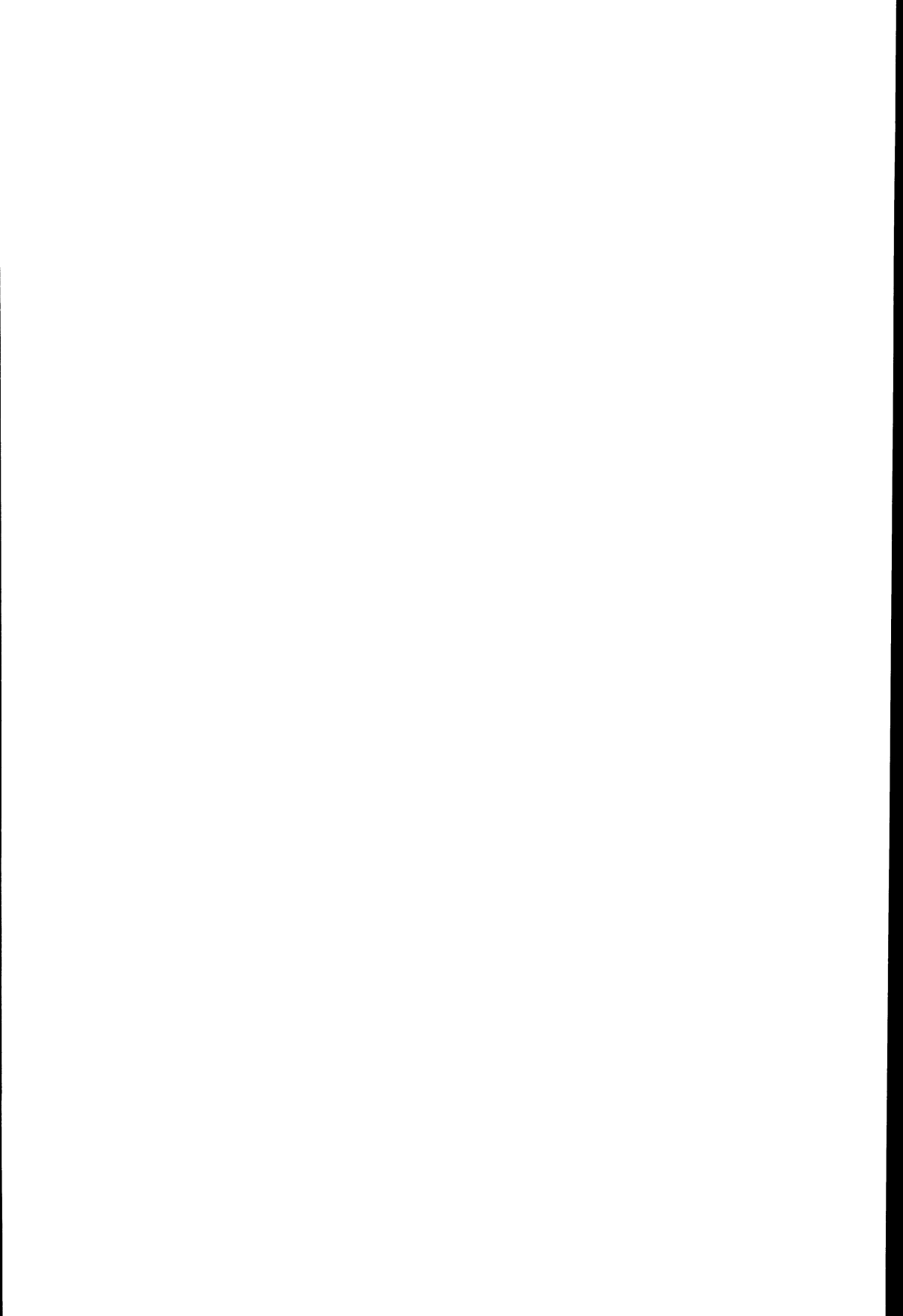


'משרת משה' לר' קלונימוס

יוצא לאור על-ידי דב שוורץ



מבוא

בירורים רעיוניים בפרשת הפולמוסים על הפילוסופיה במאה השלוש עשרה

פרסום החיבור 'משרת משה' מאפשר דיון מחודש בשאלת העמדות שנקטו בוויכוחים על הפילוסופיה במאה השלוש עשרה בפרט ובימי הביניים בכלל. לפיכך נסקור במבוא זה שורת סוגיות שבחינתן מציגה את המציאות ההיסטורית והאידיאית המורכבת של אותם ויכוחים.

הוויכוחים הסוערים שפילגו את הקהילה היהודית בימי הביניים למחנה הרציונליסטים מזה ולמחנה הקנאים מזה, לא היו זהים באופיים, בתוכנם ובעמדות שהובעו בהם. אומנם יש היסטוריונים של הרעיונות שדנים בהם כחטיבות הומוגניות,¹ אך דומה כי השוני בין ההתלקחויות השונות היה רב ומהותי. סוגיות, שהיו ראשונות במעלה בוויכוח מסוים, לא נידונו והוזנחו לחלוטין בוויכוח אחר. עמדות המאפיינות מחנה אחד במהלך פולמוס מסוים התבררו כנחלת המחנה השני בוויכוח אחר. לפיכך כל וויכוח הוא פרשה בפני עצמה, ורק לאחר הבהרה ממצה של תבנית הוויכוח ומרכיביו הרעיוניים והתרבותיים ניתן לבחון את שילובו ברציפות ההיסטורית והתרבותית של ימי הביניים. זאת ועוד: המחקר ההיסטורי וההיסטוריוסופי התעלם לרוב מאחת העמדות המובחנות שבאו לידי ביטוי בוויכוחים השונים, היא עמדתם של המתונים. אנשים אלה, בחלקם תופשי תורה ופוסקי הלכה, לא נסחפו לקיצוניות זו או אחרת. הם החזיקו מחד גיסא בעליונות ההתגלות, ומאידך גיסא שמרו מכל משמר על הפילוסופיה המיימונית והכירו בערכה.

כבר הערתי במסגרות אחרות על הצורך בבחינה מחודשת של הוויכוחים על הפילוסופיה והשלכותיהם,² ובדיון הנוכחי ברצוני לבחון פעם נוספת שלושה

1 ראה למשל: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 169-174. גם י' סרצ'ק וא"ש הלקין דנו לעתים בעמדות הפולמוסים כחטיבה אחת. ראה: J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Williamsport 1935, pp. 168-169; א"ש הלקין, החרם על לימוד הפילוסופיה, פרקים, א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 35-55. וראה עוד להלן.

2 ראה: ד' שורץ, 'מהרסים, תלמודיים ואנשי החכמה — עמדתו ודרשנותו של ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 585-599; הנ"ל, 'לחקר אופי הפולמוס

מרכיבים רעיוניים של שרשרת הוויכוחים, שהוצגו למעשה כמרכזיים שבהם, אך לא נתמצו במחקר עד כה. שני המרכיבים הראשונים מעידים על שינויי עמדות בוויכוחים השונים מראשית המאה השלוש עשרה ועד לסופה, והמרכיב השלישי מלמד על עמדות מתונות בוויכוחים אלה. את הדיון שלהלן נמקד בשלושה נושאים מרכזיים:

א. המשיחיות. בוויכוחים של סוף המאה השנים עשרה וראשית המאה השלוש עשרה ('השלב הראשון') עמדה השקפתו של הרמב"ם בסוגיה המשיחית בטבורו של הדיון. הרמב"ם העמיד גישה משיחית נטורליסטית במובהק, תוך הפיכת הסוגיה המשיחית בכללה לתמריץ חינוכי, שאין לו זיקה מהותית לתכלית האדם. הישוארות הנפש תפסה את מקומה של אחרית הימים. הקנאים תבעו את עלבונה של המשיחיות האפוקליפטית העולה מפשטם של כתובים ואגדות. לעומת זאת, בוויכוח של סוף המאה השלוש עשרה ('השלב השלישי' או 'הרביעי') לא היתה סוגיה זו בעלת חשיבות כלל ועיקר, והקנאים אימצו עמדה מיימונית מובהקת.

ב. היחס למדע. לפי המקובל, המכנה המשותף בין הפולמוסים השונים היה ההתנגדות לסמכות המדע והחכמות. עד היום הם מכונים 'ויכוחים על החכמות'. אך מסתבר שערך המדעים והחכמות והיחס אליהם לא היו אחידים במהלך הפולמוסים השונים. בוויכוח של שנות העשרים והשלושים של המאה השלוש עשרה ('השלב השני') עמד נושא זה בטבורו של הדיון, ואילו בוויכוח של שלהי המאה שוב לא היתה הסוגיה בעלת חשיבות עצמאית כלל ועיקר.

ג. ההשגחה. חקר הוויכוח על תפיסת ההשגחה של הרמב"ם עשוי לחשוף, לצד שתי העמדות הקיצוניות, את קיומה של עמדה שלישית, מתונה. עמדה זו, שנושא דגלה היה חכם עלום בשם 'קלונימוס', שחיבורו 'משרת משה' מתפרסם להלן, תמכה בתפיסת ההשגחה של הרמב"ם, תוך שהיא משלבת בה כקריטריונים בעלי חשיבות מודגשת את קיום המצוות ואת מצוות תלמוד תורה. פרשנות זו עומדת בניגוד לגישתו המקורית של הרמב"ם, אשר לדידו ההשגחה מושתתת במישרין על רמת ההשכלה והידיעה בלבד. על כן, עמדתו של קלונימוס מצטרפת לשורת עמדות אחרות של הוגים מתונים שלא רצו להיסחף לאחד המחנות הקיצוניים. אפשר שהם היו רוב מבחינה מספרית.

שלוש סוגיות אלה מלמדות על ההבדלים שבין הפולמוסים השונים, על המהפכים והתמורות שעברו המחנות השונים במהלך התקופות ועל טיב העמדות שנקטו המתפלמסים. הן מורות על כך, שבוויכוחים נטלו חלק לא רק מחנות קיצוניים (דוגמת פילוסופים כנגד מקובלים או פילוסופים כנגד אנשי הלכה) ושהעמדות שנתנסחו בהם עברו שינויים ותמורות במשך הזמן. הוויכוחים עלו מתוך מציאות רעיונית והיסטורית מרובדת ורבגונית, הטעונה בירורים והבחנות זהירות.

לאחר בחינת שלוש הסוגיות נסקור את עיקרי רעיונותיו של 'משרת משה' (חינוך, פסיכולוגיה ואסטרולוגיה), ולבסוף נעיר על הדי הפולמוס על הפילוסופיה בביזנטיון.

א. המשיחיות

כדי לבחון את השינויים שנתחוללו בעמדות בעלי הפולמוסים בסוגיה המשיחית, נציג בקצרה את העמדה המשיחית המיימונית שעוררה את קצפם של הקנאים במזרח ובמערב והציתה את אש המחלוקת. לאחר מכן נדון בעמדות השונות שהובעו במהלך הפולמוסים השונים ונעמוד על השוני העמוק שביניהן.

עמדתו של הרמב"ם כמוקד הוויכוח הקנאים, ובראשם ר' מאיר הלוי אבולעפיה (רמ"ה) טענו, כי הרמב"ם שמט את היסוד מן האמונה בתחיית המתים. טענה זו מתמיהה לכאורה. אמנם תחיית המתים איננה נזכרת איזכור מהותי במשנה תורה מלבד ברשימה הדוגמטית ('אלו שאין להם חלק לעולם הבא')³ ובנוסחי התפילות שבו. אולם כבר בפירוש המשנה (הקדמה לפרק חלק) תאר הרמב"ם את אמונת תחיית המתים בתמציתיות ובבהירות והציבה ברשימת היסודות ('קואעד') של האמונה. כיצד אפוא פירשו הקנאים את דברי הרמב"ם כמבטלים את אמונת התחייה?

נראה כי הקנאים הסיקו מסקנה זו על פי קריאה מדוקדקת ועיון מעמיק בדברי הרמב"ם. ניתוח דיוניו של הרמב"ם בנושא המשיחיות גרם לקנאים לעמוד על ההשלכות הקיצוניות שעלו מהם לדעתם. עוד בימי הרמב"ם נסבה מחלוקת (בין השאר) סביב הגדרתו למונח 'עולם הבא', כפי שנתנסחה כבר בפירושו למשנה (הקדמה לפרק חלק)⁴. הניסוח הבהיר של פירוש המשנה וההקדמות שבו (למשנה, לפרק חלק ולמסכת אבות) חשפו את העמדה הרציונליסטית המובהקת של הרמב"ם באופן מיידית וחד-משמעי. ניסוח הדברים במורה הנבוכים רק אישר מה שנתפרש בכתבים המוקדמים של הרמב"ם, כפי שטען הוא עצמו באיגרת תחיית המתים וכמו סברת הקנאים. המשמעות של המשנה המיימונית בעיני הקנאים היתה כפולה: (א)

3 ראה למשל הלכות תשובה ג, יד.

4 כפי שהראיתי במקום אחר, הדיון בהקדמה לפרק חלק מגלה השפעה ברורה של אבן סינא, ועם זאת גילה הרמב"ם עצמאות רבה בעיבוד מקורותיו. ראה: D. Schwartz, 'Avicenna and Maimonides on Immortality', in R. Nettler (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Paris, Philadelphia & Melbourne 1996, pp. 185-197. אני מבחין בדיון זה בין משיחיות אפוקליפטית לנטורליסטית. לפי הספרות האפוקליפטית העולם המשיחי מציין קץ העולם הקיים והופעתו של עולם דמוני בעל חוקיות חדשה ופלאית. לפי הגישה הנטורליסטית-הראליסטית, העולם המשיחי הוא עולמנו הנוכחי, והתמורות תהיינה חברתיות ופוליטיות בלבד. לתיאור מפורט של גישות אלה ולמקורות מחקרניים על אודותן ראה: ד' שורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ח. הסעיף הנוכחי מבוסס על פרקים אחדים מתוך החיבור הזה.

חיסול מוחלט של הגישה האפוקליפטית של המקורות המקראיים והתלמודיים; (ב) דחיקת הרעיון המשיחי לשוליים עד כדי ביטולו המוחלט.

כיצד מוטט הרמב"ם את הפרשנות האפוקליפטית למקורות וכיצד הפך את המשיחיות בכללה למיותרת? הרמב"ם פתח את עינו השיטתי ברעיון המשיחי בביקורת על הרעיון המשיחי האפוקליפטי. מסגרת הדיון בהקדמה לפרק חלק היא ביקורת על חמש דעות נתונות על השכר והעונש הסופיים. דעות אלה נאמרו בידי 'אנשי החוק' (אהל אלשריעה),⁵ ואלה הן: שכר ועונש באמצעות גן עדן וגיהנום; ימות המשיח; תחית המתים; שכר ועונש בעולם הזה; סדר כרונולוגי וסיבתי של הדעות הקודמות, 'שיבוא המשיח ויחייה את המתים ויכנסו לגן עדן'. כל הדעות מתוארות בגוון אפוקליפטי מובהק: גן עדן הוא מקום של מעדנים חומריים ('מקום שבו אוכלים ושותים בלי יגיעה גופנית ובלי עמל, ויהיו בו בתים מאבנים יקרות ומצעות של משי ונהרות זורמים יין ושמני בושם, והרבה מסוג זה'). בימות המשיח יחיו בני אדם לנצח בממדים גופניים מפליאים ('ויגדלו גופותיהם'). תחיית המתים מתאפיינת בחיי נצח ('ולא ימות [האדם] עוד'). אף הדעה הרביעית מתמקדת ביעוד חומרי לחלוטין ('תענוג הגוף'), שאין בו ממד ספיריטואלי. הגישה 'החומרנית' משותפת אפוא לדעה זו ולגישה האפוקליפטית.⁶ ולבסוף, הדעה החמישית מציגה סדר משיחי אפוקליפטי מובהק: 'שיבוא המשיח ויחייה את המתים ויכנסו לגן עדן ויאכלו שם וישתו ויחיו כימי השמים והארץ'. הבוחן בדקדוק דעה זו מוצא, שהרמב"ם ניצל הזדמנות נוספת לבקר על פיה את רב סעדיה גאון כדרכו, בלי לנקוב בשמו. רס"ג הוא מי שהציע סדר של משיחיות הפותח בימות המשיח, ממשיך בתחיית המתים, וחותרם בחיים נצחיים בעולם שרס"ג מציינו במונח 'עולם הבא'. הרמב"ם אינו מזכיר צירוף זה, מפני שלדעתו רס"ג עיוות אותו והפקיעו מהוראתו המקורית.

נמצאנו למדים שהרמב"ם הציג מציאות רעיונית ומשיחית המורכבת מדעות

5 משנה עם פירוש הרמב"ם, תרגם וערך הרב י' קאפח, סדר נויקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' קצה. השוויתי למקור שהובא במהדורת 'שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב. יש לציין, כי כבר בפירוש המשנה ובמילות ההגיון השתמש הרמב"ם ב'שריעה' הן במובן של תורת ישראל והן במובן חוק דתי סתם. בניגוד לעמדת המתרגמים, סביר להניח שכאן דווקא השימוש השני הולם, שספק הוא אם היו חמש דעות כאלה בקרב היהודים. השווה: 'קרמר, נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם', תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 185-202; א' נוריאל, 'למשמעות המושג "שריעה" במורה הנבוכים', בתוך: מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' מ"ע רקמן (בעריכת מ' בר), רמת-גן תשנ"ד, עמ' 287, 291-299. הרמב"ם דחה את ההתמקדות בחומריות (של הדעה הרביעית), כפי שדחה את חיי הנצח (של הדעה השלישית). לפיכך אף אחת מחמש הדעות אינה מתקבלת על הדעת במלואה. והשווה: א' שביד, 'מתלמיד לרב: דרכו החינוכית של הרמב"ם בשלב הקדם פילוסופי', בתוך: מרומי לירושלים: ספר זכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה (בעריכת א' רביצקי), ירושלים תשנ"ח, עמ' 8-9. וראה עוד: 'בלידשטיין, 'על השלטון האוניברסאלי בחזון הגאולה של הרמב"ם', בתוך: ערכים במבחן מלחמה: מוסר ומלחמה בראי היהדות (בעריכת א' בלום ואחרים), הר-עציון תשמ"ה, עמ' 157.

משיחיות אפוקליפטיות. ביקורתו של הרמב"ם על המודל האפוקליפטי תוליד אותנו להבנת המודל הנטורליסטי שהציע. הביקורת נסבה על שני מישורים: (א) המישור המתודי והעקרוני, שהוא החשוב ביותר; (ב) המישור הענייני, שבמסגרתו הציע הרמב"ם תכנים אחרים למונחים המשיחיים (גן עדן, גהנום, ימות המשיח, תחיית המתים).

נדון כעת בהרחבה בביקורת הראשונה. הרמב"ם טען, שכל אחת מחמש הדעות מתמקדת בשולי ומתעלמת מן העיקר. מהו אותו דבר עיקרי ומרכזי? לדעת הרמב"ם הוא הכלול בצירוף 'עולם הבא', כמובן כפי שפירשו הוא. חמש הדעות התעלמו לחלוטין מקיומו של עולם הבא בנוסח הרמב"ם. הגדרתו של עולם הבא היא הישארות השכל לפי המושכלות שרכש בעודו בחיים. עולם הבא משקף קיום לאחר המוות, קיום 'שבו תשכיל נפשינו מן הבורא בדומה למה שמשכילים הגרמים העליונים או יותר';⁷ 'שתתקיים נפשו [של האדם] בקיום מושכלה, וזה הוא עולם הבא'.⁸ כללו של דבר,

העולם הבא [...] צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה (ברכות יז ע"א), והכונה באמרו עטרותיהם בראשיהם, קיום הנפש בקיום מושכלה (מעלומהא), והיותה היא והוא דבר אחד, כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים בדרכים שיאריך ביאורם כאן.⁹

מסתבר שהרמב"ם ביקש לחמוק מדיון מפורט על טיבה של הישארות הנפש. גם בכתביו האחרים לא הרחיב בסוגיה זו, כמו שהצניע את דעתו האמתית גם על מהות השכל האנושי.¹⁰ הדיון הארוך שבהקדמה לפרק חלק מתמקד דווקא בהבאת טיעונים והנמקות לקיומו של גורם ההנאה (לדיה) שמתלווה להישארות השכל, ולאובדן המוחלט של נפש הרשע הבער. הרמב"ם התעלם גם מן הבעיות התאולוגיות הנובעות מהישארות השכל, כגון מגורלם של הישר והצדיק שלא השכילו, או מהיעדר ההדרגתיות בעונש הרשעים. נראה שמסגרת הכתיבה של פירוש המשנה, שכוון ביסודו להמונים, מנעה מהרמב"ם דיון מעמיק בטיב ההישארות. ייתכן שהרמב"ם הניח את הישארותו של כושר הדמיון לאחר המוות,

7 שם, עמ' רד.

8 שם, עמ' רט. והשווה להבהרה שבהלכות תשובה, שם, הלכה ג: 'כל נפש האמורה בענין זה [=ההישארות] אינה הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורת הנפש, שהיא הדעה שהשיגה הבורא [כן במהדורת חיימזון]. נוסח שונה במהדורות כהן, קצנלכובגן וליברמן, ירושלים תשכ"ד: מהבורא] כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים'. והשווה עוד להגדרה באיגרת תחיית המתים: 'בני העולם הבא נפשות נבדלות, ר"ל שכלים' (איגרת תחיית המתים, מהדורת י' פינקל, *PAAJR*, 9 [1939], עמ' ח; ראה גם שם, עמ' יג-יד).

9 שם, עמ' רה. על דברים אלה חזר הרמב"ם בהלכות תשובה, פרק ח, הלכה ב: 'וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן, כלומר, דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהם'.

10 הרמב"ם נמנע מלקבוע אם השכל הוא הכנה או עצם נאצל וכיוצא באלה. ראה מאמרי (לעיל, הערה 4), עמ' 185.

כדעת אבן סינא, וייתכן שדחה אף זאת. אך ברור, שלדידו של הרמב"ם עולם הבא זהה לחלוטין להישארות הנפש, והישארות זאת משמעותה הישארות המושכלות בלוויית הנאה מהן. הווה אומר, כל מושכל שהאדם רוכש מוביל אותו להישארות אונטית לאחר המוות. ולחילופין, מי שלא רכש השכלה כלל נפשו אובדת לחלוטין, והוא מתאיין ומתאפס לאחר מותו.

נשוב ונשאל: כיצד מביאה ההתעלמות מעולם הבא את הדעות השונות לכשל מתודי? לצורך זה הביא הרמב"ם את משל הפרס וההישגיות בתהליך החינוכי. הילד, הנער והבוגר מצפים לפרסים שונים בעבור לימודיהם, ובכך הם מבקשים 'תכלית' (גאיה) לתכלית.¹¹ לאמור, התכלית האמיתית היא עצם הלימוד, והשכר הוא חסר ערך ביחס לאותה תכלית. וכאן נעוצה טעותם המתודית היסודית של המצדדים במשיחיות האפוקליפטית. התכלית האמיתית היא רכישת המושכלות, ובכללה רכישת המעמד המוסרי הנאות שיאפשר לאדם להתמסר להשכלה. הייעודים המשיחיים (גן עדן, 'מות משיח וכו') הם בגדר פרס להמון, כדי למושכם לעיסוק באותה תכלית אמיתית. קיום המצוות ורכישת ההשכלה הם אפוא מטרות לעצמן, ואין לחפש להן שכר נוסף. לפי הרמב"ם השכר והעונש הם אוטונומיים. העצמתו של השכל במושכלות היא השכר האמיתי, וממילא נגזרת ממנה ההישארות שלאחר המוות. ההשכלה המופשטת איננה יכולה להתקבל כאי־אל על דעת ההמון. אם איש ההמון לא יאמין שהוא צפוי לתכלית חומרית הוא יסרב לעסוק בתכלית האמיתית, שהיא זרה לו. חמש הדעות מתמקדות אפוא בטפל ובשולי ומזניחות את העיקר.

וכאן יש בידינו פרספקטיבה נאותה להערכת הייעודים המשיחיים ולמעמדם לפי הרמב"ם. מי שמקיים מצוות או משכיל 'שלא לשמה', דהיינו לשם הייעודים המשיחיים, ומתעלם מהתכלית האמיתית, הוא בגדר 'סכל ופתי אשר כבר השחיתוהו הזיות הדעות השגעוניות והדמיונות הגרועות'.¹² דוק ותמצא: הרמב"ם השתמש במונח 'אלתכילאת' (דמיונות או הזיות) מפני שלדידו הדמיון נוגד את השכל.¹³ הנגזרים אחר דמיונם הם הנזקקים לייעודים המשיחיים. ייעודים אלו נועדו אפוא מלכתחילה ובמישרין לאנשי ההמון. נמצאנו למדים, שהרמב"ם הסיט את הרעיון המשיחי בכללו מהמרכז לשוליים. רעיון זה אינו עוד אלא תמריץ חינוכי, שהוא לאמיתו של דבר שקרי ו'מגונה'.¹⁴ הרעיון המשיחי שקול להבטחות שניתנות לילד

11 הקדמה לפרק חלק, עמ' קצט.

12 שם, עמ' ר.

13 על תפיסת הדמיון בכתבי הרמב"ם ראה למשל: ז' הרוי, 'הרמב"ם ושיפוטו על ידיעת טוב ורע', עיון, כח (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 177-179; Idem, 'A Portrait of Spinoza as a Maimonidean', *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp. 155-161; J. Faur, 'Imagination and Religious Pluralism: Maimonides, ibn Verga and Vico', *New Vico Studies*, 10 (1992), pp. 39-43

14 הקדמה לפרק חלק, עמ' קצח. בכך העמיד הרמב"ם חיץ בין השלמות האמיתית לבין השלמות בנוסח ההמון. לימים יכתוב באיגרת תחיית המתים: 'ולא ישליכו [תלמידי החכמים] ידיעת

ולנער שלא עמדו על דעתם, לחופן של שקדים או להבטחת בגד חדש ונאה. לדידו של החכם המשכיל, הרעיון המשיחי הופך להיות מיותר לחלוטין. מאחר שהרמב"ם הגדיר את הרעיון המשיחי כתמריץ להשכלה, כבר התחייב בכך כיצד מתקשרים הייעודים השונים לאידאל האינטלקטואליזם. וכאן אנו באים לביקורת העניינית על המצדדים במשיחיות האפוקליפטית. אם אכן הרעיון המשיחי תלוי כולו באידאל ההשכלה והרחבת הידע, ברור שאי אפשר לפרשו בנימה אפוקליפטית, שהיא זרה לחלוטין לרוח הרציונליזם. הרמב"ם פירט את תחומי ההשכלה המוליקים לשלמות במקורות רבים בכתביו.¹⁵ הדרך לשלמותו האחרונה של האדם עוברת דרך מדעי הפיזיקה, הטבע והחיים, והמדעים המכשירים את האדם לקראתם (לוגיקה וחכמות חישוביות). לפיכך, אם חוקיות העולם החומרי היא המביאה לשלמות השכלית, והעולם המשיחי נועד להקל על האדם להגיע לאותה שלמות, אין לנו אלא לאמץ מודל נטורליסטי, המשקף את חוקיות העולם החומרי המוכר לנו. עולם פנטסטי הבא בעקבות קטסטרופה, ואשר החוקיות הטבעית נשברת בו לרסיסים, נוגד את תכני ההשכלה. כידוע, תכנים אלה מושתתים על פיזיקה אריסטוטלית ואסטרונומיה פטולומיאית. ברור שאי אפשר לרכוש מושכלות בעולם שעצם הווייתו סותרת את הידיעה המדעית המבוקשת. עולם דמיוני עתידי אף אינו אפשרי מבחינה פילוסופית. זאת ועוד: הרמב"ם הדגיש במקומות רבים, שהדרך לרכישה מושלמת של הידע מותנית בשלמות מוסרית וחברתית. שלמות זו נקנית בדרך הטובה ביותר על ידי שמירת חוקי התורה ומצוותיה.¹⁶ מכאן ברור שהחוק הדתי חייב להישאר כמות שהוא לעתיד לבוא, כפי שמודגש ביותר בהלכות משיח שבמשנה תורה. ניתן אפוא לקבוע שהנטורליזם המשיחי היא הברירה היחידה, משלושה טעמים: (א) מפני שתפיסת הגאולה האישית בגוון אינטלקטואלי שוללת חיי נצח חומריים; (ב) מפני שהנחת העולם האפוקליפטי איננה אפשרית מבחינה פילוסופית, והיא אף סותרת את תכליתה של המשיחיות המיימונית, כלומר את בקשת הידע של החוקיות הטבעית; (ג) מפני ששימור ההלכה אפשרי רק בעולם נטורליסטי.

אם כך, אין לו לרמב"ם אלא לספק הסבר שונה לחלוטין לשורת הייעודים האפוקליפטיים, והוא עושה זאת באופן זה: ימות המשיח הם תקופה שבה ישיג עם ישראל את עצמאותו והעולם כולו ידבק באידאל האינטלקטואליזם. עקב כך תתחדש הנבואה, שהרמב"ם כבר העניק לה הסבר טבעי ושכלי בחלקו השני של 'מורה הנבוכים'. מעתה, אם אכן כל המשאבים יוקצו בעולם העתידי לחכמה ולהשכלה, הנה סביר להניח שחקר העולם הפיסי יגלה טריטוריות חדשות, ובהן

השם אחרי גוס, אבל ישימו השתדלותם הגדול ורזיותם על מה שישלימם ויקרבם אל בוראם, לא על מה שיבא לחשוב בהם השלמות אצל המון' (איגרת תחיית המתים, עמ' ד).

15 ראה למשל: מורה הנבוכים א, לד. ראה גם: הקדמה לפירוש המשנה, מהדורת הרב "קאפח, סדר זרעים, ירושלים תשכ"ג, עמ' מב; מורה הנבוכים ג, כז ועוד.

16 ראה למשל: איגרת תימן, מהדורת שילת, עמ' קכב-קכג; מורה הנבוכים ג, כז.

גם את מקום 'גן עדן' האבוד, שבו שהה אדם הראשון.¹⁷ ולבסוף, תחיית המתים היא בגדר נס חד פעמי, שלאחריו ישוּבו המתים לעפרם. סיבת התחייה היא ככל הנראה מתן הזדמנות מחודשת להשכלה ולזכיה בהישארות נפש ברמה גבוהה יותר.¹⁸ בנוסף לפירוש החדש והנטורליסטי שהעניק לייצודים המשיחיים, הרמב"ם התעלם ממתן סדר זמני וסיבתי של המאורעות המשיחיים. כל אירוע משיחי יתרחש בתקופה היסטורית ספציפית, ואין לקשר בין מאורע למשנהו. בכך הותאם המודל הנטורליסטי למסגרת הכללית של הפילוסופיה המיימונית.

הוויכוח על המשיחיות

מסתבר כי את נקודת הכובד החדשה של משנתו המשיחית של הרמב"ם הבינו היטב גם מתנגדיו החריפים שבדורו. אין לראות בקנאים אלו מתנגדים עיוורים שקנאותם העבירה אותם על דעתם וסימאה את עיניהם; להיפך, הוגים אלה, שחיו בתקופתו של הרמב"ם או סמוך לאחריה, הכירו את הצופן לפיענוח סודותיו של הנשר הגדול. כמשכילים ותלמידי חכמים כדורם, הם היו מודעים לסגנונם האזוטרי של הרצינונליסטים, אותו סגנון שחוקרים מודרניים רבים מספור עמלו — ועדיין עמלים — לפענחו ולדלות את צפונותיו.¹⁹ היכרות זו סייעה להם בהתקפותיהם הבלתי מתפשרות על השכלתנים. דוגמא לכך הוא ר' מאיר הלוי אבולעפיה, שעמד על שורש המשיחיות המיימונית. אכן עיקר התקפתו בסוגיה המשיחית מתמקדת בטענה שיש תחיית מתים בעולם הבא. נתבונן בשורת הטענות שהיא מעלה:

כי האמנם התלמוד מלא על כל גדותיו ראיות ברורות על העוה"ב באחרונה, שהוא סוף מתן שכרם של צדיקים ופרענותם של רשעים, שיש בו גוף וגויה, וחלילה לכל ירא שמים לגעת בו.²⁰

17 אין אפוא הכרח לטעון שהרמב"ם הציג את הפרשנות האלגורית לגן עדן כסמלית כהכרח. ראה: שביד (לעיל, הערה 6), עמ' 16. יש לציין, כי תלמידיו הרוחניים של הרמב"ם פירשו את גן עדן כסמל מוחלט. למשל: 'מעלת הנבואה, היא הג"ע [=גן עדן] האמיתי' (ר' שמואל אבן צרצה, מכלל יפי, כ"י פריס 729-730, קובץ א, דף 921א).

18 ראה הקדמה לפרק חלק, עמ' רז-רז. על חזרת הנבואה בימות המשיח ראה: איגרת תימן, מהדורת 'שילת, ירושלים תשמ"ז, א, עמ' קנד; הלכות מלכים יב, ג; מורה הנבוכים ב, סוף פרק לו. על הפרשנויות לדברים אלה של המורה ראה עוד להלן. מעמדו של המשיח ביחס לנבואה אינו ברור. באיגרת תימן הרמב"ם קבע שהמשיח 'יותר גדול מכל הנביאים אחר משה רבנו ע"ה', ובהלכות מלכים טען שהוא בעל 'רוח הקודש' בלבד (ראה מורה הנבוכים ב, מה). עם זאת, ברור שהמאפיין את התקופה המשיחית היא התחדשות הנבואה באופן זה או אחר, בעקבות מנוחת הדעת ואינטרס הידיעה וההשכלה בעת זו.

19 מבחינה זו צדק רביצקי בהקבלה בין פרשנותם למורה של הרצינונליסטים כדוגמת ר' שמואל אבן תבון לפרשנות הקנאים. אלה ואלה חשפו את סודותיו של המורה על פי האינטרסים שלהם, ועוד נדון בכך להלן. ראה: א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 33-36. ראה גם: D. Schwartz, 'The Debate over the Maimonidean Theory of Providence in Thirteenth-Century Jewish Philosophy', *Jewish Studies Quarterly*, 2 (1995), pp. 185-196

20 כתאב אלרסאיל, מהדורת 'ברי"ל, פריס תרל"א, עמ' נג. והשווה: D. J. Silver,

אבל איך לא נעמיד את הדברים המוכיחים על תח"מ לעוה"ב כמשפטן / אחרי אשר לא מצאנו ראייה ברורה להוציאן מפשטן / דבר גדול או דבר קטן?²¹

ונתברר שמתים שחיים לימות המשיח אינם חוזרים לעפרם, וגם נתברר שהעוה"ב שאחרי ימות המשיח הוא עמידת הנפשות והגויות לידון כאחד, ונתברר שאין מיתה לצדיקים אחר חיי העוה"ב.²²

בהגיע תור משנה ספר התורה בארץ הזאת, ואעמוד על ספר המדע אשר דבר בהלכות תשובה על העולם הבא שאין בו גוף וגויה, קנא קנאתי לצור ישראל וקדושו / וליסוד הצדק ושרשו / כראותי כי אבדה אמונת תחיית המתים מקדם בארץ הזאת / מפי יושבי פרוזות.²³

בטענותיו אלה העמיד הרמ"ה סדר ברור של מאורעות משיחיים (קישור עולם הבא לתחיית המתים, ובמקביל גם קישור ימות המשיח לתחיית המתים), ואולם בעיקר קרא להכרה בממד גשמי בעולם הבא. הוא הבין היטב שאם ימוטט את תפיסת 'עולם הבא' של הרמב"ם כגאולה ספיריטואלית אישית, הרי בכך יערער את משנתו המשיחית בכללה. ואכן גם קנאים אחרים מלבד הרמ"ה הציגו את תפיסת 'עולם הבא' בנוסחה המיימוני כגורם ישיר להכחשת התחייה.²⁴

הרמ"ה טען כלפי השכלתנים הפרובנסלים, ממשיכי מורשת הרמב"ם, 'ונחמד עץ הדעת להשכיל ולדרוש ולחקור / איזה הדרך יחלק אור'.²⁵ נמצא שלדעתו המפתח האותנטי להבנת הרעיון המשיחי נעוץ בסמל 'עץ הדעת'. באמת, אין מוטיב החושף את נקודת התורפה של השכלתן יותר מאשר 'עץ הדעת'. שכלתנים פירושוהו כמסמל את הנורמות החברתיות בניגוד להשכלה (רמב"ם), או את הממד החומרי, או אף את המשגל ממש (ר' שלמה אבן גבירול ור' אברהם אבן עזרא).²⁶

Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240, Leiden 1965, pp. 109-135; B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 39-60

21 שם, עמ' נו.

22 שם, עמ' סו.

23 איגרת רמ"ה לרמב"ן, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו (אגרות קנאות), ג, ליפסיה תר"ט, ז ע"א. המדקדק בדברי הרמ"ה אלה מוצא שהוא נעץ את סיבת הכפירה בתחיית המתים במונח 'עולם הבא'. על טענות הרמ"ה ביחס לעולם הבא ראה עוד א"א אורבך (מהדיר), ספר ערוגת הבשם לר' אברהם בר' עזריאל, ב, ירושלים תש"ז, עמ' 259; הנ"ל, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו', ציון, יב (תש"ו), עמ' 150.

24 ראה: ספטימוס (לעיל, הערה 20), עמ' 41. לפי השערתו של ספטימוס, פנה הרמ"ה אל ר' יהונתן מלוגיל מפני שהיה תלמידו של הראב"ד. אף הראב"ד תקף בהשגותיו את הרמב"ם על השקפותיו המשיחיות (שם, עמ' 44).

25 כתאב אלרסאיל, עמ' נט. על הסטירה כסוגיה המשיחית בתקופת הפולמוס ראה: ח"מ ליהמן, 'הפולמוס והסאטירה בשירה העברית כפולמוס הרמב"ם', בתוך: מסורת הפיוט (בעריכת ב' ברתקוה וא' חזן), רמת-גן תשנ"ז, עמ' 100-101.

26 ראה למשל: ד' קיפמן, 'הפירוש האליגורי-פילוסופי של ר' שלמה אבן גבירול', בתוך:

הן הנורמה בהופעותיה החברתיות והפוליטיות והן הממד חומרי, מונעים את ההתמסרות המוחלטת לרכישת הדעת. כלפיהם התריס הרמ"ה שהממד החומרי המסומל ב'עץ הדעת' הוא אכן התשתית האמיתית של העולם המשיחי, ולכן ראוי 'להשכיל, לדרוש ולחקור' בו כדי לרדת לעומקו של הרעיון המשיחי. וכך הוא מפני שהייעודים המשיחיים יהיו בעלי ממד חומרי, בניגוד ל'עולם הבא' בנוסח הרמב"ם. נמצאנו למדים שהרמ"ה אכן פירש את משנת הרמב"ם אל נכון, ועל סמך פירושו זה הביע את התנגדותו הנחרצת.

כאמור, לטענותיו של הרמ"ה, המטילות את כובד משקלן על תפיסת העולם הבא כיסוד לביקורת כוללת על הרמב"ם, הצטרפו קנאים אחרים. אחד מהבולטים ומחריפי הלשון שבהם היה ר' משה בן חסדאי תקו. קנאי אשכנזי זה לא היסס לגייס אף בעלי ריב מושבעים שלו עצמו לצורך התקפה על משנתו המשיחית של הרמב"ם. גם התקפתו התמקדה בעיקר בהגדרת 'עולם הבא'. לאחר שהביא את לשון תשובתו של רב האי גאון על תהליכי הגאולה, כתב משה תקו דברים אלה: 'גם ספר האמונות חולק על רב משה בר' מיימון, שאמן] אין גופים לעולם הבא, והוא כתב שיהיו גוף ונשמות, אבל לא יאכלו כמאמר רבותי[גנון].'²⁷

וכבר סיכם את דעתו של תקו ר' אברהם בן עזריאל במלים אלו: 'מאותה סברת לבו קורא [משה תקו] תגר על הר' [משה] בר' מימון שכתב[ב] בספרו עולם הבא אין בו גוף וגויה.'²⁸ לבסוף יש להזכיר שגם הרמב"ם מתח את עיקר ביקורתו על הרמב"ם בתחום המשיחי בסוגיית הישארות הנפש, הגם שלא משך ידו גם משאר ההיבטים של התפיסה הנתורליסטית.²⁹

מכאן שהקנאים עמדו על שורש תפיסתו המשיחית של הרמב"ם, וכנגדו ירו את חיצו ביקורתם. לאחר שמוטטו אלה את תפיסת הגאולה הספיריטואלית האישית, נעלם ממילא המודל הנתורליסטי, והושב המודל האפוקליפטי על כנו. כן יש לציין כי ר' אברהם בן הרמב"ם אכן ערך את תשובותיו לקנאים לפי סדר החשיבות.

הנ"ל, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 130-131; ש' קליין-ברטלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 239-250. והשווה: ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש — משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 231-241.

27 כתב תמים, כ"י פאריס H 711, דף 48א (מהדורת צילום, ירושלים תשמ"ד, עמ' 95). על יריבותו החריפה של תקו לרס"ג, שאותו מנה בין 'הכופרים', ועל ביקורתו בסוגיה המשיחית ראה: אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז' (לעיל, הערה 23), עמ' 154. וראה: " דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 34 ועוד; הנ"ל, מבוא למהדורת הצילום של 'כתב תמים', עמ' יב, כה.

28 ערוגת הבשם, ב, עמ' 452.

29 ראה למשל: שער הגמול, כתבי רבינו משה בן נחמן (מהדורת ח"ד שעוועל), ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' רפג, רצב, שב-שג; איגרת לפרובנס, בתוך " קבק, גנזי נסתרות ד (תרל"ט), עמ' 91.

הוא התייחס בראש וכראשונה ל'עולם הבא' שיש בו 'בינה ודעת בלבד',³⁰ ורק לאחר מכן דן ביעודים המשיחיים האחרים, לפי סדר החשיבות והשורשיות. הנקל להבין, כי המודל הנטורליסטי שאב את כוח קיומו ואת הלגיטימיות שלו מהגאולה האישית.

נצחיות ההלכה והמשיחיות

בשלהי המאה השלוש עשרה, בהתעורר הוויכוח ביוזמתם של אבא מארי הירחי והרשב"א, לא תפסה הסוגיה המשיחית מקום מהותי. המעיין בשורת האיגרות ששימר אבא מארי בחיבורו 'מנחת קנאות' לא ימצא דיון ממוקד בסוגיה משיחית. בעיות בוערות כגון אלגורזים עקיב וקיצוני, מעמד החכמות מול ההתגלות, לימוד החוכמות בקרב מתחנכים צעירים, מגיה אסטרלית ותפיסות כפרניות כקדמות העולם ושלילת ההשגחה הפרטית דחקו את המשיחיות לשוליים, ולמעשה הוציאוה כמעט לחלוטין מגבולות הפולמוס. הסיבה לתופעה זו היא, שגם אבא מארי וגם הרשב"א נטו לשמר את מאפייניו של הנטורליזם המשיחי. אף על פי שהשניים תקפו את השכלחנים בשצף קצף על צמצום הנס והפגת על-טבעיותו, הם לא הרחיבו את התקפתם לתקופה העתידית.

הגורם שהביא את אבא מארי והרשב"א לשימור הנטורליזם המשיחי היה האינטרס שלהם לשימור החוק הדתי. מתוך חשש לעירעור ההלכה, בין בעקבות התעוררויות משיחיות ובין בשל הפולמוס האנטי-נוצרי, הם התאמצו לבצר את תוקפו הנצחי של החוק היהודי. ואכן, קביעת נצחיותה של ההלכה התאפשרה אך ורק מתוך הקביעה שלעתידי לבוא, עולם כמנהגו נוהג. אבא מארי הקדים ל'מנחת קנאות' שורת פרקים שבהם הציע את עיקרי דעותיו. את הפרק השני הקדיש לעיקרון הנצחיות של החוק הדתי, 'כי התורה לא תשתנה ולא תחדש'.³¹ אבא מארי אף טרח לבאר וליישב לשונות מדרשיים שנראו סותרים את נצחיות התורה. במהלך דיונו הוא שרטט בקווים כלליים את התמורות שתתרחשנה בתקופה המשיחית, וכך כתב:

ובהיות מלך המשיח מלך צדק, כאשר העיד עליו הכתוב 'רוח דעת ויראת ה' (יש' יא, ב), ולא יטריחנו בכובד המסים וארנוניות, כאשר העיד 'ושפט בצדק דלים' (שם, פס' ד); ולא יהיה עלינו טרדת המלחמות, כמו שאמ' 'והכה ארץ בשבט פיו' (שם) ואומ' 'והיתה מנוחתו כבוד' (שם, פס' י), אז נהיה פנויים לעבודת השם ותמלא הארץ דעה.³²

30 מלחמות השם, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ג, עמ' סא. על הגאולה האישית במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם ראה: S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, II, Baltimore 1938, p. 308

31 ספר מנחת קנאות, תשובות הרשב"א, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, חלק א, כרך א, עמ' רלב (לפי חילופי-נוסח שם).

32 שם, עמ' רלא.

דבריו של אבא מארי מציגים תיאור נטורליסטי נחרץ של התקופה המשיחית. זאת ועוד: מסתבר שאבא מארי ספג שמץ מה גם מהביסוס הפילוסופי של תיאור זה, ורמזו גם להנחת הגאולה האישית. 'כי השגתו ית' היא ההצלחה והישועה האמתית והחיים הנצחיים, והיא תכלית כוונת התורה'.³³

גישה זו היתה גם נחלתו של הרשב"א. בפירושו לאגדות, האריך הרשב"א בביאור אלגורי למוטיבים גשמיים ופלאיים המופיעים באגדה ביחס לעתיד לבוא. לדעתו מוטיבים אלה הם 'משלים ורמזים לדברים דקים פנימיים'³⁴ בעולם הנשמות. דברי אגדה שלא ניתן ליישבם באופן זה, חל עליהם הכלל של 'דברי אגדה הם ואין משיבין מהם'.³⁵ ביחס לימות המשיח קבע הרשב"א בהחלטיות 'שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנוהג עתה, וכמו שאמרו בשבת אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד'.³⁶

על השאלה, מדוע אין לפרש את הניסים העתידיים כפשוטם, היתה תשובתו של הרשב"א פסקנית:

הנה הארכתי בדברים אלו מפני שכת הטוענים עלינו באים בעקיפין מצד דברים אלו, והכוונה להם לומר שאין מצוות התורה עלינו עולמית ולא נתנו רק לזמן, וסבורים שעם הודאת החכמים שיש להם זמן ובטילות בזמן, אם כן ניתן רשות לבעל הדין לחלוק ולומר שמתבטלות אף בזמן מן הזמנים בעולם הזה. ועתה חיזקנו האמת בגלות דעת רבותינו ז"ל שאינו על הצד שהבינו ושנשתבשו בו.³⁷

נאמן לגישתו זו, הציע הרשב"א פרשנות אלגורית גם למוטיבים אחרים שנתפסו כמשימיים בעיני בעלי אגדה. דוגמא מרשימה לכך הוא פירושו האלגורי העקיב והנרחב לסעודת הלוויתן (בבא בתרא עד ע"ב). פירוש זה מושתת על יסודות פסיכולוגיים ניאופלטוניים, והשפיע גם על הוגים אחרים במאה הארבע עשרה. בפירושו כתב הרשב"א, כי המשמעות של 'ומלחה [=נקבת הלוויתן] לצדיקים

33 שם, פרק ט, עמ' רמז.

34 חידושי הרשב"א — פירושי ההגדות, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשנ"א, עמ' לה. והשווה: שם, עמ' נב-נג.

35 שם, עמ' לג. וראה תשובות הגאונים, ליק תרכ"ד, לא ע"א; תורתן של ראשונים, פפד"מ תרמ"ב עמ' 45 ועוד.

36 פירושי ההגדות, עמ' לד. במקום אחר הוסיף הרשב"א, כי 'בשוב ה' יתברך שבות עמו ויבנה הבית, ישובו הדברים להוויתן וירדו גשמים בשעתן לרגל המלאכה, טל אורות וגשמי ברכה' (שם, עמ' סג).

37 שם, עמ' לה. הרשב"א התייחס לדברי הבבלי, עבודה זרה ג ע"ב: 'אין גיהנום לעתיד לבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, רשעים נדונים בה [...] וצדיקים מתעדינים בה'. הרשב"א זיהה את המונח 'לעתיד לבוא' עם המצב שלאחר המוות כדי להפקיע את המאמר 'מצוות בטלות לעתיד לבוא' (נדה סא ע"ב) מפשוטו. לדעתו התלמוד נתכוון לומר שאין מקום למצוות לאחר מותו של אדם (שם, עמ' לא-לב). ראה עוד: תשובות הרשב"א, מהדורת דימיטרובסקי, חלק א, כרך א, תשובה כב, עמ' סו-סז.

לעתיד לבא' היא 'שיש לנפש הצדיקים השארות והיא קיימת לזמן התחייה ולעולם הבא'.³⁸ הרשב"א אכן אימץ את עיקרון ההישארות, ולדידו המונח 'עולם הבא' מבטא הישארות זו.³⁹ בהקשר זה יש לציין, כי גם בעל 'ספר החינוך' (ר' פנחס אחי הרא"ה?) קבע בניסוח בהיר, כי מגמת עבודתינו הדתית והאינטלקטואלית בכללה היא 'שיעלה שכלינו אל הדבקות עם שכל העליוני'.⁴⁰ נמצאנו למדים שהעמדה הקנאית המובהקת של סוף המאה השלוש עשרה אימצה את העמדה הרציונליסטית של תחילתה. וכך התרחש היפוך עמדות כמעט מושלם: הקנאים בראשית המאה (רמ"ה, משה תקן) דגלו בגישה המשיחית האפוקליפטית, והרציונליסטים (רמב"ם ובנו אברהם) צידדו בגישה הנטורליסטית. לעומת זאת, בסוף המאה דגלו הקנאים בתוקף במשיחיות נטורליסטית (רשב"א, אבא מארי), תוך כדי אימוץ האמונה בהישארות המופשטת של הנפש בדרך זו או אחרת. כל כך מפני שהעיקרון של נצחיות ההלכה היה חשוב ביותר בעיניהם. לעומת זאת, שכלתנים מובהקים (מנחם המאירי, דוד הכוכבי) שימרו מוטיבים אפוקליפטיים במשנותיהם המשיחיות.⁴¹ היפוך העמדות גרם לכך, שבשלהי המאה השלוש עשרה לא התלקח הוויכוח על המשיחיות כלל ועיקר.

ב. היחס למדע

התהפכות עמדות אירעה במהלך הפולמוסים לא רק בסוגיה המשיחית, אלא גם בשאלת היחס הנאות למדע ולסמכותו. גם בנושא זה יש ניגוד חריף בין הפולמוס של ראשית המאה השלוש עשרה לבין הפולמוס שהתלקח בשלהי המאה. נראה כי ניגוד זה מלמד רבות על אופי הוויכוח בשתי התקופות, ומחייב הערכה מחודשת של שלביו השונים.

המדע במבחן התקפות

בוויכוח שהתלקח בראשית המאה השלוש עשרה, ניתך זעמם של הקנאים על סמכותם של המדעים והחכמות, ועל ערך האמת המוחלטת שיוחס לממצאיהם.

38 שם, עמ' צח. פירושו של הרשב"א השפיע עמוקות על ר' שם טוב אבן שפרוט, שחזר על פרפרזה שלו פעמיים. ראה: פרדס רמונים, הוצאת א"צ צוויפל, זיטאמיר 1866, עמ' 20; שער ההגדה (בסוף החיבור 'צפנת פענח' על פירוש אבן עזרא לתורה). ראה נוסחו בספרי: הגות בעל האימה — דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 82-84. והשווה עוד: G. Vajda, 'Pour le dossier de Metatron', in: S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, Alabama 1979, pp. 347-348; ד' שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת, 33-32 (תשנ"ד), עמ' 163-164.

39 ראה: שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות' (בהערה הקודמת), עמ' 170-172.

40 ספר החינוך, מצוה צה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשל"ד, עמ' קנב. הטומאה מביאה למצב הפוך: 'שיחליש כח הנפש השכלית ויערבב אותה ויפריד בינה ובין השכל עליוני השלם, ותהי נפרדת עד אשר תטהר'. (שם, מצוה שסב, עמ' תנז).

41 ראה: שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 4), עמ' 166-176.

לדידם, אין לייחס ערך ממשי לחכמת היוונים. הקנאים האשימו את השכלתנים ש'אייכו' את התורה במלאותה על-פי אמיתות המדע האריסטוטלי. הם טענו כי השכלתנים הפכו את המדע לקריטריון הפרשני היחיד לכתבי הקודש. על כן קראו הקנאים להפרדת הפילוסופיה מהדת: אין לפרש את הכתובים לפי הנחות החכמות והמדעים, משום שלחכמות אין ערך מהותי, בעוד שהתורה היא אמת אלוהית. הקנאים יצאו בחריפות נגד 'מורה הנבוכים' וספר המדע שב'משנה תורה', מפני שאלה העניקו לגיטימציה לשילוב המדע האריסטוטלי כרכיב יסודי וחשוב בבניין הדת היהודית ובפרשנות כתבי הקודש.

ואמנם, חלק נכבד ועיקרי מתוך האיגרות שהוחלפו במהלך הפולמוס נסב על 'הספר הזה', לאמור, על 'מורה הנבוכים'. אחת הסוגיות שהתסיסו ביותר את ר' יהודה אלפאכר, למשל, היתה 'שיש בו [=ב'מורה הנבוכים'] לענין הקדמות [=ש' העולם], שא'לו נמצא עליה מופת ברור לארסטו בחוק ההגיון ומשפטו / היה יכול להוציא מקרא מעשה בראשית מידי פשוטו'.⁴² קצפו של יהודה אלפאכר יצא על דברי הרמב"ם בחלק ב, פרק כה, משום ששם מנה שתי סיבות שבשבילן לא נטה לפרש את הכתובים על דרך קדמות העולם: (א) הקדמות לא הוכחה מעולם במופת. (ב) הקדמות סותרת את הדת. אלפאכר ראה בטעם הראשון עיקר, והתעלם לחלוטין מן הטעם השני. הוא הסיק מהטעם הראשון, ובדין, כי בעיני השכלתן — המדע הוא הקריטריון היחיד המעצב את הפרשנות המקראית. במצב זה אין לו לקנאי אלא דרך אחת והיא להפריד באופן מוחלט בין המדע והתורה. וכך כתב אלפאכר בייחס להסברו הטבעי של הרמב"ם (מו"נ ב, מז) על השנים הארוכות שחיו האנשים הקדומים ועל מידותיהם המופלאות הנזכרות בספר בראשית:

מפני שהיתה כונתו [=של הרמב"ם] שלא לשנות מנהגו של עולם, למען העמיד התורה עם חכמת היונית יחד / לחבר את האהל להיות אחד / ודימה היות הראשונה עם השניה / כשתי עפרים תאמי צביה⁴³ / והיתה תאניה ואניה⁴⁴ / ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדו⁴⁵ להיות כשתי אחיות / כי לא כנשים המצרות העבריות⁴⁶ / זאת התורה אומרה לא כי בני החי ובנך המת,⁴⁷ וכעסטה צרתה גם כעס בעבור הרעימה⁴⁸ / כי צרה שמה / אני שלום וכי אדבר המה למלחמה.⁴⁹

42 אגרות קנאות (לעיל, הערה 23), דף א ע"ב.

43 על פי שה"ש ד, ה; ז, ד.

44 על פי יש' כט, ב; איכה ב, ה.

45 על פי בר' יג, ו.

46 שם' א, יט:

47 מל"א ג, כב.

48 שם"א א, ו.

49 תה' קכ, ז. אגרות קנאות (לעיל, הערה 23), דף ב ע"א. וראה: סרצ'ק (לעיל, הערה 1), עמ'

89-88; ספטימוס (לעיל, הערה 20), עמ' 91-92.

אלפאכר קרא אפוא להפרדה גמורה בין התורה לבין המדעים והחכמות. התורה מספיקה כשלעצמה, והחכמה היא בגדר 'צרה', כלומר אשה נוספת, שכול פועלה הוא להביא כעס ומדון בבית. צא וראה: הרמב"ם באיגרתו לר' יהונתן מלוניל הגדיר את החכמות החיצוניות בייחס ללימוד התורה כ'רקחות, טבחות ואופות';⁵⁰ דהיינו במעמד של משרת מול אדון. לעומת זאת הקנאים, שפיענחו את סודות המורה באופן רדיקלי, הסיקו שלפי חיבור זה ערך החכמות החיצוניות שווה ואף עולה על ערך התורה. לפי הקנאי, אין להאמין להצהרות הרמב"ם על עליונות התורה בייחס לחכמות; לאמתו של דבר מעמד המדע בעיניו אינו כמעמד המשרת, אלא כמעמד אשת נעורים ממש. לפיכך, סבר יהודה אלפאכר, אין לו לאדם אלא לגרש את 'הצרה' מביתו, או במילים אחרות: לחצוץ בין התורה לחכמה. לקריאה הזאת, להפריד בין התורה לבין החכמה, הצטרף גם קנאי מתון יחסית, שהרבה לספר בשבחו של הרמב"ם ובשבח חיבוריו השונים, הוא ר' יוסף בן טודרוס. באיגרתו כתב דברים אלה:

על כן כל ישראל [...] אין לכם לשקול שרשי הדת במאזני השכל במשקל / פן תפוג תורה ויצא משפט מעוקל⁵¹ / כי אם לצאת בעקבות חזיוני הנביאים וסודותם / ולהאמין בדברי חכמים וחידותם⁵² [...] ואנחנו מה כי אם להשען על חכמי הקבלה בכל אשר לא נדע פתרון דבריהם איזה יכשר [...] ואתם שיתו לבכם / להרחיק הליכותיכם והליכות בניכם / מבור שאון מטיט היון⁵³ / אורח עולם אשר דרכו מתי און.⁵⁴

מכאן ברור כי לפי העמדה הקנאית, אנשים המאמינים בהתגלות אינם נדרשים לחכמה ולמדע כלל בכול הנוגע לאמת המוחלטת. המקורות התורניים לבדם מוליכים את האדם לשלמותו האמתית, ועל כן אין למדעים ולחכמות זיקה כלשהי לשלמות זו.

הקנאים פסלו את לימוד 'החכמות החיצוניות' גם כמכשיר להשגת השלמות. לדידם התמוטטה סמכות החכמות, והן נעשו בלתי יעילות. אלפאכר למשל הטיל ספק בתקפות הטיעונים של המדעים והחכמות: 'כי כל מופת של <ה>ם צריך עיון גדול עד מאד'.⁵⁵ כך עולה גם מדבריו של המקובל ר' יעקב בן ששת, בהקדמתו

50 ראה איגרות הרמב"ם, מהדורת י" שילת, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' תקב. הלשון על פי שמ"א ת, יג. וראה להלן, הערה 144. כאן יש להזכיר, כי בצד העמדות הקיצוניות שהובעו בידי קנאים ורציונליסטים, התפתחו גם עמדות מתונות, שגרסו את נחיצות המדע או תחומים מתוכו ככלי להשגת השלמות, עם שהכירו בעליונותה של ההתגלות. עמדה כזו נקט ר' קלונימוס שבועדתו נדון להלן. דיונונו בחלק זה מתמקד בעמדות הקיצוניות המוגדרות והמוכחנות.

51 על פי חב' א, ד.

52 על פי מש' א, ו.

53 תה' מ, ג. הרמז לחכמת היוונים בולט בדברים אלה.

54 איוב כב, טו. ראה: י"י קבק, גנוי נסתרות, ג (תרל"ב), עמ' 160. וראה סילבר (לעיל), הערה (20), עמ' 181-182.

55 אגרות קנאות (לעיל), הערה (23), דף א ע"ד. יש לציין כי הקנאים ביקרו את הפילוסופיה

לחיבור 'משיב דברים נכוחים'. יעקב בן ששת תיאר את 'סכלי הזמן' במילים אלה:
 ותהי האמת להם זלות / ודעת הוללות וסכלות⁵⁶ [...] וזה החלם לפרוץ
 גדרים / ויחפאו על ה' דברים⁵⁷ / כי למדו חכמת בני יון ואנשי הודו, ובהם
 יחשבו גם הם / כי כל תועבת ה' אשר עשו לאלהיהם⁵⁸ / לא ימושו מפיהם
 ספרי חכמיהם / ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם⁵⁹ / ויחשבו לבנות בחכמה
 עיר ומגדל להם⁶⁰ / ואם יעלה שועל ופרץ את חומת אבניהם⁶¹ / וכמעט
 אבדה תורה מבנים⁶² / כי גמר חסיד כי פסו אמונים.⁶³

מכאן שבנקל ניתן לפרוץ את מוצקות 'חכמת בני יון ואנשי הודו'. החיבור 'משיב דברים נכוחים' מתפלמס בחריפות ובעקיבות עם 'מאמר יקו המים' לשכלתן המובהק ר' שמואל אבן תבון, חיבור המשקף נאמנה את עמדות הרציונליסטים בכלל. כלפי השכלתנים הנשענים על החכמות קבע יעקב בן ששת כי החכמות האמיתיות נרמזות כולן בתורה. הוא התנגד אפוא ללימוד החכמות, וסבר שלימוד התורה גורר בהכרח את ידיעת החכמות כהווייתן, בניגוד לחכמת היוונים. מתפסה זו עולה, שהמדע האריסטוטלי אינו בגדר מדע 'אמיתי'; חכמה אמיתית היא 'חכמת האמונה' בלבד.⁶⁴

נמצאנו למדים שלדירם של הקנאים, לימוד החכמות והמדעים נעשה מיותר. החכמות איבדו את סגוליותן וחשיבותן לגמרי. לפיכך נאלצו השכלתנים להגן על ערך החכמות והמדעים ולהוכיח כי אינן בגדר 'חכמה יוונית' שנאסרה בלימוד.⁶⁵ ואכן, מתוך הערעור המוחלט על סמכות המדע ועל ערכו, באו הקנאים להחרים בקיצפם 'כל לומד שום חכמה מהחכמות החיצונות', והוסיפו עליהן גם את 'הקורא בספר המדע ומורה הנבוכים'. ר' יהודה אלפאכר תיאר את ר' שלמה מן ההר, מהיוזמים הראשיים של המחלוקת, כמי ש'לישראל במורה [=הנבוכים] נלחם'.⁶⁷

בקיצוניות מתוך הכרתה וידיעתה באופן יסודי, ולא מתוך בורות. עובדה זו אופיינית היא לקנאות הספרדית והפרובנסלית, בניגוד לאחדים מנציגי הקנאות האשכנזית. והשווה: ספטימוס (לעיל, הערה 20), עמ' 86, 97-95.

56 קה' א, יז.

57 ראה מל"ב יז, ט.

58 ראה דב' יב, לא.

59 תה' קו, לה.

60 ראה בר' יא, ד.

61 נח' ג, לה.

62 ראה יר' מט, ז.

63 תה' יב, ב. המובאה מתוך: ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידיה ירושלים תשכ"ט, עמ' 68 שו' 33-39.

64 ראה שם, עמ' 92, שו' 5-16; עמ' 156, שו' 118-121; עמ' 181, שו' 69-79.

65 ראה למשל איגרת ר' שמואל בן אברהם, בתוך: גנזי נסתרות, ד (תרל"ט), עמ' 55-56.

66 כעדות ר' בחיי בן משה, אגרות קנאות (לעיל, הערה 23), דף ו ע"ב.

67 גנזי נסתרות, ד (תרל"ט), עמ' 9.

כאמור, סוגיית מעמדו של 'מורה הנבוכים' היתה מרכזית בוויכוח הנידון, והיא שיקפה את הפילוג בייחס לערך המדעים והחכמות. מובן שמבחינה סיבתית-היסטורית שאלת סמכותו של הרמב"ם והשפעת ספר המורה היא שעוררה את המחלוקת על ערך החכמות, אבל מבחינה שיטתית ועניינית נראה שדווקא המחלוקת העמוקה בדבר הלגיטימיות של החכמות והמדעים וייחסם למקורות ההתגלות היא שעיצבה את המחלוקת על כתבי הרמב"ם.

בשאלת ערכם של המדע והחכמה הציבו השכלתנים עמדה מנוגדת בתכלית. לדידם, המדע האריסטוטלי היה הקוד היחיד לפענוח אמיתי של סודות התורה. השלמות האנושית האחרונה היא השלמות האינטלקטואלית, וליעד זה מכוונת גם הדת. לפיכך, אין לך דבר נעלה יותר מהידיעה ומהחכמה, ואף הנבואה מוסברת במלואה רק לאור ידיעה זו. הנבואה — כייצוג הולם של ההתגלות — אינה אלא השגה שכלית בעלת השלכות פוליטיות, כפי שהגדיר זאת הרמב"ם במו"נ ב, לו. מכאן שמקורות ההתגלות מקבלים את משמעותם האמיתית לאור המדעים והחכמות, והדת משתלבת בתפיסה האריסטוטלית ומתמזגת בה. כתביו של ר' שמואל אבן תבון — ההוגה שהיה שנוי במחלוקת יותר מכל תלמידי הרמב"ם — ושל חוגו הרעיוני מציגים גישות אלה בהרחבה ובהטעמה, והן ניכרות כמעט בכל דף ודף מכתבי החוג.⁶⁸ ר' דוד קמחי אף יצק את הגישות השכלתניות לפירושו הרציף למקרא.⁶⁹ שכלתנים אלו הציגו את תורתם בסגנון נחרץ ופסקני לא פחות מאשר הקנאים. וכך התבטאו באחדים מכתביהם על ערך החכמות ותורמתן לשלמות האדם:

נראה כי שלשתם [=מראות ישעיה ויחזקאל וחלום יעקב] רמזו אל דרך השגת שכל האדם והגיעו אל שלמותו האחרון, שאי אפשר לו להגיע אליו אלא בהשגת (!) השכלית.⁷⁰

השכל הפועל הוא העדן האמתי הרוחני [...] כי השכל האנושי, בהתעסקו

68 ראה למשל: א' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המיימונית-תיבונית במאה הי"ג, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח, עמ' 41-56.

69 ראה: F. Talmage, 'David Kimhi and the Rationalistic Tradition', *HUCA*, 39 (1968), pp. 177-218; Idem, 'David Kimhi and the Rationalistic Tradition, II: Literary Sources', in: Ch. Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. E. Kiev*, New York 1971, pp. 453-478.

70 ר' שמואל אבן תבון, מאמר יקרו המים, הוצאת מ"ל ביסליכיס, פרסבורג 1837, עמ' 54. בסוף הפיסקה הוסיף אבן תבון ובאר את סולם החכמות המביא אדם לשלמותו: 'שתחלת ההשגה בדרכי השם הם בארץ [...] והוא מה שקוראים חכמים חכמת הטבע ורבותינו מעשה בראשית, והוסיף ואמר שראשו מגיע השמימה [...] וזה המין הוא מה שקוראין חכמי המחקר חכמת התכונה, והוא חלק מן החכמות שקוראין הרגליות או למודיות'. והשווה: ש' קליין-ברסלב, 'פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', ספר משה שוורץ (בעריכת מ' חלמיש), רמת-גן תשמ"ח, עמ' 329-349.

בחכמות האלהיות, וישים כחו להדבק בשכל הפועל כפי כחו, הנה הוא כולו טוב, והשכל החמרי יש בו טוב בהתעסקו בלמודים ובטבעיות, שהם כסולם לעלות אל האלהיות.⁷¹

ספר משלי הוא הספר שבא לבאר דברי תורה הסתומים הנאמרים בספר בראשית, ולפי שהספר ההוא [=משלי] הראה כוונת התורה והודיע כי שלמות האדם הוא לפי השיגו החכמה.⁷²

מכאן, שהדרך לשלמותו של האדם מחייבת התמסרות מוחלטת ללימוד המדעים והחכמות מתוך כתבי הפילוסופים. לדעת השכלתנים, ספרי אריסטו ומפרשיו הפריפטטים והמוסלמים נעשו המקור הישיר לקניית השלמות האחרונה. התורה הפכה כאמור למורה דרך ולמכוון ללימוד המדעים והחכמות ההם. שמואל אבן תבון לא היסס מלקבוע על התורה, 'שאינן בה מן החכמה — שהיא החיים — רק ראשי פרקים'.⁷³ לפיכך, דווקא לימוד החכמות והמדעים הוא הדרך היעילה לפענוח רזי התורה. הנבואה נעשתה כלי שרת בידי החכמה, והנביאים הוצגו כמשיגי החכמה בנבואתם. יש מהשכלתנים שלא היסס למנות את יתרונות החכמה וההשכלה על הנבואה.⁷⁴

זאת ועוד: מאחר שהחכמה והמדע הפכו לערך הסופי היחיד העומד ביסוד שלמות האדם, הרי שספר 'מורה הנבוכים' הפך לספר הספרים של השכלתנות, מפני שחיבור זה יישם בשיטתיות במקורות היהדות את התפיסה הרציונליסטית של השלמות האינטלקטואלית. כך למשל, כתב ר' יעקב אנטולי:

...כמו שהי' גם כן נעלם רוב דברי האמתות הנרמזים בתורה ובתלמוד עד שקם הרב רבינו משה ב"ר מימון זצ"ל שקם אב בתורה אב בחכמה בישראל, ובאר דברים נפלאים, מהם יבינו המבינים עד שיגלו לנו קצת סתרי התורה והתלמוד. ואם הוא הזכיר מעט מהסתרים ההם בספרו הנכבד, במעט הדבש הזה אורו עיני התלמידים ותפקחנה לראות ולהביט מה שלא היו שמים אליו לא לב ולא עין, לפי שהוטרבו בדברו הטוב הסגורים הרעים שהיו מבדילים בין הראות והנראה.⁷⁵

71 ר' דוד קמחי, הפירוש הנסתר לספר בראשית, נדפס בתוך: L. Finkelstein, *The Commentary of David Kimhi on Isaiah*, New York 1966, Appendix I, pp. liv-lv

72 ר' יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866, דף א ע"ב. בדברים אלה באר אנטולי את ההיזקקות הרבה בדרשותיו לפירוש פסוקים רבים מספר משלי.

73 ר' שמואל אבן תבון, פירוש קהלת, כ"י פארמה 272/1, דף ג ע"ב.

74 מלמד התלמידים (לעיל, הערה 72), דף לה ע"ב-לו ע"א. וראה עוד שם, דף קיג ע"א. והשווה: ח' קרייסל, 'חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו', אשל באר-שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 149-169. במאמר חשוב זה כתב קרייסל על אנטולי שהוא 'מצביע על השגחה פרטית, בריאת העולם ותחיית המתים כעל עניינים המוכרים במהותם האמיתית בנבואה אך לא בהיקש' (עמ' 161). ואולם יש לציין, שאמונות אלה נתפסו אצל אנטולי כ'אמונות הכרחיות', שערכן הוא פוליטי בלבד. לפיכך אין לנבואה על החכמה יתרון מהותי, כי אם יתרון פוליטי בלבד. וראה עוד: שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 4), עמ' 123-124.

75 מלמד התלמידים (לעיל, הערה 72), דף קיט ע"א-ע"ב.

מכאן עולה, שהמחלוקת בשאלת ערך המדע היתה חזיתית. בעוד שהקנאים כפרו בערך המדעים והחכמות, השכלתנים הקנו להם את הערך העליון. בעוד שהקנאים יצאו חוצץ נגד הפרשנות המדעית האריסטוטלית למקורות, השכלתנים ראו בפרשנות זו דרך יחידה לחשיפת האמת של ההתגלות. מול העמדה הקנאית המוקיעה את 'מורה הנבוכים' ראו השכלתנים בחיבור זה את מורה הדרך המנחה את גישתם. ערך המדעים והחכמות הוא אפוא העניין שהעסיקו את הקנאים והשכלתנים בוויכוח הנידון.

ויכוח על השלכות המדע

בניגוד לוויכוח שהתלקח בשנות העשרים והשלושים של המאה השלוש עשרה, הלגיטימיות של עצם העיסוק במדעים ובחכמות לא נשקלה כלל בוויכוח של סוף המאה. להיפך, ערכם של המדעים והחכמות וחשיבות שילובם בעולם התורני לא היו מוטלים בספק. עובדה זו עולה הן מנייתוח העמדה הקנאית והן מנייתוח העמדה הרציונליסטית.

העמדה הקנאית בוויכוח של שלהי המאה השלוש עשרה לא עירערה כלל על סמכותם של החכמה והמדע.⁷⁶ אדרבה, הקנאים העריכו ביותר את החכמות והמדעים, ואף הביעו הערכה זו באיגרותיהם ובכתביהם. זאת ועוד: הם גם טרחו לעגן את החובה לעסוק במדע במסגרת הדתית הלגיטימית. לא נטעה אם נקבע שחכמים אלו דגלו בעמדה שהועלתה כבר בידי רס"ג, שלפיה הנחות התורה ומסקנות החכמה זהות הן. ראשי מחנה הקנאים, אבא מארי והרשב"א, הביעו הערכה עמוקה למדעים ולחכמות כשלעצמם.

והעמיד האחדות [=של האל] אשר הוא מקובל על פי התורה ונודע לחכמים במחקר החכמה על פי המופת המבואר.⁷⁷

דברים אלה הם פרי עטו של הקנאי הגדול, שעורר את הפולמוס הנדון. אבא מארי אף יישם את זהות התורה והחכמה בדיוניו השונים. הוא הירבה לצטט מ'מורה הנבוכים' כדי לחזק את טענותיו האישיות. ניטול לדוגמא את פירושו על הכתוב 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים' (דב' ד, לט). פירוש

76 עמדה אחת, של רבנו אשר (הרא"ש), אומנם היתה יוצאת דופן בדחייתה הנמרצת את החכמות. ואולם עמדה זו אינה משקפת את הרוח השלטת במחנה הקנאי, ויש להבינה על פי הרקע התרבותי האשכנזי של הרא"ש וחשיפתו לרציונליזם הספרדי. כאמור, ענייננו כאן בדמות הטיפוסית של קנאים כמו אבא מארי וחבריו והרשב"א וחוגו. ועם זאת, הרא"ש עצמו התבטא עקרונות במהלך המחלוקת בזכות המדעים: 'להשוות לב ישראל כאיש אחד, לאחוז בדת משה וגם משאר החכמות לא ירפו ידיהם לעתים ידועות. אך תורה צוה לנו משה היא תהיה עקר וגברת / כי האמת לא תהי נעדרת' (מנחת קנאות, נדפס בתוך: תשובות הרשב"א [לעיל, הערה 31], ב, עמ' תקצא, שו' 18-20). וראה: י' תא-שמע, 'שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספר', ספונות, יח (תשמ"ה), עמ' 99-110.

77 אבא מארי מלונלי, פרקים בראש הספר 'מנחת קנאות', פרק ה (תשובות הרשב"א, א, עמ' רלז, שו' 19-17).

זה מציג בכירור את ההערכה העמוקה שהיתה לאבא מארי כלפי המדע, בבחינת כלי תיאולוגי מובהק:

ר"ל תדע ותתבונן בתנועת הגלגלים והכוכבים, ובפרט תנועת גלגל השמש, שהוא פועל היום בלי ספק, ותנועת הגלגל העליון הנקראת תנועה יומית, ובתנועתו יתנועעו הגלגלים כלם תנועה כוללת, מלבד התנועה המיוחדת לכל גלגל וגלגל. וכל המציאות התחתון בתוכו, כגרגיר חרדל בתוך היום, וזה הגלגל קרוי ערכות. ויחסו הכתו' לשם, לגודל מעלתו וערכו [...] כי הוא ית' השליט והוא המנהיג ומניע הגלגל ההוא.⁷⁸

סיוע לדבריו, הביא אבא מארי מתוך מו"נ א, ע, ואף השתית את דבריו על ה'ספרים המחוברים בחכמת הטבע וחכמת האלהות'.⁷⁹ באיגרת אחרת תקף אבא מארי את השכלתנים בכך שלא ידעו ולא יבינו דברי רבנו משה, הפילוסוף האלהי בעל אמת ותורה.⁸⁰ מכאן ניתן להסיק בבהירות, כי בעוד שבוויכוח של ראשית המאה השלוש עשרה הוקיעו הקנאים את 'מורה הנבוכים', בוויכוח של סוף המאה הפך המורה להיות למקור צידוקם של הקנאים. הרשב"א הצהיר שוב ושוב כי ספרי הרמב"ם אינם כלולים במחלוקת ואין לפקפק בכשרותם, והוא עצמו הסתמך לא אחת על המורה.⁸¹ אבא מארי העיד על הרשב"א, כי אף ב'מלמד התלמידים' לר' יעקב אנטולי לא הטיל כל רבב.⁸² צא וראה: הריטב"א, תלמידו של הרשב"א, אף טרח לחבר חיבור שלם של הגנה על 'מורה הנבוכים' מפני ביקורתו של הרמב"ן בפירושו לתורה, הוא 'ספר הזכרון'. החשיבות שייחסו הקנאים לספרו הפילוסופי של הרמב"ם היתה אפוא פועל יוצא מהערכתם הכללית למדע ולחכמה, כמכשירים להשגת האלוהות ולהכרת העולם הנברא. לפיכך, כשם שהעריצו הקנאים את הרמב"ם, כך גם כיבדו את אריסטו. נתבונן בדברי הסנגוריה הנמרצים של אבא מארי על אריסטו:

על כן אני אומר על אריסטו, כי עינו הטעתו, בראותו עולם כמנהגו נוהג גזר ואמ' כי כל חלוף דבר מטבעו נמנע. והביא ראיות על הקדמות, ואין

78 שם, פרק ו, שו' 3-10. על זיקתו של אבא מארי ללימוד המדעים ראה: G. Freudenthal, 'Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle', *REJ*, 152 (1993), p. 80

79 שם, שו' 23.

80 שם, ב, עמ' תרמג, שו' 82-83.

81 למשל: 'חס לנו, חלילה לנו לכלול דברי הרב וספריו בזה, אך למען לא יהא סוג לב עולב (משלי יד, יד), הוצאנו בפירוש מכלל גזרתנו ספריו. ומי מכבד את הרב ואת דבריו יותר ממנו, אנחנו עשינו לו קתדרא לישיב ראש, אומר' לו רבנו למדנו' (מנחת קנאות, תשובות הרשב"א [לעיל, הערה 31], ב, עמ' תעט, שו' 149-152). והשווה לעדותו של ר' מנחם המאירי באיגרתו שנדפסה במהדורה חדשה בתוך: בית הבחירה על מסכת אבות, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ד, עמ' 460-461. וראה גם פרוידנטל (לעיל, הערה 78), שם.

82 מנחת קנאות, תשובות הרשב"א, ב, פרק פז, עמ' תרצב שו' 42-43.

לתופשו על כך, כי אין זה מכלל שבע מצות שנצטוו בני נח. אך על דבר זה יזכר לטוב, כי הוא הביא ראיות ברורות גמורות ומופת חותך על מציאות הש' ית' ואחדותו, היותו בלתי גשם, לא ישיגהו הפעלות ושנוי. כזה הלך בעקבות אברהם אבינו שהיה התחלה לגרים.⁸³

הקנאים חלקו אומנם בחריפות על ההשלכות הרדיקליות של האריסטוטליזם, כמו ביטול הניסים, קדמות העולם וביטול ההשגחה. ואולם מחלוקת זו לא נגעה כלל לעצם הערכתם את המדע האריסטוטלי כרכיב לגיטימי ואף הכרחי בשלמותו הדתית של האדם. על כן, 'יש לנו רשות לדרוש ולחקור במציאות העולם התחתון כלו ולכל מה שיש בו, שהורכב מן היסודות בכחות המתפשטות בהם מן הגלגלים והכוכבים, ובמציאות העולם העליון עד גבנינות גלגל הכוכבים הקיימים...'⁸⁴ אמת, אבא מארי יצא נגד השימוש באצטרולב, והציגו כחסר תועלת לחלוטין,⁸⁵ ואולם הוא לא בא לערער על אמיתות המדע כלל ועיקר. הוא התנגד בחריפות לזיהוי האצטרולב עם 'אורים ותומים', וסבר שמכשיר זה נועד לקביעת זמן לצורך מגיה אסטרלית. טענותיו לא היו אפוא בגדר סתירה למדע; הן נבעו משיקולים תיאולוגיים מובהקים, וכווננו נגד האליגוריות והכישוף, שאותו זיהה עם המגיה האסטרלית. ואכן, הרא"ש, ראש הקנאים, סירב לגנות את השימוש באצטרולב בטענה שאינו מכיר מכשיר זה.⁸⁶ יש לזכור גם כן שאבא מארי שילב בספר 'מנחת קנאות' את 'ספר הירח', שהוא קבוצת פרקים שעיסוקם בענייני החכמות. חיבור זה נפתח בזיהוי 'מעשה בראשית' עם הפיזיקה ו'מעשה מרכבה' עם המטפיזיקה. פרקי החיבור מוקדשים לטענה, שהחכמות היו בידי עם ישראל, ובמהלך הגלות עברו לאומות העולם. אבא מארי הכשיר אפוא את לימוד החכמות בטיעון שאין אלה חכמות חיצוניות כלל.⁸⁷

הערכת החכמות והמדעים מתאששת מעובדה נוספת. הקנאים הדגישו, כי לימוד החכמה צריך שיהיה נחלת תלמידי החכמים המובהקים. בכתב החתום בידי עשרים וחמישה קנאים מפרובנס נאמר במפורש: 'איש ממנו [...] לא יתפתה בינו להדבק עם הבת היונית [...] זולתי אשר נתן כתר התורה בראשו [...] יברור האוכל ויזרוק הקלפות [...] כאשר עשה הרב מורה צדק.'⁸⁸ ואכן, הקנאים יפה דרשו ואף יפה קיימו. הערכתם העמוקה של אבא מארי וחבורתו ושל הרשב"א וחוגו לחכמות ולמדעים תרמה לעיצוב תפיסותיהם העיוניות בתחומים שונים, כמו מהות הנפש והישארותה.⁸⁹ הקנאים העניקו אפוא לגיטימציה דתית ברורה להשתלמות במדעים.

83 שם, א, פרק יד, עמ' רנו, שר' 6-12.

84 שם, א, פרק יז, עמ' רסז, שר' 37-40.

85 שם, ב, פרק סט, עמ' תקפ-תקפו.

86 שם, ב, פרק עא, עמ' תקצח, שר' 33.

87 שם, ב, פרקים ב'ו, עמ' תרמט-תרנג.

88 שם, ב, פרק מב, עמ' תכו-תכז, שר' 9-13.

89 ראה על כך בהרחבה: שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות' (לעיל, הערה 38), עמ' 143-179.

ראוי להדגיש שהגורם הישיר שהצית את אש המחלוקת בשלהי המאה השלוש עשרה היה שימוש של רציונליסטים במגיה אסטרלית לצורך ריפוי. שימוש זה אבא מארי ראה בו עבודה זרה. הריפוי הטליסמני היה כנראה מקובל בחוגי המשכילים הרדיקלים באותה תקופה, והוא הניח מראש שליטה מקצועית במדעים ובעיקר באסטרונומיה.⁹⁰ כבר בעל החיבור *Picatrix* ('תכלית החכם'), שהיה בעל השפעה חשובה על ההוגים היהודים במאות הארבע עשרה והחמש עשרה, קבע באופן חד-משמעי:

ועם זה אני אומר, שצריך שיהיה העושה אותם [=טליסמאות] בטוח מידיעתו מתי ואנה ואיך ובאיזה, ולזה יצטרך שיהיה פילוסוף חכם ויודע הרבה בחכמות הלמודים [...] ושיהיה לו עם זה הכנה וקבלה, כי כאשר תמצא ההכנה שם תמצא הקבלה.⁹¹

אף על פי כן, אבא מארי החשיב ביותר את 'חכמות הלמודים', כלומר את המדעים החישוביים, ואף סבר כי חובה לעסוק בהן, כפי שציין בפרקיו שבראש 'מנחת קנאות'. נמצאנו למדים שההשתלחות במגיה האסטרלית לא היתה בה משום הפחתה בערך המדע. לדידו של אבא מארי, השימוש בצורות לרפואה משמעו עברה על איסורים מפורשים הנגזרים מעבודת כוכבים. אך בענפי המדע האחרים (פיזיקה, אסטרונומיה וכדומה) לא ראה שום פסול, להיפך, הוא ראה בהם רכיב חשוב בעבודת האלוהים.⁹²

נשוב אפוא ונעמוד על עילות המחלוקת. ההתקפות בספר 'מנחת קנאות' נסבות במישורין על ההשלכות התיאולוגיות והחינוכיות המעוותות שהחכמים והמדענים גזורים מהישגיהם, והן: (א) שימוש במגיה אסטרלית לרפואה; (ב) כפירה באפשרות הניסים ובחידוש העולם; (ג) עשיית החכמה והמדע לעיקר והתורה לטפל, ובעקבות כך, העיסוק במדעים לפני ההתחנכות המתאימה במקורות התורניים; (ד) ראיית המדע האריסטוטלי כרובד העמוק של דברי התורה, וראיית הרובד הנגלה ככיסוי וכסמל בלבד, כלומר יישום מסקנות המדע האריסטוטלי על לשון המקרא והמדרש בדרך של פרשנות אלגוריסטית מפליגה. העובדה שהשכלתנים דרשו באלגוריות

90 ראה: ד' שוורץ, 'הוויכוח על המגיה האסטרלית בפרובנס כמאה הי"ד', ציון נח (תשנ"ג), עמ' 151-155.

91 תכלית החכם (גאיה אלחכים), כ"י מינכן 214, דף 47ב. וראה D. Pingree, 'Some of the Sources of the Ghāyat Al-Hakīm', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, J. Shatzmiller, 'In: על התעוררות הוויכוח על המגיה האסטרלית ראה: 43. (1980), p. 7 Search of the Book of Figures: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century', *AJS Review*, 7/8 (82/83), pp. 383-407; D. Schwartz, 'La magie astrale dans la pensée Juive rationaliste en Provence au XIVe siècle', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 61 (1994), pp. 31-55 השלישי של חיבורי אסטרונומיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים (הוצאת אוניברסיטת בר-אילן; בדפוס) דן בהרחבה בהתעוררות הוויכוח על המגיה האסטרלית בפרובנס ובספרד. ראה: מנחת קנאות, שם, פרק יז, עמ' רסז-רסח.

אלה ברבים הפכה אותם לגורם מסוכן לדעת הקנאים, ולפיכך יצאו נגדם בפולמוס גלוי. ארבע עילות אלה נוספו על הגורמים ההיסטוריים והפנים קהילתיים של הפולמוס.⁹³

העובדה שהערך הסגולי והעצמאי של המדע והחכמות לא שימש עילה למחלוקת מוכחת גם מהעמדה הרציונליסטית. מסתבר כי גם השכלתנים לא ראו בהישגי המדעים והחכמות ערך עליון, וסברו כי יש השגה הנעלית על המדע. זכור, האיש שגרם ישירות להתלקחות המחלוקת היה ר' לוי בן אברהם, והחיבור שעמד במוקד הפולמוס היה ספרו 'לוי חן' בנוסחו הקצר (כ"י מינכן 58).⁹⁴ בחלק זה של חיבורו הציג לוי את האלגוריות הפרובלמטיות שעליהן קצפו הקנאים, כגון שמלחמת ארבעת המלכים את החמישה משקפת את ארבעת הלחות וחמשת החושים, או שעמלק מסמל את יצר הרע ועוד. והנה עיון בחלק זה של 'לוי חן' מגלה, שלדעת המחבר המדע אינו הכלי היחיד להישגים העיוניים, ואף אין הוא בגדר סוף פסוק מבחינת עליונות ההשגה.

בנוסח הקצר של 'לוי חן' הקדיש לוי פרק מיוחד לביאור 'מה בין השגת הנביאים וחכמי המחקר וההקש, ומה בין הקבלה והאמונה לחכמה'. בפרק זה, הגדיר לוי בדיוק רב את מעמדה של הנבואה ביחס להשכלה. לוי ייחס לרמב"ם את הדעה, כי 'הנבואה למעלה מן הראיה, ובמקום שהנבואה מגעת אין הראייה מגעת'.⁹⁵ לוי נתכוון לכוח המשער מיסודו של אבן סינא, שהרמב"ם אימץ את תפיסתו (מו"נ ב, לח). לנביא יש כוח אינטואיטיבי היכול לקצר את תהליך החשיבה, עד 'שמכח זה המשער יעבור השכל על ההקדמות ההם כולם ויוליד מהם בזמן מועט, עד שיחשב שזה בלא זמן' (שם). ואולם לוי ייחס לכוח פסיכולוגי זה הרבה יותר מאשר ייחס לו הרמב"ם. לדידו, הנביא יכול להשיג השגות שהשכל הרגיל לא יכול להשיג כלל. אומנם הוא יצא נגד הדעה שלפיה הנבואה מושתתת רק על השגות כאלו ('רק דברים גבוהים מן הטבע שלא יודעו בחקירה ולא יתכן לסברא האנושית להמציאם ולא להקש להולידם'). לדידו, הנבואה משיגה 'גם האמתות שנוכל לידע בהקש כדי שנעמוד עליהם בנקל'.⁹⁶ ואולם ברור שהנביאים משיגים מה

93 ראה: "שצמילר, 'בין אבא מארי לרשב"א — המשא והמתן שקדם לחרם בכרצלונה', מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל (בעריכת ב' עודד ואחרים), ג, חיפה תשל"ה, עמ' M. Saperstein, 'The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical ; 137-121 Study: A Political Perspective', *Jewish History*, 1 (1986), pp. 27-38

94 ראה: A. S. Halkin 'Why was Levi ben Abraham Hounded?', *PAAJR*, 34 (1966), pp. 65-76; Idem, 'Yedaiah Bedreshi's Apology', in A. Altman (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, pp. 165-184
C. Sirat, 'Les différentes versions du Livyat Hen de Levi b. Abraham', *REJ*, 122 (1963), pp. 167-177
(= של השכלתנים האלגוריסטים) (מנחת קנאות, בתוך: תשובות הרשב"א [לעיל, הערה 31], א, עמ' שפב, שו' 113).

95 לוי חן, עמוד בועז, מאמר שישי, כ"י מינכן 58, דף 17ב.

96 שם, דף 18א.

שלא ניתן להשגה בשכל האנושי. לוי הבהיר באריכות את ההבחנה בין האמיתות שאינן מושגות בהיקש לבין האמיתות השכליות. נביא כאן את דבריו בשלמותם:

האמונה שני מינים: אמונה בדברים שכליים שכבר נתבארו במופת, והוא הנקרא 'ציור',⁹⁷ ואמונה בדברים שלא נודעו רק בקבלה, והוא שיקרא 'אמונה' סתם, אלא שהוא דבר עובר בציור ולא יסתור הציור למה שיוספר ממנה, גם לא התבאר ביטולו במופת מתוך החכמה, הקודמת בלימוד לאמונה אצל מנחילי האמונה וחכמי המחקר, כי היא מובילה⁹⁸ אליה [=לאמונה] ובה תשקל ותבחן. אמנם אצל המון המאמינים נוחלי האמונה תהיה האמונה קודמת בטבע לחכמה, וזהו יותר כוללת ויותר גבוהה והיא כצורה ונר מאיר לחכמה, כמאמר החכם: כאשר יאור הגוף באור הנפש כן תאור הנפש באור השכל והשכל באור האמונה.⁹⁹ ועל דרך האמת יראה, שאין החכמה דבר זולת האמונה לפי עצמם ואמתתם, אלא שנחשבם שני דברים לפי השגתנו ולחסרון ידיעתנו, ואינו כן! כי כל גזעי האמונה הם דברים שכליים נגזרים ומתחייבים מן החכמה, אלא שלא נדע אפני החכמה בקצתם, והוצרכנו לקבלם מן הנביאים, שהשיגום בנבואה. ואין צריך לומר שרשי' מן הטבע יכחישו לאמונה האמת, ואע"פ כן לקוצר שכלנו, כי הנה הטבע והשכל והאמונה כלם יגיעו מאת הבורא, וחלילה שיבאו מאת דברים סותרים, ולזה הדת תתדמה לטבע כמו שנתבאר.¹⁰⁰

מדברים אלה עולה, כי הנביא משיג השגות שכליות עליונות, הגם שאופני החכמה שבהם אינם נגלים לשכל הרגיל. נמצא שהנבואה נעלית על ההשגה השכלית והמדעית ואם תרצה אמור: הנבואה היא ההשגה המוחלטת. זאת ועוד: לוי ידע, שעלולים לחשוד בו בפוליטיזציה של הנבואה, כלומר בהצגתה כפונקציה פוליטית באופן מוחלט, ולכן כדבר שאין לו זיקה להשכלה כלל. אולם אין הוא דוגל ב'אמונה הכפולה' בנוסח האווירואיסטים. הוא הביא מפי 'יש שאומר' את הדעה 'שקצת דברי האמונה אמנם באו ונתנו לה'י' שיר מי ש'נ'מנעה מהם החכמה לבד', כלומר: להמון, אבל על כך הוא הגיב בחריפות, וחלילה לנו לאחוז בזה הדעת.¹⁰¹ אמת, לוי אינו נבדל מטיפוס המשכיל השגרתני, המבחין בקיצוניות בין ההמון לבין האינטלקטואלים. אדרבא, בכמה מקומות בכתביו הוא מבליט

97 על מונח זה ראה: ד' שוורץ, "הציורין" לר' דוד אבן ביליה', קרית ספר, סג (תש"נ-תשנ"א), עמ' 638.

98 ככ"י: מבילא (!).

99 ראה: "דודון, אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשל"ט, עמ' 83, סעיף 1306; עמ' 107 סעיף 1677.

100 לית חן, שם. וראה עוד: ד' שוורץ, 'מגעים בין פילוסופיה למיסטיקה יהודית בראשית המאה הטי"ו', דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 43.

101 שם, דף 18ב.

את ההבחנה האליטיסטית הזאת, והוא אף הצדיק על פיה את האלגוריוזציה של הכתובים, השגורה בפיו ובכתביו.¹⁰² ואולם ההתגלות איננה מיועדת לחינוך ההמון, אלא גם להציג השגות עליונות, שהשכל הרגיל אינו יכול להן. לוי סיכם דברים אלה בציטוט מתוך 'העגולות הרעיוניות' לאלבטליוסי:

ואמר בספר העגלות: וכבר השלים האל ית' הבריאה הזאת בעקר יצירתה להנהיג העולם באמצעותו, ולהשלים הבריאה החסרה בהנחת הדתות והחוקים ותוכחות ויעדים, ולספר דברים אשר אין כח הנפש הפילוסופית לדעת אותם, כי הנפש הפילוסופית אמנם נתן לה העיון בכללים בלבד, ולכן אמר אפלטון אנחנו לואין [מלשון לאות] להבין מה שבא בתורות על ידי הנביאים ואמנם אנו נדע בזה מעט ונסכל הרבה.¹⁰³

משמע, שבאותו חיבור של לוי בן אברהם, שבו שוקעו האלגוריות הקיצוניות והמפליגות ביותר, מובלטת גם עליונותה של ההתגלות הנבואית על החכמה והמדע. לעמדה זו של לוי היו שותפים בין השכלתנים שנטלו חלק בוויכוח, ובתוכם ר' מנחם המאירי.¹⁰⁴ בכתביו הרבים, ובמיוחד בפירושו לספר משלי, טרח המאירי לבסס את עליונותה של ההתגלות על הפילוסופיה. וכך כתב:

הכוונה כל דרך איש בלימודו ובהשגת חקירתו ישר בעיניו ומחזיקו בנכון ואמיתי, אבל השלמות הגמור אינו מדרך המחקר, כי קצת הפנות ההכרחיות באמונה לא יושגו במחקר רק מדרך הקבלה הנבואית, ונמצא שהאל בתורתו

102 ראה למשל את הדברים הבאים מתוך אותו חיבור: 'וכן מה שדרשו: שמעו כי נגידים אדבר (מש' ח, ו; שבת פח ע"ב), כל דבור שיצא מפי הקב"ה קושרין לו שני כתרין, כי ההכרח הביא להסתיר קצת דברים ולתקן להם משל כדי ללבב שכל הנבונים ולעור עין הכסילים שלא יבינום, כי ידעו קצת האמתות רע להם, וראוי לחכם, כשידבר בקצת האמתות לפניהם, שידבר בדרך חידה ומשל; כי המוני העם דלי הדעת, מאשר הרגלו בפשוטי הדברים החמריים והתמידו המאמרים הגסים, ואין להם שכל שבו יבחנו הדברים וישקלום, ישנאו הדברים הדקים העיוניים ויברחו מן המדע האלהי, ויתהפכו הכונה באמתות וערבותם לשונו ביס סכלותם ישימו מחשך לאור ומאור לחשך, מר למתוק ומתוק למר, כדרך שהתלוננו אותם שהורגלו לאכל את הדגה ואת הקשואים והאבטיחים ואת החציר והבצלים והשומים, ואמרו: ונפשנו קצה בלחם הקלוקל (במ' כא, ה), וכמה מן הסתרים שהם רחוקים וזרים מישראל ההמון בתחלת המחשבה' (לוית חן, שם, דף 20א). 'יתכן גם כן שמטעם זה התחמק לוי מלהראות את ספרו למבקרו. ראה: מנחת קנאות, בתוך: תשובות הרשב"א (לעיל, הערה 31), א, עמ' שסט, שו' 61-62. למרות זאת, הקנאים עמדו היטב על הגישה האליטיסטית והשלכותיה. הרשב"א עצמו הוקיע גישה זו בדבריו על הרציונליסטים: 'אמנם, אם לא הגענו לחכמתם [=של השכלתנים] לא נחשבנו כבהמה' (מנחת קנאות, שם, ב, עמ' תקמא, שו' 55-56).

103 לוית חן, כ"י מינכן 58, דף 17ב-18א. הציטוט מובא מתוך: D. Kaufmann, *Die Spuren*

Al-Batljūsi's in der juedischen Religionsphilosophie, Budapest 1880, p. 16

104 ראה: G. Stern, *Menahem Ha-Meiri and the Second Controversy over Philosophy*, Ph.D. Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass. 1995, pp. 183-187, מ' הלברטל, ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה, תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 63-118.

ובמתן תורתו על ידי נביאיו הוא משלים הלככות, ר"ל שכל בני האדם, כי האמנת המקובלות משלמת האמונות כולם כמו שהתבאר.¹⁰⁵

דברים בהירים אלה מבטאים נאמנה את עמדתו של המאירי. אף על פי שר' מנחם שכלתן מובהק היה בדעותיו ובהשקפותיו, ונאמן ועקיב לדרך המיימונית כפי שהיא עולה מפשוטו של 'מורה הנבוכים', הוא הכיר בסופו של דבר בעדיפותה של ההתגלות. בעליונותה של ההתגלות האמינו שכלתנים פרוכנסלים נוספים שפעלו באותה תקופה, גם אם אין עליהם עדות ברורה שנטלו חלק בוויכוח, כמו ר' דוד כוכבי מאשטלה.¹⁰⁶

נמצאנו למדים כי כשם שהעמדה הקנאית של שלהי המאה השלוש עשרה לא עימתה כלל את ההתגלות עם המדע והחכמה, כך לא עשתה זאת גם העמדה הרציונליסטית. שני המחנות גם יחד ראו במידה זו או אחרת את התורה והמדע כתחומים המשלימים זה את זה. הם קיבלו אפוא את שתי ההנחות הבאות: (א) ההתגלות היא במעלה גבוהה מההשגה השכלית השגרתית. (ב) ההשגה השכלית והמדעית היא בגדר מכשיר וכלי להשגת התכנים של ההתגלות.

נדמה כי אין להסכים עם הסבורים שהמחלוקת בשלהי המאה השלוש עשרה לא היתה עניינית כלל ועיקר.¹⁰⁷ להיפך, המחלוקת נסבה על נושאים תיאולוגיים וחינוכיים חשובים ביותר. הקנאים יצאו בגלוי ובאופן נגד האלגוריוזציה של התורה על פי אמיתות המדע האריסטוטלי, ונגד הדרישה בה ברכים. הם האשימו לכאורה את השכלתנים בשתי האשמות הנוגדות זו את זו: מחד גיסא — בהצבת חיץ בין החקירה וההתגלות,¹⁰⁸ בעוד שלדעתם אלה תחומים המשלימים זה את זה; ומאידך גיסא — בדרישת התורה לפי המדע, בעוד שזו 'מוקמה אנפשה',¹⁰⁹ ובעלת מלאות המספיקה לעצמה. ואולם לאמיתו של דבר הקנאים גינו רק את ההפרזה בחשיבות המדע על פני הלימוד התורני, ואת 'הלמד בספרי היונים עד עמוד על דעת תורתנו'.¹¹⁰ לדידם, המדע הוא כלי להבנת התורה, ולא להיפך. הקנאים אומנם

105 פירוש המאירי על ספר משלי, מהדורת מ"מ משי זהב, ירושלים תשכ"ט, עמ' רו (פירוש למש' כא, ב). למקורות נוספים לתפיסה זו בדברי המאירי ראה: הנ"ל, ספר המדות להמאירי, ירושלים תשכ"ז (מהדורה שנייה), עמ' צט-קיא.

106 ראה: ר' דוד בן שמואל הכוכבי, מגדל דוד, חלק ראשון: ספר האמונה, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשמ"ג, עמ' לר-לו.

107 ראה במאמריו של א"ש הלקין הנזכרים לעיל, הערות 1, 94.

108 ראה: מנחת קנאות, בתוך: תשובות הרשב"א (לעיל, הערה 31), א, עמ' שסו, שו' 23-24.

109 שם, עמ' שצג, שו' 47. מובן שבלהט הוויכוח, גם אבא מארי טען לעתים בחריפות לעליונותה המוחלטת של התורה מול אולת ידם של המדעים והחכמות. ואולם התבטאויות ספורדיות במהלך יכוח סוער אינן מעידות על הבחינה השיטתית שאותה הציג אבא מארי בפרקים המשוקעים ב'מנחת קנאות', ושהוצגה בדיונו לעיל. והשווה: Ch. Touati, 'La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques', *REJ*, 117 (1968), pp.

34-37

110 שם, עמ' שפג שו' 125. וראה בהרחבה: ד' שורץ, 'תורת האלוהות ולמידה: פרק בתולדות ההשפעה המיימונית על ההגות השכלתנית בימי הביניים', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 170-179.

לחמו נגד היישום הפרשני והחינוכי של המדע; אך הם לא פקפקו בעצם חשיבותו ובסגוליותו. הוויכוח של שלהי המאה לא נסב כלל על ערכם של המדעים והחכמות.

סיכום

נשוב ונמנה כעת את ההבדלים בשאלת ערכם של המדעים והחכמות בין שני הוויכוחים הנדונים, הוויכוח שעורר ר' שלמה מן ההר וסיעתו בראשית המאה השלוש עשרה והוויכוח שעורר אבא מארי בסופה:

1. העמדה הקנאית:

(א) בוויכוח הראשון שללו הקנאים את ערכו של המדע לחלוטין מבחינת שלמותו של האדם, ואילו בוויכוח השני הם ייחסו לו חלק חשוב בשלמותו.
זו.

(ב) מכך נגזר ההבדל ביחס שבין המדע לתורה: בוויכוח הראשון הפרידו הקנאים בצורה חדה בין התורה למדע האריסטוטלי, ואילו בוויכוח השני ראו הקנאים את המדע ככלי חשוב להבנת התורה.

(ג) מכך נגזר גם ההבדל ביחס ל'מורה הנבוכים': בוויכוח הראשון עירערו הקנאים על לגיטימיות החיבור, ובוויכוח השני החשיבו אותו כמקור לגיטימי.

2. העמדה השכלתנית:

(א) בוויכוח הראשון ראו השכלתנים את המדע האריסטוטלי כשלמות האחרונה של האדם וככלי חשוב לפירוש כתבי התגלות. התורה היתה בעיניהם גורם פוליטי מכוון, שמטרתו ליצור חברה תקינה שבה ההמון יוכל לקנות אמיתות אלמנטריות והאדם השלם יוכל להתמסר לחכמה. בוויכוח השני הגורם הדתי קיבל עדיפות על הגורם המדעי, ובכך ירדה למעשה בעיית חשיבותו של המדע מסדר היום.

(ב) בשאלת היחס בין המדע לתורה וערכו של 'מורה הנבוכים' נותרה עמדת השכלתנים בעינה: המדע האריסטוטלי הוא כלי יעיל ומרכזי להבנת התורה, וספר המורה הוא הכתב הקלאסי לפרשנות פילוסופית לתורה.

נמצא שאכן היה שינוי מהותי של עמדות בשני הוויכוחים. שינוי זה ניכר ביתר הדגשה בקרב מחנה הקנאים, אך גם הרציונליסטים לא נותרו כפי שהיו לראשונה. מה שהיה במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה יעד לפולמוס ולמלחמה הפך בסופה לעמדה רשמית ומוצהרת. הייחס למשיחיות ולהישארות הנפש מחד גיסא, והייחס לחכמות ולמדעים מאידך גיסא משקפים בצורה ברורה והולמת עובדה זו.

ג. השגחה

מן העיון בשינויי עמדות שנתהוו בין הקנאים והשמרנים בין פולמוס לפולמוס

נעבור כעת לדון בעמדה מתונה בעת ההיא. עמדה זו לא נבדקה עד כה, והיא בחינת ראי ושיקוף של אמונות ודעות שבהן דגל מחנה רעיוני ואינטלקטואלי מובחן שפעל בימי הפולמוס.

ויכוח ופרשנות

הספר 'משרת משה' נכתב בידי חכם בשם ר' קלונימוס, ככל הנראה באמצע המאה השלוש עשרה.¹¹¹ החיבור מונה שישה שערים, והמחבר כנראה הוסיף על אלה שער שביעי במהדורה שנייה. בשער הרביעי של ספרו הציע קלונימוס שורה של טיעונים אפולוגטיים נגד המעוותים את תפיסת ההשגחה של הרמב"ם ומגלים בה פנים שלא כהלכה. הדיון בנושא ההשגחה במשנתו של הרמב"ם ובפרשנות המעוותת שניתנה לו כביכול משתרע על-פני כחמישית מכלל החיבור, ולדיון בנושא ההשגחה בכלל מוקדש כשליש בלבד מתוך החיבור. מובן שקלונימוס ראה בדיון על ההשגחה את עיקר החיבור; הוא אף העיד על כך במפורש בסוף השער השלישי. אף את השם 'משרת משה', ייחד קלונימוס לספרו מפני שעיקרו בהגנה על הרמב"ם, כביכול הוא משמש ומשרת בו את הנשר הגדול.

לאמיתו של דבר, החיבור עוסק בעניינים שונים. בצד הוויכוח על תורת ההשגחה של הרמב"ם, יש בו דיונים פילוסופיים ותיאולוגיים, וכן רעיונות חינוכיים בדרכי ההוראה ובפרשנות מקראית. השער הראשון דן בגבולות ההשגחה האנושית ביחס לתפיסת האל והוא מכיל הערות פדגוגיות הנוגעות לשיטות ההוראה הראויות. בשער זה הביא קלונימוס סיכום משלו לתיאולוגיה השלילית של הרמב"ם. השער השני דן בתורת התארים לפי י"ג המידות האלוהיות. השער השלישי מביא מתוך דברי 'מורה הנבוכים' תימוכין למסקנות השערים שלפני כן, ובמיוחד לתיאולוגיה השלילית. השער הרביעי עוסק בהשגחה על פי פרשנות עקיבה למזמור עג בתהלים. בפירושו הפסוק הראשון של המזמור הזה מצויים דברי הפולמוס של המחבר נגד הפרשנות שתלו קנאים בתורת ההשגחה המיימונית. השער החמישי דן בטיב ההשגחה ובהישארות הנפש הבאה בעקבותיה. קלונימוס מסיים את החיבור במהדורתו הראשונה בשער השישי בדיון על אודות מהות הנפש ויציאתה מן הכוח אל הפועל בתהליך ההשכלה, והוא חותם פרק זה בפירושו עקיב למזמור יט בתהלים. במהדורה השנייה נוסף שער העוסק בתכלית האדם.

'משרת משה' הוא תעודה חשובה הן להבנת אופני הפרשנות המיימונית במאה השלוש עשרה והן להכרת דרכי הפולמוס על כתבי הרמב"ם, לפי שהטיעונים הספציפיים המובאים בו נגד תפיסת ההשגחה של הרמב"ם אינם רווחים במאה

111 כתב היד המוקדם ביותר של הספר הוא כ"י לונדון 904, שנעתק בשנת 1273. ראה להלן, סעיף ו. קלונימוס מצטט את 'מלמד התלמידים' לאנטולי (שער רביעי, ש' 202), ועל פי זה נקבע זמנו לאמצע המאה הי"ג. כתב יד לונדון הנ"ל מתואר בפירוט בכרך הרביעי של 'אוצר כתבי-יד עבריים מימי הביניים' (*Manuscripts médiévaux en caractères Hébraïques*) בידי מ' בית-אריה וק' סיראט. כאן אודה לפרופ' סיראט על הערותיה המכרימות.

השלוש עשרה במקורות שבידינו, כפי שנוכח להלן. זאת ועוד: אף ש'משרת משה' מקיף עניינים שונים, הרי רוב ענייניו נובעים במישרין מסוגיות שהעסיקו את המתפלמסים: אי-גשמות האל, הישארות הנפש וערך ההשגה האינטלקטואלית. מן המספר הרב ביותר של כתבי היד שבהם שרד החיבור (כארבעים וחמש העתקות!), אנו למדים כי השפעתו לא היתה מבוטלת. בין אם פעל קלונימוס בפרובנס ובין אם פעל באיטליה או בספרד,¹¹² הגנתו על משנת המורה מאירה פינה חשובה בעולמה של תקופה סוערת ורבת תהפוכות. כאמור, בסוף הדיון נביא את נוסחו המלא של החיבור.

פרשנויות לתפיסת ההשגחה המיימונית תורת ההשגחה של הרמב"ם משכה את לב הפרשנים, המעיינים והחוקרים. פירושים מפירושים שונים נתגבבו על דברי הרמב"ם בסוגיה זו.¹¹³ הרמב"ם קבע מפורשות כי השגחה פרטית היא נחלתו של המין האנושי בלבד, ואילו שאר הנמצאים ההווים זוכים להשגחה כללית, שעניינה שמירת המין. זאת ועוד: רמת ההשגחה על האדם נקבעת לפי השגתו השכלית ושלמותו העיונית (מו"נ ג, יז).

בסוף המאה השתים עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה נתהוו שני כיוונים פרשניים לעיקרון ההשגחה הפרטית של הרמב"ם בקרב תלמידיו וממשיכי דרכו העיונית. שני כיוונים אלו נתמכים בהבדלים שבין הפרקים השונים של מורה הנבוכים העוסקים בנושא הזה ובהדגשים השונים הניכרים בפרקים אלו. הפרקים שעומתו זה כנגד זה היו בדרך כלל יז, יח, נא מתוך החלק השלישי של המורה, והמשמעויות שעלו לעניין זה מתוך הדיון על איוב (בפרקים כב-כג סם).¹¹⁴ הכיוון האחד מיוצג בידי שכלתנים מובהקים שסברו כי אין להשגחה הפרטית על האדם ביטוי חיצוני. המושגח אינו נמלט מהמקריות של עולם ההווייה וההפסד, והוא כפוף לרעות כמו הלא-מושגח. עניינה של השגחה זו הוא, שהאדם השלם מתעלם מהעולם החומרי, והרעות נעשות לדידו חסרות משמעות של ממש. העברת המוקד לחיי העיון והרוח מקנה למשכיל אדישות מוחלטת לפגעים ולנזקים. נציג של גישה זו הוא ר' שמואל אבן תבון, שהביא שורת ראיות לכך, שהאדם השלם

112 בכ"י ניר-יורק, בית המדרש לרבנים 2469, מופיעה בראש 'משרת משה' הכותרת 'ר' קלונימוס מברצלונא'. אולם כתב יד זה מאוחר (נעחק בשנת רכ"א), ודומה כי ללא עדות אחרת אין להכריע בדבר מקומו של המחקר.

113 ראה: י"י דינסטאט, 'השגחה במשנת הרמב"ם — רשימה ביבליוגרפית', דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 5-28. על החיבור 'משרת משה' ראה שם, סעיף 29 (חלק עברי), עמ' 20. לתיאור 'משרת משה' ראה עוד: הנ"ל, 'מורה הנבוכים להרמב"ם, ביבליוגרפיה של פירושים והערות', גבורות הרמח (בעריכת ז' פלק), 'ירושלים תשמ"ז, סעיף 124, עמ' 226.

114 לניתוח מקורות אלו ראה: Ch. Touati, 'Les deux théories de Maïmonide sur la Providence', in: S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to A. Altman* (supra, n. 38), pp. 331-343

'מוכן לתלאות כמו שאר האדם'.¹¹⁵ על כן, האינטלקטואל המושגח, כדוגמת איוב, לאחר שהבין את אורח הייסורים ואת ערכם האמיתי, אינו רואה בסבל ובאובדן הקניינים החומריים משמעות כלשהי.¹¹⁶ לגישה זו רמז בשלהי מאה השלוש עשרה גם ר' זרחיה בן שאלתיאל חן.¹¹⁷

הכיוון השני מיוצג בידי תומכים מתונים של הרמב"ם שסברו כי להשגחה הפרטית יש ממד מציאותי ברור. ככל שאדם משכיל ורוכש ידע, הוא גם ניצול מן האירועים המקריים שבעולם החומרי. ההשגחה על השלם מתבטאת אפוא בסיוע אלוהי מוחשי וחומרי בשמירה מפני סכנות. נציג נאמן לגישה זו הוא קלונימוס, שלדידו ההשגחה הפרטית מביאה יתרונות ממשיים בעולם ההווייה וההפסד. למשל, קלונימוס קורא על ההשגחה הפרטית את הכתוב 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים',¹¹⁸ דהיינו שבזכות ההשגחה הפרטית זכו בני ישראל לגאולה חומרית. עם הדוגלים בכיוון זה במאה השלוש עשרה נמנים, ככל כנראה, גם ר' יצחק אבן לטיף¹¹⁹ ור' שם טוב אבן פלקירה.¹²⁰

115 הראיות מופיעות באיגרת העוסקת בעניין ההשגחה: Z. Diesendruck, 'Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence', *HUCA*, 11 (1936), pp.

G. Vajda, 'An Analysis of the Ma'amar Yiqqawu ha-Mayim by Samuel 359-360 ראה:

b. Judah Ibn Tibbon', *Journal of Jewish Studies*, 10 (1959), pp. 145-147

ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', דעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 52. רביצקי עמד

במאמר הנזכר על הרמיזות וההדגשים השונים שבמורה הנבוכים, ועל דרכי פרשנותו של

אבן תבון בהם. השווה עוד: הנ"ל (לעיל, הערה 19), עמ' 29. להלן נדון בהתפלמסות עם

תפיסת ההשגחה של שמואל אבן תבון הן מבחינה עניינית והן מבחינה פרשנית.

116 האיגרת, מהדורת דיונדרוק (בהערה הקודמת), עמ' 355-356. על ערך הקניינים החומריים

A. Altmann, 'Maimonides' "Four Perfections", in: מו"נ ג, נד; נד, עמ' 356-357.

Essays in Jewish Intellectual History, Hannover, New Hampshire & London 1981,

pp. 65-76

117 ראה דבריו בפירושו לאיוב לב, ב-ג (בתוך: תקות אנוש, מהדורת י" שוורץ, ברלין תרכ"ב, א,

עמ' 265). ראה גם הפירוש לאיוב לה, יא (עמ' 273). פירושים אלו נכתבים לדברי אליהוא,

זרחיה מציין כמה פעמים שדברי אליהוא הם אמת לאמתה, ותשובת ה' לאיוב מן הסערה

לא באה לפגום מאמת זו כלל ועיקר.

118 משרת משה, דף 6א (ההפניות למשרת משה מבוססות על המהדורה המובאת להלן. מהדורה

זו מיוסדת על כ"י וטיקן 251).

119 ראה: שער השמים, מהדורת א' ילינק, השחר ב (תרל"א), שער א, פרק כד, עמ' 102.

את תפיסת ההשגחה יש להוסיף על שורת הסוגיות שבהן הושפע אבן לטיף ממשנתו של

הרמב"ם. ראה על כך: ש"א הלר-וילנסקי, 'בין מיסטיקה הפילוסופיה — לאור הגותו של

ר' יצחק אבן לטיף', בתוך: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (בעריכת י' דן), ירושלים

תשמ"ז, עמ' 373-374; הנ"ל, 'השפעתו הדיאלקטית של הרמב"ם על ר' יצחק אבן לטיף

ועל ראשית הקבלה בספרד', בתוך: ספר היובל לשלמה פינס (בעריכת מ' אידל, ז' הרוי

וא' שביד), א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 289-306.

120 בעיקר לפי הפרק השני משלושת הפרקים הבאים בסוף 'מורה המורה' (מהדורת מ"ל ביסליכיס,

פרסבורג תקצ"ט), עמ' 146. והשווה: R. Jospe, *Torah and Sophia, The Life and Thought*:

of Shem Tov Ibn Falaquera, Cincinnati 1988, pp. 164-166; "שיפמן, 'מורה המורה'

לר' שם טוב בן יוסף פלקירה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור של האוניברסיטה העברית,

ירושלים תשנ"א, א, עמ' 380.

ההבדל בין הכיוונים הללו ניכר למשל ביחס בין ההשגחה למניעת המוות. לפי ר' שמואל אבן תבון, ההשגחה על האדם המשכיל, העוסק בידיעת האמיתות ובליבון המחשבות, איננה מונעת את המוות. החוקיות של העולם החומרי איננה משתנה בעקבות ההשגחה הפרטית. הוא כותב:

ומי יתן ידעתי אם ימלט אשר יכרר מחשבתו וישיג הבורא בדרכים האמתיים מיד השטן הזה [...] הלא נודע כבר כי לא ימלט מן נטילת נשמה, בעבור היותו מורכב מן ההפכים ודבוק ושטוף האפסים.¹²¹

לעומת זאת, לפי ר' קלונימוס ההשגחה יפה גם להצלה מן המוות. לדידו, המוות שולט באדם השלם אך ורק כאשר הוא מסיט ומפנה את לבו מן ההשגה אל ענייני חולין. תפיסה זו עולה מתוך שימושו של קלונימוס באגדת חז"ל על מיתתו של דוד המלך: 'כי גם בחכם החסיד יש הפרש בהשגחתו, והם הזמנים אשר יפנה לבו מהשם ליתר עסקיו, כאשר אמרו בענין דוד ע"ה כשבא מלאך המות ליטול נשמתו ראהו מתעסק בתורה ולא יכול לו עד שנתחכם לו ובטל מדברי תורה, אז נתן בידו'.¹²² לפי זה, אף על פי שהגיעה שעתו של דוד למות מבחינת התפרקות 'הרכבתו' החומרית, ההשגחה האלוהית מנעה זאת, עד שהיה צורך למלאך המוות 'להתחכם לר'.

מכאן נראה, שבמהלך הפולמוסים הסוערים שאירעו במאה השלוש עשרה, בחר קלונימוס להגן על העמדה המיימונית לפי הפרשנות שנתן לה. העמדה השכלתנית של אבן תבון היא אולי עקיבה יותר ביחס להנחות הכלליות שביסוד משנת הרמב"ם, כגון מניעת ההתערבות האלוהית במציאות לאחר הבריאה.¹²³ התערבות כזאת, אפילו למען האדם השלם, תפגע בעיקרון שהאל יצר עולם מושלם. ואולם הפרשנות השכלתנית קשה ביותר מבחינת העמדה השמרנית, הרואה בהשגחה האלוהית גורם פרסונלי ודינמי, המעורב במאורעות הממשיים השונים. ואכן קלונימוס טרח לחבר חיבור מיוחד להגנה על תורת ההשגחה של הרמב"ם לפי פרשנותו האישית.

121 איגרת, מהדורת דיזנדרוק (לעיל, הערה 115), עמ' 355. לפיכך אבן תבון מפתח יחס אוהד כלפי הפרישות ובקשת המוות. הוא כותב בהמשך האיגרת: 'או נאמר כי כונת אדוננו [=רמב"ם] היתה בזה הענין הנפלא, כי בעוד שיכרר ויכודד אותו החכם מחשבתו לא יחוש לשום רע שישגהו יהיה מות או יסורין. אמנם המות הוא טוב גדול לו אם ימות והוא באותה הנשיקה, ר"ל תענוג ההשגה' (עמ' 361). על הפרישות בכתבים נוספים של אבן תבון ראה: ד' שורין, 'המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בתוך: בין דת למוסר (בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא), רמת-גן תשנ"ד, עמ' 196-198. והשווה: הנ"ל, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה הטי"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 83. יש להעיר שגם בסוף השער השביעי של 'משרת משה' מובאת תפיסה סגפנית הנוטה להתבודדות ולאדישות מוחלטת כלפי הוויות העולם.

122 בבלי שבת ל ע"א-ע"ב; משרת משה, שער רביעי, שו' 187-190.

123 הקדמה למסכת אבות, פרק שמיני; מורה הנבוכים חלק ב, פרק כח.

פולמוס עם 'הטועים' בפרשנות הרמב"ם כשאנו באים לקבוע את גבולות האקלים ההיסטורי והתרבותי שבמסגרתו נכתב החיבור 'משרת משה', נוכל להצביע על שורת הפולמוסים שאירעו בסוף המאה השתים עשרה, ובעיקר בשנות העשרים והשלושים של המאה השלוש עשרה. פולמוסים אלה, שעיצבו במידה מסוימת את היחס בין שמרנות לרציונליזם בסוף המאה השתים עשרה ובאמצע המאה השלוש עשרה ניטשו סביב נושאים מוגדרים.¹²⁴ כפי שראינו לעיל, טענות רבות כלפי המשנה המיימונית נסבו על סמכותו ההלכתית של הרמב"ם בכלל ועל ספרו ההלכתי 'משנה תורה' בפרט.¹²⁵ טענות אחרות התמקדו בסמכות הפילוסופית והתיאולוגית של הרמב"ם. אם נבחן את שורת ההאשמות הישירות, שבהן האשימו הקנאים המובהקים את הרציונליסטים בסוגיות רעיוניות ופילוסופיות, נמצא בעיקר את הטענות הכלליות הבאות, שחצו גבולות של מקום (ספרד, פרובנס, איטליה ובבל) ושל תרבות:

(א) עיוות הרעיון המשיחי עד עירעור מוחלט של ממשותו.¹²⁶

(ב) העדפת המדע והפילוסופיה ('חכמה יונית' או 'היגיון') על פני התורה מבחינה ערכית ופונקציונלית. הידיעה העיונית היא המטרה, בעוד התורה היא בגדר אמצעי חינוכי, מוסרי וחברתי בלבד.¹²⁷

(ג) פרשנות אלגורית למקרא ולאגדות החכמים.¹²⁸

(ד) זלזול בקיום המצוות, הנובע מהפקעת תוקפה של ההלכה על ידי פרשנות

124 הוויכוחים נתנו את אותותיהם אף במינוח ובסגנון הפורמלי של כתבי האפולוגטיקה של המאה השלוש עשרה בכללה. על מינוחו של אלפאכר שחדר ל'איגרת הוויכוח' לפלקירה ראה למשל: S. Harvey, 'Falaquera's "Epistle of the Debate" and the Maimonidean Controversy of the 1230s', in: R. Link Salinger (ed.), *Torah and Wisdom, Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York 1992, pp. 78-81. מפני זה, הפולמוסים שהתלקחו במאה השלוש עשרה השפיעו על תקופות ומחזות שונים (איטליה, ביזנטיון). וראה להלן, סעיף ה. דוגמא נוספת לחיבור אפולוגטי שחותמו ניכר גם בתקופות אחרות הוא 'כתב ההתנצלות' לר' ידעיה הפניני, שנגדו התחבר 'מנחת קנאות' לר' יחיאל מפיסא.

125 וראה עוד: I. Twersky, 'The Beginning of Mishne Torah Criticism', in: A. Altman (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Mass. 1963, pp. 161-182; Idem, *Rabad of Posquères*, Philadelphia 1980, pp. 128-197.

126 ראה הדיון לעיל, סעיף א.

127 ראה הדיון לעיל, סעיף ב. וראה עוד: י' רוזנטל, 'הויכוח האנטי-מיימוני באספקלריה של הדרורות', בתוך: הג'ל, מחקרים, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 133-134; מ' ברויאר, 'מנעו בניכם מן ההיגיון', בתוך: מכתם לדוד, ספר זכרון הרב דוד אוקס (בעריכת י"ד גילת וא' שטרן), רמת-גן תשל"ח, עמ' 252-255.

128 ראה: אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת' (לעיל, הערה 23), עמ' 153-154; ש"א הלר-וילנסקי, 'לשאלת מחברו של ספר שער השמים המיוחס לאברהם אבן עזרא', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 289-290; י' צצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 128; ע' שוחט, 'בידורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם', בתוך: הג'ל, מחקרים, א, חיפה 1982, עמ' 84-85; רביצקי (לעיל, הערה 68), עמ' 38.

אלגורית מן הסוג הנזכר ומההשלכות האנטינומיסטיות של העיסוק בסוגיות טעמי המצוות.¹²⁹ בחלק מטענות אלה עסקנו כבר לעיל.

לעומת טענות אלה, תפיסת ההשגחה המיימונית כשלעצמה לא זכתה לתשומת לב יתרה ברוב המקורות והתעודות ששרדו מתקופת הפולמוסים.¹³⁰ קנאים כמו הראב"ד ור' שלמה מן ההר העדיפו להתפלמס עם טענות שהציגו את מגשים האל ככופר או עם ההנמקה האלגורית השכלית של המצוות. ואולם 'משרת משה' יוצא נגד המסרסים את תפיסת ההשגחה של הרמב"ם ומפרשים אותה פרשנות של דופי. העיון בחיבורו של קלונימוס מלמד, שהוויכוחים המתמשכים לתוך המאה השלוש עשרה לא התמצו בהתרסות כלליות כלפי מורה הנבוכים וספר המדע; הפולמוס הדינמי ירד לפרטי הגישה הרציונליסטית המיימונית, והוא כלל עימותים בנושא הקריאה המדוקדקת של המורה וחשיפת כוונותיו הנסתרות.

מתוך האיגרות שהשתמרו מפרשת הוויכוח הראשון על כתבי הרמב"ם ניכר שהקנאים גינו את מורה הנבוכים בכללו: 'ולואי הספר הזה לא היה ולא נברא / לא מתרגם ולא נקרא'.¹³¹ 'כי הוא [=המורה] יורה / שאם חכו ממתקים אין כולו מחמדים'.¹³² 'אף כי אני אניאם / ובמסורת הברית אביאם / לבלתי הגות בספר מורה הנבוכים'.¹³³ 'והמסתכלים במורה הנבוכים ילבשו כמדם קללה'.¹³⁴ לעומת זאת, מתוך חיבורו של קלונימוס אנו נמצאים למדים שהפולמוסים של אמצע המאה השלוש עשרה לא התמצו בביקורות כלליות אלא חדרו לפרשנות של פרטי ספר המורה, כולל תפיסת ההשגחה האלוהית והשלכותיה.

נפנה כעת לבחינת פולמוסו של קלונימוס נגד הקנאים. על פי דבריו הנמרצים ניתן לשחזר את טיעוני הקנאים ואת פרשנותם לדברי הרמב"ם, ולהציג את תשובותיו להם אחת לאחת. שלושה טיעונים ופירושים לדברי המורה ולרוח משנתו מתלבנים מן הפולמוס, ואלה הם, לפי סדר הופעתם בפרק הרביעי של 'משרת משה':

1. דעת חז"ל מול דעת המורה

טיעון זה מובלע בדבריו של קלונימוס ברמז.¹³⁵ במורה הנבוכים ג, יז, הציג הרמב"ם

129 ראה במאמרי הנזכרים לעיל, הערה 2. וראה עוד: י' דן, מבוא ל'כתב תמים' (לעיל, הערה 27), עמ' כד.

130 קביעה זו תקפה גם ביחס לאיגרתו היורדת לפרטים של ר' שמואל בן אברהם, שנרפסה בתוך: גנזי נסתרות ד (במברג תרל"ט), עמ' 37 ואילך. סרצ'ק מביא שורה ארוכה של תפיסות מיימוניות שמשכו את תשומת לב הקנאים. ראה: סרצ'ק (לעיל, הערה 1), עמ' 14-26. בעמ' 18, שם, הזכיר את סוגיית ההשגחה, ואולם אין הוא מביא תיעוד ברור לעצם היותה נושא לוויכוח ולפרשנות פולמוסית. על איגרתו של שמואל בן אברהם ראה שם, עמ' 90-96.

131 איגרת ר' יהודה אלפאכר, אגרות קנאות (לעיל, הערה 23), דף ג ע"א.

132 שם, דף ד ע"ב.

133 איגרת ר' מאיר הלוי אבולעפיה, שם דף ו ע"ב. וראה הדיון לעיל, סעיף ב.

134 האיגרת שפירסם שצמילר (לעיל, הערה 128), עמ' 139.

135 משרת משה, דף כז.

חמש דעות בסוגיית ההשגחה האלוהית. הדעה החמישית היא 'דעת תורתנו', ועניינה חופש הרצון וצדקת הגמול: 'שהאדם בעל יכולת גמורה (אסתטאעה מטלקה), ר"ל שהוא בטבעו ובבחירתו וברצונו (ואראדתה) יעשה כל מה שיוכל האדם לעשותו מבילתי שיברא לו דבר מתחדש כלל; וכן כל מיני בעלי חיים יתנועעו ברצונם (באראדתהא)'.¹³⁶ אכן, הרמב"ם הבליט בדעה זו את ההשגחה המיוחדת על האדם, 'שכל מה שיבא לבני אדם מן הרעות והמכות או ישיגם מן הטובות, לאיש אחד או לקהל, הכל הוא על הצד הראוי במשפט הישר אשר אין עול בו כלל'; דעה זו, אם נשמיט ממנה את ענין הגמול לבעלי החיים, אינה רחוקה מדעת המעתזלה. אם נבין את דברי רמב"ם כנתינתם, הרי שדעת התורה לפי פרשנות חז"ל טוענת לחוקיות צודקת במוחלט לכל יושבי עולם.

לאחר הרצאת דעת התורה כתב הרמב"ם את דעתו האישית, כאילו אין היא זהה לקודמותיה, ודעת תורה בכללן: 'ואשר אאמינהו אני בזאת הפנה, ר"ל בהשגחה (אלענאיה) האלוהית, הוא מה שאספר לך [...] וזה הדעת אשר אאמינהו הוא יותר מעט ההרחקות מן הדעות הקודמות ויותר קרוב אל ההקש השכלי (אלקיאס אלעקלי), והוא, שאני אאמין שההשגחה האלוהית אמנם היא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת לגלגל הירח, באישי מין האדם לבר'. נראה אפוא שהיו שהאשימו את הרמב"ם בהתעלמות מדברי חז"ל ובקביעת השקפה הנוגדת את דברי החכמים.¹³⁷ על טענה זו ענה קלונימוס, כפי שניתן להסיק מתוך דברי הרמב"ם עצמו, שגם חז"ל נחלקו בטיב ההשגחה, והציגו שתי גישות, אחת התואמת את דעת המעתזלה, ואחת הגורסת, שרק האדם מושגח השגחה פרטית. קלונימוס טען כי תפיסתו של הרמב"ם מיוסדת על דברי החכמים בגישה השניה, ואיננה בגדר אלטרנטיבה זרה לחז"ל. על הקנאים קרא קלונימוס: 'יש שלא הבינו דבריו בזה הענין כמו שהם אינם מבינים יתר דבריו, והבינו ממנו מה שלא אמר'.¹³⁸ הבוחן את עמדתו של

136 דברי המורה מובאים מתוך התרגום התבוני בתיקונים קלים לפי מהדורת י" אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב (מהדורה שנייה). המקור מובא לפי מהדורת מונק-יואל, ירושלים תרצ"א. על גישה אזוטריית למונח 'אראדה' שהרמב"ם משתמש בו כאן, ראה: א' נוריאל, 'הרצון האלהי במורה הנבוכים', תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 56.

137 ההבחנה בין הדעה החמישית ('דעת תורתנו') לדעת הרמב"ם כבר הועלה על ידי פרשני רמב"ם, ישנים כחדשים. על ר' נסים ממרשיליא ור' יוסף אבן שם טוב ראה: A.S. Halkin, 'Nissim ben Moscheh on Providence', in: J. Nahon and Ch. Touati (eds.), *Homage à Georges Vajda*, Louvain 1980, pp. 221-222; פירוש ר' משה נרבוני על מורה הנבוכים, מהדורת י' גולדנטל, ויין 1832, דף נד ע"א; פירוש ר' יוסף אבן שם טוב על מורה הנבוכים, מהדורת ז' ורבלונר, פפד"מ תר"ח, עמ' 128; פירוש ר' יוסף אבן שם טוב על מורה הנבוכים, ג, יז, בתוך: מורה הנבוכים עם פירושים, ירושלים תש"ך, דף כה ע"ב-כו ע"א. לפרשנות המודרנית ראה: L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, pp. 83-84. על פרשנות אזוטריית מצד הקנאים בפולמוסים השונים למשנת המורה, ראה: רביצקי לעיל, הערה 19), עמ' 33-36. קלונימוס מתאר פרשנות כזו כבר במאה הי"ג בבהירות בטיעונו אלה.

קלונימוס מול פרשנות המורה במאה הארבע עשרה ימצא, שעמדה זו מתרחקת מן הקיצוניות. פרשנים במאה הארבע עשרה ביארו שידעת תורתנו היא הדעה הראויה להמון בכלל או ל'המון החכמים', ואילו דעתו האישית של הרמב"ם היא הדעה הראויה למשכילים משיגי האמיתות. המקורות נקראים אפוא בשתי פנים, לכלל וליחידים. קלונימוס לעומת זאת בחר לקבוע מחלוקת בדברי חז"ל, על מנת לזהות את עמדת החכמים והמורה בלא לנטות לאזוטריציזם.

2. השגחה לפי ההשגה

לפי גישת הרמב"ם, ההשגחה חלה על האדם לפי הישגיו השכליים. רמת ההשגחה היא הקובעת את מידת ההשגחה. מבקרי הרמב"ם ופרשניו מקרב הקנאים בחרו לתקוף סוגיה רגישה ביותר במשנת המורה. סוגיה זו היא מעמדו של החסיד, שומר המצוות הניחן במעלות המידות, אך אינו עוסק בחכמה. כבר ראינו לעיל, שלפי הקריטריון להישארות הנפש (המתפרט בהקדמת הרמב"ם לפרק חלק) למשל, עולה כי חסיד כזה אובד, מאחר שלא קנה מושכלות. אותם פולמוסנים מצאו, כי לתפיסה פרובלמטית זו יש השלכות גם בתורת ההשגחה, ולכן בחרו לתקוף אותה. הם הסיקו כי אין השגחה אלא ל'חכמים' בלבד, וכי 'עיר היוצאת אלף לא תשאיר כי אם אחד או שנים שתמצא בהם ההשגחה'.¹³⁹ לפיכך המון החסידים ושומרי המצוות אינם מושגחים ונעזבים למקריות.

קלונימוס סבור כי פרשנות הקנאים איננה תואמת את כוונת המורה. כדי לבאר את דעת הרמב"ם, הוא מציג את הטיעון הבא: יש לקבל את גישת אריסטו, שלפיה האל משגיח על העולם השמימי (גלגלים ושכלים נבדלים); נפש האדם שייכת במקורה לעולם השמימי; לכן האדם, מעצם הגדרתו כבעל נפש אנושית, הוא מושגח.¹⁴⁰ מטיעון זה נובע כי כל אדם מושגח, וכי ההבדל בין בני האדם הוא בדרגת ההשגחה ולא בעצם קיומה. יושם אל לב כי קלונימוס יוצק כאן תפיסת נפש ניאופלטונית מובהקת לתוך דבריו של הרמב"ם. ועוד נדון להלן בתפיסתו הפסיכולוגית של קלונימוס.

מכל מקום קלונימוס מוטט את התשתית האינטלקטואלית הבלעדית של תפיסת ההשגחה המיימונית. לדידו, דברי הרמב"ם בפרק הנזכר 'שההשגחה נמשכת אחר השכל' משמעותם היא שהאדם כיצור בעל נפש אנושית הוא בגדר מושגח. רמת ההשגחה קובעת את טיב ההשגחה ודרגתה, אך לא את עצם חלותה על האדם. זאת ועוד: גם החסיד המתענג בתענוגי הנפש ואינו מקדיש את רוב עתותיו להשכלה בהכרח, זוכה לדרגת השגחה נאותה בגין רוממות נפשו. מכאן קבע קלונימוס את ייתרונו של אדם מישראל, שדרגתו בהשגחה גבוהה משל בן שאר האומות, מפני שזכה לתורה ומצוות המרוממות את נפש האדם, בין אם הוא מן ההמון

139 שם, דפים כ7-כ8 שו' 135-136.

140 שם, דף כ8.

ובין אם הוא חכם ומשכיל.¹⁴¹ סוף דבר, 'המונינו וחכמינו כל ישראל כאיש אחד חברים בהשגחה האלהית',¹⁴² וכן: ההשגחה 'נמצאת במין האדם ובישראל מיתר האומות'.¹⁴³

3. טיב ההשגה המביאה להשגחה

אגב הפולמוס על ההשגחה לפי ההשגה השכלית הציג קלונימוס טיעון של הקנאים שאינו קשור במישרין לתפיסת ההשגחה. לפי טיעון זה, שהיה רווח בפולמוס של שנות העשרים והשלושים של המאה השלוש עשרה, הרמב"ם מזהה את השלמות האנושית עם רכישת הידע המדעי והפילוסופי הכללי ('חכמות חיצונות'), ולא עם ידיעת התורה ודרכיה. על טיעון זה הגיב קלונימוס בהצעת שורה של מובאות נודעות מכתבי הרמב"ם, שמהן ניכרת עדיפותה של התורה ביחס לחכמות החיצוניות, בחינת אהובה מול צרתה או מול נשים נכריות, מלכה מול משרתיה, גבירה מול הרקחות, הטבחות והאופות.¹⁴⁴

*

דמותו של קלונימוס וכן גם טיב פרשנותו למורה הנבוכים מתבהרים אל נכון על פי טיעוניו האפולוגטיים. קלונימוס נמנה עם תומכי הרמב"ם שהתרחקו משכלתנות קיצונית. מחד גיסא — הוא הפנים יסודות גלויים מספר המורה, כגון את תורת התארים השלייים,¹⁴⁵ אך מאידך גיסא הוא דגל בתורות שאינן מיימוניות, כגון קביעת רמת ההשגחה גם לפי קיום המצוות, וכפי שנראה להלן, גם תפיסת הנפש. מבחינת האופי והתוכן של פרשנות קלונימוס להשגחה ניתן לטעון, כי הוא עומד בתווך בין פרשנים שנצמדו לפשט המורה לפרשנים שפירשו אותו פרשנות סובייקטיבית לחלוטין. עם הראשונים ניתן למנות את ר' אברהם בן הרמב"ם וכן פרשנים שפעלו בעיקר במאה החמש עשרה כגון ר' אשר קרשקש ור' יצחק אברבנאל.¹⁴⁶ עם האחרונים ניתן למנות את ר' אברהם אבולעפיה ומקובלים אחרים,

141 שם, דף 38. קלונימוס מזכיר את המשנה במכות ג, טז, שבה נוהגים לחתום את פרקי האבות, 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל'. נראה שהוא מסתמך בעקיפין על פירושו הנודע של הרמב"ם למשנה זו, 'כי מחמת רבוי המצוות, אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלימות, ותישאר נפשו (פתבקי נפסה) באותו המעשה' (משנה עם פירוש רמב"ם, מקור ותרגום, סדר נזיקין, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' רמז). וראה: י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם — ספר המדע, ירושלים תשל"ח, עמ' 174.

142 שם, שו' 198. דף 38. הרמב"ם כידוע אינו מבדיל כלל בין ישראל לגוי בסוגיית ההשגחה. ראה: M. Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany 1991, pp. 23-26.

143 שם, שו' 215-216.

144 שם, דף 48. ראה לעיל, הערה 50.

145 מבחינה זו דומה קלונימוס לאבן לטיף. ראה: הלר-וילנסקי, 'השפעתו הדיאלקטית' (לעיל, הערה 119), עמ' 294-295.

146 ראה: רביצקי (לעיל, הערה 19), עמ' 32-33.

שטוו את הגותם בהשראת כתבי הרמב"ם ומתוך פרשנות עליהם.¹⁴⁷ קלונימוס אומנם אינו מפליג עד לפרשנות מסוגו של אבולעפיה, אך ניתן לומר שפירושו להשגחה אינו תואם את המבע הגלוי של דברי המורה. את פרשנותו של קלונימוס ניתן לראות כפרשנות שמרנית פרו-מיימונית, שנתהוותה מתוך צרכים אפולוגטיים שהתעוררו במהלך המאה השלוש עשרה.

עם מי התפלמס קלונימוס ?

טענות סתמיות נגד מתפלספים השוגים ומשגים כתפיסת ההשגחה רווחות בהגות המאה השלוש עשרה. הן עולות מקבוצות שונות של הוגים, ובכללם אף רציוליסטים קיצוניים. ר' יעקב אנטולי למשל כתב על הפסוק 'ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה' (תהלים קג, יט) את הדברים הנמרצים הבאים:

וזה הפסוק אמרו כמשיב על דברי החולקים על התורה, והם אנשי המחקר, שאומרים לפי מבוכתם בהשגחה עזב יי" את הארץ (יח' ח, יב; ט, ט) חלילה, אבל ממכון שבתו השגיח ומלכותו בכל משלה, אף בשפל היצירות שהם המורכבים האחרונים ממעשיו הנודעים אל כל חכמי לב בבחינת סדרם, ממשלת הגבוהים עליהם עד ממשלת גבוה מעל גבוה.¹⁴⁸

מכיוון אחר, הציג ר' יצחק אבן לטיף שורה ארוכה של פסוקים 'בעניין ההשגחה', וכל זאת, כדי 'להוכיח קצת הפילוסופים השולחים ידם להרוס שום בנין מבניי אמונות התורה'.¹⁴⁹ אנטולי ואבן לטיף יוצאים נגד 'פילוסופים' סתם, ועדיין אין אנו יודעים אם מקרב היהודים באו אותם 'פילוסופים' או שמא במשנה האריסטוטלית ובנציגיה הכלליים עסקינן. לעומת זאת, מתוך 'משרת משה' עולה, שאכן היתה פרשנות קנאית לתורת ההשגחה המיימונית בקרב ההוגים היהודים, והיא ראתה במשנתו בסוגיה הזאת תורה 'מהרסת' ו'נבוכה'.

כאמור, לא מצאנו עד כה בכתובים וכתעודות של המאה השלוש עשרה התקפה ישירה על פרקי ההשגחה של מורה הנבוכים על פי קריאה עקיבה בהם. ואולם יש ויש ויכוח לוחט על תפיסת ההשגחה של ר' שמואל אבן תבון, מתרגמו של 'מורה הנבוכים', כפי שעלתה זו במישרין מתוך פרשנותו למורה. הוויכוח נסב על כן גם על האופי האזוטרי של הפרשנות התיכונית לפרקי ההשגחה במורה. מעורר הוויכוח הזה היה המקובל ר' יעקב בן ששת. מעיון בפרטי הוויכוח מסתבר שר' יעקב בן ששת תקף את שמואל אבן תבון לא רק כהוגה עצמאי, אלא גם כפרשן

147 רביצקי, שם, עמ' 36-37. וראה: ח' וירשובסקי, *Liber Redemptionis* נוסח קדום של פירוש מורה הנבוכים על דרך הקבלה לר' אברהם אבולעפיה בתרגומו הלאטיני של פלאוויוס מיתרידאטס', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית, ג (תשכ"ט), עמ' 135-149; מ' אידל, פרקים בקבלה הנבואית, ירושלים, 1990, עמ' 5-7, ובמחקרים נוספים.

148 על פי קה' ה, ז. המובאה מתוך מלמד התלמידים (לעיל, הערה 72), דף נב ע"ב.

149 שער השממים (לעיל, הערה 119), שער א, פרק כג, עמ' 99.

מוסמך כביכול לפרקי המורה.¹⁵⁰ על מה יצא קיצפו של ר' יעקב בן ששת בחיבורו 'משיב דברים נכוחים' בסוגיית ההשגחה?
בפרק העשרים של ספרו 'משיב דברים נכוחים', ציטט ר' יעקב פעמיים מתוך 'מאמר יקו המים' לאבן תבון. ואלו הן המובאות:

(א) ושתי ההשגחות האלה, ר"ל ההשגחה בטובים לגמלם טוב וההשגחה ברשעים לענשם, אם ראוי לקראה השגחה, דומות ושוות באמונה. ואחר שהוא רואה שאינו מוצא ההשגחה האחת כאשר היה מקובל ביד אמונתו, כלומר ההשגחה ברשעים לענשם, אמר לכלתי האמין בהשגחה האחרת הדומה לה, והיא ההשגחה בצדיקים.¹⁵¹

(ב) אך משגיח בכל נמצא כפי מה שסובל מן ההשגחה, על דרך שבארה הרב מורה צדק בפרק י"ז מן החלק השלישי ממאמר מורה הנבוכים בשם ארסטו, ועל הדרך שבאר בשם עצמו מן ההשגחה באישי מין האדם בלבד.¹⁵²

נפתח בביקורתו של ר' יעקב על המובאה השנייה. ר' יעקב בר ששת טען, שאבן תבון נקט כמובאה זו לשון אוטוריית, המצניעה את דעתו הרדיקלית האמיתית. על כן, מיד בתום הבאת דבריו של אבן תבון, חשף ר' יעקב את התכנים המוצנעים בלשונו החידתית, ופענח את רמזיו הנסתרים. וזה לשונו:

ועתה אגלה את נבלותו. אמ' תחלה שהשגחתו בכל נמצא. אח"כ התנה ואמ': 'כפי מה שסובל מן ההשגחה'; ועדין היה לזה הלשון שני פנים; אלא שפ"י כי ההשגחה כדעת ארסטו, כאשר כתבה הרב בשמו. ודע כי דעת ארסטו, שאין הבורא ית' משגיח ועוזר וסומך בכל מה שיש תחת גלגל הירח, לא באדם ולא בשאר הנמצאים, לפי מה שכתב הרב. ואחר שגלה בן תבון דעתו בהשגחה, הוסיף לחטא, ואמ': 'על הדרך אשר באר בפני עצמו'; ושתי הדרכים האלה, ר"ל דעת ארסטו ודעת הרב, אינן שוות. ולא כת' בן תבון מה ששתף דעת ארסטו ודעת הרב, אלא לרמוז לטועים אחריו,

150 השווה: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 132-133; G. Scholem, ; 377-378
Origins of the Kabbalah, Princeton 1987, pp. בין הרמב"ם לבין פרשנו הרדיקלי, אבן תבון. ואולם בה במידה סביר להניח, שהמשכילים קוראי דבריו ראו בהם התקפה על המסורת המיימונית ובכללה הרמב"ם עצמו. על ר' יעקב בן ששת וביקורתו על הרציונליזם ראה: G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris 1962, pp. 13-113; א' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חזן (לעיל, הערה 68), עמ' 38, 238-239. עוד יש לציין, שאבן תבון הועמד במוקד פולמוס הרמב"ם בראשית המאה השלוש עשרה. ראה למשל איגרת ר' יהודה אלפאכר, איגרות קנאות (לעיל, הערה 23), דף ג ע"ב.
151 מאמר יקו המים (לעיל, הערה 70), עמ' 75; ספר משיב דברים נכוחים (לעיל, הערה 63), עמ' 159, שו' 62-66.
152 מאמר יקו המים, עמ' 63; משיב דברים נכוחים (בשניוים קלים), עמ' 159, שו' 71-74. וראה: סילבר (לעיל, הערה 20), עמ' 137-138.

שהרב מאמין בדעת ארסטו; אבל כתב מה שכת’ מפני ההמון. ואלו לא היו שתיים רעו’ בלבן, ר”ל שהוא מאמין בדברי ארסטו ודן הרב דין שקר, לא היה משתף שתי הדעות אחר שאינן שוות, והיה מספיק לו בדעת הרב לבד, ומוציא דבה הוא כסיל.¹⁵³

דברי ר’ שמואל אבן תבון המובאים בציטט השני של ר’ יעקב הם כאמור פירוש לכתוב ‘ה’ בשמים הכין כסאו’. כוונתו בהם היתה לומר, שההשגחה על הנמצאים, למעט האדם, משמעה שמירת המין כדעת אריסטו, בעוד על האדם הוא כותב ‘השגחתו בטובים שבו השגחה יתירה’.¹⁵⁴ למעשה אין אבן תבון אלא כחוזר על דברי הרמב”ם, שלשונו לעניין זה כך: ‘אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהם דעת אריסטו’.¹⁵⁵ ואולם ר’ יעקב ראה בהדגשת המשותף לאריסטו ולרמב”ם רמז לכך שאבן תבון סבור כי דעת הרמב”ם חופפת את דעת אריסטו באופן מוחלט. לפיכך ראה בהטעמת ההבדל בין אריסטו לרמב”ם על ידי אבן תבון מס שפתיים להמון. ר’ יעקב בר ששת יצא אפוא נגד שני עיוותים שבהם חטא ר’ שמואל אבן תבון: (א) סברתו שאין השגחה פרטית כלל ועיקר; (ב) פירוש (אזוטרי) מוטעה לדעת הרמב”ם בהשגחה.

נעבור לביקורת על המובאה הראשונה. מובאה זו לקוחה מפירושו של אבן תבון למזמור עג בתהלים, והיא מופיעה בפרק יד של ‘מאמר יקו המים’. לדעת אבן תבון הפרק עוסק בתיאור לבטיו וספקותיו של המשורר בקיום ההשגחה. הפירוש הזה עורר את חמתו של ר’ יעקב בן ששת. לדידו, המשורר מעולם לא הטיל ספק בהשגחה האלוהית הפרטית; אבן תבון הוא המפרש באופן זה, מפני שהוא עצמו שולל את ההשגחה הפרטית. הרי לפנינו טענה קנאית נגד פרשנות בתפיסת ההשגחה המיימונית. יש לשוב ולציין, שהוויכוח מתחולל סביב פירוש למזמור עג, ומעניין שקלונימוס בחר אף הוא להציע את דברי הפולמוס שלו בפירוש מזמור זה.¹⁵⁶ ייתכן אפוא שקלונימוס כיוון את דבריו כנגד מסורת פרשנית ופולמוסית

153 משיב דברים נכוחים, עמ’ 159 שו’ 75-85. ר’ יעקב בר ששת חוזר על עיקרי ביקורתו גם בפרק כח (מהדורת וידה, עמ’ 184). בסוף הפרק הנ”ל, יוצא ר’ יעקב בחריפות נגד הפרשנות התיכונית האזוטרית למורה הנבוכים, ומשווה אותה למינים התרים אחר רמזים בכתבי הקודש על-מנת לאשר את השקפותיהם הכפרניות (שם, שו’ 51-57). והשווה גם שם, פרק כא (עמ’ 167-168, שו’ 140-143). על ביקורתו של ר’ יעקב בן ששת בסוגיית ההשגחה ראה גם: וידה (לעיל, הערה 150), עמ’ 105-109.

154 מאמר יקו המים, שם. השווה להתבטאות הבהירה בסוף פרק יג: ‘זהווא [=המשורר] כמבקש מן השמים והארץ והימים ואשר בה, שיהללו את השם על השגחתו כשפלים כמין הטוב שבהם, ונבכת הטובה ממנה, וביחידים הטובים שבכת ההיא’ (עמ’ 70). כאמור, אם לא ניקח בחשבון את פרשנותו האזוטרית של אבן תבון באיגרת על ההשגחה, תתאים דעתו לדעה הגלויה של הרמב”ם במורה.

155 מורה הנבוכים ג, ז. מבחינה זו צדק וידה בסוכרו, שהטענות של ר’ יעקב כלפי אבן תבון יפות כלפי הרמב”ם באותה מידה. וראה: שוחט (לעיל, הערה 128), עמ’ 83-84.

156 במאמר הרביעי של ‘משרת משה’. הרמב”ן אף הוא פירש את מזמור עג כמכוון נגד הכופרים בהשגחה. ראה הקדמת פירושו לאיוב, בתוך: כתיב רמב”ן (מהדורת ח”ד שעוועל), א,

שנתלתה במזמור עג, אף על פי שהטיעונים שייחס לקנאים שונים מטיעוניו של ר' יעקב. לפי קלונימוס, הקנאים יוצאים נגד ייחוס ההשגחה הפרטית למשכיל בלבד, שאינו אלא בחינת אחד מני אלף. לפי ר' יעקב בן ששת, השכלתנים שוללים קיום ההשגחה פרטית לחלוטין. ואולם ברור שדעתו של ר' יעקב בן ששת לא היתה נוחה גם מן הדעה שקיימה את ההשגחה על המשכיל והפילוסוף בלבד.

ניתן אפוא לקבוע, שביקורתו של קלונימוס לא נאמרה בחלל הריק. ויכוחים על דרכי פרשנות בכלל ועל הפרשנות האזוטרית לתורת ההשגחה של המורה בפרט ניסרו בעולם האינטלקטואלי של המאה השלוש עשרה. עובדה זו מתאשרת הן מפולמוסו של ר' יעקב בן ששת והן מפולמוסו של ר' קלונימוס. דומה שהקנאים אכן קלעו אל השערה בביקורתם על דרכי הפרשנות השכלתנית הקיצונית, ומתוך הפולמוסים הסוערים נולד כיוון אפולוגטי, שניסה להעמיד את הרמב"ם כאמצע, בין שמרנות לשכלתנות, ולעמעם את העוקץ הרציונליסטי שבהגות המורה. קלונימוס מייצג אפוא אל נכון את הכיוון האפולוגטי בוויכוח ששיקע בספר 'משרת משה'.

שכלתנות ואפולוגטיקה

כפי שנראה להלן, תפיסותיו של קלונימוס אינן מאפשרות להעמידו במסגרת קבוצה רעיונית זו או אחרת. בחינת דעותיו בסוגיית התארים, בתפיסה האפולוגטית של ההשגחה ובתורה הפסיכולוגית מלמדת, כי אין הוא שכלתן קיצוני מסוג התיבוניים; הוא אף אינו שכלתן מטיף, מקיף ואנציקלופדיסט, כמו ר' שם טוב אבן פלקירה; ולבסוף, הוא גם אינו ממזג קבלה ופילוסופיה כמו ר' יצחק אבן לטיף, אף על פי שבכמה עניינים הוא קרוב אליו.¹⁵⁷

ובכל זאת קלונימוס מגן על הרמב"ם מתוקף היותו שכלתן, מבקש חכמה ומוקיר דעת. בשער הרביעי, בפירוש פסוק י' ממזמור עג בתהלים, הוא הצביע על רפיון אמונת ההמון בהשגחה, וטען שהוא נגרם מפני שהם יודעים אותה בדרך המסורת ('קבלה') בלבד. אנשי ההמון, 'כשרואים מעט מבוכה, מתהפכים מהרה לצד האחר'.¹⁵⁸ לדעתו, איוב נכשל מפני שהיה בדרגת ההמון. לעומת זאת, החכמים מאמצים את תפיסת ההשגחה מתוך מופתים וראיות. מכאן, שלמרות

ירושלים תשכ"ג, עמ' כ. עוד יש לציין, שר' דוד בן שמואל הכוכבי פירש אף הוא את מזמור עג לאור תפיסת ההשגחה. כוכבי הקדיש לכך פרק מיוחד (עמוד שלישי, פרק שישי). ראה: ספר הבתים, ספר האמונה (מהדורת מ' הרשלר), ירושלים תשמ"ג, עמ' קט-קכב. 157 קלונימוס אינו מציג שום תפיסה קבלית בכתביו. רק מקום אחד ב'משרת משה' עשוי להתפרש כמכוון לקבלה. כוונתי לדברים אלה: 'ויש לבעלי הקבלה בענינים האלה סודות נפלאות וחדות נאות לא יכלים רעיון ומחשב, עברו משכיות לבב, ירתע השכל מהם, ואולם הם קבלות נביאים וסודות קדושי עליונים, ואולם לא ישיגם השכל האנושי' (משרת משה, שער חמישי, שו' 79-83). ייתכן שיש כאן הסבר לעובדה שהוא עצמו אינו נזקק לסודות אלו: קלונימוס אינו עוסק בדברים שהשכל נרתע מהם ואינו משיגם.

158 שם, שער רביעי, שו' 264.

הטענה ש'תורתנו היא החכמה האמיתית'¹⁵⁹ קלונימוס רואה באמונה מתוך הנמקה שכלית ערך עליון. הוא גם סבור שהשלמות העליונה לנפש האדם היא שלמות ההשגה בכלל, והשגת האלוהות בפרט.¹⁶⁰ השער השביעי בספרו מוקדש כולו לדיון בתכלית האדם, ודיון זה תואם בקווים כלליים את דיונו של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה באותו נושא. מסקנת הדיון היא גם מסקנתו של הרמב"ם: תכלית האדם היא להשכיל ולקנות חכמה תוך כדי שלמות מוסרית ודתית. קלונימוס מייצג אפוא טיפוס של משכיל, הסולד מהפרשנות הפילוסופית הרדיקלית מחד גיסא, אך הרואה בפילוסופיה ערך חשוב ביותר לשלמות האדם מאידך גיסא. נדמה שבכך תרומתו הגדולה של 'מִשְׁרַת מֹשֶׁה' להבנת המציאות התרבותית של המאה השלוש עשרה, מאה שבה התרחשו הפולמוסים הסוערים בין קנאים לשכלתנים.

ד. דעותיו של בעל 'מִשְׁרַת מֹשֶׁה'

כפי שנוכחנו לדעת, 'מִשְׁרַת מֹשֶׁה' הוא חיבור אפולוגטי מובהק, ועל כן אין בו תפיסות מקוריות או עמקות פילוסופית של ממש. מבחינת תכניו, חשיבות החיבור נעוצה בשני עניינים. מצד אחד חשובות ההערות הפדגוגיות והדידקטיות הכלולות בשער הראשון ובסוף השער הרביעי של הספר; אלו יש בהן ערך מיוחד לתולדות תורת החינוך כפי שהיא גלומה במקורות ההגותיים. ההערות האלו מזכירות בחלקן את המורשת הסוקרטית, כפי שהיא עולה מכתביו המוקדמים של אפלטון. מצד שני חשובים הדיונים שבספר בתפיסת הנפש, ואלה יש להם משמעות מיוחדת לידיעת המחשבה היהודית במאה השלוש עשרה בהתפתחותה. על כן נציג במסגרת זו בקיצור את הנלמד מן החיבור בשני מעגלים אלה, ונחתום בתיאור גישה האסטרוולוגית המופיעה בו, והגזרת במישרין מן הפסיכולוגיה והתיאולוגיה שלו.

דרכי ההוראה

קלונימוס פתח את חיבורו בשאלתו של תלמיד. כידוע, משה ביקש לדעת את 'כבודו' של הקב"ה (שמ' לג, יח), והתלמיד פירש בקשה זו כנוגעת להכרת מהותו ועצמותו של האל; וכי לא ידע משה שהאל אינו נגדר בתארים חיוביים? תשובתו האחת של קלונימוס מציעה שני כללים גדולים בדרכי ההוראה:

(א) תלמיד עומד על האמת מתוך הטעות. כלל זה יפה הן מבחינת התכנים והן מן הבחינה הדידקטית. התלמיד יורד לסוף דעתו של המורה מתוך הטעות, וכך הוא גם מתרגל את שכלו בדרכי הלימוד. לפיכך, על המורה לנקוט את דרך הוויכוח והדיאלקטיקה ולהציג לפני התלמיד טענות סותרות והפכיות. קלונימוס תיאר שני סוגי מורים: המורה האחד משתמש בדיאלקטיקה לפי הכללים שקבעום

159 שם, שו' 145.

160 שם, דף 210.

הפילוסופים ואילו השני משתית את שיטתו על המקורות התלמודיים, שיש בהם סוגיות חלוקות וטענות סותרות לצורך החידוד.¹⁶¹ מעניין לציין שקלונימוס אינו מדרג את שני הסוגים לפי הייררכיה של חשיבות.

(ב) הלמידה כוללת בחינה מעמיקה ונוקבת גם של מה שנחשב כידוע. לפי עיקרון סוקרטי זה, התלמיד המוכשר גורר את מורו לדיון בסוגיות מוכרות וידועות לו כדי לחשוף טיעונים חדשים או אף להאיר את הסוגיות באור חדש. כך מוסברת בקשתו הנזכרת של משה: הוא ידע היטב כי אין להכיר את הקב"ה. ואולם הוא ציפה שהאל בכבודו ובעצמו ידריכו בסוגיה מופשטת זו, ויאיר לו אותה מהיבטים חדשים. תשובה זו, סבר קלונימוס, הולמת גם את האנשים שאין להם חלק בנסתרות, לפי שדרכי הלימוד הם נחלת הכלל.¹⁶²

החשיבה החינוכית מנחה את קלונימוס בדרכו הפרשנית והעיונית גם במקומות אחרים. שני כללים בדרכי ההוראה הביא קלונימוס בפירושו הנזכר לתהלים עג, ואלה הם:

(ג) הטלת ספק. כאשר המורה רוצה ללמד עיקרון ודאי ואמיתי, הוא מציגו לתלמיד תוך הטלת ספק בו, וזאת כדי שהתלמיד יפנים את העיקרון כשהוא מבוסס ומאומת בטיעונים ונימוקים. בדרך סוקרטית זו נקט כביכול גם בעל ספר תהלים, כשהטיל ספק בצדקת האל בסוגיית הגמול, מתוך כוונה להביא ביסוס ואישוש לעיקרון המקובל מלכתחילה, שהוא עקרון הצדק האלוהי.¹⁶³

(ד) שימוש בסיכום תמציתי ('עליות') לאחר הלימוד המפורט. לאחר שסוגיה מורכבת ורחבת יריעה נלמדת, טורח המורה לסדר את עיקרי הדברים בקצרה פעם נוספת.¹⁶⁴

ולבסוף, בפירוש לתהלים יט חשף קלונימוס כלל נוסף בדרכי ההוראה, והוא השימוש במשלים ובאנלוגיות מתחום המוחש לצורך הבנת המופשט, גם במקום שאין שם דמיון כלל בין ערך הנמשל למשל.¹⁶⁵ חמשה כללים אלה שקלונימוס ניסחם בדרך קצרה ותמציתית מלמדים על העניין הרב שהיה לקלונימוס בנושא דרכי ההוראה. ואכן, כללים אלה מילאו תפקיד חשוב בדיונים תיאולוגיים מופשטים בחיבורו.

161 על ויכוח לצורך חידוד כגורם חינוכי ראה עוד: ש' אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, ב, תל-אביב תרצ"ט, עמ' קיט.

162 משרת משה, דף 3א. ראה: C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge & Paris 1990, p. 370

163 משרת משה, דף 9א.

164 שם, דף 11א. בשיטה זו נכתב למשל חיבורו של ר' יונה גירונדי ששרד על מסכת בבא בתרא. ראה: י"מ תא-שמע, 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי — האיש ופועלו', בתוך: גלות אחר גולה, ספר היוכל לפרופ' חיים בינארט (בעריכת א' מירסקי, א' גרוסמן וי' קפלן), ירושלים תשמ"ח, עמ' 174.

165 משרת משה, דף 14ב-15א.

תורת הנפש

הדיון בשאלת מהות הנפש ב'מִשְׁרַת מִשָּׁה' אינו מבדיל במפורש בין השכל לשאר כוחות הנפש. קלונימוס עסק בשאלת מהות הנפש בשער השישי של החיבור. בראשיתו, הוא הגדיר את הנפש כאחת מן 'הצורות הנפרדות'.¹⁶⁶ אם כן לדעת קלונימוס הנפש היא עצם פשוט ונבדל, שמציאותו כמציאות השכלים הנבדלים. לפי הגדרה כזו, יש לברר מה ענין תנודת הנפש ממצב פוטנציאלי למצב אקטואלי; שהרי, טען קלונימוס, תנודה כזו אופיינית לעצם מורכב בלבד, ואילו לפי ההגדרה, הנפש היא עצם פשוט. כתשובה, קלונימוס הציג מובנים שונים למונח 'בכוח', וברר מהם את הנאות למצב הנפש בעת מימושה את ההשכלה והידיעה. אחד המובנים של הפוטנציאליות הוא, שהאפשרות אומנם התממשה ויצאה אל הפועל, אך יש לה מונע מחשיפת מימוש זה. למשל, 'השלם בכחות גופו והרגשותיו וחושיו והוא משתמש בהן יאמר עליו שהוא מרגיש בכח, ואם הוא בפועל'.¹⁶⁷ אדם בעל חוש ראות מפותח, והוא בחדר אפל, ייאמר עליו 'רואה בכח'. במובן זה מתייחסת הפוטנציאליות לנפש האנושית. הנפש, בעצם טבעה, יודעת את הידע ומשיגה את ההשגות, ואולם המצב החומרי מונע ממנה את ההכרה בהם. לפיכך, רכישת המושכלות איננה פעולה חיובית; הנפש איננה מתפתחת בעקבות רכישה זו, ולא חל בה שום שינוי אונטי. ברכישת המושכלות הנפש מסירה למעשה את המסכים החומריים שהצניעו את המושכלות הסמויים ההם: 'כי בסור אותם המניעות יגלה אורה ומראה מעלתה'.¹⁶⁸

לפיכך ניתן לקבוע, כי ב'מִשְׁרַת מִשָּׁה' מצויה שורת ניסוחים הרומזים לתורת ההיזכרות האפלטונית, אשר לפיה הנפש הכירה את המושכלות טרם ירידתה לגוף, ורכישת הידע משמעה ההיזכרות בהן מתוך הסרת המניעות החומריות. תפיסה כזו מחייבת את קיומה המקדים של הנפש. לפי זה הנפש לא נתהוותה עם התהוות הגוף: היא קיימת קיום פרה־אקסיסטנטי, וירידתה לגוף והיאצלותה עליו הן שלב זמני בלבד ביחס לקיום נצחי זה. קלונימוס כתב על הנפש כדברים האלה:

דע והאמן כי היא באמת כבודה בת מלך פנימה, נגזרה מהררי קודש, טהורה, זכה, אמרה לשכון בערפל, עד בא קצה לשוב לשרשה ויסודה אשר משם חוצבה, לא כאשר אמרו קצת המעיינים שהיא מתילדת עם הגוף וגדלה עמו.¹⁶⁹

166 שם, שער השישי, ש' 8.

167 שם, ש' 33-34. השווה להגדרת ר' שמואל אבן תבון בפירושו המילים הזרות: 'כל דבר שיש בו יכולת לעשות דבר אחד — ייאמר עליו בשעה שאינו עושהו שהוא פועל הדבר ההוא בכח' (מהדורת י' אבן שמואל, 'ירושלים תשמ"ב, עמ' 59). וראה: H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass. 1929, pp. 690-694. והשווה עוד: ר' מאיר אלדבי, שבילי אמונה, ורשה תרמ"ז, דף יד ע"א.

168 שם, ש' 50-51.

169 שם, ש' 54-57. דומה כי ההשפעות האפלטוניות המקוריות על המחשבה היהודית בשלהי ימי הביניים עדיין לא נחקרו באופן ממצה. זאת בניגוד לניאופלטוניזם, שנידון פעם ופעמיים

סוף הציטטה מלמד, שקלונימוס דחה מכול וכול את הפסיכולוגיה האריסטוטלית הדוגלת בהופעת הנפש עם הופעת הגוף, ובהיות הנפש אימננטית לגוף בבחינת שלמותו.

מובאה זו מובילה אותנו לסוגיית הישארות הנפש. לפי הגישה שהציג קלונימוס, הישארות הנפש משמעה חזרתה למקורה השמימי ('אשר משם חוצבה'), וזאת מפני שהנפש היא מהצורות הנבדלות הקיימות בלי קשר מהותי לגוף החומרי. קלונימוס ביטא את החזרה הטבעית של הנפש למקורה כך: הנפש 'אשר לא הוטמאה כעפרורית כחות הגוף העפרי, תעלה דרך ישרה דרך גבולה ליסודה ושרשה אין לה מעיק ומונע'.¹⁷⁰ נפשו של הרשע מתערבת בחומר ובמצב החומרי, ואלו מוליכים אותה לאבדון.

תורת הנפש של קלונימוס שבה אפוא לגישות ניאופלטוניות שורשיות, שהופיעו עוד לפני משנתו של אבן סינא השוללת מכול וכול את קיומה המקדים של הנפש. גישה כזאת, המניחה את קיומה המקדים של הנפש ואת תורת ההיזכרות, מובעת למשל בכתבי 'האחים הטהורים' (אח'ואן אלצפא),¹⁷¹ קבוצת הוגים שפעלה במאה העשירית במזרח, והיתה בעלת השפעה על ההגות היהודית הניאופלטונית במאות האחת עשרה והשתיים עשרה. מקורותיו הישירים של קלונימוס לתורה זו אינם ידועים לפי שעה. אפשר ששאב את קווי היסוד של התפיסה הזאת מרמיזותיו של ר' אברהם אבן עזרא על מקורה של הנשמה בנפש הכללית.¹⁷² על כל פנים, בהגות היהודית במאה השלוש עשרה עומדת גישה זו במקום ייחודי, ולפי שעה כמעט שאין לה אח ורע בקרב הפילוסופים בספרד, פרובנס או איטליה.

התפיסה האסטרוטולוגית

יש להניח שחיבור המוקדש בעיקרו לסוגיית ההשגחה האלוהית יידרש למקומה של האיציטגנינות במשנה התיאולוגית. ואכן לאחר שהציג קלונימוס את תפיסת

במחקרים. על השפעה אפלטונית כזו ראה לאחרונה: ג' פרידנצל, 'לימוד המתמטיקה כ"סוד גדול מסודות הדת" במאה הארבע-עשרה: "ביאור פתיחת איקלידס" לאברהם בן שלמה הירחי', מרומי לירושלים (לעיל, הערה 6), עמ' 129-158.
170 הדיון על ההישארות מצוי בשער החמישי של 'משרת משה'. המובאה הנוכחית לקוחה משם, שו' 52-54.

171 ראה למשל: רסאיל אח'ואן אלצפא, עם הקדמה מאת ב' אלבוסטאני, בירות 1957, ג, עמ' 243. במקור זה, 'האחים הטהורים' ממשילים את תורת ההיזכרות לאדם המתהלך במשעולי העיר, רואה את אורחותיה ומכיר את אוכלוסייתה, ולאחר מכן עוזב את העיר ושוכח את מכלול חוויותיו והכרותיו בה. כל אימת שהוא נזכר בה, נדמה לו שהוא רואה אותה באופן ברור ומוחשי, כאילו הוא נמצא בה עתה, וחווה מחדש את החוויות הקודמות.

172 ראה למשל: M. Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, p. 28; H. Greive, *Studien zum jüdischen Neoaplatonismus — Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*, New York 1973, pp. 84-100; "כהן, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' אברהם אבן עזרא, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור של אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשמ"ג, עמ' 170.

הנפש, הוא נידרש למעמדה המיוחד גם בתחום האסטרולוגיה. לדעתו, הנפש נעלה מגזירת הכוכבים, והוא תומך את הנחתו בטיעון זה: הכוכבים הם גורמי התהליכים בעולם החומרי. בתנועתם הם מביאים להרכבת היסודות העומדים ביסוד החוקיות של עולם ההווייה וההפסד. הנפש לעומת זאת שייכת לעולם העליון מעצם הגדרתה כצורה נבדלת; לפיכך, העולם השמימי אינו משפיע על נפש האדם.

קלונימוס מביא את דברי התלמוד בשבת קנו ע"א כראיה לגישתו. לפי דברים אלה, נאמר לאברהם על עקרותו 'צא מאצטגנינות שלך'. קלונימוס מסיק, כי אברהם הופקע מממשלת המערכת השמימית 'מצד שלימות נפשו הזכה והחכמה ודבקוּתָה עם בוראה [יתן בך]'.¹⁷³ מאחר שלפי התפיסה הפסיכולוגית של קלונימוס, הנפש האנושית מעצם הגדרתה וטיבה היא 'זכה וחכמה', הרי שהאדם נעלה מחוקי האסטרולוגיה. ניתן להקביל גישה זו לתפיסת ההשגחה של קלונימוס. כזכור, קלונימוס קבע שהאדם מעצם הגדרתו כבעל נפש הוא מושגח, ללא תלות ברמתו המוסרית או השכלית; כך הוא גם מתעלה על המערכת השמימית בזכות נפשו. מעניין להשוות את פירושו של קלונימוס לאגדה הנזכרת לפירושי התומכים הקיצוניים באסטרולוגיה. לדוגמא ר' שלמה אלקונסטנטין (אמצע המאה הארבע עשרה), מפרש את דברי התלמוד באופן הפוך לחלוטין. לדעתו, ה' הראה לאברהם שחשבו האסטרולוגי לא היה מדויק. אילו חישב נכונה, היה נוכח לדעת כי המפה האסטרולוגית מלמדת שיזכה לצאצא.¹⁷⁴ לעומתו, קלונימוס רואה בדברים אלו את עליונותו המוחלטת של האדם, בפרט אם הוא מקיים את מצוות התורה, על גזרת גרמי השמים. קלונימוס היה אפוא עקיב בתפיסת ההשגחה שלו ובגישתו הפסיכולוגית, ומיצה את השלכותיהן גם במישור האסטרולוגי.

תפיסותיו העיוניות של קלונימוס חושפות עמדות פילוסופיות שמרניות, כשהן מותאמות למציאות פולמוסית חדשה. עמדות אלו איפשרו לו לצדד באידיאלים שכלתניים, למרות שמרנותו ומתינותו. מיזוג התורה והחכמה במשנתו משמעו אפוא אימוץ שתי האפשרויות גם יחד, והתרחקות מנקיטת עמדה קיצונית בוויכוחים הסוערים.

ה. הדי הפולמוס על הפילוסופיה

הפולמוסים על מעמד הפילוסופיה והחכמות החיצוניות שהותירו חותם ניכר על יהדות ספרד, פרובנס ואיטליה במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, השפיעו גם על מחוזות רחוקים מבחינה גיאוגרפית ותרבותית. מבין המרכזים שהתפתחה בהם הגות עצמאית הראויה למחקר מקיף ויסודי בפני עצמו, מצטיינת ביזנטיון. ברצוני להעיר על הוגה עלום בביזנטיון ואבש"י שמו, שכתב פירושו רחב יריעה

173 משרת משה, שער שיש, שו' 85.

174 ראה: ד' שוורץ, 'אסטרולוגיה ומאגיה אסטרלית ב"מגלה עמוקות" לר' שלמה אלקונסטנטין', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טו (תשנ"ג), עמ' 62-64.

לתורה, הוא 'ספר יורה דעה'. כתב היד של הפירוש נעתק במאה החמש עשרה בבזונטיון,¹⁷⁵ ונראה שנתחבר במאה הארבע עשרה. דבריו של מחבר זה מעידים על הדי הפולמוס, שהרחיקו לכת עד לבזונטיון.

בראש הפירוש מוצגות שלוש דרכים המאפיינות את 'חכמי ישראל אשר בדורינו זה'. המחבר הודיע כי אין הוא מדבר בקבוצות הפועלות בסביבתו הקרובה, גיאוגרפית ותרבותית כאחת, אלא בסביבה אחרת. דומה כי דרכים אלה רבות עניין הן להבנת פרשנות המקרא בכלל והפרשנות הפילוסופית בפרט. על כן אפרט בקצרה את שלוש הדרכים.

הדרך האחת היא הפרשנות הדקדוקית, הכתובה בידי 'אנשים אשר כל ימיהם ושנותיהם התעסקו בדקדוק הלשון'.¹⁷⁶ על דרך זו מעיד המחבר כי 'הלכו בה הרבה' מהחכמים שבדורו.

הדרך השנייה ננקטה על-ידי הקבוצה המכונה על פי רוב 'תלמודיים'. תלמודיים אלה מתרכזים באופן בלעדי בלימוד ההלכתי, ואינם פונים ללימוד המקרא כשלעצמו. ביקורתו של אבש"י על הזנחת לימוד המקרא מעניינת, והיא מופיעה גם בספרד, בכתביו של ר' פרופיאט דוראן (האפודי). וכך מתאר הפירוש קבוצה שנייה זו:

והדרך השני דרכו בה אנשים רבים ונכבדים ברכ המקומו' ובקצות הארצות, והם האנשים אשר כל ימיהם ושנותיהם אינם למדים רק התלמוד, שהוא תורה שבעל-פה, ועזבו המקרא ושכחוהו והניחוהו, גם התורה שבכתב הניחוהו שכולה וגלמודה גולה וסורה. ולא יגע אל לבם בלומדם פירושי המצות, למה נצטוינו על המצוה הזאת ומה תועלת יש בה; כי אין דבר אשר ציונו השם ית' שאין בו תועלת עצומה ורכה, כי לא דבר רק הוא, ואם רק הוא רק מהם.¹⁷⁷ ואם ישאל להם איש אחד ביאור פסוק אחד ועניינו לא ידעו להשיב לו דבר וישימו ידם לפיהם. וגם בעת לומדם בתלמוד ובמשנה ויהיה שם פסוק אחד לא ידעו לקרותו כתקונו אך יעוותו דרכו ויעקשו נתיבתו, ועליהם כתוב: ואת הישרה יעקשו.¹⁷⁸ והנה אלה האנשים אשר הם בדרך הזה אני חושב ומדמה שעיקר למודם בתלמוד אינו כה לעשות

175 בסוף כתב היד מופיע שטר מכר משנת רמ"א. המוכר: יוסף בכ"ר אבשל' בונא ויטא. הקונה: מרדכי. בראש כתב-היד ציון הבעלים: 'מקנת כספי הצעיר יעקב בכמ"ר יצחק רומאן בן בקורה ז"ל, תמוז שנת ה' ש"צ'. להערות ראשוניות על הפעילות התרבותית באיזור ובתקופה ראה: S. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama 1985, pp. 129-170.
176 כ"י אוקספורד-בודלי 267 (Opp. 212), דף א1. תודתי לפרופ' י' תא-שמע על שהודיעני על כתב יד זה.

177 דברים לב, מז; ירושלמי פאה א, א, דף טו ע"ד; שביעית א, ה, דף לג ע"ב; שבת א, ד, דף ג ע"ד; סוכה ד, א, דף נד ע"ב. הטיעון על קיום טעמים למצוות מבוסס על מו"ג ג, כו. והשווה: י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 282.

178 על-פי מ"ג, ט.

רצון השם אשר צוה בו ולמלאת חפצו אשר שאל ממנו, רק כדי שיצא להם שם בגויים ביפים, כי הם רבנים ותלמודיים, ויכבדו אותם דורם ויעמדו מפניהם בלכתם בדרך. ובאמת כי אין עבודת השם הראויה על הדרך הזה, רק כל למוד האדם והתבוננותו בתורה לא יהיה אלא כדי לעשות אשר צוהו אדוניו.¹⁷⁹

'הרבנים' מתעלמים אפוא מהעיסוק בטעמי המצוות, ומתמקדים בהלכה כלימוד עצמאי. מעניינת היא הקביעה, שהעיסוק בתלמוד נובע אצל אלה מהרצון לקנות שם וכבוד בקרב הגויים ('שיצא להם שם בגויים ביפים'). אפשר שאין שם אלא מליצה מקראית (על פי יח' טז, יד); כך או כך טענה זו מושתתת על הכבוד שהיו חולקים בעת ההיא לעוסקים בתורת החוק והמשפט. הדרך השלישית היא נחלתם של הפילוסופים ואנשי החכמות, שהם מעטים במספר. תיאורם בפי אבש"י גולש אף הוא לדברי ביקורת נוקבים:

והדרך השלישית לא דרכו בה אנשים רבים כאשר דרכו בדרך הקודמת, אבל ההולכים בה מעט מזער הם, ואלה הם האנשים אשר השתדלו כל ימיהם בחכמות חיצונות מחכמת התורה, אשר הוא תלמודה וידיעת מצותיה. ואלה עזבו תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ולא הביטו ולא פנו אליהם, רק השתדלו בפילוסופיא בחכמת הטבע וחכמת הלימודים, כידיעת המספר והתשבורת וחלוקי הדברים ושיעורם וכיוצא בזה. גם אלה תעו ושגו, כי לא קיימו אשר צוה הבורא, ולא נמשכו לראות תורתו ולדעת מצותיו, אך היא בעיניהם כאכילה חוץ לסוכה, ובשבתות ובמועדים יצו להביא לפנייהם התורה לאחר שיאכלו וישתו וישכרו ויקראו הפרשה במרוצה כמי שיש לו משא על כתיפו והוא רץ¹⁸⁰ כדי להשליכו להקל מעליו.¹⁸¹

השכלתנים אמנם מקיימים מצוות מתוך הכרח ('משא'), אך את משאביהם הם מקצים למדע ולחכמה בלבד. המחבר נקט אפוא עמדה ברורה נגד הרציוליסטים הקיצונים, ומאפייני ביקורתו דומים למאפיינים של המתפלמסים בספרד, בפרובנס ובאיטליה במאה השלוש עשרה. כאמור המחבר מעיד מפורשות שאין הוא מתעד עמדות הננקטות בסביבתו הקרובה. אבל עמדות אלו מותרות רושם עז על הקהילות היהודיות בתקופה זו, וגם חכם ביזנטיני, המרוחק ממוקדי הפולמוסים, אינו ניצול מרושם זה. וכך כתב אבש"י בהקדמת פירושו:

179 יורה דעה, דפים כב-כא. על אפודי ראה: ד' רפל, 'הקדמת ספר "מעשה אפוד" לפרופיאט דוראן', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תשנה-תשנז. יש לציין, שגם ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס מבקר את 'התלמודיים', ואולם ביקורתו נסבה על הזניחם את החכמות. ראה שוורץ (לעיל, הערה 2), והשווה: א' גרוס, 'רש"י ומסורת לימוד התורה שבכתב בספרד', בתוך: רש"י – עיונים ביצירתו (בעריכת צ"א שטיינפלד), רמת-גן תשנ"ג, עמ' 31.

180 בכתב היד: רצה (!).

181 יורה דעה, דף כא.

ואף שלשת הכתות אשר הזכרנו אינם נמצאים במקומותינו, אך הם רחוקים ממנו מרחק גדול בקצות הארץ, אבל אנחנו שמענו שומעם. אך בארצות האלה אשר גרנו בהם אינם בכלל אשר אמרנו, כי עזבו הכל, ואף בפשט הפסוק לא רצו להשתדל כדי לדעתו, אבל שמו זהב כסלם ולכסף אמרו מבטחם,¹⁸² וכל ימי השבוע מתעסקים ומשתדלים במלאכתם ובסחורתם, אבל בשבתות ובמועדים הם מתקבצים אחרי אוכלם ושתותם וקורים מעט מן המקרא, ועליהם נאמ' חדש ושבת קרא מקרא.¹⁸³

המחבר שמע אפוא על קיומם של 'תלמודיים' ושל 'משתדלים בפילוסופיה'. אנשי מקומו אינם אלא בורים ועמי ארצות. סביר להניח שהשמועות שהגיעו לאבש"י היו מהפולמוס של סוף המאה השלוש עשרה וראשית המאה הארבע עשרה. פירושו של אבש"י מעידים בו שהוא משכיל מן הטיפוס המצוי, החרד על שמירת התורה ומצוותיה אבל מעריך בה במידה גם את ההשכלה ואת החכמה. דרך פרשנותו היא לעמוד על דקדוק כל פסוק ועניינו,¹⁸⁴ ואין הוא נמנע גם מפרשנות שכלתנית. פירושו מושתתים לעתים על תפיסות שכלתניות אלמנטריות. אסתפק בדוגמאות אחדות. הצירוף 'תהו ובהו' משקף לדעתו את התהליך שבו ההיולי מקבל צורה: 'יש מפרשים כי תהו הוא דבר שאין לו צורה אך הוא מעותד לקבל כל הצורות, והוא הנקרא בלשון יון היולי, ובהו הוא המצאת הצורה בחומר ההוא.'¹⁸⁵ התורה משולה ללחם, 'כי כמו שהפת הוא מזון הגוף כן החכמות הן מזון הנפש, וכמו שהגוף, כאשר תמנע ממנו המזון יחלש ויחלה ולא יוכל לעמוד על רגליו, כן הנפש בהמנע ממנה החכמה תחלש ולא יהיה בה כח ואיל'.¹⁸⁶

'עץ הדעת' מתפרש אצלו לפי תורת הסגולות, הטוענת שלעצם יש צורות מקריות נעלמות, המתגלות, שדרך הניסיון בלבד. את סמכותה ותוקפה שאבה תורה זו מן התרופות המועילות, שדרך פעולתן אינה מוסברת לפי מבנה איכויותיהן ותרכובתן. לפי תורה זו מתפרשת מהות עץ הדעת:

ועץ הדעת טוב ורע.¹⁸⁷ גם זה הפרי היה לו סגולה להוליד התאוה באדם בעניינים המורגשים אשר יאמר עליהם טוב ורע. ואל תתמה על זה, כי בעשבי הארץ יש סגולות גדולו' לרפאת מכאובות וחוליים ידועים, ולא עלה התועלת אלא במקצתם, אך אשר נעלמו ממנו הם ככל כפליים <מ>כאשר נודעו לנו.¹⁸⁸

182 על-פי איוב לא, כד.

183 יש' א, יג; יורה דעה, דף 33.

184 יורה דעה, דף 44. הוא כותב שם: 'ואל יאשימני המעיין על כי לקחתי מדברי אחרים וכתבתים בספרי, כי עשיתי זה כדי שלא יהיה חסר, אך תמים ושלם'.

185 יורה דעה, דף 46.

186 שם, דף 44.

187 בר' ב, ט.

188 שם, דף 9ב.

בפירושו לעץ הדעת, כלל אבש"י הן את פרשנותו של אבן עזרא והן את פרשנות הרמב"ם. הוא כותב: 'והנה הפרי הזה [=עץ הדעת] היה נותן כח באדם להכיר בין המגונה והנאה במאכלים'¹⁸⁹ ובשאר העניינים הגופניים ומוסיף בתארת המשגל.¹⁹⁰ התכונות המיוחדות של עץ הדעת נובעות אפוא מסגולות פרו. ספר 'יורה דעה' זוקק מחקר יסודי, וכן גם ההגות הפילוסופית היהודית בביזנטיון בכלל. לעניינינו ניתן לקבוע, כי החיבור משקף את ההתעניינות הגדולה גם של מרכזים רחוקים בפולמוסים שהתחוללו במאות הללו בנושא לימוד החכמות וביחס הנאות בין הלכה, החוק והפילוסופיה.

ו. 'משרת משה': כתבי יד ומדורות

'משרת משה' נדפס פעם אחת, בידי יעקב גולדנטל, בלייפציג, בשנת 1845. זכותו של גולדנטל בהעלאת כתבי הוגים מן הנשייה רבה היא. ואולם בהוצאה זו, שנעשתה לפי כתב יד ליפסיה, נפלו שיבושים רבים ביותר, והיא חסרה לחלוטין פיסוק ומראי מקומות. הוצאת גולדנטל כוללת שישה שערים, וחסר ממנה השער השביעי, שנשתמר בכ"י לונדון 918. כ"י לונדון מכיל שורה של חיבורים שנעתקו בשנת 1543, ו'משרת משה' בתוך זה. ששת השערים הראשונים בכתב יד זה אינם שונים מן המובא בשאר כתבי היד. מכאן נראה כי היתה מהדורה שנייה ל'משרת משה', ובה נתוסף לחיבור שער אחד. כבר שיער מרגוליות, שקלונימוס עצמו הוסיף את השער הזה.¹⁹¹ באמת, מצד הסגנון ההטפתי המוסרי, ומצד פרטי הרעיונות והמונחים, קרוב השער הנוסף לפרקים הקודמים. בהערות לשער השביעי הערתי פעם ופעמיים על קרבה זו. גם העיסוק בתכליתו המוסרית והעיונית של האדם הולם היטב את רוחו של 'משרת משה'. ולבסוף: בשער השביעי מצויה הפניה בנוסח 'וכבר ביארנו בשער השלישי'¹⁹² לעניין המופיע באמת בפרק ג שלפנינו. סביר אפוא להניח שמחברו של השער השביעי הוא אכן קלונימוס.

'משרת משה' שרד בכתבי יד רבים למדי. להלן רשימת כתבי היד, שבהם מועתק החיבור בשלמותו או בחלקים וליקוטים:

אוקספורד-בודלי 847; 916 (לא שלם); 1311; 1318; 1319; 1324; 1643; 2219.
אמסטרדם, עץ חיים 32/20 D.47.
המבורג 252.
הרבורג 1,4.

189 בכתב-היד: 'במאכלים' (!).

190 יורה דעה, דף 111. השווה: פירושו אבן עזרא לבראשית ג, ו (ראה הערות א"ל פרייס, אברהם אבן עזרא לבראשית פרק א-ג, מעשה בראשית ומעשה גן עדן, לונדון 1990, עמ' 126); ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 248-250, 90-88.

191 ראה: G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, III, London 1915, p. 227

192 כ"י לונדון 918, דף 169.

וטיקן 251 ; 252 ; 349.

וטיקן-ויקטור 13.

וטיקן-קונטינוה 167 ; 168.

וינה 142 , 163.

ירושלים, מוסד הרב קוק 81.

ליידן, האוניברסיטה Warn 13.

לונדון, הספרייה הבריטית, 755 ; 904 ; 905 ; 913 ; 918.

מוסקבה-גינצבורג 103 ; 1076.

מינכן 210.

מנטואה 8 , 13.

ניו-יורק, בית המדרש לרבנים 2307 ; 2469 ; 2500.

סינסינטי 839.

סטרסבור 4005.

פירנצה-לורנציאנה 26/28 I Gaddi 155.

פריס 750 (ליקוטים) 767 ; 769 ; 983.

פרמה 207 ; 371 ; 514 ; 770 ; 1246 ; 1379.

קמברידג' 491 Add 2/7.

במהדורה שלפנינו, נוסח ששת השערים הידועים מבוסס על כתב-יד וטיקן 251. כתב-יד זה שייך לקבוצת הנוסח של כ"י לונדון 904, העתיק מכולם, ובמקומות אחדים הוא עדיף עליו. כ"י וטיקן 251 מושווה לארבעה כתב-ידי נוספים, ואלה סימניהם:

ל — כ"י לונדון 904.

ה — כ"י המבורג 252.

פ — כ"י פירנצה לורנציאנה Gaddi 155.

ג — כ"י ליפסיה, לפי מהדורת גולדנטל.

נוסח השער השביעי מובא לפי כתב-יד לונדון 918.

רעגס הטפסדות אחיך מנכך על התורה לפי שאת השלם בידי השלם התורה והן שהארוה
 עבד וגם אנשים חטון עבדך אל יטלטלו כי אף איהם חזו איהם הם ושלם ותורתו שלמה בידו
 יהיו לרצון אלהי פי והגון לם למשך הן סור והגלי סור והואלי גאול אורי מיד אלה הטפסים
 הואתכלים טקריהם וכפתוחם וערו תקי והקפי הוא מתחיק בידי ומושר אורי כרך האמת
 ותורתו התמימה והעזרה וכן יהי רצון

השער השביעי

ידוע ומבואר כי כל הברואים כחואי הן לא תהיה בראש ולא לשוא

האלוהים וכי לכל מלוי ומלוי בהכרח תכלית מיוחדת לו אליו היתה הסוטה כבדיותו ולמעשה נאלץ
 מנו שלמד כל פעל למעשהו דל כל דבר ודבר פעל הן לשפן לו טכון והונו שאודע למשגל למעשה
 האיוחד לו וכל החסונים מעולם ואנשי המחקר שגו כל מעברתן ולא תשקתם לשפן זה דל לרע
 תכלית כל מלוי וחלוי מהמאלמים כפי השגתם וקצת טבלם ואחרתם הקדומים טלם ישקב לחיוב
 אפי החובה והמלצה לעמוד על תכלית הודם כפרט מה היתה הסוטה כבדיותו ואין טעם מה
 משפטימו ומה משפטימו ומה טעמה אל הן ולפי שאי אפשר לעמוד על אמתת תכלית כל מלוי
 כי אם בידיע שדות לפי שהיא סבת התכלית ולפעמים היא העורה היא התכלית בלא שר
 רבצור כקפרי החכמים ועוד גם כן כי אין צבואי מעשה צורה בלא חומר וטעם הוא המרבי
 העורה בחומר עליהן מדרך קדו הלאוד להקדים ראשונה ולשכר דרך קצת כדורבנה הסבות
 המאלמות לכל מלוי טעם עד שטבא ממחורה למחורה לתכלית האדם אשר הסוטה ט טעם
 הנה ושואר ידוע כי סבת מיאלמות כל מלוי מהמאלמים המורכבים הן מעד טעם הן מעלילעם
 כלוער בידי אדם ארבעה סבת וכן החומר והעורה הפועל והתכלית החומר הוא היסוד ט
 והעורה הוא התכלית והפעל הוא המורכב העורה בחומר והתכלית הוא החפץ המאקט סאות
 ולעו וקדוה כלשון ערכי ואיה אלמתי המאקט סאות ולעו וקדוה כלשון ערכי ואיה אלמתי
 וכלאונתן תכלית ואואר ולכל תכלית חקר דל שהוא יודע תכלית לרבו ודבר ודעלק והבן
 כי התכלית או האלה על התכלית שפ חלקים האחד האלה על כלל אחרת מלוי זה תכליתו
 והשפ האלה על חלקי אחרת מלוי זה תכליתם האחד כנה הקפונה בעשות מעשים ומהמים

לא נהטתי ידל לא תכונתו בהן לתורת הטאה ותענוג ועדון ולא שאת משהי סהס ט א
 טהכחיים כלבר בעת העורק והיתק לט הטאה הבאה לט לאדם טעל כחון ולא אויטער וט
 מוכון מלוד ובטבור הטרה האת היבברת טקרא קדוש וטדין ובאמת טקרא קדוש טפי
 הואת היא מדה כוללת כל המדות הטאות וויתקת כל הסדות הטועת

בעהרת הקוף ובטהרת הטעל אשר ילוד אשה יטיר חומר

אשר זכה למעלתה הטבברת העליונה

הואת היא האקלה העולה

בית אל אין זה כי

אם

בית אלהים וזה טער הטמים

זכירת הקטלים לעולם

אם באריות אם

קבל ולפוס טערא

כי טבעס פיעס ל

חפי חכס בקט תורה

דבר חכמה מפי לקוף

ובכל דבר תהיה טבר



כל יודעי דעת קבלות ככאן

קור וטורה קור ואל תגרר ה



מורה טבונים טא טלמוני עם טלום

מכיר טערכט טוד בעורי יה כלום

על קו כדק העמנו דתנו

ויעש ט את האותות



מטה כמקום טיר טאמון טקס

גם טעון טס כמקום מטה

רבו טיריון מט ארבה וטאין אונסם עט

ברוך טותק לועף כח אל הקוסר חן טטוח

ספר משרת משה

[השער הראשון]

[א2] כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר (מש' כה, ב). שלמה המלך ע"ה בא בפסוק זה להודיע לכל מבקשי השם וחקורי כבודו אופני ההשגה ועד היכן משגת יד השכל האנושי, וחלק ידיעת השם שני חלקים; האחד — ידיעת עצמו ומהותו ית'; והשני — ידיעת תארו והם דרכיו ומדותיו. ואמ' בחלק הראשון כבוד אלהים הסתר דבר, ר"ל ידיעת עצמו ומהותו הוא דבר נסתר ומכוסה ונעלם מעיני כל חי, אין השכל האנושי כדי בו להשיגו, כאשר אמר: החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא (איוב יא, ז). ובחלק השני אמ': וכבוד מלכים חקור דבר, ר"ל ידיעתו מצד מלכותו — והם דרכיו ופעולותיו — חקור דבר, ר"ל בהם איפשרות החקירה והדרישה כפי כח כל איש ואיש והשגתו, לפי מה שחננו השם השפע האלהי בהשגה, כמו שנאמ' במשה רבינו אדון כל הנביאים: בכל ביתי נאמן הוא (במ' יב, ז), וכמו שהחכמים והנביאים מתפארים בידיעת ה' מצד מעשיו וגבורותיו. ולקח לו בביאור מלת 'מלכים' לשון רבים לכלול בענין זה מלכי ארץ, שכבודם גם כן הודעת מלכותם בהודעת עשרם ובית נכותם. ובא בפסוק השני ובאר לך ביאור שלם, ר"ל ההעדר והמניעה בהשגת מהותו ואמתתו, והאפשרות בהשגת ידיעת מלכותו וגבורתו, אמ': שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר (מש' כה, ג). כבר ידעת שה' שמים' שם כולל לכל צבא השמים כמו הגלגלים והכוכבים וכל צבאם, וה' ארץ' שם כולל לכל צבא הארץ, והם הגרמים השפלים, ואלה כולם הם מלאכות ה' ופעולותיו. ואמ' כי בהם אפשרות ההשגה והידיעה, לפי שהם מלאכות ה' ופעולותיו, ויד השכל האנושי משגת לחקור ולדרוש בהם. ומלת 'לרום' רמז על המלאכים שהם למעלה משרתי ה', ר"ל למעלה במדרגה. ואמ' בחלק הנמנע: לב מלכים אין חקר, ר"ל מהותו ואמתתו אין חקר, אין אפשרות החקירה והדרישה בו. ולפי שהלב, כמו שידעת, הוא מנהיג הגוף, והוא צורתו וסבתו ומהותו, כינה גם כן מהות סבת הסבות ועלת העלות בלב, ואמ': לב מלכים אין חקר, ר"ל מהותו הוא נעדר החקירה והדרישה בו. ויהיה [ב2] קשר שני הפסוקים כך: כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר, ואי זהו כבודו של מלך — שהחקירה אפשר בו; שמים לרום וארץ לעומק, ר"ל ההשתכלות בתכונתם ואיכות תנועתם ושאר פעולותם.

30 ואי זהו כבודו הנסתר — שאין אפשרות החקירה בו; לב מלכים, ר"ל ישותו
ומהותו של מלך ית' וית'.

וגם כן תמצא שהשיבו ה' למשה רבינו ע"ה בשתי ההשגות האילו,
שמשה רע"ה בקש שתי בקשות אלו לשם ית': האחת — ידיעת תארי, והם
מעשיו וגבורותיו, והוא אמרו: הודיעני נא את דרכיך (שמ' לג, יג); והשנית
35 — ידיעת עצמו ומהותו ית', הוא אמרו: הראני נא את כבודך (שם שם,
יח). והבטיחו למלאת שאילתו בשאלה האחת היא הודעת דרכיו, באמרו:
אני אעביר כל טובי על פניך (שם שם, יט), ועל השאלה השניה השיבו:
לא תוכל לראות את פני (שם שם, כ), הודיעהו ההעדר והמניעה בהשגת
מהותו. וכתב רבינו משה ספרו הידוע 'מורה הנבוכים', אמ':¹ ואשר השיגו
הוא ע"ה אדון כל הנביאים, לא השיגו אדם לפני ולא לאחריו, באמרו:
40 אני אעביר כל טובי על פניך, אמ' כי במלת 'טובי' רמז לו להראות אותו
כל הנמצאות כולם, הנאמר עליהם: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה
טוב מאד (בר' א, לא). ועל זה הענין רמז באמרו: בכל ביתי נאמן הוא
(במ' יב, ז), כלומ' שהוא מבין מציאות עולמי כלו הבנה אמיתית קיימת.
45 ואמ': 'השגת הפעולות הם תארי ית', אשר נודע מצדם; זה תורף דברי
הרב. ובאמת אני אומר כי החקירה והדרישה בחלק זה מצוה וחובה על
כל בעל דת לחקור ולדרוש כדי לידע קונו ולהשיגו ההשגה האפשרית,
והיא השגתו וידיעתו מתוך דרכיו ומעשיו הגדולים והנוראים. מסכת חגיגה
ירושלמי: כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר. וכבוד אלהים
50 הסתר דבר — קודם שנברא העולם, וכבוד מלכים חקור דבר — אחר
שנברא העולם.²

שאלני אחד מן התלמידים החברים שאלה בבקשת משה רבינו ע"ה זאת
השנית, ר"ל בקשתו ידיעת מהותו וישותו. אמ': כשבקש משה רבינו ע"ה
בקשתו זאת, היתה אצלו ממין האפשר או ממין הנמנע? ואם היתה אצלו
55 ממין הנמנע, איך שאל לשם ית' דבר שהוא יודע שאי אפשר להשיגו?
ואם תאמ' שהיתה אצלו ממין האפשר — זה רחוק, איך יעלה על הדעת
שיסכל אדון הנביאים גדול החכמים בדבר שידעוהו עבי השכל חלושי העיון,
והוא בעיניהם כמושכל ראשון? זאת שאלתו, והיתה בעיניו נפלאה מאד.
ויש לי בזה שתי תשובות, אחד — למחזיקי בפשוטי הפסוקים [א3] קוראים
60 והולכים לתומם, אין להם עסק בנסתרות, והשנית — לחכמים המבינים
גם כן בנסתרות.

דע לך כי דרכי הלימוד למעיינים רבים משתנים זה מזה, יביאם לזה
הכרח העיון; מהם להסתיר הענין שהוא הנפלא, ומהם לבאר הענין ולחדד

1 מכאן ואילך ציטוט בדילוגים ממו"נ א, נד.

2 ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"ג).

השכל, ולהרחיב בו הבאור וההבנה כדי להוציא האמת לאמתו. ואכתוב לך קצתם לבאר מה שאנו בו: פעמים רבים שהרב משתדל להטעות התלמיד בהקדמות מוטעות וראיות נרחקות כדי לחדד שכל התלמיד ולבחון עיונו החזק הוא הרפה, וזהו הנק' בלשון ערב ג'דל.³ וגם כן ימצא רב אחר חזק מאד בדברי רז"ל ושנותם, פעמים יבאר דבר אחד וגלה בו דעתו והסכמתו, ואחרי כן במקום אחר יאמר הפך אותה הסברה הראשונה אשר גלה בה דעתו, מכריע בזה התלמוד שתי הכרעות; פעמים אומר: הדר ביה לפני מההיא,⁴ ופעמים אומר: לחדודי לפלוני קא בעי.⁵ ופעמים גם כן יעמד התלמיד על אחד מן העיונים, ויתבאר לו אותו עיון באר היטב מתוך עיונו ופלפולו בהקדמות ובמפתים חזקים, ולמען חזק סברתו ותהיה לו האמנה בו אמנה שלימה, יסדר אותו ענין לפני רבו דרך שאילה, והרב לפעמים ישיבהו תשובה ויסייעהו באותן ההקדמות עצמן ובאותן ראיות, ואולי לפעמים יוסיף לו בהם הרב הקדמות שלא ידעו הוא לפנים; אז יעלה לו תלמודו יפה מדרך העיון ומדרך הקבלה. זאת כונתו בשאלה אל הרב לפעמים. כן משה רבינו ע"ה, אע"פ שידע הענין ידיעה אמיתית, ר"ל מניעת השגת מהותו, שחלילה חלילה שיסכל בזה רבן של נביאי', רק שנתכון גם הוא בשאלה ההיא לכוונה הזאת, להיות לו בזאת ההשגה השגה אמיתית ואמנה שלימה אין ספק בה. עוד לפי דעתי הוסיף לו השם ית' בכיבור הקדמה אחת שלא ידעה הוא לפנים, והוא שהודיעו שהמלאכים, עם גודל מעלתם וקרבתם לפני השם, אינם משיגים ידיעת בוראם כמה שהיא, והוא אמרו ית': כי לא יראני האדם וחי (שמ' לג, כ). רמז לו במלת 'חי' המלאכים משרתי השם; אמ': לא יראני האדם ולא כל חי. וכן כתב רבינו משה בספר מדע בפרק שני, אמ': וכל הצורות האלו חיים ומכירים את הבורא ויודעים אותו ידיעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה, לא לפי גדלו ית'.⁶ ואמר: והכל אינם יודעים את הבורא [ב] כמו שהוא יודע את עצמו, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.⁷ הנה לך תשובת השאלה לפי פשוטי הפסוקים.

והתשובה השנית הנכונה והאמיתית: ידוע וברור לחכמים, ואין חולק על זה, כי כל נביא ונביא, כשהוא משיג השגה מן ההשגות באמצעות השפע האלהי, יתעורר בו אז כח הדמיון ויתחזק, ויתדמה לו כאילו איש או מלאך

3 כלומר: דיאלקטיקה. ספר הטופיקה של אריסטו תורגם לערבית בשם 'כתאב אלג'דל', והמונח תורגם בעברית ל'יויכוח' או 'ניצוח'. בפתיחת קובץ ספרי ההגיון לאלפאראבי נכתב: 'הוכוח [...] והיא הנקראת אלג'דל' (ראה: י' קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ברלין תרפ"ח, א, עמ' 248).

4 ראה: בבלי שבת כז ע"א; פסחים מ ע"א וכד'.

5 בבלי ברכות לג ע"ב. והשווה: עירובין יג ע"א וכד'.

6 הלכות יסודי התורה ב, ח.

7 המובאה היא מהלכות יסוד' שם.

עומד לנגדו ומדבר עמו או מראה לו מראות כל אחד ואחד כפי השגתו, ופעמים שהוא שואל ממנו ומבקש, ר"ל מן המלאך הדובר בו, תוספת ביאור על השגתו. כן תמצא רוב הנבואות בספרי הנביאים אין שם על האמת לא הגדת לשון ולא מענה פה חלילה, רק הכל רמז על ההשגה אשר ישיג הנביא ההוא או חולם החלום ההוא, כי ההשגה אמנם היא בין השכל והמושכל, אין לכל בעלי הגוף שום יחס בהם. ומה שיעיד לך על זה עדות שלימה, עדות ברורה ונכונה, נבואת רבן של נביאים והשגותיו, אשר כולם נרמזים בלשון 'ידבר', 'ויאמר' ואיך ומה, והנה היתה השגתו פנים אל פנים דברי פה אל פה, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף, והבן זה עד מאד.

השער השני

אחר שנתבאר לנו מה שנתבאר מאיכות ידיעת השם 'ית' במה כחנו גדול בהשגתו ובמה יקצר ויחלש, ונודע לנו כי אפשרות ידיעתו לנו מתוך מעשיו, ובא אדון הנביאים והסדיר לנו סדר ההשגות ההם אשר השיג, והם אשר יקראו להם רבותינו הקדושים 'מדות', אמרם: שלש עשרה מדות נאמרו לו למשה בסיני, ובארום לנו רבותינו וחכמינו אשר בכל דור ודור; לכן די לנו לזכרם דרך קצרה דרך העברה, ולכתוב מה שנתעוררנו בו מהפלגת הסדר ההוא, ר"ל סדור השלש עשרה מדות.

השלש מדות הראשונות, שהם: י' ו' אל, הם כנגד השלש עולמות, עולם המלאכים ועולם הגלגלים והעולם הזה השפל, הוא 'ית' אשר במאמרו בראם וברוח פיו יסדם. וזכר בשני העולמות הראשונים, והוא עולם המלאכים ועולם הגלגלים, שמו המיוחד לו, לרמז על קיומם וכי הם נצחיים בלתי משתנים עומדים לעד לעולם, ועליהם אמר דוד ע"ה: הללו את י' מן השמים הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו (תה' קמח, א-ב), וחתם בהם: ויעמידם לעד לעולם (שם שם, ו), >רמז כי ההשגחה בהם קיום אישיהם לעד לעולם.<

וזכר בשלישי שהוא עולם ההויה וההפסד 'אל', והוא שם משמות התארים, והתארים אינם עומדים, כי כבר ידעת כי 'אל' מדת הדין, ופעמים מתהפך למדת רחמים.⁸ ודוד ע"ה, בזכרו אשי העולם הזה התחתון ההוה [א4] והנפסד באמרו: הללו את י' מן הארץ (שם שם, ז), אמר: כי נשגב שמו לבדו (שם שם, יג), הוא לבדו עומד קיום נצחי ית', ואלה הוים ונפסדים ומשתנים תמיד.

ואחר שזכר השלש מדות, זכר העשר מדות כאשר הם, ובהם מנהיג השם עולמו זה התחתון. וחלקם לשני מינין: האחת — השגחה כללית נמצאת לכל בעלי חיים מדברים ושאינם מדברים; וההשגחה השנית אינה

8 המדות מנייות בשם' לר, ו-1.

9 ראה להלן, עמ' 322.

25 כי אם במדברים, והוא מין האדם לבדו, והיא השגחה פרטית, ר"ל באישיו גם
 בכלליו ומצד השכל האנושי אשר בו, ומאותו הצד נכנס בגמול ובעונש.
 חזר ראשונה המדה הכללית, שהיא שמירת המין, והיא מדת 'רחום', שהיא
 כוללת כל הברואים כולם, כאשר אמ': ורחמיו על כל מעשיו (תה' קמה,
 ט), ואמר: נותן לחם לכל בשר (שם קלו, כה), ואמ' רבותינו ע"ה: עומד וזן
 מקרני ראמים ועד ביצי כנים,¹⁰ והם כולם השגחה מינית לקיום מציאותם.
 30 וגם כן 'חנון' — השגח' כללית, רק כי מלת 'חנינה' לא תמצאנה לעולם
 כי אם במין האדם לבדו, ולפי שהאדם נכבד מכל ברואי מטה, ייחד לו
 מדה בפני עצמה, ואם היא גם כן כללית. ואחר שזכר שתי המדות שהם
 מצד המין, בא בשמונה מדות הנשארות, שהם פרטיות נמצאות במין האדם
 לבדו, וחלקם לטובים ולרעים מצד הגמול והעונש. וזכר ראשונה 'ארך אפים',
 35 וברין הוא שהיא מדה כוללת לטובים ולרעים אין נקי, לפי שהאדם מצד
 התולדת¹¹ הוא חסר, עד שיתחזק שכלו ויתגבר וימשול על יצרו. והנה דוד
 ע"ה, אע"פ שהיה בתכלית השלמות והחסידות, התנצל מצד התולדת בדבר
 בת שבע, ואמר: הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי (תה' נא, ז). אמר כי
 כל מה שקרהו הוא מצד התולדת, לכן הקדים הוא ית' בהנהגת מין
 האדם במדה הנכבדת הזאת. וכן תמצא משה רבינו ע"ה כשבקש המחילה
 40 על ישראל בדבר המרגלים, התחיל במדה הזאת ואמר: ועתה יגדל נא
 כח י' כאשר דברת לאמר, י' ארך אפים וגו' (במ' יד, יז-יח). ועוד, לפי
 שהם מיוחדות במין האדם לבדו, אמר במדה הזאת אשר למדתני עולמך
 עומד: כי אין אדם אשר לא יחטא (מל"א ח, מו; דהי"ב ו, לו), וזה אשר אנו
 45 אומרים ומזכירים בסוף כל תפילה ותחנה: כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר
 אנחנו (תה' קג, יד),¹² מזכירים תמיד זאת המדה. והשבע מדות הנשארות
 חלקם לטובים ולרעים, השלש לטובים והארבע לרעים. המדה הראשונה
 מהשלש מדות שהם לטובים — 'ורב חסד'; שניה — 'ואמת'; שלישית
 — 'נוצר חסד לאלפים', שלשתם אילו כולם לטובים. ומלת 'ורב' מורה
 50 על המשכת השגחתו בהם, [ב4] כמו שנאמ': לא יגרע מצדיק עיניו (איוב
 לו, ז), שהוא רמז על התמדת השגחה, וכן: והיו עיני ולבי שם כל הימים
 (מל"א ט, ג). והארבע מדות אשר לרעים הם: 'נושא עון ופשע וחטאה
 ונקה'. האחת — למחשבת הלב ולהירהורים הרעים; והשתים — למעשה,
 האחת למזיד והשנית לשוגג; הרביעית, והיא סוף השלש עשרה מדות, והיא
 55 מדת 'ונקה'. אמרו רבותינו הקדושים: ונקה — לשבים.¹³ וכן הדין, כי אי

10 בבלי שבת קז ע"ב; עבודה-זרה ג ע"ב.

11 כלומר: מצד טבעו.

12 הפסוק נאמר בתפילת שחרית, כסיום לתחנונים שלאחר תפילת העמידה.

13 'מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים' (בבלי יומא פו ע"א; שבועות לט ע"א).

אפשר ולא יעלה על הדעת שהשם יתע' וית' ימחול לו לרשע והוא עומד
 ברשעו ומחזיק בפשעו, שאם כן מצינו חוטא נשכר, אף כי הגמול והעונש
 בטל, רק הוא ית' מעביר להם ראשון ראשון בעולם הזה בחייהם עד יום
 פקדו, והוא העולם הבא, אם לא ישובו מדרכיהם הרעים. וכן חייבה חכמתו
 ית' וית' לקיום העולם, והוא שאמרו רז"ל: בראשית ברא אלהים; לא אמר
 60 'י, שבתחיל' עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין מתקנים והקדים
 מדת רחמים ושתפה למדת הדין, הדא היא דכת' ביום עשות 'י אלהים ארץ
 ושמים (בר' ב, ד).¹⁴ הנה לך פרטי השלש עשרה מדות ופירושים.
 ועתה אבארם לך דרך כלל: השלש עשרה מדות מתחלקות לששה חלקים.
 65 חלוקה ראשונה מדות עליות ומדות תחתיות; והתחתיות מתחלקות שני
 חלקים, מדברים ושאינם מדברים; והמדברים גם כן לשני חלקים, לטובים
 ולרעים. מדות עליות, שהם שההשגחה בהם, קיום אישיהם קיום נצחי,
 עומדים לעד לעולם בלתי משתנים, והם המלאכים והגלגלים וכל צבא
 השמים, והם הנרמז עליהם בשמו המיוחד שהוא 'י', האחד למלאכים
 70 והשני לגלגלים ולכל צבא השמים. התחתיות, והן הנרמז עליהם בשם התואר
 והוא 'אל', יש מהם שההשגחה בהם כללית לא פרטית לקיום מיניהם בלבד,
 והם בעלי חיים שאינם מדברים, ויש מהם שההשגחה בהם גם בפרטים,
 והם מין האדם, שההשגחה בהם מצד הנשמה. ובאדם שני חלקים, טובים
 ורעים, וההשגחה גם כן בהם שני חלקים, מצד הענש ומצד הגמול.

השער השלישי

אחי אתם בעלי ברית, כת המיחדים, אל תשלו כשמעכם את קול הצעדה,¹⁵
 קול 'י אלהים מתהלך¹⁶ בשלש עשרה מדות, אל תאשמו, אל יעלה על
 דעתכם בעמדם על המדות האלו המיוחדים לו ית', אל תאמרו שהם תארים
 יתיחס בהם הבורא שהוא בעל תארים, עד שיהיה הוא עצם נושא התארים,
 5 כי המאמין בזה כמאמין בגשמות אין הפרש ביניהם הוא ענין אחד, והאמנה
 בו אמנה אחת, והנוקש בה¹⁷ כמוה נקה,¹⁸ והנפתה בזה כמוה נקה, כי האומר
 בתארים הוא האומר בהרכבה, והאומר בהרכבה הוא האומר בהגשמה.
 והביאור בזה: התארים — מקרים, ואין להם מעמד בעצמם בלתי נושא;
 אם כן הנה לכם הרכבת שני [א5] דברים — נושא ונושא, המקרה ונושא

14 השווה: בר"ר יב, טו (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 112-113). קלוימוס מצטט ככל הנראה

מתוך פירוש רש"י לבר' א, א.

15 על פי שמ"ב ה, כד; דהיי"א יד, טו.

16 על פי בר' ג, ח.

17 כלומר: הנלכד, או הנופל בפח בעניין התארים וההגשמה. ראה: תה' ט, יז.

18 על פי זכ' ה, ג.

- 10 המקרים. ומבואר כי לא תמצא הרכבה כי אם בגשמים; אם כן אפוא הנה לכם הגשמה גמורה.
- וכבר באר לנו הרב הגדול המורה מורה צדק כל הענינים האלו בחלק הראשון מהמורה, והאריך בביאור לישיב הדברים האלה בשלשה פרקים: פרק שנים וחמישים, ושלושה וחמישי' וארבעה וחמישים, ובם תנצלו מן התהפוכות והדעות המשובשות שנאמרו בעניין זה, ויישרי שכלכם ונוכח השם דרכיכם (שו' יח, ו), אז תרפאו (שמ"א ו, ג), ונודע לכם הדרך הישרה ידיעה שלימה, כי הוא הביא ובאר בפרקים אלו על כמה פנים יאמרו התארים ואי זהו אשר יכשר מהם ליחס לבורא ית' בלתי שנוי או תמורה בחוקו ית'. ואני אכתוב לך הנה החלק ההוא אשר בחר בו ליחס לבורא מיתר החלקים מיראתי פן תתעצל לדרוש עליו במקומו או שמא לא יודמן לך הספר הנכבד ההוא. אמר: 'התארים אשר יתואר בהן המתואר חמשה חלקים.
- 15 החלק הראשון שיתואר הדבר בגדרו; והשני שיתואר הדבר בחלק גדרו; השלישי שיתואר הדבר ביחוסו לזולתו; הרביעי שיתואר הדבר בענין יוצא מאמתתו'.¹⁹ ואלה ארבעתם האריך בהם ובאר בהם המנעם בחק הבורא ית' והרחיקם הרחקה גדולה כמופתים גדולים וחזקים; החמשי 'שיתואר הדבר בפעולתו'. אמ': 'איני רוצה לומר בפעולתו קניין המלאכה כאומרך "נגר" או "נפח", שאם כן שבנו אל חלק השלישי הנמנע, אבל ארצה לומר בפעולתו הפעולה אשר פעל, כאמרך ראובן בנה את הבית הזה והעמיד דלתותיו וארג בגד זה'. אמר: 'זוה המין מהתארים רחוק מהעצם המיוחס לו, וזה ראוי שיתואר בהם הבורא ית' אחר אשר תדע שהפעולות האלו המתחלפות
- 20 לא יתחייב שיעשו בענינים מתחלפים בעצם הפועל כמו שיתבאר, אבל כל פעולותיו ית' המתחלפות כולם בעצמו לא בענין מוסף על עצמו; זה כלל דברי הרב בפרק הראשון מהשלשה פרקים, והוא פרק שנים וחמשים. ובא בפרק השני, והוא פרק שלשה וחמשים, ונתוכח עם המתארים לבטל דבריהם, והביא משל לענין אשר באר למעלה, ואמ': 'לא בהתחלף הפעולות יתחייב שיתחלפו הענינים הנמצאים בפועל'. ואמר: 'המשל בזה מן הענינים הנמצאים אתנו, ר"ל שיהיה הפועל אחד ויתחייבו ממנו פעולות רבות מתחלפות, ואע"פ שלא יהיה בעל רצון כל שכן לפועל ברצון, וכל שכן וכל שכן בחקו שלבורא ית'. אמ':²⁰ האש מתיך קצת הדברים ומקפיא קצת ומלכין ומשחיר ופעולות אחרות מתהפכות משונות זו מזו, וכולם למי שידע טבע האש יודע [ב5] כל הפעולות האלו עושה האש באיכות אחת, והוא החום, ואשר לא ידענו יחשוב שהפעולות ההם המתחלפות לכל אחת ואחת מהם איכות מיוחד לו. ועוד הביא משל אחר בענין זה בכח

19 מו"נ א, נב, וכן הציטוטים הבאים. התחלפו לקלונימוס הסוג השלישי ברביעי.

20 מכאן קלונימוס מציג פרפרזה על דברי הרמב"ם בפרק נג.

- המדבר שהוא עושה פעולות רבות והם כולם בכח אחד, והוא מכח המדבר; כל זה תורף דברי הרב וראיותיו בפרק הזה להרחקת התארים מהשם ית'.
 45 ובפרק השלישי בא להוסיף ביאור בענין זה, כי הרגיש בדברי רז"ל אשר קראו לתארים האלה 'מדות', אשר המובן מהם להמון — מדות טבעיות. ואמ': 'זה ענין אינו שהוא בעל מדות, אבל פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו <ממדות>, ר"ל מתכונות נפשיות, לא שהוא ית' בעל תכונות נפשיות'. זה כלל כל דברי הרב בשלשה פרקים אלו, רק שהוא האריך בזה לדקות הענין ולרוב תועלתו בהרחקת הגשמות והתארים והרכוי לשם ית'.
 50 ויתר דבריו וגבורתו ותוקף ראיותיו²¹ בענין זה תמצא בספרו הידוע 'מורה הנבוכים', מורה צדק, בפרקים אשר הודעתך בחלק הראשון, גם בפרקים רבים אחרים, ואני את נפשי הצלתי כמה שעוררתך בו מן העניין הנפלא הזה והודעתך את הדרך אשר תלך בה,²² ודי לי כי העמדתך על המקומות הנרמזים בספר ההוא בעניין זה, ואתה דע לך.
- ואחר שעמדנו על השלש עשרה מדות, והם דרכי השם, הם הנקראים 'מדות', וכי הם כולם תארי פעולותיו, לא שהוא בעל איכות, ובהם מנהיג השם עולמו בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים,²³ והם מורות על ההשגחה השופעת ממנו על כל ברואיו; באתי לרמוז לך בדברים הנאמרים בהשגחה הפרטית, ר"ל במין האדם, בשער הבא אחר זה, הוא השער הרביעי, והוא אשר היה תכלית הכונה בחבורי זה.

השער הרביעי

- מזמור לאסוף אך טוב לישראל אלהים לברי לבב (תה' עג, א). המזמור הזה מבחר כל המזמורים אשר בתילים, והוא מדבר על ההשגחה הפרטית, ר"ל השגחת מין האדם, שהוא יסוד מיסודי התורה ועמוד שהכל תלוי בו. ודע כי כל המאמין בהשגחה, ומקיימה כפי שכלו והשגתו, מקיים כל התורה כולה, והכופר בה כופר בכל התורה כלה, וכל הנביאים וכל החכמים מימות משה רבינו ע"ה ועד עתה דברו בה והזהירו עליה, וגם שכינה רמזה עליה במעמד הר סיני בדבור ראשון שהוא 'אנוכי', לפי שהוא פינה מפנות התורה²⁴ ועשרת הדברות ויתר כל המצות כאשר אבאר.
- כתוב בדבור ראשון: אנכי יי אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרי' מבית

21

על פי אס' י, ב.

22

על פי שמ' יח, כ.

23

על פי הו' ב, כא.

24

השווה דבריו של ר' שמואל אבן תיבון בפירושו למזמור זה: 'זפתח בו דבריו מישיב בהם אמונת ההשגחה [...] שהיא אחת מפנינת התורה ומיסודות הדת' (מאמר יקונו המים, עמ' 17).

10 עבדים (שמ' כ, ב). דבר ידוע לכל בעל שכל שהשם ית' לא יושג בחוש מחמשת [א6] החושים רק השגתו מתוך דרכיו ומעשיו. וכן אמר משה רבינו ע"ה כשבקש ידיעת השם: הודעני נא את דרכך ואדעך (שמ' לג, יג), ר"ל הודיעני נא את דרכיך ומתוך דרכך אדעך; נמצא שידיעתו מתוך מעשיו. גם ידוע שכל מי שבא להביא מופת או ראייה על אי זה דבר שרוצה לקיימו ולציירו בלב השומע, שהוא מחפש וחותר בכל יכלתו להביא המופתים 15 החזקים המורים על אותו דבר, ושכינה אמרה: אנכי י' אלהיך — דע שאני השם, ואני עלת העלות, ואני המצוי ואין מצוי אחר זולתי, והראיה והמופת על מציאותי — אשר הוצאתיך מארץ מצרים. והמה הוא איך הביא הנקלה שבמעשיו; היה לו להביא ראייה ממעשיו הגדולים והנכבדים; היה לו לומר: אני הוא שעשיתי שמים וארץ, והוצאתי יש מאין, ודגולים 20 ונפלאים מאלה? ²⁵ רק כונת השם ית' לצייר להם מציאותו וידיעתו מתוך ההשגחה הפרטית שהיא תכלית אמונת האומן, וכן אמ': אנכי י' אלהיך — זה שעליך להאמין ולצייר בלבבך, ולא יספיק לך זה באמונה אם לא תחקוק בלבך גם כן עם מציאותי, שהשגחתי מצויה לעולם השפל כהשגחתי בעליון. על כן אמ': אשר הוצאתיך מארץ מצרים, שהוא אות ומופת על 25 ההשגחה הפרטית, ר"ל אשר במין האדם, שהיא פנת הדת וכונת מעמד הר סיני. גם תמצא כשבקש משה רע"ה ידיעת השם באמרו: הודעני נא את דרכך, ואם השיג מה שהשיג מדרכי השם כאשר בארנו בחלק השני בשלש עשרה מדות, כאשר נאמר עליו: בכל ביתי נאמן הוא (במ' יב, ז), סוף כונתו היתה בשאלת ידיעת השגחתו הפרטית, ר"ל במין האדם, הכונה הראשונה לעמוד על ההשגחה ואופניה ודרכיה. ועוד, כדי שילמד גם הוא הנהגת עמו ישראל, הוא אמרו: וראה כי עמך הגוי הזה (שמ' לג, יג) — ראה כי עמך 30 הם, ואמת כי השגחתך מצויה בהם; לכן אני צריך לדעת איכות השגחתך להתלמד ולהתנהג עמם כעין השגחתך בהם, כאמרם ז"ל: מהו חנון אף אתה היה חנון; מהו רחום אף אתה היה רחום. ²⁶ וכן תמצא בשלמה המלך ע"ה בתחלת מלכותו בשבתו על כסא אביו, שאל כגון שאלה זאת עצמה, והיא ידיעת הנהגת עמו. הוא אמרו: ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך וגומ' (מל"א ג, ט). ראה כי תורת האדם במה שהוא [כ6] אדם ידיעת השגחתו הפרטית, ותורתך הקדושה — ההשגחה יסודתה ואבן פנתה. על כן 40 החכם הזה המשורר חבר המזמור הנכבד הזה בהשגחה, והאריך בו לבאר מהות ההשגחה, לפי שהיא יסוד אמונת האדם כמו שבארנו. וראוי כל אדם

25 על שאלה זו, שמקורה בדברי ר' יהודה הלוי, ראה: ספר הכחרי א, כה. וראה פירוש ראב"ע לשמ' כ, א: 'למה הזכיר אנכי... ולא אמר שעשיתי שמים וארץ...' (מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' קלא). כמובן, תשובת קלונמוס שונה מתשובת הלוי, והיא מתמקדת בערך אמונת ההשגחה הפרטית.

26 ירושלמי פאה, א, א (טו ע"ב); בבלי שבת קלג ע"ב; סוטה יד ע"א.

- לפי דעתו לעקור ולשרוש הדעות הנפסדות והשבושים שנאמרו בה. על כן שתי ב' אלהים מחסי (תה' עג, כח), ובאתי לפרש המזמור הזה, לא להוסיף ולא לגרוע, רק הפסוקים כאשר הם, כאחד המפרשים.
- 45 אך טוב לישראל אלהים.²⁷ מלת 'אך' ממלות הטעם, כמו: 'אף' 'פן' 'רק' ורבים זולתם, כולם מלות הטעם, אינם באים בתחילת דבור רק הם קשרים באים לקשור דבר בדבר, אף כי מלת 'אך' באה גם כן למעט, כמו: אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם (שמ' יב, טז). והחכם הזה התחיל מזמור זה במלת 'אך', בהכרח לנו לדעת שהוא נקשר עם ענין אחר, ויהיה זה תכלית הענין ההוא. והחכם הזה עמד על הדעות הנאמרות בהשגחה. והדעות המפורסמות בהשגחה מעולם הם חמשה דעות, השלשה נפסדים הפסד גדול, ועל כל בעל דת לרחקם וחלילה מהם:
- הראשון, והוא דעת אפיקורוס, שאין השגחת השם לא בעליונים ולא בתחתונים, והכל מקרה גמור. ועל הכת הזאת נאמ': כחשו ב' ויאמרו לא הוא (יר' ה, יב).
- 55 השני, והוא דעת אריסטוטלוס, כי השגחת ה' שופעת עד לגלגל הירח, ואין השגחה בזה העולם התחתון, שהוא עולם ההויה וההפסד, כי אם בכללים לבד, להעמיד ולהתמיד מציאות המין, אבל בפרטיו אין השגחה כלל. והכת הזאת הם אומרים: עזב י' את הארץ (יח' ח, יב; ט, ט).
- 60 הכת השלישי הם הפך אלה, שהם אומרים כי השגחת השם בכל, בעליונים ובתחתונים, בכלליהם ובפרטיהם, אין הפרש ביניהם. והם אומרים כי כל תנועת בעלי חיים וכל התנועות כולם במאמר השם, כלם הכרחיים, אין בחירה ואין רצון להם, כתנועות הגלגלים, שהם במאמר השם הכרחיים, והגיע דעתם עד שאמרו כי גם העלים הנובלים, כשנופלים בארץ במקום זה גזר השם עליהם ליפול ולא במקום אחר, והשם רצה כך כי אי אפשר זולתו. ולכאורה נדמה לך שהסברא הזאת מעולה, כי הם מקיימים ההשגחה קיום חזק; וכשתעיין בה תמצאנה יותר רחוקה מהכת השנית לכל בעלי דת, גם הפילוסופי' רחקו מזה הדרך והביאו ראיות חזקות לבטלה, מפני [7א] כי הכת הזאת מבטלת טבע האפשר, וכל המבטל טבע האפשר מבטל הבחירה והרצון לאדם, והמבטל הבחירה והרצון בהכרח מבטל התורות והמצות, כי מן הנמנע שיצונו האל לעשות דבר שאין רשות ביד האדם לעשותו, כי הכל הכרחיים, או יזהירנו מדבר שאנו מוכרחים לעשותו, וחלילה לאל מרשע (איוב לד, י) שיענוש אותנו על דבר שאין ברשותינו זולתו, והנה גם כן העונש והגמול בטל; ואינו צריך להביא ראיה על כל אלה, כי הוא מושכל ראשון, כי כל התורה אינה כי אם בטבע האפשר לבד אשר בו הבחירה
- 75

27 שם, פס' א. מכאן מתחיל קלונימוס לבאר את פסוקי מזמור עג כסדרם.

והרצון לאדם, ואז יענש או יגמל, כאשר אמ': ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע (דב' ל, טו), ואומ': ובחרת בחיים (שם שם, יט). הנה באר כי הבחירה והרצון לאדם בתנועותיו. הנה התבאר לך הפסד הדעת שהוא ורחקו מדרך האמת בבטלם הבחירה והרצון לאדם. גם ראה השגחת רו"ל ועיונם בדבר זה בתקנותם, אמרו: אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולים לעמוד בה.²⁸ לא רצו לגזור גם בטבע האפשר כי אם באפשר ברוב.

הנה לך השלש דעות, ונתבאר לך איך כולם הפך כל בעל דת. ופלא גדול כי הכת הזאת הם כת אחת מבעלי דת הישמעאלים, והם הנקראים 'אלשערייא', והם אומ' בענין העונש והגמול: יתכן שיעמוס השם עלינו הנמנעות,²⁹ ואפשר שנעשה המצות ונענש ונמרה אותם ויגמלנו טוב, כי הכל הולך אחר הרצון, ואמ' כי כן רצה השם. ראה עד אנה הביאם שבושם, חלילה לאל מרשע ושדי מעול (איוב לד, י).

נשארו השניים האחרים והם בעלי דת קרובים זה מזה, הם שוים בדבר הבחירה והרצון, ואומ' כי הבחירה והרצון לאדם בכל תנועותיו, כי אם אין הבחירה והרצון לשוא נתנו התורות. ואמ' הפילוסוף בראיותיו, כי <אם> אין היכולת והרצון לאדם בפעולותיו לשוא יסדו החכמים ובעלי הדעות ההכנות והתחבולות לאדם בעניניו, ואין עצה ואין תבונה,³⁰ וברור זה. אמנם הכת האחת אמרה כי הגמול והעונש לכל בעלי חיים, שאם יטרוף הארי בהמה אחת או יבלע צפור זכוב יענש, ואלה הם כת אחרת מן הישמעאלים הנק' 'מעתזילה'. ואמ' על איכות הגמול והעונש כי הכל נמשך אחר החכמה, אפשר שיענוש השם בלתי חטא קדם, וזה — להטיב לו באחריתו. ואמ' כן גזרה חכמתו.

והכת האחרת, והיא הכת החמישית, והיא דעת חכמי תורתנו הקדושה, אומ' שאין גמול ועונש כי אם במין האדם לבדו, לפי שבו השכל להבחין בין [ב7] הטוב והרע, וזה מבואר אין חולק עליו. ובמהות הגמול והעונש דעת תורתנו כי הכל הולך אחר הדין. אמרו: אין מיתה בלא חטא> ואין ייסורין בלא עוון,³¹ והוא אמרו: כי כל דרכיו משפט (דב' לב, ד).

ויש קצת מהחכמים שהלכו בדרך המעתזילה בזה הענין, ר"ל אפשר שיענוש השם בלתי חטא> קדם להטיב לו באחרית, ויקרא אצלם ייסורין של אהבה.³² ויש מחכמי תורתנו שאומרים, שגם ההשגחה אינה בזה העולם התחתון כי אם במין האנושי לבדו בכלליו ובפרטיו, אך יתר בעלי חיים אין

28 בבא קמא עט ע"ב; בבא בתרא ס ע"ב; עבודה זרה לו ע"א; הוריות ג ע"ב.

29 ציוויים שאי אפשר לקיימם מבחינה מעשית.

30 על פי מש' כא, ל. והשווה: שם כ, ה; איוב יב, יג.

31 וי"ר לו, א (מהדורת מרגליות, עמ' תתנה, באפראט); בבלי שבת נה ע"א.

32 בר"ר צב, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1137); בבלי ברכות ה ע"א.

- השגחה בפרטיו כלל וכל פעולותם מקרים, וזה הדעת הביאו רבינו משה ז"ל בספרו הידוע 'מורה הנבוכים' ויחסו לעצמו, לא שהוא נפרד בו לבדו מיתר החכמים, אך לפי שהוא בארו מדברי החכמים והנביאים, ומהמעיינים בספרו יש שלא הבינו דבריו בזה הענין כמו שהם אינם מבינים <יתר דבריו>, והבינו ממנו מה שלא אמ', וחלילה לך.
- ועתה באתי לבאר דבריו וכאשר תעו התועים בדבריו, וזה אשר הביאני עד הלום כי קנאתי הדוברים על הרב תועה.³³ ולכן קראתי שם חברי זה 'משרת משה'; משרת — שכן חק המשרת לקנא לכבוד רבו; משה — שכן שמו של הרב רבינו משה, גם כי רוב חברי זה מיוסד על דברי רבינו משה ז"ל. וזה לשון הרב אחר שהזכיר החמשה דעות, אמ': 'ואשר אאמינהו אני בזאת הפנה, ר"ל ההשגחה, אני מאמין שההשגחה האלהית אמנם היא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבדו, הוא אשר כל ענייני אישיו ומה ששיגם מ טוב ועד רע נמשך אחר הדין, כמו שאמ' כי כל דרכיו משפט. אבל שאר בעלי חיים וזולתם דעתי בהם דעת אריסטו' לא אאמין בהם השגחה פרטית כלל', זה דעתו בלשונו.³⁴ בכל זאת לא מצאו עדין ההורסים³⁵ <עילה>. וכשבא אחרי כן להביא מופת וראייה לדבריו בזאת הסברא אמ': 'אמנם ההשגחה האלהית והמין אשר דבק בו השפע ההוא השכלי עד אשר שב בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לכל בעל שכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלהית'. זה מופת דבריו על מה שאמר שההשגחה במין האדם לבדו, הוא אמרו במופת הזה: 'אמנם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה היא נמשכת אחר השפע האלהי', ר"ל אור הנשמה שהשפיע השם <לבני אדם> ומצדה התחברה אליו זאת ההשגחה; זאת ראייתו על ההשגחה שבמין האדם מצד הנשמה. וכאשר הוסיף ביאור ואמ': 'והמין אשר דבק בו השפע ההוא השכלי עד אשר שב בעל שכל הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלהית וגזרה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש', מן הצד הזה נכנס להם הטעות וחשבו שהרב גזר שאין ההשגחה כי אם בחכמים לבד, באמרו: 'ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לכל בעל שכל'. ואמ' אם כן [8א] עיר היוצאת אלף לא תשאיר כי אם אחד או שנים שתמצא בהם ההשגחה; וגנו זה מאד, והדין עמהם אם כדברייהם כן הוא, רק חלילה לו חלילה.
- וגדולה מזאת עמסו עליו. אמרו שהרב, כשאמר 'כל מה שהוא גלוי לכל

33 על פי יש' לב, ה.

34 מו"ג, יז בדילוג. וכן המובאות להלן.

35 על המונח 'הורסים', ראה: ד"צ בנעט, 'הרמב"ם כמתרגם דברי עצמו', תרביץ כג (תשי"ב),

Z.W. Harvey, 'Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics', 174-172; in: I. Robinson, L. Kaplan and J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, Queenston & Lampeter 1990, pp. 7, 14

בעל שכל', על החכמות החיצונות אמ', לא על תורתנו הקדושה. ואין זאת
 140 הדבה ראויה אלא למי שמזגו רע וסברתו נפסדת, ויָרָא לאמרה בשמו ותולה
 אותה בגדול. מאין להם שהרב בחר בחוכמות החיצונות, שהם כולם ספיקות
 וראיות חלושות, על תורתנו הקדושה הנשמעת מפי הגבורה? והלא הוא
 אשר אמ' כשנוכח עם אריסטו' על הקדמות: 'ולא תהא תורה שלנו שלמה
 כשיחה בטלה שלהם'³⁶ הנה גנה חכמתם ומאס בראיותם, ואמ' שהיא
 145 שיחה בטלה כנגד תורתנו, ותורתנו היא החכמה האמיתית כאשר אמר:
 ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וכינתכם וגו' (דב' ד, ו). ושאר החכמות,
 אם נאמר שיש בהן ממש, הם כמו הקדמות לתורתנו הקדושה לעורר השכל
 ולחדדו לא עוד, כמו שאמ' הרב הזה דרך השיר על החכמות החיצונות,
 שלא נשתמש בהם כי אם לרקחות ולטבחות ולאופות.³⁷ על כן יש לנו להבין
 150 ולהאמין באמת כשאמ' 'ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לכל בעל שכל' על
 תורתנו הקדושה אמ', וראייה לו באמרו: 'וגזרה לו כל פעולותיו על צד
 הגמול והענש', כי הפילוסו' אינם מאמינים בגמול ובענש.
 ונשוב למקומינו להתיר הקושייא: החכמים, ואם הם חכמי תורתנו, הם
 מעטים; ההמון מה תהא עליהם?³⁸ ועתה אבאר לך ראיותיו ומה שהביאו
 155 לסברא הזאת לפי דעתי מראש ועד סוף. הרב הזה עמד על החמשה דעות
 הנזכרות ועמד על דעת אריסטו' וראיותיו, וראה שנטה קצת לדעת הראשון
 וקצת לדעת השלישי וכאילו הוא ממוצע ביניהם, כאשר הביאו הכרח העיון,
 והוא שכת הראשון אמ' כי אין השגחה לא בעליונים ולא בתחתונים כלל.
 באר אריסטו' שקרות זה הדעת ואמ' אי אפשר שיהיו כל הדברים במקרה,³⁹
 160 כי לשון 'מקרה' מורה על דבר שנעשה בלתי השגחה ועיון לעתים רחוקות,
 זה טבע המקרה; ואנו רואים בעולם דברים תמידיים נצחיים לא נשתנו
 ולא ישתנו עומדים לעולם, כמו כל מה שבעולם העליון וכל דבר תמידי
 נצחי, אי אפשר בלתי מנהיג משגיח מתמיד הדברים הם ומעמידם על
 מתכונתם כל ימי עולם, כמו תנועת הגלגלים וקיום הגרמים העליונים;⁴⁰ על
 165 כן אי אפשר לומר שהדברים כלם מקרה. גם כן בא לבטל הדעת האחרת
 בקצת באמרם שהכל [ב8] בהשגחת משגיח, אני רואה שהעולם התחתון
 הוא עולם ההויה וההפסד משתנה תמיד אינו עומד על מתכונת אחת וזה

36 מו"נ ב, כג על פי בכלי בבא בתרא קטז ע"א; מנחות סה ע"א.

37 מתוך האיגרת לר' יהונתן מלונל (איגרות הרמב"ם, מהדורת י" שילת, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' תקב), על פי שמ"א ח, יג.

38 כלומר, קושיית המתפלמסים נגד הרמב"ם, הטוענים כי לפי שיטתו רק הכודדים המשכילים (בחכמות או בתורה) זוכים להשגחה, ואילו הרוב איננו מושגח כלל.

39 משפט זה הוא ציטוט לא מדויק מתוך מו"נ ג, יז. ניתוח ה'מקרה' הוא פירוש של קלונימוס לדברי הרמב"ם.

40 ראה מו"נ ב, יט.

טבע המקרה; ועוד, שנראה בו שינוי רצון, וחלילה ליחס לשם ית' שינוי רצון.⁴¹ ולפי הראיות האלה גזר שההשגחה בעולם <העליון> מפני שהוא תמיד נצחי בלתי משתנה, וסלקה מהעולם התחתון מפני שהוא משתנה 170 תמיד הוה נפסד, נפסד הוה, ואמ' שהוא מקרה. ורבינו הרב ז"ל מדעתו הרגיש לראיותיו, ואמ' גם כן לפי דעת אריסטו, ואמ' אני שיש השגחה בקצת העולם התחתון במין האנושי בלבד בהכרח, וזאת ראייתו לפי דעתי: ברור וידוע שהאדם מורכב מהעולם העליון והתחתון; הגוף מורכב מארבע היסודות שהם היום נפסדים, והנשמה מהעולם העליון שהוא עומד קיום 175 נצחי כאשר נודע לכל בעל שכל; לכן אני אומ' שההשגחה נדבקת בו, ר"ל במין האנושי, מצד החלק העליוני שבו. על כן גזר שההשגחה בבני אדם כהשגחתו בעליונים. ומה שאמ' 'במופת' — כי ההשגחה נמשכת אחר השפע האלהי ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לכל בעל שכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה. לא בא לסלק ההשגחה מן ההמון שאינם חכמים, רק בא לשום מדרגות בהשגחה כאשר פירש בשאר פרקיו. ואמ' כי לפי השגתם תהיה בהם ההשגחה, כאשר ביאר היטב בסוף ספרו בהערה.⁴² ואין חולק על זה ואין מאמין, כי אין השגחת השם בחסיד העובד המכלה כל שנותיו ורגעיו בכחות הנשמה ומתענג בתענוגיה, אשר מצדה היא ההשגחה בו, 185 כהשגחתו במשתמש ביתר כחות הגוף ההיום הנפסדים, ולרגעים ולעיתים רחוקות הוא מתעורר כאיש אשר יעור משנתו, וזה מבואר בדברי רז"ל הרבה, כי גם בחכם החסיד יש הפרש בהשגחתו, והם הזמנים אשר יפנה לבו מהשם ליתר עסקיו, כאשר אמרו בענין דוד ע"ה כשבא מלאך המות ליטול נשמתו ראהו מתעסק בתורה ולא יכול לו עד שנתחכם לו וטבל מדברי תורה, אז נתן בידו;⁴³ ראה והתבונן מה רמזו בזה רבותינו ז"ל הקדושים. 190 עוד גם אני אומר: ואלו היתה כונת הרב להוציא אשר אין להם השגחה ולמעטם מההשגחה, המון תורתנו ת>הלה< ל>אל< נצלים מזה, לפי שהמוני הרק באומתנו אי אפשר שלא יתעסק בקצת מצות מתרי"ג מצות, וזהו שאמ' החכם: כפלה הרמון רקתך (שה"ש ד, ג; ו, ז), אפי' ריקנין שבך מלאים מצות כרמון.⁴⁴ ועל זה גם כן רמז ר' חנניא בן עקשיא שאמ': 195 רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות,⁴⁵ וזאת היתה

41 טענה זו בנויה על קודמתה, ופירושה: אם אכן ההשגחה חלה על עולם ההווה וההפסד, הרי שבעקבות השינויים שבעולם החומרי מתחייב שישתנה גם הרצון האלוהי בהתאם.

42 כוונתו להערה הבאה בסוף פרק נא מהחלק השלישי של מורה הנבוכים.

43 בבלי שבת ל ע"א-ע"ב.

44 שהש"ר ד, ה (מהדרות ש' דונסקי, עמ' קד); בבלי ברכות נו ע"א; עירובין יט ע"א; סנהדרין לז ע"א.

45 משנה מכות ג, טז. בכתבי יד אחדים נזכר גם הפסוק 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר' (יש' מב, כא).

- כונת תורתנו בנתינת התורה להמון במעמד הר סיני לעיני כל ישראל. לכן המונינו וחכמינו כל ישראל כאיש אחד חברים בהשגחה האלהית, וזה שאמ' החכם הזה המשורר: אך טוב לישראל אלהים לברי לבב (תה' עג, א), מעטם ויחדם משאר אומות בהשגחה שההשגחה נמצאת בהם משאר האומות. 200
- הנה לך דעת הרב בענין ההשגחה, וראיותיו ומופתיו ויתר דבריו [9א] וגבורתו לחזק סברתו תמצא בספרו המפורסם 'מורה הנבוכים'. ובעל המלמד כתב בשם חכם אחד גוי והביא סיוע לדברי ר' <בותינו> ז"ל וסברתו, ר"ל כי אין השגחת השם בעולם התחתון בפרטיו כי אם בכלליו, לבד האדם, מפורש במעשה בראשית, דכת' בצמחים ושרצים ובעלי חיים 'למינה' 'למינהו' 205 'למיניהם'.⁴⁶ הוה אותם לך הכתו' בלשון זה; לא אמ' עץ פלוני' שרץ פלוני' 'בהמה וחיה פלנית' רק המינים בלבד, רמז לך הכתו' בזה שלא היתה ההשגחה בהם כי אם בקיום המין לבד, לא כאדם שני' בו: נעשה אדם (בר' א, כו), וייצר י' אלהים את האדם (שם ב, ז), הוא האדם הפרטי, הוא אדם הראשון שהושם בגן עדן, וברא לו גם כן אשה פרטית שאין ספק כי כל זה רמז על איכות השגחתו; רמז לך בריאתם לפי השגחתם: הצמחים ובעלי חיים היתה בריאתם כללית, והמשכת ההשגחה בהם גם כן כללית; ובריאת האדם היתה פרטית, והמשכת ההשגחה בו⁴⁷ גם כן פרטית מצד צורתו, שני' בו: נעשה אדם בצלמנו כדמותינו (שם א, כו).⁴⁸
- ואחר שהשלים לבאר עניין ההשגחה וכי היא נמצאת במין האדם ובישראל מיתר האומות, התחיל לדבר בענין אשר נבוכו בו כל החכמים, באשר הוא מעולם לאבן נגף ולצור מכשול לפושעים ולמורדים, והוא צדיק ורע לו רשע וטוב לו. ואמ': ואני כמעט נטיו רגלי כאין שפכו אשורי, כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה (תה' עג, ב-ג). אמ': כמעט נטיו רגלי מדרך האמת, מהדרך אשר בארתי בענין ההשגחה, כי ראיתיו שאינו נמשך על ההקש אשר בארתי ולא שוקד על הסדר, כי אני רואה הרשעים בהצלחה והצדיקים בהפך. והוציא הענין בלשון מסופק בדרך שאלה, אמ' 'כמעט' שהוא לשון ספק, וזה לעולם לשון חכמים בדרך הלמ'ו<ד, שכשבא חכם
- קלונימוס מביא פרפרזה על דברי ר' יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866, דף סה ע"א: 46
'כפי מה שכתב הרב המורה בפרק ח (!) מן החלק השלישי, שההשגחה האלוהית הוא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד [...] והחכם שהתחברתי עמו אמר שמשו רבינו ע"ה רמז על זה הדעת בכתבו על הצמחים ועל בעלי חיים למינו למינהו למינה, מה שלא כתב כן באדם לפי שההשגחה בכל איש ואיש כפי מה שהוא. אנטולי מביא פירוש זה בשם מיכאל סקוטוס, ולפיו נקטה התורה במונח 'מין' לגבי הצמחים ובעלי חיים מפני שההשגחה עליהם היא מינית בלבד, לאמור הדאגה לשימור המין. בשורות שלהלן קלונימוס מבאר את פירושו של סקוטוס.
- כלומר: באדם. המשפט הושלם על פי הוספה בשולי כ"י וטיקן וכתבי היד האחרים. 47
עד כאן הרחיב קלונימוס בתפיסת ההשגחה. מכאן ואילך הוא חוזר לבאר את מזמור עג בספר תהלים. 48

- 225 לבאר ענין נעלם מהתלמיד או מן השומעים, ואם המלמד חכם יודע אותו דבר מוציאו בלשון מסופק כדי להרחיב בו הביאור וההבנה למתלמד, ועל כן אמ': כמעט נטיו רגלי, בלשון מסופק.
- 230 כי אין חרצובות למותם ובריא אולם (שם, פס' ד). התחיל עתה לספר שלות הרשעים והצלחתם בעולם הזה, והתחיל למגדול ההצלחות, שהיא הצלחת גוף האדם, ואמ' שהם מאריכים ימים רבים ועומדים ימים רבים כל ימי עולם עודם בכריאותם וחזקם, וכשימותו אינם טועמים טעם מיתה, לפי שהם מתים זקנים ושבעי ימים. וזה אשר כנה 'חרצובות', כי זה דבר ידוע כי האדם מורכב מכחות הגוף והנשמה, ונקשרים זה בזה קשר אמיץ, וחשוקיהם כסף (שמ' לח, יז), נכספים כחותיו זה בזה ונדבקים עד בא ימי הרעה, שהוא ידוע שהם ימי הזקנה, ואז יחלשו הכחות והקשרים נתרם מעצמם, כי כל יסוד מתאוה לשוב ליסודו והנשמה ליסודה, כאשר אמ' 235 שלמה בסוף ספרו בקהלת: ביום שיזועו שומרי הבית [9ב] והתענתו אנשי החיל ובטלו הטוחנות כי מעטו וחשכו הרואות בארובות (קה' יב, ג), וכל הפרשה כלה, כאשר הוא ידוע שהוא דבר על ימי הזקנה, ואמ': עד אשר לא ירתק חבל הכסף ותרופץ גולת הזהב (שם, פס' ו), וזה רמז על התרת הקשרים והכחות בימי הזקנה. וזהו שאמ' החכם הזה: כי אין חרצובות למותם, כאילו אין נפשם קשורה בגופם.
- 245 ואחר שהזכיר שלות גופם וכריאותם זכר ההצלחות האחרות, כמו עשרם וכבודם, ואמ': בעמל אנוש אינמו (תה' עג, ה), ר"ל אינם צריכים להתעמל ולרדוף אחר טרפם כי הם עשירים מלאים כל טוב, ועם אדם לא ינוגעו (שם), אפילו כשכל העולם לוקה על ידי שינוי האויר או ערבוב המלכיות או יתר הענינים המתרגשים, הם לעולם עומדים על שלותם, לא ישיגם דבר מכל אלה המקרים. וזה באמת סדר ההצלחה, כאשר נאמ' בספור הצלחת דוד ע"ה: וימת דוד זקן ושבע ימים עשר וכבוד.⁴⁹
- 250 לכן ענקתמו גאווה יעטוף שית חמס למו (תה' עג, ו). אמ' כשהרשע הזה רואה הצלחתו והצלחת עניניו והוא יודע ברשעו, מתגאה ומתמיד ברשעו. זהו שאמ': יעטף שית חמס למו. אמר כאילו החמס עוטף אותו ורודף אחריו לרוב שקוע הרשע הזה ודבקתו ברשעו וכסלו.
- 255 יצא מחלב עינימו (שם, פס' ז). רמז על רוב החמסים והגזלות שהם אוכלים ושותים ומתעדנים בהם ומרבים בשר ושומן. עברו משכיות לבב (שם), אמ' אלו ההצלחות שאני רואה להם עברו מחשבות לב האדם להשיגם ולדעת עניינם.
- ימיקו וידברו ברע עשק ממרום ידברו, שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ (שם, פס' ח-ט). כל זה לשון הכופרים וסבתם כאשר כתבת.

- לכן ישוב עמו הלום ומי מלא ימצו למו (שם, פס' י). אמ' המון עמו של <ה>שם, המאמינים בהשגחה דרך קבלה, כשוראים ההצלחות האלו לרשעים ולעוזבי השם הם עומדים משוככים⁵⁰ ומבוכים. הלום, ר"ל בענין זה שהוא ענין ההשגחה. ראה התחכמו' החכם הזה; אמ' על ההמון שאין להם חכמה ולא השיגו השגת ההשגחה כי אם דרך קבלה, אמ' עליהם כשוראים מעט מבוכה מתהפכים מהרה לצד האחר, מפני שאין להם כמה ישענו ובמה להשיב את האפיקורוס,⁵¹ ולחזק קבלתם אמ' בהם מוחלט ישוב. ואמרו איכה ידע אל (תה' עג, יא).⁵² ובחכמים אמ' 'כמעט',⁵³ לשון מסופק, מפני שהם עומדים באמונתם <מצד חכמתם, ולא יזיום כל דבר, ומחזיקים באמונתם>, ומשתדלים להתיר ספקותם ולעמוד על אמתת הענין בראיות ומופתים כפי השגת חכמתם. ומי מלא ימצו למו⁵⁴ אמ' על אלו ההמון שמקבלים מהרה הסברות הנפסדות והראיות החלושות. 'ומי מלא' — חסר, ר"ל ומי כוס מלא. וכנה הסברות הנפסדות בשותי מים, כי כן משפט הלשון לעולם לכנות קבלת הדעות בלא עיון ומתן לשותי' בשתיית מים, מפני שהמים אין להם טעם והם טפלים, וגם אין להם שמרים.⁵⁵ וזהו שאמ': ימצו למו, כאשר נאמ' על איוב: מי גבר כאיוב ישתה לעג כמים (איוב לז, ז), שהוא היה בתחילה מאמין בהשגחה מתוך קבלה לא מחכמה, וכשראה מעט שינוי הסדר קבל מהרה [10א] הדעות הנפסדות כאשר נשמע מדבריו קודם, שדבר השם אליו והגיד לו תעלומות חכמה. וגם אלו כמו כן מהרו וקבלו הסברא ההיא הנפסדת.
- ואמ': איכה ידע אל ויש דעה בעליון, הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל, אך ריק זכיתי לבכי וארחץ בניקיון כפי (שם, פס' יא-יג). כל זה דברי ההמון בראותם ההצלחה לרשעים.
- ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים (שם, פס' יד). זה ספור החכם הזה בענין עצמו ממה שהיה סובל מהשואלים אותו ומריבים עמו על עניין זה. ותוכחתי לבקרים, שב אל הפעול, שהם מתוכחים עמו כל היום.
- ואמ': אם אמרתי אספרה כמו הנה דור בניך בגדתי (שם, פס' טו). אמ' אם באתי להגיד ולהוציא בפה תוכחות' ומה שהם אומרים וכפירותם — דור בניך בגדתי, ר"ל הייתי בוגד בישראל שהם בניו של הקב"ה, שמא ייתכן שהוא מלשון 'שבכה' (רשת); כלומר המאמינים מתוך מסורת בלבד נלכדים ברשת הספקות. ייתכן שהנוסח 'משוככים' שבכתבי יד אחרים הולם יותר את המשמעות הכללית. על פי משנה אבות ב, יד.
- לפי קלונימוס פסוק זה נסב על ההמון.
- כוונתו ל'כמעט נטיו רגלי' (פס' א).
- שב לבאר את סוף פסוק י.
- השווה לפירושו של ר' שמאל אבן תבון, מאמר יקו המים, עמ' 80. מטבעות לשון דומים מופיעים בפירושיהם של קלונימוס ואבן תבון, ואולם אבן תבון מפרש פסוק זה דווקא על הטענות החזקות, בעוד קלונימוס מכוננו על הסברות הרעועות.

50

51

52

53

54

55

- ילמדו ממעשיהם וחלילה. ולשון 'כמו' חסר, ר"ל כמו שהם אומרים טענותם וראיותם. ואחשבה לדעת זאת עמל הוא (!) בעיני, עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריהם (שם, פס' טז-יז). אמ' טרחתי ועמלתי לעמוד על הסוד הזה ולא מצאתי, מפני שהוא סוד אלוהי, עד שבאתי לפני החכמים המקובלים, והם בעלי הסודות, והם הבינוני והורוני אחריה אלה ומה טיבם.
- 290 אך בחלקות תשית למו הפלתם למשואר, איך היו לשמה כרגע ספו תמו מן בלהות, כחלום מהקיץ י' בעיר צלמם תבזה (שם, פס' יח-כ). עתה התחיל לבאר מה שקבל מענין ההצלחות ההם. ואמ' כי הכל שקר ודמיון, ואינם הצלחות על האמת כי אם דמיונות לבד. וזהו שדמה אותם לחלום, >לפי שהחולם רואה ומשיג בחלומו תענוגים גדולים, וכשיקיץ ידע שכל מה שהשיג שקר ודמיון לבד ואין בו ממשות כלל, ועל זה דמה אותו לחלום> כאשר אמ' ישעי': כאשר יחלום הרעב והנה אוכל והקיץ ורק נפשו
- 300 (יש' כט, ח). אמ' כשהקיץ ראה והכיר שלא השיג כלום, והנה הוא עדין רעב כמו שהיה קודם לכן. ועתה באתי לבאר לך אמתת הענין הזה אם יש בטבעך להבין. כבר נודע לכל בעל שכל כי כל התענוגים האלה הם גשמיים בהמיים, כמו המאכל והמשתה והמשגל, לא ישיגם האדם כי אם בחלק הבהמי אשר אין בנשמה העליונה חלק בהם כלל, רק הם מפסידים ומכאיבים אותה. וידוע גם כן כי האדם מורכב משתי נשמות האלו, הנשמה הבהמית והנשמה העליונה,⁵⁶ ואין האדם אדם ולא נקרא 'אדם' כי אם מצד הנשמה העליונה. וכל אשר הוא תענוג ותשלום לנשמה העליונה הוא תשלום האדם במה שהוא אדם; אם כן, האדם >הנמשך אחר החלק הבהמי אינו דומה רק לאחד מבעלי חיים על צורת אדם כקוף וזולתו, אין הפרש ביניהם. על כן אחר המות, בשוב כל חלק אל חלקו וכל יסוד ליסודו, והנשמה ליסודה, תאבד כל התענוגים הגשמיים ההם והנשמה ירקה מכולם, וכאילו מעולם לא היו ולא השיגה אותם. וזהו שאמ': י' בעיר צלמם תבזה — צורתם הבהמית תפסיד ותאבד. ראה זה שאמ' בשלות הרשעים ומה אחריהם. ואחר כן בא לבאר צדיק ורע לו, ואם הוא מבואר מתוך רשע וטוב לו.
- 315 אמ': כי יתחמץ לבכי וכליותי אשתונן, ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך, ואני תמיד עמך [10ב] אחזת ביד ימיני (תה' עג, כא-כג). אמ': הנה עמדתי על ענין הרשעים ומה אחריהם, צריך לי לידע ענין הצדיק ומה אחריהם. וזהו שאמ': ואני בער ולא אדע, ר"ל אני בער בעינייני, כי כבר נודע לו ענין הרשע. ובאר ואמ': ואני תמיד עמך, ר"ל בזה הפסוק פי' ענין צדיק ורע לו. ואמ': ואני תמיד עמך, ר"ל איני משתמש בחלק הבהמית אשר בי, >על כן לא אחוש> לתענוגי הנשמה הבהמית, אך אני מתענג ומתעדן בחלק הנשמה העליונה. לכן אותם ההצלחות הגופיים והרעות הגופיים
- 320

- 325 איני חושש כם כלל, אינם בעיני לא טובות ולא רעות על האמת, והם כלים בכליין הגוף, ואינם הצלחות ולא רעות על האמת. לכן אמ': ואני תמיד עמך, ר"ל עומד וקיים בקיום הנשמה הנצחית. וזהו שאמ': ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני, הוא שני במשה רבינו ע"ה: ואתה פה עמד עמדי (דב' ה, כח).
- 330 בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני (תה' עג, כד). זה הפסוק בלשון תפילה, התפלל שיתקיים בו הענין הזה שאמ', וזה השלמת כל דבריו בענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו.
- 335 ואחר שהשלים כל הענין והשיג מעלת הנשמה וכי היא נרבת בכסא הכבוד, אמ': מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ (שם, פס' כה). ועמך, ר"ל עומד עמך, ואז לא חפצתי בארץ, ר"ל בתענוגי העולם הזה הגופני. וכן חתם איוב אחר דבריו אחר שהשיג האמת ונגלו לו תעלומות חכמה, אמ': על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר, ר"ל ידעתי והשגתי שהרעות האלה שהשגוני אינם אלא מקרה הגוף ואיני חושש בהם, ודי לי בתענוגי הנשמה, והיא ידעת השם אשר השגתי. וזהו מה שאמ' אמאס בטובת העולם הזה, כי באמת אינם טובות רק דמיונות, ונחמתי גם כן מן הרעות, כי הכל הבל⁵⁷ ואין לחוש בהם.
- 340 כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם (תה' עג, כו). זה פירוש ומופת על כל מה שאמ' ובארתי. הזכיר בפסוק הזה שני לבבות, האחת כלה והאחר קיים. וידוע שמלת 'לב' משותפת; נאמ' לב על הנשמה הבהמית ועל הנשמה השכלית בשתוף השם.⁵⁸ אמ' כלל כל דבריו: כלה שארי ולבבי, ר"ל הנשמה הגופית שבי תכלה ותפסד בהפסד הגוף העפרי, זהו שאמ': כלה שארי, והוא הגוף; ובכלות שארי כלה גם כן לבבי, והיא הנשמה הגופית; אבל צור לבבי וחלקי, ר"ל קיום לבבי, וזאת <היא הנשמה העליונה> אשר לא ישיגנה הפסד ושינוי. ואמ': וחלקי, לפי שהוא החלק שבו שהוא מיוחד בו משאר בעלי חיים ובו נקרא 'אדם'. על כן אמ': צור לבבי וחלקי אלהים לעולם, ר"ל עם אלהים לעולם, שתהיה [11א] תמידית נצחית עומדת לעולם.
- 350 זה לך ראיתו ומופתיו בענין ההשגחה ובענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ובאר הכל באר היטב.
- 355 ואחרי כן שב ואמ': כי הנה רחקך יאבדו הצמתה כל זונה ממך, ואני קרבת אלהים לי טוב שתי בי' אלהים מחסי לספר כל מלאכותיך (תה' עג, כז-כח). זה תָּמָה; אחר שבאר ענין רשע וטוב לו באר היטב שכלו חלום ודמיון ואין לו השארות כלל, מה ענין להוסיף ולומר' כי הנה רחקך יאבדו?

57 על פי קה' א, ב; ב, יא ועוד.

58 השווה: מו"נ א, לט. הרמב"ם אינו מזכיר שם את מובן הנפש הבהמית. השווה לפירוש אבן תבון, מאמר יקוו המים, עמ' 99.

וכן ענין הצדיק, כבר באר אותו מה ענין קרבת אלהים לי טוב, כבר באר הכל
 באר היטב? רק דע כי החכם הגדול המשורר אחז לו דרך הלמוד האמתית.
 ודרך הלמוד — לעולם כשבא לבאר ענין מהעניינים מביא ראיות ומופתים
 על הענין שהוא ויארכו לו הדברים, מביאם אחרי כן ומחברם דרך קצרה,
 והם הנקראים 'עליות'.⁵⁹ ואמ' זה שעלה בידינו מכל אשר חקרנו לדעת
 360 ובארנו בענין רשע וטוב לו, כי יאבד וישכח זכרו לעולם, זהו שאמ': כי
 הנה רחקיך יאבדו. ובענין הצדיקים עלה בידינו קרבת אלהים שהוא קיום
 הנצחי. אחרי כן השלים הפסוק הזה ואמ': שתי ב'י' אלהים מחסי לספר
 כל מלאכותיך. אמ' המשורר הזה על עצמו מתנצל ואומ': אע"פ שהארכתי
 365 בענין המופלא הזה וכונתי לספר כל מלאכותיך, לא לכבודי עשיתי כי אם
 לכבודך ובך שתי מחסי. ואמ' כל זה מפני שהשגחה שדבר והאריך בה
 היא עקר הכל.

השער החמישי

כונתי בשער הזה לרמוז לך רמיזות בענין ההשגחה לפי אשר דברנו היה
 בשער הראשון בענין ההשגחה,⁶⁰ וקיימנוה במין האנושי באר היטב, וכי
 היא נמשכת אחרי ההשגה, והוא השפע האלהי אשר מצדו התחברה אליו
 זאת ההשגחה, היא ההשגה היא צורת הנפש, ונקראת בלשון עדתנו ונביאנו
 5 'חיים', שנ': החיים והמות נתתי לפניך (דב' ל, יט), ונאמ': לאור באור החיים
 (איוב לג, ל), והוא החלק הנשאר אחר המות. ולא תקוה ממני להרחיב לך
 הבאור בו, כי הוא מן הסודות הנמנעים לדרוש בהם ברכים, רק אבליענו
 לך בנעימות הפסוקים וברמיזות. וקודם החלי בו עלי להעמידך על כמה
 חלקים מתחלקת ההשגה.

דע לך כי גדר ההשגה בכלל הוא ידיעת הדבר המבוקש ידיעתו בדברים
 10 שאפשר בהם להגיע לידיעתן לפי טבעו, והוא שלשה דרכים: גשמית,
 דמיונית, שכלית. הכח המשגת הגשמית לא תשיג מן המורגש כי אם איכותו,
 וכלי ההשגה הזאת [11ב] הם החמשה חושים, והמשל בו השגת חוש העין
 היא השגה גשמית תשיג מן המורגש תכניתו ותבניתו וארכו ורחבו, לא
 מהותו ועצמותו. והשני הוא השגת הכח הדמיוני, אמ' בו: הכח הדמיוני
 15 הוא אשר ישמור רשומי הגוף הנרגש אחר העלמו מן החושים. ובארו כי אין
 לו מציאות כי אם בהרגשת החושים והוא נמשך אחריהם. אמרו: אם יולד
 איש חסר אחד מן החושים, כח הדימיון תחסר גם כן השגת אותו החוש.
 והמשל בזה, אם יולד איש סומא ולא ראה מעולם תכנית ותבנית האדם,

59 ראה לעיל, מבוא, סעיף ד, עמ' 340.
 60 ייתכן ש'השער הראשון' זהו ל'שער הקודם' (הרביעי). על כל פנים קלונמוס מתחיל לעסוק
 בסוגיית ההשגחה בשער השני.

- 20 כח הדמיון יחסר גם כן אותו דמיון, כי אין לו השגה כי אם אחר השגת החושים. והכח השלישי השגת הכח השכלי, היא שכלית והשגותיה שכליים, תשיג צורת הנמצאים ותציירם ציור אמיתי עצמי. וכמה מבעלי העיון לא הבחינו בין הכח הדמיוני והשכלי, כי לא ידעו ההבדל אשר ביניהם, וכשלו כשלונות רבות ונוקשו ונלכדו, בארום הפילוסופים בחבוריהם והביאם רבינו משה בספרו באר היטב.⁶¹
- 25 וההשגה הזאת אשר יעדנו לדבר בה היא ממין ההשגה השכלית, היא שכלית ומושגיה שכליים. גדר ההשגה הזאת השכלית הפרטית היא צאת הנפש מן הכח אל הפועל השלם עד אשר שבה שכל פועל משגת בוראה השגה שלמה, והיא נדבקת בכסא הכבוד. הוא אשר רמזו בו רז"ל באמרם: אהרן מת בנשיקה ומשה רבינו מת בנשיקה.⁶² ומזה הצד מדעתי אמ' רבינו סעדיה כי האדם נכבד מן המלאכים.⁶³
- 30 ועתה אעוררך בפסוק אחד מופלא, נרמז בו השארות נפשות הצדיקים ואבדן נפשות הרשעים, אשר אמרה אביגיל לדוד: והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים אתי אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע (שמ"א כה, ט).⁶⁴ התבונן בו ותדע ותשכיל, איך רמזה על השארות נפשות הצדיקים ואבדן נפשות הרשעים, ומה הסכה והעלה, במשל מופלא. כבר התבאר על הארבע יסודות שהם יסודות הגופים שלמטה מן הרקיע שהם האש והרוח והמים והעפר, וכי דרך האש והרוח מהלכם מלמטה למעלה ודרך המים והעפר מלמעלה למטה, וזה טבע שנקבע להם. גם בארו כי הגופים האלה המורכבים מהארבעה יסודות כמו בעלי חיים וצמחים ומתכות, חלקי המים והעפר גוברים עליהם, ובוה יש לנו תכנית ותכנית; שאם היה בסך כל חלק שווה בשווה לא היה בהם תכונה, לא היו לא קלים ולא כבדים, כמו שבארו בעלי העיון בספריהם המפורסמים. גם בארו שאלו הד' יסודות שאמרנו אפשר שישנו מהלכם ותנועתם לפעמים, כי אפשר שתדד האש למטה ואפשר שיעלה העפר למעלה, אך תנועתם זאת היא [12א] להם מקרית לא טבעית, יבא להם מצד המכריח לא מטבעם. והמשל בזה, אפשר לאדם שיקח צרור אחד ויזרקנו השמימה, ויעלה הצרור ההוא מה שיעלה, אך עלייתו זאת לו
- 35
- 40
- 45
- 61 ההבחנה בין 'הדמיוניות' כתוצר הדמיון לבין 'המושכלות' כתוצר השכל חוזרת ונשנית בפרקי מורה הנבוכים. ראה: ד' הרוי, 'הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע', עיון, כח (תשל"ח), עמ' 177.
- 62 בבלי בבא בתרא יז ע"א; מדרש אגדה חקת כ, כז.
- 63 ראה למשל ראשית המאמר הרביעי של אמונות ודעות (תרגום הרב י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קג-קנד). לשונו של קלונימוס נטולה מתוך מפירושו ראב"ע לתורה, בר' א, א (מהדורת א' וייזר, א, עמ' יב).
- 64 השווה לדברי ר' דוד קמחי לתה' עג, כ: 'הבחינה הגדולה לעולם הבא, כי נפשות הצדיקים יהיו בצרור החיים ונפשות הרשעים יקלענה בתוך כף הקלע' (פירושו רד"ק לתה', מהדורת א' דרום, ירושלים תשל"ט [הדפסה רביעית], עמ' קסג).

הכרחית, כי בסור המכריח ישוב הצרור דרך ישרה למקומו, שהוא הארץ. וכבר האריכו בביאור המכריח הזה ועיינו בעלי העיון,⁶⁵ ודי לך התעורר ואת במה שכתבתי לך.

50

ואשוב למקומי לפירוש הפסוק והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את י' אלהיך. אמ' נפשך הרוחניית הזכה והטהורה, אשר לא הוטמאה כעפרורית כחות הגוף העפרי, תעלה דרך ישרה דרך גבולה ליסודה ושרשה אין לה מעיק ומונע, ושם תנוח ותעמוד צרורה בצרור החיים את י' אלהיך.

55

ונפש הרשע אשר נתערבה ונתבלבלה בכחות הגוף העפרי ונשתקעה בו, וגבר עליה יסוד העפר, ר"ל גלוליה וטומאותיה, תרד למטה לארץ; ואם תיגע עצמה לעלות מצד הרוחנית אשר בה, העפרורית אשר בו נתבלבלה וטומאותיה אשר בהם נטמאת ימשכוה ויורידה עמם ליסודה לבאר שחת,

60

כאבן הזאת אשר טבעה ושרשה העפר הגובר עליה ומקומה מרכז הארץ, ואם הקלע משתדל להרימה ולהעלותה, והיא עולה מה שהיא עולה מצד המכריח אותה — תנועתה זאת לה הכרחית; לכן בסור המכריח ההוא תשוב לה ליסודה ושרשה. כן נפש הרשע היא מיגעת עצמה לעלות

65

ומצפצפת ועולה,⁶⁶ צפה באויר לעלות ולא תוכל, כי הכח העפרי גובר עליה ומשיכה לשרשה לארץ כאבן הקלע אשר תשוב ליסודה בסור המכריח, וזאת היא מיתתה ואבדה, יהיה לה אז הכח הטבעי הרוחני כאילו הוא מקרי. ראה והבן ישוב המשל בענין זה, וזה או זה קרוב.⁶⁷

לכן רמזו החכמים חכמי אמת רבותינו הקדושים ז"ל באמרם: צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העולם הבא,⁶⁸ לפי שנשמתם זכה וטהורה מכל טומאות הגוף העפרי תעלה דרך ישרה ליסודה, אין מעיק ואין מונע. ורשעים גמורים נכתבי' ונחתמים לאלתר לגהנם, שהוא שאול ואבדון,

70

כאילו לא נשאר להם שום תנועה רוחנית כלל. בינוניים מצפצפים ועולים, לפי שעדיין נשאר בהם חיות ותנועה רוחנית למעלה. ראה הפלגת עיונם באמרם על הרשע הגמור, שנשתקעה נפשו בכחות הגוף העפרי שקוע גמור עד שלא נותרה בו נשמה, שהוא יורד מהרה לשאול תחתית אין תעלה לו.

75

ונשמת הבינוניים מצפצפת ועולה, לפי שעדיין נשאר בה קצת חיות רוחני, ויש [12 ב] לה אחרית ותקוה.

נראה שכוונתו לטיב הכוח הפועל על גוף בהשלכתו, כמו תנועת האבן ('צרור') בוריקתה. ההסברים שניתנו לתופעה היו או פעולת שכבות האוויר לפי הגישה האריסטוטלית או הנטיה (*impetus*) הניתנת לאבן על-ידי הזורק.

65

על פי בבלי ראש השנה טז ע"א.

66

כלומר: התהליך הפיזיקלי דומה ביותר לתהליך הפסיכולוגי של הישארות הנפש. מקומו הטבעי של העפר הוא במרכז הארץ, וכך הגוף מושך את נפש הרשע לעפר, ואין מה שיעלה אותה משם.

67

בבלי ראש השנה טז ע"ב.

68

ואתה המעיין במאמרי זה אל תחשבני ביחסי הירידה לנפש שרצוני בה ירידה ממש, ירידת עצם גשמי ממש, רק העדר העלותה ליסודה ושרשה ומחצבה אשר ממנה חוצבה אחרי אשר הוטמאה. ויש לבעלי הקבלה בענינים האלה סודות נפלאות וחדות נאות לא יכילם רעיון ומחשב, עברו משכיות לכב (תה' עג, ז), ירתע השכל מהם; ואולם הם קבלות נביאים וסודות קדושי עליונים, ואולם לא ישיגם השכל האנושי, כמאמר שלמה: ארח חיים למעלה למשכיל (מש' טו, כד). ר"ל שארח חיים נשגב ונעלה למעלה למשכיל לא ישיגנו השכל האנושי, וי' אלהים יכפר בעד.⁶⁹

השער השישי

יש עליך המעיין לשאול או להקשות בגדר אשר גדרתי לך בהשגה <השכלית>, באמרי צאת הנפש מן הכח אל הפעל השלם, כמה שבארו בעלי העיון במופת נחתך כי הנפש אינה גוף ולא כח בגוף, וכי מה שבכח בהכרח הוא מורכב משני דברים: הכח והדבר אשר בו נמצא הכח ההוא. ואם הנפש אינה גוף ולא כח בגוף, עכ"פ אם יש לה מציאות היא מן הצורות הנפרדות, כי הנבראים שני חלקים, מהם מורכבים מגולם⁷⁰ וצורה ומהם פשוטים צורה בלא גולם. כי גולם בלא צורה כבר התבאר, שאין לו מציאות כי אם במחשבה בלבד. ואם הנפש מן הצורות הנפרדות אין בה הרכבה כלל, ואיך גדרת שהוא צאת הנפש מן הכח אל הפועל? ובאמת עלינו לחוש ולהתבונן לשאלה הזאת ולעיין בה, כי היא שאלה נכבדת וצריכה עיון. דע לך כי מלת 'כח' מורה בלשון בעלי העיון על ההכנה וההזמנה הטבעית. וגם כן ימצא בלשונו ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך (דנ' א, ד), ר"ל אשר בהם הכנה והזמנה טבעית לקבל איכות הנהגת עבודת המלכים. וכן 'לא עצרתי כח' שאמ' דניאל (י, ח, טז), שלא היתה בו הכנה שלימה לסבול עניין הנבואה כשאר הנביאים. וכבר ידעת, כי בהשגת הנביאים מדרגות ומעלות כפי כחם. אמרו בגדר מה שבכח, מה שבכח הוא ההכנה וההזמנה הטבעית הנמצאת בדבר אשר בו הכח לקבל הצורה מן הצורות או איכות מן האיכויות. ודע כי ההכנה וההזמנה הזאת, צאתה אל הפועל היא לך בדרך האפשר, לא מדרך החיוב. והמשל בו, נאמ' על העפר הצבור לפנינו או על תל של אבנים שהוא בית או דירה בכח, והוא עדין לא נבנה ואפשר שלא יבנה לעולם. והכח יחלק לקרוב ורחוק צאתו אל הפועל. תאמר על הארז אשר בלבנון, והוא עדיין לא נקצץ, שהוא ארון או תיבה בכח, [א13]

69 לפי דהיי"ב ל, יח.

70 קלונימוס משתמש במונח שהרמב"ם בחר בו כתרגום ל'מאדה'. ראה: ד"צ כנעט, 'לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם', תרכ"ו (תרצ"ה), עמ' 16. מונח זה מופיע בכתביו של ר' אברהם בר חייא במונח 'גוף'. ראה: י' אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים (מונחים ומושגים), תל-אביב תשכ"ט, עמ' 129.

וַיֹּאמֶר עֲלֵיו גַם כֵּן אַחַר שֶׁנִּקְצָץ וְהוּכְנוּ נִסְרָיו וְהוּתְקְנוּ לִוְחוֹתָיו קֹדֶם
 שֶׁהוּקַם 'אַרְוֹן' אוֹ 'תִּיבָה בַּכַּח'; אֲבָל הָרֵאשׁוֹן רְחוּק וְהַשֵּׁנִי קְרוּב, לְפִי רְחוּק
 אוֹ קְרוּב אֵל הַפּוֹעֵל. וְכֵן תֹּאמַר עַל הַנֶּעַר הַיּוֹלֵד גַּם כֵּן וְגַם עַל אֲשֶׁר לֹא יֵצֵא
 לְאוֹרֵי הָעוֹלָם שֶׁהוּא חָכֵם אוֹ סוֹפֵר אוֹ חֵיִיט אוֹ אֶחָד מִן הָאֵיכוּיִיּוֹת אֲשֶׁר בּוֹ
 הַגּוֹטְבוּעוֹ, תִּתְאַרְהוּ בְּאֶחָד מִן הַתְּאָרִים הָאֵלּוּ וְתֹאמַר 'עֲלֵיו שֶׁהוּא כֵךְ וְכֵךְ
 בַּכַּח, מִפְּנֵי הַהֲכֵנָה וְהַהֲזַמְנָה הַטְּבָעִית אֲשֶׁר בּוֹ, וְאִם עֲדִין לֹא יֵצֵא לַפּוֹעֵל
 וְאִפְשֶׁר שֶׁלֹּא יֵצֵא. וְכֵן תֹּאמַר עֲלֵיו מֵה שֶׁבַכְּח אַחַר שֶׁגִּדְל וְקָרָא וְשָׁנָה וְלִמַּד
 הַחֲכָמוֹת, תֹּאמַר 'עֲלֵיו מֵה שֶׁבַכְּח בְּזַמְנִים שֶׁהוּא מִשְׁתַּדֵּל בְּעִנְיָנִים אַחֲרֵים
 וְאִינוֹ מִתְעַסֵּק בַּחֲכָמָה, לְפִי שֶׁלֹּא יֵצֵדֵק עֲלֵיו בַּפּוֹעֵל בְּזַמֵּן שֶׁאִינוֹ מִתְעַסֵּק
 בַּפּוֹעֵל, וְאִם בַּכַּח הַקְּרוּב לַפּוֹעֵל.

גַּם דַּע לְךָ וְהִבֵּן שִׁיאֵמ' 'בַּכַּח' עַל הַשְּׁלֵם בַּכַּחוֹת גּוֹפוֹ וְהַרְגִּשׁוּתוֹ וְחוּשׁוֹ
 וְהוּא מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּהֵן, יֹאמֶר עֲלֵיו שֶׁהוּא מְרַגֵּשׁ בַּכַּח, וְאִם הוּא בַּפּוֹעֵל. וְהַמְשַׁל
 בּוֹ, תֹּאמַר 'עַל הָאֵדָם הַשְּׁלֵם כַּחוּשׁ הָרֵאוֹת וְעֵינָיו פְּקוּחוֹת, וְהוּא סְגוּר בְּבֵית
 אֶפֶל אוֹ שֶׁנִּפְלָה טְלִית עַל עֵינָיו, שֶׁהוּא רֹאֵה בַּכַּח לֹא בַּפּוֹעֵל. וְלֹא אַחֲשׂוּד
 שֶׁכֵּלֶךְ שֶׁתִּסְתַּכֵּל וְלֹא תִדַּע, שֶׁאֵין בֵּין זֶה מֵה שֶׁבַכְּח וְכָל הָאֲחֵרִים הַנּוֹכְרִים
 שׁוֹם יָחִס, וְשִׁיאֵמ' עַל כּוֹלָם 'מֵה שֶׁבַכְּח' בְּשִׁתּוֹף הַשֵּׁם הַגְּמוּר,⁷¹ לְפִי שֶׁמִּנְיַעַת
 הָרֵאוֹת לְזֶה פְּקוּחַ הָעֵין הַשְּׁלֵם כַּחוּשׁ הָרֵאוֹת, אֵין מִנְיַעָה מִצְדוֹ כִּי אִם מִצְד
 הַמְּבַדִּיל וְהַמְּסַךְ אֲשֶׁר בֵּינוֹ לְבֵין מוֹשְׁגִיו, וְהוּא חֲשֵׁךְ אוֹ הַמְּסַךְ, כֹּאֲשֶׁר יֹאמֶר
 גַּם כֵּן עַל הַנֵּר הַדְּלוּק וְהַלֵּהב עוֹלָה וְקַעֲרָה הַפּוֹכָה עֲלֵיהָ שֶׁהוּא מֵאִיר בַּכַּח לֹא
 בַּפּוֹעֵל, מִפְּנֵי הַקַּעֲרָה הַמְּסַתֶּרֶת וְהַמְּעַלְמֶת אוֹר הַלֵּהב הָעוֹלָה, לֹא מִצְדוֹ; כֵּן
 תֹּאמַר בְּנַפְשׁ שֶׁהִיא מִשְׁגַּת בַּכַּח מִפְּנֵי הַמְּנִיעוֹת הַגְּדוּלוֹת וְהַמְּסַכִּים הַגְּדוּלִים
 הַמְּבַדִּילִים בֵּינָה וּבֵין הַשְּׁגָתָה, שֶׁהִיא שׁוֹכֶנֶת בְּבֵית חֶשֶׁךְ עֵנָן וְעַרְפֵּל.⁷² וְהִבֵּן
 זֶה מֵאֵד כִּי זֶה הַשַּׁעַר לִי צְדִיקִים יְבוֹאוּ בּוֹ (תְּהִי קִיחַ, כ), יוֹתֵרוּ לְךָ כּוֹמָה
 סְפִיקוֹת וְכוּ תוֹעֵלוֹת גְּדוּלוֹת. וְזֶה שֹׁאֵמ' רִז"ל: מִשֶּׁה הַסְּתַכֵּל בְּאַסְטִּי פְּקַלְרִיא
 הַמֵּאִירָה וְיִתֵּר הַנְּבִיאִים בְּאִיסְפַּקְלְרִיא שֶׁאִינָה מֵאִירָה,⁷³ לְפִי מְדַרְגוֹתָם וְזִכּוֹת
 נַפְשָׁם וְטֵהָרִם מְכוּחוֹת הַגּוֹף הָעַפְרִי.

וּמִצְד הַמְּנִיעוֹת הָאֵלֶּה, שֶׁהֵם כּוּחוֹת הַגּוֹף הָעַפְרִי, גִּדְרָתִי אוֹתָהּ, ר"ל הַנַּפְשׁ,
 שֶׁהִיא מִשְׁגַּת בַּכַּח לֹא מִצְדָּהּ, כִּנֵּר הַדְּלוּק אֲשֶׁר הַמְּשַׁלְתִּי לָךְ, כִּי בְּסוּר אוֹתָם
 הַמְּנִיעוֹת יִגְלֶה אוֹרָה וּמֵרָאֵה מַעֲלָתָהּ, וְהוּא אֲשֶׁר הַשְּׁלַמְתִּי בּוֹ הַגְּדֵר בְּאֵמְרֵי
 'אֵל הַפּוֹעֵל הַשְּׁלֵם';⁷⁴ הוֹסַפְתִּי בְּגֵדֵר מִלַּת 'שְׁלֵם', ר"ל הֵיא, וְאִם הֵיא בַּפּוֹעֵל,
 אִינוֹ פּוֹעֵל שְׁלֵם אַחַר אֲשֶׁר הַמְּעִיקִים הָאֵלֶּה מְבַדִּילִים בֵּינָה וּבֵין הַשְּׁגוּתָהּ.
 דַּע וְהֵאֱמֵן כִּי הֵיא בְּאֵמַת כְּבוֹדָה בַּת [13ב] מֶלֶךְ פְּנִימָה,⁷⁵ נְגוּרָה מֵהַרְרֵי

71 כְּלוּמַר: שֵׁם הַמְּצִיִּין שְׁנֵי עִנְיָנִים שׁוֹנִים זֶה מִזֶּה בְּאוֹפֵן מוֹחֲלָט.

72 עַל פִּי מִל"א ח, יב; דְּהִי"ב ו, א.

73 כְּבָלִי יִבְמוֹת מִט ע"ב.

74 לְעֵיל, בְּרֵאשִׁית הַשַּׁעַר הַשֵּׁשִׁי (שׁו" 2).

75 עַל פִּי תְּהִי מֵה, יד.

- 55 קודש,⁷⁶ טהורה זכה, אמרה לשכון בערפל⁷⁷ עד בא קצה לשוב לשרשה ויסודה אשר משם חוצבה, לא כאשר אמרו קצת המעיינים שהיא מתילדת עם הגוף וגדלה עמו. ובזה רמזו בדרש, והבין זה עד מאד. הנה התרתי לך הקושיא הנזכרת ובארתי עניין הנפש תהלה לאל.
- ואחר שהשלמנו דברנו בעניינים הנפלאים ובארנו אותם לפי עניות דעתנו, אמרתי לחתום מאמרי זה בקצת גבורות השם ומעשיו הגדולים והנוראים, ובאתי לפרש המזמור הזה הנכבד, השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע (תה' יט, ב). המזמור הזה נכבד מאד, בא לספר בו קצת גבורות השם הנפלאים והנוראים, וכי הוא עלת העלות, וכל הנמצאים בשמים ובארץ — הוא סבת המצאם אין עוד מלבדו (דב' ד, לה), ברוך הוא וברוך שמו.
- 60 והתחיל בתכונת הגלגלים ומערכת הכוכבים, ובאר ממשלתם ומשטרם בארץ לא נעדר מהם איש, כמו שאמ' רז"ל: אין לך כל עשב ועשב למטה שאין לו כוכב מלמעלה מכה עליו ואמ' לו גדל,⁷⁸ כי התנועה היא סבת כל הנעשה תחת השמים כאשר בארו בעלי העיון, וזהו שאמ' 'מכה אותו', רמז על התנועה. וכן תמצא במעשה בראשית רמז בגמר כל מלאכה ומלאכה — 'ויהי ערב ויהי בקר',⁷⁹ שהוא כינוי התנועה. רמז בו כי התנועה סבת כל הנעשה במאמר השם ית', לכן לא תמצא ביום השביעי יום המנוחה והשלמת העולם 'ויהי ערב ויהי בקר יום'. ובאמת כי התנועה היא סבת הכל, והיא תנועת הגלגלים. ובי'כתור מלכות' לחכם ר' שלמה אבן גבירול תמצא קצת זכרון לעניינים הגדולים המתילדים בעולם התחתון בתנועת כל אחד ואחד מהגלגלים, כמאמר: מפלאות תמים דעים (איוב לז, טז).⁸⁰ והנה בכלל הארץ בעלי חיים, ובכלל בעלי חיים האדם, לפי שהוא גם כן מהארבע יסודות, שהם סבת עולם ההווה וההפסד, והגרמים העליונים סבה לארבע היסודות; ואחר שהאדם היה בכלל, הרגיש בחלק הנכבד אשר בו, אשר הוא נפרד בו מיתר בעלי חיים, והוא הנפש, אשר גזרתה ומחצבה מהררי קדש,⁸¹ ואינה
- 76 על פי תה' פז, א.
- 77 ראה מל"א ח, יב; דהיי"ב ו, א. השווה: ספר התמונה, למברג תרנ"ב, דף כט ע"א.
- 78 בר"ר פרשה י, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 79). כן מופיעה המובאה בכמה מקומות בזוהר (כגון ג, דף פו ע"א).
- 79 בר' א, פסוקים ה, ח, יג, יט, כג, לא. הערב והבוקר מורים על תנועת השמש. תנועה זו מסמלת את תנועת עולם גרמי השמים, הגורמת להרכבת היסודות בצירופים שונים.
- 80 בי'כתור מלכות' לאבן גבירול מפורטת השפעת הכוכבים לפי סדרם. למשל: מי יזכיר תהלתך / בעשותך הירח... (מהדורת י"א זיידמן, ירושלים תש"י, עמ' כט); מי יספר צדקותיך / בהקיפך על רקיע הירח / גלגל שני באין יוצאת ופרץ, ובו כוכב הנקרא כוכב... (שם, עמ' לב); מי יבין סודותיך / בהקיפך על גלגל השני גלגל שלישי / ובו נגה כגברת בין חיליה... (שם, עמ' לג); מי ישכיל סודך / בהקיפך על גלגל נגה גלגל רביעי ובו החמה... (שם, עמ' לד). קלונימוס שב ומדגיש את העיקרון, שהתנועה היא יסוד הקיום הארצי, הכולל גם את האדם. עם זאת הוא מטעים שהנפש נעלית מהגלגלים.
- 81 ראה: במ' כג, ז.

80 מהארבע יסודות לפי שאינה גוף, ואינה תחת ממשלת הכוכבים והמזלות, ומעלתה למעלה ממעלתם. וזהו שאמ' רז"ל בפסוק ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם, ויאמר לו כה יהיה זרעך (בר' טו, ה) — על אברהם נאמר זה; ואמ' חכמים: אמ' לו הקב"ה, צא מאיסטגנינות שלך,⁸² ר"ל מתחת ממשלת הכוכבים והמזלות, ואמ' לו מצד שלימות נפשו הזכה והחכמה ודבקתה עם פראה ית'. ובוזה 85 הרגיש משיח אלהים זה ובא [14א] לחלק ולהוציאה מן הכלל, ובאר מהותה וישותה, וישנה לטוב⁸³ דרך קצרה ברמז מחוכם ונסתר, כאילו אין כוונת המזמור הזה כה כאשר אבאר.

השמים מספרים (תה' יט, ב). 'השמים' שם כולל לכל הגרמים העליונים, 90 כמו ש'הארץ' שם כולל לכל הגרמים התחתונים. אמרו: הם תשעה גלגלים, הקרוב ממנו הוא גלגל הירח, והתשיעי אשר למעלה מכולם הוא גלגל החוזר בכל יום ממזרח למערב, ותנועתו תנועה יומית, ר"ל שמשלים תנועתו לכ"ד שעות, והוא אשר קראו במזמור הזה 'רקיע', ושאר כל הגלגלים תקועים בו ומתנועעים בו בתנועתו, לבד תנועתם המיוחדת לכל אחד ואחד מהם כרצון 95 בוראם ית'.

ודע כי התנועה היא אחת ממופתי המעיינים בקיום השם ית', וכי אינו 100 גוף ולא כח בגוף, והוא אצלם כמושכל ראשון.⁸⁴ אמ': כל מתנועע יש לו מניע על כל פנים. ואמ' כי הרקיע הנזכר, והוא הנטוי על כלם, הוא ראשון וקדמון לכל התנועות הגשמיות, וכל התנועות המורגשות בעולם הזה התחתון תגיע עדין ממניע למניע, ואלין תעמד ותשלם. והוא גם הוא 100 יש לו מניע, לפי שהוא מתנועע. וזה אי אפשר אל לא תכלית; עכ"פ יש שם מניע בלתי מתנועע. ובארו שזה המניע יתחייב שיהיה לא גוף ולא כח בגוף, אמרו הוא הבורא ית'. כל זה בארו בראיות ברורות ובמופתים נחתכים.

105 ובמעמד משיח השם על הפלגת המופת הזה, בא לדבר בתנועת הגלגלים ומהלכם, ואחזו לו הדרך הזה בספור שבחו שלבורא, אמ': השמים מספרים כבוד אל והרקיע מגיד, לא ספור פה ולא הגדת לשון, רק רמז על השגתו והשגת איילותו וכחו לחקרי כבודו, והוא מתנועת הגלגלים ומהלכם, שהם מתנועעים תנועות מובדלות זו מזו מזרח מערב צפון ודרום,⁸⁵ כל אחד ואחד

82 בבלי שבת קנו ע"א; נדרים לב ע"א; בשינוי, גם: תנחומא שופטים, יא, ועוד.

83 על פי אס' ב, ט.

84 ראה מו"נ ב, א (המופת הראשון). על המופתים מן התנועה ראה: צ"א וולפסון, 'על המופתים למציאות אלוהים בפילוסופיה היהודית', בתוך: הני"ל, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 126-133.

85 כאן שב קלונימוס ורומזו לטיעונו של הרמב"ם במו"נ ב, יט, שלפיה ההסבר היחיד לריבוי תנועות הגלגלים הוא הרצון אלוהי.

- 110 תופש מקומו המוטבע לו ואוחזו זרכו הראוי לו בלא שינוי ובלא תמורה, תנועת סבוב נצחית אין ליאות ואין עצלות, תמידיות, אין להם לא ישיבה ולא עמידה,⁸⁶ מתנועעים תמיד בחפץ המניע אותם, הוא כחו שלבורא אדון כל הנביאים ית' וית'.
- יום ליום יביע אומר (תה' יט, ג). הוא אשר אמ' שב אל הרקיע הסובב תנועה יומית, והודיעך שבכל יום ויום הוא מחדש דברים ועניינים בעולם התחתון.
- 115 ואומ' ודברים⁸⁷ הנה הם לשון פעולה ומעשה, כמו השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוץ דברו (תה' קמו, טו), שהם רמזו על פעולותיו ומעשיו. וכן כל 'ויאמר' ויאמר' שבמעשה בראשית מן המין מורה על רצון השם ורצון פעולותיו.
- 120 אין אומר ואין דברים (שם קט, ד) אמ' כי התנועה היא סבת כל הוה ונפסד, ואין שום פעולה ודבר בעולם הזה התחתון ומתחדש כי אם בתנועת הגלגלים. וזהו שאמ' 'בלי נשמע קולם', כלומ' אם לא נשמע [ב141] קולם; כלומ' שאם אין תנועה אין הריה והפסד, שאם יעלה על דעתך הפסק התנועה העולם בטל ושב לתהו ובהו. זהו שאמ' 'בלי נשמע קולם', כנוי על התנועה. והלך לו על דעת האומרים כי לתנועת הגלגלים קולות.⁸⁸ או אם תרצה אמור 'בלי נשמע קולם' — בלי נודע כחם, כמו 'את קול השם מתהלך בגן' (בר' ג, ח), ר"ל כחו וגבורתו, לפי שהדעת נוטה שאין להם קולות.
- 130 בכל הארץ יצא קום (תה' יט, ה). כמו שבארנו שממשלתם בעולם התחתון ומשטרם בארץ בכלליו ובפרטיו. לשמש שם אהל בהם. זכר השמש לפי שידוע שפעולות השמש והירח וממשלתם יותר נראת ומפורסמת בעולם משאר הגלגלים והכוכבים, כאשר אמ' וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים (דב' לג, יד). ולקח השמש לפי שהוא יותר גדול ונכבד מהירח, ופעולותיו רבות ונכבדות בעולם הזה התחתון. ולרוב התמדת פעולותיו והגלות מעשיו בארץ אמ': שם אהל בהם; אמ' כאילו נטע אהלו באמצע הארץ ומשכנו בארץ, כי הוא המנהיג אותו. ויש אומרים 'שם אהל בהם' שב אל הגלגלים שהוא קבוע בהם.
- 140 והוא כחתן יוצא מחופתו (תה' יט, ו). לפי שהוא מתחדש בכל יום ויום לעיני רואיו בבקרים אחר הסתרו מהם בלילה, ושמחים לקראת בואו, המשילו לחתן שהוא מעורר שמחה בצאתו מחופתו, וזה טבעי להם לפי שזה קיום המין. ישיש כגבור לרוץ ארח. מלת 'ישיש' רמז על תנועתו זאת התמידית, שהוא עושה בלי ליאות ועצלה, בשמחה ואהבה והשתוקקות רב

86 על פי חגיגה טו ע"א. וראה גם מדרש תהלים למזמורים א, קכ, קכא.

87 שם, פס' ד: אין אמר ואין דברים. וייתכן שקלונימוס מסביר כאן את השימוש שעשה בשורה הקודמת במונח 'דברים'.

88 אלו הפיתגוראים. השווה למו"נ ב, ח. קלונימוס דוחה דעה זו להלן.

- לקיים רצון קונו, כאשר באר בו הרב שהם⁸⁹ בעלי נפש ודיעה ומכירים את בוראם.
- 145 מקצה השמים מוצאו (תה' יט, ז). כבר בארו כי תנועת השמש הפך תנועת גלגל החזור, כי הגלגל החזור חוזר ממזרח למערב והשמש ממערב למזרח, במופתים וראיות גדולות. ואין נסתר מחמתו מורה על ממשלתו וגבורתו בכל פרטי העולם הזה.
- 150 תורת י' תמימה משיבת נפש (שם, פס' ח). אחר אשר דבר במערכת הכוכבים ובאר ממשלתם, אמ' בנפש המשכלת שאינה מן המין הזה, כי אינה תחת ממשלת הכוכבים. רק תורת השם התמימה השלימה, והוא השפע האלהי, היא סבתה ועלתה, הוא האמצעי אשר בינה ובין בוראה, לא מערכת הכוכבים; היא מיישבת הנפש ומקיימתה, ומעלתה למעלה ממעלתם. ובה, ר"ל תורת השם, תשיג כל ההשגות האלה על דרך האמת. וכל הפסוק מדבר על שלמות הנפש מצד השפע האלהי. וראה גם ראה הזכירו עם תורת השם השם המיוחד לו, ועם השמים שם משמות התארים. אמ': מספרים כבוד אל (שם, פס' ב),⁹⁰ מורה על כחו וגבורתו, וזה על עצם כבודו ית'. ואמ' יראת י' טהורה עומדת לעד (שם, פס' י). היראה, והיא ההשגה שהנפש המשגת היא עומדת לעד, לעולם קיימת, והיא הווה ולא נפסדת.
- 160 הנחמדים מזהב ומפז רב (שם, פס' יא). כבר ידעת כי מטבע העניינים הנכבדים האלה בדרך הלמוד לךמותם [א15] למורגשים אשר טבע האדם נמשך אחריהם, על כן אמ' זהב ופז ורפש,⁹¹ לשבר און השומעים, ואם אין ביניהם שום יחס וש^ום דמות על דרך האמת.
- גם עכרך נזהר בהם (שם, פס' יב). אחר שהשלים המזמור בגבורות השם ית' ומעשיו הנפלאים, והשפע האלהי, והיא תורת השם באמת, וכבוד הנפש, וראה מעלת פיקודיה וחוקיה, ובה ישיג המשיג רצון קונו, אמ' שהוא גם הוא נזהר בהם בראותו כי בשמירתם עקב רב, והיא ההשגה האמיתית אשר אין בה הפסק.
- 170 שגיאות מי יבין (שם, פס' יג). לעולם דרך החסידים ויראי השם, כשמדברים בעניינים הנוראים האלה, מדברים בהם כפחד ורתת ויראה, לפי שההשגה המעוטה בהם מביאה לידי הזק גדול והפסד באמונה, וחלילה חלילה. על כן התפלל לנקותו מן השגיאות והנסתרות ממנו, לפי שגלויו וידוע לפניו שהשכל האנושי קטן מהכיל ההשגות האלו על שלמותם.
- 89 כלומר: הגלגלים, שהשמש נמנה עמם. דברי קלונימוס מיוסדים על הלכות יסודי התורה ג, ט; מו"נ, ב, ה.
- 90 לפי קלונימוס, הכתוב מציין בשם 'אל' את עולם גרמי השמים, ובשם 'הויה' את התורה, שהיא צורך הנפש. זאת כדי ללמד על עליונות הנפש על גלגלים.
- 91 נסב על: 'ומתוקים מדבש ונפת צופים' (שם).

- גם מזדים חשוך עבדך (שם, פס' יד). אין ספק כי האפיקורוסים והכופרים בזמנו היו מתווכחים עמו תמיד, ומריבים עמו תמיד, ומתחכמים לו להכשילו ולהטותו מדרך האמת, כאשר זכר הוא לפניו במזמור אלפא ביתא: זדים הליצוני עד מאד מתורתך לא נטיתי (שם קיט, נא). על כן אמ': גם מזדים חשוך עבדך. אמ' עוד אני מתפלל לחשכני ולהצילני מהדעות הנפסדות אשר ביד הזדים הארורים, ואל ימשלו בי לחוזק דבריהם, ואז אהיה תם ושלם ונקתי מפשע רב. ובאמת הוא רב וגדול, שבו אבדון ומות. וכל אדם חייב להתפלל בכל יום על זה קודם כל תפילה ותחינה, הוא אשר סדרו אחר הברכות קודם ברכת התורה: יהי רצון מלפניך י' אלהי ואלהי אבותי, שתצילני מעזי פנים ומעזות פנים, מיצר רע וגו'.⁹² כל זה תפלה ותחינה על הרחקת עוזבי השם והנוטים מדרכיו והרחקת דעותם הנפסדות. אחרי כן מברך על התורה, לפי שאז תשלם בידו מלאכת התורה. זהו שאמ' דוד: גם מזדים חשוך עבדך אל ימשלו בי אז איתם, אז אהיה תם ושלם ותורתי שלמה בידי.
- יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך י' צורי וגואלי (שם יט, טו). גואלי מיד אלה הכופרים המתנכלים לי בשקרהם ובפחזותם. וצורי חזקי תקפי הוא מחזיק בידי ומיישר אותי בדרך האמת ותורתו התמימה והטהורה. וכן יהי רצון אמן. בריך רחמנא דסייען.

השער השביעי

[168א] ידוע ומבואר כי כל הנבראים ברואי יי' לא תוהו בראם⁹³ ולא לשוא המציאם, וכי לכל מצוי ומצוי בהכרח תכלית מיוחד לו, אליו היתה הכוונה בבריאתו, ולמענו נמצא, כמו שנאמר: כל פעל למענהו,⁹⁴ ר"ל כל דבר ודבר פעל יי' לעניין לו נתכון; זהו שאמר 'למענהו', למענה המיוחד לו. וכל החכמים מעולם ואנשי המחקר שמו כל מגמתן וכל תשוקתם לעניין זה, ר"ל לדעת תכלית כל מצוי ומצוי מהנמצאים כפי השגתם והגעת שכלם. ואנחנו הנקראים בשם 'יעקב' נתחייבנו מצד החובה והמצוה לעמוד על תכלית האדם בפרט, מה היתה הכוונה בבריאתו, ואז נדע מה משפטינו ומה מעשינו ובמה נתרצה אל יי'.⁹⁵ ולפי שאי אפשר לעמוד על אמתת תכלית כל מצוי כי אם בידיעת צורתו, לפי שהיא סבת התכלית,⁹⁶ ולפעמים היא הצורה היא התכלית

92 זוהי תפילת רבי, שנהג לאמרה 'בתר צלותיה' (ברכות טז ע"ב). היא נאמרת לאחר הברכה החותמת את ברכות השחר. ראה דברי בעל 'תקון תפלה', בתוך: סדור אוצר התפלות, דף סז ע"ב-סח ע"א.

93 על פי יש' מה, יח.

94 על פי מש' טז, ד.

95 ראה שמ"א כט, ד.

96 לפי אריסטו, התכלית מוגדרת גם כמימוש הצורה של כל אובייקט. ראה על כך: W.K.C.

כאשר נתבאר בספרי החכמים; ונודע גם כן, כי אין בברואי מטה צורה בלא חומר ופועל הוא המרכיב הצורה בחומר; עלינו מדרך סדר הלמוד להקדים ראשונה ולדבר דרך קצרה בארבעה הסבות הנמצאות לכל מצוי טבעי, עד שנבוא ממדרגה למדרגה לתכלית האדם, אשר הכוונה בו בשער הזה.

ואומר: ידוע כי סבת מציאות כל מצוי מהנמצאים המורכבים, הן מצוי טבעי הן מצוי רצוני, כלומר בידי אדם, ארבעה סבות, והן החומר והצורה, הפועל והתכלית. החומר הוא היסוד, והצורה הוא התכלית, והפועל הוא מרכיב הצורה בחומר, והתכלית הוא החפץ המבוקש באותו מצוי, ונקרא בלשון ערבי 'גאיה אלשי'⁹⁷ ובלשוננו 'תכלית'. ואומר: ולכל תכלית הוא חוקר (איוב כח, ג), ר"ל שהוא יודע תכלית כל דבר ודבר.

ודע לך והבן, כי התכלית או השאלה על התכלית שני חלקים: האחד — השאלה על כלל אותו מצוי מה תכליתו; והשני — השאלה על חלקי אותו מצוי, מה תכליתם. המשל בזה הספינה נעשית מעצים ומסמרים [168ב] וזפת; אם באת לשאול על תכלית כלל הספינה, תשאל: למה נעשית ספינה זו? מה תכליתה? כלומר: מה החפץ המבוקש בה? על הנשאל להשיב: תכלית הספינה להיותה צפה על פני המים לעבור בה ימים ונהרות. זה הוא החפץ המבוקש בה, ר"ל בכלל הספינה. והשאלה השנית אשר על חלקי המצוי, תשאל: למה נעשת ספינה זו מעצים ולא נעשית מאבן או מברזל או משאר המתכות? או תשאל: מה הכונה במסמרים? מה תכליתן? או מה הכונה בנעורת וזפת? ישיבך הנשאל: היותה מעץ, מפני כי העץ קל הוא וצף על פני המים, והאבן והברזל ושאר המתכות צוללים ונשקעים. והכוונה במסמרים לחבר הנסרים אחד אל אחד; הנעורת והזפת — להשוות הגומות להגן בפני המים. ודע לך, כי יש מן הנמצאים שאי איפשר כלל ידיעת תכליתן.

ודע והבן, כי המצוי הזה בכללו מצוי אחד, ר"ל העולם וכל מה שבתוכו מהגלגל הקיצון המקיף וכל מה שבתוכו איש אחד,⁹⁸ בגלגלים והכוכבים והד' יסודות; וכל הנרכב מהם הם חלקים לו, ר"ל לגלגל הקיצון, כחלקי הספינה לספינה או כאברי האדם לאדם. ודע לך, כי רבים מבעלי העיון נבוכו למצוא תכלית למצוי הזה בכללו, ר"ל תכלית העולם הזה בכללו מה היתה הכונה בבריאתו, וחתרו לעמוד עליו ולא יכלו, זה אומר בכה וזה אומר בכה. והגאון רבנו הרב מורה צדק ז"ל באר לנו סבת מניעת השאלה הזאת ובטולה⁹⁹ מכמה פנים בפרק י"ג מהחלק השלישי מספרו הנכבד באר היטב, הן על דעתנו אנחנו מאמיני חדושו >והן על דעת אריסטו בקדמותו,¹⁰⁰ רק כי הכל באמרו ית', והוא היודע ועד.¹⁰¹

97 כלומר: תכלית הדבר. המשפט 'המבוקש [...] אלשי' נעתק בטעות פעמיים בכתב היד.

98 ראה: מו"נ, חלק א, פרק עב.

99 בכ"י 'בטולה' (!).

100 השלמתי לפי מו"נ, שם.

101 מתוך תפילת 'ונתנה תוקף' הנאמרת בימים נוראים.

רק ידיעת תכלית חלקיו — אמר כי האפשרות בהם קרוב אינו מן הנמנע, כמו שתמצא חכמי הפילוסופים מתנשאים לבקש תכלית לכל מצוי ומצוי טבעי הנמצא בחבוריהם המפורסמים, וכמו שתמצא בספרי הרפואות באברי האדם בספר נתוח האברים¹⁰² נותנים עלה לכל אבר ואבר, אומר אבר פלוני תכליתו כך ואבר פלוני תכליתו כך.

ואנחנו נחקור על תכלית כלל האדם, שהוא חלק מכלל המצוי כאשר אמרנו. כבר קדם לנו הביאור, כי כל הנמצאים תחת גלגל הירח מורכבים מד' יסודות. וידוע שהן עצמן מורכבים מגולם וצורה; גלמם הוא החומר הראשון, הנקרא בלשון יון 'היולי'.¹⁰³ והמורכבים מהד' יסודות אלו גם כן מורכבים מגולם וצורה; גלמם הד' יסודות ארבעתן, וצורתן לפי טבע כל אחד ואחד מהמורכבים ובצורת נבדלים המורכבים זה מזה, [א169] אך הגולם לכלן אחד, והוא הד' יסודות. והם מתחלקים לפי הצורות לסוגים, והסוגים למינים, והמינים לאישים. והסוגים שלשה, דומם צומח ובעל חיים; והסוגים המתחלקים למינים מתחלקים בצורות; והמינים מתחלקים לאישים מתחלקים במקרים. סוג בעל חיים מתחלק לפי הצורות למדבר ושאינו מדבר; והמדבר הוא חלק השכלי, והוא צורת האדם, אשר בו נבדל משאר בעלי חיים.

ודע כי היה צורה לחומר אחד מהחומרים, והצורה ההיא לפעמים חומר לצורה אחרת, והאחרת לאחרת, לפי טבע כל אחד ואחד מהנמצאים.¹⁰⁴ והמשל בזה, הזן צורה לעצם ומשניהם יוצא הצומח; והעצם והזן חומר למרגיש והמרגיש צורה להם, ומשלושתן יוצא בעל¹⁰⁵ חיים שאינו מדבר; והזן והעצם והמרגיש חומר למדבר והמדבר צורה להם, ומארבעתן יוצא האדם; לכן נאמר בגדר האדם גשם ניזון חי מדבר.

ודע כי בכל החי המדמה והמתעורר אמרו, כי כוחות האדם, ר"ל שנרכב מהם האדם, ד' מצד החומר ואחד מצד הצורה המיוחדת לו, אשר בו נקרא אדם. הד' מצד החומר — הזן, והמרגיש, והמדמה והמתעורר; כי ד' אלו נמצאים לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו, ובלבד לבעלי חיים השלמים. והאחד אשר מצד צורתו הוא השכל. והשכל הוא צורת האדם, אשר בו נבדל משאר בעלי חיים. וכן תמצא סדורם במעשה בראשית: הצמחים ראשונה, אחרי כן בעלי חיים שאינן מדברים, והאדם הוא האחרון שבנבראים. והחלק השכלי, אשר בו נבדל משאר בעלי חיים, הוא אשר בו ישיג המושכלות וקנה החכמות, ובו יבדיל בין טוב לרע מהפעולות, הוא השפע אשר השפיע השם ית' לאדם, ובו נאמר עליו: ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשה ידיך וגו' (תה' ח, ו-ז).

102 אם אכן התכוון המחבר לספר מיוחד, נראה שזהו 'תועלת האברים' של גלינוס (ראה למשל איזכורו בכוזרי ה, ח).

103 כאן יש להשלים: 'וצורתן — הד' יסודות'.

104 קלונימוס מציג כאן את עקרון יחסיות החומר והצורה כפי שתארו בפסקה הקודמת.

105 בכ"י: 'בעלי' (1).

ועתה דע והבן ולבך תשית לדעת. דע כי צורת האדם, והוא הכח השכלי, כולל שתי פעולות: האחד — השגת השגת מציאותו ית', והשגת השכלים הנפרדים וצורת יתר כל הנבראים כפי האפשרות בכל אחד ואחד מהם, כפי השגת כל איש ואיש וכחו; ועל אלו נופל אמת ושקר. והמשל בזה, מציאות השכלים הנפרדים אמת, והעדר מציאותן שקר, והוא הנקרא 'עץ חיים'. והשנית — השגת המפורסמות,¹⁰⁶ ובהן תקון המדות והנהגתן על אי זה יכשר פעולתן ואיך; ועל זה נופל לשון 'טוב ורע', כאמרו: גמילות החסד למיטיב לו טוב, והכפייה בו רע, והוא הנקרא 'כפוי טובה'; והחלק הזה <הוא> הנקרא 'עץ הדעת טוב ורע'. וידוע כי כלי החלק הזה הם הכחות [169] העפרים הנזכרים, ובלבד הכח המרגיש והמתעורר; כי כח הזן והמדמה אין לשכלי עסק בהן ואינן בכלל תקון המידות, כי אין לכח השכלי יד ושם בהם לבטל פעולתן, גם לא להוסיף ולא לגרוע, כי פעולתן טבעית לא רצונית, כאשר נתבאר בסיפרי הפילוסופים.¹⁰⁷ הלא תראה כי פעולתן יותר נראות ויותר מתגברות <ות> בעת השינה, מה שאין כן במתעורר ובמרגיש. וכבר ביארנו בשער השלישי, כי לא בהתחלק הפעולות יתחייב שיתחלק הפועל, רק איפשר שיהיה הפועל אחד והפעולות רבות כאשר נתבאר שם.¹⁰⁸

ודע לך והבן, ואין ספק בזה, כי הכוונה הראשונה בצורה הזאת אשר השפיע השם ית' לאדם הוא הכח השכלי אשר אמרנו, הוא החלק הראשון משתי פעולות אשר אמרנו, והוא השגתו ית' והשגת ברואיו, והיא היתה תכלית הכונה בו, הוא תכלית אשר חרדנו אליו את כל החרדה הזאת¹⁰⁹ להגיע עדיה. ולפי שהיא קשורה ומחוברת, ר"ל הכח השכלי, בכחות העפריות הבהמיות, והן המצייקין לה והמעיקין אותה והמבדילין בינה ובין השגותיה הראויות לה, חננה השם ית' ההשגה הזאת השנית, והיא השגת המפורסמות. ונטה בו גם כן עץ הדעת הזה להתבונן ולדעת למען התגבר ולהתחכם על אלו הכחות העפריות להצניען תחת ידו, ולהיותן תחת ממשלתו, ר"ל תחת יד השכל, והוא הנקרא 'תקון המדות', לבל נהיה נגררים ונמשכים אחר הטבע כבהמות, הוא אשר נאמר בהן נמשל כבהמות נדמו (תה' מט, יג; כא). ואמ' החכם: מי שאינו מושל ברוחו שכלו אינו שלם.¹¹⁰ ואמר אריסטו על הכחות האלו: החושים, אשר הם חרפה לנו.¹¹¹ נמצא, שלא היתה כוונת בריאת

106 ראה: מו"נ א, ב. המחבר מפנה לפרק זה גם להלן, בסוף השער השביעי.

107 ראה הקדמה לפירוש מסכת אבות לרמב"ם, פרק שני.

108 כוונתו למובאה מהמורה שנומזה בשער השלישי של 'משרת משה': 'המשל בזה מן הענינים הנמצאים אתנו, ר"ל שיהיה הפועל אחד ויתחייבו ממנו פעולות רבות מתחלפות, ואע"פ שלא יהיה בעל רצון כל שכן לפועל ברצון, וכל שכן וכל שכן בחקו שלבורא ית' (שער שלישי, שו' 36-39).

109 על פי מל"ב ד, יג.

110 השווה: 'הכעס יסיר את אור השכל' (י' דוידון, אוצר המשלים והפתגמים, עמ' 100, מס' 1559).

111 קלונימוס מסתמך על מו"נ ב, פרקים לו, מ; ג, פרקים ח, מט. ראה: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים', בתוך: הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 108.

האדם כי אם מצד השכל, והוא צורתו ותכליתו — עבודת בוראו ית', והיא ההשגה אשר אמרנו, הוא החלק הראשון.

והחלק השני לעבר אלו הכוונה בו להנחיל הכחות להשתמש בהן במדה, במשקל ובמשורה, ולעת הצורך לבד על דרך שמירת הגוף מדי עמדו, לא לכוונת תענוג ועדון, כמו הרבות המאכל והמשתה והמשגל ויתר התענוגים החמריים העפריים, כמו שעושים הסכלים בעלי התאוות אשר נשתמשו בחלק השני הזה, וכווננו בו הפך הכוונה האלהית כאשר הודעתין; שהכוונה היתה בו למעט התאוות, ולהכניעו ולהשפילו, לצרף ולברר וללבן הכחות העפריים מהחלק הראשון הנכבד, אשר הוא תכלית האדם, ואלה הסכלים נשתמשו בו למצוא להם דרכים ותחבולות להרבות התאוות ולחזקן, כאשר תמצא זה רב מאד בספרי [170א] הפאסי, מרקחת פלו' מועלת לחזק ולהוסיף כח תאות המשגל, ומרקחת פלנית מעוררת תאות המאכל לאשר אכל תתעב נפשו. ואלה באמת לא נתכוונו <כ>אלה הסכלים הפתאים, כי אם לשמירת המין או לשמירת הבריאות כאשר תמצא מפורסם בדבריהם.¹¹² ואלה הארורים נתכוונו לעוצם ההנאות והתענוג אשר בהן הפסד הגוף ואבדון הנפש. הנה מעלת הבהמות יתרה על מעלת אלו הסכלים; כי הבהמות נגררות אחר הטבע לבד, ואלה המתחכמים להוסיף על טבע התאוות כאלו זה הוא תכלית האדם, קורא אני אליהם: יוסיף דעת יוסיף מכאוב (קה' א, ח).

וראה איך רמזה התורה על שתי ההשגות האלו ברמיזות מחוכמות בפרשת בראשית. אמר: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (בר' א, כו), זה רמז על ההשגה הראשונה הנכבדת, והיא השגת השכל,¹¹³ ובה נשתתף עם המלאכים, כאשר ידוע ומבואר בדברי חכמי האמת רבותינו ע"ה. אחרי כן רמז לך על ההשגה השנית, והיא השגת המפורסמות, אשר היא מהכרח החומר, ואמר: וירדו בדגת הים וגו' (שם א, כו); רמז להיותו גם כן מושל ומתגבר על אותו טבע העפרי שהוא משותף בו עם הבהמות והחיות והם הכחות העפריים. זה הוא שאמר: וירדו בדגת הים ובעוף השמים וגו'.¹¹⁴ זהו שאמרנו שיהא רודה על טבע שהוא משותף עמהם. ואומ' אני כי אולי גם בזה רמזו רבותינו ע"ה באמרם: 'וירדו' — בלשון הזה לשון רדוי ולשון ירידה, זכה — רודה בבהמות ובחיות, לא זכה — נעשה הוא ירד לפניהם.¹¹⁵ ראה הפלגת צחות רמיזותם ע"ה, כי לא יעלה על לב איש מעולם, שתכלית האדם והשפע האלהי שבו להיות צייד או דיג, קניגי או בלסתרי.¹¹⁶ רק

112 כלומר, הרופאים לא כווננו לשימוש מופרז והולל במרקחותיהם. כוונתם היתה לשימוש מאוזן, שמטרתו סיפוק הצרכים ההכרחיים לקיום הנאות.

113 אולי צ"ל 'השכלי' או 'השכלים' (לפי הוספה בשולי הדף).

114 כל המשפט, החל מ'רמזו להיותו [...] השמים וגו'', נכלל בטעות פעמיים בכתב-היד.

115 ראה: בר' ח, יב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 65). המחבר מצטט מתוך פירוש רש"י לבר' א, כו.

116 על פי בבלי חולין ס ע"ב. ושם פירש רש"י: קניגי — צד חיות בקניגון; בליסטרי — מורה בקשת לחיות. וראה ערוך השלם (מהדורת י" קוהוט), א, עמ' 101-102.

תכלית הכוונה באמת, שההשגחה השכלית, והיא ההשגחה הזאת השנית, לשעבר הכחות הבהמיות ולהכניען ולהעבידין לו, ר"ל לשכלו, הוא המלך באמת, אשר נאמר עליו: מלך אסור ברהטים (שה"ש ז, ו). ואם הסכלים הפכו הכוונה האלהית והשליטו עליהם התאוות, על זה אמר שלמה ע"ה: תחת עבד כי ימלוך; תחת שנואה כי תבעל (מש' ל, כב-כג). ועל החלק הנכבד הזה היה אומר משה רע"ה: ועתה ישראל מה י"י אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את י"י אלהיך וגו' (דב' י, יב); זה הוא תכלית המבוקש. וכן אמר שלמה ע"ה בסוף ספר קהלת: סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם (קה' יב, יג), [170ב] וזה כלל כוונת בריאתו. וכן הנביא אמר: כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני י"י עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם י"י (יר' ט, כג),¹¹⁷ כשזכר למעלה מן ההצלחות 'חכם בחכמתו' וגבור בגבורתו' ו'עשיר בעשרו' (שם, פס' כב), חתם: בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי. וכל חכמי עולם, ועליהם חכמינו ונביאנו ע"ה, נסמכים בזה אין חסד ואלק עליו, כי תכלית האדם הכוונה בו להשיג בוראו ומעשיו יתעלה, והיא ההשגחה הראשונה משתי ההשגות אשר זכרנו. וההשגחה השנית לבטל ולהכניע התאוות המעיקות לחלק הנכבד. הלא תראה רבותינו ע"ה, כמה הזהירות הזהירו וכמה גדרים גדרו בהרחקתנו, והרחיבו לגנותן כדי לרחקו הרחקה יתרה, ויקרא להן שמות כשמות המורים על רב פעלתן, הוא שטן המלאך המות הוא יצר הרע.¹¹⁸ ובמקומות קראו לו 'מנוול', אמר ע"ה: אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש,¹¹⁹ וכנויים אחרים לפי גריעותן. וכל המתחכם עליהם להמיתם נקרא 'גבור' 'מושל' 'איש אלהים' 'קדוש' 'חסיד', כולם לפי גבורת כל איש ואיש בהכנעת התאוות הגרועות האלו, כמו שתראה כתוב בספרי מוסרי רבותינו ע"ה החסידים הנקראים מסכתות קטנות, כגון פרקי דרך ארץ רבה ופרקי דרך ארץ זעירא; שם תראה פליאות וסיוע אלהי בקצת החסידים בהכנעתן והסרת המדות הרעות, עד שהגיע בקצתן כאלו לא נשאר בהם הרגשה כלל בתאוות, וכאילו לא נטבעו בהן מעולם. ראה זה בכריא החסיד רב אדא בר אהבה ע"ה ועדותו על עצמו במסכת כתובות פרק שני, שהיה מרכיב הכלה על כתפיו ומרקד, ושאלוהו תלמידיו על זה אם היה מותר להם בכך, ואמר להם: אי דמיאן עליה כשורא — אין, ואי לא — לא.¹²⁰ וכן ר' יוחנן ע"ה דהוא קאי אגבי טבילותא, והיה אומר: דמיאן עלי כי קאקי חורי.¹²¹ ראה איך היה

117 במאה השלוש-עשרה נתפרש פסוק זה גם על-ידי ר' שם טוב אבן פלקירה. ראה: א' מלמד, "אל יתהלל", פירושים פילוסופיים לירמיהו ט, כב-כג במחשבה היהודית בימי-הביניים והרנסאנס, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 48-56.

118 בבלי בבא בתרא טז ע"א.

119 בבלי סוכה נב ע"ב; קידושין ל ע"א.

120 בבלי כתובות יז ע"א. 'כשורא' — כקורה (רש"י, שם).

121 בבלי ברכות כ ע"א. 'קאקי חורי' — אוזים לבנים (רש"י). הסיפור מובא בתלמוד על רב גידל.

יצרם בם נשבר ונדכה, הוא של לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה (תה' נא, יט).
 ודע לך כי מעולם לא יגיע אדם למעלה המעולה הזאת, כי אם אחר התבודדות
 ורב דבקות בחלק הראשון הנכבד, והשתדלותו לדעת דרכי יי' וחשקו הגדול בו
 ית', כמו שנאמר: כי בי חשק ואפלטוהו (שם צא, יד). ובאמת כי אז תהיה ההצלה
 מכל המכשולות העפריות. וזה המעלה היתה לו לאדם הראשון טרם מרותו בתכלית
 ההפלגה והשלמות, לפי שהוא היה ראש הנבראים מעשה ידיו, עד שהגיע מרוב
 דבקותו ביי' שלא היה מרגיש במגונה שבמפורסמות, והוא גלוי הערוה. ואחר
 שמרה ואכל מעץ הדעת, נסתלקה [171א] ממנו ההשגה הנכבדת, ונשאר עם ההשגה
 השנית, והיא השגת המפורסמות, ואז הרגיש ואמר: כי ערום אנכי ואחבא (בר' ג, י'),
 כי עד אותו זמן לא הרגיש בו. וכמו עניין זה תמצא רמזים הרבה בדברי נביאינו
 ע"ה, תמצא בשמואל ע"ה על להקת הנביאים המתנבאים, אמר בשאול: ויפשוט
 גם הוא בגדיו ויתנבא בתוך העם.¹²² ואל תתמה כי גם קרוב לזה תמצא היום
 לחכמים ולבעלי העיון, כי מרוב התבודדותם ודקות עיונם, שיתבטלו חושיהם
 והרגשותיהם, שאם יעבור לפניהם או ידבר להם איש לא ישמעו ולא יבינו ולא
 ירגישו כלל. ואם באלה כך, אף כי בנביאים ובחסידיהם אשר מלאכתם מלאכת
 שמים וכוונתם כוונה אלהית. והבן זה ושים לבך לשער הזה; ובוה יתבאר לך
 תשובת הגאון רבנו הרב מורה צדק זצ"ל לחכם השואל אשר הביא בפרש' השני
 (!) מחלק הראשון מספרו הנכבד.¹²³

ועתה אמרתי לחתום לך השער הזה בשני פסוקים שבפרשת בראשית, בדור
 המבול, רומזים על הכוונה האלהית בחלק השכל והשגחת הרשעים ההם הסכלים
 בו. אמר: וירא יי' כי רבה רעת האדם בארץ.¹²⁴ ראה כי הכח העליוני הרבה להעמיק
 ולהשחית בארץ, והם הכחות העפריות בהרכות התאוות הבהמיות. הוא שאמר:
 וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום; כי כל היום ישתמש בו בעשנים הרעים
 אלו, לכן נחם כי עשה את האדם בארץ. ודברה תורה כלשון בני האדם:¹²⁵ ויתעצב
 אל לבו, כמו: כי נעצב אל דוד (שמ"א כ, לד) ר"ל נעצב בעבור לבו, והוא החלק
 הנכבד, נעצב בעבורו כי הרגיוזו ממקומו מתחת כסא כבוד ית', והרכיבו באדם;
 והוא התעלל בכחות העפריות, הפך הכוונה האלהית. ועתה ראה גם ראה לב הרחקת
 האיש האלוהי הקדוש הזה, הטהור החסיד, ר"ל רבינו הקדוש הוא ר' יהודה הנשיא
 ע"ה, ומאסו וגועל נפשו בהנאות העולם הנבזה הגרוע הזה והצלחותיו הדמיוניות,
 איך העיד על שלימותו הגדול במשלו על יצרו והתגברו עליו, ועל זה נקרא 'רבנו'
 ע"ה, זקף עשר אצבעותיו לפני מותו, ואמר: רבנו של עולמים, גלוי וידוע לפניך
 שלא נהייתי מעולם מעשר אצבעות אלו אפי' באצבע קטנה.¹²⁶ ואתה ידעת כי

122 על פי שמ"א יט, כד.

123 כוונתו למר"ג א, ב.

124 בר' ו, ה. וכן שאר המובאות בפסקה זו. המחבר מציע כאן פירוש אלגורי לחטאם של הקדמונים.

125 בבלי ברכות לא ע"ב ועוד.

126 בבלי כתובות קד ע"א.

הידיים הם הכלים המפורסמים, אשר רב פעולות האדם בהם, ולא יתכן זולתם, ואיך התורה שלא נהנה בהם. ומה נעמו דבריו ומה יקרו רמיזותיו בעניין זה. וכל אשר טרחנו בו, רמז בו הקדוש הזה ע"ה במלה אחת, 'נהייתי'. לא אמר 'לא נשתמשתי', שזה אי אפשר; אלא אמר [ב171] 'לא נהייתי', ר"ל לא נתכוונתי בהן לתורת הנאה ותענוג ועדון, ולא נשתמשתי בהם כי אם בהכרחיים בלבד בעת הצורך, והיתה לו הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, ולא איפשר ולא קא מיכוון — מותר. ובעבור המדה הזאת הנכבדת נקרא 'קדוש', ובדין ובאמת נקרא 'קדוש', לפי שהמדה הזאת היא מדה כוללת כל המדות החשובות ומרחקת כל המדות הגרועות בטהרת הגוף ובטהרת הנפש, אשר ילוד אשה יציר חומר אשר זכה למעלה הנכבדת העליונה הזאת, היא המסלה העולה בית אל,¹²⁷ אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים (בר' כח, יז).

חילופי נוסחאות

שער ראשון

2-1 שלמה המלך] המלך שלמה ג 3 היכן משגת] היכן היא מגעת ומשגת ג / וחלקן] וחלקי
ג 3-4 השם... ידיעת] ליתא ה 4 ית' ליתא גפ / והשנין] והשיני ל (וכן להלן) 6 נסתר
ומכוסה] מכוסה ונסתר ג 7 כדין כדוי ג / בן] ליתא פ / אמר] נאמר להפ / אמ] ואם ג 8
וכבוד] כבוד לה / חקור דבר] וגו' ג 9 בהם] ליתא ג / איפשרות] אפשרות גפ 10 לפי] כפי
לג / השם] השם ית' ג 11 רבינו] רבינו ע"ה פ 12 שהחכמים והנביאים] שהחכמים והנביא
ל שהחכמים הנביאים ג שהנביאים והחכמים פ / ה' ה' ית' ג 13 ולקח] שלקח פ 14 זה
זהה פ / שכבודם] שכבוד הוא להם פ / הודעת] חקירת פ / מלכותם] מלכות ג 15 השנין]
שני ג / ובאר לך] ובאר ג 17 וארץ] והארץ פ / ולב... חקר] ליתא לגהפ 18 השמים...
צבאם] לכל פ / הגלגלים והכוכבים] הכוכבים והגלגלים לג 19 ואלה כולם] וכלם ג / ה' האל
ג 20-21 ואמ'... ופעולותיו] ליתא ג 21 האנושין] ליתא ג 22 המלאכים] מלאכים פ 23
ר"ל מהותו] ר"ל איך לג אך פ מהותו 25 בלב] כן ג 26 ר"ל] אין חקר ג 27 ויהיה] ויהיה
פשר ג 28 דבר ואי זהו] וגו' ואזהו ג 29 ההשתכלות] שההשתכלות פ 30 מלכים] מלכים
אין חקר ג 31 של מלך] ליתא ג 32-33 תמצא... רעיה] ליתא ג 33 בקש] ביקש ל כשבקש
משה רב' ג ית' ליתא ג 34 וגבורותיו] ליתא ג / והוא] הוא גפ / אמר] אמר ג 34-35
והשנית... כבודך] ליתא ל 36 שאילתו] שאלתו הפ / בשאלה] בשאילה ל ליתא ג / האחת]
הזאת לגה / הודעת] ידיעת ג 37 טובין] ליתא פ / פניך] פניך והשנית ידיעת עצמו ומהותו
יתע' הוא אמרו הראיני נא את כבודך ל השניה] הזאת ל השנית גפ 38 פנין] פני ל 39
ספרו] בספרו לגהפ / הידוע... אמין] ליתא ג 40 ע"ה] ר"ל לגה 41 במלת] במלת כל ל מלת
פ 41-42 להראות אותו] כל] להורות אותו כל ג להראותו פ / את... עשה] וגו' ג 44 כלן] כולו
ל ליתא ג 45 ואמין] ליתא ג / נודע] יודע פ 45-46 דברי הרב] דבריו ג 47 בעל] בעלי ג /
קונן] ליתא ג 48 וידיעתו] ית' וידיעתו ג ומהותו פ / דרכיו ומעשיו] מעשיו פ דבריו ומעשיו ג /
הגדולים] הנפלאים פ / מסכת] ובמס' ג במסכת פ 49 דבר... חקור דבר] וגו' ג 52 התלמידים
החברים שאלה] החברים שאלה ל החכמים ג 53 בקשתו] ליתא ג בבקשתו פ 53-54 אמ'...
זאת] אם ג 54-55 ואם... הנמנע] ליתא ג 55 איך... ית' היאך שאל מאל ית' ג / שאי ששית]
שאינו יכול ג 56 הדעת] דעת האדם ג 57 בדבר] דבר לגפ / עבין] גסי ג אפי' עבי פ / העיון]
הדעת והעיון ג 58 זאת... מאד] היא הקושיא ג 59 אחד] אחת לג האחת פ / בפשוטין] פשוטי
ג פשטי פ / הפסוקים] הכתובים ג 61 גם כן] ליתא ג 62 כי כן] כי כל ג / רבים] ליתא ג 65
מה] זה ג / רבים] רבות גפ / שהרב משתדל] משתדל הרב פ 66 נרחקות] נרחקות לגפ 67
וזהו הנק' וזה נקרא ג / כן ימצא] נמצא ג / אחר חזק] אחד חזק ג ליתא פ 68 ושנותם] ושיטתם
ל ושטתם ג / וגלה] יגלה להפ 70 מכריע] בזה התלמוד] ויכריע בו התלמוד ג מכריע התלמיד
בזה פ / פלנין] ר' פלני פ / אומר] פלני לגפ 71 לפלוני קא בעין] פלוני קבעי ג לפלוני הוא
דבעאי פ / גם כן] ליתא ג 72 מן העיונים] מהענינים פ / עיון] ענין פ / היטב] הטב הפ הטוב
ג 73 ובמפתים] ומופתים להפ / האמנה] ליתא לג 74 שאילה] שאלה גהפ / לפעמים] פעמים
פ 75 ראיות] ליתא ג 76 ידעו] ידעם לגה / לון] ליתא פ 77 כונתן] כוונתו לה כונתם פ /
בשאלה] בשאילה ל / אל הרב] ליתא ג / לפעמים] לפעמים רבים פ 78 השגת] ליתא ג 79
בוה... נביאין] בהם רבם של נביאים ג זה אדון הנביאים פ 80 בזאת ההשגה] בהשגה ג / בה]
ליתא ג 83 שהמלאכים] שאפי' המלאכים לגה / מעלתם] מעלותם ג 84-85 וחי רמו... האדם]
ליתא פ 85 שנין] שני ל 86 האלון] האילו ל / דיעה] דעת ג דעה ה 87 למאד] מאד ג /
ואמר] ליתא ג 88 מלכותו] ליתא ה 89 ועד] ליתא ל / השאלה] השאילה ל 90 הנכונה]
והכונה פ 92 איש] הוא איש ג 93 או מראה] ומראה ג / ואחר] ליתא ל / כפי] לפי ג 94
ומבקש] ליתא ג 95 הנביאים אין] הנבואו' ואין ג / לא] ליתא לגפ 96 הגדת] ליתא פ / ישיג]
השיג ג 97 החלום] ליתא לגה / השכל והמושכל] המושכל והשכל ג השכל המושכל פ 98
בעלין] ליתא פ 99 ונכונה] ומכונת פ / נביאים] כל הנביאים פ 100 היתה השגתו] השגתו
היתה לה השגתו ג / דברי] ליתא ג דבור פ 101 עד] ליתא ג.

שער שני

שני] שני ל 1 במה] כמה ג / בהשגתו] השגתו ג 2 ידיעתו] ליתא ג 4 מדות] שלוש עשרה מדות פ / אמרם] באמרם ג והוא מה שאמרו רבותינו ז"ל פ / לו] ליתא גפ 5 רבותינו] רבותינו הקדושים פ / אשר בכל] שבכל ג / דין די ל 6 דרך] ודרך ג / הסדר] הסידור ג הסדור הפ 7 סדור השלש] מסדור שלש פ 8 השלש מדות] ליתא גפ / שהם] אשר הם לגהפ / אל הם] אל רחום פ / כנגד] ליתא ג 9 השפל] ליתא ג 11 לרמוז] לרמוז גפ להם ג / קיומם] קיומם ל 13 מלאכין] מלאכיו הללוהו כל צבאיו פ 14 רמז... לעולם] על פי לגפ 15 ההריה] ההוייה ל / משמות] מהשמות ג 16 ופעמים מתהפך] ומתהפך פ 17 אשין] אישי לה את אישי ג 19 הוא] ליתא ג / עומד] נשגב לגהפ ועומד פ / היום] הווים ל / ונפסדים] והנפסדים ג נספדים ה 21 מדות כאשר הם ובהם] המידות האחרות אשר בהם פ 22 לשני מינין] שני חלקים לגהפ 23 וההשגחה השנית] והשנית ג 25 נכנס] ליתא פ 26 ראשונה] בראשונה פ 27 כל] ליתא ג / אמ' / ליתא פ 28 עומד] הקב"ה עומד ג / וזן] וזן את כל העולם ג ומפרנס פ 29 ועד] עד ל / השגחה מינית] בהשגחה ר"ל פרטית ג / לקיום] לקיים פ / מציאותם] מציאתם ג 32 עצמה] עצמו פ 34 לטובים ולרעים] טובים ורעים לגהפ 35 אין] נקי ואין פ 36 על יצרון] ביצרו ג 37 השלמות] השלימות לה / התולדת] התולדות ג 40 הנכבדת] ליתא ג 42 כח... לאמר] וגו' ג / לפי] ליתא ג 43 מיוחדות] מיוחדים לגהפ / עולמך] על מה עולמך ג 46 זאת המדה] המדה (המידה ל) הזאת לגהפ / הנשארות] הנשארים ג הנשמרות ה 47 השלש... לרעים] ליתא פ / השלש] השלש מידות ל 48 שהם לטובים] לטובים ג / ורב] רב לגהפ / שנית] שנית לגהפ 49 אילן] אלה ג אלו הפ / ומלת] ומדת ג / ורב] רב גפ 50 בהם] בה ג / עינין] עינו ל 51 עינין עיני ל 54 והשנית] ואחת ג 56 הרעת] דעת האדם ג / לו] ליתא פ / עומד] ליתא גפ 57 כרשעו ומחזיק] מחזיק ג / שאם כן] א"כ ג / מצינו] נמצא פ 58 הוא] האל ג / להם] ליתא ג / בעולם] לעולם פ / בחייהם] ליתא ג 59 לא] ליתא פ 60 לקיום] לקיים ל / (וכן להלן) / אלהים] ליתא פ 61 ראה] וראה לגהפ 62 ושפתה] ושיתפה ל ליתא ג / הרין] ליתא פ / הדא] הדה ל 63 פרטי השלש עשרה] הי"ג פרטי ג 63-64 ופירושים... עשרה מדות] ליתא גה 65 מדות] מדת ג / ומדות] ומדת ג / מתחלקות] מתחלקות גם הם פ 66 גם כן] גם כן מתחלקים לג מתחלקים גם פ 67 שהם] הם לגה / קיום] קיומו ל 72 בפרטים] פרטית ג 74 הענש] העונש לפ / ומצד הגמול] ליתא

שער שלישי

1 אחין] אחי ל / כת המיוחדים] המיוחדים ג 2 אל] ואל לפ / האלו] האילו לג 3 המיוחדים לו] המיוחדות לאל ג / שהם תארים] כי אלו התארים פ 4 שהוא בעל תארים] ליתא פ / הוא] ליתא פ 5 בגשמות] הגשמות ג / הפרש] אפרש ה / ביניהם] ביניהן ל / הוא] כי הם פ / ענין] עניין ל 5 והאמנה] והאמנה ג 5-6 והאמנה... אחת] ליתא פ 6 בה] בזה לגהפ 8 והביאור זה] כי לפ 9 לכס] להם ג / ונושא] ונושא ג 10 המקרים] המקרה לג / ומבואר] ליתא ג / בגשמים] בגשם פ 11 גמורה] ליתא פ 12-13 וכבר... והאריך] ובעל המורה האריך פ 12 באר] ביאר ל / המורה] ליתא לג / כל] על כל ג 13 בביאור] הביאור לגהפ / לישב] ליישב ל 14 שנים וחמישים] נ"א ג עשרים ושנים פ / ושלשה וחמישים] נ"ב ג ובפרק עשרים ושלשה פ / וארבעה וחמישים] נ"ג ג ובפרק עשרים וארבעה פ 14-15 ובס... התהפכות] עיין בהם ותשל בהם מהתפכות פ / מן התהפכות] מהתפכות ג / והדעות המשובשות] והידיעות המשובשת ג והספקות פ / בעניין זה] בזה ג / ויישיר שכלכם ונוכח] והישירו שבילכם ונכח ג ואז ישר שכלך כי יהיה נכח פ 16 דרכים] דרך פ / אז תרפאן] ליתא פ 17 ונודע לכס] ויודע לך פ / הביא] ליתא גפ — בפרקים... התארים] ליתא פ 18 ואי זהו] ואי זה הוא ל ואזה ג ואי זה פ / אשר יכשר מהם] מה שאפשר פ / ליחס] לייחס ל ליחסו פ / לבורא] הבורא ג / שנין] שינוי לה 19 אכתוב לך] אבארנו לך באר הטב פ 19-20 הנה... מיראתי] ליתא פ 19 הנה] זה ג /

ההוא] ליתא ג / לבורא] הבורא ית' ג 20 מיראתי] יראתי ג 21 אמר] ליתא פ / בהן] בהם גפ 22 החלק] ליתא ג / והשני] והשני ל הב' ג / גדרן] מגדרו פ 23 ביחוסו לזולתו] במקרה ממקורו לגה 23-24 השלישי... מאמתתו] והשלישי במקרה ממקרהו והרכיבי ביחוסו לזולתו פ / בענין יוצא מאמתתו] ביחוסו (ביחוס ג) לזולתו לגה 24 ובאר בהם] ובאר לפ ובאר גה / בחק הבורא] בחקו פ 25 גדולים וחזקים] חזקים פ / החמשי] החמישי ל 26 איני רוצה לומר] ואיני אומ' פ 27 לומר] ליתא פ 28 ראובן] ליתא פ / את] ליתא פ / הזה] ליתא ג 29 וארג] או ארג פ / מהתארים] מן התארים גפ / מהעצם] מן העצם ג 30 בהם] ליתא פ / שהפעולות האלו המתחלפות] ליתא פ כי הפעולות האלה המתחלפות ג 31 יתחייב] שיתחייב פ / אבל] רק פ 32 בעצמו] הם בעצמו ית' פ / מוסף] מוסף ג 33 שנים וחמשים] נ"א ג 34 השני] השני ל נ"ג פ / שלשה וחמשים] נ"ב ג / ונתוכח] ונתוכח ל להתוכח ג ובפרק נ"ד נתוכח פ / המתארים] התארים פ 35 בהתחלף] בהתחייב פ 38 שלא] שיהי' שלא ל / וכל שכן] ליתא לגהפ 39 שלבורא] של הבורא להג / הדברים] דברים להג / ומקפיא] ותקפיא פ 40 קצת] ליתא לג / ומלכין ומשחיר] ומשחיר ומלכין ג ותלכין ותשחיר פ 40-43 וכולם... לכל אחת] ליתא פ 41 יודע כל] ידע שכל ג / עושה האש] עושה ג 42 החום] תחום ה 43 אחת ואחת] אחד ג / איכות] ליתא פ / בענין זה] ליתא פ / בכח] מהכח פ 44 והוא מכח המדבר] ליתא פ / תורף] ליתא פ 45 הרב] ליתא ג / הזה] ההוא פ / להרחקת התארים מהשם] להתרחק תארי' לשם ג / מהשם] לשם ל ממנו פ 46 השלישי] השלישי והוא פר' נ"ג ג נ"ג פ / בענין זה] בענין זה ליתא פ 48 אינו שהוא] שאינו פ 49-50 תכונות נפשיות] תכונה נפשית ג 50 כל דברי הרב בשלשה] בג' ג שהביא בכל פ 51 הגשמות] הגשמים לג / והתארים] מהתארים פ 52 ותוקמו ראותיו] וראיותיו פ / תמצא] תראה ל תארם ג תמצאנו פ 52-53 בספור... בפרקים] במקומו כמורה פ 53 בחלק... בפרקים] ובפרקים פ 54 אחרים] אחרים ג / נפשי] נפשך ג / כמה שעורתיך בן] אחרי אשר עוררתיך פ 55 הזה] מאד פ / לין] לך ג 57 דרכי השם הם] ליתא פ דרכי השם לג 59 השם] הוא ית' ג 59-60 והם... בדברים] ליתא פ 61 במין] מין ג / השער] ליתא ג 61-62 והוא... בחבורין] אשר אליו היתה כוונתי אשר כוונתי בחיבור פ 62 תכלית] ליתא ג

שער רביעי

1 המזמור הזה] והוא פ 2 מבחר] מחבר ג / כל] ליתא פ / כתילים] בתהלים ג בתלים ה תלים פ / והוא מדבר על] בענין פ / על] על ענין ל הענין ה 3 מין האדם] אישי המין ג / שהכל] שהשכל ג 3-4 ודע כי כל] דע שכל פ 4 כפי שכלו והשגתו] כפי שכלו ג ומאמין בה פ 5 כופר] ככופר גהפ / בכל התורה] בתורה פ / וכל החכמים] והחכמים גפ 6 ע"ה] ע"ה ג אדון כל (לגה) הנביאים לגהפ / ועד... בה] כלם פ / והזהירן] והזהירו ג הזהירו פ 6 כמעמד הר סיני] בהר סיני כמעמד ג 7 שהוא אנוכי] ליתא פ 8 התורה ועשרת] עשרת הפ 8 הדברות] הדיברות ל / ויתר... אבאר] ליתא פ 9 כתוב בדבור ראשון] והוא פ / אלהיך] ליתא ג 9-10 אשר... עבדים] ליתא פ / הוצאתיך... עבדים] וגו' ג 11 מחמשת החושים] מהחושים פ / דרכיך] דבריו פ / רבינו] ליתא לפ 12 כשבקש] כשביקש ל / ידיעתו] ידיעתו פ / השם] דרכי ג / דרכך] דרכך לגהפ 12-13 ר"ל... דרכיך] ליתא פ 13 נא את] ליתא ג את ה / דרכך] דרכך לגהפ / נמצא שידעתו] כי ידיעתו פ 14 ידוע] ליתא פ / שבא להביא] שמביא פ 15 וחותר] ומותר אותו ג 16-17 דע שאני] דע לה (ר"ל פ) שאנכי להפ 17 עלת] עילת ל עלות ג / ואני המצוין] וסבת המציאות פ / אחר] ליתא לגה 18 אשר הוצאתיך] שהוצאתיך פ / מארץ מצרים] וגו' ג 19 והנכבדים] הגלגלים והככבים ג 20 ודגולים] ודגולים לגהפ 21 ונפלאים] ונכבדים ג / כונת] כונת לה / מציאותו] מציאתו ג 22 האומן] אומן ג המאמין פ 23 זה... בלבך] ליתא פ / זה באמונה] באמונה ל באמונה זו ג 24 עם] ליתא ג / שהשגחתי] שהשגחתי ג שההשגחה מאתו ית' פ / לעולם] בעולם לפ בהם בלבכם ג / כהשגחתי] כמציאותה בעולם העליון פ 25

מארץ מצרים] וגו' ג 26 ר"ל] ליתא פ / שהיא פנת] שהיא (שהוא ג) פינת לג שזוהו פ 27 באמרו] במאמרו פ 28 דרכך] דרכך לגה דרכך ואדעך פ / מרכיב] מעניני פ 30 בשאלת] בשאילה ל בשאלה ג 31 כדי שילמד] כשילמדו ג כדי שינהיג פ 32 ראה] ר"ל ראה לפ / להתלמד] להתלמד ג 34 עמם כעין] עמם בעין ג עמם בהשגחה כענין פ / מהו] מה הוא לג 35 המלך] ליתא ג 36 בתחלת מלכותו] ליתא פ / שאלה] שאילה ל 37 הנהגת עמו] השגת עצמו פ 37-38 לשפוט... וגומ' וזאת תורת האדם ג ליתא פ 38 במה] כמו ג 39 ותורתך] ותורתו לגה והתורה פ / ההשגחה... פנתה] אבן פנתה היא ההשגחה פ 40 הנכבד הזה בהשגחה] הזה הנכבד בענין ההשגחה פ 41 מהות ההשגחה] מהותה פ 42 ולשרוש] ולשרש מלכו פ 43 שתי] נאמר בסוף המזמור שתי פ / מחסי] מחסי לספר כל מלאכותיך פ / הזה] הזה לפי הפסוקים שבאו בו פ 44 ולא לגרוע] ולגרוע לה מן הפסוקים ל / רק... המפרשים] ליתא פ 45 אך... מלת] ליתא פ / ממלות] מלשון ממילות ל מלת ג זאת המלה היא ממלות פ / אף] אף פ / רק] רק גם פ 46 באים] באים לעולם לגה פ / קשים] קשים ה 47 כמו] כמו ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קד' כל מלאכת עבודה לא תעשו לה כמ' אך ביום הראשון תשבותו מ"ק כל מלאכת עבודה לא תעשו ג בתחלה באה כמו אך ביום הראשון תשבותו ושאר פ 48 הוא... הזה] על כן פ 49 מזמור זה] מזמור ג ליתא פ / בהכרח לנו] בהכרח ג ליתא פ 50 הדיעות] הדיעות ל (וכן להלן) 51 והדיעות... מעולם] ליתא פ / חמשה] חמש ג 52 מהם] להאמין בהם פ 53 הראשון] הראשונה ג / שאין] האומרים שאין פ 54 הכת הזאת] הכת הזה ג זה וכיוצא בו פ / כחשון] כחשו ל 56 השני] השני ל והשני ג השנית פ / אריסטוטלוס] אריסטוטאלים ל אריסטוט' ג אריסטוטלס ה ארסטו פ 57 התחנות] השפל פ 58 ולהתמיד] ליתא פ 59 הם אומרים] אומרת ג הם האומרים פ 60 השליש] השלישית לגה 61-60 שהם... והם] ליתא פ 62 תנועת] תנועה ג תנועות פ / התנועות כולם] תנועה להפ תנועות כלם ג 63 ואין רצון] ורצון פ / להם] בהם ג / השם] אשר ה 64 הנובלים] הנובלים ג ליתא פ 65 זה ולא במקום אחר לה] גור... ליפול] ליתא ג / ליפול] לנפול במקום להפ ההוא ל זה הפ / והשם רצה כך כין] והשגתם בזה פ / אין] ואי פ 66 ולכאורה... הזאת] וזאת הסברה נראית שהיא פ / הם] הכת הזאת פ 68 רחקו מזה הדרך] רחקו זה ל יש להם זה ג / והביאו... לבטלה] ובטלה בראיות חזקות פ 69 האפשר] האפשר ל (וכן להלן) 70 לאדם] לאדם בהכרח ג בהכרח לאדם ה ליתא פ / והמבטל... בהכרח] ליונא ג 71 האל לעשות] הבור' ג / רשות] לנו רשות פ / ביד האדם] לאדם ג 71-72 ביד... מוכרחים לעשותו] ליתא פ 72 לעשותו וחלילה] בו לעשותו אחת חלילה ג 73 שיענוש אותנו] לענוש אותנו ג להעניש פ / זולתו] לעשות זולתו לג 74 ואיני... כי הוא] וזה פ / ואיני] ואינו ג / ראייה] מופת ג 76 יענש או יגמל] יקבל גמול טוב או עונש פ / לפניך] בידך לה לפניך היום הנה ביאר כי הבחירה והרצון לאדם בתנועותיו ואז יקבל גמול טוב או עונש, כמו ש' ראה נתתי לפניך היום פ 77 ואת... הרע] ליתא לגה / בחיים] ליתא לה 79 ההוא] הזאת לגה / ההוא... בבטלם] המבטלת פ 79-80 ראה... אמרו] רבותי ז"ל השגיחו בדבר הזה באמרם פ 80 גזרה] גזירה ג / הצבור] הציבור ל (וכן להלן) 81 רצו לגזור גם] גזרו ג 82 באפשר כרוב] באפשר ל אפשר ג בטבע האפשר פ על הרוב לגה 83 ונתבאר... כולם] ליתא פ 84 דת] דעת פ / הם] תביא ג 85 אלשערייא] אלשעריה לג אשערייה פ 86 אותם] אותו ג / טוב] ליתא ג 87 הרצון] רצונו פ / ואמ'... השם] ליתא פ 88 אנה] היכן פ / חלילה... מעול] ליתא פ 89 השנים] השני כתוב פ / הם] ליתא פ 90 ואומ'... והרצון] ליתא ג / לאדם] בכל תנועותיו] לכל תנועותיו פ 91 בראיותיו כין] בראיותם לגה פ / אם] על פי לגה 92 היכולת] הבחירה פ / והרצון] ליתא ג / בפעולותיו] והרצון בפעולותיו ג בכל תנועותיו פ / יסדרו] יסדרו ג 94 האחת] האחרת פ 95 אחת] ליתא ג / צפור] ציפור ל / זכוב] או זכוב גה / אחרת] אחרים ל / אחרת... הנק' ליתא ג 96 מעתזילה] המעתזלה ג מעפילה פ / על איכות] כי ג / כין] ליתא ג 97 קדם] קדם לג / להטיב] להטיב ל הטוב ג / באחריתו] באחרות ג 99 והיא הכת] ליתא ג הכת פ / חמין] ליתא ג / קדושה] ליתא ג 100 ועונש] ואין עונש פ / השכל] שכל ג 101-102 ובמהות... תורתינו] ליתא ג 104 המעתזילה] המעתזלי ג המעתזילה ה / בזה הענין] ליתא ג / ר"ל] ליתא פ 105 השם] השם לאדם פ / חטא] עון גה פ / קדם] קדם ג / באחרית] באחריתו גה / ויקרא]

ונקרא לגה / אצלם] אצלו ג 106 שאומרים שגם] ליתא ג שגם פ 107 האנושין האדם גפ / ובפרטיו] ופרטיו לגה / יתר] שאר ג 108 בפרטיו] ליתא ג / וכל פעולותם מקרים] פעולותיו לה ליתא ג 109 בספור... הנבוכים] ליתא ג 110 בארון] ביארו ל בידו ג / ומהמעיינים] והמעיינים לגפ 111 יש] ליתא פ / שהם] שם ה / יתר דבריו] על פי לגפ 112 ממנו] ליתא גפ / וחלילה לך] חלילה לו לגה 113 בדבריו] ליתא ה 114-117 משה שכן... ז"ל] ליתא ג 116 גם... משה] ליתא פ 117 הרב] ליתא פ / אחר] ליתא ג / אמ' אמ' בזה הלשון ג 119 הוא] היא ל ליתא ג 120 ענייני] ענינו ג / ששיגם] ששיגו ג 121 שאר] שאר כל ג 122 כלל זה דעתו] שהיא בכלל כל זה דעתי ג / כלשונו] ליתא גפ 123 עילה] לפי ל עליה ג 124 אמנם] ליתא ג / והמין] היא המין ג 125 ההוא] ליתא ג / השכלי עדי] ליתא פ 126-132 זה... האלהית] ליתא ג 126 דבריו] לדבריו פ 127 אמנם] אולם להפ 129 לבני אדם] על פי להפ 130 ההשגחה] שההשגחה ל שהשגחה ה שהיתה ההשגחה פ / שבמין] במין להפ 131 הוסיף] תוסיף פ 132 בעל] על פ 133 וחשבו] והשבוש ג 134 בחכמים לברך] בחכמה ג / באמרו] מאמרו ג 135 שהוא] שהי' ג / אם כן] ג"כ פ / אלף] ליתא ג 136 שתמצא] שימצא פ / וגנו] וגינו ל 139 החיצונות] החיצונות ה החיצוניות פ / על] עלתה ג 140 הדכה ראויה] על פי לגהפ בכ"י וטיקן: הסבה דומה / אלא] ליתא ג / רע] רעוע פ 141 מאין] מאין ל ומאין ג מאן פ 143 תורה שלנו שלמה] תורה שלימה שלנו ל ליתא ג 144 בטלה] בטילה לפ 145 בטלה] בטילה לה / כאשר אמר] אשר כת' בה ג 146 וגו'] ואמרו (ואמר ה) רק עם חכם ונכון (נכון וחכם פ) הגוי הגדול הזה להפ 148 הרב הזה דרך] מזה הדרך ג 149 אם... ולאופות] הם רחקות וטבחות לתורה ג 150 לך] ליתא ג / בעל] בעלי פ / על] עם ה 153 למקומינו] במקומינו ג / החכמים ואם הם] מן החכמים והם ג 153-154 הם מעטים] ואם הם מועטים מן ג 154 מה תהא עליהם] ליתא ג / אבא] אביא פ 155 לפי... סוף] ליתא ג / הוה] ליתא פ 156 הנזכרות] הנזכרים לגהפ 157 לקצת] ונטה קצת ג / וכאילו הוא] וכאן ג 158 שכת הראשון] שהכת הראשונה לגהפ / ליתא ג / ולא] או ג / כלל] ליתא ג 160 כי... שנעשה] ר"ל ג 161 תמידים] מתמידים ה 162 שבעולם] שבגלגל ג / העליון] ליתא פ 162-163 תמיד נצחין] תמידי נצחיי פ 163 בלתי] מבחתי ג 165 האחרת] המיוחדת ג 167 הוא] ליתא פ / מתכונת] תכונה ג 168 ועוד] ועות ה / שינוי] שינוי הטבע פ / ית' ליתא לגפ 169 בעולם העליון] על פי להפ בעליונים ג 171 נפסד הוה] נפסד הוה ל ליתא ג והוה פ / ורבינו... מדעתו] והרב ז"ל ג / מדעתו] מדעת פ 172 אומ' אני] ליתא ג 173 ראייתו לפי דעתו] ראייתו ג 174 וידוע] וידוע לכל ג / מהעולם העליון והתחתון] בעליונים ומתחתונים ג 175 מהעולם העליון] מן העליונים ג / קיום] וקיים להפ קים ג 176 נצחין] נצח פ / כאשר] זה ג 177 ר"ל במין האנושין] ליתא ג / העליוני] העיוני פ 177-178 כבני... ההשגחה] ליתא פ / 180 אליו] לו לגה / לא... ההשגחה] ליתא פ 181 לשום] להשים פ / כאשר פירש] כמה שפי' ג / השגחת] השגחתם פ 182 בהם ההשגחה] ההשגחה בהם לגהפ / היטב] הטיב ג / כהערה] כהערה להפ 183 ואין מאמין כי] ואינו ג / אין השגחת השם] שאין השגחה ג / המכלה] כל] ומכלה ג 184 ומתענג] ותענג ל והתענג ג / היא] ליתא ג 185 ההויס הנפסדים] הוה והנפסדי' ג 186 רחוקות] רחוקים גפ 187 הזמנים] העתים הרבים ג / יפנה] יענה ג 188 מהשם] מהשים ג / בענין דוד] בדוד המלך ג 190 נתן] ניתן ג / והתבונן] ליתא ג / בזה] ליתא פ / הקדושים] ליתא גפ 191 גם] ליתא גפ 192 מההשגחה] מהשגחה לג 193 שהמוני הרק] שהמון הרקים ג שההמנע הריק הפ / יתעסק] יתעסקו ג / מתרי"ג מצות] תרי"ג ג 194 וזהו שאמ' החכם] וחזו"ל ג / אפי' ליתא ג 195 מלאים] מליאין ל / גם] ליתא ל / ר' חנניא (החכם ג) ר' חנניה לג חנינה פ / עקשיא] עקשיה לפ / שאמ' ליתא ג 196 הקב"ה] המקום לפ ב"ה פ / את] ליתא ג / ומצות] ומצוות ל ומצות שני' חפץ וכו' פ / היתה] תהיה ג 197 בנתינת התורה] האלוהית ת"ל ה 198 ישראל כאיש אחד] איש ישראל כאחד ל / כאיש] באים כאיש פ / האלהית] האלוהית ת"ל ה 199 זהו] ליתא ג / אלהים לכרי לכו] ליתא פ 199-200 מעטם ויחדם] מיעטם ויחדם ל ויחדם פ מעטם ויעדם פ 200 אומות] האומות לגהפ / בהשגחה... האומות] ליתא פ 200-201 בהשגחה... ההשגחה] ליתא ג 201 בענין ההשגחה] בהשגחה פ / יתר דבריו] ליתא ג 202 וגבורתו לחזק] וגבורתו ולחזק ג 203 חכם אחד גוין] ג' אחד ג /

וסברתו ר"ל] וסברותם ג 205 במעשה בראשית] בכ"ר ג בפרשת בראשית פ / דכת' ליתא ג / למיניה] למינו ג 206 אמ' ליתא פ 207 הכתו' ליתא גהפ 208 המין] לבד המין ג 209 אדם] אדם בצלמנו גהפ 210 שהושם] אשר שם ג / גם כן] ליתא ג 211 כי כל] שכל פ / על איכות] אל ג 214 צורתו] יצירתו ג 216 ובישראל מיתר] וביצורים מיתר ג וביתר פ 217 צדיק] עניין צדיק לגהפ 218 כאין שפכו אשרי] ליתא פ 219 שלום רשעים אראה] ליתא פ 220 אמ' ואני ג אמ' ואני פ / מדרך האמת] ליתא לגהפ / מהדרן] ליתא ג 221 על] אחר ג / בהצלחה] בשלוה ג 222 אמ' ואמר ואני פ 223 וזה לעולם] ליתא פ / לשון] בלשון לג / הלמוד] על פי לגפ 224 או מן השומעים] ומהשומעים ג מהשומעים פ / ואם] ליתא ג 225 למתלמד] לתלמיד פ 226 בלשון מסופק] ליתא ג 227 כיו... אולם] ליתא ג / לספר] לבאר ג 228 והצלחתם] ליתא פ / למגדול] ליתא ג 229 גוף האדם ואמ' הגוף מצד ג / ימים רבים] בכריאותם לגה 230 ימי... וחזקם] ימיהם ג / עולם] ליתא ל / עודם] ליתא פ / מיתה] מת ג 231 חרצובות] בחרצובות להפ כי אין חרצובות למוותם ג 232 מכוחות] מכוחות ל 236 שלמה] שלמה המלך ה 237 כיו... בארובות] ליתא ג / וחשכו] נמשכו פ 238 כאשר... דבר] ליתא ג / ימין] ליתא פ 239 לא] ליתא ה / ירתק] ינתק פ 240 הזה] ליתא ג 241 כאילו] כי ג 242 שהזכיר] אשר הזכיר פ / האחרות] ליתא ג 243 אינמו] אינמו להפ 245 כשכל] שכל ג כשל פ / העולם] האדם ל אדם פ 246 לעולם] ליתא ג 247 וזה באמת] וזהו ג / בספור] בספור ל בספר ג 248 עשר וכבוד] ליתא ג 249 יעטוף... למו] וכו' פ / הזה] זה ל ליתא ג 250 והצלחת עניניו והוא] הוא ג / מתגאה ומתמיד ברשעו] ליתא ה 251 למו] למו ר"ל שב להתמיד ולהפליג ברשעו ראה הפלגת לשון זה באמרו יעטוף שית חמס למו פ / כאילו] כאלו ה אפי' פ / החמס] שית החמס ג / עוטף אותו] עוטה (יעוטף פ) לו גפ 252 שקוע] שיקוע לה שקוט ג 253 רמז] עברו משכיות לבכ רמז לג 254 לבכ] לבס ג 255 מחשבות לב] משכיות לבכ ג 257 ימיקו] ליתא ג / ברע... ידברו] ליתא פ 257-258 ולשונם תהלך בארץ] ליתא פ 259 ומי... למו] ליתא פ / המון] ליתא פ 260 השם] לפי לגהפ / בהשגחה] ההשגחה ג 261 משוככים] משוככים לה מושוככים ג ומשוככים פ 262 זה שהוא ענין] ליתא גפ 263 השיגו השגת ההשגחה] השיגה ג 263-264 אמ' עליהם כשרואים] ואמ' על ההשגחה כשרואין ג 265 קבלתם] סברתם ה / בהם מוחלט] מוחלט בהם לגפ 266 ובחכמים] ובחכמה פ / כמעט] מעט ג 267-268 מצד... באמונתם] על פי לגהפ 268 ספקותם] ספקותם ל ספקם ג 270 שמקבלים] שהם מקבלים לפ שקבלום ג / הנפסדות] המופסדות ג 271 כוס] כים ג / הנפסדות] ליתא ל / כן] ליתא לגהפ 272 לכרות] לצורת ג / ומתון] ומתון ג / לשותי'] לגהפ 273 שהמים אין] שאין גפ / והם טפלים] וטפלים ג / וגם... שמרים] ליתא ג 275 מתוך קבלה לא] מצד הקבלה ולא ג / מחכמה] מתוך חכמה פ 276 שינוי הסדר] סדר ג 277 אליו] עמו ג 278 מהרו וקבלו] מהרה יקבלו ג קבלו מהרה פ / הסברה היא הנפסדת] הדעות המופסדות ג 279 ויש דעה בעליון] וגו' ג ליתא פ / רשעים] רשעי ארץ ג הרשעים פ 280-279 ושלי... חיל] ליתא גפ 280 אך ריק] אמ' אך לריק ג / זכיתי] זכיתי ל / וארחץ בנקיון כפי] וגו' פ / כפי] כפי ל 281 דבריו] דבת פ 282 ספור] סיפור ל ספר פ 283 עצמו] ליתא ל 284 הפועל... היום] הפועל המתוכחים עמו ג 285 הנה... בגדתי] ליתא פ 286 וכפירותם] ליתא ג וכבידותם פ 287 הקב"ה] מקום ג 288 ילמדו] ילמדו עמהם פ / ולשון... ר"ל] ליתא ג / טענותם] מטענותם ג 289 עמל הוא כעינין] וגו' פ / כעינין] כעינין ל 290 אבינה לאחירתם] ליתא פ / לעמוד] ליתא פ 291 החכמים] חכמים פ 293 תשית] שית פ / הפלם] למשואו] ליתא פ 294-293 ספר... בלהות] ליתא פ 294 י... תבוה] ליתא פ 295 ואמ' ליתא ג 296 כיו... לבד] ליתא ג 299-297 לפי... לחלום] על פי פ 297 לפי שהחולם] שבעל החלום ל ליתא גה / תענוגים גדולים] התענוגים ג 298 שקר... כלל] אינו רק דמיון בלי ממשות ג / אותו] אותם לג 299 כאשר] ליתא ל / ורקה] וריקה לפ 300 אמ' ליתא ג / והכיר] ומשיג ומכיר ג והשיג פ / השיג] ראה פ 301 כמו... לכן] ליתא ג 303 והמשגל] ליתא ג 304 בנשמה העליונה] בו הנשמה העליונית ג 305 מורכב] ג"כ מורכב ג / הנשמה] ליתא ג 306 והנשמה העליונה] והעליונה ג / אדם] ליתא ג 307 אשר... לנשמה] תשלום ותענוג מהנשמה ג 308 במה] כמו ג / אם כן] וכל המכאיבה ומפסידה (מכאן ואילך ליתא בג) הוא מכאיב ומפסיד את

האדם כמה שהוא אדם אם כן לגהפ / אם כן האדם הנמשך] ליתא ג 309 חיים] לפי לגהפ בכ"י וטיקן: צורה 311 רקה] ריקה לגהפ 312 י"י] ליתא ג / צורתם] צורותם ג 314 כן] ליתא ג / רשע] ליתא פ 315 וכליותי אשתונן] ליתא פ 315-316 ולא... הייתי עמך] ליתא פ 316 אחזת ביד ימיני] ליתא פ 317 ומה אחריתם] ואחריתם פ / ל"י אני גהפ 319 לרן] לג פ / ואמ' ליתא ג 319-320 ר"ל... עמך] ליתא פ / ר"ל] ליתא ג / פ"י] ליתא ג 320 עמך] ליתא ג / הבהמית] הבהמי לגהפ 321 על כן לא אחוש] על פי לגהפ / הנשמה הבהמית] הגשמי ג 322 העליונה] העליונית ג / הגופיים] הגופיות ג / והרעות] ליתא ה והדעות פ / הגופיים] הגופניות ג ליתא ה 323 כלל] ליתא ג / בעיני] טובות בעיני ג 323-324 על האמת... על האמת] ליתא ג 324 בכליין] בכלות פ / ולא רעות] ורעות להפ / אמ' ואני] אני פ 326 כמשה] למשה ג / רבינו] ליתא לה / עמד] עמוד לגה 331 והשיג] והשלים ג / הנשמה] הנשמה העליונה ג 332 אמ'... בארץ] ליתא פ / אמ' ליתא ה / ועמך] עמך ג 333 בארץ ר"ל... הגופני] בתענוג הארץ ג 334 אחר] את לגהפ / אחר] אמר פ / האמת] אליו האמת פ / תעלומות] תעלומי לגפ 335 שהרעות] שהרעות פ 336-337 הנשמה... בטובת] ליתא פ 337 מה] ליתא לגה / בטובת] בטובות ל 338 מן] על ג 339 ואין לחוש בהם] ליתא ג 340 צור... לעולם] ליתא פ 341 כל] ליתא פ 342 והאחר] והאחד גפ / משותפת] משתנית ג 342-343 הבהמית ועל הנשמה] הבהמה ועל ג 343 בשתרף] בשותפות ג / כלל] וזה כלל ג / ולבבין] ליתא פ 344 שבין] שבו ג שבה פ 345 והוא] וזהו פ / ובכלות] ובכלות ג 346 וזאת היא] שהיא ג 346 היא הנשמה העליונה] על פי לגהפ בכ"י וטיקן: הנשמה היא העליונה / אשר] ליתא ג / וחלקין] חלקי להפ / מיוחד] המיוחד ג מיוחס פ 349 שתהיה] שתהא להפ / עומדת] ליתא לג 350 לך] ליתא ג / ומפתין] ליתא ג / ובענין צדיק] וצדיק ג 351 באר] ביאור פ 352 רחקין] רחקין ל רחקין גהפ / הצמתה... ממך] ליתא פ 353 שתי... מלאכותין] ליתא פ 354 היטב] ליתא ג / שכלן] שהכל לגפ 356 כבר] שכבר לפ / אותן] הכל ג 356-357 מה... היטב] ליתא ג 357 רק לכן ג / החכם] זה החכם לגפ 359 מביאם] ליתא ג / ומחרם] מסברם אחר כן פ 360 והם הנקראים] להם נקראת ג / שעלה] מה שעלה לגהפ / חקרנו] חתרנו פ / לדעת] לדעתו ג 361 בענין] בענין ל בעניניו ג 363 אחרי כן] אחר ג / הזה] ליתא פ 364-365 אמ'... מלאכותין] ליתא ג 366 שהשגחה] שהשגחת פ / שדבר] שדיבר ל שהרכה בכאורה ג 367 הכל] גדול פ /

שער חמישי

1 הזה] החמישי הזה פ / רמיות] ליתא ג / דברנו] דברינו לה / היה] ליתא ג 2 השגחה] ההשגה ג / וקיימנו] וקיימנו מציאותה פ 3 ההשגה] ההשגחה היא פ 3-4 והוא... ההשגה] ליתא פ 4 היא ההשגה] ליתא ג / עדתנו] עדתינו ל תורתנו ג חכמינו פ 7 בהם] ליתא ג / רק] ליתא ג (ונשתבשם 'אבליענו' ל'אבל יענו') 8 בן] ליתא פ 10 ידעתו בדברים] כידעת הדברים פ 11 שאפשר] שאיפשר לה שאי אפשר ג / בהם להגיע] ליתא ג / גשמית] ליתא ג 12 המשגת] המרגשת ג 13 וכל ההשגה] וכלי ההשגה גשמית תשיג פ 14 תכניתו ותכניתו] תכניתו גפ 16 העלמו] התעלמו לג / החושים] החוש לגפ 17 בהרגשת] בהרגשות ל / אמרו] והוא שאמרו פ 18 איש] אחד ג / הדמיון] הדמיוני פ / אותו] דמיון (הדמיון פ) אותו לגהפ 19 בזה] ליתא ג 20 לרן] לה פ / השגה] השגחה ג 21 השגת הכח] כח השגת ג / היא שכלית] הוא שכלי פ 22 עצמי] עצמי גפ / מבעלי העיון] מבי"א ג 23 והשכלין] והכח השכלי להפ / אשר ביניהם] ביניהם ג הגדול שבהם פ 24 בארום] ביארום ל בבארום ג 26 יעדנו] עקרנו ג / ההשגה] ההשגח' ג 26-27 היא שכלית] ליתא גפ 28 פועל] הפועל ג / משגת] משיגה לגפ 29 בן] ליתא פ 30 מת בנשיקה] ע"ה מת כמו כן ג / ומזה הצד מדעתין] ומזה ג ומן הצד הזה (מדעתי ה) לפי דעתי הפ / רבינו] רב ג 31 האדם] אמר כי האדם פ 33 ואברן] ואברת ג / הרשעים] מן הרשעים ג 34 ואת נפש] ונפש להפ 35-36 נפשות הצדיקים ואברן] נפש הצדיק ואברת ג 36 ומה הסבה והעלה] וכמה באור העלה והסבה ג / התבאר

נתבאר לגהפ 37 שלמטה] שהם למטה ג של מטה הפ 38 מהלכס] מהלכת פ 39 והעפר
 ליתא ג / טבע] בטבע להפ בטבעס ג / שנקבע להם] ליתא ג שנטבע בהם פ 40 מהארבעה
 יסודות] מהם ג 41 גוברים] ליתא ג גובר הפ / כס] ליתא ג בו הפ 42 שוה] ליתא ג 43
 בעלי... בארן] ליתא פ / בספריהם המפורסמים] ליתא ג 44 מהלכס] מהלכתם ל / לפעמים
 אפשר לפעמים ג / כי אפשר] אפשר ל אפשר ה ליתא גפ 45 אך] איך פ / היא] ליתא ג 46
 יבא] יארע ג יבוא ה 46-47 מצד... אחד] בהכרח כמו שיקח אדם עפר ג 46 מטבעס] מטבעה
 לה / לאדם שיקח] שיקח לו אדם פ 47 ויעלה... אך] ליתא ג 48 המכריח] המכרח ג / דרך ישרה
 למקומו] למטה ליסודו כטבעו ג 49 בביאור המכריח הזה] בזה ג / התעוררות] לפי גהפ 50
 שכתבתי] שהזכרתי פ 52 הרוחניית] הרוחנית לגהפ 53 כעפרורית] כעפרורית לגהפ / כחות
 כחות ל כח פ / העפרין] ליתא ג / גבולה] זבולה ג 54 אין... ושם] באין מונע ושום תנוע ג /
 אלהיך] ליתא ל 55 ונתבלבלה] נתבללה ג / ונשתקעה] ונשקעה ג 57 הרוחנית] הרוח הרוחנית
 ג / העפרורית] העפרות ג העפרירות פ 57-58 נתבלבלה וטומאותיה] נתבללה וטומאתה ג 58
 אשר בהם נטמאת] ליתא ג / ימשכוה ויורידה עמם] תמשכנה ותורידנה עמם לגהפ 59 כאבן...
 ומקומה] ליתא ג / מרכז] למרכז ג 60 מה שהיא עולה] ליתא ג 61 לה] וההיא ג 61-62
 ההוא תשוב לה] תשוב ג 62 היא] ליתא לגהפ 63 צפה באויר לעלות] באויר ג 64 ומשיבה]
 ושבה ג / בסור המכריח] לארץ ג 65 היא מיתתה ואבדה] הסכה באבדה ג 66 ישוב המשל]
 יישוב המשל הזה לה' בשוב המשל ג / קרוב] קרוב לזה גה 67 לכן] לזה לגהפ / החכמים
 חכמי האמת] ליתא ג חכמים האמת פ / באמרם] בבארם ג 68 ונחממים] ליתא ג 69 ישרה]
 ישרה ג 69-70 ליסודה... מונע] ליתא ג 71-72 נשאר להם... למעלה] היו ג 71 להם] בהם
 להפ 73 שקוע] שיקוע לה ליתא ג / גמור] ליתא גפ 74 נותרה] נשאר ג / שהוא] עד שהוא
 ג / מהרה] ליתא ג / תחתית] תחתיה ג 75 בה קצת] במקצת פ 77 במאמר] באומרי ג 78
 ירדת עצם גשמי] כגשם ג / ממש] ליתא לגהפ / העדר העלותה] הפרד לעלותה ג 79 ממנה]
 משם לגה ליתא פ / חוצבה] חוצבה אחרי אשר חוצבה פ 80 נפלאות] מפלאות לגהפ / וחידות
 נאות] וראיות פ 81 ואולם] ואולי פ / וסודות] יסודות ג 82 עליונים] עליון ג / ואולם] ואולי
 פ / השכל האנושי] אדם ג / ארח] אורח לג (וכן להלן) 83 ר"ל... למשכיל] ליתא ג 84 ישיגנו]
 ישיגינו ל' ישיגם ג / וי' אלהים] והשם הטוב פ / בעד] בעדי אמן ג

שער שיש

1 המעיין] ליתא ג 2 השכלית] על פי לגפ 2-3 שבאר בעלין] שבארתי עלי ג 3 נחתך] חותך
 ג 4 בהכרח] ליתא ג 5 עכ"פ] ע"כ ג 7 גולם בלא צורה] צורה בלא גולם ג / התבאר
 שאין] נתבאר כי אין לגהפ 8 במחשבה] במחשבות ג / בלבד] לבד להפ ליתא ג / הצורות]
 הכחות ג 9 גדרת] גזרת ג / שהוא צאת הנפש] שהנפש היא תצא ג / עליון] יש ג 9-10
 לחוש ולהתבונן] להתבונן ג 10 לשאלה] לשאילה ל בשאלה פ / כי... עיון] הטיב ג 11 לך]
 ליתא ג 12 לעמד] לעמוד לגה 13 איכות] ליתא פ / הנהגת] הנהגות ג / המלכים] המלך
 ג 14 שאמ' דניאל שלא] ר"ל לא ג / בן] לי ג / לסכול] לקבל פ 15 עניין] ליתא ג / כשאר]
 כאשר ה / כשאר הנביאים] ליתא ג / הנביאים מדרגות] הנבואה ומדרגות ג 17 הצורה] צורה
 לה 18 צאתה] צאתה מן הכח ג 19 מדרך] בדרך גפ / החיוב] החיוב ל החיובי פ / לפנינו]
 לפעול ג 20 של] ליתא ל / נבנה] נברא פ 21 והכח] והנה פ / צאתו] ר"ל צאתו גהפ 23
 נסרין] נסרים ג 24 והשני קרוב] מן השני ג 25 או קרוב] ליתא ג / אל] מן להפ / כן וגם]
 ליתא לגפ 26 האיכויות] האיכויות לגה 27 הוטבעו] על פי לגפ / תארוהו] תתארו ל הותארו
 ג בתארו פ / וכך] ליתא ג 29 וכן תאמר] כן ותאמר פ 29-30 אחר... שבכח] ליתא ה 30
 החכמות] חכמות פ / בזמנים שהוא משתדל] בזמן שמשתדל ג 31 בפועל] בכח הפועל פ /
 מתעסק] מתעסק בחכמה ג 34 בהן] בהם לגהפ 36 אפל] אופל ג 37 שתסתכל] שתסכל
 לגה שתשכל פ 38 ושיאמי] וכי שיאמר לגהפ / שמניעת] שמונעת ג 39 פקוח] פקוע פ /

אין] או אין ג 40 והמסך] והמשך פ / מושגין] המושג ג 40-41 כאשר... כן] כמו ג 41 והלהב] והלהבה (וכן להלך) גפ / עליה] עליו הפ 42 העולה] ליתא ג 43 והמסכים] והמכסים ג 44 חשך ענן] חשך ל חשך ג 45 ל' צדיקים יבואו בן] ליתא פ 46 וברן] וכן ג / הסתכל] השתכל ה / באספקלריא] על פי לגהפ 47 ויתר] ושאר ג 48 וטהרם] וטהרה ג 49 שהם... העפרין] ליתא ג / הגוף] הגוף האלה פ / אותה] אותו גדר ג 49-50 הנפש שהיא] שהנפש ג 50 הדלוק] הדולק ג / המשלתין] משלתי לגה 51 המניעות] המונעות פ / אורה] האורה ג אורם פ / ומראה] ותראה לגהפ / השלמתי] המשלתי פ / בו הגדר] בגדר ג 52-53 השלם... אשר] ליתא ג 52 הוספתין] תוספת פ 53 המעיקים האלה] המונעים האלו ג 54 באמת] ליתא פ 55 קצה] קיצה לפ / לשוב] ליתא פ 56 ויסודה] וליסודה ג ולשוב] ליסודה פ 57 עד] ליתא לפ 58 ובארתי] ובארתי לפ ובארתי לך ג / תהלה לאל] ליתא גפ 59 ואחר שהשלמנו] ואשר השלמנו פ / הנפלאים... דעתינו] מופלאים ג 61-62 ומעשה... הרקיע] וגו' ג 62 מגיד הרקיע] וגו' פ / בן] ליתא ג / קצת גבורות] גבורת פ 63 הנפלאים והנוראים] ית' הנוראים ג / וכן] וכן ג 64 המצאם] המצאתם ג / שמו] שמו יתעלה זכרו פ 66 נעדר מהם] ליתא פ / ועשב] ליתא ג / למטה] מלמטה גפ 67 עליו] אותו פ 68 בעלי] כל אנשי פ / אותו] עליו ג 69 רמז] ליתא לגהפ 71 הנעשה] מעשה ג 72 יום] ליתא לגהפ 73 לחכם ר' לרבי' ג / אבן] בן לה 74 בעולם] לעולם ג כל... מהגלגלים] הגלגלים פ 76 מהארבע] מכאן ואילך ליתא בכ"י פ עד לפירוש הכתוב 'גם מזדים...' 77 שהם] ליתא ג 78 שהאדם היה] שהיה שאדם היה ג 79 מיתר] משאר ג 82-83 הבט... זרעך] וגו' ג 84 מאיסטגנינות] מאיסטגנינות ל מאצטגנינות ה 85 ואמ' זוה נאמ' לגה / נפשו הזכה והחכמה] בנפש זכה ג / בראה] בוראה לג 88 כה] בא ג / אבאר] אפרש ג 89 מספרים] מספרים כבוד אל לג / הגרמים] הגלגלי' ג 91 אשר] ליתא ג 92 תנועה] תנועת ג 93 תקועים] קבועים ג / בן] עמו לגה 98 לו... פנים] לה מניעה ג / כן] ליתא ג 99 וכל התנועות המורגשות] ומורגשות ג 100 הזה] ליתא ג / עדין] עדיין ג / גם הוא] ג"כ ג 101 לפי שהוא] בלתי ג 101-102 וזה... מתנועע] ליתא ג 101 אל לא] לאין לה 103 אמרן] ליתא ג / ברורות] ליתא ג 106 שלבורא] של הבורא יתברך לה ית' ג 107 כבוד... מגיד] וגו' ג / והרקיע] ומעשה ידיו מגיד הרקיע והרקיע ל 108 והשגת] ועל השגת... תנועות... תנועות] מתנועות ג 109 מזרח... ודרום] ממזרח למערב ג / מערב] ומערב לה 110 המוטבע] הראוי ג / הראוי] המוטבע ג 112 שלבורא] של הבורא לגה 113 הנביאים] הברואים לגה 115 והודיעך] ואומ' ג / ויום] ליתא ג / דברים ועניינים] עניינים ג 117 הנה הם] הם הנה לג / פעולה ומעשה] פעלה ג 118 על פעולותי] לכל פעולתי ג 119 ויאמר] ליתא ג / מן המין מורה על] כלם מורים ג / המין] המין הזה ל / השם] השם הבורא ית' ג 121-122 הוה ונפסד] ההויה והפסד ג 122 ומתחדש] מתחדש לג 123 נשמע] נשמה ה / כלומ' ליתא ג 124 והפסד שאם] ואם ג 125 בטל] היה בטל ג 125-127 כנוי... קולם] ליתא ג 127 כחם] כוחם ל קולם ג / השם] השם אלהי' ג / בגן] בגן לירוח היום ל 130 ובפרטין] ופרטיו לה / לשמש] ולשמש ג / זכר] הזכיר ג 131 שידוע] שהוא ידוע ג / נראת] נראית לה נוראות ג 132 משאר] מכל ג / תבואת] תבואת ג 133 ויתר] ליתא ג 134 הזה] ליתא ג 135 בארץ] ליתא לגה (נראה שהמעתיק סימן לטעות בכ"י וטיקן) / באמצע] במרכז ג 136 המנהיג] המנהג ל 139 ויום לעיני] לפני ג / בבקרים] לבקרים ג / כלילה] ולילה ה / לקראת בואו] לקראתו והוא ג 140 מעורר] יוצא מעורר ל מעמד ג 140-141 לפי... המין] מפני קיום הארץ ג 141 לרוץ ארח מלת] ליתא ג / ארח] ארח וגו' לה / זאת] ליתא ג 142 שהוא עושה] שעושי' ג / ועצלה] ליתא ג / ואהבה] ליתא ג 143 כאשר באר בן] כמו שבאר ג 145-147 מקצה... גדולות] ליתא ג 147 ואין] אין ג 148 וגבורתו] ליתא ג 149 אשר דבר במערכת] שהזכיר מערכת ג 150 ובאר ממשלתם] וממשלתם ג 150-151 כי אינה] ואינה ג 151-152 והוא השפע האלהי היא] היא משפע האלהים ג 152 ובין] לבין לגה 153 הכוכבים] ליתא ג 153 ומקיימתה] ומקיימה לה ומקיימה ג / ממעלתם ובה] ממעלת זכה ג 155 מצד השפע האלהי] ליתא ג 155-156 השם השם] משה ג 156 שם] ליתא ג / מספרים] בספרים ה 158-159 ההשגה שהנפש] השגת הנפש ג 159 והיא] לא לגה 160 ככר] וגו' (ואמ' ה) ככר ג / ידעת] נודע ג / העניינים] ליתא ג 161 אשר טבע] שטבע ג 162 על כן אמ' ליתא

ג / און] און ל האזן ג / השומעים ואם] ואף ג 163 ושום] על פי לגה 165 והשפע האלהי] ומשפע האלהים ג / הנפש] השי היא הנפש ג 166 וראה] וראש ג / המשיג] ליתא ג 166-167 גם הוא] ג"כ ג 167 בשמירתם] בשמירתן ג בשמירתה / רב] רב גמול רב לגה 167-168 אשר אין] שאין לג 170 כשמדברים] כשהם מדברים ג / בהם] ליתא ג / ורתת] ליתא ג 171 המעוטה] ליתא ג / לידי הזק] היוק ל להזק ג הזק ה 172 חלילה] ליתא ג / על כן] עד בא ג על ה / מן השגיאאות והנסתרות] ליתא ג 174 מזדים] מזידים ל (וכן להלן) 175 תמיד] ליתא ג / ומריבים] ומתוכחי' ג ומרכים פ / עמו... לו] ליתא ג / עמו תמיד] אותו להפ 176 לפניו] ליתא פ / אלפא ביתא] אלף בית פ 178 עוד] ליתא ג / לחשכנין] לפניך (ליתא ל) לחשכניני לג 179 הארורים] הארורים האלה ג / בין] ליתא פ / לחזוק] בחזוק לה / לחזוק דבריהם] ליתא ג / ואז] ואני אז פ 180 ונקתי] ונקיתי לגהפ 181 להתפלל] ליתא ג להסתכל פ / יום] יום ויום פ / קודם כל תפילה ותחינה] תפלה ג 182 מלפניך] לפניך ג / אלהי] אלהי ל / ואלהי אבותי] ליתא פ 182-183 אבותי שתצילני] אבותיי שתצילוני ל 183 מעזי] היום ובכל יום מעזי גפ / ומעזות... רע] מעזות פנים ג / מיצר] ומיצר ל / רע] הרע (ומחבר רע פ) לפ 184 על הרחקת] להרחקת פ / דעותם] דעותיהם ג דעותיו פ 185 תשלם בידו] תשלם ספר משרת משה ירחמני אל ואל ונקיתי מפשע רב פ / תם] תמים פ 187 בידו] בידי נשלם ספר משרת משה ירחמני אל ואל יקשה ג 188-191 יהיו... דסייען] ליתא ג 188 יהיו] כי אז יהיו פ / והגיון לבי לפניך] ליתא פ / גואלין] ליתא פ 189 הכופרים] הסוערים פ 191 אמן... דסייען] ליתא לפ תם ונשלם תהלה לאל עולם והיתה השלמתו ליל ראשון, שנים לעשור השני לחדש השני שנת ה' אלפים ומאתים וארבעים וחמשה פ / אמן] ליתא ה / דסייען] דסייען בשנת רפ"א לבריאה.