מחשבת ישראל · ראשונים · מורה נבוכים

מורה נבוכים

רבנו משה בן מימון [הרמב"ם]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מורה נבוכים

רבנו משה בן מימון [הרמב"ם]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/מורה-נבוכים/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פתיחת אבן תיבון 6
איגרת אל ר' יוסף ש"ץ ב"ר יהודה 10
פתיחת הרמב"ם 11
חלק א' 21
הקדמה 21
פרק א 23
פרק ב 25
פרק ג 28
פרק ד 28
פרק ה 29
פרק ו 31
פרק ז 32
פרק ח 33
פרק ט 34
פרק י 35
פרק יא 36
פרק יב 37
פרק יג 38
פרק יד 39
פרק טו 39
פרק טז 40
פרק יז 41
פרק יח 41
פרק יט 43
פרק כ 44
פרק כא 45
פרק כב 47
פרק כג 48
פרק כד 49
פרק כה 50
פרק כו 50
פרק כז 51
פרק כח 53
פרק כט 55
פרק ל 56
פרק לא 57
פרק לב 59
פרק לג 61
פרק לד 62
פרק לה 68
פרק לו 69
פרק לז 72
פרק לח 73
פרק לט 74
פרק מ 75
פרק מא 76
פרק מב 77
פרק מג 78
פרק מד 79
פרק מה 80
פרק מו 80
פרק מז 85
פרק מח 87
פרק מט 89
פרק נ 90
פרק נא 92
פרק נב 93
פרק נג 97
פרק נד 100
פרק נה 104
פרק נו 105
פרק נז 107

פרק נח 109
פרק נט 112
פרק ס 116
פרק סא 119
פרק סב 121
פרק סג 123
פרק סד 126
פרק סה 127
פרק סו 129
פרק סז 130
פרק סח 131
פרק סט 134
פרק ע 137
פרק עא 140
פרק עב 146
פרק עג 154
פרק עד 170
פרק עה 176
פרק עו 179
חלק ב' 183
הקדמה 183
פרק א 187
פרק ב 194
פרק ג 196
פרק ד 196
פרק ה 200
פרק ו 201
פרק ז 205
פרק ח 206
פרק ט 206
פרק י 208
פרק יא 211
פרק יב 213
פרק יג 216
פרק יד 220
פרק טו 223
פרק טז 226
פרק יז 227
פרק יח 230
פרק יט 234
פרק כ 241
פרק כא 243
פרק כב 245
פרק כג 248
פרק כד 249
פרק כה 254
פרק כו 255
פרק כז 257
פרק כח 258
פרק כט 260
פרק ל 270
פרק לא 279
פרק לב 280
פרק לג 283
פרק לד 285
פרק לה 286
פרק לו 288
פרק לז 291
פרק לח 293
פרק לט 295
פרק מ 297
פרק מא 300
פרק מב 303
פרק מג 305

פרק מד 307
פרק מה 309
פרק מו 315
פרק מז 318
פרק מח 320
חלק ג' 323
הקדמה 323
פרק א 325
פרק ב 325
פרק ג 329
פרק ד 331
פרק ה 332
פרק ו 333
פרק ז 334
פרק ח 336
פרק ט 342
פרק י 343
פרק יא 345
פרק יב 346
פרק יג 351
פרק יד 358
פרק טו 360
פרק טז 362
פרק יז 365
פרק יח 374
פרק יט 376
פרק כ 379
פרק כא 382
פרק כב 384
פרק כג 388
פרק כד 394
פרק כה 398
פרק כו 402
פרק כז 405
פרק כח 407
פרק כט 409
פרק ל 416
פרק לא 417
פרק לב 418
פרק לג 424
פרק לד 426
פרק לה 427
פרק לו 430
פרק לז 431
פרק לח 439
פרק לט 439
פרק מ 443
פרק מא 446
פרק מב 454
פרק מג 456
פרק מד 459
פרק מה 459
פרק מו 465
פרק מז 474
פרק מח 479
פרק מט 482
פרק נ 491
פרק נא 496
פרק נב 505
פרק נג 506
פרק נד 508

פתיחת אבן תיבון

דברי שמואל בן יהודה אבן תיבון ז"ל, מעתיק המאמר הזה מלשון הגרי אל לשון עברי.
אמר: מתנצל.
לא מהיותי חכם בעיניי השיאני לבבי לבוא במשעול ההעתקה הצר הלזה, אשר גדר מזה וגדר מזה, גדר צורך ידיעת הלשון המועתק ממנו ואופני שמושיו והבנת דברי הספר ועניניו מהימין, וגדר צורך ידיעת הלשון המועתק אליו וכל שורשיו וסעיפיו אמיריו וחורשיו מהשמאל. וזה מפני שההעתקה היא מעשה אחד וכל מעשה יש ארבע סיבות למציאותו ולהעשותו, ולא ימלט מאחד מהם. והם הפועל והחומר והצורה והתכלית.
וצורה המלאכיית צריך פועלה אל כלים באשר יעשה אותה, כבנין הבית על דרך משל, שהוא אחד מן המעשים. וסיבת מציאותו הם: הבנאי אשר הוא הפועל, והאבנים והקורות והרעפים ויתר מה שצריך אל הבית בהבנותו שהם החומר, ואז יעשה הבונה צורת הבית. ואמנם הוא צריך בעשותו אותה אל כלים רבים לתקן בהם האבנים והעצים הצריך אליו לבנינו עד שתעשה הצורה כרצונו, ואז יגיע אל התכלית המכוונת בבנין הבית שהוא לדור ולהתלונן בה. הנה אלו ארבע סיבות למציאות בנין הבית, כן ההעתקת המעתיק הוא הפועל ודברי הספר המועתק הם החומר, ואם לא ידעם המעתיק הינם לו כדברי הספר החתום וכאילו נעדרו ממנו, ולא יגיע אל ידיעתם רק בידיעת הלשון אשר בו חובר הספר ובמצוא חקריו ובהבנת ענייני הספר נגליו ונסתריו, והשבת עניני דברי הספר כאשר הם מבלי שינוי אל הלשון אשר יעתיקנו אליו - הוא צורת ההעתקה.
ולא יגיע המעתיק אל זה, כי אם בידיעת הלשון אשר יעתיק אליו גם הוא, וכל דקדוקיו ואופני שימושיו. והם לו ככלים אשר בהם תתוקן צורת ההעתקה ואז יגיע אל התכלית המכוונת בה שהיא הבנת אנשי הלשון המועתק אליו הספר את דבריו ואת עניניו ולא ישאר להם מונע מצד הספר.
וכבר גילה אבא מורי ז"ל כל זה בפתיחתו אשר עשה להעתקתו ספר חובת הלבבות, ועניינים אחרים זכר שם אשר בעבורם גם כן צריך להימנע ולירא מהעתיק. ומפני שהוא הרחיב בהם המאמר קצרתי אני לזכרם. ואני, לא נעלם ממני מהם מאומה, ויודע אני ומכיר במיעוט שלימותי בשתי הלשונות העברית והערבית, וכל שכן בלשון הערבית שידיעתי בה מעוטה, כי לא גדלתי בין אנשיה ובארצותיה, ולא באתי עד תכונותיה. ועוד כי ידעתי חסרוני הגדול בהבנת דברי הספר הנכבד הזה מאמר מורה הנבוכים ועניניו, מפני שרובם עניינים עמוקים מאוד והוא כולל חכמות רבות ורמות, מעיני רוב אנשי עמנו אשר בגבולנו זה נעלמות, ואולי מעיני כולם מפני שאינם מתעסקים בהם ואינם

נמצאות איתם, ומעט מזער פקחתי עין בקצתם כי היו אתי קצת ספריהם בלשון ערבי אשר אני יודע בה מעט, והעירני לבבי ללמוד מהם כיכולתי הקצרה.
ומכל אלה הפנים אשר זכרתי היה לי להימנע מהעתיק הספר הנכבד הזה, אבל כמו שהביאה תשוקת חכמי הארץ הזאת ונבוניה אותם, ובראשם החסיד הכהן רבי יהונתן נר"ו ויתר חכמי בקעת יריחו עיר מושבי, לשלוח אחרי הספר הנזכר אל מצרים בשמעם את שמעו, ויתחננו על פי כתביהם אל הרב הגדול הפילוסוף האלהי הנזר הטהור על ראש גליותנו מרנא ורבנא משה נר"ו בן כבוד הרב הגדול רבי מיימון ז"ל, הוא המחבר את הספר הזה, ויבקשו מאתו לשלחו אליהם מועתק אם יוכל או בלתי מועתק, והשתדלו בזה השתדלות גדולה, כן הביאה אותם תשוקתם להשתדל בהעתקתו בהגיעו אליהם בלתי מועתק, ועוד כי הוסיפו כוסף על תאותם בעמדם על קצת מעניני הספר.
ולי אני שמואל ב"ר יהודה ן' תיבון ז"ל קראו, ועלי שמו פניהם, מפני שידעוני שאני מבין קצת בלשון הערב, ומפני שאין בגבולם איש מאנשי הלשון ההוא. ויפצירו בי מאוד להעתיקו להם כיכולתי וכאשר תשיג ידי. ואע"פ שהודעתים את קצורי בהעתקה מן הפנים שזכרתי, אמרו לי אי אפשר בלתי שנקבל בה קצת תועלת, ואם תהיה ההעתקה חלושה ומעוטה מן התועלת בענינים הנכבדים אשר יכללם הספר הזה - הוא הרבה בעינינו. ולא יכולתי להשיב פניהם ושמתי עצמי ככסיל מתעבר ובוטח, והעתקתיו עם קוצר השגתי.
ונשענתי בזה על שני דברים: האחד מהם שאעיין בכל מילה מסופקת בספרים שהעתיק אבי המעתיקים אבא מורי ז"ל ובספרי דקדוקי לשון הערבי ובספרי הערב הנמצאים אתי. והאחר, שאם ישאר לי אחר זה שום ספק אשלחנו אל הרב הגדול המחבר את הספר והמולידו ואשאל מאתו להאיר עיני בו, וכבר שאלתי ממנו שאלות רבות על פי כתבי בדברים סופק לי בהם וקצתם היו כשגגות שנמצאו בספר כי לא הוגה הספר המגיע אלינו. בשני הדברים האלה נסמכתי, אחרי הסמכי באלהי הסומך לכל הנופלים ומאתו אשאל לשמור פתחי פי משגיאה ולהצילני ממכשול על רוב חסדיו. ועל זכות הרב בטחתי שתעזרני אשר טרח והשתדל לחבר הספר הזה למען תתפשט תועלתו באומתנו, בהאיר עיניהם באמונת האל ובתורתיו ולהיישיר לבבם להאמין האמת ולהרחיק השקר:
ועתה, מפיל אני תחינתי לפני כל מעיין בספר הזה אשר אם ימצא בהעתקה טעות או שגיאה בלשון או בדקדוק המילות או בין לשון זכר לנקבה ובין רבים ליחיד, שיתקננה וידיינני לכף זכות, שהרבה פעמים יקרה במילה אחת שתהיה בלשון העברי על לשון זכר והיא בלשון הערבי על לשון נקבה, וכן יקרה בין רבים ליחיד. ועוד כי בלשון הערבי

כשיקדימו הפעולה לפני השמות והנוהג מנהגם ואף על פי שיהיו השמות על לשון רבים ישימו הפעולה על לשון היחיד ברוב המקומות. וכבר בא מזה במקומות בלשוננו עד שהוצרכו בעלי הלשון לפרש בפעולה המורה על היחיד שהוראתה על כל אחד ואחד מן הרבים הנכללים בשם הבא אחריה. וכל שכן שימצא זה בפעולת "היה" או מלת "הוא" אף על פי שתבא אחר השם, או בבנין פועל שלא הוזכר שם פועלו, או נפעל, או התפעל, שלא ירגישו בפעולה שהיא על לשון יחיד אם יהיו השמות המחוברים בה רבים.

ועוד, שאין הפרש בלשון הערבי בין ספורם על הנקבה האחת והרבים הזכרים, ולא בלשון הרבים בין נקבות לזכרים, ועוד שמילות רבות הם בלשון הערבי עם קשר אחד ובלשון העברי עם קשר אחר, כמילת 'דמה' שנתקשרה בערבי בבי"ת ובעברי בלמ"ד או באל"ף, וכן 'קבל' נקשר בערבי בלמ"ד, כלומר "אקבל לו", ובעברי - "אקבל ממנו". וכן 'עשה' שיקשר בערבי במקומות בלמ"ד - עושה לדבר, ובעברי עושה הדבר.

וכן ישמשו בערבי בקצת ענינים במילות שלא ימצאו בעברי בעניינים ההם, כמילת 'שם' שבערבי כשירצו החכמים לומר שיש בעולם או בנמצא דבר אחד יאמרו שיש שם דבר אחד, רומזים במילת "שם" אל המציאות, ואין זה נמצא בלשון עברי. וזולת זה ענינים ודברים רבים מאוד שיש הבדל בין שתי הלשונות.

גם יש מילה שהיא בלשון הערבי על הרוב ובעברי היא נהוגה מעט. הנה בערבי כשרוצים לומר: "לפי דעתי", או "לפי דעתנו", או "לפי זה העניין" אומרים "על דעתי" או "על דעתנו". סוף דבר משימים מילת "על" במקום שמשימים בעברי מילת "לפי", או "כפי" על הרוב. "והנה נמצא על דעתך כי לא ארשע" - רוצה, לפי דעתך זה בלבד אני זוכר בלשוננו בענין הזה.

וכל זה יכשיל המעתיק כי ימשך אחר דרך הספר מפני טרדתו בהעתקתו ויטעה בין הזכר והנקבה והרבים והיחיד וזולתם מן הנזכרים ואשר לא נזכרו. או יקל בקצתם אחר שימצא כיוצא בהם בלשוננו ואם לא ימצא כי אם במקומות מעטים. ואני ירא מהכשל בכל אלה הענינים או ברובם בעת ההעתקה, ואף על פי שבלבי לשוב ולחזק את בדק ההעתקה אחרי השלימי אותה, אני ירא שישארו מהן שלא ארגיש בהן.

ואיך לא אירא מהכשל בזה, והנה הרב הגדול מרנא ורבנא משה עבד האלהים כשרצה לדבר מעט בדברי חכמה בספר המדע ובמקומות אחרים מן החיבור ההוא נמשך אחר לשון הערבי בענינים ההם. הנה שימש במילת שָם הנזכרת במקומות רבים — כתב בראש ספר המדע פרק ראשון מספר המדע: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, ובסוף הלכה שנית כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו, ובכל זה נמשך אחר דברי

החכמים בלשון הערבי, כי בעברי לא נמצא זה הענין, עד שמעט מאנשי הארץ הזאת ידעו לקרות אותו אך קראו אותו בציר"י תחת השי"ן והבינוהו כינוי לבורא יתברך, וכן נמצא לו בלשונות אחרות במילות אחרות. ואם המחבר בלשון עברי לא נמלט מהמשך אחר לשון אחד שגור בפיו בעניינים ההם, ואף על פי שאיננו בין עיניו ולא מעתיק אותו, איך ימלט מעתיק המילה ההיא שהיא בין עיניו ובפיו והוא טרוד המחשבה בהעתקתו מהמשך אחר ענין הלשון שהוא מעתיק ממנו ואחר מילותיו. והמתקן אחרי יקבל שכרו מאלהיו בתקנו את מעוותי ובהסירו מכשול מספר שחובר להסיר המכשולים מדרך עמנו ולסקל מסילות לבבם.

ועוד אני מודיע כי במילות רבות שלא התבאר בלשוננו אם הוראתם הוראת זכר או נקבה אשמש בקצתם על לשון זכר ובקצתם על לשון נקבה כאשר יזדמן לי, לא אדקדק בהם, כמילות: איכות, וכמות, ומהות, והפעלות, והשתכלות, ושלמות, ותכלית ודעת והדומים להם. כי מפני שסופם אות תי"ו נוספת יסבלו להשתמש בהם בהוראת הנקבה, ומפני שנמצא בספרינו מילות במשקלם בהוראת הזכר — כמו: "ואחז בשרי פלצות" (איוב כא, ו), וכמו: "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאד" (איוב ח, ז) — אשתמש בהם גם כן על לשון זכר. גם המילות שימצאו בספרינו בהוראת הזכר והנקבה יחד, כ"דרך" ו"רוח" וכיוצא בהן, אמשך בהם אחר דרך הספרים ואשמש בהם על שתי הלשונות כאשר יקרה רעיוני לפני. וגם במקומות אעתיק מילה אחת במקום אחד בלשון אחד, ובמקום אחר אעתיקנה על לשון אחר, כשתסבול המילה שתי הלשונות. גם במקומות אכתוב על מילה אחת לשון אחר מחוץ ולא אכתבנו עליה במקום אחר — בכל זה אמשך אחר אבא מורי ז"ל, כאשר אמשך אחריו בבנות בנינים שלא ימצאו בספרינו, כמו "נתפלסף" שאבננו מ"פילוסוף", להימשך בו אחר לשון הערבי שבנה אותו גם כן ממנו. וכן דרך מחברי ספרי החכמות לבנות בנינים לא נבנו לפניהם ולחדש מילות לא שערום ראשוניהם, ולשאול מלות מלשון ההמון והעם ויפילום על ענין בלתי הענין אשר יפילום הם עליו, ובלבד שיהיה בין שני הענינים ההם ספוק דמיון, ואם אין דמיון על האמת. ולכל זה יביא קוצר כל לשון בדבר בעניני חכמות עמוקות. הלא גם נביאינו ע"ה הוצרכו לשאול השמות בדברם בשם ומלאכיו או בשאר הדברים הסתומים, כאשר הורנו הרב הגדול בספרו זה.

וגם במקומות רבים ארחק במליצה שהייתי יכול להרחיב בה ולנאותה מיראתי שלא אשנה העניין אשר רצהו המחבר. ואולי לא אזכור הלשון הנאות והערב בעת ההעתקה, או לא אדענו כאשר התודיתי מקצורי בלשון, ואף לבקיאים וליודעים יקרה זה.

ומעט חדשתי אני בספר הזה מפני שנראתה לי תועלת בחדושו, והוא למנות הפרקים אשר בכל אחד מן החלקים ולכתוב בראש כל פרק מניינו. וכבר הודעתי זה אל הרב הגדול בעל הספר, ועל פי מנין הפרקים כתבתי לו שאלותי להודיעו הפרק אשר בו שאלתי להקל מעליו טורח חיפוש המקום ולהקל מעלי מהאריך לכתוב בשאלה. וכן יקל למעיינים בספר הזה וללומדים אותו בכל מקום אשר יגיע לשאול האחד מחבירו מרחוק ומקרוב בהודיע הפרק אשר בו ישאל, וזאת היתה סיבה הגדולה אשר הביאתני אל זה:

ואחר הציעי דברי התנצלותי אלה למעיינים בספר הזה, אשר בגללם כתבתי הפתיחה הזאת בראשו, כי לא להתגדל באתי, ולזה לא חיברתי בו מליצות ומשקלים. ואחרי הודיעי אותם את אשר היה לי להודיעם, אחל בהעתקת הספר והכתב אשר לפני, פתיחתו אשר כתב מחברו לתלמידו החכם אשר העירו לחבר הספר הזה כאשר תראו בו. וזה אחר שאלי מאלהי להיות עם פי ולהורות אותי את אשר אני עושה:

נשלמה פתיחת רבי שמואל ן' תבון המעתיק ז"ל

איגרת אל ר' יוסף ש"ץ ב"ר יהודה

דֵּעִי הוֹלֵךְ לַנְחוֹת דֶּרֶךְ יֹשֶׁר, לְסָלֵל אֶת מַסְלוּלָהּ
הוֹי כָּל תּוֹעֶה בִּשְׂדֵה תוֹרָה סוּרָה, וּדְרֹךְ יַד מַעְגָּלָהּ
טָמֵא וּכְסִיל לֹא יַעֲבֹר בָּהּ דֶּרֶךְ קֹדֶשׁ יִקָּרֵא לָהּ
בְּשֵׁם יי אֵל עוֹלָם (בראשית כא,לג)

--

תכונותיו של התלמיד הראוי

[1] כאשר עמדת לפניי, התלמיד היקר **ר' יוסף ש"צ ב"ר יהודה נ"ע** (=שמרו צורו, בן רבי יהודה נוחו עדן), ובאת מקצווי הארץ לקרוא בהדרכתי, גדלה מעלתך בעיניי, מפני רוב השתדלותך בלימוד, ומפני שראיתי בשיריך תשוקה גדולה לעניינים העיוניים. היה זה כבר מאז שהגיעוני איגרותיך והמקאמות שלך מאלכסנדריה, בטרם בחנתי את יכולת התפיסה שלך, ואמרתי: שמא תשוקתו גדולה מהשגתו. אך כאשר קראת בהדרכתי מה שכבר קראת מחכמת האסטרונומיה, ואת המתמטיקה ההכרחית ללמוד כהכנה לכך, שלמדת לפני כן, רבתה שמחתי בך, בשל טוב דעתך ומהירות תפיסתך. ראיתי שתשוקתך למתמטיקה גדולה, והנחתיך להתאמן בה, מידיעתי לאן תגיע. וכאשר קראת בהדרכתי מה שכבר קראת מתורת ההיגיון (=לוגיקה), תליתי בך את תקוותי,

ומצאתי אותך ראוי לגלות לך את סודות ספרי הנבואה, כדי שתבין מהם מה שראוי לשלמים להבין. לפיכך החילותי לרמוז ולרמז לך רמיזות. ואז ראיתיך מבקש ממני תוספת, ומפציר בי שאבאר לך דברים מהעניינים האלוהיים, ושאיידע אותך על כוונות ה"מדברים" ("מְתַכַּלְמוּן"), והאם הדרכים הללו הן דרכי הוכחה, ואם לאו – לאיזה מקצוע (=שיטת דיון) הן שייכות.

ההדרכה הראויה למעולה הנבוך

[2] ראיתיך שכבר למדת משהו מזה מאחרים, ושאתה נבוך, דבקה בך התדהמה, ונפשך האצילית מבקשת ממך **לְמְצֹא דִּבְרֵי חֵפֶץ** (קהלת יב,י). אך אני לא חדלתי מלדחותך מזה, ולצוות עליך שתנקוט את הדברים כסדר, כשכוונתי שתתברר לך האמת בדרכה, ולא שתגיע הוודאות במקרה. במשך שהותך עמי, כאשר נזכר **פסוק** או לשון מלשונות ה**חכמים** שיש בו הערה על עניין מופלא, לא נמנעתי מלבאר זאת לך.

וכאשר גזר האל את פרידתנו ופנית אל אשר פנית, עוררוני הפגישות הללו אל החלטה שכבר נחלשה, והניע אותי חסרונך לחבר את החיבור הזה, שחיברתיו לך ולשכמותך, מעטים ככל שיהיו. עשיתיו פרקים פרקים, וכל מה שנכתב ממנו יגיעך ראשון ראשון באשר תהיה, ואתה שלום.

פתיחת הרמב"ם

הוֹדִיעֵנִי דֶּרֶךְ זוּ אֵלֵךְ, כִּי אֵלֶיךָ נָשָׂאתִי נַפְשִׁי (תהילים קמג,ח)

אֲלֵיכֶם אִישִׁים אֶקְרָא, וְקוֹלִי אֶל בְּנֵי אָדָם (משלי ח,ד)

הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע דִּבְרֵי חֲכָמִים, וְלִבְּךָ תָּשִׁית לְדַעְתִּי (משלי כב,יז)

מטרה א: ביאור מונחים רב־משמעיים במקרא

[1] מטרתו הראשונה של חיבור זה היא ביאור משמעויות של מונחים המופיעים בספרי הנבואה. חלק מהמונחים האלה הם מונחים רב־משמעיים ("משותפים"), והבורים הבינו אותם רק כפי חלק מן המשמעויות של המונח הרב־משמעי. חלקם מושאלים, והם הבינו אותם גם כן במשמעות הראשונית שהושאלו ממנה. וחלקם מסופקים: לעתים ניתן לחשוב שהם נאמרים "בהסכמה" (=חלים על דברים בעלי תכונה מהותית משותפת) ולעתים ניתן לחשוב שהם רב־משמעיים.

קהל היעד: המעולה הנבוך

[2] אין מטרתו של חיבור זה להסביר את כולם להמון, ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד את מי שאינו מעיין אלא בידיעת התורה – וכוונתי (ב"ידיעת התורה" למובן המצומצם):

הלכותיה, כי (באמת) מטרתו של חיבור זה כולו וכל מה שמסוגו היא ידיעת התורה לאמיתה – אלא מטרת החיבור הזה היא להעיר לאדם דתי שכבר נקבעה בנפשו והושגה בהַאֲמָנָתוֹ אמיתות תורתנו, והוא שלם בדתו ובמידותיו, ועיין במדעי הפילוסופים וידע את משמעויותיהם, והשכל האנושי משך והוביל אותו לשכון בהיכלו, אך עצרו בעדו פשטי ("נִגלוֹת") המקראות ומה שהבין או הסבירו לו אחרים מהמשמעויות הללו של המונחים הרב־משמעיים או המושאלים או המסופקים. וכך הוא נותר נבוך ונדהם: או שילך אחר שכלו וישליך את מה שלמד (בטעות) מן המונחים הללו, ויחשוב שהוא השליך (בכך) יסודות דתיים; או שיישאר עם מה שהבין מהם ולא יימשך אחר שכלו, ונמצא שהוא מפנה עורף אל שכלו ומתרחק ממנו. ויחד עם זאת יחשוב שהוא הביא על עצמו נזק ופגיעה בדתו (על ידי חקירתו השכלית), ויישאר עם האמונות הדמיוניות ההן, כשהוא מבוהל ומיוסר בגללן, ויהיה שרוי תמידית בכאב לב ובמבוכה קשה.

מטרה ב: ביאורי משלי המקרא

[3] חיבור זה כולל מטרה שנייה, והיא ביאור משלים חבויים מאוד, הכתובים בספרי הנביאים ולא נאמר במפורש שהם משל, ולבוּר ולמי שאינו שם לב נראה שהם כחיצוניותם ושאין להם תוך (=רובד פנימי). כאשר יתבונן בהם החכם באמת ויבין אותם כחיצוניותם, תיגרם לו גם כאן מבוכה קשה. אך כאשר נבאר לו את המשל הזה, או שנעיר את תשומת לבו שזהו משל, הוא ימצא את הדרך הנכונה וייחלץ מאותה מבוכה. לפיכך קראתי לחיבור זה "מורה הנבוכים".

שיטת ההוראה: מפתחות מפוזרים

[4] איני אומר שהחיבור הזה פותר כל קושי למי שיבין אותו, אך אומַר שהוא פותר את רוב הקשיים ואת החמורים שבהם. ואל ידרוש ממני הנבון ואל יתלה תקוותיו שכאשר נזכיר עניין מסוים שאמצה את הדיון בו, או שכשנתחיל לבאר משמעות משל מן המשלים, נשלים את כל מה שנאמר במשל הזה. אלו דברים שחכם לא יוכל לעשות בשיחה אישית עם בן שיחו, וכל שכן לכתוב זאת בספר, לבל יהפוך למטרה לכל בור שחושבים שהוא חכם, שיירה בו את חיצי בורותו.

[5] כבר ביארנו בחיבורינו ההלכתיים (פה"מ חגיגה ב,א; יסודי התורה פרקים א-ד) כללים מן הלימוד הזה והערנו על עניינים רבים, וציינו בהם ש**מעשה בראשית** הוא מדע הטבע, **ומעשה מרכבה** הוא מדע האלוהות (=המטפיזיקה), וביארנו את דבריהם "[אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשניים] **ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו** [...] **מוסרין לו ראשי הפרקים**" (בבלי חגיגה יג,א). על כן

אל תבקש ממני כאן יותר מ**ראשי הפרקים**. ואפילו התחלות אלו אינן מסודרות בחיבור הזה ולא רצופות אלא מפוזרות ומעורבות בעניינים אחרים שארצה לבאר. כי כוונתי היא שהאמיתות יציצו מבין הדברים ושוב ייעלמו, כדי שלא נצא נגד הכוונה האלוהית – שאין להתנגד לה – שהִסתירה מהמון בני האדם את דברי האמת המיוחדים להשגתו, שנאמר: "**סוֹד ה' לִירֵאָיו**" (תהילים כה,יד).

הפיזיקה כסוד

[6] דע שגם בדברים הטבעיים אין ללמד בפירוש חלק מעיקריהם כפי שהם. ידועים לך דבריהם ז"ל: "[אין דורשין...] **ולא במעשה בראשית בשנים**", ואילו ביאר מישהו את הדברים הללו כולם בספר הרי זה כאילו **דרש** לאלפי בני אדם. לפיכך גם עניינים אלה מופיעים בספרי הנבואה במשָלים, וגם ה**חכמים** ז"ל, בעקבות המקרא, דיברו בהם בחידות ובמשלים. זאת משום שיש קשר הדוק בינם לבין מדע האלוהות, וגם הם סודות מסודות מדע האלוהות.

משל הברקים: הדרך להתוודע לסודות

[7] אל תחשוב ש**סודות** הגדולים האלה ידועים עד תכליתם וגמרם למישהו ממנו. אין הדבר כן; אלא לעתים האמת מציצה לנו כך שאנו חושבים אותה ליום, ושוב מסתירים אותה החומרים וההרגלים עד שנחזור להיות בלילה חשוך, כמעט כפי שהיינו בתחילה. וכך אנו דומים למי שמבריק עליו הברק פעם אחר פעם בלילה אפל מאוד.

[8 א] יש מבינינו מי שמבריק לו הברק פעם אחר פעם עד שהוא כאילו באור תמידי שאינו פוסק, והלילה הופך עבורו ליום. זוהי דרגת גדול הנביאים (=משה), שנאמר לו: "**וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי**" (דברים ה,כז), ונאמר עליו: "**כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו** [בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ]" (שמות לד,כט).

[ב] ויש מהם (=מהנביאים) מי שהבריק לו פעם אחת בכל לילו, והיא דרגת מי שנאמר עליהם "**וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ**" (במדבר יא,כה).

[ג] ויש מהם מי שבין ברק לברק יש לו הפסקות, רבות או מעטות.

[ד] ויש מי שלא הגיע לדרגה שאפלתו מוארת בברק, אלא על ידי גוף מבריק או כיוצא בו, כגון אבנים ודברים אחרים המאירים בחשכת הלילה, ואפילו האור המועט הזה הזורח עלינו גם הוא אינו מתמיד, אלא מציץ ונעלם כאילו הוא **לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת** (בראשית ג,כד). לפי המצבים האלה משתנות דרגותיהם של השלמים.

[ה] ואילו אלה שמעולם לא ראו אור, אלא הם מגששים בלֵילָם, והם שנאמר עליהם "**לֹא יָדְעוּ וְלֹא יָבִינוּ בַּחֲשֵׁכָה יִתְהַלָּכוּ**" (תהילים פב,ה), והאמת נעלמת מהם לגמרי על אף

עוצם גילויה, כמו שנאמר לגביהם "**וְעַתָּה לֹא רָאוּ אוֹר, בָּהִיר הוּא בַּשְּׁחָקִים**" (איוב לז,כא), והם המון העם – אין מקום להזכיר אותם בחיבור הזה.

טבע ההברקות מופיע גם בלימוד לאחרים

9 דע שאם ירצה אחד מן השלמים, לפי דרגת שלמותו, להביע דבר ממה שהבין מאותם **הסודות**, אם בפיו אם בעטו, לא יוכל להבהיר בשלמות וכסדר אפילו את המידה שהשיג, כמו שהוא יכול לעשות בשאר המדעים שהוראתם ידועה. אלא כאשר הוא מלמד לאחרים יקרה לו מה שקרה לו כשלימד את עצמו, כלומר שהדבר מתגלה ומציץ ושוב מסתתר; כאילו כך הוא טבע דבר זה, יהא גדול או קטון.

לכן כאשר כיוון כל חכם אלוהי רבני (=יהודי לא קראי; או: אלוהי, כמילה נרדפת לקודמת) שהשיג את האמת, ללמד משהו מן הסוג הזה, לא דיבר בו אלא במשלים ובחידות.

דרכי החכמים במשלים:

א) הם הרבו במשלים וגיוונו אותם במיניהם ואף בסוגיהם,

ב) וניסחו את רובם כך שהעניין שביקשו להסבירו נמצא בתחילת המשל או באמצעו או בסופו, אם לא הצליחו למצוא משל המתאים לנמשל מראשו עד סופו.

ג) נוסף על כך, העניין שרצו ללמדו למי שילמדהו פוזר בין משלים רבים ורחוקים זה מזה, אף על פי שהוא עניין אחד.

ד) עמום יותר הוא משל אחד המשמש בעצמו משל לעניינים שונים – ראשיתו מתאימה לנמשל אחד, וסופו לנמשל אחר.

ה) יש שכל המשל משמש לשני עניינים הקרובים במין התחום המדעי הנדון.

10 עד כדי כך הגיעו הדברים, שכאשר מישהו רוצה ללמד בלי משל ובלא חידות, יש בדבריו עמימות וקיצור דברים במקום ההמשלות והחידות, כאילו המלומדים והחכמים נמשכים אחר המגמה הזאת ברצון אלוהי, כמו שמושכים אותם מצביהם הטבעיים.

פתיחת התורה במעשי בראשית באה במשל

11 הלוא תראה שכאשר רצה ה', יתעלה שמו, להשלימנו ולתקן את מצבי חברתנו במצוותיו המעשיות – דבר שאינו יכול להתבצע אלא אחרי אמונות שכליות שראשיתן השגתו יתעלה כפי יכולתנו, וזה אינו יכול להתקיים אלא בחכמת האלוהות; וחכמת האלוהות הזאת אינה יכולה להיות מושגת אלא אחרי חכמת הטבע, כי חכמת הטבע גובלת בחכמת האלוהות וקודמת לה בזמן הלימוד, כמו שהתבאר למעיין בכך – פתח מן הסיבה הזאת את ספרו יתעלה ב**מעשה בראשית**, שהוא חכמת הטבע כמו שביארנו.

[12] ומשום גודל העניין ונכבדותו וקוצר יכולתנו מלהשיג את הדברים הגדולים כפי שהם, נאמרו לנו הדברים העמוקים – שכורח החכמה האלוהית הביא לדבר אלינו בעניינם – במשלים ובחידות ובדברים סתומים מאוד, כמו שאמרו ז"ל: "להגיד כֹּח מעשה בראשית לבשר ודם – אי אפשר; לפיכך סתם לך הכתוב: 'בראשית ברא אלהים' וכו'" (ראו בתי מדרשות ד'). הנה העירו לך על כך שהדברים הנזכרים האלה הם סתומות. וכן יודע אתה את דברי שלמה: "[אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה וְהִיא רְחוֹקָה מִמֶּנִּי] רָחוֹק מַה שֶּׁהָיָה וְעָמֹק עָמֹק מִי יִמְצָאֶנּוּ" (קהלת ז,כד). בכל זה נעשה שימוש במונחים רב־משמעיים כדי שההמון יבינו אותם כפי כוח הבנתם וחולשת תפיסתם, ואילו השלם, שכבר למד, יבין אותם במשמעות אחרת.

התלבטות והכרעה בשיטת הכתיבה הראויה

[13] כבר הבטחנו בפירוש ה**משנה** (הקדמה לפרק חלק: סנהדרין י,א, עמ' קמ,קמג) שנבאר עניינים מופלאים ב"ספר הנבואה" וב"ספר ההתאמה", והוא ספר שהבטחנו לבאר בו את כל הדברים המוקשים ש**בדרשות**, שחיצוניותן רחוקה מאוד מן האמת וחורגת מן המושכל, והן כולן משלים. אך כאשר התחלנו לפני שנים רבות לכתוב את הספרים ההם, וחיברנו מהם משהו, לא היה טוב בעינינו מה שהתחלנו לבארו בדרך הזאת. משום שראינו שאם נישאר בדרך ההמשלה וההסתרה של מה שראוי להסתירו, לא נצא מן הכוונה הראשונה (=ההעלמה), וכאילו החלפנו פרט אחד בפרט אחר מאותו המין. ואם נבאר מה שראוי לבארו, אין זה ראוי להמון בני האדם, ואנחנו לא שאפנו אלא לבאר את משמעות ה**דרשות** ונגלות הנבואה להמון. כמו כן ראינו שאם יעיין בור מהמון ה"רבניים" (=שאינם קראים) באותן ה**דרשות** לא יקשה לו דבר מהן, כי בעיני הבור הנבער, שאינו מכיר את טבע המציאות, הדברים הבלתי אפשריים יכולים להתקיים. ואילו איש המעלה השלם, כשיעיין בהן, לא יימלט מאחת משתי האפשרויות: או שיבין אותן כחיצוניותם, ויחשוב רע על האומר, וייחס לו בורות, ואין בכך הרס ליסודות האמונה; או שיניח שיש להן תוך, וכך נחלץ מכך וחשב טוב על האומר, בין אם התברר לו התוך של האמירה ובין לא התברר לו. אשר לעניין הנבואה וביאור דרגותיה ופירוש המְשלים בספרֶיה, הרי בחיבור הזה יתבאר הדבר באופן ביאור אחר.

[14] מפני הדברים הללו משכנו את ידינו מחיבור שני הספרים הללו כצורתם, והסתפקנו בציון יסודות האמונה וכלל האמיתות בתמצות וברמז הקרובים לכתיבה מפורשת, במה שהזכרנו בחיבור ההלכתי הגדול **משנה תורה** (בעיקר ביסודי התורה א-ד; תשובה ה-י).

ההכרעה על תוכן הספר

15 אך בחיבור זה אני מדבר עם מי שעסק בפילוסופיה, כמו שציינתי, ולמד מדעים אמיתיים, והוא מאמין בדברי התורה, נבוך לגבי משמעויותיהם, שהמונחים המסופקים והמשלים הביכוהו בהם.

16 החיבור הזה יכלול גם פרקים שלא יוזכר בהם מונח רב־משמעי, אך

א) אותו הפרק יהיה הקדמה לפרק אחר;

ב) או שהפרק יהיה הערה על אחת ממשמעויותיו של מונח רב־משמעי, שלא ארצה להזכיר אותו במפורש במקום ההוא;

ג) או שהפרק יבאר משל מן המשלים,

ד) או יסב את תשומת הלב לסיפור מסוים שהוא משל;

ה) או שהפרק יכלול עניינים מופלאים שיש שמפרשים אותם שלא על דרך האמת, בגלל רב־משמעיות המונחים, או מפני הבנת המשל כנמשל, או הנמשל כמשל.

הבנת המשלים: המפתח להבנת דברי הנביאים

1 כיוון שנזכרו המשלים, נקדים הקדמה: דע שמפתח הבנת כל מה שאמרו הנביאים עליהם השלום, וידיעת אמיתתו, הוא הבנת המשלים ונמשליהם ופירוש מילותיהם. ידועים לך דבריו יתעלה: "**וּבְיַד הַנְּבִיאִים אֲדַמֶּה**" (הושע יב,יא), ודבריו: "[בֶּן אָדָם] **חוּד חִידָה וּמְשֹׁל מָשָׁל** [אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל]" (יחזקאל יז,ב). ויודע אתה שמרוב שימושם של הנביאים במשלים, אמר הנביא: "**הֲמָה אֹמְרִים לִי: הֲלֹא מְמַשֵּׁל מְשָׁלִים הוּא**" (יחזקאל כא,ה). וידעת מה שפתח בו **שלמה**: "**לָדַעַת חָכְמָה וּמוּסָר, לְהָבִין אִמְרֵי בִינָה, דִּבְרֵי חֲכָמִים וְחִידֹתָם**" (משלי א,ו). נאמר **במדרש**: "**למה היו דברי תורה דומין עד שלא עמד שלמה? לבאר שהיו מימיה עמוקים וצונין** (=צוננים) **ולא היה אדם יכול לשתות מהן. מה עשה פִּקֵּחַ אחד? ספק** (=חיבר) **חבל לחבל ומשיחה** (=חוט שזור) **למשיחה, ודלה** (=שאב בדלי) **ושתה. כך היה שלמה מְמָשֵׁל למשל ומְדַבֵּר לדבר עד שעמד על דברי תורה**" (שיר השירים רבה א,ח); זה לשונם.

2 איני סבור שיש מישהו מבעלי הדעת הבריאה המדמיין ש"**דברי תורה**" הנזכרים כאן, שנערכו תחבולות כדי להסבירם על ידי הסבר ענייני המשלים, הם דיני עשיית **הסוכה** וה**לולב** ו**דין ארבעה שומרים**. אלא הכוונה כאן היא בלי ספק הסברת הדברים העמוקים. נאמר שם: "**רבנן אמרי** (=חכמים אומרים): **זה שהוא מאבד סלע** (=מטבע יקרה) **או מרגלית בתוך ביתו, עד שהוא מדליק פתילה באיסר** (=מטבע זולה) **מוצא את המרגלית, כך המשל הזה אינו כלום, ועל ידי המשל אַתְּ רואה את דברי תורה**", גם זה לשונם.

התבונן נא כיצד אמרו ז"ל בפירוש שתוכם של **דברי תורה** הם **המרגלית**, ונגלהו של כל משל **אינו כלום**; וכיצד דימו את הסתרת העניין הנמשל בתוך נגלהו של המשל למי שנפלה לו מרגלית בביתו, והוא בית חשוך ובו חפצים רבים, והמרגלית ההיא נמצאת בו, אלא שהוא אינו רואה אותה ואינו מרגיש בה, והרי היא כאילו יצאה מרשותו משום שנמנע ממנו כל שימוש בה, עד שידליק את הנר כמו שהוזכר, והדימוי הוא הבנת משמעות המשל.

מאפייני המשל העשוי כהלכה

[3] אמר החכם: "**תַּפּוּחֵי זָהָב בְּמַשְׂכִּיּוֹת כֶּסֶף דָּבָר דָּבֻר עַל אָפְנָיו**" (משלי כה,יא).

שמע ביאור העניין הזה שהזכיר: "**מַשְׂכִּיּוֹת**" הן הפיתוחים בדמות שְׂבָכה, כלומר שיש בהם מקומות מחוררים, כעין עיניים קטנות מאוד, כמעשה הצורפים, ונקראו כך משום שניתן לראות דרכם: **תרגום** (אונקלוס של) "**וַיַּשְׂקֵף**" (בראשית יט,כח ועוד) – "**וְאִסְתְּכִי**". הרי שאמר שתפוח זהב הנמצא בתוך שבכת כסף עם נקבים קטנים מאוד הוא משל לדיבור שנאמר על אופניו (כמבואר בפסקה הבאה).

[4] ראה־נא כמה מופלאה אמירה זו המתארת את המשל העשוי כהלכה: הוא אומר שהדיבור בעל שני האופנים, כלומר שיש לו חיצוניות ותוך, ראוי שחיצוניותו תהיה טובה ככסף, וראוי שתוכו יהיה טוב מן החיצוניות, כך שתוכו יהיה עדיף על חיצוניותו כעדיפות הזהב על הכסף. וראוי שיהיה בחיצוניותו מה שיצביע למתבונן על מה שיש בתוכו, כמו אותו תפוח זהב המכוסה שבכת כסף בעלת חורים קטנים מאוד, כך שהרואה מרחוק או שלא בעיון חושב שהוא תפוח כסף, אך אם יתבונן בו חד־העין באופן מדוקדק יתברר לו מה שבתוכו וידע שהוא זהב.

[5] כך הם משליהם של הנביאים עליהם השלום: חיצוניותם היא חכמה המועילה בדברים רבים, ובכללם תיקון מצבי החברה האנושית, כמו שייראה מפשטי ("נִגלוֹת") ספר **משלי** ואמירות דומות להם, ותוכם חכמה מועילה באמונות האמת לאמיתה.

שתי דרכים להבנת כל משל

[6] דע שיש שתי דרכים במשלי הנבואה. יש מהם משלים שלכל מילה במשל יש משמעות, ויש מהם משלים שכלל המשל מורה על כללו של העניין הנמשל. במשל הזה יש מילים רבות מאוד שלא כל מילה מהן מוסיפה משמעות לנמשל אלא היא נועדה לייפוי המשל ולסידור הדברים בו, או כדי להעמיק את הסתרת הנמשל, והדיבור נמשך לפי כל מה שמצריכה חיצוניות המשל הזה. הבן זאת מאוד.

דרך א: משל מדויק לפרטיו

[7] דוגמה למין הראשון של משלי הנבואה, היא **אמירתו** "[וַיְחַלֵּם] **וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה** [וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ. וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו...]" (בראשית כח,יב-יג). משום שאמירתו "**סֻלָּם**" מורה על עניין אחד, ואמירתו "**מֻצָּב אַרְצָה**" על עניין שני, ואמירתו "**וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה**" מורה על עניין שלישי, ואמירתו "**וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים**" מורה על עניין רביעי, ואמירתו "**עֹלִים**" מורה על עניין חמישי, ואמירתו "**וְיֹרְדִים**" מורה על עניין שישי, ואמירתו "**וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו**" מורה על עניין שביעי. הרי שכל מילה במשל הזה מוסיפה משמעות בכלל הנמשל.

דרך ב: משל עקרוני בלבד

[8] דוגמה למין השני של משלי הנבואה היא אמירתו "**כִּי בְּחַלּוֹן בֵּיתִי, בְּעַד אָשְׁנַבִּי נִשְׁקָפְתִּי. וָאֶרְאֶה בַּפְּתָאיִם אָבִינָה בַּבָּנִים, נַעַר חֲסַר לֵב. עֹבֵר בַּשּׁוּק אֵצֶל פִּנָּהּ, וְדֶרֶךְ בֵּיתָהּ יִצְעָד. בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם, בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה. וְהִנֵּה אִשָּׁה לִקְרָאתוֹ, שִׁית זוֹנָה וּנְצֻרַת לֵב. הֹמִיָּה הִיא וְסֹרָרֶת, [בְּבֵיתָהּ לֹא יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ.] פַּעַם בַּחוּץ פַּעַם בָּרְחֹבוֹת, [וְאֵצֶל כָּל פִּנָּה תֶּאֱרֹב.] וְהֶחֱזִיקָה בּוֹ [וְנָשְׁקָה לוֹ, הֵעֵזָה פָנֶיהָ וַתֹּאמַר לוֹ.] זִבְחֵי שְׁלָמִים עָלָי, [הַיּוֹם שִׁלַּמְתִּי נְדָרָי.] עַל כֵּן יָצָאתִי לִקְרָאתֶךָ, [לְשַׁחֵר פָּנֶיךָ וְאֶמְצָאֶךָ.] מָרְבַדִּים רָבַדְתִּי [עַרְשִׁי, חֻטֻּבוֹת אֵטוּן מִצְרָיִם.] נָפַתִּי מִשְׁכָּבִי [מֹר אֲהָלִים וְקִנָּמוֹן.] לְכָה נִרְוֶה דֹדִים [עַד הַבֹּקֶר, נִתְעַלְסָה בְּאֲהָבִים.] כִּי אֵין הָאִישׁ בְּבֵיתוֹ, [הָלַךְ בְּדֶרֶךְ מֵרָחוֹק.] צְרוֹר הַכֶּסֶף [לָקַח בְּיָדוֹ, לְיוֹם הַכֵּסֶא יָבֹא בֵיתוֹ.] הִטַּתּוּ בְּרֹב לִקְחָהּ, בְּחֵלֶק שְׂפָתֶיהָ תַּדִּיחֶנּוּ" (משלי ז ו-כא).

[9] העולה מכלל הדברים הללו הוא האזהרה מפני ההימשכות אחרי תענוגות הגוף ותאוותיו. הוא דימה את החומר שהוא סיבת כל התאוות הגופניות ל**אשה זונה** שהיא גם **אשת איש**, ועל המשל הזה בנה את כל ספרו (=משלי). עוד נבאר בפרקים מן החיבור הזה (א,יז; ג,ח-ט) את חכמתו בדימוי החומר ל**אשת איש זונה**, ונבאר כיצד חתם ספרו (משל "אשת חיל" במשלי לא,י-לא) בשבח ה**אשה** כאשר אינה **זונה** אלא מתמקדת בהצלחת ביתה ומצב בעלה. וכל המניעות הללו המונעות מהאדם את שלמותו האחרונה, וכל פגם הדבק באדם וכל חטא, אינם דבקים בו אלא מצד החומר שלו בלבד, כמו שנבאר בחיבור זה (ג,ח). כלל הדברים הזה הוא המובן מהמשל הזה בכללותו, כלומר שהאדם לא יימשך אחר בהמיותו בלבד, כלומר החומר שלו, כי החומר הקרוב של האדם הוא החומר הקרוב של שאר בעלי החיים.

[10] לאחר שביארתי זאת לך וגיליתי לך את סודו של המשל הזה, אל תתלה תקוותך בכך שתשאל למה התכוון בדבריו "**זִבְחֵי שְׁלָמִים עָלָי, הַיּוֹם שִׁלַּמְתִּי נְדָרָי**", ואיזו משמעות

טמונה בדבריו "**מַרְבֵּדִים רָבַדְתִּי עַרְשִׂי**", ואיזו משמעות הוסיפו לכללות הזאת דבריו "**כִּי אֵין הָאִישׁ בְּבֵיתוֹ**", וכן שאר הדברים האמורים באותה **פרשה**, משום שכל זה רצף דברים בחיצוניות המשל. שכן אותם מצבים שהזכיר הם ממין מצב הנואפים, וכן אותן אמירות וכיוצא בהן הן ממין אמירות המנאפים זה לזה. הבן זאת ממני מאוד, משום שהוא עיקר גדול וחשוב במה שארצה לבארו.

[11] לפיכך אם תמצאני מבאר באחד מפרקי חיבור זה את משמעותו של אחד מן המשלים ומעיר לך מהו הכלל הנמשל, אל תדרוש את כל חלקי העניינים שנאמרו במשל הזה כדי לרצות למצוא להם מקבילה בנמשל. זאת משום שהדבר יביא אותך לאחד משני דברים: או שיסיט אותך מהנושא המכוון במשל; או שיחייב אותך לפרש דברים שאין להם פירוש ושלא נועדו לפירוש. מחויבות זו תביא אותך אל כגון ההזיה העצומה הזאת שרוב כְּתות העולם בזמננו הוזות אותה ומחברות עליה חיבורים, כי כל אחת מהן רוצה שיימצא פירוש כלשהו לאמירות שהאומר אותן לא כיוון בהם לשום דבר ממה שהם (=אנשי הכתות) רוצים. אלא לעולם תהיה כוונתך ברוב המשלים לדעת את הכללות שהם כיוונו ללמד. ובחלק מהדברים יספיק לך שתבין מדבריי שסיפור פלוני הוא משל גם אם לא נבאר יותר מכך. משום שכאשר תדע שזה משל יתבאר לך מיד לאיזה דבר הוא משל, ואמירתי שהוא משל תהיה כמי שהסיר דבר החוצץ בין כוח הראייה לבין הנראה.

[הוראות (ללימוד) חיבור זה]

הגישה הראויה לספר

[1] אם תרצה להשיג את כל מה שכללתי בו כך שלא יחסר לך ממנו דבר, השווה את פרקיו זה עם זה; ולא תהא כוונתך בכל פרק להבין את משמעותו הכללית בלבד, אלא גם להשיג כל ביטוי שנאמר בו תוך כדי הדברים, גם אם אינו ממטרת הפרק. משום שבחיבור זה הדברים לא באו כפי שיזדמן, אלא בדקדוק גדול ובדיוק רב ותוך זהירות מלפגוע בביאור קשיים, ולא נאמר בו דבר שלא במקומו אלא כדי לבאר עניין מסוים במקומו. אל תגרור אותו אחר דמיונות השווא שלך, משום שאז תזיק לי ולא תועיל לעצמך. אלא ראוי לך שתלמד כל מה שראוי שתלמדהו, ועיין בו תמיד, כי הוא יבאר לך את רוב הקשיים בתורה, שכל משכיל מתקשה בהם.

השבעת הקורא שלא להזיק למחבר

[2] משביע אני בה' יתעלה את כל מי שיקרא את חיבורי זה,

א) שלא יפרש ממנו אפילו מילה אחת, ולא יבאר לאחרים ממנו אלא מה שהוא מבואר ומפורש בדברי מי שקדם לי מחכמי תורתנו המפורסמים. ואילו מה שיבין ממנו שלא

נאמר על ידי מי מן המפורסמים אצלנו, לא יבאר לאחרים,

ב) ולא ייחפז לטעון נגדי. כי אפשר שמה שהבין מדבריי יהיה שונה ממה שהתכוונתי אליו, ויגרום לי נזק כגמול על רצוני להיטיב לו, ויהיה **משלם רעה תחת טובה** (ראו תהילים לח,כא; משלי יז,יג).

3 אלא יתבונן בו כל מי שייפול לידיו, ואם ירווה את צמאונו ולוּ בעניין כלשהו מכלל מה שיתקשה בו, יודה לה' ויסתפק במה שהבין. ואם לא ימצא בו כלל דבר שיועיל לו, יחשוב אותו כאילו לא חובר. ואם ייראה לו בו פגם כלשהו לפי סברתו, יפרשנו (שלא כפשוטו) אפילו בפירוש דחוק ביותר **וידין לכף זכות** (ראו משנה אבות א,ו), כמו שנצטווינו באשר להמוני בני עמנו, כל שכן לגבי מלומדינו וחכמי תורתנו המשתדלים ללמדנו את האמת כפי השגתם.

הפקת המיטב מן הספר וההתנגדות הצפויה לו

4 יודע אני

א) שכל מתחיל מבני האדם, שלא השיג דבר מן העיון, יפיק תועלת מחלק מפרקי חיבור זה.

ב) ואילו השלם מבני האדם, המאמין בתורה הנבוך כמו שציינתי (פתיחה 2), יפיק תועלת מכל פרקיו; מה רבה תהיה שמחתו בהם, ומה ינעם לו שמעם.

ג) אך המבולבלים שמוחם הזדהם בהשקפות מוטעות ובדרכים מסולפות, החושבים שהם מדעים נכונים, וטוענים שהם בעלי עיון, אך אין להם כלל ידיעה בדבר הנקרא מדע באמת – הם יסלדו מפרקים רבים ממנו, ומה מאוד יקשו עליהם, משום שהם לא ישיגו את משמעותם, וכן משום שיתברר מהם זיופו של מה שבידיהם, שהוא אוצרם ורכושם שהכינו לעת צרה.

החדשנות והתעוזה בכתיבת הספר

5 ה' יתעלה יודע שלא חדלתי מלחשוש מאוד מאוד מלכתוב את הדברים שרצוני לכתוב בחיבור זה, משום שהם דברים נסתרים שלא נכתב עליהם כלל ספר באומתנו בזמן **הגלות** הזה, מבין החיבורים שהגיעו לידינו – ואיך אחדש ואחרוג מהנהוג ואכתוב עליהם? אך הסתמכתי על שתי הנחות מוקדמות: הראשונה, דבריהם (של חז"ל) בכגון זה: "**עֵת לַעֲשׂוֹת לַה'** [הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ]" (תהילים קיט,קכו; למשל בבלי גיטין ס,א); והשנייה, דבריהם: "**וכל מעשיך יהיו לשם שמים**" (משנה אבות ב,טו). הנה כי כן על שתי ההנחות הללו הסתמכתי במה שכתבתי בחלק מפרקי חיבור זה.

6 סיכומו של דבר: אני האיש שכשלחצו הדבר וצר לו המקום, ולא מצאתי תחבולה

ללמד את האמת המוכחת אלא בדרך שתתאים לאיש מעלה אחד ולא תתאים לעשרת אלפים בורים – אבחר לאומרה לאותו אדם ולא אשים לבי לגינוייהן של הבריות הרבות, ואשאף לחלץ אותו איש מעלה בודד ממה שנקלע אליו, ואנחה אותו ממבוכתו עד שיגיע לשלמות וימצא מנוחה.

חלק א'

הקדמה

שבע סיבות לקיום סתירות בספרים

[1] סיבות הסתירות או הניגודים הנמצאים בספר מן הספרים או בחיבור מן החיבורים – אחת משבע סיבות.

[2] הסיבה הראשונה היא שהמחבר אסף אמירות של אנשים בעלי דעות שונות, והשמיט את שם האומר ולא ייחס כל אמירה לאומרה. בחיבור זה יימצאו סתירה או ניגוד כאשר משפט אחד הוא שיטתו של אדם אחד והמשפט האחר הוא שיטתו של אחר.

[3] הסיבה השנייה: כאשר לבעל הספר הזה היתה דעה מסוימת ולאחר מכן חזר בו ממנה, ונכתבו דבריו הראשונים והשניים.

[4] הסיבה השלישית: כאשר לא כל הדברים הללו הם כחיצוניותם, אלא חלקם כחיצוניותם וחלקם משל שיש לו תוך, או ששני המשפטים הנראים כסותרים הם משלים, אלא שאם הובנו לפי פשוטם הרי הם סותרים או מנוגדים.

[5] הסיבה הרביעית היא שיש תנאי שאינו מפורש במקומו מתוך הכרח כלשהו, או ששני הנושאים שונים זה מזה ואחד מהם אינו מבואר במקומו, כך שתיראה לכאורה סתירה בדברים, אף שאין סתירה.

[6] הסיבה החמישית: כורח הלימוד וההסבר. כלומר, אם יש עניין מסוים, עמוק וקשה לתפיסה, שיש צורך להזכירו או לקחתו כהנחה לביאור עניין שקל לתופסו – שראוי שיילמד לפני הראשון, כך שההתחלה תהיה תמיד בדבר הקל – הרי שהמלמד יצטרך להסביר את העניין הראשון הזה בחוסר דיוק, באיזו דרך שתזדמן ובעיון שטחי, ולא יחל לדקדק באמיתתו, אלא ישאיר זאת לפי דמיונו של השומע כדי שיבין את מה שהוא מעוניין שיבין כעת, ולאחר מכן ידקדק בעניין העמוק הזה ויבאר את אמיתתו במקום המתאים.

[7] הסיבה השישית: היות הסתירה סמויה, ולא מתבארת אלא אחרי הנחות רבות. וככל שיש צורך ביותר הנחות כדי להיווכח בה, כך היא סמויה יותר. דבר זה חומק מעיני

המחבר והוא חושב ששני המשפטים הראשונים אינם סותרים זה את זה. אך אם תיקח כל אחד מהם ותצרף אליהם הנחה אמיתית ומכך תנבע מסקנה מחויבת, יגיע הדבר לאחר כמה צעדי־היקש לכדי סתירה או ניגוד בין שתי המסקנות הסופיות. דברים כגון אלה הם החומקים מעיניהם של החכמים מחברי החיבורים. ואולם אם שני המשפטים הראשונים נמצאים בסתירה גלויה זה עם זה, אלא שהוא שכח את הראשון כאשר העלה על הכתב את משנהו במקום אחר בחיבור – הרי זו מגרעת גדולה מאוד, ואין למנות מחבר זה בכלל מי שראוי להתחשב בדבריו.

[8] הסיבה השביעית: כורח הדיון בדברים עמוקים ביותר, שראוי להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק מהם. כי יש שההכרח יביא לכך שיתנהל דיון לגבי אמירה מסוימת על בסיס הנחה מסוימת, ובמקום אחר יביא ההכרח לכך שהדיון באותה אמירה יתנהל על בסיס הנחה הסותרת את הראשונה. ראוי שההמון לא ירגיש כלל במקום הסתירה ביניהם, ויש שהמחבר נוקט תחבולות כדי להסתיר זאת בכל אופן אפשרי.

הסתירות בחיבורים

[9] אשר לסתירות הנמצאות **במשנה** ו**בבָּרַיְתוֹת** – הרי הן לפי הסיבה הראשונה. כמו שתמצא שהם (=חז"ל בתלמוד) אומרים תמיד (על משניות ובריייתות): "**קשיא רישא אסופא!**" (=תחילתו סותרת את סופו!), ותהיה התשובה: "**רישא ר' פלוני וסופא ר' פלוני**" (=תחילת המקור כשיטת תנא אחד והסוף כשיטת תנא אחר). וכיוצא בזה תמצא שהם אומרים: "**ראה רבי דבריו שלר' פלוני בכך וכך וסתם לן כואתיה וראה דבריו שלר' פלוני בכך וכך וסתם לן כואתיה**" (=רבי יהודה הנשיא הסכים עם תנא מסוים במקום אחד והסכים עם תנא אחר במקום אחר, וניסח את דבריהם במשנה כ"סתם", בלי לייחסם למי שאמר אותם). ותמצא שהם אומרים פעמים רבות: "**סתמא מני? ר' פלוני היא**"; "**מתניתין מני? ר' פלוני היא**" (=קטע זה, המופיע ללא ייחוס אומרו, הוא כשיטתו של תנא מסוים; המשנה הזו היא כשיטתו של תנא מסוים). וזאת רבות מספור.

[10] ואילו הסתירות או החילופים הנמצאים **בתלמוד** – הרי הם לפי הסיבה הראשונה והשנייה. כמו שתמצא שהם אומרים תמיד: "**בכך וכך סבר לה כר' פלוני ובכך וכך סבר לה כר' פלוני**", וכן אומרים: "**סבר לה כואתיה בחדא ופליג עליה בחדא**" (=הוא סבור כמותו בעניין אחד וחולק עליו בעניין אחר), ואומרים: "**תרי אמוראי אליבא דר' פלוני**" (=שני אמוראים חולקים לגבי שיטתו של אחד). כל אלה הם ממין הסיבה הראשונה. ואילו מחמת הסיבה השנייה, הרי זה נמצא בדבריהם בפירוש: "**הדר ביה רב מההיא**", "**הדר ביה רבא מההיא**" (=חזר בו רב/רבא מכך), וחוקרים איזו מן האמירות

היא המאוחרת. וכיוצא בזה דבריהם: "**מהדורא קמא דרב אשי אמר לן כך וכך, ומהדורא בתרא אמר לן כך וכך**" (=במחזור הלימוד הראשון אמר לנו רב אשי כך, ובמחזור הלימוד האחרון אמר לנו אחרת).

[11] אשר לסתירות או לניגודים הנראים לכאורה בחיצוניות הדברים בחלק מן המקומות בכל ספרי הנבואה – הרי הם מחמת הסיבה השלישית והרביעית. ולשם עניין זה באה הקדמה זו כולה.

[12] יודע אתה כמה רבות אמרו ז"**ל**: "**כתוב אחד אומר כך, וכתוב אחד אומר כך**", והם קובעים שיש סתירה לכאורה, ואז מבארים שבדברים חסר תנאי, או שהם בנושא אחר, דוגמת דבריהם: "**שלמה! לא דייך שדבריך סותרין דברי אביך, אלא שהן סותרין זה את זה**" **וכו**' (בבלי שבת ל,א), וכאלה רבות בדברי **חכמים** ז"**ל**. אך רוב עיסוקם בדברי הנבואה הוא בהקשר של דינים או מוסר, ואילו מטרתנו אינה אלא להעיר על **פסוקים** שיש בחיצוניותם סתירות בדעות ואמונות. מעט מזה יבואר בחלק מפרקי חיבור זה, משום שעניין זה גם הוא מ**סתרי תורה**.

[13] אשר לשאלה אם יש בספרי הנביאים סתירות מחמת הסיבה השביעית – זהו נושא לעיון ולחקירה, וראוי שלא לקפוץ למסקנות בכך.

[14] אשר לחילופים בספרי הפילוסופים – אנשי האמת בהם – הם מחמת הסיבה החמישית.

[15] ואילו הסתירות הנמצאות ברוב ספרי המחברים והמפרשים חוץ מן הנזכרים לעיל, הן מחמת הסיבה השישית. וכיוצא בזה יש ב**מדרשות** וב**הגדות** סתירות גדולות מחמת אותה סיבה, ולכן אומרים: "**אין מקשין בהגדה**". ויש בהם גם סתירות מחמת הסיבה השביעית.

[16] ואילו החילופים שיימצאו בחיבור הזה – הם מחמת הסיבות החמישית והשביעית. דע זאת ועמוד על כך והתבונן בכך מאוד, כדי שלא תהיה נבוך בחלק מפרקיו.

ביאור המונחים כמפתח למקומות נעולים

[17] לאחר ההקדמות הללו אחל לציין את המונחים שראוי להעיר על פירושם האמיתי המכוון בכל מקום כפי ענייננו. דבר זה יהיה מפתח להיכנס למקומות שננעלו עליהם השערים. וכאשר ייפתחו אותם שערים ותיכנס לאותם מקומות, ינוחו בהם הנפשות, ויתענגו העיניים, ויינפשו הגופים מעמלם ומיגיעם.

פרק א

פִּתְחוּ שְׁעָרִים וְיָבֹא גוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים (ישעיהו כו,ב)

המונחים צלם ודמות

משמעות שגויה של המונח צלם

[1] **צלם ודמות**. אנשים חשבו ש"**צלם**" בעברית מורה על תבניתו ומתארו של דבר. דבר זה הביא להגשמה גמורה, בגלל הפסוק "**נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ**" (בראשית א,כו). הם חשבו שהאל הוא בצורת אדם, כלומר בתבניתו ובמתארו, והדבר הוביל אותם להגשמה גמורה. על כן הם האמינו בה, וסברו שאם ייטשו את האמונה הזו הם יכחישו את הכתוב, ואף ישללו את קיומו של האל אם אין לו גוף בעל פנים ויד הדומים לאלה שלהם בתבנית ובמתאר; אלא שהם מדמים שהוא גדול וזוהר יותר, וגם אינו עשוי מדם ומבשר. זהו שיא רוממותו של האל, לפי סברתם.

[2] מה שראוי לומר בהפרכת הגשמת האל ואישוש אחדותו האמיתית, שאינה תקפה אלא בביטול הגשמות – את ההוכחה לכל זה עוד תלמד מחיבור זה (ב,א). ההערה כאן בפרק זה אינה אלא על ביאור משמעות **צלם ודמות**.

משמעות מובחנת של המונח תואר והמונח צלם

[3] אומר כך: ה'צורה' המפורסמת בקרב ההמון, שהיא תבנית הדבר ומתארו – המונח המיוחד לה בעברית הוא "**תואר**". נאמר: "**יְפֵה תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה**" (בראשית לט,ו), "**מַה תְּאֳרוֹ** [וַתֹּאמֶר אִישׁ זָקֵן עֹלֶה וְהוּא עֹטֶה מְעִיל]" (שמואל־א כח,יד), "**כְּתֹאַר בְּנֵי הַמֶּלֶךְ**" (שופטים ח,יח). ועל הצורה המלאכותית (=הנעשית בכלי מלאכה) נאמר "**יְתָאֲרֵהוּ בְשָׁרֶד** [...] **וּבַמְּחוּגָה יְתָאֲרֵהוּ**" (ישעיהו מד,יג). המונח הזה אינו חל על האלוה יתעלה כלל, חלילה וחס.

[4] ואילו "**צלם**" חל על הצורה הטבעית, כלומר על העניין המגדיר את עצמותו של דבר ועושה אותו למה שהוא, והוא מהותו האמיתית באשר הוא המצוי הזה. ועניין זה (=הצלם, המגדיר את העצמות) אצל האדם, הוא מה שבאמצעותו מתבצעת ההשגה האנושית. בשל אותה השגה שכלית נאמר עליו "**בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ**" (בראשית א,כז).

[5] לכן נאמר "**צַלְמָם תִּבְזֶה**" (תהילים עג,כ), כי **הבזיון** שייך לנפש, שהיא צורת המין, לא לתבנית האברים ומתארם. וכך אומר אני שהפסלים נקראו "**צלמים**" משום שהמבוקש מהם היה העניין שייחסו להם, לא תבניתם ומתארם. וכך אומר אני לגבי "**צַלְמֵי טְחֹרֵיכֶם**" (שמואל־א ו,ה), כי המבוקש מהם היה עניין הרחקת פגע **הטחורים**, לא תבנית **הטחורים**.

[6] ואם הכרח הוא ש"**צַלְמֵי טְחֹרֵיכֶם**" ו"**צלמים**" נקראים כך על שם התבנית והמתאר,

יהיה "**צלם**" מונח רב־משמעי או מסופק, הנאמר על צורת (=מהות) המין ועל הצורה המלאכותית וכיוצא בה מתבניות הגופים הטבעיים ומתארם.

ויהיה המכוון בדבריו "**נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ**" צורת המין, שהיא ההשגה השכלית, לא התבנית והמתאר. הרי ביארנו לך את ההבדל בין "**צלם**" לבין "**תואר**", וביארנו את משמעות "**צלם**".

משמעות המונח דמות

[7] ואילו "**דמות**" הוא מונח הגזור מ"**דמה**", וגם הוא דוֹמוּת בעניין. כי דבריו "**דָּמִיתִי לְקֹאַת מִדְבָּר**" (תהילים קב,ז) לא באו לומר שהוא דומה לה בכנפיה ובראשה, אלא שיְגונו דומה ליגונה. וכיוצא בזה "**כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ**" (יחזקאל לא,ח) הוא דומוּת בעניין היופי. "**חֲמַת לָמוֹ כְּדְמוּת חֲמַת נָחָשׁ**" (תהילים נח,ה), "**דִּמְיֹנוֹ כְּאַרְיֵה** [יְכְסוֹף לְטָרֹף]" (תהילים יז,יב) – כולם דומוּת בעניין, לא בתבנית ובמתאר. וכיוצא בזה נאמר: "**דְּמוּת הַכִּסֵּא**" (יחזקאל א,כו), "**דְּמוּת כִּסֵּא**" (שם; שם י,א) – דומוּת בעניין הרוממות והנכבדות, לא בריבועו ובעוביו ובאורך רגליו כמו שחושבים הפתאים. וכיוצא בזה "**דְּמוּת הַחַיּוֹת**" (שם א,יג).

האדם נברא בצלם אלוהים ובדמותו

[8] וכיוון שהאדם התייחד בעניין מופלא מאוד שבו, שאיננו קיים בדבר מן הנמצאים מתחת לגלגל הירח, והוא ההשגה השכלית שאינה משתמשת לא בחוש ולא באברים ולא בגפיים, דימה אותה להשגת האלוה, שאינה על ידי אמצעי. אף שאין זו דומוּת באמת אלא במבט ראשון בלבד. ובשל אותו עניין, כלומר השכל האלוהי הדבק בו, נאמר על האדם שהוא **בצלם אלהים ובדמותו**, לא שהאל יתעלה הוא גוף כך שיהיה בעל תבנית.

פרק ב

המונחים אלוהים, האמת והטוב. החטא ועונשו

משמעות המונח אלוהים

[1] לפני שנים הקשה לי אדם מלומד קושיה מופלאה, ראוי לעיין בקושיה ובתשובתנו לפתרונה.

ולפני שאפרט את הקושיה ופתרונה אקדים שכל דובר עברית יודע שהמונח '**אלהים**' משותף

א) לאלוה

ב) ולמלאכים

ג) ולשופטים מנהיגי המדינות. וכבר ביאר **אנקלוס הגר** עליו השלום, ואמת מה שביאר,

שבפסוק "וְהָיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג,ה) הכוונה למשמעות האחרונה, ותרגם: "וּתְהוֹן כְּרַבְרְבִין" (=ותהיו כגדולים, כנכבדים).

השאלה: במה נענש אדם

[2] ולאחר שהקדמנו את רב־המשמעיות של המונח הזה, נחל לפרט את הקושיה.

אמר המקשה: ייראה מפשוטם של מקראות שהכוונה הראשונה באשר לאדם היתה שיהיה כשאר בעלי החיים, בלא שכל ובלא מחשבה ולא יבחין בין טוב לרע, וכאשר חטא (=מרה, לא ציית), הביא לו חטאו את השלמות הגדולה הזו המיוחדת לאדם, והיא שתהיה לו אותה יכולת הבחנה הנמצאת בנו, שהיא העניין הנכבד ביותר שיש לנו, והוא המגדיר את מהותנו. וזה מפליא, שהעונש על החטא הוא מתן שלמות שלא היתה לו, והיא השכל. ואין זה אלא כאמירתו של מי שאמר: בן אדם חטא והפליג ברשע, ועל כן הפך לכוכב בשמים. זו היתה כוונת הקושיה ומשמעותה, אף שלא נוסחה בלשון זה.

התשובה: באיבוד הדעת

[3] שמע את תוכן תשובתנו. אמרנו: אתה המעיין בהרהורים ראשוניים ומחשבות מזדמנות, והחושב להבין ספר שהוא הַדרכת הראשונים והאחרונים בכך שיעבור עליו במקצת הזמנים שהוא פנוי בהם מן השתייה והבעילה, כמי שעובר על אחד מספרי ההיסטוריה או אחד מן השירים – התיישב בדעתך ותראה שאין הדבר כפי שהעלית בהרהוריך הראשוניים, אלא כפי שיתבאר מתוך העיון בדבר הזה. והוא שהשכל שה' השפיע על האדם, והוא שלמותו האחרונה, הוא שקיבל **אדם** לפני חטאו, ולגבי השכל נאמר על האדם שהוא **בצלם אלהים ובדמותו** (ראו בראשית א,כו-כז). ובגללו דיבר אליו (ה') וציווה אותו, כמו שנאמר: "**וַיְצַו ה' אֱלֹהִים** [עַל הָאָדָם לֵאמֹר, מִכֹּל עֵץ הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל. וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ]" (בראשית ב,טז), ואין ציווי לבהמות ולא לחסרי שכל, ובשכל מבחינים בין האמת לבין השקר, וזה היה לאדם באופן מושלם. אך המגונה והנאה הוא מן המפורסמות, לא מן המושכלות. משום שאין אומרים "השמים כדוריים – נאה" ו"הארץ שטוחה – מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". וכך בלשוננו ייאמר על הנכון והכוזב **אמת ושקר**, ועל הנאה והמגונה **טוב ורע**, ובשכל מכיר האדם את ה**אמת** מן ה**שקר**, וכך הוא בכל הדברים המושכלים.

[4] וכשהיה במצבו המושלם, עם תכונותיו הטבעיות ומושכלותיו שבעבורם נאמר עליו "**וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים**" (תהילים ח,ו), לא היה לו כלל כוח העוסק במפורסמות ולא יכול היה להשיג אותם, עד שאפילו הגנאי המפורסם ביותר, גילוי הערווה, לא היה גנאי מבחינתו ולא השיג את גנותו. אך כאשר חטא ונטה אחר תאוותיו הדמיוניות והנאות

חושיו הגופניים, כמו שנאמר "**כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם**" (בראשית ג,ו), נענש בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית. ולכן לא ציית לציווי שבשל שכלו נצטווה בו, ונקנתה לו השגת המפורסמות ושקע בראיית דברים כמגונים וכנאים, ואז התוודע לגודל מה שאיבד והופשט ממנו ולאיזה מצב הגיע. ולכן נאמר "**וְהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע**" (בראשית ג,ה) ולא נאמר '**יודעי שקר ואמת**' או '**משיגי שקר ואמת**'. ובדברים ההכרחיים אין **טוב ורע** כלל אלא **שקר ואמת**.

משמעות המונח פקח

[5] התבונן בנאמר: "**וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם**" (בראשית ג,ז). לא נאמר '**ותפקחנה עיני שניהם וירא**ו', משום שמה שראה לפני כן הוא אשר ראה לאחר מכן. לא היה כיסוי על עיניו שהוסר, אלא נוצר לו מצב אחר, שבו הוא ראה כמגונה מה שלא ראה כמגונה קודם לכן.

[6] ודע שאותה מילה, כלומר "**פקח**", משמשת רק במשמעות של גילוי הבחנה, לא של התחדשות של ראייה חושית: "**וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ**" (בראשית כא,יט), "**אָז תִּפָּקַחְנָה עֵינֵי עִוְרִים**" (ישעיהו לה,ה), "**פְּקוֹחַ אָזְנַיִם וְלֹא יִשְׁמָע**" (שם מב,כ), המקביל לנאמר: "**אֲשֶׁר עֵינַיִם לָהֶם לִרְאוֹת וְלֹא רָאוּ**" (יחזקאל יב,ב).

מידה כנגד מידה

[7] ומה שאמר על **אדם** "**מְשַׂנֵּא פָּנָיו וַתְּשַׁלְּחֵהוּ**" (איוב יד,כ), פירושו וביאורו שכאשר שינה את מגמת פניו גורש, שכן "**פנים**" הוא מונח הגזור מ"**פָּנָה**", משום שהאדם מכוון את פניו אל הדבר שהוא מכוון אליו את רצונו. אמר: כאשר שינה את מגמת פניו וכיוון אל עבר דבר שהיה עליו ציווי קודם לכן שאין לכוון אליו, גורש **מגן עדן**. וזה הוא העונש המותאם מבחינה עיונית לחטא, **מִדה כנגד מִדה**, משום שהותר לו לאכול מן הדברים הטובים וליהנות במרגוע ובשלווה, וכאשר נהיה חמדן והלך אחרי הנאותיו ודמיונותיו, כמו שאמרנו, ואכל מה שנאסר עליו לאכול – נמנע ממנו הכול, והוכרח לאכול את המאכל הגרוע ביותר, שלפני כן לא ראוי היה לו כמזון, וגם זאת אחרי עמל וטורח, כמו שנאמר "**וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ** [וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה]. **בְּזֵעַת אַפֶּיךָ** [תֹּאכַל לֶחֶם]" (בראשית ג,יח-יט), וביאר ואמר "**וַיְשַׁלְּחֵהוּ ה' אֱלֹהִים מִגַּן עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה**" (בראשית ג,כג). והשווה אותו לבהמות במזונו וברוב מצביו, כמו שאמר "**וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה**", ונאמר בביאור פרשה זו "**אָדָם בִּיקָר בַּל יָלִין – נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ**" (תהילים מט,יג).

ישתבח בעל החפץ שתכליתו וחכמתו (של החפץ) אינם ניתנים להשגה!

פרק ג

המונחים תבנית ותמונה

משמעות המונח תבנית

[1] חושבים שמשמעות "**תמונה**" ו"**תבנית**" בלשון העברית אחת היא, ואין הדבר כן. משום ש"**תבנית**" הוא מונח הגזור מן "**בנה**", ומשמעותו מבנה הדבר ותכונתו, כלומר תבניתו, דוגמת הריבועיות והעיגוליות והמשולשות ושאר התבניות. נאמר: "**אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו**" (שמות כה,ט), ונאמר: "[וּרְאֵה וַעֲשֵׂה] **בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אַתָּה מָרְאֶה בָּהָר**" (שם,מ), "**תַּבְנִית כָּל צִפּוֹר** [כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם]" (דברים ד,יז), "**תַּבְנִית יָד**" (יחזקאל ח,ג; י,ח), "**תַּבְנִית הָאוּלָם**" (דברי הימים־א כח,יא). כל אלה – תבנית. ולכן אין העברית מחילה כלל את הביטויים הללו על תיאורים הקשורים באלוה.

שלוש משמעויות למונח תמונה

[2] ואילו "**תמונה**" היא מונח מסופק בעל שלוש משמעויות:

א) הוא משמש במובן של צורת הדבר המושגת בחושים מחוץ לדעת (=באופן אובייקטיבי), כלומר תבניתו ומתארו, והם דבריו: "**וַעֲשִׂיתֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל**" (דברים ד,כה), "**כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה** [בְּיוֹם דִּבֶּר ה' אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ]" (שם,טו).

ב) הוא משמש במובן של הצורה המדומיינת של הפרט, הנמצאת בדמיון לאחר היעלמו מן החושים, והוא שנאמר: "**בִּשְׂעִפִּים מֵחֶזְיֹנוֹת לָיְלָה** [בִּנְפֹל תַּרְדֵּמָה עַל אֲנָשִׁים]" (איוב ד,יג), וסוף הדברים: "**יַעֲמֹד וְלֹא אַכִּיר מַרְאֵהוּ, תְּמוּנָה לְנֶגֶד עֵינָי**" (שם,טז), כלומר דמיון אל מול עיניי בשנתי.

ג) והוא משמש במובן של העניין האמיתי המושג בשכל, ולפי המובן השלישי הזה נאמר אצלו יתעלה "**תמונה**". נאמר: "**וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט**" (במדבר יב,ח), משמעותו וביאורו: ואת אמיתת ה' ישיג.

פרק ד

המונחים ראה, הביט וחזה

פתיחה

[1] דע ששלושת הביטויים "**ראה**" ו"**הביט**" ו"**חזה**" משמשים במובן של ראיית העין, ושלושתם הושאלו להשגת השכל.

שתי משמעויות למונח ראה

[2] לגבי "**ראה**" הדבר ידוע בקרב ההמון.

א) נאמר: "**וַיַּרְא וְהִנֵּה בְאֵר בַּשָּׂדֶה**" (בראשית כט,ב), וזו ראיית עין;

ב) ונאמר "**וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה חָכְמָה וָדָעַת**" (קהלת א,טז), וזו השגה שכלית.

ובהשאלה הזאת כל **לשון ראיה** שנאמר לגבי ה' יתעלה, כגון דבריו "**רָאִיתִי אֶת ה'**" (מלכים־א כב,יט; דברי הימים־ב יח,יח), "**וַיֵּרָא אֵלָיו ה'**" (בראשית יח,א), "**וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב**" (בראשית א,י ועוד), "**הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ**" (שמות לג,יח), "**וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**" (שם,כד,י) – כל אלה השגה שכלית, לא ראיית עין כלל. משום שהעיניים אינן משיגות אלא גוף, וגם זה רק מכיוון אחד ורק חלק מן המקרים (=התכונות) שלו, כלומר צבע הגוף ותבניתו וכיוצא בזה, וכן הוא יתעלה אינו משיג על ידי אבר, כמו שיתבאר (א,מד; מו18,6).

שתי משמעויות למונח הביט

3 וכיוצא בזה "**הביט**"

א) משמש במובן של הפניית העין אל דבר: "**אַל תַּבֵּט אַחֲרֶיךָ**" (בראשית יט,יז), "**וַתַּבֵּט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו**" (שם,כו), "**וְנִבַּט לָאָרֶץ**" (ישעיהו ה,ל).

ב) והושאל לפניית הדעת והכוונתה לעיין בדבר כדי שתשיג אותו, והוא שנאמר: "**לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב**" (במדבר כג,כא), כי **הָאָוֶן** אינו נראה בעין. וכיוצא בזה דבריו: "**וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה** [עַד בֹּאוֹ הָאֹהֱלָה]" (שמות לג,ח), אמרו **החכמים ז"ל** שיש בו גם המשמעות הזו, ושזו הודעה על כך שהם עקבו אחרי מעשיו ודבריו והתבוננו בהם. במשמעות זו נאמר: "**הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה**" (בראשית טו,ה), משום שזה היה **במראה הנבואה**. ובהשאלה זו כל **לשון הבטה** שנאמר לגבי האל יתעלה: "[כִּי יֵרֵא] **מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים**" (שמות ג,ו), "**וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט**" (במדבר יב,ח), "**וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל**" (חבקוק א,יג).

שתי משמעויות למונח חזה

4 וכיוצא בזה "**חזה**"

א) חל על ראיית העין: "**וְתַחַז בְּצִיּוֹן עֵינֵינוּ**" (מיכה ד,יא).

ב) והושאל להשגת הלב: "**אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם**" (ישעיהו א,א), "**הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה**" (בראשית טו,א). ובהשאלה זו נאמר "**וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים**" (שמות כד,יא). דע זאת.

פרק ה

גישה זהירה בחקירת הסוד

גישה זהירה למעשה בראשית ומעשה מרכבה

[1] כאשר החל ראש הפילוסופים (=אריסטו) לחקור ולהביא ראיות על דברים נסתרים מאוד (על השמים ב, 12), התנצל ואמר דברים שעניינם הוא שאין ראוי שהמעיין בספריו ייחס לו באשר למה שחקר חוצפה או העזה והתפרצות לדבֵּר על מה שאין לו ידיעה בו, אלא ראוי שייחס זאת לשקידה ולהשתדלות ליצור ולהשיג אמונות נכונות כפי יכולת האדם.

[2] בדומה לכך נאמר אנחנו, שראוי לאדם שלא יתפרץ אל הדבר הגדול והנכבד הזה בעיון ראשון מבלי שיאמן את עצמו במדעים ובידיעות, ויתקן את מידותיו היטב, וימית את תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות. רק כאשר ישיג הקדמות אמיתיות וודאיות וידע אותן, וידע את דרכי הסקת המסקנות והבאת הראיות, וידע את הדרכים להישמר מתעתועי הדעת – אז ייגש לחקירה בעניין זה. אל־לו לעצור בדעה הראשונה שתעלה בדעתו, ולא לשַלֵּח את מחשבותיו תחילה ולהשליט אותן על השגת האלוה, אלא יבוש ויעצור ויעמוד עד שיתקדם בהדרגה.

הצלחת משה וכישלון אצילי בני ישראל

[3] על עניין זה נאמר: "**וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים**" (שמות ג,ו), נוסף על מה שעולה מחיצוניות הדברים, שהוא התייראו מהביט אל האור המתגלה; לא שהעיניים יכולות להשיג את האלוה, יתעלה מאוד מאוד על כל חסרון. ה' יתעלה שיבח אותו עליו השלום על כך, והאציל עליו מנעמו וטובו מה שחייב לומר עליו לבסוף: "**וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט**" (במדבר יב,ח), וה**חכמים ז"ל** (בבלי ברכות ז,א) אמרו שזהו שכר על כך שהוא **הסתיר פניו** בתחילה **מהביט אל האלהים**.

[4] ואילו **אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (שמות כד,יא) התפרצו ושילחו את מחשבותיהם; הם השיגו, אך השגה שאינה שלמה, ולכן נאמר עליהם: "**וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו** [כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר"] (שם,י). לא נאמר "**וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**" ותו לא, כי מטרת הדברים אינה אלא למתוח ביקורת על ראייתם, לא לתאר כיצד ראו. ומכיוון שאכן ביקר את צורת השגתם, שהיתה בה הגשמה, כמחויב מכך שהתפרצו לפני שהיו שלמים – הם התחייבו **כליה**. (משה רבנו) עליו השלום לימד עליהם זכות, ונעזבו עד שנשרפו ב**תבערה**, ונשרפו **נדב ואביהוא באהל מועד** כמו שנאמר במסורת הנכונה.

מסקנות ותוצאות

[5] ואם כך היה לגביהם, כל שכן לגבינו אנחנו הנחותים ומי שלמטה מאתנו, שראוי לו שיכוון (עצמו) ויתעסק

א) בהשלמת הלימודים המכינים,

ב) ורכישת ההקדמות המטהרות את ההשגה מטומאתה, שהיא הטעויות, ואז ייגש להתבונן בכבוד הקודש האלוהי, "**וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגָּשִׁים אֶל ה' יִתְקַדָּשׁוּ, פֶּן יִפְרֹץ בָּהֶם ה'**" (שמות יט,כב). וכבר ציווה **שלמה** להישמר מאוד כאשר ישאף האדם להגיע לדרגה הזאת, ואמר במשל ובאזהרה: "**שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים**" (קהלת ד,יז).

6 אחזור להשלים את מה שהתחלנו לבאר, ואומר שיחד עם התקלות שחלו בהשגתם של **אצילי בני ישראל**, גם מעשיהם התבלבלו בשל כך, והם נטו אל הדברים הגופניים בשל השתבשות ההשגה, ולכן נאמר "**וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ**" (שמות כד,יא). אשר לסוף הפסוק (לעיל פסקה 4) "**וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר** [וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר]" (שם,י) – דבר זה עוד יתבאר בכמה מפרקי חיבור זה (א,כח; ב,כו; ג,ד).

סיכום ואפשרות למשמעות כפולה

7 כל המטרה שכיוַנו אליה היא שכל "**ראיה**" או "**חזיה**" או "**הבטה**" שנאמרה בעניין הזה היא השגה שכלית ולא ראיית עין, משום שאין הוא יתעלה מצוי שחוש הראות יכול להשיג אותו.

ואם ירצה אחד מהמתרשלים שלא להגיע לאותה דרגה שאנו שואפים להעלותו אליה, ויבין את כל הביטויים האלה שנאמרו בעניין הזה כמורים על השגות חושיות של אורות נבראים, מלאכים או אחרים, אין בזה נזק.

פרק ו

המונחים איש ואישה, אח ואחות

שלוש משמעויות

1 "**איש**" ו"**אשה**" –

א) מונחים שנקבעו בתחילה לגבר ולאישה.

ב) לאחר מכן הושאלו לכל זכר ונקבה משאר בעלי החיים. נאמר: "**מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה, תִּקַּח לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ**" (בראשית ז,ב), כאילו אמר "**זכר ונקבה**".

ג) לאחר מכן הושאל המונח "**אשה**" לכל דבר המוכן ומיועד להתחבר לדבר אחר. נאמר: "**חֲמֵשׁ הַיְרִיעֹת תִּהְיֶיןָ חֹבֶרֶת אִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ**" (שמות כו,ג).

הרי התבאר לך שגם "**אחות**" ו"**אח**" הם רב־משמעיים על דרך ההשאלה כמו "**איש**" ו"**אשה**".

פרק ז

המונח ילד

חמש משמעויות

[1] "**יָלַד**".

[א] מובן המילה הזו ידוע, והוא הלידה: "**וְיָלְדוּ לוֹ בָּנִים**" (דברים כא,טו).

[ב] לאחר מכן הושאל הביטוי הזה ליצירת הדברים הטבעיים: "**בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ**" (תהילים צ,ב).

[ג] והושאל גם כן למשמעות הצמחת הארץ מה שהיא מצמיחה, בדימוי ללידה: "[הַגֶּשֶׁם... הִרְוָה אֶת הָאָרֶץ] **וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ**" (ישעיהו נה,י).

[ד] והושאל גם כן למאורעות המתחדשים בזמן, כאילו הם דברים שנולדו: "**כִּי לֹא תֵדַע מַה יֵּלֶד יוֹם**" (משלי כז,א).

[2 ה] כן הושאל המונח לחידושי המחשבות, ולדעות ולשיטות שהן מחייבות, כמו שנאמר: "**וְיָלַד שָׁקֶר**" (תהילים ז,טו). וכך נאמר: "**וּבְיַלְדֵי נָכְרִים יַשְׂפִּיקוּ**" (ישעיהו ב,ו) – (בני ישראל) מסתפקים בדעותיהם (של הגוים), כמו שאמר **יונתן בן עוזיאל** עליו השלום בביאור הדברים: "**וּבְנֵימוֹסֵי עַמְמַיָּא אָזְלִין**" (=ובחוקות הגויים הם הולכים).

בהתאם למשמעות הזו, מי שלימד אדם דבר־מה והקנה לו דעה, הוא כאילו הוליד את האיש ההוא באשר הוא בעליה של אותה דעה. ולפי המשמעות הזו נקראו תלמידי הנביאים "**בני הנביאים**", כמו שנבאר לגבי רב־משמעיות המונח "**בן**".

ללדת אדם, לממש את הצלם

[3] בהשאלה הזו נאמר לגבי **אדם**: "**וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה, וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ** [וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת]" (בראשית ה,ג). כבר הסברנו לך (א,א) מה משמעות **צלם אדם ודמותו**. נמצא כי כל אלה שנולדו לו לפני כן לא השיגו את הצורה האנושית באמת, שהיא **צלם אדם ודמותו** שנאמר עליה "**בצלם אלהים ובדמותו**". ואילו **שת**, כיוון שלימד אותו (אדם הראשון) ונטע בו בינה והרי נשלם בשלמות האנושית, נאמר עליו: "**וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ**" (בראשית ה,ג)

ללדת שד, חיקוי אדם

[4] יודע אתה שכל מי שלא השיג אותה צורה שביארנו את עניינה, אינו אדם אלא בעל חיים בעל תבנית אדם ומתארו, אלא שיש לו יכולת לגרום מיני נזק ולחולל רעות, יכולת שאין לשאר בעלי החיים. כי כושר החשיבה ושיקול הדעת שהיו לו ונועדו להשגת השלמות שאליה אין הוא מגיע, משתמש הוא בהם לצורך תחבולות שונות הגורמות

לרעות ולהולדת נזקים. והרי הוא כמו דבר הדומה לאדם או מחקה אותו. וכך היו ילדי **אדם** הקודמים ל**שת**. אמרו ב**מדרש**: "**כל אותן מאה ושלשים שנה שהיה אדם נזוף בהן, היה מוליד רוחות**", כלומר **שדים**. וכאשר נעשה רצוי (לפני ה') הוליד את הדומה לו, כלומר **בדמותו כצלמו**. וזהו שנאמר: "**וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה, וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ**" (שם).

פרק ח

המונח מקום

שתי משמעויות

[1] "**מקום**".

א) קביעתו העיקרית של מונח זה היא למקום – מיוחד, וכללי.

ב) לאחר מכן הורחבה משמעותו בלשון והפך למונח לדרגת האדם ומעלתו, כלומר לשלמותו בנושא מסוים, כך שאומרים "**פלוני בְּמָקוֹם פלוני**" בנושא פלוני. יודע אתה כמה רבות משתמשים בכך דוברי השפה, בדבריהם "**ממלא מקום אבותיו**" (בבלי שבת נא,א ועוד) (=הגיע לדרגת אבותיו), "**והיה ממלא מקום אבותיו בחכמה או ביראה**" (בבלי כתובות קג,ב ועוד; וכן משנה תורה, מלכים א,ז), ובדבריהם "**ועדיין מחלוקת במקומה עומדת**" (משנה מקוות ד,א), כלומר במעמדה (=ולא נפתרה). על פי אופן ההשאלה הזה נאמר "**בָּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ**" (יחזקאל ג,יב), כלומר לפי דרגתו וגודל חלקו במציאות. וכן כל אזכור של "**מקום**" שנאמר לגבי ה' אין הכוונה בו אלא לדרגת מציאותו יתעלה, שאין שווה לה ולא דומה לה, כמו שיוכח בהמשך (א,נו; ב,א). המונחים הם מפתחות לחכמה ולא מילון

[2] דע שכל מונח שאנו מבארים לך בחיבור זה את רב־המשמעיות שלו, אין המטרה בכך להעיר על מה שנזכיר באותו פרק בלבד, אלא אנו פותחים בכך שער ומעירים לך על משמעויות המונח הזה המועילות לפי מטרתנו, לא לפי מטרותיו של העוסק (או: המדבר) בשפתם של בעלי לשון מסוימת. ואתה תתבונן בספרי הנבואה ובחיבורים אחרים של אנשי החכמה ותבחן את כל המונחים שהם משתמשים בהם, ותבין כל מונח רב־משמעי במשמעות המתאימה לו לפי אותה אמירה. דברינו אלה, אם כן, הם מפתח לחיבור זה ולאחרים.

מקום – דוגמא לכפל משמעות

[3] דוגמה לכך: מה שביארנו כאן לגבי משמעות המילה "**מקום**" בפסוק "**בָּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ**" (שם), שאתה תדע שאותה משמעות עצמה היא משמעות "**מקום**" בפסוק

"[וַיֹּאמֶר ה'] **הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי** [וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר]" (שמות לג,כא) – דרגת עיון והתבוננות השכל, לא התבוננות העין. זאת בנוסף למקום בהר שנרמז אליו (במילים אלה), שבו היתה ההתבודדות והשגת השלמות.

פרק ט

המונח כיסא

שלוש משמעויות. משמעות א: כפשוטה

[1] "כסא".

א) קביעתו העיקרית בלשון היא שמו של הכיסא.

משמעות ב: כיסא ה' במשמעות מקדש ושמים

[2] ב) וכיוון שעל הכיסא היו יושבים רק בעלי הרוממות והגדולה כמו המלכים, והכיסא נעשה לדבר־מה מצוי המורה על גדולתו של מי שהוא ראוי לו ועל רוממותו וגודל מעלתו, נקרא ה**מקדש** "**כסא**", כיוון שהוא מורה על גדולתו של מי שהתגלה בו והשרה עליו את אורו ואת כבודו, ולפיכך אמר: "**כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן** [מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ]" (ירמיהו יז,יב).

[3] בשל המשמעות הזו נקראו השמים "**כסא**", משום שהם מורים למי שמכיר אותם ומתבונן בהם על גדולתו של מי שיצרם ומניעם ומנהיג את העולם השפל (=כדור הארץ) בשפע טובם, ולפיכך אמר: "**כֹּה אָמַר ה' הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי**" (ישעיהו סו,א), כלומר: הם מורים על מציאותי וגדולתי ויכולתי כשם ש**כסא** מורה על גדולתו של מי שהוא ראוי לו.

[4] זה מה שראוי שיאמינו בו אנשי האמת, ולא שיש גוף שהאלוה שוכן עליו, יתעלה עילוי רב. כי עוד יוכח לך (ב,א-ב) שהוא יתעלה אינו גוף, ואיך יהיה לו מקום, או מקום־מושב על גוף? אין הדבר כי אם כפי מה שהערנו לך עליו, שכל מקום שה' כיבד אותו וייחד אותו באורו ובזהרו, כמו ה**מקדש** או השמים, נקרא "**כסא**".

משמעות ג: כיסא ה' משמעו ה'

[5] ג) מה שהלשון הרחיבה בו בדבריו "**כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ**" (שמות יז,טז), הרי הוא תיאור גדולתו ורוממותו שאין ראוי לדמיין שהם דבר מחוץ לעצמותו ולא נברא מנבראיו, כך שיהיה יתעלה נמצא בלי **כסא** ונמצא עם **כסא**. זו כפירה בלי ספק. וכבר נאמר במפורש: "**אַתָּה ה' לְעוֹלָם תֵּשֵׁב, כִּסְאֲךָ לְדֹר וָדֹר**" (איכה ה,יט), מה שמורה שהוא דבר שאינו נבדל ממנו. לפיכך הכוונה ב"**כסא**" כאן ובכל מקום דומה לו – תפארתו וגדולתו שאינן דבר מחוץ לעצמותו, כפי שיבואר בכמה מפרקי חיבור זה (על התארים להלן א:נג,נז,נח).

פרק י

המונחים ירד ועלה

המונחים – מפתחות לחכמה ולא ניתוח לשוני

[1] כבר אמרנו (א,ח2) שכשנזכיר בחיבור זה אחד מן המונחים הרב־משמעיים הללו, אין בכוונתנו להזכיר את כל משמעויות המונח הנדון, כי חיבור זה אינו חיבור לשוני, אלא נזכיר מן המשמעויות הללו רק מה שנחוץ למטרתנו ותו לא.

שלוש משמעויות. משמעות א: שינוי בגובה הפיזי

[2] ובכלל זה "**יָרַד**" ו"**עָלָה**".

הירידה ו**העלייה** הם

א) מונחים שנקבעו בעברית לירידה ולעלייה. כך שאם גוף עבר ממקום כלשהו למקום נמוך ממנו נֶאמר "**ירד**", ואם הוא עבר ממקום כלשהו למקום גבוה ממנו נֶאמר "**עלה**".

משמעות ב: שינוי בהערכת מעמד

[3] ב) לאחר מכן הושאלו המונחים הללו לרוממות ולגדולה, כך שאם הידרדר מעמדו של אדם נאמר "**ירד**" ואם עלה מעמדו ברוממות נאמר "**עלה**". אמר יתעלה: "**הַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עָלֶיךָ מַעְלָה מָּעְלָה וְאַתָּה תֵּרֵד מַטָּה מָּטָּה**" (דברים כח,מג), ואמר: "**וּנְתָנְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ**" (שם שם,א), ואמר: "**וַיְגַדֵּל ה' אֶת שְׁלֹמֹה לְמַעְלָה**" (דברי הימים־א,כט,כה). ויודע אתה כמה רבות משתמשים (חז"ל) ב(ביטוי) "**מעלין בקודש ולא מורידין**" (משנה שקלים ו,ד; בבלי ברכות כח,א ועוד).

משמעות ג: ירידה ועלייה בהפניית המחשבה

[4] ג) באופן הזה משתמשים גם לגבי הידרדרות העיון ופניית האדם במחשבתו אל דבר פחות מאוד, וייאמר שהוא **ירד**. וכיוצא בזה אם הוא פונה במחשבתו אל דבר נעלה ונשגב ייאמר "**עלה**".

משמעות ג ביחס לה': התגלות וכבוד

[5] ג1) וכיוון שאנחנו, כלל בני האנוש, נמצאים בשפל השפלים במקום ובדרגת המציאות ביחס ל(גלגל ה)מקיף; והוא יתעלה בשיא המעלה, מבחינת אמיתת המציאות והתפארת והגדולה, לא עילוי בגובה; וחפץ יתעלה באשר חפץ למסור ידיעות מאתו ולהשרות התגלות על חלקנו – כינה את ירידת ההתגלות על הנביא או שריית השכינה במקום מסוים "**ירידה**", ואת הסתלקותו של מצב הנבואה מן האדם או סילוק השכינה "**עליה**".

וכך כל "**ירידה**" ו"**עליה**" שתמצא מיוחסת לבורא יתעלה – הכוונה בה אינה אלא המשמעות הזו.

משמעות ג ביחס לה': קשר משפטי

6 (2ג) וכן כאשר באה מכה על אומה או על אזור על פי חפצו הקדום, וספרי הנבואה אומרים לפני תיאור אותה מכה שה' פקד את מעשיהם של הללו ולאחר מכן הביא עליהם את העונש – גם את זה הם מכנים "**ירידה**", כיוון שהאדם אינו ראוי לכך שמעשיו ייפקדו ושהוא ייענש עליהם לולא החפץ. דבר זה התבאר בספרי הנבואה, ונאמר: "**מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ וּבֶן אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ** [וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ]" (תהילים ח,ה-ו) ברמיזה לעניין זה,

ולפיכך כינה זאת "**ירידה**". נאמר: "**הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם**" (בראשית יא,ז), "**וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת**" (שם שם,ה), "**אֵרְדָה נָּא וְאֶרְאֶה**" (שם יח,כא). והעניין בכללו: החלת העונש על אנשי העולם השפל.

הדגמת המשמעויות ביחס למעמד הר סיני

7 ואילו המשמעות הראשונה, כלומר ההתגלות והכבוד, שכיחה: "**וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ**" (במדבר יא,יז), "**וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי**" (שמות יט,כ), "**יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל הָעָם**" (שם שם,יא), "**וַיֵּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים**" (בראשית לה,יג), "**וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם**" (שם יז,כב).

8 ואילו דבריו "**וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים**" (שמות יט,ג) הם במשמעות השלישית (=הפנייה במחשבה אל דבר נשגב), יחד עם זאת שהוא גם **עלה אל ראש ההר** שירד אליו האור הנברא, לא שיש לה' יתעלה מקום שעולים אליו או שהוא יורד ממנו, יתעלה (ה') על דמיונותיהם של הבורים עילוי רב.

פרק יא

המונח ישיבה

שתי משמעויות

1 "**ישיבה**".

א) מונח זה נקבע בתחילה בלשוננו לישיבה (פיזית): "**וְעֵלִי הַכֹּהֵן יֹשֵׁב עַל הַכִּסֵּא**" (שמואל־א א,ט).

ב) וכיוון שהאדם היושב הוא קבוע ויציב באופן השלם ביותר של יציבותו וקביעותו, הושאל המונח לכל מצב יציב וקבוע שאינו משתנה. נאמר בהבטחה **לירושלם** שתתמיד ותהיה יציבה בהיותה בדרגה העליונה ביותר: "**וְרָאֲמָה וְיָשְׁבָה תַּחְתֶּיהָ**" (זכריה יד,י). ונאמר: "**מוֹשִׁיבִי עֲקָרֶת הַבַּיִת**" (תהילים קיג,ט), כלומר: מעניק לה קביעות ויציבות.

קביעות ה' מיוחסת לשמים הקבועים

2 במשמעות האחרונה הזו נאמר עליו יתעלה: "**אַתָּה ה' לְעוֹלָם תֵּשֵׁב** [כִּסְאֲךָ לְדֹר

וָדוֹר]" (איכה ה,יט), "**הַיֹּשְׁבִי בַּשָּׁמַיִם**" (תהילים קכג,א), "**יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם**" (שם ב,ד) – הקיים לעד והיציב שאינו משתנה באף אופן מאופני השינוי:

[1] לא שינוי עצמות;

[2] ואין לו מצב מחוץ לעצמותו שישתנה בו;

[3] גם יחסו לזולתו אינו משתנה, כיוון שאין יחס בינו ובין זולתו כדי שישתנה ביחס ההוא, כמו שיתבאר (א,נב-נו). ובזאת נשלם היותו לא משתנה כלל ובשום אופן שהוא, כמו שביאר ואמר: "**כִּי אֲנִי ה' לֹא שָׁנִיתִי**" (מלאכי ג,ו) – בלי שינוי כלל. במשמעות הזו נאמרה "**ישיבה**" כאשר היא הוזכרה לגביו יתעלה.

[3] היא יוחסה דווקא לשמים ברוב המקומות, משום שהשמים הם אלה שאין בהם לא שינוי ולא שוני, כלומר שפרטיהם אינם משתנים כמו שמשתנים פרטי הדברים המתהווים וכלים על הארץ.

קביעות ה' ביחס לטבע

[4] וכן כאשר יוחס יתעלה באותו יחס הנאמר ב"שיתוף (השם)" למיני הנמצאות המתהווים וכלים, נאמר עליו גם כן "**יושב**", כי מציאות המינים הללו מתמידה, סדירה וקבועה, כמציאות הפרטים בשמים. נאמר: "**הַיֹּשֵׁב עַל חוּג הָאָרֶץ**" (ישעיהו מ,כב) – הקיים לעד היציב על הקפת הארץ, כלומר סיבובהּ, ברמיזה לדברים המתהווים בה באופן מחזורי.

ונאמר: "**ה' לַמַּבּוּל יָשָׁב** [וַיֵּשֶׁב ה' מֶלֶךְ לְעוֹלָם]" (תהילים כט,י), כלומר שגם כאשר מצבי הארץ משתנים ונהרסים, אין אצלו יתעלה שינוי יחס, אלא יחסו לכך, בין אם הדבר מתהווה או כלה, הוא יחס אחד יציב וקבוע, כי אותו יחס הוא למיני הדברים המתהווים, לא לפרטיהם. בחן אם כן כל **לשון ישיבה** שתמצא באשר לה' ותמצאנה במשמעות הזו.

פרק יב

המונח קימה

ארבע משמעויות. משמעות א: פיזית

[1] "**קימה**" – מונח רב־משמעי,

א) ואחת ממשמעויותיו היא הקימה (=העמידה) שהיא כנגד ה**ישיבה**: "**וְלֹא קָם וְלֹא זָע מִמָּנּוּ**" (אסתר ה,ט).

משמעות ב: קיום ויציבות

[2] ב) ויש בו גם משמעות קיום הדבר ונכונותו: "**יָקֵם ה' אֶת דְּבָרוֹ**" (שמואל־א א,כג), "**וַיָּקָם שְׁדֵה עֶפְרוֹן** [...לְאַבְרָהָם]" (בראשית כג,יז), "**וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר** [...לִצְמִיתֻת לַקֹּנֶה

אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו]" (ויקרא כה,ל), "וְקָמָה בְּיָדְךָ מַמְלֶכֶת יִשְׂרָאֵל" (שמואל־א כד,כ). במשמעות הזו נאמר כל **לשון קימה** על ה' יתעלה: "עַתָּה אָקוּם יֹאמַר ה'" (ישעיהו לג,י; תהילים יב,ו), כלומר כעת אקיים את דברי והבטחתי ואיומי. "אַתָּה תָקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן" (תהילים קב,יד) – תקיים מה שהבטחת לה שתרחם עליה.

משמעות ג: התקוממות

3 ג) וכיוון שהמחליט לעשות דבר כלשהו, יוצא אל מעשהו על ידי קימה, נאמר על כל מי שמתקומם כנגד דבר מסוים שהוא קם: "כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלָי" (שמואל־א כב,ח).

משמעות ד: ענישה

4 ד) המשמעות הזו הושאלה לביצוע צו ה' על אנשים שנגזר עליהם להישמד כעונש: "וְקַמְתִּי עַל בֵּית יָרָבְעָם" (עמוס ז,ט), "וְקָם עַל בֵּית מְרֵעִים (=ישמיד את הפושעים)" (ישעיהו לא,ב). וייתכן שדבריו (שנזכרו לעיל) "עַתָּה אָקוּם" הם במשמעות הזו (=עתה אגיב בענישה). וכן "[אַתָּה] תָקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן" – כלומר: **תקום על אויביה**.

במשמעות הזו יש פסוקים רבים; לא שיש לו יתעלה קימה או ישיבה. אמרו עליהם השלום: "**אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה**" (ראו בבלי חגיגה טו,א), כי "**עמד**" נאמר לעתים במשמעות של "**קם**".

פרק יג

המונח עמידה

שלוש משמעויות

1 "**עמידה**" – מונח רב־משמעי.

א) יש לו משמעות של קימה ועמידה: "בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה" (בראשית מא,מו), "אִם יַעֲמֹד מֹשֶׁה וּשְׁמוּאֵל" (ירמיהו טו,א), "וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם" (בראשית יח,ח).

ב) ויש לו משמעות של הימנעות והפסקה: "כִּי עָמְדוּ לֹא עָנוּ עוֹד" (איוב לב,טז), "וַתַּעֲמֹד מַלֶּדֶת" (בראשית כט,לה).

ג) ויש לו משמעות של קביעות וקיום: "[לָקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה... וּנְתַתָּם בִּכְלִי חָרֶשׂ] לְמַעַן יַעַמְדוּ יָמִים רַבִּים" (ירמיהו לב,יד), "[אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה...] וְיָכְלְתָּ עָמ�ד" (שמות יח,כג), "עָמַד טָעְמוֹ בוֹ" (ירמיהו מח,יא) – היה קבוע וקיים ולא השתנה. "וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד" (תהילים קיא,ג) – קבועה וקיימת.

עמידה בזיקה לה' ומעמד האדם

2 כל "**עמידה**" שנאמרה לגבי ה' יתעלה היא במשמעות הזו האחרונה: "וְעָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֵּיתִים" (זכריה יד,ד) – ותהיינה סיבותיו קבועות, כלומר הדברים שהוא

גרם להם. דבר זה עוד יתבאר לך כשנזכיר את רב־משמעיות "**רגל**" (א,כח). ובמשמעות הזו דבריו יתעלה אליו (=למשה): "**וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי**" (דברים ה,כז); "**אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין ה' וּבֵינֵיכֶם**" (שם שם,ה).

פרק יד

המונח אדם

שלוש משמעויות

[1] רב־משמעיות "אדם".

[א] הוא שמו של אדם הראשון, (והוא שם) גזור, כמו שנאמר בפסוקים (ראו בראשית ב,ז) שהוא נגזר מ"אדמה".

[ב] והוא גם שם המין: "לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם" (בראשית ו,ג), "מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם" (קהלת ג,כא), "וּמוֹתַר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אָיִן" (שם שם,יט).

[ג] והוא שם להמון, כלומר לפשוטי העם להוציא המיוחדים (שבהם): "גַּם בְּנֵי אָדָם גַּם בְּנֵי אִישׁ" (תהילים מט,ג).

ובמשמעות השלישית הזאת: "וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם" (בראשית ו,ב), "אָכֵן כְּאָדָם תְּמוּתוּן" (תהילים פב,ז).

פרק טו

המונח ניצב

שתי משמעויות

[1] "נצב" או "יצב". אף שאלו שני שורשים שונים משמעותם אחת, כידוע לך, בכל נטיותיהם.

זהו מונח רב־משמעי:

[א] לעתים משמעותו היא עמידה והתייצבות: "וַתֵּתַצַּב אֲחוֹתוֹ מֵרָחֹק" (שמות ב,ד), "יִתְיַצְּבוּ מַלְכֵי אֶרֶץ" (תהילים ב,ב), "יָצְאוּ נִצָּבִים" (במדבר טז,כז).

[ב] ולעתים משמעותו היא קביעות ותמידות: "דְּבָרְךָ נִצָּב בַּשָּׁמָיִם" (תהילים קיט,פט), כלומר קבוע וקיים.

סולם יעקב

[2] כל אימת שהמונח הזה נאמר על הבורא, הוא במשמעות הזו: "[וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ] **וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו**" (בראשית כח,יג) – קבוע וקיים עליו, כלומר על הסולם שקצהו האחד בשמים

וקצהו השני על הארץ ובו מטפס ועולה כל העולה עד שישיג בהכרח את מי שעליו, שהוא קבוע וקיים על ראש הסולם.

וברור הוא שמה שאמרתי כאן "עליו", הוא בהתאם למשל האמור. ו"**מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים**" (שם שם,יב) – הנביאים, שנאמר עליהם במפורש "**וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ** [וַיּוֹצִאֵנוּ מִמִּצְרָיִם]" (במדבר כ,טז), "**וַיַּעַל מַלְאַךְ ה' מִן הַגִּלְגָּל אֶל הַבֹּכִים**" (שופטים ב,א).

[3] כמה מדויקים דבריו "**עֹלִים וְיֹרְדִים**" (בראשית כח,יב) – **העליה** לפני **הירידה**. כי לאחר **העליה** וההגעה אל שלב ידוע בסולם, באה הירידה בהתאם לציווי להנהיג את אנשי הארץ וללמד אותם, מה שמכונה "**ירידה**" כמו שביארנו (א,י3).

מעמד משה בצור

[4] אחזור אל מטרתנו, ש"**נִצָּב עָלָיו**" – (פירושו) קבוע, תמידי וקיים, ולא התייצבות גוף. ובמשמעות הזו: "**וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר**" (שמות לג,כא). הנה כבר התבאר לך שהמשמעות של "**נצב**" ו"**עמד**" אחת היא לעניין זה, וכבר נאמר: "**הִנֵּנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָׁם עַל הַצּוּר בְּחֹרֵב**" (שמות יז,ו).

פרק טז

המונח צור

ארבע משמעויות

[1] "צור" – מונח רב־משמעי.

א) הוא שם ההר: "וְהִכִּיתָ בַצּוּר" (שמות יז,ו).

ב) והוא שם האבן הקשה כחלמיש: "חַרְבוֹת צֻרִים" (יהושע ה,ב).

ג) והוא שם המכרה שכורים ממנו אבני מחצב: "הַבִּיטוּ אֶל צוּר חֻצַּבְתֶּם" (ישעיהו נא,א).

ד) אחר כך הושאל מונח זה מן המשמעות האחרונה ל(משמעות של) מוצאו של כל דבר וראשיתו, ולכן אמר אחרי דבריו "הַבִּיטוּ אֶל צוּר חֻצַּבְתֶּם" – "הַבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אֲבִיכֶם [וְאֶל שָׂרָה תְּחוֹלֶלְכֶם, כִּי אֶחָד קְרָאתִיו וַאֲבָרְכֵהוּ וְאַרְבֵּהוּ]" (שם ב), כאילו פירש שהצור שחֻצבתם ממנו הוא אברהם אביכם, ועל כן לכו בעקבותיו ונהגו על פי דתו והידמו אליו במידותיו. כי טבע המכרה חייב להימצא במה שנחצב ממנו.

הדרך לה' – ההתבוננות בה' כמקור המציאות

[2] לפי המשמעות האחרונה הזו נקרא ה' יתעלה "**צור**", כי הוא הראשית והסיבה הפועלת לכל מה שזולתו. ונאמר: "**הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ**" (דברים לב,ד), "**צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי**" (שם שם,יח), "**צוּרָם מְכָרָם**" (שם שם,ל), "**וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ**" (שמואל־א ב,ב), "**צוּר עוֹלָמִים**" (ישעיהו כו,ד), "**וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר**" (שמות לג,כא) – הישען והתמד על

בחינת היותו (של ה') יתעלה ראשית (לכל המציאות), כי זה המבוא שתגיע דרכו אליו, כמו שביארנו (א,ח) על דבריו אליו "**הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי**" (שם).

פרק יז

החומר, הצורה וההעדר

הצורך בהסתרה במעשה בראשית

[1] אל תחשוב שרק מדע האלוהות נמנע מן ההמון, אלא גם רוב מדע הטבע, וכבר חזרנו ואמרנו (פה"מ חגיגה ב,א; יסודי התורה ד,י; הקדמות, פתיחה5-6) (את דברי חז"ל) "ולא במעשה בראשית בשנים" (משנה חגיגה ב,א). דבר זה אינו רק דעת אנשי התורה, אלא גם דעת הפילוסופים. חכמי האומות בימי קדם היו מסתירים את הדיונים על הרֵאשיות (=יסודות המציאות) ומדברים עליהן בחידות. ואפלטון ומי שקדם לו היו מכנים את החומר "הנקבה" ואת הצורה "הזכר".

החומר, הצורה וההעדר

[2] יודע אתה שראשיות הנמצאים המתהווים וכלים הן שלוש: החומר, והצורה, וההעדר המיוחד המחובר לחומר תמיד: לולא חיבורו של ההעדר אליו הוא לא היה מקבל צורה, ומן הבחינה הזו ההעדר נמנה עם הראשיות. עם קבלת הצורה ייבטל אותו העדר, כלומר העדר הצורה ההיא שקיבל החומר, ויתחבר לו העדר אחר, וכך לעולם, כפי שהתבאר במדע הטבע.

הזהירות היתרה אצלנו

[3] ואם אלה, שאין להם נזק בהבהרה, השתמשו במונחים מושאלים ונקטו דימויים בתהליך הלימוד – כל שכן אנחנו, קהל מקבלי התורה, שמוטלת החובה עלינו לא לומר במפורש דבר שיקשה על ההמון להבינו, או שהם ידמו את אמיתת העניין באופן שונה ממה שנרצה ללמד. דע זאת גם כן.

פרק יח

המונחים קרב, נגע ונגש

שתי משמעויות

[1] "**קרב**" ו"**נגע**" ו"**נגש**". שלושת המונחים הללו, כלומר "**קריבה**" ו"**נגיעה**" ו"**נגישה**", נאמרים

א) לעתים במשמעות של מגע וקרבה במקום,

ב) ולעתים במשמעות של היקשרות הידיעה בדבר הנודע, והרי זה כאילו הוא דומה לקרבת גוף אל גוף.

[2] אשר למשמעות הראשונה של "**קריבה**", שהיא הקרבה במקום: "**כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה**" (שמות לב,יט), "**וּפַרְעֹה הִקְרִיב**" (שם יד,י). ומשמעותה הראשונה של ה"**נגיעה**" היא מגע גוף בגוף: "**וַתִּגַּע לְרַגְלָיו**" (שם ד,כה), "**וַיִּגַּע עַל פִּי**" (ישעיהו ו,ז; ירמיהו א,ט). ומשמעותה הראשונה של "**נגישה**" היא התקדמות אדם אחד אל אחר ותנועתו אליו: "**וַיִּגַּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה**" (בראשית מד,יח).

[3] המשמעות השנייה של שלושת המונחים האלה היא היקשרות ידיעה ומגע של השגה, לא מגע של מקום. מן ה**נגיעה** במובן של היקשרות ידיעה נאמר: "**כִּי נָגַע אֶל הַשָּׁמַיִם מִשְׁפָּטֹה**" (ירמיהו נא,ט). ומן ה**קריבה** נאמר: "**וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן אֵלַי** [וּשְׁמַעְתִּיו]" (דברים א,יז), כאילו אמר 'תודיעוני אותו'. הרי ששימש בהוראת ידיעת הדבר הנודע. ומן ה**נגישה** נאמר: "**וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמַר**" (בראשית יח,כג), והיה זה בהתגלות ובתרדמת נבואה כמו שיתבאר (א,כא; ב,מא); (וכן:) "**יַעַן כִּי נִגַּשׁ הָעָם הַזֶּה בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כִּבְּדוּנִי**" (ישעיהו כט,יג).

קרבה וגישה האמורה בזיקה לה' משמעה השגתו

[4] אם כן, כל **לשון קריבה** או **נגישה** שתמצא בספרי הנבואה בין ה' יתעלה ובין נברא מן הנבראים, כולן במשמעות האחרונה הזו. כי ה' יתעלה אינו גוף, כפי שיוכח לך בחיבור זה, ולכן הוא יתעלה אינו נוגע בדבר ואינו מתקרב לדבר, ושום דבר אינו מתקרב אליו או נוגע בו יתעלה. כי כשאין גשמיות, אין מקום, ומתבטלים כל קרבה ומגע או ריחוק או היקשרות או היפרדות או השקה או סמיכות.

[5] איני סבור שמה שנאמר "**קָרוֹב ה' לְכָל קֹרְאָיו**" (תהילים קמה,יח), "**קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן**" (ישעיהו נח,ב), "**קִרְבַת אֱלֹהִים לִי טוֹב**" (תהילים עג,כח) יגרום לך לספק או לבלבול. כי כל אלה קרבת ידיעה, כלומר השגה של ידע, לא קרבת מקום. וכיוצא בזה דבריו "[כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים] **קְרֹבִים** אֵלָיו" (דברים ד,ז), "**קָרֵב אַתָּה וּשְׁמָע** [אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ]" (שם ה,כג), "**וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל ה' וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ**" (שמות כד,ב).

אלא אם תרצה להבין שמה שנאמר על **משה** "**וְנִגַּשׁ**", שהכוונה היא שהוא יתקרב אל המקום בהר ששרה עליו האור, כלומר **כבוד ה'** – יכול אתה. אבל החזק בעיקר, שאין הבדל בין אם האדם במרכז הארץ או על גבי הגלגל התשיעי, לו היה הדבר אפשרי – אין הוא רחוק מן ה' פה ולא קרוב אליו שם. אלא הקרבה אליו יתעלה היא בהשגתו, והריחוק ממנו הוא באי ידיעתו. מן הפן הזה יש הבדלים גדולים מאוד בין בני האדם

בדרגות הקרבה והריחוק. עוד אבאר באחד מפרקי חיבור זה (א,נט) כיצד הם ההבדלים במעלות בהשגה.

נגיעה האמורה בזיקה לה' משמעה ענישה

[6] אשר לאמור "[ה' הַט שָׁמֶיךָ וְתֵרֵד] **גַּע בֶּהָרִים וְיֶעֱשָׁנוּ**" (תהילים קמד,ה), הכוונה היא: הבא את ציוויך אליהם, על דרך המשל, כמו שאמר "**וְגַע אֶל עֲצָמוֹ**" (איוב ב,ה), כלומר שלח בו את מכתך.

וכן יש לבחון בכל מקום כפי עניינו את **הנגיעה** וכל מה שנגזר ממנה:

[א] לעתים הכוונה היא מגע גוף בגוף,

[ב] ולעתים היקשרות ידיעה והשגת דבר־מה, וכאילו מי שמשיג את הדבר שלא יכול להשיגו לפני כן, התקרב אל דבר שהיה רחוק ממנו. הבן זאת.

פרק יט

המונח מלא

שלוש משמעויות. משמעויות א-ב: מלוא המקום והשלמת זמן

[1] "מלא" – זהו מונח רב־משמעי.

[א] דוברי השפה משתמשים בו לגבי גוף הנמצא בתוך גוף וממלא אותו: "וַתְּמַלֵּא כַדָּהּ" (בראשית כד,טז), "מְלֹא הָעֹמֶר לְאֶחָד" (שילוב פסוקים שמות טז: כב,לב), וכאלה רבים.

[ב] ומשתמשים בו במובן של תום פרק זמן והשלמתו: "וַיִּמָּלְאוּ יָמֶיהָ [לָלֶדֶת]" (בראשית כה,כד), "וַיִּמָּלְאוּ לוֹ אַרְבָּעִים יוֹם" (שם נ,ג).

משמעות ג: שלמות המעלה

[2] [ג] ומשתמשים בו במובן של שלמות במעלה והגעה אל תכליתה: "וּמָלֵא בִּרְכַּת ה'" (דברים לג,כג), "מִלֵּא אֹתָם חָכְמַת לֵב" (שמות לה,לה), "וַיְמַלֵּא אֶת הַחָכְמָה וְאֶת הַתְּבוּנָה וְאֶת הַדַּעַת" (מלכים־א ז,יד).

במשמעות הזאת נאמר "מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ" (ישעיהו ו,ג); פירוש הדברים: כל הארץ מעידה על שלמותו, כלומר מורה עליה. וכיוצא בזה דבריו: "וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן" (שמות מ,לה). וכל לשון מליאה שתמצא מיוחסת לה' היא במשמעות הזאת, לא שיש גוף שממלא מקום. אלא אם תרצה להבין את כבוד ה' כאור הנברא המכונה "כבוד" בכל מקום, והוא אשר מלא את המשכן, אין נזק בכך.

פרק כ

המונחים רם ונישא

שתי משמעויות למונח רם

[1] "רם" הוא מונח רב־משמעי

[א] במשמעות רום המקום

[ב] ובמשמעות רום המעלה, כלומר הגדולה והכבוד והעוז.

[2] נאמר: "**וַתָּרָם הַתֵּבָה מֵעַל הָאָרֶץ**" (בראשית ז,יז; ושם: וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ), וזאת במשמעות הראשונה. ונאמר: "**הֲרִימוֹתִי בָחוּר מֵעָם**" (תהילים פט,כ), "**יַעַן אֲשֶׁר הֲרִימֹתִיךְ מִתּוֹךְ הֶעָפָר**" (מלכים א טז,ב; ושם: מִן הֶעָפָר), "**אֲשֶׁר הֲרִמֹתִיךְ מִתּוֹךְ הָעָם**" (מלכים א יד,ז) – במשמעות השנייה.

וכל ביטוי של **הרמה** שנאמר על ה' הוא במשמעות השנייה הזו: "**רוּמָה עַל הַשָּׁמַיִם אֱלֹהִים**" (תהילים נז,ו).

שתי משמעויות למונח נישא

[3] וכן יש ל"**נשא**"

[א] משמעות של רום המקום,

[ב] ומשמעות של רוממות הדרגה ויתרון המעלה.

[4] "**וַיִּשְׂאוּ אֶת שִׁבְרָם עַל חֲמֹרֵיהֶם**" (בראשית מב,כו) הוא במשמעות הראשונה, וכמוהו רבים במשמעות של נשיאה והעברה, כי הוא מרים אותו במקום. ובמשמעות השנייה: "**וְתִנַּשֵּׂא מַלְכֻתּוֹ**" (במדבר כד,ז), "**וַיִּנָּטְלֵם וַיִּנָּשְׂאֵם**" (ישעיהו סג,ט), "**וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ**" (במדבר טז,ג).

וכל **לשון נשיאה** המיוחסת לו יתעלה היא מן המשמעות האחרונה הזו: "**הִנָּשֵׂא שֹׁפֵט הָאָרֶץ**" (תהילים צד,ב), "[כִּי] **כֹּה אָמַר רָם וְנִשָּׂא**" (ישעיהו נז,טו) – רוממות וגדולה ועוז, לא עילוי מקום.

הפשטת התארים היא רק שלב ראשון בהכרת ה'

[5] שמא יקשו עליך דברי 'רוממות מעלה וגדולה ועוז', ותאמר: כיצד זה נותן אתה משמעויות רבות במשמעות אחת? עוד יבואר לך שה' יתעלה, אצל המשיגים השלמים, אינו מתואר בתארים רבים. ושכל התארים המרובים הללו המורים על עצמה ועוז ויכולת ושלמות וטוב וזולתם – כולם חוזרים למשמעות אחת, והמשמעות הזו היא עצמותו ולא שום דבר מחוץ לעצמותו.

עוד יבואו לך פרקים על השמות והתארים (א,נ-ע), אך המטרה בפרק הזה אינה אלא שאין משמעותם ופירושם של "**רם**" ו"**נשא**" עילוי מקום, אלא עילוי מעלה.

פרק כא

המונח עבר

חמש משמעויות

[1] "**עבר**" –

[א] משמעותו הראשונה היא כמשמעות "עֲבוּר" בערבית (=לעבור), והיא תזוזת גוף במרחב. ודוגמתו הראשונה היא תנועת בעל חיים על פני מרחק ישר מסוים: "**וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם**" (בראשית לג,ג), "**עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם**" (שמות יז,ה). זה נפוץ.

[2] [ב] אחר כך הושאל להתפשטות הקולות באוויר: "**וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה**" (שמות לו,ו), "[כִּי לוֹא טוֹבָה הַשְּׁמֻעָה] **אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁמֵעַ מַעֲבְרִים עַם ה'**" (שמואל־א ב,כד).

[3] [ג] אחר כך הושאל לשריית האור והשכינה שרואים הנביאים ב**מראה הנבואה**. נאמר: "**וְהִנֵּה תַנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה**" (בראשית טו,יז), והיה זה ב**מראה הנבואה**, משום שבתחילת הסיפור נאמר: "**וְתַרְדֵּמָה נֹפֶלֶת עַל אַבְרָם** [וְהִנֵּה אֵימָה חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נֹפֶלֶת עָלָיו]" (בראשית טו,יב). ולפי השאלה זו נאמר: "**וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם** [וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם]" (שמות יב,יב) וכל כיוצא בזה.

[4] [ד] הוא הושאל גם למי שעשה מעשה כלשהו והפריז בו ועבר את גבולו. נאמר: "[הָיִיתִי כְּאִישׁ שִׁכּוֹר] **וּכְגֶבֶר עֲבָרוֹ יָיִן**" (ירמיהו כג,ט).

[5] [ה] והושאל גם למי שדילג על מטרה כלשהי וכיוון למטרה אחרת ולתכלית אחרת: "**וְהוּא יָרָה הַחֵצִי לְהַעֲבִרוֹ**" (שמואל־א כ,לו).

"ויעבֹר ה' על פניו" – ביאור הרמב"ם

[6] לדעתי, דבריו "**וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו**" (שמות לד,ו) הם לפי השאלה זו, וכינוי הגוף (=-"יו") ב"**פנים**" מתייחס אליו יתעלה. וכך פירשו זאת ה**חכמים**, ש"**פניו**" כאן הם שלו יתעלה. והגם כי אמרו זאת בכלל ה**הגדות** שאין זה מקומן, הרי יש בכך חיזוק כלשהו לדעתנו, ונמצא ש"**פניו**" מתייחס ל**הקב**"**ה**.

[7] ביאור הדבר לדעתי ולפי מה שנראה לי, הוא **שמשה** עליו השלום ביקש השגה מסוימת, והיא שכונתה "**ראיית פנים**" בדבריו "**וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ**" (שמות לג,כג), והובטחה לו השגה למטה ממה שביקש, והיא שכונתה "**ראיית אחור**" בדבריו "**וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי**" (שם). וכבר הערנו על העניין הזה ב**משנה תורה** (יסודי התורה א,י). אם כן הוא אמר כאן שה' יתעלה הסתיר ממנו את ההשגה ההיא המכונה "**פנים**", והעבירו הלאה

לעניין אחר, כלומר ידיעת המעשים המיוחסים אליו יתעלה, שחושבים שהם תארים מרובים, כפי שעוד נבאר (א,נד).

[8] בדבריי "הסתיר ממנו", כוונתי שההשגה הזו היא מוסתרת ומנועה מטבעה; ושכל אדם שלם, כאשר שכלו נקשר בדבר שטבעו להשיג, וישאף להשגה נוספת מעבר לכך, עלולה השגתו להשתבש, או שימות, כפי שיבואר בפרק מפרקי חיבור זה (א,לב), אלא אם יילווה אליו סיוע אלוהי, כמו שאמר: "**וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד עָבְרִי**" (שם,כב).

ביאור שני: תרגום אונקלוס

[9] ואילו ה**תרגום** נהג כמנהגו בדברים הללו. דהיינו, שכל דבר שהוא מוצא אותו מיוחס לה' ויש בו הגשמה או ספיחי הגשמה, הוא מפרש אותו בצורה של הֶשְׁמֵט הנסמך, כך שכינוי הגוף יהיה לדבר כלשהו הנסמך לה', אלא שהושמט. על "**וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו**" (בראשית כח,יג) אמר: "**יְקָרָא דַה' מְעַתַּד עֲלָווֹהִי**" (=כבוד ה' ניצב עליו). ועל "**יִצָּף ה' בֵּינִי וּבֵינָךְ**" (שם לא,מט) אמר: "**יְסַף מֵימְרָא דַה'**" (=יצפה דבר ה'). כך נהג (אנקלוס) עליו השלום בפירושו באורח קבע. וכך עשה לגבי מה שנאמר "**וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו**" (שמות לד,ו) – אמר: "**וְאַעְבַּר ה' שְׁכִינָתֵיהּ עַל אַפּוֹהִי וְקָרָא**" (=והעביר ה' את שכינתו על פניו וקרא). אם כן לדעתו הדבר **שעבר** הוא נברא בלי ספק. הוא פירש את כינוי הגוף של "**פָּנָיו**" כמוסב אל **משה רבינו**. ולפי זה יהיה פירוש "**עַל פָּנָיו**" – בנוכחותו, כמו שנאמר: "**וַתַּעֲבֹר הַמִּנְחָה עַל פָּנָיו**" (בראשית לב,כב). גם פירוש זה הוא טוב ונאה.

[10] אישוש לפירוש **אנקלוס** ז"**ל** ניתן למצוא בדברי הכתוב "**וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי**" (שמות לג,כב). הרי שנאמר במפורש שמה ש**יעבור** הוא דבר המיוחס אליו יתעלה, לא עצמותו, יתהדר שמו, ועל ה**כבוד** הזה אמר: "**עַד עָבְרִי**" (שם), "**וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו**" (שמות לד,ו).

ביאור שלישי: יישום משופר לשיטת אונקלוס

[11] ואם הכרח לפרש באופן של השמט הנסמך, כדרכו של **אנקלוס** תמיד, שלעתים מפרש שהמילה המושמטת היא "**יְקָרָא**" (=כבוד), ולעתים "**שכינה**", ולעתים "**מֵימְרָא**" (=דבר), כל מקום לפי עניינו – הרי שאנחנו גם כן נפרש שהנסמך המושמט כאן הוא **קול**, וכך יש לקרוא: "**ויעבור קול ה' על פניו ויקרא**". וכבר ביארנו (פסקה 2) את ההשאלה בלשון של "**עֶבְרָה**" ביחס ל"**קול**": "**וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה**" (שמות לו,ו). ולפי זה הקול הוא אשר **קרא**.

[12] אל ירחק בעיניך ייחוס הקריאה **לקול**, כי במילים האלה עצמן סופר על דיבורו יתעלה ל**משה**. נאמר: "**וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מְדַבֵּר אֵלָיו**" (במדבר ז,פט). אם כן כמו שייחס את ה**דִבור** ל**קול**, כך ייחס כאן את הקריאה ל**קול**. וכגון זה, כלומר ייחוס ה**אמירה** וה**קריאה** ל**קול**, נאמר כבר במפורש; נאמר: "**קוֹל אֹמֵר קְרָא וְאָמַר מָה אֶקְרָא**" (ישעיהו מ,ו).

[13] הפירוש לפי הקריאה הזו יהיה אם כן כך: "ועבר קול מלפני ה' בנוכחותו (של משה) וקרא: "**ה' ה'**". וכפילות "**ה'**" תהיה עבור הקריאה, משום שהוא יתעלה הנקרא, כמו "**מֹשֶׁה מֹשֶׁה**" (שמות ג,ד), "**אַבְרָהָם אַבְרָהָם**" (בראשית כב,יא). וגם זה פירוש נאה מאוד. סובלנות לריבוי פירושים בדברים עמוקים

[14] אל יהא מגונה בעיניך קיומם של פירושים רבים לעניין הקשה הזה, שהשגתו רחוקה, כי אין בכך נזק באשר למה שאנו עוסקים בו. ואתה, בחר לך מה שתחפוץ להאמין בו:

א) השגה שכלית אם שיהיה המעמד הגדול הזה כולו **מראה נבואה** בלא ספק, וכל השאיפה (של משה) – השגות שכליות, שביקש ושנמנעו ממנו, ושהשיג; הכול שכלי, בלי שום חוש, כמו שפירשנו בתחילה.

ב) דמות ממשית נבראת או שיחד עם זאת היתה השגת חוש הראייה, אך על דבר נברא, שבראייתו מושגת שלמות ההשגה השכלית, כפי שפירש **אנקלוס**.

ג) דמות בדמיון הנבואי אלא אם השגת הראייה הזו היתה גם כן ב**מראה הנבואה**, כפי שנאמר אצל **אברהם**: "וְהִנֵּה תַּנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר [בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה]" (בראשית טו,יז).

ד) קול ממשי נברא או שיחד עם זאת היתה השגת חוש השמיעה גם כן, ואז **הקול** הוא אשר **עבר על פניו**, שגם הוא נברא בלי ספק.

[15] בחר איזו דעה שתחפוץ, כי כל המטרה היא שלא תפרש את דבריו כאן "**וַיַּעֲבֹר**" כמו "**עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם**" (שמות יז,ה), כי ה' יתהדר ויתרומם אינו גוף ולא אפשרית בו תנועה, ועל כן לא ייתכן שייאמר שהוא **עבר** כפי קביעתו הראשונית בלשון.

פרק כב

המונח **בא**

ארבע משמעויות

[1] "**בא**". ה**ביאה** בלשון העברית

א) נקבעה לביאת בעל החיים, כלומר לגישתו אל מקום מסוים או אל פרט אחר: "**בָּא אָחִיךָ בְּמִרְמָה**" (בראשית כז,לו).

ב) עוד נקבעה לכניסת בעל החיים למקום מסוים: "**וַיָּבֹא יוֹסֵף הַבַּיְתָה**" (שם מג,כו), "**כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ**" (שמות יב,כה ועוד).

ג) מונח זה הושאל לחלותו (=הגעתו, התקיימותו) של דבר שאינו גשמי כלל: "**כִּי יָבֹא דְבָרְךָ וְכִבַּדְנוּךָ**" (שופטים יג,יז), "[יַעַמְדוּ נָא וְיוֹשִׁיעֲךָ הֹבְרֵי שָׁמַיִם הַחֹזִים בַּכּוֹכָבִים מוֹדִיעִם לֶחֳדָשִׁים] **מֵאֲשֶׁר יָבֹאוּ עָלֶיךָ**" (ישעיהו מז,יג),

ד) עד כדי כך שהושאל להעדר מסוים: "**וַיָּבֹא רָע** [...] **וַיָּבֹא אֹפֶל**" (איוב ל,כו).

"ה' בא" משמעו מימוש דבריו או השגחתו

[2] בהתאם להשאלה זו, שהושאל לדבר שאינו גשמי כלל, הושאל גם לבורא יתהדר ויתרומם, אם לחלות (=הגעת) דברו או לחלות (=שריית) שכינתו. בהתאם להשאלה זו נאמר: "**הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן**" (שמות יט,ט), "[הַשֹּׁעֵר הַזֶּה סָגוּר יִהְיֶה לֹא יִפָּתֵחַ וְאִישׁ לֹא יָבֹא בוֹ] **כִּי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּא בוֹ**" (יחזקאל מד,ב) וכל הדומה לכך משמעותו שריית שכינה. "**וּבָא ה' אֱלֹהַי כָּל קְדֹשִׁים עִמָּךְ**" (זכריה יד,ה) – חלות דברו, כלומר קיום הבטחותיו שהבטיח ביד נביאיו, והם דבריו "**כָּל קְדֹשִׁים עִמָּךְ**", כאילו הוא אומר: '**ובא דבר ה' אלהי על ידי כל קדושים עמך**', בפנייה ל**ישראל**.

פרק כג

המונחים יציאה ושיבה

יציאה – שתי משמעויות

[1] ה"**יציאה**" היא כנגד ה"**ביאה**". מונח זה

א) משמש ליציאת גוף ממקום שהיה נח בו למקום אחר, בין אם הגוף הוא בעל חיים ובין אם לאו: "**הֵם יָצְאוּ אֶת הָעִיר**" (בראשית מד,ד), "**כִּי תֵצֵא אֵשׁ**" (שמות כב,ה).

ב) והושאל להופעת דבר שאינו גוף כלל: "**הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַמֶּלֶךְ**" (אסתר ז,ח), "**כִּי יֵצֵא דְּבַר הַמַּלְכָּה**" (שם א,יז), כלומר התפשטות הדבר. "**כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה**" (ישעיהו ב,ג). וכיוצא בזה "**הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ**" (בראשית יט,כג), כלומר הופעת האור.

הופעת מעשה ה' מכונה יציאה

[2] לפי השאלה זו הוא כל **לשון יציאה** שנאמר ביחס אליו יתעלה: "**הִנֵּה ה' יֹצֵא מִמְּקוֹמוֹ**" (ישעיהו כו,כא; מיכה א,ג) – יופיע דברו המוסתר כעת מאתנו, כלומר יצירת מה שנוצר לאחר שלא היה. כי כל היווצרות על ידיו יתעלה מיוחסת לדברו: "**בִּדְבַר ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם**" (תהילים לג,ו) – בדימוי לפעולות היוצאות מן המלכים, שהכלי שלהם לביצוע רצונם הוא הדיבור. והוא יתעלה אינו נזקק לכלי לפעול באמצעותו, אלא פעולתו היא רק ברצונו בלבד. וגם אין דיבור כלל, כמו שיתבאר (א,סה).

העדר השגחת ה' מכונה שיבה

[3] וכיוון ש"**יציאה**" הושאלה להופעת פעולה מפעולותיו כמו שביארנו ונאמר "**הִנֵּה ה' יֹצֵא מִמְּקוֹמוֹ**" (בפסקה הקודמת), הושאלה גם "**שיבה**" להסתלקות אותה פעולה בהתאם לרצון (האלוהי), וכך נאמר: "**אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי**" (שילוב פסוקים: הושע ב,ט; ה,טו) – המשמעות היא ההסתלקות מאתנו של ה**שכינה** שהיתה בינינו, המובילה להעדר ההשגחה עלינו, כמו שאמר באיומו: "[וַעֲזַבְתִּים] **וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל**

[וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת]" (דברים לא,יז). משום שאם תיעדר ההשגחה יופקר (מי שנעדרת ממנו ההשגחה) וייעשה מטרה לכל מה שעלול לקרות ולהתארע, והטוב והרע שיבואו עליו יהיו כפי המקרה. כמה קשה איום זה! על כך כינה בדבריו: "**אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי**".

פרק כד

המונח הליכה

שלוש משמעויות (מתוך ארבע)

1 א) גם ה"הליכה" היא מכלל המונחים שנקבעו לתנועות מסוימות מתנועות בעלי החיים: "וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ" (בראשית לב,ב). וזה נפוץ.

ב) מונח זה הושאל להתפשטות והימתחות של גופים שהם דקים יותר מגופי בעלי החיים: "וְהַמַּיִם הָיוּ הָלוֹךְ וְחָסוֹר" (שם ח,ה), "[וה' נָתַן קֹלֹת וּבָרָד] וַתְּהַלַּךְ אֵשׁ אַרְצָה" (שמות ט,כג).

ג) לאחר מכן הושאל להתפשטות דבר כלשהו והופעתו, גם אם אין הוא גשמי כלל. נאמר: "קוֹלָהּ כַּנָּחָשׁ יֵלֵךְ" (ירמיהו מו,כב). וכיוצא בזה דבריו "[וַיִּשְׁמְעוּ אֶת] קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן" (בראשית ג,ח), הקול הוא שנאמר לגביו שהיה מתהלך.

משמעות הליכה בזיקה לה'

2 לפי השאלה זו היא כל **לשון הליכה** שנאמרה על ה' יתעלה, כלומר שהיא הושאלה לדבר שאינו גשמי: אם להתפשטות הדבר ואם לסילוק ההשגחה, שבבעל החיים דומה לכך הפנייה לאחור מדבר־מה, דבר שבעל החיים עושה ב**הליכה**. אם כן כפי שכִּינה את הסרת ההשגחה "**הסתרת פנים**" בדבריו "**וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי**" (דברים לא,יח), כך כינה אותה "**הליכה**", שיש לה משמעות של פנייה לאחור מדבר־מה, ואמר: "**אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי**" (שילוב פסוקים: הושע ה,טו; ב,ט).

3 אשר לדבריו "**וַיִּחַר אַף ה' בָּם וַיֵּלֶךְ**" (במדבר יב,ט) הרי בהם נמצאות שתי המשמעויות גם יחד, כלומר משמעות סילוק ההשגחה המכונה פנייה אחורה, ומשמעות התפשטות הדבר והיגלותו והופעתו, והכוונה היא **שחרון האף** הוא **שהלך** והתפשט אל שניהם (=אהרן ומרים), ולכן הפכה (מרים) "**מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג**" (שם יב,י).

משמעות ד: ההידמות

4 וכן הושאל **לשון הליכה** להליכה בהנהגות נעלות, בלי תנועת גוף כלל: "**וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו**" (דברים כח,ט), "**אַחֲרֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ**" (שם יג,ה), "**לְכוּ וְנֵלְכָה בְּאוֹר ה'**" (ישעיהו ב,ה)

פרק כה

המונח שכן

שתי משמעויות

[1] "שכן".

[א] ידוע שמשמעות פועל זה היא להתגורר, לשכון ("סכן" בערבית): "וְהוּא שֹׁכֵן בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא" (בראשית יד,יג), "וַיְהִי בְּשָׁכְנֹן יִשְׂרָאֵל [בָּאָרֶץ הַהִיא]" (שם לה,כב), וזו (המשמעות) הידועה והמפורסמת. והמשמעות של לשכון ("סכן") היא שהנמצא במקום מסוים מתמיד לשהות באותו מקום. כאשר בעל החיים נמצא לאורך זמן במקום מסוים, בין אם כללי או מיוחד, ייאמר עליו שהוא שוכן במקום הזה, גם אם הוא נע בו בלי ספק.

[2] [ב] הדבר הושאל גם למה שאינו בעל חיים, ואף לכל דבר המתמיד וחובר לדבר־מה אחר, שנאמר בו גם כן **לשון שכינה**, גם אם אותו דבר־מה שהדבר ההוא חבר אליו אינו מקום, וגם אם הדבר אינו בעל חיים. נאמר: "[הַיּוֹם הַהוּא יְהִי חֹשֶׁךְ...] **תִּשְׁכָּן עָלָיו עֲנָנָה**" (איוב ג,ד-ה). ואין ספק ש**הענן** אינה בעל חיים, ו**היום** אינו גוף כלל, אלא הוא פרק זמן.

שכינת ה'

[3] לפי השאלה זו הושאל לה' יתעלה, כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו, או לכל דבר שהתמידה בו ההשגחה. וכך נאמר: "**וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה'** [עַל הַר סִינַי]" (שמות כד,טז), "**וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" (שם כט,מה; מלכים־א ו,יג), "**וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה**" (דברים לג,טז). כל מופע של הפועל הזה ביחס לה' הוא במשמעות של התמדת שכינתו, כלומר אורו הנברא, במקום מסוים; או התמדת ההשגחה על דבר־מה; כל מקום לפי עניינו.

פרק כו

אופני ההגשמה במקרא

העיקרון: דיברה תורה כלשון בני אדם

[4] אתה מכיר את אִמרתם הכוללת את כל מיני הפירושים (שאינם כפשט) הכרוכים בתחום זה, והיא דבריהם: "**דברה תורה כלשון בני אדם**" (בבלי ברכות לא,א ועוד). משמעות הדברים, שכל מה שיכולים כלל בני האדם להבין ולתפוס במחשבה ראשונה – הוא שיוחס לה' יתעלה. לכן הוא תואר בתארים המורים על גשמות, כדי להורות שהוא יתעלה מצוי. זאת משום שההמון אינו משיג בעיון ראשון מציאות אלא של גוף דווקא, ומה שאינו גוף או מצוי בגוף – אין הוא מצוי מבחינתם.

תיאורים הנתפסים כשליליים וכחיוביים

[5] וכן כל מה שהוא שלמות אצלנו יוחס לו יתעלה, כדי להורות שהוא שלם בכל אופני השלמויות ושאין לו חסרון כלל. לכן כל מה שההמון משיג שהוא חסרון או העדר, אין הוא מתואר בו. מסיבה זו אין הוא מתואר לא באכילה ולא בשתייה ולא בשינה ולא בחולי ולא בעושק ולא בדומה לכך. וכל מה שההמון חושב שהוא שלמות, הוא מתואר בו, אף שאין זו שלמות אלא ביחס אלינו, ואילו ביחס אליו יתעלה כל מה שאנחנו חושבים שהן שלמויות הרי הן תכלית החסרון. אבל אילו היו מדמיינים שנעדרת ממנו יתעלה אותה שלמות אנושית, הרי היה זה לדעתם חסרון אצלו.

תיאורי תנועה לעומת תיאורי אכילה ושתייה

[6] יודע אתה שהתנועה היא משלמות בעל החיים, והיא הכרחית לו לשלמותו. כי כשם שהוא זקוק לאכילה ולשתייה כדי להחליף את מה שהתמוסס, כך הוא זקוק לתנועה כדי לחתור אל המתאים לו ולברוח ממה שאינו מתאים לו. ואין הבדל בין אם יתואר יתעלה כאוכל וכשותה או שיתואר כנע. אבל לפי **לשון בני אדם**, כלומר הדמיון ההמוני, לדעתם האכילה והשתייה הן חסרון אצל ה' אך התנועה אינה חסרון אצלו, אף שמה שמחייב את התנועה אינה אלא ההזדקקות.

[7] כבר הוכח (אריסטו, פיזיקה ו,ד; ח,ה) שכל דבר נע הוא בלי ספק בעל גודל (פיזי), הניתן לחלוקה. ועוד יוכח (ב,א-ב) שהוא יתעלה אינו בעל גודל ולכן אין לו תנועה. ואין לתאר אותו גם כנח, משום שאין מתואר כנח אלא מי שדרכו לנוע. על כן כל אותם מונחים המורים על כל המינים של תנועות בעלי החיים, תואר בהם באותו אופן שאמרנו, כפי שהוא מתואר ב"חיים", משום שהתנועה היא מקרה השייך לבעל החיים. ואין ספק שעם הסתלקות הגשמות יסתלקו כל אלה, כלומר **ירד** ו**עלה** ו**הלך** ו**נצב** ו**עמד** ו**סבב** ו**ישב** ו**שכן** ו**יצא** ו**בא** ו**עבר** וכל הדומה לכך.

התבגרות והשתחררות מעולם המושגים הגשמי

[8] מיותר היה להאריך בעניין הזה, אלמלא מה שהורגלה לו דעת ההמון. לפיכך ראוי לבארו לאלה שנטלו על עצמם את השלמות האנושית, ולהסיר על ידי הרחבה קלה אותם דמיונות־שווא שהתחילו אצלם בשנות הנערות, כפי שעשינו.

פרק כז

הרחקת ההגשמה בתרגום אונקלוס

שיטת אונקלוס בהרחקת ההגשמה

[1] **אנקלוס הגר** היה בקי מאוד בעברית ובארמית. הוא נתן את לבו להסיר את ההגשמה

(מן ה'), כך שכל תואר המביא לידי גשמות שהכתוב משתמש בו, הוא מפרש אותו (שלא כפשוטו) לפי עניינו. כל מונח שהוא מוצא המורה על אחד ממיני התנועה, הוא מפרש את משמעות התנועה כהתגלות וכהופעה של אור נברא, כלומר **שכינה**, או השגחה. על כן הוא תרגם "**יֵרֵד ה'** [וְלֵעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי]" (שמות יט,יא) - "**יִתְגְּלֵי ה'**" (=יתגלה ה'); "**וַיֵּרֶד ה'** [עַל הַר סִינַי]" (שם,כ) - "**וְאִתְגְּלִי ה'**" (=והתגלה ה'), ולא אמר "**וּנְחַת ה'**" (=וירד ה'). "**אֵרְדָה נָּא וְאֶרְאֶה**" (בראשית יח,כא) - "**אֶתְגְּלֵי כְּעַן וְאֶחְזֵי**" (=אתגלה כעת וארא). וזה עקבי בתרגומו.

הסבר ראשון לחריגה: תיאור החוויה הנבואית

[2] אבל הוא תרגם "**אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה**" (בראשית מו,ד) - "**אֲנָא אַחוֹת עִמָּךְ לְמִצְרַיִם**" (=אני ארד עמך למצרים). זו פרשה מופלאה מאוד המורה על שלמות החכם הזה וטוב פירושו והבנתו את הדברים כפי שהם. בתרגום זה הוא גם פתח לנו פתח לעניין גדול מענייני הנבואה,

והוא שבתחילת הפרשה הזו נאמר: "**וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה, וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב** [וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי.] **וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָאֵל** [אֱלֹהֵי אָבִיךָ, אַל תִּירָא מֵרְדָה מִצְרַיְמָה כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימְךָ שָׁם.] **אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה** [וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָל�ֹה, וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ]" (שם,ב-ד). מכיוון שבתחילת הדיבור נאמר שהוא היה **במראות הלילה**, לא חשב **אנקלוס** לבלתי ראוי לומר כלשונם את הדברים שנאמרו **במראות הלילה**. וכך נכון, משום שזה תיאור של מה שנאמר, לא תיאור מעשה שהיה כמו "**וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי**" (שמות יט,כ) שהוא תיאור מה שאירע במציאות, ולכן כינהו (אנקלוס) "התגלות" ושלל ממנו מה שמורה על מציאות תנועה. אך את הדברים שבדמיון, כלומר סיפור מה שנאמר לו, השאירם כפי שהם. וזה מופלא.

[3] מכאן תתעורר לכך שיש הבדל גדול בין מה שנאמר בו "**בחלום**" או "**במראות הלילה**" ובין מה שנאמר בו "**במחזה**" ו"**במראה**", ובין מה שנאמר בו סתם "**ויהי דבר ה' אלי**" או "**ויאמר ה' אלי**".

הסבר שני לחריגה: ההגשמה מיוחסת למלאך ולא לה'

[4] לדעתי ייתכן גם ש**אנקלוס** מפרש (שלא כפשוטו) ש"**אלהים**" האמור כאן הוא מלאך, ולכן לא סלד מלומר עליו: "**אֲנָא אַחוֹת עִמָּךְ לְמִצְרַיִם**". ואל תחשוב לבלתי ראוי שהוא מפרש ש"**אלהים**" כאן הוא מלאך בעוד הוא אומר לו "**אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ**", משום שאמירה זו נאמרת בניסוח זה גם **על ידי מלאך**. הלוא תראה שהוא אומר "**וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם: יַעֲקֹב, וָאֹמַר הִנֵּנִי**" (בראשית לא,יא), ובסוף הוא תיאר

את דיבורו אליו: "**אָנֹכִי הָאֵל בֵּית אֵל אֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ שָּׁם מַצֵּבָה אֲשֶׁר נָדַרְתָּ לִּי שָׁם נֶדֶר**" (שם,יג). ואין ספק **שיעקב** נדר לה', לא למלאך. אבל דבר זה שגור בדברי הנביאים, כלומר סיפור הדברים שאומר להם המלאך בשם ה', בלשון דיבור ה' להם; וכל זה בהשמטת הנסמך, כאילו אמר: '**אנכי שלוח אלהי אביך**', '**אנכי שלוח האל הנגלה עליך בבית אל**', וכיוצא בזה.

אשר לנבואה ודרגותיה ובאשר למלאכים, עוד יבוא דיון נרחב בהתאם למטרת חיבור זה.

פרק כח

המונח רגל

שלוש משמעויות

[1] "**רגל**" הוא מונח רב־משמעי.

[א] הוא שמה של הרגל: "**רֶגֶל תַּחַת רָגֶל**" (שמות כא,כד).

[ב] יש לו גם משמעות של הליכה בעקבות: "**צֵא אַתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ**" (שמות יא,ח), כלומר ההולכים בעקבותיך.

[ג] יש לו גם משמעות של סיבתיות: "**וַיְבָרֶךְ ה' אֹתְךָ לְרַגְלִי**" (בראשית ל,ל) – בסיבתי, כלומר בגללי; כי דבר שהוא בגלל דבר־מה, הרי אותו דבר־מה הוא סיבה לדבר. זהו שימוש נפוץ: "[וַאֲנִי אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי] **לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְפָנַי וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים**" (בראשית לג,יד).

[2] לפיכך הכוונה בדבריו "**וְעָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֵּיתִים**" (זכריה יד,ד) היא קיום סיבותיו, כלומר הנפלאות שיופיעו אז באותו מקום, שהוא יתעלה הסיבה להן, כלומר העושה אותן. לפירוש (שלא כפשוטו) זה כיוון **יונתן בן עֻזִּיאֵל** עליו השלום, שאמר: "**וְיִתְגַּלֵי בְּגְבוּרְתֵיהּ בְּיוֹמָא הַהוּא עַל טוּר זֵיתָיָא**" (=ויתגלה בגבורתו ביום ההוא על הר הזיתים). כך הוא מתרגם כל אבר של ביצוע ושל מעבר מקום "**גבורתיה**", כי הכוונה בכולם היא המעשים הנובעים מרצונו.

הסברו של אונקלוס לפסוק "ותחת רגליו"

[3] אשר לדבריו "[וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל] **וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר** [וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר]" (שמות כד,י), פירוש **אנקלוס** בהם הוא, כידוע לך, שהוא ייחס את כינוי הגוף ב"**רגליו**" אל **הכסא**, ואמר: "**וּתְחוֹת כּוּרְסֵי יְקָרֵיהּ**" (=ותחת כיסא כבודו).

[4] הבן ותתפעל כיצד הרחיק **אנקלוס** מן ההגשמה ומכל מה שמביא אליה אפילו בדרך הרחוקה ביותר. כי הוא לא אמר "**ותחות כורסיה**" (=ותחת כיסאו), משום שאילו היה מייחס לו את **הכסא** במשמעות המובנת בתחילה, היה הדבר מחייב שהוא נח על גוף,

והיתה מתחייבת מכך הגשמות. לפיכך ייחס את **הכסא** ל"**יְקָרִיהּ**" (=כבודו), כלומר ל**שכינה**, שהיא אור נברא.
וכך אמר ב**תרגום** "**כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ**" (שמות יז,טז); אמר: "**מִן קֳדָם אֱלָהָא דִשְׁכִינְתֵּיהּ עַל כּוּרְסֵי יְקָרָא**" (=מלפני האלוה ששכינתו על כיסא הכבוד). וכך אתה מוצא שגור בפי כל האומה: "**כסא הכבוד**".
יצאנו ממטרת הפרק לדבר שיתבאר בפרקים אחרים (א,סד; א,ע), ואחזור אל מטרת הפרק.

[5] את פירושו של **אנקלוס** (לפסוק "ויראו את אלהי ישראל" וכו') אתה מכיר כבר, אבל כל מה שעשה הוא לשלול את הגשמות, ואין הוא מבאר לנו איזה דבר השיגו, ולא מה הכוונה במשל זה. וכך בכל מקום אין הוא עוסק בנושא המדובר (=במשמעות הפסוק) אלא בשלילת הגשמות בלבד, משום ששלילת הגשמות היא דבר מוכח והכרחי באמונה, ולפיכך הוא קובע את שלילת הגשמות ומתרגם בהתאם לה. ואילו ביאור משמעות המשל תלוי בסברה: אפשר שדבר זה הוא הכוונה ואפשר שדבר אחר. בנוסף, הם דברים נסתרים מאוד, והבנתם אינה מיסודות האמונה, וגם השגתם אינה קלה להמון, ולכן לא התעסק בעניין הזה.
הסברו של הרמב"ם לפסוק

[6] ואולם אנחנו, בהתאם למטרת החיבור, אין לי מנוס מלפרש דבר־מה. ואומר, שהכוונה בדבריו "**תחת רגליו**" היא בסיבתו ובגללו, כמו שביארנו. ומה שהשיגו הוא אמיתת החומר הראשון, שהוא מאתו יתעלה והוא סיבת מציאותו. התבונן בדבריו "**כמעשה לבנת הספיר**": אילו היתה הכוונה לצבע, היה אומר '**כלבנת הספיר**'. הוא הוסיף "**מעשה**" משום שכידוע לך החומר הוא מקבל תמיד (=סביל), ונפעל מצד עצמותו, ואין לו פעולה אלא במקרה (=בתכונה בלתי מהותית); כשם שהצורה פועלת תמיד בעצמותה (=במהותה), ונפעלת במקרה, כפי שהתבאר בספרי הטבע (אריסטו פיזיקה א,ט); ולכן אמר עליו "**כמעשה**". ואילו "**לבנת הספיר**" הוא ביטוי לשקיפות, לא לצבע הלבן. משום שלובן הגביש אינו צבע לבן אלא שקיפות בלבד; והשקיפות אינה צבע, כפי שהוכח בספרי הטבע (אריסטו על הנפש ב,ז), משום שאילו היתה צבע לא היתה מראה את כל הצבעים מאחוריה ומלפניה. ומכיוון שהגוף השקוף הוא משולל כל הצבעים, הוא יכול לקבל את כל הצבעים חליפות. דבר זה דומה לחומר הראשון, שמצד אמיתתו הוא חסר כל הצורות, ולכן הוא מקבל את כל הצורות חליפות. השגתם היתה לפיכך את החומר

הראשון ויחסו לה', כיוון שהוא ראשית נבראיו מחויבי ההתהוות והכיליון, והוא היוצר שלהם. וגם בנושא הזה עוד ייאמרו דברים (ב,כו; ב,יג7 "הדעה השנייה"; ב,יט).

[7] דע שיש לך צורך בפירוש מעין זה, אפילו לפירושו של **אנקלוס** שאמר "**ותחות כורסי יקריה**", כלומר שהחומר הראשון גם הוא באמת מתחת לשמים, הנקראים "**כסא**", כמו שנאמר קודם (א,ט).

[8] לא העירה אותי אל הפירוש המופלא הזה ולמציאת העניין הזה אלא אמרה של **ר' אלייעזר בן הורקנוס** שמצאתי, שעוד תשמענה באחד מפרקי החיבור הזה (ב,כו). וכל הכוונה של כל משכיל היא שלילת הגשמות מה' יתעלה, ופירושן של כל אותן השגות כשכליות ולא חושיות. הבן זאת מאוד והתבונן בכך.

פרק כט

המונח עצב

שלוש משמעויות

[1] "**עצב**" הוא מונח רב־משמעי.

[א] הוא שמו של הכאב והסבל: "**בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים**" (בראשית ג,טז).

[ב] הוא שמו של הכעס: "**וְלֹא עֲצָבוֹ אֲבִיו מִיָּמָיו**" (מלכים־א א,ו) – לא הכעיסו; "[וַיָּקָם יְהוֹנָתָן מֵעִם הַשֻּׁלְחָן בָּחֳרִי אָף...] **כִּי נֶעְצַב אֶל דָּוִד**" (שמואל־א כ,לד) – כעס בגללו.

[ג] והוא שמם של המרי והחטא: "**מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת רוּחַ קָדְשׁוֹ**" (ישעיהו סג,י), "[כַּמָּה יַמְרוּהוּ בַמִּדְבָּר] **יַעֲצִיבוּהוּ בִּישִׁימוֹן**" (תהילים עח,מ), "**אִם דֶּרֶךְ עֹצֶב בִּי**" (שם קלט,כד), "**כָּל הַיּוֹם דְּבָרַי יְעַצֵּבוּ** [עָלַי]" (שם נו,ו).

שתי פרשנויות לפסוק "ויתעצב אל לבו"

[2] לפי המשמעות השנייה או השלישית נאמר "[וַיִּנָּחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ] **וַיִּתְעַצֵּב אֶל לִבּוֹ**" (בראשית ו,ו). לפי המשמעות השנייה הפירוש הוא שה' כעס עליהם בשל רוע מעלליהם. אשר לדבריו "**אֶל לִבּוֹ**", וכן דבריו בפרשת **נח** "**וַיֹּאמֶר ה' אֶל לִבּוֹ** [לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם]" (שם ח,כא), שמע את משמעותם: העניין שנאמר עליו שהאדם **אמר בלבו** או **אמר אל לבו**, הוא העניין שהאדם אינו מבטא אותו ואינו אומר לאחרים. וכך כל עניין שה' רצה ולא אמרו לנביא באותה עת שבוצע המעשה הזה בהתאם לרצון, נאמר עליו "**ויאמר ה' אל לבו**", בדימוי לעניין האנושי הזה, בדרך של **דברה תורה כלשון בני אדם**, וזה ברור וגלוי. וכיוון שבחטאו של **דור המבול** לא התבאר ב**תורה** שנשלח שליח (אלוהי) אליהם באותו זמן, ולא הזהיר אותם ולא איים

עליהם בכליה, נאמר עליהם שה' כעס עליהם **בְּלִבּוֹ**. וכן ברצונו שלא יהיה **מבול**, לא נאמר אז לנביא 'לך והודיעם בזה', ולכן נאמר "**אֶל לִבּוֹ**".

[3] אשר לפירוש "**וַיִּתְעַצֵּב אֶל לִבּוֹ**" (שם ו,ו) לפי המשמעות השלישית, כך יהיה הסברו: וַיֵּמֶר האדם את רצון ה' לגביו. משום ש"**לב**" הוא גם שמו של הרצון, כפי שנבאר (א,לט) לגבי רב־המשמעיות של המונח "**לב**".

פרק ל

המונח אכל

שלוש משמעויות

[1] "אכל" –

[א] קביעתה הראשונה של המילה הזו בלשון היא צריכת המזון של בעלי החיים, ואין צורך בדוגמה לזה. לאחר מכן ראתה הלשון שני עניינים באכילה:

[ב] העניין האחד הוא כיליונו של הדבר שנאכל ואובדנו, כלומר קלקול צורתו תחילה;

[ג] והעניין השני הוא גדילתו של בעל החיים על ידי המזון שהוא צורך, והתמדת קיומו על ידיו, והמשך מציאותו ותיקון כל כוחות הגוף על ידו.

פיתוח שתי המשמעויות האחרונות

[2] לפי העניין הראשון הושאל לשון אכילה לכל כיליון ולכל השמדה, ובאופן כללי לכל הסרת צורה: "[וַאֲבַדְתֶּם בַּגּוֹיִם] וְאָכְלָה אֶתְכֶם אֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם" (ויקרא כו,לח), "אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ" (במדבר יג,לב), "חֶרֶב תְּאַכְּלוּ" (ישעיהו א,כ), "[הֶלָעָצַח] תֹּאכַל חָרֶב" (שמואל־ב ב,כו), "וַתִּבְעַר בָּם אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה" (במדבר יא,א), "[כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ] אֵשׁ אֹכְלָה הוּא [אֵל קַנָּא]" (דברים ד,כד), כלומר משמיד את המורדים בו כפי שהאש משמידה את מה שהיא משתלטת עליו. וזה נפוץ.

משמעויות המונחים אכילה, שתייה ומים

[3] לפי העניין השני הושאל **לשון אכילה** לחכמה וללימוד, ובאופן כללי להשגות השכליות שקיום הצורה האנושית מתמיד על ידן באופן השלם ביותר, כמו שהגוף מתמיד באופן הטוב ביותר על ידי המזון: "**לְכוּ שִׁבְרוּ וְאֶכֹלוּ**" (ישעיהו נה,א), "**שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ אֵלַי וְאִכְלוּ טוֹב**" (שם,ב), "**אֹכֶל דְּבַשׁ הַרְבוֹת לֹא טוֹב**" (משלי כה,כז), "**אֲכָל בְּנִי דְבַשׁ כִּי טוֹב וְנֹפֶת מָתוֹק עַל חִכֶּךָ, כֵּן דְּעֵה חָכְמָה לְנַפְשֶׁךָ**" (שם כד,י״ג-י״ד).

[4] שימוש זה נפוץ גם בדבריהם של **החכמים**, כוונתי לכינוי החכמה "אכילה": "**תא אכלו בשרא שמינא בי רבא**" (=בואו ואכלו בשר שמן בבית [מדרשו של] רבא) (בבלי בבא בתרא כב,א). ואמרו (על מגילת קהלת): "**כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה אינה**

אלא חכמה" – ובחלק מהנוסחאות: "**תורה**" (קהלת רבה פרשה ב כו ועוד).

[5] וכך נפוץ אצלם כינוי החכמה בשם מים: "**הוֹי כָּל צָמֵא לְכוּ לַמַּיִם**" (ישעיהו נה,א; ראו בבלי בבא קמא יז ע"א ומקבילות: "ואין מים אלא תורה").

והיות ששימוש זה נפוץ בשפה והתפשט עד שהפך כאילו הוא ההוראה הראשונית, נעשה שימוש גם בביטויי הרעב והצמא לציון העדר החכמה וההשגה: "**וְהִשְׁלַחְתִּי רָעָב בָּאָרֶץ: לֹא רָעָב לַלֶּחֶם וְלֹא צָמָא לַמַּיִם כִּי אִם לִשְׁמֹעַ אֵת דִּבְרֵי ה'**" (עמוס ח,יא), "**צָמְאָה נַפְשִׁי לֵאלֹהִים לְאֵל חָי**" (תהילים מב,ג). וזה נפוץ.

[6] **יונתן בן עֻזיאל** עליו השלום תרגם את "**וּשְׁאַבְתֶּם מַיִם בְּשָׂשׂוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה**" (ישעיהו יב,ג) כך: "**וּתְקַבְּלוּן אוּלְפָּן חֲדַת בְּחָדְוָא מִבְּחִירֵי צִדְקָא**" (=ותקבלו לימוד חדש בשמחה מבחירי הצדק). התבונן נא בפירושו את "**מים**", שהם חכמה שתושג באותם ימים, ופירש את "**מעיני**" כמו "**מֵעֵינֵי הָעֵדָה**" (במדבר טו,כד), כלומר הנכבדים (בערבית: "אלאעיאן"), והם החכמים, ולכן אמר: "**מבחירי צדקא**", כי ה**צדק** הוא ה**ישועה** האמיתית. ראה נא כיצד פירש כל מילה ב**פסוק** זה במשמעות של החכמה והלימוד. והבן זאת.

פרק לא

מגבלות השכל האנושי

מגבלת האדם בתחום השכלי והגופני

[1] דע שלשכל האנושי יש

א) מושגים שבכוחו ובטבעו להשיג; ויש במציאות

ב) נמצאים ודברים שאין בטבעו להשיג בשום פנים ואופן, אלא שערי השגתם נעולים בפניו; ויש במציאות

ג) דברים שהוא משיג מהם היבט מסוים ואינו משיג היבטים אחרים. עצם היותו משיג אינו מחייב שישיג כל דבר, כשם שיש לחושים השגות ואין להם יכולת להשיג אותן בכל מרחק שהוא. וכיוצא בזה שאר כוחות הגוף: כי גם אם יש לאדם, למשל, כוח לשאת שני קנטרים (=מידת משקל, כ-45 ק"ג), אין בו כוח לשאת עשרה. היתרונות של פרטי המין (האנושי) זה על זה בהשגות החושיות ובשאר כוחות הגוף ברורים וגלויים לכל בני האדם, אלא שיש לכך גבול, ואין הדבר נמשך לכל מרחק שהוא ובכל שיעור שהוא.

[2] הוא הדין בעצמו באשר להשגות השכליות האנושיות: יש בהן הבדלים גדולים מאוד בין פרטי המין האנושי, וגם זה ברור וגלוי מאוד לאנשי החכמה; עד שאדם אחד יסיק בעצמו מעיונו עניין מסוים, בעוד אדם אחר לא יוכל להבין אותו עניין לעולם, ואפילו

הסבירו לו אותו בכל ניסוח ובכל משל ובמשך זמן ארוך ביותר לא תגיע דעתו אליו בשום פנים, אלא תירתע דעתו מהבנתו. וגם ההבדלים הללו (בין בני האדם) אינם בלי סוף, אלא בלי ספק יש לשכל האנושי גבול שהוא עוצר בו.

התשוקה לדעת והכרה בגבולותיה בפיזיקה ובמטפיזיקה

[3] ויש דברים שברור לאדם שהשגתם אינה אפשרית, ואין הוא מוצא עצמו משתוקק לידיעתם, כיוון שהוא חש שזה בלתי אפשרי ושאין שער להיכנס דרכו להגיע אל הדבר; כגון אי ידיעתנו את מספר כוכבי השמים ואם הוא זוגי או אי זוגי, וכגון אי ידיעתנו את מספר מיני בעלי החיים והמחצבים והצמחים, וכיוצא בזה.

[4] ויש דברים שהאדם מוצא שתשוקתו להשגתם גדולה, והשלטת השכל על בקשת אמיתתם והחקירה בהם קיימת בכל קבוצה בעלת עיון מבני האדם ובכל זמן. בדברים האלה רבות הדעות ונופלת בהם מחלוקת בין המעיינים, ומתעוררים בהם ספקות מפני היקשרות השכל בהשגת הדברים הללו, כוונתי לתשוקה אליהם, והעובדה שכל אחד חושב שהוא מצא דרך שעל ידה ידע את אמיתת הדבר, ואין בכוח השכל האנושי להביא לכך הוכחה. כי כל דבר שנודעה אמיתתו בהוכחה אין בו לא מחלוקת ולא ויכוח ולא התנצחות, מלבד אצל הבור המגלה עיקשות המכונה 'עיקשות כנגד המוכח', כפי שתמצא אנשים המתעקשים לדחות את כדוריות הארץ, ואת היותו של הגלגל (שקבועים בו כוכבי השמים) סובב, וכיוצא בזה. אותם אין מקום להזכיר בעניין הזה.

הדברים הללו שהמבוכה הזו נפלה בהם, רבים מאוד בעניינים המטפיזיים, ומועטים בעניינים הטבעיים, ונעדרים בעניינים המתמטיים.

גורמי המחלוקות

[5] אלכסנדר מאפרודיסיאס אמר שסיבות המחלוקת בדברים הן שלוש: הראשונה, אהבת השררה והניצחון, המונעות מהאדם להשיג את האמת כפי שהיא. והשנייה, דקות הדבר המושג בפני עצמו, ועומקו וקושי השגתו. והשלישית, בורותו של המשיג וקוצר השגתו את מה שאפשר להשיג.

[6] זה מה שציין אלכסנדר. אך בזמננו יש סיבה רביעית שלא ציין משום שלא היתה אצלם, והיא ההרגל והחינוך. כי האדם בטבעו אוהב את מה שהורגל בו ונוטה אליו, עד כדי כך שאתה רואה שאנשי המדבר, במצבם הפרוע וחוסר ההנאות ודוחק המזון, שונאים את הערים ואינם נהנים בהנאותיהן, ומעדיפים את התנאים הרעים שהם רגילים אליהם על פני התנאים הטובים שאינם רגילים אליהם, ונפשם אינה מוצאת מנוחה במגורים בארמונות ולא בלבישת המשי ולא בהתענגות על המרחצאות והשמנים והבשמים.

כך קורה לאדם בדעות שהורגל בהן והתחנך עליהן: הוא אוהב אותן ומגן עליהן ומתרחק מזולתן.

[7] סיבה זו היא גם הגורם לעיוורונו של האדם מהשגת האמיתות ונטייתו אל הרגליו, כפי שאירע להמון העם בהגשמה ובדברים מטפיזיים רבים כפי שנבאר (א,לו; א, סוף נא; א,נג). כל זאת מחמת ההרגל וההתחנכות על כתובים שנקבעו אצלם הערצתם והאמונה בהם, שחיצוניותם מורה על הגשמות ועל דמיונות שאין בהם אמת, אלא נאמרו על דרך המשל והרמז. וזה היה בשל סיבות שאציין בהמשך (א,מו-מט).

מקורות הטענה בדבר מגבלות השכל האנושי

[8] אל תחשוב שמה שאמרנו לגבי קוצר השגתו של השכל האנושי והעובדה שיש לו גבול שהוא נעצר בו, הוא דבר שנאמר על פי התורה. אלא הוא דבר שאמרו אותו הפילוסופים והשיגו אותו השגה אמיתית מבלי להתחשב בשיטה או בדעה מסוימת. והוא דבר נכון, ולא יטיל בו ספק אלא מי שאינו יודע את הדברים שהוכחו.

פרק זה אינו אלא הקדמה למה שייאמר אחריו.

פרק לב

סכנת חריגה מיכולת השכל

מאמץ מעבר לגבול היכולת פוגע בכוחות הגופניים

[1] דע, אתה המעיין בחיבורי, שמפני שההשגות השכליות תלויות בחומר, קורה להן דבר הדומה למה שקורה להשגות החושים. כי אם תסתכל בעיניך, תשיג מה שיש בכוח ראייתך להשיג; ואילו אם תאלץ את עיניך, תנעץ את מבטך ותתאמץ להביט למרחק גדול, רחוק יותר משביכולתך לראות, או תתבונן ברישום זעיר מאוד או בתחריט זעיר שאין ביכולתך להשיג, ותדחק את ראייתך כדי לדעת את אמיתתו – הרי שכוח הראייה שלך לא יהיה חלש רק לגבי מה שמעבר ליכולתך, אלא יחלש גם לגבי מה שיש בכוחך להשיג, ותקהה ראייתך ולא תוכל לראות מה שיכולת להשיג לפני שנעצת מבטך והתאמצת.

כך ימצא כל מעיין במדע כלשהו את מצבו בעת החשיבה, שאם יתעמק בחשיבה ויאמץ את כל דעתו, יִטמטם ולא יבין אז אפילו מה שדרכו להבין, כי מצבם של כל הכוחות הגופניים בעניין הזה אחד הוא.

בין רבי עקיבה לבין אלישע אחר

[2] בדומה לכך יקרה לך בהשגות השכליות. דהיינו שאם תעצור אצל הספק, ולא תוליך את עצמך שולל להאמין שיש הוכחה לגבי מה שלא הוכח, ולא תיחפז ותדחף ותפסוק לשלול את כל מה שלא הוכחה סתירתו, ולא תשאף להשיג את מה שאינך יכול להשיג

– אז תשיג את השלמות האנושית, ותהיה בדרגת **ר' עקיבה** עליו השלום **שנכנס בשלום ויצא בשלום** בעיונו בדברים המטפיזיים האלה.

[3] אך אם תשאף להשיג למעלה מהשגתך, או תיחפז להחליט על שקריותם של היגדים שלא הוכחה סתירתם, או שהם אפשריים ולו בסבירות נמוכה ביותר – תדמה ל**אלישע "אחר"**. ולא זו בלבד שלא תהיה שלם, אלא גם תיעשה חסר מכל חסר, ויארעו לך אז השתלטות הדמיונות והנטייה לעבר החסרונות והתועבות והרעות בשל היטרדותו של השכל וכיבוי אורו, כפי שקורים לראייה דמיונות כוזבים כאשר נחלש כוח הראות אצל החולה ואצל אותם המאמצים את מבטם אל דברים זוהרים או דברים זעירים.

סדרת ראיות לדעת לעצור

[4] בעניין זה נאמר:

א) "**דְּבַשׁ מָצָאתָ אֱכֹל דַּיֶּךָּ פֶּן תִּשְׂבָּעֶנּוּ וְהַקֵּאתוֹ**" (משלי כה,טז), וכך הביאוהו **החכמים ז"ל** כמשל על **אלישע "אחר"**. ומה מופלא המשל הזה, כי הוא דימה את המדע לאכילה כפי שאמרנו (א,ל3), והזכיר את הטעים ביותר, והוא הדבש; וטבע הדבש שכשמרבים באכילתו הוא מעורר את הקיבה וגורם לה להקיא. וכאילו הוא אומר שטבע ההשגה הזו, על אף נכבדותה וגדולתה והשלמות שיש בה, אם לא יעצרו בה בגבולה וילכו בו בזהירות, ייהפך הדבר לחסרון, כמו אכילת הדבש שאם תהיה במידה הרי היא תזין ותענג, ואם תהיה בהפרזה יאבד הכול: לא אמר "**פן תשבענו וְקַצְתָּ בו**" אלא אמר "**וְהַקֵּאתוֹ**".

ב) לעניין זה רמז גם בדבריו: "**אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת לֹא טוֹב** [וְחֵקֶר כְּבֹדָם כָּבוֹד]" (משלי כה,כז),

ג) ואליו רמז בדבריו "[אַל תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה] **וְאַל תִּתְחַכַּם יוֹתֵר, לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם**" (קהלת ז,טז),

ד) ולכך רמז בדבריו "**שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים**" (שם,ד,יז).

ה) ולכך רמז **דוד** בדבריו "**וְלֹא הִלַּכְתִּי בִּגְדֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי**" (תהילים קלא,א).

ו) ולעניין הזה כיוונו בדבריהם: "**במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהֻרשיתה דרוש ואין לך עסק בנפלאות**" (בבלי חגיגה יג,א על פי בן סירא), דהיינו שלא תשלח את שכלך אלא במה שיכול האדם להשיגו, ואילו הדבר שאין בטבע האדם להשיגו הרי ההתעסקות בו מזיקה מאוד כפי שביארנו.

ז) ולכך כיוונו בדבריהם "**כל המסתכל בארבעה דברים** [רתוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלן, מה למטן, מה לפנים, מה לאחור]" (משנה חגיגה ב,א). וסיימו אמירה זו

בדבריהם "**כל שלא חס על כבוד קונו** [רתוי לו כאילו לא בא לעולם]" (שם), וכוונתם בכך למה שביארנו, שאַל לו לאדם להתפרץ לעיון בדמיונות נפסדים, ואם יתחדש לו ספק או לא יוכח לו הדבר המבוקש, לא ידחה אותו וישליך אותו וייחפז להחליט שהוא שקרי, אלא יתיישב **ויחוס על כבוד קונו** ויירא ויעצור. ודבר זה כבר התבאר (א,ה).

מגבלות השכל אינן סיבה לאי לימוד

[5] אין המטרה באותם הלשונות שאמרו הנביאים והחכמים ז"ל לסתום את פתח העיון לגמרי ולבטל את השכל מהשגת מה שאפשר להשיגו, כפי שחושבים הבורים והרשלנים, הששים להפוך את חסרונם ואווילותם לשלמות וחכמה, ואת שלמותם של אחרים וידיעתם לפחיתות ויציאה מן התורה, **שָׂמִים חֹשֶׁךְ לְאוֹר וְאוֹר לְחֹשֶׁךְ** (ישעיהו ה,כ). אלא כל הכוונה היא להודיע שיש לשכל האנושי גבול שהוא עוצר בו.

מטרת הפרק

[6] אל תדקדק בביטויים שנאמרו על השכל בפרק זה ובאחרים, כי המטרה היא להנחות לעניין המכוון, לא לעמוד על אמיתת מהות השכל; לדקדוק זה הוקדשו פרקים אחרים (א,סו,סח,עב; ב,יא-יב).

פרק לג

שלבי הלימוד

שני שלבי הלימוד: מסורת ועיון

[1] דע שמזיק מאוד להתחיל במדע הזה, כלומר במדע האלוהות, וכן לבאר את משמעויות משלי הנבואה ולהעיר על ההשאלות שנעשה בהן שימוש בנאומים שספרי הנבואה מלאים בהם. אלא ראוי לחנך את הקטנים ולייצב את מוגבלי ההשגה כפי כוח השגתם.

[2] ומי שייראה בעל דעת שלמה, מוכן לאותה דרגה נעלה, דרגת העיון מבוסס ההוכחות והבאת הראיות השכליות האמיתיות, יועלה שלב אחר שלב עד שיגיע לשלמותו, אם על ידי מי שיעורר אותו או מעצמו.

שלב חשיפת הסודות וסיבת הסתרתן

[3] אבל אם יתחיל במדע האלוהי הזה, לא יארע לו רק בלבול באמונות אלא ביטול גמור. לדעתי אין זה דומה אלא למי שמאכיל את התינוק היונק בלחם חיטה ובבשר ומשקה אותו ביין, שהוא יהרוג אותו בלי ספק – לא משום שאותם מזונות רעים ואינם טבעיים לאדם, אלא בשל חולשתו של האוכל והשותה אותם מלעכלם כך שיפיק מהם תועלת.

[4] כך הוסתרו ונאמרו ברמזים אותן דעות נכונות, וכל מלומד נקט כל אופן של תחבולה ללמדן שלא בבהירות, לא משום שיש בהן תוכן רע, או משום שהן סותרות את יסודות

התורה כפי שחושבים הבורים שדימו שהגיעו לדרגת העיון. אלא הוסתרו בשל קוצר יכולתם של השכלים בתחילה לקבלן, והן נאמרו ברמזים כדי שידע אותן השלם, ולכן נקראו "**סודות**" ו"**סתרי תורה**" כמו שנבאר (א,לד-לה).

זו הסיבה ש**התורה דברה כלשון בני אדם** כפי שביארנו (א,כו). זאת משום שהיא גלויה לילדים ולנשים ולכל האנשים להתחיל בה וללמוד אותה, ואין ביכולתם להבין את הדברים כהווייתם. לפיכך הסתפקו עבורם במסירה כדבר נתון של כל דעה נכונה שעדיף שיקבלו כאמיתית, ושל כל ציור שיכווין את הדעת לקבלת מציאותה, לא לאמיתת מהותה.

מי ראוי ללמוד סתרי תורה

[5] ואם שלם האיש **ונמסרו לו סתרי תורה**, אם מאחרים או מעצמו כאשר חלקם מעוררים אותו אל חלקם, יגיע לדרגה שיאמת בה את ההשקפות הנכונות האלה בדרכי האימות האמיתיות, אם בהוכחה במה שהוכחתו אפשרית, או בראיות חזקות היכן שהדבר אפשרי. וכך יתפוס לאמיתם את הדברים הללו שהיו אצלו דמיונות ומשלים, ויבין את מהותם.

[6] כבר הזכרנו כמה פעמים (הקדמות, פתיחה5 ועוד) את דבריהם (של חז"ל): "[אין דורשין...] **ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו**", ואז "**מוסרין לו ראשי פרקים**" (משנה חגיגה ב,א). לכן אין ראוי לפתוח לאדם בתחום הזה אלא כפי יכולתו, ובשני התנאים הללו: הראשון, היותו **חכם**, כלומר שהשיג את המדעים שמהם נלקחות ההנחות המוקדמות של העיון; והשני, שיהיה מבין ונבון ופיקח מטבעו, החש בעניין ברמז הקל ביותר, והוא פירוש דבריהם "**מבין מדעתו**".

הכנה לפרק הבא

[7] בפרק הבא אבאר לך את הסיבה לכך שאין ללמד את ההמון בדרך העיון האמיתי ולחייב אותם להשיג את מהויות הדברים כפי שהם, ושהכרחי ונחוץ הוא שלא יהיה הדבר אלא כך, ואומר:

פרק לד

אתגר לימוד מעשה מרכבה

הסיבות לאי פתיחת הלימוד במטפיזיקה

[1] הסיבות המונעות לפתוח את הלימוד בעניינים האלוהיים (=מטפיזיקה) ולהעיר על מה שראוי להעיר עליו ולחשוף זאת להמון הן חמש:

הסיבה הראשונה: אין פותחים בעניין עמוק

[2] הסיבה הראשונה היא קושי הדבר בפני עצמו ודקותו ועומקו. נאמר: "**רָחוֹק מַה שֶּׁהָיָה וְעָמֹק עָמֹק מִי יִמְצָאֶנּוּ**" (קהלת ז,כד). ונאמר: "**וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא**" (איוב כח,יב). ואין ראוי להתחיל בלימוד בדבר הקשה ביותר והעמוק ביותר להבנה. אחד המשלים המפורסמים באומתנו הוא דימוי החכמה למים, וביארו (חכמינו) עליהם השלום במשל הזה כמה עניינים, ומכללם שהיודע לשחות יוציא פנינים מקרקעית הים, ומי שאינו יודע לשחות יטבע, ולכן לא יתעסק בשחייה אלא מי שהתאמן בלימודה.

הסיבה השנייה: יש לפתח את יכולת החשיבה

[3] הסיבה השנייה היא קוצר דעתם של כל בני האדם בראשיתם. זאת מפני ששלמותו הסופית של האדם לא ניתנה לו מראש, אלא השלמות היא בו בכוח, ובתחילתו הוא חסר אותה בפועל: "**וְעַיִר פֶּרֶא אָדָם יִוָּלֵד**" (איוב יא,יב). ולא כל אדם שיש לו דבר־מה בכוח יוציא אותו בהכרח לפועל, אלא ייתכן שייוותר בחסרונו, אם בשל מניעות או בשל מיעוט האימון במה שמוציא את הכוח הזה אל הפועל. ובפירוש נאמר: "**לֹא רַבִּים יֶחְכָּמוּ**" (איוב לב,ט). ואמרו ז"ל: "**ראיתי בני עליה והם מועטים**" (בבלי סוכה מה ע"ב). משום שהמונעים מן השלמות רבים מאוד, והמטרידים ממנה מרובים, ומתי יושגו המוכנות השלמה והפנאי להתאמן, עד שיצא לפועל מה שיש באדם זה בכוח?

הסיבה השלישית: לימוד מטפיזיקה מצריך הכנות מרובות

[4] הסיבה השלישית היא אורך ההכנות (=הלימודים המכינים). מפני שיש לאדם תשוקה טבעית לבקש את התכליות, ופעמים רבות הוא מואס בהכנות או דוחה אותן לגמרי. ודע שאילו היה ניתן להשיג תכלית כלשהי מבלי ההכנות הקודמות לה, לא היו אלה הכנות אלא טרדות ודברים מיותרים לגמרי. כל אדם, אפילו קְשה ההבנה באנשים, אם תעיר אותו כפי שמעירים את הישֵׁן ותאמר לו: "האם אינך משתוקק עתה לדעת מה מספר הרקיעים, ומה תבניתם, ומה יש בתוכם, ומה הם המלאכים, ואיך נברא העולם כולו, ומה תכליתו לפי סידור חלקיו זה ביחס לזה, ומה היא הנפש, ואיך היא מתהווה בגוף, והאם נפש האדם תיפרד (מן הגוף), ואם תיפרד – כיצד, ובמה, ואל מה", וחקירות דומות לאלו – אין ספק שהוא יאמר לך "כן", וישתוקק באופן טבעי לדעת את הדברים האלה, אלא שירצה להשקיט את התשוקה הזאת ולהגיע לידיעת כל זה במילה אחת או שתיים שתאמר לו. אך אם תכריח אותו להיבטל מעבודתו שבוע ימים כדי שיבין את כל זה – לא יסכים, אלא יסתפק בדמיונות כוזבים שנפשו תבטח בהם, ויחוש שאט נפש אם ייאמר לו שיש דבר הזקוק להקדמות רבות ולזמן חקירה רב.

הכרת המציאות היא מצע חשוב להכרת האלוהים

[5] ידוע לך שהדברים הללו קשורים זה בזה, דהיינו שאין במציאות דבר מלבד האל יתעלה וכל מעשיו, והם כל מה שכוללת המציאות מלבדו, ואין דרך להשיג אותו אלא על ידי מעשיו, והם המורים על מציאותו ועל מה שראוי להאמין לגביו, כלומר מה שמחויב לו או נשלל לגביו. לפיכך יש בהכרח להתבונן בכל הנמצאות כפי שהם,

מטרה א) כדי שניקח מכל נושא ונושא הנחות יסוד אמיתיות וודאיות שתועלנה לנו בחקירותינו המטפיזיות. והרבה מהנחות היסוד נלקחות מטבע המספרים ומתכונותיהן של הצורות ההנדסיות, שאנו למדים מהן על הדברים שיש לשלול ממנו יתעלה, ושלילתן מורה לנו על כמה עניינים. אשר לאסטרונומיה של הגלגלים ומדעי הטבע, איני סבור שיש לך ספק שהם נחוצים להבנת יחסו של העולם להנהגת האל כפי שהיא באמת, ולא באופן דמיוני.

מטרה ב) ויש דברים עיוניים רבים, שאף על פי שאין נלקחות מהם הנחות יסוד לחכמה הזאת, הם מאמנים את הדעת ומקנים לה את מיומנות הבאת הראיות וידיעת האל (או: האמת) בדברים השייכים לו מהותית, ומסירים את השיבוש המצוי ברוב דעות המעיינים, המבלבלים בין הדברים המקריים לעצמיים (=מהותיים), וקלקול ההשקפות המתרחש עקב זאת.

מטרה ג) זאת נוסף על השגת הדברים הללו כפי שהם, שאף על פי שאינם עיקר במטפיזיקה, אינם נטולי תועלות אחרות בדברים המובילים אל המדע הזה.

סדר הלימוד ויתרון המסורת והמשל

[6] לפיכך הכרחי למי שרוצה את השלמות האנושית להתאמן תחילה בלוגיקה, ולאחר מכן במתמטיקה בהדרגה, ולאחר מכן במדעי הטבע, ולאחר מכן במטפיזיקה.

אנו מוצאים רבים שדעתם נעצרת באחד מן המדעים הללו; וגם אם דעתם אינה נרתעת, יש שהמוות מכרית אותם בעודם באחד מן הלימודים המכינים. אילו לא היינו מקבלים אף דעה במסורת (בלי חקירה), ולא היינו מונָחים לשום דבר בדרך המשל, אלא היינו צריכים להשיג באופן שלם את הגדרים העצמיים ולאמת בהוכחה את מה שרוצים לאמת, דבר שלא ייתכן אלא אחרי הלימודים המכינים הארוכים הללו – היה הדבר מביא לכך שכל בני האדם היו מתים כשאינם יודעים אם יש אלוה לָעולם או אין אלוה, כל שכן אם יש לייחס לו דבר חיובי או לשלול ממנו חסרון, ולא היה ניצל כלל מן האבדון הזה אלא **אֶחָד מֵעִיר וּשְׁנַיִם מִמִּשְׁפָּחָה** (על פי ירמיהו ג,יד).

[7] ואילו היחידים, והם **הַשְּׂרִידִים אֲשֶׁר ה'** קֹרֵא (על פי יואל ג,ה), אינם משיגים את השלמות, שהיא התכלית, אלא אחרי הלימודים המכינים. וכבר הבהיר **שלמה** שהצורך בלימודים המכינים הוא הכרחי, ושאי אפשר להגיע לחכמה האמיתית אלא לאחר האימון. הוא אמר: "**אִם קֵהָה הַבַּרְזֶל וְהוּא לֹא פָנִים קִלְקַל וַחֲיָלִים יְגַבֵּר, וְיִתְרוֹן הַכְשֵׁיר חָכְמָה**" (קהלת י,י). ואמר: "**שְׁמַע עֵצָה וְקַבֵּל מוּסָר לְמַעַן תֶּחְכַּם בְּאַחֲרִיתֶךָ**" (משלי יט,כ).

חובת ההתקדמות בהדרגה

[8] מטרה ד) ויש הכרח אחר ללימוד הלימודים המכינים. והוא שמתחדשים לאדם ספקות רבים בעת הלימוד במהירות, והוא מבין במהירות גם את הקושיות, כלומר סתירת טיעון מסוים, כי זה דומה להריסת בניין, ואילו אישוש הטיעונים והתרת הספקות אינם מתבררים אלא על ידי הנחות יסוד רבות הנלקחות מן הלימודים המכינים הללו. וכך דומה המעיין מבלי הכנה למי שרץ ברגליו כדי להגיע למקום מסוים ונופל בדרכו לבור עמוק, שאין לו עצה לצאת ממנו עד שימות. ומוטב היה אילולא רץ, ונשאר במקומו.

וכבר הפליג שלמה במשלי בתיאור מצבם של העצלים ונרפותם, כמשל לנרפות מלימוד המדעים, ואמר לגבי תשוקתו של המשתוקק להשיג את התכליות ואינו משתדל ללמוד את הלימודים המכינים המביאים לתכליות ההן, אלא משתוקק בלבד: "תַּאֲוַת עָצֵל תְּמִיתֶנּוּ, כִּי מֵאֲנוּ יָדָיו לַעֲשׂוֹת. כָּל הַיּוֹם הִתְאַוֶּה תַּאֲוָה, וְצַדִּיק יִתֵּן וְלֹא יַחְשֹׂךְ" (משלי כא,כה-כו). הוא אומר שהסיבה לכך שתשוקתו הורגת אותו היא משום שאינו מתאמץ ופועל למה שישקיט את התשוקה הזו, אלא הוא מרבה להתאוות ותו לא, ותולה תקוותו במה שאין לו כלי להשיגו. . ואילו היה נמנע מאותה תשוקה, היה טוב לו יותר. התבונן בסוף המשל, כיצד הוא מבאר את ראשיתו, באומרו "וְצַדִּיק יִתֵּן וְלֹא יַחְשֹׂךְ". צדיק אינו כנגד עצל אלא על פי מה שביארנו, כי הוא אומר שהצדיק בבני האדם, הנותן לכל דבר את המגיע לו, נותן את כל זמנו ללימוד, ואינו חוסך מזמנו מאום לדברים אחרים. כאילו הוא אומר: וְצַדִּיק יִתֵּן ימיו לחכמה וְלֹא יַחְשֹׂךְ מהם, בדומה לדבריו: "אַל תִּתֵּן לַנָּשִׁים חֵילֶךָ" (משלי לא,ג).

[9] רוב המלומדים, כוונתי למפורסמים בחכמה, נגועים בחולי הזה, כלומר בקשת התכליות והדיון בהן בלי עיון בלימודים המכינים להן. יש מהם מי שהבורות או בקשת השררה מביאים אותו לכך שהוא מגנה את הלימודים המכינים שקצרה דעתו מלהשיג אותם או שהוא מתרשל בלימודם, והוא מבקש להראות שהם מזיקים או חסרי תועלת, והאמת ברורה וגלויה עם העיון.

הסיבה הרביעית: הצורך היסודי בעיצוב מידות אופי טובות

[10] הסיבה הרביעית היא ההכנות הטבעיות. כי התבאר ואף הוכח שהמידות הנעלות הן הכנות למעלות השכליות, ואין אפשרות להשיג מעלות שכליות אמיתיות, כלומר מושכלות שלמים, אלא לאדם שהכשיר עצמו מאוד במידות, שליו ומיושב.

[11] יש בריות רבות שמטבע בריאתן יש במזגן תכונה שלא תיתכן איתה שלמות בשום אופן. כגון מי שהוא מטבעו בעל לב חם מאוד וחזק, שהרי אינו יכול להימלט מן הכעס, אף אם אימן את עצמו הרבה. וכגון מי שמזג אשכיו חם ורטוב, והם בנויים חזק, וכלי הזרע מרבים לייצר זרע, שיש לאדם זה סיכוי קלוש להיות פרוש (בתחום המיני) גם אם יאמן את עצמו תכלית האימון. וכן אתה מוצא אנשים פזיזים וקלי דעת שתנועותיהם תזזיתיות מאוד ולא מסודרות, המעידות על הרכב קלוקל ומזג רע שלא יתואר. ובאלה לא תֵּירָאה שלמות לעולם, ותהיה זאת טיפשות גמורה להשתדל ללמד אותם בתחום הזה, משום שכידוע לך המדע הזה אינו מדע הרפואה ולא מדע הגאומטריה, ואין כל אדם מוכן אליו מן הבחינות שאמרנו, מפני שהכרחי להקדים לו את הכנת מידות האופי כדי שיהיה האדם בתכלית היושר והשלמות, "**כִּי תוֹעֲבַת ה' נָלוֹז, וְאֶת יְשָׁרִים סודוֹ**" (משלי ג,לב).

געש הנעורים

[12] לכן גנאי הוא ללמד אותו לבחורים, ואף אין הם יכולים לקבל אותו בשל רתיחת טבעיהם והתעסקות דעתם בשלהבת ההתבגרות, עד שתדעך אותה שלהבת הגורמת למבוכה, ויהיו שקטים ומיושבים, וייכנע לבם ויישפל מבחינת המזג, ואז יעוררו את עצמם למדרגה הזאת, שהיא השגתו יתעלה, כלומר המדע האלוהי (=המטפיזיקה) המכונה "**מעשה מרכבה**".

הצורך בשפלות הלב

[13] נאמר: "**קָרוֹב ה' לְנִשְׁבְּרֵי לֵב**" (תהילים לד,יט). ונאמר: "**מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן וְאֶת דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ**, [לְהַחֲיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים]" (ישעיהו נז,טו).

ולכן אמרו ב**תלמוד** (בבלי, חגיגה יג,א) על דבריהם "**מוסרים לו ראשי הפרקים**", כך: "**אין מוסרין ראשי הפרקים אלא לאב בית דין, והוא שלבו דואג בקרבו**". והכוונה בזאת היא להכנעה ולשפלות רוח וליראת שמים יתרה, בנוסף לחכמה.

יועץ, חכם חרשים ונבון לחש

[14] ושם נאמר: "**אין מוסרין סתרי תורה אלא ליועץ וחכם חרשים ונבון לחש**". ולדברים האלה יש הכרח בהכנה טבעית. הרי אתה יודע שיש בבני האדם מי שהוא בעל כושר

ייעוץ חלש מאוד, גם אם הוא בעל יכולת ההבנה הטובה ביותר. ויש מהם מי שיש לו עצה (=דעה) נכונה ויכולת הנהגה טובה בענייני מדיניות, והוא הנקרא "**יועץ**", אבל אינו מבין אף מושכל, גם לא הקרוב למושכלות הראשונים, אלא הוא טיפש מאוד, ואין עצה תחבולה: "**לָמָּה זֶּה מְחִיר בְּיַד כְּסִיל, לִקְנוֹת חָכְמָה וְלֵב אָיִן**" (משלי יז,טז). ויש אדם מבין ופיקח מטבעו, המסוגל להביע את העניינים הנסתרים ביותר בקצרה ובדיוק, והוא הנקרא "**נבון לחש**", אלא שלא התעסק במדעים ולא קנה אותם. ומי שיש בידו מדעים שנקנו בפועל, הוא הנקרא "**חכם חרשים**". אמרו: "**כיון שמדבר נעשו הכל כחֲרָשִׁים**".

התבונן כיצד התנו בלשון הכתוב את

א) שלמות האדם בהנהגה המדינית

ב) ובמדעים העיוניים,

ג) יחד עם פיקחות טבעית והבנה וטוב הבעה במסירת עניינים ברמז, ואז **מוסרין לו סתרי תורה**.

15 ושם נאמר: "**אמר ליה ר' יוחנן לר' אלעזר: תא לגמרך מעשה מרכבה** (=אמר לו ר' יוחנן לר' אלעזר: בוא נלמדך מעשה מרכבה). **אמר ליה: אכתי** (=אמר לו: עדיין) **לא קשאי**", כלומר לא זקנתי, ועדיין יש בי רתיחת הטבע ופזיזות הנעורים. ראה נא כיצד התנו גם את הגיל בנוסף על אותן מעלות. ואיך אפשר יחד עם זה לעסוק בדברים הללו עם המון בני האדם כולם, **טף ונשים**?

הסיבה החמישית: הצורך להתפנות מטרדת הצרכים הארציים

16 הסיבה החמישית: העיסוק בצורכי הגוף, שהם השלמות הראשונה, בפרט אם נוסף עליהם העיסוק באישה ובילדים, כל שכן אם מצטרפת לזה בקשת מותרות החיים הנקנית כתכונה מושרשת בהתאם להתנהגות ולהרגלים הרעים. שאפילו האדם השלם, כמו שאמרנו, אם ירבה להתעסק בדברים ההכרחיים הללו, וכל שכן שאינם הכרחיים, ותגבר תשוקתו אליהם, ייחלשו וישקעו תשוקותיו העיוניות, ובקשתו אותן תהיה ברפיון ובהתרשלות ובמיעוט תשומת לב, וכך לא ישיג מה שבכוחו להשיג, או שישיג השגה משובשת שיש בה תערובת של השגה וקוצר יד מלהשיג.

סיכום

17 מכל הסיבות הללו, הדברים האלה מתאימים לעילית שביחידי הסגולה, לא להמון, ולכן הם מוסתרים מן המתחילים, ונאסר עליהם לעסוק בזה, כשם שמונעים מילדים קטנים לאכול מאכלים גסים ולשאת משאות כבדים.

פרק לה

החשיפה וההסתרה במטפיזיקה

כל אדם צריך ללמוד את שלילת הגשמות

[1] אל תחשוב שבכל מה שהקדמנו בפרקים הקודמים באשר לחשיבות הדבר והסתרתו והקושי להשיגו והיותו מנוע מן ההמון, כלולות גם שלילת הגשמות ושלילת ההיפעלויות. אין הדבר כן, אלא כשם שראוי שיחונכו הקטנים ויפורסם בהמון שה' יתעלה ויתרומם הוא אחד ואין ראוי שייעבד זולתו, כך ראוי למסור להם כנתון שה' אינו גוף ושאין שום דומות בינו לבין נבראיו בדבר מן הדברים, ואין מציאותו דומה למציאותם, ואין חייו חיי החיים מביניהם, ואין ידיעתו דומה לידיעתו של מי מהם שיש לו ידע; ושאין ההבדל בינו לבינם בריבוי ובמיעוט בלבד, אלא במין המציאות. כלומר שיתבסס אצל הכול שאין ידיעתנו וידיעתו, או יכולתנו ויכולתו, שונות בריבוי ובמיעוט ובחוזק ובחולשה וכיוצא בזה; כי החזק והחלש בהכרח דומים במין, וכוללת אותם הגדרה מסוימת אחת, וכך כל יחס הוא רק בין שני דברים הכלולים במין אחד. וגם זה התבאר במדעי הטבע. אלא כל מה שמיוחס אליו יתעלה שונה מתארינו מכל בחינה, כך שאין הם נכללים בשום אופן בהגדרה אחת. וכך מציאותו ומציאות זולתו נקראות "מציאות" רק בשיתוף השם, כמו שאבאר (א:נב,נו-נט).

[2] מידה זו תספיק לקטנים ולהמון העם כדי לבסס בדעתם שיש מצוי שלם שאינו גוף ולא כוח בגוף, הוא האלוה, ואף מין ממיני החסרונות אינו חל בו, ולכן אין חלה בו שום היפעלות.

סתרי תורה

[3] ואילו הדיון על התארים וכיצד יש לשלול אותם ממנו, ומה משמעות התארים המיוחסים לו, וכן הדיון על בריאתו את מה שברא, ועל תיאור הנהגתו את העולם, וכיצד היא השגחתו על זולתו, ומשמעות חפצו ורצונו וידיעתו את כל מה שהוא יודע, וכן משמעות הנבואה וכיצד הן מדרגותיה, ומה משמעות שמותיו, המורים על אחד אף על פי שהם שמות רבים – כל אלה דברים עמוקים, והם **סתרי תורה** באמת, והם **ה**סודות הנזכרים תמיד בספרי הנביאים ובדברי ה**חכמים ז"ל**, ואלה הם הדברים שלא ראוי לדבר בהם אלא **בראשי הפרקים**, כפי שאמרנו (א,לד), וגם זאת רק עם האדם שתואר.

תחילה יש ללמד את יסודות האמונה לכל אדם כפי כוחו

[4] אבל שלילת הגשמות והסרת הדומות וההיפעלויות ממנו – הרי זה דבר שראוי לאומרו במפורש ולבארו לכל אחד באופן המתאים לו, ולמסור אותו כנתון לקטנים ולנשים

ולשוטים הלקויים מטבעם, כמו שמוסרים להם שהוא אחד ושהוא קדום ושאין לעבוד עמו את זולתו. משום שאין ייחוד אלא בהסרת הגשמות, כי הגוף אינו אחד אלא מורכב מחומר וצורה, שהם שניים בהגדרה, והוא גם מתחלק וניתן חלוקה.

אחר כך הזמנה למוכשרים לתשומת לב ולהעמקה

[5] כאשר יקבלו זאת, ויתרגלו לכך ויתחנכו על כך, ויגדלו ויהיו נבוכים בלשונות ספרי הנבואה, תבואר להם משמעותם, ויוכוונו לתת להם פירוש (שלא כפשוטו), ויעירו את תשומת לבם לרב־המשמעיות וההשאלות של המונחים הנידונים בחיבור זה, כדי שאמיתת האמונה באחדות האל ובאמיתות ספרי הנבואה תהיה שלמה בידם.

ומי שדעתו תירתע מהבנת הפירוש (שלא כפשוטם) של הפסוקים ומהבנת שוויון המונחים יחד עם השוני במשמעות, ייאמר לו: "אנשי החכמה מבינים כיצד מתפרש פסוק זה, ואילו אתה – עליך רק לדעת שה' יתעלה ויתרומם אינו גוף ואינו נפעל, כי ההיפעלות היא שינוי, והוא יתעלה לא חל בו שינוי; וששום דבר זולתו אינו דומה לו, וששום דבר אינו נכלל איתו בשום הגדרה שהיא. ודברי הנבואה האלה הם אמת, ויש להם פירוש", ובזאת יעצרו עמו. ואין זה ראוי להשאיר אף אחד להאמין בגשמות או להאמין (ביחס לאל) במשהו מן הדברים השייכים לגופים, כשם שאין להשאיר אותו להאמין בהעדר האל או בשיתוף עמו או בעבודת זולתו.

פרק לו

חומרת ההגשמה

פתיחה

[1] בדיוני על התארים (א,נד7-8) אבאר לך באיזה מובן נאמר שה' מרוצה מדבר־מה, או שהוא מרגיז ומכעיס אותו, שבמשמעות הזו נאמר לגבי פרטים מבני האדם שה' היה מרוצה מהם או כעס עליהם או רגז. עניין זה אינו מטרתו של פרק זה, אלא מטרתו היא מה שאומר:

כעס ה' – בעבודה זרה בלבד

[2] דע שאם תתבונן בכל **התורה** ובכל ספרי הנביאים לא תמצא **לשון חרון אף** ולא **לשון כעס** ולא **לשון קנאה** אלא **בעבודה זרה** דווקא. ולא תמצא שנקרא "**אויב ה'**" או "**צר**" או "**שונא**" אלא **עובד עבודה זרה** דווקא. נאמר:

לשונות של כעס) "[וְהִשְׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם] **וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים** [וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם.] **וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם**" (דברים יא,טז-יז); "[לֹא תֵלְכוּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים... כִּי אֵל קַנָּא ה' אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ] **פֶּן יֶחֱרֶה אַף ה'** [אֱלֹהֶיךָ בָּךְ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה]" (שם,

ו,יד-טו); "[כִּי תַעֲשׂוּ אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה'] **לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם**" (שם, לא,כט); "**הֵם קִנְאוּנִי בְלֹא אֵל כִּעֲסוּנִי בְּהַבְלֵיהֶם**" (שם, לב,כא); "[לֹא תֵלְכוּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים...] **כִּי אֵל קַנָּא** [ה' אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ, פֶּן יֶחֱרֶה אַף ה' אֱלֹהֶיךָ בָּךְ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה]" (שם, ו,יד-טו). "**מַדּוּעַ הִכְעִסוּנִי בְּפִסְלֵיהֶם**" (ירמיהו ח,יט); "[יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ... וַיִּרְא ה' וַיִּנְאָץ] **מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנֹתָיו**" (דברים לב,יז-יט); "[הֵם קִנְאוּנִי בְלֹא אֵל...] **כִּי אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי**"(שם, שם,כא-כב);

לשונות אויב, צר, שונא "**נֹקֵם הוּא לְצָרָיו, וּמְשַׁלֵּם הוּא לְאֹיְבָיו**" (נחום א,ב; ושם: נֹקֵם ה' לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לְאֹיְבָיו); "[כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים...] **וּמְשַׁלֵּם לְשֹׂנְאָיו** [אֶל פָּנָיו לְהַאֲבִידוֹ]"(דברים ז,ד,י); "[וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי ה'] **עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו** [מִפָּנָיו]" (במדבר לב,כא); "[וְלֹא תָקִים לְךָ מַצֵּבָה] **אֲשֶׁר שָׂנֵא ה' אֱלֹהֶיךָ**" (דברים טז,כב); "**כִּי כָל תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא** [עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם]" (שם, יב,לא). ואלה רבים מספור, אך אם תתחקה אחריהם בכל ספרי הקודש, תמצאם.

מדרג הטעויות

[3] ספרי הנבואה הדגישו זאת כל כך רק משום שאותה דעה שקרית, כלומר פולחן **עבודה זרה**, קשורה אליו יתעלה.

א) מי שמאמין שראובן עומד, בזמן שהוא באמת יושב, אינו נוטה מן האמת

ב) כמי שמאמין שהאש נמצאת מתחת לאוויר, או שהמים מתחת לארץ, או שהארץ שטוחה, וכיוצא בזה. וזה השני אינו נוטה מן האמת

ג) כמי שמאמין שהשמש עשויה מאש, או שהגלגל (הסובב את העולם) הוא חצי כדור, וכיוצא בזה. וזה השלישי אינו נוטה מן האמת

ד) כמי שמאמין שהמלאכים אוכלים ושותים וכיוצא בזה. וזה הרביעי אינו נוטה מן האמת

ה) כמי שמאמין שחובה לעבוד דבר זולת ה'. משום שככל שהאי ידיעה והכפירה קשורות לדבר רם מעלה, כלומר למה שיש לו מדרגה איתנה במציאות, הן גדולות יותר מאלה הקשורות לדבר בעל מדרגה נמוכה יותר. ב"כפירה" כוונתי להַאֲמנה במשהו בניגוד למה שהוא; וב"אי ידיעה" כוונתי היא לאי ידיעה של מה שניתן לדעת. האי ידיעה של מי שאינו יודע את מידת החרוט של גליל, או שאינו יודע שהשמש כדורית, אינה כאי ידיעה של מי שאינו יודע אם האלוה קיים או שמא אין לעולם אלוה. וכפירתו של מי שחושב שמידת חרוט הגליל היא חציו, או שהשמש היא עיגול, אינה ככפירתו של מי שחושב שהאלוה הוא יותר מאחד.

עובדי עבודה זרה אינם כופרים באל

[4] אתה יודע שכל מי שעובד **עבודה זרה** אינו עובד אותה כאילו אין אלוה זולתה. אף אדם, לא מאלה שהיו ולא מאלה שיהיו, לא דימה ולא ידמה שהצורה שהוא עושה מן המתכות או מן האבנים והעצים – שצורה זו בראה את השמים ואת הארץ והיא מנהיגה אותם. אלא היא נעבדת רק כייצוג לדבר שהוא מתווך בינינו לבין האל, כמו שביאר ואמר: "**מִי לֹא יִרָאֲךָ מֶלֶךְ הַגּוֹיִם** [כִּי לְךָ יָאָתָה, כִּי בְכָל חַכְמֵי הַגּוֹיִם וּבְכָל מַלְכוּתָם מֵאֵין כָּמוֹךָ]" (ירמיהו י,ז), ואמר: "**וּבְכָל מָקוֹם מֻקְטָר מֻגָּשׁ לִשְׁמִי** [וּמִנְחָה טְהוֹרָה, כִּי גָדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם אָמַר ה' צְבָאוֹת]" (מלאכי א,יא), ברמז אל הסיבה הראשונה לדעתם. וכבר ביארנו זאת בחיבורנו הגדול (משנה תורה, עבודה זרה א,ב), וזהו דבר שאיש מאנשי דתנו אינו חולק לגביו.

עובדי עבודה זרה נענשים אף על פי שלא כפרו באל

[5] אבל אף על פי שהכופרים הללו מאמינים במציאות האלוה, מכל מקום כיוון שכפירתם עוסקת בחובה שהיא כלפיו יתעלה בלבד, כלומר בעבודה ובהערצה, כמו שנאמר "[לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם...] **וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה'** [אֱלֹהֵיכֶם...]" (שמות כג,כד-כה), כדי שתתבסס מציאותו בהאמנת ההמון; והם ייחסו את החובה הזו לזולתו, ודבר זה מביא להיעדר מציאותו יתעלה מהאמנת ההמון, כי ההמון אינו משיג אלא את מעשי הפולחן, לא את משמעויותיהם ולא את מהותו האמיתית של הנעבד על ידיהן – הביא דבר זה לחייבם בדין מוות, כמו שאמר הכתוב: "[רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה] **לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה**" (דברים כ,טז). הסיבה לכך, שהיא סילוק אותה דעה כוזבת כדי שלא יתקלקלו על ידה אחרים, התבארה בפסוק: "**לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת** [כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם, וַחֲטָאתֶם לַה' אֱלֹהֵיכֶם]" (שם יח), והם כונו "**אויבים**" ו"**שונאים**" ו"**צרים**", ונאמר שהעושה זאת **מקנא** ו**מכעיס** ו**מעלה חמה**.

המאמין בגשמות גרוע יותר מעובד עבודה זרה

[6] קל וחומר למי שכפירתו קשורה לעצמותו יתעלה והאמנתו בניגוד למה שהוא, כלומר שאינו מאמין במציאותו, או שהוא מאמין שהוא שניים, או שהוא מאמין שהוא גוף, או שהוא מאמין שיש לו היפעלויות, או שהוא מייחס לו חסרון כלשהו – הוא בלי ספק חמור יותר ממי ש**עובד עבודה זרה** בתור מתווכת או **מטיבה** או **מרעה** לפי סברתו.

דע לך אם כן, שכשאתה מאמין בגשמות או ב(כך שיש לאל) מצב ממצבי הגוף, אתה **מקנא** ו**מכעיס** וקודח **אש חמה** ו**שונא** ו**אויב** ו**צר** הרבה יותר מ**עובד עבודה זרה**.

אין תירוץ למאמין בגשמות

[7] ואם יעלה בדעתך שאפשר להתייחס בסלחנות למאמין בגשמות משום שהוא התחנך על כך, או בשל בורותו וקוצר השגתו, הרי כך ראוי לך להאמין לגבי **עובד עבודה זרה**, כי הוא לא עובד אלא או מבורות או מחינוך, "**מנהג אבותיהם בידיהם**" (בבלי חולין יג,ב). ואם תאמר שפשטי המקראות גורמים להם לבלבול הזה, באותה מידה עליך לדעת שרק דמיונות ותפיסות פגומות הביאו את **עובד עבודה זרה** לפולחנה. אם כן אין מקום להצטדקות למי שאינו מקבל כנתון (את שלילת הגשמות) מאנשי האמת בעלי העיון, אם קצרה דעתו מלעיין. כי איני מחשיב ככופר את מי ששלילת הגשמות לא הוכחה לו, אלא את מי שאינו מאמין בשלילתה, בפרט כאשר קיימים תרגום **אנקלוס** ותרגום **יונתן בן עזיאל** עליהם השלום, המרחיקים את הגשמות תכלית הריחוק. זו היתה מטרת הפרק.

פרק לז

המונח פנים

שש משמעויות. משמעות א: פנים פיזיות

[1] "**פנים**" הוא מונח רב־משמעי, שרב־משמעיותו היא לרוב על דרך ההשאלה.

א) זהו שם הפנים של כל חי: "**וְנֶהֱפְכוּ כָל פָּנִים לְיֵרָקוֹן**" (ירמיהו ל,ו), "**מַדּוּעַ פְּנֵיכֶם רָעִים**" (בראשית מ,ז). וזה נפוץ.

משמעות ב: כעס

[2] ב) הוא שמו של הכעס: "**וּפָנֶיהָ לֹא הָיוּ לָהּ עוֹד**" (שמואל־א א,יח). במשמעות הזו משתמשים בו רבות במובן של כעס ה' ורוגזו: "**פְּנֵי ה' חֹלְקָם**" (איכה ד,טז). "**פְּנֵי ה' בְּעֹשֵׂי רָע**" (תהילים לד,יז), "**פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ**"(שמות לג,יד), "**וְשָׂמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ**" (ויקרא כ,ה). וזה נפוץ.

משמעות ג: נוכחות

[3] ג) הוא גם שמם של נוכחות האדם ומקום הימצאו: "**עַל פְּנֵי כָל אֶחָיו נָפָל** (=שכן)" (בראשית כה,יח), "**וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶכְבֵּד**" (ויקרא י,ג), כלומר בנוכחותם. "**אִם לֹא עַל פָּנֶיךָ יְבָרֶכְךָ**" (איוב א,יא) – בנוכחותך ובמציאותך.

[4] לפי משמעות זו נאמר: "**וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים**" (שמות לג,יא), כלומר נוכחות בנוכחות, בלי תיווך, כמו שנאמר: "**לָכָה נִתְרָאֶה פָּנִים**" (מלכים־ב יד,ח), וכמו שנאמר: "**פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם**" (דברים ה,ד). וביאר במקום אחר ואמר: "**קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל**" (שם ד,יב), וכינה דבר זה "**פָּנִים בְּפָנִים**". כיוצא בזה דבריו "**וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים**" הם כינוי לדיבורו בצורת הפנייה הישירה: "**וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מְדַבֵּר אֵלָיו**" (במדבר ז,פט). התבאר לך אם כן ששמיעת הקול בלי

תיווך מלאך מכונה "**פנים בפנים**".

[5] במשמעות זו (נאמר) "**וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ**" (שמות לג,יז,כג): אמיתת מציאותי כפי שהיא אינה ניתנת להשגה.

משמעות ד: מקום

[6] ד) "**פנים**" הוא גם ציון מקום, שנאמר עליו בערבית "אַמַאמַך" (=מולך) או "בַּיְן יַדַיְך" (=לפניך). פעמים רבות הוא משמש במשמעות זו לגבי ה' יתעלה: "**לפני ה'**". במשמעות זו גם "**ופני לא יראו**" לפי פירוש **אנקלוס**. הוא אמר: "**וְדִקְדְמַי לָא יְתַחְזוֹן**" (=ו[מה] שלפניי לא ייראה), כשהכוונה לכך שיש גם ברואים נכבדים שהאדם אינו יכול להשיג אותם כפי שהם, והם השכלים הנבדלים. הם יוחסו לה' כאילו הם "מולו" ו"לפניו" תמיד בשל עוצם ההשגחה התמידית עליהם. ואילו הדבר שניתן להשיג באמת לפיו, כלומר לפי **אנקלוס**, הם הדברים שמתחת להם במדרגת המציאות, כלומר בעלי החומר והצורה, ועליהם אמר "**וְתֶחֱזֵי יָת דְּבָתְרַאי**", כלומר "את הנמצאות שאני כאילו פונה מהם ומפנה להם עורף" על דרך המשל, בשל ריחוקם ממציאותו יתעלה. ועוד תשמע את פירושי באשר למה שביקש **משה רבינו** עליו השלום (א,נד).

משמעות ה: תיאור זמן

[7] ה) **פנים** הוא גם ציון זמן, במשמעות של "לפני" או "קדום": "**לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל**" (שמואל־א ט,ט; רות ד,ז), "**לְפָנִים הָאָרֶץ יָסַדְתָּ**" (תהילים קב,כו).

משמעות ו: השגחה

[8] ו) **פנים** הוא גם שם החסות וההשגחה: "**לֹא תְשָׂא פְנֵי דָל**" (ויקרא יט,טו), "**וְנָשְׂוּא פָנִים**" (ישעיהו ג,ג ועוד), "**אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים**" (דברים י,יז). וזה נפוץ. לפי משמעות זו נאמר גם "**יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ, וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם**" (במדבר ו,כו), והכוונה להתלוות השגחתו עלינו.

פרק לח

המונח אחור

שלוש משמעויות. משמעויות א-ב

[1] "**אחור**" הוא מונח רב־משמעי.

א) הוא שם הצד האחורי: "**אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן**" (שמות כו,יב), "**וַתֵּצֵא הַחֵנִית מֵאַחֲרָיו**" (שמואל־ב ב,כג).

[2] ב) יש שהוא ציון זמן, במשמעות של "אחרי": "**וְאַחֲרָיו לֹא קָם כָּמֹהוּ**" (מלכים־ב כג,כה), "**אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה**" (בראשית טו,א; ועוד). וזה נפוץ.

משמעות ג: הידמות

[3 ג] ויש לו משמעות של הליכה אחרי, וחיקוי הנהגותיו של מישהו: "אַחֲרֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ" (דברים יג,ה), "אַחֲרֵי ה' יֵלֵכוּ" (הושע יא,י), כלומר הליכה אחר מרותו וחיקוי מעשיו והתנהגות בהנהגותיו: "הָלַךְ אַחֲרֵי צָו" (שם,ה,יא). לפי המשמעות הזו נאמר "וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי" (שמות לג,כג) – תשיג מה שהלך אחריי והידמה לי ונבע מרצוני, כלומר את כל ברואיו, כפי שאבאר באחד מפרקי חיבור זה (א,נד).

פרק לט

המונח לב

חמש משמעויות. משמעות א: לב גשמי

[1] "**לב**" הוא מונח רב־משמעי.

[א] הוא שמו של הלב, כלומר האבר שבו ראשית חיותו של כל בעל לב: "[וַיִּקַּח שְׁלֹשָׁה שְׁבָטִים בְּכַפּוֹ] **וַיִּתְקָעֵם בְּלֵב אַבְשָׁלוֹם**" (שמואל־ב יח,יד).

וכיוון שהאבר הזה נמצא באמצע הגוף, הושאל לאמצעו של כל דבר: "**עַד לֵב הַשָּׁמַיִם**" (דברים ד,יא), "**לַבַּת אֵשׁ**" (שמות ג,ב).

משמעות ב: מחשבה

[2 ב] הוא גם שמה של המחשבה: "**לֹא לִבִּי הָלַךְ**?!" (מלכים־ב ה,כו), כלומר הייתי נוכח במחשבתי כאשר אירע כך וכך. ובמשמעות הזו: "**וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם**" (במדבר טו,לט), והכוונה היא להימשכות אחר מחשבותיכם; "**אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹּנֶה הַיּוֹם** [מֵעִם ה' אֱלֹהֵינוּ]" (דברים כט,יז) – מחשבתו סרה.

משמעות ג: דעה או עמדה

[3 ג] הוא שמה של הדעה: "**כָּל שֵׂארִית יִשְׂרָאֵל לֵב אֶחָד לְהַמְלִיךְ אֶת דָּוִיד**" (דברי הימים־א יב,לט; ושם: שֵׂרִית), כלומר בדעה אחת. וכך דבריו: "**וֶאֱוִילִים בַּחֲסַר לֵב יָמוּתוּ**" (משלי י,כא), כלומר בדעה פגומה. וכן דבריו "**לֹא יֶחֱרַף לְבָבִי מֵימָי**" (איוב כז,ו), משמעותם: לא סרה ("ינחרף" בערבית) דעתי ולא נטשה את הדבר הזה, כי ראשית הפסוק היא: "**בְּצִדְקָתִי הֶחֱזַקְתִּי וְלֹא אַרְפֶּה, לֹא יֶחֱרַף לְבָבִי מֵימָי**". במשמעות של "**יחרף**" לדעתי הם מה שנאמר "**שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ**" (ויקרא יט,כ), בדומה לערבית, כלומר "מֻנְחַרִפָּה" (=סרה, נוטה), דהיינו סרה מקניין העבדות אל קניין הנישואין.

משמעות ד: רצון

[4 ד] הוא שמו של הרצון: "**וְנָתַתִּי לָכֶם רֹעִים כְּלִבִּי**" (ירמיהו ג,טו), "**הֲיֵשׁ אֶת לְבָבְךָ יָשָׁר כַּאֲשֶׁר לְבָבִי** [עִם לְבָבֶךָ]" (מלכים־ב י,טו), כלומר: רצונך ביושר כרצוני. יש שהוא מושאל

לה' במשמעות זו: "[וַהֲקִימֹתִי לִי כֹּהֵן נֶאֱמָן] **כַּאֲשֶׁר בִּלְבָבִי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה**" (שמואל־א ב,לה), משמעותו: יעשה כרצוני. "[הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתָה לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם] **וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים**" (מלכים־א ט,ג) – השגחתי ורצוני.

משמעות ה: שכל

5 ה) הוא שמו של השכל: "**וְאִישׁ נָבוּב יִלָּבֵב**" (איוב יא,יב) – ישכיל. וכך "**לֵב חָכָם לִימִינוֹ**" (קהלת י,ב) – שכלו בעניינים השלמים. וזה נפוץ. לפי המשמעות הזו הושאל לה' בכל מקום, כוונתי לכך שהוא מורה על השכל, מלבד חריגים שבהם הוא יכול להורות על הרצון, כל מקום לפי הקשרו. וכך "**וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ**" (דברים ד,לט), "**וְלֹא יָשִׁיב אֶל לְבוֹ**" (ישעיהו מד,יט) וכל מה שדומה לו – כל זה בחינת שכל, כמו שנאמר "**וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לָדַעַת**" (דברים כט,ג), בדומה ל"**אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת**" (שם ד,לה).

"בכל לבבך" משמעו בכל כוחותיך

6 דבריו "**וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ**" (שם ו,ה) פירושם לדעתי: בכל כוחות לבך, כלומר כל כוחות הגוף, כי ראשית הכול הוא מן הלב. והכוונה היא שתעשה שהשגתו תהיה תכלית כל מעשיך, כפי שביארנו בפירוש ה**משנה** (שמונה פרקים, פרק ה ועוד) וב**משנה תורה** (דעות ג,ב ועוד).

פרק מ

המונח רוח

שש משמעויות. משמעויות א-ב: יסוד האוויר ומשב האוויר

1 "**רוח**" הוא מונח רב־משמעי.

א) הוא שם האוויר, כלומר אחד מארבעת היסודות: "**וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת** [עַל פְּנֵי הַמָּיִם]" (בראשית א,ב).

2 ב) הוא גם שם הרוח המנשבת: "**וְרוּחַ הַקָּדִים נָשָׂא אֶת הָאַרְבֶּה**" (שמות י,יג), "**רוּחַ יָם**" (שם,יט). וזה נפוץ.

משמעויות ג-ד: כוח החיות הגופנית, ומהות האדם

3 ג) הוא גם שם רוח החיים: "**רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב**" (תהילים עח,לט), "[שְׁנַיִם שְׁנַיִם מִכֹּל הַבָּשָׂר] **אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים**" (בראשית ז,טו).

4 ד) הוא גם שם הדבר הנשאר מן האדם אחרי המוות, אשר הכיליון אינו שולט בו: "[וְיָשֹׁב הֶעָפָר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה] **וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ**" (קהלת יב,ז).

משמעויות ה-ו: הנבואה והרצון

5 ה) הוא גם שמו של השפע השכלי האלוהי השופע על הנביאים כדי שיתנבאו בו,

כפי שנבאר לך בדברינו על הנבואה במה שראוי שיוזכר בחיבור זה (ב,לב; לו-לז; מה):
"[וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם] **וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם**" (במדבר יא,יז), "**וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ** [וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ]" (שם,כה), "**רוּחַ ה' דִּבֶּר בִּי**" (שמואל־ב כג,ב), וזה נפוץ.

6 ו) הוא גם שם הכַּוונה והרצון: "**כָּל רוּחוֹ יוֹצִיא כְסִיל**" (משלי כט,יא) – כוונתו ורצונו. וכמוהו "**וְנִבְקָה רוּחַ מִצְרַיִם בְּקִרְבּוֹ וַעֲצָתוֹ אֲבַלֵּעַ**" (ישעיהו יט,ג) – דהיינו: יתפזרו כוונותיו והנהגתו תסתתר. וכמוהו "**מִי תִכֵּן אֶת רוּחַ ה' וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֶנּוּ**" (ישעיהו מ,יג), דהיינו: מי הוא היודע את סדר רצונו או משיג היאך היא הנהגתו את המציאות כדי שיודיע לנו אותה, כמו שנבאר בפרקים שיעסקו בהנהגה (האלוהית) (א,נד; ג,יז-יח; כב-כג; נא).

7 כל "**רוח**" המיוחסת לה' היא אם כן לפי המשמעות החמישית, ומקצתן לפי המשמעות האחרונה שהיא הרצון, כמו שביארנו – ויש לפרש בכל מקום לפי ההקשר.

פרק מא

המונח נפש

חמש משמעויות. משמעויות א-ב: בכל בעל חיים

1 "**נפש**" הוא מונח רב־משמעי.

א) הוא שם נפש החי המשותפת לכל בעל תחושה: "**אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה**" (בראשית א,ל).

ב) הוא גם שם הדם: "[כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ ו]**לֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר**" (דברים יב,כג).

משמעויות ג-ד: בבני האדם, בכוח ובפועל

2 ג) הוא גם שם הנפש ההוגה, כלומר צורת האדם: "**חַי ה' את אֲשֶׁר עָשָׂה לָנוּ אֶת הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת**" (ירמיהו לח,טז).

ד) והוא שם הדבר הנשאר מן האדם לאחר המוות: "**וְהָיְתָה נֶפֶשׁ אֲדֹנִי צְרוּרָה בִּצְרוֹר הַחַיִּים**" (שמואל־א כה,כט).

משמעות ה: רצון בני האדם ורצון ה'

3 ה) והוא שם הרצון: "**לְאֹסֹר עֹרָיו בְּנַפְשׁוֹ**" (תהילים קה,כב), כלומר ברצונו. וכמוהו: "**וְאַל תִּתְּנֵהוּ בְּנֶפֶשׁ צָרָיו**" (שילוב של תהילים כז,יב; מא,ג), כלומר אל תסגירהו אל רצונם. וכמוהו לדעתי: "**אִם יֵשׁ אֶת נַפְשְׁכֶם לְקִבֹּר אֶת מֵתִי**" (בראשית כג,ח), כלומר אם דבר זה בכוונתכם וברצונכם. וכמוהו: "[וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי] **אִם יַעֲמֹד מֹשֶׁה וּשְׁמוּאֵל לְפָנַי אֵין נַפְשִׁי אֶל הָעָם הַזֶּה**" (ירמיהו טו,א), משמעו: אין לי רצון בהם, כלומר איני רוצה בקיומם. וכל אזכור של "**נפש**" שנאמר ביחס אליו יתעלה הוא במשמעות הרצון, כפי שראינו

(א,לט4) באשר לדבריו "**כַּאֲשֶׁר בִּלְבָבִי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה**" (שמואל־א ב,לה), שמשמעותם: ברצוני ובכוונתי.

[4] לפי המשמעות הזו יהיה פירוש "**וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ בַּעֲמַל יִשְׂרָאֵל**" (שופטים י,טז) – 'ופסק רצונו מלענות את **ישראל**'. את **הפסוק** הזה לא תרגם **יונתן בן עזיאל** כלל, כי הוא הבין אותו לפי המשמעות הראשונה, מה שמביא לייחוס היפעלות לה', ולכן נמנע מלתרגמו. אך אם יובן כמשמעות האחרונה הזו יהיה הפירוש ברור מאוד, כי מה שנאמר לפני כן הוא שהשגחתו יתעלה הסתלקה מהם עד שאבדו, והם זעקו לעזרה ולא הושיעם, וכאשר הפליגו בתשובה וגדלה עליבותם וגבר עליהם האויב, ריחם עליהם ופסק רצונו מהימשכות אומללותם ועליבותם. הבן זאת כי הדבר מופלא. והבי"ת בדבריו "**בעמל ישראל**" תהיה במקום "**מן**", וכאילו הוא "**מן עמל ישראל**". הבלשנים מנו דברים רבים כאלה: "**וְהַנּוֹתָר בַּבָּשָׂר וּבַלֶּחֶם**" (ויקרא ח,לב), "[וְאִם מְעַט] **נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים** [עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל]" (שם כה,נב), "[וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא...] **בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ**" (שמות יב,יט). והוא נפוץ.

פרק מב

המונחים חיים ומוות

שתי משמעויות לחיים

[1] "**חי**"

א) הוא שמו של הגדל ובעל תחושה: "**כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי**" (בראשית ט,ג).

ב) והוא שמה של ההחלמה ממחלה קשה מאוד: "**וַיִּחַי מֵחָלְיוֹ**" (ישעיהו לח,ט), "[וַיֵּשְׁבוּ תַחְתָּם] **בַּמַּחֲנֶה עַד חֱיוֹתָם**" (יהושע ה,ח), וכן "**בָּשָׂר חַי**" (ויקרא יג,י).

שתי משמעויות למוות

[2] וכן "**מות**" הוא

א) שמו של המוות,

ב) ושמה של המחלה הקשה: "**וַיָּמָת לִבּוֹ בְּקִרְבּוֹ וְהוּא הָיָה לְאָבֶן**" (שמואל־א כה,לז), והכוונה לקושי מחלתו. ולכן ביאר **בבן הצרפית**: "**וַיְהִי חָלְיוֹ חָזָק מְאֹד עַד אֲשֶׁר לֹא נוֹתְרָה בּוֹ נְשָׁמָה**" (מלכים־א יז,יז), כי אילו אמר "**וימת**" יכול היה הדבר להתפרש שהוא מחלה קשה הקרובה למות, כמו **נבל** כששמע את הבשורה.

ובאמת אחד מהאנדלוסים אמר שנשימתו פסקה עד שלא יכול היה לנשום כלל, כמו שקורה לחלק מהלוקים בשבץ ובהיחנקות הרחם עד שאין יודעים אם הוא מת או חי, והספק הזה נמשך יום ויומיים.

משמעות ג: חיים = דעות נכונות, מוות = דעות מוטעות

[3 ג] כמו כן נפוץ השימוש במונח הזה במשמעות של קניית החכמה: "[נְצֹר תֻּשִׁיָּה וּמְזִמָּה] **וְיִהְיוּ חַיִּים לְנַפְשֶׁךָ**" (משלי ג,כא-כב), "[הֲלֹא חָכְמָה תִקְרָא...] **כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים**" (שם ח,לה), "[בְּדֶרֶךְ חָכְמָה הוֹרְתִיךָ... בְּנִי לִדְבָרַי הַקְשִׁיבָה...] **חַיִּים הֵם לְמֹצְאֵיהֶם**" (שם ד,כב), וזה נפוץ. בהתאם לכך קרא לדעות הנכונות "**חיים**" ולדעות הרעות "**מות**". אמר יתעלה: "רְאֵה **נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב** [וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע]" (דברים ל,טו). הרי אמר במפורש שה**טוב** הוא ה**חיים** וה**רע** הוא **מות**, וביאר אותם (בפסוקים שלאחר מכן). וכך אני מפרש בדבריו יתעלה "**לְמַעַן תִּחְיוּן**" (שם ה,ל), כעין מה שנאמר בפירוש המקובל באשר לדבריו "**לְמַעַן יִיטַב לָךְ** [וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים]" (שם כב,ז). וכיוון שההשאָלה הזו מפורסמת אמרו (חז"ל): "**צדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים**, **ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים**" (בבלי ברכות יח,א-ב; קהלת רבה ט). דע זאת.

פרק מג

המונח כנף

ארבע משמעויות

[1] "**כנף**" הוא מונח רב־משמעי, לרוב על דרך ההשאלה.

[א] הוא נקבע תחילה לכנף החיה המעופפת: "**כָּל צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם**" (דברים ד,יז).

[ב] אחר כך הושאל לקצות הבגדים ופינותיהם: "**עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ**" (שם כב,יב).

[ג] אחר כך הושאל לחלקים הנידחים ביותר של הארץ הנושבת ולקצותיה המרוחקים ממקומותינו: "**לֶאֱחֹז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ**" (איוב לח,יג), "**מִכְּנַף הָאָרֶץ זְמִרֹת שָׁמַעְנוּ**" (ישעיהו כד,טז).

[2 ד] אבן ג'נאח (ספר השרשים, ערך כנף) אמר שהוא נאמר גם במשמעות של הסתר, בדומה לערבית שבה אומרים "כַּנַפְתֻּ אלשַׁי (=הסתרתי את הדבר)" במשמעות של "הסתרתי אותו", ואמר בפירוש של "**וְלֹא יִכָּנֵף עוֹד מוֹרֶיךָ** [וְהָיוּ עֵינֶיךָ רֹאוֹת אֶת מוֹרֶיךָ]" (ישעיהו ל,כ) – ולא ייסתר ממך מאירך ולא ייעלם, וזה פירוש נאה. וממנו לדעתי "**וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו**" (דברים כג,א) – לא יגלה את סתר אביו. וכן "**וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל אֲמָתְךָ**" (רות ג,ט) פירושו לדעתי: פרוש את סתרך־חסותך על שפחתך.

משמעות כנף בזיקה לה' ובזיקה למלאכים

[3] לפי משמעות זו לדעתי הושאל "**כנף**" לבורא יתעלה, וכן למלאכים, כי המלאכים אינם בעלי גוף לדעתנו, כפי שאבאר (א,מט). לכן דבריו "**אֲשֶׁר בָּאת לַחֲסוֹת תַּחַת כְּנָפָיו**" (רות

ב,יב) פירושם: אשר באת לחסות תחת סתרו. וכן כל "**כנף**" שנאמר לגבי המלאכים משמעותו סתר. התבונן נא בדבריו: "[שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ כְּנָפַיִם לְאֶחָד] **בִּשְׁתַּיִם יְכַסֶּה פָּנָיו וּבִשְׁתַּיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו** [וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף]" (ישעיהו ו,ב), שסיבת מציאותו – כלומר של המלאך – נסתרת ונעלמת מאוד, והיא "**פניו**". וכן הדברים שהוא – כלומר המלאך – סיבתם, שהם "**רגליו**", כפי שביארנו לגבי רב־משמעיות "**רגל**" (א,כח), גם הם נעלמים. כי פעולות השכלים הן נעלמות, ועקבותיהם אינן נודעות אלא לאחר אימון. וזאת משתי סיבות: מצדם, ומצדנו; כלומר חולשת השגתנו, וקושי השגת הנבדל מצד אמיתתו. אשר לדבריו "**וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף**", אבאר בפרק מיוחד (א,מט) לאיזה עניין יוחסה תנועת התעופה למלאכים.

פרק מד

המונח עין

שלוש משמעויות

[1] "**עין**" הוא מונח רב־משמעי.

א) הוא שמו של מעיין המים: "**עַל עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר**" (בראשית טז,ז).

ב) והוא שם העין הרואה: "**עַיִן תַּחַת עַיִן**" (שמות כא,כד).

ג) והוא שם ההשגחה. נאמר על **ירמיה**: "**קָחֵנוּ וְעֵינֶיךָ שִׂים עָלָיו**" (ירמיהו לט,יב), משמעותו: השגח עליו.

משמעות השגחה בזיקה לה'

[2] לפי ההשאלה הזו נאמר לגבי ה' בכל מקום. "**וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים**" (מלכים־א ט,ג) – השגחתי וכוונתי, כפי שכבר אמרנו (א,לט4). "[אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ] **תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ**" (דברים יא,יב) – השגחתו עליה. "**עֵינֵי ה' הֵמָּה מְשׁוֹטְטוֹת** [בְּכָל הָאָרֶץ]" (זכריה ד,י; ושם: מְשׁוֹטְטִים) – השגחתו כוללת גם את כל מה שבארץ, כפי שיוזכר בפרקים שיבואו על ההשגחה (ג, ח-כד; נא-נד).

משמעות ד: השגה שכלית

[3] ד) אך אם מצטרף אל העיניים לשון **ראיה** או **חזיה**, כמו "[הַטֵּה אֱלֹהַי אָזְנְךָ וּשְׁמָע] **פְּקַח עֵינֶיךָ וּרְאֵה**" (דניאל ט,יח), "[ה' בְּהֵיכַל קָדְשׁוֹ ה' בַּשָּׁמַיִם כִּסְאוֹ] **עֵינָיו יֶחֱזוּ** [עַפְעַפָּיו יִבְחָנוּ בְּנֵי אָדָם]" (תהילים יא,ד), משמעות הדבר הזה כולו היא השגה שכלית ולא השגה חושית, שהרי כל תחושה היא היפעלות והתרשמות, כידוע לך, והוא יתעלה פועל ולא נפעל, כפי שאבאר (א,נד-נה).

פרק מה

המונח שמע

שלוש משמעויות

[1] "**שמע**" הוא ביטוי רב־משמעי: יש לו משמעות של שמיעה, ויש לו משמעות של קבלה.

[א] במשמעות של שמיעה: "**לֹא יִשָּׁמַע עַל פִּיךָ**" (שמות כג,יג), "**וְהַקֹּל נִשְׁמַע בֵּית פַּרְעֹה**" (בראשית מה,טז), וזה נפוץ.

[ב] וכמוהו לרוב גם "**שמע**" במשמעות של קבלה: "**וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה**" (שמות ו,ט), "**אִם יִשְׁמְעוּ וְיַעֲבֹדוּ**" (איוב לו,יא), "**וְלָכֶם הֲנִשְׁמַע** [לַעֲשׂת אֵת כָּל הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת]" (נחמיה יג,כז), "[כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ] **וַאֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ**" (יהושע א,יח; ושם: וְלֹא יִשְׁמַע).

[ג] יש לו גם משמעות של ידיעה והכרה: "**גּוֹי אֲשֶׁר לֹא תִשְׁמַע לְשֹׁנוֹ**" (דברים כח,מט), פירושו: שלא תכיר את דיבורו.

[2] אם כן כל ביטוי **שמיעה** שנאמר ביחס לה' – אם נִגלהו של הכתוב הוא המשמעות הראשונה, הרי הוא ביטוי להשגה והוא במשמעות השלישית: "**וַיִּשְׁמַע ה'**" (במדבר יא,א ועוד), "**בְּשָׁמְעוֹ אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם**" (שמות טז,ז). וכל זה השגת ידיעה.

[3] ואם נגלהו של הכתוב הוא במשמעות השנייה, הרי זה ביטוי לכך שהוא יתעלה ענה לזעקתו של הזועק או לא ענה לזעקתו: "**שָׁמֹעַ אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ**" (שם כב,כב), "**וְשָׁמַעְתִּי כִּי חַנּוּן אָנִי**" (שם,כו), "**הַטֵּה** [ה'] **אָזְנְךָ וּשְׁמָע**" (מלכים־ב יט,טז), "**וְלֹא שָׁמַע ה' בְּקֹלְכֶם וְלֹא הֶאֱזִין אֲלֵיכֶם**" (דברים א,מה), "**גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ**" (ישעיהו א,טו), "[וְאַל תִּשָּׂא בַעֲדָם רִנָּה וּתְפִלָּה וְאַל תִּפְגַּע בִּי] **כִּי אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֹתָךְ**" (ירמיהו ז,טז). וזה נפוץ.

[4] לגבי ההשאלות והדימויים האלה עוד יבוא מה שירווה צמאונך ויפשוט ספקך, ויתבארו לך ענייניהם כולם, עד שלא ייוותר לך קושי בדבר מהם.

פרק מו

ביטויי ההגשמה שנעשה בהם שימוש

בין ידיעת מציאות דבר־מה לבין ידיעת מהותו

[1] כבר אמרנו באחד מפרקי חיבור זה (א,לג) שיש הבדל גדול בין הדרכה לקיומו של דבר לבין אימות מהותו ועצמו. זאת משום שניתן להדריך לקיומו של דבר אפילו דרך המקרים שלו, ואפילו דרך פעולותיו, ואפילו דרך יחסים רחוקים מאוד בינו לבין זולתו.

[2] משל למה הדבר דומה? אילו רצית ליידע על שליט של אזור מסוים לאחד מאנשי ארצו שאינו יודע עליו, תוכל ליידע אותו עליו ולהעיר על מציאותו בדרכים רבות. מהן

שתאמר: "הוא האדם הגבוה, הלבן, ששערו שיבה" – והרי הודעת עליו באמצעות מקריו. ותוכל לומר: "הוא אשר תראה סביבו המון עם רב, רכובים ומהלכים, וחרבות שלופות סביבו, ודגלים מונפים מעל ראשו, וחצוצרות מריעות לפניו"; או: "הוא אשר גר בארמון שבעיר הפלונית שבאזור זה"; או: "הוא אשר ציווה לבנות את החומה הזו או לעשות את הגשר הזה"; וכיוצא בזה מפעולותיו ויחסיו לזולתו.

3 תוכל גם להורות על מציאותו באמצעות מצבים חבויים יותר מזה. למשל, אם ישאלך שואל: "האם יש לארץ הזו שליט?" ותאמר לו: "כן, בלי ספק". "ומה הראיה על כך?" תאמר לו: "החלפן הזה, כפי שאתה רואה, חלש ובעל גוף קטן, ולפניו אוסף גדול של דינרים, ומולו עומד גבר אחר, עני, גדול ממדים וחזק, ומבקש ממנו שייתן לו פרוטה כצדקה. והוא לא עשה כך, אלא גער בו ודחהו ממנו בדברים; ואלמלא מוראו של השליט, היה ממהר להורגו או לדוחפו ולקחת את הכסף שברשותו, וזוהי ראיה לכך שלמדינה הזו יש שליט". הרי הורית על מציאותו מתוך סדירות ענייני המדינה, שסיבתה מוראו של השליט והחשש מעונשו. אין בדבר מכל מה שהמשלנו בו מה שמורה על עצם השליט ואמיתת עצמו באשר הוא שליט.

ידיעת האלוהים עבור ההמון. ידיעת אלוהים כקיים

4 כך קרה ביידוע על ה' יתעלה ויתהדר להמון בכל ספרי הנביאים וגם ב**תורה**, כאשר הביא ההכרח להדריך את הכול לכך שהוא יתעלה מצוי, ושיש לו כל השלמויות, כלומר שאין הוא רק מצוי כמו שהארץ מצויה והשמים מצויים, אלא הוא מצוי, חי, יודע, יכול, עושה, ושאר מה שראוי להאמין באשר למציאותו – ודבר זה עוד יבואר (א,נג6;א,נח;ג,כח). לפיכך הודרכו הדעות לכך שהוא מצוי – בדימוי הגשמיות, ושהוא חי – בדימוי התנועה. כי אצל המון העם אין דבר שמציאותו שרירה וקיימת ואין בה ספק אלא הגוף; ולדידם כל מה שאינו גוף אבל הוא נמצא בגוף הוא מצוי, אבל מציאותו פחותה יותר מן הגוף, משום שהוא נזקק במציאותו לגוף. ואילו מה שאינו גוף ואינו נמצא בגוף – אין הוא דבר מצוי כלל לתפיסתו הראשונית של האדם, ובפרט בדמיון.

55 בדומה לכך המון העם אינם תופסים מעניין החיים אלא את התנועה, ומה שאינו נע תנועה רצונית מקומית אין הוא חי (לדעתם), אף שהתנועה אינה מעצם החי אלא מקרה החל בו.

ידיעת אלוהים כמשיג

6 וכן ההשגה המוכרת לנו היא בחושים, כוונתי לשמיעה ולראייה. וכן איננו יודעים ולא מעלים על הדעת העברת עניין מנפשו של אחד מאתנו לנפשו של אדם אחר אלא

בדיבור, והוא הקול שחותכים השפתיים והלשון ושאר אברי הדיבור. לפיכך כאשר הודרכו דעותינו גם אל כך שהוא יתעלה משיג, ושמגיעים עניינים ממנו לנביאים כדי שהם יעבירו אותם אלינו, הוא תואר לנו כשומע וכרואה, והמשמעות היא שהוא משיג את הדברים הללו הנראים והנשמעים ויודע אותם. והוא תואר לנו כמדבר, והמשמעות היא שמגיעים עניינים ממנו יתעלה לנביאים, וזו היא משמעות הנבואה, ודבר זה עוד יבואר בתכלית הביאור (ב,לב ואילך).

ידיעת אלוהים כיוצר וכחי

[7] וכיוון שאיננו תופסים בשכלנו יצירה שלנו את זולתנו אלא אם אנחנו עושים זאת ישירות, הוא תואר כעושה. כמו כן כיוון שהמון העם אינו משיג דבר חי אלא בעל נפש, הוא תואר לנו גם כן כבעל נפש. ואף שהמונח "נפש" רב־משמעי, כפי שהתבאר (א,מא), המשמעות היא שהוא חי.

[8] וכיוון שכל הפעולות האלה אינן מושגות אצלנו אלא באברים ("כלים") גשמיים, הושאלו לו כל אותם אברים שהתנועה המקומית מתבצעת בהם, כלומר הרגליים וכפותיהן, והאברים שהשמיעה והראייה וההרחה מתבצעות בהם, והם האוזן והעין והאף, והאברים שהדיבור וחומר הדיבור מתקיים בהם, והם הפה והלשון והקול, והאברים שאצלנו פועל בהם הפועל את אשר הוא פועל, והם הידיים והאצבעות והכף והזרוע.

[9] כללו של דבר: הוא, יתעלה על כל חסרון, הושאלו לו האברים הגשמיים כדי להורות בהם על פעולותיו, ואותן פעולות הושאלו לו כדי להורות בהן על שלמות כלשהי שאינה עצם אותה פעולה. לדוגמה, העין והאוזן והיד והפה והלשון הושאלו לו כדי להורות בהם על הראייה והשמיעה והעשייה והדיבור, והראייה והשמיעה הושאלו לו כדי להורות על ההשגה בכלל.

דוגמאות לחושים

[10] לכן אתה מוצא שהשפה העברית משתמשת בהשגת חוש אחד במקום השגת חוש אחר. נאמר: "**רְאוּ דְבַר ה'**" (ירמיהו ב,לא) כמו "**שמעו**", כי המכוון הוא: הַשיגו את משמעות דבריו. וכן "**רְאֵה רֵיחַ בְּנִי** וְכָרֵיחַ שָׂדֶה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ ה'" (בראשית כז,כז), כאילו אמר "**אריח ריח בני**", כי המכוון הוא השגת ריחו. ובהתאם לכך נאמר "**וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת**" (שמות כ,יד); יחד עם היות המעמד הזה גם **מראה נבואה**, כמו שידוע ומפורסם באומה.

[11] העשייה והדיבור הושאלו לו כדי להורות בכך על שפע כלשהו, כמו שיתבאר (ב,יב; לו). לפיכך כל אבר גשמי שתמצא בכל ספרי הנבואה, הרי הוא או אבר תנועה מקומית, כדי להורות על החיים; או אבר חישה, כדי להורות על ההשגה; או אבר ביצוע, כדי להורות על העשייה; או אבר דיבור, כדי להורות על שפיעת השכלים על הנביאים כמו שיתבאר.

[12] נמצא שההדרכה של כל ההשאלות האלה היא לקבע בדעתנו שיש מצוי, חי, פועל את כל מה שזולתו, שגם משיג את פעולותיו. עוד נבאר כאשר נעסוק בשלילת התארים כיצד כל זה חוזר לעניין אחד והוא עצמותו יתעלה בלבד. כי אין מטרתו של פרק זה אלא לבאר את משמעות האברים הגשמיים האלה המיוחסים לו, יתעלה על כל חסרון, ושהם כולם נועדו להורות על פעולותיהם של אותם אברים, שאותן פעולות הן שלמות אצלנו, כדי להורות לנו על היותו שלם בכל אופני השלמויות, כפי שהעירו לנו (חז"ל) באומרם "**דברה תורה כלשון בני אדם**" (בבלי ברכות לב,ב ועוד).

אברי הגוף המושאלים ושאינם מושאלים

[13] אברי התנועה המקומית המיוחסים לו יתעלה הם כגון דבריו "**הֲדֹם רַגְלָי**" (ישעיהו סו,א), "**וְאֶת מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלַי**" (יחזקאל מג,ז). ואברי הביצוע המיוחסים לו: "**יַד ה'**" (שמות ט,ג), "**בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים**" (שמות לא,יח), "**מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ**" (תהילים ח,ד), "**וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה**" (תהילים קלט,ה), "**וּזְרוֹעַ ה' עַל מִי נִגְלָתָה**" (ישעיהו נג,א), "**יְמִינְךָ ה'**" (שמות טו,ו). ואברי הדיבור המיוחסים לו: "**פִּי ה' דִּבֶּר**" (ישעיהו א,כ), "**וַיִּפְתַּח שְׂפָתָיו עִמָּךְ**" (איוב יא,ה), "**קוֹל ה' בַּכֹּחַ**" (תהילים כט,ד), "[שְׂפָתָיו מָלְאוּ זַעַם] **וּלְשׁוֹנוֹ כְּאֵשׁ אֹכָלֶת**" (ישעיהו ל,כז). אברי החישה המיוחסים לו: "**עֵינָיו יָחֻזוּ עַפְעַפָּיו יְבָחֲנוּ בְּנֵי אָדָם**" (תהילים יא,ד), "**עֵינֵי ה' הֵמָּה מְשׁוֹטְטוֹת**" (זכריה ד,י; ושם: מְשׁוֹטְטִים), "**הַטֵּה ה' אָזְנְךָ וּשְׁמָע**" (מלכים־ב יט,טז), "[כִּי אֵשׁ] קִדַּחְתֶּם בְּאַפִּי" (ירמיהו יז,ד).

[14] מן האברים הפנימיים לא הושאל לו אלא הלב, משום שהוא מונח רב־משמעי, והוא גם שם השכל, והוא ראשית חיותו של החי. כי גם במה שנאמר "**הָמוּ מֵעַי לוֹ** [רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ נְאֻם ה']" (ירמיהו לא,יט), "**הֲמוֹן מֵעֶיךָ** [וְרַחֲמֶיךָ אֵלַי הִתְאַפָּקוּ]" (ישעיהו סג,טו), הכוונה היא ללב. כי "**מעי**" הוא מונח שנאמר באופן כללי ובאופן פרטי: הוא שם המעיים באופן פרטי, ושם כל אבר פנימי באופן כללי, ועל כן הוא גם שם הלב. הראיה לכך היא מה שנאמר "**וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי**" (תהילים מ,ט), בשווה לכתוב "[צִדְקָתְךָ לֹא כִסִּיתִי] **בְּתוֹךְ לִבִּי**" (שם,יא). לכן נאמר **בפסוק** הזה: "**הָמוּ מֵעַי**", "**הֲמוֹן מֵעֶיךָ**". **ולשון המיה** נאמר רק בלב מכל שאר האברים: "**הֹמָה לִי לִבִּי**" (ירמיהו ד,יט).

[15] וכן לא הושאלה לו הכתף, משום שהיא אבר הובלה כמפורסם, וגם משום שהדבר המובל נוגע בה ישירות. כל שכן שלא הושאלו לו אברי ההזנה, כי חסרונם של אלה גלוי במבט ראשון.

השאלות בזיקה לתנועה, מעשה והשגה

[16] ודין כל האברים באמת אחד הוא, בין החיצוניים בין הפנימיים, כולם כלים לפעולות הנפש השונות. מהם כלים הכרחיים לקיום הפרט למשך זמן מסוים, כמו כל האברים הפנימיים; ומהם כלים הכרחיים לקיום המין, כאברי הרבייה; ומהם כלים לתיקון מצב הפרט והשלמת פעולותיו, כמו הידיים והרגליים והעיניים, כולם נועדו לשלמות

א) התנועה

ב) והמעשה

ג) וההשגה. ההכרח

א) בתנועה לבעלי החיים, הוא כדי לחתור אל המתאים לו ולברוח ממה שאינו מתאים.

ואילו ההכרח

ג) בחושים הוא כדי להבחין בין מה שאינו מתאים לבין המתאים. וצורך האדם

ב) למעשי המלאכה הוא להכנת מזונו ולבושו ומגוריו, כי זה מחויב מטבעו, כלומר שהוא צריך להכין את מה שמתאים לו. ניתן אף למצוא חלק מהמלאכות גם אצל כמה בעלי החיים בשל הצורך שלהם באותה מלאכה.

מסקנה

[17] איני סבור שיש מי שמטיל ספק בכך שה' יתעלה אינו זקוק לדבר שיתמיד את קיומו ולא שיתקן את מצביו. אם כן אין לו אבר ("כלי"), כלומר אין לו גוף, ופעולותיו אינן אלא בעצמותו, לא בכלי. והכוחות הם בלי ספק מכלל הכלים; הרי שאין הוא בעל כוח, כלומר אין בו עניין כלשהו חוץ מעצמותו שבו הוא עושה או יודע או רוצה, משום שהתארים הם שמות נרדפים לכוחות ותו לא. ואין זו מטרת הפרק.

אמרה כוללת של חז"ל

[18] וכבר אמרו (החכמים) ז"ל אִמרה כוללת המפריכה את כל תעתועי הדמיון שמביאים אליהם כל אותם תארים גשמיים שהנביאים מזכירים אותם, והיא אִמרה שתורֶה לך שלא עלתה על דעת ה**חכמים** ז"ל ההגשמה כלל ועיקר, ולא היה זה עבורם דבר מטעה או מבלבל. לכן אתה מוצא שבכל ה**תלמוד** וה**מדרשות** הם מתמידים להשתמש בפשטי ("נגלות") הנבואה הללו, משום שהם יודעים שדבר זה מוגן מבלבול, ואין בו חשש לטעות כלל, אלא הכול על דרך ההמשלה והדרכת הדעת למצוי (=האל). וכיוון

שהתקבעה ההמשלה המדמה אותו יתעלה למלך המצווה ומזהיר ומעניש וגומל לבני ארצו, ויש לו משרתים ומושלים המבצעים את ציווייו ועושים עבורו את מה שהוא רוצה לעשות, התמידו גם הם, כלומר **החכמים**, במשל זה בכל מקום, והם מדברים כפי מה שמתחייב מתוך המשלה זו, בדיבורים ובהשבת תשובות ובלבטים לגבי דבר וכיוצא בזה ממעשי המלכים, ובכל זה הם סמוכים ובטוחים שזה לא יבלבל ולא יגרום לקושי.

[19] האמירה הכוללת ההיא שרמזנו אליה היא דבריהם ב**בראשית רבה**: "**גדול כוחן שלנביאים שהן מדמין את הצורה ליוצרה, שנאמר**: 'וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה **אָדָם**' (יחזקאל א,כו)". הרי שאמרו במפורש והבהירו שכל הצורות האלה שמשיגים כל הנביאים ב**מראה הנבואה** הן צורות נבראות שבראן ה'. והוא הנכון, כי כל צורה מדומיינת היא נבראת. ומה נפלאים דבריהם "**גדול כוחן**", כאילו הם עליהם השלום חשבו עניין זה לקשה, כי כך הם אומרים תמיד כשיש להם קושי עם אמירה שנאמרה או מעשה שנעשה שיש בו לכאורה גנות, כמו שאמרו: "**ר' פלוני עבד עובדא במוק ביחידי ובלילה. אמר ר' פלוני: כמה רב גובריה דעביד כיחידאה!**" (בבלי יבמות קד,א) (=ר' פלוני עשה מעשה [חליצה] במוק [=מנעל שאינו מעור] ביחידי ובלילה. אמר ר' פלוני: כמה גדול כוחו שעשה כיחידי!). ו"**רב גובריה**" הוא "**גדול כוחו**". כך שהם כאילו אומרים: כמה קשה מה שנאלצו הנביאים לעשותו בכך שהורו על עצמותו יתעלה באמצעות הנבראים שברא! הבן זאת מאוד.

[20] אם כן, הם עליהם השלום אמרו במפורש וניקו בבירור את עצמם מהאמנת הגשמות, והבהירו שכל תבנית ומתאר הנראים **במראה הנבואה** הם דברים נבראים, אלא **דמו את הצורה ליוצרה**, כלשונם ז"**ל**. כך שמי שירצה לחשוב עליהם רעות אחרי אותן אמרות על דרך של חוצפה וזלזול במי שלא ראה אותו ולא ידע את מעמדו, הרי אין להם ז"**ל** נזק בכך.

פרק מז

תוארי טעם, מישוש ודמיון

הנביאים בחרו תיאורים הנראים להמון כשלמות

[1] כבר אמרנו כמה פעמים (א,כו; א,מו) שכל מה שההמון מדמיין כחסרון, או שאי אפשר להעלות אותו על הדעת ביחס לה' – ספרי הנבואה אינם משאילים לו יתעלה, אף שדינו כדין הדברים שהושאלו לו; כי אלה שתואר בהם מביאים למחשבה של שלמויות כלשהן, או שניתן לדמיין אותם (כשלמויות ביחס לה').

שאלה: מדוע יש הבדל בשימוש בתוארי החושים

[2] לפי הנחה זו ראוי אם כן שנבאר מדוע הושאלו לו יתעלה השמיעה והראייה והריח ולא הושאלו לו הטעם והמישוש, והרי הוא יתעלה נעלה על (כל אחד מ)חמשת החושים באותה מידה, וכל החושים הם חסרון מבחינת ההשגה, אפילו למי שאינו משיג אלא באמצעותם, משום שהם נפעלים ומושפעים ונפסקים וסובלים כאב כמו שאר האברים; וכשאנו אומרים שהוא יתעלה רואה, המשמעות היא שהוא משיג את הדברים הנראים, ושומע – שהוא משיג את הנשמעים. כך ניתן היה לתאר אותו כטועם וכממשש והדבר היה מתפרש שהוא משיג את הנטעמים ואת הממוששים. כי דין כל השגתם אחד הוא, ואם נשללת ממנו השגת אחד מהם מתחייבת שלילת השגת כולם, כלומר חמשת החושים; ואם מחייבים לו השגת אחד מהם, כלומר השגת מה שמשיג אחד מהם, מתחייב שישיג את כל חמשת המושגים שלהם. אך אנו מוצאים שכתבי הקודש שלנו אומרים: "**וַיַּרְא ה'**" (בראשית ו,ה ועוד), "**וַיִּשְׁמַע ה'**" (במדבר יא,א ועוד), "**וַיָּרַח ה'**" (בראשית ח,כא), אבל לא "**ויטעם ה'**" ולא "**וימשש ה'**".

שתי תשובות

[3] הסיבה לכך היא מה שהתקבע בדמיונו של כל אחד, שה' אינו נוגע בגופים כנגיעת גוף בגוף, שהרי הם אינם רואים אותו. ושני החושים האלה, הטעם והמישוש, מוחשיהם אינם מושגים עד שיגעו בהם. ואילו חושי הראייה והשמיעה והריח, מוחשיהם מושגים כאשר הגופים הנושאים את האיכויות האלה מרוחקים מהם, ולפיכך היה זה מתקבל בדמיון ההמון.

[4] בנוסף, המטרה והכוונה של השאלת החושים האלה לו (יתעלה) היא כדי להורות שהוא משיג את מעשינו. והשמיעה והראייה מספיקות לכך, כלומר שכך מושג כל מה שעושה או אומר הזולת, כמו שאמרו על דרך הגערה וההרתעה בתור תוכחה: "**ודע מה למעלה ממך: עין רואה ואוזן שומעת**" (אבות ב,א).

המחשבה מיוחסת לה', אך לא הדמיון

[5] ואתה יודע באמת שדין הכול דין אחד, ושבאופן שבו נשללה ממנו השגת המישוש והטעם – באותו אופן עצמו נשללות ממנו הראייה והשמיעה וההרחה. כי הכול השגות גשמיות והיפעלויות ומצבים משתנים, אלא שהחסרון של חלקם ניכר ואילו לחלקם מייחסים בטעות שלמות. זאת כפי שגלוי חסרונו של הדמיון ואילו חסרונן של החשיבה וההבנה אינו גלוי, ולכן לא יוחס לו **רעיון**, שהוא הדמיון, ויוחסו לו **מחשבה** ו**תבונה** שהם החשיבה וההבנה, ונאמר "**אֲשֶׁר חָשַׁב ה'**" (ראו ירמיהו מט,כ), "**וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה**

שָׁמַיִם" (ירמיהו י,יב). הרי שאירע גם בהשגות הפנימיות בדומה למה שאירע בהשגות החושיות הגלויות, שחלקן מושאלות וחלקן אינן מושאלות, וכל זה **כלשון בני אדם**: מה שייחסו לו שלמות – תואר בו, ומה שחסרונו ניכר – לא תואר בו. ומצד האמת אין לו תואר עצמי אמיתי נוסף על עצמותו, כפי שיוכח (א,נ-ס).

פרק מח

תרגום המונחים שמע וראה בזיקה לה'

עקביות בתרגום המונח שמע בזיקה לה'

[1] כל מה שיוחס לה' יתעלה במשמעות השמיעה, תמצא **שאנקלוס הגר** נשמר ממנו, ומפרש את משמעותו בכך שהאמירה הגיעה אליו יתעלה, כלומר שהוא השיג אותה; ואם הוא בהקשר של זעקה (לה') הוא מפרש את משמעותו בכך שהוא קיבל או לא קיבל. וכך הוא אומר תמיד בתרגומו "**שָׁמַע ה'**" – "**שְׁמִיעַ קֳדָם ה'**" (=נשמע מלפני ה'), ובהקשר של זעקה תרגם את "**שָׁמַע אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ**" (שמות כב,כב) – "**קַבָּלָא אֲקַבֵּל** [קְבִילְתֵּיהּ]" (=קבל אקבל [את קבילתו]). דבר זה עקבי בפירושו, ואין הוא סוטה מכך בשום מקום.

אי עקביות בתרגום המונח ראה בזיקה לה'

[2] ואילו המופעים של ראייה ביחס אליו יתעלה, נהג בהם **אנקלוס** בחוסר עקביות תמוה שלא נתבררו לי מטרתו וכוונתו. כי בחלק מהמקומות הוא מתרגם את "**וַיַּרְא ה'**" – "**וַחְזָא ה'**" (=וה' ראה), ובחלק מהמקומות הוא מתרגם "**וּגְלֵי קֳדָם ה'**" (=וגלוי לפני ה'). תרגומו את "**וַיַּרְא ה'**" – "**וַחְזָא ה'**" הוא ראיה ברורה לכך ש"**חזא**" הוא רב־משמעי גם בארמית, ושהוא מורה על עניין השגת השכל כפי שהוא מורה על השגת החוש. וכיוון שהדבר כך אצלו, מי ייתן וידעתי מדוע ברח מחלק (מהמופעים) ותרגמם "**וּגְלֵי קֳדָם ה'**".

הסבר מוצע לחריגות בתרגום

[3] כאשר התבוננתי בנוסחאות ה**תרגום** שמצאתי, עם מה ששמעתיו בזמן הלימוד, מצאתי שכאשר הוא מוצא את הראייה קשורה לעוול או נזק ועושק הוא מתרגם אותה "**גלי קדם ה'**". אין ספק ש"**חזא**" בשפה הזו מציין את ההשגה ואת אישור הדבר המושג כפי שהושג, ולכן אם הוא מוצא את הראייה קשורה לעושק אין הוא אומר "**וחזא**" אלא "**וגלי קדם ה'**".

[4] מצאתי אפוא שהוא תרגם כל **ראיה** שיוחסה לה' בכל ה**תורה** "**וחזא**", מלבד אלה שאתאר לך:

א) "**כִּי רָאָה ה' אֶת עָנְיִי**" (בראשית כט,לב; ושם: בְּעָנְיִי) – "**אֲרֵי גְּלֵי קֳדָם ה' עוּלְבָּנִי**" (=כי

גלוי לפני ה' עלבוני).

ב "**כִּי רָאִיתִי אֵת כָּל אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָךְ**" (בראשית לא,יב) – "**אֲרֵי גְּלֵי קֳדָמַי**" (=כי גלוי לפניי). אף שהמדבר הוא מלאך, לא ייחס לו את ההשגה המורה על אישור הדבר, משום שהוא עוול.

ג "**וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" (שמות ב,כה) – "**וּגְלֵי קֳדָם ה' שִׁעְבּוּדָא דִבְנֵי יִשְׂרָאֵל**".

ד "**רָאֹה רָאִיתִי אֶת עֳנִי עַמִּי**" (שם ג,ז) – "**מְגָלֵא גְלֵי קֳדָמַי יָת שִׁעְבּוּדָא דְעַמִּי**".

ה "**וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחַץ** [אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם]" (שם,ט) – "**גְּלֵי קֳדָמַי דֵּחָקָא**".

ו "[וַיֹּאמֶן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל] **וְכִי רָאָה אֶת עָנְיָם**" (שם ד,לא) – "**וַאֲרֵי גְּלֵי קֳדָמוֹהִי שִׁעְבּוּדְהוֹן**".

ז "**רָאִיתִי אֶת הָעָם הַזֶּה** [וְהִנֵּה עַם קְשֵׁה עֹרֶף הוּא]" (שם לב,ט) – "**גְּלֵי קֳדָמַי עַמָּא הָדֵין**" (=גלוי לפני העם הזה), משום שמשמעותו: ראיתי את חטאם, כמו "**וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" (שם ב,כה) שמשמעותו: ראה את סבלם.

ח "**וַיַּרְא ה' וַיִּנְאָץ** [מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנֹתָיו]" (דברים לב,יט) – "**וּגְלֵי קֳדָם ה'**".

ט "[כִּי יָדִין ה' עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנֶחָם] **כִּי יִרְאֶה כִּי אָזְלַת יָד**" (שם,לו) – "**אֲרֵי גְלֵי קֳדָמוֹהִי**", וגם זה מצב של עושק והתגברות אויב כלפיהם.

סיכום הכלל, הקשיים בו והיחס לנוסחאות

5 וכל זה עקבי על דרך "**וְהַבֵּט אֶל עָמָל לֹא יוּכָל**" (חבקוק א,יג, ושם: וְהַבִּיט... תּוּכָל). ולכן כל **שעבוד** וכל חטא הוא מתרגם "**גלי קדמוהי**" או "**גלי קדמי**".

אבל הפירוש הנאה והטוב הזה, שאין בו ספק, השתבש לי בשלושה מקומות שהיה ראוי לפי ההיגיון הזה שיתרגם אותם "**וגלי קדם ה'**" ואילו אנחנו מוצאים בנוסחאות "**וחזא ה'**", והם אלה: "**וַיַּרְא ה' כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם**" (בראשית ו,ה), "**וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה**" (שם,יב), "**וַיַּרְא ה' כִּי שְׂנוּאָה לֵאָה**" (שם כט,לא). הקרוב בעיניי שזוהי טעות שנפלה בנוסחאות, שהרי אין בידינו כתב ידו של **אנקלוס** בזה כדי שנאמר: שמא יש לו פירוש בזה.

6 ואולם זה שתרגם את "**אֱלֹהִים יִרְאֶה לוֹ הַשֶּׂה**" (שם כב,ח) כ"**קֳדָם ה' גְּלֵי אִמְרָא**" (=לפני ה' גלוי השה), הוא כדי שהדבר לא יטעה לחשוב שה' יתחיל לחפשו ולהמציאו; או שגם הוא גנות בלשון ההיא, שהשגתו תיקשר באחד מבעלי החיים שאינם הוגים.

7 ראוי לחקור היטב כדי לברר את הנוסחאות בזה. ואם תמצא שאותם מקומות הם כפי שהזכרנו, הרי איני יודע מה כוונתו בזה.

פרק מט

המלאכים כשכלים נבדלים ותעופתם

למלאכים אין גוף

[1] המלאכים גם הם אינם בעלי גוף, אלא הם שכלים נבדלים מן החומר, אף שהם עשויים וה' בראם, כפי שיתבאר (ב,ו;יג2). ב**בראשית רבה** (כא,ט) אמרו: "**לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת** (בראשית ג,כד) – **על שם מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לוֹהֵט**" (תהילים קד,ד); **הַמִּתְהַפֶּכֶת** – **שהן מתהפכין**: **פעמים אנשים**, **פעמים נשים**, **פעמים רוחות**, **פעמים מלאכים**". הרי שאמרו במפורש באמירה זו שאין הם בעלי חומר ושאין להם תבנית גשמית קבועה מחוץ לדעת (=באופן אובייקטיבי), אלא כל זה הוא ב**מראה הנבואה** ולפי פעולת הכוח המדמה, כפי שיוזכר בעניין מהות הנבואה (ב,לו).

[2] הם אמרו "**פעמים נשים**", כי הנביאים רואים לעתים את המלאכים ב**מראה הנבואה** ב**צורת נשים**, רומזים אל דברי **זכריה** עליו השלום: "**וְהִנֵּה שְׁתַּיִם נָשִׁים יוֹצְאוֹת וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם** וְלָהֵנָּה כְנָפַיִם כִּכַנְפֵי הַחֲסִידָה וַתִּשֶּׂאנָה אֶת הָאֵיפָה בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמָיִם]" (זכריה ה,ט).

הסיבה לתיאור מוחשי של ישויות מופשטות

[3] אתה כבר יודע שקשה מאוד לאדם להשיג את החף מן החומר, המעורטל מכל גשמיות, אלא לאחר אימון רב. בפרט למי שאינו מבחין בין המושכל והמדומיין, והוא נשען בדרך כלל על השגת הדמיון בלבד, ומבחינתו כל מה שאפשר לדמיין הוא קיים או קיומו אפשרי, ומה שאינו נופל ברשת הדמיון הוא לדעתו נעדר וקיומו בלתי אפשרי. כי אנשים אלה, והם רוב המעיינים, לא יתאמת להם אף עניין לעולם ולא תיפתר להם שום בעיה.

[4] גם בשל הקושי הזה נאמרו בספרי הנביאים אמירות שמחיצוניותן ניתן להבין שיש למלאכים גוף ותנועה, ושהם בצורת אדם, ושהם מצווים על ידי ה', מבצעים את ציוויו ועושים מה שהוא רוצה בציוויו – כל זאת כדי להדריך את הדעת לקיומם, ושהם חיים ושלמים, כפי שביארנו לגבי ה' (א,מו).

הכנפיים כמאפיין חייתי מבדל את תיאורי ה'

[5] אבל אילו עצרו לגביהם בדמיון הזה, היתה מהותם ועצמותם דומה לעצמות האלוה בדמיון ההמון, כי באותה מידה נאמרו לגבי ה' אמירות שמחיצוניותן נראה שהוא גוף חי, נע, בצורת אדם. לכן הודרכה הדעת לכך שדרגת קיומם היא למטה מדרגת האלוה, בכך שעורב בתביעתם דבר מתבנית בעלי החיים שאינם הוגים, כדי שיובן שמציאות הבורא שלמה יותר ממציאותם כשם שהאדם שלם יותר מבעלי החיים שאינם הוגים.

תבנית בעלי החיים היחידה שצורפה אליהם היא הכנפיים בלבד, כי לא תצויר תעופה בלי כנפיים כפי שלא תצויר הליכה בלי רגליים, כי קיומם של הכוחות האלה לא יצויר אלא באובייקטים האלה בהכרח.

בחירת תכונת התעופה למלאכים

6 תנועת התעופה נבחרה

א) כדי להדריך אל היותם חיים, משום שהיא השלמה ביותר מן התנועות המקומיות של בעלי החיים שאינם הוגים והנכבדת שבהן, והאדם מייחס לה שלמות רבה, עד שהאדם משתוקק שיוכל לעוף כדי שיקל עליו לברוח במהירות מכל מה שמזיק לו ולחתור לכל מה שנאות לו גם אם הוא רחוק, ולכן יוחסה להם התנועה הזו.

ב) וכן משום שהמעופף מופיע ונעלם, מתקרב ומתרחק בזמן קצר, וכל אלה מאפיינים שראוי לייחס למלאכים כפי שיבואר (ב,יב).

השלמות המדומה הזו, כלומר תנועת התעופה, אינה מיוחסת לה' כלל, משום שהיא תנועה של בעלי חיים שאינם הוגים. ואל יטעו אותך דבריו "**וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיָּעָף**" (שמואל־ב כב,יא; תהילים יח,יא), כי **הכרוב** הוא אשר **עף**, והכוונה במשל הזה היא מהירות בואו של הדבר ההוא, כפי שאמר "**הִנֵּה ה' רֹכֵב עַל עָב קַל וּבָא מִצְרַיִם**" (ישעיהו יט,א), והכוונה למהירות פגיעת האסון הזה בהם.

אל יטעה אותך גם מה שתמצא אצל **יחזקאל** בלבד על "**פְּנֵי שׁוֹר**" ו"**פְּנֵי אַרְיֵה**" ו"**פְּנֵי נָשֶׁר**" (יחזקאל א,י) ו"**כַּף רֶגֶל עֵגֶל**" (שם ז), כי לזה יש פירוש אחר שעוד תשמענו (ג,א-ז); ועוד, שהוא רק תיאור **החיות**. העניינים האלה עוד יתבארו ברמזים שדי בהם כדי לעורר את תשומת הלב.

7 ואילו תנועת התעופה נמצאת בפסוקים בכל מקום (ביחס למלאכים), ולא תצויר אלא בכנף, ולכן יוחסו להם הכנפיים, כדי להורות על מצב קיומם, לא כדי לאמת את מהותם.

ג) ודע שכל המתנועע תנועה מהירה מאוד מתואר כעף, כדי להורות על מהירות התנועה. נאמר: "[יִשָּׂא ה' עָלֶיךָ גּוֹי מֵרָחֹק מִקְצֵה הָאָרֶץ] **כַּאֲשֶׁר יִדְאֶה הַנָּשֶׁר**" (דברים כח,מט), כי הנשר הוא המהיר לעוף ולעוט מכל העופות, ולכן ממשילים בו. ודע עוד שהכנפיים הן סיבות התעופה, ולכן הכנפיים הנראות הן כמספר סיבות תנועת המתנועע. ואין זו מטרת הפרק.

פרק נ

אין הַאֱמָנָה בלא הבנה

הגדרת ההאמנה

[1] דע, אתה המעיין בחיבורי זה, שהַאֲמָנָה אינה העניין הנאמר, אלא העניין המצטייר (נתפס, מומשג) בנפש, אם משתכנעים לגביו שהוא כך כפי שהצטייר.

[2] אם אתה מאלה שדי להם באשר לדעות הנכונות, או שאתה חושב שהן נכונות, באמירתן בפה מבלי לצייר אותן ולהאמין בהן, כל שכן לבקש להן ודאות – הרי דבר זה קל מאוד, כמו שאתה מוצא רבים מן הפתאים משננים אמונות מבלי שיציירו להן משמעות כלל.

הימנעות מסיסמאות ריקות

[3] אך אם אתה ממי שגמר אומר לעלות לדרגה הנעלה הזו, דרגת העיון, ולקנות ודאות שה' הוא אחד באחדות אמיתית, כך שאין לו שום מורכבות ואין לשער בו חלוקה בשום אופן שהוא – דע שאין לו יתעלה תואר עצמי בשום אופן ובשום מצב, ושכפי שמן הנמנע שהוא גוף כך מן הנמנע שהוא בעל תואר עצמי.

ואילו מי שמאמין שהוא אחד בעל כמה תארים – הוא אומר בפיו שהוא אחד, אבל מאמין במחשבתו שהוא רבים. הדבר דומה לדברי הנוצרים: "הוא אחד, אבל הוא שלושה, והשלושה הם אחד". כך הם דברי האומר: "הוא אחד, אבל הוא בעל תארים רבים, והוא ותאריו אחד, יחד עם סילוק הגשמות והאמנת הפשטות הגמורה", כאילו מטרתנו וחקירתנו אינה אלא איך נאמר ולא איך נאמין.

ציור, האמנה וודאות

[4] ואין האמנה אלא לאחר ציור (בדעת), כי ההאמנה היא השכנוע במה שהצטייר, שהוא מחוץ לדעת (=במציאות האובייקטיבית) כפי שהצטייר בדעת (=במחשבה הסובייקטיבית). אם משיגים עם האמנה זו שלא ייתכן כלל דבר שונה מאותה האמנה, ולא ייוותר בדעת מקום לדחיית אותה האמנה ואין לשער אפשרות דבר שונה ממנה – זוהי ודאות.

[5] כאשר תפשוט מעליך את התאוות וההרגלים, ותהיה בעל תבונה ותתבונן במה שאומר בפרקים הבאים על שלילת התארים, יהיה לך הדבר ודאי בהכרח, ותהיה אז ממי שמצייר (בדעתו) את **ייחוד השם**, לא ממי שאומר זאת בפיו ואינו מצייר לו משמעות, שהוא מאלה שנאמר עליהם "**קָרוֹב אַתָּה בְּפִיהֶם וְרָחוֹק מִכִּלְיוֹתֵיהֶם**" (ירמיהו יב,ב). אלא ראוי שיהיה האדם מאלה המציירים את האמת ומשיגים אותה, אף על פי שאינם מוציאים אותה בפיהם, כמו שנצטוו אנשי המעלה ונאמר להם: "**אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה**" (תהילים ד,ה).

פרק נא

תוארי האל – סתירה לוגית פשוטה

שלילת התארים היא מושכל ראשון

[1] במציאות יש דברים רבים ברורים וגלויים. מהם מושכלות ראשונים ודברים מוחשים, ומהם מה שקרוב לזה, ואילו נעזב האדם כפי שהוא לא היה צריך עליהם ראיה. לדוגמה: קיום התנועה; קיום היכולת לאדם; ההתהוות והכיליון הנראים לעין; טבעיהם של הדברים הגלויים לחוש, כחום האש וכקור המים; ודברים רבים דוגמת אלה. אך כאשר הופיעו דעות תמוהות, בין מטועה בין ממי שהיתה לו בכך כוונה מסוימת, ועל כן חלק בדעות האלה על טבע המצוי והכחיש את המוחש, או שרצה שיחשבו שקיים מה שאינו קיים – נאלצו אנשי המדע לאשש את הדברים הברורים האלה ולבטל את קיומם של אותם דברים מדומים, כפי שאנו מוצאים שאריסטו (פיזיקה ו,1) מאשש את קיום התנועה כיוון שהוכחשה, ומפריך את קיום האטום כיוון שנקבע שהוא קיים.

[2] שלילת התארים העצמיים מה' יתעלה שייכת לקטגוריה הזו. משום שדבר זה הוא מושכל ראשון, שהתואר אינו עצמותו של הדבר המתואר ושהוא מצב כלשהו של העצמות – ואם כן הוא מקרה.

התארים יוצרים ריבוי במתואר

[3] אילו היה התואר עצמותו של הדבר המתואר, היה התואר כפילות דברים בלבד, כאילו אמרת: האדם הוא האדם. או שהוא פירוש שם, כאילו אמרת: האדם הוא בעל החיים ההוגה, שהרי "בעל חיים הוגה" הוא עצמותו של האדם ומהותו האמיתית, ואין עניין שלישי מלבד "בעל חיים" ו"הוגה" שהוא האדם והוא שמתואר כבעל חיים והוגה, אלא משמעותו של התואר הזה היא פירוש שם ותו לא, כאילו אמרת שהדבר ששמו "אדם" הוא הדבר המורכב מחיים ומהיגיון.

[4] הרי התבאר שהתואר הוא בהכרח אחד משניים: או שהוא עצמות הדבר המתואר, ואז הוא פירוש שם, ואיננו שוללים זאת ביחס לה' מן הפן הזה אלא מפן אחר כפי שיתבאר (א,נב); או שהתואר אינו הדבר המתואר אלא הוא עניין הנוסף על המתואר, ומכאן שהתואר הזה הוא מקרה של אותה עצמות. ושלילת הכינוי "מקרה" ביחס לתוארי הבורא אינה שוללת את משמעותו (בתור מקרה), כי כל עניין הנוסף על העצמות הוא נלווה אליה ואינו משלים את אמיתתה, וזו משמעות ה"מקרה". זאת בנוסף לכך שיתחייב קיומם של דברים קדומים רבים אם התארים הם רבים; ואין ייחוד כלל אלא באמונה בעצמות אחת פשוטה שאין בה מורכבות ולא ריבוי ענייינים, אלא עניין אחד

מכל פן שתתבונן בו, ובכל בחינה שתבחן אותו תמצא שהוא אחד שאינו מתחלק לשני עניינים בשום פנים ואופן, ואין בו ריבוי לא אובייקטיבית ולא סובייקטיבית ("לא מחוץ לדעת ולא בדעת"), כפי שיוכח בחיבור זה (ראו ב,א).

יש לדחות אמירות נטולות משמעות

[5] וכבר הגיעו הדברים לכך שהיו מאנשי העיון שאמרו שתאריו יתעלה אינם עצמותו ולא דבר חוץ מעצמותו. וזה דומה לדבריהם של אחרים, שה"מצבים" – וכוונתם לעניינים הכלליים – אינם קיימים ולא נעדרים; ולדבריהם של אחרים שהאטום ("העצם הבדיד") אינו בְּמקום אבל הוא תופס מרחב; ושלאדם אין כלל (יכולת ליזום) פעולה אבל יש לו "רכישה" (של פעולה). כל אלה הן אמירות שנאמרות בלבד, משום שהן נמצאות במילים ולא בדעות (=בהבנת השכל), כל שכן שאין להן קיום אובייקטיבי ("מחוץ לדעת"). אלא, כפי שאתה וכל מי שאינו מטעה את עצמו יודע, מִגְנים עליהן על ידי ריבוי דברים ומשלים מטעים ומאמתים אותן בצעקות ובהרחקות ובאופנים רבים המורכבים מוויכוח וסוֹפיזם. כאשר האומר אותן וטוען להגנתן בדרכים הללו יחזור בינו לבין עצמו לאמונתו לא ימצא דבר מלבד מבוכה וקוצר יד, משום שהוא שואף להמציא מה שאינו מצוי, ולברוא אמצע בין שני ניגודים שאין אמצע ביניהם. האם יש אמצע בין המצוי לבין הלא־מצוי? או אמצע בין היותם של שני דברים זהים זה לזה או שונים זה מזה?

מקורות הטעות: הטעיית הדמיון ופשט כתבי הקודש

[6] מה שהוביל לכך הוא ההתחשבות בדמיונות שדיברנו עליה (א,מט3) והעובדה שמה שמצויר (בדעת) הוא תמיד מכלל הגופים המצויים, שהם עצמויות כלשהן, וכל עצמות מהן היא בעלת תארים בהכרח, ולא מצאנו אף עצמות גשמית מופשטת במציאותה בלי תואר. לפיכך המשיכו את הדמיון הזה וחשבו שהוא יתעלה מורכב גם כן מעניינים רבים: עצמותו, והעניינים הנוספים על העצמות. היו שהמשיכו את הדימוי והאמינו שהוא גוף בעל תארים; ואחרים התעלו מעל השפל הזה, ושללו את הגוף, אך השאירו את התארים.

[7] לכל זה הביאה ההליכה אחר פשטי ("נגלות") ספרי ההתגלות, כפי שאבאר בפרקים שייוחדו לעניינים הללו (א,נג;סא).

פרק נב

התארים לסוגיהם בזיקה לאל

חמש קבוצות התארים

[1] כל מתואר שמייחסים לו תואר חיובי ואומרים שהוא כך וכך, התואר הזה הוא בהכרח מאחת מחמש הקבוצות כלהלן:

קבוצה א. תואר מגדיר מהות

[2] הקבוצה הראשונה: תיאור הדבר בהגדרתו, כתיאור האדם כ"בעל חיים הוגה". וכבר ביארנו (א,נא3-4) שהתואר הזה, והוא המורה על מהות הדבר ואמיתתו (=מהותו האמיתית), הוא פירוש שם ותו לא. מין זה של תואר נשלל מהאל לדעת כל אדם, משום שאין לו יתעלה סיבות קודמות שהן סיבת קיומו כדי שיוגדר על ידן. לכן מפורסם אצל כל אחד מן המעיינים, המבינים את מה שהם אומרים, שאין להגדיר את האל.

קבוצה ב. תואר מגדיר חלק של מהות

[3] הקבוצה השנייה: תיאור הדבר בחלק מהגדרתו, כמו תיאור האדם כבעל חיים או כהוגה. משמעותו של זה היא קשר הדדי הכרחי, משום שכאשר אנחנו אומרים "כל אדם הוגה" משמעות הדבר היא רק שכל מי שיש לו אנושיות יש בו היגיון. מין זה של תארים נשלל מהאל לדעת כל אדם, כי אילו היה לו חלק של מהות – היתה מהותו מורכבת. קבוצה זו בלתי אפשרית לגביו כפי שהקבוצה הקודמת בלתי אפשרית.

קבוצה ג. תואר של איכות שאינה מהותית

[4] הקבוצה השלישית: תיאור הדבר במה שהוא מחוץ לאמיתתו ועצמותו, כך שדבר זה אינו מה שהעצמות נהיית שלמה ומוגדרת מהותית ("מועמדת") על ידיו. משמעות זו היא אם כן איכות כלשהי בו, והאיכות – שהיא קטגוריה ראשית ("סוג עליון") – היא מקרה מן המקרים. לפיכך אילו היה לו יתעלה תואר מן הקבוצה הזו היה הוא יתעלה נושא של מקרים, ודי בזה, כלומר (במחשבה) שהוא בעל איכות, כדי להתרחק מאמיתתו ומעצמותו. יש להתפלא על כך שהדוגלים בתארים שוללים ממנו יתעלה את הדימוי ואת האיוך, והרי אין משמעות דבריהם "אין לאייכו" אלא שאין לו איכות, וכל תואר המחויב לעצם כלשהו חיוב עצמי הרי הוא: או מגדיר מהותית ("מעמיד") את העצם, והוא הוא, או איכות של העצם הזה.

[5] כידוע לך, סוגי האיכות הם ארבעה, ואני אתן לך דוגמאות על דרך התארים מכל סוג מהם, כדי שיתבאר לך שקיום מין זה של תארים לאל יתעלה הוא בלתי אפשרי.

תת־קבוצה ג1. אפיוני כישרונות

[6] הדוגמה הראשונה: תיאור אדם באחת מסגולותיו העיוניות או המידותיות, או התכונות שיש לו באשר הוא בעל נפש, כגון שתאמר: "פלוני הנגר", או "ירא החטא", או "החולה". ואין הבדל בין אומרך "הנגר" לבין אומרך "הידען" או "החכם" – הכול תכונות בנפש.

ואין הבדל בין אומרך "ירא החטא" לבין אומרך "הרחום", כי כל מקצוע וכל מדע וכל מידה מושרשת הן תכונה בנפש. כל זה מבואר למי שעסק בלוגיקה ולו מעט.

תת־קבוצה ג2. אפיוני יכולת פיזית

[7] הדוגמה השנייה: תיאור דבר בכוח טבעי בו או שאין בו כוח טבעי, כאומרך: "הרך" ו"הקשה". ואין הבדל בין אומרך "הרך" ו"הקשה" לבין אומרך "החזק" ו"החלש" – הכול נטיות טבעיות.

תת־קבוצה ג3. אפיוני קבלת השפעה

[8] הדוגמה השלישית: תיאור אדם באיכות היפעלותית ובהיפעלויות, כאומרך: "פלוני כועס" או "רוגז" או "פוחד" או "מרחם", כשאין זו מידה מושרשת. לסוג זה שייך תיאור דבר בצבע ובטעם ובריח, ובחום ובקור, וביובש וברטיבות.

תת־קבוצה ג4. אפיוני מדד כמותי

[9] הדוגמה הרביעית: תיאור דבר במה ששייך בו מצד הכמות באשר היא כמות, כאומרך: "ארוך" ו"קצר", ו"עקום" ו"ישר", וכיוצא בזה.

סיכום ביניים

[10] כשתתבונן בכל התארים האלה וכיוצא בהם תמצא שמן הנמנע לייחס אותם לאלוה, כי

[ג4] אין הוא בעל כמות כדי שתהיה שייכת בו איכות השייכת לכמות באשר היא כמות;

[ג3] ואין הוא מושפע ונפעל כדי שתהיה שייכת בו איכות של היפעלויות;

[ג2] ואין לו נטיות כדי שיהיה שייך בו כוח וכיוצא בו;

[ג1] ואין הוא יתעלה בעל נפש כדי שתהיינה שייכות בו סגולות כמו מתינות וביישנות וכיוצא בהן, ולא מה ששייך בבעל הנפש באשר הוא בעל נפש כמו הבריאות והחולי.

הרי התבאר לך שאין לו יתעלה אף תואר שמקורו בקטגוריה הראשית של האיכות.

[11] אם כן שלוש קבוצות התארים הללו, והן מה שמורה על מהות או על חלק מהות או על איכות כלשהי הקיימת במהות – התבאר לך שמן הנמנע לייחס אותן אליו יתעלה, משום שכולן מורות על מורכבות, שעוד נבאר בהוכחות (ב,א) שאי אפשר לייחס אותה לאלוה. ולכן אומרים שהוא אחד במוחלט.

קבוצה ד. תואר של יחס

[12] קבוצת התארים הרביעית היא תיאור הדבר ביחסו לזולתו, כגון ייחוסו לזמן או למקום או לפרט אחר. כגון שתתאר את ראובן שהוא אביו של פלוני, או שותפו של פלוני, או גר במקום פלוני, או שהיה בזמן פלוני. קבוצה זו של תארים אינה מחייבת ריבוי ולא

שינוי בעצם הדבר המתואר. משום שאותו ראובן שנרמז אליו הוא שותפו של שמעון ואביו של לוי ואדוניו של יהודה וחברו של ראובן (אחר), וגר בבית שהוא כזה וכזה, ונולד בשנת כך וכך. ענייני היחס האלה אינם עצמותו ולא דבר בעצמותו כמו האיכויות, ובמחשבה ראשונית נראה לכאורה שאפשר לתאר את האל יתעלה במין זה של תארים, אבל אחר חקירה ועיון מדוקדק יתברר שזה מן הנמנע.

בירור יחס האל לזמן ולמקום

[13] ברור שאין יחס בין האל יתעלה לבין הזמן והמקום, כי הזמן הוא מקרה השייך לתנועה, כי נראה בה עניין הקדימות והאיחור, מה שהופך אותה לניתנת לספירה, כפי שהתבאר במקומות המיוחדים למקצוע הזה (כגון אריסטו, פיזיקה ד,10-12). והתנועה היא מהדברים השייכים לגופים, והאל יתעלה אינו גוף. על כן אין יחס בינו לבין הזמן, וכן אין יחס בינו לבין המקום.

בירור יחס האל לנבראים

[14] אכן מקום החקירה והעיון הוא האם יש בינו יתעלה ובין דבר מן העצמים שברא יחס אמיתי כלשהו שניתן לתאר אותו באמצעותו. ברור בעיון ראשוני שאין יחס הדדי בינו לבין דבר מברואיו: כי אחת מן התכונות המיוחדות של בעלי יחס הדדי היא (אפשרות) ההיפוך תוך שקילות הדדית, והוא יתעלה מחויב המציאות, ומה שזולתו הוא אפשרי המציאות כפי שנבאר (א,נז; ב,11א), ואם כן אין יחס הדדי.

[15] אך האם יש ביניהם יחס כלשהו, הרי זה דבר שחושבים שהוא אפשרי, ואין הדבר כן. הרי אין להעלות על הדעת יחס בין השכל לבין הצבע, אף שאת שניהם כוללת מציאות אחת לשיטתנו; איך אם כן יעלה על הדעת יחס בין מה שאין בינו לבין מה שזולתו שום דבר הכולל אותם? כי "מציאות" נאמרת לדעתנו עליו יתעלה ועל מה שזולתו רק בשיתוף (השם) גרידא.

[16] נמצא שאין שום יחס אמיתי בינו לבין דבר מברואיו. כי היחס נמצא תמיד בהכרח רק בין שני דברים הכלולים באותה תת־קטגוריה ("מין קרוב"), אבל אם הם כלולים בסוג אחד (בתת־קטגוריות שונות) אין יחס ביניהם. לכן אין אומרים: "האדמימות הזו עזה יותר מן הירקרקות הזו" או "חלשה ממנה" או "שווה לה", אף על פי ששתיהן כלולות בסוג אחד, והוא הצבע. ואילו שני דברים הכלולים בשני סוגים – הרי אין שום יחס ביניהם, אפילו בהיגיון הפשוט הראשוני, גם אם (שני הסוגים) היו כלולים בסוג אחד (כללי יותר). דוגמה לכך: אין יחס בין מאה אמות לבין החריפות שבפלפל, כי זה מסוג האיכות וזה מסוג הכמות. אין גם יחס בין הידע לבין המתיקות, או בין המתינות

לבין המרירות, אף על פי שכל אלה כלולים בקטגוריה הראשית של האיכות. אם כן כיצד יהיה יחס בינו יתעלה לבין דבר מברואיו, כשיש הבדל כה גדול ביניהם באמיתת המציאות, שלא יכול להיות הבדל גדול יותר ממנו? ואילו היה ביניהם יחס, היה מתחייב שיהיה שייך בו מקרה היחס. ואף שאין הוא מקרה בעצמותו יתעלה, הרי הוא בכל אופן מקרה כלשהו.

17 על כן מצד האמת לא תימלט מייחוס תואר חיובי לו, אפילו מצד היחס. מכל מקום הוא התואר הראוי לתאר בו את האלוה בחוסר הקפדה, כי אין הוא מחייב ריבוי דברים קדומים, ואינו מחייב שינוי בעצמותו יתעלה כאשר ישתנו המיוחסים.

קבוצה ה. תואר של פעולה

18 הקבוצה החמישית של תוארי החיוב היא כשהדבר מתואר על ידי פועֲלו. ב"פועלו" איני מתכוון למיומנותו המקצועית, כפי שתאמר "הנגר" או "הנפח", כי אלה ממין האיכות כפי שציינו. אלא כוונתי ב"פועלו" – הפעולה שהוא פועל, כפי שתאמר: "ראובן הוא שסיתת את השער הזה ובנה את החומה ההיא וארג את הבגד הזה". מין זה של תארים רחוק מעצם הדבר המיוחס, ולכן ניתן לתאר בו את האל יתעלה, לאחר שתדע שהפעולות השונות אינן מחייבות שתיעשינה על ידי עניינים שונים בעצמו של הפועל כפי שיבואר (בפרק הבא), אלא כל הפעולות השונות שלו יתעלה הן על ידי עצמו ולא על ידי עניין נוסף על עצמו כפי שביארנו (א,מו).

סיכום והתייחסות לתארים המקראיים

19 סיכום הפרק הוא שהוא יתעלה אחד מכל האופנים: אין בו ריבוי ולא עניין נוסף על העצמות, ושהתארים הרבים בעלי המשמעויות השונות המצויים בכתבי הקודש, שמורים באמצעותם עליו יתעלה, הם מצד ריבוי פעולותיו, לא מפני ריבוי בעצמותו. וחלקם נועדו להורות על שלמותו לפי מה שאנחנו חושבים לשלמות, כפי שביארנו (א:כו,מו,מז).

20 באשר לשאלה האם אפשר שהעצמות האחת הפשוטה שאין בה ריבוי תפעל פעולות שונות – דבר זה יבואר (בפרק הבא) על ידי דוגמאות.

פרק נג

האחד פועל פעולות מרובות

רקע – האמנת התארים נולדה בקריאה פשטנית

1 מה שהביא להאמנה שיש תארים לבורא אצל המאמינים בהם, קרוב למה שהביא להאמנת הגשמות אצל מי שמאמין בה. כי את מאמין הגשמות לא הביא לכך עיון שכלי,

אלא הליכה אחר פשטי ("חיצוניות") לשונות הכתובים. וכן הדבר בתארים: כאשר נמצא שספרי הנביאים וספר ההתגלות (=התורה) תיארו אותו יתעלה בתארים, קיבלו את הדבר כפשוטו והאמינו שהוא בעל תארים. וכך הם כאילו ניקו אותו מן הגשמות אך לא ניקו אותו ממצבי הגשמות, והם המקרים, כלומר התכונות הנפשיות, שהן כולן איכויות. וכל תואר שמאמין התארים טוען שהוא עצמי לאל יתעלה – אתה תמצא שעניינו הוא עניין האיכות, אף שאין הם אומרים זאת במפורש, מתוך השוואה למה שהכירו ממצביו של כל גוף בעל נפש חיה.

מטרת התארים: רק הצבעה על שלמות האל

[2] ועל הכול נֶאמר "**דברה תורה כלשון בני אדם**". המטרה ב(תארים) כולם אינה אלא לתאר אותו כשלם, לא לתארו בעצם העניין (המבוטא באותו התואר) שהוא שלמות של בעל הנפש מן הברואים. רובם הם תוארי פעולותיו השונות; והיותן פעולות שונות אינה גוזרת שוני בעניינים הקיימים אצל הפועֵל.

משל האש, פעולות שונות מפועֵל יחיד

[3] אמשול לך משל בעניין זה מן הדברים המצויים אצלנו, כוונתי לכך שהפועֵל הוא אחד ונובעים ממנו פעולות שונות אף שאין הוא בעל רצון, קל וחומר אם הוא פועל ברצון. וזהו המשל: האש, שהיא ממיסה חלק מהדברים, ומקשיחה אחרים, ומבשלת, ושורפת, ומלבינה, ומשחירה. כך שאילו היה האדם מתאר את האש כ"מלבינה המשחירה השורפת המבשלת המקשיחה הממיסה" היה הוא דובר אמת. אך מי שאינו מכיר את טבע האש היה חושב שיש בה שישה עניינים שונים: עניין שבו היא משחירה, ועניין אחר שבו היא מלבינה, ועניין שלישי שבו היא מבשלת, ועניין רביעי שבו היא שורפת, ועניין חמישי שבו היא ממיסה, ועניין שישי שבו היא מקשיחה – וכל אלה פעולות מנוגדות, ואין עניינה של פעולה אחת מהן עניין האחרת. ואילו מי שמכיר את טבע האש יודע שבאיכות פועלת אחת היא פועלת את כל הפעולות הללו, והיא החום.

[4] ואם זה נמצא במה שפועל בטבעו, קל וחומר למי שפועל ברצונו, וקל וחומר לגביו יתעלה, הנעלה על כל תיאור, כאשר אנחנו משיגים בו יחסים (לברואים) שונים זה מזה בעניינם – כי אצלנו עניין הידיעה שונה מעניין היכולת, ועניין היכולת שונה מעניין הרצון – איך אפוא נסיק מכך שיש אצלו עניינים שונים עצמיים לו עד שיהיה לו עניין שבו ידע ועניין שבו ירצה ועניין שבו יוכל? שכן זוהי משמעות התארים שהם מחזיקים בהם. יש מהם מי שאומר זאת במפורש ומונה את העניינים הנוספים על העצמות, ויש מהם מי שאינו אומר זאת במפורש אבל הוא מפורש באמונתו גם אם אין הוא מבטא זאת

באמירה בעלת משמעות, כמו שאומרים חלקם: "יכול לעצמו, יודע לעצמו, חי לעצמו, רוצה לעצמו".

משל הכוח ההוגה שבאדם

[5] אמשול לך בכוח ההוגה הנמצא באדם. הוא הרי כוח אחד שאין בו ריבוי, ובו רוכש האדם ידע מדעי וידע מקצועי, ובו עצמו הוא תופר ומסתת ואורג ובונה ולומד הנדסה ומנהיג את המדינה. והרי אלה פעולות שונות הנובעות מכוח אחד פשוט שאין בו ריבוי. ופעולות אלה שונות זו מזו מאוד, כמעט אין סוף למספרן, כוונתי למספר המלאכות שהכוח ההוגה יוצר. ואם כן אין לשלול ביחס לאל יתהדר ויתעלה שתהיינה אותן פעולות שונות יוצאות מעצמות אחת פשוטה שאין בה ריבוי ולא שום עניין נוסף.

סיכום ביניים

[6] כל תואר הנמצא בספרי האלוה יתעלה יהיה אם כן

א) או תואר פעולתו ולא תואר עצמותו,

ב) או מורה באופן כללי על שלמות; לא שקיימת עצמות מורכבת מעניינים שונים. כי העובדה שהם נמנעים מלהשתמש בביטוי "מורכבות" אינה מבטלת את משמעות המורכבות מן העצמות בעלת התארים.

הטעות: ייחוס תכונות "הכרחיות" לאל

[7] אבל כאן מקום הטעות שהביאה אותם לכך, והיא זו שאבאר לך: אלה שהאמינו בתארים אינם מאמינים בהם בשל ריבוי הפעולות, אלא הם אומרים: "אמת שהעצמות האחת פועלת פעולות שונות, אבל התארים העצמיים לו יתעלה אינם מכלל פעולותיו, כי אין להעלות על הדעת שהאל ברא את עצמותו".

הם חלוקים בנוגע לתארים הללו שהם קוראים להם עצמיים – כוונתי למספרם, כי כולם הולכים אחר לשון אחד הכתובים. אך אציין לך מה שכולם מסכימים עליו וחושבים שהוא מושכל ושאין הם הולכים בו אחרי לשון דברי נביא, והם ארבעה תארים: חי, יכול, יודע, רוצה. לגבי אלה הם אומרים שהם

א) עניינים שונים זה מזה,

ב) ושלמויות שלא ייתכן שהאלוה יחסר דבר מהן,

ג) ואין אפשרות שיהיו מכלל פעולותיו. זוהי תמצית השקפתם.

הבהרה: יודע, יכול ורוצה הם ביחס לברואים

[8] ידוע לך שעניין הידיעה אצלו יתעלה הוא עניין החיים, כיוון שכל המשיג את עצמותו הוא חי ויודע בעניין אחד. זאת אם כוונתנו ב"ידיעה" – השגת עצמותו. כי אין ספק

שהעצמות המושגת היא עצמה העצמות המשיגה, כי אין הוא לדעתנו מורכב משני דברים, דבר משיג ודבר אחר שאינו משיג, כמו האדם המורכב מנפש משיגה וגוף שאינו משיג. נמצא שכאשר אני מתכוון באומרנו "יודע" למשיג את עצמו, הרי החיים והידיעה עניין אחד. אבל הם אינם מביטים במשמעות הזו, אלא הם מביטים בהשגתו את ברואיו.

9 וכן היכולת והרצון, בלי ספק אין כל אחד מהם נמצא לבורא מבחינת עצמותו, כי אין הוא "יכול" ביחס לעצמותו ואין מתארים אותו כ"רוצה" את עצמותו, וזה דבר שאין מי שמעלה על דעתו. אלא שהם דימו לעצמם את התארים האלה רק מבחינת יחסים שונים בין האל יתעלה לבין ברואיו, כלומר שהוא יכול לברוא את מה שהוא בורא, ורוצה ליצור את המצוי כפי שיצר אותו, ויודע את מה שיצר.

הפתרון: גם ריבוי יחסים בא מעצמות אחת

10 הרי התבאר לך שגם התארים האלה אינם מבחינת עצמותו אלא מבחינת הברואים. ולפיכך אנחנו, קהל המייחדים באמת, אומרים: כמו שאיננו אומרים שיש בעצמותו עניין הנוסף עליה שבו הוא ברא את השמים, ועניין אחר שבו הוא ברא את היסודות, ועניין שלישי שבו הוא ברא את השכלים, כך איננו אומרים שיש בו עניין נוסף שבו הוא יכול, ועניין אחר שבו הוא רוצה, ועניין שלישי שבו הוא יודע את ברואיו. אלא עצמותו היא אחת פשוטה שאין עניין נוסף עליה כלל. העצמות הזו בראה כל מה שבראה וידעה בלא עניין נוסף כלל, והתארים השונים האלה – אין הבדל בין אם הם לפי הפעולות או לפי יחסים שונים בינו לבין הפעולים. וכפי שגם ביארנו באשר למהות היחס (בין הבורא לברואיו), ושהוא מדומה (א,נב).

11 זה מה שראוי להאמין לגבי התארים הנזכרים בספרי הנביאים. או שיש להאמין לגבי חלקם שהם תארים המורים על שלמות על דרך הדוֹמוּת לשלמויותינו המובנות לנו, כמו שנבאר (א,נח-נט).

פרק נד

תוארי הפעולה בטבע, האמת והדרך אליה

שתי בקשותיו של משה

1 דע שאדון החכמים, **משה רבינו**, ביקש שתי בקשות, וקיבל תשובה על שתיהן.

א) הבקשה האחת, שביקש ממנו יתעלה שיודיע לו את עצמותו ואמיתתו (=מהותו האמיתית),

ב) והבקשה השנייה, והיא שביקש בתחילה, היא שיודיע לו יתעלה את תאריו. והשיבו ה' יתעלה על שתי השאלות, בכך

ב) שהבטיח לו להודיע לו את כל תאריו, ושהם פעולותיו,

א) והודיע לו שעצמותו לא תושג כפי שהיא, אך הסב את תשומת לבו למקום עיון (=נקודת מבט) שממנו יושג המֵרב של מה שיכול האדם להשיג. ומה שהשיג הוא עליו השלום, לא השיג אדם לא לפניו ולא לאחריו.

ידיעת ה' באמצעות הכרת דרכיו בעולם

2 בקשתו לדעת את תאריו, היא בדבריו: "**הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ**" (שמות לג,יג). התבונן בדברים המופלאים שכוללת אותה אמירה: דבריו "**הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ**" מורים על כך שה' יתעלה נודע באמצעות תאריו, כי כשֵׁידע (האדם) את **הדרכים**, ידע אותו. ודבריו "**לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ**" (שם) מורים על כך שהיודע את ה' – הוא אשר **ימצא חן בעיניו**, ולא מי שצם ומתפלל בלבד. אלא כל מי שיודע אותו – הרי הוא הרצוי והמקורב, ומי שאינו יודע אותו – הרי הוא השנוא והמרוחק. ולפי שיעור הידיעה והאי ידיעה יהיה (שיעור) הריצוי והשנאה והקרבה והריחוק (לפני ה'). וכבר חרגנו ממטרת הפרק, ואשוב אליה.

המענה לשתי השאלות

3 כאשר ביקש לדעת את התארים וביקש מחילה לאומה, ונענה שיימחל להם, ולאחר מכן ביקש להשיג את עצמותו יתעלה, באומרו "**הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ**" (שמות לג,יח) – נענה על הבקשה הראשונה, שהיא "**הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ**", ונאמר לו: "**אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ**" (שם,יט). ובתשובה על השאלה השנייה נאמר לו: "**לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי** [כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי]" (שם,כ).

4 דבריו (של ה') "**כָּל טוּבִי**" רומזים לכך שיציג בפניו את כל הנמצאים (=הדברים במציאות), שעליהם נאמר "**וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד**" (בראשית א,לא). ב"הצגה בפניו" כוונתי היא שישיג את טבעם ואת מערכת הקשרים שביניהם, וידע כיצד הוא מנהיג אותם בכלל ובפרט. לעניין הזה רמז בדבריו "[עַבְדִּי מֹשֶׁה] **בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא**" (במדבר יב,ז), כלומר: הוא הבין את מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית ויציבה; כי ההשקפות שאינן נכונות אינן יציבות. הנה כי כן, השגת הפעולות הללו היא תאריו יתעלה, שהוא נודע דרכם. הראיה לכך שמה שהובטח לו שישיג הוא פעולותיו יתעלה, היא שהדבר שנודע בו (ה' למשה) הוא תוארי פעולה גמורים: "**רַחוּם וְחַנּוּן, אֶרֶךְ אַפַּיִם** [וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת...]" (שמות לד,ו-ז).

5 הנה התבאר שה**דרכים** שביקש לדעת ושה' הודיע לו אותם, הם הפעולות היוצאות ממנו יתעלה. ה**חכמים** קוראים להם "**מדות**" ואומרים "**שלש עשרה מדות**", והם

משתמשים במונח הזה כדי לציין את מידות האופי: "**ארבע מדות בנותני צדקה**" (משנה אבות ה,יג), "**ארבע מדות בהולכי לבית המדרש**" (שם ה,יד), וזה נפוץ. המשמעות כאן אינה שה' בעל מידות אופי, אלא שהוא עושה פעולות הדומות לפעולות שיוצאות מאתנו יוצאות בעקבות מידות האופי, כלומר מתכונות נפשיות; לא שהוא יתעלה בעל תכונות נפשיות.

[6] די היה לו בהזכרת אותן **שלש עשרה מדות** – אף שכבר השיג את **כל טובו**, כלומר כל פעולותיו – משום שאלה הן הפעולות היוצאות ממנו יתעלה ביצירת בני האדם ובהנהגתם. וזו היתה המטרה הסופית בשאלתו, משום שסיום דבריו הוא: "**וְאַדָּעָךְ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ, וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה**" (שמות לג,יג), שאני צריך להנהיגם בפעולות שאחקה בהן את פעולותיך בהנהגתם.

תארים הנובעים מהכרת פעולות ה'

[7] הנה התבאר לך שה"**דרכים**" וה"**מדות**" אחד הם, והם הפעולות היוצאות ממנו יתעלה בעולם.

ובכל עת שתושג פעולה מפעולותיו, יתואר הוא יתעלה בתואר שאותה פעולה יוצאת ממנו, וייקרא בשם הנגזר מאותה פעולה. לדוגמה: כשמושגת עדינות הנהגתו בהתהוות העובר, ויצירת כוחות בו ובמי שמגדל אותו לאחר לידתו, המונעים אותו מן המוות והאובדן ושומרים אותו מכל פגע, ומועילים לו בהתנהלותו ההכרחית – ופעולה כגון זו אצלנו לא תצא אלא לאחר היפעלות ורוך, והוא עניין הרחמים – נאמר עליו יתעלה '**רחום**', כמו שנאמר "**כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים** [רִחַם ה' עַל יְרֵאָיו]" (תהילים קג,יג), ונאמר "**וְחָמַלְתִּי עֲלֵיהֶם כַּאֲשֶׁר יַחְמֹל אִישׁ עַל בְּנוֹ**" (מלאכי ג,יז). לא שהוא יתעלה נפעל ורך, אלא כדוגמת אותה פעולה שיצאה מן האב על הילד, שהיא תוצאה של רוך וחמלה והיפעלות בלבד, יצא ממנו יתעלה כלפי הקרובים לו לא כתוצאה מהיפעלות או שינוי. וכמו שכאשר אנו מעניקים משהו למי שאיננו חייבים לו, נקרא זה בלשוננו "**חנינה**", כמו שנאמר "**חָנּוּנוּ אוֹתָם**" (שופטים כא,כב), "**אֲשֶׁר חָנַן אֱלֹהִים**" (בראשית לג,ה), "**כִּי חַנַּנִי אֱלֹהִים**" (שם שם,יא) וכיוצא באלו הרבה. והוא יתעלה יוצר ומנהיג את מי שאינו חייב ליצור ולהנהיג אותו, ולכן נקרא '**חנון**'.

[8] וכן נמצא בפעולותיו היוצאות על בני האדם פגעים גדולים הנוחתים על אי אלו אנשים ומשמידים אותם, או פגע מקיף (מילולית: "עניין כללי") המכלה שבטים ואף אזורים שלמים, ונספים הבנים והנכדים ולא נשארים להם צאצאים, כמו שקיעות הקרקעות ורעידות האדמה והברקים הקטלניים, וכמו יציאת עם אחד כנגד אחרים להשמידם

בחרב ולמחות את זכרם, ופעולות רבות כאלה שאינן יוצאות ממישהו מתוכנו אלא כתוצאה מכעס גדול או טינה עצומה או בקשת נקמת דם. ונקרא לפי פעולות אלו '**קנוא**' ו'**נוקם**' ו'**נוטר**' ו'**בעל חמה**'. כלומר הפעולות שדוגמתן יוצאות מתוכנו כתוצאה מתכונה נפשית כמו קנאה או שאיפה לנקמת דם או שנאה או כעס, יוצאות ממנו יתעלה לפי מה שהתחייבו אלה שנענשו, ובשום אופן לא מהיפעלות שלו, יתעלה מכל חסרון. וכך הפעולות כולן הן פעולות הדומות לפעולות היוצאות מבני האדם כתוצאה מהיפעלות ותכונה נפשית, והן יוצאות ממנו יתעלה, ולא משום דבר נוסף על עצמותו.

מנהיג המדינה ההולך בעקבות דרכי ה'

[9] וראוי למנהיג המדינה, אם הוא נביא, שיידמה באותם תארים, ויצאו ממנו אותן פעולות בשיקול וכפי הדין, לא מתוך היפעלות בלבד. ולא יתיר את רצועת הכעס ולא יאפשר את ההיפעלויות אצלו, משום שכל היפעלות היא רעה. אלא יישמר מהן כפי יכולת האדם, ויהיה לעתים וכלפי חלק מהאנשים **רחום וחנון**, לא מרוך וחמלה בלבד אלא כפי הראוי; ויהיה לעתים וכלפי חלק מהאנשים **נוקם ונוטר ובעל חמה** כפי הראוי להם ולא רק מתוך כעס, עד שיצווה לשרוף אדם מבלי שהוא כועס עליו ולא רוגז עליו ולא שונא אותו, אלא כפי מה שייראה לו מן הדין. ויכוון לתועלת הגדולה שתיגרם מן הפעולה הזו בציבור הרחב.

התבונן נא בפסוקי ה**תורה**, כשציווה להכרית את **שבעה עממים** ואמר: "**לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה**" (דברים כ,טז), מיד לאחר מכן אמר: "**לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם, וַחֲטָאתֶם לַה' אֱלֹהֵיכֶם**" (שם,יח), כלומר: אל תחשוב שזו אכזריות או בקשת נקמה, אלא הוא דבר שהסברה האנושית מחייבת, שיאבד כל מי שמסיר (או: סר) מדרך האמת, ושיסולקו כל המכשולים המונעים את השלמות שהיא השגתו יתעלה.

[10] ועם כל זה ראוי שיהיו פעולות הרחמים והמחילה והחמלה והחנינה היוצאות ממנהיג המדינה מרובות הרבה יותר מפעולות העונש, משום שאותן **שלש עשרה מדות** כולן **מדות רחמים** הן מלבד אחת, והיא "**פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים**" (שמות לד,ז). כי דבריו "**וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה**" (שם) פירושם 'וְשָׁרֵשׁ לא ישרש' (=לא ישמיד לגמרי), כדבריו "[מָתַיִךְ בַּחֶרֶב יִפֹּלוּ, וּגְבוּרָתֵךְ בַּמִּלְחָמָה. וְאָנוּ וְאָבְלוּ פְּתָחֶיהָ] **וְנִקְּתָה, לָאָרֶץ תֵּשֵׁב**" (ישעיהו ג,כה-כו).

עונש קבוצתי בין־דורי חריג בעבודה זרה

[11] ודע שדבריו "**פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים**" אינם אלא על חטא **עבודה זרה** בלבד, ולא על

חטא אחר. יורו על כך דבריו ב**עשר הדברות**: "**עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי**" (שמות כ,ה), ולא נקרא '**שונא**' אלא **עובד עבודה זרה**: "**כִּי כָל תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא** [עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם]" (דברים יב,לא). ועצר ב**רִבֵּעִים** משום שהמֵרב שהאדם יכול לראות מזרעו הוא **דור רביעי**, ואם ייהרגו אנשי עיר **עובדי עבודה זרה**, הרי ייהרג הזקן ה**עובד** וזרע זרע זרעו שהוא הדור הרביעי. וכאילו תיאר שמכלל ציווייו יתעלה, שהם מכלל פעולותיו בלא ספק, שייהרגו צאצאי **עובדי עבודה זרה**, אפילו הם קטנים, בכלל הוריהם וסביהם.

[12] את הציווי הזה מצאנו חוזר ב**תורה** בכל מקום, כמו שציווה לגבי **עיר הנדחת**: "[הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב] **הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ**" (דברים יג,טז). כל זאת כדי למחות את הרושם הזה הגורם לקלקול הגדול כמו שביארנו.

חתימה

[13] חרגנו ממטרת הפרק, אבל ביארנו מדוע הצטמצם כאן בהזכרת פעולותיו אלו בלבד, משום שיש בהן צורך בהנהגת המדינות. כי תכלית מעלת האדם היא ההידמות אליו יתעלה כפי היכולת, כלומר שנדמה את פעולותינו לפעולותיו, כמו שביארו (חז"ל) בפירוש ל"**קְדֹשִׁים תִּהְיוּ** [כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי]" (ויקרא יט,ב), ואמרו: "**מה הוא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא רחום אף אתה היה רחום**" (ראו ספרי דברים מט).

והמטרה (של הפרק) כולה היא שהתארים המיוחסים לה' הם תוארי פעולותיו, לא שהוא יתעלה בעל איכות.

פרק נה

שלילת השפעה על האל

שלילת הגשמות וההיפעלות

[1] כבר אמרנו בכמה מקומות בחיבור זה (כגון: א,יח4 ועוד) שהכרח לשלול ממנו (יתעלה) כל מה שמחייב גשמות. וכן יש לשלול ממנו כל היפעלות, כי כל ההיפעלויות מחייבות שינוי, ובלי ספק הפועֵל של אותן היפעלויות אינו הנפעל, ואם כן אילו היה הוא יתעלה נפעל באופן היפעלות כלשהו הרי היה זולתו הפועל בו והמשנה אותו.

שלילת ההשתלמות מן האל

[2] וכן הכרח לשלול ממנו כל העדר, ושלא תהיה שלמות כלשהי נעדרת ממנו פעם אחת ונמצאת בפעם אחרת. משום שאילו היינו מניחים זאת היה הוא שלם בכוח, ולכל "כוח" חוֹבֵר בהכרח העדר, וכל מה שיוצא מן הכוח אל הפועל, הכרח שיהיה לו מוציא שאינו הוא, מצוי בפועל, שיוציא אותו. לכן הכרחי שתהיינה כל שלמויותיו מצויות בפועל ושלא יהיה לו דבר בכוח בשום אופן.

שלילת דומות האל לברואים

3 הכרח גם לשלול ממנו דומות לדבר כלשהו מן המצויים. וזה דבר שכל אדם כבר חש בו, ושלילת הדומות נאמרה במפורש בספרי הנביאים: נאמר "וְאֶל מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה" (ישעיהו מ,כה), ונאמר "וְאֶל מִי תְדַמְּיוּן אֵל [ומַה דְּמוּת תַּעַרְכוּ לוֹ]" (שם,יח), ונאמר "מֵאֵין כָּמוֹךָ [ה']" (ירמיהו י,ו). וזה נפוץ.

4 כללו של דבר, כל דבר המביא לאחד מארבעת הסוגים הללו מוכח בבירור שהכרח לשלול אותו ממנו (יתעלה), והם:

א) כל מה שמביא לגשמות,

ב) או מה שמביא להיפעלות ולשינוי,

ג) או מה שמביא להעדר, כגון שלא יהיה לו דבר בפועל ולאחר מכן יהיה בפועל,

ד) או מה שמביא לדומות לדבר מברואיו.

חשיבות הכרת מנגנון ההשפעה

5 אלה מכלל התועלות של מדעי הטבע לידיעת האלוה. כי כל מי שאינו יודע אותם מדעים

א) אינו חש במגרעת שבהיפעלויות,

ב) ואינו מבין את עניין מה שבכוח ומה שבפועל,

ג) ואינו מבין שההעדר נלווה לכל מה שבכוח,

ד) ושמה שבכוח הוא נחות מזה שנע (=בתהליך) ליציאת הכוח הזה אל הפועל,

ה) וגם זה שנע הוא נחות ביחס למה שבגללו הוא נע עד שיגיע להיות בפועל. ואם הוא יודע את הדברים האלה – אין הוא יודע אותם על פי הוכחותיהם, ואין הוא יודע את הפרטים המתחייבים בהכרח מן ההקדמות הכלליות האלה, ולכן אין לו הוכחה לגבי מציאות האלוה ולא לגבי הכרח שלילת אותם סוגים ממנו.

הקדמה לפרק הבא

6 לאחר שהקדמתי את ההקדמה הזו אחל בפרק חדש שבו אבאר שמה שחשבו המאמינים שיש לו תארים עצמיים לא ייתכן. וזאת לא יבין אלא מי שיש לו כבר ידע מוקדם בלוגיקה ובטבע המציאות.

פרק נו

אין דומות בין האל לשום דבר אחר

הדומות היא השוואה ויחס

1 דע שהדומות היא יחס מסוים. וכל שני דברים שאין לשער ביניהם יחס, כך אין להעלות

על הדעת דומות ביניהם. וכן כל שאין ביניהם דומות, אין ביניהם יחס. לדוגמה, אין אומרים: "החום הזה דומה לצבע הזה", ולא "הקול הזה דומה למתיקות הזו", וזה דבר מובן מאליו. וכיוון שאין יחס בינינו לבינו יתעלה, כלומר בינו ובין מה שזולתו, נובע מכך שגם אין דומות.

[2] ודע שכל שני דברים השייכים לאותו מין, כלומר שמהות שניהם היא אחת אלא שהם שונים בגודל ובקוטן או בחוזק ובחולשה וכיוצא בזה, הם בהכרח דומים זה לזה אף שהם שונים באופן האמור. לדוגמה, גרגר החרדל וגלגל כוכבי השֶבת קבועים בו דומים בתלת־הממדיות; ואף שזה גדול ביותר וזה קטן ביותר, עניין מציאות הממדים אצל שניהם אחד הוא. וכן הדונג המותך בשמש ויסוד האש דומים בחום; ואף שהחום ההוא עז ביותר והחום הזה חלש ביותר, מכל מקום עניין הופעת האיכות הזו בשניהם – אחד הוא.

תוארי האל אינם ניתנים להשוואה במהותם

[3] כך ראוי היה שיבין מי שמאמין שיש תארים עצמיים שהבורא מתואר בהם, והם שהוא מצוי וחי ויכול ויודע ורוצה – שהעניינים האלה אינם מיוחסים אליו ואלינו באותה משמעות כך שהשוני בין התארים האלה ובין תארינו יהיה באופן של "גדול יותר" או "שלם יותר" או "מתמיד יותר" או "יציב יותר", דהיינו שקיומו יציב יותר מקיומנו וחייו מתמידים יותר מחיינו ויכולתו גדולה יותר מיכולתנו וידיעתו שלמה יותר מידיעתנו ורצונו כללי יותר מרצוננו, ושאר העניינים נכללים בהגדרה אחת, כמו שהם חושבים. אין הדבר כן בשום אופן, כי הלשון "יותר מ-" נאמרת רק על שני דברים שהעניין הזה נאמר עליהם בהסכמה (=שיש להם תכונה מהותית משותפת), וכאשר הדבר כך, מתחייבת דומות.

[4] ולשיטתם, שהם סוברים שיש תארים עצמיים, הרי כמו שמחויב שעצמותו יתעלה לא תדמה לעצמויות (אחרות), כך ראוי היה שהתארים העצמיים שהם טוענים לקיומם לא ידמו לתארים (אחרים) ולא תכלול אותם הגדרה אחת. והם אינם עושים כך, אלא הם חושבים שכוללת אותם הגדרה אחת אף שאין דומות ביניהם. והרי כבר התבאר למי שמבין את עניין הדומות, שהוא יתעלה וכל מה שזולתו מכונים "מצוי" בשיתוף (בשם) גרידא; וכך הידיעה והיכולת והרצון והחיים משמשים ביחס אליו יתעלה וביחס לכל בעל ידיעה ויכולת ורצון וחיים בשיתוף (בשם) גרידא, כי אין כל דומות ענייניות ביניהם.

תוארי האל אינם ניתנים להשוואה במאפיין לא מהותי

[5] אל תחשוב שאלה "מונחים מסופקים" (=שספק אם זה שיתוף בשם גרידא או שיש

קשר מהותי, "הסכמה", בין הדברים), כי "מונחים מסופקים" הם אלה החלים על שני דברים שיש ביניהם דומות בעניין מסוים, והעניין הזה הוא מקרה בהם ואינו תכונה המגדירה את מהותו (מילולית: "ואין הוא מעמיד את עצמותו") של כל אחד מהם; בעוד שהדברים האלה המיוחסים לו יתעלה אינם מקרים לפי אף אחד מאנשי העיון, והתארים האלה שלנו הם כולם מקרים לפי דעת ה"מדברים". מי ייתן ואדע מאין הגיעה הדומות עד שתכלול אותם הגדרה אחת כך שהם ייאמרו בהסכמה כמו שהם טוענים. והרי זו הוכחה חותכת על כך שהתארים האלה המיוחסים לו – אין שום שיתוף בין עניינם ובין עניין אלה הידועים אצלנו, אלא השיתוף ביניהם הוא רק השם ותו לא. וכיוון שהדבר כך, אין ראוי שתאמין בקיומם של עניינים נוספים על העצמות בדומה לתארים האלה הנוספים על עצמותנו, רק משום שיש ביניהם שיתוף בשם.

[6] העניין הזה נכבד ביותר אצל היודעים, על כן זכור אותו ועמוד עליו באמת כדי שיהיה מוכן למה שארצה להסביר לך.

פרק נז

האל "מחויב המציאות" – סוף תוארי החיוב

על התארים, עמוק יותר מן האמור עד כה

בין מהות לבין מציאות

[1] ידוע שהמציאות היא דבר שקרה למצוי, ולפיכך היא עניין הנוסף על מהות המצוי. זהו דבר ברור ומחויב: בכל מה שיש סיבה למציאותו, הרי שמציאותו היא עניין נוסף על מהותו.

האל "מחויב המציאות" – לאל אין זיקה למושגי מציאות

[2] אך מה שאין סיבה למציאותו, והוא האל יתהדר ויתרומם לבדו – כי זו משמעות אומרנו עליו יתעלה שהוא "מחויב המציאות" – מציאותו היא עצמותו ומהותו האמיתית, ועצמותו היא מציאותו, ואין היא עצמות שמציאותה קרתה לה כדי שתהיה מציאותה עניין נוסף עליה. כי הוא מחויב המציאות תמיד, ודבר לא מתרחש בו ולא קורה לו. אם כן הוא מצוי – לא על ידי מציאות; וכן חי – לא על ידי חיים; ויכול – לא על ידי יכולת; ויודע – לא על ידי ידיעה. אלא הכול חוזר אל עניין אחד שאין בו ריבוי, כמו שיתבאר (בפרק הבא).

לאל אין זיקה למושגי כמות

[3] מה שעוד צריך לדעת הוא שהאחדות והריבוי הם דברים שקרו למצוי באשר הוא רב או אחד. דבר זה התבאר ב"מטפיזיקה" (ראו ספר י פרק 2). וכפי שהמספר אינו עצמם

של הנספרים, כך אין האחדות עצמו של הדבר היחיד, כי כל אלה מקרים מסוג הכמות הניתנת לחלוקה, החלים על המצויים המוכנים לקבל מקרים כגון אלה.
ואילו מחויב המציאות, הפשוט באמת, שאין חלה בו מורכבות כלל – הרי כפי שמקרה הריבוי בלתי אפשרי בו כך מקרה האחדות בלתי אפשרי בו; כוונתי שאין האחדות עניין נוסף על עצמותו, אלא הוא אחד ולא על ידי אחדות.
[4] בעניינים הדקים האלה, שכמעט חומקים מן הדעת, אין להתבונן באמצעות הביטויים השגורים, שהם הסיבה הגדולה ביותר להטעיה, כי קשה מאוד מאוד להביע זאת בכל שפה, כך שאיננו מציירים (=ממשיגים) את העניין אלא בחוסר דיוק בהבעה. על כן כשאנו רוצים להורות על כך שהאלוה אינו רבים, לא יוכל האומר לומר אלא "אחד", אף שהאחד והרבים נכללים בקטגוריית הכמות.
לאל אין זיקה למושגי זמן
[5] לכן אנחנו מתמצתים את העניין ומדריכים את הדעת לאמיתת הדבר באומרנו "אחד – לא על ידי אחדות", כפי שאנחנו אומרים "קדום" כדי להורות על כך שאין הוא מחודש, אף כי באומרנו "קדום" יש אי דיוק ברור וגלוי, כי "קדום" לא נאמר אלא על מי שחל בו הזמן, שהוא מקרה של התנועה השייכת לגוף. ועוד, שהוא שייך לקטגוריית היחס ההדדי, כי לומר "קדום" ביחס למקרה הזמן הוא כמו לומר "ארוך" ו"קצר" ביחס למקרה הקו. וכל מה שמקרה הזמן אינו חל עליו אין אומרים עליו באמת לא "קדום" ולא "מחודש", כמו שאין אומרים על המתיקות לא "עקומה" ולא "ישרה", ואין אומרים על הקול לא "מלוח" ולא "תפל".
אלה דברים שאינם נעלמים ממי שהתאמן בהבנת העניינים לאמיתם. התבונן בהם בהשגת השכל ובהפשטתו אותם, לא בהכללה שהביטויים מורים עליה.
[6] על כן כל תיאור שלו יתעלה כ"**רִאשׁוֹן**" ו"**אַחֲרוֹן**" שאתה מוצא בכתבי הקודש (ישעיהו מד,ו; מח,יב) הוא בדומה לכך שהוא יתעלה מתואר כבעל עין ואוזן. הכוונה בכך היא שאין חל בו יתעלה שינוי ולא מתחדש לו שום עניין; לא שהוא יתעלה נמצא בזמן, כך שתחול השוואה כלשהי בינו ובין זולתו הנמצא בזמן ויהיה כך **ראשון ואחרון**. וכל הביטויים האלה אינם אלא **כלשון בני אדם**.
באותו אופן כשאנו אומרים "אחד", הכוונה היא שאין עוד כמוהו, לא שעניין האחדות חל על עצמותו.

פרק נח

תוארי השלילה

עמוק יותר מן האמור עד כה

הצגת תורת תוארי השלילה

[1] דע שתיאור האל יתהדר ויתרומם בשלילות (=היגדים שליליים) הוא התיאור הנכון שאין נלווה אליו שום אי דיוק, ושאין בו חסרון ביחס לאל כלל ועיקר. ואילו בתיאורו בחיובים (=היגדים חיוביים) יש, כמו שביארנו (א,נא-נז), שיתוף וחסרון.

עליי לבאר לך

א) ראשית, כיצד השלילות הן תארים במובן מסוים (פסקאות 2-3),

ב) ובמה הן שונות מתוארי החיוב (4),

ג) ולאחר מכן אבאר לך כיצד אין לנו דרך לתארו אלא בשלילות בלבד (5 ואילך).

השלילה היא תיאור מסוים

[2] אומַר כך: התואר אינו מה שמייחד את המתואר בלבד כך שאין הוא משותף בתואר הזה עם אחר. אלא שהתואר יכול גם לתאר את המתואר, אף שהוא משותף בו עם זולתו ואי אפשר להשיג באמצעותו ייחוד.

דוגמה א, להיגד חיובי) דוגמה לכך: אם ראית אדם מרחוק, ושאלת ואמרת: מהו זה הנראה? ונֶאמר לך: בעל חיים – הרי זה בלי ספק תואר לאותו נראה, אף שאין הוא מייחד אותו מכל מה שזולתו, אלא שהושג בכך ייחוד מסוים, והוא שאותו נראה אינו גוף ממין הצומח ולא ממין המחצב (=דומם טבעי).

דוגמה ב, להיגד שלילי) כיוצא בזה אם היה בבית הזה אדם, וידעת שיש בו גוף כלשהו אלא שאינך יודע מה הוא, ושאלת ואמרת: מה יש בבית הזה? ואמר לך העונה: אין בו מחצב ולא גוף של צומח – הרי הושג ייחוד מסוים ואתה יודע שיש בו בעל חיים, גם אם אינך יודע איזה בעל חיים הוא.

[3] מן הפן הזה יש אם כן שיתוף בין תוארי השלילה לתוארי החיוב, כי הם בהכרח מייחדים ייחוד כלשהו, אף אם הייחוד שבהם אינו אלא סילוק מה שנשלל מכלל מה שהיינו חושבים שלא נשלל.

יתרון ההיגדים השליליים מן ההיגדים החיוביים

[4] ואילו הפן שבו נבדלים תוארי השלילה מתוארי החיוב, הוא שתוארי החיוב, אף שאינם מייחדים, הרי הם מורים על חלק מכלל הדבר שידיעתו מבוקשת – יהא זה חלק מעצמו (=ממהותו) או אחד ממקריו. ואילו תוארי השלילה אינם מודיעים לנו כלל על

דבר מן העצמות שאנו מבקשים לדעת מה היא, אלא אם היה זה במקרה כפי שהדגמנו (ראו פסקה 2, דוגמה ב).

ראוי לתאר את האל רק באמצעות היגדים שליליים

5 אחרי ההקדמה הזו אומר: כבר הוכח שהאל יתרומם ויתהדר הוא מחויב המציאות שאין בו מורכבות כמו שנוכיח (ב,א). ואיננו משיגים אלא את היותו בלבד, לא את מהותו. על כן מן הנמנע שיהיה לו תואר חיוב, כי אין לו היות המובחן ממהותו כך שהתואר יורה על אחד משניהם, כל שכן שאין מהותו מורכבת כך שהתואר יורה על חלקיה, כל שכן שאין לו מקרים כך שהתואר יורה גם עליהם. אם כן אין תואר חיוב כלל. ואילו תוארי השלילה – הם אשר ראוי להשתמש בהם כדי להנחות את הדעת למה שראוי להאמין לגביו יתעלה. כי אין חל מצדם ריבוי בשום אופן, והם מנחים את הדעת למֵרב מה שיכול האדם להשיג ממנו יתעלה.

הדגמות

6 א, נמצא) למשל: הוכח לנו שמחויב קיומו של דבר־מה מלבד אותן עצמויות המושגות בחושים והידועות בשכל, ולכן אמרנו עליו שהוא "נמצא" – במובן זה שהעדרו לא ייתכן.

ב, חי) אחר כך השגנו שהמצוי הזה אינו כמציאות היסודות, למשל, שהם גופים מתים (=דוממים), ועל כן אמרנו שהוא "חי" – במובן זה שהוא יתעלה אינו מת.

ג, אינו גוף) אחר כך השגנו שהמצוי הזה גם איננו כמציאות השמים, שהם גוף חי, ועל כן אמרנו שאין הוא גוף.

ד, קדום) אחר כך השגנו שהמצוי הזה אינו כמציאות השכל, שאין הוא גוף ואין הוא מת אך הוא מסוֹבָב, ועל כן אמרנו שהוא יתעלה קדום – המשמעות היא שאין לו סיבה (=גורם) שהביאה אותו לידי מציאות.

ה, יכול, יודע ורוצה) אחר כך השגנו שהמצוי הזה – אין מציאותו, שהיא עצמותו, מספיקה רק לעצם מציאותו, אלא שופעות ממנו מציאויות רבות. ואין זה כשפיעת החום מן האש ולא כנביעת האור מן השמש, אלא שפע הממשיך להם תמיד קיום וסדירות בהנהגה מחוכמת כפי שנבאר (א,סט; ב,יב; ב,כ). מפני העניינים האלה אמרנו עליו שהוא "יכול" ו"יודע" ו"רוצה" – הכוונה בתארים האלה היא שאין הוא

יכול) חסר אונים

יודע) ולא סכל

רוצה) ולא מסיח דעת או מזניח.

יכול) משמעות אומרנו "אינו חסר אונים" היא שדי במציאותו להבאתם לידי מציאות של

דברים אחרים זולתו.

חכם) ומשמעות אומרנו "לא סכל" היא שהוא משיג, כלומר חי, כי כל משיג הוא חי.

רוצה) ומשמעות אומרנו"לא מסיח דעת ולא מזניח" היא שכל הנמצאים הללו מתנהלים בסדירות ובהנהגה ואינם ננטשים ומתהווים כפי המקרה אלא כהתהוותו של כל מה שמנהיג אותו הרוצה, בכוונה וברצון.

ו, אחד) עוד השגנו שהמצוי הזה אין אחר כמוהו, ועל כן אמרנו: "הוא אחד" – במובן של שלילת הריבוי.

סיכום ומהות השלילה המושגית

7 התבאר לך אם כן כי כל תואר שאנו מתארים באמצעותו את האל הרי הוא או תואר פעולה, או שמשמעותו היא שלילת העדרו, אם הכוונה בו היא השגת עצמותו ולא פעולתו. וגם בשלילות האלה אין להשתמש ולכנות בהן אותו יתעלה אלא באופן הידוע לך, שלעתים שוללים ממשהו מה שאין דרכו שיימצא לו, כמו שאנו אומרים על הקיר שאיננו רואה.

8 ואתה, המעיין בחיבור זה, יודע שהשמים הללו, שהם גוף נע שכבר מדדנוהו בטפחים ובאמות, ואנו יודעים מידות של חלקים ממנו ורוב תנועותיהם – שכלנו חסר אונים בתכלית מלהשיג את מהותו, אף שאנחנו יודעים שהוא בהכרח בעל חומר, אלא שאינו החומר הזה שבנו. ולכן איננו יכולים לתאר אותו אלא במונחים שאינם מובנים, לא בהיגד חיובי מובן. וכך אנו אומרים שהשמים אינם קלים ואינם כבדים ואינם נפעלים ולכן אינם מושפעים, ואין הם בעלי טעם ולא בעלי ריח, ושלילות כיוצא בכך – כל זאת משום שאיננו יודעים את החומר ההוא.

השלילה המושגית והמוחלטת בזיקה לאל

9 קל וחומר לגבי מצב שכלינו אם ינסו להשיג את החף מן החומר, הפשוט בתכלית הפשטות, מחויב המציאות שאין לו עילה (=אין גורם לקיומו) ושלא חל עליו עניין נוסף על עצמותו השלמה, שמשמעות שלמותה היא שלילת החסרונות ממנה כפי שביארנו (בפרק זה). כי איננו משיגים אלא את היותו בלבד, ושיש מצוי שדבר מכל הנמצאים שהביא לידי מציאות אינו דומה לו, ואין הוא שותף עמהם בשום עניין, ואין בו ריבוי, ולא חוסר אונים מלהביא לידי מציאות את מה שזולתו, ושיחסו לעולם הוא כיחס רב החובל לספינה. וגם זה אינו יחס אמיתי ולא דימוי נכון, אלא מטרתו להנחות את הדעת לכך שהוא יתעלה מנהיג את הנמצאים, כלומר שהוא מתמיד אותם ומסדיר אותם כראוי. ועניין זה עוד יבואר באופן הולם יותר (ב,יב; ג,יז-יט).

סיום פיוטי לשלילת המאמצים להבנת האל

10 ישתבח מי שכאשר השכלים מתבוננים בעצמותו – הופכת השגתם לחוסר אונים; וכשהם מתבוננים בנביעת פעולותיו מרצונו – הופכת ידיעתם לבורות; וכאשר מנסות הלשונות לרוממו בתארים – הופכת כל מליצה לגמגום ולרפיון כוח.

פרק נט

השולל יותר – משיג יותר

השאלה: מה ההבדל בין המשיגים את האל בשלילה?

1 יכול השואל לשאול: כיוון שאין עצה להשיג את אמיתת עצמותו, וההוכחה מראה שהדבר המושג הוא רק שהוא מצוי, ותוארי החיוב בלתי אפשריים, כפי שהוכח – כיצד יהיה הבדל במעלה בין המשיגים? שהרי אם כן מה שהשיגו **משה רבנו** ו**שלמה**, הוא שמשיג כל אחד מן התלמידים, ובדבר זה לא ייתכן יתרון (של אחד על רעהו); והרי מפורסם אצל אנשי הדת ואף אצל הפילוסופים שההבדלים במעלה בזה הם רבים?

התשובה: רמות השלילה מקרבות להשגת אמת

2 דע לך שכך הוא הדבר, ושההבדל במעלה בין המשיגים גדול מאוד. כי ככל שמתארים יותר את המתואר, כך הוא מתייחד יותר, והמתאר מתקרב להשגת מהותו האמיתית. וכך ככל שתוסיף שלילות כלפיו יתעלה, תתקרב להשגה ותהיה קרוב אליו יותר ממי שאינו שולל מה שהוכחה לך שלילתו.

מסיבה זו

א) יש שאדם עמל שנים רבות כדי להבין מדע מסוים ולאמת את הנחותיו עד שיהיה לו ודאי, ותוצאת המדע ההוא כולה תהיה שנשלול מהאל עניין מסוים ונוכיח שבלתי אפשרי לייחס לו את העניין הזה.

ב) ואחֵר, מן המתרשלים בעיון, לא יוכח לו הדבר, אלא יהיה אצלו בספק האם עניין זה נמצא לאל או לא נמצא לו.

ג) ואחֵר, מעיוורי ההבנה, יחשוב למחויב את העניין ששלילתו הוכחה.

א) כמו שאוכיח ש(האל) איננו גוף (ב,א),

ב) ואחֵר יסתפק ולא ידע אם הוא גוף או איננו גוף,

ג) ואחֵר יפסוק שהוא גוף ויפגוש את האל באמונה זו.

3 מה רב ההבדל בין שלושת האנשים האלה! הראשון הוא בלי ספק הקרוב ביותר לאל, והשני רחוק ממנו, והשלישי רחוק יותר. כיוצא בזה אם נניח רביעי שהוכח לו שהיפעלויות אצלו יתעלה אינן אפשריות, ודבר זה לא הוכח לראשון ששלל את

הגשמיות, הרי הרביעי הזה הוא בלי ספק קרוב יותר לאל מן הראשון. וכך תמיד, עד שאם נמצא אדם שהוכחה לו אי היתכנותם של דברים רבים לגביו יתעלה שלדעתנו אפשר שיהיו לו או שיצאו ממנו, קל וחומר אם אנו מאמינים שהדבר מחויב – הרי אדם זה שלם יותר מאתנו בלי ספק.

התבאר לך אם כן שככל שתוכח לך שלילת דבר מסוים ממנו – אתה שלם יותר. וככל שאתה מחייב לו דבר נוסף (על עצמותו) – אתה מדמה (אותו לזולתו) ומתרחק מידיעת אמיתתו.

[4] באופן הזה ראוי להתקרב להשגתו בחקירה ובדרישה עד שתיוודע אי היתכנותו של כל מה שלא ייתכן לגביו; לא שתחייב לו דבר באופן שהוא עניין נוסף על עצמותו, או שהעניין הזה הוא שלמות לגביו משום שאתה מוצא אותו שלמות לגבינו. כי כל השלמויות הן תכונות כלשהן, ולא כל תכונה קיימת לכל בעל תכונה.

דע שכשאתה מחייב לו דבר אחר אתה רחוק ממנו בשני אופנים: האחד, משום שכל מה שאתה מחייב לו הוא שלמות (רק) עבורנו; והשני, שאין הוא בעל דבר אחר, אלא עצמותו היא שלמויותיו כפי שביארנו (א,נג).

שיא ידיעת ה' – ההכרה באי היכולת להשגת ידיעתו

[5] וכיוון שכל אחד מבין שאין להגיע להשגת מה שבכוחנו להשיג אלא בשלילה, והשלילה אינה מעניקה שום ידע על אמיתת הדבר שנשלל ממנו מה שנשלל – אמרו בפירוש כל בני האדם, שהיו ושיהיו, שאת האל יתעלה לא ישיגו השכלים, ולא ישיג (או: יושג) מה הוא – אלא הוא, ושהשגתו היא חוסר היכולת להגיע לתכלית השגתו; וכל הפילוסופים אומרים: סְנוְרֵנוּ ביופיו, ונעלם מאתנו בשל עוצם הופעתו, כפי שהשמש נעלמת מן העיניים החלשות מהשגתה.

[6] וכבר האריכו לדבר בזה בדברים שאין צורך לחזור עליהם כאן. וההולם ביותר מכל מה שנאמר בעניין זה הוא דבריו ב**תִּלִּים**: "**לְךָ דֳמִיָּה תְהִלָּה**" (תהילים סה,ב), פירושו: השתיקה לגביך היא השיבוח. וזה לשון הולם מאוד מאוד לגבי העניין הזה, כי כל דבר שאנחנו אומרים ומכוונים בו להגדיל ולשבח, נמצא בו פגיעה מסוימת בו יתעלה ויהיה בו חסרון כלשהו. על כן השתיקה עדיפה, ויש להסתפק במה שהשכלים משיגים, כמו שציווה את השלמים ואמר: "**אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה**" (תהילים ד,ה).

מאבקם של חז"ל בריבוי דברי השבח

[7] ידועה לך אמרתם המפורסמת, שהלוואי שהיו כל האמירות כמותה, ואני אצטט לך אותה בלשונה אף שהיא אִמרה זכורה היטב, כדי להעיר לך על משמעויותיה. אמרו:

"**ההוא דנחת קמיה דר' חנינה** (=אותו אדם שירד להתפלל כשליח ציבור לפני ר' חנינה). **אמר: 'האל הגדול הגבור והנורא האדיר החזק הירוי והעיזוז'. אמר ליה ר' חנינה: 'שלמתיה לשבחי דמרך**? (=סיימת את שבחי אדוניך, ה'?) **השתא אנן תלת קמיתא אלמלא דאמרינהו משה רבינו ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה אנן לא הוה יכילנן למימרינהי, ואת אמרת ואזלת**? (=הרי אנחנו את שלוש הראשונות ["הגדול הגיבור והנורא"] אלמלא שאמר אותן משה רבנו ובאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנו אותן בתפילה לא היינו יכולים לאומרן, ואתה אמרת והמשכת?) **משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין** (=משבחים) **אותו בשלכסף, והלא גנאי הוא לו**'" (בבלי מגילה כה,א). עד כאן לשון איש המעלה הזה.

ניתוח ומסקנות

[8] ראשית, התבונן בסלידתו מריבוי תוארי החיוב ומאיסתו בהם. והתבונן כיצד הוא אומר במפורש על התארים שאילו היה הדבר תלוי בשכלינו בלבד, לא היינו אומרים אותם לעולם ולא היינו מדברים על דבר מהם. אך כיוון שהצורך לפנות אל בני האדם במה שיקנה להם תפיסה כלשהי, כפי שאמרו "**דברה תורה כלשון בני אדם**", הזקיק שיתואר להם ה' בשלמויותיהם, הרי המרב מבחינתנו הוא שנעצור אצל אותן אמירות ולא נכנה אותו בהן אלא בשעת קריאתן **בתורה** בלבד. אך כיוון שבאו גם **אנשי כנסת הגדולה**, שהם נביאים, וסידרו את הזכרתן בתפילה, המרב מבחינתנו הוא שנאמר אותן בלבד.

[9] אם כן תורף האמירה הזו היא שהוא אמר בפירוש שתפילתנו בהן מבוססת על שני הכרחים: האחד, שהן נאמרו **בתורה**; והשני, שהנביאים סידרו את התפילה בהן. אם כן לולא ההכרח הראשון לא היינו מזכירים אותן, ולולא ההכרח השני לא היינו מוציאים אותן ממקומן ולא היינו מתפללים בהן, ואילו אתה ממשיך בתארים?!

הרי התברר לך גם כן מן הדברים האלה, שלא כל התארים המיוחסים לה' שתמצא בספרי הנביאים ראוי לנו להתפלל בהם ולומר אותם. משום שהוא לא אמר (רק): "**אלמלא דאמרינהו משה רבינו לא הוה יכלינן למימרינהי**" אלא (הוסיף) תנאי אחר: "**ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהי בתפלה**", ואז מותר לנו להתפלל בהם.

פולמוס נגד הפיוטים

[10] לא כפי שעשו הבורים באמת, שהפריזו והאריכו והרחיבו בתפילות שחיברו ובבקשות שניסחו כדי להתקרב לה' על ידיהן לפי מחשבתם השגויה, והם מתארים את ה' בהן בתארים שאילו תואר בהם אחד מבני האדם היה זה חסרון לגביו. כי אין הם מבינים את העניינים הנכבדים האלה, הזרים לשכלי ההמון, ועשו את ה' יתהדר ויתרומם

אסקופה נדרסת ללשונותיהם, ותיארוהו ופנו אליו בכל מה שחשבו שהוא מותר, והם מפריזים בזה עד שהם מעוררים אותו להיפעלות לפי מחשבת השווא שלהם. ובפרט אם הם מוצאים לשון של דברי נביא בכך, הרי הדבר מותר מבחינתם לגשת לכתובים שראוי לפרשם (שלא כפשוטם) בכל אופן שהוא, אך הם מבינים אותם כפשוטם ("כחיצוניותם") וגוזרים מהם ומסיקים מהם ובונים עליהם אמירות.

[11] ההיתר לכך נפוץ אצל המשוררים ומחברי הבקשות או אצל מי שחושב שהוא מחבר שיר, עד שחוברו אמירות שחלקן כפירה גמורה ובחלקן יש אווילות ודמיון קלוקל המביאים את האדם באופן טבעי לצחוק כשהוא שומע אותם, ולבכי כשהוא מתבונן כיצד נאמרות אותן האמירות ביחס לה' יתרומם ויתהדר. ולולא חֶמלתי מלגלות את חסרונם של האומרים הייתי מצטט לך מהן משהו כדי לעורר אותך על מקומות העברה בהן. מכל מקום הן אמירות שחסרונן גלוי מאוד למבין.

[12] וראוי שתתבונן ותאמר: אם **לשון הרע והוצאת שם רע** חטא גדול, על אחת כמה וכמה התרת הלשון כלפי ה' יתעלה ותיאורו בתארים שהוא נעלה מהם. איני אומר שזה חטא (בלבד) אלא **חירוף וגידוף בשגגה** מצד ההמון השומעים ומצד אותו טיפש האומר. ואילו מי שהשיג את חסרונן של האמירות האלה ואומרן, הרי הוא לדעתי מכלל אלה שנאמר עליהם: "**וַיְחַפְּאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דְּבָרִים אֲשֶׁר לֹא כֵן עַל ה' אֱלֹהֵיהֶם**" (מלכים־ב,יז,ט), ונאמר: "**וּלְדַבֵּר אֶל ה' תּוֹעָה**" (ישעיהו לב,ו).

הנחיה לקורא

[13] על כן אם אתה ממי **שיחוס על כבוד קונו** לא ראוי לך שתשמעם בשום אופן, קל וחומר שתאמרם, קל וחומר שתעשה דוגמתם. ידוע לך גודל עוונו של מי **שיטיח דברים כלפי מעלה** (ראו בבלי, תענית כה,א). ואין ראוי לך כלל להתעסק בתיאור ה' בחיוב כדי להגדילו במחשבת השווא שלך. אין לחרוג ממה שסידרו **אנשי כנסת הגדולה** בתפילות ו**ברכות**, ודי בכך מצד ההכרח, די והותר, כפי שאמר **ר' חנינה**. ואילו שאר מה שנאמר בספרי הנביאים יש לקרוא בעת המעבר עליו, אבל יש להבינו כפי שכבר ביארנו, שהם תוארי פעולות או (תארים שמטרתם) להורות על שלילת העדרם. וגם עניין זה אין לגלות להמון, אלא דרך עיון זו מתאימה ליחידי הסגולה, שפיאורו של ה' אצלם אינו שיאמרו מה שאינו ראוי אלא שישכילו כראוי.

הדגשת חז"ל את הפער בין ה' לאדם

[14] אשוב להשלים את ההערה על אמירת **ר' חנינה** ולדייק בה. הוא לא אמר: '**משל למלך שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו במאה דינרין**', כי משל זה היה מורה

ששלמויותיו יתעלה שלמות יותר מאותן שלמויות שיוחסו לו, אך הן מן המין שלהן. ואין הדבר כן, כפי שהוכחנו (א,נו), אלא דיוק המשל הזה הוא דבריו "**דינרי זהב ומקלסין אותו בשלכסף**", כדי להורות שמה שהן אצלנו שלמויות אין אצלו יתעלה דבר ממינן, אלא כולן חסרון לגביו, כפי שביאר ואמר במשל הזה: "**והלא גנאי הוא לו**".

הרי הודיע לך שכל מה שתחשוב מן התארים האלה שהוא שלמות, הוא חסרון לגביו יתעלה אם הוא ממין מה שאצלנו. וכבר הנחה אותנו **שלמה** עליו השלום בעניין זה בדברים מספיקים ואמר: "**כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ, עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים**" (קהלת ה,א).

פרק ס

משלים להכרחיות בתוארי השלילה

הקדמה

[1] בפרק הזה ברצוני להמשיל לך משלים, שעל ידם תתחזק תפיסתך באשר לחיוב לרבות בתאריו (של ה') בשלילות, ותתחזק רתיעתך מלהאמין שיש לו יתעלה תוארי חיוב.

משל הספינה: תיאור על ידי שלילות

[2] הנח שהתברר לאדם שקיימת "ספינה", ואין הוא יודע מה מציין המונח הזה, האם עצם מסוים או מקרה (=תכונה). לאדם אחר התברר עוד שאין היא מקרה. לאחֵר התברר עוד שאין היא מחצב. לאחֵר התברר עוד שאין היא בעל חיים. לאחֵר התברר עוד שאין היא צמח המחובר לאדמה. לאחֵר התברר עוד שאין היא גוף אחד המחובר חיבור טבעי. לאחֵר התברר עוד שאין היא בעלת תבנית שטוחה כמו הלוחות והדלתות. לאחֵר התברר עוד שאין היא כדורית. לאחֵר התברר שאין היא בצורת חרוט, לאחֵר התברר שאינה עגולה ולא בעלת צלעות שוות, ולאחֵר התברר שאין היא אטומה.

[3] אם כן ברור שהאחרון הזה כמעט הגיע לתפיסת הספינה כפי שהיא על ידי אותם תארים שוללים, וכאילו הוא דומה למי שתפס שהיא גוף עשוי מעץ, חלול, מוארך, מחובר מכמה קורות – שתפס אותה בתוארי חיוב. ואילו הקודמים שהמשלנו בהם, הרי כל אחד מהם רחוק מתפיסת הספינה מזה שאחריו, עד שהראשון במשל שלנו אינו יודע אלא את המונח בלבד.

[4] הנה כך יקרבוך תוארי השלילה לידיעת ה' יתעלה והשגתו. ועליך להשתדל ככל יכולתך שכל שלילה של דבר שתוסיף תהיה בהוכחה, לא שתשלול באמירה בלבד. כי ככל שתתברר לך בהוכחה שלילת דבר שחושבים שיש לו – יתעלה מכך – תתקרב אליו בדרגה נוספת בלי ספק.

ובאופן הזה נעשו אנשים קרובים אליו מאוד מאוד, ואחרים בתכלית הריחוק, לא שיש קרבת מקום שניתן להתקרב אליו ולהתרחק ממנו, כפי שחושבים עיוורי ההבנה. הבן זאת היטב ודעהו ושמח בכך. הרי התבארה לך הדרך שאם תלך בה תתקרב אליו יתעלה. לך בה, אם תחפוץ.

הסכנה בתארים החיוביים

[5] אך בתיאורו יתעלה בחיובים יש סכנה גדולה. כי כבר הוכח שכל מה שאנו עשויים לחשוב שהוא שלמות – אפילו היתה לו השלמות הזו, כשיטת המחזיקים בתארים (העצמיים) – הרי אין היא ממין השלמות שאנו מעלים בדעתנו אלא בשיתוף הלשון בלבד כפי שביארנו (א,נו3-4). אם כן בהכרח תצא לעניין השלילה. כי אם תאמר "יודע בידיעה אחת, ובידיעה הזו שאינה משתנה ואינה מתרבה הוא יודע את הדברים הרבים המשתנים המתחדשים תמיד מבלי שתתחדש לו ידיעה; וידיעתו את הדבר לפני שהיה ואחרי שבא לידי מציאות ואחרי שנעדר מן המציאות היא ידיעה אחת שאין בה שינוי" – כבר אמרת במפורש שהוא יודע לא בידיעה כידיעתנו. ובאותו אופן יתחייב שהוא מצוי ולא במשמעות המציאות אצלנו.

[6] הנה כי כן הגעת בהכרח (בתיאור החיובי כלעיל) לשלילות, ולא עלתה בידך ידיעה אמיתית של תואר עצמי; אבל עלה בידך ריבוי, והאמונה שהוא עצמות מסוימת שיש לה תארים שאינם ידועים. כי אלה שאתה טוען שהם מחויבים לו, אתה שולל מהם את הדומות לאותם תארים הידועים אצלנו, ואם כן אין הם ממינם. הרי כאילו מה שיצא לך מחיוב התארים הוא שאתה אומר שה' יתעלה הוא נושא כלשהו הנושא עליו נשואים כלשהם, ואותו נושא אינו כמו הנושאים האלה (הידועים לנו), והנשואים ההם אינם כמו הנשואים האלה (הידועים לנו), ואם כן כל מה שהשגנו באמונה הזו הוא שיתוף ותו לא. כי כל נושא הוא בלי ספק בעל נשואים, והוא שניים בהגדרה גם אם הוא אחד במציאות, כי עניין הנושא אינו כעניין הנשוא עליו. בפרקי החיבור הזה תתבאר לך ההוכחה שלא תיתכן בו יתעלה מורכבות, אלא (יש לייחס לו) פשטות גמורה בתכלית המרבית (ב,א עיון שלישי).

מחייב התארים אינו מאמין באלוה

[7] איני אומר שמחייב התארים לה' יתעלה

א) אינו משיגו כראוי, או

ב) שהוא משתף, או

ג) שהוא משיג אותו אחרת מכפי שהוא, אלא אני אומר שהוא סילק את מציאות האלוה

מהאמנתו מבלי לשים לב לכך.

[8] ביאור הדבר הוא:

[א] שמי שאינו משיג כראוי אמיתת דבר־מה, הוא הַמשיג חלק ממנה ואינו יודע חלק ממנה, כמו מי שמשיג מעניין האדם (המוגדר "חי הוגה") את מרכיבי החיות ואינו משיג את מרכיבי ההיגיון. וה' יתעלה – אין באמיתת מציאותו ריבוי כך שניתן יהיה להבין ממנו משהו אחד ולא לדעת משהו אחר.

[ב] וכן המשתף עם דבר־מה, הוא התופס אמיתת (=מהותה האמיתית) עצמות מסוימת כפי שהיא, ומחייב אמיתות כזו לעצמות אחרת. אך התארים האלה, לדעת הסוברים אותם, אינם עצמות האלוה ואמיתתו אלא עניינים נוספים על העצמות.

[ג] כמו כן מי שמשיג דבר אחרת מכפי שהוא, אין מנוס מכך שישיג ממנו בהכרח דבר־מה כפי שהוא. אך מי שתופס את הטעם ככמות, איני אומר שהוא תפס את הדבר אחרת מכפי שהוא, אלא אומר שאין הוא יודע שהטעם קיים, ואינו יודע על מה מורה המונח הזה. זהו עיון דק מאוד. הבינהו.

[9] לפי הביאור הזה תדע שמי שאינו משיג כראוי את האלוה, והרחוק מידיעתו, הוא זה שלא התבררה לו שלילת עניין מן העניינים שלאדם אחר הוכחה שלילתם ממנו. נמצא שכל מי ששלילותיו מועטות – השגתו דלה יותר, כפי שביארנו בראש הפרק. אך מי שמייחס לו תואר חיובי – אין הוא יודע דבר מלבד עצם המונח, אך הדבר שהוא מדמיין שהמונח הזה מורה עליו הוא עניין שאינו קיים אלא המצאה כוזבת, וכאילו המונח הזה חל על לא־כלום, כי אין במציאות דבר שכזה.

משל הפיל: שגיאה בתיאור חיובי היא כפירה

[10] משל למה הדבר דומה? אם שמע אדם את המונח "פיל" וידע שהוא בעל חיים וביקש לדעת את צורתו החיצונית ואמיתתו, ואמר לו הטוענה או המטעה: "הוא בעל חיים בעל רגל אחת ושלוש כנפיים, החי במעמקי הים, גופו שקוף ויש לו פנים רחבות כפני האדם ותבניתם ותארם, והוא מדבר כמו האדם, ולעתים הוא עף באוויר ולעתים שוחה כדג". הרי לא אומַר

[ג] שהוא תפס את הפיל אחרת מכפי שהוא, ולא

[א] שהוא אינו משיג את הפיל כראוי, אלא אומר שהדבר הזה שהוא דמיין בתואר הזה הוא המצאה כוזבת, ואין במציאות דבר כזה, אלא זהו דבר שאינו קיים שניתן לו שם של דבר מצוי, כמו "העזנייה המופלאה" ו"סוס האדם" וכיוצא בזה מיצירי הדמיון שניתן להם שם של דבר מן המצויים, בין אם שם אחד או שם מורכב.

[11] כך בדיוק בעניינו. כי ה', יתגדל שבחו, הוא מצוי שהוכח שמציאותו מחויבת, כשמחיוב המציאות נובעת הפשטות הגמורה, כפי שאוכיח (ב,א). ואילו שהעצמות הפשוטה מחויבת המציאות הזו, כפי שנֶאמר, תהיה בעלת תארים ועניינים אחרים החלים עליה – הרי זה דבר שאינו קיים כלל, כפי שהוכח (א,נא-נז). אם כן אם נאמר שאותה העצמות הנקראת "אלוה", למשל, היא עצמות שיש בה עניינים רבים שהיא מתוארת על ידם – הרי החלנו את השם הזה על העדר גמור.

סיכום

[12] התבונן אם כן, מה רבה הסכנה בכך שמייחסים לו תארים חיוביים. על כן מה שראוי להאמין בתארים שנאמרו בספר ההתגלות (=התורה) או בספרי הנביאים, הוא שכולם נועדו להנחות (את הדעת) לשלמותו יתעלה ותו לא, או שהם תארים של פעולות היוצאות ממנו, כמו שביארנו (א:מו4,נד5,נב19).

פרק סא

ייחודיותו של השם המפורש

ייחודיותו של השם המפורש

[1] כל שמותיו (של ה') יתעלה המצויים בספרי הקודש, כולם נגזרים מן הפעולות, ואין זה סוד, מלבד שם אחד והוא **יו"ד ה"א ואו"ו ה"א**, שהוא שם מיוחד לו יתעלה, ולכן נקרא "**שם מפורש**", כלומר שהוא מורה על עצמותו יתעלה באופן ברור וחד־משמעי (מילולית: "הוראה ברורה שאין בה שיתוף"). ואילו בשאר שמותיו הנכבדים יש רב־משמעיות ("מורים בשיתוף"), משום שהם נגזרים מן הפעולות שיש אצלנו כדוגמתן כפי שביארנו (א,נד).

[2] אפילו השם שמכנים בו את **יו"ד ה"א ואו"ו ה"א** נגזר מן האדנות: "**דִּבֶּר הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ**" (בראשית מב,ל). וההבדל בין לומר "**אֲדֹנָי**" **בנו"ן** בחיריק לבין לומר **בנו"ן בקמץ**, הוא כהבדל בין לומר "**שָׂרַי**" שמשמעותו "האדון שלי" לבין לומר "**שָׂרַי אֶשֶׁת אַבְרָם**" (בראשית יב,יז), כי יש בכך (=בלשון רבים) מתן גדולה והכללת אחרים. וזה אכן נאמר למלאך: "**אֲדֹנָי** [אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ] **אַל נָא תַּעֲבֹר** [מֵעַל עַבְדֶּךָ]" (בראשית יח,ג). ביארתי לך זאת לגבי "**אדני**" במיוחד, שהוא מכונה בו, משום שהוא המיוחד משמותיו יתעלה המפורסמים. ואילו שאר שמותיו, כמו "**דיין**" ו"**צדיק**" ו"**חנון**" ו"**רחום**" ו"**אלהים**", ברורה ההכללה והגזירה שלהם.

[3] ואילו מה שאותיותיו הן **יו"ד ה"א ואו"ו ה"א**, אין לו גזירה מפורסמת ואין הוא משותף עם זולתו. אין ספק שהשם הגדול הזה, שכידוע לך אין הוגים אותו אלא **במקדש**, **וכהני**

ה' **המקודשים** בלבד ב**ברכת כהנים** ו**כהן גדול ביום הצום**, מורה על עניין מסוים, שאין בו שיתוף בין ה' יתעלה ובין מה שזולתו. אולי, לפי הלשון שלא נותר ממנה עמנו היום אלא מעט, וכן לפי אופן הגייתו, הוא מורה על עניין חיוב המציאות. כללו של דבר, גדולת השם הזה וההישמרות מלהגות אותו הן משום שהוא מורה על עצמותו יתעלה באופן שאף לא אחד מן הברואים משתתף בהוראה הזו, כמו שאמרו עליו (החכמים) ז"ל: "**שמי המיוחד לי**" (סוטה לח,א).

שאר שמות ה' אינם תוארי עצמות

[4] ואילו שאר השמות, כולם מורים על תארים, לא על עצמות בלבד, אלא על עצמות בעלת תארים, משום שהם נגזרים, ולכן הם יוצרים אשליה של ריבוי; כוונתי שהם משלים לחשוב שהתארים קיימים, ושיש עצמות ועניין הנוסף על העצמות. כי כך היא הוראתו של כל שם נגזר, שהוא מורה על עניין, ועל נושא שאינו מפורש, שאותו עניין קשור אליו. וכיוון שהוכח שה' יתעלה אינו נושא מסוים שקשורים אליו עניינים, נודע שהשמות הנגזרים הם או על פי יחס הפעולה אליו או כדי להנחות לשלמותו.

לכן סלד ר' **חנינה** מן האמירה "**הגדול הגבור והנורא**" לולא שני האילוצים שהזכיר (א,נט9-10), כי הדבר מטעה להאמין בתארים עצמיים, דהיינו שהם שלמויות המצויות בו.

[5] וכיוון שרבו לו יתעלה השמות האלה הנגזרים מן הפעולות, הטעה הדבר חלק מהאנשים והביאם לייחס לו תארים מרובים כמספר הפעולות שנגזרו מהן. לכן הבטיח (ה') שבני האדם יזכו בהשגה שתסיר מהם את הבלבול הזה, ואמר: "**בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד**" (זכריה יד,ט), כלומר שכפי שהוא אחד כך הוא ייקרא אז בשם אחד בלבד, והוא המורה על העצמות לבדה, ואינו נגזר.

[6] ב**פרקי ר' אליעזר** (פרק ג) אמרו: "**עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד**". התבונן נא כיצד נאמר במפורש שהשמות הנגזרים האלה כולם נוצרו רק לאחר יצירת העולם. וזה נכון, כי כולם שמות שנקבעו על פי הפעולות הנמצאות בעולם. אך אם תיבחן עצמותו באופן מופשט ומעורטל מכל פעולה, לא יהיה לו שם נגזר כלל, אלא שם אחד מיוחד כדי להורות על עצמותו. ואין אצלנו **שם** בלתי נגזר אלא זה, והוא **יו"ד ה"א וא"ו ה"א**, שהוא "**שם המפורש**" סתם.

שימושים פגומים בשמות ה'

[7] אל תחשוב אחרת, ואל יעלו בלבך הזיות כותבי ה**קמיעות** ומה שתשמע מהם או תמצא בספריהם האוויליים מן השמות שבדו מלבם שאינם מורים על עניין כלל, שהם קוראים

להם "**שמות**", וטוענים שהם מצריכים **קדושה וטהרה** ושהם מחוללים מופתים. כל הדברים האלה הם מעשיות שלא ראוי לאדם שלם לשמוע אותן, לא כל שכן להאמין בהן.

יש רק שם מפורש אחד

[8] אין נקרא "**שם המפורש**" אלא אותו **שם בן ארבע אותיות** הכתוב, שאינו נהגה באותיותיו. ובפירוש אמרו **בספרי** (במדבר, פיסקא לט): "'**כֹּה תְבָרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**' (במדבר ו,כג): **כֹּה – בלשון הזה; כֹּה – בשם המפורש**". ושם נאמר: "**במקדש ככתבו ובמדינה בכנויו**". ו**בתלמוד** נאמר (סוטה לח,א): "**כֹּה – בשם המפורש. אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנוי, תלמוד לומר**: '**וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי**' (במדבר ו,כז) – **שמי המיוחד לי**".

הרי התבאר לך **ששם המפורש** הוא אותו **שם בן ארבע אותיות**, ושהוא לבדו המורה על העצמות בלא שיתוף עניין אחר, ולכן אמרו עליו "**המיוחד לי**".

הקדמה לפרק הבא

[9] בפרק הבא אבאר לך את הדבר שהביא את האנשים למה שהם מאמינים בו בעניין **השמות**, ואבאר לך את שורש השאלה הזו ואסיר לך את כיסויה עד שלא יישאר בו קושי, אלא אם תרצה להטעות את עצמך.

פרק סב

שם הויה, י"ב ומ"ב

שלב א: הגיית השם המפורש ולימוד עניינו

[1] נצטווינו **בברכת כהנים**, ובה **שם ה' ככתבו**, שהוא **שם המפורש**. לא היה ידוע לכל אחד כיצד הוגים אותו ובאילו תנועות מונעת כל אחת מאותיותיו או מודגשת מי מאותיותיו, אם יש בו אות דגושה. אנשי החכמה היו מעבירים זאת במסורת, כלומר את צורת הגייתו, ולא היו מלמדים אותו לאף אחד אלא **לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע** (=בשבע שנים). אני סבור שבמה שאמרו: "**שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע**" (קידושין עא,א), אין הכוונה רק לאופן ההגייה שלו, אלא גם ללימוד העניין שבשלו יוחד השם הזה, כך שיש בכך גם סוד אלוהי.

שלב ב: שם בן י"ב אותיות ותחילת קלקולו

[2] עוד היה אצלם שם בן שתים עשרה אותיות, והוא פחות **בקדושה** מאותו **שם בן ארבע אותיות**. מה שנראה לי הוא שלא היה זה שם אחד אלא שניים או שלושה שמות שסך כל אותיותיהם שתים עשרה. בשם זה היו מכנים כל אימת שהיה **בקריאה** (בתורה) **שם בן ארבע אותיות**, כפי שאנחנו מכנים היום **באל"ף דא"ל** (=השם שאותיותיו אל"ף דל"ת

נו"ן יו"ד). אין ספק שגם שם זה, שהוא **שם בן שתים עשרה אותיות**, הורה על עניין מיוחד יותר מהוראת **אל"ף דא"ל**. הוא לא נמנע ולא נחסך מאחד מאנשי החכמה, אלא כל מי שביקש ללמוד אותו, לימדו אותו. ולא כן **שם בן ארבע אותיות**, כי אותו לא לימד כלל אף אחד מאלה שידעו אותו אלא **לבנו ותלמידו פעם אחת בשבוע**.

[3] אך כיוון שבאו אנשים מופקרים שלמדו את אותו **שם בן שתים עשרה אותיות** ושיבשו בכך אמונות, כפי שקורה לכל מי שאינו שלם כאשר הוא לומד שהדבר אינו כפי שדימה בתחילה – הסתירו את אותו **השם** גם כן ולא לימדו אותו אלא **לצנועים שבכהונה** כדי שיברכו בו את האנשים **במקדש**, שכן כבר הפסיקו להזכיר את **השם המפורש** גם **במקדש**, משום קלקול הבריות. אמרו: "**משמת שמעון הצדיק בטלו אחיו הכהנים מלברך בשם**" (תוספתא סוטה יג,ח), אלא הם היו מברכים באותו **שם בן שתים עשרה אותיות**. אמרו: "**בראשונה**, **שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם**. **משרבו הפרוצים**, **היו מוסרין אותו לצנועים שבכהונה**, **והצנועים שבכהונה מבליעין אותו בנעימות אחיהם הכהנים**. **אמר ר' טרפון** [פעם אחת עליתי אחר אחי אימא לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליעו בנעימות אחיו הכהנים]" (בבלי קידושין עא,א).

שם בן מ"ב אותיות – תובנה המנוסחת במשפט

[4] והיה אצלם גם **שם בן שתים וארבעים אותיות**. וידוע לכל בר דעת שבלתי אפשרי כלל שארבעים ושתיים אותיות תהיינה מילה אחת. אלא היו אלה כמה מילים שסך כל אותיותיהן ארבעים ושתיים. אין ספק שאותן מילים מורות בהכרח על עניינים, הקרובים להשגת תפיסת עצמותו יתעלה באופנים שהזכרנו (בפרקים נ-ס). המילים מרובות האותיות הללו נקראו "**שם**" רק משום שהן מורות על עניין אחד בלבד, כשאר השמות המיוחדים. אלא שריבוי המילים הללו נועד לשם הבנת העניין, כי יש שמסבירים עניין אחד במילים רבות. הבן זאת.

מי ראוי לגלות לו את הסוד?

[5] ודע שהדבר שנלמד היה לימוד העניינים שהשמות הללו מורים עליהם, לא רק הגיית האותיות בלבד במעורטל מכל תפיסה. אותו **שם בן שתים עשרה אותיות** ו**שם בן ארבעים ושתים אותיות** לא נקראו כלל בשם "**שם המפורש**". אלא **שם המפורש** הוא **השם המיוחד לו**, כמו שביארנו (א,סא). ואילו שני האחרים בהכרח לימדו ידע אלוהי כלשהו. והראיה על כך שהיה בו (=בשם בן ארבעים ושתיים אותיות) לימוד ידע, היא זו: "**שם בן ארבעים ושתים אותיות** – **קדוש ומקודש**, **ואין מוסרין אותו אלא למי שצנוע**

ועומד בחצי ימיו, ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודבורו בנחת עם הבריות. וכל היודעו וזהיר בו ומשמרו בטהרה - אהוב מלמעלה ונחמד מלמטה, ואימתו מוטלת על הבריות, ותלמודו מתקיים בידו, ונוחל שני עולמים: העולם הזה והעולם הבא", זה לשון ה**תלמוד** (קידושין עא,א). כמה רחוקים הדברים שהבינו מן האמירה הזו מכוונת אומרם! וזאת משום שרוב האנשים חושבים שהן אותיות שהוגים אותן ותו לא, ואין הם מייחסים להן משמעות כך שניתן יהיה לזכות על ידן לאותם דברים נכבדים, ושתידרשנה לשם כך אותן הכנות מידותיות וכל ההכנה הגדולה הזו שהזכיר. ברור שכל זה אינו אלא הודעת עניינים אלוהיים מכלל העניינים שהם **סתרי תורה** כפי שהבהרנו (בפרק זה; הקדמות, פתיחה; א,להג). והתבאר בספרים שחוברו על מדע האלוהות (=המטפיזיקה) שזהו ידע שאי אפשר לשכוח אותו, כוונתי להשגת השכל הפועל, וזוהי משמעות אומרו "**ותלמודו מתקיים**".

שלב ג: שימוש מרושע ונפתה ב"שמות קדושים"

[6] וכאשר מצאו האנשים הרשעים הטיפשים את הלשונות האלה, נפתח להם הפתח לשקר ולומר שמצרפים אילו אותיות שרצו ואומרים שהוא **שם** הפועל ועושה אם ייכתב או אם ייאמר בצורה כזו וכזו. אחר כך נכתבו אותם שקרים שבדה הרשע הטיפש הראשון, והגיעו אותם ספרים לידי הכשרים יראי השמים הפתאים שאין בידם קנה מידה להבחין בעזרתו בין האמת לבין השקר. על כן הם כתבו אותם (=את השקרים. נוסח אחר: הסתירו אותם = את הספרים), והם נמצאו בעיזבונם ולכן חשבו שהם אמיתיים. וכללו של דבר: "**פֶּתִי יַאֲמִין לְכָל דָּבָר**" (משלי יד,טו).

[7] חרגנו ממטרתנו הנכבדה ומעיוננו הדק לעיון בביטול הזיה שביטולה ניכר לכל מתחיל בעיון, אלא שהוכרחנו לעשות זאת בעקבות הזכרתנו את ה**שמות** ומשמעותם, ומה שהתפרסם בעניינם בהמון. ואשוב אל מטרתי.

הכנה לפרק הבא

[8] הערנו על כך שכל שמותיו יתעלה נגזרים, מלבד **שם המפורש**. וראוי שנדון בשם דלהלן, והוא "**אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה**" (שמות ג,יד), בפרק בפני עצמו (בפרק הבא), משום שיש בכך מן העניין הדק שאנחנו עוסקים בו, דהיינו שלילת התארים.

פרק סג

השם "אהיה אשר אהיה"

שלוש שאלות

[1] נקדים הקדמה ונאמר:

שאלה א) מה שאמר (משה) עליו השלום, "**וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ, מָה אֹמַר אֲלֵהֶם**" (שמות ג,יג), כיצד השאלה היתה קשורה לעניין, כדי שישאל איך ישיב עליה? אמנם דבריו "**וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי, כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֵלֶיךָ ה'**" (שם ד,א) ברורים מאוד, כי כך יש לומר לכל מי שטוען לנבואה, עד שיביא ראיה.

שאלה ב) ועוד, אילו היה הדבר כפי שנראה לכאורה, שזהו רק שם שהוגים אותו, הרי אחת משתיים: או **שישראל** כבר ידעו את השם הזה, או שלא שמעו אותו מעולם. אם היה ידוע להם – הרי אין לו ראיה בכך שיגיד אותו, כי ידיעתו אותו היא כידיעתם. ואם לא שמעו אותו, מה הראיה שזהו שם ה', בהנחה שידיעת שמו היא ראיה (להתגלותו)?

שאלה ג) ועוד, שלאחר שהודיע לו יתעלה את השם הזה, אמר לו: "**לֵךְ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל** [וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם...] **וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ** [וּבָאתָ אַתָּה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם...]" (שמות ג,טז-יח). ואחר כך השיב הוא עליו השלום ואמר: "**וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי**" (שמות ד,א), כשכבר לפני כן אמר לו יתעלה: "**וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ**". ולאחר מכן אמר לו יתעלה: "**מַה זֶּה בְיָדֶךָ, וַיֹּאמֶר מַטֶּה**" (שמות ד,ב).

מהפכת התגלות של שליחות

[2] מה שעליך לדעת, שיבהיר לך את כל הקושי הזה, הוא מה שאומר לך. ידוע לך שבאותם זמנים היו מפורסמות תורות הצאבים, ושכל האנשים אז מלבד בודדים היו **עובדי עבודה זרה**, כוונתי להאמנה בישויות רוחניות ובהורדתן ובעשיית טליסמאות. וכל מי שטען למשהו (תאולוגי) בכל הדורות, הרי או שטען שהוא השיג עיון וראיות המורים שיש אלוה לעולם כולו, **כאברהם**; או שטען שירדה עליו רוחניות של כוכב או מלאך וכיוצא בזה. אבל אדם הטוען לנבואה בכך שה' דיבר אליו ושלח אותו – דבר כזה לא נשמע מעולם לפני **משה רבינו**. ואל יטעה אותך מה שנאמר על **האבות**, שה' דיבר אליהם והתגלה אליהם. כי לא תמצא דרך זו של נבואה של קריאה לבני האדם (לעבודת ה') או הדרכת אחרים, כך **שאברהם** או **יצחק** או **יעקב** או מי שקדם להם יאמרו לאנשים: "אמר לי האל: עשו", או "אל תעשו", או "שלחני אליכם". זה לא היה מעולם. אלא הדיבור אליהם היה במה שמיוחד להם ותו לא, כלומר בשלמותם והנחייתם למה שיעשו, ולבשר להם מה שיקרה לזרעם ותו לא. והם היו קוראים לבני האדם על ידי עיון ולימוד, כמבואר אצלנו על הכתוב "**וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן**" (בראשית יב,ה; ראו ספרי דברים פיסקא לב; בראשית רבה פרשה פד).

מענה לשאלות ופירוש השם "אהיה אשר אהיה"

3 וכאשר נגלה, יתרומם ויתהדר, אל **משה רבינו**, וציווהו לקרוא לבני האדם ושיביא את השליחות הזו אליהם, אמר:

תשובה לשאלה א) מה שישאלו אותי בתחילה הוא שאאמת להם שיש בנמצא אלוה לעולם, ואחר כך אטען שהוא שלחני. כי באותם הימים כל בני האדם, מלבד יחידים, לא ידעו את מציאות האלוה, ושיא עיונם לא עבר את הגלגל וכוחותיו ופעולותיו, כי הם לא עזבו את המוחש ולא הגיעו לשלמות שכלית.

4 תשובה לשאלה ב) על כן לימד אותו אז ה' ידיעה שעליו להביא אליהם, שתאמת עבורם את מציאות האלוה, והיא "**אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה**" (שמות ג,יד), והוא שם נגזר מ"**היה**", שהוא המציאות. כי משמעותו של "**היה**" היא "כַּאן" (בערבית: היה), ואין הבדל בין "היה" ("כאן") או "נמצא" ("וג'ד") בלשון העברית. והסוד כולו הוא בכך שכפל אותה מילה עצמה המורה על המציאות, בתור תואר. כי "**אשר**" מחייב להזכיר את התואר הכרוך בו, כי הוא שם חסר המצריך פסוקית זיקה, במשמעות של "אלדי" ו"אלתי" בערבית (="אשר", לזכר ולנקבה, בהתאמה). על כן עשה את השם הראשון, שהוא המתואר, "**אהיה**"; ואת השם השני, שתיאר אותו בו, "**אהיה**" – והוא הוא בעצמו. הרי זה כאילו אמר במפורש שהמתואר הוא התואר בעצמו. אם כן זה היה ביאור משמעות היותו מצוי ולא בִּמציאות. נמצא שסיכום העניין הזה ופירושו הגיע לכדי כך: "המצוי אשר הוא המצוי", כלומר מחויב המציאות. זה מה שההוכחה מביאה אליו, שיש דבר מחויב המציאות שאינו נעדר ולא ייעדר, כפי שאבאר את ההוכחה לכך (ב,א).

5 תשובה לשאלה ג) וכשלימד אותו יתעלה את הראיות שתתבסס בהן מציאותו אצל חכמיהם – כי לאחר מכן נאמר: "**לֵךְ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל**" (שמות ג,טז) – והבטיח לו: הם יבינו מה שאמרתי לך ויקבלוהו, והם דבריו "**וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ**" (שמות ג,יח), חזר עליו השלום ואמר: הם יקבלו אם כן שיש אלוה מצוי על ידי ההוכחות השכליות האלה; מה תהיה ראייתי שהאלוה המצוי הזה שלחני? על כן ניתן לו המופת.

6 ליטוש התשובה לשאלה א) הרי התבאר שמשמעות דבריו "**מַה שְּׁמוֹ**" אינה אלא: "מי הוא זה שאתה טוען ששלח אותך?". הוא אמר "**מַה שְּׁמוֹ**" רק כפנייה של רוממות והדר, כאילו אמר: את עצמותך ואמיתתך אין מי שאינו יודע, אך אם ישאלוני על שמך, מהי משמעות הדבר שהשם מורה עליו? הוא חשב זאת לגנאי אם יאמר בפנייתו שיש מי שאינו יודע את המצוי הזה (=ה'), ויִיחס את אי ידיעתם לשמו, במקום למי שקרוי בו.

שמות אחרים של ה' הנגזרים מפעולותיו

[7] וכן לשם "**יה**" יש משמעות של מציאות נצחית (=אל־זמנית). ו"**שדי**" – יש בו גזירה מ"**די**", שהוא מספיק: "**וְהַמְּלָאכָה הָיְתָה דַיָּם**" (שמות לו,ז), והשי"ן היא במשמעות "**אשר**", כמו "**שֶׁכְּבָר**" (קהלת ד,ב), ואם כן משמעותו היא "**אשר די**". והכוונה בזה שאין הוא נזקק לזולתו ביצירת מה שיצר ולא בהתמדתו, אלא מציאותו יתעלה מספיקה לכך. וכן השם "**חֲסִין**" (תהילים פט,ט) נגזר מכוח: "**וְחָסֹן הוּא כָּאֲלוֹנִים**" (עמוס ב,ט). וכן "**צור**" הוא שם רב־משמעי, כמו שביארנו (א,טז).

[8] הרי התבאר לך שכל השמות הם נגזרים, או שהם נאמרים בשיתוף דוגמת "**צור**" ו"**אמת**" (ירמיהו י,י) (נוסח אחר: "צור" ודומיו). ואין לו יתעלה **שם** שאינו נגזר מלבד **שם בן ארבע אותיות**, שהוא **השם המפורש**, משום שאין הוא מורה על תואר אלא על מציאות בלבד ותו לא. ובכלל המציאות המוחלטת היא שהוא נצחי, כלומר מחויב המציאות.

הבן אם כן עד היכן הגיעה האמירה הזו.

פרק סד

המונחים שם ה' וכבוד ה'

שלושה פירושים למונח שם ה'

[1] דע **ששם ה'** –

א) פעמים מתכוונים בו לשם בלבד, כמו דבריו: "**לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא**" (שמות כ,ו; דברים ה,י), "**וְנֹקֵב שֵׁם ה'** [מוֹת יוּמָת]" (ויקרא כד,טז), ואלה רבים מספור.

ב) ויש שמתכוונים בו לעצמותו יתעלה ולאמיתתו (=מהותו האמיתית), כמו "**וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ**" (שמות ג,יג).

ג) ויש שמתכוונים בו לציוויו יתעלה, כך שאנחנו אומרים "**שם ה'**" כאילו אמרנו "**דבר ה'**" או "**מאמר ה'**", כמו שאמר: "**כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ**" (שם כג,כא), והכוונה: **דברי בקרבו** או **מאמרי בקרבו**, כלומר שהוא כלי לרצוני ולחפצי. ואבאר את הדברים (בדיוני) ברב־משמעיות (המונח) "**מלאך**" (ב,ו).

שני פירושים למונח כבוד ה'

[2] וכן "**כבוד ה'**" –

א) יש שהכוונה בו היא האור הנברא שה' משרה במקום מסוים לצורך רוממות בדרך של נס: "**וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי**" (שמות כד,טז), "**וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן**" (שמות

מ,לה).

ב) ויש שהכוונה בו היא עצמותו יתעלה ואמיתתו, כמו שנאמר: "**וַיֹּאמַר הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ**" (שמות לג,יח), ונענה: "**כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי**" (שם שם,כ), מה שמורה שה**כבוד** האמור כאן הוא עצמותו, ודבריו "**כְּבֹדֶךָ**" – על דרך הרוממות, כמו שביארנו (א,סג6) על הפסוק "**וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ**" (שמות ג,יג).

פירוש שלישי למונח כבוד ה' – השבח לה'

ג 3) ויש שהכוונה ב"**כבוד**" לפיאור שכל האנשים מפארים את ה'; ואף כל מה שאינו הוא יתעלה מפאר אותו, כי הפיאור האמיתי הוא השגת גדולתו. נמצא שכל מי שמשיג את גדולתו ושלמותו מפאר אותו במידת השגתו: האדם בפרט מפאר באמירות כדי להורות על מה שהשיג בשכלו, ומודיע על כך לזולתו; וחסרי היכולת להשיג, כמו הדוממים, הרי כאילו גם הם מפארים בכך שהם מורים בטבעיהם על יכולת יוצרם וחכמתו, ודבר זה מביא לכך שהמתבונן בהם מפאר, בין אם הוא מדבר בלשונו ובין אם לאו, אם הוא מי שדיבור אינו שייך בו.

4 השימוש הלשוני בלשון העברית השתנה והתרחב בזאת עד שמשתמשים ב**לשון אמירה** במשמעות הזאת, ואומרים על מה שאין לו השגה שהוא משבח ואומר כך, כמו שנאמר: "**כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה ה' מִי כָמוֹךָ**" (תהילים לה,י): אמר שהן מחייבות את ההאמנה הזו כאילו הן אלה שאמרו אותה, כיוון שגם על ידן זה נודע.

5 בהתאם לכינויו של עניין זה "**כבוד**" נאמר "**מָלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ**" (ישעיהו ו,ג), בשווה למה שנאמר "**וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ**" (חבקוק ג,ג). כי השיבוח נקרא **כבוד**; נאמר: "**תְּנוּ לַה' אֱלֹהֵיכֶם כָּבוֹד**" (ירמיהו יג,טז), ונאמר: "**וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד**" (תהילים כט,ט), וכמוהו רבים. הבן־נא גם את השיתוף הזה של "**כבוד**", ותפרשהו בכל מקום לפי הקשרו, וכך תימלט מטעויות גדולות.

פרק סה

המונחים דבר ה' ומאמר ה'

דיבור ה' נברא ונמשל

1 איני סבור שלאחר שהגעת לדרגה הזו והתאַמֵּת לך שהוא יתעלה מצוי ולא בְּמציאות, ואחד ולא באחדות, שיש צורך לבאר לך שתואר הדיבור נשלל ממנו. לא כל שכן לאור העובדה שכל אומתנו מסכימה ש**התורה** נבראת, והכוונה בכך היא שהדיבור המיוחס לו נברא, והוא יוחס לו רק משום שאותו **קול** ששמע **משה** – ה' בראו וחידשו, כפי שברא כל מה שברא וחידש. על הנבואה עוד ידובר רבות (ב,לב-מח), והמטרה כאן היא

רק לומר שתיאורו בדיבור הוא כמו תיאורו בכל הפעולות הדומות לפעולותינו. הדעות (=המחשבות) הודרכו אם כן לכך שיש ידע אלוהי שהנביאים משיגים, על ידי האמירה שה' דיבר איתם ואמר להם, כדי שנדע שהעניינים האלה שהם מוסרים לנו מאת ה' אינם ממחשבתם וסברתם בלבד, כפי שיתבאר (ב,לה-לו). וכבר הזכרנו זאת קודם (א,מו).

שלוש משמעויות

[2] מטרתו של פרק זה היא רק לומר ש**הדיבור** ו**האמירה** הם ביטוי רב־משמעי:

א) יש לו הוראה של דיבור בלשון, כמו שנאמר: "**מֹשֶׁה יְדַבֵּר**" (שמות יט,יט), "**וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה**" (שם ה,ה).

ב) ויש לו הוראה של העניין המצטייר (=הנתפס) בשכל מבלי להיאמר. נאמר: "**וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי** [...] **וְדִבַּרְתִּי בְלִבִּי**" (קהלת ב,טו), "**וְלִבְּךָ יְדַבֵּר**" (משלי כג,לג), "**לְךָ אָמַר לִבִּי**" (תהילים כז,ח), "**וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ**" (בראשית כז,מא). וזה נפוץ.

ג) ויש לו הוראה של רצון: "**וַיֹּאמֶר לְהַכּוֹת אֶת דָּוִד**" (שמואל־ב כא,טז), כאילו אמר: ורצה להורגו, כלומר התכוון לכך. "**הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה אֹמֵר**" (שמות ב,יד), פירושו ומשמעותו: התרצה להורגני? "**וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעֵדָה לִרְגֹּם אֹתָם**" (במדבר יד,י), וגם זה נפוץ.

[3] אם כן כל **אמירה** ו**דיבור** המיוחסים לה' הם בשתי המשמעויות האחרונות, כלומר שהם או כינוי לחפץ ולרצון, או כינוי לעניין המובן מאת ה', ואחת היא אם נודע על ידי קול נברא או נודע באחת מדרכי הנבואה שעוד נבאר; לא שהוא יתעלה דיבר באותיות ובקול, ולא שהוא יתעלה בעל נפש שהעניינים נרשמים בנפשו כך שיש בעצמותו עניין הנוסף על עצמותו. אלא הַקֶּשר של עניינים אלו אליו וייחוסם אליו הוא כייחוסן של כל הפעולות (אליו).

[4] כינוי הרצון והחפץ "**אמירה**" ו"**דיבור**" הוא אחת ממשמעויות הביטוי הרב־משמעי הזה, כמו שביארנו (משמעות ב), וגם על דרך הדימוי (אלינו), כמו שהערנו לעיל (א,מו). כי האדם אינו מבין בעיון ראשון כיצד הדבר שרוצים לעשות נעשה ברצון בלבד; אלא במבט ראשון נראה שאין מנוס מכך שהרוצה שדבר־מה יתקיים יעשהו או יצווה לזולתו לעשותו. לכן הושאל לה' הציווי כשמתרחש מה שרצה שיהיה, ונאמר שהוא ציווה שיהיה כך – וכך היה, על דרך הדימוי לפעולותינו. זאת בנוסף לכך שאותו ביטוי מורה על המשמעות של "רצה", כמו שביארנו (משמעות ג).

"ויאמר" במעשה בראשית משמעו 'יצר'

[5] על כן כל אימת שנאמר ב**מעשה בראשית** "**וַיֹּאמֶר**", "**וַיֹּאמֶר**", משמעותו "חפץ" או "רצה". אמרו זאת כבר אחרים והדבר התפרסם מאוד. ההוכחה לכך, דהיינו ש**מאמרות**

האלה אינם אלא רצונות ולא דיבורים, היא כי דיבורים של ציווי אינם אלא למצוי המציית לאותו ציווי. וכך מה שנאמר "**בִּדְבַר ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ**" (תהילים לג,ו) הוא כמו "**וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם**" (שם): כשם ש"**פיו**" ו"**רוח פיו**" הם השאָלה, כך "**דברו**" ו"**מאמרו**" הם השאלה. והכוונה היא שהם נוצרו מתוך כוונתו וחפצו. ודבר זה אין מי מחכמינו המפורסמים שאינו יודע. איני צריך לבאר ש**לאמירה** ו**לדיבור** בלשון העברית יש אותה משמעות: "**כִּי הִיא שָׁמְעָה אֵת כָּל אִמְרֵי ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר**" (יהושע כד,כז).

פרק סו

המונח מעשה ה'

מעשה אלוהים – דבר טבעי

[1] "**וְהַלֵּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה**" (שמות לב,טז) – כוונתו שקיומם טבעי ולא מלאכותי. כי כל הדברים הטבעיים מכונים "**מעשה ה'**": "**הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי ה'**" (תהילים קז,כד); וכשהזכיר את כל הדברים הטבעיים דוגמת הצמחים והחיות והרוחות והגשמים וכיוצא בהם, אמר: "**מָה רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ ה'** [כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ, מָלְאָה הָאָרֶץ קִנְיָנֶךָ]" (תהילים קד,כד). ייחוס מופלג יותר הם דבריו "[יִשְׂבְּעוּ עֲצֵי ה',] **אַרְזֵי לְבָנוֹן אֲשֶׁר נָטָע**" (שם שם,טז): כיוון שקיומם טבעי ולא מלאכותי אמר שה' נטע אותם.

וכן את דבריו "[וְהַמִּכְתָּב] **מִכְתַּב אֱלֹהִים** [הוּא]" (שמות לב,טז), ביאר כיצד יוחס לה' ואמר: "[לֻחֹת אֶבֶן] **כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים**" (שם לא,יח), ודבריו "**בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים**" הם כמו שנאמר על השמים "**מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ**" (תהילים ח,ד), שהתבאר שנעשו **באמירה**: "**בִּדְבַר ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ**" (תהילים לג,ו).

מעשה ה' הוא דבר ה', הוא רצון ה'

[2] הרי התבאר לך שהפסוקים משתמשים בהשאלה ליצירתו של דבר **בלשון אמירה ודבור**, ושאותו דבר עצמו שנאמר עליו **שנעשה בדבור** נאמר עליו **מעשה אצבע**. וכך דבריו "**כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים**" (שמות לא,יח) שווים לדבריו "**כתובים בדבר אלהים**". ודבריו "**בדבר אלהים**", לו היה אומר כך, שווים היו לדבריו "**כתובים בחפץ אלהים**" כלומר בחפצו וברצונו.

ביאור אונקלוס: ה' ברא אצבע לכתיבה

[3] אך **אנקלוס** נקט בעניין זה פירוש מפליא, ואמר: "**כְּתִיבִין בְּאֶצְבְּעָא דַה**" (=כתובים באצבע ה'), כי הוא הבין את "**אצבע**" כדבר־מה הנסמך לה', ופירש את **אצבע ה'** כמו "**הר ה'**" ו"**מטה ה'**", וכוונתו בכך שהיא כלי נברא שחקק את הלוחות בחפץ ה'. איני יודע מה הביאו לכך; היה מתאים יותר לומר '**כתיבין במימרא דה**'' (=כתובים במאמר ה'),

כמו שנאמר: "**בִּדְבַר ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ**" (תהילים לג,ו). האם לדעתך קיומו של הכתב על הלוחות מפליא יותר מקיומם של הכוכבים בגלגלים? כמו שזה בחפץ ראשון ולא בכלי שעשה אותם, כך גם הכתב הכתוב – בחפץ ראשון, לא בכלי. ידועים לך דברי ה**משנה** על "**עשרה דברים נבראו בין השמשות**" (אבות ה,ה) ובכללם "**הכתב והמכתב**", והיא ראיה על כך שמוסכם על כל האומה ש**מכתב הלוחות** הוא כשאר כל **מעשה בראשית**, כמו שביארנו בפירוש ה**משנה** (שם).

פרק סז

המונחים שביתת ה' ומנוחת ה'

משמעות שביתה כהפסקת היצירה

[1] כיוון שהושאלה ה**אמירה** לחפץ (ה') בכל מה שנברא ב**ששת ימי בראשית** ונאמר "**וַיֹּאמֶר**", "**וַיֹּאמֶר**", הושאלה לה' ה**שביתה** ביום השבת, כאשר לא היתה יצירה, ונאמר: "**וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי**" (בראשית ב,ב). כי הפסקת הדיבור נקראת גם כן "**שביתה**", כמו שנאמר: "**וַיִּשְׁבְּתוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מֵעֲנוֹת אֶת אִיּוֹב**" (איוב לב,א).

משמעות מנוחה כהפסקה

[2] וכן נאמר על הפסקת הדיבור ל**שון ניחה**, והוא האמור: "**וַיְדַבְּרוּ אֶל נָבָל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּשֵׁם דָּוִד, וַיָּנוּחוּ**" (שמואל־א כה,ט; ושם: כְּכָל) – פירושו לדעתי: ופסקו מלדבר כדי לשמוע את התשובה. כי לא נזכר לגביהם לפני כן טורח כלל, כך שגם לו טרחו, האמירה "**וינוחו**" חריגה מאוד בסיפור. הוא רק תיאר שהם ערכו את כלל הדברים הללו, שהיה בהם מן התחכום והעדינות, ושתקו, כלומר לא הוסיפו על הדברים הללו דבר נוסף ולא מעשה שחייב תגובה כמו זו שהשיב להם. כי מטרת הסיפור הזה הוא לתאר את קמצנותו (של נבל), שהיתה שיא הקמצנות.

ולפי המשמעות הזו נאמר גם "**וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי**" (שמות כ,י).

אך ה**חכמים** ומפרשים אחרים הבינו זאת במובן של מנוחה, והבינוהו כפועל יוצא. אמרו ה**חכמים** ז"ל: "**וינח לעולמו ביום השביעי**" (בראשית רבה פרשה י), כלומר הפסקת הבריאה בו.

משמעות מנוחה כייצוב והתמדה

[3] וייתכן שהוא מנחי הפ"א או נחי הלמ"ד (=שורש ינ"ח או נח"ה) ומשמעותו היא: וַיְיַצֵּב, או התמיד, את המציאות כפי שהיא כעת, ביום השביעי. כלומר שבכל יום מן השישה התחדשו חידושים החורגים מן הטבע היציב המצוי כעת במציאות בכללה, וביום השביעי התמיד הדבר והתייצב כפי שהוא כעת. העובדה שנטייתו (של הפועל "וינח")

איננה כנטיית נחי הפ"א או הלמ"ד אינה חסרון בטענתנו, כי יש לעתים נטיות יוצאות מן הכלל המופיעות שלא כפי כללי הדקדוק, בפרט בגזרות האלה, ואת סילוקה של משמעות מטעה מעין זו אין לבטל בשל חוקי הנטייה של השפה. זאת בנוסף לכך שאיננו בקיאים היום בידיעת לשוננו, ושחוקיה של כל לשון הם על דרך הרוב. וכבר מצאנו גם בשורש הזה של נחי העי"ן (=שורש נו"ח) משמעות של שימה וייצוב, והם האמור: "**וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה שָׁם**" (זכריה ה,יא), וכן: "**וְלֹא נָתְנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ עָלֵיהֶם**" (שמואל־ב כא,י). ובמשמעות הזו גם כן לדעתי: "**אֲשֶׁר אָנוּחַ לְיוֹם צָרָה**" (חבקוק ג,טז).

משמעות המונח וינפש

[4] אשר למה שנאמר "[וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת] **וַיִּנָּפַשׁ**" (שמות לא,יז), הרי זה בניין חוזר של "**נפש**". וכבר ביארנו (א,מא) שהמונח "**נפש**" רב־משמעי ושיש לו משמעות של מטרה ורצון, ואם כן משמעותו: השלמת רצונו וביצוע כל חפצו.

פרק סח

מנגנון ההכרה, האל – "שכל משכיל ומושכל"

השכל המשכיל והמושכל

[1] אתה יודע כמה מפורסמת האמירה שאמרו הפילוסופים על האל יתעלה, והיא דבריהם שהוא "השכל והמשכיל והמושכל", וששלושת העניינים האלה בו יתעלה הם עניין אחד שאין בו ריבוי. והזכרנו זאת גם אנחנו בחיבורנו הגדול (משנה תורה, יסודי התורה ב,י), כי הוא יסוד של תורתנו, כמו שביארנו שם (שם א,ו), כוונתי לכך שהוא אחד בלבד ושאין לצרף אליו דבר אחר, כלומר שאין דבר קדום זולתו. ולכן אומרים חַי ה' ולא אומרים חֵי ה', כי אין חייו דבר שונה מעצמותו, כמו שהבהרנו בנושא שלילת התארים (א:נג,נז).

קושי בהבנת המשפט

[2] אין ספק שכל מי שלא עיין בספרים שחוברו על השכל, ולא השיג את עצמות השכל, ולא ידע את מהותו, ואינו מבין ממנו אלא כמו שהוא מבין את עניין הלובן והשחרות – יתקשה מאוד להבין את הדברים. ודברינו שהוא השכל והמשכיל והמושכל יהיו לדידו כאילו אמרנו: "הלובן והמולבן והמלבין הם דבר אחד". מה רבים הבורים שימהרו לסתור את דברינו במשל זה ודומים לו, ומה רבים הטוענים לחכמה שדבר זה קשה עליהם, וסבורים שהידיעה כיצד דבר זה הכרחי ונכון היא דבר החומק מן הדעת. אך עניין זה הוא מוכח וברור כפי שביארו הפילוסופים העוסקים באלוהות, ואסביר לך כעת מה שהוכיחו:

ידיעה בכוח וידיעה בפועל

[3] דע שלפני שהאדם תופס משהו בשכלו ("משכיל"), הרי הוא משכיל בכוח. וכשהוא תופס בשכלו דבר־מה – כגון שתאמר שהוא תפס בשכלו את צורתה של פיסת עץ מסוימת והסיק את צורתה מחומרה וצייר (בדעתו) את הצורה באופן מופשט, שזוהי פעולת השכל – כי אז נעשה למשכיל בפועל. והשכל שהגיע לפועל הוא צורת פיסת העץ המופשטת שבדעתו, כי אין השכל דבר שונה מן העניין המושכל. התבאר לך אם כן שהדבר המושכל הוא צורת פיסת העץ המופשטת, והיא השכל המגיע לפועַל. ואין הוא שני דברים: שכל, וצורת פיסת העץ המושגת; כי אין השכל בפועל דבר שונה ממה שנתפס בשכל, והדבר שבאמצעותו נתפסה שכלית צורת פיסת העץ והופשטה, שהוא המשכיל, הוא השכל המגיע לפועַל בלא ספק. כי פועלו של כל שכל הוא עצמותו, ואין השכל בפועל דבר אחד ופועלו דבר אחר, כי אמיתת השכל ומהותו היא ההשגה.

בידיעה בפועל מתקיימת אחדות

[4] אל תחשוב אם כן שהשכל בפועל הוא דבר־מה מצוי כשלעצמו, בנפרד מן ההשגה, וההשגה היא עניין אחר. אלא עצם השכל ואמיתתו הוא השגה. על כן כשתניח שׂכל המצוי בפועל – הוא ההשגה של מה שנתפס שכלית, וזה ברור מאוד למי שהשתדל בעיונים מעין זה.

התברר לך אם כן שפועלו של השכל, שהוא השגתו, הם אמיתתו ועצמותו. נמצא שהדבר שבו הופשטה צורת פיסת העץ והושגה, שהוא השכל – הוא המשכיל. כי השכל הזה בעצמו הוא אשר הפשיט את הצורה והשיג אותה, וזה הוא פועלו, שבגללו נאמר עליו שהוא משכיל. ופועלו הוא עצמותו, ואין למה שהנחנו שהוא שכל בפועל אלא צורת אותה פיסת העץ.

[5] התבאר אם כן שכאשר השכל קיים בפועל, השכל הוא הדבר המושכל. והתבאר שפועלו של כל שכל, שהוא היותו משכיל – הוא עצמותו. ואם כן השכל והמשכיל והמושכל הם דבר אחד בעצמו תמיד בכל מה שמשכיל בפועל.

אך כשמניחים שהוא בכוח, הוא שני דברים בהכרח: השכל בכוח, והדבר המושכל בכוח. כאילו אמרת: השכל ההיולי הזה שבראובן הוא שכל בכוח, וכן אותה פיסת עץ היא מושכלת בכוח – והם שני דברים בלי ספק. אך כשתצא לפועל ותגיע צורת פיסת העץ להיות מושכלת בפועל, אזי הצורה המושכלת תהיה אותו השכל. ובשכל הזה בעצמו, שהוא שכל בפועל, הופשטה והושכלה. כי כל מה שיש לו פועַל מצוי, הרי הוא מצוי בפועַל.

[6] אם כן כל שכל בכוח ומושכל בכוח הם שניים. וכל מה שהוא בכוח – יש הכרח בנושא שעליו נישא אותו הכוח, כמו האדם לדוגמה. נמצא שיש כאן שלושה דברים:

[א] האדם הנושא אותו הכוח – שהוא המשכיל בכוח;

[ב] ואותו הכוח – שהוא השכל בכוח;

[ג] והדבר המעותד להיתפס שכלית – שהוא המושכל בכוח. ובדוגמה הזו, כאילו אמרת: האדם, והשכל ההיולי, וצורת פיסת העץ; והם שלושה עניינים מובחנים. וכשיגיע השכל לפועל, ייעשו שלושת העניינים לאחד. לא תמצא לעולם את השכל דבר אחד והמושכל דבר אחר אלא אם הם נחשבים בכוח.

האלוהים יודע בפועל

[7] וכיוון שהוכח שהאל יתרומם ויתהדר הוא שכל בפועל ואין בו כוח כלל, כמו שהתבאר (א,נה) וכמו שיוכח (ב,א, ב"עיון הפילוסופי הרביעי"), כך שאין הוא לעתים משיג ולעתים אינו משיג, אלא הוא שכל בפועל תמיד – נובע מכך שיהיו הוא והדבר המושג דבר אחד, והוא עצמותו. ופעולת ההשגה עצמה, שבשלהּ הוא נקרא "משכיל", היא עצם השכל שהוא עצמותו. נמצא שהוא משכיל ושכל ומושכל לעולם.

מנגנון הידיעה בכל שכל

[8] הרי התבאר שהיות השכל והמושכל אחד במספר, אינו אצל הבורא בלבד אלא אצל כל שכל. וגם בָּנו המשכיל והשכל והמושכל הם דבר אחד כאשר יש לנו שכל בפועל. אבל אנחנו יוצאים מן הכוח אל הפועל מפעם לפעם.

[9] גם לשכל הנבדל, כוונתי לשכל הפועֵל, יש לעתים מניעה מלפעול, אף על פי שהמונע אינו מעצמותו אלא מחוצה לה, והיא תנועה כלשהי של אותו השכל במקרה. ביאור עניין זה אינו מטרתנו כאן, אלא המטרה היא שהדבר שהוא שלו יתעלה בלבד ומיוחד לו, הוא היותו שכל בפועל תמיד, ואין לו מונע מלהשיג לא מעצמותו ולא מזולתו. ולכן מתחייב שהוא משכיל ושכל ומושכל תמיד לעולם, ועצמותו היא המשכילה והיא המושכלת והיא השכל, כמו שמתחייב אצל כל שכל בפועל.

חתימה

[10] חזרנו על העניין הזה כמה פעמים בפרק זה משום שהדעות (של בני האדם) מתקשות מאוד לתפוס זאת. איני סבור שתבלבל בין תפיסה שכלית לבין דמיון ואחיזת דוגמת המוחש בכוח המדמה, כי החיבור הזה לא חובר אלא עבור מי שעסק בפילוסופיה והכיר מה שהתבאר בעניין הנפש וכלל כוחותיה.

פרק סט

האל - פועל העולם, חיותו ותכליתו

כינויי האלוהים כעילה או כפועֵל

[1] הפילוסופים, כידוע לך, מכנים את האל יתעלה "העילה הראשונה" ו"הסיבה הראשונה"; ואלו הידועים כ"מדברים" ("מֻתַכַּלְמוּן") מתרחקים מאוד מן הכינויים הללו ומכנים אותו "הפועֵל". הם חושבים שיש הבדל עצום בין לומר "סיבה" ו"עילה" לבין לומר "פועל". לדבריהם, אם אנו אומרים שהוא עילה, מתחייבת מציאותו של עלול, וזה יוביל לקדמות העולם ושהעולם מחויב מן האל; ואם אנו אומרים "פועֵל" אין מתחייבת מכך מציאות הפעול עמו, כיוון שיש שהפועל קודם לפעולתו. אבל אין הם תופסים את משמעות היות הפועל פועל אלא כאשר הוא קודם לפעולתו. אלה דברי מי שאינו מבדיל בין מה שבכוח לבין מה שבפועֵל.

[2] מה שעליך לדעת הוא שאין הבדל בין לומר בעניין זה "עילה" או "פועֵל". וזאת משום שאם אתה נוקט גם את העילה כ(עילה) בכוח, היא קודמת בזמן לעלול שלה. ואילו אם היא עילה בפועַל, הרי העלול שלה מצוי בהכרח בשל מציאותה כעילה בפועַל. וכן כאשר אתה נוקט את הפועֵל כפועֵל בפועַל, מתחייבת בהכרח מציאות פעולו. כי הבנאי לפני שיבנה את הבית אינו בנאי בפועַל אלא הוא בנאי בכוח, כשם שחומר הבית הזה לפני שייבנה הוא בית בכוח. וכאשר יבנה, אזי יהיה בנאי בפועַל ותתחייב אז בהכרח מציאות דבר בנוי. נמצא שלא הרווחנו דבר בהעדפת המונח "פועֵל" על פני המונח "עילה" ו"סיבה". המטרה כאן אינה אלא להראות ששני המונחים שווים; ושכמו שאנו מכנים אותו "פועל" אף שפָּעוּלו נעדר, הואיל ואין לו מונע או מכשול מלפעול מתי שיחפוץ, כך אפשר לכנות אותו "עילה" ו"סיבה" באותה המשמעות בדיוק, אף אם העלול נעדר.

האל הוא סיבת המציאות בשלוש משמעויות

[3] מה שהביא את הפילוסופים לכנות אותו יתעלה "עילה" ו"סיבה" ולא כינוהו "פועל" אינו בשל דעתם המפורסמת על קדמות העולם, אלא בשל עניינים אחרים שאביא לך אותם כאן בקצרה. כבר התבארה ב"פיזיקה" (אריסטו פיזיקה ב,ג) מציאות הסיבות לכל מה שיש לו סיבה, ושהן ארבע: החומר, והצורה, והפועֵל והתכלית, ושמהן קרובות ומהן רחוקות, וכל אחת מארבע אלו מכונה "סיבה" ו"עילה". ומדעותיהם שאינני חולק עליהן הוא שהאל יתהדר ויתרומם הוא הפועַל והוא הצורה והוא התכלית. ולכן הם אמרו שהוא יתעלה "סיבה" ו"עילה", כדי לכלול את שלוש הסיבות הללו, כלומר שהוא פועל

העולם, וצורתו ותכליתו.

[4] מטרתי בפרק הזה היא לבאר לך באיזה אופן נאמר בו יתעלה שהוא הפועֵל והוא צורת העולם והוא תכליתו גם כן. ואל תעסיק את דעתך כאן בעניין חידושו את העולם או חיובו ממנו לפי דעתם, כי יוקדש לכך דיון ארוך הראוי למטרה זו (ב,יג-לא). המטרה כאן היא רק שהוא יתעלה פועל את פרטי הפעולות הקורות בעולם כפי שהוא פועל את העולם בכללותו.

האל – פועל העולם

[5] ואומר: כבר נתבאר ב"פיזיקה" (אריסטו, פיזיקה ז,ב; ח,ה) שראוי לחפש סיבה גם לכל אחת מארבעת מיני הסיבות האלה. וכך יימצאו לדבר המתהווה ארבע סיבות אלו הקרובות אליו, ויימצאו גם לאלו סיבות, ולסיבות אלו סיבות, עד שנגיע לסיבות הראשונות. לדוגמה, הפעול המסוים הזה, פועֵלו הוא כך וכך, ולפועֵל הזה יש פועֵל, ודבר זה נמשך עד שיגיע אל מניע ראשון שהוא הפועֵל באמת של כל גורמי הביניים האלה. משום שאם את אות אל"ף מניעה אות בי"ת, ואת בי"ת מניע גימ"ל, ואת גימ"ל מניע דל"ת, ואת דל"ת מניע ה"א, ודבר זה אינו נמשך עד אינסוף, הבה נעצור לדוגמה אצל ה"א. הרי אין ספק שה"א הוא המניע את אל"ף ובי"ת וגימ"ל ודל"ת. ובאמת נֶאמר לגבי תנועת אל"ף שה"א פעל אותה. באופן זה מיוחסת כל פעולה במציאות לאל, אפילו פעל אותה אחד הפועלים הקרובים, כמו שנבאר (ב,מח). נמצא שהוא הסיבה הרחוקה ביותר מצד היותו פועֵל.

האל – צורת העולם

[6] וכן הצורות הטבעיות המתהוות וכלות, נמצא אם נעקוב אחריהן שבהכרח קודמת להן צורה אחרת המכינה את החומר הזה לקבל את הצורה הזו. ואותה הצורה השנייה קודמת גם לה אחרת, עד שנגיע לצורה האחרונה שהיא הכרחית לִמְציאות צורות הביניים האלו, שצורות הביניים הללו הן סיבת הצורה הקרובה הזו. אותה הסיבה האחרונה של כל המציאות הוא האל יתעלה.

[7] אל תחשוב שדברינו עליו שהוא הצורה האחרונה לכל העולם רומזים לצורה האחרונה שאריסטו אמר לגביה ב"מטפיזיקה" (ספר יב, 1072a) שאין היא מתהווה ולא כלה; כי אותה הצורה הנזכרת שם היא טבעית, לא שכל נבדל. כי כשאנו אומרים עליו יתעלה שהוא צורתו האחרונה של העולם אין זה במובן של היות הצורה בעלת החומר צורה של אותו חומר, כאילו הוא יתעלה צורה לגוף. לא באופן זה נאמר, אלא כמו שכל נמצא בעל צורה הוא מה שהוא רק בשל צורתו, ואם כלתה צורתו כלה ובטל כל היותו, כן

כמו היחס הזה עצמו יחס האלוה לכל הרֵאשיות הרחוקות של המציאות. כי הכול מצוי מכוח מציאות הבורא, והוא מתמיד את קיומו (של העולם) באמצעות העניין המכונה "שפע", כמו שנבאר באחד מפרקי חיבור זה (ב,יב). אילו היה עולה על הדעת שהבורא נעדר, היתה נעדרת המציאות כולה, והיתה בטלה מהותן של הסיבות הרחוקות ממנו, ושל המסוֹבבים האחרונים, ושל כל מה שביניהם.

[8] אם כן היחס בין האל למציאות, הוא כיחס הצורה לדבר שיש לו צורה, שעל ידה הוא מה שהוא, ובצורה מתקיימת אמיתתו ומהותו; כך יחס האלוה לעולם. במובן הזה נֶאמר עליו שהוא "הצורה האחרונה" ושהוא "צורת הצורות", כלומר שהוא זה שבסופו של דבר מציאותה של כל צורה בעולם וקיומה מתבססים עליו, וקיומן הוא על ידו, כמו שהדברים בעלי הצורות קיימים על ידי צורותיהם. מפני עניין זה הוא נקרא בלשוננו "**חֵי העולמים**", דהיינו שהוא חיות העולם, כמו שיתבאר (א,עב22).

האל – תכלית העולם

[9] וכן הדבר גם באשר לתכלית. כי הדבר שיש לו תכלית, עליך לחקור אחר תכליתה של אותה התכלית. כמו שתאמר למשל שהכיסא – חומרו הוא העץ, ופועלו הוא הנגר, וצורתו הוא הריבוע בתבנית כזו וכזו, ותכליתו היא הישיבה עליו. עליך אם כן לשאול: "ומה מטרת הישיבה על הכיסא?" וייאמר: "כדי שיורם היושב עליו ויגבה מעל הארץ". ותשאל עוד ותאמר: "ומה תכלית ההרמה מעל הארץ?" ותיענה: "כדי להעצים את היושב בעיני מי שיראה אותו". ותשאל: "ומה תכלית העצמתו אצל מי שיראה אותו?" ותיענה: "כדי שייראו ויפחדו ממנו". ותשאל ותאמר: "ומה תכלית היראה ממנו?" ותיענה: "כדי שיצייתו לציווייו". ותחקור: "מה תכלית הציות לציווייו?" ותיענה: "כדי למנוע מבני האדם מלהזיק זה לזה". ותחקור עוד על תכלית הדבר, ותיענה: "כדי שמציאותם תתמיד באופן מסודר".

[10] וכך יתחייב תמיד בכל תכלית שתבוא, עד שיגיע הדבר לרצונו יתעלה בלבד, לפי דעה מסוימת, כמו שיתבאר (ג,יג; ג,כו), כך שתהיה התשובה האחרונה: "כך רצה יתעלה"; או לגזרת חכמתו לפי דעתם של אחרים כמו שאבאר (ג,יג), עד שתהיה התשובה בסופו של דבר: "כך גזרה חכמתו". וכך תגיע השתלשלות כל תכלית לרצונו ולחכמתו על פי שתי הדעות האלה, שהתבאר לפי דעתנו שהם עצמותו, ושאין רצונו וחפצו או חכמתו דברים שמחוץ לעצמותו, כלומר שהם זולת עצמותו. אם כן הוא יתעלה התכלית האחרונה של כל דבר, ותכלית הכול היא גם להידמות לשלמותו כפי היכולת, וזאת משמעות רצונו שהיא עצמותו, כמו שיתבאר (ג,נד13-15). במובן זה נֶאמר עליו שהוא תכלית התכליות.

סיכום

[11] הרי ביארתי לך באיזה אופן נאמר לגביו יתעלה שהוא "פועֵל" ו"צורה" ו"תכלית". ולכן כינוהו (הפילוסופים) "סיבה" ולא כינוהו "פועֵל" בלבד.

ה' מתמיד את קיום העולם

[12] ודע שחלק מאנשי העיון מה"מדברים" הללו הגיעו לכזו בורות ועזות פנים עד שאמרו שאילו היה עולה על הדעת שהבורא נעדר, לא היה מתחייב מכך העדר הדבר שהבורא יצר, כלומר העולם, כי לא מתחייב שיכלה הפעול כשייעדר הפועֵל אחרי שפעל אותו. מה שאמרו היה נכון אילו היה הוא פועֵל בלבד, ולא היה הדבר הפעול נצרך לו כדי להתמיד את קיומו, כמו שכשימות הנגר לא יכלה הארון, כי אין הוא מעניק לו את קיומו. אך כיוון שהוא יתעלה גם צורת העולם כמו שביארנו (לעיל 6-8), והוא מעניק לו את הקיום ואת ההתמדה, הרי בלתי אפשרי שיסתלק המעניק ויישאר המוענק, שאין לו קיום אלא במה שמוענק לו.

עד כדי כך הגיעה מחשבת השווא שחייבה האמירה שהוא פועֵל בלבד, לא תכלית ולא צורה.

פרק ע

המונח רכב. האל – מניע העולם

שתי משמעויותיו של המונח רכב

[1] "**רכב**" – הביטוי הזה רב־משמעי.

א) משמעות שימושו הראשון היא רכיבת האדם על הבהמות כנהוג: "**וְהוּא רֹכֵב עַל אֲתֹנוֹ**" (במדבר כב,כב).

ב) לאחר מכן הושאל למשילה על דבר, כי הרוכב מושל ושליט על הנרכב, והוא מה שנאמר: "**יַרְכִּבֵהוּ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ**" (דברים לב,יג), "**וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ**" (ישעיהו נח,יד), כלומר: אתם תמשלו על מרומי הארץ. "**אַרְכִּיב אֶפְרַיִם**" (הושע י,יא) – אמשילהו ואשליטהו. לפי משמעות זו נאמר לגבי ה' יתעלה "**רֹכֵב שָׁמַיִם בְּעֶזְרֶךָ**" (דברים לג,כו) – פירושו: המושל על השמים. וכן "**לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת**" (תהילים סח,ה) – משמעותו: המושל על **ערבות**, שהוא הגלגל העליון המקיף את הכול. לשון **החכמים ז"ל** החוזר ונשנה בכל מקום (בבלי חגיגה יב,ב ועוד) הוא **ששבעה רקיעים** הם, ו**שערבות** הוא העליון המקיף את הכול.

מספר הגלגלים ושכינת ה' על הערבות

[2] אל תחשוב לגנאי את העובדה שהם מנו את **הרקיעים שבעה** בעוד הם יותר, כי

אפשר למנות כדור כאחד אף שיש בו מספר גלגלים, כמבואר למעיינים בתחום זה וכמו שאבאר (ב,ט).

[3] המכוון כאן הוא רק אמירתם המפורשת תמיד **שערבות** הוא העליון מכול. על **ערבות** נאמר "**רֹכֵב שָׁמַיִם בְּעֶזְרֶךָ**" (דברים לג,כו).

ב(מסכת) **חגיגה** (יב,ב) אמרו: "**ערבות – רם ונשא שוכן עליו, שנאמר** 'סֹלּוּ לָרֹכֵב **בָּעֲרָבוֹת**' (תהילים סח,ה), **ומנא לן דאיקרי 'שמים'**? **כתיב הכא**: '**לרוכב בערבות**', **וכתיב התם**: '**רוכב שמים**'" (=ומנין שנקרא 'שמים'? כתוב כאן: 'לרוכב בערבות', וכתוב שם: 'רוכב שמים'). הרי התבאר כי כל הכוונה היא לגלגל אחד, והוא המקיף את הכול, שעוד תשמע על אודותיו מה שתשמע (א,עב; ב,ד ועוד). התבונן בדבריהם "**שוכן עליו**", ולא אמרו '**שוכן בו**'. כי אילו אמרו '**שוכן בו**', היה זה מחייב לו מקום, או שיהיה (ה') כוח בו (=בגלגל), כמו שדמיינו כתות הצאבים שהאל הוא רוח הגלגל. נמצא שבדבריהם "**שוכן עליו**" הם אמרו במפורש שהוא יתעלה מובדל מן הגלגל ושאין הוא כוח בו.

הרכיבה – נבדלות לצד מתן חיות

[4] ודע כי הושאל לו יתעלה "**רֹכֵב שָׁמַיִם**" (דברים לג,כו) בשל דימוי יוצא מן הכלל ומופלא. והוא שהרוכב נעלה יותר מן הנרכב – ואיננו אומרים "נעלה יותר" אלא בחוסר דיוק, כי הרוכב אינו מאותו המין של הנרכב. והרוכב הוא גם המניע את הבהמה והמוליך אותה איך שיחפוץ, והיא כלי שלו, שהוא משתמש בו איך שירצה. והוא חף ממנה, לא מחובר לה, אלא מחוץ לה. כך האלוה יתרומם שמו הוא המניע את הגלגל העליון שבתנועתו נע כל מתנועע שבו, והוא יתעלה מובדל ממנו ואינו כוח בו.

[5] **בבראשית רבה** (פרשה סח,ט) אמרו, בפירושם לדבריו יתעלה "**מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם**" (דברים לג,כז): "**הוא מעון עולמו ואין עולמו מעונו**". והמשיכו ואמרו: "**הסוס טפילה לרוכב ואין הרוכב טפילה לסוס, הדא היא**: '**כִּי תִרְכַּב עַל סוּסֶיךָ**' (חבקוק ג,ח)". זה לשונם. התבונן בו ויתבאר לך איך ביארו את יחסו יתעלה לגלגל, ושהוא הכלי שלו, שבו הוא מנהיג את המציאות.

חידות חכמים על סוד הישארות הנפש

[6] כי כל אימת שתמצא את ה**חכמים ז"ל** אומרים שבשמים מסוימים יש כך וכך, ובשמים אחרים יש כך וכך, אין הכוונה שבשמים יש גופים אחרים מלבד השמים, אלא הכוונה היא שהכוחות המולידים את הדבר הפלוני והמשמרים את סדירותו באים מהשמים ההם. ראיה למה שאמרתי לך היא דבריהם (בבלי חגיגה, שם): "**ערבות – שבו צדק וצדקה ומשפט וגנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמתן שלצדיקים ונשמות ורוחות**

שעתידין להִבּרות וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים". וברור הוא שכל מה שמנו כאן – אין מהם דבר שהוא גוף כך שיהיה במקום, כי "**טל**" אינו טל כפשוטו. התבונן כיצד אמרו שם "**שבו**", כלומר שהם בתוך **ערבות**, ולא אמרו שהם עליו, כאילו הודיעו שהדברים האלה המצויים בעולם אינם מצויים אלא בשל כוחות הבאים מ**ערבות**. ה' יתעלה הוא אשר עשאו ראשית להם וריכזם בתוכו, ובכללם "**גנזי חיים**". וזהו הנכון והאמת לאמיתה, שכל חיות הנמצאת בחי אינה אלא מהחיות הזו, כפי שאזכיר בהמשך (א,עב; ב,י). התבונן כיצד מנו את **נשמתן שלצדיקים ונשמות ורוחות שעתידין להִבּרות** – מה נשגב עניין זה למי שמבינו! כי ה**נשמות** הנשארות אחרי המוות אינן ה**נשמה** המתהווה באדם כשהוא נוצר, כי זו המתהווה בעת יצירתו היא כוח ההכנה בלבד, והדבר הנפרד אחרי המוות הוא הדבר המגיע להיות בפועל. וה**נשמה** המתהווה גם אינה ה**רוח** המתהווה, ולכן מנו במתהווים **נשמות ורוחות**. אך הנפרד הוא דבר אחד בלבד. וכבר ביארנו את רב־משמעיות "**רוח**" (א,מ), וגם ביארנו בסוף **ספר מדע** (תשובה ח,ג) את הרב־משמעיות שחלה במונחים אלה.

[7] התבונן אם כן כיצד העניינים המופלאים והנכונים הללו, שאליהם הגיע עיונם של הנעלים ביותר ממי שעסקו בפילוסופיה, מפוזרים ב**מדרשות**. אם יעיין בהם במבט ראשון אדם משכיל שאינו הוגן, הוא ילעג להם, בשל הפער הגדול בין פשטיהם לבין העובדות. הסיבה לכל זה הוא דיבורם בחידות, בגלל זרותם של עניינים אלו להבנת ההמון, כמו שהודענו כמה פעמים.

ה' פועל באמצעות ערבות, הוא כיסא הכבוד

[8] אחזור להשלים מה שהתחלתי להסבירו, ואוֹמַר: הם ז"**ל** החלו להביא ראיות מלשונות הפסוקים על כך שהדברים האלה שמנו הם בתוך **ערבות**, ואמרו: "**צדק ומשפט – דכתיב**: '**צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כִּסְאֶךָ**'" (תהילים פט,טו). וכן הביאו ראיות על כך שאלה שמנו אותם שהם מיוחסים לה' יתעלה שהם אצלו. הבן זאת. וב**פרקי ר' אליעזר** (פרק יח) אמרו: "**שבעה רקיעים ברא הקב"ה, ומכולם לא בחר כסא כבוד למלכותו אלא ערבות, שנאמר**: '**סֹלּוּ לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת**' (תהילים סח,ה)". זה לשונו, והבינהו גם כן.

המונח מעשה מרכבה

[9] ודע שקבוצה של בהמות נרכבות נקראת "**מרכבה**", וזה חוזר ונשנה רבות: "**וַיֶּאְסֹר יוֹסֵף מֶרְכַּבְתּוֹ**" (בראשית מו,כט), "**מִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה**" (שם מא,מג), "**מַרְכְּבוֹת פַּרְעֹה**" (שמות טו,ד). והראיה שמונח זה חל על כמה בהמות היא הפסוק: "**וַתַּעֲלֶה וַתֵּצֵא מֶרְכָּבָה מִמִּצְרַיִם בְּשֵׁשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף וְסוּס בַּחֲמִשִּׁים וּמֵאָה**" (מלכים־א י,כט). הרי זו ראיה

ש(המונח) "**מרכבה**" חל על ארבעה סוסים. לכן אני אומר שמכיוון שנאמר שאת **כסא הכבוד** נשאו "**אַרְבַּע חַיּוֹת**" (יחזקאל א,ה), קראוהו ה**חכמים** ז"ל "**מרכבה**", בדימוי ל**מרכבה** שהיא בת ארבעה פרטים.

[10] זו מידת מה שהתגלגל אליו הדיון בפרק זה. אין מנוס מהערות אחרות רבות בעניין זה, אבל המכוון בפרק זה, שעבורו חזרנו ואמרנו את הדברים, הוא שהאמור "**רֹכֵב שָׁמַיִם**" (דברים לג,כו) משמעותו "מסובב הגלגל המקיף ומניעו ביכולתו וברצונו". וכן האמור בסוף ה**פסוק**: "**וּבְגַאֲוָתוֹ שְׁחָקִים**" – ש**בגאותו** הוא מסובב את ה**שחקים**. הראשון, שהוא "**ערבות**" כמו שביארנו, נאמר בלשון "**רכיבה**", והשאר בלשון "**גאוה**", כי בתנועת הגלגל העליון, זו התנועה היומית, נעים כל הגלגלים כתנועת החלק בַּכֹּל. וזוהי היכולת העצומה שהניעה את הכול, ולכן קרא לה "**גאוה**".

[11] יהא נא עניין זה נוכח תמיד בדעתך עבור מה שאעסוק בו בהמשך, כי הוא הראיה הגדולה ביותר לידיעת מציאות האלוה, כוונתי לסיבוב הגלגל, כמו שאוכיח (ב,א). הבן זאת אם כן.

פרק עא

סקירה היסטורית של התפתחות תורת ה"מדברים" (**הפַלַאם**)

פתיחה: אובדן המדע מישראל

[1] דע שהחכמות הרבות שהוקדשו באומתנו לאימות הדברים האלה אבדו ברבות השנים ובמשול האומות הבורות עלינו, ומשום שדברים אלה לא היו מותרים לכל בני האדם כמו שביארנו (הקדמות, פתיחה6; א,לד), והדבר שהותר לכל בני האדם לא היה אלא לשונות הכתובים בלבד. אתה יודע שאפילו ההלכה המסורה לא פורסמה בכתב בימי קדם, בשל הציווי הנפוץ באומתנו: "**דברים שאמרתי לך על פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב**" (בבלי גיטין ס,ב; תמורה יד,ב). היתה זו תכלית החכמה לגבי התורה, כי כך נמנע מה שקרה לבסוף, כוונתי לריבוי הדעות והתפצלות בתי המדרש, ולספקות המתעוררים ביחס ללשונות החיבור הכתוב, ולשגגות הנלוות לכך, ולהתהוות המחלוקת בין בני האדם המחלקת אותם לכתות, ולמבוכה לגבי המעשים. אלא הדבר כולו נמסר ל**בית דין הגדול** כמו שביארנו בחיבורינו ההלכתיים (פירוש המשנה, סנהדרין יא,ב; משנה תורה, ממרים א), וכמו שמורה עליו לשון ה**תורה** (דברים יז,יא).

[2] אם היתה מניעה להנציח את ההלכה בחיבור הנתון לכל בני האדם, בשל הקלקול שהדבר עלול להוביל אליו, על אחת כמה וכמה שלא פורסם בכתב וניתן לבני האדם דבר מאותם **סתרי תורה**. אלא היו נמסרים מיחידי סגולה ליחידי סגולה כמו שביארתי

לך (א,לד) על דבריהם (של חז"ל) "**אין מוסרין סתרי תורה אלא ליועץ** [וחכם חרשים ונבון לחש]" (בבלי, חגיגה יג,א).

[3] זו היא הסיבה שגרמה להיעלמותם של אותם עיקרים גדולים מאומתנו, ולא תמצא מהם אלא הערות קלות ורמיזות שהובאו **בתלמוד** ו**במדרשות**. והם גרגרי ליבה מעטים שעליהם קליפות רבות, עד שהאנשים התעסקו באותן קליפות וחשבו שאין תחתיהן ליבה כלל.

קליטת חלק מעקרונות הכלאם בישראל

[4] ואילו אותו מעט מזער שתמצא בדיון על עניין הייחוד ומה שקשור אליו אצל כמה מן ה**גאונים** ואצל הקראים – הרי הם דברים שלקחו מן ה"מדברים" (=חכמי הכַּלַאם, "מֻתַכַּלְמוּן") המוסלמים, והוא מיעוט קטנטן ביחס למה שחיברו המוסלמים בנושא.

[5] קרה גם שראשוני המוסלמים שהלכו בדרך הזו היו כת מסוימת, ה"מֻעְתַזֵלָה", ומהם לקחו עמיתינו מה שלקחו והלכו בדרכם. לאחר זמן מה צמחה באסלאם כת אחרת, הם ה"אַשְעַרִיָה", וצצו אצלם דעות אחרות – דעות שלא תמצא מהן דבר אצל עמיתינו, לא משום שהם בחרו את הדעה הראשונה על פני הדעה השנייה, אלא מפני שקרה שהם לקחו את הדעה הראשונה וקיבלו אותה וחשבו אותה לדבר מוכח. ואילו האנדלוסים מאנשי אומתנו – כולם מחזיקים בדברי הפילוסופים ונוטים לדעותיהם במה שאינו סותר יסוד תורה, ולא תמצא אותם כלל הולכים בדבר מדרכי ה"מדברים". לכן הם נוטים בדברים רבים לשיטתנו בחיבור זה, באותם דברים מעטים שנמצאים אצל אחרוניהם.

התפתחות הכלאם: ארבעה שלבים

[6] שלב א) ודע שכל מה שאמרו המוסלמים בעניינים האלה, הן המֻעתזלים מהם הן האשערים – הן כולן דעות הבנויות על הנחות, כשאותן הנחות לקוחות מספרי היוונים והסורים שרצו לחלוק על דעות הפילוסופים ולהפריך את טענותיהם. הסיבה לדבר זה היתה שכאשר כללה האומה הנוצרית את האומות הללו, וטענת הנוצרים ידועה, ודעות הפילוסופים היו נפוצות באותן אומות (=היוונים והסורים) והפילוסופיה התפתחה מהן, והופיעו מלכים המגנים על הדת – ראו חכמי היוונים והסורים של אותם דורות שהדעות הפילוסופיות סותרות את הטענות הללו סתירה גדולה וברורה. על כן התפתחה אצלם אותה חכמת ה"כלאם", והם החלו לקבוע הנחות מועילות להם בהאמנתם ולטעון נגד אותן דעות הסותרות את יסודות תורתם.

[7] שלב ב) כאשר באה אומת האסלאם ונמסרו להם ספרי הפילוסופים, נמסרו להם גם אותן טענות נוגדות שחוברו על ספרי הפילוסופים. וכך הם מצאו בעניינים האלה את דברי

יוחנן המדקדק ואבן עדי ואחרים, והחזיקו בהם וזכו לדעתם בהישג גדול. הם גם בחרו מדעות הפילוסופים המוקדמים כל מה שראה הבוחר שמועיל לו, אף אם הפילוסופים המאוחרים כבר הפריכו זאת, דוגמת האטום והרִיק, וחשבו שהדברים האלה מוסכמים ושהם הנחות שכל בעל דת נצרך אליהן.

8 שלב ג) אחר כך התרחב ה"כלאם" והם הידרדרו לדרכים אחרות, תמוהות, שה"מדברים" מן היוונים וזולתם לא הכירו כלל, שכן אלה היו קרובים לפילוסופיה.

שלב ד) ואחר כך צצו אצל המוסלמים אמירות דתיות מיוחדות להם, שהם הוכרחו להגן עליהן, ונפלה ביניהם מחלוקת גם בזה, וכל כת מהם קבעה הנחות מועילות לה בהגנה על דעתה.

העיסוק בכלאם רק בהקשר להוכחת חידוש העולם

9 אין ספק שיש דברים המשותפים לשלושתנו, כוונתי ליהודים ולנוצרים ולמוסלמים, והם האמירה שהעולם מחודש, שנכונותה מאמתת את הנסים, וכיוצא בהם. אך שאר הדברים ששתי הדתות האלה קיבלו על עצמן לעסוק בהם, כעיסוקם של הללו בעניין השילוש, ועיסוקן של חלק מן הכתות הללו ב"כלאם", עד שהוצרכו לקבוע הנחות, שבאותן הנחות שבחרו הם מבססים את הדברים שעסקו בהם, ואת הדברים המיוחדים לכל דת משתיהן ממה שנקבע אצלה – אנו איננו נזקקים להם כלל.

חכמי הכלאם גוזרים את המציאות מהנחות היסוד

10 כללו של דבר: כל ה"מדברים" הראשונים, מן היוונים המתנצרים והמוסלמים, לא הלכו בהנחותיהם מלכתחילה אחר הנראה מן המציאות, אלא בחנו כיצד ראוי שתהיה המציאות כדי שתהיה ממנה ראיה על נכונות דעה מסוימת, או שלא תסתור אותה. ומשעה שאותו דמיון התאמת, הניחו שהמציאות היא בצורה כזו וכזו, והחלו להיזקק לביסוס אותן טענות שמהן נלקחות ההנחות שעל ידן תתאמת השיטה או לא תיסתר. כך עשו המשכילים שנהגו בדרך הזו תחילה, וכתבוה בספרים, וטענו שהעיון בלבד הביא אותם לכך, מבלי להתחשב בשיטה ולא בדעה קדומה. אבל המאוחרים המעיינים באותם ספרים אינם יודעים מזה דבר. כך שכשהם מוצאים באותם ספרים קדומים מסכת ראיות גדולה והשתדלות עזה לאשש עניין מסוים או להפריך עניין מסוים, הם חושבים שעניין זה אין צורך כלל לאששו ולא לבטלו ביסודות הדת שנזקקים להם, ושהקדמונים לא עשו זאת אלא כדי לשבש את דעות הפילוסופים ותו לא, ולהטיל ספק במה שהם חשבוהו למוכח. אך אלה האומרים כך לא ידעו ולא יבינו שהדבר אינו כפי שחשבו, אלא שהקדמונים טרחו לאשש מה שהם שאפו לאשש ולהפריך מה שהם שאפו להפריך, רק

בשל הפגיעה שתצמח מכך בדעות שרצו לאמת, אפילו אחרי מאה הנחות. על כן קטעו קדמוני ה"מדברים" הללו את המחלה משורשה.

[11] וכללו של דבר אומר לך, שהדבר הוא כפי שאומר תמסטיוס: "אין המציאות הולכת אחר הדעות, אלא הדעות הנכונות הולכות אחר המציאות".

אך כאשר עיינתי בספרי ה"מדברים" הללו כפי שנזדמן לי, כמו שעיינתי גם בספרי הפילוסופים כפי יכולתי, מצאתי שדרך כל ה"מדברים" היא דרך אחת במין, אף על פי שסעיפיה משתנים: יסוד הכול הוא שאין מתחשבים במציאות כפי שהיא, כי היא מנהג, שמבחינת השכל ייתכן אחרת ממנו. במקומות רבים הם גם הולכים אחר הדמיון ומכנים אותו שכל.

יסוד הכלאם שהעולם מחודש אינו מבוסס

[12] וכאשר הניחו אותן הנחות שעוד נשמיע לך (להלן א,עג), חרצו דין בהוכחתם שהעולם מחודש. וכיוון שנקבע שהעולם מחודש, נקבע בלי ספק שיש לו יוצר שחידש אותו. ואז הם מביאים ראיות שהיוצר הזה הוא אחד, ואז הם קובעים שמכיוון שהוא אחד, אין לו גוף. זוהי דרכו של כל "מדבר" מן המוסלמים בכל פרט מן הנושא הזה, וכן של המחקים אותם מאומתנו, שהלכו בדרכיהם. אופני הבאת הראיות שלהם והנחותיהם בקביעת חידוש העולם או בביטול קדמותו שונים זה מזה, אבל הדבר המשותף לכולם הוא קביעת חידוש העולם בתחילה, ומכיוון שהוא מחודש מתאמת שהאלוה קיים.

[13] כאשר התבוננתי בדרך הזו נרתעה ממנה נפשי רתיעה גדולה מאוד, וראוי לה שתירתע, כי בכל מה שטוענים שהוא הוכחה לחידוש העולם חלים ספקות, ואין זו הוכחה חותכת אלא עבור מי שאינו יודע את ההבדל בין הוכחה לבין ויכוח ולבין הטעיה. ואילו עבור מי שיודע אותם מקצועות הדבר ברור לגמרי שבכל אותן ראיות יש ספקות, ונעשה עבורן שימוש בהנחות שלא הוכחו.

[14] המרב שיכול לדעתי לעשות איש האמת מן הדתיים, הוא לבטל את ראיות הפילוסופים לקדמות העולם – ומה נכבד הדבר אם יוכל לעשות זאת! כל מעיין פיקח איש אמת שאינו מטעה את עצמו יודע שבשאלה הזו, דהיינו קדמות העולם או חידושו, אין הוכחה חותכת, ושהיא נקודה שבה השכל נעצר. עוד נדבר בזאת רבות. בשאלה הזו תספיק לך העובדה שפילוסופי הדורות חולקים בה מזה שלושת אלפים שנה עד זמננו זה במה שאנחנו מוצאים בחיבוריהם ובנאמר בשמם.

[15] וכיוון שכך הוא הדבר בשאלה הזו, כיצד ניקח אותה כהנחת יסוד כדי לבסס עליה את קיום האלוה? הרי כך יהיה קיום האלוה בספק: אם העולם מחודש – יש אלוה; ואם הוא

קדום – אין אלוה. או כך, או שנטען שיש הוכחה לחידוש העולם ונכפה על כך בחרב כדי שנטען שאנו יודעים את האל בהוכחה.

שיטת הרמב"ם: הוכחה שאינה מוטלת בספק

[16] וכל זה רחוק מן האמת. אלא הדרך הנכונה לדעתי, והיא דרך ההוכחה שאין בה ספק, היא שיבוסס קיום האלוה וייחודו ושלילת הגשמות בדרכי הפילוסופים, שהן מבוססות על קדמות העולם. לא משום שאני מאמין בקדמות העולם או שאני מודה להם בזה, אלא משום שבדרך הזו תתאמת ההוכחה ותושג הוודאות השלמה באותם שלושה דברים – כוונתי למציאות האלוה, היותו אחד, ושאין הוא גוף – מבלי לפסוק לגבי העולם אם הוא קדום או מחודש.

[17] וכאשר יתאמתו לנו שלושת מושאי החקירה הנכבדים והגדולים האלה בהוכחה אמיתית, נחזור לאחר מכן לחידוש העולם ונאמר לגביו כל מה שאפשר לטעון בו (ב,טו-לא). ואז, אם די לך במה שאמרו ה"מדברים" ואתה מאמין שכבר התאמתה ההוכחה על חידוש העולם – אשריך; ואם לא יהיה לך הדבר מוכח אלא תקבל את היותו מחודש כקבלה מן הנביאים – אין בכך נזק. ואל תאמר: "כיצד תתאמת הנבואה אם העולם קדמון?", עד שתשמע את דברינו על הנבואה בחיבור זה (ב,לב-מח). איננו עוסקים בעניין זה כעת.

[18] מה שעליך לדעת הוא שההנחות שקבעו העוסקים בעיקרים, דהיינו ה"מדברים", לאישוש חידוש העולם – יש בהן מ**הפוך עולם** ומ**שינוי סדרי בראשית** כפי שעוד תשמע; כי אין לי מנוס מלערוך בפניך את הנחותיהם ואת אופן הבאת הראיות שלהם.

[19] ואילו דרכי זו, היא כפי שאתאר לך אותה באופן כללי כעת. אני אומר: העולם הוא בהכרח או קדום או מחודש. אם הוא מחודש – הרי יש לו מחדש בלי ספק. וזה מושכל ראשון, שהמחודש אינו מחדש את עצמו אלא זולתו מחדש אותו. ואם כן מחדש העולם הוא האלוה. ואם העולם קדום – הרי נובע בהכרח, מראיה כזו וראיה כזו, שיש מצוי מלבד כל הגופים בעולם, שאינו גוף ולא כוח בגוף, והוא אחד, תמידי, נצחי, שאין לו עילה ולא ייתכן שישתנה. הוא אם כן אלוה. הרי התברר לך שהראיות למציאות האלוה ואחדותו ושאינו גוף, ראוי שתהיינה רק על פי הנחת הקדמות, וכך תושג ההוכחה בשלמות, בין אם העולם קדום או מחודש.

[20] לכן אתה מוצא תמיד בספרי ההלכה שחיברתי (ראו משנה תורה, יסודי התורה א,ה), שכאשר מזדמן לי להזכיר יסודות (דתיים), ואני מתחיל בביסוס קיום האלוה, הרי אני מבסס זאת על ידי אמירות הנוטות אל הקדמות. אין זאת משום שאני מאמין בקדמות,

אלא שאני רוצה לבסס את קיומו יתעלה בהאמנתנו בדרך מוכחת שאין עליה מחלוקת כלל. ולא נשעין אותה דעה אמיתית בעלת ערך עצום על יסוד שכל אחד יזעזע וירצה לסותרו, ויהיה מי שיטען שהוא לא נבנה מעולם. בפרט כאשר אותן ראיות פילוסופיות על שלושת מושאי החקירה האמורים נלקחות מטבע המציאות הנראה, שלא יוכחש אלא בשל התעקשות לשמור על דעות מסוימות. ואילו ראיות ה"מדברים" לקוחות מהנחות הסותרות את טבע המציאות הנראה, עד שהם נאלצים לקבוע שאין טבע לשום דבר כלל.

יש ראיה לחידוש העולם בלא לבטל את חוקיות הטבע

[21] אקדיש לך בחיבור זה, כאשר אדבר על חידוש העולם, פרק שבו אבאר לך ראיה מסוימת על חידוש העולם (ב,יט), ואגיע לתכלית שכל "מדבר" שאף אליה מבלי שאבטל את טבע המציאות, ולא אחלוק על אריסטו בדבר ממה שהוכיח. כי הראיה שמשתמשים בה חלק מה"מדברים" על חידוש העולם, והיא הראיה החזקה ביותר שלהם, שלא התבססה להם עד שביטלו את טבע המציאות כולה, וחלקו על כל מה שביארו הפילוסופים – לראיה דומה לזו אגיע (שם) מבלי שאחלוק על טבע המציאות ולא איאלץ להכחיש את המוחש.

סקירת הפרקים הבאים

[22] ראיתי לנכון לערוך בפניך את הנחותיהם הכלליות של ה"מדברים" שעל ידן הם מבססים את חידוש העולם ומציאות האלוה ואחדותו ושלילת הגשמות, ולהראות לך את דרכם בזה, ולבאר לך מה נובע מכל הנחה מהן. לאחר מכן (ב,הנחות) אזכיר לך את ההנחות הקרובות של הפילוסופים בזה, ואראה לך את דרכם.

אל תבקשני בחיבור זה לאמת אותן הנחות פילוסופיות שאתמצת לך, כי זה רוב מדעי הטבע ומדעי האלוהות. וכן אל תצפה שאשמיעך בחיבור זה את טענות ה"מדברים" לאימות הנחותיהם, כי בזה כלו חייהם וכלים חיי הבאים אחריהם ורבו ספריהם. כי טבע המציאות הגלוי לעין סותר כמעט כל הנחה מהן, וחלים בה ספקות; ועל כן הם נזקקים לחיבורים ולוויכוחים כדי לבסס את ההנחה הזו ולפתור את הספקות לגביה, ולדחות את הדברים הגלויים לעין הסותרים אותה, אם אין אפשרות למצוא תחבולה לעקוף זאת.

[23] ההנחות הפילוסופיות האלה שאתמצת לך להוכחה על שלושת מושאי החקירה האלה, דהיינו מציאות האלוה ואחדותו ושלילת הגשמות – רובן הן הנחות שתושג לך בהן ודאות מיד כשתשמע אותן ותבין את משמעותן. חלקן יפנו אותך למקומות שבהם

הן מוכחות, בספרי ה"פיזיקה" או ה"מטפיזיקה" (של אריסטו), ואז תפנה אל מקומן ותאמת את מה שאולי תצטרך לאמת.

[24] כבר הודעתיך (א,לד) שאין דבר מלבד ה' יתעלה והמצוי הזה (=העולם). ואין ראיה עליו יתעלה אלא מן המצוי הזה – מכללו ומפרטיו. על כן הכרחי להתבונן במצוי הזה כפי שהוא, ולקחת הנחות ממה שייראה מטבעו. לפיכך עליך להכיר את צורתו ואת טבעו הנראה, ואז אפשר יהיה להביא ממנו ראיות על זולתו. לכן מצאתי לנכון להביא בתחילה פרק (א,עב) שאסביר לך בו את כלל המציאות, בדרך של הודעה של מה שכבר הוכח והתאמת מעבר לכל ספק. לאחר מכן אביא לך פרקים אחרים שאזכיר בהם את הנחות ה"מדברים" ואבאר את דרכיהם לביאור ארבעת מושאי החקירה האלה (א,עג-עו). לאחר מכן אביא לך פרקים אחרים (ב,הנחות-ב,א) שאבאר לך בהם את הנחות הפילוסופים ודרכי הבאת הראיות שלהם למושאי החקירה האלה. לאחר מכן אתמצת לך את הדרך שאני הולך בה (ב,ב), כפי שהודעתיך, באשר לארבעת מושאי החקירה האלה.

פרק עב

סקירת המבנה הפיזיקלי של העולם

אחדות העולם הפיזי

[1] דע שהמצוי הזה בכללותו הוא פרט (=אורגניזם, אינדיווידואל) אחד ותו לא. כוונתי לכך שכדור הגלגל החיצוני יחד עם כל מה שבו הוא בלי ספק פרט אחד, באותה מידה שראובן ושמעון הם פרטים. והשוני בין עצמיו – כלומר העצמים שבכדור הזה על כל מה שבו – הוא כשוני בין העצמים של אברי פרט מבני האדם, לדוגמה. כמו שראובן, למשל, הוא פרט אחד, והוא מחובר מאברים שונים כמו הבשר והעצמות, ומלֵיחות שונות ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מגלגלים ומארבעת היסודות ומה שמורכב מהם. ואין בו רֵיק כלל, אלא הוא מקשה אחת, מלא: מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים את הארץ, והאוויר מקיף את המים, והאש מקיפה את האוויר.

תכונות היסוד של הגלגלים

[2] והגוף החמישי מקיף את האש, והוא כדורים רבים אחד בתוך השני שאין ביניהם כלל חלל ורֵיק, אלא הם עגולים באופן מושלם, צמודים זה לזה, כולם נעים תנועה סיבובית שווה שאין בה אף האצה והאטה, כוונתי שכל כדור מהם אינו ממהר לעתים ומאט לעתים, אלא כל אחד מהם נצמד לטבעו במהירותו ובכיוון תנועתו. אמנם חלק מהכדורים האלה נעים מהר יותר מאחרים, והמהירה מכולם היא תנועת הגלגל המקיף

את הכול, והוא הנע את התנועה היומית, ומניע את כולם תנועת החלק בכול, כי הם כולם חלקים בו.

תיקון לתמונה האסטרונומית של העולם

[3] המרכזים של הגלגלים האלה שונים: יש מהם שמרכזו הוא מרכז העולם, ויש מהם שמרכזו חוץ למרכז העולם. יש מהם שנע תמיד את תנועתו הייחודית מן המזרח למערב, ויש מהם שנע תמיד מן המערב למזרח. כל כוכב בכדורים האלה הוא חלק מן הגלגל שהוא נמצא בו, קבוע במקומו ואין לו תנועה ייחודית לו, אלא הוא נראה נע רק בשל תנועת הגוף שהוא חלק ממנו. והחומר של הגוף החמישי הזה בכללותו, הנע סיבובית, אינו כחומר ארבעת היסודות שבתוכו.

אי ודאות בהבנת תמונת העולם השמימית

[4] מספר הכדורים האלה המקיפים את העולם אינו יכול בשום פנים ואופן להיות פחות משמונה עשר. ייתכן שמספרם גדול יותר, ויש בזה מקום לעיין. וכן יש מקום לעיין האם יש אפיציקלים (=גלגלי משנה), והם גלגלים שאינם מקיפים את העולם.

ארבעת היסודות

[5] בתוך אותו כדור תחתון, הסמוך אלינו, יש חומר אחד – השונה מחומר הגוף החמישי – שקיבל ארבע צורות ראשוניות. על ידי ארבע הצורות האלה נעשו ארבעה גופים: הארץ, והמים, והאוויר, והאש. לכל אחד מארבעת אלה יש מקום טבעי מיוחד לו, ואינו לזולתו, אם הוא נעזב לטבעו. הם גופים דוממים, שאין בהם לא חיים ולא השגה, ואין הם נעים מעצמם. אלא הם נחים במקומותיהם הטבעיים, ואם אחד מהם נכפה לצאת ממקומו – הרי כאשר סר הכופה, הוא נע כדי לשוב למקומו הטבעי. כי יש בו אותו עיקרון שהוא נע בגללו כדי לשוב למקומו בקו ישר. ואין בו עיקרון שהוא נח בגללו ולא שהוא נע בגללו שלא בקו ישר.

תנועת היסודות לעומת תנועת הגלגלים

[6] התנועות הישרות שיש לארבעת היסודות האלה כאשר הם נעים כדי לשוב למקומותיהם, הן שתיים: תנועה כלפי המקיף, והיא של האש ושל האוויר; ותנועה כלפי המרכז, והיא של המים ושל הארץ. וכאשר כל אחד מהם מגיע למקומו הטבעי, הוא נח.

[7] אך הגרמים העגולים האלה (=הגלגלים השמימיים) הם חיים ובעלי נפש שהם נעים בגללה, ואין אצלם עיקרון של מנוחה כלל, ולא חל בהם שינוי אלא בתנוחה, משום שהם נעים סיבובית. האם יש להם שכל שהם יכולים לתפוס בו מושגים – אין הדבר ברור אלא לאחר עיון מדוקדק.

[8] כשהגוף החמישי נע בכללותו סיבובית באופן תמידי, מתרחשת בשל כך ביסודות, דהיינו באש ובאוויר, תנועה כפויה שבגללה הם יוצאים ממקומם. הם נדחפים אל המים וחודרים כולם בגרם הארץ אל מעמקיה, וכך נוצר ערבוב ביסודות. אחר כך הם מתחילים לנוע כדי לשוב למקומותיהם, ובשל כך יוצאים ממקומותיהם גם חלקים מן הארץ הנלווים למים ולאוויר ולאש. בכל התהליך הזה הם משפיעים זה על זה ומושפעים זה מזה, וכך חלים שינויים בתערובת עד שמתהווים ממנה בתחילה האדים (=חומרים גזיים) למיניהם השונים, ולאחר מכן המחצבים למיניהם השונים, ומיני הצמחים כולם, ומיני חיות רבים, בהתאם למה שקובע מזג התערובת.

חוק שימור החומר ומחזוריותו

[9] כל המתהווה – כלה. ואין הוא מתהווה אלא מן היסודות ואליהם הוא כלה. וכן היסודות מתהווים זה מזה וכָלים זה אל זה, כי חומר הכול אחד. ולא תיתכן מציאותו של חומר בלי צורה, ומאותן צורות טבעיות המתהוות וכלות לא תימצא צורה בלי חומר. נמצא שהדבר – התהוותם וכליונם והיותו של כל מה שמתהווה מהם וכלה אליהם – חוזר חלילה בדומה לסיבוב הגלגל. כך שתנועת אותו חומר בעל צורה ביחס להתחלפות הצורות בו זו אחר זו, היא כתנועת הגלגל ביחס ל"היכן" (=קטגוריית המיקום), בכך שעבור כל חלק ממנו חוזרות ונשנות אותן תנוחות עצמן.

הגלגל הוא מקור העולם התת־ירחי

[10] כמו שבגוף האדם יש אברים שולטים ואברים נשלטים הנזקקים לצורך המשך קיומם להנהגת האבר השולט המנהיג אותם – כך בעולם בכללותו יש חלקים שולטים, והוא הגוף החמישי המקיף, וחלקים נשלטים הנזקקים למנהיג, והם היסודות ומה שמורכב מהם.

וכמו שהאבר השולט, שהוא הלב, נע תמיד, והוא ראשית כל תנועה הנמצאת בגוף, ושאר אברי הגוף נשלטים על ידיו והוא שולח אליהם בתנועתו את הכוחות שהם נזקקים להם לצורך פעולותיהם – כך הגלגל הוא המנהיג בתנועתו את שאר חלקי העולם, והוא שולח לכל מתהווה את כוחותיו המצויים בו. נמצא שראשיתה הראשונית של כל תנועה הנמצאת בעולם היא תנועת הגלגל; וכל נפש שתמצא לבעל נפש בעולם, ראשיתה היא נפש הגלגל.

ארבעת הכוחות מן הגלגלים לכדור הארץ

[11] דע שהכוחות המגיעים מן הגלגל לעולם זה, כפי שכבר התבאר, הם ארבעה:

[א] כוח המחייב את העירוב וההרכבה, ואין ספק שזה מספיק ליצירת המחצבים;

ב) וכוח הנותן את הנפש הצמחית לכל צמח;
ג) וכוח הנותן את נפש החי לכל חי;
ד) וכוח הנותן את הכוח ההוגה לכל הוגה. וכל זה באמצעות הזוהר והחושך הנובעים מאורם ומסיבובם (של הגלגלים) סביב הארץ.

תלות העולם התת ירחי בגלגלים ותלות מרכיביו

12 היקש א) וכמו שאם ינוח הלב להרף עין ימות האדם וייבטלו כל תנועותיו וכל כוחותיו – כך אילו היו הגלגלים עוצרים היה זה מות העולם בכללותו וביטול כל מה שבו.

היקש ב) וכמו שהחי חי כולו רק בשל תנועת (=פעימות) לבו, אף שיש בו אברים נחים שאינם חשים, כגון העצמות והסחוסים וכיוצא בהם – כך המציאות הזו כולה היא פרט אחד החי בשל תנועת הגלגל, שהוא בה כמו הלב אצל בעלי הלב, אף שיש בה גופים רבים שהם נחים ודוממים.

כך ראוי לך לתפוס את מכלול הכדור הזה כפרט אחד חי ונע בעל נפש, כי אופן תפיסה זה הכרחי מאוד, או מועיל מאוד, בהוכחה שהאלוה אחד כמו שיתבאר (ב,א). על פי התפיסה הזו יתברר גם כן שרק האחד ברא אחד.

היקש ג) וכמו שלא ייתכן שיימצאו אברי האדם בנפרד כשהם באמת אברי האדם, כוונתי לכך שהכבד יהיה בנפרד או הלב יהיה בנפרד או הבשר יהיה בנפרד – כך לא ייתכן שיימצאו חלקי העולם אחד בלי השני במציאות היציבה הזו שאנחנו מדברים עליה, כך שתימצא אש בלי ארץ, או ארץ בלי שמים, או שמים בלי ארץ.

הכוח המקשר בין המינים ודואג לקיומם

13 היקש ד) וכמו שיש באדם כוח מסוים הקושר את אבריו זה לזה ומנהיג אותם, ונותן לכל אבר את מה שראוי כדי לשמור על כושרו ולהרחיק ממנו מה שמזיק לו, והוא שדיברו עליו במפורש הרופאים וקראו לו "הכוח המנהיג את גוף החי", ופעמים רבות הם מכנים אותו "טבע" – כך יש בעולם בכללותו כוח הקושר את חלקיו זה לזה ושומר על מיניו שלא יאבדו, ושומר גם על פרטי מיניו במשך הזמן שניתן לשמור עליהם, ושומר גם על חלק מפרטי העולם. יש מקום לעיין לגבי כוח זה, האם הוא באמצעות הגלגל או לא.

אבחנות בטבע הפיזיולוגי

14 היקש ה) וכמו שבגופו של האדם יש

א) דברים בעלי מטרה:

א1) מהם שמטרתם היא קיומו כפרט, כמו אברי ההזנה,

א2) ומהם שמטרתם היא קיום מינו, כאברי ההולדה,

א3) ומהם שמטרתם היא צרכיו ההכרחיים לתזונתו וכדומה, כמו הידיים והעיניים;
ב) ויש בו גם דברים שאין להם מטרה בפני עצמם אלא הם נובעים ונמשכים ממזג האברים האלה, כשהמזג המיוחד הזה הכרחי להשגת הצורה כפי שהיא כדי שתפעל את הפעולות המכוונות הללו, ואותה התהוות מכוונת גוררת אחריה בשל הכרח החומר דברים אחרים, כמו
ב1) שער הגוף
ב2) וצבעו, ולכן דבר זה אינו נוהג באופן סדיר, ופעמים רבות חלקם חסר, וגם קיימים בהם הבדלים גדולים מאוד בין האנשים באופן שאינו קיים באברים, כי לא תמצא אדם שיש לו כבד הגדול פי עשרה מכבד של אדם אחר, אך תמצא גבר בלי זקן או שיער בחלק מן הגוף, או שיש לו למשל זקן פי עשרה או פי עשרים מאדם אחר, וזה נפוץ בסוג הזה, כלומר ההבדלים בשיער ובצבעים – כך במציאות כולה
א) יש מינים שהתהוותם מכוונת, יציבים ומתנהלים בסדירות ואין ביניהם אלא מעט הבדלים, בהתאם להיקף האיכות והכמות של המין הזה;
ב) ומינים שאינם מכוונים אלא נובעים מטבע ההתהוות והכיליון הכלליים, כמו
ב1) מיני התולעים הנוצרים מן הגללים,
ב2) ומיני החיות הנוצרים בפירות הנרקבים,
ב3) ומה שנוצר מעיפוש הלחויות,
ב4) והתולעים הנוצרות במעיים, ודומיהם. ובאופן כללי נראה לי שכל מה שאין בו כוח להוליד את מה שדומה לו הרי הוא מן הסוג הזה. ולכן אינך מוצא אותם שומרים על סדירות, אף על פי שאין מנוס מקיומם, כפי שאין מנוס מקיום צבעים שונים ומקיום מיני השיער בפרטי מין האדם.
15 היקש ו) וכמו שבאדם יש
א) גופים שפרטיהם קבועים, כמו האברים העיקריים,
ב) וגופים המתמידים במין אבל לא בפרט, כמו ארבע הליחות – כך במציאות בכללותה יש
א) גופים קבועים ומתמידים בפרט, והוא הגוף החמישי על כל חלקיו,
ב) וגופים המתמידים במין, כמו היסודות ומה שמורכב מהם.
ההתהוות וההתכלות באדם ובמציאות כרוכות זו בזו
16 היקש ז) וכמו שכוחות האדם הגורמים להתהוותו ולקיומו במשך זמן קיומו הם עצמם הגורמים לכיליונו ולאובדנו – כך סיבות ההתהוות הן עצמן סיבות הכיליון בכל עולם

ההתהוות והכיליון. לדוגמה: ארבעת הכוחות הנמצאים בגופו של כל ניזון, והם: המושך, והמחזיק, והמעכל, והדוחה – אילו היה אפשר שאותם כוחות יהיו כמו הכוחות השכליים, כך שלא היו עושים אלא מה שראוי ובזמן הראוי ובמידה הראויה, כי אז היה האדם ניצל מנגעים גדולים מאוד וממחלות רבות. אבל כיוון שדבר זה בלתי אפשרי, אלא הם פועלים פעולות טבעיות בלי מחשבה ובלי שיקול דעת ואינם משיגים כלל את מה שהם פועלים – נובע מכך שיקרו בגללם מחלות קשות ונגעים, אף שהם הכלי להתהוות החי ולקיומו במשך הזמן שהוא קיים.

17 ביאור הדבר: הכוח המושך, לדוגמה, אילו היה מושך רק את הדבר המתאים מכל בחינה ואת המידה הנצרכת בלבד – כי אז היה האדם ניצל ממחלות ומנגעים רבים. אבל כיוון שהדבר אינו כך, אלא הוא מושך כל חומר שיזדמן מן המין שהוא מושך, גם אם החומר הזה סוטה מעט בכמותו ובאיכותו – נובע מכך שיימשך חומר שהוא חם יותר מן הנצרך, או קר יותר מן הנצרך, או סמיך יותר, או עדין יותר, או רב יותר. בשל כך נחסמים העורקים, ונוצרים סתימות וריקבון, ואיכות הליחות מתקלקלת וכַמּותן משתנה. וכך מתהוות מחלות כמו הגרדת והשפשפת והיבלות, או נגעים קשים כמו הגידול הסרטני והצרעת והנמק, עד שצורת אבר או אברים מתקלקלת. וכך הדבר גם בשאר ארבעת הכוחות.

18 כך הדבר בדיוק לגבי כלל המציאות: הדבר ההכרחי להתהוות מה שמתהווה ולהתמדת קיומו במשך זמן, והוא עירוב היסודות על ידי כוחות הגלגל המניעים אותם ומפוזרים בהם – הוא עצמו הסיבה להיווצרות גורמים מזיקים במציאות, כמו השיטפונות והממטרים הכבדים והשלג והברד והרוחות הסוערות והרעמים והברקים והתעפשות האוויר, או היווצרות גורמים קטלניים ביותר המכלים ארץ או ארצות או אזור, כמו שקיעת הקרקעות ורעידות האדמה והברקים הקטלניים והמים השוטפים מן הימים והתהומות.

משל האדם עולם קטן

19 דע שכל מה שאמרנו באשר לדימוי העולם בכללותו לפרט מבני האדם – לא מפני דברים אלה נאמר על האדם שהוא עולם קטן. כי הדימוי הזה כולו עקבי בכל פרט מפרטי בעלי החיים שאבריו שלמים, ומעולם לא שמעת אף אחד מן הקדמונים אומר שהחמור או הסוס הם עולם קטן. הדבר נאמר לגבי האדם רק בשל מה שהתייחד בו האדם, והוא הכוח ההוגה, כלומר השכל, שהוא השכל ההיולי, כי עניין זה אינו נמצא באף מין מבעלי החיים מלבדו.

[20] ביאור הדבר: אף פרט מפרטי בעלי החיים אינו נזקק עבור התמדת קיומו למחשבה ושיקול דעת והנהגה. אלא הוא הולך ורץ כפי טבעו, ואוכל את הדברים המתאימים לו שהוא מוצא, וגר במקום שמזדמן לו, ומזדווג עם כל נקבה שהוא מוצא כשהוא מיוחם, אם יש לו עונת ייחום. כך מתקיים הפרט במשך הזמן שהוא מתקיים, ומציאות המין מתמידה, ואין הוא נזקק כלל לפרט אחר ממינו שיעזור לו ויסייע לו בקיומו בכך שיעשה עבורו דברים שהוא עצמו אינו עושה. והאדם בלבד, אילו היה פרט ממנו מצוי לבדו, משולל כוח הנהגה ונעשה כבהמות – היה אובד מיד, ולא היה שורד אפילו יום אחד אלא במקרה, כלומר אם היה מזדמן לו למצוא משהו להיזון בו. זאת משום א) שהמזון שקיומו תלוי בו נזקק למלאכה ולניהול ארוכים, שאינם מתבצעים אלא במחשבה ובשיקול דעת ועל ידי כלים רבים, ב) וכן על ידי אנשים רבים שלכל אחד ואחד מהם מוקצית עבודה מסוימת, ולכן יש צורך במי שינהיג אותם ויקבץ אותם כך שחברתם תוסדר ותתמיד כדי שהם יסייעו אחד לשני. וכן כדי להישמר מן החום בזמן החום ומן הקור בזמן הקור ולהיות מוגן מן הגשמים ומהשלגים ומן הרוחות הסוערות, יש לו צורך בהכנות מרובות שכולן אינן מתבצעות אלא במחשבה ובשיקול דעת.

[21] בשל כך קיים בו אותו הכוח ההוגה, שבו הוא חושב ושוקל ועובד ומכין במיני מלאכות שונים את מזונו ומגוריו ולבושו, ובהם הוא מנהיג את כלל אברי גופו כך שיעשה בהם השולט שבהם את אשר יעשה, ויונהג הנשלט באשר הוא מונהג. לפיכך אם תעלה על דעתך פרט מבני האדם המשולל אותו כוח, ונותר בו רק (הכוח) החייתי לבדו, היה הוא אובד ונכחד מיד. הכוח הזה נכבד מאוד, הנכבד ביותר מכוחות בעלי החיים. והוא גם נסתר מאוד, ומהותו האמיתית אינה מובנת במחשבה הראשונית המשותפת כמו שמובנים שאר כוחות הטבע.

[22] כך יש במציאות דבר־מה המנהיג את כללותה, מניע את אברה השליט הראשון שנתן לו כוח הנעה כדי שינהיג את זולתו. ואילו עלה על הדעת ביטולו של דבר זה, היתה בטלה מציאותו של הכדור הזה כולו, הן השליט בו הן הנשלט. ועל ידי הדבר הזה מתמיד קיומם של הכדור ושל כל חלק ממנו. דבר זה הוא האלוה יתעלה שמו. רק לפי משמעות זו נאמר על האדם בלבד שהוא עולם קטן, משום שיש בו עיקרון כלשהו המנהיג את כולו. ובשל עניין זה נקרא ה' יתעלה בלשוננו "חיי העולם", ונאמר: "**וַיִּשְׁבַּע בְּחֵי הָעוֹלָם**" (דניאל יב,ז).

שלוש הסתייגויות למשל. הסתייגות א: השפעה של חסד

[23] דע שבדימוי הזה שדימינו את העולם בכללותו לפרט מבני האדם אין שוני בדבר ממה שהזכרנו אלא בשלושה דברים:

האחד: שהאבר השליט בכל בעל חיים שיש לו לב, מקבל תועלת מן האברים הנשלטים, והתועלת שלהם חוזרת אליו. ואין במציאות הכללית דבר דומה לכך, אלא כל מה שמאציל הנהגה או נותן כוח, אין חוזרת אליו תועלת כלל מן הנשלט, אלא הוא נותן את מה שהוא נותן כנתינתו של מיטיב נדיב, העושה זאת בשל נדיבותו הטבעית וטוב לבו המולד, לא על מנת לקבל פרס; אלא זו הידמות לאלוה יתעלה שמו.

הסתייגות ב: השפעה חד כיוונית

[24] והשני: שהלב, בכל בעל חיים שיש לו לב, נמצא באמצעיתו, ושאר האברים הנשלטים מקיפים אותו, כדי להביא לו תועלת בשמירה עליו ובהגנה עליו כדי שלא יגיע אליו במהרה נזק מבחוץ. ובעולם בכללותו הדבר הפוך: הנכבד יותר מקיף את הפחות יותר, כי הוא בטוח מפני קבלת השפעה מזולתו. ואפילו היה מקבל השפעה, אין נמצא מחוצה לו גוף אחר היכול להשפיע עליו. נמצא שהוא מאציל על מה שבתוכו ואינו מקבל השפעה כלל ולא כוח מגופים אחרים. ויש כאן גם דומות מסוימת. והוא, שבבעל החיים, כל אבר הרחוק מן האבר השליט נכבד פחות מן הקרוב אליו. וכן הדבר בעולם כולו: ככל שהגופים קרובים יותר למרכז, הם עכורים יותר, עצמם עבה יותר, תנועתם כבדה יותר ואורם ושקיפותם אובדים, בשל ריחוקם מן הגוף הנכבד המאיר השקוף הנע העדין הפשוט, דהיינו הגלגל. וככל שגוף קרוב יותר אליו הוא קונה ממנו משהו מאותן תכונות בהתאם לקרבתו, ותהיה לו נכבדות מסוימת ביחס למה שמתחתיו.

הסתייגות ג: בדילות ה'

[25] והשלישי: שהכוח ההוגה הוא כוח בגוף, בלתי נפרד ממנו. וה' יתעלה אינו כוח בגוף העולם, אלא נבדל מכל חלקי העולם. והנהגתו יתעלה והשגחתו נלוות לעולם בכללותו באופן שאיננו מגיעים עד תכליתו ומהותו האמיתית, וכוחו של בשר ודם אינו יכול לעמוד על כך. כי מוכח שהוא נבדל מן העולם ונקי ממנו; ומוכחת השפעת הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו, ואפילו הפעוט והעלוב. ישתבח מי שמסנוורת אותנו שלמותו!

סיכום: הוודאות וההכרחיות בפרק

[26] דע שהיה ראוי שנדמה את היחס של ה' יתעלה לעולם, ליחס של השכל הנקנה לאדם, שאין הוא כוח בגוף, והוא נבדל מן הגוף היבדלות אמיתית ומאציל עליו. ואפשר

היה לדמות את הכוח ההוגה לשכלי הגלגלים, שהם בגופים. אבל עניין שכלי הגלגלים וקיום השכלים הנבדלים ותפיסת השכל הנקנה, שגם הוא נבדל – הם עניינים שיש בהם מקום לעיין ולחקור, והראיות עליהם אינן גלויות, אף שהם (=העניינים; או: הראיות) נכונים, ונופלים בהם ספקות רבים, והמערער יכול לערער והמבלבל יכול לבלבל. אך אנו העדפנו תחילה שתתפוס את המציאות בתפיסה ברורה, שלא יתכחש לדבר ממה שהזכרנו באופן כללי אלא אחד משני סוגי אנשים: או מי שאינו יודע את הדברים הברורים, כמו שמי שאינו מומחה בהנדסה יכחיש עניינים מתמטיים מוכחים; או מי שבוחר להחזיק בדעה קדומה כלשהי ולכן הוא מטעה את עצמו. אך מי שרוצה לעיין עיון אמיתי – עליו ללמוד עד שתתבאר לו נכונות כל מה שהודענו, וידע שזו היא צורת אותו מצוי שמציאותו יציבה בלי ספק ובלי חשש. ואם ירצה לקבל זאת ממי שהוכח לו כל מה שהוכח – יקבל, ויבנה על כך את היקשיו וראיותיו. ואם לא יבחר בקבלה עיוורת אפילו בעקרונות אלה – ילמד, ולבסוף יתבאר לו שהדבר הוא כך. "**הֲנִפֵּה זֹּאת חֲקַרְנוּהָ כֵּן הָיֹא, שְׁמָעֶנָּה וְאַתָּה דַּע לָךְ**" (איוב ה,כז).

[27] לאחר המבוא הזה אחל להזכיר מה שהבטחנו להזכיר ולבאר.

פרק עג

הנחות היסוד של ה"מדברים"

סקירת תריסר הנחות היסוד

[1] ההנחות הכלליות (=המשותפות) שהניחו ה"מדברים", על דעותיהם השונות ודרכיהם הרבות, והן הכרחיות לביסוס מה שרצו לבססו באשר לאותם ארבעה מושאי חקירה – שתים עשרה הנחות הן. אמנה לך כאן אותן, ולאחר מכן אבאר לך את משמעותה של כל הנחה מהן ומה שנובע ממנה.

[א] ההנחה הראשונה: הקביעה שקיים האטום ("העצם הבדיד").

[ב] ההנחה השנייה: קיום הריק.

[ג] ההנחה השלישית: הזמן מחובר מ"עִתות" (=פרקי זמן בדידים).

[ד] ההנחה הרביעית: אין עצם בלי כמה מקרים (=תכונות מאפיינות).

[ה] ההנחה החמישית: המקרים שאתאר קיימים באטום ואין הוא בלעדיהם.

[ו] ההנחה השישית: המקרה אינו מתמיד שתי יחידות זמן.

[ז] ההנחה השביעית: דין התכונות כדין העדרן, והן כולן מקרים קיימים הנצרכים לפועֵל.

[ח] ההנחה השמינית: אין בכל המציאות, כלומר בכל הנבראים, דבר מלבד עצם ומקרה. וגם הצורה הטבעית היא מקרה.

[ט] ההנחה התשיעית: המקרים אינם נושאים זה את זה.
[י] ההנחה העשירית: אין לבחון את האפשרי לפי ההתאמה של המציאות הנוכחית לציור (מושגי, תפיסתי) מסוים.
[יא] ההנחה האחת עשרה: האינסוף בלתי אפשרי, בלי הבדל בין אם הוא בפועל או בכוח או במקרה – כלומר שאין הבדל בין אם הדברים האינסופיים נמצאים יחד (=בפועל), או משוערים מן המצוי וממה שכבר נעדר, והוא (האינסוף) שבמקרה. על כל זה הם אמרו שהוא בלתי אפשרי.
[יב] ההנחה השתים עשרה: אמירתם שהחושים טועים, ורבים ממושאי השגתם חומקים מהם, ולפיכך אין להסתמך על קביעתם ואין לקבל אותם כפי שהם כעקרונות של הוכחה.
[2] אחרי שמניתי אותן אחל לבאר את משמעויותיהן ולבאר מה נובע מהן, אחת אחת:
א. אטומיזציה של החומר
[3] ההנחה הראשונה עניינה הוא: הם טענו שהעולם בכללותו, כלומר כל גוף בו, מחובר מחלקיקים קטנים מאוד, שמרוב קוטנם אינם ניתנים לחלוקה. לחלקיק הבדיד מהם אין כמות (=גודל פיזי) כלל, אך כאשר הם מתקבצים זה עם זה הופך המתקבץ לבעל כמות, ואז הוא גוף. יש מהם מי שאומר שאילו היו מתקבצים שני חלקיקים מהם כי אז היה כל חלקיק גוף, והיו נוצרים כך שני גופים.
[4] כל אותם חלקיקים דומים ושווים זה לזה ואין שוני ביניהם בשום אופן שהוא. לא ייתכן כלל, הם אמרו, שיימצא גוף אלא כשהוא מורכב הרכבה של שכנות מאותם חלקיקים שווים. כך שלדעתם ההתהוות היא התקבצות והכיליון הוא התפרדות. ואין הם מכנים אותו "כיליון", אלא הם אומרים: (מצבי) ההוויות הן: התקבצות, והתפרדות, ותנועה, ומנוחה. הם אומרים שלחלקיקים האלה אין מספר קבוע במציאות כמו שסבורים אֶפִּיקוּרוֹס ואחרים שטענו שיש חלקיקים; אלא לדבריהם האל יתעלה בורא את העצמים האלה תמיד כשהוא חפץ, וגם העדרם אפשרי. עוד אשמיע לך את דעותיהם לגבי העדר העצם (הנחות שישית-שביעית).
ב. קיומו של הרִיק; אטומיזציה של המרחב
[5] ההנחה השנייה טענת הרִיק. אנשי העיקרים (=ה"מדברים" שניסחו עיקרי אמונה) סבורים גם שהרִיק קיים. זהו מרחב כלשהו או מרחבים שאין בהם שום דבר, אלא הם ריקים מכל גוף ונעדרים מכל עצם. ההנחה הזו הכרחית עבורם לאור הנחתם הראשונה, שהרי אם העולם מלא באותם חלקיקים – כיצד ינוע הנע? ואי אפשר להעלות על הדעת

חדירה של גופים זה בזה, והתקבצותם והתפרדותם של אותם חלקיקים לא ייתכנו אלא על ידי תנועתם. על כן הם נאלצים בהכרח לקבוע את קיום הריק, כדי שאותם חלקיקים יוכלו להתקבץ ולהתפרד, ותיתכן תנועתו של הנע באותו ריק שאין בו לא גוף ולא עצם מאותם עצמים (=האטומים).

ג. אטומיזציה של הזמן

[6] ההנחה השלישית היא אמירתם שהזמן מחובר מ"עתות", כלומר פרקי זמן רבים שאינם יכולים להתחלק בשל משכם המזערי. גם ההנחה הזו הכרחית עבורם בשל ההנחה הראשונה. משום שהם ראו בלי ספק את הוכחות אריסטו (פיזיקה ו,א-ב), שהוכיח בהן שהמרחק והזמן והתנועה המקומית (=השינוי במיקום) – שלושתם שקולים במציאות, כלומר שיחסם זה לזה הוא יחס אחד; ושאם אחד מהם נחלק, נחלק האחר באותה מידה. על כן הם ידעו בהכרח שאם הזמן רציף ומתחלק עד אינסוף, נובע בהכרח שיתחלק החלקיק שהניחו שאינו מתחלק. וכן אם מניחים שהמרחק רציף, נובעת בהכרח התחלקותה של ה"עת" מן הזמן, שהניחו שאינה מתחלקת, כמו שביאר אריסטו ב"פיזיקה" (ו, סוף פרק 1). לפיכך הם הניחו שהמרחק אינו רציף אלא מחובר מחלקיקים שהחלוקה מסתיימת אצלם. וכן חלוקת הזמן מסתיימת בעתות בלתי ניתנות לחלוקה. לדוגמה: שעה אחת, למשל, היא שישים דקות. ודקה – שישים שניות. ושנייה – שישים שלישיות. ולבסוף יגיע הדבר, לשיטתם, לחלקיקים – או עשיריות, למשל, או קטנים מהן – שאינם מתחלקים כלל ואינם ניתנים לחלוקה, כמו המרחק. כך נעשה הזמן, אם כן, בעל תנוחה וסדר.

[7] אין הם עומדים כלל על מהות הזמן לאמיתתה. וכך ראוי להם. כי אם את המיומנים שבפילוסופים הביך מושג הזמן, וחלקם לא הבין את עניינו, עד כדי כך שגָּלֵנוֹס אמר: "הוא דבר אלוהי שאין להשיג את מהותו האמיתית" – על אחת כמה וכמה הללו, שאינם שמים לב לטבע של דבר מן הדברים.

אטומיזציה של התנועה

[8] שמע מה שנבע משלוש ההנחות האלה, ושהם האמינו בו. הם אמרו: התנועה היא מַעבר אטום מאותם חלקיקים, מאטום אל אטום הסמוך לו. מכך נובע שאין תנועה מהירה יותר מתנועה אחרת. לפי ההנחה הזו הם אמרו: זה שאתה רואה שני דברים נעים עוברים שני מרחקים שונים בפרק זמן אחד – הסיבה לכך אינה שמהירותו של זה שעבר את המרחק הארוך מהירה יותר. אלא הסיבה לכך היא שבתנועה הזו שאנו מכנים אותה "איטית" משולבות מנוחות רבות יותר; ובזו שאנחנו קוראים לה "מהירה"

משולבות מנוחות מועטות יותר.

קושיות על האטומיזציה של היש

9 כאשר הקשו לפניהם מן החץ שנורה מקשת חזקה, אמרו: גם תנועתו משולבת במנוחות, וזה שאתה חושב שהוא נע באופן רציף הוא בשל טעות החושים. כי מן החושים חומקים רבים ממושאי השגתם, כפי שהניחו בהנחה השתים עשרה.

10 אמרו להם: הרי אתם רואים שכאשר אבן הרחיים נעה בסיבוב שלם – האם החלקיק בהיקפה לא עבר את מרחק המעגל הגדול באותו זמן עצמו שעבר בו החלקיק הקרוב למרכזה את המעגל הקטן? אם כן תנועת ההיקף מהירה מתנועת המעגל הפנימי. ואינכם יכולים לומר שבתנועתו של החלקיק הזה משולבות יותר מנוחות, שהרי הגוף כולו, כלומר גוף אבן הרחיים, אחד ורציף. תשובתם היתה שחלקיקיה (של אבן הרחיים) מתפרדים בעת הסיבוב, והמנוחות המשולבות ב(תנועת) כל חלקיק הקרוב יותר אל המרכז, רבות יותר מן המנוחות המשולבות ב(תנועת) החלקיק הרחוק יותר מן המרכז.

11 אמרו להם: כיצד אם כן אנחנו רואים את אבן הרחיים כגוף אחד שאינו ניתן לשבירה אפילו על ידי פטישים, ואילו כאשר היא מסתובבת היא מתפרדת וכשהיא נחה היא מתאחה וחוזרת למצבה הקודם, וכיצד איננו משיגים את חלקיקיה מתפרדים? בתשובה לזה הם השתמשו באותה הנחה השתים עשרה עצמה, והיא שאין להתחשב בהשגת החושים אלא בעדות השכל.

12 אל תחשוב שמה שציינתי לך הוא המגונה ביותר מן הנובע משלוש ההנחות הללו, אלא הנובע מההאמנה בּרִיק מוזר יותר ומגונה יותר. ועניין התנועה שציינתי לך אינו מגונה יותר מכך שלפי הדעה הזו אלכסון הריבוע שווה לצלעו, עד כדי כך שיש מהם מי שאמר שהריבוע הוא דבר שאינו קיים.

מסקנה קשה עד כה

13 כללו של דבר: לפי ההנחה הראשונה (=קיום האטום) מתבטלות כל ההוכחות הגאומטריות. והדבר מתחלק בהם לשני חלקים: חלקן מתבטלות לגמרי, כגון תכונות שוני ושיתוף בקווים ובשטחים, והיותם של קווים רציונליים או אי רציונליים, וכל מה שנכלל בספר העשירי של אֻוקלידס והדומה לכך. וחלקן – ההוכחות להן הופכות להיות לא מוחלטות, כגון שאנו אומרים: אנו רוצים לחלק קו לשני חצאים. שהרי אם מספר האטומים שלו הוא אי זוגי, אין אפשרות לחלק אותו לפי הנחתם. ודע שלבני שאכר יש "ספר התחבולות" המפורסם, הכולל יותר ממאה תחבולות שכולן מוכחות ונוסו בפועל, ואילו היה הרִיק קיים לא היתה אחת מהן נכונה, ורבים ממתקני הזרמת המים

היו בטלים.

[14] בטיעונים לביסוס אותן הנחות ודומות להן כילו את חייהם. אשוב לבאר את משמעויות שאר הנחותיהם שנזכרו:

ד. אין עצם בלא מקרה

[15] ההנחה הרביעית היא דבריהם שהמקרים קיימים, והם עניינים נוספים על עניין העצם, ואף אחד מן הגופים אינו בלעדיהם.

[16] ההנחה הזו, אילו הסתפקו בה בשיעור הזה – היתה הנחה נכונה, ברורה ופשוטה שאין בה ספק או פקפוק. אבל הם אמרו שכל עצם, אם אין בו מקרה החיים – הכרחי שיהיה בו מקרה המוות; כי כל שני הפכים, המקבל חייב לקבל אחד מהם. הם אמרו: וכן יהיה לו צבע, וטעם, ותנועה או מנוחה, או התקבצות או התפרדות. ואם יש בו מקרה החיים – אין מנוס מכך שיהיו בו סוגים אחרים של מקרים, כמו הידיעה או האי ידיעה, או הרצון או הפכו, או היכולת או חוסר היכולת, או ההשגה או אחד מהפכיה, ובאופן כללי כל מה שנמצא אצל החי – הכרח שיהיה לו הוא או אחד מהפכיו.

ה. אטומיזציה של המקרה, ייחוס מקרים לאטום

[17] ההנחה החמישית היא אמירתם שבאטום קיימים המקרים הללו ואין הוא בלעדיהם. ביאור ההנחה הזו ועניינה: הם אומרים שהאטומים הללו שהאל בורא – כל אטום מהם הוא בעל מקרים שאין הוא בלעדיהם, כמו הצבע והריח והתנועה או המנוחה, מלבד הכמות (=גודל פיזי). כי כל אטום מהם אינו בעל כמות, כי לכמות אין הם קוראים מקרה ואין הם מבינים את עניין המקריות שלה. לפי ההנחה הזו הם סבורים שכל המקרים הנמצאים בגוף מן הגופים – אין אומרים על אף מקרה מהם שהוא מיוחד למכלול הגוף הזה, אלא המקרה הזה מצוי לשיטתם בכל אחד מן האטומים שהגוף הזה מחובר מהם.

הדגמות ונקודות לדיון

[18] לדוגמה:

א) פיסת השלג הזו – הלובן אינו מצוי רק במכלול, אלא כל אחד ואחד מן האטומים של השלג הזה הוא לבן, ולכן נמצא הלובן במה שהתקבץ מהם.

ב) וכן אמרו על הגוף הנע: כל אחד מהאטומים שלו הוא הנע, ולכן הוא נע כולו.

ג) וכן החיים מצויים לדעתם בכל אחד מן האטומים של החי.

ד) וכן החושים – לדעתם, כל אטום הוא החש במכלול החש. כי החיים והחושים והשכל והידיעה הם לדעתם מקרים כמו השחרות והלובן, כמו שנבאר משיטותיהם (הנחה 8).

[ה] לגבי הנפש הם חלוקים בדעותיהם. רובם אומרים שהיא מקרה המצוי באטום אחד מכלל האטומים שהאדם, לדוגמה, מורכב מהם; והמכלול נקרא בעל נפש מכיוון שהאטום הזה נמצא בו. ויש מהם מי שאומר שהנפש היא גוף מורכב מאטומים דקיקים, ואותם אטומים הם בלי ספק בעלי מקרה מסוים שהם התייחדו בו והפכו לנפש. הם אמרו שאותם אטומים מעורבים באטומי הגוף. נמצא שאין הם נמלטים מהיותה של הנפש מקרה כלשהו.

[ו] באשר לשכל אני רואה שהם מסכימים שהוא מקרה באטום מן המכלול המשכיל.

[ז] לגבי הידיעה יש אצלם מבוכה, האם היא מקרה המצוי בכל אחד ואחד מהאטומים של המכלול היודע, או באטום אחד בלבד. משני הדברים נובעים דברים מגונים.

קושיה ותשובתם

[19] הקשו עליהם מכך שאנחנו מוצאים שרוב המחצבים והאבנים הם בעלי צבע עז, וכאשר הם נשחקים נעלם הצבע הזה; כי אם נשחק את האזמרגד שצבעו ירוק עז, יהפוך לאבק לבן. זו ראיה לכך שהמקרה הזה קיים במכלול ולא בכל חלקיק ממנו. וברור יותר מזה הוא שכאשר נחתכים החלקיקים מן החי – אין הם חיים, והרי זו ראיה שהעניין הזה קיים במכלול ולא בכל חלקיק ממנו. בתשובה לכך אמרו: המקרה אינו מתמיד אלא הוא נברא מחדש תמידית, כמו שאבאר את דעתם בהנחה הבאה.

ו. אטומיזציה של מאורעות וביטול הקשר הסיבתי

[20] ההנחה השישית היא אמירתם שהמקרה אינו מתמיד שתי יחידות זמן. עניינה של ההנחה הזו: הם טענו שהאל יתעלה ויתרומם בורא את העצם, ובה־בעת הוא בורא בו יחד עם זאת איזה מקרה שהוא חפץ, בבת אחת. ואין לתאר אותו יתעלה כבעל יכולת לברוא עצם בלי מקרה, כי דבר זה נמנע. מהותו האמיתית ועניינו של המקרה הם שאין הוא מתמיד ולא מתקיים שני פרקי זמן, כלומר "עתות". וכך מיד כשנברא המקרה הוא נעלם ואינו מתמיד, והאל בורא מקרה אחר ממינו. וגם המקרה השני הזה נעלם, ונברא שלישי ממינו, וכך תמידית כל זמן שהאל רוצה שיתמיד מין המקרה הזה. ואם ירצה יתעלה לברוא מין אחר של מקרה בעצם הזה – יברא; ואם יפסיק לברוא ולא יברא מקרה – ייעדר העצם הזה. זו דעת חלקם, והם הרוב, וזו היא "בריאת המקרים" שהם מחזיקים בה. אך חלק מהם, מן המֻעְתַזלה, אומרים שחלק מהמקרים מתמידים משך זמן מסוים וחלק מהם אינם מתמידים שני פרקי זמן. אין להם בזה כלל להיסמך עליו ולומר: מין מקרה פלוני מתמיד ומין פלוני אינו מתמיד.

אין סיבתיות בטבע

[21] מה שהביא אותם לדעה הזו הוא שאין לומר (לדעתם) שיש טבע (לדברים) כלל, ושטבעו של גוף מסוים מחייב שיחול עליו מקרה כזה וכזה. אלא הם רוצים לומר שהאל יתעלה ברא את המקרים האלה כעת שלא באמצעות הטבע ובלי דבר אחר. מטענה זו נבע לשיטתם בהכרח שהמקרה המסוים אינו מתמיד. כי אם תאמר שהוא התמיד זמן מה ולאחר מכן נעדר – תתחייב השאלה איזה דבר גרם לו להיעדר. אם תאמר שהאל, בחפצו, גרם לו להיעדר, דבר זה אינו נכון לדעתם, כי הפועל אינו פועל העדר, כי ההעדר אינו נצרך לפועֵל; אלא כאשר מפסיק הפועל לפעול, נעדרת אותה פעולה. וזה נכון במובן מסוים.

[22] כיוון שרצו שלא יהיה טבע המחייב את מציאותו של דבר־מה או העדרו של דבר־מה, הוביל אותם הדבר לטעון שהמקרים נבראים בזה אחר זה. לדעת חלקם, אם רוצה האל לגרום להעדר של עצם, אין הוא בורא בו מקרה – וכך הוא נעדר. ואילו חלקם אומרים שאם ירצה האל לכלות את העולם, הוא יברא מקרה של כיליון, לא בנושא, וכך אותו כיליון ינגוד את קיום העולם.

דוגמאות לביטול הקשר הסיבתי

[23] א) לפי ההנחה הזו הם אמרו: הבגד הזה שאנחנו חושבים שצבענו אדום – לא אנחנו הצובעים כלל. אלא האל יצר את הצבע הזה בבגד כאשר בא במגע עם הצבע האדום שאנחנו אמנם חושבים שעבר אל הבגד אך אין הדבר כך, לדבריהם, אלא האל קבע מנהג שהצבע השחור, לדוגמה, אינו מופיע אלא כאשר הבגד בא במגע עם אינדיגו (=ניל הצבעים). השחרות הזו, שהאל ברא כאשר המושחר בא במגע עם השחרות, אינה מתמידה אלא נעלמת מיד, ונבראת שחרות אחרת. האל גם קבע מנהג שלאחר שתיעלם אותה שחרות לא תיברא אדמימות או צהבות אלא שחרות כמותה.

[24] ב) הנחה זו הובילה אותם למסקנה שהדברים שאנחנו יודעים כעת – אין הם הידיעות שידענו אתמול, אלא ידיעות אלה נעדרו, ונבראו ידיעות חדשות דוגמתן. הם אמרו שכך הוא משום שהידיעה היא מקרה. וכך גם לגבי הנפש, יתחייב עבור מי שמאמין שהיא מקרה שתיבראנה לכל בעל נפש מאה אלף נפשות למשל בכל דקה, כי כידוע לך הזמן מחובר לדעתם מ"עתות" שאינן ניתנות לחלוקה.

[25] ג) לפי ההנחה הזו הם אמרו שכאשר האדם מניע את העט – לא האדם הניעו, כי התנועה שנוצרה בעט היא מקרה שהאל ברא בעט. וכן תנועת היד שאנו חושבים שהיא מניעה את העט – מקרה שהאל ברא ביד הנעה. האל רק קבע מנהג שתנועת היד תבוא

יחד עם תנועת העט, לא שיש ליד שום השפעה וסיבתיות ביחס לתנועת העט, כי המקרה – כך אמרו – אינו עובר מן הנושא שלו.

סיכום ביניים

[26] יש אצלם הסכמה כללית שהבגד הלבן שהושם ביורת האינדיגו ונצבע – לא האינדיגו השחיר אותו, כי השחרות היא מקרה בגוף האינדיגו, שאינו עובר לזולתו. אין לדעתם שום גוף שיש לו פעולה, והפועֵל האחרון הוא האל בלבד, והוא שיצר את השחרות בגוף הבגד כאשר בא במגע עם האינדיגו, כי זה המנהג שקבע. כללו של דבר: אין לומר בכלל שדבר מסוים גרם לדבר אחר. זוהי דעת רובם המכריע; היה מהם מי שהחזיק בדעה שיש סיבתיות, וגינו אותו.

ביטול הבחירה החופשית

[27] לגבי מעשי האדם יש ביניהם מחלוקת: דעת רובם והרוב המכריע של האשעריה היא שיחד עם הנעת העט ברא האל ארבעה מקרים שאף לא אחד מהם הוא סיבה לאחר, אלא הם מתקיימים בו־זמנית ותו לא. המקרה הראשון: רצוני להניע את העט. המקרה השני: יכולתי להניע אותו. המקרה השלישי: עצם התנועה האנושית, כלומר תנועת היד. המקרה הרביעי: תנועת העט. זאת כי לטענתם כשהאדם רוצה משהו, וחושב שהוא עושה אותו, נברא לו הרצון ונבראת לו היכולת לעשות מה שרצה ונבראת לו העשייה. כי אין הוא עושה על ידי היכולת הנבראת בו, ואין לה השפעה על העשייה. ואילו המֻעתזלה אמרו שהוא עושה על ידי היכולת הנבראת בו. ויש מהאשעריה שאמר: ליכולת הנבראת יש השפעה כלשהי על העשייה והיא קשורה אליה; וגינו זאת.

[28] הרצון הנברא, לטענת כולם, והיכולת הנבראת וכן העשייה הנבראת, לדעת חלקם – כל אלה מקרים שאינם מתמידים. אלא האל בורא לדעתם בעט תנועה אחרי תנועה, כך תמיד כל זמן שהעט נע. וכאשר הוא נח, אין הוא נח עד שיברא בו גם מנוחה, ואין הוא מפסיק לברוא בו מנוחה אחר מנוחה כל זמן שהעט נח.

סיכום ולעג

[29] נמצא שבכל "עת" מאותן ה"עתות", דהיינו יחידות הזמן הבודדות, האל בורא מקרה בכל פרטי הנמצאים – מלאך, גלגל וכן הלאה – כך תמיד בכל רגע. הם אמרו שזו האמונה האמיתית שהאל פועל, ולדעתם מי שאינו מאמין שכך האל פועל – מכחיש את היותו של האל פועל. על האֱמנות כאלה נאמר, לדעתי ולדעת כל בעל שכל: "**אִם כְּהָתֵל בֶּאֱנוֹשׁ תְּהָתֵלּוּ בוֹ**" (איוב יג,ט), כי זהו עצם ה**התול** באמת.

ז. קיומם של העדרים

[30] ההנחה השביעית היא האמנתם שהעדרי התכונות הם עניינים המצויים בגוף, מוספים על עצמו. נמצא שגם הם מקרים מצויים, ועל כן הם נבראים כל הזמן: כל אימת שנעלם דבר מהם, נברא דבר. ביאור הדבר: אין הם סוברים שהמנוחה היא העדר התנועה, ולא שהמוות הוא העדר החיים, ולא שהעיוורון הוא העדר הראייה, ולא כל העדרי התכונות הדומים לכך. אלא דין התנועה והמנוחה לדעתם הוא כדין החום והקור: כשם שהחום והקור הם מקרים המצויים בנושאים, החם והקר – כך התנועה היא מקרה נברא בדבר הנע, והמנוחה היא מקרה שהאל בורא בדבר הנח. וגם הוא אינו קיים שתי יחידות זמן, כמו שאמרנו בהנחה הקודמת. נמצא שהאל ברא לדעתם את המנוחה בכל אחד מחלקיקיו של הגוף הנח, וכל אימת שהמנוחה נעדרת נבראת מנוחה אחרת, כל עוד נח הדבר הנח.

קיום ההעדר ביחס לבורות ולמוות

[31] והוא הדין עצמו לדעתם בידיעה ובבורות (=אי ידיעה), כי הבורות לדעתם היא דבר מצוי, והיא מקרה. וכל עוד מתמיד הבור להיות בור ביחס לדבר מסוים, בורות נעלמת ובורות נבראת תמידית. והוא הדין עצמו בחיים ובמוות, כי כולם לדעתם מקרה. הם אומרים במפורש שחיים נעלמים וחיים נבראים כל עוד החי חי; וכאשר רוצה האל שימות – הוא בורא בו את מקרה המוות לאחר היעלמות מקרה החיים, שאינו מתמיד שתי יחידות זמן.

מסקנה אבסורדית מן הדברים

[32] את כל זה הם אומרים במפורש. מכך נובע בהכרח שמקרה המוות שהאל בורא – גם הוא נעדר מיד, והאל בורא מוות אחר, ואלמלא זאת לא היה מתמיד המוות, אלא כמו שנבראים חיים אחר חיים, כך נברא מוות אחר מוות. מי ייתן וידעתי עד מתי בורא האל את מקרה המוות במת – האם כל עוד צורתו החיצונית קיימת, או כל עוד אטום מן האטומים שלו קיים? כי מקרה המוות שהאל בורא, הוא בורא אותו לשיטתם בכל אטום מאותם האטומים. ואנחנו מוצאים שיניים טוחנות של מתים בני אלפי שנים, וזו ראיה שהאל לא גרם להעדרו של האטום הזה. אם כן הוא בורא בו את מקרה המוות לכל אורך אותם אלפים: בכל פעם שנעלם מוות נברא מוות. זו שיטת רובם המכריע.

תפיסה חלקית של קיום העדרים

[33] ויש מן המֻעתזלה מי שאומר שחלק מהעדרי התכונות אינם קיימים במציאות, אלא חוסר אונים הוא העדר כוח, ובורות היא העדר ידיעה. ודבר זה אינו בכל העדר: אין

הוא אומר שחושך הוא העדר אור ולא שמנוחה היא העדר תנועה, אלא חלק מההעדרים מצויים לשיטתו וחלקם הוא העדר תכונה, לפי מה שמתאים למה שהוא מאמין בו; כמו שעשו בנושא התמדת המקרים – חלקם מתמידים (לשיטתם) זמן מה וחלקם אינם מתמידים שתי יחידות זמן. כי כוונת כולם היא להניח מציאות שטבעה יתאים לדעותינו ושיטותינו.

ח. המקרים כמקור היחיד לשוני ולאחידות

34 ההנחה השמינית היא אמירתם שלא קיים דבר מלבד עצם ומקרה, ושגם הצורות הטבעיות הן מקרים. ביאור ההנחה הזו: לדעתם, כל הגופים מחוברים מאטומים זהים, כמו שביארנו בהנחתם הראשונה, וההבדל ביניהם אינו אלא במקרים ותו לא. נמצא שלשיטתם החיות והאנושיות והחישה וההיגיון – כל אלה מקרים, בדרגת הלובן והשחרות והמרירות והמתיקות, כך שההבדל בין פרט של מין זה לפרט של מין אחר הוא כמו ההבדל בין פרט אחד לשני באותו המין; עד שלשיטתם גוף השמים, ואף גוף המלאכים ואף גוף כיסא הכבוד, לדמיונם, וגוף כל חרק שתחפוץ מחרקי הארץ או כל צמח שתחפוץ – הכול עצם אחד, ואין הם שונים זה מזה אלא במקרים ותו לא. והעצמים של הכול הם האטומים.

ט. חוסר מדרג (היררכיה) במקרים

35 ההנחה התשיעית היא אמירתם שהמקרים אינם נושאים זה את זה. אין אומרים לדעתם שמקרה מסוים נשוא על מקרה אחר והאחר על העצם, אלא כל המקרים נשואים בשווה מלכתחילה על העצם.

שני טעמים לתפיסה זו

36 הם ברחו מזה (=מלומר שהמקרים נושאים זה את זה)

א) כי זה היה מחייב שהמקרה האחרון (הנישא על הראשון) לא יימצא אלא לאחר שקדם המקרה הראשון. והם מסרבים להודות בכך בחלק מהמקרים, כי הם רוצים ליצור את האפשרות של קיום חלק מהמקרים בכל עצם שיהיה מבלי שמקרה אחר ייחד אותו. זאת לשיטתם (הנחה ח), שכל המקרים מייחדים.

ב) וכן מצד אחר: הנושא שהנשוא נישא עליו, צריך שקיומו יימשך זמן מה. וכיוון שלשיטתם המקרה אינו מתמיד שתי יחידות זמן, כלומר שתי "עתות" (הנחה 6), כיצד ייתכן לפי השערה זו שהוא יישא את זולתו?

י. כל דבר דמיוני אפשרי במציאות

37 ההנחה העשירית היא ה"אפשריות" שהם מדברים עליה, וזהו עמוד התווך של חכמת

ה"כלאם". שמע את עניינה: הם סבורים שכל מה שניתן לדמיין – הוא אפשרי מצד השכל. למשל, שאפשרי מבחינת השכל שכדור הארץ יהפוך לגלגל (שמימי) סובב, ושיהפוך הגלגל לכדור הארץ. ולמשל, שינוע כדור (יסוד) האש לעבר המרכז ושינוע כדור הארץ לעבר (הגלגל) המקיף, ומקום זה אינו מתאים יותר לגוף זה ממקום אחר, לפי ה"אפשריות" מצד השכל. הם אמרו: כך הוא כל דבר מן המצויים שאנחנו רואים – היותו של דבר מהם גדול יותר ממה שהוא או קטן יותר, או בתבנית או במקום שונים ממה שהוא, כגון שיהיה אדם במידת הר גדול, בעל ראשים רבים ופורח באוויר, או שיימצא פיל במידת פשפש ופשפש במידת פיל – הם אמרו שכל זה אפשרי מצד השכל, והאופן הזה של אפשריות חל בכל העולם.

[38] כל דבר מן הסוג הזה שהניחו, הם אמרו: אפשרי שיהיה כך וייתכן שיהיה אחרת, ואין היותו של דבר פלוני כך מתאים יותר משיהיה אחרת בהתעלם משאלת התאמת המציאות להנחתם. כי המציאות הנוכחית, כך אמרו, שיש לה צורות ידועות ומידות מוגדרות ומצבים מחויבים שאינם משתנים ואינם מתחלפים היותם כך אינו אלא על דרך המנהג. כמו שהסולטאן נוהג שלא לעבור בשוקי העיר אלא כאשר הוא רוכב, ומעולם לא נראה אלא כך – ואין הדבר נמנע מצד השכל שהוא ילך ברגליו בעיר, אלא בלי ספק הדבר ייתכן ואפשרי שיתקיים. כך אמרו: היות הארץ נעה למרכז והאש למעלה, או היות האש שורפת והמים מקררים – על דרך המנהג, ואין מניעה שכלית שישתנה המנהג הזה והאש תקרר ותנוע כלפי מטה בעודה אש, וכן שהמים יחממו וינועו כלפי מעלה בעודם מים.

קיומן של הנמנעות במציאות

[39] על כך בנוי הדבר כולו. ויחד עם זאת יש אצלם הסכמה כללית שהימצאות שני הפכים במקום אחד ובעת אחת – בטלה, לא תיתכן ואינה אפשרית שכלית. כמו כן הם אומרים שהיותו של עצם שאין בו אף מקרה, או מקרה בלא נושא לדברי חלקם – נמנע, ובלתי אפשרי שכלית. וכן הם אומרים שהפיכה של עצם למקרה או הפיכה של מקרה לעצם לא ייתכנו, וגם כניסה של גוף לתוך גוף לא תיתכן; אלא הם מודים שהם נמנעים שכלית.

[40] נכון הוא שכל הדברים הבלתי אפשריים שהם מנו – אי אפשר כלל להעלותם על הדעת; ומה שהם כינו אפשריים – ניתן להעלותם על הדעת. אלא שהפילוסופים אומרים: "מה שאתם מכנים 'בלתי אפשרי' הרי זה משום שאי אפשר לדמיין אותו; ומה שייתכן לדעתכם, הוא אפשרי בדמיון, לא מצד השכל. נמצא שבהנחה הזו אתם בוחנים את המחויב והאפשרי והבלתי אפשרי לעתים בדמיון ולא בשכל ולעתים בהיגיון הפשוט

(common sense) הראשוני", כמו שציין אבו נצר (אלפאראבי) כשדיבר על העניין שה"מדברים" מכנים "שכל". הרי התבאר שלשיטתם מה שניתן לדמיין הוא אפשרי, בין אם המציאות מתאימה לו ובין אם לאו; וכל מה שאי אפשר לדמיין הוא בלתי אפשרי. כל ההנחות הקודמות נועדו לבסס הנחה זו

41 ההנחה הזו אינה מתקיימת אלא על בסיס תשע ההנחות שצוינו לעיל, ואין ספק שבעבורה היה צורך להניח אותן. ביאור דבר זה הוא כפי שאתאר לך ואגלה לך מסודות הדברים האלה, בצורה של ויכוח שהתקיים בין "מדבר" לפילוסוף.

42 אמר ה"מדבר" לפילוסוף: "מדוע גוף הברזל הוא קשה וחזק ביותר והוא שחור, וגוף השמנת הוא רך ורפה ביותר והוא לבן?".

43 השיב לו הפילוסוף: "לכל גוף טבעי יש שני מינים של מקרים: מקרים החלים בו מצד החומר שלו, כגון אלה ההופכים את האדם לבריא או לחולה; ומקרים החלים בו מצד הצורה שלו, כתמהון האדם וצחוקו. חומרי הגופים המורכבים הרכבה אחרונה שונים מאוד זה מזה בהתאם לצורות המיוחדות לחומרים, עד שעצם הברזל נעשה שונה מעצם השמנת, ובעקבותיהם באו המקרים השונים שאתה רואה. אם כן החוזק של זה והרכות של זה הם מקרים הבאים בעקבות השוני בין צורותיהם, והשחרות והלובן הם מקרים הבאים בעקבות מן השונות בחומרם האחרון".

44 אז סתר ה"מדבר" את כל התשובה הזו בהנחותיו אלה כפי שאתאר לך. הוא אומר: "אין אף צורה המקיימת את העצם כך שהיא הופכת את העצמים לשונים זה מזה, כמו שאתה טוען, אלא הכול מקרים", כמו שביארנו מדבריהם בהנחה השמינית. ועוד הוא אומר: "אין שוני בין עצם הברזל לבין עצם השמנת, אלא הכול מחובר מאטומים ("עצמים בודדים") זהים", כמו שביארנו מדעותיהם בהנחה הראשונה, שממנה נובעות בהכרח ההנחה השנייה והשלישית כמו שביארנו. וכן יש צורך בהנחה השתים עשרה כדי לקבוע את קיום האטום. לפי ה"מדבר" גם לא נכון לומר שיש מקרים כלשהם המייחדים את העצם, כדי שעל ידם יהיה מוכן ומזומן לקבל מקרים שניים, כי לשיטתו מקרה אינו נושא מקרה, כמו שביארנו בהנחה התשיעית, והמקרה איננו מתמיד, כמו שביארנו בהנחה השישית.

45 כיוון שהתאמת ל"מדבר" כל מה שרצה בהתאם להנחותיו, עלה מכך שהעצמים (=אטומים) של השמנת ושל הברזל הם אותם עצמים, שווים זה לזה, ויחסו של כל עצם מהם לכל מקרה הוא יחס אחד, ואין עצם מסוים ראוי יותר למקרה מסוים מאשר אחר. וכמו שאין ראוי יותר לאטום לנוע מאשר לנוח, כך אין אטום ראוי יותר מאטום אחר

לקבל את מקרה החיים או מקרה השכל או מקרה החישה. וריבוי האטומים או מיעוטם אינם מוסיפים דבר לעניין זה, כי המקרה קיים רק בכל אטום ואטום, כמו שביארנו מדבריהם בהנחה החמישית.

מסקנה

46 לפי כל ההנחות האלה מתחייב שהאדם אינו ראוי יותר להיות משכיל מאשר החיפושית, ומתחייבת ה"אפשריות" שהם דיברו עליה בהנחה הזו. ולשם ההנחה הזו היתה כל ההשתדלות, כי ההנחה הזו היא המכרעת ביותר לקביעת כל מה שרוצים לקבוע, כמו שיתבאר (א,עד-עו).

הערה לתשומת לב: פעולת השכל מול פעולת הדמיון

47 הערה דע, אתה המעיין בחיבור זה, שאם אתה מן היודעים את הנפש וכוחותיה, ועומדים על מציאותו האמיתית של כל דבר, הרי אתה כבר יודע שיש לרוב בעלי החיים דמיון, ושכל בעלי החיים השלמים, כלומר אלה שיש להם לב, ברור שהם בעלי דמיון; ושהדמיון אינו מייחד את האדם, ושפעולת הדמיון אינה פעולת השכל אלא הֶפְכּהּ. זאת משום

א) שהשכל מפרק את הדברים המורכבים ומבחין בין חלקיהם

ב) ומפשיט אותם ותופס אותם על אמיתתם וסיבותיהם,

ג) ומשיג מדבר אחד עניינים רבים, המובחנים זה מזה עבור השכל כמו ששני בני אדם מובחנים זה מזה במציאות עבור הדמיון.

ד) ובשכל ניתן להבחין בין הדבר הכללי לדבר הפרטי, ואף אחת מן ההוכחות אינה מתקיימת אלא בדבר הכללי.

ה) ובשכל ניתן להבחין בין הנשוא העצמי למקרי.

48 הדמיון אינו עושה דבר מן הדברים האלה, כי הדמיון אינו משיג אלא את (הדבר) הפרטי המורכב בכללותו כפי שהוא מושג בחושים, או שהוא מרכיב זה על זה דברים שבמציאות הם נפרדים, והכול גוף או כוח מכוחות הגוף. כמו שידמיין המדמיין אדם שראשו ראש סוס ויש לו כנפיים וכיוצא בזה, וזה מה שנקרא "המצאה כוזבת", כי אין אף מצוי המתאים לו. הדמיון אינו יכול כלל להימלט מן החומר בהשגתו, אפילו הפשיט צורה כלשהי בתכלית ההפשטה. על כן אין לבחון דברים בדמיון.

דברים קיימים שאי אפשר לדמיין אותם

49 שמע מה שהועילו לנו מדעי המתמטיקה, ומה גדולות ההנחות שלמדנו מהם.

דע שיש דברים שכאשר האדם בוחן אותם בדמיונו אין הוא תופס אותם כלל, ואי אפשר לדמיין אותם כמו שאי אפשר ששני הפכים יימצאו יחד; ולאחר מכן התברר בהוכחות שהדבר הזה שאי אפשר לדמיינו – קיים, והמציאות העידה עליו בבירור.

א) לדוגמה: אם תדמיין כדור גדול באיזו מידה שתחפוץ, אפילו תדמיין אותו במידת כדור הגלגל המקיף (את היקום), ותדמיין קוטר העובר במרכזו, ותדמיין שני בני אדם העומדים על שני קצות הקוטר כך שרגליהם נמצאות בקו ישר כהמשך לקוטר, כשהקוטר והרגליים יוצרים קו אחד ישר – הרי אחת משתיים: או שהקוטר מקביל לאופק, או שאין הוא מקביל לו. אם הוא מקביל לו – ייפלו שניהם; ואם אין הוא מקביל לו – ייפול אחד מהם, והוא התחתון, והשני יהיה יציב. זה מה שמשיג הדמיון. אבל כבר הוכח שהארץ כדורית, ושהיא מיושבת בשני קצות הקוטר, וכל אדם משוכני שני הקצוות ראשו לכיוון השמים ורגליו לכיוון רגלי זה שנמצא בצד השני של הקוטר. אף לא אחד מהם יכול ליפול כלל, ואין להעלות זאת על הדעת, כי אין מהם אחד הנמצא למעלה ושני למטה, אלא כל אחד משניהם למעלה ולמטה ביחס לשני.

50 ב) וכן הוכחה בספר השני של "החרוטים" יציאה של שני קווים שיש ביניהם מרחק כלשהו במקום יציאתם, וככל שהם נמשכים המרחק ביניהם הולך ומצטמצם ואחד מהם מתקרב אל השני, אך אין הם יכולים להיפגש לעולם, אפילו הם נמשכים עד אינסוף, אף שהם מתקרבים זה לזה ככל שהם נמשכים. אי אפשר לדמיין זאת ואין זה נופל ברשת הדמיון בשום אופן. שני הקווים הללו, אחד מהם ישר והשני עקום, כמו שהתבאר שם. הרי כבר הוכח קיומו של מה שאין לדמיין ושהדמיון אינו משיג אותו והוא אף בלתי אפשרי מבחינתו.

דברים מדומיינים שאינם במציאות

51 וכן הוכחה הימנעותו של מה שהדמיון מחייב, והוא היותו של האל יתעלה גוף או כוח בגוף, כי מבחינת הדמיון אין מצוי אלא גוף או דבר בגוף.

המסקנה שאין להתחשב בדמיון ונסיגה מסוימת של ה"מדברים"

52 הובהר אם כן שקיים דבר אחר שבו בוחנים את המחויב והאפשרי והבלתי אפשרי, ואין הוא הדמיון. מה טוב העיון הזה ומה גדולה תועלתו להתעורר מן התרדמה הזו, כוונתי להליכה אחר הדמיון.

אל תחשוב שה"מדברים" לא חשו בדבר מכך, אלא הם חשו בכך במידת־מה וידעו זאת. הם מכנים את המדומיין ובלתי אפשרי, כמו היותו של האל גוף, "אשליה" ו"דמיון", והם אומרים במפורש פעמים רבות שהאשליות כוזבות. לכן הם נזקקו לתשע ההנחות

שהזכרנו, כדי לאשש בהן את ההנחה העשירית הזו, והיא לאפשר את הדמיונות שהם רצו לאפשרם, בשל זהות האטומים זה לזה ושוויון המקרים זה לזה מבחינת המקריות, כמו שביארנו.

המציאות אינה הבוחן בין הדמיון לבין שכל

53 התבונן אם כן, אתה המעיין, וראה, שנוצרה דרך של עיון עמוק. כי תפיסות מסוימות – אדם אחד יטען שהן תפיסות שכליות, ואחר יטען שהן תפיסות דמיוניות. אנו נרצה אם כן למצוא דבר שיבחין לנו בין המושכלות לבין הדברים הדמיוניים. ואם אומר הפילוסוף, כפי שהוא אכן אומר: "המציאות עֵדי, ובה אנו בוחנים את המחויב והאפשרי והבלתי אפשרי", אומר לו איש הדת: "על כך הוויכוח. כי המציאות הזאת – אני טוען שנעשתה ברצון, ואין היא הכרחית, והגם שהיא נעשתה באופן הזה, הרי אפשרי שתיעשה באופן אחר, אלא אם תפסוק התפיסה השכלית שלא ייתכן אחרת, כמו שאתה טוען".

סיכום

54 בעניין זה של ה"אפשריות" יש לי דברים שעוד תשמע בכמה פסקאות בחיבור זה (א,עד, דרך 5; ב,טו; ב,יט; ב,כה; ג,יב8; ג,טו). אין זה דבר שניתן למהר לדחותו כולו כלאחר יד.

יא. שלילת מושג האינסוף

55 ההנחה האחת עשרה היא אמירתם שמציאות האינסוף בלתי אפשרית בכל אופן שהוא. ביאור הדבר: כבר הוכח

א) שבלתי אפשרית מציאותו של גודל אינסופי,

ב) וכן מציאות גדלים שמספרם אינסופי גם אם כל אחד מהם בעל גודל סופי, בתנאי שאותם גדלים אינסופיים נמצאים בו־זמנית.

ג) גם מציאות (שרשרת) אינסוף סיבות אינה אפשרית; כוונתי שדבר יהיה סיבה לדבר־מה, ולדבר הזה תהיה סיבה אחרת, ולסיבה סיבה, וכך עד אינסוף, כך שיהיו אינסוף מנויים מצויים בפועל, בלא הבדל אם הם גופים או נבדלים (=ישויות לא חומריות), אלא שחלקם עילה לאחרים. זהו הסדר הטבעי העצמי שהוכח בו חוסר האפשרות של האינסוף.

56 אשר למציאות אינסוף בכוח או במקרה,

ד) יש ממנו מה שמציאותו הוכחה, כמו שהוכחה חלוקת (דבר בעל) גודל עד אינסוף בכוח, וחלוקת הזמן עד אינסוף.

ה) ויש ממנו נושא לעיון, והוא מציאות אינסוף בזה אחר זה, והוא המכונה "אינסוף

במקרה". מדובר במציאותו של דבר לאחר העדרותו של דבר אחר, ושל הדבר האחר לאחר העדרותו של דבר שלישי, וכך עד אינסוף. בזה יש מקום לעיון עמוק מאוד.

צדדי המחלוקת בדבר קדמות העולם

57 נמצא שמי שטוען שהוכיח את קדמות העולם אומר שהזמן הוא אינסופי ואין נובע מכך אבסורד, כי כל פעם שמופיע חלק מהזמן, נעדר לפני כן חלק אחר. וכן לשיטתו המקרים חלים על החומר זה אחר זה עד אינסוף, ואין נובע מכך אבסורד, משום שאין הם מצויים כולם בו־זמנית אלא זה אחר זה, ולא הוכח שדבר זה בלתי אפשרי.

58 ואילו לשיטת ה"מדברים" אין הבדל בין אם תאמר

א) שגודל מצוי כלשהו הוא אינסופי,

ב) או תאמר שהגוף והזמן ניתנים לחלוקה עד אינסוף. ואין לשיטתם הבדל בין

ג) הימצאות של דברים שמספרם אינסופי סדורים בו־זמנית, כגון שתאמר זאת על בני האדם המצויים כעת,

ד) או שתאמר שהדברים שהגיעו למציאות – מספרם אינסופי, אף שהם נעדרים זה אחר זה אחרי השני. כאילו תאמר: ראובן בן יעקב, ויעקב בן יצחק, ויצחק בן אברהם, כך עד אינסוף – גם זה לשיטתם בלתי אפשרי כמו (האינסוף) הראשון.

59 ארבעת סוגי האינסוף האלה שווים לדעתם. הסוג האחרון מהם – חלקם רוצים לאמת אותו, כלומר להבהיר את היותו בלתי אפשרי בדרך שעוד אבאר לך בחיבור זה (א,עד דרך 7); וחלקם אומרים שזה מובן מאליו, וידוע באינטואיציה, ואינו זקוק להוכחה. ואם קיומם של דברים אינסופיים בזה אחר זה, אף שאין קיים מהם אינסוף כעת, הוא אבסורד ברור – נמצא שכבר באינטואיציה קדמות העולם היא בלתי אפשרית, ואין צורך לאף הנחה אחרת. אך אין כאן המקום לחקור נושא זה.

יב. פקפוק בקליטת החושים

60 ההנחה השתים עשרה אמירתם שהחושים לא תמיד מעניקים ודאות. כי ה"מדברים" חשדו בהשגת החושים משני היבטים:

א) מגבלה האחד: הם אמרו שרבים ממוחשיהם יכולים לחמוק מהם. זאת אם בשל זעירות גופו של מושא ההשגה, כדבריהם על האטום ומה שנובע ממנו כמו שביארנו (החל מלאחר הנחה 3); או בשל ריחוקם מן המשיג, כמו שהאדם אינו רואה ואינו שומע ואינו מריח ממרחק של כמה פרסאות, וכמו שאיננו משיגים את תנועת השמים.

ב) הטעיה ההיבט השני: הם אמרו שהחושים טועים ביחס למושאי השגתם. כמו שהאדם רואה דבר גדול כקטן כשהוא רחוק ממנו, ורואה דבר קטן כגדול כשהוא במים, ורואה

דבר עקום כישר כשחלקו במים וחלקו מחוץ למים. וכן חולה הצהבת רואה דברים כצהובים, ומי שלשונו ספגה מרה צהובה טועם דברים מתוקים כמרים. הם מונים דברים רבים מסוג זה, ואמרו: לכן אין לבטוח בחושים כדי לקחת מהם נתוני יסוד להוכחה.

נחיצות ההנחות

61 אל תחשוב שה"מדברים" נאבקו למען ההנחה הזו לשווא, כמו שרבים מן ה"מדברים" המאוחרים חושבים שהרצון של הקודמים להם לקבוע את קיום החלקיק (=האטום) אין בו צורך. אלא כל מה שהבאנו לעיל מדבריהם הכרחי, ואם תשתבש הנחה אחת מהן תתבטל המטרה כולה.

62 אך ההנחה האחרונה הזו הכרחית מאוד. כי כשאנחנו משיגים בחושינו דברים הסותרים את מה שהם הניחו, הם אומרים אז: אין לשים לב אל החושים, כיוון שהוכח הדבר שלטענתם השכל מורה עליו. כטענתם על התנועה הרציפה, שמשולבות בה מנוחות; וכהתפרדות אבן הרחיים בזמן הסיבוב (הנחה 3); וכטענתם שהלובן (הקודם) של הבגד נעדר כעת, וזה (שלפנינו) הוא לובן אחר (הנחה 6). ודברים אלה מנוגדים למראה העין. יש גם דברים רבים המתחייבים ממציאות הִריק שכולם מוכחשים על ידי החושים. והמענה שלהם לכל זה הוא שזה דבר החומק מן החושים, כשהם יכולים להשיב כך; ובדברים אחרים הם עונים שזוהי טעות מכלל טעויות החושים.

63 אתה כבר יודע שכל אלה הן דעות עתיקות, שהיו נחלת הסופיסטים, כמו שציין גָּלֶנוֹס בספרו "על הכוחות הטבעיים" (חלק א פרק ב) על אלה שטענו שהחושים משקרים, וסיפר את כל הידוע לך.

לקראת הבאות

64 לאחר שהבאתי אותן הנחות, אחל לבאר את דרכיהם בנוגע לארבעת מושאי החקירה האמורים.

פרק עד

ראיות הכלאם לבריאת העולם ולמציאות האל

הקדמה לסקירה התמציתית

1 בפרק זה אתאר לך את ראיות ה"מדברים" על כך שהעולם מחודש. אל תדרוש ממני לתאר זאת בלשונם ולא באריכות דבריהם, אלא אודיע לך את כוונת כל אחד מהם ואת דרכו להביא ראיות לאישוש חידוש העולם או הפרכת קדמותו, ואסב את תשומת לבך בקצרה להנָחות שבעל הדרך הזו השתמש בהן. כשתקרא את ספריהם הארוכים ואת חיבוריהם המפורסמים לא תמצא שום תוכן נוסף על מה שתבין מדבריי על הראיות

שהם מביאים לנושא האמור, אלא תמצא דברים נרחבים יותר וביטויים מרהיבים ונאים. לעתים נכתבו כפרוזה מחורזת ושקולה ונבחרו עבורם לשונות צחים, ולעתים הם נוסחו באופן סתום במטרה להדהים את השומע ולהבהיל את המעיין. כמו כן תמצא בחיבוריהם הרבה מאוד חזרות על דברים, והעלאת ספקות והתרתם לטענתם, והתנגדות לחולקים עליהם.

א. פרט מחודש מעיד על עולם מחודש

[2] הדרך הראשונה היה מהם מי שטען שממחודש אחד יש ראיה שהעולם מחודש. ניקח למשל את ראובן שהיה טיפת זרע, ואז עבר ממצב למצב עד שהגיע לשלמותו. לא ייתכן שהוא זה ששינה את עצמו והעביר אותו ממצב למצב, אלא יש לו מְשַנה מחוצה לו. התברר אם כן שהוא נזקק ליוצר שהתקין את תבניתו והעבירו ממצב למצב. והוא הדין לגבי דקל מסוים וכיוצא בזה. והוא הדין, לדבריו, לגבי העולם בכללותו. רואה אתה שהם מאמינים שכל כלל החל על גוף כלשהו, הכרחי להחיל אותו על כל גוף.

ב. שרשרת לידות מעידה על התחלה מהעדר

[3] דרך שנייה עוד אמרו שמחידושו של אחד מן הפרטים הנולדים זה מזה יש הוכחה שהעולם כולו מחודש. ביאור הדבר: ראובן לא היה קיים, ולאחר מכן היה קיים. וקיומו לא אפשרי בשום אופן אלא מיעקב אביו. והרי אביו גם הוא מחודש, וכיוון שאביו היה, לא ייתכן שהתהווה אלא מן הסב, יצחק. והרי גם יצחק הוא מחודש, ודבר זה ממשיך עד אינסוף. אך הם כבר הניחו שקיומו של אינסוף באופן זה בלתי אפשרי, כמו שביארנו בהנחתם האחת עשרה.

[4] וכך אם תגיע לבסוף למשל לאדם ראשון שאין לו אב, והוא **אדם**, תתחייב השאלה: "ממה התהווה **אדם** זה?". ותאמר למשל: "מן האדמה". דבר זה יחייב את השאלה: "האדמה הזו, ממה התהוותה?". התשובה תהיה למשל: "מן המים". ויישאל: "המים הללו, ממה התהוו?". הכרחי, כך אמרו, שדבר זה ימשיך עד אינסוף, וזה בלתי אפשרי; או שיגיע לבסוף להימצאותו של דבר אחרי העדר גמור, והיא האמת, ושם נפסקות השאלות. זוהי, לדבריהם, הוכחה שהעולם נוצר אחרי העדר גמור ומוחלט.

ג. מצבי הצבירה של האטומים מחייבים בורא

[5] דרך שלישית הם אמרו: האטומים בעולם אינם יכולים בשום אופן אלא להיות או מקובצים או מפורדים, ויש מהם לעתים מתקבצים ולעתים מתפרדים. ברור לגמרי שאין הכרחי להם לא קיבוץ דווקא ולא פירוד דווקא, כי אילו עצמותם וטבעם היו קובעים שיהיו רק מפורדים, לא היו מתקבצים לעולם. וכן אילו עצמותם ומהותם האמיתית

היו קובעים שיהיו רק מקובצים, כי אז לא היו מתפרדים לעולם. נמצא אם כן שלא הפירוד ראוי להם יותר מן הקיבוץ ולא הקיבוץ ראוי להם יותר מן הפירוד. אם כן העובדה שחלקם מקובצים, חלקם מפורדים וחלקם במצבים משתנים, לעתים מפורדים ולעתים מקובצים – היא ראיה לכך שהם, כלומר האטומים הללו, נזקקים למי שיקבץ את המקובצים מהם ולמי שיפריד את המפורדים מהם. זוהי, כך אמרו, ראיה לכך שהעולם מחודש. התברר לך אם כן שבעל הדרך הזו השתמש בהנחתם הראשונה ובכל מה שנובע ממנה.

ד. המקרים מחודשים ולכן האטומים ולכן העולם

6 דרך רביעית הם אמרו: העולם כולו מורכב מעצמים וממקרים, ואין עצם בלי מקרה או מקרים. והמקרים כולם מחודשים, ומכאן מתחייב שהעצם הנושא אותם מחודש, כי כל מה שבא בד בבד עם הדברים המחודשים ואינו משוחרר מהם הרי הוא מחודש. אם כן העולם בכללותו מחודש.

ניתוח הנחות היסוד

7 ואם יאמר האומר: שמא העצם אינו מחודש, והמקרים הם שמתחדשים עליו בזה אחר זה, אחד אחרי השני, עד אינסוף? – הם אמרו: מכאן נובע קיומם של אינסוף דברים מחודשים, והם כבר הניחו שזה בלתי אפשרי. הדרך הזו היא הדרך הפקחית ביותר והטובה ביותר לדעתם, עד שרבים חשבו אותה להוכחה. הם קיבלו בדרך הזו שלוש הנחות הדרושות למה שאינו נעלם מאנשי העיון:

8 א) אחת מהן היא שהאינסוף הבא בזה אחר זה אינו אפשרי.

ב) השנייה היא שכל מקרה מחודש. יריבנו, הטוען לקדמות העולם, חולק עלינו לגבי אחד מן המקרים, והוא התנועה הסיבובית. כי אריסטו טוען שהתנועה הסיבובית אינה מתהווה ואינה כלה, ולכן לשיטתו הנע הזה שהתנועה הזו שייכת לו אינו מתהווה ואינו כלה. אם כן לא נפיק תועלת מכך שנקבע את חידושם של שאר המקרים, שיריבנו אינו חולק עלינו באשר לחידושם, ויטען שהם באים בזה אחר זה ברציפות על דבר שאינו מחודש (=הגלגל). כך הוא טוען לגבי המקרה הזה בלבד, שהוא התנועה הסיבובית, כלומר תנועת הגלגל, שאין הוא מחודש ואינו שייך לאף מין מן המינים המחודשים. אם כן רק על המקרה הזה יש לחקור ולברר את חידושו.

9 ג) ההנחה השלישית שבעל הדרך הזו קיבל היא שלא קיים דבר מוחש מלבד עצם ומקרה, כלומר האטום והמקרים החלים עליו כפי שהוא מאמין. אך אם הגוף מורכב

מחומר וצורה, כפי שהוכיח יריבנו – הרי ראוי שיוכח שהחומר הראשון והצורה הראשונה מתהווים וכלים, ואז תתאמת ההוכחה על חידוש העולם.

ה. קיום תכונות ייחודיות מוכיח קיום מייחד

[10] דרך חמישית והיא דרך הייחוד. את הדרך הזו הם מעדיפים מאוד מאוד, ותוכנה מתבסס על מה שביארתי לך בהנחתם העשירית. כי הוא (ה"מדבר") מתמקד במחשבתו בעולם בכללותו או באיזה חלק מחלקיו שיחפוץ, ואומר: דבר זה – אפשר שיהיה כפי שהוא במִתאָר ובמידה ובמקרים המצויים בו ובזמן ובמקום שהוא נמצא בהם, ואפשר שיהיה גדול יותר או קטן יותר או במתאר אחר או במקרים כאלה וכאלה או שיימצא לפני זמן הימצאו או אחריו או במקום אחר. אם כן ייחודו במתאר מסוים או במידה או במקום או במקרה מן המקרים ובזמן מיוחד, כשכל זה יכול להיות אחרת – הוא ראיה לכך שיש מייחד ובוחר שרצה אחת משתי האפשרויות הללו. נמצא שהזדקקותו של העולם בכללותו, או של חלק מחלקיו, למייחד – ראיה היא לכך שהוא מחודש. כי אין הבדל בין אומרך "מייחד" או "פועל" או "בורא" או "ממציא" או "מחדש" או "מכוון" – כל אלה מכוונים לאותה משמעות.

פירוט הטיעון וצידוד בו

[11] הם מחלקים את הדרך הזו לסעיפים רבים מאוד, כלליים ופרטיים. כך הם אומרים: היותה של הארץ מתחת ל(גלגל ה)מים אינו ראוי יותר מהיותה מעל למים; מי אם כן ייחד לה את המקום הזה? והיותה של השמש עגולה אינו ראוי יותר מהיותה מרובעת או משולשת, כי היחס של כל התבניות לגופים בעלי התבנית הוא אותו יחס; מי אם כן ייחד לשמש את התבנית הזו? וכך הם בוחנים את פרטי העולם כולו, עד שכאשר הם רואים פרחים בצבעים שונים הם מתפלאים והדבר מחזק אצלם את הראיה הזו. הם אומרים: זו אותה אדמה ואותם מים, ומדוע פרחים אלה צהובים ואלה אדומים? אין זאת אלא על ידי מייחד, והמייחד הזה הוא האלוה. נמצא שהעולם כולו נזקק למי שייחד אותו כולו ואת כל אחד מחלקיו באחת מהאפשרויות. כל זה נובע מקבלת ההנחה העשירית.

[12] בנוסף לכך, חלק מן הטוענים לקדמות העולם אינם מכחישים את דברינו לגבי הייחוד, כמו שנבאר (ב,כא). כללו של דבר: מבחינתי זו הדרך הטובה ביותר, ויש לי עליה דעה שעוד תשמענה (ב,יט).

ו. בחירת מצב קיום מוכיחה מכריע

[13] דרך שישית אחד מן האחרונים (מן ה"מדברים") טען שהוא גילה דרך טובה מאוד, טובה יותר מכל דרך שהיתה לפניה, והיא הכרעת המציאות על פני ההעדר. הוא אמר:

הכול מודים שהעולם הוא אפשרי המציאות, משום שאילו היה מחויב המציאות הרי היה הוא האלוה, ואין אנו דנים אלא עם מי שקובע את קיום האלוה אלא שהוא טוען שהעולם קדום. והאפשרי הוא מה שאפשר שיימצא ואפשר שלא יימצא, ואין המציאות ראויה בו יותר מן ההעדר. אם כן מציאותו של אותו אפשרי המציאות, כשדין מציאותו והעדרו שקול – ראיה היא על מכריע, שהכריע את מציאותו על פני העדרו.

הקשיים שבשיטה

[14] זו דרך משכנעת מאוד. והיא סעיף מסעיפי הייחוד שנאמר לעיל, אלא שהוא החליף את הביטוי "מייחד" ב"מכריע", והחליף את מצבי המצוי במציאות המצוי עצמה. הוא הטעה אותנו, או טעה, במשמעות דברי האומר שהעולם אפשרי המציאות. כי יריבנו המאמין בקדמות העולם משתמש במונח "אפשרי" כשהוא אומר "העולם אפשרי המציאות" במשמעות שונה מזו שה"מדבר" משתמש בה, כמו שנבאר (ב,א11).

[15] בנוסף, אמירתו שהעולם נזקק למכריע שיכריע את מציאותו על פני העדרו היא נושא לדמיון שווא גדול מאוד. כי ההכרעה והייחוד אינם קיימים אלא בדבר מצוי כלשהו המקבל באופן שווה אחד משני הפכים או אחד משני דברים שונים, כך שייאמר: כיוון שמצאנוהו במצב כזה ולא מצאנוהו במצב האחר, זוהי ראיה על היותו של יוצר ומכוון. כגון שתאמר: הנחושת הזו, אין היא ראויה לקבל את צורת הקומקום יותר משהיא ראויה לקבל את צורת המנורה; לפיכך כשאנו מוצאים מנורה או קומקום, אנו יודעים בהכרח שמייחד ומכוון כיוון לאחת משתי האפשרויות. אם כן הובהר שהנחושת מצויה ושהאפשרויות המיוחסות אליה נעדרות ממנה לפני הכרעת המכריע.

[16] אבל דבר מצוי שיש לגביו מחלוקת האם הימצאותו כך היתה מאז ומקדם ותהיה לנצח או שהוא שנמצא לאחר העדר – הרי אי אפשר כלל להעלות זאת על הדעת לגביו. ואין אומרים "מי הכריע את מציאותו על פני העדרו?" אלא אחרי שמחליטים שהוא נמצא אחרי ההעדר, והרי זוהי נקודת המחלוקת. ואם נתייחס אל קיומו ואל העדרו מבחינה מחשבתית, הרי חזרנו להנחה העשירית עצמה, שהיא בחינת הדמיונות והאשליות ולא בחינת המצויים והמושכלים. כי היריב המאמין בקדמות העולם סבור שדמיוננו את העדרו (של העולם) הוא כדמיוננו כל דבר בלתי אפשרי העולה בדמיון.

[17] אין המטרה כאן לסתור את דבריהם. מה שביארתי לך הוא רק שהדרך הזו שחשבו שהיא דרך שונה מן הקודמת – אין זה נכון, אלא דינה כדין מה שלפניה ככל שהדבר נוגע ל"אפשריות" הידועה.

ז. סופיות מספר הנפשות מוכיחה את חידוש העולם

[18] דרך שביעית עוד אמר אחד מן החדשים (מן ה"מדברים"), שהוא מאשש את חידוש העולם על ידי דברי הפילוסופים על הישארות הנפש. הוא אמר: אילו היה העולם קדום, כי אז היה מספרם של האנשים שמתו מאז ומקדם אינסופי. אם כן יש אינסוף נפשות בו־זמנית, ודבר זה – כלומר קיום אינסוף מנויים בו־זמנית – הוכח בלי ספק כבלתי אפשרי.

הפרכת הטענה; הישארות הנפש

[19] זו דרך מפליאה, כי הוא ביאר דבר נסתר על ידי דבר נסתר יותר ממנו, ועל כך באמת יש לומר את המשל הידוע בקרב דוברי הארמית: "**ערבך – ערבא צריך**" (=הערב שלך צריך בעצמו ערב) (בבלי סוכה כו,א; גיטין כח,ב). כאילו כבר הוכחה לו הישארות הנפשות, וידע באיזו צורה הן נשארות, ומה הוא הדבר הנשאר, כדי שישתמש בכך כראיה.

[20] אמנם אם מטרתו היא לגרום ספק ליריב המאמין בקדמות העולם ויחד עם זאת מאמין בהישארות הנפש, היה הדבר מתחייב אם היה היריב מודה למטיל הספק גם במה שהוא מדמיין לגבי הישארות הנפש. אך כמה מאחרוני הפילוסופים פתרו את הספק הזה בכך שאמרו שהנפשות הנשארות אינן גופים כדי שיהיו להן מקום ותנוחה כך שקיום אינסוף שלהן יהיה בלתי אפשרי.

[21] מה שאתה יודע הוא שהדברים הנבדלים האלה, כלומר שאינם גופים ולא כוח בגוף אלא הם שכלים – אין להעלות על הדעת לגביהם ריבוי בשום פנים ואופן, אלא אם כן חלקם סיבה לקיום אחרים, כך שיהיה הבדל בכך שזה עילה וזה עלול. אך הדבר הנשאר מראובן אינו עילה לנשאר משמעון ולא עלול ממנו, ועל כן הכול אחד במספר, כמו שהבהיר אבו בכר אבן אלצאיג, הוא וכל מי שנחלץ לדבר בדברים העמומים האלה. כללו של דבר: אין לקחת מן הדברים הנסתרים הללו, שקצרה יכולתן של הדעות לצייר אותם, הנחות כדי לבאר בהן דברים אחרים.

סיכום ניתוח כל הדרכים בפרק

[22] דע שכל מי ששואף לאשש את חידוש העולם או להפריך את קדמותו בדרכי ה"מדברים" האלה, אין לו מנוס בהכרח מלהשתמש באחת משתי ההנחות דלהלן או בשתיהן: ההנחה העשירית, כלומר האפשריות המחשבתית, כדי לאשש את קיום המייחד; או ההנחה האחת עשרה, שהיא ביטול האינסוף בזה אחר זה. את ההנחה הזו הם מאששים בכמה אופנים.

פרדוקס במושג האינסוף כראיה לחידוש העולם

[23] אופן אחד: מביא הראיה מתמקד באחד המינים שפרטיהם מתהווים וכלים, והוא מתמקד בדעתו בזמן כלשהו בעבר. לפי האמונה בקדמות מחויב שמספרם של כל הפרטים מן המין הזה, מן הזמן האמור אל מה שלפניו מאז ומקדם – הוא אינסופי. וכן מספרם של כל הפרטים מן המין הזה עצמו, מאלף שנה, למשל, אחרי הזמן שהונח ואל מה שלפניו מאז ומקדם – אינסופי. הסכום האחרון הזה גדול מן הסכום הראשון במספר הנולדים באותן אלף שנה. לטענתם הבחינה הזו מחייבת שיש אינסוף גדול יותר מאינסוף. כך הם עושים גם לגבי סיבובי הגלגל, ומחייבים מכך לטענתם שיש אינסוף סיבובים שהם רבים יותר מאינסוף סיבובים. יש שהם גם משווים בין סיבובי גלגל אחד לסיבובי גלגל אחר, איטי ממנו, כששני הסיבובים אינסופיים. וכן הם עושים בכל מקרה מן המקרים המתחדשים: הם מונים את פרטיהם הנעדרים ומדמיינים כאילו הם מצויים וכאילו יש להם ראשית, ואז הם מוסיפים על דמיון השווא הזה או מחסירים ממנו.

[24] כל הדברים האלה הם עניין של דמיון שווא, לא של מציאות. אבו נצר אלפאראבי כבר הפריך לגמרי את ההנחה הזו וגילה את מקומות דמיון השווא בכל פרטיה, כמו שתמצא באופן ברור לגמרי אם תעיין בלא משוא פנים בספרו הידוע בשם "המצויים המשתנים".

סיכום והקדמה לפרק הבא

[25] אלו הן דרכי ה"מדברים" העיקריות לאישוש חידוש העולם. ומכיוון שנקבע עבורם בראיות האלה שהעולם מחודש, נבע בהכרח שיש לו יוצר שחידש אותו בכוונה וברצון ובבחירה. לאחר מכן הם ביארו שהוא אחד, בדרכים שנבאר לך בפרק הבא.

פרק עה

ראיות ה"מדברים" לאחדות האל

הקדמה

[1] בפרק זה אבאר לך גם את הראיות לייחוד (האל) לדעת ה"מדברים". הם אמרו: מי שהמציאות מורה על קיומו כיוצרהּ וממציאהּ – אחד הוא. דרכיהם העיקריות לקביעת האחדות הן שתיים: דרך המניעה ההדדית, ודרך השונות.

א. אי ההיתכנות של המניעה ההדדית

[2] הדרך הראשונה והיא דרך המניעה ההדדית, היא זו שרובם ככולם מעדיפים, ותוכנה הוא שאומרים: אילו היו לעולם שני אלוהות, היה מתחייב לגבי עצם שיש בו בהכרח אחד משני הפכים – או שיהיה בלי שניהם, וזה בלתי אפשרי; או שיהיו בו יחד שני הפכים בזמן אחד ובמצע אחד, וגם זה בלתי אפשרי. כך למשל, עצם או עצמים שרוצה (אלוה) אחד לחמם כעת, רוצה האחר לקרר. אם לא יתחממו ולא יתקררו הרי שתי

הפעולות ימנעו זו את זו, ודבר זה בלתי אפשרי, כי כל גוף מקבל אחד משני הפכים; או שיהיה הגוף הזה חם וקר בו־זמנית. וכן אם רוצה אחד מהם להניע את הגוף הזה, אפשרי שירצה האחר לגרום לכך שינוח, וכך יתחייב שהוא לא ינוע ולא ינוח, או שיהיה נע ונח בו־זמנית.

[3] אופן ראיה זה בנוי על שאלת האטום ("העצם הבדיד"), שהוא הנחתם הראשונה, ועל ההנחה של בריאת המקרים (הנחות 4-6), ועל ההנחה שהעדרי התכונות הם עניינים קיימים במציאות, שיש להם צורך בפועֵל (הנחה 7). כי אם יאמר האומר שהחומר התחתון (=הארצי), שלדעת הפילוסופים הוא שחלים בו ההתהוות והכיליון בזה אחר זה, אינו החומר העליון, כלומר חומר היסוד של הגלגלים, כמו שהוכח; ויטען הטוען שיש שני אלוהות: האחד מנהיג את החומר התחתון, ופעולתו אינה נוגעת לגלגלים, והשני מנהיג את הגלגלים, ופעולתו אינה נוגעת לחומר ההיולי, כמו שטענו הדואליסטים (=הדוגלים בשניות) – הדעה הזו לא תחייב מניעה הדדית בשום אופן. כי אם יאמר האומר שזה חסרון לגבי כל אחד משניהם משום שאין הוא מנהל את מה שמנהל השני, יאמרו לו: אין זה חסרון לגבי אף אחד מהם, כי מה שאין פעולתו נוגעת אליו בלתי אפשרי לגביו, ואין זה חסרון עבור היוצר שאין הוא יכול לעשות דברים בלתי אפשריים, כמו שאין זה חסרון מבחינתנו קהל המייחדים לגבי (האלוה) האחד, שאין הוא מקבץ שני ניגודים במקום אחד, ושיכולתו אינה נוגעת לזה ולא לדברים בלתי אפשריים כיוצא בו.

[4] כאשר הבחינו בחולשת הדרך הזו, אף שהיתה סיבה שהניעה אותם לכך, עברו לדרך אחרת.

ב. השונות

[5] הדרך השנייה הם אמרו: אילו היו שני אלוהות, מחויב שהיה להם עניין אחד שבו הם משותפים, ועניין שיש לאחד מהם ואין לאחר, שהוא הסיבה לשונות ביניהם.

[6] הדרך הזו היא פילוסופית־דמונסטרטיבית (=בעלת אופי של הוכחה), אם הנחותיה נלקחות בעקביות ומבוארות, ואבאר אותה כאשר אזכיר את דעות הפילוסופים בעניין זה (ב,א).

[7] גם הדרך הזו אינה מתאימה לשיטתו של כל מי שמאמין בתארים. כי לדעתו יש בקדום יתעלה עניינים רבים שונים זה מזה, ולדעתו עניין הידיעה שונה מעניין היכולת, וכן עניין היכולת שונה לדעתו מעניין הרצון. ואם כן אין זה בלתי אפשרי לפי זה שיהיה כל

אחד מן האלוהות בעל עניינים, שיש מהם מה שהוא שותף בו עם האחר ויש מהם מה שהוא נבדל בהם ממנו.

ג. הרצון המהותי

[8] דרך שלישית יש עוד דרך, הנזקקת לאחת מן ההנחות של בעלי הדרך הזו. כי חלקם, והם קדמוניהם, מאמינים שהאל רוצה ברצון, שאינו עניין נוסף בעצמות הבורא אלא הוא רצון שאינו חל על נושא. ולפי ההנחה הזו שביאורה, או נכון יותר לומר: תפיסתה, הוא כפי שתראה, הם אמרו: הרצון האחד שאינו חל על נושא אינו קיים לשניים, כי לא תיתכן – כך אמרו – סיבה אחת המחייבת שתי תולדות לשתי עצמויות.

[9] דבר זה, כמו שיידעתי אותך (א,עד דרך 7), הוא ביאור דבר נסתר בדבר נסתר יותר ממנו. הרצון שהם מדברים עליו אינו ניתן לתפיסה; לדעת חלקם הוא בלתי אפשרי, ועבור מי שמחזיקים בדעה זו נוצרים בשלה ספקות בלי גבול – והם לוקחים אותו כראיה על האחדות!

ד. הבורא – הכרחי, ובוראים – בגדר האפשר

[10] דרך רביעית הם אמרו: מציאותה של פעולה מורה בהכרח על פועֵל, ואינה מורה לנו על כמה פועלים. ואין הבדל בין טענת הטוען שהאלוה שניים או שלושה או עשרים או כל מספר שיהיה. וזה ברור וגלוי.

[11] ואם תאמר שהראיה הזו אינה מורה על כך שהריבוי באלוה בלתי אפשרי, אלא היא מורה על חוסר ידיעת המספר, ויכול להיות אחד ויכולים להיות רבים – הוא סיים את הוכחתו ואמר: במציאות האלוה אין "אפשרות" אלא הוא מחויב, ואם כן הופרכה אפשרות הריבוי. כך ניסח בעל הראיה את ראייתו.

[12] הטעות בזה ברורה מאוד, כי מציאותו יתעלה היא שאין בה אפשרות, אך בידיעתנו בו תיתכן אפשרות, כי האפשרי בידיעה אינו האפשרי במציאות. ושמא כמו שהנוצרים חושבים שהוא שלושה ואין הדבר כן, כך אנו חושבים שהוא אחד ואין הדבר כן? דבר זה ברור למי שהתאמן בידיעה של התחייבות המסקנות מהנחותיהן.

ה. נחיצות

[13] דרך חמישית אחד מהמאוחרים טען שהוא מצא דרך של הוכחה על הייחוד, והיא ההזדקקות, וכך ביאורו. אמר: אם לצורך עשיית המצויים הללו מספיק אחד, הרי השני מיותר ואין בו צורך. ואם המציאות הזו לא תבוא לשלמות ולא תוסדר אלא על ידי שניהם יחד, הרי לכל אחד מהם נלווה חוסר יכולת משום שהוא נזקק לשני, ואם כן אין הוא בלתי תלוי ("מספיק לעצמו").

[14] אין זה אלא סעיף של המניעה ההדדית (לעיל, דרך 1). על אופן זה של ראיה יש להקשות כך: לא כל מי שאינו עושה מה שאין בעצמו לעשותו נקרא "חסר יכולת". כי לא נאמר שאדם מסוים הוא חלש משום שאין הוא מזיז אלף קנטרים (=מידת משקל), ולא נייחס לאל יתעלה חוסר יכולת משום שאין הוא יכול להפוך את עצמו לגוף או לברוא (אלוה) כמוהו או לברוא מרובע שצלעו שווה לאלכסונו. כך לא נאמר שהוא חסר יכולת משום שהוא לא בורא לבדו, שהרי מציאותם המחויבת היא שיהיו שניים, ואין זו הזדקקות אלא הכרח, שחילופו בלתי אפשרי. כמו שלא נאמר שהאל יתרומם ויתהדר חסר יכולת משום שאין הוא יכול לברוא גוף אלא בבריאת אטומים וקיבוצם על ידי מקרים שהוא בורא בהם לדעתם, ולא נקרא לכך הזדקקות ולא חוסר יכולת, משום שחילוף הדבר בלתי אפשרי. כך יאמר המשתף: בלתי אפשרי שיעשה האחד לבדו, ואין זה חוסר יכולת לגבי אף אחד מהם, כי מציאותם המחויבת היא שיהיו שניים.

ראיות דחוקות

[15] התחבולות הללו ייגעו כל כך את אחד מהם עד שאמר שהייחוד הוא (רק) מקובל בדת. ה"מדברים" גינו זאת ובזו לאומרו. ואילו לדעתי מי שאמר זאת הוא אדם בעל דעת ישרה מאוד, שאינו מקבל בקלות הטעיות. כי כיוון שלא שמע מדבריהם דבר שהוא הוכחה באמת, ומצא שנפשו אינה שוקטת במה שהם טענו שהוא הוכחה, אמר שדבר זה יש לנקוט כמקובל מן הדת. כי האנשים האלה לא הותירו למציאות כל טבע יציב שהוא שניתן להביא ממנו ראיות מבוססות, ולא הותירו לשכל טבע מולד ישר שניתן להסיק בעזרתו מסקנות נכונות. כל זה נעשה בכוונה כדי שנניח מציאות שנוכיח בה מה שאי אפשר להוכיח, ודבר זה הביא לכך שלא נוכל להוכיח מה שיכול להיות מוכח. אין תרעומת אלא לה' ולישרים מאנשי השכל.

פרק עו

ראיות ה"מדברים" לשלילת גשמות האל

על שלילת הגשמות לשיטת ה"מדברים"

חולשת הטענות והתמקדות בטיעוניהם בלבד

[1] דרכי ה"מדברים" וטיעוניהם לשלילת הגשמות הן חלשות מאוד, יותר מראיותיהם על הייחוד, כי שלילת הגשמות לדעתם היא כאילו ענף היוצא מן העיקר של הייחוד. הם אמרו: הגוף אינו אחד. מי ששולל את הגשמות משום שהגוף מורכב בהכרח מחומר וצורה וזוהי מורכבות, וברור שמורכבות אינה אפשרית לגבי עצמות האלוה – הרי לדעתי אין הוא "מדבר", והראיה הזו אינה בנויה על עיקרי ה"מדברים", אלא היא

הוכחה נכונה הבנויה על ההאמנה בחומר ובצורה ותפיסת משמעויותיהם. וזו שיטה פילוסופית שאזכיר ואבאר כשאביא את הוכחות הפילוסופים על כך (ב,א). מטרתנו בפרק הזה אינה אלא להזכיר את ראיות ה"מדברים" לשלילת הגשמות לפי הנחותיהם ודרכי ראיותיהם.

א. גוף מורכב מחלקיקים

[2] הדרך הראשונה הם אמרו: "אילו היה האלוה גוף, הרי לגבי עניין האלוהיות ואמיתתה, אחת משתיים: או שהמעמיד (=המגדיר את קיומו) יהיה כלל עצמיו של הגוף הזה, כלומר כל האטומים שלו; או שהמעמיד יהיה אחד מהאטומים של הגוף הזה. אם המעמיד הוא אטום אחד, מה התועלת בקיומם של שאר החלקיקים? הרי שאין משמעות לקיומו של אותו גוף. ואם הוא מועמד בכל אחד מהחלקיקים של הגוף הזה, הרי אלה אלוהות רבים ולא אלוה אחד", וכבר הבהירו שהוא אחד (כבפרק הקודם).

[3] כשתתבונן בראיה הזו תמצא שהיא בנויה על ההנחה הראשונה והחמישית מהנחותיהם. אילו נאמר להם: "גוף האלוה אינו מחובר מחלקיקים שאינם מתחלקים, כלומר שאין הוא מחובר מדברים כמו האטומים שהוא בורא כדבריכם, אלא הוא גוף אחד רציף שאינו מתחלק אלא בדמיון שווא, ואין לבחון דברים בדמיון שווא. כי בדומה לכך אפשר לדמיין שגוף השמים יוכל להתחלק ולהיחתך, והפילוסוף אומר שזו (=אפשרות חיתוך השמים) פעולת הדמיון, והיקש מן הנראה – שהם הגופים המצויים אצלנו – על החבוי".

עקרון שונות האלוה מנבראיו

[4] הדרך השנייה והיא נכבדה לדעתם: נמנעות הדומות. שהרי אין הוא דומה לדבר מברואיו, ואילו היה גוף – היה הוא דומה לגופים. הם מאריכים בזה מאוד ואומרים: "אילו אמרנו 'גוף שאינו כגופים' הרי סתרת את עצמך. כי כל גוף דומה לכל גוף מצד הגופניות, והגופים שונים זה מזה רק בעניינים אחרים", כלומר במקרים. והיה נובע מכך לדעתם שהוא ברא משהו כמוהו.

[5] את הראיה הזו יש להפריך בשני אופנים.

(א) האחד מהם הוא שיאמר האומר: "איני מקבל את העדר הדומות, ואיזו הוכחה יש לך שלא ייתכן שהאלוה ידמה לדבר מברואיו בדבר כלשהו? אלא אם כן אתה נתלה בכך בלשון ספר נבואה, כוונתי לשלילת כל דומות שהיא, ואם כן שלילת הגשמות מקובלת (מן הדת) ולא מושכלת". ואם תאמר: "אילו היה דומה לדבר מברואיו, הרי ברא משהו

כמוהו" – יאמר החולק: "אין הוא כמוהו בכל הבחינות כולן, ואיני מכחיש שיש באלוה עניינים רבים ושיש לו אופנים"; כי מאמין הגשמות אינו נרתע מכך.

[6] ב) אופן אחר, מורכב יותר: כבר נקבע והתאמת למי שעסק בפילוסופיה והעמיק בשיטות הפילוסופים, שהגלגלים מכונים "גוף" כמו הגופים ההיוליים האלה (=הארציים) בשיתוף גמור בלבד (=במשמעויות שונות לגמרי), כי החומר הזה אינו החומר ההוא והצורות האלה אינן הצורה ההיא, אלא גם (המונחים) "חומר" ו"צורה" נאמרים על מה שכאן ועל הגלגלים בשיתוף. ואף על פי שהגלגל הוא בלי ספק בעל ממדים, הרי הממדים כשלעצמם אינם הגוף, אלא הגוף הוא הדבר המורכב מחומר וצורה. ואם אומרים זאת לגבי הגלגל, קל וחומר שיאמר זאת המגשים על האלוה. כי הוא אומר: "הוא גוף בעל ממדים, אבל עצמותו ואמיתתו ועצמו אינם דומים לדבר מגופי הברואים, והוא והם מכונים 'גוף' בשיתוף בלבד", כמו שהוא והם מכונים "מצוי" בשיתוף לפי אנשי האמת.

[7] הדוגל בגשמות אינו מסכים לכך שכל הגופים מחוברים מחלקיקים זהים, אלא הוא טוען שהאל ברא את כל הגופים האלה כשהם שונים זה מזה בעצם ובמהות אמיתית. וכמו שלשיטתו גוף הצואה אינו גוף כדור השמש, כך הוא אומר שגוף האור הנברא, כלומר ה**שכינה**, אינו גוף הגלגלים והכוכבים; וגוף ה**שכינה** או **עמוד הענן** הנברא אינו גוף האלוה יתעלה לדעתו, אלא הוא אומר: "הגוף הזה הוא העצמות השלמה הנכבדה שאין בה שום מורכבות, ולא השתנתה ואי אפשר לשנותה, אלא כך התחייבה מציאות הגוף הזה חיוב תמידי, והוא עושה את כל מה שזולתו כפי רצונו וחפצו".

[8] מי ייתן וידעתי כיצד הדעה המשובשת הזו (של הדוגל בגשמות) ניתנת לסתירה באמצעות דרכיהם התמוהות שהודעתיך אותן.

ג. הגוף הוא סופי ומוגדר וזקוק למגדיר

[9] הדרך השלישית היא זו. הם אמרו: "אילו היה האלוה גוף, הרי היה סופי" – וזה נכון. "אך אם הוא סופי, הרי יש לו מידה ידועה ותבנית ידועה וקבועה" – וגם זו מסקנה נכונה. ואז אמרו: "כל מידה וכל תבנית, אפשרי שיהיה האלוה גדול יותר ממידה זו או קטן יותר ושונה מתבנית זו באשר הוא גוף. ואם כן כדי לייחדו במידה מסוימת ובתבנית מסוימת יש צורך במייחד".

[10] גם את הראיה הזו שמעתי אותם משבחים, אך היא חלשה יותר מכל מה שלפניה. כי היא בנויה על ההנחה העשירית, שכבר הסברנו עד כמה חלים בה ספקות לגבי שאר המצויים אם מעלים על הדעת שהם שונים מטבעם, קל וחומר לגבי האלוה.

הפרכת ההוכחה

[11] אין הבדל בין זה לבין דבריהם על הכרעת מציאות העולם על פני העדרו, שהדבר מורה על פועֵל שהכריע את מציאותו על פני העדרו, משום שמציאותו והעדרו אפשריים (א,עד דרך 6). ואם יאמרו להם: "מדוע אם כן אין להחיל זאת לגבי האל יתעלה ולומר שכיוון שהוא מצוי, נובע בהכרח שיש לו מכריע למציאותו על פני העדרו?" – הרי יענו בלי ספק שהדבר יוביל להשתלשלות שהכרח שתגיע בסופו של דבר אל מחויב המציאות שאין בו "אפשרות" ועל כן אין הוא נזקק ליוצר. התשובה הזו בעצמה מתחייבת לגבי התבנית והמידה. כי כל התבניות והמידות שמציאותן אפשרית, במובן זה שהדבר לא היה מצוי ואז נמצא, הוא אשר אומרים עליו: יכול היה שיהיה גדול יותר או קטן יותר ממציאותו הנוכחית, ובתבנית אחרת, ועל כן הוא נזקק בהכרח למייחד. ואילו תבנית האלוה ומידתו, יתעלה על כל חסרון ודומות, המגשים אומר שהוא לא היה נעדר ואז נמצא כך שהוא נזקק למייחד, אלא עצמותו במידתה ובתבניתה מחויבת המציאות כך, אינה נזקקת לא למייחד [ולא למכריע] מציאות על פני העדר, כי אין בה אפשרות העדר. כך אין היא נזקקת למייחד תבנית ומידה, כי כך התחייבה מציאותו.

ביקורת כללית על דרכי ה"מדברים"

[12] התבונן אם כן, אתה המעיין, אם תבחר לבקש את האמת ותזנח את משוא הפנים וההליכה העיוורת אחר המסורת והנטייה למה שהורגלת להאדירו. ולא תטעה את עצמך כמצבם של המעיינים האלה ומה שאירע להם ומהם, שהם כמי שנמלט מן הרמץ אל האש. כי הם ביטלו את טבע המציאות ושינו את אופי השמים והארץ כיוון שחשבו שבהנחות האלה יוכח שהעולם מחודש. והנה הם לא הוכיחו את חידוש העולם, אבל הרסו לנו את ההוכחות למציאות האלוה וייחודו ושלילת הגשמות. כי ההוכחות שכל זה מתבאר בהן נלקחות דווקא מטבע המציאות היציב הנראה המושג בחושים ובשכל.

חתימת חלק א

[13] כיוון שסיימנו את כל מה שהביאו אליו דבריהם, נתחיל גם להביא (ב,הנחות) את ההנחות הפילוסופיות ואת הוכחותיהם על

א) מציאות האלוה

ב) וייחודו

ג) ושאין הוא יכול להיות גוף (ב,א), כאשר אנו מודים להם (טקטית) בנושא קדמות העולם, אף שאיננו מאמינים בזה. לאחר מכן אראה לך את דרכנו במה שהדריך אותנו

אליו העיון הנכון באשר להשלמת העיון בשלושה מושאי חקירה אלה. אחר כך (ב,יג-כד) אשוב להתעמק עם הפילוסופים בטענתם על קדמות העולם, **בעזרת שדי**.
נשלם חלק זה הראשון, ואחריו יבוא החלק השני, בפרק שתחילתו: "ההנחות הדרושות".

חלק ב'

הקדמה

בְּשֵׁם יי אֵל עוֹלָם (בראשית כא,לג)

0 ההנחות הדרושות

א) לקביעת מציאות האלוה יתעלה,

ב) להוכחה שאין הוא גוף ולא כוח בגוף,

ג) ושהוא, יתהדר שמו, אחד – עשרים וחמש הנחות הן, כולן מוכחות ואין ספק במשהו מהן. וכבר הוכיחו אריסטו והפֶּרִיפַּטטים הבאים אחריו כל אחת מהן. ועוד הנחה אחת (הנחה 26) שנודה להם בה (לצורך הדיון), כי בכך יוכחו מושאי החקירה שלנו, כמו שאבאר, והנחה זו היא קדמות העולם.

קבוצת הנחות: סופיות המציאות

1 א. ההנחה הראשונה: מציאות גודל אינסופי – בלתי אפשרית.

2 ב. ההנחה השנייה: מציאות אינסוף גדלים – בלתי אפשרית, אם הם מצויים בו־זמנית.

3 ג. ההנחה השלישית: מציאות אינסוף עילות ועלולים – בלתי אפשרית, גם אם אין להם גודל. לדוגמה: שכל מסוים, למשל, סיבתו היא שכל שני; וסיבת השני – שלישי; וסיבת השלישי – רביעי; כך עד אינסוף – גם זה בלתי אפשרי בבירור.

קבוצת הנחות: השינוי והתנועה

4 ד. ההנחה הרביעית: השינוי נמצא בארבע קטגוריות.

א) בקטגוריית העצם; שינוי זה החל בָּעצם הוא ההתהוות והכיליון.

ב) והוא נמצא בקטגוריית הכמות, כלומר הגידול וההתמעטות.

ג) והוא נמצא בקטגוריית האיכות, כלומר ההשתנות.

ד) והוא נמצא בקטגוריית המיקום, והיא תנועת ההעתקה. שינוי זה במיקום נקרא "תנועה" בייחוד.

5 ה. ההנחה החמישית: כל תנועה היא שינוי ויציאה מן הכוח אל הפועל.

6 ו. ההנחה השישית: התנועות – יש מהן

א) בעצם ויש

ב) במקרה, יש מהן

ג) בכפייה ויש מהן

ד) בחלק, והוא מין של התנועות שבמקרה.

א) בעצם – כגון היעתקות הגוף ממקום למקום.

ב) במקרה – כמו שאומרים על השחרות בגוף מסוים שהיא עברה ממקום למקום.

ג) בכפייה – כגון תנועת האבן כלפי מעלה על ידי מי שכופה אותה לכך.

ד) בחלק – כגון תנועת המסמר בספינה, כי כשהספינה נעה אנו אומרים שגם המסמר נע, וכך כל מחובר הנע כמכלול, אומרים שחלקיו נעים.

7 ז. ההנחה השביעית: כל משתנה ניתן לחלוקה, ולכן כל נע ניתן לחלוקה, והוא בהכרח גוף. וכל מה שאינו ניתן לחלוקה אינו נע, ועל כן אין הוא גוף בשום אופן.

8 ח. ההנחה השמינית: כל מה שנע במקרה – ינוח בהכרח, משום שתנועתו אינה עצמית לו, ולכן לא ייתכן שינוע בתנועה המקרית הזאת תמיד.

9 ט. ההנחה התשיעית: כל גוף המניע גוף – הוא מניע אותו רק בכך שגם הוא נע בעת הנעתו.

קבוצת הנחות: הכוחות שבגוף

10 י. ההנחה העשירית: כל מה שאומרים שהוא בגוף – אחד משניים:

א) או שקיומו בגוף, כמו המקרים,

ב) או שקיום הגוף בו, כמו הצורה הטבעית. ושניהם כוח בגוף.

11 יא. ההנחה האחת עשרה: חלק מן הדברים שקיומם בגוף יכולים להתחלק כשהגוף מתחלק, וכך הם מתחלקים במקרה, כגון הצבעים ושאר הכוחות המתפשטים בכל הגוף. וכן חלק ממקיימי הגוף אינם מתחלקים בשום אופן, כגון הנפש והשכל.

12 יב. ההנחה השתים עשרה: כל כוח הנמצא מתפשט בגוף – הוא סופי, משום שהגוף סופי.

קבוצת הנחות: התנועה והזמן

13 יג. ההנחה השלוש עשרה: לא ייתכן שאחד ממיני השינוי יהיה רציף מלבד תנועת ההעתקה לבדה, ומתוכה רק התנועה הסיבובית.

14 יד. ההנחה הארבע עשרה:

הנחה ד,ד) תנועת ההעתקה היא התנועה הקדומה ביותר והראשונה שבהן בטבע. כי

הנחה ד,א) להתהוות ולכיליון קודמת ההשתנות,

הנחה ד,ג) ולהשתנות קודמת התקרבות המְשַנה אל המשתנה, ואין

הנחה ד,ב) גדילה ולא התמעטות אלא אם קודמים לכך התהוות וכיליון.

[15] טו. ההנחה החמש עשרה: הזמן הוא מקרה הבא בעקבות התנועה ונלווה אליה, ואף לא אחד מהם נמצא מבלי השני: אין תנועה אלא בזמן, ואי אפשר לתפוס שכלית זמן אלא עם תנועה. הרי שכל מה שאין לו תנועה, אינו כלול בזמן.

קבוצת הנחות: הסיבתיות שבמציאות

[16] יו. ההנחה השש עשרה: כל מה שאינו גוף – אי אפשר לתפוס בו שכלית ריבוי, אלא אם כן הוא כוח בגוף, שאז פרטי הכוחות האלה מתרבים בשל ריבוי חומריהם או נושאיהם. ולכן בדברים הנבדלים, שאינם גוף ולא כוח בגוף – השכל אינו יכול לתפוס בהם ריבוי בכלל, אלא אם כן הם עילות ועלולים.

[17] יז. ההנחה השבע עשרה: לכל נע יש בהכרח מניע: או מחוצה לו, כמו האבן שהיד מניעה אותה, או שהמניע שלו בתוכו, כגוף בעל החיים, שאז הוא מורכב ממניע ומִנע. ולכן כשהוא מת, ונעדר ממנו המניע, שהוא הנפש – בו ברגע נותר הנע, שהוא הגוף, כפי שהיה, אלא שאינו נע אותה תנועה. אך כיוון שהמניע המצוי בנע נסתר ואינו גלוי לחושים, חשבו שבעל החיים נע בלי מניע. וכל נע שהמניע שלו נמצא בתוכו, הוא הנקרא "נע מעצמו", והכוונה היא שהכוח המניע את מה שנע ממנו באופן עצמי, מצוי במכלול שלו.

[18] יח. ההנחה השמונה עשרה: כל מה שיוצא מן הכוח אל הפועל – המוציא שלו אינו הוא, והוא בהכרח חיצוני לו. כי אילו היה המוציא בתוכו ולא היה קיים מונֵע – לא היה זמן שבו היה מצוי בכוח, אלא הוא היה בפועל תמיד. ואם המוציא שלו היה בתוכו, והיה לו מונע ואז הוסר – הרי אין ספק שמסיר המונע הוא שהוציא את הכוח הזה לפועל. הבן זאת.

[19] יט. ההנחה התשע עשרה: כל מה שיש סיבה למציאותו – הוא אפשרי המציאות מבחינת עצמו. כי אם סיבותיו נוכחות – הוא נמצא; ואם אין הן נוכחות, או שנעדרו, או שהשתנה יחסן המחייב את מציאותו – אין הוא נמצא.

[20] כ. ההנחה העשרים: כל מחויב המציאות מבחינת עצמו – אין למציאותו סיבה בשום פנים ואופן.

קבוצת הנחות: חלקי הגוף – חומר וצורה

[21] כא. ההנחה העשרים ואחת: כל מה שמורכב משני עניינים – הרי ההרכבה הזאת היא בהכרח סיבת מציאותו כפי שהוא, ואין הוא מחויב המציאות בעצמותו, כי מציאותו היא בשל מציאות שני חלקיו ובשל הרכבתם.

[22] כב. ההנחה העשרים ושתיים: כל גוף – מורכב בהכרח משני עניינים, וחלים עליו בהכרח מקרים. שני העניינים המקיימים אותו הם החומר שלו והצורה שלו, והמקרים החלים עליו הם הכמות והתבנית והתנוחה.

[23] כג. ההנחה העשרים ושלוש: כל מה שהוא בכוח ויש לו בעצמותו אפשרות מסוימת – ייתכן שבזמן מסוים לא יימצא בפועל.

[24] כד. ההנחה העשרים וארבע: כל מה שהוא בכוח דבר־מה – הרי הוא בהכרח בעל חומר, כי האפשרות היא תמיד בחומר.

[25] כה. ההנחה העשרים וחמש: רֵאשִׁיוֹת העצם המורכב הפרטי – הן החומר והצורה. ויש הכרח בפועֵל, כלומר מניע שהניע את הנושא עד שהכינו לקבל את הצורה, והוא המניע הקרוב המכין את חומרו של פרט כלשהו.

דבר זה מחייב עיון לגבי התנועה והמניע והנע. וכבר התבאר בכל זה כל מה שיש צורך לבארו. זה לשונו של אריסטו: "החומר אינו מניע את עצמו" (מטפיזיקה, יב,6, 1071ב 29-30). זו היא ההנחה הנכבדה המביאה לחקירה על מציאות המניע הראשון.

תקפות ההנחות

[26] עשרים וחמש ההנחות האלה שערכתי לפניך – יש מהן הברורות בעיון קל ביותר, והנחות מוכחות, מושכלות ראשונים או קרוב להן על פי סידורן שסיכמנו, ומהן נזקקות להוכחות ולכמה הנחות. אבל כולן הוכחו בהוכחה שאין בה ספק, חלקן בספר ה"פיזיקה" ובפירושיו, וחלקן בספר ה"מטפיזיקה" ובפירושו. וכבר הודעתי לך (א,עא22. וראו להלן ב,ב6) שאין מטרתו של חיבור זה להעתיק את ספרי הפילוסופים בזה ולבאר את ההנחות הרחוקות ביותר, אלא להזכיר את ההנחות הקרובות, שיש בהן צורך לפי מטרתנו.

הנחה אחרונה: נצחיות הזמן והתנועה והעולם

[27] אל ההנחות שהבאתי למעלה אוסיף הנחה אחת, המחייבת את הקדמות. אריסטו טען שהיא נכונה ושהיא הדבר הראוי ביותר להאמין בו, ואנו נודה לו בה כהנחה לצורך הדיון כדי שיתבאר מה שהתכוונו לבארו.

[28] כו. הנחה זו, והיא העשרים ושש, היא דבריו שהזמן והתנועה נצחיים ותמידיים ומצויים בפועל.

לפיכך על פי הנחה זו נובע לשיטתו בהכרח שיש גוף נע תנועה נצחית תמידית מצויה בפועל, והוא הגוף החמישי. ועל כן הוא טוען שהשמים אינם מתהווים ולא כָּלים, כי לדעתו התנועה אינה מתהווה ולא כלה. כי הוא טוען שלכל תנועה קודמת בהכרח

תנועה, או ממינה או לא ממינה; ושֵׁמה שחושבים שלתנועה המקומית של בעל החיים אין קודמת שום תנועה אחרת – אין זה נכון. כי הסיבה לכך שהוא נע לאחר שנח מגיעה לבסוף אל דברים שגרמו לאותה תנועה מקומית, והם

א) או שינוי מזג המחייב תאווה לבקש את המתאים לו או לברוח ממה שאינו מתאים לו,

ב) או דמיון,

ג) או מחשבה שתתחדש לו, ואם כן אחד משלושת אלה מניע אותו; ואת כל אחד מהם מחייבות תנועות אחרות. וכן הוא טוען שכל מה שמתחדש – אפשרות חידושו קודמת בזמן לחידושו. מכך הוא מחייב דברים לצורך אימות הנחתו.

29 לפי הנחה זו, יש נע סופי הנע וחוזר במחזוריות לאורך מרחק סופי אינסוף פעמים על פני אותו מרחק. ודבר זה לא ייתכן אלא בתנועה הסיבובית, כמוכח מן ההנחה השלוש עשרה מן ההנחות לעיל, שלפיה מציאות של אינסוף חייבת להיות באופן של זה־אחר־זה ולא בו־זמנית.

מעמדה של ההנחה האחרונה

30 זוהי ההנחה שאריסטו שואף לאשש תמיד.

דעת הרמב"ם על אריסטו) ונראה לי שאין הוא פוסק שראיותיו בעדה הן הוכחה, אלא לדעתו היא הראויה והמתאימה ביותר. דעת פרשני אריסטו) אך ההולכים אחריו ומפרשי ספריו טוענים שהיא מחויבת ולא (רק) אפשרית, ושהיא הוכחה. דעת ה"מדברים") וכל אחד מן ה"מדברים" שואף לקבוע שהיא נמנעת. הם אומרים: אין להעלות על הדעת כיצד ייווצרו אינסוף מחודשים בזה אחר זה. אם כן תוקף דבריהם הוא מתוך כך שזה מושכל ראשון לדעתם. דעת הרמב"ם) ומה שנראה לי אישית הוא שההנחה הזאת אפשרית, לא מחויבת כמו שאומרים המפרשים של דברי אריסטו, ולא נמנעת כמו שטוענים ה"מדברים".

31 אין הכוונה כעת לבאר את ראיות אריסטו ולא את הספקות שלנו לגביו, ולא לבאר את דעתי לגבי חידוש העולם. אלא הכוונה כאן היא להציג את ההנחות שאנו נזקקים להן בשלושת מושאי החקירה שלנו.

הקדמה לפרקים הבאים

32 לאחר שהקדמתי את ההנחות האלה והודיתי בהן, אחל לבאר את מה שנובע מהן.

פרק א

הוכחות למציאות אל אחד שאינו גוף

עיון א: הוכחה מחקירת מקור התנועות בעולם

1 על פי ההנחה העשרים וחמש נובע שיש מניע, שהוא אשר הניע את חומר (העולם)

המתהווה והכלה הזה (התת ירחי) עד שקיבל צורה. כאשר נחקור מה הניע את המניע הקרוב הזה, יתחייב בהכרח שיש לו מניע אחר, ממינו או לא ממינו. כי התנועה קיימת בארבע קטגוריות, והן יכולות להיקרא באופן כללי "תנועה", כמו שציינו בהנחה הרביעית; ודבר זה אינו נמשך עד אינסוף, כמו שציינו בהנחה השלישית. אנו מוצאים אם כן שכל תנועה מגיעה בסופו של דבר אל תנועת הגרם (השמימי) החמישי ועוצרת שם, ומאותה תנועה מסתעף ומשתלשל כל מניע ומכין (את החומר לקבל צורה) בכל העולם השפל.

כל תנועה מקורה בגלגל

[2] הגלגל נע תנועת העתקה, שהיא התנועה הקדומה ביותר, כמו שצוין בהנחה הארבע עשרה. וכן כל תנועת העתקה מגיעה גם היא לבסוף אל תנועת הגלגל. הרי זה כאילו אמרת: האבן הזאת שנעה, הניע אותה המקל; ואת המקל הניעה היד; ואת היד הניעו הגידים; ואת הגידים הניעו השרירים; ואת השרירים הניעו העצבים; ואת העצבים הניע החום הטבעי; ואת החום הטבעי הניעה הצורה שבו, שהיא ללא ספק המניע הראשון. מה שחייב את המניע הזה להניע הוא למשל מחשבה, שהאבן הזו תגיע על ידי הכאתה במקל אל אשנב כדי לסתום אותו כך שלא תיכנס דרכו הרוח הנושבת. ומה שהניע את הרוח הזאת וגרם לנשיבתה הוא תנועת הגלגל. וכך תמצא שכל סיבה להתהוות ולכיליון מגיעה בסופו של דבר אל תנועת הגלגל.

בחינת אופיו של מניע הגלגל – המניע הראשון

[3] כיוון שהגענו בסופו של דבר אל הגלגל הנע הזה, מתחייב שיהיה לו מניע, לפי מה שנאמר בהנחה השבע עשרה. המניע שלו נמצא בהכרח או בתוכו או מחוצה לו, וזו חלוקה הכרחית: חיצוני) אם הוא מחוצה לו – הוא בהכרח א) או גוף, ב) או שאינו גוף, ואז אין אומרים עליו שהוא מחוצה לו אלא שהוא נבדל ממנו, כי על מה שאינו גוף אין אומרים שהוא מחוץ לגוף אלא בהשאלה. פנימי) ואם המניע אותו, כלומר מניע הגלגל, נמצא בתוכו – הרי אחת משתיים: ג) או שהמניע אותו הוא כוח המתפשט בכל גופו ומתחלק כשהוא מתחלק, כמו החום באש; ד) או שיש בו כוח שאינו מתחלק, כמו הנפש והשכל, כמו שנאמר בהנחה העשירית. מסקנה) נמצא שאין מנוס בהכרח מכך שמניע הגלגל יהיה אחד מארבעת אלה: א) או גוף אחר מחוצה לו; ב) או נבדל; ג) או כוח המתפשט בו; ד) או כוח שאינו מתחלק.

[4]א) אשר ל(אפשרות ה)ראשונה, שמניע הגלגל הוא גוף אחר מחוצה לו – דבר זה בלתי אפשרי, כמו שאתאר: כי מכיוון שהוא גוף, הרי הוא נע כאשר הוא מניע, כמו שצוין

בהנחה התשיעית. ומכיוון שהגוף השישי הזה (=המניע את החמישי) גם הוא נע כאשר הוא מניע, נובע מכך שגוף שביעי מניע אותו, וגם הוא נע, ואם כן מתחייב שיהיו אינסוף גופים ורק אז ינוע הגלגל, ודבר זה בלתי אפשרי, כמו שנאמר בהנחה השנייה.

ג[5]) אשר לאפשרות השלישית, שמניע הגלגל הוא כוח המתפשט בו – גם היא בלתי אפשרית, כמו שאתאר. כי הגלגל הוא גוף, ואם כן הוא בהכרח סופי, כמו שנאמר בהנחה הראשונה. אם כן כוחו סופי, כמו שצוין בהנחה השתים עשרה, והוא מתחלק כשהוא מתחלק, כמו שצוין בהנחה האחת עשרה. על כן אין הוא יכול להניע עד אינסוף כמו שהנחנו בהנחה העשרים ושש.

ד<6/>6) אשר לאפשרות הרביעית, שמניע הגלגל הוא כוח הנמצא בו שאינו מתחלק, כמו למשל נפש האדם באדם – גם זה בלתי אפשרי שהמניע הזה לבדו יהיה סיבה לתנועה התמידית, אף על פי שאין הוא מתחלק. ביאור הדבר הוא, שאילו היה זה מניעו הראשון – הרי המניע הזה היה נע במקרה, כמו שצוין בהנחה השישית. אוסיף לך ביאור: כשנפשו של אדם, למשל, שהיא צורתו, מניעה אותו כך שיעלה מן הבית אל העלייה – גופו הוא שנע באופן עצמי, והנפש היא המניע הראשון באופן עצמי, אלא שהיא נעה במקרה. כי בהיעתקות הגוף מן הבית אל העלייה נעתקה הנפש שהיתה בבית ונהייתה בעלייה. והנה אם תנוח הנעת הנפש, ינוח מי שנע בגללה, והוא הגוף. ובמנוחת הגוף מסתלקת התנועה המקרית שהושגה לנפש. וכל נע במקרה, בהכרח ינוח, כמו שצוין בהנחה השמינית, וכשינוח – ינוח מה שנע בגללו.

מסקנה: המניע הראשון – נבדל

ז[7] ב) אם כן מתחייב בהכרח שיש למניע הראשון הזה סיבה אחרת מחוץ למכלול המורכב ממניע ומנע: אם סיבה זו, שהיא תחילת התנועה, נוכחת – כי אז המניע הראשון, הקיים באותו מכלול, יניע את הנע בגללו; ואם אין היא נוכחת – ינוח. מסיבה זו גופי בעלי החיים אינם נעים תמיד, אף על פי שבכל אחד מהם יש מניע ראשון שאינו מתחלק. כי המניע שלהם אינו מניע תמידי בעצם, אלא המביאים אותו להניע הם דברים מחוצה לו: בַּקָּשַׁת המתאים לו, או בריחה מן המנוגד לו, או דמיון, או תפיסה במי שיש לו תפיסה, ורק אז יניע. וכשהוא מניע, הוא נע במקרה, ואם כן אין מנוס מכך שינוח, כמו שאמרנו. נמצא שאילו היה מניע הגלגל בתוכו באופן זה, לא היה אפשרי שינוע עד אין קץ.

ואם תנועה זו היא תמידית ונצחית, כמו שאמר יריבנו (=אריסטו) – ודבר זה אפשרי, כמו שצוין בהנחה השלוש עשרה – מתחייב בהכרח לפי דעה זו שהסיבה הראשונה לתנועת הגלגל היא על פי האפשרות השנייה, כלומר נבדלת מן הגלגל, כמו שמחייבת החלוקה.

סיכום ההוכחה

[8] הוכח אפוא שהמניע הראשון של הגלגל, אם תנועתו נצחית ותמידית – מתחייב שאיננו כלל לא גוף ולא כוח בגוף, כך שלמניע אותו אין תנועה לא בעצם ולא במקרה. ועל כן אין הוא מתחלק ולא משתנה, כמו שצוין בהנחה השביעית ובהנחה החמישית. וזה הוא האלוה, יתהדר שמו, כלומר הוא הסיבה הראשונה המניעה את הגלגל.

ובלתי אפשרי שהוא שניים או יותר, משום שלא ייתכן ריבוי דברים נבדלים שאינם גוף אלא אם כן אחד מהם הוא עילה והשני עלול, כמו שצוין בהנחה השש עשרה. והתבאר שגם אין הוא נמצא בזמן, כי התנועה נמנעת לגביו, כמו שצוין בהנחה החמש עשרה.

העיון הזה הוכיח אם כן שבלתי אפשרי שהגלגל יניע את עצמותו תנועה נצחית, ושהסיבה הראשונה להנעתו אינו גוף ולא כוח בגוף, ושהוא אחד, שאינו משתנה, כי מציאותו אינה קשורה לזמן. אלו הם שלושת מושאי החקירה שהוכיחו גדולי הפילוסופים.

עיון ב: ראיה ממורכבות התנועה

[9] עיון שני שלהם אריסטו (פיזיקה ח,ה; מטפיזיקה יב,ז) הקדים הנחה כדלהלן: אם נמצא דבר המורכב משני דברים, ואחד מן הדברים נמצא בנפרד, מחוץ לדבר המורכב – מתחייבת בהכרח גם מציאותו של האחר מחוץ לדבר המורכב. זאת משום שאילו מציאות שניהם היתה מחייבת שהם לא יימצאו אלא יחד, כמו החומר והצורה הטבעית – כי אז בשום אופן לא היה נמצא אחד מהם מבלי האחר. הרי שמציאות אחד מהם לבדו היא ראיה להעדר זיקה הדדית הכרחית, ואם כן בהכרח יימצא האחר (לבדו). כך למשל: אם הסכנג'בין (=אוקסימל, תערובת דבש וחומץ) מצוי, ונמצא גם הדבש לבדו, מתחייבת בהכרח גם מציאות החומץ לבדו.

[10] אחרי שהבהיר הנחה זו, אמר: אנו מוצאים דברים רבים המורכבים ממניע ומנע; כוונתי שהם מניעים אחרים, וכאשר הם מניעים הם מונעים על ידי אחרים. זה ברור לגבי כל גורמי הביניים המניעים. ואנו מוצאים נע אשר אינו מניע כלל, והוא הנע האחרון. אם כן מתחייב בהכרח שנמצא מניע שאינו נע כלל, וזה הוא המניע הראשון. ומכיוון שלא תיתכן בו תנועה – הרי אין הוא לא מתחלק, ולא גוף, ולא נמצא בזמן, כמו שהתבאר בהוכחה לעיל.

עיון ג: ראיה מן המציאות

[11] עיון שלישי פילוסופי בעניין הזה לקוח מדברי אריסטו, אף על פי שהוא הביא אותו למטרה אחרת. וכך הוא היצע הדברים: אין ספק שיש דברים מצויים, והם המצויים

שאצלנו, המושגים בחושים. בדבר זה אין מנוס מאחת משלוש אפשרויות, וזו חלוקה הכרחית:

א) או שכולם אינם מתהווים ולא כלים;

ב) או שכולם מתהווים וכלים;

ג) או שחלקם מתהווים וכלים, וחלקם אינם מתהווים ולא כלים.

דחיית א) אשר לאפשרות הראשונה – היא בלתי אפשרית בבירור, כי אנו רואים מצויים רבים המתהווים וכלים.

דחיית ב) אשר לאפשרות השנייה – גם היא בלתי אפשרית. ביאור הדבר: אילו כל מצוי היה נתון להתהוות וכיליון, הרי כל המצויים – כל אחד ואחד מהם – היו בעלי אפשרות לכיליון. ודבר שהוא אפשרי במין, הכרח שיקרה, כידוע לך. אם כן מתחייב בהכרח שכל הנמצאים יכלו. ואם כולם יכלו – בלתי אפשרי שיימצא דבר, כי לא ייוותר מה שייצור שום דבר. מכאן נובע שלא יהיה שום דבר מצוי בכלל. והרי אנו רואים דברים מצויים, והלוא אנחנו בעצמנו מצויים. מסקנה: קיום ג) אם כן נובע בהכרח מעיון זה, שאם יש מצויים המתהווים וכלים, כמו שאנו רואים – יש גם מצוי מסוים שאינו מתהווה ולא כלה. והמצוי הזה שאינו מתהווה ולא כלה – אין בו שום אפשרות של כיליון, אלא הוא מחויב המציאות ולא אפשרי המציאות.

האל מחויב המציאות מבחינת עצמו

[12] עוד אמר: הכרח שהיותו מחויב המציאות הוא או מבחינת עצמו, או מבחינת סיבתו – כך שקיומו והעדרו אפשריים מבחינת עצמו ומחויבים מבחינת סיבתו – אך אז סיבתו היא מחויבת המציאות, כמו שצוין בהנחה התשע עשרה. הרי שהוכח שאין מנוס בהכרח מקיומו של מצוי מחויב המציאות מבחינת עצמו, שאלמלא הוא – לא היה שום מצוי, לא מתהווה וכלה ולא מה שאינו מתהווה ולא כלה, אם יש דבר מצוי כך כמו שאמר אריסטו, כוונתי שאינו מתהווה ולא כלה, משום שהוא עלול של עילה מחויבת המציאות. זו היא הוכחה שאין בה ספק ולא מקום לטיעון נגד ולא לוויכוח, מלבד מי שאינו יודע את דרך ההוכחה.

מסקנה: האל – אחד ואינו גוף

[13] אחר הדברים האלה נאמר: כל מחויב המציאות מבחינת עצמו – מחויב בהכרח שאין למציאותו סיבה, כמו שצוין בהנחה העשרים; ואין בו שום ריבוי של דברים, כמו שצוין בהנחה העשרים ואחת. מכאן נובע שאין הוא גוף ולא כוח בגוף, כמו שצוין בהנחה העשרים ושתיים. [14]הוכח אם כן לפי העיון הזה, שיש בהכרח מצוי מחויב המציאות

מבחינת עצמו, והוא אשר אין סיבה למציאותו ואין בו הרכבה, ועל כן אין הוא גוף ולא כוח בגוף – וזה הוא האלוה יתהדר שמו.

וכך יוכח בקלות שבלתי אפשרי שיהיה לשניים חיוב המציאות מבחינת עצמם. כי מין חיוב המציאות יהיה עניין נוסף על עצמותו של כל אחד מהם; ואם כן לא יהיה אף אחד מהם מחויב המציאות בעצמו בלבד, אלא מחויב בעניין הזה שהוא מין חיוב המציאות, שיש לו ולשני. ניתן להראות בכמה אופנים שלא תיתכן בשום אופן שניות במחויב המציאות: לא מקביל ולא נגדי. עילת כל זה היא הפשטות המוחלטת והשלמות המוחלטת, שאין עודף עליו דבר ממינו מחוץ לעצמותו, והעדר עילה וסיבה מכל בחינה. אם כן אין שום שיתוף.

עיון ד: הוכחה ממימוש הכוח הגלום[15]

עיון רביעי, פילוסופי גם הוא ידוע שאנו רואים כל הזמן דברים שהם בכוח ויוצאים אל הפועל. וכל מה שיוצא מן הכוח אל הפועל יש לו מוציא מחוצה לו, כמו שצוין בהנחה השמונה עשרה. וברור גם כן שהמוציא הזה היה מוציא בכוח ואז נעשה מוציא בפועל. והעילה להיותו בכוח היא או בגלל מונע מחמת עצמו, או בגלל יחס כלשהו שהיה חסר לפני כן בינו ובין מה שהוציא, וכיוון שהתממש היחס הזה – הוציא אל הפועל. כל אחד משני אלה מחייב בהכרח מוציא או מסיר מונע. וכך מתחייב לומר על המוציא השני או מסיר המונע – ודבר זה אינו נמשך עד אינסוף. אין מנוס אם כן מלהגיע בסופו של דבר למוציא מן הכוח אל הפועל המצוי תמיד במצב אחד, שאין בו "כוח" כלל, כלומר שאין בו בעצמותו שום דבר בכוח. כי אילו היתה בעצמותו אפשרות – ייתכן שייעדר, כמו שצוין בהנחה העשרים ושלוש; ובלתי אפשרי שהוא יהיה בעל חומר, אלא הוא נבדל, כמו שצוין בהנחה העשרים וארבע. והנבדל שאין בו כלל אפשרות אלא הוא מצוי בעצמותו הוא האלוה. והתבאר כבר שאין הוא גוף, ואם כן הוא אחד, כמו שצוין בהנחה השש עשרה.

[16]כל אלה הן דרכי הוכחה על מציאות אלוה אחד, לא גוף ולא כוח בגוף, בהינתן האמנה בקדמות העולם.

בהינתן מציאות האל, עיון א: הוכחת הייחוד ואי הגשמות מן השונות

[17] יש עוד דרך הוכחה על שלילת הגשמות וקביעת האחדות: אילו היו שני אלוהות, היה מתחייב בהכרח שהיה להם

א) עניין אחד שהם שותפים בו, והוא העניין שבו ראוי כל אחד מהם להיות אלוה; והיה להם בהכרח

ב) עניין אחר שבו נעשתה ההבדלה והם נעשו שניים:

ב1) או שיש בכל אחד משניהם עניין שאינו העניין הנמצא בשני, ואז כל אחד מהם מורכב משני עניינים, ואם כן אף לא אחד מהם הוא סיבה ראשונה ולא מחויב המציאות בבחינת

עצמו, אלא לכל אחד מהם יש סיבות, כמו שהתבאר בהנחה התשע עשרה;
ב2) ואם העניין המבדיל ביניהם נמצא רק באחד מהם – הרי זה שיש בו שני העניינים אינו מחויב המציאות בעצמו.

עיון ב: הוכחת הייחוד מאחדות העולם

18 דרך אחרת לגבי הייחוד כבר התאמֵת בהוכחה (א,עב) שהמצוי כולו הוא כפרט אחד שחלקיו קשורים זה בזה, ושכוחות הגלגל מתפשטים בחומר התחתון שאצלנו ומכינים אותו. אם כן לאור מה שהתאמת, בלתי אפשרי
א) שאלוה אחד יעסוק בבלעדיות באחד מחלקי המצוי הזה (=העולם) והאלוה השני יעסוק בבלעדיות בחלק אחר, כי חלק זה קשור בחלק זה. לפיכך לא נותר לנו בחלוקת האפשרויות אלא
ב) או שלעתים פועל האחד ולעתים השני,
ג) או ששניהם פועלים יחד תמיד כך שכל פעולה צריכה להתבצע על ידי שניהם יחד.

19 ניתוח אפשרות ב: בלתי אפשרי מכמה פנים שלעתים יפעל האחד ולעתים השני:
1) כי אם בזמן שאחד מהם פועל יכול השני לפעול – מהי אפוא הסיבה המחייבת שיפעל האחד וישבות השני? 2) ואם השני איננו יכול לפעול בזמן שהראשון פועל בו – נמצא שיש סיבה אחרת המחייבת שאחד יוכל לפעול והשני לא, בהינתן שאין שוני בזמן כולו ושהמצע לעשייה הוא מצע אחד שחלקיו קשורים זה בזה כמו שביארנו. 3) ועוד: שהרי אז כל אחד מהם נתון תחת הזמן, מכיוון שמעשיו קשורים בזמן. 4) ועוד: שכל אחד מהם יֵצא מן הכוח אל הפועל כאשר הוא פועֵל את פעולתו, ואם כן כל אחד מהם נזקק למוציא מן הכוח אל הפועל. 5) ועוד: שתהיה אפשרות בעצמותו של כל אחד מהם.

20 ניתוח אפשרות ב: בלתי אפשרי גם ששניהם יפעלו יחד תמיד כל מה שבמציאות כך שלא יפעל אחד מהם מבלעדי השני, כמו שאתאר.
1) כי כל מכלול שפעולה כלשהי אינה יכולה להתבצע אלא על ידי כולו – אף אחד מחלקיו איננו פועל בבחינת עצמו, ואף אחד מהם גם איננו סיבה ראשונה לפעולה הזו, אלא הסיבה הראשונה היא צירוף המכלול. וכבר הוכח (הנחה 20) שבהכרח אין למחויב המציאות סיבה.
2) ועוד, שצירוף המכלול הוא פעולה בפני עצמה, ואם כן הוא נזקק לסיבה אחרת, דהיינו מצרף המכלול. אם מצרפו של המכלול הזה שהפעולה אינה יכולה להתבצע אלא על ידיו (של המכלול) הוא אחד – הרי הוא בלי ספק האלוה. ואם גם המצרף של המכלול הזה הוא מכלול אחר, מתחייב לגבי המכלול השני מה שהתחייב לגבי המכלול

הראשון, ואם כן אין מנוס מלהגיע בסופו של דבר לאחד שהוא הסיבה למציאותו של המצוי האחד הזה, מכל בחינה שתהיה – או מצד חידושו לאחר ההעדר, או מצד החיוב. הרי התבאר לך גם בדרך זו שהיותו של המצוי כולו אחד מורה לנו על כך שהמביאו למציאות אחד הוא.

עיון ג: הוכחת אי הגשמות מן הריבוי שבגוף

[21] דרך אחרת לשלילת הגשמות כל גוף – מורכב הוא, כמו שצוין בהנחה העשרים ושתיים. ולכל מורכב הכרח שיהיה פועֵל שהוא הסיבה לקיום צורתו בחומרו. וברור מאוד שכל גוף ניתן לחלוקה ויש לו ממדים, ואם כן הוא בלי ספק מצע למקרים. אם כן הגוף אינו אחד, לא מצד יכולתו להתחלק ולא מצד היותו מורכב, כלומר היותו שניים בהגדרה. כי כל גוף הוא גוף מסוים רק מפני עניין הנוסף בו על היותו גוף, ואם כן הוא בהכרח בעל שני עניינים. והרי כבר הוכח שבמחויב המציאות אין הרכבה בשום פנים ואופן.

[22] לאחר שהקדמנו את ההוכחות האלה, אחל לערוך את דרכנו־שלנו, כמו שהבטחנו (א,עא19).

פרק ב

סיכום ההוכחות ומטרת החיבור

סיכום ההוכחות: האל קיים

[1] הגוף החמישי הזה, כלומר הגלגל – הכרח שיהיה

חידוש) או מתהווה וכלה, וכן התנועה מתהווה וכלה,

קדמות) או לא מתהווה ולא כלה, כמו שטוען היריב (=אריסטו).

חידוש) אם הגלגל מתהווה וכלה – הרי המביאו למציאות אחר ההעדר הוא האלוה יתהדר שמו. וזה מושכל ראשון, כי כל מה שנמצא אחר ההעדר יש לו בהכרח מביא למציאות, ובלתי אפשרי שיברא את עצמו.

קדמות) ואם הגלגל הזה נע כך תנועה תמידית ונצחית מעולם ועד עולם – נובע מן ההנחות שהקדמתי שהמניע אותו בתנועה הנצחית הזאת אינו גוף ולא כוח בגוף, והוא האלוה יתהדר שמו.

מסקנה) הובהר לך אם כן שעל מציאות האלוה יתעלה, שהוא מחויב המציאות שאין לו סיבה ושאין "אפשרות" להימצאותו בבחינת עצמו, מורות הוכחות חותכות וודאיות, בין אם העולם מחודש לאחר העדר ובין אם אינו מחודש לאחר העדר. וכן מורות ההוכחות על היותו אחד ושאינו גוף, כמו שאמרנו לעיל, כי ההוכחה שהוא אחד ושאינו גוף

תקפה בין אם העולם מחודש לאחר העדר ובין אם אינו כך, כמו שביארנו (ב,א) בדרך השלישית מן הדרכים הפילוסופיות, וכמו שביארנו בביאור שלילת הגשמות וקביעת הייחוד בדרכים הפילוסופיות.

סקירת הפרקים הבאים

[2] מצאתי לנכון להשלים את הצגת דעות הפילוסופים ולבאר את ראיותיהם על קיום השכלים הנבדלים, ולבאר את התאמת הדברים ליסודי תורתנו, כלומר קיום המלאכים (פרקים ג-יב). לאחר שאשלים את העניין הזה אשוב לראיות על חידוש העולם שהבטחתי להביא (פרקים יג-כד). כי ראיותינו החזקות ביותר על כך אינן מתאמתות ולא מתבררות אלא אחרי הכרת מציאות השכלים הנבדלים ודרכי הראיות על מציאותם. ולפני כל זה יש הכרח להקדים הקדמה שהיא נר המאיר את נסתרותיו של החיבור הזה בכללותו, על פרקיו הקודמים ופרקיו הבאים, והיא הקדמה זו:

הערה על מטרת החיבור ואופי דרכו

[3] הקדמה דע שבחיבור זה לא היתה מטרתי לחבר שום דבר על מדעי הטבע, או לסכם את ענייני מדעי האלוהות (=המטפיזיקה) לפי חלק מהשיטות, או להוכיח מה שהוכח מהם. ולא היתה מטרתי בו לסכם ולתמצת את תכונות הגלגלים ולא להודיע את מספרם. כי די בספרים שחוברו על כל זה; ואם אין די בהם בנושא כלשהו, הרי מה שאני אומר בנושא זה אינו טוב יותר מכל מה שנאמר.

[4] אלא המטרה בחיבור הזה היא מה שהודעתי לך בפתיחתו (הקדמות, פתיחה1-3), דהיינו הבהרת הקשיים בתורה וחשיפת אמיתות נסתרותיה, שהן נעלות מתפיסות ההמון. על כן ראוי לך כשתראה אותי מדבר על אישוש קיום השכלים הנבדלים ועל מספרם (ב,ד-ה), או על מספר הגלגלים ועל סיבות תנועותיהם (ב,ט-י), או על חקירת עניין החומר והצורה (כגון א,יז), או על עניין השפע האלוהי (ב,יב) ועניינים אחרים כיוצא בהם, אל תחשוב או תעלה בדעתך שמטרתי אינה אלא חקירת העניין הפילוסופי הזה בלבד. כי העניינים האלה כבר נאמרו בספרים רבים ורובם הוכחו. אלא מטרתי היא להזכיר דברים שהבנתם תבהיר קושי מהקשיים בתורה, וסיבוכים רבים ייפתרו באמצעות ידיעת העניין שאני מבארו.

[5] ידוע לך כבר מפתיחת חיבורי זה, שצירו סובב רק על ביאור מה שאפשר להבין ממעשה בראשית ומעשה מרכבה, והבהרת קשיים הנוגעים לנבואה ולידיעת האלוה. על כן כל פרק שאתה מוצא שאני דן בו בביאור דבר שהוכח כבר במדעי הטבע, או דבר שהוכח במדעי האלוהות, או שהתבאר שהוא הראוי ביותר להאמין בו, או דבר הכרוך

במה שהוכח במתמטיקה – דע לך שהוא בהכרח מפתח להבנת דבר מספרי הנבואה, כלומר ממשליהם וסודותיהם, ומסיבה זו הזכרתיו וביארתיו והבהרתיו, בשל מה שהוא מועיל לנו בידיעת מעשה מרכבה או מעשה בראשית, או ביאור עיקרון בעניין הנבואה, או בהאמנת דעה נכונה מהאמנות התורה.

[6] אחרי שהקדמתי את ההקדמה הזו, אשוב להשלים מה שהחלנו בו.

פרק ג

מבוא לפרקי העולם

השערות אריסטו סבירות ומתאימות לתורה

[1] דע שדעות אלה שמחזיק בהן אריסטו באשר לסיבות תנועת הגלגלים, שמהן הסיק את קיומם של שכלים נבדלים – אף על פי שהן טענות שאין עליהן הוכחה, הרי הן הדעות

א) שחלים עליהן הספקות המועטים ביותר;

ב) והן התואמות ביותר לסדר (המציאות), כמו שאומר אלכסנדר (מאפרודיסיאס) ב"עקרונות היקום";

ג) הן גם אמירות העולות בקנה אחד עם אמירות רבות שנאמרו בתורה, ובפרט לפי מה שמבואר במדרשות המפורסמים שייחוסם לחכמים אינו מוטל בספק, כמו שאבאר (פרקים ה-ח). לכן אביא את דעותיו וראיותיו כדי ללקט מהן מה שמתאים לתורה ועולה בקנה אחד עם מימרות החכמים ז"ל.

פרק ד

השכלים הנבדלים והגלגלים ותשוקתם לאל

תנועת הגלגלים מלמדת על עיקרון נפשי

[1] אשר להיותו של הגלגל בעל נפש, דבר זה ברור לאחר התבוננות. אכן השומע מדמה בנפשו שזה דבר קשה להשגה, ואף חושב אותו לבלתי מתקבל על הדעת, כיוון שהוא מדמיין שבדברינו "בעל נפש" כוונתנו שהיא כנפש האדם או החמור והשור. ואין זו משמעות הדברים, אלא המשמעות היא שתנועתו המקומית היא ראיה לכך שיש בו בלי ספק עיקרון שמכוחו הוא נע, והעיקרון הזה הוא נפש, בלי כל צל של ספק.

[2] ביאור הדבר: בלתי אפשרי שתנועתו הסיבובית תהיה כתנועת האבן הנעה ישירות כלפי מטה, או כתנועת האש כלפי מעלה, כך שעקרון התנועה הזו יהיה טבע ולא נפש. כי מה שנע בתנועה הטבעית הזאת – העיקרון שבו מניע אותו כאשר איננו במקומו כדי שיבקש את מקומו, וכשיגיע למקומו ינוח. ואילו הגלגל נע סיבובית במקומו-שלו. התנועה הסיבובית אינה תנועה טבעית אלא שכלית

[3] גם היותו בעל נפש אינו מחייב שהוא ינוע כך, כי כל בעל נפש נע
[א] רק בשל טבע
[ב] או בשל תפיסה (מילולית: "ציור"). כשאני אומר כאן "טבע" אני מתכוון לחתירה אל המתאים והבריחה מן המנוגד. ואין הבדל בין אם מניעו לכך יהיה מבחוץ, כמו בריחת בעל החיים מחום השמש ופנייתו למקום המים כאשר הוא צמא, או שמניעו יהיה דמיון; כי בעל החיים נע גם בשל דמיון של המתאים או המנוגד. ואילו הגלגל אינו נע כדי לברוח מן המנוגד או כדי לבקש את המתאים, כי מה שהוא נע אליו – ממנו הוא נע; וכל מה שהוא נע ממנו – אליו הוא נע. ועוד: אילו היתה תנועתו בשל כך, היה מתחייב שיגיע אל מה שהוא נע אליו וינוח, כי אילו היה נע כדי לבקש דבר־מה או לברוח מדבר־מה בעוד שבלתי אפשרי שדבר זה יתממש לעולם, היתה התנועה לשווא. נמצא אם כן שהתנועה הסיבובית הזאת נובעת רק מתפיסה מסוימת הקובעת לו לנוע כך. ותפיסה לא תיתכן אלא בשֵׂכל, ואם כן הגלגל הוא בעל שֵׂכל.

מקור התנועה הנפשית – תשוקה

[4] אך לא כל מי שיש לו שֵׂכל שהוא תופס בו עניין מסוים ושיש לו נפש שבשלה הוא יכול לנוע, ינוע כאשר הוא תופס, כי התפיסה כשלעצמה אינה מחייבת תנועה. דבר זה התבאר גם בפילוסופיה הראשונה, והוא ברור. כי אתה מוצא לגבי עצמך שאתה תופס עניינים רבים, ואתה יכול לנוע אליהם, אך בהכרח אינך נע אליהם כלל עד שתתחדש לך תשוקה לעניין הזה שתפסת אותו, ואז תנוע כדי לממש את מה שתפסת. התבאר אם כן גם שלא הנפש שהתנועה מתקיימת על ידה, ולא השכל שהדבר נתפס על ידו, מספיקים לחידוש תנועה מעין זו, עד שתבוא יחד עם כך תשוקה לעניין הנתפס.

מושא התשוקה: האל

[5] מכך נובע גם שיש לגלגל תשוקה למה שהוא תפס, שהוא הדבר הנחשק, והוא האלוה יתעלה שמו. באופן הזה אמר (אריסטו) שהאלוה מניע את הגלגל, כלומר בכך שהגלגל משתוקק להידמות למה שהוא השיג, שהוא אותו העניין הנתפס שהוא בתכלית הפשטות ואין בו שום שינוי ולא התחדשות מצב, והטוב שופע ממנו תמיד. דבר זה אינו אפשרי לגלגל באשר הוא גוף אלא אם תהיה פעולתו תנועה סיבובית דווקא, כי זה המרב האפשרי בהתמדת פעולה בגוף, והיא התנועה הפשוטה ביותר האפשרית לגוף כך שלא יהיה שינוי בעצמותו, ולא בשפע הטובות שינבע מתנועתו.

דירוג הגלגלים ומספר הגלגלים והשכלים

[6 סיכום ותצפית] כשכל זה התברר לאריסטו, שב והתבונן ומצא שניתן להוכיח שהגלגלים

רבים, ותנועתו של זה שונה מתנועתו של זה במהירות ובאיטיות ובכיוון התנועה, אף על פי שהתנועה הסיבובית משותפת לכולם.

הנחה) לפיכך, מן העיון במדעי הטבע התחייב להאמין שהעניין שגלגל מסוים תפס, שבעקבותיו נע תנועה מהירה בתוך יום אחד, שונה מן העניין שתפס הגלגל שנע תנועה אחת בשלושים שנה.

מסקנה) מכאן קבע נחרצות שיש שכלים נבדלים כמספר הגלגלים, וכל גלגל מהם משתוקק לשכל שהוא העיקרון שלו והוא שמניעו את התנועה המיוחדת לו, והשכל הזה הוא המניע את הגלגל הזה.

7 לא אריסטו ולא אחרים אינם קובעים נחרצות אם מספר השכלים הוא עשרה או מאה, אבל הוא אמר שהם כמספר הגלגלים. וכיוון שחשבו בזמנו שיש חמישים גלגלים, אמר אריסטו שאם הדבר כך הוא, גם השכלים הנבדלים חמישים הם. כי בזמנו חכמת המתמטיקה (ובכללה האסטרונומיה) היתה חסרה ולא הגיעה לשלמות, וחשבו שכל תנועה נזקקת לגלגל משלה, ולא ידעו שמנטייתו של גלגל אחד יכולות להיווצר תנועות נראות רבות, כגון תנועת האורך ותנועת הנטייה, וכן התנועה הנראית בהיקף האופק במקומות הזריחות והשקיעות. ואין זה הנושא שלנו; נשוב כעת למה שעסקנו בו.

השכל הפועל

8 עשרה שכלים) מה שאמרו אחרוני הפילוסופים, שהשכלים הנבדלים עשרה הם, הוא משום שהם מנו את הכדורים שיש בהם כוכבים ואת (הגלגל) המקיף, אף על פי שיש בחלק מן הכדורים האלה כמה גלגלים. לפי מניינם מספר הכדורים הוא תשעה: המקיף את הכול, וגלגל כוכבי השבת, וגלגלי שבעת כוכבי הלכת. השכל העשירי הוא השכל הפועל, ומלמדים עליו יציאת שכָלינו מן הכוח אל הפועל, ומימוש צורותיהם של הנמצאים המתהווים והכלים לאחר שלא היו בחומריהם אלא בכוח.

מנגנון היציאה אל הפועל) כל מה שיוצא מן הכוח אל הפועל, יש לו בהכרח מוציא מחוץ לו. והמוציא צריך להיות ממינו של המוּצָא; כי הנגר אינו בונה את הארון בשל היותו אומן, אלא משום שצורת הארון נמצאת בדעתו, וצורת הארון שבדעת הנגר היא שהוציאה לפועל את צורת הארון ומימשה אותה בעץ.

השכל הפועל) כך בלי ספק הנותן את הצורה הוא צורה נבדלת, ומביא השכל למציאות הוא שכל, והוא השכל הפועל. וכך יחס השכל הפועל ליסודות ומה שהורכב מהם, הוא כיחס כל שכל נבדל המיוחד לכל גלגל, לאותו גלגל; ויחס השכל בפועַל המצוי בנו שהוא משפע השכל הפועל ושעל ידיו אנו משיגים את השכל הפועל, כיחס שכל כל

גלגל המצוי בו, שהוא בו משפע הנבדל ועל ידיו הוא משיג את הנבדל ומצייר אותו ומשתוקק להידמות לו ונע בעקבות זאת.

האצלה: הנהגת האל באמצעות מערכת הגלגלים

[9] בהקשר זה הוא הגיע גם לדבר על מה שכבר הוכח, שהאל יתהדר ויתרומם אינו עושה את הדברים ישירות. כגון שהוא שורף באמצעות האש, והאש נעה באמצעות תנועת הגלגל, וגם הגלגל נע באמצעות שכל נבדל, וכך השכלים, שהם המלאכים המקורבים, הם אשר באמצעותם נעים הגלגלים.

[10] מכיוון שלא ייתכן בנבדלים ריבוי בשום אופן מצד עצמויותיהם השונות, כי אין הם גוף, נובע מכך לדעתו שהאל יתעלה הוא שהביא לידי מציאות את השכל הראשון, שאותו שכל הוא מניע הגלגל הראשון באופן שביארנו (לעיל 4-5), והשכל המניע את הגלגל השני – עילתו והעיקרון שלו הם רק השכל הראשון, וכן הלאה, עד שהשכל המניע את הגלגל הסמוך אלינו הוא עילת השכל הפועל והעיקרון שלו, ושם נעצר קיום הנבדלים, כמו שגם הגופים מתחילים מן הגלגל העליון ונעצרים ביסודות ובמה שמורכב מהם.

האל נבדל ממערכת השכלים

[11] לא ייתכן שהשכל המניע את הגלגל העליון הוא הוא מחויב המציאות. כי יש לו ולשכלים האחרים עניין משותף אחד, והוא הנעת הגופים, וכל אחד מובדל מן האחרים בעניין מסוים, ואם כן נעשה כל אחד מן העשרה בעל שני עניינים. נמצא שיש הכרח בסיבה ראשונה לכול.

אלה דבריו של אריסטו ודעתו, וראיותיו על הדברים האלה מבוררות, ככל שהן מסתברות, בספרי ההולכים אחריו.

סיכום והכנה לפרק הבא

[12] העולה מכל דבריו הוא שהגלגלים כולם הם גופים חיים בעלי נפש ושכל, תופסים ומשיגים את האלוה ומשיגים את העקרונות שלהם, ושיש במציאות שכלים נבדלים שאינם בגוף כלל, שכולם שופעים מהאל יתעלה, והם הממצעים בין האל ובין כל הגופים האלה.

והריני לבאר לך בפרקים הבאים מה בתורתנו מתאים לדעות האלה, ומה שונה מהן. בפרקים הבאים.

פרק ה

השכלים של הגלגלים במקרא ובחז"ל

השמים חיים ומשיגים גם לדעת התורה

[1] אשר להיות הגלגלים חיים והוגים, כלומר משיגים – דבר זה אמת ודאית גם לפי התורה; אין הם גופים מתים כמו האש והארץ כמו שחשבו הבורים, אלא הם, כמו שאמרו הפילוסופים, בעלי חיים המצייתים לאדונם, משבחים ומהללים אותו בכל שבח והלל.

ראיה שהשמים משבחים) נאמר: "הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵל [וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ]" (תהילים יט,ב). כמה רחוק מתפיסת האמת מי שחשב שזה תיאור מצב! זאת משום שהעברית אינה משתמשת בלשון "הגדה" ו"סיפור" יחד אלא על בעלי שכל. הראיה הברורה על כך שהוא מתאר את מצבם בעצמותם, כוונתי למצב הגלגלים ולא מצב התבוננות האנשים בהם, היא מה שאמר (בהמשך): "אֵין אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם" (שם,ד). הרי שהבהיר ואמר במפורש שהוא מתאר את עצמותם, שהם משבחים את ה' ומספרים את נפלאותיו בלא דיבור שפה ולשון.

הסבר לשבח שבדממה) וזה הנכון, כי המשבח בדיבור מספר רק את מה שתפס, ותפיסה זו עצמה היא השבח האמיתי; ואילו הביטוי שלו נועד רק ללמד אחרים, או להבהיר שהוא עצמו השיג.

ראיה שמדובר בדממה) אכן נאמר: "אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה" (שם ד,ה), כמו שביארנו (א,נ5; א,נט7). זו ראיה תורנית שלא יכחישנה אלא בור או עקשן.

גם לדעת חכמים

[2] אשר לדעת החכמים בכך, איני סבור שהיא זקוקה לביאור או לראיה.

א) התבונן כיצד סידרו את ברכת הירח,

ב) ומה שחוזר ונשנה בתפילות ובלשונות המדרשות מן הכתוב "וּצְבָא הַשָּׁמַיִם לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים" (נחמיה ט,ו), והכתוב "בְּרֹן יַחַד כּוֹכְבֵי בֹקֶר וַיָּרִיעוּ כָּל בְּנֵי אֱלֹהִים" (איוב לח,ז), וזה נפוץ בדבריהם.

ג) ובבראשית רבה (ב,א) אמרו על דבריו יתעלה "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ" (בראשית א,ב) – "תוהא ובוהא", כלומר הארץ נאנחת ומתייפחת על מר גורלה; "אמרה: אני והן נבראנו כאחת", כלומר הארץ והשמים, "העליונים חיים והתחתונים מתים". הרי גם הם אמרו במפורש שהשמים הם גופים חיים ולא גופים מתים כמו היסודות.

מסקנה) התברר לך אם כן שגם מה שאמר אריסטו על כך שהגלגל משיג ותופס עולה בקנה אחד עם דברי נביאינו ומעבירי תורתנו, שהם החכמים ז"ל.

השפעת השמים על העולם – גם לדעת התורה

3 דע שכל הפילוסופים מסכימים שהנהגת העולם השפל הזה נעשית על ידי הכוחות השופעים עליו מן הגלגל כמו שציינו (א,עב), ושהגלגלים משיגים ויודעים את מה שהם מנהיגים.

א) גם על זה דיברה התורה במפורש ואמרה: "[וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם] אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים" (דברים ד,יט), כלומר שהוא עשה אותם אמצעי להנהגת הבריאה, לא כדי שייעבדו.

ב) ונאמר בבירור: "[וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים... וְאֵת הַכּוֹכָבִים. וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ.] וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל [בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ]" (בראשית א,טז-יח), ומשמעות המשילה היא שלטון על ידי הנהגה. זה עניין נוסף על עניין האור והחושך שהוא העילה הקרובה להתהוות ולכיליון, כי על עניין האור והחושך נאמר "וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ". ולא ייתכן שהמנהיג דבר מסוים לא ידע את הדבר שהוא מנהיג, אם מבינים את מהותה האמיתית של ההנהגה במובנה כאן.

עוד נרחיב את הדיבור על עניין זה במקום אחר (על המלאכים ב,ו; על האור והחושך ב,ל14; על הנהגת הנביא ב,לז5-6).

פרק ו

המלאכים

קיום המלאכים

1 על כך שהמלאכים קיימים אין צורך להביא ראיה מן התורה, כי התורה אמרה זאת במפורש בכמה מקומות.

המונח אלוהים

2 א) ידוע לך כבר ש"אלהים" הוא שם השופטים ("חֻכַּאם", גם: מושלים): "[וְעַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע...] עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם [אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ]" (שמות כב,ח).

ב-ג) לכן הושאל מונח זה למלאכים ולאלוה, כי הוא מנהיג־שופט ("חאכם") את המלאכים. ולכן אמר: "כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם", וזו פנייה לכל מין האדם, והמשיך ואמר: "הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים", כלומר אלוהי המלאכים, "וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים" (דברים י,יז) – אדוני הגלגלים והכוכבים, שהם אדונים לכל גוף זולתם. זאת היא המשמעות, לא ש"אֱלֹהִים" ו"אֲדֹנִים" הם ממין האדם, שכן הם פחותים מדי לכך. מה גם שדבריו "אֱלֹהֵיכֶם" כוללים

את כל מין האדם, שליטים ונשלטים. וגם לא ייתכן שהכוונה היא שהוא יתעלה אדוני כל האבנים והעצים שמייחסים להם אלוהות, כי אין פאר ורוממות בכך שהאלוה הוא אדוני האבן והעץ ופיסת המתכת. אלא הכוונה היא שהוא יתעלה מנהיג־שופט על המנהיגים־שופטים, כלומר על המלאכים, ואדוני הגלגלים.

כל כוח בעולם הוא מלאך

[3] כבר הבאנו בחיבור זה פרק (א,מט1) שבו התבאר שהמלאכים אינם גופים. כך אמר גם אריסטו, מלבד זה שיש כאן הבדל במונחים: הוא אומר "שכלים נבדלים" ואילו אנחנו אומרים "מלאכים". אשר לדבריו שהשכלים הנבדלים האלה הם גם מתווכים בין האל יתעלה לבין הנמצאים, ושבתיווכם נעים הגלגלים, שזוהי סיבת התהוות המתהווים – גם זה הוא לשון כל הכתובים, כי אינך מוצא אף פעולה שפועל האל כי אם על ידי מלאך. ידוע לך שמשמעות "מלאך" היא שליח, ואם כן כל מבצע ציווי הוא מלאך. כך שגם על תנועות בעלי החיים, אפילו שאינם הוגים, מתבטא הכתוב שהן על ידי מלאך, כאשר התנועה הזאת מתאימה למטרת האלוה ששם בו כוח המניע אותו בתנועה הזאת. נאמר: "אֱלֹהֵי שְׁלַח מַלְאֲכֵהּ וּסְגַר אַרְיָוָתָא וְלָא חַבְּלוּנִי (=אלוהיי שלח את מלאכו וסגר את פי האריות ולא פגעו בי)" (דניאל ו,כג). וכל תנועות אתון בלעם (במדבר כב,כב-ל) על ידי מלאך. אפילו היסודות נקראים גם הם מלאכים: "עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת, מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לוֹהֵט" (תהילים קד,ד).

ארבע משמעויות למונח מלאך

[4] עוד יתבאר לך (ב,לד) ש"מלאך" נאמר

[א] על שליח מבני האדם: "וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים" (בראשית לב,ד),

[ב] ונאמר על הנביא: "וַיַּעַל מַלְאַךְ ה' מִן הַגִּלְגָּל אֶל הַבֹּכִים" (שופטים ב,א), "וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ וַיֹּצִאֵנוּ מִמִּצְרָיִם" (במדבר כ,טז),

[ג] ונאמר על השכלים הנבדלים המתגלים לנביאים במראה הנבואה,

[ד] ונאמר על הכוחות החיוניים, כמו שנבאר (פסקאות 6-7).

מקורות חכמים שהאל מנהיג את המציאות באמצעות מלאכים

[5] דיוננו כאן הוא רק במלאכים שהם שכלים נבדלים, כי תורתנו אינה מכחישה שהוא יתעלה מנהיג את המציאות הזאת באמצעות המלאכים.

דוגמה [א] החכמים אמרו על דברי התורה "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ" (בראשית א,כו) ועל דבריו "הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם]" (שם יא,ז) – שהם בלשון רבים – כך: "כביכול שאין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמיליא שלמעלה". התפעל על דבריהם "מסתכל",

שהרי בלשון הזה עצמו אומר אפלטון, שהאל מסתכל בעולם השכלים וכתוצאה מכך שופעת ממנו המציאות.

דוגמה ב) ובכמה מקומות (בבלי סנהדרין לח ע"ב ועוד) אמרו כך סתם: "אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמיליא שלמעלה", ו"פמיליא" היא צבא ביוונית.

דוגמה ג) גם בבראשית רבה (יב,א) נאמר, וכן במדרש קהלת (קהלת רבה ב,יא): "'[כִּי מֶה הָאָדָם שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ] אֵת אֲשֶׁר כְּבָר עֲשׂוּהוּ' – לא נאמר כָּן, אלא 'עֲשׂוּהוּ' (קהלת ב,יב), כביכול הוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר שבך והושיבו אותו על כנו, שנאמר 'הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָּ' (דברים לב,ו)".

דוגמה ד) וכן אמרו בבראשית רבה (נא,ב): "כל מקום שנאמר 'ה', וַה'' – הוא ובית דינו".

סיכום) אין הכוונה בכל הלשונות האלה מה שחושבים הבורים, שיש לו יתעלה דיבור או מחשבה או סברה או התייעצות והסתייעות בדעת אחרים – וכיצד זה יסתייע הבורא במה שברא? אלא כל זה הוא אמירה מפורשת שאפילו חלקי המציאות, עד כדי בריאת אברי בעל החיים כפי שהם – הכול באמצעות מלאכים, כי כל הכוחות הם מלאכים.

לעג למי שאינו מבין את הנהגת האל בעולם

6 מה רב עיוורון הבורים ומה מזיק הוא! אילו אמרת לאדם מן הטוענים שהם חכמי ישראל שהאל שולח מלאך הנכנס בבטן האישה ומעצב שם את העובר, הוא היה מתפעל מכך ומקבל זאת, וחושב זאת לגדלות יכולת ביחס לאל, וחכמה ממנו יתעלה. זאת אף על פי שהוא גם מאמין שהמלאך הוא גוף מאש בוערת, שמידתו כשליש העולם כולו. הוא יחשוב שכל זה אפשרי לאל. אבל אם תאמר לו שהאל שם בזרע כוח מעצב הנותן לאברים האלה תבנית ומתאר, שהוא המלאך, או שֵׂכל הצורות הן מפעולת השֵׂכל הפועל, שהוא המלאך, והוא "שרו שלעולם" שהחכמים מזכירים תמיד – יירתע מזה, כי אין הוא מבין את עניין הגַּדְלָה והיכולת האמיתיות האלה, שהוא ההבאה למציאות של הכוחות הפועלים בדבר, כוחות שאינם מושגים בחושים.

המשך מקורות חכמים

7 דוגמה ה) החכמים ז"ל אמרו במפורש למי שהוא חכם, שכל אחד מן הכוחות הגופניים הוא מלאך, כל שכן הכוחות הפזורים בעולם, ושלכל כוח יש פעולה מסוימת אחת מיוחדת, ואין לו שתי פעולות. בבראשית רבה (נ,ב): "תני (=נשנה): אין מלאך עושה שתי שליחות ולא שני מלאכים עושין שליחות אחת", וכך הוא מצב כל הכוחות.

דוגמה ו) מה שיחזק לך את היות הכוחות הפרטיים הטבעיים והנפשיים מכונים "מלאכים", הוא אמירתם בכמה מקומות, ועיקרה בבראשית רבה (עח,א): "בכל יום הקב"ה בורא

כת שלמלאכים ואומרין לפניו שירה והולכין להן". כאשר הקשו על אמירה זו מאמירה המורה על כך שהמלאכים יציבים, וכן התבאר כמה פעמים שהמלאכים חיים וקיימים (שמות רבה כג,ז), היתה התשובה שיש מהם יציבים ויש מהם אובדים. וכך הוא הדבר באמת, שהכוחות הפרטיים האלה מתהווים וכלים באופן תמידי, ומיני הכוחות ההם קיימים ואינם משתבשים.

דוגמה ז) ונאמר שם (בראשית רבה פה,ח) בפרשת יהודה ותמר: "אמר ר' יוחנן: ביקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאוה", כלומר כוח הגירוי המיני. הרי שקרא גם לכוח הזה "מלאך". וכך אתה מוצא אותם אומרים תמיד: 'מלאך שהוא ממונה על כך וכך', כי כל כוח שהאל יתעלה מְמַנֶּה על אחד מן הדברים הוא מלאך הממונה על אותו דבר.

דוגמה ח) ולשון מדרש קהלת (קהלת רבה י,כ): "בשעה שאדם ישן, נפשו אומרת למלאך ומלאך לכרוב". הרי שאמרו במפורש למי שמבין ומשכיל, שהכוח המדמה נקרא גם הוא "מלאך", ושהשכל נקרא "כרוב". מה נאה הדבר ליודע, ומה מאוס הוא לבורים!

ראיית מלאך – רק במופע נבואי

8 על כך שכל צורה שהמלאך נראה בה היא במראה הנבואה כבר דיברנו (פסקה 3; א,מט).

א) אתה מוצא נביאים הרואים את המלאכים כאילו הם בני אדם: "[וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא] וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים [נִצָּבִים עָלָיו]" (בראשית יח,ב).

ב) ויש מהם הרואים אותו כאילו הוא אדם נורא ומבהיל: "[וַתָּבֹא הָאִשָּׁה וַתֹּאמֶר לְאִישָׁהּ לֵאמֹר אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּא אֵלַי] וּמַרְאֵהוּ כְּמַרְאֵה מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד" (שופטים יג,ו).

ג) ויש מהם הרואים אותו כאש: "וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה' אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ [מִתּוֹךְ הַסְּנֶה]" (שמות ג,ב).

ד) ושם נאמר: "אברהם שהיה כוחו יפה נדמו לו כדמות אנשים, לוט שהיה כוחו רע נדמו לו כדמות מלאכים" (בראשית רבה נ,ב). וזהו סוד נבואי גדול. ועוד יבוא (ב,לב-מח) דיון כראוי על הנבואה. ושם נאמר: "עד שלא עשו שליחותן – אנשים; ומשעשו שליחותן – לבשו מלאכות" (בראשית רבה שם).

סיכום

9 התבונן אם כן כיצד התבאר מכל היבט שמשמעות "מלאך" היא פעולה מסוימת, ושכל מראה מלאך אינו אלא במראה הנבואה ובהתאם למצב המשיג.

אם כן אין במה שהזכיר אריסטו בעניין הזה שום דבר החולק על התורה. אלא מה שהוא חולק עלינו בכל זה הוא שהוא מאמין שהדברים האלה (=בעולמנו) כולם קדומים, ושהם דברים המתחייבים ממנו יתעלה כך; ואילו אנחנו מאמינים שכל זה נברא, ושהאל ברא את השכלים הנבדלים ושם בגלגלים את כוח התשוקה אליהם, והוא שברא את השכלים ואת הגלגלים ושם בהם את הכוח המנהיג הזה. בזה אנו חולקים עליו.
בהמשך (ב,יג-לא) תשמע את דעתו ואת דעת תורת האמת על חידוש העולם.

פרק ז

רצון והכרה בפעולת השכלים הנבדלים

השכלים הנבדלים – מלאכים בעלי רצון ותפקיד

[1] כבר ביארנו (ב,ו) את רב־משמעיות המונח "מלאך" ושהוא כולל את השכלים והגלגלים והיסודות, כי כולם מבצעים ציווי. אבל אל תחשוב שהגלגלים או השכלים הם בדרגת שאר הכוחות הגשמיים, שהם טבע ואינם משיגים את פעולתם. אלא הגלגלים והשכלים משיגים את פעולותיהם, ובעלי בחירה חופשית ומנהיגים, אבל לא כבחירתנו ולא כהנהגתנו, שהיא כולה בדברים מתחדשים.

המקורות במקרא

[2] התורה התבטאה במפורש על עניינים שהסבו את תשומת לבנו לכך.

[א] אמר המלאך ללוט: "[מַהֵר הִמָּלֵט שָׁמָּה] כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר [עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה]" (בראשית יט,כב);

[ב] ואמר לו כדי להצילו: "הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה [לְבִלְתִּי הָפְכִּי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ]" (שם,כא);

[ג] ונאמר: "[הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי.] הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם [כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ]" (שמות כג,כ-כא). כל אלה מורים לך על כך שהם משיגים את פעולותיהם ושיש להם רצון ובחירה בהנהגה שנמסרה להם, כמו שלנו יש רצון במה שנמסר לנו וניתנה לנו יכולת מעיקר הווייתנו. אלא שיש ואנו עושים דברים פגומים יותר, וההעדר קודם להנהגתנו ולפעולתנו. ואילו השכלים והגלגלים אינם כך, אלא הם פועלים תמיד את הטוב, ואין אצלם אלא הטוב, כמו שנבאר בכמה פרקים (להלן ב,י-יא), וכל אשר להם מצוי בשלמות ובפועל תמיד מאז שהם נמצאים.

פרק ח

קולות השמים

המולת הגלגלים

[1] מן הדעות העתיקות הנפוצות אצל הפילוסופים וכלל בני האדם, היא שתנועת הגלגלים גורמת לקולות מבהילים מאוד ואדירים. ראייתם לכך היתה שהם אמרו: כשהגרמים הקטנים הנמצאים אצלנו נעים תנועה מהירה, נשמע מהם קול שקשוק אדיר וזמזום מחריד; קל וחומר גרמי השמש והירח והכוכבים, בגודלם ובמהירותם כפי שהם. כל סיעת פיתגורס מאמינה שהם משמיעים קולות עֲרֵבים והרמוניים למרות גודלם, כהרמוניית הלחנים המוזיקליים. ויש להם נימוקים מדוע איננו שומעים את הקולות המבהילים והאדירים האלה.

דרך ההכרעה במחלוקות מדעיות

[3] אל יהא מגונה בעיניך שדעתו של אריסטו חולקת על דעת החכמים בכך. כי דעה זו, שהם משמיעים קולות, נגררת מן ההאמנה ב"גלגל קבוע ומזלות חוזרין" (בבלי פסחים צד,ב). וידוע לך שהם הכריעו כדעת חכמי אומות העולם על פני דעתם בעניינים האסטרונומיים האלה, כפי שאמרו בבירור: "ונצחו חכמי אומות העולם" (שם). וזה נכון, כי מי שדן בעניינים העיוניים עושה זאת רק לפי מה שהעיון הביא אליו, ולכן מאמינים במה שההוכחה לו התאמתה.

פרק ט

מספר הגלגלים וסיווגם

מספר הגלגלים

[1] כבר הבהרנו לך (ב,ד6-8) שמספר הגלגלים לא דוקדק בזמן אריסטו, ושאלה שמנו בזמננו תשעה גלגלים רק מנו כדור אחד הכולל גלגלים רבים, כמחוור למי שעיין באסטרונומיה. לכן אל יהא מגונה בעיניך גם מה שאמר אחד מהחכמים: "שני רקיעים הם, שנאמר: 'הֵן לַה' אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמָיִם' (דברים י,יד)" (בבלי חגיגה יב,ב). כי בעל המימרה הזאת מנה את כדורם של כל הכוכבים, כלומר את הגלגלים שיש בהם כוכבים, ככדור אחד; ומנה את כדור הגלגל המקיף שאין בו כוכבים, ככדור שני. ועל כן אמר: "שני רקיעים הם".

תולדות קביעת מיקום כוכבי הלכת

[2] אקדים לך הקדמה שיש בה צורך למטרה שאני מכוון אליה בפרק הזה, וזו היא:

דע לך שהיתה מחלוקת בין ראשוני חכמי המתמטיקה (ובכלל זה אסטרונומיה) לגבי גלגל נוגה וגלגל כוכב חמה, אם הם מעל השמש או מתחת לשמש. כי אין הוכחה המורה לנו על סידורם של שני הכדורים האלה.

שלב א) שיטתם של כל הקדמונים היתה שכדוריהם של נוגה וכוכב חמה הם מעל השמש. דע זאת אם כן, והפנם זאת היטב.

שלב ב) אחר כך בא תלמי (=פְּתוֹלֶמָיוֹס) והכריע שהם מתחת לשמש, ואמר שהמתאים ביותר לעניין הטבעי הוא שתהיה השמש באמצע, שלושה כוכבים מעליה ושלושה מתחתיה.

שלב ג) אחר כך באו אנשים מאוחרים יותר, באנדלוסיה (=דרום ספרד), שהתמחו היטב במתמטיקה, וביארו לפי הנחותיו של תלמי שנוגה וכוכב חמה הם מעל השמש. אִבְּן אַפְלַח מסביליה, שפגשתי את בנו, חיבר על כך ספר מפורסם.

שלב ד) אחר כך התבונן בעניין הזה הפילוסוף הנעלה אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן אלצַאיִג (=אבן באג'ה), שקראתי בהדרכת אחד מתלמידיו, והראה דרכי ראיות, שהעלינו אותן על הכתב, ובהן הוא מראה שאין זה סביר שנוגה וכוכב חמה הם מעל השמש. אבל מה שציין אבו בכר הוא ראיה לאי־סבירות, לא ראיה לאי־היתכנות. /

סיכום והכנה לפרק הבא

3 כללו של דבר, בין אם הדבר כך בין אם לאו, כל הראשונים סידרו את נוגה וכוכב חמה מעל השמש, ולכן מנו חמישה כדורים:

א) כדור הירח הסמוך לנו בלי ספק;

ב) וכדור השמש שהוא מעליו בהכרח; ג) וכדור חמשת כוכבי הלכת; ד) וכדור כוכבי השבת; ה) והגלגל המקיף את הכול, שאין בו כוכבים. נמצא שמספר הכדורים המצוירים, כלומר כדורי ה"צורות", שיש בהם כוכבים – כי כך היו הקדמונים קוראים לכוכבים, "צורות", כמפורסם בספריהם – מספרם הוא ארבעה כדורים: א) כדור כוכבי השבת, ב) כדור חמשת כוכבי הלכת, ג) כדור השמש, ד) וכדור הירח. ומעל כולם גלגל אחד חלק, שאין בו כוכבים. המניין הזה הוא עיקרון חשוב מאוד לדעתי, בשל עניין שעלה בדעתי ולא ראיתיו בבירור אצל אף אחד מן הפילוסופים, אם כי מצאתי באמירות הפילוסופים ובדברי החכמים מה שהסב אליו את תשומת לבי. והריני מציין לך אותו ומבאר את העניין בפרק הבא.

פרק י

המציאות והמספר ארבע

השפעת מערכת הגלגלים על המציאות ועל פרטיה

[1] ידוע ומפורסם בכל ספרי הפילוסופים, שכשהם דנים בהנהגה הם אומרים שהנהגת העולם השפל הזה, כלומר עולם ההתהוות והכיליון, נעשית רק באמצעות הכוחות השופעים מן הגלגלים. הזכרנו זאת כמה פעמים (א,עב8; ב,ה3). וכן אתה מוצא את החכמים ז"ל אומרים: "אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע מכה אותו ואומר לו: גדל! שנאמר: 'הֲיָדַעְתָּ חֻקּוֹת שָׁמָיִם, אִם תָּשִׂים מִשְׂטָרוֹ בָּאָרֶץ?' (איוב לח,לג)" (בראשית רבה י,ו). הם מכנים גם את הכוכב "מזל". תמצא זאת בבירור בתחילת בראשית רבה. אמרו שם (י,ד): "יש מזל שהוא גומר הלוכו לשלשים יום ויש מזל שהוא גומר הלוכו לשלשים שנה". הרי אמרו במפורש במימרה זו שאפילו לפרטי ההוויה יש כוחות של כוכבים המיוחדים להם. ואף על פי שכל כוחות הגלגל מתפשטים בכל הנמצאים, יש גם כוח של כוכב מסוים המיוחד למין מסוים, כמו המצב בכוחותיו של הגוף האחד, כיוון שכל המציאות היא פרט אחד, כמו שאמרנו (א,עב1).

[2] וכן ציינו הפילוסופים שיש לירח כוח נוסף ומיוחד ליסוד המים. הראיה לכך היא תוספת הימים והנהרות עם תוספת מופע הירח, וחסרונם בחסרונו, ושהגאות בים באה עם בוא הירח, והשפל עם נסיגתו, כלומר עלייתו וירידתו ברבעי הגלגל כפי שברור וגלוי למי שצפה בכך. אשר לכך שֶׁקרני השמש מניעות את יסוד האש – זה ברור מאוד, כמו שאתה רואה מן העובדה שהחום מתפשט במציאות עם השמש, והקור מתחזק כשהיא מתרחקת ממקום מסוים או כשהיא נסתרת ממנו. זה ברור מכדי שיהיה צורך להאריך לדון בו.

חידושו של הרמב"ם: הופעות של המספר ארבע במציאות

[3] כיוון שידעתי זאת, עלה בדעתי שאף על פי שמכל אותם ארבעת הכדורים ה"מצוירים" (=שיש בהם כוכבים) שופעים כוחות בכל המתהווים, והם העילות להם – הרי לכל כדור יש יסוד מארבעת היסודות שאותו כדור הוא מקור כוחותיו של אותו יסוד דווקא, והוא המניע אותו את תנועת (=תהליך) ההתהוות, על ידי תנועתו (של הכדור).

ירח – מים) כך כדור הירח יהא מניע המים;

שמש – אש) וכדור השמש מניע האש;

כוכבי לכת – אוויר) וכדור כוכבי הלכת הנותרים מניע האוויר – ובשל ריבוי תנועותיהם ושונותם זה מזה ונסיגותיהם ותנועותיהם הישרות ושהייתם, רבים חילופי הצורה (החיצונית)

של האוויר והשוני בו והתכווצותו והתפשטותו במהירות;

כוכבי שבת - אדמה) וכדור כוכבי השבת מניע את הארץ. ואולי בשל כך כבדה תנועתה לקבל את ההיפעלות וההתמזגות, בשל איטיות תנועתם של כוכבי השבת. כבר העירו (חז"ל) על כך שלכוכבי השבת יש יחס מיוחד לארץ בכך שאמרו (ראו פסקה 1) שמספר מיני הצמחים הוא כמספר פרטי הכוכבים מכלל הכוכבים.

4 וכך ייתכן שהוא הסדר: הכדורים - ארבעה; והיסודות המונָעים על ידם - ארבעה; והכוחות היוצאים מהם אל המציאות באופן כללי - ארבעה, כמו שביארנו (א,עב11;8).

ארבע סיבות לתנועת הגלגל

5 וכן סיבות כל תנועה של הגלגל - ארבע סיבות, והן:

א) צורתו החיצונית של הגלגל, כלומר כדוריותו;

ב) ונפשו;

ג) ושִׂכלו שבו הוא תופס (מושגים), כמו שביארנו (ב,ד);

ד) והשכל הנבדל, שהוא מושא תשוקתו. הבן זאת היטב.

6 ביאור הדבר:

צורה) לולא היתה צורתו החיצונית באופן זה, לא יכול היה בשום אופן לנוע סיבובית ברציפות, כי רציפות מחזורית של תנועה לא תיתכן אלא בתנועה סיבובית בלבד. ואילו בתנועה ישרה, אפילו יחזור הנע לאורך אותו מרחק עצמו כמה פעמים - התנועה לא תהיה רציפה, כי בין כל שתי תנועות הופכיות יש מנוחה, כמו שהוכח במקומו (ב,הנחות13). התברר אם כן שרציפות התנועה בחזרות לאורך אותו מרחק בעצמו מכריחה שהנע ינוע סיבובית. נפש) ורק בעל נפש נע (מאליו), ואם כן מתחייבת מציאות הנפש. שכל) ויש הכרח במה שגורם לתנועה, והוא התפיסה והתשוקה למה שנתפס, כמו שציינו (שם). וזה לא יהיה בענייננו אלא בשכל, מאחר שאין הוא בורח ממה שאינו מתאים ולא מבקש את המתאים. השכל הנבדל) והכרח בקיומו של מצוי מסוים שהוא הנתפס, והתשוקה היא אליו, כמו שביארנו (שם). אלה אם כן ארבע סיבות לתנועת הגלגל.

ארבע הכוחות הכלליים של המציאות

7 וארבעה אופנים של הכוחות הכלליים היוצאים ממנו אלינו, והם:

דומם) כוח התהוות המחצבים,

צומח) וכוח הנפש הצמחית,

חי) וכוח הנפש החייתית,

הוגה) וכוח הנפש ההוגה, כמו שביארנו (א,עב8). ועוד, כשתתבונן בפעולותיהם של הכוחות האלה, תמצא שהן שני מינים:

א) התהוות כל מה שמתהווה,

ב) ושמירת המתהווה הזה, כלומר שמירה תמידית על מינו ושמירת פרטיו למשך זמן מסוים. זו היא משמעות ה"טבע", שאומרים שהוא חכם ומנהיג ודואג להבאתו של בעל החיים למציאות במלאכת אומן, דואג לשמירתו ולהתמדתו על ידי יצירת כוחות הנותנים צורה שהם סיבת מציאותו, וכוחות מזינים שהם סיבת הישארותו ושמירתו למשך הזמן האפשרי – הכוונה היא לדבר האלוהי ששתי הפעולות האלה מגיעות ממנו בתיווך הגלגל.

המספר ארבע ומשמעותו

8 מספר ארבע הזה הוא מופלא, ועניין להתבונן בו. במדרש ר' תנחומא אמרו: "כמה מעלות היו בסולם? ארבע", כשהכוונה למה שנאמר: "[וַיַּחֲלֹם] וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה [וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ]" (בראשית כח,יב). ובכל המדרשות מציינים שארבע מחנות שלמלאכים הם, וזה חוזר ונשנה. וראיתי בכמה מהנוסחאות: "כמה מעלות היו בסולם? שבע". אבל כל הנוסחאות וכל המדרשות מסכימים שמלאכי אלהים שראה עולים ויורדים היו רק ארבעה ותו לא, "שנים עולים ושנים יורדים" (בבלי חולין צא,ב), ושהארבעה היו יחד במדרגה אחת ממדרגות הסולם כך שארבעתם נהיו בשורה אחת, השנים העולים והשנים היורדים, עד שהם למדו מכך שרוחב הסולם היה כמידת עולם ושליש במראה הנבואה. כי רוחב מלאך אחד במראה הנבואה הוא כמידת שליש עולם, על פי מה שנאמר: "וּגְוִיָּתוֹ כְּתַרְשִׁישׁ" (דניאל י,ו). נמצא שרוחב הארבעה הוא עולם ושליש.

9 ובמשלי זכריה, כאשר תיאר "אַרְבַּע מַרְכָּבוֹת יֹצְאוֹת מִבֵּין שְׁנֵי הֶהָרִים וְהֶהָרִים הָרֵי נְחֹשֶׁת" (זכריה ו,א), אמר בפרשו זאת: "אֵלֶּה אַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם יוֹצְאוֹת מֵהִתְיַצֵּב עַל אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ" (שם,ה). אם כן הן עילתו של כל מה שמתחדש. בזה שהזכיר "נְחֹשֶׁת", וכן במה שנאמר "נְחֹשֶׁת קָלָל" (יחזקאל א,ז; דניאל י,ו), נראה שיש רב־משמעיות מסוימת, ועוד תשמע על כך הערה (ב,כט35; ב,מג6).

10 אשר לדבריהם שהמלאך הוא שליש העולם, והוא מה שאמרו בבראשית רבה (סח,יב) בלשון זה: "שהמלאך שלישו שלעולם" – הם ברורים מאוד, וכבר ביארנו זאת בחיבורנו ההלכתי הגדול (משנה תורה, יסודי התורה ב,ג). כי כל הנבראים נחלקים לשלושה:

השכלים הנבדלים, שהם המלאכים; והשני – גופות הגלגלים; והשלישי – החומר הראשון, כלומר הגופים המשתנים תמיד אשר תחת הגלגל.

הדרכה להבנת סודות הנבואה

11 כך יבין מי שירצה להבין את החידות הנבואיות ויתעורר מתרדמת היסח הדעת, ויינצל מִיַּם הבּוּרוּת, ויתרומם אל העליונים. ואילו מי שטוב בעיניו לשחות בים בורותו וירד מטה מטה (על פי דברים כח,מג) – אין לו צורך להטריח את גופו ולא את לבו. יפסיק מלנוע וממילא ירד באופן טבעי אל התחתית.

הבן כל מה שצוין והתבונן בו.

פרק יא

הצידוק לדגם היקום ושרשרת השפע

הדגם האסטרונומי ומטרתו

1 לא הוכחה) דע שהעניינים האסטרונומיים האלה שצוינו – אם יקרא אותם ויבין אותם אדם הבקי רק במתמטיקה בלבד, יחשוב שהם הוכחה חותכת שכך הם צורת הגלגלים ומספרם. אך אין הדבר כך, ולא זה המבוקש במדע האסטרונומיה. אלא מהם דברים מוכחים שהם כך, כמו שהוכח שמסלול השמש הוא מסלול הנוטה מקו המשווה, ובזה אין ספק. אך אין הוכחה אם יש לה גלגל אקסצנטרי ("גלגל מחוץ למרכז") או אפיציקל ("גלגל היקף").

דגם) אין זה משנה לאסטרונום, כי מטרתו של המדע הזה היא להציע דגם שבו כל כוכב נע באופן אחיד, סיבובי, בלי תאוצה ובלי תאוטה ובלי שינוי, כשמה שמתחייב מן התנועה הזאת יתאים לנצפה, ויחד עם זאת ישתדל למעט ככל האפשר בתנועות ובמספר הגלגלים. כי אם נוכל למשל להציע דגם שבו התנועות הנצפות של כוכב מסוים מתאפשרות בשלושה גלגלים, ודגם אחר שבו דבר זה עצמו מתאפשר בארבעה גלגלים, ראוי שנסתמך על הדגם בעל מספר התנועות הקטן. לכן בחרנו עבור השמש אקסצנטריות על פני אפיציקל, כמו שהזכיר תלמי (אלמגסט, ספר ג, ג-ד).

המסקנה והצידוק לחלוקת הגלגלים לארבע קבוצות

2 מסקנה) בהתאם למטרה זו, כיוון שהשגנו את כל תנועות כוכבי השבת כתנועה אחידה שאינה משתנה ושמציבים אינם משתנים זה מזה, הסקנו שכולם בגלגל אחד. אך אין זה מן הנמנע שכל כוכב מהם יהיה בגלגל בפני עצמו ותנועת כולם תהיה זהה, ולכל הגלגלים אותו ציר, ואז יהיו השכלים כמספר הכוכבים, כמו שנאמר: "הֲיֵשׁ מִסְפָּר לְגְדוּדָיו?" (איוב כה,ג), כשהכוונה לריבויים. כי כל השכלים וגרמי השמים והכוחות –

כולם גדודיו, והכרח שיהיה מספר למיניהם.

צידוק) אפילו היה הדבר כך (=שיש גלגלים כמספר הכוכבים), לא היה משתבש לנו הסדר שהצענו במנותנו את גלגל כוכבי השבת ככדור אחד, כמו שאנו מונים את חמשת גלגלי כוכבי הלכת ככדור אחד, על אף ריבוי גלגליהם. מפני שהמטרה, כפי שהבנת, אינה אלא למנות את כלל הכוחות שהשגנו במציאות השגה כללית, מבלי להטריח את עצמנו להגדיר את אמיתת השכלים והגלגלים.

סיווג המציאות ושרשרת השפיעה

3 סיווג) אבל כל המבוקש הוא שהנמצאים מלבד הבורא יתעלה מתחלקים לשלושה חלקים: האחד – השכלים הנבדלים; השני – גרמי הגלגלים, שהם מצעים לצורות קבועות שהצורה אינה עוברת בהם ממצע למצע, כשהמצע אינו משתנה בעצמותו; והשלישי – הגופים המתהווים וכלים שאצלנו, שיש להם חומר אחד משותף.

שרשרת) וכן שההנהגה שופעת מן האלוה יתעלה על השכלים כפי דירוגם, וממה שהוטב לשכלים שופעים טובות ואורות על גופי הגלגלים, ומן הגלגלים שופעים כוחות וטובות על הגוף המתהווה וכלה שאצלנו, מכוח הטוב הגדול שקיבלו ממקורותיהם.

מנגנון השפיעה: שלמות פנימית ועודף שלמות

4 ודע שכל מי שמשפיע טוב כלשהו באופן הדירוג הזה – מציאותו של המיטיב הזה ומטרתו ותכליתו אינה להיטיב עם המוטב בלבד, אחרת נובע מכך אבסורד גמור. שהרי התכלית נכבדה יותר מן האמצעים לתכלית, והיה מתחייב (לפי זה) שמציאות הנעלה יותר והשלם יותר והנכבד יותר היא בשביל הנחות יותר. ואף בר דעת לא ידמיין זאת.

5 אלא העניין כמו שאתאר: דבר השלם בשלמות כלשהי – יש ששלמות זו נמצאת בו במידה כזאת שהיא משלימה את עצמותו מבלי שתעבור ממנו שלמות לאחרים, ויש ששלמותו היא במידה כזאת שעודפת ממנו שלמות עבור אחרים. הרי זה כאילו אמרת, על דרך המשל, שיש אדם שיש לו ממון המספיק לצרכיו בלבד, בלי עודף שאחרים יוכלו ליהנות ממנו; ולאדם אחר יש ממון שעודף עליו ממנו מה שיוכל להעשיר אנשים רבים, עד שייתן לאדם אחר במידה כזאת שגם האדם הזה ייעשה עשיר, ועוד יישאר לו מה שיעשיר בו אדם שלישי.

6 כך הוא הדבר במציאות, שהשפע המגיע ממנו יתעלה להבאה למציאות של שכלים נבדלים, שפע גם מן השכלים ההם, להבאתם למציאות זה מזה, עד לשכל הפועל – ושם נעצרה הבאת הנבדלים למציאות. מכל נבדל שפעה גם הבאה למציאות עד שהסתיימו הגלגלים בגלגל הירח, ואחריו הגוף המתהווה וכלה שאצלנו, כלומר החומר הראשון

ומה שהורכב ממנו. מכל גלגל מגיעים כוחות אל היסודות, עד שהשפע שלהם נגמר עם תום ההתהוות והכיליון.

הפילוסופיה היא המסורת הקדומה שלנו

[7] כבר ביארנו (א,עא1; ב,ג1;ה1 ועוד) שכל העניינים האלה אינם סותרים דבר ממה שציינו נביאינו ומעבירי תורתנו, כי אומתנו אומה מלומדת ושלמה, כמו שביאר יתעלה על ידי האדון (=משה) שהביאנו לשלמות, ואמר: "רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" (דברים ד,ו). אך כיוון שרשעי האומות הבורות כילו את הטוב שבנו, ואיבדו את דברי חכמתנו וחיבורינו, והרגו את חכמינו, עד שחזרנו להיות בורים, כמו שניבא עלינו רעות בשל חטאותינו ואמר: "וְאָבְדָה חָכְמַת חֲכָמָיו וּבִינַת נְבֹנָיו תִּסְתַּתָּר" (ישעיהו כט,יד), והתערבנו בהם – אימצנו את דעותיהם כמו שאימצנו את מידותיהם ומעשיהם. כמו שנאמר על חיקוי המעשים: "וַיִּתְעָרְבוּ בַגּוֹיִם וַיִּלְמְדוּ מַעֲשֵׂיהֶם" (תהילים קו,לה), כך נאמר על אימוץ דעות הבורים: "וּבְיַלְדֵי נָכְרִים יַשְׂפִּיקוּ" (ישעיהו ב,ו), ותרגם זאת יונתן ע"ה: "וּבְנִמּוֹסֵי עַמְמַיָּא יְהָכוֹן" (=ובחוקות הגויים ילכו). וכיוון שגדלנו על ההרגל לדעות הבורים, קיבלנו את העניינים הפילוסופיים האלה כאילו הם זרים לתורתנו כשם שהם זרים לדעות הבורים, ואין הדבר כן.

הקדמה לפרק הבא

[8] כיוון שהזכרנו בדברינו כמה פעמים את השפע מן האלוה ומן השכלים, ראוי שנבאר לך את מהותו האמיתית, כלומר את העניין המכונה "שפע", ולאחר מכן (ב,יג ואילך) אחל לדון על חידוש העולם.

פרק יב

תכונות הכוחות הרוחניים והשפע

הקדמה אודות הבנת הסיבות

[1] שרשרת סיבות) ברור שלכל מחודש יש בהכרח סיבה פועלת שהיא שחידשה אותו לאחר שלא היה מצוי. והפועל הקרוב הזה הוא בהכרח או גוף או לא גוף. וכל גוף אינו פועל מתוקף היותו גוף, אלא הוא פועל פעולה מסוימת מתוקף היותו גוף מסוים, כלומר בצורתו. עוד אדבר על כך בהמשך (פסקה 3). גם הפועל הקרוב הזה, שחידש את הדבר המחודש, יש שגם הוא מחודש בעצמו; ודבר זה אינו נמשך עד אינסוף, אלא אין לנו מנוס שאם יש דבר מחודש נגיע בסופו של דבר בהכרח למחדש קדום שאינו מחודש, שהוא שחידשו.

החידוש) נותרה השאלה מדוע הוא חידש כעת ולא חידשו לפני כן, מאחר שהוא היה מצוי.

אין מנוס בהכרח שתהיה הימנעותו של המעשה המחודש לפני חידושו,
א) או בשל העדר יחס כלשהו בין הפועל לבין הפעול, אם הפועל הוא גוף;
ב) או בשל העדר הכנת החומר, אם הפועל איננו גוף.
כל ההקדמה הזאת היא לפי מה שמחייב העיון במדעי הטבע, מבלי לשים לב כעת לקדמות העולם או לחידושו, כי אין זו מטרת פרק זה.
הקשר בין גופים בטבע מביא לפעולה
2 כבר התבאר במדעי הטבע שכל גוף הפועל פעולה מסוימת בגוף אחר – אין הוא פועל בו אלא בכך שהוא בא איתו במגע, או בכך שהוא בא במגע עם מה שבא איתו במגע, אם הפועל הזה פעל דרך מתווכים. כך למשל:
חום האש) גוף מסוים שהתחמם עכשיו, התחמם רק על ידי כך שגרם האש בא איתו במגע, או שהאש חיממה את האוויר והאוויר המקיף את הגוף הזה חימם אותו, ואז הפועל הקרוב לחימום הגוף הזה הוא גרם האוויר החם.
משיכת המגנט) אפילו המגנט מושך את הברזל מרחוק בכוח המתפשט ממנו באוויר הבא במגע עם הברזל, ולכן אין הוא מושך מכל מרחק שהוא,
התלות במרחק) כמו שהאש אינה מחממת לכל מרחק שהוא אלא רק עד המרחק שהאוויר שבינה לבין הדבר המתחמם משתנה מכוחה. אך כאשר נפסק חום האוויר מן האש הזאת ואינו מגיע לשעווה, אין היא נמסה ממנה. כן הוא המצב במה שמושך.
יצירת תנאים) ומה שלא היה חם ולאחר מכן התחמם – בהכרח יש לו סיבה שחיממה אותו שהתחדשה: אם התחדשות אש, או שהאש היתה במרחק מסוים ממנו והמרחק הזה השתנה, והיחס הזה (=קרבת המרחק) הוא שהיה נעדר ואז התחדש.
מאפייני סיבות היצירה בפיזי ובמופשט
3 בפיזי) כך אנו מוצאים את סיבות כל המחודשים המתחדשים במציאות שסיבתם התמזגות היסודות, שהם גופים פועלים זה על זה ונפעלים זה מזה; כוונתי שסיבת חידושם היא התקרבות גוף אל גוף או התרחקות גוף מגוף.
במופשט) ואילו מחודשים שאנו מוצאים, שהם אינם נובעים ממיזוג, והם כל הצורות – גם להם יש הכרח בפועֵל, כלומר נותן הצורה, והוא אינו גוף, כי פועל הצורה הוא צורה שאינה בחומר (=מופשט), כמו שהתברר במקומות הרלוונטיים (כגון א,סט6), וכבר הערנו על הראיה לכך לעיל (ב,ד8).
אין זמן במופשט) הדבר יתברר לך גם מכך שניתן להוסיף על כל מיזוג ולהחסיר ממנו והוא נוצר בהדרגה, אך צורות אינן כך, כיוון שאינן נוצרות בהדרגה, ולכן אין בהן תנועה אלא

הן נוצרות או כלות בלא־זמן. על כן אין הן מפעולת המיזוג, אלא המיזוג רק מכין את החומר לקבל את הצורה.

הפועל במופשט) ופועֵל הצורה הוא דבר שאינו ניתן לחלוקה, כי פעולתו היא ממינו. לכן ברור שפועֵל הצורה, כלומר נותנה, הוא בהכרח צורה, והיא נבדלת (מן החומר, מופשטת). תנאי היצירה במופשט) הפועל הזה, שאיננו גוף – בלתי אפשרי שהשפעתו היא ביחס כלשהו (למושפע ממנו), כי אין הוא גוף כך שיתקרב או יתרחק, או יקרב גוף אליו או ירחק ממנו, כי אין יחס של מרחק בין גוף לבין מה שאינו גוף. על כן בהכרח עילת העדר הפעולה הזאת היא העדר הכנתו של החומר הזה לקבלת פעולת הנבדל.

הרי התברר שפעולת הגופים זה על זה כפי צורותיהם מחייבת הכנת החומר לקבלת פעולתו של מה שאינו גוף, כשהפעולות האלה הן הצורות. כיוון שרשמי השכל הנבדל ברורים וגלויים במציאות, והם כל דבר שהתחדש שלא נוצר מעצם המיזוג בלבד, נודע בהכרח שהפועל הזה אינו פועל במגע ישיר ולא ממרחק מסוים, כי אין הוא גוף.

הכינוי 'שפע' לכוח המופשט

4 לכן מכונה תמיד פעולתו של הנבדל "שפע" כדימוי למעיין המים השופע מכל כיוון ואין לו כיוון מיוחד שהוא נמשך ממנו או שהוא מזרים לאחרים, אלא הוא נובע מכל הכיוונים והוא משקה בהתמדה לכל הכיוונים, הקרובים אליו והרחוקים. כך השכל (הנבדל) הזה אין מגיע אליו כוח מכיוון מסוים וממרחק מסוים, וגם כוחו אינו מגיע לאחרים מכיוון מיוחד וממרחק מיוחד, ולא בזמן מסוים דווקא, אלא פעולתו תמידית: כל אימת שדבר מוכן, הוא מקבל את הפעולה הזאת המצויה תמידית המכונה "שפע".

5 כך הבורא, יתהדר שמו. כיוון שהוכח שאינו גוף, ונקבע שהכול הוא פעולתו ושהוא סיבתו הפועלת, כמו שביארנו (א,סט5; ב,א) וכמו שנבאר (ב:יג-לא, מח), נֶאמר שהעולם הוא משפע האל, ושהוא השפיע עליו כל מה שמתחדש בו, וכן אומרים שהוא השפיע את הידע שלו על הנביאים – וכל העניין הוא שהפעולות האלה הן פעולתו של מי שאינו גוף, והוא אשר פעולתו נקראת "שפע".

הקושי בתפיסת הכוח המופשט וכשלי ההמון

6 המושג) הכינוי הזה, כלומר "שפע", משמש בעברית גם ביחס לאל יתעלה, בשל הדימוי למעיין מים שופע כמו שציינו, כי אין ביטוי טוב מזה לדימוי של פעולתו של הנבדל, כלומר השפע. משום שאיננו יכולים למצוא מונח מדויק המתאים לעניין המדויק, כי קשה מאוד לתפוס את פעולת הנבדל כמו שקשה מאוד לתפוס את מציאות הנבדל. וכמו שהדמיון אינו תופס כמצוי אלא גוף או כוח בגוף, כך הדמיון אינו תופס את קיומה של

פעולה אלא במגע ישיר של פועל, או ממרחק מסוים ומכיוון מיוחד.
הכשל) עד כדי כך שכאשר התחוור לחלק מהמון העם שהאלוה אינו גוף או שאינו מתקרב אל מה שהוא עושה, דמיינו שהוא מצווה את המלאכים והמלאכים עושים את הפעולות האלה במגע ישיר ובקרבת גוף אל גוף כמו שאנחנו פועלים במה שאנחנו פועלים בו. ודמיינו גם את המלאכים כגופים. יש מהם מי שמאמין שהוא יתעלה מצווה על דבר בדיבור כדיבורנו, כלומר בהגאים ובקול, ואז הדבר נעשה. כל זה בעקבות הדמיון, שהוא גם יצר רע באמת, כי כל חסרון בשכל או במידות הוא פעולת הדמיון או בעקבות פעולתו. אך אין זו מטרת הפרק, אלא המטרה היא הבנת עניין ה"שפע" שנאמר לגבי האל ולגבי השכלים, כלומר המלאכים, מפני שאינם גופים.
שפע במובן אחר: ההשפעות הפיזיות של הגלגלים
7 גם על כוחות הגלגלים אומרים שהם שופעים במציאות, ואומרים "שפע הגלגל", אף על פי שפעולותיו באות מגוף, ולכן הכוכבים פועלים ממרחק מיוחד, כוונתי לקרבתם אל המרכז וריחוקם ממנו ויחסיהם זה לזה. ומכאן הפתח לאסטרולוגיה.
האופי ההדדי של השופע והמושפע
8 מה שציינו שספרי הנביאים משתמשים בהשאלה בעניין השפע גם לפעולת האלוה, הוא מה שנאמר: "אֹתִי עָזְבוּ, מְקוֹר מַיִם חַיִּים" (ירמיהו ב,יג), כלומר שפיעת החיים, דהיינו המציאות שהיא החיים בלי ספק. וכן במה שנאמר: "כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים" (תהילים לו,י) הכוונה שפיעת המציאות. וכן בסוף הפסוק: "בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה אוֹר" (שם) זו אותה המשמעות עצמה: בשפיעת השכל ששפע ממך אנו משכילים ועל כן אנו הולכים בדרך הישר ומביאים ראיות ומשיגים את השכל. הבן זאת.

פרק יג

מיפוי הדעות בבריאה: חידוש או קדמות

פתיחה
1 דעותיהם של בני האדם לגבי קדמות העולם או חידושו, מקרב המאמינים בקיום אלוה, שלוש דעות הן.
דעת התורה: חידוש העולם
2 הדעה הראשונה והיא דעת כל המאמין בתורת משה, היא שהעולם בכללותו, כוונתי לכל מצוי חוץ מהאל יתעלה – האל הביאו למציאות לאחר ההעדר המוחלט והגמור; ושהאל יתעלה לבדו היה מצוי ולא דבר מלבדו: לא מלאך ולא גלגל ולא מה שבתוך הגלגל, ולאחר מכן הביא למציאות את כל המצויים האלה כפי שהם ברצונו ובחפצו,

לא מִדָּבָר; ושהזמן עצמו גם הוא מכלל הנבראים, כי הזמן הולך אחר התנועה, והתנועה היא מקרה בנע, והנע הזה עצמו, שהזמן הולך אחר תנועתו, מחודש, והתהווה לאחר שלא היה.

ניתוח המושג זמן

3 ומה שאומרים "האל היה לפני שנברא העולם", כשהמילה "היה" מורה על זמן, וכן כל מה שעולה על הדעת כאילו שמציאותו לפני בריאת העולם ממשיכה עד אינסוף – כל זה זמן משוער או זמן מדומיין, ולא זמן לאמיתו. כי הזמן הוא בלי ספק מקרה, והוא לדעתנו מכלל המקרים הנבראים כמו השחרות והלובן, אף על פי שאין הוא ממין האיכות, אלא הוא בכללותו מקרה הנלווה לתנועה, כמבואר למי שמבין את דברי אריסטו בנוגע לביאור הזמן ולמהותו האמיתית של קיומו.

4 נבאר כאן דבר, שאף על פי שאין הוא מכלל מטרתנו כאן, יש בו תועלת לגביה. מה שהביא לכך שעניין הזמן נעלם מרוב אנשי החכמה, כמו גלנוס ואחרים, עד שגרם להם למבוכה ולתהייה אם יש לו קיום אמיתי במציאות או אין לו –

קושי ראשון) הוא היותו מקרה בתוך מקרה. כי המקרים המצויים בגופים באופן ראשוני, כמו הצבעים והטעמים, מובנים במבט ראשון ומשמעותם ניתנת להשגה. אך המקרים שהנושאים שלהם הם מקרים אחרים, כמו הבוהק בצבע והעקמומיות והעיגוליות בקו, עניינם עלום מאוד,

קושי שני) ובפרט אם מצורף לכך שמצבו של המקרה הנושא אינו קבוע אלא הוא עובר ממצב למצב, שאז העניין נעלם עוד יותר. והנה חברו בזמן שני העניינים יחד,

א) כי הוא מקרה החל על התנועה והתנועה היא מקרה בנע,

ב) והתנועה אינה כמו השחרות והלובן, שהם מצבים קבועים, אלא מהותה האמיתית ועצמה של התנועה , שאין היא נותרת יציבה במצב כלשהו ולו להרף עין. זהו אם כן מה שהביא לכך שעניין הזמן יהיה עלום.

חשיבות הנחת היסוד שהזמן הוא דבר נברא

5 הכוונה היא שהזמן לדעתנו הוא דבר נברא ומתהווה כמו שאר המקרים והעצמים הנושאים את המקרים האלה. ולכן הבאתו של האל את העולם למציאות לא היתה בראשית של זמן, כי הזמן הוא מכלל הנבראים.

התבונן היטב בעניין זה, כדי שלא יחייבו אותך טיעוני הנגד, שמי שאינו יודע זאת אינו יכול להימלט מהם. כי אם אתה קובע את קיום הזמן לפני העולם אתה מתחייב להאמין

בקדמות, מפני שהזמן הוא מקרה, והכרחי שיהיה לו נושא, ואם כן מתחייב קיומו של דבר לפני קיומו של העולם המצוי כעת. מכך אנחנו מבקשים להימנע.

חשיבות הדעה בדבר חידוש העולם

[6] זוהי אפוא אחת הדעות, והיא בלי ספק יסוד בתורת משה רבינו, והוא שני ליסוד הייחוד. אל יעלה על דעתך אחרת. אברהם אבינו התחיל לפרסם את הדעה הזאת שהעיון הוביל אותו אליה, ולכן היה קורא "בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם" (בראשית כא,לג). הוא הביע דעה זו במפורש בדבריו: "קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ" (שם יד,כב).

דעת אפלטון: בריאה מחומר קדמון

[7] הדעה השנייה היא דעתם של כל הפילוסופים ששמענו את שמעם וראינו את דבריהם. והיא, שהם אומרים שבלתי אפשרי שהאל יביא למציאות דבר מן האין, וכן לא ייתכן לדעתם שדבר יכלה אל האין. כלומר לא ייתכן שיתהווה מצוי כלשהו בעל חומר וצורה מתוך העדר מוחלט של החומר הזה, ולא יכלה אל העדר מוחלט של החומר הזה. לדעתם לתאר את האל כבעל יכולת לגבי זה הוא כמו לתאר אותו כבעל יכולת לקבץ שני הפכים בזמן אחד, או לברוא (אלוה) כמותו יתעלה, או להפוך לגוף, או לברוא מרובע שאלכסונו שווה לצלעו, ונמנעות כיוצא באלה.

ניתוח קטגוריית הנמנעות

[8] מה שמובן מדבריהם הוא, שלשיטתם כמו שאין לייחס לו אין־אונים משום שאין הוא מביא למציאות את הנמנעות – כי לנמנע יש טבע יציב שאינו מפעולת פועֵל ולכן לא ייתכן לשנותו – כך אין לייחס לו אין־אונים כשאין הוא יכול להביא למציאות דבר מן האין, כי זה מסוג כל הנמנעות.

[9] לכן הם מאמינים שיש חומר מסוים מצוי קדום כקדמות האלוה, שאין האלוה נמצא בלעדיו ולא הוא נמצא מבלעדי האלוה. אין הם מאמינים שהחומר הוא בדרגתו של האלוה יתעלה במציאות, אלא האלוה הוא סיבת מציאותו, והיחס של החומר אל האלוה הוא כמו יחס החומר ליוצר או הברזל לנפח, למשל, והוא אשר בורא בו מה שהוא רוצה: לעתים הוא יוצר ממנו שמים וארץ, ולעתים הוא יוצר ממנו דברים אחרים. המחזיקים בדעה זו מאמינים שהשמים גם הם מתהווים וכלים, אבל אין הם מתהווים מן האין ולא כלים אל האין. אלא כמו שכל פרט מבעלי החיים מתהווה וכלה מחומר מצוי ואל חומר מצוי, כך השמים מתהווים וכלים, והתהוותם וכיליונם הם כשאר המצויים תחתיהם.

[10] אנשי קבוצה זו מתחלקים לקבוצות, שאותן ואת דעותיהן אין תועלת להזכיר בחיבור זה, אבל העיקר המשותף של הקבוצה הזאת הוא מה שציינתי לך. כך מאמין גם אפלטון:

תמצא שאריסטו מספר עליו ב"פיזיקה" (ח,1) שהוא, כלומר אפלטון, מאמין שהשמים מתהווים וכלים. וכך תמצא את שיטתו מפורשת בספרו לטימאוס (28; 38). אך אין הוא מאמין במה שאנחנו מאמינים, כמו שחושב מי שאינו בוחן את הדעות ואינו מדקדק בעיון ומדמיין שדעתנו ודעתו שוות. אין הדבר כן, כי אנחנו מאמינים שהשמים התהוו לא מִדָּבר אלא אַחַר העדר מוחלט, והוא מאמין שהם הובאו למציאות והתהוו מִדָּבר. זוהי אם כן הדעה השנייה.

דעת אריסטו: נצחיות המציאות כפי שהיא עתה

[11] הדעה השלישית היא דעת אריסטו וההולכים בדרכו ומפרשי ספריו. והיא זו: הוא טוען מה שטענו אנשי הקבוצה שנזכרה לעיל, דהיינו שדבר חומרי אינו יכול כלל ועיקר לבוא למציאות מִלא־חומר. על כך הוא מוסיף ואומר שהשמים אינם בשום אופן בני התהוות וכיליון. זו תמצית דעתו בנושא: הוא טוען שהמצוי הזה כולו כפי שהוא, היה כך מעולם ויהיה כך לעד; ושהדבר היציב שאינו בן התהוות וכיליון, שהוא השמים, גם הוא אינו חדל; ושהזמן והתנועה תמידיים ונצחיים, אינם מתהווים ולא כלים; ושהדבר המתהווה והכלה, שהוא מה שתחת גלגל הירח, גם הוא אינו חדל – כוונתי שהחומר הראשוני הזה אינו מתהווה ולא כלה בעצמותו, אלא הצורות באות עליו בזו אחר זו, והוא פושט צורה ולובש צורה; ושהסדר הזה כולו, העליון והתחתון (=מעל לגלגל הירח ומתחתיו) לא ישתבש ולא ייבטל, ולא יתחדש בו מחודש שאינו בטבעו, ולא יקרה בו בשום אופן מקרה היוצא מן הכלל.

הוא אמר – אמנם לא בלשון זה, אך כך עולה מדבריו: לדעתו, מן הנמנע הוא שישתנה חפצו של האל או שיתחדש לו רצון, והאל ברצונו הביא למציאות את כל המציאות הזאת כפי שהיא, אלא שלא כפעולה לאחר העדר. וכמו שמן הנמנע הוא שיעדר האלוה או תשתנה עצמותו, כך הוא סבור שמן הנמנע הוא שישתנה אצלו רצון או יתחדש אצלו חפץ. מכך מתחייב אם כן שהמצוי הזה כולו כפי שהוא כעת, כך היה מאז ומקדם, וכך יהיה לעולמי עולמים.

סיכום הצגת הדעות והבחנה ביניהן

[12] זוהי אם כן תמצית הדעות הללו ואמיתתן, והן דעותיו של מי שהוכח לו קיום האלוה לעולם הזה. אך מי שלא ידע את קיומו של האלוה יתהדר ויתרומם, אלא חשב שהדברים מתהווים וכלים בהתקבצות והתפרדות באקראי, ושאין מנהיג ולא מסדר מציאות, והוא אֶפִּיקוּרוֹס וסיעתו ודומיו, כדברי אלכסנדר (מאפרודיסיאס) – אין לנו תועלת להזכיר את הקבוצות האלה, כי קיומו של האלוה כבר הוכח, ואין תועלת בהזכרת דעותיהם של

אלה שבנו את דבריהם על יסוד שהופרך.

13 כמו כן אין לנו תועלת לנסות לאמת את דברי בעלי הדעה השנייה, דהיינו שהשמים מתהווים וכלים. כי הם מאמינים בקדמות, ואין הבדל לדעתנו בין מי שמאמין שהשמים מתהווים בהכרח מִדָּבָר וכלים אל דבר לבין מה שמאמין אריסטו, שאין הם מתהווים ולא כלים. כי מטרת כל ההולך אחר תורת משה ואברהם אבינו או כיוצא בהם היא רק ההאמנה שאין בשום אופן דבר קדום עם האל, ושלגבי האל הבאה למציאות של המצוי מהעדר אינה מכלל הנמנע, ואף הכרחית לטענת חלק מאנשי העיון.

הקדמה לפרק הבא

14 אחרי שערכנו את הדעות, אחל לבאר ולסכם את ראיות אריסטו לדעתו, ומה הביא אותו לכך.

פרק יד

ראיות אריסטו לקדמות העולם

פתיחה

1 איני צריך לחזור ולומר בכל פרק, שחיברתי בשבילך את החיבור הזה רק משום שידעתי את הישגיך, ושאין לי צורך להביא את לשונם של דברי הפילוסופים בכל מקום אלא את כוונותיהם; ולא אאריך, אלא אסב את תשומת לבך לדרכים שהם מכוונים אליהן, כמו שעשיתי עבורך לגבי דעות ה"מדברים" (א,עד-עו). ולא אתחשב במי שדן חוץ מאריסטו, כי רק בדעותיו ראוי להתבונן. ואם יתבססו ערעורים עליו או ספקות על דבריו, כפי ש(אכן) נערער או נטיל ספק על חלק מהם – יהיה זה תקף ונכון עוד יותר ביחס לכל שאר החולקים על יסודי התורה.

ראיה ראשונה מהתבוננות בעולם: נצחיות התנועה

2 אומר אפוא, שאריסטו אומר (פיזיקה ח,1) שהתנועה – וכוונתו לתנועה סתם – אינה מתהווה ולא כלה. כי הוא אומר: אם התנועה התחדשה – הרי לכל מחודש קודמת תנועה, שהיא יציאתו לפועל וחידושו לאחר שלא היה. אם כן, התנועה קיימת, והיא התנועה שנוצרה באמצעותה אותה תנועה אחרונה. נמצא שהתנועה הראשונה קדומה בהכרח, אחרת היה נמשך הדבר אחורה עד אינסוף. לפי העיקרון הזה הוא גם אומר שהזמן אינו מתהווה ולא כלה, כי הזמן הולך אחר התנועה ונלווה אליה, ואין תנועה אלא בזמן, ואין לתפוס שכלית את הזמן אלא בתנועה כמו שהוכח (ראו ב,הנחות15; ב,יג3-4). זוהי אם כן אחת מהדרכים שלו, שבה הוא מחייב את קדמות העולם.

ראיה שנייה: קיומו של החומר הראשון

[3] דרך שנייה שלו הוא אומר: החומר הראשון המשותף לארבעת היסודות אינו מתהווה ולא כלה, כי אילו היה החומר הראשון מתהווה, הרי היה לו חומר שהוא התהווה ממנו, ומכאן מחויב שהחומר המתהווה הזה הוא בעל צורה, כי היא מהותה האמיתית של ההתהוות. ואנחנו הנחנו שהוא חומר שאינו בעל צורה, ואם כן הוא בהכרח לא מתהווה מדָבָר, ונמצא שהוא קיים מאז ומעולם ולא יאבד לעולם. גם זה מחייב את קדמות העולם.

ראיה שלישית: נצחיות הסיבוב

[4] דרך שלישית שלו הוא אומר שבכללותו של חומר הגלגל אין שום ניגודים, כי לתנועה הסיבובית אין ניגוד, כמו שהובהר, והניגוד הוא רק בתנועה הישרה, כמו שהוכח (אריסטו, על השמים א,4). עוד אמר: כל מה שכלה – סיבת כיליונו היא ניגוד כלשהו שיש בו. ומכיוון שאין ניגוד בגלגל – אין הוא כלה. ומה שאינו כלה – אינו מתהווה. הוא חורץ קביעות ומבאר אותן, והן שכל מתהווה – כלה, וכל כלה – מתהווה, וכל מה שאינו מתהווה – אינו כלה, וכל מה שאינו כלה – אינו מתהווה. גם זו דרך שהוא מחייב בה את קדמות העולם שהוא מכוון אליה.

ראיה רביעית: ניתוח אפשרות החידוש

[5] דרך רביעית: הוא אמר: "כל מחודש – אפשרות חידושו קודמת לחידושו בזמן. וכן כל משתנה – אפשרות שינויו קודמת לו בזמן". בהנחה זו הוא חייב את התמדת התנועה הסיבובית, ושאין לה סוף ולא התחלה. ובהנחה זו ביארו אחרוני ההולכים אחריו את קדמות העולם, ואמרו: "לפני שהעולם היה, בהכרח היה חידושו או אפשרי, או מחויב, או נמנע. אם היה חידושו מחויב – הרי הוא מצוי תמיד. ואם היה חידושו נמנע – הרי לא ייתכן שיימצא אף פעם. ואם היה אפשרי – על מי חלה האפשרות הזו? יש אם כן בהכרח דבר מצוי שעליו חלה האפשרות, שבו נאמר שהדבר הזה אפשרי". זוהי דרך חזקה מאוד לקביעת קדמות העולם.

פיקח אחד מאחרוני ה"מדברים" טען שהוא פתר את הבעיה הזאת, ואמר: "האפשרות היא אצל הפועל, ולא בדבר הנפעל". אך אין ממש בכך, כי אלו שתי אפשרויות, כי כל דבר מחודש, אפשרות חידושו קודמת לו; וכן הפועֵל שחידש אותו, היתה בו אפשרות שיחדש מה שחידש לפני שחידש אותו. אם כן אלה בלי ספק שתי אפשרויות: אפשרות בחומר שיהיה כך, ואפשרות בפועֵל שיפעל כך.

אלה הדרכים העיקריות שאריסטו הולך בהן לקביעת קדמות העולם מצד העולם עצמו.

ראיות מתלמידי אריסטו מהתבוננות באל

[6] יש גם דרכים שאלה שבאו אחריו הסיקו מהפילוסופיה שלו, ועל ידן הם קובעים את קדמות העולם מצד האלוה יתהדר שמו.

ראיה ראשונה: האל תמיד בפועל

[7] אחת מהן שהם אמרו: "אם האל יתהדר שמו חידש את העולם לאחר ההעדר, היה האל לפני שברא את העולם פועֵל בכוח, וכאשר ברא אותו הפך לפועֵל בפועַל, ואם כן האל יצא מן הכוח אל הפועל. מכאן שיש בו יתעלה אפשרות כלשהי, והיה לו בהכרח מוציא, שהוציא אותו מן הכוח אל הפועל". גם זו בעיה קשה, וראוי לה שכל משכיל יחשוב על פתרונה וגילוי סודה.

ראיה שנייה: לאל אין דחפים ומניעות

[8] דרך אחרת הם אמרו: "הפועֵל פועל דווקא בזמן מסוים ואינו פועל בזמן אחר, בהתאם למוֹנעים או למניעים המתרחשים לו ובו; המונעים מחייבים לו ביטול פעולה כלשהי שהוא רוצה בה, והמניעים מחייבים לו רצון כלשהו שלא רצה בו לפני כן. וכיוון שלבורא יתהדר שמו אין מניעים הגורמים לשינוי חפצו ולא מעכבים מלפניו ולא מונעים המופיעים או חולפים – הרי אין מקום לכך שיפעל בזמן מסוים ולא יפעל בזמן אחר, אלא פעולתו מתמדת כפי שהוא מתמיד להיות מצוי בפועל".

ראיה שלישית: חכמת האל קדומה כעצמותו

[9] דרך אחרת הם אומרים: "פעולותיו יתעלה מושלמות ביותר; אין בהן שום חסרון, ואין בהן דבר לשווא ולא דבר מיותר". זהו העניין שאריסטו חוזר עליו תמיד ואומר: "הטבע חכם ואינו עושה דבר לשווא, והוא עושה כל דבר בשיא השלמות האפשרית לו". בעקבות כך אמרו: "המצוי הזה הוא בשיא השלמות האפשרית, ואין תכלית מעבר לו. מכך מתחייב שהוא יהיה תמיד, כי חכמתו תמידית כעצמותו, ויתרה מזאת, עצמותו היא חכמתו שגזרה את מציאותו של המצוי הזה".

[10] כל טיעון של מאמיני הקדמות שאתה עשוי למצוא מסתעף מן הדרכים האלה ונובע מאחת מהן.

גינוי: האל ישב בטל?!

[11] הם משתמשים גם בדרך הגינוי ואומרים: "כיצד יכול היה האלוה יתהדר ויתרומם להיות בטל ולא לעשות שום דבר, ולא לחדש חידוש מאז ומקדם עד אין קץ, ובכל משך קיומו הקדום עד אינסוף לא עשה דבר, וכשאך הגיע יום אתמול התחיל להביא דברים למציאות? כי אפילו תאמר למשל שהאל ברא עולמות רבים לפני כן, כמספר גרגרי חרדל

היכולים למלא את הגלגל הקיצון, ושכל עולם מהם התקיים מספר שנים כמלוא הגלגל בחרדל – כל זה היה ביחס למציאותו יתעלה שאין לה סוף כאילו אמרת שהאל ברא את העולם אתמול. כי משעה שקבענו שהמציאות התחילה אחרי העדר, אין הבדל בין אם תאמר שהדבר היה מלפני מאתיים אלף שנה או מלפני זמן קרוב מאוד". זהו גם כן גינוי שמשתמש בו מאמין הקדמות.

תמיכה לראיה: ההסכמה הכללית

[12] הם משתמשים גם באופן של הבאת ראיות מן המפורסם אצל כל האומות מאז ומקדם, מה שמחייב שהדבר טבעי ולא עניין של מוסכמה ולכן יש הסכמה כללית לגביו. אריסטו אומר: "כל האנשים מסכימים במפורש שהשמים מתמידים ויציבים, ומכיוון שהם חשו שאין הם מתהווים ולא כלים, אמרו שהם משכנו של האל יתעלה והדברים הרוחניים, כוונתי למלאכים, וייחסו אותם לאל כדי להורות על התמדתם".

[13] הוא הביא בעניין זה עוד דברים מן הסוג הזה, של הדברים המפורסמים, כדרך של סעד לדעה שהעיון אימת לדעתו.

פרק טו

אין לאריסטו הוכחה לקדמות העולם

מטרת הפרק: אריסטו לא הוכיח את הקדמות

[1] מטרתי בפרק הזה היא להבהיר שאין לאריסטו הוכחה לשיטתו בקדמות העולם, ואין הוא טועה בכך.

כוונתי שהוא בעצמו יודע שאין לו הוכחה על כך, ושהטיעונים והראיות שהוא מביא הם רק מסתברים ושהנפש נוטה אליהם יותר, ושיש בהם פחות קשיים, לטענת אלכסנדר (מאפרודיסיאס). אין לחשוד באריסטו שהוא מאמין שהאמירות האלה הן הוכחות, שהרי אריסטו הוא אשר לימד את בני האדם את דרכי ההוכחה וחוקיה ותנאיה.

[2] מה שהביא אותי לומר זאת הוא שהאחרונים ההולכים אחר אריסטו טוענים שאריסטו הוכיח את קדמות העולם, ורוב האנשים הסבורים שהם עוסקים בפילוסופיה מסתמכים על אריסטו בשאלה זו וחושבים שכל מה שאמר הוא הוכחה חותכת שאין בה ספק, וחושבים שמגונה לחלוק עליו או (לומר) שנעלם ממנו משהו או שהוא טעה בדבר כלשהו.

ראיות מאריסטו שאין לו הוכחה לקדמות העולם

[3] לכן מצאתי לנכון ללכת איתם לשיטתם ולהבהיר להם שאריסטו עצמו לא טען להוכחה בשאלה זו, מדבריו ב"פיזיקה" (ח,1, 251נ): "כל אנשי מדעי הטבע שקדמו לנו מאמינים

שהתנועה אינה מתהווה ולא כלה, מלבד אפלטון, המאמין שהתנועה מתהווה וכלה, וכן גם השמים לדעתו מתהווים וכלים". זה לשונו. ידוע שאילו היתה השאלה הזו מוכחת בהוכחות חותכות

א) לא היה אריסטו נזקק לתמוך אותה בכך שאנשי מדעי הטבע שקדמו לו מאמינים כך,

ב) ולא היה נזקק לומר כל מה שאמר באותו מקום, שגינה את מי שחולק עליו ואמר שדעתו פסולה; כי כל מה שהוכח – נכונותו לא תגדל והוודאות לגביו לא תתחזק בכך שכל העולם מסכים עליו, ונכונותו לא תחסר והוודאות לגביו לא תיחלש בכך שכל יושבי הארץ חולקים עליו.

4 תמצא גם את אריסטו בספר "השמים והעולם" (על השמים א,10, 279ב), כשהחל לבאר שהשמים אינם מתהווים ולא כלים, אומר כך: "אחר הדברים האלה, נרצה כעת לחקור גם על אודות השמים. ונאמר: האם נראה לך שהם התהוו מדָבר, או שלא התהוו מדבר? והאם הם בני כיליון, או שאינם כלים כלל?". לאחר שהציב שאלה זו ביקש להזכיר את טיעוניו של האומר שהשמים התהוו, ולאחר מכן אמר דברים בלשון זה: "בכך שנעשה זאת, יהיו דברינו מקובלים ורצויים יותר אצל המיטיבים לעיין, בפרט אם שמעו קודם את טיעוני החולקים. משום שאילו היינו אומרים את דעתנו ואת טיעונינו ולא היינו מזכירים את טיעוני החולקים, היה זה פחות נוח להתקבל אצל השומעים. וראוי למי שרוצה לדון לפי האמת שלא יהיה כאויב לחולק עליו, אלא יהיה נוח והוגן ויבחן את נכונות טיעוניו באותה צורה שבה הוא בוחן את נכונות טיעוני עצמו". זה לשון האיש.

סיכומו של הרמב"ם ביחס לתוקף הראיות

5 קהל אנשי העיון!

א) האם נותר מקום לגנות את האיש הזה אחרי ההקדמה הזאת?

ב) האם אפשר לחשוב אחרי האמירה הזאת שעלתה בידו הוכחה בשאלה זו?

ג) האם מישהו, לא כל שכן אריסטו, מדמיין שדבר שהוכח יהיה פחות נוח להתקבל אם לא יישמעו טיעוני החולקים עליו?

ד) ועוד, שהוא הגדיר זאת כ"דעה" שלו, ואת ראיותיו עליה כ"טיעונים"; האם אריסטו אינו יודע את ההבדל בין טיעונים לבין הוכחות, ובין דעות שהנטייה לקבלן מתחזקת או נחלשת לבין דברים מוכחים?

ה) ועוד: כל הדברים הרטוריים שהקדים באשר להגינות כלפי בר הפלוגתא כדי לחזק את דעתו הוא – האם יש צורך לכל זה בהוכחה? לא, אלא כל מטרתו היא להבהיר

שדעתו נכונה יותר מדעות החולקים עליו, הטוענים שהעיון הפילוסופי מוביל לכך שהשמים הם בני התהוות וכיליון אלא שהם לא נעדרו מעולם, או שהם התהוו אך לא יכלו, ודעות אחרות כאלה שהוא מזכיר. וזה נכון בלי ספק, כי דעתו קרובה יותר להיות נכונה מדעותיהם לפי הראיות מטבע המציאות. אך אנחנו איננו טוענים כך, כמו שאבאר (ב,יט4).

ביקורת כלפי הסוברים שיש לאריסטו הוכחה

6 אבל על כל הכתות התגברו היצרים, ואפילו על הפילוסופים, והם רוצים לקבוע שאריסטו הוכיח את הנושא הזה. ושמא לדעתם אריסטו הוכיח את הנושא הזה בלי שחש שהוכיח, עד שהבאים אחריו התעוררו לכך.

7 ואילו לדידי אין ספק שהדעות האלה שאריסטו הזכיר בעניינים האלה – כוונתי לקדמות העולם, וסיבת השוני בתנועות הגלגלים וסדרם של השכלים – בכל זה אין הוכחה. ואריסטו לא דמיין מעולם שהאמירות האלה הן הוכחה, אלא כמו שציין, ששעריהן של דרכי הבאת הראיות על הדברים האלה נעולים בפנינו, ואין לנו עיקרון בשבילם, שבעזרתו נביא ראיה.

יודע אתה את לשונו: "והדברים שאין לנו טיעון לגביהם או שהם גדולים מדי עבורנו – קשה לנו לומר עליהם 'למה זאת?', כגון שאלתנו האם העולם קיים מאז ומקדם או לא" (טופיקה, א,11, 104ב), זה לשונו. אך אתה כבר יודע את פרשנותו של אבו נצר (אלפאראבי) לדוגמה הזאת ומה שהוא ביאר בה, ושהיה בשבילו מגונה לחשוב שאריסטו יהיה מסופק לגבי קדמות העולם, והפגין בוז רב כלפי גָּלֵנוֹס על אמירתו ששאלה זו קשה ולא ידועה בה הוכחה. אבו נצר סבור שהדבר ברור וגלוי ומוכח, שהשמים קיימים מאז ומקדם, ושמה שבתוכם (=העולם התת־ירחי) מתהווה וכלה.

סיכום: אין במדע הוכחה לקדמות העולם

8 כללו של דבר: אף לא אחת מן הדרכים שהזכרנו בפרק הזה אינה מאמתת דעה או מבטלת אותה או מטילה בה ספק.

הבאנו מה שהבאנו רק משום שאנו יודעים שרוב הטוענים שהם מומחים, אף אם אינם מבינים דבר במדעים, פוסקים שהעולם קדום, תוך הסתמכות על המפורסמים בחכמתם הדוגלים בקדמותו, והם מתעלמים מדברי כל הנביאים, משום שדבריהם אינם מובאים כלימוד אלא כהודעות מאת האל. והיא הדרך שרק בודדים, שבורכו בשכל, מוצאים בה את דרכם.

את מה שאנחנו רוצים (לטעון) באשר לחידוש העולם לדעת תורתנו, עוד אזכיר בפרקים שיבואו בהמשך (יט-כד).

פרק טז

מהלך הדיון הצפוי בנושא קדמות העולם וחידושו

פתיחה והצגת העיקרון

[1] זהו פרק שאבאר לך בו מה שאני מאמין בשאלה זו (=של קדמות העולם), ולאחר מכן (ב,יז ואילך) אביא ראיות למה שאנו רוצים לטעון.

אין ראיות חותכות לא לקדמות העולם ולא לחידושו

[2] אומר כך: כל מה שאומרים ה"מדברים" שטוענים שהוכיחו את חידוש העולם – איני מסכים עם הראיות האלה, ואיני מטעה את עצמי לקרוא לדרכי ההטעיות "הוכחות". וזה שאדם טוען שהוא הוכיח עניין מסוים על ידי הטעיות אינו מחזק אצלי את השכנוע במושא החקירה הזה, אלא מחליש אותו ופותח פתח לערער עליו. כי כאשר מתבררת הבעייתיות של הראיות האלה, נחלשת הנפש בשכנועה בדבר שהראיות הובאו עבורו. עדיף שדבר שאין עליו הוכחה יישאר כמושא חקירה בלבד, או לנקוט לגביו אחת משתי העמדות הנגדיות. וכבר הזכרתי לך (א,עד) את דרכי ה"מדברים" לאישוש חידוש העולם, והערתי את תשומת לבך למקומות הערעור עליהן.

[3] וכן כל הראיות לקדמות העולם שהזכירו אריסטו וההולכים אחריו, אין הן לדעתי הוכחה חותכת, אלא טיעונים שחלים עליהם ספקות גדולים, כמו שעוד תשמע (בפרק הבא ואילך).

המטרה: העמדת חידוש העולם כאפשרות

[4] מה שאני מבקש הוא להבהיר שאין זה מן הנמנע שהעולם מחודש כדעת תורתנו שכבר ביארתי; ושכל הראיות הפילוסופיות שנראה מהן לכאורה שאין הדבר כפי שאמרנו – יש לכל הטיעונים האלה פן המנטרל אותם ושולל את היותם ראיה נגדנו. וכיוון שדבר זה התאמת לי, ושאלה זו, דהיינו קדמות העולם או חידושו, פתוחה – הרי אני מקבל אותה מצד הנבואה, המבארת דברים שאין בכוח העיון להגיע אליהם, כמו שנבאר (ב,לב6) שאין לשלול את הנבואה אפילו לדעת המאמין בקדמות.

מהלך הפרקים הבאים

[5] לאחר שאבאר שמה שאנו מצדדים בו אפשרי, אחל (ב,יט-כד) להביא גם הכרעות לטובתה על פני זולתה, כלומר לטובת טענת החידוש על פני טענת הקדמות, בראיות

עיוניות. ואבאר (ב,כד) שכמו שנובע לנו אבסורד מסוים מהאמונה בחידוש, כך נובע אבסורד גדול ממנה מהאמונה בקדמות.
אחל כעת להביא את הדרך המנטרלת את ראיותיהם של כל אלה שהביאו ראיות לקדמות העולם.

פרק יז

דחיית ראיות אריסטו מטבע המציאות

הטיעון העיקרי: כשל הסקה משלב התפתחות אחד לשלב אחֵר

[1] כל מחודש שהתהווה לאחר שלא היה, אפילו היה החומר שלו מצוי ורק פשט צורה ולבש צורה אחרת –

מצב

[ג] טבעו אחר שהתחדש ונגמר והתייצב אינו

[ב] כטבעו במהלך התהוותו ותחילת יציאתו מן הכוח אל הפועל, וגם אינו

[א] כטבעו לפני שנע ליציאה אל הפועל. כך למשל:

[ב] טבעו של זרע הנקבה, כשהוא דם בכלי הדם, אינו

[א] כטבעו במהלך ההריון, משפגע בו זרע הזכר והוא התחיל לנוע; וכן טבעו בזמן הזה אינו

[ג] כטבע בעל החיים השלם לאחר לידתו.

[2] אין להביא ראיה מכל ההיבטים מטבעו של דבר לאחר שהתהווה ונגמר והתייצב באופן השלם ביותר, על מצבו של דבר זה במהלך תנועתו להתהוות; ואין להביא ראיה ממצבו במהלך תנועתו (להתהוות), על מצבו לפני שהתחיל לנוע. כל אימת שתטעה בזה ותביא ראיות מטבע הדבר המגיע לפועל על טבעו כאשר הוא בכוח, יתחדשו לך ספקות גדולים, ודברים שחייבים להתקיים יהיו לדעתך בלתי אפשריים, ודברים בלתי אפשריים יהיו לדעתך מחויבים.

משל הנער היתום באי הבודד

[3] הנח, בהמשך למשל שהבאנו, שנולד אדם בעל טבע מוּלד שלם מאוד, ואמו מתה אחרי שהניקה אותו כמה חודשים, וגברים בלבד השלימו את חינוכו של היילוד הזה באי בודד, כך שגדל והשכיל ולמד כשמעולם לא ראה אישה ואף לא נקבה משאר בעלי החיים. שאל הוא אדם שהיה עמו: "כיצד באנו לידי מציאות, ובאיזה אופן נוצרנו?". ענה לו הנשאל: "כל אדם מאיתנו נוצר בבטן אדם ממיננו הדומה לנו, שהוא נקבה וצורתה כזו וכזו. בתוך הבטן גופו של אדם קטן, והוא נע וניזון וגדל לאט לאט כשהוא חי, עד

שהוא מגיע לגודל כזה וכזה, ואז נפתח לו פתח בתחתית הגוף והוא בוקע ויוצא ממנו. הוא ממשיך לגדול לאחר מכן עד שהוא נעשה כפי שאתה רואה אותנו". בהכרח ישאל היילוד היתום: "אותו אחד מאיתנו, כאשר היה קטן בתוך הבטן כשהוא חי ונע וגדל, האם אכל ושתה ונשם מפיו ומאפו ועשה צרכיו?". וייענה לו: "לא".

4 הוא בוודאי יזדרז להכחיש זאת, וכהוכחה שכל הדברים האמיתיים האלה בלתי אפשריים יבנה ראיות מן המצוי השלם היציב, ויאמר:

א) "כל אדם מאיתנו, אם תינטל ממנו הנשימה למשך כמה דקות – ימות, ותנועותיו תיפסקנה; איך אם כן ניתן להעלות על הדעת שאדם מאיתנו יהיה בתוך כלי קיבול אטום העוטף אותו בתוך גוף במשך כמה חודשים כשהוא חי ונע? הרי אילו בלע מישהו מאיתנו ציפור, הציפור הזאת היתה מתה מיד בהגיעה לקיבה, על אחת כמה וכמה בבטן התחתונה.

ב) וכל אדם מאיתנו, אם לא יאכל בפיו ולא ישתה מים, אין ספק שימות תוך ימים ספורים, ואיך אם כן יישאר אדם בחיים במשך חודשים בלי אכילה ושתייה?

ג) וכל אדם מאיתנו, אם ייזון מבלי להוציא צרכים ימות בייסורים גדולים תוך ימים ספורים, ואיך אם כן יתקיים הוא במשך חודשים מבלי להוציא צרכים?

ד) ואילו ניקבה בטנו של אדם מאיתנו היה מת תוך ימים ספורים, וכיצד ניתן לטעון שטבורו של העובר הזה היה פתוח?

ה) וכיצד זה, כמו שאתם טוענים, אין הוא פותח עיניו ולא פושט את כפיו ולא מותח את רגליו כשכל אבריו שלמים ואין בהם פגע?". וכך הוא ממשיך בכל ההיקש הזה ומסיק שלא ייתכן בשום אופן שהאדם ייווצר בצורה הזאת.

הנמשל: אריסטו כנער היתום

5 התבונן במשל הזה ובחן אותו, אתה המעיין, ותמצא שכך הוא בדיוק מצבנו ביחס לאריסטו. כי אנחנו, קהל ההולכים אחר משה רבינו ואברהם אבינו עליהם השלום, מאמינים שהעולם התהווה בצורה כזו וכזו, והתהווה דבר זה מדבר זה, ונברא דבר זה אחר דבר זה. ואריסטו מתחיל לסתור את דברינו ולהביא ראיות נגדנו מטבע המציאות היציב השלם שהגיע לפועל, שאנו מודים לו שלאחר שהתייצב והושלם אינו דומה כלל למצבו בעת ההתהוות, ושהוא נברא אחר העדר מוחלט. איזה טיעון תקף נגדנו מכל מה שהוא אמר? הטיעונים האלה מחייבים רק את מי שטוען שטבע המציאות היציב הנוכחי מורה על כך שהיא מחודשת, וכבר הודעתיך (ב,טז4) שאיני טוען זאת.

דחיית הראיה השנייה של אריסטו: החומר הראשון

6 אשוב ואזכיר לך את עיקרי דרכיו ואראה לך כיצד שום דבר מהם אינו מחייב אותנו, מאחר שאנו טוענים שהאל ברא את העולם בכללותו אחר העדר, והיווה אותו עד שהגיע לשלמות כמו שאתה רואה אותו.

הוא אמר שהחומר הראשון אינו מתהווה ולא כלה. והחל להביא לכך ראיות מן הדברים המתהווים והכלים, ולהבהיר שבלתי אפשרי שהוא התהווה. וזה נכון, כי אנחנו איננו טוענים שהחומר הראשון נוצר כמו היווצרות האדם מן הזרע, או כלה ככיליון האדם אל העפר. אלא אנו טוענים שהאל הביא אותו למציאות מן האין כשהוא במצבו לאחר שהובא למציאות, כוונתי לכך שממנו נוצר כל דבר וכל דבר שנוצר ממנו כלה אליו, ואין הוא קיים מופשט מצורה, וההתהוות והכיליון מגיעים בסופו של דבר אליו. התהוותו אינה כהיווצרות מה שנוצר ממנו, וכיליונו אינו ככיליון של מה שכלה אליו, אלא הוא מחודש, ואם המחדש שלו יחפוץ, הוא יגרום לו להעדר מוחלט וגמור.

דחיית הראיה הראשונה של אריסטו: נצחיות התנועה

7 וכך בדיוק אנו אומרים לגבי התנועה. כי הוא הביא ראיה מטבע התנועה, שאינה מתהווה ולא כלה; והדבר נכון, כי אנו טוענים שלאחר הימצאות התנועה בטבעה היציב הזה, אין לדמיין שהתהוותה הכוללת וכיליונה הכולל הם כהתהוות התנועות החלקיות המתהוות וככיליון התנועות החלקיות, והוא הדין לכל מה שמחייב טבע התנועה.

דחיית הראיה השלישית של אריסטו: נצחיות הסיבוב

8 וכן האמירה שלתנועה הסיבובית אין התחלה היא נכונה לאחר ההבאה למציאות של הגוף הכדורי הנע סיבובית, שאין להעלות על הדעת התחלה בתנועתו.

דחיית הראיה הרביעית של אריסטו: ניתוח אפשרות החידוש

9 וכן אנו אומרים באשר לאפשרות הקודמת בהכרח לכל מה שנוצר, כי דבר זה מתחייב רק במציאות היציבה שלנו, שֹפל מה שנוצר בה אינו נוצר אלא ממצוי כלשהו. אך הדבר המחודש מהֶעדר – אין, לא בחושים ולא בשכל, דבר שניתן להצביע עליו, כך שתהיה לו לפני כן אפשרות.

ליטוש דחיית הראיה השלישית של אריסטו

10 וכן אנו אומרים על כך שאין ניגוד בשמים. דבר זה נכון, אלא שאיננו טוענים שהשמים נוצרו כהיווצרות הסוס והדקל, ואיננו טוענים שהרכבם מחייב להם את הכיליון בשל הניגוד שבהם כמו הצמחים ובעלי החיים.

חזרה מסכמת על הטיעון העיקרי

[11] הנקודה המרכזית היא מה שאמרנו, שמצבו של המצוי בזמן היותו שלם וגמור אינו מורה על מצבו לפני שלמותו.

הסבר לתיאור המקראי של הבריאה

[12] אין זה מוזר לדעתנו גם אם יאמר מישהו שהשמים התהוו לפני הארץ או הארץ לפני השמים, או שהשמים היו חסרי כוכבים, או שהתקיים מין זה של בעל חיים בלי מין אחר.

[הסבר א] כי כל זה בעת היווצרותו של המכלול הזה. כמו שבעת היווצרותו של בעל החיים, הלב שלו מתהווה לפני האשכים, כפי שאנו רואים בעינינו, והעורקים לפני העצמות, אף על פי שלאחר הגיעו לשלמות לא חסר בו אבר מכלל האברים שהאדם אינו יכול להתקיים בלעדיהם. יש צורך בכל זה גם אם נבין את הכתובים כפשטם ("כנגליהם"),

[הסבר ב] אף על פי שהדבר אינו כך, כמו שיתבאר כשארחיב בעניין (ב,ל).

סיכום מהלך הפרק

[13] ראוי לך לזכור את העניין הזה, כי הוא חומה גדולה שבניתי סביב התורה, המקיפה אותה ובולמת את אבניו של כל המשליך אליה. ואם יטען נגדנו אריסטו, כלומר המחזיק בדעתו, ויאמר: "כיוון שהמצוי הזה אינו מורה לנו, מכוח מה אתם יודעים שהוא התהווה ושהיה טבע אחר שהיווה אותו?" – נאמר: טענה זו אינה מחייבת אותנו במה שאנו מבקשים, כי איננו מבקשים כעת לקבוע שהעולם מחודש, אלא רק שאפשר שהוא מחודש, ושטענה זו אינה מופרכת על ידי ראיות מטבע המציאות שאיננו מכחישים אותו. וכיוון שהתבססה האפשרות לטעון כפי שביארנו, נחזור אחר כך (ב,יט ואילך) ונכריע לכיוון דעת החידוש.

הקדמה לפרק הבא

[14] כל מה שנותר לו בנושא הזה הוא רק לטעון נגדנו שהיותו של העולם מחודש נמנע לא מתוך טבע המציאות אלא ממה שהשכל קובע ביחס לאלוה, והם שלושת האופנים שהזכרתי לעיל (ב,יד6-10), שהם מביאים מהם ראיות על קדמות העולם מצד האלוה. בפרק הבא אגלה לך באיזה אופן יש להטיל בהם ספק, כך שלא תתקיים מהם ראיה בשום אופן.

פרק יח

דחיית ראיות אריסטו מהתבוננות באל

ראיה ראשונה: האל תמיד בפועל

[1] הדרך הראשונה שהם מציינים, שלטענתם מחייבת אותנו: שהאל יצא מן הכוח אל הפועל, כיוון שפעל בזמן מסוים ולא בזמן אחר.

דחיית הראיה – הבחנה בין עצם חומרי למופשט

[2] הפרכת הערעור הזה ברורה מאוד. כי דבר זה מתחייב רק בכל מה שמורכב מחומר בעל אפשרות ומְצורה, שאין ספק שכאשר גוף זה פועל בצורתו לאחר שלא פעל, הרי היה בו דבר בכוח והוא יצא אל הפועל, ואם כן יש לו בהכרח מוציא (אל הפועל). זאת משום שהנחה זו הוכחה רק בבעלי החומר (ב,הנחות22-25); אבל מה שאינו גוף ואין לו חומר – אין בעצמותו אפשרות בכלל, וכל מה שיש לו הוא תמיד בפועל. אם כן דבר זה אינו מתחייב לגביו, ואין זה נמנע שהוא יפעל בזמן מסוים ולא יפעל בזמן אחר, ואין זה שינוי בנבדל ולא יציאה מן הכוח אל הפועל.

ראיה מהשכל הפועל

[3] הראיה לכך היא השכל הפועל לדעת אריסטו וההולכים אחריו, שהוא נבדל, והוא לעתים פועל ולעתים אינו פועל, כמו שביאר אבו נצר (אלפאראבי) בחיבורו "על השכל". הוא אמר שם דברים בלשון זה: "וברור שהשכל הפועל אינו פועל תמיד, אלא הוא פועל בזמן מסוים ואינו פועל בזמן אחר" (אלפאראבי, השכל והמושכלות, עמ' 108), זה לשונו, וזה אמת וברור. ולמרות זאת אין אומרים שהשכל הפועל משתנה ולא שהוא היה פועל בכוח ונעשה בפועַל משום שפעל בזמן מסוים מה שלא פעל לפני כן. כי אין יחס ואין שום דוֹמוּת בין הגופים לבין מה שאינו גוף, לא בעת הפעולה ולא בעת ההימנעות מפעולה. אלא פעולתן של הצורות בעלות החומר ופעולתו של הנבדל נקראות "פעולה" בשיתוף השם (=רב־משמעיות) בלבד. מסיבה זו, מכך שהנבדל אינו פועל בזמן מסוים את הפעולה שהוא פועל לאחר מכן, לא נובע שהוא יצא מן הכוח אל הפועל כמו בצורות בעלות החומר.

ההשוואה לשכל הפועל אינה השוואה מלאה

[4] יכול אדם לחשוב שבאמירה זו יש הטעיה מסוימת. הרי הסיבה לכך שהשכל הפועל חייב לפעול בזמן מסוים ולא לפעול בזמן אחר, אינה מפני דבר כלשהו בעצמותו אלא בשל מוכנות החומרים; ואילו הפעולה ממנו היא תמידית לכל מה שמוכן. ואם יש מונע מן הפעולה, הוא מצד ההכנה החומרית, לא מצד השכל בעצמו.

[5] ידע־נא החושב הזה, שמטרתנו אינה להודיע את הסיבה שבגללה פעל האל יתעלה בזמן מסוים ולא פעל בזמן אחר, ולא הסקנו במשל הזה ואמרנו שכמו שהשכל הפועל פועל בזמן מסוים ואינו פועל בזמן אחר בעודו נבדל, כך האל יתעלה. לא אמרנו כך

ולא הסקנו זאת, ואילו עשינו זאת היתה זאת הטעיה. אלא מה שהסקנו, והוא היסק נכון, הוא שהשכל הפועל שאינו גוף ולא כוח בגוף, אף על פי שהוא פועל בזמן מסוים ובזמן אחר אינו פועל את אותה הפעולה, תהא הסיבה לכך אשר תהא, אין אומרים עליו שהוא יצא מן הכוח אל הפועל, ולא שהיתה בעצמותו אפשרות, ולא שהוא נזקק למוציא שיוציא אותו מן הכוח אל הפועל. הרי שנפטרנו מן הערעור הגדול הזה שערער עלינו הדוגל בקדמות העולם, מאחר שאנחנו מאמינים שהוא יתעלה אינו גוף ולא כוח בגוף, ולכן אין מתחייב בו שינוי בכך שהוא פעל לאחר שלא פעל.

ראיה שנייה: לאל אין דחפים ומניעות

[6] הדרך השנייה היא זו שהם מחייבים בה את קדמות העולם בכך שנשללים ממנו יתעלה מניעים ואירועים ומונעים.

דחיית הראיה – הבחנה בין רצון בעל חומר לרצון הנבדל

[7] פתרונו של הערעור הזה קשה ועדין. שמעהו אם כן.

דע שכל פועל בעל רצון העושה את פעולותיו בשל דבר מה, בהכרח מתחייב שיפעל בזמן מסוים ולא יפעל בזמן אחר בשל מונעים או אירועים. משל למה הדבר דומה? ניקח לדוגמה אדם הרוצה שיהיה לו בית, אך אין הוא בונה אותו בגלל מונעים: או שהחומר שלו אינו נמצא, או שהוא נמצא אך איננו יכול לקבל את הצורה בשל העדר כלים. ויש שהחומר והכלים נמצאים ואין הוא בונה משום שאין הוא רוצה לבנות, כי אין הוא זקוק למחסה; וכאשר מופיעים אירועים כמו חום או קור, הדבר מביא אותו לבקש מחסה, ואז ירצה לבנות. התברר אם כן שהאירועים המופיעים משנים את הרצון, והמונעים פועלים נגד הרצון כך שהאדם אינו פועל לפיו.

[8] כל זה כאשר הפעולות הן בשל דבר מה מחוץ לעצם הרצון. אך כאשר אין לפעולה שום מטרה אחרת מלבד נביעתה מרצון, הרי הרצון הזה אינו נזקק למניעים, והרוצה הזה, אף על פי שאין לו מונעים, אינו חייב לפעול תמיד. כי אין מטרה מסוימת מחוצה לו שהוא פועל בגללה, כך שהיה מתחייב שיפעל אם אין מונעים להשגת המטרה, כי הפעולה כאן נובעת מן הרצון גרידא.

ואם יטען הטוען: כל זה נכון, אבל היותו רוצה בזמן אחד ואינו רוצה בזמן אחר – האין זה שינוי? נענה לו: לא, כי זהו עניין אמיתת הרצון ומהותו, שהוא רוצה ושאין הוא רוצה. כי אם הרצון הזה קיים אצל בעל חומר, כך שהוא מבקש בו מטרה כלשהי מחוצה לו – כי אז הוא רצון משתנה בהתאם למונעים ולאירועים המופיעים. אך רצונו של הנבדל שאינו בגלל דבר אחר בשום אופן – אין הוא משתנה, והיותו רוצה כעת דבר אחד ומחר

דבר אחר אינו שינוי בעצמותו, ודבר זה אינו מצריך סיבה אחרת, כשם שהיותו פועל ולא פועל אינו שינוי, כמו שביארנו (פסקה 3). ועוד יתבאר (ב,כא) שרצוננו ורצונו של הנבדל מכונים "רצון" בשיתוף (=רב־משמעיות), ואין דומות בין שני הרצונות.

[9] נמצא שגם הערעור הזה נדחה, והתברר שמן הדרך הזאת לא יתחייב לנו דבר בלתי אפשרי, וזה כידוע לך (ב,טז4) מה שאנו מבקשים להשיג.

ראיה שלישית: חכמת האל קדומה כעצמותו

[10] הדרך השלישית והיא שהם מחייבים בה את קדמות העולם משום שכל מה שהחכמה גוזרת שיופיע, כבר הופיע; וחכמתו קדומה כעצמותו, ואם כן מה שנובע ממנה הוא קדום.

דחיית הראיה: הלימוד מעצמותו לחכמתו אינו אפשרי

[11] דרך ההיסק הזאת חלשה מאוד. משום שכמו שאיננו יודעים את חכמתו שחייבה שיהיו תשעה גלגלים, לא יותר ולא פחות, ומספר הכוכבים כפי שהוא, לא יותר ולא פחות, לא גדולים יותר ולא קטנים יותר – כך איננו יודעים את חכמתו בהביאו את הכול למציאות לפני זמן לא רב, לאחר שלא היה. והכול נובע מחכמתו המתמדת שאינה משתנה. אלא שאין לנו שום ידיעה על חוקיה ומשפטיה של החכמה הזאת, כיוון שלדעתנו גם החפץ נובע מהחכמה, והכול דבר אחד – כוונתי לעצמותו ולחכמתו, כי איננו מאמינים בתארים. עוד תשמע על עניין זה רבות כאשר נדבר על ההשגחה (ג: יג;יז;כב-כג;נא). בבחינה הזאת מתבטל האבסורד הזה.

תמיכת ההסכמה הכללית ודחייתה

[12] אך מה שציין אריסטו לגבי הסכמת האומות בימים עברו על כך שהמלאכים שוכנים בשמים ושהאלוה נמצא בשמים, וכן נאמר בפשטי ("חיצוניות") הכתובים – אין זה נועד להורות על קדמות השמים כמו שהוא טען, אלא זה נאמר כדי להורות על כך שהשמים מורים לנו על קיום השכלים הנבדלים, והם הישויות הרוחניות והמלאכים, והם מורים לנו על מציאות האלוה, והוא מניעם ומנהיגם, כמו שנבאר ונברר (ב,יט) שלדעתנו אין ראיה המורה לנו על מציאות היוצר כראיה מן השמים. כמו שציינו (ב,א1-8) הם מורים גם לדעת הפילוסופים על מציאות מניעם, ושאין הוא גוף ולא כוח בגוף.

סיכום והקדמה לפרקים הבאים

[13] לאחר שביארתי לך שטענתנו אפשרית ושאין היא נמנעת כמו שטוען הדוגל בקדמות, אשוב לבאר בדרך העיון את ההכרעה לכיוון דעתנו, ואחשוף את המוזרות המתחייבת מדעתו (של אריסטו), בפרקים הבאים.

פרק יט

הראיה לחידוש העולם מטבע המציאות

דעת אריסטו: המציאות מוכרחת מהאל, בלא כוונה

[1] כבר התברר לך (א,סט1) משיטת אריסטו ומשיטתו של כל הדוגל בקדמות העולם, שלדעתו המציאות הזאת נבעה מן הבורא על דרך החיוב, ושהוא יתעלה עילה ואילו היא עלולה, וכך התחייב. ושכמו שאין אומרים עליו יתעלה "למה הוא נמצא" או "איך הוא נמצא כך", כלומר אחד ואינו גוף – כך אין אומרים על העולם בכללותו "למה הוא נמצא" או "איך הוא נמצא כך". כי כל זה מחויב שיהיה כך, העילה ועלולהּ, ולא ייתכן בהם שום הֶעדר ולא שינוי מכפי שהם.

הטבע מתמיד) ולכן מתחייב מן הדעה הזאת שכל דבר חייב להתמיד כטבעו, וששום דבר לא ישתנה בשום אופן מטבעו;

השינוי נמנע) לפי הדעה הזאת שינוי של מי מן הנמצאים הוא נמנע. ואם כן כל הדברים האלה אינם בכוונת מכוון שבחר ורצה שהם יהיו כך, כי אילו היו בכוונת מכוון – הרי שלפני הכוונה אליהם לא היו מצויים כך.

דעת התורה: העולם נברא מתוך כוונה, ומטרת הפרק – ראיות לכך

[2] ואילו לפי דעתנו אנו, הדבר ברור שהם בכוונה ולא על דרך החיוב, ואפשר שאותו מכוון ישנה אותם ויתכוון כוונה אחרת; אם כי לא כל כוונה שהיא, כי יש טבע קבוע לנמנעות שאי אפשר לבטל, כמו שנבאר (ג,טו).

[3] מטרתי בפרק זה היא לבאר לך בראיות הקרובות להוכחה שמציאות זו שלנו מורה לנו על כך שהיא בהכרח בכוונת מכוון, מבלי שאיאלץ לקבל על עצמי את מה שסילפו ה"מדברים", שביטלו את טבע המציאות ודגלו בקיום האטום ובבריאת המקרים התמידית, וכל עקרונותיהם שביארתי לך (א,עג), שהם רצו להקדים אותם רק כדי לקיים את טענת ה"ייחוד" (=קיומו של מי ש"ייחד" את המציאות על פני אפשרויות אחרות) (א,עד10-12). אל תחשוב שגם הם אמרו מה שאני אומר. אכן מטרתם היתה בלי ספק כמטרתי, וכן הם ציינו את הדברים שאני אציין וראו בהם את הייחוד; אלא שאצלם אין הבדל בין ייחוד הצמח באודם על פני לובן, או המתיקות על פני המרירות, לבין ייחוד השמים בתבניתם הנוכחית על פני היותם מרובעים או משולשים. הם ביססו את הייחוד על ידי הנחותיהם, הידועות לך כבר (א,עד10-12); ואילו אני מבסס את הייחוד במה שראוי שיבוסס על ידיו, על ידי הנחות פילוסופיות הלקוחות מטבע המציאות.

הנחה מוסכמת: חומר משותף לדברים שונים מחייב גורם חיצוני

[4] את הדרך הזאת אבאר לאחר שאניח את ההנחה הבאה: כל חומר משותף בין דברים המשתנים באחד מאופני השינוי, אין מנוס בהכרח

[א] מסיבה אחרת מחוץ לחומר המשותף הזה, שהיא אשר חייבה שחלקו יהיה באופן כזה וחלקו באופן אחר,

[ב] או סיבות, כמניין הדברים השונים זה מזה. זוהי הנחה שמסכימים עליה הן המאמינים בקדמות הן המאמינים בחידוש.

לאחר הנחה זו אחל לבאר מה שהתכוונתי לבארו, באופן של שאלות ותשובות על דעת אריסטו.

שלב 1: ההבדל בין המינים נובע מהתמזגות היסודות

[5] שאלנו את אריסטו: "הוכחת לנו שהחומר של כל מה שמתחת לגלגל הירח הוא חומר אחד המשותף לכול. מה אם כן הטעם לכך שהמינים המצויים כאן שונים זה מזה? ומה הטעם לכך שפרטי כל מין מהם שונים זה מזה?".

[6] השיב לנו על כך ואמר: "הטעם לשוני הזה הוא השתנות התמזגות המורכבים מן החומר הזה. כי החומר המשותף הזה קיבל בהתחלה ארבע צורות, ולכל צורה מהן השתייכו שתי איכויות, ועל ידי ארבע האיכויות האלה נעשה ליסודות למה שהורכב ממנו. כי הם מתערבים תחילה על ידי תנועת הגלגל ואחר כך מתמזגים, וכך נוצר השוני במתמזגים המורכבים מהם בשיעורים שונים של חם וקר, לח ויבש, ועל ידי המזגים השונים האלה נוצרות בהם הכנות שונות לקבלת צורות שונות. גם בצורות האלה הם נעשים מוכנים לקבלת צורות אחרות, וכן הלאה, תמיד. לחומר של צורה מינית אחת מסוימת יש מנעד גדול בכמות ובאיכות, ובהתאם למנעד הזה שונים פרטי המין זה מזה, כמו שהתבאר במדעי הטבע. כל זה נכון וברור למי שנוהג עם עצמו בלא משוא פנים ואינו מרמה את עצמו".

שלב 2: ההבדל ביסודות נובע מההבדל במיקום

[7] אחר כך שאלנו עוד את אריסטו: "מאחר שהתמזגות היסודות היא הסיבה להכנת החומרים לקבלת הצורות השונות, מה הכין את החומר הראשון הזה כך שחלקו קיבל את צורת האש וחלקו את צורת הארץ, ומה שביניהם (הוכן) לקבל את צורת המים והאוויר, בעוד חומר הכול הוא אחד, משותף? במה היה חומר הארץ מתאים יותר לצורת הארץ וחומר האש לצורת האש?"

[8] ענה לנו אריסטו על כך: "חייב זאת השוני במיקומים, כי הם חייבו לחומר האחד הזה הכנות שונות. כי מה שקרוב למקיף הושפע ממנו בעדינות ותנועה מהירה והתקרב לטבעו, ועל כן קיבל בהכנה זו את צורת האש. וככל שהחומר רחוק יותר מן המקיף לכיוון המרכז, נעשה עבה יותר וקשה יותר ופוחת אורו, וכך נעשה ארץ. והוא הטעם למים ולאוויר. זה הכרחי, כי בלתי אפשרי שהחומר יהיה שלא במקום, או שהמקיף יהיה המרכז והמרכז יהיה המקיף. ודבר זה חייב לו שיתייחד בצורות שונות, כוונתי להכנה לקבל צורות שונות".

שלב 3: חומר השמים שונה מחומר הארץ

[9] אחר כך שאלנו אותו: "האם החומר של המקיף, דהיינו השמים, וחומר היסודות, אחד הוא?".

[10] אמר: "לא, אלא זהו חומר אחר וצורות אחרות, והגופים שאצלנו ואלה (שבשמים) נקראים 'גוף' ברב־משמעיות, כמו שביארו האחרונים. וכל זה כבר הוכח".

הכנה לשלב 4: החומר של השמים אחד, אבל צורות הגלגלים שונות

[11] הנחה) מכאן שמע, אתה המעיין בחיבורי זה, מה שאני אומר:

ידועה לך הוכחת אריסטו שניתן ללמוד על שוני הצורות מן השוני בפעולות.

צעד 1) וכיוון שתנועות ארבעת היסודות ישרות ותנועת הגלגל סיבובית, נודע שהחומר ההוא אינו החומר הזה. וזה נכון לפי העיון במדעי הטבע.

צעד 2) וכיוון שאתה מוצא שגם אלה שתנועותיהם ישרות, יש בהן כיוונים שונים: מהם מה שנע כלפי מעלה ומהם מה שנע כלפי מטה; וגם מבין אלה שנעים לכיוון אחד יש שנע מהר יותר ויש שנע לאט יותר – נודע שהן בעלי צורות שונות. ומכך נודע שהיסודות הם ארבעה.

מסקנה) באותו אופן ראֵיה עצמו מתחייב גם שחומר הגלגלים כולם אחד הוא, כי כולם נעים סיבובית, ואילו צורת כל גלגל שונה מצורת הגלגל האחר, כי זה נע ממזרח למערב ואחר נע ממערב למזרח; ועוד, שתנועותיהם שונות במהירות ובאיטיות.

שלב 4: רק מייחד מסביר את ההבדל בין הצורות באותו חומר

[12] מתחייב אם כן לשאול אותו עוד ולומר לו: "בהינתן שאותו חומר משותף לכל הגלגלים, וכל מצע מהם התייחד בצורה מסוימת שאינה צורת האחר – מי הוא שייחד את המצעים האלה והכין אותם לקבלת צורות שונות? האם יש מעבר לגלגל דבר אחר שיש לייחס לו את הייחוד הזה, מלבד האל, יתרומם ויתהדר?".

ניסיונות אריסטו להסביר זאת בלי מייחד לא צלחו

13 הריני להסב את תשומת לבך לגודל העמקתו של אריסטו ולמופלאות השגתו, וכיצד דחקה אותו קושיה זו בלי ספק, וניסה לחמוק ממנה בדברים שהמציאות לא עזרה לו בהם, אף על פי שלא הזכיר את הקושיה הזאת. אבל נראה מדבריו שהוא מנסה לסדר לנו את מציאות הגלגלים כמו שסידר לנו את מציאות מה שתחת לגלגל, כך שהכול יהיה על דרך החיוב הטבעי ולא על דרך כוונת מכוון כחפצו וייחוד מייחד באיזה אופן שאהב. אך זה לא עלה בידו, ולא יעלה בידו לעולם. כי הוא ניסה לתת טעם לכך שהגלגל נע מן המזרח ואינו נע מן המערב; וניסה לתת טעם לכך שחלקם מהירי תנועה וחלקם איטיים, ושזה מתחייב מסידור מיקומם ביחס לגלגל העליון; וניסה לתת טעם לכך שלכל כוכב (לכת) מן השבעה יש כמה גלגלים, בעוד אותו מספר עצום (של כוכבי שבת) נמצא בגלגל אחד.

14 לכל זה הוא ניסה לתת סיבות, כדי שהדברים יסודרו לנו בסדר טבעי על דרך החיוב. אבל שום דבר מזה לא עלה בידו. כי כל מה שהוא ביאר לנו לגבי מה שמתחת לגלגל הירח נוהג כסדר מתאים למציאות והטעמים לו ברורים, וייתכן לומר עליו שהוא על דרך החיוב מתנועת הגלגל ומכוחותיו. אבל כל מה שאמר על ענייני הגלגל – הוא לא נתן טעם ברור לכך, והדבר אינו נוהג בו כסדר שניתן לטעון עליו שהוא מחויב. כי אנו רואים שהגלגלים – יש מהם שהמהיר מעל האיטי, ויש מהם שהאיטי מעל המהיר, ומהם בעלי מהירות שווה אף על פי שאחד מהם מעל השני, ודברים אחרים קשים מאוד אם בוחנים את הדבר על דרך החיוב, שאייחד להם פרק מפרקי החיבור הזה (ב,כד).

אריסטו עצמו מודע לחולשת טענותיו

15 כללו של דבר: כיוון שאין ספק שאריסטו ידע את חולשת טענותיו במתן טעם לדברים האלה ונתינת סיבותיהם, הקדים לפני שהחל בחקירות האלה דברים בזה הלשון: "כעת נבקש לערוך חקירה הולמת על שתי שאלות. כי שומה עלינו לחקור עליהן ולדבר עליהן כמידת יכולתם של שכָלינו וידיעתנו ודעתנו. אך אין ראוי לאף אחד שייחס זאת לחוצפה ועזות פנים מצדנו, אלא ראוי שיתפעל משקידתנו על הפילוסופיה ותשוקתנו אליה. אם כן כשנדרוש אחר השאלות הנאצלות והנכבדות ונוכל לפתור אותן ולו מעט באופן מבוסס – ראוי לו לשומע לשמוח מאוד ולעלוז" (ראו על השמים ב, 12). זה נוסח דבריו.

16 התברר לך אם כן שהוא הכיר בלי ספק בחולשת הטיעונים האלה. על אחת כמה וכמה לאור העובדה שמדע המתמטיקה בזמנו לא הגיע לשלמות, ולא נודע בזמנו מה שאנחנו יודעים היום על תנועות הגלגל. ונראה לי שמה שאמר ב"מטפיזיקה" (ספר יב,

פרק 8), שהניח שיש שכל נבדל לכל גלגל, גם הוא רק בגלל העניין הזה, כדי שיהיה דבר המייחד כל גלגל בתנועה מסוימת. עוד נבאר (פסקאות 22-24) שהוא לא הרוויח מכך כלום.

טעויות אריסטו נובעות מידע מדעי לוקה בחסר

17 אשר ללשון דבריו שהבאתי לעיל, "כמידת יכולתם של שכָלינו וידיעתנו ודעתנו" – אבאר לך את משמעותם, שלא ראיתי אצל אף אחד מן המפרשים.

א) בדבריו "דעתנו" – כוונתו לדרך החיוב, שהיא הטענה שהעולם קדום.

ב) בדבריו "ידיעתנו" – כוונתו לדבר הברור שכולם מסכימים עליו, שלכל דבר מן הדברים האלה יש הכרח בסיבה ועילה, ואין הוא דבר שקרה באופן מקרי.

ג) בדבריו "שכָלינו" – כוונתו לקוצר יכולתנו לתת סיבות לדברים דוגמת אלה עד תכליתם וסופם, אלא הוא חשב שניתן לתת להם (סיבות) במידה מוגבלת, וכן עשה. כי מה שציין לגבי מהירות התנועה הכללית ואיטיות גלגל כוכבי השבת משום שהוא בכיוון ההפוך, הוא טעם מוזר ותמוה. וכן אמר: "מחויב שככל שהגלגל רחוק יותר מן (הגלגל) השמיני, הוא מהיר יותר". אבל זה אינו עקבי, כמו שביארתי לך (ראו פסקה 13-14; א,עב2). חמור מזה: יש גם גלגלים הנעים ממזרח למערב מתחת לשמיני, והיה מתחייב שיהיו מהירים יותר מן הנעים תחתיהם גם כן ממזרח למערב, אפילו שתנועתם של אלה הנעים ממזרח קרובה במהירותה לתנועת התשיעי. אבל כמו שהודעתיך (בפסקה הקודמת), חכמת האסטרונומיה לא היתה (מפותחת) בזמנו כמו שהיא היום.

עדיפותה של דעת חידוש העולם

18 דע שלפי דעתנו אנו, קהל הדוגלים בחידוש העולם, כל זה קל ומתאים לעקרונות שלנו. כי אנחנו אומרים: יש מייחד שייחד כל גלגל בכיוון התנועה ובמהירותה שחפץ, אלא שאיננו יודעים את אופן החכמה בהבאת הדבר למציאות כך. אילו היה אריסטו יכול לתת לנו טעם לשוני בין תנועות הגלגלים, כך שיהיה הדבר מתאים לסדר מיקומם של אלה ביחס לאלה, כמו שחשב – היה הדבר נפלא, והיה טעם הייחוד לתנועותיהם השונות כטעם שוני היסודות במיקומם בין המקיף למרכז. אבל הדבר אינו מסודר כך, כמו שביארתי לך.

ראיות נוספות לצורך במייחד

19 ראיה ברורה יותר מזו לגבי קיומו של הייחוד בגלגל, שאף אחד לא יכול למצוא לו סיבה מייחדת מלבד כוונת מכוון, הוא מציאות הכוכבים. כי העובדה שהגלגל נע תמיד והכוכב קבוע תמיד היא ראיה על כך שחומר הכוכבים אינו חומר הגלגלים. אבו נצר

(אלפאראבי) כבר ציין בהערותיו לספר ה"פיזיקה" דברים בלשון זה: "יש הבדל בין הגלגל לבין הכוכבים, כי הגלגל שקוף והכוכבים אינם שקופים. הסיבה לכך היא שיש בין שני החומרים ושתי הצורות הבדל, אם כי קטן", זה לשונו. אמנם אני איני אומר "קטן" אלא שוני רב מאוד מאוד. כי אינני מביא ראיה מן השקיפות אלא מן התנועות.

20 ברור לי שאלה שלושה חומרים ושלוש צורות:

א) גופים נחים תמידית בעצמותם, והם גרמי הכוכבים;

ב) וגופים נעים תמידית, והם גרמי הגלגלים;

ג) וגופים נעים ונחים, והם היסודות.

21 תמיהה א) מי ייתן וידעתי מה חיבר בין שני החומרים השונים האלה – בין אם שיא השינוי כמו שנראה לי, או שיש ביניהם שוני קטן כדברי אבו נצר – ומי הוא שהכין את ההתאחדות הזאת. כללו של דבר: שני גופים שונים, שאחד מהם קבוע בשני מבלי להתערב בו, אלא תָחום במקום מיוחד בו, מאוחה עמו, בלי כוונת מכוון – פלא הוא.

תמיהה ב) מופלא יותר מזה, שהכוכבים הרבים האלה שבשמיני – כולם כדוריים, מהם קטנים ומהם גדולים, כוכב פה והאחר במרחק אמה למראית עין, עשרה מצטופפים ומקובצים ולעומתם שטח גדול מאוד שאין בו דבר. מה הסיבה שייחדה לשטח זה עשרה כוכבים ושייחדה לאחר העדר כוכבים?

תמיהה ג) ועוד: גוף הגלגל כולו – גוף אחד פשוט שאין בו שוני, ומדוע נעשה חלק זה של הגלגל מתאים יותר לכוכב המצוי בו מאשר חלק אחר?

סיכום) כל זה וכל מה שדומה לו מאוד בלתי סביר, ואף קרוב להיות בלתי אפשרי אם מאמינים שכל זה הוכרח על דרך החיוב מן האל, כמו שסבור אריסטו.

אך אם מאמינים שכל זה בכוונת מכוון שעשה כך, שום פלא ושום אי־סבירות אינם נלווים לדעה הזאת.

אין שרירותיות בעולם

22 מקום החקירה היחיד שנותר הוא האמירה: "מה הסיבה לכוונה לזה?". מה שידוע באופן כללי הוא שלכל זה יש מטרה שאיננו יודעים, ושאין זו פעולת שווא ולא במקרה. כי אתה הרי יודע שעורקי הכלב והחמור ועצביהם לא נוצרו באופן מקרי ובמידה מקרית, ואין זה מקרה שעורק זה עבה ועורק אחר דק, ושעצב אחד מתפצל לפיצולים רבים ואחר אינו מתפצל כך, ושאחד יורד ישירות ואחר מתפתל; ושכל דבר מזה אינו אלא למטרות מועילות, שההכרח בהן ידוע. איך אם כן ידמיין בר־דעת שמיקומם של הכוכבים האלה ומידותיהם ומספרם ותנועות גלגליהם השונות יהיו בלא משמעות או במקרה? אין ספק

שכל דבר מהם הכרחי לפי כוונת המכוון.

הראיה מן השמים היא החזקה ביותר

[23] ואילו סידור הדברים האלה על דרך החיוב ולא ככוונה הוא דבר רחוק מאוד מאוד מתפיסה.

אין לדעתי ראיה חזקה יותר על הכוונה משוני תנועות הגלגלים והיותו של הכוכב קבוע בגלגלים. לכן אתה מוצא שכל הנביאים נקטו את הכוכבים והגלגלים כראיה הכרחית על מציאות האלוה, וסופר במסורת על אברהם שלמד לקח מן הכוכבים, כמפורסם. ישעיה אמר כהסבת תשומת הלב להבאת ראיות מהם: "שְׂאוּ מָרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֵלֶּה [הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם לְכֻלָּם בְּשֵׁם יִקְרָא מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ אִישׁ לֹא נֶעְדָּר]" (ישעיהו מ,כו). וכן ירמיה אמר "עֹשֵׂה הַשָּׁמָיִם" (ראו ירמיהו י,יב). ואברהם אמר "ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם" (בראשית כד,ז). ואדון הנביאים אמר "[אֵין כָּאֵל יְשֻׁרוּן] רֹכֵב שָׁמַיִם [בְּעֶזְרֶךָ וּבְגַאֲוָתוֹ שְׁחָקִים]" (דברים לג,כו), כמו שביארנו (א,ע).

[24] זוהי הראיה הנכונה שאין בה ספק. ביאור הדברים: כל השינויים בין הדברים שמתחת לגלגל (הירח) – אף על פי שהחומר שלהם אחד הוא, כמו שביארנו, תוכל לומר שמה שייחד אותם הוא כוחות מן הגלגל ומיקום החומר ביחס לגלגל כמו שלימדנו אריסטו. אך השינויים המצויים בגלגלים ובכוכבים – מי ייחד אותם, אם לא האל יתעלה? ואם יאמר האומר: "השכלים הנבדלים" – לא ירוויח מכך כלום. ביאור הדבר: כי השכלים אינם גופים כדי שיהיה להם מיקום ביחס לגלגל. מדוע אם כן נע גלגל זה את תנועת ההשתוקקות שלו אל עבר שכלו הנבדל לכיוון מזרח, בעוד אחר נע למערב? האם אתה סבור שהשֵּׂכֶל האחד בצד מערב והשני בצד מזרח? והיותו של זה אטי וזה מהיר, כשדבר זה אינו נוהג בעקביות ביחס למרחקים ביניהם, כידוע לך.

[25] הכרח לומר שטבע הגלגל המסוים ועצמו קובעים שהוא ינוע לכיוון המסוים הזה ובמהירות המסוימת הזאת, ושהכרח השתוקקותו לעניין זה הוא כך (ב,ד4). כך טוען אריסטו ואת זה הוא אומר במפורש.

דחיית פתרון ההשתוקקות של אריסטו

[26] חזרנו אם כן לנקודת הפתיחה שלנו. ונאמר: כיוון שהחומר שלהם כולם אחד הוא – במה יוחד זה בטבע שאינו טבעו של האחר, ונעשתה בו השתוקקות מסוימת המחייבת לו תנועה שכזו, בשונה מהשתוקקותו של האחר המחייבת לו תנועה באופן אחר? חייב להיות בהכרח מייחד.

הקדמה לדיון בפרקים הבאים

[27] הבחינה הזאת מובילה אותנו לחקור על שני נושאים.
א) האחד: האם קיומה של השונות הזאת מחייב שיהיה הדבר בהכרח בכוונת מכוון ולא על דרך החיוב, או אין הוא מחייב?
ב) והנושא השני: אם כל זה בכוונת מכוון שייחד את הייחוד הזה, האם הדבר מחייב שהוא יהיה מחודש לאחר העדר, או שאין הוא מחייב זאת, אלא מייחדו ייחדו מאז ומעולם? שכן היה מן הדוגלים בקדמות מי שאמר זאת. אחל לעסוק בשתי השאלות האלה, ולבאר מה שראוי לבאר בהן, בפרקים הבאים (ב,כ-כא).

פרק כ

האם לדעת אריסטו העולם נוצר בכוונה?

אריסטו מוכיח שהעולם לא נוצר במקרה

[1] אריסטו מוכיח שכל הדברים הטבעיים אינם קורים במקרה. הוכחתו לכך היא כמו שציין (פיזיקה ב,5 196ב):
הוכחה) דברים מקריים אינם תמידיים ואינם על דרך הרוב; ואילו כל הדברים (הטבעיים) האלה – הם תמידיים, או קורים על דרך הרוב.
פירוט) השמים וכל אשר בהם – הם תמידיים במצבים שאינם משתנים, כמו שביארנו (א,עב7), לא בעצמותם ולא בשינוי מקומותיהם. ואילו הדברים הטבעיים שמתחת לגלגל הירח – חלקם תמידיים וחלקם על דרך הרוב. התמידיים – כמו חימום האש וירידת האבן כלפי מטה. ועל דרך הרוב – כמו צורתם החיצונית של פרטי כל מין ופעולותיו. כל זה ברור.
מסקנה) אם חלקיו אינם במקרה, איך יהיה כולו במקרה? זוהי הוכחה שהמצויים האלה אינם מקריים.

[2] זה לשון דברי אריסטו במענה למי מן הראשונים שטען שהעולם הזה הופיע במקרה, ושהוא היה מעצמו (=ספונטנית) בלי סיבה. הוא אמר: "אנשים אחרים טענו שסיבת השמים והעולמות כולם היא מעצמם. הם אמרו שהסיבוב והתנועה שהבדילו ושהעמידו את הכול בסדר הזה היו מעצמם. אכן זה עצמו מקום פלא עצום. כוונתי למה שהם אומרים לגבי בעלי החיים והצמחים, שאין הם מתהווים ולא מתחדשים באקראי אלא יש להם סיבה: בין אם טבע, או שכל, או דברים אחרים הדומים לכך. כי לא כל דבר שמזדמן נולד מכל זרע או כל זרעון, אלא מזרע מסוים מתהווה עץ זית, ומזרעון מסוים מתהווה אדם. אך הם אומרים על השמים ועל הגופים אשר רק הם אלוהיים מכל שאר הגופים הנראים, שדווקא הם היו מעצמם, ושאין להם שום סיבה כמו שיש לבעלי החיים

והצמחים". זה לשונו, ואז החל להבהיר בהרחבה רבה יותר כמה שגוי דמיון השווא הזה שהם העלו על דעתם.
התברר לך אם כן שאריסטו מאמין ומוכיח שכל הנמצאים האלה אינם מצויים במקרה. ומה שסותר את היותם במקרה הוא שהווייתם היא בעצם, כלומר שיש להם סיבה מחייבת בהכרח שיהיו כך, ובשל הסיבה הזאת הם נמצאו כפי שהם. זה מה שהוכח וזה מה שאריסטו מאמין בו.

סיבתיות הכרחית אין משמעותה כוונה

[3] אך לא התברר לי אם אריסטו מאמין שמשום שאין הם מעצמם, מחויב שהווייתם היא בכוונת מכוון ורצון רוצה. כי הצירוף בין מציאות על דרך החיוב לחידוש על דרך הכוונה והרצון עד שיהיו שניהם אחד – קרוב בעיניי לצירוף בין הפכים. כי משמעות החיוב שאריסטו מאמין בו, היא שכל דבר מן המצויים האלה שאינם מלאכותיים – הכרח לו בסיבה המחייבת את הדבר הזה שהיווה אותו כפי שהוא, ולסיבה הזאת סיבה שנייה, ולסיבה השנייה – שלישית, וכן הלאה עד שמגיעים בסופו של דבר לסיבה ראשונה שממנה התחייב הכול, משום שהשתלשלות אינסופית אינה אפשרית (ב,הנחות3).

לדעת אריסטו, הסיבתיות מודעת ומתקיימת, בלא כוונה

[4] אבל יחד עם זאת אין הוא מאמין שחיוב מציאות העולם מן הבורא, כלומר מן הסיבה הראשונה, הוא כחיוב הצל מן הגוף או כחיוב החום מן האש או כחיוב האור מן השמש, כמו שאומר בשמו מי שאינו מבין את דבריו. אלא הוא מאמין שהחיוב הזה הוא כמו חיוב המושכל מן השכל, כי השכל הוא הפועֵל של המושכל מבחינת היותו מושכל. כי הסיבה הראשונה הזאת, אף לדעתו, היא שֵׂכל בדרגת המציאות העליונה ביותר והשלמה ביותר. ואפילו אמר שהוא רוצה במה שהתחייב ממנו ושמח בו ומתענג ולא ייתכן שירצה אחרת – אין קוראים לכך "כוונה" ואין בו עניין הכוונה. כי האדם רוצה להיות בעל עיניים וידיים והוא שמח בכך ומתענג על כך ולא ייתכן שירצה אחרת. אבל האדם הזה אינו בעל עיניים וידיים מתוך כוונה שלו וכייחוד של התבנית הזאת והפעולות הללו. לעולם אין משמעות הכוונה והייחוד אלא לדבר שאינו מצוי, שאפשר שיימצא כמו שכָּוון ויוחד ואפשר שלא יימצא כך.

דעת פרשני אריסטו המאוחרים והקדמה לפרק הבא

[5] איני יודע אם האחרונים (=פרשני אריסטו) האלה הבינו מדברי אריסטו ומאמירתו שבהכרח יש לדברים האלה סיבה, שמשמעות הדבר היא הכוונה והייחוד, או שהם חלקו עליו בכך ובחרו בדעת הכוונה והייחוד וחשבו שאין זה שולל את הקדמות.

[6] לאחר מה שהקדמנו, אחל בדעת האחרונים האלה.

פרק כא

הייתכן עולם קדמון שנוצר בכוונה?

הצגת הדעה שהעולם קדמון ושיש לו מייחד

[1 טענה] דע שיש מאחרוני הפילוסופים הדוגלים בקדמות העולם מי שאמר, שהאל יתעלה פועל את העולם ובוחר את מציאותו ומכוונו ומייחדו כפי שהוא, אך בלתי אפשרי שדבר זה היה בזמן מסוים ולא בזמן אחר, אלא כך היה ויהיה תמיד.

[הסבר] הם אמרו: "מה שחייב אותנו שלא נתפוס פועֵל כפועל דבר אלא אם כן קדם הפועֵל בזמן למה שפעל, הוא שכך מחויב לגבינו במה שאנחנו פועלים. כי כל פועֵל שזהו תיאורו יש בו העדר מסוים, והוא היה פועֵל בכוח, וכאשר פעל – יצא אל הפועַל. ואילו האלוה יתעלה, שאין בו העדר ולא שום דבר בכוח – אין הוא קודם לפעֻלו, אלא הוא פועל מאז ומתמיד. וכמו שעצמותו נבדלת לגמרי מעצמותנו, כך גם יחס פעולותיו אליו נבדל מיחס פעולותינו אלינו". הם נקטו אותו היקש עצמו לגבי הייחוד והרצון. כי אין הבדל בין אם תאמר בעניין הזה 'פועל' או 'רוצה' או 'מכוון' או 'בוחר' או 'מייחד'. הם אמרו: "בלתי אפשרי גם שישתנו פעלו או רצונו", כמו שביארנו (ב,יג11).

ביקורת הרמב"ם: משחק לשוני

[2] התברר לך אם כן, אתה המעיין בחיבורי זה, שהם שינו את המינוח "חיוב" אך השאירו את משמעותו. אולי מטרתם היתה לייפות את הביטוי או לסלק מוזרות. כי משמעות היות המציאות הזאת מחויבת תמידית מהעילה שלה באשר העילה תמידית, והוא האלוה, כדברי אריסטו, היא משמעות דבריהם שהעולם הוא מפעולת האלוה או בכוונתו ורצונו ובחירתו וייחודו אלא שהוא היה כך מאז ומקדם ויהיה לעד, כמו שזריחת השמש פועלת את היום בלי ספק אף על פי שאף לא אחד מהם קודם לשני בזמן.

אין עולם שנוצר בכוונה ושהוא מחויב מהאל

[3] אך אין זו משמעות הכוונה שאנחנו מכוונים אליה. אלא רצוננו בזה הוא לטעון שהוא, כלומר העולם, אינו מתחייב ממנו יתעלה כחיוב העלול מעילתו, שאין הוא יכול להיפרד ממנה ואין הוא יכול להשתנות אלא אם תשתנה עילתו או ישתנה אחד ממציביה. כשתבין את העניין כך, יִוודע שבלתי אפשרי לומר שהעולם מתחייב ממציאות האלוה כחיוב העלול מעילתו, ושהוא מפעולת האלוה או על ידי ייחודו.

הצגת המשך הדיון

[4] העניין הסתכם אפוא. והדיון מביא אותנו בסופו של דבר לחקירה על השונות הקיימת

בשמים, שהוכח (ב,יט5) שיש הכרח בסיבה לכך – האם הסיבה הזאת היא עילה לשוני הזה וכך התחייב ממציאותה, או שהסיבה הזאת היא הפועל את השוני הזה המיוחד לו, כפי שאנחנו, ההולכים אחר משה רבינו, מאמינים. נדבר על כך אחרי שנקדים הקדמה, שבה נבאר לך את משמעות ה"חיוב" שאריסטו מחזיק בו עד שתתפוס אותו, ואחר כך (ב,כב) אחל לבאר לך את הכרעתי לכיוון הדעה שהעולם מחודש, בראיות עיוניות פילוסופיות נקיות מסילוף.

הקדמה: משמעות החיוב על פי אריסטו

5 דבריו שהשכל הראשון התחייב מהאל, ושהשכל השני התחייב מהראשון, והשלישי מהשני, וכן דעתו שהגלגלים התחייבו מהשכלים, ואותו הסדר המפורסם שאתה מכיר מן המקומות שהוא דן בו, וכבר כתבנו ממנו כאן בקצרה (ב,ד4-12) – ברור שאין כוונתו בכך שדבר זה היה, ואז התחדש ממנו לאחר מכן זה שהתחייב ממנו, כי אין הוא אומר על אף אחד מהם שהוא מחודש. אלא ב"חיוב" כוונתו לסיבתיות, כאילו אמר: השכל הראשון הוא סיבת מציאותו של השכל השני, והשני סיבת מציאותו של השלישי, וכן הלאה. והם הדברים לגבי הגלגלים והחומר הראשון. ולשיטתו שום דבר מכל זה לא קדם לחברו ואינו נמצא בלעדיו.

6 הדבר דומה לכך שמישהו יאמר שמן האיכויות הראשוניות התחייבו החספוס והחלקות והקושי והרכות והסמיכות והדלילות. שאין לאף אחד ספק שהללו, כלומר החום והקור והלחות והיובש, הם המחדשים את החספוס והחלקות והקושי והסמיכות והדלילות האלה וכל מה שדומה לכך, שהם התחייבו מאותן ארבע איכויות ראשוניות, אף על פי שלא ייתכן שיימצא גוף בעל ארבע האיכויות הראשוניות האלה ומופשט מן האיכויות המשניות. בדיוק באותו אופן אומר אריסטו על המציאות בכללה, שכך וכך התחייב מכך וכך, עד שיגיע הדבר בסוף לעילה הראשונה, כלשונו, או השכל הראשון, או איך שתחפוץ לכנות אותו – כולנו מכוונים אל ראשית אחת. אלא שלדעתו כל מה שזולתו (של האל) מתחייב ממנו, כמו שתיארתי לך, ואילו אנחנו אומרים שהוא פעל את כל הדברים האלה בכוונה וברצון למצוי הזה, שלא היה מצוי ונעשה באותו רגע מצוי ברצונו יתעלה.

הקדמה לפרקים הבאים

7 אחל כעת להביא את ראיותיי והכרעתי לכך שהעולם מחודש כדעתנו, בפרקים הבאים.

פרק כב

העדיפות הפילוסופית לדעת החידוש

הנחה א: מפשוט מתחייב פשוט

[1] משפט מוסכם על אריסטו ועל כל העוסקים בפילוסופיה, הוא:

[א] שמדבר פשוט אין מתחייב אלא דבר פשוט אחד;

[ב] ואם הדבר מורכב – מתחייבים ממנו דברים כמספר הדברים הפשוטים שהוא מורכב מהם. כך למשל: האש, שיש בה הרכבה של שתי איכויות – החם והיבש – מתחייב ממנה שהיא תחמם בחומה, ותייבש ביובשה.

[ג] וכן הדבר המורכב מחומר ומצורה, מתחייבים ממנו דברים מצד חומרו, ודברים מצד צורתו, אם היה בעל מורכבות רבה.

[מסקנה] לפי המשפט הזה אמר אריסטו שלא התחייב מן האל כחיוב ראשון אלא שֵׂכֶל אחד פשוט ותו לא.

הנחה ב: הכרח ביחס הדדי בין הסיבה לתוצאה

[2] משפט שני: לא כל דבר אקראי מתחייב מכל דבר אקראי, אלא תמיד קיים בהכרח יחס הדדי מסוים בין העילה (=סיבה) לבין העלול (=תוצאה) שלה. אפילו אצל המקרים:

[א] לא כל מקרה אקראי מתחייב מכל מקרה אקראי, כגון שתתחייב מאיכות כמות או מכמות איכות;

[ב] וכן לא תתחייב מהחומר צורה כלשהי;

[ג] ולא מהצורה חומר כלשהו.

הנחה ג: כוונה מאפשרת פעולות רבות מפועל אחד

[3] משפט שלישי: כל פועל הפועל בכוונה וברצון ולא בטבע, יש שהוא פועל פעולות שונות רבות.

הנחה ד: דרגות במורכבות העצמים

[4] משפט רביעי: המכלול המורכב מעצמים שונים זה ליד זה, ראוי יותר להיקרא "מורכב" מן המכלול המורכב מעצמים שונים באופן של התמזגות. למשל: העצם, לדוגמה, או הבשר, או העורקים והעצבים – פשוטים יותר ממכלול היד או הרגל המורכבת מעצבים ובשר ועורקים ועצמות. וזה ברור מכדי שיהיה צורך להוסיף בו דברים.

קושיה א: מהיכן הגיעה המורכבות?

[5] אחרי ההקדמות האלה אומר, שמה שציין אריסטו, שהשכל הראשון הוא סיבה לשני והשני סיבה לשלישי, וכן הלאה, אפילו היו דרגותיהם אלפים – השכל האחרון מהם

הוא פשוט בלי ספק. מהיכן אם כן נמצאה המורכבות הקיימת במצויים האלה על דרך החיוב כמו שטוען אריסטו?

שיטת אריסטו אינה מסבירה את המורכבות הנמצאת בעולם

6 צעד א) אנחנו נודה לו לגבי כל מה שציין באשר לשכלים, שככל שהם רחוקים יותר מתחדשת בהם מורכבות של עניינים מאחר שמושכליהם רבים. אך גם אם נסכים לו בהשערה ובניחוש הזה, כיצד נעשו השכלים סיבה לכך שהגלגלים מתחייבים מהם? ואיזה יחס יש בין החומר לבין הנבדל שאין לו חומר כלל?

7 צעד ב) נניח שאנו מודים לו שסיבתו של כל גלגל הוא שכל באופן הנזכר, מאחר שבשכל הזה יש מורכבות בהיותו משכיל את עצמו ואת זולתו, וכאילו הוא מורכב משני דברים, שמאחד משניהם מתחייב השכל השני שמתחתיו, ומהעניין האחר מתחייב הגלגל – יישאל וייאמר לו: העניין האחד הפשוט (=השכל) שהתחייב ממנו הגלגל, כיצד התחייב ממנו הגלגל, והרי הגלגל מורכב משני חומרים ומשתי צורות: חומר הגלגל וצורתו, וחומר הכוכב הקבוע בגלגל וצורתו?

8 אם הדבר הוא על דרך החיוב,

א) אין לנו מנוס בהכרח מלומר שלמורכב הזה יש סיבה מורכבת, שמחלקהּ האחד מתחייב גרם הגלגל ומחלקהּ האחר גרם הכוכב. זאת אם חומר כל הכוכבים אחד הוא.

ב) אך ייתכן שהעצם של המאירים מביניהם הוא עצם מסוים, בעוד העצם של העמומים הוא עצם אחר. וידוע שכל גוף מורכב מחומרו ומצורתו.

התברר לך אם כן שהעניינים האלה אינם עקביים עם דרך החיוב שהוא טען.

ג) כמו כן גם השוני בתנועת הגלגלים אינו מתאים לסדר מיקומם אחד מתחת לשני כך שניתן יהיה לטעון על כך את דרך החיוב. וכבר ציינו זאת (ב,יט).

קושיה ב: מדוע הגלגלים אינם מקבלים את צורת זולתם?

9 ויש עוד דבר הסותר את כל מה שנקבע לגבי הדברים הטבעיים, אם בוחנים את מצב הגלגל: אם החומר של כל הגלגלים אחד, מדוע לא יתחייב שתועבר צורת גלגל זה לחומר (של הגלגל) האחר, כמו שקורה מתחת לגלגל הירח מצד מוכנותו של החומר? ומדוע מתקבעת הצורה הזאת בחומר הזה תמידית כאשר חומר הכול משותף? אלא אם כן יטען הטוען שחומרו של כל גלגל אינו חומרו של האחר, כך שגם צורת התנועה אינה מורה על החומר, וזה סותר את כל העקרונות.

קושיה ג: מדוע הכוכבים אינם מקבלים את מאפייני זולתם?

10 ועוד: אם חומרם של כל הכוכבים אחד הוא, במה נבדלים פרטיהם – האם בצורות, או

במקרים? בכל אחד משני האופנים, היה מתחייב שיועברו הצורות האלה או המקרים האלה ויבואו זה אחר זה אל כל אחד מהם, כדי שמוכנותו (של החומר) לא תיבטל.

מסקנה מקושיות ב-ג: הגלגלים והכוכבים שונים מהותית זה מזה

[11] בזאת יתברר לך שכשאנחנו אומרים "חומר הגלגלים" או "חומר הכוכבים", אין בכך שום קשר למשמעות החומר שאצלנו, ואין זה אלא מינוח רב־משמעי ("שיתוף בשם"); ושלכל מצוי מגופי הגלגלים האלה יש מציאות מיוחדת לו שאין הוא שותף בה עם זולתו. אם כן במה חל השיתוף בתנועת הגלגלים הסיבובית, או בקביעות הכוכבים?

הדעה שהעולם מחודש פותרת את כל הקשיים האלה

[12] אך אם אנו מאמינים שכל זה בכוונת מכוון שפעל אותו וייחד אותו כמו שגזרה חכמתו שאינה ניתנת להשגה – אף לא אחת מכל השאלות האלה אינה מחייבת אותנו. אלא הדבר קשה רק על הטוען שכל זה על דרך החיוב ולא ברצון רוצה. וזוהי דעה שאינה תואמת את סדר המציאות, ולא ניתן לה טעם ולא טיעון משכנע, ויחד עם זאת נובעות ממנה זרויות גדולות מאוד. דהיינו שהאלוה, שכל בר־דעת מודה שהוא שלם בכל מיני השלמויות – נעשתה מציאותו כלפי כל הנמצאים כזו שאין הוא יכול ליצור דבר. אפילו רצה להאריך כנף זבוב או לקצר רגל תולעת – לא יכול. אבל אריסטו טוען שאין הוא רוצה בזה, ושבלתי אפשרי שהוא ירצה אחרת, ואין זה ממה שמוסיף לו שלמות, אלא אולי הוא חסרון מבחינה מסוימת.

רוב דברי אריסטו על העולם העל-ירחי הם בגדר השערה וניחוש בלבד

[13] כללו של דבר אומר לך, ואף על פי שאני יודע שרבים מן הקנאים (לאריסטו) ייחסו לי בדברים האלה מיעוט הבנת דבריהם או נטייה מכוונת מהם, הרי לא מפני זה אמנע מלומר מה שהשגתי והבנתי למרות קוצר ידי. וזהו הכלל: כל מה שאמר אריסטו לגבי כלל המציאות, מסמוך לגלגל הירח עד מרכז הארץ – הוא נכון בלי ספק, ולא יסטה ממנו אלא מי שלא הבין אותו או מי שהיו לו דעות קדומות שהוא רוצה להגן עליהן, או שהדעות האלה גורמות לו להכחיש את הגלוי לעין. אך כל מה שדיבר עליו אריסטו מגלגל הירח ומעלה – כולו כעין השערה וניחוש מלבד כמה דברים; כל שכן במה שאמר לגבי סדר השכלים, וחלק מן הדעות המטפיזיות האלה שהוא מאמין בהן, ושיש בהן זרויות גדולות וחסרונות גלויים וברורים בכל האומות והפצת (דעות) רעות, ואין לו הוכחה להן.

ההכרעה במקום שאין ודאות, ומכאן עדיפותה של דעת החידוש

[14] אל תבקר את היותי מונה את הספקות המתחייבים מדעתו ותאמר: האם בספקות

מפריכים דעה או מאששים את הפכה? אכן, הדבר אינו כן. אבל אנו נוהגים עם הפילוסוף הזה כמו שציוונו ההולכים אחריו לנהוג עמו. כי אלכסנדר (מאפרודיסיאס) הבהיר שכל מה שאין עליו הוכחה – ראוי להניח את שני הצדדים בעניין זה, ולראות מה הם הספקות המתחייבים מכל אחת מן העמדות הנגדיות, ולהאמין בעמדה המעוררת פחות ספקות. וכך אמר אלכסנדר שיש לנקוט בכל הדעות המטפיזיות שאריסטו מחזיק בהן שאין עליהן הוכחות. כי כל מי שאחרי אריסטו אומר שדברי אריסטו הם בעלי הספקות המעטים ביותר מכל מה שניתן לומר.

וכך עשינו אנחנו, כאשר התאמת לנו שהשאלה הזאת – האם השמים מתהווים או קיימים מאז ומקדם – אין הוכחה על אף צד מן העמדות הנגדיות לגביה. הבהרנו את הספקות המתחייבים מכל אחת משתי הדעות, והראינו לך שדעת הקדמות היא בעלת ספקות רבים יותר, ומזיקה יותר במה שראוי להאמין ביחס לאלוה, בנוסף לכך שהחידוש הוא דעת אבינו אברהם ונביאנו משה עליהם השלום.

הכנה לפרק הבא

[15] מאחר שהזכרנו את בחינת הדעות על ידי ספקות, מצאתי לנכון לבאר לך משהו בזה.

פרק כג

ההכרעה בדיון מסופק

שקלול עוצמת הקשיים בהשוואה בין שתי דעות מסופקות

[1] דע שבאשר להשוואה בין הספקות המתחייבים מדעה מסוימת לבין הספקות המתחייבים מהפכה, וההכרעה לכיוון בעלת הספקות המועטים יותר – אין בוחנים זאת בריבוי מספר הספקות, אלא בגודל האבסורדיות שלהם וסתירתם את המציאות. כך שלעתים ספק אחד יהיה גדול יותר מאלף ספקות אחרים.

נקיון הדעת כמבוא לדיון אמיתי

[2] ועוד: ההשוואה הזאת תצלח רק ביד מי ששני ההפכים שווים לדידו. אך מי שמעדיף אחת משתי הדעות, אם בגלל חינוכו או בשל תועלת כלשהי – הרי הוא יהיה עיוור לאמת. כי מי שיש לו הטיה לא יכול להתעקש נגד דבר שהוכח, אבל נגד דברים כגון אלה ניתן להתעקש רבות.

[3] תוכל, אם תחפוץ, להשתחרר מן ההטיה ולזנוח את ההרגלים ולהישען על העיון בלבד, ולהכריע לטובת מה שראוי להכריע לטובתו. אבל לשם כך יש לך צורך בכמה תנאים.

[א] הראשון: שתכיר את מידת טוב דעתך ושלמות טבעך המולד; ודבר זה יתברר לך כשתתאמן במדעים המתמטיים למיניהם ובהשגת כללי הלוגיקה.

ב) השני: הכרת מדעי הטבע והשגתם לאמיתם, עד שתדע את הספקות לאמיתם.
ג) השלישי: מידותיך. כי כשהאדם מוצא את עצמו – ואין לדידנו הבדל אם דבר זה יהיה באופן מולד או נרכש – נוטה אל התאוות וההנאות, או מעדיף רוגז וכעס ומימוש כוח הכעס ושילוח רסנו, הוא יטעה לעולם וייכשל בכל מקום שילך, כי הוא יבקש דעות שיסייעו לו במה שטבעו נוטה אליו.

משמעות ההכרעה והמסורת בדיון מסוג זה

4 הערתי לך על כך כדי שלא תולך שולל. כי ייתכן שמישהו ישלה אותך ביום מן הימים בספק שהוא יטיל על חידוש העולם, ואתה תמהר להתפתות. כי הדעה הזאת מכילה הרס יסוד התורה וטפילת שקר על האלוה. על כן הֱיֵה תמיד חשדן כלפי דעתך בעניין זה, והסתמך על שני הנביאים שהם עמודי תיקון מציאות המין האנושי בהאמנותיו ובהתקבצויותיו. ואל תסטה מדעת חידוש העולם אלא בשל הוכחה, וזאת אינה מצויה בטבע.

5 כמו כן אל יבקר המעיין בחיבור זה את העובדה שאמרתי את הדברים הרטוריים האלה כדי לתמוך בהם את טענת חידוש העולם. כי ראש הפילוסופים, אריסטו, השתמש בחיבוריו העיקריים בדברים רטוריים כדי לתמוך בהם את דעתו על קדמות העולם. ועל כיוצא בזה יש לומר באמת: "לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם?" (בבלי בבא בתרא קטז,א). אם הוא תמך את דעתו בהזיות הצאבה, כיצד לא נתמוך אותה (=את דעתנו) אנחנו בדברי משה ואברהם ובכל מה שמתחייב מכך?

הקדמה לפרק הבא

6 כבר הבטחתי לך (ב,יט) פרק שאציין לך בו את הספקות הגדולים המתחייבים למי שחושב שהאדם יודע היטב את סדר תנועות הגלגלים והיותם דברים טבעיים הנוהגים כחוק מחויב, בעלי סדר ומשטר ברורים. והריני לבאר לך זאת.

פרק כד

הכשלים באסטרונומיה במשנת אריסטו

הקדמה לפרק – שני התיקונים לתמונת העולם האסטרונומית

1 ידוע לך מענייני האסטרונומיה מה שקראת בהדרכתי והבנת מן התוכן של ספר "אלמגסט" (של תלמי), אך לא נותר לנו אז פנאי להתחיל עמך בעיון נוסף.
מה שידוע לך הוא שבסדר התנועות והַתאמת מהלך הכוכבים לתצפיות, הדבר כולו נוהג לפי שני עקרונות: או אפיציקל ("גלגל היקף"), או גלגל אקסצנטרי ("גלגל חוץ למרכז"), או שניהם יחד. אסב כעת את תשומת לבך לכך שכל אחד משני העקרונות חורג לגמרי

מן ההיגיון בכלל וסותר את כל מה שהתבאר במדעי הטבע.

הכשל העיקרי בתיקון האפיציקלי – הגלגל אינו קבוע

[2] ראשית: קביעת אפיציקל המסתובב בגלגל מסוים כשסיבובו אינו מרכז הגלגל הנושא אותו, כמו שהונח לגבי הירח ולגבי חמשת כוכבי הלכת. מדבר זה מתחייב בהכרח שיש גלגול, כלומר שהאפיציקל מתגלגל ומשנה לגמרי את מקומו. וזהו האבסורד שברחו ממנו, שיהיה שם (=בשמים) דבר שמשנה את מקומו. לכן אמר אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן אַלצַאיִג (=אבן באג'ה) בדבריו המצויים בידינו על האסטרונומיה, שקיומם של אפיציקלים אבסורדי, והביא את ההיסק הזה. וכן אמר שבנוסף לאבסורד המתחייב מכך, כלומר מקיומם של אפיציקלים, מתחייבים אבסורדים אחרים. והנני מבאר לך אותם:

כשלים נוספים: צירו של האפיציקל אינו במרכז העולם ואינו קבוע

[3] א) הראשון: שהסיבוב יהיה שלא סביב מרכז העולם. אך יסוד כל המדע הזה הוא שיש (רק) שלוש תנועות: תנועה מן המרכז, תנועה אל המרכז, ותנועה סביב המרכז. והנה אם יש אפיציקל – תנועתו אינה מן המרכז, ולא אליו, ולא סביבו.

ב) ועוד: הנחות אריסטו במדעי הטבע, שחַייב להיות בהכרח דבר קבוע שסביבו תהיה התנועה, ולכן הסיק שהארץ קבועה. ואם יש אפיציקלים – זוהי תנועה סיבובית שאינה סביב דבר קבוע.

הכשל המרכזי בתיקון האקסצנטרי – צירו אינו במקום קבוע

[4] שמעתי שאבו בכר טען שהוא המציא דגם אסטרונומי שאין בו אפיציקלים אלא רק גלגלים אקסצנטריים ותו לא. לא שמעתי זאת מתלמידיו, אך אפילו הוא הצליח בכך, הוא לא הרוויח מזה הרבה. כי גם באקסצנטריות יש חריגה מן העקרונות שקבע אריסטו, שאין להוסיף עליהם. זוהי הערה שלי: שגם באקסצנטריות מצאנו תנועה סיבובית של הגלגל שאינה סביב המרכז אלא סביב נקודה מדומיינת מחוץ למרכז העולם, והנה גם היא תנועה שאינה סביב דבר קבוע.

[5] אם מי שאין לו ידע באסטרונומיה יטען שאקסצנטריות ביחס לנקודות המסוימות בתוך גלגל הירח, כמו שנראה במחשבה ראשונית, היא תנועה סביב המרכז – לא נדקדק עמו על כך שהיא סביב נקודה באש או באוויר אף על פי שהתנועה לא תהיה אז סביב דבר קבוע, אך נבהיר לו ששיעורי האקסצנטריות ("החריגות מן המרכזים") כבר הוכחו ב"אלמגסט" בהתאם למה שהונח שם, והאחרונים הוכיחו בהוכחה נכונה שאין בה ספק את שיעורי האקסצנטריות האלה ביחס לרדיוס הארץ, כמו שהם ביארו את כל המרחקים והגדלים, והתברר:

א) שהנקודה האקסצנטרית שהשמש סובבת סביבה היא בהכרח מחוץ לקֹעֶר גלגל הירח ומתחת לקֹמֶר גלגל כוכב חמה.

ב) וכן הנקודה שמאדים סובב סביבה, כלומר מרכז גלגלו האקסצנטרי – מחוץ לקוער גלגל כוכב חמה ומתחת לקומר גלגל נוגה.

ג) וכן מרכזו האקסצנטרי של צדק הוא גם כן באותו מרחק עצמו, כלומר בין גלגל כוכב חמה ונוגה.

ד) אשר לשבתאי – מרכז גלגלו האקסצנטרי הוא בין גלגל מאדים וצדק.

6 ראה אם כן כמה רחוקים הדברים האלה מן העיון במדעי הטבע. כל זה יתברר לך אם תעיין במרחקים ובגדלים, הידועים לך, של כל גלגל ושל כל כוכב, כשכל זה מוערך על פי רדיוס הארץ, כדי שהכול יהיה באותו יחס, ולא שהאקסצנטריות של כל גלגל תוערך ביחס לגלגלו הוא.

כשל נוסף של התיקון האקסצנטרי – הנחת חומר בין הגלגלים

7 מוזר יותר מזה ומפוקפק עוד יותר:

הנחה מוכחת) כל שני גלגלים שאחד מהם בתוך האחר ודבוק בו מכל צד, אך מרכזיהם שונים – ייתכן שינוע הקטן בתוך הגדול מבלי שהגדול ינוע, ולא ייתכן שינוע הגדול, באיזה ציר שיהיה, מבלי שינוע הקטן. אלא כל אימת שהגדול נע, הקטן נע בהכרח בתנועתו, מלבד כאשר התנועה היא בציר העובר דרך שני המרכזים.

8 לפי

א) ההנחה המוכחת הזאת,

ב) ולפי מה שהוכח שהרִיק אינו קיים,

ג) ולפי האקסצנטריות שהונחה,

מסקנה אפשרית א) יתחייב שכאשר נע העליון הוא מניע את מה שתחתיו בתנועתו וסביב מרכזו – אך איננו מוצאים את הדבר כך. אלא אנחנו מוצאים שכל אחד משניהם, המכיל והמוכל, אינו נע בתנועת חברו ולא סביב מרכזו ולא סביב קטביו, אלא לכל אחד יש תנועה המיוחדת לו.

מסקנה אפשרית ב) לכן הכרח להאמין שבין כל שני גלגלים יש גופים אחרים זולת גופי הגלגלים. וגם בזה, כמה קשיים יש אם הדבר כך הוא,

א) והיכן יונחו מרכזי הגופים האלה שבין כל שני גלגלים?

ב) ותהיה לגופים האלה גם תנועה ייחודית (משלהם). ת'אבת (אִבְּן קֻרַּה) ביאר זאת כבר באחד מחיבוריו, והוכיח את מה שאמרנו, שמוכרח להיות גוף של גלגל בין כל שני

גלגלים. את כל זה לא ביארתי לך כשקראת בהדרכתי, כדי שלא אבלבל אותך ביחס למה שהיתה כוונתי להסביר לך.

סדר הגלגלים מעורפל לחלוטין

9 אמנם את עניין הנטייה והסטייה הנזכרת לגבי רוחב נוגה וכוכב חמה כבר ביארתי לך על פה והראיתי לך שבלתי אפשרי להעלות על הדעת את מציאות דבר זה בגופים. כמו שראית, תלמי כבר דיבר במפורש על חוסר היכולת בעניין זה, ואמר בלשון זה: "אל יחשוב אדם שקשה שהעקרונות האלה והדומה להם יתקיימו, בכך שישווה את עיונו במה שהמשלנו לעיונו בדברים הנעשים בתחבולה ובאומנות מתוחכמת, ושקשה שיתקיימו. זאת משום שאין ראוי להקיש מן העניינים האנושיים על העניינים האלוהיים" (אלמגסט יג,2). זה לשון דבריו, כידוע לך.

צידוק הערותיו וקושיותיו של הרמב"ם

10 כבר הפניתי אותך למקומות שמהם תאַמת כל מה שציינתי לך, מלבד ההתבוננות בשאלה שציינתי לך על מיקומן של אותן נקודות, שהן מרכזי הגלגלים האקסצנטריים. כי מעולם לא נתקלתי במי ששם לב לכך. ודבר זה יתברר לך מידיעת מידות קוטר כל גלגל ומה המרחק בין שני המרכזים על פי רדיוס הארץ, כמו שהוכיח אלקביצי ב"איגרת המרחקים". כי אם תתבונן במרחקים האלה תתברר לך נכונותו של מה שהערתי לך עליו.

ההכרח בניסוח התיקונים האסטרונומיים

11 התבונן מה גדול הקושי הזה!

הנחה) אם מה שאמר אריסטו על מדעי הטבע הוא האמת, הרי אין אפיציקלים ולא אקסצנטריות, והכול סובב סביב מרכז הארץ.

קושיה א) אם כן איך יש לכוכבים התנועות השונות האלה?

ב) האם יש אופן שבו התנועה תוכל להיות סיבובית, אחידה ושלמה, כשייראה ממנה מה שנראה, אלא על פי אחד משני העקרונות או שניהם יחד?

ג) לא כל שכן כשכל מה שטען תלמי על אפיציקל הירח וסטייתו לעבר נקודה מחוץ למרכז העולם ומחוץ למרכז מעגלו האקסצנטרי – יימצא שאם מניחים את העקרונות האלה, לא תהיה טעות במה שיחושב אפילו בדקה אחת. על נכונות הדבר מעידים הנכונות העקבית של (תחזיות) הליקויים המחושבים על ידי עקרונות האלה, ודיוק מועדיהם וזמני החשכתם ומשכי הליקוי.

ד) ועוד, כיצד ניתן להעלות על הדעת את נסיגת הכוכב עם שאר תנועותיו בלי אפיציקל?

[ה] ועוד, כיצד ניתן גם לדמיין שם (=בשמים) גלגול או תנועה שאינה סביב מרכז קבוע? זוהי מבוכה של ממש.

הדגם האסטרונומי ואי תקפות העקרונות של אריסטו

[12] כבר ביארתי לך על פה שכל זה אינו מחייב את בעל הדגם האסטרונומי, כי אין מטרתו להודיע לנו כיצד היא צורת מציאות הגלגלים, אלא מטרתו היא להניח דגם אסטרונומי שבו התנועות תוכלנה להיות סיבוביות ואחידות ומתאימות למה שמשיגות עינינו, בין אם הדבר כך הוא בין אם לאו.

[13] ידוע לך שאַבּוּ בַּכְּר אִבְּן אלצַאיִג בדיונו על מדעי הטבע מטיל ספק האם אריסטו ידע על האקסצנטריות של השמש אך התעלם מכך ועסק במה שמתחייב מן הנטייה, משום שאין הבדל בין פעולת האקסצנטריות לבין פעולת הנטייה – או שלא השיג זאת. והאמת היא שהוא לא השיג זאת ולא שמעו מעולם, כי המתמטיקה לא הגיעה בזמנו לשלמות. אילו שמעו – היה מכחיש זאת מכול וכול. ואילו התאמת לו – היה נבוך מאוד לגבי כל מה שהניח בנושא הזה.

מגבלת ההכרה האנושית

[14] מה שאמרתי קודם (ב,כב13) הוא שאחזור עליו כעת: כל מה שאמר אריסטו, הָחֵל בגלגל הירח (ומטה), נוהג באופן הגיוני. דברים אלה שהטעם להם ידוע, הנובעים זה מזה, ועניני החכמה וההשגחה הטבעית בהם ברורים וגלויים. אך כל מה שבשמים – האדם אינו יודע היטב דבר ממנו אלא במידה המתמטית המועטה הזאת, ואתה רואה מה שיש בה. אכן אומר אני על דרך מליצת השיר: "הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיהוָה, וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם" (תהילים קטו,טז) – כלומר שה' לבדו יודע עד תום את מהותם האמיתית של השמים וטבעם ועצמם וצורתם ותנועותיהם וסיבותיהם. ואילו מה שתחת השמים – הוא אִפשר לאדם לדעת אותו, כי זהו עולמו ומעונו שהוא הונח בו והוא חלק ממנו.

סיכום המבוכה, הפתרון הנבואי ווידוי כן

[15] זוהי האמת. כי האמצעים להבאת ראיות על השמים נמצאים מחוץ להישג ידינו; אכן הם רחוקים מאיתנו ונעלים במיקום ובמעלה. והראיה הכללית שלמדים מהם היא שהם מורים לנו על המניע שלהם. הם דבר שהשכלים האנושיים אינם מגיעים לידיעתו. ולייגע את המחשבות במה שלא תגענה להשגתו ושאין להן כלי להגיע בעזרתו – אינו אלא חסרון בטבע המולד או סוג כלשהו של אובססיה. הבה נעצור במקום היכולת; ובמה שאינו מושג בהיגיון נקבל את דברי מי שהגיע אליו השפע האלוהי הגדול עד כדי כך שראוי היה להיאמר עליו: "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ח).

[16] זה כל מה שיש לי לומר על שאלה זו. ייתכן שיש למישהו אחר הוכחה שעל ידה התבארה לו אמיתת מה שקשה לי. העדפתי המַרבִּית את האמת (באה לידי ביטוי בכך) שאמרתי במפורש והודעתי את מבוכתי בעניינים האלה, ושלא שמעתי ולא ידעתי הוכחה על דבר מהם.

פרק כה

האפשרות לבאר את התורה לפי שיטת הקדמות

האפשרות לפרשנות המקרא כתואמת לדעת הקדמות

[1] דע שהימנעותנו מלומר שהעולם קדום אינה בגלל פסוקי התורה האומרים שהעולם מחודש. כי הפסוקים המורים על חידוש העולם אינם רבים יותר מן הפסוקים המורים על כך שהאלוה גוף, ושערי הפרשנות אינם נעולים בפנינו ולא נמנעים מאיתנו גם בנוגע לחידוש העולם. אלא היינו יכולים לפרשֵן זאת (=להוציא מהפשט) כמו שעשינו לגבי שלילת הגשמות, ואולי היה זה קל בהרבה, והיתה לנו יכולת של ממש לפרשֵן את הפסוקים האלה ולקבוע שהעולם קדום, כמו שפִּרשַנוּ את הפסוקים ושללנו את היותו יתעלה גוף.

שתי מניעות לפרשנות התואמת את דעת אריסטו

[2] אלא שתי סיבות גרמו לנו שלא לעשות זאת ולא להאמין בכך (=בדעת הקדמות). הראשונה: שהוכח שהאלוה אינו גוף, ולכן מתחייב בהכרח לפרשֵן את כל מה שפשוטו ("חיצוניותו") סותר את ההוכחה, ולדעת שיש לו בהכרח פרשנות. ואילו קדמות העולם לא הוכְחה, ועל כן אין ראוי לדחות את הכתובים ולפרשֵן אותם מפני הכרעה לכיוון דעה שייתכן להכריע לכיוון הֶפְכָּהּ בטיעוני הכרעה שונים. זוהי סיבה אחת.

[3] והסיבה השנייה: שהאמנתנו שהאלוה אינו גוף אינה הורסת לנו שום דבר מיסודי התורה ואינה מכחישה את דבריו של אף נביא. אין בה אלא מה שהבורים מדמים שיש בכך סתירה לכתובים, אך אין זאת סתירה כמו שביארנו (א:לו7;לה5), אלא היא כוונת הכתובים. ואילו האמנת הקדמות על פי שיטת אריסטו, שהיא על דרך החיוב ושאין משתנה טבע כלל ושום דבר אינו חורג ממנהגו – היא הורסת את התורה מעיקרה, ומכחישה בהכרח כל נס, ומבטלת את כל התקוות והאיומים שבתורה. אלא אם כן תפרשֵן גם את הניסים, כמו שעשו אנשי הנסתר המוסלמים, וכך מגיעים למין של הזיה.

דחיית האפשרות לפרשנות התואמת את דעת אפלטון

[4] אמנם אם מאמינים בקדמות כשיטה השנייה שביארנו (ב,יג7-10), דהיינו דעת אפלטון, שגם השמים מתהווים וכלים – דעה זו אינה הורסת את יסודי התורה ואין נובעת ממנה

הכחשת הניסים אלא אפשרותם. אפשר לפרשן את הכתובים על פי שיטה זו, וניתן למצוא בפסוקי התורה וזולתה מקראות עמומים רבים שניתן להיתלות בהם ואף להביא מהם ראיה. אבל אין הכרח המביא אותנו לכך אלא אם כן היתה דעה זו מוכחת. אך מאחר שהדבר לא הוכח – לא ניטה אל הדעה הזאת, ואל הדעה השנייה (=של אריסטו) לא נשגיח כלל, אלא נבין את הכתובים כפשוטם ונאמר שהתורה הודיעה לנו על דבר שכוחנו אינו מגיע להשגתו, והנס מעיד על נכונות טענתנו.

חידוש העולם אפשרי ומאפשר קריאה פשוטה בתורה

[5] דע שההאמנה בחידוש העולם עושה את כל הניסים לאפשריים, ועושה את התורה לאפשרית, וכל שאלה שנשאלת על עניין זה נופלת. כך שאם ייאמר: מדוע הִשרה האל התגלות על אדם זה ולא על אחר? ומדוע נתן האל את התורה הזאת לאומה מסוימת ולא לאחרת? ומדוע נתן את התורה בזמן הזה ולא לפניו ולא אחריו? ומדוע ציווה את הציוויים האלה ואסר את האיסורים האלה? ומדוע ייחד את הנביא בניסים הנזכרים האלה ולא היו אחרים? ומה היתה מטרת האל בציוויים האלה? ומדוע לא הטביע את הציוויים והאיסורים האלה בטבענו אם זו היתה מטרתו? – המענה לכל השאלות האלה היא שייאמר: כך חפץ; או: כך גזרה חכמתו. כמו שהביא למציאות את העולם כשרצה בצורה הזאת ואיננו יודעים את רצונו בזה או את אופן החכמה בייחוד צורתו וזמנו, כך איננו יודעים את רצונו או חיוב חכמתו בייחוד של כל מה שנשאל עליו לעיל. אך אם יאמר האומר שהעולם התחייב כך – כל השאלות האלה מחויבות בהכרח להישאל, ואין מנוס מהן אלא בתשובות מגונות הכוללות הכחשה וביטול של כל פשטי התורה, שאף בר־דעת אינו מטיל ספק שהם כפשוטם. זוהי הסיבה להימנעות מדעה זו (של אריסטו).

סיכום

[6] לכן (=בהעדר הוכחה) כלו ויכלו חיי אנשי המעלה בחקירת השאלה הזאת. כי אילו הוכח החידוש, אפילו על פי דעת אפלטון, כי אז היה נופל כל מה שדיברו עלינו הפילוסופים סרה. וכן אילו הוכחה להם הקדמות על פי דעת אריסטו, כי אז היתה נופלת כל התורה בכללה והיו עוברים לדעות אחרות.

הנה ביארתי לך שכל הדבר תלוי במושא החקירה הזה. דע זאת.

פרק כו

ניתוח מדרש תמוה בעניין הקדמות

אמירות תמוהות בשם רבי אליעזר

[1] ראיתי דברים של ר' אליעזר הגדול בפרקים המפורסמים הידועים כ"פרקי ר' אליעזר",

שמעולם לא ראיתי מופלאים מהם בדברי אף אחד מן ההולכים אחר תורת משה רבינו. שְׁמַע את נוסח דבריו: "שמים מאי זה מקום נבראו? מאור לבושו לקח ונטה כשמלה, והיו נמתחין והולכין, שנאמר: 'עֹטֶה אוֹר כַּשַּׂלְמָה נוֹטֶה שָׁמַיִם כַּיְרִיעָה' (תהילים קד,ב). הארץ מֵאֵי זה מקום נבראת? משלג שתחת כסא כבודו לקח וזרק, שנאמר: 'כִּי לַשֶּׁלֶג יֹאמַר הֱוֵא אָרֶץ' (איוב לז,ו)" (פרקי דרבי אליעזר פרק ג). זה לשון המימרה שנאמרה שם.

[2] מי ייתן וידעתי מה האמין החכם הזה! האם הוא האמין שלא ייתכן שדבר יבוא למציאות מן האין, ושבהכרח יש חומר שמתהווה ממנו מה שמתהווה, ולכן חקר על השמים והארץ מהיכן נבראו? ומה השיג מן התשובה הזאת? הרי מתחייב שייאמר לו: "ואור לבושו מהיכן נברא? ושלג שתחת כסא הכבוד מהיכן נברא? וכסא הכבוד עצמו מהיכן נברא?". ואם כוונתו ב"אור לבושו" היא לדבר שאינו נברא (=חומר קדום), וכן "כסא הכבוד" אינו נברא – דבר זה מוזר מאוד, כי אם כן הרי הוא מודה בקדמות העולם, אמנם לדעת אפלטון.

[3] על היותו של כסא הכבוד מן הנבראים דיברו החכמים, אם כי באופן מפליא: הם אמרו שהוא נברא לפני בריאת העולם. אמנם בלשונות הכתובים לא נזכרה לגביו בריאה בכלל, מלבד דברי דוד "ה' בַּשָּׁמַיִם הֵכִין כִּסְאוֹ" (תהילים קג,יט), והם דברים שבהחלט סובלים פרשנות. אשר לנצחיותו, נאמר עליה בפסוקים: "אַתָּה ה' לְעוֹלָם תֵּשֵׁב, כִּסְאֲךָ לְדוֹר וָדוֹר" (איכה ה,יט).

אם ר' אליעזר האמין בקדמות הכסא, הרי שהוא תואר לה', ולא גוף נברא; איך אם כן ייתכן שדבר יתהווה מְתואר? ומפליאים ביותר הם דבריו "אור לבושו".

כללו של דבר: אלה דברים המשבשים מאוד מאוד את האמנותיו של המאמין בתורה המלומד, ולא התבררה לי לגביהם פרשנות משביעת רצון. הזכרתי לך אותם רק כדי שלא תטעה בהם.

שני סוגים של חומר ראשון: שפל ועליון

[4] אך מכל מקום הוא הועיל לנו בכך תועלת גדולה, כי הוא אמר במפורש שחומר השמים אינו חומר הארץ, ושהם שני חומרים נבדלים זה מזה מאוד: האחד מיוחס לו יתעלה בשל נעלותו ורוממותו, והוא "מאור לבושו"; והחומר השני רחוק מאורו יתעלה ומזהרו, והוא החומר התחתון, ואמר שהוא "משלג שתחת כסא הכבוד".

[5] זה מה שגרם לי לפרש את דברי התורה "[וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל] וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר [וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר]" (שמות כד,ט-י), שהם השיגו במראה הנבואה הזה את מהותו האמיתית של

החומר הראשון התחתון. כי אנקלוס פירש את "רגליו" כמתייחס לכסא, כמו שביארתי לך (א,כח3), והוא אמר במפורש שהלבן שתחת הכסא הוא חומר הארץ.

6 ר' אליעזר חזר ואמר במפורש את העניין הזה עצמו, כלומר שהם שני חומרים, עליון ותחתון, ושאין חומר הכול אחד. זהו סוד גדול שאין להקל ראש בכך שגדולי חכמי ישראל אמרו אותו במפורש, כי הוא סוד מסודות המציאות וסתר מסתרי תורה. בבראשית רבה (יב,יא) אמרו: "ר' אליעזר אומר: כל מה שיש בשמים – ברייתו מן השמים; וכל מה שיש בארץ – ברייתו מן הארץ". התבונן כיצד אמר לך החכם הזה במפורש שהחומר של כל מה שבארץ הוא חומר אחד משותף – כוונתי לכל מה שמתחת לגלגל הירח – ושחומר כל השמים ומה שבהם הוא חומר אחר שאינו זה. בפרקיו אלה הוא ביאר את הנקודה הנוספת הזאת, כוונתי לרוממות החומר הזה וקרבתו אליו (=לאל), וחסרון (החומר) האחר, וכן תחום מקומו. דע זאת אם כן.

פרק כז

עתידו של העולם

האמונה בכיליון העולם אינה מיסודות התורה

1 כבר הבהרתי לך (ב,כה6,3) שההאמנה בחידוש העולם היא בהכרח יסוד התורה כולה. אמנם כיליונו לאחר שחודש והתהווה – אין זה בשום אופן יסוד תורה לדעתנו, ושום דבר מהאמנותינו לא ייפגע אם נאמין בהתמדתו.

ייחודיותה של הבריאה מאפשרת קיום נצחי לעולם

2 שמא תאמר: האם לא הוכח כבר שכל מתהווה כלה? נמצא שאם התהווה – הוא יכלה! דע לך שאין זה מחייב אותנו. כי לא טענו שהוא התהווה כמשפט התהוות הדברים הטבעיים המתחייבים על פי סדר טבעי. כי המתהווה על פי הנוהג הטבעי, כיליונו מחויב בהכרח על פי הנוהג הטבעי. כי כמו שטבעו גזר שלא היה מצוי כך ואז היה מצוי כך – כן בהכרח הוא גוזר שלא יהיה מצוי כך לנצח, מאחר שכבר התאַמת שההוויה הזאת אינה מתחייבת תמידית על פי טבעה. אך לפי טענתנו התורנית, שהדברים נמצאים ואובדים לפי רצונו יתעלה ולא על דרך החיוב – הרי שדעה זו אינה מחייבת אותנו לומר שכשהוא יתעלה הביא למציאות דבר שלא היה מצוי, שהמצוי הזה יכלה בהכרח. אלא הדבר תלוי ברצונו – אם יחפוץ יכלה אותו ואם יחפוץ ישאיר אותו – או בגזירת חכמתו. אם כן ייתכן שהוא ישאיר אותו לנצח נצחים ויתמיד אותו כמו שהוא יתעלה מתמיד.

המסורת תומכת בנצחיות העולם

3 ידוע לך כבר (ב,כו3) שכסא הכבוד שהחכמים אמרו במפורש שהוא נברא – הם לא

אמרו מעולם שהוא ייעדר, ולא נשמע מעולם לא בדברי נביא ולא בדברי חכם שכסא הכבוד יכלה או ייעדר. אדרבה: הכתובים אומרים שהוא נצחי. וכן נפשות הצדיקים – הן לדעתנו נבראות ולא תיעדרנה לנצח. ולפי חלק מהדעות של ההולכים אחר פשטי ("חיצוניות") המדרשות, גם גופם יהיה בעונג תמידי לנצח נצחים, כאמונתם המפורסמת של המאמינים באנשי גן עדן.

האמונה בכיליון העולם אינה מעיקרי התורה

4 כללו של דבר: העיון מחייב שכיליונו של העולם אינו הכרחי. ולא נותר אלא צד הודעת הנביאים והחכמים, האם הודיעו שהעולם הזה יכלה בהכרח או לא. רוב המון עמנו מאמינים שהם הודיעו על כך ושכל העולם הזה יכלה. עוד אבאר לך (ב,כח-כט) שהדבר אינו כך, ואדרבה לשונות רבים (במקרא ובחז"ל) נאמרו על נצחיותו, וכל מה שנראה מפשוטו ("חיצוניותו") שהוא יכלה – הדבר ברור מאוד שהוא משל, כמו שאבאר (ב,כח). אם אחד מן ההולכים אחר חיצוניות הכתובים יסרב לקבל זאת ויאמר שהוא מוכרח להאמין בכיליונו – אין להקפיד עליו, אבל צריך להודיע לו שהיותו מחודש אינו מחייב את כיליונו. אלא יאמין בכך, לשיטתו, מתוך קבלה כאמת של מה שנמסר באותו המשל שהוא הבין כחיצוניותו, ואין נזק בכך מבחינת התורה בשום פנים ואופן.

פרק כח

ראיות מן המקרא שהעולם נצחי

המחשבה השגויה ששלמה המלך האמין בקדמות העולם

1 רבים מאנשי דתנו חשבו ששלמה עליו השלום האמין בקדמות העולם. וזה פלא: איך אפשר לדמיין שאדם מאנשי תורת משה רבינו יאמין בקדמות? ואם ידמה מישהו בלבו שזו סטייה מצדו מעיקרי הדת, חס ושלום – איך קיבלו זאת ממנו כל הנביאים והחכמים ולא תקפו אותו על כך ולא גינוהו לאחר מותו כמו שהתחייב על "נָשִׂים נָכְרִיּוֹת" (מלכים-א יא,א) וזולתן?

2 מה שהביא למחשבת השווא הזאת לגביו הוא דברי החכמים ז"ל: "בקשו לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו נוטים לדברי מינים" (ויקרא רבה כח,א ועוד). וכן הוא הדבר בלי ספק, כוונתי שבפשט ("חיצוניות") הספר הזה יש דברים הנוטים לדעות זרות לדעות התורה, שיש צורך לפרשׁן אותם. אך הקדמות אינה בכללם, ואין לו פסוק המורה עליה, ואין בו בשום אופן פסוק מפורש על קיומו של העולם מאז ומקדם. אך יש לו פסוקים המורים על קיומו לעד, וזה נכון. כאשר ראו פסוקים המורים על קיומו לעד, חשבו שהוא מאמין שאין הוא מחודש – ואין הדבר כן.

הדגמת השגיאה וההבנה הנכונה: עולם חדש ונצחי

3 כשל הפרשנות) לשונו על הקיום לעד הוא דבריו: "וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עָמָדָה" (קהלת א,ד). עד כדי כך שמי שלא הרגיש בנקודה הזאת נאלץ לומר: "בפרק הזמן שהוקצב לה". וכן הם אומרים על דבריו יתעלה "עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ [זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ]" (בראשית ח,כב), שהוא למשך שנותיה שנגזרו לה.

דוגמה ניצחת לרמב"ם) מי ייתן וידעתי מה יאמרו על דברי דוד: "יְסַד אֶרֶץ עַל מְכוֹנֶיהָ בַּל תִּמּוֹט עוֹלָם וָעֶד" (תהילים קד,ה)! ואם גם דבריו "עוֹלָם וָעֶד" אינם מצביעים על קיום לעד, כי אז גם לאלוה יש משך זמן מסוים, כי הכתוב אמר על נצחיותו יתעלה "ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד" (שמות טו,יח ועוד). מה שאתה יודע הוא, ש"עולם" אינו מצביע על נצחיות אלא כאשר מצטרף אליו "עד": אם לאחריו, כדבריו "עולם ועד", או לפניו, כדבריו "עד עולם". אם כן דברי שלמה "לְעוֹלָם עָמָדָה" הם למטה מדברי דוד "בַּל תִּמּוֹט עוֹלָם וָעֶד".

עולם מחודש וחוקי נצח

4 דוד עליו השלום כבר ביאר והבהיר את קיומם של השמים לעד והתמדת חוקיהם וכל מה שבהם במצב שלא ישתנה, ואמר: "הַלְלוּ אֶת ה' מִן הַשָּׁמַיִם [הַלְלוּהוּ בַּמְּרוֹמִים. הַלְלוּהוּ כָל מַלְאָכָיו הַלְלוּהוּ כָּל צְבָאָו. הַלְלוּהוּ שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ הַלְלוּהוּ כָּל כּוֹכְבֵי אוֹר. הַלְלוּהוּ שְׁמֵי הַשָּׁמָיִם וְהַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל הַשָּׁמָיִם. יְהַלְלוּ אֶת שֵׁם ה'] כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ. וַיַּעֲמִידֵם לָעַד לְעוֹלָם חָק נָתַן וְלֹא יַעֲבוֹר" (תהילים קמח,א-ו). כוונתו שהחוקים האלה שחקק לא ישתנו לעולם. כי ה"חוק" הזה הוא רמז לְחֻקּוֹת שמים וארץ שנזכרו קודם לכן, אלא שביאר שהם נבראים, ואמר: "כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ".

5 וירמיה עליו השלום אמר: "בּוֹרֵא שֶׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם חֻקּוֹת יָרֵחַ וְכוֹכָבִים לְאוֹר לָיְלָה [רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ.] אִם יָמֻשׁוּ הַחֻקִּים הָאֵלֶּה מִלְּפָנַי נְאֻם ה' גַּם זֶרַע יִשְׂרָאֵל יִשְׁבְּתוּ מִהְיוֹת גּוֹי [לְפָנַי כָּל הַיָּמִים]" (ירמיהו לא,לד-לה; ושם: נֹתֵן שֶׁמֶשׁ). הרי שגם הוא אמר במפורש שאף על פי שהם, כלומר החוקים האלה, נבראים, הרי הם לא ימושו. אם כן כשחוקרים אחר העניין מגלים אותו (גם) מחוץ לדברי שלמה.

6 גם שלמה ציין שמעשי האלוה האלה, כלומר העולם ומה שבו,

קביעות) יציבים בטבעם לנצח אף על פי שהם נוצרו. הוא אמר: "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים – הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם; עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ" (קהלת ג,יד). הרי שהודיע בפסוק הזה שהעולם נוצר על ידי האלוה ושהוא קיים לעד.

שלמות) הוא גם נתן טעם לקיומו לעד, והם דבריו: "עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ"; הרי זה טעם לכך שהוא "יִהְיֶה לְעוֹלָם". כאילו הוא אומר שהדבר המשתנה – אינו משתנה

אלא בשל חסרון שיש בו, כדי שיושלם, או תוספת שיש בו שאין בה צורך, כדי שהתוספת הזאת תחסר. אך מעשי האלוה, מכיוון שהם בתכלית השלמות ולא ייתכן לא תוספת עליהם ולא חסרון מהם – הרי שהם יישארו יציבים כפי שהם בהכרח, כי לא ייתכן קיומו של מניע לשינוּם.

סדירות) הוא כאילו נתן גם תכלית מסוימת למה שנמצא, או התנצל על מה שמשתנה, בסוף הפסוק, בדבריו: "וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו" (שם), וכוונתו לחידוש הניסים. בדבריו לאחר מכן: "מַה שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה [וַאֲשֶׁר לִהְיוֹת כְּבָר הָיָה] וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת נִרְדָּף" (שם,טו; ושם: מַה שֶּׁהָיָה כְּבָר הוּא) הוא אומר שהוא יתעלה רוצה שהמציאות תמשיך ושמרכיביה יבואו זה אחר זה.

שלמות היצירה נובעת מחכמה אלוהית

7 אשר למה שהזכיר לגבי שלמות מעשי האלוה, ושאין שום אפשרות לתוספת עליהם ולא לחסרון מהם – כבר ציין זאת במפורש אדון החכמים, ואמר: "הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ" (דברים לב,ד). כוונתו שכל מעשיו, כלומר ברואיו, הם בתכלית השלמות ואין מעורב בהם שום חסרון, ואין בהם עודף ולא דבר שאין בו צורך. וכן כל מה שנגזר לברואים האלה ומהם – כולו צדק גמור ונובע מגזירת משפטו, כמו שיתבאר בחלק מפרקי חיבור זה (בפרקים הדנים בהשגחה, כגון: ג:יב,יז,כד,כה,נג).

פרק כט

תיאורי המקרא בקץ העולם

הקדמה

1 דע שמי שאינו מבין את שפתו של אדם כשהוא שומע אותו מדבר, אין ספק שהוא יודע שהוא מדבר אלא שאין הוא מבין את כוונתו. חמור מזה: יש שהוא שומע מדיבורו מילים שבשפתו של המדבר מציינות משמעות מסוימת, ובמקרה אותה מילה בשפתו של השומע מציינת משמעות הפוכה מזו שהמדבר כיוון אליה, והשומע חושב בטעות שהוראתה אצל המדבר כהוראתה אצלו. לדוגמה, אילו שמע ערבי אדם דובר עברית אומר "אָבָא", היה הערבי חושב שהוא מדבר על אדם ששנא דבר מסוים ומאס בו, בעוד שכוונת דובר העברית היא שהדבר היה טוב בעיניו והוא רצה אותו (=אָבָה). כך בדיוק קורה להמון העם עִם דברי הנביאים: חלק מדבריהם אין הם מבינים כלל, אלא כמו שנאמר: "וַתְּהִי לָכֶם חָזוּת הַכֹּל כְּדִבְרֵי הַסֵּפֶר הֶחָתוּם" (ישעיהו כט,יא), ומחלקם הם מבינים מה שמנוגד לו או סותר אותו, כמו שנאמר: "וַהֲפַכְתֶּם אֶת דִּבְרֵי אֱלֹהִים חַיִּים" (ירמיהו כג,לו).

[2] ודע שלכל נביא יש סגנון מיוחד לו, כאילו הוא שפתו של אותו אדם. כך ההתגלות המיוחדת לו מדבררת אותו עבור מי שמבין אותו.

הכלל: שינוי מדיני מתואר כשינוי קוסמי, אלוהי, כלל אנושי

[3] לאחר הקדמה זו עליך לדעת שבדברי ישעיה עליו השלום תדיר הדבר מאוד, לעומת אחרים שאצלם הוא מועט, שכאשר הוא מודיע על חורבן ממלכה או אובדן אומה גדולה הוא מבטא זאת בלשון של נפילת הכוכבים ואובדן השמים וקדרות השמש וחורבן הארץ ורעישתה, והשאלות רבות כיוצא באלה. וזה בדומה למה שאומרים הערבים על מי שקרתה לו צרה גדולה: "נהפכו שמיו על ארצו". וכן כשהוא מתאר עליית ממלכה והתחדשות הצלחתה הוא מכנה זאת בהתגברות אור השמש והירח והתחדשות השמים והתחדשות הארץ וכיוצא בזה.

[4] כמו כן כשהם (=הנביאים) מתארים אובדן של אדם או אומה או עיר הם מייחסים לה' מצבים של כעס ורוגז רב עליהם, וכשהם מתארים שגשוג של עם הם מייחסים לה' מצבים של שמחה וחדווה. על מצבי הכעס עליהם הם אומרים "יצא" ו"ירד" ו"שאג" ו"הרעים" ו"נתן קולו" ורבים כיוצא באלה. והם אומרים גם "צִוָּה" ו"אמר" ו"פעל" ו"עשה" וכיוצא באלה, כמו שאתאר בהמשך.

[5] וכן כאשר הנביא מודיע על אובדן אנשי מקום מסוים, יש שהוא מחליף את אנשי המקום במין (האנושי) כולו, כמו שאמר ישעיה: "וְרִחַק ה' אֶת הָאָדָם" (ישעיהו ו,יב), כשכוונתו לאובדן ישראל. ואמר צפניה על כך: "וְהִכְרַתִּי אֶת הָאָדָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה נְאֻם ה'. וְנָטִיתִי יָדִי עַל יְהוּדָה וְעַל כָּל יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלָ‍ִם]" (צפניה א,ג-ד). דע זאת גם כן.

ראיות פרטיות בנבואות ישעיהו: חורבן בבל

[6] אחרי שתרגמתי לך את השפה הזאת על דרך הכלל, אראה לך את נכונות הדבר וההוכחה לכך. אמר ישעיה כאשר ניבא אותו ה' על חורבן ממלכת בבל ואובדן סנחריב ונבוכדנצר הקם אחריו והפסקת מלכותו, והחל לתאר את האסונות שיבואו עליהם בקץ ממלכתם, ואת תבוסותיהם, ואת הצרות שיבואו עליהם, הבאות על כל מנוצח הבורח מן החרב הגוברת, ואמר: "[הִנֵּה יוֹם ה' בָּא אַכְזָרִי וְעֶבְרָה וַחֲרוֹן אָף, לָשׂוּם הָאָרֶץ לְשַׁמָּה וְחַטָּאֶיהָ יַשְׁמִיד מִמֶּנָּה.] כִּי כוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּכְסִילֵיהֶם לֹא יָהֵלּוּ אוֹרָם, חָשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ בְּצֵאתוֹ וְיָרֵחַ לֹא יַגִּיהַּ אוֹרוֹ" (ישעיהו יג,ט-י). ובתיאור הזה אמר גם: "עַל כֵּן שָׁמַיִם אַרְגִּיז וְתִרְעַשׁ הָאָרֶץ מִמְּקוֹמָהּ, בְּעֶבְרַת ה' צְבָאוֹת וּבְיוֹם חֲרוֹן אַפּוֹ" (שם,יג). איני חושב שיש מי שהגיע לבורות ועיוורון שכאלה והלך אחר פשטי ("חיצוניות") ההשאלות והאמירות המליציות, כך שחשב שכוכבי השמים ואור השמש והירח השתנו בעת שהושמדה ממלכת בבל,

או שהארץ יצאה ממרכזה כמו שאמר. אלא זה תיאור מצבו של המובס, שהוא רואה בלי ספק כל אור – שחור, וכל מתוק הוא מוצא מר, ומדמיין שהארץ צרה עליו, ושהשמים נסגרים עליו.

מפלת ישראל וחורבן אשור

7 וכן כאשר החל לתאר לאיזו השפלה וכניעה הגיע מצב ישראל כל ימי סנחריב הרשע כאשר השתלט "עַל כָּל עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת" (ישעיהו לו,א), ואת השבי שהיו בו, ותבוסתם, והאסונות שתכפו עליהם מידיו, ואובדן ארץ ישראל כולה אז בידיו, אמר: "פַּחַד וָפַחַת וָפָח עָלֶיךָ יוֹשֵׁב הָאָרֶץ. וְהָיָה הַנָּס מִקּוֹל הַפַּחַד יִפֹּל אֶל הַפַּחַת וְהָעוֹלֶה מִתּוֹךְ הַפַּחַת יִלָּכֵד בַּפָּח כִּי אֲרֻבּוֹת מִמָּרוֹם נִפְתָּחוּ וַיִּרְעֲשׁוּ מוֹסְדֵי אָרֶץ. רֹעָה הִתְרֹעֲעָה הָאָרֶץ פּוֹר הִתְפּוֹרְרָה אֶרֶץ מוֹט הִתְמוֹטְטָה אָרֶץ. נוֹעַ תָּנוּעַ אֶרֶץ כַּשִּׁכּוֹר [וְהִתְנוֹדְדָה כַּמְּלוּנָה וְכָבַד עָלֶיהָ פִּשְׁעָהּ וְנָפְלָה וְלֹא תֹסִיף קוּם]" (שם כד,יז-כ). ובסוף הדברים האלה, כאשר החל לתאר את מה שעתיד ה' לעשות לסנחריב ואת אובדן מלכותו הרמה על ירושלם וההשפלה שה' ישפיל אותו לפניה, אמר כמשל: "וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ ה' צְבָאוֹת [בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד]" (שם,כג). יונתן בן עֻזִּיאל עליו השלום פִּרשֵׁן את הדברים האלה בפרשנות נאה ביותר, ואמר שכשיקרה לסנחריב מה שעתיד לקרות לירושלם, אז ידעו עובדי הכוכבים שזהו מעשה אלוהי, ויוכו בתדהמה וייבושו. אמר עליו השלום: "וְיִבַּהְתּוּן דְּפָלְחִין לְסֵיהֲרָא וְיִתְבַּנְעוּן דְּסָגְדִין לְשִׁמְשָׁא אֲרֵי תִּתְגְּלֵי מַלְכוּתָא דַּייָ [צְבָאוֹת בְּטוּרָא דְצִיּוֹן וּבִירוּשְׁלֶם וּקְדָם סָבֵי עַמֵּיהּ בְּיֵקָר]" (=וייבושו העובדים לירח וייכנעו המשתחווים לשמש, כי תתגלה מלכות ה' צבאות בהר ציון ובירושלים ולפני זקני עמו בכבוד).

גאולת ישראל

8 וכן כאשר החל לתאר כיצד תהיה שלוות ישראל אחרי אובדן סנחריב, ופוריות אדמותיהם ויישובן ושגשוג ממלכתם על ידי חזקיה, אמר כמשל שאור השמש והירח יגבר; כי כמו שאמר על המובס שאור השמש והירח נעלם והפך לחושך עבור המובס, כך אורם גובר עבור המנצח. אתה מוצא זאת תמיד שכשפוגע באדם אסון גדול עיניו חשכות וראייתו מתערפלת, כי הרוח הרואה נעכרת בגלל האדים היתרים, וכן בגלל חולשתה ומיעוטה עקב היגון הכבד והתכנסות הנפש בתוך עצמה. ולהפך, בשעת השמחה והתרחבות הנפש החוצה וצלילות הרוח, האדם רואה כאילו האור התגבר מעבר למה שהיה. אמר (ישעיה): "כִּי עַם בְּצִיּוֹן יֵשֵׁב בִּירוּשָׁלַם בָּכֹה לֹא תִבְכֶּה [חָנוֹן יָחְנְךָ לְקוֹל זַעֲקֶךָ כְּשָׁמְעָתוֹ עָנָךְ]" (שם ל,יט; ושם: בָּכוֹ), וסוף הדברים: "וְהָיָה אוֹר הַלְּבָנָה כְּאוֹר הַחַמָּה

וְאוֹר הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים בְּיוֹם חֲבֹשׁ ה' אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ וּמַחַץ מַכָּתוֹ יִרְפָּא" (שם,כו), וכוונתו לריפוי שברם מיד סנחריב הרשע. אשר לדבריו "כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים", המפרשים אמרו שהוא מתכוון לריבוי, כי דוברי העברית משתמשים במספר "שבע" לציין ריבוי. ומה שנראה לי, שהוא רומז לשבעת הימים שלחנוכת הבית שהיו בימי שלמה (מלכים־א ח,סה), שמעולם לא היו לאומה שגשוג ואושר ושמחה כללית כמו בימים ההם, ועל כן אמר ששגשוגם ואושרם אז יהיו כמו שבעת הימים הללו.

חורבן אדום

9 וכאשר תיאר את אובדן אדום הרשעה שהתנכלו לישראל אמר: "וְחַלְלֵיהֶם יֻשְׁלָכוּ וּפִגְרֵיהֶם יַעֲלֶה בָאְשָׁם וְנָמַסּוּ הָרִים מִדָּמָם. וְנָמַקּוּ כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנָגֹלּוּ כַּסֵּפֶר הַשָּׁמָיִם וְכָל צְבָאָם יִבּוֹל כִּנְבֹל עָלֶה מִגֶּפֶן וּכְנֹבֶלֶת מִתְאֵנָה. כִּי רְוְתָה בַשָּׁמַיִם חַרְבִּי הִנֵּה עַל אֱדוֹם תֵּרֶד [וְעַל עַם חֶרְמִי לְמִשְׁפָּט]" (שם לד,ג-ה). התבוננו, אתם שעיניכם פקוחות, האם יש בפסוקים האלה דבר הגורם לספק או לדמיון־שווא שהוא מתאר מצב שיחול על השמים, והאם אין זה אלא משל לכך שממלכתם תישמד והגנת ה' תסור מהם ומזלם ישקע, ומעמדם של נכבדיהם יימחה בתוך זמן קצר ובמאמץ מועט, כאילו אמר שהאנשים שהיו ככוכבים – יציבים ובעלי מעמד רם ורחוקים מכל השאר – נפלו בזמן קצר כְּנֹבֵל עָלֶה מִגֶּפֶן וּכְנֹבֶלֶת מִתְּאֵנָה. דבר זה ברור מכדי שיהיה צורך להזכירו בחיבור מעין זה, ובוודאי שלא להאריך בו. אך ההכרח הביא אליו, משום שההדיוטות, ואף מי מהם שחושבים אותם בטעות ליחידי סגולה, מביאים ראיה מן הפסוק הזה מבלי להתבונן במה שנאמר לפניו ולאחריו ומבלי לעיין באיזו פרשה נאמר, אלא כאילו זה מסר שקיבלנו מהתורה על אחריתם של השמים כמו שקיבלנו (מהתורה) מסר על התהוותם.

עוד על חורבן אשור

10 ועוד, כשהחל ישעיה לבשר לישראל על אובדן סנחריב וכל האומות והמלכים אשר איתו כידוע, ושהם יינצלו בעזרת ה' בלבד, אמר להם כמשל: ראו כיצד נקרעו השמים האלה לגזרים ובלתה הארץ הזו ומתו מי שעליה ואתם ניצלים. כאילו אמר: אלה שמילאו את הארץ וחשבו שהם יציבים כשמים, על דרך ההגזמה, אבדו במהירות ונעלמו כעשן, ושרידיהם, הגלויים ויציבים כיציבות הארץ, כלו ככלות הבגד הבלוי. בתחילת הפרשה הזאת אמר: "כִּי נִחַם ה' צִיּוֹן נִחַם כָּל חָרְבֹתֶיהָ [וַיָּשֶׂם מִדְבָּרָהּ כְּעֵדֶן וְעַרְבָתָהּ כְּגַן ה' שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יִמָּצֵא בָהּ תּוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה.] הַקְשִׁיבוּ אֵלַי עַמִּי [וּלְאוּמִּי אֵלַי הַאֲזִינוּ כִּי תוֹרָה מֵאִתִּי תֵצֵא וּמִשְׁפָּטִי לְאוֹר עַמִּים אַרְגִּיעַ.] קָרוֹב צִדְקִי יָצָא יִשְׁעִי [וּזְרֹעַי עַמִּים יִשְׁפֹּטוּ אֵלַי אִיִּים יְקַוּוּ וְאֶל זְרֹעִי יְיַחֵלוּן.] שְׂאוּ לַשָּׁמַיִם עֵינֵיכֶם וְהַבִּיטוּ אֶל הָאָרֶץ מִתַּחַת כִּי שָׁמַיִם

כֻּלָּם נִמְלָחוּ וְהָאָרֶץ כַּבֶּגֶד תִּבְלֶה וְיֹשְׁבֶיהָ כְּמוֹ כֵן יְמוּתוּן וִישׁוּעָתִי לְעוֹלָם תִּהְיֶה וְצִדְקָתִי לֹא תֵחָת" (שם נא,ג-ו).

עוד על גאולת ישראל

[11] ואמר על שיבתה של מלכות ישראל ויציבותה והתמדתה, שה' יחדש שמים וארץ. כי הוא מתייחס תדיר בדבריו לשלטונה של המלכות כאילו היא עולם המיוחד לה, כלומר שמים וארץ. וכך כאשר החל בנחמות ואמר: "אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מְנַחֶמְכֶם" (שם,יב) וכן הלאה, אמר: "וָאָשִׂם דְּבָרַי בְּפִיךְ וּבְצֵל יָדִי כִּסִּיתִיךְ לִנְטֹעַ שָׁמַיִם וְלִיסֹד אָרֶץ וְלֵאמֹר לְצִיּוֹן עַמִּי אָתָּה" (שם,טז). ואמר על קיום המלכות לישראל והסתלקותה מרמי המעלה המפורסמים: "כִּי הֶהָרִים יָמוּשׁוּ [וְהַגְּבָעוֹת תְּמוּטֶינָה וְחַסְדִּי מֵאִתֵּךְ לֹא יָמוּשׁ וּבְרִית שְׁלוֹמִי לֹא תָמוּט אָמַר מְרַחֲמֵךְ ה']" (שם נד,י). ואמר על התמדת מלכות המשיח ושמלכות ישראל לא תאבד לאחר מכן: "לֹא יָבוֹא עוֹד שִׁמְשֵׁךְ [וְיִרֵחֵךְ לֹא יֵאָסֵף, כִּי ה' יִהְיֶה לָךְ לְאוֹר עוֹלָם וְשָׁלְמוּ יְמֵי אֶבְלֵךְ]" (שם ס,כ).

משמעות בריאת שמים חדשים מתוך ההקשר

[12] אחר כך המשיך ישעיה את דבריו בהשאלות הללו, שמי שמבין את משמעויות הדברים רגיל בהן, ותיאר את מצבי הגלות ופרטיהם. לאחר מכן תיאר את שיבת המלכות ומחיית כל היגונות האלה, ואמר כמשל: אני אברא שמים אחרים וארץ אחרת, והנוכחיים יישכחו וייחמו עקבותיהם. הוא ביאר זאת מיד אחר כך ואמר: הדברים הללו שאמרתי שאברא – כוונתי שאתן לכם מצב של שמחה תמידית וחדווה במקום היגונות והייסורים, ולא ייזכרו היגונות האלה שהיו לפני כן.

[13] שמע את סידור העניינים וסמיכות הפסוקים המורים על כך.

פתיחה) בראשית הפרשה הזאת אמר: "חַסְדֵי ה' אַזְכִּיר תְּהִלּוֹת ה' [כְּעַל כֹּל אֲשֶׁר גְּמָלָנוּ ה' וְרַב טוּב לְבֵית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר גְּמָלָם כְּרַחֲמָיו וּכְרֹב חֲסָדָיו]" (שם סג,ז).

הטובה) אחר כך תיאר את חסדיו יתעלה עלינו תחילה: "[בְּכָל צָרָתָם לוֹ צָר וּמַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחָמְלָתוֹ הוּא גְאָלָם] וַיְנַטְּלֵם וַיְנַשְּׂאֵם כָּל יְמֵי עוֹלָם" (שם,ט) וכן הלאה.

המרי) אחר כך תיאר את מריינו: "וְהֵמָּה מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת רוּחַ קָדְשׁוֹ [וַיֵּהָפֵךְ לָהֶם לְאוֹיֵב הוּא נִלְחַם בָּם]" (שם,י) וכן הלאה.

האויב) אחר כך תיאר את השתלטות האויב עלינו: "צָרֵינוּ בוֹסְסוּ מִקְדָּשֶׁךָ. הָיִינוּ מֵעוֹלָם [לֹא מָשַׁלְתָּ בָּם...]" (שם,יח-יט) וכן הלאה.

תחינה לה') אחר כך המליץ בעדנו ואמר: "אַל תִּקְצֹף ה' עַד מְאֹד [וְאַל לָעַד תִּזְכֹּר עָוֹן הֵן הַבֶּט נָא עַמְּךָ כֻלָּנוּ]" (שם סד,ח) וכן הלאה.

ההסבר) אחר כך הזכיר כיצד היינו ראויים לייסורים הקשים שבאו עלינו, משום שנקראנו אל האמת ולא נענינו, ואמר: "נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שָׁאָלוּ נִמְצֵאתִי לְלֹא בִקְשֻׁנִי אָמַרְתִּי הִנֵּנִי הִנֵּנִי אֶל גּוֹי לֹא קֹרָא בִשְׁמִי]" (שם סה,א).

מחילה) אחר כך הבטיח מחילה ורחמים ואמר: "כֹּה אָמַר ה' כַּאֲשֶׁר יִמָּצֵא הַתִּירוֹשׁ בָּאֶשְׁכּוֹל [וְאָמַר אַל תַּשְׁחִיתֵהוּ כִּי בְרָכָה בּוֹ כֵּן אֶעֱשֶׂה לְמַעַן עֲבָדַי לְבִלְתִּי הַשְׁחִית הַכֹּל. וְהוֹצֵאתִי מִיַּעֲקֹב זֶרַע וּמִיהוּדָה יוֹרֵשׁ הָרָי וִירֵשׁוּהָ בְחִירַי וַעֲבָדַי יִשְׁכְּנוּ שָׁמָּה]" (שם,ח-ט) וכן הלאה.

עונש לאויבים) אחר כך הבטיח רעות לאלה שעשקו אותנו ואמר: "הִנֵּה עֲבָדַי יֹאכֵלוּ וְאַתֶּם תִּרְעָבוּ [הִנֵּה עֲבָדַי יִשְׁתּוּ וְאַתֶּם תִּצְמָאוּ הִנֵּה עֲבָדַי יִשְׂמָחוּ וְאַתֶּם תֵּבֹשׁוּ. הִנֵּה עֲבָדַי יָרֹנּוּ מִטּוּב לֵב וְאַתֶּם תִּצְעֲקוּ מִכְּאֵב לֵב וּמִשֶּׁבֶר רוּחַ תְּיֵלִילוּ]" (שם,יג-יד).

שכחת המצבים) אחר כך המשיך ואמר שהָאֱמנותיה של האומה הזו יתוקנו, והיא תהיה ברכה בארץ, ותשכח את כל המצבים השונים האלה שהיו קודם. הוא אמר דברים שזה לשונם: "וְלַעֲבָדָיו יִקְרָא שֵׁם אַחֵר. אֲשֶׁר הַמִּתְבָּרֵךְ בָּאָרֶץ יִתְבָּרֵךְ בֵּאלֹהֵי אָמֵן וְהַנִּשְׁבָּע בָּאָרֶץ יִשָּׁבַע בֵּאלֹהֵי אָמֵן כִּי נִשְׁכְּחוּ הַצָּרוֹת הָרִאשֹׁנוֹת וְכִי נִסְתְּרוּ מֵעֵינָי. כִּי הִנְנִי בוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה וְלֹא תִזָּכַרְנָה הָרִאשֹׁנוֹת וְלֹא תַעֲלֶינָה עַל לֵב. כִּי אִם שִׂישׂוּ וְגִילוּ עֲדֵי עַד אֲשֶׁר אֲנִי בוֹרֵא כִּי הִנְנִי בוֹרֵא אֶת יְרוּשָׁלַם גִּילָה וְעַמָּהּ מָשׂוֹשׂ. וְגַלְתִּי בִירוּשָׁלַם וְשַׂשְׂתִּי בְעַמִּי וְלֹא יִשָּׁמַע בָּהּ עוֹד קוֹל בְּכִי וְקוֹל זְעָקָה]" (שם,טו-יט).

מסקנה) התבאר והתבהר לך אם כן הדבר כולו, שכאשר אמר "כִּי הִנְנִי בוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה" הסביר זאת מיד ואמר: "כִּי הִנְנִי בוֹרֵא אֶת יְרוּשָׁלַם גִּילָה וְעַמָּהּ מָשׂוֹשׂ".

המשך ניתוח הפסוקים המתייחסים לבריאת השמים החדשים

14 אחרי ההקדמה הזאת אמר: כמו שמצבי האמונה האלה והשמחה בה שהבטחתי לך שאברא אותם הם קבועים תמידית – כי האמונה בה' והשמחה באמונה הזאת הם מצבים שלא ייתכן שייעלמו ולעולם לא ישתנו עבור כל מי שהשיג אותם – כמו שמצב האמונה והשמחה בה, שהבטחתי שימלא את הארץ, תמידי וקבוע, כך יתמידו זרעכם ושמכם. והם דבריו לאחר מכן: "כִּי כַאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עֹמְדִים לְפָנַי נְאֻם ה' כֵּן יַעֲמֹד זַרְעֲכֶם וְשִׁמְכֶם" (שם סו,כב). כי יש שהזרע נשאר אך לא השם, כמו שאתה מוצא אומות רבות שאין ספק שהן מזרע פרס או יָוָן אך אינן ידועות בשם מיוחד אלא כללה אותן אומה אחרת. יש כאן לדעתי גם הערה על נצחיות התורה, שבגללה יש לנו שם מיוחד.

כיוון שההשאלות האלה נמצאות לרוב בישעיה, התחקיתי אחרי כולן.

ראיות פרטיות בשאר נביאים

15 ויש מהן גם בדברי אחרים.

א) ירמיה אמר בתיאור חורבן ירושלם בעֲוֹנוֹת אבותינו: "רָאִיתִי אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה תֹהוּ וָבֹהוּ [וְאֶל הַשָּׁמַיִם וְאֵין אוֹרָם. רָאִיתִי הֶהָרִים וְהִנֵּה רֹעֲשִׁים וְכָל הַגְּבָעוֹת הִתְקַלְקָלוּ. רָאִיתִי וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם וְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם נָדָדוּ. רָאִיתִי וְהִנֵּה הַכַּרְמֶל הַמִּדְבָּר, וְכָל עָרָיו נִתְּצוּ מִפְּנֵי ה' מִפְּנֵי חֲרוֹן אַפּוֹ]" (ירמיה ד,כג-כו).

16 ב) ויחזקאל אמר בתיאור אובדן ממלכת מצרים ומות פרעה על ידי נבוכדנצר: "וְכִסֵּיתִי בְכַבּוֹתְךָ שְׁמַיִם וְהִקְדַּרְתִּי אֶת כֹּכְבֵיהֶם שֶׁמֶשׁ בֶּעָנָן אֲכַסֶּנּוּ וְיָרֵחַ לֹא יָאִיר אוֹרוֹ. כָּל מְאוֹרֵי אוֹר בַּשָּׁמַיִם אַקְדִּירֵם עָלֶיךָ וְנָתַתִּי חֹשֶׁךְ עַל אַרְצְךָ נְאֻם ה' [אֱלֹהִים] " (יחזקאל לב,ז-ח).

17 ג) ויואל בן פתואל אמר על הארבה העצום שבא בימיו: "לְפָנָיו רָגְזָה אֶרֶץ רָעֲשׁוּ שָׁמָיִם שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ קָדְרוּ וְכוֹכָבִים אָסְפוּ נָגְהָם" (יואל ב,י).

18 ד) ועמוס אמר בתיאור חורבן שומרון: "וְהֵבֵאתִי הַשֶּׁמֶשׁ בַּצָּהֳרָיִם וְהַחֲשַׁכְתִּי לָאָרֶץ בְּיוֹם אוֹר. וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם [לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר]" (עמוס ח,ט-י).

19 ה) ומיכה אמר על אובדן שומרון כשהוא משתמש והולך באמירות המליציות המפורסמות והידועות: "כִּי הִנֵּה ה' יֹצֵא מִמְּקוֹמוֹ וְיָרַד וְדָרַךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ. וְנָמַסּוּ הָרִים [תַּחְתָּיו וְהָעֲמָקִים יִתְבַּקָּעוּ כַּדּוֹנַג מִפְּנֵי הָאֵשׁ כְּמַיִם מֻגָּרִים בְּמוֹרָד]" (מיכה א,ג-ד; ושם: הֶהָרִים).

20 ו) וחגי אמר על נפילת מלכות פרס ומדי: "[עוֹד אַחַת מְעַט הִיא] וַאֲנִי מַרְעִישׁ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְאֶת הַיָּם וְאֶת הֶחָרָבָה. וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם" (חגי ב,ו-ז).

21 ז - דוד) ובפשיטה של יואב על ארם, כאשר החל לתאר את חולשת האומה ורפיונה מלפנים, ושהם היו מנוצחים ומובסים, ושהעתיר בתפילה להצילם עתה, אמר: "[אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ פָּרַצְתָּנוּ אָנַפְתָּ תְּשׁוֹבֵב לָנוּ.] הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פִּצַּמְתָּהּ רְפָה שִׁבָרֶיהָ כִּי מָטָה" (תהילים ס,ג-ד). הוא הוסיף ואמר דברים שמשמעותם שלא נפחד כשיאבדו האומות ויכלו, משום שאנו בוטחים על ישועתו יתעלה ולא על מלחמתנו וכוחנו, כמו שנאמר "עַם נוֹשַׁע בַּה'" (דברים לג,כט); אמר: "[אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה וָעֹז עֶזְרָה בְצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד.] עַל כֵּן לֹא נִירָא בְּהָמִיר אֶרֶץ וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב יַמִּים" (תהילים מו,ב-ג).

22 ח - חבקוק) ובתיאור טביעת המצרים נאמר: "רָאוּךָ מַיִם אֱלֹהִים רָאוּךָ מַיִם יָחִילוּ אַף יִרְגְּזוּ תְּהֹמוֹת (תהילים עז,יז); "קוֹל רַעַמְךָ בַּגַּלְגַּל [הֵאִירוּ בְרָקִים תֵּבֵל] רָגְזָה וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ" (שם,יט); "הֲבִנְהָרִים חָרָה ה' [אִם בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ אִם בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ כִּי תִרְכַּב עַל

סוּסֶיךָ מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה] (חבקוק ג,ח); "עָלָה עָשָׁן בְּאַפּוֹ [וְאֵשׁ מִפִּיו תֹּאכֵל גֶּחָלִים בָּעֲרוּ מִמֶּנּוּ]" (תהילים יח,ט).

23 ט - דבורה) וכן בשירת דבורה: "[ה' בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם] אֶרֶץ רָעָשָׁה [גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם. הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינַי מִפְּנֵי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל]" (שופטים ה,ד-ה). דבר זה נפוץ, ועל מה שלא הזכרתי תקיש ממה שהזכרתי.

יום ה' הגדול והנורא

24 אשר לדברי יואל "וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ דָּם וָאֵשׁ וְתִימְרוֹת עָשָׁן. הַשֶּׁמֶשׁ יֵהָפֵךְ לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא. וְהָיָה כֹּל אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם ה' יִמָּלֵט כִּי בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְלֵיטָה כַּאֲשֶׁר אָמַר ה' וּבַשְּׂרִידִים אֲשֶׁר ה' קֹרֵא]" (יואל ג,ג-ה) – מה שיותר נראה לי זה שהוא מתאר את אבדן סנחריב אל מול ירושלם. ואם אין זה נראה לך, יהיה זה תיאור של אבדן גוג אל מול ירושלם בימי המלך המשיח, אף על פי שאין נזכר בפרשה הזאת אלא הטבח הרב, דליקת השריפות וליקוי המאורות.

25 שמא תאמר: כיצד זה לפי פרשנותנו נקרא יום אבדן סנחריב "יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא"? דע לך שכל יום שיש בו הצלה גדולה או אסון גדול נקרא "יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא". יואל אמר זאת על יום בוא הארבה עליהם: "כִּי גָדוֹל יוֹם ה' וְנוֹרָא מְאֹד וּמִי יְכִילֶנּוּ" (שם ב,יא). גם בחז"ל לא נזכר קץ העולם

26 העניין שאנו סובבים סביבו כבר התבאר, והוא שכיליון העולם הזה והשתנותו מכפי שהוא, או השתנות דבר מטבעו כך שהוא יתמיד בשינוי הזה – הוא דבר שלא נמסר לנו עליו דבר בפסוקי הנביאים וגם לא בדברי חכמים. כי דבריהם "שתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב" (=ששת אלפי שנים קיים העולם ו[אלף] אחד חרב) (בבלי ראש השנה לא,א; סנהדרין צז,א) –

דחייה

א) אין זה העדר המציאות כולה, משום שדבריו "וחד חרוב" מורים על קיומו של הזמן.

ב) מה גם שהם דברי יחיד,

ג) ובאופן מסוים.

27 ואילו מה שאתה מוצא תמיד אצל כל החכמים, והוא יסוד שכל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד מביא ממנו ראיה – הוא הפסוק "אֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ" (קהלת א,ט), ושאין התחדשות בשום פנים ואופן. עד כדי כך שמי שהבין את "שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה" (ישעיהו סה,יז) כפי מה שחושבים (=מילולית), אמר: "אף שמים וארץ שעתידין להִברות כבר הן ברויין ועומדין, שנאמר: '[הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי

עֹשֶׂה] עֹמְדִים לְפָנַי [נְאֻם ה']' (שם סו,כב) – 'יעמדו' לא נאמר אלא 'עומדים'", והביא ראיה מן הפסוק "אֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ". אל תחשוב שזה סותר את מה שביארתי. אלא אפשר שכוונתו שהטבע המחייב באותו זמן את המצבים המובטחים האלה – הוא נברא ועומד משׁשת ימי בראשית, וזה נכון.

תפיסת הנס לדעת הרמב"ם

[28] אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו כך שהוא יתמיד בשינוי הזה, רק כהישמרות מן הניסים. כי אף על פי שהמטה נהפך לנחש והמים נהפכו לדם והיד הטהורה הנכבדת נהפכה לבנה מבלי שהיתה סיבה טבעית שגרמה לכך, הרי הדברים האלה והדומה להם לא נמשכו ולא הפכו לטבע אחר, אלא כמו שאמרו (החכמים) ז"ל: "עולם כמנהגו הולך" (בבלי עבודה זרה נד,ב).

תפיסת הנס לדעת חז"ל

[29] זו דעתי, וזה מה שראוי להאמין בו, אף על פי שהחכמים ז"ל אמרו לגבי הניסים דברים מופלאים מאוד שתמצא את לשונם בבראשית רבה (ה,ד) ובמדרש קהלת (לא ידוע מקומו). עניינם הוא שהם סבורים שהניסים גם הם במובן מסוים חלק מהטבע: הם אמרו שכאשר ה' ברא את המציאות הזו וטבע בה את חוקי הטבע האלה, הוא קבע בחוקי הטבע הללו שיארעו בהם כל הניסים בזמן שיארעו, והאות של הנביא הוא שה' הודיע לו את הזמן שבו יאמר מה שיאמר ואז יקרה הדבר הזה כמו שנטבע בו בעיקר הטבע.

[30] אם הדבר הוא כמו שתראה, הרי הוא מורה על גדולתו של האומר, ושקשה מאוד בעיניו שישתנה טבע אחרי מעשה בראשית או שיתחדש חפץ אחר לאחַר שהתייצב כפי שהוא. הוא כאילו סבור, לדוגמה, שהושם בטבע המים שהם יהיו רציפים וניגרים ממעלה למטה תמיד, מלבד באותו זמן שטבעו בהם המצרים, והמים האלה בלבד הם שייחלקו.

כבר הסבתי את תשומת לבך לרוח האמירה הזו, ושכולה הימנעות מכך שתהיה התחדשות של משהו. נאמר שם: "אמר ר' יונתן: תנאים התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל. הדא היא 'וַיָּשָׁב הַיָּם לְפָנוֹת בֹּקֶר לְאֵיתָנוֹ' (שמות יד,כז). אמר ר' ירמיה בן אלעזר: לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית. הדא היא: 'אֲנִי יָדַי נָטוּ שָׁמַיִם וְכָל צְבָאָם צִוִּיתִי' (ישעיהו מה,יב). צויתי את הים שיקרע, את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, את האריות שלא יזיקו לדניאל, את הדג שיקיא את יונה". והוא הדין לכל השאר.

זמן הבריאה – הסכמה ומחלוקת עם אריסטו

[31] הרי התבאר לך הדבר והתבררה השיטה: אנו מסכימים עם אריסטו בחצי מדעתו, ומאמינים שהמציאות הזאת נצחית ותמידית בטבע הזה שחפץ בו (ה') יתעלה, ולא ישתנה ממנה שום דבר אלא בפרטים ממנה על דרך הנס, אף על פי שיש לו יתעלה יכולת לשנותה כולה או לאַיְן אותה, או לבטל כל חוק טבע שלה שיחפוץ. אבל היתה לה התחלה כשלא היה שום דבר מצוי מלבד ה', וחכמתו גזרה שהבריאה תבוא למציאות כשהביא אותה למציאות, ושמה שהביא למציאות לא ייעדר וטבעו לא ישתנה אלא במה שחפץ, בפרטים שאנו יודעים כבר, ובמה שיהיה בעתיד שאיננו יודעים.

זו דעתנו ויסוד תורתנו. אריסטו לעומת זאת סבור שכמו שהעולם נצחי ולא יכלה, כך הוא קדמון ולא התהווה. כבר אמרנו וביארנו (ב,כ) שאין זה אלא על דרך החיוב, ושבחיוב יש משום טפילת שקר על האלוה כמו שביארנו (ב,כג4).

שתי הקדמות לפרק הבא

[32] כיוון שהגיעו הדברים לכך, נביא פרק (ב,ל) שנזכיר בו גם כמה הערות על לשונות שנאמרו במעשה בראשית, כי מטרתו הראשונה של חיבור זה לא היתה אלא לבאר מה שאפשר לבארו ממעשה בראשית ומעשה מרכבה. זאת לאחר שנקדים שתי הקדמות כלליות.

הקדמה א: יש דרך ללמוד וללמד את "מעשה בראשית"

[33] ההקדמה הראשונה היא זו: כל מה שנזכר במעשה בראשית בתורה אין הוא כולו כפשוטו ("כחיצוניותו") כמו שמדמיין המון העם. כי אילו היה הדבר כך, לא היו מקדישים לו אנשי החכמה מחשבות ולא היו החכמים מפליגים להסתירו ולאסור לדרוש בו בציבור. כי פשטי הדברים האלה מביאים או

א) לשיבוש גדול של הדמיון וסוללים את הדרך לדעות רעות לגבי האלוה, או

ב) לביטול גמור ולכפירה ביסודות התורה. על כן הנכון הוא להימנע מלהתבונן בהם בדמיון בלבד בלא (ידיעת) המדעים – ולא כמו שעושים הדרשנים והמפרשים הפתאים, שחשבו שהחכמה היא ידיעת הסבר המילים, והרחבת דברים והארכה בהם היא לדעתם תוספת בשלמות – אלא יש להתבונן בהם (=בפסוקי מעשה בראשית) בשכל על אמיתו אחרי השגת שלמות במדעים המוכחים וידיעת הסודות הנבואיים. אבל כל מי שיודע דבר מזה אין ראוי שיגלהו ברבים, כמו שביארתי כמה פעמים בפירושנו למשנה (הקדמה למשנה; חגיגה ב,א; הקדמה לפרק חלק). ובפירוש אמרו (חז"ל): "מתחִלת הספר ועד

כאן – 'כְּבֹד אֱלֹהִים הַסְתֵּר דָּבָר' (משלי כה,ב)" (בראשית רבה ט,א). הם אמרו זאת בסוף מה שנזכר ביום הַשִּׁשִּׁי (בראשית א,לא), ואם כן הובהר מה שאמרנו.

34 אך כיוון שהציווי האלוהי מחייב בהכרח שכל מי שהשיג שלמות כלשהי ישפיע אותה על אחרים, כמו שנבאר בפרקים שיעסקו בנבואה (ב,לז1) – הרי כל חכם שזכה להבין משהו מן הסודות האלה, אם מעיונו או ממי שהנחה אותו אליו, הכרח לו שיאמר משהו, אך לומר במפורש אסור, על כן הוא מרמז. וכך באו רמיזות והערות ורמזים רבים כאלו בדברי החכמים ז"ל, וגם הם רק אצל יחידים מהם, אלא שהם מעורבים באמירות של אחרים ובאמירות אחרות. לכן אתה מוצא אותי תמיד בסתרים האלה מזכיר אמירה אחת שהיא עמוד התווך של הדבר, ומניח את כל השאר למי שראוי לו שאניח לו אותם.

הקדמה ב: רב־המשמעיות במונחים בדברי הנביאים

35 ההקדמה השנייה: הנביאים, כמו שאמרנו (הקדמות, פתיחה1), משתמשים בנאומיהם במונחים רב־משמעיים ובמונחים שאין הכוונה בהם במשמעותם הראשונית, אלא שהמונח מוזכר בגלל גזירה מסוימת, כמו "מַקֵּל שָׁקֵד" (ירמיהו א,יא) כדי להורות בו על "שֹׁקֵד אֲנִי [עַל דְּבָרִי לַעֲשֹׂתוֹ]" (שם,יב) כמו שנבאר בפרקי הנבואה (ב,מג). ובהתאם לעניין הזה נאמר במרכבה "חַשְׁמַל" (יחזקאל א,ד), כמו שביארו (חז"ל) (בבלי חגיגה יג,ב), וכן "רֶגֶל עֵגֶל" (יחזקאל א,ז) ו"נְחֹשֶׁת קָלָל" (שם). וכן דברי זכריה "[וָאָשֻׁב וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה אַרְבַּע מַרְכָּבוֹת יֹצְאוֹת מִבֵּין שְׁנֵי הֶהָרִים] וְהֶהָרִים הָרֵי נְחֹשֶׁת" (זכריה ו,א), ודברים אחרים כיוצא בזה.

36 לאחר שתי ההקדמות האלה, אביא את הפרק שהבטחנו.

פרק ל

פירוש סיפור הבריאה לאור עקרונות המדע

הסברת "בראשית ברא אלוהים" – קדימות סיבתית

1 דע שיש הבדל בין "התחלה" ("אַוַּל"; גם: ראשון) לבין "ראשית" ("מַבְּדָא"; גם: עיקרון, יסוד). הראשית מצויה

אפשרות א) במה – או

אפשרות ב) עם מה – שהיא ראשית לו, אפילו אין היא קודמת לו בזמן. כמו שאומרים

דוגמה א) שהלב הוא ראשית החי,

דוגמה ב) ושהיסוד הוא ראשית מה שהוא יסוד לו. ויש שמשתמשים גם לגבי העניין הזה בלשון "התחלה". אשר ל"התחלה" – יש שהיא נאמרת על מה שקדם בזמן בלבד, כשהקודם בזמן אינו סיבה לזה שבא אחריו, כמו שאומרים: "מי שגר תחילה בבית הזה

הוא פלוני, ואחריו פלוני". ואין אומרים שפלוני הוא ראשיתו של פלוני.

[2] המילה המורה בלשוננו על התחלה היא "תחלה": "תְּחִלַּת דִּבֶּר ה' בְּהוֹשֵׁעַ" (הושע א,ב). והמילה המורה על ראשית היא "ראשית", כי היא נגזרת מ"ראש", שהוא ראשית בעל החיים לפי מיקומו.

העולם לא נברא בראשית זמנית, כמו שביארנו (ב,יג), כי הזמן הוא מכלל הברואים, ולכן נאמר "בְּרֵאשִׁית [בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ]" (בראשית א,א), כשהבי"ת במשמעות של "פִּי" (=ב-; בתוך), ואם כן תרגומו האמיתי של פסוק זה הוא כך: "בְּ(תוך) 'ראשית' ברא אלוהים את (העולם) העליון ואת (העולם) השפל". זהו הפירוש המתאים לחידוש העולם.

חכמים הסוברים שהיה זמן קודם לעולם

[3] אך מה שתמצא בדבריהם של כמה מהחכמים, שהם קובעים את קיומו של זמן לפני בריאת העולם, הרי זה קשה מאוד, כי זוהי דעת אריסטו שביארתי לך (ב,הנחות26; ב,יג,הדעה השלישית), שלדעתו אין להעלות על הדעת התחלה לזמן – וזה מגונה. מה שהביא את האומרים לאמירה זו הוא שהם מצאו "יוֹם אֶחָד" (בראשית א,ה) ו"יוֹם שֵׁנִי" (שם,ח), ובעל האמירה הבין את הדבר כפשוטו ("כחיצוניותו"), וטען: כיוון שלא היה גלגל סובב ולא שמש, על ידי מה נמדד יום ראשון? הם אמרו בלשון זה: "יום ראשון – אמר רבי יהודה בר' סימון: מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכאן. אמר ר' אבהו: מיכן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן" (בראשית רבה ג,ז) – וזה מגונה יותר מן הראשון.

[4] התבונן במה שהיה קשה לשניהם, והוא קיומו של זמן לפני קיומה של השמש הזאת, ופתרון הדבר שהוקשה לשניהם יתברר לך במהרה (בפסקה הבאה). אלא אם הם רצו לטעון שאין מנוס מסדר זמנים קדום, והרי זו האמנה בקדמות, וכל דתי יישמר מזה. אין מימרה זו לדעתי אלא כמו מימרת ר' אליעזר "שמים מאיכן נבראו" (ראו ב,כו). כללו של דבר: אל תתייחס בעניינים האלה לדברי האומרים. כבר הודעתיך (ב,יג) שיסוד התורה כולה הוא שה' הביא את העולם למציאות לא מִדָּבר, שלא בראשית זמנית, אלא הזמן נברא, כי הוא בא בעקבות תנועת הגלגל, והגלגל נברא.

הסברת "את השמים ואת הארץ"

[5] וממה שעליך לדעת, הוא שהחכמים אמרו במפורש בכמה מקומות (בראשית רבה א,יד ועוד) שמשמעותה של המילה "אֵת" שנאמרה בפסוק "[בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים] אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ" (בראשית א,א), היא "עִם". כוונתם בכך היא שהוא ברא יחד עם השמים את כל מה שבשמים, ועם הארץ את כל מה שבארץ. וידוע לך ביאורם (בבלי

חגיגה יב,א) שהשמים והארץ נבראו יחד, על פי הפסוק "[אַף יָדִי יָסְדָה אֶרֶץ וִימִינִי טִפְּחָה שָׁמָיִם] קֹרֵא אֲנִי אֲלֵיהֶם יַעַמְדוּ יַחְדָּו" (ישעיהו מח,יג). נמצא שהכול נברא יחד, וכל הדברים נבדלו בזה אחר זה. הם המשילו זאת לאיכר שזרע זרעים שונים באדמה ברגע אחד. חלקם צמחו לאחר יום, חלקם לאחר יומיים, וחלקם לאחר שלושה, בעוד שהזריעה כולה היתה בשעה אחת. לפי דעה זו, הנכונה בלי ספק, תיפתר הבעיה שחייבה את ר' יהודה בר' סימון לומר מה שאמר והוקשה לו, כיצד נמדדו יום ראשון ויום שני ושלישי. בביאור של חכמים בבראשית רבה אמרו על ה"אור" שנזכר בתורה שנברא ביום ראשון, בלשון זה: "הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון, ולא תלאן עד יום רביעי" (ראו בבלי חגיגה יב,א). הרי שהדברים נאמרו בפירוש בנושא זה.

הסברת הפסוק השני: המונח "ארץ" וארבעת היסודות

[6] וממה שעליך לדעת, ש"ארץ" הוא מונח רב־משמעי, שנאמר באופן כללי ובאופן פרטי. באופן כללי – על כל מה שמתחת לגלגל הירח, כלומר ארבעת היסודות; ובאופן פרטי – על האחד האחרון מהם, שהוא האדמה. הראיה לכך היא מה שנאמר: "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים [מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם]" (בראשית א,ב) – הרי שקרא לכולם "ארץ". ואחר כך נאמר: "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ" (שם,י).

גם זה אחד מן הסודות הגדולים, שכל אימת שתמצא שנאמר 'ויקרא אלהים לכך ככה' – המטרה היא רק להבדיל אותו מן המשמעות האחרת המשותפת עמו במונח הזה. ולכן פירשתי לך (פסקה 2) את הפסוק הזה: "בראשית ברא אלוהים את (העולם) העליון ואת (העולם) השפל". נמצא ש"ארץ" הנאמרת בתחילה היא (העולם) השפל, כלומר ארבעת היסודות; ומה שנאמר עליה "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ" היא האדמה לבדה. הדבר התברר אם כן.

[7] וממה שעליך לדעת, שארבעת היסודות נזכרו בתחילה אחרי השמים, שאמרנו שהמונח "ארץ" הראשון מורה עליהם. כי הוא הזכיר "ארץ" ו"מים" ו"רוח" ו"חשך" (בראשית א,א-ב). "חשך" הוא יסוד האש, אל תחשוב אחרת.

הוכחה א) נאמר: "וּדְבָרָיו שָׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ" (דברים ד,לו), ונאמר: "כִּשְׁמַעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ" (שם ה,יט),

הוכחה ב) ונאמר: "כָּל חֹשֶׁךְ טָמוּן לִצְפוּנָיו תְּאָכְלֵהוּ אֵשׁ לֹא נֻפָּח" (איוב כ,כו). יסוד האש כונה בשם זה משום שהוא אינו מאיר אלא שקוף; שהרי אילו היה יסוד האש מאיר, היינו רואים את כל האטמוספירה בלילה כלהבת אש.

[8] היסודות נזכרו לפי מיקומם הטבעי: הארץ, ומעליה המים, והאוויר צמוד למים, והאש מעל האוויר.

[על החושך כיסוד האש] כי מכך שדווקא על האוויר נאמר שהוא "עַל פְּנֵי הַמָּיִם", נמצא שה"חֹשֶׁךְ" אשר "עַל פְּנֵי תְהוֹם" מעל ה"רוּחַ" בלי ספק.

[על הרוח] מה שחייב אותו לומר "רוּחַ אֱלֹהִים" הוא מכיוון שהוא תיאר אותה כנעה, כלומר "מְרַחֶפֶת", ותנועת הרוח מיוחסת תמיד לה': "וְרוּחַ נָסַע מֵאֵת ה'" (במדבר יא,לא), "נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ" (שמות טו,י), "וַיַּהֶפֹךְ ה' רוּחַ יָם" (שם י,יט). וזה נפוץ.

[על החושך כלילה] וכיוון שה"חֹשֶׁךְ" שנאמר בתחילה, שהוא שם היסוד, אינו ה"חֹשֶׁךְ" שנאמר אחר כך (בראשית א,ד), שהוא החושך, החל לבאר ולהבדיל ואמר: "וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה" (שם,ה) באופן שביארנו (לעיל 6). הדבר התברר אם כן.

הסברת היום השני בבריאה: בידול והבחנות בין "מים"

[9] וממה שעליך לדעת, שמה שנאמר "וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם וַאֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ]" (שם,ז) אין זה הבדל במקום, שנעשו אלה למעלה ואלה למטה כשטבעם אחד הוא. אלא פירושו שהוא הבדיל ביניהם בהבדל טבעי, כלומר בצורה. חלק ממה שהוא קרא לו בהתחלה (פסוק ב) "מים" (=היסוד) עשה למשהו אחר בצורה טבעית שהלבישו (=מי הימים), ואת החלק האחר בצורה אחרת, והם המים (=שבשמים).

[10 'קריאה'=הבדלה במים] ולכן גם נאמר "וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים" (שם,י). הרי שנאמר לך במפורש שה"מַיִם" הראשונים (=היסוד) שנאמר עליהם "עַל פְּנֵי הַמָּיִם" (שם,ב) אינם אלה שביַמִּים, אלא חלקם הובדלו בצורה מסוימת מעל האוויר (=האטמוספירה) וחלקם הם המים האלה.

['הבדלה' במים] וכך דבריו "וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ [וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ]" הם כדבריו "וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ" (שם,ד) שהם כהבדלה בצורה מסוימת.

[הרקיע] הרקיע עצמו התהווה מן המים, כמו שאמרו (חז"ל): "הוגלדה טפה האמצעית" (בראשית רבה ד,ב).

קריאה'=הבדלה בשמים) גם דבריו "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם" (בראשית א,ח) הם על דרך מה שביארתי לך, כדי להבהיר שהמונח רב־משמעי , וש"שמים" שנאמרו בהתחלה בדבריו "[בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים] אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ" (שם,א) אינם אלה שנקראו "שמים". "הרקיע" – לאו דווקא שמים) הוא הדגיש עניין זה בדבריו "[וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ] עַל פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם" (שם,כ),

כדי להבהיר שהרקיע אינו השמים. מפני הרב־משמעיות הזו במונחים יש שהשמים האמיתיים נקראים גם "רקיע", כמו שהרקיע האמיתי נקרא "שמים", והוא שנאמר: "[וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים.] וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם [לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ]" (שם,טז-יז).

באמירה זו התבאר גם מה שהוכח, שכל הכוכבים והשמש והירח קבועים בגלגל, כי אין ריק בעולם, ואינם על פני שטח הגלגל כמו שמדמיין המון העם; שנאמר "בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם", ולא נאמר 'על רקיע השמים'.

סיכום) התברר אם כן שחומר מסוים היה משותף והוא קרא לו "מים", ולאחר מכן הובדל בשלוש צורות: חלק ממנו נעשה ימים, חלק ממנו נעשה רקיע, וחלק ממנו נעשה מעל הרקיע הזה. וכל זה מחוץ לארץ. הסוד) הרי שבעניין זה נקט דרך אחרת, עבור סודות מופלאים.

סוד המים והשמים

[11] את העובדה שמה שמעל הרקיע נקרא "מים" בשם בלבד, לא שהם מין המים, אמרו גם החכמים ז"ל בדבריהם "ארבעה נכנסו לפרדס" וכו': "אמר להן ר' עקיבה: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו 'מים! מים!', שכך כתוב 'דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי' (תהילים קא,ז)" (בבלי חגיגה יד,ב).

הזמנה) התבונן אם כן, אם אתה מן המתבוננים, עד כמה ביאר באמירה הזו, וכיצד גילה את הדבר כולו, כשתתבונן בו ותבין כל מה שהוכח ב"מטאורולוגיקה", ותבחן כל מה שאמרו האנשים על כל דבר ממנה.

הסברת אי אמירת "כי טוב" ביום השני בבריאה

[12] וממה שראוי שתדע ותשים לב אליו: מדוע לא נאמר ביום השני "כי טוב". אתה מכיר כבר את מימרות החכמים ז"ל, שהם אמרו על דרך הדרש, והטובה ביותר מהן היא דבריהם: "לפי שלא שָׁלְמָה מלאכת המים" (בראשית רבה ד,ו). הטעם לכך ברור מאוד לדעתי, והוא שכל אימת שהזכיר דבר מדברי המציאות המתחדשים המצויים באופן נמשך ומתמיד ויציב, אמר על כך "כי טוב". אך לגבי הרקיע הזה והדבר שעליו שנקרא "מים", יש בדבר משהו נסתר כמו שתראה.

הסבר: פשט מועד לשניאה) כי אם הדבר נתפס כפשוטו ("כחיצוניותו"), בעיון שטחי, הרי הוא דבר שאינו מצוי בכלל. שהרי אין גוף אחר מלבד היסודות בינינו ובין השמים התחתיים, ואין מים מעל האוויר, לא כל שכן שידמיין מישהו שהרקיע הזה ומה שעליו הוא מעל

השמים, ואם כן הדבר יהיה נמנע עוד יותר, ורחוק יותר מהשגה.

הסבר: עומק סמוי) ואם הוא ייתפס כמשמעותו הפנימית וכמה שהיה מכוון בו, הרי הוא נסתר עוד יותר, כי הכרח שהוא יהיה מן הסודות הנסתרים כדי שהמון העם לא ידע אותו. אם כן דבר שהוא כך, כיצד יהיה ראוי לומר בו "כי טוב"? והרי אין משמעות "כי טוב" אלא שיש לו תועלת גלויה וברורה בקיומה של המציאות הזו והימשכותה; ואילו הדבר שעניינו נסתר, שגם נגלהו אינו מצוי כך, איזו תועלת גלויה לבני אדם יש בו כדי שייאמר בו "כי טוב"?

הסבר: אמצעי ולא תכלית) עליי להוסיף לך ביאור, והוא שאף על פי שהוא חלק גדול מאוד מן הנמצאים, הרי אין לו תכלית מכוונת להתמדת המציאות כדי שייאמר בו "כי טוב", אלא משום כורח שהתחייב כדי שתיחשף הארץ. הבן זאת אם כן.

הסברת תהליך הבריאה ביום השלישי

13 וממה שעליך לדעת, שהחכמים ביארו (בראשית רבה יג,א) שאת העשב והעצים שה' הצמיח מן הארץ, הוא הצמיח רק לאחר שהמטיר עליה; ושדבריו "וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ [וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה]" (בראשית ב,ו) רק מתארים את המצב הראשוני שהיה לפני "תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא" (שם א,יא). ולכן תרגם אנקלוס: "וַעֲנָנָא הֲוָה סָלֵיק מִן אַרְעָא" (=וענן היה עולה מן הארץ). וזה ברור מן הכתוב, שהרי נאמר: "וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ" (שם ב,ה). הדבר התברר אם כן.

14 אתה, המעיין, כבר יודע, שהסיבה הראשונה להתהוות ולכיליון, אחרי כוחות הגלגל, היא האור והחושך, בשל החום והקור הבאים בעקבותיהם. על ידי תנועת הגלגל מתערבים היסודות, ועל ידי האור והחושך שונה התמזגותם. כהתמזגות ראשונה נוצרים מהם שני האדים (=חומרים גזיים) שהם הסיבות לכל ההשפעות המטאורולוגיות, שהמטר הוא מכללם. הם גם הסיבות למחצבים, ולאחר מכן לתרכובת הצמחים, ואחרי הצמחים – בעלי החיים, והתרכובת האחרונה היא האדם. והחושך הוא טבע מציאות העולם השפל כולו, והאור מופיע עליו; שהרי בהעדר האור נשאר המצב היציב. כך באים הכתובים במעשה בראשית בסדר הזה במדויק, בלי להשמיט דבר.

הסברת שלמות הבריאה, ובפסגתה – האדם

15 וממה שעליך לדעת הוא דבריהם: "כל מעשה בראשית –

א) לקומתן נבראו,

ב) לדעתן נבראו,

ג) לצביונן נבראו" (בבלי ראש השנה יא,א). כלומר: כל מה שנברא, נברא

[א] בשלמות כַּמּוּתוֹ,

[ב] ובשלמות צורתו (=מהותו)

[ג] ובמקרים (=תכונות שאינן מהותיות) הטובים ביותר שלו, והם דבריו "לצביונן", מן "[אֶל אֶרֶץ אֲשֶׁר תַּרְתִּי לָהֶם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ] צְבִי הִיא לְכָל הָאֲרָצוֹת" (יחזקאל כ,ו). דע זאת גם כן, כי הוא עיקר גדול שכבר התאמת והתברר.

סיפור בריאת האדם והנחיה לחשיפה מבוקרת

[16] וממה שעליך להתבונן בו מאוד, הוא שהזכיר את בריאת אדם בששת ימי בראשית ואמר: "זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם" (כלשון בראשית ה,ב; והכוונה לבראשית א,כז, ושם: בָּרָא אֹתָם). וסיים את כל הבריאה ואמר: "וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם" (שם ב,א). אחר כך פתח פתיחה אחרת, לבריאת חוה מאדם והזכרת עץ החיים ועץ הדעת וסיפור הנחש ואותה פרשה, וסיפר שכל זה היה אחרי שהניח את אדם בגן עדן. וכל החכמים מסכימים שכל הפרשה הזאת היתה ביום השישי, ושלא השתנה שום דבר אחרי ששת ימי בראשית. לכן אין להחשיב כמוזר שום דבר מן הדברים האלה, כמו שאמרנו (ב,יז) שעד אז לא התייצב הטבע.

[17] יחד עם זאת אמרו (חז"ל) דברים שאלקט לך ממקומותיהם ואשמיע לך, וכן אעיר לך על דברים כמו שהם ז"ל העירו לנו. ודע שהדברים האלה שאזכיר לך מדברי החכמים הם אמירות בתכלית השלמות, שפרשנותן ברורה למי שהם אמרו אותן עבורו, והן מדויקות מאוד. לכן לא אאריך בפירושן ולא אפשוט אותן, כדי שלא אהיה "מְגַלֶּה סוֹד" (משלי יא,יג). אלא עצם זה שאזכיר אותן בסידור מסוים ובהערות מועטות, יספיק לשכמותך להבינן.

אדם וחוה – שני היבטים של כל בן אנוש

[18] מכלל המימרות הללו: דבריהם שאדם וחוה נבראו יחד, מחוברים גב אל גב, וש(אדם) חולק ונלקח חציו, שהוא חוה, והועמד לנגדו. ובדבריו "[וַיַּפֵּל ה' אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח] אַחַת מִצַּלְעֹתָיו [וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה]" (בראשית ב,כא) הכוונה היא לאחד מצדדיו, והביאו ראיה מ"צֶלַע הַמִּשְׁכָּן" (שמות כו,כ;כו), שתרגומה הוא "סְטַר מַשְׁכְּנָא" (=צד המשכן), וכן אמרו "מִן סְטָרוֹי" (=[אחד] מצדדיו) (בראשית רבה ח,א). הבן נא כיצד התבאר שהם שניים במובן מסוים בעוד שהם אחד, כמו שאמר: "[וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם] עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי" (בראשית ב,כב), והוסיף והדגיש זאת באומרו שהשם חל על שניהם כאחד: "[לְזֹאת יִקָּרֵא] אִשָּׁה, כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹּאת" (שם,כג). הוא הדגיש את איחודם, ואמר: "[עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ]

וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (שם,כד). כמה רבה בורותו של מי שאינו מבין שכל זה נועד בהכרח לעניין מסוים! דבר זה התברר אם כן.

הנחש – נפילת האדם

[19] וממה שעליך לדעת, מה שביארו במדרש: הם ציינו שהיה לנחש רוכב, שהוא היה בגודל של גמל, ושרוכבו הוא שפיתה את חוה, ושהרוכב היה סמאל. בשם הזה הם מכנים את השטן: אתה מוצא שהם אומרים בכמה מקומות שהשטן רצה להכשיל את אברהם אבינו כדי שלא יסכים להקריב את יצחק, וכן רצה להכשיל את יצחק שלא יציית לאביו. באותה פרשה, כלומר בעקידה, אמרו גם: "בא סמאל אצל אבינו אברהם, אמר לו: מה סבא, הובדת לבך? (=יצאת מדעתך?) [בן שניתן לך למאה שנה את הולך לשוחטו?]" (בראשית רבה נו,ד). התבאר לך אם כן שסמאל הוא השטן. וגם השם הזה נועד לעניין מסוים, כמו ששמו של הנחש הוא לעניין מסוים. הם אמרו על בואו לפתות את חוה: "היה סמאל רוכב עליו והקב"ה שוחק על גמל ורוכבו" (ראו פרקי דרבי אליעזר, פרק יג).

[20] וממה שעליך לדעת ולשים לב אליו, הוא שהנחש לא היה בשום אופן בקשר ישיר עם אדם ולא דיבר אליו, ושיחתו והקשר שלו היו עם חוה בלבד, ובאמצעות חוה ניזוק אדם והנחש הביא עליו כליה. והאיבה הגמורה היא רק בין הנחש וחוה ובין זרעו וזרעה (בראשית ג,טו), אף שאין ספק שזרעה הוא זרע אדם. מופלא מכך הוא הקשר של הנחש לחוה, כוונתי לזרעו בזרעה, "רֹאש" ו"עָקֵב" (שם), ושהיא גוברת עליו בראש והוא גובר עליה בעקב. גם זה מבואר אם כן.

[21] ומן המימרות המופלאות שפשטן ("חיצוניותן") מגונה לגמרי, ואם תבין את פרקי החיבור הזה היטב תתפלא על חכמת המשל הזה והתאמתו למציאות, היא דבריהם: "משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה. ישראל, שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן; גוים, שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן" (בבלי שבת קמה,ב-קמו,א ומקבילות). הרהר בכך גם כן.

עץ החיים ועץ הדעת ומעלת אדם בגן עדן

[22] וממה שעליך לדעת, הוא דבריהם: "עץ החיים מהלך חמש מאות שנה, וכל מימי בראשית מתפלגין מתחתיו" (בראשית רבה טו,ו); וביארו שם שהכוונה בשיעור הזה היא לעובי גופו ולא למוּטָת ענפיו. הם אמרו: "לא סוף דבר נופו, אלא כורתו מהלך חמש מאות שנה" (שם), ופירוש "כורתו" – עובי קורתו העומדת. בכך הם השלימו את פירוש העניין וביאורו. דבר זה התברר אם כן.

[23] וממה שעליך לדעת גם כן, הוא דבריהם: "עץ הדעת – לא גילה הקב"ה אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו" (שם טו,ז). וזה נכון, כי טבע המציאות מחייב כך.

[24] וממה שעליך לדעת, הוא דבריהם: "'וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם' (בראשית ב,טו) – עֲלָה אותו; 'וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן עֵדֶן' (שם) – הניח לו" (בראשית רבה טז,ה). אין הם מבינים את הפסוק הזה כלקיחתו ממקום והנחתו במקום, אלא כעילוי דרגת מציאותו בנמצאים האלה המתהווים וכלים, וייצובו במצב מסוים.

סיפור קין והבל

[25] וממה שעליך לדעת גם כן ולשים לב אליו, הוא אופן החכמה בכינוי בניו של אדם "קין" ו"הבל", ושקין הוא שהרג את הבל בשדה (בראשית ד,ח), וששניהם אבדו, אף על פי שניתנה ארכה לַתוקפן, ושהמציאות התקיימה רק לשת: "[וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת] כִּי שָׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר [תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן]" (שם,כה). אם כן הדבר התחוור.

השפות הן יצירה אנושית

[26] וממה שעליך לדעת ולשים לב אליו, הוא מה שנאמר: "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת [לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה]" (שם ב,כ), ללמדנו שהשפות הסכמיות, ולא טבעיות כמו שחשבו.

מונחי הבריאה

[27] וממה שעליך להתבונן בו: ארבע המילים האלה שנאמרו על יחס השמים לה', והן "ברא" ו"עשה" ו"קנה" ו"אל".

ברא) נאמר: "בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ" (שם א,א).

עשה) ונאמר: "בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם" (שם ב,ד).

קנה) ונאמר: "קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ" (שם יד,יט; כב).

אל) ונאמר: "אֵל עוֹלָם" (שם כא,לג). ונאמר: "אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ" (שם כד,ג).

עשה) מה שנאמר: "[כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ יָרֵחַ וְכוֹכָבִים] אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה" (תהילים ח,ד), ו"[אַף יָדִי יָסְדָה אֶרֶץ, וִימִינִי] טִפְּחָה שָׁמָיִם" (ישעיהו מח,יג), ו"נוֹטֶה שָׁמַיִם" (שם מד,כד; נא,יג; תהילים קד,ב) – כל זה נכלל ב"עשה". ואילו המילה "יצירה" לא נאמרה, כי נראה לי שיצירה מורה על מתן תבנית ומתאר, כמו גם אחד מן המקרים האחרים – כי גם התבנית והמתאר הם מקרה. ולכן נאמר "יוֹצֵר אוֹר" (ישעיהו מה,ז), כי הוא מקרה, ו"יוֹצֵר הָרִים" (עמוס ד,יג) – נותן להם תבנית. וכך: "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים [אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה]" (בראשית ב,ז; ושם,יט: "וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת

הַשָּׁדֶה וְאֵת כָּל עֹוף הַשָּׁמַיִם").

[28] אשר למציאות הזאת המיוחדת למכלול העולם, שהוא השמים והארץ.

[ברא] נקט לגביה את הלשון "ברא", כי זה לדעתנו הבאה לידי מציאות מהעדר.

[עשה] ואמר גם "עשה", בשל צורות המין שניתנו להם, כלומר טבעיהם.

[קנה] ואמר עליהם "קנה", כיוון שהוא יתעלה שולט בהם כשליטת האדון על עבדיו. לכן הוא נקרא "אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ" (יהושע ג,יא;יג) ו"הָאָדֹן" (שמות כג,יז; לד,כג). אך כיוון שאין אדון אלא אם יש לו קנין, וזה מטה (את הדעת) להאמנה בקדמות חומר מסוים, השתמש לגביהם במילים "ברא" ו"עשה".

[אל] ואילו "אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם" (בראשית כד,ג) וכן "אֵל עוֹלָם" (שם כא,לג) הוא מצד שלמותו יתעלה ושלמותם. כי הוא אלהים, כלומר מנהיג־שופט, והם מונהגים – לא במשמעות של שליטה, כי זוהי משמעות "קונה" – אלא הוא במשמעות של בחינת מעמדו יתעלה במציאות ומעמדם של השמים, כי הוא האלוה ולא הם. דע זאת אם כן.

הקדמה לפרק הבא

[29] הדברים שנאמרו כאן, יחד עם מה שנאמר לפני כן ומה שייאמר להלן בעניין זה, די בהם למטרת החיבור ובהתאם למעיין בו.

פרק לא

השבת וחידוש העולם

יסוד השבת כביטוי לרעיון חידוש העולם

[1] אפשר שהתבאר לך כבר הטעם לכך שמצוות השבת הודגשה, ושהיא בסקילה, ושאדון הנביאים הרג עליה, ושהיא שלישית רק למציאות האלוה ולשלילת השניות; כי האיסור לעבוד אלוהים אחרים נועד רק לקבוע את הייחוד. ולמדת מדברי שהדעות אינן מתקיימות אם אין יחד איתן מעשים המבססים אותן ומפרסמים אותן ומנציחים אותן בהמון העם. ולכן ציוונו לרומם את היום הזה, כדי שיתבסס יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כאשר כל בני האדם ישבתו ביום אחד, וכשישאלו 'מה הטעם לכך?' תהיה התשובה: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' [אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ]" (שמות כ,י).

טעמי מצוות השבת – תיקון הנפש והגוף

[2] למצווה זו הובאו שני טעמים שונים, משום שהם לשני עניינים שונים. בטעם להחשבת השבת,

[א] נאמר בעשר הדברות הראשונות: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים" וכו' (שם);

ב) ובמשנה תורה (=חומש דברים) נאמר: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם [וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה] עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (דברים ה,יד). וזה נכון,

א) כי הדבר שניתן לו טעם באמירה הראשונה הוא כיבוד יום השבת והחשבתו, כמו שנאמר: "עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שמות כ,י); זה מה שנובע מן הטעם "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים" וכו'.

ב) ואילו העובדה שקיבלנו זאת כמצווה ונצטווינו לשמור אותו אנחנו, נובעת מן הטעם שהיינו עבדים במצרים, שלא עבדנו מרצוננו החופשי ומתי שחפצנו, ולא יכולנו לשבות. על כן נצטווינו לשבות ולנוח כדי לצרף את שני הדברים:

א) האמנה בדעה נכונה, והיא חידוש העולם, המורה במבט ראשון ובעיון קל על קיום האלוה;

ב) וזכירת חסד ה' עלינו בכך ששחרר אותנו "מִמַּתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם" (שמות ו,ו-ז). והרי זה כחסד הכולל העמדת דעה עיונית נכונה ותיקון המצב הגופני.

פרק לב

מיפוי הגישות בנבואה

פתיחה

[1] דעות בני האדם על הנבואה הן כדעותיהם על קדמות העולם וחידושו. כוונתי בכך: כמו שבקרב אלה שהִתְאַמֵּת להם קיום האלוה יש שלוש דעות על קדמות העולם וחידושו, כמו שביארנו (ב,יג), כך גם הדעות על הנבואה שלוש הן. לא אתייחס לדעתו של אֶפִּיקוּרוֹס, שהרי אין הוא מאמין בקיומו של אלוה, לא כל שכן בנבואה; ואילו מטרתי כאן היא רק לציין את דעות המאמינים באלוה.

דעת ההמון: נבואה כחפץ האל, גם לבורים

[2] הדעה הראשונה והיא דעת המון הבורים מבין אלה המקבלים את הנבואה כאמיתית, וגם חלק מעמי הארצות מדתנו מאמינים בה, היא שהאל יתעלה בוחר במי שיחפוץ מבני האדם, ומנבא אותו ושולח אותו. אין לדעתם הבדל בין אם האיש הזה מלומד או בור, מבוגר או צעיר. אבל גם הם מתנים שיהיו בו טוב מסוים ומידות מתוקנות, כי האנשים לא הגיעו עד כדי כך שיאמרו שהאל ינבא אדם רע, אלא אם כן יחזירהו למוטב תחילה, לפי דעה זו.

דעת הפילוסופים: נבואה כחוק טבע לשלמים לאחר הכנות מתאימות

[3] הדעה השנייה והיא דעת הפילוסופים, היא שהנבואה היא שלמות מסוימת בטבע

האדם, והשלמות הזאת אינה מושגת לאף אדם אלא לאחר אימון, המוציא מה שבכוח המין אל הפועל, אם אין מכך מניעה מזגית או סיבה חיצונית כלשהי; כדין כל שלמות שתיתכן במין כלשהו, שאין מנוס מכך ששלמות זו לא תהיה עד תכליתה וסופה בכל אחד מפרטי המין הזה אלא רק בפרטים מסוימים. ואם בשביל להשיג את השלמות הזאת יש צורך במוציא לפועל, הרי יש הכרח במוציא לפועל. לפי דעה זו לא ייתכן שבוּר יתנבא, ואדם לא ילך לישון בערב כשאינו נביא ויקום בבוקר כשהוא נביא, כמי שמוצא מציאה. אלא הדבר הוא כך: האיש הנעלה והשלם במעלותיו השכליות והמידותיות, כשהכוח המדמה שלו בשיא שלמותו, והכין את עצמו כפי שעוד תשמע (ב,ל6-11) – הכרח שיתנבא, כי זו שלמות טבעית שיש לנו. לפי דעה זו לא ייתכן שאדם יהיה ראוי לנבואה ויכין עצמו אליה ולא יתנבא, כמו שלא ייתכן שאדם בעל מזג תקין ייזון ממזון מעולה ולא ייווצר מן המזון הזה דם טוב, וכיוצא בזה.

דעת התורה: נבואה כחוק טבע לשלמים, העשוי להישלל בחפץ האל

[4] הדעה השלישית והיא דעת תורתנו ויסוד דתנו, היא בדיוק כמו הדעה הפילוסופית מלבד דבר אחד: אנו מאמינים שהראוי לנבואה שהכין עצמו לה, יש שאינו מתנבא, וזאת לפי חפץ אלוהי. זה דומה לדעתי לכל הניסים ונוהג כמותם. כי הדבר הטבעי הוא שכל מי שראוי מצד טבעו המולד, והתאמן מצד חינוכו ולימודו – הוא יתנבא; והמנוע מכך הוא כמי שנמנע מלהניע את ידו, כירבעם, או נמנע מלראות, כצבא מלך ארם כשחיפש את אלישע.

[5] יסודנו שיש הכרח בהכנה ובשלמות במעלות המידות ובמעלות השכליות, עולה מדבריהם (של חז"ל): "אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר" (בבלי שבת צב,א). וכבר ביארנו זאת בפירוש המשנה (הקדמה, עמ' ה; שמונה פרקים, ז) ובחיבור הגדול (משנה תורה, יסודי התורה ז,א), והראינו שבני הנביאים היו מתעסקים תמיד בהתכוננות.

ראיות לאפשרות שלילת הנבואה

[6] את זה שיש שהמכין את עצמו נמנע ואינו מתנבא, תלמד מסיפורו של ברוך בן נריה. כי הוא הלך אחר ירמיה, והוא אימן אותו ולימד אותו והכין אותו, והוא שאף לנבואה אבל נמנע מכך, כמו שאמר: "יָגַעְתִּי בְּאַנְחָתִי וּמְנוּחָה לֹא מָצָאתִי" (ירמיהו מה,ג), ונאמר לו על ידי ירמיה: "כֹּה תֹאמַר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' [הִנֵּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי אֲנִי הֹרֵס וְאֵת אֲשֶׁר נָטַעְתִּי אֲנִי נֹתֵשׁ וְאֶת כָּל הָאָרֶץ הִיא.] וְאַתָּה תְּבַקֶּשׁ לְךָ גְדֹלוֹת? אַל תְּבַקֵּשׁ!" (שם,ד-ה). אמנם אפשר לטעון שנאמר כאן במפורש שהנבואה היא "גדולות" בשביל ברוך. וכן ניתן

לומר שמה שנאמר "גַּם נְבִיאֶיהָ לֹא מָצְאוּ חָזוֹן מֵה'" (איכה ב,ט) הוא מפני היותם בגלות, כמו שנבאר (ב,לו). אבל אנחנו מוצאים לשונות רבים, מהם במקרא ומהם דברי חכמים, שכולם הולכים לפי היסוד הזה, שהאל מנבא את מי שהוא חפץ כשהוא חפץ, אבל (רק) את השלם המעולה בתכלית. אך את הבורים מעמי הארצות – זה בלתי אפשרי לדעתנו, כוונתי לכך שיינבא אחד מהם, כמו שבלתי אפשרי שיינבא חמור או צפרדע. זהו יסודנו, שיש הכרח באימון ובשלמות ורק אז תהיה האפשרות, שהיכולת האלוהית דבקה בה.

טיפול בפסוקים המקשים על דעת הרמב"ם

[7] א) אל יטעה אותך הכתוב "בְּטֶרֶם אֶצָּרְךָ בַבֶּטֶן יְדַעְתִּיךָ וּבְטֶרֶם תֵּצֵא מֵרֶחֶם הִקְדַּשְׁתִּיךָ" (ירמיהו א,ה). כי זה מצבו של כל נביא, שיש לו הכרח בהכנה טבעית מעיקר ברייתו, כמו שיתבאר (ב,לו).

ב) אשר לדבריו "נַעַר אָנֹכִי" (ירמיהו א,ו) – הרי ידוע לך שיוסף הצדיק נקרא בעברית "נַעַר" (בראשית מא,יב) בהיותו בן שלושים שנה (שם,מו). ויהושע נקרא "נַעַר" בהיותו קרוב לגיל שישים, כמו שנאמר בעת מעשה העגל: "וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר [לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל]" (שמות לג,יא). משה רבינו היה אז בן שמונים ואחת, וסך חייו היה מאה ועשרים, ויהושע חי אחריו ארבע עשרה שנה, ושנות חיי יהושע מאה ועשר. נמצא שיהושע היה אז לפחות בן חמישים ושבע, ונקרא "נער".

ג) אל יטעה אותך גם מה שנאמר בהבטחות הנבואיות: "[וְהָיָה אַחֲרֵי כֵן] אֶשְׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי עַל כָּל בָּשָׂר וְנִבְּאוּ בְּנֵיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם" (יואל ג,א), כי הוא פירש זאת והודיע מה תהיה הנבואה הזאת, באומרו: "זְקֵנֵיכֶם חֲלֹמוֹת יַחֲלֹמוּן, בַּחוּרֵיכֶם חָזְיֹנוֹת יִרְאוּ" (שם). כי כל מי שמודיע נסתרות, בין בדרך של ניחוש ואינטואיציה בין בדרך של חלום אמת, נקרא גם הוא "נביא", ולכן "נְבִיאֵי הַבַּעַל" ו"נְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה" (מלכים-א יח,יט) נקראו "נביאים". הלא תראה את דבריו יתעלה: "כִּי יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חוֹלֵם חֲלוֹם" (דברים יג,ב).

מעמד הר סיני והקדמה לפרק הבא

[8] אשר למעמד הר סיני – אף על פי שכולם היו עדים לאש הגדולה ושמעו את הקולות הנוראים והמבהילים על דרך הנס, הרי לא הגיעו לדרגת הנבואה אלא מי שהיו ראויים לכך, וגם זאת בדרגות שונות. הלא תראה את דבריו: "[וְאֶל מֹשֶׁה אָמַר] עֲלֵה אֶל ה' אַתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כד,א). הוא עליו השלום בדרגה הגבוהה ביותר, כמו שנאמר: "וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל ה' וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ" (שם,ב), ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא למטה מאהרן, ושבעים איש למטה מנדב ואביהוא, ושאר

האנשים למטה מהם, בהתאם לשלמויותיהם. ולשון החכמים: "משה מחִצה בפני עצמה ואהרן מחִצה בפני עצמה" (מכילתא דרשב"י יט,כד).

[9] כיוון שהזדמן לנו להזכיר את מעמד הר סיני, נעיר בפרק נפרד (ב,לג) על מה שמובן מן הפסוקים בהתבוננות נאותה, כמו גם מדברי החכמים, כיצד היה המעמד הזה.

פרק לג

מעמד הר סיני ונבואה ציבורית

פרשנות ראשונה: העם שומע "קול", משה מתנבא ומעביר לעם

[1] ברור לי שבמעמד הר סיני לא כל מה שהגיע למשה הוא שהגיע כולו לכל ישראל. אלא הדיבור היה למשה לבדו, ולכן כל הדיבור בעשר הדברות הוא פנייה ליחיד. והוא, עליו השלום, ירד לתחתית ההר והודיע לעם מה שהוא שמע.

משה מתווך) לשון התורה: "אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין ה' וּבֵינֵיכֶם [בָּעֵת הַהִוא] לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה'" (דברים ה,ה). וכן נאמר: "מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל" (שמות יט,יט). ובפירוש במכילתא (מסכתא דבחודש, פרשה ד) שהיה חוזר עבורם על כל דבור ודבור כמו ששמע.

ה' פונה רק למשה) וכן לשון התורה: "בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ [וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה']" (שמות יט,ט) – ראיה לכך שהדיבור היה אליו בעוד הם שמעו את הקול הגדול ולא את פירוט הדברים.

העם שומע משהו) על שמיעת הקול הגדול נאמר: "[וַיְהִי] כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת הַקּוֹל [מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם]" (דברים ה,יט), ונאמר: "[וַיְדַבֵּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ] קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל" (שם ד,יב), ולא נאמר 'דברים אתם שומעים'. כל מה שנאמר בלשון של שמיעת הדיבור, הכוונה בו היא רק שמיעת הקול, ומשה הוא ששמע את הדברים ומסר אותם להם. זה מה שנראה מלשון התורה ומרוב דברי החכמים ז"ל.

פרשנות שנייה: ה"קול" שהעם שמע – שני הדיברות הראשונים

[2] אלא שיש להם גם מימרה מפורשת בכמה מקומות במדרשות, והיא נמצאת גם בתלמוד, והיא דבריהם: "'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמעום" (בבלי מכות כד,א; הוריות ח,א; שיר השירים רבה א,ב). כוונתם היא שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבינו, ולא משה רבינו העביר אותם אליהם. כי שני העיקרים האלה – קיום האלוה והיותו אחד – ניתנים להשגה בעיון אנושי; וכל מה שנלמד בהוכחה – דין הנביא לגביו הוא כדין כל מי שלמד אותו, ואין בו יתרון לאחד על האחר. ושני העיקרים האלה אינם

נודעים מצד הנבואה בלבד. לשון התורה: "אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת [כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ]" (דברים ד,לה). ואילו שאר הדברות הן ממין המפורסמות והמקובלות, לא ממין המושכלות.

3 יחד עם הדברים האלה שאמרו, הנה מה שמתבררים בו הפסוקים ודברי החכמים: כל ישראל לא שמעו במעמד הזה אלא קול אחד בלבד פעם אחת, והוא הקול שמשה וכל ישראל השיגו ממנו את "אנכי" ו"לא יהיה לך", ומשה השמיע להם זאת בהגיים נבדלים הניתנים לשמיעה. החכמים כבר אמרו זאת, והסמיכו זאת למה שנאמר: "אַחַת דִּבֶּר אֱלֹהִים, שְׁתַּיִם זוּ שָׁמָעְנוּ" (תהילים סב,יב; ושם: שָׁמַעְתִּי).

ראיות לפרשנות הרמב"ם והקולות השונים במעמד

4 א) וביארו בתחילת "מדרש חֲזִיתָ", שהם לא שמעו ממנו יתעלה דיבור אחר (שיר השירים רבה א,ב).

ב) ולשון התורה: "[אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל] קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף" (דברים ה,יח).

ג) ואחר שמיעת הדיבור (או: הקול) הראשון הזה היה מה שהזכיר, שהם חרדו ופחדו מאוד, ומה שסיפר על דבריהם: "וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה' [אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי.] וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת [כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ. כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי.] קְרַב אַתָּה וּשְׁמַע [אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ]" (דברים ה,כ-כג).

ד) ואז הוא, הנכבד מכל ילוד אישה, ניגש שנית וקיבל את שאר הדברות אחת אחת, וירד לתחתית ההר והשמיע להם אותן במחזה הגדול ההוא, כשהם רואים את האש ושומעים את הקולות, כוונתי לקולות האלה שהם "קֹלֹת וּבְרָקִים" כרעם, ו"קֹל שֹׁפָר חָזָק" (שמות יט,טז). כל מה שתמצא שנאמר על שמיעת קולות רבים, כמו שנאמר "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת [וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק]" (שם כ,יד), אין זה אלא קול שופר ורעמים וכיוצא בהם. ואילו את קול ה', כלומר הקול הנברא שממנו הובן הדבור, הם לא שמעו מלבד פעם אחת בלבד, כמו שאמרה התורה וכמו שביארו החכמים במקום שהערתי לך עליו, והוא הקול אשר יצאה נשמתן בשמעו (בבלי שבת פח,ב ומקבילות) והשיגו בו את שתי הדברות הראשונות.

פירוש הרמב"ם – הוא מן המסורת

[5] ודע, שגם בקול הזה אין דרגתם שווה לדרגת משה רבינו. אני אעיר לך על הסוד הזה ואלמדך שהוא דבר מקובל במסורת באומה, וידוע אצל חכמיה. והוא שכל מקום שתמצא בו "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר", מתרגם אנקלוס: "ומַלֵּיל ה'". וכן דבריו "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים" (שמות כ,א) – "ומַלֵּיל ה' יָת כָּל פִּתְגָמַיָּא". ואילו את דברי ישראל למשה "[וַדַּבֵּר אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה] וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים [פֶּן נָמוּת]" (שם,טז), הוא תרגם "וְלָא יְתַמַּלַּל עִמָּנָא מִן קֳדָם ה'". הרי ביאר לך הוא עליו השלום את הכלל שפירטנוהו. והעניינים המופלאים והנכבדים האלה, וידוע לך שאנקלוס קיבלם מפי ר' אלִיעזר ור' יהושע (בבלי מגילה ג,א), שהם "חכמי ישראל" סתם כמו שביארו (ירושלמי סנהדרין ז,יג).

מעמד הר סיני – סתרי תורה

[6] דע זאת אם כן וזכרהו. כי אין אפשרות להתעמק במעמד הר סיני יותר מן המידה הזאת שהם הזכירו, כי הוא מכלל סתרי תורה; ואמיתת ההשגה הזאת והאופן שלה נסתרים מאתנו מאוד, כי לא היתה לפניה כמוה ולא תהיה אחריה. דע זאת אם כן.

פרק לד

המלאך כאמצעי לנבואת שאר הנביאים

המלאך שה' שולח הוא הנביא

[1] הפסוק שנאמר בתורה, "הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ [לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי] (שמות כג,כ), משמעו הוא מה שהתבאר במשנה תורה (=חומש דברים), שה' אמר למשה במעמד הר סיני: "נָבִיא אָקִים לָהֶם [מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ]" (דברים יח,יח).

דיוק: המלאך שה' שולח מנבא את הנביא

[2] הראיה לכך היא דבריו לגבי המלאך הזה: "הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ [אַל תַּמֵּר בּוֹ, כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ]" (שמות כג,כא). ואין ספק שהציווי הזה הוא דווקא להמון העם. והרי להמון העם המלאך אינו מתגלה ואין הוא מצווה עליהם ולא מזהיר אותם כך (שיהיה צורך) שיצטוו שלא להמרות את פיו. אלא משמעות אמירה זו היא שהוא יתעלה הודיע להם שיהיה בהם נביא, שיבוא אליו מלאך שידבר אליו ויצווה עליו ויזהיר אותו, והזהיר אותנו ה' מלהמרות את פי המלאך הזה שהנביא יביא לנו את דברו, כמו שביאר במשנה תורה ואמר: "[נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ] אֵלָיו

תִּשְׁמָעוּן" (דברים יח,טו), ואמר: "וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי [אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ]" (שם,יט). וזה ביאור דבריו כאן: "כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ" (שמות כג,כא).
המסר: מעתה דבר ה' אל העם יהיה דרך מלאך שיישלח אל הנביא
[3] כל זה נועד רק להודיע להם כך: המחזה הגדול הזה שראיתם, כלומר מעמד הר סיני, אין הוא דבר תמידי אצלכם, ולא יהיה כדוגמתו בעתיד, ולא יהיה תמיד לא אש ולא ענן כמו שהוא כעת על המשכן תמיד. אך מי שיכבוש לכם את הארץ ויכשיר לפניכם את הקרקע ויודיע אתכם מה עליכם לעשות הוא מלאך שאשלח לנביאיכם, שהוא יודיע לכם מה ראוי לקיים וממה יש להימנע.
גם בזה נתן את היסוד שאיני פוסק תמיד מלבארו, שלכל נביא מלבד משה רבינו באה ההתגלות על ידי מלאך. דע זאת.

פרק לה

ייחודיות נבואת משה ומופתיו

משה חריג בנבואתו ובמופתיו, ולכן הוא מחוץ לתחום הדיון
[1] כבר ביארתי לכלל בני האדם את ארבעת ההבדלים שנבדלה בהם נבואת משה רבינו מנבואת שאר הנביאים, והבאתי לכך ראיות והבהרתי זאת בפירוש המשנה (סנהדרין י,א, היסוד השביעי) ובמשנה תורה (יסודי התורה ז,ו), ועל כן אין צורך לחזור על כך, ואין זה ממטרת החיבור.
מה שאודיע לך כעת הוא שכל דבר שאומר על הנבואה בחיבור הזה הוא רק על צורת נבואת כל הנביאים שהיו לפני משה והבאים אחריו. ואילו נבואת משה רבינו – לא אעסוק בה בפרקים האלה באף מילה, לא בפירוש ולא ברמז. כי המונח "נביא" נאמר לדעתי על משה ועל זולתו כ"מונח מסופק". וכן הוא גם המצב לדעתי באשר למופתיו ומופתי זולתו, כי מופתיו אינם ממין מופתי שאר הנביאים.
ראיה לייחודיות נבואת משה
[2] הראיה מן התורה לכך שנבואתו מובחנת מכל מי שהיה לפניו היא דבריו: "וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם [אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי] וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם" (שמות ו,ג). הרי הודיע לנו שהשגתו אינה כהשגת האבות אלא גדולה יותר ממנה, לא כל שכן מהשגת מי שהיו לפניהם. היותה מובחנת מנבואת כל מי שבא אחריו עולה ממה שהודיע בדבריו: "וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים" (דברים לד,י). התברר אם כן שהשגתו מובחנת מהשגת כל מי שבא אחריו בישראל, שהם "מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמות יט,ו) "וּבְתוֹכָם ה'" (במדבר טז,ג), לא כל שכן בשאר האומות.

ראיה לייחודיות מופתי משה

[3] אשר להיותם של מופתיו באופן כללי מובחנים ממופתי כל נביא באופן כללי, הרי שעל כל המופתים שעשו הנביאים או שנעשו להם, סיפרו בני אדם יחידים, כגון אותותיהם של אליהו ואלישע. הלוא תראה שמלך ישראל חקר על אודותם וביקש מגיחזי שיספר לו עליהם, כמו שנאמר: "סַפְּרָה נָּא לִי אֵת כָּל הַגְּדֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלִישָׁע. וַיְהִי הוּא מְסַפֵּר [לַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת הַמֵּת, וְהִנֵּה הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ צֹעֶקֶת אֶל הַמֶּלֶךְ עַל בֵּיתָהּ וְעַל שָׂדָהּ,] וַיֹּאמֶר גֵּחֲזִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ זֹאת הָאִשָּׁה וְזֶה בְּנָהּ אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֱלִישָׁע" (מלכים-ב ח,ד-ה). וכך הם אותות כל נביא מלבד משה רבינו. ולכן ביאר הכתוב עליו גם על דרך ההודעה, שלא יקום נביא לעולם שיעשה אותות בפומבי מול התומכים בו והחולקים עליו כמו שעשה משה, והוא שנאמר: "וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד [בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים.] לְכָל הָאֹתֹת וְהַמּוֹפְתִים [אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ. וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה] לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל" (דברים לד,י-יב). כי הוא חיבר וקשר כאן את שני העניינים יחד: שלא יקום מי שישיג כהשגתו, ולא מי שיעשה כמעשיו. ואחר כך ביאר שהאותות האלה היו "לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ" החולקים עליו, והיו גם בנוכחות כל ישראל ההולכים אחריו: "לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל". וזה דבר שלא היה לנביא לפניו. וכבר נאמרה לפני כן הודעתו האמיתית, שזה גם לא יהיה לזולתו.

מופת שמש בגבעון דום

[4] אל יטעה אותך מה שנאמר על עמידת אור השמש ליהושע באותן שעות: "וַיֹּאמֶר לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל [שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן]" (יהושע י,יב). כי לא נאמר 'כל ישראל' כמו שנאמר אצל משה. וכן אליהו בהר הכרמל, מול מעט אנשים. אמרתי "אותן שעות", כי נראה לי לגבי דבריו "[וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם וְלֹא אָץ לָבוֹא] כְּיוֹם תָּמִים" (שם,יג) – שהוא כיום הארוך ביותר האפשרי. כי "תמים" – שלם; כאילו אמר שהיום הזה היה עבורם בגבעון כיום הארוך ביותר שבימי הקיץ שם.

סיכום והקדמה לפרקים הבאים

[5] אחרי שתפריש לי בדעתך את נבואת משה ומופתיו, שההשגה הזאת מופלאה כמו שהמעשים האלה מופלאים, ותגיע להַאֲמָנָה שזו דרגה שאיננו יכולים להשיג אותה על אמיתתה, תשמע את דבריי בכל הפרקים האלה על הנבואה ועל דרגות הנביאים בה, כל זאת מתחת לדרגה הזאת. זו היתה מטרת פרק זה.

פרק לו

הגדרת הנבואה ושלמות כוחות הנביא

הגדרת הנבואה – שלמות מעמד האדם

[1] דע שאמיתת הנבואה ומהותה היא שפע השופע מאת ה' יתהדר ויתרומם באמצעות השכל הפועל: תחילה על הכוח ההוגה, ואחר כך על הכוח המדמה. זו היא דרגת האדם הגבוהה ביותר, ושיא השלמות שיכולה להיות במינו.

שלמות הכוח המדמה ופעולתו

[2] מצב זה הוא שיא שלמות הכוח המדמה. זה דבר שבשום אופן אינו אפשרי בכל אדם, ואינו דבר שמגיעים אליו על ידי שלמות בחכמות העיוניות ושיפור המידות כך שתהיינה כולן במצבן הטוב והיפה ביותר האפשרי, מבלי שיצטרף לכך שיא השלמות האפשרית של הכוח המדמה מעיקר הטבע המולד. אתה כבר יודע ששלמות הכוחות הגופניים הללו, שהכוח המדמה הוא אחד מהם, באה רק בעקבות כך שהאבר הנושא את אותו כוח הוא בעל המזג הטוב ביותר האפשרי לו, ובגודל האופטימלי, ובעל החומר הזך ביותר האפשרי. וזה דבר שבשום אופן אי אפשר לרפא את חסרונו ולתקן את פחיתותו באמצעות הנהגה. כי האבר שמזגו היה רע מלידה – שיא ההנהגה המאזנת אותו הוא להשאיר אותו במצב בריא מסוים, לא להביא אותו לתכונתו המיטבית ביותר. אך אם המום שלו הוא בגודלו או בתנוחתו או בעצם שלו, כוונתי לעצם החומר שהוא עשוי ממנו, הרי אין תחבולה נגד זה. כל זה ידוע לך, כך שאין תועלת להאריך בביאורו.

פעולת הכוח המדמה בכלל ובנבואה בפרט

[3] כמו כן ידועות לך פעולותיו של הכוח המדמה הזה, שהן זכירת המוחשים והרכבתם והחיקוי שבטבעו; ושפעולתו הגדולה והנכבדת ביותר היא רק כשהחושים נחים ושובתים מפעולותיהם, ואז שופע עליהם שפע מסוים בהתאם להכנה.

[4] הוא הסיבה לחלומות האמת, והוא עצמו סיבת הנבואה. ההבדל ביניהם הוא רק ברב ובמעט, לא במין.

א) ידועה לך אמירתם החוזרת ונשנית (של חז"ל) "חלום אחד מששים בנבואה" (בבלי ברכות נז,ב), ואין משווים בין שני דברים ממינים שונים. אי אפשר לומר: "שלמות האדם היא פי כך וכך משלמות הסוס".

ב) הם חזרו על העניין הזה בבראשית רבה ואמרו: "נובלת נבואה – חלום" (יז,ה; מד,יז). וזה דימוי מופלא, כי הנובלת היא הפרי עצמו, אלא שהוא נפל לפני שלמותו ולפני שהגיע זמנו. כך פעולת הכוח המדמה בעת השינה היא פעולתו בעת הנבואה, אלא שיש

בו חסרון ואין הוא מגיע עד תכליתו.

ג) ומדוע נודיע לך זאת מדבריהם ז"ל ונעזוב את פסוקי התורה: "אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה', בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע, בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו)? הרי שהוא יתעלה סיפר לנו על אמיתת הנבואה ומהותה והודיע לנו שהיא שלמות הבאה בחלום או במראָה. ו"מראָה" נגזרת מ"ראה", והוא שהכוח המדמה משיג שלמות פעולה שכזו עד שהכוח הזה רואה דבר כאילו הוא חיצוני, ודבר שהתחיל מהכוח הזה יהיה כאילו הגיע אליו על ידי חישה חיצונית. בשני החלקים האלה, במראה או בחלום, נמצאות כל דרגות הנבואה, כמו שיתבאר (ב,מא-מד).

5 כבר נודע שמה שהאדם עסוק בו מאוד ושוקד עליו ומשתוקק לו כשהוא ער וחושיו פועלים, הוא שהכוח המדמה פועל בו בעת השינה, כאשר שופע עליו השכל בהתאם להכנתו. מיותר להביא דוגמאות ולהאריך בזה, כי זה דבר ברור שכל אחד מכיר, והוא דומה להשגת החושים, שלא יחלוק עליה אף אחד מן השלמים בטבעם המולד.

תנאי המועמד לנבואה

6 אחרי ההקדמות האלה, דע לך שאם

תנאי א) עצם מוחו של אחד מבני האדם, מעיקר טבעו, הוא בשיא האיזון בזַכּוּת חומרו ובמזגו המיוחד בכל חלק מחלקיו ובגודלו ובתנוחתו, ולא ימנעו אותו מונעים מצד המזג מאבר אחר;

תנאי ב) ואחר כך קנה האדם הזה דעת וחכמה עד שיצא מן הכוח אל הפועל, ונעשו לו שׂכל אנושי באופן מושלם וגמור, ומידות אנושיות טהורות ומאוזנות,

תנאי ג) וכל תשוקותיו יהיו לידיעת סודות המציאות הזו והכרת סיבותיה, ומחשבתו פונה תמיד אל הדברים הנשגבים, ואין הוא מתעניין אלא בהכרת האלוה וההתבוננות בפעולותיו ומה שראוי להאמין בכך;

7 תנאי ד) והשבית את מחשבותיו וביטל את תשוקתו לדברים הבהמיים, כלומר העדפת הנאת האכילה והשתייה ויחסי המין, כללו של דבר: חוש המישוש, שאריסטו ביאר ב"אתיקה" (אתיקה ניקומכית ג, 10, 1118ב 1-410) ואמר שהחוש הזה הוא חרפה לנו. וכמה נאה מה שאמר, וכמה נכון שהוא חרפה, כי הוא לנו באשר אנו בעלי חיים ותו לא, כשאר הבהמות, ואין בו כלום מעניין האנושיות. ואילו שאר הנאות החושים, כמו הריח והשמיעה והראייה, הרי אף על פי שהן גופניות, יש בהן לעתים הנאה לאדם באשר הוא אדם, כמו שביאר אריסטו (שם). התגלגלנו לדבר על מה שאינו מן המטרה אך יש בו צורך עבורה, כי רוב מחשבותיהם של המצטיינים מאנשי החכמה טרודות בהנאות

החוש הזה והם משתוקקים אליו, ועם זאת הם מתפלאים מדוע אין הם מתנבאים, אם הנבואה היא טבעית.

8 תנאי ה) כמו כן על האדם הזה להשבית את מחשבתו ולבטל את תשוקתו לשררות שאינן אמיתיות, כוונתי לשאיפה להשתלטות, או לכך שיגדל בעיני המון העם ושישיג מהם כבוד וציות לשם זה בלבד; אלא יתייחס לכל האנשים לפי מצביהם, שהם לפיהם בלי ספק כבהמות מרעה או כחיות פרא, שכשיחשוב עליהם השלם המיוחד, לא יחשוב אלא כיצד להיחלץ מן ההיזק של המזיקים מהם אם הזדמן לו להיות בחברתם, או כיצד לקבל מהם תועלת אם יזדקק לכך באחד מצרכיו.

9 תוצאה) האדם שזהו תיאורו, אין ספק שכאשר יפעל כוחו המדמה, הנמצא בשיא השלמות האפשרית, ויקבל שפע מן השכל בהתאם לשלמותו העיונית – הרי הוא לא ישיג אלא דברים אלוהיים מופלאים מאוד, ולא יראה דבר מלבד ה' ומלאכיו ולא ירגיש ולא תושג לו ידיעה אלא בדברים שהם דעות נכונות והנהגות כלליות לתיקון בני האדם זה עם זה.

הבדל בכוחות הנביאים

10 ידוע ששלושת הנושאים האלה שדנו בהם –

א) שלמות הכוח ההוגה על ידי קניית דעת,

ב) ושלמות הכוח המדמה מטבעו המולד,

ג) ושלמות המידות על ידי השבתת המחשבה בכל הנאות הגוף וסילוק התשוקה למיני ההתפארויות הטיפשיות והרעות – יש בהם הבדל רב מאוד במעלה בין השלמים, ובהתאם לשוני במעלה בכל אחד משלושת הנושאים האלה, יהיה השוני בדרגות כל הנביאים.

הבדל בכוחות נביא מסוים תלוי נסיבות

11 ידוע לך שכל כוח גופני פעמים מתעייף ונחלש ומשתבש ופעמים אחרות תקין. והכוח המדמה הוא ללא ספק כוח גופני. לכן אתה מוצא שנבואתם של הנביאים פוסקת בעת האבל או הכעס וכיוצא בהם. ידועים לך דבריהם (של חז"ל): "אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות" (בבלי שבת ל,ב), ושלא באה התגלות אל יעקב אבינו כל הימים שהתאבל, משום שהכוח המדמה שלו היה טרוד בהעדרו של יוסף (פרקי דרבי אליעזר, פרק לח), ושלא באה התגלות אל משה עליו השלום כמו שבאה אליו מלפנים, מאחר תלונת המרגלים עד שמתו דור המדבר כולם (ספרא, דיבורא דנדבה, א,ב, ומקבילות), משום שנלאה מלסבול את טורחם בשל גודל תלונותיהם. זאת אף על פי שבנבואתו, עליו השלום, לא היה מקום לכוח המדמה, אלא השכל שפע עליו בלי

תיווכו, כמו שציינו כמה פעמים (ב,להו1 ושם בהפניות) שהוא לא התנבא במשל כשאר הנביאים. דבר זה עוד יתבאר (על המשלים: ב,מז), ואין זאת מטרת הפרק.

12 וכן אתה מוצא גם שכמה נביאים התנבאו תקופה מסוימת ואז הסתלקה מהם הנבואה ולא המשיכה בגלל מאורע שאירע. זו היא בלי ספק הסיבה העצמית הקרובה לסילוק הנבואה בזמן הגלות: איזו עצלות או עצבות יכולות להיות לאדם במצב כלשהו, יותר מהיותו עבד נרצע משועבד לבורים המופקרים, המשלבים יחד חוסר דעת אמיתי ושלמות התאוות הבהמיות, "וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ" (דברים כח,לב)? בזה איים עלינו, ולכך כיוון בדבריו: "יְשׁוֹטְטוּ לְבַקֵּשׁ אֶת דְּבַר ה' וְלֹא יִמְצָאוּ" (עמוס ח,יב), ונאמר: "מַלְכָּהּ וְשָׂרֶיהָ בַגּוֹיִם אֵין תּוֹרָה, גַּם נְבִיאֶיהָ לֹא מָצְאוּ חָזוֹן מֵה'" (איכה ב,ט). זה נכון וסיבתו ברורה, כי הכלי הושבת. וזו גם הסיבה לשיבת הנבואה אלינו כקדם לימות המשיח מהרה יגלה, כמו שהבטיח.

פרק לז

אופני קבלת השפע האלוהי

שתי דרגות השפע – הפנימי והמנהיגותי

1 ראוי שתשים לב לטבע המציאות באותו שפע אלוהי המגיע אלינו, שבו אנחנו משכילים ושבו שְׂכָלֵינו נבדלים זה מזה במעלתם. כי יש שמגיע מן השפע הזה משהו לאדם מסוים, כשמה שמגיע אליו הוא רק בשיעור המביא אותו לידי שלמות ותו לא. ויש שמה שמגיע אל האדם הוא בשיעור השופע מעבר לשלמותו, כדי להביא אחרים לשלמות. כמו שהדבר נוהג בכל המצויים, שיש מהם מי שהשיג מן השלמות שיעור כזה שינהיג בה אחרים, ויש מהם מי שאינו משיג מן השלמות אלא בשיעור שיונהג על ידי אחרים כמו שביארנו (ב,יא).

שלוש קבוצות מקבלי השפע

2 א) אחר הדברים האלה דע לך שכאשר אותו שפע שכלי שופע על הכוח ההוגה בלבד ולא שופע ממנו כלום על הכוח המדמה, אם בשל מיעוט הדבר השופע או בשל פגם שנפל בכוח המדמה מעיקר טבעו המולד, ועל כן אין הוא יכול לקבל את שפע השכל – זוהי קבוצת החכמים בעלי העיון.

ב) וכשהשפע הזה הוא על שני הכוחות יחד, ההוגה והמדמה, כמו שביארנו (ב,לו1) וביארו פילוסופים אחרים, והכוח המדמה בשיא שלמותו מטבעו המולד – הרי שזו היא קבוצת הנביאים. ג) וכשהשפע הוא על הכוח המדמה בלבד, והכוח ההוגה מוגבל, אם מעיקר הטבע המולד או בשל מיעוט אימון – הרי זו היא קבוצת מנהיגי המדינות

ומחוקקי החוקים ומגידי העתידות והמנחשים ובעלי חלומות האמת. וכן אלה העושים דברים מופלאים בתכסיסים משונים ומעשים נסתרים, אף שאינם חכמים – הם כולם מן הקבוצה השלישית הזאת.

[3] ומה שצריך שתדע ברורות הוא שלחלק מאנשי הקבוצה השלישית הזאת מתחדשים דמיונות מופלאים וחלומות וביעותים בהקיץ כעין מראה הנבואה, עד שהם מדמים בנפשם שהם נביאים. הם מתפעלים מאוד מן הדמיונות האלה שהם משיגים, והם חושבים שהגיע להם ידע שלא דרך לימוד. הם מגיעים לבלבולים גדולים בענייני הנכבדים העיוניים, והדברים האמיתיים מתערבים להם עם הדברים הדמיוניים ערבוב מופלא. כל זאת בשל חוזק הכוח המדמה וחולשת הכוח ההוגה, ומשום שהם לא השיגו אותו כלל, כלומר שהוא לא יצא לפועל.

שילוב: שתי קבוצות משנה בכל קבוצה

[4] וידוע שבכל אחת משלוש הקבוצות האלה יש הבדלי מעלות רבים מאוד. כל קבוצה משתי הראשונות מתחלקת לשתיים, כמו שביארנו: כי השפע המגיע לכל קבוצה משתיהן הוא או בשיעור המביא אותו לשלמות ותו לא, או בשיעור העודף על שלמותו בכדי שישלים בו אחרים. בקבוצה הראשונה, והם החכמים, יש שהשפע על הכוח ההוגה של אדם מהם הוא בשיעור העושה אותו בעל חקירה והבנה, והוא יכיר ויבחין אך לא יתעורר ללמד אחרים ולא לחבר חיבורים, ולא ימצא לזה תשוקה ולא יכולת לכך. ויש שהשפע עליו הוא בשיעור המניע אותו בהכרח לחבר וללמד. וכן הוא בקבוצה השנייה, שיש שמגיעה אל מי מהם התגלות המביאה אותו לשלמות ותו לא, ויש שמגיע ממנה מה שיחייב אותו לקרוא לאנשים וללמד אותם ולהשפיע עליהם משלמותו.

טבע השלמות העודפת הוא מנהיגות

[5] התבאר לך אם כן שלולא השלמות העודפת הזאת לא היו מתחברים ספרי מדע, ולא היו הנביאים קוראים לאנשים לידיעת האמת, משום שחכם אינו מחבר דבר לעצמו כדי ללמד את עצמו דברים שכבר ידע. אלא טבע אותו השכל כך הוא: הוא שופע תמיד, ונמשך ממקבל השפע הזה למקבל אחר אחריו, עד שהוא מגיע אל אדם שהשפע הזה אינו יכול לעבור ממנו אלא רק מביא אותו לשלמות, כמו שהמשלנו באחד מפרקי החיבור הזה (ב,יא3).

טבע הדבר הזה מחייב את מי שהגיע אליו אותו שיעור עודף של שפע, שבהכרח יקרא לאנשים (אל האמת), בין אם יקבלו ממנו ובין אם לאו, ואפילו יינזק בגופו, עד שמצאנו נביאים שקראו לבני האדם עד שנהרגו. והשפע האלוהי הזה מניעם ואינו מניח להם

לנוח ולשקוט בשום אופן, ואפילו פגעו בהם אסונות.

[6] לכן אתה מוצא שירמיה עליו השלום אמר במפורש שכאשר פגעו בו ביזיונות החוטאים והכופרים שהיו בזמנו, רצה לכבוש את נבואתו ולא לקרוא להם אל האמת שמאסו בה, ולא יכול לעשות זאת. הוא אמר: "[כִּי מִדֵּי אֲדַבֵּר אֶזְעָק, חָמָס וְשֹׁד אֶקְרָא] כִּי הָיָה דְבַר ה' לִי לְחֶרְפָּה וּלְקֶלֶס כָּל הַיּוֹם. וְאָמַרְתִּי לֹא אַזְכִּירֶנּוּ וְלֹא אֲדַבֵּר עוֹד בִּשְׁמוֹ, וְהָיָה בְלִבִּי כְּאֵשׁ בֹּעֶרֶת עָצֻר בְּעַצְמֹתָי וְנִלְאֵיתִי כַּלְכֵּל וְלֹא אוּכָל" (ירמיהו כ,ח-ט). וזאת היא משמעות דברי הנביא האחר: "ה' אֱלֹהִים דִּבֶּר, מִי לֹא יִנָּבֵא" (עמוס ג,ח). דע זאת אם כן.

פרק לח

כוחות התעוזה והאינטואיציה בנבואה

כוח התעוזה דוחה מעצורים נפשיים

[1] דע שבכל אדם יש בהכרח כוח תעוזה, ולולא זאת לא היה מתעורר במחשבתו לדחות מה שמזיק לו. הכוח הזה בכוחות הנפש הוא לדעתי כמו הכוח הדוחה בכוחות הטבע. כוח התעוזה משתנה (בין בני האדם) בחוזק ובחולשה כשאר הכוחות. כך תמצא בבני האדם מי שמוצא עוז אל מול אריה, ומהם מי שבורח מעכבר; ותמצא אדם יחיד היוצא כנגד צבא ונלחם בו, ותמצא אדם הרועד ופוחד כאשר אישה צועקת עליו. הכרח גם שתהיה בזה הכנה מזגית בטבע המולד; הוא גובר, ומה שבכוח יוצא אל הפועל על ידי הפעלה ולפי דעה מסוימת, וכן פוחת בשל מיעוט העיסוק ולפי דעה מסוימת. וכבר משנות הילדות מתברר לך אצל הילדים עד כמה הכוח הזה גדול בהם או חלש.

כוח האינטואיציה מסיק מסקנות במהירות

[2] וכן כוח האינטואיציה מצוי אצל כל בני האדם ומשתנה (בין בני האדם) במיעוט ובריבוי, ובפרט בדברים המעסיקים את האדם מאוד ושמחשבתו משוטטת בהם; עד שאתה חש בנפשך שפלוני אמר כך או עשה כך בעניין פלוני – ויהיה הדבר כך. ואתה מוצא בבני האדם מי שתחושתו והאינטואיציה שלו חזקות מאוד וקולעות למטרה עד שכמעט לא ידמיין שדבר יהיה אלא אם כן יהיה, כולו או חלקו, כמו שדמיין. לדבר זה (שהניבוי מתייחס אליו) יש סיבות רבות, המורכבות מנסיבות שונות, מוקדמות ועתידיות ונוכחיות, אלא שעל ידי כוח האינטואיציה הדעת סוקרת את כל ההנחות האלה ומסיקה מהן בזמן קצר ביותר, עד שחושבים שזה באפס זמן. על ידי הכוח הזה יש בני אדם המזהירים מפני מאורעות עתידיים קשים.

הנביאים – השפעת השכל על שני הכוחות

[3] שני הכוחות האלה, כוח התעוזה וכוח האינטואיציה, חייבים להיות חזקים מאוד אצל

הנביאים. כאשר שופע עליהם השכל מתחזקים שני הכוחות האלה מאוד מאוד, דוגמה א לתעוזה: משה) עד שהדבר מגיע למה שידוע לך, שאדם בודד מצא עוז לגשת במטהו אל מול מלך גדול כדי להציל אומה משעבודו, ולא פחד ולא נבהל, משום שנאמר לו: "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ" (שמות ג,יב). דוגמה ב) גם במצב זה יש ביניהם שוני, אבל יש בו הכרח, כמו שנאמר לירמיה: "אַל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם" (ירמיהו א,ח), "אַל תֵּחַת מִפְּנֵיהֶם" (שם,יז), [וְאֲנִי] הִנֵּה נְתַתִּיךָ הַיּוֹם לְעִיר מִבְצָר [וּלְעַמּוּד בַּרְזֶל וּלְחֹמוֹת נְחֹשֶׁת עַל כָּל הָאָרֶץ...]" (שם,יח). דוגמה ג) וליחזקאל נאמר: "אַל תִּירָא מֵהֶם וּמִדִּבְרֵיהֶם" (יחזקאל ב,ו). וכך אתה מוצא את כולם, עליהם השלום, בעלי תעוזה גדולה. כוח האינטואיציה) ובשל ריבוי כוח האינטואיציה בהם הם מגידים עתידות בזמן קצר ביותר. וגם זה משתנה ביניהם, כידוע לך.

ייחוד הנבואה האמיתית ותוכן השגתה

[4] דע שהנביאים האמיתיים משיגים בלי ספק השגות עיוניות, שהאדם אינו יכול להשיג בעיון בלבד את הסיבות שמהן מתחייב הדבר הזה שנודע. בדומה לכך הם מודיעים דברים שהאדם אינו יכול להודיע בתחושה ובאינטואיציה כללית בלבד. כי השפע הזה בעצמו ששפע על הכוח המדמה עד שהביא אותו לשלמות כך שכתוצאה מפעולתו הוא מודיע מה שיהיה ומשיג אותו כאילו אלה דברים שהחושים חשים ושהגיעו אל הכוח המדמה דרך החושים – הוא גם מביא את פעולת הכוח ההוגה לשלמות עד שכתוצאה מפעולתו הוא יודע דברים שמציאותם אמיתית, והוא מגיע להשגה הזאת כאילו הוא השיג אותה דרך הנחות עיוניות.

זאת היא האמת שמי שבוחר להיות כן עם עצמו מאמין בה, כי כל הדברים מעידים אלה על אלה ומורים אלה על אלה.

[5] דבר זה ראוי יותר שיתקיים בכוח ההוגה, כי שפע השכל הפועל באמת אינו אלא עליו, והוא מוציאו לפועל, ומן הכוח ההוגה מגיע השפע לכוח המדמה. איך אם כן תגיע שלמות הכוח המדמה לשיעור הזה, כלומר השגת מה שאינו מגיע אליו מן החושים, מבלי שיגיע כיוצא בזה לכוח ההוגה, כלומר השגת מה שלא השיג אותו על ידי הנחות והסקה וחשיבה? זאת היא מהותו האמיתית של עניין הנבואה, והדעות האלה הן המיוחדות להגדת הידיעות הנבואית.

אשליית הכזב הנבואי למי שאינו חכם

[6] התניתי ואמרתי "הנביאים האמיתיים", כדי להחריג את אנשי הקבוצה השלישית, שאין להם שום (מעלות) הגיוניות ושום מדע, אלא רק דמיונות והשערות. ואולי גם

הן, כוונתי למה שהללו משיגים, הן רק דעות שהיו להם והרושם שלהן נותר חקוק בדמיונותיהם יחד עם כל מה שבכוח המדמה שלהם. וכאשר ביטלו והשביתו דמיונות רבים, נותרו רשמי אותן הדעות לבדם, ונגלו להם, והם חשבו אותם לדבר שאירע, ועניין שבא מבחוץ. הם דומים בעיניי לאדם שיש עמו בביתו אלפי בעלי חיים, וכל מי שבבית יצא מלבד בעל חיים אחד שהיה בכלל הנמצאים בבית, וכאשר נותר האדם הזה עם בעל החיים הזה לבדו, חשב שהוא נכנס עכשיו אליו הביתה, אך אין הדבר כך, אלא הוא מכלל מי שלא יצא.

זהו אחד ממקומות ההטעיה הגורמים לאבדון, ומה רבו האובדים בגללו מן המבקשים להיות מבחינים!

בשל כך אתה מוצא אנשים שאימתו את דעותיהם על ידי חלומות שראו, והם חשבו שהדבר הנראה בשינה הוא דבר אחר מן הדעה שהם האמינו בה או שמעוה בהקיץ.

[7] לכן ראוי שלא לשים לב למי שלא הושלם הכוח ההוגה שלו ושלא הגיע לשיא השלמות העיונית. כי המגיע לשלמות העיונית הוא אשר ייתכן שישיג ידיעות אחרות כאשר שופע עליו השכל האלוהי, והוא אשר הוא נביא באמת. דבר זה נאמר במפורש: "וְנָבֵא לְבַב חָכְמָה" (תהילים צ,יב) – כלומר שהנביא באמת הוא לְבַב חָכְמָה. גם זה ממה שראוי לדעת.

פרק לט

תורת משה בלעדית ומאוזנת

מאפייני תורת משה רבנו

[1] כיוון שדיברנו על מהות הנבואה והודענו את אמיתתה (לו-לח), וביארנו

[יחודית] שנבואת משה רבינו נבדלת מנבואת זולתו (לג-לה), נאמר שמהשגה זו לבדה התחייבה הקריאה אל התורה.

[תקדימית] כי קריאתו של משה רבינו אלינו – לא היתה לפניה כמותה מאף אחד ממי שאנו יודעים מאדם עד אליו,

[יחידה] ולא באה אחריה קריאה כמותה מאף אחד מנביאינו.

[לנצח] וכן יסוד תורתנו שלא תהיה זולתה לעולם.

[סיכום: יחידה במינה] לכן לשיטתנו לא היתה תורה ולא תהיה תורה אלא אחת, והיא תורת משה רבינו.

תורת משה – קריאה ציבורית תקדימית ומחייבת

[2] ביאור הדבר, לפי מה שנאמר בספרי הנבואה ובא במסורת, כך הוא: כל הנביאים

שקדמו למשה רבינו, כגון האבות ושם ועבר ונח ומתושלח וחנוך – מעולם לא אמר אחד מהם לקבוצה מבני האדם: 'האל שלחני אליכם וציווני לומר לכם כך וכך, והזהיר אתכם מלעשות כך וציווה אתכם לעשות כך'. זה דבר שלא העידו עליו פסוקי התורה ולא הודיעה עליו מסורת אמיתית. אלא רק שרתה עליהם התגלות מן האל כמו שביארנו (א,סג2; לנבואה עצמית ומנהיגותית – ב,לז).

3 לפני משה) מי שגבר עליו השפע הזה, כמו אברהם, קיבץ את בני האדם וקרא להם על דרך הלימוד וההנחיה אל אמת שהשיג, כמו שהיה אברהם מלמד את בני האדם ומבאר להם בראיות עיוניות שיש לעולם אלוה אחד, ושהוא ברא את כל מה שזולתו, ושאין ראוי שתיעבדנה הצורות האלה ולא דבר מן הנבראים. הוא היה כורת עם בני האדם ברית על כך ומושך אותם במליצות נאות ובהטבות; לא שהוא אמר אי פעם: 'האל שלחני אליכם, ומסר לי מצוות ואזהרות'. כך שכאשר נצטווה על המילה, הוא ובניו ובני ביתו – מל אותם, ולא קרא את בני האדם לכך באופן של קריאה נבואית. ראה נא את לשון התורה עליו: "כִּי יְדַעְתִּיו [לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט]" (בראשית יח,יט). הרי שהבהיר שהוא פעל על דרך הצוואה בלבד. וכן יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם היו קוראים לבני האדם באופן הזה. וכך אתה מוצא שהחכמים אומרים על הנביאים שבאו לפני כן: "בית דינו שלעבר", "בית דינו שלמתושלח", "מדרשו שלמתושלח" – כולם עליהם השלום היו רק נביאים שלימדו את בני האדם בתור מורים ומלמדים ומנחים, לא שהם אמרו 'ויאמר ה' אלי: דבר אל בני פלוני'.

כך היה הדבר לפני משה רבינו.

משה) ואילו משה – ידוע לך מה נאמר לו ומה אמר, ומה שאמרו לו כל העם: "הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים [אֶת הָאָדָם וָחָי]" (דברים ה,כ).

אחר משה) ואילו כל נביא מבינינו אחרי משה רבינו – ידוע לך נוסח סיפוריהם כולם, ושהם היו בדרגת מטיפים לציבור, הקוראים לתורת משה, מנבאים רעות לנוטש אותה וטובות להולך ישר בדרכיה.

תורת משה נצחית ובלעדית מהיותה מאוזנת ומדויקת

4 וכן אנו מאמינים שהדבר יהיה כך תמיד, כמו שנאמר: "לֹא בַשָּׁמַיִם הִיא [לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה]" (שם ל,יב), "[הַנִּסְתָּרֹת לה' אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת] לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם [לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת]" (שם כט,כח). וכך חייב להיות, כי הדבר השלם בשיא השלמות האפשרית במינו – לא ייתכן שיימצא זולתו

במינו אלא כשהשלמות הזאת פגומה אצלו, בהפרזה או בהזנחה; כמו המזג המאוזן שהוא בשיא האיזון במין מסוים, שכל מזג היוצא מן האיזון הזה תהיה בו הזנחה או הפרזה. כך הדבר בתורה הזאת, כמו שביאר שהיא מאוזנת ואמר: "[וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ] חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם [כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם]" (שם ד,ח), וידוע לך כבר שמשמעות "צדיקים" – מאוזנים. כי הן עבודות שאין בהן טורח ולא הפרזה כמו הנזירות ונדודי הסגפנות וכיוצא בהם; ואין בהן הזנחה המביאה להשחתה ולהתמכרות עד ששלמות האדם במידותיו ובעיונו תיפגם, כמו כל חוקות האומות הקדומות.

כאשר נדון בחיבור הזה בטעמי המצוות (ג,כו-מט) יתבאר לך מאיזונן ומחכמתן מה שראוי שיתבאר. לכן נאמר עליה: "תּוֹרַת ה' תְּמִימָה" (תהילים יט,ח).

התורה קלה למי שמבקש את השלמות

[5] אך מי שחושב שהטורח שלה הוא רב וכבד ושיש בה סבל – כל זה טעות בהתבוננות, ועוד אבאר (ג,מז2; ג,מט32) כמה קלה היא באמת עבור השלמים. לכן נאמר: "מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ [כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ]" (דברים י,יב), ונאמר: "[הַדּוֹר אַתֶּם רְאוּ דְּבַר ה'] הֲמִדְבָּר הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל, [אִם אֶרֶץ מַאְפֵּלִיָּה? מַדּוּעַ אָמְרוּ עַמִּי: רַדְנוּ, לוֹא נָבוֹא עוֹד אֵלֶיךָ?]" (ירמיהו ב,לא). אכן כל זה הוא ביחס לאנשי המעלה. אבל אנשי העושק והכעס וההשתלטות – הדבר המזיק והקשה ביותר לדעתם הוא שיהיה שופט המונע את ההשתלטות. וכן התאוותנים השפלים – הדבר הקשה ביותר לדעתם הוא איסור ההפקרות בזנות והטלת עונש על העושה זאת. וכך כל פגום סבור שמניעת הרעה שהוא בוחר בה לפי מידותיו המושחתות היא טורח עצום. אך אין ללמוד על הקלות או הקושי של התורה לפי תאוות כל רע ונקלה בעל מידות מושחתות, אלא יש לבחון זאת לפי השלם בבני האדם. כי מטרת התורה הזאת היא שכל בני האדם יהיו כאדם הזה.

[6] רק לתורה הזאת אנו קוראים תורה אלוהית. ואילו ההנהגות המדיניות האחרות, כחוקות היוונים והזיות הצאבה וזולתם – כל אלו מעשיהם של בני אדם מנהיגים, לא נביאים, כמו שביארנו כמה פעמים.

פרק מ

נבואה מנהיגותית יהודית ואמיתית

האדם – יצור מדיני עם שונות רבה

[1] כבר התבאר בתכלית הביאור שהאדם מדיני (=פוליטי) בטבעו, ושטבעו הוא לחיות

בחברה, ואין הוא כשאר בעלי החיים שהחיים בחברה אינם הכרחיים עבורם. בשל המורכבות הרבה של מין זה, שהרי כידוע לך הוא המורכב האחרון, רב ההבדל בין פרטיו, עד שכמעט שלא תמצא שני פרטים תואמים במין כלשהו ממיני המידות, כשם שלא תמצא את צורתם החיצונית תואמת. הדבר נובע מכך שיש שוני במזגים, ולכן החומרים שונים. וכן יש שוני במקרים השייכים לצורה, משום שלכל צורה טבעית יש מקרים מסוימים מיוחדים השייכים לה, מלבד המקרים השייכים לחומר. שוני גדול כזה בין הפרטים אינו נמצא באחד ממיני בעלי החיים, אלא השוני בין פרטי כל מין קטן, מלבד האדם, שהרי תוכל למצוא שני אנשים שהם כאילו משני מינים שונים בכל מידה ומידה, עד שתמצא אכזריות אדם אחד מגיעה עד כדי כך שישחט את צעיר בניו מעצמת כעסו, ואַחֵר יחמול על הריגת פשפש או אחד החרקים וירך לבבו על כך. וכך ברוב המקרים (=התכונות).

הצורך במנהיגות

[2] מכיוון שטבעו גזר את השוני הזה בין פרטיו, והחיים בחברה הכרחיים לטבעו, לא ייתכן כלל שיהיו לו חיים חברתיים אלא בהכרח על ידי מנהיג, שיקבע את מעשיהם וישלים את המוזנח וימעט את המופרז, ויקבע פעולות ודרכי הנהגה שכולם יבצעו תמיד בדרך אחת, עד שהשוני הטבעי יוסתר בעקבות התיאום שיצרו החוקים, והחברה תהיה מאורגנת.

משום כך אני אומר שהתורה, אף שאינה טבעית, יש לה קשר לעניין הטבעי. והיה זה מן החכמה האלוהית לצורך קיום המין הזה (=האנושי), כיוון שחפץ במציאותו, לשים בטבע האנושות שיהיה לפרטיה כוח הנהגה.

יצירה והפעלה והתחזות

[3] יש מהם מי שההנהגה ההיא נגלתה לו עצמו, והוא

א) הנביא או

ב) מחוקק החוקים. ומהם מי שיש לו כוח לאכוף את מה ששניהם ציוו, את ההליכה אחריו ואת הוצאתו לפועל, והם

א) השליט המאמץ את החוקים האלה,

ב) והמתיימר לנבואה המאמץ את תורת הנביא, כולה או חלקה. הוא מאמץ חלק ומניח חלק, או משום שזה קל עליו יותר, או כדי שיחשבו שהדברים האלה באו אליו בהתגלות ואין הוא הולך בהם בעקבות אחרים, מתוך קנאה. משום שיש מן האנשים מי שמתפעל משלמות מסוימת, והוא חושב אותה לנעימה ומתאווה לה, ורוצה שאנשים יחשבו

שיש לו השלמות הזאת אף שהוא יודע שאין לו שלמות בכלל, כמו שאתה רואה רבים המתיימרים לשירתם של אחרים ומייחסים אותה לעצמם. וכן נעשה בחלק מחיבורי אנשי המדע ובמדעים רבים, שנפל בידי אדם מתקנא ורשלן דבר שחידש מישהו אחר, והוא מתיימר שהוא זה שחידש אותו. כך קרה גם בשלמות הנבואית הזאת, שמצאנו אנשים שהתיימרו לנבואה ואמרו דברים שמעולם לא באה בהם התגלות מאת ה', כמו צדקיה בן כנענה. ומצאנו אנשים שהתיימרו לנבואה ואמרו דברים שאמר ה' בלי ספק, כלומר שהם באו בהתגלות, אך לאחרים, דוגמת חנניה בן עזור, והם ייחסו אותם לעצמם והתהדרו בהם.

אמת מידה ראשונה להבחנה: תוכן הנבואה

4 ידיעת דבר זה כולו והבחנתו ברורים מאוד, ואבאר לך זאת כך שלא יקשה עליך הדבר, ותהיה לך אמת־מידה להבחין על ידה בין

א) הנהגות החוקים הנחקקים,

ב) ובין הנהגות התורה האלוהית,

ג) ובין הנהגות של מי שלקח דבר מדברי הנביאים והתיימר שהוא שלו וייחס אותו לעצמו. אשר לחוקים שמחוקקיהם הצהירו שהם חוקים שחוקקו ממחשבתם – אין צורך להביא ראיה לכך, כי עם הודאת בעל הדין אין צורך בראיה. כאן ארצה רק להודיע לך לגבי ההנהגות שמתיימרים לגביהן שהן נבואיות.

א) יש מהן נבואיות באמת, כלומר אלוהיות,

ב) ויש מהן תחיקתיות (=אנושיות),

ג) ויש מהן גנובות.

5 כשתמצא תורה שכל תכליתה וכל כוונת מנהיגה שקבע את מעשיה אינן אלא הסדרת המדינה ומצביה והסרת העושק והאלימות ממנה, ואין בה שום פנייה לעניינים עיוניים, ואין בה תשומת לב להשלמת הכוח ההוגה, ואין בה התחשבות בדעות, תהיינה נכונות או משובשות, אלא כל כוונתה היא הסדרת מצבי בני האדם אלה עם אלה באיזו דרך שתהיה, ושישיגו אושר מדומה כלשהו לפי דעתו של המנהיג ההוא – אז תדע שהתורה הזאת היא תחיקתית, והמחוקק אותה הוא מן הקבוצה השלישית, כמו שהזכרנו (ב,לז), כלומר מן השלמים בכוח המדמה בלבד.

אך כשתמצא תורה שבכל הנהגותיה היא מתייחסת הן לתיקון המצבים הגופניים הן לתיקון ההאמנה, כאמור לעיל, ותשים דגש על מתן דעות נכונות על ה' יתעלה תחילה ועל המלאכים, ותשתדל להחכים את האדם ולתת לו הבנה ולהעירו עד שידע את

המציאות כולה בצורתה האמיתית – כי אז תדע שההנהגה הזאת היא מלפניו יתעלה, ושהתורה ההיא אלוהית.

אמת מידה שנייה להבחנה: תכונות הנביא

[6] נותר לך לדעת אם המתיימר אליה הוא השלם שקיבל התגלות בעניינה, או שהוא התיימר שהוא בעל האמירות האלה וייחס אותן לעצמו. ואופן בחינת הדבר הוא בחינת שלמות האדם הזה וחקירת מעשיו והתבוננות בהליכותיו. סימנך הגדול ביותר הוא זניחת התענוגות הגופניים והזלזול בהם, שזו תחילת דרגות אנשי המדע, וכל שכן הנביאים; ובמיוחד החוש שהוא חרפה לנו, כמו שציין אריסטו (אתיקה ג,י), ובפרט זוהמת יחסי המין.

[7] לכן חשף ה' בחוש זה את חרפתו של כל מתיימר, כדי שהאמת תתברר למחפשי האמת ולא יתעו ולא יטעו. ראה נא איך צדקיה בן מעשיה ואחאב בן קוליה התיימרו לנבואה ונמשכו אחריהם האנשים, ואמרו דברים שהתגלו לזולתם. הם התמכרו לתענוגות המין הבזויות, עד שזנו עם נשי חבריהם וחסידיהם, עד שפרסמם ה' כמו שחשף חרפת אחרים, ושרף אותם מלך בבל כמו שביאר ירמיה ואמר: "[כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶל אַחְאָב בֶּן קוֹלָיָה וְאֶל צִדְקִיָּהוּ בֶן מַעֲשֵׂיָה הַנִּבְּאִים לָכֶם בִּשְׁמִי שָׁקֶר הִנְנִי נֹתֵן אֹתָם בְּיַד נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל וְהִכָּם לְעֵינֵיכֶם.] וְלֻקַּח מֵהֶם קְלָלָה לְכֹל גָּלוּת יְהוּדָה אֲשֶׁר בְּבָבֶל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ ה' כִּצְדְקִיָּהוּ וּכְאָחְאָב אֲשֶׁר קָלָם מֶלֶךְ בָּבֶל בָּאֵשׁ. יַעַן אֲשֶׁר עָשׂוּ נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיְנָאֲפוּ אֶת נְשֵׁי רֵעֵיהֶם וַיְדַבְּרוּ דָבָר בִּשְׁמִי שָׁקֶר אֲשֶׁר לוֹא צִוִּיתִם וְאָנֹכִי הַיּוֹדֵעַ וָעֵד נְאֻם ה'" (ירמיהו כט,כא-כג). הבן את המטרה הזאת.

פרק מא

רובדי הנבואה וזהות הדובר

אופן הנבואה – במראָה (עֵרוּת) מסוימת או בחלום

[1] אין לי צורך לבאר מה הוא החלום. אשר למראָה, שעליה נאמר "[אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה'] בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע [בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ]" (במדבר יב,ו), והיא הנקראת "מראה הנבואה", ונקראת גם "יד ה'" (מלכים-ב ג,טו ועוד), והיא נקראת גם "מחזה" (בראשית טו,א ועוד) – היא מצב מחריד ומבעית החל על הנביא בהקיץ, כמו שהתבאר בדניאל בדבריו: "וָאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְלֹא נִשְׁאַר בִּי כֹחַ, וְהוֹדִי נֶהְפַּךְ עָלַי לְמַשְׁחִית וְלֹא עָצַרְתִּי כֹחַ" (דניאל י,ח), ואמר: "[וָאֶשְׁמַע אֶת קוֹל דְּבָרָיו וּכְשָׁמְעִי אֶת קוֹל דְּבָרָיו] וַאֲנִי הָיִיתִי נִרְדָּם עַל פָּנַי וּפָנַי אַרְצָה" (שם,ט). אשר לפניית המלאך אליו בדיבור והעמדתו אותו (שם,י-יא) – כל זה במראה הנבואה. במצב כגון זה מושבתים החושים מפעולתם,

והשפע מגיע לכוח ההוגה, ושופע ממנו על הכוח המדמה המגיע מכך לשלמות ופועל את פעולתו.

או בתהליך ממראָה לחלום

[2] יש שההתגלות מתחילה במראה הנבואה, ואחר כך מתעצמים החרדה וההיפעלות העזה הבאים בעקבות שלמות פעולת הכוח המדמה ואז באה ההתגלות, כמו שנאמר אצל אברהם, שבתחילתה של אותה התגלות נאמר: "הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה" (בראשית טו,א), ולבסוף: "וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל אַבְרָם [וְהִנֵּה אֵימָה חֶשְׁכָה גְדֹלָה נֹפֶלֶת עָלָיו]" (שם,יב), ולאחר מכן: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם [יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה]" (שם,יג).

ארבעת סוגי תיאור הנבואה: ציון האופן וציון המלאך

[3] דע שכל הנביאים שנאמר שבאה אליהם התגלות – יש מהם שייחסו זאת למלאך, ויש מהם שייחסו זאת לה', אף על פי שהדבר היה בלי ספק על ידי מלאך. החכמים ז"ל דיברו על כך במפורש ואמרו: "'וַיֹּאמֶר ה' לָהּ [שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ...]' (שם כה,כג) – על ידי מלאך" (בראשית רבה סג,ז). ודע שכל מי שנאמר עליו בפסוקים שדיבר איתו מלאך או שהגיע אליו דיבור מאת ה', לא היה דבר זה בשום אופן אלא בחלום או במראה הנבואה.

ספרי הנבואה מתבטאים בארבע צורות על הדיבור המגיע אל הנביאים:

א) הצורה הראשונה: הנביא אומר במפורש שהפנייה בדיבור היתה מן המלאך, בחלום או במראה. ב) הצורה השנייה: הוא מזכיר רק את פניית המלאך בדיבור אליו, מבלי לומר במפורש שהיה זה בחלום או במראה, על סמך הידוע כי התגלות היא רק באחת משני האופנים: "בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע, בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו). ג) הצורה השלישית היא שאין הוא מזכיר מלאך כלל, אלא הוא מייחס את האמירה לה', שהוא אמר אותה לו, אך הוא אומר במפורש שדיבור זה נאמר לו במראה או בחלום. ד) והצורה הרביעית: הנביא אומר באופן סתמי שה' דיבר אליו או אמר לו: 'פְּעַל' או 'עֲשֵׂה' או 'אמור' כך, בלי להזכיר במפורש מלאך או חלום, על סמך מה שנודע ונקבע כעיקרון, שנבואה והתגלות אינן באות אלא בחלום או במראה ועל ידי מלאך.

הדגמות א: מלאך מדבר בחלום או במראה

[4] מה שנאמר בצורה הראשונה הוא דוגמת דבריו: "וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם" (בראשית לא,יא), "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה" (שם מו,ב), "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם (במדבר כב,ט; כב,כ), "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם" (שם,יב).

הדגמות ב: מלאך מדבר בלא שנזכר חלום או מראה

[5] מה שנאמר בצורה השנייה הוא דוגמת דבריו: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵית אֵל" (בראשית לה,א), "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב [לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל]" (שם,י), "וַיִּקְרָא אֵלָיו מַלְאַךְ ה' מִן הַשָּׁמַיִם [וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי]" (שם כב,יא), "וַיִּקְרָא מַלְאַךְ ה' אֶל אַבְרָהָם שֵׁנִית [מִן הַשָּׁמָיִם]" (שם,טו), "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ" (שם ו,יג), "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ" (שם ח,טו).

הדגמות ג: ה' מדבר בחלום או במראה

[6] מה שנאמר בצורה השלישית הוא דוגמת דבריו: "הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה [לֵאמֹר אַל תִּירָא אַבְרָם, אָנֹכִי מָגֵן לָךְ, שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד]" (בראשית טו,א).

הדגמות ד: ה' מדבר בלא שנזכר חלום או מראה

[7] ומה שנאמר בצורה הרביעית הוא דוגמת דבריו: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם" (שם יב,א), "וַיֹּאמֶר ה' אֶל יַעֲקֹב שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ" (שם לא,ג), "וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ" (יהושע ג,ז), "וַיֹּאמֶר ה' אֶל גִּדְעוֹן" (שופטים ז,ב). וכן דברי רובם: "וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי" (ירמיהו א,ט ועוד), "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי" (שם א,ד ועוד), "וּדְבַר ה' הָיָה" (שמואל-ב כד,יא ועוד), "וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו" (בראשית טו,ד; מלכים-א יט,ט), "הָיֹה הָיָה דְבַר ה' [אֶל יְחֶזְקֵאל בֶּן בּוּזִי]" (יחזקאל א,ג), "תְּחִלַּת דִּבֶּר ה' בְּהוֹשֵׁעַ" (הושע א,ב), "הָיְתָה עָלַי יַד ה'" (יחזקאל לז,א; מ,א). אופן זה נפוץ מאוד.

לשונות מתעתעות הנראות כנבואה

[8] כל מה שנאמר באחת מארבע הצורות האלה הוא נבואה, והאומרו הוא נביא. אך מה שנאמר בו "ויבא אלהים אל פלוני בחלום" – אין זו נבואה כלל, והאיש הזה אינו נביא. כי עניינו הוא שלאדם הזה הגיעה הערה מאת ה', ואחר כך הבהיר לנו שההערה הזאת היתה בחלום. כי כמו שה' מסבב תנועת אדם מסוים להציל אדם אחר או להמיתו, כך סיבב התחדשות של דברים שרצה שיתחדשו במראות החלום.

הבחנה מתנאי הנביא) כי אין לנו ספק שלבן הארמי – רשע גמור וגם עובד עבודה זרה; ואבימלך – אף על פי שהיה אדם צדיק בעמו, הרי אמר אברהם אבינו על ארצו וממלכתו "רַק אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה [וְהָרְגוּנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי]" (בראשית כ,יא).

הבחנה מלשון התיאור) ועל כל אחד משניהם, כוונתי ללבן ואבימלך, נאמר: "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה" (שם,ג), וכן בלבן: "[וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל לָבָן הָאֲרַמִּי] בַּחֲלֹם הַלָּיְלָה" (שם לא,כד). דע זאת אם כן, והתבונן בהבדל בין דבריו "ויבא אלהים" לבין דבריו "ויאמר אלהים", ובין דבריו "בחלום הלילה" לבין דבריו "במראות הלילה". לכן נאמר אצל יעקב "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה" (שם מו,ב), ואצל לבן ואבימלך:

"וַיָּבֹא אֱלֹהִים... בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה". ולכן תרגמו אנקלוס: "וַאֲתָא מֵימַר מִן קֳדָם ה'" (=ובא דבר מלפני ה'), ולא אמר בשניהם "וְאִתְגְּלִי ה'" (=והתגלה ה').

9 דע שיש שנאמר "ויאמר ה' לפלוני" כשפלוני הזה אינו נביא ולא באה אליו מעולם התגלות, אלא הדבר נאמר לו על ידי נביא. כמו שאמר הכתוב: "[וַיִּתְרֹצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶּה אָנֹכִי] וַתֵּלֶךְ לִדְרֹשׁ אֶת ה'" (שם כה,כב), ואמרו בביאור: "לבית מדרשו שלעבר" (בראשית רבה סג,ז), והוא השיב לה, ועליו נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' לָהּ [שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר]" (בראשית כה,כג). אף על פי שנאמר גם "וַיֹּאמֶר ה' לָהּ – על ידי מלאך",

הסבר א) הרי יש לפרש זאת שעבר הוא המלאך, כי הנביא נקרא לעתים "מלאך" כמו שנבאר (ב,מב8).

הסבר ב) או שהכוונה היא למלאך שהביא לעבר את הנבואה הזו.

הסבר ג) או שהדבר נועד כדי לומר במפורש שכל אימת שתמצא דיבור המיוחס לה' סתם בשאר הנביאים, הרי הוא על ידי מלאך, כמו שביארנו (פסקה 3; ב,לד3).

פרק מב

הופעת המלאך

ראיית מלאך – רק בחלום או במראה הנבואה

1 כבר ביארנו (ב:ו8, לד3, מא3 ועוד) שכל אימת שנזכרה ראיית מלאך או פנייה בדיבור ממנו, הוא רק במראה הנבואה או בחלום, בין אם נאמר הדבר במפורש בין אם לאו, כמו שאמרנו לעיל (ב,ו). דע זאת אם כן והבינהו מאוד מאוד.

2 אין הבדל בין אם נֶאמר תחילה שהוא ראה את המלאך, או שהיה פשט ("חיצוניות") הדברים שהוא חשבו תחילה לבן אדם ולבסוף התברר לו שהוא מלאך, מאחר שאתה מוצא שבסופו של דבר מה שנראה ודיבר אליו היה מלאך. דע זאת אם כן והפנם שמתחילת המצב היה זה מראה הנבואה או חלום שלנבואה.

אופני תיאור נבואת המלאך

3 כי במראה הנבואה או בחלום שלנבואה

א) יש שהנביא רואה שה' מדבר אליו, כמו שנבאר (ב,מה25-27),

ב) ויש שהוא רואה שמלאך מדבר אליו,

ג) ויש שהוא שומע מישהו מדבר אליו ואינו רואה אדם מדבר,

ד) ויש שהוא רואה בן אדם המדבר אליו ולאחר מכן מתברר לו שהמדבר הזה הוא מלאך. בנבואה באופן זה מצוין שהוא ראה אדם פועל או אומר ולאחר מכן ידע שהוא מלאך.

פרשת שלושת המלאכים שבאו אל אברהם

[4] בעיקרון הגדול הזה החזיק אחד מן החכמים – למעשה, גדול מגדוליהם – והוא ר' חייא הגדול, באשר ללשון התורה: "וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא [וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם. וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו...]" (בראשית יח,א ואילך). שכיוון שהוקדם הכלל, שה' התגלה אליו, החל לבאר כיצד היתה צורת ההתגלות הזאת, ואמר שתחילה הוא ראה "שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים" (שם,ב) וקרה (מה שקרה), ואמרו (מה שאמרו), ונאמר להם (מה שנאמר). בעל הפרשנות הזאת אמר, שדברי אברהם "ה' [אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ] אַל נָא תַּעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ" (שם,ג) – גם זה תיאור מה שאמר במראה הנבואה לאחד מהם, ואמר: "לגדול שבהם אמרו" (בראשית רבה מח,י). הבן אם כן גם את הפרשה הזו, כי היא סוד מן הסודות.

פרשת מאבק יעקב במלאך

[5] וכן אני אומר גם בפרשת יעקב על דבריו "וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ" (בראשית לב,כה), שזה בצורת התגלות, כיוון שהתברר לבסוף שהוא מלאך. והיא בדיוק כמו פרשת אברהם, שקדמה בה הודעה כללית, "וַיֵּרָא אֵלָיו ה'..."., ואז החל לבאר כיצד היה הדבר. כך אצל יעקב אמר: "וַיִּפְגְּעוּ בוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים" (שם,ב), ואז החל לבאר מה אירע עד שפגעו בו, ואמר שהוא שלח שליחים ופעל ועשה, "וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ [וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר]" (שם,כד), וזה הוא "מלאכי אלהים" שנאמר עליהם בתחילה "וַיִּפְגְּעוּ בוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים", וכל ההיאבקות והדיבור האלה במראה הנבואה.

פרשת בלעם ואתונו

[6] וכן כל פרשת בלעם בדרך ודיבור האתון (במדבר כב,כא-לה) – כל זה במראה הנבואה, שהרי התבאר לבסוף שמלאך ה' דיבר אליו.

פרשת המפגש בין יהושע והמלאך

[7] וכן אני אומר על דברי יהושע "וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה אִישׁ עֹמֵד לְנֶגְדּוֹ [וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ...]" (יהושע ה,יג), שזה במראה הנבואה, שהרי התבאר בסוף הדבר שהוא "שַׂר צְבָא ה'" (שם,יד).

פרשת המלאך מן הגלגל

[8] אשר למה שנאמר "וַיַּעַל מַלְאַךְ ה' מִן הַגִּלְגָּל [אֶל הַבֹּכִים וַיֹּאמֶר אַעֲלֶה אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם... וְלֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקוֹלִי מַה זֹּאת עָשִׂיתֶם...] וַיְהִי כְּדַבֵּר מַלְאַךְ ה' אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [וַיִּשְׂאוּ הָעָם אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ]" (שופטים ב,א-ד) – החכמים אמרו שמלאך ה'

האמור כאן הוא פינחס, ואמרו: "זה פינחס, שבשעה שהשכינה שורה עליו דומה למלאך ה'" (ויקרא רבה א,א).

הרי ביארנו (ב,ו4) שהמונח "מלאך" הוא רב־משמעי, ושהנביא נקרא גם הוא "מלאך", כמו שנאמר בפסוק: "וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ וַיֹּצִאֵנוּ מִמִּצְרָיִם" (במדבר כ,טז), ונאמר: "וַיֹּאמֶר חַגַּי מַלְאַךְ ה' בְּמַלְאֲכוּת ה'" (חגי א,יג), ונאמר: "וַיִּהְיוּ מַלְעֲבִים בְּמַלְאֲכֵי הָאֱלֹהִים [וּבוֹזִים דְּבָרָיו וּמִתַּעְתְּעִים בִּנְבִאָיו עַד עֲלוֹת חֲמַת ה' בְּעַמּוֹ עַד לְאֵין מַרְפֵּא]" (דברי הימים-ב לו,טז).

פרשת המלאך גבריאל הנזכר בדניאל

[9] וכן דברי דניאל: "וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי [בָּחָזוֹן] בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב" (דניאל ט,כא) – כל זה במראה הנבואה. אל יעלה על דעתך בשום אופן שיש ראיית מלאך או שמיעת דיבור מלאך אלא במראה הנבואה או בחלום שלנבואה, כמו שנקבע כעיקרון: "[אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה'] בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו). וממה שהזכרתי תלמד על מה שנשאר שלא הזכרתי.

המלאך ככוח הארה טבעית

[10] ממה שהקדמנו (ב,לב) באשר להכרח בהכנה לנבואה, וממה שציינו (פסקה 8) לגבי רב־משמעיות המונח "מלאך", תדע שהגר המצרית אינה נביאה, ומנוח ואשתו אינם נביאים. כי הדיבור ששמעוהו או שהגיע אל לבם הוא בדומה לבת קול שהחכמים מזכירים תמיד, שהיא מצב מסוים החל על האדם שאינו מוכן. אך מה שמטעה בזה הוא רק המינוח הרב־משמעי, שהוא העיקר המסיר את רוב הספקות שבתורה.

התבונן במה שנאמר (על הגר) "וַיִּמְצָאָהּ מַלְאַךְ ה' עַל עֵין הַמַּיִם [בַּמִּדְבָּר עַל הָעַיִן בְּדֶרֶךְ שׁוּר]" (בראשית טז,ז), כמו שנאמר על יוסף "וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תֹּעֶה בַּשָּׂדֶה [וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה תְּבַקֵּשׁ]" (שם לז,טו), ולשון כל המדרשות, שהוא מלאך (בראשית רבה עה,ד; פרקי דרבי אליעזר פרק לח; ועוד).

פרק מג

הופעת הסמל והמשל בנבואה

המשלים בנבואה והבנת משמעותם

[1] כבר ביארנו בחיבורינו (משנה תורה, יסודי התורה ז,ג; מו"נ הקדמות, משלים) שהנביאים מתנבאים לעתים במשלים. דהיינו שהנביא רואה דבר על דרך המשל,

א. נבואה הכוללת פתרון) ויש שפתרון המשל הזה מוסבר לו במראה הנבואה הזה עצמו,

א. חלום הכולל פתרון) כמו שאדם רואה חלום ומדמיין בחלומו זה שהוא התעורר וסיפר את החלום לאדם אחר והסביר לו את פתרונו – והכול חלום, והוא שמכנים "חלום שנפתר

בתוך חלום" (בבלי ברכות נה,ב).

ב. חלום בלי פתרון בתוכו) וכן יש חלומות שפתרונם נודע לאחר ההתעוררות.

הדגמות

[2] כך המשלים הנבואיים, יש שפתרונם מוסבר במראה הנבואה. דוגמה א1) כמו שהתבאר בזכריה, שאמר לאחר שהקדים את המשלים ההם: "וַיָּשָׁב הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיְעִירֵנִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר יֵעוֹר מִשְּׁנָתוֹ. וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה..." (זכריה ד,א ואילך), ואז פתר לו את המשל.

דוגמה א2) וכמו שהתבאר בדניאל, בדבריו: "דָּנִיֵּאל חֶלֶם חָזָה וְחֶזְוֵי רֵאשֵׁהּ עַל מִשְׁכְּבֵהּ" (=דניאל ראה חלום וחזיונות ראשו על משכבו) (דניאל ז,א), ואז הזכיר את כל המשלים, וציין את צערו על שאין הוא יודע את פתרונם, עד ששאל את המלאך, והוא הודיע אותו את פתרונם במראה הזה עצמו, והם דבריו: "קְרֵבַת עַל חַד מִן קָאֲמַיָּא, וְיַצִּיבָא אֶבְעֵא מִנֵּהּ עַל כָּל דְּנָה, וַאֲמַר לִי וּפְשַׁר מִלַּיָּא יְהוֹדְעִנַנִי" (=קרבתי אל אחד מן העומדים, והאמת אבקש ממנו על כל זה, ואמר לי ופשר הדברים יודיעני) (שם,טז). וקרא לכל הפרשה הזאת "חזון" אחרי שאמר שהוא "חֶלֶם חָזָה", מכיוון שמלאך פתר לו אותו בחלום שלנבואה, כמו שציין, והם דבריו לאחר מכן: "חָזוֹן נִרְאָה אֵלַי אֲנִי דָנִיֵּאל אַחֲרֵי הַנִּרְאָה אֵלַי בַּתְּחִלָּה" (שם ח,א). וזה ברור, כי "חזון" נגזר מן "חזה", ו"מראה" נגזר מן "ראה"; ול"חזה" ו"ראה" יש משמעות אחת, ואין הבדל בין אם אומרים "במראה" או "במחזה" או "בחזון" – אין דרך שלישית מלבד שתי הדרכים שדיברה עליהם התורה במפורש: "בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע, בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו), אלא שיש בכך דרגות כמו שיתבאר (ב,מה).

[3] ב. נבואה בלי פתרון בתוכה) וממשלי הנבואה יש משלים רבים שעניינם לא נפתר במראה הנבואה, אלא לאחר ההתעוררות יודע הנביא מה היתה הכוונה, כמו המקלות שלקח זכריה במראה הנבואה (זכריה יא,ז-יד).

בנבואה – פעמים שם הסמל מצביע על הנמשל

[4] ודע שכמו שהנביאים רואים דברים שהכוונה בהם היא משל, כמו נרות זכריה (שם ד,ב) והסוסים וההרים (שם ו,א-ח) ומגלת יחזקאל (יחזקאל ב,ח-ג,ג) וחומת אנך שראה עמוס (עמוס ז,ז-ט) והחיות שראה דניאל (דניאל ז-ח) וסיר נפוח שראה ירמיה (ירמיהו א,יג) ומשלים דומים לכך שכוונתם לחקות עניינים – כך הם רואים גם דברים שהכוונה בהם היא למה ששמו של הדבר הנראה מסב אליו את תשומת הלב, מצד הגיזרון או רב־משמעיות המונח. וכאילו פעולת הכוח המדמה היא גילוי דבר בעל שם רב־משמעי

שמאחת ממשמעויותיו נלמד על משמעות אחרת. וגם זה אחד ממיני ההמשלה. דוגמת דברי ירמיה "מַקֵּל שָׁקֵד" (ירמיהו א,יא), כשהכוונה היא ללמוד מרב־משמעיות "שקד", ועל כן אמר: "כִּי שֹׁקֵד אֲנִי [עַל דְּבָרִי לַעֲשׂוֹתוֹ]" (שם,יב) – לא ממשמעות המקל ולא ממשמעות השקד. וכן ראֲייתו של עמוס "כְּלוּב קֶיִץ" (עמוס ח,א) כדי ללמוד ממנו על תום התקופה, ועל כן אמר: "בָּא הַקֵּץ" (שם,ב).

[5] מופלא יותר מזה הוא כשההערה היא על ידי מונח כלשהו שאותיותיו הן אותיות מונח אחר בשינוי הסדר, אף על פי שאין גיזרון בין שני המונחים ולא שיתוף משמעות ביניהם בשום אופן. כמו שאתה מוצא במשלי זכריה כשלקח את שני המקלות לרעות את הצאן במראה הנבואה, ושקרא לאחד "נֹעַם" ולשני "חֹבְלִים" (זכריה יא,ז). והכוונה במשל הזה היא שהאומה בתחילת מצבה היתה בנועם ה', והוא שהנהיגה והדריכה, והיא שמחה בציות לה' והתענגה על כך, והיתה רצויה לפני ה' והוא אהב אותה, כמו שנאמר: "אֶת ה' הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם" (דברים כו,יז), וַה' הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם [לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו]" (שם,יח). ומנהיגה ומיישירה אז היו משה והנביאים שאחריו. אחר כך השתנה מצבה עד שמאסה בציות לה', ועל כן ה' מאס בה, ועשה את מנהיגיה חובלים, כירבעם ומנשה. ודבר זה לפי הגיזרון, כי "חובלים" הוא מן "מְחַבְּלִים כְּרָמִים" (שיר השירים ב,טו). ועוד למד מכך, כלומר מן הכינוי "חובלים", על כך שמאסו בתורה ומאס ה' בהם; ודבר זה אינו נגזר מ"חובלים" אלא בהחלפת סדר החי"ת והבי"ת והלמ"ד, ועל כן אמר במשמעות המיאוס והגועל במשל הזה: "וַתִּקְצַר נַפְשִׁי בָּהֶם וְגַם נַפְשָׁם בָּחֲלָה בִי" (זכריה יא,ח). הרי שהחליף את סדר האותיות של "חבל" והפכו ל"בחל".

[6] לפי דרך זו נאמרו דברים מופלאים מאוד, שהם גם סודות, בדברו במרכבה על "נְחֹשֶׁת" ו"קָלָל" ו"רֶגֶל" ו"עֶגֶל" ו"חַשְׁמַל" (יחזקאל א,ד-ז), וכן במקומות אחרים, שכשתתחקה אחריהם בדעתך בכל מקום בעקבות ההערה הזאת, הם יתבארו לך על פי תוכנם.

פרק מד

הופעת הדיבור בנבואה

סוגי נבואה הבאה במסר של דיבור

[1] הנבואה היא רק במראה או בחלום, כמו שביארנו כמה פעמים (ב:ו, לו, מא-מג), ולא נחזור על כך תמיד. נאמר־נא כעת, שכשהנביא מתנבא (א) יש שהוא רואה משל, כמו שביארנו כמה פעמים (א,פתיחה; ראו בהפניות ב,מג1). ב) ויש שהוא רואה במראה הנבואה שה' יתעלה מדבר אליו, כמו שאמר ישעיה: "וָאֶשְׁמַע אֶת קוֹל ה' אֹמֵר אֶת

מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ" (ישעיהו ו,ח). ג) ויש שהוא שומע מלאך מדבר אליו כשהוא רואהו, וזה נפוץ מאוד, כמו שנאמר: "וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים [בַּחֲלוֹם יַעֲקֹב וָאֹמַר הִנֵּנִי]" (בראשית לא,יא), "וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲלוֹא יָדַעְתָּ מָה הֵמָּה אֵלֶּה" (זכריה ד,ה), "וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי [וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲלוֹא יָדַעְתָּ מָה הֵמָּה אֵלֶּה]" (שם), "וָאֶשְׁמְעָה אֶחָד קָדוֹשׁ מְדַבֵּר" (דניאל ח,יג), ואלה רבים מספור. ד) ויש שהנביא רואה בן אדם מדבר אליו, כמו שנאמר ביחזקאל: "וְהִנֵּה אִישׁ מַרְאֵהוּ כְּמַרְאֵה נְחשֶׁת [וּפִתִּיל פִּשְׁתִּים בְּיָדוֹ וּקְנֵה הַמִּדָּה וְהוּא עֹמֵד בַּשָּׁעַר.] וַיְדַבֵּר אֵלַי הָאִישׁ בֶּן אָדָם [רְאֵה בְעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמָע...]" (יחזקאל מ,ג-ד) אחרי שהקדים ואמר: "הָיְתָה עָלַי יַד ה'" (שם,א). ה) ויש שהנביא אינו רואה אף צורה, אלא הוא שומע דיבור בלבד הקורא לו במראה הנבואה, כמו שאמר דניאל: "וָאֶשְׁמַע קוֹל אָדָם בֵּין אוּלָי" (דניאל ח,טז), וכמו שאמר אליפז: "דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע" (איוב ד,טז), וכמו שאמר גם יחזקאל: "וָאֶשְׁמַע אֵת מְדַבֵּר אֵלָי" (יחזקאל ב,ב). כי העניין שהשיג במראה הנבואה אינו זה אשר דיבר אליו, אלא הפסיק את הפרשה המפליאה והמופלאה שאמר במפורש שהוא השיג אותה, והחל בנושא ההתגלות וצורתה ואמר: "וָאֶשְׁמַע אֵת מְדַבֵּר אֵלָי".

עוצמת קול הדיבור במראה הנבואה

[2] אחרי שהקדמנו את החלוקה הזאת (של סוגי הנבואה) שמעידים עליה הפסוקים, אומַר שהדיבור הזה שהנביא שומע במראה הנבואה –

א) יש שהוא גם מדמיין אותו שהוא בשיא העוצמה, כמו שאדם חולם שהוא שומע רעם גדול או רואה רעידת אדמה או מכת ברק ; וזה חלום נפוץ.

ב) ויש שהוא שומע את הדיבור הזה, שהוא שומעו במראה הנבואה, כדיבור שגרתי מוכר עד שאין הוא נראה לו יוצא דופן בכלל. דבר זה מתברר לך מפרשת שמואל הנביא (שמואל-א, ג,ד-י), שכאשר קרא לו ה' יתעלה במצב ההתגלות, חשב שעלי הכהן הזמין אותו – פעם אחר פעם, שלוש פעמים. אחר כך ביאר הכתוב את הטעם לדבר ואמר שמה שגרם לו לכך, ושהוא חשב שזה עלי, הוא שלא ידע אז שדיבור ה' לנביאים יכול להיות בצורה זו, והסוד הזה לא נגלה לו עדיין. כך אמר כמתן טעם לדבר: "וּשְׁמוּאֵל טֶרֶם יָדַע אֶת ה' וְטֶרֶם יִגָּלֶה אֵלָיו דְּבַר ה'" (שמואל-א ג,ז), כלומר שהוא לא ידע ולא נגלה לו שכך הוא דבר ה'. אשר לדבריו "טֶרֶם יָדַע אֶת ה'", כוונתו שלא התנבא קודם לכן, כי על המתנבא נאמר "בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע" (במדבר יב,ו). נמצא שזהו הסבר הפסוק לפי עניינו: 'ושמואל לא התנבא קודם לכן וגם לא ידע שכך היא צורת הנבואה'. דע זאת אם כן.

פרק מה

דרגות הנבואה

מטרת הפרק: דרגות הנבואה. המונח נביא רב משמעי

[1] אחרי שהקדמנו (בפרקים הקודמים) את ביאור מהותה האמיתית של הנבואה כפי שמחייב העיון יחד עם מה שהתבאר בתורתנו, ראוי שאציין לך את דרגות הנבואה בהתאם לשני המקורות האלה. מה שאני מכנה "דרגות נבואה" – לא כל מי שהוא באחת מאותן דרגות הוא נביא. אלא הדרגה הראשונה והשנייה הן מדרגות לנבואה, ומי שהגיע לאחת מהן אינו נמנה בכלל הנביאים שדיברנו עליהם קודם לכן. ואם הוא נקרא לעתים "נביא" הרי זה בהכללה מסוימת, בשל היותו קרוב מאוד לנביאים.

דרגות הנבואה תלויות זמן

[2] אל יטעה אותך בנוגע לדרגות אלה מה שתמצא בספרי הנבואה נביא שהגיעה אליו התגלות בצורה של אחת מן הדרגות האלה, בעוד לגבי הנביא הזה עצמו מבואר שהגיעה אליו התגלות בצורה של דרגה אחרת. משום שיש שההתגלות באה אל הנביא הזה בחלקה בצורה אחת מן הדרגות האלה שאציין, ובאה אליו התגלות אחרת בזמן אחר בדרגה נמוכה מדרגת ההתגלות הראשונה. כי כמו שהנביא אינו מתנבא כל חייו ברצף, אלא הוא מתנבא בזמן מסוים ובזמנים אחרים הנבואה נפרדת ממנו, כך הוא מתנבא בזמן מסוים בצורה של דרגה עליונה, ואחר כך מתנבא בזמן אחר בצורה של דרגה נמוכה יותר. וייתכן שלא יזכה לדרגה נעלה זו אלא פעם אחת בכל חייו ולאחר מכן תישלל ממנו. וייתכן שיישאר בדרגה מתחתיה עד אשר תיפסק נבואתו. כי אין מנוס מהסתלקות הנבואה משאר הנביאים (מלבד משה) לפני מותם, בפרק זמן קצר או ארוך, כמו שהתבאר על ירמיה, שנאמר: "[וּבִשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס] לִכְלוֹת דְּבַר ה' מִפִּי יִרְמְיָה" (עזרא א,א), וכמו שהתבאר על דוד, שנאמר: "וְאֵלֶּה דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים" (שמואל-ב כג,א). והוא הדין לכולם.

[3] לאחר שהקדמתי ושטחתי את ההקדמה הזאת, אחל להזכיר את הדרגות האמורות, ואומר:

א. מעלה קדם נבואית: דחף מנהיגותי בתעוזה מעשית

[4] הדרגה הראשונה הראשונה בדרגות הנבואה היא שסיוע אלוהי נלווה אל האדם ומניע אותו וממריץ אותו למעשה טוב, גדול, בעל ערך, כמו הצלת חבורת צדיקים מחבורת רשעים, או הצלת צדיק גדול, או השפעת טוב על אנשים רבים, והוא מוצא לכך בתוך עצמו מניע וממריץ לפעולה. דבר זה נקרא "רוח ה'", ועל האדם שהמצב הזה נלווה אליו

נאמר ש"צלחה עליו רוח ה'" או "לבשה אותו רוח ה'" או "נחה עליו רוח ה'" או "היה ה' עמו" ומונחים כיוצא באלה.

דוגמאות

[5] זאת היא דרגת כל שופטי ישראל, שנאמר עליהם באופן כללי: "וְכִי הֵקִים ה' לָהֶם שֹׁפְטִים וְהָיָה ה' עִם הַשֹּׁפֵט וְהוֹשִׁיעָם" (שופטים ב,יח). וזאת היא גם דרגת כל משיחי ישראל הצדיקים. דבר זה התבאר בפרט בכמה מהשופטים והמלכים:

[א] "וַתְּהִי עַל יִפְתָּח רוּחַ ה'" (שם יא,כט),

[ב] ונאמר על שמשון: "וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה'" (שם יד,יט).

[ג] ונאמר: "וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל כְּשָׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים" (שמואל-א יא,ו),

[ד] וכן נאמר על עמשא כאשר הניעתו רוח הקדש לעזור לדוד: "וְרוּחַ לָבְשָׁה אֶת עֲמָשַׂא רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים לְךָ דָוִיד וְעִמְּךָ בֶן יִשַׁי [שָׁלוֹם שָׁלוֹם לְךָ וְשָׁלוֹם לְעֹזְרֶךָ כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ]" (דברי הימים-א יב,יט; ושם: עֲמָשַׂי).

[ה] ודע שכוח מעין זה לא נפרד ממשה רבינו מעת שהגיע לבגרות, ולכן התעורר להרוג את המצרי ולהרתיע את הרשע מבין שני הנצים. חוזקו של הכוח הזה בו הגיע עד כדי כך שלאחר שפחד וברח, כאשר הגיע למדין כשהוא זר ופוחד, כיוון שראה עושק כלשהו לא התאפק מלהסירו ולא יכול לסובלו, כמו שנאמר: "[וּלְכֹהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת וַתָּבֹאנָה וַתְּדַלֶּנָה וַתְּמַלֶּאנָה אֶת הָרְהָטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן. וַיָּבֹאוּ הָרֹעִים וַיְגָרְשׁוּם] וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיּוֹשִׁעָן [וַיַּשְׁקְ אֶת צֹאנָם]" (שמות ב,טז-יז).

[ו] וכן נלווה אל דוד כוח שכזה מאז נמשח בשמן המשחה, כמו שאמר עליו הכתוב: "[וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו] וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה" (שמואל-א טז,יג). ולכן אזר עוז מול הארי והדוב והפלשתי.

[6] רוח ה' מעין זו לא גרמה לאף אחד מאלה לדבר שום דיבור. אלא תכלית הכוח הזה היא להניע את הנתמך הזה לפעולה מסוימת; ולא לכל פעולה שתזדמן, אלא להצלת עשוק, או יחיד חשוב או קהל, או למה שמביא לכך. וכשם שלא כל מי שרואה חלום אמת הוא נביא, כך לא נאמר על כל מי שנלווה אליו סיוע לדבר מה – יהא הדבר אשר יהא, כמו רכישת נכסים או השגת מטרה אישית – שנלוותה אליו רוח ה', או ה' עמו, ושהוא עשה מה שעשה ברוח הקדש. אלא אנו אומרים זאת רק על מי שעשה מעשה טוב בעל משמעות רבה, או מה שמוביל לכך, כמו הצלחת יוסף בבית המצרי (בראשית לט,ב), שהיתה סיבה ראשונה לדברים גדולים שאירעו לאחר מכן, כידוע.

ב. מעלה קדם נבואית: דחף מנהיגותי בכתיבה מבריקה

[7] הדרגה השנייה היא שהאדם מוצא כאילו דבר מה חל בו וכוח אחר מופיע עליו ומדובב אותו, כך שהוא אומר דברי חכמה או שבח או דברי מוסר מועילים, או ענייני הנהגה או אלוהות, וכל זה בהקיץ וכשהחושים פועלים כסדרם. על זה נאמר שהוא מדבר ברוח הקדש.

דוגמאות

[8] א) ובסוג זה של רוח הקדש חיבר דוד את תְּלִים (=תהילים) וחיבר שלמה את משלי וקהלת ושיר השירים, וכן דניאל ואיוב ודברי הימים ושאר הכתובים חוברו בסוג זה של רוח הקדש. לכן קוראים להם "כתובים", כלומר שהם כתובים ברוח הקדש. ובביאור אמרו (חז"ל): "מגלת אסתר ברוח הקדש נאמרה" (בבלי מגילה ז,א). ועל רוח קדש מעין זו אמר דוד: "רוּחַ ה' דִּבֶּר בִּי וּמִלָּתוֹ עַל לְשׁוֹנִי" (שמואל-ב כג,ב), כלומר שהיא גרמה לו לומר את האמירות האלה.

ב) בדרגה זו היו שבעים זקנים שנאמר עליהם "וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ" (במדבר יא,כה), וכן אלדד ומידד (שם,כו-כט).

ג) וכן כל כהן גדול הנשאל באורים ותומים הוא בדרגה זו, כוונתי למה שאמרו (חז"ל): "שכינה שורה עליו ומדבר ברוח הקדש" (בבלי יומא עג,ב).

[9] ד) בדרגה זו נמצא גם יחזיאל בן זכריהו, והוא שנאמר עליו בדברי הימים: "הָיְתָה עָלָיו רוּחַ ה' בְּתוֹךְ הַקָּהָל. וַיֹּאמֶר הַקְשִׁיבוּ כָל יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם וְהַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט כֹּה אָמַר ה' לָכֶם [אַתֶּם אַל תִּירְאוּ וְאַל תֵּחַתּוּ מִפְּנֵי הֶהָמוֹן הָרָב הַזֶּה כִּי לֹא לָכֶם הַמִּלְחָמָה כִּי לֵאלֹהִים]" (דברי הימים-ב כ,יד-טו).

ה) וכן זכריהו בן יהוידע הכהן בדרגה זו, כי נאמר עליו: "וְרוּחַ אֱלֹהִים לָבְשָׁה אֶת זְכַרְיָה בֶּן יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וַיַּעֲמֹד מֵעַל לָעָם וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר הָאֱלֹהִים [לָמָּה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת מִצְוֹת ה' וְלֹא תַצְלִיחוּ כִּי עֲזַבְתֶּם אֶת ה' וַיַּעֲזֹב אֶתְכֶם]" (שם כד,כ).

ו) וכן עזריהו בן עודד, שנאמר עליו: "וַעֲזַרְיָהוּ בֶּן עוֹדֵד הָיְתָה עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים. וַיֵּצֵא לִפְנֵי אָסָא [וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁמָעוּנִי אָסָא וְכָל יְהוּדָה וּבִנְיָמִן ה' עִמָּכֶם בִּהְיוֹתְכֶם עִמּוֹ וְאִם תִּדְרְשֻׁהוּ יִמָּצֵא לָכֶם וְאִם תַּעַזְבֻהוּ יַעֲזֹב אֶתְכֶם]" (שם טו,א-ב). וכן כל מי שנאמר עליו כיוצא בזה.

[10] ז) ודע שגם בלעם היה מן הסוג הזה בעת תיקונו, ולעניין הזה כיוון באומרו: "וַיָּשֶׂם ה' דָּבָר בְּפִי בִלְעָם" (במדבר כג,ה), כאילו אמר שברוח ה' ידבר. ועל עניין זה אמר הוא על עצמו: "שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל" (שם כד:ד,טז).

המשך הדוגמאות: דוד ושלמה ודניאל

11 ראוי שנסב את תשומת הלב לכך שדוד ושלמה ודניאל הם בדרגה זו, ואינם בדרגת ישעיה וירמיה ונתן הנביא ואחיה השילוני והדומים להם. כי אלה – כלומר דוד ושלמה ודניאל – דיברו ואמרו מה שאמרו ברוח הקדש בלבד.

12 דוד) אשר לדברי דוד: "אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לִי דִּבֶּר צוּר יִשְׂרָאֵל" (שמואל-ב כג,ג) – משמעות הדברים היא שהוא הבטיח לו על ידי נביא, בין אם נתן או נביא אחר, כמו "וַיֹּאמֶר ה' לֵהּ [שְׁנֵי גּוֹיִם בְּבִטְנֵךְ...]" (בראשית כה,כג; לעיל ב,מא10), וכמו "וַיֹּאמֶר ה' לִשְׁלֹמֹה יַעַן אֲשֶׁר הָיְתָה זֹּאת עִמְּךָ וְלֹא שָׁמַרְתָּ בְּרִיתִי [וְחֻקֹּתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי עָלֶיךָ קָרֹעַ אֶקְרַע אֶת הַמַּמְלָכָה מֵעָלֶיךָ וּנְתַתִּיהָ לְעַבְדֶּךָ]" (מלכים-א יא,יא), שזה בלי ספק איום שנאמר לו על ידי נביא – אחיה השילוני או נביא אחר.

13 שלמה) וכן דבריו על שלמה: "בְּגִבְעוֹן נִרְאָה ה' אֶל שְׁלֹמֹה בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים [שְׁאַל מָה אֶתֵּן לָךְ]" (שם ג,ה) – אין זו נבואה גמורה כמו "הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה" (בראשית טו,א) ולא כמו "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה" (שם מו,ב) ולא כמו נבואת ישעיה וירמיה. כי כל אחד מאלה – אף על פי שבאה אליו התגלות בחלום, ההתגלות הזאת מודיעה לו שהיא נבואה ושבאה אליו התגלות; אך בפרשה הזאת של שלמה נאמר בסופה: "וַיִּקַץ שְׁלֹמֹה וְהִנֵּה חֲלוֹם" (מלכים-א ג,טו). וכן בפרשה השנייה, נאמר בה: "וַיֵּרָא ה' אֶל שְׁלֹמֹה שֵׁנִית כַּאֲשֶׁר נִרְאָה אֵלָיו בְּגִבְעוֹן" (שם ט,ב), שהתברר שהוא חלום. זאת דרגה למטה מן הדרגה שנאמר עליה "בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו), כי המתנבאים בחלום אינם קוראים לכך "חלום" בשום אופן לאחר שהנבואה הגיעה אליהם בחלום, אלא הם קובעים באופן נחרץ שזוהי התגלות. כמו שאמר יעקב אבינו; שכאשר התעורר מאותו חלום שלנבואה לא אמר שהוא חלום, אלא קבע ואמר: "אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה [וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי]" (בראשית כח,טז). וכן אמר: "אֵל שַׁדַּי נִרְאָה אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן" (שם מח,ג). הרי שקבע שזוהי התגלות. ואילו בשלמה נאמר: "וַיִּקַץ שְׁלֹמֹה וְהִנֵּה חֲלוֹם".

14 דניאל) וכן אתה מוצא את דניאל מדבר עליהם כעל חלומות, אף על פי שהוא ראה בהם מלאך ושמע את דיבורו. והוא קרא להם "חלומות" אפילו אחרי שלמד מהם מה שלמד. נאמר: "אֱדַיִן [לְדָנִיֵּאל] בְּחֶזְוָא דִי לֵילְיָא רָזָא גְלִי" (=אז [לדניאל] בחזון הלילה התגלה הסוד) (דניאל ב,יט), וכן נאמר: "בֵּאדַיִן חֶלְמָא כְתַב [רֵאשׁ מִלִּין אֲמַר. עָנֵה דָנִיֵּאל וְאָמַר] חָזֵה הֲוֵית בְּחֶזְוִי עִם לֵילְיָא... וְחֶזְוֵי רֵאשִׁי יְבַהֲלָנָנִי" (=אז כתב את החלום [תחילת דברים אמר. עונה דניאל ואומר:] ראיתי בחזוני עם הלילה... וחזיונות ראשי הבהילוני) (שם

ז,א-טו). ואמר: "וָאָשְׁתּוֹמֵם עַל הַמַּרְאֶה וְאֵין מֵבִין" (שם ח,כז). ואין ספק שזו דרגה נמוכה יותר מדרגת אלו שנאמר עליהם "בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו), ולכן הסכמת האומה היא לסדר את ספר דניאל בכלל כתובים ולא בנביאים.

[15] לכן הסבתי את תשומת לבך לכך שסוג זה של נבואה שהגיע לדניאל ושלמה, אף על פי שהם ראו בו מלאך בחלום, הרי הם לא מצאו בנפשם שזוהי נבואה גמורה, אלא חלום המודיע דברים אמיתיים. זהו אם כן מסוג מי שמדבר ברוח הקדש, וזאת היא הדרגה השנייה. וכן בסידור כתבי הקדש לא הבדילו בין משלי וקהלת ודניאל ותְּלִים לבין רות או מגלת אסתר – הכל ברוח הקדש נכתבו. גם כל אלה נקראים "נביאים" על דרך ההכללה.

ג. חלום נבואי: ראיית משל בסמלים

[16] הדרגה השלישית והיא תחילת הדרגות של האומרים "ויהי דבר ה' אלי" וביטויים דומים במשמעות הזאת, היא שהנביא רואה משל בחלום עם כל התנאים האלה שנאמרו לעיל (ב,ל6) באשר למהותה האמיתית של הנבואה, ובחלום שלנבואה הזה עצמו מתברר לו פתרונו של המשל הזה, למה הוא מכוון, כמו רוב משלי זכריה כולם.

ד. חלום נבואי: שמיעת דיבור בלא מראה

[17] הדרגה הרביעית שהוא שומע דיבור מפורש וברור בחלום שלנבואה ואיננו רואה את אומרו, כמו שקרה לשמואל בתחילת ההתגלות שבאה אליו, כמו שביארנו (ב,מד2) באשר לענייננו.

ה. חלום נבואי: שמיעת דיבור מדמות אדם

[18] הדרגה החמישית היא שמדבר אליו איש בחלום, כמו שנאמר בחלק מנבואת יחזקאל: "וַיְדַבֵּר אֵלַי הָאִישׁ: בֶּן אָדָם רְאֵה בְעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמַע וְשִׂים לִבְּךָ לְכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתָךְ...]" (יחזקאל מ,ד).

ו. חלום נבואי: שמיעת דיבור מדמות מלאך

[19] הדרגה השישית שמדבר אליו מלאך בחלום. זה הוא מצבם של רוב הנביאים, כמו שנאמר: "וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם" (בראשית לא,יא).

ז. חלום נבואי: שמיעת דיבור מדמות ה'

[20] הדרגה השביעית שהוא רואה בחלום שלנבואה כאילו הוא יתעלה מדבר אליו, כדברי ישעיה: "רָאִיתִי אֶת ה' [יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא וְשׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת הַהֵיכָל... וָאֶשְׁמַע אֶת קוֹל ה' אֹמֵר] וַיֹּאמֶר אֶת מִי אֶשְׁלַח [וּמִי יֵלֵךְ לָנוּ]" (ישעיהו ו,א-ה; ושם: וָאֶרְאֶה; וחסר "וַיֹּאמֶר"), וכדברי מיכיהו בן ימלא: "רָאִיתִי אֶת ה' [יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ. וַיֹּאמֶר ה'...]" (מלכים-א כב,יט-כ).

ח. מראה הנבואה: ראיית משל בסמלים

[21] הדרגה השמינית שבאה אליו התגלות במראה הנבואה והוא רואה משלים, כאברהם במראה בין הבתרים (בראשית טו,ט-י), כי המשלים האלה היו במראה ביום, כמו שהתבאר (ב,מא).

ט. מראה הנבואה: שמיעת דיבור בלא מראה

[22] הדרגה התשיעית שהוא שומע דיבור במראה, כמו שנאמר אצל אברהם: "וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה" (בראשית טו,ד).

י. מראה הנבואה: שמיעת דיבור מדמות אדם

[23] הדרגה העשירית שהוא רואה איש המדבר אליו במראה הנבואה, כאברהם גם כן באלוני ממרא (שם יח,א ואילך) וכיהושע ביריחו (יהושע ה,יג-טו).

יא. מראה הנבואה: שמיעת דיבור מדמות מלאך

[24] הדרגה האחת עשרה שהוא רואה מלאך המדבר אליו במראה, כאברהם בשעת העקידה (בראשית כב,יא; טו). זאת לדעתי דרגת הנביאים העליונה ביותר שהכתובים העידו על מצבם, לאחר שנקבע מה שנקבע על שלמות המעלות השכליות של האדם כפי שמחייב העיון, ולאחר הוצאת משה רבינו מן הכלל.

במראה נבואה יש יותר כוח שכלי ופחות כוח מדמה

[25] אשר לשאלה האם ייתכן שהנביא יראה גם במראה הנבואה כאילו ה' פונה אליו בדיבור – דבר זה אינו סביר בעיניי, כי יכולת פעולתו של הכוח המדמה אינה מגיעה לכך, ולא מצאנו מצב כזה בשאר הנביאים. לכן ביאר בתורה ואמר: "בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע, בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו): הקצה את ה"דבור" – "בחלום" בלבד, והקצה ל"מראה" – את ההידבקות בשכל (הפועל) ובשפעו, והם דבריו "אֵלָיו אֶתְוַדָּע", שהוא 'התפעל' של ידע, ולא אמר במפורש שיש במראה שמיעת דיבור מאת ה'.

שתי אפשרויות לכך שדיבור מיוחס רק לחלום

[26] כיוון שמצאתי כתובים המעידים על דיבור שהנביא שמע, ומבואר שזה במראה, אמרתי על דרך ההשערה

א) שייתכן שהדיבור הזה שנשמע בחלום ולא ייתכן כמותו במראה – משמעו שהוא מדמיין שה' הוא שפונה אליו בדברים. כל זאת בהליכה אחר הפשט ("החיצוניות").

ב) ויכול האומר לומר שכל מראה שתמצא בו שמיעת דיבור – תהיה תחילת הדבר הזה מראה ואחר כך יסתיים באובדן ההכרה וייעשה חלום, כמו שביארנו (ב,מא) על מה שנאמר "וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל אַבְרָם" (בראשית טו,יב), ודבריהם (של חז"ל) "זו תרדמה

שלנבואה" (בראשית רבה יז,ה). ויהיה כל דיבור שיישמע, בכל אופן שיישמע, בחלום בלבד, כמו שאמר הכתוב: "בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ו). ואילו במראה הנבואה – אין משיגים בו אלא משלים או היקשרויות שכליות המביאות להשגת דברי חכמה כגון אלה המושגים בעיון כמו שביארנו (ב,לח), והם דבריו "בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע" (במדבר שם). לפי הפרשנות האחרונה תהיינה דרגות הנבואה שמונה דרגות, כשהעליונה בהן והשלמה ביותר היא שיתנבא במראה באופן כללי, אפילו דיבר אליו איש כמו שצוין.

שמיעת הדיבור מה' נעשית באמצעות הכוח המדמה

[27] שמא תקשה עליי ותאמר: מנית בדרגות הנבואה (דרגה 7) שהנביא שומע את הדיבור מאת ה' המדבר אליו, כישעיה ומיכיהו – וכיצד דבר זה ייתכן, והרי יסוד מוסד אצלנו שכל נביא שומע את הדיבור רק באמצעות מלאך, מלבד משה רבינו שנאמר בו "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר יב,ח)? דע לך שכך הוא הדבר, ושהאמצעי כאן הוא הכוח המדמה. כי הוא שומע את ה' מדבר אליו רק בחלום שלנבואה, בעוד משה רבינו – "מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים" (שמות כה,כב), בלי שימוש בכוח המדמה. כבר ביארנו במשנה תורה (יסודי התורה ז,ו) את ייחודי הנבואה ההיא, ופירשנו את המשמעות של "פֶּה אֶל פֶּה", ושל "כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ" (שמות לג,יא) וזולתם. הבן זאת משם, ואין צורך לחזור על מה שכבר נאמר.

פרק מו

סגנון תיאור מעשים במהלך הנבואה

הקדמה – דוגמה מכלילה

[1] מפרט אחד ניתן ללמוד על כל פרטי המין, ולדעת שזאת צורת כל פרט ממנו. כוונתי באמירה זו היא לומר שמצורה אחת מצורות הודעות הנביאים תוכל ללמוד על כל ההודעות ממין זה.

מעשים במראה הנבואה מסופרים כאילו התרחשו במציאות

[2] אחר הקדמה זו דע לך, שכמו שאדם רואה בשנתו שהוא נסע לארץ מסוימת והתחתן שם וחי שם זמן מה ונולד לו ילד והוא קרא לו בשם כלשהו והיה מה שהיה מצבו ועניינו – כך המשלים הנבואיים הנראים או נעשים במראה הנבואה כאשר המשל מצריך עשייה מסוימת ודברים שהנביא יפעל, ופרקי זמן הנזכרים בין פעולה ופעולה על דרך המשל, ותנועות ממקום למקום – כל זה הוא רק במראה הנבואה, לא שהן פעולות מציאותיות הקיימות מבחינת החושים החיצוניים. חלקם נזכרים בספרי הנבואה באופן סתמי, כי

מכיוון שידוע שכל זה במראה נבואה, אין צורך לחזור ולומר כשנזכר כל חלק וחלק מן המשל שהוא היה במראה הנבואה;
כמו שהנביא אומר "ויאמר ה' אלי" ואינו נזקק לבאר שזה היה בחלום. וההמון חושב שהפעולות והתנועות והשאלות והתשובות האלה היו כולם במצב של השגת החושים ולא במראה הנבואה.
דוגמאות מנבואות יחזקאל וישעיהו
[3] אציין לך מזאת מה שלא יהיה מי שיטעה בו בדמיונות, ואצרף לכך דוגמאות מאותו מין, ומאותן דוגמאות תלמד על מה שלא ציינתי.
[א] מה שהוא ברור ולא טעה בו אדם הם דברי יחזקאל: "אֲנִי יוֹשֵׁב בְּבֵיתִי וְזִקְנֵי יְהוּדָה יוֹשְׁבִים לְפָנָי [וַתִּפֹּל עָלַי שָׁם יַד ה' אֱלֹהִים...] וַתִּשָּׂא אֹתִי רוּחַ בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם וַתָּבֵא אֹתִי יְרוּשָׁלָמָה בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים" (יחזקאל ח,א-ג).
[ב] כך דבריו "וָאָקוּם וָאֵצֵא אֶל הַבִּקְעָה" (שם ג,כג) היו רק במראות אלהים, כמו שנאמר על אברהם: "וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה [וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים...]" (בראשית טו,ה), דבר שהיה "בַּמַּחֲזֶה" (שם,א);
[ג] וכן דבריו "[הָיְתָה עָלַי יַד ה' וַיּוֹצִאֵנִי בְרוּחַ ה'] וַיְנִיחֵנִי בְּתוֹךְ הַבִּקְעָה [וְהִיא מְלֵאָה עֲצָמוֹת]" (יחזקאל לז,א) היו רק במראות אלהים.
[ד] יחזקאל, באותה מראה שהוכנס בה לירושלם, אמר כלשון הזה: "וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה חֹר אֶחָד בַּקִּיר. וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם חֲתָר נָא בַקִּיר וָאֶחְתֹּר בַּקִּיר וְהִנֵּה פֶּתַח אֶחָד. [וַיֹּאמֶר אֵלַי בֹּא וּרְאֵה אֶת הַתּוֹעֵבוֹת הָרָעוֹת אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֹּה]" (שם ח,ז-ט). אם כן כמו שהוא ראה במראות אלהים שהוא נצטווה לחפור בקיר כדי שייכנס ויראה מה שנעשה שם, וחפר, כמו שציין, במראות אלהים, ונכנס דרך החור וראה מה שראה, וכל זה במראה –
[ה] כך דבריו אליו: "וְאַתָּה [בֶּן אָדָם] קַח לְךָ לְבֵנָה... וְאַתָּה שְׁכַב עַל צִדְּךָ הַשְּׂמְאלִי... וְאַתָּה קַח לְךָ חִטִּין וּשְׂעֹרִים [וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְדֹחַן וְכֻסְּמִים וְנָתַתָּה אוֹתָם בִּכְלִי אֶחָד וְעָשִׂיתָ אוֹתָם לְךָ לְלֶחֶם מִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתָּה שׁוֹכֵב עַל צִדְּךָ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם תֹּאכְלֶנּוּ... וְעֻגַת שְׂעֹרִים תֹּאכֲלֶנָּה וְהִיא בְּגֵלְלֵי צֵאַת הָאָדָם תְּעֻגֶנָּה לְעֵינֵיהֶם]" (שם ד,א-יב).
[ו] וכן דבריו אליו: "[וְאַתָּה בֶּן אָדָם קַח לְךָ חֶרֶב חַדָּה תַּעַר הַגַּלָּבִים תִּקָּחֶנָּה לָךְ] וְהַעֲבַרְתָּ עַל רֹאשְׁךָ וְעַל זְקָנֶךָ [וְלָקַחְתָּ לְךָ מֹאזְנֵי מִשְׁקָל וְחִלַּקְתָּם]" (שם ה,א) – את כל זה הוא ראה במראה הנבואה שהוא עשה את הדברים שנצטווה לעשות. יתעלה ה' מלשים את נביאיו לצחוק וללעג לשוטים ולצוותם לעשות מעשי שטות, ועוד לצוות לעבור עבירה, שהרי הוא כהן, וחייב שני לאוין על כל פאת זקן או פאת ראש. אך כל זה היה רק

במראה הנבואה.

ז כך אני אומר על מה שנאמר: "כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף [שָׁלֹשׁ שָׁנִים אוֹת וּמוֹפֵת עַל מִצְרַיִם וְעַל כּוּשׁ]" (ישעיהו כ,ג), שזה היה רק במראות אלהים. אכן חלשי ההיגיון מדמים בנפשם לגבי כל זה שהנביא מתאר שהוא נצטווה לעשות כך ולכן עשה.

4 ח) וכך תיאר שהוא נצטווה לחפור בקיר אשר בהר הבית בעודו בבבל, ואמר שהוא חפרו, כמו שאמר: "וָאֶחְתֹּר בַּקִּיר" (יחזקאל ח,ח).

אך כבר נתבאר שזה היה במראה אלהים, וכמו שנאמר על אברהם: "הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה לֵאמֹר" (בראשית טו,א), ונאמר במראה נבואה זה: "וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים" (שם,ה). אם כן הדבר ברור שהוא ראה במראה הנבואה שהוא הוצא ממקום שהיה בו עד שראה את השמים, ואז נאמר לו "וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים"; והדבר מתואר כמו שאתה רואה.

דוגמה מנבואות ירמיהו

5 וכן אני אומר בציווי שנצטווה בו ירמיה לטמון את האזור בפרת, וטמנו, ובדק את מצבו לאחר זמן רב ומצאו שהרקיב ונשחת (ירמיהו יג,ד-ז) – כל המשלים האלה במראה הנבואה, ולא יצא ירמיה מארץ ישראל לבבל ולא ראה את פרת.

דוגמה מנבואות הושע

6 וכן דבריו להושע "לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים" (הושע א,ב) וכל אותה פרשה, של לידת הילדים וקריאתם בשמות כזה וכזה – הכול במראה הנבואה. כי אחרי שאמר במפורש שאלה משלים, לא נותר ספק בדבר ששום דבר מזה לא היה במציאות, אלא כאשר נאמר עלינו: "וַתְּהִי לָכֶם חָזוּת הַכֹּל כִּדְבְרֵי הַסֵּפֶר הֶחָתוּם [אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֹתוֹ אֶל יוֹדֵעַ סֵפֶר לֵאמֹר קְרָא נָא זֶה וְאָמַר לֹא אוּכַל כִּי חָתוּם הוּא]" (ישעיהו כט,יא).

דוגמה מחלומות גדעון

7 וכן נראה לי שפרשת גדעון בגִזה וזולתה (שופטים ו,יא-מ) היתה רק במראה הזה. איני קורא לזה "מראה נבואה" גמור, כי גדעון לא הגיע לדרגת הנביאים, לא כל שכן לדרגת המופתים. כל שהגיע אליו הוא להשתייך לשופטי ישראל, ואף מנו אותו (חז"ל) מקלי עולם (בבלי ראש השנה כה,ב), כמו שביארנו (כאן). אך כל זה הוא רק בחלום דוגמת חלום לבן ואבימלך כמו שציינו (ב,מא).

דוגמה מנבואות זכריה

8 וכן דברי זכריה: "וָאֶרְאֶה אֶת צֹאן הַהֲרֵגָה לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן וָאֶקַּח לִי שְׁנֵי מַקְלוֹת" (זכריה יא,ז) וכל הפרשה עד סופה, על דרישת השכר באדישות ונטילת השכר ומניית השקלים

והשלכתם בבית היוצר (שם,יב-יג) – את כל זה ראה במראה הנבואה: הוא נצטווה לעשותו ועשה זאת במראה הנבואה או בחלום שלנבואה.
זהו דבר שרק מי שמבלבל בין האפשרי לבין הנמנע יפקפק בו או לא ידע אותו.
סיכום
[9] ממה שהזכרתי תלמד על מה שלא הזכרתי: הכול מין אחד ודרך אחת – הכול מראה נבואה. אם כן כל מה שנאמר באותו מראה שהוא פעל בו, או שמע, או יצא, או נכנס, או אמר, או נאמר לו, או עמד, או ישב, או עלה, או ירד, או נסע, או שאל, או נשאל – הכול במראה הנבואה. אפילו ארכו המעשים המתוארים ונקשרו לזמנים ולאנשים ולמקומות שנרמז אליהם – מאחר שיתבאר לך שהמעשה הזה משל, דע לך בוודאות שהוא היה במראה.

פרק מז

השאלות והגזמות בנבואה

הקדמה
[1] אין ספק שהתבאר והתברר (ב,מג1 ושם בהפניות) שרוב נבואת הנביאים במשלים, כי כך פעולתו של הכלי לכך, כוונתי לכוח המדמה. וכן ראוי גם לדעת משהו על עניין ההשאלות וההגזמות, כי דבר זה בא רבות בלשונות ספרי הנבואה. אם מבינים זאת בצורה דווקנית מבלי לדעת שזו הגזמה והפרזה, או מבינים זאת על פי הוראתו הראשונית של הביטוי מבלי לדעת שהוא מושאל, נוצרות מוזרויות.
דוגמאות ללשונות הגזמה
[2] א) כבר ביארו (חז"ל) ואמרו: "דברה תורה לשון הבאי" (בבלי חולין צ,ב; תמיד כט,א), כלומר הגזמה. והביאו לכך ראיה ממה שנאמר: "עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בַּשָּׁמָיִם" (דברים א,כח), וזה נכון.
ב) ומסוג ההגזמה הוא מה שנאמר: "[גַּם בְּמַדְּעֲךָ מֶלֶךְ אַל תְּקַלֵּל וּבְחַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ אַל תְּקַלֵּל עָשִׁיר] כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת הַקּוֹל" (קהלת י,כ).
ג) ובהתאם לכך נאמר: "[וְאָנֹכִי הִשְׁמַדְתִּי אֶת הָאֱמֹרִי מִפְּנֵיהֶם] אֲשֶׁר כְּגֹבַהּ אֲרָזִים גָּבְהוֹ [וְחָסֹן הוּא כָּאַלוֹנִים]" (עמוס ב,ט). אופן זה מצוי לרוב בדברי הנביאים כולם, כוונתי לדברים הנאמרים באופן של הגזמה והפרזה ולא באופן מוגדר ומדויק.
דוגמאות לתיאור אפשרי הנראה כלשון הגזמה
[3] א) מה שאמרה התורה על עוג "הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ בַּרְזֶל [הֲלֹה הִוא בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן תֵּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אַמּוֹת רָחְבָּהּ בְּאַמַּת אִישׁ]" (דברים ג,יא) אינו מן הסוג הזה. כי "עֶרֶשׂ"

היא המיטה: "אַף עֶרְשֵׂנוּ רַעֲנָנָה" (שיר השירים א,טז). ומיטתו של אדם אינה כמידתו בדיוק, כי אין זה בגד שהוא לובש. אלא המיטה תמיד גדולה יותר מן האדם הישן עליה. והנוהג הידוע הוא שהיא גדולה יותר מן האדם בשליש מאורכו, כך שאם אורך מיטה זו היה תשע אמות, הרי שאורך הישן עליה לפי הנוהג במיטות – שש אמות או מעט יותר. בדבריו "בְּאַמַּת אִישׁ" כוונתו לאמתו של אדם מבינינו, כלומר משאר בני האדם, לא שזוהי אמתו של עוג, כי בדרך כלל לכל אדם יש אברים פרופורציונליים. הרי שהוא אומר שגובהו של עוג היה כפול משאר בני האדם או מעט יותר, וזה בלי ספק חריג בפרטי המין, אבל אין זה מן הנמנע בשום פנים ואופן.

4 ב) אשר לאותם אנשים שהתורה דקדקה בלשונה לגבי אורך חייהם, אני אומר שרק האדם המסוים שנזכר הוא שחי באורך החיים הזה, ואילו לשאר בני האדם היה אורך חיים טבעי כרגיל. והחריגה באדם הזה היא או בשל סיבות רבות של תזונתו ואורח חייו, או על דרך הנס ונוהגת כדיניו. לא ייתכן לומר בזאת אחרת.

דוגמאות ללשונות השאלה

5 כך גם ראוי להתבונן היטב בדברים שנאמרים על דרך ההשאלה. מהם דברים ברורים וגלויים שאיש לא יתקשה בהם,

א) כגון מה שנאמר: "[כִּי בְשִׂמְחָה תֵצֵאוּ וּבְשָׁלוֹם תּוּבָלוּן] הֶהָרִים וְהַגְּבָעוֹת יִפְצְחוּ לִפְנֵיכֶם רִנָּה וְכָל עֲצֵי הַשָּׂדֶה יִמְחֲאוּ כָף" (ישעיהו נה,יב), שזו השאלה ברורה.

ב) וכן את מה שנאמר: "גַּם בְּרוֹשִׁים שָׂמְחוּ לְךָ [אַרְזֵי לְבָנוֹן, מֵאָז שָׁכַבְתָּ לֹא יַעֲלֶה הַכֹּרֵת עָלֵינוּ]" (שם יד,ח) תרגם יונתן בן עזיאל: "אַף שִׁלְטוֹנִין חֲדִיאוּ לָךְ עַתִּירֵי נְכָסִין" (=גם שליטים שמחו לך, עתירי נכסים). הוא הבין אותו בתור משל, כמו "חֶמְאַת בָּקָר וַחֲלֵב צֹאן [עִם חֵלֶב כָּרִים וְאֵילִים בְּנֵי בָשָׁן וְעַתּוּדִים עִם חֵלֶב כִּלְיוֹת חִטָּה וְדַם עֵנָב תִּשְׁתֶּה חָמֶר]" (דברים לב,יד).

6 ההשאלות האלה רבות מאוד מאוד בספרי הנבואה. יש מהן שהמון העם חשים שהן מושאלות, ויש מהן שהם חושבים שאינן מושאלות.

א) שהרי אין מי שיפקפק בכך ש"יִפְתַּח ה' לְךָ אֶת אוֹצָרוֹ [הַטּוֹב אֶת הַשָּׁמַיִם לָתֵת מְטַר אַרְצְךָ בְּעִתּוֹ]" (שם כח,יב) הוא השאלה, ושאין לה' אוצר שהמטר נמצא בו.

ב) וכן מה שנאמר: "[וַיִּצְו שְׁחָקִים מִמָּעַל] וְדַלְתֵי שָׁמַיִם פָּתָח. וַיַּמְטֵר עֲלֵיהֶם מָן לֶאֱכֹל" (תהילים עח,כג-כד) – גם כאן אין מי שיחשוב שיש בשמים שער ודלתות, אלא זה על דרך הדימוי (=מטאפורה), שהיא מין של השאלה.

ג) וכן ראוי להבין את מה שנאמר: "נִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם [וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים]" (יחזקאל

א,א),

[5] "[וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם] וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ" (שמות לב,לב), "[מִי אֲשֶׁר חָטָא לִי] אֶמְחֶנּוּ מִסִּפְרִי" (שם,לג), "יִמָּחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים" (תהילים סט,כט) – כל אלה על דרך הדימוי, לא שיש לה' יתעלה ספר שהוא כותב בו ומוחק, כמו שחושבים המון העם משום שאינם חשים בעניין ההשאלה כאן.

והכול מאותו סוג.

סיכום והזמנה

[7] הבן את כל מה שלא הזכרתי בהתאם למה שהזכרתי בפרק הזה, ונתח והבחן את הדברים בשכלך ויתברר לך מה נאמר באופן של משל, ומה נאמר באופן של השאלה, ומה נאמר באופן של הגזמה, ומה נאמר בדיוק כמובנו הראשוני. אז יתבארו ויתבררו לך כל הנבואות, ויישארו עמך האמנות שכליות סדורות, רצויות אצל ה', כי רק האמת רצויה אצלו יתעלה, ואין הוא מואס אלא את השקר. אל יתבלבלו דעותיך ומחשבותיך כך שתאמין בדעות שאינן נכונות הרחוקות מאוד מן האמת ותחשוב שהן תורניות, בעוד שמצוות התורה אינן אלא אמת מוחלטת, כשהן מובנות כראוי. נאמר: "צֶדֶק (=אמת) עֲדָוֹתֶיךָ לְעוֹלָם [הֲבִינֵנִי וְאֶחְיֶה]" (שם קיט,קמד), ונאמר: "אֲנִי ה' דֹּבֵר צֶדֶק [מַגִּיד מֵישָׁרִים]" (ישעיהו מה,יט).

[8] על ידי התבוננות זו תינצל גם מלדמיין מציאות שה' לא המציא, ומִדעות רעות שחלקן עלול להוביל לפעמים לכפירה ולהאמנה בחסרון לגבי האלוה, כמצבי גשמות ותארים והיפעלויות כמו שביארנו (א,א-ס), או לחשוב שהאמירות הנבואיות האלה הן שקר. כל הפגם המביא לכך הוא ההתעלמות ממה שהערנו עליו. הנה גם אלה עניינים מסתרי תורה; ואף על פי שדיברנו עליהם באופן כללי, הרי קל לעמוד על פרטיהם אחרי מה שנאמר עד כה.

פרק מח

ייחוס מעשי הטבע והאדם לה'

הקדמה: האל הוא ראשית שרשרת הסיבות

[1] ברור מאוד שלכל דבר מחודש יש בהכרח סיבה קרובה שחידשה אותו, ולסיבה הזאת יש סיבה, וכך הלאה עד שמגיעים בסופו של דבר לסיבה הראשונה לכל דבר, כלומר חפץ ה' ובחירתו. לכן לעתים מושמטות בדברי הנביאים כל הסיבות הממצעות האלה ואותה פעולה מסוימת המתחדשת מיוחסת לה', ואומרים שהוא יתעלה עשה אותה.

כל זה ידוע, וכבר דיברנו עליו אנחנו (א,סו1; סט5) ודורשי אמת אחרים, והיא דעת כל אנשי תורתנו.

העיקרון: ייחוס פעולות לה'

[2] אחר ההקדמה הזאת שמע מה שאבאר בפרק הזה, והתבונן בו היטב, יותר מהתבוננותך בשאר פרקי החיבור הזה. הדבר שאבאר לך הוא זה:

דע שכל הסיבות הקרובות שמהן הדברים קורים , בלי הבדל בין אם הן עצמיות וטבעיות או בחיריות או מקריות ואקראיות – וב"בחיריות" אני מתכוון שסיבתו של המאורע הזה היא בחירה של אדם, ואפילו היתה הסיבה רצון של אחד משאר בעלי החיים – כל זה מיוחס בספרי הנביאים לה', והם מתבטאים לגבי הפעולה הזאת שהאל עשה אותה או ציווה עליה או אמר אותה. בכל הדברים האלה נאמרו לשון אמירה ולשון דבור ולשון צווי ולשון קריאה ולשון שליחה.

[3] זהו העניין שרציתי להסב אליו את תשומת הלב בפרק זה. כי כיוון שהאלוה, כמו שקבענו,

דוגמאות

ג) הוא אשר עורר את הרצון ההוא של החי שאינו הוגה,

ב) והוא שחִייב את הבחירה ההיא לחי ההוגה,

א) והוא שהנהיג את ענייני הטבע כמנהגם,

ד) והאקראיות היא ממותר העניין הטבעי, כמו שהתבאר (אריסטו, פיזיקה ב, פרקים 5-6), כשרובה משותפת בין הטבע והבחירה והרצון – מכל זה מתחייב שייאמר על מה שנובע מן הסיבות הללו שה' ציווה שייעשה כן, או שאמר: יהי כן.

לכל אלה אביא לך דוגמאות, ומהן תקיש על כל מה שלא אומר.

דוגמאות א: מטבע המציאות

[4] על ענייני הטבע הנוהגים תמידית,

א) כמו התמוססות השלג כשהאוויר מתחמם, וגעישת מי הים כשהרוח סוערת, נאמר: "יִשְׁלַח דְּבָרוֹ וְיַמְסֵם" (תהילים קמז,יח), "וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו" (שם קז,כה).

ב) ועל ירידת הגשם נאמר: "וְעַל הֶעָבִים אֲצַוֶּה מֵהַמְטִיר [עָלָיו מָטָר]" (ישעיהו ה,ו).

דוגמאות ב: בחירת בני אדם

[5] וכן נאמר על מה שסיבתו היא בחירות אנושיות, כמו מלחמה של עם המשתלט על עם, או אדם שקם להזיק לאדם אחר, אפילו רק גידף אותו.

[א] על השתלטות נבוכדנצר הרשע וצבאותיו נאמר: "אֲנִי צִוִּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי" (שם יג,ג), ונאמר: "בְּגוֹי חָנֵף אֲשַׁלְּחֶנּוּ" (שם י,ו).

[ב] ובמעשה שמעי בן גרא נאמר: "כִּי ה' אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת דָּוִד" (שמואל-ב טז,י).

[ג] ועל היחלצות יוסף הצדיק מן הכלא נאמר: "שָׁלַח מֶלֶךְ וַיַּתִּירֵהוּ" (תהילים קה,כ).

[ד] ועל ניצחונם של פרס ומדי על הכשדים נאמר: "וְשִׁלַּחְתִּי לְבָבֶל זָרִים וְזֵרוּהָ" (ירמיהו נא,ב).

[ה] ובמעשה אליהו ז"ל, כאשר ה' סיבב לו אישה לכלכלו נאמר לו: "הִנֵּה צִוִּיתִי שָׁם אִשָּׁה אַלְמָנָה לְכַלְכְּלֶךָּ" (מלכים-א יז,יט).

[ו] ויוסף הצדיק אמר: "לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים" (בראשית מה,ח).

דוגמאות ג: רצון בעלי חיים

6 על מה שסיבתו רצון בעל חיים ותנועתו לצרכיו החייתיים

[א] נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' לַדָּג [וַיָּקֵא אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה]" (יונה ב,יא), כי ה' הוא שעורר בו את הרצון הזה, לא שהוא הפכו לנביא והשרה עליו התגלות.

[ב] וכן נאמר על הארבה שבא בימי יואל בן פתואל: "כִּי עָצוּם עֹשֶׂה דְּבָרוֹ" (יואל ב,יא).

[ג] וכן נאמר גם על השתלטות חיות הפרא על ארץ אדום כשנחרבה בימי סנחריב: "[וִירֵשׁוּהָ קָאַת וְקִפּוֹד, וְיַנְשׁוֹף וְעֹרֵב יִשְׁכְּנוּ בָהּ...] וְהוּא הִפִּיל לָהֶן גּוֹרָל וְיָדוֹ חִלְּקַתְּהָ לָהֶם בַּקָּו" (ישעיהו לד,יא-יז). ואף על פי שלא הוזכר כאן לשון אמירה ולא צווי ולא שליחה, הרי משמעות הדבר ברורה ודומה. מכאן תקיש לכל מה שמנוסח באופן דומה.

דוגמאות ד: מאורעות אקראיים

7 וכן נאמר גם בדברים האקראיים לגמרי.

[א] נאמר במעשה רבקה: "[הִנֵּה רִבְקָה לְפָנֶיךָ קַח וָלֵךְ] וּתְהִי אִשָּׁה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'" (בראשית כד,נא).

[ב] ובמעשה דוד ויהונתן נאמר: "[וְאִם כֹּה אֹמַר לָעֶלֶם הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהָלְאָה] לֵךְ כִּי שִׁלַּחֲךָ ה'" (שמואל-א כ,כב).

[ג] ובמעשה יוסף: "וַיִּשְׁלָחֵנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם [לָשׂוּם לָכֶם שְׁאֵרִית בָּאָרֶץ וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם לִפְלֵיטָה גְּדֹלָה]" (בראשית מה,ז).

סיכום הפרק

8 התבאר לך אם כן כיצד מתבטאים על הכנת הסיבות – בין אם היו הסיבות

[א] בעצם או

[ד] במקרה או

[ב] בבחירה או

[ג] ברצון – בחמשת הביטויים הללו: צִוָּיָה, אמירה, דבור, שליחה, קריאה. דע זאת ושקול זאת בכל מקום לפי הקשרו וכך יסתלקו לך זרויות רבות, ותתבאר לך מהותו האמיתית של הדבר באותו מקום שנראה לכאורה שהוא רחוק מן האמת.

חתימת חלק ב

[9] עד כאן מה שהגעתי אליו בדיון על עניין הנבואה ומשליה וביטוייה. וזה כל מה שאציין לך בנושא זה בחיבור זה. נחל־נא לעסוק בעניינים אחרים, בעזרת שדי.

נשלם חלק זה השני, ואחריו תבוא בחלק השלישי הקדמה.

חלק ג'

הקדמה

בְּשֵׁם יי אֵל עוֹלָם (בראשית כא,לג)

תחבולת הרמזים לסתרי תורה

מטרת הספר: ביאור מקצת סתרי תורה

[1] כבר הבהרנו כמה פעמים (הקדמות,פתיחה3-6; ב,ב3-5; ב,כט32) שמטרתו הראשית של חיבור זה היא ביאור מה שאפשר לבאר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה בהתאם למי שחיבור זה התחבר בשבילו.

אזהרת חכמים שלא לגלות סתרי תורה

[2] והבהרנו (הקדמות,פתיחה3-6; א,לג5-6, ועוד) שהדברים הללו הם מכלל סתרי תורה. וידוע לך שהם (=חכמינו) ז"ל גינו את מי שמגלה סתרי תורה.

[ההסתרה] הם ז"ל הבהירו ששכרו של המסתיר סתרי תורה, שהם ברורים וגלויים לאנשי העיון, גדול מאוד; בעניין אומרו "[וְהָיָה סַחְרָהּ וְאֶתְנַנָּהּ קֹדֶשׁ לַה' לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יֵחָסֵן, כִּי] לַיֹּשְׁבִים לִפְנֵי ה' יִהְיֶה סַחְרָהּ, לֶאֱכֹל לְשָׂבְעָה וְלִמְכַסֶּה עָתִיק" (ישעיהו כג,יח) הם אמרו בסוף (מסכת) פסחים: "ולמכסה דברים שגילן עתיק יומיא, ומאי ניהי? סתרי תורה" (=ולמכסה דברים שגילה אותם [הקב"ה, המכונה:] 'עתיק יומיא'. ומה הם? סתרי תורה) (בבלי פסחים קיט,א). הבן אפוא עד היכן מגיע מה שהדריכו אליו, אם אתה מן המבינים.

[הלימוד] וכבר ביארנו כמה עמוק מעשה מרכבה וכמה זר הוא לדעות ההמון, והובהר שאפילו את המידה המובנת ממנו למי שחוֹנֵן בהבנתו חל איסור דתי ללמד ולהסביר, אלא בעל פה לאותו יחיד שתואר, וגם לו אין לומר אלא ראשי פרקים.

אבדן החכמה) זו הסיבה לכך שידיעת הדברים פסקה כליל מן האומה, עד שלא נמצא ממנה לא מעט ולא הרבה. וכך היה ראוי שייעשה בה, משום שהיא הועברה תמיד איש מפי איש, ומעולם לא נכתבה בספר.

צדדי ההתלבטות של הרמב"ם

3 המבוכה) וכיוון שכך הוא, כיצד אמצא עצה להעיר על מה שאולי התברר לי והתבאר לי והתחוור לדעתי בלי ספק במה שהבנתי מזה?

צדדים לגלות) אך להימנע מלחבר דבר שהתברר לי, כך שיאבד באובדני שאין מנוס ממנו – זה נראה לי

א) עושק של ממש כלפיך וכלפי כל נבוך, והרי זה כמו גזל זכות מן הראוי לה,

ב) או קנאה ביורש על ירושתו, ושתי מידות אלה מגונות.

צדדים להסתיר) ואילו לדבר על כך במפורש –

א) כבר נזכר לעיל האיסור הדתי שיש בכך,

ב) נוסף למה שהדעת נותנת.

ג) ונוסף לכך שגם מה שהגיע אליי בעניין הוא מכוח תחושה פנימית והשערה, ולא באה לי בו התגלות אלוהית שהודיעה לי שזאת הכוונה בדבר, ולא למדתי ממורה את מה שאני מאמין בעניין זה, אלא הורוני לשונות ספרי הנבואה ודברי החכמים, יחד עם הנחות עיוניות שיש לי, שהדבר כך בלא ספק לדעתי. אך ייתכן שהעניין הוא אחרת, והכוונה היא לדבר אחר.

הכרעתו: תחבולה המחייה את מסורת מסירת הסוד

4 המחשבה המודרכת (על ידי האל) והסיוע האלוהי הניעו אותי בכך למצב שאתאר, והוא שאפרש לך את שאמר יחזקאל הנביא עליו השלום, באופן שכל אדם שישמע את הפירוש יחשוב שלא אמרתי דבר נוסף על שמורה עליו הכתוב, אלא כאילו אני מתרגם ביטויים משפה לשפה, או מסכם את משמעות פשט ("חיצוניות") הדבר. אך כשיתבונן בו מי שהחיבור הזה חובר בשבילו, ועמל על הבנת פרקיו, פרק אחר פרק, בתשומת לב מוחלטת – יובהר לו כל הדבר שהובהר והתחוור לי, כך שלא ייעלם ממנו דבר. זו היכולת המרבית לחבר בין מתן תועלת (או: לימוד) לכל אדם לבין הימנעות מללמד במפורש דבר מן העניין הזה, כמחויב.

5 לאחר הקדמת ההקדמה הזאת, תן דעתך לפרקים הבאים (א-ז) בעניין הזה, הנכבד הנעלה והגדול, שהוא יתד שהכל תלוי בו ועמוד שהכל נשען עליו.

פרק א

דמות אדם לחיות - גלגלים חיים ומשכילים

לכל אחת מן החיות "פני אדם"

[1] ידוע שיש אנשים שצורות פניהם דומות לצורת אחד משאר בעלי החיים, כך שאתה רואה אדם שכאילו פניו דומים לפני אריה, ואדם אחר כאילו פני שור, וכיוצא בהם; ומכנים את בני האדם על פי הדמויות האלה, הנוטות לדמויות פני בעלי החיים. כך מה שאמר (יחזקאל) "פְּנֵי שׁוֹר", "פְּנֵי נָשֶׁר" ו"פְּנֵי אַרְיֵה" (יחזקאל א,י) – כולם אינם אלא "פְּנֵי אָדָם" (שם) הנוטים לאותן צורות של מינים אלה.

הוכחות מן הפסוקים הסמוכים ומן המראה השני

[2] על דבר זה יורו לך שתי ראיות.

א) האחת, דבריו על החיות בהכללה: "וְזֶה מַרְאֵיהֶן: דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה" (שם,ה), ולאחר מכן תיאר כל חיה מהן, שיש לה "פְּנֵי אָדָם" ו"פְּנֵי שׁוֹר" ו"פְּנֵי אַרְיֵה" ו"פְּנֵי נָשֶׁר".

ב) והראיה השנייה היא ביאורו במרכבה השנייה, שהביא אותה כדי לבאר עניינים שנותרו סתומים במרכבה הראשונה. הוא אמר במרכבה השנייה: "וְאַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָד: פְּנֵי הָאֶחָד פְּנֵי הַכְּרוּב, וּפְנֵי הַשֵּׁנִי פְּנֵי אָדָם, וְהַשְּׁלִישִׁי פְּנֵי אַרְיֵה, וְהָרְבִיעִי פְּנֵי נָשֶׁר" (שם י,יד). הרי שאמר במפורש שמה שאמר עליו "פני שור" הוא "פני הכרוב"; ו"כרוב" הוא אדם צעיר. והוא הדין בשני הפנים הנותרים. הוא השמיט את "פני השור" גם כדי להסב את תשומת הלב על ידי גיזרון מסוים, כמו שרמזנו על כך (ב:כט35;מג4). לא ייתכן לומר "שמא זוהי השגת צורות אחרות?", כי הוא אמר בסוף התיאור השני: "הִיא הַחַיָּה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בִּנְהַר כְּבָר" (יחזקאל י,כ). הרי התבאר מה שהתחלנו לבאר.

פרק ב

המרכבה הראשונה: החיות, האופנים והאדם

השגה ראשונה: החיות ומאפייניהן החיצוניים

[1] תבנית ומהות) הוא ציין שהוא ראה "אַרְבַּע חַיּוֹת" (יחזקאל א,ה) שכל חיה מהן בעלת ארבעה פנים ובעלת ארבע כנפיים ובעלת שתי ידיים, וכלל צורת כל חיה כצורת אדם, כמו שאמר: "דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה" (שם).

ידיים) וכן ציין שגם הידיים הן "ידי אדם", שידוע שידי האדם עוצבו כך כדי לעשות מלאכת אומן בלי ספק.

רגליים) אחר כך ציין שרגליהן ישרות, כלומר שאין בהן מפרקים, וזו משמעות דבריו "רֶגֶל יְשָׁרָה" (שם,ז) לפי פשט ("חיצוניות") הדברים. וכך אמרו (חז"ל): "'וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה'

– מלמד שאין ישיבה למעלה" (בראשית רבה סה,כא). הבן זאת גם כן.

כפות רגליים) אחר כך ציין שכפות הרגליים, שהן אבר ההליכה, אינן כרגלי האדם. אלא הידיים הן אלה שהן כידי האדם, ואילו הרגליים עגולות "כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל" (יחזקאל א,ז).

דבוקות) אחר כך ציין שאין בין ארבע החיות האלה רווח ולא רִיק, אלא כל אחת צמודה לאחותה. הוא אמר: "חֹבָרֹת אִשָּׁה אֶל אֲחוֹתָהּ" (שם,ט).

נבדלות) אחר כך ציין שאף על פי שהן צמודות, פניהן וכנפיהן נפרדות מלמעלה. הוא אמר: "וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם פְּרֻדוֹת מִלְמָעְלָה" (שם,יא). התבונן בדבריו "מִלְמָעְלָה", כי הגופים צמודים, ואילו פניהם וכנפיהם – נפרדים, אבל מלמעלה.

זכות) עוד ציין שהן זַכּוֹת "כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל" (שם,ז).

מאירות) עוד ציין שהן גם מאירות. הוא אמר: "מַרְאֵיהֶן כְּגַחֲלֵי אֵשׁ" (שם,יג; ושם: מַרְאֵיהֶם). זה כלל מה שציין על צורת החיות, כלומר תבניתן, עצמן, צורותיהן, כנפיהן, ידיהן ורגליהן.

מאפייני תנועת החיות

2 אחר כך התחיל לתאר את אופן תנועות החיות האלה, וציין לגביהן מה שתשמע.

תנועה אחידה קבועה) הוא אמר שבתנועות החיות אין לא התעקלות ולא סטייה ולא עקימות, אלא תנועה אחת, והם דבריו: "לֹא יִסַּבּוּ בְּלֶכְתָּן" (שם,ט;יב).

כיוון מיוחד) אחר כך ציין שכל חיה מהן הולכת לכיוון שהיא פונה אליו, והם דבריו: "אִישׁ אֶל עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ" (שם). הרי הובהר שכל חיה הולכת רק לכיוון שמול פניה. אך מי ייתן וידעתי לאילו פנים, והרי היא בעלת פנים רבים! מכל מקום ככלל הליכתן של ארבעתן אינה לכיוון אחד, כי אילו היה כך, לא היה מייחד לכל אחת תנועה ואומר: "אִישׁ אֶל עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ".

3 מחזוריות ומהירות) אחר כך ציין שצורת תנועתן של החיות האלה היא ריצה, והן גם חוזרות על עקבותיהן בריצה, והם דבריו: "וְהַחַיּוֹת רָצוֹא וָשׁוֹב" (שם,יד). כי "רצוא" הוא המקור של "רץ", ו"שוב" הוא המקור של "שָׁב". הוא לא אמר "הלוך ובא" אלא אמר שתנועתן היא ריצה וחזרה על העקבות. הוא ביאר זאת במשל ואמר "כְּמַרְאֵה הַבָּזָק" (שם), ו"בזק" היא מילה נרדפת לברק. הוא אמר: 'כמו הברק, שתנועתו נראית מהירה ביותר וכאילו הוא נמתח, ממהר ומזנק ממקום מסוים ואז מתכווץ וחוזר כלעומת שבא באותה מהירות עצמה, פעם אחר פעם'. יונתן בן עֻזִּיאל עליו השלום תרגם כך את "רָצוֹא וָשׁוֹב". הוא אמר: "חָזְרָן וּמַקְפָּן יָת עָלְמָא וְתָיְבָן בִּרְיַת חָדָא וְקַלִּילָן כְּחֵיזוּ בַּרְקָא" (=סובבות ומקיפות את העולם ושבות כברייה אחת ומהירות כמראה הברק).

המניע לתנועת החיות

4 מניע חיצוני: כוונת ה') עוד ציין על הכיוון שהחיה נעה אליו את אותה תנועת ריצה וחזרה – שאין היא נעה אותה בשלו, אלא בשל דבר אחר, כלומר הכוונה האלוהית. הוא אמר שלאותו כיוון שהכוונה האלוהית היא להניע את החיה אליו – אליו היא נעה אותה תנועה מהירה, שהיא "רָצוֹא וָשׁוֹב". והם דבריו על החיות: "אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ, לֹא יִסַּבּוּ בְּלֶכְתָּן" (שם,יב). "רוח" כאן אינה רוח (נושבת), אלא היא כוונה, כמו שביארנו על רב־משמעיות "רוח" (א,מ6). נמצא שהוא אומר: "הכיוון שהכוונה האלוהית היתה שהחיה תלך אליו – בכיוון זה רצה החיה".

5

הכוונה קבועה ומעגלית) כך ביאר גם יונתן בן עֻזיאל עליו השלום. הוא אמר: "לַאֲתַר דִּיהֲוֵי תַּמָּן רַעֲוָא לְמֵיזַל אָזְלָן, לָא מְתְחַזְרָן בְּמֵיזַלְהוֹן" (=למקום ששם הווה הרצון ללכת הן הולכות, לא סובבות במהלכן). וכיוון שאמר: "אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ" (יחזקאל א,יב), כשפשט ("חיצוניות") אמירה זו הוא שפעם ירצה ה' בעתיד שהחיה תתקדם לכיוון מסוים ועל כן היא תתקדם לכיוון ההוא, ופעם ירצה שתלך לכיוון אחר, שונה ממנו, ועל כן היא תלך (לשם) – חזור והבהיר את הערפול הזה והודיע לנו שאין הדבר כן, וש"יהיה" הוא במשמעות "היה", וזה נפוץ בעברית. הרי שיוחד הכיוון שה' רצה שהחיה תלך אליו, והיא מתקדמת בכיוון הזה שה' רצה שהחיה תתקדם בו. והרצון קבוע בכיוון ההוא. כביאור לנושא הזה וכהשלמת הדיבור עליו, אמר בפסוק אחר: "עַל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁם הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ – שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת" (שם,כ). הבן את הביאור המופלא הזה. גם זה שייך לתיאורו את צורת תנועת ארבע החיות אחרי שתיאר את צורתן החיצונית (של החיות).

השגה שנייה: האופנים

6 אחר כך התחיל בתיאור אחר, ואמר שהוא ראה גוף אחד תחת החיות, צמוד להן. והגוף הזה מחובר לארץ, וגם הוא ארבעה גופים, וגם גוף זה בעל ארבעה פנים. הוא לא תיאר לו שום צורה, לא צורת אדם ולא צורת בעל חיים אחר, אלא ציין שהם גופים גדולים, נוראים ומבהילים, ולא תיאר להם שום צורה חיצונית, אך ציין שכל גופיהם "עֵינַיִם" (שם,יח). אלה הם שקרא להם "אוֹפַנִּים" (שם,טז). הוא אמר: "וָאֵרֶא הַחַיּוֹת וְהִנֵּה אוֹפָן אֶחָד בָּאָרֶץ אֵצֶל הַחַיּוֹת לְאַרְבַּעַת פָּנָיו" (שם,טו). הרי ביאר שזה גוף אחד, שקצהו האחד אצל החיות וקצהו האחר בארץ, ושהאופן הזה בעל ארבעה פנים. הוא אמר: "מַרְאֵה הָאוֹפַנִּים וּמַעֲשֵׂיהֶם כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ, וּדְמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּן" (שם,טז). הרי

עבר מאמירתו "אופן" לאמירתו "ארבעה", ונמצא שאמר במפורש שאותם ארבעה פנים של האופן הם ארבעת האופנים.

מקור אחד) עוד ציין שצורתם החיצונית של ארבעת האופנים היא אחת, והם דבריו: "וּדְמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּן" (שם).

התמזגות) אחר כך הבהיר על האופנים האלה שהם מורכבים זה בזה, והם דבריו: "וּמַרְאֵיהֶם וּמַעֲשֵׂיהֶם כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה הָאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן" (שם,טז). זו אמירה שלא נאמרה על החיות: לא נאמר על החיות הביטוי "תוך"; אלא הן צמודות זו לזו, כמו שאמר: "חֹבֶרֶת אִשָּׁה אֶל אֲחוֹתָהּ" (שם,ט). אך על האופנים הוא ציין שהם מורכבים זה בזה: "כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה הָאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן".

עיני האופנים

7 אשר לכלל גוף האופנים שהוא ציין שהוא מלא עינים (שם,יח) –

א) אפשר שכוונתו היא שהוא מלא בעיניים ממש;

ב) ואפשר שהוא בעל גוונים רבים: "וְעֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח" (במדבר יא,ז);

ג) ואפשר שהם דימויים, כמו שאנו מוצאים את חכמי הלשון (=חז"ל) אומרים "כעין שגנב" (בבלי בבא קמא סד-סו), "כעין שגזל" (שם צח,ב; קיב,א), וכוונתם "בדומה למה שגזל" או "בדומה למה שגנב";

ד) או שהם מצבים ותיאורים שונים, כמו שנאמר "אוּלַי יִרְאֶה ה' בְּעֵינִי" (שמואל-ב טז,יב), כלומר את מצבי. זה מה שתיאר לגבי צורת האופנים.

מקור תנועת האופנים מן החיות שעליהם

8 תנועה ישרה) אשר לתנועת האופנים – הוא אמר עליה שגם בתנועתם אין לא עקימות ולא התעקלות ולא סטייה, אלא תנועות ישרות שאינן משתנות, והם דבריו: "עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם בְּלֶכְתָּם יֵלֵכוּ, לֹא יִסַּבּוּ בְּלֶכְתָּן" (יחזקאל א,יז. ושם: רִבְעֵיהֶן).

9 תנועה חיצונית) אחר כך ציין שארבעה אופנים אלה אינם נעים מעצמם כמו החיות, אלא אין להם אף תנועה מעצמם אלא על ידי אחרים המניעים אותם. הוא עשה כל מאמץ לחזור ולומר את העניין הזה והדגיש אותו כמה פעמים, וקבע שמניע האופנים אינו אלא החיות, כך שיחס האופן אל החיה הוא על דרך המשל כמו מי שקשר גוף דומם בידו או ברגלו של בעל חיים, כשכל אימת שבעל החיים הזה נע, נעה אותה פיסת עץ או אותה אבן הקשורה באבר בעל החיים הזה. כך אמר: "וּבְלֶכֶת הַחַיּוֹת יֵלְכוּ הָאוֹפַנִּים אֶצְלָם, וּבְהִנָּשֵׂא הַחַיּוֹת מֵעַל הָאָרֶץ יִנָּשְׂאוּ הָאוֹפַנִּים. [עַל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁם הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ, שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת] וְהָאוֹפַנִּים יִנָּשְׂאוּ לְעֻמָּתָם", וביאר את הטעם לכך ואמר: "כִּי

רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים" (שם,יט-כ). הוא חזר על העניין הזה לשם הדגשה והסבר, ואמר: "בְּלֶכְתָּם יֵלֵכוּ וּבְעָמְדָם יַעֲמֹדוּ וּבְהִנָּשְׂאָם מֵעַל הָאָרֶץ יִנָּשְׂאוּ הָאוֹפַנִּים לְעֻמָּתָם, כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים" (שם,כא).

10 סיכום) נמצא שהסדר בתנועות האלה כך הוא: לכל כיוון שהכוונה האלוהית היא שהחיות ינועו אליו – לכיוון זה נעות החיות, ועל ידי תנועת החיות נעים האופנים כהיגררות אחריהם מכוח החיבור להם, לא שהאופנים נעים מצד עצמם אל עבר החיות. הוא סידר את הסדר הזה ואמר: "עַל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁם הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ, שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת, וְהָאוֹפַנִּים יִנָּשְׂאוּ לְעֻמָּתָם כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים" (שם,כ). וכבר הבאתי לידיעתך (פסקה 5) את תרגום יונתן בן עֻזִּיאל עליו השלום, שאמר: "עַל אֲתַר דִּיהֲוֵי תַּמָּן רַעֲוָא לְמֵיזַל [אָזְלָן], לָא מְתְחַזְּרָן בְּמֵיזַלְהוֹן]".

השגה שלישית: האדם שעל הכיסא שמעל החיות

11 לאחר שסיים לתאר את צורתן ותנועותיהן של החיות, והזכיר את האופנים שתחת החיות ושהם מחוברים אליהן ונעים בתנועתן, החל בהשגה שלישית שהשיג, ועבר לתיאור אחר, והוא מה שמעל החיות, ואמר שמעל לארבע החיות "רָקִיעַ" (שם,כב), ועל הרקיע "דְּמוּת כִּסֵּא" (שם,כו), ועל הכסא "דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם" (שם).

סיכום: המרכבה הראשונה

12 זה כל מה שתיאר בנוגע להשגה שהשיג בתחילה בנהר כבר.

פרק ג

הבהרות מן המרכבה השנייה

המרכבה השנייה מבהירה את הראשונה

1 לאחר שיחזקאל עליו השלום הזכיר מתיאור המרכבה את מה שתיאר בתחילת הספר, שָׁבָה אליו אותה השגה עצמה פעם שנייה כשנישא במראה הנבואה לירושלם, וביאר לנו דברים שלא התבארו תחילה.

הבהרה 1: החיות הן הכרובים

2 בכלל זה, שהוא החליף לנו את הביטוי "חיות" בביטוי "כרובים", והודיענו שהחיות הנזכרות תחילה הן גם מלאכים, כוונתי לכרובים, ואמר: "וּבְלֶכֶת הַכְּרוּבִים יֵלְכוּ הָאוֹפַנִּים אֶצְלָם, וּבְשָׂאֵת הַכְּרוּבִים אֶת כַּנְפֵיהֶם לָרוּם מֵעַל הָאָרֶץ לֹא יִסַּבּוּ הָאוֹפַנִּים גַּם הֵם מֵאֶצְלָם" (יחזקאל י,טז). הוא הדגיש את הקשר בין שתי התנועות, כמו שצִיַּנּוּ (ג,ב10), ואחר כך אמר: "הִיא הַחַיָּה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בִּנְהַר כְּבָר, וָאֵדַע כִּי כְרוּבִים הֵמָּה" (יחזקאל י,כ), וחזר על אותן צורות עצמן ועל אותן תנועות עצמן. התברר שהחיות

הן הכרובים, והכרובים הם החיות.

הבהרה 2: האופנים בנויים כגלגלים

[3] אחר כך ביאר בתיאור השני הזה עניין אחר, והוא שהאופנים הם הגלגלים. הוא אמר: "לָאוֹפַנִּים – לָהֶם קוֹרָא הַגַּלְגַּל בְּאָזְנָי" (שם,יג).

הבהרה 3: האופנים נעים עקב תנועת הגלגל המקיף

[4] עוד ביאר עניין שלישי על האופנים, ואמר עליהם: "כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִפְנֶה הָרֹאשׁ – אַחֲרָיו יֵלֵכוּ, לֹא יִסַּבּוּ בְּלֶכְתָּם" (שם,יא). הרי אמר במפורש שתנועת האופנים הכפויה נמשכת אל המקום אשר יפנה הראש, שהתברר שהוא נמשך "אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת" (שם א,יב).

הבהרה 4: גלגלי האופנים הסובבים

[5] עוד הוסיף עניין רביעי על האופנים, ואמר: "וְהָאוֹפַנִּים מְלֵאִים עֵינַיִם סָבִיב לְאַרְבַּעְתָּם אוֹפַנֵּיהֶם" (שם י,יב). ואת העניין הזה לא הזכיר בתחילה.

הבהרה 5: האופנים כבעלי חיים, לא כתבונה

[6] עוד אמר גם כן על האופנים בהשגה האחרונה הזאת: "בְּשָׁרָם וְגַבֵּהֶם וִידֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם" (שם). הוא לא ייחס לאופנים בהתחלה לא בשר ולא ידים ולא כנפים, אלא אמר שהם גופים בלבד. הוא חזר לבסוף לומר שהם בעלי בשר וידיים וכנפיים, אבל לא ייחס להם שום צורה.

הבהרה 6: שיוך כל אופן לחיה

[7] עוד ביאר גם כן בהשגה השנייה הזאת שכל אופן מתייחס לכרוב, ואמר: "אוֹפַן אֶחָד אֵצֶל הַכְּרוּב אֶחָד, וְאוֹפַן אֶחָד אֵצֶל הַכְּרוּב אֶחָד" (שם,ט).

הבהרה 7: הגלגלים הם יחידה אחת

[8] עוד ביאר כאן גם כן שארבע החיות הן חיה אחת משום שהן צמודות זו לזו, ואמר: "הִיא הַחַיָּה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בִּנְהַר כְּבָר" (שם,כ).

הבהרה 8: האופנים הם יחידה אחת

[9] וכן גם לאופנים הוא קרא "אוֹפַן אֶחָד בָּאָרֶץ" (שם א,טו), אף על פי שהם "אַרְבָּעָה אוֹפַנִּים" כמו שציין (שם י,ט), משום שהם דבוקים זה בזה, ושכולם "דְּמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּן" (שם א,טז).

סיכום

[10] זה אפוא הביאור שהוא הוסיף לנו על צורת החיות והאופנים בהשגה השנייה הזאת.

פרק ד

דיון בפירוש אחר של האופנים

תרגום יונתן: האופנים הם גלגלי הכוכבים

[1] ראוי שנעיר לך על עניין מסוים שנקט יונתן בן עֻזיאל עליו השלום: כיוון שראה אמירה מפורשת בדבריו (של יחזקאל) "לָאוֹפַנִּים – לָהֶם קוֹרָא הַגַּלְגַּל בְּאָזְנָי" (יחזקאל י,יג) – קבע בהחלטיות שהאופנים הם השמים, ועל כן תרגם כל "אוֹפָן" – "גַּלְגַּלָּא", וכל "אוֹפַנִּים" – "גֻּלְגַּלַיָּא".

[חיזוק] אין לי ספק שמה שחיזק אצלו עליו השלום את הפרשנות הזאת הוא אמירתו של יחזקאל עליו השלום על האופנים שהם "כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ" (שם א,טז), וזה צבע המיוחס לשמים, כמפורסם.

[דוחק] אך כיוון שמצא את הפסוק "וָאֵרֶא הַחַיּוֹת וְהִנֵּה אוֹפָן אֶחָד בָּאָרֶץ" (שם,טו), שזה מורה בלי ספק שהאופנים בארץ – הוקשה עליו הדבר לפי הפרשנות הזאת, ועל כן הכליל את פרשנותו ופירש את אמירתו כאן "ארץ" – שהוא מִשטַח השמים, כי הוא קרקע ביחס למה שמעל המשטח הזה, ותרגם את "אוֹפָן אֶחָד בָּאָרֶץ" – "מִלְרַע לְרוּם שְׁמַיָּא" (=מתחת לגובה השמים). הבן כיצד היא פרשנותו.

[המניע] נראה לי שמה שהביא אותו עליו השלום לפרשנות זו הוא ההבנה ש"גלגל" הוא שם ראשוני לשמים.

פירוש הרמב"ם: האופנים הם היסודות כמעטפות כדוריות

[2] ונראה לי שאין הדבר אלא כך: הגלגול נקרא גלגל: "וְגִלְגַּלְתִּיךְ מִן הַסְּלָעִים" (ירמיהו נא,כה), "וַיְגֶל אֶת הָאֶבֶן [מֵעַל פִּי הַבְּאֵר]" (בראשית כט,י). ובשל כך נאמר: "[וְרָדַף כְּמֹץ הָרִים לִפְנֵי רוּחַ] וּכְגַלְגַּל לִפְנֵי סוּפָה" (ישעיהו יז,יג), בשל גלגולו. ולכן נקראת גולגולת הראש "גולגולת" (שמות טז,טז; משנה נזירות ז,ב), משום שהיא נוטה להיות עגולה. ומפני שכל כדור מתגלגל במהירות, נקרא כל דבר כדורי "גלגל". לפיכך נקראו השמים "גלגלים", על שום עגילותם, כלומר היותם כדוריים. על כן אומרים (חז"ל): "גלגל הוא שחוזר" (בבלי שבת קנא,ב), והם קוראים גם לגלגלת "גלגל" (משנה עירובין י,יד) מאותה סיבה עצמה. אם כן דבריו "לָאוֹפַנִּים – לָהֶם קוֹרָא הַגַּלְגַּל בְּאָזְנָי" (יחזקאל י,יג), נועדו ללמד אותנו על תבניתם, כי לא צוינה עבורם תבנית ולא צורה, אלא שהם הגלגלים.

[3] אשר לדבריו עליהם "כתרשיש" (שם א,טז: כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ) – הוא פירש זאת גם כן בתיאור השני ואמר על האופנים: "וּמַרְאֵה הָאוֹפַנִּים כְּעֵין אֶבֶן תַּרְשִׁישׁ" (שם י,ט). ותרגם זאת יונתן בן עֻזיאל עליו השלום: "כְּעֵין אֶבֶן טָבָא" (=כעין אבן טובה). ידוע לך שבביטוי

הזה עצמו תרגם אֶנקלוס את "כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר" (שמות כד,י), ואמר: "כְּעוֹבַד אֶבֶן טָבָא" (=כמעשה אבן טובה). הרי שאין הבדל בין האמור "כְּעֵין אֶבֶן תַּרְשִׁישׁ" לבין האמור "כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר". הבן זאת.

מקום לחלוק והזמנה להתבונן

[4] אל תחשוב למגונה שאני מזכיר את פרשנותו של יונתן בן עֻזִּיאל עליו השלום בעודי מפרש אחרת, שהרי אתה מוצא רבים מן החכמים, ואף מן המפרשים, חולקים על פרשנותו בכמה ביטויים וברבים מענייני הנביאים. וכיצד לא יהיה כך בדברים העמוקים הללו? ועוד, שאינני מכריע לך לטובת פרשנותי, אלא הבן את כל מה שהערתי לך על פרשנותו והבן את פרשנותי, וה' יודע איזו משתי הפרשנויות היא המתאימה לכוונה.

פרק ה

האדם שעל הכיסא – שיא מעשה המרכבה

שלושת המראות מייצגים שלוש השגות

[1] ממה שראוי שתשים לב אליו הוא דבריו "מַרְאוֹת אֱלֹהִים" (יחזקאל א,א). הוא לא אמר "מראֶה" בלשון יחיד אלא "מראות", כי אלה כמה השגות ממינים שונים, כלומר שלוש השגות: השגת האופנים, השגת החיות והשגת האדם אשר מעל החיות. בכל אחת מן ההשגות האלה אמר "וארא":

א) בהשגת החיות אמר: "וָאֵרֶא וְהִנֵּה רוּחַ סְעָרָה [בָּאָה מִן הַצָּפוֹן עָנָן גָּדוֹל וְאֵשׁ מִתְלַקַּחַת וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב, וּמִתּוֹכָהּ כְּעֵין הַחַשְׁמַל מִתּוֹךְ הָאֵשׁ]" (שם,ד);

ב) בהשגת האופנים אמר: "וָאֵרֶא הַחַיּוֹת וְהִנֵּה אוֹפַן אֶחָד בָּאָרֶץ [אֵצֶל הַחַיּוֹת לְאַרְבַּעַת פָּנָיו]" (שם,טו);

ג) ובהשגת האדם אשר מעל החיות במעלה, אמר: "וָאֵרֶא כְּעֵין חַשְׁמַל [כְּמַרְאֵה אֵשׁ בֵּית לָהּ סָבִיב] מִמַּרְאֵה מָתְנָיו [וּלְמָעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְּמַרְאֵה אֵשׁ וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב]" (שם,כז). הוא לא חזר על הביטוי "וארא" כלל בתיאור המרכבה אלא בשלוש הפעמים האלה.

ההבנות מדברי חכמי המשנה

[2] חכמי משנה כבר ביארו את העניין הזה, והם שהסבו את תשומת לבי אליו. הם אמרו שמותר ללמד רק את שתי ההשגות הראשונות, כלומר השגת החיות והאופנים; ואילו ההשגה השלישית, שהיא ה"חשמל" ואילך – אין ללמד ממנה אלא ראשי הפרקים. רבינו הקדוש סבור ששלוש ההשגות כולן נקראות "מעשה מרכבה", והן אשר אין ללמד מהן אלא ראשי הפרקים. זה לשונם בעניין: "עד היכן מעשה מרכבה? ר' אומר:

עד 'וארא' בתראה (=האחרון) (שם,כז). ר' יצחק אומר: עד 'חשמל' (שם,כז-כח). מעד 'וארא' (שם,ד) עד 'חשמל' (שם,כו) מגמרינן אגמורי (=מלמדים), מיכן ואילך מוסרין לו ראשי הפרקים. איכא דאמרי (=יש אומרים): עד 'וארא' ועד 'חשמל' מסרינן (=מוסרים) ראשי הפרקים; מיכן ואילך: אם היה חכם ומבין מדעתו – אין (=כן), ואילא (=ואם לא) – לא" (בבלי חגיגה יג,א).

[3] התברר לך אפוא מלשונותיהם

א) שהן השגות שונות, ומה שמסב את תשומת הלב לכך הוא "וארא", "וארא", "וארא";

ב) ושהן דרגות, ושההשגה האחרונה מהן, והיא שנאמר עליה "וָאֵרֶא כְּעֵין חַשְׁמַל" (יחזקאל א,כז), כלומר צורת האדם החלוקה, שנאמר עליו "מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה" (שם) – היא ההשגה האחרונה שבהן והנעלה שבהן.

ג) וכן המחלוקת בין החכמים האם מותר לרמוז משהו כשהוא מלמד, כלומר במסירת ראשי הפרקים, או שאסור בשום אופן לרמוז כשמלמדים את ההשגה השלישית הזאת ואפילו בראשי הפרקים אלא מי שהוא חכם יבין מדעתו.

ד) וכן גם המחלוקת בין החכמים, כמו שאתה רואה, גם לגבי שתי ההשגות הראשונות, כלומר החיות והאופנים, האם מותר ללמד את ענייניהן במפורש או שאין היתר אלא ברמז ובחידות בראשי הפרקים.

סדר ההשגות ומשמעותו

[4] ראוי שתשים לב גם לסידור שלוש ההשגות האלה: הוא הקדים את השגת החיות, משום שהן קודמות בנכבדות ובסיבתיות, כמו שאמר: "כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים" (שם,כ), וכן ב(היבטים) אחרים. ואחרי האופנים ההשגה השלישית, שהיא במעלה עליונה יותר מן החיות, כמו שהתבאר. הטעם לכך הוא ששתי ההשגות קודמות בהכרח בלימוד להשגה השלישית, ומהן ניתן להביא ראיות עליה.

פרק ו

האדם שעל הכיסא: המשותף לישעיהו ויחזקאל

נבואת ישעיהו הכללית לעומת נבואת יחזקאל הפרטנית

[1] דע שהעניין הנכבד והגדול של תיאור המרכבה שהתחיל יחזקאל עליו השלום להודיענו מתוך המניע הנבואי שהניע אותו להודיעו לנו, הוא אותו עניין עצמו שהודיענו ישעיה באופן כללי שלא נזקק לפירוט, והם דבריו: "וָאֶרְאֶה אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא וְשׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת הַהֵיכָל. שְׂרָפִים עֹמְדִים [מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ כְּנָפַיִם לְאֶחָד, בִּשְׁתַּיִם יְכַסֶּה פָּנָיו וּבִשְׁתַּיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף]" (ישעיהו ו,א-ב).

אמרת חכמים ושתי הפרשנויות שלה

2 החכמים כבר ביארו לנו את כל זה והסבו את תשומת לבנו לנושא הזה, ואמרו שההשגה שהשיג יחזקאל היא עצמה ההשגה שהשיג ישעיה. הם המשילו על כך משל, לשני אנשים שראו את המלך בעת רכיבתו, אחד מהם עירוני ואחר מהם כפרי. העירוני, כיוון שידע שאנשי העיר יודעים את אופן רכיבת המלך, לא תיאר את אופן רכיבתו אלא אמר רק "ראיתי את המלך". והשני, מכיוון שהוא רוצה לתאר לכפריים שאין להם שום ידע על אופן רכיבתו, פירט להם כיצד הוא אופן רכיבתו, ותיאור חייליו ומשרתיו ועושי דברו. במידה הזאת של הסבת תשומת הלב יש תועלות גדולות מאוד. והם דבריהם ב(מסכת) חגיגה: "כל שראה יחזקאל ראה ישעיה; ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך, יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך" (בבלי חגיגה יג,ב).

3 א) ייתכן שיש לפרש את כוונת בעל הדברים האלה כפי שציינתי בתחילה, דהיינו שבני דורו של ישעיה לא נזקקו שיתבאר להם הפירוט הזה אלא די היה להם בדבריו "וָאֶרְאֶה אֶת ה'" וכו', ואילו בני הגולה היו זקוקים לפירוט הזה.

ב) וייתכן שבעל הדברים האלה היה סבור שישעיה שלם יותר מיחזקאל, ושהשגה זו שיחזקאל נדהם ממנה ושהיתה נוראה בעיניו – היתה עבור ישעיה ידועה באופן שאינו מצריך לספר עליה בהפלגה, בשל היותה דבר ידוע לשלמים.

פרק ז

דמות האדם שעל הכיסא היא המרכבה

ציון לזמן ולמקום

1 מכלל מה שראוי לחקור עליו הוא קשירת השגת המרכבה לשנה ולחודש וליום, וקשירתה למקום. זה מסוג הדברים שיש לבקש להם משמעות, ואין לחשוב שהוא דבר שאין לו משמעות.

המפתח להבנה: הביטוי "נפתחו השמים"

2 וממה שיש להתבונן בו, והוא המפתח לכול, הם דבריו: "נִפְתְּחוּ הַשָּׁמָיִם" (יחזקאל א,א). דבר זה נפוץ בדברי הנביאים, כוונתי לציון היפתחות בהשאלה, וכן היפתחות שערים:

א) "פִּתְחוּ שְׁעָרִים [וְיָבֹא גוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים]" (ישעיהו כו,ב);

ב) "[וַיְצַו שְׁחָקִים מִמָּעַל] וְדַלְתֵי שָׁמַיִם פָּתָח" (תהילים עח,כג);

ג) "[שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם] וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם [וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד]" (שם כד,ט);

ד) "פִּתְחוּ לִי שַׁעֲרֵי צֶדֶק [אָבֹא בָם אוֹדֶה יָהּ]" (שם קיח,יט). וכאלה לרוב.

רמות השגה שונות

3 יד ה') וממה שראוי שתשים לב אליו הוא שאף על פי שכל התיאור הזה היה בלי ספק במראה הנבואה, כמו שנאמר: "וַתְּהִי עָלָיו שָׁם יַד ה'" (יחזקאל א,ג) – אף על פי כן יש שוני רב מאוד בדרך ההתבטאות בחלקי התיאור הזה.

דמות כמשל) כי כאשר הזכיר את החיות הוא אמר "דְּמוּת אַרְבַּע חַיּוֹת" (שם,ה) ולא אמר רק "אַרְבַּע חַיּוֹת". וכך אמר "וּדְמוּת עַל רָאשֵׁי הַחַיָּה רָקִיעַ" (שם,כב), וכן אמר "כְּמַרְאֵה אֶבֶן סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא" (שם,כו), וכן אמר "דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם" (שם) – בכל אלה אמר "דמות". ואילו על האופנים לא אמר לא "דמות אופן" ולא "דמות אופנים" כלל, אלא הודעה סתמית על צורה מציאותית כפי שהיא.

הערה א) אל יטעו אותך דבריו "דְּמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּן" (שם,טז), כי אין זה באותו הסדר ולא במשמעות שנרמז אליה.

הערה ב) בהשגה האחרונה הדגיש עניין זה וביארו. הוא הזכיר את הרקיע סתם כיוון שהתחיל להזכירו, ופירט ואמר: "וָאֵרְאֶה וְהִנֵּה אֶל הָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל רֹאשׁ הַכְּרֻבִים כְּאֶבֶן סַפִּיר כְּמַרְאֵה דְּמוּת כִּסֵּא נִרְאָה עֲלֵיהֶם" (יחזקאל י,א). הוא הזכיר כאן את הרקיע באופן סתמי, ולא אמר "דמות רקיע" כמו שהיה כשסמך אותו לראשי דמות החיות. ואילו לגבי הכסא הוא אמר: "דְּמוּת כִּסֵּא נִרְאָה עֲלֵיהֶם". וזאת ראיה שהשגת הרקיע קדמה תחילה, ולאחר מכן נראה לו עליו דמות כסא. הבן זאת.

תבנית יד אדם – מתן צורה מהשכל הנבדל לגלגל

4 וממה שראוי שתשים לב אליו, שהוא תיאר בהשגה הראשונה שהחיות הן בעלות כנפיים וְיְדֵי אָדָם (שם א,ח) גם יחד. ובהשגה השנייה הזאת, שביאר בה שהחיות הן כרובים, השיג תחילה רק את כנפיהם, ולאחר מכן התחדשו להם ידי אדם בהשגתו. הוא אמר: "וַיֵּרָא לַכְּרֻבִים תַּבְנִית יַד אָדָם תַּחַת כַּנְפֵיהֶם" (שם י,ח). דבריו "תבנית" הם כדבריו "דמות", ודרגת הדבר תחת כנפיהם. הבן זאת.

התבונן כיצד אמר במפורש: "אוֹפַנִּים לְעֻמָּתָם" (שם,יט), אף על פי שלא ייחס להם צורה בתיאורו.

ההשגה השלישית, חלק תחתון: הקשת כדימוי למראה כבוד ה'

5 הוא אמר גם: "כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶּעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד ה'" (שם א,כח). חומר הקשת המתוארת, אמיתתה ומהותה – ידועים. זה הדימוי וההמשלה המופלאים ביותר שיכולים להיות, וזה בלי ספק בכוח נבואי. הבן זאת.

ההשגה השלישית, חלק עליון: החשמל

6 וממה שראוי שתשים לב אליו, שהוא חילק את דמות אדם שעל הכסא, כשחלקו העליון "כְּעֵין חַשְׁמַל" וחלקו התחתון "כְּמַרְאֵה אֵשׁ" (שם,כז).

הסבר א) את הביטוי הזה, "חַשְׁמַל", ביארו (חז"ל) כמורכב משני עניינים: "חש"-"מל" (ראו ר"ח, בבלי חגיגה יג,א-ב) – כלומר מהירות, שהיא הוראת "חש", והפסקה, שעליה מורה "מל". והכוונה: צירוף של שני עניינים נבדלים מבחינת שני צדדים, עליון ותחתון, על דרך הדימוי.

הסבר ב) הם הסבו את תשומת לבנו שנית ואמרו שהוא נגזר מדיבור ושתיקה, ואמרו: "פעמים חשות, פעמים ממללות" (בבלי חגיגה יג,ב). את (מובן) השתיקה הם גזרו מ"הֶחֱשֵׁיתִי מֵעוֹלָם" (ישעיהו מב,יד), כהערה על שני העניינים (שהם) בדיבור בלי קול. אין ספק שדבריהם "פעמים חשות, פעמים ממללות" אינם אלא על דבר נברא.

ההשגה השלישית: דמות האדם החלוקה היא המרכבה

7 ראה אפוא כיצד אמרו לנו במפורש שאותה דמות אדם המחולק שעל הכסא- אין זה משל אליו, יתעלה מכל מורכבות, אלא משל לדבר נברא. וכך אמר הנביא: "הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד ה'" (יחזקאל א,כח). כבוד ה' אינו ה', כמו שהבהרנו כמה פעמים (א:יח;כא;סד). נמצא שכל מה שהמשיל בהשגות האלה כולן אינו אלא כבוד ה', דהיינו המרכבה ולא הרוכב, כי הוא יתעלה אינו ניתן להמשלה. הבן זאת.

סיכום והזמנה

8 הרי נתנו לך גם בפרק הזה דברים מראשי הפרקים, שאם תשלים את הראשים ההם יצא מהם כלל מועיל בנושא הזה. ואם תתבונן בכל מה שאמרנו בפרקי חיבור זה עד הפרק הזה, יתבהר לך רובו או כולו של נושא זה, מלבד פרטים מועטים וחזרות על דברים שמשמעותן עלומה. ואולי לאחר התבוננות מופלגת יתגלה הדבר ולא ייעלם ממנו מאומה.

אל תתלה תקוותך לשמוע ממני אחר הפרק הזה אפילו מילה אחת בעניין זה, לא בפירוש ולא ברמז, כי כבר נאמר בכך כל מה שניתן לאומרו, ואף פרצתי את הגבול מאוד.

9 הבה נתחיל בעניינים אחרים מתוך כל העניינים שאני מקווה לבאר בחיבור זה.

פרק ח

מקור החסרונות בחומר וההתמודדות עמהם

הקדמה: הכיליון בחומר, ולא בצורה

1 חומר) כל הגופים המתהווים וכלים – הכיליון חל עליהם רק מצד חומרם בלבד.

צורה) ואילו מצד הצורה, ובבחינת עצמות הצורה – לא חל עליהם כיליון אלא הם נשארים. הלא תראה שכל צורות המינים מתמידות ונשארות. הכיליון חל על הצורה רק במקרה, כלומר בשל חיבורה לחומר.

הֶעדר) וטבע החומר ומהותו האמיתית – שאין הוא משוחרר לעולם מחיבור לְהֶעְדֵּר, ולכן אין מתקבעת בו צורה, אלא הוא פושט צורה ולובש אחרת תמיד.

משל האישה הזונה

2 מה מופלאים דברי שלמה בחכמתו בכך שדימה את החומר לאשת איש זונה (משלי ו,כד-ז,כז). כי אין בנמצא בשום אופן חומר בלי צורה, ונמצא שהוא אשת איש תמיד, שאינה יכולה להשתחרר מאיש ולעולם לא תימצא פנויה. ואף על פי שהיא אשת איש היא מחפשת תמיד איש אחר שיחליף את בעלה, והיא מפתה אותו ומושכת אותו בכל דרך אפשרית, עד שיקבל ממנה מה שבעלה היה מקבל. זהו מצב החומר: כל צורה שיש בו – היא המכינה אותו לקבלת צורה אחרת, ואין הוא חדל מלנוע כדי לפשוט את הצורה שהושגה עד כה ולהשיג אחרת. ואותו מצב עצמו מתקיים לאחר השגת הצורה האחרת.

מסקנות באדם: הרע מהחומר, הטוב מהצורה, האילוץ והפתרון

3 התברר אפוא שכל אובדן וכיליון או חסרון אינו אלא בשל החומר. ביאור הדבר באדם, לדוגמה:

הרע הגופני) אם צורתו מעוותת או אבריו חורגים מטבעם, וכן אם כל פעולותיו חלשות, או בטלות, או לא סדירות – בין אם כל זה מטבע הלידה בין אם זה אירע לו (במהלך חייו) – כל זה נובע מחומרו הקלוקל, לא מצורתו. וכן כל בעל חיים ימות או יחלה רק בשל חומרו ולא בשל צורתו.

4 הרע המעשי והמחשבתי) וכל עבירות האדם וחטאיו כולם נובעים דווקא מחומרו ולא מצורתו, ואילו כל מעלותיו נובעות דווקא מצורתו. כך למשל השגתו של אדם את בוראו, ותפיסתו כל מושכל, ושליטתו בתאוותיו ובכעסו, ומחשבתו על מה שראוי לעשות ומה שראוי להתרחק ממנו – כל זה נובע מצורתו. ואילו אכילתו ושתייתו ובעילתו ולהיטותו לכך, וכן כעסו וכל מידה רעה שיש לו – כל זה נובע מחומרו.

5 האילוץ והפתרון) כיוון שהתברר שהדבר כך הוא, ושלפי קביעת החכמה האלוהית לא ייתכן שיימצא חומר בלי צורה ולא שתימצא צורה מצורות אלה בלי חומר; והתחייב שצורה אנושית נכבדה מאוד זו, שכבר ביארנו (א,א) שהיא צלם אלהים ודמותו, תהיה קשורה לחומר העפרי העכור והחשוך הזה המביא את האדם לכל חסרון וכיליון – ניתנה לה,

כוונתי לצורה האנושית, יכולת על החומר וממשלה והנהגה ושלטון, כדי שתכניע אותו ותרסן את דחפיו ותשיב אותו אל המצב הישר ביותר והמאוזן ביותר האפשרי.

ההתמודדות עם החומר: בני החורין ממעטים בעיסוק בו

6 ומכאן נחלקו מדרגות בני האדם. כי יש מבין האנשים מי ששאיפתו תמיד להעדיף את הנכבד ביותר ולבקש את הקיום המתמיד כמחויב לצורתו הנכבדה. ועל כן אין הוא מעסיק את מחשבתו אלא בתפיסת מושכלות והשגת דעות נכונות על כל דבר, והידבקות בשכל האלוהי השופע עליו, שממנו באה אותה צורה למציאות. וכל אימת שדחפי החומר מביאים אותו (=את האדם) לטינופו ולחרפתו המפורסמת (של החומר) יתייסר על מה שנקלע אליו, ויבוש וייכלם על מה שנתנסה בו. והוא שואף למעט באותה בושה ככל יכולתו ולהישמר ממנה בכל אופן אפשרי.

משל לבן חורין) כמו אדם שהמלך כעס עליו וציווה עליו להעביר זבל ממקום למקום כדי להשפילו. אותו אדם ישאף ככל יכולתו להסתתר במהלך אותה השפלה, ואולי יעביר דבר מועט למקום קרוב, שמא לא יתלכלכו ידיו ולא בגדיו ולא יראהו אדם. כך עושה בן החורין.

משל לעבד) אך העבד ישמח בכך, ויחשוב שלא הועמס עליו טורח גדול, ויטיל את כל גופו לאותו זבל ולכלוך, ויטנף את פניו וידיו, ויעביר (את הזבל) בפרהסיה כשהוא צוחק ושמח ומוחא כפיו.

7 כך מצביהם של בני האדם. יש מבני האדם אנשים כמו שאמרנו, החושבים את כל דחפי החומר כחרפה וגנות ופחיתויות שהתחייבו בהכרח, ובפרט חוש המישוש שהוא חרפה לנו כמו שציין אריסטו (אתיקה ניקומכית ג, 10, 1118ב 1-4), שבגללו אנו להוטים אחר אכילה ושתייה וקיום יחסי מין. ראוי למעט בכך ככל האפשר, ולעשותו בסתר, ולהתייסר מעשייתו, ולא לדבר על כך ולא להרחיב עליו דברים, ולא להתקבץ לדברים אלה. אלא יהיה האדם מושל על כל הדחפים האלה, ממעט בהם ככל האפשר , ולא עוסק בהם אלא כפי ההכרח בלבד,

תכלית האדם) ויציב את תכליתו – תכלית האדם באשר הוא אדם, שהיא תפיסת המושכלות ותו לא, שהחשובה והנכבדה בהן היא השגת האלוה והמלאכים ושאר מעשיו כפי היכולת. האנשים הללו הם אשר עם ה' תמיד, והם אשר נאמר להם: "אֱלֹהִים אַתֶּם, וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם" (תהילים פב,ו). זהו המבוקש מן האדם; כוונתי שזוהי תכליתו.

ההתמודדות עם החומר: הבורים מתמכרים אליו

8 אך האחרים, המוסתרים מה', והם אספסוף הבורים – עשו ההפך מכך: ביטלו כל

מחשבה והתבוננות במושכלות, ועשו לתכליתם את אותו החוש שהוא חרפתנו הגדולה, כלומר חוש המישוש. אין הם חושבים ולא מעסיקים את דעתם אלא באכילה ויחסי מין ותו לא, כמו שהתבאר על היותם של פורקי העול שטופים באכילה ובשתייה וביחסי מין;

שתייה) נאמר: "וְגַם אֵלֶּה בַּיַּיִן שָׁגוּ וּבַשֵּׁכָר תָּעוּ" (ישעיהו כח,ז),

אכילה) ונאמר: "כִּי כָּל שֻׁלְחָנוֹת מָלְאוּ קִיא צֹאָה [בְּלִי מָקוֹם]" (שם,ח),

מיניות) ונאמר: "וְנָשִׁים מָשְׁלוּ בוֹ" (שם ג,יב) – ההפך ממה שנדרש מהם מראשית היצירה: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ" (בראשית ג,טז). הוא תיאר גם את גודל תאוותנותם, ואמר: "אִישׁ אֶל אֵשֶׁת רֵעֵהוּ יְצִהָלוּ" (ירמיהו ה,ח), ואמר: "כִּי כֻלָּם מְנָאֲפִים [עֲצֶרֶת בֹּגְדִים]" (שם ט,א).

משלי שלמה והנמשלים המוסריים

9 בשל עניין זה הקדיש שלמה את כל משלֵי לאזהרה מפני ניאוף ושתייה משכרת, כי בשני אלה שטופים השנואים המרוחקים מה', שנאמר עליהם: "כִּי לוֹא לַה' הֵמָּה" (ירמיהו ה,י), ונאמר: "שַׁלַּח מֵעַל פָּנַי וְיֵצֵאוּ" (שם טו,א).

דבריו (של שלמה) "אֵשֶׁת חַיִל מִי יִמְצָא" וכל אותו משל (משלי לא) ברורים, כי אם הזדמן לאדם כלשהו חומר טוב, נוח, שאינו גובר עליו ואינו מקלקל את סדרו – הרי זו מתת אל. כללו של דבר: קל להנהיג את החומר הנוח, כמו שציינו, ואם אין הוא נוח – אין זה נמנע מן המתאמן לרסנו. לכן השתמש שלמה, הוא ואחרים, בכל דברי המוסר האלה.

מצוות התורה וחכמינו לריסון דחפי החומר

10 ציוויי התורה ואיסוריה אינם אלא לרסן את כל דחפי החומר. על כן ראוי למי שבוחר להיות אדם באמת, ולא בהמה בתבנית אדם ובמתארו, שישים לו למטרה להחשיב כפחותים את כל דחפי החומר כגון אכילה ושתייה וקיום יחסי מין וכעס ושאר המידות הנובעות מן התאווה והכעס, ויבוש בהם, ויקבע להם תחומים בנפשו:

11 אכילה) מה שאי אפשר בלעדיו, כמו האכילה והשתייה – עליו להגביל את עצמו ממנו למועיל ביותר, וכפי צורך התזונה ולא כפי ההנאה. וכן ימעט בדיבור עליו ובהתאספות עבורו. ידועה לך מורת רוחם (של חז"ל) מסעודה שאינה שלמצוה (בבלי פסחים מט,א), ושאנשי המעלה כמו פינחס בן יאיר לא אכלו מעולם אצל אף אחד, ורבינו הקדוש רצה שיאכל אצלו והוא לא עשה זאת (בבלי חולין ז,ב).

12 שתייה) אשר לשתייה – דינה כדין האכילה בכל הנוגע לכוונה (נוסח אחר: להמעטה). ואילו אל ההתאספות לשתייה משכרת עליך להתייחס כחרפה רבה יותר מהתאספות

בני אדם כשהם ערומים וערוותם גלויה ועושים את צרכיהם לאור יום ביושבם יחד. ביאור הדבר: כי עשיית הצרכים היא דבר הכרחי שאין לאדם עצה לדחותו, ואילו השכרות היא מעשה האיש הרע בבחירתו; והגנאי בגילוי הערווה מפורסם ולא מושכל, ואילו קלקול השכל והגוף מורחק מצד השכל. לכן ראוי למי שבוחר להיות אדם שיתרחק מזאת ולא ידבר על כך.

13 מיניות) על יחסי המין אין לי צורך להרחיב מעבר למה שאמרתי בפירוש אבות (פה"מ אבות א,ה) ממה שנאמר בתורתנו החכמה והטהורה, על מיאוס הדבר והאיסור להזכירו או לדבר בו בשום פנים ואופן. ידועים לך דבריהם (של חז"ל) שאלישע עליו השלום נקרא "קָדוֹשׁ" (מלכים־ב ד,ט) משום שהוא נמנע מן המחשבה על כך, עד שהוא לא ראה קרי (בבלי ברכות י,ב). וידועים לך דבריהם על יעקב עליו השלום שלא יצאה ממנו שכבת זרע קודם ראובן (בבלי יבמות עו,א). כל אלה דברים שהועברו במסורת באומה כדי להקנות לבניה את המידות האנושיות.

חומרת העבירה במחשבה: הרהורי עבירה קשים מעבירה

14 ידועים לך דבריהם: "הרהורי עבירה קשין מעבירה" (בבלי יומא כט,א). יש לי פירוש יוצא דופן מאוד בביאור הדבר, והוא שכשאדם עובר עבירה – העבירה היא מצד המקרים הנובעים מחומרו דווקא, כמו שביארתי (פסקה 3), כלומר שהוא עבר בבהמיותו. ואילו המחשבה היא מסגולות האדם הנובעות מצורתו, ונמצא שאם הוא מעסיק את מחשבתו בעבירה – הוא עובר בחלק הנכבד יותר משני חלקיו; ואין חטאו של מי שעבר ושִעבד עבד בור כחטאו של מי ששעבד בן חורין נעלה. כי בצורה האנושית הזאת, ובכל סגולותיה הנובעות ממנה, אין ראוי להשתמש אלא במה שהן נועדו לו: להידבק בנעלֶה ולא להידרדר לשפל המדרגה.

חומרת העבירה בדיבור

15 ידועה לך חומרת האיסור שנאמר אצלנו על נבלות הפה.

ייחוד האדם) גם זה מחויב, כי הדיבור הוא מסגולות בני האדם, והוא טובה שהתברך בה והתייחד בה, כמו שנאמר: "מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם [אוֹ מִי יָשׂוּם אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ אוֹ פִּקֵּחַ אוֹ עִוֵּר? הֲלֹא אָנֹכִי ה']" (שמות ד,יא), ואמר הנביא: "ה' אֱלֹהִים נָתַן לִי לְשׁוֹן לִמּוּדִים" (ישעיהו נ,ד).

להשתמש בטובה לשם פחיתות) על כן אין ראוי להשתמש בטובה זו – שניתנה לנו לשם שלמות, כדי שנִלמַד ונְלַמֵּד – בפחיתות הגדולה ביותר ובחרפה הגמורה, עד שנאמר כל מה שאומרים הגוים הבורים המופקרים בשיריהם ובסיפוריהם הראויים להם, ולא למי שנאמר להם:

"וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמות יט,ו). כפיות טובה) וכל מי שמשתמש במחשבתו או בדיבורו באחד מענייני אותו חוש שהוא חרפה לנו, כך שיחשוב על שתייה או יחסי מין יותר ממה שיש בו צורך, או יאמר בו שירים – הרי לקח את הטובה שהתברך בה, והשתמש בה ונעזר בה לחטוא למיטיב ולהמרות את פיו, והרי הוא כמי שנאמר עליהם: "וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל" (הושע ב,י).

מאפייני לשון הקודש

16 יש לי גם טעם לכך שלשוננו זאת נקראת "לשון קֹדש". אין לחשוב שזו הפרזה מצדנו, או טעות, אלא זו אמת. כי בלשון מקודשת זו לא נקבע כלל שם לאבר המין, לא של הגברים ולא של הנשים, ולא לעצם המעשה המביא להולדה, ולא לזרע, ולא לשתן, ולא לצואה. לכל הדברים האלה לא נקבעה כלל הוראה ראשונית בלשון העברית, אלא משתמשים עבורם במונחים מושאלים וברמיזות. הכוונה בזה היתה שאין ראוי להזכיר דברים אלה כך שייקבעו להם שמות, אלא הם דברים שיש לשתוק לגביהם. וכאשר ההכרח מביא להזכירם, עורכים לכך תחבולות בכינויים מביטויים אחרים, כמו שכאשר ההכרח מביא לעשותם מסתתרים בכך ככל האפשר.

17 אברי הרבייה) לאברו של הגבר קראו "גיד", והוא מונח על דרך הדוֹמוּת (החיצונית), כי אמרו: "וְגִיד בַּרְזֶל עָרְפֶּךָ" (ישעיהו מח,ד). הם אמרו גם "שָׁפְכָה" (דברים כג,ב), על שם פעולתו. ואברה של האישה: "קֶבָתָהּ" (במדבר כה,ח), ו"קֵבה" היא שמה של הקיבה. ואילו "רחם" הוא שמו של האבר הפנימי שהעובר נוצר בו.

הפרשות) שמה של הצואה: "צואה", נגזר מן "יצא". שמו של השתן: "מימי רגלים". שמו של הזרע: "שכבת זרע".

מעשה הרבייה) לעצם המעשה המביא להולדה אין שם כלל. מכנים זאת "ישכב" או "יבעול" או "יקח" או "יגלה ערוה" – כך ותו לא. אל יטעך "ישגל" ותחשוב שהוא שם הפעולה. אין הדבר כן, כי "שֵגַל" הוא מונח המציין שפחה המיועדת לקיום יחסי מין בלבד: "נִצְבָה שֵגַל לִימִינְךָ וְבָכֶתֶם אוֹפִיר. שִׁמְעִי בַת וּרְאִי... וְיִתְאָו הַמֶּלֶךְ יָפְיֵךְ, כִּי הוּא אֲדֹנַיִךְ וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ]" (תהילים מה,י-יב). האמור בכתיב "ישגלנה" (דברים כח,ל) – משמעותו: ייקחנה כשפחה לעניין זה.

חתימה

18 חרגנו ברוב הפרק ממטרת החיבור לענייני מידות, וכן לענייני דתיים. אבל אף על פי שאין הם כולם ממטרת החיבור, מהלך הדברים הוביל לכך.

פרק ט

החומר חוצץ מהבנת המופשט

חציצת החומר

[1] החומר הוא חציצה גדולה בפני השגת הנבדל (מחומר) כפי שהוא – אפילו היה הוא החומר הנכבד ביותר והזך ביותר, כלומר אפילו חומר הגלגלים, כל שכן החומר האפל העכור הזה, שהוא החומר שלנו. לכן כל אימת שירצה שכלנו להשיג את האלוה או אחד מהשכלים (הנבדלים), הוא ימצא את החציצה הגדולה מבדילה בינו לבין כך.

דימויי החציצה בתיאורי האל

[2] לדבר זה נרמז בכל ספרי הנביאים כשנאמר שאנו מוסתרים מה' והוא מוסתר מאיתנו בענן או בחושך או בערפל או בעב ורמיזות מעין אלה, משום שאנו מוגבלים מלהשיגו בשל החומר.

[ענן] ולזו הכוונה במה שנאמר: "עָנָן וַעֲרָפֶל סְבִיבָיו" (תהילים צז,ב), להסב את תשומת הלב לכך שהמונע הוא עכירות העצם שלנו, לא שהוא יתעלה גוף שמקיף אותו ערפל או עב או ענן כך שאי אפשר לראותו, כמו שנראה מפשט מילות המשל.

[חושך] משל זה גם נכפל, ונאמר: "יָשֶׁת חֹשֶׁךְ סִתְרוֹ" (שם יח,יב).

דימויי חציצה וגילוי במעמד הר סיני

[3] [ענן מסתיר] וכן התגלותו יתעלה "בְּעַב הֶעָנָן" (שמות יט,ט) ו"חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל" (דברים ד,יא) – גם היא לא נועדה אלא שילמדו ממנה על עניין זה. כי כל דבר המושג במראה הנבואה אינו אלא משל לעניין כלשהו. ואף על פי שאותו מעמד גדול היה גדול מכל מראה נבואה וחורג מכל היקש – לא היה זה, כוונתי להתגלותו יתעלה בעב הענן, בלא משמעות, אלא להסב את תשומת הלב לכך שהשגת מהותו האמיתית נמנעת מאיתנו בשל החומר החשוך המקיף אותנו, ולא אותו יתעלה, כי הוא יתעלה אינו גוף.

[ענן גשם] וכן ידוע ומפורסם באומה שיום מעמד הר סיני היה יום של עננים, ערפל וגשם קל. נאמר: "ה' בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם אֶרֶץ רָעָשָׁה [גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ] גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם. [הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינַי, מִפְּנֵי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל]" (שופטים ה,ד-ה). גם זאת אפוא הכוונה בדבריו: "חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל" (דברים ד,יא), לא שהחושך הקיף אותו יתעלה, כי אין אצלו יתעלה חושך אלא האור הבהיר התמידי, שמשפעו מאיר כל חשוך, כמו שנאמר במשלים הנבואיים: "וְהָאָרֶץ הֵאִירָה מִכְּבוֹדוֹ" (יחזקאל מג,ב).

פרק י

אין הרע מכוון מאת האל

חכמי הכלאם: ההעדר אינו זקוק לפועל

1 טענה א) ה"מדברים" הללו, כמו שהודעתיך (א,עג20-33), אינם מדמים הֶעְדֵּר פרט להֶעְדֵּר המוחלט. ואילו את העדרי כל התכונות אין הם חושבים להעדרים, אלא הם חושבים שדינם של כל העדר ותכונה כדין שני הפכים, כמו עיוורון וראייה, ומוות וחיים; שהם לדעתם כמו חום וקור. לכן הם קובעים כללית ואומרים

טענה ב) שההעדר אינו נזקק לפועֵל, והפעולה היא המצריכה בהכרח פועֵל. ודבר זה נכון במובן מסוים; אך אף על פי שהם אומרים שההעדר אינו נזקק לפועֵל,

מסקנה) הם אומרים על פי עקרונותיהם שה' מעוור ומחריש וגורם לנע לנוח, כי ההעדרים האלה הם עניינים מצויים לדעתם.

דעת הרמב"ם: ההעדר אינו קיים אך נוהגים לייחסו לפעולה

2 ראוי שנודיע לך את דעתנו שלנו בעניין זה, כפי מה שקובע העיון הפילוסופי:

מסיר מכשול) ידוע לך (ב,הנחות18) שמסיר המכשול הוא מניע במובן מסוים. כמי שמסיר עמוד מתחת לקורה וכך היא נופלת בשל משקלה הטבעי, ואנו אומרים שמסיר העמוד הזה הניע את הקורה. דבר זה נזכר ב(ספרו של אריסטו) "פיזיקה" (ח,4 255ב 24-26).

מסיר תכונה) באותו אופן אנו גם אומרים שמי שהסיר תכונה מסוימת יצר את אותו העדר, אף על פי שההעדר אינו דבר מצוי. כי כמו שאנו אומרים על מי שכיבה נר בלילה שהוא חולל את החושך, כך אנו אומרים על מי שהשחית את הראייה שהוא עשה את העיוורון; אף על פי שהחושך והעיוורון הם העדרים ואינם נזקקים לפועֵל.

פרשנות המקרא

3 שימוש בפועל מיוחד) לפי פרשנות זו יתבארו דברי ישעיה: "יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע" (ישעיהו מה,ז). כי החֹשך והרע הם העדרים. התבונן כיצד לא אמר "עושה חֹשך" ולא אמר "עושה רע", כי אין הם דברים מצויים כך שתהיה העשיה קשורה להם. אלא השתמש לגביהם בלשון "ברא", כי למילה זו יש קשר להעדר בעברית, כמו שנאמר: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים [אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ]" (בראשית א,א). וזאת מהעדר. ואופן ייחוס ההעדר לפעולת הפועֵל הוא באופן זה שהזכרנו.

4 הבנה א לפסוק) בדרך זו ניתן גם להבין את דבריו: "מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם אוֹ מִי יָשׂוּם אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ אוֹ פִּקֵּחַ אוֹ עִוֵּר? [הֲלֹא אָנֹכִי ה']" (שמות ד,יא).

הבנה ב) תיתכן גם פרשנות אחרת לכך, והיא שהאמירה היא: "מי הוא אשר ברא את האדם

בעל יכולת דיבור, או בורא אותו בלא יכולת לדבר?". והמשמעות: הבאה למציאות של חומר שאינו מקבל אותה תכונה, תהא זו כל תכונה שתהיה. כך שמי שמביא למציאות חומר מסוים שאינו מקבל אחת מן התכונות אומרים עליו שהוא עשה את ההעדר ההוא, כמו שאומרים על מי שיכול להציל אדם ממוות אך נסוג מכך ולא הצילו, שהוא הרגו.

סיכום טענה א: פועל אינו קשור בהעדר

[5] הרי התברר לך שלכל הדעות פעולת הפועֵל אינה קשורה בהעדר בשום אופן, אלא אומרים שהוא עשה את ההעדר במקרה, כמו שביארנו. ואילו הדבר שעושה הפועֵל בעצם – יהא זה כל פועל שיהיה – הוא דבר מצוי בהכרח, ופעולתו קשורה למצוי דווקא.

טענה ב: הרע הוא העדר

[6] אחרי הקדמה זו עליך לזכור את מה שהוכח (אריסטו, מטפיזיקה ט,ט,1051א 18-21):

טענה: רע הוא יחסי) שהרָעוֹת אינן אלא רעות ביחס לדבר מה;

טענה: יחסי הוא העדר) ושכל מה שהוא רעה לגבי אחד מן המצויים – אותה רעה היא העדרו של אותו דבר, או העדר של אחד ממצביו התקינים.

מסקנה: רע=העדר) לכן קובעים כללית משפט האומר שכל הרעות הן העדרים.

דוגמה) דוגמה לכך באדם: מותו הוא רע, והוא העדרו; וכן חוליו או עוניו או בורותו – רעות לגביו, וכולם העדרי תכונות.

[7] אם תתחקה אחר פרטי אותו משפט כללי, תמצא שאין בו כל חריגה אלא

א) למי שאינו מבדיל בין העדר ותכונה ובין שני הפכים,

ב) או מי שאינו יודע את טבעיהם של כל הדברים. כמו מי שאינו יודע שככלל, בריאות היא איזון מסוים והיא שייכת לקטגוריית היחס, ושככלל, העדר אותו יחס הוא החולי. והמוות הוא העדר הצורה עבור כל חי. וכן כל אחד משאר המצויים שיכלה, כיליונו הוא העדר צורתו.

מסקנות: האל עושה רק טוב והחומר הוא הגורם לרע

[8] לאחר הקדמות אלה ייוודע בוודאות שעל ה' יתהדר ויתרומם אין אומרים בשום אופן שהוא עושה רע בעצם, כוונתי שהוא יתעלה יכוון בכוונה ראשונית לעשות רע. דבר זה לא ייתכן. אלא כל מעשיו הם טוב גמור, כי אין הוא עושה אלא מציאות, וכל מציאות היא טוב. וכל הרעות הן הֶעדרים שאין קשורה אליהם פעולה אלא באופן שאמרנו, שהוא הביא את החומר למציאות בטבעו הנוכחי, שהוא היותו מחובר להעדר תמיד כמו שנודע – ולכן הוא (=החומר) הסיבה לכל כיליון ולכל רעה. לכן כל מה שה' לא המציא לו את החומר הזה – אינו כלה ולא תחול בו אף רעה. נמצא שמהותה האמיתית

של כל פעולת ה' – טוב, כי היא מציאות.

פרשנות המקרא למונח "טוב"

[9] לכן התבטא במפורש הספר שהאיר את אפלות העולם, ואמר: "וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א,לא). ואפילו מציאותו של חומר שפל זה כפי שהוא, עם חיבורו להעדר המחייב את המוות ואת כל הרעות – כל זה גם הוא טוב, בשל התמדת ההוויה והימשכות המציאות באופן רציף, ולכן פירש ר' מאיר: "'וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד' – והנה טוב מות" (בראשית רבה ט,ה), בשל הענין שהסבנו אליו את תשומת הלב.

הזמנה להתבוננות בפרק

[10] הרהר במה שאמרתי לך בפרק זה והבינהו. כך יתברר לך כל מה שאמרו הנביאים והחכמים שהטוב כולו הוא מפעולת האלוה בעצם. ולשון בראשית רבה (נא,ג): "אין דבר רע יורד מלמעלה".

פרק יא

רוע המלחמות מבורות והשלום מהכרת האמת

הכרת האמת היא היסוד למציאות הטובה

[1] אותן רעות גדולות שבני האדם גורמים זה לזה בשל המטרות והתאוות והדעות והאמונות – כולן גם כן באות בעקבות העדר, כי כולן נובעות מבורות, כלומר מהעדר חכמה. כמו שהעיוור, משום שחסרה לו הראייה, נתקל ונחבל תמיד, ואף חובל באחרים, כי אין לו מי שיורהו את הדרך – כך כיתות בני האדם, כל אדם כמידת בורותו עושה לעצמו ולאחרים רעות גדולות הפוגעות בפרטי המין (האנושי). ואילו היתה ביניהם חכמה, שיחסה לצורה האנושית הוא כיחס הכוח הרואה לעין – היו נמנעים כל נזקיו, מעצמו ומאחרים. כי בידיעת האמת מסתלקות האיבה והשנאה ובטלים הנזקים שאנשים גורמים זה לזה.

ראיה שבהשגת האמת יסתלקו הרעות

[2] כבר הובטח על כך ונאמר: "וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ [וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו, וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם.] וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה [יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן, וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן.] וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק [עַל חֻר פָּתֶן, וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה]" (ישעיהו יא,ו-ח). אחר כך הודיע את הסיבה לכך ואמר שהסיבה להסתלקות מעשי האיבה והיריבויות וההשתלטויות האלה, היא שאז ידעו בני האדם את מהותו האמיתית של האלוה, ואמר: "לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי, כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (שם,ט). דע זאת.

פרק יב

סיווג הרע ואחריות האדם

המחשבה שהרע בעולם רב מן הטוב

[1] רבות עולה בדמיון ההמון מחשבה נמהרת שהרעות בעולם רבות מן הטובות, עד שברבות מדרשותיהם ובשיריהם של כל האומות הם כוללים עניין זה ואומרים שלפלא הוא אם יימצא טוב בזמן (=בגורל, בעולם), ואילו רעותיו הן רבות ומתמידות. טעות זו אינה של ההמון בלבד, אלא גם של מי שחושב (או: טוען) שהוא יודע משהו.

[2] ל(אבו בַּכְּר) אלראזי יש ספר מפורסם שקרא לו "(הדברים) האלוהיים", וכלל בו דברים חמורים מהזיותיו ומבורותו. ביניהם עניין שרקם, והוא שהרע במציאות רב מן הטוב, ושאם תשווה בין מנוחת האדם והנאתו במשך מנוחתו לבין הכאבים והייסורים הקשים והמחלות והנכויות והאומללויות והיגונות והאסונות הפוגעים בו – תמצא שמציאותו, כלומר מציאות האדם, היא עונש ורוע גדול המוטל עליו. הוא החל לאמת דעה זו על ידי התחקות אחר פגעים אלה כדי לצאת נגד כל מה שטוענים אנשי האמת באשר לחסדי האלוה ונדיבותו הברורה, והיותו יתעלה הטוב המוחלט, ושכל מה שיוצא ממנו טוב מוחלט בלי ספק.

הטעות: אימוץ נקודת מבט של האדם הפרטי

[3] הסיבה לכל הטעות הזאת היא שאותו בור ודומיו מן ההמון אינם מתבוננים במציאות אלא מנקודת מבט של פרט מבני האדם ותו לא. כל בור מדמיין שהמציאות כולה היא בשבילו אישית, וכאילו אין מציאות אלא הוא בלבד, ואם בא עליו דָבר בניגוד לרצונו הוא פוסק ואומר שהמציאות כולה רעה. אילו התבונן האדם במציאות ותפס אותה וידע עד כמה חלקו בה זעום, היתה מתבררת ומתבהרת לו האמת. כי הזיה ממושכת זו שהאנשים הוזים באשר לריבוי הרעות בעולם – אין הם אומרים שכך הוא לגבי המלאכים, ולא לגבי הגלגלים והכוכבים, ולא לגבי היסודות והמחצבים או הצמחים שהורכבו מהם, ואף לא לגבי מיני בעלי החיים, אלא כל מחשבתם נמשכת רק לאחד מפרטי מין האדם. והם מתפלאים על זה שאכל מזון רע עד שנצטרע – איך פגע בו פגע גדול זה, ואיך רעה זו באה למציאות. וכן הם מתפלאים על מי שהרבה ביחסי מין עד שלקה בעיוורון, וקשה בעיניהם צרת עיוורונו. ועוד כיוצא בזה.

האמת: העולם טוב והאדם רע לעצמו

[4] אך ההתבוננות האמיתית היא שכל פרטי מין האדם הנמצאים, כל שכן שאר מיני בעלי החיים, הם דבר שאין לו ערך כלל ביחס למציאות המתמשכת כולה, כמו שהתבאר

ונאמר:

א) "אָדָם לַהֶבֶל דָּמָה, [יָמָיו כְּצֵל עוֹבֵר]" (תהילים קמד,ד),

ב) "אַף כִּי אֱנוֹשׁ רִמָּה וּבֶן אָדָם תּוֹלֵעָה" (איוב כה,ו),

ג) "אַף שֹׁכְנֵי בָתֵּי חֹמֶר [אֲשֶׁר בֶּעָפָר יְסוֹדָם, יְדַכְּאוּם לִפְנֵי עָשׁ]" (שם ד,יט),

ד) "הֵן גּוֹיִם כְּמַר מִדְּלִי [וּכְשַׁחַק מֹאזְנַיִם נֶחְשָׁבוּ, הֵן אִיִּים כַּדַּק יִטּוֹל]" (ישעיהו מ,טו),

וכל מה שבא בלשונות ספרי הנביאים בעניין זה, הנכבד וגדול התועלת לידיעת האדם את ערכו, כך שלא יטעה ויחשוב שהמציאות היא בגללו כפרט בלבד. אלא לדעתנו המציאות היא בגלל חפץ בוראהּ, שמין האדם הוא הפחות ביותר בה ביחס למציאות העליונה, כלומר הגלגלים והכוכבים. ואילו ביחס למלאכים, הרי אין יחס באמת בינו ובינם. האדם הוא אך הנכבד ביותר מבין הדברים המתהווים, וזאת בעולמנו התחתון; כוונתי שהוא (=האדם) הנכבד ביותר ממה שהורכב מן היסודות. ויחד עם זאת הרי מציאותו היא טוב גדול לו וחסד מה' במה שייחד אותו והשלים אותו.

5 רוב הרעות המגיעות לפרטיו הן מהם, כלומר מפרטי בני האדם הפגומים, ומפגמינו אנו צועקים וקוראים לעזרה, ומן הרעות שאנחנו עושים בעצמנו בבחירתנו אנחנו מתייסרים, ומייחסים זאת לה'; אך חלילה לו מכך, כמו שביאר בספרו ואמר: "שִׁחֵת לוֹ? לֹא, בָּנָיו מוּמָם, [דּוֹר עִקֵּשׁ וּפִתַּלְתֹּל]" (דברים לב,ה). וביאר זאת שלמה ואמר: "אִוֶּלֶת אָדָם תְּסַלֵּף דַּרְכּוֹ, וְעַל ה' יִזְעַף לִבּוֹ" (משלי יט,ג).

ניתוח מיני רעות הפוגעים באדם

6 הביאור לזה הוא שכל רוע הפוגע באדם הוא מאחד משלושה מינים:

גורם א לרע: טבע החומר

7 מין הרוע הראשון הוא מה שפוגע באדם מצד טבע ההתהוות והכיליון, כלומר מבחינת היותו בעל חומר. כי בשל כך פוגעים בחלק מבני האדם מומים ונכויות מטבע הלידה, או מופיעים בשל שינויים המתרחשים ביסודות, כמו קלקול האוויר או הברקים הקטלניים ושקיעות האדמה. וכבר ביארנו (ג,ח5; ג,י9) שהחכמה האלוהית חייבה שלא תהיה הוויה אלא עם כיליון, ולולא הכיליון הפרטי הזה לא היתה מתמידה ההוויה במין.

8 ניתוח) הנה התבררה מוחלטות החסד והטובה ושפע הטוב. מי שרוצה להיות בעל בשר ועצמות ולא יהיה מושפע ולא יחול בו דבר מן הדברים החלים על החומר – אין הוא רוצה אלא לחבר בין שני הפכים מבלי שירגיש בכך, משום שהוא רוצה להיות מושפע שאינו מושפע. כי אילו לא היה מקבל השפעות הרי לא היה מתהווה, וכאילו היה המצוי ממנו פרט (שהוא מין בפני עצמו), ולא פרטים ממין. נכון מה שאמר גָּלֶנוֹס בחלק

השלישי מ(ספרו) "תועלת (האברים)": "אל תוליך את עצמך שולל במחשבת השווא שאפשר שיתהווה מדם הווסת ומהזרע בעל חיים שלא ימות, או שאינו חש כאב, או נע תמידית, או בהיר כשמש". אמירה זו של גלנוס היא הערה על נגזרת של משפט כללי. המשפט הוא שכל מה שאפשר שיתהווה מחומר כלשהו – יתהווה במרב השלמות שיוכל להתהוות מאותו חומר של המין, ויחול על פרטי המין חסרון בהתאם לחסרון החומר של אותו הפרט. והמרב של מה שאפשר שיתהווה מן הדם והזרע, והשלם ביותר ממנו, הוא מין האדם שכידוע מטבעו הוא חי הוגה בן תמותה; אם כן אין אפשרות שלא יימצא מין זה של רע.

9 שכיחות) עם זאת תמצא שהרעות מן המין הזה המוצאות את בני האדם הן מעטות מאוד מאוד, ולא יהיו אלא לעתים נדירות. משום שאתה מוצא ערים בנות אלפי שנים שלא שקעו ולא נשרפו, וכיוצא בזה נולדים אלפי בני אדם בתכלית הבריאות, ולא נולד בעל מום אלא באופן חריג. ואם יתעקש המתעקש שלא לומר "חריג", הרי שהוא מועט מאוד, ואין הוא לא אחד ממאה ולא אחד מאלף מן הנולדים בריאים לגמרי.

גורם ב לרע: בני האדם רעים זה לזה

10 מין הרעות השני הוא פגיעתם של בני האדם זה בזה, כמו השתלטותם אלה על אלה.

שכיחות וניתוח) רעות אלה רבות מרעות המין הראשון. הסיבות לכך רבות וידועות. גם הן מאתנו, אבל אין לעָשׂוּק תחבולה נגדן. ועם זאת אין בעולם כולו מדינה שסוג רוע זה נפוץ ושכיח מאוד בין תושביה בשום אופן, ואף מציאותו מעטה היא, דוגמת אדם האורב לאדם להורגו או לשדוד אותו בלילה. סוג רוע זה כולל בריות רבות רק במלחמות הגדולות. וגם זה אינו שכיח בכלל העולם.

גורם ג לרע: האדם לעצמו

11 מין הרעות השלישי הוא מה שפוגע באדם ממנו ממעשיו לעצמו, וזהו השכיח ביותר.

שכיחות) והרעות האלה רבות מאוד מרעות המין השני. מרעות המין הזה צועקים כל האנשים, ובמין זה לא תמצא מי שאינו גורם רעה לעצמו, מלבד מעטים.

המקור) וזה הוא שראוי להאשים בו באמת את הנפגע, וייאמר לו כמו שנאמר:

א) "מְיֻדָּכֶם הֲיִתָה זֹּאת" (מלאכי א,ט),

ב) ונאמר: "מַשְׁחִית נַפְשׁוֹ הוּא יַעֲשֶׂנָּה" (משלי ו,לב).

ג) ועל מין זה של רעות אמר שלמה: "אִוֶּלֶת אָדָם תְּסַלֵּף דַּרְכּוֹ [וְעַל ה' יִזְעַף לִבּוֹ]" (שם יט,ג).

ד) וביאר גם כן לגבי מין רעות זה שהוא מעשה האדם לעצמו, והם דבריו: "לְבַד רְאֵה זֶה

מָצָאתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יָשָׁר, וְהֵמָּה בִּקְשׁוּ חִשְׁבֹּנוֹת רַבִּים" (קהלת ז,כט), והמחשבות האלה הן שהביאו עליהם את הרעות האלה.

ה) ועל מין זה נאמר: "כִּי לֹא יֵצֵא מֵעָפָר אָוֶן וּמֵאֲדָמָה לֹא יִצְמַח עָמָל" (איוב ה,ו), וביאר מיד אחר כך שהאדם הוא המביא למציאות את סוג הרוע הזה,

ו) ואמר: "כִּי אָדָם לְעָמָל יוּלָּד [וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף]" (שם ה,ז).

מחלות הגוף ומחלות הנפש

12 מין זה הוא הנובע מכל המידות הרעות, כוונתי ללהיטות אחרי האכילה והשתייה ויחסי המין ולעיסוק בהם בכמות מופרזת, או בקלקול הסדר, או בקלקול איכות המזון. וזו סיבה לכל החוליים והפגעים הנפשיים והגופניים. אשר לחוליי הגוף – הם ברורים; ואילו חוליי הנפש מהנהגה רעה זו הם משני היבטים:

א) הראשון הוא השינוי החל על הנפש בהכרח בשל שינוי הגוף, מבחינת היותה כוח גופני, כמו שכבר נאמר שמידות הנפש נובעות ממזג הגוף (א,לד11; ב,ל2).

ב) וההיבט השני הוא שהנפש מסתגלת ומתרגלת לדברים שאינם הכרחיים, וכך היא משיגה תכונת השתוקקות למה שאינו הכרחי לא לקיום הפרט ולא לקיום המין.

תשוקה למותרות מביאה לרע ולאומללות

13 התשוקה אינסופית) תשוקה זו היא דבר שאין לו סוף, ואילו כל הדברים ההכרחיים הם מוגבלים וסופיים. אך למותרות אין קץ, משום שאם תשתוקק לכך שיהיו כליך מכסף, הרי נאה יותר שיהיו מזהב; ואחרים עושים אותם מבדולח, ואולי יֵעשו גם מאזמרגד ומאודם, ככל שניתן למצוא זאת.

התשוקה מסכנת) וכך כל בור שמחשבתו נפסדת אינו חדל לסבול ולהתעצב על כך שלא הגיע לעשות מה שפלוני עשה מן המותרות, ופעמים רבות יכניס את עצמו לסכנות גדולות, כמו הפלגה בים ועבודה בשירות המלכים, כשתכליתו בזה היא להשיג אותם מותרות שאינם הכרחיים.

התשוקה מאמללת) וכך אם יפגעו בו צרות באותן דרכים שילך בהן, יתלונן על גזירתו הקדומה של האל, ויחל לקלל את הזמן (=הגורל), ויתפלא על חוסר הצדק שלו, מדוע אין הוא עוזר לו להשיג הון רב שיוכל לקנות בעזרתו הרבה יין כדי להשתכר בו תמיד, וכמה שְׂפָחוֹת עודות מיני זהב ואבנים טובות, שיעוררוהו לקיים יחסי מין הרבה מעבר ליכולתו כדי שיתענג, כאילו תכלית המציאות אינה אלא עונגו של השפל הזה בלבד.

התוצאה: מחשבת רע) עד כדי כך הגיעה טעות ההמון, עד שחשבו את הבורא לחסר יכולת במציאות זו, שהביא אותה למציאות בטבע כזה המחייב אותן רעות גדולות לפי דמיונם,

משום שאותו טבע אינו מסייע לכל בעל מידות רעות לממש את מידותיו הרעות עד שתשיג נפשו המושחתת את מלוא תאוותה שאין לה קץ, כמו שביארנו.

המציאות טובה למסתפקים במה שמוכרח

14 ואילו אנשי המעלה המלומדים כבר ידעו את חכמת המציאות הזו והבינו אותה, כמו שביאר דוד ואמר: "כָּל אָרְחוֹת ה' חֶסֶד וֶאֱמֶת לְנֹצְרֵי בְרִיתוֹ וְעֵדֹתָיו" (תהילים כה,י). כלומר שאלה ששמרו

א) את טבע המציאות

ב) ואת החובות שמטילה התורה וידעו את תכלית שתיהן, התברר להם אופן החסד והאמת בכול, ולכן שמו כתכליתם את מה שכוון לגביהם באשר הם אדם, והוא ההשגה. ובשל הכרח הגוף הם מבקשים את הנחוץ לו, לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ (בראשית כח,כ), בלא מותרות. וזה הדבר הקל ביותר, המושג בהשתדלות קלה כאשר מסתפקים בהכרחי. וכל קושי וכבדות של דבר זה עלינו שנראים לך, הרי זה מפני המותרות, כי כשמבקשים את מה שאינו הכרחי נעשה קשה אפילו למצוא את ההכרחי. משום שככל שהתקוות תלויות יותר במותרות, כך הדבר קשה יותר, ומתבזבזים הכוחות וההכנסות במה שאינו הכרחי, וכך ההכרחי אינו נמצא.

15 ראוי שתתבונן במצבינו במציאות, שככל שהדבר נחוץ יותר לבעל החיים, כך הוא מצוי יותר והיצעו מרובה, וככל שהוא נחוץ פחות כך הוא מצוי פחות והוא יקר מאוד. הנה הדבר הנחוץ לאדם, לדוגמה, הוא אוויר ומים ומזון. אך נחיצות האוויר רבה יותר, משום שאם יחסר לו לשעה קלה ימות, אך (אם יחסרו) המים – הוא ישרוד יום ויומיים. והאוויר מצוי יותר והיצעו רב יותר בלא ספק. ונחיצות המים רבה יותר מנחיצות המזון, משום שאם ישתה ולא ייזון, יש אדם שישרוד ארבעה וחמישה ימים בלי מזון. ותמצא שבכל מדינה המים רבים יותר וזולים יותר מן המזון. וכך נוהג הדבר במזונות: ככל שהוא נחוץ יותר, כך הוא מצוי יותר וזול יותר באותו מקום מאשר זה שאינו נחוץ. אשר למושׂק ולענבר ולאודם ולאזמרגד – איני חושב שאחד מבריאי השכל מאמין שיש להם צורך גדול לבני האדם אלא לרפואה; ועשבים ומיני אדמה רבים מייתרים אותם ואת דומיהם.

הצדק והשוויון בין כל הברואים

16 זה הוא ביאור חסדי ה' יתעלה וטובו אפילו באשר לבעל החיים החלוש הזה (=האדם). וביאור צדקו יתעלה והשוואתו ביניהם (=בין בני האדם) ברור מאוד, משום שבהתהוות ובכיליון הטבעיים אין פרט ממין כלשהו מכל מיני בעלי החיים המתייחד בכוח מיוחד

בו, או באבר נוסף על פרט אחר ממינו. אלא כל הכוחות, הטבעיים והנפשיים והחיוניים, והאברים, הנמצאים בפרט הזה, הם הנמצאים באחר בעצם. ואם יש חסרון, הרי הוא במקרה, בגלל דבר שאינו בטבע (הפרט) שהתרחש באקראי, וזה נדיר כמו שביארנו (פסקה 9). אין כל עליונות של פרט על פני חברו מן הפרטים ההולכים בדרך הטבע, מלבד מה שמתחייב מצד השוני (בין הפרטים) במוכנות החומרים, שזה הכרחי לטבע חומר אותו מין, בלי שהיתה כוונה לפרט מסוים על פני אחר. אבל שיהיה לאחד כיסי מושק רבים ובגדים מוזהבים ולאחר חסרים יתרונות החיים הללו – הרי אין בכך עוול ולא עושק: מי שהשיג אותם מותרות לא זכה בדבר נוסף על עצמותו, אלא השיג דמיון כוזב או משחק; ולזה שנעדרו ממנו יתרונות החיים לא חסר דבר הכרחי, "וְלֹא הֶעְדִּיף הַמַּרְבֶּה, וְהַמַּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר; אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ לָקָטוּ" (שמות טז,יח). כך הוא בדרך כלל בכל זמן ובכל מקום, ואין לשים לב לחריגים, כמו שביארנו (פסקה 9).

חתימה

17 לפי שתי התבוננויות אלה יתברר לך חסדו יתעלה על ברואיו,

א) בכך שהביא למציאות את ההכרחי כסדרו,

ב) ובכך שהשווה בין פרטי המין בבריאתם. לפי התבוננות אמיתית זו

משפט) אמר אדון החכמים: "[הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ] כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט [אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא]" (דברים לב,ד),

חסד ואמת) ואמר דוד: "כָּל אָרְחוֹת ה' חֶסֶד וֶאֱמֶת [לְנֹצְרֵי בְרִיתוֹ וְעֵדֹתָיו]" (תהילים כה,י) כמו שביארנו (פסקה 14),

רחמים) ובפירוש אמר דוד: "טוֹב ה' לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (שם קמה,ט), כי הבאתנו למציאות היא הטוב הגדול הגמור כמו שביארנו (בראש הפסקה; לעיל פסקה 8; ג,י8-9), ובריאת הכוח המנהיג את בעל החיים היא הרחמים עליו כמו שביארנו (א,נד7).

פרק יג

תכלית העולם נשגבת מבינת האדם

פתיחה

1 רבות נבוכו דעות השלמים בחקירה מה היא תכליתה של מציאות זו. והריני להבהיר לך את חוסר התוחלת של חקירה זו לכל השיטות.

הקדמה: חקירת תכלית לעצם שלא נברא היא חסרת פשר

2 הנחה א) ואומר: כל פועֵל הפועל בכוונה – יש בהכרח תכלית מסוימת לדבר שעשה, שבשבילה נעשה. דבר זה ברור ואינו נזקק להוכחה לפי העיון הפילוסופי.

הנחה ב) כמו כן ברור שדבר שנעשה כך בכוונה, הוא מחודש לאחר שלא היה. הנחה ג) עוד ברור ומוסכם, שמחויב המציאות שלא נעדר מעולם ולא ייעדר – אינו נזקק לפועֵל; וכבר ביארנו זאת (ב,הנחות20). ומכיוון שאין הוא פעול, בטלה החקירה על תכליתו, ולכן אין לשאול: "מה תכלית קיומו של הבורא יתעלה?", מאחר שאין הוא דבר נברא.

3 התברר לפי הנחות אלה, שיש לחקור רק על תכליתו של כל מחודש שנעשה בכוונת בעל שכל, כלומר למה שיש לו יסוד שכלי, ועל כן הכרח לחפש מהי הסיבה התכליתית. ואילו דבר שאינו מחודש – אין לחקור מהי תכליתו, כמו שציינו (בפסקה הקודמת).

4 לאחר הקדמה זו, דע לך שאין מקום לחקור אחר תכלית למכלול המציאות – לא לדעתנו הדוגלים בחידוש העולם, ולא לדעתו של אריסטו (הדוגל) בקדמותו.

ביטול שאלת תכליתה האחרונה של המציאות לפי אריסטו

5 זאת משום שלפי דעתו שהעולם קדום אין לחקור אחר תכלית אחרונה לאף חלק מחלקי העולם. כי לא ייתכן לפי דעתו לומר "מה תכלית קיום השמים, ולמה הם במידה זו ובמספר זה", ולא "למה החומר כך הוא", ולא "מה תכלית מין בעל חיים זה" או "צמח זה"; כי לדעתו הכול על דרך החיוב הנצחי שלא חדל ולא יחדל.

התכלית הפנימית הנחקרת על ידי חכמי הטבע

6 ואף על פי שמדע הטבע מחפש אחר תכלית לכל מצוי טבעי, הרי אין זו התכלית האחרונה שאנו דנים בה בפרק זה. זאת משום שמתברר במדע הטבע שלכל מצוי טבעי יש בהכרח תכלית כלשהי; ושסיבה תכליתית זו, שהיא הנכבדה בארבע הסיבות, נסתרת ברוב המינים. אריסטו אומר תמיד במפורש שהטבע אינו עושה דבר לריק, כלומר שלכל פעולה טבעית יש בהכרח תכלית מסוימת (פוליטיקה א,8 1256ב; על השמים א,4).

דוגמה א) אריסטו אמר במפורש שהצמחים נבראו בשביל בעלי החיים (פוליטיקה, שם).

דוגמה ב) וכן ביאר לגבי חלק מן המצויים, שאחד (קיים) עבור אחר; ובפרט לגבי אברי בעלי החיים.

הערות על המושג תכלית כחורג ממדעי הטבע

7 יסוד אלוהי) דע שקיומה של תכלית זו בדברים הטבעיים הוביל את הפילוסופים בהכרח להאמין ביסוד אחר זולת הטבע, שהוא אשר מכנה אריסטו "יסוד שכלי" או "אלוהי" (אריסטו, מטפיזיקה ב,2), שהוא העושה דבר אחד בשביל דבר אחר.

כוונה) ודע שאחת מן הראיות הגדולות ביותר לחידוש העולם, למי שיש לו יושרה, היא מה שמוכח לגבי המצויים בטבע, שלכל אחד מהם יש תכלית מסוימת, ושהיות דבר

מסוים בשביל דבר אחר הוא ראיה על כוונת מכוון, ואין להעלות על הדעת כוונה אלא עם חידושו של מחדש.

ניתוח חקירת אריסטו: התכלית הראשונה של הפרט – השתלמות

8 אשוב אל מטרת הפרק, והיא הדיון על התכלית, ואומַר:

כלל) אריסטו הבהיר שבדברים הטבעיים הפועֵל והצורה והתכלית אחד הם, כלומר אחד מבחינת המין.

דוגמה) כך למשל: צורתו של ראובן היא העושה את צורתו של שמעון בנו; והדבר שהיא עשתה הוא מתן צורה ממינה לחומרו של שמעון; ותכליתו של שמעון היא שתהיה בו צורה אנושית. וכך לדעתו בכל פרט מפרטי המינים בטבע הנזקקים להולדה, ששלוש הסיבות בהם הן ממין אחד. כל זה הוא התכלית הראשונה.

התכלית האחרונה של המין – הקיום המושלם

9 אשר לקיומה של תכלית אחרונה לכל מין – כל מי שדן על הטבע טוען שהדבר הכרחי, אבל קשה מאוד לדעת מה היא, כל שכן תכלית המציאות בכללה. מה שנראה מדברי אריסטו הוא שלדעתו התכלית האחרונה של מינים אלה היא התמדת ההתהוות והכיליון, שהיא הכרחית עבור המשכיות ההוויה בחומר זה שפרטיו אינם יכולים להתקיים לעד, ושיתהווה מהם מרב מה שייתכן שיתהווה, כלומר שיא השלמות האפשרית, כי הכוונה האחרונה היא ההגעה לשלמות.

גבול החקירה לפי אריסטו

10 ברור שהדבר השלם ביותר שיכול להיות מן החומר הזה הוא האדם, ושהוא אחרון המורכבים האלה והשלם ביותר מביניהם; עד כדי כך שאם ייאמר שכל המצויים מתחת לגלגל הירח הם בשבילו, היה הדבר נכון מבחינה זו, כלומר שתנועת המשתנה נועדה להתהוות, כדי שיתממש השלם ביותר האפשרי. אריסטו אינו מחויב לשאול "מה תכלית קיום האדם", לפי שיטתו שהעולם קדום. כי לדעתו התכלית הראשונה של כל פרט מחודש היא שלמות אותה הצורה של המין. נמצא שכל פרט שנשלמו בו הפעולות הנובעות מאותה צורה – התממשה תכליתו בשלמות ועד תום. והתכלית האחרונה של המין היא התמדת צורה זו בהתמשכות תהליך ההתהוות והכיליון, כדי שלא תחדל הוויה שתבוקש בה השלמות הגדולה ביותר האפשרית.

מסקנה) נמצא הדבר ברור שלפי שיטת הקדמות מתבטלת החקירה אחר התכלית האחרונה של המציאות בכללותה.

התכלית לפי חידוש העולם: שתי מחשבות שגויות

11 אמנם לפי דעתנו ושיטתנו שהעולם בכללותו מחודש לאחר ההעדר

א) היה אפשר לחשוב ששאלה זו, כלומר החקירה אחר התכלית לכל המציאות הזאת, מחויבת.

ב) וכן אפשר לחשוב שתכלית המציאות כולה היא קיומו של מין האדם בלבד, כדי שיעבוד את האל. ושכל מה שנעשה - נעשה רק בשבילו, עד שאפילו הגלגלים מסתובבים רק על מנת להועיל לו ולהביא למציאות את מה שהוא נצרך לו.

ראיות לכאורה מהמקרא) כמה מפשטי ספרי הנביאים מסייעים מאוד למחשבה הזאת: "[כִּי כֹה אָמַר ה' בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים, יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֵׂהּ הוּא כוֹנְנָהּ. לֹא תֹהוּ בְרָאָהּ,] לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ" (ישעיהו מה,יח); "אִם לֹא בְּרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה - חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי" (ירמיהו לג,כה); "[הַנּוֹטֶה כַדֹּק שָׁמַיִם] וַיִּמְתְּחֵם כָּאֹהֶל לָשָׁבֶת" (ישעיהו מ,כב). ואם הגלגלים הם בשביל האדם, על אחת כמה וכמה כל מיני בעלי החיים והצמחים.

דחיית המחשבה שהאדם הוא תכלית היקום

12 אם תחזור ותיבדק דעה זו, כמו שחובה על המשכילים לחזור ולבדוק את הדעות, יתברר הפגם שבה.

שאלה) זאת משום שישאלו את מי שמאמין בכך: "(נדון ב)תכלית זו, שהיא מציאות האדם - האם הבורא יכול להביאו למציאות מבלי כל אותן הכנות, או שלא ייתכן שיבוא למציאות אלא אחריהן?".

שאלה על תשובה אפשרית) ואם יאמר האומר שהדבר ייתכן, ושהאל יכול להביא את האדם למציאות מבלי השמים, לדוגמה, ישאלו: "אם כן, מה התועלת לו בכל אותם דברים שאינם התכלית בפני עצמם, אלא הם עבור דבר שקיומו ייתכן בלעדיהם כולם?".

13 הנחה: עבודת ה' - תכלית האדם) ואפילו היה הכול בשביל האדם, ותכלית האדם היא שיעבוד את האל, כמו שנאמר,

שאלה) נותרת השאלה: מהי התכלית בעבודתו, והרי אין הוא יתעלה מוסיף שלמות בכך שיעבדו אותו כל ברואיו וישיגו אותו השגת אמת, ולא יחול בו חסרון אם לא יהיה אף מצוי מלבדו?

שאלה על תשובה אפשרית) ואם ייאמר: "אין זה לשלמותו אלא לשלמותנו, כי זהו הטוב ביותר לנו, כלומר שלמותנו" - תתחייב אותה שאלה עצמה: "ומה תכלית מציאותנו בשלמות זו?".

מסקנה) בהכרח יגיע לבסוף העניין במתן התכלית אל: "כך חפץ (האל)", או: "כך קבעה חכמתו". וזה הוא הנכון.

ראיה מסידור התפילה) וכך תמצא שסידרו חכמי ישראל בתפילותיהם באומרם: "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תעשה, ואם יצדק מה יתן לך" (סדר התפילות נד, תפילת נעילה). הרי אמרו במפורש שאין תכלית אלא חפץ גרידא.

14 סיכום) מכיוון שהדבר כך הוא, ושלאור האמונה בחידוש העולם אין לנו מנוס מלומר שייתכן שתימצא מציאות אחרת מן הנוכחית, על סיבותיה ומסובביה – יתחייב אבסורד במציאותם של כל הדברים שבאו למציאות מלבד האדם, שהם באו למציאות ללא תכלית כלל, בהינתן שהתכלית האחת המכוונת, שהיא האדם, ייתכן שתימצא מבלעדי כל אלה.

הדעה הנכונה לפי חידוש העולם

15 לפיכך הדעה הנכונה לדעתי בהתאם לאמונות התורה, ודבר זה עולה בקנה אחד עם הדעות העיוניות, היא

דחיית 11ב) שאין להאמין לגבי כל המצויים שהם בשביל מציאות האדם, אלא גם כל שאר המצויים מכוונים לעצמם בלבד, ולא בשביל שום דבר אחר. דחיית 11א) וגם החקירה אחר תכלית במיני המצויים כולם תתבטל, אפילו לפי דעתנו שהעולם מחודש. עמדתנו) כי אנו אומרים: את כל חלקי העולם הביא האל למציאות ברצונו, מהם מכוונים לעצמם ומהם בשביל דבר אחר, שהוא המכוון לעצמו. וכמו שהוא חפץ שמין האדם יהיה מצוי, כך חפץ שיהיו הגלגלים האלה וכוכביהם מצויים, וכך חפץ שיהיו המלאכים מצויים. בכל מצוי הוא כיוון לעצם אותו מצוי דווקא. ומה שמציאותו לא תיתכן אלא אם יקדם לו דבר מה – הביא למציאות את הדבר ההוא תחילה, כהקדמת החישה לחשיבה.

פרשנות המקרא

16 גם דעה זו נאמרה בספרי הנבואה. נאמר: "כֹּל פָּעַל ה' לַמַּעֲנֵהוּ" (משלי טז,ד),

ביאור א) ואפשר שהכינוי (="-הוּ") מוסב על הפָּעוּל.

ביאור ב) ואם הוא מוסב על הפועֵל, תהיה פרשנותו: בגלל עצמותו יתעלה, כלומר רצונו, כי הוא עצמותו, כמו שהתבאר בחיבור זה (א,סט10; ב,יח11,8).

מקור לביאור ב) וכבר ביארנו (א,סד2) שעצמותו יתעלה נקראת גם "כבודו", בדבריו "הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ" (שמות לג,יח). לפי זה דבריו כאן "כֹּל פָּעַל ה' לַמַּעֲנֵהוּ" הם כמו דבריו: "כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו יְצַרְתִּיו אַף עֲשִׂיתִיו" (ישעיהו מג,ז). כלומר: כל מה שמיוחס לעשייתי, עשיתיו דווקא בשל רצוני ותו לא. דבריו "יְצַרְתִּיו אַף עֲשִׂיתִיו" הם כמו שביארתי לך, שיש מצויים שקיומם אינו אפשרי אלא לאחר קיומו של דבר אחר. לכן אמר: יצרתי את הדבר הראשון ההוא, שהכרח היה להקדימו, כמו למשל החומר לכל

דבר שהוא בעל חומר, ולאחר מכן עשיתי בדבר הקודם ההוא, או אחריו, מה שהיתה כוונתי להביא למציאות. ואין שום דבר מלבד רצון גרידא.

17 כשתתבונן באותו ספר המורה דרך לכל המבקש הוראת דרך אל האמת, ולכן נקרא "תורה", יתברר לך עניין זה שאנו הולכים בדרכו, מתחילת מעשה בראשית עד סופו (של מעשה בראשית): הוא לא אמר במפורש לגבי שום דבר ממנו שהוא בשביל דבר אחר, אלא ציין על כל אחד ואחד מחלקי העולם שהוא הביאו למציאות ושמציאותו התאימה למכוון,

המונח טוב) וזוהי משמעות דבריו: "וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב" (בראשית א: ד,י,יב,יח,כ,כה). כי ידוע לך מה שביארנו (א,כו1 ועוד) בנוגע לדבריהם (של חז"ל) "דברה תורה כלשון בני אדם", וה"טוב" אצלנו הוא ביטוי המתייחס למה שמתאים לכוונתנו. ועל המכלול אמר: "וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה, וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א,לא). כי הוא חידש כל מחודש בהתאם לכוונה ולא ישתבש כלל, וזו הכוונה ב"מְאֹד". כי יש שדבר הוא טוב ומתאים לכוונתנו לזמן מסוים, ולאחר מכן הוא מכזיב את המטרה. על כן סיפר שכל הדברים האלה שנעשו, היו בהתאם למטרתו ולכוונתו והם מתמידים וממשיכים כפי מה שכיוון לגביהם.

דחיית הבנה מוטעית של תפקיד הכוכבים

18 כוכבים) אל יטעוך דבריו על הכוכבים "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ, וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה" (שם,יז-יח) ותחשוב שמשמעותם היא: כדי שהם יעשו זאת. אלא זו הודעה על טבעם, שכך חפץ לבוראם, כלומר מאירים ומנהיגים. כמו שאמר על אדם: "וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם [וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ]" (שם,כו), שאין משמעותו שהוא נברא בשביל זאת, אלא זו הודעה על טבעו שהוא יתעלה טבע בו.

צמחים) אשר לדבריו על הצמחים, שהם ניתנו לאדם ולשאר בעלי החיים – על דבר זה דיברו במפורש (פסקה 6) אריסטו ואחרים, והוא ברור, שהצמחים לא הובאו למציאות אלא בשביל בעלי החיים, כי יש להם הכרח במזון.

כוכבים) ולא כן הכוכבים, כוונתי שאין הם בשבילנו כדי שטובם יגיע אלינו. כי מה שנאמר "להאיר ולמשול" הוא, כמו שביארנו, הודעה על התועלת המגיעה מהם, השופעת על העולם השפל באופן שביארתי לך (ב,יא-יב) על טבע שפיעת הטוב התמידית מִדבר אל דבר. מבחינתו של מי שמקבל את הטוב הזה המגיע תמידית, הרי זה כאילו אותו מוטב הוא תכליתו של מי שהשפיע עליו את טובו ונדיבותו. כמו שיחשוב אדם מאנשי המדינה שתכליתו של המלך היא לשמור על ביתו בלילה מן הגנבים. ודבר זה נכון במובן מסוים,

כי כשביתו נשמר והוא זוכה לתועלת הזאת מן המלך, נעשה הדבר דומה לכך שתכליתו של המלך היא שמירת ביתו של אדם זה. סיכום) בהתאם לעניין זה עליך לפרש כל פסוק שתמצא את פשטו מורה שדבר נעלה נעשה בשביל מה שתחתיו – שמשמעותו היא שדבר זה מחויב מטבעו.

ותתחייב להאמין שכל המציאות הזאת מכוונת ממנו יתעלה בהתאם לרצונו, ואל תבקש לכך טעם או כל תכלית אחרת. כמו שלא תבקש תכלית לקיומו יתעלה, כך לא תבקש תכלית לרצונו שעל פיו חידש כל מה שחידש ויחודש כפי שהוא.

הגלגלים והמלאכים לא נבראו בשביל האדם

[19] אל תטעה בנפשך לחשוב שהגלגלים והמלאכים לא נוצרו אלא בשבילנו. הרי כבר התבאר לנו ערכנו: "הֵן גּוֹיִם כְּמַר מְדֶלִי [וּכְשַׁחַק מֹאזְנַיִם נֶחְשָׁבוּ]" (ישעיהו מ,טו). התבונן־נא בעצמך ובעצמם של הגלגלים והכוכבים והשכלים הנבדלים ותתברר לך האמת, ותדע שהאדם הוא השלם ביותר והנכבד ביותר ממה שהתהווה מן החומר הזה (=התחתון) ותו לא, ושאם נשווה את מציאותו למציאות הגלגלים, כל שכן למציאות הנבדלים, הרי הוא פחות ערך מאוד מאוד.

[20] אמר (אליפז התימני): "הֵן בַּעֲבָדָיו לֹא יַאֲמִין, וּבְמַלְאָכָיו יָשִׂים תְּהִלָּה. אַף שֹׁכְנֵי בָתֵּי חֹמֶר אֲשֶׁר בֶּעָפָר יְסוֹדָם" (איוב ד,יח-יט). ודע ש"עֲבָדָיו" האמורים בפסוק זה אינם בשום אופן ממין האדם, והראיה על כך היא דבריו "אַף שֹׁכְנֵי בָתֵּי חֹמֶר אֲשֶׁר בֶּעָפָר יְסוֹדָם", אלא "עֲבָדָיו" הנזכרים בפסוק זה הם המלאכים. וכן "מַלְאָכָיו" שרמז עליהם בפסוק זה הם בלי ספק הגלגלים.

מקבילה) אליפז עצמו ביאר את העניין הזה וחזר עליו בנאומו השני בלשון אחר, ואמר: "הֵן בְּקְדֹשָׁו לֹא יַאֲמִין, וְשָׁמַיִם לֹא זַכּוּ בְעֵינָיו. אַף כִּי נִתְעָב וְנֶאֱלָח אִישׁ שֹׁתֶה כַמַּיִם עַוְלָה" (שם טו,טו-טז).

הקבלה למערכת השמים) הרי התברר ש"קְדֹשָׁו" הם "עֲבָדָיו" ושאין הם ממין האדם; ש"מַלְאָכָיו" שרמז אליהם באותו פסוק הם "שָׁמַיִם"; ושמשמעות "תְּהִלָּה" היא המשמעות של "לֹא זַכּוּ בְעֵינָיו", כלומר שהם בעלי חומר, ואף על פי שהם בעלי החומר הזך ביותר ובעלי האור והזוהר הבוהקים ביותר, הרי ביחס לשכלים הנבדלים הם עכורים, חשוכים ולא זכים. אשר לדבריו על המלאכים "הֵן בַּעֲבָדָיו לֹא יַאֲמִין" – משמעותם היא שאין להם מציאות איתנה, שכן הם פעולים, לפי דעתנו; ואפילו לפי דעת הדוגלים בקדמות, הם עלולים, כך שחלקם במציאות אינו איתן ומבוסס ביחס אליו יתעלה, מחויב המציאות במוחלט.

הקבלה לאדם) דבריו "אַף כִּי נִתְעָב וְנֶאֱלָח" הם כדבריו "אַף שֹׁכְנֵי בָתֵּי חֹמֶר", כאילו אמר:

אף הנתעב הנאלח, האדם, שהעיוות מתערב ומתפשט בכל חלקיו, כוונתי לחיבור להעדר. "עַוְלָה" היא עיוות: "[יֶחֱזַק רָשָׁע בַּל לָמַד צֶדֶק] בְּאֶרֶץ נְכֹחוֹת יְעַוֵּל" (ישעיהו כו,י). דבריו "אִישׁ" הם כאילו אמר "אדם", כי יש שהמין האנושי נקרא "איש": "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת" (שמות כא,יב).

סיכום

[21] כך אפוא ראוי להאמין. כי אם ידע האדם את נפשו ולא יטעה בה, ויבין כל מצוי בהתאם לו, ימצא מרגוע ולא ישתבשו מחשבותיו בחקירה אחר תכלית מסוימת למה שאין לו אותה תכלית, או בחקירה אחר תכלית למה שאין לו תכלית פרט למציאותו התלויה בחפץ האלוהי, ואם תרצה אמור: בחכמה האלוהית.

פרק יד

עוצם ממדי היקום ביחס לאדם

גודלו העצום של היקום

[1] דבר נוסף שראוי שיתבונן בו האדם כדי שידע את ערך עצמו ולא יטעה, הוא מה שהתברר באשר למידות הגלגלים והכוכבים ומידות המרחקים שביניהם ובינם.

החישוב) כי מכיוון שהתבררו מידות כל המרחקים ביחסם לרדיוס הארץ, וידוע היקף כדור הארץ, ואם כן ידוע לנו הרדיוס שלו – הרי נודעו כל המרחקים.

התוצאה) וכך הוכח שהמרחק בין מרכז הארץ לבין החלק העליון של גלגל שבתאי הוא מהלך שמונת אלפים ושבע מאות שנה בקירוב, כשכל שנה היא שלוש מאות ושישים וחמישה ימים, בהליכה של ארבעים מיל בכל יום, מן המיל ההלכתי שלנו, שבו מיל הוא אלפיים אמה רגילות.

[2] התבונן אם כן במרחק העצום והמדהים הזה, והוא כמו שנאמר: "הֲלֹא אֱלוֹהַּ גֹּבַהּ שָׁמָיִם, וּרְאֵה רֹאשׁ כּוֹכָבִים כִּי רָמּוּ" (איוב כב,יב). כלומר: הלא מגובה השמים תלמד על רוחק השגת האלוה. כי אם אנחנו במרחק כה עצום מאותו גוף (=השמים), ומבחינת המקום הוא כה מובדל מאיתנו עד שעצמו ורוב פעולותיו נסתרים מאיתנו – קל וחומר לגבי השגת עושהו, שאינו גוף.

טווח הדיוק) המרחק העצום הזה שהוכח אינו אלא לכל הפחות: לא ייתכן שיש בין מרכז הארץ לבין קוֹעַר גלגל כוכבי השבת פחות ממידה זו. אך ייתכן שהוא יותר מכך פי כמה וכמה,

עובי הגלגלים) כי עובי גרמי הגלגלים אינו מוכח אלא במידה הקטנה האפשרית, כמו שמתברר מ"איגרות המרחקים".

עובי הגרמים שבין הגלגלים) וכן עובי הגרמים שבין כל גלגל וגלגל – כמו שציין תַּ'אבִּת (אבן קֻרַה), ההיגיון מחייב שאי אפשר להשיג אותם בדיוק, כי אין בהם כוכבים שניתן להסיק מהם (את עובי הגרמים). עובי הגלגל השמיני) אשר לעובי גלגל כוכבי השבת – הוא לכל הפחות מהלך ארבע שנים, וזאת יודעים ממידות כמה מכוכביו, שגֻּרם כל כוכב מהם הוא פי תשעים ויותר ממידת כדור הארץ; וייתכן שגַּרמו עבה עוד יותר. גודל הגלגל התשיעי) ואילו מידת הגלגל התשיעי הסובב את הכול בתנועה היומית אינה ידועה כלל: מאחר שאין בו כוכבים, אין לנו דרך לדעת את גודלו.

המסקנה: אין היגיון במחשבה שהיקום נברא לצורך האדם

[3] התבונן במצויים הגשמיים האלה, מה עצומות מידותיהם ומה רב מספרם; ואם הארץ כולה אינה נחשבת ביחס לגלגל הכוכבים – מהו יחס מין האדם לכל אותם ברואים? כיצד אם כן ידמיין מי מאיתנו שהם בשבילו ובגללו, ושהם כֻּלים בשבילו? זהו המצב בהשוואה בין הגופים, על אחת כמה וכמה אם תעיין במציאות השכלים.

ההבדל הכמותי מאפשר את טענת החידוש

[4] קושיה למסקנה מההבדל הכמותי) יכול אדם להקשות על דעת הפילוסופים בנושא זה, ולומר: אילו טענו שתכלית הגלגלים האלה היא הנהגת אדם אחד או כמה בני אדם, לדוגמה – אכן היה זה בלתי אפשרי לפי העיון הפילוסופי. אך אם נטען שתכליתם היא הנהגת המין האנושי – אין אבסורד בהיות תכליתם של הגרמים העצומים הפרטיים האלה קיום פרטי מינים שלשיטתם אין סוף למספרם לעד. הדגמה) משל למה הדבר דומה? לאומן שעשה כלי ברזל שמשקלם קנטר (=כ-45 קילוגרם), כדי לייצר מחט קטנה שמשקלה גרגיר. אילו היה זה בשביל מחט אחת היתה זו הנהגה קלוקלת, וגם זה לפי בחינה מסוימת, ולא היתה זו הנהגה קלוקלת לחלוטין. אך כאשר הוא מייצר באותם כלים כבדים מחט אחר מחט, קנטרים רבים של מחטים – הרי ייצורם של אותם כלים הוא חכמה והנהגה מתוקנת מכל בחינה. וכך תהיה תכלית הגלגלים התמשכות ההתהוות והכיליון, ותכלית ההתהוות והכיליון – קיום המין האנושי כפי שנאמר (ג,יג9-10). תמצא גם פסוקים ומסורות התומכים בדמיון זה. ההבדל הכמותי תקף) הפילוסוף יכול לדחות את הקושיה הזאת ולומר: אילו היה השוני בין גרמי הגלגלים ופרטי המינים המתהווים וכלים נוגע רק לגודלם ולקוטנם – אפשר היה לומר כך. אך כיוון שההבדל ביניהם הוא בנכבדות העצם, אבסורדי ביותר שיהיה הנכבד יותר כלי לקיום הנחות והשפל יותר. מסקנה חשובה מההבדל הכמותי) כללו של דבר, ניתן להסתייע בקושיה זו להאמנתנו שהעולם מחודש. עיקר מטרתי בפרק זה הוא עניין זה.

התייחסות נכונה לדברי חז"ל בענייני מדע

5 ועוד, שאיני חדל לשמוע מכל מי שלמד קצת אסטרונומיה, שמה שאמרו החכמים ז"ל על המרחקים רחוק מלהיות סביר.

חז"ל) כי הם אמרו במפורש (בבלי פסחים צד,ב; ירושלמי ברכות א,א) שעובי כל גלגל הוא מהלך חמש מאות שנה, ושבין כל גלגל וגלגל מהלך חמש מאות שנה, ושהם שבעה גלגלים, ואם כן מרחקו של הגלגל השביעי – כוונתי לקומרו – ממרכז הארץ, מהלך שבעת אלפים שנה.

תמיהה) כל מי ששומע זאת מדמיין שאלו דברים שיש בהם מידה רבה של גוזמה, ושהמרחק אינו מגיע למידה זו.

הסבר) אך ממה שהוכח ב"(איגרות) המרחקים" יתברר לך שהמרחק בין מרכז הארץ לתחתית (גלגל) שבתאי, שהוא הגלגל השביעי, הוא מהלך שבעת אלפים ועשרים וארבע שנה בקירוב. ואילו המרחק שציַינוּ (פסקה 2), שהוא מהלך שמונת אלפים ושבע מאות שנה, הוא אל קוער הגלגל השמיני. ומה שאתה מוצא שהם אומרים: "בין גלגל וגלגל מרחק כזה וכזה" – משמעותו עובי הגֶרם שבין הגלגלים, לא שיש שם רִיק.

6 העיקרון: האמת ופרשנות חסד) אל תבקש ממני להתאים כל מה שהם אמרו בנושאי אסטרונומיה לדברים כפי שהם, כי המתמטיקה (ובכללה האסטרונומיה) היתה לקויה באותם זמנים, והם לא דנו בכך כקבלה מן הנביאים, אלא באשר הם היו חכמי אותם דורות באותם תחומים, או שמעו זאת מחכמי אותם דורות. אך לא מפני זה אומר על מימרות שלהם שאנו מוצאים שהן תואמות לאמת – שאין הן נכונות, או שהיה זה במקרה. אלא כל אימת שאפשר לפרש את דברי האדם כך שיהיו תואמים למצוי שמציאותו הוכחה – הוא העָדיף והנכון יותר לאיש המעלה ההוגן מטבעו.

פרק טו

יכולת האל והבלתי אפשרי

הבלתי אפשרי – המוסכם ונקודת המחלוקת

1 לבלתי אפשרי יש טבע יציב יציבות קבועה, שאינו מפעולת פועל ולא ייתכן לשנותו בשום אופן, ולכן אין לתאר את האלוה ב(מונחים של) יכולת לגביו. איש מאנשי העיון אינו חולק על דבר זה כלל, ורק מי שאינו מבין את המושכלות אינו יודע זאת. נקודת המחלוקת בין כל אנשי העיון היא רק בהצבעה על מין מסוים מן הדברים שניתן לדמיין: חלק מאנשי העיון אומרים שהוא מקטגוריית הבלתי אפשרי, שאין לתאר את האלוה ביכולת לשנותו, ואחרים אומרים שהוא מקטגוריית האפשרי, שיכולת האלוה קשורה

בהבאתו למציאות כיצד שיחפוץ.

דוגמאות לדברים בלתי אפשריים לדעת הכל

2 כך למשל:

א) התקבצות של שני הפכים בזמן אחד ובמצע אחד,

ב) והתהפכות מהויות, כלומר הפיכת העצם למקרה והמקרה לעצם,

ג) או קיומו של עצם גשמי מבלי שיהיה בו מקרה – כל זה מקטגוריית הבלתי אפשרי לפי כל אחד מאנשי העיון.

ד) וכן שהאלוה יביא למציאות (אלוה) כמותו,

ה) או יאיין את עצמו,

ו) או יהפוך לגוף,

ז) או ישתנה – כל זה מקטגוריית הבלתי אפשרי, ואין לתאר את האלוה ביכולת לגבי משהו מאלו.

דוגמאות לדברים שיש מחלוקת בשאלה אם הם בלתי אפשריים

3 מקרה בלא עצם) אשר לשאלה אם יכול להימצא מקרה מופשט שאינו בעצם – כת אחת מאנשי העיון, והם המֻעְתַזְלה, דמיינו כך וחשבו שהוא בגדר האפשרי, ואילו אחרים טענו שהוא בגדר הבלתי אפשרי. אם כי את הדוגלים בקיום מקרה שאינו חל על מצע לא הביא לכך עיון גרידא אלא הדאגה לטיעונים דתיים שהעיון דוחק אותם מאוד, והם חילצו עצמם באמירה הזאת.

בריאת יש מאין) וכן הבאה למציאות של דבר ההופך לגוף מלא־חומר כלל הוא מקטגוריית האפשרי לדעתנו ומקטגוריית הבלתי אפשרי לדעת הפילוסופים.

גאומטריה בלתי אפשרית) וכך אומרים הפילוסופים שהבאה למציאות של ריבוע שאלכסונו כאורך צלעו, או זווית במרחב המוקפת בארבע זוויות ישרות במישור, וכיוצא בזה – כל זה הוא מקטגוריית הבלתי אפשרי. ויש אנשים שאינם יודעים מתמטיקה, ואינם יודעים מהדברים האלה אלא את הביטויים גרידא בלא תפיסת משמעותם, החושבים שהם אפשריים.

הקושי באפיון הבלתי אפשרי

4 מי ייתן וידעתי

גבול הבלתי אפשרי) האם שער זה פתוח ופרוץ וכל אחד יכול לטעון על כל עניין שיעלה בדעתו ולומר: "זה אפשרי", ואדם אחר יאמר: "לא כי, אלא הוא בלתי אפשרי לפי טבע הדבר"; או שיש דבר הסוגר את השער וחוסם אותו, כך שאדם יפסוק חד משמעית ויאמר שדבר

זה בלתי אפשרי מטבעו.

אמצעי לבחינת הבלתי אפשרי) והאם הערכת הדבר וההתבוננות בו היא בכוח המדמה או בשכל. זיהוי הגבול מושכל-מדומה) וכיצד ניתן להבחין בין המדומה לבין המושכל. כי אדם יכול להתווכח עם אחר או להתווכח עם עצמו בעניין מסוים, שהוא ימצא כאפשרי לדעתו ולכן יאמר שהוא אפשרי מטבעו, ויאמר החולק: "האמירה שהדבר אפשרי היא פעולת הדמיון ואינה מהתבוננות השכל". אמצעי לזיהוי הגבול) ועוד, האם יש דבר מסוים שבאמצעותו ניתן להבחין בין הכוח המדמה לבין השכל? והאם דבר זה הוא חיצוני לשניהם גם יחד, או שבשכל עצמו ניתן להבחין בין המושכל לבין המדומה? כל אלה נקודות למחקר מעמיק מאוד. ואין זו מטרת הפרק.

סיכום ומסקנות

5 התברר אם כן שלפי כל דעה ושיטה

א) יש דברים שהם בלתי אפשריים ומציאותם בלתי אפשרית,

ב) ושאין לתאר את האלוה ביכולת לגביהם, ואין זה חוסר אונים מצדו ולא חסרון יכולת בכך שאין הוא משנה אותם,

ג) ונמצא שהם מחויבים ואינם מפעולת פועל. והתברר שנקודת המחלוקת היא על דברים שיש להתלבט מאיזו משתי הקטגוריות הם: האם מקטגוריית הבלתי אפשרי או מקטגוריית האפשרי. הבן זאת.

פרק טז

כשלי הפילוסופים בידיעת האל ובהשגחה

פתיחה

1 הפילוסופים דיברו על האל יתעלה כזב חמור מאוד על ידיעתו את זולתו, וכשלו כישלון שאין ממנו תקומה, לא להם ולא להולכים אחריהם בדעה זו. עוד אשמיעך (בפרק זה) את הספקות שגרמו להם ליפול בכזב שדיברו, ואשמיעך (בפרקים יט-כא) גם את דעת תורתנו בנוגע לכך, ואת התנגדותנו להם באשר לדעותיהם הפסולות והמגונות בעניין ידיעתו של האל (בפרק כ).

דעת הפילוסופים – אין השגחה ואין ידיעה

2 נקודת התחלה) עיקר מה שהפיל אותם בדבר זה והביא אותם לכך הוא מה שנראה במבט ראשון כחוסר סדירות במצבי בני האדם,

רע לצדיק) ושיש אנשים צדיקים שחייהם רעים ומלאי ייסורים,

טוב לרשע) ויש אנשים רשעים שחייהם טובים ומהנים.

3 דבר זה הביאם לכך שעשו את החלוקה שתשמענה כעת. הם אמרו: הכרח באחת משתי אפשרויות:

א: אינו יודע) או שהאל אינו יודע דבר מן המצבים הפרטיים האלה ואינו משיג אותם,

ב: יודע) או שהוא משיג אותם ויודע אותם. וזו חלוקה הכרחית.

4 פריסת אפשרות ב) אחר כך אמרו: אם הוא משיג אותם ויודע אותם, הכרח באחת משלוש אפשרויות:

ב1: יודע ומנהיג) או שהוא מסדר אותם ומנהל אותם בסדר הטוב ביותר, השלם ביותר והמושלם ביותר,

ב2: יודע ונבצר) או שנבצר ממנו לסדר אותם ואין לו יכולת לגביהם,

ב3: יודע ומתעלם) או שהוא יודע ויכול לסדר ולהנהיג באופן טוב אלא שהוא מזניח זאת מתוך זלזול ובוז או מתוך צרות עין, כמו שאנחנו מוצאים בבני האדם איש היכול להיטיב לאדם אחר, ויודע שאותו אדם נזקק להטבתו, אלא שבשל רוע טבעו ורשעותו וצרות עינו יהיה צר עין כלפיו בעניין זה ולא ייטיבו לו.

5 גם חלוקה זו הכרחית ונכונה, כוונתי שכל מי שיודע דבר מסוים, הכרח:

ב1) שהוא משגיח תוך שהוא מנהיג את מה שהוא יודע;

ב3) או שהוא מזניח זאת, כמו שאדם מזניח בביתו את הנהגת החתולים, למשל, או דבר פחות ערך מכך;

ב2) ומי שמשגיח על דבר, יש שהוא נבצר מלהנהיג אותו אפילו רצה בכך.

6 פסילת חלופות) כיוון שעשו את החלוקה הזאת, פסקו ואמרו ששתי אפשרויות מבין השלוש ההכרחיות לכל מי שיודע – בלתי אפשריות ביחס לאל יתעלה, והן

ב2) שהוא אינו יכול,

ב3) או שהוא יכול ואינו משגיח;

דחיית ב3) כי זוהי מידה רעה

דחיית ב2) או אין־אונים, וחלילה לו מהם. נמצא שלא נותר מכל החלוקה אלא

א) שאין הוא יודע דבר מן העניינים האלה כלל,

ב1) או שהוא יודע אותם ומסדר אותם בסדר הטוב ביותר.

דחיית ב1) ומכיוון שאנו מוצאים שאין הם סדורים ולא נובעים מן ההיגיון ולא מתנהלים כראוי,

מסקנה: א) הרי זו ראיה לכך שאין הוא יודע אותם בשום פנים ואופן.

7 מניע) דבר זה הוא שהפילם תחילה באותו כזב חמור. תמצא את כל מה שסיכמתי לך על

החלוקה שעשו, והערתי על כך שזוהי נקודת הטעות שלהם, מבואר ומפורש בחיבורו של אלכסנדר מאפרודיסיאס "על ההנהגה".

הביקורת על מסקנת הפילוסופים בייחוס אי ידיעה לאל

8 ראה והתפלא

א) כיצד נפלו לרוע חמור יותר ממה שברחו ממנו,

ב) וכיצד גילו בורות בדבר שהם לא חדלו מלהסב אליו את תשומת לבנו, ופירשוהו לנו תמיד.

הסבר א) נפילתם לרוע חמור יותר ממה שברחו ממנו, הוא שהם נמנעו מלייחס לאל הזנחה – ופסקו לו אי ידיעה, ושכל מה שבעולם השפל הזה נסתר ממנו ואין הוא משיגו.

הסבר ב) הבורות שהם גילו במה שהם לא חדלו מלהסב אליו את תשומת לבנו, היא שהם התבוננו במציאות לפי מצבי בני האדם, שרעותיהם באות מהם או מהכרח טבע החומר, כמו שהם אומרים ומבהירים תמיד. וכבר ביארנו מכך מה שראוי (ג,יב).

ניסיון הפילוסופים להצדקת דעתם בטיעונים חלשים

9 כיוון שהם קבעו כעיקרון את היסוד הזה, המחריב כל יסוד טוב ומכער את יופיה של כל דעה נכונה, החלו לאחר מכן לסלק את זרותו, וטענו שידיעת הדברים האלה בלתי אפשרית לגבי האל מכמה בחינות:

א) מהן, שהפרטים מושגים רק בחושים ולא בשכל, והאל אינו משיג בחוש.

ב) ומהן, שאין סוף לפרטים, ואילו הידיעה מקיפה, וידיעה אינה יכולה להקיף אינסוף.

ג) ומהן, שידיעת הדברים המתחדשים, שהם בלי ספק פרטיים, תחייב בו שינוי מסוים, כי זו התחדשות ידיעה אחר ידיעה. לגבי טענתנו שלנו, קהל הדתיים, שהוא ידע אותם לפני שהיו, הם מאשימים אותנו בשתי זרויות:

א) האחת, שידיעה תיקשר בהעדר מוחלט,

ב) והשנייה, שידיעה של היותו של דבר בכוח וידיעת היותו בפועל, יהיו דבר אחד.

מחלוקות בין הפילוסופים בעניין ההשגחה והידיעה

10 התגלעו ביניהם מחלוקות,

א) כך שחלקם אמרו שהוא יודע רק את המינים אבל לא את הפרטים,

ב) בעוד אחרים אמרו שאין הוא יודע שום דבר מחוץ לעצמותו, כדי שלא יהיה ריבוי ידיעות, לטענתם.

ג) ויש מן הפילוסופים מי שהאמין כאמונתנו, ושהוא יתעלה יודע כל דבר ולא נעלם ממנו מאום. אלה הם אנשים גדולים שקדמו בזמן לאריסטו וגם אלכסנדר בחיבורו הנזכר לעיל

הזכיר אותם, אלא שהוא דוחה את דעתם וטוען שהסתירה הגדולה ביותר לכך היא מה שאנחנו רואים, שיש רעות המגיעות לטובים וטובות שהרעים מקבלים.

סיכום מקור הכשל

[11] כללו של דבר, התברר לך שאילו הם כולם היו מוצאים את מצבי בני האדם סדורים לפי מה שנראה לנבער מדעת כסדירות – לא היו נופלים כלל לכל העיון הזה ולא היו מתפרצים. אלא הגורם הראשוני לעיון זה הוא ההתבוננות במצבי האדם, הטובים והרעים שבהם, ושדבר זה אינו סדור לדעתם, כמו שאמרו הבורים מבינינו: "לֹא יִתָּכֵן דֶּרֶךְ ה'" (יחזקאל לג,יז).

הקדמה לפרקים הבאים

[12] לאחר שביארתי שהדיונים בידיעה ובהשגחה קשורים זה בזה, אחל לבאר את דעות המעיינים לגבי ההשגחה (ג,יז-יח), ולאחר מכן אחל לענות על ההשגות שהעלו לגבי ידיעת האלוה את הפרטים (ג,יט-כא).

פרק יז

מיפוי הדעות בהשגחה

פתיחה

[1] דעות בני האדם על ההשגחה הן חמש, וכולן קדומות, כלומר הן דעות שנשמעו מזמן הנביאים, מאז שהופיעה התורה האמיתית המאירה את כל המחשכים הללו.

א. דעת אפיקורוס – אין השגחה

[2] הדעה הראשונה היא אמירתו של הטוען שאין השגחה כלל על שום דבר בכל המציאות הזאת; ושכל מה שנמצא בה, ובכלל זה השמים וזולתם, קורה במקרה וכפי שמזדמן, ואין כלל לא מסדר ולא מנהיג ולא משגיח על דבר כלשהו. זוהי דעת אפיקורוס. הוא דגל גם בקיום האטומים, וסבר שהם מתערבים כפי המזדמן ומתהווה מהם מה שמזדמן. בדעה זו החזיקו גם אותם מישראל שכפרו, והם שנאמר עליהם: "כִּחֲשׁוּ בַּה' וַיֹּאמְרוּ לוֹא הוּא" (ירמיהו ה,יב). וכבר הוכיח אריסטו שדעה זו בלתי אפשרית, ושלא ייתכן שהדברים כולם יהיו במקרה, אלא יש להם מסדר ומנהיג. וכבר הזכרנו משהו מכך לעיל (ב,כ1-2).

ב. דעת אריסטו – השגחה משמעותה התמדה

[3] הדעה השנייה היא דעתו של הסובר שעל חלק מן הדברים יש השגחה, והם מונהגים בידי מנהיג ומסודרים בידי מסדר, וחלקם מופקר למקרה. זוהי דעת אריסטו, ואני אסכם לך את דעתו על ההשגחה.

פירוט: השגחה על עצמים נצחיים ומינים מתמידים

4 הוא סבור שהאל יתעלה משגיח על הגלגלים ועל מה שבתוכם, ולכן מתמידים פרטיהם כפי שהם. אלכסנדר (מאפרודיסיאס) התבטא במפורש ואמר שדעתו של אריסטו היא שהשגחת האל נעצרת אצל גלגל הירח. זו מסקנה מן העיקרון שלו שהעולם קדום, כי הוא סבור שההשגחה היא לפי טבע המציאות;

הגדרת ההשגחה) ואם כן משמעות ההשגחה על הגלגלים הללו ומה שבהם, אשר פרטיהם מתמידים – היא התמדתם במצב שאינו משתנה. וכמו שהתחייבה ממציאותם מציאות דברים אחרים שרק המין שלהם הוא בעל מציאות מתמשכת אך לא פרטיהם, כך גם שֶפֵע מאותה השגחה מה שחִייב שהמינים יתקיימו לעד ויתמידו, בעוד שפרטיהם אינם יכולים להתקיים לעד .

5 עם זאת גם פרטיו של כל מין לא נזנחו לגמרי.

צומח) אלא כל מה שנזדכך מאותו חומר עד שקיבל את צורת הצמיחה, ניתנו בו כוחות השומרים אותו לזמן מסוים, המושכים אליו מה שמתאים לו ודוחים ממנו מה שאין לו בו תועלת.

חי) ומה שנזדכך עוד יותר עד שקיבל את צורת החוש, ניתנו בו כוחות אחרים השומרים אותו ומגנים עליו, וניתנה לו יכולת נוספת, של תנועה, כדי שיפנה אל מה שמתאים לו ויברח ממה שאינו מתאים לו. וכן ניתן לכל פרט בהתאם למה שהמין שלו זקוק לו.

אדם) ומה שנזדכך מהם עוד יותר עד שקיבל את צורת השכל, ניתן בו כוח נוסף שבו הוא יכול להנהיג ולחשוב ולשקול את מה שיכול לעזור לקיומו האישי ולשמירת המין שלו, בהתאם לשלמותו של אותו הפרט.

6 אך שאר התנועות המתרחשות בכל פרטי המין, הרי הן מתרחשות במקרה, ולדעת אריסטו אין זה מהנהגתו של מנהיג ולא מסידורו של מסדר. כך למשל: אם נושבת רוח, עזה או לא עזה, הרי אין ספק שהיא תפיל עלים מעץ אחד, תשבור ענף מעץ אחר, תפיל אבן מגדר כלשהי, תכסה צמח כלשהו בעפר עד שיהרס, ותחולל סערה בים שתגרום לספינה השטה בו להיטרף ולכל מי שהיו בתוכה, או חלקם, לטבוע. ואין הבדל לדעתו בין נשירת העלה ההוא ונפילת האבן לבין טביעתם של אותם אנשי מעלה נכבדים שהיו בספינה. וכן אין הוא מבדיל בין שור שהטיל גללים על קבוצת נמלים ומתו לבין מבנה שהתרועעו יסודותיו וקרס על כל המתפללים בתוכו ומתו. ואין הבדל לדעתו בין חתול שמצא עכבר וטרף אותו או עכביש שטרף זבוב, לבין אריה רעב שפגש בנביא וטרפו.

סיכום דעת אריסטו בעניין ההשגחה

[7] לסיכום, זהו עיקר דעתו: כל דבר שהוא רואהו סדיר, ושמהלכו אינו משתבש ואינו משתנה כלל, כמו מצבי הגלגלים; או שהוא נוהג כסדר שאינו נפגם אלא באופן חריג, כמו הדברים הטבעיים – הוא אומר עליו: "זה בהנהגה". כוונתי שהוא אומר שההשגחה האלוהית נלווית אליו. וכל מה שנראה לו שאינו מתנהל לפי חוקיות ואינו סדיר, כמצבי פרטי כל מין מן הצמחים והחיות ובני האדם – הוא אומר עליו: "זה במקרה ולא בהנהגת מנהיג", כלומר שההשגחה האלוהית אינה נלווית אליו. לדעתו גם בלתי אפשרי שההשגחה תילווה למצבים הללו, וזה נובע מדעתו שהעולם קדום, ושבלתי אפשרי שהמציאות תהיה אחרת מכפי שהיא. אלה שהאמינו בדעה זו מעוזבי תורתנו הם אלה שאמרו: "עָזַב ה' אֶת הָאָרֶץ [וְאֵין ה' רֹאֶה]" (יחזקאל ט,ט).

ג. דעת האשעריה – אין חוקיות והכל כפוי

[8] הדעה השלישית הופכית לדעה השנייה, והיא דעתם של הסבורים שאין בכלל המציאות שום דבר במקרה, לא פרטי ולא כללי, אלא הכול ברצון ובכוונה ובהנהגה; וברור שכל המונהג – נודע. זוהי כת האשעריה המוסלמית.

ניתוח וביקורת

[9] מדעה זו נובעים אבסורדים גדולים שהם קיבלו על עצמם והתחייבו להם.

הטבע קבוע) כי הם הודו לאריסטו בטענתו המשווה בין נשירת העלה לבין מות פרט מבני האדם ואמרו: כן הוא, אבל הרוח לא נשבה במקרה אלא האל הניע אותה, ולא הרוח היא שהפילה את העלים אלא כל עלה נפל בגזירה קדומה מן האל, והוא שהפיל אותם כעת במקום זה. ולא ייתכן שיתאחר או יוקדם זמן נפילתם, או שייפלו במקום אחר, משום שכל זה נגזר מאז ומקדם.

ביטול הבחירה) והתחייב להם לפי דעה זו שתהיינה כל התנועות והמנוחות של בעלי החיים בגזירה, ושאין לאדם כל יכולת לעשות דבר או לא לעשות אותו.

אשליית האפשרות) כמו כן מתחייב מדעה זו שטבע האפשרי יהיה בטל בעניינים הללו, ושיהיו כל הדברים הללו או מחויבים או בלתי אפשריים. הם התחייבו לכך ואמרו שהדברים שאנחנו מכנים "אפשריים", כמו עמידתו של ראובן ובואו של שמעון, הם אפשריים ביחס אלינו, אך ביחס אליו יתעלה הרי שום דבר אינו אפשרי; אלא או מחויב או בלתי אפשרי.

חוסר פשר למצוות ולגמול) ומתחייב מדעה זו שעניין המצוות אינו מועיל כלל, כי כל אדם שניתנה לו מצווה כלשהי אין לו יכולת (=בחירה) לעשות דבר, לא לקיים מה שנצטווה ולא להימנע מלעשות מה שנאסר עליו. הכת הזאת אמרה שהוא יתעלה חפץ כך: לשלוח

(נביאים) ולצוות ולאסור ולאיים (בעונש) ולעורר תקווה (לשכר) ולהפחיד, אף שאין לנו יכולת. ואפשר שהוא יטיל עלינו לעשות דברים בלתי אפשריים, ואפשר שנקיים מצווה וניענש, ונעבור עליה ונקבל שכר.

ביטול תכלית אלוהית) מדעה זו מתחייב גם שמעשיו יתעלה הם חסרי תכלית.

הנובע מהקביעה שהאל גוזר על הכל

10 כדי שדעה זו תהיה עקבית הם קיבלו על עצמם את כובד כל האבסורדים האלה, עד כדי כך ש(לשיטתם) אם נראה אדם שנולד עיוור או מצורע, שאיננו יכולים לומר עליו שהתחייב בכך בשל חטא שחטא לפני כן, נאמר: "כך חפץ (האל)". ואם נראה איש מעלה עובד האל שנהרג בייסורים, נאמר: "כך חפץ, ואין עוול בזה". כי מבחינתם אפשרי שהאל ייסר את מי שלא חטא, ויגמול טוב לחוטא. אמירותיהם לגבי הדברים האלה מפורסמות.

ד. דעת המֶּעְתַּזְלה וסיעתם – יש השגחה מלאה בהתאם לחכמה

11 הדעה הרביעית היא דעתם של הסוברים שיש לאדם יכולת (לעשות כפי בחירתו), וכך כל הציוויים והאזהרות והשכר והעונש שנאמרו בתורה נוהגים לשיטתם כסדר. הם סוברים שכל פעולות האל נובעות מחכמה, ואי אפשר שיעשה עוול או יעניש את העושה טוב. גם המֶּעְתַּזְלה סוברים כך, אף שיכולת האדם אינה מוחלטת לשיטתם. הם גם מאמינים שהוא יתעלה יודע את נפילת אותו עלה ואת רמיסת אותה נמלה, ושהשגחתו היא על כל הנמצאים.

ניתוח וביקורת

12 גם מדעה זו מתחייבים אבסורדים וסתירות.

ייסורים בלא חטא) האבסורד הוא שחלק מבני האדם נולדו בעלי מום בלא שחטאו. הם אמרו: "זה נובע מחכמתו, וכך טוב יותר לאדם הזה, שיהיה כך מאשר שיהיה בריא, אלא שאיננו יודעים מהו הטוב הזה. ואין זה כעונש לו אלא כהטבה לו".

מיתה בלא עוון) וכך הם עונים לגבי מותו של איש המעלה, שזה כדי להגדיל את שכרו בעולם הבא.

חוסר צדק ופיצוי) הגיעו הדברים אצלם לבסוף עד כדי כך שהקשו עליהם: "מדוע (האל) עשה צדק לאדם ולא עשה צדק לזולתו, ובגלל איזה חטא נשחטה חיה זו?", והם קיבלו על עצמם את האבסורד בכך שאמרו: "זה הטוב ביותר בשבילו, כדי שהאל יפצה אותו בעולם הבא", עד כדי כך שהריגת הפרעוש והכינה מחייבת שִׁפוצו מאת האל. וכן לגבי העכבר

החף מפשע שטרפו חתול או דיה, הם אמרו שכך קבעה חכמתו לגבי אותו עכבר, והוא עתיד לפצותו בעולם הבא על מה שנעשה לו.

הערת סיכום ביניים

13 אין לגנות לדעתי אף אחד מבעלי שלוש הדעות הללו בנושא ההשגחה, כי לכל אחד מהם היה אילוץ גדול לומר את דבריו.

אריסטו) אריסטו הלך אחר מה שנראה מטבע המציאות.

אשעריה) האשעריה ברחו מלייחס לו יתעלה חוסר ידיעה במשהו, ולא ייתכן לדעתם לומר שהוא ידע פרט זה ולא ידע פרט אחר, כך שאותם אבסורדים התחייבו, והם קיבלו אותם על עצמם.

מעתזלה) וכן המֻעתזִלה ברחו מלייחס לו יתעלה עוול ורשע. וגם אין נאות לדעתם להתכחש לאמונה הדתית הטבעית ולומר שאין עוול בגרימת ייסורים למי שלא חטא, וגם לא היה נאות בעיניהם ששליחותם של כל הנביאים ומתן התורה יהיו שלא לעניין שניתן להבין בשכל. נמצא שגם הם קיבלו על עצמם את מה שלקחו מאותם אבסורדים, ונתחייבו להם גם סתירות, משום שהם מאמינים שהוא יתעלה יודע כל דבר, ושהאדם בעל יכולת, וזה מוביל למה שבהתבוננות מועטה מתברר כסתירה פנימית.

פתיחה לדעה החמישית – דעת התורה

14 הדעה החמישית היא דעתנו, כלומר דעת תורתנו.

א. נביאים והמון החכמים) אני אודיעך ממנה מה שאמרו עליה ספרי נביאינו, והיא אמונתם של המון חכמינו.

ב. הוגים יהודים מאוחרים) בנוסף, אודיע לך מה שהאמינו בו מקצת מאחרונינו, ג. הרמב"ם) וגם אודיע לך מה שאני מאמין בעניין.

דעת התורה – בחירה חופשית ומשפט צדק

15 בחירה חופשית) ואומר: יסוד תורת משה רבינו וכל ההולכים אחריה, הוא שהאדם הוא בעל יכולת גמורה, כלומר שהוא בטבעו ובבחירתו וברצונו עושה כל מה שיכול האדם לעשות, מבלי שייברא לו דבר חדש כלל. וכן כל מיני בעלי החיים נעים ברצונם, וכך חפץ (האל), כוונתי שחפצו הקדום מאז ומעולם הוא שכל בעלי החיים ינועו ברצונם ושהאדם יהיה בעל יכולת ביחס לכל מה שירצה או יבחר ממה שביכולתו. זהו יסוד שמעולם לא נשמע באומתנו אחרת ממנו, תודה לאל.

משפט צדק) וכן מכלל יסודי תורת משה רבינו שלא ייתכן מלפניו יתעלה עוול בשום אופן שהוא, ושכל אסון הבא על בני האדם או טובה המגיעה אליהם, יחיד או ציבור – כל זה

הוא כפי הדין במשפט צודק שאין בו עוול כלל. אפילו נדקר האדם מקוץ בידו והוציאו מיד, הרי זה בא אליו בתור עונש לו; ואפילו קיבל הנאה מועטה הרי זה שכר עבורו. וכל זה בדין. והם דבריו יתעלה: "[הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ] כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט [אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא]" (דברים לב,ד), אלא שאיננו יודעים כיצד הוא הדין.

סיכום ביניים

16 הרי לך סיכום הדעות האלה: כל מה שתראה במצביהם המשתנים של בני האדם,

אריסטו) סבור אריסטו שהוא מקרה גמור,

אשעריה) וסבור האשערי שהוא נובע מן החפץ בלבד,

מעתזלה) וסבור המֻעתזלי שהוא נובע מן החכמה,

התורה) ואילו אנחנו סבורים שהוא נובע מן הראוי לאדם בדין כפי מעשיו.

לפי האשעריה) ועל כן אפשר לפי האשערי שהאל ייסר את איש המעלה הטוב בעולם הזה, וייתן אותו לנצח באותה אש שאומרים שיש בעולם הבא, וייאמר: "כך חפץ".

לפי המעתזלי) המֻעתזלי סבור שזה עוול, ושזה שהתייסר בעולם הזה, ואפילו הוא נמלה כמו שציינתי לך – יש לו פיצוי, ושהיותו מיוסר לשם קבלת הפיצוי נובע מחכמתו (של האל). לפי התורה) ואילו אנחנו מאמינים שכל המצבים האנושיים האלה הם כפי הדין ושחלילה לו מעוול, ואין הוא מעניש אלא את הראוי לעונש מבינינו. זהו שאמרה תורת משה רבינו שהכול בא מן הדין.

דעת התורה לפי חכמינו – העולם מנוהל בצדק

17 ועל פי דעה זו באים דברי המון חכמינו,

מידה כנגד מידה) שתמצאם אומרים בפירוש: "אין מיתה בלא חטא ולא יסורין בלא עון" (בבלי שבת נה,א; ויקרא רבה לז,א), ואמרו: "במִדה שאדם מודד – בה מודדין לו", זה לשון המשנה (משנה סוטה א,ז).

גמול צדק) ואמרו במפורש בכל מקום שהצדק מחויב בהכרח לגביו יתעלה, כלומר שיגמול לצדיק על כל מעשי הטוב והיושר שעשה ואפילו לא נצטווה בכך בידי נביא; ושיעניש על כל מעשה רע שעשה אדם ואפילו לא נאסר עליו בידי נביא, מפני שהוא נאסר בכך מצד האמונה הדתית הטבעית, כוונתי לאיסור על הרשע והעוול.

א) הם אמרו: "אין הקב"ה מקפח זכות כל בריה" (בבלי פסחים קיח,א; בבא קמא לח,ב),

ב) ואמרו: "כל האומר: 'קודשא בריך הוא וַתְּרָן' – יִתְוַתְּרָן מעוהי, אלא מאריך אפיה וגבי דיליה" (=כל האומר: 'הקב"ה ותרן' – יתחתכו מעיו, אלא מאריך אפו וגובה את שלו) (בראשית רבה סז,ד),

ג) ואמרו: "אינו דומה מצווה ועושה כמי שאינו מצווה" (בבלי קידושין לא,א, ועוד), וביארו שאפילו לא צווה נותנין לו שכר. וכל דבריהם בנויים על עיקרון זה.

חידוש של חז"ל – ייסורי אהבה

18 יש בדברי החכמים תוספת מסוימת שלא נאמרה בלשון התורה, והיא דברי מקצתם "יסורין שלאהבה" (בבלי ברכות ה,א): לפי אותה דעה יש שבאים על האדם פגעים לא בשל חטא קודם אלא כדי להגדיל את שכרו; וזוהי גם שיטת המֶעְתַזְלה. אין פסוק בתורה לעניין זה, ואל יטעוך ענייני הנסיון: "וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם" (בראשית כב,א), ומה שנאמר: "[לְמַעַן עַנֹּתְךָ לְנַסֹּתְךָ, לָדַעַת אֶת אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ, הֲתִשְׁמֹר מִצְוֹתָו אִם לֹא.] וַיְעַנְּךָ וַיַּרְעִבֶךָ [וַיַּאֲכִלְךָ אֶת הַמָּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ, לְמַעַן הוֹדִיעֲךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם...]" (דברים ח,ב-ג), ועוד תשמע את הדיון על כך (ג,כד).

דעת התורה לפי הוגים מאוחרים – השגחה על בעלי חיים

19 תורתנו אינה עוסקת כלל כי אם במצבי פרטי בני האדם. אך עניין הפיצוי לבעלי חיים לא נשמע מעולם באומתנו מימי קדם, ולא הזכיר אותו מעולם מי מן החכמים. אלא כאשר שמע אותו מן המֶעתזְלה אחד האחרונים מן הגאונים ז"ל, חשבוֹ לנכון והאמין בו.

דעת התורה לפי הרמב"ם – השגחה פרטית רק על מין האדם

20 מקורות) מה שאני מאמין לגבי היסוד הזה, כלומר ההשגחה האלוהית, הוא מה שאתאר לך. בהאמנה זו שאתאר איני מסתמך על הוכחה שהביאתני אליה, אלא על מה שהתברר לי שהוא כוונת ספר האל וספרי נביאינו. בדעה זו שבה אני מאמין יש זרויות מועטות יותר מן הדעות הנזכרות לעיל והיא קרובה יותר להיקש השכלי.

21 השגחה רק על האדם) אני מאמין שההשגחה האלוהית בעולם השפל הזה, כלומר למטה מגלגל הירח, היא רק בפרטי מין האדם בלבד, ורק במין זה כל מצבי פרטיו והטוב והרע הבאים עליהם נובעים מן הדין, כמו שנאמר: "כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט" (דברים לב,ד).

כל השאר במקרה) ואילו שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם – דעתי לגביהם היא כדעת אריסטו:

1) איני מאמין כלל שהעלה נפל בגלל ההשגחה עליו;

2) ולא שהעכביש טרף את הזבוב מכוח גזירת האל ורצונו הפרטי כעת;

3) ולא שהרקיקה שירק ראובן נעה עד שנפלה על היתוש במקום מסוים והרגה אותו מכוח גזירה עליונה;

4) ולא שכאשר הדג הזה חטף את התולעת הזאת מעל פני המים היה הדבר בחפץ אלוהי פרטי. אלא כל אלה לדעתי במקרה גמור, כפי שסבור אריסטו.

ההשגחה תלויה בדעת) אלא לדעתי ההשגחה האלוהית, כפי מה שאני רואה, נובעת מהשפע האלוהי. והמין שדבק בו אותו שפע שכלי עד שהפך לבעל שכל ונתגלה לו כל מה שגלוי לבעלי שכל – הוא שנלוותה אליו ההשגחה האלוהית, ושקלה את כל מעשיו על דרך השכר והעונש.

דוגמה) אם היתה טביעתה של הספינה על יושביה, כאמור לעיל (פסקה 6), או נפילת הגג על יושבי הבית, במקרה גמור – הרי לדעתנו כניסתם של הללו לתוך אותה ספינה וישיבתם של האחרים בבית לא היתה במקרה, אלא ברצון אלוהי לפי הדין במשפטיו ששכלינו אינם מגיעים לידיעת חוקיהם.

ראיות מן המקרא להשגחה פרטית באדם בלבד

22 מנביאים וכתובים) מה שהביא אותי להאמנה זו, הוא שלא מצאתי מעולם כתוב בספר נבואה האומר שיש לאל השגחה על פרט מפרטי בעלי החיים אלא האדם הפרטי בלבד. הנביאים אף התפלאו על היות ההשגחה על פרטי בני האדם, שהרי הוא פחות מכדי להיות מושגח, כל שכן בעלי החיים זולתו.

פליאה א) נאמר: "[ה',] מָה אָדָם וַתֵּדָעֵהוּ [בֶּן אֱנוֹשׁ וַתְּחַשְּׁבֵהוּ?]" (תהילים קמד,ג),

ב) "מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ [וּבֶן אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ?]" (שם ח,ה). ונאמרו פסוקים מפורשים על כך שההשגחה היא על כלל פרטי בני האדם ותוך פקידת כל מעשיהם:

השגחה פרטית א) "[מִמְּכוֹן שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ.] הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם, הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם" (שם לג,יד-טו),

ב) ונאמר: "אֲשֶׁר עֵינֶיךָ פְקֻחוֹת עַל כָּל דַּרְכֵי בְּנֵי אָדָם לָתֵת לְאִישׁ כִּדְרָכָיו" (ירמיהו לב,יט),

ג) ונאמר גם: "כִּי עֵינָיו עַל דַּרְכֵי אִישׁ, וְכָל צְעָדָיו יִרְאֶה" (איוב לד,כא).

מהתורה) התורה דיברה במפורש על ההשגחה על פרטי בני האדם ופקידת מעשיהם.

א) נאמר: "וּבְיוֹם פָּקְדִי וּפָקַדְתִּי עֲלֵהֶם חַטָּאתָם" (שמות לב,לד),

ב) ונאמר: "מִי אֲשֶׁר חָטָא לִי – אֶמְחֶנּוּ מִסִּפְרִי" (שם,לג),

ג) ונאמר: "[וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה –] וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִיא [מֵקֶרֶב עַמָּהּ]" (ויקרא כג,ל),

ד) ונאמר: "וְנָתַתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא" (שם כ,ה; ושם: וְשַׁמְתִּי), וזה נפוץ.

ה) וכל הנאמר בסיפורי אברהם ויצחק ויעקב הוא ראיה גמורה על ההשגחה הפרטית.

ראיות שבעלי החיים אינם מושגחים באופן פרטני

23 טענה) אך לגבי שאר פרטי בעלי החיים, המצב אצלם הוא בלי ספק כדעתו של אריסטו.

הוכחה) לכן הותרה שחיטתם ואף נצטווינו עליה, וכן (הותר לנו) השימוש בהם לתועלת

כרצוננו.

[כה] הראיה לכך ששאר בעלי החיים אינם מושגחים אלא באופן ההשגחה שהזכיר אריסטו, היא דברי הנביא כאשר ראה את כיבושי נבוכדנצר והטבח הרב שעשה בבני האדם. הוא אמר: "ריבונו של עולם, הרי זה כאילו נזנחו בני האדם וננטשו כדגים וכרמשי הארץ", והורה באמירה זו שאותם מינים מוזנחים. והם דבריו: "וַתַּעֲשֶׂה אָדָם כִּדְגֵי הַיָּם, כְּרֶמֶשׂ לֹא מֹשֵׁל בּוֹ. כֻּלּוֹ בְּחַכָּה הֵעָלָה, [יְגֹרֵהוּ בְחֶרְמוֹ וְיַאַסְפֵהוּ בְּמִכְמַרְתּוֹ, עַל כֵּן יִשְׂמַח וְיָגִיל]" (חבקוק א,יד-טו). אחר כך הבהיר הנביא שאין הדבר כך, ואין הוא על דרך ההפקר והסרת ההשגחה אלא על דרך העונש אליהם, משום שהדין נותן את מה שהגיע אליהם, ואמר: "ה' לְמִשְׁפָּט שַׂמְתּוֹ וְצוּר לְהוֹכִיחַ יְסַדְתּוֹ" (חבקוק א,יב).

[24] אל תחשוב שיש לדעה זו סתירה

[א] מהכתוב "נוֹתֵן לִבְהֵמָה לַחְמָהּ [לִבְנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרָאוּ]" (תהילים קמז,ט),

[ב] ומהכתוב "הַכְּפִירִים שֹׁאֲגִים לַטָּרֶף [וּלְבַקֵּשׁ מֵאֵל אָכְלָם]" (שם קד,כא),

[ג] ומהכתוב "פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן" (שם קמה,טז),

[ד] וכן מדברי החכמים "יושב (הקב"ה) וזן מקרני רֵמים עד ביצי כנים" (בבלי שבת קז,ב; עבודה זרה ג,ב), ולשונות רבים כיוצא בזה שתמצא. אין בהם שום דבר הסותר את דעתי זו, משום שכל אלה הם השגחה על המין ולא על הפרט, וכאילו מתוארים חסדיו יתעלה בכך שהוא מכין לכל מין את מזונו ההכרחי ואת החומר לקיומו. וזה ברור וגלוי. וכן סבור אריסטו, שסוג זה של השגחה, כלומר הכנת מציאות מזון כל מין לפרטיו, הוא הכרחי ומצוי. אמר זאת גם אלכסנדר בשם אריסטו. ולולא זאת היה המין נכחד בלי ספק, וזה מבואר בהתבוננות קלה.

[25] אמנם דבריהם (של חז"ל) "צער בעלי חיים דאוריתא" (בבלי בבא מציעא לב,ב), בעקבות הכתוב "[וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַלְאַךְ ה':] עַל מָה הִכִּיתָ אֶת אֲתֹנְךָ [זֶה שָׁלוֹשׁ רְגָלִים?]" (במדבר כב,לב) – הרי זה על דרך הבאתנו לשלמות, כדי שלא נרכוש תכונות אכזריות ולא נכאיב לריק וללא תועלת, אלא נכוון אל החמלה והרחמים ואפילו לגבי כל חיה שתזדמן, מלבד בשעת הצורך, "כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר [– בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר]" (דברים יב,כ), לא שנשחט על דרך אכזריות או משחק.

הטעם להשגחה על האדם בלבד

[26] גם לא תחייב אותי לפי דעה זו השאלה שתישאל עליי: "מדוע הוא משגיח על פרטי בני האדם ואינו משגיח בהשגחה מעין זו על שאר פרטי מיני בעלי החיים?". כי ראוי שישאל את עצמו שואל זה ויאמר: "מדוע נתן את השכל לאדם ולא נתנו לשאר מיני

בעלי החיים?". משום שהתשובה לשאלה האחרונה היא: "כך חפץ", או: "כך קבעה חכמתו", או: "כך קבע הטבע", בהתאם לשלוש הדעות הנזכרות לעיל. ובאותן תשובות עצמן תיענה שאלה הראשונה.

סיכום

27 הבן את דעתי עד תומה, כי איני מאמין שמשהו נעלם ממנו יתעלה ואיני מייחס לו אין אונים, אלא אני מאמין שההשגחה הולכת אחר השכל ודבֵקה בו. משום שההשגחה אינה אלא ממשכיל, וכזה שהוא שׂכל בתכלית השלמות שאין שלמות אחריה. ואם כן כל מי שיגיע אליו משהו מאותו שפע – לפי מידת השכל שהגיע אליו, תגיע אליו ההשגחה. זוהי הדעה התואמת לדעתי את המושכל ואת לשונות התורה.

28 ואילו באותן דעות הנזכרות לעיל יש הפרזה וגירעון.

הפרזה) או הפרזה המביאה לבלבול גמור ולהכחשת המושכל ולהתעקשות נגד המוחש;

גירעון) או גירעון גדול המחייב האמנות רעות מאוד לגבי האלוה, וקלקול סדר מציאות האדם, ומחיית כל מעלות האדם, המידותיות והשכליות. כוונתי לדעה של מי שהסיר את ההשגחה מפרטי האדם והשווה בינם ובין פרטי שאר מיני בעלי החיים.

פרק יח

הדרגתיות בהשגחה הפרטית

השגחה מדורגת לפי השגת השכל של כל אדם לעצמו

1 הנחה א) לאחר מה שהקדמתי (ג,יז21 ואילך) על ייחודיות ההשגחה על מין האדם לבדו מכל שאר מיני בעלי החיים, אומר:

הנחה ב) ידוע שאין מין מצוי מחוץ לדעת; אלא המין ושאר המונחים הכוללים הם עניינים מחשבתיים, כידוע לך, וכל מצוי מחוץ לדעת אינו אלא פרט או פרטים.

2 מסקנה: שכל אישי) כיוון שהדבר נודע, נודע שהשפע האלוהי שאנו מוצאים שדבק במין האדם, כלומר השכל האנושי, אינו אלא השכלים הפרטיים המצויים, והוא מה ששופע על ראובן ושמעון ולוי ויהודה.

מסקנה: השגחה אישית) כיוון שהדבר כך, מתחייב לפי מה שציינתי בפרק הקודם שכל אחד מפרטי האדם שקיבל מאותו שפע חלק רב יותר בהתאם להכנת חומרו ואימונו – ההשגחה עליו רבה יותר בהכרח, אם ההשגחה באה בעקבות השכל כמו שציינתי.

סיכום) נמצא שההשגחה האלוהית אינה על כל פרטי מין האדם בשווה, אלא יש שוני בהשגחה עליהם כשוני שלמותם האנושית.

3 לפי עיון זה נובע בהכרח שהשגחתו יתעלה על הנביאים היא רבה מאוד ובהתאם

לדרגותיהם בנבואה, והשגחתו על אנשי המעלה והצדיקים היא בהתאם למעלתם וצדיקותם. כי מידה זו של שפיעת השכל האלוהי היא
נבואה) שגרמה לנביאים לדבר
מעשה) ויישרה את מעשי הצדיקים
חכמה) והשלימה את ידיעות אנשי המעלה במה שידעו.
בורים מורדים) ואילו הבורים המורדים – בהתאם למידת העדרו של אותו שפע מהם, הפך מעמדם לחסר חשיבות, והם נכללו במערכת של שאר פרטי בעלי החיים, "נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ" (תהילים מט,יג; כא). לכן הוקל להורגם, ואפילו נצטווינו על כך, כשיש בדבר תועלת.

ראיות להשגחה הפרטית

4 עניין זה הוא יסוד מיסודי התורה, ועליו היא בנויה. כוונתי לכך שההשגחה היא על כל אחד ואחד מפרטי בני האדם בהתאם אליו.

התבונן כיצד הכתובים התבטאו במפורש על ההשגחה על פרטי מצבי האבות בעיסוקיהם ואפילו ברווחיהם, ומה שהובטח להם על כך שהשגחה תילווה אליהם.

א) נאמר לאברהם: "אָנֹכִי מָגֵן לָךְ" (בראשית טו,א).

ב) ונאמר ליצחק: "וְאֶהְיֶה עִמְּךָ וַאֲבָרַכְתִּיךָ" (שם כו,ג).

ג) ונאמר ליעקב: "וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ" (שם כח,טו).

ד) ונאמר לאדון הנביאים: "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ" (שמות ג,יב).

ה) ונאמר ליהושע: "כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ [לֹא אַרְפְּךָ וְלֹא אֶעֶזְבֶךָּ]" (יהושע א,ה). כל זה אמירה מפורשת על ההשגחה עליהם כמידת שלמותם.

5 ונאמר על ההשגחה על אנשי המעלה וזניחת הבורים: "רַגְלֵי חֲסִידָו יִשְׁמֹר וּרְשָׁעִים בַּחֹשֶׁךְ יִדָּמּוּ, כִּי לֹא בְכֹחַ יִגְבַּר אִישׁ" (שמואל־א ב,ט). כלומר: הינצלותם של חלק מבני האדם מן הצרות והיפגעותם של אחרים מהן, אינם בהתאם לכוחותיהם הגופניים ולנטיותיהם הטבעיות, והוא שאמר: "כִּי לֹא בְכֹחַ יִגְבַּר אִישׁ"; אלא הדבר הוא בהתאם לשלמות ולחסרון, כלומר קרבתם לה' או ריחוקם ממנו. לכן הקרובים אליו מוגנים ביותר: "רַגְלֵי חֲסִידָו יִשְׁמֹר", ואילו הרחוקים ממנו מופקרים ליד המקרה, ואין מה ששומר עליהם ממה שיארע להם, כהולך בחושך, שאובדנו מובטח.

6 על ההשגחה על אנשי המעלה נאמר גם:

א) "שֹׁמֵר כָּל עַצְמוֹתָיו [אַחַת מֵהֵנָּה לֹא נִשְׁבָּרָה]" (תהילים לד,כא),

ב) "עֵינֵי ה' אֶל צַדִּיקִים [וְאָזְנָיו אֶל שַׁוְעָתָם]" (שם,טז),

ג) "יִקְרָאֵנִי וְאֶעֱנֵהוּ עִמּוֹ אָנֹכִי בְצָרָה אֲחַלְּצֵהוּ וַאֲכַבְּדֵהוּ. אֹרֶךְ יָמִים אַשְׂבִּיעֵהוּ, וְאַרְאֵהוּ בִּישׁוּעָתִי" (שם צא,טו-טז). הפסוקים שנאמרו בעניין זה, כלומר בהשגחה על פרטי בני האדם כמידת שלמותם ומעלתם, רבים מספור.

דעות הפילוסופים על הדגם המדורג

7 גם הפילוסופים ציינו עניין זה. אבו נצר (אלפאראבי) אמר בהקדמת פירושו לספר "אתיקה ניקומאכית" של אריסטו: "בעלי היכולת להעביר את עצמם ממידה (מוסרית) אל מידה (נעלה יותר) – הם אלה שאפלטון אמר עליהם שהשגחת האל עליהם רבה יותר".

סיכום: מודל של התאמה בין המקרא לפילוסופיה

8 התבונן כיצד נקודת מבט זו הביאה אותנו להכרת נכונות דברי כל הנביאים עליהם השלום על ההשגחה הפרטית המיוחדת לכל פרט ופרט כמידת שלמותו, וכיצד הדבר מתחייב מצד העיון מאחר שההשגחה באה בעקבות השכל כמו שציינו (פסקה 2).

דחיית השגחה מינית) ואין נכון לומר "ההשגחה היא על המינים ולא על הפרטים" כמו חלק משיטות הפילוסופים שהתפרסמו, כי אין מצוי מחוץ לדעת מלבד הפרטים, ובאותם הפרטים דבק השכל האלוהי; נמצא אפוא שההשגחה היא דווקא על אותם הפרטים.

הזמנה) התבונן בפרק זה כראוי לו ויתבססו לך על ידו כל יסודי התורה, ויתאימו לך לדעות עיוניות פילוסופיות, ויסתלקו האבסורדים, ויתברר לך כיצד היא צורת ההשגחה.

לקראת הפרק הבא: השגחה אלוהית וידיעה אלוהית

9 לאחר מה שהזכרנו על דעות אנשי העיון על ההשגחה וכיצד מנהיג האל את העולם, אסכם לך גם את דעת אנשי אומתנו על הידיעה (האלוהית) (בפרק הבא), ודברים שיש לי לומר בעניין (בפרקים כ-כא).

פרק יט

הדיון בידיעת האל – מתקופת הנביאים

פתיחה והצגת הטענה

1 הנחה א: האל מושלם) אין ספק שמושכל ראשון הוא שמחויב שיימצאו לאל יתעלה כל השלמויות ויישללו ממנו כל החסרונות.

הנחה ב: אי ידיעה היא חסרון) ובוודאי מושכל ראשון הוא שאי־ידיעה לגבי דבר כלשהו הוא חסרון, ושאין דבר שהוא יתעלה אינו יודע.

טענת אי הידיעה) אבל מה שהביא את חלק מאנשי העיון, כמו שציינתי לך (ג,טז4-6), להעז פנים ולומר: "הוא יודע כך ואינו יודע כך", הוא שהם דמיינו שאין סדר במצבי בני האדם

– כשרוב המצבים הללו אינם מצבים טבעיים בלבד אלא נובעים גם מהיותו של האדם בעל יכולת (=בחירה) ושיקול דעת.

[2] כבר הנביאים אמרו שראיות הבורים להעדר ידיעת האלוה את מעשינו הן שרואים את הרשעים חיים בטובה וברווחה; ושדבר זה מביא את איש המעלה לחשוב שאין תועלת בכך שהוא מאמץ את הטוב או בסבל שהוא סופג מהתנגדותם של אחרים אליו.

תשובה א: נדרשת התבוננות מקיפה עד סוף המאורעות

[3] הנביא ציין שהוא העסיק בכך את מחשבתו, עד שהתברר לו שיש לראות את הדברים לפי אחריתם ולא לפי תחילתם.

[אסף] וכך הוא תיאר את סדרם של כל עניינים אלה: "וְאָמְרוּ: אֵיכָה יָדַע אֵל, וְיֵשׁ דֵּעָה בְּעֶלְיוֹן? הִנֵּה אֵלֶּה רְשָׁעִים, וְשַׁלְוֵי עוֹלָם הִשְׂגּוּ חָיִל. אַךְ רִיק זִכִּיתִי לְבָבִי, וָאֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי" (תהילים עג,יא-יג), וסוף דבריו: "וָאֲחַשְּׁבָה לָדַעַת זֹאת, עָמָל הוּא בְעֵינָי. עַד אָבוֹא אֶל מִקְדְּשֵׁי אֵל, אָבִינָה לְאַחֲרִיתָם. אַךְ בַּחֲלָקוֹת [תָּשִׁית לָמוֹ, הִפַּלְתָּם לְמַשּׁוּאוֹת.] אֵיךְ הָיוּ לְשַׁמָּה כְּרָגַע, [סָפוּ תַּמּוּ מִן בַּלָּהוֹת]" (שם,טז-יט).

[מלאכי] את העניינים האלה עצמם אמר מלאכי: "חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם, אָמַר ה', [וַאֲמַרְתֶּם: מַה נְּדַבַּרְנוּ עָלֶיךָ?] אֲמַרְתֶּם: שָׁוְא עָבֹד אֱלֹהִים, וּמַה בֶּצַע כִּי שָׁמַרְנוּ מִשְׁמַרְתּוֹ, וְכִי הָלַכְנוּ קְדֹרָנִית מִפְּנֵי ה' צְבָאוֹת. וְעַתָּה אֲנַחְנוּ מְאַשְּׁרִים זֵדִים, [גַּם נִבְנוּ עֹשֵׂי רִשְׁעָה גַּם בָּחֲנוּ אֱלֹהִים וַיִּמָּלֵטוּ.] אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי ה' [אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב ה' וַיִּשְׁמָע, וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי ה' וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ. וְהָיוּ לִי, אָמַר ה' צְבָאוֹת, לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סְגֻלָּה, וְחָמַלְתִּי עֲלֵיהֶם כַּאֲשֶׁר יַחְמֹל אִישׁ עַל בְּנוֹ הָעֹבֵד אֹתוֹ.] וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם [בֵּין צַדִּיק לָרָשָׁע, בֵּין עֹבֵד אֱלֹהִים לַאֲשֶׁר לֹא עָבָדוֹ]" (מלאכי ג,יג-יח).

תשובה ב: ההתבוננות במציאות חושפת תבונה בכוונת מכוון ויודע

[4 דוד] גם דוד הבהיר עד כמה היתה דעה זו מפורסמת בזמנו, ושהיא הובילה לכך שאנשים תקפו ועשקו זה את זה, והחל להביא טיעונים לבטלותה של דעה זו ולהודיע שהוא יתעלה יודע כל זאת. הוא אמר: "אָמְרָה וְגֵר יַהֲרֹגוּ וְיִתּוֹמִים יְרַצֵּחוּ. וַיֹּאמְרוּ: לֹא יִרְאֶה יָהּ, וְלֹא יָבִין אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. בִּינוּ בֹּעֲרִים בָּעָם, וּכְסִילִים מָתַי תַּשְׂכִּילוּ. הֲנֹטַע אֹזֶן הֲלֹא יִשְׁמָע? אִם יֹצֵר עַיִן הֲלֹא יַבִּיט?" (תהילים צד,ו-ט). הריני לבאר לך את משמעות הטיעון הזה, לאחר שאציין לך כיצד המתפרצים אל דברי הנביאים בלא שיקול דעת לא הבינו את הדברים האלה.

[5 הקושיה] לפני שנים אמרו לי אנשים מן הרופאים נכבדי אומתנו, כפליאה על דברי דוד, כך: "היה מתחייב מן ההיקש שלו, שבורא הפה יאכל, ושבורא הריאה יצעק, וכן שאר

האברים!".

הכשל בקושיה) התבונן נא, אתה המעיין בחיבורי זה, כמה רחקו מן האמת בהבנת הטיעון הזה. ושמע פירושו:

6 הנחה: יצירה דורשת המשגה) ברור שכל מי שעושה כלי כלשהו – לולא היה תופס מה שעושים בכלי זה, לא היה יכול לעשות לו כלי. כך למשל: לולא היה הנַפָּח תופס את עניין התפירה ומבין אותו – לא היה עושה את המחט בתבנית זו, שרק באמצעותה אפשר לתפור. וכן שאר הכלים. ומכיוון שטען מי שטען מן הפילוסופים שהאל אינו משיג את הפרטים האלה, משום שהם ממושאי ההשגה של החושים, ושהוא יתעלה אינו משיג בחוש אלא בהשגה שכלית – הביא נגדם טיעון מקיום החושים, ואמר:

מסקנה א: העולם מתוכנן) אם עניין השגת הראייה נעלם ממנו, ואיננו יודע אותו – כיצד הביא למציאות את הכלי הזה, המיועד להשגה בראייה? האם אתה סבור שבמקרה אירע שנוצרה לחות זכה מסוימת (=קרנית) ותחתיה לחות אחרת (=קשתית), ותחתיה שכבה מסוימת שאירע שניקב בה נקב (=אישון), ומול אותו נקב באה שכבה זכה נוקשה (=עדשה) – בקיצור: הליחות של העין, והשכבות שבה, ועצביה, עם כל השכלול הידוע בהם, וכולם מכוונים לתכלית של פעולה זו – היעלה על דעתו של בר דעת שדבר זה אירע במקרה? לא, אלא הוא בכוונה מן הטבע בהכרח, כמו שביאר כל רופא וכל פילוסוף. והרי הטבע אינו בעל שכל ויכולת הנהגה, וזה מוסכם על כל הפילוסופים.

מסקנה ב: היסוד שכלי) אלא הנהגת אומן זו נובעת לדעת הפילוסופים מיסוד שכלי, ולדעתנו היא פעולתו של בעל שֵׂכל, שהוא אשר הטביע את הכוחות האלה בכל מה שנמצא בו כוח טבעי. אם אותו שכל אינו משיג את העניין הזה ואינו מכיר אותו, כיצד הביא למציאות – או התממש ממנו, לפי אותה דעה (של הפילוסופים) – טבע המכוון לאותה מטרה שאין לו ידיעה בה? הרי שבצדק קרא להם "בֹּעֲרִים" ו"כְּסִילִים" (שם,ח).

7 מקור הכשל) אחר כך החל להבהיר שדבר זה הוא חסרון בהשגתנו; ושהאל יתהדר ויתרומם, שהעניק לנו את השכל הזה שבאמצעותו אנו משיגים, ובשל קוצר יכולתנו להשיג את אמיתתו יתעלה נוצרו לנו הכשלים הגדולים האלה – הוא יתעלה יודע את חסרוננו זה, ושאין לשים לב להתפרצות שמחייבת מחשבתנו זו המוגבלת. הוא אמר: "הַמְלַמֵּד אָדָם דָּעַת. ה' יֹדֵעַ מַחְשְׁבוֹת אָדָם כִּי הֵמָּה הָבֶל" (שם,י-יא).

המחשבה שהאל אינו יודע היא עתיקה

8 כל מטרתי בפרק זה היא להבהיר שזהו עיון קדום מאוד, כוונתי למה שנראה לבורים שהשגת האלוה נעדרת משום שמצבי בני האדם, האפשריים בטבעם, אינם סדורים.

א) נאמר: "וַיְחַפְּאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דְּבָרִים אֲשֶׁר לֹא כֵן עַל ה'" (מלכים־ב יז,ט), ונאמר במדרש: "מה אמרו? אמרו: העמוד הזה אינו רואה ואינו שומע ואינו מדבר". הכוונה בכך היא שהם דמיינו שהאל אינו משיג את המצבים האלה ואין מגיע ממנו לנביאים לא ציווי ולא איסור. וטעם כל זה והראיה לו לדעתם, שמצבי בני האדם אינם נוהגים כפי מה שכל אדם מבינינו סבור שכך ראוי שיהיו.

ב) ומכיוון שהם ראו שאין הדברים כפי שהם רוצים, אמרו: "אֵין ה' רֹאֶה אֹתָנוּ [עָזַב ה' אֶת הָאָרֶץ]" (יחזקאל ח,יב).

ג) ואמר צפניה על אלה: "הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם: לֹא יֵיטִיב ה' וְלֹא יָרֵעַ" (צפניה א,יב).

הכנה לפרק הבא

9 אשר למה שראוי לומר על ידיעתו יתעלה את כל הדברים – עוד אספר לך את דעתי על כך (ג,כ4 ואילך), לאחר שאודיעך את הדברים המוסכמים שאף בר דעת אינו יכול לחלוק על משהו מהם (ג,כ1).

פרק כ

אין יחס בין ידיעת האל לידיעת האדם

המוסכם: אחדותה של ידיעת הבורא

1 הנחה א: אין התחדשות) דבר מוסכם הוא שלא ייתכן שתתחדש לו יתעלה ידיעה, כך שידע עכשיו מה שלא ידע קודם לכן.

הנחה ב: אין ידיעות רבות) ולא ייתכן שתהיינה לו ידיעות רבות ושונות, אפילו לדעת המאמינים בתארים.

מסקנה מהנחה ב) כיוון שדבר זה הוכח, אמרנו אנחנו, קהל הדתיים, שבידיעה אחת הוא יודע דברים רבים ושונים, והעובדה שהידועים שונים אינה גוררת ידיעות שונות אצלו יתעלה כמו שהדבר אצלנו.

מסקנה מהנחה א) וכן אמרנו שאת כל הדברים המתחדשים שכאן הוא ידע טרם היותם ולא חדל לדעתם, ולכן אין מתחדשת לו ידיעה כלל. כי בהיותו יודע שפלוני נעדר כעת והוא עתיד לבוא למציאות בזמן מסוים ולהתקיים במשך פרק זמן מסוים ואחר כך ייעדר – הרי כשיבוא אותו פרט למציאות כמו שקדמה הידיעה לגביו, לא תיתוסף ידיעה ולא יתחדש מה שלא היה ידוע לו, אלא יתחדש מה שהיה ידוע מאז ומעולם שהיה עתיד להתחדש כפי שאכן בא למציאות.

מחלוקת בדבר היקף הידיעה האלוהית

2 מהאמנה זו מתחייב שהידיעה יכולה לחול על מקרי העדר, ולכלול את האינסופי.

העדר) אימצנו האמנה זו ואמרנו שאין זה מן הנמנע שידיעתו תחול על מקרי ההעדר שהבאתם למציאות קדמה בידיעתו, ושהוא יכול להביאם למציאות. ואילו מה שלא יימצא כלל – זהו ההעדר המוחלט מצד ידיעתו, שידיעתו אינה חלה עליו, כמו שידיעתנו שלנו אינה חלה על מה שהוא נעדר מבחינתנו.

3 קושי בידיעת האינסוף) אשר ל(ידיעה) הכוללת את האינסופי – יש בדבר קושי.

דעת כל דתי) חלק מאנשי העיון סברו שהידיעה חלה על המין, ומתפשטת במובן מסוים על כל פרטי המין. זוהי דעת כל דתי בהתאם למה שהכרח העיון מוביל אליו.

דעת הפילוסופים) ואילו הפילוסופים פסקו ואמרו שידיעה אינה חלה על העדר ואינה כוללת את האינסופי. ומכיוון שאין מתחדשת לו ידיעה – בלתי אפשרי שידע משהו מן הדברים המתחדשים. נמצא שאין הוא יודע אלא את הדברים הקבועים שאינם משתנים.

דעה נוספת) לאחד מהם עלה ספק אחר, ואמר: אפילו הדברים הקבועים – אם הוא יודע אותם נעשו לו ידיעות רבות, כי ריבוי ידועים גורר ריבוי ידיעות, כי לכל ידוע יש ידיעה מיוחדת לו. נמצא שאין הוא יודע אלא את עצמותו.

דעת הרמב"ם: ביקורת חריפה

4 מה שאני אומר הוא שהסיבה לכל מה שנכשלו בו היא שהם הניחו יחס בין ידיעתנו לידיעתו יתעלה. וכל קבוצה מסתכלת על הדברים שאינם אפשריים לגבי ידיעתנו, וחושבת שדבר זה מחויב לגבי ידיעתו, או שהיא מסופקת אם הדבר כך הוא. וראוי לנזוף בעיקר בפילוסופים בשאלה זו, יותר מבכל אחד אחר, כי

א) הם אלה שהוכיחו שאין ריבוי בעצמותו יתעלה ושאין לו תואר חיצוני לעצמותו, אלא ידיעתו היא עצמותו ועצמותו היא ידיעתו.

ב) והם שהוכיחו ששכלינו אינם מסוגלים להשיג את אמיתת עצמותו כפי שהיא, כמו שביארנו (א:נד1;נח6), ואם כן, כיצד הם טוענים שהם משיגים את ידיעתו, והרי ידיעתו אינה דבר מחוץ לעצמותו? אלא עצם חוסר היכולת הזה מצד שכלנו להשיג את עצמותו, הוא אותו חוסר יכולת להשיג כיצד היא ידיעתו את הדברים. ואין זו ידיעה ממינה של ידיעתנו כך שאנו יכולים להקיש מזו אל זו, אלא זהו דבר שונה לחלוטין.

היקף אינסופי לידיעה האלוהית

5 וכמו שיש עצמות מחויבת המציאות שממנה מתחייב כל מצוי, לפי דעתם, או שהיא שעשתה את כל מה שזולתה לאחר ההעדר, לפי דעתנו – כך אנו אומרים שאותה עצמות משיגה את כל מה שזולתה, ולא נעלם ממנה שום דבר מכל מה שבא למציאות, ואין מכנה משותף בין ידיעתנו וידיעתו כמו שאין מכנה משותף בין עצמותנו ועצמותו. מה

שגרם לטעות כאן הוא הרב־משמעיות של המונח "ידיעה", כי המכנה המשותף הוא המינוח בלבד והשונות היא במהות. בשל דבר זה מתחייבים אבסורדים, משום שאנחנו מדמיינים שהדברים המחויבים ביחס לידיעתנו מחויבים ביחס לידיעתו.

ידיעה אינה מחייבת דטרמיניזם

[6] עוד מתברר לי מפסוקי התורה, שידיעתו יתעלה את מציאותו של אפשרי מסוים שעתיד להיות, אינה מוציאה את האפשרי הזה מטבע האפשרִיוּת בשום אופן, אלא טבע האפשריות נותר עמו. ושאין הידיעה של מה שיתחדש מן האפשריים מחייבת את היותו בהכרח באחת משתי האפשרויות. גם זה אחד מיסודות תורת משה שאין בו ספק ולא פקפוק.

[א] ולולא זאת לא היה אומר: "וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ" (דברים כב,ח),

[ב] וכן דבריו: "[וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ,] פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר [יְקָחֶנָּה]" (שם כ,ז),

[ג] וכן כל מתן התורה והציוויים והאיסורים נובעים מעיקר זה, שידיעתו את מה שיהיה אינה מוציאה את האפשרי הזה מטבעו. דבר זה קשה מאוד עבור השגתם של שכלינו קצרי היכולת.

הפער בין ידיעת האדם לבין ידיעת האל

[7] התבונן בכמה דרכים שונה ידיעתו מידיעתנו, לפי דעתו של כל איש דת. ראשית: בכך שהידיעה האחת מתאימה לידועים רבים ממינים שונים. שנית: בכך שהיא חלה על מה שלא הובא למציאות. שלישית: בכך שהיא חלה על האינסופי. רביעית: בכך שידיעתו אינה משתנה עם השגת המחודשים, אף על פי שנראה לכאורה שהידיעה שדבר עתיד להימצא אינה הידיעה לגביו שהוא כבר נמצא, אלא יש כאן תוספת מסוימת, והיא שמה שהיה בכוח הפך להיות בפועל. חמישית, לפי דעת תורתנו: שידיעתו יתעלה אינה בוררת את אחת משתי האפשרויות, אף על פי שהוא יתעלה ידע בבירור על אחת מהן שהיא תהיה לבסוף.

[8] מי יתן וידעתי באיזה מובן דומה ידיעתנו לידיעתו, לפי דעתו של המאמין שהידיעה היא תואר נוסף, והאם יש כאן משהו מלבד שיתוף בשם בלבד. אכן לדעתנו, שאנו אומרים שידיעתו אינה דבר הנוסף על עצמותו – באמת מתחייב שידיעתו שונה מידיעתנו באופן העצמי הזה, כמו שעצם השמים שונה מעצם הארץ. הנביאים אמרו זאת במפורש: "כִּי לֹא מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דְּרָכָי, נְאֻם ה'. כִּי גָבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ, כֵּן גָּבְהוּ דְרָכַי מִדַּרְכֵיכֶם וּמַחְשְׁבֹתַי מִמַּחְשְׁבֹתֵיכֶם" (ישעיהו נה,ח-ט).

סיכום: פער בלתי ניתן לגישור בין האדם לבין האל

9 כללו של דבר שאני אומר ומסכם:

אחדות מציאותו וידיעתו) כמו שאיננו משיגים את אמיתת עצמותו, אבל אף על פי כן אנו יודעים שמציאותו היא המציאות השלמה ביותר ואין בה חסרון ולא שינוי ולא היפעלות בשום אופן – כך אף על פי שאיננו יודעים את אמיתת ידיעתו, שהרי היא עצמותו, אנו יודעים שאין הוא יודע בזמן מסוים ואינו יודע בזמן אחר, כלומר שאין מתחדשת לו ידיעה בשום אופן; ושידיעתו אינה מתרבה, ושהיא אינסופית, ושאין נעלם ממנו שום דבר מכל המצויים, וידיעתו אותם אינה מבטלת את טבעיהם, אלא האפשרי נותר בטבע האפשריות. וכל סתירה לכאורה באמירות האלה היא לפי ההתבוננות בידיעתנו, שאינה משותפת לידיעתו אלא בשם בלבד.

כוונה) וכן המונח "כוונה" נאמר באופן רב־משמעי לגבי מה שאנחנו מתכוונים אליו ולגבי מה שאומרים שהוא מתכוון אליו.

השגחה) וכן המונח "השגחה" נאמר באופן רב־משמעי לגבי מה שאנחנו משגיחים עליו ולגבי מה שאומרים שהוא יתעלה משגיח עליו.

10 והנכון, אם כן, שמשמעות ה"ידיעה" ומשמעות ה"כוונה" ומשמעות ה"השגחה" המיוחסות אלינו אינן המשמעויות של אלה המיוחסות אליו. כשמבינים את שתי ההשגחות או את שתי הידיעות או את שתי הכוונות כאילו יש להן משמעות אחת – נוצרים הקשיים ומתעוררים הספקות שנזכרו לעיל. אך כשיודעים שכל מה שמיוחס אלינו שונה מכל מה שמיוחס אליו – מתבררת האמת. השוני בין אלה המיוחסות אליו והמיוחסות אלינו כבר נאמר במפורש בדבריו: "וְלֹא דַרְכֵיכֶם דְּרָכָי", כמו שכבר ציינו לעיל (פסקה 8).

פרק כא

בין ידיעת האל לידיעת המתבונן

ההבדל בין היוצר לבין מי שמתבונן ביצירה

1 יש הבדל גדול בין ידיעתו של היוצר את מה שיצר, לבין ידיעתם של אחרים את אותה יצירה. כי היצירה נוצרה על פי ידיעת יוצרה, ואם כן יצירתו את מה שיצר באה בעקבות ידיעתו; ואילו אחֵר המתבונן ביצירה זו וכולל אותה בידיעתו – ידיעתו באה בעקבות היצירה.

2 היוצר) דוגמה לכך היא יוצר שעשה תיבה שנעות בה משקולות על ידי זרימת מים כך שהיא מורה על השעות שעברו מן היום או מן הלילה. כל זרימת המים שבה, ושינוי

מקום זרימתם, וכל חוט שנמשך, וכל כדורית שיורדת – את כל זה יוצרה משיג ויודע, ואין הוא יודע את התנועות האלה בשל התבוננותו בתנועות אלה המתחדשות כעת, אלא להפך: אותן תנועות המתחדשות כעת מתחדשות דווקא על פי ידיעתו.

המתבונן ואילו המתבונן בכלי הזה אינו כן, אלא כל אימת שהמתבונן רואה תנועה מסוימת מתחדשת לו ידיעה, וככל שהוא מוסיף להתבונן מיתוספות ידיעותיו ומתחדשות בזו אחר זו, עד שהוא רוכש על ידן את ידיעת כל הכלי.

מגבלות המתבונן א ואילו היינו מניחים שתנועותיו של אותו כלי הן אינסופיות – לא היתה ידיעתו של המתבונן כוללת את כולן לעולם.

ב כמו כן המתבונן אינו יכול לדעת אף אחת מן התנועות הללו לפני שהתחדשה, שהרי הוא יודע את מה שהוא יודע רק מתוך מה שהתחדש.

ההבדל בין היוצר לבין האדם

3 ידיעתנו זהו המצב באשר למכלול המציאות ויחסה אל ידיעתנו וידיעתו יתעלה. כי אנחנו יודעים כל מה שאנחנו יודעים רק בשל ההתבוננות במצויים, ולכן ידיעתנו אינה חלה על מה שעתיד להיות ולא על האינסופי, וידיעותינו מתחדשות ומתרבות בהתאם לדברים שאנו רוכשים מהם את ידיעתם.

ידיעת האל והוא יתעלה אינו כך, כוונתי שאין הוא יודע את הדברים מתוכם כך שיהיו ריבוי והתחדשות, אלא אותם דברים באים בעקבות ידיעתו הקודמת שקבעה אותם כפי שהם:

א מציאותו של נבדל (מחומר),

ב או מציאותו של פרט בעל חומר יציב,

ג או מציאותו של בעל חומר עם פרטים משתנים הנוהג על פי סדר שאינו משתבש ואינו משתנה. לכן אין לו יתעלה ריבוי ידיעות ולא חידוש ושינוי של ידיעה, כי בכך שהוא יודע את אמיתת עצמותו שאינה משתנה הוא יודע את כל מה שמתחייב מכל מעשיו.

מסקנה: פער בלתי ניתן לגישור בין האדם לבין האל

4 מסקנה לרצות להבין בשכלנו כיצד הוא הדבר, הוא לרצות שנהיה אנחנו הוא, והשגתנו השגתו. אם כן מה שראוי שיאמין מחפש האמת הכן, הוא שאין נעלם ממנו יתעלה שום דבר, אלא הכול גלוי לידיעתו, שהיא עצמותו, ושבלתי אפשרי לנו בשום אופן לדעת אופן זה של השגה. אילו ידענו כיצד הוא, היה לנו אותו שכל שהוא משיג בו באופן זה של השגה – וזה דבר שאינו יכול להתקיים במציאות אלא לו יתעלה, והוא עצמותו.

הבהרת משמעותה של המסקנה משלושת הפרקים הקודמים

5 הבן זאת. כי אני אומר שזה מופלא מאוד ודעה נכונה, שאם מתחקים אחריה אין

מוצאים בה אף טעות וסילוף ואין נלווים אליה אבסורדים, ואין מיוחס בה חסרון לאל. כי בדברים נכבדים ונעלים אלה אי אפשר בשום אופן להשיג הוכחה לגביהם, לא לפי דעתנו, קהל הדתיים, ולא לפי דעת הפילוסופים לפי דעותיהם השונות בשאלה זו. וכל מושאי החקירה שאי אפשר להביא עליהם הוכחה, ראוי שתינקט לגביהם הדרך שנקטנו בשאלה זו, כלומר שאלת ידיעת האלוה את מה שזולתו. הבן זאת.

פרק כב

איוב: סיפור הפתיחה וזהות השטן

פתיחה

[1] פרשת איוב הנפלאה והמופלאה הוא מסוג הדברים שאנו עוסקים בו. כוונתי שהוא משל שנועד להבהרת דעות בני האדם על ההשגחה.

המשל וחשיבותו

[2] ידועים לך דבריהם המפורשים (של חז"ל), ואמירת אחד מהם:

א: משל) "איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה" (בבלי בבא בתרא טו,א).

ב: מציאות מסופקת) ומי שטען שהוא היה ונברא ושהוא מעשה שהיה – לא ידע לא מתי התרחש ולא היכן. אלא יש מן החכמים מי שאמר שהוא היה בימי האבות, ויש שאמר שהוא היה בימי משה, ויש שאמר שהוא היה בימי דוד, ויש שאמר שהוא מעולי בבל (שם טו,א-ב). דבר זה מחזק את דברי האומר שהוא לא היה ולא נברא.

[3] כללו של דבר, בין היה בין לא היה, בדברים מעין בעייתו זו, המצויים תמיד, נבוך כל מעיין מבני האדם, עד שנאמר על ידיעת האל ועל השגחתו מה שציינתי לך (ג:טז,יז,יט). כוונתי לכך שעל אדם צדיק, שלם, שמעשיו ישרים, ירא חטא ביותר – נוחתות צרות קשות בזו אחר זו על נכסיו ובניו וגופו, ולא בשל חטא שחייב זאת.

[4] לכל הדעות, בין היה בין לא היה, אותם דברים שנאמרו כהקדמה, כלומר דברי השטן ודברי ה' לשטן ומסירתו בידו (איוב א,א-ב,ז) – כל אלה משל בלי ספק לכל בר דעת. אבל הוא משל שאינו ככל המשלים, אלא משל שנקשרו בו נפלאות ודברים שהם כבשונו שלעולם, והתבררו על ידו קשיים חמורים, והתחוורו ממנו אמיתות שאין נעלות מהן. אציין לך מה שאפשר לציין, ואביא את דברי החכמים שהסבו את תשומת לבי לכל מה שהבנתי מאותו משל גדול.

"ארץ עוץ" – הזמנה למחשבה ועיון

[5] הדבר הראשון שעליך להתבונן בו הוא דבריו: "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ" (שם א,א). ננקט שם רב־משמעי, עוץ.

א) כי הוא שם אדם: "אֶת עוּץ בְּכֹרוֹ" (בראשית כב,כא),

ב) והוא ציווי לחשוב ולהתבונן: "עֲצוּ עֵצָה" (ישעיהו ח,י). הרי הוא כאומר לך: התבונן במשל זה, חשוב עליו והבן את משמעותו, וראה מה היא הדעה הנכונה.

מאפייני השטן

6 נספח) אחר כך ציין שבני האלהים באו להתיצב על ה' והשטן בא בתוכם ובחבורתם. כי הוא לא אמר "ויבאו בני האלהים והשטן להתיצב", שאז היתה מציאות הכול באותו יחס, אלא אמר: "וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבוֹא גַם הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם" (איוב א,ו). צורת דיבור זו נאמרת דווקא על מי שבא כשאין הכוונה לעצמו (שיבוא) ואינו מבוקש מצד עצמו, אלא מכיוון שנכח מי שהיתה הכוונה שיהיה נוכח, בא הוא בכלל הבאים.

בארץ) אחר כך ציין שהשטן הזה הוא משוטט בארץ ועובר בה, ואין בינו ובין העליונים שום יחס ואין לו שֵם מהלכים, והם דבריו: "מִשּׁוּט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ" (שם א,ז; ב,ב) – הוא מסייר ומשוטט בארץ בלבד.

מקור הרע) אחר כך ציין שהישר והתם הזה נמסר בידי השטן הזה, ושהסיבה לכל הפגעים שנחתו על נכסיו ועל בניו ועל גופו היתה השטן.

התעלמות מן השטן) לאחר שקבע את הקביעות האלה החל לכתוב את אמרות אנשי העיון על בעיה זו. הוא ציין דעה מסוימת וייחס אותה לאיוב, ודעות אחרות לרעיו. אני עתיד להשמיע לך אותן בבירור (בפרק הבא); כוונתי לאותן דעות שבגללן נתגלעו המחלוקות בפרשה זו, שכל סיבתה היתה השטן, אך כולם, איוב ורעיו, חשבו שה' עושה זאת בעצמו ולא באמצעות השטן.

אפיון השכלתו של איוב ומדרג הפגעים

7 לא חכם) המופלא והנפלא ביותר בנושא זה הוא שהוא לא תיאר את איוב כחכם. הוא לא אמר: "איש חכם" או "מבין" או "משכיל", אלא תיאר אותו רק כבעל מידות נעלות ומעשים ישרים. כי אילו היה חכם לא היה מתקשה במה שקרה לו, כמו שעתיד להתבאר (ג,כג17,7).

8 דירוג הפגעים) אחר כך דירג את צרותיו ביחס למצבי בני האדם.

רכוש) כי יש מבני האדם מי שאינו נבהל מאובדן הנכסים והוא מקל בכך ראש,

בנים) אך מות הבנים מחריד אותו וממית אותו מרוב צער.

כאבים) ויש מבני האדם מי שסובל באורך רוח ואינו נחרד אפילו מאובדן הבנים, אך המכאובים – אין בעל חוש שיכול לסבול אותם בשקט. וכל בני האדם – כוונתי להמון – מרוממים את ה' בפיהם ומתארים אותו כצודק וכמיטיב רק כשהם מאושרים וחיים

בשלווה, או בעת צרה נסבלת. אך אם מגיעות הצרות האלה שנזכרו לגבי איוב – יש מהם מי שעם אובדן נכסיו הוא כופר, ומאמין שאין סדר במציאות כולה. ויש מהם מי שנותר מאמין בצדק ובסדר (במציאות) אפילו עם צרות אובדן הנכסים, אך אם נפגע באובדן הבנים לא יסבול בשקט. ומהם מי שסובל בשקט ואמונתו אינה משתבשת עם אובדן הבנים; אך כשבאים מכאובים גופניים – אף לא אחד מהם יסבול בשקט, אלא יתאונן ויתלונן, בפה או בלב, שנעשה לו עוול.

ניתוח ההדגשות בתיאור בני האלוהים, ושני מופעי השטן

[9] דבריו על בני האלהים: "[וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים] לְהִתְיַצֵּב עַל ה'" הם בפעם הראשונה (איוב א,ו) והשנייה (שם ב,א); ואילו השטן, אף על פי שבא בחבורתם ובתוכם בפעם הראשונה והשנייה, הרי בפעם הראשונה לא אמר בו "להתיצב", ואילו בשנייה אמר: "וַיָּבוֹא גַּם הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם לְהִתְיַצֵּב עַל ה'" (שם).

[10] הבן עניין זה והתבונן כמה נפלא הוא, וראה כיצד השגתי עניינים אלה בכעין התגלות: שמשמעות "לְהִתְיַצֵּב עַל ה'" היא שהם נמצאים ככפופים לציוויו במה שהוא רוצה, כמו שאמר זכריה על "אַרְבַּע מַרְכָּבוֹת יֹצְאוֹת" (זכריה ו,א): "וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר אֵלָי: אֵלֶּה אַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם יוֹצְאוֹת מֵהִתְיַצֵּב עַל אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ" (שם,ה). וברור הוא שאין יחס בני האלהים ויחס השטן במציאות אותו יחס, אלא בני האלהים יציבים יותר ומתמידים יותר. אבל גם לו יש מעמד מסוים במציאות, למטה מהם.

[11] ועוד מפלאי משל זה, שכאשר ציין שהשטן משוטט בארץ דווקא ושהוא עושה את המעשים האלה, הבהיר שהוא מנוע מלהשתלט על הנפש, ושניתן לו שלטון על כל הדברים הארציים האלה ונחצץ בינו לבין הנפש, והם דבריו: "אַךְ אֶת נַפְשׁוֹ שְׁמֹר" (איוב ב,ו). וכבר ביארתי לך (א,מא6) את הרב־משמעיות של המונח "נפש" בלשוננו, ושהוא חל על הדבר הנשאר מן האדם לאחר המוות, והוא מה שאין לשטן שלטון עליו.

השטן כמייצג החטא ויצר הרע במקרא ובמדרשי חז"ל

[12] לאחר מה שהזכרתי, שמע את המימרה המאלפת שאמרו החכמים שבצדק יש לקרוא להם "חכמים", שביארה כל קושי וחשפה כל דבר כמוס וגילתה את רוב סתרי תורה, והיא דבריהם בתלמוד: "אמר ר' שמעון בן לקיש: הוא שטן, הוא יצר רע, הוא מלאך המות" (בבלי בבא בתרא טז,א). הרי שביאר את כל מה שהזכרנו באופן שאין בו ספק למבין. התברר לך אפוא ששלושת המונחים האלה הם כינוי למשמעות אחת, ושכל הפעולות המיוחסות לכל אחד משלושתם – כולן אינן אלא פעולתו של דבר אחד. כך אמרו גם חכמי משנה הקדומים: "תנא: יורד ומתעה, עולה ומשטין, נוטל רשות ונוטל

נשמה" (שם).

[13] דוד) והתברר לך שמה שראה דוד במראה הנבואה בזמן הדֶּבֶר: "[מַלְאַךְ עֹמֵד בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם] וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ, נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלָם" (דברי הימים־א כא,טז) – שהוא הראהו זאת רק כהוראה על עניין,

יהושע) שהוא עצמו העניין שנאמר עליו גם במראה הנבואה לגבי חטאם של בני יהושע הכהן הגדול: "וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל יְמִינוֹ לְשִׂטְנוֹ" (זכריה ג,א), ואחר כך הבהיר את ריחוקו ממנו יתעלה בדבריו: "יִגְעַר ה' בְּךָ הַשָּׂטָן, וְיִגְעַר ה' בְּךָ" (שם,ב).

בלעם) והוא אשר ראה גם בלעם במראה הנבואה בַּדֶּרֶךְ (במדבר כב,לא) כשאמר לו: "הִנֵּה אָנֹכִי יָצָאתִי לְשָׂטָן" (שם,לב).

מאפייני השטן ויצר הרע

[14] א) דע ש"שטן" נגזר מן "שְׂטֵה מֵעָלָיו וַעֲבֹר" (משלי ד,טו), כלומר ממשמעות ההסרה והעזיבה (גם: האובדן והחידלון), כי הוא אשר מסיר מדרכי האמת בלי ספק, ומביא לאבדון בדרכי התעייה.

ב) על עניין זה עצמו נאמר: "כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו" (בראשית ח,כא). ידוע לך כמה דעה זו – יצר טוב ויצר רע – מפורסמת בתורתנו, ודבריהם (של חז"ל) "בשני יצריך" (משנה ברכות ט,ה). הם אמרו שיצר רע נוצר באדם בשעת לידתו (בבלי סנהדרין צא,ב): "לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ" (בראשית ד,ז), וכמו שאמרה התורה: "מִנְּעֻרָיו", ושיצר טוב נמצא לו רק לאחר ששכלו נשלם (קהלת רבה ד,יג).

ג) ולכן אמרו (בבלי נדרים לב,ב): נקרא יצר רע "מֶלֶךְ גָּדוֹל" (קהלת ט,יד) ונקרא יצר טוב "יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם" (שם ד,יג) במשל שהומשל על גוף האדם וכוחותיו השונים, בדבריו: "עִיר קְטַנָּה וַאֲנָשִׁים בָּהּ מְעָט [וּבָא אֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב אֹתָהּ, וּבָנָה עָלֶיהָ מְצוֹדִים גְּדֹלִים. וּמָצָא בָהּ אִישׁ מִסְכֵּן חָכָם וּמִלַּט הוּא אֶת הָעִיר בְּחָכְמָתוֹ, וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת הָאִישׁ הַמִּסְכֵּן הַהוּא]" (שם ט,יד-טו). כל הדברים האלה הם אמירות מפורסמות שלהם ז"ל.

[15] וכיוון שהם ביארו לנו שיצר רע הוא השטן, והוא בלי ספק מלאך, כוונתי שגם הוא נקרא מלאך משום שהוא היה בתוך בני האלהים. ואם כן גם יצר טוב הוא מלאך באמת. נמצא שדבר מפורסם זה במימרות החכמים ז"ל (בבלי שבת קיט,ב; תענית יא,א; חגיגה טז,א) שלכל אדם נלווים שני מלאכים, אחד מימינו והשני משמאלו – הם יצר טוב ויצר רע. ובפירוש אמרו ז"ל בגמרא (מסכת) שבת על שני המלאכים האלה: "אחד טוב ואחד רע" (בבלי שבת שם). ראה כמה נפלאות גילתה לנו מימרה זו, וכמה דמיונות שגויים היא סילקה.

סיום והקדמה לפרק הבא

16 סבורני שכבר פירשתי וביארתי את פרשת איוב עד תכליתהּ וסופה. אך ברצוני לבאר לך מה היא הדעה המיוחסת לאיוב והדעה המיוחסת לכל אחד מרעיו, בראיות שאלקט מדברי כל אחד מהם. אל תשים לבך לאמירות אחרות (שנאמרו), שהתחייבו משטף הדיבור, כמו שביארתי לך בתחילתו של חיבור זה (הקדמות,משלים6-11).

פרק כג

איוב: הדיון והחתימה

המסר בספר להמון: הדעות המוסכמות בסיפור איוב

1 כאשר נקבעה פרשת איוב זו, או כאשר אירעה, היה מוסכם על החמישה, איוב ורעיו, הסכמת הכול: א) שה' יתעלה יודע את כל מה שפגע באיוב, ושה' הוא שהביא עליו את הפגעים האלה.

ב) כולם גם הסכימו שלא ייתכן שיעשה עוול ושאין לייחס לו אי־צדק. גם בדברי איוב תמצא רבות עניינים אלה. כשתתבונן בדברי חמשתם בעת ויכוחם תמצא שכמעט כל מה שאמר אחד מהם אמרו כולם, והדברים נאמרו ונשנו והתערבו זה בזה, ושולב בהם תיאורו של איוב את עוצמת ייסוריו ואסונותיו למרות גודל יושרו, ותיאור צדקו ומעלות מידותיו וטוב מעשיו. וכן שולבו בדברי רעיו אליו עידוד לאורך רוח ודברי ניחומים והרגעה, ושראוי לשתוק ולא לשלח את רסן הדיבור כאדם הרב עם רעהו, אלא ייכנע למשפטי ה' וישתוק. והוא אומר שעוצמת הייסורים לא אפשרה לו לסבול בשקט ולהתיישב בדעתו ולומר את מה שראוי.

הסכמת הרעים) כל רעיו הסכימו גם שכל עושה טוב מקבל שכר וכל עושה רע נענש, ואם תראה חוטא מצליח – הרי באחריתו יתהפך הדבר וימות הוא, ויפגעו בו ובבניו ובצאצאיו צרות; ואם תראה עובד ה' בצרה – בוודאי יחזור לאיתנו. תמצא שעניין זה חוזר ונשנה בדברי אליפז ובלדד וצופר, ושלושתם מסכימים על דעה זו.

השאלה שהספר דן בה ובידולי הדעות

2 אך אין זה המכוון בכל הפרשה הזאת. אלא המכוון הוא מה שהתייחד בו כל אחד מהם, והכרת דעתו בפרשה זו, שהיא פגיעת הצרות הגדולות ביותר והקשות ביותר שיכולות להיות, על האדם השלם ביותר והישר בתכלית היושר.

דעת איוב בהתחלה: אין השגחה

3 כולם נפגעים) דעתו של איוב בנושא זה היתה שזאת ראיה לכך שהצדיק והרשע שווים מבחינתו יתעלה, מתוך חוסר אכפתיות ממין האדם וזניחתו.

א) ולכך מכוונת אמירתו בכלל דבריו: "אַחַת הִיא, עַל כֵּן אָמַרְתִּי תָּם וְרָשָׁע הוּא מְכַלֶּה. אִם שׁוֹט יָמִית פִּתְאֹם – לְמַסַּת נְקִיִּם יִלְעָג" (איוב ט,כב-כג). כלומר: אם שיטפון בא לפתע וממית וסוחף את כל מי שהוא פוגש בו – הרי הוא לועג לאסונם של החפים מפשע.

ב) אחר כך חיזק דעה זו באומרו: "זֶה יָמוּת בְּעֶצֶם תֻּמּוֹ, כֻּלּוֹ שַׁלְאֲנַן וְשָׁלֵיו. עֲטִינָיו מָלְאוּ חָלָב [וּמֹחַ עַצְמוֹתָיו יְשֻׁקֶּה]. וְזֶה יָמוּת בְּנֶפֶשׁ מָרָה, וְלֹא אָכַל בַּטּוֹבָה. יַחַד עַל עָפָר יִשְׁכָּבוּ, וְרִמָּה תְּכַסֶּה עֲלֵיהֶם" (שם כא,כג-כו).

4 הרשעים בטוב) וכן החל להביא ראיות על טוב מצבם והצלחתם של הרשעים.

א) הוא הרחיב דברים על כך מאוד ואמר: "וְאִם זָכַרְתִּי וְנִבְהָלְתִּי, וְאָחַז בְּשָׂרִי פַּלָּצוּת: מַדּוּעַ רְשָׁעִים יִחְיוּ, עָתְקוּ גַּם גָּבְרוּ חָיִל? זַרְעָם נָכוֹן לִפְנֵיהֶם [עִמָּם, וְצֶאֱצָאֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם. בָּתֵּיהֶם שָׁלוֹם מִפָּחַד, וְלֹא שֵׁבֶט אֱלוֹהַּ עֲלֵיהֶם. שׁוֹרוֹ עִבֵּר וְלֹא יָגֵעַל, תְּפַלֵּט פָּרָתוֹ וְלֹא תְשַׁכֵּל. יְשַׁלְּחוּ כַצֹּאן עֲוִילֵיהֶם, וְיַלְדֵיהֶם יִרְקֹדוּן. יִשְׂאוּ כְתֹף וְכִנּוֹר, וְיִשְׂמְחוּ לְקוֹל עוּגָב. יְכַלּוּ בַטּוֹב יְמֵיהֶם, וּבְרֶגַע שְׁאוֹל יֵחָתּוּ] (שם,ו-יג).

ב) וכיוון שתיאר את ההצלחה השלמה הזאת, החל לומר לבני שיחו: אם הדבר הוא כטענתכם, שילדי הכופר המצליח הזה ימותו אחריו, וייכרת זכרם – כיצד מה שיקרה לאנשי ביתו אחריו יזיק לאותו אדם מצליח? הוא אמר: "[אֱלוֹהַּ יִצְפֹּן לְבָנָיו אוֹנוֹ, יְשַׁלֵּם אֵלָיו וְיֵדָע...] כִּי מַה חֶפְצוֹ בְּבֵיתוֹ אַחֲרָיו, וּמִסְפַּר חֳדָשָׁיו חֻצָּצוּ" (שם,יט-כא).

5 יצירה והזנחה) אחר כך החל להבהיר שאין תקווה לאחר המוות, ואם כן לא נותר אלא שזו הזנחה. הוא החל להתפלא, כיצד לא הוזנח עיקר יצירת האדם ובריאתו, אך הנהגתו הוזנחה; ואמר: "[זְכָר נָא כִּי כַחֹמֶר עֲשִׂיתָנִי, וְאֶל עָפָר תְּשִׁיבֵנִי.] הֲלֹא כֶחָלָב תַּתִּיכֵנִי, וְכַגְּבִנָּה תַּקְפִּיאֵנִי. [עוֹר וּבָשָׂר תַּלְבִּישֵׁנִי, וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תְּשֻׂכְּכֵנִי. חַיִּים וָחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי, וּפְקֻדָּתְךָ שָׁמְרָה רוּחִי] (איוב י,ט-יב).

סיכום) זוהי אחת הדעות שמאמינים בהן על ההשגחה.

הביקורת על דעת איוב בהתחלה

6 ידועים לך דברי החכמים שדעה זו של איוב פסולה ביותר.

א) הם אמרו: "עפרא בפומיה דאיוב (=עפר בפיו של איוב)" (בבלי בבא בתרא טז,א).

ב) ואמרו: "בִּקֵּשׁ איוב להפוך את הקערה על פיה" (שם).

ג) ואמרו: "איוב כופר בתחית המתים היה" (שם).

ד) ועוד אמרו עליו: "התחיל מחרף ומגדף" (שם טו,ב).

דעת איוב בסוף: התפנית

7 אשר לדבריו יתעלה לאליפז: "כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב" (איוב מב,ז) –

הסבר א, ודחייתו) החכמים אמרו כתירוץ על כך: "אין אדם נתפש על צערו" (בבלי בבא בתרא טז,ב). כלומר שיש לו תירוץ בשל עוצמת הייסורים. אך דברים בסגנון זה אינם שייכים למשל זה.

הסבר ב) אלא הטעם לכך הוא מה שאבאר לך כעת: שהוא חזר בו מדעה זו, שהיא טעות קשה ביותר, והוכיח את טעותו בו.

שלב א) העובדה שדבר זה עולה על הדעת באופן ראשוני, ובפרט למי שפגעו בו צרות כשהוא יודע בעצמו שלא חטא – אין מי שמכחיש אותה. לכן יוחסה דעה זו לאיוב. אבל הוא אמר כל מה שאמר כל עוד לא היה לו מדע, ולא ידע את האלוה אלא כקבלה עיוורת, כמו שיודעים אותו המון הדתיים.

שלב ב) אך כאשר ידע את ה' ידיעה ודאית – הכיר בכך שהאושר האמיתי, שהוא הכרת האלוה, שמור לכל מי שמכירו, ושום אסון מכל האסונות האלה אינו מעכיר אותו לאדם. רק כל עוד ידע איוב את ה' מתוך מסורת ולא בדרך העיון, הוא דימה שמיני האושר המדומים האלה – כגון בריאות, עושר, וילדים – הם התכלית, ולכן נבוך אותן מבוכות ואמר אותן אמירות.

הקשר הפסוקים) זוהי משמעות דבריו: "לְשֵׁמַע אֹזֶן שְׁמַעְתִּיךָ, וְעַתָּה עֵינִי רָאָתְךָ. עַל כֵּן אֶמְאַס וְנִחַמְתִּי עַל עָפָר וָאֵפֶר" (איוב מב,ה-ו). משמעות הדברים לפי העניין: "על כן אמאס כל אשר הייתי מתאוה, וניחמתי על היותי בתוך עפר ואפר", כמו שנקבע מצבו: "וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הָאֵפֶר" (שם ב,ח). בשל האמירה האחרונה הזאת, המורה על ההשגה הנכונה, נאמר עליו אחר כך: "כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב" (שם מב,ז).

דעת אליפז: הכל נעשה במשפט צדק

8 אשר לדעתו של אליפז על המאורע הזה – גם היא אחת מן הדעות הנאמרות על ההשגחה.

צדק) הוא אמר שכל מה שפגע באיוב היה בדין, כי היו לו חטאים שהתחייב בכך בגינם. הוא שאמר לאיוב: "הֲלֹא רָעָתְךָ רַבָּה, וְאֵין קֵץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ" (שם כב,ה).

בחינת ה') אחר כך החל לומר לאיוב: הסתמכותך על יושר המעשים וההליכה בדרך הטובה אינה דבר המחייב שתהיה כה שלם מבחינת ה' עד שלא תיענש: "הֵן בַּעֲבָדָיו לֹא יַאֲמִין, וּבְמַלְאָכָיו יָשִׂים תְּהִלָּה. אַף שֹׁכְנֵי בָתֵּי חֹמֶר" (שם ד,יח-יט). אליפז התמיד ואחז בדעה זו, כלומר שהוא סבור שכל מה שקורה לאדם הוא מצד הדין, ושנעלמת ממנו ההשגה של חסרונותינו שבגינם אנו מתחייבים בעונש, וכיצד אנו מחויבים בעונש בגללם.

דעת בלדד: הרע בא לצורך הפיצוי

9 אשר לדעתו של בלדד השוחי בשאלה זו – היא האמונה בפיצוי. כי הוא אמר לאיוב: אם אתה חף מפשע ואין בידך חטא – הסיבה לאותם פגעים גדולים היא הגדלת השכר, ואתה עתיד להיות מפוצה באופן הטוב ביותר. וכל זה כטובה לך, כדי שיגדל הטוב שתזכה בו לבסוף. הוא שאמר לאיוב: "אִם זַךּ וְיָשָׁר אָתָּה – כִּי עַתָּה יָעִיר עָלֶיךָ, וְשִׁלַּם נְוֵת צִדְקֶךָ. וְהָיָה רֵאשִׁיתְךָ מִצְעָר, וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׂגֶּה מְאֹד" (שם ח,ו-ז). ידוע לך גם עד כמה מפורסמת דעה זו על עניין ההשגחה, וכבר ביארנוה (ג,יז19,11).

דעת צופר: רצון שרירותי

10 אשר לדעתו של צופר הנעמתי – היא דעתו של הסבור שהכול נובע מן החפץ (האלוהי) בלבד, ושאין לבקש למעשיו כל טעם: אין לשאול: "מדוע עשה כך?" ולא "למה עשה כך?". וכך אין לבקש את אופן הצדק ולא את (סיבת) קביעת החכמה בכל מה שעושה האלוה. כי גדולתו ואמיתתו מחייבות שהוא יעשה מה שברצונו, וקצרה יכולתנו מ(לדעת את) נסתרות חכמתו שהביאה לכך שהוא יעשה מה שברצונו ולא משום סיבה אחרת. הוא שאמר לאיוב: "מִי יִתֵּן אֱלוֹהַּ דַּבֵּר, וְיִפְתַּח שְׂפָתָיו עִמָּךְ. וְיַגֶּד לְךָ תַּעֲלֻמוֹת חָכְמָה, כִּי כִפְלַיִם לְתוּשִׁיָּה. [...] הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא? אִם עַד תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא?" (שם יא,ה-ז).

11 התאמת הדעות העתיקות לחדשותראה והתבונן כיצד חוברה הפרשה שהביכה את בני האדם והביאה אותם לדעות שפירשנו קודם (ג,יז) על השגחת האל על הבריאה, וכיצד נזכרה כל אחת מהדעות שהתחייבו מהחלוקה ויוחסה לאחד ממפורסמי הדורות במעלה וחכמה, אם זה משל, או אמרוהו באמת, אם היא מעשה שהיה. הדעה המיוחסת לאיוב היא כדעתו של אריסטו, דעתו של אליפז היא כדעת תורתנו, דעתו של בלדד היא כדעת המֶעְתַזלַה, ודעתו של צופר היא כדעת האַשְׁעַרִיָה. אלה היו הדעות הקדומות על ההשגחה.

ייחודיות דעת אליהוא והסוואתה

12 חכם) אחר כך הופיעה דעה אחרת, והיא הדעה המיוחסת לאליהוא. לכן הוא הועדף על פניהם, וצוין שהוא הצעיר ביניהם בשנים והשלם ביותר בחכמה.

נגד כולם) הוא החל לגעור באיוב ולייחס לבורות את יהירותו וביקורתו כיצד באו עליו הצרות בעודו עושה טובות, ועוד האריך להתפאר במעשיו. וכן התייחס לדעות שלושת רעיו על ההשגחה כטעויות הנובעות מזקנה מופלגת, ואמר דברים מלאי חידות מופלאות,

שכפול טענות) שאם יתבונן המתבונן בדבריו יתפלא ויחשוב שהוא לא אמר שום דבר נוסף

על מה שאמרו אליפז ובלדד וצופר, אלא חזר על תוכן נאומיהם במילים אחרות והוסיף להרחיבם. כי הוא לא חרג מגינוי איוב ותיאור ה' כצודק ותיאור נפלאותיו במציאות, ושלא אכפת לו יתעלה מעבודת עובד ה' ולא מחטאו של החוטא. ואת כל העניינים האלה כבר אמרו רעיו.

הסוואה) אך לאחר התבוננות יתברר לך העניין שהוסיף, ושהוא היה המכוון, ושאף לא אחד מן האחרים אמר אותו. הוא אמר יחד איתו את כל מה שהם אמרו, כמו שכל אחד מהם, איוב ושלשת רעיו, חזר על העניין שהזכיר רעהו, כמו שציינתי לך, ודבר זה נועד להסתיר את העניין המיוחד בדעתו של כל אחד, כדי שייראה לכאורה להמון שדעת כולם היא דעה אחת מוסכמת, אף שאין הדבר כך.

דעת אליהוא: הברקות המלאך

13 העניין שהוסיף אליהוא ושלא הזכיר אף אחד מהם הוא המשל על מלאך מליץ יושר (המלמד זכות). הוא אמר שדבר מוכר שאנו עדים לו הוא אדם הנהיה חולה עד שהוא מגיע אל סף המוות, ומתייאשים ממנו, ואם יש לו מלאך כלשהו המלמד עליו זכות, דבריו מתקבלים ושגגתו נמחלת, ואותו חולה ניצל ושב למצבו הטוב ביותר. אך דבר זה אינו נמשך לנצח, ואין לימוד זכות בלי הפסק לעד, אלא פעמיים שלוש. הוא אמר: "אִם יֵשׁ עָלָיו מַלְאָךְ מֵלִיץ וְאֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ. וַיְחֻנֶּנּוּ וַיֹּאמֶר: 'פְּדֵעֵהוּ מֵרֶדֶת שָׁחַת, מָצָאתִי כֹפֶר'. רָטְפַשׂ בְּשָׂרוֹ מִנֹּעַר, יָשׁוּב לִימֵי עֲלוּמָיו. יֶעְתַּר אֶל אֱלוֹהַּ וַיִּרְצֵהוּ, וַיַּרְא פָּנָיו בִּתְרוּעָה, וַיָּשֶׁב לֶאֱנוֹשׁ צִדְקָתוֹ. יָשֹׁר עַל אֲנָשִׁים וַיֹּאמֶר: 'חָטָאתִי וְיָשָׁר הֶעֱוֵיתִי וְלֹא שָׁוָה לִי'. פָּדָה נַפְשׁוֹ מֵעֲבֹר בַּשָּׁחַת, וְחַיָּתוֹ בָּאוֹר תִּרְאֶה]" (שם לג,כג-כח). ולאחר שתיאר את החלמתו ושמחתו על כך שחזר לבריאות שלמה, אמר: "הֶן כָּל אֵלֶּה יִפְעַל אֵל, פַּעֲמַיִם שָׁלוֹשׁ עִם גָּבֶר" (שם,כט). בביאור העניין הזה התייחד אליהוא לבדו.

הנבואה) הוא גם הוסיף בכך שהוא הקדים לפני עניין זה תיאור כיצד היא הנבואה, בדבריו: "כִּי בְאַחַת יְדַבֶּר אֵל, וּבִשְׁתַּיִם לֹא יְשׁוּרֶנָּה. בַּחֲלוֹם חֶזְיוֹן לַיְלָה, בִּנְפֹל תַּרְדֵּמָה עַל אֲנָשִׁים" (שם,יד-טו).

דעת אליהוא: הבנת המציאות בהנהגת ה'

14 המציאות) אחר כך החל לחזק דעה זו ולבאר את דרכו בתיאור מצבים טבעיים רבים,

א) כמו תיאור הרעם והברק והגשם ונשיבת הרוחות. ועירב בכך דברים רבים ממצבי בעלי החיים, כגון

ב) פרוץ מגפה, בדבריו: "רֶגַע יָמֻתוּ וַחֲצוֹת לַיְלָה [יְגֹעֲשׁוּ עָם וְיַעֲבֹרוּ, וְיָסִירוּ אַבִּיר לֹא בְיָד]" (שם לד,כ);

ג) והתרחשות מלחמות גדולות, בדבריו: "יָרֹעַ כַּבִּירִים לֹא חֵקֶר, וַיַּעֲמֵד אֲחֵרִים תַּחְתָּם" (שם,כד), ומצבים רבים כיוצא בהם.

דברי אליהוא מסייעים לאיוב להבין את הנהגת ה' בעולם

15 וכן תמצא שבהתגלות הזאת שבאה לאיוב (שם לח-לט), שהתבררה לו על ידה טעותו בכל מה שדמיין – לא היה בה דבר מעבר לתיאור דברים טבעיים:

דברי ה': א) אם תיאור יסודות, או תיאור תופעות מטאורולוגיות, או תיאור טבעי מיני בעלי חיים, ולא שום דבר אחר.

ב) תיאור "שְׁחָקִים" ו"שָׁמַיִם" (שם לח,לז), "כְּסִיל" ו"כִימָה" (שם,לא) שהזכיר שם נועד לרושם שלהם באטמוספירה, כי כל הערתו לו עסקה רק במה שמתחת לגלגל הירח.

דברי אליהוא: ג) וכן הסב אליהוא את תשומת הלב (ללימוד) ממיני בעלי החיים, ואמר: "מַלְּפֵנוּ מִבַּהֲמוֹת אָרֶץ, וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם יְחַכְּמֵנוּ" (שם לה,יא).

דברי ה': ד) ובעיקר האריך באותו נאום בתיאור לויתן (שם מ,כה-מא,כו), שהוא אוסף סגולות גופניות המפוזרות בבעלי החיים ההולכים והשׂוחים והעפים.

המטרה: השגחת ה' אינה כמשמעותה הרגילה

16 הנחה: חסרון הבנת ההיווצרות) הכוונה בכל הדברים האלה היתה ששכלינו אינם מגיעים להשיג כיצד נוצרים הדברים הטבעיים האלה המצויים בעולם ההתהוות והכיליון, ואיננו יכולים לתפוס כיצד היא ראשית מציאות הכוח הטבעי הזה שבהם, ואין זה דבר הדומה למה שאנחנו עושים;

מסקנה: חסרון הבנת ההנהגה) איך אם כן יכולים אנו לרצות שהנהגתו יתעלה אותם והשגחתו עליהם תִּדמה להנהגתנו את מה שאנחנו מנהיגים או להשגחתנו על מה שאנחנו משגיחים עליו? אלא עלינו לעצור כאן ולהאמין שאין נעלמת ממנו יתעלה כל תעלומה, כמו שאמר כאן אליהוא: "כִּי עֵינָיו עַל דַּרְכֵי אִישׁ, וְכָל צְעָדָיו יִרְאֶה. אֵין חֹשֶׁךְ וְאֵין צַלְמָוֶת, לְהִסָּתֵר שָׁם פֹּעֲלֵי אָוֶן" (שם לד,כא-כב),

השגחה: מונח רב־משמעי) אבל אין משמעות השגחתו כמשמעות השגחתנו, ולא משמעות הנהגתו את ברואיו כמשמעות הנהגתנו את מה שאנחנו מנהיגים, ואין להן הגדרה משותפת כמו שחושב כל נבוך, ואין ביניהן שיתוף מלבד במינוח בלבד, כמו שמעשינו אינם דומים למעשיו ואין הם נכללים בהגדרה אחת. וכמו שהמעשים הטבעיים שונים מהמעשים המלאכותיים, כך ההנהגה האלוהית וההשגחה האלוהית והכוונה האלוהית באשר לאותם דברים טבעיים שונות מהנהגתנו ומהשגחתנו ומכוונתנו האנושיות באשר למה שאנחנו מנהיגים ומשגיחים עליו ומכוונים לגביו.

סיכום

17 התובנה) וזו היתה מטרתו של ספר איוב בכללותו, כלומר: הנחלת יסוד זה בהאמנה והסבת תשומת הלב לראיות אלה מן הדברים הטבעיים, כדי שלא תטעה ותבקש בדמיונך שתהיה ידיעתו כידיעתנו, או כוונתו והשגחתו והנהגתו ככוונתנו והשגחתנו והנהגתנו.

ההתמודדות) אם ידע זאת האדם יקל עליו כל אסון, והאסונות לא יוסיפו לו ספקות לגבי האלוה – האם הוא יודע או אינו יודע, והאם הוא משגיח או מזניח – אלא יוסיפו לו אהבה,

א) כמו שאמר (איוב) בחתימת אותה התגלות: "עַל כֵּן אֶמְאַס וְנִחַמְתִּי עַל עָפָר וָאֵפֶר" (שם מב,ו),

ב) וכמו שאמרו (חכמינו) ז"ל: "עושים מאהבה ושמחים ביסורין" (בבלי שבת פח,ב).

הזמנה

18 אם תתבונן בכל מה שאמרתי באופן שראוי להתבונן בחיבור זה, ותעיין בספר איוב זה, תתברר לך משמעותו, ותמצא שכללתי את כל ענייניו ולא נותר כיוצא דופן אלא מה שבא כשטף הדיבור והמשך המשל, כמו שביארתי לך כמה פעמים בחיבור זה (הקדמות,משלים11; פסקה 13).

פרק כד

הניסיון בתורה כדוגמה ופרסום לדעות אמתיות

פתיחה

1 עניין הנסיון מוקשה מאוד גם הוא, והוא מן הקשיים הגדולים שבתורה. התורה הזכירה אותו בשישה מקומות, כמו שאבאר לך בפרק זה.

דעה שגויה: הניסיון בא להרבות שכר

2 מה שמפורסם בקרב בני האדם בעניין הנסיון, שה' מביא על האדם פגעים מבלי שחטא לפני כן כדי שיגדל שכרו –

חוסר ביסוס) יסוד זה אינו נזכר בתורה בכתוב גלוי בשום אופן, ואין בתורה מה שפשוטו ("חיצוניותו") מביא להעלות על הדעת בדמיון שווא את העניין הזה, מלבד מקום אחד משמת המקומות, שאני עתיד לבאר את משמעותו (פסקה 8).

דחייה עקרונית) היסוד הדתי המנוגד לדעה זו, הוא דבריו יתעלה: "אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל" (דברים לב,ד).

גם לא כל החכמים מחזיקים בדעה המונית זו, כי הם אמרו: "אין מיתה בלא חטא ולא יסורין בלא עון" (בבלי שבת נה,א). זוהי הדעה שראוי לכל דתי בר דעת להאמין בה, לא שייוחס לה' עוול, חלילה לו מכך, עד שנאמין בחפותו ובשלמותו של פלוני ושמה שאירע לו אינו מגיע לו בדין.

פשט הכתוב: הניסיון בא לחשוף את רמת האמונה

[3] אלא פשט הנסיונות הנזכרים בתורה באותם מקומות הוא שהם באו בתור מבחן ובדיקה כדי לדעת את מידת אמונתו (=ביטחונו) של אותו אדם או אותה אומה, או מידת צייתנותו. ועניין זה הוא הקושי הגדול,

[א] ובפרט פרשת העקידה, שלא ידעו אותה אלא ה' ושניהם (=אברהם ויצחק), ונאמר לו: "כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יְרֵא אֱלֹהִים [אַתָּה, וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי]" (בראשית כב,יב),

[ב] וכן דבריו: "כִּי מְנַסֶּה ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם, לָדַעַת הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים אֶת ה' [אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם]" (דברים יג,ד),

[ג] וכן דבריו: "[וְלִמַּעַן עַנֹּתְךָ לְנַסֹּתְךָ] לָדַעַת אֶת אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ [הֲתִשְׁמֹר מִצְוֹתָו אִם לֹא]" (שם ח,ב).

הדעה הנכונה: הניסיון הוא דוגמה ומופת

[4] והריני לפתור לך את כל הקשיים האלה.

דע שמטרתו ומשמעותו של כל נסיון שנאמר בתורה היא כדי שבני האדם ידעו מה ראוי להם לעשות או מה עליהם להאמין. ונמצא שמשמעות הנסיון היא שייעשה מעשה מסוים שאין הכוונה למעשה הזה עצמו, אלא הכוונה שיהווה דוגמה שינהגו לפיה וילכו בעקבותיה.

ניסיון נביא השקר: פרסום אהבת האל והוודאות באמונת האמת

[5] [אהבה] נמצא שאין פירוש דבריו "לָדַעַת הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים" (שם יג,ד) הוא "כדי שה' ידע זאת", כי הוא כבר יודע; אלא הרי זה כמו דבריו "לָדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם" (שמות לא,יג), שמשמעותם: "כדי שידעו האומות".

[אמונה] כן אמר: אם יקום אדם הטוען לנבואה, ותראו את הטעיותיו הגורמות לדמיון שווא שהן אמת – דעו שזהו דבר שה' רצה להודיע בו לאומות את מידת הוודאות שלכם בתורתו יתעלה, ואת מידת השגתכם את אמיתתו, ושאינכם הולכים שולל אחר כל רמאי, ואמונתכם (=ביטחונכם) בה' אינה ניתנת לערעור. דבר זה יהווה משענת לכל דורש אמת, שיבקש מבין ההאמנות את זו המביאה ליציבות כזו שאין שמים בה לב למי

שעושה מופת, מאחר שהוא קורא ל(האמין ב)דברים בלתי אפשריים. השימוש במופת אינו מועיל אלא למי שקורא להאמין בדבר אפשרי, כמו שביארנו במשנה תורה (יסודי התורה ח,ב-ג; ט,ב-ה).

ניסיון המן: פרסום האמונה ותחכום ההתמודדות במדבר

6 אזכור א) מאחר שהתברר שמשמעות "לְדַעַת" כאן היא "כדי שידעו בני האדם", כך משמעות דבריו על המן "לְמַעַן עַנֹּתְךָ לְנַסֹּתְךָ לְדַעַת אֶת אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ הֲתִשְׁמֹר מִצְוֹתָו אִם לֹא" (דברים ח,ב) היא: כדי שידעו זאת האומות, ויפורסם בעולם שמי שמתמסר לעבודתו יתעלה, ה' יפרנס אותו ממקור שאינו עולה על הדעת.

אזכור ב) על עניין זה עצמו נאמר על המן כשירד לראשונה: "לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא" (שמות טז,ד), כלומר: כדי שילמד מכך כל לומד לקח, ויראה האם ההתמסרות לעבודתו מועילה ומַספקת או שאינה מספקת.

7 אזכור ג) דבריו על המן גם בפעם השלישית: "הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ – לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ" (דברים ח,טז) יכולים להביא לדמיון שווא שיש שה' מביא על אדם טורח כדי ששכרו יגדל. אך למען האמת אין הדבר כן, אלא משמעות דברים אלה היא אחת משתיים:

א) הראשונה היא העניין החוזר ונשנה במן באמירה הראשונה והשנייה, כלומר כדי שייוודע אם ההתמסרות לה' מַספקת כדי להתפרנס ומניחה מן הטורח והעמל או לא.

ב: הרגל 1) או שמשמעות "נַסֹּתֶךָ" היא "כדי להרגילך", על פי הפסוק: "לֹא נִסְתָּה כַף רַגְלֹה [הַצֵּג עַל הָאָרֶץ]" (שם כח,נו). והרי הוא כאומר: הוא יתעלה הקדים להרגילכם בסבל במדבר, כדי שתגדל רווחתכם כשתיכנסו לארץ. ודבר זה נכון, כי היציאה מן הטורח אל המנוחה מהנה יותר מן ההתמדה במנוחה.

ב: הרגל 2) וידוע שלולא סבלם וטורחם במדבר לא היו יכולים לכבוש את הארץ ואף לא להילחם. התורה כבר אמרה זאת במפורש: "[וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת הָעָם וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא] כִּי אָמַר אֱלֹהִים: פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה. וַיַּסֵּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם סוּף" (שמות יג,יז-יח). כי חיי הרווחה מסלקים את אומץ הלב, ודוחק המחיה והטורח מביאים לאומץ לב, והיא הטובה שבאה מעניין זה באחריתם.

מעמד הר סיני בא לניסיון עתידי: פרסום בעולם בוודאות אמונת האמת

8 אשר לדבריו "[אַל תִּירָאוּ,] כִּי לְבַעֲבוּר נַסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים" (שם כ,טז) – הוא הדבר עצמו שנאמר במשנה תורה (=חומש דברים) על מתנבא בשם עבודה זרה: "כִּי מְנַסֶּה ה'

אֱלֹהֵיכֶם אֹתָכֶם" (דברים יג,ד) שכבר ביארנו את עניינו (פסקה 5).

הסבר) וכן כאן במעמד הר סיני אמר להם: "אל תיראו, כי המעמד הגדול הזה שראיתם לא היה אלא כדי שתשיגו ודאות בהיותכם עדים לו, כדי שאם ינסה ה' אלהיכם אתכם בנביא שקר שיטען לסתור את מה ששמעתם, תפורסם מידת אמונתכם (=ביטחונכם), תהיו יציבים ולא יימוטו רגליכם. כי אילו באתי אליכם כשליח, כדבריכם, כך שהייתי אומר לכם מה שנאמר לי מבלי שתשמעוהו (ישירות) – הייתם עלולים לדמות בטעות שיש אמת במה שאמר זולתי, אם יבוא אליכם עם דבר שיסתור את מה שהודעתיכם, לולא הייתם שומעים אותו במעמד זה".

ניסיון העקידה: פרסום אהבת ה' ויראתו, וודאות הנבואה

9 אשר לפרשת אברהם בעקידה – היא כוללת שני עניינים חשובים שהם מיסודי התורה.

מטרת העקידה א: שיא אהבת ה') העניין האחד הוא להודיענו עד היכן מגיעות האהבה לה' יתעלה והיראה ממנו.

שיא) בפרשה זו, שאין דומה לה, הוא ציווה לא על מסירות ממון ולא על מסירות נפש, אלא זהו המרב שיכול להיות במציאות, שאין להעלות בדמיון שטבע האדם ייענה לכך. כלומר: שאדם עקר, בשיא ההשתוקקות לילד, בעל עושר רב ומעמד נכבד, הרוצה שתהיה מזרעו אומה, ונולד לו ילד לאחר שהתייאש – כמה גדולה תהיה אהבתו העזה וחיבתו אליו! אבל מתוך יראתו מפניו יתעלה ואהבת קיום מצוותו, הקל באותו ילד אהוב, וזנח את כל התקוות שתלה בו, והזדרז לשוחטו לאחר מהלך כמה ימים –

בשיקול דעת) כי אילו ביקש לעשות זאת מיד כשנצטווה, היה זה מעשה מתוך תדהמה ובלבול בלא התבוננות מעמיקה. אך כשעשה זאת לאחר כמה ימים מאז שנצטווה, הרי עשה מתוך מחשבה ושיקול דעת שלם, והתבוננות באמיתות ציוויו יתעלה ואהבתו ויראתו. ואין לטעון למצב אחר ולא לייחס זאת לשום היפעלות.

אברהם כמופת) כי אברהם אבינו לא מיהר לשחוט את יצחק מתוך יראה מה' שמא יהרגהו או יעשהו עני, אלא רק בשל החובה המוטלת על בני האדם לאהבתו יתעלה ויראתו, לא מתוך תקווה לגמול ולא ליראה מעונש, כמו שביארנו בכמה מקומות (פה"מ, הקדמה לפרק חלק; משנה תורה תשובה י). על כן אמר לו המלאך: "כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יְרֵא אֱלֹהִים אַתָּה [וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי]" (בראשית כב,יב), כלומר: במעשה זה, שבגללו תיקרא "יְרֵא אֱלֹהִים", יֵדעו כל בני האדם עד היכן מגיעה יראת ה'.

10 מטרת התורה: יראה) דע שעניין זה הודגש והובהר בתורה, ונאמר שתכלית מכלול התורה כולה, על הציוויים והאיסורים וההבטחות והסיפורים הכלולים בה – אינה אלא דבר

אחד, והוא היראה ממנו יתעלה, כמו שנאמר: "אִם לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתֻבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה, לְיִרְאָה אֶת הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה [אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ]" (דברים כח,נח). זהו אחד משני העניינים המכוונים בעקידה.

11 מטרת העקידה ב: אמיתת הנבואה) העניין השני הוא להודיענו שהנביאים בטוחים באמיתתו של מה שבא אליהם מאת ה' בהתגלות. שלא יחשוב מישהו שמכיוון שהדבר בחלום ובמראה, כמו שביארנו (ב,מא-מד), ובאמצעות הכוח המדמה, אפשר שמה שהם שומעים או בא אליהם כמשל לא יהיה ודאי, או שיתערב בו דמיון שווא כלשהו. על כן רצה להודיענו שהנביא מחזיק כאמת ודאית כל מה שהוא רואה במראה הנבואה, ואין הוא מסופק בשום דבר ממנו, ודינו בעיניו כדין כל הדברים המציאותיים המושגים בחושים או בשכל.

הראיה) הראיה לכך היא שהוא הזדרז לשחוט את בנו יחידו אשר אהב כמו שנצטווה, אף על פי שאותו ציווי היה בחלום או במראה. ואילו היו הנביאים מסופקים בחלום הנבואה, או היה להם ספק במה שהם משיגים במראה הנבואה או כיוצא בו, לא היו מזדרזים לעשות מה שהטבע סולד ממנו, ונפשו (של אברהם) לא היתה נענית לעשות מעשה כה מסוכן זה מספק.

12 סיכום: אברהם כמופת) בצדק היה ראוי שפרשה זו – העקידה – תהיה על ידי אברהם ובאדם כמו יצחק. כי אברהם אבינו הוא שהתחיל להודיע את ייחוד ה' ואימות הנבואה, ולהנציח דעה זו ולמשוך אליה את בני האדם. נאמר: "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח,יט). וכמו שהלכו אחר דעותיו הנכונות והמועילות הנשמעות ממנו, כך חובה ללכת אחר הדעות הנלמדות ממעשיו, ובייחוד מעשה זה, שאימת בו את יסוד אמיתות הנבואה והודיע לנו על ידו עד היכן מגיעה תכלית יראת ה' ואהבתו.

חתימה

13 כך ראוי שיובנו ענייני הנסיונות, לא שה' יתעלה רוצה לבחון ולבדוק אדם (או: דבר) כדי שידע מה שלא ידע לפני כן, חלילה חלילה לו ממה שמדמיינים הבורים השוטים במחשבתם הרעה. דע זאת.

פרק כה

יש תכלית לכל פעולות ה'

סיווג הפעולות לאור תכליתן

1 הפעולות מתחלקות, מבחינת תכליתן, לארבעה חלקים: פעולת הבל, או פעולת

משחק, או פעולת שווא, או פעולה טובה ויפה .

2 א. שווא – תכלית שאינה מושגת) פעולה המכונה "שווא" היא פעולה שהפועֵל אותה מתכוון בה לתכלית מסוימת, אך אותה תכלית אינה מושגת אלא מעכבים בעדה מכשולים. פעמים רבות אתה שומע אנשים אומרים: "טרחתי לשווא", אם טרח מישהו לחפש אדם ולא מצא אותו, או טרח בנסיעתו ולא הרוויח במסחרו. ואומרים: "השתדלותנו ביחס לחולה הזה היתה לשווא", אם הוא לא החלים. וכך כל הפעולות שנועדו לתכליות מסוימות ואותן תכליות אינן מושגות.

3 ב. הבל – חסרת תכלית) פעולת הבל היא פעולה שאין מתכוונים בה לשום תכלית, כמו שחלק מבני האדם מתעסקים בידיהם כשהם חושבים, וכפעולותיהם של פזורי הדעת ושל אלה שדעתם מוסחת.

4 ג. משחק – תכלית פחותה) פעולת משחק היא פעולה שמתכוונים בה לתכלית פחותה, כלומר שהכוונה בה היא לדבר שאינו הכרחי ואינו מועיל תועלת גדולה, כמו מי שרוקד שלא מתוך כוונה להתעמל, או עושה מעשים שתכליתם להצחיק. פעולה זו נקראת "משחק" בלי ספק. ודבר זה משתנה בהתאם למטרות הפועלים ושלמותם. כי יש דברים רבים שהם הכרחיים או רבי תועלת אצל אנשים מסוימים, ואצל אחרים אין בהם שום צורך, כמו התעמלות גופנית למיניה השונים, שהיא הכרחית להתמדת הבריאות כראוי לפי מי שיודע את מקצוע הרפואה; וכמו הכתיבה, שהיא רבת תועלת לפי אנשי המדע. וכך מי שפועל פעולות התעמלות כשכוונתו בהן הבריאות, כמו משחק בכדור, היאבקות והכאה בידיים ועצירת הנשימה; או פעולות שכוונתו בהן הכתיבה, כמו חידוד קולמוסים ועשיית נייר – אצל אנשים בורים תהיה זו פעולת משחק, ואצל המלומדים אינה משחק.

5 ד. טובה ויפה – תכלית נעלה ומושגת) פעולה טובה ויפה היא פעולה שהפועל פועל אותה מתוך כוונה לתכלית נעלה, כלומר הכרחית או מועילה, והתכלית הזאת מושגת.

6 החלוקה הכרחית) זוהי חלוקה שנראה לי שאי אפשר לחלוק עליה בכלל. משום שכל מי שפועל פעולה כלשהי – יכול שהוא יכוון בה לתכלית מסוימת ויכול שלא יכוון בה לתכלית. וכל תכלית מכוונת – יכול שתהיה נכבדה ויכול שתהיה פחותה; ויכול שתושג ויכול שלא תושג. הרי שזה מה שהחלוקה מחייבת בהכרח.

כל פעולות האל יש להן תכלית נעלה ומושגת ("טובות ויפות")

7 לאחר שדבר זה התבאר, אומַר: אף בעל שֵׂכל אינו יכול לומר שפעולה כלשהי של האל היא לשווא, או הבל, או משחק. ולפי דעתנו אנו, כל ההולכים אחר תורת משה

רבינו – כל פעולותיו טובות ויפות מאוד. נאמר: "וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א,לא). נמצא שכל מה שהוא יתעלה פועל לשם דבר מסוים – הרי פעולה זו הכרחית למציאותו של הדבר המכוון הזה, או מועילה מאוד. לדוגמה: תזונתו של בעל החיים הכרחית לקיומו, ומציאותן של עיניו מועיל מאוד לקיומו. אין כוונתו (של האל) בתזונה אלא להישרדות בעל החיים משך זמן מסוים, ואין כוונתו בחושים אלא לתועלות שבעל החיים מקבל מכוח השגותיהם.

8 זוהי גם הדעה הפילוסופית, שאין בכל העניינים הטבעיים דבר על דרך ההבל. כלומר שכל מה שאינו מלאכותי – כל אלה פעולות שנועדו לתכלית מסוימת, בין אם אנו יודעים את תכליתן בין אם לאו.

ניתוח דעת חכמי הכלאם: פעולות האל חסרות תכלית

9 חוסר תכלית = הבל) ואילו אותה כת מאנשי העיון שטענה שהאל אינו עושה דבר בשביל דבר אחר, ושאין סיבות ולא מסוֹבָבים (=תוצאות), אלא כל פעולותיו על פי החפץ ואין לבקש להן תכלית, ואין לומר "למה עשה זאת?", אלא הוא עושה את אשר הוא רוצה ואין זה נובע מחכמה – פעולותיו של האל יתעלה נכנסות לשיטתם לקטגוריית ההבל, ואף נחותות יותר מפעולות ההבל. שהרי עושה ההבל אינו מכוון לתכלית, ואין הוא שם לב למה שהוא עושה, ואילו לשיטתם האל יודע את מה שהוא עושה, אך כוונתו אינה לשום תכלית ולא לתועלת כלשהי.

10 דחיית עמדת המשחק) ואילו שיהיה בפעולותיו יתעלה משהו על דרך המשחק – האבסורדיות של דבר זה גלויה בעיון ראשון, ואין לשים לב להזיותיו של מי שטען שהקוף נברא כדי להצחיק את האדם.

11 הרקע לעמדת הכלאם) מה שהביא לכל זה הוא אי ידיעת טבע ההתהוות והכיליון והתעלמות מהעיקר, שהוא: שכל הכוונה היא להביא למציאות את כל מה שמציאותו אפשרית כפי שאתה רואה. ואילו מה שאינו כך (=שאינו אפשרי במציאות שאנו רואים) – חכמתו לא חייבה את קיומו בשום אופן, כי הוא בגדר בלתי אפשרי מבחינת מנהג הדברים בהתאם למה שחכמתו מחייבת.

12 אלה שאמרו שכל פעולות האל אינן מתוך כוונה להשגת תכלית כלשהי – הביא אותם לכך אילוץ, שהוא ההתבוננות במכלול המציאות כפי דעתם. כי הם שואלים: "מה תכלית מציאותו של העולם כולו?". לדבריהם, כל הדוגל בחידוש העולם יאמר בהכרח: "כך חפץ", ולא מטעם אחר. והם מכלילים זאת על כל פרטי העולם, עד כדי כך שאין הם מודים שהנקב בעֲנָבְיָה (=הקרום המקיף את העין) ושקיפות הקרנית נועדו לחדירת

הרוח הרואה כדי שיושג מה שיושג. אלא מבחינתם אין זו סיבה לראייה בשום אופן: לא נוקבה שכבה זו ולא נעשתה זו שמעליה שקופה בשביל הראייה, אלא כך חפץ, ואף על פי שהראייה תיתכן אלמלא כן.

פרשנות המקראות: הבריאה היא ברצון ה', יש לה תכלית וחכמה

13 גם אצלנו תוכל למצוא כמה פסוקים שעניין זה נראה לכאורה מפשטיהם במבט ראשון.

א) כגון מה שנאמר: "כֹּל אֲשֶׁר חָפֵץ ה' עָשָׂה [בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ, בַּיַּמִּים וְכָל תְּהֹמוֹת]" (תהילים קלה,ו),

ב) וכגון מה שנאמר: "וְנַפְשׁוֹ אִוְּתָה וַיַּעַשׂ" (איוב כג,יג),

ג) וכגון מה שנאמר: "[בַּאֲשֶׁר דְּבַר מֶלֶךְ שִׁלְטוֹן] וּמִי יֹאמַר לוֹ מַה תַּעֲשֶׂה" (קהלת ח,ד).

משמעות הפסוקים האלה והדומים להם היא שהדברים שהאל רוצה – נעשים בהכרח, ואין מכשול העוצר בעדו לבצע את רצונו. אלא שהוא יתעלה אינו רוצה אלא דברים אפשריים, ולא כל דבר אפשרי אלא מה שחכמתו מחייבת שיהיה כך. וכן אין מניעה החוצצת בינו יתעלה ובין הפעולה הטובה בתכלית שהוא רוצה לעשותה, ואין מי שימנע אותו. זוהי דעתו של כל בן דת, וגם דעת הפילוסופים, וכך גם דעתנו שלנו.

14 כי אנחנו, אף על פי שאנחנו מאמינים שהעולם מחודש, הרי כל מלומדינו וחכמינו אינם מאמינים שהדבר הוא בחפץ גרידא ותו לא, אלא הם אומרים שחכמתו יתעלה, שהשגתה נבצרת מאיתנו, חייבה בהכרח את מציאות העולם הזה בכללותו כאשר בא למציאות, והחכמה ההיא בעצמה שאינה משתנה חייבה את ההעדר לפני שבא העולם למציאות. אתה מוצא עניין זה חוזר ונשנה רבות אצל החכמים בפירוש (הפסוק) "אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ" (קהלת ג,יא; בראשית רבה ט,ב ועוד). כל זה כדי להימנע ממה שראוי להימנע ממנו, והוא שהפועֵל יפעל פעולה שאין הוא מתכוון בה לשום תכלית.

15 כך היא אמונת המון חכמי תורתנו, וזה מה שאמרו נביאינו במפורש, שכל פרטי הפעולות הטבעיות עשויים כהלכה, סדורים, קשורים זה בזה, וכולם סיבות ומסוֹבָּבים, ואין בהם דבר הבל ולא משחק ולא שווא, אלא הן פעולות של חכמה מופלגת,

א) כמו שנאמר: "מָה רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ ה', כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ" (תהילים קד,כד),

ב) ונאמר: "[כִּי יָשָׁר דְּבַר ה'] וְכָל מַעֲשֵׂהוּ בֶּאֱמוּנָה" (שם לג,ד),

ג) ונאמר: "ה' בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ [כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה]" (משלי ג,יט); דבר זה חוזר הרבה, ואין ראוי להאמין אחרת. וכן קובע העיון הפילוסופי שאין דבר הבל ולא משחק ולא

שווא בכל פעולות הטבע, כל שכן בטבע הגלגלים, שהם מתוקנים יותר וסדורים יותר, בהתאם לרום מעלת החומר שלהם.

הכשלים בחיפוש תכלית העולם

16 דע שהשורש של רוב דמיונות השווא המביאים למבוכה בבקשת תכלית מציאות העולם בכללותו, או תכלית כל חלק מחלקיו, הוא רק

טעות) טעות האדם בעצמו, ודמיונו שהמציאות כולה היא עבורו בלבד,

אי ידיעה: א) ואי ידיעת טבע החומר השפל של העולם הזה,

ב) ואי ידיעת המטרה הראשונה, שהיא ההבאה למציאות של כל מה שמציאותו אפשרית, כי המציאות טובה בלי ספק. בשל הטעות הזאת והאי ידיעה של שני העניינים האלה, נוצרים הספקות והמבוכה, עד שמדמיינים שחלק מפעולות האל הן משחק, וחלקן הבל, וחלקן שווא.

17 דע שאלה שהעמיסו על עצמם את האבסורד הזה, עד שלשיטתם נעשו פעולותיו יתעלה דומות לפעולות ההבל, שאין מכוונים בהן לשום תכלית שהיא – ברחו מלומר שהן נובעות מחכמה רק כדי שהדבר לא יוביל לטענה שהעולם קדום, ולפיכך הם חסמו את השער מלהגיע לכך.

שלמות המציאות וגבולות ידיעת האדם

18 וכבר הודעתיך (ב,יח10-11) את דעת תורתנו על כך, ושהיא מה שראוי להאמין בו. כי אין אבסורד בכך שאנו אומרים שמציאותן והעדרן של כל הפעולות האלה נובעים מחכמתו יתעלה, ואנחנו איננו יודעים רבים מאופני החכמה במעשיו. על דעה זו מבוססת כל תורת משה רבינו; בה נפתחה: "וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א,לא), ובה נחתמה: "הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ [כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט, אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא]" (דברים לב,ד). דע זאת.

ההסכמה עם הפילוסופים

19 אם תתחקה אחר דעה זו והדעה הפילוסופית, תוך התבוננות בכלל הפרקים הקודמים בחיבור זה הקשורים בעניין זה, לא תמצא בין שתיהן מחלוקת בשום אופן באף דבר מכל פרטי המציאות, פרט למה שביארנו לגבי קדמות העולם לשיטתם וחידושו לשיטתנו (ב,יג, ועוד). הבן זאת.

פרק כו

יש תכלית לכל מצוות ה'

מיפוי הדעות שנאמרו בטעמי המצוות

[1] כמו שנחלקו אנשי העיון הדתיים אם מעשיו יתעלה נובעים מחכמה או מחפץ גרידא בלא בקשת תכלית כלל, כך נחלקו באותה מחלוקת עצמה באשר למצוות שנצטווינו: כי יש מי שאינו מבקש לכך טעם כלל, ואומר שהמצוות כולן נובעות מן החפץ גרידא; ויש מי שאומר שכל ציווי ואיסור מהן נובע מחכמה, והוא נועד לתכלית מסוימת, ושלמצוות כולן יש טעם, ונצטווינו עליהן בשביל תועלת מסוימת.

דעת התורה: כל המצוות יש להן טעם

[2] שיטתנו כולנו, ההמון ויחידי הסגולה, היא שלכולן יש טעם, אלא שאיננו יודעים את טעמיהן של חלקן ואת אופן החכמה בכך. לשונות הכתובים על כך ברורים:

א) "[וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ] חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם [כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת]" (דברים ד,ח),

ב) "מִשְׁפְּטֵי ה' אֱמֶת, צָדְקוּ יַחְדָּו" (תהילים יט,י).

הבחנה א: ההבדל בין חוקים לבין משפטים

[3] אלה הנקראים "חֻקִּים", כמו שעטנז ובשר בחלב ושעיר המשתלח, שהם ז"ל התבטאו על כך במפורש ואמרו: "דברים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם והשטן מקטרג עליהן ואֻמות העולם משיבין עליהן" (בבלי יומא סז,ב) – המון החכמים אינם מאמינים שהם דברים שאין להם שום טעם ושהם לא נועדו לאף תכלית, כי דבר זה מוביל ל(ייחס לה') פעולות הבל, כמו שציינו (ג,כה9). אלא הם מאמינים שיש להם בהכרח טעם, כלומר תכלית מועילה, אלא שהיא נסתרת מאיתנו, אם בשל מגבלות שכלנו או בשל חסרון ידיעתנו. אם כן יש לדעתם טעם לכל המצוות, כלומר שיש תכלית מועילה לציווי או לאיסור מסוים. בחלקן ברור לנו כיצד הן מועילות, כמו האיסור לרצוח ולגנוב, ובחלקן התועלת אינה ברורה כמותן, כאיסור הערלה וכלאי הכרם. אלה שתועלתן ברורה להמון קרויות "מִשְׁפָּטִים", ואלה שתועלתן אינה ברורה להמון קרויות "חֻקִּים".

[4] א) הם (=חז"ל) אומרים תמיד: "'כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא' (דברים לב,מז), ואם רֵק הוא – 'מִכֶּם' (שם)" (בראשית רבה א,יד ועוד). כלומר שאין הציווי הזה דבר ריק שאין לו תכלית מועילה, ואם נראה לכם במשהו מן המצוות שכך הוא לגביו – החסרון הוא בהשגתכם.

ב) ידוע לך הדבר המפורסם אצלנו, ששלמה השיג את טעמיהן של כל המצוות פרט לפרה אדומה (קהלת רבה ז,ד).

ג) וכן דבריהם שה' הסתיר את טעמי המצוות כדי שלא יזלזלו בהם כמו שקרה לשלמה בשלוש המצוות שטעמיהן התבארו (בבלי סנהדרין כא,ב).

עיקרון זה ננקט בכל דבריהם, ולשונות הכתובים מורים על כך.

קושי בדברי חכמים

[5] אבל מצאתי מימרה של החכמים ז"ל בבראשית רבה שנראה ממנה במבט ראשון שלחלק מן המצוות אין טעם מלבד הציווי כשלעצמו, ואין בכך כוונה לתכלית אחרת ולא לתועלת ממשית; והיא דבריהם שם: "וכי מה אכפת לו להקב"ה מי שהוא שוחט מן הצואר ומי שהוא שוחט מן העורף? הֶוֵי אומר: לא נתנו המצוות אלא לצרוף בהן את הבריות, שנאמר: 'אִמְרַת ה' צְרוּפָה' (תהילים יח,לא)" (בראשית רבה מד,א). אף על פי שהדברים האלה חריגים מאוד, ואין דומה להם בדבריהם, הרי נתתי להם פרשנות שעוד תשמע, כדי שלא יצאו מכלל דרכי דבריהם, ולא ניטוש את העיקרון המוסכם, שכל המצוות נועדו לתכלית מועילה במציאות, "כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא" (דברים לב,מז), ונאמר: "לֹא אָמַרְתִּי לְזֶרַע יַעֲקֹב תֹּהוּ בַקְּשׁוּנִי, אֲנִי ה' דֹּבֵר צֶדֶק מַגִּיד מֵישָׁרִים" (ישעיהו מה,יט).

הבחנה ב: ההבדל בין כלל המצווה לבין פרטי המצווה

[6] מה שראוי שיאמין בעניין הזה כל מי ששכלו שלם הוא מה שאתאר: למצוה בכללותה יש בהכרח טעם, ונצטווינו בה לשם תועלת מסוימת. ואילו פרטיה – עליהם נֶאמר שהם לציווי גרידא.

דוגמה 1) כך למשל: הריגת בעל החיים לצורך התזונה הטובה היא בעלת תועלת ברורה, כמו שנבאר (ג,מח6); אך היותה בשחיטה ולא בנחירה, ובחיתוך הוושט והקנה במקום מיוחד – אלה וכיוצא בהם לצרוף בהן את הבריות. וכך יתברר לך מהדוגמה שנתנו, "שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף".

דחייה) הזכרתי לך את הדוגמה הזאת רק משום שלשונם ז"ל היתה "שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף". אבל לאמיתו של דבר, מאחר שההכרח הביא לאכילת בעלי חיים, כוון למיתה הקלה ביותר, ובביצוע קל. כי עריפה אינה אפשרית אלא בחרב וכיוצא בה, ושחיטה אפשרית בכל דבר. וכדי שהמוות יהיה קל הותנה שהסכין תהיה חדה.

[7] דוגמה 2) מה שבאמת ראוי להשתמש בו כדוגמה בעניין הפרטים, הוא הקרבן. כי לציווי בהקרבת הקרבן יש תועלת גדולה וברורה, כמו שאני עתיד לבאר (ג,מו). אך בשום אופן אי אפשר לתת טעם להיותו של קרבן מסוים כבש וקרבן אחר איל, והיות מספרם מספר מסוים. וכל מי שמעסיק את עצמו במתן טעם למשהו מן הפרטים האלה הוא לדעתי הוזה הזיה ממושכת שאין הוא מסיר על ידה אבסורד אלא מוסיף אבסורדים. מי שמדמיין שאפשר לתת להם טעם, רחוק מן האמת כמי שמדמיין שהמצוה בכללותה אינה לשם תועלת ממשית.

8 דע שהחכמה חייבה, ואם תרצה אמור: ההכרח הביא, שיהיו פרטים שאין להם טעם, וכאילו מן הנמנע הוא לגבי התורה שלא יהיה בה דבר מן הסוג הזה. הסיבה לכך שזה נמנע היא משום שהשאלה: "מדוע היה כבש ולא היה איל?" היא אותה שאלה בדיוק שהיתה מתחייבת אילו נֶאמר איל במקום כבש, והלוא יש הכרח במין כלשהו. וכן לגבי השאלה: "מדוע היו שבעה כבשים ולא שמונה?" – כך היית שואל אילו נאמר שמונה או עשרה או עשרים, והרי בהכרח אין מנוס ממספר (כלשהו). יש בדבר זה דמיון לְטבע האפשרי, שהכרח שיתקיים אחד מן הדברים האפשריים,
ואין מקום לשאול: "מדוע היה הדבר האפשרי הזה ולא היה אחד מן הדברים האפשריים האחרים?", כי אותה שאלה היתה מתחייבת אילו היה מתממש הדבר האפשרי האחר בְּמקום זה. דע עניין זה והבן אותו.

סיכום והתוויית דרך לפרקים הבאים

9 ואילו העניין שהם אמרו לגביו תמיד, שלכול יש טעם, ושנודעו הטעמים לשלמה – הוא תועלת אותה המצוה באופן כללי, לא התחקות על פרטיה.

10 הסיווג כיוון שהדבר כך הוא, מצאתי לנכון לחלק את שש מאות ושלש עשרה המצוות לכמה קבוצות, כשכל קבוצה כוללת כמה מצוות ממין אחד או שתוכנן דומה.
טעם ראשי אודיע לך את הטעם של כל קבוצה מהן, ואחשוף את תועלתה שאין בה ספק ולא מקום לטיעון נגד (ג,לה).
טעם משני אחר כך אשוב לכל מצוה מאותן מצוות שהקבוצה הזאת כוללת ואבאר לך את טעמה (ג,לו-מט), עד שלא ייוותרו מהן אלא כמה מצוות מעטות מאוד שהסיבה להן לא התבררה לי עד כה. התבררו לי גם כמה פרטי מצוות וכמה מתנאיהן, ממה שאפשר לתת לו טעם, ועוד תשמע את כל זה.
הקדמות את כל נתינת הטעם הזאת אינני יכול לפרוש בפניך אלא אחרי שאקדים לך כמה פרקים (ג,כז-לד) שאכלול בהם הקדמות מועילות כהכנה למטרה הזאת שכיוונתי אליה, והם הפרקים שאחל בהם כעת.

פרק כז

שתי מטרות התורה

שתי מטרות לתורה: תיקון הנפש ותיקון הגוף

1 מטרתה של התורה בכללותה היא שני דברים:

א) תיקון הנפש,

ב) ותיקון הגוף.

א) תיקון הנפש הוא שהמון העם ישיגו דעות נכונות כפי יכולתם. לכן חלקן (נאמרו) בפירוש וחלקן במשל, כי אין בטבע המון העם יכולת מספקת להשגת הדבר הזה כפי שהוא.

ב) ואילו תיקון הגוף מתקיים בתיקון מצבי מחייתם אלה עם אלה. עניין זה מושג על ידי שני דברים:

ב1) האחד, סילוק העושק מביניהם, כלומר שלא יהיה כל אחד מבני האדם רשאי לעשות כרצונו וכיכולתו, אלא ייכפה למה שמועיל לכלל.

ב2) והשני, שכל אחד מבני האדם יקנה מידות מועילות לחיים המשותפים, כדי שיוסדר מצב המדינה.

עדיפות וקדימות בשתי השלמויות

2 דע שמבין שתי המטרות האלה – אחת מהן קודמת במעלה ללא ספק, והיא תיקון הנפש, כלומר הקניית דעות נכונות; ואילו השנייה, כלומר תיקון הגוף, קודמת בטבע ובזמן, והיא הנהגת המדינה ותיקון מצבי כל יושביה במידת האפשר. זו השנייה היא המחייבת יותר, והיא שהופלג לדקדק בה ובכל פרטיה, כי אין להשיג את הכוונה הראשונה (=המטרה) אלא לאחר השגת זו השנייה.

תהליכי התיקון מיועדים להשגת שתי השלמויות

3 זאת, כי הוכח שיש לאדם שתי שלמויות: שלמות ראשונה שהיא שלמות הגוף, ושלמות אחרונה שהיא שלמות הנפש.

4 שלמותו הראשונה היא שיהיה בריא, במצבו הגופני הטוב ביותר, ודבר זה לא יתממש אלא אם ימצא את צרכיו כל אימת שיבקש אותם; כלומר את מזונותיו ושאר צורכי הנהגת גופו כגון מגורים ומרחץ וכיוצא בזה. אדם בודד אינו יכול להשיג זאת בשום אופן, ואף אחד אינו יכול להשיג את השיעור הזה אלא על ידי חברה מדינית, כי האדם מדיני בטבעו, כידוע.

5 שלמותו האחרונה היא שייעשה הוגה בפועל, כלומר שיהיה לו שכל בפועל. זאת על ידי כך שידע כל מה שביכולת האדם לדעת על כל הנמצאים כולם בהתאם לשלמותו האחרונה. ברור הוא שבשלמות האחרונה הזאת אין מעשים ולא מידות, ואין היא אלא דעות בלבד, שהעיון הביא אליהן והחקירה חייבה אותן.

ברור גם שאי אפשר להשיג את השלמות האחרונה הנכבדה הזאת אלא אחרי השגת השלמות הראשונה, כי האדם אינו יכול לתפוס מושכל, אפילו הסבירו לו אותו, וכל שכן אם יתעורר לכך מעצמו, כאשר הוא כאוב או ברעב או צמא עז, או בחום או בקור עזים. אלא רק לאחר השגת השלמות הראשונה תיתכן השגת השלמות האחרונה, שהיא בלי ספק נכבדה יותר, והיא ולא אחרת סיבת הקיום המתמיד.

התורה האמיתית – שילוב שתי המטרות למען שתי השלמויות

6 והנה התורה האמיתית, שהבהרנו (ב,לט) שהיא אחת ואין אחרת, והיא תורת משה רבינו – באה רק להועיל לנו במתן שתי השלמויות יחד, כלומר:

ב) תיקון מצבי בני האדם זה עם זה על ידי סילוק העושק והקניית מידות נכבדות ונעלות כך שאנשי הארץ יוכלו להתקיים ולהתמיד בסדר אחיד כדי שכל אחד מהם יוכל להגיע לשלמותו הראשונה;

א) ותיקון ההאמנות ומתן דעות נכונות שעל ידיהן תושג השלמות האחרונה.

7 התורה דיברה במפורש על שתי השלמויות האלה, והודיעה לנו שתכלית כל התורה הזאת היא השגת שתי השלמויות האלה. הוא יתעלה אמר: "וַיְצַוָּנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ

א) לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים

ב) לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ו,כד).

א) הוא הקדים כאן את השלמות האחרונה, בהתאם למעלתה, כמו שביארנו שהיא התכלית האחרונה, והם דבריו: "לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים". ידועים לך דבריהם (של חכמינו) ז"ל בביאור דבריו יתעלה "לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים" (שם כב,ז). הם אמרו: "לְמַעַן יִיטַב לָךְ – לעולם שכולו טוב, וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים – לעולם שכולו ארוך" (בבלי חולין קמב,א בכתבי היד; משנה תורה, הלכות תשובה ח,א). כך בדבריו כאן "לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים" הכוונה היא אותו עניין עצמו, כלומר לנחול עולם שכולו טוב וארוך, שהוא הקיום המתמיד.

ב) ודבריו "לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה" הם הקיום הגופני הראשון הזה הנמשך פרק זמן מסוים, שאינו מוסדר אלא על ידי החברה המדינית, כמו שביארנו.

פרק כח

האמונות להשגת מטרות התורה

ההשקפות שהתורה מלמדת המביאות לשלמות הנפש ולשלמות הגוף

1 ממה שעליך לשים לב אליו, הוא

לשלמות הנפש) שתדע שהתורה הודיעה את תכליתן של הדעות הנכונות שהשלמות האחרונה מושגת על ידיהן וקראה להאמין בהן רק באופן כללי; והן קיום האלוה יתעלה, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו. כל אלה תכליות אחרונות שאינן מתבררות בפירוט ובהגדרה אלא לאחר הכרת דעות רבות.

לשלמות הגוף) כמו כן התורה קראה גם להאמין במה שההַאֲמנה בו הכרחית לתיקון המצבים המדיניים, כמו שאנחנו מאמינים שהוא יתעלה כועס מאוד על מי שאינו מציית לו, ולכן יש לירוא ולפחד ולהישמר מאי־ציות.

קריאת התורה ללימוד כל המדעים כלולה במצוות אהבת ה'

2 אשר לשאר הדעות הנכונות לגבי כלל ההוויה הזאת, כלומר כל המדעים העיוניים למיניהם הרבים, שבאמצעותם מתאמתות הדעות שהן התכלית האחרונה – אף על פי שהתורה לא קראה אליהן במפורש כמו שקראה לאמורות לעיל, היא קראה אליהן באופן כללי, והוא שנאמר: "לְאַהֲבָה אֶת ה'" (דברים יא,יג). ידועה לך ההדגשה שנאמרה בנוגע לאהבה, "בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (שם ו,ה), וכבר ביארנו במשנה תורה (יסודי התורה ב,ב; תשובה י,ו ועוד) שהאהבה הזאת אינה מתקיימת אלא בהשגת המציאות כולה כפי שהיא, והתבוננות בחכמתו בה. וכן הזכרנו שם את הערת החכמים ז"ל על עניין זה.

מיון טעמי המצוות לשלוש מטרות משנֶה

3 העולה מכל מה שהקדמנו עתה בנושא זה הוא שכל מצוה, בין אם היא מצוות עשה או לא תעשה, שמטרתה היא

א) סילוק עושק הדדי,

ב) או עידוד למידה טובה המביאה לשיפור החיים בחברה,

ג) או מתן דעה נכונה שיש להאמין בה, אם מצד הדבר עצמו, או בהיותה הכרחית לסילוק עושק הדדי או הקניית מידה טובה – הרי מצוה זו היא בעלת טעם ברור ותועלת גלויה, ואין שאלה על תכלית המצוות הללו, כי מעולם לא נבוך אדם ולא שאל: "מדוע נצטווינו (בהאמנה) שה' אחד?" או "מדוע נאסר עלינו לרצוח ולגנוב?" או "מדוע נאסר עלינו לנקום ולהתנקם?" או "מדוע נצטווינו לאהוב זה את זה?".

4 אלא מה שנבוכו לגביו בני האדם ונחלקו בו הדעות, עד שהיו שאמרו שאין בהן שום תועלת אלא ציווי גרידא, ואחרים אמרו שיש להן תועלת אלא שהיא נעלמה מאיתנו – הן המצוות שאין נראית מהן לכאורה תועלת באחד משלושת הדברים שציינו. כוונתי

ג) שאינן מקנות דעה כלשהי,

ב) ואינן מלמדות מידה טובה,

א) ואינן מסירות עושק. אלא הדבר נראה לכאורה כאילו אין למצוות הללו קשר לא לתיקון הנפש במתן הַאֱמָנוֹת, ולא לתיקון הגוף במתן חוקים מועילים בהנהגת המדינה או הנהגת משק הבית, כגון איסור השעטנז והכלאים ובשר בחלב, והציווי על כסוי הדם ועגלה ערופה ופטר חמור וכיוצא בהם.

עוד תשמע את ביאורי לכולם (בפרקים לה-מט), ומתן טעמיהם הנכונים והמוכחים, מלבד פרטים ומצוות בודדות כמו שציינתי לך (ג,כו6-10), ואבאר שכל אלו וכיוצא בהם קשורים בהכרח לאחד משלושת הדברים:

ג) תיקון הַאֱמָנוֹת; או תיקון מצבי המדינה, המושג בשתיים:

א) בסילוק העושק ההדדי,

ב) ובהקניית מידות נעלות.

סיכום

5 הבן את מה שאמרנו על ההאמנות:

א) יש שהמצוה מקנה האמנה נכונה וזו המטרה ותו לא, כמו ההאמנה בייחוד ובקדמות האלוה ושאין הוא גוף;

ב) ויש שאותה האמנה הכרחית לסילוק עושק הדדי או הקניית מידה טובה, כמו ההאמנה שהוא יתעלה כועס מאוד על מי שעושק, כמו שנאמר: "וְחָרָה אַפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בֶּחָרֶב [וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתֹמִים]" (שמות כב,כג), וכמו ההאמנה שהוא יתעלה עונה מיד לזעקת העשוק או המרומה: "וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי – וְשָׁמַעְתִּי כִּי חַנּוּן אָנִי" (שם,כו).

פרק כט

האלילות: הניגוד המוחלט לתורה

הרקע ההיסטורי: הפולמוס על הכוכבים – עקרון האלילות ושאלת הקדמוּת

1 ידוע שאברהם אבינו גדל בעדת הצַאבִּים, ושיטתם היא שאין אלוה מלבד הכוכבים. כשאודיע לך בפרק זה על ספריהם הנמצאים היום בידינו שתורגמו לערבית, ועל ספרי ההיסטוריה הקדומים שלהם, ואגלה לך מתוכם את שיטותיהם ומסורותיהם, יתברר לך מהם

תפיסת האלוהות) שהם אמרו במפורש שהכוכבים הם האלוה, ושהשמש היא האלוה הגדול. כמו כן הם אמרו שכל שבעת הכוכבים הם אלים, אבל השמש והירח הם (האלים

ה)גדולים. אתה מוצא שהם אומרים במפורש שהשמש היא המנהיגה את העולם העליון והתחתון. זה לשונם.

2 אברהם) וכן אתה מוצא שהם הזכירו בספריהם הללו ובספרי ההיסטוריה שלהם את סיפור אברהם אבינו. הם אמרו בלשון זה: כאשר אברהם, שגדל בכותה, חלק על הציבור וטען שיש פועֵל שאינו השמש – טענו נגדו טענות שונות, וציינו בטיעוניהם את פעולות השמש הגלויות והברורות במציאות. והוא, כלומר אברהם, ענה להם: "צודקים אתם; היא כגרזן ביד הנגר". והם הזכירו מעט מטיעוניו, עליו השלום, נגדם. בסוף הסיפור ההוא הם אמרו שהמלך כלא את אברהם אבינו עליו השלום, ושהוא המשיך לטעון נגדם במשך ימים בעודו בבית הכלא. אחר כך פחד המלך שהוא יערער את שלטונו וירחיק את בני האדם מדתיהם, ועל כן הגלהו לקצה סוריה לאחר שהחרים את כל רכושו. כך סיפרו.

תמצא את הסיפור הזה מפורש כך ב"עבודת האדמה הנבטית".[3] הם לא הזכירו את מה שאמרו מסורותינו האמיתיות, ולא את ההתגלות ששרתה עליו, כי הם מציגים אותו כשקרן משום שחלק על דעתם הקלוקלת. אין לי ספק שכאשר הוא, עליו השלום, חלק על שיטת כל בני האדם, היו אותם התועים מקללים אותו ומגנים אותו ומבזים אותו. כיוון שסבל את כל זה למען ה' יתעלה, והעדיף את האמת על פני כבודו, נאמר לו: "וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר, וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית יב,ג). ואחריתו היתה מה שאתה רואה היום, שרוב תושבי העולם מרוממים אותו ומתברכים בזכרו, עד כדי כך שגם מי שאינו מזרעו מייחס את עצמו אליו. ואין חולק עליו ואין מי שאינו יודע את גדולתו אלא שרידי בני אותה עדה אובדת שנותרו בקצות הארץ, כמו כופרי התורכים בקצה הצפון וההודים בקצה הדרום. כי הללו הם שרידי עדת הצאבים, כי היא היתה עדה שתפוצתה מלוא תבל.

4 הקדמוּת) שיא העיון של מי שעסק בפילוסופיה באותם זמנים הוא שדימה שהאל הוא רוח הגלגל: שהגלגל והכוכבים הם הגוף, והאלוה יתעלה רוחו. אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן אלצַאיִג (=אבן באג'ה) כבר ציין זאת בפירושו לספר ה"פיזיקה" (של אריסטו).

לכן האמינו כל הצאבים בקדמות העולם, כי לדעתם השמים הם האלוה.

שכתוב ההיסטוריה בהתאם לעקרונות האלילות והקדמוּת

5 אדם) הם טוענים שאדם הוא איש שנולד מזכר ונקבה כשאר בני האדם, אלא שהם מרוממים אותו ואומרים שהוא היה נביא, שליחו של הירח, ושהוא קרא לפולחן הירח, ושיש לו חיבורים על עבודת האדמה.

נח) וכן אמרו הצאבים שנח היה עובד אדמה, ושהוא לא האמין בפולחן הפסלים. לכן אתה מוצא שכל הצאבים מגנים את נח ואומרים שהוא מעולם לא עבד לפסל. כמו כן הם אמרו בספריהם שהוא הוכה ונכלא מפני שעבד את האל, וסיפרו מה שסיפרו על מעשיו.

שת) הם טענו ששת חלק על דעתו של אביו אדם לגבי פולחן הירח.

סיפור גן עדן) הם משקרים שקרים מגוחכים ביותר המורים על פחיתות שכלית חמורה, ועל היותם האנשים הרחוקים ביותר מן הפילוסופיה, והיותם בורים לגמרי. הם אמרו על אדם שכאשר הוא יצא מאזור ("אקלים") השמש הסמוך להודו ונכנס לאזור בבל, הביא עמו נפלאות: מהם, עץ זהב צומח בעל עלים וענפים, ועץ אבן כיוצא בזה, והביא עלים של עץ ירוק שאינו נשרף באש, וסיפר על עץ המצל על עשרת אלפים איש וגובהו כגובה אדם, והביא עמו שני עלים שבכל אחד מהם יכולים להתכסות שני אנשים. והם מספרים נפלאות במעשיות האלה.

הפליאה) יש להתפלא על אנשים הסבורים שהעולם קדום ויחד עם זאת מאמינים באותם דברים הנמנעים בטבע, למי שבקי בעיון במדעי הטבע.

חשיפת המטרה) מטרתם בהזכרת אדם וכל מה שהם מייחסים לו, היא לחזק את שיטתם על קדמות העולם, כדי שינבע מכך שהכוכבים והגלגל הם האלוה.

סיכום פולמוס הכוכבים: אברהם חלק על האלילות ועל הקדמות

6 כיוון שגדל עמודו שלעולם והתברר לו שיש אלוה נבדל שאינו גוף ולא כוח בגוף, ושכל הכוכבים והגלגלים האלה הם מעשיו, והבין שאותן מעשיות שגדל עליהן בלתי אפשריות, החל לסתור את שיטתם ולהפריך את דעותיהם, ופרסם את מחלוקתו עליהם, וקרא בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם (בראשית כא,לג) – קריאה המצרפת קיום אלוה וחידוש העולם על ידי אותו אלוה.

הרקע ההיסטורי: פולמוס הפולחן בארץ – עקרון ההאצלה המאגית

7 לפי אותן דעות העמידו הצאבים פסלים לכוכבים, פסלי זהב לשמש ופסלי כסף לירח, וחילקו את המחצבים והאזורים ("האקלימים") לכוכבים, ואמרו: אלוהיו של אזור פלוני הוא כוכב פלוני. ובנו מקדשים והציבו בהם פסלים, וטענו שכוחות הכוכבים שופעים על הפסלים האלה כך שאותם פסלים מדברים ומבינים ומשכילים, והם – הפסלים – משרים התגלות על האדם, ולימדו את בני האדם מה מועיל להם. כך אמרו גם על העצים שהם מחלקם של הכוכבים הללו, שאם מייחדים עץ מסוים לכוכב מסוים ונוטעים אותו לשמו, ועושים לו ובו כך וכך – שופעת הרוחניות של אותו כוכב על אותו עץ והוא משרה

התגלות על בני האדם ומדבר אליהם בשנתם. את כל זה תמצא מפורש בספריהם שאעיר לך עליהם (להלן 12-19).

[8] אלה היו נביאי הבעל ונביאי האשרה הנזכרים אצלנו, שאותן דעות התחזקו אצלם עד שעָזְבוּ אֶת ה' (ישעיהו א,ד) וקראו: "הַבַּעַל עֲנֵנוּ" (מלכים־א יח,כו). כל זאת בשל פרסום אותן דעות והתפשטות הבורות וריבוי הזיות העולם באותה עת בסוג זה של דמיונות. וכך התפתחו אצלם דעות, ועמדו מהם מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים (דברים יח,י-יא).

המאבק באלילות מימות אברהם אבינו ועד משה רבנו

[9] כבר ביארנו בחיבורנו הגדול משנה תורה (עבודה זרה א,ג) שאברהם אבינו החל לסתור את הדעות הללו באמצעות טיעונים וקריאה רכה ברכישת אהדתם של בני האדם ומשיכתם לציות (לאל) בהיטיבו להם, עד שהתנבא אדון הנביאים והשלים את המטרה, וציווה להרוג את הללו ולמחות את זכרם ולעקור אותם מן השורש: "מִזְּבְחוֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ [וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ]" (דברים ז,ה). ואסר ללכת אחרי דבר מדרכיהם הללו ואמר: "וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי [אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה עָשׂוּ וָאָקֻץ בָּם]" (ויקרא כ,כג).

סיכום הרקע: מאבק התורה באלילות מפני שהיא הרסנית לנפש ולגוף

[10] וידוע לך מכמה מקומות בפסוקי התורה שהכוונה הראשונה (=המטרה) של התורה כולה היא להסיר את עבודה זרה ולמחות את עקבותיה וכל מה שקשור אליה, אפילו זִכרה וכל מה שמביא לדבר ממעשיה כמו אוב וידעוני והעברה באש וקוסם ומעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ודורש אל המתים, ולהזהיר מלהידמות במשהו ממעשיהם הללו, כל שכן ללכת אחריהם. נאמר במפורש בתורה שכל מה שהם חשבו כעבודה לאלוהיהם והתקרבות אליהם הוא הדבר השנוא והמאוס בעיני ה', והם דבריו: "כִּי כָל תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם" (דברים יב,לא). תמצא שהם מזכירים בספריהם, שעוד אספר לך עליהם (להלן 18-19, ובפרק הבא), שבמקרים מסוימים הם מקריבים לשמש, אלוהיהם הגדול, שבע חיפושיות ושבעה עכברים ושבעה עטלפים. בזה יש מספיק תועבה עבור הטבע האנושי.

[11] נמצא שכל המצוות שנאמרו כאיסור על עבודה זרה, וכל מה שקשור אליה או מוביל אליה או מיוחס לה – תועלתן ברורה. כי כולן נועדו להציל מאותן דעות משובשות המסיחות את הדעת מכל מה שמועיל לשתי השלמויות, בדברי הזיה שעליהם חונכו אבותינו ואבות אבותינו: "בְּעֵבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תֶּרַח אֲבִי אַבְרָהָם וַאֲבִי

נָחוֹר וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (יהושע כד,ב), והם שאמרו עליהם נביאי האמת: "וְאַחֲרֵי הַתֹּהוּ אֲשֶׁר לֹא יוֹעִילוּ הָלָכוּ" (שילוב פסוקים: שמואל־א יב,כא; ירמיהו ב,ח). מה רבה תועלתה של כל מצוה המצילה אותנו מאותה טעות גדולה ומשיבה אותנו אל ההאמנה הנכונה, והיא שיש אלוה שברא את כל אלה, והוא אשר ראוי לעובדו ולאהבו ולירא ממנו, לא אלה שחושבים שהם אלים; ושכדי להתקרב לאלוה האמיתי הזה ולעשות רצונו אין צורך כלל לדברים שיש בהם טורח, אלא אהבתו ויראתו ותו לא, והם התכלית בעבודתו כמו שנבאר (ג,נא15 ואילך; נב2 ואילך), "וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ [כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ]" (דברים י,יב). עוד נמצה את העניין הזה בהמשך (מו"נ,שם).

מטרת הפרק: סקירת הספרות האלילית כדי לחשוף את הטעמים למצוות התורה

[12] אחזור כעת אל מטרתי ואומר: מה שבירר לי את משמעותן והודיע לי את טעמן של רבות מן המצוות אינו אלא עמידתי על שיטותיהם, דעותיהם, מעשיהם ופולחניהם של הצאבים, כמו שעוד תשמע כשאבאר את טעמיהן של אותן מצוות שחושבים שאין להן טעם. אציין לך את הספרים שמהם יתבררו לך כל שיטות הצאבים ודעותיהם שאני יודע, כדי שתדע בוודאות שנכון הוא מה שאומַר בטעמי המצוות הללו.

ספר "עבודת האדמה הנבטית" 1: הסברים מאגיים לניסים

[13] הספר הגדול ביותר בעניין זה הוא "עבודת האדמה הנבטית" שתרגם אִבֶּן וַחְשִׁיָה. עוד אספר לך בפרק שיבוא (ג,ל) מדוע כתבו הצאבים את שיטותיהם בשילוב עם עבודת האדמה. ספר זה מלא בהזיות עובדי עבודה זרה ובמה שנפשות המון העם נוטות אליו ונקשרות בו, כוונתי לעשיית טליסמאות והורדת ישויות רוחניות וכישוף ושדים ורוּחים השוכנים במדבריות. בספר הזה נכללו גם הזיות גדולות שכל בר דעת צוחק מהן, שהם חושבים להטיל באמצעותן דופי בנסים הברורים שמהם יודעים תושבי העולם שיש אלוה השופט-מנהיג את תושבי העולם, כמו שנאמר: "לְמַעַן תֵּדַע כִּי לַה' הָאָרֶץ" (שמות ט,כט) ונאמר: "[לְמַעַן תֵּדַע] כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (שם ח,יח).

[14] מסופר (באותו ספר) על אדם הראשון שאמר בספרו שיש בהודו עץ שכשלוקחים ממנו ענפים, אם זורקים אחד מהם על הארץ הוא נע בזחילה כמו נחש. ושיש שם עץ ששורשו בצורת אדם, שנשמעים ממנו מלמולים ויוצאות ממנו מילים בודדות. ושיש עשב שתיאורו כך וכך, שאם ייקח האדם עלה ממנו וישים אותו בחיקו – ייעלם מבני האדם ולא יראו אותו בבואו ובצאתו. וכשיעלו ממנו עשן תחת השמים ישמעו בני האדם באוויר רעם וקולות מבהילים כל זמן שהעשן מיתמר. ועוד מעשיות רבות כיוצא

בזה שהוא מביא במסגרת הסיפורים על נפלאות הצמחים וסגולות עבודת האדמה, כדי להטיל דופי בנסים ולהטעות לחשוב שהם מתבצעים על ידי תחבולות.

"עבודת האדמה הנבטית" 2: אופיים של האלילים

15 החוטמית והיברוח) ומן המעשיות באותו ספר, על שיח החוטמית מאותן אשרות שהיו עושים כמו שהודעתיך (פסקה 7), אמר שהשיח הזה שהה בנינוה שנים עשר אלף שנה, ושהוא רב עם היברוח, כי הוא רצה לתפוס את מקומו. והאדם שאותו שיח היה משרה עליו התגלות, התגלותו נפסקה ממנו למשך זמן מה, וכאשר השרה עליו התגלות אחרי אותו פרק זמן, סיפר לו שהוא היה עסוק בריב עם היברוח, וציווה אותו שיכתוב לכלדים שישפטו ביניהם ויאמרו איזה מהם טוב יותר לכישופיהם ובעל שימוש רב יותר, האם החוטמית או היברוח;

מסקנה) וכל אותה מעשייה ארוכה, שאם תעמוד עליה תוכל ללמוד ממנה כיצד היו שכליהם של אנשי הזמנים ההם ומדעיהם. והם היו "חַכְמֵי בָבֶל" (דניאל ב,יב) שנרמז אליהם באותם ימים חשוכים, כי אלה היו דתותיהם שחונכו עליהן. ואלמלא אותה מידה של האמנת קיומו של האלוה שהתפרסמה היום באומות, היו ימינו בזמנים אלה חשוכים עוד יותר מאלה, אם כי באופנים אחרים.

16 התמוז) אחזור לענייננו.

באותו ספר מסופר על אחד מנביאי עבודה זרה ששמו היה תמוז, שקרא למלך שיעבוד את שבעת כוכבי הלכת ושנים עשר המזלות, והרגו המלך במיתה משונה. ומסופר שבליל מותו התאספו כל הפסלים מקצות הארץ אל המקדש שבבבל, אל פסל הזהב הגדול שהוא פסל השמש. הפסל ההוא היה תלוי בין השמים לארץ, ועמד באמצע המקדש כשכל הפסלים סביבו, והחל להספיד את תמוז ולתאר מה שקרה לו, כשכל הפסלים בוכים ומקוננים כל הלילה. ובבוקר עפו הפסלים ושבו למקדשיהם בקצות הארץ. דבר זה נעשה מנהג קבוע, ביום הראשון של חודש תמוז מקוננים ובוכים על תמוז, והנשים מבכות ומספידות אותו.

התבונן והבן וראה כיצד היו דעות בני האדם באותם זמנים. סיפור זה על תמוז קדום מאוד אצל הצאבים. ומן הספר הזה תעמוד על רוב הזיות הצאבים, מעשיהם וחגיהם.

"עבודת האדמה הנבטית" 3: אזהרה מקבלת גרסתם לסיפור גן עדן

17 אשר לאותו סיפור שסיפרו על מעשה אדם והנחש ועץ הדעת טוב ורע, והרמז ללבישת מה שלא היה מקובל ללובשו – היזהר והישמר פן ישתבש שכלך ויעלה בלבך שמה שאמרוהו התרחש אי פעם לאדם או לזולתו, כי אין זה סיפור שקרה במציאות

בשום אופן. בהתבוננות קלה תתברר לך האבסורדיות של כל מה שהם אמרו במעשייה הזאת, ויתברר לך שהוא סיפור שהם המציאו אחרי התורה: מכיוון שהתפרסמה התורה באומות והם שמעו את פשט מעשה בראשית והבינו אותו כולו כפשוטו, הם חיברו את הסיפור הזה, כדי שישמע אותו הפתי ויתפתה ויחשוב שהעולם קדום, ושהסיפור ההוא המתואר בתורה קרה כך כמו שהם סיפרו.

ואף על פי שלשכמותך אין צורך להעיר על כך, כי כבר השגת מהמדעים מה שימנע את דעתך מלהיקשר במעשיות הצאבים והזיות הכשדים והכלדים המעורטלים מכל מדע שהוא מדע באמת, הרי הזהרתי מכך כאמצעי זהירות לאחרים, כי ההמון נוטה פעמים רבות לקבל את המעשיות כאמת.

מקורות אחרים וסיכום הסקירה

[18] ומן הספרים הללו ספר ה"אוסטומאכוס" המיוחס לאריסטו, וחלילה וחס לו מכך. וכן ספרי הטליסמאות, שמהם ספר "טומטום" וספר "אלסרב" וספר "דרגות הגלגל והצורות העולות בכל אחד מדרגותיו", ועוד ספר המיוחס לאריסטו על הטליסמאות, וספר המיוחס להרמס, וספר אסחאק הצאבי בהגנה על דת הצאבים, וספרו הגדול על חוקי הצאבים ופרטי דתם וחגיהם וקרבנותיהם ותפילותיהם ודברים אחרים מדברי דתם.

[19] כל אלה שציינתי לך הם ספרי עבודה זרה שתורגמו לערבית, ואין ספק שהם חלק קטנטן ממה שלא תורגם, וגם איננו נמצא אלא כלה ואבד ברבות השנים. אלה המצויים אצלנו היום כוללים את רוב דעות הצאבים ומעשיהם, שחלקם מפורסמים היום בעולם. כוונתי לבניין מקדשים והעמדת צורות ממתכות ומאבנים בתוכם; בניין מזבחות והקרבת זבחים או מיני מאכל עליהם; קביעת חגים; התקבצות לתפילות ולעבודות למיניהן במקדשים הללו שהם מייחדים בהם מקומות מפוארים מאוד שהם מכנים "מקדש הצורות השכליות"; הצבת צורות "עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן]" (דברים יב,ב); פיאור אותן אשרות; הקמת המצבות; ודברים אחרים שייוודעו לך מן הספרים האלה שהערתי לך עליהם.

מטרות התורה – מיגור האלילות מעולם האמונה ומן העולם הפיזי

[20] הכרת הדעות הללו והמעשים הללו היא שער גדול מאוד למתן טעם למצוות, כי העיקר של כל תורתנו והציר שהיא סובבת עליו הוא מחיית אותן דעות מן הלבבות, ואותם עקבות מן המציאות.

המחייה מן הלב) כדי למחותן מן הלבבות נאמר: "[הִשָּׁמְרוּ לָכֶם] פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם [וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם]" (שם יא,טז), "[פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ

מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט] אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹּנֶה הַיּוֹם [מֵעִם ה' אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם...]" (שם כט,יז).

המחייה מן המציאות) וכדי למחותם מן המציאות נאמר: "מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ [וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ] וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן [וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ]" (שם ז,ה), "[וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן] וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא" (שם יב,ג).

סיכום הפרק: האלילות – ניגודה המוחלט של התורה

21 שתי המטרות הללו חוזרות ונשנות בכמה מקומות. זו היתה הכוונה הראשונה הכוללת את כלל התורה, כמו שהודיעו לנו (חכמינו) ז"ל בפירושם המקובל על דבריו יתעלה: "אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה [מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה' וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם]" (במדבר טו,כג). הם אמרו: "הא למדת שכל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה, וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה" (ספרי במדבר קיא; דברים נד). דע זאת.

פרק ל

האלילות: הבטחות הנגד של התורה

יצירת קשר בין הפולחן האלילי לבין השפע הכלכלי

1 העיקרון) אם תתבונן בדעות הקדומות המשובשות הללו יתברר לך שהדבר שהיה מפורסם אצל כל בני האדם הוא שבזכות עבודת הכוכבים תיושב הארץ והאדמות תהיינה פוריות.

הטפה) חכמיהם ונזיריהם ויראי השמים שביניהם היו מטיפים לאנשים ומלמדים אותם שעבודת האדמה, שעל ידה מתקיימת מציאות האדם, תשלם ותצליח כרצונם רק אם יעבדו את השמש ואת הכוכבים, ושאם ירגיזו אותם במריים תהיינה האדמות שוממות וחרבות. בספריהם הללו הם אמרו שכוכב צדק כעס על השממות והמדבריות ולכן נעשו חסרי מים ועצים, ושוכנים בהם רוחות.

הוקרת החקלאים) הם רוממו מאוד את החקלאים ואת האיכרים משום שהם עוסקים ביישוב הארץ, שהוא מרצון הכוכבים והוא מה שמרצה אותם.

2 הוקרת הבקר) הטעם לכך שעובדי עבודה זרה היו מרוממים את השוורים והפרות הוא רק בשל תועלתם לחקלאות. עד כדי כך שהם אמרו שאסור לשחוט אותם, כי חברו בהם יחדיו כוח ונכונות להתמסר לאדם בעבודת האדמה. הם עשו זאת ונכנעו לאדם על אף כוחם, רק כדי לרצות את האלים בכך שהם עובדים אותם בעבודת האדמה. כיוון

שהדעות האלה היו מפורסמות מאוד, הם קישרו בין עבודת עבודה זרה לעבודת האדמה, כי עבודת האדמה היא דבר הכרחי לקיום האדם ורוב בעלי החיים. אותם כומרי עבודה זרה היו נואמים לבני האדם כשהתקבצו במקדשים, ומקבעים בדעתם שבזכות עבודות אלה ירדו הגשמים וינובו העצים והאדמות תהיינה פוריות ומיושבות.

[3] התבונן במה שאמרו ב"עבודת האדמה הנבטית" בדיון על הכרם. תמצא את הלשון הזה מדברי הצַאבִּים: "כל החכמים הקדומים אמרו, והנביאים ציוו וחייבו, שינגנו בכלים האלה בחגים לפני הפסלים. והם אמרו – והם דוברי האמת – שדבר זה משביע את רצון האלים, ושהם גומלים היטב למי שעושה זאת. הם הרבו בהבטחות כאלה, ובין השאר הבטיחו אריכות ימים, והגנה מפני פגעים, ומניעת מגפות, ופוריות המטעים, ושגשוג הפירות". עד כאן לשון הצאבים.

תגובת הנגד של התורה

[4] כיוון שהתפרסמו הדברים האלה עד שנחשבו לוודאיים, וה' יתעלה ברוב רחמיו עלינו רצה למחות את הטעות הזאת מלבותינו ולהסיר את הטורח מגופותינו על ידי ביטול אותם מעשים מייגעים שאין בהם תועלת, ונתן לנו תורה על ידי משה רבינו – הודיע לנו משמו יתעלה שאם ייעבדו הכוכבים והפסלים האלה תהיה עבודתם סיבה לכך שהגשם ייעצר והארץ תחרב כך שלא תגדל דבר, ופירות העצים ינשרו, ופגעים יבואו על המצבים ומגפות על הגופים, והחיים יהיו קצרים. אלה הם הנושאים של "וְדִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה'" וכו' (דברים כח,סט; ושם: אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב).

[5] תמצא את הנושא הזה חוזר ונשנה בכל התורה, כוונתי לכך שעבודת הכוכבים גוררת את עצירת הגשם וחורבן הארץ וקלקול המצבים וחוליי הגופים וקיצור החיים, ושעזיבת עבודתה והפנייה לעבודת ה' גוררות את ירידת הגשם ופוריות הארץ והצלחת המצבים ובריאות הגוף ואריכות הימים, הפך מה שהיו מטיפים עובדי עבודה זרה לאנשים כדי שיעבדוה. כי יסוד התורה הוא הסרת אותה דעה ומחיית עקבותיה, כמו שביארנו (ג,כט10-11).

פרק לא

טעמי המצוות הם רק בתחום התבונה

התפיסה המשגיבה את המצוות מעל הדעת

[1] הטענה וסיבתה) יש אנשים שקשה בעיניהם לתת טעם לאף מצווה, והרצוי ביותר בעיניהם הוא שמשמעות הציוויים והאיסורים לא תיתפס בשכל כלל ועיקר. מה שהביא אותם לזה הוא חולי שהם מוצאים בנפשם, שאין הם יכולים לבטא אותו ואינם מיטיבים להביע

אותו: הם חושבים שאילו אותן מצוות היו מועילות במציאות הנוכחית, ונצטווינו בהן מפני כך וכך – הרי הן כאילו באו ממחשבה ומשיקול דעת של בעל שכל; ואילו דבר שאי אפשר לתפוס שכלית את משמעותו, ואין הוא מביא לתועלת – הרי זה בלי ספק מאת ה', כי מחשבת האדם אינה מביאה לשום דבר מעין זה.

המסקנה) לפי אותם חלשי שכל נמצא אפוא שהאדם שלם כביכול יותר מיוצרו. כי האדם הוא אשר אומר ועושה מה שמוביל לתכלית מסוימת, ואילו האלוה אינו עושה זאת, אלא הוא מצוונו לעשות מה שלא יועיל לנו, ואוסר עלינו לעשות מה שלא יזיק לנו.

חכמת ה' המטיבה לאדם משוקעת במצוות

2 הוא נעלה על כך מאוד. חלילה חלילה לו. אלא העניין הפוך, וכל הכוונה היא להועיל לנו, כמו שביארנו (ג,כז6) ממה שנאמר: "[וַיְצַוֵּנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ] לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ו,כד). ונאמר: "[רְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים... וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים] אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ: רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" (שם ד,ה-ו). הרי נאמר במפורש שאפילו כל החקים מורים לדעת כל האומות שהם בחכמה ותבונה. ואילו היה זה דבר שאי אפשר לדעת לו טעם, שאין הוא מביא תועלת ולא דוחה נזק – הכיצד יאמרו על מי שמאמין בו או עושה אותו שהוא חכם ונבון ורם־מעלה, ויהיה הדבר לפלא בקרב האומות?

המצוות מביאות לשלמות תודעתית, חברתית ומוסרית

3 אלא הדבר בלי ספק כמו שאמרנו (ג:כז1;כח3), שכל מצוה מאותן שלש עשרה ושש מאות מצוות נועדה:

דעות) או ללמד דעה נכונה, או להסיר דעה משובשת,

הנהגת המדינה) או לתת חוק צודק, או לסלק עושק,

מידות) או להקנות מידה טובה, או להזהיר ממידה רעה. – הכול קשור לשלושה דברים: לדעות, ולמידות, ולמעשים המדיניים־פוליטיים. מה שהביא לכך שאיננו מונים את האמירות, הוא שהאמירות שהתורה דרבנה או אסרה לומר – מהן בכלל המעשים המדיניים, מהן נועדו להקניית דעות, ומהן נועדו להקניית מידות. לכן הסתפקנו כאן בשלושת העניינים האלה במתן טעם לכל מצווה מן המצוות.

פרק לב

התחכום במצוות בתחום הדעות

תחכום ה' בניהול מודרג של בעלי החיים

[1] אם תתבונן במעשים האלוהיים, כלומר במעשים הטבעיים, יתבררו לך מהם תחכומו של האלוה וחכמתו בבריאת בעלי החיים ובהדרגת תנועות האברים ומיקומם זה ליד זה. וכן יתבארו לך חכמתו ותחכומו בהדרגת מצבי הפרט בכללותו, מצב אחר מצב.

שתי דוגמאות

[2] א) דוגמה לכך בהדרגת תנועותיו ומיקום האברים זה ליד זה היא המוח: חלקו הקדמי רך מאוד, חלקו האחורי קשה יותר, וחוט השדרה קשה ממנו, וככל שהוא נמשך כך הוא מתקשה יותר. העצבים הם כלי התחושה והתנועה: העצבים הנדרשים להשגת החושים בלבד או לתנועה שיש בה טורח מועט, כתנועת העפעפיים והלחיים, מגיעים מן המוח; ואילו העצבים הנדרשים לתנועת האברים יוצאים מחוט השדרה. ומאחר שרכותם של העצבים, אפילו אלה היוצאים מחוט השדרה, אינה מאפשרת להם להניע מפרק, התחכם (האלוה) בכך שהעצב יסתעף לסיבים ושהסיב הזה יימלא בשר וייווצר בכך שריר. לאחר שכבר התקשה והתערבו בו חלקי רצועות יוצא העצב מקצה השריר והופך לגיד. הגיד מתחבר לעצם ונצמד אליה, ואז יכול העצב להניע את האבר, על ידי ההדרגה הזאת. ציינתי לך את הדוגמה האחת הזאת רק משום שהיא הנגלית ביותר מאותם הפלאים שהתבארו ב(ספרו של גָּלֶנוֹס) "תועלות האברים", שהם כולם ברורים ומבוארים וידועים למי שהתבונן בהם בדעה צלולה.

[3] ב) וכך התחכם האלוה בכל אחד מפרטי בעלי החיים היונקים; כיוון שבלידתו הוא בתכלית הרכות ואינו יכול להיזון במזון יבש, הוכנו עבורו השדיים ליצירת החלב כדי שייזון במזון לח הקרוב למזג אבריו, עד שאבריו יתייבשו ויתקשו צעד אחר צעד, בהדרגה.

הקרבנות כדוגמה לניהול הדרגתי במצוות

[4] בהנהגה זו עצמה, ומאותו מנהיג יתהדר ויתעלה, נאמרו דברים רבים בתורתנו: משום שאי אפשר לעבור בבת אחת מצד אחד אל הפכּוֹ, ולכן אין אפשרות לאדם, כפי טבעו, לעזוב בבת אחת כל מה שהורגל בו.

רקע א: דרישת ידיעת ה' וההתמסרות לו) על כן כאשר שלח ה' את משה רבינו כדי לעשותנו ל"מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמות יט,ו), על ידי הכרתו יתעלה ,

פסוקי הידיעה) כמו שביאר ואמר: "אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת [כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ]" (דברים ד,לה), "וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ [כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד]" (שם,לט), ושנתמסר לעבודתו,

פסוקי העבודה) כמו שאמר "וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם" (שם יא,יג), "[לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא

תַּעֲבֹדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיהֶם...] וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שמות כג,כד-כה), ואמר "וְאֹתוֹ תַּעֲבֹדוּ" (דברים יג,ה);

רקע ב: הנוהג הקיים) וכיוון שהמנהג המפורסם בעולם כולו שהיו רגילים בו אז, והעבודה הכללית שגדלנו עליה, היו דווקא להקריב מיני בעלי חיים באותם מקדשים שהועמדו בהם צורות (=פסלים), ולהשתחוות להם ולהקטיר לפניהם קטורת; והעובדים הנזירים היו אז דווקא האנשים המתמסרים לשירות אותם מקדשים העשויים לכוכבים, כמו שביארנו (ג,כט) –

מסקנה) חכמתו יתעלה ותחכומו הניכר בכלל ברואיו לא חייבו שיצוונו לדחות את כל מיני העבודות הללו ולעוזבם ולבטלם, כי באותו זמן לא היה זה מתקבל על הדעת לפי טבע האדם, המסכין תמיד להרגל. דבר מעין זה באותו זמן הוא כאילו היה בא נביא בזמננו וקורא לעבוד את ה' ואומר: "ה' ציווה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשוועו אליו בעת צרה, ולא תהיה עבודתכם אלא מחשבה בלי מעשה כלל".

5 על כן השאיר יתעלה אותם מיני עבודות, והעבירם מהיותם לנבראים ולדברים דמיוניים שאין בהם אמת – לשמו, וציוונו לעשות אותם לו יתעלה.

עבודות המקדש) כך ציוונו לבנות לו מקדש: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" (שמות כה,ח), ושיהיה המזבח לשמו: "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי" (שם כ,כא), ושהקרבן יהיה לו: "[אָדָם] כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לה'" (ויקרא א,ב), וההשתחוויה – לו; והקטרת הקטורת – לפניו.

בלעדיות) ואסר לעשות דבר מאותם מעשים לזולתו: "זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם [בִּלְתִּי לַה' לְבַדּוֹ]" (שמות כב,יט); "כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אַחֵר" (שם לד,יד).

משרתי המקדש) וייחד כהנים לשירות המקדש ואמר: "וְכִהֲנוּ לִי" (שם כח,מא). וכיוון שהם מתעסקים בבית ובקרבנותיו, היה הכרח שייוחדו להם מתנות שיספקו להם (את צרכיהם), והם מתנות הלויים והכהנים.

6 באותו תחכום אלוהי הושג שנמחה זכר עבודה זרה, והתקבע היסוד הגדול האמיתי באמונתנו, והוא מציאות האלוה וייחודו, מבלי שיירתעו הנפשות ויחושו ריקנות כתוצאה מביטול העבודות שהורגלו בהן ושלא נודעה אז עבודה זולתן.

שתי שאלות: מדוע יש השקעה רבה בתהליך ביניים?

7 יודע אני שנפשך תירתע בהכרח בהרהור ראשון מהעניין הזה, והדבר יקשה עליך, ותשאלני בלבך ותאמר לי:

א) "היאך באו ציוויים ואיסורים ומעשים גדולים מדוקדקים מאוד ובזמנים קבועים, כשכולם אינם מכוונים לעצמם אלא לשם דבר אחר, כאילו הם תחבולה שתחבל לנו ה'

כדי שישיג את כוונתו הראשונה (=המטרה)?

ב) ומה מנע ממנו יתעלה מלצוותנו לפי כוונתו הראשונה ולתת לנו יכולת לקבל זאת ללא צורך לאלו שטענת שהם מצד הכוונה השנייה (=האמצעי)?".

תשובה לשאלה א: ראיה מן התורה לפעולתו העקיפה של ה'

8 שמע נא את המענה שיסיר מלבך את החולי הזה ויגלה לך שמה שעוררתיך עליו אמת הוא. וזאת, שבלשון התורה נאמר בדומה לעניין זה בדיוק, והוא שנאמר: "[וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת הָעָם] וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא, כִּי אָמַר אֱלֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה. וַיַּסֵּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם סוּף" (שמות יג,יז-יח).

תחבולה נגד כישלון צפוי) אם כן כמו שה' הסב אותם מדרך המלך, שהיא היתה המכוונת מלכתחילה, משום שצפה מה שגופיהם לא יוכלו לעמוד בו בדרך הטבע, אל דרך אחרת, כדי שתתקיים הכוונה הראשונה – כך הטיל אותן מצוות שהזכרנו, משום שצפה מה שהנפש לא תוכל לקבלו בדרך הטבע, כדי שתושג הכוונה הראשונה, שהיא השגתו יתעלה ועזיבת עבודה זרה. כי כשם שאין זה בטבע האדם שיתחנך על עבודת שְעבוד בחומר ובלבנים וכיוצא בהם ומיד ירחץ ידיו מלכלוכם ויילחם בבת אחת עם יְלִידֵי הָעֲנָק (במדבר יג,כב;כח) – כך אין זה בטבעו שיתחנך על מינים רבים מאוד של פולחנים ומעשים מורגלים שכבר הסכינו להם הנפשות עד שהפכו כעין מושכל ראשון, ולנטוש את כולם בבת אחת.

תחבולה לפיתוח כלים להצלחה) וכמו שהתחכם האלוה להסב אותם במדבר עד שיאזרו נפשותיהם אומץ, כפי הידוע שהנדודים במדבר ופראיות הגוף מביאים בהכרח לידי אומץ לב, והפך זה מביא בהכרח לידי מורך לב, וגם נולדו אנשים שלא הורגלו להשפלה ולעבדות, וכל זה היה בציוויים אלוהיים בידי משה רבינו, "עַל פִּי ה' יַחֲנוּ וְעַל פִּי ה' יִסָּעוּ, אֶת מִשְׁמֶרֶת ה' שָׁמָרוּ עַל פִּי ה' בְּיַד מֹשֶׁה" (שם ט,כג) – כך נאמרה קבוצת מצוות זו בתחכום אלוהי כך שיישארו עם מין העבודה המורגל, כדי שתתקבע האמונה שהיא הכוונה הראשונה.

תשובה לשאלה ב: התורה מתאימה לטבע המציאות ואינה יוצרת טבע חדש

9 ושאלתך מה מנע את ה' מלצוותנו לפי כוונתו הראשונה (=האמונה בה' וביחודו) תוך שייתן לנו כוח לקבל זאת,

ב2) תחייב אותך בשאלה שנייה: "מה מנע מה' להוליכם דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים (שמות יג,יז) ולתת להם יכולת להתמודד עם מלחמות, מבלי צורך באותו סיבוב בעַמּוּד הֶעָנָן יוֹמָם וְעַמּוּד הָאֵשׁ לָיְלָה (שם,כב)?".

[3ב] וכן תחייב אותך בשאלה שלישית, על סיבת פירוט ההבטחות והאיומים על כלל התורה, וייאמר לך: "כיוון שכוונתו הראשונה ורצונו של ה' הם שנאמין בתורה הזאת ושנעשה את מעשיה, מדוע לא נתן לנו יכולת לקבל זאת ולעשות זאת תמיד, במקום לתחבל לנו תחבולה להיטיב לנו אם נציית ולהתנקם בנו אם נחטא, ולעשות כל אותן הטובות וכל אותן הנקמות – שהרי גם הן תחבולה שתְחבל לנו כדי שישיג מאתנו את כוונתו הראשונה? ומה מנע ממנו מלעשות שקיום מעשי הציות שרצה בהן וההתרחקות מן החטאים שתיעב אותם יהיה טבע טבוע בנו?".

[10] התשובה על שלוש השאלות האלה, וכל כיוצא בהן, תשובה אחת כללית. והיא שאף על פי שכל הנסים משנים את טבע המציאות של פרט מן הנמצאים, הרי שאת טבע פרטֵי בני האדם ה' אינו משנה בשום אופן בדרך נס. בשל העיקר הגדול הזה אמר "מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם [לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם]" (דברים ה,כה), ובשל כך באו הציוויים והאיסורים והשכר והעונש. וכבר ביארנו בראיות את היסוד הזה בכמה מקומות בחיבורינו (משנה תורה, תשובה ה-ו; שמונה פרקים ח ועוד).

[11] לא אמרנו זאת מפני שאנו מאמינים ששינוי טבעו של אחד מפרטי בני האדם קשה עליו יתעלה; אדרבה, זה אפשרי ונמצא בגדר היכולת, אלא שעל פי יסודות הדת של התורה אין הוא חפץ כלל לעשות זאת ולא יחפוץ בכך לעולם. אילו היה בחפצו לשנות את טבעו של כל פרט מבני האדם לְמה שירצה יתעלה מאותו אדם, היו בטלים שליחות הנביאים וכל מתן התורה.

ההלכה מצביעה על ההבדל בין המטרה לאמצעי

[12] אשוב אל הנושא ואומר: כיוון שסוג עבודה זה, כלומר הקרבנות, היה על דרך הכוונה השנייה, והתחינה והתפילה וכיוצא בהם ממעשי העבודות קרובות אל הכוונה הראשונה והכרחיות כדי להשיגה, נעשתה בין שני הסוגים הבחנה גדולה. כך שסוג עבודה זה, כלומר הקרבת הקרבנות, אף על פי שהוא לשמו יתעלה – לא הוטל עלינו כפי שהיה בראשונה, כלומר שיוקרב בכל מקום ובכל זמן, ולא להקים מקדש היכן שיזדמן, ולא יהיה המקריב מי שיזדמן, הֶחָפֵץ יְמַלֵּא יָדוֹ (ראו מלכים־א יג,לג). אלא כל זה נאסר עלינו, ונקבע בבית אחד: "אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" (דברים יב,כו), ואין להקריב במקום אחר: "[הִשָּׁמֶר לְךָ] פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (שם,יג), ולא יהיה כהן אלא זרע מיוחד. כל זאת כדי למעט מין זה של עבודות, ושלא יהיה ממנו אלא מה שלא גזרה

חכמתו לנוטשו לגמרי. ואילו התחינה והתפילה הן בכל מקום ובכל מי שיזדמן, וכיוצא בזה הציצית והמזוזה והתפלין ושאר העבודות הדומות להן.

הסתייגות הנביאים מן הקרבנות

13 מפני עניין זה שגילית לך רבתה בספרי הנביאים התוכחת לבני האדם על להיטותם לקרבנות, והובהר להם שאין הם המטרה המכוונת כשלעצמם ושה' אינו צריך להם. שמואל אמר: "הַחֵפֶץ לַה' בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים כִּשְׁמֹעַ בְּקוֹל ה'? [הִנֵּה שְׁמֹעַ – מִזֶּבַח טוֹב, לְהַקְשִׁיב – מֵחֵלֶב אֵילִים]" (שמואל־א טו,כב). וישעיה אמר: "לָמָּה לִי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה' [שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי]" (ישעיהו א,יא). וירמיה אמר: "כִּי לֹא דִבַּרְתִּי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל דִּבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח. כִּי אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה צִוִּיתִי אוֹתָם לֵאמֹר: שִׁמְעוּ בְקוֹלִי וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם" (ירמיהו ז,כב-כג). דברים אלה הוקשו על כל מי שראיתי או ששמעתי את דבריו, שאמרו: היאך אומר ירמיה בשם ה' שהוא לא ציוונו בדִבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח, והרי רוב המצוות לא באו אלא על כך?

שני הסברים להסתייגות ירמיהו מן הקרבנות

14 הסבר ראשון) אך כוונת הדברים היא כפי שביארתי לך, שהוא אמר: "הכוונה הראשונה לא היתה אלא שתשיגו אותי ושלא תעבדו את זולתי, "וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם". והציווי הזה להקריב ולפנות אל הבית לא בא אלא כדי להשיג את היסוד הזה, ועבורו העברתי אותן עבודות לשמי, כדי שיימחו עקבות עבודה זרה ויתקבע יסוד הייחוד שלי. ואתם באתם וביטלתם את התכלית הזאת ונאחזתם במה שנעשה למענה, שהרי אתם הטלתם ספק במציאותי: "כִּחֲשׁוּ בַּה' וַיֹּאמְרוּ לוֹא הוּא" (שם ה,יב), ועבדתם עבודה זרה וקטרתם לבעל והלוך אחרי אלהים אחרים ובאתם אל הבית וכו' (על פי ירמיהו ז,ט-י), ונותרתם מכוונים אל היכל ה' ומקריבים את הקרבנות, אשר לא הם היו המכֻוונים בכוונה הראשונה".

15 הסבר שני) יש לי פרשנות לפסוק הזה באופן אחר, המביא לאותו עניין עצמו שהזכרנו. והיא, שהתבאר בכתובים ובמסורת גם יחד שבציווי הראשון שנצטווינו בו לא היו דברי עולה וזבח כלל.

הערה) – ואין ראוי שתטריח את דעתך בפסח מצרים, כי היה לו טעם מבואר וגלוי כמו שנבאר (ג,מו3), מה גם שהצו הזה היה בארץ מצרים, והציווי שהוא רומז אליו בפסוק הזה הוא מה שנצטווינו בו אחרי יציאת מצרים.

הציווי הראשון) לכן התנה בפסוק הזה ואמר "בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", משום

שהציווי הראשון שבא אחרי יציאת מצרים הוא מה שציוונו בו במרה, והוא דבריו לנו שם: "אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ [וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו – כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רֹפְאֶךָ] (שמות טו,כו), "שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט" (שם,כה). ונאמר במסורת האמיתית: "שבת ודינין במרה אִפקוּד" (=במרה נצטוו על שבת ודינין) (בבלי שבת פז,ב). ה"חֹק" הרמוז אליו הוא השבת, וה"מִשְׁפָּט" הוא הדינין, כלומר הסרת העושק.

השבת) זוהי הכוונה הראשונה, כמו שביארנו (לעיל בפרק זה), כלומר ההאמנה בדעות הנכונות, והן חידוש העולם. יודע אתה שעיקר ציווינו בשבת אינו אלא כדי לבסס את היסוד הזה, כמו שביארנו בחיבור זה (ב,לא).

המשפט) ויחד עם אימות הדעות הכוונה היא להסיר את העושק מבין בני האדם (ראו ג,כז). הרי התבאר לך שבציווי הראשון לא היו כלל דברי עולה וזבח, הואיל ואלו הם מצד הכוונה השנייה כמו שציינו.

תמיכה) העניין הזה עצמו שאמר ירמיה הוא שנאמר בתְּלִים על דרך התוכחה לאומה כולה על כך שלא ידעה אז את הכוונה הראשונה ולא הפרידה בינה לבין הכוונה השנייה. נאמר: "שִׁמְעָה עַמִּי וַאֲדַבֵּרָה יִשְׂרָאֵל וְאָעִידָה בָּךְ, אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ אָנֹכִי. לֹא עַל זְבָחֶיךָ אוֹכִיחֶךָּ, וְעוֹלֹתֶיךָ לְנֶגְדִּי תָמִיד. לֹא אָקַח מִבֵּיתְךָ פָּר, מִמִּכְלְאֹתֶיךָ עַתּוּדִים" (תהילים נ,ז-ט). ובכל מקום שנשנה בו עניין זה זוהי הכוונה בו. הבן זאת מאוד והרהר בו.

פרק לג

התחכום במצוות בתחום המידות

הנזקים בהתמכרות לתאוות

1 עוד מכלל מטרות התורה השלמה – לזנוח את התאוות, לזלזל בהן ולמעט בהן ככל האפשר, ושלא לפנות אלא להכרחי שבהן. וידוע לך שרוב תשוקת ההמון והפקרותו אינו אלא בתאוות האכילה והשתייה ויחסי המין.

תוצאות: א) זה מה שמבטל את שלמותו האחרונה של האדם,

ב) מזיק לו גם בשלמותו הראשונה,

ג) ומשחית את רוב מצבי האזרחים והנהגת הבית.

הסבר: כי בשל ההליכה אחר התאווה גרידא, כמו שעושים הבורים –

א) מתבטלת ההשתוקקות העיונית,

ב) הגוף נשחת והאדם אובד לפני שיגיע לגיל הטבעי הראוי לו,

ג) מתרבות הדאגות והיגונות,

[ד] ומתרבים הקנאה והשנאה והמאבק לגזול את מה שבידי הזולת. לכל זה מביאה העובדה שהבוּר מציב לו את ההנאה בלבד כתכלית המבוקשת לשם עצמה.

המצוות באות לרסן את התאוות ולהטמיע מידות טובות באדם

[2] לכן התחכם האלוה, יתהדר שמו, לצוותנו במצוות השוללות את התכלית הזאת, מרחיקות ממנה את המחשבה בכל אופן אפשרי, ומונעות כל מה שמוביל לתאווה ולהנאה גרידא. וזו מטרה גדולה ממטרות התורה הזאת. הלא תתבונן בלשונות התורה, כיצד ציוותה להרוג מי שמתגלה שהוא מפריז בבקשת הנאת האכילה והשתייה, והוא בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה (דברים כא,יח), וזהו שנאמר: "זוֹלֵל וְסֹבֵא" (שם,כ), ונצטווינו לסקול אותו ולמהר לאבדו בטרם יחמיר מצבו, ויהרוג רבים וישחית את מצבם של אנשים כשרים ברוב תאוותנותו.

[3] וכן מכלל מטרות התורה: עדינות ונינוחות, ושלא יהיה האדם קשה וגס, אלא נענה, ממושמע, נוח לשוב, נינוח.

[א] ידוע לך ציוויו יתעלה: "וּמַלְתֶּם אֵת עָרְלַת לְבַבְכֶם, וְעָרְפְּכֶם לֹא תַקְשׁוּ עוֹד" (שם י,טז);

[ב] "הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל" (שם כז,ט);

[ג] "אִם תֹּאבוּ וּשְׁמַעְתֶּם [טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ]" (ישעיהו א,יט).

[ד] ועל הנכונות להישמע למה שיש להישמע לו נאמר: "[אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ] וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ" (דברים ה,כג);

[ה] ונאמר על כך על דרך המשל: "מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה" (שיר השירים א,ד).

המצוות מכוננות טהרת גוף וקדושת נפש והלימה ביניהם

[4] וכן מכלל מטרות התורה: הטהרה והקדושה.

[מיניות] כוונתי בכך: לפרוש מיחסי מין, להתרחק מהם ולמעט בהם ככל האפשר, כמו שאני עתיד לבאר (ג,מט). כך, כשציווה יתעלה שהאומה תתקדש לקבלת התורה ואמר: "וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר" (שמות יט,י), אמר: "אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה" (שם,טו). הרי אמר במפורש שהקדושה היא פרישות מיחסי מין.

[ו] כמו כן הוא גם אמר במפורש שהימנעות משתיית יין היא קדושה, בכך שאמר על הנזיר: "קֹדֶשׁ יִהְיֶה" (במדבר ו,ה).

[מצוות] ולשון ספרא: "'וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים' (ויקרא יא,מד) – זו קדושת מצוות" (ראו ספרי במדבר קטו). וכשם שהתורה כינתה את קיום הציוויים האלה "קדושה" ו"טהרה", כך היא כינתה את העבירה על הציוויים האלה ואת ביצוע המעשים המגונים "טומאה", כמו שאני עתיד לבאר (ג,מז9-10).

[5] אשר לניקיון הבגדים ורחיצת הגוף וניקוי הטינופים – גם הם מִמטרות התורה הזאת, אבל זאת לאחר טיהור המעשים וטיהור הלבבות מן הדעות והמידות המטמאות. ואילו להסתפק בניקיון חיצוני, ברחיצה ובטיהור הבגדים, ובו זמנית לרדוף אחר ההנאות ולשלח רסן באכילה וביחסי מין – זה מגונה לגמרי.

דוגמה א) ישעיה אמר על כך: "הַמִּתְקַדְּשִׁים וְהַמִּטַּהֲרִים אֶל הַגַּנּוֹת אַחַר אַחַת בַּתָּוֶךְ אֹכְלֵי בְּשַׂר הַחֲזִיר [וְהַשֶּׁקֶץ וְהָעַכְבָּר, יַחְדָּו יָסֻפּוּ נְאֻם ה']" (ישעיהו סו,יז). הוא אומר שהם מיטהרים ומתקדשים במקומות גלויים ופתוחים, ואחר כך חוטאים כשהם לבדם בחדרים ובתוך בתיהם, בשילוח רסן באכילת דברים אסורים: החזיר והשקץ והעכבר. וייתכן שהוא רומז באומרו "אַחַר אַחַת בַּתָּוֶךְ" להתייחדות ביחסי מין אסורים. העולה מהדברים הוא שכלפי חוץ הם מזדככים, מנוקים ומיטהרים בפרהסיה, אך בסתר הם עם תאוותיהם והנאות גופיהם. ואין זו כוונת התורה, אלא הכוונה הראשונה היא הימנעות מתאוות והיטהרות חיצונית לאחר היטהרות פנימית.

דוגמה ב) שלמה כבר העיר על מי שמסתמך על רחיצת הגוף וטיהור הבגדים בעוד מעשיו מלוכלכים ומידותיו מגונות, ואמר: "דּוֹר טָהוֹר בְּעֵינָיו, וּמִצֹּאָתוֹ לֹא רֻחָץ. דּוֹר מָה רָמוּ עֵינָיו, וְעַפְעַפָּיו יִנָּשֵׂאוּ" (משלי ל,יב-יג).

סיכום והקדמה לפרקים הבאים

[6] אם תתבונן גם במטרות אלה שציינו בפרק הזה יתבררו לך טעמיהן של מצוות רבות, שטעמיהן לא היו ידועים לפני שמטרות אלה נודעו, כמו שאני עתיד לבאר בהמשך.

פרק לד

תועלת המצוות נבחנת באופן כללי

התורה, כמו הטבע, אינה עוסקת בחריג

[1] עוד עליך לדעת, שהתורה אינה מתייחסת לחריג, וציווייה אינם לפי הדבר הנדיר. אלא כל דעה או מידה או מעשה מועיל שיש רצון להשיג, מכוון בו לדברים השכיחים, ואין שועים לדבר שהיקרותו נדירה, או לנזק שיקרה לאחד מן האנשים בשל אותן קביעות והנהגות תורניות. כי התורה היא דבר אלוהי.

השוואה לטבע) עליך להתבונן בדברים הטבעיים, שיש בכלל התועלות הכלליות המצויות בהם, ואף מתחייבים מהן, נזקים פרטיים, כמו שהתברר מדברינו (א,עב16-18; ג,יב7) ומדברי אחרים.

התורה, כמו הטבע, אינה נשלמת בכל אדם

[2] גם לפי ההתבוננות הזאת אין לך להתפלא על כך שמטרת התורה אינה נשלמת בכל

אדם ואדם, אלא בהכרח יהיו אנשים שאותה הנהגה תורנית לא תביא לשלמות, כי לא כל מה שמתחייב מצורות המינים בטבע מתממש בכל פרט ופרט.

הסבר) כי הכול (=התורה והטבע) מאלוה אחד ומפועל אחד, וכולם נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד (קהלת יב,יא; בבלי חגיגה ג,ב). לא ייתכן אחרת, וכבר הבהרנו (ג,ט1) שלבלתי אפשרי יש טבע קבוע שאינו משתנה לעולם.

מצוות התורה: בין רפואה למשפט

3 לפי התבוננות זו גם לא ייתכן שהמצוות תהיינה תלויות בשוני במצבי בני האדם ובזמנים בדומה לטיפול רפואי המיוחד לכל אדם בהתאם למזגו הנוכחי. אלא ההנהגה של התורה צריכה להיות מוחלטת, כללית, לכול, אפילו היה הדבר מתאים לאנשים מסוימים ולאנשים אחרים לא; כי אילו היה הדבר בהתאם לאנשים הפרטיים היה מגיע קלקול לכול, ונתת דבריך לשיעורין (תוספתא סוכה ד,יב ועוד).

מטרות מצוות התורה אינן תלויות בזמן או במקום

4 מטרה) מסיבה זו אין ראוי שהדברים המכוונים מן התורה בכוונה ראשונה (=כמטרה) יהיו תלויים לא בזמן ולא במקום, אלא יהיו הדינים מוחלטים וכלליים, כמו שאמר יתעלה: "הַקָּהָל, חֻקָּה אַחַת לָכֶם" (במדבר טו,טו). אך הכוונה בהם תהיה לאינטרסים הכלליים, השכיחים, כמו שביארנו.

הקדמה לפרקי מיון טעמי המצוות

5 לאחר שהקדמתי את ההנחות האלה אחל לבאר מה שהתכוונתי לבאר.

פרק לה

מיון המצוות לפי טעמיהן

0 לשם מטרה זו (של מתן טעם למצוות) חילקתי את כל המצוות לארבע עשרה קבוצות.

דעות יסודיות: דעות נכונות ומועילות בהאמנת התורה

1 הקבוצה הראשונה כוללת את המצוות שהן דעות יסודיות, והן אשר מנינו בהלכות יסודי התורה (בספר המדע שבמשנה תורה). בקבוצה זו נכללות גם התשובה והתעניות כמו שאבאר (ג,לו4-5). על הקניית דעות נכונות ומועילות בהאמנת התורה אין לומר "מה תועלתן?", כמו שביארנו (ג,כח3).

עבודה זרה: המלחמה בשקר

2 הקבוצה השנייה כוללת את המצוות הקשורות באיסור עבודה זרה, והן אשר מנינו בהלכות עבודה זרה (בספר המדע). ודע שכלאי בגדים וערלה וכלאי הכרם (בספר זרעים)

גם הם מן הקבוצה הזאת, כמו שיתבאר (ג,לז20-23). גם הטעם של קבוצה זו ידוע, כי כולה נועדה לקבע את הדעות האמיתיות ולהנציח אותן בקרב ההמון לדורות.

תיקון המידות: סדר חברתי

[3] הקבוצה השלישית כוללת את המצוות הקשורות בתיקון המידות, והן אשר מנינו בהלכות דעות (בספר המדע). וידוע שעל ידי טוב המידות נשלמת הרעוּת בין בני האדם וחברתם, דבר שהוא הכרחי לסדירות מצבי בני האדם.

צדקות והלוואות: הדאגה לחלש

[4] הקבוצה הרביעית כוללת את המצוות הקשורות בצדקות ובהלוואה ובגמילות חסדים ומה שנלווה לכך, כמו הערכים והחרמים (בספר הפלאה) ודיני המלוה (בספר משפטים) והעבדים (בספר קנין) וכל המצוות שמנינו בספר זרעים מלבד הכלאים והערלה. הטעם לכולן ברור, כי תועלתן מגיעה לכולם חליפות, כי העשיר היום – הוא או צאצאיו יהיו עניים מחר; והעני היום – הוא או בניו יהיו עשירים מחר.

דיני נזקים: מניעת נזק ופיצוי הניזק

[5] הקבוצה החמישית כוללת את המצוות הקשורות במניעת העושק והעוול, והן אשר נכללו בספר נזקים בחיבורנו, ותועלתה של הקבוצה הזאת ברורה.

דיני ענישה: צדק והרתעה

[6] הקבוצה השישית כוללת את המצוות הקשורות לענישה, כגון דין גנב וגזלן ודין עדים זוממין ורוב מה שמנינו בספר שופטים. תועלת הדברים ברורה וגלויה, כי אם הפושע לא ייענש, לא יוסר שום נזק, ולא יורתע כל מי שיעלה על דעתו לתקוף. ולא כטיפשותו של החושב שוויתור על עונשים הוא רחמנות על בני אדם, אלא הוא־הוא האכזריות עליהם והרס סדר המדינה. אלא הרחמים הם מה שציווה עליו יתעלה, "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ" (דברים טז,יח).

התנהלות ממונית: צדק והגינות

[7] הקבוצה השביעית כוללת את דיני הממונות הקשורים בעסקיהם של בני האדם זה עם זה, כמו הלוואות ושכירות ופיקדונות וקנייה ומכירה וכיוצא בזה, והירושות שייכות גם הן לקטגוריה הזאת; והן המצוות שמנינו בספר קנין ומשפטים. תועלתה של קבוצה זו ברורה וגלויה, כי השותפויות הממוניות האלה הכרחיות לבני האדם בכל מדינה, ואם כן אין מנוס מלהנחיל חוקי צדק לגבי אותם עסקים, ולהסדירם באופן מועיל.

שבתות ומועדים: השגת דעה ומנוחת גוף

[8] הקבוצה השמינית כוללת את מצוות הימים האסורים במלאכה, כלומר שבתות וימים

טובים. הכתוב ביאר את טעמו של כל יום מהם והזכיר את סיבתו, להשגת דעה או למנוחת הגוף או לשני הדברים גם יחד, כמו שנבאר בהמשך (ג,מג).

עבודת ה' יומיומית: זכירת ה'

[9] הקבוצה התשיעית כוללת את כל העבודות המעשיות הכלליות, כמו התפילה וקרית שמע ושאר מה שמנינו בספר אהבה פרט למילה. תועלתה של קבוצה זו ברורה, כי כולה מעשים המקבעים דעות של אהבת האלוה ושל מה שיש להאמין לגביו ולייחס לו.

המקדש והכהונה: מענה מתוחכם לרקע התרבותי

[10] הקבוצה העשירית כוללת את המצוות הקשורות במקדש וכליו ומשרתיו, והן המצוות שמנינו בחלק מספר עבודה. וכבר ציינו (ג,לב) את תועלתה של קבוצה זו.

הקרבנות: מענה מתוחכם לרקע התרבותי

[11] הקבוצה האחת עשרה כוללת את המצוות הקשורות בקרבנות, והן רוב המצוות שמנינו בספר עבודה וספר קרבנות. וכבר ציינו לעיל (שם) את תועלת הציווי על הקרבנות באופן כללי, וההכרח בכך בזמן ההוא.

טומאות וטהרות: ריחוק לצורך יראה

[12] הקבוצה השתים עשרה כוללת את המצוות הקשורות בטמאות ובטהרות. והכוונה בכולן באופן כללי להימנע מכניסה למקדש, כדי שתהיה לו רוממות בנפש, ויראו ויפחדו ממנו, כמו שאבאר (ג,מז3).

איסורי אכילה: ריסון התאווה

[13] הקבוצה השלוש עשרה כוללת את המצוות הקשורות באיסורי מאכלות ומה שקשור להם, והן המצוות שמנינו בהלכות מאכלות אסורות (בספר קדושה). ונדרים ונזירות בכלל הקבוצה הזאת. הכוונה בכל זה היא לקטוע את התאווה וההפקרות בבקשת המטעמים, ואת הפיכת תאוות האכילה והשתיה לתכלית, כמו שביארנו בהקדמה לאבות בפירוש המשנה (פרק ד).

אישות ועריות: ריסון התאווה

[14] הקבוצה הארבע עשרה כוללת את המצוות הקשורות באיסור חלק ממעשי האישות, והן אשר מנינו בספר נשים והלכות איסורי ביאה (בספר קדושה). וכלאי בהמה בכלל הקבוצה הזאת. הכוונה גם באלה היא למעט ביחסי המין ולהפחית את התאווה לתשמיש כמידת האפשר, שלא ייעשה תכלית כמעשה הבורים, כמו שביארנו בפירוש מסכת אבות (שם). וגם המילה בכלל קבוצה זו.

חלוקת המצוות בין אדם לחברו/למקום

15 ידוע שכל המצוות מתחלקות לשני חלקים: עבירות שבין אדם לחברו ועבירות שבין אדם למקום. אלה שהן בין אדם לחברו מן הקבוצות שחילקנו ומנינו הן הקבוצה החמישית, השישית, השביעית וחלק מן הקבוצה השלישית; ושאר הקבוצות הן בין אדם למקום. כי כל מצוה, בין אם היא עשה או לא תעשה, שהכוונה בה היא הקניית מידה מסוימת או דעה או תיקון מעשים הנוגעים רק לאדם עצמו ולהבאתו לשלמות – מכנים אותה (חז"ל) "שבין אדם למקום", אף על פי שבאמת הם מביאים לדברים בין אדם לחברו, אם כי לאחר צעדי ביניים רבים ובהתבוננויות כלליות, ואין הם מביאים מלכתחילה לידי נזק לאחרים. הבן זאת.

הפרקים הבאים

16 לאחר שהודעתי את טעמי הקבוצות האלה, אשוב להתחקות אחר המצוות של כל קבוצה מהן שחושבים שאין בהן תועלת, או שהוא דין שאינו ניתן להשגה שכלית בשום אופן, ואבאר את טעם הדבר וכיצד הוא מועיל, פרט לאותן מצוות שלא השגתי את הכוונה בהן עד כה.

פרק לו

קבוצה א: דעות יסודיות

דעות נכונות: תועלת ברורה

1 המצוות שהקבוצה הראשונה כוללת, והן הדעות שמנינו בהלכות יסודי התורה – הטעם של כולן ברור. אם תתבונן בהן אחת אחת תמצא את נכונותה של אותה דעה, ושהיא דבר מוכח.

לימוד וכיבוד המלמדים: הוקרת הידע לשם השגתו

2 ללמוד וללמד) וכן יש תועלת ברורה לכל הזירוז וההדגשה ללמוד וללמד, כי אם לא יושג ידע, לא יושגו לא מעשה מתוקן ולא דעה נכונה.

כבוד ויראה) גם לכיבוד נושאי התורה יש תועלת ברורה, כי אם לא תוחדר בנפשות רוממות כלפיהם לא יישמעו דבריהם באשר לדעות ולמעשים שהם ידריכו אליהם. המצוה הזאת כוללת גם סיגול תכונת הבושה, כוונתי למה שנאמר "מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם" (ויקרא יט,לב).

שבועה בשם ה': רוממות ה'

3 בכלל קבוצה זו גם הציווי שנצטווינו להישבע בשמו, ונאסר עלינו להפר שבועה, ולהישבע לשווא. הטעם לכל זה ברור, שהוא כדי לרומם אותו יתעלה, ואלה הם מעשים המביאים להאמנה ברוממותו.

תפילה בעת צרה: ביסוס הדעה על ההשגחה

[4] וכן הציווי שנצטווינו לזעוק אליו יתעלה בבוא כל צרה, כוונתי למה שנאמר: "[וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם] וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרֹת [וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם]" (במדבר י,ט), בכלל קבוצה זו. כי זוהי פעולה שעל ידה מתקבעת הדעה הנכונה: שהוא יתעלה משיג את מצבינו ושבידו לתקנם אם נציית ולקלקלם אם נחטא, ולא שנאמין שזה מקרה ודבר אקראי. זוהי משמעות דבריו: "וְאִם תֵּלְכוּ עִמִּי קֶרִי [וְלֹא תֹאבוּ לִשְׁמֹעַ לִי – וְיָסַפְתִּי עֲלֵיכֶם מַכָּה, שֶׁבַע כְּחַטֹּאתֵיכֶם]" (ויקרא כו,כא), כלומר: כשאביא עליכם את הפגעים האלה כעונש לכם – אם תתייחסו לפגעים האלה כאילו הם מקרה, אוסיף לכם מן הדבר הזה שאתם חושבים למקרה, בעוצמה ובקושי רבים יותר, והם דבריו: "וַהֲלַכְתֶּם עִמִּי בְּקֶרִי – וְהָלַכְתִּי עִמָּכֶם בַּחֲמַת קֶרִי" (שם,כז-כח). כי אמונתם שדבר זה הוא מקרה היא מן הדברים המביאים לכך שיתמידו בדעותיהם הנפסדות ובמעשיהם הרעים ושלא ישובו מהם, כמו שנאמר: "הִכִּיתִי אֹתָם וְלֹא חָלוּ" (ירמיהו ה,ג; ושם: הִכִּיתָה). ולכן נצטווינו לקרוא אליו יתעלה ולהתחנן לו ולזעוק לפניו בכל עת צרה.

תשובה, וידוי, קרבנות על שגגות ותעניות: תקווה לתיקון

[5] ברור שגם התשובה היא מן הקבוצה הזאת, כלומר מן הדעות שמציאות בני הדת לא תהיה סדירה אלא אם מאמינים בהן. כי בהכרח יחטא האדם וייכשל, אם בבורות לגבי דעה או מידה שהוא מבכר אף על פי שבאמת אין היא רצויה, או בהתגברות תאווה או כעס. ואילו האמין האדם שאין מרפא לשבר הזה לעולם, היה מתמיד בתעייתו, ואולי אף חוטא עוד יותר, מאחר שלא נותרה לו עצה. אך האמנת התשובה מאפשרת לו לחזור למוטב ולשוב למצב טוב יותר ושלם יותר ממה שהיה בו לפני שחטא. לכן רבו המעשים המקבעים את הדעה הזאת, הנכונה והמועילה מאוד, כוונתי לִוּדויין, לקרבנות על השגגות כמו גם על חלק מהזדונות, ולתעניות. הדבר המשותף לתשובה מכל חטא הוא עזיבתו, וזוהי תכליתה של דעה זו.

סיכום) אם כן התבררה תועלתם של כל אלה.

פרק לז

קבוצה ב: עבודה זרה

פתיחה

[1] המצוות שהקבוצה השנייה כוללת הן כל המצוות שמנינו בהלכות עבודה זרה. ברור שמטרת כולן היא להינצל מטעויות עבודה זרה ומדעות שגויות אחרות שנלוו לעבודה

זרה, כמו מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף וְחֹבֵר חָבֶר (דברים יח,י-יא) ואחרות כיוצא בהן.

3 אמצעי ההפעלה) כך למשל הם מכוונים לאסוף צמח מסוים בזמן מסוים, או לקחת מִדָּבר פלוני כמות כזאת ומאֵחֵר כמות כזאת. זהו תחום נרחב מאוד, שאצמצם לך אותו לשלושה מינים.

א) הראשון: מה שקשור בדבר מן הנמצאים, בין אם הוא צמח או בעל חיים או מחצב.

ב) השני: מה שקשור בהגדרת זמן שהמעשים האלה נעשים בהם.

ג) והשלישי: פעולות אנושיות שנעשות, כמו ריקוד, או מחיאת כפיים, או צעקות, או צחוק, או קפיצות על רגל אחת, או השתטחות על הארץ, או שריפת דבר, או עישון קטורת מסוימת, או אמירת דברים, מובנים או לא מובנים. אלה הם מיני מעשי הכישוף.

שילוב אמצעים) יש מעשי כישוף שאינם מתבצעים אלא על ידי כל המעשים האלה כולם. כך למשל הם אומרים: יש לקחת כך וכך עלים מצמח פלוני, ויש לקחת אותם כשהירח במזל פלוני, כשהוא ביתד (=בצד) מזרח או באחת משאר היתדות, ויש לקחת מקרני חיה פלונית או מגלליה או משערה או מדמה כמות כזאת כשהשמש במרכז השמים, לדוגמה, או במקום מסוים, ויש לקחת ממחצב פלוני או מכמה מחצבים ולהתיך במזל עולה מסוים כשהכוכבים במתאר מסוים, ואחר כך תדבר ותאמר כך וכך כשאתה מעלה עשן בעלים ההם וכיוצא בהם לאותה צורה יצוקה, ואז יקרה כך וכך.

אמצעי יחיד) ויש מעשי כישוף שהם טוענים שמתבצעים על ידי אחד מן המינים האלה.

4 הפעלה מינית) ברוב מעשי הכישוף האלה הם מתנים שהעושות תהיינה דווקא נשים. כמו שתמצא אותם אומרים על (טקס) הנבעת מים, שעשר נשים בתולות ילבשו תכשיטים ובגדים אדומים וירקדו ויזחלו קדימה ואחורה ויצביעו לשמש, וכן הלאה עד תום כל המעשה הארוך הזה עד שיצאו המים, לטענתם.

וכמו שהם אומרים שארבע נשים ישכבו על גבן וירימו את רגליהן בפיסוק, ויאמרו כך וכך ויעשו כך וכך כשהן בתנוחה המגונה הזאת ואז יסור הברד היורד על אותו מקום. ברבים מהשיגעונות וההזיות האלה תמצא שהדבר היחיד שהם מתנים בעשייתם הוא (שהעושות אותם תהיינה) נשים.

5 הפעלה אסטרולוגית) בכל מעשי הכישוף אין מנוס מהתבוננות בעניין הכוכבים. כוונתי שהם טוענים שצמח מסוים הוא מחלקו של כוכב פלוני, וכן הם מייחסים כל בעל חיים וכל מחצב לכוכב. וכן הם טוענים שהפעולות האלה שהמכשפים עושים הם מיני מעשי פולחן לאותו כוכב, ואותה פעולה או אותה אמירה או הקטרה מרצים אותו, ולכן הוא עושה לנו את רצוננו.

מטרת התורה: המלחמה בכישוף שהוא מבוא לעבודה זרה

[6] לאחר הקדמה זו, שתתאמת לך מתוך קריאת ספריהם המצויים בידינו כיום שהודעתי לך עליהם (ג,כט18,13), שמע את דבריי. כיוון ששאיפת התורה כולה, והציר שהיא סובבת עליו, היו סילוק עבודה זרה ומחיית עקבותיה, ושלא ידַמו לגבי אף אחד מן הכוכבים שהוא מזיק או מועיל בשום דבר מן המצבים הקיימים לבני האדם, כי הדעה הזאת היא המובילה לעבודתם – מתחייב בהכרח (משאיפת התורה) שיומת כל מכשף. כי המכשף הוא בלא ספק עובד עבודה זרה, אם כי בדרכים מיוחדות ומשונות שאינן דרכי עבודת ההמון לאותן אלוהויות.

[7] וכיוון שבחלק גדול מכל הפעולות האלה הותנה שיעשו אותן דווקא נשים, נאמר: "מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה" (שמות כב,יז). וכן בשל חמלתם הטבעית של בני האדם ביחס להריגת נשים. לכן גם ביאר דווקא בעבודה זרה: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה [אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ. וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם, וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי] (דברים יז,ב-ג), וחזר ואמר: "[וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ,] אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה [וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ]" (שם,ה), דבר שלא נאמר כמותו בחלול שבת ולא בדברים אחרים. והטעם לזה הוא ריבוי החמלה הטבעית עליהן.

מלחמה באמצעות היפוך הבטחות העבודה הזרה

[8] כיוון שהמכשפים טענו שכישופיהם משפיעים,

הגנה מפניעת חיות) ושעל ידי הפעולות האלה הם מגרשים ממקומות היישוב חיות מזיקות כמו אריות ונחשים וכיוצא בהם,

הגנה מפניעה בצומח) וטענו גם שעל ידי כישופיהם הם מרחיקים נזקים שונים מן הצמחים, כמו שתמצא אצלם פעולות המונעות לטענתם את ירידת הברד, ופעולות ההורגות את התולעים בכרמים כדי שלא יהרסו אותם; והם – כוונתי ל"צאבים" – האריכו באשר להריגת תולעי הכרמים על ידי אותן דרכי האמורי הנזכרות בספר "עבודת האדמה הנבטית";

הגנה מנשירת צומח) וכן הם טוענים שיש להם פעולות המונעות את נשירת עלי הצמחים והפירות –

התנגובה) בשל הדברים האלה שהיו מפורסמים אז, נכלל בדברי הברית (ונאמר כך): פולחן עבודה זרה ומעשי הכישוף האלה שלטענתכם מרחיקים מכם את הנזקים האלה – על ידם יחולו הצרות הללו עליכם.

פגיעה מחיות) נאמר: "וְהִשְׁלַחְתִּי בָכֶם אֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה וְשִׁכְּלָה אֶתְכֶם" (ויקרא כו,כב). ונאמר: "וְשֶׁן בְּהֵמֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר" (דברים לב,כד).

פגיעה בצומח) ונאמר: "[כָּל עֵצְךָ וּ]פְרִי אַדְמָתְךָ יְיָרֵשׁ הַצְּלָצַל" (שם כח,מב). ונאמר: "כָּרְמִים תִּטַּע וְעָבָדְתָּ, וְיַיִן לֹא תִשְׁתֶּה וְלֹא תֶאֱגֹר כִּי תֹאכְלֶנּוּ הַתֹּלָעַת" (שם,לט).

פגיעת נשירה) ונאמר: "וֵיתִים יִהְיוּ לְךָ [בְּכָל גְּבוּלֶךָ, וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ] כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ" (שם,מ).

9 כללו של דבר, כל מה שעובדי עבודה זרה תחבלו בו כדי להנציח את פולחנה על ידי השליית בני האדם לגבי הרחקת נזקים מסוימים והבאת תועלות מסוימות – נכלל בדברי הברית שפולחנה יגרום לאובדן אותן תועלות ולהבאת אותם נזקים. הרי התברר לך, המעיין, מפני מה כיוון הכתוב לאותם פרטי קללות וברכות הכלולות בדברי הברית וייחד אותם על פני זולתם. דע אפוא עד כמה רבה התועלת הזאת גם כן.

דרכי האמורי: דברים חסרי הוכחה מדעית או ניסיונית

10 כדי להרחיק מכל מעשי הכישוף נאסר לעשות דבר ממנהגיהם, אפילו בדברים הקשורים למעשי החקלאות והרעייה וכיוצא בהם. כוונתי לכל מה שאומרים שהוא מועיל ואיננו נובע מהעיון במדעי הטבע, אלא קורה לטענתם על דרך הסגולות. זהו שנאמר: "וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי" (ויקרא כ,כג), והם מה שחכמינו ז"ל מכנים "דרכי האמורי". זאת משום שאלה הם סעיפים ממעשי המכשפים, שכן אלה הם דברים שאינם נגזרים מהיגיון טבעי. אלא הם מובילים למעשי כישוף, הנסמכים בהכרח על ענייני הכוכבים, ואם כן הדבר מתגלגל לרומם את הכוכבים ולעובדם. הם אמרו במפורש: "כל שיש בו משום רפואה – אין בו משום דרכי האמורי" (בבלי שבת סז,א). כלומר שכל מה שהעיון במדעי הטבע גוזר – הוא המותר; ומה שאינו כן – אסור. לכן, כשנאמר: "אילן שהוא משיר פירותיו – טוענו באבנים וסוקרו בסקרא", הקשו על מעשה זה ונאמר: "בשלמא טוענו באבנים, כי היכי דלכחוש חיליה, אלא סוקרו [בסקרא – מאי רפואה קעביד?] (=מובן מדוע טוענו באבנים, כדי שיחלש כוחו, אלא סוקרו בסקרא – איזו רפואה הוא עושה?)" (שם). הרי התברר שסימון באוֹכְרָה אדומה וכל מה שדומה לו בכך שאין טענה הגיונית הגוזרת אותו – אסור לעשותו משום דרכי האמורי.

11 וכן אמרו על (הדין ש)שליה שלמוקדשין תקבר: "אין תולין אותה באילן ואין קוברין אותה בפרשת דרכים מפני דרכי האמורי" (ראו משנה חולין ד,ז). ומכך תקיש (למקרים אחרים).

12 אל יהיו קשים בעיניך הדברים שהתירו דוגמת מסמר הצלוב ושן השועל (משנה שבת ו,י; משנה תורה, הלכות שבת יט,יג), כי באותם זמנים חשבו שהם תוצאתו של

הניסיון, ואם כן נעשו משום רפואה. והרי זה כמו קשירת אדמונית על הנכפה, ונתינת צואת כלב על נפיחות בגרון, ועישון בחומץ ובמַרְכַּזִיט לנפיחות הגידים הקשים. כי כל מה שהתאמת ניסיונו כמו אלה, אף על פי שאין טענה הגיונית הגוזרת אותו – מותר לעשותו, כי הוא משום רפואה, והרי הוא כמו החומרים המשלשלים. הבן אם כן מדברי, אתה המעיין, את הדברים הנפלאים האלה, ונצור אותם, כִּי לְוִיַּת חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ וַעֲנָקִים לְגַרְגְּרֹתֶיךָ (משלי א,ט).

סגנון חיצוני שנאסר משום מעשי עבודה זרה

13 גילוח) כבר ביארנו בחיבורנו הגדול (הלכות עבודה זרה יב,א-ז) שגילוח פאת ראש ופאת זקן אסור משום שהוא היה אופנתם של כומרי עבודה זרה.

שעטנז) זהו גם הטעם לאיסור השעטנז, כי גם זו היתה אופנתם של הכומרין, שהיו מחברים בלבושם צומח וחי, כשעל ידם חותם מאחד המחצבים. תמצא זאת מפורש בספריהם.

בגד) זהו גם הטעם למה שנאמר: "לֹא יִהְיֶה כְלִי גֶבֶר עַל אִשָּׁה וְלֹא יִלְבַּשׁ גֶּבֶר שִׂמְלַת אִשָּׁה" (דברים כב,ה).

א) תמצא זאת בספר "טומטום" המְצַווה שהגבר ילבש בגד צבוע של אישה כשהוא עומד לפני נוגה, ושהאישה תלבש שריון וכלֵי נשק כשהיא עומדת לפני מאדים.

ב) יש לו לדעתי גם טעם נוסף, והוא שהמעשה הזה מעורר תאוות ומביא לפריצות למיניהָ.

טעם האיסור ליהנות מעבודה זרה

14 איסור הנאה מעבודה זרה ברור מאוד, כי אדם עלול לקחת אותה כדי לשוברה, ואז להשאיר אותה ותהיה לו למוקש. ואפילו שברו והתיכו אותה או מכרו אותה לגוי – אסור ליהנות מדמיה. הטעם לכך הוא שפעמים רבות ההמון מאמינים שדברים מקריים הם סיבות עצמיות, כמו שתמצא שרוב האנשים אומרים: מאז שגר בבית הזה, או מאז שקנה את הבהמה הזאת או את הכלי הזה – התעשר ונכסיו רבו, והם היו ברכה עבורו. וכך ייתכן שיקרה לאדם כלשהו שמסחרו יצליח או נכסיו ירבו מאותם דמים, והוא יחשוב שזו הסיבה, ושברכתם של דמי אותה צורה (=פסל) שנמכרה הביאה לו זאת, ונמצא שהוא מאמין לגביה במה שכל שאיפת התורה היתה נגדו, כמו שמתברר מכלל פסוקי התורה.

15 זה עצמו הטעם לאיסור הנאה מצפויי נעבד ומתקרובת עבודה זרה וכליה, כדי להינצל מאותה מחשבה מוטעית. כי באותם זמנים היתה אמונתם בהם חזקה מאוד, ו(אמונתם) שהם – כוונתי לכוכבים – מחיים וממיתים, ושכל טובה ורעה היא מהם. לכן

דאגה התורה להסרת דעה זו על ידי בריתות ועדות ושבועות חמורות והאלות הנזכרות, והזהירה מלקחת משהו ממנה ומליהנות בו. והודיענו יתעלה שאם יתערב מדמיה משהו בממון האדם – הוא יאבד את הממון ויכלה אותו, והם דבריו: "וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ [שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא]" (דברים ז,כו), כל שכן שאין להאמין שיש בה ברכה.

16 אם תתחקה אחר כל אחת מן המצוות שנאמרו בעבודה זרה תמצא שטעמן ברור, והוא הסרת אותן הדעות הנפסדות, וההרחקה מהן עד הקצה האחר.

תחבולות וניצול פחדי האדם בעניין גופו

17 ניצול מקריות הפגיעה) וממה שנסב אליו את תשומת הלב, הוא שאֵלֶּה הבודים את הדעות השקריות שאין להן יסוד ולא תועלת, עורכים תחבולות כדי לקבע את אמונתם בכך שהם מפיצים בקרב האנשים שמי שלא יעשה מעשה מסוים המנציח את האמונה ההיא – יחול עליו פגע פלוני. יש שדבר זה יקרה במקרה ביום מן הימים למי מן האנשים, וכך יתקבע אותו מעשה, וידבקו באותה דעה.

18 ניצול הדאגה לבנים) ידוע מטבע בני האדם באופן כללי שחששם ופחדם הגדול ביותר הוא דווקא על אובדן הממון והילדים. לכן פרסמו עובדי האש באותם זמנים שכל מי שלא יעביר בנו באש ימותו ילדיו. אין ספק שבשל אותה שמועה (או: דבר הבל) מיהר כל אחד לעשות זאת, מרוב חמלה וחשש לילד, ומשום שהמעשה הזה פעוט וקל, כי לא נעשה דבר מלבד העברתו על האש. בפרט שעניין הילדים הקטנים מסור לנשים, וידועה מהירות היפעלותן וחולשת שכלן באופן כללי.

התנגדות התורה) לכן התנגדה התורה מאוד למעשה הזה, ונאמרו עליו הדגשות שלא נאמרו לגבי כל שאר מיני עבודה זרה: "[וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ, כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ] לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי" (ויקרא כ,ג). אז הודיע הנאמן בשם ה' יתעלה ואמר: דבר זה שאתם עושים כדי שיחיה הילד – בגלל המעשה הזה ה' ישמיד את עושהו ויכרית את זרעו. הוא אמר: "וְנָתַתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ [וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם]" (שם כ,ה; ושם: וְשַׂמְתִּי).

שרידי המעשה עד היום) ודע שעקבות המעשה הזה נותרו עד היום בשל פרסומו בעולם. אתה רואה שהמיילדות לוקחות את התינוקות בחיתול, שמות על האש קטורת בעלת ריח לא טוב, ומניעות את התינוקות על הקטורת הזאת מעל האש. זהו בלי ספק סוג של העברה באש, שאסור לעשותו. התבונן בערמומיותו של בודה הדעה הזאת, כיצד הוא הנציח

אותה על ידי הדמיון הזה, עד כדי כך שהתורה התנגדה לה כבר אלפי שנים ועדיין לא נמחו עקבותיה.

תחבולות וניצול פחדי האדם בעניין רכושו

19 כך גם עשו עובדי עבודה זרה בענייני הרכוש.

אשרה) הם תיקנו שיהיה עץ אחד נעבד, והוא האשרה, שתנובתו תילקח וחלקה יוקרב והנותר ייאכל בבית עבודה זרה כמו שביארו בדיני האשרה.

20 ערלה) וכן הם חוקקו שייעשה כך לפרי הראשון שיניב כל עץ מאכל, כוונתי שחלקו יוקרב וחלקו ייאכל בבית עבודה זרה. הם גם הפיצו שכל עץ שלא ייעשה כן לראשית תנובתו – ייבש העץ ההוא, או ינשרו פירותיו, או תמעט תנובתו, או יבוא עליו פגע, כמו שהפיצו שכל ילד שלא יועבר באש ימות. בשל פחדם של בני האדם על נכסיהם מיהרו לעשות גם את זה.

התנגדות התורה) על כן התנגדה התורה לדעה זו, וציווה ה' יתעלה לשרוף את כל מה שמצמיח עץ מאכל בפרק זמן של שלוש שנים. כי חלקם נותנים פרי לאחר שנה, וחלקם מוציאים את תנובתם הראשונה לאחר שנתיים, וחלקם לאחר שלוש; וזהו הרוב מן העצים הניטעים כדרך מעשיהם של בני אדם באחד משלושת האופנים המפורסמים, שהם נטיעה והַבְרָכָה והרכבה.

פרטי הציווי א) ואין להתייחס למי שזורע גרעין או חרצן, כיוון שהתורה אינה תולה את הדינים אלא בדבר המצוי על דרך הרוב.

ב) וראשית תנובת הנטיעה בארץ ישראל היא לרוב שלוש שנים. ה' יתעלה הבטיח לנו שבזכות השמדת אותה תנובה ראשונה וכילויה תרבה תנובת העץ. הוא אמר: "[וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ] לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ" (ויקרא יט,כה).

ג) וציווה לאכול נטע רבעי לפני ה', חלף אכילת הערלה בבית עבודה זרה, כמו שביארנו (פסקה 19).

21 עוד אמרו קדמוני עובדי עבודה זרה באותה "עבודת האדמה הנבטית", שהם היו מרקיבים דברים מסוימים ואומרים שיש לעשות איתם מעשי כישוף רבים בעת מעבר השמש במזלות מסוימים. הם טענו שדבר זה יהיה מוכן אצל כל אדם כשהוא נוטע עץ מאכל, ושיזרה סביבו או איתו מאותו דבר רקוב – ואז ימהר העץ לצמוח ולהניב פירות בזמן קצר ביותר שלא כרגיל. הם אמרו שהעניין הזה מופלא ונוהג על דרך הטליסמאות, ושהוא הנפלא בדרכי הכישוף להחשת תנובת הפירות ככל האפשר. וכבר ביארנו לך (פסקה 6) והודענוך כמה התרחקה התורה מכל אותם מעשי כישוף.

תנובת התורה) לכן אסרה התורה את כל מה שיניבו עצי מאכל במשך שלוש שנים מיום נטיעתם, וכך אין צורך למהר את צמיחתם כפי מה שהם היו טוענים. לאחר שלוש שנים תשלם הוצאת פירותיהם של רוב עצי המאכל בארץ ישראל באופן טבעי, וכך לא יזדקקו לאותו מעשה כישוף מפורסם שהיה אצלם. הבן גם נקודה מופלאה זו.

טעמי איסור כלאים

22 הפעלה אסטרולוגית) אחת מן הדעות המפורסמות באותם זמנים, שהצאבים הנציחו, היא שהם אמרו על הרכבת העצים מין אחד במין אחר, שאם הדבר ייעשה במזל עולה כזה וכזה ויעלו קטורת כזו וכזו ויאמרו כך וכך בזמן ההרכבה, יבוא מתוך אותו מורכב דבר שלטענתם מפיק תועלת גדולה; עיין במה שהם ציינו בתחילת "עבודת האדמה (הנבטית)" על הרכבת הזית באתרוג. הנכון ביותר לדעתי הוא שספר רפואות שגנז חזקיה (משנה פסחים ד,י) היה בלי ספק מסוג זה.

הפעלה מינית) וכן הם אמרו שֶׁבְּעת הרכבת מין אחד במין אחר צריך שהענף שרוצים להרכיבו יהיה ביד נערה יפה, וגבר יבוא עליה ביאה מכוערת שהם ציינו. הם אמרו: "ובעת שהם עסוקים במעשה זה, תרכיב האישה את הענף בעץ". אין ספק שזה התפרסם כך שלא נותר אף אחד שעשה אחרת, בפרט כשהתחבר בו העונג המיני עם הלהיטות לאותן תועלות.

תנובת התורה) לכן נאסרו הכלאים, כוונתי להרכבת אילן באילן, כדי להרחיק מן הגורמים לעבודה זרה ומתועבות יחסי המין שלהם החורגים מדרך הטבע. ובגלל הרכבת אילן נאסר לחבר בין כל שני מיני זרעים, אפילו רק להסמיכם זה לזה.

טעם פרטי המצווה) אתה, אם תתבונן בהלכות המקובלות של מצוה זו תמצא: "הרכבת אילן לוקין עליה מן התורה בכל מקום" (בבלי קידושין לט,א; משנה תורה כלאים א,ה; פה"מ ערלה ג,י; סה"מ ל"ת רטז), כי הוא עיקר האיסור, ושכלאי זרעים, כלומר סמיכתם זה לזה, לא נאסרו אלא בארץ ישראל.

23 כלאי הכרם) וכן אמרו במפורש באותה "עבודת האדמה" שהיה מנהגם לזרוע שעורים וצימוקים יחד, והם טענו שהכרם לא ישגשג אלא כך. לכן אסרה התורה את כלאי הכרם וציוותה לשרוף הכול. כי נאסרו כל חֻקות הגוים שהם טענו שהם סגולות, אפילו דבר שלא היה בו שמץ עבודה זרה, כמו שביארנו על דבריהם "אין תולין אותה באילן [ואין קוברין אותה בפרשת דרכים מפני דרכי האמורי]" (פסקה 11). כולן נאסרו, כוונתי לחֻקותיהם הנקראים "דרכי האמורי", משום שהם מובילים לעבודה זרה.

הקשר בין עבודת האדמה לאסטרולוגיה ועבודת הכוכבים

[24] כשתתבונן במנהגיהם בעבודת האדמה שלהם, תמצא שיש מיני עבודת אדמה שהם פונים בהם לכוכבים, ויש מינים שהם פונים בהם לשני המאורות. פעמים רבות הם קובעים לזריעה זמנים של מזלות עולים, והקטרות, והקפות שיקיף הנוטע או הזורע. מהם מי שסבור שיש להקיף חמש הקפות לחמשת כוכבי הלכת, ומהם מי שסבור שיש להקיף שבע הקפות – לשבעה: כוכבי הלכת ושני המאורות. הם טוענים שכל אלה סגולות מועילות מאוד בעבודת האדמה, כדי לקשור את בני האדם לעבודת הכוכבים.

[25] לכן נאסרו כל אותם חֻקות הגוים באופן כללי, ונאמר: "וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי [אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם, כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה עָשׂוּ וָאָקֻץ בָּם]" (ויקרא כ,כג). מה שהיה מפורסם יותר ונפוץ יותר, או שהיה במפורש מין עבודה זרה – יוחד לגביו איסור, כגון הערלה והכלאים וכלאי הכרם. מופלאים בעיניי דברי ר' יאשיה על כלאי הכרם, וכך הלכה: "עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד" (בבלי ברכות כב,א ועוד). אין ספק שהוא עמד על עיקרו של עניין זה מדרכי האמורי.

[26] הרי התברר לך באופן שאין בו ספק שאיסור השעטנז והערלה והכלאים הוא מפני עבודה זרה, ושאיסור חֻקותיהם שנרמזו אליהם הוא בשל כך שהם מובילים לעבודה זרה, כמו שביארנו.

פרק לח

קבוצה ג: תיקון המידות

תועלת ברורה

[1] המצוות הנכללות בקבוצה השלישית הן אלה שמנינו בהלכות דעות. תועלת כולן ברורה וגלויה, כי כולן מידות שעל ידן יתוקן המצב החברתי בין בני האדם. דבר זה כה ברור עד שאין לי צורך להאריך בו.

הרבה מן המצוות מעצבות את אופיו של האדם

[2] דע שיש גם בכמה מן המצוות (האחרות) מטרה להשגת מידה מועילה, אף על פי שהן מעשה מסוים שחושבים שהוא גזרת הכתוב בלא תכלית, ואנחנו נבאר כל אחת ואחת מהן במקומותיהן. אבל אלו שמנינו בהלכות דעות – הן תכונות אופי שמפורש בהן שמטרתן היא השגת אותן מידות נעלות.

פרק לט

קבוצה ד: דאגה לחלש

פתיחה

[1] המצוות שהקבוצה הרביעית כוללת הן הכלולות בספר זרעים בחיבורנו למעט כלאים,

וכן דין ערכים וחרמים (בספר הפלאה), וכן המצוות שמנינו בהלכות מלוה ולווה (בספר משפטים), ואלה שמנינו בהלכות עבדים (בספר קניין). כל המצוות האלה, אם תתבונן בהן אחת אחת, תמצא שיש להן תועלת ברורה: לרחם על החלשים והמסכנים, לחזק את העניים בדרכים שונות, שלא לצער נזקקים, ושלא להכאיב ללב אדם שמצבו דחוק.

מתנות עניים, תרומות ומעשרות ומעשר שני: צדקה ואחווה

[2] אשר למתנות עניים – עניינן ברור. וכן עניין התרומות והמעשרות – טעמן התבאר: "[וּבָא הַלֵּוִי] כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ" (דברים יד:כט;כז). ידוע לך שטעם הדבר הוא כדי שהשבט הזה בכללותו יהיה מיוחד לעבודת ה' ולידיעת התורה, שלא יתעסק בחריש ולא בקציר אלא יתייחד לה' בלבד, כמו שנאמר: "יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל" (שם לג,י). אתה מוצא את לשון התורה בכמה מקומות: הַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה (שם יד,כט; טז:יא;יד; כו:יב;יג) – הוא מונה אותו תמיד בכלל העניים, משום שאין לו רכוש.

[3] אשר למעשר שני – הציווי הוא להוציאו רק על מזון, ודווקא בירושלם, כדי שדבר זה יוביל בהכרח לעשות בו צדקה, מאחר שאין אפשרות להוציא אותו אלא עבור מאכל, וייקל על האדם לעשות זאת מעט מעט. ותתחייב התאספות במקום אחד, כך שיתחזקו מאוד האחוה והאהבה בין בני האדם.

מתן ראשיות: נטע רבעי, התרומה, החלה ועוד

[4] אשר לנטע רְבָעִי – מלבד שמץ עבודה זרה שיש בו עקב הקשר שלו לערלה, כמו שאמרנו (ג,לז20), הרי הוא כמו התרומה והחלה והבכורים וראשית הגז, כי כל הראשיות ניתנו לה'

א) כדי לחזק את מידת הנדיבות

ב) ולהחליש את תאוות האכילה ותאוות הבצע.

[5] והוא הדין עצמו בכהן המקבל זרוע ולחיים וקבה. כי לחיים הן מראשית גוף בעל החיים, והזרוע הוא הימין, והוא גם הדבר הראשון המסתעף מן הגוף, וקבה – ראשית כל הקרביים.

מתן ראשיות – מקרא ביכורים: ענווה והכרת הטוב

[6] אשר למקרא בִּכּוּרִים –

א) יש בו גם מידת הענווה, כי הוא אשר לוקח סל על כתיפו.

ב) ויש בו הכרה בחסדי האל וטובותיו, כדי שהאדם ידע שחלק מעבודת ה' הוא לזכור בעת רווחתו את מצבי מצוקתו. עניין זה מודגש רבות בתורה: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ [בְּאֶרֶץ

מִצְרַיִם]" (דברים ה,יד). כי החשש הוא מן המידות הנפוצות אצל כל מי שגדל בחיי רווחה, כוונתי ליהירות ולזחיחות ולהזנחת הדעות הנכונות: "פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ [וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ. וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה – וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ...]" (דברים ח,יב-יד), ונאמר: "וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט" (שם לב,טו). מפני החשש הזה נצטווינו במקרא בכורים בכל שנה לפניו יתעלה ובנוכחות שכינתו.

מתן ראשיות – הביכורים ופדיון בכורות: תפיסות אמת

7 ג) ידוע לך גם שהתורה הדגישה שיש לזכור תמיד את המכות שבאו על המצרים, "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ [מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ]" (דברים טז,ג), ונאמר: "וּלְמַעַן תְּסַפֵּר בְּאָזְנֵי בִנְךָ [וּבֶן בִּנְךָ אֵת אֲשֶׁר הִתְעַלַּלְתִּי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בָם, וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה']" (שמות י,ב). וכך ראוי, כי אלה הם הסיפורים המאמתים את נכונות הנבואה והשכר והעונש. נמצא שכל מצוה המביאה לזכירת אחד מן הנסים או להנצחת ההאמנה הזאת – נודעה תועלתה של אותה מצוה.

8 על בכור אדם ובכור בהמה נאמר בפירוש: "וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַּרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ [וַיַּהֲרֹג ה' כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה,] עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ [לַה' כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים, וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה]" (שם יג,טו).

שכיחות) ברור מאוד למה היה זה דווקא בבקר וצאן וחמור; כי הן החיות הביתיות שבני אדם מגדלים והן נמצאות ברוב המקומות, ובפרט בארץ ישראל, ובפרט אצל ישראל, שאנחנו כולנו רועים, מאז אבותינו ואבות אבותינו: "רֹעֵי צֹאן הָיוּ עֲבָדֶיךָ [גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אֲבוֹתֵינוּ]" (בראשית מז,ג; ושם: רֹעֵה צֹאן עֲבָדֶיךָ). ואילו סוסים וגמלים אינם מצויים אצל הרועים בדרך כלל ולא בכל מקום; התבונן בשלל מדין והחיות היחידות שתמצא בו הן בקר וצאן וחמור. כי מין החמור הוא כהכרחי (נוסח אחר: היה הכרחי) לכל בני האדם, ובפרט למי שיש לו עסק בשדה: "וַיְהִי לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר [צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה]" (שם לב,ו). ואילו גמלים וסוסים אינם נמצאים בדרך כלל אלא אצל יחידים ובמקומות אחדים.

זירוז) אשר לעריפת פטר חמור – זאת משום שהדבר מביא בהכרח לפדייתו, ולכן נאמר "מצות פדיה קודמת למצות עריפה" (משנה בכורות א,ז).

המצווה לשמוט נכסים: ביטחון כלכלי

9 אשר לכל המצוות שמנינו בהלכות שמִטה ויובל –

חמלה כללית) מהן רחמים וגמילות חסד לבני האדם כולם, כמו שנאמר: "[וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ] וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה [כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ]" (שמות

כג,יא).

פוריות הארץ) וכדי שהארץ תהיה פורייה ותתחזק בשל הוברתה.

חמלה על החלש) ומהן חמלה על העבדים והעניים, כלומר השמטת כספים והשמטת עבדים.

ביטחון כלכלי) ומהן דאגה להתמדת תיקון המחיה, בכך שהארץ כולה תהיה כהקדש, שלא ניתן יהיה למכור אותה לחלוטין: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת" (ויקרא כה,כג). וכך הקרן של נכסי האדם נשארת שמורה לו וליורשיו, ויתפרנס (הקונה) מיבולו ותו לא. הרי סיימנו לתת טעם לכל מה שנכלל בספר זרעים בחיבורנו, מלבד כלאי בהמה, שטעמם יתברר בהמשך (ג,מט22-23).

הקדשות: קודש ונדיבות

10 וכן המצוות שמנינו בהלכות ערכים וחרמים – כולן נוהגות כדרך הצדקות: מהן לכהנים, ומהן לבדק הבית. על ידי כל זה גם כן תושג מידת הנדיבות, ושהאדם יקל ראש בממון ביחס לה', ולא ינהג בקמצנות. כי רוב הקלקולים המתרחשים בערים בין בני האדם אינם אלא בשל הלהיטות אחר הקניין והגדלתו ותאוות הבצע.

הלוואות: חמלה והגנה על יכולת העני

11 וכן כל המצוות שמנינו בהלכות מלוה ולווה – התבונן בכל אחת ואחת מהן ותמצא שכולן חמלה על החלשים ורחמים עליהם וטוב לב כלפיהם; ושלא יישלל (מהם) אמצעי הכרחי למזון, כלומר "לֹא יַחֲבֹל רֵחַיִם וָרָכֶב [כִּי נֶפֶשׁ הוּא חֹבֵל]" (דברים כד,ו).

המצוות שבעבדים: חמלה והגנת החלש

12 וכן כל המצוות שמנינו בהלכות עבדים – כולן רחמים וחמלה על החלש. ובכלל הרחמים הגדולים יציאת עבד כנעני לחופשי אם החסירו לו אחד מאבריו, כדי שלא יהיו לו עבדות ונכות יחד – אפילו בהפלת שן, כל שכן אברים אחרים. וכן אסור להכותו אלא בשוט או במקל וכיוצא בו, כמו שביארנו במשנה תורה (רוצח ב,יד). ויחד עם זאת, אם ירבה להכותו עד שימות – ייהרג עליו, כשאר בני אדם.

13 אשר למה שנאמר: "לֹא תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו" (דברים כג,טז) – מעבר לרחמים שבכך, יש במצוה זו תועלת גדולה, והיא שנקנה את המידה הנעלה הזאת, כלומר שניתן חסות למי שמבקש את חסותנו, ונגן עליו ולא נסגיר אותו לידי מי שברח ממנו. ולא זו בלבד שתתן חסות למי שמבקש אותה ממך, אלא שיש לך מחויבות כלפיו: שתדאג לטובתו ותיטיב לו ולא תכאיב את לבו ולו במילה, והם דבריו יתעלה: "עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ, לֹא תוֹנֶנּוּ" (שם,יז). זאת ועוד: אם דין זה נקבע לאדם הפחות ביותר, בדרגה החברתית התחתונה, והוא העבד, כל שכן אם אדם רם־מעלה

יבקש ממך חסות – על אחת כמה וכמה מוטל עליך לפעול למענו!

14 בניגוד לכך, אם עבריין עושה עוול מבקש מאיתנו חסות – אין לתת לו חסות, ולא לרחם עליו, ולא לוותר לו בשום אופן על הדין המגיע לו, אפילו היה מבקש חסות מהאדם הנכבד ביותר ובעל המעלה העליונה ביותר. והם דבריו: "[וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בָעָרְמָה] מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת" (שמות כא,יד). והרי זה ביקש חסות מה' יתעלה, ונאחז במה שמיוחס לשמו – אך הוא לא נתן לו חסות, אלא ציווה להסגירו ביד הממונה על הצדק שהוא ברח ממנו. כל שכן אם יבקש חסות מאחד מבני האדם, שאסור לתת לו חסות ולא לרחם עליו, כי הרחמים על העבריינים המשחיתים הם אכזריות על כל הבריות.

15 אלו הן בלי ספק המידות המאוזנות, שהן מכלל "חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם" (דברים ד,ח). אין הן כמידות הבורים ("אלג'אהליה". אפשר: עובדי עבודה זרה) החושבים אותן למעלות, שמשבחים בהן אדם על כך שהוא מסייע למי שמזדמן ותומך בו, בין אם הוא עושק או עשוק, כמפורסם בסיפוריהם ובשיריהם.

16 נמצא שלכל מצוה שנאמרה בקבוצה זו יש טעם ברור ותועלת גלויה.

פרק מ

קבוצה ה: מניעת נזקים

פתיחה

1 המצוות שהקבוצה החמישית כוללת הן אלה שמנינו בספר נזקים, וכולן עוסקות בסילוק מעשי עושק ובמניעת נזקים.

נזקי הרכוש לרכוש הזולת: אחריות לפיצוי

2 העיקרון) כדי לחזק את הזהירות למנוע נזקים חויב האדם על כל נזק הבא מרכושו, או שנגרם ממעשה שלו שהוא יכול לשמור ולהשגיח עליו שלא יזיק.

כלל נזקי בהמות) לכן חויבנו על נזקים הבאים מבהמותינו, כדי שנשמור עליהן.

נזקי אש ובור) וכן אש ובור, כי הם מעשה האדם וניתן להשגיח ולשמור עליהם כדי שלא יבוא מהם נזק.

נזקי שן ורגל) יש בדינים האלה צדק כמו שאעיר: שן ורגל ברשות הרבים – פטור (משנה בבא קמא ב,ה; הלכות נזקי ממון א,ח), כי

א) זהו דבר שאי אפשר לשמור עליו,

ב) מה גם שהנזק הנגרם מהם שם הוא קטן (או: לעתים רחוקות),

ג) ומי ששם דבר־מה ברשות הרבים הוא שפשע נגד עצמו והפקיר את ממונו לאובדן.

אכן הוא (=בעל הבהמה) חייב על השן והרגל בשדה הניזק.

נזקי קרן) אשר לנזק הקרן והדומה לה – שניתן לשמור אותם (מלהזיק) בכל מקום, והעוברים ברשות הרבים אינם יכולים להישמר מנזק זה – דינה של הקרן בכל מקום אחד הוא. אך יש בו חילוק בין תם למועד: אם מעשה זה חריג – הוא מחויב בחצי נזק; ואם עושה הנזק כבר הורגל ונודע בכך – הוא מחויב בנזק שלם.

נזקי הרכוש לגוף הזולת: קבלת אחריות

3 תשלום כופר) דמי עבד באופן כללי נקבעו כחצי מדמיו של בן חורין באופן כללי. כי תמצא שערכי אדם המרביים הם שִׁשים שקלים, ודמי העבד – "כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים" (שמות כא,לב).

4 הריגת הבהמה) הריגת הבהמה אם הרגה אדם – אינה כעונש לה, כמו שהמינים מלעיזים עלינו, אלא זהו עונש לבעליה. לכן נאסר ליהנות מבשרה, כדי שבעלי הבהמה יקפיד ביותר לשומרה, וידע שאם תהרוג קטן או גדול, בן חורין או עבד – הוא יפסיד בהכרח את דמיה.

כופר) ואם היא מועדת הוא מתחייב גם בכופר, נוסף על אובדן דמיה.

5 זה עצמו הטעם גם להריגת בהמה הנרבעת, כדי שבעלי הבהמה ישמור עליה וינצור אותה כפי שהוא נוצר את משפחתו, שלא תאבד לו. כי בני האדם חסים על ממונם כפי שהם חסים על נפשם. יש אף בני אדם שממונם חשוב להם מנפשם. וההתייחסות אליהם בשווה היא דבר נפוץ: "וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים וְאֶת חֲמֹרֵינוּ" (בראשית מג,יח).

דין רודף ברצח ובאונס: נזק בלתי הפיך לזולת

6 קבוצה זו כוללת גם את הריגת הרודף. דין זה, כלומר הריגתו של מי שרוצה לחטוא לפני שביצע את החטא, אסור בשום אופן מלבד בשני מינים אלה: רודף אחר חבירו להרגו, ורודף אחר ערות אדם לגלותה, משום שזה עוול שאי אפשר לתקנו אם התבצע. ואילו שאר העבירות שיש עליהן מיתת בית דין, כמו עבודה זרה ושבת – אין בהן עוול לזולת, אלא הן דעות. לכן אין הורגים על הרצון לעשותן, אלא רק כשיעשה.

איסורי התאווה והחמידה, והשבת אבדה: דאגה לממון הזולת

7 ידוע שאיסור התאוה הוא בגלל החמידה, והחמידה בגלל הגזל. (חכמינו) ז"ל ביארו זאת (מכילתא דרשב"י כ,יד; גזלה א,יא).

8 אשר להשב אבדה – עניינה ברור, שמעבר לכך שהיא מידה טובה לתיקון המצבים (החברתיים), הרי היא מהדברים שתועלתם חוזרת חלילה, כי אם לא תחזיר את אבדת

חברך – לא תוחזר לך אבדתך; כמו שאם לא תכבד את אביך – לא יכבד אותך בנך. ויש רבים כיוצא בזה.

ערי מקלט: דאגה לביטחון חיי מי שהרג בשוגג

9 אשר לכך שרוצח בשגגה יגלה – דבר זה נועד להשקיט את נפשו של גואל הדם, כדי שלא יראה את מי שתקלה זו באה על ידו. חזרתו נתלתה במות האדם הנכבד ביותר מהאנשים והאהוב ביותר על כל ישראל, כי בכך תשקוט נפש הנפגע שקרובו נהרג. כי זה טבוע בטבע האדם: כל מי שבאה עליו צרה – כשתבוא על אחר צרה כמוה או גדולה ממנה, הוא ימצא בכך נחמה על אסונו. ואין לנו אסון גדול יותר של מות אדם ממותו של כהן גדול.

עגלה ערופה: דאגה למציאת הרוצח

10 אשר לעגלה ערופה – תועלתה ברורה.

האחריות והטקס) כי מי שמביא אותה היא הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל (דברים כא,ג), ולרוב הרוצח בא ממנה. זקני העיר ההיא מעידים עליהם את ה' שהם לא התרשלו בתיקון הדרכים ובשמירתן ובליווי כל עובר אורח, כמו שהתפרש (במסורת), ו(הם אומרים:) "אף על פי שהוא נרצח – אין זה משום שהזנחנו את טובת הכלל; ואיננו יודעים מי רצחו".

התוצאה) בדרך כלל, לא יהיה מנוס מכך שבעקבות החקירה ופעילויות הזקנים והמדידה והבאת העגלה, אנשים ירבו לספר ולדבר (על העניין), ואולי בשל פרסום הדבר ייוודע הרוצח. כי מי שידע מי הרוצח, או שמע על אודותיו, או יש לו על כך ראיה נסיבתית, יאמר: "פלוני הוא הרוצח!". וברגע שיאמר אדם, אפילו אשה או שפחה, "פלוני רצחו" – לא תערף העגלה. וכבר התבסס שאם נודע הרוצח ושתקו מכך, והם העידו על עצמם את ה' שהם לא הכירוהו – יש בכך עזות מצח רבה ועוון גדול. לכן אפילו אישה, אם ידעה – היא תאמר. ומרגע שהוא ייוודע תושג התועלת, כי אפילו לא יהרגוהו בית דין – יהרגהו המלך, שיש לו רשות להרוג במקרי ספק. ואם לא יהרגהו המלך – גואל הדם יהרגהו, ויערוך תחבולות עד שיתנקש בו ויהרגהו.

11 הרי התברר שתועלתה של עגלה ערופה היא גילוי הרוצח. עניין זה חוזק בכך שהמקום שתערף בו העגלה לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרַע (שם,ד) לעולם, וכך בעלי הקרקע הזאת יעשה כל תחבולה ויחקור כדי שהרוצח ייוודע, כדי שלא תערף העגלה ולא תיאסר עליו אדמתו לעולם.

פרק מא

קבוצה ו: ענישת צדק

פתיחה

[1] המצוות שהקבוצה השישית כוללת הן העונשים, ותועלתן באופן כללי ידועה, וכבר ציינו אותה (ג,להלה6). שמע כעת את פירוט הדברים ודינו של כל דבר יוצא דופן שנאמר בהם.

העיקרון: מידה כנגד מידה

[2] באופן כללי נקבע עונשו של כל מי שתוקף את זולתו, שייעשה בו מה שעשה בשווה: אם פגע בגוף – ייפגע בגופו; ואם פגע בממון – ייפגע בממונו. ובעל הממון רשאי לוותר ולסלוח.

[3] חריג: רוצח) רק לרוצח, בשל חומרת פשעו, אין לוותר בשום אופן ואין לקחת ממנו כופר נפש: "וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ" (במדבר לה,לג). לכן אפילו נותר הנרצח בחיים במשך שעה או כמה ימים, כשהוא מדבר ושפוי בדעתו, ואמר: "הניחו לרוצחי, סלחתי ומחלתי לו" – אין שומעים לו, אלא נפש בנפש בהכרח, קטן כגדול, עבד כבן חורין, חכם כסכל. משום שאין בכל פשעי האדם דבר חמור מזה.

[4] החסרת איבר) מי שהחסיר אבר, יוחסר לו כמוהו: "[שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר, עַיִן תַּחַת עַיִן, שֵׁן תַּחַת שֵׁן,] כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ" (ויקרא כד,כ). אל תטריד את מחשבתך בכך שאנחנו עונשים כאן בקנס, כי המטרה כעת היא מתן טעם לפסוקים, לא מתן טעם להלכה. עם זאת, יש לי דעה גם לגבי הלכה זו, שתושמע על פה.

[פציעה] על פציעות שאין אפשרות לעשות כמותן בדיוק נגזרו תשלומין: "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא" (שמות כא,יט).

[ממון] מי שהזיק בממון, יוזק בממונו באותו שיעור בדיוק: "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שם כב,ח) – הדבר שלקח, ויילקח כמוהו מממון הגנב.

מידת הענישה לפי שכיחות וקלות העבירה

[5] העיקרון) דע שככל שמין הפשע מצוי יותר וקל יותר לביצוע, על העונש להיות קשה יותר כדי שיימנעו ממנו, ואילו דבר נדיר יותר – עונשו קל יותר.

[תשלומי ארבעה] לכן תשלומי גונב צאן, כלומר תשלומי ארבעה, כפולים מתשלומי שאר המטלטלין, בתנאי שהוא הוציאם מתחת ידו במכירה או ששחטם. כי גניבתם היא הנפוצה תמיד בשל היותם בשדות, ואי אפשר להשגיח עליהם שם כמו שמשגיחים על הדברים הנמצאים בתוך הערים. וכן גונביהם נוהגים להזדרז למוכרם כדי שלא ייוודעו

כשהם אצלם, או לשוחטם כדי להעלים את צורתם. על כן העונש על הדבר הנפוץ יותר חמור יותר.

תשלומי חמישה) בתשלומי גניבת הבקר נוסף שיעור אחד, כי גניבתם קלה יותר לביצוע. כי הצאן רועות בקבוצה כך שהרועה יכול לראותן, ולרוב גניבתן אפשרית בלילה; ואילו הבקר רועים במפוזר מאוד, כמצוין ב"עבודת האדמה (הנבטית)", כך שהרועה אינו יכול להשגיח עליהם, ועל כן גניבתם נפוצה יותר.

דוגמאות למידה כנגד מידה

6 וכן דין עדים זוממין שייעשה בהם בדיוק כמו שזממו לעשות: אם זממו הריגה – ייהרגו, ואם זממו מלקות – יולקו, ואם זממו תשלום ממוני – ישלמו באותו שיעור. המטרה בכל זה היא להשוות את העונש לפשע, וגם זו היא משמעות היות המשפטים צדיקים (דברים ד,ח).

7 העובדה שהגזלן אינו מחויב בתשלום נוסף כקנס – כי החומש אינו אלא כפרה על שבועת השקר –

א) היא מפני נדירות הגזל. כי פֶּגע הגניבה נפוץ בהרבה מן הגזל, כי הגניבה אפשרית בכל מקום, והגזל אינו מתאפשר בתוך הערים אלא בקושי.

ב) ועוד, שהגניבה אפשרית בדברים הגלויים ובדברים שנזהרים להסתירם ולשומרם, ואילו הגזל אינו מתאפשר אלא במה שהוא גלוי וחשוף. האדם גם יכול להישמר מן הגזלן ולנקוט אמצעי זהירות ולהתכונן לו, ואי אפשר לעשות כך עם הגנב.

ג) ועוד, שהגזלן ידוע, וכך ניתן לחפש אותו ולהשתדל להשיב את מה שלקח, ואילו הגנב אינו ידוע. מכל הסיבות האלה חויב הגנב בקנס ולא חויב הגזלן בכך.

הקדמה לחישוב מידת הענישה

8 הקדמה דע שעוצמת העונש וחוזק פגיעתו או חולשתו והיותו נסבל יותר הם על פי ארבעה דברים.

א) הראשון, חומרת הפשע: על פעולות הגורמות לקלקול גדול חל עונש קשה, ועל פעולות הגורמות לקלקול מועט חל עונש קל.

ב) השני, השכיחות: דבר נפוץ יותר יש למנוע בעונש קשה, ואילו דבר נדיר יותר – די בעונש קל יותר, יחד עם נדירותו, כדי למונעו.

ג) השלישי, עוצמת הפיתוי לדבר: דבר שהאדם מתפתה לו – בין אם התאווה מושכת אותו לכך בחוזקה, או בשל עוצמת ההרגל, או בשל הקושי הרב להימנע ממנו – רק חשש מדבר חמור ימנע אותו.

ד) הרביעי, קלות ביצוע הפעולה בהחבא ובסתר כך שלא ירגישו בה אחרים, כי אין אפשרות להרתיע מזאת אלא בחשש מעונש גדול וקשה.

דרגות הענישה

9 לאחר הקדמה זו, דע לך שסדר העונשים בדברי התורה הוא ארבע דרגות:

א) דרגת חיוב מיתת בית דין;

ב) דרגת חיוב כרת, שהוא מלקות בשוט יחד עם האמנה שפשע זה הוא מן הפשעים החמורים;

ג) דרגת הלקאה בשוט כשאין מאמינים שפשע זה הוא מן הפשעים החמורים אלא הוא לאו בלבד, או מיתה בידי שמים;

ד) ודרגת האיסור שאין בו מלקות, והוא כל לאו שאין בו מעשה,

ד1) פרט לנשבע, בשל ההאמנה הנדרשת לרומם אותו יתעלה,

ד2) וממר, כדי שהדבר לא יוביל לזלזל בקרבנות המיוחסים לו יתעלה,

ד3) ומקלל חברו בשם, כי בעיני ההמון נזק הקללה גדול יותר מנזק הפוגע בגוף.

פטור) כל מה שזולת אלה מן הלאוין שאין בהן מעשה –

א) ההפסד הנגרם מהם קטן.

ב) וגם אי אפשר להימנע מהם בשל היותם אמירות, ואילו היה הדבר כן – היו הבריות לוקים על גבם כל הזמן.

ג) וגם אין להעלות על הדעת התראה בהם.

מספר המלקות

10 גם במספר ההלקאות יש חכמה, כי יש לו רף מרבי ואין הוא קבוע לפי בני האדם. כי כל אדם אינו לוקה אלא כשיעור יכולתו לשאת, ומספר המלקות המרבי הוא ארבעים, אפילו היה יכול לשאת מאה.

מאכלות אסורים: עונשי כרת

11 אין מוות) את חיוב מיתת בית דין לא תמצא באף אחד מן המאכלות האסורים, כי אין בכך הפסד גדול, ובני האדם אינם מתפתים להם בחוזקה כמו שהם מתפתים להנאת יחסי המין.

12 על חלק מן המאכלות יש כרת:

דם) על הדם – משום שהיו להוטים מאוד באותו זמן לאוכלו עבור אחד ממיני עבודה זרה, כמו שהתבאר ב(ספר) "טומטום", ולכן נאמרה לגביו ההדגשה הרבה.

חֵלֶב) וכן יש כרת על החֵלב – משום שבני האדם מחשיבים אותו לטעים. וכן הוא התייחד

לקרבן כדי לרוממו.

פסח וכיפור) וכן הכרת בחמץ בפסח ואוכל ביום הצום הוא

א) בשל הקושי שיש בכך;

ב) ובשל ההאמנה שהם מביאים אליה, כי אלה מעשים המקבעים דעות שהן יסודות התורה, כלומר יציאת מצרים ונסיה, וההאמנה בתשובה: "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם וְלִטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ]" (ויקרא טז,ל).

קרבנות) וכן התחייב כרת על נותר ועל פִּגול ולטמא שאכל קדש כמו שהתחייב על אכילת החֵלב, כשהמטרה היא לרומם את הקרבן, כמו שיתבאר (ג,מו 7-10).

דברים חמורים: מיתת בית דין

13 את מיתת בית דין תמצא על הדברים החמורים: בקלקול האמנה או בעוול חמור במיוחד.

א) כלומר על עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים וכל מה שמוביל לכך;

ב) ועל השבת – משום שהוא מקבע את ההאמנה בחידוש העולם;

ג) ועל הנבואה ועל זקן ממרא – בשל ההפסד הגדול הנובע מכך;

ד) ומכה אביו ומקלל אביו – בשל גודל החוצפה בכך והקלקול שהדבר גורם לסדרי הבית, שהוא היחידה הבסיסית של המדינה.

14 ה) אשר לבן סורר ומורה – זאת בשל סופו, כי הוא עתיד בהכרח להרוג.

ו) וגונב נפש – כי הוא גורם לו לסכנת מוות,

ז) וכן הבא במחתרת לא ניגש לכך אלא מתוך כוונה להרוג, כמו שביארו (חכמינו) ז"ל (משנה סנהדרין ח,ו; בבלי סנהדרין עב,א-ב). נמצא ששלושת אלה, כלומר בן סורר ומורה, גונב נפש ומכרו והבא במחתרת – אינם אלא שופכי דמים על פי סופם.

15 לא תמצא מיתת בית דין בשום דבר פרט לאותם דברים חמורים. ולא כל העריות במיתת בית דין אלא אלה שהן קלות יותר להתבצע, או מגונות יותר, או שיש אליהן פיתוי רב יותר. ומה שאינו כך הוא בכרת בלבד. וגם לא כל מיני עבודה זרה במיתת בית דין אלא עיקרי עבודתה, כמו הקריאה לה, ומתנבא בשמה, ומעביר באש, ואוב וידעוני ומכשף.

מערכת ענישה: שופטים ועדות וכוח השלטון

16 כיוון שיש הכרח בעונשים, ברור שאין מנוס מהעמדת שופטים מפוזרים בכל עיר. והכרח גם בעדים, והכרח גם במלך שייראו ויפחדו ממנו וירתיע בצורות הרתעה שונות, ויחזק את ידי השופטים ויתמוך בהם.

[17] הנה התבררו טעמיהן של כל המצוות שמנינו בספר שופטים. וראוי שנסב את תשומת הלב לכמה מצוות שבאו שם, בהתאם למטרת חיבור זה.

סמכות ההוראה והחריגה ממנה

[18] בכלל זה, מה שקשור לזקן ממרא.

קיבעון) אומַר שכיוון שה' יתעלה ידע שדיני התורה הזאת נצרכים לתוספת בחלקם או לגירעון מחלקם בכל זמן וזמן, בהתאם לשוני במקומות ובמקרים ובנסיבות המצבים (החברתיים) – אסר להוסיף ולגרוע ואמר: "לֹא תֹסִפוּ עָלָיו וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ" (דברים יג,א).

כי זה מוביל

א) לקלקול חוקי התורה

ב) ולכך שיאמינו שאין היא מאת ה'.

תקנות) ועם זאת התיר לחכמי כל דור, כלומר בית דין הגדול, לעשות סייגים כדי לייצב את דיני התורה האלה בדברים שיחדשו בדרך של סתימת פרצות, ולהנציח את הסייגים האלה, כמו שאמרו: "ועשו סייג לתורה" (משנה אבות א,א).

ביטולים) וכן הותר להם גם לבטל חלק ממעשי התורה, או להתיר חלק מאיסוריה, בנסיבות מסוימות ובהתאם למקרה מסוים ומבלי שהדבר יונצח, כמו שביארנו בהקדמת פירוש המשנה על הוראת שעה (מהד' קאפח, עמ' יא-יג).

מטרה והגבלות) בהנהגה הזאת תתמיד התורה להיות אחת, ויתנהגו בכל זמן ובכל מקרה בהתאם לו. אילו היה עיון חלקי זה מסור לכל אחד מן החכמים – היו האנשים אובדים בריבוי המחלוקות והתפצלות השיטות. על כן אסר יתעלה על שאר החכמים פרט לבית דין הגדול בלבד להתעסק בכך, וציווה להרוג את מי שיחלוק עליהם. כי אם יחלוק עליהם כל מעיין – תבטל המטרה המבוקשת ותתבטל התועלת.

ארבעה סוגי כוונה בעובר עבירה

[19] דע שביצוע העבירות על איסורי התורה מתחלק לארבעה חלקים: האחד – האנוס, השני – השוגג, השלישי – המזיד, והרביעי – עושה ביד רמה.

א. אנוס

[20] על האנוס נאמר במפורש שאין הוא נענש ואין עליו חטא כלל. אמר יתעלה: "וְלַנַּעֲרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר, אֵין לַנַּעֲרָה חֵטְא מָוֶת" (דברים כב,כו).

ב. שוגג

[21] הגדרה) השוגג חוטא, כי אילו עשה כמיטב יכולתו לוודא ולהיזהר לא היתה מתרחשת לו שגגה. אך אין הוא נענש כלל, אלא הוא צריך כפרה ולכן יביא קרבן.

ביודעין) וכאן חילקה התורה בין יחיד הדיוט לבין מלך, כהן גדול ומורה הלכה. ולמדנו מכך שכל מי שפועל או מורה הלכה כפי סברתו ההלכתית, אם אין הוא בית דין הגדול או כהן גדול – הרי הוא בכלל המזיד ואין הוא נמנה בין השוגגים. ולכן זקן ממרא נהרג, אף על פי שעשה והורה כפי סברתו ההלכתית.

בסמכות) ואילו בית דין הגדול – יש להם רשות לחדש לפי סברתם. על כן אם טעו הרי הם שוגגים, כמו שאמר יתעלה: "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ" (ויקרא ד,יג).

באי־ידיעה) ובשל העיקר הזה אמרו (חכמינו) ז"ל: "ששגגת תלמוד עולה זדון" (משנה אבות ד,טז), כלומר שהמתרשל בלימוד ומורה ועושה כפי התרשלותו אינו אלא כמזיד. כי אין דין מי שאכל חתיכת חֵלב כליות כשהוא חושב שהוא חלב אַלְיָה, כמי שאכל חלב כליות כשהוא יודע שהוא חלב כליות אלא שאינו יודע שחלב הכליות הוא מן החלבים האסורים. כי זה האחרון, אף על פי שהוא מקריב קרבן הרי הוא קרוב למזיד. זאת אם עשה בלבד. ואילו המורה כפי אי־ידיעתו הוא מזיד בלי ספק, כי הכתוב אינו מוחל על הוראה בטעות אלא לבית דין הגדול בלבד.

ג. מזיד

22 אשר למזיד – הוא חייב בעונש המפורש בכתוב: מיתת בית דין, או מלקות, או מכת מרדות על לאוין שאין לוקין עליהן, או תשלומין.

23 ואילו אותן עבירות שהשווה בהן בין השוגג למזיד –

א) הרי זה בשל כך שהן מתרחשות בקלות פעמים רבות, כי הן אמירות ולא מעשים. כוונתי לשבועת העדות ושבועת הפקדון.

ב) וכן עניינה של (עבירת קיום יחסים עם) שפחה חרופה קל, משום שהדבר מתרחש לרוב, בשל היותה מופקרת. כי אין היא משועבדת לגמרי ולא משוחררת לגמרי, ואין לה בעל לגמרי, כמו שנמסר בפירושה של מצוה זו.

ד. העושה ביד רמה

24 אשר לעושה ביד רמה – הוא המזיד המתחצף ומעז פנים ועובר את העבירה בפרהסיה. אין הוא חוטא מתוך תאווה גרידא או כדי להשיג מה שהתורה אסרה להשיגו בשל רוע מידותיו בלבד, אלא כדי להתנגד לתורה ולגלות את איבתו לה, ולכן נאמר עליו: "אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף" (במדבר טו,ל), והוא נהרג בלי ספק.

25 לימוד והרחבה מחז"ל) העושה זאת אינו עושה אלא מתוך דעה שהשיג, שבגללה הוא מתנגד לתורה, ובשל כך נאמר בפירוש המסור: "בעבודה זרה הכתוב מדבר" (בבלי כרתות ז,ב), כי היא הדעה האויבת ליסוד התורה, כי מעולם לא עבד כוכב אלא המאמין בקדמותו,

כמו שביארנו כמה פעמים בחיבורינו (ראו ג,כט4). והוא הדין לדעתי בכל עבירה הנראית כסותרת את התורה ואויבת לה. לדעתי, אילו אדם מישראל אכל בשר בחלב או לבש שעטנז או גילח פאת ראש כזלזול והקלת ראש מתוך דעה שמתברר ממנה שהוא אינו מאמין בנכונות הציווי הזה – הרי הוא לדעתי "אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף" וייהרג הריגת כופר ולא הריגת עונשין, כאנשי עיר הנדחת הנהרגים הריגת כופר ולא הריגת עונשין, ולכן ממונם נשרף ואינו ליורשיהם כשאר הרוגי בית דין.

26 הרחבה לציבור) וכן אני אומר על קהל מישראל שהסכימו יחד לעבור על מצוה כלשהי ועשו ביד רמה – שהם ייהרגו כולם. תלמד זאת ממעשה בני ראובן ובני גד, שנאמר עליהם: "וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעֵדָה לַעֲלוֹת עָלֵיהֶם לַצָּבָא" (שילוב פסוקים: במדבר יד,י; יהושע כב,יב). אחר כך הובהר להם בשעת ההתראה, שהם כפרו בכך שהם הסכימו יחד לעבור את העבירה הזאת ועזבו את הדת כולה, וזהו שאמרו להם: "[מָה הַמַּעַל הַזֶּה אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל] לָשׁוּב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי ה' [בְּבִנוֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ לִמְרָדְכֶם הַיּוֹם בַּה']" (יהושע כב,טז). וכן תשובתם: "אִם בְּמֶרֶד [וְאִם בְּמַעַל בַּה' – אַל תּוֹשִׁיעֵנוּ הַיּוֹם הַזֶּה]" (שם,כב). הבן אם כן גם העקרונות האלה בעונשים.

דיני מלחמה – עמלק: תגובה מידתית להרתעה

27 ספר שופטים כולל גם את כילוי זרע עמלק.

הרתעה) כי כמו שעונשים את הפרט, כך ראוי שייענש שבט אחד או אומה אחת, כדי להרתיע את כל השבטים שלא ישתפו פעולה להשחית, כי הם יאמרו: "שלא ייעשה בנו מה שנעשה בבני פלוני". כך שאפילו יצוץ בהם אדם רע ומשחית שלא אכפת לו להרע לעצמו ואינו חושב על הרע שהוא עושה – הוא לא ימצא מסייע משבטו שיסייע לו לעשות את הרעות שירצה לבצע.

מידה כנגד מידה) על כן את עמלק שחש לצאת בחרב – נצטווינו לחסל בחרב. ואילו עמון ומואב שנהגו בשפלות (או: בקמצנות) וגרמו נזק בתחבולה – נענשו רק בהתרחקות מחיתון ובהשפלתם ובהימנעות מלדרוש בשלומם ותו לא.

ענישה מדויקת) כל הדברים האלה הם קביעה אלוהית של מידת העונש, שאין בו הפרזה או חיסור, אלא כמו שביאר יתעלה: "כְּפִי רִשְׁעָתוֹ" (דברים כה,ב; ושם: כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ).

דיני מלחמה – טהרת המחנה: ניקיון, ביטחון ואזהרה

28 הספר הזה כולל גם התקנת יד ויתד.

טעם א) כי כמו שהודעתיך (ג,לג5), אחת ממטרות התורה הזאת היא הניקיון והתרחקות מטינופים ומלכלוכים, ושלא יהיה האדם כבהמות.

ב) יש במצוה הזאת גם חיזוק ודאות הלוחמים, על ידי פעולות אלה, שהשכינה שורה ביניהם, כמו שביאר בטעם לכך: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ [לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ]" (דברים כג,טו).

ג) הוא צירף עניין אחר ואמר: "וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (שם), כאזהרה מן הפריצות המוכרת בין החיילים במחנה ככל שנמשכת שהותם מחוץ לבתיהם. על כן ציוונו יתעלה במעשים הגורמים לנו להרגיש את שריית השכינה בינינו כדי שנינצל מן המעשים הללו, ואמר: "וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ, וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר [וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ]" (שם). ואפילו בעל קרי נצטווה לצאת מן המחנה עד שיעריב שמשו ואחר יבוא אל המחנה, כדי שיהיה בלב כל אדם שהמחנה הוא כמקדש ה', ושאין הוא כמחנות הגוים להשחתה ועוול ונזק לזולת ולקיחת רכושם ותו לא, אלא מטרתנו שלנו היא להישיר את הבריות לעבודת ה' ולהסדיר את מצביהם. וכבר הודעתיך (פסקה 4) שאני נותן רק את טעמו של פשט הכתוב.

דיני מלחמה – אשת יפת תואר: ריסון היצר

[29] הספר הזה כולל גם את דין יפת תואר. וידועים לך דבריהם (של חז"ל) "לא דברה תורה אלא כנגד היצר" (בבלי קידושין כא,ב). ויחד עם זאת המצוה הזאת כוללת מידות נעלות שראוי שאנשי המעלה יסגלו לעצמם כמו שאעיר.

הגבלה א) דהיינו, כי אף על פי שגבר יצרו עליו ואין הוא יכול להתאפק, הכרח להביא אותה למקום מוסתר, וזהו שנאמר: "[וַהֲבֵאתָהּ] אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ" (דברים כא,יב). ואסור לו שילחצנה במלחמה, כמו שביארו (בבלי קידושין כב,א).

ב) וכן אסור לו לקיים איתה יחסי מין פעם שנייה עד שישקוט אבלהּ ויחלש צערהּ.

ג) ואין למנוע ממנה להתאבל ולהיות מוזנחת ולבכות, כמו שנאמר: "[וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ. וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ] וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ [וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים, וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה]" (דברים כא,יב-יג). כי האבלים מוצאים מרגוע בבכיים ובעוררם את אבלם עד שיחלשו כוחותיהם הגופניים מלסבול אותו מאורע נפשי, כמו שהשמחים מוצאים מרגוע במיני המשחק. לפיכך חסה עליה התורה ונתנה לה רשות לכך עד שתלאה מן הבכי והאבל.

ד) ידוע לך שהוא קיים איתה יחסי מין בגיותה, וכך במשך אותם שלושים יום היא תחזיק בגלוי בדתה, אפילו בעבודה זרה, ואין להתווכח איתה על אמונה במשך אותה תקופה.

ה) ויחד עם זאת, אם לא השיב אותה לדיני התורה – אין למוכרה ולא לשעבד אותה. נמצא שהתורה שמרה על קדושת יחסי המין, אפילו היו באופן מסוים של חטא, כלומר

שהיתה אז גויה; אף על פי כן נאמר: "לֹא תְתְעַמֵּר בָּהּ, תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ" (שם,יד).

סיכום

30 הרי התבררו המידות הנעלות הכלולות במצוה זו, והתברר טעמן של כל מצוות הספר הזה.

פרק מב

קבוצה ז: צדק והגינות בהתנהלות ממונית

פתיחה

1 המצוות שהקבוצה השביעית כוללת, והן דיני הממונות, הן אשר מנינו בחלק מספר משפטים ובחלק מספר קנין. הטעם של כולן גלוי: הן קביעת משפטי צדק בעסקים המתנהלים בהכרח בין בני האדם, ושלא יחרגו בהם משיתוף פעולה המועיל לשני הצדדים, כך שלא יכוון אחד מן הצדדים לעסקה למֵרֵב את חלקו לחלוטין ושהוא יהיה המרוויח מכל בחינה.

האיסור להונות את הזולת: הגינות מסחרית וכללית

2 ראשית, שלא תהיה הונאה במכר, אלא הרווחים המקובלים והידועים, ונקבעו תנאים שההסכם מתקיים בהם, ונאסרה הונאה אפילו בדיבור, כידוע.

ארבעה מיני שומרים: צדק מאוזן בין אחריות לתועלת

3 אחר כך דין ארבעה שומרין. הצדק והיושר בו ברורים,

א) כי שומר חנם שאין לו כל תועלת מעיסוק זה והוא גומל טובה בלבד – פטור מן הכל, וכל נזק שיארע מוטל על בעל הממון (=הרכוש).

ב) ואילו שואל, שהתועלת כולה שלו, ובעל הממון הוא הגומל לו טובה – חייב בכל, וכל הנזקים שיארעו מוטלים על השומר.

ג-ד) אשר לנושא שכר והשוכר – כל אחד מהם, כלומר השומר ובעל הממון, שותף בתועלת, ולכן הנזקים מתחלקים ביניהם: הנזקים הנובעים ממיעוט הקפדה בשמירה – מוטלים על השומר, והם גנבה ואבדה, כי גנבה ואבדה נובעות מכך שתשומת הלב הרבה והשמירה המוגברת הוזנחו במידת מה; ואילו הנזקים שאין עצה למונעם, והם שבורה ושבויה ומתה, שהם אונסין – הרי הם מוטלים על בעל הממון.

דיני שכיר: חמלה והגינות

4 אחר כך הופלג בחמלה על השכיר בשל עוניו, ונצטווינו

א) למהר לשלם את שכרו,

ב) ושלא להונות אותו בשום דבר מן המגיע לו, כלומר שיקבל בהתאם לשירות שנתן.

ג) ובכלל הרחמים עליו שאין למנוע ממנו, ואפילו מהבהמה, מלאכול מן המזון ששניהם עובדים בו, בהתאם לדיני מצווה זו.

דיני ירושה ותמיכה: אחווה ויחסי משפחה

5 עוד מדיני הממונות הן הירושות.

מידה טובה) וזוהי מידה טובה, כלומר שלא ימנע האדם טוב מן הזכאי לו, והואיל והוא עומד למות לא תהא עינו צרה ביורשו ולא יפזר את ממונו, אלא יותיר אותו לזכאי לו ביותר, כלומר הקרוב ביותר מבין הקרובים: "לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" (במדבר כז,יא).

מעגלי אחווה) דבר זה התבאר: הבן, ואחריו האח, ואחריו אחי האב, כידוע. עליו לבכר את הגדול מבין בניו, משום שאהבתו קדמה, ואל לו ללכת אחר נטיית לבו: "לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֱהוּבָה [עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר. כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ, כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה]" (דברים כא,טז-יז).

שיטתיות) התורה הצודקת הזאת דואגת למידה הזאת ומדגישה אותה מאוד, כוונתי לדאגה לקרובים ולתמיכה בהם.

א) ידועים לך דברי הנביא "וְעֹכֵר שְׁאֵרוֹ – אַכְזָרִי" (משלי יא,יז),

ב) ולשון התורה על הצדקה: "[פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ] לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ [וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ]" (דברים טו,יא).

ג) החכמים ז"ל משבחים מאוד את מידתו של האדם אשר מקרב את קרוביו ונושא בת אחותו (בבלי יבמות סב,ב ועוד).

6 אדומי - דאגה לקרובים) התורה לימדה אותנו בנוגע למידה זו הפלגה גדולה מאוד: שראוי לאדם לדאוג לקרוביו, ולבכר מאוד את קרבת המשפחה. ואפילו חטא לו קרובו ועשק אותו, ואפילו היה אותו קרוב מקולקל ביותר, הכרח עליו שיביט בעין דואגת על קרובו. אמר יתעלה: "לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא" (דברים כג,ח).

מצרי - החזרת טובה) וכן כל מי שנזקקת לו אי פעם, וכל מי שקיבלת ממנו תועלת ומצאת אותו בעת צרה, ואפילו הרע לך לאחר מכן, הכרח להחזיק לו זכות על מה שעשה לפני כן. אמר יתעלה: "לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ" (שם). וידוע עד כמה הרעו לנו מצרים אחר כך. ראה אפוא כמה מידות טובות אנו למדים מן המצוות האלה. שתי אלה (=שלא לתעב אדומי ומצרי) אינן מן הקבוצה השביעית, אבל בעקבות הדאגה לקרובים בירושות יצאנו לדון במצרי ואדומי.

פרק מג

קבוצה ח: שבתות ומועדים

פתיחה

[1] המצוות שהקבוצה השמינית כוללת הן המצוות שמנינו בספר זמנים, ולכולן טעם ברור בכתוב, פרט למעטות.

השבת: טעם כפול, לגוף ולנפש

[2] טעמו של עניין השבת מפורסם מכדי שיזדקק לביאור.

א) ידוע כמה מנוחה יש בה, כך שנעשית שביעית מחיי כל אדם להיות בתענוג ובמנוחה מן העמל והטורח שאין נמלטים מהם קטן וגדול.

ב) זאת יחד עם הנצחה לדורות של הדעה רבת החשיבות, שהיא הקביעה שהעולם מחודש.

יום הכיפורים: התשובה

[3] גם לעניין צום כפור יש טעם ברור: כדי להקנות את רעיון התשובה. הוא היום שאדון הנביאים ירד בו עם לוחות שניות ובישרם על מחילת חטאם הגדול, ונעשה אותו יום לעַד יום תשובה ועבודה גרידא. לכן שובתים בו מכל הנאה גופנית ומכל השתדלות בתועלת גופנית, כלומר עשיית המלאכות, ומגבילים את עצמנו לִוּדויים, כלומר להודות בעבירות ולשוב מהן.

ימים טובים: שמחה והתכנסויות

[4] ימים טובים – כולם נועדו

לאדם: 1) לשמחה

2) ולהתאספויות מהנות, שלרוב הן הכרחיות לאדם.

לחברה) הם גם מועילים לחברויות שצריכות לשרור בין בני האדם בהתקבצויות המדיניות.

לייחודם של ימים אלה דווקא, יש טעם:

שבעת ימי הפסח: התאמה לטבע

[5] פסח – סיפורו מפורסם. והוא נמשך שבעה ימים, משום שמחזור של שבעה ימים הוא פרק זמן מחזורי ממוצע בין היום הטבעי לבין החודש הירחי. ידוע לך שלפרק זמן זה יש קשר גדול לענייני הטבע, וכן הוא גם בעניינים התורניים, כי התורה מידמה תמיד לטבע, ומשלימה באופן מסוים את ענייני הטבע. כי הטבע אינו בעל מחשבה ושיקול דעת, ואילו התורה היא קביעתו והנהגתו של האלוה, החונן שֵׂכל לכל בעל שֵׂכל. ואין זו מטרת הפרק. הבה נחזור למה שאנחנו עוסקים בו.

שבועות וספירת העומר: כבוד מתן תורה

[6] שבועות הוא יום מתן תורה.

ספירת העומר) כדי לרומם את היום הזה ולהגדיל אותו, הימים נספרים מן החג הראשון עד אליו, כמי שמחכה לבואו של האהוב עליו ביותר, שהוא סופר את הימים ואת השעות. זהו הטעם לספירת העומר, מיום עזיבתם את מצרים עד יום מתן תורה שהוא היה המטרה והתכלית ביציאתם, "[אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם, וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים] וָאָבֵא אֶתְכֶם אֵלָי" (שמות יט,ד).

משך החג) המעמד הגדול הזה לא היה אלא יום אחד, וכך זיכרונו בכל שנה יום אחד.

בין פסח לשבועות) אך אכילת המצה – אילו היתה יום אחד לא היינו מרגישים בה ועניינה לא היה ניכר, כי תדיר הוא שאדם אוכל מין מאכל אחד יומיים ושלושה; ורק אם תיאכל במשך פרק זמן מחזורי שלם, יהיה עניינה ניכר וסיפורה יתפרסם.

ראש השנה: תזכורת לתשובה

[7] וכן ראש השנה יום אחד, כי הוא יום תשובה והערת בני האדם מתרדמתם הדתית, ולכן תוקעים בו בשופר, כמו שביארנו במשנה תורה (תשובה ג,ד1), והוא כעין הכנה ופתיחה ליום הצום, כמו שאתה רואה במנהגי עשרת הימים שמראש השנה ועד יום הכפורים המפורסמים במסורת האומה.

חג הסוכות: השמחה

[8] אשר לסוכות, שהמטרה בו היא שמחה וחדווה – משכו שבעה ימים כדי שהדבר יפורסם.

עונתו 1) הטעם להיותו בעונה הזאת התבאר בתורה: "[וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה] בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה" (שמות כג,טז), כלומר זמן הרווחה והמנוחה מן העיסוקים ההכרחיים. אריסטו הזכיר זאת בספר התשיעי של "אתיקה", שכך היה הדבר המפורסם אצלם בקרב האומות מאז ומקדם. הוא אמר בלשון זה: "הזבחים הקדומים וההתאספויות היו מתקיימים לאחר איסוף הפירות, כאילו הן קרבנות בשל הרווחה" (אתיקה ניקומכית, ספר ח [לפי מספורנו], פרק 9, פסקה 5), זה לשונו.

עונתו 2) ועוד, שהישיבה בסוכה בזמן זה נסבלת: אין חום עז ולא גשם טורד.

סוכות ופסח: דעה ומידה

[9] שני החגים האלה יחד, כלומר סוכות ופסח, מקנים דעה ומידה: הדעה בפסח היא זיכרון אותות מצרים והנצחתם לדורות, והדעה בסוכות היא הנצחת אותות המדבר לדורות; והמידה היא שהאדם יזכור תמיד את ימי המצוקה בימי הרווחה, כדי שתגדל

תודתו לה' ויזכה בענווה והכנעה באוכלו מצה ומרור בפסח כדי שיזכור מה שאירע לנו; וכן יצא מן הבתים ויגור בסוכות, כמו שעושים האומללים שוכני המדבריות והשממות, כדי שיזכור שכך היה מצבנו בימי קדם, "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם]" (ויקרא כג,מג). ועברנו מכך לשכון בבתים מפוארים, על האדמות הטובות והפוריות ביותר, בשל חסדי ה' והבטחותיו לאבותינו, אברהם יצחק ויעקב, משום שהיו אנשים שלמים בדעותיהם ובמידותיהם. כי גם זה ציר שעליו סובבת התורה, כלומר שכל טובה שה' ייטיב והיטיב לנו אינה אלא בזכות אבות, הואיל ושָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט (בראשית יח,יט).

שמיני עצרת: השלמת השמחה

10 אשר לכך שיוצאים מסוכות לחג אחר, כלומר שמיני עצרת – זאת כדי להשלים בו את השמחות שאי אפשר היה לעשות בסוכות אלא בבתים מרווחים ובמבנים.

ארבעת המינים: הדרש ומקומו

11 טעמים דרשניים) אשר לארבעת מינין שבלולב – החכמים ז"ל נתנו לכך טעמים מסוימים על דרך הדרשות, שדרכן ידועה למי שמבין את דבריהם, שהן מבחינתם כצורת חידודים שירִיים, לא שזוהי משמעות אותו פסוק.

12 שתי התייחסויות) כי בני האדם נחלקו לשתי קבוצות ביחס לדרשות: קבוצה אחת מדמיינת שהם אמרו זאת כדי לבאר את משמעות אותו פסוק; וקבוצה אחרת מזלזלת בהן ושמה אותן לצחוק, מאחר שברור וגלוי שאין זאת משמעות הפסוק. ואותה קבוצה (הראשונה) מתווכחת ומתנצחת כדי לאמת לדעתה את הדרשות ולהגן עליהן, והיא חושבת שזו משמעות הפסוק ושדין הדרש כדין הדינים המקובלים במסורת.

אי ההבנה) שני הצדדים אינם מבינים שהן על דרך החידודים השירִיים, שאף ברֿדעת אינו מתבלבל בעניינם. אותה דרך היתה מפורסמת בזמנים ההם, והכול היו משתמשים בה כמו שהמשוררים משתמשים במליצות שיריות.

13 דוגמה) הם ז"ל אמרו: "תאני (=שנה) בר קפרא: 'וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אָזְנֶךָ' (דברים כג,יד) – אל תקרא 'אוֵינך' אלא 'אָזנך', מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו" (בבלי כתובות טו,א). מי ייתן וידעתי האם לשיטת הבורים הללו אותו תנא ז"ל האמין שזה פירושו של פסוק זה, ושזו מטרתה של מצוה זו, ושהיתד היא האצבע, ו"אזינך" הן האזניים! איני חושב שאף אחד משלמי השכל סבור כך. אלא זהו חידוד שירי שנון מאוד, המזרז למידה טובה, והיא שכמו שאסור לומר ניבול פה אסור גם לשומעו. והוא הסמיך זאת לפסוק על דרך הדימויים השיריים. וכך כל מה שנאמר בדרשות: "אל

תקרא כך אלא כך" – זוהי משמעותו. חרגתי מן העניין, אבל זוהי הערה מאלפת שכל בר־דעת מן הדתיים הרבניים (=שאינם קראים) זקוק לה. אשוב אל מסגרת דיוננו.

ארבעת המינים: ביטויי השמחה

14 הטעם) מה שנראה לי לגבי ארבעת מינין שבלולב, שהוא שמחה וחדווה ביציאתם מן המדבר, שהיה "לֹא מָקוֹם זֶרַע וּתְאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמּוֹן וּמַיִם אַיִן לִשְׁתּוֹת" (במדבר כ,ה) אל מקומות עצי פרי ונהרות. לזיכרון הדבר נלקחים הפרי הנאה ביותר שלהם (=אתרוג), והצמח בעל הריח הטוב ביותר (=הדס), ובעל העלים היפים ביותר (=לולב דקל), וכן העשב היפה ביותר, כלומר ערבי נחל. ארבעת המינין האלה הם אלה שנכללים בהם שלושה דברים:

קלות ההשגה) הראשון, היותם שכיחים בארץ ישראל באותו זמן, כך שכל אחד יכול להשיג אותם.

יופי) והעניין השני, יפי מראם ורעננותם, כשמהם בעלי ריח טוב, והם אתרוג והדס, ואילו לולב וערבה חסרי ריח רע או טוב.

השתמרות) והעניין השלישי, שהם נשארים רעננים במשך שבעה ימים, דבר שאינו אפשרי באפרסקים ובתמונים ובחבושים ובאגסים וכיוצא בהם.

פרק מד

קבוצה ט: זכירת ה' תמיד

1 המצוות שהקבוצה התשיעית כוללת הן המצוות שמנינו בספר אהבה, ולכולן סיבה ברורה וטעם גלוי, כלומר שתכלית העבודות האלה היא:

א) לזכור את ה' תמיד

ב) ולאהוב אותו

ג) ולירא ממנו

ד) ולשמור את המצוות באופן כללי,

ה) ולהאמין לגביו יתעלה מה שהכרחי לכל דתי להאמין.

2 אלה הן התפילה וקרית שמע וברכת המזון והכרוך בהן, וברכת כהנים ותפלין ומזוזה וציצית וקניית ספר תורה והקריאה בו בזמנים ידועים – כל אלה מעשים המקנים דעות מועילות. דבר זה ברור וגלוי ואינו נצרך לתוספת דברים, כי זהו כפל דברים ותו לא.

פרק מה

קבוצה י: המקדש והכהונה

פתיחה

[1] המצוות שהקבוצה העשירית כוללת הן אלה שמנינו בהלכות בית הבחירה, הלכות כלי המקדש והעובדים בו והלכות ביאת המקדש (בספר עבודה). וכבר הודענו (ג,לב5) את תועלת הקבוצה הזאת באופן כללי.

מקום המקדש וכיוונו: אימוץ והיפוך, מסורת והסתרה

[2] הר גבוה) ידוע שעובדי עבודה זרה היו מכוונים לבנות את מקדשיהם ולהקים את פסליהם ("צורותיהם") במקומות הגבוהים ביותר שהם מצאו שם, "עַל הֶהָרִים הָרָמִים" (דברים יב,ב). ולכן הבדיל אברהם אבינו את הר המוריה, משום שהוא ההר הגבוה ביותר שם, והודיע שם ברבים את ייחוד ה'.

[3] כיוון) הוא ייחד את כיוון התפילה וקבע אותו במערב בדיוק, כי קדש הקדשים במערב, וזו משמעות דבריהם (של חז"ל) "שכינה במערב" (בבלי בבא בתרא כה,א). הם ז"ל ביארו בגמרא (במסכת) יומא שאברהם אבינו קבע את כיוון התפילה, כלומר בית קדש הקדשים. הטעם לכך לדעתי הוא שמכיוון שהדעה המפורסמת בעולם אז היתה עבודת השמש, ושהיא האלוה, אין ספק שכל בני האדם היו פונים למזרח. ולכן פנה אברהם אבינו למערב בהר המוריה, כלומר במקדש, כדי להפנות עורף לשמש. הלא תראה מה עשו ישראל כשסררו וכפרו ושבו לאותן דעות קדומות קלוקלות: "אֲחֹרֵיהֶם אֶל הֵיכַל ה' וּפְנֵיהֶם קֵדְמָה וְהֵמָּה מִשְׁתַּחֲוִים קֵדְמָה לַשָּׁמֶשׁ" (יחזקאל ח,טז; ושם: מִשְׁתַּחֲוִיתֶם). הבן נקודה מופלאה זו.

[4] מסורת) כמו כן אין ספק לדעתי שאותו מקום שהבדיל אברהם בהתגלות היה ידוע למשה רבינו ולרבים. כי אברהם ציווה עליהם שיהיה זה בית עבודת ה', כמו שביאר המתרגם ואמר: "וּפְלַח וְצַלִּי אַבְרָהָם תַּמָּן קֳדָם ה' וַאֲמַר: הָכָא יְהוֹן פָּלְחִין דָּרַיָּא, [וּבְכֵין יְתֵאֲמַר בְּיוֹמָא הָדֵין בְּטוּרָא הָדֵין אַבְרָהָם קֳדָם ה' פְּלַח]" (=ועבד והתפלל אברהם שם לפני ה' ואמר: כאן יהיו עובדים הדורות, על כן ייאמר ביום הזה בהר ההוא אברהם לפני ה' עבד) (אונקלוס בראשית כב,יד).

[5] הסבר להסתרתו) אשר לשאלה מדוע (מקום זה) לא נזכר במפורש בתורה ולא יוחד אלא נרמז אליו ונאמר: "[הַמָּקוֹם] אֲשֶׁר יִבְחַר ה' [אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם]" (דברים יב,יא ועוד) – יש לכך לדעתי שלוש סיבות.

א) האחת: כדי שהאומות לא ייאחזו בו ויילחמו עליו בחוזקה משידעו שמקום זה הוא תכלית התורה בארץ.

ב) השנייה: שלא יהרסוהו אלה שהוא כעת בידם ויחריבוהו ככל יכולתם.

ג) והשלישית, והיא החשובה ביותר: שלא יבקש כל שבט שהוא יהיה בנחלתו ושהוא

יזכה בו, וכך יארעו מחלוקת וסכסוך כפי שאירע בבקשת הכהונה. לכן נצטווינו שלא ייבנה בית הבחירה אלא אחרי הקמת מלך, כדי שהציווי יהיה בידי אחד וייפסקו המאבקים, כמו שביארנו בספר שופטים (מלכים ומלחמות א,א-ב).

כלי המקדש – ארון הברית: ביסוס הנבואה

[6] ידוע שהאנשים הללו היו בונים מקדשים לכוכבים, ובאותו מקדש היו שמים את הפסל שהסכימו לעובדו, כלומר פסל המיוחס לכוכב מסוים או לחלק של גלגל (שמימי). על כן נצטווינו אנחנו לבנות מקדש לו יתעלה ולהניח בו את הארון אשר בו שני לוחות הכוללים את "אָנֹכִי" (שמות כ,ב; דברים ה,ו) ו"לֹא יִהְיֶה לְךָ" (שמות כ,ג; דברים ה,ז).

[7] ידוע שהיסוד של ההאמנה בנבואה קודם להאמנה בתורה: אם אין נביא – אין תורה. וההתגלות באה לנביא רק באמצעות מלאך: "וַיִּקְרָא מַלְאַךְ ה'" (בראשית כב,טו), "וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה'" (שם טז,ט-יא), ואלה רבים מספור. ואפילו תחילת נבואתו של משה רבינו היתה על ידי מלאך: "וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה' אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ [מִתּוֹךְ הַסְּנֶה]" (שמות ג,ב). התברר אם כן שההאמנה במציאות המלאכים קודמת להאמנה בנבואה, וההאמנה בנבואה קודמת להאמנה בתורה.

[8] וכיוון שהצאבים לא ידעו את מציאותו של האלוה יתהדר ויתעלה, וחשבו שהמצוי הקדום שאין חל עליו שום העדר הוא הגלגל וכוכביו, וששופעים ממנו כוחות על הצלמים ועל חלק מהעצים, כלומר האשרות – הם חשבו שהצלמים והעצים הם אשר משרים התגלות על הנביאים ומדברים איתם בהתגלות ומלמדים אותם את המועיל והמזיק, כמו שביארנו לך (ג,כט7-8) על שיטותיהם לגבי נביאי הבעל ונביאי האשרה.

[9] ומאחר שהתבררה האמת למלומדים, ונודע בהוכחה שיש מצוי שאינו גוף ולא כוח בגוף, שהוא האלוה האמיתי, והוא אחד; ושיש גם מצויים אחרים, נבדלים, שאינם גופים, והם אשר מציאותו יתעלה שפעה עליהם, והם המלאכים כמו שביארנו (א,מט1-4; ב:ד-ו,יא-יב,לד; ועוד); וכל המצויים האלה חיצוניים לגלגל וכוכביו – נודע בוודאות שאותם מלאכים הם אשר משרים באמת התגלות על הנביאים, לא הצלמים והאשרות.

[10] הרי התברר מתוך מה שהקדמנו שההאמנה במציאות המלאכים באה בעקבות ההאמנה במציאות האלוה, ושבזאת מתאששות הנבואה והתורה. לחיזוק ההאמנה ביסוד זה ציווה יתעלה שיעשו על הארון צורת שני מלאכים, כדי שתתקבע מציאות המלאכים בהאמנת ההמון,

[א] שהיא דעה נכונה, שנייה להאמנה במציאות האלוה,

[ב] והיא יסוד לנבואה ולתורה,

[ג] ושוללת עבודה זרה כמו שביארנו (8-9). ואילו היתה צורה אחת, כלומר צורת כרוב אחד – היתה בכך הטעיה, והיו חושבים שהיא צורת האלוה הנעבד כמו שהיו עושים עובדי עבודה זרה, וגם שהמלאך הוא פרט אחד, ודבר זה מוביל לשניות (=דואליזם) מסוימת. וכיוון שנעשו שני כרובים, יחד עם האמירה המפורשת "ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ו,ד), התבססה הדעה על קיום המלאכים ושהם רבים, ונשמרנו מן הטעות לגביהם שהם אלוה, מאחר שהאלוה אחד והוא ברא את הריבוי הזה.

כלי המקדש – המנורה: כבוד

[11] כן הוצבה מולו מנורה כדי לרומם ולכבד את הבית, כי הבית שדולקים בו נרות תמיד ומוסתר בפרוכת – עושה רושם גדול על הנפש. וידוע לך כמה התורה הדגישה את ההאמנה ברוממות המקדש ויראתו, כדי שתושג לאדם היפעלות של הכנעה ורוך בראייתו, ונאמר: "[אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ] וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ" (ויקרא יט,ל). הוא הסמיך זאת לשמירת שבת כדי לחזק את יראת המקדש.

כלי המקדש – המזבחות והשולחן: הקרבה וטעם נעלם

[12] הצורך במזבח הקטורת ובמזבח העולה וכליהם ברור. אשר לשֻׁלחן ולהיות הלחם עליו תמיד – איני יודע מה הטעם לזה, ולא מצאתי עד היום לְמה אוכל לייחס אותו.

כלי המקדש – אבני המזבח: שוני

[13] אשר לאיסור לסתת את אבני המזבח – ידועים לך הטעם שנתנו לו (חז"ל), ודבריהם: "אינו דין שיונף המקצר על המאריך" (משנה מידות ג,ד). וזה טוב על דרך הדרשות, כמו שציינו (ג,מג11-13). אך הטעם לכך ברור, והוא שעובדי עבודה זרה היו בונים את המזבחות באבנים מסותתות, ועל כן נאסר להידמות להם, וכדי להתרחק מלהידמות להם על המזבח להיות מאדמה, שנאמר: "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי" (שמות כ,כא). ואם אין ברירה אלא לעשותו מאבנים, עליהן להיות בצורתן הטבעית ולא מסותתות. זאת כעין האיסור על אבן משכית ועל נטיעת עץ אצל המזבח. והמטרה כולה אחת: שלא נעבוד את ה' בצורת פרטי עבודותיהם שהיו עושים לנעבדיהם. וזה מה שאסר באופן כללי ואמר: "[הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּנָּקֵשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם מִפָּנֶיךָ וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר] אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה כֵּן גַּם אָנִי" (דברים יב,ל), כלומר שאין לעשות כן לה', מן הטעם שאמר: "כִּי כָל תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם [כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם]" (שם,לא).

מכנסיים ואיסור מדרגות למזבח: צניעות הכהנים

14 ידוע לך כמה מפורסמת היתה עבודת פעור באותם זמנים, ושהיא היתה על ידי גילוי הערווה, ולכן נצטוו הכהנים לעשות מכנסיים "לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה" (שמות כח,מב) בשעת העבודה, ושאפילו כך לא יעלו על המזבח במדרגות, "אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו" (שם כ,כג).

שמירת המקדש: כבוד

15 השמירה והסיבוב סביב המקדש תמיד הן כדי לרוממו ולכבדו, וכן שלא יתפרצו אליו הבורים והטמאים, וגם לא במצב של ניוול, כמו שיתבאר (פסקה 16). ומכלל הדברים המביאים להערצת המקדש ורוממותו כדי שנשיג יראה ממנו – שלא ייכנס אליו שיכור, ולא טמא, ולא מנוול, כלומר פרוע ראש וקרוע בגדים, ושכל עובד יקדש ידיו ורגליו.

נושאי התפקידים וייצוגם: כבוד

16 כמו כן כדי לרומם את הבית,

א) רוממה מעלת עובדיו, ב) ויוחדו הכהנים והלוים, ג) ונעשו לכהנים המלבושים המכובדים והיפים והנאים ביותר: "בִּגְדֵי קֹדֶשׁ [...] לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת" (שמות כח,ב), ד) ושלא ישמש בעבודה בעל מום – ולא רק בעלי מום בלבד אלא גם זיהומים פוסלים את הכהנים כמו שהתבאר בדיני מצוה זו (ביאת המקדש ז,יג). כי מה שמגדיל אדם בעיני ההמון אינו צורתו האמיתית אלא שלמות אבריו ויפי לבושו, והמטרה היא שתהיה לבית הזה רוממות וכבוד בעיני הכול.

17 אשר לבן לוי, שאינו מקריב ושאין מדמים שהוא מכפר על חטאים כמו שנאמר על הכהנים "וְכִפֶּר עָלָיו" (ויקרא ד,כו ועוד רבים), "וְכִפֶּר עָלֶיהָ" (שם יב,ז-ח; טו,ל), אלא המטרה בלוי היא אמירת השיר בלבד – הוא נפסל בקול, כי גם בשיר המטרה היא היפעלות הנפשות מאותן אמירות, והנפש אינה נפעלת אלא ממנגינות נעימות, וכן עם כלי נגינה, כמו שהיה הדבר תמיד במקדש.

18 אפילו על הכהנים, גם אלה הכשרים העומדים במקדש, נאסר

א) לשבת בו,

ב) ולהיכנס להיכל בכל עת,

ג) ולהיכנס לקדש הקדשים תמיד, פרט לכהן גדול ביום הכפורים ארבע פעמים ותו לא – כרוממות למקדש.

הקטורת: ריח נעים

19 מכיוון שבמקום המקודש היו שוחטים בהמות רבות בכל יום, וחותכים בו את בשרן

ורוחצים בו את קרביהן – אין ספק שאילו הונח במצב הזה כפי שהוא בלי שינוי, היה ריחו כריח בית מטבחיים. לכן נצטווינו בו על הקטרת הקטורת פעמיים בכל יום, בבֹקר ובין הערבים, כדי שיתבשם ריחו וריח כל בגדי המשרתים בו. ידועים לך דבריהם (של חז"ל): "מיריחו היו מריחין ריח הקטורת" (משנה תמיד ג,ח). וגם זה שומר על יראת המקדש. אך אילו לא היה לו ריח טוב, וכל שכן אילו היה ההפך מזה, היה מושג ההפך מרוממות, כי הנפש מתרווחת מאוד מריחות טובים ונמשכת אליהם, ומתכווצת מריחות רעים ובורחת מהם.

שמן המשחה: כבוד

20 אשר לשמן המשחה – הוא כולל שתי תועלות:

א) כדי שמה שנמשח בו יתבשם,

ב) ושיאמינו ברוממותו של אותו דבר שנמשח, בקדושתו ובהבדלתו מדברים אחרים ממינו, בין אם הוא אדם או בגד או כלי – הכול חוזר ליראת המקדש שהיא סיבה ליראת ה'. כי בפנייה אליו מושגת היפעלות, והלבבות הקשים מתעדנים ומתרככים – וה' התחכם את כל ההתחכמות הזאת בעֵצוֹת מֵרָחֹק (ישעיהו כה,א) כדי לעדנם ולהכניעם בעת שיפנו אל הבית הזה. זאת כדי שישמעו לציוויי ה' המדריכים בדרך ישרה וייראו ממנו, כמו שהתבאר לנו בלשון התורה ונאמר: "וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ – לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים" (דברים יד,כג). הרי התברר לך מהי התכלית המבוקשת בכל הפעולות האלה.

21 אשר לטעם האיסור לחקות את שמן המשחה והקטורת – הוא ברור מאוד: כדי שלא יריחו את הריח הזה אלא שם, וכך תהיה ההיפעלות מהם רבה יותר, וכן כדי שלא יחשבו שכל מי שנמשח בשמן הזה או בדומה לו הובדל, כך שיבואו קלקולים גדולים וסכסוכים.

הקפדה על הכלים והבגדים: כבוד

22 אשר לכך שהארון נישא על הכתף ולא על עגלות – אופן הרוממות בכך ברור. ואין לפגוע בתבניתו אפילו בהוצאת הבדים מן הטבעות. וכן אין לפגוע בתבנית האפוד והחֹשן, אפילו בהסרת אחד מהם מן השני. ומלאכת הבגדים כולם נעשית באופן מושלם באריג מבלי פיצול וחיתוך, כדי שלא תיפגע צורת האריג.

האיסור לעשות מלאכה אחרת: אחריות מוגדרת

23 וכן נאסר על כל אדם ממשרתי המקדש לעסוק בתפקידו של חברו, כי בתפקידים

המסורים לרבים, אם לא מייחדים כל אדם לתפקיד מסוים, פושים ההתרשלות והרפיון בכול.

מתחמים מדורגים: כבוד

24 וכן ברור שאותה הדְרָגה במעלות (המתחמים), שנקבעו דינים להר הבית, ודינים לחֵיל, ודינים לעזרת הנשים, ודינים לעזרה, וכן הלאה עד קדש הקדשים – כל זה לתוספת רוממות ולמתן יראה יתרה בלבו של כל הפונה אליו.

סיכום

25 הנה סיימנו לתת טעמים לכל פרטי הקבוצה הזאת.

פרק מו

קבוצה יא: הקרבנות

פתיחה

1 המצוות שהקבוצה האחת עשרה כוללת הן אלה שמנינו בשאר ספר עבודה ובספר קרבנות, וכבר ציינו (ג,להה11; וראו ג,לב) את תועלתן באופן כללי. כעת נחל לתת טעם לכל מצוה מהן בהתאם למה שהשגנו.

הקרבת צאן ובקר: המאבק באלילות

2 כבש) ונאמר: התורה כבר אמרה במפורש, כמו שפירש אנקלוס, שהמצרים הקדמונים היו עובדים את מזל טלה, ולכן הם היו אוסרים לשחוט צאן, ותיעבו את רועי הצאן. נאמר: "הֲן נְזַבַּח אֶת תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם [לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלֻנוּ?]" (שמות ח,כב), ונאמר: "כִּי תוֹעֲבַת מִצְרַיִם כָּל רֹעֵה צֹאן" (בראשית מו,לד).

עז) וכן היו סיעות בקרב הצאבים שאנשיהן היו עובדים את השדים ומאמינים שהם לובשים צורת עזים, ולכן היו קוראים לשדים "שעירים". זרם דתי זה היה נפוץ מאוד בימי משה רבינו: "וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם [אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם]" (ויקרא יז,ז). לכן היו הסיעות האלה אוסרות גם את אכילת העזים.

בקר) אשר לשחיטת הבקר – יש להניח שרוב עובדי עבודה זרה תיעבו זאת, וכולם רוממו מאוד את המין הזה, ולכן אתה מוצא שההודים עד היום אינם שוחטים את הבקר בשום אופן, ואפילו בארצות ששוחטים בהן את שאר מיני בעלי החיים.

3 כדי למחות את עקבות הדעות השגויות האלה נצטווינו להקריב את שלושת מיני מקנה אלה דווקא: "מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם" (שם א,ב), כך שהמעשה שהם חשבו לשיא המרי נעשה לזה שבו מתקרבים לה', ובמעשה הזה מתכפרים החטאים. כך

מרפאים את הדעות הרעות, שהן חוליי הנפש האנושית, על ידי הניגוד הנמצא בקצה השני.

דוגמת פסח) לשם מטרה זו עצמה נצטווינו במצרים לשחוט את כבש הפסח ולהזות את דמו על הפתחים מבחוץ, כדי להתנער מאותן דעות ולפרסם את הפכן, ולהקנות את ההאמנה שהמעשה שחושבים אותו לגורם למוות הוא המציל מן המוות: "[וְעָבַר ה' לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם, וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת] וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח, וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף" (שמות יב,כג), כגמול על פרסום עבודת ה' וסילוק הדברים המשוקצים שעובדי עבודה זרה היו עושים.

מגוון אפשרויות הקרבה: הקלה ליחיד ולציבור

4 ליחיד ולציבור: בהמות בית) זהו הטעם לבחירה בשלושת המינים האלה דווקא לקרבן, נוסף לכך שמינים אלה הם מבויתים ונפוצים, ולא כמעשי עובדי עבודה זרה שהיו מקריבים אריות ודובים וחיות בר, כמו שנזכר בספר "טומטום".

5 ליחיד: עוף) מכיוון שאין ידם של רוב בני האדם משגת להקריב בהמה, נצטווינו שהקרבן יהיה גם מן העוף – הנפוץ ביותר בארץ ישראל, היפה ביותר והקל ביותר לתפוס, והם תורים ובני יונה.

מנחה) ומי שאין ידו משגת אפילו לעוף – יקריב לחם, אפוי במין כלשהו ממיני האפייה שהיו ידועים באותם זמנים: מאפה תנור או מאפה מחבת או מאפה מרחשת. ומי שקשה עליו לאפות – יקריב אותו סולת.

הכל רשות) וכל זה למי שרוצה. כן הבהיר לנו על מין עבודה זה, כלומר הקרבנות, שאין בנו שום חטא אם לא נעשהו בכלל: "וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר – לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא" (דברים כג,כג).

איסור החמץ והדבש וחובת המלח: מאבק באלילות

6 מכיוון שעובדי עבודה זרה לא היו מקריבים לחם שאינו חמץ, והרבו להקריב דברים מתוקים ולגָאֵל את קרבנותיהם בדבש, כמפורסם בספרים שציינתי לך (לעיל 4; ג: כט18;13), וכן לא תמצא מלח באף אחד מקרבנותיהם – לכן אסר יתעלה להקריב "כָּל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ" (ויקרא ב,יא), וציווה שהמלח יהיה תמיד: "[וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ,] עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח" (שם,יג).

תנאים לקרבן מובחר: כבוד

7 מום) הוא ציווה שכל הקרבנות יהיו תמימים, במיטב מצבם, כדי שלא יקלו ראש בקרבן ויזלזלו במה שמוקרב לשמו יתעלה, כמו שנאמר: "[וְכִי תַגִּישׁוּן עִוֵּר לִזְבֹּחַ אֵין רָע? וְכִי תַגִּישׁוּ פִּסֵּחַ וְחֹלֶה אֵין רָע?] הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפֶחָתֶךָ, הֲיִרְצָךָ אוֹ הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ?" (מלאכי א,ח).

בן שמונה) מן הטעם הזה אסר גם להקריב מה שלא נשלמו לו שבעה ימים, בשל היותו פחות במינו ונבזה, מפני שהוא כנפל.

אתנן ומחיר) והוא הטעם לאיסור אתנן ומחיר, משום ששני אלה נחשבים מגונים.

עופות) והוא הטעם לכך שמקריבים את התור הבוגר ואת אפרוחי היונים, כי זה המיטב שבהם, משום שיונה בוגרת אינה טעימה.

מנחה) והוא הטעם לכך שהמנחות בלולות בשמן ועשויות מסולת, כי זה השלם ביותר והטעים ביותר.

לבונה) הלבונה נבחרה בשל ריח עשנה הטוב במקומות שיש בהם ריח של בשר נשרף.

8 ניקיון) כדי לרומם את הקרבן ושלא יראוהו כמתועב ונבזה, ציווה להפשיט את העולה ולרחוץ את הקרב והכרעיים אף על פי שכולה נשרפת. תמצא שתמיד דואגים לעניין הזה ונשמרים ממנו: "בֶּאֱמָרְכֶם שֻׁלְחַן ה' מְגֹאָל הוּא, וְנִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ" (מלאכי א,יב).

אופן אכילת הקרבן: כבוד

9 מגבלות האוכלים והמאכל) זהו גם הטעם לכך שאת הקרבן לא יאכל ערל ולא טמא, ולא ייאכל אם נטמא או לאחר זמנו או אם השתבשה הכוונה בו, ושייאכל במקום מיוחד.

עולה) העולה, המיוחדת לה' בלבד – לא תיאכל כלל.

חטאת ואשם) ומה שמוקרב בשל חטא, והוא החטאת והאשם – נאכל בעזרה, וביום שחיטתו ולילו דווקא.

שלמים) ואילו השלמים, שהם למטה מזה, והם קדשים קלים – נאכלים בכל ירושלם דווקא, ונאכלים למחרת היום ותו לא, כי אחר כך הם נרקבים ומתקלקלים.

דיני מעילה תמורה ופדיון: כבוד

10 שימוש בהקדש) כדי לרומם את הקרבן ואת כל מה שיוחד לשמו יתעלה, נקבע לנו שכל מי שנהנה מן ההקדש – מעל, והוא צריך כפרה ותוספת חומש בתנאי שהוא שוגג.

עבודה וגיזה) וכן אסורה עבודה בקדשים וגִזתן – כל זאת כדי לרומם את הקרבן.

תמורה) על דרך הסייג נקבע דין התמורה, כי אילו היה מותר להחליף את הרע בטוב – היו מחליפים את הטוב ברע, ואומרים שזה טוב יותר. על כן נקבע בו הדין: "וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ" (ויקרא כז,י;לג).

קנס חומש) הטעם לכך שנצטווינו שכל מי שפודה דבר מקדשיו יוסיף חומש ברור, כי אדם קרוב אצל עצמו (בבלי סנהדרין ט,ב ועוד), וטבעו תמיד לנטות לחוס על ממונו, ועל כן לא ידקדק בדמי הקדש ולא יעשה מאמץ להציגו (בפני מומחים) כך שערכו יועמד על

אמיתתו. לכן נכפתה עליו תוספת, כך שיימכר לאחר בערכו. כל זאת כדי שלא יזלזלו במה שנקרא שם ה' עליו ובמה שמתקרבים אליו על ידיו.

שריפת מנחת כהן: נְרָאוּת לכבוד העבודה

11 הטעם לשריפת מנחת כהן הוא שכל כהן רשאי להקריב את קרבנו בעצמו, ואם כן ייתכן שהוא יביא מנחה ויאכלנה בעצמו, ונמצא שכאילו לא עשה דבר כלל, כי מכל מנחת יחיד לא קרב אלא לבונתה וקומץ. ולא זו בלבד שקרבן זה כה קטן, אלא שגם מביאו יאכלנו – אין זה נראה כמו עבודה כלל, ולכן היא נשרפת.

דיני קרבן פסח: זיכרון החיפזון, הכנה מראש והדגשת הברית

12 זיכרון החיפזון) אשר לדינים המיוחדים לפסח, והם

א) שעליו להיאכל "צְלִי אֵשׁ" (שמות יב,ח-ט) דווקא,

ב) "בְּבַיִת אֶחָד [...]

ג) וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ" (שם,מו) – לכולם טעם ברור. כי כמו שהמצה היא בשל החיפזון, כך

א) הצלייה היא בשל החיפזון, ואין שהות לעשות מיני מאכלים ולתקן מזונות,

ג) ואסור אפילו להשתהות כדי לשבור את עצמותיו ולהוציא את מה שבתוכו, כי כבר צוין עיקר העניין בכל זה, והוא שנאמר: "וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן" (שם,יא). בשל החיפזון אין פנאי להתמהמה כדי לשבור עצמות

ב) ולא להוציא ממנו מבית לבית ולחכות לשליח עד שישוב, וכל אלה מעשי עצלות והתמהמהות. המטרה היתה להכריח חיפזון ומהירות, כדי שאף אחד לא יתעכב ויחמיץ את היציאה עם כלל האנשים כך שניתן יהיה להזיק לו ולהורגו. נסיבות אלה הונצחו לעד, לזיכרון כיצד היה הדבר, כמו שנאמר: "וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ [מִיָּמִים יָמִימָה]" (שם יג,י).

13 בני חבורה) אשר לכך שהוא אינו נאכל אלא למנוייו – זאת כדי לזרז לרוכשו, ושלא יסמוך אדם על אחד מקרוביו או חבר או מי שיזדמן לו לפגוש, ובשל כך לא ידאג לו מלכתחילה.

ערל) אשר לאיסורו על הערלים – דבר זה ביארו החכמים ז"ל, כי הם אמרו שמִשְׁאָרכה שהותם במצרים הם ביטלו את מצות מילה, כדי להידמות למצרים (שמות רבה א,ח). וכאשר ציווה על הפסח והתנה בו שלא יישחט אלא לאחר מילת עצמו ובניו ובני ביתו ואז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ (שמות יב,מח) – נימולו כולם, והיה דם מילה מתערב בדם הפסח בשל

רוב הנימולים כמו שאמרו (חז"ל), ולכך רמז באומרו: "מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמַיִךְ" (יחזקאל טז,ו) – דם פסח ודם מילה (פסיקתא דרב כהנא, ויהי בחצי הלילה, ד; פרקי דרבי אליעזר, כט).

איסור הדם: מאבק באלילות

14 רקע) דע שבעיני הצאבים היה הדם טמא מאוד, ואף על פי כן היו אוכלים אותו, בטענה שהוא מזון השדים, ועל כן למי שאוכל אותו תהיה אחווה עם השדים והם יבואו אליו ויודיעו לו את העתידות, כמו שההמון מדמיין בעניין השדים. אך היו אנשים שאכילת הדם היתה קשה עליהם, כי זה דבר שטבע האדם נגעל ממנו, ועל כן היו שוחטים חיה ואוספים את דמה בכלי או בגומה, והיו אוכלים את בשרה של הנשחטת סביב אותו דם. הם דמיינו שבפעולה זו השדים אוכלים אותו דם, שהוא מזונם, בעת שהם אוכלים את הבשר, וכך מושגת אחווה (עם השדים), מתוך כך שכולם אוכלים על שולחן אחד ובחבורה אחת. וכך לטענתם יבואו אליהם אותם שדים בחלום ויודיעו להם נסתרות ויועילו להם. כל אלה דעות שהלכו אחריהן, העדיפו אותן והיו מפורסמות באותם זמנים, וההמון לא פקפק בנכונותן.

15 תגובות התורה) על כן התורה, השלמה ליודעיה, החלה לסלק את המחלות החמורות האלה,

א) ואסרה לאכול את הדם. היא הדגישה את איסורו בדיוק כמו שהדגישה את איסור עבודה זרה. אמר יתעלה: "וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם [וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ]" (ויקרא יז,י) כמו שאמר על נותן מזרעו למולך: "וְנָתַתִּי אֶת פָּנַי [בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ]" (שם כ,ג; ושם: וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי. וראו שם,ו). לשון כזה לא נאמר במצווה נוספת מלבד עבודה זרה ואכילת דם, משום שאכילתו הובילה למין עבודה זרה, שהוא פולחן השדים.

ב) התורה טיהרה את הדם, וקבעה שהוא מטהר את מה שנוגע בו: "[וְלָקַחְתָּ מִן הַדָּם אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ וּמִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה] וְהִזֵּיתָ עַל אַהֲרֹן וְעַל בְּגָדָיו [וְעַל בָּנָיו וְעַל בִּגְדֵי בָנָיו אִתּוֹ] וְקָדַשׁ הוּא וּבְגָדָיו [וּבָנָיו וּבִגְדֵי בָנָיו אִתּוֹ]" (שמות כט,כא).

ג) היא ציוותה להזותו על המזבח, וקבעה שכל העבודה היא לשופכו שם ולא לאוספו. נאמר: "[כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִיא] וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר" (ויקרא יז,יא), ושם יישפך, כמו שנאמר: "וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ [אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה]" (שם ד,יח), ונאמר: "וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יב,כז).

ד) ונצטווינו לשפוך דם כל בהמה שתישחט אף על פי שאינה קרבן, שנאמר: "עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם" (שם,טז;כד).

ה) וכן נאסר להתאסף סביבו ולאכול שם, ונאמר: "לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם" (ויקרא יט,כו).

התרת בשר תאווה במדבר וכיסוי הדם: מאבק באלילות

16 מכיוון שהתמידו במריים והלכו אחרי הדבר המפורסם שהתחנכו עליו, של אחווה עם השדים על ידי אכילה סביב הדם, ציווה יתעלה שלא ייאכל בשר תאוה במדבר כלל, אלא יהיה הכול שלמים. הוא הבהיר לנו שהטעם לכך הוא כדי שהדם יישפך על המזבח ולא יתאספו סביבו, ואמר: "לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [אֶת זִבְחֵיהֶם... אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד...] וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם [אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם]" (שם יז,ה-ז).

17 כיסוי הדם) אבל נשאר עניין החיה והעוף. כי אין אף קרבן מחיה, ועוף אינו קרב שלמים. עקב כך ציווה יתעלה שכל חיה ועוף שמותר לאכול את בשרם, אם יישחט יכוסה דמו בעפר כדי שלא יתאספו עליו לאכול סביבו. וכך הושגה המטרה ונשלמה הכוונה להפר האחווה בין אחוזי השד באמת (=המשוגעים) לבין שֵׁדיהם.

18 הרקע) דע שאמונה זו התחדשה קרוב לזמן משה רבינו, ואנשים נמשכו אליה מאוד והלכו שולל אחריה. תמצא זאת מפורש בשירת האזינו: "יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ, אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם, [חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ, לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם]" (דברים לב,יז).

הערה צדדית) החכמים כבר ביארו את משמעות דבריו "לֹא אֱלֹהַּ", ואמרו שהם עבדו מצויים והתמידו בכך, עד שעבדו דמיונות. לשון ספרי: "לא דיין שהן עובדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות, אלא שעבדו בבואה שלהן" (ספרי דברים שיח-שכ), ו"בבואה" הוא שמו של הצל.

ואשוב אל מה שאנו עוסקים בו.

19 דע שבשר תאוה לא נאסר אלא במדבר בלבד.

סיבה א) זאת משום שאחת מאותן דעות מפורסמות היתה שהשדים שוכנים במדבריות ושם הם פונים בדברים (אל האדם) ומופיעים, ואילו בערים ובמקומות היישוב אין הם מופיעים; כך שמי מאנשי הערים שהיה רוצה לעשות משהו מאותן הזיות, היה יוצא מן העיר לארצות שממה ולמקומות מבודדים. ולכן הותר בשר תאוה לאחר הכניסה לארץ.

ב) ועוד, שבלי ספק עוצמת החולי הזה פוחתת, ומתמעטים ההולכים אחר אותן דעות.

ג) ועוד, שקשה מאוד, וכמעט בלתי אפשרי, שכל מי שרוצה לאכול בשר בהמה יבוא לירושלם. מן הסיבות האלה לא נאסר בשר תאוה אלא במדבר.

דרגות במין הקרבנות: בהתאם לדירוג החטא

20 דע שככל שהחטא גדול יותר – כך קרבנו מסוג פחות יותר.

חטאת יחיד) ולכן שגגת עבודה זרה – שעירה בלבד, ושאר חטאת יחיד – כשבה או שעירה. כי הנקבה פחותה מן הזכר מכל סוג, ואין חטא חמור יותר מעבודה זרה, ואין מין פחות

יותר משעירה.

מלך) בשל ייחודו של המלך, קרבן שגגתו הוא שעיר.

כהן גדול והסנהדרין) ואילו כהן גדול וצבור – שגגתם אינה מעשה גרידא אלא הוראה, ולכן יוחד קרבנם בפרים, ובעבודה זרה – שעירים.

21 אשם) כיוון שהחטאים שבגללם מוקרב האשם פחותים מן החטאים שבגללם מוקרב החטאת, קרבן אשם הוא איל או כבש מן הצאן. סוגו ומינו יוחדו בכך שהוא זכר מן הצאן.

עולה) הלא תראה את העולה, שכיוון שהיא מיוחדת לה', יוחד המין שלה, ואין היא אלא זכר.

22 ללא בשמים) בהתאם לעניין זה הוחסרו הטיוב והבישום ממנחת חוטא, וכן ממנחת שׁוֹטָה כי גם היא נחשדת על חטא, ואסר להקריב אותן בשמן ולבונה.

מנחת חוטא) הטיוב הזה הוסר מהן משום שהמביא אותה אינו טוב ולא בעל מעשים יפים, וכאילו הוא מומרץ לחזור בתשובה ונאמר לו: "בשל רוע מעשיך, קרבנך הוא במצב הפחות ביותר".

מנחת שוטה) וקרבנה של השׁוֹטָה, שמעשיה רעים יותר מן השוגג, עשוי מחומר פחות יותר, כי הוא "קֶמַח שְׂעֹרִים" (במדבר ה,טו). הרי נסדרו הפרטים האלה, ונמצא שמשמעותם מופלאה.

חטאות יחיד וציבור: מאבק בעבודה זרה ותודעת החטא

23 עגל) החכמים ז"ל אמרו שהטעם לכך שהקרבן ביום השמיני שלמלואים "עֵגֶל בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת" (ויקרא ט,ב) – לכפר על מעשה העגל (ספרא מילואים א,ב), וכן חטאתו שליום הכפורים "פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת" (ויקרא טז,ג) – לכפר על מעשה העגל (לא מצאנו מקורו).

שעיר – לרמב"ם) לפי עניין זה שאמרו, נראה לי שהטעם לכך שכל החטאות ליחיד וצבור הן שעירים, כלומר שעירי הרגלים, שעירי ראשי חדשים, שעירי יום הכפורים ושעירי עבודה זרה – הטעם לכך לדעתי הוא שרוב חטאם היה אז בהקריבם לשעירים, כמו שביאר הכתוב: "וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם" (ויקרא יז,ז).

שעיר – לחז"ל) אמנם החכמים ז"ל (ספרא שמיני א,ג) נתנו טעם לכך שכפרת צבור בשעירים תמיד, בכך שחטאם של כל עדת ישראל היה תחילה בשעיר עזים, ברמיזה למכירת יוסף הצדיק שנאמר בסיפור עליו: "[וַיִּקְחוּ אֶת כְּתֹנֶת יוֹסֵף] וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים [וַיִּטְבְּלוּ אֶת הַכְּתֹנֶת בַּדָּם. וַיְשַׁלְּחוּ אֶת כְּתֹנֶת הַפַּסִּים וַיָּבִיאוּ אֶל אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ: זֹאת מָצָאנוּ, הַכֶּר נָא,

הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ הִיא אִם לֹא?]" (בראשית לז,לא-לב).

24 הרעיון: סכנה מתמדת) אל יהא טעם זה חלש בעיניך, כי תכליתן של כל הפעולות האלה היא שיתקבע בנפשו של כל חוטא שעליו לזכור ולהזכיר תמיד את חטאו, כמו שנאמר: "וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד" (תהילים נא,ה), ושהוא צריך כפרה על אותו חטא, הוא וזרעו וזרע זרעו, על ידי מצווה שתהיה ממינה של אותה עבירה. כוונתי בכך

א) שאם היתה העבירה בממון – יפזר ממונו במצווה.

ב) ואם היתה העבירה בהנאות הגוף – יְיַגע את גופו ויצער אותו במצווה, בצום ובקימה בלילה.

ג) ואם היתה העבירה במידות – ינגיד אותה על ידי הפך אותה מידה, כמו שביארנו בהלכות דעות (ב,ב-ג) ועוד (שמונה פרקים ד).

ד) ואם היתה העבירה עיונית, כוונתי שהוא האמין בדעה שגויה בשל התרשלותו והזנחתו את החקירה וההתבודדות לעיון – ינגיד זאת בכך שישבית את מחשבתו וימנע אותה מלחשוב בדבר מדברי העולם הזה אלא במושכלות בלבד ובבירור מה שראוי להאמין. כמו שנאמר: "וַיִּפְתְּ בַּסֵּתֶר לִבִּי וַתִּשַּׁק יָדִי לְפִי" (איוב לא,כז), והוא משל להימנעות ועצירה במקום הספק, כמו שביארנו בחלקו הראשון של חיבור זה (א,לב2; וראו א,ה2).

דוגמה) וכן תראה שנעשה באהרן: כאשר נכשל במעשה העגל, היה קרבנו, הוא וכל מי שעמד מזרעו תחתיו, בהקרבת פר ועגל. ומכיוון שהיתה העבירה בשעיר עזים, היתה המצווה (המתקנת) בשעיר עזים.

תוצאה: נוכחות הסכנה) משיתקבעו עניינים אלה בנפש, יוביל הדבר בלי ספק להחשבת העבירה לחמורה ולהתרחקות ממנה, כך שהאדם לא ייפול בה ויצטרך לכפרה ארוכה וקשה, ואפשר שלא תושלם הכפרה. וכך יתרחקו מן העבירה מלכתחילה ויברחו ממנה, וזוהי תועלת ברורה מאוד. הבן גם את העניין הזה.

ניסוח חריג בשעיר חטאת ראש חודש: מלחמה בפולחן הירח

25 מצאתי לנכון להסב את תשומת לבך כאן לדבר מופלא מאוד, אף על פי שלכאורה אינו מעניין החיבור. והוא מה שנאמר דווקא בשעיר חטאת ראש חֹדש "חַטָּאת לַה'" (במדבר כח,טו), מה שלא נאמר בכל שעירי הרגלים ולא בחטאות האחרות. הטעם לכך ברור לדעתי מאוד,

שאר קרבנות) והוא שהקרבנות האלה שמקריב הצבור במועדים מיוחדים, כלומר המוספים, הם כולם עולות. ובכל יום מהם יש שעיר עזים לחטאת, והוא נאכל. ואילו העולות

נשרפות כולן, ולכן נאמר בהן בפירוש "אִשֶּׁה לַה'" (ויקרא כג,ח ועוד) ולא נאמר "חטאת לה'" ולא "שלמים לה'", משום שאלה נאכלים. אפילו החטאות הנשרפות, אי אפשר לומר גם עליהן "אשה לה'" כמו שאבאר את הטעם לכך בפרק זה (בפסקה הבאה). ולכן לא יעלה על הדעת לומר על השעירים "חטאת לה'", משום שהם נאכלים ולא נשרפים כליל.

שעיר ראש חודש) ומכיוון שנוצר חשש שידמיינו ששעיר ראש חֹדש הוא קרבן לירח, כמו שהיו עושים המצרים הקדמונים, שהיו מקריבים לירח בראשי חודשים, הבהיר בו שהוא בשל ציווי ה' ולא לירח. חשש זה אינו קיים בשעירי הרגלים וכיוצא בהם, משום שאותם ימים אינם ראשי חודשים ואין להם סימן טבעי המבדיל אותם, אלא התורה הטילה אותם כקביעה. ואילו ראשי החודשים הירחיים אינם מקביעת התורה, אלא האומות היו מקריבות בהם לירח, כמו שהיו מקריבים לשמש בזריחתה ובמעברה במעלות מסוימות, כמפורסם באותם ספרים (ג,כט10,7). לכן ננקט לשון יוצא דופן בשעיר זה ונאמר בו "לה'", כדי להסיר אותם דמיונות שווא שנתלו באותם לבבות החולים חולי כבד. דע גם נקודה מופלאה זו.

חטאות הנשרפות ושעיר המשתלח: ריחוק מחטא גדול

[26] דע שכל חטאת שמאמינים לגביה שהיא מכפרת על חטאים גדולים או על חטא גדול, כמו חטאת הֶעֱלֵם וכיוצא בה – היא נשרפת כולה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה (ויקרא ד,יב;כא) ולא על המזבח, משום שאין לשרוף על המזבח אלא את העולה והדומה לה. ולכן הוא נקרא "מְזֻבַּח הָעֹלָה" (שמות ל,כח ועוד), כי הקטרת העולה היא "רֵיחַ נִיחֹחַ" (ויקרא א,ט ועוד), וכן כל אזכרה היא "ריח ניחוח". וכן הדבר בלי ספק, כי הוא נועד לסלק את דעות עבודה זרה, כמו שביארנו (ג,לב5).

מחיית החטא) אשר לשריפת החטאות האלה – הכוונה בהן (לציין) שנמחו עקבותיו של חטא זה והוא נעלם כמו שנעלמה הגווייה השרופה הזאת, ולא נותר זכר מאותו מעשה כמו שלא נותר זכר מאותה חטאת אלא היא כלתה בשריפה. על כן אין הקטרתה ריח ניחוח לה' אלא ההפך מכך, כוונתי שהוא עשן מאוס ומתועב, ולכן היא נשרפת כולה מחוץ למחנה. הלא תראה מה נאמר במנחת שׂוֹטָה: "מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן" (במדבר ה,טו), לא שהיא דבר רצוי.

[27] כיוון ששעיר המשתלח בא לכפר על חטאים חמורים בצורה כוללת עד כדי כך שאין חטאת צבור המכפרת מה שהוא מכפר, וכאילו הוא נושא את כל החטאים – לכן אין מתעסקים בו לא בשחיטה ולא בשריפה ולא בהקרבה כלל, אלא מרחיקים אותו תכלית

הריחוק ומשליכים אותו לְאֶרֶץ גְּזֵרָה (ויקרא טז,כב), כלומר מנותקת מן היישוב.

הרעיון) אין מי שמטיל ספק שהחטאים אינם דברים גשמיים המועברים מגבו של פרט אחד לפרט אחר, אלא כל המעשים האלה הם מְשָׁלִים שמטרתם להשגת צורה בנפש כדי שתושג היפעלות לתשובה, כלומר שהתנערנו מכל מעשינו הקודמים והשלכנום אחר גוונו והרחקנו אותם ככל האפשר.

ניסוך היין: הרמב"ם נבוך

28 לגבי הקרבת היין אני נבוך עד היום: כיצד נצטווינו להקריבו, והרי עובדי עבודה זרה היו מקריבים אותו? לא עלה בדעתי טעם לכך. מישהו אחר נתן לה טעם ואמר: המיטב מבחינת התאווה, שמקורה בכבד, הוא הבשר. והמיטב מבחינת הכוח החייתי, שמקורו בלב, הוא היין. וכן הכוח הנובע מהמוח, והוא הנפשי, נהנה מניגון על כלי נגינה. לכן כל כוח מקריב לה' את הדבר האהוב עליו ביותר, וכך הקרבן הוא בשר ויין ושמע, כלומר השיר.

עלייה לרגל: התחדשות התורה מתוך האחווה

29 אשר לתועלתה של העלייה לרגל – טעמה ידוע,

חידוש הברית) בשל התחדשות התורה המושגת מן ההתכנסות הזאת על ידי אותה היפעלות, והאחווה בין בני האדם. ובפרט מצות "הקהל" שטעמה התבאר: "לְמַעַן יִשְׁמְעוּ [וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת]" (דברים לא,יב).

זמינות המאכל) דמי מעשר שני נועדו להוצאה שם, כמו שביארנו (ג,לט3), וכן נטע רְבָעִי ומעשַׂר בהמה, וכך יהיו שם בשר המעשר ויין נטע רבעי ומעות מעשר שני וירבו שם המזונות. ואסור למכור מהם דבר ולא לאחרו ממועד למועד, אלא כמו שאמר יתעלה: "[לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ] שָׁנָה בְּשָׁנָה [בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה', אַתָּה וּבֵיתֶךָ]" (דברים טו,כ),

צדקה) וכך בהכרח ייתנו ממנו צדקה. הוא זירז לתת צדקה בחגים ואמר: "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ [וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ] וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה" (שם טז,יד).

חתימה

30 הרי סיימנו את המצוות מקבוצה זו, ופרטים רבים מהן.

פרק מז

קבוצה יב: טומאות וטהרות

פתיחה

1 המצוות שהקבוצה השתים עשרה כוללת הן אלה שמנינו בספר טהרה. אף על פי

שכבר ציינו את תועלתן באופן כללי (ג,לה12), נוסיף לכך ביאור וניתן טעם לקבוצה זו כראוי, ולאחר מכן (פסקה 11 ואילך) אתן טעם לכמה ממצוותיה שטעמיהן התבררו לי.

הקדמה: עקרון יסוד בתורה הוא הקלת טורח עבודות האל

[2] ואומר, שתורת ה' זו שנצטווה בה משה רבינו ועל כן יוחסה אליו, באה רק להקל את עבודות האל ולהפחית את הטורח. וכל דבר ממנה שאולי תדמיין שיש בו צער או טורח קשה – הוא רק משום שאינך יודע את המנהגים והשיטות שהיו מצויים באותם ימים. עליך להשוות בין פולחן של שריפת אדם את בנו, לבין שריפה של בן יונה. לשון התורה: "כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם" (דברים יב,לא). אלה היו עבודותיהם לאלוהיהם, וכנגד זאת מכלל עבודותינו: שנשרוף בן יונה, ואף מלוא כף סולת.

הדגמה א) לפי בחינה זו ננזפה אומתנו בעת מרדה ונאמר לה: "עַמִּי, מֶה עָשִׂיתִי לָךְ וּמָה הֶלְאֵתִיךְ? עֲנֵה בִי!" (מיכה ו,ג).

הדגמה ב) וכן נאמר בעניין זה: "הֲמִדְבָּר הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל, אִם אֶרֶץ מַאְפֵּלְיָה? מַדּוּעַ אָמְרוּ עַמִּי רַדְנוּ [לוֹא נָבוֹא עוֹד אֵלֶיךָ?]" (ירמיהו ב,לא). כלומר: איזה טורח מייגע היה להם בתורה הזאת עד שעזבו אותה? וכבר קרא לנו יתעלה ואמר: "מַה מָּצְאוּ אֲבוֹתֵיכֶם בִּי עָוֶל כִּי רָחֲקוּ מֵעָלָי [וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי הַהֶבֶל וַיֶּהְבָּלוּ?]" (שם,ה). והכוונה בכל הכתובים האלה אחת היא.

זוהי הקדמה חשובה, שֶׁאַל־לְךָ לסור מדעתך, ואחריה אומר:

מטרת הטומאה היא להביא לירא המקדש

[3] כבר ביארנו (ג,מה11) שכל הכוונה במקדש היתה שתושג היפעלות לפונה לבוא אליו, ושיפחד ויירא, כמו שנאמר: "וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ" (ויקרא יט,ל; כו,ב). וכל דבר נכבד, ככל שהקרבה אליו מתמדת, יפחת המעמד שלו בנפש ותמעט ההיפעלות שתושג ממנו. החכמים ז"ל כבר העירו (ראו בבלי חגיגה ז,א) על עניין זה ואמרו שאין רצוי להיכנס למקדש בכל עת, והסמיכו זאת למה שנאמר: "הקַר רַגְלְךָ מִבֵּית רֵעֶךָ [פֶּן יִשְׂבָּעֲךָ וּשְׂנֵאֶךָ]" (משלי כה,יז).

[4] מכיוון שזו היתה המטרה, אסר יתעלה על הטמאים להיכנס למקדש, עם ריבוי מיני הטֻמְאוֹת, כך שכמעט לא תמצא אדם טהור אלא לעתים רחוקות.

שלב א) כי אם יינצל ממגע נבלה לא יינצל ממגע אחד משמונה שרצים המרבים ליפול בבתים ובמאכלים ובמשקים, ונפוץ הוא שבני אדם נתקלים בהם;

ב) ואם יינצל מזה, לא יינצל ממגע נדה או זבה או זב או מצורע או משכבן;

ג) ואם יינצל מזה לא יינצל משכיבת אשתו או מקֶרי.

ד) ואפילו נטהר מטמָאות אלה, אסור לו להיכנס למקדש עד שיעריב שמשו, ואסור לו להיכנס למקדש בלילה, כמו שהתבאר במדות (משנה, מידות א,ח) ובתמיד (משנה, תמיד א,א). ובאותו לילה יש אפשרות סבירה שהוא ישמש מיטתו, או יקרה לו אחד מן הגורמים לטומאה, וכך ישכים ויהיה (טמא) בבוקר כמו שהיה אתמול.

5 כל זה יהיה סיבה לריחוק מן המקדש ושלא ידרכו בו בכל עת. ידוע לך לשונם (של חז"ל) "אין אדם נכנס לעזרה לעבודה, אפילו טהור, עד שהוא טובל" (משנה יומא ג,ג). בפעולות אלה תתמיד היראה ותושג ההיפעלות המביאה להכנעה המבוקשת.

קושי הטהרה בהתאם לשכיחות הטומאה לצורך הרחקה מהמקדש

6 ככל שהטומאה נפוצה יותר, כך הטהרה ממנה קשה יותר ומאוחרת יותר.

טומאת מת) הימצאות עם מתים תחת קורת גג אחת, בפרט של קרובים ושכנים, היא נפוצה יותר מכל טומאה. ואין מיטהרים ממנה אלא באפר הפרה, שהימצאותו נדירה, ואחרי שבעה ימים.

נידות) הזיבות והנִדות נפוצות יותר ממגע טמא, ולכן דבר זה מצריך שבעת ימים, והנוגע בהם – יום אחד.

מחוסרי כפרה) טהרת זב וזבה ויולדת אינה נשלמת אלא בקרבן, משום שזה נפוץ פחות מהנִדות.

תכליות דיני הטומאה והדגשת ההגבלה רק למקדש

7 כל אלה, כוונתי לנדה וזבה וזב ומצורע ומת ונבלה ושרץ ושכבת זרע, הם גם דברים הנחשבים למטונפים. וכך הושגו על ידי דינים אלה תכליות רבות.

א) האחת: התרחקות מטינופים.

ב) השנייה: שמירת המקדש.

ג) השלישית: התחשבות בדבר המפורסם והרגיל, לאור הטורח המייגע שהיה אצל הצאבים בעניין הטומאה, כפי שתשמע כעת.

ד) הרביעית: הקלת אותו קושי, ושעניין הטומאה והטהרה לא ימנע מהאדם להתעסק בעיסוקיו. כי עניין זה של טומאה וטהרה אינו קשור אלא בקֹדש וקדשים ותו לא: "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא" (ויקרא יב,ד). ואילו לגבי כל שאר הדברים – אין בו עוון אם יישאר טמא ככל שיחפוץ, ויאכל חולין טמאין כפי שיחפוץ.

8 הדבר המפורסם במנהגי הצאבים עד זמננו זה בארצות המזרח, כוונתי לשרידי הזורואסטרים, הוא שהנדה נמצאת בבית לבדה, ושורפים את המקומות שהיא הולכת עליהם, ומי שמדבר איתה נטמא, ואפילו נשבה רוח ועברה על הנידה ועל הטהור –

נטמא. ראה מה רב ההבדל בין זה לבין דברינו: "כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה – נדה עושה לבעלה, חוץ מרחיצת פניו [ידיו ורגליו ומזיגת הכוס והצעת המיטה בפניו, גזירה שמא יבוא לידי עבירה]" (בבלי כתובות סא,א; משנה תורה, אישות כא,ח; איסורי ביאה יא,יט). הדבר האסור היחיד הוא לקיים איתה יחסי מין במשך ימי טינופה ולכלוכה. וממנהגיהם המפורסמים עד זמננו זה, שכל מה שמתנתק מן הגוף – שיער, ציפורניים או דם – הרי הוא טמא. ולכן הם מחשיבים כל סָפָר לטמא משום שהוא נוגע בדם ובשיער, וכל מי שמסתפר טובל במי מעיין. יש אצלם דברים רבים מאוד בדומה לטורח הזה, ואילו אנחנו איננו מקפידים על טומאה וטהרה אלא בקֹדש ומקדש.

המונחים קדושה וטומאה, הקדושה המתמדת אינה הטהרה למקדש

9 אשר לדבריו יתעלה: "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי [וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם...]" (ויקרא יא,מד) – אין הם על עניין טומאה וטהרה כלל. לשון ספרא (אחרי מות ח,ג): "זו קדושת מצוות". וכן על דבריו "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" (ויקרא יט,ב); אמרו (חז"ל): "זו קדושת מצוות" (ראו ספרי במדבר קטו). לכן נקראת גם העבירה על המצוות "טומאה", כמו שנאמר על המצוות היסודיות והעיקריות, שהן עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים.

א) על עבודה זרה נאמר: "כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי" (ויקרא כ,ג).

ב) על גלוי עריות: "אַל תִּטַמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה [כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם]" (שם יח,כד).

ג) ועל שפיכות דמים נאמר: "וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת הָאָרֶץ [אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ, אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ]" (במדבר לה,לד; ושם: וְלֹא תְטַמֵּא).

10 הרי התברר ש"טומאה" נאמרת באופן רב־משמעי, בשלוש משמעויות.

א) היא נאמרת על מרי ועבירה על המצווה במעשה או בדעה;

ב) ועל טינופים ולכלוכים: "טֻמְאָתָהּ בְּשׁוּלֶיהָ" (איכה א,ט);

ג) ועל אותם עניינים דמיוניים, כלומר מגע במשהו או משא של משהו או הימצאות תחת קורת גג אחת עם משהו. על מין זה האחרון אמרנו: "אין דברי תורה מקבלין טומאה" (קריאת שמע ד,ח; ספר תורה י,ח). וכן "קדושה" נאמרת באופן רב־משמעי, בשלוש משמעויות כנגד שלוש משמעויות אלה.

טהרת הכהנים: עקב דרישות התפקיד

11 טהרת כהן) כיוון שאי אפשר להיטהר מטומאת מת אלא אחרי שבעה ימים, וצריך גם שיימצא אפר פרה; והיה צורך בכהנים תמיד שייכנסו אל המקדש להקריב – לכן אסר

על כל כהן טומאת מת דווקא, פרט להכרח גדול הקשה על הטבע (האנושי), כלומר להימנע ממגע עם ההורים והבנים והאחים.

טהרת כהן גדול) בשל גודל הצורך שכהן גדול יהיה במקדש תמיד, משום שנאמר "וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד" (שמות כח,לח), נאסרה עליו טומאה למת לגמרי, אפילו לאותם קרובים.

הוכחה) הלא תתבונן כיצד לא כלל באיסור הזה את הנשים: "'בְּנֵי אַהֲרֹן' (ויקרא כא,א) – ולא בנות אהרן" (בבלי יבמות פה,א ועוד; משנה תורה אבל ג,יא), משום שאין צורך בנשים בהקרבה.

הטעמים לכפרת טומאת מקדש וקודשיו

12 מכיוון שאי אפשר שלא יהיה מי שיסיח דעתו וייכנס אל המקדש טמא, או יאכל קדשים (=קרבנות) כשהוא טמא; ויש שיעשה זאת כשהוא מזיד, כמו שרוב הרשעים עוברים עבירות חמורות כשהם מזידים – לכן

קרבנות מכפרים) ציווה על קרבנות שיכפרו על טומאת מקדש וקדשיו, מהם לזדון ומהם לשגגה למיניהם, והם שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים ושעיר המשתלח, כמו שהתבאר במקומותיו (ג,מו24;27; שגגות יא,ט), כדי שהמזיד לא יחשוב שהוא לא עבר עבירה חמורה כאשר טָמא מקדש ה', אלא יֵדע שנתכפר לו בשעיר, נאמר: "וְהִזַּרְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטֻּמְאָתָם] וְלֹא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם [בְּטַמְּאָם אֶת מִשְׁכָּנִי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם]" (ויקרא טו,לא),

ציץ מכפר) ונאמר: "וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים [אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם]" (שמות כח,לח). עניין זה חזר ונאמר פעמים רבות.

הטעמים למצוות צרעת

13 טומאת צרעת) אשר לטומאת צרעת – כבר ביארנו את עניינה (טומאת צרעת טז,י). וגם החכמים ז"ל ביארו זאת (תוספתא נגעים ו,ו ועוד) והודיעונו אותו, ושהעיקרון המוסכם לגביה הוא שהיא עונש על לשון הרע. ושאותו שינוי מתחיל בכתלים, ואם חזר בתשובה – הרי זו המטרה. ואם התמיד בחטאו – עובר שינוי זה אל יצועיו ורהיטי ביתו, ואם התמיד בחטאו – הוא מתפשט לבגדיו, ואז לגופו. זהו נס שהונצח באומה, כמו מי שׁוֹטָה. תועלתה של האמנה זו ברורה, בנוסף לכך שהצרעת מידבקת, וכל בני האדם נגעלים ממנה, כדבר טבעי כמעט.

טהרת צרעת) אשר לכך שהטהרה ממנה היא בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי צפרים – כבר ניתן לכך טעם במדרשות, אבל אין זה מתאים למטרתנו, ועד היום לא נודע לי טעמו של דבר מכך, וגם לא מה הטעם של עֵץ אֶרֶז וְאֵזוֹב וּשְׁנִי תוֹלַעַת בפרה אדומה; וכן אֲגוּדַת

אֵזוֹב שמזים בה את דם הפסח – לא מצאתי דבר להיסמך עליו בשאלה מדוע יוחדו מינים אלה.

החטאת בפרה אדומה וטומאת חטאות הנשרפות

14 הפרה כקרבן חטאת) אשר לטעם לכך שפרה אדומה נקראת "חַטָּאת" (במדבר יט,ט;יז) – הוא משום שעל ידה נשלמת טהרתו של הנטמא למת ואחר כך הוא יכול להיכנס אל המקדש. כי מאז שנטמא למת אסור היה לו להיכנס למקדש ולאכול את הקדשים לעולם, לולא פרה זו שנשאה חטא זה, כמו הציץ המרצה על הטומאה וכמו שעירים הנשרפים.

טומאת המתעסק) ולכן נעשה עוסק בפרה ובשעירים הנשרפים מטמא בגדים כמו שעיר המשתלח, שמאמינים שמרוב החטאים שנשא נטמא הנוגע בו.

חתימה

15 הרי נתנו טעם למה שידענו לתת לו טעם מקבוצה זו כפי שנראה לנו.

פרק מח

קבוצה יג: איסורי אכילה

פתיחה

1 המצוות שהקבוצה השלוש עשרה כוללת הן אלה שמנינו בהלכות מאכלות אסורות ובהלכות שחיטה (בספר קדושה) ובהלכות נדרים ונזירות (בספר הפלאה). כבר ביארנו בחיבור זה (ג,לה13) ובפירוש לאבות (שמונה פרקים ד) את תועלתה של קבוצה זו באופן מעמיק ויסודי מאוד, ואנו נוסיף על כך ביאור תוך התחקות אחר המצוות הפרטיות המנויות שם.

הכלל: המאכלים האסורים רעים לגוף

2 ואומר, שכל המאכלים שאסרה עלינו התורה – תזונתם של כולם מגונה. ואין במה שנאסר עלינו מה שאפשר לחשוב בטעות שאין בו נזק פרט לחזיר ולחֵלֶב. ואין הדבר כן,

חזיר) כי החזיר לח יותר מן הראוי ורבה בו הפסולת , והתורה תיעבה אותו בעיקר משום גודל טינופו והיותו ניזון מן הטינופת. ידוע לך שהתורה הקפידה שלא יראו זיהומים אפילו בשדה, במחנה, וכל שכן בתוך הערים. ואילו היו ניזונים מחזיר היו נעשים השווקים, ואף הבתים, מטונפים יותר מבית הכסא, כמו שאתה רואה בארצות הפרנקים (=אירופה הנוצרית) היום. ידועים לך דבריהם ז"ל: "פי חזיר – כצואה עוברת דְאמֵי (=דומה)" (בבלי ברכות כה,א).

חֵלֶב) וכן חלבי הקרביים משביעים ומקלקלים את העיכול ומולידים דם קר וצמיגי, ומוטב שיישרפו.

דם, נבלה, טרפה) וכן הדם והנבלה קשים לעיכול ורעים לתזונה, וידוע שהטרפה – תחלת נבלה היא (מאכלות אסורות ד,יז3).

3 סימני הכשרות אינם סיבה אלא סימן) דע שסימנים אלה – כוונתי להעלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמה, וסנפיר וקשקשת בדגים – אין מציאותם סיבת ההיתר ולא העדרם סיבת האיסור, אלא הם סימנים שבעזרתם ניתן להבדיל בין מין משובח למין מגונה.

גיד הנשה ואבר מן החי: זיכרון ורחמים

4 גיד הנשה) אשר לטעמו של גיד הנשה – הוא מפורש בפסוקים (בראשית לב,לג).

אבר מן החי) אשר לטעמו של אבר מן החי – הוא שהדבר מקנה אכזריות, וכך היו עושים גם מלכי הגוים אז. וכן היו עושים גם לעבודה זרה, כוונתי שהיו חותכים מן הבהמה אבר מיוחד ואוכלים אותו.

השערה לגבי בשר בחלב

5 אשר לאיסור בשר בחלב – מעבר לכך שהוא בלי ספק מזון גס מאוד וגורם למלאות רבה, אין זה רחוק לדעתי שיש בכך קשר לעבודה זרה; ייתכן שכך היו אוכלים באחת מעבודותיה או באחד מחגיהם. מה שמחזק זאת לדעתי הוא שבראשית הציווי על איסור בשר בחלב הוא נזכר פעמיים דווקא עם הזכרת חובת העלייה לרגל "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" (שמות כג,יז; לד,כד). והריהו כאילו אומר: "בעלותכם לרגל וכניסתכם אל בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ (שם כג,יט; לד,כו) – לא תבשל מה שתבשל שם בצורה כזאת כמו שהם היו עושים". זה הטעם החזק ביותר לדעתי לאיסורו, אך לא ראיתי זאת כתוב בספרי הצאבים שעיינתי בהם.

איסורי הרג וציד של בעלי חיים: רחמים

6 שחיטה) אשר לציווי על שחיטת בעלי החיים – הוא הכרחי. כי המזון הטבעי לאדם הוא רק מן הזרעים הצומחים מן הארץ ומבשר בעלי החיים. והבשר המובחר ביותר הוא שהותר לנו לאוכלו, וזה דבר שאין רופא שאינו יודע. ומכיוון שההכרח במזון טוב מצריך להורגו – כיוונה התורה למיתה הקלה לו ביותר, ונאסר לענות אותו בשחיטה קלוקלת, ואין לנחור אותו ולא לחתוך ממנו אבר, כמו שביארנו (ג,כו6).

7 אותו ואת בנו) וכן נאסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, כסייג והרחקה שמא יישחט מבין שניהם הבן אל מול האם, כי זהו צער גדול מאוד לבעל החיים. משום שאין הבדל בין צער האדם מכך לצער שאר בעלי החיים; כי אהבת האם וחמלתה על בנה אינה נובעת מן ההיגיון אלא מפעולת הכוח המדמה, המצוי ברוב בעלי החיים כפי שהוא מצוי בבני האדם.

פרטי המצווה) דין זה מיוחד בשור ושה משום שהם אלה שמותר לנו לאוכלם מבין בעלי החיים המבויתים שרגילים לאוכלם בדרך כלל, והם אלה שהאם מכירה בהם מי הבן.

8 שילוח הקן) זהו גם הטעם לשִלוח הקן. כי בדרך כלל הביצים שדגרו עליהן והאפרוחים הנזקקים לאם אינם ראויים למאכל. וכשישלח את האם והיא תימלט לבדה, לא תצטער בראיית לקיחת הבנים. ואפשר שדבר זה יביא, ברוב המקרים, לעזיבת הכול, משום שמה שיילקח אינו ראוי למאכל בדרך כלל.

ואם התורה מתחשבת בייסורים הנפשיים האלה בבהמות ובעופות, על אחת כמה וכמה לגבי פרטי מין האדם בכללותו. אל תקשה עלי מאמירתם (של חכמינו) ז"ל: "האומר: 'על קן צפור יגיעו רחמיך' [...משתקין אותו]" (משנה ברכות ה,ג). כי זוהי אחת משתי הדעות שהזכרנו (ג,כו1), כוונתי לדעתו של מי שסבור שאין לתורה טעם אלא רצון גרידא, ואילו אנחנו הלכנו דווקא אחרי הדעה השנייה.

כיסוי הדם: המאבק באלילות

9 כבר הסבנו את תשומת הלב (ג,מו17) לכך שהתורה ביארה את הטעם לכסוי הדם והיותו מיוחד בחיה טהורה ועוף טהור.

נדרים: מידת ההסתפקות במועט ושלום בית

10 נדרים) בנוסף לאיסור המאכלות האסורים שנצטווינו בו, נצטווינו גם על נדרי אִסָּר: כשיאמר אדם: "לחם זה" או "בשר זה" "אסור עליי" – נאסר עליו לאוכלו. כל זה כאימון להקניית ההסתפקות במועט ועצירת תאוות האכילה והשתייה. אמרו (חז"ל): "סייג לפרישות – נדרים" (משנה אבות ג,טז. ושם: "נדרים סייג לפרישות").

הפרת נדרים) ומכיוון שנשים ממהרות לכעוס בשל קלות היפעלותן וחולשת נפשן, אילו היה עניין שבועותיהן תלוי בהן היה הדבר גורם לסבל גדול בבית ופירוד וקלקול הסדר, כשמין מאכל מסוים מותר לבעל ואסור לאישה, ומין אחר אסור לבת ומותר לאם. לכן נמסר הדבר לראש המשפחה בכל מה שקשור בו. הלא תראה שמי שהיא ברשות עצמה ואין היא הולכת אחר ראש משפחה המנהיג אותה, כלומר מי שאין לה בעל ומי שאין לה אב או מי שהגיעה לבגרות מינית, כלומר בוגרת – דינה כדין הגברים בנדרים.

נזירות: ההתנזרות משתיית יין ושיכר

11 הטעם לנזירות ברור מאוד, והוא להביא לפרישות משתיית יין, שכבר המית קדומים ומאוחרים, רבים ועצומים, "וְגַם אֵלֶּה בַּיַּיִן שָׁגוּ [וּבַשֵּׁכָר תָּעוּ, כֹּהֵן וְנָבִיא שָׁגוּ בַשֵּׁכָר, נִבְלְעוּ מִן הַיַּיִן, תָּעוּ מִן הַשֵּׁכָר...]" (ישעיהו כח,ז). בדין הנזירות קיים האיסור שאתה רואה "מִכֹּל אֲשֶׁר יֵצֵא מִגֶּפֶן הַיַּיִן" (שופטים יג,יד; במדבר ו,ד: מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן),

כהרחקה יתרה כדי שאנשים יסתפקו ממנו רק לצורך ההכרח. כי מי שנמנע ממנו נקרא "קָדֹשׁ" (במדבר ו:ה;ח), וצורף לדרגת כהן גדול בקדושה עד ש"לֹא יְטַמָּא" אפילו "לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ" (שם,ז) כמוהו. כל הרוממות הזאת היא משום שפרש משתייה.

פרק מט

קבוצה יד: איסורי אישות וחתימת הטעמים

פתיחה

[1] המצוות שהקבוצה הארבע עשרה כוללת הן אלה שמנינו בספר נשים ובהלכות איסורי ביאה (בספר קדושה). וכלאי בהמה (בספר זרעים) ומצות מילה (בספר אהבה) בקבוצה זו. כבר הודעתי לעיל (ג,לה14) את תכליתה של קבוצה זו, וכעת אחל לבאר את פרטיה.

קדֵשה: מיסוד הקשר הזוגי וחשיבות האחווה

[2] ואומר: ידוע שחברים הם דבר שהאדם זקוק לו כל ימי חייו. אריסטו ביאר זאת בספר התשיעי של "אתיקה" (לפי הסדר בתרגום הערבי. לפנינו: ח,1). בשעת בריאותו ואושרו הוא נהנה מידידותם, כשהוא במצוקה הוא פונה אליהם לעזרה, ולעת זקנתו וחולשת גופו הוא מסתייע בהם. עניין זה מצוי יותר וחזק יותר לגבי הילדים, וכן לגבי הקרובים. האחווה, האהבה ההדדית והעזרה ההדדית נעשות שלמות רק בקרב קרובי משפחה, כך שאם משותף לשבט אחד אב קדמון אחד, אפילו רחוק, נוצרות ביניהם בשל כך אהבה ועזרה הדדית וחמלה בין איש לרעהו, שהיא הגדולה ביותר ממטרות התורה.

[3] א: תא משפחתי) מסיבה זו נאסרה הקדֵשה, בשל קלקול הייחוס שיש בכך, ושהנולד ממנה נכרי לבני האדם: אין לו משפחה ידועה מצד אביו ואף אחד ממשפחתו מצד אביו אינו מכיר אותו. וזהו המצב הרע ביותר עבורו ועבור אביו.

[4] ב: איפוק תאווה) יש עניין חשוב אחר בטעם איסור הקדשה, והוא מניעת ריבוי התאווה ליחסי המין והתמדה בהם. כי התחלפות גופי הקדֵשות מגבירה את התאווה, משום שעוררותו של אדם מגוף אחד שהתרגל אליו אינה כעוררותו מגופים חדשים, בעלי צורות ומצבים שונים.

[5] ג: סדר חברתי) ויש באיסור הקדשה תועלת גדולה מאוד, והיא מניעת מריבות. כי אילו היתה הקדשה מותרת, היה קורה שהיו פונים אל אישה אחת כמה גברים בבת אחת, ואז לא היה מנוס מקטטה, וברוב המקרים היו הורגים זה את זה או הורגים אותה, כדבר הידוע מאז ומתמיד: "וּבֵית זוֹנָה יִתְגּוֹדָדוּ" (ירמיהו ה,ז).

[6] סיכום) כדי למנוע את המריבות הגדולות האלה, ולהביא את התועלת הכללית, והיא ידיעת הייחוס, נאסרו הקדשה והקֵדֵש, ואין אופן היתר לקיום יחסי מין אלא על ידי

ייחוד (=בחירת) אישה ונישואין איתה בפומבי. כי אילו היה די בייחודה בלבד, היו רוב האנשים מביאים קדשה לבתיהם לזמן מה המוסכם על שניהם והיה האדם אומר שהיא אשתו. לכן התחייבה פעולה חוזית ומעשה מסוים שהיא תיוחד אליו בו, והוא הארוסין, ושדבר זה יפורסם, והוא הנשואין: "וַיִּקַּח בֹּעַז עֲשָׂרָה [אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר: 'שְׁבוּ פֹּה' וַיֵּשֵׁבוּ]" (רות ד,ב; ושם: וַיִּקַּח עֲשָׂרָה).

גירושין בגט: ביטול מסודר של הנישואין

7 יש שהחיבור ביניהם אינו עולה יפה, ומצב ביתם אינו מסודר, ועל כן הותרו הגירושין.

בכתב) אילו היו הגירושין מתקיימים באמירה בלבד או בהוצאתה מביתו, היתה האישה תרה אחר היסח דעת ויוצאת וטוענת שנתגרשה. או אם היה נואף איתה מישהו, היו היא והנואף טוענים שהיא נתגרשה לפני כן. לכן נצטווינו שגירושין לא יתקיימו אלא על ידי מסמך שיעיד על כך: "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת [וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ]" (דברים כד,א).

סוטה: השבת האמון והזהירות מפני הפרתו

8 כיוון שההאשמות בניאוף והחשדות לגביו רבים מאוד בנוגע לאישה, נצטווינו בדיני השׂוֹטָה. כי עניין זה גורם לכל אישה נשואה לשמור את עצמה מכל משמר ולעשות לעצמה סייגים ככל האפשר פן ירע עליה לב בעלה, מהחשש מאימת מי שׂוטה. כי אפילו היתה נקייה ובטוחה בעצמה, רוב האנשים היו פודים עצמם בכל רכושם מאותו מעשה שנעשה בה, ואף מעדיפים את המוות על פני אותו ביזיון עצום, שהוא גילוי ראש האישה וסתירת שערה וקריעת בגדיה עד שמתגלה חזה, והולכתה סביב בכל המקדש בנוכחות הציבור, נשים וגברים, ובנוכחות בית דין הגדול. חשש זה מונע חוליים חמורים המשבשים את סדריהם של בתים רבים.

מפתה נערה בתולה: מניעת מין מזדמן

9 מפתה) כיוון שכל נערה בתולה עומדת לנישואין לכל מי שיזדמן, המפתה אותה אינו מתחייב אלא לשאת אותה, כי הוא ראוי לה יותר, וזה מרפא בלי ספק את שברהּ יותר מאשר אם יישא אותה אחר. ואם לא תרצה זאת, היא או אביה, ישלם את המוהר.

אונס) על עונשו של האונס נוסף ש"לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו" (שם כב,כט).

הייבום והחליצה: המשך משפחת המת והגנאי בסירוב

10 אשר לטעם היבום – מפורש במקרא (בראשית לח,ח) שהיה זה מנהג קדום לפני מתן תורה, שהתורה השאירה אותו. ואילו החליצה היא משום שאותן פעולות היו מגונות במנהגי הזמנים ההם: אולי יימנע מאותו גנאי וייַבֵּם. דבר זה מפורש בלשון התורה: "[וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים, וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה:]

'כָּכָה יֵעָשֶׂה לְאִישׁ [אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו'.] וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל ['בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל'] " (דברים כה,ט-י).

מעשה יהודה ותמר: מידות טובות וצדק

11 ממעשה יהודה אפשר ללמוד מידה טובה וצדק במשפטים, וזאת מדבריו: "

א) תִּקַּח לָהּ פֶּן נִהְיֶה לָבוּז,

ב) הִנֵּה שָׁלַחְתִּי הַגְּדִי הַזֶּה" (בראשית לח,כג). ביאור הדבר הוא שיחסי מין עם קדשה לפני מתן תורה היו כיחסי מין של אדם עם אשתו אחרי מתן תורה, כלומר שזהו מעשה מותר שאינו מאוס כלל. ותשלום השכר המוסכם לקדשה היה אז כתשלום כתובת אשה לה היום בעת הגירושין, כוונתי שהיתה זו אחת מזכויות האישה שחובה עליו לשלם.

מידה טובה) נמצא שדברי יהודה "פֶּן נִהְיֶה לָבוּז" מלמדים אותנו שחרפה היא לנו לדבר על כל ענייני יחסי המין, אפילו המותרים מהם, ויש לשתוק לגביהם ולהסתירם, ואפילו יביא הדבר להפסד ממון. כמו שאתה רואה שעשה יהודה בכך שאמר: "מוטב שנפסיד והיא תזכה במה שלקחה, מאשר נפרסם את החיפוש ונהיה לחרפה". זוהי המידה הטובה שלמדנו מפרשה זו.

צדק) ואילו הצדק שאנו למדים ממנה הוא מדבריו כדי לנקות את עצמו מגזילתה, ושהוא לא חזר בו ולא הפחית ממה שסיכם איתה: "הִנֵּה שָׁלַחְתִּי הַגְּדִי הַזֶּה וְאַתָּה לֹא מְצָאתָהּ] (שם) – אין ספק שאותו גדי היה טוב ביותר במינו, ולכן רמז אליו ואמר "הַזֶּה". זהו הצדק שירשו מיעקב ויצחק ואברהם, שלא לשנות דיבור ולא להפר הבטחה, ולשלם את החובות בשלמות עד תומם; ושאין הבדל בין ממון הזולת שאתה מקבל כמלווה או כפיקדון, לבין מה שאתה חייב לזולת באיזה אופן שיהיה, בשכר או בדרך אחרת. ושדין כתובת כל אישה כדין שכר כל שכיר, ואין הבדל בין כובש שכר שכיר לבין מי שמחזיק במה שמגיע לאשתו, ואין הבדל בין מי שלוחץ (או: עושק) את השכיר או משתמש כלפיו באמתלאות כדי להוציאו בלי שכרו לבין מי שעושה כך לאשתו כדי להוציאה בלי כתובה.

מוציא שם רע: חוקי צדק של מידה כנגד מידה

12 התבונן נא בגודל הצדק של חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם (דברים ד,ח) אלה, כיצד דנו במוציא שם רע.

העבירה והמניע) כי אין ספק שאשתו של אותו רשע שהוציא עליה שם רע לא מצאה חן בעיניו והוא מאס בה, ואילו רצה לגרשה כדין כל המגרש את אשתו לא היתה לו מניעה מכך, אבל אילו גירשה – היה חייב לפרוע לה את המגיע לה. לכן שם לה עֲלִילֹת דְּבָרִים (שם

כב,יד;יז) כדי להיפטר ממנה בלי תשלומין, והוציא עליה דיבה ולשון הרע שקרי כדי להחזיק אצלו את מה שמוטל עליו לתת לה, והוא חֲמִשִּׁים כֶּסֶף (שם,כט), כי זהו מֹהַר הַבְּתוּלֹת (שמות כב,טז) הקבוע בתורה.

תגובת התורה א) לכן גזר עליו יתעלה לשלם מֵאָה כֶסֶף (דברים כב,יט), בהתאם לעיקרון של "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שמות כב,ח), וכדין עדים זוממין, כמו שביארנו (ג:לה6;מא6). כך מוציא שם רע זה זמם לגרום לה להפסד של החמישים המוטלים עליו לתת לה, וישלם מאה. זהו העונש על כך שהחזיק אצלו את החוב המוטל עליו וזמם לקחתו.

ב) והעונש על כך שפגע בשמה הטוב והשמיץ אותה שניאפה – שייפגע שמו הטוב במלקות בשוט: "וְיִסְּרוּ אֹתוֹ" (דברים כב,יח).

ג) והעונש על כך שביכר את התאווה וביקש הנאה גרידא – שיהיה מחויב לה תמיד: "לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו" (שם,יט), כי מה שהביא אותו לכל מה שעשה אינו אלא שהוא מאס בה.

דרכי הצדק של התורה ודרכי העולם

13 כך מתרפאות המידות הרעות, כאשר רופאן הוא הציווי האלוהי. דרכי הצדק בכל דיני התורה הזאת יהיו לך תמיד גלויות וברורות אם תתבונן היטב. התבונן כיצד השווה בין דין מוציא שם רע שזמם להחזיק בחוב המוטל עליו לבין דין הגנב שלקח את ממון זולתו; ועשה את דין עד זומם שזמם לעשות נזק אף על פי שזממו לא התממש, כדין מי שהזיק ופגע, כלומר הגנב ומוציא שם רע – הדין בשלושתם תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד (במדבר טו,טז).

14 התפעל ביותר מחכמת דיניו יתעלה, כמו שתתפעל מחכמת יצוריו. נאמר: "הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט" (דברים לב,ד). כלומר: כמו שמעשיו בתכלית השלמות, כך דיניו בתכלית הצדק. אלא ששכלינו אינם יכולים להשיג את שלמותו של כל מה שיצר ואת הצדק של כל דיניו. וכמו שאנו משיגים חלק מנפלאות יצוריו באברי בעלי החיים ותנועות הגלגלים, כך אנו משיגים את הצדק של חלק מדיניו. ומה שנסתר ממנו משני המינים גם יחד רב ממה שגלוי לנו מאוד מאוד. ונחזור אל נושא הפרק.

איסורי עריות כולל משכב זכר או בהמה: המיעוט במיניות

15 אשר לאיסור העריות – כל עניינו מכוון להמעטה ביחסי מין ולמאיסה בהם, ושלא יבוקש מהם אלא מעט ביותר.

16 אשר לאיסור זְכוּר ובהמה – הוא ברור מאוד: אם מאוס שייעשה מהדבר הטבעי אלא ההכרחי, כל שכן הדבר היוצא מדרך הטבע, ובקשת ההנאה גרידא.

17 את כל העריות מן הנשים כולל עניין אחד, והוא:

טעם א: רתיעה מזמינות מינית) שנפוץ מאוד שכל אחת מהן מצויה עם האדם, שוכנת תמיד בביתו, והיא זמינה לו, קל להשיגה, אין טורח בהבאתה, ושופט אינו יכול להוכיח אדם על כך שהיא אצלו. כי אילו היה דין הערוה כדין כל פנויה, כלומר שמותר לשאתה ושהאיסור היחיד בה הוא שאינה אשתו, היו רוב בני האדם נכשלים בזנות איתן תמיד. ומכיוון שנאסרו יחסי המין איתן לחלוטין, והורתענו מכך בהרתעה החמורה ביותר, כלומר במיתת בית דין ובכרת, ושאין דרך לקיים יחסי מין עם אלה – מובטח שלא ייגשו אליהן, והמשיכה אליהן תסתלק.

פרטי המצווה) ברור מאוד שהקלוּת הזאת נמצאת בכל ערוה,

א) כי כשיש לאדם אישה – ידוע שבדרך כלל אמהּ וסבתהּ ובתה ובת בתה ואחותה מצויות אצלו ברוב הזמנים, ושהבעל נתקל בהן תמיד בכניסתו וביציאתו ובעיסוקיו.

ב) כמו כן האישה פוגשת פעמים רבות את אחֵי בעלה ואביו ובנו.

ג) ואילו העובדה שנפוץ הוא שהאדם מצוי עם אחיותיו ואחיות אמו ואחיות אביו ואשת דודו ושהוא גדל עמן, ברורה מאוד. אלה הן כל העריות שלשאֵר בשר, התבונן בהן. וזהו אחד העניינים שבגללם נאסר שאר בשר.

18 טעם ב: השמירה על הבושה) העניין השני הוא לדעתי השמירה על הבושה.

א) כי קיומו של מעשה זה בין השורש לבין הענף, כלומר קיום יחסי מין עם האם או עם הבת, הוא עזות פנים גדולה מאוד. על כן נאסר על השורש והענף שאחד מהם יקיים יחסים עם השני.

ב) ואין הבדל בין אם השורש יקיים יחסים עם הענף או שיצטרפו שורש וענף ביחסי מין עם אדם שלישי, כלומר שאדם אחד יגלה ערווה בקיום יחסים עם שורש וענף. בשל כך נאסר לחבר בין אישה לבין אמה (בנישואין לשתיהן), ולקיים יחסים עם אשת האב, ועם אשת הבן, כי כל אלה הם גילוי ערוות אדם אחד לערוות שורש וענף.

ג) האחים הם כמו שורש וענף, ומכיוון שנאסרה האחות – נאסרה גם אחות האישה ואשת האח, כי זהו איחוד של שני אנשים כשורש וענף בקיום יחסים עם אדם שלישי.

ד) ומכיוון שאיסור צירוף האחים נחשב חמור ונעשו כשורש וענף, והאחים הם אף כאדם אחד – נאסר גם קיום היחסים עם אחות האם, כי היא במקום האם; ועם אחות האב, כי היא במקום האב.

ה) וכמו שלא נאסרה בת אחות האב ולא בת אחות האם, כך לא נאסרו לא בת האח ולא בת האחות, מתוך אותו היקש.

19 הסבר) אשר לכך שלאחי האב מותרת אשת בן אחיו, ואילו על בן האח נאסרת אשת אחי אביו – דבר זה מתבאר לפי העניין הראשון. כי בן האח מצוי בדרך כלל בבית אחי אביו, והוא מתרועע עם אשת אחי אביו כפי שהוא מתרועע עם אשת אחיו. ואילו אחי האב אינו מצוי כך בבית בן אחיו ואינו מתרועע עם אשתו. הלא תראה שכיוון שהאב מתרועע עם אשת בנו כפי שבנו מתרועע עם אשתו, נעשו שני האיסורים שווים ובמיתה אחת.

הנידה ואשת איש: איסורים מובנים מאליהם

20 אשר לטעם איסור קיום היחסים עם הנדה ואשת איש – זה ברור מכדי שיהיה צורך לבקש לו טעם.

איסור הנאה מערווה והרהור: החכמה ככלי התמודדות

21 הנאה) ידוע לך שנאסר עלינו ליהנות מהערוה בכל אופן שהוא, ואפילו להסתכל מתוך כוונה ליהנות, כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה (כא,ב).

מחשבה) ושם (כא,יט) ביארנו שאסור לפי תורתנו להעסיק את המחשבה ביחסי מין בשום אופן, ולא לעורר את הקישוי בשום אופן שהוא, ושאם האדם חווה קישוי שלא בכוונה עליו להפנות את דעתו למחשבה אחרת ולהתבונן בדבר אחר עד שיעבור אותו קישוי.

דברי חכמים) אמרו החכמים ז"ל בדברי המוסר שלהם, המביאים את אנשי המעלה לשלמות: "בני, אם פגע בך מנוול זה – כַּלֵּהוּ לבית המדרש; אם ברזל הוא – נמוח, ואם אבן הוא – מתפוצץ, שנאמר: 'הֲלוֹא כֹה דְּבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם ה' [וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע]' (ירמיהו כג,כט)" (בבלי סוכה נב,ב; קידושין ל,ב). הוא אומר לבנו כמטיף מוסר: אם חווית קישוי ואתה סובל – לך לבית המדרש: קרא והתווכח, שאל וישאלוך, וסבל זה יעבור בלי ספק. התפעל מדבריו "מנוול זה" – ואיזה ניוול!

הפילוסופים) דברי מוסר אלה אינם נובעים מן התורה בלבד, אלא הדבר כך גם אצל הפילוסופים. הודעתיך כבר (ב,לו7; ב,מ6; ג,ח6) את דברי אריסטו בלשונו, שאמר: "החוש הזה שהוא חרפה לנו". כוונתו לחוש המישוש הגורם להעדיף את האכילה וקיום יחסי המין. והוא מכנה בספריו את האנשים המעדיפים את יחסי המין ואכילת מטעמים – "הפחותים", והוא מאריך לגנותם וללעוג להם. תמצא זאת בספרו על האתיקה (אתיקה ניקומאכית ג,י) ובספרו על הרטוריקה (א,יא).

איסור כלאי בהמה: הרחקה מהעסקת הדמיון במין

22 לפי אותה מידה טובה שיש לכוון אליה ולעשותה מטרה איתנה, אסרו החכמים ז"ל

להסתכל על בהמה ועוף בשעה שמתעסקין זה עם זה (איסורי ביאה כא,כ). זוהי לדעתי הסיבה לאיסור כלאי בהמה. כי ידוע שבדרך כלל פרט מאחד המינים אינו מתעורר לקיים יחסי מין עם פרט ממין אחר אלא אם יביאוהו אליו בידיים, כמו שתראה שעושים תמיד אותם פחותים מולידי הפרדים. התורה לא רצתה שאדם מישראל ישפיל עצמו למעשה זה, בשל הפחיתות ועזות הפנים שיש בכך ובשל העיסוק בדברים שהתורה לא רצתה שיוזכרו, כל שכן שייעשו אלא בשעת הצורך, ואין צורך בהרבעה הזאת.

האיסור לעבוד בכלאים: הרחקה מהרבעת כלאים

[23] נראה לי שגם טעם האיסור לחבר בין שני מינים בכל עבודה שהיא, כוונתי למה שנאמר "לֹא תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו" (דברים כב,י), אינו אלא כהרחקה מהרבעת שני מינים, כי אם הוא מחבר ביניהם יש שאחד מהם רובע את השני. הראיה לכך היא שדין זה כולל גם חיות שאינן שור וחמור, ואחד שור וחמור ואחד כל שני מינין, "אלא שדִּבר הכתוב בהוה" (ראו כלאים ט,ח; משנה בבא קמא ה,ז).

ברית המילה: הגבלת יחסי המין וסימן משותף

[24] טעם א: הגבלת יחסי המין) לדעתי גם אחד מטעמי המילה הוא להמעיט בקיום יחסי מין ולהחליש את האבר הזה, כדי שמעשה זה יוגבל ויאופק ככל האפשר. היו שחשבו שהמילה היא השלמת חסרון בבריאה, וכך מצא כל מערער מקום לערער ולומר: איך ייתכן שהדברים הטבעיים חסרים, כך שהם נצרכים להשלמה מבחוץ? זאת יחד עם התועלת הברורה של אותו עור לאותו אבר. אך מצוה זו לא נועדה להשלמת חסרון בבריאה אלא להשלמת חסרון במידות. ואותו נזק גופני שנגרם לאבר זה הוא המכוון, כך שלא תיפגם בו אף אחת מן הפעולות שקיום הפרט תלוי בהן ולא תתבטל על ידו יכולת ההולדה, אך תיפגם על ידו הלהיטות והתאווה היתרה מן הראוי.

ביסוס א) העובדה שהמילה מחלישה את כוח הקישוי ואולי אף פוגמת בהנאה היא דבר שאין בו ספק, כי אין ספק שהאבר נחלש כשהוא מדמם ומסירים את כיסויו מלידה. החכמים ז"ל אמרו בפירוש: "הנבעלת מן הערל קשה לפרוש" (בראשית רבה פ,יא). זוהי לדעתי הסיבה החשובה ביותר למילה.

ב) מי יכול היה להתחיל במעשה זה אם לא אברהם, שמפורסם מה שאמרו החכמים ז"ל (בבלי בבא בתרא טז,א) על צניעותו בנוגע לדבריו: "הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי [כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ]" (בראשית יב,יא).

[25] טעם ב: סימן משותף) יש במילה לדעתי גם עניין אחר, חשוב מאוד: שלכל בעלי דעה זו, כלומר המאמינים בייחוד השם, יהיה סימן גופני אחד משותף.

הגנה מזרים) כך לא יוכל מי שאיננו מהם לטעון שהוא מהם, והרי הוא נכרי. כי ייתכן שהוא יעשה זאת כדי להפיק לעצמו תועלת או להתנכל לאנשי הדת הזאת. ואת המעשה הזה אדם לא יעשה לעצמו או לבנו אלא מתוך האמנה כנה, כי אין זה חתך בשוק או כווייה בזרוע, אלא דבר שהיה נחשב אז לקשה מאוד.

אחווה וסימן דתי) וכן ידועה מידת האהבה ההדדית והעזרה ההדדית בין כל האנשים שיש להם סימן אחד, והוא כעין ברית ואמנה. וכך המילה היא הברית שכרת אברהם אבינו על ההאמנה בייחוד השם. וכך כל מי שנימול ייכנס בברית אברהם ויתחייב בבריתו להאמנת הייחוד, "[וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם] לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ" (שם יז,ז). וגם זה עניין חשוב בהטעמת המילה כמו הראשון, ואולי אף חשוב יותר מן הראשון.

טעמים למועד ביצוע ברית המילה

26 בן שמונה ימים) שלמותה והנצחתה של מצווה זו לא יתקיימו אלא בהיותה של המילה בשנות הקטנות, וזאת משלוש סיבות.

א) הראשונה: אילו היו מחכים לקטן עד שיגדל, ייתכן שהוא לא יעשה זאת.

ב) השנייה: אין זה כואב לו כמו שהדבר כואב לגדול, משום שעורו רך ודמיונו חלש. כי הגדול חושב למבהיל ולקשה את הדבר שהוא מדמיין שיקרה, לפני שיקרה.

ג) השלישית: ההורים מקלים ראש בעניינו של הקטן בעת לידתו, כי בשלב זה עדיין לא התגבשה הצורה שבדמיון המביאה לכך שהוריו יאהבוהו. כי אותה צורה שבדמיון מיתוספת עם הטיפול בו, והיא גדֵלה ככל שהוא גדל, ולאחר מכן היא מתחילה לרדת ולהיטשטש; כוונתי לאותה צורה שבדמיון. כי אהבתם של האב והאם ליילוד בעת לידתו אינה כאהבתם אותו כשהוא בן שנה, והאהבה לבן שנה אינה כאהבה לבן שש. ואילו היו מחכים שנתיים-שלוש היה הדבר מביא לביטול המילה מתוך החמלה על הילד והאהבה אליו. אך בעת לידתו אותה צורה שבדמיון חלשה מאוד, ובפרט עבור האב, שהוא המצווה במצוה זו.

27 אשר לכך שהמילה היא ביום השמיני – זאת משום שכל בעל חיים חלש מאוד בעת לידתו, והוא בשיא לחותו, וכאילו הוא עדיין בבטן עד שיעברו שבעה ימים, ואז הוא נמנה עם באי אוויר העולם. הלא תראה שגם בבהמות נשמר עניין זה: "[כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ] שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ [בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי]" (שמות כב,כט), וכאילו לפני כן הוא נֶפל. וכן באדם, יימול אחר שיעברו שבעה. ונעשה הדבר קצוב, ולא נתתה דבריך לשיעורין.

האיסור לסרס: האיזון במיניות

28 קבוצה זו כוללת גם את האיסור להשחית את אברי המין של כל זכר מבעלי החיים, על פי העיקרון של "חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם" (דברים ד,ח). כוונתי לאיזונם של כל הדברים: לא להפריז ביחסי מין, כמו שציינו (פסקה 24), וגם לא לבטלם לגמרי. אלא ציווה ואמר: "פְּרוּ וּרְבוּ" (בראשית א:כב;כח; ט,ז). כך אבר זה יוחלש במילה אך לא ישורש בחיתוך, אלא יונח הדבר הטבעי כטבעו, תוך הישמרות מהפרזה.

איסורי חיתון

29 נאסר על פְּצוּעַ דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה לשאת ישראלית,

א) כי אלה יחסי מין נפסדים ולריק.

ב) נישואין כאלה יהיו גם מכשול לה ולמי שיבקש את ידה, ודבר זה ברור מאוד.

30 ממזר) כדי להרחיק מן העריות נאסר על ממזר לקיים יחסי מין עם בת ישראל,

טעם א: הרתעה) כדי שידעו הנואף והנואפת שאם יעשו זאת יהיה לזרעם שבר שאין לו תקנה לעולם.

טעם ב: נכבדות עם ישראל) וכן משום שבן נאפופים נחשב תמיד פחות בכל מנהג ובכל אומה, נתכבד זרע ישראל מלהתערב עם אותו הממזר.

כהן) בשל נכבדות הכהנים נאסרו עליהם זונה וגרושה וחללה.

כהן גדול) ועל כהן גדול, שהוא הנכבד שבכהנים, נאסרה אפילו אלמנה ואפילו בעולה, והטעם לכל זה ברור.

עבד) ומכיוון שנאסר עירוב ממזרים בקהל ה', כל שכן עבדים ושפחות.

איסור חיתון עם גויים: הרחקה מעבודה זרה

31 אשר לאיסור החיתון עם הגוים – טעמו נאמר במפורש בתורה: "וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ [וְזָנוּ בְנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן]" (שמות לד,טז).

חתימה כללית: רוב המצוות נועדו להרחקה מעבודה זרה

32 ורוב החֻקים שטעמם נסתר אינם אלא להרחקה מעבודה זרה. והפרטים האלה שנסתר ממני טעמם ואינני יודע מה תועלתם – הסיבה לכך היא

א) שהדברים הנשמעים אינם כדברים הנראים, ולכן אותה מידה שידעתי אני משיטות הצאבים ממה ששמעתי מן הספרים אינה כמו מה שידע ממראה עיניים מי שראה את מעשיהם;

ב) מה גם שאותן דעות כבר נמחו לפני אלפיים שנה או יותר. אילו ידענו את פרטי אותם מעשים ושמענו את פירוט אותן דעות, היה מובן לנו אופן החכמה בפרטי מעשי

הקרבנות והטמאות וכיוצא בהן ממה שלא עלה בידי לתת לו טעם.

העיקרון) כי אין לי ספק שכל זה לא נועד אלא למחות מן הדעת את הדעות השגויות הללו, ולבטל את המעשים חסרי התועלת הללו שכילו את החיים בתוהו והבל. אותן דעות מנעו מהמחשבה האנושית מלחקור על תפיסת מושכלות או מלעשות דבר מועיל, כמו שביארו לנו נביאינו ואמרו:

א) "וְאַחֲרֵי הַתֹּהוּ אֲשֶׁר לֹא יוֹעִילוּ הָלָכוּ" (בשילוב: שמואל־א יב,כא; ירמיהו ב,ח),

ב) ואמר ירמיה: "[ה' עֻזִּי וּמָעֻזִּי וּמְנוּסִי בְּיוֹם צָרָה, אֵלֶיךָ גּוֹיִם יָבֹאוּ מֵאַפְסֵי אָרֶץ וְיֹאמְרוּ:] אַךְ שֶׁקֶר נָחֲלוּ אֲבוֹתֵינוּ, הֶבֶל וְאֵין בָּם מוֹעִיל" (ירמיהו טז,יט). התבונן מה רב שיעורו של קלקול זה, והאם הוא דבר המצריך להתאמץ במיגורו או לא. הרי שרוב המצוות, כמו שביארנו, נועדו רק למיגור הדעות הללו, ולהקלת מעשי הטורח הגדולים והמייגעים והעמל והיגע שהטילו הללו לעבודת אליליהם. אם כן כל ציווי או איסור בתורה שטעמו נסתר ממך – אינו אלא ריפוי חולי מאותם חוליים שאיננו יודעים אותם היום, תודה לאל. זה מה שמאמין מי שיש לו שלמות, ועומד על אמיתת דבריו יתעלה: "לֹא אָמַרְתִּי לְזֶרַע יַעֲקֹב תֹּהוּ בַּקְּשׁוּנִי" (ישעיהו מה,יט).

33 הרי סיימתי את כל המצוות הפרטיות שכוללות קבוצות אלה, והערנו על טעמיהן. ולא נשאר מהן מה שלא נתתי טעם אלא מצוות אחדות ופרטים מעטים, אף על פי שבאמת כבר הטעמנו עקרונית גם אותם, למתבונן הנבון.

פרק נ

הטעמים לסיפורי התורה הנראים חסרי תועלת

סיפורי התורה הנראים חסרי תועלת

1 יש גם דברים שהם מסתרי תורה שרבים נכשלו בהם וראוי לבארם. והם אותם סיפורים המסופרים בתורה שחושבים שאין תועלת בהזכרתם,

דוגמאות) כגון תיאור הסתעפות העממים מנח ושמותם ומקומותיהם (בראשית י), וכן בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי (שם לו,כ-ל), ותיאור הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם (שם,לא-לט) וכיוצא בזה.

הביקורת) ידועים לך דבריהם (של חז"ל) שמנשה הרשע היה ממלא את מושבו השפל בביקורת על המקומות האלה דווקא. הם אמרו: "היה יושב ודורש בהגדות שלדופי. היה אומר: לא היה לו למשה לכתוב אלא 'וַאֲחוֹת לוֹטָן תִּמְנָע' (בראשית לו,כב)" וכו' (בבלי סנהדרין צט,ב).

הכלל: הסיפורים בתורה באים לאמת דעות או לתקן מעשים

[2] אני אודיעך כלל, ולאחר מכן אחזור לפרט אותו, כמו שעשיתי בהטעמת המצוות.
דע שכל סיפור שתמצא מוזכר בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה:

[א] אם לאמת דעה שהיא אחד מיסודות התורה,

[ב] או לתיקון מעשה מן המעשים כדי שלא יהיו בין בני האדם עושק ותוקפנות. אסדר לך את הדברים כסדר:

שושלת היוחסין עד אברהם: הסרת ערעור על חידוש העולם

[3] הדעה] מאחר שיסוד התורה הוא שהעולם מחודש, ושמי שנברא בתחילה הוא פרט אחד מן המין האנושי, והוא אדם, ופרק הזמן שחלף בין אדם למשה רבינו הוא אלפיים וחמש מאות שנה בערך –

הספק] אילו נמסר להם דבר זה בלבד, היו האנשים אז נחפזים להטיל ספק; שהרי בני האדם נמצאו מפוזרים בקצוות כל הארץ ובעממים שונים ועם לשונות שונות רחוקות זו מזו מאוד.

ביסוס הדעה] ספק זה הוסר בכך שתוארו ייחוסם והסתעפותם של כולם, ונזכרו שמותם של אלה המפורסמים: פלוני בן פלוני, וימי חייהם, וסופר היכן שכנו (בראשית ה; י; יא,י-לב), והטעם לכך שהתפזרו לקצוות הארץ, והטעם לְשוני בלשונותיהם, אף על פי שבתחילה היו במקום אחד ושפה אחת לכול (בראשית יא,א-ט), שהרי כך התחייב מהיותם בני איש אחד.

נח ואברהם: השכר והעונש

[4] וכן תיאור סיפור המבול (בראשית ו-ט) וסיפור סדום ועמורה (שם יח,כ עד יט-כח) הם כדי להביא ראיות לדעה הנכונה, שהיא: "אַךְ פְּרִי לַצַּדִּיק, אַךְ יֵשׁ אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ" (תהילים נח,יב).

מלחמת תשעת המלכים: הנס וההקרבה והמידות

[5] וכן תיאור אותה מלחמת תשעת המלכים (בראשית יד) –

[א] כדי לספר על הנס של ניצחון אברהם עם מתי מעט כשאין איתם מלך, על ארבעה מלכים גדולים.

[ב] וכן הודיענו שהגן על קרובו משום שהיה שותף לאמונתו, והכניס עצמו בסכנת המלחמה כדי להצילו.

[ג] וכן הודיענו על הסתפקותו במועט והיותו שמח בחלקו, מקל ראש ברכישת הממון

ונותן דעתו לטוב המידות, והוא שאמר: "אִם מִחוּט וְעַד שְׂרוֹךְ נַעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לָךְ, וְלֹא תֹאמַר: 'אֲנִי הֶעֱשַׁרְתִּי אֶת אַבְרָם'" (שם יד,כג).

תיאור ייחוסי בני שעיר: הצורך במחיית עמלק דווקא

[6] תיאור שבטי בני שעיר וייחוסם האישי הוא בשל מצוה אחת: שהוא יתעלה ציווה למחות את זרע עמלק דווקא, ועמלק אינו אלא בן אליפז מתמנע אחות לוטן. ואילו את שאר בני עשו לא ציווה להרוג. עשו התחתן בבני שעיר, כמו שהתבאר בכתוב, והוליד מהם ומלך עליהם והתערב זרעו בזרעם, ונעשו כל ארץ שעיר ואותם שבטים מיוחסים לשבט השליט, שהם בני עשו, ובפרט זרע עמלק, כי הוא היה הגיבור ביותר בהם. אילו לא היו מתבררים ייחוסים אלה ופירוטם – היו נהרגים כולם מבלי משים. על כן בירר הכתוב את שבטיהם ואמר: אלה שאתם רואים היום בשעיר ובמלכות עמלק – אין הם כולם בני עמלק, אלא הם בני פלוני ובני פלוני, והם התייחסו על עמלק רק משום שאמו (של עמלק) מהם. כל זה צדק מאת ה', כדי שלא יומת שבט בכלל שבט אחר, כי הגזרה היתה על זרע עמלק דווקא. וכבר ביארנו (ג,מא27) את אופן החכמה בזה.

תיאור מלכי אדום: הרקע למצוות המלכת מלך

[7] הטעם לתיאורו את הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם (בראשית לו,לא-לט) הוא כי מכלל המצוות: "לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא" (דברים יז,טו). והמלכים הללו שהזכיר – אין מהם אחד מאדום. הלא תראה שהוא מביא את ייחוסם ואת ארצם: פלוני ממקום פלוני, ופלוני ממקום פלוני. מה שנראה לי ביותר הוא שדרכיהם וסיפוריהם היו מפורסמים, כוונתי לדרכיהם של מלכי אדום הללו, ושהם אזרו עוז נגד בני עשו והכניעו אותם. לכן הזכיר אותם בשמם, וכאילו אמר: לִמדו לקח מאחיכם בני עשו שהיו מלכיהם פלוני ופלוני, ומעשיהם של הללו היו מפורסמים, כי לא עמד בראש אומה אדם שאינו מיוחס עליה שלא דיכא אותה דיכוי קשה או מועט.

הקושי בטעמי סיפורי המקרא – אי הכרת הרקע

[8] כללו של דבר: כמו שציינתי לך (ג,מט32) את ריחוקן של דרכי הצאבים מאיתנו היום, כך תולדות הימים ההם נסתרות מאיתנו היום; ואילו ידענו אותן, וידענו את המאורעות שאירעו באותם ימים – היינו מבינים בפירוט את הטעם של דברים רבים שנזכרו.

הסבר) ראוי שתבין שבחינת הדברים הכתובים אינה כבחינת המצבים הנראים לעין. כי במצבים הנראים לעין יש פרטים, שנובעות מהם תוצאות הכרחיות גדולות, שאין אפשרות להזכירם או שהדבר יארך. כשמתבוננים באותם סיפורים, חושב האדם המתבונן שיש בסיפורים האלה אריכות או כפילויות; ואילו היה רואה את מה שסופר

היה מבין את ההכרח במה שנאמר. לכן כשאתה רואה בתורה סיפור שאינו במסגרת המצוות, אתה חושב שזהו סיפור שלא היה הכרח לתארו, או שיש בו אריכות או כפילויות, בעוד הטעם לזה הוא שלא ראית את הפרטים שהביאו להזכיר מה שנזכר כפי שנזכר.

פירוט המסעות במדבר והאיסור לבנות את יריחו: הנצחת הניסים

9 בכלל זה ציון המסעות,

הקושי) שלכאורה נזכר מה שאין בו שום תועלת; ובשל דמיון השווא הזה שהיה עולה על הדעת נאמר: "וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת מוֹצָאֵיהֶם לְמַסְעֵיהֶם עַל פִּי ה'" (במדבר לג,ב).

הנצחה) הצורך בכך גדול מאוד, כי כל הנסים הם ודאיים רק למי שראה אותם, אך בעתיד הופכת הזכרתם לסיפור והשומע עלול לחשוב שהוא שקרי. וידוע שאין אפשרות ולא יעלה על הדעת שיהיו נסים יציבים וקיימים לאורך הדורות לכל בני האדם.

10 הנס הגדול) ומכלל נסי התורה – מן הגדולים בהם – שהותם של ישראל במדבר ארבעים שנה, והימצאות המן בו בכל יום.

א) ואותו מדבר הוא כמו שאמר הכתוב: "נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם" (דברים ח,טו),

ב) והם מקומות רחוקים מאוד ממקום יישוב, שאינם טבעיים לאדם, "לֹא מָקוֹם זֶרַע וּתְאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמּוֹן [וּמַיִם אַיִן לִשְׁתּוֹת]" (במדבר כ,ה).

ג) ונאמר עליהם גם: "אֶרֶץ לֹא עֹבַר בָּהּ אִישׁ [וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם]" (ירמיהו ב,ו),

ד) ולשון התורה: "לֶחֶם לֹא אֲכַלְתֶּם וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שְׁתִיתֶם [לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם]" (דברים כט,ה).

הכרת הנס) כל אלה נסים ברורים וניכרים. מכיוון שידע ה' יתעלה שיקרה בעתיד לנסים אלה מה שקורה לסיפורים,

א) ויחשבו שהם היו במדבר קרוב למקום יישוב, שאדם יכול לשהות בו, כמו המדבריות שהערבים (=הבדוים) שוכנים בהם היום,

ב) או שהם מקומות שאפשר לחרוש ולקצור בהם או להיות ניזונים מאחד הצמחים שהיו שם,

ג) או שהמן יורד מטבעו באותם מקומות תמיד,

ד) או שיש באותם מקומות בארות מים – לכן סולקו כל אותם דמיונות שווא והודגש סיפור כל הנסים האלה על ידי ביאור אותם מסעות, כדי שיראו אותם העתידים לבוא וידעו את גודל הנס בשהיית מין האדם באותם מקומות ארבעים שנה.

[11] מטעם זה עצמו החרים יהושע את מי שיבנה את יריחו לעולם (יהושע ו,כו), כדי שאותו נס יהיה יציב וקיים, כי לכל מי שיראה את החומה הזאת שקועה בארץ יהיה ברור שאין זאת צורת בניין שנהרס אלא שהוא שקע בנס.

המסעות והחנייה במדבר על פי ה'

[12] וכך גם מה שנאמר: "עַל פִּי ה' יַחֲנוּ וְעַל פִּי ה' יִסָּעוּ" (במדבר ט,כ; ראו שם,יח: עַל פִּי ה' יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי ה' יַחֲנוּ) – תיאור זה היה מספיק, והיה נראה במחשבה ראשונה שכל מה שנאמר לאחר מכן בעניין זה הוא אריכות ללא צורך; כוונתי למה שנאמר: "וּבְהַאֲרִיךְ הֶעָנָן [עַל הַמִּשְׁכָּן יָמִים רַבִּים וְשָׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִשְׁמֶרֶת ה' וְלֹא יִסָּעוּ.] וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן [יָמִים מִסְפָּר עַל הַמִּשְׁכָּן, עַל פִּי ה' יַחֲנוּ וְעַל פִּי ה' יִסָּעוּ . וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר וְנַעֲלָה הֶעָנָן בַּבֹּקֶר וְנָסָעוּ, אוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה וְנַעֲלָה הֶעָנָן וְנָסָעוּ.] אוֹ יָמִים [אוֹ חֹדֶשׁ אוֹ יָמִים, בְּהַאֲרִיךְ הֶעָנָן עַל הַמִּשְׁכָּן לִשְׁכֹּן עָלָיו יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסָּעוּ, וּבְהֵעָלֹתוֹ יִסָּעוּ. עַל פִּי ה' יַחֲנוּ וְעַל פִּי ה' יִסָּעוּ, אֶת מִשְׁמֶרֶת ה' שָׁמְרוּ עַל פִּי ה' בְּיַד מֹשֶׁה]" (במדבר ט,יט-כג).

[13] אודיע לך את הטעם לכל הפירוט הזה. הטעם הוא שהעניין יודגש כדי לסלק את כל מה שהיו האומות חושבות אז, ומה שהן חושבות עד היום, שישראל תעו בדרך ולא ידעו לאן הם הולכים, כמו שנאמר: "נִבֶּכִים הֵם בָּאָרֶץ" (שמות יד,ג). וכן קוראים לו הערבים היום, כוונתי שהם קוראים למדבר "אַלתִּיהּ" ("הַתְּעִיָּה"), והם חושבים שישראל תעו ולא ידעו את הדרך. על כן בא הכתוב להבהיר ולהדגיש שאותם מסעות לא־סדורים, והחזרות שהיו בחלקם, ופרקי הזמן השונים שחנו בכל מסע, כך שבמסע אחד חנו שמונה עשרה שנה, במסע אחר יום אחד, ובאחר לילה אחד – כל זה מכוח קביעה אלוהית, ואין זו תעייה בדרך אלא לפי העלות עמוד הענן. לכן פירט את כל הפירוט ההוא.

[14] כבר התבאר בתורה שכִּברת דרך זו קצרה וידועה, דרכו בה רבים, ואין היא בלתי מוכרת; כוונתי לכברת הדרך שבין חורב, שאליו הגיעו במכוון, כמו שאמר יתעלה: "[בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם] תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (שם ג,יב), ובין קדש ברנע שהוא תחילת הארץ הנושבת, כמו שנאמר: "וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ בְקָדֵשׁ עִיר קְצֵה גְּבוּלֶךָ" (במדבר כ,טז). אותה כברת דרך היא מהלך אחד עשר יום, כמו שנאמר: "אַחַד עָשָׂר יוֹם מֵחֹרֵב דֶּרֶךְ הַר שֵׂעִיר עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ" (דברים א,ב), ואי אפשר לתעות בה ארבעים שנה. אלא הטעם לכך הוא הסיבות המפורשות בתורה.

סיכום

[15] וכך כל סיפור שהטעם להזכרתו נסתר ממך – יש לו סיבה טובה מאוד. בכל הדבר נקוט

את העיקרון שהעירו לנו עליו (חכמינו) ז"ל: "'כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם' (שם לב,מז), ואם רֵק הוא – מכם" (בראשית רבה א,יד ועוד).

פרק נא

העבודה המיוחדת למשיג האמיתות

מטרת הפרק

1 בפרק זה שנביא כעת אין תוספת עניין מעבר למה שנכלל כבר בפרקי חיבור זה, אלא הוא כעין חתימה, יחד עם

א) ביאור עבודת ה' המיוחדת למשיג האמיתות, אחרי שהשיג מה הוא (ה');

ב) הדרכתו להשגת אותה עבודה, שהיא תכלית האדם;

ג) והודעה לו כיצד היא ההשגחה עליו בעולם הזה, עד שיעבור לצְרוֹר הַחַיִּים (שמואל־א כה,כט).

משל הארמון ופשרו

2 הריני פותח את הדיון בפרק זה במשל שאֶשָּׂא לך, ואומר: המלך בארמונו. וכל אנשיו, חלקם נמצאים בעיר

קבוצה א) וחלקם מחוצה לה. אלו מהם שבעיר –

ב) יש מהם מי שמפנה את גבו מבית המלך ופניו פונים לדרך אחרת,

ג) ויש מהם המכוון אל בית המלך ופונה אליו ומבקש להיכנס לביתו ולעמוד בפניו, אבל עדיין לא ראה מעולם את חומת הבית. ומבין המכוונים,

ד) יש שהגיע אל הבית והוא מסתובב סביבו ומחפש את שערו,

ה) ויש שנכנס דרך השער ומהלך במסדרונות,

ו) ויש שנכנס לבסוף אל החצר הפנימית של הבית כך שהוא נמצא עם המלך במקום אחד, והוא בית המלך, אך בהימצאו בתוך הבית אין הוא רואה את המלך או מדבר אליו; אלא לאחר הימצאו בתוך הבית הכרח לו לעשות השתדלות נוספת, ואז

ז) יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דברי המלך או ידבר אליו.

3 הריני פותר לך משל זה שהמצאתי, ואומר:

קבוצה א) אלה הנמצאים מחוץ לעיר הם כל אדם שאין לו שיטה אמונית, לא עיונית ולא מקובלת במסורת, כמו נידחי התורכים הנמצאים הרחק בצפון והשחורים הנמצאים הרחק בדרום והדומים להם הנמצאים עמנו באזורים אלה. דינם של הללו כדין בעלי החיים שאינם הוגים, ואין הם לדעתי בדרגת האדם אלא הם בדרגות המצויים מתחת

לדרגת האדם ומעל לדרגת הקוף, שכן יש להם תבנית אדם ותוארו ויכולת הבחנה מעל זו של הקופים.

4 קבוצה ב) אשר לאלה הנמצאים בעיר אלא שהם מפנים גבם מבית המלך – הרי הם בעלי דעה ועיון, אלא שהם השיגו דעות שאינן נכונות, בין אם כתוצאה מטעות גדולה שאירעה להם בעת עיונם בין אם מחמת שקיבלו ממי שטעה. בגלל אותן דעות, ככל שימשיכו ללכת הם לעולם יוסיפו להתרחק מבית המלך. הללו רעים מן הראשונים בהרבה, והם אלה שההכרח מצריך בחלק מן הזמנים להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם כדי שלא יַתעו את דרכיהם של אחרים.

5 קבוצה ג) אשר לאלה המכוונים אל בית המלך ולהיכנס אליו אלא שלא ראו מעולם את בית המלך – אלה הם המון אנשי התורה, כלומר עמי הארץ העוסקים במצוות.

6 קבוצה ד) אלה המגיעים אל הבית, הסובבים סביבו – הם חכמי ההלכה המאמינים בדעות הנכונות כקבלה נתונה, ודנים בפרטי מעשי עבודות ה', ואינם בקיאים בעיון ביסודות הדת, ולא חקרו כלל לְאַמֵּת האמנה.

7 קבוצה ה) אלה שעסקו בעיון ביסודות הדת – הרי כבר נכנסו למסדרונות. והאנשים שם בדרגות שונות בלי ספק.

8 קבוצה ו) ומי שהוכח לו כל מה שהוכח, והיה לו ודאי מן העניינים האלוהיים (=המטפיזיקה) כל מה שיכול להיות ודאי, והתקרב אל הוודאות במה שאפשר בו רק להתקרב לוודאות – הרי הוא נמצא עם המלך בתוך הבית.

9 קבוצה ד) דע, בני, שכל זמן שאתה מתעסק במדעי המתמטיקה ובתורת הלוגיקה – הרי אתה מן הסובבים סביב הבית ומחפשים את שערו, כמו שאמרו (חכמינו) ז"ל על דרך המשל: "עדיין בן זומא מבחוץ" (בבלי חגיגה טו,א).

קבוצה ה) כשתבין את מדעי הטבע – הרי שנכנסת לבית ואתה מהלך במסדרונותיו.

קבוצה ו) וכשתשלים את מדעי הטבע ותבין את העניינים האלוהיים – הרי נכנסת אל המלך אל החצר הפנימית, ואתה נמצא אתו בבית אחד. זוהי דרגת החכמים, ולהם רמות שלמוּת שונות.

10 קבוצה ז) ואולם מי שלאחר שהגיעו לשלמות בעניינים האלוהיים מעסיקים את מחשבתם ונוטים כל־כולם אל ה' יתהדר ויתרומם, ונמנעים מכל דבר זולתו, ומקדישים את כל פעולות שכלם להתבונן בנמצאים כדי ללמוד מהם עליו יתעלה, לדעת כיצד תיתכן הנהגתו אותם – הרי אלה הם הניצבים במושב המלך, וזוהי דרגת הנביאים.

שיא הנביאים) מהם, מי שהגיע מגודל השגתו והימנעותו מכל דבר זולת ה' יתעלה לכך

שנאמר עליו "וַיְהִי שָׁם עִם ה'" (שמות לד,כח): שואל ונענה, מדבר ומדובר אליו באותו מעמד מקודש, ומגודל שמחתו במה שהשיג "לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה" (שם) משום שהשכל התחזק עד שהושבת כל כוח גס שבגוף, כלומר מיני חוש המישוש.

שאר הנביאים) ויש מן הנביאים שראו בלבד: מהם שראו מקרוב ומהם שראו מרחוק, כמו שנאמר: "מֵרָחוֹק ה' נִרְאָה לִי" (ירמיהו לא,ב), וכבר דיברנו על דרגות הנבואה (ב,מה).

דעת ה' ואהבתו ועבודתו

11 נשוב אל מטרת הפרק, והיא לזרז להפעיל את המחשבה בה' בלבד לאחר השגת הידיעה אותו, כמו שביארנו. וזוהי עבודת ה' המיוחדת של משיגי האמיתות, וככל שירבו לחשוב עליו ולעמוד לפניו, תרבה עבודתם.

12 אך מי שמעסיק את מחשבתו בה' ומרבה להזכירו בלי ידיעה אלא כהימשכות אחר דמיון מסוים גרידא, או אחר האמנה שקיבל כנתון מאדם אחר, הרי שלדעתי מלבד מה שהוא מחוץ לבית ורחוק ממנו, אין הוא מזכיר את ה' באמת ואין הוא מעסיק בו את מחשבתו. משום שדבר זה אשר בדמיונו ושהוא מזכיר בפיו אינו מתאים למצוי כלשהו כלל, אלא הוא המצאה שהמציא דמיונו, כמו שביארנו בדיוננו על התארים (א,ס9-10).

13 אלא ראוי להתחיל במין זה של עבודה רק לאחר תפיסה שכלית. וכך, משתשיג את ה' ומעשיו לפי מה שהשכל מחייב, תחל לאחר מכן להתמסר אליו ותשתדל להתקרב אליו ותעבה את הקשר אשר בינך ובינו, שהוא השכל:

א) נאמר: "אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת [כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים, אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ] (דברים ד,לה),

ב) ונאמר: "וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם [וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת, אֵין עוֹד]" (שם,לט),

ג) ונאמר: "דְּעוּ כִּי ה' הָאֱלֹהִים" (תהילים ק,ג; ושם: הוּא אֱלֹהִים). התורה כבר ביארה שהעבודה האחרונה הזאת שהסבנו אליה את תשומת הלב בפרק זה אינה אלא לאחר ההשגה. נאמר: "לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם" (דברים יא,יג), וכבר ביארנו כמה פעמים (ג,כח2; הלכות תשובה י,ו ועוד) שהאהבה היא על פי מידת ההשגה. ולאחר האהבה ההיא תהיה אותה עבודה שגם חכמינו ז"ל העירו עליה ואמרו: "זו עבודה שבלב" (ספרי דברים יא; בבלי תענית ב,א; הלכות תפילה א,א), והיא לדעתי הפעלת המחשבה במושכל הראשון (=ה') וההתבודדות לצורך כך כפי היכולת.

14 לכן תמצא שדוד ציווה את שלמה וזירז אותו על שני אלה, כלומר

א) להשתדל להשיגו,

ב) ולהשתדל לעובדו לאחר ההשגה. הוא אמר: "וְאַתָּה שְׁלֹמֹה בְּנִי דַּע אֶת אֱלֹהֵי אָבִיךָ

וְעָבְדֵהוּ [בְּלֵב שָׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ חֶפְצָה, כִּי כָל לְבָבוֹת דּוֹרֵשׁ ה' וְכָל יֵצֶר מַחֲשָׁבוֹת מֵבִין,] אִם תִּדְרְשֶׁנּוּ – יִמָּצֵא לָךְ; וְאִם תַּעַזְבֶנּוּ – יַזְנִיחֵךְ לָעַד" (דברי הימים־א כח,ט). ההמרצה היא תמיד על ההשגות השכליות, לא על הדמיונות, משום שהמחשבה בדמיונות אינה נקראת "דעה" אלא נקראת "הָעֹלָה עַל רוּחֲכֶם" (יחזקאל כ,לב).

[15] הרי התברר שהמטרה לאחר ההשגה היא ההתמסרות אליו והפעלת המחשבה השכלית באהבה עזה אליו תמיד, וזה יקרה בדרך כלל בהתייחדות ובהתבודדות. לכן מרבה כל איש־מעלה להתבודד ואינו מתרועע עם איש אלא מתוך הכרח.

הערה

הקשר ההדדי: האל עם האדם כשהוא עם האל

[16] כבר הבהרתי לך (פסקה 13) שהשכל הזה ששפע עלינו ממנו יתעלה הוא הקשר אשר בינינו ובינו. והבחירה בידך: אם תחפוץ לחזק את הקשר הזה ולעבות אותו, תעשה כן; ואם תחפוץ להחליש אותו ולדקק אותו מעט מעט עד שתקטע אותו, תעשה כן. הקשר הזה יתחזק רק בהפעלתו באהבת ה' ובהתמסרות לכך כמו שביארנו; והקשר הזה יחלש ויידקק בהעסקת מחשבתך בזולתו. ודע שאפילו היית הגדול שבחכמי המדע האלוהי לאמיתתו, הרי כשאתה מפַנה את מחשבתך מן ה' ועוסק כולך באכילה הכרחית או בעיסוק הכרחי, אתה קוטע את אותו הקשר אשר בינך ובין ה', ואינך עמו באותה העת. וכן הוא אינו עמך, משום שאותו היחס שבינך ובינו נקטע בפועל באותה שעה. ולכן היו אנשי המעלה מקמצים בזמנים שהם עסקו בהם בדברים שאינם ה'. והזהירו (חז"ל) על כך ואמרו: "אַל תְּפַנּוּ אֵל מדעתכם" (בבלי שבת קמט,א). ואמר דוד: "שִׁוִּיתִי ה' לְנֶגְדִּי תָמִיד, כִּי מִימִינִי – בַּל אֶמּוֹט" (תהילים טז,ח), כלומר: איני מפנה את מחשבתי ממנו, וכאילו הוא ידי הימנית שאיני מסיח דעתי ממנה אף להרף עין, בשל מהירות תנועתה, ומשום כך לא אמוט, כלומר לא אפול.

האימון להתמקד בה'

[17] ודע שכל מעשי העבודות הללו, כמו קריאת התורה והתפילה ועשיית שאר המצוות – אין תכליתם אלא לאמן אותך בעיסוק בציווייו יתעלה על פני עיסוק בענייני העולם הזה, והרי אתה כאילו מתעסק בו יתעלה על פני זולתו. ואם אתה מתפלל בהנעת שפתיך כאשר אתה פונה אל הקיר וחושב על משאך ומתנך; וקורא בתורה בלשונך בעוד לבך עוסק בבניין ביתך בלי להתבונן במה שאתה קורא; וכיוצא בזה כל אימת שאתה עושה מצוה, אתה עושה אותה באבריך כמו החופר בור באדמה או חוטב עצים מן היער, מבלי להתבונן על משמעות אותו מעשה, לא מיהו מקורו ולא מה תכליתו – אל תחשוב

שהשגת תכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר עליהם: "קָרוֹב אַתָּה בְּפִיהֶם, וְרָחוֹק מִכִּלְיוֹתֵיהֶם" (ירמיהו יב,ב).

18 מכאן אחל להדריך אותך אל צורת האימון, כדי שתשיג את התכלית הגדולה הזאת.

שלב הכנה א) הדבר הראשון שתטיל על עצמך הוא לפַּנות את דעתך מכל דבר כאשר אתה קורא קרית שמע ומתפלל, ואל תסתפק בכוונה בקרית שמע בפסוק ראשון ובתפילה בברכה ראשונה.

שלב הכנה ב) כשדבר זה יעלה בידך לגמרי, ויתבסס במשך שנים, הטל על עצמך לאחר מכן שכל אימת שתקרא בתורה או תשמע אותה, שלא תחדל מלִפְנות כל־כולך ובכל מחשבתך להתבונן במה שתשמע או תקרא.

שלב הכנה ג) כשגם דבר זה יתבסס למשך תקופה, הטל על עצמך שמחשבתך תהיה תמיד זַכה (ממחשבות אחרות) בקריאתך את כל שאר דברי הנביאים. ואפילו בכל הברכות תתכוון בהן להתבונן במה שתבטא בשפתיך ולבחון את משמעותו.

שלב יעד) לאחר שיזדככו לך אותן עבודות, ומחשבתך בהן בעת עשייתן תהיה נקייה ממחשבה בדבר מענייני העולם הזה –

זמן לצרכי גוף) הטל על עצמך אחר כך להעסיק את מחשבתך בצרכיך או במותרותיך, וככלל תעסיק את מחשבתך במילי דעלמא (=בדברי העולם הזה), (רק) בזמן אכילתך או שתייתך או בהיותך במרחץ או כשאתה מדבר עם אשתך או בניך הקטנים או כשאתה מדבר עם המון העם. הרי מצאתי לך זמנים ארוכים וממושכים לחשוב בהן בכל מה שתצטרך מענייני הקניין וניהול הבית ותיקון הגוף.

זמן למצוות) אך בזמני המעשים התורניים אל תעסיק את המחשבה אלא במה שאתה עושה, כמו שביארנו.

זמן להתבודדות) וכשאתה מתבודד לבדך כשאין איש אתך, וכשאתה ער על מיטתך, הישמר מכל משמר מלהפעיל את מחשבתך באותם זמנים יקרים בשום דבר אחר מלבד אותה עבודה שכלית, שהיא ההתקרבות לה' והעמידה לפניו באופן האמיתי שהודעתיך, לא באופן של היפעלויות דמיוניות.

סיכום) זוהי לדעתי התכלית שיוכל להשיג איש מאנשי החכמה המכשיר את עצמו לכך בצורה זו של אימון.

דרגת משה והאבות

19 דרגת משה) אבל שאדם יזכה להשיג את האמיתות ולשמוח במה שהשיג, בעודו מדבר עם בני אדם ועוסק בצרכי גופו כשכל שכלו מופנה אל ה' יתעלה; והוא לפניו יתעלה בלבו

תמיד בעודו עם בני אדם בחיצוניותו, על דרך מה שנאמר במשלים השיריים שנאמרו על העניינים האלה: "אֲנִי יְשֵׁנָה וְלִבִּי עֵר, קוֹל דּוֹדִי דוֹפֵק" (שיר השירים ה,ב) – על דרגה זו איני אומר שהיא דרגת כל הנביאים, אלא אני אומר שהיא דרגת משה רבינו, שנאמר עליו: "וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל ה', וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ" (שמות כד,ב), ונאמר עליו "וַיְהִי שָׁם עִם ה' [אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה, לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה]" (שם לד,כח), ונאמר לו: "וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי" (דברים ה,כז), כמו שביארנו את משמעויות הפסוקים האלה (פסקה 10; א,יג; א,יח).

דרגת האבות) וזוהי גם דרגת האבות, שמקרבתם אליו יתעלה הושג שנודע בהם שמו לָעולם: "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב [שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם] זֶה שְּׁמִי לְעֹלָם [וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר]" (שמות ג,טו), ומהתאחדות שכליהם בהשגתו הושג שנכרתה עם כל אחד מהם ברית נצחית, "וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקוֹב [וְאַף אֶת בְּרִיתִי יִצְחָק וְאַף אֶת בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֶזְכֹּר וְהָאָרֶץ אֶזְכֹּר]" (ויקרא כו,מב).

20 ייחוד 1: השילוב) כי על ארבעה אלו, כלומר האבות ומשה רבינו, התבארה התאחדותם עם ה' שהעידו עליה הכתובים, כוונתי להשגתו ולאהבתו; וכן השגחת ה' עליהם ועל צאצאיהם אחריהם גדולה. ועם זאת הם היו עוסקים בהנהגת בני האדם וצבירת נכסים וההשתדלות בקניין. זו לדעתי ראיה שבעת אותם מעשים, הם היו עושים אותם באבריהם בלבד, בעוד שכלם לא סר מלפני ה' יתעלה.

21 ייחוד 2: ייסוד עם) כמו כן נראה לי שמה שחייב שאותם ארבעה נשארו בתכלית השלמות עם ה', כשהשגחתו עליהם התמידה, אף בעת התעסקותם בצבירת נכסים, כלומר בעת הרעייה ועבודת האדמה וניהול הבית, הוא שתכליתם בכל אותם מעשים היתה להתקרב אליו יתעלה. ומה רבה הקרבה! כי תכלית השתדלותם בחייהם היתה להביא למציאות אומה שתדע את ה' ותעבוד אותו, "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו [וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט]" (בראשית יח,יט). הרי התברר לך שתכלית כל השתדלותם היתה מופנית להפצת ייחוד השם בעולם והדרכת בני האדם לאהבתו יתעלה. ולכן עלתה בידם דרגה זו, כי אותן התעסקויות הן עבודה צרופה גדולה.

22 סיכום) אותה דרגה אינה כזו שאיש אשר כמוני יתיימר להדריך להשגתה. אך אל אותה דרגה שנזכרה לפניה ניתן לשאוף להגיע על ידי אותו אימון שהזכרנו. ואל ה' נישא תחינה להסיר את המכשולים המבדילים בינינו ובינו, אף על פי שרוב המכשולים הללו נובעים מאתנו, כמו שביארנו בפרקי החיבור הזה (ג,יא-יב), "עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מַבְדִּילִים בֵּינֵכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם" (ישעיהו נט,ב).

עקרון ההשגחה המדורגת ההדדית

23 והנה נגלה לי עתה היבט עיון נפלא מאוד, שעל ידו יוּתרו ספקות ויתגלו סודות אלוהיים. והוא שכבר ביארנו בפרקי ההשגחה (ג,יז-כג) שעל פי מידת שִׂכלו של כל בעל שֵׂכל תהיה בו ההשגחה.

תמידית) וכך, האדם השלם בהשגתו ששכלו אינו סר תמיד מעם ה' – ההשגחה עליו תמידית היא.

לפרקים) והאדם השלם בהשגתו שמחשבתו מוסרת מה' לעתים – הרי שההשגחה עליו היא רק בזמן מחשבתו בה', ומוסרת ההשגחה ממנו בזמן התעסקותו. הסרתה ממנו אז אינה כהסרתה ממי שמעולם לא השכיל, אלא אותה השגחה מתמעטת, כיוון שלאותו שלם בהשגתו אין בזמן התעסקותו שֵׂכל בפועל אלא הוא משיג אז בכוח קרוב (=פוטנציאל הקרוב למימוש), והוא דומה אז לסופר מיומן בשעה שאינו כותב.

העדר) ואילו מי שלא השכיל את ה' כל עיקר – הוא כאדם הנמצא בחושך ולא ראה מעולם אור, כמו שביארנו (ג,יח5) על הפסוק "וּרְשָׁעִים בַּחֹשֶׁךְ יִדָּמוּ" (שמואל־א ב,ט).

שיא) ומי שהשיג, והוא מתקדם כל־כולו למושכלו – הוא כמי שנמצא באור השמש הבהיר.

לפרקים) ומי שכבר השיג, והוא עוסק (בעניינים אחרים) – הרי הוא בשעת עיסוקו כמי שנמצא ביום המעונן שהשמש אינה מאירה בו בגלל העננים המבדילים בינה ובינו.

24 על כן נראה לי שכל אחד מהנביאים או מאנשי המעלה השלמים שפגעה בו רעה מרעות העולם הזה, לא מצאה אותו רעה זו אלא בזמן אותו הסח הדעת, וגודל הצרה הוא בהתאם למשך אותו הסח הדעת או פחיתות הדבר שהתעסק בו. ומאחר שהעניין כך הוא, כבר הותר הספק הגדול שהביא את הפילוסופים לשלול את ההשגחה האלוהית מכל פרט מבני האדם ולהשוות בינם ובין פרטי שאר מיני בעלי החיים, וראייתם היתה מכך שאנשי מעלה צדיקים נפגעו מפגעים גדולים. והתבאר הסוד בזה אפילו לפי המתחייב מדעותיהם. ותהיה השגחת ה' יתעלה תמידית על מי שזכה באותו שפע המצוי לכל מי שמשתדל לזכות בו.

השגחה בשל השגה ושמחה) ובעת שמחשבת האדם והשגתו את ה' יתעלה בדרכים האמיתיות, ושמחתו במה שהשיג, הופכות שלמות – אי אפשר אז בשום אופן שיפגע באותו אדם אף מין ממיני הרעות, משום שהוא עם ה', וה' עמו.

השגחה מאקראיות) אך כאשר הוא פונה מה' יתעלה, שהוא מוסתר אז מה' וה' מוסתר ממנו – אז הוא חשוף לכל רע שיזדמן לפגוע בו. כי הדבר הגורם להשגחה ולהינצלות מים

האקראיות הוא אותו שפע שכלי; ויש שהוא מוסתר לזמן מה מאותו איש מעלה טוב, או שכלל לא הגיע לאותו אדם הפחות והרשע, ולכן קרה לשניהם מה שקרה.

[25] האמנה זו התבררה לי גם מלשון התורה. הוא יתעלה אמר: "[וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים] וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל, וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת, וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא: הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה" (דברים לא,יז). הוא הבהיר שאנחנו הסיבה להסתרת פנים זו ואנחנו היוצרים את ההסתרה הזאת. והוא אשר אמר: "וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה" (שם,יח). ואין ספק שדין היחיד כדין הציבור.

[26] הרי התברר לך שהסיבה להיותו של אחד מבני האדם מופקר לאקראיות, והיותו נתון "לאכול" כבהמות, הוא היסתרו מה'. אך כאשר "אלהיו בקרבו" אין פוגע בו רע כלל.

[א] הוא יתעלה אמר: "אַל תִּירָא כִּי אִתְּךָ אָנִי, אַל תִּשְׁתָּע כִּי אֲנִי אֱלֹהֶיךָ [אִמַּצְתִּיךָ אַף עֲזַרְתִּיךָ אַף תְּמַכְתִּיךָ בִּימִין צִדְקִי]" (ישעיהו מא,י; ושם: כִּי עִמְּךָ אָנִי).

[ב] ואמר: "כִּי תַעֲבֹר בַּמַּיִם אִתְּךָ אָנִי, וּבַנְּהָרוֹת לֹא יִשְׁטְפוּךָ [כִּי תֵלֵךְ בְּמוֹ אֵשׁ לֹא תִכָּוֶה, וְלֶהָבָה לֹא תִבְעַר בָּךְ]" (שם מג,ב), כלומר: 'כי תעבר במים ואני אתך – הנהרות לא ישטפוך'. כי כל מי שהוכשר עד ששפע עליו השכל הזה, תילווה אליו ההשגחה ותימנענה ממנו כל הרעות.

[ג] נאמר: "ה' לִי – לֹא אִירָא, מַה יַּעֲשֶׂה לִי אָדָם?" (תהילים קיח,ו), ונאמר: "הַסְכֶּן נָא עִמּוֹ וּשְׁלָם" (איוב כב,כא), כלומר פנה אליו ויהיה לך שלום מכל רע.

שיר של פגעים

[27] התבונן ב'שיר שֶׁלִּפגעים' (=תהילים צא) ותמצא שהוא מתאר את אותה השגחה גדולה, ואת השמירה וההגנה מכל הפגעים הגופניים, הן הכלליים הן המיוחדים לאדם מסוים דווקא; הן אלה הנובעים מטבע המציאות הן אלה הנגרמים מנכלי בני אדם.

הגנה מפגעי הטבע) הוא אמר: "כִּי הוּא יַצִּילְךָ מִפַּח יָקוּשׁ, מִדֶּבֶר הַוּוֹת. בְּאֶבְרָתוֹ יָסֶךְ לָךְ וְתַחַת כְּנָפָיו תֶּחְסֶה, צָנָּה וְסֹחֵרָה אֲמִתּוֹ. לֹא תִירָא מִפַּחַד לָיְלָה, מֵחֵץ יָעוּף יוֹמָם. מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל יַהֲלֹךְ, מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם" (תהילים צא,ג-ו).

הגנה מפגעי האדם) ואז הגיע לתיאור ההגנה מנכלי בני אדם, ואמר: אתה, אם יזדמן לך לעבור בשדה קרב נרחב כשאתה בדרכך – אפילו ייהרגו אלף משמאלך ועשרת אלפים מימינך, לא יפגע בך רע כלל, אלא תביט ותראה בעיניך את משפט ה' וגמולו לרשעים האלה שנהרגו, ואתה שלום. והם דבריו "יִפֹּל מִצִּדְּךָ אֶלֶף וּרְבָבָה מִימִינֶךָ, אֵלֶיךָ לֹא יִגָּשׁ. רַק בְּעֵינֶיךָ תַבִּיט, וְשִׁלֻּמַת רְשָׁעִים תִּרְאֶה" (שם,ז-ח).

סיבת ההגנה) אחר כך המשיך ואמר את מה שאמר על השמירה, ואז נתן את הטעם להגנה הגדולה הזאת ואמר שהסיבה להשגחה הגדולה הזאת על אדם זה היא: "כִּי בִי חָשַׁק וַאֲפַלְּטֵהוּ, אֲשַׂגְּבֵהוּ כִּי יָדַע שְׁמִי" (שם,יד). וכבר ביארנו בפרקים שקדמו (א,סא-סג) שמשמעות ידיעת השם היא השגתו. והרי הוא כאילו אומר: "אדם זה זכה להגנה זו משום שהוא ידע אותי, וחשק בי אחר כך". ידוע לך ההבדל בין 'אוהב' ו'חושק', שהאהבה המופלגת עד שלא תישאר מחשבה על דבר אחר מלבד אותו אהוב, היא החשק.

מניעות הגוף: הגיל ותכונות האופי

[28] הפילוסופים הבהירו שכוחות הגוף בימי הנעורים מעכבים את רוב המידות הטובות, קל וחומר את אותה מחשבה זכה המושגת משלמות המושכלות ומביאה לחשק בו יתעלה, כי בלתי אפשרי להשיג אותה כשהלֵחוֹת הגופניות רותחות. אבל ככל שייחלשו כוחות הגוף ותדעך אש התאוות, יתחזק השכל ויתפשטו אורותיו ותזדכך השגתו וישמח במה שהשיג, עד שכאשר השלם יבוא בימים ויקרבו ימיו למות תרבה אותה השגה מאוד, ויגדלו השמחה באותה השגה והחשק במושג, עד שתיפרד אז הנפש מן הגוף בעת אותו עונג.

מיתת נשיקה

[29] על עניין זה רמזו החכמים על מות משה ואהרן ומרים, ששלשתם מתו בנשיקה, ואמרו על הפסוק "וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל פִּי ה'" (דברים לד,ה) – "מלמד שמת בנשיקה" (מדרש תנאים דברים לד,ה). וכן נאמר על אהרן: "[וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר] עַל פִּי ה' וַיָּמָת שָׁם" (במדבר לג,לח). וכן אמרו על מרים: "אף היא בנשיקה מתה" (בבלי מועד קטן כח,א), אלא שלא נאמר לגביה "על פי ה'" משום שהיא אישה, ולא יאה להזכיר את הדימוי הזה לגביה. הכוונה היא ששלושתם מתו בעת העונג של אותה השגה, מעוצמת החשק. החכמים ז"ל הלכו במימרה זו על הדרך השירית המפורסמת המכנה את ההשגה הבאה עם עוצמת החשק בו יתעלה "נשיקה", כמו שנאמר: "יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ [כִּי טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן]" (שיר השירים א,ב).

[30] סוג זה של מיתה, שהוא ההיחלצות מן המוות באמת, אמרו (חכמינו) ז"ל שהגיע דווקא למשה אהרן ומרים. שאר הנביאים ואנשי המעלה הם למטה מזה, אבל באופן כללי השגת שכליהם מתחזקת עם ההסתלקות, כמו שנאמר: "[אָז יִבָּקַע כַּשַּׁחַר אוֹרֶךָ וַאֲרֻכָתְךָ מְהֵרָה תִצְמָח,] וְהָלַךְ לְפָנֶיךָ צִדְקֶךָ, כְּבוֹד ה' יַאַסְפֶךָּ" (ישעיהו נח,ח). אותו שכל יישאר לאחר מכן הישארות נצחית במצב קבוע, משום שכבר הוסר המכשול שהיה

מסתיר בעדו בחלק מן הזמנים, והישארותו תהיה באותו עונג גדול שאינו מסוג עונגי הגוף, כמו שביארנו בחיבורינו (פה"מ, הקדמה לפרק חלק; תשובה ח) וביארו אחרים לפנינו.

חתימה והדרכה

[31] הטל אפוא על עצמך להבין את הפרק הזה, ותהיה שאיפתך להרבות באותם זמנים שאתה בהם עם ה' או משתדל להתקרב אליו, ולמעט באותם זמנים שאתה בהם עם זולתו ואינך משתדל להתקרב אליו. די בהדרכה זו בהתאם למטרת חיבור זה.

פרק נב

היראה מפני אובדן הקשר עם ה'

המלך הגדול – תודעת נוכחות ה'

[1] אין ישיבתו של אדם ותנועתו והתנהגותו כשהוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועתו והתנהגותו כשהוא לפני מלך גדול. וכן אין דיבורו ושיחתו החופשית כשהוא בקרב משפחתו וקרוביו, כדיבורו במקום מושבו של המלך. לכן על מי שבוחר בשלמות האנושית, ושיהיה איש האלהים באמת, לשים לב ולדעת שהמלך הגדול העוטף אותו וצמוד אליו תמיד – גדול הוא מכל מלך בשר ודם, אפילו היה דוד ושלמה. ואותו מלך הנלווה והצמוד הוא השכל השופע עלינו, שהוא הקשר בינינו לבינו יתעלה. וכמו שאנחנו השגנוהו באותו אור שהשפיע עלינו, כמו שנאמר: "בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה אוֹר" (תהילים לו,י) – כך באותו אור בעצמו הוא צופה בנו, ובשלו הוא יתעלה עמנו תמיד, צופה ומשגיח: "אִם יִסָּתֵר אִישׁ בַּמִּסְתָּרִים וַאֲנִי לֹא אֶרְאֶנּוּ? [נְאֻם ה'; הֲלוֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא, נְאֻם ה']" (ירמיהו כג,כד). הבן זאת מאוד.

תודעת ענווה המקיפה את חיי האדם

[2] דע שכשהשלמים מבינים זאת – הם משיגים מידה כזאת של יראת שמים, הכנעה ופחד מה' ויראה ובושה ממנו יתעלה, בדרכים אמיתיות ולא דמיוניות,

[א] העושה את סתריהם עם נשיהם ובמרחץ כנגליהם עם שאר בני האדם. כמו שתמצא שנהגו חכמינו המפורסמים עם נשיהם: "מגלה טפח ומכסה טפח" (בבלי נדרים כ,ב);

[ב] והם אמרו גם: "אי זה הוא צנוע? כל הנפנה בלילה כדרך שנפנה ביום" (בבלי ברכות סב,א).

[ג] וידוע לך שהם אסרו על הלוך בקומה זקופה, משום "מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ" (ישעיהו ו,ג) (בבלי קידושין לא,א; ועוד). כל זה כדי לקבע את הדבר שאמרתי לך: שאנחנו תמיד לפניו יתעלה ומהלכים ועוברים נוכח שכינתו.

ד) גדולי החכמים ז"ל היו נרתעים מלגלות את ראשם משום שהשכינה אופפת את האדם (בבלי קידושין לא,א).

ה) וכן היו ממעטים בדיבור בשל עניין זה, וכבר ביארנו מה שראוי לבאר על מיעוט הדיבור ב(פירוש למסכת) אבות (פה"מ אבות א,יד;טז), "כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ, עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים" (קהלת ה,א).

התורה באה לכונן תודעה של יראת ה' ואהבתו

3 יראה דרך מעשים) מטרה זו שהערתי לך עליה היא מטרתם של כל מעשי התורה. כי על ידי כל אותם פרטים מעשיים, ועשייתם החוזרת ונשנית, יושג ליחידים הנעלים אימון עד שישיגו את השלמות האנושית, וכך יפחדו מה' יתעלה וייראו ויחרדו וידעו מי עמהם, ויעשו לאחר מכן מה שיש לעשות. הוא יתעלה ביאר שתכלית כל מעשי התורה היא השגת ההיפעלות הזאת, שכבר הוכחנו בפרק זה (פסקה 1) למי שיודע את האמיתות, את אמיתות הצורך להשיג אותה – כוונתי לפחד ממנו יתעלה ולירא ממצוותו. הוא אמר: "אִם לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתֻבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה, לְיִרְאָה אֶת הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים כח,נח). התבונן כיצד אמר לך במפורש שהמטרה מ"כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת" היא תכלית אחת, שהיא "לְיִרְאָה אֶת הַשֵּׁם" וכו'. מדבריו בפסוק זה: "אִם לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת" תלמד שתכלית זו היא המושגת מן המעשים. הרי התברר שהיא מן המעשים, עשה ולא תעשה.

אהבה דרך דעות) אשר לדעות שהתורה לימדה אותנו, שהן השגת מציאותו יתעלה וייחודו – אותן דעות מלמדות אותנו את האהבה כמו שביארנו כמה פעמים (ג,כח2 ובהפניות שם; ג,נא28,13). ידוע לך הזירוז שזירזה התורה על האהבה: "[וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ] בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו,ה).

4 סיכום) כי שתי התכליות הללו, שהן האהבה והיראה, מושגות על ידי שני הדברים: האהבה מושגת על ידי דעות התורה הכוללות את השגת מציאותו יתעלה כפי שהוא, והיראה מושגת על ידי כל מעשי התורה, כמו שביארנו. הבן אפוא את הסיכום הזה.

פרק נג

המונחים חסד ומשפט וצדקה

פתיחה

1 פרק זה כולל פירוש משמעויותיהם של שלושה מונחים שנצרכנו לפרשם, והם: חסד, משפט וצדקה.

המונח חסד

[2] כבר ביארנו בפירוש לאבות (ה,ו) שמשמעות "חסד" היא הפלגה, בכל דבר שמפליגים בו, ולרוב משתמשים בו בהפלגה של הטבה. וידוע שההטבה כוללת שתי משמעויות:

משמעות א) האחת היא עשיית טוב למי שאין לך כל מחויבות כלפיו,

משמעות ב) והשנייה היא עשיית טוב למי שראוי לקבל, יותר ממה שהוא ראוי לקבל. השימוש הנפוץ של ספרי הנבואה בביטוי "חסד" הוא לעשיית טוב למי שאין לך כל מחויבות כלפיו.

א1) לכן כל טובה המגיעה ממנו יתעלה נקראת "חסד". כמו שנאמר: "חַסְדֵי ה' אַזְכִּיר" (ישעיהו סג,ז).

א2) ולכן המציאות הזאת כולה, כלומר העובדה שהוא יתעלה הביא אותה למציאות, היא חסד. נאמר: "עוֹלָם חֶסֶד יִבָּנֶה" (תהילים פט,ג), כלומר: בנין העולם – חסד הוא.

א3) ואמר יתעלה בתיאור מדותיו: "[ה' אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם] וְרַב חֶסֶד [וֶאֱמֶת]" (שמות לד,ו).

המונח צדקה

[3] אשר לביטוי "צדקה" – הוא נגזר מן "צדק", שהוא הצדק ("אלעַדְל"). הצדק הוא: מתן מה שמגיע לכל מי שמגיע לו, ולתת לכל מצוי מן המצויים כפי הראוי לו. על פי המשמעות הראשונה (של מילת המקור 'צדק'), אין זה נקרא "צדקה" בספרי הנביאים אם שילמת את החובות המוטלות עליך לזולתך. כי אם אתה משלם לשכיר את שכרו, או פורע את חובך – אין זה נקרא "צדקה"; אך החובות המוטלות עליך כלפי זולתך מתוך מידה טובה, כמו ריפוי שברו של כל בעל שבר – הן נקראות "צדקה".

דוגמה א) לכן נאמר לגבי השבת המשכון: "וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה" (דברים כד,יג). כי אם אתה הולך בדרכי המידות הטובות – אתה עושה צדק עם נפשך ההוגה, כי אתה משלם לה את המגיע לה.

ב) ומכיוון שכל מידה טובה נקראת "צדקה", נאמר: "וְהֶאֱמִן בַּה' וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה" (בראשית טו,ו), כלומר מידת האמונה (=הביטחון).

ג) וכן דבריו יתעלה: "וּצְדָקָה תִּהְיֶה לָּנוּ [כִּי נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ]" (דברים ו,כה).

המונח משפט

[4] אשר לביטוי "משפט" – משמעותו לדון את הנידון כפי הראוי לו, בין אם זו הטבה או ענישה.

סיכום ומטרת הפרק

[5] אם כן עלה בידינו ש"חסד" חל על הטבה באופן כללי, ו"צדקה" – על כל טוב שאתה עושה בשל מידה טובה שעל ידה אתה מביא את עצמך לשלמות, ו"משפט" – יש שתוצאתו תהיה עונש ויש שתהיה טובה.

וכבר ביארנו בשלילת התארים (א,נג-נד) שכל תואר שה' מתואר בו בספרי הנביאים הוא תואר פעולה.

(חסד) נמצא שמבחינת הבאתו את היקום למציאות הוא נקרא "חסיד";

(צדקה) ומבחינת רחמיו על החלשים, כלומר הנהגת בעלי החיים באמצעות כוחותיהם, הוא נקרא "צדיק";

(משפט) ומבחינת הטובות היחסיות והפגעים הגדולים היחסיים המתרחשים בעולם, שחייב אותם הדין הנובע מן החכמה – הוא נקרא "שופט".

(התארים) התורה כבר השתמשה במפורש בשלושת השמות האלה: "הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ [לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?]" (בראשית יח,כה), "[אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל] צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא" (דברים לב,ד), "וְרַב חֶסֶד" (שמות לד,ו).

[6] מטרתנו בפירושן של משמעויות המונחים הללו היתה כמבוא לפרק הבא.

פרק נד

תכלית האדם: לחבר השגה לעשייה בארץ

ארבע משמעויות שהן אחת להסבר המונח חכמה

[1] המונח "חכמה" מציין בעברית ארבע משמעויות:

(א) הוא מציין השגת האמיתות, שתכליתן השגתו יתעלה. נאמר: "וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא [וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה, לֹא יָדַע אֱנוֹשׁ עֶרְכָּהּ וְלֹא תִמָּצֵא בְּאֶרֶץ הַחַיִּים] (איוב כח,יב-יג), ונאמר: "[לְהַקְשִׁיב לַחָכְמָה אָזְנֶךָ...] אִם תְּבַקְשֶׁנָּה כַכֶּסֶף [וְכַמַּטְמוֹנִים תַּחְפְּשֶׂנָּה. אָז תָּבִין יִרְאַת ה', וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא. כִּי ה' יִתֵּן חָכְמָה...]" (משלי ב,ב-ו), וזה נפוץ.

(ב) הוא מציין קניית מומחיות מקצועית במקצוע כלשהו: "וְכָל חֲכַם לֵב בָּכֶם [יָבֹאוּ וְיַעֲשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה', אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶת אָהֳלוֹ...] (שמות לה,י-יא), "וְכָל אִשָּׁה חַכְמַת לֵב [בְּיָדֶיהָ טָווּ]" (שם,כה).

(ג) הוא מציין קניית מעלות המידות: "וּזְקֵנָיו יְחַכֵּם" (תהילים קה,כב), "בִּישִׁישִׁים חָכְמָה" (איוב יב,יב). משום שמה שנקנה בזקנה כשלעצמה הוא ההכנה לקבלת מעלות המידות. ד) והוא מציין תחכום וערמה: "הָבָה נִתְחַכְּמָה לוֹ" (שמות א,י). לפי משמעות זו נאמר: "וַיִּקַּח מִשָּׁם אִשָּׁה חֲכָמָה" (שמואל־ב יד,ב), כלומר בעלת תחכום וערמה.

ובמשמעות זו גם: "חֲכָמִים הֵמָּה לְהָרַע" (ירמיהו ד,כב).

2 איחוד המשמעויות) ייתכן שמשמעות "חכמה" בעברית מורה על תחכום והפעלת המחשבה, ואז יש שאותו תחכום והערמה הוא

א) בקניית מעלות שכליות,

ב) או בקניית מעלות מידותיות,

ג) או בקניית מומחיות מעשית,

ד) או במעשי רוע ורשע. התברר אם כן ש"חכם" נאמר א) על בעל מעלות שכליות, ב) ועל בעל מעלות מידותיות, ג) ועל כל בעל מומחיות מעשית, ד) ועל בעל ערמה במעשי רשע ורוע.

חכמת התורה וסדר לימודה

3 לפי ביאור זה נקרא היודע את כל התורה לאמיתה "חכם" משני היבטים:

א) מצד המעלות השכליות הכלולות בתורה,

ב) ומצד מעלות המידות הכלולות בה. אך מכיוון שהדברים השכליים שבתורה נמסרים בקבלה (=כקביעה) ואינם מוכחים בדרכי העיון, החלו להתייחס בספרי הנביאים ובדברי החכמים לידיעת התורה כמין בפני עצמו ולחכמה סתם כמין אחר, כשאותה חכמה סתם היא זו שהוכחו באמצעותה אותם דברים שכליים שלמדנו מן התורה כקבלה. וכל מה שתמצא בכתובים על שבח החכמה ומופלאותה ומיעוט קוניה, כגון "לֹא רַבִּים יֶחְכָּמוּ" (איוב לב,ט), "וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא [וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה]" (שם כח,יב) ופסוקים רבים כיוצא בהם – כולם מתייחסים לאותה חכמה המלמדת אותנו את ההוכחה לדעות התורה. דבר זה נפוץ גם בדברי החכמים ז"ל, כלומר שגם הם מתייחסים לידיעת התורה כמין אחד ואל החכמה כמין אחר. א) אמרו ז"ל על משה רבינו: "אב בחכמה, אב בתורה, אב בנביאים" (בבלי מגילה יג,א), ב) ועל שלמה נאמר: "וַיֶּחְכַּם מִכָּל הָאָדָם" (מלכים־א ה,יא), ואמרו: "ולא ממשה" (ראו בבלי ראש השנה כא,ב), כלומר שהכוונה ב"מִכָּל הָאָדָם" היא "מאנשי דורו", ומשום כך מזכיר הפסוק את "הֵימָן וְכַלְכֹּל וְדַרְדַּע בְּנֵי מָחוֹל", החכמים המפורסמים אז.

4 החכמים ז"ל אמרו גם שהאדם נתבע תחילה לדעת את התורה, ואחר כך הוא נתבע על החכמה, ואחר כך הוא נתבע על התלמוד המוטל עליו, כלומר להסיק מה עליו לעשות. וכך ראוי שיהיה הסדר:

א) שהדעות הללו ייוודעו בתחילה כקבלה,

ב) ואחר כך יוכחו,

ג) ואחר כך יש לדקדק את המעשים שעל ידם יוטבו דרכי האדם. זה לשונם ז"ל על כך שהאדם נתבע על שלושת העניינים הללו בסדר זה: "כשאדם נכנס לדין תחלה אומרים לו: קבעת עתים לתורה? פלפלת בחכמה? הבינות דבר מתוך דבר?" (בבלי שבת לא,א). הרי התברר לך שידיעת התורה היא לשיטתם מין אחד, והחכמה מין אחר, והיא אימות דעות התורה בעיון נכון.

ארבע השלמויות האנושיות

5 לאחר כל מה שהקדמנו, שמע מה שנאמר: הפילוסופים, הקדומים והמאוחרים, הבהירו שהשלמויות המצויות לאדם – ארבעה מינים הם:

א: שלמות קניינית) הראשון – והוא הנחות שבהם, והוא אשר בו מכלים אנשי העולם את ימיהם – הוא שלמות הקניין, כלומר הממון והבגדים והכלים והעבדים והקרקעות וכיוצא בהם שיש לאדם. והיותו של האדם מלך גדול הוא גם כן ממין זה. בשלמות זו אין שום חיבור בינה ובין אותו אדם, אלא היא יחס כלשהו, שרוב ההנאה ממנו היא דמיון גרידא, כלומר: "זה ביתי" ו"זה עבדי" ו"הכסף הזה שלי" ו"אלה הם אנשי צבאי". ואם יתבונן בעצמו ימצא שהכול חיצוני לעצמותו, ושכל דבר מקניינים אלה קיים כפי שהוא בפני עצמו. ולכן אם יֵעדר אותו היחס, לא יהיה הבדל בין אותו אדם שהיה מלך גדול לבין הנקלה שבאנשים, מבלי שישתנה דבר מאותם הדברים שהיו מיוחסים לו. הפילוסופים הבהירו שמי שישים את השתדלותו ומטרתו לאופן זה של שלמות – לא תהיה השתדלותו אלא לדמיון גרידא, והוא דבר שאינו בר קיימא, ואף אם יתקיים בידו הקניין ההוא כל ימי חייו, לא תושג לו בעצמותו כל שלמות.

6 ב: שלמות גופנית) המין השני קשור לעצמותו של האדם יותר מן הראשון, והוא שלמות מבנה הגוף ותכונתו, כלומר שמזגו של אותו אדם יהיה בתכלית האיזון ואבריו בפרופורציות מתאימות וחזקים כראוי. גם את מין זה של שלמות אין לעשות תכלית, כי הוא שלמות גופנית, ואינו של האדם באשר הוא אדם אלא באשר הוא בעל חיים, והוא שותף בזה לחיות הפחותות ביותר. ועוד, אפילו יגיע כוח האדם לשיאו המרבי, לא יגיע לכוחו של פרד חזק, לא כל שכן שיגיע לכוח אריה או כוח פיל. שיא השלמות הזאת, כמו שציינו, היא שיישא משא כבד או ישבור עצם עבה וכיוצא בזה מן הדברים שאין בהם תועלת גופנית גדולה. תועלת נפשית, מכל מקום, נעדרת מן המין זה.

7 ג: שלמות אופי וחברה) המין השלישי הוא שלמות בעצם האדם יותר מן השני, והוא שלמות מעלות המידות, כלומר שמידותיו של אותו אדם תהיינה בתכלית המעלה. ומטרת רוב המצוות אינה אלא להשגת מין זה של שלמות. גם מין שלמות זה אינו אלא הכנה

לזולתו ואינו תכלית לעצמו. זאת משום שכל המידות אינן אלא בדברים שבין אדם לחברו, וכאילו באותה שלמות במידותיו הוא רק הכשיר עצמו לתועלת בני האדם, ואם כן נעשתה כלי עבור אחרים. שהרי אם תניח אדם לבדו, שאין לו עסק עם אף אחד, תמצא שכל מידותיו הטובות יהיו אז נטולות ערך ובטלות ואין בהן צורך, ואינן תורמות לשלמותו האישית כלל. כי אין הוא צריך אותן ואין הן מועילות לו אלא מבחינת זולתו.

8 ד: שלמות ההכרה) המין הרביעי הוא השלמות האנושית האמיתית, שהיא השגת המעלות השכליות, כלומר תפיסת מושכלות המלמדות דעות נכונות במטפיזיקה. וזו היא התכלית האחרונה, והיא המביאה את האדם לשלמות אמיתית, והיא לו לבדו, והיא הנותנת לו קיום נצחי. ובה האדם אדם.

שלמות השיא, גם בתפיסת הנביאים והחכמים

9 התבונן בכל אחת משלוש השלמויות הקודמות ותמצא שהיא לזולתך, לא לך; ואם אי אפשר בלעדיהן, כַּמפורסם, הרי הן לך ולזולתך. אך השלמות האחרונה הזאת היא לך לבדך, ואין בה לאחר שום שותפות עמך, "יִהְיוּ לְךָ לְבַדֶּךָ וְאֵין לְזָרִים אִתָּךְ" (משלי ה,יז). לכן ראוי לך שתשקוד להשיג את מה שנשאר לך, ולא תטרח ותתייגע עבור אחרים, אתה המזניח את נפשך עד שלובנהּ השחיר בשלוט הכוחות הגופניים עליה, כמו שנאמר בתחילת אותם משלים שִׁירִיִּים שנאמרו על עניינים אלה: "[אַל תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ] בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ בִי, שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת הַכְּרָמִים, כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי" (שיר השירים א,ו). ועל אותו עניין עצמו נאמר: "פֶּן תִּתֵּן לַאֲחֵרִים הוֹדֶךָ, וּשְׁנֹתֶיךָ לְאַכְזָרִי" (משלי ה,ט).

10 גם הנביאים ביארו לנו את העניינים האלה עצמם ופירשו אותם לנו כמו שפירשום הפילוסופים, ואמרו לנו בפירוש ששלמות הקניין, ושלמות בריאות הגוף, ושלמות המידות – כל אלה אינן שלמויות שיש להתפאר בהן ולחשוק בהן; ושהשלמות שיש להתפאר בה ולחשוק בה היא ידיעתו יתעלה, שהיא הידע האמיתי. ירמיה אמר על אותן ארבע שלמויות: "כֹּה אָמַר ה': אַל יִתְהַלֵּל חָכָם בְּחָכְמָתוֹ, וְאַל יִתְהַלֵּל הַגִּבּוֹר בִּגְבוּרָתוֹ, אַל יִתְהַלֵּל עָשִׁיר בְּעָשְׁרוֹ. כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל: הַשְׂכֵּל וְיָדֹעַ אוֹתִי" (ירמיהו ט,כב-כג). התבונן כיצד נקט אותן כסדרן אצל ההמון, משום שמבחינתם השלמות הגדולה ביותר היא "עשיר בעשרו", ולמטה ממנה "גבור בגבורתו" ולמטה ממנה "חכם בחכמתו", כלומר בעל המידות הנעלות, משום שגם אותו אדם הוא נכבד אצל המון העם שאליהם הוא מדבר, ולכן סודרו (השלמויות) בסדר זה.

[11] החכמים ז"ל כבר השיגו מאותו פסוק את העניינים האלה עצמם שצִיַּנּוּ, ואמרו במפורש את מה שביארתי לך בפרק זה: שה"חכמה" האמורה בסתם בכל מקום, והיא התכלית, היא השגתו יתעלה, ושאותם קניינים שאדם קונה מן האוצרות שמתחרים בהם ומחשיבים אותם לשלמות – אינם שלמות. וכן כל המעשים התורניים האלה, כלומר מיני העבודות, וכן המידות המועילות לכל האנשים בהתנהגותם זה עם זה – לכולם אין חיבור לתכלית אחרונה זו ואין להשוותם אליה, אלא הן הכנות עבור תכלית זו.

[12] שמע דבריהם בכל אותם עניינים בלשונם, והוא לשון בראשית רבה (לה,ג). נאמר שם: "כתוב אחד אומר: 'וְכָל חֲפָצַיִם לֹא יִשְׁווּ בָהּ' (משלי ח,יא) וכתוב אחר אומר: 'וְכָל חֲפָצֶיךָ לֹא יִשְׁווּ בָהּ' (שם ג,טו); 'חֲפָצִים' – אלו מצות ומעשים טובים, 'חֲפָצֶיךָ' – אלו אבנים טובות ומרגליות; חֲפָצַי וַחֲפָצֶיךָ לֹא יִשְׁווּ בָהּ, אלא: 'כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל [הַשְׂכֵּל וְיָדֹעַ אוֹתִי]' (ירמיהו ט,כג)". ראה כמה תמציתי מאמר זה וכמה שלם אומרו, ואיך לא החסיר דבר מכל מה שציינו והארכנו בביאורו ובהקדמותיו!

המנהיגות כהידמות

[13] כיוון שהזכרנו את הפסוק הזה והדברים המופלאים הכלולים בו, והזכרנו את דברי החכמים ז"ל עליו, נשלים את מה שהוא כולל: בפסוק הזה, בביאור המטרה הנכבדת ביותר, הוא לא הסתפק בהשגתו יתעלה בלבד, משום שאילו זו היתה כוונתו היה אומר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל: השכל וידוע אותי" ועוצר, או היה אומר "השכל וידוע אותי כי אני אחד" או היה אומר "כי אין לי תמונה" או "כי אין כמוני" וכיוצא בזה. אלא אמר: ההתפארות היא בהשגתי ובידיעת תאריי, כלומר פעולותיו, כדרך שביארנו (א,נד) על מה שנאמר: "הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ [וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ]" (שמות לג,יג). וביאר לנו בפסוק הזה (ירמיהו ט,כג) שאותן פעולות שיש לדעת ולחקות הן חסד, משפט וצדקה.

[14] הוא הוסיף עניין חשוב אחר, והם דבריו "בָּאָרֶץ" (שם), שזה הוא ציר התורה. ולא כמחשבתם של המתפרצים, שחשבו שהשגחתו יתעלה מסתיימת אצל גלגל הירח ואילו הארץ ואשר בה עזובים, "עָזַב ה' אֶת הָאָרֶץ" (יחזקאל ט,ט), אלא כמו שהבהיר לנו על ידי אדון החכמים: "כִּי לַה' הָאָרֶץ" (שמות ט,כט), כלומר שהשגחתו גם בארץ כמתאים לה כמו שהוא משגיח בשמים כמתאים להם, והוא אומרו: "כִּי אֲנִי ה', עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ" (ירמיהו ט,כג).

[15] אחר כך השלים את העניין ואמר: "כִּי בְאֵלֶּה חָפַצְתִּי, נְאֻם ה'" (שם), כלומר כוונתי שיבוא מכם חסד, צדקה ומשפט בארץ באופן שביארנו (א,נד) לגבי שלש עשרה מדות,

שהמטרה היא להידמות להן ושיהיו אלה דרכינו. אם כן התכלית הנזכרת בפסוק הזה היא שהוא הבהיר ששלמות האדם שיתפאר בה באמת היא

א) מי שיזכה בהשגתו יתעלה כפי יכולתו,

ב) ושידע כיצד היא השגחתו על ברואיו בהבאתם למציאות ובהנהגתם, ג) ושבדרכיו של אותו אדם לאחר אותה השגה יתכוון תמיד לחסד צדקה ומשפט, כהידמות לפעולותיו יתעלה באופן שביארנו כמה פעמים בחיבור זה.

חתימת הספר

16 זה מה שנראה לי לכלול בחיבור זה ממה שנראה לי שיועיל מאוד לשכמותך, ואני מאחל לך שעם התבוננות שלמה תשיג כל מה שכללתי בו בעזרת ה' יתעלה,

והוא יזכנו וכל ישראל חברים למה שהבטיח לנו: "אָז תִּפָּקַחְנָה עֵינֵי עִוְרִים, וְאָזְנֵי חֵרְשִׁים תִּפָּתַחְנָה" (ישעיהו לה,ה). "הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רָאוּ אוֹר גָּדוֹל, יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת אוֹר נָגַהּ עֲלֵיהֶם" (שם ט,א). אמן.

שיר סיום

קָרוֹב מְאֹד הָאֵל לְכָל קוֹרֵא, אִם בֶּאֱמֶת יִקְרָא וְלוֹ יִשְׁעֶה. נִמְצָא לְכָל דּוֹרֵשׁ יְבַקְּשֵׁהוּ, אִם יַהֲלֹךְ נִכְחוֹ וְלֹא יִתְעֶה.

נשלם החלק השלישי בעזרת האלוה ובהישלמו נשלם מורה הנבוכים: