

...נקודה. ויחלקהו לחלקים [ואחר כך] יסדרהו בשערים, אשר הוא להם אחרי היותם... כיסודות אשר הם כקטבים. ומזה יסעף את הסעיפים אשר הם כתולדותיו. ועל-ידי כך יהיה המאמר כעדי כתם הערוך בסדר, כמאמר החכם<sup>1</sup>: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו. ואמר אחריו<sup>2</sup>: גזם זהב וחלי כתם מוכיח חכם על און שמעת. ותרגמתי כתפאחה ד'הב פי מזכ'רפאת<sup>3</sup> מן פצ'ה אלכלאם אלמקול עלי ג'התה וכאשנאף מן ד'הב וחלי מן פצוץ אלחכים אלואעט' מא סמע קאבל: כתפוחי זהב באבני צבעונים של כסף הדבר הנאמר על אפניו, והחכם המוכיח על און קשבת הוא כגזם זהב וחלי כתם. ובפירושי הרחב ביארתי שני פסוקים אלה במקומם (והסברתי) מה טיבו של המאמר 'על אפניו'<sup>4</sup>.

1 משלי כ"ה, יא.

2 שם, י"ב.

[אוצר החכמה]

3 וכן תרגם "ואבני משכית" בויקרא כ"ו א': וחג'רא מזכ'רפא — אבן מצויירת, ועיין במיוחס ליונתן ובאב"ע שם. ור' גם בתרגום רבנו ליש' ב', ט"ז; תה' ע"ג, ז' ואיוב ל"ח, ל"ו, ור' ג"כ האגרון לדוד בן אברהם אלפסי, מהד' סקו, וכתאב אלאצול לריב"ג ערך 'שכה'. ובסה"מ לרמב"ם ל"ת י"ב, הוצ' בלוך, איתא: אלד' גתינא עז עמל אלחג'ארה מהיאה ליסג'ד עליהא... לאן כד'לך כאנו יעמלון חג'ארה מנקושה מחכמה אלצנאעה אמאם אלאות'אן... קאל תע' ואבן משכית וג' ונץ ספרא: לא תתנו בארצכם אבל משתחיים אתם על האבנים המפוצלות בבית המקדש (וכן במשנה תורה, עכו"ם, ו', ז': על האבנים המפוצלות). הזכיר שלושה מיני אבנים בתרגום 'משכית' וכולם ענין אחד. מהיאה פירושה: מתוקנת על ידי ציור או סיתות, וכן כוללת מנקושה את שתיהן: מצויירת או מסותתת (ר' המילון של דווי, ערך 'נקש', וגם בכתאב אלאנואר לקרקסאני עמ' 424: "והרם אלסג'וד עלי חג'ר מנקוש"). ולזה מתאימה גם הנוסחה שהביא הרמב"ם מהספרא: אבנים מפוצלות. (ולפי"ז יש לתקן את התרגום במהדורות השונות של סה"מ ואת הערות ס"א וס"ד בהוצ' מוסד הרב קוק).

4 עשרה כללים קבע שם: שלושה באופן הכתיבה — שיכתוב את האותיות כתיקונן, ולא יחבר את שאין דרכו להיות מחובר, ובזה מעלה יתירה ללשון העברים, כי אין שום אות אצלם מחוברת לחברתה (בניגוד לערבית; וכמאמרו של רב יהודה בשם רב, מנחות כ"ט, א', כל אות שאין גויל מקיף לה מארבע רוחותיה פסולה); ושתיינה המלים מופרדות זו מזו ברווח יותר גדול מזה שבין אות לחברתה (במנחות ל', א': "ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ובין אות לאות כמלא חוט השערה"). והג', שיפריד בין פרשה לפרשה (ע' בגמ' שם על רווח שבין פרשה לפרשה). שלושה בדרך הבעת המלים וההפסקות ביניהן ובבחירת המלה הנכונה. וארבעה בסידור הדברים לפי ענינם, או לפי מכנה משותף שביניהם, ולפי המדרגה מן הקל אל הכבד, ומן הרפה אל החזק; והכללים המבוארים שם הם שהינחו את רבנו בחיבוריו וראה להלן, עמ' 193.

ואם ישאל אדם ויאמר: אם הסדר המלווה את החבור, חשיבותו גדולה כל כך, מפני מה אין אנו מוצאים בספר הזה, רצוני לומר בתורה, את המצוות והדינים מקובצים ומסודרים בשערים, ומחולקים בחלקים ומודרגים לפי מדרגות, אלא נראה אותם מפוזרים ומבודדים? נשיב לו לאמור: נותן התורה, יתעלה וישתבח, התכוון בזה שיהיו יראיו עוסקים בה ביגיעה ובעיון רב עד שישמרוה בזכרונם בשלמות ויצרפו כל מאמר אל הדומה לו, וייחסו כל נקודה אל שורה וסוגה, ובזה ירבה שכרם ויגדל גמולם.<sup>5</sup> ונתן בלב החכמים המובהקים לקרב את הדברים אל שכלם על-ידי הקבוץ והחלוק והדרוג והסדור, כמו שנתן את הכשרון לדלות את המים מקרקעית הארץ. ואמנם המשיל את הידיעה גם בזה כשאמר<sup>6</sup>: מים עמקים דברי פי איש נחל גבע מקור חכמה. וחתן אותם ביכולת להעביר (דברים) מעבר אחד של הנהר אל השני, והמשיל גם בזה את הידיעה (של התורה) באמרו<sup>7</sup>: מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, (ונתן להם) את הכח להתבונן בצורות ההנדסיות ולדעת את דמות הגלגל ותבניתו, וגם לזה הקיש את הידיעה (של התורה) ככתוב<sup>8</sup>: מי יעלה לנו וגו'. [והראשונים לא הצטרכו לכל זה] כדורנו הדל נטול סגולות ומעורטל ממעלת המדעים. כי לאנשי דורנו המדעים וההתייגעות בהם הם למשא, והבערות קלה ונוחה בעיניהם, ואם לא יביאו להם את מבוקשם בידיעת התורה בדרך הכי קרובה, ולא יגישוהו להם באופן הכי נוח, שיהיה לפניהם כמזון מתוקן וכלחם אפוי וכבשר מבושל ויין מזוג (לא יפנו אליה). והלואי וישתוקקו אליה (כשהיא ניתנת להם בצורה נוחה), כמאמר החכם<sup>9</sup>: חכמה נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה וגו', וכדרך שביארתי את הפסוקים האלה במקומם.

ואחרי שתארתי את טיב הסדר וחשיבותו, ראוי שאזכיר את הכללים אשר על צירם יסוב ועל יסודם יעמוד (ספר התורה), ואומר, ראיתי שלמרות רום המדרגה של ספר התורה ועיקר חשיבותו, אין הוא ההוכחה היחידה שיש לאלהים על עובדיו, ואין הוא ההדרכה כולה, שהיתווה להם בעבודתו, אלא יש לו עלינו עוד שני יסודות אחרים בידיעה; האחד קדום לספר התורה והשני מאוחר לו. הקדום היא הידיעה

5 ובדרך זו נימקו רס"ג ואחרים את מציאותן של מילים סתומות ומילים שהוראתן מפוקפקת במקרא, ר' דברי הג' וציוני עליהם להלן עמ' 195.

6 משלי י"ח, ד'.

7 דב' ל', י"ג.

8 שם, י"ב. ופירוש הפסוקים לפי"ז: החכמה אמנם דבר שהינו מעבר לים, ומופלאה כצורות ההנדסיות וכ' אבל מצוות התורה אינן כך, כי הכל מפורש על ידי נותן התורה ונביאו, ור' מש"כ בעניין זה לעיל, עמ' סא.

9 משלי ט', א'–ב', ובפירושו שם ייחס את הרשלנות במחשבה, והבערות לכתות שהוא מתפלמס עמן ברוב חיבוריו, המלחדון והקראים, ומסתבר שכלפיהם מכוונים גם דבריו כאן ולא כלפי כל בני דורו. ולא עוד אלא שאת המייחדים (אנשי המעטולה הדוגלים בשם הצדק האלהי וייחודו) ואת מקורות המסורת היהודית, הרבניים, הרי הוא מתאר שם כנושאי עול החכמה ומגיניה.

השכלית הפועלת במי שמחשבתו שלמה מכל פגם ונקיה מכל כתם. ואחריו הידיעה הנמסרת לנו על-ידי שליחיו, והאגדות האמיתיות שקבלנו מנביאי האמת. ושלושה יסודות אלה: המושכל והכתוב והמקובל, כשהם מתקבצים יחד, הם גותנים לבני האדם את השלמות<sup>10</sup>.

ואחרי שתארתי את שבת האלהים ותהלתו אומר: אף על פי שהשכל תופס את היסודות הפשוטים שבכל נמצא, ומכיר את הפרטים הנתפסים על-ידי החושים, אין הוא משיג זאת אלא לאחר שפירק את המורכב ליסודותיו הפשוטים, וזיהה אותם בתוך התרכובת על-ידי בחינה ובדיקה. כי הידיעה הראשונית שהיא ידיעת החושים, אינה תופסת אלא את המורכב, ואחרי שהיא תופסת זאת, תגיחה לפני הידיעה השניה הבוחנת ובודקת אותו, ומוצאת שהוא מורכב מעניינים רבים. ואף-על-פי שאין צורך להביא דוגמאות למה שביארתי, הואיל והוא נראה בחוש, לא אמנע מהביא לזה כמה משלים. חוש הראייה הבא במגע ראשון עם ספר משיגו השגה אחת, דהיינו שהוא ספר. ואז הוא מכוון אליו את כח השכל ובוחר אותו עד שמתברר לו, שהתכונות שבגללן הוא נקרא ספר הן דבר שבמקרה, ויש כאן דבר הנושא תכונות אלה, והוא הנקרא עצם. וכשהראיה גופלת על קטבים בעלי גבול ומרחקים משתרעים, השכל גוזר, שיש בספר הזה דבר הנקרא כמות, וכשמכירים את הצבעים השונים ושאר הדברים, השכל גוזר שיש כאן דבר הנקרא איכות<sup>11</sup>. וכן השכל דן ביתר הקטגוריות המחבורות לחומר. ואף-על-פי שהחושים מוצאים את כולם מוצא אחד, הוא (השכל) מפעיל לגביו את הבדיקה ההגיונית ומנתח אותו ומשיג כל ענין שבו לחוד. והוא (השכל) יודע שעניין אחד מופיע בדברים שונים, כלובן המופיע בשלג ובאדם ובצמר-גפן וכדומה. וכמו-כן הוא יודע שעניינים רבים מתקבצים בגוף אחד. וכדי לתת לשכל תפקיד זה, דהיינו, כדי שיפריד בין מה שהחושים מאחדים, המציא ממציא הכל, יתברך ויתעלה, את הדברים מחוברים ומורכבים. ועוד, כדי שהמחוברים המורכבים יוכיחו שיש מחבר ומרכיב. ועוד, כדי שיהיו הדברים זקוקים זה לזה. ובגלל שלושה דברים אלה, ומסיבות שהן למעלה מהם, והן בחכמתו (של) הבורא, יש בכל הנמצאים חבור והרכב. ועם שהמחשבה מכירה שלוש סיבות אלה מאליה, והשכל תופס אותן, נתפרשו גם בכתבי הקודש. באחד מהם כתוב<sup>12</sup>:

10 תמצית הסעיף הזה גם בהקדמתו לתפסיר, מהד' דרנבורג עמ' ג', וכן באו"ד ובראש הקדמתו לתהלים, מהד' קאפח: "כד'לך אלאפעאל אלמסתחסנה פי אלעקל ואלשראיע אלמת'בחה פי אלכתאב ואלאכ'באר אלד'י יתנאקלהא ד'ו אלצדק אצל אסתצלאח אלעבאד ללטאעה וכל תדביר דיאני ופקה וחכם לאלמומגין ואן אתבע שרחה פאנה יסתנד הד'ה אלת'לא'ת'אצול": "וכן המעשים הנאים עפ"י השכל, והמצוות הכתובות בספר, וההגדות שמוסרים אנשי האמת הן יסודות הכשרת האדם לעבודת ה'. וכל הדרכה דתית ופרטי מצוות ודינים (שבין אדם לחבירו) שבידי המאמינים, כולל הפרטים שאחריו, הרי הוא מבוסס על שלושה יסודות אלה".

11 עפ"י הקטגוריות של אריסטו.

12 יש' מ"א, כ'.

למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדיו, כי יי עשתה זאת וקדוש ישראל בראה, ותרגומו: לִכִּי יִרְאוּ אֱלֹהִים פִּיעֲלֻמוּ ויבחת'ון<sup>13</sup> ויעקלו אג'מעין אן קדרה אללה ד'לך וקדוס אסראיל כ'לקהא<sup>14</sup>: כִּדִּי שִׁירָאוּ בְּנֵי אָדָם וידעו ויבינו כולם שכת אללהים עשה זאת וקדוש ישראל בראה; היא הסיבה של העסקת המחשבה<sup>15</sup>. ונאמר עוד<sup>15\*</sup>: למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יי ואין עוד. ותרגמתי זאת: לִכִּי יַעֲרְפוּ<sup>16</sup> מִן מִשְׁרַק אֱלֹשֶׁם וּמִגְרִבָּהָ אֲנָה לִיס גִּירִי<sup>17</sup> אֲנָה אֱלֹלָה לֹא סוּאִי. וזו היא המטרה של הכרת פעולת שם היוצר על ידי היצירה. ואמר החכם עוד<sup>18</sup>: ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון. ותרגומו<sup>19</sup>: יְקוֹל אֱלֹג'אֲמַע אֲנָה וּגִידָת אֱלֹאשִׁיא תַחַת־אֲג' כֹּל וְאֶחָד אֱלִי אֱלֹאכִיר לִיגִיד ד'לך אלפכר ויחצלה — אמר המקבץ, אני מצאתי את הדברים צריכים זה לזה כדי שתמצא זאת המחשבה ותשיגה. זו היא המטרה של זקיקות דבר אחד לשני<sup>20</sup>.

ומפני שיש בחבור הדברים שלשה יסודות אלה מהחכמה, יצר אללה את כל היצירות שגילה לאנשים מחוברות ומורכבות. ובענין הזקיקות של הדברים להרכב, לשם קיומם, אין הבדל בין זקיקות קיומו של החלק הקטן לגדול הימנו לבין זקיקות החלק הגדול לקטן הימנו, הואיל והכל מחובר בהרכב אחד. וכמו שאנו רואים בבעלי החיים שאין קיום לאבריהם הגדולים בלי האיברים הקטנים, והוא הדין בצמחים. וכמו שתלקי הגלגל ותלקי הארץ מתקיימים מקצתם במקצתם והם כמקום זה לזה, וכמו שאמר בכתובים שהוא מקיים את קיבוצם יחדיו<sup>21</sup> — קורא אני

13 במהד' תרגומו שם: ויעלמו ויבחת'ון.

14 שם: בראה.

15 כי כתוב "וישכילו".

15\* שם מ"ה, ו'.

16 במהד' שם, לִכִּי יַעֲלֹם אֱלֹנָאס.

17 שם: כִּמָּא אֲנָה — וְהַכִּמָּא מִיִּתְרַת וְעִי' בְּאוֹד', מ"ב, פ"ב (עמ' פ"ו) שפירש את הפסוק הזה ואחרים מעין זה בקשר להוכחת אחדות האל על יסוד המופת של ה"מניעה ההדדית".

18 קהלת ז', כ"ז.

19 השלמתי במקור: 'ותרג'מה' ולא 'ותרג'מתה' כבפסוקים הקודמים, כי מאוד מסופק אני אם כתב הג' פירוש או תרגום לקהלת. מלטר בספרו האנגלי על ר"ס, עמ' 324, מונה לו פירוש על קהלת בהסתמכות על פירוש פסוק המובא בשמו על ידי הריב"ג, אבל את הפירוש שהוא מצאתי בפירוש הג' לפרשת אחרי מות שבכת"י, ומאוד יתכן שזהו המקור של הריב"ג. בדיקותי באוצרות הגניזה לא העלו אף קטע אחד מפירוש לקהלת שאפשר ליחסו לרס"ג.

20 דבר זה מובא בשם אחד החכמים בפירוש לקהלת, שההדיר ר"י קאפה בין פירושים לחמש מגילות: "ומן אלשיך" מן שרתה אני וגידת אלאשיא מפתקרה כל ואחד אלי אכיר ליגיד (כך, והמהדיר גרס 'ליגייר' ויצא לו שהמשפט 'לא ברור כל צרכו') ד'לך אלפכר ויחקק הד' ענדה פאקה כל מוג'וד בעץ' אלי בעץ". והמפרש שם דוחה את הפירוש הזה, והרי לך ראיה נוספת שהפירוש הוא אינו מרס"ג, דבר שכבר הוכח על ידי חכמים בראיות מספיקות.

21 יש' מ"ח, י"ג, ופירושו על ראש בראשית, להלן עמ' 209, תפס את הפסוק הזה בעניין בריאת השמים והארץ יחד, כדעת חכמים בחגיגה י"ב, א' ובאו"ד מ"ב, פ"ה (עמ' צ"ג)

אליהם יעמדו יחדיו. והגיע בהודיעו משפטי החבור מחלקו המקיף הכביר ומרכזו עד חלקי הכלים שהמלאכות נעשות בהם, וקיום הגדול שבהם (תלוי) בקטן, ובלעדי זה לא תאפשר המלאכה, וכתאור המלאכות בכתוב <sup>22</sup>: וחרשים המה מאדם יתקבצו כלם יעמדו.

ואחרי מה שצינו, שהמוחשים כולם אין להם קיום אלא בחיבור, ושבתהפרקם הם מתנוונים, הרי ודאי שכך הוא גם במדעים, היות וכל ידיעה (שכלית) תלוייה בתחושה, באשר אין דרך אל השני אלא בראשון <sup>23</sup>. ואמנם המשיל השי"ת את ההוכחה האמיתית — שאינה אפשרית בלי חיבור (של הנחות) לגביטת הצמחים באמצעות תנועה ממעל ועליית אד מן הארץ הנהפך לנוזל ונבלע (אח"כ) בארץ. ומן החיבור הזה גדל כל צמח, והוא שאמר הכתוב <sup>24</sup>: הרעיפו שמים ממעל ושחקים יזלו צדק תפתח הארץ ויפרו ישע וצדקה תצמיח יחד, אני ה' בראתי. הרעיפו שמים ממעל — רמז לתנועה הבאה מצד ההשפעה, והיא המסבבת את האד; ושחקים יזלו צדק — זה שפע הגשם מהתהוות (האד) למים, הנופל על הארץ; תפתח ארץ — מרמז לקבלת הארץ את הגשם, וכל זה סיבה לצמיחת הדשאים, כאמור — תצמיח. והיות והכוונה בפסוקים אלה אינה למטר ממש, אלא למופתים והוכחות (הגיוניים), שאינם מתבטרים אלא בחיבור מהנחות רבות, כינה (הכתוב) את הנוזל מהשחקים לפי המשל, צדק — יזלו צדק, ואת הצומח מתארץ כתוצאה מכך — צדקה, כאמור: וצדקה תצמיח. ופירוש 'יחד' — התקבצות כל המתואר (בפסוקים). ובאמרו: אני ה' בראתי כוונתו שהוא יתב' קבע שהמופתים (ההגיוניים) יתבטרו על ידי חיבור, כמו שגזר, שהבריות תתקיימנה בחיבורן. ומחמת שידע שהמשל (הנ"ל) יורה על חיבור המופת וההוכחה רק ברמז, פירש את זה בלי משל, שהצדק והעכונות יתאשרו רק על ידי אמרים מקובצים, ואמר <sup>25</sup>: משפטי ה' אמת צדקו יחדיו. ו'יחדו' זה הוא חיבור של חמשת העניינים שנאמרו קודם לכן: משיבת נפש, (דברים) שאין החושים מתקשרים עמם, אלא שהנפש מוכרחה להכיר בהם <sup>26</sup>, ומחכימת פתי, מה שהשכל הבריא והבלתי פגום מעיד עליו <sup>27</sup>, משמחי לב, ההנחות והמסקנות הנכונות

פירשו כהודעה שכל חלק מן הבריאה נברא בבת אחת, לא במשך זמן ולא חלק חלק. 22 יש' מ"ה, ח'.

וכן דעתו בהקדמתו לאו"ד (עמ' י"ד) שכל הידיעות בנויות על תפיסת החושים. 23

יש' מ"ה, ח'. 24

תה' י"ט, י'. 25

מקביל להגדרה שנתן לידיעה ההסקית בהקדמתו לאו"ד: "עלם מא דפעת אלצ'רוריה אליה". 26

כהגדרה הניתנת בכלאם להכרה מיידית, שכל מי ששכלו אינו פגום תופסה, וכך בקטע מכתאב אלהדאיה לר"ש בן חפני, שבכ"י: "מא יחדת'ה אללה תעאלי פינא אבתדא אד'א אראד אכמאל עקולנא... והד'א הו אלד'י נסמיה בדיתה אלעקל או אול אלעקל פמן לא יעלם אלמעלומאת ליס הו בכמאל אלעקל". "מה שאלהים בורא בנו מהתחלה (כלומר בלי כל פעולה מצדנו) כשהוא רוצה לעשות את שכלנו שלם... והוא שאנחנו קוראים לו הבנה בלי הכנה מוקדמת, או מושכל ראשון, ושאינו יודע ידיעות כאלו אין שכלו שלם". 27

המרגיעות את הלב<sup>28</sup>; ומאירות עיניים זוהי הארת הדיבור בהסתלקות הספקות וביטולם; ועומדת לעד, קיום הדבר אחרי שהביאו טענות וסתירות נגדו, ולא נסתר. והרי האמת מתבארת בחיבור חמשת העיקרים האלה והתקבצותם; והשבח לזה שמאיר את עינינו, איך סלל (לנו) את הדרך הנכונה. ואמנם חייבתי את עצמי לעשות את חשיבות החיבור הקדמה לפירוש הספר הזה, כדי שלא יעלה על הדעת שהחיבור הוא לנוי ולקישוט בלבד; אדרבא, הוא כמשפט הבריאה וטבעה, כמו שביארתי, ואל יולול אדם בנקודה קלה שבדיבור כולו, כי אין קיום לכולו אלא בה. ואחרי אשר גליתי את מעלות החיבור, מן הדין שאדבר אחרי זה במעלות הסדר ואומר: הדיבור המסודר קרוב פי כמה להבנת שומעיו מהדיבור הבלתי מסודר, כי הבלתי מסודר, גם אם מיצה המדבר את כל הנחוץ וקיים אותו (בראיות) עדיין הוא עמום להרבה משומעיו, כי הוא זקוק לידיעה ועמל לשם הזכרון..... ... צווי, גמול (לטובה או לרעה) ולקחי מוסר. כי הוא ספר המלמד עבודת אלהים, ועיקר עבודת האלהים הוא קיום המצוות. ומצאנו שההכשרה היותר שלמה לקבלת המצוות על ידי האדם היא בשלושה דברים: הצווי, הודעת הגמול, והלקח המוסרי. הצווי: עשה ואל תעשה. והודעת הגמול — גילוי התוצאות מהמעשים שנצטוו בהם ומהמעשים שהוזהרו שלא לעשותם. ולקחי מוסר — הסיפורים על אנשים שקיימו את המצוות והצליחו, ואנשים שעברו עליהן ואבדו<sup>29</sup>. ואמשיל לכך משל מחכמת

28 כהגדרה הניתנת לידיעה במקורות הכלאם; ר' לדוגמא אלמגני י"ב, 13: "אלעלם הו אלמעני אלד'י יקתצ'י סכון נפס אלעאלם אלי מא תנאולה".

29 מגמת הפיסקא המקוטעת שלפנינו היא לנמק את חשיבות ענייני התורה על כל סוגיהם (דבר שגם פילון וחכמי המדרש דנו בו). לפי ביאורו של רבנו, המצוות שבתורה הן יסודה וקוטבה. כל יתר הדברים, ההבטחות והאיומים, הסיפורים על רשעים וצדיקים, תכליתם, זירוז לקיום המצוות והרתעה מן העבירה. במגמתם של סיפורי הבריאה דן רבנו בפתיחה כאן, ובעיקר, בפירושו לפרשה הראשונה, והדברים מתפרסמים להלן. תמצית קצרה מהסבריו בפרק זה שילב גם בהקדמתו לתפסיר, מהד' דרנבורג, עמ' ב', ובאור"ד מ"ג, ריש פ"ו. ובהקדמתו לפירושו על התהלים התאמץ הג' להראות שגם הספר ההוא מוטבע בשלושת המוטיבים היסודיים האלה: תחוקה, הבטחה, ואיום, כי גם התהלים הוא בעצם ספר התגלות־תחוקתי, ולא סתם קובץ של תפילות. ומגמתו שם נגד קראית, כמו שהראיתי בלשוננו, טבת—גיסן, תשכ"ט, עמ' 225 ואילך. ומן הדין לציין שגם כאן נראית קירבה וזיקה למקורות ערביים. באופן זה ממש מנמקים חכמי האיסלם את פרשיות הקוראן. והרי דוגמא לכך מדברי עבד אלג'באר (מת 1205), שרובי דבריו שאובים, כידוע, מראשוני המעתזליים, וביחוד מאבו עלי אלג'באיי (מת 915) ובנו אבו האשם, בכרך הט"ז מכתאב אלמגני שלו (ספר המספיק), עמ' 23—24: "העולה מכלל הדברים האלה הוא ששום דיבור אלוהי (בקוראן) אינו חורג מאחד משני הסוגים: דברים שיש בהם דרך צווי ישיר, ודברים שאינם דרך צווי שכוה... ואף ההגדה שאינה מדרך צווי ישיר אי אפשר שלא תהיה בה תועלת והתקנה לקיום המצוות, כגון הסיפורים על אבדן עאד ות'מוד (ר' קוראן ו, ט), והסיפורים על מה שאירע לנביאים עה"ש. והמימרות מהסוג הא', מתייחסות באופן ישיר אל חובות דתיות, ואף אלה שנאמרו בצורת הודעה, ולא בצורת צו, כגון הבטויים הקוראניים 'וללה עלי אלנאס חג' אלבית' (ג, צ"ג — מצוות עשה) או 'חרמת עליכם אמהאתכם' (ד, כ"ב — מצוות לא תעשה)... ההבטחה אי אפשר שלא תעודד את התשוקה לפעולה שאלה היא מתייחסת. והרי גם היא מעין צו. וכן מורה האיום על תועבת הדבר שהוא מתייחס

הרפואה ואומר: משל לאדם שבאו עליו כאבים בהתגברות הלחה הלבנה, וכשהרופא אומר לו לא לשתות חלב וכדומה מן המזונות הקרים הרטובים, בצווי גרידא, הרי זה לתקנתו. והתועלת רבה יותר כשהוא מודיעו את תוצאות הדבר ואומר לו: אם תתמיד בדבר זה יביאך לידי מחלה אנושה. והתקנה השלמה ביותר היא, כשהוא מראה לו על מה שעשה פלוני בעבר, ומוסיף לשני הדברים הנ"ל: "כמו שחלה פלוני"<sup>30</sup>. וכשם שההזהרה היותר מובהקת כוללת את כל שלושת הדברים, כך הזירוז היותר מועיל כולל את שלושתם, דהיינו, שיאמר לו, למשל, אם תאכל את גרגירי דאצטמקיון<sup>31</sup> אני מקווה שתתרפא כמו שנרפא פלוני. ומפני שחכם החכמים ידע שבהקבץ שלושת אופני (הצווי) האלה תהיה התועלת שלמה עשה את שלושת העמודים האלה ליסודות התורה. ואמר בענין עבודה זרה<sup>32</sup>: לא תלכון אחרי אלהים אחרים וגו', ותודיע שבאחריתו של דבר זה כלית, ככתוב<sup>33</sup>: כי אל קנוא ייי אלהיך וגו'. ואמר עוד שהעושה כך יאבד כמו שאבדו אלה שנהו אחרי פעור, ועבדוהו, ככתוב<sup>34</sup>: עיניכם הרואות את אשר עשה ייי וגו'. וכמו שקיבץ את שלושתם בפסוק אחד ואמר<sup>35</sup>: זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר וגו'. וכמו שקיבץ גם כן בפסוק אחר את אופני הזירוז ואמר<sup>36</sup>: ויצונו ייי לעשות את כל החקים וגו'. וראוי שאציע עכשו את פרטי שלוש הידיעות האלה בדרך קצרה ואומר: הידיעה הראשונה, ידיעת הדרך בעבודת האל מתחלקת לשני חלקים: מצוות עשה ומצוות לא תעשה. וכשנקבץ את המצוות השכליות עם השמעיות<sup>37</sup> יהיה מספרן תרי"ג,

אליו, כי אי אפשר שלא ירתיע מן המעשה (האסור). ובסיום הפרק: "הרי התברר שאין דבר נזכר בקוראן אלא בקשר למצוות, כמו שהקדמנו". ולפרטי הדיון של עבד אלג'באר יש להקביל את דברי מר חפץ בן יצליח, בהקדמתו לסה"מ שלו (מהדורתו, בשנתון של האקדמיה האמריקאית לחקר היהדות, כרך כ"ט, עמ' 19 ואילך): "וכשאנו ממיינים את כל סוגי המצוות, אנו מוצאים שהם עשה: מצוות עשה, ומצוות לא תעשה (בצורת צו), והן השכיחות ביותר; הודעת דברים שיש עליהם עונש מיתה וזכרת... ומצוות שניתנו בצורת הגדה והודעה, כגון 'הוא תהלתך' (מצות התפילה) 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' (מצות ל"ת)", ור' מה שהעירותי שם על הבקורת הקשה, והמתמיהה, שמתח תרמב"ם בהקדמתו לסה"מ שורש י"ד, על דברי מר חפץ הנ"ל.

30 וכן בפירושו לויקרא ט"ז, א, שבכת"י: "אן אלמנע עלי ג' ג'האת מנע מרסל יקול לה לא תפעל כד'י וכד'י, ומנע מע תחדיר יקול אן תפעל כד'י וינאלך כד'י ומנע מע תחדיר ואעתבאר יקול אן תפעל כד'י וכד'י ינאלך כמא נאל פלאן". ומקור דבריו בספרא לויקרא שם; והניסוח של המשל כאן מתאים לגי' שבכת"י רומא, מהדורת הרא"א פיגקלשטיין, שגם בה המדובר הוא בשלשה רופאים, וכן הוא במדרש הגדול לויקרא שם.

31 תרופה לגיקוי הקיבה, ר' המלון של דווי.

32 דברים ו', יד—טו.

33 שם, שם.

34 שם ד', ג'.

35 במדבר י"ז, ה.

36 דברים ו, כד.

37 לענין השכליות והשמעיות עי' או"ד מ"ג, פ"א, ובמאמרי על "כתאב תחציל אלשראיע

מהן רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. ואפשר לסדר אותן בסדר אחר, דהיינו, לקבץ את מצוות העשה שלא נמסרו לבית דין והן מאתים, ומצוות לא תעשה שאין בהן חיוב מיתה [והן רע"ז]. ומצוות לא תעשה שהייבים עליהן אחת ממיתות בית דין והן ע"א ואת המצוות שנמסרו לבית דין והן ס"ה] <sup>38</sup>...

ונביא <sup>39</sup> אחר אמר <sup>40</sup>: וידעתי גם אני את אשר יהיה טוב ליראי האלהים וטוב לא יהיה לרשע. וקבע מקצת מהשכר והעונש בעולם הזה כדי שיהיה לאות ולמופת על השכר והעונש שבעולם הבא, כאמור על ידי חסידו בענין הטובה שבעולם הזה: עשה עמי אות לטובה <sup>41</sup>. ועל אודות העונש שבעולם הזה אמר הוא יתעלה <sup>42</sup> והיו כך לאות ולמופת. אבל עיקר השכר והעונש הם בעולם הבא, ככתוב <sup>43</sup>: כי כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע. והנני עומד לדבר בענין זה בהרחבה, כשאגיע לפרשת אם בחוקותי וכדומה לה, ושם אביא את כל הראיות מהכתובים, ברצות האל <sup>44</sup>.

אלסמעיה", בתרביץ תשרי תשל"ג. ומקור החלוקה הזאת, כידוע, אצל המעתוליים, וביאורים מפורטים בענין זה, במבוא, עמ' יח ואילך.

38 ההשלמה היא עפ"י הפתיחה למנין המצוות שבסידור, מהד' דודזון—אסף, עמ' ק"ג וקטע מההקדמה לספר הערבי של הגאון; ור' מש"כ בענין זה ב-PAAJR 61—1960, עמ' 11.

39 בין שני הקטעים חסרה, כנראה, פסקא מענין שכר ועונש.  
40 קוהלת ה, יד, ושם: "כי גם יודע אני". ייתכן שהגא' נמצא בפס"ז בקוהלת ובפסוקים אחרים רמז לכך שהעדר גמול ועונש בעולם הזה מוכיח שיש שכר ועונש בעולם הבא. וכרעיון הזה, גם כן בביסוס על פסוק בקוהלת, נמצא גם באיגרת של דניאל אלקומסי (נתפרסמה ע"י י' מאן JQR 1922 עמ' 274): "ועל כל אמר שלמה בראותי מקום הצדק שמה הרשע מענהו בראותו צדיק מכשיל ורשע מצליח ואמנם לא יעשוק אלהים ואת הצדיק ואת הרשע ישפוט ידעתי נ"י עת לכל חפץ וגו'".

41 תה' פו, יו. ושם תרגם: "ותעמל מעי איה עלאמה כ'יר", כלומר, עשה עמי אות (בעוה"ז) לסימן ודוגמה למה שיהיה בעוה"ב. ולכך מכוונים גם דבריו בהקדמה שם, עמ' מד: "ת'ם עלי סביל אלאיה פי דאר אלדניא", ור' מש"כ בלשוננו תשכ"ט, עמ' 228.

42 דב' כח, מו.  
43 קוהלת יב, יד. ועי' ביונתן שם.

44 חלק חשוב מענין זה נמצא בקטע מהפירוש לויקרא, שבכת"י, ובקטע שפירסם פרופ' מיטואך ב-Saadia Studies, מנצ'סטר, עמ' 119—122, כשריד מחיבור בלתי ידוע של רס"ג, ולמעשה הוא קטע מהפירוש לויקרא. ועל ענין זה, שהשכר והעונש המובטחים לעוה"ז הם רק אות ודוגמה לשל עולם הבא, חזר הגאון במקומות שונים. עי' באו"ד מ"ה, פ"א (עמ' קע"ב) ובתשובותיו לחייו הבלכי (שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 39, לפי תיקוני בתרביץ תשכ"ו, עמ' 330): "שכרם זה מקצתו פה והכל לקץ. ובתוכחת רס"ג (מ. זולאי, האסכולה הפייטנית של רס"ג, עמ' ע"ו): "ראה נא פרי תורה ויושר בעולם הזה לשם טוב, על אחת כמה כפלי לעתיד, כי דוגמה הוא לשכר טוב". ובפירושו לישעיהו סו, ז, שבכת"י: "ת'ם ג'על מא יחדת' מן נעמתה פי וקת אלישועה דלילה עלי ת'ואב אלאכ'רה וג'מיע מא יחדת'ה מן שקא קום אכ'ר דלילה עלי עקאב פיהא". ובעברית: "ועשה את הטובה שיחדש לישראל בזמן הישועה לאות על השכר שבעוה"ב, ואת הפורענות שיביא על אחרים לאות על עונשם לעתיד לבוא". ובמקום אחר מפירושו לישעיהו: "ומא כאן פי דאר אלדניא פהו עלי סביל אלאיאת אלמעג'זאת אלתי יפעל אללה ללצאלחין פי אוקאת...". "ושהוא בעולם הזה הוא בדרך אות



והידיעה השלישית היא זו שיש בה לקח מוסרי. ואי אפשר שאתן כאן פרטי הדברים מפני שענינם ארוך ומפני שהם מפורשים בגוף התורה. ואומר רק שהכתוב סיפר על יראת השם של נח ואברהם ויצחק ויעקב ומשה ואהרן וכלב ופנחס ועל השכר שהגיע להם על מעשיהם הטובים, כדי שנשתוקק למעשיהם ונעשה כמותם. ובזה אמר הנביא <sup>45</sup>: למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור. וסיפר על

ומופת למה שיעשה אלהים לצדיקים בזמנים...". וכן בפירושו לפרק מח: "והד'א כל עלי סביל אלאיה מא כ'לא אלת'ואב אלד'י פי אלאכ'רה", "וכל זה בדרך אות ומופת, חוץ מהשכר שיבוא בעוה"ב". ובהקדמתו לס' דניאל שבכת"י: "פלמא מלך כורש ואמר בבנא אלבית וג'ב עליהם אלתצדיק בכל פנון אלישועה כד'אך אכ'באר מלך אלצפון ומלך הנגב וסאיר מא אצ'אף אליהא איתא באלג'מלה אלישועה ובאלתפצל בעצ'הא עלי בעץ' פכאן אד'א ג'את אלתאדת'ה אלאולי כמא קאל אלמלאך ד'לך אלי בקי וצ'חת אלתואדת' ואלישועה ואד'א ואפת אלתאדת'ה אלת'אניה כמא קאל איצ'א חצל לנא דלילין עלי באקי אלתואדת' ואלישועה ואד'א אנקצ'ת אלתאדת'ה אלג' צח לנא ג' דלאיל עלי באקי אלתואדת' ואלישועה וכל מא יכון מד' אלומאן כת'רת אלדלאיל עלי אלישועה אלי אן תואפי הי בעינהא. פ'כ' ג'מיע מא תקדם ואלישועה אדלה עלי מא יך' פי דאר אלאכ'רה מע אלאיתא אלתאדת'ה פי זמאן אלישועה כמא קאל השמש יהפך לחשך והירח לדם לפני בא יום יי הגדול והנורא". ובעברית: "וכשמלך כורש וציוה לבנות את הבית, הוטלה עליהם החובה להאמין בכל אופני הישועה, כגון ההודעות על מלך הצפון ומלך הנגב וכל יתר האותות שתיאר להם מזמן הישועה, בכלל ובפרט, מקצתם לקצתם. וכשבאו המקרים הראשונים, לפי מה שאמר המלאך, היו למופת מאמת את המקרים לזמן הישועה. וכשהתקיימו המקרים השניים, לפי מה שאמר להם. כבר הגיעו אלינו שני מופתים על יתר המקרים והישועה. וכשהתקיימו המקרים השלישיים נתאמתו לנו שלשה מופתים על יתר המקרים והישועה. וכן התרבו במשך הזמן המופתים על הישועה, עד שהגיעה היא בעצמה. והישועה, וכל מה שקדם לה, מופתים על מה שיהיה בעולם הבא, עם המקרים שיקרו בזמן הישועה, כמו שאמר השמש יהפך לחשך וג'". וכבר ציינתי ב'על תרגום רס"ג לתורה', עמ' 173, שרעיון זה שהגמול בעוה"ז הוא רק לאות, נמצא גם באגרת הג"ל של דניאל אלקומסי, ובפירושו לויקרא כ"ו, ג', שנתפרסם ע"י ש' פוקס ב ה ח ו ק ר א', עמ' 72, ושמעין רעיון זה גם בסד"א, עמ' י"ד מהד' רמא"ש. והרי כל אלה המקורות הם מהתקופה שבה גברה השפעת המעתולה על מחשבת היהדות, וגם יש יסוד להשערותנו במקורות הערביים, שכן במקאל את אלאסלאמיין לאלאשערי ח"ב, עמ' 266: "ואמר אבראהים אלנט'אם (מת 844): אין שכר אלא בעולם הבא, והחסדים והטובות שאלהים עושה ליראיו בעוה"ז, אינם לשם שכר, אלא כדי להגדיל את אמונתם, ולנסות את מדת הכרת טובה שלהם. ומעתוליים אחרים טענו, שיש שכר מצוות בעולם הזה, וכל הטובות והחסדים ליראי האל הם שכר להם". והמקורות היהודיים הג"ל אימצו להם את שטת אלנט'אם. ובאשר למקורותינו הקדומים, אף הם אמרו ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (עי' קדושין ל"ט, ב' וחולין קמ"ב, ב') וש"היום לעשותם ולא היום ליטול שכר" (ע"ז ג', א', ועי' גם עירובין כ"ב, א' וד"ס, שם). אבל לא נתעוררו להקשות מהיעודים והאיזמים לעוה"ז שבתורה ובנביאים. וגר' שהבדילו בין שכר ועונש של רבים ושל יחיד; עי' באגדות מהרש"א לקדושין שם. ולדעת הרמב"ם, תשובה ט', א', הטובה שבעוה"ז היא רק לסיוע בקיום מצוות התורה, ועי' גם בפסיקתא רבתי מהד' רמא"ש, ובמאירי לקידושין שם. ובב"ר סוף פרק י"א איתא: "מראין לאלו דיגמאטרין שלהם, ולאלה מעין דיגמאטרין", אבל מתוך הענין שם משמע שהכוונה היא לדוגמא של מעשים, ולא לדוגמא של שכר ועונש לעוה"ב כמו שפירש במ"י שם.

עוונותיהם של אדם ושל דורות נח ופלג ושל אנשי לוט ופרעה ועמלק ושל המקלל וקורח וזמרי ומה שהגיע לכל אחד מהם בעשים של מעשיו, כדי שנוהר ולא נעשה כמעשיהם, וכמאמר הנביא <sup>46</sup> באורח רשעים אל תבוא.

ואף על פי ששלוש ידיעות אלה הן כעין עמודי התווך של התורה הן מקיפות שמונה עשר ענינים אחרים הנכללים כולם בשם הגדה, וענינם: שמונה מהם — הסוגים המחוברים במצוות ובזהירות, שהם עצם כוונת התורה. ומהם, שבעה שהם במדרגה נמוכה מזאת. והשלושה האחרונים הם במדרגה תחתונה, אבל גם בהם יש תועלת, כי לא יתכן שתכיל התורה דברים נטולי תועלת.

ומן הדין שאמנה את שמונת הסוגים הראשונים ואת אפני התועלת שבהם, ואומר: הודיענו שברא את היסודות והגשמים ואת כל סוגי המוחשים וחילק אותם לששה חלקים בששה ימים. ולענין זה תועלות שונות. א. כשנדע שהוא ברא כל אחד מהעצמים, לא נדמה אותם אליו <sup>47</sup>, וגם לא נעבוד אותם, היות והם, רצוני לומר העצמים ההם, ברואים; ב. כדי שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על המופתים שעשה בהם, ונאמר: מי שיש לו הכח לברוא את הדבר, יש לו גם הכח לחדש בו מקרים או להסיר ממנו מקרים ואף לכלותו מן העולם, ולהחזירו <sup>48</sup>... והודיענו באותות האלה <sup>49</sup> את כבוד הנביאים. ויש ביניהם אותות הבאים אליו (אל הנביא) כדי שיתאמת אצלו שהדיבור שהוא שומע בא מאת האלהים. וכמו שהראה למשה עמוד ענן, וכן לאהרן ושמואל, כדי שיאמינו שהאותות והמופתים שביחד עם הדיבור אליהם היו לאמת אצלם שהדיבור שהם שומעים הוא מאת אלהים. הואיל והתחילו עם התחלתו ונסתיימו עם הגמרו <sup>50</sup>, כדכתיב <sup>51</sup>: משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו בעמוד ענן ידבר אליהם וגו'. וכן הספור על הסנה <sup>52</sup> ומראה [הקשת]

46 שם ד', י"ד.

47 כי אי אפשר שיהיה הנברא דומה לבורא באיזה אופן שהוא, ע"י באו"ד מאמר ב', פ"ט. וראה להלן, עמ' 198.

48 ר' הפרטים על ארבע התועלות האלה להלן עמ' 222—223, 236, 251.

49 בולט שיש כאן חסרון דברים על המופתים שנעשו על ידי הנביאים.

50 הענין מבואר באריכות באו"ד מ"ג, פ"ה, ובפירושו לדניאל פ"ז, שבכת"י.

51 תה' צ"ט, ז'.

52 הסבר זה הוא בהסכם עם שיטתו המבוארת באו"ד מ"ב, פ"ב, ובפירושו לשמות ל"ג, כ', שבכת"י, שגם משה לא ראה אלא את האור הנברא (נור אללה — שכינה), כי אלהים עצמו אינו נתפס בראיה כלל. וזוהי גם דעתו של הג' ר"ש בן חפני, והיא מבוארת בכמה מקומות מפירושו על התורה, ובכתאב אלהדאיה שלו, שבכת"י. ולפי שיטה זאת, ההבדל בין משה לשאר הנביאים הוא, שאל משה הגיע הדיבור מפי ה', ולנביאים אחרים, באמצעות מלאך, כמבואר בהקדמת רבנו לספר התהלים, עמ' כ"ח, במהד' הר"י קאפח, ומובא בשמו גם בפירוש ר"א בן תרמב"ם לשמות ז', א'. ובמה"ג לשמות, שם: "ואומר אהרן אחיך יהיה נביאך, שכל מי ששמע ע"י מלאך נקרא נביא, ונבואתו של אהרן ע"י מלאך, ומנו זה משה". ור' אהרן סרגאדו בפירושו לדברים ל"ד, ו, שבכת"י: "ואעתקד אן בעד כ'טאב אלעמוד ענן כאן משה ירי כ'אצה שכינה תכ'אטבה מן שכל בבעץ' אשכאל אלמלאיכה כ"ק ודבר יי אל משה פנים אל פנים. והד"א בדליל 'כאשר ידבר איש אל רעהו' (שמות ל"ג, י"א) לא בדליל פנים אל פנים לאן וג'דח

שבספר יחזקאל<sup>53</sup>. ויש גם אותות הכאים לעם [אשר הנביא שלוח אליהם] כדי שבראותם את האותות [שהוא] עושה אותם יתאמת אצלם שהוא שליחו. והאותות בשלושה אפנים: נקמה, רחמים, ושלא לנקמה ולא לרחמים. לרחמים, כגון המן והשליח והבאר והענן; ולנקמה [כגון עשר המכות שהביא על פרעה על ידי משה]; ולא לנקמה ולא לרחמים, כהפיכת המטה לתנין<sup>54</sup>, והעץ לבעל חי, וחלק בריא מן הגוף [למצורע]<sup>55</sup> והפיכת חלק מן המים לדם, על ידי משה וכיוצא בזה. והחלק השלישי בא רק לאמת את דברי הנביא, כי אינו גורם לא צער ולא תענוג. והנביא מעיר על התהוות האות לפני היותו כדי שידעו שהוא עשהו, כאמור<sup>56</sup>: בזאת תדע כי אני יי וגו', ואומר<sup>57</sup>: כי יי שלחני וכדומה. ואחרי התהוותו (של המופת) חוזר הנביא ומזכירו לפני העם לאמר: אתם ראיתם בעיניכם, ככתוב<sup>58</sup>: ואת אותותיו ואת מעשיו וגו', ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו<sup>59</sup>.

פנים אל פנים מקול עלי סאיר ישראל כ"ק פנים בפנים דבר יי עמכם (דב' ה', י"ד). ולא יג'ו או יכון משה מת'ל סאיר ישראל לכן אעתקד או מעני 'פנים בפנים' הו כ'לק צות יסמע מנה אלמראד תקטיע פי אלהוא כ"ק מן השמים השמייעך את קולו". ובעברית: "כסבור אני שאחרי הדיבור מתוך עמוד הענן משה לבדו היה רואה את השכינה מדברת אליו בדמות הדומה לדמות מלאך, ככ' ודבר אל משה פנים אל פנים. והדבר מוכח מ'כאשר ידבר איש אל רעהו', לא מ'פנים אל פנים'. כי ביטוי זה הרי נאמר על כל ישראל — 'פנים בפנים דבר יי עמכם', ואי אפשר שמשה היה בדומה לכל ישראל. ואני סובר ש'פנים בפנים' מורה על בריאת קול שממנו נשמע רצון האל, ונחצב בתוך האויר". היוצא מדברים אלה הוא שר' אהרן מסכים עם רס"ג שאף משה לא ראה את אלהים עצמו (כדעת ר' עקיבא בספרי בהעלותך פיסקא ק"ג: "במראה, זה מראה דיבור וכ'"/ עי"ש). וכן דבריו בענין הקול שנברא בסיני הם בהסכם עם דברי רס"ג בפירושו לספר היצירה, בהקדמה (עמ' ל', במהד' קאפח), וגם זה עפ"י דברי ר"ע במכילתא פר' ט': "רואין דיבור של אש יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות". אבל דעתו שמלבד הענן ראה משה דמות, כדמות מלאך, שונה היא מדעת ר"ס המבוארת בפנים כאן. גם בתפסיר שלו אין ר"ס מבדיל בין 'פנים אל פנים', האמור במשה, ו'פנים בפנים', האמור בישראל. את שניהם הוא מתרגם 'שפאהא' — 'דיבור ישיר', ולפי הגי' שבפולגלוט — 'בגיר ואסטה' — 'בלי אמצעי', ועי' גם רמב"ם, מו"נ, א, ל"ז, ויסודי התורה, ז', ו, וכדעתם מרומז גם במיוחס ליונתן לדברים ל"ד, ו, עי"ש.

53 יח' א', כ"ח.

54 שמות ד', ד'.

55 שם, ו'.

56 שמות ז, י"ז.

57 במ' ט"ז, כ"ח.

58 דב' י"א, ג'.

59 המקורות המוסלמיים קבעו תנאים מסויימים במופתים העשויים לאמת את שליחות המתנבא, ועיקריהם: א. מעשה שיש בו משום שבירת מנהגי הטבע (כ'ראקה אלעאדאת), והוא מיוחד לאלהים לבדו; ב. מופת הבא אחרי הודעת הנביא על שליחותו, לא לפניו; ג. מעשה המלווה באיתגור הנביא את שומעיו לעשות כמעשהו (וזהו הוראת המונח 'מעג'זאת' — 'המופתים המלאים', בתרגומו המדויק של אבן תבון, כלומר מופת המראה את הלאות של האחרים לעשות כמוהו); ד. מופת המקיים את מה שאמר הנביא שיעשה (ר' כתאב אלמגני, כרך ט"ו, עמ' 197 ואילך, וכתאב שרח אלאציל אלכ'מסה,

והשלישי, סיפורים הבאים לשם עידוד (לקיום המצוות), והם מתחלקים לשני חלקים: מה שקרה קודם למתן תורה, ומה שקרה לאחר מתן תורה, וזה כגון מה שהודיע לנח שיהיה מבול והיה, והודיע לאברהם שיהפוך את סדום, וכך היה, והגיד לו ששרה תלד, וילדה, ושזרעו יהיו גרים ועבדים בארץ לא להם וידון את אשר יענו אותם, וכל זה קרה. והדברים שהיו אחרי כתיבת התורה, כגון מה שהגיד יעקב לשבטים והודיע לכל אחד מהם את חלקו בארץ אשר ירשו, וכמו שהקדים ואמר להם<sup>60</sup>: האספו ואגידה לכם וגו'. והגיד לכל אחד מהם את מקום מגוריו ואת שלטונו וכבושיו. וכגון מה שהודיע לנו על גלותנו ופזורנו... ככתוב<sup>61</sup>: והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה וגו'. ויש ממדת החכמה במה שהודיע לנו את מה שיקרה אחרי מתן תורה, שנישא בסבלנות את הצרות שיבואו עלינו בגלות, תוך תקווה ליעודים שיעד לנו, ונאמר: כשם שנתקיימו הבשורות הקדומות, כך עתידות להתקיים, ללא ספק, הבשורות האחרונות. וכמה שאמר במקומות רבים: ככל אשר עשה אתכם במצרים. וכדי שניחל באורך רוח ובבטחון גמור לקיום הבטחתו, כדרך שייחלו האבות, וכמאמר הכתוב<sup>62</sup>: כי אני יי אשר לא יבושו קוי.

והאופן הרביעי, הרחמים... שירחם את עבדיו שבמצוקה וצרה, כשיצעקו אליו ויחזרו בתשובה (ויציל אותם) כמו שהציל את אשר בערה בהם האש, ככתוב<sup>63</sup>: ותבער בם אש וגו' בזכות צעקתם אליו. ודרך החכמה בזה שתהיה לו טענה ומזה... בזמן... ממי שרחם עליהם וענה להם, וישבו אליו אחרי זה. כמו שכוונת<sup>64</sup>: יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אונם.

והאופן החמישי, ספורי הנסיונות. סיפר לנו על הצרות שבאו על הצדיקים, כתלאות שהשיגו את אברהם ואת יצחק ויעקב ויוסף ומשה... ונשאו אותן בסבלנות... וכשעמדו בנסיון... [הצילם מיד] אויביהם והתנהג עמם בחסד... והשני... ודוגמותיהם, כדי שיהיה אדם בישן כאדם הראשון, עושה צדקות

עמ' 568–573). ותנאים אלה מותווים גם בדברי רבנו כאן נבאו"ד מ"ג, פ"ד. ובנגוד להשקפת המעתזליים צמצם הרמב"ם את כח המופתים באימות השליחות של הנביאים (עי' יסודי התורה ח', ב', ואיגרת תימן, עמ' 55, במהד' א. ש. הלקין), וזה מטעמים פולמוסיים עם הנצרות והאיסלאם שטענו שגם נביאיהם עשו מופתים. אבל גם לפי תיאולוג מוסלמי, מדורו של הרמב"ם, אין המעשים החורגים מן הטבע הדרך הבלעדית לקיום הנבואה, שכן אומר אלראזי, במפאתיח אלגיב, כרך ה', עמ' 5 (במהד' הישנה): "שליחותו של הנביא מתקיימת בשני דרכים: א. על ידי המופתים; ב. דרך ההבחנה השכלית; המתנבא שיש לו הכשרון לעורר את העם לאמונה כנה ויציבה, ולהטותם מן הכפירה אל האמונה, מדעות כוזבות למחשבות אמת, וממעשים שמגמתם תענוגי העולם הזה למעשים המכוונים כלפי העולם הבא, הוא נביא אמת ושליח האל".

60 בר' מ"ט, א'. ודברי הג' כאן מתאימים לתרגום שבפנים התפסיר: "אג'תמעו אכ'ברכם במא ינאלכם" – "היאספו ואודיעכם", ולא לגירסת הפוליגלוט: "אבארך פיכם" – "אברך אתכם", והשגת האב"ע נגד "האומרים שהם ברכות" אינה מכוונת כלפי רבנו.

61 דב' י"א, י"ג.

62 יש' מ"ט, כ"ג.

63 במ' י"א, א'.

64 איוב ל"ו, ט"ו.

אברהם, סלחן כיצחק, רחמן כיעקב, משלם טובה תחת רעה כיוסף, מקנא קנאת השם: פינחס, סבלן כאהרן, עניו כמשה, זריז כיהושע וככל יתר האנשים שתאר אותם: זכתוב במעשים הראויים לשבת. ולא כתב אותם אלא כדי להרגיל בהם את האדם. לעומת זה, (רצה השם) שהאדם לא ירגיל את עצמו במדות המגונות שזכרו אצל האנשים שסיפר הכתוב בגנותם. וכבר אמר הנביא אחרי זה <sup>65</sup> שיש שני מובנים למלה מוסר: מוסר אמת, שהאדם צריך לקבלו, ככתוב <sup>66</sup>: שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך; ומוסר שאינו מוסר אלא לפי שמו, והוא אומנותו של חסר-הדעת ככתוב <sup>67</sup>: חדל בני לשמוע מוסר לשגות מאמרי דעת.

והסוג החמישי (ללמדנו את) ההתעסקות בעניני העולם הזה. בענין זה קבע לנו סיפורים מפני שידע שאחת מתכונות נפש האדם היא זו הנקראת עצלות <sup>68</sup> והיא הגוטלת ממנו את המרץ לעבודה. וכשנתבונן בכתובים המספרים על התעסקות הצדיקים במלאכה, כגון יעקב ומשה שהיו רועים, נדע שכך הוא דרך העולם. כי הבורא שם בבעלי החיים את התשוקה למזון, לשם קיום הגוף. כי הנפש היא כאש שאין לה קיום אלא בחומר הדלקה. וכשנתרגל בזה, גבקש פעולה ומעשה, כדרך העולם. ולפיכך הקדים הכתוב לספר לנו, בין הסיפורים הראשונים על תולדות האדם, אודות המלאכות, כגון "אבי יושב אהל ומקנה"; "אבי תופש כנור ועוגב"; "לוטש כל חורש נחשת וברזל" <sup>69</sup>.

65 גר' שהיתה בסעיף זה מובאה קודמת מספר משלי, והיא חסרה בקטע שלפנינו.  
66 משלי י"ט, כ'.

67 שם, כ"ז. וכפירושו כאן גם בפירושו שם. ובפירוש של ר' נחמיאש למשלי ט"ו, כ"ב, מהד' רש"א פוזננסקי: "חדל בני לשמוע מוסר, חדל לשמוע מה שקוראים מוסר", כפירוש רבנו. ודוד בן אברהם אלפאסי (מהד' ש. ז. סקוין) הנוהה לרוב אחרי פירושי רבנו, פירש (בערך 'יסר') את הפסוק הנ"ל על פי מדת דרך קצרה: "אמתנע ממא יגצ'ב אללה ומיל סמעך ללאדב" — "חדל ממה שמכעיס את ה' והט אונך למוסר", כתרגום יונתן, ועי' רש"י ואב"ע שם.

68 הש' לזה את לשונו בהקדמתו למשלי, עמ' 3 במהד' דרנבורג: "לאן פי אכ'לאקה יקאל לה אלכסל".

69 בר' ד', כ—כב; פירש את כל הנאמר שם על האומנויות השונות, לשבח, כפשוטו של מקרא, ור' דבריו על הפסוקים האלה להלן, עמ' 321. ועי' גם במה"ג, שם. אבל בב"ר כ"ג, כ', כ"ה, ייחסו את אומנויותיהם לענייני ע"ז ורציחה, ופירשו את הכל לגנות, משום שממציאיהן היו מהדורות שמאדם עד אברהם, שלפי האגדה קלקלו את מעשיהם. ויותר ממה שלפנינו במדרש שם, מובא, בשם הרבניים, בפירושו של קרקסאני, שבכת"י: "וקד זעם אלרבאניון או אולאד למך אנקרצ'ו באפעאלהם אלרדיה אלתי אוג'בת להם אלאנקראץ'. קאלו וקד נכת אלכתאב בד'כרה לאעמאלהם אד' קאל פי בעצ'הם אנה כאן לוטש כל חורש נחשת וד'לך ידל עלי אתכ'אד' אלסלאח לג'רחאת ואלחרב ואלקתל ומה שבה ד'לך וקאל פי בעצ'הם תופש כנור ועוגב והד'א ידל עלי צ'רב באלאדמאן ושרב אלשראב ואתכ'אד' אלמלאהי ואלזעף ואלצ'רב וקאל פי יושב אהל ומקנה אנה כאן צאחב מאשיה ואנה כאן ימכן אן כאן יאתי אלבהאים": "וכבר אמרו הרבניים שבני למך גיספו בגלל מעשיהם הרעים שנתחייבו עליהם כליה. אמרו, הכתוב סיפר בגנותם כשהזכיר את פעולותיהם. באחד מהם אמר וג', להורות שעשה לעצמו חרבות לפציעה, מלחמה והריגה. על השני אמר: תופש כנור ועוגב, שהיה שטוף בשתיית יין והוללות, בקטלנות והכאות, ובעוד אחד אמר יושב אהל ומקנה, שהיה בעל מקנה, ושיתכן שהיה

אף הנביאים דברו בשכחו של דבר זה, ככתוב<sup>70</sup>: יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך.

והסוג השישי, ענייני הזווג, רצוני לומר, נשואי איש ואשה על פי חוקי התורה. נתן לנו ספורים בענין זה מפני שידע שיהיו בינינו דעות המתנגדות להתעסקות בדבר זה, כגון דעת בעלי ההטהרות ומהתקדשות, וההתנזרות מן הטומאה. והדעה האחרת המניעה לשיטות בענין זה, בכל אופן שהוא, כגון שיטת הפרוצים בשפלות, תועבה ורבויה הפראה<sup>71</sup>. ולפיכך חייב אותנו לאחוז בקו הממוצע שבין שתי השיטות, לא להתעסק בזה יותר מדי ולא להתרחק מזה לגמרי, אלא לקיים יחסי אישות המותרים על פי הדין<sup>72</sup>, וכדי שלא תפתה אותנו מחשבתנו להתרחק מזה לגמרי. כי הטבע הטביע בבעלי החיים את התשוקה להזדווגות לשם קיום המין על ידי הפראה, וכשיחשוב בזה האדם ידע שאינו עדיף מנח ואברהם ויצחק ויעקב ואחרים שנשאו נשים. וכדי שלא יפתה אותנו היצר לפנות לבעילות האסורות, ונחשוב ונשים אל לבנו את הענשים שבאו על בני הנשיאים הנקראים בני האלהים<sup>73</sup> ועל אנשי סדום ושכם וזמרי וזולתם, שהיו שטופים בזימה ואבדו<sup>74</sup>.

והשביעי, הנסיעות, הספורים על גסיעותיהם של אברהם ויעקב ומשה שהלכו ממקום למקום לסבות שונות, נאמרו לתועלתנו, למען לא יהיה האדם דבוק לארץ שנולד בה, בכל המצבים, אלא יתכן שיחליפנה באחרת לרגלי מקוים שיקרו. ואף על פי שהשכל הישר היה מלמד אותנו לעשות כך גם בלי המרצה מצד התורה, כללה התורה את הדבר הזה, כדי לחזק את מחשבתנו בענין זה ולהראות לנו דוגמאות למעשה<sup>75</sup>.

בא על הבהמות". הביא יותר ממה שיש לפנינו בב"ר, ואפשר שהיו לפניו גם מדרשים אחרים בענין זה, ור' המובא בילקוט שמעוני לבר' סוף רמז מ"ז.

70 תה' קכח, ח.

71 על סגפנים, נזירים ופרושים בין המוסלמים, ר' גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, עמ' 104, 244, בתרגום העברי; A. Mez, Die Islam. Renaissance, עמ' 276; ועל חילוקי הדעות בין מחייבי הנזירות מן האשה ושולליה, ר' אחיא ע ל ו מ א ל ד י ן (החייאת מדעי הדת) לאלגזאלי "פי אלרגיב פי אלנכאח ואלתרגיב ענה" (בבעית העידוד לחיי הנשואין או הזירוה להמנע מהם), והש' גם Bauer, Islamische Ethik חוברת ב', והאנציקלופדיה של האסלאם, ערך 'נכאח'.

72 הש' או"ד מ"י, פ"ז, וי. גוטמן, Die Philosophie d. Saadia, עמ' 269, ועי' גם בשער הפרישות, בחובת הלבבות.

73 ר' להלן עמ' 332.

74 מלשונו משמע שכל אנשי שכם היו שטופין בזמה. ועי' ויק"ר כג, ט' (עמ' תקל"ט במהד' ר"מ מרגליות); ב"ר והמיוחס ליונתן ואב"ע לבר' י"ח, ב; תנחומא לוירא ית, ה וסנהדרין ק"ח, א'. ולדעת הרמב"ם, מלכים, סוף פ"ט, נתחייבו אנשי שכם על שלא דנו את בנו של שכם, ועי' גם במושב זקנים על התורה, מהד' ששון, עמ' ס"ב.

75 בענין הנסיעות של הנביאים וחכמים ותועלתן כתב, כנראה, רבנו בחיבור מיוחד, ר' המובאות מדבריו בפירושי ר' אברהם בר' שלמה, שנתפרסמו על ידי בועז כהן עה"ש בכרך רס"ג של PAAJR, וקטעים נוספים מהחיבור ההוא ת"י, ויתפרסמו איה"ש בקרוב. וראה נספח א להלן, עמ' 431.

והראשון מהשלושה האחרונים המשלימים את השמונה-עשר הוא ציוני זמנים. הודיעם לנו מפני שידע שישמחו בהם הבריות ויתעודדו בהכרת מספר השנים שעברו מראשית בריאת העולם עד ימיהם הם. ויחד עם זה הודיע לנו את חלקיהם ופרקיהם: כך וכך שנים מדור פלוני עד דור פלוני, כדי שיהיה במחשבתנו כנר המאיר וכתחנה מחלק אחד של הזמן לחלק שני, כמו שכל אחד מאנשי התורה מרגיש בנפשו.

והשני, יחסי המשפחות. כגון מה שייחס הכתוב את שבעים האומות אל בני נח<sup>76</sup>, וכן תולדות אברהם וישמעאל ויעקב ועשו. ידע הבורא יתברך שנמצא קורת רוח בידיעת היחסים האלה, כי נפשנו דורשת מאתנו את ידיעתם, למען יהיה האדם בעינינו כעץ שנטעו אלהים בארץ, ויסתעפו ענפיו ויתפשטו מזרח ומערב, צפונה ונגבה, בחלק המיושב של הארץ. וכדי שנראה את הרבים בדמות היחיד ואת היחיד בדמות הרבים. ועם זה ישים האדם את דעתו גם לשמות הארצות והערים.

והשלישי, מספר האנשים הנזכרים בה, ומזה מספר בני ישראל בארבעה מקומות. והתועלת ששכלנו משיג (בענין זה) היא שתדע איך התרבה העם אחרי היותו מעט, ככתוב<sup>77</sup>: בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו'. ושנדע מה רב היה המון האנשים שראו את המופתים של השליח ושמעו את דברי אלהים על ההר ככתוב<sup>78</sup>: וכל העם רואים את הקולות וגו'. ושנדע מה רב מספר האנשים שניהלם (אלהים) ברחמים ונתן להם מנהיג, וסיפק להם מזון ומחיה, ככתוב<sup>79</sup>: ויאמר משה שש מאות אלף רגלי וגו', וכיוצא באלה. ולזה שייכת מכסת המלקוח, ככתוב<sup>80</sup>: שא את מלקח השבי וגו' ומספר התרומות שניתנו למשכן, ככתוב<sup>81</sup>: אלה פקודי המשכן וגו'. (ולהזכרת) דברים אלה וכיוצא בהם (במקרא) טעמים שאפרשם בתוך הספר, ברצות האל.

והמדרגה שאחרי ידיעת ספר התורה, הנותנת שלימות לדת המאמינים היא ידיעת הדברים שנמסרו מהשליח, שמירת התורה שבעל פה. וראוי שאחל בתאור תכונתה בבאור ההכרח הדורש את העברת הקבלות שבעל פה ומסירתן מדור לדור. ואומר: המצוות הכתובות בתורה הן משני סוגים: שכליות ושמעיות. השכליות, היה האדם מגיע לידיעתן גם לולא נזכרו בתורה<sup>82</sup>. ומשום כך, אם יזדמנו בין מלות הרצאתן מלים שיש להן בלשון משמעויות שונות, לא יתערפל הענין על ידן. כי השכל יבוא ויבחן אותן ויעמידן על אמיתן במשפט וצדק.

76 מדבריו על הפרשה ההיא לא מצאתי כלום, אבל בקטע מפירושו לדניאל ז', י"ז נאמר: "וקולה וכל עממיא אמיא ולשניא לה יפלחון הו מא וצפנא מן טאעה כל גאס לה אלס' אלאמה אלאואיל אלמד' כורה פי אלתוריה ען בעצ'הם מן אלקבאיל ואלעשאיר עלי מא שרחנא פי תפסיר ואלה תולדות נח"; נמצאו למדים שרבנו כן הרחיב את הדיבור בתולדות השבטים והמשפחות המנויות בפר' נח.

77 דב' ו, כ"ב.

78 שמות כ', י"ח.

79 במ' י"א, כ"א.

80 שם, ל"א.

81 שמות ל"ח, כ"א.

82 ר' לעיל, עמ' 168.

אבל המצוות השמעיות, שלולא נכתבו לא היינו משיגים אותן. אם תבוא בין מלות הרצאתן מלה שמשמעותה מפקפקת, תביא אותנו במבוכה, היות והיא יוצאת לפרושים שונים<sup>83</sup>. (ולפיכך) אנו זקוקים לדברי מי שראה את הנביא, כדי שהמלות המסופקות שבעניני המצוות השמעיות תהיינה (על ידי הקבלה) למלים בנות משמעות מסוימת. ואף השכל גזור כך, שאלהים לא נתן את מצוותיו ואזהרותיו באופן שאינו ברור<sup>83\*</sup>, וכבר אמר הכתוב<sup>84</sup>: לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא, וגם העיד שהן מפורשות ומבוארות, ככתוב<sup>85</sup>: כלם נכחים למבין וישרים למוצא דעת. ובסך הכל אנו מוצאים במצוות השמעיות שבעה דברים עקריים המזיקים אותנו אל הקבלה<sup>86</sup>, וכל אחד מהם חשוב מקודמו.

א. מפני שיש בתורה מצוות שאיכותיהן לא נתפרשו לנו, כגון מה שלא באר לנו איך לעשות את הציצית ואת הסוכה<sup>86\*</sup>, וכיוצא בהם. ב. מפני שיש מצוות

83 ר' על המונחים "מחכמאת" ו"מתשאבהאת" במבואנו, עמ' לח.

83\* בהתאם לדעה המעתזלית שאין הבורא מטיל על האדם מצוות שאין בכחו לקיים אותן, ומשום כך מוכרח שתהיינה המצוות מפורשות ומובנות, ור' דברי הג' ר"ש בן חפני לענין ה'ביאן', לעיל, עמ' לו ואילך, ודברי ר"ס בענין המצוות, לעיל, עמ' 165.

84 דב' ל', י"א.

85 משלי ח', ט'. ובפירושו שם אמר הג': "אמר תחילה בראש מרומים, ואחר כך אמר ליד שערים, רצונו לומר בזה: מבקש החכמה רואה אותה בראשונה כרחוקה ממנו, כאילו היא במשקפות גבוהות, ואחרי ששקד עליה היא נראית לו כקלה, כאילו היא מונחת לפניו על הארץ, וכבר אמר השי"ת לא נפלאה היא ממך" וג', עי"ש כל העניין. גם שם פירש איפוא את הפסוק הזה במשלי בענין המצוות. ולפי דבריו שם מתבאר המאמר במשנת ר' אליעזר, ענעלאו, עמ' 132: "כך דברי תורה דומין הן כעוקב ('כעקרב', משובש), מאחר שהחכמים מבארין אותן הן נעשים מישור, שנא' בראש מרומים עלי דרך" – קיצר ולא פירש את טיב ראייתו מהפסוק במשלי, מפני שהסתמך על פרוש הג' במקומו.

86 עי' בספר המלחמות לסלומון בן ירוחם, מהד' ר"י דודזון, עמ' 47: "טופס שבע הראיות הכתובות, אשר בפתרון בראשית לך נכתבות" – ציין את הפתיחה לפירוש, כחלק מהפי' עצמו. גם קרקסאני, אלאנאר, 14, ו, מצטט את שבע הראיות האלו ומתווכח נגדן.

86\* וכן באשא מלי (עמ' מ"ו במהד' רב"מ לוין): "אורך הסוכה אמות כמה... דבק ציצית מאין ידענו" וכ'. ובמר"א, ענעלאו, עמ' 247: "סוכות היכן פירש להן עשרה טפחים גובה, שבעה טפחים אורך ושלש דפנות?" וסב"י (שם, עמ' 47) טען נגדו: "כזב כתבת כי לא לכל המצוות יש להן מדה, ולמען זה אין מדת ציצית וסכה בתורה מדודה". ועל זה השיב תלמיד הרס"ג (בערבית, נתפרסם בה מזכיר, שטיינשניידר, שנה ג', עמ' 91): "טעה בכל זה טעות גדולה, כי לו אמרה תורה ועשו להם דבר על כנפי בגדיהם... היה יכול לטעון שהרשות נתונה (לכל מדה שהיא), אבל מאחר שאמר ציצית, וידוע שחוט אחד נקרא ציצית (ר' מנחות מ"א, סע"ב, ורש"י שם ד"ה 'אין'), ואעפ"י שאינו תלוי אלא בקשר אחד נקרא ציצית, הרי אין לעמוד על הדבר אם לא על ידי מי שראה איך שהנביא עשה זאת. וכן בסוכה, אלולא ציותה התורה לשבת בה, היתה כל סוכה כשרה, אבל כשציותה לשבת בה, הרי מן הצורך לדעת אם צריך שיהיה בה כדי עמידה, או כדי ישיבה, ואם היתה צריכה להספיק לו ולמשפחתו, וכדומה". והנה אף שאמרו, במנחות ל"ט, ב': "והיה גדילים למניינא הוא דאתא גדיל שנים גדילים ארבעה", רס"ג וסיעתו סברו, כנ', שילפותא זאת אינה



ולא נתפרשו כמויותיה, כמו שלא פירש את שעור הצדקה, דהיינו מצוות התרומה<sup>87</sup> לא את כמות הרכיש והנשים והסוסים המותרים למלך, אלא אסר בכולם את הריבוי כתוב<sup>88</sup>, רק לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו מאד<sup>89</sup>,

אלא אסמכתא, ועיקר מנין החוטים ידוע רק מן הקבלה. וכך דעת הרמב"ם, ציצית, פ"א, ה"א: "ואין לחוטי ענף מנין מן התורה", ועי' בכ"מ שם. ובדבר דפנות הסוכה, הרי אמרו גם הראשונים שהשיעורין הם הלמ"מ, ואפילו השיעורין שיש להם סמך מן המקרא אמרו "הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא" (סוכה מ"א ומקבילות). ואעיר עוד שבמקורות הנ"ל לא הוזכר לולב, ורק במלחמות לסב"י, עמ' 47, איתא: "באמרך עדתי למשנה צריכה, לעמוד על מצוות ציצית לולב וסוכה", ונר' ש'לולב' נשתרבה בשיגרא. ובויק"ר ל. ט"ו: "פרי עץ הדר מי יאמר שהוא אתרוג... כפות תמרים, התורה אמרה טול שתי כפות תמרים להלל בהן והוא אינו נוטל אלא לולב... ומי פירש להן לישראל ארבעת מינין הללו שהן אתרוג לולב הדס וערבה חכמים" וכ'. וכבר העיר מרגליות שכל הפיסקא הזאת אינה ברוב כתה"י, ואינה גם בפסיקתא דרב כהנא, ולכן אני משער שהיא הוספה עפ"י התנחומא, ומכוונת נגד הקראים. ור' מש"כ בסה"י לכב' ר"ח אלבק, עמ' 390, על "חכמים" בפולמוס הרבני-קראי, ועי' גם בהקדמת האב"ע לפירוש התורה, מהד' פרידלנדר, והקדמת ר' נסים לספר המפתח, מהד' גאלדענטהאל, ב. ב'.

87 סב"י, שם, טוען: "לא נערך במדה ולא תכונה, וכל אחד יתן כחפצו בלי תכונה". ותלמיד הג' השיב (המוכיר ו, 51): "ואמר גם כן שהתרומה אין לה שיעור, אבל אלמלי היו נאמנים לשיטת ההיקש שלהם היו מחייבים שיעור מסויים לתרומה, בהיקש למעשר ששיעורו ידוע". תשובה זו אינה אלא דחייה, בדרך ולשיטתך, אבל לעצם הענין, הרי גם חז"ל אמרו שהיטה אחת פוטרת את כל הכרי, כדשמואל. ונראה שהג' סובר שזה רק להוציא מאיסור טבל, אבל לכתחילה יש שיעור גם לתרומה. ועי' רש"י חולין קל"ז, ב', ד"ה דאורייתא אין לה שיעור. וגם בזה סובר רבנו שהרמז לשיעור תרומה שבתוספתא תרומות פ"ה, ובירוש' פ"ד, ה"ג, הוא רק אסמכתא, ועיקר השיעור שבנתינה לכתחילה, מן הקבלה. ובאש"מ ל"י, עמ' מ"ו: "ברור המעשר אחד מעשרה, אבל התרומה מכמה נמסרה, המובאת אצל הגדרת המונה". ותתייחסת החרוזה מתמיהה, כי היא עפ"י יחזקאל מ"ב, י"ב, ושם המדובר בקדשי קדשים, שהיו גאכלים בעזרה, ומה ענין תרומה לשם. ומן הדין להעיר שתרומה הנזכרת כאן היא רק לדוגמה, שהרי גם מתנות אחרות אין להן שיעור מפורש בתורה, ובאש"מ ל"י שם הזכיר גם את אלה. וכן בפירושו לויקרא י"ט, ט שבכת"י: "וקד תסמי הד'ה אלחקול אלד'י ג'עלתהא אלתוריה ללפקרא לם תשרח פי אלמכתוב כמיתהא לכנהא תשרח פי אלמלקן ולד'לך יצ'טר ג'מיע אהל אליה. פאולה חד אלפאה אלמתרוכה והי אלטרה ג'ז מן סתין פי ג'מלה אלחקל פמא שא פליזיד עלי ד'לך". — וכבר נקראו בשם (חלקי) השדה שקבעה התורה לעניים ולא נתפרשה כמותן בכתוב, אבל נתפרשה במסורת. ומשום כך כל אנשי התורה זקוקים לה (למסורת). (והחיוב) הראשון היא הפאה שמשירים, והיא נקראת (בערבית) טרה, אחד מששים בכל השדה, ואם הוא רוצה הוא יכול להוסיף עליה". דבריו אלה הם בהתאם עם הברייתא שהפאה אין לה שיעור מלמעלה אבל יש לה שיעור מלמטה. עי' תוספתא פאה א', א', וירוש' א' א'. וגם בזה סובר שהשיעור, אחד מששים, הוא חיוב תורה, אלא שלא נתפרש בכתוב, ונתפרש בקבלה.

88 דב' י"ז, ט"ז.

89 שם, י"ז. ובסנהדרין כ"א א' למדו מספר הנשים המותרות למלך מדוד, אבל בכגון זה כבר אמרו (תענית י"ז, ב' ומקבילות): "הא מקמי דאתא... מאן אמרה, אלא גמרא גמיר לה", וגם ברמב"ם, מלכים, ג', א': "מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשר".

וכדומה. והצורך (בבאור) הדברים האלה גדול יותר, כי מדרגת הכמות היא למעלה ממדרגת האיכות<sup>90</sup>. ג. מפני שיש מצוות שלא נתפרש לנו במה יוכרו, כי לא ניתן לנו מופת מוחשי לא על קביעת יום השבת ולא על ראש החדש אלא הפנה אותנו להבאת ראיות בענין זה ממסורת השליה. ואם יחשוב אדם שהכתוב מפרש משהו מענין זה, הגה נוכיח בתוך הספר את ביטול דעתו הכוזבת<sup>91</sup>. ד. מפני שיש מצוות שעצם מהותן לא נתפרשה, כמו שלא פירש מה הן המלאכות האסורות בשבת<sup>92</sup> ולא אמר בהזכרת הענין אלא "כל מלאכה". וכן לא הודיע מה הם הכלים המקבלים טומאה, ורק אמר "כל כלי"<sup>93</sup>, וכדומה לזה. ה. מפני שהאומה מסכימה שהשם יתברך הטיל עליה מצוות שלא נזכרו בתורה שמותיהן וכל שכן כמויותיהן ואיכויותיהן, כגון התפילה, שהסכמנו<sup>94</sup> שהיא שלוש בכל יום, ואינה מפורשת<sup>95</sup>. והנשואין שאנו

90 לפי סדר המאמרות של אריסטו, ועי' או"ד מ"ב, פ"ט, ומקאלה פי צנעה אל מנטק לרמב"ם מהד' י. אפרת בשנתון לאקדמיה האמריקאית למחקר היהדות, 1966, עמ' 27.

91 רמז לדעת הקראים שקידוש החדש הוא על פי ראיית הירח, ושזה מפורש בבר' א', י"ד, ור' להלן, עמ' 227.

92 שבת צ"ז, ב': "אלו ל"ט מלאכות שנאמרו למשה מסיני". וכן במכילתא לראש ויקהל: "להביא ל"ט אבות מלאכות שאמר להם משה על פה". והקראים אמנם נבוכו מאד בהגדרת המושג מלאכה, לגבי שבת. והקראים הראשונים החמירו לאסור בשבת כמעט כל תנועת גוף, וקרקסאני היה הראשון, לפי ידיעתנו כיום, שהשתדל לצמצם את המונח מלאכה ולהעמידו על פעולות מסוימות, ר' כתאב אלאנואר, עמ' 514 ואילך.

93 ויק' י"א, ל"ב. ואף שחז"ל קבעו לפי דיוקם במקרא את הכלים המיטמאים, ושאינם מיטמאים, הג' סובר שגם בזה ההכרעה היא לפי הקבלה, ולא לפי דרשת הכתובים. ועפי"ז באב"ע על אתר: "במים יובא הבגד או השק או הכלי שהוא מקבל טומאה וצריכין אנו למסורת".

94 ר"ל, גם הקראים מודים בחובת התפלה שלוש פעמים ביום.

95 בפתיחה לסידור, ראש קטע א', ביסס את חובת התפלה על 'הוא תהלתך' (דב' י', כ"א), ובסה"מ הערבי, שבכת"י, אמר: "ואלשריעה אלת'אלת'ה תאמרנא באקאמה אלצלוה כל יום וחמדה ושכרה עלי אפעאלה ואפצ'אלה כקו' הוא תהלתך והוא אלהיך". ולפיהם במשנת רבי אליעזר, ענעלאו, עמ' 228: "מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות, שנא' את יי' אלהיך תירא, הוא תהלתך, ותפלה ותהלה אחת היא", וכן גם בסה"מ לר' חפץ בן יצליח (ר' הקטעים במהדורות, ב PAAJR, כרך כ"ט, עמ' 33). אבל על זה אמר כבר בכתאב תחציל פי אלשראיע אלסמעה שלו (ר' מהד' בתרביץ, תשל"ב, עמ' 404): "פאד'ו לא יג'ו אנ יומי אלי אלצלוה... אלא וקד אוצ'חה פי אלנקל איצ'אחא ביינא": "התורה לא היתה רשאית לרמז למצוות התפלה (ב'הוא תהלתך') לולא היתה מבוארת ומובנת בקבלה". וסב"י, שם, עמ' 48, טען, שמצוות התפלה נזכרת בכמה מקורות במקרא. ועי' השיב התלמיד הנ"ל (בהמזכיר הנ"ל, עמ' 48): "וכי יש לך מי שיכחיש שהתפילה היתה שגורה בתוך האומה, שהוא צריך להוכיח זאת מן המקרא, הלא מה שאנו דורשים ממנו הוא שיביא מן המקרא שהתפלה חובה היא ושיש לה עתים קבועות, וכמות ואיכות מסוימת, ואם יש לו מקראות על כך יביא אותם". תשובה זו יש עליה טענה, כי כמה מדיני התפלה אכן נלמדו מדניאל ומתפילת חנה (ר' ברכות ל"א—ל"ב). ובפירושו לדניאל, ו', אמר הג': "ואסתפדנא מן הד'ה פואיד כת'ירה ללצלוה פאולה אנ אלצלוה פי ארץ ישראל ופי אלגלות לקולה כל קבל די הוה עבד מן קדמת דנה ואיצ'א אנהא צלואת פי ג' ארבע מן אלליל ואלנהאר לקולה וזמנין תלתא ביומא. פנצפא אלנהאר מערופאן פיהמא צלותאן ואד'

מסכימים שאינם אפשריים בלי מוהר, דהיינו כתובה, ואינה מפורשת בתורה<sup>96</sup> וכדומה לזה. ולזה יש לצרף את הדינים שאין למנותם מרוב, שלא נזכרו בתורה לא מעט ולא הרבה, וההכרח דורש לבקש את ידיעתם<sup>97</sup>. ה. תולדות השנים והמעשים מזמן שפסקו הנביאים עד זמננו זה. והרי זה ענין שאין להשיגו אלא בדרך הקבלה. כי רק על ידה אנו יודעים כמה זמן התקיים הבית השני ומה הם המאורעות המשמחים והמעציבים שאירעו בו, וכיצד חרב וכמה מן העת ההיא עד עתה. וברור שהדברים האלה חשובים מהקודמים, כי כיון שנתנה התורה החלקים האלה מהזמן צריך שיהיו נושאים יודעים מדת הזמן שהלכו עמה ועברוהו. והשביעי, מה שאנו מקוים שיחדש לנו השם באחרית הימים, וכבר חלקתי את הדבר הזה לחלקים בפרושי לאחד מספרי המקרא<sup>98</sup>. האומה לא תשיג את כל זה בהשגה הנותנת תקוה אלא אם תסמוך על פרוש בעלי הקבלה. שהרי, אם לא תסמוך על הקבלה ותשתמש כאן בסברה חפשית, אפשר שכל היעודים הנזכרים נתקיימו כבר בזמן אחד המלכים שבעבר, כגון חזקיהו או מישוהו אחריו<sup>99</sup>. וכן הענין בתחית המתים ובכל ההבטחות, ובוה יבטל כל מה שהם מקוים.

לא נצף אלליל פאלצלוה אלת'אלת'ה פי נצפה אלאול. ואיצ'א אן ד'את אלצלוה מסאיל וטלבאת כ'אצה לאנהא תרג'מהא בעה בעותה והו כקולה חננו השיבנו סלח נא": "מפרשה זו אנו למדים הלכות רבות בענין התפלה: מהן, התפלה נודתה בא"י ובחו"ל, כי אמר: 'כל קבל וג', ומהן, התפלות נאמרות בג' רבעים מן הלילה והיום, כאומרו. ושני חצאי היום התפלות בהן ידועות. והיות והחצי של הלילה בלתי ידוע (נראה, כוונתו, תפלת ערבית אין לה קבע), התפלה השלישית היא בחצי הראשון (של הלילה — עד חצות). ועוד, התפלה היא משאלות ובקשות בלבד (לא כדעת הקראים שהיא תהלה ושבח), כי בלשון תרגום אמר 'בעת בעותה' והוא כאמרו 'חננו השיבנו סלח נא' (הש' לזה ההקדמה לסדור, סוף קטע ב'). התשובה הנכונה על טענת סב"י היא מה שכבר ציינו לעיל, לפי הגמרא: "עד דאתא דניאל גמרא גמירא לה".

96 אצל חז"ל מצאנו שתי דעות בענין הכתובה: הכתובה מדאורייתא, מ'כמהר הבתולות'; הכתובה תקנת חכמים היא (עי' מכילתא דרשב"י כ"ב, ט"ו, כתובות י', א', ונ"ו א'—ב', וירוש' פ"ב, ה"א, ור' גם רש"י ורמב"ן לשמות כ"ב, ט"ו, וגם הקראים מפרשים את 'כמוהר הבתולות', בענין הכתובה, ר' הפירוש של אלקומסי ב'תרגום רס"ג לתורה', עמ' 191, ואלאנאר לקרקסאג, עמ' 275). ולפי זה דעת רבנו כאן שהכתובה מן התורה, אלא שאינה מפורשת בה, היא דלא כמאן. (ועי' מה שציינתי ב"PAAJR, 1949, עמ' ח'). אך נראה שגם כאן הוא סובר שהכתובה חובה מן התורה היא, והרמז ב'כמוהר הבתולות' לא היה מספיק, לולא היתה ידועה בקבלה. ואולי פירש באופן זה את דברי הברייתא, בכתובות שם, "מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה", כלומר, חובת הכתובה היתה ידועה בקבלה, ויש לה רמז בתורה, ואינה תקנת חכמים, ועי' גם באוצר הגאונים, חלק התשובות, לכתובות שם, ורבי יד זה ב לשמות שם. 97 מלת 'אחכאם' שבמקור, פירושה דינים שבין אדם לחברו, בניגוד ל'שראיע' שפירושה: מצוות, ובדינים אלה אפשר בעצם לדון על פי היקשים ושיקול דעת, בלי קבלה, ומשום כך הוא מציין את הנקודה הזאת כצירוף בעלמא, ולא כראיה לנחיצות הקבלה, והבחנה כזאת בין ה'אחכאם' וה'שראיע' גם באשא מ שלי שלו, ור' מש"כ בתרביץ תשרי, תשכ"ד, עמ' 42.

98 נמצא בקטע מפירושו לישעיהו שת"י.

99 באר"ד מ"ח, פ"ז. הג' מתווכח נגד הדעה הזאת, וז"ל שם: "ת'ם אתכלם בעד הד'ה