

דרשות חתונה לר' מיכאל בן שבתי בלבו

יוצאות לאור על ידי דב שוורץ



## מבוא

בכתב יד כתב יד וטיקן, הספרייה האפוסטולית, Vat. ebr. 105, שהיה בבעלותו של ר' מיכאל בן שבתי בלבו איש קנדיאה (להלן: בלבו), כבר דנו רבים וטובים.<sup>1</sup> כתב יד זה משקף במידה רבה את האקלים התרבותי בעולם היהודי בביוזנטיון במאה החמש עשרה, היא תקופת המעבר מן האימפריה הביזנטית לכיבוש העת'מאני.<sup>2</sup> כתב היד נפתח בהעתקת סוף פירושו של ר' יצחק בן ר' יוסף הכהן למגילת רות. לאחר מכן נעתקו פירושיהם של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו ור' שלמה שרביט הוזהב לספריו של אבן עזרא (יסוד מורא<sup>3</sup> וספר השם), ולאחריהם דרשת הפסח של ר' חסדאי קרשקש.<sup>4</sup> לאחר מכן מופיעות חמש דרשות של בלבו. בכתב היד הנזכר מופיעים חלקים שלא

\* תודתי העמוקה לפרופ' שולמית אליצור ולד"ר קטרינה ריגו על הערותיהן.

- 1 ראה U. Cassuto, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Manuscripti Recensiti, Codices Vaticani Hebraici, Codices 1–115*, Vatican City 1956, pp. 155–163; B. Richler (Ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue*, Città del Vaticano 2008, pp. 72–76 על התכנים הרעיוניים והפולמוסיים שבכתב היד ראה א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 370–396; א' רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 182–211. וראה לאחרונה ע' אליאור, "פרי הגן" לרבי שלום בן רבי יוסף ענבי, קבץ על יד כא (תשע"ב), עמ' 202, 205. אליאור אף ציין את הפרטים הביבליוגרפיים של כתב היד.
- 2 חיבורים אחדים דנים באקלים התרבותי של ביוזנטיון בשלהי ימי הביניים. ראה ש' רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד, עמ' 35–36, 94–101; י' הקר, החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז: פרק בתולדות החברה היהודית באמפריה העות'מאנית ויחסיה עם השלטונות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ט; S. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204–1453*, Alabama 1985, ד' שוורץ, סגולות קמיעות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, עמ' 139–185; י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ד, ירושלים תשס"ו; ז"כ אטיאס, הפירוש כדילוג, תרגם מ' ישראל, ירושלים תשס"ו.
- 3 על בלבו ראה צ' מלאכי, 'מחיבוריהם של בני בלבו מקנדיאה במאה הט"ו', מיכאל ז' (תשמ"ב), עמ' רנח–רע; מ' בית אריה וק' סיראט, אוצר כתבי־יד עבריים מימי הביניים בציוני תאריך עד שנת ה"ש, ג, ירושלים ופריס תשמ"ה, מס' 19 (תיאור כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 3046, שבו השתמר פירוש של בלבו לסמ"ג ולסמ"ק. לתיאור מצורת ביבליוגרפיה).
- 3 פירוש זה יצא לאור בידי ד' שוורץ (מהדיר), פירוש קדמון על ספר יסוד מורא: 'ביאור יסוד מורא' לר' מרדכי בן אליעזר כומטינו, רמת גן תש"ע.
- 4 הדרשה נדפסה אצל א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 129–168.

נעתקו בידי בלבו, אך כל הדרשות האלה נעתקו בידי, וככל הנראה מתוך נוסחים ראשונים שכתב. ואלה הדרשות:

(א) דרש כל הזהב: מדף 70 ועד דף 78.

(ב) דרש אפריון (לכבוד חתונת בנו, בשנת רכ"ג; 1463): מדף 78 ועד דף 89.

(ג) דרש הללויה אודה י" (לכבוד חתונתו, בשנת קצ"ז; 1437): מדף 89 ועד דף 97.<sup>5</sup>

(ד) דרש אחת שאלתי: מדף 97 ועד דף 106.

(ה) דרש ואתה שלמה: מדף 106 ועד דף 116.<sup>6</sup>

בהמשך כתב היד, לאחר תכתובת בין בלבו לבין ר' ידידיה רך<sup>7</sup> ור' שלום ענבי, ולאחר אגרות שונות בסוגיות מגוונות, מופיעות דרשות אלה:

(ו) דרש עד שהמלך במסבו (שנת רל"ט; 1479): מדף 177 ועד דף 184.

(ז) דברים על אחד 'שגדף ונדוהו', הנושאים אופי של דרוש (שנת רל"ד; 1474): מדף 189 ועד דף 193.

במסגרת זו אני מבקש לפרסם את הדרשה השנייה והשלישית, שהן דרשות חתונה מתוארכות שדרש ר' מיכאל בלבו בחתונתו ובחתונת בנו.<sup>8</sup> דרשות אלה אף מאפשרות לעקוב אחר התפתחותו האינטלקטואלית של בלבו מחתונתו ועד לחתונת בנו. הדרשה 'הללויה אודה י" נישאה עוד בתקופת שלטונה של הקיסרות הביזנטית, ודרשת 'אפריון' – לאחר נפילת האימפריה בשנת 1453. שתי הדרשות הללו דומות מבחינה צורנית ותמטית, כאילו לא עברו מעל עשרים וחמש שנים ביניהן, אבל הן שונות מבחינת מקורותיהן.<sup>9</sup> במקום אחר בכוונתי לדון אי"ה בדרשנות הביזנטית בשלהי ימי הביניים, ואילו כאן אעיר בקצרה על מבנה דרשות החתונה ועל הרקע הרעיוני שלהן בהגות הביזנטית בתקופה זו.

5 מאחר שמיכאל בלבו נולד בשנת 1411 (ראה בית אריה וסיראט [לעיל, הערה 2], שם, שהביאו עדות של ר' שבתאי בלבו, אבי ר' מיכאל, על שנת הולדת בנו), הרי שהוא התחתן בהיותו בן עשרים ושש.

6 אף זו דרשת חתונה, שכותרתה 'עו' אחר לו (כך!) כשנכנס בני שלמה יצ"ו בחופה' (שם, דף 106א).

7 תכתובת זו עתידה להתפרסם אצל ד' שוורץ, 'ספר "מִשְׁרַת מִשֶׁה" בעין הסערה: תכתובת בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו', עלי ספר כז–כח (בדפוס).

8 על מנהגי החתונה בקרב יהדות ביזנטיון בתקופה קדומה יותר ראה למשל J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, New York 1939, p. 45; A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, New York 1971, pp. 176-178.

9 להלן נראה שההבחנה היא בין שימוש במקורות פילוסופיים לבין שימוש במקורות פילוסופיים וקבליים כאחד. בדרשנות בשלהי ימי הביניים מצאנו את שתי האלטרנטיבות. על חקר הדרשנות בתקופה זו ראה למשל י' הקר, 'הדרשה ה"ספרדית" במאה ה"ט" – בין ספרות למקור היסטורי', פעמים 26 (תשמ"ו), עמ' 108–127; C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14<sup>th</sup> Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, Cambridge, MA & London 1989; M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven & London 1989.

הדרשות תתפרסמה להלן לפי הסדר הכרונולוגי שבו נישאו, כלומר הדרשה הראשונה היא 'דרש הללויה אודה י', והדרשה השנייה היא 'דרש אפריון'. אמנם בכתב היד הן מופיעות בסדר הפוך, אולם אין סיבה להביאן לפי סדר זה, שהרי כתב היד הוא קובץ איגרות, דרשות ופירושים שקיבץ בלבו או שקובצו למענו, וסביר להניח שהדרשות, ובמיוחד המוקדמת הבאה לאחר המאוחרת, נעתקו מתוך רשימות קודמות. על כן אציג את הדרשות על פי הסדר הכרונולוגי.

### מבנה הדרשות

גוטליב ורביצקי עסקו בהרחבה בעמדותיו של ר' מיכאל בלבו ביחס לפילוסופיה ולקבלה.<sup>10</sup> לפי ממצאיהם הגן בלבו על אמונת הגלגול וצייד בהתלהבות בהרמוניזציה של הפילוסופיה והקבלה. אולם עדיין לא נידונה דרשותו של בלבו. נציג כעת בקצרה את המבנה של דרשות החתונה.

דרשת חתונתו של בלבו עצמו, 'הללויה אודה ה', פותחת בשלילת התארים, עוברת למעלת השתיקה, מפרשת בהרחבה את הכתובים מתוך תהילים המעטרים את הדרשה ומסיימת במבנה המציאות, דהיינו שלושת הרבדים של היקום: העולם התת ירחי, עולם הגלגלים ועולם השכלים הנבדלים. טיעוניו של בלבו מיוסדים בדרך כלל על מקורות מצוטטים.

דרשת החתונה שדרש בלבו בחתונת בנו, "דרש אפריון", פותחת במעלת השתיקה, דנה במשמעות של המציאות האלוהית, מפרשת בהרחבה את הכתובים מתוך שיר השירים המעטרים את הדרשה ומסיימת בפירוש שבע הברכות. בדרשה זו עוסק בלבו בהיבטים שונים של תורת האלוהות. הוא דן באריכות במקריות המציאות ובהיות האל מחויב המציאות,<sup>11</sup> בהתבטאות גישה זו בשמותיו של האל ובעיגונה הפרשני. ניכר שתפיסת המציאות כתואר העסיקה את דעתו עד שבחר בה כנושא מרכזי בדרשת החתונה.

כדרך של דרשות, מטרת דרשות החתונה איננה לחדש אלא להציג שרשרת של רעיונות שנועדו ליצוק תוכן רוחני לשמחה. ואכן, אין בדבריו של בלבו חידושים רעיוניים אלא פריסה רחבה של מקורות, אף על פי שלעתים הוא איננו מצטט אותם באופן מילולי אלא מעבד אותם ומפרש אותם תוך שינוי כוונתם. והנה הגם שבלבו

10 ראה לעיל, הערה 1.

11 לטוגיה זו ראה א' רביצקי, 'אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה הי"ג', דעת 3-2 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 67-97.

הזכיר גם את המתנגדים להיות המציאות תואר, הוא כשלעצמו דבק בגישת הרמב"ם, ואף סבר שיש זהות בינה לבין גישת המקובלים. בעוד שבדרשה המוקדמת הסתמך בלבו על מקורות פילוסופיים בלבד, בדרשה המאוחרת שילב בלבו מובאות מתוך כתבי מקובלים ופילוסופים כאחד. כפי שנראה להלן הוא אף חותר למזג את שתי הסיעות. בדרשה המוקדמת מצוטטים מורה הנבוכים ומלחמות השם ונזכרים ר' אברהם אבן עזרא ור' יוסף אבן כספי. בדרשה זו אף נידונות דעותיהם של אלגזאלי (1058–1111) ושל אבן רשד (1126–1198). בדרשה המאוחרת נזכרים או מצוטטים ספר הבהיר, שערי אורה לר' יוסף ג'קטילה, הזוהר ופירוש רקנאטי לתורה, ולצדם פירוש אבן עזרא לתורה, מורה הנבוכים לרמב"ם, פירוש אבן כספי למורה ומלחמות השם לרלב"ג. ייתכן שיש כאן התפתחות אישית משכלתנות כשלעצמה לעמדה אינטגרטיבית של פילוסופיה וקבלה. למשל, בדרשה המאוחרת כתב בלבו לאחר דיון בשמות האלוהיים, 'ודעת הרב מ[ורה] צ[דק] נשתוה עם דעת בעלי האמת, ואין ביניהם הפרש כלל'.<sup>12</sup> בכונתי אי"ה לעסוק במקום אחר בערך המיוחד שייחס בלבו למיזוג שכלתנות וקבלה.<sup>13</sup>

### רקע רעיוני: ההגות היהודית הביזנטית

המסגרת הדרשנית לא עודדה את בלבו לחשוף ממדים חדשים בסוגיה הפילוסופית שאותה בחר כנושא, אבל היא משקפת שיח מסוים שאפיין את התרבות היהודית הביזנטית. במסורת המחשבה הביזנטית בשלהי ימי הביניים אנו מוצאים הידרשויות לתפיסת המציאות כתואר, שהיא אחד הביטויים החשובים של שלילת התארים. שוללי התארים לא הסתפקו בקביעה שמציאות האל היא אינסופית, קדמונית ונצחית, אלא הם ביקשו לטעון שאפילו היותו נמצא, קיומו, הוא מעין שם משותף. לדידם המציאות היא תואר אצל כל הנמצאים למעט האל, שאצלו המציאות זהה למהות (מקריות המציאות). כמו כן המציאות האלוהית היא הכרחית בעוד שהאובייקטים האחרים הם אפשריים בלבד (אופניות המציאות).

הוגים יהודים ביזנטיים אחדים במאות הארבע עשרה והחמש עשרה אכן בחנו את הסוגיה והציגו בה תובנות מעניינות. תפיסה רבת עניין בכתביו של ר' אלנתן בן משה קלקיש היא הצגת האל כנעדר מהות לחלוטין וכמציאות טהורה. קלקיש סבב בין טרפוזוס (Trabzon) לקונסטנטינופול.<sup>14</sup> לפי קלקיש היסודות מסמלים ומבטאים

12 כ"י וטיקן Vat. ebr. 105, דף 81ב.

13 ראה ד' שוורץ, 'הערות על הדרשנות היהודית הביזנטית במאה החמש עשרה' (עומד להתפרסם).

14 חיבור זה נכתב בשנים קכ"ז–קכ"ח (1367–1368). מהדורה קודמת של החיבור, מתוך כ"י

את הגלגלים. המים, דרך משל, מסמלים את גלגל ערבות. קלקיש פירש את סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס כתהליך של השגת הגלגלים, שאותם חילק לארבעה. בתוך דבריו כתב:

אמ[ר] ר' עקיבה כשתגיעו אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים,<sup>15</sup> כלומר כאשר יתפשט שכלכם ותגיעו לחלק השני מן האויר, שהוא טהור וזך, אל תאמרו כבר הגענו למהות הנחשק הגמור שאנו מחפשים, כי אין לשם ית' מהות.<sup>16</sup>

נמצאנו למדים, כי לפי קלקיש האלוהות משוללת מהות. אלגזאלי פירש את משמעות החלוקה למהות ומציאות ביחס לאל אצל אבן סינא (980–1037) כשליטת מהות מן האל והיותו מציאות טהורה. לעומת זאת אבן רשד פירש משמעות זאת כזהות בין מהות למציאות אצל האל.<sup>17</sup> קלקיש הלך בעקבות אלגזאלי, אף כי לא הראה מודעות כלשהי לשורשי הדיון שהתנהל בפילוסופיה המוסלמית ולהנמקותיו המפורטות. נעיין בהרחבה בדבריו של קלקיש בסוגיה זו:

אמנם מהותו לא הכירו,<sup>18</sup> כי אי אפשר לשכל נברא השגת מהות האלוה ית' אפילו בשובו כללי,<sup>19</sup> ממי שמראה עצמו מיחד, והוא מיוחד. וזה, כי הידיעה המתחדשת במה שהידוע הוא כידוע והידוע הוא ידוע לפי תכונת הידוע, ועל כן ידיעת הידוע הוא על תכונת טבעו, אם כן אם תכונת המציאות מדבר מהידוע עוברת תכונת הטבע הידוע, יתחייב היות הידיעה עוברת ממנו נעברת

וטיקן, הספרייה האפוסטולית Vat. ebr. 284 יצאה לאור בידי ר' כהן, ירושלים 1998 (על זמנו ומקומו של קלקיש ראה דבריו של א' קופפר, 'זיהוי כתבי-יד במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ה [תשל"ד], עמ' 137–138, ובמבואו של כהן, שם, עמ' א–ב). קלקיש כבר נידון במחקרים אחדים של תא-שמע ואידל. ראה למשל י"מ תא-שמע, 'הרב ישעיה די טראני הזקן וקשריו עם ביונטיון וארץ-ישראל', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 411–416; מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 77 ובמפתח בערכו.

15 חגיגה יד ע"ב.

16 אבן ספיר, כ"י פריז, הספרייה הלאומית Hébr. 727, דף 48א.

17 ראה למשל A. M. Goichon. *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1937; F. Rahman, 'Essence and Existence in Avicenna', *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958), pp. 1-16; A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp. 108-127; רביצקי (לעיל), הערה 11; F. A. Cunningham, *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs. the 'Real Distinction'?*, Lanham 1988

18 הכוונה לעם ישראל בצאתם מצרים.

19 כלומר אפילו במצב הדבקות בשכל הפועל, כאשר השכל הפרטי הופך כללי, אין הוא יכול להכיר את מהות האל.

טבע אותו היודע,<sup>20</sup> אמנם תכונת מציאות העניינים הם רבים, כי קצת מהם הם אשר ישותם ומהותם וטבעם אין להם מציאות כי אם בזה החומר הפרטי, ואֵלו הם כל הנמצאים הגופיים הכוללים אורך ורוחב ועומק ופנים ואחור ומטה ומעלה ולובן ושחר ואיך ומה ומצב והעתק, וקצת מהם הם אשר מהותם וטבעם עומד בעצמו ולא בחומר, אבל אינם מציאותם,<sup>21</sup> כי אם בעלי מציאות, ואלו הם העצמים הזכים האוריים הבלתי גופים הנקראים 'מלאכים'.<sup>22</sup> אמנם התכונה המיוחדת מהמציאות המיוחדת לבורא ית' לבד הוא היות עצם המציאות ולא בעל מציאות. אם כן ידיעת הדברים שאין להם מציאות כי אם בחומר הפרטי היא טבעית לנו, להיות הנפש שלו<sup>23</sup> זכה, שְׁבָה<sup>24</sup> נדע צורת חומר מה. אמנם יש לה שני כוחות משיגים, שאחד מהם הוא פעל כל מה גופני, ולזה הוא דְּבַר טְבִיעֵי ידיעת הדברים בשכל, שאין להם מציאות כי אם בחומר הפרטי אבל לא במה שהם בחומר פרטי; ולסבת זה החוש אינו משיג כי אם הפרטים. והכח האחר הוא השכל שאינו פועל כל מה גופני, ולסבת זה לא דְּבַר טבעי ידיעת הדברים בשכל שאין להם מציאות כי אם בחומר הפרטי אבל לא במה שהם בחומר הפרטי כי אם במה שיופשו ממנו לפי בחינת השכל.<sup>25</sup> ומזה הוא באיפשרותנו ידיעת אלה הדברים בלתי עומדים בחומר העוברת האפשרות הטבעי מהשכל האנושי;<sup>26</sup> אם כן ישאר היות דבר טבעי לאלוה ית' לבד ידיעת המציאות המתעצם, והיות הידיעה המתוארת עוברת האפשרות הטבעי מכל שכל נברא לבלתי היות דבר מה נברא מציאותו כי אם בעל מציאות; אם כן אי אפשר לשכל הנברא השגת מהות האל ית', וזהו אשר הורה לנו אדון הנביאים באומרם כי לא יראני האדם וחי (שמ' לג, כ), שהמכון בו שלא יראני האדם

20 כלומר מאחר שהידיעה משמעה התלכדות צורת המוכר עם שכל המכיר, הרי שטבע המוכר צריך להיות מטבע המכיר. לכן האל איננו ניתן להכרה. הלשון היא לפי משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ב, י.

21 כלומר הם אינם זהים עם מציאותם אלא מציאותם נוספת עליהם.

22 השכלים הנבדלים הם 'בעלי' מציאות, דהיינו המציאות היא תואר להן.

23 כנראה צ"ל 'שלנו'. לצירוף 'נפש זכה' ראה תרגומו של ר' יהודה אבן תבון לכוזרי א, ב, מהדורת א' ציפרינוביץ, ורשה תרע"א, עמ' 16 שו' 2.

24 הניקוד במקור. וכן בהמשך הציטוט של קלקיש.

25 כלומר החוש תופס את הפרט בחומריותו, והשכל תופס את מהותו של הפרט, דהיינו הצורה, המושגת בהפשטה. בדרך כלל בספרות הפילוסופית העוסקת בהכרה הממד הראשון מיוחס לתפיסת החושים, ובמיוחד לחוש המשותף המרכז את רשמי החושים השונים. הממד השני, של ההפשטה, מיוחס לשכל (ראה *De Anima* III, 4).

26 כלומר השכל מסוגל לתפוס את ההוויה הלא חומרית. קלקיש לא הרחיב, אולם נראה שכוונתו לא רק לצורה המופשטת אלא גם לשכלים הנבדלים.

הידוע ולא חי,<sup>27</sup> והעד מאמר הנביא באומרו בעומדם תרפינה כנפיהם,<sup>28</sup> וענינו תחלשנה סתריהם.<sup>29</sup>

טיעוניו של קלקיש בדברים אלה מעוררים עניין, ובכוונתי לעמוד עליהם בפירוט אי"ה במקום אחר. לעת עתה אציין, כי לפי המובאה ציין קלקיש במפורש שהאל מובחן מהאובייקטים בכך שהמציאות איננה נוספת עליו אלא זהה עמו. הוא יצר מעין היררכייה של השגה, שבפסגתה עומדת המציאות. המדרג כולל השגת הפרט החומרי, השגת הצורה (הפשטה), השגת השכלים הנבדלים והשגת המציאות בטהרתה ('מציאות מתעצם'). הווי אומר, שיש הבחנה בין מציאות המוענקת מגורם חיצוני, מציאות נבראת, לבין מציאות העומדת בפני עצמה, ואין לה מקור כלשהו. ההשגה האונטולוגית היא ההשגה העליונה, ותפיסת האלוהות זהה לתפיסת המציאות האלוהית. כמובן, תפיסה כזו איננה אפשרית. קלקיש הציג מדרג נוסף של השגה שפסגתה היא המציאות, כדלהלן:

(א) 'המושכלות הטבעיות', כלומר הכרת העולם החומרי.

(ב) 'הגלגליות', כלומר הכרת העולם השמימי.

(ג) 'השכליות האלהיות', כלומר הכרת השכלים הנבדלים או הספירות.

(ד) 'הסבה הראשונה המחוייבת המציאות בבחינת עצמה'.<sup>30</sup>

קלקיש הדגיש את ההיבט של ההשגה וההכרה של מקריות המציאות מול הכרחיותה. בדבריו המובאים לעיל קשר את אחדות ההשכלה (שכל, משכיל ומושכל) לטיב המציאות האלוהית.<sup>31</sup> במקביל אף אימץ את ההבחנה שבין אופני המציאות. נמנע עניינו 'אשר לא יקבל המציאות כלל אבל יהיה הכרחי ההעדר'. מחוייב המציאות אינו אלא 'הדבר אשר בבחינתו אי אפשר שיקבל ההעדר כלל אבל הוא הכרחי המציאות לעצמו'. אפשרי המציאות הוא האובייקט 'הצריך אל עלה וסבה'.<sup>32</sup> קלקיש הציג שם תובנה מעניינת. הוא כתב:

27 כלומר המילה 'לא' נמשכת הן ל'אדם' הן ל'חי'. כלומר העובדה שאדם איננו מסוגל לתפוס את הקב"ה נובעת מכך שהוא איננו מסוגל להשיג את החיות, דהיינו את הקיום כמות שהוא.

28 על פי יח' א, כד-כה.

29 אבן ספיר, דף 105ב. בסוף המובאה עמד קלקיש על ההיבט הסודי שבתפיסת המציאות. גם במקום אחר רמז על ההיבט האוטורי של תפיסת האלוהות. וכה כתב על הממד העיוני של 'ההצלחה': 'לדעת סודות השמים והארץ וכל ענינם, וכי יש להם סבה ראשונה שהמציאות והוא הבו'ית', עושה כל ומנהיג, והשגחתו פושטת והולכת בהם, ועצמו ית' הוא תכלית הסוד המבוקש מהם' (א"ס, דף 18א).

30 אבן ספיר, דף 26א.

31 עיקרון זה שב ונשנה בהגותו. כך למשל כתב: 'המחוייב המציאות אשר אין סבה לו ולא אפשרות גם כן למציאותו בבחינת עצמו והבן זה. לכן אמר בצלם אלהים ברא אותו כי השם ית' הוא השכל והמשכיל והמושכל' (אבן ספיר, דף 86א).

32 שם, דף 9א.

אם כן כל מופת הוא אפשרי המציאות, וכל דבר הנמצא בעולם הוא אפשר המציאות, ודעהו! גם כל דרכי האדם טבע האפשר עומד עליהם, לא ההכרחי; כי אם היו הכרחיים היו התורות והמיצוות והחוקים והדתות שוא וכזב, כך עלתה במחשבה בראשונה בעת ברוא עולמו.<sup>33</sup>

העובדה שהאובייקטים הם אפשרי המציאות מפקיעה את העולם מן הדטרמיניזם. למשל, חופש הבחירה נובע מהעובדה שהאדם הוא אפשרי המציאות. קלקיש הבהיר את הבריאה כמעשה מחושב של עולם אפשרי. נמצאנו למדים, כי הבחינה המודלית גוררת גם את הבחינה של חופש הרצון והבחירה. אלה הן משמעויות אחדות של המציאות כתואר וכאופניות בכתביו של קלקיש. הידרשויותיו לסוגיה מעידות על הפנמת הדיונים שהתנהלו במערב סביב סוגיות אלה.

אחת התופעות הסגנוניות והרעיוניות בשלהי ימי הביניים בהקשר זה הייתה, שהכינוי 'מחויב המציאות' ביחס לאל הפך שגור, גם ללא הרקע הפילוסופי של מונח זה. ר' מרדכי כומטינו (קונסטנטינופול, 1402–1482) בחר שלא להעמיק בפירושו לתורה בסוגיית המציאות, מקריותה ואופניותה. את הדיון המעמיק השאיר לפירושו למורה הנבוכים, כפי שנראה להלן. אולם כבר בפירוש התורה אימץ את תיאור האל כמחויב המציאות. בפירושו לתורה ציין ביחס לאל, כי 'הישות לו הוא העצמות'. ובעניין זה הרחיב כדלהלן:

אמר מרדכי המחבר: צריך אני להאריך מעט על זה הענין / להיות ליסוד ולבנין. דע כי האמות הקדומות באמת, הצאבה וזולתה, לא היו מאמינים כלל בנבדל ולא היה שכלם עובר למעלה מהגלגל,<sup>34</sup> כאשר רמזתי בפסוק 'הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים' (בר' יא, ד),<sup>35</sup> כי אנשי דור הפלגה מהם, ואברהם אבינו עליו השלום גדל ביניהם. וכשזרח אור השם עליו, אורו עיני שכלו, והבין וידע במופתים נאמנים שיש נמצא לא גוף ולא כח בגוף מחוייב המציאות בעצמו, והוא עלת כל, נמצא ממציא המציאות ומנהיגו, משולל מכל מה שראוי לשלול ממנו הוא האלוה ית'. וכאשר ידע זה היה קורא את האנשים והיה מלמדם זה במופתים עד שהאמינוהו,<sup>36</sup> כנרמז בפסוק 'כי ידעתיו למען אשר

33 שם שם.

34 ראה מורה הנבוכים ג, כט.

35 בפירושו שם כתב כומטינו: 'ויש סוד בספור הזה, ואם תבין סוד רוכב שמים בעורך תבין סוד חטאם במאמר וראשו בשמים, כי יש הפרש בין וראשו בשמים ובין וראשו מגיע השמימה, ולכן יהיה עיר והמגדל השפל והאמצעי, והמשכיל יבין' (הפירוש לתורה, כ"י פריז, Héb. 265, דף 20 ע"א). כלומר העיר מבטאת את העולם התת ירחי, והמגדל את עולם גרמי השמיים. כומטינו טען, כי לפי אמונתם אין שום גורם מעל הגלגל, ועל כן ייחסו אלוהות לשמיים.

36 ראה מורה הנבוכים ב, לט.

יצוה את בניו ואת ביתו אחריו' (שם יח, יט) וגו'. ורו"ל פירשו 'ואת הנפש אשר עשו בחרן' (שם יב, ה), שהורום האמת לעבד את השם.<sup>37</sup> וכאשר ארך הגלות בבניו נשכח זה, ולא נשאר רק ליחידים סגלות מעט מן המעט, והנשארים מן ההמון נשקעו באמונת מצרים והגוים אשר סביבתם, כנרמז במאמר יחזקאל ע"ה 'איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו' (יח' כ, ז), ואומר 'שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו' (שם שם ח). וכאשר אמר השם למשה להוציאם בכחו ית', ידע משה שאמונתו נשכחה מהם, ובקש ממנו ית' להודיע לו דרכים קצרים ללמד להם זאת האמונה עד שיאמינוה, והוא אמרו 'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם' (שמ' ג, יג), והודיע לו השם את הדרכים ההם במלת 'אהיה', ולכן אמר [ר] לו 'ושמעו לקולך' (שם שם יח), כי המופת יכריחם על זה, וזה שב אל 'אהיה אשר אהיה' (שם שם יד) ואל 'זה שמי לעולם' (שם שם טו).<sup>38</sup>

לפי דברים אלה ביקש משה להציג את האל בפני רוב עם ישראל, שהיו שקועים באמונות אליליות. האמונות הללו ייחסו את השלטון ביקום לכוכבים. למשה הובהר, שהצגת האל צריכה להיות כלא גשמי, כסיבה, כבורא וכמשגיח. ההגדרה השנייה הברורה והמיידית ביותר של האלוהות לפי כומטינו, הגדרה שבאה מיד אחר היעדר הגשמיות, כרוכה בחשיבות המציאות ('מחוייב המציאות בעצמו'). שימושו זה של כומטינו הוא דרך שגרת לשון, ואיננו מרמזו לאימוץ חיוב המציאות בדרך של מקריות או אופניות. כך הוא, למשל, שימושו של ר' אפרים בן גרשון (ורויה [Veroia], אמצע המאה החמש עשרה), שבדרשה על הייחוד תיאר את האל כ'מחוייב המציאות בבחינת עצמו'<sup>39</sup> וכ'מחוייב המציאות, לא אפשר המציאות';<sup>40</sup> וכך הוא גם שימושו הלשוני של ר' זכריה בן משה הכהן (קנדיאה, סוף המאה הארבע עשרה והמחצית הראשונה של המאה החמש עשרה),<sup>41</sup> ושל נכדו ר' מנחם תמר (סלוניקי, המחצית השנייה של המאה החמש עשרה), שכתב על השם האלוהי 'וכאשר הוא שם עצם ענינו ההיות והמציאות האמתי בלתי שנוי'.<sup>42</sup> אמנם ר' מרדכי כומטינו נדרש לסוגיית המהות והמציאות בפרשנותו למורה הנבוכים. כידוע שני דיונים אונטולוגיים נפרדים אך מרכזיים נוכחים בהגותו של הרמב"ם:

- 37 ראה בר' רבה לט, יד (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 379); אס' רבה ו, ב.  
 38 הפירוש לתורה, דף 253. ראה עוד מורה הנבוכים א, סג.  
 39 דרשות, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 1307 (קטלוג מרגליות, 379), דף 315ב. ראה עוד שם, דף 309ב.  
 40 שם, דף 314ב.  
 41 ראה א' גורפינקל, "מנחת קנאות" לר' זכריה בן משה הכהן מקנדיאה, קבץ על יד כ (תשע"א), עמ' 262 שו' 15.  
 42 פירוש על פירוש אבן עזרא לתורה, כ"י ליידין, ספריית האוניברסיטה Warner 29, דף 75א.

(א) מקריות המציאות.

(ב) אופניות המציאות (חיוב, אפשרות ונמנעות).

הרמב"ם עצמו הבחין בין שתי הסוגיות ונידרש אליהן בשיטתיות או בדרך אגב במקומות שונים במורה. ועם זאת, קרבתן של הסוגיות הניעה הוגים, פרשנים וחוקרים שונים להתייחס אליהן באותו הדיון. בפירושו למורה א, לה כתב כומטינו:

וכן מציאותו ומציאות זולתו – הוא בשתוף הגמור, כי מציאותו ועצמו אחד ואינו מקרה נוסף על מהותו כשאר המציאות לשאר הנמצאים לפי דעת הרב, ואם דעתך ר' רשד אינה כן, ר"ל במציאות שאר הנמצאים, כי אינו סובר שהוא מקרה נוסף על המהות בשום נמצא, אבל מצד אחד גם הוא יסבור שמציאות מחוייב המציאות אשר אין למציאותו סבה, היא נאמרת בשיתוף עם מציאות שאר הנמצאים, כי למציאותם סבה.<sup>43</sup>

כומטינו טען, שהרמב"ם ואבן רשד אינם חולקים ביחס לאלוהות. לדידו שניהם מסכימים כי מציאותו של האל ומציאותם של שאר האובייקטים נאמרת בשיתוף השם. השיתוף נובע מטיעונו של כומטינו, שחיוב המציאות עניינו מציאות ללא סיבה, בעוד שאפשריות המציאות היא מציאות המסובבת מסיבה. אבן רשד מוצג כמי שאינו מקבל את ההבחנה בין מהות ומציאות אך מסכים להצגת תואר המציאות ביחס לאלוהות ולנמצאים האחרים כשם משותף.<sup>44</sup> כומטינו צמצם אפוא את הפער שבין הרמב"ם ואבן רשד.<sup>45</sup>

### בלבו על התארים

גם אם אי אפשר לקבוע השפעה ישירה של קלקיש על הגותו של בלבו אפשר לקבוע, כי הוא המשיך להשתמש בטרמינולוגיה שהעסיקה את ההגות היהודית הבינונית בשלהי ימי הביניים, לאמור המושגים המודליים (חיוב ואפשרות) והמקורות כביטוי של שלילת תארים. ייתכן שלאור העובדה שפירוש כומטינו ליסוד מורא מופיע בקובץ שבבעלותו של בלבו ניתן לומר שאולי הוא הושפע מגישתו. מכל מקום התפיסות שהציג בלבו אינן שונות מהתפיסות שהועלו בחוגים רעיוניים שפעלו בספרד ובפרובנס

43 פירושו של כומטינו למורה הנבוכים, כ"י קיימברידג', טריניטי קולג' F 12 36 (לווה 126), דף 107. ראה למשל רביצקי (לעיל, הערה 11). ראוי לציין, שפירושו של ר' משה נרבוני למורה הנבוכים היה בעל השפעה על כומטינו (ראה להלן, הערה 45). ובהקשר להבדלים שבין אבן סינא לאבן רשד בסוגיית מקריות המציאות כדאי לציין את פירושו של נרבוני על המורה א, נו, הוצאת י' גולדנטל, ויין 1832, דף ט ע"א.

44 פרשנות זו לאבן רשד היא חלקית. ראה להלן פרק שביעי.

45 על היבטים נוספים של סוגיה זו ראה ד' שוורץ, "להבין דבר מתוך דבר": פירושו של ר' מרדכי כומטינו למורה הנבוכים, פעמים 133–134 (תשע"ג), עמ' 143–145.

באותה העת.<sup>46</sup> דרשות החתונה של בלבו מתמקדות במידה רבה בתורת האלוהות. הן חושפות את חשיבות הסוגיות המופשטות האלה בעיניו של בלבו, עד שראה לדרוש בהן בקהל רחב ובאירועים משפחתיים. סוגיות אלה כה חשובות עד שהן ראויות להפך את השתיקה, שכה הרבה לדרוש במעלתה. הדרשות בתורת האלוהות מעידות במידה רבה גם על תחומי העניין של הקהילה היהודית הביזנטית בסוף ימי האימפריה ולאחריהם. ואכן בדרשותיו אימץ בלבו במלואן את ההבחנה בין מהות ומציאות ואת המודליות של המציאות. בכך עקב אחרי שלילת התארים בסגנונה המימוני באופן מוחלט. נוסף לכך נקט בלבו נוסחאות שונות של תפיסת האלוהות, נוסחאות המקובלות במערב, כגון 'הסבה הראשונה, שהוא שכל משכיל ומושכל, והוא נימוס הנמצאות וסדרם ויושרם'.<sup>47</sup> הוא גם הקדיש מאמץ לברר את משמעותו של חיוב המציאות, ולא היסס מלפרט ראיות קלסיות לקיומו של מחויב מציאות אחד וכדומה. ברצוני להדגים בקצרה את שימושו של בלבו במודלים שונים של תארים אלוהיים. בלבו הביא בדרשותיו ארבע הבחנות בין שם עצם לשם תואר. הבחנות אלה מושתתות על ניסוחים שונים של חיוב המציאות. הוא שילב מסורות שונות בדבריו:

ולמה שהש[ם] [י'תברך] הוא מחויב המציאות בבחינת עצמו, להיות מציאותו מספקת לעצמותו,<sup>48</sup> והוא אחד מיוחד כאשר הורו עליו המופתי' האמתיים, לזה אין ראוי שיוּלֶךְ אליו בש' נגזר כלל.<sup>49</sup> ולזה אמ[ר] [ה'ר]ב [ז"ל,<sup>50</sup> שהש[ם] [י'תברך] הוא נמצא לא במציאו' וחי לא בחיי' ויכול לא ביכולת. והכונה בזה הש', שהש[ם] [י'תברך] הוא נמצא לא במציאו' נוספת על המהות, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] חי לא בחיים נוספי', ויכול לא ביכולת נוספת. וזה השם הנכבד [ד] הוא שם העצם ואיננו נגזר כלל, מ[ה] שא[י]ן [כ]ן שאר שמותיו ית' כי כולם הם נגזרי' מפעולות.<sup>51</sup>

בדבריו אלה קישר בלבו שלושה מודלים שאינם נובעים זה מזה בהכרח:  
(א) חיוב ואפשרות ('מחוייב המציאות' ו'אפשרי המציאות').  
(ב) מהות ומציאות, כלומר מקריות המציאות.

- 46 ראה למשל-D. Schwartz, 'Toward Research into Philosophical Circles in Pre-Expulsion Spain and Provence', *Trumah* 12 (2002), pp. 113-132
- 47 דרשות, כ"י וטיקן 105, Vat. ebr., דף 72א. על הרקע לתפיסת האל כסדר הנמצאים וזיקתה לידיעה האלוהית ראה ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב, פרק חמישי.
- 48 על קביעה זו חזר בלבו פעם נוספת בהמשך: 'בעבור שהש"י מציאותו איננו תלוי בוולתו אבל מציאותו מספקת לעצמותו'.
- 49 על שמות הנגזרים מפעולות ראה למשל מורה הנבוכים א, סא.
- 50 הוא הרמב"ם. ראה מורה הנבוכים א, נו.
- 51 דרשות, דף 98ב.

(ג) שלילת תארים. בהמשך אף ציין בלבו, 'שהש[ם] [י'תברך] מהותו בלתי מושגת לזולתו הנרמז בפסוק "כי לא יראני האדם וחי" (שמ' לג, כ), ואפי' המלאכים שחיהם חיי עולם, ואמנם תכלית מה שנדע מהש[ם] [י'תברך] הוא שלא נדעהו<sup>52</sup> ואולם נדע היותו נמצא לבד, זה חלקינו מכל עמל והשתכלות ויגיעת השקפה'.<sup>53</sup>

במקביל אימץ בלבו מודל רביעי, והוא הנוכחות האלוהית. גם אם לא התכוון לכך, הוא נקט את סגנונו של ר' אברהם אבן עזרא בעניין הנוכחות. הוא כתב על השם המפורש, 'תמצא שזהו הש' הוא כולל שם בן י"ב ושם בן מ"ב ושם בן ע"ב, להורות שהוא הכל ומאתו הכל ואליו ישוב הכל, כאמרו "אני י' עושה כל >אלה<" (יש' מה, ז)'.<sup>54</sup>

ניכר שהמסגרת הדרשנית אפשרה לר' מיכאל בלבו גמישות מסוימת ותנודה בין מודלים שונים, אך באותה מידה גם ברור שנעדרת בדבריו מסורת רעיונית חד משמעית בסוגיית התארים, והוא שילב מודלים שונים בסקירתו.

דיון זה הופיע בדרשה המוקדמת. בדרשה המאוחרת שב בלבו לסוגיית המציאות האלוהית. הפעם נמנע מריבוי המובנים של 'מחוייב המציאות' והתמקד בהיבט אחד מרכזי, שהוא התלות של המציאות באלוהות. לשם כך ריכז מקורות מיימוניים אחדים, המציגים את האל כצורת המציאות וכהתנייה של קיומה. במקביל נדרש גם לשמות האלוהיים. זאת ועוד: בדרשה המאוחרת דן בלבו גם בהיבטים הקבליים של השמות האלוהיים. לפי זה בלבו לא שינה את דעותיו בסוגיית התארים, אולם הוא העשיר את הדיון בממד קבלי שנעדר כליל מהדרשה המוקדמת. מכאן ברור: תרומתו של בלבו לתולדות הרעיונות היא בעיקר בהבעת התפיסות השכלתניות השגורות באמצעות עיגון בדרשה.

נמצאנו למדים, כי בדיוניו ביסס בלבו את העמדה שהאלוהות היא משוללת תארים, וכי תואר המציאות הוא ביטוי של מגמה זו. דרשותיו של בלבו הם שיקוף מסוים של אקלים רעיוני ותרבותי זה.

אלה הן מקצת מההתפתחויות הרעיוניות בסוגיית התארים הנתלים במציאות האלוהית בהגות היהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים. מסתבר שהדיונים התאולוגיים היו רקע לדרשנות: ההתפתחויות הרעיוניות מבהירות במידה רבה את הצורך של בלבו להידרש לסוגיית המציאות האלוהית.

52 ראה י' דודוון, אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשי"ז, עמ' 100 סעיף 1563.

53 דרשות, שם.

54 שם, כ דף 99א. למושג 'כל' בדברי אבן עזרא ראה E. R. Wolfson, 'God, The Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word KOL in Abraham ibn Ezra', *Revue des études juives* 149 (1990), pp. 77-111; H. Kreisel, 'On the Term KOL in Abraham ibn Ezra: A Reappraisal', *Revue des études juives* 153 (1994), pp. 29-66

### בלבו על השתיקה

לבסוף ראוי לעמוד בקצרה על עניין נוסף, האופייני במידה רבה לשייך הסוגית (ז'אנרי) של הדרשות, והוא הדגשת השתיקה כערך. סוגיה זו טרם נחקרה לעומק. בשלהי תקופת הגאונים ייחס ר' נסים בן יעקב מקירואן את השתיקה בעיקר לאלטיטה האינטלקטואלית.<sup>55</sup> הרמב"ם ניסח בסגנון הלכתי את מעלת השתיקה במשנה תורה ביחס לכל אדם.<sup>56</sup> כן ניסח בסגנון פילוסופי את מעלת השתיקה ביחס לשלילת התארים האלוהיים.<sup>57</sup> בני משפחת הרמב"ם, שהושפעו מהגישה הפרושית של הצופים, ראו בשתיקה דרך להשגת החסידות.<sup>58</sup> חיבור המוסר הנודע, מבחר הפנינים, שהיה בעל השפעה חשובה על ספרות המוסר בספרד ובפרובנס, הקדיש שער לערך השתיקה. ולבסוף, החיבור ארחות צדיקים, שהתחבר בשלהי ימי הביניים,<sup>59</sup> הקדיש אף הוא שער שלם למעלת השתיקה. אך טבעי הוא, שישראל דודון, שאסף בשקידה פתגמים רבים מתקופת ימי הביניים, הקדיש באסופתו שער שלם לדיבור ולשתיקה.<sup>60</sup>

במפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה מיקם ר' בחיי בן אשר את מעלת השתיקה בשער הרשות מספרו כד הקמת.<sup>61</sup> בשער זה ריכז בחיי עשר רשויות, המוצעות לדרשן המבקש רשות מן הקהל לדרוש. כאמור רשות אחת עוסקת במעלת השתיקה. בעקבות השפעת ספרות המוסר והדרוש התנסחה מעלת השתיקה גם בדרשותו של בלבו, שאף הוא השתמש ברשויות בדרשותיו.<sup>62</sup> בדרשה הראשונה קשר בלבו את השתיקה בסוגיית האלוהות לשתיקה כערך וכמעלה. כלומר הדיון בשתיקה נבע ישירות מהדיון בשלילת התארים ובחיוב המציאות של האלוהות: מאחר שאי אפשר לומר דבר על האלוהות הרי שראוי לשתוק.<sup>63</sup> הרקע לדיון הוא אפוא תאולוגי במובהק. בדרשה השנייה מעלת השתיקה עומדת בזכות עצמה כפתיחת הדרשה וכרשות.

- 55 חיבור יפה מהישועה, שער יג, מהדורת ח"ו הירשברג, ירושלים תש"ל, עמ' מב.  
 56 הלכות דעות ב, ד-ה.  
 57 מורה הנבוכים א, נט.  
 58 ראה למשל ר' דוד בן יהושע מימוני, מורה הפרישות ומדריך הפשיטות, מהדורת י' ינון (פנטון), ירושלים תשמ"ז, עמ' ל שו' 14.  
 59 ראה י' אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 390-394.  
 60 אוצר המשלים והפתגמים (לעיל, הערה 52), עמ' 86-92.  
 61 ראה כתבי רבינו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' שסב-שסג. ראה מ' חלמיש, 'על השתיקה בקבלה ובחסידות', בתוך מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), דת ושפה, תל אביב תשמ"ב, עמ' 80.  
 62 ראה בהערות לטקסט, להלן הערה 176.  
 63 בכך עקב בלבו אחרי הרמב"ם שקבע, כי השתיקה ביחס לאלוהות היא שבח (מורה הנבוכים א, נט).

מבחינה מבנית שני הדיונים בשתיקה בדרשותיו של בלבו זהים. הוא ציין בכל דרשה שתי סיבות למעלת השתיקה ושתי סיבות לשבירת השתיקה כדלהלן:

(א) מעלת השתיקה:

סיבות: (1) עומק העניין הרעיוני.

(2) קוצר דעתו של הדרשן.

(ב) שבירת השתיקה:

סיבות: בדרשה הראשונה – (1) בקשת אביו של הדרשן.

(2) הודיה על מרפא.

בדרשה השנייה – (1) שתיקה ראויה במקום של דיבור שאינו הולם.

(2) כוונה לשם שמיים.

בדרשה הראשונה תלויות הסיבות לשבירת השתיקה במצבו האישי של הדרשן.

בדרשה השנייה – במעמד עצמו, לאמור הנישואין וסעודת המצווה.

הדיונים על השתיקה הם מבחינה מסוימת מחווה של דרשן, המצטנע ומתנצל על אורך דרשתו, אך באותה מידה גם הד מסוים לוויכוח ההיזכסטי שניטש בביונתיו החל מראשית המאה הארבע עשרה, והתייחס לשתקנות כטכניקה וכשתקנות כערך ביחס לאלוהות. בסוגיה זו עסקתי בהרחבה במקום אחר.<sup>64</sup> בניגוד לדיונים הארוכים המתמקדים בדרך כלל בתורת האלוהות ובסוגיות פילוסופיות 'מקצועיות', הדיונים בשתיקה נושאים אופי של ספרות המוסר, ולא לחינם הסמיכו סוגה זו לספרות הדרוש. מכל מקום בלבו לא ראה בשתיקה ערך עצמאי בהכרח אלא מסקנה מוסרית מתורת התארים הפילוסופית מזה ונתנית טעם לדרשנות מזה.

\*

כאמור שתי הדרשות יוצאות לאור מתוך כתב יד וטיקן, הספרייה האפוסטולית Vat.

ebr. 105 על פי סדרן הכרונולוגי. השתמשתי בסימנים אלה:

[ ] השלמת ראשי תבות או מלים מקוצרות (הקיצור רצ', רצו' [=רצוני או רצוננו] לא הושלמו).

[...] מלים מטושטשות, שאינן ניתנות לקריאה.

<> השלמה של מלים או של אותיות המעידות על השמטה או טעות בטקסט.

במקום של מלים מטושטשות, שראיתי לנכון לשער את קריאתן, הערתי על כך

בהערות שוליים. ניקוד העזר הוא שלי.

64 לסיכום העמדות על הוויכוח במחקר ראה J. Baun, 'Church', in J. Harris (ed.), *Byzantine History*, Houndmills & New York 2005, pp. 116-117. על רישומי ההיזכום על ההגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים ראה ד' שוורץ, 'רישומי של הוויכוח ההיזכסטי במקורות היהודיים הביזנטיים', קבלה לא (תשע"ד), עמ' 237-280.

## [א] דרש הללויה אודה י'

וזה הדרש עשיתי בחופתי, רצו' בשבת אשר נכנסתי  
בחופה שנת הקצ"ז בשבת זכור.

'הללויה אודה י' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, גדולים מעשי י' דרושים לכל חפציהם' (תה' קיא, א-ב). קודם שאתחיל לדבר באלה הפסוקים [א] אשר החלתי כפי אשר תשיג ידי, ראיתי להקדים הקדמה קטנה, ואומ[ר]: למה שהיתה שלימות הנפש המדברת בב' מעלות, והם מעלות המדות ומעלות [ת] שכליו[ת]; והיו המעלות [ת] המדותיות מליצה מהטהר הנפש מפחיתיות המדות ומהטהרה מהתארים המגונים, ומעלות השכליות מליצה מציוור המושכלות עד יגלו לה האמתיות האלהיות, והם סודות י' עם המציאות כולו על סדורו גשמי ורוחני, ובכלל מעשי י' ואיכות השתלשלותם מהסבה הראשונה ית[ברך], גלוי כולל אמתי אין סכלות בו ואין טעות.<sup>1</sup> והיתה התורה האלי"ת מישרת הישרה נפלאה אל שתי<sup>2</sup> המעלות האלה, כמו שיתבאר במה שיבא. חוייב להיות שלימות הנפש המדבר[ת] בתורה, כאומרו 'תורת י' תמימה משיבת נפש' (שם יט, ח), הר[צון] ב[זה], שתורת הש[ם], להיותה תמימה, לא יחסר כל בה כמבואר מגדר התמים; לזה היא משיבה הנפש האנושית ליסודה והתחלתה הראשונה, וזה אם גלגל ערבות כדעת קצת מרו"ל כפי מה שיראה מדבריהם המפוזרים בתלמוד<sup>3</sup> וכדעת קצת מבעלי המחקר [90א] ואם השכל הפועל כדברי קצתם,<sup>4</sup> וזהו דעת תורתנו הקדושה כפי מה שיראה מענין הכרובים.<sup>5</sup>

ואולם שהתורה האלי"ת מישרת אל ב' המעלות האלה אשר קדם זכרם, אנחנו נבאר זה מהתורה עצמה ומצד העיון. אמנם מצד העיון זה יתבאר ממה שאומר: מבואר נגלה הוא, שכל פועל שיכוין<sup>6</sup> אל פעולה מה, לא ימלט מפעולה ההיא אם שיכוין לתכלית מה

1 ראה מורה הנבוכים ג, כו.

2 בכתב היד נוסף 'ב'.

3 הכוונה בעיקר לסוגיות האוטוריות שבמסכת חגיגה יב ע"ב.

4 אולי יש כאן הד לדיונים על מקור הנפש ומושא דבקוטה, שנפוצו בספרד במאה הארבע עשרה. ראה למשל ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז, עמ' 161-174. חוג זה התלבט בין השכל הפועל לנפש הכללית כמקור הנביעה של השכל.

5 ראה למשל מלחמות השם לרלב"ג, מאמר חמישי, חלק ג, פרק יג, ברלין תרפ"ג, עמ' 288.

6 בכתב היד נוסף 'לתכלית מה' ועליו סימן מחיקה.

ואם שלא יכוין לתכלית כלל. עו[ד] אם היה שיכוין לתכלית, לא ימלט אם שתהיה אותה התכלית נכבדת או פחותה, וזאת חלוקה הכרחית אין ספק באמיתתה. ואחר החלוקה הנז[כרת] נאמר, שהפעולות האלהיות שלא יהיו לתכלית כלל זה מבואר הבטול, לפי שהפעולות אשר לא יכוונו בהם תכלית כלל הם פעולות ההבל; וזה כמו שיתעסקו בני אדם בידם כשהם חושבים<sup>7</sup> ופעולת המשוגעים והנבהלים, ואלו אמנם לא יכוונו לתכלית כלל לפי שהם נבהלים בלתי יודעים. ואולם פעולת הש[ם] י[תברך] מסודרת מהידיעה והרצון. והוא, שכל הפעולות מציאותם ימשך אחר הידיעה, כי ידיעתו לסדור הכל סבה להשפעת הכל כמו שהתבאר מחכמת האלוהות; א[ם] כ[ן] יחוייב שפעולות הש[ם] י[תברך] הם לתכלית. ואמנם אמרתי 'מהידיעה והרצון' למה שהידיעה במה היא ידיעה היא בב' ההפכים, ואילו היתה הידיעה לצד סבת הנמצאות היו ב' ההפכים מגיעים כאחד;<sup>8</sup> ואולם למה שהיה נמצא א' משני ההפכים, והוא הנכבד, יחוייב שיהיה שם דבר נוסף על הידיעה, והוא הרצון.

ואין ראוי שיובן ממאמרי זה שיהיה לש[ם] י[תברך] תואר נוסף על העצם חלילה, כי כבר נמצא שקרות דעת זה במה שאחר הטבע.<sup>9</sup> ואמנם על זה מליצה מענין אחד אין רבוי בו כלל.<sup>10</sup> וכן ביאר הרב המורה ז"ל בפ[רק] כ"ה משלישי, וז[ה] ל[שונן] שם: 'וכבר הודעתך דעת תורתנו בזה הענין, והוא שראוי להאמינו, שאין הרחקה באמרנו שכל אלו הפעולות מציאותם והעדרם נמשך אחר<sup>11</sup> חכמתו ית[ברך], ואנחנו נסכל הרבה מאופני החכמה ההיא בפעולותיו, ע[ד] כ[אן]. וכן כת[ב] עו[ד] הח[כם] רלב"ג בספ[ר] מלחמות י' במאמ[ר] ה' פ[רק] י"ב, בחקרו באי זה מהתארים ראוי שיתואר בו הש[ם] י[תברך] ובאי זה מהם לא, וז"ל שם: 'והנה יתבאר ג"כ, שהש[ם] י[תברך] יותר אמתי בשם העצם מזולתו וראוי שיתואר בו, לפי שכל העצמים הם מאוחרים ממנו, ומה שקודם העצם הוא מחוייב שיהיה עצם, לפי שהעצם הוא הקודם לשאר הדברים כולם, כמו שהתבאר במה שאחר הטבע.<sup>12</sup> ובכלל מפני שמושכל הדבר שהוא עצם הוא עצם, והיה הש[ם] י[תברך] הוא המושכל מכל הנמצאות[ת] בפנים מה, הנה הוא עצם בהכרח. ואולם אמרנו שהוא מושכל הנמצאות בפנים מה לפי שהוא לא קנה זה המושכל

7 כלומר כאשר אדם מתרכז בחשיבה הוא לעתים משרבט בעטו או כוסס ציפורניו וכיוצא באלה. אלה פעולות של הבל. ראה לכל הענין מורה הנבוכים ג, כה.

8 כלומר הידיעה כוללת את כל האפשרויות, על כן ידיעת האל כוללת גם את ההווה וגם את ההפסד. העובדה שהידיעה האלוהית היא היוצרת את ההווה נובעת מכך שמתלווה לכך רצון, ועל כן רק אפשרות ההווה מתממשת בסופו של דבר.

9 בלבו לא הפנה למקום מסוים במטאפיסיקה, ועל כן הדעת נותנת שהוא מסתמך באופן כללי על תפיסת המניע הבלתי מונע של אריסטו.

10 כלומר התואר 'אחד' מבטא את שלילת התארים.

11 בכתב היד נוסף 'הרצון', ועליו סימן מחיקה.

12 ראה M. L. Gill, *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton 1989, p. 213.

מהנמצאות כמו הענין בידיעתינו, אבל הענין בזה בהפך, והוא שהנמצאות שפעו מזה המושכל כמו שישפעו העניינים הנפשיים במלאכה ממושכל ענין המלאכה ההיא אשר בנפש האומן, ע[ד] כ[אן].<sup>13</sup>

וכבר יחשב, שאם הודינו בזאת ההקדמה, והיא שפעולותיו ית[ברך]<sup>14</sup> מציאותם נמשך אחר הידיעה שיחוייב לנו להאמין בדעת ארסטו' היוני, והוא קדמות העולם; והטעם, כי אם הפעולות כולם נמשכות אחר הידיעה, וידיעת הש[ם] יתברך היא קדומה, כי ידיעתו עצמותו ועצמותו ידיעתו כמו שהתבאר[ר] במה שאחר[ה] הטבע,<sup>15</sup> א[ם] כ[ן] יחוייב שהפעולות כולם יהיו קדומות, וזהו דעת היוני. [90ב] אלא שהתר זאת הטענה תתבאר מכח דברי הרב ז"ל, באומרו 'ואנחנו נסכל הרבה מאופני החכמה ההיא בפעולותיו'.<sup>16</sup> רצה בזה,<sup>17</sup> כי כמו שנסכל חכמתו אשר חייבה שיהיו הגלגלים ט' לא פחות ולא יתר, ומספר הככבים כמו שהם לא יותר ולא פחות, ולא יותר קטנים ולא יותר גדולים, כן נסכל חכמתו בהמציאו הכל אחר שלא היה מזמן קרוב, והכל נמשך אחר חכמתו התדירה אשר אינה משתנה, אלא שאנחנו נסכל סכלות גמורה דרך החכמה ההיא ומשפטה.

ואולם הח[כם] רלב"ג התיר זאת הטענה באופן אחר בספ[ר] מלחמות י' בפ[ר]ק ג במאמר חרוש העולם, וז[ה] ל[שונן] שם: 'וכן נאמר, כי מה שהונח הש[ם] יתברך [נימוס הנמצאות לא יחוייב שתהיינה הנמצאות נמצאות] תמיד עמו, וזה כי הנימוס לא קנה אותו הש[ם] יתברך [מהנמצאות כמו הענין בידיעתינו אבל הנמצאות קנו מציאותם מזה הנימוס. ובהיות הענין כן הנה לא ימנע היות הנימוס נמצא, והנמצאות אשר אפשר שישפע מציאותם מזה הנימוס בלתי נמצאות. והמשל שאם חדש אדם מלאכת כלי אחד מעצמו הנה יקרה לו שיהיה נימוס המלאכה ההיא נמצאת בנפשו,<sup>18</sup> ואם אין לו נושא חוץ לנפש,<sup>19</sup> לא כפי מה שחשב י' רשד, שהמושכל אשר אין לו נושא חוץ לשכל מחוייב שיהיה כוזב, ובהיות הענין כן הוא מבואר שלא יחוייב מפני זה שיהיה העולם קדום, ע[ד] כ[אן].<sup>20</sup> והנה הארכתני בזה למה שראיתי בדברי החכם

13 דפוס ברלין, עמ' 280. על ציטוטים אחרים של הרלב"ג בדרשות ראה רשימתו של רביצקי, על דעת המקום (לעיל, הערה 1), עמ' 185.

14 לפי התיקון בצד. בטקסט עצמו נכתב חלק 'שפעולותיו ית' – 'שהנמצאות'.

15 עיקרון החשיבה העצמית ביחס לאל מתנסח בבהירות במטאפיסיקה של אריסטו במקור זה Met. XI, 9, 1074b38-1075a1

16 מובא לעיל מתוך מורה הנבוכים ג, כה.

17 מכאן ואילך עד סוף הפסקה ('החכמה ההיא ומשפטה') ציטט בלבו ממורה הנבוכים ב, יח. לפי בלבו אפשר ליישב את שאלת קדמות העולם מתוך קדמות הידיעה בכך שידיעתנו מוגבלת, והקב"ה יכול לברוא אף על פי שידיעתו קדומה.

18 'בנפשו' ליתא בנוסח שלפנינו.

19 מלחמות השם, מאמר ששי, חלק א, פרק ד, עמ' 303-304.

20 שם פרק ג, עמ' 302. על תפיסת האל כנימוס הנמצאות אצל הרלב"ג ראה D. Schwartz,

הנז[כר] בפרק הקודם לו שאמר, כי זאת היתה אשר הכריחה הפילוסוף להאמין שהעולם קדום, כי שאר הטענות אינם נותנות האמת בלא ספק.<sup>21</sup> הנה כבר נתבאר, שהפעולות כולם הם נמשכות אחרי הידיעה והשפעת מציאותם, ובהיות הענין כן כל פעולותיו ית[ברך] ראוי שיהיה להם תכלית[ת] מכוונת. וכן הוא ג"כ הדעת הפלוסופי, שאין בעניינים הטבעיים דבר בטל, רצו' שכל מה שאינו מלאכותי הם פעולות מבוקש בהם תכלית[ת] א[חת], אין הפרש בין שנדע אנחנו התכלית ההיא או לא נדעה.<sup>22</sup>

ואמנם מה שיראה מקצת פשוטי פסוקי[ם] כגון פסוק 'כל אשר חפץ י' עשה' (תה' קלה, ו), ובפסוק 'ונפשו אותה ויעש' (איוב כג, ג), ובאמרו 'ומי יאמר לו מה תעשה' (קה' ח, ד) ודומיהם, שמשמעותם שהפעולות[ת] האלהיות [...] בוקש להם תכלית[ת] כלל, הכונה בהם אמנם הוא שכל מה שירצה הש[ם] ית[ברך] יעשה בהכרח, כי אין שם מונע מעשות רצונו, אלא שהוא ית[ברך] לא ירצה נמנע, כי [...] המשובח. ובהיות הענין כן, רצו[ני] שכל פעולותיו ית[ברך] הם נמשכות[ת] אחר חכמתו<sup>24</sup> אשר היא עצמותו, והיה הש[ם] ית[ברך] הטוב האמתי, כי הוא יתן לכל הדברים מה שמהם מהטוב והתכלית; א"כ יתחייב שפעולותיו הנה הם לתכלית[ת] טובה ופעולת [...] חכמה באמרו 'בחכמה יסד ארץ' (מש' ג, יט) וכו', וכאמרו 'מה רבו מעשיך י' כולם בחכמה עשית' (תה' קד, כד), ועל זה הדעת יוסדה התורה האלהית אשר קדם זכרה, גלה בו ז'ירא אלי"ם את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בר' א, לא) ובו השלימה 'הצור תמים פעלו' (דב' לב, ד). ואחר שקוים כל זה, רצו' מהפעולות האל"יות, הלא הם לתכלית נכבדת, והיות[ה] התורה האלהית מכלל פעולותיו, כי היא אחת מד' קניינים שקנה הב"ה בעולמו, כאשר דרשו רז"ל מפסוק 'י' קנני ראשית דרכו' (מש' ח, כב);<sup>25</sup> א"כ צריך שיהיה לה תכלית נכבדת.

ולמה שהתורה היא נימוס וסדר אשר ראוי שיתנהג,<sup>26</sup> כי האדם ותכלית האדם

*Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 11-13

21 מלחמות השם, שם. כלומר לפי הבנת בלבו בדעת הרלב"ג, שאלת קדמות העולם מתוך קדמות הידיעה האלוהית מתיישבת בכך שאמנם העולם תלוי בידיעה האלוהית במציאותו אך זו איננה תלויה בו.

22 כאן הביע בלבו את הגישה האריסטוטלית, שהטבע הוא תכליתי. ראה למשל, *De Caelo* I, 4, 271a33; מורה הנבוכים ב, יד; ג, יג. מכאן ואילך נדרש בלבו בקצרה לסוגיית התכלית. ראוי לציין, כי באחד החיבורים שהיו מצויים בביוזנטיון במאה החמש עשרה, משרת משה, הוקדש השער השביעי, שאיננו נמצא בכל כתבי היד, לסוגיית התכלית. ראה ד' שוורץ, 'משרת משה לר' קלונימוס', קבץ על יד, סדרה חדשה, יד (תשנ"ח), עמ' 377-384.

23 אולי צריך להיות 'לא'.

24 מילה זו איננה ניתנת לקריאה.

25 אבות ו, יא; בבלי פסחים פז ע"ב.

26 אפשר שמתוך הדיון של הרלב"ג, שתיאר את הידיעה האלוהית כסדר הנמצאות, הגיע בלבו לכך שהתורה היא סדר החיים. כלומר ייתכן שיש כאן דרשנות אסוציאטיבית.

במה הוא אדם אמנם הוא להשלים נפשו לתת לה מהלכים בין העומדים האלה,<sup>27</sup> והיה השלימות הנפשי בשתי המעלות אשר קדם זכרם, [91א] והם מעלות המדות ומעלת המושכלות, לזה יחוייב שתהיה הצורה האל"ית מישרת שתי המעלות האלה הישרה נפלאה עד שתהיה עץ חיים למחזיקים בה.<sup>28</sup> ויצדק ג"כ אומרו 'כי היא חייך ואורך ימך'<sup>29</sup> ואומרו 'תורת י' תמימה משיבת נפש' (תה' יט, ח).

וראו שנדע, שהמצוות אשר הם בין אדם לחברו כנוזיקין ושופטי[ם] ומשפטי[ם] וקנין וקצת מהלכות דעות<sup>30</sup> אמנם הם לתכלית[ת] אחת, הרחקת העול והנהגת המדינה, עד שלא יתכן עמידת אנשי הארץ והתמדתם על דבר אחד להגיע כל אחד מהם אל שלמותו הראשון והוא מעלת המדות בלעדיהם,<sup>31</sup> וכך[ן] ג[ם] כ[ן] בעבודת אשר בין אדם למקום, רצון[ני] שהם מיוחדים לאדם, כענין בצדקו[ת] והלואות ומתנות ומה שנמשך עמהם, וכמו אסורי מאכלות והבעילו[ת] האסורו[ת] ומה שנמשך עמהם, וקצת ספורי התורה אמנם הם להקנותינו מעלת המדות והתארים הנאותים.

ואמנם המצוות הלביות,<sup>32</sup> כמציאות הש[ם] י[תברך] ואחדותו ומה שנמשך עמהם, וקצת דעות הכרחיות, וכך[ן] ג[ם] כ[ן] מה שתקנתנו התורה מחכמת הנמצאות אשר לא יתכן שנגיע אליו אם לא בקושי גדול בלעדי הערת התורה, כל אלה הם להקנותינו מעלות השכליות[ת] האמתיות. ואם יראה שיש מחלוקת בין החכמה והתורה, למה שהיו אופני הציור מתחלפין[ם] בין מה שיובן להמון העם ובין מה שיובן לחכמים יחידי הסגולות בענין הדברים המורים על הגשמ' ודומיהם, ע[ל] ד[רך] האמת אין שם מחלוקת כלל. וזה כי התורה נתנה לרבים, והם המון העם ראשונה. ולמה שאצל ההמון לא יחשוב מציאות כי אם לגשם בלבד, ואמנם מה שאינו גשם או נמצא בגשם אין לו מציאות אצלם,<sup>33</sup> לזה בחרה התורה בשיתואר הש[ם] י[תברך] בתארים מורים על הגשמות להורות עליו ית[ברך] שהוא נמצא. וכך[ן] ג[ם] כ[ן] כל מה שיחשב אצלינו שהוא שלימות ייחס לו ית[ברך] להורות עליו ית[ברך] בשהוא שלם במיני השלמות כלם. וכל זה אמרו ז"ל דברה תורה כלשון בני אדם.<sup>34</sup>

27 על פי זכ' ג, ז.

28 על פי מש' ג, יח.

29 על פי דב' ל, כ.

30 בלבו הזכיר שמות אחדים של ספרי משנה תורה לרמב"ם, ומתוך ספר המדע הזכיר את הלכות דעות.

31 ראה מורה הנבוכים ג, כו.

32 כלומר המוטלות על הלב, בסגנון של חובות הלבבות. מונח זה מופיע גם בכתבי ר' יוסף אבן כספי. ראה למשל ספר המוסר (יורה דעה), פרק ד, נדפס בתוך עשרה כלי כס, הוצאת י' לאסט, ב, פרשבורג תרס"ג, עמ' 62.

33 ראה מורה הנבוכים ג, כו.

34 מטבע לשון זו מופיעה לרוב בבבלי ובמדרשי ההלכה. ראה למשל ברכות לא ע"ב; יבמות עא ע"א; כתובות סז ע"ב; ספרא, קדושים, ה; ספרי, דברים, כה.

וכת[ב] החכ[ם] ראב"ע: דע כי נשמת האדם עליונה ונכבדת, והיא מעולם האמצעי,<sup>35</sup> והגוף מהעולם השפל, ואין מדבר בעולם השפל אלא אדם לבדו, גם השומע אליו הוא אדם שהמדבר אליו רוצה להבינו מה שיש בלבו, ולא יוכל המשכיל לחדש לשון רק הידוע הנמצא, וכל הלשונות בנויות על מתכונת דמות אדם, שהוא מורכב מנשמה שאינה גוף, ומגוף שהוא מורכב מארבעה שרשים.<sup>36</sup> והנה כאשר ידבר אדם לאדם בדברי אדם בלשון שהוא יודע, יבין דבריו ודמותו במתכונתם. ואם רצה לדבר על שפלים מהאדם<sup>37</sup> יצטרך להגביה מעלתם ולשומם בדמות בני אדם, עד שיבין השומע; [על] כ[ן] שמו ראש לארץ וראש לעפרות תבל.<sup>38</sup> גם פה, 'ותפתח הארץ את פיה' (במ' טז, לב; כו, י) ורבים ככה. וכאשר יבקש האדם לדבר על נכבדים ממנו, שהם מעולם העליון, יוריד מעלתם עד שידמם לאדם כאילו הם דמות האדם שיבין השומע אמרו 'והאיש גבריאל' (דנ' ט, כא) וזרועותיו ומרגלותיו. והדרך הזאת תפשו בעליון העליונים, אמרו 'וכובע ישועה בראשו' (יש' נט, יז), 'פי י' דבר' (יש' א, כ; מ, ה; נח, יד), 'עיני י' אל צדיקי[ם] ואוזניו אל שועתם, פני י' בעושי רע' (תה' לד, טז–יז) [ע]ד[ך] כ[אן].<sup>39</sup> ואמנם הרב מ[נורה] צ[דק]<sup>40</sup> הישיר זאת המבוכה, ורפא זאת המחלה, והאיר עיני החכמים המעיינים בתורה, והם במבוכה גדולה ובכאב אנוש, באופן שלם מאד במה שביאר לנו השמות המשותפים והמשלים אשר נשתמשו בהם הנביאים.<sup>41</sup>

ואולם סבת ההתחלפות אשר ימצא בדברי הנביאים ע"ה, כי במקומות מה בדברים בחכמת הנמצאות[ת] יתחילו קצתם מהקודם במעלה ובסבה כספור בראשית ומראת ישעיהו, ובדברי קצתם ימצא [ב91] ההפך, רצו[ני] כי הם יתחילו מהמואחר אל הקודם, כסולם יעקב ודומיהם, אמנם היא לפי שאצל חקירתנו יהיה הרוחני אחר-ו-ן, למה ששתי ההשגות, והם העולם השפל והעולם האמצעי, קודמות בלימוד בהכרח להשגה השלישית, והם מורות עליה, ויכו באופן אשר יגיע בו אל הידיעה בש"י, רצו[ני] כשנחקור מסבות אלו הענינים המוחשים עד שנכלה אל הסבה הראשונה, כמו שאמ[ר] איוב 'ואני ידעתי גואלי חי ואחר-ו-ן על עפר יקום' (איוב יט, כה). והנה קרא הש[ם] [יתברך] 'אחר-ו-ן' לפי שהוא אחרון אצל חקירתנו עם היותו ראשון במציאות,<sup>42</sup> כי

35 כלומר מקור הנפש מעולם הגלגלים. והשווה לפירוש הארוך לשמ' ו, ג (מהדורת ויז'ור, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' מז).

36 דהיינו יסודות.

37 בנוסח פירוש התורה של אבן עזרא שלפנינו 'מבני אדם'.

38 על פי מש' ח, כו.

39 הפירוש הארוך לשמ' יט, כ (מהדורת ויז'ור [לעיל, הערה 35], ב, עמ' קכד–קכה).

40 כלומר הרמב"ם.

41 כידוע המטרה הראשונה של מורה הנבוכים, כפי שמפורש בהקדמתו, היא ביאור השמות שבספרי הנבואה.

42 כלומר כאשר הנביאים מקדימים את הממדים השפלים של המציאות הם עושים זאת מסיבה דידקטית. מבחינת השגת האלוהות ראוי לרכוש את המדעים החל מן החכמות הטבעיות עבור

אלה המושכלות יישירו באופן מה אל הידיעה בש[ם] י[תברך],<sup>43</sup> כי הפעולה השלימה בתכלית השלמות תורה על פועל שלם בתכלית השלמות מצד שהוא פועל, וזוהו הצד לבד נשכיל הש[ם] י[תברך], רצון[ני] מצד תארו שהם פעולותיו, כאשר כת[ב] הר[ב] מ[ורה] צ[דק] ז"ל בפ[רק] נ"ד מראשון בפסוק 'ועתה הורני נא את דרכיך ואדעך' (שמ' לג, יג), וז"ל שם: 'והשתכל מה שנכנס תחת זה המאמר מעניינים נפלאים. תאר<sup>44</sup> ואמרו "הודיעני נא את דרכיך" מורה על היותו ית[ברך] נודע בתארו, כי כשידע דרכיו ידעו. ואמרו "למען אמצא חן בעיניך" (שמ' שם) מורה על מי שידע הבורא הוא אשר ימצא חן בעיניו, וכל מי שידעוהו הוא הנרצה המקורב, ומי שסכלו הוא הנקצף המרוחק, וכפי שיעור החכמה והסכלות יהיה הרצון והקצף והקירוב והריחוק, ונענה על זה המבוקש "אני אעביר כל טובי על פניך" (שם שם יט), ו"כל טובי" הוא רמז לכל הנמצאות, נאמר עליהם "וירא אלי"ם את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בר' א, לא), רצו' בהראותם לו, ושיג טבעם והקשרם קצתם בקצתם, וידע הנהגתו להם איך היא בכלל ופרט. ואל זה הענין רמז באמרו "בכל ביתי נאמן הוא" (במ' יב, ז), רצו' שהוא הבין מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית קיימת, כי הידיעות שאינם אמיתיות לא יתקיימו; א[ם] כ[ן] השגת הש[ם] י[תברך] אמנם תהיה מצד פעולותיו המאוחרות ממנו.<sup>45</sup> והראיה על שהדבר אשר יעדו בהשיגו אותם הם פעולותיו היות הדבר אשר הודיעו אותם תארי פעולות גמורים, כאמרו "רחום וחנון ארך אפים" (שמ' לד, ו), ע[ד] כ[אן]. ובדרך זה בא<sup>46</sup> חלום יעקב א[בינו] ע[ליו] ה[שלום] ראשונה אמר 'והנה סולם', ב' 'מוצב ארצה', ג' 'וראשו מגיע השמימה', ד' 'והנה מלאכי אלהים', ה' 'עולים', ו' 'ויורדים בו', ז' 'והנה י' נצב עליו'.<sup>47</sup> ואלה הם מדרגות הסולם אשר הזכירו חז"ל שבע מעלות היו בסולם,<sup>48</sup> ואמנם היה זה כן בסדר הלמוד, רצו' הלך מהמאוחר אל הקודם, למה שהיו הדברים האלהי[ים] כולם קודמים לאדם בסדר המציאות, ואם הוא היה סוף הנמצאים כמו שנתבא[ר] בתורתנו הקדושה לזה לא יהיה לו לבקש להשכיל הסבה הראשונה עד שישכיל מה שבינו ובינה מהנמצאות מפני שהיו אלה הנמצאות בנפש

לאסטרונומיה ועד למטאפיסיקה. כאשר הנביאים מקדימים את הממדים העליונים הם עושים זאת מסיבה אונטולוגית, כלומר תיאור המציאות כשלעצמה. מבחינה זו האל קודם לשכלים הנבדלים, הם קודמים לגלגלים וכן הלאה.

43 'בש"י' נכתב מעל השורה.

44 ליתא בנוסח שלפנינו.

45 מילים אלה הן תוספת של בלבו בתוך הטקסט של מורה הנבוכים א, נד, שממנו ציטט בדילוגים.

46 אולי צריך להיות 'מבא[ר]' או 'יבא'.

47 על פי בר' כה, יב-יג. וראה הקדמת מורה הנבוכים.

48 כנראה שבלבו הסתמך על מורה הנבוכים ב, י. ראה ש' קליין-ברסלבי, 'פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', בתוך מ' חלמיש (עורך), ספר משה שוורץ [בר-אילן]: ספר השנה כב-כג], רמת גן תשמ"ח, עמ' 329-349.

האדם היה צריך שילך בעת השתכלותו אל המדרגה היותר קרובה אליו ואח"כ יתחיל להתרחק מעט מעט בסדור<sup>49</sup> עד הגיעו אל הסבה הראשונה[ה], לא שיקח ההשגות על זולת הויותם, כי אז יחויב לו להרוס ויתחייב כלייה, כאשר קרה לאצילי בני ישראל, וכבר הזהיר ש[למה] ה[מלך] ע[ליו] ה[שלום] בענין זה באמרו 'ושמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים' (קה' ד, יז), הר[צון] ב[זה] תזהר כאשר תלך בחכמה, אשר קדם זכרה בפסוק 'טוב ילד מסכן וחכם' (שם שם יג), שתקח ההשגות על סדורם האמתי.

ואמנם ספור בראשי[ת] התחיל מהקודם במעלה ובעלה, למה שתכלית ההודעה מהספור הוא אמנם היה להודיענו איך נשתלחו<sup>50</sup> הנמצאות מהסבה הראשונה והם על ג' מדרגות, והנה בפירוש הפסוקים אשר החלתי יתבאר כל חלק וחלק עד העיון בפסוק [92א] 'גדולים מעשי י' (תה' קיא, ב) אחרי שאין במציאה זולת הש[ם] י[תברך], הנקרא אצל בעלי ה[...].<sup>51</sup> ק[מחוייב המציאות], ומעשיו כולם שהם אפשרי המציאה. ובביאורינו מעשי י' יתבארו אלה הג' חלוקות, והם האופנים והחיות והאדם מתחלק ממראה מותניו ולמטה וממראה מותניו ולמעלה, ואין שם זולת אלה הג' חלוקות. ולזה נאמר בכל השגה מהם 'וארא'.<sup>52</sup> ואמנם בשאר הדרושים לא נאמר בהם 'וארא' להיותם חלקי החכמה.

ואחרי ההקדמה הזאת אומר: אין ספק שמדת השתיקה היא מדה טובה מאד, עד שלגודל מעלתה אמר החכם תחלת החכמה שתיקה,<sup>53</sup> מצורף שהפסוקי[ם] האלה אשר החלתי כוללים כל הנמצאות אשר יכללם אמרנו 'מחוייב' ו'אפשר', כי כבר קדם בדברי שאין במציאה זולת הש[ם] י[תברך], אשר הוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו, לפי שאין מציאותו תלוי בזולתו, ומעשה כולם אשר הם אפשרי המציאה להיות מציאותם תלוי בזולתם; ועו[ד] יתבאר זה במה שיבא. ובהיות הענין כן, היה לי לשים יד לפה ושלא לדבר כלל, כ[ל] ש[כן] בכמו אלה הענינים, וזה לב' סבות: האחת לקושי הדברים האלה בעצמותם, והב' לקוצר יד שכלי בדברים האלה.<sup>54</sup> וכן אמנ[ר] שלמה ע"ה 'אל תבהל את פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים כל בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים, כי בא החלום' וכו'.<sup>55</sup> והנה נתן בזה שתי סבות.

49 כלומר בסדר הנמצאות.

50 אולי צ"ל 'נשפלו'.

51 מילה זו מחוקה בכתב היד. יכול להיות שצריך להיות 'הפסק' או 'הצדק'.

52 'וארא' ביחס לאופנים מופיע ביח' א, טו; וביחס לחיות – שם, פס' ד-ה; וביחס לאדם – שם, פס' כו. בלבו עתיד לשוב לעניין זה בהמשך הדרשה.

53 מבחר הפנינים א, לח, עמ' 3. ראה דודזון, אוצר המשלים והפתגמים (לעיל, מבוא, הערה 52), עמ' 113, סעיף 1809.

54 ראה מורה הנבוכים א, לד. בלבו הבהיר מדוע הדרשה עוברת כעת לסוגיה מוסרית, דהיינו ערך השתיקה. מאחר שהאל הוא משולל תארים, ואף מציאותו היא שונה ממצאות שאר ההווים (מחוייב המציאות) הרי שהשתיקה יפה לו.

55 על פי קה' ה, א-ב. והכתוב מסיים שם 'וקול כסיל ברוב דברים'.

האחת היא למה שרחקה מאד מדרגתו ממדרגתינו כרוחק השמים מהארץ. והב' לפי שאי אפשר ברבוי הדברים שלא יפול בהם שגגה וקצור. אומנם הסבות אשר הכריחוני לפרוץ גדר השתיקה הלא הם שתיים: הא' שמו[רי] אבי י[שמרהו] צ[ורו] ו[גואלו] בקש זה ממני, ולא יכולתי לזוז ממצותו ע"ד 'שמע לאביך זה ילדך' (מש' כג, כב). והב' היא כי 'יסור יסרני יה'<sup>56</sup> יסור אחר יסור, 'ולמות לא נתנני' כאשר ידוע למעלת כבודכם; לפיכך נראיתי בעיני כמחוייב להודות לש"י בקהל עם אחרי שד' צריכים להודות. וב' מהם חולה שנתרפא ובא מדבר.<sup>57</sup> וזאת היתה הסבה אשר בעדה התחלתי בפסוק 'אודה י', ולמה שאהבה והשבח וההודאה לש"י לא תהיה ע"ד האמת כי אם מצד ההתבוננות בפעולותיו, כי המה מורות על חכמתו ויכולתו ע"ד 'השמים מספרים כבוד אל' (תה' יט, ב), וכן [ג] [א] [ב] [כ] אומרו 'ותהלתו מלאה הארץ' (תב' ג, ג), וכן כת[ב] הרב מ[ורה] צ[דק] [בפ[ר]ק] ד' מספר המדע, וז[ה] ל[שונו]: 'וכשאדם מתבונן בדברים אלו, והוא מבחר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בהם, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, יוסף אהבה וחבה עצומה, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב הש[ם] [י]תברך'.<sup>58</sup> הנה לסבה זאת שניתי בפסוק 'גדולים מעשי י'; [א] [ב] [כ] תכלית דברי אלה אינם כני[א]ם] להודות לש[ם] [י]תברך [ב]על כל אשר גמלני ברחמיו וברוב חסדיו, לא זולת זה חלילה לי.

ואחרי אשר נתודע מְכַאֵל אל אחיו<sup>59</sup> ראיתי לעשות המחוייב, ואומ[ר]: מרשות סבת הסבות ועלת העלות אשר היא אחת אחדות גמורה, לא כאחד הסוגיי, ולא כאחד המיניי, ולא כאחד האישיי המורכב, וגם לא כאחד הקנוי והמנוי, אבל אחד מכל צד ומכל פנה,<sup>60</sup> הנמנע הַדְמוּי אליו והנעלם<sup>61</sup> ממנו עם חזוק הַרְאוּתו כמו שיעלם השמש מהעינים החלושים להשיגו. ומרשות תורתו הקדושה אחר קדם זכרה ותכליתה, ומרשות אצילי בני ישראל,<sup>62</sup> ומרשות השארית הנמצאת פה עמנו היום,<sup>63</sup> אתחיל לדבר בפסוקי[ם] אשר החלתי בהם.

'הללויה' וכו' – מבואר נגלה הוא כי חלקי המורכב הם [ב92] קודמים על המורכב אם קדימה טבעית ואם קדימה זמנית. ורצוני ב'טבעית', שהשכל יבדיל הנמצאות המתחלפות בעצמותם, ואם לא יובדלו במציאות, רצו' שלא יהיה הרכבתם בדרך

56 על פי תה' קיח, יח.

57 ראה ברכות נד ע"ב. האחרון הוא כנראה מ'הולכי מדברות'. ואפשר שצריך לקרוא 'מכבר'.

58 הלכות יסודי התורה ד, יב.

59 על פי בר' מה, א. בלבו התכוון מן הסתם למידע שחלק עם השומעים על מחלתו הקשה שנרפא ממנה.

60 ראה למשל ד"י לסקר, 'ההגדרות של "אחד" ואחדות אלוהית', בתוך ש"א הלר וילנסקי ומ' אידל, מחקרים בהגות היהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 51–61.

61 אולי צ"ל 'והנשלם'.

62 על פי שמ' כד, יא.

63 על פי דב' כט, יד.

קבוץ ב' נפרדים הם נמצאים בלתי חבור, אבל היא קדימה שכלית.<sup>64</sup> וזה כמו שיקדמו חלקי הגשם המשולח לגשם מה<sup>65</sup> אשר הם החומר הראשון והצורה אשר יולץ ממנו בלשון היולי,<sup>66</sup> והצורה האחרונה אשר יולץ ממנה בלשון[ן] הדבקות לדעת אבוחמד אל גולי. ולדעת ן' רשד המרחקי[ם] הבלתי מוגבלי[ם] לגשם מה במים ובאוויר ע[ל] ד[רך] מ[של], כי כבר התבאר בחכמת האלהות, כי אי אפשר שימצא גשם משולח עומד בעצמו בלתי ענין נוסף ייחדהו במקום בלתי מקום, והיא הצורה הטבעית, לפי שהגשם מצד מה שהוא גשם הנה כל המקומות אליו ביחס אחד.<sup>67</sup> ורצו[ני] ב'זמנית', כקדימת היסודות למורכבים מהם וכקדימת העפצים למציאו[ת] הדיו, כי אלה הם נפרדים עומדים בעצמם מבלי חבור.<sup>68</sup> ולהיות הענין כן, להיו[ת] הפסוקים האלה אשר החלוטי מורכבים מחלקים, אשר הם התיבות, לזה ראיתי לבאר החלקים תחלה ואח"כ הכלל, מצורף שבהודעת החלקים יודע הכלל, אחרי שאין לכל זולת חלקיו, ולא יתהפך זה, רצו' שבהודעת הכלל לא יודעו החלקים, כי אם במקרה. ומעתה אתחיל ואומ[ר]: מלת 'הללויה' היא מלה מורכבת, ו'הללו' הוא מגז[רת] 'שבע ביום הללתיך' (תה' קיט, קסד), 'כי הלל רשע על תאות נפשו' (שם י, ג), והש[ם]<sup>69</sup> ממנו 'קדש הלולים לי' (וי' יט, כד), והקבוץ<sup>70</sup> 'יושב תהלות ישראל' (תה' כב, ד), וענין כולם השבח וההודאה. ו'יה' הוא שם משמות הקדש כ'עז' וזמרת יה' (שמ' טו, ב; יש' יב, ב; תה' קיה, יד), 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו' (תה' סח, ה). ועל דעת הרב מ[ורה] צ[דק] הש[ם] 'הויה'<sup>71</sup> וכ[ן] ג[ם] כ[ן] שם 'אהיה' הוא שם נגזר, כאשר כת[ב] בפ[ר]ק ס"ג מראשון, וז[ה] ל[שונו]ן שם: וכן שם 'אהיה' נגזר מן 'היה', והוא המציאות, כי היה מורה ענין ההויה, ואין הפרש בין אומרך 'היה' או 'נמצא' בלשון[ן] העברי, וכן שם 'ה' הוא מענין נצחות המציאה, ו'שדי' בו גזרה מן די, 'והמלאכה היתה דים' (שמ' לו, ז), והשי"ן בענין

64 למשל קדימת הלב לגוף, שאיננה קדימה זמנית. אף על פי שהלב איננו מופיע בטבע ללא גוף, ההכרה מחלקת בינו לבין הגוף.

65 כלומר חלקיו של גשם מסוים קודמים לו מבחינה מבנית.

66 בלבד הציג שתי גישות חולקות ביחס לטיבה של הצורה הגשמית. לפי אלגזאלי הצורה הגשמית היא בשלב ראשון הגורם המעמיד של החומר, ובשלב שני הלכידות והרציפות שלו ("דבקות"; *continuatio*). לפי אבן רשד הצורה הגשמית היא הגורם המאפשר לעצם לתפוס מקום במרחב, כלומר הממדים שלו. ראה למשל H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, MA 1929, pp. 586-587

67 כלומר ההגדרה של האובייקט מתנסחת בזיקה למרחב, והגדרה זו עניינה שמהותו משתמרת בכל מרחב אפשרי (אווירי, מימי וכדומה).

68 ראה למשל משנה תורה לרמב"ם, הלכות תפילין, מזוזה וספר תורה א, ד.

69 כלומר שם הפועל.

70 כלומר לשון רבים. הדיון מסתמך על ספר השורשים לרד"ק, ערך 'הלל', מהדורת ה' בינוטל ופ' לברכט, ברלין 1847, עמ' 79.

71 לא ברור בכתב היד.

אשר כמו 'שככה השבעתנו' (שה"ש ה, ט), 'שלמה אהיה כעוטיה' (שם א, ז),<sup>72</sup> ויהיה ענינו אשר די, הכונה בזה שלא יצטרך במציאות מה שנמצא ולא בהתמדו לזולתו, אבל מציאותו ית[ברך] מספקת לעצמותו. ואמנם החכם נ' עזרא והחכם ר' יוסף נ' כספי ז"ל יראו שהשמות האלה, והם 'אהיה' ו'יה', הם שמות בעצם כש[ם] ב[ן] ד'<sup>73</sup> אותיות, ולבחרי הקצור עזבתי ראיותיהם.<sup>74</sup>

'אודה' – התיבה הזאת היא מהפעל הכבד הנוסף, והיא מגז[רת] 'גם אני אודך בכלי נבל' (תה' עא, כב), 'ומשירי אהודנו' (שם כח, ז), ועניינם השבה וההודאה. 'י' – זה השם הוא שם העצם, ונקרא שם המפורש. והטעם, כי בו פורש ונבדל הש[ם] י[תברך] מזולתו להיותו בלתי מורה על תאר אבל על מציאות לבד, ובכלל המציאות המוחלט; ואין הרצו[ן] בזה שהש[ם] י[תברך] לו מציאות בלתי מהות, אלא שזה התאר,<sup>75</sup> והוא המציאו[ת] בלתי נוסף על המהות כלל, כי כבר נתבאר[ר] במה שא[חר] ה[טבע]<sup>76</sup> שכל הנמצאים זולתו ית[ברך] מציאות[ם] נוספת על מהותם, ולזה יהיו בעלי ב' עניינים, והם המהות ותאר נוסף על המהות והוא המציאות, למה שהמציאות אין להם מעצמותם אבל מזולתם, וכל מה שאינו מעצם הדבר הוא לו בסבה יולד; א[ם] כ[ן] שהמציאות יהיה להם בסבה. והמופת בזה, שזאת המציאות לא תמנע אם שתהיה היא המהות עצמה או זולתה; [93א] ושקר שתהיה<sup>77</sup> המהות עצמה סבה למציאות עצמה, לפי שהנעדר לא יתהוה יהיה סבה למציאות, והמהות אין לה מציאות קודם שתמצא, וישאר בהכרח שתהיה זולתה, ואיך מה שהיתה הסבה הנה אי אפשר מבלתי שתהיה מציאותה מגעת ראשונה עד תהיה סבה לזולתה, והמהות קודם המציאות לא יהיה נמצא, ואיך יהיה עלת המציאות?! ולזה יתחייב שכל מהות לו מציאות נוסף עליו, ועלתו בלתי המהות. וא[ם] כ[ן] נתבאר מזה המופת, שהמציאות מקרה לדברים כולם, והמהויות יקרה להם המציאות בעלה, ולזה יהיה כל מה שזולתו ית[ברך] מורכב ממהות ומתאר נוסף על המהות, והוא המציאו[ת]. ואמנם הש[ם] י[תברך], שהוא העלה הראשונה, הוא מציאות בלי מהות נוספת בו, ישותו הוא מהותו ומהותו הוא ישותו, וזהו מה שאמ[ר] הר[ב] מ[ורה] צ[דק] שהש[ם] י[תברך] נמצא לא במציאו[ת],<sup>78</sup> והר[ב] צו[ן] ב[זה] לא במציאות נוספת על המהות, כי ע[ל] ד[עת] הרב המציאות מקרה קרה

72 בלבו הוסיף את שני הפסוקים כהדגמה.

73 כלומר שם הוי"ה.

74 בלבו נדרש לעניין זה גם בדרשת החתונה השנייה.

75 כלומר המציאות היא תואר הנוסף על מהות האובייקט, למעט אצל הקב"ה, כפי שהולך ומסביר להלן.

76 כידוע אריסטו לא אימץ הבחנה זו, וההפניה כאן היא כללית בלבד.

77 כאן נכתב 'מציאות', ומסומנת ככל הנראה כטעות. הטיעון הוא זה: המהות לא יכולה להיות כשלעצמה סיבה לקיומה לפני שתמצא בפועל. ועל כן חייבת להיות מציאות שתקדם לה כסיבתה.

78 מורה הנבוכים א, נו, סג, סה.

לדברי[ם] כולם,<sup>79</sup> וכל מקרי לדבר הוא עלול ומסובב, ומחוייב המציאות ראוי בהכרח שלא תהיה לו סבה כלל. וכת[ב] הר[ב] מ[נורה] צ[דק] בפ[רק] ס"א מראשון: 'כל שמותיו ית[ברך] הנמצא[ים] בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה שאין העלם בו אלא שם אחד בלבד, והוא שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שהוא שם מיוחד לו ית[ברך], ולזה נקרא "שם המפורש", עניינו שהוא מורה על עצמו ית[ברך] הוראה מבוארת אין השתתפות בו. אמנם שאר שמותיו הנכבדי[ם] מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו כמו שבארנו, עד שהשם המכונה "אדני" ג"כ נגזר מן האדנות, "דבר האיש אדוני הארץ" (בר' מב, ל), ונאמר ג"כ על המלאך, "אדני אל נא תעבור מעל עבדך" (בר' יח, ג),<sup>80</sup> ואמנם בארתי לך זה ב"אדני" לבד המכונה בו, להיותו המיוחד שבשמות המפורסמים לו ית[ברך]. אמנם שאר שמותיו כדן וצדיק וחסיד והנון ורחום ואלהים הלא הם מבוארי הכללות והגזרה, אך השם שאותיותיו יו"ד ה"א וא"ו ה"א לא יודע לו גזרה ידועה, ולא ישתתף בו זולתו. ואין ספק שזה הש[ם] העצום אשר לא<sup>81</sup> ידובר בו אלא במקדש, וכהני' המקודשים לבד בכרכת כהנים, וכה"ג<sup>82</sup> יום הצום, יורה על ענין אין השתתפות בינו ית[ברך] ובין זולתו בענין ההוא, ואפשר שיורה כפי הלשון אשר אין אתנו היום ממנה אלא דבר מועט, וכפי מה שיקרא על ענין חיוב המציאות[ת]. סוף דבר גדולת זה הש[ם] והשמירה מלקרא אותו להיותו מורה על עצמו ית[ברך], וכאשר לא ישתתף בו אחד מן הברואים בהוראה ההיא, כמו שא[מר] ז"ל עליו שמי המיוחד לי.<sup>83</sup> ובפרקי ר' אליעזר אמרו "עד שלא נברא העולם היה הב"ה ושמו בלבד".<sup>84</sup> השתכל איך גלה שאלו השמות הנגזרים נתחדשו אחר חדוש העולם, וזה אמת, שאלו כולם הם שמות הונחו כפי הפעולות הנמצאות[ת]. אמנם כשתבונן עצמו נקי מופשט מכל פועל לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים, אבל שם אחד מיוחד להורות על עצמו ית[ברך], ואין אצלינו שם בלתי נגזר אלא זה, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א, אשר הוא שם המפורש גמור, לא תחשוב זולת זה, ע[ד] כ[אן]. הנה כבר התבאר שהשמות כולם נגזרים או יאמרו בשתוף, ואין לו שם ית[ברך] בלתי נגזר אלא שם בן ד' אותיות, והוא שם המפורש, להיותו בלתי מורה על תאר אבל על מציאות לבד לא על דבר אחר, ובכלל המציאות המוחלט, ר"ל מחוייב, שיהיה תמיד<sup>85</sup> המציאות, כי אינו נמצא מזולתו, והכל מאתו, והוא אינו צריך לזולתו. [ב93]

79 שם א, נז.

80 ראה מורה הנבוכים ב, יב.

81 בכתב היד 'לו' (1).

82 צריך לקרוא 'וכה[ן] ג[דול] &lt;ב&gt;יום הצום'.

83 סוטה לח ע"א; במ' רבה יא, ד. הציטוט בשורות האלה הוא מתוך המורה א, סא.

84 פרקי דרבי אליעזר, ג (מהדורה עם פירוש הרד"ל, דף ה ע"ב).

85 אפשר לקרוא 'תדיר'.

ואמנם שמחוייב המציאות לא יתכן שיהיה יותר מאחד, זה יתבאר ממה שאומ[ר]:<sup>86</sup> לפי של<sup>87</sup> יתכן שיהיו ב' דברים כל אחד מהם מחוייב המציאות, וזה יהיה למחוייב בחיוב דומה, ויהיה כל אחד משניהם מסתפק בעצמו לא יתלה באחר, לא ימנע מחלוקה אם שיתדמו מכל אופן או יתחלפו. ואם יתדמו מכל אופן בטל הרבוי ולא יושכל השניות; וזה שבכלל אי אפשר שיהיו לו חלקים רבים, כאשר לא יגבר כל חלק מהאחר בהבדל או מקרה,<sup>88</sup> כי אם לא יונח אלא בכלל מופשט מבלתי ענין נוסף יצטרף אליו לא יצויר בו הרבוי. וזה, שלא יצוירו שני אנשים, אם לא שיבדיל אחד מהם מן האחר בענין נוסף על האנושות הכולל המופשט מצד תאר וזולתו, לפי שלו לא יהיה בין שניהם שני, ויאמר שהם שנים לשני חלקי[ם], [עו]ד] יאמר לכל אחד מהם שהם שנים או ארבעה או עשרה ולא יותר מספר ממספר, והוא נראה השקר בכל דבר.

ואם היו מתחלפים בהבדל או מקרה הנה הוא ג"כ שקר, שההבדל והמקרה אין לו מבוא באמת הענין<sup>89</sup> עצמות הכולל, ואין מבוא לאנושות באמת החיות, ואמנם יכנס בהיותו נמצא, רצו' כאשר היה מציאותו בסבה; ואולם מה שמציאותו ומהותו אחד, וההבדל לא יהיה נכנס במהותו ולא יהיה נכנס בישותו, הנה יהיה בלי ספק<sup>90</sup> זה ההבדל מחוייב המציאות, ויהיה ההבדל והמקרה מותר; ואם היה לא יהיה מחוייב המציאות[ת] בלי אותו ההבדל, הנה כבר נכנס ההבדל באמת הענין, וכבר קדם שזה שקר, ואמנם יהיה<sup>91</sup> בחיוב המציאות כאשר היה המציאות בלתי המהות; הנה ישאר בהכרח שלא יהיה מחוייב המציאות יותר מאחד.

וכן יתבאר ג"כ שלא יהיה המחוייב המציאות גשם או מקרה או כמו הצורה שתתלה בהיולי ולא כמו ההיולי אשר היא עם הצורה. אם בגשם, לפי שכל גשם מתחלק בכמה

86 מכאן ואילך בלבו מציג דיון במאפייניו של חיוב המציאות. דיונים כאלה נמצאים לרוב במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה בהגות בספרד. על ר' שמואל אבן צרצה, ר' מנחם בן זרח ור' מאיר אלדבי ראה ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרצה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשמ"ט, עמ' 38-43; הנ"ל, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 158-159. בראיות אלה עסק בהרחבה H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, New York & Oxford 1987. ראה למשל שם, עמ' 352-353.

87 כנראה צ"ל 'שלא'. לכל העניין ראה מורה הנבוכים ב, א, עיון שלישי.

88 כלומר אם יהיו שני מחוייבי המציאות, הם היו צריכים להיבדל זה מזה בהבדל (differentia), כלומר תכונה מהותית או במקרה (accidens), דהיינו תכונה לא מהותית. בכתב היד נוסף כאן 'ואם יתדמו מכל אופן בטל הרבוי ולא יושכל השניות', ועליו סימני מחיקה.

89 מילה זו מסומנת בכתב יד, ואפשר שהיא טעות. הטענה היא שעצם הקיום ('מציאות') איננו שייך למהות ולא לתכונות שאינן מהותיות. ולכן לו היו שני מחוייבי המציאות לא היו יכולים להיות שונים זה מזה בתכונה כלשהי.

90 מילה זו מסומנת, ואפשר שהיא טעות.

91 אפשר לקרוא 'כנה'.

אל חלקים, ויהיה הכלל נתלה בחלקים ויהיה עלול, כי כל מה שהוא מגיע מחלקים הנה לא יהיה מציאות אותו הכלל סבת מציאות החלקים אבל מציאות החלקים סבת מציאות הכלל. כי הדיו, ע[ל] ד[ר]ך מ[של], איננו סבת מציאות העפצים אבל הענין בזה בהפך, והוא שהעפצים הם סבת מציאות הדיו; וא"כ כל מה שהוא חלק מהמורכב הוא עלת המורכב, ויחוייב העדרו בהעדר חלקיו; ואנחנו נרצה במחוייב המציאות מה שאין לו התלו[ת] בזולתו, ולא יעדר בהעדר זולתו.<sup>92</sup> וכ[ן] ג[ם] כ[ן] יתבאר, שלא יתכן להיותו מקרה או כמו הצורה אשר בהיולי או כמו ההיולי אשר עם הצורה, לפי שכל אלו הם נתלים בזולת, ויחוייב העדרם בהעדר זולתם. אם המקרה, לפי שהוא בנושא, ויחוייב העדרו מהעדר אותו הנושא. ואם ההיולי, לפי שלא יספיק לו מציאות זולת הצורה השוכנת בו, כי לו היה נמצא לא היה נושא טבע ההויה. ואם הצורה, למה שהיא תצטרך להיולי בנשיאות במה היא שוכנת בו; הנה כבר קויים, שהמחוייב המציאות נמצא, והוא אחד, ואינו גשם ולא כח בגשם, וכל מה שזולתו הם אפשרי המציאה בבחינת עצמם, [94א] למה שהם נתלים בזולתם, ויחוייב העדרם מהעדר זולתם.

ואולם המופת בקיום מציאות המחוייב המציאות אשר תארנוהו בתארי השלילה: הנה העולם המוחש נראה המציאות, והוא גשמים ומקרים, והם בכללם ישותם בלתי מהותם, ומה שהיה כן כבר קיימנו שהוא אפשר; ואיך לא? ועמידת המקרים הגשמים, ועמידת הגשמים בחלקיהם ובצורה ובהיולי, ועמידת ההיולי בצורה,<sup>93</sup> כי ההיולי, במה שהוא חסר המציאות בעצמו, לא יספיק לו מציאות זולת השוכן בו, כי לו היה נמצא בעצמו מציאות שלם לא היה נושא ההויה, כי הנמצא לא יתהוה,<sup>94</sup> וכן ג"כ הצורה מצטרך להיולי בנשיאות במה היא שוכנת בו, כי אלה הצורות לא יעמדו בלי<sup>95</sup> נושא, וא"כ לא יספיק הקצת מן הקצת, ומה שהוא<sup>96</sup> כן כבר יקרה שלא יהיה מחוייב המציאות מצד עצמו, כי כבר קדם שאין מחוייב המציאות[ת] הצורה וההיולי והגשם והמקרה, והשוללת הכוללת תתהפך כמו עצמה,<sup>97</sup> והוא שאין דבר מאלו מחוייב המציאות אלא אפשרי המציאות, וכבר זכרנו שהאפשר לא יהיה נמצא בעצמו אבל בזולתו, כי לו היה נמצא בעצמו היה מחוייב, וכאשר קויים שהכל אפשר, והאפשר יצטרך אל עלה,

92 הטיעון נשען על הגדרת מחוייב המציאות כגורם שאין לו סיבה. לעומת זאת אפשרי המציאות הם האובייקטים שיש למציאותם סיבה חיצונית. לו היה מחוייב המציאות גשמי, היה מורכב מחלקים, והם היו סיבתו; על כן נשללת הנחה כזו.

93 כלומר לכל הגורמים הללו יש מצע, ועל כן יש להם סיבה, ולפיכך אינם יכולים להיות אלא אפשרי המציאות.

94 התהוות מתייחסת רק למה שיש בו הכנה או פוטנציאל.

95 אולי צריך להיות 'בלתי'.

96 לא ברור בכתב היד.

97 כלומר הפסוק 'מחוייב המציאות איננו צורה, היולי, גשם או מקרה' פסוק שולל וכולל מן הסוג 'אף x איננו y'. הוא מתהפך במובן זה שבאותה מידה 'אף y איננו x' ('צורה, היולי, גשם ומקרה אינם מחוייב המציאות').

והעלות יעלו אל מחוייב המציאות, ואי אפשר שיהיה אלא אחד, יתחייב בהכרח שבורא העולם ראשון מחוייב המציאות בבחינת עצמו, אחד מיוחד, ושמציאותו מעצמותו, והוא אמתת המציאות הגמור, והוא מבוע המציאות בחק זולתו,<sup>98</sup> ומציאותו שלם על כל שלימות, והוא הש[ם] י[תברך], אשר שם ב[ן] ד' אותיות רומז אליו, ולזה נקרא 'שם המפורש', כי בזה הש[ם] נפרש ונבדל מכל מה שזולתו להיותו בלתי מורה על תאר אבל על מציאות לבד כמו שקדם.

וראו שנדע, שזו הדרך אשר ממנה נתבאר[ר] מציאות הש[ם] י[תברך], והיא הדרך הלקוחה מהנמצא[ים], הנה היא יותר נכונה מאד מהדרך אשר מצד המניע והמתנועע, והוא הדרך שדרך בו ארסטו'. והסבה בזה, לפי שלא נצטרך אל נצחות התנועה, ולומר שהעולם נצחי, כי זו הדרך כנגד אמונתנו אנחנו קהל המאמינים בחדוש העולם עדת משה רבינו. ואם ימצא דרך אחרת אמתי שלא יסתור האמונה מהחיוב שנבחר בו, כ[ל] ש[כן] אם הוא יותר אמתי, כדברי קצת מגדולי הפלוסופי[ם] שאמרו, שלא ישר בעיניהם הדרך הלקוחה מהתנועה, בעבור שהדרך הלקוחה מהתנועה מקיימים מציאות האל י[תברך] מדברים מאוחרים ממנו, והם התנועה והזמן.<sup>99</sup> ואמנם הדרך הלקוחה מהנמצא[ים] היא מעצם הדבר, וזה הדרך טוב אין בו כזב. וכן יראה מדעת הרב המורה מאשר כת[ב] ב[פ]ר[ק] א' מהחלק ה' אחרי שדרך בדרך זו, רצו' מהנמצא[ים], דברי' זה לשונם: 'וזה מופת אין ספק בו ולא דחיה ולא מחלוקת אלא למי שיסכל דרכי המופת'. ובהיות הענין כן, לזה גם אני בחרתי בקיום מציאותו י[תברך] מהנמצאים במה הם נמצאים, להיות דרך זו בלתי חולקת על האמונה.

'בכל' – מלת 'בכל' ירצה, והוא הקף כללי, ולפעמים תאמר על הרוב, כאמרו 'זימת כל מקנה מצרים' (שמ' ט, ו). ולזה אמרו רז"ל אין למדין מהכללות, ואפי' לון במה שנאמ[ר] בהם חוץ.<sup>100</sup>

'לבב' – זה השם הוא שם משתתף, יאמר על שם האבר אשר בו התחלת חיי כל בעל לב, 'ויתקעם בלב אבשלום' (שמ"ב יח, יד). וכאשר היה זה האבר באמצע הגוף הושאל לאמצע כל דבר, 'עד לב השמים' (דב' ד, יא). ויאמר עו[ן]ד על המחשבה, 'ולא תתורו אחרי לבבכם' (במ' טו, לט), ר"ל רדיפת מחשבותיכם, 'אשר לבבו פונה [ב94] היום'

98 כלומר מבחינת האובייקטים הוא המקור והמבוע שלהם.

99 כלומר ההוכחות למציאות האל על סמך התנועה והזמן מסתמכות על שרשרת של פריטים ואירועים, שבתחילתה נמצא המניע הבלתי מונע. לעומת זאת ההוכחה למציאות האל בהסתמך על ניתוח האובייקט כשלעצמו, חוסכת את הרגרסיה המחייבת את ההיקש מהמאוחר למוקדם. בלבו הסתמך על ראיית הרמב"ם במורה ב, א (ראה להלן), השוללת את האפשרות שכל ההווים הם קדומים ונצחיים מצד אחד ואת האפשרות שכולם מתפרקים ונעלמים מצד שני. על כן ניתוח האובייקטים מלמד שיש הווים נפסדים ויש הווה שהוא קדום ונצחי. על ההוכחות למציאות האל ראה מאמרו הקלסי של צ"ה וולפסון, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תרגם מ' מיזלש, ירושלים תשל"ח, עמ' 118-133.

(שם כט, יז), מחשבתו סרה. ויאמר עו[ד] על שם השכל, 'ואיש נבוב ילבב' (איוב יא, יב) כלומר[ר] ישכיל, 'וכן לב חכם לימינו' (קה' י, ב) שכלו בעניינים השלמים וזה הרבה.<sup>101</sup> ומזה 'אודה י' בכל לבב' (תה' קיא, א). ואפשר שיהיה ג"כ מהענין הקודם, והוא המחשבה.

'בסוד' – השם הזה הוא מענין 'לא ישבתי בסוד משחקים' (יר' טו, יז), 'ועל סוד בחורים יחידיו' (שם ו, יא). והרצון בו בעצתם כשמתחברים יחד, ועצתם לשחוק תמיד. והחכ[ם] ראב"ע פי[רש] 'בסוד ישרים' בסתר,<sup>102</sup> והכל הולך אל מקום אחד, להיות העצה על הרוב נתונה בסתר.

'ישרים' – זה הש[ם] הוא שם התאר, והוא שב אל ישראל, כמו 'תמות נפשי מות ישרים' (במ' כג, י), בעבור שהם ישרים במעשיהם על פי המשפטים שנתן להם האל. 'ועדה' – זאת המלה ידועה שהיא מחבור אנשים רבים, ואין שם 'עדה' בפחות מעשרה.<sup>103</sup> והחכם ראב"ע פי[רש] 'ועדה' בגלוי.<sup>104</sup>

'גדולים' – המלה הזאת היא מגזרת 'מה גדלו מעשיך י' (תה' צב, ו), 'י' אלהי גדלת מאד' (שם קד, א), 'ויגדל המלך שלמה' (מל"א י, כג; דה"א כט, כה), וענין כולם יקר וחשיבות.

'מעשי' – הוא מגזרת 'ועשתה את צפורניה' (דב' כא, יב), 'וימהר לעשות אותו' (בר' יח, ז), וענין כולם התקון.

'דרושים' – הוא מגזרת[ר] 'נדרשתי ללא שאלוני',<sup>105</sup> והם מענין הזמון וההמצאה. והחכ[ם] ראב"ע פי[רש] 'דרושים' מבוארים,<sup>106</sup> והכל עולה לסגנון אחד.

'חפציהם' – הוא מגזרת[ר] 'כי חפץ בבת יעקב' (בר' לד, יט), 'לא בגבורת הסוס חפץ' (תה' קמוז, י), והש[ם] ממנו<sup>107</sup> 'תמצאו חפץ' (יש' נח, ג), 'החפץ לי' בעולות וזבחים' (שמ"א טו, כב), ועניינם ידוע מבא בפלס זקניהם, והטעם להפצים בם.<sup>108</sup> והנה אשוב, אחרי אשר נתבארו המלות מהפסוקי[ם] הנזכרים, אתחיל בביאור הכלל כאשר יעדת.

ואומ[ר]: הפסוקי[ם] האלה חברים ד[וד] ה[מלך] ע[ליו] ה[שלום] בספר תהלות במזמור קי"א, אשר הספ[ר] ההוא נתחבר ברוח הקדש.<sup>109</sup> וכת[ב] הר[ב] מ[ורה] צ[דק],

101 עד כאן ציטוטים מתוך מורה הנבוכים א, לט.

102 פירוש אבן עזרא לתה' קיא, א.

103 ראה מגילה כג ע"ב. הלשון במשנה תורה, הלכות סנהדרין ה, ג.

104 פירוש אבן עזרא, שם.

105 על פי יש' סה, א.

106 פירוש אבן עזרא לתה' קיא, ג. וראה עוד פירושו לתה' קיט, מה.

107 כלומר שם העצם.

108 כלומר המשקל 'פלס' של 'חפציהם' הוא כמו 'זקניהם'. הלשון מתוך ספר השורשים לרד"ק,

ערך 'חפץ', עמ' 113. ראה עוד פירוש אבן עזרא לתה' קיא, ב.

109 בסוגיה זו ראה א' סימון, ארבע גישות לספר תהילים: מרס"ג עד הראב"ע, רמת גן תשמ"ב.

כי רוח הקדש הוא מעלה לנבואה,<sup>110</sup> 'כי אין כל מי שהוא בזאת המעלה נביא'. ואמתת המעלה הזאת אשר תקרא 'רוח הקדש' ומהותה היא, 'שימצא האדם כאלו ענין אחד וכח אחר התחדש עליו, ויגורוהו'<sup>111</sup> לדבר, וידבר בחכמות או בתשבחות או בדברי אזהרה מועילים או בענייני ההנהגה או אלהיים וזה כלו בעת היקיצה, והשתמש החושים על מנהגיהם, וזהו אשר יאמר עליו מדבר ברוח הקדש, ובזה המין מרוח הקדש אמר ד[וד] ע[ליו] ה[שלום] "רוח י' דבר בי ומלתו על לשוני" (שמ"ב כג, ב), רצו' שהוא הביאהו לדבר מאלו הדברי[ם]. ואין טענה ממה שאמר "אלהי ישראל לי דבר צור ישראל" (שם שם ג), כי עניינו שהוא יעדו טוב על ידי נביא, אם נתן אם זולתו, כמו "ויאמר י' לה" (בר' כה, כג) וכמו "ויאמר י' לשלמה" (מל"א יא, יא) אשר זה בלא ספק יעוד רע לו ע"י נביא, אם אחיה השילוני או זולתו.<sup>112</sup>

ואחרי זאת ההצעה אומ[ר],<sup>113</sup> הנה כשהשקיף ה[וד] ע[ליו] ה[שלום] בענייני הנמצאות[ת], אשר הם מעשי י', חל עליו רוח הקדש הנז[כר] וגרמהו לדבר, והתחיל לדבר בדברי שבח והודאה. ואמר למשוררים 'הללויה', והרצו[ן] בזה שבחו והודו הש[ם] [יתברך], כי כן אעשה גם אני, ש'אודה י', הוא השם המורה על חיוב המציאות, רצו'<sup>114</sup> על מחוייב המציאות[ת] בבחינת עצמו; 'בכל לבב' [95א] אם בכל מחשבתי ואם בכל שכלי, בעצת האנשים הישרים ובעדתם,<sup>115</sup> כי כולם יסכימו עוד בענין זה. ונתן הסבה בזאת ההודאה והיא, למה שהשקפתי בענייני הנמצאות, והם הנקראים 'מעשי י', ומצאתי אותם יקרים וחשובים ושלמים בתכלית[ת] השלימות,<sup>116</sup> והפעולה השלימה בתכלית[ת] השלימות תורה על פועל שלם בתכלית השלימות מצד מה שהוא פועל. לזה ראוי לנו להודות ולשבח הש[ם] [יתברך], שהוא הפועל המציאות והעמדה והקיום לכל נמצא, ובכלל הפועל המעמיד. ועם היותם, רצו[ן] [ני] 'מעשי י', יקרים וחשובים, הלא הם מבוארים גלויים לכל חי; 'חפציהם', רצו' החפץ בהם, ו'החפץ ימלא את ידו' (מל"א יג, לג), לא כדברי הסכלים והאוילי[ם] אשר חושבים ידיעתם נמנע אצלם, ע[ל] ד[רך] 'ראמות לאויל חכמות בשער לא יפתח פיו' (מש' כד, ז), אשר הר[צו]ן [בזה], כי להיות החכמות אצל האוילים ראמות<sup>117</sup> ונעלמות לזה בשער, כאשר ישאלו מהם דבר חכמה

110 כלומר לא נבואה ממש אלא שלב לפני נבואה, וכפי שהולך ומסביר להלן.

111 בנוסח שלפנינו 'וישימהו'.

112 מורה הנבוכים ב, מה, המדרגה השנייה ממדרגות הנבואה.

113 מכאן ואילך ביאר בלבו את שני הכתובים (תה' קיא, א-ב) תוך שיבוץ מילותיהם בהסבר הכולל.

114 'על... רצו', מסומן עליו כמחוק.

115 על פי תה' קיא, א. כאן שילב בלבו את הסבר 'בסוד ישרים'.

116 כאן שילב את הסבר 'גדולים'.

117 כלומר החכמות נשגבות מהאויל. העניין הוא שהשגת החכמות איננה מתייחדת לציבור מסוים. כל המבקש לעסוק בחכמה יכול לעשות זאת.

לא יפתח כל א[חד] מהם פיו להשיב לשואלו דבר.<sup>118</sup>

ואולם זה יתפאר, רצו' שפעולות הש[ם] י[תברך] מבוארות במופת וגלויות לחפצים  
בם ממה שאומ[ר]. כבר קדם בדברי, כי אין במציאה זולת הש[ם] י[תברך], אשר הוא  
המחוייב המציאות בבחינת עצמו, אחרי שאין מציאותו תלוי בזולתו, ומעשיו כולם,  
שהם אפשרי המציאה בבחינת עצמם, כי מציאותם תלויה בזולתם. והוא מבוא[ר]  
עו[ד], שמעשי י' הם נחלקים חלוקה ראשונה לג' חלוקות, והם האופנים והחיות  
והחשמל. ויורה על היות ההשגו[ת] מהנמצאו[ת] רבות. אמרו 'נפתחו השמים ואראה  
מראות אלהים' (יח' א, א); ויורה עו[ד] על היותם נחלקים לשלשה, לא פחות ולא יתר,  
אומרו ג' פעמים 'וארא',<sup>119</sup> רצו' שבכל חלק אמ[ר] 'וארא', ואמנם בשאר הדברים לא  
אמר בהם 'וארא', למה שהם חלקי חכמה. ולזה ארו"ל המלאך שלישו של עולם,<sup>120</sup>  
והרצו[ן] ב[זה] שהמלאכים הם חלק א[חד] משלשת חלקי העולם. ולהיות הענין כן,  
לזה ראיתי אלה הג' חלוקות או הג' השגות או הג' עולמות כפי סדרם האמתי, והוא  
מהמואחר אל הקודם הנרמז בחלום הנבואי אשר קדם זכרו.

ואומ[ר]: כבר נתבאר במה שאחר הטבע, כי הנמצא יחלק אל עצם ומקרה, והעצם  
יאמר על ארבעה עניינים, והם החומר, והצורה, והגשם והשכל הנבדל. והגשם יחלק  
אל פשוט ואל מורכב, רצו' חלקים בשכל האפשר, ואם היה במציאות ג"כ כן.<sup>121</sup> ונרצה  
ב'פשוט' מה שלו טבע אחד, כמים וכאור. ונרצה ב'מורכב' מה שיקבץ ב' טבעים  
או יותר. והפשוט ג"כ יחלק בשכל אל מה שתבוא ממנו הרכבה, והוא אשר תגיע  
מהרכבתו ותועלת אינה בפשוטים כמו היסודות, ואל מה שלא תבא ממנו הרכבה, והוא  
אשר תועלתו ושלמותו נמצאת בפשיטותו, כמו הגשם החמשי, והוא הגשם השממי.

ואחרי זאת ההצעה אומ[ר], כי מציאות הגשמים תחת קבוב<sup>122</sup> גלגל הירח ידוע  
בעדות, וזה שעם היות כי קצתם לא יראו לעין יודעו בהקש כ[ל] כ[ך] מבואר כאלו  
היו נראים לחוש, והם האש והאור, כי האש חשוך ואינו נראה, וכן האור, והם  
נודעים בהיות, וזה אין צריך אריכות.<sup>123</sup> והנה לחוזק ידיעתם ידיעה שלימה לא אמר  
הנביא בהשגה ההיא הנכבדת שהשיג על נהר כבר 'דמות אופן' ולא 'דמות אופנים',

118 ראה שמ"ב ג, יא ועוד.

119 ראה לעיל, הערה 52.

120 בר' רבה סח, יב (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 787). על עניין זה בהגותו של הרמב"ם ראה ד'  
שוורץ, 'דרכי החשיבה הפילוסופית של הרמב"ם: מבט חדש (עיון במורה הנבוכים ב, ב-יב)',  
בתוך א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות מקוריות מהפכנות, ירושלים תשס"ט, ב, עמ'  
427-425.

121 כלומר לעתים החלוקה היא בכוח ולעתים בפועל.

122 כלומר קימור (מבוסס על הערבית وقب). ראה למשל מורה הנבוכים ג, יד.

123 כלומר האש היסודית והאוויר היסודי אינם נראים בעין, ומציאותם נגזרת מתוך החשיבה  
המדעית.

[95ב] אבל הגדה מוחלטת בתאר נמצא כפי מה שהם.<sup>124</sup> ואל יטעך אמרו 'ודמות אחד לארבעתם',<sup>125</sup> שאינו בזה הסדור ולא כפי הענין הרמוז אליו, רצו' שאין הרצון בו הספוק,<sup>126</sup> אבל על שארבעתם צורתם קדמונית, וההיולי הראשון נושא להם, וזה כי בהתהוות היסודות קצתם מקצת ישוב הנושא אל החומר הראשון בלי צורה עצמית. ולזה אמר [ר] הרב המורה ז"ל, שהחומר הראשון ימצאהו השכל בין היסודות,<sup>127</sup> ר"ל בין התהוות היסוד האחד מהיסוד האחר.

אולם המופת על מציאות הגשמים השמימיים אמנם הוא שהגשמים הנזכרים, והם היסודות, מקבלים להרכבה, כי הטיט דרך משל יורכב מהמים והעפר, וזאת ההרכבה הנראית תורה על התנועה הישרה,<sup>128</sup> והתנועה הישרה תורה מצד מהלכה על קיום שני צדדים מתחלפים, וחלוף הצדדים יורה על גשם מקיף בם, והוא השמים,<sup>129</sup> והוא המכוון מהדברים האלה כולם. ואמנם המחוייב הראשון אשר חייבנוהו, והוא שיחוייב מההרכבה התנועה הישרה, ביאורו שהמים לו מקום, והעפר לו מקום, וכל אחד טבעי, כי אי אפשר לכל גשם מבלי מקום טבעי כמו שהתבאר בטבעיות,<sup>130</sup> ולא מגיע ההרכב' אלא בתנועת אחד מהם אל המקום האחר, כי לו נדבק כל אחד במקומו נשארו מתחלקים בלתי מורכבים,<sup>131</sup> וזה נגלה; ואם [כ]ן] השכל ישפוט קודם העיון במציאות, שאם היה במציאות הרכבה מב' פשוטים, הנה אי אפשר אלא בתנועה. ואם היתה תנועה הנה אי אפשר אלא מצד אל צד, ויצטרך אל ב' צדדים, וזה [ג]ם [כ]ן] נגלה. ואי אפשר באלה הצדדים מבלתי שיהיו מוגבלים [כ]ן] ומתחלפין [כ]ן] בטבע. לפי שהתנועה, אם שתהיה טבעית או הכרחית; ואם היתה טבעית, יחוייב שיהיה המקום אשר יעזבהו מתחלף לאשר ידרשהו, כי לו יתדמו, שקר שיברח מהאחד מהם וידרוש האחר.<sup>132</sup> ואם היתה הכרחית, ראוי שתהיה בו נטייה טבעית על צד זולת צד עד יצויר ההכרח. וא"כ אי אפשר מבלתי חלוף הב' צדדים מוגבלים לכל תנועה ישרה. וזה, כי צד המטה ראוי שיהיה לו גבול כאשר הגיע אליו נפסק, ויהיה הפסקתו גבולו ותכליתו; וכן צד המעלה,

124 כיוון שהידע בעולם הגשמי התת ירחי הוא ידע ודאי הניתן להוכחות מופתיות.

125 על פי יח' י.

126 כלומר אין כאן אמירה על היסודות כשלעצמם, שיש בהם דמיון חיצוני ('סיפוק'), אלא שלכולם יש נושא אחד, והוא ההיולי.

127 ראה מורה הנבוכים ב, יא בסופו.

128 לפי הגישה האריסטוטלית המים, בשל נטייתם הטבעית למטה, נעים לעפר, שהוא מתחתם, וכך יוצרים את הטיט.

129 מאחר שהיקום הוא מוגבל, הרי יש צורך בנקודת קיצון של המעלה והמטה, ואלה הם השמים המקיפים.

130 כלומר בפסיקה לאריסטו.

131 כלומר לו כל יסוד היה נשאר במקומו, היו היסודות נשארים מובחנים, ולא היו תרכובות.

132 כלומר הניגודים הכרחיים לקיום התנועה, כי יסוד לא יעזוב את מקומו הטבעי אלא אם היעד יהיה מקום מנוגד (מעלה ומטה).

כמו שהתבאר במה שאחר הטבע.<sup>133</sup> והצד מרחק, ואין מרחק אלא בגשם כמו שהתבאר בטבעיות לשקרות הַרְקוּת;<sup>134</sup> וא"כ אי אפשר מבלתי גשם מוגבל ומגביל את הצדדים קודם היות התנועה. וזה הגשם המגביל לצדדים, אי אפשר מבלתי שיהיה מקיף בגשם המתנועע התנועה הישרה, רצו' היסודות, כמו שהשמים מקיפים מה שבתוכם, כי לא יצוייר חלוף הצדדים במין והטבע אלא בגשם מקיף, יהיה המרכז תכלית המרחק והמקיף תכלית הקורבה, ויהיה בין המרחק והקורבה תכלית החלוף במין והטבע. הנה כבר הורו המופתים האמתיים אל מציאות השמים, וזה באמצעות הד' יסודות המקבילים לתנועה הישרה, כי הם מורים עליהם כנרמז בחלום הנבואי הנזכר].<sup>135</sup>

ואמנם בעבור שאיננו ידוע בידיעה מוחלטת אם הם ד' חיות או יותר, לזה אמר הנביא בהשגה ההיא הנכבדת 'דמות ארבע חיות' (יח' א, ה), והרצון בדמות הספוק. ואלה הד' חיות באדם.<sup>136</sup> הרב המורה ז"ל פ"ט משני יעויין שם לעת מצוא.<sup>137</sup> וכנן [ג] [ם] [ן] יתבאר מדבריו שם הטעם אשר חלקם הנביא לארבעה,<sup>138</sup> עם [96א] היותם שמנה.<sup>139</sup> וכן אמר [ר] 'ודמות על ראשי החיה רקיע' (שם שם כב), להיותו פשוט ובלתי מצויד, רצו' בלתי כוכב, אלא עמד עליו מופת.<sup>140</sup> והנה קצת מהחכמים הקודמים מי שהניח כדור הככבים הקיימים הוא המתנועע התנועה היומית. וכן אמר [ר] ג"כ 'כמראה אבן ספיר דמות כסא' (שם שם כו), שהוא אשר יניחוהו רבים על גלגל ערבות, יקראוהו 'שמי ההצלחה', ולפי שהוא כדמות מחשבה, לא ידיעה, אמר [ר] בו 'דמות כסא'. ואחר אשר כבר נתבארו ב' ההשגות, והם האופנים והחיות, אשוב אל ההשגה השלישית, אשר היא קודמת במעלה ובעלה, והמאוחרת בלמוד.

וקודם שנבאר זה, נבאר שהשמים מתנועעים בסבוב, לפי שזמה נגיע אל הדרוש הנכבד הזה, והוא מציאות המלאכים, אשר יקראו אצל הפלוסופים [ם] 'השכלים' [ם] הנפרדים].

ואומר [ר]: אולם שהשמים מתנועעים זה נראה לחוש, ונוסיף אנחנו בזה ונאמר, שזה

133 על טיעונו של אריסטו בדבר הזיקה שבין התנועה להפכים ראה למשל: D. Ross, *Aristotle*, London 1964, p. 82

134 כלומר שלילת קיומו של וקום.

135 כלומר מתוך היסודות ('אופנים' בחזונו של יחזקאל) אנו יכולים להסיק על קיומו של עולם הגלגלים ('חיות'). ההוכחה נסבה על כך שתנועת היסודות נצרכת למקום מגביל, ומאחר שהריק נשלל המקום נצרך לגורם מקיף. המקיף הוא הגלגל.

136 סוף הכתוב הוא 'דמות אדם להנה'.

137 בפרק זה דן הרמב"ם במספר הגלגלים, וכפי שבלבו הולך ומבאר.

138 על פי החלוקה המרובעת של גלגלי הירח, השמש, כוכבי הלכת (חמישה שהם שבתאי, צדק, מאדים, נגה וכוכב הוא מרקורי) וכוכבי השבת.

139 אם אכן מחשיבים כל כוכב לכת כמשובץ בגלגל בפני עצמו.

140 כלומר יש גלגל שאין בו כוכב ('חלק'). הגלגלים הם שקופים, ועל כן אי אפשר לראות אותם אלא אם משובץ בהם כוכב. לפיכך על קיום הגלגל החלק למדים מהוכחה ולא מתצפית.

הגשם המקיף, כאשר הונח נח, היתה לו הנחה מיוחדת עד תהיה לו חצי נגלה בלתי ספק למעלה ממנו עתה, ולו שוער זה תחתינו לא יהיה שקר, לפי ששאר חלקי הגשם בצרוף אל שאר חלקיו – אחדים, ויהיה שקר שישתנה חלק מן הגשם לחלק מחלקיו, כי לו יעויין לקצתם צד המעלה היה אותו החלק מתחלף לאשר יעויין לו תחת, והיה מורכב, והמורכב אמנם יתקבץ מתנועת הפשוטים על היושר, שהם היסודות; וכבר התבאר שקרות קבלת הגשמים השמימיים התנועה הישרה. והפשוט לא יובדל בו קצת חלקי הגשם מהקצת. והטעם, כי אחר שיהיו חלקי הגשם השמימי אחרים, כמה אני תמה למה ייוחדו חלקי חצי הגשם אשר למעלה בזה התאר, ולא היה הפכו, ואשר למעלה<sup>141</sup> מטה אחרי שמשפטי התארים אחדים בחלקים, אחרי שהחלקים [ם] אחדים, ולזה יתחייב בהכרח שהגשמים השמימיים הם מקבלים לתנועה,<sup>142</sup> וכל מקבל לתנועה אי אפשר [ר] מבלתי שיהיה בטבעו נטיה, ואי אפשר שתהיה זאת התנועה אל התנועה הישרה, כי יצטרך אל גשם אחר יוגבלו לו הצדדי [ם] כמו שקדם, ותהיה נטייתו אל המרת חלקי הגשם עליו, רצו' שתהיה נטיית זה הגשם השמימי אל המרת חלקיו אל המרכז, וזה בסבוב סביב האמצע; ויתחייב לפי זה שיהיה בטבע השמים נטייה אל התנועה [ה] סביב האמצע, מצורף שזה תכלית מה שאפשר בגשם שתתמיד פעולתו עליו, לפי שאי אפשר דבקות תנועה אלא בתנועת הסבוב לבד.<sup>143</sup> אבל התנועה הישרה, ואע"פ שישוב המתנועע בדרך ההוא בעצמו פעמים לא תדבק התנועה, כי בין כל ב' תנועות הפך. והוא מבואר שאין לשמים זאת התנועה [ע] [ל] [ד] [ר] [ה] הטבע, כי התנועות אשר בזה האופן יש להם בהכרח דבר תהיה ממנו התנועה, כמו הענין ביסודות [ת] ובשאר הדברים המתנועעים בטבע שאינם בעלי נפש, לפי שהמתנועע שזה דרכו ידרוש המנוחה לא התנועה, ובכלל הנה המתנועע על דרך [ב96] הטבע לא תדרשו לו בטבע כי אם המנוחה. ואולם התנועה תהיה לו במקרה, כשיהיה במקום בלתי נאות לטבעו ויתנועע אל המקום ההוא וינח.<sup>144</sup> ובהיות הענין כן, והיה בלתי נמצא בתנועת הגרמים השמימיים דבר מה ממנו תהיה התנועה ודבר אחר תהיה אליו התנועה, לפי שמה שממנו יתנועע הגלגל אליו יתנועע, ומה שאליו יתנועע ממנו יתנועע, ואין לו [ג] [ם] [ן] מנוחה כלל לפי מה שהורגש מעניינו בזה הזמן הארוך אשר הועתק אלינו קורותיו, הוא מבואר שאי

141 נקוד על מילה זו, ואפשר שהוא ציון מחיקה.

142 התנועה השמימית נעשית באמצעות העברה, כלומר גלגל מניע גלגל, ועל כן התנועה איננה ישרה אלא מעגלית.

143 בלבו טוען בדברים אלה, שלא ייתכן להניח שחלקי הגלגל נעים בתנועה ישרה. אף על פי שבכל פעם (או תמיד) נראה צד אחד של הגלגל ('חצי'), כל חלקי הגלגל נעים בתנועה סיבובית. לבסוף ציין, כי התנועה המעגלית היא רציפה ('דבקות') בניגוד לתנועה בקו ישר.

144 כלומר התנועה הישרה לא יכולה להתמיד, גם אם זו תהיה תנועה מהירה ביותר בתנועה של הלוח ושוב, מפני שתמיד תהיה נקודת אפס בנקודה הקיצונית. לתנועה כזו יש סיבה חיצונית לה, וטבעו של אובייקט נע כזה שהוא שואף למנוחה. לעומת זאת שאיפתם הטבעית של הגלגלים היא התנועה. וראה לכל העניין מלחמות השם, מאמר ה, חלק ג, פרק ו, עמ' 259–260.

אפשר בזאת התנועה שתהיה בדרך הטבע. וכן נאמ[ר] שאי אפשר שתהיה ע[ל] ד[ר]ך] ההכרח, כי מה שזה דרכו אינו מתמיד, ולא ימצא ממנו אלא מעט, וזה הפך מה שיראה מזאת התנועה.<sup>145</sup>

ואחר שנתבאר במופת שהגלגלים הם מתנועעים בסבוב, והדעות הקדומות בשיש לגלגלים קולות הם נמשכות אחר אמונת גלגל קבוע ומזל חוזר,<sup>146</sup> והוא הדעת אשר בו נצחו אומות העולם חכמי ישראל, ויחזקאל ג"כ היה מזה הדעת כאמרו ואשמע את קול כנפי הכרובי;<sup>147</sup> א"כ יקרה מזה ספק חזק והוא, איך יראה הנביא דבר שהתאמת סותרו במופת!?

ונאמר: דע כי הנביא אמת ותורתו אמת,<sup>148</sup> ומה ששייג הוא אמת בלתי מעורב בו שקר כלל, כמו שאמ[ר] הנביא, 'אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם י" (יר' כג, כח), כי התבן כבר קדם אל הבר. אמנם אחר השלמו, הבדילו התבן והתברר הדגן, והובדל ככה משפט הנבואה עם החלום, כי כל קנין ענין ואין כל ענין קנין,<sup>149</sup> ודבר הש[ם] כאש יפריד הבלתי דומה וידביק הדומה, ר"ל שיפריד התבן מן הבר, ויברר האמת, ויבדילו מן הכוזב ומן הדומה הבלתי מסכים עם המציאו[ת], וישלים המדומה הצורך בהשפיע עליו אור השכל המשפיע מן השכל הפועל;<sup>150</sup> הנה שהנביא לא יראה, רק אמת. אבל אין הנבואה מאירה מה שאינו דרוש, כי מה שידרוש הנביא, ויבא לו נבואה עליו, תודיעהו האמת. גם אם יהיה לו דרוש ובנבואתו יראה הדבר ההוא, הנבואה ההיא לא תראה, רק האמת. אמנם אם יאמין הדבר בחלוף מה שהוא, ותנוח דעתו עליו, ולא ידרוש עליו, ותבוא לו נבואה על דבר מה איננו מוכרח שנאמר שאחר שהתנבא כבר ראה הכל, והתירה לו הנבואה ההיא מה שלא דרוש ומה שלא סופק עליו. ולזה אם יחזקאל ע"ה היה מסופק אם גלגל קבוע ומזל חוזר או ההפך, והית[ה] באה לו נבואה על זה, בלי ספק היה רואה גלגל חוזר ומזל קבוע; ואמנם כשהיה מאמין ההפך, ובלתי דורש בו, שמע קול כנפי הכרובי[ם] עד החצר החצונה.<sup>151</sup>

145 כלומר התנועה השמימית ניתנת להסבר אך ורק מתוך השאיפה, כלומר מנפש הגלגל המבקשת להידמות לשכל הנבדל.

146 פסחים צד ע"ב. ובברייתא דמזלות בא הפולמוס בהרחבה. בלבו התבסס על מורה הנבוכים ב, ח. וראה למשל: O. Elior, "The Conclusion whose Demonstration is Correct is Believed": Maimonides on the Possibility of Celestial Sounds, According to Three Medieval Interpreters', *Revue des études juives* (forthcoming); Idem, 'Rabbi Yedidyah Rakh on Maimonides' Interpretation of Ezekiel's "I Heard" (Rhodes, ca. 1466): A Case Study in Byzantine Jews' Reception of Spanish Provençal Jewish Philosophical-Scientific Culture' (forthcoming)

147 על פי יח' א, כד.

148 על פי בבא מציעא עה ע"ב; בבא בתרא עד ע"א; סנהדרין קי ע"א, ומדרשים שונים.

149 כלומר הנבואה כוללת חלום אך החלום איננו מחייב נבואה.

150 לפי הגדרת הרמב"ם במורה ב, לו.

151 על פי יח' י, ה. בלבו טען, שהנבואה מתירה ספקות, אם אכן הנביא מסתפק ומבקש התרה

הנה כבר קוים, שהשמים מתנועעים התנועה הסבובה, ושזאת התנועה אי אפשר [ר] שתהיה טבעית ולא הכרחית אלא נפשית.

ואחר שנתבאר כל זה אשוב לבאר ההשגה השלישית [ת], והיא קיום השכלי [ם] הנבדלי [ם] יוצר תנועת הגלגל, כי זאת התנועה תורה עליהם [97א] מצד העדר התכלה אשר לזאת התנועה, כפי מה שנתפרסם מענינה.

ואומ [ר]: כבר התבאר, שזאת התנועה היא תמידית קיימת, ולא ימלט מהיות זה המניע אם גשם אחר חוץ ממנו, ואם כח מתפשט בו, ואם כח בלתי מתחלק בו, ואם נבדל. אולם החלק הראשון, והוא שיהיה התחלת זאת התנועה גשם, הוא שקר מבואר; לפי שאי אפשר שילך זה אל לא תכלית, כי כל גשם שיניע גשם אחר יתנועע גם הוא כשיניעוהו, ובהיות הענין כן יתחייב שיהיו גשמים אין תכלית למספרם. וכך יתבאר [ר] ג"כ, שאי אפשר שתהיה התחלת זאת התנועה כח מתפשט בו מב' ראיות: הא' שכל כח בגוף מתנועע במקרה בשעת הנעתו, וכל מתנועע במקרה, אלו הנחתו שוקט, לא יתחייב ממנו שקר; <sup>152</sup> אבל שקיטת מתנועתה המקרית יתחייב מהנחתו שקר, לפי שיתחייב ממנו שתשקוט תנועת הגלגל. והב' לפי שכל גשם מתחלק, ויתחלק בשיעור [ר] חלוקו הכח, ולו חשבנו החלוק, היה קצת הכח לא ימנע אם שהוא יניע אל בלתי תכלית, ויהיה שהחלק כמו הכל מבלי שנוי, והוא שקר; ואם שיניע אל תכלית, והחלק האחד ג"כ יניע אל תכלית, ויהיה המקובץ בעל תכלית, ויתחייב מזה שתשקוט תנועת הגלגל, וזה הפך מה שהתפרסם מזאת התנועה. <sup>153</sup> ישאר לפי זה שמניע הגלגל הוא שכל נבדל, והוא המבוקש. <sup>154</sup>

ואולי יתפשו עלי קצת מהשומעים <sup>155</sup> בדבר איננו מועט, ולזה די להסיר ממני לזות שפתיים, אביא מאמר א[חד] מהרב המורה ז"ל פרק כ"ט מהשני, וזה לשונו שם: 'הנה כבר התבאר לך ונגלה הדעת והוא, שאנחנו נאות לארסטו' בחצי מדעתו, ונאמין שזה המציאות תמיד <sup>156</sup> נצחי אשר רצהו ית[ברך], לא ישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו על צד המופת, אע"פ שיש לו יכולת ית[ברך] לשנותו כולו או להעדירו או

כוז. אבל אם הנביא כבר מקובע בתפיסה מדעית מסוימת, ולא מבקש הסבר בנבואה, הרי שזו מתנסחת על פי תודעתו של הנביא, אף שהיא מוטעית מבחינה מדעית (קולות הגלגלים).

<sup>152</sup> מפני שאובייקט שתנועתו מקרית חייב לנוח בשלב מסוים. לעומת זאת ייחוס מנוחה לגלגל היא שקרית, מפני שתנועתו מתמידה.

<sup>153</sup> כלומר לו מניע הגלגל היה כוח אינהרנטי, אזי היה נחלק בהחלק הגוף. או אז היה כוח חלקי מניע תנועה אינסופית, וזה לא ייתכן.

<sup>154</sup> 'ישאר... המבוקש' – מסומן על המילים סימן מחיקה. נציין שוב, שטיעונו של בלבו למציאות הנבדל מיוסדים בחלקם הגדול על דיונו של הרלב"ג במלחמות השם, מאמר ה, חלק ג, פרק ו.

<sup>155</sup> בכתב היד נוסף 'והאדוני', ומסומן עליו.

<sup>156</sup> בנוסח שלפנינו 'לעולם'.

להעדיף אי זה כח<sup>157</sup> שירצה מטבעיו, אבל היה לו פתח והתחלה שלא היה שם דבר נמצא כלל אלא הש[ם] י[תברך], וחכמתו גזרה שימציא היצור בעת שהמציאו, ולא יעדר זה אשר המציא ולא ישתנה לו טבע אלא במה שרצה מהפרטים ממה שכבר ידענוהו וממה שלא נדעוהו מאשר יבא; זהו דעתינו ויסוד תורתנו. וארסטו' יראה, שכמו שהוא נצחי ולא יפסד כן הוא קדמוני ולא נתהוה, וכבר אמרנו ובארנו ושזה לא יסודר אלא על דין החיוב, ושהחיוב יש בו מדבור סרה על הש[ם] י[תברך] ממה שכבר בארנוהו'. עד כאן לשונו שם. ואשוב לדברי.<sup>158</sup> ואולם החלק הג', והוא שיהיה מניע הגלגל כח אלהי מתפשט בו כנפש האדם באדם, זה ג'כ שקר, להיות זה המניע מתנועע במקרה, וכל מתנועע במקרה ינוח בהכרח, וכשינוח – ינוח המתנועע בעבורו; הנה ישאר בהכרח החלק הד', והוא שמניע השמים הוא דבר שכלי נבדל ממנו.

ולמה שהשמים הם רבים,<sup>159</sup> ותנועת זה מתחלפת לתנועת זה במהירות[ת] ואיחור ובצד התנועה, ואע"פ שיכללם כולם התנועה הסבוביה. ויחוייב לפי העיון הטבעי שיהיה הענין אשר יציירנהו זה הגלגל עד שיתנועע התנועה הסבובית הממהרת ביום אחד בלתי [ב97] הענין אשר יציירנהו זה הגלגל אשר יתנועע תנועה אחת בשלשים שנה.<sup>160</sup> לזה יחוייב שיהיו שכלים נפרדים כפי מספר הגלגלים, כל גלגל מהם יכסוף לשכל ההוא אשר הוא התחלתו, והוא מניעו זאת התנועה המיוחדת בו, והשכל ההוא הוא הניע הגלגל על צד התשוקה, רצו' כמו שיניע החשוק את החושק, כמו שהתבאר[ר] בפלוסופיאה הראשונה.<sup>161</sup> ואלה השכלי[ם] הנבדלים, אי אפשר שימצא בהם רבוי אם לא מצד היותם עלות ועלולים; וזה, כי לא ימצא רבוי בדברים המסכימים בצורה אם לא מצד ההיולי, ולפי שאלה השכלים אינם בעלי חומר כלל, הנה הרבוי הנמצא בהם אמנם הוא מצד היותם עלות ועלולים, והוא אומרו 'ממראה מותניו ולמטה וממראה מותניו ולמעלה'.<sup>162</sup> ובעבור שהיה כל אחד מהשכלי[ם] הנפרדים בעל שני ענייני[ם], והם השכלת עצמו והשכלת עלתו, לכן יתואר הכל בשם 'חשמל' אשר החצי הא' ממנו מורה על מהירות, והחצי האחר על האיחור.<sup>163</sup> ואין ספק שזאת ההשגה ג'כ הוא על

157 בנוסח שלפנינו 'טבע'.

158 בלבו שב לדיון על מניע הגלגל. הוא דחה את האפשרות הראשונה, שמניע הגלגל הוא אובייקט גשמי אחר. כן דחה את האפשרות השנייה, שהמניע הוא כוח חומרי-פיזי אינהרנטי לגלגל. כעת שב לבחינת האפשרות השלישית, והיא שמדובר בכוח שאיננו גשמי כמו הנפש לאדם.

159 כלומר יש גלגלים רבים. הפסקה כולה מבוססת על מורה הנבוכים ב, ד.

160 הרי תנועת הגלגל נערכת בעקבות השתוקקותו לשכל הנבדל (ראה למשל מאמר בעצם הגלגל לאבן רשד, ההדיר א' היימן, ירושלים וקיימברידג' תשמ"ו, עמ' כג, שו' 180–184). מאחר שיש תנועות שונות לגלגלים הרי שהם משתוקקים לשכלים נבדלים ברמות שונות.

161 ראה למשל: *Met XII, 8 1073a26-b1*; מאמר בעצם הגלגל (בהערה הקודמת).

162 על פי יח' א, כו; ה, ב.

163 ה'חש' מורה על חישא, והוא מתייחס להכרת עצמו. לעומת זאת 'מל' מלמד על דיבור, שהוא

דבר נברא. וראה איך בארו לנו חז"ל, שזאת ההשגה אינו משל עליו – ית[עלה] מכל הרכבה ורבויו – עד שיחלק, אבל משל על דבר נברא; אמרו גדול כחן של נביאים שמדמים הצורה ליוצרה.<sup>164</sup> וכן אמ[ר] הנביא 'הוא מראה דמות כבוד י' (יח' א, כח), וכל מה שהמשיל באלו ההשגות כולם, הם כבוד י', ר"ל המרכבה לא הרוכב, שהוא היוצר הצורה, כי לא ימשילוהו ית[ברך], כי לא יגיע הכלי לזה. הנה כבר נודע איך מעשי י', הנחלקי[ם] לג' חלוקות עם יקרותם וחשיבותם, הנה הם דרושים מבוארים במופתים לחפצים בה, וקשר אלה הדברים יעמד במקום קשר של תפילין, כי יחקה דמות האדם שעל הכסא,<sup>165</sup> ויחס הכסא / ליושב על הכסא / יתרומם ויתנשא / ולבנת הספיר ומעשה<sup>166</sup> / וכל אשר ממנו יעשה / ועליו ינשא / ית[ברך] היוצר על שהוא הצורה, והוא הכל ובו הכל, היכל כול ומאתו הכל, ואליו ישוב הכל, ית[ברך] על כל א' [ב[ר]ך] י' [ל[עולם] א[מ]ן] ו[אמ]ן' (תה' פט, נג).

## [ב] דרש אפריון עשה לו

וזה הדרש עשיתי שנת הרכ"ג בחדש אלול בחופ[ת] בני ישעיא  
י[שמרהו] צ[ורו] ו[גואלו] בכנסת כהנים.

'אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון. עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלם. צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו' (שה"ש ג, ט–יא).  
קודם שאתחיל ליכנס בביאור הפסוקי[ם] האלה אשר החלתי, ראיתי להקדים הקדמה קטנה בזה,<sup>167</sup> אתנצל על הכנסי אל הקדש פנימה אשר לא כדת,<sup>168</sup> וללבוש מדים לא כמדתי עם שהוא מהמבואר בנפשו, שכל מי שזה דרכו בלי ספק בצעדו יכשל בהליכתו וברוצו יפול ותשבר מפרקתו, ע"ד 'ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו' (שמ' כ, כג).

ככל הנראה איטי מן המחשבה, והוא מתייחס להכרת הסיבה, שהיא נעלה ממנו. ראה תגיגה יג ע"א.

164 בר' רבה כז, א (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 256); במ' רבה יט, ד; קה' רבה ב, כו; תנחומא, חקת, ו. ראה עוד מורה הנבוכים א, מו.

165 על פי יח' א, כו.

166 על פי שמ' כד, י.

167 אולי נכתב 'בה'.

168 על פי אס' ד, טז.

ואומ[ר]: אין ספק, שהשתיקה היא מדה מעולה ביותר, ואף לחכמים, ולגודל מעלתה אמ[ר] [ש]למה[ע] [ליו] [ה]שלו[ם] גם אויל מחריש חכם יחשב אטם שפתיו נבון' (מש' יז, כח), ואחז'ל<sup>169</sup> 'מיחסותא דבבל שתיקותא'.<sup>170</sup> ואמ[ר] החכם במוסריו 'מות במדוי השתיקה ואל במדוי הדבור',<sup>171</sup> והר[צון] [ב]זה[ה], מן הראוי לך שתמית עצמך במדוה ובחולי הבא עליך מחמת שתיקותך, כי תפארת הוא לך מהדוה והחולי הבאים עליך מחמת לשונך ודבורך,<sup>172</sup> ובפרט כאשר ירצה האדם לדבר אצל כלל מה, כי ראוי לו שימנע מזה בתכלית ההמנעות מכמה סבות. ובהיות הענין כן היה ראוי לי לשים יד לפה, ולא שאדבר אצל המעמד הנבחר הזה,<sup>173</sup> וכי לא נעלם ממני מיעוט ערכי בהצטרף אל זולתי, ושקטונכם עבה ממותני?<sup>174</sup> רבותי, 'את כל זה ראיתי ונתון אל לבי',<sup>175</sup> לא נסתרה ממני עוצם מעלת מדת השתיקה מיום עומדי על דעתי, ומה גם עתה / בסוד ישרים ועדה' (תה' קיא, א). ואמנם הסבות אשר הניעוני והפצירוני / ובאמת הבנין אשר בידם דחפוני<sup>176</sup> / לפרוץ גדר השתיקה, הלא הם ב' סבות. הא' למה שראיתי במוסרי החכם שאמ[ר], 'השתיקה של אדם טובה מהדבור אשר הוא שלא בעתו'.<sup>177</sup> ולזה אמרתי אני בלבי,<sup>178</sup> יתחייב מזה המאמר, שהדבור אשר הוא בעתו הוא נבחר בעצמותו; ואמ[ר] [ע]ו[ד] החכם הנז[כר] 'דבר האמת טוב מהשתיקה',<sup>179</sup> וש[למה] [ה]מלך[ע] [ליו] [ה]שלו[ם] אמ[ר] 'שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב' (מש' טו, כג), ירצה בזה שהאיש אשר הוא מדבר דברים מה, הם ראויים לפי העת למה שימצא [79א] בדבריו סדר והדרגה באופן שיקדים הקודם ויאחר המאוחר. ואם שידבר דברים הם הכרחיים כפי העת, הנה ימצא לו השמחה והתענוג באמרי פיו אשר ידבר בלי ספק. ובפרט כאשר יהיו דבריו דברי אמת, רצו' דברי תורה אשר נקראה 'אמת', כאמרו 'תורת אמת היתה בפיהו' (מל' ב, ו), שהיא אורח חיים, ואפי[לו] שלא יהיו הדברי[ם] הם חדוש אצל שומעיהם, כי דברי תורה נמשלו לאילה, שהיא חביבה על בעלה בכל

169 בכתב היד נוסף 'אמר' וסימן מחיקה.

170 על פי קידושין ע"ב, ובלבו הביא את לשון הרמב"ם בפירושו לאבות א, יז.

171 מבחר הפנינים, שער השתיקה, לב, ז, ברלין תרפ"ז, עמ' 17. ושם 'במדות השתיקה'. וכן הנוסח במהדורת צ' פילפובסקי, לונדון 1851, עמ' 37. אך ראה דודוון, אוצר המשלים והפתגמים (לעיל, מבוא, הערה 52), עמ' 90, סעיף 1421.

172 זוהי פרפרזה על הפירוש האנונימי למבחר הפנינים שנדפס במהדורת ויניציאה ש"ו, דף כב ע"א.

173 בצדי הדרך נכתבה הערה: 'אחשדרפניא סגניא ופחותא והדברי מלכא' (דנ' ג, כז).

174 על פי מל"א יב, י; דה"ב י, י.

175 על פי קה' ט, א.

176 ראה שבת לא ע"א.

177 מבחר הפנינים, שער השתיקה, לב, י, עמ' 17. ראה דודוון, אוצר המשלים והפתגמים (לעיל, מבוא, הערה 52), עמ' 88 סעיף 1390.

178 קה' ב, א ועוד.

179 מבחר הפנינים, שער יתרון מעלת הדברים, לג, א, עמ' 18.

עת.<sup>180</sup> ורבותי[נן] ע"ה דרשו בפסוק 'האומנ[ם] אלם צדק תדברון' (תה' נח, ב) ואמרו, 'מה אומנותו של אדם בעולם הזה? שיעשה עצמו אלם. יכול אפי'לו] בדברי תורה כן? ת"ל צדק תדברון'.<sup>181</sup> והסב[ה] הב'<sup>182</sup> היא אמרם 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'.<sup>183</sup>

ואמנם שזה הדבור הוא הכרחי בעת ובעונה הזאת, זה יתבאר ממה שאומ[ר] בפ"ק דברכות[ת], גרסין[נן], 'א"ר חלבו אמ[ר] רב הונא כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחהו עובר בחמשה קולות, "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומ[רים] הודו את י"י" (שם לג, יא). ואם שמחו מה שכרו? זוכה לתורה שנתנה בה' קולות, שנ[אמר] "ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקי[ם] וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד" (שמ' יט, טז), ואומ[ר] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול" (שם שם יט). והא כתוב[ב] "וכל העם רואים את הקולות" (שם כ, טו)? הנך קולות דמעיקרא ניהו'.<sup>184</sup> לפי דעת המקשה התורה בז' קולות נתנה מאשר הביא ראייה לדבריו מפסוק 'וכל העם רואים את הקולות'.<sup>185</sup> ואול[ם] ר' חלבו השיב ואמ[ר], כי זה הפסוק מדבר על קולות דמעיקרא, ולזה אינם כ[י] א[ם] חמשה ולא יותר. והנה באלה הקולות לא אוכל לומ[ר] דבר זולתי שראיתי להביא מאמ[ר] אחד מספ[ר] הבהי[ר], הנקרא מדרש ר' נחוניא בן הקנה, ככתבו וכלשונו והשומע ישמע.<sup>186</sup> כתוב[ב] אחד אומ[ר] "וכל העם רואים את הקולות", וכתוב[ב] אחר אומ[ר] "קול דברים אתם שומעים" (דב' ד, יב), הא כיצד? בתחלה רואים את הקולות. ומה ראו? אותן שבע קולות שאמ[ר] דוד "קול י' על המים קול י' בכח" וכו' (תה' כט, ג-ד), ולבסוף שמעו הדבור יוצא מבין כולם. והא אנן תנן עשרה, דרבנן אמרי דכולהו אמירן בחדא מלתא כן כולהו בחדא מלתא נאמרו, והוי שבעה מאמרות לז' קולות, ועל תלתא נאמ[ר] "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואי[ם] זולתי קול" (דב' ד, יב). הא למדת דכולהו בחדא מילתא אמירן, וכדי שלא יאמרו העולם הואיל והן עשרה מאמרות לעשר מלכים שמא לא יוכלו לדבר על פה אחד, לזה כת' "אנכי י' אלהיך" (שמ' כ, יב; דב' ה, ו), וכלל כל העשרה. ומאי עשרה מלכים? ז' קולות ושלושה מאמרים. ומאי אמרים? דכתיב[ב] "וי' האמירך היום" (דב' כו, יח). ומאי ניהוא שלושה מאמרים? "ראשי[ת] חכמה קנה חכמה ובכל קניינך קנה בינה" (מש' ד, ז), כד"א "ונשמת שדי תבינם" (איוב לב, ח), נשמתו של שדי היא תבינם. שלישית מאי היא? כדאמ[ר] ההוא סבא לההוא ינוקא, במופלא

180 ראה עירובין נד ע"ב.

181 חולין פט ע"א.

182 כלומר הסיבה השנייה להכרעת הדרשן לפרוץ את גדר השתיקה.

183 משנת אבות ב, יב.

184 ברכות ו ע"ב.

185 כלומר ר' מיכאל מפרש את שאלת הגמרא, שהכתוב "רואים את הקולות" מוסיף עוד שני

קולות, וחמישה קולות כבר נמנו. על כן נשמעו שבעה קולות.

186 על פי יח' ג, כז.

ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור במה שהורשית התבונן ואין [ב79] לך עסק בנסתרות'. ע"כ לשון הבהיר.<sup>187</sup>

ואולי יתפשו השומעים עלי, כי לפי דעתם דברי אלה היו יותר ראויים ויותר מתיחסים שיאמרו על הסעודה.<sup>188</sup> ואמנם ינדע לכל שאני בחרתי זה, רצו' בזה המעמד הנבחר לב' סבות: הא' לבלתי יתערב הדבר המועיל, שהם דברי תורה, שהם שמחה לנפש ומרפא לעצם,<sup>189</sup> עם הערב, שהיא האכילה, כי דברי תורה לחוד והדברים הגופניים לחוד. והב' ע[ל] ד[רך] מאמר התורה האלי"ת הקהל את העם האנשי וכו' (דב' לא, יב), כי בזה יזכו ויהיה שכר למביאייהם.<sup>190</sup> ולמה <ש>נתפשט המנהג, שהדבור הנעשה אצל רבים ובהקהל, שיפתח בלקיחת רשות, ע"ד בזאת יבא אהרן אל הקדש (וי' טז, ג), לזה גם אנכי אבוא אחריהם, ומלאתי את דבריהם.

ואומ[ר]: מרשות הנמצא הקדמון המיוחד, אשר הוא הסוד והיסוד<sup>192</sup> שהכל נשען עליו, כאשר כת[ב] הרמב"ם ז"ל בהתחל[ת] ספר המדע וזה לשונו שם: 'סוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים בשמים ובארץ ומה שבתוכם לא ימצאו אלא מאמתת המצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת, שאין כל הנמצאי[ם] מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכים לו והוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפי[כך] אין אמתו כאמתות אחד מהם. הוא שאמר הנביא "וי' אלהים אמת" (יר' י, י), הוא לבדו אמת ואין אחר אמת כאמתו, והוא שהתורה אומרת "אין עו[ד] מלבדו" (דב' ד, לה), ע"כ.<sup>193</sup> ולבאר אמתת דברי הרב ז"ל אקדים הקדמה אחת ואומר: הר[ב] מ[ורה] צ[דק]<sup>194</sup> כתב

187 ספר הבהיר, 32, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 135. בלבו ציטט מן הבהיר בדרשות אחרות. ראה למשל כ"י וטיקן Vat. ebr. 105, דפים 105א, 107ב. המשפט 'במופלא ממך' וכו' מצוטט בבבלי חגיגה יג ע"א מבן סירא.

188 הדרשה נאמרה בחופה, ור' מיכאל מקדם תרעומת אפשרית על שלא דרש בזמן הסעודה. אפשר שהתרעומת קשורה באריכות הדברים בזמן החופה.

189 על פי מש' טז, כד.

190 ראה ירושלמי חגיגה א, א, דף א ע"ב; שם סוטה ג, ד, דף טז ע"א; בבלי חגיגה ג ע"א.

191 להלן מופיע 'מרשות תורתו הקדושה' (א82), ובהמשך 'מרשות המעמד הנבחר הזה' (שם). בפתיחות אלה אפשר למצוא השפעה של הרשות לחתן תורה שהייתה נפוצה בעדות רבות. וכן הוא גם בדרשה השנייה, 'מרשות סבת הסבות ועלת העלות... ומרשות תורתו הקדושה אחר קדם זכרה ותכליתה, ומרשות אצילי בני ישראל, ומרשות השארית הנמצאת פה עמנו היום' (א92).

192 על פי הבקשה 'כתר מלכות' של ר' שלמה אבן גבירול. הצירוף מופיע פעמים אחדות. ראה למשל מהדורת י' לויין, תל אביב תשס"ו, עמ' 291, ועיין במבוא, שם, עמ' 99.

193 הלכות יסודי התורה פרק א הלכות א-ד.

194 בלבו סיכם את הפרק ולא ציטט ממנו.

בפ[רק] ס"ט ח"א, שהש[ם] י[תברך] הוא הפועל והתכלית לעולם בכללו, והכונה שהש[ם] י[תברך] פועל לחלקי העולם כמו שהוא עשה העולם כולו, וכמו שכל נמצא בעל צורה אמנם הוא מה שהוא בצורתו, וכשתפסד צורתו תפסד הווייתו ותבטל, כמו זה היחס בעצמו הוא יחס הבורא לכל התחלות המציאות;<sup>195</sup> כי במציאות הבורא ית[ברך] הוא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשופע,<sup>196</sup> ואלו היה אפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כולו, ולזה נקרא הש[ם] י[תברך] בלשונינו 'חי העולמים',<sup>197</sup> כלומר[ך] חי העולם, כי הוא מעמיד העולם בתנועה. ולזאת הסבה נקרא הש[ם] י[תברך] 'רוכב שמים',<sup>198</sup> עניינו מסבב הגלגל המקיף ביכולתו ורצונו. ואלו היה הש[ם] י[תברך] פועל לבד לא היה הפעל המגיע ממנו צריך אליו בהמשך עמידתו, כמו שהאוצר לא יפסד במות הנגר, ואמנ[ם] למה שהש[ם] י[תברך] הוא צורת העולם, והוא ימשיכהו בעמידה והתמדה, מן השקר שיאבד הממשיך וישאר הנמשך אשר אין עמידה וקיום לו זולתו.<sup>199</sup> ואחרי ההקדמה הזאת ראוי שנדע, שהנמצא יחלק אל מחוייב ואפשר. אולם האפשר הוא הדבר אשר מציאותו וקיומו איננו מעצמותו כ[י] א[ם] מזולתו, ואמנם ההעדר ראוי לו מצד עצמותו. ובעבור שההעדר ראוי לו מצד עצמותו, והמציאות הוא לו מזולתו, לפיכך יקרא 'אפשרי המציאה מצד עצמו'. [א80] ואולם המחוייב הוא אשר מציאותו וקיומו מעצמו לא מזולתו. ובעבור שאין לו התלות בזולתו, לזה נקרא 'מחוייב המציאות' [בבחינת עצמו',<sup>200</sup> רצו[ני] לש[ם] י[תברך]].<sup>201</sup> והנה במה שאין לו התלות בזולת, לזה אם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, להיות מציאותו מספקת לעצמותו. ואמנם אם יעלה על הדעת שהש[ם] י[תברך] איננו מצוי אין דבר אחר יכול להמציאות, להיות המציאות קנוי להם מזולתם. ולקרב הענין יותר אל השכל נאמר: ידוע שהאחד הוא סבת כל מספר ויסודו, והוא איננו מספר.<sup>202</sup> ואמנם שהא' הוא סבת המספרי[ם] מבואר, כי השנים ע[ל] ד[רך] מ[של] הם ב' פעמים א', וכן הג' נמצאים באמצעות השנים ובמה

195 התחלות המציאות הן העקרונות של ההויה, לאמור הצורה, החומר וההעדר. ראה T. H.

Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988

196 במורה הנבוכים ב, יב הבהיר הרמב"ם שפעולת הנבדל בכלל והקב"ה בפרט מתבצעת באמצעות השפע.

197 ראה מורה הנבוכים א, סט.

198 על פי המורה א, ע; ב, יט.

199 עד כאן מתוך המורה א, סט. הטיעון הוא זה: לו היה הקב"ה סיבה פועלת בלבד היה העולם עומד בזכות עצמו. מאחר שהוא גם הסיבה הצורנית הרי שמציאות העולם תלויה במציאות האל.

200 ר' מיכאל חילק את המודליות לשניים בלבד: אפשרי מצד עצמו ומחויב מצד עצמו. על פי רוב היה נהוג לחלק את המודליות לשלושה: אפשרי, מחויב ואפשרי מצד עצמו ומחויב מצד סיבותיו. ר' מיכאל צמצם את החלוקה, וויתר על קטגוריית האפשרי.

201 שתי המילים האחרונות נכתבו בצדי העמוד.

202 ראה למשל ר' אברהם אבן עזרא, ספר השם, שער ג, א, מהדורת י' לוין (בתוך ילקוט אבן

שעבר עליהם מכת האחד, וכן כל המספרי[ם], כידוע מגדר המספר שהוא כלל מחובר מאחדים. עתה כאשר האחד הוא סבת המספרי[ם] כולם והוא איננו מספר, ככה הש[ם] [יתברך] הוא סבת הנמצאות כולם והוא אינו מכללם, וכמו שאלו עלה על הדעת העדר הא[חד] יחוייב שיעדרו המספרי[ם] כולם, כי הוא בכל מספר במעשה, כן הענין בש[ם] [יתברך], כי אילו יעלה על הדעת שהש[ם] [יתברך] איננו נמצא יתחייב שיעדרו הנמצאו[ת] כולם, אחר שהוא סבת מציאותם וקיומם. וכמו אלו עלה במחשבה העדר המספרים כולם לא יחוייב מפני זה העדר האחד, כי אינו מהם; ככה הענין בש"י, כי לא יחוייב הסתלקו והעדרו בהעדר הנמצאות כולם אחרי שאינו מכללם. וא"כ נתקיים מזה שהש[ם] [יתברך] אין צורך לו בעולם והעולם צריך לו. ולזה הביא הר[ב] ז"ל אחריו פסוק 'וי' אלהים אמת'.<sup>203</sup> הרצון בזה, שמחוייב המציאות, והוא הש[ם] [יתברך], ראוי שיתואר בשם 'אמת' מכל מי שזולתו למה שמציאותו וקיומו מעצמותו לא מזולתו, ואמנם כל מה שזולתו, להיות מציאותם וקיומם<sup>204</sup> מזולתם לא מעצמותם, לזה אין ראוי שיקראו בשם 'אמת'. ואיך יהיה יחס בין הדבר אשר מציאותו וקיומו מעצמותו ובין הדבר שכל אלה קנויים לו מזולתו? הוא שאמרה תורה 'אין עו[נ]ד מלבדו' (דב' ד, לה), הרצון בזה שאין בכל הנמצאות דבר ידמה אליו כלל. וכן אמ[ר] הנביא 'ואל מי תדמיוני ואשוה' (יש' מ, כה). והנה להיות דבר זה הסוד והיסוד שהכל נשען עליו, לזה כשאמ[ר] הש[ם] [יתברך] למשה 'ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים' (שמ' ג, י), והשיב משה ע"ה ואמ[ר] 'הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם' (שם שם יג), והרצו[ן] בזה, הנה אנכי בא אל בני ישראל בתורת שליח שלוח אשר שליחות כזה לא נשמע עד עתה, הנה תחלה מה שישאלוני הוא שאאמת להם שיש אלוה נמצא הוא השולח אותי; והוא אומרו ואמרו לי מה שמו. למדהו<sup>205</sup> הש[ם] [יתברך] מדע יודיע אותו להם, ויאמת אצלם מציאותו [יתברך], והוא 'אהיה אשר אהיה' (שם שם יד). וזה השם הוא שם נגזר מן 'היה', והוא המציאו[ת], כי אין הפרש בין אומרך 'היה' או 'נמצא' בלשון<sup>206</sup> העברי. והסוד כולו בשנותו המלה בעצמה בענין התאר, כי אשר גוזר זכרון התאר הנדבק בו שהוא שם חסר צריך אל חבור.<sup>207</sup> והושם הש[ם] הראשון והוא המתואר 'אהיה', והשם השני אשר תארו בו 'אהיה' והוא הוא. והיה זה ביאור ענין שהוא נמצא לא במציאות, ובא ביאור הענין ופירושו כן הנמצא אשר הוא נמצא, כלומ[ר] [

עזרא, ניו יורק ותל אביב תשמ"ה), עמ' 422; פירוש אבן עזרא לשמות ג, ט (מהדורת ויזר [לעיל, הערה 35], ב, עמ' כו).

203 הלכות יסודי התורה א, ד.

204 בכתב היד נוסף 'מעצמותם', ועליו קו של מחיקה.

205 מכאן ואילך מצטט ר' מיכאל תוך השמטות קלות מתוך מורה הנבוכים א, סג.

206 ייתכן שיש לקרוא 'ללשון'.

207 כלומר המילה 'אהיה' נכפלה מפני שאחת היא שם עצם והשנייה – תואר.

המחוייב המציאות. זו היא שטת הרב מ[ורה] צ[דק] בפס"ג ח"א מספרו היקר מורה הנבוכים. והולך הרב לשיטתו, שסובר שהמציאות מקרה קרה לנמצא,<sup>208</sup> ואיך שיהיה כבר צדק במה שאמ[ר] [80ב] כלומ[ר] המחוייב המציאות. ואמנם החכם הכולל רלב"ג כת[ב] בספ[ר] מלחמות י', שהמציאות [ת] וכן [ג] [ם] כ[ן] האחדות אינם מקרים נוספים על העצם כלל, וזה כי האחדות היה לדברים מצד הצורה,<sup>209</sup> גם הצורה תשים הדברים באופן שהם בו מהמציאות.<sup>210</sup> ולמה שהש[ם] י[תברך] הוא צורת כל הדברים, וממנו ישפיעו כולם, א"כ יתחייב מזה שהוא יותר אמתי בשם ה'נמצא' ובשם ה'אחד' מזולתו. ולזה הסכימה התורה לתאר הש[ם] י[תברך] בשני התארים האלה, רצו' ההיות, אשר הוא המציאות, והאחדות, אמרה 'שמע ישראל י' אלהינו י' אחד' (דב' ו, ד). והנה האחד יורה עליו מצד העדר החלוק, והנמצא מצד המציאות אשר לו. עו[ד] סובר הרב המורה ז"ל, שאין לש[ם] י[תברך] שם בלתי נגזר אלא שם בן ד' אותיות, והוא הנקרא שם העצם ושם המפורש,<sup>211</sup> והטעם כי בשם זה נפרש ונבדל מכל מי שזולתו. ואמנם שאר שמותיו י[תברך] כולם נגזרים מפעולות, ואפי' ל[ו]ן שם 'אהיה' ושם 'יה'. ואולם דעת החכם נ' כספי וראב"ע הוא, ששם ב[ן] ד' ושם 'אהיה' ושם 'יה' שלשתם נקראי[ם] שמות העצם.<sup>212</sup> אמנם נ' עזרא סובר, כי השם הנכתב [ב] ואינו נקרא ככה,<sup>213</sup> והוא ש[ם] ב[ן] ד' אותיות, פעם הוא שם עצם ופעם הוא שם תאר, כמו 'ויזכור ימי עולם משה עמו' (יש' סג, יא),<sup>214</sup> ואולם אמ[ר] זה בעבור ששם העצם לא יסמך. והנה 'אלהים' 'צבאות', שהם סמוכים אל אלהים ואל צבאות לפי דעתו, וזאת היתה מעלת מ[שה] ר[בנו] ע"ה לפי דעתו על שאר הנביאים, כי הם, רצו' הנביאים, עם היות שידעו שם זה לא ידעו היותו שם עצם ושם תאר, כ"א שם עצם לבד; משא"כ משה ולזה יכול משה לחדש אותות ומופתים, מה שלא ידעו הם לעשות.<sup>215</sup>

גם על דעת בעלי האמת השם הזה, והוא שם 'אהיה', מורה על מציאות[ת] קדמון

208 ראה מורה הנבוכים א, נז.

209 ראה מלחמות ה', מאמר שני פרק ג, ברלין תרפ"ג, עמ' 101; שם, מאמר שישי, חלק א, כ, עמ' 380. הרלב"ג חולק על קביעת המציאות כתואר, ובלבו רק מציין את דעתו.

210 ראה שם, מאמר שישי, חלק ב, פרק ה, עמ' 422.

211 מורה הנבוכים א, סא.

212 ראה הפירוש הארוך של אבן עזרא לשמ' ג, טו (מהדורת ויז'ור [לעיל, הערה 35], ב, עמ' כה); פירוש ר' יוסף אבן כספי למורה הנבוכים א, סא (משכיות כסף), נדפס בתוך עמודי כסף ומשכיות כסף, העתקת ש"ז ווערבולונר, פרנקפורט דמיין תר"ח, עמ' 65.

213 אולי צריך להיות 'ככתבו' ואולי יש להשמיטו לגמרי, כי נקוד עליו.

214 הפירוש הארוך לשמ' ג, טו (מהדורת ויז'ור [לעיל, הערה 35], ב, עמ' כה). ההתייחסות של אבן עזרא היא לשם 'משה'.

215 ראה הפירוש, שם, בסופו (מהדורת ויז'ור, עמ' לה). אבן עזרא לא הגביל במפורש את הנסים למשה רבנו. ראה למשל H. Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *JQR* 75 (1984), pp. 99-133; א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 69-110.

כמו שיתבאר לפנים. וזה הש[ם] הוא המסתתר בשפירר חביון, והממונה על הרחמים הגמורים,<sup>216</sup> כי הוא הנותן מתנת חנם לכל, בין ראוי ובין אינו ראוי, כנרמז בפסוק 'וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם' (שמ' לג, יט) והכל כפי הרצון העליון אשר לא יושג לשום נברא.<sup>217</sup> הלא תראה כי כשהגיע הקץ שיגאלו ישראל ממצרים, ולא היו ראויים לגאולה מצד שהיו עובדים ע"ז במצרים, כאשר הודיע זה הסוד יחזקאל באמר 'ואודע להם בארץ מצרים' (כ, ה) 'ואומ[ר] להם שקוצי עיניו השליכו ובשקוצי מצרים אל תטמאו'<sup>218</sup> 'ולא אבוא (!) שמוע' וגו'.<sup>219</sup> אמ[ר] הש[ם] י[תברך] למשה, 'כה תאמר אהיה שלחני אליכם' וכו',<sup>220</sup> אתם נגאלים אע"פ שאינכם ראויים, ולזה נרמז הש[ם] הזה למשה בצאת ישראל ממצרים,<sup>221</sup> ובזולת זה המקום לא תמצאוהו בכל המקרא.

וזה הש[ם] מורה על נמצא קדמון, אשר המציאות ההיא איננה מושגת לזולתו, אלא הוא לבדו יודע אותה. ולפי[כך] אמ[ר] לשון 'אהיה' עם האלף המדבר בעדו,<sup>222</sup> כמו 'אבין' 'אדע' שהוא הדבר העומד בעצם אמתתו.<sup>223</sup> וכנויו בלשון הוא מיסוד 'ויאמר איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא' (שמ' טז, טו).<sup>224</sup> והרמז 'דרשו י' בהמצאו' (יש' נה, ו), שכל מי שהוא רוצה להשיג חפצו ולקרוע גזר דין ידרוש הש' בהמצאו, שהוא עקר מציאות קדמון. וכן הוא אומ[ר] 'ומוצאותיו מקדם' (מי' ה, א), כי מקדם יצתה התפשטות[ת] המחשבה.<sup>225</sup> וכ[ן] ג[ם] כ[ן] שאר הדברים, 'איש על דגלו באותות' (במ' ב, ב).<sup>226</sup> ולזה דרשו רז"ל ואמרו 'אהיה עמהם בצרה זו אהיה עמהם בשעבוד

216 על פי שערי אורה, שער עשירי, מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, ב, עמ' 107. ר' יוסף ג'קטיליה עסק שם בספירת כתר. מכאן ואילך בלבו מצטט באופן פרפרסטי משערי אורה. על הימצאותו של שערי אורה בספרייתו של ר' אפרים בן גרשון, דרשן בן זמנו של בלבו שסבב בפלכי ביונטיון, ראה ד' שוורץ, 'לאופייין ולמקורותיהן של דרשות ר' אפרים בן גרשון', עלי ספר כא (תש"ע), עמ' 91-98.

217 ראה שערי אורה, שם (מהדורת בן שלמה [בהערה הקודמת], ב, עמ' 108).

218 על פי יח' כ, ז.

219 שם שם ח.

220 על פי שמ' ג, יד.

221 ראה שערי אורה, שם (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], ב, עמ' 111).

222 כלומר האל"ף מציינת גוף ראשון.

223 ראה איוב מב, ג. אפשר שיש כאן גם הסתמכות על השכל כצורה וכמגדיר של האדם.

224 המן מייצג אף הוא את ספירת כתר, וכפי שראינו היא מבטאת את המציאות האלוהית המיוחדת. ראה שערי אורה, שער חמישי (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 198], א, עמ' 272).

225 על פי שערי אורה, שער עשירי (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], ב, עמ' 121).

226 כלומר גם שאר שמות הקודש הם בעלי משמעות. ראה שם, שער חמישי (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], א, עמ' 196).

מלכיות',<sup>227</sup> הוא שאמ[רו] ו"ל' אין בן דוד בא אלא בדור שכולו חייב',<sup>228</sup> והשיב מ[שה] ע"ה ואמ[ר] 'רבנו ש[ל] ע[ולם] דיה צרה בשעתה', א"ל יפה אמרת, 'כה תאמר אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם'.<sup>229</sup> גם בזה הש[ם] יש י"ב מיני צרופים, והנקודה האמצעית מקור בהויה באמצע [א81] הרי י"ג, והם סוד תליסר מכילין דרחמי, אשר כולם רחמים גמורים.<sup>230</sup> ומן המקור הזה נאצלו כל העולמות בסוד אח"ד, אשר מספרו י"ג.<sup>231</sup> בסוד אחד נאצלו י"ג מדות אשר התורה נדרשת בהם. בסוד אח"ד נמשכו הד' יסודות והח' גלגלים המצוירים וגלגל החלק, שהם בין הכל י"ג. בסוד אח"ד נמסרו למשה י"ג מדות והם י' אל רחום' וכו' (שמ' לד, ו). והנה אלה הג' שמות<sup>232</sup> הם שמות הקדש, וקראו אותם רז"ל 'מדות', והי' הנשארים הם מקרים<sup>233</sup> והם נכללים באלה הג' שמות, 'רחום וחנון אך אפים' כנגד השם הראשון שהוא מדת המלך בעל התשובה;<sup>234</sup> 'ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים' כנגד הש[ם] השני בעל הרחמים; 'נושא עון ופסע וחטאה' כנגד השם הג', כי בטובו עושה כל זה כטעם 'אני עשיתי ואני אשא' (יש' מו, ד); והמדה האחרונה היא 'ונקה', 'לבלתי ידח ממנו נדח' (שמ"ב יד, יד).

ואמנ[ם] קצת מחכמי האמת פי[רשו] אלה הי"ג מדות באופן אחר ואמרו, כי הש[ם] הראשון מאלה הג' שמות הוא שם העצם, והי"ב הנשארים כולם מדות,<sup>235</sup> ומה שמנה שם העצם בכלל המדות אינו מצד עצמו אלא מצד פעולותיו המגיעות אלינו, כי הוא מקור ומעיין הכל. והנה מאלה הי"ב מדות הד' מהם רחמים, והד' מהם חסד, והד' דין, ואין שם מדה אחרת זולת אלה.<sup>236</sup>

ואמ[ר] 'ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם',<sup>237</sup> ואמרו ע"ז, 'מלמד <שנתעטף> הב"ה כשליח צבור והראה למשה ואמר לו כל זמן שישאל חוטאים יעשו

- 227 ברכות ט ע"ב וראה שמ' רבה ג, ו. והלשון בהשפעת רש"י לשמ' ג, יד.  
 228 ראה סנהדרין צח ע"א. לפי סגנון הציטוט הוא לקוח כנראה משערי אורה, שער חמישי (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], א, עמ' 231). אף שם הנושא הוא ספירת כתר.  
 229 ברכות, שם, ובשינויים על פי רש"י לשמ' ג, יד.  
 230 שערי אורה, ראש שער עשירי (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], ב, עמ' 107). המדובר הוא בי"ג מידות רחמים, וכפי שמפרש להלן.  
 231 כלומר צירוף מספרי האותיות של 'אחד' הוא י"ג (1+8+4=13).  
 232 שהם שם בן ד' אותיות, 'אהיה וי-ה'.  
 233 כלומר שלושת השמות הם שמות עצם, והיתר הם מקרים. ר' מיכאל השתמש בחלוקה לעצם ומקרה.  
 234 ראה פירוש רקנאטי על התורה, כי תשא, ויניציאה ש"ו, דף קכג ע"ג.  
 235 כלומר בניגוד לגישה הקודמת, שלפיה יש שלושה שמות עצם והיתר (תשעה ואחת) נגזרים ממנו, גישה זו טוענת כי יש שם עצם אחד בלבד והיתר 'מדות' הנגזרות ממנו.  
 236 בצדי העמוד נוסף 'הנה הד' מיני רחמי' וכו' עד שכרסו נבקע', כאשר הוא כתו' ברקנט' בפ' כי תשא בפ"י י"ג מדות'.  
 237 ראש השנה יז ע"ב.

לפני כסדר הזה ואני מוחל להם עונותיהם'.<sup>238</sup> וזהו שאמ[ר] הכתו[ב] 'צדיק מושל ביראת אלהים',<sup>239</sup> ופי[רשו] בו ז"ל ואמרו 'אני מושל באדם, ומי מושל ביי? צדיק, שאני גזור גזרה והוא מבטלה',<sup>240</sup> לפי שבמחשבתו הזכה והטהורה עולה עד מקום בטול נדרים,<sup>241</sup> ע"ד 'י' צבאות יעץ ומי יפר וידו הנטויה ומי ישיבה' (יש' יד, כז), וזהו שדרשו עו[ן] ד' רז"ל בפסוק 'יחל משה' (שמ' לב, יא) ואמרו 'מלמד שהתיר לו נדרו',<sup>242</sup> והמשכיל יבין. וקבלנו שזה הש[ם], והוא 'אהיה', גלהו משה ע"ה לזקנים עם היות שלא נמצא בכתוב, כי איך יעבר את פי י'?<sup>243</sup> כ"ש לדעת הרב המורה, שזה הש[ם] הוא מורה מדע מאמת מציאותו ית'; וא"כ בהכרח היה ראוי לאומרו לזקנים, למה שבישישים חכמה.<sup>244</sup> ואמנם להמון ישראל לא אמר להם, כי אם 'י' שלחני אליכם'. וראוי שנדע, שעם היות ששני השמות האלה, והם 'אהיה' ושם בן ד' אותיות, שוים בלשונם, כי כל א' מהם מורה הויה, והוא המציאות; מ[כל] מ[קום] יש ביניהם הפרש רב למשכילים, וזה כי האל"ף אשר בשם אהיה הוא מורה על הקדמות והייחוד, והיו"ד שבשם בן ד' אותיות מורה על עשר מאמרות.<sup>245</sup> ואמנם הוא"ו מורה על שש קצוות,<sup>246</sup> והה"א מתגלגלת עם כולם א"ה ו"ה י"ה, והנה 'נקבה תסובב גבר' (יר' לא, כא).<sup>247</sup> ואלה הג' שמות ימצאו בהם שש אותיות ומספרם ל"ב כנגד ל"ב פליאות נתיבות חכמה<sup>248</sup> הוא שהתחילה התורה בב' וסיימה בל', והסימן 'משפטים בל ידעום' (תה' קמז, כ),<sup>249</sup> ואמנם הסבה שלא התחילה התורה בל' ושתסיים בב' לפי שהתור[ה] רצתה לרמוז לנו סוד היובל הגדול,<sup>250</sup> אשר עליו נאמר 'בשנת היובל [81ב] הזאת תשובו' (וי' כה, יג), והמשכילים יבינו.

- 238 שם שם.  
 239 על פי שמ"ב כג, ג.  
 240 מועד קטן טז ע"ב.  
 241 ראה רקנאטי, כי תשא, דף קיח ע"ג.  
 242 על פי שמ' רבה מג, ה. ראה שערי אורה, שער ג-ד (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], א, עמ' 168).  
 243 שציווה אותו למסור את השם לזקנים ('אהיה שלחני').  
 244 על פי איוב יב, יב.  
 245 ראה משנת אבות ה, א.  
 246 ראה ספר יצירה א, יג. בלבו נע בין ניסוחים שכלתניים לניסוחים קבליים. ששת הקצוות משקפים את ארבעת הכיוונים ומעלה ומטה. בלבו הוסיף את המובן של שש הספירות מחסד ועד יסוד, לפי ההמשך, שבו הה"א האחרונה מבטאת את המלכות. ראה בהערה הבאה.  
 247 כלומר המלכות, שהיא הנקבה, היא מצטרפת לכולם מפני שאין לה אופי עצמי, והיא מתפקדת כמעבירת שפע הספירות שמעליה.  
 248 על פי ספר יצירה א, א.  
 249 כלומר 'בל' מבטאת את שתי האותיות שבהן פותחת ומסיימת התורה (בראשית, ישראל).  
 250 כלומר 'בל' הם סיום המילה 'יובל'. בלבו התכוון מן הסתם לתורה הקבלית של השמיטות, שבסימונן מופיע היובל.

הנה כבר התבאר לכל אחת מהדעות, ששם 'אהיה' הוא מורה על נמצא קדמון מיוחד, והוא היסוד שהכל נשען עליו, ודעת הרב מ[ורה] צ[דק] נשתווה עם דעת בעלי האמת, ואין ביניהם הפרש כלל.

עו[ד] לפי דעתי, שהרב מ[ורה] צ[דק] ז"ל רמז באמרו, 'יסוד היסודות ועמוד החכמות] לידע שיש שם נמצא' וכו' 251 רמז סתום וחתום, וחלילה לי מהיותי רכיל מגלה סוד, 252 ואמנם ארחיב נקבי המשכיות 253 באופן שיהיה ההסתר מאד גובר על הגלוי, ו'ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה' (מש' א, ה) הם בעלי היצירה החשובה, אשר ייחדם האל בווהרו אורו והעלם על האמתות, והם השקועים בחכמה, היא חכמת האמת; כי מי שישקה הסם הלבני והמזון המעולה לחלק מהאנשי[ם] אשר הוא בחוקו מזון ממית היתה ראויה הנקמה ממנו, ואם היה לזולתו מזון. 254 אך אין למונעו ממי שהוא מזון בחוקו, וימות ברעב לשמוע דבר י'. ולכן נשקה הסם הלבני למי שהוא מזון להם, "לחם אבירים" (תה' עח, כה), לחם שמלאכי השרת אוכלים 255 ונהנים מזיו שכינה, 256 ונמנעהו ממי שהוא לו סם ממית ונפשם קצה בלחם הקלוקל. 257 'פתח ר' שמעון ואמר] "הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר" (מש' יא, יג). האי קרא קשיא: כיון דאמר] "רכיל" מאי "הולך", "איש רכיל" הוה ליה למימר] אלא מאן דאחזיא שוא ברוחיה 258 ולא מהימנא ההיא מלה 259 אזיל לגויה כחוטרא 260 במיא ורמי ליה לבר, מ[אי] ט[עמא], בגין דרוחיה לא רוחא דקיומא, אבל מאן דרוחיה רוחא דקיומא כתיב] "ונאמן רוח מכסה דבר", ונאמן רוח קיומא דרוחא, ברוחא תליא מלתא. 261 וכתיב] "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך" (קה' ה, ה), ולית עלמא מתקיימא אלא ברוא, וכי במילי דעלמא אצטריך רוא כ"ש 262 במלת רוזין דרוזיא דעתיק

251 הלכות יסודי התורה א, א.

252 על פי מש' יא, יג. ראה רביצקי, על דעת המקום (לעיל במבוא, הערה 1), עמ' 189.

253 על פי מש' כה, יא. ראה הקדמת הרמב"ם למורה.

254 כלומר אף על פי שמאכל מסוים הוא מזין ביחס לאדם מסוים, ביחס לאחר הוא יכול להזיק.

255 על פי יומא עה ע"ב.

256 על פי ברכות יז ע"א; שבת ל ע"א ועוד.

257 על פי במ' כא, ה.

258 בנוסח שלפנינו 'דלא אתיישב ברוחיה'.

259 בנוסח שלפנינו נוסף 'דשמע'.

260 בנוסח שלפנינו 'כחיורא'. כלומר מי שאיננו יודע לנצור סוד, הרי שהמידע שיש לו הוא כמו מקל רך או מוץ במים, שצף על פניהם.

261 כלומר אדם שרוחו איתנה, ועל כן איננו מעביר את הסוד. לפי ההקשר מדובר ברכילות. אך נראה שיש כאן רמז גם לסודות מתורת האלוהות.

262 ליתא בנוסח שלפנינו. בסוף המשפט מופיע אצלנו 'על אחת כמה וכמה'. הטיעון הוא זה: אם בהוויות העולם ובאירועיו יש צורך בסוד כדי להבינם ולקיימם, קל וחומר שבענייני הכתר (עתיק העתיקים), שאינם מתגלים אפילו למלאכים, יש צורך בסוד.

דעתיקייא דלא אתגליא<sup>263</sup> אפי[לו] למלאכי עליונים.<sup>264</sup> זכאה חולקיהו דצדיקייא,<sup>265</sup> עלייהו כתי[ב] "ונאמן רוח מכסה דבר", נאמן רוח בודאי, דהא רוחא דלהון מאתר<sup>266</sup> קדישא אשתליף ובגין כך נאמן רוח אקרי, וסימנא אוקימנא, האי מאן דמגלה רוין בידוע דנשמתייה לאו מגופא דמלכא קדישא היא,<sup>267</sup> ובגין כך לית ביה רזא ולא מאתר דרוה<sup>268</sup> הוא, וכד תפוק נשמתייה לא אתדבקא בגופא דמלכא קדישא, דהא לאו אתריה הוא,<sup>269</sup> ווי לההוא בר נש, ווי ליה ווי לנשמתייה, זכאה חולקיהו דצדיקייא דמכסיא רוין כ"ש רוין עלאין דקב"ה דמלכא קדישא עלייהו כתי[ב] "וצדיקים ירשו ארץ".<sup>270</sup> ואשוב אל מה שיייעדתי, ואומ[ר]: הנה במה שאמר הרב ז"ל 'יסוד היסודות ועמוד החכמות' ימצא שם ב[ן] ד' אותיות בראשי אותיותיהם,<sup>271</sup> והוא כנגד קוצו של יו"ד 'מאין יבא עזרי' (תה' קכא, א) 'הוא עשאנו ולו אנחנו' (שם ק, ג) ועליו נאמר 'י' בחכמה יסד ארץ' (מש' ג, יט).

ואמרו אח"כ<sup>272</sup> 'לידע שי[ש]', רמו למה שאמ[ר] ד[וד] ע[ליו] ה[שלום] 'פליאה דעת ממנ' (תה' קלט, ו), ואמ[ר] 'בדעתו תהומו[ת] נבקעו' (מש' ג, כ), וידוע שהבקיעה אמנם היא בין שני דברים, וכן אמ[ר] הפסוק 'מקול מחצצים בין משאבים' (שו' ה, יא), כי מחצצים הוא מענין 'חצי', כאלו נאמר שיעקב, להיותו איש תם, היה יושב אוהלים<sup>273</sup> בין אוהל אביו. ואז"ל בספ[ר] הוזהר "מקול מחצצים", דא קול יעקב, כ[מא] ד[את] א[מ]ר "איש הביניים" (שמ"א יז, ד).<sup>274</sup>

ואמרו 'שיש שם' רמו [א82] לד' רבתי שבאחד עטרת זהב גדולה,<sup>275</sup> כאומריו 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים' (בר' ב, י).<sup>276</sup> ולהעיר אל כל זה הביא הרב פסוק 'וי'

263 בנוסח שלפנינו 'אתמסרין'.

264 זוהר, ג, דף קכח ע"א. בלבו ציטט מתוך ספר הוזהר גם בדרשות אחרות. ראה למשל דרשות, דף 100א.

265 כלומר אשרי חלקם של הצדיקים. בלבו ציטט מן האדרות.

266 בנוסח שלפנינו נוסף 'עלאה'. ועניינו שרוחם של הצדיקים מקורה במקום קדוש.

267 כלומר מי שמגלה סודות מגלה על עצמו שמקור נשמתו איננה בגוף המלך הקדוש.

268 בנוסח שלפנינו 'רזא'.

269 כלומר לאחר פטירתו לא יזכה מגלה הסוד שנשמתו תידבק בגוף המלך, מאחר שאיננה שייכת למקומו.

270 על פי יש' ס, כא. המובאה מתוך זוהר ג, דף רצד ע"ב.

271 כלומר האותיות הראשונות בארבע המילים הללו ("יסוד היסודות ועמוד החכמות") מצטרפות לכדי שם בן ארבע אותיות.

272 בהמשך ההלכה הראשונה מהלכות יסודי התורה.

273 על פי בר' כה, כז.

274 זוהר א, דף לב ע"א.

275 על פי אס' ח, טו. כידוע 'עטרת' היא כינוי לספירת מלכות.

276 מן הראוי לציין שדרשת הד' שב'אחד' והקשרה לשכינה נזכרה פעמים אחדות בספרות הקבלית שהייתה מצויה בביוזנטיון במאה הארבע עשרה (פירוש הרקנאטי לתורה, ספר הקנה ושושן).

אלהים אמת' (יר' י, י), והסמיך לו פסוק התור[ה], והוא אומרו 'אין עוד מלבדו' (דב' ד, לה).<sup>277</sup> והנה לפי זה הביאור אין צורך לתקון סופרי<sup>278</sup> במלת 'שם', לפי שמלת 'שם' לפי דעתם מורה מקום, ולפיכך הוכרחו לנקדו בצרי תחת השין, והר[צון] ב[זה] שיש שם.<sup>279</sup> וקצת תקנוהו עו[ד] לפי דעתם על דרך לשון[ן] ערב, שהוא מורה מציאות לא מקום.<sup>280</sup>

ומרשות תורתו הקדושה, תורה שבכתב[ב] ותורה שבע"פ, אשר הם שמחה לנפש ולעצם מרפא.<sup>281</sup> וראיתי להביא הנה מאמ[ר] אחד לרז"ל<sup>282</sup> ממדרש רות, והשומע ישמע והחדל יחדל.<sup>283</sup>

ארז"ל במדרן[ש] רות: "והלוחות מעשה אלהים והמכתב מכתב אלהים הוא".<sup>284</sup> בשעתא<sup>285</sup> דבעא קב"ה למיהב אורייתא לישראל הלוחות היו כתובים פנים ואחור שנ[אמר] <sup>286</sup> "מזה ומזה הם כתובים" (שמ' לב, טו), והלוח צד ימין ושמאל והלוח השני פנים ואחור, <sup>287</sup> שנ[אמר] "והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא". תרין, <sup>288</sup> על מה אמר תרין זמנין "והמכתב מכתב" קודם שיעשו ישראל את העגל, ובעא קב"ה למיהב<sup>289</sup> תרין תורות <דבכתב ושבעל פה> אלין על ידא דמשה לישראל, היה כתוב[ב] "והלוחות מעשה אלהים המה", והלוחות היו בדוגמא ו"ה, לוח א' ימין ושמאל, ואלין תרין דרועין<sup>290</sup> והמכתב פנים ואחור,<sup>291</sup> ואינון שמש וירח. ועל דא "מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות" (שם שם טז), מאי חרות? אלא חירות ממלאך המות ומשעבוד מלכיות ומכל מרעין בישינ דעלמא. וכיון דעבדו ית עגלא פרחו אתון

277 הלכות יסודי התורה א, ד.

278 לא ברור. אפשר שמתכוון לפירוש אפודי למורה א, ח, ששם ציין ש'שם' הוא ציון מקום אף שלעתים איננו מקום 'גמור' (מורה נבוכים עם פירושים, ירושלים תש"ך, דף כה ע"ב). עוד ראוי לציין שבפירושי השמות הרחיב ר' יהודה אלבוטיני בחיבורו 'יסוד משנה תורה' (חיפה תשס"ג).

279 הניקוד במקור.

280 כלומר 'שם', שמשמעותו בערבית (ת'ם) מציאות. ר' שמואל אבן תבון עמד על כך בהרחבה בהקדמת תרגומו למורה.

281 על פי מש' טז, כד.

282 בכתב היד נוסף 'מספר', ועליו סימן מחיקה.

283 על פי יח' ג, כז.

284 על פי שמ' לב, טז.

285 בנוסח שלפנינו 'בוזימנא'. כלומר כשרצה הקב"ה לתת את התורה.

286 בכתב היד נוסף 'והלוחות מעשה', ומסומן כטעות.

287 כלומר לוח אחד מבטא את ספירות חסד ודין (ימין ושמאל בהתאמה), ולוח שני – תפארת ומלכות (פנים ואחור בהתאמה).

288 כלומר פעמיים חזר הכתוב על 'מכתב'.

289 בכתב היד נוסף 'אורייתא לישראל', ומסומן כטעות.

290 כלומר שתי הזרועות, המבטאות את חסד ודין.

291 כלומר תפארת ומלכות, וכן משמעו של הדימוי לשמש וירח.

מתרין סטרין פנים וימין,<sup>292</sup> ונשאר שמואל ואחור, תרין נקבי,<sup>293</sup> כאשה <ו>בתה. "ותהום כל העיר עליהם ותאמרנה הזאת נעמי" (רות א, יט), דבשעה דיהבה על טורא דסיני, "וכל העם רואים את הקולות" (שמ' כ, טו), כדין צוחת אורייתא ואמרת "אל תקראנה לי נעמי" (רות א, כ). "אני מליאה הלכתי" (שם שם כא) מכל חירו<sup>294</sup> ומכל טבון דעלמא ומשעבוד מלכיות, ודא הוא רזא "וראית את אחורי לפני לא יראו" (שמ' לג, כג). כשאני רצייתי למיהב אורייתא לישראל ימין ושמואל פנים ואחור הם לא רצו דעבדו ית עגלא, וכאן אם ירצו אני לא ארצה. אמ[ר] הכי שמענא בשעתא דבעא קב"ה למיהב אורייתא לישראל נטל תורה שבכת[ב] ותורה שבע"פ ואזל בהו לגבי שאר עמין ולא רצו לקבלא לון עד דנחית לון לישראל על טורא דסיני, אמרו מלאכי השרת למאן קא בעי קב"ה למיהב תרין תורות אלין? אמ[ר] לישראל. אמ[ר] אע"ג דבעינא למיהב לון לישראל ערבים דילי עוללים ויונקים, ובגיניהון יתערו תרין תורות אלין, דכתי[ב] "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז" (תה' ה, ג). ומהתם נפקא? מהכא נפקא – "את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה" (יש' כה, ט); "את מי יורה דעה" דא תורה שבכת[ב], "ואת מי יבין שמועה" דא תורה שבע"פ, "לגמולי מחלב ולעתיקי משדים", ובגיניהון נחתת אורייתא לישראל על טורא דסיני ע"כ.<sup>295</sup>

ומרשות המעמד הנבחר הוזה כל אחד ואחד כפי מעלתו הנאותה לו עד 'ראשיכם שבטיכם וזקניכם ושוטריכם כל איש ישראל'<sup>296</sup> אתחיל לבאר באלה הפסוקים אשר החלותי.

'אפריון עשה לו' וגו' 'עמודיו עשה כסף' וגו' 'צאינה וראינה' וגו'.<sup>297</sup> הפסוקים האלה נאמרו בשיר השירים[ם] אשר [ב82] הספר ההוא כולו קדש קדשים,<sup>298</sup> והר[צון] ב[זה] שכל דבריו אמנם הם ע"ד הסוד הנעלם ואין בו פשט כלל,<sup>299</sup> משא"כ דברי יתר ספריו,<sup>300</sup> כי הם על ב' פנים נגלה ונסתר. הנגלה מהם מיישיר אל מעלה ממעלות המדות. והנסתר מהם מיישיר אל ההצלחה הנצחית,<sup>301</sup> כאמרו 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו' (מש' כה, יא). יאמר שכמו התפוח מהזהב, אשר הוא מכוסה

292 כלומר בעקבות מעשה העגל פרחו האותיות של חסד ותפארת.

293 שהן ספירות דין ומלכות. שתי המילים הבאות אינן ברורות בכתב היד.

294 כלומר חירות. ואפשר שצ"ל 'חידו', דהיינו שמחה.

295 זוהר חדש, דף פג ע"ב – ע"ג.

296 על פי דב' כט, ט.

297 על פי שה"ש ג, ט – יא.

298 ראה משנת ידים ג, ה.

299 ראה משנה תורה לרמב"ם, הלכות תשובה י, ג. עוד על מעמדו של שיר השירים כמשל ראה הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, נדפס בתוך הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' קלד.

300 של שלמה.

301 כלומר מעלות השכליות, שמשמען רכישת ידע מדעי.

בשבכת הכסף דקת העינים, וכאשר יראנו אדם מה מרחוק או מקרוב בזולת עיון והשתכלות יחשוב שהוא כולו כסף, ואמנם כאשר יראה אותו אדם דק הראות ימצא התפוח מהזהב אשר בתוכו,<sup>302</sup> כן הוא הדבר הדבור על אופניו, פי[רוש] על צדדיו, והם הנגלה והנסתר. וכאלו הורה בזה, שהדבר אשר לו נגלה ונסתר ראוי שיהיה נגלהו טוב ככסף, והנסתר שלו יותר טוב מנגלהו כערך הזהב אל הכסף; עו[ד] יורה בזה, שראוי שיהיה במשל ההוא דבר מה מעורר האדם אל הבנת הנסתר אשר במשל ההוא, כאשר נקבי השבכה הם סבה אל מציאות התפוח מהזהב. ולהיות הענין כן, רצו' שזה הספר, והוא ספר שיר השירים, הוא ע"ד הסוד הנעלם ובלתי פשוט כלל, לזה ארזו'ל 'לא היה כל העולם כולו כדי כיום שנתן בו שיר השירים, שכל השירים קדש ושיר השירים קדש קדשים'.<sup>303</sup> ואל יחשוב אדם לומ[ר] שזה המאמ[ר] הוא ע"ד הפלגה חלילה, אבל הוא מאמר אמתי בעצמו. ולהעיר אל אמתתו אביא מאמ[ר] א' מספ[ר] הבהיר. אמרו שם 'ומאי הדר? היינו הדר דשיר השירים. ומאי ניהוא שאמרת שיר השירים שהוא הדר? אין, הדר הוא לכל ספרי הקדש, דא"ר יוחנן כל הספרי[ם] קדושים, והתורה קדש, ושיר השירים קדש קדשים. ומאי ניהוא קדש קדשי?' אלא קדש שהוא לקדשים. ומאי הם הקדשים? אלו כנגד שש קצות שבאדם, וקדש הוי להו קדש לכולהו. ומאי הוא קדש זה? אתרוג שהוא הדר הכל, ולמה נקרא שמו הדר? אל תקרי הדר אלא אתרוג, שהוא נפרד מאגד הלולב, ואין מצות הלולב קיימת אלא בו'; ע"כ לשון המאמר הנפלא הזה.<sup>304</sup>

ואז"ל עוד במסכ[ת] שבועות: 'כל שלמה האמור בשי[ר] השירי[ם] קדש למי שהשלו[ם] שלו חוץ מאחד, "האלף לך שלמה" (שה"ש ת, יב).<sup>305</sup> וקרא שלמה שם הב"ה 'שלמה' כשמו, כמו שנקר[א] במקום אחר 'שלום', שנאמר 'ויקרא לו י' שלום' (שו' ו, כד); פי' שגדעון קרא שם הב"ה 'שלום'. ונתוסף לו ה' בשלמה, הוא ה"א אחר-ו-ן שבש[ם] בן[ן] ד' אותיות, ונתן לשלו[ם] לקיום העולם, וזהו שלמה, היא חכמת שלמה, חכמה בסוף וחכמה בראש,<sup>306</sup> היא חכמת אלי"ם,<sup>307</sup> ונתן גם לזה ה"א, כי זה חכם וזה שלום, לזה נתן לו ה"א והוא חכמה, ולזה נתן לו ה"א והוא שלמה, לרמוז שלזה נתן מה שהאציל, ולזה נתן לו מה שהאציל, וה[משכיל] י[ביין].<sup>308</sup>

302 על פי ההקדמה למורה הנבוכים.

303 ראה לעיל, הערה 298.

304 ספר הבהיר, 117-118, מהדורת אברמס [לעיל, הערה 187], עמ' 201-203. על דרשות ארבעת המינים ראה ד' שוורץ, "מהרסים", "תלמודיים" ואנשי החוכמה – עמדתו ודרשותו של ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 585-615.

305 שבועות לה ע"ב.

306 ראה שערי אורה, שער תשיעי (מהדורת בן שלמה [לעיל, הערה 216], עמ' 87).

307 כלומר רמז לספירת חכמה.

308 בלבו התכוון לזיקה שבין חכמה עליונה, ספירת חכמה, לחכמה התחתונה, שהיא המלכות. 'חכמת שלמה' מבטא את ספירת המלכות, היונקת משלמה, המבטא את ספירת יסוד ('שלום').

ואמנם] הסבה בקריאת הש[ם] י[תברך] 'שלוש' ו'שלמה' נאמר אנחנו בזה: ידוע, שהדברי[ם] המורכבים הווים ונפסדים, והמלחמה החזקה איננה כ"א מצד ההפכים, וכל דאלים גבר,<sup>309</sup> כי כאשר יגברו הכחות המתפעלות על הכחות הפועלות, אזי יקרה למורכב שהוא ההפסד בלי ספק, ומי שאיננו מורכב לא ישתנה,<sup>310</sup> ומי שלא ישתנה לא יתחלק, ומי שלא יתחלק איננו גוף [א83] ולא כח בגוף; וא"כ השלון[ם] עמו מכל צד. והש[ם] י[תברך] הוא המחוייב המציאות, והוא אחד מכל צד ומכל פנה; א"כ יחוייב, שיהיה השלום עמו. ובהיות הענין כן, לזה ראוי שיתואר הש[ם] י[תברך] בתארים האלה, רצון[ני] 'שלוש' ו'שלמה'. ומאמר איוב 'עושה שלום במרומיו' (כה, ב), הרצון[ן] ב[זה], שהש[ם] י[תברך] עושה שלום בפמליאה של מעלה, כי גם הם אינם מורכבי[ם], ולזה היו אישיהם נצחיים ודומים לבוראם. וכן אמר[ר] דוד במזמור 'הללויה הללו את י' מן השמים' (תה' קמח, א); אחרי שהזכיר המלאכים והשמים וצבאם 'הללו את שם י' כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבר' (שם שם ה-ו). וכתב הרב[ב] מ[ורה] צ[דק],<sup>311</sup> ואשר נדעהו שמלת 'עולם' אינה מחייבת נצחות. והעד על דברי הרב ז"ל אמרו 'עבדו לעולם' (שמ' כא, ו), שהוא זמן קצוב, והוא לעולמו של יובל.<sup>312</sup> ואמנם כאשר יחובר על מלת 'עולם' תיבת 'ועד', אם לפניו כאומרו 'עד עולם', ואם לאחריו כאמרו 'עולם ועד', אז יחייב נצחות בלי ספק, והעד 'י' ימלוך לעולם ועד' (שמ' טו, יח), וכן 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד' (תה' קד, ה), כי אנחנו נאות לבעל הריב, והוא הפלוסוף, בחצי מדעתו,<sup>313</sup> והוא שהעולם, ואם נברא מאין מוחלט כפי דעתינו אנחנו המאמיני[ם] קהל עדת ישראל, איננו מחוייב שיפסד, ואם כל הוה נפסד למה שהיית העולם] היא הוייה כללית, ולא נתהוה כשאר הדברים המתהווים, ולזה ההוייה הכללית הנוצרת], והיא הוית העולם, נתלית ברצון לא ע"ד החיוב כסברת בעל ריבנו. ובהיות הענין כן, רצו' שהוית העולם נתלית ברצון י' ית[ברך], א"כ אפשר קרוב הוא שישאר לעדי עד ולנצח נצחים, ויתמידהו על המציאות בהתמדת מציאותו ית[ברך].

ההאצלה של חכמה ומלכות היא אותה ההאצלה, רק שכל אחת מקבלת אותה בדרגה שונה. הרעיון הסודי הנרמז כאן הוא דמיון התחתונים לעליונים והשתקפותם בהם. גיטין ס ע"ב; בבא בתרא לד ע"ב. כלומר הפעילות של העולם החומרי והפיזיולוגי נעשית באמצעות יסודות מנוגדים (נניח אש ומים) או ליחות מנוגדות, והיא פעילות של מאבק. רק מצב של איזון בין היסודות או האיכויות מבטא 'שלוש'. לעומת זאת בעולם הרוחני השלום שלט ומתמיד. כך הסביר בלבו מדוע הקב"ה מכונה 'שלוש'.

310 לפני מילה זו נכתב 'יפסד' והיא מסומנת כטעות.

311 ההפניה היא למורה ב, כח. מאחר שבלבו הזכיר את הכתוב 'ויעמידם לעולם' הוא נפנה לבאר את המשמעות של 'עולם'. בדבריו הביא שתי אפשרויות: האחת שלשון 'עולם' איננה מבטאת נצחיות, ועל כן משך קיום העולם יכול להיות מוגבל (כמו בדוגמה של עבד נרצע). האפשרות השנייה היא שלשון 'עולם' מבטאת נצחיות, והעולם לאחר שנברא הוא אכן נצחי. פירוש זה נתמך בגישת הרמב"ם.

312 קידושין טו ע"א.

313 ראה מורה הנבוכים ב, כט.

ועו[ד] סבה שנית בקדימת הש[ם] [י]תברך[ן] בשם 'שלו[ם]' ו'שלמה', למה ששם 'שלמה' נגזר משלמות. ולמה שהש[ם] [י]תברך[ן] הוא היותר שלם שבשלמים, לזה יחוייב שיתואר בב' התארים האלה. ובעבור שהיו דברי ספר זה, והוא ספר שיר השירים, ע[ל] ד[ר]ך[ן] הסוד הנעלם, והכל משל, רבו הפירושים במשליו, ואם האמת כנקודה בתוך העגולה<sup>314</sup> הנה קצת מהמפרשים דרכו בקו הרחב אשר בעגולה, הוא הקו הסובב בתחלה.<sup>315</sup> ואני הלכתי אחרי הקוצרים,<sup>316</sup> ואספתי אף מבין העמרים<sup>317</sup> אמרים אמת,<sup>318</sup> וי' אלהים אלהים אמת<sup>319</sup> ינהגי בדרך אמת.

ואומ[ר]: ידוע, כי הדבר הפשוט הוא קודם לדבר המורכב, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] הדבור הפשוט ראוי שיוקדם על הדבור המורכב, כי בזה יהיה תועלת גדול בהבנת הכלל מהמאמר שהוא בעצם.<sup>320</sup> ובהיות הענין כן, והיה הפסוקים האלה אשר החלתי מורכבים מחלקים אשר הם התיבות, לזה ראיתי לבאר החלקים תחלה ואח"כ הכלל המורכב מהם, למה שבהודעת החלקים יודע הכלל, אחרי שאין לכל זולת חלקיו, ולא יתהפך זה. 'אפריון' – זאת המלה מאמר על כלל חדוש המציאות, וכן אמרו רז"ל במדרש 'אפריון זה העולם',<sup>321</sup> ולא בראו אלא לפריה ורביה, וכן הוא אומ[ר] 'לא תהו בראה לשבת יצרה' (יש' מה, יח).<sup>322</sup>

'עשה' – הנה העשייה תאמר על תקון הדבר והשלמתו, כאמרו 'וימהר לעשות אותו' (בר' יח, ז), וכן הוא אומ[ר] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (יש' מג, ז). והנה מלת 'בריאה' פירשו בה המפרשי' שהיא יש מאין, והרמזו על מציאות חומר [ב3] בלתי צורה. ומלת 'יצירה' תאמר בצירוף הדבר, והרמזו אל נתינת הצורה בכח. ומלת 'עשייה' תאמר על תקון הדבר והשלמתו, והרמזו אל מציאות הצורה בו בפועל. והנה במעשה בראשית נזכרו שלשת השמות האלה: 'בריאה' באמרו 'בראשית ברא אלהים' (בר' א, א). 'יצירה' באמרו 'וייצר י' אלהים את האדם' (שם ב, ז) וברכו להבין ולהשכיל<sup>323</sup> כי 'איש נבוב ילבב'.<sup>324</sup> 'עשייה' באמרו 'ויעש י' אלהים את

314 ראה פירוש אבן עזרא לתה' צג, א; קד, ה ועוד.

315 כלומר היקף המעגל.

316 על פי רות ב, ג.

317 על פי רות שם טו.

318 על פי מש' כב, כא.

319 על פי יר' י, י.

320 כלומר הכרת הרכיבים הבודדים של המכלול מסייעת להבנתו ככזה. על כן יפתח בלבו בביאור המילים של כתובי שה"ש, ולאחר מכן יבאר את הפסוקים.

321 שה"ש רבה ג, כג (מהדורת דונסקי, עמ' צה); שה"ש זוטא ג, י.

322 על פי במ' רבה יב, ד.

323 מטבע לשון מתוך הברכה השנייה של שמע, "אהבת עולם".

324 על פי איוב יא, יב.

הרקיע'.<sup>325</sup> ובבר"ר ארז"ל "ויעש אלהים את הרקיע", זה אחד מהמקראות שהרעיש בן זומא את העולם. "ויעש", והלא במאמ[ר], שנא[מר] "בדבר י' שמים נעשו" (תה' לג, ו)<sup>326</sup>? והנה ההרעשה היתה למה שמצא לשון 'עשייה' ברקיע, הנופל על תקון הדבר והשלמתו, כי לא יפול שם 'עשייה' בדבר שיקדם לו יסוד והוא מתקן אותו לדבר אחר, כאמרו 'ויעש אלהים את שני המאורות' (בר' א, טז), 'ויעש אלהים את חית הארץ' (שם שם כה), שכל אלה קדם להם יסוד בלי ספק, אם המאורות, כי הם נתהוו מהאור הנברא ביום ראשון, ואם חית הארץ, כי הם נתהוו מהיסודות. ואולם השמים, שלא קדם להם יסוד, כאמרו 'עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה' (תה' קד, ב), א"כ איך החליטה בהם התורה לשון עשייה, אשר לשון עשייה מורה על ענין שקדם לו יסוד?<sup>327</sup> ולזה הרעיש בן זומא את העולם עד שמצא תירוץ לקושייתו. ואפשר שבן זומא היה יודע התירוץ, ולא רצה לגלותו; או נוכח לומ[ר] שלא ידע אותו, להיותו סוד מסודות התורה, כאשר אמרו עליו 'בן זומא מבחוק'.<sup>328</sup> ואמנם ר' אליעזר הגדול להיותו יודע תירוץ קושיא זו, אמ[ר] בפרקיו המפורסמים 'שמים מהיכן נבראו',<sup>329</sup> והרצון בזה אחר שהתורה זכרה בהם לשון עשייה, שהוא שם מחייב שיקדים להם יסוד מאי זה יסוד נבראו, ואמר 'מאור לבושו של הב'ה', והביא ראיה מפסוק 'עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה', וזה הוא אחד מהדברים שגלה דוד ע"ה ממה שכסה משה כדי שיגדיל תורה ויאדיר.<sup>330</sup> ואחר שמצא ר' אליעזר הגדול שהאור היה יסוד לשמים, חזר ובאר יסוד הארץ, והוא השלג שתחת כסא הכבוד, כי יסוד הארץ בלתי יסוד השמים.<sup>331</sup> והנה הרב המורה הקשה לדברי ר' אליעזר ואמר, 'והאור מאי זה דבר נברא?!'<sup>332</sup> ומצאתי שר' >יהוה< דרבה<sup>333</sup> התיר קושיא זו. וז"ל שם "ויהאמר אלהים יהי אור ויהי אור" (בר' א, ג), ויעש את האור לא נאמר אלא "ויהי אור", שכבר היה.<sup>334</sup> הרצון בזה מיד היה, וכן מבאר שם שמביא כבר היה על מה שנעשה מיד, והרצון בזה כי האור היה מיד מן האין הגמור. הנה מבואר שמלת 'ויעש' מחייב לרקיע יסוד; ואולם האור, שלא נאמר בו

325 על פי בר' א, ז.

326 בר' רבה ד, ו (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 30).

327 המדרש הביא סתירה בין אמירה לעשייה ביחס לרקיע. בלבו פירש את הסתירה כך שעשייה היא התהוות מתוך מצע ('יסוד') בעוד שאמירה היא התהוות מן האין.

328 תוספתא חגיגה ב, ב; ירושלמי חגיגה ב, א, דף ט ע"א; בבלי חגיגה טו ע"א.

329 פרקי דרבי אליעזר, ג (מהדורה עם פירוש הרד"ל, ורשה תרי"ב, דף ז ע"ב – ח ע"א).

330 על פי יש' מב, כא.

331 כלומר יש הבחנה בין חומר השמים, שהוא פשוט, לבין חומר הארץ, שהוא מורכב. בלבו כינה את החומר "יסוד".

332 מורה הנבוכים ב, כו.

333 כלומר שבמדרש רבה.

334 בר' רבה ג, ב (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 19, בחילופי נוסחאות לשו' 6), בשם ר' יהודה בן סימון.

'ויעש', לא יתכן שיתחייב לו יסוד, אלא היה מן האיין המוחלט.<sup>335</sup>  
 'המלך שלמה' – הוא הש[ם] י[תברך], והוא המלך שהשלוש עמו.<sup>336</sup>  
 'מעצי הלבנון' – הם השכלי[ם] הנפרדי[ם], וכן אמרו במדרש "מעצי הלבנון" זה בית המקדש, זה בית המקדש של מעלה שמכוון נגד בית המקדש שלמטה, ה[דא] ה[וא] ד[כתיב] "מכון לשבתך פעלת יי" (שמ' טו, יז), מכוון כנגד שבתך.<sup>337</sup>  
 'עמודיו עשה כסף' – הנה הרצון באלה [א84] העמודים – השמים, כאמרו 'עמודי שמים' (איוב כו, יא).  
 'רפידתו זהב' – הוא העולם השפל, וכן אמרו במדרש, "רפידתו זהב" אלו פירות הארץ ופירות האילן, שנמכרות בזהב.<sup>338</sup>  
 'מרכבו ארגמן' – הוא הש[ם] י[תברך] השליט במרכבה. וכן אמרו במדרש "מרכבו ארגמן", כ[מא] דא[תמר] "רוכב שמים בעזרך" (דב' לג, כו), וכן הוא אומ[ר] "לרוכב בשמי שמי קדם" (תה' סח, לד),<sup>339</sup> ואומ[ר] 'סולו לרוכב בערבות' (שם שם ה).  
 'תוכו רצוף אהבה' – הרמז אל העולם העליון, שהוא תוך האפריון.<sup>340</sup>  
 'בעטרה שעטרה לו אמו' – הוא שפע מעיין החכמה.<sup>341</sup>  
 'ביום חתונתו' – הוא היום שברא עולמו.  
 'וביום שמחת לבו' – הוא שכתוב [ב] 'וירא אלי"ם את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בר' א, לא).

ואחרי אשר בארתי חלקי הפסוקי[ם] אשר החלותי, אשוב לבאר כלל הפסוקי[ם] הנזכרים]. ואומ[ר], ש[למה] ע[ליו] ה[שלוש] סדר באלה הג' פסוקים אשר בהם התחלתי לדבר כלל המציאות לשלשת מחלוקותיו. החלק הראשון הם השכלי[ם] הנבדלים מהחמר; והחלק הב' העולם האמצעי, והוא הנושא לצורות עומדות, לא תעתק הצורה ההיא מנושא אל נושא, ולא ישתנה הנושא ההוא בעצמו; והחלק השלישי הוא העולם השפל. ואלה הם הגשמים ההוים הנפסדים הנושאים לצורות משתנות, והצורות

335 כלומר לא חייבים לייחס לר' אליעזר את תפיסת הקדמות לפי אפלטון אלא אפשר לייחס לו תפיסת בריאה מן האיין. לפי זה האור נברא, וממנו נתהוו השמיים.

336 על פי שה"ש רבה ג, יד (מהדורת דונסקי, עמ' צ).

337 על פי שה"ש רבה ג, כג (מהדורת דונסקי, עמ' צו). ושם הנוסח 'זה בית קדשי הקדשים של מעלה שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים של מטה'. וראה במ' רבה יב, ד. על מוטיב זה ראה למשל א' אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 137-153, 257-287.

338 שה"ש רבה שם.

339 שם שם.

340 האפיריון מבטא את העולם כולו, המחודש בידי הקב"ה. המשמעות היא שהעולם העליון, הוא העולם השמימי, אף הוא נברא. ואפשר שיש כאן הוה לתורה הסכולסטית האמפיראום, שהוא 'שמי האור' שבו נמצא העולם השמימי.

341 'עטרה' היא שם לספירת מלכות, המקבלת את השפע שלה מן החכמה.

ההם נעתקות מנושא אל נושא, והנושא הוא משתנה בעצמו.<sup>342</sup> והתחיל ואמ[ר] 'אפיריון', והוא כלל המציאות, רצו' חדושי ההויות הנמשכים אחרי<sup>343</sup> טבעם ברצון יוצרם, ולא בראו אלא לפריה ורביה.<sup>344</sup>

אם הדברים השפלי[ם], שאישיהם הווים ונפסדים, מבואר בהם שהם לפריה ורביה; ואם הדברים העליונים שאישיהם קיימים, הנה מצד השפעתם בעול[ם] השפל, מצד השלמות הנוסף אשר בהם להשלים עצמם וזולתם, ינועו אמות הספים מקול הקורא,<sup>345</sup> והבית, שהוא העולם השפל, ימלא עשן,<sup>346</sup> והם ב' מיני האדים הלח והיבש,<sup>347</sup> שהם תחלת סבת אותות השמים ותחלת ההמזגות, יתהפך כחומר חותם, ויתיצבו עליו הצורות ההיולאניות הזמן האפשרי להם כמו לבוש,<sup>348</sup> ובוה האופן ימשך המציאות בסבוב ישר וסדור מתמיד, כי המציאות בכללו כאיש אחד נקשר קצתו בקצתו, 'כמעט איש ולויות' (מ"א ז, לו),<sup>349</sup> זה משפיע וזה מקבל, זה פועל וזה מתפעל, כי מהאחד לא יצא אלא אחד;<sup>350</sup> וכן אמ[ר] הפסוק 'הידעת חוקות שמים אם תשים משטרו בארץ' (איוב לח, לג), כי כל הדברים השפלי[ם] נקשרים בעליונים, כאמרו 'כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם' (קה' ה, ז), וכן אמרה תורתנו הקדושה 'זיתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ' (בר' א, יז).<sup>351</sup>

ואמרו 'עשה לו' – הרצון[ן] בזה, שהש[ם] י[תברך] תקן והמציא העולם בכללו מעצי הלבנון, והרצון[ן] בזה מהשכלי[ם] הנפרדי[ם] כמו שקדם, הוא האור אשר נברא ביום ראשון שעליו אמ[ר] ד[וד] ע[ליון] ה[שלום] 'עוטה אור כשלמה' (תה' קד, ב) תחלה, והדר 'נוטה שמים כיריעה' (שם שם). וכן ארז"ל במס' יומא בפ[ר]ק טרף בקלפי, 'א"ר

342 כלומר בעולם ההויה וההפסד הצורה והחומר ('נושא') הם יחסיים.

343 בכתב היד נוסף 'צורם', ועליו סימן מחיקה.

344 וכן ציין לעיל, דף 83א, בפירוש מילת 'אפיריון'.

345 על פי יש' ו, ד.

346 שם שם.

347 ראה למשל אותות השמים, מאמר ראשון. נדפס בתוך R. Fontaine (ed.), *Otot ha-Shamayim: Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, Leiden 1995, pp. 40-42. ראה גם ר' שמואל אבן תבון, מאמר יקוו המים, פרסבורג תקצ"ז, פרק ח, עמ' 34.

348 על פי איוב לח, יד.

349 הכתוב מתפרש כלשון של דבקות ומעורבות. בלבו הציג ברמו את הרעיון של המיקרוקוסמוס. וראה מורה הנבוכים א, עב.

350 ראה A. Hyman, 'From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be', in L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, pp. 111-135.

351 בלבו סיכם בפסקה זו את פירושו למילים הראשונות, ולדידו הן משקפות את הפעילות הקוסמית הסדירה, המושתתת על הרמוניה של החלקים השונים של היקום. הוא הוסיף לכך את הממד המוסרי, כלומר פעילות זו משקפת את הטוב האלוהי המתבטא באמצעות ההענקה והשפייעה.

אושעיא בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו מיני מגדי[ם] של זהב, וכשהרוח היה מנשב אותם היו משירים פירותיהם, שנ[אמר] "ירעש כלבנון פריו" (תה' עב, טז), וממנו היתה פרנסה לכהונה, וכיון שנכנסו גויים להיכל יבשו, שנ[אמר] "ופרה הלבנון אומלל",<sup>352</sup> ועתיד הב' להחזירם לנו שנ[אמר] "פרוח תפרח [84ב] ותגל" (יש' לה, ב) ע"כ.<sup>353</sup> והנה הרצון בזאת האגדה ע"ד כלל הוא, שבשעה שהמציא הש[ם] [יתברך], הוא המלך אשר השלום עמו, זה המציאות בכללו, אשר בית המקדש הוא רמו וחוקי אליו, הנה ראשונה המציא בו מיני מגדים של זהב, והם השכלי[ם] הנפרדים. ואמ[ר] בהם שהיו מזהב, בעבור גדול מעלתם<sup>354</sup> אל שאר הנמצאות כערך הזהב אל שאר המתכות, ולסבת אורך קיומם בנפשותם<sup>355</sup> כאשר הזהב הוא רב הקיום מאד משאר המתכות, עד שאמרו עליו, שאם יושם תחת לארץ לא יחסר כלל.<sup>356</sup> ואמרו 'וכשהרוח היה מנשב בהם היו משירין פירותיהם', הרצון בזה, שכאשר היה הרצון מעורר אותם היו משפיעים בעולם השפל פירותיהם. וקרא הרצון בשם 'רוח' כאמרו 'מי תכן את רוח י' (יש' מ, יג), 'ונבקה רוח מצרים בתוכו'.<sup>357</sup> והביא ראיה מפסוק 'ירעש כלבנון פריו', כי הלבנון הוא שם מונח לשכלי[ם] הנבדלים. ואמרו 'וממנו היתה פרנסה לכהונה', הר[צון] ב[זה], שמצד אותו השפע היו מתנבאים הנביאים, וקרא הנביאים בשם 'כהנים' מצד יתרון מעלתם על שאר אישי המין האנושי, ע"ד 'ובני דוד כהנים היו' (שמ"ב ה, יח), שהרצון בו גדולים. או קראם 'כהנים', להיות הנביאים נגשים אל י' מצד נבואתם, כאמרו 'גם הכהנים הנגשים אל י' יתקדשו' (שמ' יט, כב). ואמרו 'וכיון שנכנסו גוים להיכל יבשו', מובן מעתה, שמעת גלות ישראל מעל אדמתו, לחבת<sup>358</sup> הכנס גוים בהיכל י' נפסקה הנבואה לב' סבות: הא' מצד שאוירה של ארץ ישראל <מחכים><sup>359</sup> ואוירה של חוצה לארץ מטמטם. ואין טענה מאמרו 'היה היה דבר י' אל יחזקאל בן בוזי על נהר כבר',<sup>360</sup> כי האי 'היו היה' שכבר היה; והרצון בזה, שכבר קדמה לו הנבואה בא", ולזה נתנבא גם עתה בחוצה לארץ. ואמנם שתחול הנבואה באדם בחוצה לארץ מההתחלה זה לא יתכן כלל. והסבה השנית למה שאין הנבואה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה,<sup>361</sup> ואין עצבות יותר גדולה ממה שיהיה האדם

352 על פי נחום א, ד.

353 בבלי יומא כא ע"ב; לט ע"ב.

354 לא ברור בכתב היד.

355 תחילת המילה לא ברורה בכתב היד.

356 ראה פירוש המשניות לרמב"ם, מעילה ה, א.

357 על פי יש' יט, ג.

358 כנראה צ"ל 'לסבת'.

359 על פי בבא בתרא קנח ע"ב.

360 על פי יח' א, ג.

361 לשון הרמב"ם במשנה תורה, הלכות יסודי התורה ז, ד. למקור הדברים ראה שבת ל ע"ב;

פסחים קיז ע"א.

עובד לסכלים הזונים. והביא ראייה גם בזה מאמרו 'ופרח הלבנון אומלל', וכבר קדם הרמזו בביאור טוב לבנון.<sup>362</sup> ואמרו 'ועתיד הב"ה להחזירם לנו', זה הוא היעוד בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, ותשוב העטרה ליושנה,<sup>363</sup> אמן.

'עמודיו עשה כסף' – יאמר שהגלגלים עשאו מכסף, וקרא הגלגלים בשם 'עמודים', כאמרו 'עמודי שמים ירופפו' (איוב כו, יא), ואמ[ר] בהם שהם מכסף, למה שהם נכספים על כל מעשה בראשית במה הם גשם זך ספירי, יאמרו 'בהיר הוא בשחקים' (שם לו, כא), וכן ביחזקאל 'כמראה אבן ספיר דמות כסא' (א, כו), וכתוב[ב] 'השמים כסאי' (יש' סו, א). ונוכל לומר[ר] עו[ד], שהרצון באלה העמודים הוא הכוכבים, וקרא הכוכבים בשם 'עמודים' למה שהכוכב הוא החלק היותר נכבד משאר חלקי הגלגל,<sup>364</sup> מצורף לזה עו[ד] כי כאשר העמודים אשר הבית נכון עליהם (שו' טז, כו) הם סבה לקיום הבית, ככה הענין בכוכבים, כי הם סבת קיום העולם השפל,<sup>365</sup> אשר יקרא בשם 'בית', כאמרו 'והבית ימלא עשן' (יש' ו, ד), וכן אמר 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ' (בר' א, יז).

אח"כ אמר 'רפידתו זהב', והוא מענין 'רפד חרוץ עלי טיט' (איוב מא, כב) 'רפדתי יצועי' (שם יז, יג), והוא מענין [א85] רצפה, והרמזו על עולם השפל, והם הויות הארץ הדומות לזהב לפי השתנות המראים במזגים, ולפי השתנות הצורות בסוגים ובמיני[ם] ובאישי[ם].

אח"כ אמ[ר] 'מרכבו ארגמן' – הוא הש[ם] י[תברך], השליט במרכבה. וידוע ששם 'מרכבה' נופלת על ארבעה מן הסוסים, כאמרו 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה' (מל"א י, כט; דה"ב א, יז), והרמזו לד' חיות שראה יחזקאל פני אדם פני נשר פני אריה פני שור,<sup>366</sup> והסימן 'רכב אלהים רבתים'<sup>367</sup> אלפי שנאן' (תה' סח, יח), ברא ש"י תיבות<sup>368</sup> הכי הו' והאופנים ינשאו לעומתם כי רוח החיה באופנים' (יח' א, כ), 'אופן אחד אצל הכרוב אחד ואופן אחד אצל הכרוב אחד' (יח' י,

362 קודם ציין בלבו ש'לבנון' הוא כינוי לשכלים הנבדלים, ו'טוב הלבנון' הוא לפיכך השפע שהם משפיעים. השפע הוא מתמיד, אך קליטתו, המתבטאת גם בנבואה, תלויה במקבל השפע. בחוץ לארץ לא ניתן לקלוט את השפע הנבואי.

363 על פי יומא סט ע"ב.

364 לפי התאוריה האסטרונומית הכוכבים משובצים בגלגלים. בלבו טען, שהכוכב הוא החלק האיכותי יותר של הגלגל.

365 הגישה האריסטוטלית היא שהשמש בתנועתה משפיעה על תהליכי ההתהוות בעולם ההווה וההפסד. בהגות של ימי הביניים הורחבה תפיסה זו לתנועת הגלגלים כולם. לפי בלבו דווקא הכוכבים הם האחראים על תהליכי ההווה וההפסד.

366 על פי יח' א, י; י, יד.

367 בכתב היד 'רבומים' (1).

368 ראה סנהדרין ק ע"א. המקורות המדרשיים והקבליים מתייחסים בעיקר לש"י עולמות. נראה שיש כאן משחק מילים הרומז על הבריאה: "ברא שי תיבות" (בראשית).

ט), 'בלכתם ילכו ובעמדם יעמודו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתם כי רוח החיה באופנים' (שם א, כא). ואמנם היה זה כן למה שהאופנים אין להם תנועה מעצמותם, ואמנם בהניע אותם זולתם להוציאם ממקומם הטבעי אז יתנועעו על יושר לשוב במקומם הטבעי.<sup>369</sup> וכת[ב] הרב מ[ורה] צ[דק], כי כל הקדמונים היו מסדרים נגה וככב למעלה מהשמש, ולזה היו מונים החמשה כדורים, שהם כדורי ש[בתאי] צ[דק] מ[אדים] נ[גה] כ[וכב] לכדור אחד, וכדור הככבים הקיימים לכדור א[חד], וכדור השמש לכדור אחד וכדור הירח לכדור אחד. ואלה הם הכדורים המצויירים, רצו' אשר בהם ככב, ולמעלה מהם גלגל אחד בלתי מכוכב, ונקרא גלגל החלק,<sup>370</sup> ועל דעת רז"ל נקרא 'גלגל ערבות'.<sup>371</sup> והנה לירח כח מיוחד ומוסיף ביסוד המים, והשמש מניע יסוד האש, והככבים הנבוכים יסוד האויר, ולזה היה באויר חלוף רב לסבת רוב התנועות אשר לאלה הככבים, כי פעם עולים ופעם יורדים, פעם נמרצים במהלכם ופעם מתונים, פעם הולכים לפנים ופעם שבים לאחור, פעם הם באפודת גלגל המזלות ופעם צפוניים ופעם דרומיים, פעם הם במרחק הרחוק ופעם הם במרחק הקרוב. והככבים הקיימים אשר בגלגל שמיני מניעים יסוד הארץ, ולזה התאחרה תנועה.<sup>372</sup> וראה הפלגת זה המשל, שהבורא ית[ברך] מושל בכל, יושב וזן מקרני ראמים עד ביצי כינים.<sup>373</sup>

אח"כ אמר 'תוכו רצוף אהבה' – והרצון בו, שהמציאות[ת] כולו נקשר קצתו בקצתו, ומחובר, ואין בו ריקות כלל, ואפי[לו] כמלא נימא.<sup>374</sup> ואמ[ר] אח"כ 'צאינה'<sup>375</sup> לקראת זו ההשגה הנכבדת, 'וראינה בנות ציון', והם הנפשות החשובות, וכנה אותו לבנות ציון להיות ציון מכלל יופי כאמרו 'מציון מכלל יופי' (תה' נ, ב), וככה הנפשות המשכילות הם המבחר מהמין האנושי, כי אין להב"ה אלא ארבע אמות של הלכה,<sup>376</sup> וכמאמ[ר] החסיד 'לא נבראו אלה אלא לשרתני'.<sup>377</sup> 'במלך שלמה' – הוא הש[ם] ית[ברך], אשר השלו[ם] עמו. 'בעטרה שעטרה לו אמו' – הוא שפע מעין החכמה, השופע תמיד באין הפסק, הוא

369 כלומר האופנים הם ארבעת היסודות, שאין להם תנועה כאשר הם במקומם הטבעי (לפי סדר של עפר, מים, אויר ואש). רק כאשר הם אינם במקומם הטבעי הם שואפים לשוב אליו.

370 מורה הנבוכים ב, ט.

371 על פי תה' סח, ה; חגיגה יב ע"ב; מורה הנבוכים א, ע.

372 אולי צ"ל 'תנועתם'.

373 שבת קז ע"ב; עבודה זרה ג ע"ב. פסקה זו כולה מיוסדת על מורה הנבוכים ב, י.

374 כלומר בלבו קישר שני עקרונות מדעיים: האחד הוא ההרמוניה של עולם הטבע, והשני הוא שלילת קיומה של הריקות (vacuum).

375 בכתב היד נוסף 'וראינה', ומסומן עליו כטעות.

376 ברכות ח ע"א. כידוע היסב הרמב"ם מאמר זה על רכישת הדעת. ראה הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת [לעיל, הערה 299], עמ' נה.

377 משנת קידושין ד, יד.

הנהר אשר לא יכזבו מימיו,<sup>378</sup> כאמרו 'ונהר יוצא מעדן' (בר' ב, י), משקה הקרובים והרחוקים, ונקרא בשם 'אם' בעבור [285] היותו יסוד ועקר הכל.<sup>379</sup>  
 'ביום חתונתו' – הוא היום שחדש בו את עולמו, 'כי ששת ימים עשה י' את השמים ואת הארץ' (שם' כ, יא).

'וביום שמחת לבו' – הוא מה שכתוב [ב] במעשה בראשית [ת], 'וירא אלי"ם את כל אשר עשה הנה טוב מאד' (בר' א, לא), ואפי' [לו] ההפסד, כי אם לא יקדם העדר לא תהיה הויה, כי בהפסד צורה מה מנושאה ילבש אחרת תחתיה החמר הראשון להשתוקקותו להשלים עצמו ממה שחסר, ובזה האופן ימצא בפועל אחרי היותו בכח, ולזה היה כתוב [ב] בתורתו של ר' מאיר והנה טוב מות.<sup>380</sup> ובמדרש "ביום חתונתו" זה אהל מועד, "וביום שמחת לבו" זה<sup>381</sup> בית עולמים.<sup>382</sup>

וע"ד בעלי האמת, הפסוקים [ה] האלה רומזים לעניינים נעלמים ונשגבים [ם], וראיתי בהם דברים ע"ד ראשי פרקים מטעמא ד'כבוד אלי"ם הסתר דבר' (מש' כה, ב).  
 'אפריון' – ארז"ל בס[פר] ה[זוהר]: 'אפריון דא תקונא דעלמא תתאה מעלמא עלאה, דעד לא ברא קב"ה עלמא הוה הוא ושמייה סתים בגויה חד, ולא מתקיימא מלתא עד דסליק ברעותא דמחשבה למברי עלמא,<sup>383</sup> והוה רשים ובני ולא קיימה, עד דאתעטף בחד עטופא דוהר ימינא עלאה וברא שמים, ורזא דא "בראשית ברא אלהים את השמים" (בר' א, א).<sup>384</sup> עו[ן]ד] אמרו שם "בראשית ברא אלהים", ביה ברא עלמין,<sup>385</sup> ביה אפיק נהורין, ביה יהב חילא לכולא. ר' יודא אומ[ן]ר] "היתפאר הגרון על החוצב

378 על פי יש' נח, יא.

379 כלומר מדובר בספירת הבינה, המקבלת את השפע שלה מן החכמה. ראה פירוש הרקנאטי על התורה, בראשית.

380 בר' רבה ט, ה (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 72–73. ושם "מלאך המות"). דרשתו של ר' מאיר הייתה על הכתוב 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בר' א, לא).

381 בכתב היד נוסף 'אהל מועד' וסומן כטעות.

382 המדרשים השונים בעקבות משנת תענית (ד, ח) מייחסים דווקא את 'יום שמחת לבו' לאוהל מועד, ואת 'יום חתונתו' לים סוף ולהר סיני. ראה שם' רבה נב, ה; ו' רבה כ, י (מהדורת מרגליות, עמ' תסח); במ' רבה ב, כה; תנחומא, אחרי מות, ו. רק בשם"ש רבה ג, כה (מהדורת דונסקי, עמ' צח) ובמ' רבה י, ח הסבו את 'יום חתונתו' לאוהל מועד ואת 'יום שמחת לבו' לבית העולמים.

383 כלומר שמו של הקב"ה היה חבוי בישותו, ועל כן לא נברא דבר. כאשר עלה ברצונו של הקב"ה לברוא את העולם המשמעות הייתה גילוי שמו.

384 זוהר, א, דף כט ע"א. בפסקה זו שינויי נוסח רבים. בלבו הביא אותה בשל המוטיב של ההתעטפות באור כדי לברוא את העולם. קודם מהלך כזה לא הצליח העולם לעמוד על יסודותיו והתאיין.

385 בנוסח שלפנינו 'עלמא תתאה'. הנושא הוא ספירת חכמה (וכך מצוין גם להלן, במובאה מתוך ספר הפליאה), שבאמצעותה התגלו האורות, והיא מעניקה את הכוח לכול. מוטיב האור מודגש פעם נוספת.

בו" (יש' י, טו), שבחא דמאן לאו דאומנא, ועל "דא בראשית]ת] ברא אלהים".<sup>386</sup>  
 'שאלו מתיבתא דרקייע מהב"ה מהו בראשית? אמ[ר] להם חכמה. אמרו לו מהו  
 חכמה? אמ[ר] להם חט"י – כ"ז אותיות; כל"מ – מלך הפועל בכ"ז אותיות.<sup>387</sup> וזהו  
 הביט בחכמה וברא העולם.<sup>388</sup> אמרו לו חייך אמרת תהו מה? <sup>389</sup> אמ[ר] להם זהו הכ"ף  
 אשר באמצע, שהוא מ"ה, ולקח ג' אותיות לפניו, שהם חט"י, ולאחריו ג' אותיות שהם  
 כל"מ. אמרו לו חייך, ואיך הכ' מ"ה? אמ[ר] להם הכ"ף מלא עולה קו"ף,<sup>390</sup> וקו"ף  
 מלא עולה קפ"ו, וי"ו מתרבע קפ"ו. וי"ו"ד ה"א וא"ו ה"א במלואו עולה מ"ה, וזהו  
 ה"ם המדברים אל פרעה,<sup>392</sup> בכח ה"ם שהוא י', וזהו י' שלחני,<sup>393</sup> והוא כח משה  
 ואהרן, וזהו חכמה.<sup>394</sup> ולפי[כך] התחיל [שלמה] ע[ליו] ה[שלום] לסדר הבנין ואמ[ר],  
 כי ההתחלה היתה מעצי הלבנון, היא החכמה. וכן אמ[ר] רז"ל 'בעצת התורה המלוכת  
 בדבריה',<sup>395</sup> ועליה אז"ל התורה]ה] קדמה לעולם אלפים שנה,<sup>396</sup> הוא עולם החסד,  
 שאמרו 'אמרת עולם חסד יבנה' (תה' פט, ג). ואמ[ר]ו ז"ל בבי"ר 'מהיכן נברא האור?  
 נתעטף הב' ה',<sup>397</sup> והרצון בו קבל זוהר מן השפע והתנוצץ אור ממנו. ובפרקי ר'  
 אליעזר 'שמים מהיכן נבראו? מאור לבושו לקח ונטה כשלמה והיו נמתחים והולכים,  
 שנ[אמר] "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה" (תה' קד, ב). הארץ מאי זה מקום  
 נבראת? משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק, שנ[אמר] "כי לשלג יאמר הוי ארץ"  
 (איוב לו, ו).<sup>398</sup> ועל זה הסדר אמ[ר] שלמה במחשבתו הזכה 'מעצי הלבנון', כלומ[ר]  
 משם היה אצילות הכל, וההויות מחודשות, והאצילות מחודש. וזהו שאמ[ר]ו ז"ל 'יהי  
 אור, ויהיה אור' לא נאמר אלא 'ויהי אור', שכבר היה.<sup>399</sup> [86A]

- 386 זוהר, א, דף לא ע"ב.  
 387 כלומר ערכם המספרי של האותיות חט"י הוא  $27=8+9+10$ . היפוך האותיות כל"מ הוא 'מלך'.  
 שש האותיות מציינות את 'חכמה'. כ"ז אותיות הם עשרים ושתיים האותיות הרגילות ועוד  
 חמשת האותיות הסופיות (מנצפ"ך). חכמה מציינת את המלך הפועל באותיות הא"ב.  
 388 ראה למשל זוהר, ב, דף קסא ע"ב.  
 389 בספר הפליאה הגרסה 'אמרת ח"ך מהו מ"ה'. השאלה נסבה על חצייה השני של 'חכמה',  
 דהיינו מ"ה.  
 390 מכאן ואילך פירק בעל הפליאה את שמות האותיות לערך המספרי: "כ"ף"  $(100=20+80)$ ;  
 "קו"ף"  $(186=100+6+80)$ ; "יו"ד ה"א וא"ו ה"א"  $(45=10+6+4+5+1+6+1+6+5+1)$ .  
 391 בספר הפליאה מופיע שם הוי"ה, וכן להלן.  
 392 על פי שמ' ו, כז.  
 393 ראה שמ' ג, טו; ז, טז. הלשון המדויקת בבמ' טז, כח.  
 394 ספר הפליאה, קורץ תרמ"ד, דף ג ע"א.  
 395 במ' רבה יב, ד.  
 396 בר' רבה ה, ב (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 57); וי' רבה יט, א (מהדורת מרגליות, עמ' תיג).  
 397 בר' רבה ג, ד (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 20).  
 398 פרקי דרבי אליעזר, ג (מהדורה עם פירוש הרד"ל, דף ז ע"ב – ח ע"א). וכבר נזכר לעיל  
 בקצרה בזיקה לדיון הרמב"ם במורה ב, כו.  
 399 ראה לעיל, הערה 334.

'עמודיו עשה כסף' מים מרוח כף זכות; 'רפידתו זהב' אש ממים כף חובה.<sup>400</sup> ובספר[ר] הבהיר 'מאי דכתב[ב] 'לי הכסף ולי הזהב' (חגי ב, ח)? מן[של] ל[מה] ה[דבר] ד[ומה], למלך שהיו לו ב' אוצרות א' של כסף וא' של זהב, שם של כסף בימינו ושל זהב בשמאלו. אמ[ר] זה של כסף יהא מזומן וקל להוציאו, ועושה דבריו בנחת, והוא יהיה דבק עם העניים, ומנהיגם בנחת. ה[דא] ה[וא] ד[כתב] "ימינך י' נאדרי בכח" (שמ' טו, ו), אם שמח בחלקו, ואם לאו, "ימינך י' תרעץ אויב" (שם שם). מאי "ימינך י' תרעץ אויב"? א"ל זה הזהב, שנ[אמר] "לי הכסף ולי הזהב".<sup>401</sup> עו[ן]ד[ך] שם, 'ומאי זהב? שממנו יוצא הדין'.<sup>402</sup>

'מרכבו ארגמן' – המדה הממוצעת אמת משפט שלום.<sup>403</sup> חותמו של הב"ה אמת, שנ[אמר] 'זי' אלהים אמת' (יר' י, י), לשון חק מכריע בנתיים,<sup>404</sup> וכנהו בארגמן אע"פ שהגונים הרבה חשך ענן וערפל,<sup>405</sup> העקר הוא צבע ארגמן מקבל מזה המדה. 'תוכו רצוף אהבה' – זו השכינה, וכן הוא אומ[ר] 'אהבת את י' אלהיך' (דב' ו, ה; יא, א).

'מבנות ירושלם' – הקו האמצעי, הוא שאמ[ר] עליי בס[פר] 'צירה' 'זהיכל הקדש מכוון באמצע'.<sup>406</sup>

'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה' – במי שהשלון[ם] שלו; 'בעטרה שעטרה לו אמו' – שם הבנין מתדבק ומתיחד ומתעלה עד אין סוף, ואין שם סלוק רוח הקדש.<sup>407</sup> והעטרה היא אצילות ברכה ותוספת רוח הקדש מרוח אלהים חיים,<sup>408</sup> הנקרא 'אם', כמו שארז"ל במדרש משלי "ישמח אביך ואמך" (מש' כג, כה), א"ר עקיבא אפי[ן]לו[ן]

400 על פי ספר יצירה ב, א, ואפשר שמיוסד גם על מה שכתב ר' אברהם אבולעפיה: 'דע כי יש באדם ג' עניינים נבראים בג' אותיות אמ"ש מצורפות עם יה"ו, והם מלאכי אש ורוח ומים, והנה ראש נברא מאש בג' צורות של אש כנגד טא"ק [ראשי תבות טלה, אריה, קשת] אש. ובטן ממים בג' צורות כנגד סע"ד [סרטן, עקרב דגים] מים. וגויה מרוח כנגד תמ"ד [תאומים, מאזניים, דלי] רוח. והאש כף חובה והמים כף זכות והרוח מכריע בינתיים' (חיי עולם הבא, ירושלים תשס"א, עמ' יח).

401 ספר הבהיר, 35, מהדורת אברמס (לעיל, הערה 187), עמ' 137.

402 שם, 38, עמ' 139.

403 על פי זכ' ח, טז. ראשי תבות אמ"ש נזכרו בספר יצירה. עד כה פירש בלבו פעמים אחדות שנושא הפסוק הוא האל. כעת מפרש שמדובר במידה האמצעית והממוצעת של האל. 'אמת' ו'משפט' מבטאים בדרך כלל תפארת (ממוצעת בין חסד ודין), ו'שלום' – יסוד (ממוצע בין נצח והוד).

404 ספר יצירה ב, א.

405 על פי דב' ד, יא. ראה מאמרו הקלסי של שלום G. Scholem, "Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism", *Diogenes* 109 (1980), pp. 64-76

406 ספר יצירה ד, ג.

407 מכאן ואילך דן בלבו בספירת מלכות ובסגולותיה כמעבירה את שפע הספירות.

408 ראה שם א, יד. העטרה, היא ספירת המלכות, מקבלת את השפע מבינה, המכונה 'רוח אלהים חיים' ו'אם'. תהליך כזה נזכר בפירושו ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה, ובספר הפליאה: 'כי

הב"ה שמח בו, ואפי' [לן] החכמה שמחה בו. "ישמח אביך" זה הב"ה, וכן הוא אומ[ר] "הלא הוא אביך קנך" (דב' לב, ו), "ואמך" זו החכמה, דכתי[ב] "כי אם לבינה תקרא" (מש' ב, ג).<sup>409</sup> ובמס' ברכות], 'מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ולא רביה ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה, שנ[אמר] "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמ' כד, יא),<sup>410</sup> פי[רוש] שפע זוהר החכמה ותוספת רוח הקדש קורא 'עטרה', וזו היא הנאת הצדיקי[ם], והעטרה מלכה באמת, ולכך הברכה והקדושה והייחוד הנמשכים מאפיסת המחשבה נקראים 'עטרה וכתר';<sup>411</sup> וכמו שאז"ל במדרש תלים, 'ר' מנחם אומ[ר], מלאך שהוא ממונה על התפלה ממתין עד שתתפלל כנסיה אחרונה שבישראל, ונוטל כל התפלות ועושה<sup>412</sup> אותם עטרה בראשו של הב"ה, שנ[אמר] "ברכות לראש צדיק" (מש' י, ו) חי העולמים'.<sup>413</sup> ולכך תקנו בברכות של ק[ריאת] ש[מע] קדושה וברכה, וסמך להם ק[ריאת] ש[מע] שהוא הייחוד, ותקנו לאומרם שלשתם בקדושה רבה, כי שלשתם נכנסות תחת סדר היחוד.<sup>414</sup> ולפי שעשר מאמרות נכללות בשלשה, והם החכמה והתבונה והדעת, לכך הם שלש קדושות,<sup>415</sup> ליחד שלשתם, ובכללם נכלל הכל. וכן מצא בפרקי ר' אליעזר הגדול 'בעשרה מאמרו' נברא העולם, ובשלשתן כלל, שנ[אמר] "י' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו" (מש' ג, יט – כ), וזהו "בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן ובדעת חדרים ימלאו" (שם כד, ג – ד),<sup>416</sup> הם הג' ספרי[ם] [הנוצרים] בס[פר] [ציריה] ספר ספר וספור.<sup>417</sup>

עו[ן]ד ראייתו לבאר הפסוקים אשר החלתי אל החבור אשר נעשה בארץ מהחתן

- בדרך הגתיבות (ספר יצירה א, א) ימשיך רוח אלהים חיים בנגינות ידועים שהם ל"ב נגינות אשר התורה מתגלגלת בהם' (דף עב ע"א).
- 409 על פי מדרש משלי כג, כח (מהדורת בובר, דף מח ע"א).
- 410 ברכות יז ע"א.
- 411 ראה פירוש רקנאטי על התורה, תצוה, דף קיג ע"א. 'אפיסת המחשבה' הוא כינוי השגור בפירוש הרקנאטי לדרגת הכתר. ה'מחשבה' היא החכמה.
- 412 בכתב היד נוסף 'תפלות', ועליו סימן מחיקה.
- 413 מדרש תהלים יט, ז (מהדורת בובר, דף פד ע"א).
- 414 בלבו הסתמך על מקורות המצויים בקבלת ביונטיון, כמו הרקנאטי, בניסוח סוד היחוד, הברכה והקדושה (יב"ק). להלן הוא טוען, כי הם משקפים את חכמה, בינה ודעת. אחרים הקבילו אותם לחסד, דין ותפארת. בלבו טען, כי שמע וברכותיה משקפות סוד זה: הקדושה מתבטאת בברכת יוצר אור, המשלבת בתוכה את הקדושה; הברכה מתבטאת בברכות שמע; והייחוד – בקריאת שמע, שהיא הצהרה על הייחוד. אפשר להציע פירוש אחר לדבריו: 'קדושה וברכה' רומזים לפסוקים 'קדוש קדוש קדוש' ו'ברוך כבוד ה' ממקומו' שבקדושת היוצר, וסמוך להן קריאת שמע; ולכן תיקנו את כולן ב'קדושה רבה', היא קדושה של מוסף שיש בה פסוקי 'קדוש קדוש', 'ברוך כבוד' ואחריהם 'שמע ישראל' (תודה לקורא המאמר שהציע פירוש זה).
- 415 כלומר הנוסח בקדושה הוא 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', כנגד חכמה, בינה ודעת.
- 416 פרקי דרבי אליעזר, ג (מהדורה עם פירוש הרד"ל, דף ח ע"ב – ט ע"א).
- 417 ספר יצירה א, א.

והכלה אחרי היותו בכח בכמה מהזמן העובר, <sup>418</sup> ותוך ביאור [86ב] זה יתבאר מאמר רז"ל באמרם 'מ' יום קודם יצירת הולד בת קול מכרות ואומרת בת פלו[ני] לפלו[ני]', <sup>419</sup> וקצת מאמר[ים] הדומים לזה, וסוד הזיווג.

ואומ[ר]: מלת 'אפריון' היא מענין 'מסעף פורה במערצה' (יש' י, לג), 'ותארכנה פארותיו' (יח' לא, ה), והם מענין סעיף. <sup>420</sup> ואמנם נקרא הסעיף בשם 'פאר', להיותו פאר האילן ויפיו. והרצו[ן] בזה שהש[ם] [יתברך], שהוא המלך שהשל[ו]ם] עמו או שהשל[ו]ם] שלו, תקן והמציא לעזר זה החתן ע"ד 'אעשה לו עזר כנגדו' (בר' ב, יח) סעיף א' מעת הבריא[ה] בכח מעצי הלבנון, וכבר קדם ביאור שם 'לבנון' ואין צורך לכפול הדברי[ם]. <sup>421</sup> וכן דרז"ל בפסוק 'מעת היותה שם אני ועתה י' אלהים שלחני ורוחו' (יש' מח, טז), <sup>422</sup> ובפסוק 'ידעת כי אז תולד' (איוב לח, כא). <sup>423</sup> ואמרו ז"ל בפסוק 'נעשה אדם' (בר' א, כו), 'עם מי נמלך? בנפשותיהן של צדיקי[ם] נמלך'. <sup>424</sup> ובמקום אחר אמרו 'בתורה נמלך'. <sup>425</sup> ודר[ש]ו[ן] רז"ל הפסוק 'עם המלך במלאכתו ישבו שם' (דה"א ד, כג) ואמרו, 'עם מלך מלכי המלכים הב"ה ישבו נפשותיהן של צדיקים, שבהם נמלך וברא העולם', <sup>426</sup> וכן אמר[ו] ש[למה] ה[מלך] ע[ליו] ה[שלום] במקום אחר 'אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי' (שה"ש ד, ח). והרצו[ן] ב[זה], שזה החומר אשר עשה האלהים עתה בארץ, אמנם היה מעת היותם בלבנון בכח, ועתה י' אלהים שלחם <sup>427</sup> להיותם לבשר אחד. <sup>428</sup> ולמה שמהלבנון הנפשות כלולות, לזה אמרו רז"ל, 'המגרש אשתו ראשונה אפ[י]לו[ן] מזבח מוריד עליו דמעות', <sup>429</sup> וזה יהיה כאשר קיים עמה פריה ורביה, כי אז היא כלולה עמו, ונפשה קשורה בנפשו, <sup>430</sup> אף לא תחד עמו

- 418 כלומר עד שהחתן והכלה נישאים ('הזמן העובר') הולדת הילדים היא במצב של פוטנציאל.  
 419 סוטה ב ע"א; סנהדרין כב ע"א.  
 420 כלומר ענף העץ.  
 421 כלומר הקב"ה פועל באמצעות השכלים הנבדלים, המסומלים בלבנון, שמהם השתלשל הוויות העולם השמימי והארצי.  
 422 עניינה של הדרשה הוא, שכוח הנביא בא מכוח התגלות הקב"ה במעמד הר סיני. ראה שם 'רבה כח, ו; תנחומא, יתרו, יא.  
 423 כנראה כוונתו לדברי הרקנאטי על הכתוב מאיוב 'וכבר ידעת כי הנשמות נבראו מששת ימי בראשית' (פירוש רקנאטי לתורה, דף לד ע"ב).  
 424 על פי בר' רבה ח, ז (מהדרת תאודור ואלבק, עמ' 61).  
 425 ראה תנחומא, בר', א.  
 426 בר' רבה שם. לפי המסורת הרציונליסטית הישארות השכל קשורה בשכל הפועל, שהוא אחד מן השכלים הנבדלים.  
 427 על פי יש' מח, טז.  
 428 על פי בר' ב, כד. הכוונה לכך שהחומר לובש צורה, ושניהם אינם נפרדים זה מזו. הווי אומר שבשלב הראשוני הצורות – ובמיוחד הנפשות – נמצאות בשכלים הנבדלים בכוח, ולאחר שהן חלות בחומר הן יוצאות אל הפועל.  
 429 גיטין צ ע"ב; סנהדרין כב ע"א.  
 430 על פי בר' מד, ל.

בקבורה, <sup>431</sup> כנרמז מענין רחל, <sup>432</sup> כאשר באה השמועה, <sup>433</sup> ושהיא בלתי נפרדת ממנו, ותחופף עליו כל היום, <sup>434</sup> כי היא היתה אשתו ראשונה, כי ראשית המחשבה הוא סוף המעשה. <sup>435</sup> ואמרו 'אתי מלבנון תבואי' הוא מה שאז"ל 'ארבעים יום קודם יצירת הולד' וכו'.

ובספ[ר] הזוהר, 'א"ר יצחק אמ"ר יהודה הב"ה מזויג זיוגים ואומר בת פלוני לפלו[ני]. 'א"ר יוסי מאי קא מיירי, והא כתי[ב] [איין כל חדש תחת השמש" (קה' א, ט) א"ר יודא תחת השמש כתי[ב], שאני לעילא. <sup>436</sup> א"ר יוסי מאי כרוזא הכא, והא אמ"ר יצחק א"ר אבא בההיא שעתא ממש דנפיק בר נש לעלמא בת זוגיה אודמנת ליה? א"ר אבא זכאין אינון צדיקיא דנשמתהון מטמריין קודם מלכא קדישא עד לא ייתון לעלמא, דהכי תנינון בשעתא דאפיק קב"ה נשמתין לעלמא כל אינון רוחין ונשמתין כולהו כלילין דכר ונוקבא, ומתחברן כחדא <sup>437</sup> בידא דההוא ממנא שליחא דמתפקד על נשמתהון <sup>438</sup> דבני נשא, <sup>439</sup> ובשעתא דנחתין ומתמסרן בידוי מתפרשין ולזמנין דא קאים מן דא ואחית להו לבני נשא, וכד מטא זמן זיווגא דילהון קב"ה דידיע אינון רוחין ונשמתין מחבר לון כקדמיתא ומכרוזי להו עליינו וכד אתחברן אתעבידו חד גופא וחד נשמתא ימינא ושמאלא כדקחזי, ובגין כן "איין כל חדש תחת השמש". ואי תימ' <sup>440</sup> לית זיווגא אלא לפום <sup>441</sup> אורחוי דבר נש הכי הוא ודאי דאי הכי <sup>442</sup> דעובדוי איתכשרו זכי לההוא דיליה להתחברה ביה כמא דנפיק. א"ר חייא עד דאתכשרו עובדוי שמא אחר <sup>443</sup> יתבע ההוא זיווגא דיליה, א"ל לעולם ימכור אדם מה שיש לו וישא בת"ח, דת"ח פקדוניה [א87] דמריה אתפקדן בדיה'. <sup>444</sup> ובמס' יבמו[ת] [ד]רשו[ן] רז"ל בפסוק 'זה ספר תולדות אדם

431 על פי יש' יד, כ.

432 כלומר הקשר הזוגי מתקיים אפילו שהאישה נקברת בנפרד.

433 ראה למשל יר', י, כב; יח' כא, יב.

434 על פי דב' לג, יב.

435 מופיע במקורות רבים, למשל בכוזרי ג, עג, ובספרות הקבלית שעמדה לפני בלבו, כמו פירוש הרקנאטי לתורה וספר הפליאה. ראה למשל נ' פרימר וד' שוורץ, הגות בצל האימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 80.

436 'א"ר יוסי... לעילא' נכתב בצדי העמוד.

437 בנוסח שלפנינו נוסף 'ואתמסרן'.

438 בנוסח שלפנינו 'עדואיהון'.

439 בנוסח שלפנינו נוסף 'ולילה שמיה'. כלומר זהו שמו של השליח האחראי על הזיווג.

440 בנוסח שלפנינו נוסף 'הא תנינן'.

441 בנוסח שלפנינו נוסף 'עובדוי'.

442 בנוסח שלפנינו 'זכי'.

443 בנוסח שלפנינו 'באן אתר'.

444 זוהר, א, דף צא ע"ב. השאלה הייתה, אם זיווגו של אדם נקבע מראש, מה המשמעות של ההכרזה, שמשמע ממנה שהחלטה נעשתה רק בזמן הלידה? התשובה היא שלפחות לגבי הצדיקים זיווגם אכן נקבע מראש, וההכרזה אינה אלא הוצאה לפועל. על כן קביעת הזיווג נעשית לפני הולדת האדם, והיא מיושמת עם לידתו.

ביום ברוא אלהים אדם' (בר' ה, א) על הארץ,<sup>445</sup> 'זכר ונקבה ברא אותם ויקרא את שמם אדם' (שם שם ב).<sup>446</sup> ונרמזו עו[ד] בפסוק זה, כי הנשמות נבראו זוגות זוגות זכר ונקבה, ובאים לעולם השפל איש ואשתו, ובחבורם נקראי[ם] אדם, שנ[אמר] 'ויקרא את שמם אדם'.<sup>447</sup> ומכאן נבין עונש הבא על אשת איש, כי משנה סדרי בראשית. עו[ד] במדרש תלים, 'מצינו שהב"ה מיחד שמו על הזיווג מהתורה, ומהנביאי[ם] ומהכתוב[ים]. בתורה, כדכתיב[ב] 'מי' יצא הדבר' (שם כד, ג).<sup>448</sup> מהנביאי[ם], שנ[אמר] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מי' יצא הדבר'.<sup>449</sup> מהכתובי[ם], שנ[אמר] 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מי' (מש' יח, כב).<sup>450</sup> ומכן נבין סוד זיווג החתן באשתו, כשהוא לשם שמים ולקדושה, כמה הוא גדול. עו[ד] ד[רשון] רז"ל בבר"ר, 'דרש ר' ישמעאל, כל המבטל פריה ורביה כאלו שופך דמים וממעט את הדמות. ר' עקיבא אומר[ר] כאלו ממעט את הדמות',<sup>451</sup> 'גורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנ[אמר] 'להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו' (בר' יז, ז), בזמן שזרעך אחריו שכינה שורה, אין זרעך אחריו על מה שורה? על העצים או על האבנים?<sup>452</sup>

וכבר יחשב, שמאמר האומר 'מ' יום קודם יצירת הולד' וכו' והדומים לו, שהם מבוארי הנפילה לסבות.

הא', כי כמה מהזכרים והנקבות מתים קודם שיתחברו; ואם יותר זה, כי הבת קול לא תגיד כ"א במתחברים לבד,<sup>453</sup> אלכה נא אל טענות אחרות. ראשונה, יתחייב מזה המאמר בטול הגמול והעונש, וזה כי אם יקח איש אשה אסורה לו יתחייב שלא יהיה משפט מות לאיש ההוא כלל, והטעם אחרי שהשם ית[ברך] ציוה בזה הזיווג ורוחו הוא קבצן.<sup>454</sup>

שנית, יתחייב מזה המאמר בטול טבע האפשר.<sup>455</sup> שלישי, יתחייב שצווי אברהם א[בינו] ע"ה לעבדו זקן ביתו שלא יקח אשר לבנו

445 מילים אלה נגדרו מכתוב דומה (דב' ד, לב).

446 ראה יבמות סג ע"א, ושם הדרשה היא 'כל אדם שאין לו אשה אינו אדם'.

447 מתוך ספר הפליאה, פרזעמישל תרמ"ד, ב, דף סו ע"א-ע"ב.

448 בכתב היד נוסף 'מהכתו', ועליו סימן מחיקה.

449 על פי שו' יד, ד.

450 מדרש תהלים נט, ב (מהדורת בובר, דף קנא ע"ב).

451 ראה בר' רבה לד, יד (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 326).

452 יבמות סד ע"א.

453 כלומר אם נניח שבת הקול איננה מתייחסת לכלל ילוד אלא רק לאלה שיתחתנו בסופו של דבר עדיין יוותרו פרכות אחדות כפי שמבאר והולך.

454 על פי יש' לד, טז.

455 כלומר העתיד נקבע מראש, ואין אפשרויות שונות. הפרכה הראשונה היא מוסרית: אי אפשר להעניש מי שנקבע מראש זיווגו. פרכה זו היא טבעית: אין קיום לבחירה, מפני שאין אפשרויות עתידיות שונות.

מבנות כנען<sup>456</sup> היה לריק, אחרי שענין הזיווג נגזר כפי מה שקדם. רביעית, שזה המאמר] יסתור מאמרם ז"ל, שאמרו 'שמא יקדמנו אחר ברחמים'.<sup>457</sup> חמשי[ת], כי החוש יכחיש זה המאמר והדומים לו; והוא מבואר, שהידיעה במוחשו[ת] היא ידיעה שלימה. וזה, כי אנחנו נראה איש א[חד] ישא אשה אחת, ובא אליה, ותהר לו, ובנים ובנות תוליד, ואח"כ מסבה שאיננה מוצאת חן בעיניו כותב לה ספר כריתות ונותן בידה, ומשלחה מביתו, והיא הולכת לאיש אחר אשר לא לקח אשה אחרת, ותוליד גם הבעל השני בנים ובנות. וכן] ג[ם] כ[ן] האיש הראשון יקח עו[ד] אשה אחרת בתולה, ויעשה גם עם זאת האשה השנית בנות ובנים; וא"כ, איך יצדקו ב' הסותרים יחד בנושא א'?! וזה כ"א הבתולה הראשונה נגזר עליה שיקחנה הבעל הראשון לא נגזר שיקחנה השני, ואם היתה הגזירה על השני לא היה על הראשון. ובכמו זה יקשה על המניח אשתו ונטה לו אהלו<sup>458</sup> אל אשה אחרת.

הששית, כי על דעת הרב המורה יראה שאלה הדברים הם במקרה] ה[גמור, כאמרו בפ[רק] אחרון מח"ב ממ[ורה] ה[נבוכים] מ"ה וז[ה] לש[ונו]: 'וכן אמר] בדברים המקריים "תהי אשה [ב87] לבן אדוניך כאשר דבר י" (בר' כד, נא),<sup>459</sup> ולזה יחוייב מדברי הרב ז"ל סתירת דברי החכמי[ם] ז"ל בכללם.

ואמנם ההתר בכל הטענות הנז[כרות] היא אחת, ודעת הרב המורה מסכים עם דברי חז"ל מכל צד ומכל פנה, ואין נכון וחכם כמותו,<sup>460</sup> כאשר יתבאר במה שיבא. ונאמר]: ראוי שנדע, שהמימרא האומרת 'ארבעים יום קודם' וכו', ר[צונו] ב[זה] שהש[ם] י[תברך] יודע האפשר ולא תכריחנו, והטעם שאם יבטל טבע האפשר תפול התורה בכללה, ולא יהיה גמול ועונש אחר היות הדברים כולם מחוייבים, כי הנה התורה מכרזת ואומרת 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע' (דב' ל, טו) 'ובחרת בחיים' (שם שם יט); ואמנם אין לנו לדעת איך ידיעת הש[ם] י[תברך] בדברים איננו מכריח טבע האפשר, כמו שאין אנחנו יודעים עצמותו, 'כי מי עמד בסוד י" (יר' כג, יח). ואחרי שקויים זה, הנה כבר גלותי חרפת הטענות הקודמות כולם אשר טענתי.

אם הראשונה, אשר חייבה בטול הגמול והעונש בלוקחו אשה אסורה תותר, כי ההכרזה לא תהיה כ"א בזיווג אשר יעשה כפי משפט התורה, ובפרט שההכרזה איננו ראוי להיות כ"א בזיווג האיש הישראלי והאשה הישראלית, כי במ יצדק בשיאמר בת

456 על פי בר' כה, א, ו.

457 תוספתא מועד קטן א, ו; בבלי מועד קטן יח ע"ב.

458 על פי שמ' לג, ז.

459 מורה הנבוכים ב, מח (בסופו). וראה ניתוח הפרק בתוך S. Pines, "Abu'l-Barakat's Poetics and Metaphysics", *Scripta Hierosolymitana* 6 (1960), pp. 195-198 לפי פרק זה

הרמב"ם הציג את השידוך כמקרי.

460 על פי בר' מא, לט.

פלו[ני] לפלו[ני], ואולם בנות הנכר 'איהו בקרי ואיתתיה בבוציני'.<sup>461</sup> ואם הטענה השנית, אשר חייבה בטול טבע האפשר מבוארת הנפילה, כי אנחנו אמרנו שידיעתו ית[ברך] בדברי[ם] העתידיים לא יחייב היות סותרו נמנע, אבל ישאר אפשרי בהכרעה סגוליית נפלאה;<sup>462</sup> וככה יתבאר ג"כ בהתר הטענה הג', ואין צורך להאריך.

ואולם הטענה הד', האומרת 'שמה יקדמנו אחר ברחמים', תותר למה שכאשר ישוב מצדקו, ויפעל פעולות בלתי נאותות, כאילו איננו האיש הקודם, וככה יקרה ג"כ לרשע בשובו מדרכיו הרעים ויפעל פעולות נאותות, כי אז איננו החוטא הראשון. ובוה הדרך יהיו מכפרים שינוי הש[ם] והתפלה והנשואי[ן].<sup>463</sup>

גם הטענה החמישית, האומרת שנראה לחוש סותר מאמר מ' יום וכו', אין התירה ממה שיקשה, כי זה המאמר איננו צודק כ"א בזיווג ראשון, ואמנם אם ישא בחור גרושה או אלמנה לא ימלט זה משתי סבות: אם כשאישה הראשון שב ממה שהייתה, הן לטוב הן לרע, ואם כשהאשה היא נטתה מדרכיה, ולזה יתן המלך אישה לרעותה הטובה ממנה.<sup>464</sup> ע"י גלגול מסבה לסבה, 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקי[ם]' (תה' קכה, ג), ואין זה שנוי ידיעה בחוקו ית[ברך], כי לא בהתחדש הידוע תתחדש ידיעתו ית[ברך].<sup>465</sup> והטעם שהש[ם] י[תברך] איננו קונה הידיעה מהנמצאות אבל הנמצאות[ת] שופעות[ת] מידיעתו, ולזה יצדק כשיאמר, שהש[ם] י[תברך] יודע כל חלק ע"ד כל לא ע"ד חלק.<sup>466</sup>

ואולם הטענה הו', אשר טענתי מדברי הרב המורה ז"ל, מאשר אמ[ר] וכן הדברים המקריים מקרה גמור וכו', היא תותר בזה האופן והוא, שאין הרצון בזה שעניין הזיווג הוא מקרה גמור, אמנם להודיע הפכו, והוא שכל העניינים סבתם הראשונה הש[ם] י[תברך], ואפי[לו]ן אם יהיו שם אמצעיים רבים. וכן כת[ב] הרב ז"ל בפ[ר]ק מ"ב<sup>467</sup> מהחלק השני, שכל העניינים פועלים הראשון[ן] השם ית[ברך], [א88] אין הפרש אם היו סבות בינוניות, הן טבעיות הן רצוניות והן מקריות[ת] והדומה לאלה. וזהו אומרו 'ותהי אשה לבן אדוניך כאשר דבר י' (בר' כד, נא) עם כל מה שישא, שהוא היה

461 מגילה יב ע"א – ע"ב. ועניינו ששניהם מאותו המין הבזוי.

462 כלומר ההכרעה האלוהית היא פלאית בכך שאיננה מבטלת שום אפשרות עתידית.

463 השווה ראש השנה טז ע"ב.

464 על פי א'ס א, יט. שתי האפשרויות המתוארות כאן לנישואין שניים הן שאחד מבני הזוג, האיש או האישה, שינו את דרכיהם מאז נישואיהם.

465 ראה מורה הנבוכים ג, כא.

466 ראה למשל פירוש ר' אברהם אבן עזרא לבר' יה, כא. והשווה D. Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Leiden 2005, pp. 20-23 לעיל בהקדמה

הערנו על סוגיה זו.

467 צ"ל מ"ח'.

מקרה גמור, כפי ספור דבר אליעזר. מצורף לזה עו[ד] למה שנענה<sup>468</sup> אליעזר בדבר אברהם<sup>469</sup> בתפלה, ולפני י' שפך שיחו,<sup>470</sup> שאותה שיוכיח לבן אדונו שתהיה בעלת מדות [...], ובא במעשה בראשית המחשבה, רצו' בשהיתה ממשפחתו ומבית אביו כאשר צוהו אדונו בשבועתו, כאשר הבטיחו אדונו באמרו י' אלהי השמים הוא ישלח מלאכו אתך ולקחת אשה לבני ממשפחתי ומבית אבי' (שם שם מ). ולזאת הסבה שפטו אביה ואמה ש'מי' יצא הדבר.<sup>471</sup> הנה כבר גלותי חרפת הטענות אשר טענתי על מאמר ארבעי[ם] יום קודם יצירת וכו' והדומים לו, ודבר הרב עם ההשתכלות הטוב מסכימי[ם] לדברי קדמונינו ז"ל, ואין צורך להאריך.

והנה רז"ל תקנו לברך הש[ם] י[תברך] קודם הכנס החתן והכלה בחופה ז' ברכות, לסב[ו]ת:<sup>472</sup>

הא', כי מן הראוי לנו לתת לש[ם] י[תברך] משלו, כי כן עשה לאדם הראשון ואשתו לברכם בז' ברכו[ת], כנרמז בפסוק ויברך אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוהו ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ.<sup>473</sup> ויברך אותם אלהים א', ויאמר להם אלהים ב', פרו' ג', ורבו' ד', ומלאו את הארץ ה', וכבשוהו ו', ורדו בדגת ה[ים] ובעוף השמים ז'. והוא מבואר עוד, שהוא כמושכל ראשון, שהוא ראוי לאדם להטיב לאשר קבל הטבה ממנו. ולמה שהש[ם] י[תברך] הוא המטיב האמתי על צד החסד והחנינה, לא על צד החיוב, כאמרו מי הקדימני ואשלם' (איוב מא, ג), לזה ראוי לנו לברך הש[ם] י[תברך] בז' ברכות כאשר הוא ית[ברך] מברך אותנו בז' ברכות. מצורף למה שמספר שבעה הוא מספר שלם, ולזה שלם לשלם אז תתחדש רוח בינה.<sup>474</sup>

והב', למה שהאשה היא היתה שביעית לבנין,<sup>475</sup> לזה ראוייה שתתברך בז' ברכו[ת]. ולמה שהאשה מושלה לגפן, כאמרו אשתך כגפן פוריה' (תה' קכח, ג), ומן הגפן יוצא היין, לזה תקנו חז"ל ברכת הנשואי[ן] על היין. והמובחר הוא האדום, כאמרו

468 מילה מטושטשת בכתב היד.

469 מילה מטושטשת בכתב היד.

470 על פי תה' קב, א.

471 על פי בר' כד, נ.

472 מכאן ואילך דן בלבו בברכות הנשואי[ן]. על הסוגיה ראה ע' הילדסהימר, "תולדות ברכות אירוסין ונשואין", סיני י (תש"ב), עמ' קז-קט; מ' בר-אילן, עטרת חתנים, ירושלים תשס"ג, עמ' 45-93. בחוברת זו ביבליוגרפיה עשירה, המתייחסת לברכות הפרטיות. על פירוש ברכות הנשואי[ן] ראה למשל בחיבורו של ר' רפאל מילדולה, חופת חתנים, ירושלים חש"ד (הוצאת מקור), עמ' סט-ע.

473 על פי בר' א, כח.

474 על פי פירוש של אבן עזרא לבמ' כג, א.

475 כלומר אם מתחילים למנות את הספירות מחסד ומטה מוצאים שהמלכות, המבטאת את הממד הנקבי של בנין האלוהות, היא השביעית.

'חכלילי עינים מיין' (בר' מט, יב). והנה בברכת האירושין] תקנו חז"ל 'אשר ק[דשנו] במצוותיו] וצווננו] על העריו[ת], והרצו[ן] בזה כאשר כתב] רש"י ז"ל שהם הפניות; 476 וקראם 'עריות', למה שרז"ל גזרו על ייחוד פנויה. ואמרו 'אסר לנו את הארוסות', הרצו[ן] בזה] הארוסו[ת] לנו, והטעם לפי שחסרי[ם] מהם ז' ברכות שהם יסוד כל, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. 477 והנה לפי זה אין ראוי שיקרב אליה החתן אם לא ימלאו לה ז' ימי בראשית, ואף אם היא קטנה. ואמרו 'והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקדושין', הטעם למה שהש[ם] י[תברך] כפה על כל ישראל ההר כגיגית כמו שד[רשון] רז"ל בפסוק 'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמ' יט, יז), 478 ולזה עשה להם החופה מקודם, ואח"כ נתן להם התורה וקדשם בו. ואולם ב' הברכו' 479 של נשואין הם 'א[להינו] מ[לך] ה[עולם] שהכל ב[רא] ל[כבודו]', 'יוצר האדם', 'אשר יצר', 'שמח תשמח', 'שש תשיש', 'אשר ברא'; ולמה שבהם הערות נכבדות [ב88] לזה ראיתי לחבר ולומר בהם מילתא מה, ובוה נשלים דברינו.

ואומ[ר] מזה הברכה הראשונה, שהיא 'שהכל ברא לכבודו', לא יתכן לפרש בה כפי[רש] רש"י ז"ל, שאמ[ר] שלא נתקנה על עסקי הזיווג כ"א בעד 480 אסיפת העם. 481 והטעם כי אנחנו לא מצינו בכמו זאת הברכה בהתאסף העם הישראלי במילה ובפידיו[ן] הבן. ואמנם הברכה היא נתקנה להעיר את 482 החתן, בשישים השתדלותו לדעת, בשענייני הנמצאות וסדורם יורו על כבודו ית[ברך] מהשכל הראשון עד מרכז הארץ, וכולם לא בראם אלא לכבודו, כאמרו 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (יש' מג, ז). ועל פסוק זה נתקנה הברכה הנז[כרת].

אמנם הברכה השנית, שהיא 'יוצר האדם', פותחת בברוך עם היותה סמוכה לחברתה, והיא ברכת 'שהכל', בעבור היותה מטרטי, 483 ואם לא היתה פותחת בברוך היו נראים ב' הברכות ברכה אחת. ואולם בזאת הברכה יש מקום עיון והוא, למה יסדו אותה רז"ל בלשון הוה, והוא אמרו 'יוצר האדם', ולא יסדוה על לשון עבר, אחרי שזה כמה אלפי[ם]

476 רש"י פירש על 'אסר לנו את הארוסות' (כתובות ז ע"ב) – 'מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התיירו עד שתיכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ואדרבנן נמי מברכין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה'.

477 כלה א, א. בחיבורים קבליים שהיו מצויים אז "יסוד כל" רומז לספירת יסוד.

478 שבת פח ע"א; עבודה זרה ב ע"ב; תנחומא, נח, ג.

479 נראה שצריך לגרוס "ז' ברכות". ואולי כתב 'ב' ברכות' מפני שנחשבות כברכות קצרות. ראה סמ"ג, עשה, מה.

480 ייתכן שמילה זו סומנה למחיקה.

481 רש"י ד"ה 'שמח תשמח' (כתובות ח ע"א). כלומר כהודאה פומבית לקב"ה ולא כחלק מסדר ברכות החתנים. וכן כתב גם ר' יוחנן מאוכרידא בפירוש השאלות שלו.

482 ייתכן שצריך להיות 'אותך'.

483 ראה נדה יד ע"א, ורש"י שם פירש 'מטרטין' – לשון מאזנים'. ויש שפירשו 'טרטין' במשנת כלים כט, א ככובע עם שני כנפיים לכיסוי אזניים (תוספות יום טוב). אפשר שכוונתו לשני ענפים של אותה ברכה.

מהשנים עברו מבריאת אדם ועד ז[מננו] ז[ה]?! ונאמר, כי הסבה אשר יעדו זו הברכה בלשון[ן] הוה, למה שאדם הראשון דו פרצופי[ן] נברא,<sup>484</sup> מתאחדים אל גו גו לגו,<sup>485</sup> להיות הפנים מקבילים, רצו' שהפן הא' עולה למעלה ראש במה הוא רוחני, והפן השני יורד למטה במה הוא גשמי.<sup>486</sup> ולהיות ברכה זו רומזת לאדם, אשר היא הצורה, כאמרם ז"ל ברכה ראשונה לאדם;<sup>487</sup> והוא מבואר, שהצורה האנושית, להיותה כח בלי מפעל מעת היצירה, נאמן[ר] בו 'איש נבוב ילבב' (איוב יא, יב), ובכל יום ויום יוצאת מן הכח אל הפועל. לזה תקנה בלשון הוה.

והברכה הג' היא 'אשר יצר' וכו', וגם זאת הברכה פותחת בברוך, לפי שהיא הברכה הראשונה אשר נתקנה על עסקי הזיווג, כי היא מדברת על שניהם. וכבר יחשב שזאת הברכה סותרת קצתה לקצתה, וזה כי תחלת הברכה נתקן על לשון עבר, וסופה על לשון הוה;<sup>488</sup> אלא שההתר בזה הוא, כי להיות ברכה שניה לזהוה,<sup>489</sup> אשר הוא רמז אל החמרי, שהוא הפרצוף הב' המתפעל בחומר שאר בע[לי] ח[יים],<sup>490</sup> לזה נברך

484 ברכות סא ע"א; וי' רבה יד, א (מהדורת מרגליות, עמ' רצו) ועוד.

485 כלומר שני הפרצופים מאוחדים זה לתוך זה.

486 כלומר בלבו פירש את שני הפרצופין כמבטאים את שני הממדים של האדם: מצד אחד הוא גשמי כמו שאר החיים ומצד שני הוא מתעלה בשכלו.

487 אפשר שהתכוון לכך שאדם הראשון התברך ביום בריאתו. ראה כתובות ה ע"א. בלבו ענה על השאלה מדוע הברכה היא בלשון הוה ('יוצר האדם') בכך ששכלו של האדם יוצא כל העת מהכוח אל הפועל. כדאי להביא את פירושו של ר' ישמעאל המובא בפירוש השאלות של ר' יוחנן מאוכרידא: 'כתב ה"ר ישמעאל ז"ל ברכה ראשונה כנגד מציאות העולם, כדכתיב "בראשית ברא אלהים את השמים". ותקנו בה "לכבודו", לפי שאין אדם מכיר גבורתו של הב"ה ועוצם חכמתו וירא ונרתע ממנו וחושקת נפשו באהבתו ושוגה בה תמיד אלא ממעשיו. והברכה השנייה כנגד מציאות האדם, כדכתיב "ויאמר אלהים נעשה אדם". ולפי שהאדם מובדל משאר בעלי חיים בדיבור ושכל, תיקנו על הבדלתו ברכה שלישית בפני עצמה. ולפי שנאמר בו "נעשה אדם בצלמנו" תקנו בו בצלמו. ומלת "צלם" אינה הצורה ורקמתה בלשון עברי אלא מלת תאר היא הצורה והרקום, כדכתיב "מה תוארו, ותאמר איש זקן עולה והוא עוטה מעיל" (שמ"א כח, טו), וכן "בתואר בני מלך" (על פי שו"ה, יח) שהוא כצורתו. ולפי שמשגיג האדם בשכלו כעין שידוע הוא יתברך כל התעלומות ולא יפלא ממנו דבר (על פי יר' לב, יז), נאמר באדם "בצלמו", ואמרו בה "והתקין לו ממנו בניין עדי עד", כדכתיב "ואתם פרו ורבו" (בר' ט, ז), שמזריע האדם כצלמו, דכתיב "ויולד כדמותו כצלמו" (שם ה, ג), כלומר שמשגיג בשכלו כמו אביו. ותקנו בה שתי יצירות, אחת כנגד המחשבה ואחת כנגד היצירה, דכתיב "וייצר יי אלהים את האדם" (שם ב, ז). ותקנו בחמישית "כשמחת יצריך בגן עדן מקדם", לפי שהיו מלאכי השרת צולין בשר ומוזגין יין לאדם הראשון בגן עדן, כמו שנתבאר בפרק ד' מיתות (סנהדרין נט ע"ב) (פירוש לשאלות, בראשית, טו, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תש"ך, עמ' קיד).

488 הברכה חותמת 'יוצר האדם'.

489 הברכה השנייה, יוצר האדם, מתנסחת בלשון הוה.

490 במבנה דו-פרצופין פרצוף אחד חומרי ואחד רוחני. כאן אנו עוסקים בפן המשותף לאדם ולבעלי החיים.

בו בלשון עבר זה<sup>491</sup> שיאמרו 'אשר יצר' וכו'. ואמנם בסוף בא בלשון[ן] הוה כנגד הפרצוף הראשון. וראוי להיות בו החתימה ע"ד מה שאנו מברכים הלולב, לפי שהוא גבוה במינו,<sup>492</sup> והרצון[ן] באמרו 'אשר יצר את האדם בצלמו' הוא, שהאדם נברא בצלם אלהים, כי אפשר קרוב שישוב האדם צלם אלהי בפועל. ואומרו 'בצלם דמות תבניתו' הנה כנוי תבניתו הוא שב אל האדם, כי לא נמצא בשום מקום שייחוס לש"י תבנית, כי לא יפול שם 'תבנית' כ"א בצורת האיברים, כאמרו 'כי לא ראיתם כל תמונה' (דב' ד, טו).<sup>493</sup> ואולם שם זה הכנוי שב אל הכנוי 'אשר יצר את האדם' < בצלמו, יש לו סוד, וה[משכיל] י[בין].<sup>494</sup> ואמרו 'התקין לו ממנו בנין עדי עד', הר[צון] ב[זה] שזה השכל ההולאני בהשתדלותו עם העוזר האלהי ישוב במין אשר לא יסתר ולא יהרס עד לעולם, כי ישוב שכל בפועל ומזהיר כוזהר הרקיע,<sup>495</sup> וזו הערה נכבדת, וישמע חכם ויוסף לקח<sup>496</sup> במה שהדבר החמרי ישוב נצחי. [א89]

ואמ[נ]ם] ברכת 'שוש תשיש' היא בקשה מהש[ם] י[תברך], שיתרבו המשכילים בארץ הנבחרת, והיא ירושלם, למה שהיא מקדש מלך ובית ממלכה,<sup>497</sup> שם צוה י' את הברכה 'תה' קלג, ג), ומעיין ושפע החכמה מבית י' יצא,<sup>498</sup> כמו שהעירו החכמי[ם] והנביאי[ם] ע"ה בזה, והוא אומרו 'בקבוץ בניה בתוכה לשמחה'; ובאה החתימה 'משמח ציון' ולא 'ירושלים', למה שציון היא מכלל יופי, וממנה יופיע<sup>499</sup> הש[ם] י[תברך] להשפיע לכל דרי מטה כאמרו 'מציון מכלל יופי אלהים הופיע' (תה' נ, ב).

גם ברכת 'שמח תשמח' היא בקשה מהש[ם] י[תברך], שישמח החתן והכלה בשמחה גופנית ושכלית, בכמו ששמח האדם הראשון בגן עדן מקדם, במה ששמחת עולם היתה על ראשם בעשר חופות שעשה להם הש[ם] י[תברך], כאשר ד[רשו] רז"ל הפסוק 'בעדן גן אלהים' (יח' כח, יג) וכו',<sup>500</sup> והם ציורים שכליים, רצו' באשר השכילו עשר צורות קדושות שיש לו להב"ה במה שהוא אפשר לשכל האנושי להשיג,<sup>501</sup> כמאמ[ר] ד[וד]

491 קריאתו משוערת.

492 ראה לשון רש"י לסוכה לב ע"א, ד"ה 'שיהא לולב יוצא למעלה מן ההדס'.

493 ראה למשל מורה הנבוכים א, ג.

494 הרמב"ם הבהיר (שם), כי 'תבנית' לא יכול להתייחס לאלוהות כלל. הסוד הוא ככל הנראה ההקבלה שבין האדם למבנה האלוהות. ה'תבנית' מתייחסת לאדם במובן זה שהוא שיקוף של האלוהות. נדמה שבלבו לא הסתפק ברעיון המיקרוקוסמוס, והוא רמוז להיבט הקבלי.

495 על פי דנ' יב, ג.

496 על פי מש' א, ה. כדאי לציין, שר' יוחנן מאוכרידא פירש בעקבות רש"י והר"ן על הרי"ף, ש'אשר יצר' מוסב על האדם, ו'בנין עדי עד' מוסב על האישה. ראה שאילתות, בראשית, טז, מהדורת מירסקי (לעיל, הערה 487), עמ' קיא.

497 על פי עמוס ז, יג.

498 על פי יו' ד, יח.

499 בכתב היד 'ישפיע', ועליו סימן מחיקה.

500 בבא בתרא עה ע"א; קה' רבה ח, ב.

501 החופות מסמלות את השכלים הנבדלים. הרמב"ם כינה אותם 'צורות קדושות' ו'צורות

ע[ליו] ה[שלום] 'ותחסרהו מעט מאלהים והוד והדר תעטרהו',<sup>502</sup> עין לא ראת'<sup>503</sup> אותם עד תומם, אלהים הבין דרכם והוא ידע את מקומם.<sup>504</sup>

ואמנם ברכת 'אשר ברא' פותחת בכרוך, למה שהיא נאמרת לבדה כל ז' ימי המשתה.<sup>505</sup> וזאת הברכה כוללת רמזים נכבדים. ראשונה לדעת שהש[ם] י[תברך] ברא הדברים אשר יקרא שמם 'ששון ושמחה', והוא גלגל ערבות ששם ששון ושמחה<sup>506</sup> במה שהש[ם] י[תברך] שוכן עליו, שנ[אמר] 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו' (תה' סח, ה), ומשם ברכת<sup>507</sup> בריאת החתן והכלה. וארז"ל במדר[ש] רות, שאין להזכיר בזאת הברכה כי אם עשרה דברים, והם ששון ושמחה חתן וכלה גילה דיצה חדוה אהבה אחוה שלום וריעות,<sup>508</sup> והם כנגד עשר חופות ועשר שמחות שעשה הב"ה לאדם הראשון בגן עדן. ואנו חותמים בזאת הברכה 'משמח החתן והכלה' למה שכבר התפללנו שישמע בהרי יהודה קול ששון וכו',<sup>509</sup> אנחנו מודים אליו בשהוא יעשה זה, ואז ישמח החתן עם הכלה שמחה עולמי[ם], שנ[אמר] 'ופדויי י' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה' (יש' לה, י).

ועל דעת בעלי האמת אלה הז' ברכות רומזים לשמותיו ית[ברך]. ברכת הארוסי[ן] רומזת לשם 'אהיה', ובעבור היותו נקרא 'קדש', לפי[כך] תקנו בזאת הברכה 'אשר קדשנו'.<sup>510</sup> וברכת 'שהכל' רומזת 'י"ה', חכמת אלהים הנקרא בשם 'כל'.<sup>511</sup> וברכת 'יוצר האדם' רומזת לשם בן ד' אותיות, המשונה בנקודו, הוא יוצר בראשי; ולזה תקנו בזאת הברכה 'יוצר האדם'.<sup>512</sup> וברכת 'אשר יצר' רומזת לשם 'אל', להודיע שהזיווג בחסדו הגדול נעשה.<sup>513</sup> וברכת 'שש תשיש' רומזת לשם 'אלהים', כי בזה הש[ם] החריב ירושלם, כמו שתקנו אנשי כנסת הגדולה והוא אומרם כי 'אתה י' באש החרבתה ובאש אתה עתיד לבנותה, כאמרו 'ואני אהיה לה נאם י' חומת אש סביב' (זכ' ב, ט).<sup>514</sup>

טהורות' בהלכות יסודי התורה ז, א ועוד. בלבו טען, שניתן להשיג את השכלים הנבדלים.

- 502 על פי תה' ח, ו.  
 503 על פי יש' סד, ג.  
 504 על פי איוב כח, כג.  
 505 כלומר גם אם אין פנים חדשות, ועל כן לא מברכים את כל שבע הברכות, מברכים את 'אשר ברא' (ראה כתובות ח ע"א).  
 506 'והוא... ושמחה' נכתב בצדי העמוד.  
 507 ייתכן שמילה זו מחוקה.  
 508 ראה זוהר חדש, דף פט ע"א. וכן מופיע בפירוש רקנאטי לבר', דף כב ע"ג.  
 509 מתוך נוסח הברכה, על פי מטבע לשון של יר' לג, י-יא.  
 510 ברכת האירוסין נאמרת קודם מעשה הקנין ('אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על העריות'). והרמז כאן הוא לספירת כתר.  
 511 ספירת החכמה.  
 512 בספר הפליאה נזכרת ספירת בינה כ'יוצר בראשית' (דף פד ע"ג).  
 513 ספירת החסד.  
 514 מתוך תפילת 'רחם' לתשעה באב (ירושלמי תענית ב, ב, דף י ע"א); ספירת הדין.

וברכת 'שמח תשמח' רומזת לשם בן ד' אותיות תפארת ישראל, ולזה יסדו בזאת הברכה 'רעים' (האבות) בסוד 'אחותי רעיתי' (שה"ש ה, ב) 'כתפארת אדם לשבת בית' (יש' מד, יג).<sup>515</sup> וברכת 'אשר ברא' רומזת לשם 'צבאות' הוא המנצח מדת הדין, שהיתה מקטרגת ואומרת 'מה אנוש כי תזכרנו' (תה' ה, ה).<sup>516</sup> ויש בזאת הברכה י' מיני שמחות כנגד י' מאמרות שבהם [ב89] נברא העולם, וכנגד י' הדברות וכנגד י' חופות שעשה הב"ה לאדם הראשון בג"ע. ואנו חותמים בב' הברכות האחרונות 'משמח חתן וכלה', האחד כנגד החתן והכלה אשר בג"ע,<sup>517</sup> והב' כנגד החתן והכלה הגשמיים [ם]. וכנגד אלה הי' תקן דוד ע"ה י' פעמים הללו במזמור 'הללויה הללו אל בקדשו' (תה' קג, א), והתחיל בקדש וסיים בתרועה,<sup>518</sup> היא תרועת מלחמה, היא התרועה אשר הפילה חומת יריחו, והיא שעמדה לאבותינו ולנו,<sup>519</sup> 'בכל צרתם לו צר' (יש' סג, ט), כי בכל מקום שגלו ישראל שכינה<sup>520</sup> עמהם, גלו למצרים שכינה 'עמהם', שנ[אמר] 'אנכי ארד עמך מצרים' (בר' מו, ד), ולזה תרג[ם] יונתן 'אנא אחות'. גלה לבבל שכינה עמהם, שנ[אמר] 'למענכם שלחתי בבלה' (יש' מג, יד); אל תקרי 'שלחתי' אלא 'שולחתי'. גלו למדי שכינה עמהם, שנ[אמר] 'ושמתי כסאי בעילם' (יר' מט, לח). וכשעתידין לחזור שכינה חוזרת עמהם, שנ[אמר] 'ושב י' אלהיך את שבותך' (דב' ל, ג), 'והשיב' לא נאמר] אלא 'ושב'.<sup>521</sup> וכן הוא אומ[ר] 'אגילה בישועתיך' (תה' ט, טו), כביכול ישועתן של ישראל הוא ישועתו של הב"ה.<sup>522</sup> וא"ר ברכיא מאי דכתיב [ב] 'צדיק ונושע הוא' (זכ' ט, ט), 'מושיע' אין כתי' כאן אלא 'נושע'.<sup>523</sup> הש[ם] י[תברך] למען שמו ימהר יחישה, ויקיים בנו קרא דכתיב [ב] 'עורי עורי לבשי עוון לבשי בגדי תפארתך ירושלם עיר הקדש כי לא יוסף יבא עוד ערל וטמא' (יש' נב, א). בת[ורה] ויר[אה]. 'ב[רוך] י' [לעולם] א[מן] ו[אמן]' (תה' פט, נג).

515 ספירת תפארת.

516 ספירות נצח והוד. בלבו החל את הספירה מכתר ומטה, ואז בהתאמה של שביעיות הגיע לנצח-הוד. לו היה מתחיל בחסד היה מגיע למלכות. יתר על כן: בחיבורים קבליים שהיו מצויים בידי בלבו ורווחים בקבלה הביזנטית תואר החתן כתפארת (המבטאת את שש הספירות עד יסוד) והכלה כמלכות.

517 כלומר עולם עשרת השכלים הנבדלים או עשר הספירות.

518 'הללויה בצלצלי תרועה' (תה' קג, ה).

519 מתוך ההגדה של פסח.

520 בכתב היד נוסף 'גלו', ועליו סימן מחיקה.

521 צריך להיות 'ושב'.

522 ראה ירושלמי תענית א, א, דף ג ע"א; בבלי מגילה כט ע"א.

523 שמ' רבה ל, כד; תנחומא, אחרי מות, יב.