

מכתב על חידוש העולם מאת שמריה בן אליא אקריטי*

"שמריה בן החכם הנדיב מרנא ורבנא אליא הפרנס האיקרטי בן יעקב בר דוד בן הרב אליא רומנוס בן הנגיד ובנו דוד הצנוע איש רומי"¹, שקרא לעצמו גם "שמריה מניגרופונטיס"², מוכר להיסטוריונים כבעל הלכה ואגדה, פילוסוף, משורר ונביא שחישב את הקץ³. כוונת מאמר זה להציג את מחשבתו הפילוסופית על-פי אחד מחיבוריו: המכתב ששלח למלך רוברטו דאנג'ו, מלך נפולי (1309 – 1343).

על חייו של ר' שמריה ידועות לנו רק עובדות מעטות. תאריך לידתו איננו ידוע וגם לא מקום הולדתו. המכתב המוזכר לעיל נכתב בשנת פ"ח (1328). את פירושו הארוך לשיר-השירים, שנכתב, כנראה, כמה שנים לפני פירושו הקצר לשיר-השירים, הקדיש ר' שמריה לכבוד המלך רוברטו: "לאדונינו המלך הנעלה והמרומם מלך רוברטו המוכתר בכתר החכמה על גבי כתר המלוכה כמלך שלמה. שמריה הישראלי הנקרא חכם מבני אדם ספר שיר השירים מפורש ומעויין מאתו שולח ומודיע שכל ספרי הקדש תורה נביאים וכתובים המה מעויינים ומפורשים מאותו קרוב לאלף קונטרסים כאלה והם כלם במצות המלך ושריו והנו שולח לאדוניו פי' פרשת בראשית יחדיו עם פי' שיר השירים"¹.

* הריני אסירת תודה לפרופ' י"נ רבינוביץ, מנהל בית המדרש לרבנים שבלונדון, על שהואיל בטובו לצלם את כתב-היד ואף התיר לי לפרסמו; לפרופ' ש' פינס, שהפנה את תשומת לבי לכמה נקודות חשובות הנוגעות למשנתו של שמריה; לד"ר ב' זק, ששיפרה את לשון המאמר ורשמה את הציטוטים מכתבי שמריה המצויים בחיבוריו של שלמה אלקבץ; לד"ר מ' אידל ולד"ר י' ליבס, שהעירו על דמיון בין פיסקה בספר הזוהר לבין אחד מרעיונותיו של שמריה; לפרופ' י' בלידשטיין, שהביא לפני מראה מקום מן התלמוד; לגב' ב' פאר, שהדפיסה את כתב-היד המקוריים ולעובדי המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים שבספריה הלאומית על עזרתם האדיבה.

1 פירוש שיר-השירים, כ"י פריס 897, דף 21א. הסקירה השלמה ביותר על שמריה נמצאת בעבודת הדוקטור של שלום רחנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, א, ירושלים תשל"ד, עמ' 94 – 100, ב, עמ' 78 – 87. נרשום להלן כמה מאמרים שיש בהם עניין למטרת המאמר הנוכחי: א' דוקס, בהערותיו, החלוץ ב (1853), עמ' 25 – 27, M. Steinschneider, Mosé, Antologia israelitica.

כיוון שפירוש זה מוקדש לרוברטו, ולא היה להקדשה זו טעם, לולי היה שמריה גר באותו זמן (לפני שנת 1343) במלכות נפולי או בקרבתה, יש ביסוס להשערה, שפעולותיו כפילוסוף וכמתרגם נמשכו בערך עשרים-וחמש שנה קודם לשנת 1343, דהיינו בשנים 1320 – 1330. דבר זה מסתמך על המכתב ששיגר ליהודי רומא: "אם שמעתם עלי שהעתקתי מספרי הפילוסופים אמת שמעתם כי עסקתי בהם בעסק גדול וגם העתקתי אמנם שבתי מן ההעתקה זה לי יותר מכ"ה שנה בששמתי כל דעתי ורעיוני על המלאכה הגדולה הזאת כי ראיתי בעצמי שלא הועיל...".⁴ יחסיו של שמריה עם חצר המלכות בנפולי מוכיחים, שלא כל תרגומיו הגיעו אלינו, ונראה שהתרגומים שאבדו היו תרגומים ללטינית, שכן רוברטו לא התעניין כלל בשפה העברית. גם קלונימוס בן קלונימוס, שנמצא בקשר עם המלך רוברטו, תירגם את ספרו של אבן רושד, "תהאפות אלתהאפות", מערבית ללטינית.⁵

על מאורעות חייו אנו למדים מאותו מכתב ליהודי רומא, שבו הוא כותב: "והספרים שפירשתי הם כל עשרים וארבע ספרים חוץ מספר ויקרא וידבר ואלה הדברים שהטרידתני פטירת בני הרב הבחור [הבכור?] זלה"ו והוכרחתי בעבור פטירתו לעסוק על בני הקטן ממנו לפרש ולכתוב לו את החלמוד בשטה מושכלת וקצרה. כמות הספרים וגודל שעורם הוא זה: שיעור ס' בראשית ואלה שמות כשיעור סדר אחד מן התלמוד שיעור גביאים גדול ממנו, שיעור תהלות כשני סדרים, שיעור משלי וקהלת ושה"ש כשיעור סדר תהלות, שיעור שארית הכתובים כאחד מאלה"⁴. בשנת ק"ו

.II, Corfou 1879, pp. 457–462. Neubauer, Documents inédits, REJ 10 (1885), p. 87 במאמרים המזכירים את שמריה נפלו כמה טעויות, והן הועתקו ממחבר למחבר. מבלי להיכנס לגיגולי טעויות אלו נציין: (1) טענת נויבאואר, שהפירוש על המגילה נכתב לפני שנת 1309, מבוססת על קריאה לא נכונה של קטלוג קמברידג': University of Cambridge, Catalogue of the Hebrew Mss... Library Cambridge, I, Cambridge 1876, p. 48 לאחר שנת 1309. מצוטטים רק הרמב"ם ואברהם אבן-עזרא. בשנת 1309 עלה המלך רוברטו על כס המלכות; אך הסרה הפיסקה (Excursus III) שבה התכוון המחבר להסביר את אותו תאריך. בכתב-היד עצמו אין זכר לאותו תאריך, ואין שום סימן פליאוגרפי שהיה עשוי להביא את Schiller-Szinessy לכתוב משפט זה. (2) שמריה שלנו איננו הרופא המפורסם של אלפונסו הי"א, שעליו מספר יעקב בן-דוד פרוונצאלי (ראה: דברי חכמים לאליעזר אשכנזי, עמ' סט. וגם "בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב, 1965, עמ' 237 – 252), שכן אביו של אותו שמריה היה אלחנן הרופא, ובטעות זיהה בער את שניהם, (3) הוא גם איננו שמריה בן מנחם, שהעתיק בביסי (איטליה) בשנת ק"ם (1380) את פירושי הרד"ק (כ"י פרמא 1070). (4) ובודאי שאין הוא שמריה בן יהודה, שעבורו כתב משה בן יצחק בן חיבון את כ"י פאריס 804 בשנת 1402 (ראה: מ' בית-אריה וק' סיראט, אוצר כתב-יד עבריים מימי הביניים, פריס-ירושלים 1979, II, 44).

2 כרוב כתב-היד ובהתחלת המכתב; ראה להלן.

3 ראה לאחרונה: א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשט"ז, עמ' 218 – 222.

4 מכתב זה ראה אור בידי שד"ל באוצר נחמד ב (1857), עמ' 90 – 94 על-פי כ"י אלמנסי, המצוי עתה בלונדון בריטיש מוזיאון Add.27131, דפים 256 – 259.

(1346) נכתבו גם ספר המורא וגם ספר אמציהו.

לפי עדותו של משה בן שמואל דרוקא מברא⁶ (אם ניתן לסמוך עליה) התחיל ר' שמריה (לאחר שנת 1343) לנדוד באיטליה ובספרד; הוא הכריז על עצמו כעל נביא ומשיח בשנת 1352:

“בשנת שתים עשרה ומאה לפרט, אבני תקומות הגמול נגללו
קם איש אשר רוח פתיות נשבה עליו ורבים תמהו נבהלו,
הגה ברוחו להגות: אני נביא האל לברר בשבי נכללו ...”

שיר זה נכתב בטולנטול. בדרך כלל זיהו שם זה עם טוליטולה, אך זיהוי זה אינו משכנע ואולי המדובר ב־Tolentino שבאיטליה. בהמשך השיר מזכיר משה את שבילייא (Sevilla), את פיסה (Pisa), את קסטיליו (שאפשר לזהותה כ־Castilla שבספרד או אולי כ־Castillo שבאיטליה) ואת אוקניו (שהיא, כנראה, העיר Ocaña). לפי שירו של משה, בישר שמריה שהגאולה חבוא בשנת קי"ח (1358). אותה שנה מציינים גם הרלב"ג וגם ר' בחיי בן אשר כשנת גאולה⁷. שנה זו מופיעה גם אצל האסטרוולוגים הנוצרים כשנה מיוחדת. בכל אירופה ציפו למאורעות איומים, שיבואו לקראת חיבורם של שבתאי ומאדים, שאמור היה לחול במזל סרטן, בשמונה ביוני 1357. התקופה עד לשלושים באוקטובר 1365, היום שבו יתחברו שבתאי וצדק במזל סרטן, נחשבה כתקופת מלחמות מפחידות וכהתחלת תקופה חדשה, שבה תופיע דת חדשה או יקום נביא חדש⁸.

5 ראה: M. Steinschneider, Robert von Anjou und sein Verhältnis zu einigen gelehrten Juden, MGWJ 48 (1904), pp. 713–717; Letteratura Italiana dei Giudei, II Buonarroti II, 9(1874), pp. 87 sqq. החיבורים המוקדשים למלך רוברטו כמעט ולא שמים לבם ליחסים התרבותיים שנחקיימו בינו לבין היהודים. למשל: Romolo Caggese, Roberto d'Angio e i suoi Tempi: Firenze 1922, 1930; Benedetto Croce, Storia del regno di Napoli, Bari 1925. ועמנואל רומנו יחסם לחצר המלך רוברטו ראה: J. B. Sermoneta, La Dottrina dell Intelletto e la 'fede filosofica' di Jehudah e Immanuel Romano, Studi Medievali, 3e serie, VI, 2, 1965, pp. 1–75. ובמיוחד עמ' 20–21 והערות 45–47. על קלוגימוס בן קלוגימוס, ראה: E. Renan, Les Ecrivains juifs français du XIVe siècle, Histoire Littéraire de la France, tome XXXI, Paris 1893, pp. 71 [417]–115 [461].

6 על משה בן שמואל דרוקא מברא ראה: M. Steinschneider, Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters ... reed, Graz, 1956, p. 785; H. Gross, Gallia Judaica, Paris 1897, pp. 529–530 ומאמרו של נויבאואר הנ"ל בהערה 1.

7 ראה: A. H. Silver, Messianic Speculation in Israel, Boston 1959, pp. 94–96.
8 L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, N.Y. 1934, III, pp. 318 sqq; Joan de Murs and his letters to Pope Clement VI; “Pronosticum Milonis Toledani de Joan de Rupescissa; confunxione facta anno 1357 ...”; Joan de Eschenden, pp.

על-פי העובדות המעטות הידועות לנו נראה, שאפשר לחלק את תולדות חייו של שמריה לשתי תקופות: בתקופה הראשונה, עד שנת 1330 בערך, עסק ר' שמריה במדע, בפילוסופיה ובתרגום. הוא התגורר באותה תקופה באיטליה והיה קשור במידת מה למלך רוברטו. בתקופה השנייה, כנראה לאחר שנת 1343, החל בנדודים באיטליה ובספרד ובישר את בוא הגאולה. העדות היחידה, שלפיה נאסר ומת במעצר משום שהכריז על עצמו כעל נביא, מצויה בשירו של משה בן שמואל דרוקא מברא. עדות זו מוטלת בספק, כיוון שמשם בן שמואל כתב את שירו זמן קצר לפני שנת 1360, שנה שבה התנצר וקרא לעצמו בשם Jean d'Avignon. דברים אחדים עומדים בניגוד להשמצותיו של משה בן שמואל: (א) על-פי עדותו של יהודה מוסקוני, שנפטר במיורקה בשנת 1362, מת שמריה בקנדיה, שכן הוא, ר' יהודה, עזב אותה עיר רק לאחר ששמריה נחבקש לשיבה של מעלה⁹; (ב) משפחתו של שמריה חזרה ליוון, שכן נכדו, שמריה בן ישמעאל, העתיק בשנת ק"ע (1410) חלק מ"אלף המגן". העתקה זו כתובה בכתיבה יוונית והיא מוקדשת ליהודה ורילא (citadin de Patras); השם וירלא (Verla) ידוע לנו מכמה תעודות, וכבר בשנת 1348 הציבו בני משפחת וירלה בניגרופונטיס כתובת על קבורתה של "אסתר בת אליה וירלא"¹⁰. תוארי הכבוד שמעניק הנכד לסבו והעובדה שהוא כותב חיבור זה לבקשת אדם נכבד אינם הולמים אדם, שיצא לו שם של משוגע סמוך למותו. גם בספרות העברית בת-דורו של שמריה הוא נחשב כפילוסוף גדול ומרבים לצטט אותו הן רבנים, כיוסף בן חיים יעק"ץ בפירושו על תהלים ואיוב¹¹, והן הקראים, כגון אהרון בן אליהו (בספרו "עץ חיים" כבר בשנת קי"ד [1354] ובספרו "כתר תורה" בשנת קכ"ב [1362])¹². כמו כן מצטטים אותו ר' ליפמן בעל "הנצחון" (בשנת קכ"ט [1399])¹³, ר' יצחק בן אברהם עקריש¹⁴ ור' שלמה אלקבץ¹⁵ וכן יוחנן אלימנ¹⁶ ואחרים.

338–341 הכריז על עצמו כנביא ואף שהה במאסר, אך לא ברור אם בשל נבואתו. גם הוא, כנראה, קשר את בשרתו לשני חיבורי הכוכבים האלה.

9 פירושו על 'ן עזרא, כ"י מונטיפיורי 49, דף 4א (ס' 2198), ראה: ש' רוזנברג (כנ"ל בהערה 1), עמ' 95, M. Steinschneider, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 1876, p. 95; I. Levi, *L'inventaire du mobilier et de la bibliothèque d'un médecin juif de Majorque au XIVe Siècle*. REJ 39 (1899), pp. 242–260.

10 ראה: J. Starr, *Romania*, Paris 1949, pp. 56–57 et 61.

11 ראה החלוץ ב (1853), עמ' 26. (בפירושו על תהלים ו').

12 עץ חיים, לייפציג 1841, פרק ע"ד, עמ' 93; כתר תורה, על-פי א' גייגר, החלוץ ב (1853), עמ' 158.

13 מהדורת אמסטרדם, 1701, עמ' 166 – 168.

14 במבואו לקובץ, שפורסם בקושטא בשנת 1577 בערך.

15 ב"מנות הלוי" (פירושו על מגילת אסתר) כהב; כחא; לא, א ועוד; "אילת אהבים" י,א (פירוש לשיר השירים); "שרש ישי" (כנראה פירוש על מגילת רות) בב; ה,א; ו,א ועוד. על השפעתו של שמריה על

חיבוריו של שמריה

שמריה כתב פירושים לכל התנ"ך (פרט לספרים ויקרא ודברים) ולכל התלמוד. הוא תרגם לעברית את "ספר ההגיון" וכבר אמרנו, שקרוב לוודאי שעסק גם בתרגום ללטינית, אך מכל עבודותיו נשארו בידינו חיבורים מעטים בלבד. נראה שאפשר לחלק את יצירותיו של שמריה לשתי קבוצות: בקבוצה הראשונה נכללים חיבורים, שבהם הוא מגלה ידיעות עמוקות בפילוסופיה ובמדע. הוא מזכיר פעמים הרבה את דנקותו בשכל הפועל, אך לא יותר מאשר פילוסופים אחרים בני זמנו. ר' שמריה אינו מרבה בגוזמאות על עצמו. דוגמא לחיבורים מעין אלו הוא המכתב שאנו מביאים להלן. בקבוצה השנייה נכללים מאמרים כגון "ספר המורא"; הם מוקדשים לאותם נושאים, ובמיוחד לשאלת חידוש העולם, אך סגנונם אחר לגמרי ולאחר קריאתם ניתן להבין את שיר הלעג שחיבר משה בן שמואל דרוקא מברא.

מן הקבוצה הראשונה שרדו כתבים אלה:

(1) פירוש שיר-השירים (נוסח קצר). פירוש זה כתוב ברוח הרמב"ם, בסגנון פילוסופי רגיל ובו מנבארת מגילת שיר-השירים כעוסקת ביחסים שבין השכל הפועל לבין נוחות הגנף האנושית. חיבור זה נמצא בארבעה כתבי-יד: מינכן 210, דפים 151א – 187א (סרט מס' 1119 במכון לחצלומי כתבי-יד עבריים)¹⁶; פריס, הספריה הלאומית 334, דפים 150א – 188א (סרט מס' 1937); ששון 1060, עמודים 745 – 849 (סרט מס' 8943); ששון 959, עמודים 1 – 38 [על-פי הקטלוג מקוטע כתב-היד בראשיתו. הסרט אינו נמצא במכון לחצלומי כתבי-יד ולא ראיתי את כתב-היד].

(2) המכתב על חידוש העולם, שבו נזכרים פירושו על מעשה בראשית, איוב ושיר-השירים. מכתב זה מתפרסם להלן על פי כתבי-יד מונטיפיורי 305.

(3) פירוש לקדיש. נמצא בשני כתבי-יד: מינכן 210, דף 198ב – 200ב (סרט מס' 1119); אוקספורד, בודליאנה Mich 279, דפים 215 – 216א (בקטלוג מס' 1600, סרט מס' 17178).

(4) "ההגיון" נמצא בכתב-יד יחיד: לידן Or4780, 42/2 Warner, דפים 179א – 227ב (Or4780, M. Steinschneider, Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters, 28072). ראה M. Steinschneider, Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters, 28072. עמ' 498.

אלקבץ, ראה: ב' זק, תורת הסוד של ר' שלמה הלוי אלקבץ (דוקטורט, הוגש ב-1978 לאוניברסיטת ברנדזיס), באינדקס.

16 כ"י בדלי 2234, דף 133א, ראה רוזנברג, שם (הערה 1), עמ' 95, הערה 4.

16א ראה קטע מס' מינכן 210. פורסם על-ידי S. Salfeld, Das Hohelied Solomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters, Berlin 1879, pp. 94–97.

- (5) שיר לכבוד אברהם בנו של הרמב"ם. נמצא בכתב-יד מינכן 210, דף 187א – ב (סרט מס' 1119).
- (6) "אלף המגן", שהיה לפי דברי המחבר באיגרתו ליהודי רומא פירוש על כל התלמוד, ממנו נשאר רק הפירוש על פרק ראשון של מסכת מגילה. בפירושו לשיר-השירים (בנוסח הארוך) הוא מזכיר את פירושו על מסכת סנהדרין. הפירוש על מסכת מגילה נעתק בידי נכדו של שמריה בכתב-יד קמברידג' (8) Ms Mm 6.26.2 (סרט מס' 15870), דפים 8א – 111ב, לאחר פירוש למגילת אסתר. וזה הקולופון שבסופו: "זהו פירוש מגילת אסתר שפירשו וחברו הרב הגאון זיקני רביני שמריהו הזקן ואני שמריא בכ"ר ישמעאל נכדו זכותו תגן עליו אמן העתקתיו מספרו אלף המגן לנכבד היקר והמשכיל עטרת בחורים והדר זקנים כ"ר יהודה ורילא בכ"ר שמואל מ"כ והשם יזכינו ...". (דף 111ב).
- (7) פירוש למגילת אסתר. קטוע בראשו. ראה כתב-היד הנזכר בסעיף (6), דפים 1א – 18א.

מן הקבוצה השניה של חיבורי שמריה נשאר:

- (1) איגרת אל היהודים ברומא. הוא החיבור היחיד שזכה לפרסום. שד"ל הוציאו לאור ב"אוצר נחמד" 2 (1857), עמ' 90 – 94, על פי כתב-יד אלמנסי, המצוי היום במחיאון הבריטי, 5, Add. 27131, דפים 356 – 359 (סרט מס' 5805).
- (2) "ספר אמציהו", שנשאר בהעתקה יחידה בכתב-יד מינכן 210, דפים 188א – 198ב, עוסק, כמו המכתב למלך רוברטו, בנושא חידוש העולם; הוא נכתב בשנת ק"ו (1436) והוא, פחות או יותר, נוסח מוקדם של "ספר המורא". ההוכחות נגד הפילוסופים, שהן בסיס המכתב שנכתב בשנת 1328, נישנו שוב ובצורה דומה לזו שנמצא גם ב"ספר המורא", אך נוספים סיפורים ארוכים על הנסים שעשו חכמי התלמוד. [ב"ספר אמציהו" מזכיר המחבר את "אלף המגן"].
- (3) "ספר המורא", שגם הוא נכתב בשנת ק"ו (1346) ובו מזכיר "ספר אמציהו"; נשתמר בכמה כתב-יד: ותיקן 349, דפים 33א – 51א (סרט מס' 380); מוסקוה, ארסך גינצבורג 305, דפים 355א – 369ב (סרט מס' 28050); פריס, ספריה לאומית 1005, דפים 29א – 44ב (תצלומו לא נמצא במכון לתצלומי כתב-יד); כ"י"ח 431, 49 עמ' (סרט מס' 3408), הוא העתקה שנעשתה בפרס בשנת 1890 על פי כתב-היד הקודם.
- (4) פירוש שיר השירים (נוסח ארוך) מוקדש למלך רוברטו. נמצא בכתב-יד פריס 17897, דפים 21א – 70ב (סרט מס' 26853) ונראה גם במוסקוה, כ"י גינצבורג 4, 280

17 על פירוש שיר-השירים לפי כ"י פאריס 897 ראה: G. Vajda, L'amour de Dieu, dans la théologie juive du Moyen-Age, Paris 1957, pp. 242-247

(תצלומו לא נמצא במכון). בפירוש זה מוזכרים פירושו על התורה ועל ספר איוב ו"אלף המגן" על מסכת סנהדרין.

רעיונותיו הפילוסופיים

I: בסיס המחשבה הפילוסופית של שמריה הוא הסכימה האריסטוטלית, כפי שאפשר למצוא אותה במורה נבוכים. הסכימה הקוסמולוגית היא של מציאות משולשת: עולם השכלים, עולם הגלגלים ועולם ההווה וההפסד. אלהים שברא את כל המציאות אינו גוף ולא כח בגוף ואי אפשר להכיר את עצמותו. הדרך להגיע להכרת תוארי פעולתו היא דרך החכמות. שמריה מקבל גם את הסברו של הרמב"ם למראות אלהים; אך על הנסיים האריסטוטלי מוסיף שמריה מיסטיקה רציונלית, שהנקודות החשובות שבה הן:

(א) הדבקות עם השכל הפועל – דבר שהוא פחות או יותר מוסכם בין האורואיסטים – מביאה את הנשמה להידבק בסיבה הראשונה, כלומר באלהים:

"ישקני מנשיקות פיהו (שיר-השירים א,ב), רוצה בו שידבק בו השכל הפועל המדביקו עם השכלים דיבוק חזק עד שיגדל תוקף הדיבוק ההוא וידביקנו בשם ית'... וכונן בזה שיצליח וישכיל בסיבה הראשונה כי אז ישוב השכל והמשכיל עם מושכלו אחד... ולזה ביקש שלמה להנשק נשיקת הסבה הראשונה כי אז יהיה תכלית המעלה באמת" (פירוש שיר השירים, כתב-יד מינכן 210, דף 152ב).

(ב) הנפש שהגיעה למדרגה זו מתענגת מן החכמות ומטעמי התורה. תענוגים אלו מתוארים על-ידי שמריה בהתלהבות גדולה והוא מדבר במפורש על הויותיו:

"וא"כ [=ואם כן] הנפש המשכלת מהות השמש. הנה היא טועמת טעם גדול ממה שטועמת בהבנת מהות הדבש, אלף אלפי' ורבי רבבות ובכן גם תענוגה גדול אלף אלפים ורבי רבבות מתענוג הבנתה מהות הדבש. כל שכן בהבינה מהות המלאכים. כל שכן אם תבין ממנו ית' שהטעם ההוא הוא בלי גבול. ובכן גם התענוג. וידוע ג"כ [=גם כן] כי כמספר הטעמים כן מספר התענוגים. מספר מטעמי הנפש, הם כמספר כל נמצאי העולם טבעיים גלגליים ורוחניים. כי מכל אחד טועמת טעם שונה. ואחר שאין מספר לטעמיה אין מספר לתענוגיה. מתבאר מדברי אלה ביאור גמור שאין מספר לתענוגי הנפש המשכלת. ושאין שיעור לגדולם. ושהם בלי הפסק תמידיי'. ושהיא בגן עדן. כי מכל הנמצאים

הנטועים בעדן הוא השם ית' שכולם נטועים בו. יש לה טעם ותענוג. לא כן הנפש הסכלה כי היא אינה טועמת מכל נמצאי העולם אפי' טעם אחד. ואחרי שאין לה שום טעם אין לה שום תענוג. ואחרי שאין לה שום תענוג אין לה ייסורין באלה. שהרי הענין שלה הוא כענין האף המרגיש כל מיני טעמים ואין לו אחד מהם לאכול ולטעום שום טעם והוא רעב וצמא. אבל הנפש בעלת החורה ובעלת החכמה מטעמיה רבים מאד. כי היא טועמת טעמי כל הנמצאים. וטעמי כל התורה שהם ג"כ לאין מספר כי טעמי המקרא רבים לאין מספר. וטעמי החלמוד רבים וגדולים. ואלה הטעמים גם בחיינו. נפשנו טועמת אותם ומתענגת בטעמיהם תענוג גדול. מתבאר מדברי אלה שהנפש בעלת תורה לבד או בעלת חכמה לבד תענוגיה פחותים מבעלת תורה וחכמה" (פירוש שירי-השירים, כחב- יד פריס 897, דף 68 – 69א).

על תענוגי הנפש בטעם המושכלות והעניינים של התורה ושל החלמוד נוספת הידיעה, שאלהים נמצא בנפש ומתענג בתענוגיה. תענוג נוסף זה נשלל מן הפילוסופים, הנהנים רק מן המושכלות:

"והנה הראיתי לה בראיה מבוארת. שהיא תשאר קיימת בצתית אחרי הפרדה מגופי. והראיתי השני מופתים על זה הראשון שכל הנפש הוא הנפש. דעותי ופירושי אשר ילדה מכל ספרינו הקדושים המה שכל נפשי. א"כ [=אם נן] דעותי ופירושי המה נפשי. והוא מאמר הנביא ישעיה ע"ה [=עליו השלום] ותפק לרעב נפשך (ישעיה נח, י). כי שכל הנפש הוא הנפש. והמרפת השני הוא זה. דעותי ופירושי יתקומו לנצח. כי האמתיות לא יפסדו. כמו שאי אפשר להפסד אמתת יתרון השנים מן האחד. והשלשה מן השנים. נפשי הוא דעותי ופירושי. א"כ נפשי תשאר קיימת לנצח. הנה הראיתי על ידי שני המופתים האלה שהיא תשאר בהפרדה מגופי קיימת לנצח. ערד הראיתי שהיא תהיה לנצח ששה ושמחה ומתענגת תענוגים מופלגים ומחמת מה שתראה בעצמה. וביאור דברי הוא זה. ידוע שדעות התנמים ידועות לר ית'. ככתר' אל דעות ה' (שמואל-א ב, ג). והנה אפי' תפלת האדם שומע. והוא ידוע בעלי הדעות ואומריהן. כמו שאמרו ז"ל שהקב"ה או' שמעתתא משמא דכולהו רבנן בר מ"ר מאיר משום דגמר מאחר (רמז לחגיגה טו ע"ב) ואמרו נפ"ק [=בפרק קמא] דגטין במעשה פלגש בגבעה שנחלקו ר' יונתן ור' אביתר. מה מצא לה חז א' כימא רחד א' זבוב. ואמרו אשכחיה ר' אביתר לאליהו א"ל מאי קא עניד קב"ה. א"ל קא עסיק בפלגש בגבעה. א"ל ומאי קא. א"ל אביתר בני כך הוא או'. ויונתן בני כך הוא אומ' (גיטין ו ע"ב) ואם דעות ר' יונתן ור' אביתר שנחלקו

בדבר קטן כזה ידועות לו יתעלה ואומרם משמם. על אחת כמה וכמה שידועות לו דעותי ופירושי שילדתי בספר הזה ובשאר ספרי הקדש וספרי רבו' ז"ל. והוא אומרם משמי. ולא לבד אני אומ' שידועות לו ואומרם משמי. אמנם משבחם ג"כ [=גם כן] ושמח ושש בהם. מפני שהם לצרכו ולעבודתו. ואיך לא ישמח וישיש על פירושי ודעותי אשר ילדתי בפסוק ומושב בני ישראל (שמות יב, מ). ובענין מי מריבה וענין המתאווים לבשר. ששלשחם הורסים התורה לגמרי. ומשימים את משה רבנו אחד מקלי עולם. ולא נמצא חכם מכל מי שקדמוני לרפאת מחצם. עד שנאתי ורפאתים בדעותי. והעמדת התורה על צמדה ואת משה רבינו על כסאו. ואיך לא ישיש וישמח על מה שקיימתי פסוק בראשית במפתי' גמורים והרסתי דברי הפלוסופים המכזיבי' תורתו ומעלתו ואומרי' שהעולם קדמון ומחויב להמצא ממנו. ואיך לא ישיש ריגל על פירושי בפסוק שמע ישראל. באמת שדעותי אלה וכיוצא בהן לצרכו ולעבודתו הנה. ואחרי שהן ידועות לו משבת ומפאר אתהן ושש ושמח בהן. ואחרי שמשבח ומפאר דעותי ושש ושמח לפני כל הנפשות אשר במתיבתא דרקייעא נמצא משבח ומפאר את נפשי ושש ושמח בה. ועתה ראה גם ראה אם ראוי לנפשי להיחזה שמחה ושמחה ומתענגת שמחות ותענוגים משופעים בראותה שהב"ה משבחה ושמח בה לפני כל הדיעות בני ישיבתו. וא"ת [=ואם חאמר] גם אפלטון וארסטו וכיוצא בהן תהינה נפשותיהם בתענוגים אלה לפי דבריך. אני אומר שלא תהינה כי לא יאמר ית' שמעתא מפומיהן. שאם משמא דר' מאיר אינו אר' משו' דגמר מאחר. כל שכן שאינו אומר משמא דאהר עצמו. ואחרי שאינו אר' אין נפשם רואה שום מעלה בעצמה להחענג. אמנם אפשר שתחענגנה מחמת מטעמי מושכליהם. וא"ת ואחרי שנפשך יודעת שהוא ית' ידע דעותיה ואומרם משמך מהיום למה אין הששון והתענוגים ההם נמצאים לה בעודה בגוף. אני אר' מפני שהם נמנעים להמצא לה תמידים לפי שמכאוני הגוף מעדירים כי איך אהיה שמח ומתענג תמיד. והגוף כואב וחולה מן ענינים רבים לאין מספר. והנה דוד ע"ה עם היותו מלך ונביא בכה וצעק על מיתת בניו וצרותיו שמכאוני גופו העדירו תענוגי נפשו ושמחתה. אבל בהפרדה מגופי בלא ספק יהיו לה ששון ושמחה ותענוגי' מופלגים. כאשר ביארתי בראיות גמורות ובמפותים גמורים. ועוד אני אומר שגם היום בעוד נפשי בגופי אחרי שדעותי ידועות לו ית' והמה בשמים והם נפשי א"כ נפשי היא בשמים ובארץ. ואחרי שהיא בשמים בלתי גוף יש לה שמחות ותענוגים מחמת מה שרואה בעצמה. תמידים אמנם מציאותה בגופי מעדירים אותם מכאוני הגוף וקורותיו והנה גם בעודה בגוף ששה ומתענגת. כהיות גופי בלתי כאב מפני שרואה בעצמה מה שרואה. עד הנה עורני השם"

(פירוש שיר-השירים, כתב-יד פריס 897, דף 269 – 270).

(ג) סיבת גירוש הנשמה מעולם השכלים: אומר הקב"ה לנפש האדם –

"לא על פשעך שלחתיך בעולם השפל אלא לצורך גדול לך ולנמצאות כולם שלא תמותו כולכם וטעם ברכבי (שיר-השירים א, ט) ברכיבות שאני צריך לרכב וללכת בכל העולם השפל ולהמצא בכלו שלא ימות אמנם יחיה במציאותי בו לכן המצאתיך שם להיות לי לססיא שארכב עליך להוליכני בכרלו. כאשר פי' [=פירשתי] בפ' התורה ובפירו' איוב שאין לשם משכן בעולם השפל לא היה מציאות השם בו ולכן היה מת ובטל כולו כי הוא חיי העולמים ובמות העולם השפל היו גם שני העולמים העליונים מתים" (שם, דפים 40 – 2).

אם בנפש האדם תלויים חיי העולם השיכלי והגלגלי, ואם היא בעולם שפל זה משכנו של אלהים – אין פלא שהוא, האל, לא רק מכיר אותה, אלא אף שמח בה כשהיא פועלת לכבודו ומתענגת מתענוג השכלת המושכלות. וכך אומרת נפשו של שמריה:

"ששזפתי השמש (שיר-השירים א, ו) הטעם שגורשתי מביתי המסוכך אל מקום מגולה ושם שזפתי השמש כי באתי אל העולם השפל. ולא מרצוני ולא בטבעי ולתועלתי אמנם בני אמי הם צבא השמים קצפו עלי גרשוני משם ושלחוני בעולם השפל לשמרו והכרם שלי לא נטרתי ר"ל [=רוצה לומר] לא עמדתי בשמי כמותכן לשמור עצמי מן הגיאול והנה הבין שלמה ע"ה כל מה שהביכותי אני על ענין הנפש למה שלחה ית' בגוף כמו שפירשתי בחורה ובספר איוב. שם פירשתי שהנפש לא שלחה השם אל גוף לתועלתה אמנם לסכנה לה לשמור את העולם השפל שלא ימות וימותו גם העולמים העליונים נכתר' פה בפיו [=בפירושו] בני אמי נחרו בי שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי ויהיה בני אמי הם צבאות השמים הנקראים ירושלים וקרא המקום הדוא אמה כי שמה נולדה ועוד כמו שנקראים צבאות השמים בנים לעולמים העליונים נקראים העולמים ההם אמות להם, ואמרה שצבאות מעלה שלחווה בעולם השפל ראם השם שלחה מפני שהוא ית' לצרכם ולקיומם שלחה. וגם בעצתם שלחה כמו שפירשתי בספר אלף המגן בפ"י אחד דיני ממונות בפסוק ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמו. כי הנפש שלו ושלהם היא כי השכלים הם ילידיה הקרובים ממנו ית' וא' נחרו בי לשני פנים האחד מפני ששליחותה אל גוף לקצף רווגו וסכנה לה ואם המשלחים אינם רווגים והשני מפני שמזרגת הנפש למטה ממדרגת המשלחים והיא נשלחת על כרחא . . . ואפשר להיות ג"כ שבעבור זה עזרה

לומר שהשם שלחה בארץ ר"ל לכבודו מפני שנראה כעוות דין עליה . . . והנה החודע מדבריו ע"ה שיש מן הנפשות היורדות מן העולמים העליונים לתועלת העולם וקיומו והן בשקעות בו ואינן חוזרות לקדמותן לעולם" (שם, דף 38ב).

מעניין הוא, שהמיסטיקה סביב הדבקות באלהים – או ביתר דיוק: הסיפור המיתי על ירידת הנפש לעולם והזדהותה הגמורה עם האלהים – היא כולה פילוסופית. רציבות אלו מזכירים את "האמונה הפילוסופית" של יהודה ועמנואל רומנו¹⁸ ואין בהם מרות הקבלה. שמריה אמנם השתמש בפרקי הזוהר, הן בתיאור העונג של אלהים הנהנה מפירוש התורה והן בהסבר ירידת הנשמה לעולם התחתון¹⁹, אך הכניס אותם למסגרת פילוסופית.

II. חידוש העולם על-פי "ספר המורא": גם המכתב המתפרסם כאן וגם "ספר אמציהו" ו"ספר המורא" מוקדשים לשאלת חידוש העולם. פער זמנים של שמונה-עשרה שנים שבין כתיבת החיבור הראשון לחיבורים האחרים אינו מונע מציאת דמיון ביניהם; ליתר דיוק: אותן הוכחות פילוסופיות הנמצאות כבר במכתב, נמצאות גם ב"ספר מורא", אך ההשקפה היא אחרת. במכתב מוצאים אנחנו רק ראיות פילוסופיות, בעוד שב"ספר המורא" ראיות אלה הן רק חלק ממסכת ההוכחות. צריך גם לקחת בחשבון, שהמכתב היה מכוון לקורא לא-יהודי, בעוד ש"ספר המורא" כוון ליהודים. "ספר המורא" מתחיל בפיסקה, המכריזה על שליחותו של שמריה לעם ישראל:

"אשר היה דבר ה' אלי לאמר שמעתי את דבריך וכל מופתיך עלו באזני אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד כי היית מגן לשמי הצמתה כל זונה ממנו נשפת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים אז נבהלו אלופי אדום פלוסופי יון יאחזמו רעד. וברוב מופתיך ידמו כאבן ועתה כתוב לך את כל הדברים אשר דברת עלי על ספר וקרא שמו ספר המורא ושלחה אותו אל כל בית ישר' הקרובים והרחוקים ממך בכל המקומות אשר הפיצותים שמה ורגזו וחלו והקדישו את שמי ואותי יום יום ידרושן ואמרו לנו ונלכה באור ה' (ישעיהו ב,ה) ולך תהיה צדקה ככתוב והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" (דניאל יב,ג).

18 ראה: סרמונטה, במאמרו הנזכר בהערה 5 לעיל.

19 "הקב"ה שמשחצשע ננשמות הצדיקים", ראה י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים 1961, ב, עמ' חיג – תיד. "בשעה שהנשמה נשלחת בעולם הזה . . . אז הוא שלם מכל הצדדים, מלמעלה ולמטה", משנת הזוהר, ב, עמ' סו – סח.

לאחר ששמריה מזכיר את הפילוסופים, המכחישים את חידוש העולם, הוא ממשיך:

"כתב משה רבינו אדון כל הנביאים והשלימים להושיע נפשות כל העם הישראלי את היסוד הזה בהתחלת התורה ככתו' בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ: כי בפסוק הזה מזייף כל סברות פלוסופי העמים שהן ארבע סברות. באומרו בראשית מזייף את ארסטו האומ' שהעולם מן האלהים הוא מסובב ואין לעולם ראשית. כמו שאין לאלהים ראשית. ומשה רבי' אומ' שהעולם איננו היום רק בן חמשת אלפים ומאה ושש שנים. ובאומרו ברא ולא עשה מזייף את אפלטו' האומ' שהאלהים לא ברא את העולם מלא דבר אמנם מן חומר קדמון בלתי ראשית עשהו. ובאומרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ מזייף כל האומרים שהעולם אין לו בורא אמנם הוא האלהים בלתי ראשית ואחרית. ובאומרו אלהים ברא את השמים ואת הארץ מזייף את האומרי' שמי שברא את זה לא ברא את זה . . . וכן הוא הראוי ר"ל [=רוצה לומר] לספר האמת להמון כל ישראל על ידי מעשים מופתים אשר ראו בעיניהם. לא בדברים וראיות. והפלוסופ' משתדלים לאמת סברותיהם בראיות לפי דעתם הנקלה. נתעורר דוד משיח האלהים ונביאו להראות בראיות מה משה רבי' ע"ה בלתי ראיות לחסום פיות הפילוסופי'" (ספר המורא כתב-יד ותיקן 349, דפים 333 – 344).

פירוש הדבר: עובדות מן התורה משכנעות יותר מאשר ראיות פילוסופיות. בזה הולך שמריה בעקבות ר' יהודה הלוי, בעל "הכוזרי", אך במסגרת מחשבתה של חורת הרמב"ם, שכן לפיו: "עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כולם אפשריות וחהיה התורה אפשרית" (מורה נבוכים ב, כה [דף נא ע"ב]). שמריה הופך את המשפט: העובדה שיש תורה ונסים מוכיחה, כי העולם מחודש, וראיה זו עולה על כל הסבר פילוסופי. ההגיון הפילוסופי שלו בא, לדבריו, כדי "לסתום פיהם של הפילוסופים" האחרים ושל המושפעים מהם. ר' שמריה רואה את עצמו כחושב וככותב הגיון פילוסופי אמיתי, ובזה הריהו מחקה את דוד המלך בעל ספר תהלים. הוא פירש את מזמור יט, שהוא, לפי דעתו, תיאור שני העולמות, הארצי והגלגלי, המתדיעם שהאלהים בראם (דפים 34 – 37). בעוד שבמכתבו לוחם ר' שמריה רק נגד אריסטו (לפי הרמב"ם, רק התפיסה האריסטוטלית של קדמות העולם מנוגדת לאפשרות שייעשו נסים ולאפשרות קיומה של תורה מן השמים), הרי שב"ספר המורא" הוא מבקש להתמודד גם עם אפלטון, גם עם הפנתאיסטים וגם עם הדואליסטים. הטיעונים שהוא מעלה כנגד אריסטו (דפים 37 – 41) ברורים יותר ותקפים יותר במכתב מאשר ב"ספר המורא", ועל כן נדון בהן להלן. הוכחותיו נגד אפלטון הן אריסטוטליות:

"והנה אפלטון חכם לו במה שברח מדברי ארסטו. ונפל בסכלות אחרת גדולה כסכלות אריסטו או יותר ממנה. שהשוה את החומר אל האלהים כי לפי דבריו החומר אין לו ראשית. אבל הוא מחוייב המציאות. ואם מחוייב המציאות הוא להיותו תומר מי הוא יכול לשנותו ומה יכלת יש לאלהים עליו לשנותו ועוד מה סכלות היא באה לאמר שמן חומר פשוט אחד עשה השמים והארץ. והנה חומר השמים על חומר הארץ כגבוה השמים על הארץ. ועוד המלאכים והעצמים הרוחניים שאינם בני חומר מאנה עשאים? ומה סכלות היא לאמר שהככבים והעזים נהיו מחומר אחד" (ספר המורא, כ"ל, דף 341).

ההוכחות נגד הפנתאיסטים הן מעניינות למדי, גם אם אינן פילוסופיות:

"וראיתי להכזיבם. ר"ל [= רוצה לומר] את האומרי' שאין אלהים לעולם. מאלה הפנים הם אומרים שהכדור עם נמצאיו הוא האלהים בלתי ראשית ואחרית ואין עוד מלבדו. וא"כ [= ואם כן] הוא אלהים מורכב מן שמים וכל צבאם ומן הארץ וכל אשר עליה שהם הדומים והצומח החי והמדבר והימים וכל אשר בהם. כל אלה הם אברי האלהים. מהם אברים שרים ומהם למטה מהם כגוף אדם שהוא מורכב מאברים שרים כלב והמוח והכבד. ואחרים למטה מהם כעצמות וגידים. וכמו שכל אבר הוא חלק מן הגוף ובלא לו אין הגוף גוף שלם כן כל אבר מאברי הכדור הוא חלק מן האלהים. ובלא לו אין האלהים אלהים שלם. ומכל אברי הכדור המין האנושי נראה להיות חשוב ומעולה. ואפי' לערך השמים שאם השמים נצחיים בלתי נפסדים. גם המין האנושי בלתי נפסד הוא אחרי שפיה ורבה ומחדש כנשר והוא משכיל ומדבר. מה שאין כן השמים שהשמים אינם מדברים גם האדם פועל פעולות לאין מספר. מה שאין השמים פועלים אחד מאלף. מכל אלה הפנים נראה שאם הכדור הוא אלהים. אבר מעולה מאבריו הוא המין האנושי והוא אבר אלהי ואחרי שכל זה מבואר כל רואי מאורות רואים שהכדור עצמו זועק ואומ' שיש לו בורא שבראו מאין. ביום ראשון ברא לי אברי הפלני. וביום שני אברי הפלני. ביום שלישי אברי הפלני. ביום רביעי אברי הפלני. ביום חמישי אברי הפלני. ביום שישי אברי הפלני. וכל זה מעיד הכדור בפרש' בראשית שדברי משה דברי הכדור הם כי הם משה מאברי הכדור המעולים הוא. ואם הכדור אלהים הוא משה אבר אלהים ומן המעולים שלו הוא. ובאומרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. הנהו אומ' בראשית ברא אלהים אח עצמו. וידוע שנמנע על כל נמנע הוא לו לאמר שהאלהים ברא את עצמו. ואין ינועה משה ע"ה בזה . . . ולארסטו ואפלטו' ג"כ ראשי הפילוסופי'

המרגישים כל מורגש' ומשכילים כל מושכל שאי אפשר להם לטעות ולאמר על הכדור שאינו אלהים אם הוא אלהים" (שם, דף 42א – ב).

נגד אותה דעה מביא שמריה הוכחות נוספות מתנועות השמים, וכולן קשורות לשאלה האחת שהוא שואל: "ועוד אם הכדור הוא האלהים ואין עוד מלבדו מה צריך האלהים להתנועע תמיד בלי הפסק ותנועה מהירה כמו שהוא מתנועע" (דף 43א). המשך הספר מוקדש לעובדות המוכיחות שהכדור (היינו: העולם הגלגלי הארצי) אינו האלהים, שכן אברהם – ולאחר מכן משה, בעשרת המכות – היכו אותו ללא התנגדות מצדו. וממשיך שמריה: "אמנם בעבור כל המין אשר לא ראו המעשים ההם ואינם יודעים שיש אלהים לכדור [משה] היה רגיל לחקור לדעת להשיב להם תשובות עיוניות ולכבד את השם ית' וית' ושבת' וראית' מראות אלהים שאני רואה שמשו רבי מפרש כמוני מהכונת השם ית' וית' בבריאות העולם" (דף 47א). והוא חוזר על דבריו: "והנה משה רבי מאמת פירושי לא פחות ולא יותר" (דף 47ב) ובהמשך מוסיף: "ורבותינו ז"ל גם הם פרשו מלת בראשית כמוני ר"ל [=רוצה לומר] שפי' [=שפירוש] הב' הוא בעבור ואמרו ז"ל בעבור ישראל שנקרא ראשית ומהם אמרו בזכות הבכורים ואני אומר בעבור שבתו והנה בכלל דברי דבריהם כי באמרי בעבור שבת ברא את העולם כללתי שבת המשבח מישראל מכל מצוה ומצוה . . . כי עדנה גדולה היא אל השומע מפי אחרים שבחיו ומהלליו ואל יחזר בעיניך אם השם ית' וית' מתענג ומעדן . . . ככתוב ישראל אשר כך אתפאר (ישעיהו מט,ג) " (דפים 47ב – 48א). ועוד מביא שמריה שני מופתים נוספים:

"ואני יש לי על זה ר"ל שהכדור יש לו יי שני מופתים מורגשים האחד הוא שהיי כל אחד מישראל מנער ועד זקן טף ונשים הם עדים על מציאות הבורא שכל אחד מברך את יי אלף פעמים בכל יום בחפלוהו . . . ובכל פעם שמזכירו הוא מתרף ומגדף את המלאכים והגלגלים והכוכבים . . . אבל בכל פעם שהיהודי מברך שם יי הכדור כולו עונים אחריו אמן" (דפים 49ב – 50א). "והמופת השני הוא זה: גלוי וידוע הוא שמשו רבינו ושאר הנביאים עליהם השלום עשו נפלאות גדולות בשם ה' והנה אפי' הייתי קורא היום ואומ' ה' העולם תשלח לי ורד אחד. והיה בא לידי הורד הרי בה מופת מורגש לעין שיש ה' לעולם. שאם אין ה' לעולם מי הוא אשר שלחו לי? ההבל אשר קראתי לא שלחו לי. הכדור אשר פסלתי על שקר ואמרתי שהוא מהווה מן ההבל לא שלחו לי לקיים דברי השקר ולפסול את עצמו לא שלחו לי אלא ה' שקראתי. נתבאר מדברי שאפי' מורד אחד או מכוס מלא מים שנקרא אל ה' ויחנהו לנו. מתבאר

ביאור מורגש שיש ה' לעולם ושהעולם הודה במעשה ההוא" (דף 250ב).

סוף החיבור מוקדש לפירוש נוסף למזמור יט, לפיו ניתן לחשוב ששמריה מזהה את עצמו עם דוד; שכך הוא מתאר אותו באופן המקביל לתיאור שהוא מחאר את עצמו, בשעה שהוא מדבר במטרות חיבורו:

"והוא אומרו שגיאות מי יבין מנסתרות נקיני (תהלים יט, פסוקים יג – יד) גם מזדים חשוך עבדך אל ימשלו בי ר' לוי [=רוצה לומר] בעבור שני דברים אלה עסקתי בחכמת ההגיון לדעת לעשות מופתי' אמתיים. האחד כדי שאבאר לכל אדם שגיאות וטעויות מי שיבין מנסתרות ר"ל [=רוצה לומר] מענינים הנסתרים והעמוקים והשני לשומרני מן הפילוסופים החושבים למנוע את עבדך מלעובדך. שלא ימשלו בי בטענותיהם וראיותיהם השגיאות וטעם נוהר (תהלים יט, יב) מסעם זוהר. כמו יזוירו נווהר הרקיע (דניאל יב, ג). ומשקלו על משקל נפעל שבין כל בני אדם היה מאיר בחכמת עשיית מופתים לאמת מה שהיה רוצה לאמת" (דף 51ב).

III. ההתקפה נגד אריסטו: במכתב מוצאים אנו לראשונה את טענותיו של שמריה נגד רעיון קדמות העולם על-פי התפיסה האריסטוטלית. המכתב מתחיל בהנרזה תקיפה וברורה: יסוד התורה הוא חידוש העולם מהעדר, אחרי זמן שאין לו ראשית. וזאת הסיבה לכך, שמשם פתח את התורה ב"בראשית", כי "בהתאמת החידוש יהיו כל המופתים הכתובים אפשריים ואמיתיים". כאן רואים אנו, שבזמן שנכתב חיבור זה היה שמריה שרוי עדיין בפרובלמטיקה של הרמב"ם, שכן הוא רואה את החידוש כתנאי לנסים – שלא כב"ספר המורא", שבו הוא מטעים שהנסים מוכיחים את החידוש.

שמריה ממשיך בציטטות מ"מורה נבוכים" ומדגיש, שהרמב"ם קבע שאין מופת על חידוש העולם, כשם שאין מופת על קדמות העולם, ושההכרעה לצד דעת החידוש מבוססת על דברי הנביאים ולא על המדע. לזה אין שמריה יכול להסכים. שכן "אינו ראו להשאיר סוד תורתנו מסופק אם הוא אמת או לא" (דף 2א). ולפי שמריה, נמצאות אמנם הוכחות פילוסופיות לחידוש העולם:

(1) "הפילוסופים סותרים את דבריהם ואינם מרגישים, שאם הוא נמנע להמצא העולם מלא דבר ואין השם יכול להמציאו עם כל יכולתו ורצונו איך הם נסכלים לאמור שזה הנמנע עצמו נמצא מן השם ולא לבד אומרים שנמצא אמנם אומרים שנתחייב ממנו אפי' בלא רצונו" (דף 2ב).

(2) אם אלהים לא ברא את העולם מאין – "אמנם חלק מן האלהות משתנה ונהיה העולם". טענה זו אנו מוצאים, למשל, אצל סעדיה גאון, כשהוא עונה ל"מי שאמר שהבורא הגשמים בראם מעצמו . . . השתנות הענין הקדמון אשר אין לו צורה ולא תכונה ולא שיעור וגבול ומקום וזמן" (אמונות ודעות, מאמר א, עמ' 29 בתרגום שמואל ו' תבן, לייפציג 1759). טענות אלו אינן תופסות לגבי אריסטו ההיסטורי, שלא כתב שהעולם עלול מאלהים, אלא לגבי הפילוסופיה של ימי הביניים, המקשרת את העולם לאלהים על-ידי סידרת שכלים נבדלים.

את תשובת הפילוסופים מזכיר שמריה מייד ואף משיב עליה:

"ואני רואה שהפילוסופים הרגישו בחולשת דבריהם ונשתדלו לחזקם ואמרו שאין לומר למה [העולם] נמצא או אין נמצא כן. כמו שאין לומר עליו ית' למה נמצא או אין נמצא כן. ואני אומר להם שהדמיון הזה הוא מוטעה ומשונש כי הוא ית' לא נמצא שאין אנתנו אומרים השם נמצא שאז היה מאמר בנאמר והיה פי' השם נפעל. אבל אנתנו אומרים השם הוא נמצא שהוא מאמר ביש. כי פי' השם הוא נמצא שוה עם מאמר ה' לא נמצא".

וכאן יביע שמריה תיאוריה. מעניינת מאד: אלהים שאיננו גוף ולא כח בגוף אין לו לא גבול ולא כמות. פירוש הדבר, שהוא למעלה מכל מאמר על גבול וכמות ואי-אפשר שיהיה קשור באופן הכרחי לעולם מוגבל. הקשר בין האלהים האינסופי לבין העולם הסופי אפשרי אך ורק אם האלהים, ברצונו החופשי, רוצה בכך. שמריה מוסיף, שאפילו היה העולם גדול הרבה יותר ממה שהוא למעשה, העובדה שמן האין-סוף לא יוכל לצאת דבר סופי – לא תשתנה. גם אם יוצא מן האלהים האינסופי שכל אחד פשוט וממנו סידרת שכלים נבדלים, הסתירה בין האינסופי לסופי לא תהיה פחות חמורה. טענה זו חזקה מאד ונראה שמקורה ב"שער השמים"²⁰, אף שההבדל בין שמריה לבין יצחק אבן-לטיף בולט. ואלו דברי יצחק אבן-לטיף:

"ראיתי לזכור הנה ראיות שכליות לא שחרשתי אני מדעתי מעקרם אבל מעמיק בהם יותר ממה שראיתי למעמיקים אשר לפני אחרי אשר אקדים הקדמה ואומר. כי כבר נודע אצל החכמים המעיינים האמתיים ואצל כל העומדים על האמת מדרכיו כי כל מי שיש לו בעצמו קץ ותכלית יש לכחור קץ ותכלית וכל מי שאין לו בעצמו קץ ותכלית אין לכחו קץ ותכלית וזה מבואר

20 על שער השמים ראה: S. O. Heller Wilensky, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 185–223, ובמיוחד עמ' 194. אני מודה לפרופ' ש' פינט שהפנה את תשומת לבי לטקסט זה.

במופת במקומותיו. אין צורך להוסיף לו ביאור יותר במקום זה. ואחר הקדמה זו אקדים הקדמה שנית ואומר כי כבר אמר אריסטו בכלל בעלי העיון וזולתו הנמשכים אחר דעתו לפניו ולאחריו כי האל ית' הוא הטוב השלם והמטיב לכל ורצונם בזה כי טובו והטבתו הם במציאותו בלבד וביאור זה כי מעצמו שהוא הטוב השלם התחייב כל מציאות העולם שהוא טוב על דרך השפיע והאצילות אך על צד החיוב דבר מדבר והיו כל הדברים ממנו ית' אלו הם עקרי דבריהם וסברותיהם. ואחר שתי הקדמות אלו אשאל לאריסטו ואומ' לו מאחר שהעיון המופתי והמחקר האמתי הביאונו להאמין שהאל ית' אינו בעל קץ ותכלית ויתחייב מזה שלא לכתו קץ ותכלית א"כ [=אם כן] מפני מה אנו מוצאים למצואים קץ ותכלית והשכל הקיים שהעצם והכח הבאים מעצם וכח שאין להם תכלית על דרך חיוב יתחייב שיהיו גם הם באין קץ ותכלית. ואנו רואים הגלגל בעל מרחקים ובעל כמות ויתחייב על פי סברתך שלא יהיה עצמו בעל תכלית כיון שהוא בא על דרך חיוב מעצם וכח שאינם בעלי תכלית. ואם תאמר שהוא בא מכח עצם פשוט רוחני אמצעי בינו ובין האל ית' כן יתחייב שיהיה אותו הפשוט הנבדל באין תכלית המציאות ויתחייב מאותו הפשוט פשוט אחר וכן יתחייבו מצואים זה מזה עד אין תכלית כל אחד ואחד מהם באין קץ ותכלית ושיהיו כלם פשוטים נבדלים מן החמר וזה אינו נמצא כי אם לאל ית' לבדו ר"ל [=רוצה לומר] היות מציאותו באין קץ ותכלית. כי אפי' אותן הדעות הנפרדות כלן בעלי תכלית במציאותן שהיא מציאות שכלית ובהשגתם הסבה הראשונה כל אחד ואחד כפי מעלתו. וגם בהיות אותן המעלות מציאות יחדו על דרך היות האחד עלה והשני עלול זה לא ילך עד לאין תכלית כמו שהוא מבואר היטב במקומותיו ויתחייב שיכלול אותן שום מספר. אמנם לדברך שאתה מחייב גוף מורכב מחמר וצורה מבדל הפשוט יתחייב ג"כ [=גם כן] על פי זה הענין שיהיה הגלגל באין קץ ותכלית ויתחייבו ממנו גלגלים עד לאין חקר ושלא יהיה קץ ותכלית בעצם כל אחד מהם. וכן כל מה שתחתיו מהיסודות ומהמורכב מהן באין קץ ותכלית או יהיה כח האל בעל תכלית מגיע לגבול קצוב שאי אפשר לעבור ממנו ית' האל מזה וא"ת [=ואם תאמר] שאישי המינים מורכבים מהיסודות הארבע אין להם שיעור ומספר בביאת זה אחר זה ונמצאו קצת המצואים על זה הצד באין קץ ותכלית נשיבך כי אינו נכון לעזוב החקירה על העקרים המתמידים שהם הרוחניים והגלגלים והכוכבים והיסודות והמינים המורכבים מהם ולהביא ראיה מהאישים ההווים הנפסדים ולא עוד אלא שזה הוא ממה שלא בא עליו מופת ר"ל התמדת ההווים עד אין קץ אפי' על צד ביאת זה אחר סור זה. ואשוב לכוונתי ואומר כי מה שאנו רואים במופת ובהרגש כי

הגלגלים והכוכבים שבהם הם בעלי מספר מגיע לגבול קצוב וכל אחד ואחד בעד מרחקים ומדה וכן היסודות והמינים המורכבים מהם והצורות שקבל זה החמר ההיולי ג"כ בעלי מספר עד שיגיעו אל הצורה האחרונה שאי אפשר להמציא צורה בזה החמר. הנה לך ראיה ברורה נאמנת על היות שם בוחר ומגביל ואומ' לכל מצוי מהמציאים עד פה תבא ולא תוסיף כפי מה שגזרה חכמתו שאינה מושגת לזולתו כמו שיתבאר בזה הספר לא שהם מתוויבים מהכח הראשון שאין לו קץ ותכלית אלא משוערים ומגבלי' בחפץ הבורא ית'... ועל דרך כלל אומר מה שזכר ר"מ [=רמב"ם] ז"ל כי אריסטו אין לו מופת על קדמות העולם וגם אנחנו לא נאמר שיש לנו מופת חותך על חדושו אמנם אני אומר כי ראיותינו קרובות אל המופת מאד ובלי ספק אומר כי אין בהם דופי ולא חסרון ככח האל ית' ובשלמות מציאותו נלוה אל היותן מחוזקות באמונת האבות ובמשה רבינו וכל הנביאים והמדברים ברוח הקדש וכל החכמים המקובלים מימות מרע"ה [=משה רבנו עליו השלום] עד היום שכל ספריהם כלליהם ופרטיהם בכנויים על זה היסוד. וראיות הקדמות יש בהם דבות גדולות וחסרון בשלמותו ית' כמו שיתבאר למתבונן בהן במקומותיהן" (שער השמים, כתב-יד ותיקן 335, דפים 119 – 120א).

אבן-לטיף מדה, שההוכחה שהוא מביא לקוחה מקודמיו, אך אין היא בין אלו שעברו מפילופונוס²¹. לא זיהיתי את מקורו הטקסטואלי, אך הוכחות דומות נמצא אצל המותכלימון, ששוללים האפשרות שמהאחד (אלהים) יצא באופן הכרחי הריבוי (העולם). המקור לדברים אלו הוא, כנראה, אל-גזאלי ב"תהופות הפילוסופים"²². טיעון זה תחר ונשנה אצל ר' יוסף בן שמעון, האומר במתוויב המציאות ואיכות סדור הדברים ממנו וחדוש העולם, שבו הוא כותב "כבר בארתם בחכמתכם הטבעיות שהעלה יחוייב שיהיה בינה ובין עלולה יחס ובזאת ההקדמה בארתם שהאחד מכל אופן לא יהיה עלה לדברים רבים", והוא מסיים את חיבורו במלים הבאות: "כבר התבאר מכל אשר הביאנוהו המנע השלמת הסבה באלה הדברים אחר שהיה על דרך הסדור

21 על הטענות כנגד קדמות העולם ראה: H. A. Davidson, John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation, *The Journal of the American Oriental Society* LXXXIX (1969), pp. 357–391; S. Pinès, An Arabic Summary of a lost work of John H. A. Wolfson, *The Philoponus*, *Israel Oriental Studies* 2 (1972), pp. 320–352 וכן: H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, pp. 355–455. זו נמצאת אצל סעדיה (עמ' 194 והערה 67).

22 Al-Ghazali, *Tahafut al Falasifah* (translated by S. A. Kamali), Lahore 1963, problem III, 3, pp. 73–83.

ממנו אשר בארנו מענינו אצלם הוא החיוב בהתחלה הראשונה והאמת שהרבו נמצא מהבורא ית' הפועל בבחירה וברצון כי הפועל ברצון יפעל פעולות רבות מתחלפות כפי אשר בארנוהו בשאלת חדרש העולם²³.

כנראה על ארחה טענה נגד הפילוסופים משיב הרמנ"ם נ"מורה נבוכים" (נג): "ורבים תארי פעולותיו המתחלפות ולא בהתחלף הפעולות יתחלפו הענינים הנמצאים בפועל. ואני אמשל לך משל בזה מן הענינים הנמצאים אתנו. ר"ל שיהיה הפועל אחד ויתחייבו ממנו פעולות מתחלפות, ואף על פי שלא יהיה בעל רצון כ"ש [= כל שכך] אם היה פועל ברצון, והמשל בו האש חתיך קצת הדברים וחקפיא קצתם תבשל ותשרוף ותלבין וחשחיר, ואלו יתאר האדם האש נשהיא המלבנת והמשחרת והשורפת והמבשלת והמקפאיה והמתיכה, היה אומר אמת ויהיה מי שלא ידע טבע האש חושב שיש בה ששה ענינים מתחלפים".

עם זה יש בין אבן-לטיף ושמריה שני הבדלים בולטים: האחד – הערכת חוקפה של ראייה זו. לפי אבן-לטיף: "לא נאמר שיש לנו מופת חותך", בעוד שלפי שמריה זו ראייה מתחלטה. ההבדל השני הוא הגדרת האינסופיות של האלהים: לפי אבן-לטיף אם העולם היה יוצא בהכרח מאלהים אינסופי, היו צריכים להיות אין סוף עולמות. בעוד שלפי שמריה אין דמיון כל שהוא בין אינסופיות האלהים ובין אינסופיות העולם או העולמות מבחינת הגודל או המיספר. נראה שיש להצביע כאן על השפעה נוצרית: בכתבי דונס סקוט (Jean de Duns Scot) – סכולסטיקן שחי בסוף המאה ה"ב ובתחילת המאה ה"ג והתנגד לחומס אקוינס – גם אינסופיות האלהים וגם רצונו החופשי הם תיאוריות מרכזיות²⁴.

שמריה ידע לטינית ואולי הכיר אחד מחלמידיו המצטיינים של דונס סקוט: פרנסואה די מירון (François de Meyronnes), שהיה בן חסותו של רוברטו מאנצ'ו וכתב חיבורים לכבודו²⁵. אחד הנושאים החשובים בויכוחים שבין הסכולסטיקנים היה באותה תקופה שאלת האינסופיות בפועל של המקום. לפי אריסטו, אין אינסופיות בפועל של המקום, בעוד שיש אינסופיות של משך הזמן. בקשר לשאלת האינסופיות התעוררה בעיית המיספר האינסופי של נשמות בני-האדם (לפי הדוגמה הנוצרית, יש לכל אדם נשמה אינדיווידואלית²⁶). שמריה אינו מטיל ספק בפיסיקה האריסטוטלית ואינו כננס לויכוחים על אינסופיות בכח ובפועל של המקום או של הזמן. לדידו העולם הוא מוגבל ויחיד (גם עניין יחידות העולם היה אצל הסכולסטיקנים מוטל בספק). אי

23 הצאח י"ל מאגנס, ברלין 1904, עמ' 17 (בעברית).

24 ראה: E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Age*, Paris 1944, pp. 591–598.

25 ראה: E. Gilson, *op. cit.*, pp. 610–613.

26 ראה: P. Duhem, *Le Système du Monde*, rééd., Paris 1954, VII, pp. 1–158.

אפשר שהעולם יהיה קדום – דבר זה נובע מעצם הגדרתו של האלהים, שכן הוא בעל רצון חופשי. כבר בשנות השבעים של המאה השתיים-עשרה הכריז באופן חד-משמעי הנרי די גנד (Henri de Gand), בעקבות ההחלטות של הסורבון נגד האריסטוטליקנים, שאלהים הוא בעל רצון חופשי²⁷. ההדגשה על אינסופיותו של אלהים מתחילה, כנראה, אצל דונס סקוט. עם זאת, אם האווירה הפילוסופית, שממנה הושפע שמריה, היא הפילוסופיה הסקוטיסטית, אי אפשר במצב הנוכחי של המחקר לדעת בוודאות, אם כבר הציע אחד מחכמי הנוצרים הוכחה נגד קדמות העולם, הדומה לזו של ר' שמריה. ואפילו אם הושפע ר' שמריה אך ורק מר' יצחק אבן-לטיף, דבר אחד ברור: אצל שמריה מוצאים אנו טיעון פילוסופי חזק מאד, שאין כמיהו לחזק בפילוסופיה היהודית בימי הביניים.

בהמשך החיבור יענה שמריה על שתי שאלות: (1) מדוע לא ברא אלהים עולם גדול יותר ממה שהוא? (2) מדוע בראו "מתמול שלשום ולא בראו למפרע אלף אלפים שנה"? על שתיהן הוא משיב בצדק: "אין לשאול למה לא ברא עולם גדול ומעולה מזה אחרי שיכול לברוא ולא למה אחר ולא בראו עד הזמן שבראו, שאם באנו לומר ככה לא היה אפשר לו לברוא לא קטן ולא גדול לא קדמון ולא מאוחר שגם אז היו השאלות קיימות".

התשובה נראית לנו מספיקה בהחלט, אך שמריה מוסיף טעם אחר, מיותר מבחינה פילוסופית:

"ידוע שמי שיש לו עסק עצמי ... משמחו ומענגו ... נמנע מן הנמנעים הוא ... להעדיר אפילו כרגע מעסקו להביט ולהשגיח בעסק נכרי וקטן גם כן שאין לו ממנו שום שמחה ותענוג ... דמיון זה איש חכם שנתעלה ונתנשא בחכמה דבקה נפשו בשכל הפועל ... היתכן לו בטבע להפרד מעסקו העצמי והחמידי המענגו לפנות אל איש נכרי הריק לעסוק בו וללמדו צורת האחרות: ... וכאשר היתה לו מעלתו ית' בלתי שיעור היו שמחתו ותענוגיו ממנו לו בלתי שיעור ... יש לתמוה איך מיהר כ"כ [= כל כך] להפרד מעסקו היקר העצמי להביט לברוא עולם ...".

שמריה עובר מכאן להסבר שם הויה. הוא רואה בו שם המתאר את מעשה בראשית, "שם תואר לו מהעולם שהוא מאין". כבר ר' אברהם אבן-דארד הציע הסבר דומה²⁸, אולם ספק אם ר' שמריה הכיר את דבריו. ר' שמריה מתנגד לרמב"ם, שראה את שם

27 ראה: P. Duham, Op. cit., VI, pp. 125 sqq; 282 sqq; 350 sqq; 467 sqq.
28 ספר האמונה הרמה, פרנקפורט 1852, עמ' 83.

היה כשם עצמות, עצמות זו שאי אפשר לדעת עליה דבר. טיעונו מבחינת-מה הגיוני יותר מטיעונו של הרמב"ם, כי איך יכול שם להיות קשור קשר כלשהו עם עצמותו של אלהים, שעליה אי-אפשר אפילו לומר שהיא נמצאת, שכן בעודה נמצאת היא כאילו לא נמצאת.

ר' שמריה מסיים את חיבורו בהסבר למעשה מרכבה, על-פי פרק ו שבספר ישעיהו, ובו הוא חוזר על דברים שכבר עמדנו עליהם.

[דף 1א] והוא המאמר אשר שלח החסיד החכם הנבון ה"ר שמריה מניגריפונטיס ע"ה אל המלך רובירטו בשנת חף. וכך היה כתוב עליו: אל הראש המעוטר בעטרת החכמה המרום והמזהיר מלך רובירטו אשר האירו ברקיו מבל מאת החכם הישראלי חושב ניגריפונטיס יכהן!.

ואחר שפרשתי פסוק בראשית והנמשכים אחריו עד יום אחד, לדעת כל המפרשים שקדמוני הנמצאים היום דבריהם אצלי וחשובותיי עליהם כאשר שמעתי ואת פירושי וסכרתי, אני אומר שיסוד כל תורתנו הוא לאמת את החדוש ר"ל לאמת שהוא ית' ברא את העולם כאשר הוא ארציי גלגליי ורוחני אחר העדר גמור ומוחלט עד זמן שבראו שהוא מחמשת אלפים ופ"ח שנה והנה אמנם קודם לכך זמן שאין לו ראשית היו כולם נעדרים העדר גמור רק הוא לבדו היה נמצא בלי ראשית. שאין לו ית' ראשית ואחרית. ומפני שיסוד כל תורתנו הוא חדוש העולם לכך פתח בו משה רבינו ע"ה בו. וכתב לנו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. כי בהתאמת לנו שהעולם נתהוו אחרי העדרו מתאמת מיד שיש לו מהוה כי הוא לא הוה את עצמו כשהיה נעדר. ומתאמת גם כן שהוא ית' אינו גוף ולא כח בגוף. שהגוף לא ימצא אלא במקום. ומתאמת גם כן שהוא אחד. שאי אפשר למי שאינו גוף ולא כח בגוף להיות שנים. ובהתאמת החדוש ג"כ יהיו כל המופתים הכתובים אפשריים ואמתיים. ואחרי שכל תורתנו נשענת על אמתת החדוש וחכמי העולם הפלוסופים חולקים ומשתדלים להראות ראיות שהעולם קדמון הוא ולא קדם לו העדר. גנאי הוא לי ואשמה גדולה לנפשי אחרי הודיע ה' אותי כל זאת בראשית תורתו אם אתן שנת לעיני עד אסתיר דברי הפלוסופים הסותרים את דברי האלהים. כי הם ר"ל הפלוסופים לא גילה [דף 1ב] ית' את אונם על ידי הנביאים שאילו גילה את אונם כאשר גלה את אונינו עם הוראתם באפשרות הנבואה ועם מאמינם שהשגתם עליונה מאד מן השגת הפלוסופים. הם היו מטיבים עיונם והיו חותרים ומחפשים עד שיאמינו החדוש. אמנם אני בן התורה וספרי הקהרש ותלמוד רבותינו האומרים כלם פה אחד שהעולם אחר ההעדר חדשו האלהים איככה אוכל וראיתי ברעה אשר הם אומרים ואיככה אוכל וראיתי אותם הורסים את תורתנו ודברי אלהינו. לכן לקחתי מאזני העיונים בידי בלא משוא פנים לתורה אמנם מאזני צדק ושקלתי בהם דברי התורה ומצאתים אמתיים במופתים חותכים עיונים. ואת דברי הפלוסופים סתרת במופתים חותכים ג"כ. ואמתתי החדוש והכובתי הקדמות . . . בפרק י"ג בחלק השני מספר המורה כתב רבינו משה ז"ל "כל מי ששמענו עניני וראינו דבריו מן הפלוסופים היא זאת שהם אומרים מן השקר שימצא השם דבר מלא דבר ואי אפשר ג"כ אצלם שיפסד דבר אל לא דבר ר"ל שאי אפשר שיהווה נמצא אחד בעל חומר וצורה מהעדר החומר ההוא העדר גמור. ולא יפסד העדר החומר ההוא העדר גמור. ותאר השם אצלם בשוא יכול על כל זה כתארו שהוא יכול לקבץ בין שני הפכים בעת אחת? או יברא כמותו. או יתגשם. או יברא מרובע קוטרו שוה לצלעו. ומה שדומה לזה מן הנמנעות" וכתב ז"ל "והמוכן מדבריהם הוא שהם

אומרים כמו שאין לאות בחקו להיותו בלתי ממציא הנמנעות כי לגמנע טבע קיים אינו מפעולת פועל. ולזה אי אפשר לשנותו כן אין לאות בחקו אם לא יוכל להמציא דבר לא מדבר שזה מכת הנמנעות³. ובפרק י"ט כתב ז"ל "כבר התבאר לך מדעת אריסטוטלוס ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם שהוא יראה שהמציאות הזה מאצל הבורא על צד החיוב שהוא ית' עלה וזה עלול וכן התחייב. וכמו שלא יאמר בו למה נמצא או איך נמצא כן. ר"ל אחד ובלתי גוף. כך לא יאמר לעולם בכללו למה נמצא. או איך נמצא כן כי זה כלו מהיוב שיימצא כך העלה ועלולה. ואי אפשר בהם [דף 2א] העדר כלל ולא שנוי על מה שהם. על כן יתחייב מזה הדעת התמדת כל דבר על טבעו. ושלא ישתנה בשום פנים דבר מן הדברים מטבעו. ושואר נמנע להשתנות⁴. ולא נהיו ג"כ אלה הדברים כלם בכוננת המכוון בחר ורצה שיהיו כן. שאם היה בכוננת המכוון כבר היו בלתי נמצאים קודם שיכווננו⁵. אלה הם דעות הפלוסופים שכתב בשמם והוא ז"ל השיב עליהם ככתוב בספר שלו המורה וטען על ראייתיהם אשר הביאו לחייב הקדמות. ואמר שאין ראיית מופתיות שיש להשיב עליהם. ושארסטו לא חשב מעולם שהוא עשה ראייה מופתית שהעולם קדמון אבל היה נראה לו מטענותיו שהוא קדמון ממה שיהיה מחדש. אבל להיות ראייתו מופתית אינן שיש להשיב עליהם. והמופת אין להשיב עליו. וכתב ז"ל שכמו שהוא טוען עלינו טענות בלתי מופתיות להרחיק התודות כן יש לנו על הקדמות טענות להרחיק יותר מטענותיו. ואחרי שיש לטען על זה ועל זה נשאר הדבר בלתי מופתי ונקבל אותו מן הנביאים שהם על הפלוסופים אבל להיות העולם מחדש נראה מופתית התודה ז"ל ואמר שאין לו מופת על זה ולא אחעה עצמי לאמור שיש לי מופת על מה שאין לי⁶. אלה הם דברי רבינו משה ז"ל בשם הפלוסופים ותשובותיו וטענותיו עליהם הלא הם כתובות על ספרו המורה. ואני אמר שעפי שדבר גדול עשה וטען על ארסטו ועל מפרשי ספריו האומ' שארסטו עשה מופת על קדמות העולם אינו מספיק. ואינו ראוי לי להשאיר סוד תורתנו מסופק אם הוא אמת או לא. אמנם אני חייב לתקור על העניין הגדול הזה לאמת לכל נבון רואה דבריי שהם ר"ל הפלוסופים נסכלים בעניין ושהם עצמם מעידים על סכלותם שהרי הם אומרים ומלמדים שהעולם הוא עלול מהשם ית' בלתי שום סבה חמריה רצונית בין הפועל והפעול אמנם הפעול כלו כמה שהוא היום נתחייב ממנו ית' שהוא הפועל מעת היותו לא נתאחר [דף 2ב] הפעול אפי' רגע מן השם שפעלו. אמנם נתחייב באמת ממנו כהתחייב האור מן השמש. והנה הם סותרים את דבריהם ואינם מרגישים. שאם הוא נמנע להמצא העולם מלא דבר ואין השם יכול להמציאו עם כל יכולתו ורצונו. איך הם נסכלים לאמר שזה הנמנע עצמו נמצא מן השם. ולא לבד אומרים שנמצא אמנם אומרים שנתחייב ממנו אפי' בלא רצונו ומה סכלות היא זאת להם לאמור שהנמנע אצלם אי אפשר לשם לעשותו אפשרי עם כל יכולתו ורצונו ובלא רצונו שב להיות אפי' מחוייב מאין אלא ממנו לבדו שאין לומר שהם דוברים שלא נתחייב מאין אמנם חלק מן האלהות נשתנה ונהיה העולם שאו יהיה עצם האלהי מתחלק ומשתנה והאחד לא יתחלק. ועוד אמר שאם חלק ממנו נשתנה ונעשה עולם או נתעלה ממה שהיה או נפחת. ואם נפחת יצא מן אלוה אל לא אלוה. ואם נתעלה אם כן העולם הוא האלוה לא מה שלא נשתנה. ועוד שאם אפשר להשתנות חלק ממנו אפי' בלא כוונתו ולהעשות העולם ממנו. קל וחומר שיוכל לשנותו כרצונו אלא ודאי רוצים לומר שהעולם נתחייב להיות ממנו מאין. ואם מחמתו אפי' בלא כונתו ורצונו נתחייב להתהוות העולם מאין. קל וחומר שיוכל להתהוות מאין מחמת כוונתו ורצונו. אין זה דומה אלא לאומר נמנע הוא הגחלת להיות אש ושלג ברגע אחד. ואפי' ירצה השם לעשותו אינו יכול אבל בלא רצונו מחוייב להם להתקבץ מחמת מציאותו שמציאותו מספקת לעשות אפי' הנמנעים מחוייבים. ומציאותו עם רצונו אי אפשר לעשותו אפי' אפשריים. ואני רואה שהפלוסופים הרגישו בחולשת דבריהם ובשתדלן לחזקם ואמרו שאין לומר למה [העולם] נמצא או איך נמצא כן. כמו שאין לומר עליו ית' למה נמצא או איך נמצא כן. ואני אומר להם שהדומיקן הזה הוא מוטעה ומשובש כי הוא ית' לא נמצא שאין אבחנו

אומרים השם נמצא שאז היה מאמר כנאמר והיה פי' השם נפעל. אבל אנחנו אומרים השם הוא נמצא שהוא מאמרו ביש. כי פי' השם הוא נמצא שזה עם מאמר ה' לא נמצא [דף 3א] כי לא היה נעדר ונמצא אמנם תמיד בלתי ראשית ואחרית הוא נמצא כי הוא מחוייב המציאות. ואחרי שפי' השם הוא נמצא. הוא השם לא נמצא. אין לשאול עליו איך נמצא שהרי לא נמצא. גם אין לשאול עליו איך הוא נמצא ר"ל איך הוא מחוייב המציאות מפני שהטעם גלוי וידוע שמי שהיה כל הנמצאים הוא קדמון לכולם. והקדמון לכל אין לו ממציא גם מצעמו לא נמצא שבהיותו נעדר לא המציא את עצמו. ואחרי שלא נמצא לא מאחר ולא מעצמו אין לו ראשית ואשר אין לו ראשית הרי זה מחוייב. ואחרי שעניינו הוא כמו שפירשתי אין לשאול עליו איך נמצא. לא איך נמצא ששקר הוא. ולא איך הוא נמצא שגלוי וידוע הוא אבל על העולם שאור שהוא נמוע להמצא מלא דבר ואפי' ירצה השם לעשותו אפשרי אינו יכול. כל אחד ילעג למו איך הם אומ' שהנמוע להעשות אפשרי עם כל רצונו שב להיות מחמתו לבד אפי' בלא רצונו מחוייב אין אלה אלא כאומר הנמוע להיות עם כל רצונו. מחוייב להיות אפי' בלא רצונו. הנה לך כבר שהדמיון אשר דמו הוא מוטעה ומשובש. ואם ישאלוני הפלוסופים השכחנו שהשני מספיק להמציא העולם מלא דבר. גם לפי דעתנו שאין זה מן הנמנעות. אמנם מה ראית לומר שבראו מתמול שלשום ברצונו וכל הזמן העבר אשר אין לו ראשית הניתו נעדר מה היה המעכב על ידו מהבראו עד הזמן ההוא שבראו. והנה לו היה דבר רק הוא לבדו. ולמה לא יהיה מחוייב בדעתנו ובכך לא היה נעדר בשום זמן. אני משיב להם שמה שראיתי הם שני דברים. האחד הוא שמציאות דבר מלא דבר אעפ"י שאני אומר שאינו נמנע לא אמרתי שאינו נמוע אצל כל פועל. כי ודאי נמנע הוא אצל כל פועל אמנם אצל השם לבדו אמרתי שאינו אלא אפשרי הוא לו לעשותו אם ירצה. אבל לומר שהוא אפשר להמצא אפי' בלא רצונו כ"ש להיותו גם מחוייב כדברייכם נמוע ונמוע הוא. והדבר השני שראיתי [דף 3ב] להכחיש דברייכם הוא זה שאתם מלמדים לכל והוא האמת שהאלהי' אינו גוף ולא כת בגוף ושהוא יש עליון על כל עליונות שיעלה על לב כי אין לעליונותו גבול וכמות. ואחר שנק' אתם אומ' איך אתם נסכלים שהעולם כזה שהוא בן גבול וכמות נתחייב ונסתבב ממנו בטבע. ולמה לא נסתבב ממנו עולם בן אלף גלגלים גדולים ממה שהם אלף ידות. מושכל ראשון הוא שעולם בן אלף גלגלים חשוב הוא וגדול מזה שהוא בן עשרה גלגלים מאה ידות. והמסבבו ג"כ גדול מן המסבב את זה מאה ידות. ואפי' לא יהיו גדולים מאלה. ואם כך הוא האלהים חסר הוא בחסרון מי שנתחייבו ממנו אלף גלגלים קטנים כמו שהם ממי שנתחייבו ממנו אלף גלגלים גדולים מאלה אלף ידות. הוא הדבר השני המראה לי ראייה גמורה במושכל ראשון. שמה שאתם אומרים שהעולם מסובב מן האלהים בטבע שהוא מאמר סכל ומוטעה אבל באמרי שבראו ברצון פשוט אין קטנותו ראייה על קוצר יכולתו מלברוא גדול ממנו שגם המלכים בונים פלטין שהם חלק אחד קטן ממה שיכולים לבנות. ואם יאמרו לי הפלוסופים אנחנו לא אמרנו שהנמצאים הארציים והגלגלים שהם בני גבול וכמות נמצאו מאתו אבל אמרנו שנתחייב ממנו שכל ראשון פשוט וממנו נתחייב שכל שני וגלגל ראשון. ומן השכל השני שכל שלישי וגלגל שני כסדר ההוא הכתוב בספר המורה. אני משיב להם שעם על מה שהם אומרים הקושייה במקומה עומדת. שאם בטבע נסתבב ממנו השכל הראשון והוא ית' אין לו שעור וגבול היה מסתבב ממנו ית' אלף ידות גדול ומעולה ממה שנסתבב. והיו מתחייבים ממנו אלף שכלים מעולים מן העשרה שנסתבבו והיו מתחייבים מהם אלף גלגלי' וגדולי' ממה שהם אלף ידות שזה העולם לערכו ית' שאין לו גבול. אינו כגרירי תרדל לערך הגלגל המקיף בכל. ואיך יסתבב בטבע גרירי תרדל ממה שאין לו גבול. ועוד אני אומר נמנע להסתבב מן האלהים בטבע שום עולם. אפי' יהיה גדול ומעולה מזה העולם. מספר פעמים במספר מלא הגלגל גרירי תרדל אחרי שגם הוא בן שיעור וגבול יהיה. והוא ית' אין לו שיעור וגבול. ואני אבנה מופתים הגיונים שהעולם נמנע הוא להסתבב בטבע [דף 4א] מן האלהים. והמראים שהוא נמנע שבנמנעים

להסתבב ממנו בטבע שום עולם. ושוה העולם הוא ית' בראו כרצונו אחר ההעדר.. המופת הראשון הוא זה. אין שום עצם פשוט רחני לא גשמי יכול לסבב בטבע מסובב גשמי. האלהים הוא עצם פשוט רחני לא גשמי. אם כן האלהים אינו יכול לסבב בטבע מסובב גשמי מורכב. העולם הוא גשמי מורכב. אם כן האלהים אי אפשר לו לסבב בטבע את העולם.. מופת שני כל מסובב בטבע אם הוא מורכב גשמי מסתבב ממסתבב מורכב גשמי. האלהי אינו לא גשמי ולא מורכב א"כ האלהים אי אפשר שיסובב בטבע ממנו העולם.. מופת שלישי כל מוגבל לערך לא מוגבל פחות הוא מגרייר חרדל לערך הגלגל. העולם הוא מוגבל. ואפי' היה בן אלף גלגלים וגדולים מאלה אלף ידות. אם כן לערך האלהים שהוא לא מוגבל. הוא כמו פחות מגרייר חרדל. וא"כ נמנע הוא להסתבב בטבע שום עולם מן האלהי אפי' גדול מזה אלף אלפים ידות כמו שהוא נמנע להסתבב ממנו בטבע גרייר אחד של חרדל.. מופת רביעי שהעולם חדשו ברצונו. כל דבר המתהווה מן דבר מתהווה מן המתהווה בטבע או ברצון. העולם נתהווה מן האלהים. א"כ נתהווה ממנו בטבע או ברצון. בטבע לא נתהווה כמו שהתבאר בשלש המרפתיים הקדומים. א"כ נתהווה ממנו ברצון.. מופת חמישי כל המתהווה מאחר ברצון נתהווה אחר העדר. העולם נתהווה מן האלהי ברצון כמו שנתבאר במופת הרביעי. א"כ העולם נתהווה אחר העדר. ואחר שהיה זמן שלא היה. א"כ האלהי קדמון ממנו קדמות שאין לו שיעור וגבול ואפי' היה מהווה קדם לזמן שבראו למפרע אלפים שנה כמספר גריירי חרדל מלא גלגל. ואם ישאלוני הפלוסופים השבתנו על שקרות טובו העולם בטבע מן האלהי וקיימת שהוא ית' בראו כרצונו אחר אשר לא היה מה חשיבנו על שתי השאלות הללו. [דף 24] השאלה הראשונה היא אחרי שברא העולם כרצונו מאין והוא אין שיעור ליכלתו מדוע לא ברא עולם גדול ומעולה אלף ידות מזה. השאלה השנית היא מדוע בראו מתמול שלשום ולא בראו למפרע אלף אלפים שנה אבל כבש טובו ולא המציאו. אני משיב על שאלתם הראשונה שאם באנו לומר שאינו ראוי לו לברוא עולם קטן ממה שהוא יכול לברוא אינו ראוי לו לברוא שום עולם אפי' גדול ממה שהוא אלף אלפים ידות. כי גם עולם גדול כזה אחרי שהוא בן שיעור וטובל אינו לערכו ית' שאין לו שיעור ואפי' כבגריי חרדל ובכך לא היה בורא לא עולם גדול ולא עולם קטן שאי אפשר להיות גדול בשום שיעור שלא יוכל לברוא גדול ממנו אלף אלפים ידות. אחרי שגם הוא בן שיעור וגבול והוא ית' אין לו גבול. וזאת התשובה עצמה אני משיב לפלוסופי' על שאלתם השנית. שאני אומר אם באנו לומר שאינו ראוי לו להתאחר לברוא העולם עד הזמן שבראו ולנכוש את טובו לא יהיה ראוי לו לברוא בשום זמן. שאפי' היה בורא קדם הזמן שבראו רבבות שנים כמספר גריירי חרדל מלא גלגל היה לו. לומר מדוע נתאחר כל כך ולא בראו קדם לכן רבבות שנים כמספר גריירי חרדל מלא אלף גלגלים. שכל אלה השנים לערכו ית' שאין לו ראשית ואחרית אינם אלא כרגע. הנה כבר נעשתה התשובה על שתי השאלות האלה שאין לשאול למה לא ברא עולם גדול ומעולה מזה אחרי שיכול לבראו ולא למה אחר ולא בראו עד הזמן שבראו. שאם באנו לומר ככה לא היה אפשר לו לברוא לא קטן ולא גדול. לא קדמון ולא מאוחר שגם אם היו השאלות קיימות. וצד אני משיב להם ואומר שהשאלות האלה אין בהם ממש אלא לדבריכם שאתם אומרים שהעולם במצא בטבע מחוייב ממנו ית'. אמנם לנו האומרים שברצונו ורחמיו בראו. לא די שאין לתמוה למה לא בראו יותר מעולה מזה ולמה נתאחר כל כך לבראו אלא אדרבה ראוי להפלא איך בראו כ"כ גדול ומעולה. ואיך אחר [מיהר] כל כך לבראו. וביאור דברי הוא זה. ידוע שמי שאין [שיש] לו עסק עצמי והעסק ההוא גם [דף 25] כן הוא עסק גדול תמידי. שאין לו ראשית ואחרית והעסק ההוא גם כן משמחו ומענגו שמחה ועונג שאין להם שיעור. נמנע שבנמנעים הוא לאשר עניינו ועסקו כזה הוא. להעדר אפי' כרגע מעסקו להביט ולהשיג בעסק נכרי וקטן גם כן. שאין לו ממנו שום שמחה ותענוג ואם יפנה להניט בשום עסק אחר מעסקו העצמי היקר המעונג לא יפחד בשום טבע אמנם לרוב רחמים דמיון זה איש תכם שנחעלה ונתנשא בחכמה דבקה

נפשו נשכל הפועל אשר עסקו הוא להתבודד תמיד ולהשכיל מושכליו יומם ולילה הנה זה האיש עסקו הוא עסק עצמי והוא חמידי שאין לו תכלית והוא מתענג על ידו עובג בלתי שיעור היתכן לו כטבע להפד מעסקו העצמי התמידי המענג לפנות אל איש נכרי הריק לעסוק בו וללמדו צורת האותיות באמת שהוא נמוג בטבע. ואם ימצא לפנות אליו אפי' כרגע לא ימצא רק לרוב רחמים ולא ישא העסק ההוא הנכרי אפי' כרגע אמנם יפדיהו עסקו היקר העצמי להשיבו אליו והו עניינו ית' ויתרומם שעסקו הוא עסק עצמי ואין לו תכלית ג"כ והעסק ההוא משמחו ומענגו עונג שאין לו שיעור ועסקו העצמי הוא להשכיל את עצמו שעצמו משכיל את עצמו והעסק בזה אין לו ראשית ואחרית שאינו בן שיעור. שאם המשכיל הוא רם וגבוה בלתי שיעור המושכל ג"כ רם וגבוה בלתי שיעור ובכך עסקו תמידי בלתי ראשית ואחרית שהמשכיל בלתי שיעור והמושכל בלתי שיעור. שהמשכיל הוא המושכל והמושכל הוא המשכיל. וידוע שהמשכיל את עצמו ורואה שאין שיעור למעלתו מתענג ושמו ג"כ שמחה ותענוג שאין להם שיעור. וידוע שהדבר המשמח ומענג את האדם הוא אהבו ורוצה אותו וכשיעור שמחתו ותענוגו המחילד לו ממנו כך שיעור אהבתו ורצונו בו וכאשר היתה לו מעלתו ית' בלתי שיעור היו שמחתו ותענוגיו ממנו לו בלתי שיעור. וכאשר היו שמחתו ותענוגיו מעצמו לעצמו בלתי שיעור. היו גם אהבת עצמו את עצמו בלתי שיעור. ורצון עצמו את עצמו בלתי שיעור. ואחרי שזה הוא עסקו ית' ר"ל [דף 25] שהוא עסק עצמי תמידי בלי שיעור. ומתענג בעסקו בלתי שיעורי. ואהבו את עסקו בלתי שיעור ורוצה את עסקו בלתי שיעור. נמנע שבנמנעי' הוא להפד מעסקו בטבע להביט אל עניין אחר אם לא לרוב רחמים וכשיענה ג"כ לרוב רחמים לא יפנה רק באיחור גדול וכשיפנה ג"כ לא יעסוק בו עסק גדול. אמנם קטן שעסקו היקר העצמי התמידי העצמי ישיבהו אליו. נתבאר ממה שאמרתי עד כה שאין לתמוה איך איתר נתאחר ית' זמן שאין לו שיעור מלבדו העולם שאדרבה יש לתמוה איך מיהר כ"כ להפד מעסקו היקר העצמי להביט לברוא עולם כמו שאין להפלא על הפל' וסוף אשר זבקה נפשו עם מושכליו להשכיל תמיד' בהפרדו ממושכליו ללמד ריק אחד. למה איתר זמן גדול ולא מיהר ללמדו. שאדרבה יש לתמוה איך נפרד כלל ממושכליו ללמד ריק אחד את צורת האותיות. ולהביט עסקו היקר העצמי בעבור הריק ההוא. גם אין לתמוה למה לא קבץ ריקים רבים לעסוק בהם לרוב רחמים. יש אדרבה יש לתמוה איך פנה אפי' אל ריק אחד. בעניין זה ממש אני אומר שאין לתמוה איך איתר השם להביט לברוא את העולם שאדרבה יש לתמוה איך נפרד ממושכלו כלל להביט ולעסוק בדבר קטן כבריאת העולם. גם אין לתמוה איך לא ברא עולמים רבים לרוב רחמים שאדרבה יש לתמוה איך פנה אפי' אל עולם אחד ואיך נפרד מעסקו היקר אפי' כרגע. ובאמת אני אומר שאם היה צריך להפד שעה אחת ממושכלו לא היה נפרד ולא היה בוראו. אמנם כרגע בראו ככתוב כי הוא אמר ויהי. לכן היה אפשר להפד הרגע ההוא לרוב רחמים להביט בדבר גרוע וקטן. לערך עסקו העצמי. וזאת היא כוונת ר' אביתר ששאל לא ליהו זצ"ל מאי קא עביד קודשא בריך הוא. והשיב לו קא עסיק בפלגש בגבעה? רצה לדעת. אם מעלה על דעתו העולם שברא או עוסק בעסקו העצמי ואינו נפרד [דף 26] ממושכלו כלל כמו שהיה עוסק קודם בראו העולם. והשיב לו קא עסיק בפלגש בגבעה ר"ל שמעלה על דעתו גם העולם שברא. שאחרי שבראו צריך הוא להשגיח בו. כדי שיתקיים ולא יפסד. ומכל העולם אמר שהוא עוסק בעולם השפל שהוא בן היה והפסד. וקראו פלגש מפני שהעולם השפל הוא פלגש וזנה כי היא שפחת שתי הבריאות הגבירות שהן הגלגלית הרוחנית. והיא זונה תמיד שפושטת צורה ולובשת צורה. ופי' ועוסק בפלגש בגבעה הוא משגיח בארץ במרום לזיין האומר עזב ה' את הארץ. ושאין השגחתו מתפשטת למטה מגלגל הירח ואליהו העיד שאדרבה בארץ הוא עוסק ומשגיח כי היא צריכה השגחה אבל על הגלגלית והרוחנית אין לו עסק כי הם נשלמו מעת בריאתם לא יתהוו ולא יפסדו. לא יגמלו ולא יעשו. שעל בני הבית המורדים צריך בעל הבית להשגיח בהם להישיבם ולברור המורדים מן המאמינים. לא על בני חדרו

נחקו הדבקים בו כאזור כי הוא בטוח בהם. גם הרופאים אין צורך בהם לחשוב על הכריאים רק על החולים הנוטים למות. ולא בעבור יקרת הפלגש הוא עסק בה. אמנם בעבור יקרת כלל הכריאה שאם תפסד הפלגש תפסדנה גם הגבירות כי הכל כאיש אחד אי אפשר להפסד חציו. ולהשאר חציו. דרך השגחת השם בארץ וכיצד הוא עוסק בה פירשתיו בתורה בפסוק נעשה אדם. ושניתיו בספר שיר השירים בפסוק לסוסי ברכבי פרעה. ושלשתיו בהקדמתי בספר איוב. ועוד אני משיב אל הפלוסופי' ואומר שלא יקרא איחור מפני שלא ברא העולם אלא עד אחר זמן שאין לו שיעור כי אין הזמן שעבר קודם בוראו יותר מן הזמן שיבא אחר בוראו שאם עבר קודם בוראו אותו זמן שאין לו שיעור והמקדם לרחם זמן שאין לו שיעור הרי זה ממנה לרחם ולא מאחר. ובכך לא יקרא השם שנפרד מעסקו היקר ברחמים רבים לברוא עולם מאין מאחר לרחם. אמנם ממנה. אחרי שיש אחר בוראו אותו זמן שאין לו שיעור. ועוד אני אומר שלא ימצא זמן שברא בו [דף 6ב] העולם⁹. ויהיה ממנה או מאחר מזמן אחר שיבראנו שהרי אם היה בוראו קודם הזמן שבראו אלף אלפים שנה לא היה ממנה שגם אז זמן שאין לו תכלית ושיעור איחר לבראו. ובזמן שבראו גם כן זמן שאין לו שיעור איחר לבראו וכמו כן אם היה בוראו אלף אלפים שנה אחר הזמן שבראו לא היה מאחר. שגם אז זמן שאין לו שיעור איחר ולא יותר. אין זה דומה אלא לקו הירצא ממערב הארץ והולך לצד מערב בלי שיעור. וקו אחר יוצא מקצה הארץ המזרחי והולך גם הוא לצד מזרח בלי שיעור. שאין ספק שאחרי ששני הקוים אין שיעור לדרכם אין הירצא מקצה מזרח הארץ ארוך יותר מן הירצא ממערב הארץ שהרי שניהם אין להם שיעור ואי אפשר לומר זה ארוך מזה אלא בדברים שהם בני כמות לא בדברים שאינם בני כמות. ועוד אני אומר שלא יקרא העולם שברא דבר קטן. שדבר גדול ונורא הוא מאד. שאעפ"י שקטן הוא לערכו ית' דבר גדול הוא לעולם עצמו. אין זה דומה אלא למלך בשר דם המולך בכל הארץ ופנה ורחם עני אחד ונתן לו אלף אונקיות וזה אין ספק שחנינה גדולה ודבר גדול הוא לעני ומספקת לו מתנה כזאת שעל ידה יצא מכלל עני וזא לכלל עשיר ולא תקרא קטנה מפני המלך יכול להגדיל מתנתו על אחת עשר ואין לשאול למה לא הגדיל מתנתו אחרי שיכול להגדילה שהתשובה תהיה מפני שלא הביאהו רחמי לכך. ככה אני אומר שהעולם שברא השם גדול ונורא הוא וחנינה גדולה היא לעולם שהמציאו כמות שהוא מאין ואעפ"י שהוא כנגדו כנגדו חרדל אין לתמוה אחרי שיכול לעשרתו גדול ממה שהוא למה לא עשאהו שדי לו שלא היה וריחם ועשהו כמו שהוא. ודע מדברי אלה שהעולם לא נברא כמו שהוא מפני שקצרה ידו לברוא גדול ממנו אלף אלפים ידות שגם גדול כמוהו לערך יכולתו אינו כנגדו חרדל וכך מצאנו הנביאים ע"ה מקטינים עניין השמים והארץ ככתוב הנוטה כדוק שמים וימתחם כאוהל לשבת¹⁰. וכתוב מי מדד בשעלו מים ושמים בורת תכך¹¹ וכתוב אף די יקדה ארץ וימיני טפחה שמיים¹² וכתוב השמים כסאי והארץ הדום רגלי¹³ וכתובים רבים אחרים המקטינים את העולם כי קטן הוא באמת לערכו ועם כל זה דבר [דף 7א] דבר גדול הוא מאד ככתוב השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע¹⁴ ושאר כתובים המגדילים אותם כי באמת גדול ונורא הוא העולם עד שאי אפשר להמצא רק ממנו ית' ומן העולם ר"ל מפני שהוהו מאין נקרא ידו שהוא שם כבודו ככתוב ויברכו שם כבודך¹⁵ שהוא שמו המיוחד שאי אפשר להקרא שום נמצא בשם ידו רק הוא ית' שהוא העולם מאין. והמהווה ואשר יהוהו כרצונו תמיד ככתוב וישבע בחי העולמים¹⁶ שלא פעל העולם מחמר וצורה שיהיה לו מעמד על חמרו וצורתו אחרי שבראו כספינה המתקיימת על חמרה וצורתה אחר שפעלה האומן ואינה צריכה לו יותר. אבל העולם כמות שהוא ברצונו בראו וברצונו הוא מתקיים וברצונו יתקיים תמיד וכל עת שיסור רצונו ממנו יעדו כלו וישבו לאין לא אל חמר כשאר ההוים מחמר וצורה. ואם כן שם יהוד אעפ"י שהוא מעיד כבודו ויכלתו אינו מגיד מנכחו ויכלתו כטיפה מן הים הגדול שאינו מגיד רק מעלתו ויכלתו על כל הנמצאים ארציים וגלגליים ורוחניים אבל על עצמו אינו מורה דבר כי עצמו רם ונשא מאד מלהיות לו שם. וכתוב זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור¹⁷.

ר"ל זה שמי בעבור העולם שהויתי וזה וכרי לדור דור ר"ל זה משקל שמי כי נקראתי ידוה המורה זמן עתיד בעבור שאני מהוה העולם לדור דור שאני צריך תמיד להותו ולכך נקרא ידוה לא הוה על משקל גבת פסח. והנה פירש שמו ובוטע משקל שמו. נח באר מרברי אלה שאעפ"י ששם ידוה שם כבוד ונורא הוא אינו שם עצמי שאינו מורה מגדלות עצמו כטפה מן הים. אבל הוא שם תואר לו מהעולם שהוה מאין. וזה הלמד הוא מה שלמד ישעיה הבניא ע"ה מן הנבואה שראה בשנת מות המלך עוזיהו כמו שפירשתי בספר ישעיה. שם כתוב בשנת מות המלך עוזיהו ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את הדיכל¹⁸. ענין הנבואה הוא זריחת השכל הפועל על שכל האנושי של נביא מזריחת אור השמש על העינים. כי כמו שהשמש מאיר את העינים פתאום לראות מה שלא היו רואים כשזרחה עליהם. כך השכל האנושי משכיל פתאום מה שלא היה משכיל כשזרחה עליו השכל הפועל. ואז מתגבר הדמיון של נביא ג"כ כמו שנתגבר שכלו כי כמו [דף 7ב] שמתגבר שכלו האנושי להשכיל כך מתגבר הכח הדמיוני ומדמה הדמיון את המושכל שהשכיל לדבר גשמי. ולפיכך כשזרחה השכל האלהי על שכל ישעיהו והשכיל מעלת השם ורוממותו. דמה דמיונו את הרוממות ההוא המושכל אל רוממות גשמי דמה מעלת הבורא למלך יושב על כסא רם ונשא באור הדיכל. ונראה לו ששוליו הכסא כל כך היו גדולים שכסו כל הדיכל מבחוץ והוא בתוכו ובמצאו השולים מלאים את הדיכל ואין מלאי פועל יוצא אמנם עומד. ודמה דמיונו לו את הדבר כזה לכבוד את כסאו שהיה חלוי באויר שעל המקום הקדוש שבכל הארץ והוא הדיכל. שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים שש כנפים לאחד בשתיים יכסה פניו ובשתיים יכסה רגליו ובשתיים יעופף וקרא זה לזה ואמר קקק ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו¹⁹. ה מ ר א ה הזאת נראית לנביא שראה בעיניו ובאזניו ישמע שכמו שהנמצאים הארציים הם מהווים ממנו יח' אחר שלא היו כי בהם אין להסתפק שהרי בעינינו אנו רואים אותם תמיד הווים ונפסדים ככה הם מהווים ממנו הגלגלים והרוחניים אחר שלא היו שכולם אדון אחר הוים אחר ההעדר ואין לחשוב על הרקיעים שהם לא הווים מפני שהם נמצאים נראים ואין איש מהם נפסד ושואף להם אדון וכל אחד אלהים בפני עצמו. אבל אחד הוא שחום כרצונו. את הרקיעים הוה ורצה שלא יהיו נפסדים ואת הארציים ברא שיהיו הווים ונפסדים. אבל גם הרקיעים מהווים הם ממנו וכאין נגדו כמו הארציים. וכיצד נראה לנביא כל זה. כי הנה ראה אותו ית' יושב על כסא רם ונשא וראה המעולים והנוראים שבכל הנמצאים מראיהם כגחלי אש בוערות. והמה השרפים שהם העולם הרוחני עומדים על רגליהם וטעם כל זה ר"ל שהוא יושב והם עומדים כדי שלא ידמו אל מעלתו כלל להיותם גם הם יושבים לפניו אלא כעבדים היושבים לפני מלכם והוא יושב על כסאו. ואמר ממעל לו אחר אמרו שרפים עומדים לפרש מה הם שרפים ולמה הם עומדים. ואמר ממעל לפי שהשרפים הם ממעל ר"ל נמצאי העולם העליון. ואמר לו לפרש למה הם עומדים והוא כאומר שרפי ממעל עומדים לו. שלא היה להם לעמוד אלא בעבורו ית' כי נמצאים נוראים הם. והנה נראה לו ע"ה שהכסא היה בעולם השפל ככתוב ושוליו מלאים את הדיכל. ונראה לו ג"כ שנבי העולם העליון עומדים על רגליהם בעבורו כדי שידע שהוא מושל בעליונים [דף 8א] ובתחוננים לזייף שחי אמונות אשר נפלו בהם כל גויי הארץ. ולפעמים גם הישראלים נפלו בהם. האמונה האמת היא שלא יכול דמיונם לדמות על הנמצאים הרקיעיים שיהיו נבראים ושיהיה גדול מהם כל כך הם נוראים ולכן נראו לו השרפים בצורה הכתובה. והאמונה השנית היא שלא יוכל לדמות דמיונם שיהיה ראוי למי שנברא הרקיעיים שהם נוראים ונפלאים לבראת את הארציים שהם נבזים ושפלים כמו שהם. אלא דמו כי אלוה קטן הוא מי שברא הארץ. אבל מי שברא הרקיעיים אינו אלוה על הארץ ולא משגיח בה. לזייף האמונה הזאת נראה לו שהוא יושב על כסא רם ונשא באויר שעל הדיכל ושוליו מלאים אותו. והו הפי שרפים עומדים ממעל לו. לא שהשרפים עומדים למעלה ממנו ובטא המאמר ככתוב ולא אמר שרפים ממעל עומדים לו כדי להסתיר כונתו. ואמר בשתיים יכסה פניו ובשתיים יכסה רגליו מיראתם להראות

לפניו שרם חלק מגולה מגופם לא פנים ולא רגלים שהם המקומות המגולים שנגנף ונשחים יעופף ללכת אל אשר יצוהו. ופועל יכסה גם יעופף פרוצים. וזוג הכנפים שבהם יכסה פניו עליובים. וזוג שבהם יכסה רגליו וצתרתים ובאמצעים יעופף. זהו מה שנראה לו שראה בעיניו ריזע שכל הנמצאים הנוראים והמובחרים הוא ית' הום וברצונו קיימים אף לאחר שהום ולפיכך עומדים על רגליהם ורתתים ורועדים ובעתדים לעופף לקיים גורתיו. שלא נמצאו ממנו על צד החיוב בטבע מרבי הפלוסופים לא היה לו עליהם שום ממשלה קל וחומר אם היו מחוייבי המציאות כמוהו. לפיכך נראו לבניא שרפים לאין מספר שהם העולם הרחובני עומדים לפניו ית' להראותו שכולם נראים מאין. ומפני שאפשר שיחושב שאין ראה מזה השירות לפניו שהוא ית' הום מאין שאין כל משרת לפני אחד מהווה ממנו. אמנם משרתו בעבור שיש שום יתרון למשרת על המשרת או שום פרס. להסיר ההרהרו הוה מן הלכ נראה לבניא שהשרפים היו מחים ואומרים קקק ה' צנאות מלא כל הארץ כבודו ר"ל אמת הוא שקקק הוא ה' צבאת כי יכולת גדולה מורה זה שהוה את כולנו מאין אמנם זה הפועל כל יכולו כי מלא חלל הגלגל הם קדושת כבודו וכי אין לו שיעור ראפי' היה כל חלל הגלגל מלא פתקן נתונין קקק לא היו כוללים גדולתו. [דף 8] נאמר מלא כל הארץ כטעם בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ שפירושו את השמים ומה שלמטה מהם שהוא כל חלל גלגל הידות. ודומה למאמר השרפים אמר דוד ע"ה גודל ה' ומהרלל מאד ולגדולתו אין חקר²⁰. ר"ל גדול הוא זה השם אבל אינו שם לעצמו כי לגדולת עצמו אין חקר. ויועז אמות הספים מקול הקורא והבית ימלא עשן²¹ פי' מהבל פיהם גם זה מגיד תקעם ורעפ"כ הם מהורים ממנו. ואמר אי לי כי נדמתי כי איש טמא שפחים אנני ובתוך עם טמא שפחים אנני כי את המלך ה' צנאות ראו עיני²² טעמר אי לי שאני חייב כרת על שראיתי את ה' שאפי' השרפי' שהם עצמם קדושים מכסים פניהם שלא יראוהו ואני ראיתי עם היותי טמא שפחים ובתוך עם טמא שפחים יושב כן נראה לו שאמר. ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה במלקחיים לקח מעל המזבח. ריגע על פי ויאמר ראה הנה נגע זה על שפתך רסר עונך לחטאתך תנפול²³. במגע הגחלת בשרו שני דברים. האחד הוא שנשחרו שפתיו מטומאתם שהאש מטרת הטבאים מה שאין המים יכולים לטהר כי היא שרפת כל סיג וחלאה. והשני הוא נפרת החטא שראה את השם. והכפרה היא בעבור צער שפתיו שנוכו. ראשמע את קול ה' ואמר את מי אשלח ומי ילך לנו ואומר הנני שלחתי²⁴. שמע הנביא קול ה' היושב על כסא רם ונשא אומר את מי אשלח ולא פירש אל מי מפני שאינו צריך אחר שאומר אחריו לך ואמרת לעם הזה ואמר תחלה אשלח לשרון יחיד לפי שהשלוח אינו בשלח לא כן המשולח לכן לא אמר את מי נשלח כי המשלח ית' יחיד ומיוחד הוא. אבל אחר שנעשה שליח ההליכה שהיא הולך לצורך המשלח ולצורך מי שהולך אליו הולך לכן ומי ילך לנו. ויאמר לך ואמרת וגו'. הנה כבר התבאר מה שרצינו לבאר. והוא ששם ידו אינו שם עצמו אבל שם תאר לו ממעלותיו אבל שם עצמו קקק כלא כל חלל גלגל הירח הוא משם ידו. תם המאמר ונשלם שבח ותהלה לבורא עולם..

(1) בכתב יד מונטיפיורי 305 מחזיקה האגורה דפים א1 – א11. העתקה זו, שנכתבה במאה השש עשרה, הייתה עד כה היחידה שהנחה. לאחר סיום מאמר זה, מצאתי ב-Haughton Library (Harvard University) את ראשיתה של העתקה שניה, מאמצע המאה השבע עשרה לערך (דף 3 א – ב). רק 22 שורות ומחצית השורה הוצחקו כאן, ונראה לי שהעתיקו מכתב יד מונטיפיורי (או ממקורו), שכן אין שינוי נוסף האוחז בין שתי ההצחקות.

(2) לפי ההוצאה צריך לדוסיף "נצתה אחת בנורא אחד" ובוודאי שיש כאן דילוג של המחבר או של סופר, שכן העניין מחייב את המלים האלו. (3) דף ל, ב. (4) בהוצאה: "ולפי זה הרעת יהיה שוני דבר מן הנמצא וח מטבעו נמנע". (5) דף לז, א – לט, א. (6) קיצורו של פרקים טו רטו (דף לג, ב – לה, א). (7) בנראה טעה הסופר וצריך לקרא "מיהו", וכך בשורה הנאה, "שיש" במקום "שאין". (8) גיטין ע"א. (9) במקור

"העזים בר", ונראה שהסופר כפל את המלה הקודמת. 10) ישעיהו מ,כב. 11) ישעיהו מ,יב. 12) ישעיהו מח,יג. 13) ישעיהו ס,א. 14) חהלים יט,ב. 15) נחמיה ט,ה. 16) דניאל יב,ז. 17) שמות ג,טו. 18) ישעיהו ר,א. 19) ישעיהו רב,ג – ג. 20) חהלים קמח,ג. 21) ישעיהו ו,ד. 22) ישעיהו ו,ה – ו. 23) ישעיהו ו,ז – ח. 24) ישעיהו ו,ט.

הערה

קדאנוני הרב, בומן שחיברתי את המאמר נעלם ממני, שהפירוש הקצר לשיר השירים יצא לאור ע"י הרב י. קאפח בשנת תשב"ה בירושלים. המהדורה מבוססת על 2 כ"י, האחד מאוסף שרון והשני מאוספו הפרטי של הרב קאפח.