

ספר העקרים

שחבר החכם השלם איש האלהי מרנא ורבנא
כש"ת יוסף אלבו זצ"ל

עם באור טוב ויפה אף נעים, בלשון צה ורחב. תברו האלוף התורני
מוה"ר גדליה בן הד"ר שלמה יצ"ו, וקרא אותו בשם שרשים. ועוד
הוסיף בו נופך משלו, קצת ענפים נושאים פרי טוב, מיוסדים על אדני פז
ברברים נכבדים ויקרים, במקראי קודש ובמדרשי חז"ל השויכים לעניני
הספר, וקרא אותו בשם ענפים. גם הוסיף בו מראה מקום על הפסוקים
והמדרשים הבאים בזה הספר. ובהיות שעתה נשלם כל חלקי האלף,
והם עקרים שרשים וענפים, ועלין שהן המראה מקומות, על כן קרא
הספר הזה בכלל בשם:

עץ שתול

על שם הכתוב והיה כעץ שתול על פלגי מים תר :

ווארשא

22148

בדפוס ר' יצחק נאלדסאן נ"י

רוח דעת ויראת יי' לפ"ק.

СЕФЕРЪ ГАИКРИМЪ

т. е.

ФИЛОСОФІЯ О ГЛАВНЫХЪ ПРАВИЛАХЪ МОИСЕЕВОЙ ВЪРЫ.
ВАРШАВА

Въ Типографіи И. Гольдмана, Мурановская 24.

1877.

Дозволено Цензурой
Варшава, 20 Августа 1876 года.

הקדמת

האלוף מוה"ר גדליה בן הח"ר שלמה נר"ו, להחבור שלו שהבר על העקרים
שחבר הר"י אלב"ו וצלה"ה :

גדול יהיה ומהולל שמו :
דובר מישרים לעמו :
לחם הפנים לחמו :
יתברך וישתבח ויתפאר בעולמו :
השוכן בשמי מרום :
במרומו שוכן ומשגיח על עמו בנועמי :
נתן להם עוזו והעצמו :
הדורך בשביליה ובמעגלותיה :
חזנה בצלליה ובטלליה :
בתוך עד קצה גבוליה :
רוכב על עב קל בנתיבותיה :

רויה בה יבין שלמה ברכמו :
בעור אלהי השופע מאור תורתו :
ירע ויכיר מציאות השמי ואחדותו ויכלתו :
שם המיוחד הנורא אשר השפיע מציאותו :
ליראיו החונים תחת בנפי שכינתו :
ממנו שאפים להשיג רוממותו ומעלתו :
השיגתו רוממותו ואין קץ לרוממותו :
נמצא לכל מצד פעולותיו ונסתר לכל מצד מדותיו :
ראשית כל ראשית בלי ראשית המציא
העליונים מאחדותו :
והשפיע עליהם אור השפע מעצמותו :

וברא כל הנמצאים בשפה ימי פעולתו . בדריאה ובעשים ובזירה המציא כל נברא מאור העולמות . והכל
בשכיל האדם וזוגתו , כמאמר רז"ל בראשית בשכיל ישראל שנקראו ראשית ברא אלהים את השמים
ואת הארץ בחכמתו . ואין חקר לתבונתו . וחכמית האדם להכיר את בוראו ולהיות זריז בעבודתו . ולהכיר
מלאכות ואחדותו ויכלתו וגבורתו , שהוא יחיד ומיוחד בחכמית הפסיקות ואין עוד אלתו . וכל הנמצאים
עליונים ותחתונים מושפעים בפעולתם בגזירתו . כן אין לעבוד לשום נמצא מן הנמצאים או להלוק להם
כבוד כי אם בעבור שליחותו . ובעבור זה השתחוה יהושע למלך ה' ונאחז והפיל תהמו . לפני ה' שיהיה
בעזרתו . בזכות שכן בעומקה של פורה בהלכות' . הנחת לאדם לשלימותו וחכמתו . כי זה יכיר מי שאמר
והיה העולם וכל תפארתו . וזה יכיר מעלת הנשמה הסודרה הנחנה בגויתו . להיות זריז בעבודת הש"י
וראיתו . אשר זה הוא חכמית האדם ושלמותו . ועל ידי זה הוא בא אל דבקות הרוחני בשם"כ אשר אל זה
מגמתו . כמ"ס הכתוב מה ה' שוח מעמך כי אם ליראה וגו' . וכתב וחתם הש"י בלם בזה' אלהים חיים וגו' :
אמר גדליה בן הח"ר שלמה המכונה זלמן נר"ו איש ליפשיץ . מיום עמדי על דעתי וקדש שעמדי
בעיוני על כל מה שאמרנו למעלה , הייתי מחבוק על המעשה שעשה אלהים בעולם הזה , אשר נתן
האדם על הארץ והוא לעמל יולד וכל ימיו מכאובים . אמרתי בלבי מה יתרון לאדם בכל עמלו שיטמול חתה
בשם אשר אני רואה כי להג הרבה יגיעת בשר . ואשתומם על המראה הזאת כי לא ראיתי שום יתרון
בכל עמלו כי עכ העמל שהוא עמל וסרה ולא זולת . והשתא דאיתנה להבא ימא זה מילתא , שאפשר ויכול
להיות שכוונת הכתוב במה שאמר כי מה הוה לאדם בכל עמלו וברעיון לבו שהוא עמל חתה השמש .
מראה לפרשו שכלל שהוא בא לרמוז על היסרון הזה , וכאילו אמר שאין לו שום יתרון כי אם העמל שהוא
עשה וסורח ולא זולת , כי הכל הולך לעומת שבה , ולכן בא השו"א חתה הש"י בלם בזה' אלהים חיים וגו' :
הכתוב היה לו לנקוד מלת שהוא בסגול' חתה הש"י , אלא בא לרמוז שכלל שהוא אינו דבוק ונמשך אל מעלה
רק הוא לבד היסרון כמ"ס וק"ל : והנה אחר המראה הזאת ראיתי בעין שכלי והייתי מחבוק שאין סוב
לאדם בשם"כ כ"א ליראה את ה' הגדול והעצום . ולעסוק בתורתו הקדושה והסודרה , כדי שתחזור ותשוב
נשמתו בסודרה . אל המקום אשר משם לוקחה בשעת היצירה . וזה כיום קהלה ואמר סוף דבר הכל נשמע
את האלהים ירא . ע"ד שנתבאר בדברי המהביר לקמן בתאמר ג' פ"ה וע"ש ג"כ בענינים . והיה אחר
הדברים האלה השבתי גם כן דרכי על פי הדרכים המכירים , והשבתי רגלי אל עדות הסודרה . ולקיים מצות
ה' ברה . הסודרה כל באמירה . ובהיות שכבר אמר שלמה הע"ה דע את אלהי אביך ועבדו בתורה . בתהלה דע
ואחר כך ועבדו , כי מי שלא ידע את אדונו ואינו מכיר בו אי אפשר שתהיה עבודתו אלוני ישרה . וזה
וצדקה . עבודה ושמירה . כן גם אנכי לקחתי את עצמי לנד אחד , להסבוק ולעיון בדרכי הש"י ובעבודתו
היקרה , ובהיות שכבר אחז"ל הבא לטהר מסייעין לו , הקרה ה' לפני ספר אחד קדוש והוא ספר עקריים
שמכר אותו הר"י אלב"ו ז"ל , וראיתי שכל דבריו דברי אלהים חיים מיוסדים על אדני פו , עולים למעלה
למשכיל להאחז בענפי פרי קדש הלולים , ועושים רושם למטה בהדרכת האדם בדרכי אמונת הש"י ובעבודתו ,
ועושים פרי למעלה להיות לו דבקות בעליונים עד שיהיה לו מהלכים בין העומדים האלה . וכדי שיהיו
עמני

עמי הספר הזה נאמרים בזכרוני, קריתי ושניתו ושלשתי בתוכו עד שהיו כל עמי הספר שגורים בפי ומסודרים על לוח לבי, באופן שעמדתי קצת על ענין העבודה וההדרכה האמתית בעבודה הש"י, ובמקום שהיו דבריו קצת סתומים וחסומים הייתי מגלה מנשואו ומנחל סתומיו כפי קט שכלי וכפי אשר אלוני חבורי מן השמים. ובעבור שכבר הזהירו חז"ל ואמרו כל הסוכה דבר אחד ממשנתו וכו' רשמתי הכל על גליון מיוחד ושמתי אותו בתוך גנזי אולדתי, בעבור שיהיה לי למשמרת ולזכרון על לוח לבי כמאה"כ כתבם על לוח לבך :

האמנם אחרי אשר ראיתי שרצה בני אדם שהיו בני גילי וערכי או פחות מערכי שהיו גם כן בותרים לעולם בהשגת דרכי עבודה הש"י על הדרך שזכרו למעלה, ובכן היו חפצים ומחפצים תמיד לעיין בספר העקרים, כי הוא המורה והמדריך הישר בהגות העקרים ובעבודת הש"י יותר מהכולת כחבר. והנה קצת מהם שהיו מקשיבים לקולי היו מבינים קצת הענין יותר מזולתם, בעבור כי גליתי להם כל מלשונם לבי כפי אשר היה במושגם אחי וכפי אשר רשמתי כבר על הגליון להיות לי לזכרון על לוח לבי, והיו דברי ערבים להם כאלו נתנו להם מסיני, עם היות שלא ערבו אלי מפני שלא הייתי מרגיש בהם שום חידות גדול כל כך אעפ"כ ערבה להם. וקצתם מהם עיינו בהספר מעמלם או שנתחדשו עם אחרים ומה שלא הבינו ניתנו לזולתם. בכן הליקתי רוח ורעיון לבי בעיוניו ורצוני ופתחתי במלילת דבריהם ואמרו אלי, אשה בן אדם הלא ידעת אם לא שמעת ששם היות שהעלימות האנושי הוא נחלה בעצם וראשונה על השכלת עולמו, ראוי שהוא בעצמו לרדק להשיג כל מה שהוא צורך לשלימותו הנלחי, אעפ"כ מאד ההסדר ראוי להשפיע בהשגתו גם על האחרים, כמו שיבאר בדברי המחבר לקמן במאמר שלישי פרק ה' בפסוק אל יתהלל חכם וגו' כי אני ה' עושה חסד וגו' ע"ש. ולכן הוא מן הראוי ומן המחוייב שמופיע ותתן מהודך אשר עליך גם על הניריך שהם כערכך או פחות מערכך. ועי"כ ימות הרבים יהיה תמיד עומד וזכרוך ועלה לרית נוחה לפי ה' המיד כל ימי חיך. להביא אף היתום הבאים אחרך. וזכורך יעמוד גם לנצח ובני בניך עד עולם :

ואם תחשוב הלא צעיר אנכי לימים ובינה אדם אין לי, וכלי מלא פחיתות ובזיון אנכי, ואין לי שום שייכות ודמיון כלל אפילו אחד מזעיריך שבחלמתי דהנביא רק בשתוף השם לבד, בכן אני כדאי להשתתף בעליות שאינו עלי ולחיות דש בציבור העמינים הכתומים והחסומים בתוך גנזי אולדתי ההפסעה הזריזים עור אלהי, וביהוד שימלא בהם מדברים שהיה מכסה עתיק יומין. וא"כ יהיה אכנס לפני ולפנים בלי סתירה רעיונים. והדרכים מסוכנים ובלתי מאויינים. אף למשרתי עליונים, וב"ש לחתומים ולחן אונים. וביחוד כמוני היום המסוכן בהסתבכות מקרי ילדי הזמנים בשכ"ס וזמנים :

הלא השיב אמריך, ששם היות שהאמת בן הוא, שאין אשה כדאי לדבר בדברים כאלו ולפרש אותם בפני המאורות הגדולים אשר בלורם נראה אור תמיד ביום ובלילה, אין פניך שום גדולה כי הלא הם יודעים כולה וקבצם עבה מתהדך. מ"מ הלא ידעת מקדם בלא הים כוונתך ולא היה צדעתך מעולם שיהיה בתוכו הלו שום צורך להגדולים ממך, רק שיהיה קצת לתועלת ולמראה עינים ולהורות איזה הדרך ישכון אור עבודת הש"י ואמונתו אשר ילכו בו אותם שהם בני גילך, ויהיה החבור הלו כמו סעד לחומך, ועל כיוצא בהם אני מתפה ומעורר אותך. ואף אם יהיה בהם קצת מדברים שהיה מכסה עתיק יומין. אם יהיו כל ממשך צה לשם שמים, חנך יפול בנעמיים. ותשכון בנעם בזהלך עולמים. ובך ובדרכך ישמחו וירנו ויתנו יגיעי כח ובעלי נפש עגומים. ואם על ה' תשים בפסוקך, הוא יילך מכל שגיאות ובעלי פומך. ויכוסר לך עוין ותסתך כשלת חמימים :

והנה על פי הדברים האלה הנפשיסתי ונחשורתי ונחזקתי ומתאחזתי בעוז שבלי הלקס ביתר שאת ויתר עוז, ולקחתי בידי את הדברים אשר רשמתי כבר על הגליון כחבר, וסדדתי אותם על מכונם כל ענין וענין על מקומו המיוחד לו איש על דגלו בלוחותי, ובדרכי האוכל מתוך הפסולת וגרעתי והופסתי בהם בכל מקום כפי האורך, עד שכל הדברים הבאים בתוכו היו נקיים מכל סוג וחללה מנופס ע"י שבע רפות מזוקקות שבעתים. וכדי שלא להעמיס על המעיין בו, חלקתי החבור הלו על שני דרכים. הראשון הוא ביאור דברי כוונת המחבר, ולא ימלא בו שום דבר יותר כ"א מה שהוא צורך והכרח לביאור דבריו. והב' מפוררים ואמתים על יד ראיות הפסוקים ומדעתי ומאמרי ר"ל שיבארו צה החלק. ולפעמים ימלא צה החלק בדברים שהם גר דעת המעיין ומה ישב על דבריו הרמז"ס במקום שהשיג המחבר עליו ועל כיוצא בו, ועוד ישב על מדעתי חז"ל שהם בתחלת הדעת קצת סתומים מאד עד אשר נשלחו בסימני לפי דעת הרמז"ס, כגון בפרקי ר"א פ"ג שמים מהיכן נבראו וכו' ומדבר רבה מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן וכיוצא בהן שכתב הרמז"ס בדברים זרים עליהם, כולם הם מתבארים יפה בדבריו צה החלק בלי שום נגמס ופקוק בשולם :

ולפי שראיתי שהרבה המחבר הר"י אלב"ו חזר את ספרו הנחמד ספר העקרים על שלשה דרכים, והם עקרים שרשים וענפים, וקרא את הספר בכללו בשם **עקרים** לבד. לכן ראיתי לקרוא את צ' חלקי חבורי הלו ע"ש הב' חלקים האחרים של כוונת המחבר, והם שרשים וענפים. ובהיות שכל הכופר בשורש הוא כלאו כופר בעקר עולמו שהשורש שייך אליו ומסתתף ממנו כמבאר בדברי המחבר במאמר ה"א פ"ג ובשאר מקומות

מקום הנאים שם, אם כן השורש והעקר הם כמעט מורים על ענין אחד ומן שמות הנדרשים והמשפטים הם. לכן קריתי את החלק הראשון מחבורי שהוא ביאור דברי המהגר ג"כ בשם 'שרשים' לפי שכוונתי שהעקר ח"א להיות זולת השורש והשורש זולת העקר כמו כן ח"א להבין דברי המהגר על מכוונת זולת זה הביאור. ולפי שהענינים שהם המהגר זולת אמונת דת מורשתו הקדושה עם היות שהם דברים וענינים גדולים עד שרוב נופי החורה חלויים בהם. מ"מ אף אם יפסור באחד מהן או בטובל לא נעצור זה חסול המורה האלהית לא בכללה ולא בחלקיה ואפשר לה להיות אלהית זולתה. לכן קראתי גם כן את החלק השני מהמחבר שלי בשם 'ענפים', ולפי שהחלק הזה עם היות שהוא מחסולל לעניניו רבסר ומסתעף ממנו בכל מקום ומקום לפי מה שהוא כחבר. מ"מ בביאור הנגה דברי המהגר אין בו צורך גדול כל כך כי הוא אינו כ"א ענף היוצא מכלל דברי המהגר. אמנם בזה החלק הב' יש דעתי להרחיב בו הדבור עד מאד ובו חקבתי אלהי יד ה' הטובה עלי בפשטים טובים ויקרים מפנינים המשמחים אלהים ואדם בחורה נביאים וכתובים ובכוונה מדרשי ומאמרי רבותינו ז"ל בכל מקום ומקום לפי כוונת המהגר וכפי אשר הורוני מן השמים. ובעבור שיהיה בו אריכות מדרשים הרבה לא רציתי בכלל לערוב הענינים בחור השרשים כדי שלא להעמיס על המעיין בו ושלא יבא שום בלבול בדברים להמעיין בביאור הנגה דברי המהגר ע"י. ולפי שעתה עם חבורי הלו יהיה נשלם כל צורת האילן כפי דעת המהגר והם עקריים שרשים וענפים לכן קראתי זה הספר בכלל, רצוני הפנים שהוא העקרים והפירות שהם השרשים והענפים, זה הכל בכלל קראתי בשם 'עין שרור' כי עתה הוא נשלם ושרש האילן על מצונו מים במקומו המיוחד לו לפי שפשו ודי נרבו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו וגו'. ובהיות שאין הפירות יכולים להתחבש על האילן כפי צרכם זולת העליון המגויס עליהן וע"ד שחר"ל חלמל עליה לא יתקיימו חסכליו, הוספתי בו עוד **מראה מקום** על הפסוקים והמדרשים, כי בחמה הרבה פעמים חמל דברי המהגר שמיא רחיה לדבריו מלח פסוק וכו' נכתב בכמה מקומות בחורה ובנביאים וכיוצא ומדבר בכל מקום לפי ענינו שהוא בו וע"י כן קשה להבין בדברי המהגר, כמו שמיאנו במהמר ח' פ"ג שמיא המהגר רחיה לדבריו מהכתוב ושכחתי בחור בני ישראל, הרבה היו מבינים שזהו הכתוב הנאמר במלחמת המשכן ובכן נסלו הרבה פירושים שונים משונים בדברי המהגר וכולם אינם אלהיים כי אין כוונה המהגר שם רק על הכתוב הנאמר במלכים א' ס' ו' וכו' שיתבאר שם בפ"ג ה"ל בדבריו ע"ש. ולפעמים מיא המהגר כתוב אחד וכוונתו על סופו ואינו מיא כ"א תחלתו וכיוצא בזה הרבה שח"א להבין הכוונה בלתי ידיעת ענין ומהות הכתוב, לכן חקנתי ועשיתי ג"כ המראה מקום על כל הפסוקים והמדרשים ומאמרי חז"ל באופן שיהיה הספר הזה בכללו ובפרטו טובן לפני כל בשלה העורך לפני מלכים ועליו כל מיני מטעמים ועגדים טובים ופירות מתוקים לכל אחד ואחד די ספוקו. ובזה יתקיים מאמר הכתוב הנזכר אשר פריו יתן בעתו ועלה"ו לא יבול וגו' :

אכן שאין הפירות יכולים להתחבש כל צרכן על האילן אם לא יהיה הכרם מצוער ומסולק מן האבנים והקנים וכיוצא מדברים הנמנעים בהכרם המולידים ריח רע בפירות ומקלקלים את הכרם, לכן ראיתי גם כן לבער הקנים מן הכרם ולסלק מחורו כל האבנים שהיו לאבן גנף להמעיין בחורו, והם הסעיות הנמנעים בזה הספר וביהוד בשמי מאמרים החסרונים היו בו הרבה פעמים בפסד שהרבה מן המעינים בספר העקרים והלומדים בו לא היו לומדים כ"א ב' מאמרים ראשונים אבל ב' מאמרים אחרונים לא היו מעיינים בו כל כך בעבור זה היה נשאר הספר בלתי מוגה. אמנם הסעיות אשר פרסומם לא היה נגלה כ"כ ולא היה נראה לעין כל הנהגתי אותן ונתייחס להדפיסן באותיות אחרות שאין דומות לשאר כל האותיות מהסגים וגם רשמתי בשמי לדבריהן כחצי לבנה בזה () כדי שידעו הכל שזהו מחסד ולא היה כבר, ובאולי יכולין ליישב דברי המהגר זולת הנהגה זו. אבל מה שהוא פשט נגלה ונראה לעין כל הנהגתי אותו בלי שום דגש וגדר, ועם זה יהיה צורת האילן נשלם עם כל וכל. ועל כיוצא בזה אמר הנביא ג"כ והיה כעץ שחר"ל וגו' והיה עליה רענן ובשנה בצורת לא ידאג ולא ימנע מעשות פרי. בכן אל אל הי חרנן. כחשנן ובחפלה לפינו אחת. שיתן לי מחנה חס בדעה ובינה והשכל אחי יחן. ובשם שהאיר האור מתוך החושך והענן. כן יאיר עיני בחורתי הנסתה בקולות וברקים וענן. ע"י מרע"ה אשר בא ה' אליו בעצ הענן. ובכן חספולל אליו בכל כחי ואויו. שיעלני משגיאות ומעטות יסלעני. ובדרך אמת יחנני. במאמר המשורר הדריכני בחלמך ומלמדי. כי אמת אלהי ישיי אחך קיימי כל היום. לכן ענני והושיעני. וזה החלי. בעזרת טרי ונאלי :

הקדמה שניה

אמר גדל"ה בן החיר שלמה המזכר למעלה. בהיותי בן כ"ו שנה עמדתי על כל הדברים הג"ל ושלמתי את נדרי כפי אשר נדרתי עם חבורי הג"ל אשר הוא גדול הכמות ומעט האריכות. אפס באותו זמן לא יכולתי להסיק רצוני ולהוציא החבור הלו מן הכת אל הפועל במלחכת הדפוס מפני שראיתי כי קצר המנע

הקדמה

המלע מהשחלע מנ' כמות . הא' בעבור הרפתקאות עדו על בלואו זמן ממקרי ילד הזמנים רדופי השינוי עד הרמה עד אשר לא יכונתי שאלא אורח, וכמעט שכליו ואכלוני, כידוע לבני עירי והבני מקומי . הב' שאל היה אז ביכלתי להפריז כל כך על המדה ולהוליא הולאות על הדפוס כ"כ הרבה , כי החבור גדול יותר ממאה ניירים שלמים וזאת ספר העקרים בעצמו והיתה ההולאה רבה עלי . צפן הייתי מוכרת להשלים ידי למו פי ולהניח ממלאכתי מלאכת הקדש זמן מה עד אשר ארוחם מן השמים . והנה תבצתי בשל ושם ממלאכתי זאת עד ר"ה חשוון שע"ו והבצתי אל ימיו ואין עוזר ואל שמאל ואין סומך ולא ידעתי אל מי מקדושים אשה, ואמרחי בלבי מה יתרון בכל עמלי שעמלתי תחת השמש כי המעט שנתן לי אלהים מברכמו לא יספיק לי כ"כ עד שאוכל להוליא את מלאכתי מלאכת הקדוש מן הבח אל הפועל, צפן ראיתי והבצונותי בעצמי ואמרחי טוב ללכת אחרי הקדושים ולקצור באמרי"ם וללקוט בשופטים שופות העמק"ם, כי הרבה דברים כתבתי בענפים אף שלא היו לריבין לשום עזר באור כוונת המהבר הר"י אלב"ז ז"ל רק כתבתי אותן אגב שותפי וזוהא . וכבר ארז"ל כל שהכמתו מדובה ממעשיו וכו' והרוב בזה ועוקרתו וכו' . לכן ראיתי לקצר הענפים ולמעט אותם ולקחתי משם כל המאמרים והכסופים שלא היו לנורך ענין כוונת המהבר והעסקתי אותם על גליון מיוחד להיות לי לתשמרת כי בשון לבי ההם . ומעט מן הכסופים ומאמרים ומדרכי חז"ל שראיתי שיש בהם קצת חיזה סעד ונורך לדברי המהבר הנחתי אותם על מקומם המיוחד להם, כדי שיהיה נראה האילן נסוע ונשתל בשלמותו, וזכו ונקיים בו סוף מאמר רז"ל שזכרנו וכל שמעשיו מרובין מהכמתו למה הוא דומה לאילן פענפי"ו מועשין ופנפי"ו מרובין ואפילו כל הרוחות שבטולם בלואו וטושפות בו אין מוזין אותו ממקומו שנהמר והיה כע"ן שחז"ל על מים ועל יובל ישלח שרפי"ו וגו' והים עלה"ו רענן וגו' . וכן אבא בחיל להחליפה, ואל מלאכת אלהים לקרבה . ומעיד אני עלי שמים וארץ שמלאכה זאת עלי כבדה וחיה ערבה . רק כדי להפיק רצון והרבה חבירי שהפירו כי על זה בניה דעתי שחיה רחבה . ואמרחי אין פעם בזהבה . לכן באתי לבקש לכל מעשין בזה הכפר וימלא בו חיזה כשות מי בגיחה שיטלה מתחת ידי הילול שידעני לקח זכות ולה לקח חובה . ויתקנו בזהבה רבה . וכן יגאל מכל זקק וצדק ומויז הלהם . ויתעדן מזיו השכינה עם באר הנדיקים בעוה"ב . מה דברי המעשר הממלכך והלונך עפר רגלי ישרים הלא הם הנדיקים והתמימים גלויי עולם העומדים על משמר עטרתם אלהם רבא :

גדלי"ה בן הח"ד שלמה הכסונה ולמן שליט"א איש ליפשיץ ממדינת פולניא . טוסג וחוסג
 טיש יוס ג' ז' אדר שע"ז לפ"ק פה עיר ואם בישראל קהלת קדישא לובלין ינ"ז :

רמזי פרקי המאמר הראשון

בחקירה מעקרי הדתות בבה הם , וחלק לששה ועשרים פרקים

במדינת או סמלך :
פרק א ובריש שבו ראו שחמלם חורם אלוים לנשיא
 בלנכס אל מול הסלחה בלנכס :
פרק ב ויבאר שדח ממנע עכשית וממנע נחשית וממנע
 אלוים , ויבאר כונת כל אחת מכן ותכליתם מסו
 ובמה חובר כל אחת מכן מוולגה :
פרק ג ויבאר בו קצת הסרונות אשר בזה הנחשיות במה
 שחקר מן האלוים , ויבאר שגמחו קצת בנסוק
 שותר יא חתמים ופסוקים בלואים אחריו . (אנכנסים שם
 יבאר גם כן בכחוב שחמר כמאלך לאדימלך כך מה על ההשם
 וגו' , ובויבאר ג"כ בכחוב לך' ס' כהסד וגו' . ובכחוב ודרשת
 וחקרת ושאלם וגו' ובכחוב משפטי ס' אחת וגו' . ובכחוב ואיש
 אשר ינאף את אשת הים וגו') :
פרק ד ויבאר בהסתלות הדת כימחיות בכלל סן הנחשים
 והנכחיות , ויבאר למע נכחיהם כנחירם הנחיר :
 משם אחר שאנחם הפתלה אלוים במה שביא אלוים :
פרק ה ויבאר בו שסתחלות דות האלוים בכלל ס' ג' שכן
 מליאות השם , ושכר ועובד , וסוד מן השמים , ולוא
 נמנו אלו עקרים כוללים לדת האלוים , ויבאר כי אלו סג'
 הם שמנו רז"ל במשנ' פי הלך :
פרק ו ויבאר כי מבורח משם ראו שחלקה ראוים על
 סדנחם הסכנחיים לחורם אלוים אחר שסג'
 מכרימים

פרק ראשון יודיע בו כפושא שיש בחקירה על העיקרים
 לדתם . ויבאר שיש עקרים כוללים ותלמים
 נכל דת ודת : ויקסם על הרמזים ז"ל שמה ניהת המצח מעקרי
 חורם משם . וכן יקסם על האומות שחודש העולם עקר להיות
 משם : (אנכנסים שם ויבאר יסוב טוב על קושת המהבר) :
פרק שני ויבאר בו מי סוף השכחיש דבר מן העקרים שיקרה
 כוס , ומי סוף השכחיש אותם ולא יקרה כוס :
פרק שלישי ויבאר על מה זה יפול מלת עקר ויחקר על
 כי"ג עקרים שמהם הרמזים ז"ל אם המספר
 סוף כוח מדוקדק אם לאו , ויחקר ג"כ על עקרים אחרים
 שכונו לדת האלוים , ויבאר שאין שום מספר מהם מדוקדק ;
 (אנכנסים שם ויבאר יסוב בטוב עטם ודעת על כונת הרמזים
 ז"ל במספר כי"ג עקרים שמהם) :
פרק ד ויבאר בו שסעקרים כוללים לדת אלוים הם ג' שהם
 כמו אבות , והם מליאות השם וחורם מן השמים ובכר
 ועוט , ושחת אלו שרשים אחרים ומשחשפים מסס ומליס
 כס , ואחר כי לכך היו ברכות ריה ג' שסס מליכות וברונות
 וסודות כנגד כי"ג עקרים הללו , ואמר שכל העקרים שמהם
 סרמכים ז"ל משחשפים מן סג' אבות הללו :
פרק ה ויבאר בו הכרת מליאות דת טבעית לקוים כמין
 האנושי , ויבאר שיהא לבדם לא תספיק לקוים הקבון
 סמדיי כולת המאל דת אחרת . ויבאר הכרת מליאות כפושא

המאמר השני

ספרק

פרק כג ואמר כי מלמד הממונה בבורס ונמלות וכלל הנסיון
שנלו בבורס בכלל, נרדף להאמין שם אמונות
ויהדות השם ומערכות לקיום הבורס בכל זמן, ויאמר שהבורס
אחת מהן יקרא מין. (ובעצמות שם יתבאר יסוד על דברי
ממלכת כי לשם ריהאס נראה שדבריו סותרין את מה שכתב
לפני כן.) :

ה רמזי פרקי המאמר השני

יתבאר ג'כ הכתוב סוף דבר כל כמעט וגו'. וכו' ויתבאר ג'כ עיון גדול בדברי המחבר כיצור הכתוב אל ויתבאר חכם וגו', כי לפי פירושם שם דרכיו סותרין (אסדרי):

פרק י ויתבאר שאין הפעולות האנושיות מציאות אל הכללות האנושית, ויתבאר פקושי שם בגבלות הפעולות המציאותיות מהבבלות מציאות אל הכללות האנושית, ויתבאר דרך וידועהם ויתבאר שם ויזכר מן הסתמה זו הענין קונקוס פעולות, ויבאר ראיה פסקוק סיפור עסקן ופסוק דרך דעותיו ששתי וגו' (ובענינים שם ויתבאר עיון גדול בדברי המחבר, כי לפי פירושם דרכיו שם כותבין את מה שכתב לקמן ג'כ' לא מהם המחבר וכו' ל'כ' מתחלה ד'):

פרק ז ויבאר קצת פסקוק שם בדרך הכתוב שאמרנו לסגדיל המעשים כענינים. ויתבאר שאין הידיעות המתקנות מתקנות לזו וזו שם לדעת הדברים הנראים אלל כש' וע'כ כיה מן הסתמה שימאל זווי אללי לבגידים. ויתבאר שם קצת פעולות הם רעות מאל שבכל וראוי שיענש האדם עליהם בזולת זווי אללי, ונענינו זה נענש קין שלא שטם בשם אל מנחמו, ויש גם כן קצת פעולות ויחשבו שגשג אלל אל חשבו שידועו כלם מאל שבכל עד ששמות אלל מאל ששם באללי. (ובענינים שם ויתבאר תמיכות גדולות הנוגעות בדרכיו במהרה שם):

פרק ח ויתבאר כי שאין הכוונה מאל הכה המדמה כמו שהשנו בפסוקים, אלל כיה ששם אללי ששם אל הכה השכלי, ויזכור כי גדר הכוונה ויתבאר שמדמה משה רבינו ע"ה כיסה למעלה מהמדנה כל הנוגעים בכחיה בלתי אלאיע וכוונת זולתו כיהה בלמעני:

פרק ט ויתבאר למע ויראו הכניאים את השם בהמונות מהחלפות עם כיוונה אחד בעלמו, וכן למע ויראו מראות מהחלפות וידברו דברים מהחלפות על ענין אחד בעלמו:

פרק י ויתבאר כי בעצם הכוונה ויזכיר אלל שבכל שלא על דרך הפילוסופים. ויתבאר איך יזכיר הלוק המדגות זה כפי ההעבר ככה שדמה עם זהה שבכל, ויתבאר שבכל ענין כוונת משה לזולתו וכן ופי משה לזי וזולתו:

פרק יא ויתבאר כי בחלפות האדם פסוקן לכוונה החל הכוונה על הכוונה מוכן אללי, כמו שהענינים לזכראל בשעת מלח תורה בחלפות משה, ואלעזר בחלפות אליו, ויתבאר למע נמאלת הכוונה בישראל יותר מוולתה מן האומות:

פרק יב ויתבאר כי עקר מציאות הכוונה במין האדם אינו לבדו הפעולות אלל כדו לביעו כאלס אלל פעולות האנושיות, ויתבאר כי לזו מציאת כוונה שורש מסתמה מן תורה מן השמות כסוף עיקר ולא כסוף, ויתבאר למע מציאת הכוונה שורש המסתמה מן הכסר והעונש ולא כסוף:

פרק יג ויתבאר כי זה אשר לדת האלמית שששנים לאומה אחת ענינים כוונתם מהחלפות, אז ויתבאר לזו כספים נאחים:

פרק יד ויתבאר שדמות האלמית נמאל אותן שששנים מן הכה אל האכסור ומן האכסור אל הכה, ויזכר בענין זה, ויקסע על הרבה'ם אלל שמהם שלל השמות הכתובים עקר, ויתבאר שאינו כי ויתבאר ראיותיו בזה, ויפסד שם שאמר רז'ל ולא עליה על לבי זה וקצת בן אברהם, ויתבאר שאף אם יבנו ראיות הכספים ז'ל' כמו שכתב חזק און משה ראיה אלל שלא ככה הכתוב ויזכר ע'כ' בזה גרסא שפסוק, וזלום ככר אשר לומר שששנים על פי השם כפי מה שפסוק חכמתו כמו שששנים מאלס לזו ומנה למש:

פרק טו ויזכר ענין עסק נאחם כשכר לאדם ויתבאר למע ויזכר ויזכר קצת למש. ויתבאר מן חטא קין בכניאו מפרי האדמה מנחם לשם שלא ששם אללי וזל' מנחמו:

פרק טז ויתבאר שחק מלם עולם, ויתבאר שאין לשון עולם ולא לעולמים ולא חקת עולם ולא עד עולם מורה אלל על זמן קצוב ובעל העליות ואינו מורה על נאחיות. ויתבאר כי בניהם כי בלזו מין הכהדים מין אללי שששנים מאלס מנחמו הכתוב לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ויזכר שם שאח"כ מ"ס וסמ"ך שגלוותם בזה כיו עומדין. ויתבאר שכתב שנידעו כיום אינו כספ פנדי:

זו, וע"ז ויתבאר גם כן כיצור זה השמות. ויתבאר כי גם כן הכתוב כ' הוא האלמית:

פרק כט ויתבאר שחק מלם אור, ועל כמה פנים ויתבאר אור, ולמה קרא שש' אור. ויתבאר פסוק כמאלה הקצת אור ויהי נענן כיום בשם, ויתבאר למע אל'ל בפסוק דקשת ענינו כזה, ויתבאר שהחוש לא ישיגו מהדבר אלל המקרים. (ובענינים שם ויתבאר כוונה מדבר דבר בפסוק וירא אלמית את האור וגו' וכזה ענין אחר שביארו המחבר שם כפי **פרק ל** ויתבאר מן החלפות מדגות המכונים האדם כפי החלפות השגות מתארי השמות אשר כי ויתבאר, ויתבאר כמה ויהי ויתבאר לקצת החכמים על קצתם לפי דעת הרמב"ם ז"ל האומר שכל הפעולות נזדקקות עליו וכל מחייבות כוונות עליו ויתבאר):

פרק לא ויתבאר כי מתקבר הלוקי מהחלפות קצתם בזה יש לביעו ראיה על מציאות שמה אמת קושחה כל המציאות והקשר הזה הוא המהויב המציאות. ויתבאר שהמראה שראה אליוס בדר חורב רמז אל זה. ויתבאר פ"י קול דמעה דקס ופי מה שאח"כ מלי חשאל חיות אלל ממללות:

המאמר השלישי

בביאור העיקר השני שהוא תורה מן השמים, ובו שלשים ושבועה פרקים:

פרק א ויתבאר כי שהאדם שלם הכריחא יותר מכל ביה, ויתבאר דעת המדענים שזיז אומרים שאדם חסר סימנים מן הכלל חי, ויתבאר איך יקנה האדם המדות מן הכלל ויזכר מלפניו מהמדות ארץ:

פרק ב ויתבאר שיש לאדם הבלית מיוחד מין שזר הביא והוא השמות האנושיות, ויתבאר פסוק כראוי את מראיך, ופסוק ומורה האדם מן הכספה און, ופסוק והכחמים מאין חמאל, ויתבאר ששאלמות שני מינים, ויזכר ענין למע לא למע ביצירת האדם כי טוב ולא למינסו כמו שזכר ביצירת הכלל חיים: (ובענינים שם ויתבאר כיהה על הכספ הכוונת שם בדרכיו המחבר, וע"ז ויתבאר שהאדם יוכל להשיג שלמותו מאחרי ע"ה החלק המעשי לבד דרכיו כשיעור המדות כפועל וכוונתם לעשות רצון כש' לכן כשרואו להשיג ולכלל אל המעלה כיהה גדולה בשלמותו והוא השמות הכהה ע"ה בשעת חלק המדעי, אזי איך לו להשיג החלק המדעי על מכונו עד שיגיע חמאל ג'כ החלק המעשי, כי החלק המעשי לא לבד שכוון מניה את האדם לשלמותו מאחרי אלל בשאן אלל הגשם להשגת החלק המדעי, וע"ז חלק המדעי יבא אל המעלה כיהה גדולה בשלמותו):

פרק ג ויתבאר שדעת הפילוסופים הוא שכלית מין האדם הוא השגת המושכלות ויתבאר דעה כי לפי דעה און שום אדם משיג הכללות האנושית והכיה יצירה האדם לעולם, ויתבאר שזו נרמז במאמר השנים מהקדים ככדו אל: (ובענינים שם ויתבאר מאמר רז'ל משה ידיו מניד הקרקע מעשיכם של דיוקים וכו' ומלי סיו מטר):

פרק ד ויתבאר שכל נמאל לפי מדגותיו יקל עליו להשיג שלמות החיותה לו כפי שטנו. ויתבאר שאין שום שלמות נקיס שיסיה מושג לשום נברא אלל נמאשים, ויתבאר שאין כל מעשה מוקם בשלמות אלל המעשים כענינים ככסכל, ויתבאר כי האדם לזוהק מדגותו מאחר בעלי השגה השלמות ויזכר אל רבי מעשים להשיג שלמותו:

פרק ה ויתבאר ראיה מן בגללים והמאמרים כי המעשים כענינים כוונתם עבודה השם בלדל הם המקנים הפעולות. ויתבאר כי שם אשמו הפעולות כוונות חנונות בגללים הוא שפות ובענין, ויבאר ראיה מן פסוקים שאין השלמות האנושית קונה ככסכל לבד אלל נמאשים הכינים אלל כש' וסכ מעשים כוונתם לעשות רצון השם, שזו השלמות כולל כל מין האדם או רובו, ויתבאר פסוק אל ויתבאר חכם בעתכמו וגו' כי הם נאחם יסכלל מהחלל וגו' (ובענינים שם ויתבאר כוונה הכתוב לכמות קבול דברו לפי דעת רמ"ם שם, וכו')

רמזי פרקי המאמר השלישי

פרק יז ויבאר שלמי מדרגת הנביא והשגתו ויסוד חזקת האמת סוגל בדבריו ודכדכסם. ויבאר כונת וישיט באמרו **אוי** כי לו נדמהי, ויבאר מה שארזיל מנסה הרב את ישיעם ומידן דיינים וקטלים :

פרק יח ויבאר כי המניע לנביא כנבואה מהשם אי אפשר שיתבטל על פי חכמה אחר כלל אלא איך יגיעו לו בפניו מהשם הפך הדבור הראשון. ולזה אי אפשר לשום נביא לנצל דבר מעברת הדבורות לפי ששמוע כל ישראל מפי השם בפומי גדול, ויבאר שאין פי מה שארזיל אכזבי ולא יסיה לך עמי הגזרים שמעוהו מפי גבורת השופט, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, ושאין דבור אכזבי לבאר מציאות אלה והדורות כמו שכתב רוא ז"ל, אלא ללמד טעות ע"א. ויבאר מבזה פנים היו טועין עובדי ע"א ויבאר שכל עשרת הדבורות שמעו ישראל מפי השם. ויבאר הסבדל שיש בין אכזבי ולא יסיה לך ולזה. ויבאר במה ראוי לשמוע אל הנביא נגד מנות המוסר : (ובענין שיש ויבאר יסוד על הקושיא המתחבר על הרמב"ם בנביאור דברי רז"ל הנכריה לעיל) :

פרק יט ויבאר שאין שום אדם המתחזק בבורה אלוהית לפי קבלתו רשאי לזוז דימוס, אחר הכתבה לו מהתחלתו אמתות כמו כבאנו במאמר ראשון. ויבאר דרך התאמתות שליחות השליח, ויבאר למען נמכר יס"ל אחר תורת משה עם היותם חולק עם תורת בני משה שיהיה אלוהי, ויבאר שאין דרך לזוז מהות משה ויהאמין לשם אדם שאמר שיהיה זמנית אפילו בשאר מנות זנות עשרת הדבורות, אלא אם יתאמת שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה :

פרק כ ויבאר שבורה משה נבונה לפי שאי אפשר שיקום נביא אחר משה, ויבאר שאין ולא קם נביא עוד בישראל כמשה מורה על זה בנבחר, אבל המורה על זה הוא מה שגמר למען תתקשרו ונבטלו את ועמך, ויקבע על הרמז ז"ל שיש במה נבואה משה עקר חזר נעשות עקר ג"כ שלא תנוסה בתורה בין העקרים :

פרק כא ויבאר למה קראתה תכריז עדות, ויבאר שא"ל לעשות פירושם ולזרות להחזרה לנצל השפט, ויבאר על זה פסוק כרו לו זרע שיחות וגו' ובסוקים הנמשכים אלו :

פרק כב ויבאר שכתורה שיא דידיו היום לפי משך הקבלה הוא שמונה למשך כסיו בני שום שונו ולא שפחה יומי עורא, ויבאר מה שארזיל על קצת פסוקים שתיקון בו פירוש הוא זה :

פרק כג ויבאר שכתורה כמציא אל המלא תורה שפעל מה עם תורה שכתב, ויבאר שאין לכתוב ראש בשם דבר מהשכחם הסתון אלא מהשכחם ההמשך, כי הסתון כרבה פעמים מסכימים על חלוק האמת :

פרק כד ויבאר שכתורה הקיף על ג' חלקים ששם דברים חקים ומשפטים, שיוור על היותו ויתקד הקס דרשה ויכול מה שאין לזנוחם לסקיף בהם. ויבאר חכם שחומר הללוים כי טוב זמרה ללבונו וגו'. מניד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל וגו' :

פרק כה ויבאר קושיא שהשק אחרים על תורה משה שגמרוהו הריא בלתי שלמה וישיב עליו, ויבאר שגמיר שלמה בכל דבר מד' בכוהים, הוא מזה החומר ואם מזה הפעל ומזה הבורא ומזה הסבלים. ויבאר שמה שרמז בספוק תורה ה' תנומה. וירומה שם למען הקרבנות :

פרק כו ויבאר ששכחה הדבורות מקישים שני מינים מן המצות, אם מצות שצין אדם לתקום אלא מצות שצין אדם לחזירו, ועל זה היו בשי' לחיות. ויבאר לשם כי הדבורות אלו ולא זולתם, ויבאר מה שאמר רז"ל זכור ושמור דבור אחד נאמרו : (ובענין שיש ויבאר עיון גדול בדברי המחבר כי לפי כגורא שכתבו שם שטרקין את מה שכתב לעיל במק"א י"א ממאמר ראשון. ובו יתבאר גם כן קצת יסוד על זה) :

פרק כז ויבאר כי כל עשרת המצות הליו בזנות הלב, ומה ויבאר שיתנו המצות לא תעשה שלמות בגשם כמלות עש, ויורה וז מפסוק אשרי תמינו דרך הסולקים מסורם כי וגו' אף לא פעלו עולם, ויבאר למה היו מלות עש

רמ"ח ומלות לא תעשה ששים ולא שבעים : **פרק כח** ויבאר כי ששלמות האלושי בראש תכלס במלות עשש ומלות לית וימלא בכל א' מהששים חלקים שכתורם נחלקת אליהם, ששם הדעות והמשפטים והחקים, כדי שיהיה ששלמות קנהם בכל חלק ממש ובפני עמנו, ויבאר איך יקום האדם ששלמותו באמצעות השפטים, ויבאר שאין ששלמותו באמצעות הכתורם קנהם דעות בלדד ולא בעשרים בלדד, ויבאר פסוק כי נר מלוא וגו' :

פרק כט ויבאר שחוקים גדולים כחשולת מלאד ויבאר אם כתורם נותנת שלמות בכללם ולא בחלקים, ואי יספיק חלק מהחלקים להקנות שלמות : ויבאר שאפילו פעל אחד כעשש בכליות לכל לעבודת השם ויבאין להקנות השלמות לפי דעת רז"ל, ויבאר שזה הוא בורש דרעי לחזרת משה. ויבאר כי העשש למה יהיה בכלל ויבאר מושגת מסיחיד והפסחת ויבאר בשמח :

פרק ל ויבאר כי המצולות הקיאות באמצעות ספורם מתחלפות מפנים רבים, ויבאר מה שארזיל בא דוד והעמידן על י"א כו' וכל חקיקן והעמידן על אחד זכו', ויבאר שהולק שיש בין מי ועלם דבר ה' ובין כי מי יגור באהל וגו' :

פרק לא ויבאר מלך שבווד מיראש, ויבאר שמונת ביראש אש"פ שיא פסוקים בהם הוא כוללת כל מלות סתורם, ויבאר פסוק מה ה' אלוהיך שואל ממנו וגו' :

פרק לב ויבאר ענין יראש מה הוא, ויבאר שיראש על שני פנים אם מלך יראש שבווד ואם מלך משה דכר ודומותיו ששנים כחרכיו להשגת השלמות האלושי :

פרק לג ויבאר כי שכתורה היא הנוהגת גמל ויבאר אל עבודת השם ואל עשיית המצות ואל כל דבר, ויסוד בספך שיקרם בעבודת השם שכתורה ויבאר כי ביראש איך יסוד שמח :

פרק לד ויבאר כי הניאור איך אפשר שיהיה ששמה עם ביראש יחד בעבודת השם. ויבאר פסוק אם פקשנס ככפך ויבאנוטונו וגו' חקין יראש כי וגו' ובסוק יראש ה' חוכים וימים וגו' :

פרק לה ויבאר כי מדרגת שבווד מאכבה היא למעלה מכל המדרגות, ויבאר כי האכבה היא על ג' פנים אכבה פסוק ואכבה ממועיל ואכבה כערב, ויבאר נדד האכבה ויבאר בכל האכבות נפשות זולת אכבה פסוק, ויבאר שכתורה ששם ראוי שיהיה מכל השם, ויבאר שזה נזכר בפרשת שמע כראשונם, ויבאר כי הוי אכבה לתקום לעולם הקולס כפי החלק מיוי האכבה וכפי החלק מיוי כמות כנס, ויבאר כי אכבה כשם ראוי שיהיה במחשבה לדבור ובעשש ויבאר פרשת שמע :

פרק לו ויבאר כי אכבה השם לא תסדיר כנסש כשאר האכבות אבל יענונה, ויבאר על זה פסוק מה יסית ומה נעמה אכבה כמנועונו, ויבאר האוכב מהאכבה לרד שידע ויבאין כמפסע כמנועונו נעשש ויבאר כי על זולתו ולא יחוס לעשות יגיע לו כי אין בלבו כמלות אחרת זולתו לפשום רז"ל האכזב בלדד, ויבאר שכן היתה עבודה אכבה אכזבו שלמים נקרא אוכב :

פרק לז ויבאר אם אפשר שיהיה אכבה הששם יחנך אל האדם. ויבאר כי האכבה ששש אכבה האכבה אכזב מלך כדמות והאכבה טעניית והאכבה כוחהית, ויבאר כי אכבה השם את האדם הוא מהסוק אכזבי האכבה המלך לשם ויבאר לכן ויבאר לאשם, אבל האכבה ששם יחנך את ישראל היא האכבה כחוסק ושחוקתו שיא אכבה פגולות בלי עש, ומלך קרא חסות חקן ויבאר ששם ה' נכס ויבאר כנס :

המאמר הרביעי

בביאור העיקר השלישי שהוא השבר והעונש, ובו הקדמה ואחר וחמשים פרקים :

ההקדמה ויבאר בה כי הכריזה והכלית האלושי אש"פ שאינם הפחלות לדם האלוהים כמס שיא אכזבי רחל

שאפשר שיגיעו לאדם קובות מהבס על לז החחד מלז החלס.

רמזי פרקי המאמר הרביעי

ומכלות החרה, ויאמר כי מהם שחזר בחרה
עונום לנפש החוטאת, ויבאר שיש שר לנפש הרוח, ויבאר
הטעם למה לא הכריזה החרה לכלל זכ. ויאמר כי חזר
שעוד העיון שהחזר חזר לנח ולכלל הדברים הטובים
כל שכן שהחזר לחטא הטובים וסגולותם, שהם דבר ומש
ומחזיר לנח לטובת :

פרק מב יאמר כי האמונה נביאת המשיח מחייבת לכל מאמין בחורח משה. ויבאר אם האמונה נביאת המשיח הוא עול או בהבלה או מסגרת הפקודים :

פרק מג ואמר כי ים לדברים מציאותם מהחלשים אלא בדברים
השם ואם בכלל ואם בפרט ואם נפעל ויחבר
כי החווים ואי אפשר לדעת כדברים על אמהם לשם
כבוד וכו' ונחיצה לנו הידיעה אמתות בלי ספק :

פרק מד ויאמר כי הקבלה כנמשאת נדיונו היום מדכני
הנביאים היא אמיתית בלי ספק ואלו שדיכס בה
כזב בשום דבר, ויאמר כי זאת אום בריה אשר בינינו ובין השם
על הנאולה, ויפסד על פי זה פסוק וכל לטון גואל וגו' ואמי
אלה ברייתו וגו' :

פרק מה יצא ענין כרית הכרית בין שני אנשים מן
 ויאמר שבו ענין קיום האדם. ויהיה פסוק
 ואם אתם כערכי וגו' אשר יחדו נחמתי כוד וגו'. ויאמר
 כי הכרית הנכונה הוא להכליל מדינה של גיטות:
פרק מו דבר בשמות ויאמר כי עקר עבודת האדם הוא
 שיטת בשם בכל עת צד האדם והמחוקק ובעת

ההשקט והכניעה וזכו עקר הכניעה, ויפדו מזמור אליהם
באזינוט שמענו וגו' והלא מזמור אלי אלי למה עזבתי .

פרק מו יאמר כי בתקופה וסחומות דבר נמשך מבטחון וסכנה
אל במאמץ. ויבאר כי בתקופה הוא על ג' שנים
עוים, תקופת החודש ותקופת הסבדור ותקופת הכנסתם. ויאמר כי
כיוצא מזהו היא תקופת הכנסת חמץ ויבאר
סבדור ויבאר כי סוכה: עשירי וגוי ועשרי לבי:

פרק כה יאחד הכתוב ממנו כלליו וממנו צרכיו
חלקיו, והחלקים אשר שחטו והשגו בשבין
המקדש עמנו אלה הכל בכללות לא יצונו עמנו אלה כל
המקדש, ואם לא תגיע בגאולה כלליות לפי שהן בקדש
כל הכל כראוי :

פרק מט יקדם על הפסוק וההחלטה ויחמר כסם הפסוק
לפני האדם. כי יעירוד הפסוק ויחמר פסוק
ובכלל. ויחמר על הפסוק והחלטה ויחמר
מחלטה חלטה ויחמר ויחמר ויחמר ויחמר
פסוק ואף חלטה ויחמר ויחמר ויחמר ויחמר
ויחמר גם כן כי הפסוק חלטה ויחמר
חלטה ויחמר ויחמר ויחמר ויחמר ויחמר

פרק נ ואחר כי אחר שבארנו שאין תשובה על פי גזית
ועל זה מה שבה ההרעמות כמאלה בכתובים על אור
כגלות, ויבאר על מה פנים הוא ההרעמות. ויבאר תומד בהם
כטעמי טעמים ותומד חסדי ה' עולם אברהם :

פרקנא יבאר טיב הגמור מהו ויארר שכן סומאליס פאטול
ומדודס בכוני מחמד, וכי טעובות פאטול
משמחם פחד מסך אל דסן, וזכר חמד כסחאם אהם
סיון והמחמה אחר פאטול, ויארר שאין דבר קיים אלא אהם
דכרתי, ויבאר פאטול וירא מחמה פיו סוב וזכור פיו
לעמוד פאטול, ויעני פאטול מה סוב, ויעני כרוב פאטול
בכרוב, כדי פאטול היתחם פאטול כסוב ויבאר פאטול

וַיֹּאמֶר שָׂדֵהוּ דַעַת הַתּוֹרָה. וַיֹּאמֶר שְׂחֹק אֵלֶּי הַדְּעוּת וַיִּמְשָׁךְ
וַיֹּאמֶר חֲלוּק הַדְּעוּת שֵׁשׁ כְּמִסְתּוֹת כֹּהֵם. וַיִּבְרָךְ מֶה שֶׁבְּרָרָה' נֹחַ
לֹא לְאָדָם שֶׁלֹּא נִבְרָא וַיִּתֵּן מִמֶּה שֶׁבְּרָרָא, וַיִּדְבֵּר בְּגִלְגּוֹל שֶׁאִמְרוּ
חֲמֵר הַכְּרִיב :

פרק ל ויאמר כי הסכר בנה אחר כמות וחלקו כי חכמי
 יבדלו לפי דעות. כראשונים הוא דעת הרמב"ם
 ז"ל שמתחיל שהסכר בנה אחר כמות כלו רוחות ונגמל בלבד.
 ויבאר שדעתם הוא הוא כולו נגד שכל וקצת דעות חסרם.
 ושם דעה דעת הרמב"ן ז"ל וחכמי הקבלה שיאמרו שהסכר
 בנה אחר כמות הוא לגוף ולנפש נידח, ויבאר דרך כמות סתירה
 בשם הרמ"ם ז"ל, ואח"כ יוכיח הסתדוקו ונתחייבו לזה דעתם
פרק לא ויבאר מה שפירא הרמב"ן ז"ל וישמעון להאמין
 שטעמו הפך הוא אחר החיות הסתים ולא קודם
 לכן. ויאמר שאין ראיהם לזה, ויבאר כי לשון עולם בנה
 כולל שני מיני הסכר, כזה בנה אחר, מיד החיות כמות ואם
 בנה אחר החיות הסתים ויבאר שיהיה לזה :

[illegible]

פרק לד יבאר שיש חלוק מדרגות בעולם כבד לקבול העושה ,
ללדיקוס כפי חלוק מעוט עוונות כבדים ולרשעים
כפי רוב עוונות שביד כל אחד ואחד , וירמוז לסוד המלכות
סוכר חכמי קבלה :

פרק לה וזכר אמונת החיות במחיים, ויבאר חלוק
הדעות ביניהם, ויבאר אס הסיבה שהחיות

פרק לו יתקור אם הסכר והעונש על המצות והעבירות ראווי יסובים וממני או נלמחי לפי שורת הדין . ויבאר שום חלוק בין הסכר והעונש , כי העונש לפי שורת הדין ראווי יסובים וממני , אבל הסכר לפי שורת כדון ראווי יסובים וממני .

ואולם יש צורך נוסף על זה החדש, ויאמר שזה נרמז להצרכים
הבינוניים בשנאמר לו אנכי חנו לך וגו' :

פרק לו
 ויבא ר'אבה כשטונם ר'אוי שסיב נחמי לבי שורח
 הדיון ממש שג' למשה פן הכלך בדרך , וממש שממל
 משה רבינו ע"ה מהרעם על הכרס כוחת במחזור חפסל למשה ,
 ויגרס כל המחזור ומחזור יושב בכהר עיוון על זהו דרך :
פרק לז
 ויבא ר'אבה על מה שחברטו כשטונם ר'אוי שסיב נחמי

פרה רמז יוביל הקדושה שהכל מהשם להם לא
דבר אלמדי ומי אל כמון, וישרם פר' דברי נשים:

פרק מ **קט** החברים האחרים בה ויחמך שאין כל מה שגא בזה מספיק: ויביר מהקומות שגכ"ו בבורה היעודים הגשמיים, ויאמר שכולם כוללים לאומה כגללה. ואולם היעודים

סגפיים שיש לכל אחד ואחד לא נזכרו בהורס אלא ברמז ,
וביא מקומות הנזכרו בהורס ובנביאים ובכתובים :

מרה מא יוצר דרך עיוני יברח ממנו כשאריות כנפשי

פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה :
זה השער לה' צדיקים יבואו בו :

(ה) למה שהיתה ההצלחה האנושית נתלית [ה] בעיון ובמעשה כמו שבאר הפילוסוף בספר הנפש (3) והיו הדעות האמתיות המעשים המשובחים אי אפשר שיושגו על נכון מצד השכל האנושי (ג) להיות שכל האדם לואה מהשיג הדברים על אמתתם (ד) כמו שיבא (ה) חוייב בהכרח שימצא דבר הוא למעלה מהשכל האנושי, על ידו יונבלו המעשים המשובחים ויושכלו

שרשים

(א) למה שהיתה ההצלחה האנושית. פי' העולם כזה נקרא הצלחה האנושית כי תכלית האדם בעולם הוא כדי שישיג הצלחתו הנצחית והוא ע"כ כמו שיתבאר לקמן במאמר ג' פרק ב' והצלחה היא א"ל להשיג כי אם ע"כ חלקים, האחד שיהיה בעל מדות טובות דהיינו שיעשה מצות ודקות לשם עבודת ה' וכיוצא מן הדברים הטובים הנעשים ע"י פעל גופי. וזה החלק נקרא שכל המעשי, הכ' שצריך לפיין בדברים העיוניים דהיינו כדעות האמתיות כגון מציאות הש"י וכיוצא בזה מן הדברים הנתלים בשכל העיון לבד בלי שום פעל גופי. וזה החלק נקרא שכל העיון. וז"ש נתלית בפיון ובמעשה ר"ל שהשגת שלימות תולה בהשגת ב' חלקים אלו, ועיין בענפים. ולאו דוקא ע"כ אלא בכל מה שהאדם רוצה להצליח אפי' בהצלחות המדומות א"ל גם כן להשיג זולת שני חלקים אלו, וז"ש כמו שביאר הפילוסוף בספר הנפש וכבר ידעת שהפילוסוף אינו מדבר בשום ענין מע"כ כי הוא אינו מאמין בזה כלל, והמחבר ביאר פה מדבריו בהקש מופתי שגם לבעלי אמונתו האמתית המאמינים בהצלחת הנפש א"ל גם כן להשיג הצלחה זו אם

לא ע"כ חלקים אלו. ובעבור שכונת המחבר כאן על הצלחה הנפשית וז"ל ע"כ לכן פירשתי דבריו בקיצור לשון לפי כונתו וק"ל: ואמר למה שיהיה, כאלו אמר מידוע שהצלחה וכו' כי ל' הויה גופל על דברים הדועים והפשוטים כמו בהיות או להיות וכדומה לזה. ותיבת למה כמו לפי מה או בעבור מה. ועל כיוצא בזה פירש"י בריש פרשת פנחס תחת אשר קנה לאלהיו שצביל אלהיו ע"ש והוא למד הסכנות: (3) והיו הדעות האמתיות וכו', אותן שני חלקים הנזכרים דהיינו עיון ומעשה: (ג) להיות שכל האדם לואה. פי' לפי ששכל האנושי קצר מאד מלהשיג ולשער רצון הש"ית על אמתתו אפילו בדברים הנעשים ע"י פעל גופי, ואצ"ל דברים הנצרכים אל העיון כמו שיתבאר לקמן בפ"ו וח' ממאמר א' ובפ"ו ממאמר ג' ע"ש, וכן אמר הכתוב החקר אלוה תמצא. ומלת לואה לשון עיף ויגע, כמו הנסה דבר חליך תלצה: (ד) כמו שיבא. כמו שיתבאר שם בפרקים הנזכרים: (ה) חוייב בהכרח שימצא דבר הוא וכו'. פי' לכן מחוייב ומוכרח שימצא בעולם דבר שיהיה למעלה מן השכל האנושי ועל ידי אותו הדבר ישיג האדם ב' חלקים הנזכרים. וז"ש ע"י

ענפים

[א] עיין ומעשה וכו'. הם הדעות והמדות כמו שביארנו בשרשים, ועיין לקמן במאמר ג' פ"ב בענפים כי שם נתבאר שכונת המחבר הוא כשרוצה האדם להשיג השלמות ע"י העיון או א"ל להשיג כ"ל בשיעור תחלה חלק המעשי וע"י השגת החלק המעשי יבא לכלל השגת הדעות האמתיות, וכ"כ הרב רבינו בחי' בהקדמתו כב' של פרשת בראשית שהמדות הטובות הם כמו הכנה להשגת העיון כמזכר. ונפרשת קדושים כתב גם כן בדיאל ש"ל להשיג חלק המדעי עד שיעיג תחלה חלק המעשי ע"ש. וכן הוא מבואר בעקידה פ' בראשית שער ז' ופרשת יתרו שער מ"ד חלק ג' ובכמה מקומות שם. אבל כשרוצה להשיג השלמות על ידי חלק המעשי לבד איז ח"י צריך לזה השגת חלק הדעות כי ע"י חלק המעשי לבד יוכל להשיג שלמותו הנצחי כמו שיתבאר לקמן במ"ג פ"ה, אלא כשרוצה להשיג ג"כ ע"י חלק הדעות יוכל לבא אל המעלה היותר גדולה. וכדי שלא יבא האדם לפקפק בדבר זה ולומר היאך זה אפשר שהחלק המעשי ישר אל האדם בדרכי ההשגה אל החלק העיון והלא הם כמעט ב' הפכים כי החלק המעשי בא מזה הגוף והחלק העיוני הוא בא מזה הנפש המתכלת והוא השכל. ל"ל הפסם ע"ז במעט הפזמונות כי ידוע שהתורה היא כולה שמונית של הקב"ה כחוצה בלש שחורה ע"ג אם לבנה וחלמלא נכסבה כסדרה היה האדם יכול להחיות בה את המעים ולעשות שאל מופתים כמו שדר"ל במדרש תהלים ס' ג' במזמור צדקו מפני אצלם צנו על פסוק לא ידע אלוש ערכה וגו' (אויב כת) ע"ש. ולכן שיהא את סדרה והיפך את אופיוותיה וכתבה דרך סיפור והגדה ממעשים שאירעו לאבותינו וכיוצא בזה, וכתב בה גם כן המצות שהייב האדם לעשותם ואם כן כל אות ואות שבחורה ואפי' החסרות והיתרות והספורים בכלם יש בהם רמז בנחות העליונים. וע"כ היא מבשרת בנחותונים כי היא מורה על תכונת האדם ומרמזת ג"כ בעליונים, ולכן כשיעשה האדם איזה מצוה בכונה הראויה לה איז יתעורר על ידי המצוה הזאת ואותו אכח מהסם הרמוז בה. וע"י

ויושכלו הדעות האמיתיות בענין שלא יהיה בהם שום ספק כלל (ו) וזה לא יהיה אלא בהישרה אלהית (ז) ועל כן היה ראוי ומחוייב על כל האדם להכיר הדת האלהית המישרת לזה מזולתה מן הדתות (ח) וזה לא יתכן אלא בידיעת העקרם שאי אפשר שתמצא הדת האלהית (ט) וזולתם. והיא היתה כוננת החבור הזה לבאר העקרם (י) ההכרחיים לדת האלהית כמה הם, ובעבור זה נקרא שמו ספר העקרם. ויחלק להקדמה וארבעה מאמרים:

ההקדמה היא להודיע ההכרח המביא לחבר הספר, והחקירות שראו שיפלו בו דרך כלל. ויבאר בה נדול מעלת החקירה הגופלת בזה הספר, ויפרש בה פסוק ויהי נועם:

המאמר הא' יחקור מעקרי הדתות כמה הם ואי אלו הם, וההבדל שיש בין הדתות האלהיות והנימוכות, ואי אלו הם עקרי הדת האלהית ואי אלו הם עמרי הדת הנימוכות, ויבאר שיש לדתות עקרם כוללן ועקרם מיוחדים, ושהעקרם הבוללים לדתות האלהיות הם ג', שהם מציאות השם, ותורה מן השמים, ושכר ועונש, ויבאר שיש תחת אלו עקרם אחרים, נתלים בהם ומסתעפים מהם, ויבאר כמה תוכר הדת האלהית מן המזוייפת המתרמה באלהית:

המאמר הב' בביאור העקר הא' שהוא מציאות ה' והשרשים הנתלים בו ומסתעפים מכנו:

המאמר הג' בביאור עקר הב' שהוא תורה מן השמים והשרשים הנתלים בו ומסתעפים מכנו:

המאמר הד' בביאור עקר הג' שהוא שכר ועונש והשרשים המסתעפים מכנו והדברים הנתלים בו:

הקדמת המחבר

ידיעת העקרם והבנת ההתחלות שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים, קלה מצד

שרשים

המתדמות באלהית ואינם אלהית כמו שיתבאר בפרק י"ח ממאמר א', ולפי' תינתן מזולתה שכל למעלה אל תינתן להכיר: (ח) וזה לא יתכן אלא וכו'. פי' שלא יוכל להכיר על כנון איזה הוא התורה האלהית האמיתית אלא בידיעת העקרם הנתלים בה והמחוייבים אליה, ומלת עקר יתבאר בפ"ג מת"א: (ט) וזולתם. בלי העקרם ההם: (י) ההכרחיים. המחוייבים:

(א) ידיעת העקרם והבנת ההתחלות. פי' מה שאמרו למעלה שכל אדם הרוצה להשיג שלמותו והצלחתו האמיתית הוא מחוייב ומוכרח לידע ולהכיר העקרם ההכרחיים והמחוייבים לדת האלהית, וזהו שאמר שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים בו, ר"ל שהם מסובבים מעקרם הללו, וכמו שהמסובב א"ל לו להיות בלתי סתם

פי' יוגבלו המעשים וכו', ומלת הוא כנוי אל הדבר: (ו) וזה לא יהיה אלא בהישרה אלהית. היא התורה הנתנת מאלוה ית' היא נקראת הישרה אלהית כי היא מישרת את האדם בדרך הטוב והישר והיא למעלה מהשכל האנושי כמו שיתבאר לקמן במאמר א' פ"ו וח' וב"א, וכן כתב רבינו בהוי' בהקדמתו ראשונה של פרשת בראשית שע"י התורה תוכל לבחון כל הדברים על אמתתם ע"ש: (ז) וע"כ היה ראוי פי' מאחר שהאדם לא יוכל לבא אל השגת שלימותו כ"א ע"י התורה לכן הוא מחוייב לידע ולהכיר הדת האלהית המישרת אותו להצלחתו ואח' יותר משאר הדתות כגון טבעיות ונימוכות כמו שיתבאר בפרק ז' וח' ממאמר א', וז"ש מזולתה מן הדתות. או נוכל לומר מזולתה מן הדתות, להכירה מבין שאר הדתות המזוייפות

ענפים

וע"ז יפיע מליו השפע האלהי אותו הכח וישיג בהשגות העליונות הנחלים בשלמותו, ובעבור זה אמרו שאפי' ע"י משה אחת יוכל לקנות האדם שלמותו האמיתית. וע"כ אה"ל וכל מעשיך יהיו לש"ש. וז"ש דוד המעי"ה גר אהי בדרך אל הסתר ממני מזוהך. אין כוננו בזה על עשיית המצות הפשוטים הכפוזים למינו במורה שאין שייך לומר עליהם לשון הסתירה והעלמה במ"ל אל הסתר כי גלויים הם לפניו ויכול לעשות אותם בכל עת שיצוה. אלא ר"ל בזה על ההשגות הגדולות בלשון המצות כמ"ש, וע"ז שייך לומר לשון אל הסתר, ר"ל שישג אותן ע"ד האמת וידירכוהו בדרך האמת והיושר בלשון שלא יצוה בהשגתו, כי אע"פ שיצוה בעל חכמות ומדות טובות כבר אפשר מזה המונעים התקועים בו חמיד בסנת חלק החומרי שבו שישגה בהשגתו לכן היה מחפלו ע"ז, וע"כ אמר מזוהך בלשון טובה כי כוננו על ההשגות העליונות שהם מעט מצות ה', וז"ש דהמע"ה הדרכיני בנתיב מזוהך וגו' וק"ל. ומ"ש גר אהי בדרך ר"ל שהוא גר בדרכים הארציים וסם מאותם הגופניות שלא הלך ב"כ אהריהם. וזהו גם כן חלק אחד מהמדות הטובות המביאים האדם לכלל השגת הדעות כמ"ש, ובזה יהיה קצור וחבור הכתוב על מטנו וק"ל:

מצד וקשה מצד (נ) אם קלותה לפי שכל האנשים הנדעים היום בעולם (ג) הם בעלי דת (ד) ולא יצויר שיהיה אדם סבעלי הדת או יהיהם אלה לא ידע (ה) עקרי הדת היא (ו) או יצוירם הבנה ציורית כדי שיאמין בהם, כמו שלא יקרא רופא (ז) מי שלא ידע התחלות הרפואה (ח) ולא מהגרים מי שלא ידע התחלות ההגירה, ידיעה אמיתית או לפחות ידיעה ציורית. ועל כן הוא מבואר שראוי לכל בעל דת שידע עקרי הדת ההיא (ט) שהיא מתייחס אליה ידיעה אמיתית (י) כפי מה שיגזור טבע הענין או יבנים הבנה ציורית (כ) הבאה בתחלת העין. (ל) ואם קשה לפי שלא מצוין להבין החכמים שידברו בעקרי הדתות דבור מספיק (מ) ולא שיהיו מסכימים בעקריות ולא במספרם אבל נמצאים בתחלפים בהם חילוק רב (נ) וביתור בעקרי תורת משה (ס) שעם שהכל מסכימים בה היותה אלהית הם מתחלפין במספר עקריה חילוק אינו מעט, (ע) כי יש מי ששם אותם י"ג עקרים, ויש מי ששם אותם כ"ו עקרים, ויש מי ששם אותם ששה עקרים בלבד (פ) (א) ולא אחד בהם ששת לבו לבאר עיקרי ישרים

וספיע עליו שפע האלהי להשלים כוונתו ולהוציא החסר הזה מן הכח אל הפעל ע"ד האמת וכאשר סיים בפירוש בסוף הקדמה זו, ותחלת המהשנה סוף המעשה: (ב) אם קלותה. עתה נא לפרש הצד שחפצו לנבא אל השגת הידיעה הנוכח בקלות: (ג) הם בעלי דת. כל אחד מהאנשים יש לו דת שמיחס אל"ע אליה: (ד) ולא יצויר. כלומר וא"ל לצייר: (ה) עקרי דת היא. עקרים ההכרחיים לדת היא: (ו) או יצויר הבנה ציורית. יצויר נשכלו חזיה ידיעה אפשרית שתקן קצת הבנה אל אמונתו שיאמין דתת היא ועל זה מביא המשל של רופא ומכנס: (ז) מי שלא ידע התחלות. יסודות הרפואה: (ח) מכנס. נל"א פאזיר"ד בעל תשנורת: (ט) שהוא מתיחס אליה. שהוא מתיחס עצמו אחר דת היא: (י) כפי מה שיגזור טבע העין. כפי הראוי ומחוייב לאותו עין: (כ) הבנה בתחלת העין. במושכל ראשון בתחלת המחשבה וא"כ מזה הצד יוכל בקלות לנבא אל השגת הידיעה הנוכח כי כל אחד מצעלי דתות יגיד לו עקרי דת שלו: (ל) ואם קשה. עתה נא לפרש הצד השני שהוא קשה להשיג: (מ) ולא שיהיו מסכימים. וגם לא מצינו שיהיו וכו': (נ) ויחזק ודברט: (ס) שעם שהכל מסכימים. פי אף שהכל מודים שהש"י נחמד אעפ"כ הם מתחלפת וכו'. וכל מקום שתמצא בדברי המחבר ל"י שעם או עם הוא כמו אע"פ: (ע) י"ג עקרים וכו'. שלש דעות הללו הביאם הרב לקמן בפרק שלישי ממאמר הראשון: (פ) ולא אחד בהם. ואין אחד משלש דעות

סבתו והסבה היא קיום ועמידה אל המסובב ממנה כך הדתות הללו א"ל להם להיות אם אין מודות אל העקרים הללו וקיומם ומעמדם הוא על חלו העקרים: הידיעה הזאת היא קלה מצד ר"ל מצד אחד יוכל להשיג זאת הידיעה בקלות ומצד אחד לא יוכל להשיג אותה כי אם בקושי גדול, וז"ש וקשה מצד כמו שמבאר והולך השני צדדן. ומ"ש עקרים והתחלות ענינם הוא א' וכן משמע לקמן דוש פ"י ממאמר ראשון שהעקרים נקראו התחלות במה שאמר התחלות הדת האלהית וכו' והטעם על זה שהעקרים נקראו התחלות כמ"ש בכמוך ב"ש ולא יצויר וכו' ולא יקרא רופא מי שלא ידע התחלות הרפואה וכו' וכן משמע לקמן פ"א ממאמר א' שהעקרים הם ממש התחלות לדת האלהית שצריך לידע אותם מחללה כמו שהקדמות צריכין להיות תחלת המופת ע"ש. ולא אחד שיהיה אלא כדי לרמוז בראשי התיבות השם של הו"ה וכו' שם של ד' וגם לרמוז שם של שד"י. כי שם של ד' הוא מורה על היות הש"י מחוייב המציאות בעצמו ולא בזולתו כמ"ש בפרק כ"ח ממאמר ב' כי ע"כ נקרא שם המופת ע"ש. ושם של שד"י מורה על שיש לו יכולת לשדד המערכת ולעשות כראונו וכפצצו ואין מי שיאמר לו מה תעשה כמו שדרשו רז"ל באל שד"י מי שאמר לעולמו די וט' וכתו שפירש"י בכתוב ואל שדי יתן לכם רחמים וגו' פ' מקץ. וכוונת הרב ז"ל בראש ב' שמות אלו בתחלת ספרו לומר הש"י שהוא מחוייב המציאות בעצמו ושיש לו יכולת על כל הנמצאים ועושה בהם כפי חפצו ורצונו הוא גם כן יעמוד על ימין צדקו

ע נ פ י ם

[ח] ולא אחד בהם ששה לבו לבאר עקרי הדת האלהית בכלל וכו' תורת אלהית זולתם וכו'. כך היה הגירסא הכפונה וכת"ש בשרשים. אלא שיש להקשות לפ"י יהיו דברי המחבר שנבאן צריכין אל עין כי אמר ולא אחד בהם וכו' משמע שלא היה אחד מן הא' דעות הללו מי שביאר עקרים כאלה שה"ל לתורת אלהית זולת עקרים אלו, וזה אינו נכון. והא צד הי"ג עקרים שהביא הרמב"ם תמצא ג"כ מציאות השם ותורה מן השמים ובאר ועומד וכיוצא בהם שה"ל לתורה אלהית זולתם א"כ מאי ולא אחד בהם שנאמר. אם לא שנאמר שכוונת המחבר בדברי הרמב"ם הוא על זה הדרך, כי מאמר שהביא הרמב"ם צד הי"ג עקרים גם דברים כאלה שאין לתורה אלהית שום הכרחות ושייכות אליהן, אפשר ויכול להיות שלא הייתה כוונת הרמב"ם להיות עקרים כאלה ההכרחיים לתורה אלהית שלא יהיה לה אפשר זולתם רק משפט

עקרי הדת האלהית בכלל (ז) אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם (ק) ואם הדת האלהית ראוי שתהיה אחת או רבות. (ר) ואם הם רבות אם ראוי שיהיה לכל אחת עקרים מיוחדים כאשר היא אלהית ופרטית אם לאו, (ז) ומס' (ט) ומס' שאין לספק בו (ח) הוא שראוי שיהיו לדת האלהית עקרים כוללים (ה) מאשר היא אלהית בכלל (ב) אם יבוטל אחד מהם לא יצויר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם (ג) תפול הדת האלהית והיא (פ) על פי שלא תפול בכללה: ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה שו"ר א"ה (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון גדרל

(*) הגה"ה פירוש ומתוך כשנכלה ראשונה שאין כה ספק כוונתו שראוי שיבסס לדת אלהית עקרים כוללים וכו' :

שרשים

דעות אלו: (ז) אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם. (ר) ואם הם רבות אם ראוי שיהיה לכל אחת עקרים מיוחדים כאשר היא אלהית ופרטית אם לאו, (ז) ומס' (ט) ומס' שאין לספק בו (ח) הוא שראוי שיהיו לדת האלהית עקרים כוללים (ה) מאשר היא אלהית בכלל (ב) אם יבוטל אחד מהם לא יצויר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם (ג) תפול הדת האלהית והיא (פ) על פי שלא תפול בכללה: ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה שו"ר א"ה (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון גדרל

דעות אלו: (ז) אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם. (ר) ואם הם רבות אם ראוי שיהיה לכל אחת עקרים מיוחדים כאשר היא אלהית ופרטית אם לאו, (ז) ומס' (ט) ומס' שאין לספק בו (ח) הוא שראוי שיהיו לדת האלהית עקרים כוללים (ה) מאשר היא אלהית בכלל (ב) אם יבוטל אחד מהם לא יצויר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם (ג) תפול הדת האלהית והיא (פ) על פי שלא תפול בכללה: ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה שו"ר א"ה (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון גדרל

דעות אלו: (ז) אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם. (ר) ואם הם רבות אם ראוי שיהיה לכל אחת עקרים מיוחדים כאשר היא אלהית ופרטית אם לאו, (ז) ומס' (ט) ומס' שאין לספק בו (ח) הוא שראוי שיהיו לדת האלהית עקרים כוללים (ה) מאשר היא אלהית בכלל (ב) אם יבוטל אחד מהם לא יצויר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם (ג) תפול הדת האלהית והיא (פ) על פי שלא תפול בכללה: ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה שו"ר א"ה (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון גדרל

ענפים

ממעט אחר הכמוס עמו, ואם כן אע"פ שהיה ג"כ בין אותה ה"ג עקרים מציאות ה' ותורה וכו' והם הכרחיים לתורה אלהית מ"מ לא עלה על לבו מעולם להרחיק אותה בשביל טעם זה רק ממעט אחר הכמוס עמו וכמו שמשמע בדברי המחבר פרק ג' מאמר ח' שהיה מסופק בדברי הרמב"ם, ולכן דקדק המחבר כאן בלשונו ואמר ולא אחד בהם ששת לבדו וכו', אבל מ"מ קשה והא מי ששם אותם ו' עקרים בלבד והם מוצאים בפרק ג' ממאמר ח' איזה הם, ובאשר תענין בהם איז תראה שכל הששה הכרחיים למציאות התורה האלהית וכמ"ס המחבר בעצמו שם וז"ל. ויש מן האחרונים וכו' ויש לדקדק ע"ז וכו' עקרים כוללים לדת אלהית שלא יצויר מציאותה זולתם וכו', וא"כ הדבר קשיא לדוכתה מה זה שאמר ולא אחד בהם וכו'. ובשביל קשיא זה יש גורסין בדברי המחבר אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם והם זולתם וכו' ושתי חיצות חסרים בדברי המחבר, וכו' כמ"ס המחבר בפר' המכר וז"ל כי אף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם אינך מחוייב וכו' והיה ראוי שיתקן עמהם עיקר ח' שהוא תורה מן השמים וכו' עב"ל. ועשה אין להקשות א"כ מדברי הרמב"ם והא הוא הניח גם כן תורה מן השמים, כי נוכל לומר שכונת הרמב"ם כמ"ס לעיל. אבל לי נראה שגם מי ששם אותם ששה עקרים אין כולם הכרחיים לתורה אלהית כמ"ס המחבר שם בפר' המכר וז"ל, ומה שמנה הכהנים והתכלית עקרים וכו' כמה שהיא אלהית וכו' ע"ש, א"כ נשמע בזה דיוק שאין כל השגות הכהנים

(ה) גודל מעלת זה הדרוש ואת יקר תפארת גדולתו (ו) ורוב הבלבול והמבוכה אשר נפל למעינינו בו ויטכסם צללו במים אדירים ולא העלו בידם דבר שראוי לשום לב עליו. כי ביארו העקרים לפי האומדן העולה על הרוח בתחלת המחשבה מאין פנות אל מה שראוי לחקור עליו כדי שיתברר הדרוש על אמתו, (ז) נתתי את לבי לחקור על העקרים הכוללים לדת האלהית (ח) חקירה מספקת, וחברתי הספר הזה וקראתי שמו ספר העקרים. לפי שהוא חוקר (ט) על עקרי הדתות בכלל. (י) ובפרט על עקרי הדת האלהית. ואם הדת האלהית ראוי שתהיה אחת או רבות. ואם הם רבות במה יתחלפו האחת מן האחרת. ואחר יחקור על עקרי תורת משה (כ) שהכל מסכימים בה שהוא אלהית, ויבאר שיש בה עקרים כוללים כאשר היא אלהית. ועקרים מיוחדים מאשר היא פרטית. ויבאר שיש לעקרים הכוללים (ל) עקרים אחרים פרטיים יקראו שרשים. לפי שהם נכנסים תחת הכוללים ומסתעפים מהם (מ) ובסלוק הכוללים יתלקו הפרטים. ויבאר שהעקרים הכוללים לתורה האלהית הם ג', שהם (נ) מציאות השם (ס) ותורה מן השמים (ע) ושכר ועונש. ובעבור זה הלכנו הספר הזה לארבעה כאמרים. הראשון לחקור מן העקרים בכלל כמה הם (פ) ואי אלו הם. והשני לחקור מן העקר הראשון שהוא מציאות השם והשרשים הנתלים בו, (*) והשלישי לחקור מן העקר השלישי שהוא השכר והעונש והשרשים המסתעפים מכנו והרברים הנתלים בו:

(ה) ומאשר הוא מעלת הרבר המבוקש השנהו בן ראוי שיחיה עמל האדם והשתדלותו להשיגו. כי כשהדרוש גדול הערך ראוי שישתדל האדם השתדלות חזק להשיגו

(*) הגהיה נראה לי טעות סופר וצריך להיות: והשלישי לחקור מן העקר השני שהוא תורה מן השמים והשרשים הנתלים בו. והרביעי לחקור מן העקר השלישי וכו'.

שרשים

והוא מחוייב המציאות בעצמו כמ"ס לקמן ממחר 3' פרק ד' ה' ו': (ס) ותורה מן השמים. שהיא נתנה מהש"י ולא אמרה משה מעצמו: (ע) ושכר ועונש. שהש"ת נותן שכר לעושי רצונו ומעניש לעוברי רצונו הן בעוה"ז הן בעוה"ב. וזולת זה א"ל לה להיות כמ"ס טעם של כל הג' עקרים בריש פ"ט ממאמר א': (פ) ואי אלו הם. ואיזה הם:

(א) ומאשר הוא מבואר. כמו ולפי שהוא מבואר, ור"ל שהוא מבואר בעצמו צמושכל הראשון: (ב) כי כפי מעלת דבר המבוקש השנהו וכו'. על דרך משל כשהאדם רוצה להשיג בדברים הפנימיים כגון לאמת מציאות ה' ואחדותו וכיוצא מן הדברים הנתלים בעיון השכל שזה בלי ספק שצריך לעיון זהם היטב ולהשתדל בהשגתם מאד מאד כדי שיצא אל השגה אמתית ושלא יקצץ בנטיעות חלילה. אבל כשרוצה להשיג איזה דבר הנתלה בשכל המעשי על דרך משל שרוצה ללמוד איזה אומנות ממלאכת המעשי כגון לתפור ולחרוג או לבנות בנין נאה וכיוצא מן הדברים הנתלים בשכל המעשי אינו צריך לעיון ולהשתדל כל כך בהשגתם כי אף שלא יבא אל השגתם האמתית מ"מ

הקצ"ה נקרא כך כי הוא המניע הראשון לכל הנמצאים, ור"ל הוא הביאני אל המקום הזה: (ה) גודל מעלת זה הדרוש. שב אל מ"ס לעיל מניה ולפי שראיתי וכו'. ור"ל לפי שראיתי גודל מעלת זה הדרוש ולאפוקי פ' דא"י (ו) ורוב הבלבול והמבוכה. וגם ראיתי רוב הבלבול והמבוכה אשר נפל לפני אדם המעינים בזה הדרוש: (ז) נתתי את לבי. ע"כ נתתי את לבי: (ח) חקירה מספקת. שאין בה ספק כלל: (ט) על עקרי הדתות בכלל. על כל עקרים מכל הדתות אפי' על עקרי דת נימוסית: (י) ובפרט על עקרי הדת האלהית. על עקרים השייכים לדת האלהית האמתית: (כ) שהכל מסכימים בה שהוא אלהית. פי' אפי' כל שאר האומות מודים שהוא התורה הנתנת מהש"י רק שאומרים שהוא זמנית כמ"ס לקמן פכ"ד ממאמר א', וע"ל ממאמר ג' פי"ט: (ל) עקרים אחרים פרטיים. כגון שורש האחדות הוא מסתעף מן העקר מציאות ה' שהוא עקר כולל וכיוצא מן הדברים המבוארים לקמן פי"ח ממאמר א': (מ) בסלוק הכוללים. אם לא ואמין בעקרים הכוללים ממילא יבועלו ג"כ הפרטיים: (נ) מציאות ה'. שצריך להאמין שהש"י הוא נמצא

ענפים

הכרחיים לדת האלהית, ומ"ס המחבר שם בפ"ג לפי זה ויש מן האחרונים וכו' עקרים כוללים לדת האלהית בלא יצויר מציאותה וזולתם, זה אמר בדרך אהל"ל כמו שיתבאר שם בפרקים אבל לפי האמת אין כלם הכרחיים לדת האלהית כמ"ס, וא"כ לפי זה אינו צריך לגרום כאן כ"א זולתם במ"ס לבסוף. וכצ"ל תורה אלהית וזולתם ואם וכו'. וישוה הקפיות הנ"ל הוא גם כן כמו שכתבנו לעיל וק"ל. ועיין לקמן בענפים שם בפ"ג המכר כונת הדמ"ס כפי הנראה לע"ד ע"ש:

להשיגו. וכשאנו גדול הערך אין ראוי להשתדל בהשגתו השתדלות חזק (ג) אבל השתדלות מתייחס אל הדבר המושג. (ד) כי לא ישובת מי שיעשה כלים שוים כבר כסף (ה) לעשות מחט ברזל אחר, כמו שישובת מי שיעשה כלים שוים עשרת אלפים כבר כסף לעשות טחמים בבלתי הכלית אחד לאחר בזה אחר זה. (ו) והיה הדרוש הזה שהוא ידעת עקרי הדתות דבר גדול הערך יותר מאד (ז) לפי שכל שלמות האנשים (שהם צעלי דתות) ואפילו שהם בעלי דתות מתחלפות לידע עקרי דתם הוא. ועל כן ראוי שנשתדל לחקור בזה בכל מאמצי כחנו בפי האפשרות והיכולת (ח) וכפי מה שיסבול טבע הענין. (ט) ולהיות החקירה הזאת גדול הערך ויקרה מאד. (י) ראוי שנתחנן לשם החונן לאדם דעת ותבונה, (כ) שיהנן אותנו [ג] דעה ובינה והשכל (ל) באופן שיהיה בפעולתנו זאת (מ) קן הנעימות האלהי אשר הוא דבק בכל הפעולות האלהיות. כמאמר משה רבינו ע"ה בתפלתו (תהלים ז) שאמר (נ) ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו, (ס) ובאורו כי בכל פעל יפול בו הנעימות מב' פנים

שרשים

ח"מ לא יבא לידי הפסד ע"י זה באמונתו, וזהו שמוכר והולך ואמר כי כשהדרוש גדול הערך וכו': (ג) אבל השתדלות מתייחס אל הדבר המושג. רק השתדלות מעט הסייד לאותו דבר שרצה להשיגו: (ד) כי לא ישובת וכו'. הוא נתינת טעם על מה שאמר אבל השתדלות מתייחס וכו': (ה) לעשות מחט ברזל אחד וכו'. פי' לעשות בהם רק מחט ברזל א' ותו לא: (ו) והיה הדרוש הזה. ולפי שהדרוש הזה מידיעת העקרים: (ז) לפי שכל שלמות האנשים ואפי' שהם צעלי דתות מתחלפות וכו'. פי' אע"פ שהם מתחלפות באמונת הדתות כי לכל אחד יש לו דת מסוכה מדת של חזירו וכל אחד אומר שדת שלו היא אלהית ולא של חזירו אעפ"כ בדיעת עקרי הדתות אינן מתחלפות כי כל אחד רוצה לידע עקרי דתו, וא"כ ע"כ צ"ל מאחר שכלם מסכימים בשום שנין כל אחד לחקור על עקרי דתו א"כ הוא דבר גדול הערך וצריך אל השתדלות חזק וכו'. ולפי פירושו זה צ"ל דתינת מתחלפות נמשך אלעיל מניה אל תינת צעלי הדתות. פי' אחר ואפי' שהם צעלי דתות וכו' אע"פ שכלם הם צעלי דת אחד וכלם מסכימים על היות דתת ההיא אלהית אעפ"כ הם מתחלפים בדיעת עקרי הדת ההיא ואינם מסכימים על העקרים בשום כי זה אומר בזה וזה אומר בזה כמ"ס לקמן פ"ג ממאמר א' וא"כ ע"כ צ"ל מאחר שהם מתחלפות בדיעת העקרים ואינם מסכימים בשום על העקרים א"כ הוא דבר גדול הערך וצריך אל השתדלות חזק וכו' כדי שיוכל להשיג הידיעה הזאת על מכונו ולא יבא לקצץ בנטיעות חלילה,

ענפים

[ג] דעה ובינה והשכל. כונת הדבר צ"ל לשונות אלו רצון דעה ובינה והשכל. וכול לפי ששנתן כן כדי לרמוז בהם ג' העקרים אשר חלית ויבוד פשר העקרים הוא הוא לבשר אותם. והם מציאות ה' ותורה מן השמים וספר ועונש. אחר דעה כנגד מציאות ה' כי כל מה שנתלה בשכל העיון לבד נקרא דעה וכמו שמשמע מתוך דברי המחבר לעיל בהפתיחה שאמר והיו הדעות וכו' וכן אמר הכתוב הדעת שדי תמצא. וכתוב אל דעות ה', וכן משמע לקמן פ"י ממאמר א' בציבור מחזור האזינה עמי תורת וכו' ע"ש. ואחר בינה כנגד תורה מן השמים שנקראת בינה כמו שאמר כי אם לבינה תקרא. והטעם כי ע"י התורה מוכל להבין דבר מתוך דבר ולחמת מציאות ה' כמו שיתבאר לקמן פרק י"א ממאמר א' ופ"א ממאמר ב' ע"ש וכמו שכתבנו לעיל בהפתיחה בשם רבינו בחיי ע"ש, ואמר והשכל כנגד ספר ועונש כי השכל נותן זה ליתן ספר למי שמקיים

פנים. (פ) אם מצד הפעולה בעצמה היותה שלמה בתכלית השלמות כפי מה שיגזור טבע חמרה. (ס) ואם מצד הפועל רוצה לוטר היות בפעולה ההיא נעימות ושלמות מיוחד מצד התיחסה אל הפועל והיות הפעולה ההיא פעולת הפועל ההוא. (ז) ובפעולות האלהיות יפול בהם הנעימות והשלמות משתי אלו הפנים. אם מצד הפעולות בעצמן רוצה לוטר היותן שלמות בתכלית מה שאפשר להן כפי מה שיגזור טבע חמרה להיות. וגם יפול בהם נעימות והדר אחר שאינו בטבע חמרה (ח) מצד היותן פועל האל יתברך. כאלו האמר שאף על פי שאין מדרך הדבורה כפי טבע חמרה שימצא בה ההבנה לבנות הבתים ההם מהשעה שהרבה כנום בתוכה (י) בתמונה הששיות (ט) להיות הפועל מבהר הפועלים נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת, להיותה דומה לעגולה (ט) שהיא התמונה השבעית (ה) ויש לה יתרון עליה שבהמונה הששיות יתמלא כל השטח והפני (ז) אשר במוגשים משושים סמוכים זה לזה כדי שלא ישאר מקום פני וריקס ביניהם, מה שאין כן בעגולה שאם יעשו הבתים עגולות (ג) כדמות אסטוא"נא סמוכות זו לזו (ד) ישאר מקום רב ביניהם שלא יקבלו תועלה ממנו. לפיכך בנאום בתמונה הששיות ולא עשאים מעוגלים, גם לא בנאים מרובעים, כי אף על פי שבסמיכות בתים מרובעים זה לזה יתמלא כל השטח והפני אשר במוגשים, הנה (ס) להיות תמונה המרובעת יותר רחוקה מלהרמות אל העגולה (ו) שהיא התמונה השבעית מן המשושה לא בנאום ממנה, וכל

זה

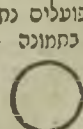
שרשים

וכח"ש ובפעולות כו' לבאר למה היתה תפלתו על ב' הנעימות אלו ואמר כי כך ראה בפעולות האלהיות: (פ) אם מצד הפעולה בעצמה. עתה מפרש קצת האחד מן הנעימות, ור"ל אע"פ שלא היה מדרך הפועל הוה לעשות הפעולה הוהת כן על קצת השלמות והיפוי כי הוה אינו כ"כ מומחה גדול בפעולה הוהת כשאר פועלים השלמים אע"פ כ"כ הנעימות והשלמות בפעולתו זאת מצד הפעולה בעצמה כי חמרה זך ונקי וטוב ובקל יכול ליעשות פעולה טובה מזה הדבר, וז"ש כפי מה שיגזור טבע חמרה וכו' רצונו כפי מה שאפשר להיות מצד חומר שבה ולא מצד הפועל: (פ) ואם מצד הפועל ר"ל היות בפעולה וכו'. ר"ל קצת כו' מן הנעימות הוה שבה מצד הפועל לבד אע"פ שמצד טבע החומר מהפעולה ההיא אי אפשר שיבא הנעימות והשלמות הוה, אע"פ כן מאחר שהפועל הוה הוה מומחה גדול במעשיו ובפעולותיו יותר משאר פועלים על ידו באל הנעימות והשלמות בפעולה ההיא על קצת היותו טוב יותר ממה שאפשר להיות בטבע חמרה מה שלא היו יכולין לעשות זה שאר פועלים. וז"ש מצד התיחס אל הפועל והיות הפעולה וכו': (ז) ובפעולות האלהיות וכו'. עתה נותן טעם למה היתה תפלתו על ב' נעימות אלו ואמר כי כך ראה בפעולות האלהיות כח"ש:

(ק) מצד היותן. רק מצד היותן: (ר) בתמונה הששיות. ו' קצוות כו': (ש) להיות הפועל מבחר הפועלים וכו'. לפי שהש"י שהוא מבחר הפועלים נתן בה ההבנה הוהת לבנות בתמונה הוהת וזולת הש"י לא היה לה הבנה זו: (ת) התמונה הטבעית. כוה

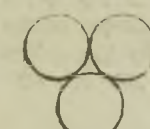


(ק) מצד היותן. רק מצד היותן: (ר) בתמונה הששיות. ו' קצוות כו': (ש) להיות הפועל מבחר הפועלים וכו'. לפי שהש"י שהוא מבחר הפועלים נתן בה ההבנה הוהת לבנות בתמונה הוהת וזולת הש"י לא היה לה הבנה זו: (ת) התמונה הטבעית. כוה



ענפים

שמקיים הדת ולהעניש למי שיעבור על הדת. והיותה נראה שכונת הרב ז"ל בשלם לשוטת אלו ע"ד שביא בדברת אלה חונן וכו' והננו מאחר דעה וכו' לקמן בפ"ו ממאמר א' ע"ש וע"ש בענפים: ואמר



זה נמצא לדבורה מצד היותה פעל האל יתברך, שראוי שימצא בה יתרון מזה הצד על סה שיגזור טבע חמרה, והיו הנעימות אשר מצד הפועל הנמצא בפעולות האלהיות. ועל כן היה משה מתפלל לשם, אחר שאמר יראה אל עבדיך פעלך והדרך על בנייהם שימצאו בפעולתו שני מיני הנעימות אשר בפעל האלהי (ז) [ג] ואמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו, ולרכוה אל הנעימות וההדר (ח) אשר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו, כלומר בצירוף אלינו, ולרכוה אל הנעימות אשר בצד הפעולה בעצמה אמר (ט) ומעשה ידינו כוננהו. ועל כן אני מתחנן לשם שהיא בעל היכולת הנמר והאמת הנמר והנעימות להשלים כונתי וינהני בדרך אמת וילכדני ארצות יושר, כי בו בטחתי ואליז קיותי, כמאמר המפורר (תהלים כ"ה) ה' הרחיבני באמתך ולכדני כי אתה אלהי ישעי אוהך קיותי כל היום :

פרוך הגבר אשר יבטח ביהוה והיה יהוה מבטחו :
והיה קעץ שתול על סוס ועל יובל ישלה שרשיו :
ולא יראה כי יבא הוה והיה עלהו רענן :
ובשנת בצרת לא ידאג ולא יביש מעשות פרי :

המאמר הראשון

יחקור מן הדתות בכלל כמה הם. ויבאר שהם שלשה. טבעיות, נמוסיות ואלהיות, (א) ויתן הבדליהן ויחקור על עקרי כל אחת מהן (ב) כפי שיתבארו עקרי הדת האלהיות, ואחר יבאר

הד

שרשים

ידינו כוננהו. שצאה הנעימות אל הפעולה ההיא מצד חמרה לבד כי טבע חמרה יגזור כך שיהיה זה הנעימות והשלמות כזו, ולכן לא אמר עלינו לרמוז אפי' זולת שום התיחסות הנעימות הזה אל מעשה ידינו רק אל הפעולה בעצמה כמזכר, ועיין לקמן מאמר ד' פרק ל"ז ושם תמצא חבואר היטב כל המזמור הזה מחסלה ועד סוף פ"ט. אבל מ"מ עדיין לא יתקבץ לפי כונת המחבר הלשון שאמר הכתוב כוננהו לשון זכר ודו"ק, ועיין בענפים : (א) ויהי הכדליון. ההכלל וההפרש שהיה בין הג' דתות אלו : (ב) כדי שיתבארו. ע"י החקירה הזאת

יהיה כיכר הנעימות מצד הפעולה : (ז) ואמר ויהי כוס ה' אלהינו עלינו וכו'. ר"ל אותו הנעימות הנמצא בפעולות ה' אלהינו יהיו ג"כ על מעשה ידינו וז"ש עלינו : (ח) אשר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו כוננהו וכו'. כלומר חן שפע שלך על מעשה ידינו באופן שידיו ולא זולת תכין אותה הפעולה ויחר ממה שיגזור טבע חמרה, וז"ש עלינו כלומר בצירוף אלינו וכו'. ור"ל מאחר שהפעולה ההיא מזרפת ומתיחסת אל מעשה ידינו ולא אל שאר פועלים לכך צאה הנעימות והשלמות אלהי. ודברי אהל יעקב שכתבן מגומגמים : (ט) ומעשה

ענפים

[ג] ואמר ויהי נועם ה' אלהינו וכו' ואל הכדור וכו'. הנה עם היות שדברי המחבר צבואר כתוב זה הם נכונים וישרים למצין, מ"מ מראה לי גם כן לבאר הכתוב עוד בדרך אחרת, והוא שכונת מרע"ה בתפלתו זו הוא על ב' חלקים שהשלמות של האדם נחלה בהם, והם המדות והדעות שזכר המחבר לעיל בהפקחה, ומי שרצה להשיג שלימותו הרוחני ע"י חלק המדעי ח"א לו להשיג כ"א כשיבין מתחלה חלק המעשי והם המדות כי הם כמו הכנה להשגת הדעות כמו שכתבנו לעיל צבואר הפתיחה בענפים וע"ד שיתבאר ג"כ לקמן במאמר ג' פ"ב בענפים ע"ש. וז"ש ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו', רמז בתפלתו על המעלה הפעולה ששלימות הכא על ידי השגת הדעות ור"ל רצונו חן עלינו שפע שג"כ כדי שיוכל להשיג הדעות, ואם תאמר לא עשינו פעולות והמדות הפעולות על מכונם ובלת ח"א כי הם הכנה להשגת הדעות כמזכר וכמו שנתבאר לעיל בענפים ולקמן במאמר ג' פרק כ"ח בדברי המחבר, ע"ז אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו ר"ל המעשה והפעולה שעשינו בידיו היא היתה כגוה צבואר שהיתה עמנו רעיו ששינו אותה צבואר הראוי לה והיא לשם ה' וז"ש עלינו כמו עמנו ע"ד ויבארו האנשים על הנשים פי' עם הנשים. ואפשר לפי כונת המחבר ג"כ נוכל לפרש מלת עלינו כמו עמנו ולא היה צריך המחבר לבאר עלינו כמו צבואר אלינו וק"ל והיא היא. ולכן אמר ג"כ כוננה לשון נקבה כי הוא כינוי אל החומר הנקרא חשה ופעולת המעשה בא ע"י החומר כידוע, ואמר ח"א"כ ומעשה ידינו כוננהו ר"ל שלא תאמר מאחר שהמעשה לבד זולת הכוונה אינה כלום אם כן אף אחר הכוונה לבד ולא אעשה שום דבר בפעל. על זה אמר ומעשה ידינו כוננהו ר"ל הכוונה גם כן לאו כלום היא זולת מעשה. ולכן אמר כוננהו לשון זכר כי הוא כינוי אל הפעל שכוונה בא ממנו ור"ל שהמעשה הוא יכוון את הכוונה וק"ל, נ"ל :

אמר

דרך הסבתן בתוך הדת האלהית מן המוויפות המתרמה באלהית, והוא הפסד שהמצא תורה אלהית יותר מאחת (ג) בזמן אחר :

פרק ראשון החקירה מן העקרים הקדומה מסוכנת מאד. לפי שהדתות (ה) אף אם יסכימו בענינים הכוללים כמו מציאות השם ושכר ועונש ודומיהם (ז) הנה הם חולקות

בענינים (ג) החלקיים. ולזה יתחייב בהכרח שהיו לדתות עקרים חלקיים (ד) בהם תברל הדת האלהית אחת מזולתה. ובחקירה מן הענינים החלקיים סכנה עצימה. לפי שכל מי

שיכחיש אחד מעקרי הדת החלקיים הנה הוא יוצא מכלל בעל דת ההיא. כי מי שיכחיש

(ה) נבואת משה ושליוותיו הנה הוא כופר בהורת משה בלי ספק (ו) אעפ"י שאינו עקר כולל לתורה אלהית. וכן ביאת המשיח שהרכב"ס ז"ל מנאו אחד מעקרי תורת משה לפי דבריו, יהיה

הכופר בו ג"כ מכלל הכופרים בעקרי תורת משה היוצאים מכלל הדת שאין להם חלק לעוה"ב, וכן

מנאו הוא ז"ל בספר המדע בפרק ג' מהלכות השוטה בכלל הכופרים, וזה דבר מתמיד מאד עתה

מצינו בענין סנהדרין בפרק חלק רבי הלל שהוא אחד מרמבי ישראל הנזכרים בגמרא אומר שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה מלך יהודה, ולפי דברי הרמב"ם יהיה

אותו הכס מכלל הכופרים וכמי שאין להם חלק לעוה"ב, ויש לשאול אם כן למה הזכירו אותו בגמרא אחר שהיה יוצא מכלל ישראל ולא היה כאמין בעקרי דתם. (ז) ואם האמר שהביאו

דבריו (ח) להשיב עליהם, א"כ לא היה להם להזכירו בשם רבי ולומר שמועה מפיו בשום מקום. (ט) ויש משיבים בזה ואומרים כי רבי הלל לא היה כופר בעקר המשיח הלילה אבל דעתו לומר

שאין להם משיח לישראל (י) מהכרח הפסוקים, כי כל הפרשיות שנאמרו בישעיה על רבישית כמו (שס ט"ו) יוצא חמר כגזע ויש דומיהם לא נאמרו אלא על חזקיה מלך יהודה ונתקיימו

כל הנבואות הקן בימיו, ובה שאמר הכתוב (שס) שרש ישי אשר עומד לנש עמים אלון גוים ידרשו נאמר על מרדך בלאדן בן בלאדן (שס"ט ו' וי' ו' ז' י"ג) ששלח ספרים ומנחה אל

חזקיה, ומה שנאמר (שס) והיתה מנוחתו כבוד נאמר ע : גם כן כי מדרך הגבור או המלך לצאת לקראת (כ) נשק ולהלחם באויביו ולהושיע את עמו ויכנן נפשו בעדם, וכשישב במנוחת

שאננות למקצעות המשכן הוא גנאי גדול אליו עד שנבחר לו המות משיסבול הגנות ההוא, שכן עשה שאול (ל) שעם היותו יודע שימות במלחמה כמו עאמר לו שמואל (מ) מחר אתה ובניך עמי (שמואל ח' כ"ה) לא נמנע מלצאת למלחמה כדי להנצל מן הגנות הזה, וחזקיה

היו כגנים אותו כל העולם על שנסגר בירושלים ולא היה יוצא למלחמה, אבל כשראו הנם הגדול שנעשה במיתת סנהדרין וחילולו נתגלה כי מה שלא היה יוצא למלחמה היה לו להיותו

בזוה בשם שילחם מלחמותיו, ולזה היתה המנוחה ההיא כבוד גדול אליו, שירעו כל העולם שהיה צדיק גמור ואהוב לפני השם ולפיכך נתן לו משאלות לבו ונלהם בעדו מה שאין כן

בעאר המלכים שאין המנוחה כבוד להם (נ) ובסבת התפרסם הנם הגדול הזה כל ישראל אשר נשבו לאשור או שברחו לכוש ולמצרים ופתרום ושאר הארצות שבו לא"י. וזהו שאמר (ישעיה

(ח')

שרשים

לקמן במאמר ג' פרק י' ועשרים : ושליוותיו. שהוא שלים מהקב"ה לתת התורה לישראל, ועיין

לקמן פרק י"ח מזה המאמר : (ו) אעפ"י שאינו עקר כולל לתורה אלהית. לפי שזה העקר אינו אלא

עקר פרטי לתורת משה לבד ולא לכל תורה אלהית בכלל, רצוני שיהיה זה ג"כ עקר לתורת

נח ואברהם כי באותו הזמן עדיין לא היה משה בנחלת : (ז) ואם תאמר. ואם תראה לתרץ זה :

(ח) להשיב עליהם. למקור דבריו : (ט) ויש משינין בזה. ויש מתרצין זה על זה הדרך :

(י) מהכרח הפסוקים, מהשמות הכפוסים, כי הפסוקים אפשר שיפורשו בדרך אחת כמו שמבאר

והולך : (כ) נשק. כלי מלחמה וכוא מלשון הכתוב תהלים ק"מ סכות לראשי ביום נשק ובל"ה

הערנ"ט : (ל) שעם היותו יודע. אעפ"י שהיה יודע : (מ) מחר אתה ובניך עמי. ודר"ל עמי

נחמיצתי : (נ) ובסבת התפרסם הנם וכו' . בעבור שהיה הנם הגדול הזה מפורסם בכל העולם :

המשך

הזאת : (ג) בזמן אחד. כגון אלו שמקיימין כמה תורות כגון תורת משה רבינו ע"ה ותורת אברהם

שאלו מקיימין ג"כ כל מה שנטעם לאברהם אבינו וכיוצא בזה, כן מירש האהל יעקב. אבל לא דק

כי אין זה כוונת המחבר אלא ר"ל שתי תורות אלהיות בזמן אחד לחומות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן

במאמר זה פרק כ"ה ע"ס, ועיין לקמן במאמר ג' פי"ג ותמצא ג"כ מזה :

פרק א (א) אף אם הם יסכימו. אעפ"י שהם יסכימו בעקרים הכוללים :

(ב) הנה הם חולקות בענינים החלקיים. אותן הדתות הם מחולקות בעקרים הפרטיים, עד"מ מה

שהוא עקר פרטי לתורת משה אינו עקר לשאר הדתות כמו שמבאר והולך : (ג) החלקיים. הפרטיים :

(ד) בהם תכלה דת האלהית. ע"י העקרים ההם תכיר אינו היה דת האלהית האמתית או המתדמה

לאלהית ואיננה אלהית : (ה) נבואת משה. פי' שאין לך נביא שיהיה גדול במדרגה כמשה, ועיין

(א' ט"ז) והיתה מסלה לשאר עמו וגו', ועל זה הדרך (ס) הוא המשך כל הפרשה, וכן פירשה רבי משה הכהן וכן בלעם וזולתם מן הפשטנים. והיה נראה לפי זה לומר כי דעת רבי הלל הוא שאין מן הכתובים שבאו בישיעה ובנביאים הכרת על ביאת המשיח אלא (ע) שמצד הקבלה היה מאמין בביאת הגואל. ולזה לא היה יוצא מכלל ישראל ולא נמנה בכלל הפושעים. (פ) אבל אין זה במשמע שהרי כשהשיבו עליו בגמרא [ה] אמרו שרא ליה מריה לרבי הלל כלומר ימחול לו הקב"ה. מכלל שהחזיקו אותו בחוטא על סברתו (י) ולא היו מחזיקין אותו בחוטא על היותו מביחש ראיות הפסוקים אם היה מאמין בן על פי הקבלה כמו שיתבאר במאמר הד' פרק מ"ב. אלא שבלי ספק רבי הלל לא היה מאמין בביאת המשיח כלל ואעפ"כ לא היה נמנה בכלל הכופרים, (ק) לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, כי כבר יצויר מציאותה וזולתו. ואמנם הוא עקר פרטי לדת אחרים (י) שלא יצויר מציאותה וזולתה (ט) והיא אמונה ראוי לכל בעל דת יהודית להאמינה, כמו שחדוש העולם (ס) יש כאן היא אמונה ראוי לכל בעל דת אלהית להאמינה אף על פי שאינו עקר לדת האלהית. כי מי שיאמין שיש (ה) הומר ראשון קדום ממנו התחוו כל הנמצאים ברצון הבורא, אף על פי שאינו כופר בעקר לפי דעת הרמב"ם ז"ל שלא מנאו בעקרים מ"ם הוא חוטא. וכן רבי הלל היה חוטא לבי שלא היה מאמין בביאת הגואל אבל לא היה כופר בעקר. וזהו דעת האחרונים שלא מנו ביאת המשיח ולא אמונה החדוש בעקרים. ויהבאר מזה החשש הגדול שיש בחקירה מן העקרים שהוא מכניס עצמו בסכנה שגא יבא לכפור בדבר שהוא עקר מעקרי התורה, שהרי לפי דעת מי שמנה הרוש עק- מעקרי התורה (ז) הנה יהיה הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל כופר בעקר מעקרי התורה הלילה, וכן (א) חל מנה ביאת המשיח עקר, יהיה כופר בעקר מעקרי תורת משה לפי דעת הרמב"ם שטנאו עקר, וכן יש לדון על שאר הדברים שמנה הוא ז"ל בעקרים ואינם עקרים כמו שיבא בפ"ג, ובעבור זה אמרנו שיש סכנה עצומה בחקירה מן העקרים (ג) כי במה יודע אפוא מה הם הדברים שהכופר בהם ואומר שאינם עקר יקרא כופר בעקר:

פרק ב ומה שראוי שנאמר בזה ללמד זכות על הכמי ישראל (ה) המדברים בזה וכיוצא בו (ז) הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת נמור, ומי שכוזר בשום דבר ממה שנמצא בתורה (ג) עם היותו יודע שזהו דעת התורה נקרא כופר (ד) כמו שאמרו ר"ל בפ' חלק שכל האומר כל התורה כולה מפיה הגבורה חוץ מפסוק א' שאמרו משה מעצמו עליו נאמר כי דבר ה' בזה והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ואמין בעקריה וכשבא

שרשים

(ג) כי צמה יודע אפוא מה הם. ע"י מה יהיה ידוע לו ויכיר איזה הם ומה הם הדברים שהם עקרים והכופר בהם יקרא כופר בעקר:

פרק ב (א) המדברים בזה. בחקירת העקרים אעפ"י שהיא סכנה עצומה כמו שנתבאר: (ב) הוא. כמו הוא זה: (ג) עם היותו יודע, שידוע צדדור שזכו דעת התורה ואעפ"כ הוא מכחיש בו זכו נקרא כופר: (ד) כמ"ס ר"ל בפרק חלק וכו' חוץ מפסוק א' שאמר משה וכו'. פי' שידוע צדדור שאף כסוק זה הוא מפי הגבורה רק שאם כך מכני שגבר עליו רצון ההפקר ושלוה הרסן, אצל אין לומר שכנות ר"ל היתה אפילו שטעה בעיון ולא היה יודע צדדור שהוא מפי הגבורה. דאם כן היה לו לתנא דנרייתא לרש דנריו שטותו היתה לאשמועינן רבותא דאפילו מי שטעה בעיון נקרא כופר כי לא בא התנא לסתם אלא לפרש וק"ל: (ה) וכשבא לחקור. רק כשבא לחקור: והכנס

(ס) המשך כל הפרשה. כל הסיוע שנישעיה: הפשטנים. המפרשים פשוטו של כתוב: (ע) שחזר הקבלה. שכן קבל מחבותיו ואנתותיו מאכות אנתותיו דזור אחר דור עד הנביאים: (פ) אצל אין זה במשמע. שם צנח"ט: (י) ולא היו מחזיקין אותו. ולא היה להם לחזוק אותו: (ק) לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה כמ"ס הרמב"ם ז"ל. ר"ל מ"ס הרמב"ם ז"ל שהוא עקר שזה אינו, כי כבר יצויר כלומר אפשר: (ר) שלא יצויר מציאותה וזולתו. כשיאמינו שעדיין לא בא: (ש) והוא אמונה. וביא רק אמונה ואיננו עיקר וכמ"ס לקמן בפ"ג מיה המאמר: (ת) יש מאין. שהקב"ה היה מחדש את העולם מהאבס המוחלט ולא היה קודם נריית העולם שום דבר מוכן אל כנרייתו: (י) חומר ראשון קדום. קודם נריית העולם היה דבר מה מוכן עולמית וממנו נברא העולם: הבהו. נבראו וכו' לשון פילוסופי: (ב) הנה יהיה הרמב"ם ז"ל כופר וכו'. לפי שהוא לא מנה החדוש בין העקרים:

ענפים

[ה] אמרו שרא ליה וכו' ולא היו מחזיקין וכו'. י"ל שהשיבו עליו ואמרו שרא ליה וכו' משום שדחק עצמו להחזיר הפסוקים ממשמעותם בלי שום פחירה והכרח ואולי שיהיה זה סנה להביא חזק ספק בלב ההמון, לכן קושית המאמר לפי זה אינה כלול וק"ל, ג"ל: חזר

(ה) וכשבא לחקור ע"ז מצד השכל (ו) והבנת הפסוקים (ז) הטהו העין לומר שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן (ח) בתחלת הדעת. או הטהו העין להכחיש העקר ההוא (ט) להיותו חושב שאיננו דעת ברי חכמה התורה להאמינו, או יהשוב במה שהוא עקר שאיננו עקר (י) ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עקרים. או יאמין (כ) אי זו אמונה בנם מנמי התורה להיותו חושב שאיננו מכחיש בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה, אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם אעפ"י שהוא טועה בעיונו והוא הומא בשוגג וצריך כפרה [ב] וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים (גלשית רנס פססג ג') האומרים (ל) שהיה סדר זמנים קודם לכן (מ) כאלו יאמרו שאין התורה מברחת להאמין שהזמן מחודש. וכן רבי אליעזר הגדול במה שאמר בפרקיו (פסג ג') שמים מהיכן נבראו והארץ מהיכן נבראת וכו', ואף כי אף אם יובנו דבריו כפי פשוטן וכמו שיראה מהן בתחלת הדעת שדעתו לומר שאין העולם נברא יש מאין אלא יש מיש כלומר מחומר ראשון קודם (ז) אין תפיסה עליו בזה, כי כוננו לומר שאין מהכרח התורה להאמין החדוש יש מאין. אבל לא שהיה דעתו להכחיש דבר ממה שבא בתורה חלילה. וכן כתב הרב המורה ז"ל בפרק כ"ה מן החלק הב' (ס) כי כה שהיה הוא מאמין החדוש יש מאין לא היה מהכרח הפסוקים. כי הפסוקים (פ) אפשר שיפורשו. אבל האמנות החדוש יש מאין היה לפי שהוא (ז) דעת אמתי בעצמו וראוי א"כ לפרש הפסוקים (ק) באופן שיסכימו לזה. וכאלו באר הרב ז"ל בזה (ר) שמה שהוא נגד הפסוקים אין ראוי

שרשים

(ו) והבנת הפסוקים. ממשמעות הפסוקים : (ז) הטהו העין. יטה אותו : (ח) בתחלת הדעת. כמשכל הראשון : (ט) להיותו חושב. מפני שהוא חושב בעיונו שאיננו דעת ברי חכמה התורה להאמינו. כי אינו מוכרח צדורו בתורה שיאמין זה הדבר כך כי הפסוקים נוכל לפרש בדרך אחרת : (י) ויאמין אותו כשאר האמונות. רק יאמין זה העקר כשאר האמונות כגון פתיחת פי הארץ דקרה ושרפת ר"ן איש וכיוצא בזה מן האמונות שאינם עקרים לתורה אלהית : (כ) איזה אמונה בנם מנמי התורה. שאינו מאמין הנם כפשוטו אלא יאמין אותו הנם ע"ד אחרת מהאמונות כמו שיתבאר בפרק זה שכן הוא דעת האחרונים שפי' הנם בפתיחת פי הארץ דעת היה כפשוטו (ל) שהיה סדר זמנים קודם לכן. ר"ל הגלגל שע"י נמצא הזמן של יום ולילה וכיוצא בזה. כך ג"ל לפי דעת המחבר בזה המדרש כאן, וע"ל במ"ב פ"ח : (מ) כאלו יאמרו שאין התורה מברחת וכו'. כי משכ"כ ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אפשר לפרש על הקדומה כמ"ש בזהו במדרש ויהי ערב אין כתיב אלא ויהי וכו' : (נ) אין תפיסה עליו בזה. אעפ"כ לא נוכל לתפוס אותו בדבריו ולומר שהוא מאמין הקדמות חלילה : (ס) כי מה שהיה הוא מאמין הקדוש יש מאין וכו', אין זה לשון הרב המורה ממש כי הביאו בקיצור לשון, ומה שמצינו ראייה מהרמב"ם אינו מצינו ראייה על שהרמב"ם

סוגר כדעת ר"א כך, הלא הוא בעצמו כתב עליו לא ראיתי מאמר זר כמוהו שם בפס"ו, אלא שמצינו ראייה מדבריו על סברתו שאמר שאין מהכרח התורה להאמין חידוש וכו' : (פ) אפשר שיפורשו. פי' אעפ"כ שכן בתורה בפירוש בראשית ברא וגו' אעפ"כ אפשר לפרש הכתוב הזה על הדין שיהא טועה פירושו לדעת הקדמות ולהוציא מפשטו כמו שנמצא בתורה כתוב יד ה' עיני ה' וכדומה לזה מן הדברים המורים על הנשמות ואנו מפרשים אותן ע"ד אחרת ומוציאין מפשטו, כן נוכל לפרש כאן ולהוציא מפשטו, כן הוא בזהו במורה בפס"ה מח"ב : (ז) דעת אמתי בעצמו. כלומר שהשכל נותן זה בלי שום ראייה מהכחוב : (ק) באופן שיסכימו לזה. פי' אעפ"כ שנוכל לפרש הפסוקים על הפסג : (ד) שמה שהוא נגד הפסוקים. פי' שהפסוקים מורים בהכרח על הדין אותו דבר שרואה בו וא"ל לפרש הפסוקים ע"ז הדרך וגם הוא נגד השכל רק שהוא אומר זה בלי טעם והכרח, וזהו המהדר כך מדברי הרמב"ם בעבור שדקדק בלשונו ואמר אחר שחידוש העולם הוא מצוייר אלא השכל לכן הוא מן הראוי לפרש הפסוקים ג"כ ע"ז. משמע מה שלא יצוייר אלא השכל אין ראוי להאמינו ולפרש הכתוב ע"ז הדרך ומכ"ש מה שהוא נגד השכל וגם הוא נגד הפסוקים וא"ל לפרש אותו ע"ז הדרך שאין ראוי להאמינו, וז"ש אח"כ ובלבד שמה שיצא בפסוקים לא יהיה דעת

כוזב

ע נ ס י מ

[ב] וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים האומרים שהיה סדר זמנים קודם לכן וכו'. מדרש הוא בז"ר פ"ג רבי יהודה בז"ר סימון אומר יהי ערב אין כתיב אלא ויהי ערב מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן. ואעפ"כ שלקמן מאמר ב' פסג י"ח מבאר המחבר זה המדרש בענין אחר ע"ש. מ"מ אנכי שיפסא דמדרש ר"א הגדול שביא אחר כך במחקר ביאור דר' יהודה ג"כ בזה הדרך שמבאר בדבר ר' אליעזר הגדול ולאסוקי מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב במורה שלו ח"ב פכ"ז ופ"ל בדברים זרים על ג' מדרשים אלו ע"ש. וע"ל מ"ב פ"ח בענינים ביאור כוננו ג' מדרשים אלו כי לפע"ד הוא נכון יותר, ראה משם וישמח לך :

ובלבר

ראוי להאמינו כלל [ג] ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת כוזב שלא יצויר מציאותו אצל השכל. כי מה שהוא דעת כוזב לא תכריח התורה להאמינו, כי לא תכריח התורה להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות ולא דעת בדיו שלא יצויר מציאותו אצל השכל, אבל כל דבר שיצויר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצויר מציאותו אצל הטבע, כהחיות הכתים וכל הנסים שבאו בתורה ראוי ומחוייב להאמין בהם. אבל דעת כוזב שלא יצויר מציאותו אצל השכל אעפ"י שבא בתורה, שפירשו כמומלת את ערלת לבבכם (ט) אין ראוי להאמינו כפשוטו ויפירשו הפסוקים באופן מסכים אל האמת. והו דרך אונקלוס הגר ויונתן בן עוזיאל ושאר חכמי ישראל שפירשו כל הפסוקים שבאו בתורה ובנביאים (ת) מורים על ההגשמה באופן מסכים אל האמת והוציאו אותן מפשוטן להיות פשוטיהן דעת כוזב, ואמרו דברה הורה כלשון בני אדם (ז) וכדי לשכך את האוזן. וזה הדרך שכתבנו הוא בעצמו דרך קצת האחרונים שפירשו בפתיחת פי האתן (ז) דבר בלתי מסכים לדעת רז"ל, כונתם לומר שאין מהכרח דרכי התורה להאמין הנס שהוא אלא על הדרך (ז) והביעוהו הם. וכן נאמר לפי זה מי שלא הגיעה מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך מסכים אל האמת ומאמין אותם כפשוטן, ועליו מזה בידו דעת כוזב להיותו חושב שזה דעת התורה, איננו יוצא בזה מכלל בעלי התורה חלילה ולא הותר לספר בגנותו ולקרותו מגלה פנים

שרשים

דעת כוזב שלא יצויר מציאותו אצל השכל אעפ"י שבא בתורה כו'. אבל אם השכל וכוונת הכתוב שניהם אינם מורים שיהא הדבר הזה כן אזי גודלי אין ראוי להאמין כלל. וכונתו לכתוב כל זה כדי שלא יהיו דרכי המחבר נראין כסותרין אחדיו כי כהחיות אשר שמה שהוא גנר הפסוקים אין ראוי להאמינו כלל ומיד אח"כ אמר וזהו דרך אונקלוס הגר ויונתן וכו'. ודוק ומה שלע"ד כתבתי. ויש שמוחקין כאן מן כי מה שהוא דעת כוזב וכו' עד תיבות אצל הטבע וכו' ואחרים שכן ז"ל לא יהיה דעת כוזב שלא יצויר מציאותו אצל השכל אצל כל דבר שיצויר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצויר מציאותו אצל הטבע וכו'. חפשי בכל ספרי העקרים חדשים גם ימים קן דפוס ויניציאה או תונרמה ולא מציאת גירסא זו ולא ידעתי מהו ההכרח במציאת אותם ליד גירסא זו כי לפי מה שכתבנו עולה הכל יפה וכמעט שאי אפשר למחוק שום דבר. אלא שז"ל עוד ולא דעת בדיו שלא יצויר מציאותו אצל השכל אצל כל דבר שיצויר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצויר מציאותו אצל הטבע כו', נ"ל ודק: (ט) אין ראוי להאמינו כפשוטו. כי א"א לחול פרלת לנו: (ת) מורים על ההגשמה. כמו יד ה' עיני ה' וביד חזקה וכוונתו נטויה וכוונתה לזה: (א) לשכך את האוזן. שיהא נוח לנכנס באוזן מלשון וחתמת המלך שככה (שנ"כ הוא ענין נוח והשקט): (ב) דבר בלתי מסכים לדעת רז"ל. כי רז"ל פירשו הנס כפשוטו של כתוב שדברה האתן עס בלעם והם אינם מפרשים כך: (ג) שביטוהו הם. כמו שסב פירשנו: בחלוק

כוונתו, ר"ל זה הדרך שת"ע לפרש הכתוב עליו צריך שלא יהיה חוץ לשכל. השכל בזה שמוכל לפרש הכתוב של בראשית ברא וכו' על הקדמות והוכל גם כן לפרש אותו על החדוש, ומאחר שאמונת הקדמות היא דעת כוזב שלא יצויר אצל השכל כי מה שנס מלאמינים הקדמות הוא אינו מטעם שיש להם איזה היקף או מופת ע"ז רק מזה איזה ספק שיש להם באמונת החדוש הוכרחו להאמין באמונת הקדמות אף שהוא חוץ לשכל כמו שיתבאר לקמן פכ"ג מזה המאמר, ולכן הנס שמוכל לפרש הכתוב של בראשית וכו' על הקדמות אל תפרשהו לפי שהוא דעת כוזב שלא יצויר וכו' אבל תפרשהו על אמונת החדוש כי הוא דבר שיצויר אצל השכל כמו שיתבאר לקמן פכ"ג הנזכר, וכלל זה נקוט בידך שלא לזוז מהדרך שהשכל נותן וכל מה שהשכל נותן ופשוטו של כתוב הוא גם כן ע"ז הדרך אף שיש עוד לפרש הכתוב בדרך אחרת הפך דרך הראשון מ"מ ראוי ונכון לילך אחר דרך הראשון כיון שהשכל נותן זה ואין התורה מוכרחת אותו לילך אחר כונת הכתוב אם הוא צפוף כונת השכל. וזהו מה שמבאר והולך הטעם אח"כ ואמר כי כל מה שהוא דעת כוזב לא תכריח התורה וכו'. ולא דעת בדיו וכו' אבל אם יצויר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצויר מציאותו אצל הטבע וכו'. לכן אמר אצל אם יצויר מציאותו אצל השכל בלבד ולא אמר גם כן, והוא שאין כונת הכתוב מורה בהכרח על ההפך אעפ"י שלא יצויר מציאותו אצל הטבע וכו' לפי שאין צדק כלום אם כונת הכתוב הוא בהכרח צדק כי לא תכריח התורה וכו', ולהוסיף בצור אחר אחר זה אצל

ענפים

[ג] ובלבד שמה שיבא וכו'. עי' בשרשים. ואע"ג שכתב הרב המורה בפ"ה ח"ב ומאמר כי התורה הנידחת ענין לא יגיע כהנו להשגתו עכ"ל, משמע שלא יצויר מציאותו אצל השכל. אין ר"ל שלא יצויר אצל השכל, אלא כונתו בזה נראה לאמת אמונת החדוש ע"י מופת לא היינו יכולין אצל מ"מ השכל בעצמו נותן להאמין זה. וכן פ' האפודי שם וז"ל שחורתנו הקדושה הנידה לנו אמונת החדוש אשר לא יגיע שקלט להארו כמופת עכ"ל. ועיין עוד שם בפרק כ"ה הנ"ל מ"ש הרב המורה מענין החדוש ע"כ:

ענים בתורד ילא כופר ולמנותו בכלל המינים חס ושלום. וגרולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפי' המבין עקר מעקרי התורה (ד) בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין, שכן כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין, וכתב עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם אע"פ שעקר האמונה (ס) כן הוא, המאמין היות גוף (י) מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין, ע"כ לשונו. וזה הדרך יראה אמתו ונכון מסה שנמצא לר"ל אמרם על אלישע בן אבויה שובו בנים שובבים (י) חזן מאלישע אחר שידוע בוראו ומתכוין למרוד בו, הנה בארו בפירוש כי מי שידוע האמת ומתכוין להכחישו הוא מכח הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנשות מדרך האמת ולא לכפור במה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, ואע"פ שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר הלילה. ובעבור זה המאמין בתחית המתים (ח) שלא יהקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש אבל יחזרו לעפרם כמו שהוא דעת הראב"ד ז"ל באגרת תחית המתים (ט) אף על פי שזה בחלוף האמת לפי סברת הרמב"ם ז"ל אין זה כופר בעקר תחית המתים הלילה, וכן המאמין שעקר הגמול בעולם הבא לגוף ונשמה ביחד ושארן לנפש לברה גמול בזולת הגוף, כמו שהוא דעת הרמב"ם ז"ל וקצת חכמי הקבלה, אף על פי שזה בחלוף האמת לפי דעת הרמב"ם אין זה כופר בשכר והעונש הרוחני הלילה. והוצרכתי לכתוב כל זה לפי שראיתי קצת קלי עולם חכמים בעיניהם מרחיבים פה ומאריכים רשון (י) כנגד גדולי עולם בלא דעת ובלא הבונה. ומכאן הותר לכל הכם לב לחקור בעקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו, ואע"פ שיאמין בקצת דברים ששמום הראשונים עקרים כביאת המשיח והחדוש וכיוצא בהם (כ) שאינם עקרים (ל) אלא שהן אמונות אמתיות יחוייב המאמין בתורה להאמינם, כמו שיאמין פתיחת פי הארץ במחלוקת קרה ובידרת האש מן השמים וכיוצא בהן כן הנסים או מן היעודים שנוכרו בתורה שהם אמתיים (מ) עם שאינם עקרים לתורה, אין זה כופר בתורה הלילה ולא בעקריה. שאם היה זה כופר היו מספר העקרים לתורת משה (נ) כמספר הנכים (ס) והיעודים שכאו בתורה, וזה לא עלה על לב איש מעולם:

פרק שרישי (ח) עקר. שם הונה על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו (ז) תלוי בו ואין לו קיום זולתו (ג) כמו שהעקר הוא דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו. ור"ל נשתמשו בלשון הזה הרבה. אמרו דבר שיש לו עקר בדאורייתא או שאין לו עקר. וכזה הצד (ד) יפול זה השם על השרשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה שרישים

(ד) בחלוף האמת. שאלת של עיקר אינו כן: (ה) אף ע"פ שער האמונה כן הוא. שאין ליהם להשי' תואר גשמות מ"מ המאמין היותו גוף וכו': (ו) מזד תפיסתו לשונות הפסוקים. ושנבין הכתוב שאמר יד ה' כפשוטו דרך גשמות. (ז) חזן מאלישע אחר. כך שמו מפני שקצן נטיעות: (ח) שלא יתקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש וכו' כמ"ס הרמב"ם וכו'. כי דעת הרמב"ם בזה הוא שהמתים יקומו בתחלה בגוף ונפש אבל עכ"פ לא ישארו כך עולמית אלא ימותו שנית ויחזרו לעפרן ועיקר הגמול יהיה לנפש לבדה בזה ב. ואמר האנשים שיחיו ר"ל שיקומו בתחיית המתים לא יחיו כך עולמית בגוף ונפש אבל וכו': (ט) אעפ"י שזה בחלוף האמת לפי סברת הרמב"ם וכו'. כי הרמב"ם אמר שעיקר הגמול בזה"ב יהיה לגוף ולנפש ביחד ושארן שום גמול לאחד זולת האמת (י) ועיין לקמן מאמר ד' ס"ל ותמצא שם ב' דעות אלו מנאוריס היטב: (י) כנגד גדולי עולם וכו'. כנאים לחקור על ענינים כאלו: (כ) שאינם עקרים וכו'. שז' אל ואע"פ שיאמין בקצת דברי וכו' ור"ל שהראשונים אומרים שמשח וחדוש העולם הם עקרים והוא יאמין שאינם עקרים: (ל) אלא שהן אמונות אמתיות יחוייב המאמין בתורה להאמינם וכו', שהוא אומר כל המאמין בתורה

השם

תלוי בהם. כמו מציאות השם שהוא מענינו עקר (ו) שהאמנתו הכרחית לתורה אלהית שא"ל צייר מציאות תורה אלהית (ו) זולתו. ולפי זה ראוי שנחקור (ז) אי אלו הדברים שראוי שיהיו עקרים בדת האלהית. והנה הרמב"ם ז"ל שם אותם י"ג עקרים. שהם מציאות השם (ח) והאחרות (ט) והרחקת הגשמות (י) ושואר קדמון (כ) ושראוי לעברו ולא לזולתו (ל) והנבואה (מ) ונבואת מרע"ה, ותורה מן השמים (נ) ושלא תשנה התורה (ס) וידעת השם (ע) ושבר ועונש (פ) ומשיח (צ) ותחית המתים. אלו הן העקרים שמנה הרב ז"ל בפרק חלק מפירוש המשנה שלו. ונשאל ראשונה על אלו העקרים שהניח אותם הרמב"ם ז"ל למה שם אותם במספר ההוא ואמר שהם י"ג, (ק) וזה שאם הונחו במספר ההוא כפי הוראת שם עקר, הנה מה טוב ומה נעים שיונחו עקרים מציאות השם והנבואה ותורה מן השמים וידעת השי"ת (ד) וההשגחה לתת שכר ועונש, לפי שאלו הן עקרים הכרחיים לתורה אלהית (פ) לא יצויר מציאותה בזולת כל אחד מהן, (ח) ואיננו רחוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה (ה) ונצחיות התורה עקרים גם כן אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצויר קיומה וזולתה. כי אם יצויר מציאות נביא גדול ממשה כבר היה אפשר שתבטל תורה משה, כי הגביא שיהיה גדול במדרגה מזולתו ראוי שיאמנו דבריו יותר מדבריו זולתו שהוא למטה במדרגת הנבואה ממנו (כ) כמו שיבא, [ה] וגם אם לא נאמין נצחיות התורה כבר יצויר בטול תורה משה אחר שגלו ישראל מעל אדמתם. ומכל מקום כבר יקשה למה ימנה האחרות והרחקת הגשמות בעקרים, שאף אם הם אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל תורה משה, כבר יהיה אפשר לומר שאין ראוי למנותם בעקרים, כי לא תפול התורה האלהית בכללה (ג) אם יאמין חלופם. (נ) ויותר קשה מזה

שכנה

שרשים

שהקשה למה שם אותם במספר ההוא (ר"ל וזה כוונתו) והרכה פעמים תמצא בדברי המחבר זה הלשון וצריך לפרשו כך: (ד) וההשגחה לתת שכר ועונש. שהשי"ת מענין על דרכי בני אדם לתת להם שכרם ועונשם כן בעה"ו כן בעה"ב כאשר יושט עליהם. ואע"פ שהרמב"ם לא מנה אלא שבר ועונש ומחבר מוסיף בדברי הרמב"ם גם ההשגחה כי הוא מוכר שהרמב"ם היה כולל ההשגחה בעקר ידיעת ה' כמו שיתבאר לקמן פט"ו מאמר זה ע"ש וק"ל: (ט) לא יצויר. כלומר אי אפשר: (ח) ואיננו רחוק. וגם כן איננו רחוק: (א) ונצחיות התורה. שלא תשנה עולמית אע"פ שגלו ישראל מעל אדמתם כמה פעמים כמו שיתבאר במאמר ג' פרק כ"ב. וע"ש בפ"ט ועשרים ושם מובאר כי אע"פ שנבואת משה ונצחיות התורה הם הכרחיים לתורת משה מ"מ מאחר שיש לבטל דין לחלוק כמו שיתבאר שם בפ' לא רצו למנות אותם לא בעקר ולא בשורש אפילו לתורת משה רק שהם ענפים מסתעפים משליחות השליח ע"ש. ואפשר לכך אמר לשון ואיננו רחוק, ועיין לקמן מאמר זה פרק ט"ז. ועט"ס הרמב"ם ז"ל שמנה הנצחיות עיקר לתורת משה תמצא במאמר ג' פ"ד: (ב) כמו שיבא. במאמר שלישי בפרקים הנזכרים: (ג) אם יאמין חלופם. שניח

השם) מלת עקר: (ה) שהאמנתו. של מציאות השם: (ו) זולת. זולת מציאות השם"י כי אם אין אלהים ממעל תלוי אין שייך לומר תורה אלהית: (ז) אי אלו. איזה הן: (ח) והאחרות. שיאמין שהשי"ת אחד מכל דבר ואין שני דומה לו: (ט) הרחקת הגשמות. שהשי"ת אינו גוף ולא כח בגוף: (י) ושואר קדמון. שהיה עולמית ולא היה קודם לו שום דבר: (כ) ושראוי לעברו ולא לזולתו. פי' אפילו להתפלל לאיזה מלאך שיהיה לו לחלוץ יושר ולקרב תפלתו אל השי"ת אינו רשאי, כמו שיתבאר אח"כ בדבריו בפרק זה: (ל) והנבואה. שהשי"ת מדבר עם האדם כמו שמצינו שהיה מדבר עם הנביאים: (מ) ונבואת מרע"ה. פירשתי לעיל בפרק א': (נ) ושלא תשנה התורה. שתורת משה תהיה עולמית ולא תהיה תורה אחרת: (ס) וידעת ה'. שהשי"ת יודע מכל דבר הן בעליונים הן בתחתונים ומענין על כל פרט ופרט: (ע) ושבר ועונש. שהשי"ת גומל טוב למי שהולך בדרכיו ומקיים תורתו ומעניש למי שימרה דבריו וזנחיו הולך בדרך תורתו הן שכר ועונש נפשי וכן גופני: (פ) ומשיח. שיבא לנאול אותנו מן הגלות: (צ) ותחית המתים. כמו שמצינו שהיה השי"ת מתים פ"י יחזקאל הנביא כן ויחיה לעתיד לבא: (ק) וזה שאם וכו'. עתה מפרש קושיותו

ענפים

[א] וגם אם לא נאמין נצחיות התורה וכו'. אחר שגלו מעל אדמתם וכו'. לא היה צריך לפסוק זה כי מאחר שנתאמת נבואת משה שהוא גדול שגביאיים ממילא התורה ההוא היא נצחית כי כל זמן שלא יתאמת שהנביא אחר הוא גדול ממשא אין אנו רשאים לזוז מתורת משה כמו שיתבאר הכל במאמר ג' פ"ט ועשרים, וכן כ' שם בפ' י"ט בהדיא שנבואת משה מורה על נצחיות התורה ע"ש: [ב] ויותר קשה כו'. ולי נראה כונת הרמב"ם במספר הי"ג עקרים אלו, כי הוא מנה אותן על דעת ההמוני כדי לחזק אמונת תורתנו בלב ההמון, ולכן מנה המשיח ופסחית המשיח בכלל עקרים

שמנה הרב ז"ל בעקר שראוי לעבדו ולא לוולתו. כי אע"פ שהוא מצוה סמכות התורה כמ"ש לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם. מ"מ אינו עקר שתתלה בו התורה בכללה, כי המאמין שהשם אמת והתורה אמת (ד) אלא שהוא [ג] מכנים אמצעי בינו ובין השם הגה הוא עובר על לא יהיה לך וגו', אבל איננו עקר שתפול התורה בכללה

שרשים

שניות וגשמיות: (ד) אלא שהוא מכנים אמצעי כינו וכו'. פי' שהוא מתפלל אל חייה מלאך בסבת הכח הממונה עליו. והמשל בזה שהמלאך הזה הוא ממונה ומצויה מאת הש"י שיקבל תפלתו של ישראל ולהביא אותה אל הש"י לכן הוא מתפלל אליו שיביא תפלתו אל הש"י ויהיה לו למליץ וישר לפני הש"י על תפלתו, וזהו בכלל לא יהיה לך וגו' כי המלאכים וכל שאר הכחות העליונות כלם הם מוטענים על פעולתם וא"א להם לשנות על

ענפים

העקרים כי ההמון אם לא יאמין בהם יבא להכחיש בחזרה כולה בלי ספק, כי אם לא יאמין שיהיה קץ לגלות ולא ישוב עוד לביתו בודאי יבא לפרוץ גדר כי יבא לחשוב שא"א להגלל מעונם הגלות הזה ויהיה מההכרח שיפסד לגלגל נצחית ואז יפסור גם בתחיית המתים כי זהו בכלל ימות המשיח והא' בזה תלוי כמו שיבאר לקמן במאמר ד' ריש פרק ל' בדברי המהבר שכתב לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ותפול התורה בכללה ולא ירצה להאמין בשכר החיובית בחזרה כי על דבר זה וכיוצא בו חזר המפורסר כי עמך האלהים למען תורא כמו שיבאר לקמן במאמר ד' פרק כ"ו. והאמת האחרון וההכרחי הנשמות כמו שיבאר בפרק י"ג מזה המאמר ולקמן במאמר ב' פרק ד' וה' במופתים ואם יאמין הלוטם לא העמוד התורה גם כן, כי הנאמין השניות יבא להאמין בדיו והלוק תורתו. כי התורה נאמה ומכרזת שבע ישראל ה' ה' אלהיו ה' אחד ועי"ז יבא לפקפק בשאר העקרים ג"כ כי המופת על עקר מציאות ה' אי אפשר שיונה אם לא שיהאין האחרות. וכן כשיאמין שהש"י הוא גשם יוסר האלהות בלי ספק כי הם מתנגדים זה לזה כמו שיבאר הכל במאמר ב' פרק ד' ה' במופתים. ולא יהיה אם כן לתורה מעמד. כי אם לא יהיה שום אלהות ה' אלהי אי אפשר שיהיה התורה נאונה מאת ה', מאורף לזה הוכרח הרמב"ם למנותם כי דם האחרים מאמנת הכניו והנשמות וחלו הם מעקרים. ולכן הוכרח הרמב"ם למנות זה הכחות להבהמן שהוא אינו כן ואי אפשר שיהיה תורתו הקדושה סובלת זה כמו שנתבאר, ועי"ז ה' אף לתורה למה מנה מכללם שראוי לעבדו ולא זולתו כי אם נאמין העבודה לזולת נאמין העי"ז והנאמין בה כופר בכל התורה כלה, וכמו שאר"ז כל המורה בעי"ז וכו', ויהיה זה ג"כ סבה להאמין תורה אחרת תבאר לנו איכות העבודה היא ועל דרך כלל נאסר להרוס התורה. ועיין לקמן במאמר ג' פ' כי צנועים תמלא שם עוד טעם אחר על הרמב"ם שהוכרח למנות שלא טעם התורה ולא תשחיה. ולא מנה הצחירה כי כנר מנה השכר והעונם בכלל והבחירה היא בכללה, כי מי שיאמין שכר ועונם צריך להאמין שיש לאדם בחירה כי הא' בזה תלוי וסחיתם האחד מחייב סחיתם השני. ואע"פ שהבחירה היא בפני עצמה עקר גדול ואם לא היה מנה השכר והעונם היה בהכרח למנותם מכל מקום מאחר שהיה מן ההכרח למנות השכר והעונם אינו צריך למנות הבחירה כי היא בכלל השכר והעונם משא"כ להפך. ולא מנה ההדוש יש מאין כי זולתי לפי דעתו המאמין בחדוש שהעולם מחודש מחומר קדום אינו סותר כל התורה כי לא תפול עובר זה כל התורה וכמו שיבאר בדברי המהבר לקמן פרק י"ג מזה המאמר וב"כ הרמב"ם בפרק כ"ה לח"ב מהמורה והוא דעת אפלטון ע"ש. ונראה כי הרמב"ם אינו עושה הפרש בין עיקר וסורש אלא כל מה שהוא שורש הדבר קרא אותו הרמב"ם ז"ל עקר וכמ"ש המהבר עצמו לקמן בפ' ב' בזה ש' אחר זה ע"ד הרמב"ם ז"ל, וכן מצינו בדברי ר"ל בזה' ברכות פרק בי"ז מברכין זה הכלל כל שהוא עקר ועמו פפלה מברך על העקר ופוער את הפפלה. ר"ל על מה שרוב הסעודה נלחית בו הוא מברך אם כן משמע בזה"ל שמה עקר נאמר גם כן על רוב העין, וכיוצא בזה ברכה בדברי ר"ל. כנל"ל כונה הרמב"ם במספר ה"ג עקרים אלו וקושיית המהבר שהקשה הרמב"ם אינה בלום וק"ל. ועיין לקמן מאמר זה פרק ט"ו צנענים. ואחר זמן מה שכתבתי זה הקרה ה' לפני ספר ה' נקרא בשמו ראש אמונה שהבדו דון יצחק אברבנאל ז"ל על י"ג עקרים שהיה הרמב"ם וכנח ג"כ בפרק ו' מספרו שכונה הרמב"ם בהנחת י"ג עקרים אלו להשריש לב התלמידים בנאומות האמתיות וכו' אבל לא ע"פ דרכו ע"ש:

[ג] מכנים אמצעי וכו'. הארכנו בפרשנו צדדים. ונראה שדעת הרמב"ם ז"ל בזה אינו כי אם כשיבא אל חייה מלאך בסממא שיהיה לו למליץ וישר לפני הש"י זהו בכלל לא יהיה לך וגו' מעטם שפירשנו

בכללה. ולמה ימנה אותו הרב ז"ל עקר. וגם כן המאמין בשכר ועונש אלא שיאמין הנבחר
לנפשות בעולם הבא (ס) ושאינן תחיה לגופות אחר המות, למה תפול התורה בכללה כד
שהיוצא לפנות תחית המתים עקר מעקרי התורה האלהית במציאות השם. (י) ואם נאמר
שהרב ז"ל לא מנה העקרים כפי הוראה שם עקר, אבל מנה בעקרים האמונות האמתיות שראוי
להאמינן כל בעל תורת כשה, אם כן למה לא מנה בעקר שהשכינה שורה בישראל
(ז) באמצעות התורה כמו שנאמר ושכנתי (ח) בתוך בניי. ולמה לא מנה החרוץ שהוא אמונה
שראוי להאמין אותה כל בעל דת אלהית, כמו שבאר היא בעצמו בפרק כ"ה בתחלק הב'
מספר המורה, (פ) וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון. ולמה לא מנה שראוי להאמין בכל
הנסים שבאו בתורה (י) כפשטן, ואמונות אחרות פרימיות שראוי שיאמינן כל בעל תורת כשה
כמו שמנה האמונה בביאת המשיח. (כ) ואם נאמר שמנה עקרים בלבד ולא אמונות אמתיות
[ד] למה לא ימנה הקבלה, שראוי שיטשך האדם (ל) אחר קבלת האבות שהוא עקר כולל לכל
הדתות

שרשים

השכינה שורה וק"ל: (ט) וכמו שמנה האמונה
בשהאל קדמון. דקדק בלשונו ואמר וכמו וכו'
בז"ל נתחלתו כי ר"ל בזה עוד טעם אחר על
שהוא מן הראוי למנות החדוש בין העקרים וזאת
הטעם שכתב, והוא בעבור שמנה שהאל יתברך
הוא קדמון היה מן הראוי למנות אליו ג"כ החדוש
כי שניהם שייכים זה אל זה, ורוצה לומר כדי
להאמין שהעולם הוא חינו קדמון כמוהו אלל הוא
מחודש בדגונו הטוב: (י) כפשטן. כי הרבה מן
המפסדים אומרים על קצת מן הנסים שנתורה
שאינם כפי המוכן מפשטנו של כתוב רק שמפסדים
הנם בדרך אחרת ולפי דבריהם לא יהיה הנס גם
כלל: (כ) ואם נאמר שמנה עקרים בלבד וכו'.
פי' דברים גדולים שרוב גופי התורה תלויים
בהם, ורוצה לומר שהרמב"ם ז"ל לא פי' מלת
עקר כמו שהבין המחבר בריש פרק זה, רק
שרוצה לומר כל דבר שרוב גופי התורה תלויים בו
אע"פ שמצד אחר אפשר לה קצת זולת אותו הדבר
נקרא אותו הדבר עקר, ואם כן לפי זה אין
להקשות למה מנה האחדות והרחקת הנשמות או
שראוי לעדו וכו' מפני שהם עקרים שרוב גופי
התורה נתלים בהם, וכן מצינו בדברי חז"ל כמו
שכתבנו לעיל בענינים, אבל מכל מקום קשה למה
לא ימנה הקבלה וכו' כי היא גם כן דבר שערך
התורה נתלית בו, ועיין בענינים: (ל) אחר קבלת
אבותיו

אל השי"ת לבד בזולת שום אמצעי. כן הוא
משמע בהדיא בלשון ההעתיקה שהעתיקו הי"ג
עקרים אלו מלשון ערבי ללשון הקדש. וזה לשונו
בפי' המציאות להרמב"ם במכתב סנהדרין בפרק
חלק. היסוד הה' שהוא יתברך הוא הראוי לעדו
וכו' ולא יעשה כזה למי שהוא תחתיו במציאות מן
המלאכים והכוכבים וכו', לפי שכלם מוטבעים
על פעולתם אין משפט ואין בחירה אלל לו לבדו
ה' יתברך, וכן אין ראוי לעדו כדי להיותם
אמצעיים לקרבה אליו אלל אליו בלבד יבואו
המחשבות ויניחו כל מה שזולתו וזה היסוד הה'
הוא שהזכיר על ע"ו וכו' עכ"ל, ובהעתיקה
שהעתיק הר"ש אבן תבון יש קצת שנוי לשון
באופן מלות אלל הן לא מעלין ולא מורידין.
וזו יצחק אריבנאל ז"ל הביא לשונו בספרו
שמעך הנקרא ראש אמונה עיין שם, ועיין לקמן
תחת ד' פ' כ"ה ואחר גימ'ל פ"ח: (ה) ושאינן
תחיה לגופות אחר המות. שלא תהיה תחיה
למתים כלל: (ו) ואם נאמר. ואם בלתי להדין:
(ז) באמצעות התורה. כשלוטמים ומקיימים אותה:
(ח) ושכנתי בתוך בני ישראל, פסוק הוא במלכים
א' סי' ו' וכתוב לעיל מניח אם תלך בחקותי
ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצותי וגו'
ושכנתי וגו'. א"כ בהדיא משמע שהשכינה שורה
ע"י התורה. אבל אין לפרש שר"ל הפסוק הנאמר
בשמות כ"ט זה חינו כי שם משמע שע"י המסכן

ענינים

בפירושנו בפרקים, אבל היכא שאמר נתחלתו בהדיא שייכנו לו לבקש ולהתחנן לפי השם יה' זה מחד
אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל משמע המבואר לקמן במאמר ג' פרק י"ה בענינים ע"ס, כי שם בלדנו מה שפי'
העורך וע"ס ג"כ בדברי המחבר עליו:

[ד] למה לא ימנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחירה וכו'. ומה שלא הקשה המחבר קשייתו זאת
מיד לעיל בזה הלשון כשרוצה להבין שהרמב"ם ז"ל פירש מלת עקר כפי הוראת שם עקר ובס' יותר
ה"ל להקשות למה לא מנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחירה וכו', כי הם באמת עקרים גמורים להורה
אלהים שלא יצויר מציאותה זולתם ולמה המחין ע"כ. וי"ל משוב דלקמן פ"ד מזה המחבר יתבאר בדברי
המחבר עליו שאין ראוי למנות הקבלה בין העקרים לפי שהיא מזהו פרמית, וכן הבחירה יתבאר לקמן
בפ' ט' ופ' ט"ו מזה המחבר שאין ראוי למנותה בין העקרים מפני שהיא ג"כ התחלה לדת העמוסית ע"ס,
לכן לא היה יכול להקשות קושיא זו לעיל לפי שהמחבר עליו סובר שאי אפשר למנות הקבלה והבחירה בין
העקרים, אבל ענה שמפירש מלת עקר לאו דוקא ולא כפי הוראת שם עקר אלל כל דבר שערך התורה וכו'
כמ"ס בפרקים א"כ שפיר יכול להקשות קושיא זו וק"ל, ונראה לי: והחבר

הדתות האלהיות (מ) שלא יצויר מציאותם בוולתו, ולמה לא מנה (נ) הבחירה (ס) שעם שהוא אמונה אמתית היא עקר גם כן, (ע) כי הוא מבואר מענינה שלא יצויר מציאות שום דת זולתה, ועוד שהוא ג"כ כתב בספר המדע כפ"ה מהלכות תשובה, רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו וכו', וכתב אחר כן ועקר זה עקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצות שנא' ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' (דברים ל') והאריך בפרק ההוא לבאר העקר הזה, והוא תיכנה גדול למה לא מנה אותו בעקרים בפירושו המשנה בפרק חלק כמו שמנה הי"ג עקרים. סוף דבר זה המספר שהניח הרב ז"ל בעקרים חוק הספקות מאד. וראיתי מי שכתב שהרב ז"ל כיון אל זה המספר, לפי שהוא כמספר י"ג מדותיו של הקב"ה, וכנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. וכמה רחוקים הדברים הללו מן הדעת שהניח הרב ז"ל מלמנות הבחירה שהוא עקר לפי מה שכתב הוא ז"ל לפי שלא יעלה המספר ליתר מ"ג, (ס) ועוד כי לא חקן למה ימנה בכלל הי"ג אותם שמנה שאינם עקרים הכרחיים כמו שכתבנו. ויש מי שאמר שהעקרים הם כ"ו ומנה בהם כל הדברים העילים על רוחו (ז) כנצחיות והחכמה וההיות והיכולת והרצון, וזולת זה מן התארים שיוחסו לשם יתברך, ומנה גן ערן עקר אחד וגיהנם עקר אחד ודברים אחרים מרבים הבל, כי זה האיש לא שת לבו להבין מלת עקר ועל מה זה יפול זה השם. ויש מן האחרונים מי שדקדק במלת עקר והוסיף וגרע בעקרי הרמב"ם ז"ל, ואמר שהעקרים דלת האלהות הם ששה. שהם (ק) ידיעת השם. וההשגחה. והיכולת. והנבואה. והבחירה. (ר) והתכלית, מלבד הג' שהביא הרב ז"ל נופת עיניו עליהם שהם מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף, ואמר כי אלו הששה מבואר מענינם שהם הכרחיים לדת האלהית שלא יצויר מציאותו זולתם, ועם השלשה האחרים שבא המופת עליהם ישלמו עקרי הדת האלהית. ויש לדקדק על זה (ש) כי אף אם אלו הם עקרים כוללים לדת האלהית. שלא יצויר מציאותה זולתם, היה ראוי למנות גם כן עמהם עקרים אחרים פרטיים, כמו שמנה הרמב"ם ז"ל דברים הם עקרים פרטיים לתורת משה. או היה לו למנות אי זה עקר כולל במה שתוכר הדת האלהית האמתית מן המוויפת המתדמה באלהית, שהרי כל הדרתות הנמצאות היום בעולם מורות בששה העקרים הללו ויהיו כולם לפי זה אלהיות, ועוד יש לדקדק על זה המספר שמנה (ת) שאף אם לא המצא תורה אלהית זולתם, איננו מתייב שבהמצאם המצא התורה האלהית, והיה ראוי שיצרע עמהם עקר אחד שהוא תורה מן השמים. שהרי זה (י) כמאמר האומר (ז) שבהמצא הנוון והמרגיש ימצא האדם, לפי שבהמצא אדם ימצא

שרשים

אבותיו. שמחוייב להאמין לאבותיו: (ח) שלא יצויר מציאותם בזולתו. שהרי אנו בעצמנו לא קבלנו אותם מסיני והאיך אנו יודעים שזאת היא התורה שנתנה לנו על הר סיני אם לא היו מאמינים לאבותינו: (ז) הבחירה. שברשות האדם הוא הן להיטיב הן להרע: (ס) שעם שהוא. שאע"פ שהוא: (ע) כי הוא מבואר מענינה שלא יצויר מציאות וכו'. כי אם יהיה האדם מוכרח על מעשיו לא שייך להעניש אותו בשום עונש אם יעבור על מצות קונו: (פ) ועוד כי לא תיקן כלל במספר העקרים אלו כי עדיין יש להקשות למה ימנה וכו' אותם שמנה שאינם. י"מ שהוא מלשון שמונה ימים כי לפי האמת דעת המחבר הוא שנבואת משה ונצחיות התורה ג"כ אינם עקרים א"כ יהיו ח"ת שאינם עקרים והם נבואת משה ונצחיות אחדות שאינו גוף שראוי לעבדו קדמון משה ותחיית המתים דאל"כ יהיה מלת שמנה מיותרת וק"ל, אבל זה אינו שלא לצורך כי כן הוא דרך המחבר לדבר פעמים במלות שונות המורים על ענין א'. ור"ל יותר הים מן הראוי למנות הקבלה והבחירה במקום שנים מאלו שאינם עקרים: (ז) כנצחיות. שהש"י הוא עולמית: החכמה. שהוא חכם: והיכולת. שיש לו יכולת על הכמלאים ולשדד המערכת: והרצון. מה שעשה

ושיעשה הכל הוא בראונו ובזפלו: התארים. כיון רחום וחנון נכבד וכיוצא בזה, ומלת תואר יתבאר לקמן במאמר ז' פ' ח': (ק) ידיעת ה'. שהש"י יודע מכל דבר הן בעליונים הן שחתונות: (ר) והתכלית. הוא תכלית בשלום כמו שכתבנו בדברינו בסמוך, ותכלית בשלום* רוצה לומר הוא תיקון קבוץ המדיני המבואר לקמן בפרק ה' ממאמר זה. כי התורה ג"כ תניח דרכי היושר כדי שיתוקן הקבוץ המדיני כמ"ש לקמן בפרק ז' מזה המאמר: (ש) אף אם אלו הם. כי אף אח"ל שם עקרים וכו': (ת) שאף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם איננו מחוייב וכו', כי כשיאמין שבתורה אלו אלהית אי אפשר שלא יהיו הששה עקרים אלו נמצאים כי התורה אי אפשר לה להיות זולת אמונת הששה עקרים אלו. אבל כשיאמין אלו ו' עקרים אפשר להיות שבתורה אלהית איננה נבמאל כי יכול להאמין הששה עקרים אלו זולת אמונת תורת אלהית. וז"ש איננו מחוייב שבהמצאם וכו' ר"ל אינו מוכרח שבהמצא הששה עקרים אלו שבתמצא ג"כ התורה אלהית וכו' הששה עקרים אלו אינם נבמאל עקרים לתורה אלהית: (י) כמאמר האומר. כמי שאומר: (ז) שבהמצא הנוון והמרגיש ימצא האדם. אם

ימצא הנוון והמרגיש (ג) שזה איננו צודק בלי ספק. כי אף שלא ימצא האדם (ד) זולתם והם הכרחיים למציאות האדם (ה) איננו מהוייב שבהמצאם ימצא האדם, אם לא שיצרך אל זה (ו) הסדבר, ויאמר שבהמצא (ז) הגשם (ח) הנוון המרגיש (ט) והסדבר ימצא האדם. ואף כאן היה ראוי שיכנה עמהם תורה מן השמים, כי בהמצא ידיעת ה' וההשגחה והיכולת והנביאה והבחירה והתכלית רא יחוייב שתמצא תורה מן השמים ואף אם לא תמצא היא זולתם. וכן מה שכנה הבחירה והתכלית בכלל העקרים לדת האלהות, אינו כן (ט) כי אלו אף אם הם הכרחיים אליה אינם עקרים והתחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, אבל הם ג"כ התחלות לדת הנימוסית כמו שיבא בפ"ט, (י) וגם התכלית בשלוח* אינו התחלה לדת האלהית אבל תכלית

שרשים

ימצא דבר שיש לו הרגשה וצריך ג"כ אל מוון הוא אדם, בעבור שהאדם א"ל לו להיות בנמצא זולת שצריך המוון והרגשה: (ג) שזה איננו צודק. שההנחה זאת איננה אמת: (ד) זולתם. מוון והרגש לפי שהם הכרחיים למציאותם שאין לך אדם שלא יכא נצרך למוון ושלא יהיה לו הרגשה: (ה) איננו מחוייב שבהמצאם ימצא האדם. אעפ"כ אינו מוכרח כשתמצא איזה דבר שהוא מוון ומרגיש שיהיה דוקא האדם כי בהכרח ג"כ ניוזות ומרגש: (ו) (הסדבר. גפש המשכלת): (ז) הגשם. כל דבר שנכרח הוא נקרא גשם. והוא מלשון גוף על דרך גשמיכות הדיוק וגו' האמור בספר דניאל: (ח) הנוון המרגיש והסדבר ימצא האדם. שיש לאותו גשם ג' דברים אלו אז הוא הכרחי אדם, כי בהכרח אינה מדברת לפי שהדבור הוא כל מלך גפש המשכלת הנותנת לאדם לצורך שלמותו ויומר על כל שחר הב"ח ואם כן אף כאן וכו', ועיין בענפים: (ט) כי אלו אף אם הם הכרחיים אליה. פירוש אעפ"י שהתורה האלהית אי אפשר לה להיות זולתם, כי אם לא יהיה הכחירה ביד האדם רק יהיה מוכרח על מעשיו א"ל לתורה האלהית להתקיים בידו, וכן התכלית בשלוח ג"כ א"ל לתורה האלהית זולתם כי אם לא יהיה תיקון קצון המדני א"ל לה להתקיים וע"ד אם אין קמח אין תורה וטוב תורה עם דרך ארץ וכמו שהוכירה התורה ג"כ הרבה על זה התיקון. מ"מ אינם עקרים וכו' במה שהוא אלהית, מטעם שהוא אלהית, ור"ל שנאמר באם לא תהיה היא אלהית לא היה צריך האדם אל הכחירה והתכלית, זה אינו כי גם הנימוסית אי אפשר להתקיים ביד האדם זולתם כמו שיתבאר בכל לקחן בפרק ט' מזה המאמר, וזהו שאמר אבל הם גם כן התחלות וכו' אם כן אין מן הראוי והנכון להניח הכחירה והתכלית עקרים לדת האלהית בשגם הנימוסית לא יכולה להיות זולתם כמו שיבא בפ"ט: (י) וגם התכלית בשלוח* אינו

ע פ י ט

[ט] והמדבר ימצא האדם לפי שאין להכמה גפש המשכלת שמתנה בא הדבור לאדם כמו שפירשנו בשרשים. והרמז ע"ז מליו בכתוב ויפ"ח באפ"ו בשמ"ת היי"ח ויהי האדם לגפש חיה וגו' ס"ט תת"ס, ובאר המרגש לגפש חיה לרוח ממללא, ור"ל כי הדבור הוא חושים של אדם כי ע"י הדבור הוא ניכר מעין שחר הב"ח וכדל מנה, וק"ל: ותחת

(*) מלה בשלוח המצא הכרח בשלוח הממחר, והמפרש נתקשם בכוראחה ע"כ כרעה דברים בכל מקום שזמל המלה סוף ונעם מכוונת הממחר, ובאמת היא מלה מורגלת צפי בעלי הכניון, וכו' אהא כמז, בדרך כלל. (יהי מה ישיב), ולשומע מלך מיוחד, או ביהוד, שמונה על דבר פרעיו מיוחד. וע"פ הכוונת הזאת הנזכר מלה בשלוח כמ"מ שמתמצא בפרק סוף. המפרשים יג"מ

מיוחד*). (כ) קנצי למלין ידיעת מספר העקרים ההכרחיים לדת האלהית קשה מאד, ויותר קשה מזה שלא נמצא לר"ל בזה רבוב מבואר, והיה ראוי שידברו בעקרים שהם שרשים ויכוונת לתורה האלהית, אחר שעקר ההצלחה האנושית ונכול הנפשות תלוי בהם, כמו שדברנו בשאר (ל) נוקי האדם ודיני ממונות שהם הנהגת הגוף בלבד ותיקון הקבוץ המדיני תלוי בהם:

פרק רביעי הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית. (ה) הוא, כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה (ג) הם אבות לכל העקרים אשר לתורות האלהיות, כמו תורת אדם ותורת נח ותורת אברהם ותורת משה, וזוהי זה מן התורות האלהיות אם אפשר שימצא יותר מאחת בזמן אחד או בזו אחר זו. [ה] ותחת כל עקר מאלו, שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העקר ההוא. כי תחת מציאות השם הוא שורש (ג) היותו קדמון וגצחי ודומיהו. ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהו. ובכלל ההשגחה הם השכר ועונש בעולם הזה לגוף ובעו"ב לנפש. ומאלה הג' עקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלהיות או המתרבות באלהיות ע"ז הדרך. כי תחת עקר מציאות השם הוא הרכקת הגשמות שהוא עקר פרטי לתורת משה, והאחרות

שרשים

האלהיות וכו' כ"ל. וזוהי זה מן התורות האלהיות וכו', כגון תורת יעקב שנטוינו על ידה על איסור גיד הנשה ותורת יתרו שהוכיח פרעה אחת בתורה ואחת תחום וכדומה לזה, ומ"ש וזוהי זה מן התורות וכו', כאלו אמר וכיוצא בזה מן התורות ור"ל וזוהי אלו התורות שזכרנו כגון תורת אדם ותורת נח וכו' אם אפשר שימצא עוד תורות אחרות כיוצא בם כגון תורת יעקב ויתרו, (ומ"ש אח"כ אי אפשר שימצאו וכו' ריך להיות אם אפשר), וכלל פירושו כך הוא הן שיהיו כולם בזמן אחד הן שיהיו בזה אחר זה כמו שיתבאר הכל לקמן פרק כ"ה מזה המאמר פרק י"ג מאמר ג'. מכל מקום משתנות הן מן האיסור אל הכיתר ומן הכיתר אל האיסור. כי מה שזו אסרה זו החירה כמו שיתבאר לקמן מאמר ג' פרק י"ד. אעפ"כ כולם צריכים להודות בשום אל שלשה העקרים אלו: (ג) היותו קדמון וגצחי ודומיהו וכו'. כל זה הוא מבואר בפ' טו

שכר ועונש הנפשי, וכן להפך אף אם לא נאמין שהתורה היא נתנת לאדם מן הש"י אעפ"כ כן נוכל להאמין שיש יכולת להסס יתבדק לשלוח על האדם בעולם הזה יסורין ועונשים קשים לכל אחד כפי עשנו ומרדו, ואם כן איך אמר שלא השגה הם הכרחיים לדת האלהית שלא ילוייר מציאותם וזולתם ובכלל השגה הוא גם כן ההשגחה. אלא על כרחך מה שמנה ההשגחה כונתו על השכר ועונש הנפשי ואם כן מה שמנה התכלית הוא התכלית בשלוח כמו שאמרנו ולא התכלית מיוחד. ודוק בדברי המחבר ותמצא שכאשר פירשנו הוא נכון: (כ) קנצי למלין. סוף דבר: (ל) נוקי האדם. כגון המוצל בעבירו והסגת גבול רעה וכדומה לזה שאינם אלא תיקון בקצו המדיני לכד שיהיו בני אדם באגודה ובחבורה אחת:

פרק ד (א) הווא כמו הוא זה: (ב) הם אבות לכל העקרים אשר לתורות

* (י) לדת האלהית יש תכלית מיוחד וכאלה האמיתיות והנחיות, כפי יעודי הכתוב וקבלת חז"ל:

ענין פ"ה

פרק ד [ה] ותחת כל עקר מאלו וכו' ומאלה הג' עקרים הכוללים וכו'. הנה מתוך לשון המחבר משמע שצא עשה לחלק העקרים על שלשה דרכים דייטו מתחלה עקרים ואח"כ שרשים ואח"כ מופשטים דאם לא הן למה היה צריך לחזור ולומר פעם שנית ומאלה השלשה עקרים וכו'. אם כן מה שאמר ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים וכו' רצה לבאר השרשים היוצאים מאלו השלשה עקרים שזכר לפניו, וכן הוא יתבאר לקמן בפרק ט"ו לזה המאמר שאלו השרשים שזכר כאן הם שרשים לשלשה עקרים אלו, ומה שאמר אח"כ פעם שנית ומאלו הג' עקרים וכו' על כרחך שרצה לבאר הענפים היוצאים מג' עקרים אלו וע"כ אמר כאן סעיפים וענפים ולא אמר שרשים וסעיפים כדלעיל וק"ל. ולפי זה משמע שהרחקת הגשמות הוא ענף לעקר מציאות ה'. וזה אינו. כי לקמן בפרק ט"ו מזה המאמר כתב המחבר בזה הדין שהרחקת הגשמות והוא שהש"י אינו גוף הוא ג"כ שורש לעקר מציאות ה' ולא ענף. וכיוצא בזה יש להקשות על מה שאמר אחר כך ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ופליטתו, כינה נבואת משה הוא ענף לעקר תורה מן השמים כמו שיתבאר לקמן בפרק כ"ג מזה המאמר, אלא שפליטתו של משה הוא מבואר בפרק ט"ו המכיר שהוא ג"כ שורש לעקר תורה מן השמים לא ענף, ואדרבא נבואת משה הוא ענף מסתעף מפליטתו השלימי כמו שיתבאר במאמר ג' פ"ד ו"ט וכו' ע"ש, ועיין לקמן בפרק כ"ג הל' חיזה הן הענפים. וז"ל שאין כוונת המחבר עשה לדקדק חיזה הן השרשים או הענפים רק שכוונתו בזה עשה שצא להודיע לנו הג' עקרים חיזה הן ומה הן ושכל מי שיאמין בג' עקרים אלו מחוייב להאמין אותם בשלשה דרכים דייטו עקרים שרשים וענפים, ולא שצא לבאר שאלו שזכר כאן הם דוקא שרשים וענפים אלא שאמר זה על דרך משל להורות לנו דרך האמונה בג' עקרים אלו, וזהו שדקדק בשלשונם ואמר הדרך הנכון שיראה לי וכו' וק"ל:

האחרות. (ד) ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושלחותו. ותחת ההשגחה והשטר העונש הוא ביאת המשיח שהוא עקר פרטי לתורת משה (ה) לפי דעת הרמב"ם דל' (ו) ולפי דעתנו אין ביאת המשיח עקר, ואם הוא עקר איננו פרטי לתורת משה כי גם האחרים עושים ממנו עקר להתורה משה והוא עקר פרטי להם (ז) שלא יצויר מציאות דתם וזולתו, ואילו וביצוא בהם שהם עקרים לדתות הפרטיות כלם נכללים בג' העקרים שאברנו. ואולם אם אפשר להפצא תורה אלהית יותר מאתת בזמן אחד או בזמנים מתחלפים (ח) עוד יתבאר במה שיבא בעור הצור. (ט) והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלתו האמתית, הוא מה שיסודו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף שר ר"ה ג' ברכות שהם מלכיות זכרונות ושופרות שהם כנגד ג' עקרים הללו (י) להעיר לב האדם כי בהאמנת העקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי יזכה האדם בדינו לפני השם. כי ברכת מלכיות היא כנגד עקר מציאות השם, ויורה על זה נוסח הברכה על כן נקח לך ה' אלהינו לראות כהרה בתפארת עוֹך, להעביר גלולים מן הארץ האילולים כרות יכרתו, לתקן עולם במלכות שריוכו, יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך הברכה כל ברך תשבוע כל לשון כו' ויקבלו כולם את עול מלכותך. וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשטר והעונש, וכן יורה נוסח הברכה, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'. וברכת שופרות היא לרמוז על העקר השלישי שהוא תורה מן השמים, וע"כ היא מתחלת אתה נגלית בענן כבוד על עם קדשך לדבר עמם מן השמים השמעתם קולי וכו', (כ) ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק כמזהר לא נהיה מן העולם, נקראת שופרות, כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיוצא בהם או מבינים, אבל קול השופר בוולת שופר לא היה מעולם ולא יהיה כן עד זמן הגאולה שהוא שעה שתתפרסם תורת האמת בפני כל העולם, ועל אותה שעה נאמר וד' אלהים בשופר יתקע (זכריה ס' י"ד) כפי דעת קצת ההכמים, ובכך ראיתי מי שכתב שהשופרות רמז לעקדת יצחק, ואינו כן, שאלו היתה ברכת השופרות רמז לעקדת יצחק (ל) היה ראוי לזכור בה עקדת יצחק לא בזכרונות כמו שזכרנו, (מ) ואולם הביאם לזה מה שמצאנו לרבותינו דל' כי התקיעה בשופר של איל זכר לאיל של יצחק (נ) ואין זה כלום (ס) כי התקיעה בשופר של איל אמרו שהוא זכר לאילו של יצחק אבל לא (פ) התקיעה בשלוח* ולא ברכת השופרות, ולרמז אל שלשת העקרים הללו שהם סבת ההצלה כללם ישעיה בפסוק א' אמר כי ה' שופטנו ה' כהוקטנו ה' מלבנו הוא יושיענו (ל"ג כ"ג), ואמר ה' שופטנו לרמז על עקר ההשגחה, ועל דרך (פ) קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה יחד וגו' (ש)

שרשים

כמוהו מפולס: (ל) היה ראוי לזכור בכ עקדת יצחק. כלומר בזכרת שופרות: (מ) ואולם הביאם לזה וכו'. כלומר הכהרם המציא אותם לומר שזכרת השופרות רמז לעקדת יצחק הוא מה שמצאו לר"ל כי התקיעה וכו'. והדינו הם שזכרת רז"ל הוא שקול התקיעה לבד זולת השופר הוא רמז לעקדת יצחק, אבל בלחמת טעות הוא בידם דאם כן לא היה להו לזכור בלשונם שופר של איל חלף הוא להו לומר בסתם כי התקיעה שתוקעין בראש השנה היא זכר לעקדת יצחק, לאיל של יצחק לחל לך, ומזהל אמרו כך על כרחך שטחנם על השופר שהוא של קרן איל בלבד ולא על התקיעה בעצמה כי התקיעה בעצמה זולת השופר היא רמז אל דבר אחר כנודע מתוך ספרי המקובלים: (נ) ואין זה כלום. ואינו כן: (ס) כי התקיעה בשופר של איל וכו'. מה שהתקיעה היא דוקא בקרן של איל ולא בקרן אחר אר"ל שהיא וכו': (ע) התקיעה בשלוח*. הקול עצמו: (פ) קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה וגו'. פ' ה"י הוא מצדיקי שלי מי מצדיקי להצדיק והלכתי ע"כ מי יריב אתי נעמדה יחד למשפט. כי הש"י יעזר לי: ומזה

(*) ע"י כהרם דש"י ע"י:

פ"ו מזה המאמר: (ד) ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושלחותו, כן צריך להיות, ועיין בענפים: (ה) לפי דעת הרמב"ם ז"ל. על דרך שפירשנו בפרק דלפני זה בענפים: (ו) ולפי דעתנו וכו'. כמו שנתבאר לעיל בפ' ראשון ולקמן במאמר רביעי פרק מ"ב: (ז) שלא יצויר מציאות דתם וזולתו. פירשנו לעיל בפ' ראשון: (ח) עוד יתבאר במה שיבא בע"ה. לקמן בפ' כ"ה מזה המאמר ופרק י"ג ממאמר ג'. (ט) והמורה, והמרתו: (י) להעיר לב האדם. כדי להעיר והוא נתינת טעם למה רמזנו השלש עקרים אלו בתפלות על ראש השנה ויתר מבאר תפלות: (כ) ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר וכו'. אמר זה לפי שקשה לו למה לנו קוראים ברכה זו בשם שופרות והלא התורה נתנה גם כן על ידי קולות וברקים ולפידים כמו שנאמר ויהי קולות וברקים וגו' ונאמר גם כן וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים וגו'. ומירץ לפי שמתן תורה וכו' באמצעות קול שופר, על ידי קול חזק הדומה לקול הוולע על ידי שופר. אבל ברכת הקול שהיו שומעים לא היה על ידי שופר. וזהו שאמר בסמוך קול שופר בוולת שופר וקול כזה לא היה

(סס ל"ח) כלומר (ז) ומה הצד ראוי שנוכח בדין. ואמר ה' מהקקנו לרמז על התורה מן השבים שהוא העקר השני, כי מהקק יקרא נותן התורה כמו כי שם חלקת מהקק ספון (דנניס ל"ג כ"ח) שנאמר על משה לפי שנתנה הורה על ידו, ואמר זה ע"ד שמענו אלי יודעי צדק עם תורתו בלבם אל היראו חרפת אנוש וגו' (ישעיה ל"א ז') כלומר אף אם לא נזכה בדרך מצד שהוא שופטנו לפי שהשופט אי אפשר לו לעבור על (ק) החק המונח מאחר, הנה מצד (ר) שהוא נותן התורה והוא המניח החקים ראוי שנוכח בדין. ואמר ה' מלכנו לרמז על העקר השלישי שהוא מציאות השם שהוא מלך על כל העולם ונקרא (ט) ביחוד מלך ישראל וגואלו, לומר כי אף אם מצד היותו מהקק לא ירצה להעביר על החק, מכל מקום מצד היותו מלכנו ראוי שיושענו, כי המלך יש לאל ידו לעבור על החק ולעשות מה שירצה כדי להושיע את עמו. וע"כ כיים הוא וישיענו, כלומר כי אחר ששלשת העקרים הללו שעקר הצלחת האדם תלוי (ס) בהאמנתם יש לנו בהם יתרון על כל העולם ראוי שיושיענו ביחוד על כלם. ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העקרים הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה לה' שאמרו שהם אבות עם השרשים המסתעפים מהם (ה) ויקרא אותם כולם עקרים, ולזה מנה מציאות השם שהוא האב עקר ראשון, ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעקרים והם האחרות וההרבה הגשמות והיותו יתברך קרמון ושראוי לעברו ולא לוולתו, ומנה תורה מן השמים שהוא האב עם שלשה שרשים אחרים בעקרים לפי שהם משתרגן ממנו, והם הנבואה ונבואות משה ושלא תשתנה הדת, ומנה ג"כ (ז) ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש והוא האב עם ג' עקרים אחרים נכללים בו או מסתעפים ממנו, והוא גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים. ולפי זה הצד לא יקשה (ג) למה לא מנה ההדרש, כי לא מנאו לפי שאינו נכנס תחת א' מאלו הג' שזכרנו. ולא מנה בהירה והתכלית ואע"פ שהם מברחיים לתורה אלהית, כי אלו אינם הכרחיים לה במה שהוא אלהית כמו שיבא בע"ה (לקמן בפ"ט ממאמר זה). אבל עדיין יקשה לפי זה הדרך למה לא מנה החיות והיכולת ולא תארים אחרים תחת עקר מציאות השם, כמו שמנה הקדמות ושאר התארים, וכן יש לדקדק על כל מה שהוציא מן העקרים האחרים, ויתבאר כל זה בכלל דברינו במה שיבא בע"ה. ונשוב לדקדק מעקרים לפי דרכנו שאמרו שהם ג' שהם אבות, (ד) ונבאר תחלה עקרי הדתות הנימוסיות ואח"כ נדבר על עקרי הדת האלהית בעזרת האל יתברך:

פרק המישי כל הבעלי חיים (ה) חיותם והתקיומם הוא על ג' פנים, יש בהם שא"ל להם (ז) לחיות ולהתקיים יחד כחיות הטורפות שהקבץ וההתחברות רע ומזיק להם, כי אם יתקבצו הרבה מהם אל מקום א' והרגו אלו לאלו (ג) על המרץ. ויש מהם הפך אלו והם ב"ה שא"ל להם לחיות ולהתקיים בזולת חבורה וקבוצ וההתחברות הכרחי להם בקיום מציאותם, כמו מין האדם (ד) כי לדקוהו ושויי סוגו יתפעל מן הקור ומן החום ומכל א' מן ההפכים, ולזה יצטרך אל מלבושים להגין מן החום ומן הקור ואל מזונות מתוקנים תקון יפה (ה) שיאותו למנו, כה שא"ל שיושלם זה אם לא (ו) בקבוצ והתחברות הרבה מן האנשים יעזר אלו את אלו, אחד יתפור ואחד יעשה כחם וכן כל מלאכה ומלאכה, עד שימצא כל אחד מן האנשים המצטרך לו לצורך חיותו והתקיומו ממזונות ומלבושים. ויש מן הב"ה מינים אחרים כאלו הם

מבוצעים

שרשים

אזיח נקראת דת נמוסית או דת טבעית:
פרק ה (ה) חיותם והתקיומם הוא על ג' פנים.
 הקיום של כל בעלי חיים בכלל הוא על ג' דברים: (ז) לחיות ולהתקיים יחד. בקבוצ אחד: (ג) על הטורף. על המחכל הכטרף ביניהם: (ד) כי לדקוהו ושויי מזנו יתפעל וכו'. כי האדם מורכב מד' יסודות שהם ארמ"ע ויזירתו הוא הדקדק והרבה והכבדות שבו העולם לכן יתפעל מן הקור פסע ומן החום פסע וכו' וכמו שיתבאר לקמן במאמר שלישי פרק ראשון, ועל ידי זה יוכל לבא בקלות לידי היוק גוף כי לא טוב לאדם שיהיה א' מארבע יסודות שלו גובר על חצרו וכדי שלא יבא אל התפעלות כמו יצטרך אל מלבושים וכו': (ה) שיאותו. שראויים: (ו) בקבוצ והתחברות הרבה וכו'. שידורו הרבה במקום אחד כדי שיעזרו וכו'. כי א"ל לאדם שיעשה צעמו

כל

(ז) ומה יצד ראוי שנוכח בדין. מאחר שאתה שופטנו ומדרכך להצדיק ולהטיב לכן ראוי שנוכח בדין: (ק) החוק המונח מאחר. ע"י המחוקק ולא על ידי השופט: (ר) שהוא נותן התורה. שהוא בעצמו נותן התורה ולכן ראוי שנוכח בדין וי"ש הכתוב עם תורתו כלם: (ט) ביחוד. בפרט: (ת) בהאמנתם. בג' עקרים אלו: (ה) וקרא אותם כולם עקרים. לפי ששכיפור כלזה שורש הוא כאלו כופר בעיקר עצמו שהשורש הזה יוצא ממנו: (ז) ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש. ענין לקמן בפס"ו מזה המאמר ושם תבואר שדועת השם וההשגחה לשכר ועונש הכל הוא ענין אחד לפי דעת הרמב"ם: (ג) למה לא מנה הכדוש וכו'. וענין בסוף פ"ט מאמר זה: כמו שיבא בע"ה, לקמן בפ"ט ממאמר זה: (ד) ונבאר וכו'. כפ' הבא אחר זה וכן בפ"ו מזה המאמר יתבאר

(וערבים)

ממנעים בין שתי אלה (ז) הקצוות . כי הם אין הקבוצ והחברה מוסיף להם במציאותם כאשר הוא להיות הטורפות והעופות הדורסים , ולא הכרחי להם כאשר הוא למין האדם , ואולם ימצא להם הקבוצ וההתחברות על צד היותר טוב (ח) כהרבה מן החיות (הרעות שאינן טורפות) והעופות , שאינן דורסים שהם משתתפים והולכים אנודות אנודות יחד (ט) על צד הצוות וההנאה (י) לא זולת זה , כי אין זה הכרחי להם במציאותם וקיומם כאשר הוא למין האדם . ולהיות קבוצ וההתחברות מצטרף למין האדם לצורך חיותו והתקיימו , הוא מה שאמרו החכמים שהאדם מדיני בטבע , ירצו בזה כי כמעט שהוא הכרחי לאדם מצד טבעו שיהיה דר במדינה עם קבוצ רב מן האנשים כדי שיוכל למצוא המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו . (כ) ובעבור זה הוא מבואר שראוי שימצא לכל הקבוצ אשר במדינה או לכל הקבוצ אשר במחוז אחד או באקלים אחד או לכלל האנשים אשר בכל העולם (ל) סדור מה (מ) בו יתנהגו לשמור היושר בשלות ולהסיר העול , כדי שלא יתקוטטו האנשים בהתחברם יחד מתוך העסק והמשא והמתן אשר ביניהם , וסדר הזה יכלול על השמירה מן הרציחה והגנבה והגזל ודומיהן , (נ) ובכלל (ס) כל מה שישמור הקבוצ המדיני ויתן אותו ושיחיו האנשים באופן נאות . הסדר הזה קראתו החכמים בשם דת טבעית , רוצה לומר שהיא מצטרבת אל האדם מצד טבעו , הן שתהיה מסודרת מחכם או מנביא . (ע) ועדיין אין דת זו מספקת לתקן צרכי האנשים וחיותם והתקיימם זה עם זה , אם לא יתוסף בזה איזה סדור (פ) או הסכמה כוללת עניני האנשים אלו עם אלו בכל עסקיהם והמשא והמתן אשר ביניהם , כדתי קברי רומי והנהגות המדינות והחקים אשר (צ) יחוקקו ביניהם אנשי מחוז אחד או מלכות אחת לשמור היושר ההסכמי . ויקרא הסדר הזה נימוס או דת נימוסית , והסדר או הנימוסית הזה אי אפשר שיתקיים אם לא בהכצא איש אחד מושל או שופט או כולך על הקבוצ ההוא או המדינה ההיא (ק) וכרות האנשים על הכרת העויל וקיום הנימוס כדי שישלם תקון הקבוצ ההוא או המדינה ההיא , (ר) ולזה יהיה ענין הקמת המלך או המנהיג או השופט כאלו הוא הכרחי לקיום מין האדם אחר דת האדם מדיני בטבע כמו שבארנו :

פרק ששי (ה) כאשר עיינו ביצירת הבעלי חיים ושלמות כל אבריהם מצאנו שהשניח הבורא ביצירתם (3) השגחה נפלאה לתקן עניניהם וכל פריטי צרכיהם תקן נפלא , (ג) לא מה שהוא הכרחי להם (ד) לקיום המין או האיש בלבד , אבל גם מה שאינו הכרחי להם לא לקיום המין ולא לקיום האיש (ס) אלא שנמצא להם על צד היותר טוב , כמו (ו) כפילת החושים הנמצא בבעל חי כדי שיהסדרו עניניהם בענין יותר נאות ויותר שלם , ואע"פ

שרשיים

מד' יסודות אינו צריך לכך : (3) יחזקו . מלשון חק : (ק) יכריח . שיכריח : (ר) ולזה יהיה ענין הקמת המלך . ומעט זה הוא ענין הקמת המלך או המנהיג והשופט . וע"ז אלמלא מוראם של מלכות וכו' :

פרק ו (א) באשר עיינו וכו' . כאשר באנו לעיין ולדקדק ביצירת ב"ח

מצאנו ע"פ עיון ודקדוק זה שהשניח וכו' : (3) השגחה נפלאה . השגחה גדולה : (ג) לא מה שהוא הכרחי להם . לא זו בלבד שהשגחה הזאת היא על מה שהוא הכרחי לקיום המין אבל גם על מה שאינו הכרחי להם : (ד) לקיום המין או האיש . ע"מ"כ קיום מת ראובן נולד בנו תחתיו וכו' נקרא קיום המין , ור"ל המין של אדם קיים ולא הפרט דהיינו ראובן בעצמו וכו' כן אמרינן גבי שאר מינין כגון חזן בכתה וחיה וכו' . וקיום האיש הוא קיום הפרט , ר"ל לראובן בעצמו וכן לשמעון בעצמו או לבקמה זו בעצמה וכדומה לזה : (ה) אלא שנמצא להם זה על צד היותר טוב . התייך היה איש ב"ח אלו ב"ח על צד היתרון ולא על צד ההכרח , לפי שיותר נאה לו כך : (ו) כפילת החושים . כגון כי עינים

כל צרכו : (ז) הקצוות . שני מיני בעלי חיים קראם קצוות מפני שאין להם שום דמיון ויחס זה לזה וכל אחד ואחד הוא הפך בטבע מחבירו : (ח) כהרבה מן החיות הרעות שאינן טורפות והעופות וכו' כ"ל . ור"ל שרופות נשדד הרבה ציוד ובקבוצ אחד ואינם טורפות זו את זו : (ט) ע"פ הכוונות . ע"פ המצדקות כדרך שהולכים הסחרים והאופכים יחד : (י) לא זולת זה . לא משום דבר אחר : (כ) ובעבור זה . ובעבור שהאדם הוא הכרחי בטבע לדור במדינה לכן הוא מבואר וכו' : (ל) סדור מה . איזה סדר ותקון : (מ) בו יתנהגו . על ידו יתנהגו : (נ) ובכלל . כמו זה הכלל והרבה פעמים תמצא זה הלשון : (ס) כל מה שישמור וכו' ויתן אותו אל שיחיו האנשים וכו' . כל דבר אשר ישמור אותו הקבוצ המדיני כדי שאל ידו אותו הדבר ויחיו האנשים ויכלול הסדר והתקון הזה . ומ"ש אל שיחיו כאלו אחר כדי שיחיו או בעבור שיחיו ולשון זה תמצא על הרוב בדברי המחבר וצריך לפרש כך : (ע) ועדין . אבל עדיין : (פ) או הסכמה . שעלתה כך הסכמתם על זה מאיזה טעם ואף טעם האדם מצד שהוא מורכב

זאע"פ (ז) שאינו הכרחי להם לתקן חיותם. ואם נמצא ההשגחה הזאת (ח) בבעלי חיים הפחיתים כל שכן שהוא ראוי שישגיח (ט) במין היותר נכבד מהם (י) לתקן ענינו כפי שלמות מינו באופן שיסודרו כל עניניו (כ) כדור מספיק להשגת שלמותו. ומי שייטיב העיון בזה ימצא כי המצא שפע אלהי (ל) באמצעותו יתקנו הענינים המצטרבים לתקן מין האדם להשגת שלמותו ותכליתו (מ) הוא יותר הכרחי מכמה דברים (נ) נמצאו ביצירת הבעלי חיים שלא נמצאו בהם אלא על צד היותר טוב בלבד והיה אפשר שיתקיימו וולתם. והשפע האלהי הזה (ס) אף אם לא ימצא אלא (ע) באיש מיוחד הנה הוא הולך מתוך השלמות למין האדם (פ) וזה כי (צ) אף אם המינים (ק) אשר תחת הסוגים אין כלם הולכים מתוך השלמות קצתם לקצתם, ר"ל (ר) שאף אם ימצא במינים [א] מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם. אין המין ההוא לברו

שרשים

(ס) אף אם לא ימצא. אף אם תמצא לומר שלא ימצא: (ע) באיש מיוחד. יחיד בדורו כי לא כל אדם זוכה לשלחן המלך אף על פי כן הנה הוא הולך מתוך השלמות למין האדם. ורוצה לומר אעפ"כ האיש המיוחד הזה יכול להביא כל מין האדם לשלמותו הנצחי כי הוא ידריך ויוליך אותם בדרך הטוב והישר על ידי זה יהיו כולם דקיקים: (פ) וזה כי וכו'. כבר כתבנו לעיל פרק ג' כל מקום שתמצא כזה כלשון (צ) אף אם תמצא לומר שזה לפרש דבריו הראשונים: (ד) אף אם המינים. אע"פ שהמינים: (ק) אשר תחת הסוגים. הנכללים בסוגים, וכמו הוא שם הכולל מינים הרבה יחד כגון מלת חי כאמר על כל המינים שהם חיים כגון מין אדם מין בהמה וחיות ועופות וכל דבר שהוא חי וכדומה לזה מן הדברים הנכללים בהם מינים הרבה כלם נקראו סוגים. ודברי המחבר אלו הם נמשכין עד למטה אל מ"ט מ"ח בכל מין ומין וכו': (ר) שאף אם ימצא במינים מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם, כמו מין האדם הוא היותר שלם בצורתו האנושית מכל שאר המינים כמו שיחבאר בסוף פ' ההוא ובפ"א מזה המחבר ובפ"א ממ"ג. אעפ"כ אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא וכו', ר"ל אפ"י לא ארמיון שהיה האדם לבד תכלית אל כל שאר המינים ואלא יהיה לשאר המינים שום תכלית אחר וולת מין האדם לבד שזה א"א כי אינם שוים לעצמות ומדות האדם וכמו שמבאר והולך במ"ט

כי

ענפים

פ"י [א] מין ח' מיוחד וכו' אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא וכו'. הנה לפי משמעות דברי המחבר שכתב לפני זה והוא שפע אלהי באמצעותו וכו' וכיוצא בזה, משמע שכונתו שמים האדם הוא הטוב והמונה שכלל בזה א"כ מ"ט כח מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם, כונתו גם כן על מין האדם שהוא המיוחד שמיניו עם משמעות אלהי פ"א אהל יעקב. והוא חומה גדול דלא"כ הוא היחיד אשר אה"כ אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מיישר וכו', ופי' אהל יעקב ו"ל לא מפני מין ח' שהוא טוב ברא הקב"ה כל הסוג שהוא כמה מינים עכ"ל ע"ש. הא המחבר בעצמו כתב לקמן בפ"א מזה המחבר וז"ל שמים האדם הוא לבדו עיקר כונת היצירה וכו' והוא לבדו הולך מתוך הנורה והשלמות לשאר הנורות וכו', לרמוז שהכלית כונת הפועל ביצירת הנורות הקודמות מהנורות והכי הינה מציאת הנורה האנושית בלבד וכו' עכ"ל, וכן פי' שם אהל יעקב בהדיא שהוא לבדו מוליך השלמות והתכלית לכל אשר נברא ע"ש, וכן הוא בהדיא פ"א ממ"ג. וא"כ אם כונת דברי המחבר שכתבן הוא כפי' האהל יעקב יהיו דברי המחבר שכתבן סותרים עם מה שכתב לקמן בפ"א מזה המחבר ובפרט ח' ממחבר ג' כנזכר, וכמו כן קשה על מה שאמר המחבר ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו וכו'

לבדו שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו, (ט) כי בכל סוג ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחדת במין ההוא מולדתו, (ת) מ"ם בכל מין ומין אע"פ

שרשים

השכל הוא למעלתו ולתועלתו ועל דרך שיחבאר ג"כ לקמן במאמר ד' פרק שלשים, כי לילי לא רצה הקב"ה נברוא את האדם לא היו אלו נמצאים אבל מ"מ אחר שהמציא אותן נתן להם לכל אחד תכלית ושלמות מיוחדת כמ"ס והאדם מיישר אותן אל תכליתן ושלמותן. וזוהו שדקדק המחבר בלשונו ואמר אין כולם הולכים מהלך וכו' ולא אמר אין הולכים מהלך וכו' כי לפי שימצא מין אחד הוא האדם שיש לו ללך דרך ולהשגיר כל שאר האדם האדם לתכליתו ולשלמותו כמ"ס וק"ל. וא"כ ש"מ הגם שהאדם יוכל להדריך לשאר המינים אל שלמותו אע"פ"כ אי אפשר לו להשגיר לשאר המינים לשלמותו הרוחני כי אין עצמות שאר המינים שוים לעצמות האדם כמ"ס: (ת) מ"מ בכל מין ומין אע"פ שימצאו בו כחות מתחלפות וכו'. בכל מין בפני עצמו מד"מ במין האדם עצמו אע"פ שהמחבר אדם א' שהוא יותר במדרגת השלמות מאדם אחר אפי' יוכל להביא אותו אל שלמותו הרוחני כיון שעצמותו ושלמותו שניהם אחד, וכמו כן נוכל לומר במין בהמה עצמה וכיוצא בה אע"פ שהמחבר בהמה אחת שהוא יותר במדרגת שלמותה מבהמה אחרת אפי' תוכל להביא אותה אל שלמותה כיון שעצמותו שתייהם א', ולהוסיף באור אחר אפי' באלו תאמר וכו'. וכלל דברי המחבר כך הוא אע"פ שמין האדם הוא היחיד שלם וכבדו כמבול אע"פ אין יוכל להביא את כל שאר המינים לשלמותו הרוחני מפני שהיין דומין לו בעצמותו אבל מ"מ במין האדם עצמו אין הענין כן אע"פ שימצא איזה אדם שהוא יותר במדרגת השלמות מאדם אחר אפי' יוכל להביא וכו', כך נ"ל פי' כוונתו והמשך דברי המחבר והארכתי קצת בלשוני הגם שהם דברים פשוטים כדי שלא תטעה לילך בזה אחר פי' של אפי' ועיין

בשנים

פי' בכל מין ומין וכו', וזוהו שדקדק המחבר בלשונו במלת לבדו וכמו שיחבאר בסמוך בדבריו. וע"כ לא יוכל ג"כ להשגיר את שאר המינים אל תכליתו ושלמותו הרוחני וז"ל ולא מיישר הסוג ההוא וכו' כי ה' בה' תליא: (ט) כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחדת במין ההוא מולדתו וכו'. פי' נתן טעם לדבריו הראשונים ור"ל ע"כ צריך לומר מאמר שבמין הבהמיי אין לו שום דמיון ויהם בעצמותו ומותו לעצמות ומותו מין האדם כי עצמות האדם הוא ע"כ הצורה האנושית שנברא בכלם אלהים ובעבור זה הוא חי מדבר ולכן שלמותו ג"כ הוא רוחני והוא התורה כמ"ס כי הוא חייך ואורך יומיו וכו'. אבל עצמות שאר ב"ח הקדומים לו היא עצמות הבהמיי ואין להם נפש המדברת וא"כ לא יוכלו להשיג השלמות הרוחני וירביעם לפי זה ע"כ אל שלמות אחר המיוחד להם והמקיימה אל צורתם הבהמיי שאין לו שום דמיון ויהם לשלמות האנושי. והמשל בזה השור תכליתו ושלמותו היא החרושה ע"ד ורב צבואות בבה שור. ותכלית ושלמות הסוס הוא לרכוב ע"ד סוס מוכן ליום מלחמה וכו' וכדומה זה. ולזה יוצק מלת לבדו הנזכר, ר"ל לא שאין להם שלמות ותכלית וזאת תכלית ושלמות האדם עד שהאדם צריך להשגיר אותם אל שלמותו הרוחני אלא שנתן להם שני שלמות אחר התחייבם להם כמ"ס וא"א לאדם שיביא אותם אל שלמות ותכלית שלהם וז"ל ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו ר"ל שלמות שלו הרוחני כמ"ס. ומ"ס שהאדם הוא תכלית כל שאר המינים הוא בעבור ש"א להמינים אלו לבוא אל תכליתם ושלמותם כ"א ע"י האדם כי האדם חורש עם השור ורוכב על הסוס, או ר"ל מה שהאדם הוא תכלית כוונת היצירה בעולם

ענפים

וכו' ופי' האהל יעקב וז"ל ולא מיישר הסוג ההוא וכו', עד א"כ ה"א כמו שבמדים אין מין אחד יוכל להועיל לחבירו שיצא לידו שלמותו וכו' עכ"ל. ודברים אלו אין להם שחר כי מלשון זה שאמר להועיל לחבירו משמע שר"ל שמין האדם אינו יכול להועיל לשאר המינים שיצאו גם כן לשלמותן היינו בלשון השור הדרת ושלמות הסוס לרכוב כמו שנתבאר בפרקים ואל תכלית בזה לא יוכל מין האדם להשגיר את שאר המינים אפי' הם עמו תחת סוג אחד כך עולה מתוך משמעות שורשיו ה"ל. אבל זה אינו דאם הוא כשרותו א"כ מה שאמר המחבר אחר זה כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחדת במין ההוא מולדתו וכו' ע"כ צריך לומר שהוא טעם על מה שאמר אין המין האדם לבדו הוא שלמות ושלמות הסוג ההוא ולא מיישר וכו', ור"ל מאחר שיש לכל מין בפני עצמו תכלית ושלמות אחד לכן לא יוכל מין א' להשיג תכלית ושלמות של מין אחר ולכן לא יוכל האדם להשגיר אותם אל תכליתם. כן צריך לפרש דברי המחבר לפי פי' של אפי'. וזה אינו נכון כי אע"פ שיש לכל מין ומין תכלית מיוחדת דרך מכל תכלית האדם הוא המורה ותכלית הסוס הוא לרכוב והשור להחום כמו שכתבנו. מ"מ זאת האדם א"א להם להגיע אל תכליתם ושלמותם מפני שהוא חורש עם השור או רוכב על הסוס במלחמה, וכן הוא בהדיח בפרק י"א מה שהאמר שהוא הולך מהלך הצורה והשלמות לשאר הצורות ע"ס. וא"כ הדעת קובצת לזכותה הולך אחר כאלו ולא מיישר הסוג ההוא וכו'. לכן נראה שפירושו של המחבר הוא כמו שכתבנו בפרקים והוא נכון, נ"ל:

אע"פ שימצאו בו כתות מתחלפות האחת יותר נכבדת מן האחרת. כאלו תאמר כי (ה) כת הראשית היא יותר שלמה בשלמות האנושי מבת עובדי אדמה, וכת החכמים היא יותר שלמה מבת הראשים. וכן על זה הדרך בכל כת וכת יהיו בה (ב) איש או אישים יותר שלמים (ג) מזולתם מן הכת ההיא (ד) ואין האיש ההוא בלבד תכלית המצא המין ההוא. ואולם האיש ההוא או האיש או הכת ההיא הן סבת הגעת תכלית המין ההוא מצד שהם חולבין מהלך השלמות לכל המין, רצוני שהן כמו כלי להגיע המין אל תכליתו ושלמותו השווה בכל המין, אע"י שיש בוה מדרגות מתחלפות לקצתם על קצתם. (ה) וזה כי כמו שבכל איש ואיש יש בו אברים רבים מתחלפים כלם מצמרכים לקיום הבעל חי ואע"י כן האחד יותר שלם מן האחר והאחר מן האחר עד שכבר ימצא בו אבר אחד שהוא עקר קיום הבעל חי, (ו) ועם כל זה הוא הולך מהלך השלמות לבעל חי. רצוני שהוא כלי להגיע החיות אל כל האברים בכללו, כאלו תאמר שהכל הוא עקר קיום הבעל חי והוא כלי להגיע החיות אל כל האברים בכלל ולמטה בפרט. כדי שבאמצעות החיות המגיע מן הלב אל המוח (ו) יגיע מן המוח החוש והתנועה לכל האברים, ויושלם בוה קיום החי במה שיוגיע אליהם מן הלב (ח) אם באמצעי ואם בוולת אמצעי. כן האנשים עם היותם כלם שוים באנושות יגיע לקצתם השלמות האנושית באמצעות קצתם. כי כמו שכל האברים מצמרכים לקיום האיש ואע"פ יש לקצתם מדרגות ראשיות על קצתם ויגיע לקצתם החיות באמצעות קצת, כן על זה הדרך יש לבת החכמים מדרגות ראשיות על השאר, ויגיע מהחכם לאנשים סדור מתקן ענינם להשיג השלמות האנושי (ט) יקרא הסדר הזה ניכוס, (י) ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלהית (כ) ראוי שתשגיח בהגעת זה התועלת למין האדם, כמו שנמצא שתשגיח בענינים קטני הערך הנמצאים בבעל חי, (ל) הנה הוא מחויב שיושפע שפע אלהי על איזה איש ממין האדם היותר טוב לזה כדי שיהיה כלי להגיע האנשים אל שלמות תכליתם. אם (מ) על ידו בחיותו בהיים (נ) ואם על ידי אמצעי אחר כמותו, וזה על ידי החכמים (ס) הנמשכים אחריו להישיר האנשים על ידי מה שקבלו ממנו או מה שהבינו מטאמרו הנמצאים בספריו בכל (ע) זמן ובכל מקום

ישרים

שכאדם כגון חוש הראות וחוש השמע וחוש הריח וחוש הטעם וחוש המשוש כלם צאים מן המוח כדמפורש ברוח מ"ב ע"ג, והטענה הוא שיוכל להתנועע כגון לילך ממקום למקום או לעשות איזה דבר וכדומה לזה: (ח) אם בלחצני ואם בזולת לחצני. כן שגא לו החיות מן הלב ע"י לחצנות אבר אחד, או בזולת אבר אחד רק מהלב עצמו: (ט) יקרא הסדר הזה ניכוס. ב"פ שלפני זה נבאר פירושו של ניכוס, וכן הוא בפרק שאחר זה: (י) ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלקית וכו'. עתה חזור למעלה בזה שאמר שהשפע האלקי הוא יותר הכרחי לשלמות האדם והוא עו"ב ממנה דברים שנמצאו וכו': (כ) ראוי שתשגיח בהגעת זה התועלת למין האדם כמו שנמצא שתשגיח וכו'. רוצה לומר ראוי שתהיה ההשגחה האלקית בשלמות האנושי והוא עו"ב כדי שיוכל להשיג אותו יותר מכמו שתהיה ההשגחה הזאת בעניני קטני הערך וכו' והם כפילות החושים כדלעיל: (ל) הגה הוא מחויב. ע"כ הוא מחויב: (מ) על ידי בהיותו בחיים. ע"י עצמו כשיהיה חי כיון שהוא חי הוא בעצמו יכול להדריך ולהישיר את מין האדם בדרכי הישר והזק כדרך הנביאים והחכמים שהיו מוסיקין ומוכיחין אנשי דורם: (נ) ואם על ידי לחצני אחר מותו. ע"י ספריו ותלמידיו כמו שמבאר הולך: (ס) הנמשכים אחריו. הם התלמידים שהיו הליכים אחריו ולומדים ממנו: (ע) בכל זמן ובכל מקום וכו'. השפע האלקי הוא ראוי שיגיע עולמית ובכל

בענינים פירושו וספירתו. ועוד יש לי דרך אחרת בדברי המחבר אבל זה שכתבנו כאן הוא נראה יותר אחזקי לפי כוונתו על כן לא רצנו להרחיק יותר: (א) כת הראשית. כת השדים: (ב) איש או אישים. איש א' או אנשים הרבה: (ג) מזולתם. משאר המגשים שהם מבת ההוא: (ד) ואין האיש וכו' תכלית המצא המין ההוא וכו'. רוצה לומר לא בעבור האיש השלם הזה או האנשים השלמים ההם צדא והמלאה הקב"ה כל שאר מין האדם ואין לכלל שום תכלית אחר כי אם השלמים ההם, זה אינו כי לכל מין האדם הוא תכלית ושלמות אחד והתכלית הזה שגא לאיש השלם הזה או לאנשים השלמים ההם אותו התכלית והשלמות בעצמו הוא ג"כ לכל מין האדם. וזה שמבאר אח"כ בסמוך ואומר א' תכליתו ושלמותו ההוא בכל המין וכו"פ שם למטה במדרגה מזאת. ההנשים השלמים כיון שיש להם עצמות א' יש להם ג"כ שלמות א' וזה שם יותר במעלות השלמות משאר כל בני אדם שגא בעבור ההשפעות היוצאות מהש"י שהשפיע עליהם כדי שייסירו וידריכו כל מין האדם אל שלמות כזה ג"כ. וזהו שאמר אח"כ ואולם האיש ההוא או האנשים או הכת ההיא וכו': (ה) וזה כי כמו שבכל איש וכו'. עתה מפרש הטעם היאך זה אפשר שמי שהוא במדרגת השלמות יקום שגא להגעת חפצו שהיא למטה ממנו במדרגה לתחתיו: (ו) ועם כל זה. אע"פ: (ז) יגיע מן המוח המוח והתנועה וכו'. האיש הם ה' חושים

מקום. כי אין ראוי שתקצר יד הכה האלהי לשער התועלת הזה שהוא הכרחי למן האדם ולהשלימו בכל עת ובכל מקום, כמו שלא תקצר בהשלמת התועלת המצטרך לבעלי חיים הפחותים בכל מקום ובכל זמן. וההישרה המגיע לאנשים (פ) ע"י האיש הזה היא הנקראת תורה אלהית. (ז) ומדרגותיה משאר התורות והנימוסים במדרגו המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה: **פרק ז** (ה) שם דת יפול (ז) על כל ההישרה או ההנהגה שתכלול קבוץ רב מן האנשים, (ג) הן שתהיה כוללת צווים רבים (ד) כמו כל יודעי דת ודין (הסמך ח' י"ג) או צווי אחד (ה) כמו ותנתן דת בשושן (שם י"ד ט'), והן שתהיה אלהית כמו מימינו אשר דת לשו (דברים ל"ג ז'), או נמוסות כדת מדי ופרס (דניאל ו' ט). (ו) והדת על ג' פנים. אם טבעית, ואם נימוסית, ואם אלהית. (ז) והטבעית היא שזה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום, (ח) והנימוסית היא מה שתסודר מחכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המונגחים בה, כדורות וחוקים אשר סודרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי ע"א, או עובדי האל, מצד הסדר השבלי (ט) אשר יחייבוהו השכל האנושי מבני הערה אלהית. והאלהית היא מה שתסודר מהש"י על יד נביא כמו אדם או נח, וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד וברגל האנשים לעבור השם והיה מל אותם במצות השם, או מה שתסודר מהשם על יד שליח שלוח ממנו להנחיל דת על ידו בתורת משה. (י) וכוונת הדת הטבעית להרחיק העול ולקרב הישר כדי שיתרחקו האנשים מן הגנבה והגולה והרציחה, (כ) באופן שתשאר ותתקיים החברה בין האנשים ויהיה כל אחד מנוצל במקף מעול והומץ. וכוונת הדת הנימוסית הוא (ל) להרחיק

המטנה

עשרים

זה נאמר על כלל תקון הדברים שבין האנשים: (ה) אז צווי אחד. תקון ח' כמו ותנתן דת בשושן זה נאמר על ענין אחד המפורש שם: (ו) והדת על ג' פנים. נחלק לנ' חלקים: (ז) והטבעית היא שזה בכל האדם ובכל זמן. כבר נתבאר לעיל בפ"ה שדת הטבעית היא מה שזה הוא מורכב מתרבע יסודות לכן הוא הכרחי מזה טבעו לדור במדינה עם קצון רב מן האנשים, וכמו שיתבאר ג"כ בסמוך בדברי המהרש"א שזה היא כוונתה, וא"כ התקון הזה הוא שזה בכל האדם ובכל זמן כי כל אדם מורכב מד' יסודות ולא יסתכל מהרכבתו לעולם: (ח) הנימוסית. כבר נתבאר שזה גם כן במפרק הל' שדת הנימוסית היא מה שעתה הסבתם כך מאזיז טעם ואף שטעם האדם מזה הרכבתו מד' יסודות אינו צריך לכן, ולכן היא אינה אלא לפי המקום ולפי הזמן, פד"מ במקום שהדור פרוץ בעבירות תקנו עונש חמור ובמקום שאין הדור פרוץ כ"כ תקנו עונש קל, וכמו שאמרנו לא שפד"ן כך אלא שהשע"ה צריכה לכן. ובמקום שיש הרבה תבואה תקנו שיהא השער כולל ובמקום שאיט כל כך הרבה תבואה תקנו שיהא השער קצת ביוקר וכדומה לזה אמרין לפי הזמן וכו': (ט) אשר יחייבוהו השכל האנושי מבני הערה אלהית. אף אם לא נענוס מהש"י אפי' הכי היו עושין זה התקון בנייהם כי השכל היה נותן זה שיהיה בנייהם כך: (י) וכוונת הדת הטבעית. בתחלה נאמר איזו היא נקרא טבעית או נימוסית וא"כ נא לבאר כוונת ותכלית כל ח' מהן והשכלל שבהם: (כ) באופן שתשאר ותתקיים החברה. כי וולת קצון ומחירה ח"א לאדם להתקיים כיון שהוא מורכב מד' יסודות כמו שנתבאר לעיל פ"ה: (ל) להרחיק המנוסה ולקרב האדם וכו'. מגונה וגלה אינו מזה הטעם ולכן

ובכל העולם כי אין ראוי שתקצר ידו, ורואה לומר כי היאך שייך שתקצר יד המלהית לשער התועלת הזה לעולם, אם המצטרך לבעלי חיים הפחותים כמו כפילת החוקים שם אינם כל כך הכרחיים לבעלי חיים כמו שנתבאר לעיל אע"כ הוא עולמית, כ"ש שהשפע הזה מחוייב שיהיה עולמית: (פ) ע"י האיש הזה. שהשפע האלהית יושפע עליו: (צ) ומדרגותיה משאר התורות וכו'. מדרגות התורה האלהית נגד שאר התורות כגון טבעיות ונימוסיות הם במדרגות המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה. על דרך משל כשאלם רוצה לבנות בית מתחלה צריך להקין אל זה העצם והאבנים וסודו וכדומה מן המלאכות הכרוכים לבנין הבית, א"כ בנין הבית נעצמו הוא נקרא מלאכה ראשית כי היא תכלית של המלאכות הקודמות דהיינו הכנת העצם והאבנים, והמלאכות הקודמות הם בשביל מלאכה התכליתית דהיינו בנין הבית, וע"כ נקראו מלאכות הקודמות מלאכות המשרתות כי באמת הם צריכים למלאכה התכליתית ומשרתים אליה, כי אם לא היה נדעו לבנות הבית לא היה מנין האבנים והעצם והעצם אי"כ אין המלאכות הקודמות נהשבות לבלום אם לא יבא אל מלאכה התכליתית שהוא הראש, כך התורה האלהית היא ראשית על כל התורות דהיינו נימוסית וטבעית כי הנימוסית והטבעית אינן נחשבות לבלום נגד התורה האלהית כי היא מציאה האדם אל הצלחתו האמתית והוא ע"כ: פ"ז (ה) שם דת יפול. כלומר מלת דת ידובר: (ב) על כל ההישרה או ההנהגה שתכלול קבוץ רב. על כל מהנה שנגעה ונחלק בין חכמים רבים כדי שיתקיים קבוצה ויחברתם וילכו בדרך הישר והטוב שייך לומר עליו מלת דת: (ג) הן שתהיה כוללת צווים רבים. הן שיהיה התקון הזה כולל דברים רבים המצטרפים לתקון קבוצה והתקיימות: (ד) כמו כל יודעי דת ודין.

המגונה ולקרב הנאה כדי שיתרחקו האנשים מן (מ) הגנות כפי המפורסם. (נ) ובזה תעדיף על הטבעית. כי הנימוסית גם כן תתקן הנהגת האנשים וחסדר עניניהם באופן נאות (ס) אל שיתוקן הקבוץ המדיני כמבעית, ובזנות האלהית היא להישייר האנשים על השגת ההצלחה האמתית שהיא הצלחת הנפש (ע) וההשארות הנצחי, ותראה להם הדרכים (פ) שילכו בהגעתה, ותודיע להם (ס) הטוב האמתי כדי שישתדלו בהשגתו, ותודיע להם גם כן הרע האמתי כדי שישמרו ממנו, והרגילו אותם (ק) על עויבת ההצלחות המדומות (ר) עד שלא יתאוו אותם (ש) ולא יצטערו בהפקרן, והיא גם כן (ת) תניח דרכי היושר כדי (ה) שיתוקן הקבוץ המדיני באופן נאות ושלם (צ) עד שלא יטרידם רוע סדור קבוציהם מהשיג ההצלחה האמתית (ג) ולא יעיקם מלהשתדל בהשגת ההצלחה והתכלית האחרון למין האנושי (ד) אשר אל זה הוא (ה) כמגמת הדת האלהית (ו) ובזה תעדיף על הנימוסית:

פרק שמיני הדת הנימוסית (ה) תקצר מן האלהית בפנים רבים. הא' הוא מה שאמרנו, כי הנימוסית תחקן פעולות האנשים באופן שיתוקן הקבוץ המדיני (ג) אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות, כמו שנבאר במה שיבא, כדי שתשאר הנפש אחר המות (ג) ולזה לא הוכל לשוב לשבת בארץ החיים אשר לוקחה משם. (ד) לפי שהיא לא תקיף אלא בנאה ומגונה בלבד. והדת האלהית תספיק לזה לפי שהיא הכולל השני חלקים השלמות האנושי תלוי בהן, והן המדות והרעות, כי היא תקיף בנאה ובמגונה שהם המדות. ותבהיין בין (ה) האמת והשקר

שרשים

(א) כדי שיתוקן הקבוץ המדיני וכו'. על דרך אם תראה חמור שגוף וכו' עובד עמו, וכדומה לזה: (ב) עד שלא יטרידם רוע סדר קבוציהם מהשיג וכו'. פי' רוע הסדור הזה שהיה להם כבר לא יטרידם עתה מלהשיג ההצלחה האמתית כשילך בדרכי היושר ופוטב שסדרה התורה להם: ולא יעיקם. ולא ידחיק אותם רוע הסדור הנזכר מלהשתדל. והוא מל' הכתוב (עמוס ב') הנני מעיק תחתיהם כאשר תעיק וגו' ופי' דחיקה: (ד) אשר אל זה. כמו אשר לזה והוא מלשון הכתוב ויקרא אל משה פירושו למשה: (ה) מגמת. מהשגת, ורוצה לומר כל מהשגתה ותכליתה של תורה אינה אלא כדי להביא האדם אל תכליתו ושלימותו האחרון והוא עוה"ב: (ו) ובזה תעדיף. בזה יש לה מעלה יתירה על הנימוסית כי הנימוסית אינה אלא מה שיחויבה השכל האנושי לבד כדלעיל:

פרק ח (א) תקצר מן האלהית בפנים רבים. הנמוסית היא למטה במדרגה

מדת אלהית כדדים: (ב) אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות. בתקון הזה לא תספיק היא אל האנשים באופן שישגו בדעות, כי הדעות והם הדברים העיוניים תלויים בשפע האלהי שיושפע על האדם ולא בשכל האנושי: (ג) ולזה לא הוכל לשזב. הנפש: (ד) לפי שהיא לא תקיף וכו', אינה מעיינת ומתקנת אלא בנאה ובמגונה לבד כמו שכתב בפרק שלפני זה: (ה) צין האמת והשקר שכן הדעות. הדברים הנתלים בשכל העיון לבד בלי שום מעשה ופעל גופיי כגון לאמת מציאות השם וכיוצא בזה שיך לומר עליהם אמת ושקר, כלומר הדבר הזה הוא אמת או שקר כפי אשר יודעו מזה שכלו, אבל על הדברים הנתלים בשכל המעשי שהוא דבר שיש בו ממשות ונראה בחוש לא יתכן לומר עליהם אמת או שקר אלא נאה

ולכך אינה שזכ"ת וככל זמן כמו שיתבאר הכל בפרק שאחר זה: (מ) הגנות כפי המפורסם. רוצה לומר כפי אותו המקום שהדבר הזה מפורסם בו שהוא גנות גמור, כי יש אוזב דבר שהוא בקצת מקומות או מדינות נחשב לגנות גמור ומפורסם וע"כ צריכים המקומות אלו לאיזה תיקון וגדר ע"כ כדי שיתרחקו מזה הגנות, ובקצת מקומות אין זה נחשב לגנות על כן אינם צריכים לשזב תיקון, וכיוצא בזה אמרנו לפי הזמן כי יש זמן שהדבר ההוא נחשב בו לגנות גמור ובזמן אחר לא היה נחשב זה לגנות כלל, כגון נשיאות האחיות וכדומה לזה שבזמן הזה הוא גנות גמור ובזמן הקדום צימה האבות לא היה גנות כלל: (נ) ובזה תעדיף על הטבעית, וביה יש לדת הנימוסית מעלה יתירה על הטבעית: (ס) אל שיתוקן. בעבור שיתוקן, או כדי שיתוקן, כמו שפירשנו לעיל בפרק חמישי: (ע) השארות הנצחי. שתשאר הנפש לנצח נצחים: (פ) שילכו בהגעתה. הדרכים הנכונים והישרים מעשיית המצות ועובד בונתם כדי שעל ידיהם יוכלו להגיע אל הצלחת הנפש וכו' עוה"ב: (צ) הטוב האמתי. כלומר השקר הטוב והוא עוה"ב: (ק) על עויבת ההצלחות המדומות. אסיפת המזון ומחלת העוה"ב נקרא כך כי הם אינם אלא דמיון קצת להצלחה אבל באמת הם אינם הצלחות אמתיות כי לא יועיל הן כיום עברה. ולכך היא מרגלת את האנשים ומלמדת אותם שיעזבו ההצלחות המדומות ולא יטרידו נפשם בצרכי חיי שעה רק בצרכי חיי עוה"ב: (ר) עד שלא יתאוו אותם. כל כך היא מרגלת את האנשים עד שלא יתאוו יותר אליהם: (ש) ולא יצטערו בהפקרן. בחסרונם מלשון ולא נפקד ממנו איש, ורוצה לומר אף אם יהיה נחסר מקייני העוה"ב לא יצטער אהריהם כי הם אינם תכלית ושלימות האדם: (ת) תניח. תסדר:

השקר שהן הדעות, (ו) ולזה מה שתאר אותה דוד בשהיא שלמה ואמר תורת ה' תמימה משיבת נפש (תהלים י"ט ח') (ז) כלומר הדת הנימוסית אינה שלמה לפי שהיא לא תקוף בדעות האמתיות, אבל הדת האלהית היא תמימה לפי שהיא תכלול שלמות המדות ושלמות הדעות שהם הב' חלקים ששלמות הנפש תלוי בהן (ח) ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה, אל המקום אשר היה שם אהלה בתחלה:

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית (ט) בשהיא לא תוכל להפריד הנאה מן המנוגה בכל הרברים, כי כבר יהיה הדבר נאה או מגונה אצלנו ולא יהיה נאה או מגונה בעצמו, כי כמו שא"א שילד (ב) בתחלת ענינו (ג) שלם בכל המלאכות המעשיות (ד) אף אם יהיה מוכן בטבע אל קצתם, כן א"א שילד האדם שלם בכל המעלות והשלמיות (ה) ולא חזר בכל הפחיתויות והחסרונות, אבל כבר יהיה מוכן (ו) אל מול מעלה מה או שלמות מה יותר מזולתו. ואולם שיהיה מוכן אל כל המעלות א"א. (ז) ויהבאר מזה שא"א לשום מסדר נימוס אנשי (ח) שלא יטה בטבעו לצד איזה פחיתות וישפוט על הנאה שהוא מגונה ועל המנוגה שהוא נאה (ט) ולזה לא יהיה עדרותו על הנאה והמנוגה אחת. הלא תראה כי אפלטון טעה בזה מעות גדולה ואמר על המנוגה שהוא נאה, כי אמר שראוי שיהיו הנשים במדינה משותפות לבעלי ראשיות אחת, (י) כאלו האמר נשי השרים (כ) משותפות לכל השרים ונשי הסוחרים לכל הסוחרים וכן נשי בני אומנות אחת משותפות לכל בני האומנות ההיא, (יא) זה דבר (ל) הרחיקה אותו התורה, ואפילו תורת בני נח שהרי נאמר לאבימלך הנך כת על האשה

שרשים

נאה ומנוגה, כמבואר בכל ספרי הפילוסופים: (ו) ולזה מה שתאר. וזה הטעם על מה שתאר אותה: (ז) כלומר הדת הנימוסית וכו'. עיין בפכ"ה ממ"ג: (ח) ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה. הנפש אשר כבר נתנה אותה הש"ת בנוף האדם עתה תשוב ע"י התורה אל האלהים אל המקום וכו', ולפי"ז קאי תיבת אשר נתנה על הנפש. ליטנא אחרינא התורה האלהית שנתנה הש"י להאדם היא משיבת נפשו אל האלהים אל המקום אשר היה וכו', ולפי זה תיבת אשר נתנה קאי על התורה האלהית והכל עולה בקנה אחד: (א) צהקיה. ר"ל הדת הנימוסית לא תוכל להפריד הנאה מן המנוגה בכל הדברים וכו'. לא על כל מה שהיא אומרת שהוא נאה או מגונה הוא באמת כן כי יכול להיות שיטעה בשכלו ויבא לומר על איזה דבר הפך מה שהוא באמת מזה עצמו, וז"ש כי כבר יהיה הדבר נאה או מגונה אצלנו וכו': (ב) בתחלת ענינו. מזה טבעו האנושי. ל"א בתחלת יצירתו: (ג) שלם בכל המלאכות המעשיות. שיהיה בטבע אומן כל כך עד שידע כל האומנות והמלאכות שבנושם: (ד) אף אם יהיה מוכן בטבע אל קצתם. אף אם תמצא לומר שיהיה מוכן מזה טבעו אל קצת המלאכות אעפ"כ א"א לו לידע כל המלאכות: (ה) ולא חסר בכל הפחיתות והחסרונות. שלא ימצא בו מכל הפחיתות והחסרונות שום דבר: (ו) אל מול מעלה. שיהיה לו איזה

מעלה ושלמות: (ז) ויתבאר מזה. ול"כ מבואר מזה: (ח) שלא יטה טבעו לזה או לזה וכו'. פי' מאחר שתדע טבעו האנושי א"א שיהיה לו כל המעלות כן א"א שלא יבא מזה טבעו אל איזה פחיתות וטעות בתקומו וסידורו שיעשה בין דבריו, וז"ש וישפוט על הנאה וכו', ולשון וישפוט מלשון וינזיר כי דרך השופטים לגזור על איזה דבר: (ט) ולזה לא יהיה עדותו וכו'. תיקונו שתיקן ואמר על איזה מן הענינים שזה נאה וזה מגונה. ולפי שיצא אחר זה בסמוך הפסוק דעות ה' נאמנס להפסיד על תורתנו הקדושה שכל דבריה הם נאמנים, אחר גם כן לשון עדות, וכן דבר תמיד בכל הפרק הבוא לשון נופל על לשון עד כלות כל המומור הזה: (י) כאלו תאמר, כמו רוצה לומר: (כ) משותפות לכל השרים. כל השרים יהיו משותפים בנשותיהן ורשאים לבא כל אחד אל אשת חבירו וכן כל הסוחרים וכן כל האומנים: (ל) הרחיקה. אברה תורה כמו שנה' בפ' קדושים ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת וגו', ומסתמא כוונת התורה היתה אפי' על א"א כזו שהם מכת ח' דל"כ לא היה להכחז לכחוס אלא לפרש שהוא מומר, בפרט שהוא חזן מן השכל שלא יהיה זה בחזקת איסור א"א וכי מאחר שהם באים מכת אחת לא מקרי אשה זו אשת איש אחר, ועיין בענפים כי הוא ג"כ נאום לזה: וסוף

ענפים

[א] וזה דבר הרחיקה אותו התורה כמו שנה' איש אשר ינאף וגו', כמו שפי' בשרשים. ולולא שקדמי מאמר חז"ל שדרשו זה הכחז בענין אחר, ועי' בפירש"י על פסוק זה, הייתי אומר שבכתוב זה מבואר צהדיא שאפי' הם מכת אחת הן בחזקת איסור א"א, וחז"ה איש אשר ינאף את אשת איש וגו' בא לכוונת על סמך א"א שאינם באים מכת אחת, ואמר א"כ איש אשר ינאף את אשת רעהו וגו' בא לכוונת שאפי' הם באים מכת ח' הם בחזקת איסור א"א, וחז"ה השם רעהו ר"ל רעהו ממש שהם מכת ח' וק"ל:

האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל, (מ) [ב] והוא התנצל בשלא ידע שהיתה אשת איש. וכבר (נ) גנה אריסטו דעת אפלטון בזה, וזו ראייה שאין שכל שום אדם מספיק (ס) להפריך הנאה באמתות מן המגונה. ולזה לא תהיה עדותו על (ע) הנאה המגונה נאמנה. וכל שכן ברעות שאי אפשר להיות עדותו בדרושים העמוקים כמו אם העולם (פ) מחודש (ס) או קדמון נאמנה. כי אין השכל האנושי מספיק לדעת זה באמתות. (ק) אבל עדות השם נאמנה מהבית פתי (קהלס י"ט) כי היא תעיד על העולם אם הוא כחודש או קדמון ועל שאר הדרושים הנכבדים ועל הנאה והמגונה, באמתות:

עוֹד הדת הנימוסית תקצר מן האלוהית. כי היא לא תוכל לשמה לב (ה) המתנהגים על פיה (ז) לפי שכל מי שהוא מסופק בדבר שהוא פועל אם הוא מספיק (ג) להגיע אל ההכרעה המכונן, איננו שמח בפעולתו. והמתנהג על פי הנימוס להיותו מסופק אם הישר המוגבל בו הוא יושר באמת או אינו יושר (ד) אלא כפי הנראה, איננו שמח בפעולתו. אבל המתנהג על פי

ישרים

ואם בעל אחא וגו' וק"ל. א"כ שפיר ידע דאזימלך שהיה ג"כ מכת שלו ואעפ"כ היה צריך להתנצל: (כ) גנה. מנהג היה דברי אפלטון: (ס) להפריך הנאה באמתות מן המגונה. שהיה הנאה נאה באמת ובשלמות ושלא יהיה דבר הכוא שום פחיתות וחסרון: (ע) הנאה והמגונה נאמנה. שהם שלמות הגוף: (פ) מחודש. נכד"ה. שהש"י ברא אותו כרצונו וחפצו: (ס) אי קדמון. עולמית והש"י אינו כי אם סבה לו וזהו דעת אריסטו. ועיין לקמן במאמר זה פרק שנים עשר: (ק) אבל עדות ה' נאמנה. ועיין בפרק אחד ועשרים ממאמר שלישי: (א) המתנהגים על פיה. ההולכים אחריה: (ב) לפי שכל מי וכו'. לפי שזה דבר ידוע שכל מי וכו': (ג) להגיע אל ההכרעה המכונן. בפעלה זו, עד"מ אם ילך אדם למדינה ליקח או למכור איזה סחורה וכיוצא בזה הוא מסופק אם ירוויח בה או לא ויכול להיות שיפסיד לכן איננו שמח בפעולתו זאת. כמו כן יקרה לזה המתנהג ע"פ הנימוס הגם שלפי הנראה על פתח הנימוס הזה הוא טוב וישר אע"פ כן איננו שמח בפעולתו להיותו מסופק וכו': (ד) אלא כפי הנראה. שהיה נראה להם לפי דעתם וסדרתם שהנימוס הזה הוא טוב וישר ויכול להיות

(מ) והוא התנצל בשלא ידע שהיתה אשת איש וכו'. פי' ואם הוא כדעת אפלטון מי הכריחו להתנצלות זו היה לו להשיב כי אברהם מלך וכו' ג"כ מלך א"כ שניהם באין מכת אחת ורשאים להסתפק אחד באשת חבירו. ואין לומר דלמא לא ידע דאזימלך שהיה אברהם ג"כ מלך ולכן היה מוכרח להתנצלות זו והדעת נותנת כן שלא ידע דאזימלך אותו כי היה גר ביניהם והיה נע ונד בדרך וכמו שמשמע מתוך משמעות הכתוב שאמר ויאמר אברהם אל שרה אחותי היא וגו' א"כ מבורר שהיה שלא ידע אותו ומנא ליה להמחבר להוכיח זה. וי"ל אע"פ שלא הכירו מכל מקום מה שאמר לו האלילים והיא בעלת בעל רחמ' לו שהוא ג"כ אדון ושר והוא מלשון בעל השור, בעל הבור, בעלונא אדוניס וזלך, וכדומה לזה הדבר, ואי לא בא הכתוב לרמוז לנו דבר זה היה לו לומר והיא אשת איש כמו שאמר הכתוב אחר זה בסמוך וכמ"ש פ' קדושים ואיש אשר ינאף את אשת איש וגו' ולמה אמר והיא בעלת בעל אלא רמז לו שהוא ג"כ אדון ושר כמוהו, וכן תרגם אונקלוס והיא בעלת נכד"ה וגו' משא"כ בסדר משפטים בפסוק ואם בעל אשה הוא וגו' וכיוצא מ' אונקלוס בסתם

ע פ י

[ב] ור"ה התנצל בשלא ידע וכו', פירשנו בפריש. והא דלא הוכיח המחבר זה מגוף הכתוב כמו שאמר לו האלילים הנך מה על האשה וגו' ואלוהים ידע שפיר שאברהם ואזימלך היו שניהם מכת אחת כי שניהם מלכים ואעפ"כ ה"ל הקד מה וגו', א"כ ש"מ לדבור א"ל מונס אפי' בכת אחת. מה מהוכחה דהכתוב עמנו לא רצה להוכיח כי מה שהש"י רצה להמית אותו הוא מדין תורה כי דין תורה כך הוא והוכחה זו כבר הוכיח לעיל מזה בסמוך במ"ש ודבר זה הרחיקה התורה וכו', לכן בא להוכיח מהתנצלות דאזימלך שהוא לא ידע דין תורה אלא כל ההנהגות היו ע"פ הנימוס ואעפ"כ היה דאזימלך מחזיק דבר זה באסור, וי"ש ואפילו תורה בני נח וכו' שרצה להשמיען בזה שום חידוש וק"ל כו"ל. ודברי אלה יעקב שבכאן אינם נכונים. אלא שלפי פירוש זה צריך לומר מה שאמר הכתוב והיא בעלת בעל אלא אמר ואעפ"י שהיא בעלת בעל ודו"ק. או נובל לומר שכונת הכתוב כך היא שהוכיח אותו המלאך בשני דברים, כי בחתלה כמה שאמר הנך מה על האשה אשר לקחת, רמז לו שראוי שימנע בשביל אסור א"ל סתם. וי"ש האשה אשר לקחת, ע"ד לזאת יקרה השם כי מאיש לקחה, וכן אמר האשה בה"א הידיעה ר"ל אשה הידועה לבעלה. ומ"מ והיא בעלת בעל רמז לו בזה כי מלבד זה מה שהיא אשת איש נוסף ע"י שהיא אשת אדם כתוב א"כ היה לך לחוס גם על כבודו בכן ב' רעות עשית. כו"ל כונן המחבר בזה הכתוב, ולפי זה הוכחתו שהוכיח מה עולה יפה וק"ל. אבל מאתה נגליון וי"ל אפלטון לא פטה מעולם בזה כי דבריו שם על דרך חידה כו' ע"כ לשון הגליון:

פי הדת האלהית (ה) להיותו יודע שהיושר ההוא המוגבל בה הוא יושר באמת, הוא שטח בפעולתו. ולזה יהיו פקודי השם ישרים משמחי לב (שס):

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית, כי היא לא תוכל (ה) להגביל פרטי הפעולות שראוי שיופעלו בכל מעלה ומעלה. לפי שהיא לא תודיע (ג) אלא הכוללים (ג) כמו שהגדרים אינם אלא לדברים הכוללים כי הפרטי אין לו גדר, כן הפעולות הפרטיות אי אפשר שתגביל אותם הדת הנימוסית, וזה כי אריסטו בספר המדות יזכיר תמיד (ד) בכל המעלות שראוי שיופעלו כמו שראוי ובעת הראויה ובמקום הראוי, ולא יבאר איזה היא העת הראויה ולא המקום הראוי, (ס) וההשערה הזאת אין ספק שאינה מסורה לכל אדם, (ו) ונמצא אותו אומר במקומות רבים מספר המדות שהפעולות הפרטיות ראוי שישוערו, והוא לא יבאר ההשערה בהם, נראה שדעתו לומר שהשערה הזאת היא (ז) לזולתו. ואין ספק שאם היה (ח) מחוק האדם מצד שהוא אדם לדעת ההשערה הזאת, היה אריסטוטלס (ט) מדבר בה בלי ספק. אבל בעבור שאין מטבע האדם לעמוד על זה מעצמו הניח אותה לזולתו, והיא ההשערה האלהית. ועל כן נמצא אותו מדבר במעלות דרך כלל, כי הוא יאמר ביראת חטא שהוא כדה אמצעית בק התענוג במאכל והמשתה והמשגל ושאר התענוגים (י) ובין הפרישות יותר מדאי. (כ) ובעלי הנימוסים האנושים יאמרו שיבעל כפי מה שראוי ועם מי שראוי ובעת הראויה, אבל אין בידם לפרש זה. (*) והדת האלהית תפרש, שהבעילה כפי מה שראוי הוא להקים זרע לקיים המין. ועם מי שראוי היא האשה המיוחדת. ותאסור קצת הנשים שאינם ראויות שיהדרם אליו. ושבעת הראויה הוא שתהיה האשה מהורה, ולא בשעת זממה או סמוך לזממה. וכן הדת האלהית תאסור קצת המאכלים ותתיר קצתם (ל) ותאסור שתהיה היין בבואו לעבוד עבודה (פ) או להתפלל, ותבאר שהפרישות יותר מדאי איננו ראוי כמו שבארו רז"ל על וכפר עליו כאשר

הבא

(*) הגהה וסדר האלהית תפרש וכו', עפ"י הדברים האלה נראה לי להניח נוסח ברכת אריסטו שהזכירן החת סחוסה אשר זנונו על סעריהם ואמר לנו הארבות וכו' וכו' כפי חוסן וקדושתו, כנגד מי שראוי ולא שאלו ראוי ואמר זנונו על סעריהם, וכנגד כעס כהאויב ואמר סביר לנו הארבות וכו' וכו' מה שראוי ואמר על ידי חוסן וקדושתו, כי כל אלה הדברים לא ידעין ע"י כוס דם נימוסית, ולכן לא אמר ע"י כחוסן כי כחוסן אצבע הדוס ידעין לה שפיר ע"י נימוסית כדי שלא יבא קלס בעיניו לכוזב. והוא מחזיק קושית סחוסה האיר מינו שמכניח על לא תעשה דמכניח ככה אשר זנונו על סעריהם ואמר לנו הארבות, וגם לפי לא אמרין ע"י חוסן וקדושתו וכו'.

שורשים

להיות שאלו כן: (ה) להיותו יודע. לפי שידוע: (כ) להגביל פרטי הפעולות שראוי שיופעלו. פי' כי לכל פעולה ומעלה יש עת וזמן קבוע לעשות ולפעול אותה כמו שיתבאר בסמוך בדברי המחבר כענין צלילת אשתו וסקיית היין. ועתה וזמנים כללו הם עקרונות פרטי הפעולות כי באותן זמנים ראוי ונכון שיופעלו אותן הפעולות ולא בזמן אחר, וכוא מלשון רז"ל פרט לנו רחמנא וכו'. ובעלי הנימוסים א"ל להם לשער אותן הזמנים על צד המעלה והשלמות שלא יהיה בהם שום פתיחות וחסרון, כי א' א' שלא יטעו בשכלם לומר על איזה עת מן העתים שראוי לעשות זו הפעולה הזאת וכיוצא בו וחיוני כן בצאת וז"ש בכל מעלה ומעלה שז' על לא תוכל להגביל וכו' (ב) אלה הכוללים. רק בדרך כלל שראוי לעשות אותה פעולה: (ג) כמו שהגדרים אינם אלא לדברים הכוללים. שס גדר נאמר על עצמות הדבר, ע"מ עצמותו של אדם הוא חי מדבר כי כזה הוא ניכר שהוא אדם ונבדל מניין שאר הב"ח, וכמו שנתבאר לעיל פ"ג בדברי המחבר. ועיין מזה שם בענינים. ונקרא חי מדבר גדר. וגדר הוא כלל כל מין האדם כי א"ל לומר על אדם אחד שגדרו הוא חי מדבר והלא כל מין האדם הוא חי מדבר, ועיין נרות מן פ"א: (ד) בכל המעלות שראוי

שיופעלו. כבר אמרנו שפרטי הפעולות הן הן המעלות, וז"ל שאריסטו ידבר תמיד בפרטי הפעולות דרך כלל ולא פירש איזה הן פרטי הפעולות, וז"ש כמו שראוי ובעת הראויה וכו', והמשך דבריו המחבר כך הוא, בכל המעלות שראוי שיופעלו ומה הן המעלות ומבאר והולך כמו שראוי וכו', וזהו פרטי הפעולות דרך כלל כי לא יבאר איזה עת הראויה או מקום הראוי: (כ) וההשערה הזאת. שזכרין לשער הפעולות הפרטיות הנזכר אין ספק שאינה מסורה לכל אדם. פירוש לשום אחד מכל אדם. ולפיכך לא זכר אריסטו בהם רק דרך כלל. והיותר נראה להניח כאן שאינה מסורה לשום אדם: (ו) ונמצא אותו אומר. וכן נמצא שאריסטו אומר: (ז) לזולתו, להקד"ה (ח) מחוק האדם מצד שהוא אדם. שאם היה אפשר לאדם מצד טבעו האנושי לדעת וכו': (ט) מדבר בה בלי ספק. לפי שהיה חכם גדול וראש הפילוסופים: (י) ובין הפרישות יותר מדאי. שפורש עליו מתענוגי העוה"ו יותר ממה שצריך להיות: (כ) ובעלי הנימוסים. וכן בעלי הנימוסים: (ל) ותאסור שסית יין בנזואו לעבוד עבודה. ע"ד שראוי לבעור מיתת נדב ואציהוא לפי ששמוי יין נכנסו למקדש לכך מתו, ועיין בפ' שמיני בפרש"י: (מ) אז להתכלל

הטא על הנפש (במדבר ו') וכי על איוז נפש הטא אלא שציער עצמו מן היין, וכן בעלי הנימוסים האנושיים שבתו הגבורה (ז) ויאמרו שאין ראוי לאדם למסור עצמו לסכנות אלא בעת שהמות נבחר לו מחיים, ואין בידם להגבול העת ההיא. והתורה האלהית תבאר שהעת ההיא הוא כשיתקדש שם שמים על ידו כחנניה מישאל ועזריה, או להלחם עם עמלקים להשמידם ולמחוק את שמם מתחת השמים. וכן הרחמנות והאכזריות לא יוכל הנימוס האנושי לשער (ס) אי זה ראוי (ע) ואי זה מרוחק (פ) ותבאר הדת האלהית שהאכזריות תהיה על הכופרים והמנינים והעוברים על הדת, שראוי ליסרם במלקות או במיתה כל אחד לפי מה שהגבילה התורה ממרדו, ושהרחמנות ראוי שיהיה על המאמינים ועל הדלים (ז) והאומללים (ב) בפנים שונים, כי יש מי שראוי לתת לו מתנת חנם (ק) ויש שראוי לתת לו דרך הלואה. (ל) ולהעיר שאין ראוי לתפוס (ט) הדרך האחר בלבד ואמר המשורר טוב איש חונן ומלה יכלכל דבריו במשפט (תהלים ק"ז). (ת) אמר חונן על הצדקה לעני הלוקה מתנת חנם, ומלה על מי שאינו רוצה ליקח אלא דרך הלואה, ואמר שמי שהוא עושה שמים אלו הוא מכלכל דבריו במשפט, ואמר עליו כי לעולם לא ימוט לזכר עולם יהיה צדיק (שם) לפי שהוא סהנה לכל האנשים, אם דרך חנינה ומתנה ואם דרך הלואה, מה שאין בכח הנימוס האנושי לשער דבר מן הפעולות הפרטיות כאלו, ולזה יהיה המתנהג על פיו הולך בתשך ולא ידע אי זה אלו הן הפעולות הפרטיות שראוי שיפעל ולא ידע דרך זו ילך. אבל מצות השם היא ברה כחמה ומאירת עינים (שם י"ט) להאיר למתנהגים בה את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון:

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. (ב) להיות מסדרה בן אדם א"א לו שישער הנאה והמנוגה בכל הזמנים. (ג) כי אפשר שישתנה המפורסם בעת מה וישוב הנאה מגונה והמנוגה נאה. כמו שנמצא לקץ והכל והדורות הראשונים שנשואי האחות לא היה אצלם מגונה ואפילו בימי אברהם כמו שאמר לאבימלך כשהיה מתנצל סמנו וגם אסנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי (ג) ואח"כ שב מגונה. ולזה אי אפשר שתהיה (ד) היראה הנקנית מן המנוגה אשר יבא בדת הנימוסית נצחית כי תשתנה בהשתנות הזמנים. אבל הדת האלהית להיוחה משוערת מן החכמה האלהית (ה) תבאר הנאה והמנוגה בכל הזמנים. ולזה תהיה היראה הנקנית מן המנוגה אשר בא (ו) בה לא יכנס בה שינוי והפסד, כי היא נקיה ככל (ז) סג וחלואה. (ח) ומוזה הצד אפשר שתתקיים לעד ככסף הנקי מכל סג, במאמר המשורר אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מוקף שבעתים (שם י"ז). ובאורו כי הכסף המזויף הנעשה במלאכת האלקימ"א יש ממנו שאם יותך פעם אחת לא תגלה רעתו אבל אם יותך שנית תגלה רעתו, ויש שיסכול ב' התכות, ויש שיסכול ג' או ד' או ה' ובסוף תגלה רעתו, ויש שלא תגלה רעתו כשיוותך בכור ואם יותך במעבה האדמה תגלה רעתו, והכסף הצרוף במעבה האדמה המוקף פעמים הרבה הוא נקי מכל זיוף וסוג וחלואה שאי אפשר שישתנה אח"כ ואפילו יותך פעמים הרבה. (ט) ולזה תאר אמרות ה' בשם טהורות ככסף הנקי הצרוף בעליל לארץ שהוא (י) במקום מגולה במעבה האדמה, מוקף שבעתים שאין בו חשש שום

ויין

שרשים

להתפלל. ע"ד שאמרו שבור אל יתפלל : (ג) ויאמרו. אבל יאמרו : (ס) איזה ראוי. לרחם עליו : (ע) ואיזה מרוחק. ראוי להרחיק את עצמו ממנו ולהראות לו מדת האכזריות : (פ) ותבאר דעת האלהית. אבל הדת האלהית תבאר : (ז) והאומללים. מלשון כי אומלל אני (תהלים ו') : (ק) ויש שראוי לתת לו דרך הלואה. כי יבוא מליקח דרך נדקה ומתנה : (ר) ולהעיר. ולהורות : (ש) הדרך האחד בלבד. או מתנה או הלואה : (ת) אמר חונן על הצדקה לעני הלוקה מתנת חנם. אעפ"י שאמר חונן בגו"ן מכל מקום נוכל לפרש בלשון חנם בגמ"ס כי השורש של חנם הוא חן כמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן במאמר ד' פרק כ"א. וכן מ"ר רש"י בהדיו ריש פרשת ואמתן וכו' און חנון בכל מקום חלל לשון מתנת חנם וכו' (א) להיות. כמו בהיות, ור"ל מתאר שכן אדם מסדרה לכן אי אפשר לו שישער הנאה והמנוגה

באופן שיסאר כן עולמית : (ב) כי אפשר שישתנה כו'. מה שעתה מפורסם בין הצריות שהוא נאה אפשר שעתה לזמן הכא אח"כ ויהיה מגונה וכן להפך : (ג) ואח"כ שז מגונה. שהרי לנו אסרה התורה שגא' ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו וגו' וגכרתו וגו'. וכן נשואי שתי אחיות שדדורו של יעקב היו מותרות ואח"כ נאסרו שנאמר ואשה אל אחותה לא תקח וגו' : (ד) היראה הנקנית מן המנוגה, כלומר הכאה מן המנוגה ור"ל שאדם ירא לעשות איזה דבר מחמת שהוא עתה מגונה. היראה הזאת אי אפשר שתהיה נצחית כי תשתנה וכו' : (ה) תבאר הכאה והמנוגה בכל הזמנים, מה שאומרת שהוא נאה או מגונה הוא נשאר כן לעולם : (ו) זה. דעת האלהים : (ז) סג. מלשון כספך היס לסיגים : (ח) ומוזה הלד. פ' מתאר שהוא נקי מכל סג וחלואה : (ט) ולזה תאר. ונעבור זה תאר המשורר : (י) במקום מגולה. כלומר במקום כזה שכל

ישרים (י) אבל על הגמולים נופל לשון אמת. אמר הכתוב (כ) משפט אמת שפטו (זכיה ז') (ל) כי עקר הגמול יבונה בלשון משפט חסיד, נודע ה' משפט עשה בפועל כפיו נוקש רשע (ההל' ט'). כי אם עשות משפט (מיכה ו'). (מ) וכן לשון יחרו אינו מתפרש יפה לזה הפירוש: הנה אלו הן החסרונות שיש בדת הנימוסית ועוד נוסף עליהן בהנה ובהנה, (ה) ומכללם שהנימוס האנושי אי אפשר לו להניח עונשים אלא על הנגלה ולא על הנסתר, כי האדם יראה לעינים, והתורה האלהית תניח עונשין גם על הנסתר, כי השם יראה ללבב. [ה] ואפשר לפרש משפטי ה' אמת צדקו יחרו על זה הדרך על הנגלה ועל הנסתר, ואין לי להאריך בזה אלא שראיתי לסנות אלו הששה שמנה אותם המשורר במומר השמים מספרים כבוד אל, באומרו

שרשים

צפנים ועל דרך שאתרו מה נאה ניר זה וכו': (י) אבל על הגמולים נופל לשון אמת. כי מלת אמת אינו נאמר כי אם על דבר שכלי, רצוני דבר התלוי בשכל לבד כמו שנזכר לעיל בדברינו בתחלת פרק זה. וכן הגמולים אינם אלא דבר שכלי ששערה כך ההכמה האלהית באם יקרה לשום א' מזני אדם מקרה בלתי טהור ויחטא יענש כל אחד כפי עניו ומרדו. לכן אין שייך בהם רק ראיות השכל, כי לא תוכל לשלוט בהם בשום א' מהחוסים שנגופו. ולזה אמר המחבר לעיל בלשונו אמר אמת על שיעור העונשים כדלעיל וק"ל. והרחבתי כאן קצת בלשוני כי ראיתי ושמעתי הרבה מנמנמים בפירוש דברי המחבר זה וכאשר כתבתי נראה נכון: (כ) משפט אמת שפטו בחול"ם על הפ"א ופסוק הוא בזכריה סימן ז', ור"ל שהנביא הוקיר אותם שידרשו ויחקרו היטב ויעיינו בשכלם בדבר המשפט לתת לכל א' עונש הראוי לו: (ל) כי עיקר הגמול יבונה בלי משפט. אמר זה כדי שלא תחשה שאם כן הוא שכונת הכתוב בח"ש משפטי ה' אמת הוא על הגמולים אם כן למה אמר לשון משפט: (מ) וכן לשון יחרו אינו מתפרש יפה לזה הפי'. פי' כי לשון יחרו משמע כשהב' דברים ההם דנוקים יחד אז הם צודקים, וגבי חלב בהמה וחלב חיה הוא להפך כי כשיערבו חלב בהמה עם חלב חיה אזי אף חלב חיה נאסר ונעשית כאלו הוא כולו חלב בהמה לבד ודוקא חלב חיה לבדה הוא

ענפים

הדבר בין מלת אמת ונעשה להודות לנו זה הענין, כי מלת אמת אינו נמשך אלמסה ממנו למלת נעשה רת קאי על מה שאמר ודרשנו וחקרה, כי הדרשה והחקירה היא ע"י השכל, ומלת נכון הדבר מוכח למטה אל נעשה התועבה וק"ל ל"ל, וכן חמא פסוק זה בפרשת שופטים גבי יהוד עובד ע"א: [ה] ואפשר לפרש משפטי ה' אמת צדקו יחרו ע"ה על הנגלה ועל הנסתר. מי יתן וחדע היאך שייך לומר צדקו יחרו על הנגלה ועל הנסתר והלא כל אחד בעצמו ג"כ צדק ומאז יחרו. או אין צדק יצדק לומר על מה שעשו בגולה וכן בנסתר לשון אמת. אלא שנאמר שכונת המחבר הוא ע"ה הדרך, כי ידוע שחורבתו הקדושה היא כולה רוחנית לפי שהיא נקווה מאלה ה' עליה בכלל לומר לשון אמת ולפיק נקראת תורת אמת, ויש בה גלה ונסתר כי היא מבארת בתחומים ומרמזה בעליונים. כאשר כתבנו מזה לעיל בהפתיחה בענפים. ולא תביא האדם לשלמותו הנצחי עד שיקיים הב' חלקים אלו דהיינו הנגלה וכן המדות, והנסתר והן הדעות, והא' זולת חבורו אינו כלום, כי אי אפשר להשיג חלק המדעי עד שישיג תהלה חלק המעשי על דרך שכתבנו לעיל בענפים בהפתיחה הנזכרת, ועיין עוד לתמן במ"ג פרק שני ובפרקים הבאים שם אמר זה בענפים ושם המלא כל זה באר היטב ע"ש, ואין להאריך כאן, ולא כהבתי זה רק כדי לנשך דברי המחבר שכתבן, כי לפי דרך זה יוצא ג"כ הלשון צדקו יחרו לפי טעם המחבר, ולפי שהכתוב הזה

באומרו תורת ה' תמימה, עדות ה' נאמנה, פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאיתו עינים, וראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדו. ואחר שביאר המשורר אלו הששה יתרונות שיש לדת האלהית על הנימוסים שב עוד לבאר שהדת האלהית לא די שתתן שלמות הדעות שהם האמת והשקר והנאה והמגונה שהוא שלמות המדות על דרך שכתבנו (ג) אבל גם תתן שלמות בכל מה שידומה שהוא שלמות, ולפי שמה שידומה שהוא שלמות (ג) זולת שלמות המדות והדעות הוא המועיל והערב, אמר על צד צחות השיר כי ברברי תורה ימצא בהם המועיל והערב, וזהו שנא' הנחמדים מזהב ומפז רב (פסלים י"ט) (ד) לרמוז על המועיל, ומתוקים מדבש ונופת צופים לרמוז על הערב, כלומר (ה) שהשכר הבושג באמצעות המצות הוא עקב רב יותר מועיל מזהב ומפז רב יותר ערב מנופת צופים, וזהו כשהארם נותר בעשייתו, ולזה כיים גם עבדך נזהר ברהם בשמרם עקב רב (פס):

פרק תשיעי (ה) התחלות הדת הנימוסית ושרשיה, הן (ג) הבחירה (ג) והתכלית, וזה גלוי ומבואר, כי המניח הנימוס למה יניח העונשים לעוברי על דברי הנימוס

אם אין העובר ברשות עצמו לעשות מה שירצה, וכן המלך או המנהיג המדינה היורד על דבריו הנימוס להכריח האנשים על עשיית הפעולות המובות אם אין האנשים ברשות עצמם לרדע או להשיב, (ד) ואף המכחישים השכר והעונש הנפשי יורו על היות הבחירה מוחלטת ביד האדם ושאינו לו (ה) מעיק עליה, ובה יוכל לבחור מה שירצה ולכוין פעולותיו (ו) אל תכלית סה, (ז) ולזה יאמרו שהוא מן ההכרח שיסודר נימוס מהם או חכמים, להגביל הנאה והמגונה והעול והיושר בין אנשי המדינה, וישם עליהם קצין שוטט ומושל להכריח העם על התמדת הישוב בין האנשים והסרת העול כדי שיושלם (ח) על ידו הקבוץ המדיני באופן נאות. (ט) ולזה הוא מבואר שלא כיון יפה מי ששם הבחירה והתכלית לדת האלהית, כי אע"פ שהבחירה (י) קודמת לה בהכרח, איננה התחלה אליה (כ) במה שהיא אלהית, אבל היא התחלה אליה כצד שהיא התחלה לכל הפעולות והסכמות האנושיות והנהגות הנימוסיות שיתוקן בהם הישוב המדיני שא"א לעמוד (ל) וזולתה, וכמו שרא נאמר (מ) שהמושכלות הראשונות הן התחלה לדת האלהית (נ) ואע"פ שהן

שרשים

וכו' כלומר שהוא עקב רב. ומ"ש יותר מועיל מזהב ומפז רב וכו'. ר"ל יותר מועיל מלאהותן שהיה להם די זהב ופז וסומכין עליהם מזלי קיום התורה והמצות. והנה ותראה שדבריו כן הוא: **פרק ט (א) התחלות**. כבר פירשנו לעיל בעקדמה שהתחלות ועקרים הם דבר א': (ג) הבחירה. ענין מזה לקמן מאמר ד' פ"ב: (ג) והתכלית. בשלות: (ד) ואף המכחישים. ואפילו המכחישים: (ה) מעיק. מכרית, וע"ל פרק ו' בביאור ולא יעיקם: (ו) אל תכלית מה. לאיזה תכלית: (ז) ולזה יאמרו. המכחישים המזכרים: (ח) על ידו. ע"י הנימוס ההוא: (ט) ולזה הוא מבואר. שאחר שכל מודים שהבחירה היא מוחלטת ביד האדם הוא מבואר וכו': (י) קודמת לה בהכרח. כי אי"א לתורה האלהית להיות אם אין הבחירה ביד האדם כמ"ש לעיל בפ"ב: (ש) במה שהיא אלהית. מ"מ אין הבחירה התחלה אליה מעטם שהיא אלהית כי אף המכחישים בדת האלהית יורו בפ"ב על היות הבחירה ביד האדם: (ל) זולתה. זולת הבחירה: (מ) שהמושכלות הראשונות. מה שהמושכל ראשון נותן, וע"ל מאמר זה סי' כי שם יתבאר פירושו: (נ) ואע"פ שכן קודמות אליה

כי

לי"א כמו זה הכלל, אבל הראשון נראה משמעותו יותר בלשון המחבר: (ג) אבל גם תתן שלמות בכל מה שידומה וכו' כ"ל. ור"ל עוד שלמות אחר יתר על שלמות האמתי והיא שלמות ע"ה, כי על ידה ע"י המדות שבה יכל לאדם איזה תועלת גם בעסקי ע"ה וכו' שחפרס וכולך, וזהו נקרא שלמות המדומה כי הוא אינו שלמות האמתי שבעבורו נמצא האדם, ואינו נכלל בכלל השכר האמתי המיועד להיות לו וגם אינו נחסר השכר המיועד בשביל התועלת הזו: (ג) זולת שלמות המדות והדעות. יתר על שלמות המדות והדעות: (ד) לרמוז על המועיל. כי אין לך דבר שהוא לתועלת האדם בעסקי ע"ה יותר מהזהב והפז רב: (ה) שהשכר המושג באלמנות המדות וכו' יותר מועיל מזהב ומפז רב. נראה שרצונו לומר שלימותו המדומה הנוכח שיכל לו ג"כ באיזה צד ע"י המדות כמו שכתבנו לעיל בסמוך. אבל אין לפרש על שכן האמתי המיועד לו להיות בע"ה, אם כן היורד נשמע מזה שהתורה האלהית תתן ג"כ שלמות בכל מה שידומה וכו'. ואפשר שבעבור זה כינה הכתוב השכר הזה בלשון עקב רב שהוא מורה על השפלות וק"ל, ולהוסיף ביאור אחר המהדר בלשון שהשכר המושג וכו' הוא עקב רב

ענפים

אל משפטי ה' בא לבאר הכ' הלקים שע"י יוכל אדם לבא לשלמותו הנצחי והוא שכר עוה"ב לכן אמר משפטי ה' אמת ולא אמר תורת ה' אמת, אף שהתורה כולה בכללה מבשרת הכ' הלקים אלו, כי עקר הנימוס יבונה בלשון אמת. וכו' כשהבאר לעיל בדברי המהדר:

אבל

שהן קודמות אליה בהכרח (ס) להיותן קודמות לכל למידה ולמוד וכל ידיעה, כן הבחירה אע"פ שהיא בהכרח שורש לדת האלוהית, איננה התחלה אליה במה שהיא אלוהית, ולזה לא מנאה הרמב"ם ז"ל מכלל העקרים עם היותו אמר שהוא עקר הברתי לתורה אלוהית כמו שכתבנו בפרק ג', לפי שלא נמנו בעקרים אלא אותן שהם עקרים לדת האלוהית במה שהיא אלוהית, וכן התכלית בשלוח אינו התחלה לדת האלוהית במה שהיא אלוהית [ב] אבל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות הנפעלות ברצון, ומה הצד הוא התחלה לדת הנימוסית, כי כמו שכל פועל איזה דבר מדרתו וברצונו אמנם יפעל זה מצד שהוא מכין אל תכלית מה, הן שיהיה התכלית ההוא (ע) טוב בעצמו (פ) או דבר שידומה אליו שהוא טוב, כן מניח הנימוס יכוין במה שהוא מניח מן הצווים והזהרות אל שיישיגו האנשים בפעולותיהם תכלית כה, הוא הישרת האנשים וטוב היותם במה שיושלם בו הקבץ המדיני. ולזה הוא מבוחר שהתכלית הוא (ז) ג"כ התחלה לדת הנימוסית לא לדת האלוהית במה שהיא אלוהית, אבל להיות התכלית המגיע מצד התורה הוא היי העה"ב וק) מתחלף לתכלית המגיע מן הדת הנימוסית ולשאר כל התכליות מנה אותו הרמב"ם ז"ל בכלל העקרים (ז) אע"פ שלא מנה הבחירה, (ט) שאם תאמר אחר שאין הבחירה והתכלית התהלות לדת האלוהית במה שהיא אלוהית מה זה שאמר בתורה ראה נתתי לפניך היום את החיים וכו' ובהרת בחיים (דברים ל' ט"ו) (ס) לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים. כבר אמרנו שאע"פ שאין הבחירה והתכלית לדת האלוהית במה שהיא אלוהית, (ה) הנה הם קודמת אליה בהכרח, כמו שהמשכלות הראשונות קודמות לדת האלוהית אע"פ שאין התחלות אליה במה שהיא אלוהית, (ו) ולפי שאין מי שיכחיש היות המשכלות הראשונות נמצאות באדם אבל יש מי שיכחיש היות הבחירה נמצאת באדם כדעת קצת (ג) הוברי שבים, נמצאות

שרשים

הוא אצב גרר' כי לשניהם יש טעם אחד שלא למנות אותם בין העקרים, ולשון שאם תאמר וכו' כמו ואל' ולשון זה תמצא כדרכי פעמים וכדומה לזה לקמן במאמר זה פכ"ג, שאין לומר שלא יפול וכו' רצונו ג"כ ואין לומר, וכש"ן היא במקום פו"ו: (ח) לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים, פי' אע"פ שהתכלית המיוחדת הוא עקר לתורה אלוהית במה שהיא אלוהית משא"כ הבחירה ואעפ"כ הוהירה התורה על שניהם דכיוון על הבחירה ועל התכלית המיוחדת, ואם כן למה לא ראה הרמב"ם למנות גם כן הבחירה אצל תכלית המיוחדת בין העקרים: (א) הנה הם קודמות בהכרח. פי' ובעצור זה הוהירה התורה על הבחירה, ועל התכלית בשלוח לא הוהירה התורה כי הוא אינו השלמות האמתי כמ"ש לעיל כי התכלית המיוחדת מתחלף לתכלית וכו': (ב) ולפי שאין מי שיכחיש וכו', הוכרח לומר זה כדי שלא תקשה מאחר שהוכרחת התורה להוהיר אל הבחירה מטעם שהיא קודמת אליה בהכרח, א"כ מטעם זה היה לה ג"כ לרמוז על המשכלות הראשונות כי הם ג"כ קודמות לה בהכרח כמ"ש לעיל מזה: (ג) הוכרי שמים. חזוי כוכבים וכו' מלשון יעמדו נא כוכבי שמים וגו', ונקראו כן כי הוא לשון נירור שמגררין

כי אם לא יהיה לאדם מושכל ראשון א"ל לו לקיים ולהבחין דברים שכלו דת האלוהית וכיוצא, אפ"ה אין ראוי להניח המשכלות ראשונות עקרים לדת האלוהית לפי שהן קודמות לכל וכו': (ס) להיותן. לפי שהן: (ע) טוב בעצמן. טוב באמת: (פ) או דבר שידומה אליו שהוא טוב. בתחלה היה נראה לו שהפעולה הזאת שהוא פועל עתה הן בעיניו מקח וממכר או שגר דברים היא טובה ואחר שגמר אותה ראה שלא יאכל לפועל כהאשר היתה בתחלה במחשבתו וכיוצא בזה: (ז) גם כן. כמו הבחירה, ר"ל לדת האלוהית גם לדת הנימוסית: (ק) מתחלף לתכלית וכו'. כי תכלית הנימוסית אינו השלמות האמתי אצל תכלית התורה הוא השלמות האמתי: (ר) אעפ"י שלא מנה הבחירה. פי' וא"ל להשיג התכלית המיוחדת וזאת הבחירה לפי שכלא יהיה הבחירה תפסית ביד האדם חזי יהיה מוכרח על מעשיו יהיה לו א"כ מקום לשכר ועונש, אעפ"י כן מנה התכלית המיוחדת לפי שהוא עקר לתורה אלוהית במה שהיא אלוהית מה שאין כן הבחירה: (ט) שאם תאמר אחר שאין הבחירה וכו'. אע"פ שהזכיר גם התכלית אין כוונת המחבר בקושו זה כ"ל על הבחירה וכמו שיתבאר בסמוך, ומה שהזכיר ג"כ התכלית בשלוח

ענפים

פ"מ [א] אבל הוא התחלה לכל הפעולות וכו'. מכאן משמע קצת שמה שאמר המחבר לעיל פ"ג וגם התכלית בשלוח אינו התחלה לדת האלוהית, כוננו ופירשוהו הוא כהאשר כתבנו שם, דא"כ למה אמר כאן אצל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות, הכי ה"ל אצל הוא התחלה אליה מצד שהוא התחלה לכל הפעולות כמ"ש לעיל מזה בסמוך גבי בחירה אצל הוא התחלה אליה מצד שהיא וכו', חלל ע"כ שכוונתו שהתכלית בשלוח אין לו שום שייכות כלל לומר עליו שהוא עיקר לדת האלוהית כי אין עקר כוונת דת אלוהית בזה כמו שכתבנו לעיל בפ"ג בשרשים, ומיהו אינו מוכרח כי נוכל לומר מ"ש אצל הוא התחלה וכו' רצונו לומר אצל גם הוא התחלה וכו': התחלת

וה' ג"כ מי שיכחיש התכלית בכל הפעולות כאפיקורוס וסיעתו החושבים שהעולם נפל במקרה ואין תכלית לשום פעולה מהפעולות אבל הכל הוא במקרה גמור, ואף מי שיניח תכלית לכל הפעולות האנושיות לא יניח תכלית נכבד מזה שהוא ההשקפות הנפשיות בחיים הנצחיים, לפיכך הוכרחה דת האלהית (ד) לכתוב זה כדי לבטל הדעות ההן להיותן (ה) נפסדות בעצמן (ו) לפי שהן מבטלים כל הפעולות האנושיות והתכלית האנושית, (ז) מוסף על במול הדתות בכללן : **פרק י** [ט] התחלות דת האלהית בכלל הן ג', הא' מציאות השם, והב' תורה מן השמים, והג' שכר ועונש, ואלו הג' אין לספק בהן שהן התחלות הכרחיות לדת האלהית כמה שהיא אלהית, לפי שאם נשער סלוק אחד מהן תפול דת בכללה, וזה מבואר מעניינם, כי אם לא נאמין מציאות השם המצוה דת, אין שם דת אלהית, ואף אם נאמין מציאות השם (ה) אז אין תורה מן השמים אין שם דת אלהית, (ז) ואם אין שם שכר ועונש נשמי בעוה"ז ונפשי בעוה"ב למה זה תסודר דת אלהית (ג) אם לתקן סדור והנהגת האנשים ועניניהם כדי שישלש ישוב הכרזת הכרית, הנה דת הנימוסית תספיק לזה, אבל יראה בלי ספק שהבצאת דת האלהית היא להגיע האנשים אל שלמות תקציר די הנימוס האנושי להגיע אליו, חזו השלמות האנושי הנחלה בשלמות הנפש (ד) כמו שיבא. (ה) ולזה הוא מבואר שהשכר והעונש הנפשי הוא עקר ושורש אל התורה האלהית בלי ספק, והשכר הגופני המגיע מהש"י בעוה"ז לצדיק על קיום המצות (ו) לראיה עליו, (ז) ולזה היה השכר והעונש בכלל התחלה לדת האלהית, ולזהות

שרשים

נשמיי ונפשי למה זה תסודר וכו' : (ג) אם לתקן. אם כונתה כדי לתקן : (ד) כמו שיבא. כפרק הבא אחר זה ובכמה מקומות מזה הספר : (ה) ולזה הוא מבואר. מאחר שהדת האלהית נכדה מציאות דת האדם לשלמות הנפשי : (ו) לראיה עליו. פ' מאחר שכונת הדת האלהית היא להביא את האדם לשלמות הנפשי פ' עשיית המצות א"ל למה נתן לו הש"י שכר בעוה"ז, אלא כדי שיבא זה לו לראיה שיש להש"י יכולת ליתן לו שכר ג"כ בעוה"ב והשכר הזה אינו מחסר כלום משכר עה"ב. ועל העונש הגופני לא הקסה למה מגיע לאדם בעוה"ז כי נוכל לומר שהוא בא לאדם בעבור שילך בדרך הישר והטוב כדי שעל ידי כן ישיג שלמות הרוחני והוא עה"ב, אלא על השכר הגופני היה קשה למה מגיע לאדם בעוה"ז לכן אחר המחבר שהוא לראיה וכו'. ומכאן משמע צהדיא שהשכר ועונש הנפשי לבד הוא עקר לתורה האלהית ולא הגופני, וכן הוא דעת המחבר לקמן במאמר ד' פ"ל : (ז) ולזה היה וכו', מאחר שהשכר הגופני הוא

שמזכירין הדבר ע"י הכיכבים שבשמים, וטעמם שיכחשו הנחירה עיני צפ"ה ממ"ד : (ד) לכתוב זה. לרמוז על הנחירה והתכלית : (ה) נפסדות בעצמן. אין צריך להביא שום ראיה כדי לסתור אותן הדעות כי הם מבטלים מעצמן : (ו) לפי שהם מבטלים כל הפעולות. לפי כדעתם הנפסדת כשירצה אדם לפעול אינו פעולה לא יהיה לו באפשרות כי כבר נגזר עליו שלא יעשה, וכן לפי כדעתם לא יבא אדם לשום תכלית בפעולתו ואינו רואין כדוש שאינו כן, וכ"כ המחבר צהדיא פ"ה ממ"ד וז"ל לפי שיבטל בזה טבע האפשר שהחבר מציאותו מן הכדוש וכו' ע"ש : (ז) מוסף על בטול וכו'. כלומר יתר על ביטול הדקות, ור"ל שמבטלים דעתם הנפסדת כל הדקות ואף כל הפעולות וכו' : **פרק י** (א) אם אין תורה מן השמים, אם לא נאמין שהיא נתונה מהש"י א"ל לא להיות אלהית : (ב) ואם אין שם שכר ועונש. אף אם נאמין מציאות השם ותורה מן השמים אם לא נאמין שהם יתקדך נותן שכר ועונש

ענינים

פרק י [א] התחלת הדת כו'. מאמתי גלגלון שכח חכם א' וז"ל, אם נאמר שהעקרים שנים תורה מן השמים ושכר ועונש יראה שיכלו אלו הב' לבדם כל העקרים ולא נאמר למנוח עממם מציאות האל, כי אם נאמין תורה מן השמים ר"ל מהאל א"ל יראה האל ית', וכן אם נאמין שכר ועונש יראה בהכרח שכן השכר והעונש שהוא האל, לכן לא יהיו העקרים לפ"י כ"א ב'. ואין ענין תורה מן השמים שהוא עקר כי אם מהאל. וכן אין ענין שכר ועונש שהוא עקר כי אם מהאל. ואם לא נאמין שיהיו מהאל אינם עקרים וצריך שאינם אומרים עכ"ל. ולי נראה שגין זה מן הקבוצה, כי מה שהוכרח המהדר למנוח גם כן מציאות האל בין העקרים, כונתו על השרשים היוצאים מהעקר הזה שאינם נכנסים תחת הב' עקרים אחרים, כי הוא כזה לקמן פ"ג מאמר זה שצריך להאמין העקרים ע"י השרשים וכל הכופר בשורש פאלו כופר בעקר עצמו. וא"כ אם חמנה רק ב' עקרים והם תורה מן השמים ושכר ועונש, אזי אף אם יהיה בכלל מציאות האל גם כן מ"מ לא יהיה מחויב להאמין בשרשים היוצאים מציאות האל, והם האחדות והדתות השמות וכו' כמבואר בפ"ז מזה המאמר, ואם יכפור בזה לא יהיה נקרא כופר בעקר כי הם אינם נכנסים תחת ב' עקרים אלו, וזה אינו לפי כונת המחבר ולא לפי דת התורה חמונתו כי זה הוא שורש ועקר פדמי לתורה משה, כי היא אינה כובלת לא הנשמות ולא הבניות, לכן היה מן ההכרח למנוח ב"ב מציאות האל בין העקרים, נראה לי :

ולחיות אלו הג' הם עקרים כוללים לדת האלהית הוא שמנו אותם רז"ל בפרק חלק במשנה ואמרו שהכופר באחד מהם אינו בכלל בעלי הדת ולזה אין לו חלק לעוה"ב, אמרו (מסכתין פרק י"א דף ט"ז ע"ה) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנא' ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ (ישעיה כ) ואלו הן שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחיית המתים מן התורה, כלומר שמכחיש השכר והעונש האלהי הנרמז בתחיית המתים שהוא פועל אלוהי (ח) אם לנפשות ואם לגופות לכלול כל מיני השכר, וזהו שנמצא לרז"ל שם דברים שמורים בהם כי תחיית המתים (ט) שם נאמר (י) בכללות ויחד, אם על תחיית המתים בפרט ואם על עונש הנשמות והעוה"ב ויום הדין בכלל, וגם שם ביארו (כ) ענין המשיח שהוא שכר גופי לרמוז על כל מיני השכר, ואח"כ מנו האומר אין תורה מן השמים והוא העיקר האחר, ואח"כ מנו האפיקורוס, ולפי מה שנמצא לראשונים משם אפיקורוס הוא איש היה הושב שהעולם נפל במקרה והיה מכחיש מציאות השם שהוא הפועל ונקראו הנמשכים אחר דעתו אפיקורוסין, הרי שמנו אלו הג' עקרים ואמרו שהכופר בהן אין לו חלק לעוה"ב כי הוא יוצא מכלל בעלי הדת, ואע"פ ששם בפרק חלק נאמר כי אפיקורוס הוא המבזה תלמודי חכמים, אמנם אמרו כן לפי שאין כל אדם (ז) מספיק לדעת מציאות השם מעצמו, ואמנם ידענו אם על צד (ח) הקבלה ואם על צד הטופת מפי החכמים, והמבזה תלמודי חכמים המפרסמים מציאות השם לכל האנשים לא הניח לעצמו דרך (י) במה שידעו והרי הוא כאלו מכחיש מציאות השם ע"כ נקרא אפיקורוס, ואחר שלא מנו במשנת פרק חלק אלא אלו מן הכופרים שאין להם חלק לעוה"ב, יראה ששלשה אלה הם העקרים הכוללים לתורה אלהית שיחוייב להאמין בהם כל מי שהוא מתיחס אל דת אלהית, ואע"פ שמנו שם בנמרא אחרים שאין להם חלק לעוה"ב, אמנם מנו אותם להיותם מסתעפים מן הג' עקרים הללו לא שהם עקרים בפני עצמם :

פרק יא (א) וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל (ב) אחר שהכל מסכימים עליה (ג) היותה אלהית (ד) ראוי שגשים אותה (ה) שורש וטבתן לדתות האלהיות

וראו

שרשים

(ט) שם נאמר. כלומר מלה הנאמרת : (י) בכללות ויחד. בכלל ובפרט : (כ) ענין המשיח שהוא שכר גופי. שכר גשמי דעוה"ב כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פל"א, וכבר נתבאר ששכר עוה"ב אינו אלא לרואים : (ז) מספיק לדעת. יכול לדעת (ח) יכולת וכבר נשתמשו בו חז"ל האיש בידו סיפוק לעשות כלומר יכולת. או מלשון די והמלאכה היתה דים מתרגם התורגמן מספיק וכל"א (גענוג, הינלענגליך). וזהו המין אמרו בכתובות בסוגיא דלאי מעשי ידך דמונותך בדספקא. והנה שני אופנים הללו דקנה אחד עולים כי היכולת והדי כמעט מכונן אחד הם : (ח) הקבלה. שכן קבלנו חיש מפי איש עד מרע"ה : (ג) במה שידעו. ככלל. ור"ל ע"י מה שיוכל לידע מציאות ה' : **פרק יא (א)** וזאת התורה אשר שם משה וכו'. כלומר התורה הזאת שנתן משה לפני בניו, ולא הביא זה הכתוב אלא על צד צחות לשונו : (ב) אחר שהכל. מאחר שהכל : (ג) היותה אלהית. שהיא נתונה מהש"י. ואין להקשות מאחר שהכל מודים שתורת משה היא אלהית ח"כ למה זה ועל מה זה אינם מחוייבים האחרים שתורת משה, כבר מובאר לעיל שהם אומרים שהיא זמנית, ועיין מזה ג"כ לקמן פכ"ד מזה המאמר : (ד) ראוי שגשים אותה. לכן ראוי שגשים את התורה הזאת : (ה) שורש ומבחן לדתות אלהיות. פ"י שע"י התורה הזאת תוכל להבחין אם השאר דתות הם אלהיות באמת,

ו'ט

הוא ראה על השכר הנפשי לכן שמנו השכר והעונש בכלל התהלה וכו'. ולא מטעם שהשכר הנפשי הוא גם כן התהלה לדת האלהית, ולכן אף אם יכחיש שכר גשמי אין בזה כלום מאחר שהוא יאמין בעיקר. ועיין מזה לקמן במאמר זה פכ"ג דענפים : (ח) אם לנפשות ואם לגופות וכו'. כלומר שכר גשמי ושכר נפשי, ור"ל שרמזו בזה שהש"י נותן שכר גשמי לרואים על שכר הנפשי כי הוא השכר האמתי. ולהוסיף ביאור דקדק בלשונו ואמר לכלול כל מיני השכר ר"ל אפי' שכר גשמי שהוא אינו שכר באמת רק דמיון ומין מהשכר רוחני. ואפשר שרצה בזה גם כן לכלול דעת הרמב"ם שאמר שיש דעה"כ שכר גופי"ג גם כן כמו שיתבאר לקמן במאמר זה פט"ו בהדיא שרצה לכלול שניהם ע"ש, אבל הוא עצמו סובר דעת הרמב"ם שאין שכר גופי דעה"כ כמו שיתבאר הכל לקמן במ"ד פ"ל, ועיין שם עוד בפל"א כי שם יתבארו דברי המחבר שבכאן יותר, ויתבאר שם ג"כ שיש ד' מיני שכר וז"ל כחן לכלול כל מיני השכר, אבל מ"מ המחבר כוונת שיעקר השכר הוא השכר הנפשי והשכר הגופי הוא להצריך כוונת. והובררתי להאריך כחן קצת אף שדברים פשוטים הם כדי להורות ולישב דברי המחבר באופן שלה יהיו כותרים אחריו עם מ"ש לקמן במ"א פכ"ג על ענין זה. ועיין ע"ז שם דענפים כי שם נרחיב את גבולנו דעוה"ב לישב ולתת קושיה ה"י שהניח דברי המחבר כסותרים אהדי ע"ש :

[עקרים] ד 4

וראו שילקח ממנה ראיה עליהן (ו) וזה, כי כמו שמן האיש האחד ילקח ראיה על כל אישי הבין (ז) ביריעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו וקיום מציאותו (ח) כן ראוי שתלקח ראיה מן הדברים שבבאר בתורת משה ההכרחיים למציאותו וקיום מציאותה (ט) על הדברים שראוי שיהיו בתורה האלהית נותנים מציאותה ומקיימים כציאותה (י) ג"כ, ואחר שאנחנו נמצא שיסדה תורת משה בתחלתה שלשה התחלות שזכרנו, שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושבר ועונש, יראה שהן התחלות (כ) הכרחיות לתורה אלהית, ולזה יכדה אותם (ל) בפרשת בראשית לרמז (מ) על שאלו הן התחלות לתורה האלהית. וזה כי כמו שבכל חכמה יונתו בתחלתה הדברים והתחלות שעליהם (נ) (*) תסוב החכמה ההיא, והם שרשים לאמת כל הדברים שיבאו בה, כן נכתבו בפרשת בראשית שלשה ענינים חלוקים זה מזה, בכל אחד מהן עקר כאלו העקרים, להורות כי אלו הם שרשים ויסודות לתורה אלהית שעליהם תסוב היא וכל ענייניה. (ס) כי מבראשית עד אלה תולדות השמים הוא ענין אחד ונכתב להורות על העקר האחד (ע) שהוא מציאות הש"י הפועל ברצון לכל הנמצאות, כדי להבחיט סברת בת אפיקורס שהיו חושבים שהעולם נפל במקרה (פ) ושאינו לו כבה פועלת, ועל זה העקר סובב כל הספור אשר מבראשית עד אלה תולדות השמים, כי בסדר שנמצא כתוב בפ' בראשית לנבראים מסדרגת מציאותם זה על זה וסדרם ומציאות הצורות כצמח והחי והמדבר בזמנים מתחלפים, כל זה מטה שורה על מציאות פועל ברצון, כמו שיתבאר במאמר ב' בגו"ה בפרק ד'. (ז) (ח) ובאר בזה החלק שמבחר כל הנמצאות השפלות הוא מין האדם ויהא לברו עקר כוונת הוצירה בעולם השפל, כי

(*) הגו"ה, תסוב החכמה. פירש נכסוס תעמוד החכמה. ראוי לפשט דבריו כי כמו שנגמלים והאומות אשר סביב יתגללו הם נחמסו על קוטבם אשר עומד על מצבו ואי אפשר לזיז דבר שיתגלגל בזוה קוטב שיפחוך כליו, כי כל חכמה וכל לימוד הם כזה נחמך על הכתמות הראשונה נחמסם הסוף, ואיך אותן הכתמות כן הם עשוי כיון החכמה היא והמכרה נדעת אותן כתחלת הלימוד:

שרשים

והראוי שילקח ממנה ראיה עליהן: (ו) וזה כי כמו וכו'. עתה מפרש דבריו הראשונים כדרכו תמיד בכל ספר הזה: (ז) צדיעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו. פי' כגון עז"מ חס מדבר הוא עצמות וקיים המין האנושי וזולת זה א"ל להיות אדם, וא"כ כשתדע ותבחין עצמות מציאות איש אחד ומה שהוא הכרח לו על ידי זה הוכל לידע ולהכיר עצמות כל מין האנושי, וה"ש מן האיש הא' ילקח ראיה על כל אישי המין: (ח) כן ראוי שתלקח וכו'. מאחר שהכל מודים שתורת משה היא נתונה מהש"י ראוי ג"כ שילקח ממנה ראיה על כל הדקות כנזכר: (ט) על הדברים שראוי שיהיו בחורה האלהית. שאר התורות האומרים שהן אלהיות צריכין להיות אצלן גם כן דברים כאלו באופן שיתנו מציאותו וכו' (י) גם כן. באופן הדברים המקיימים מציאות תורת משה. ואמנם מה הם הדברים המקיימים אותה מבאר והולך ואחר שאנחנו וכו': (כ) הכרחיות לתורה אלהית. שא"ל לה להיות אלהית וזולת ג' התחלות אלו: (ל) בפרשת בראשית. בתחלת התורה: (מ) על שאלו הן התחלות לתורה אלהית.

ענפים

(א) ובאר בזה החלק שמבחר כל הנמצאים השפלים הוא מין האדם ושהוא לברו עקר כוונת היצירה בעולם השפל וכו' ולזה נתאחרה יצירתו וכו'. לא ידענו מי דחקו לומר כן ומה הוא ההכרח המביא אותו לידי זה, והלא נתאחרה יצירתו של אדם ג"כ בשקד הגלגלים והמלאכים ולפי זה יהיה האדם תכלית ג' עולמות בכלל ויהיה המונחה שכלם, וכן הוא האמת כי המלאכים הם מניעים את הגלגלים והגלגלים הם הממנעים והכל לקיום שלם השפל ובפרט ויותר הוא לקיום האדם וה"ל למה אמר שהוא תכלית לפולם השפל בלבד. ולאשר שדעת המבחר בזה הוא כי יב' להמלאכים והגלגלים עוד איזה תכלית אשר יהא ממד עולם

התבאר

(ק) כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות לשאר הצורות כצמח וחיי, כמו שהמלאכות הקדומות לאזו מלאכה הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן, כן כל הצורות הקדומות לצורה האנושית הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן, ולזה (ר) נתאחרה יצירתו (ש) ונתיחסה אל השם ית' יותר מכל יצירות שאר הבעלי חיים, לרמז שתכלית כוונת הפועל ביצירת הצורות הקדומות מהצמח והחיי היתה מציאות הצורות האנושיות בלבד, כי האדם לבדו מבין שאר הנמצאות השפלות מכיר מציאות הפועל, וכשנמצא האדם נשלמה היצירה (ת) ואז נאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (נחמ"ט) כי התכלית בבל דבר סוף המעשה, ומה היה האדם סוף היצירה כמו (א) שהמלאכה הראשית סוף כל המלאכות וכלן קדומות אליה (ב) ונמצאות בעבודה, וכל זה החלק לא נכתב אלא להורות על העקר הראשון שהוא מציאות הפועל לכל הנמצאות בלבד, ולזה לא נזכר בכל החלק הזה שהוא מבראשית עד אלה תולדות השמים אלא שם אלהים בלבד, כלומר בעל היכולת להמציא הכל, להורות כי לא היתה הכוונה בכל מה שנזכר בזה החלק אלא להורות על מציאות הפועל לכל הנמצאות לבד, והוא העקר הראשון. ובמלה תולדות השמים עד והאדם ידע את הוה אשתו (ס"ד) הוא ענין אחר ונכתב לרמז על העקר השני (ג) שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ועל זה תמצא כל הספור ההוא סובב על תורה מן השמים, כי התהלת הדבור שנדבר הש"י עם אדם הוא ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו' (ס"ז) וכתב אלה המעשים למה נצטווה האדם צווי אלהי ויתר מכל ב"ח, ואמר ויצו ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וגו', כאלו בא לבאר כי להיות האדם משכיל (ד) ויודע בגדרי ב"ח יותר מכולם היו כל הנמצאות השפלות משועבדות אליו (ה) וכולם נמצאו בעד האדם, ותכלית האדם לשמור מצות קונו (ו) ועל זה הונה בעוה"ז (ז) הנרמז בנ"ע כדי שיאכל מעץ החיים אשר בתוך הגן (ח) שהוא רמוזו אל התורה שנא' בה עץ חיים היא למחויקים בה (משנ"ג), (ט) וכאשר יעבור על מצות

קנו

שרשים

התבאר בזה החלק: (ק) כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות. ענין לעיל פ"ו בדבריו בשרשים ובענפים ותמצא הכל מבורר היטב, כי לכאורה נראה שדברי המחבר שזכאן סותרין מ"ש לעיל פ"ו ע"ש, וע"ש גם כן בסוף הפרק ההוא וזמה שכתבנו שם ותמצא ג"כ מבורר דברי המחבר שזכאן בנ"ש כמו שהמלאכות הקדומות לאזוה מלאכה וכו' ע"ש: (ר) נתאחרה יצירתו. שהאדם גברא אחרון: (ש) ונתיחסה אל ה' וכו'. פי' שיש לאדם מזד א' יחס ודמיון אל הש"י יותר וכו'. ור"ל שנתן לאדם חלק אחד ביצירתו יותר מלשאר ב"ח והוא הקיום האישי אשר מזד זה הוא צדמות אלהים כמו שיתבאר לקמן בפרק ההוא ולכן אמר הכתוב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו' משא"כ בשאר היצירות שלא נזכר בהן שום דמות ואלס. וראיתי שהאכל ועקב היה מפרש זה בדרך אחרת וזו"ל ונתיחסה אל השם כדכתיב ויזר ה' אלהים את האדם ונשם בריאה אחרת לא כתוב ה' לגבס עכ"ל. וזה דבר תימה וכי נעלם ממנו מ"ש אחר זה בסמוך בואת הפרשה ויזר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וגו' וגם המחבר בעצמו הביא כתוב זה בסמוך, והאריכות בזה הוא ללא צורך: (ת) ואז נאמר ויכלו השמים וכו'. כלומר אע"פ שכבר כלו קודם בריאת האדם: (א) שהמלאכה הראשית. מבורר לעיל בפרק שז' (ב) ונמצאות בעבודה. בעבור המלאכה הראשית: (ג) שהוא

מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ואע"ג שהקורס מן השמים הוא העקר לבד והנבואה הוא שורש אליה כמו שיתבאר לקמן פט"ו מזה המאמר, א"כ למה אמר כאן מציאות הנבואה תחלה ואח"כ תורה מן השמים, מ"מ כיון שלא תתאמת תורה מן השמים וזולת ע"י הנבואה כמו שיתבאר לקמן פי"ח לכן אמר ג"כ כאן הנבואה תחלה ואח"כ תורה מן השמים, וענין לקמן במ"ג פי"ז: (ד) ויודע בגדרי ב"ח. כבר כתבנו לעיל בפ"ח שלשון גדר הוא עצמות הדבר, ור"ל כי האדם היה יודע עצמותו וטבע כל א' של בעלי חיים ולפי שעצמיה קרא לכן שמות לזה אריה ולזה נשר וכו' כמ"ש בבחי' צפ' בראשית בפסוק וכל אשר יקרא לו האדם וגו' ע"פ המדרש ע"ש. וזש"ה ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וגו' (ה) וכולם נמצאים בעבור האדם. האדם תכלית לכל הנמצאים, אבל תכלית האדם הוא לשמור מצות קונו ולכן הונח בעוה"ז וכו': (ו) ועל זה. ובעבור זה: (ז) הנרמז בג"ע. ג"ע הנכתב בתורה הוא רמוז לעוה"ז וע"ד התקן עצמך בפרוודור כדי שתכנס וכו' ויפה שעה א' בתשובה וכו': (ח) שהוא רמוז. עץ חיים הוא רמוז אל התורה וע"י התורה יוכל להשיג תכליתו ושלמותו כמו שמבאר בסמוך ולכן הוא מצוה יותר מכל הנמצאות השפלות: (ט) וכאשר יעבור מצות קונו. כלומר ויאכל מעץ הדעת דהיינו שילך אחר תענוגי העוה"ז הנרמזים בעץ הדעת

ענפים

ענפים לא בעבור האדם ולא בעבור עולם השפל כמו שהוא דעת הרבה מן הסופרים לכן לא הזכיר כ"א עולם השפל בלבד, אבל הוא דומק ונ"ע:

אמר

קונו (י) יגורש מג"ע, ובעבור זה נכתב כל הספר ההוא שקרה לאדם עם הנחש והיה, כדי שיהיה לו (כ) רמז על מה שיקרה לו בעתיד, שהנחש הנקרא בלשון רבותינו ז"ל ספאל הוא יצר הרע המטריד את האדם (ג) באמצעות האשה מהשגיו שלמותו, והוא הגורם להיותו מנורש (מ) מג"ע, ולזה נכתב בכל הספר הזה ה' אלהים (להורות (נ) כי אין די אל השגת השלמות האנושי בהאמנת מציאות הפועל בלבד (ס) אשר יושג זה מצד ההשגה בפועל המהותי הדברים הטבעיים שהוא הנרמז במלת אלהים, אבל צריך האמנת הנבואה ותורה מן השמים, שהשגת זו היא למעלה מהשגת הפועל המהותי לדברים הטבעיים, וזוהי הצד שהצווי בא מאת ה' אלהים אפשר שיאכל אדם סעף החיים ואכל וחי לעולם, לא מצד הידיעה וההכרה הראשונה שהוא ידיעת מציאות הפועל לבד, אבל מצד השגת הנבואה והתורה האלהית המצוה לעשות הדברים (ע) הנרצים אצל הש"י אע"פ (פ) שלא יגורם החקש, שזהו ענין (ס) למעלה מן הדברים הטבעיים (ק) וכדי שלא ידומה בזה שום שניות הלילה אמר במקן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה אשר מאלה תולדות השמים עד והאדם ידע את הוה אשתו (נאליס ד') ה' אלהים (ע) להורות על העקר היה שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, וכל העונשים שנוכרו בה היו (ס) כוללים למין האדם לא מיוחדים באדם והיה בלבד. ומן והאדם ידע את הוה אשתו עד זה ספר תולדות אדם הוא ענין אחר ונכתב לרמז על העקר השלישי שהוא מציאות השכר והעונש הפרטי וההשגחה בפרטים המתחדשים בעולם מקצות ודברי ריבות בין אדם לחברו (ה) כמו שקרה לקין והבל (ז) חה מין אחר מן העונש על העונש הנוכר בפרשת הקודמות מאדם וחיה, כי שם נענש אדם על עברו מצות ה' לרמוז על כלל המין (ג) כי עקר העונש הוא על עברו מצות השם, ולא נכתב מצד הענין הפרטי בעצמו שקרה לאדם והיה, ולזה היו כל העונשים שנוכרו באדם וחיה כוללים

עשרים

יגורם ההקש. שלא יושג טעם ע"י השכל האנושי כגון לבישת שטנו ואכילת חיור ושופר וכיוצא בזה (שלא יגורם השכל אנושי מצד היקף דבר לדבר) (ז) למעלה מן הדברים הטבעיים. כי האדם לא יוכל להשיג שכלו בדברים האלהיים רק בדברים הטבעיים יוכל להשיג, לכן הדברים האלהיים הם למעלה מהטבעיים (ק) וכדי שלא דומה בזה שום שניות חלילה. שלא יחשוב מאחד שכתוב בתחלה אלהים לבד ומאלה תולדות ואילך כאמר ה' אלהים הם ב' אלהות חלילה: (ר) ופתח באנכי ה' אליהן. ומתחלה אמר אלהים לבד: (ע) להורות על העקר הזה. כי נצטת מתן תורה באמרו ג"כ ב' שמות הללו: (ס) כוללים למין האדם. כי ענייניהם ומעשיהם של אדם ואדם הם רמוז מה שיקרה לאדם בעה"ז כניכר לעיל: (א) כמו שקרה לקין והבל. כי הריגת הכל ועונש קין לא היתה כולל כל מין האדם, רק כשגיל עזאזל ותולדותו נאמר איך השגיח הש"י עליהם והענין לקין על הריגת אחיו, וזהו נקרא עונש הפרטי, וכן הוא בדרכיו בחי, וע"ן מיה לקמן פט"ו ממאמר ג' כי ענין דהבא נאות אל מה שנוכר שם: (ב) וזה מקין אחר מן העיניש על העיניש. שזה הענין מקין הוא אינו דומה לעונש דאדם וחיה: (ג) כי עיקר העונש הוא על עברו מצות ה', כמו שנאמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל וגו' אשר צויתך לכלית אכול ממנו וגו': כוללים

הדעת. כמבואר במורה פ"ז לחלק א': (י) יגורש מג"ע. מעה"ז: (כ) רמז על מה שיקרה לו. כי חטא של אדם וחיה הוא חטא כללי כמו שיתבאר בסמוך: (ל) באתנעות האשה. באתנעות החומר הכרמו באתנעות אשה. וכמה"ס בחי' פ' בראשית ע"ש, ושם מתאכל ג"כ הענין שקרה לאדם וחיה עם הנחש הוא רמז ג"כ מה שיקרה לאדם בעה"ז כי הוא חטא כללי. שט"ן נבי' נחש עם המלה, כן פ' הכמיו שם והוא סמאל וכו': (ת) מג"ע. מעה"ז: (כ) כי אין די אל השגת וכו', כי אין די לאדם לצורך השגת תכליתו כשיושיג מציאות הש"י הפועל בראונו לבד: (ס) אשר יושג זה וכו'. שזה יושג רק ע"י הדברים הטבעיים המתקוים בהנצחיים בעולם כמו שיתבאר במ"ב פרק ד' וכו', וזה נרמז במלת אלהים, כי מלת אלהים מורה על היכולת כמו יש לאל ידיו וכמה"ס המחבר לקמן מ"ג פ"ג וע"ש בפ"ב בענינים, וע"י ההשגה זו לא יבא אל שלמות תכליתו כ"א ע"י השגת המורה הכרמו במלת ה' אלהים כי היא למעלה מן הדברים הטבעיים, ומזה הנד אפשר שיאכל מעץ החיים וכו'. ונראה טעמו של המחבר בזה כי ההנבואה וחיה רמז נשם ה' אלהים, הוא כי ההנבואה והכבוד המושג במראה הנבואה קרא הכתוב פעם ה' ופעם אלהים כמה"ס לקמן ממאמר ב' פ' כ"ח פ"ט, ועוד כי ה' דורות נאמרו ע"י ב' שמות אלו כמה"ס מיד בסמוך אנכי ה' אליהן וגו': (ע) הנרצים. שכן עלתה רצונו ית': (פ) שלא

(ד) כוללים כל המין, אבל בפרשה הזאת ביאר ההשגחה בענינים פרטיים מכל איש ואיש, והוא איך השגיח השם בקין להענישו על שלא היתה כוונתו רצויה בעשיית הקרבן ועל התמסר שעשה להבל (ה) לא מצד עברו מצות השם לבד, וזה להורות שהשי' משגיח בעושים רשע להענישם על מחשבתם הרעה ועל החמס אשר בכפיהם. ואע"פ שהוא מאריך אפו להם כמו שהאריך לקין, לסוף הנה הוא נפרע מהם כמו שנפרע מקין במדה שמדד בדד לו, כי כמו שהרג את הבל וגרם להפסיק כל תולדותיו כן נהרג קין ונמחו קין ותולדותיו במבו' ולא נשתתיר מהם שריד ופליט, אע"פ שהיו בתולדות קין אנשים גדולים חכמים ונבונים (ו) שהמציאו המלאכות והחכמות כמו שכתוב אבי כל חורש נחשת וברזל, אבי יושב אהל ופסקה, אבי כל תופש כנור ועוגב (זלש"ד ד') (ז) ולא נשא השם פנים להם, וזאת היתה כוונת כל החלק הני' הזה, ולזה נכתב בו שם ה' בלבד, לרמז כי ההשגחה הפרטית אשר היא בכל הדברים הנעשים בעולם לתת לאיש בדרךיו וכפרי מעליו אינה מצד מציאות הפועל המהווה לדברים הטבעיים ולא מצד תורה מן השמים, אבל מצד שמשלמות השם ובעלתו הוא להשגיח בשפלים (ח) ובנעדרו הכוחות להושיעם מיד שוביהם (ט) אמר הנביא רמו לזה מרוס וקדוש אשכון ואת רכא ושפל רוח (יפיע"י ל"ז) כלומר (י) שמצד מעלתו ורוממותו הוא שישגיח בשפלים להראותם עוצם יכולתו להחיות לב נדכאים. (כ) ובאר בספור הזה מקין והבל שהשגחתו היא במדת רחמים לפתוח לרשעים דרכי התשובה, כמו שפתח לקין ואמר לו הלא אם תיטיב שאת וגו' (זלש"ד ד') (ל) ואין זה ממדת הרין, ולזה (מ) לא נזכר בזה הספור שם אלהים כלל. ואחר שסיים לבאר אלו השלשה עקרים שהם התחלות לדת האלהית חזר להתחיל הספור וסדר התולדות כאשר בתחלה [ג] ואמר זה ספר תולדות אדם. כאלו אבר שמכאן הוא התחלת הספר כי כל מה שכתב עד הנה אינו אלא (נ) סדר התחלות הספר שאינו מן

שרשים

(ד) כוללים כל המין. שהרי כל העולם בכלל נדון במיתה ונער ההריון וכיוצא בזה מן העונשים הנזכרי' ס': (ה) לא מצד עברו מצות ה' לבד. שזה בכלל שבע מצות שנעוה עליהן אדם: (ו) שהמציאו המלאכות. שהמציאו בשכלם המלאכות ומהם נתפסעו המלאכות בעולם: (ז) ולא נשא ה' פנים להם. ולא חס עליהם: (ח) ובנעדרו. לשון העדר ו"ל שאין להם יכולת: (ט) אמר הנביא. כמו שאמר, וסדנה פעמים תמלא בדברי המחזק זה הלשון וצריך לפרשו כך: (י) שמצד מעלתו

ענפי

[ג] ואמר זה ספר תולדות אדם וכו' זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בתולדות אדם וכו'. הגם שלמי דבריו הפשוטים משמע שהכתוב מדבר באלה הראשון ומיוצאי חלציו ואין המקרא יוצא מדי פשוטו, מ"מ נראה לפרש קצת הכתוב הזה בדרך אחרת, והוא שבונה הכתוב בזה על כלל המין האנושי ולהורות חכלית האנושי, ומה שאמר תולדות אדם כאלו אמר תולדות של מין האדם. ואין כוונתו על תולדות הפשוטים רק על מעשיהם היוצאים מתחת ידיהם, וכמו שפירש"י בפסוק אלה תולדות בני נח איש לדיק חמים וגו' עקר תולדותיהם של דיקים מעשים טובים וכו', וכונת כלל פי' הכתוב כך הוא, כאלו אמר זה הספר שהוא התורה הוא חכלית מין האנושי בעה"ז כי אין לו לאדם בעה"ז רק לעשות מה שנאמר וכתוב בתורה והוא תולדותו של אדם ותכליתו כי על ידה יוכל להשיג שלמותו האמתי, וכן החכלית יבונה בשם התולדות וק"ל. פ"א זה ספר דרש בע"ל, כנגד ע' אומות שהם תולדות אדם. אבל קבלתי מש"כ מ"ר ר"מ ור"ג ל"י ע"ה חב"ד הישראלי הנאון מוה"ר מאיר גר"ו כונת הכתוב ע"ז הדרך, והוא עד"מ כשיש כח ב' סופרים שכתבו שניהם ספר ח' הו' חובה וזאת ח' דהיינו זה כותב אות אל"ף וזה ג"כ אל"ף וכיוצא בזה וכשתראה כתב שניהם חזי חזי תמונתם ונורתם שזה ח"ע"פ ששלמות וניור האות של זה שזה לשל זה כי בדרך עשה זה החל"ף ציור כזה עשה ג"כ השם, כמו כן הוא תולדות אדם כי ח"ע"פ שהם אחד באנושית וכלן באין מפרש וגזע ח' דהיינו מאדם הראשון, מ"מ אין תמונתם ונורתם שזה ותהלמות בהלף שאינו מעש, וזש"ה זה ספר תולדות אדם ר"ל זה הספר כשיכתבו אותו ב' סופרים אין נורת ותמונת כתב של זה דומה לשל זה ח"ע"פ ששלמות האותיות שיש בו שיש בדמיון, זה הוא תולדות אדם הראשון, להורות לנו הפסוק על שהיו מתהלכים בדעתם חלופין אינו מעט חף שאלו שניהם מאדם ח' וניהם שיש באנושית:

הספר. (ס) אבל כמו שכל מהחיל ספר ואמר בהתחלתו זה הספר מדבר בכך ובכך, כן בבאין אומר זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בחולדות אדם הוי"א נמשך העולם ממנו, ובא לבאר שמה שנכתב עד הנה אינו מן הספר (ע) אלא התחלות לספר (פ) כמו שבכל הכמה תחכמה יונחו התחלותיה בתחלתן, וזוה ספר תולדות אדם הוא התחלת ספר התורה (ג) ושכפר בראשית הוא ספור תולדות אדם, והחל ואמר ביום ברא אלהים אדם ברמות אלהים עשה אותו וזכר ונקבה בראם וגו' (נלשתי ה') (ק) אע"פ שלכפור התולדות היה מספיק בשיאמר ביום ברא אלהים אדם וזכר ונקבה בראם וגו', אמנם האריך לבאר ביום ברא אלהים אדם ברמות אלהים עשה אותו (ר) לרמוז על ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה, והוא שהשכר העונש הפרטי אשר אמרנו שהוא אחת (ש) מהתחלות התורה, אמנם הוא אפשר שיגיע לאדם מצד הנפש המשכלת שבו שהוא ברמות אלהים, שמהו הצד אפשר שיגיע לאדם (ח) הקיום האישי, וזוה הצד הוא ראוי לקבל עונש ושכר פרטי לא מצד (ה) הקיום המיני והוא (ז) משתתף בו לשאר הבעלי חיים, ועל כן כתב בזה הפסוק שהוא תחלת התורה (ג) שני הקיומים אשר לאדם, כי אמר ברמות אלהים עשה אותו לרמוז שיש לו קיום אישי כעליונים מצד היותו ברמות אלהים כלומר המלאכים שהם קיימים באיש, ואמר וזכר ונקבה בראם לרמוז על הקיום המיני שיש בו בתחתונים. ואל זה רמזו רז"ל בבראשית רבה (פרשה ה') שאמרו על פסוק נעשה אדם בצלמנו וגו' (נלשתי ה') (ז) במי נמלך א"ר יהושע בן לוי במראכת שמים וארץ נמלך. ובאור זה כי לפי שעד יום הששי קודם שנברא אדם היו בעולם ב' יצירות מתחלפות, העליונים שהם קיימים באיש והתחתונים שהם קיימים במין ולא באיש ונמלך הקב"ה בעליונים ובתחתונים ואמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (ה) כלומר שיחברו בו שתי הכחות יחד קיום באיש וקיום במין, קיום באיש כעליונים מצד הכח השכלי אשר בו, וקיום במין כתחתונים מצד הכח החמרי אשר בו, ולזה אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים (ו) ברא אותו בלשון יחיד לרמוז על הקיום האישי שנתן לו יותר על שאר בעלי חיים, ואח"כ אמר וזכר ונקבה ברא אותם בלשון רבים לרמוז על הקיום המיני שהוא מצד הזכר והנקבה יחד. (ז) אלא שיש להקשות על זה ממה שנמצא שם בבראשית רבה בשעה שאמר לו הקב"ה למשה כתוב נעשה אדם אמר לפניו רביש"ע מפני מה אתה נותן (ח) פתחון פה למינים למעות אמר לו הקב"ה כתוב והרוצה למעות ימעה ע"כ. והוא מבואר שהדבר שמציאותו טוב (ס) ראוי שימצא והדבר שמציאותו רע אין ראוי שימצא, ומה שמציאותו מעורב מן הטוב הרע, אם הטוב הוא הגובר ראוי שימצא, ואם הרע הוא הגובר אין ראוי שימצא. וזה הלשון שאמרו

שאמר

שרשים

האדם, וזוה הכד אינו ראוי לקבל העונש כמו שיתבאר לקמן בפירקין: (ז) משתתף בו. דומה בזה לשאר ב"ח: (ג) שני הקיומים. קיום המיני וקיום האישי ולכן הם נרמזים כאן בתחלת התורה כדי שיוצג שני קיומים. התורה וזכה להשארת הנפשי: (ד) במי נמלך. מאחר שאמר נעשה ב' רבים: (ה) כלומר שיתחברו בו ב' הכחות. נראה שלם, זה מש"ה ויאמר אלהים נעשה אדם וגו', ר"ל שגור על השני צורות שיתחברו יחד בצריות האדם והוא חלשון הכתוב ותגור אומר ויקס לך, כמו שפי' הנחיו בפי' בראשית בפסוק ויאמר אלהים יהי אור ע"ש. אבל אם נאמר שזה ללמד שיקח כדול שזה מן הקטן כמ"ס בסמוך אין אנו צריכין לפרש לשון ויאמר חלשון ותגור: (ו) ברא אותו בלשון יחיד. ולא אמר ברא אותם כמ"ס אחר זה אלא איתו לרמוז וכו': (ז) אלא שיש להקשות על זה. אם כונת הכתוב במ"ס נעשה לשון רבים על התאחדות ב' הקיומים הכס א"כ קשה תמה שנמצא וכו': (ח) פתחון פה למינים למעות שיש לחוש מזה לל' רשויות חלילה (ט) ראוי שימצא. ראוי שיהיה ויחיה אותו המצוי או שידבר אותו המדבר מאחר שמציאותו כולו טוב, ואפילו אם אינו

לנפשו

חלשון תחילת הספר ולשון תחלת הוא: (ס) אבל כמו שכל מהחיל. עתה בא לבאר פירוש הכתוב דזה ספר תולדות אדם וגו': (ע) אלא התחלות לספר. יסודות לספר: (פ) כמו שכלל חכמה וחכמה יונחו. כל חכמה שירצה האדם להשיג יונחו וכו' כמו כן בחכמת תורתנו. ואמר זה כדי שלא תקשה למה צריכה התורה לכתוב דוקא בתחלתה התחלותיה ויסודותיה ולא בסופה וכמו שנתבאר לעיל בזה הפרק: (צ) ושכפר בראשית הוא ספור תולדות אדם. וזה הכתוב דזה ספר תולדות אדם כוננו להגיד שספר בראשית הוא וכו': (ק) אע"פ שלספור התולדות וכו'. אע"פ שלפי מה שכתבנו שכונת ספר בראשית לספור ולהגיד תולדות אדם אם כן לפי זה היה מספיק וכו': (ר) לרמוז ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה. ולפי זה לא ישאל השואל והלא כוונת התורה על המצות ולמה לי לספר תולדות אדם כתורה, כי הא הכרחי וכו': (ש) מהתחלות. מיוסדות: (ת) הקיום האישי. הפרטי דהיינו שכל איש ואיש בפני עצמו קיים לעד אם יזכה במעשיו: (א) הקיום המיני. שאין לו קיום לעצמו רק למינו דהיינו אם מת ראונו נולד בנו תחתיו ואם כן יש קיום למין

שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה למעוה יטעה, וראה ממנו כמי שרוצה לסבול נזק מועט (י) בעבור התועלת המרובה המגיע מזה הלשון, ומי יתן ואדע מה הטוב הכרובה המגיע בלשון נעשה אדם, אם כדי ללמד (כ) לגדול שיקח עצה (ל) מן הקטן כמו שהוא יתברך נמלך במלאכת שמים וארץ שהם נבראו אע"פ שלא היה צריך, אין זה התועלת כל כך גדול כדי שיסבול בערו הנוק המגיע מנתינת פתוחן פה למינים למעוה, ואף אם נאמר שהתועלת המגיע מזה הוא מה שאמרנו בשם רבי יהושע בן לוי כדי שנדע שהאדם יש בו כח שכלי כעליונים וכח חמרי הנמצאים השפלים, שזה הכח השכלי נותן לו קיום באיש רצה לומר השארות אל הנפש האנושית הפרטית (מ) וזה דבר הכרחי אל התורה כמו שאמרנו. כי הנה זה אף אם בלי ספק הוא תועלת גדול שראוי לסבול בערו נזק מעוה המינים, הנה עדין ראוי לשאול מה ההכרח המביא לכתוב נעשה בלשון רבים (נ) היה לו לומר ויאמר אלהים לעליונים ולתחתונים אעשה אדם בצלמכם והיו מגיעים מזה התועלת הנוכרים ולא היה מקום למינים למעוה. ומה שנראה לי בזה (ס) הוא (ע) שעם שזה התועלת היה מגיע מלשון אעשה אדם (פ) כתב נעשה כדי שיובן ממנו ג"כ ענין אחר יותר עמוק והכרחי שיכתב (ז) והוא, כי לפי שמציאות העליונים שהם קיימים באיש יורה היותם נמצאים נמצא שיש לו כח ויכולת (ק) להשאיר האישים (ר) כמו שאלו קיימים תמיד באיש, ומציאות התחתונים יורה שהם נמצאים נמצא שיש לו כח (ש) לשמור המינים בלבד ולא האישים, (ת) וזה ממה שיביא למעוה ולחשוב (י) שהם שהי רשויות כמו שהחשב אליהם אחר כמו שנזכר במס' חגיגה (פ"ד דף ס"ו ע"ג), לכך אמר נעשה אדם בצלמנו (כ) כאלו שני הכחות שהמציאו הנמצאים המתחלפים שהם העליונים והתחתונים אומרים

שרשים

לגמרי טוב אלא שמעורב בו מעט רע מאחר שהטוב הוא הרוב והגובר על הרע ראוי שימצא ואין ראוי שיעוצז הטוב ההוא בעבור מעט הרע המעורב בו, אבל אם הוא להפך שהוא טובו רע או אפילו שמעורב בו מעט טוב מאחר שהרע הוא הרוב והגובר על הטוב אין ראוי שימצא: (י) בעבור התועלת המרובה המגיע מזה הלשון. כ"ל. ור"ל ולכן כתב בל' נעשה כי התועלת הנשמע ממנו הוא יותר מהנזק הנ"ל הלשון ומי יתן וכו': (כ) לגדול. בחכמה: (ל) מן הקטן. בחכמה ממנו: (מ) זה דבר הכרחי אל התורה כמו שאמרנו. שעל ידי התורה תוכל הנפש להשיג את תכלית הפרטי: (נ) היה לו לומר ויאמר אלהים לעליונים וגו'. לעול כשאמר אם כדי ללמד לגדול שיקח עצה וכו' הוא מצי למפרך נמי קושיא זו אלא שלא היה צריך עדין לזה בעבור שהוא צל מעצמו מכה הנחתו שהניח ואמר אם הרע הוא הגובר אין ראוי שימצא וק"ל: (ס) הוא. הוא זה: (ע) שם. שאל"פ: (פ) כתב נעשה. אע"כ כתב נעשה: (ז) והוא. והוא זה: (ק) להשאיר האישים. שנאמר הפרע הזה קיים לעולם: (ר) כמו שאלו קיימים תמיד באיש. דאם לא היה לו אפשר להמציא אישים

ענפים

[ג] כאלו שני הכחות וכו' ומזה הנמצא וכו'. שירצו נדרשים. ובזהל יעקב פי' ח"ל לכך כתב הקב"ה נעשה כדי שיהיה משמע שני רשויות הן ויבדל בראו האדם ועי"ז יודו בעל כרחם, פי' דתקשה להם גופא לפי סדרתם שהם אמרו שאל"ה להיות אחד ומשעם המכר כאלו להיות כ"א שם ויבדל בראו האדם אם כן תקשה להם ג"כ זה שיכול לברוא המלאכים למה סייע להם שאינו יכול לברוא כ"א בהמות לעשות האדם, ולמה לא ברא במקום האדם מלאכים שהם קיימין בלש, דבשלמא זה שאינו יכול לברוא כ"א בהמות מרובה בזה שברא האדם שהרי האדם הוא יותר טוב מן הבהמה אבל זה שיכול לברוא המלאכים מפסיד בזה שהוא מסייע לברוא האדם שטוב לו לברוא המלאכים במקום האדם שהמלאך הוא טוב מן האדם שזה קיים בלש וזה רק בזמן, שהרי משעם זה עצמו אמרו שאל"ה להיות אחד דא"כ למה ברא

אומרים נעשה אדם, רצה לומר שהם מסכימים לעשות יצירה אחת שהוא אדם שיתאחדו ב שני הכחות, הכח הכללי הנותן קיום במין והכח הפרטי הנותן קיום באיש, ובזה הנמצא האחד יובן ויושלל לכל שכל הנמצאים העליונים והתחתונים כלם הם מושפעים מנמצא אחד שהוא בעל הכחות כלם, ולזה אמר ויאמר אלהים נעשה אדם, רצה לומר אלהים שהוא בעל הכחות כלם ר"ל הכללי והפרטי הסכים בשניהם לעשות את האדם שיתחברו בו שני הענינים, הקיום הכללי והקיום האישי, הכללי מצד החומר והאישי מצד הנפש, וזה יורה על נמצא אחד שכל הכחות מתאחדות בו אחרות גמורה, ושהפועל הרברים הקיימים באיש והקיימים במין, הוא אחד, ויובן מזה ג"כ שדריעת

ש"רשים

בנריאת האדם מאחר שאין אחד מכיר בטבע הנברא שברא חנינו, אלא ע"כ צריכים אתם לומר שכל אחד מכיר בטבע ועצמות הנבראים של חנינו וא"כ הדבר קושיא לדוכסא למה היה להם להמציא את האדם בידם ויכיר הוא להם כקדמה דבי שותפי ה"ל לברוא כל אחד ואחד אדם לעצמו ויכיר לו האדם לבדו בעצודתו ולא בשותפות כי זה הפוך הסברא. אלא ע"כ האמת הוא שאחד ברא הכל עליונים ותחתונים, ומה שברא התחתונים ולא הכל עליונים כי כוונתו היה על בריאת האדם שהוא תכלית הבריאה ועיקר כוונת היצירה לפי שהוא עובד בבחירה, וא"ל למציאות האדם כ"ל ע"י התאחדות זו ב' הכחות העליונים והתחתונים. ועתה אחר המופת הגמור הזה ה"ן להקשות ב"אס כוונתו לא היתה רק על בריאת האדם שעבודתו היא בבחירה לא היה לו לברוא עליונים ותחתונים אלא כפי הצורך לבריאת האדם, וכל לומר כי הכל הוא לצורך עובדת האדם ותכליתו, כמו שיתבאר כל זה בדבריו כאן בענפים, ודוקא לפי פי' ה"י שנכתב כאן בענפים לא נוכל לתרץ קושיא זו כך ולומר שהרבו מהעליונים והתחתונים הוא לצורך עובדת כלל האדם ותכליתו, כי נוכל לומר מאן יימר לן שהוא כך כיון שעדיין לא הוכחנו בהוכחה גמורה מזד אחר שהכל בא מאחד, טפל לומר אדרבא שכן ב' ראיות חלילה, ואשינוא זו לו סמכין, אבל לפי דבריו כבר הוכחנו במופת שהכל בא מנמצא אחד א"כ אשינוא זו לו כיוצא בו ע"כ צריכים לנו לסמוך וק"ל. ועיין בענפים פירושו דאכל יעקב וסתירתו. אבל אי כסב רחמא

ע נ ש י

ברא בהמות וכו', אלא ע"כ א"ל להם לתרץ זאת הקושיא כ"ל כשיאמרו אף שהמלאך טוב מן האדם אפ"כ מביע לעשות האדם כי הוא רוצה שיהיו לו מלאכים והם ג"כ. ה"ה לדין נמי מתחלה הכל אחד, ומה שברא בהמות וכו' כך רצונו ב"ה שיהיה לו מלאכים ואדם ובהם חושב ה' והוא ברא הכל, וא"י לא היה אפשר לבטל זאת הסברא המקולקלת כ"ל כשיכתוב תעשה כדשירשתי עכ"ל ה"י. הנה עם היום שפירשו זה הוא עמוק ומתורד מ"מ הוא אינו אמתי, כי לפי פירוש זה קשה דלמא מה שהיה מביע לבריאת האדם ולא בראם בפעם הזאת מלאכים לפי שהאדם עם היותו שהוא קיים בזמן מ"מ הוא אצלו במדרגה גדולה יותר ממלאך כי הוא עובד בבחירה משא"כ המלאך שכל פעולותיו הם בחיוב ולא בבחירה. ומה א"י יוכל להוכיח מאחר שכונתו ורצונו היה על בריאת האדם העובד בבחירה וא"י אפשר למציאות האדם וזאת קדימת עליונים ותחתונים כי עצמות האדם אינו זולת כ"ל ב' קיימים א"כ ע"כ הכל בא מנמצא אחד ומה שהוכרח לברוא עליונים ותחתונים ולא הכל עליונים כי כונתו היתה על בריאת האדם. זה אינו כי עדיין י"ל לבטל דין חלקו ולומר ב"אס כונתו לא היתה רק על בריאת האדם והנמצאים הקדומים אינם כי אם הכנה למציאותו א"כ לא היה לו לברוא עליונים ותחתונים אלא כפי הצורך לבריאת האדם, והרע"י מנמאים עליונים ותחתונים

(ג) שידיעת השם מקפת בדברים האישיים ובדברים הכלליים. (ד) ולהורות ע"ז המצא כי כשהקב"ה נגלה על הצדיקים מזכיר שם שני פעמים, אברהם אברהם, יעקב יעקב, משה משה, שמואל שמואל, ולומר שהוא יודע הפרטים מצד הפרטיות שבו, וכן אמר השם לבני נח שופך דם האדם באדם דמו יושך כי בצלם אלהים עשה את האדם (נחמ"ט ט') לרמוז על שהידיעה הפרטיות דבקה באדם, שאם לא היתה בו ידיעה כללית כמו בשאר ב"ח לשמור המין בלבד (ה) מה מעם שהרג הרוצח וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין. אבל יאמר כי לפי שנעשה אדם בצלם אלהים הנה הוא קיים באיש והתורגו ראוי לעונש, אחר שהידיעה האלהית הפרטית דבקה בו מצד הכח השכלי אשר בו כעליונים אשר הם קיימים באיש (ו) והידיעה הפרטית דבקה בהם מצד הכח השכלי שבהם, וע"כ היה האדם ראוי לשכר ולעונש הפרטי המיועד בתורה. ולהיות שני דברים הללו הכרחיים למציאות התורה, הא' מצד השם הפועל להורות שאין שם שתי רשויות כמו שהיו המינים אומרים שאלהי השמים אינו אלהי הארץ, אבל הכל אחד, שזאת היא אמונת היחוד שהיה אברהם מפרסם בעולם כמו שאמר ואשבעך בך' אלהי השמים ואלהי הארץ (שם כ"ד). והשני מצד האדם להורות שידיעת השם הכללים והפרטים נתחברו יחד ביצירת האדם וע"כ יהיה ראוי לשכר ועונש מצד שהשם יודע אותו ידיעה פרטית מצד היותו בצלם אלהים, והוא שהיה אברהם מפרסם ג"כ ואמר ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי וגו' (שם) כלומר שעם היותו אלהי השמים ידע אותי ידיעה פרטית ודבר לי ונשבע לי, בעבור זה כתב נעשה אדם, ואמר ור"ל שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, כמזכר כי התועלת הנמשך מזה הלשון הוא גדול והכרחי לתורה להורות כי הפועל הפרטיים העליונים והיודע אותם הוא בעצמו הפועל הכללים התחתונים היודע אותם ושאיין שם שתי רשויות ולא שתי ידיעות מתחלפות אבל בידיעה אחת ידע הכל. (ז) ואל זה רמז רבי אמי שאמר בלבו נמלך כלומר שלא נמלך בזולתו חלילה, אבל בידיעתו הכללית והפרטית נמלך לעשות נמצא אחד שיתבאר בו שהכל ידיעה אחת, וזה כשיתאחדו בו השתי ידיעות הכללית והפרטית

שרשים

וכו' וק"ל, נ"ל: (ג) שידיעת השם מקפת. הש"י יודע (ר"ל ידיעתו סובבת כלומר כוללת כל הדברים וידיעתו ורצונו נכרחו כל הקיומים): (ד) ולהורות ע"ז. שהש"י יודע בכלל וצפרט ולא בכללם לבד: (ה) מה טעם שיהרג הרוצח וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין וכו'. כ"ל ור"ל כמו מי שיהרג אחד משאר ב"ח כגון בהמה אינו חייב עליה מיתה כמו כן לא יהיה חייב על הריגת אדם אחד: (ו) והידיעה הפרטית דבקה בהם מצד הכח השכלי שבהם. יש מוחקין זה מטעם שנראה להם שהם דברים מיוחדים דבדרי המחבר מאחר שאמר לפני זה בסמוך שהידיעה האלהית הפרטית דבקה בו וכו'. אבל הוא ללא צורך ולחנם דחקו לומר כן, כי נוכל לפרש מה שאמר והידיעה הפרטית דבקה בהם וכו' קאי על העליונים, ור"ל כאלו אמר ומאחר שהידיעה הפרטית שיש להש"י בעליונים הוא ג"כ מצד הכח השכלי שבהם א"כ שיהיה שוין דהיינו האדם והעליונים לשיניהם בזה הידיעה הפרטית מהש"י מטעם אחד וע"כ היה האדם ראוי וכו'. ודו"ק כי כן הוא מוכרח ונכון: (ז) ואל זה רמז ר' אמי שאמר בלבו נמלך. כ"ל והוא צמדת דבה הנ"ל שכלם ריב"ל ואינו מדרש בפני

רחמנא אעשה אדם או יהיה האדם כמו בשאר הנמצאים עדיון היו אומרים שהם ג' רשויות, הא' ברא עליונים והב' תחתונים, והג' אחר לשיניהם אחר בראת עליונים וא' אתה מכיר בטבע ועצמות התחתונים לכן בראת רבוי עליונים לבד ואתה בראת תחתונים וא' אתה מכיר בטבע ועצמות העליונים לכן בראת רבוי תחתונים לבד ואין לא' מהם טעם בצמורה אבל אני מוכיר בטבעי עצמות שיהיה לכן חקף ומיד אצרך ב' הכחות יחד ואברא משניהם אדם ויהיה לי רבוי הנמצאים בעלי בחירה. לכן הוכרח הכתוב למימר נעשה בלשון רבים כדי שיהא נשמע מזה איוו שותפות ויהיו מוכרחים לומר שהם שני רשויות חלילה וזה ציח ביו אומרים נעשה אדם בשותפות, וא"כ ע"י סדרתם זאת יבאו אל המופת הנמור שהכל בא ממנאל אחד ותכלית כוונת הברירה הוא האדם כי הוא בעל בחירה, ובזה יפלו כמה שברחו ממנו ויודו על האמת שכל הנמצאים כלם מושפעים מהש"י והוא אחד יחיד ומיוחד והוא ברא הכל כרצונו וכחפצו כמו שכתוב. וז"ל המחבר ומוח הנמצא האחד יובן וכו', ר"ל ע"י שנסמך שהוא בוראין אותו ביחד ובשותפות יובן שכל הנמצאים

ענפים

ותחתונים שברא הכל הוא ללא טורח ולמה ברא אותן אלא ודאי שהם ב' רשויות חלילה. הנה שמוכל לתרגם דבר זה ולומר שהרבויה ההוא הוא לנצרך סובבת כלל האדם ותכליתו. מ"מ ההנהגה לא יאמין זה כי הוא יאמר מאן יימר לן שהוא כך דלמא הרבויה הוא מחמת שהם ב' רשויות. לכן נראה דהפסוק האמתי צמדת דבדי המחבר אליו הוא על דרך פשיטתו בשרשים והוא נכון מלה לי:

הפרטית והוא האדם. כי מצד היותו בצלם אלהים בעליונים יורה שהידיעה הפרטית דבקה בו, ומצד היותו זכר ונקבה יורה שהידיעה המינית דבקה בו גם כן, ויורה זה על היותו הנסמך ועל שהאדם ראוי לשכר ולעונש פרטי מצד היותו בדמות אלהים. (ח) ולרמז על זה הוא שנכתב בזה הכתוב שהוא התחלת התורה כמו שאמרנו ביום ברא אלהים אדם ברמות אלהים עשה אותו:

פרק יב (ה) אמונת החדוש יש מאין (ג) אף אם היא אמונה צריך לכל בעל דת אלהית להאמינה. (ג) כמו שיחוייב המאמין בתורת משה להאמין שפצתה הארץ את פיה ותבלע את קרח ועדתו לפי שנחלקו על משה (ד) אבל איננה עקר מעקרי התורה האלהית שלא יצויר מציאות תורה אלהית זולתה. ולא התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על חדוש יש מאין ולשבו עקר לתורה כמו שחשבו הרבה מן החכמים, (ה) לפי שאף אם המאמין בקדמות (ו) [א] על הדרך שיאמין אריסטו (ז) לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנגד השובב (ח) ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים לבד, (ט) כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש בדרך עין והמים דם והעפר כנים (י) ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח יחוייב לו להכחיש, לפי

שראיש

שרשים

בפני עצמו, וכצ"ל ריב"ל אמר במלאת וכו' רבי אמי אמר בלבו נמלך וכו': (ח) ולרמז ע"ז. כמו ורמז לזה, ור"ל ובעבור שזה הוא הכרחי לתורה לכן האריך הכתוב בלשונו בתחלת התורה בלמרו ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים וכו': **פרק יב** (ה) אמונת החדוש יש מאין. האמונה הזאת שאנו מאמינים שהש"י ברא את העולם מהאפס המוחלט ועיין מזה לקמן בפרק כ"ג מזה המאמר. וכונת המחבר בזה הפרק שלא תקשה מאחר שנתבאר לעיל בפי' שלפני זה שכונת התורה בהתפלת בראשית להורות לנו שאלו השלשה דהיינו מציאות ה' ותורה מן השמים ושכר ועונש הם עקרים הכרחיים לתורה האלהית וא"כ למה לא מנינו ג"כ חדוש יש מאין בין העקרים כי הוא ג"כ נרמז בבראשית ובפרט להרמז"ס שאמר שהחדוש הוא דבר עקרי לתורת משה בפרק כ"ו לח"צ תמורה ולכן אמר כי אין זה כוונת התורה כמו שזכרנו והולך בנ"ש ולא התחילה התורה בפי' בראשית וכו': (ב) אף אם היא אפי"ס שהיא אמונה בלבד ולא עקר: (ג) כמו שיחוייב המאמין. כמו מי שמאמין בכל מה שנאמר בתורת משה שהכל הוא אמת גמור מחוייב הוא ג"כ להאמין שפצתה הארץ את פיה מטעם שנחלקו על משה, לפי שבליעת קרח הוא ג"כ אחד מן הדברים שבאים בתורת משה, כמו כי ובענין זה הוא מחוייב להאמין אמונת החדוש יש מאין: (ד) אבל איננה עקר. האמונה הזאת אינה

האמת

ענפים

פרק יב [א] על הדבר שיאמין אריסטו. פירשנו בשרשים. דע ההכרח המציא את אריסטו וסיעתו לירי אמונה זו הוא מבואר בפרק י"ד מח"צ למורה נבוכור ו' פטנות שיש להם על החדוש ע"ש. והמחבר הביא טענה אחת מהן לקמן מ"ז פכ"ג בנ"ש ור"ל שלא יצויר שיברא או יפעל וכו' וע"ש פירושו בשרשים. ומכאן פטנות אלו הוכרחו לומר שהעולם הוא מחוייב המציאות ואינו נברא בדעת הש"י רק הש"י הוא סבה לעולם וא"ל לו לטעות שום טעם מהבריאה כמו שר"ל להשמש שפיתתו מטעמה שלא להאיר לעולם רק הש"י, אבל מ"מ אינו ממש כהשמש כי פעולת השמש הוא שלא בידעה והכרה, אבל הש"י יודע שהוא סבה אחת בכל המלאים, אלא שהוא כחיוכו המושכל מהשכל שאין להשכל שום קדימה על המשכל ושיהיה באין כאחד ויש

לפסל

שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בב'ת אי אפשר שימצא לעולם לפי שהבלתי ב'ת לא יכלה לעולם, ובוזה תפול התורה בכללה בלי ספק. (כ) מכל מקום מי שיאמין שיש חומר ראשון קדום (ל) ממנו נברא ונתחדש העולם בעת שרצה השם וכמו שרצה לא יבחישי זה הדין נמי התורה ומפתיה, כי כל הנכים והנפלאות שבאו בתורה בשינוי טבעו ובנהגו של עולם לא היו יצירה יש מאין אלא יש מיש, (מ) כההפך המטה נחש, ושקנו המים (נ) בבלתי זמן יום היותם פשוטים, צורת דם, אע"פ שהפשוט אי אפשר להתהפך דם כי לזה (ס) לא יזונו המים את הלב"ה, (ע) ועם כל זה הקנה הש"ת על יד משה נביאו להלך מן המים צורת אש ולחלק אחר צורת אש ואחר צורת עפר (פ) ומרפס יחד ונתמזגו ונהפכו לדם (י) הפך עצמי בבלתי זמן, ולא למראה עינים לבד שאם היה למראה עינים לא מיה הרגה ולא באש היאור. וכן כל נמי התורה והנביאים שהיו בעצמים לא היתה בהם יצירה יש מאין אלא יש מיש, כ"ש מה שהיו מהם במקרים כההפך יד משה מצורעת כשלו. ולזה אף אם יש מי שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסיה, הנה מי שיאמינה על הדרך הזה אינו כופר בתורה

שרשים

נחיסד מתחלה לנהוג אחר הטבע ולא יכלה לעולם ואנו רואין בחוש שאינו כן, ולהוסיף ביאור נתן הטעם ואמר לפי שהצב"ת לא יכלה לעולם ר"ל מאחר שהעולם הוא צב"ת בזמן כמו הקב"ה ואין להקב"ה שום קדימה וזמנית על העולם וכן להפך כיודע ע"פ סברותיהם ודבריהם א"כ אין לעולם התחלה בזמן ומאחר שאין לעולם התחלה ג"כ לא יכלה כי א"ל לומר עליו שיש לו סוף אם עדיין לא התחיל. או נאמר לשון לא יכלה נאמר על שיהיה רצוני שאין לו סוף ותכלית למפרע דהיינו צעבר וגם אין לו סוף ותכלית להבא. ולפיכך נקרא צב"ת מאחר שאין לו סוף ותכלית הן מזד הקודם הן מזד המתאחר וק"ל. ולפי זה מציאות הנאמר על משה ומשיח יהיה שקר. על משה כח"ש. ומשיח מאחר שפתה וכן בזמנים הקדמים עד לאין תכלית עדין לא היה נמצא שום איש שהיה משתנה מטבע הכריזה מכחו שהיה שז לא ישתנה כי הצב"ת לא יכלה לעולם, ובוזה תפול התורה וכו': (כ) מכל מקום מי שיאמין. קדמות כזה דהיינו שהיה איזה חומר נמצא עולמית כמו הקב"ה. והוא דעת אפלטון: (ל) ממנו. הן החומר הזה: (מ) כההפך המטה נחש. היינו יש מיש כי הנחש נהכה מן המטה. וכן המים אע"פ שהיו פשוטים ולא מורכבים קט צורת דם: (נ) בבלתי זמן. ברגע אחד: (ס) לא יזונו המים את הלב"ה. שאין מרגישין שום טעם ושזעב שזיתים וולת הלחלוות שגהם ולפיכך נקראו פשוטים, וכן אח"ל בדיש פרק ככל מערבין וז"ל המים לא מקרי מזון כי לא מסעד לז האדם מהם ע"ש: (ע) ועם כל זה. ואעפ"י: (פ) וערפס. ומזנס: (צ) הפוך עצמי. שהיו דם ממש ולא היה בהם ניכר שום צורת מים וכן גבי מטה שנתהפך לנחש. משא"כ במקרים כמו שמבאר והולך אע"פ שהיתה

יד

האמת. והשני אף שהוא לפי האמת אבל אינו לפי כוונת הרב עכ"ל. הנה הודאת בעל דין כק' עדים דמי בזן ללא צורך הוא להעתיק הדחוקים שלו על הכתוב ומה גם שהציבור שלו בודאי יד כל אדם בו לכן יוכל לעיין בדבריו שם ולראות מה שהיה עולה מתוך כונתו:

אפם מה שנראה לע"ד וכפי אשר הורוני מן השמים אכתוב צב"ת וזה הפלי. אף מציאות משה ומשיח יתוויב לו להכחיש. פי' מציאות הנאמר על משה ומשיח הוא חוץ לטבע שאר בני אדם לפי שגבי משה כתוב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' שהיתה נבואתו באספקלריה המאירה, וגבי משיח כתוב והירשו ביראת ה' וכיוצא בזה מה שאין כן בטבע שאר בני אדם, ולפי מאמיני הקדמות שהכל הולך אחר הטבע ואין להקב"ה שום יכולת לשנות הטבע צריכין אנו להכחיש כל זה וכחו שמבאר והולך. לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים צב"ת. פי' שם איש נאמר על הפרט כמו ולא נפקד ממנו איש, ור"ל כי לפי מאמיני הקדמות צריכין אנו לומר שהאיש הפרטי והמיוחד שצדור א"ל לו להיות נמצא אלא בהמצא קודם לו אישים כדומה לו צב"ת, ר"ל שהיו אבותיו ואביו אבותיו עד לאין תכלית ג"כ אישים פרטיים ומיוחדים כדורם כדומה לו כי הכל הולך אחר הטבע ואין להשי' יכולת לשנות בהוייתם מאשר היו בחתמה וכמו שנתבאר בפ"ט מח"ב למורה לפי דעת אריסטו. א"כ א"ל שימצא מציאות הנאמר על משה ומשיח לעולם כי שקר הוא שיאמר על משה ולא קם נביא עוד וגו' והלא אבותיו היו ג"כ כמוהו וכמו שהיו אבותיו דומים לו מכל צד עד לאין תכלית כמו כן הוא מן הראוי שיהיה ודעו אחריו ג"כ כדומה לו עד לאין תכלית כי הכל הולך אחר הטבע והכל

ענפים

להסכל ידיעה והכרה צמושל אליו, כן הש"י עם העולם שיש לו ידיעה והכרה בעולם ואין לאדם שום קדימה על האחר אלא שהוא סבה לו, ועיין בפרק עשירי מח"ב למורה כי גם מבואר הכל בזה היסוד, וסמירת אלץ השש טעמט שזכר אריסטו תמצא ג"כ שם בפרקים שלשי זה ע"ש:

בתורה ובמספתי (ק) כי אין מהברה האמנת התורה ונסתה להאמין בריאה או יצירה יש מאין . ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה שעקר החלק הראשון בפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל בלבד שהוא העקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלהית , שלא יצויר מציאות התורה האלהית וולתו . אבל האמנת החדוש יש מאין איננה שהיא אמונה צריך כל בעל תורה להאמינה כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור וחובו כיס והניחו את השליו והוריד את הכן , כ"מ איננה עקר מעקרי התורה האלהית . (נ) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל עם עקרי התורה , ואע"פ שכתב בפרק המרע פרק ג' מהלכות תשובה כי [ב] המשה הם הנקראים מינים ואחד מהן האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל , והוא מבוזר כי האומר שיש חומר ראשון קדום הנה הוא באומר שאינו לבדו ראשון כי החומר הראשון הוא ראשון במהותו לפי דבריו , ועם כל זה שקרא כן מי שלא יאמין החדוש יש מאין לא מנאו בעקרים לפי שאיננו עקר שלא תצויר תורה אלהית וולתו . ויהיה אם כן כה שהתחילה התורה בפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל שהוא עקר ראשון והכרחי לתורה אלהית כמו שבארנו :

פרק יג (ה) אין כל דת שבהזקת (ג) בשלשת העקרים הללו שזכרנו שהם מציאות השם ושבר ועונש ותורה מן השמים (ג) שהם עקרים כוללים לדת האלהית כמו שאמרנו (ד) היא אלהית על כל פנים , שהמאמין בה יקרא מאמין בתורה אלהית ויהיה לו חלק לעוה"ב . שאין הדבר כן , (ה) אבל עקר הענין הוא כי שלשת העקרים הללו הם עקרים כוללים לדת אלהית , שכל הכופר באחת מהן יוצא מכלל בעלי הדת האלהית ואין לו חלק לעולם הבא לפי שאינו מורה בתורה אלהית כמו שראוי , ואולם המורה בהם עדין אין לו חלק לעוה"ב עד שיודה בהם ובשרשים הנתיים בהם והמסתעפים מהם , כי כל הכופר באחד מן השרשים כאלו כופר בעקר שהשורש ההוא מסתעף ממנו . (ו) כי המאמין בעקר הראשון שהוא מציאות השם צריך ג"כ שיאמין שהוא אחד ושאינו גוף ולא כת בגוף , וכיוצא באלו שהם שרשים יוצאים מן העקר הזה או נתיים בו . וכן מי שיאמין תורה מן השמים שהוא העקר הב' צריך שיאמין מציאות הנבואה ושלוחות השליח , והמאמין בעקר השלישי שהוא השבר והעונש צריך שיאמין בדיעת ה' והשתתותו (ז) ויש שם שבר אם נפשי ואם גופי . וכל מי שיוכפור שורש מאלו השרשים המסתעפים מן העקרים או נתיים בהם כאלו כופר בעקר עצמו . כי כמו שמי שיכחש מציאות הנבואה שהוא שורש לתורה מן השמים או שלוחות השליח שנתנה על ידו הנה הוא כאלו כופר בעקר

בעקר

שרשים

יד חסה מזרעת וכו' , מ"מ ידו היתה ניכרת כבדאשונה רק נחוסף עליה הצרעת : (ק) כי אין מהכרח האמנת התורה . התורה אינה מזכרת את האדם לזה וכמ"ש המחבר לעיל פ"ב בשם הרמב"ם : (ר) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל . פי' אעפ"י שהוא נעלמו כתב ב' כ"ז לחלק ב' מתורה שהוא דבר עקרי לתורת משה . כן הוא מנואר בזהו לעיל ברמתי הפרקים ע"ש בפרק זה , ועיין לעיל סוף פ"ד קצת עטס אחר :

פרק יג (ה) אין כל דת . אחר שנתבאר שלא יהיו עקרים כ"א ג' אחר אחר"כ אין כל דת וכו' : (ג) בנ' העקרים הללו שזכרנו . לפיל בפ"י : (ג) שסם עקרים כוללים לדת מלכות . פי' כל דת שאומרת שהיא אלהית צריכה להשכים עם ג' עקרים אלו : (ד) היא אלהית על כל פנים וכו' . לא מפני שדת זה מסמכת בנ' עקרים אלו בקרחת אלהית כאלוהן שהמאמין באותה דת יקרא

וכו' אין הדבר כן : (ה) אבל עיקר הענין וכו' עקרים כוללים לדת אלהית שכל הכופר וכו' . ר"ל מה שג' עקרים אלו נקראים עקרים כוללים הוא מהלך אחד . דהיינו כאלוהן שכל הכופר באחד מהן וכו' . אבל כענין אחר דהיינו שכל דת שחורג בנ' עקרים אלו אינה נקראת אלהית עד שחורג בהם ובשרשים הנתיים בהם וכו' : (ו) כי המאמין בעקר הראשון וכו' . הכל יתבאר לקמן פס"ו מאמר זה : (ז) ושיש שם שבר אם נפשי ואם גופי . אינו ר"ל שיש שם לעוה"ב שבר נפשי וגופי זה אינו לפי שהמחבר הכנים לקמן מאמר ד' פיל בענין שבר פס"ז לדברי הרמב"ם והוא שאין לעב"ד שום שבר כלל כ"א לנפש בלבד ויחלף כתב כאן אם נפשי ואם גופי , לכן נראה למחוק חציבת שם וצריך להניח ושיש שבר אם נפשי וכו' ור"ל אם נפשי לעוה"ב ואם גופי לעוה"ב , ושבר פס"ז הוא לראיה על שבר פס"ז וכמו שכתבאר

ענפים

פ"ג [א] חמשה הן הנקראים וכו' האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל וכו' , מחזק דברי המחבר שכתב משמע שמה שאמר הרמב"ם שאינו לבדו ראשון ד"ל ראשון בזמן , ולי נראה שאין כונת הרמב"ם ז"ל לומר ראשון בזמן רק ראשון בעצם והעד ע"ז שהקדק בלשנו ואמר ראשון ואי"ל לכ"ל וק"ל . וא"כ לפי זה לא היה צריך המחבר להביא דברי הרמב"ם אלו כאן על דבריו . ועיין עוד לקמן פס"ג מאמר זה בענינים , ושם נכתוב מזה בפ"ד יותר לפי כונת המחבר ז"ל :

כי

בעקר תורה מן השמים, כן מי שיאמין שהשם יתברך גוף הנה הוא כופר בעקר שהוא מציאות השם. לפי שהאמנת מציאות השם היא שיאמין (ח) שיש שם נמצא מהחייב המציאות סמציא כל הנמצאים וכלם מושפעים מאתו וצריכין לו והוא אינו צריך אל דבר זולתו. ואם היה המחוייב המציאות גשם היה צריך (ט) אל אחר, לפי שכל גשם (י) מורכב כמו שבאר הרב המורה בהקדמה כ"ב, וכל מורכב צריך אל מרכיב ופועל אחר (כ) יחייב חבור חלקיו, ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו (ל) אלא בזולתו ולא יהיה מסתפק בעצמו אבל יהיה צריך אל זולתו, והזולת ההוא אם כן גדול ממנו ופועל אותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו, ומי שמציאותו תלוי בזולתו הוא אפשרי המציאות, ולזה יתחייב שמי שיאמר שהשם הוא גוף או כח בגוף כאלו כופר בעקר מציאות השם כמו שיתבאר זה באור שלם במאמר הב' בנ"ה בפ"ו. וכן הכופר בהשגחה או בידעת השם או שיאמר כי כל הדברים הם (מ) בגזירה הנקרא בערבי אל קצ"ה ואל קד"ר, הנה הוא כופר בעקר השכר והעונש, או מיחס לאר עול ורשע שמעניש את החוטא על לא המס בכפיו אחר שאין בידו לעשות הפך מה שעשה, חלילה לאל מרשע ושדי מעול. וכן בכל השרשים היוצאים מן העקרים הכופר באחד מהן כאלו כופר בעקר. והבן זה טאר כי הוא דרך הסבכהן במה שראוי שיבחנו כל השרשים היוצאים מן העקרים בחינה אמיתית אין סכלות בה ואין מעות, ויורה בהם המאמין הדאיה נפורה ואז יקרא מאמין ומורה בשלש העקרים שזכרנו:

פרק יד (ה) וראוי שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים המסתעפים מן השלשה עקרים הללו כרי שיוודע הכופר בעקר או המורה בו, ונאמר ראשונה שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מציאה ממצות התורה (ז) (ח) כי העובר על מצות התורה הנה

שרשים

(מ) צנור. כל דבר כמו שהוא צנור עתה כך היה נגזר עליו להיות כן צנור כן רשע וכונא כזה:

פרק יד (ז) וראוי שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים. אחר שנבאר בפ' הקודם לזה שאין נקרא מחמין בתורה אלא כפי עד שיאמין בעקרים הכוללים ונשרשים היוצאים והמסתעפים מהם ככן ראוי לבאר ראשונה הדרך והמבוא שראוי ליכנס בו כדי שנבוא אל תוכן ידיעת השרשים היוצאים מן ה' עקרים הללו ולאסוקי מדעת הרמב"ם בזה, והוא שדקדק בלשונו ואמר שראוי שנבאר עתה דרך וכו': (ז) כי סבור על מצות התורה וכו'. מה שהאריך המחבר

באין

ע נ פ י מ

פ"ד [ח] כי העובר על מצות התורה וכו' על אותה מצוה אצל אינו יוצא מכלל בעלי התורה וכו' שאין להם חלק לע"ה וכו'. ר"ל שמהו דאם כשיכפר איזה מצוה יהיה נקרא כופר בתורה משה לא שייך לענוש אותו באותו עונש הנדרש לו בתורה כי קם ליה בדרגה מניה שאין לו חלק לע"ה. ועוד מאמר שהעונשים של המצוות אינם שווים רק כל מצוה ומצוה יש לה עונש בפני עצמה כשיעבור אותה ע"כ אין לה שום עונש אחר כ"א זה שעטרה התורה בחכמה. ובפרט שמינוי כמה מצוות בתורה שגורס עונשם צ"ה ובע"ה, וא"כ אם זה שיעבור באיזה מצוה יהיה נקרא כופר בתורה ובכלל האומר אין תורה מן השמים הוי ולא יהיה לו חלק לע"ה א"כ ע"כ על כל מצוה יהיה עונשו כך ולמה נזכרה התורה לכתוב הכרת הכרת הנפש ההיא וכו' ודר"ל ריש פ' חלק הכרת צ"ה סתרה צ"ה מאי רבותא כפול לשון זה והלא בכל המצוות עונשם כך. אלא ע"כ נזכרים אלו לומר אף כשיכפר איזה מצוה מ"מ אינו נקרא כופר בתורה וכו', רק ראוי לעונש המבואר באותה מצוה וזאת אותה המצוה המבוארת בהם כהדין שעונשם הוא אף לע"ה כמו שזכרנו וק"ל. ולפי זה יתייבב נמי שפיר מה שהאריך המחבר כאן בלשונו כי היה מן הראוי שלא יאמר רק ונאמר ראשונה שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה ומצוות התורה כי אם תמנה מצוה בעקרים יהיו א"כ העקרים כמין מצוות התורה וכו'. אלא עכשיו על פי דברינו שכתבנו וכל לומר שהעונש דברי המחבר כך הוא. וכאלו אמר אם מלך העובר על מצות התורה פשיטא שאין ראוי למנות בעקר כי זה התורה ממלכת כהדין כי הוא בכלל פושעי ישראל וכו' וע"כ שכתבנו ואין צריך לשום ראיה ופסע על זה. אלא אפילו אם תמנה למנות המטה בין העקרים מלך שיעקק בה אם היא מצוה ה' וכו' ג"כ אין ראוי שימנה מסעם המבואר בפנים

הנה הוא בכלל פושעי ישראל וראוי לעונש שנכתב בתורה על אותה מצוה, אבל אינו יוצא מכלל בעלי התורה ושירותה נמנה בכלל הכופרים בתורה שאין להם חלק לע"ה"ב, אלא א"כ הוא עובר על המצוה מצד היותו מפקפק בה אם היא מצות השם או אם נתנה למשה בסניי, (ג) כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים (ד) כמו שבארו רז"ל בפרק חלק (מסנדין פק י"א דף נ"ט ע"ה), וכל מצות התורה שוות בזה ואפילו שלוח הקן. (ה) ואם חמנה מצות בעקרים מזה הצד יהיו א"כ העקרים כמנין מצות התורה. (ו) וא"ת שהמצות העקרים א"כ קרים או שרשים הן המצות הנחלות בשלש העקרים שזכרנו, אם כן יהיה במנין העקרים כל המצות שבאו בהלכות ע"א ובהלכות יסודי התורה שכלן נחלות בעקר הראשון שהוא מציאות השם. אלא שהאמת הוא שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה פרטית ממצות התורה. ולזה לא ידיר ראוי למנות בשרשים ולא בעקרים שראוי לעברו ולא לזולתו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל לפי שהיא מצוה בפני עצמה שהיא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ולא תעשה לך פסל וכל חמנה וגו' לא תשתחוו להם ולא תעבדם וגו' (שמות כ', דברים ה') ואין העובר עליה כופר בכל התורה ולא בכל עקרה, אע"פ שהיא עבירה חמורה מאד עד שאמרו רז"ל עליה חמורה בע"א ככופר בכל התורה כלה, ככופר אמרו ולא כופר, ודרי אחאב עובר עבודת אלילים היה ולא היה כופר בעקרים (ז) שהרי היה מאמין לאליהו וידע שהשם נעצר בעבורו בשבועתו כמו שאמר לו האתה זה עובר ישראל (מלכים א' י"ח) והיה טועה בעבודת אלילים (ח) אם בהכניסו אמצעי בניו ובין השם יתברך ואם בהיותו חושב שהשם יתברך משניה על הטובים והרבים בו כאלו חולתו מן הצדיקים, (ט) אבל שאר האנשים היה חושב שהם נמסרים לסקרה המערכה, ולזה היה עושה צורות ועובר עבודת אלילים לקבל שפע המערכה באמצעותה, (י) ואין ספק שאין עונש הכופר בשורש או בעקר שזה לעובר על מצוה ממצות התורה, שהרי הבותיים שלא היו יודעים התורה והיו כופרים בה בלי ספק היו האריות מכלים בהם, וכשלבדום התורה אע"פ שהיו עובדים עבודת אלילים כמו שהעיד הכתוב על זה היו נצולים מן האריות. ובהו יש לומר בעונשי העוה"ב כי פלס ומאזני משפט לה' לתת לכל אתר ואתר עונש כפי מדרו, (כ) ועונשי העוה"ז

שרשים

כאן נלשנו עיין על זה בענפים והוא ג"כ כורך לזה הפירוש: (ג) כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים. ואז אין לו חלק לע"ה"ב (ד) כמו שבארו חז"ל בפ' חלק. לעל ריש פ' ב' הביא המחבר מאמר רז"ל בפירוש ע"ט: (ה) ואם חמנה מצוה בעקרים מזה הכד. פ' שתאמר אם יפקפק על איזה מצוה ממצות התורה לומר שהיא אינה מן הש"י וזה נקרא כופר בעקר יהיו א"כ וכו': (ו) וא"ת שהמצות וכו'. פירוש אף שכל המצות שוות בזה מ"מ אין סביר למנות בין העקרים חלף אותן המצות שיש להם איזה שייכות ודמיון לעקרים של תורה, לכן אמר א"כ שהמצות הנקראים עקרים וכו' א"כ יהיו כל המצות שבאו וכו', פירוש זה לא עלה על לב איש מעולם: (ז) שהרי היה מאמין לאליהו וידע שהשם נעצר בשבועתו. פירוש וא"כ פ"כ היה מאמין בעקרים דאם לא היה אחאב מאמין שיש יכולת להש"י להעניש את הרשע וליתן סכר טוב לזדקק היאך היה מאמין שהשם נעצר בשבועת אליהו מאמר שאין יכולת ביד הש"י לעשות רצון הצדיק, וכן אם לא היה מאמין שהתורה היא אלהית היאך היה מאמין שהשם נעצר בשבועת אליהו כי הצדיקים א"כ להם לגזור על המערכה ולשדד אותה וזולת ע"י התורה האלהית: (ח) אם בהכניסו אמצעי. שהיה

ענפים

ענפים במה שאמר יהיו א"כ העקרים כמנין מצות וכו', וזה שדקדק בלשנו א"כ ואמר ואם חמנה מצוה בעקרים מזה הכד וכו': ושהוא

העוה"ז ראייה לכל עונשי העוה"ב כמו שיבא, (ל) תרע שהרי מנו רבותינו ז"ל בעלי לשון הרע והפורשין מדרכי צבור ומלבין פני חבריו ברבים בכלל אותן שאין להם חלק לעוה"ב (מ) במאנן ואפיקורסים והכופרים, ואין לספק שאין עונש המלבין שוה לעונש הכופר בתורה, כן אין עונש העובר על המצוה שוה לכופר בשורש. ויתבאר מזה אם כן שאין ראוי למנות בשורש ולא בעקר שום מצוה פרטית במצות התורה, ולזה לא נמנית (נ) הקבלה עקר או שורש לתורה מן השמים, כלומר שראוי שימשך האדם אחר קבלת האבות וחכמי הדת אע"פ שהיא הבררית לתורה אלהית (ס) לפי שהיא מצוה פרטית. (ע) ולזה לא היה ראוי גם כן למנות שורש ולא עקר שלא תנוסח התורה ולא השתנה (פ) אם היא מצוה פרטית כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אלא שהאמת הוא שאינה מצוה, אבל הוא דעת נמשך לשורש שליחות השליח כמו שיתבאר במאמר הנ' בע"ה (פרק י"ט וכו'). ומה שנמנה האחרות בשורש (ז) אע"פ שהיא מצוה פרטית, לפי שבהאמת האחרות שני דברים. אם שנאמן שהשם יתברך אחר (ק) ואין שני שוה ולא דומה לו, ואם שנאמן שהסחייב המציאות (כ) עם שהוא אחד בלי שום רבוי והרכבה כלל הנה הוא אלהינו (ס) ר"ל סבת כל הרבוי הנמצא, וכן הצד האחד הוא (ט) שורש מסתעף מעקר מציאות השם, וכן הצד האחר הוא מצוה פרטית שנצטוו עליה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו'), ומן התיבה הוא לפי דרך הרמב"ם ז"ל שהוא מונה המצות בעקרים ומנה אנכי ה' אלהיך (שם ה', שמות כ') מצוה להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות (ב) למה לא נמנו שאר העקרים בעשרת הדברות, (ג) ולפי דרכנו אין זה ממה שיקשה, כי לא נמנה בעקרים מצוה פרטית כלל ודבור אנכי הוא מצוה פרטית ולא עקר, והוא להאמין שהש"י שהוציאני ממצרים מבית עבדים הוא שנתן לנו תורה על הר סיני. (ג) או יהיה דבור אנכי כמו הקדמה למה שיבא אחריו (ד) והוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ובא לומר אחר שאני השגתיי בך והצאתיך מארץ

שרשים

שכח אלהינו וכו': (ז) רצה לומר סבת כל הדבוי הנמצא. כלומר שהוא אלהינו ככלל כי הוא סבת כלנו, ואם תקשה היאך אפשר שיבא הרבוי מאחד עיין במ"ב פ"ח וי"א וי"ב וי"ג וי"ד ושם תמצא הכל מבואר היטב, וע"ש בפ"ד הנזכר בעצמים כי שם כתבנו היתר זה הספק על ד' דרכים, ולפי הדרכה שעתיי בזה הוא יותר נבחר ויותר אחתי מכל אופן הדעות הנזכרים שם וע"ש היטב: (ח) הוא שורש מסתעף מעקר מציאות השם. והוא הצד שנאמן שהש"י הוא אחד פשוט ואין שני שוה לו וכמו שיתבאר לקמן פ"מ ממ"ד: (א) למה לא נמנו שאר העיקרים בעשרת הדברות. פירוש שהיה לו למנות ג"כ כל שאר העיקרים בפירוש בין עשרת הדברות כמו שמנה אנכי וכו' שהוא מורה בפירוש עקר מציאות ה'. כן משמע מתוך דמוי פרקי זה הספר הנרשמים לעיל בתחלת הספר ז"ל שם ברמזים בפרק זה ויתבאר למה לא נאמרו כל העקרים בעשרת הדברות בפירוש עכ"ל: (ב) ולפי דרכנו אין זה ממה שיקשה. פירוש כי לפי דרכנו שאמרנו שלא נמנה בין העקרים שום מצוה פרטית ודבור אנכי אינו כי אם מצוה וא"כ אף העקר מציאות ה' ג"כ לא נזכר ב' הדברות ולכן אינו מן הראוי לשאל לשאל דבר זה וק"ל. ואע"פ שזה הכתוב אנכי ה' אלהיך וגו' מורה גם כן על העקר מציאות ה' והמחבר מונה אותו בין העקרים מ"מ אין כונת הכתוב להורות לנו זה העקר רק שצא להורות לנו המצוה המבוארת בו והוא שמחוייבים לנו להאמין שהש"י הוא שהוציאנו ממצרים וכו': (ג) או יהיה דבור אנכי. עיין לקמן מאמר ג' פרק י"ח כי שם כתב ג"כ ענין הדומה לזה: (ד) והוא

כי לכל אחד מניע לו עונש הראוי לפי חטאו ומרדו, כמו כן בעונשי עה"ב: (ל) תרע שהרי וכו'. פירוש שכל להוכיח דבר זה שאפי' שלשניהם עונשם שאין להם חלק לעה"ב מ"מ אינם שוים שהרי מנו רז"ל וכו': (מ) כמאנן ואפיקורסים. כלומר כמו שמצינו שאלו"ה שהמאנן והאפיקורסים אין להם חלק לעה"ב כך אמרו במקום אחר בעלי לשון הרע ופורשין מדרכי וכו' אין להם חלק לעה"ב: (נ) הקבלה. שחוייב להאמין לאבותיו: (ס) לפי שהיא מצוה פרטית. כמ"ש שאל אנכי ויגד וגו' וכן לשמוע להכחי הדת היא מצוה פרטית כמ"ש לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו' כן הוא מבואר בזה"ל בדברי המחבר לקמן פ"ט מאמר זה, ועיין לקמן במ"ב פכ"ו כי שם נלמד מצוה הקבלה מחלות כד אנכי ואמך וגו': (ע) ולזה לא היה. ומתעם זה לא היה: (פ) אם היא מצוה פרטית. כמו שכתב הרמב"ם. פי' שהרמב"ם ז"ל רצה להוכיח שהתורה לא תשתנה לעולם מן הכתוב הנאמר ב' ראה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, אבל המחבר סותר דבריו לקמן מ"ב פי"ד ע"ש, ולכן אמר אלא שהאמת הוא וכו': (ז) אע"פ שהיא מצוה פרטית. כמו שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד: (ק) ואין שוה ולא דומה לו. יש גורסים ולא הפך לו, אבל הוא ללא צורך כי כל ד' הפוכים הם שוים ודומים במעלה זה לזה: (ר) עם שהוא ה'. אע"פ שהוא ה' הפשוט ואין בו שום רבוי והרכבה היסודות א"כ היאך אפשר שיבא הרבוי ממנו כי מהאחד לא יהיה כי אם אחד. ועד"מ אם יש לך בגד אמה ה' לא תוכל לעשות ממנה ב' אמות בגד אע"פ מחוייבים לנו להאמין

מארץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כלומר אין ראוי שהגידו עבודתו בעבודת זולתי. וכן דעת הרבה מן החכמים שאין אנכי בכלל עשרת הדברות אבל היא הקדמה לשתי הדברות הבאים אחריו והם לא יהיה לך ולא תעשה לך, (ה) כי לא תשתחוו להם ולא תעבדם אינו אלא פירוש אלו השנים, ואמרו שנכתב דבור אנכי בתחלת הדברות לחוק לב המאמינים בהודאת ההשגחה הנמשכת מאתו יתברך, לומר כי הוא תמשך על צד החסד אע"פ שלא יהיה המקבל ראוי לכך, כמו שהשגיח בישראל בהיותם במצרים עובדי עבודת אלילים והוציאם מבית עבדים בזכות האבות, זה מה שיסיים ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשוכרי מצותי, ויהיה א"כ הכלל בכל השרשים שלא ימנה בהם שום מצוה פרטית כלל:

פרק המשה עשר השרשים הנחלים בשלשת העקרים שזכרנו והמסתעפים מהם הם שמונה, כי מן העקר הראשון שהוא מציאות השם יסתעפו ממנו

ארבעה שרשים כוללים כל הדברים הנחלים במציאות השם שהוא מחוייב המציאות. והם האחרות (א) על הדרך שכתבנו. ושאינו גוף ולא כה בגוף. ושאינו לו התלות בזמן (ב) ושהוא יתברך (ג) מסולק מן החסרונות. וכל אחד מאלו הארבעה שרשים מבורר מענינם שהם מתייבשים לעיקר מציאות השם. כי אם לא יהיה הוא יתברך אחד בלי שום הרכבה (ג) לא יהיה מחוייב המציאות, וכן אם יהיה גוף או כה בגוף, וכן אם יהיה לו התלות בזמן שיהיה נכזב (ד) בזמן זולת זמן ויהיה הזמן (ה) קודם לו או מתאחר לו (ו) כמו שיבא (ז) ולא יהיה ג"כ קדמון ולא נצחי, (ח) ולזה מנינו זה השורש שאין לו התלות בזמן ולא מנינו הקדמות כמו שמנה הרכב"ם, ול כדו שיהיה נכלל בשורש הזה הקדמות והנצחיות, (ט) ולדבריו שמנה הקדמות שרש בפני עצמו היה לו למנות הנצחיות ג"כ שורש בפני עצמו, וכן שמנו שורש אחד שהוא יתברך כמולק

שרשים

בעצמו כי כל מורכב צריך אל מרכיבו ופועל אחר המחיית חיבור חלקיו כמו שנתבאר לעיל בפ"ג. ומטעם זה א"ל לו להיות בעל גוף כמו שנתבאר כל אלו הד' שרשים לקמן מתאר ב' פרק ד' וז': (ד) בזמן זולת זמן. שתאמר שיהיה נד"מ בזמן התלות ד' אלפים שנה ולא קודם זה. וכן שיהיה עד איזה זמן ולא יהיה לעולם: (ה) קודם לו או מתאחר לו. וזה א"ל לומר על נמלא שהוא מחוייב המציאות בעצמו: (ו) כמו שיבא. במתאר ב' פ"ד וז': ובפ' י"ח ט"ס: (ז) ולא יהיה ג"כ קדמון ולא נצחי. פירוש לא זו שיהיה כמו בעל תכלית מתאחר שנתלה בזמן אלא אף זו שלא יהיה קדמון ולא נצחי כי הזמן הוא קודם לו ומתאחר אליו. אבל יותר נראה שתיבת גם כן ט"ס הוא. וז"ל ולא יהיה קדמון ולא נצחי. ועיין לקמן מ"ב פ' י"ח כי גם מבורר הכל באר היטב וד"ק: (ח) ולזה מנינו. ומטעם זה מנינו: (ט) ולדבריו שמנה הקדמות

לא יהיה לך אלהים אחרים. פ' וכן בכתוב זה מתחילין עשרת הדברים: (ה) כי לא תשתחוה להם ולא תעבדם אינו אלא פירוש אלו הד'. אמר זה כדי שלא תקשה מאחר שזכור אנכי הוא הקדמה לב' זכרות ראשונות והם לא יהיה לך ולא תעשה לך ח"כ הים מן הראוי לסוים בהם מיד בהפכו כי אנכי ה' אלהיך אל קדמ פוקד וגו' ולמה תחזיק עד שאתה גם הדברות דלא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו' ואח"כ אמר כי אנכי ה' אלהיך אל וגו', לכן אמר כי לא תשתחוה וגו' אינו מן ה' דברות אלא פירוש אלו השנים וק"ל, ועיין מזה עוד במתאר ב' פ' י"ח:

פרק טו (א) על הדרך שכתבנו. בפרק שלפני זה שצריך להאמין שהש"י הוא אחד פשוט ואין שום ולא דומה לו: (ב) מסולק מן החסרונות. שאין זו שום חסרון, ועיין כענינים: (ג) לא יהיה מחוייב המציאות. פירוש אם יהיה הש"י מורכב א"כ א"ל לו להיות מחוייב המציאות

ענינים

פס"ו [6] וישרוא ית' מסולק מן החסרונות וכו'. וא"כ לפ"י לא היה לו למנות מן השרשים אלו אלא זה שהוא יתברך מסולק מן החסרונות וכו', וכל שדר השרשים נכללו בו, כי אם יהיה הש"י בעל גשם או שיהיה לו התלות בזמן הנה הוא חסר בלי ספק, וכן אם לא יהיה אחד פשוט בלי שום הרכבה יהיה חסר כי הוא צריך אל זולתו המחייב הרכבתו. ואפשר שכוונת המתבאר בזה על שמנה ארבעה דברים, כי הנה' שרשים אלו והם האחרות ושאינו גוף ושאינו לו התלות בזמן הם נמאמרו גם כן על ידי מופת הבא על מציאות ה' כמו שנתבאר לקמן פרק ד' מתאמר ב'. ועל השורש הד' שהוא ית' מסולק וכו' הביא מופת אחד בפני עצמו שאינו נכלל במופת מציאות ה' לכן לא היה כולל אותה עם השורש הזה שהוא ית' מסולק וכו':

[3] ולדבריו שמנה הקדמות שורש בפני עצמו היה לו למנות הנצחיות ג"כ שורש בפני עצמו וכו'. נראה שאין זה מן הקצוים על דברי הרמב"ם כי הקדמות מוגדר ענינו בזולת שום סבה הוא נצחי בהכרח וא"ל שפוסד לעולם וק"ל. אלא מה שיש בזה מקום עיון הוא כי אחר שנתבאר בדברי הרמב"ם בעבר הסוד פ"ז וכו' וכו' מת"כ כי העולם נכללו אף שהוא נצחי אחר בלא היה אע"כ אינו מוכרח בשיעור

מסולק מן החסרונות, לבאר שמחוייב המציאות לא יפול עליו השני והשכחה והליאות ודומיהן, ולכלול בזה שכל התארים שיחוייב שימצאו לו יתברך כמו היכולת והרצון וחולתם מן התארים שאם לא נמצאו לו היה חסר, הנה אמנם ייוחסו אליו יתברך (י) בצד שלא יקרה כזה חסרון בחקו. ואולם על איותו צר אפשר שיוחסו אליו אלה התארים וחולתם הנה זה סבה שנבאר (כ) במאמר השני בעזרת הצור. והשרשים הנחלים בעקר השני שהוא תורה מן השמים ומסתעפים

שרשים

הקדמות. עיין בענפים: (י) צד של יקרה מזה מחייבים רבוי בעצמותו כמו שיתבאר הכל במאמר חסרון בחקו. (באופן) שלא יהיו התארים אלו ב' פרק י' ובפרקים אחרים שם: (כ) במאמר ב' בע"ה

ענפים

שיפסד אלא יכול להיות שיפסד על פניו קיים לנח נחים והוא בראון האל ית', ומ"ש כל הוה תפסד הוא נאמר על פרטי הדברים המתארים על מהג הטבעי כמו שנתבאר שם בדבריו בפס"ו המזכר. וכן הוא ראוי להאמין וכ"כ המורה בזהו בפס"ו המזכר וז"ל הנה כבר התבאר וכו' שאנחנו נאום לארסימו בחני מדעתי ונאמין שזה המציאות לעולם נהי על זה הטבע אשר דברו יתברך לא שישמנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו ע"ה המופת אע"פ שיש יכולת לו ית' לשמנה כולו או להעדירו או להעדירו חוזה טבע שיראה מבעדיו, אבל היה לו פתח ותמלה שלא היה שם דבר נמצא כלל אלא ה' וחכמתו גזרה שימלא היצור בעת שהמיהו וכו' פכ"ל, וע"ה בפרקים המזכרים. א"כ הוא בעצמו כתב שיש להאמין שהש"י יודע את העולם יש מאין ואחר חידושו יהיה נחמי ולא יפסד לעולם, ולפי מה שביארנו לעיל בפ"ג בענפים שבוח הרמב"ם בהנהגת י"ג עקרים אלו שהינה הוא חינו כ"ה לחוק לב ההמון באמונת תורתו הקדושה הנחמת מהחו ית' ע"י מרע"ה זח"כ יבא זה לפעמי ההמון ולהשוב ולומר כי אחר שמינו הנחיות זולת הקדמות צריכה העולם ח"כ חוט מן ההכרח שיהיה הנחיות והקדמות בנוסח אחד, וכשם שאפשר להיות לנחיות זולת הקדמות כך אפשר להיות הקדמות זולת הנחיות, ויבואו לפעמי בדברי הרמב"ם ולומר מאחר שהיה בין העקרים הקדמות עקר ה' ולא הינה הנחיות עמו ח"כ יהיה הש"י קדמון ולא נחמי ח"ו, וע"ה חפול התורה ואמונה הישראלית בכללה חלילה ה' יעלנו משגיאה זו, וח"כ היה לו להרמב"ם למנות הנחיות ג"כ עקר ה' בפני עצמו כדי שלא יבאו ההמון לפעמי ולהשוב מהשבות זרות חלילה, או היה לו למנות עקר כזה ששייכים יהיו לכללים בו כמו שמה המהבר והוא שאין לו התלות בזמן. ושיהו גם זה חינו מן הקושית כלל כי מאחר שהספק הזה לא יבא בלב ההמון כ"ה ע"ה שיאמינו שהש"י יודע את העולם אחר שלא היה מאין הגמור ומאפס המוחלט ומעמידו על טבע קיים שיהיה לנח נחים כמו שאמרנו ח"כ גם כן יהיו יודעים שהש"י יהיה לנח נחים, כי המושכל ראשון טוען לו כי מי שיכול להמציא נמצאים כללו שיהיה לנח נחים ולא יפסדו גם הוא לא יפסד לעולם רק יהיה מי וקיים לעד ולנח כי כל פועל לא יוכל לפעול כ"ה מה שיש בעצמותו לפעול, ואם ח"ו הש"י בעצמו לא יהיה נחמי ח"ו יוכל להמציא נבראים שיהיו קיימים ונחיים, ואע"פ שפסד פועל חינו מחוייב שיפסד אחר זה הפעול, אמנם זה ידק צמי אשר הוא פועל לבד, אבל אחר שהש"י הוא הפועל ואורה ותכלית כמו שנתבאר במורה פס"ט לה"ה. ח"כ אם לא יהיה ח"ו הש"י נחמי גם העולם ח"ה להיות נחמי כמו שיתבאר הכל במורה פרק המזכר ע"ה. הלאך ע"כ ז"ל שהש"י הוא נחמי אחר שהוא מוכרח שגם העולם הוא נחמי ולכן חינו מן ההכרח וגם חינו מן הצורך למטה לההמון הנחיות בין העקרים. ואם ישאל השואל והלא כל זה חינו נאמר כי אם נגד ההמון שלא יבאו לפעמי ולהשוב מהשבות זרות חלילה וח"כ שאל יבואו ח"ו לפעמי ולומר שהש"י חנו נקרא כ"ה פועל לבד כמו שהיו חושבים זה המדברים המזכרים במורה בפס"ט המזכר. אף חנו נאמר לו כי זה הטעות חינו שייך ליהם כ"ה לחי שילך בזה אחר עיוני שרואה לעיין במהות הש"י ובעצמו אלא ההמון חינו יודעים שוב דבר מעיין הש"י בפרקות כ"ה דרך כלל והוא שיאמינו שיש נמצא מחוייב המציאות בעצמו ולא בזולתו וכל הנמצאים נחלים בו ואין להם קיום זולתו ואינו יודעים להק בשום ענין מאלו העיונים וק"ל. אמנם אחר שנתבאר בפס"ה מה"כ להפך המורה כי אמונת החדוש יש מאין חינו מן ההכרח להאמין כי אע"פ שיאמינו שהש"י הדש את העולם יש מיש ולא יש מאין כדעת אפלטון שהיה חומר קדום ממנו נהוו השמים בראון הש"י לא חפול המורה בכללה בעבור זה כמו שנתבאר בפס"ה המזכר ומסתעם זה לא מנה הרמב"ם החדוש יש מאין בין ה"ג עקרים כי לא היה צורך לההמון באמונת המורה כמו שכתבנו לעיל בפ"ג בענפים. ח"כ לפי זה פשיטא ופשיטא שלא יבאו ההמון לדי שום ספק כלל, כי הם בעצמם יאמרו מאחר שהמציא הש"י את העולם ממור קדום לכן יהיה העולם נחמי לפי שנתהוה מדבר שהיה קדום ומה שהוא קדום הוא נחמי בהכרח כמו שאמרנו וח"ה למציאות אחד זולת חבדו כי הא בזה תליא וק"ל. כן נוכל לומר לפי חוקי המהמינים כדעת אפלטון הכל האמונה האמתית הוא להאמין שהש"י הדש את העולם בראונו הגמור יש מאין ומאפס המוחלט ולא היה קודם הברירה שוב דבר כ"ה הוא ושמו לבד וכל זמן שלא נתבאר חללו דברי פספסון בנוסח חין לנו צורך להאמין דעתו כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה מה"כ המזכר, וע"ה עד סוף הספק.

כנולע"י ישוב בדברי הרמב"ם:

ומסתעפים ממנו הם שלשה. שהם (ב) ידיעת השם והנבואה (ט) ושלחות השליח. ואלו השלשה ג' כמבואר מענינם היותם מתחייבים לעקר תורה מן השמים. וזה (ג) כי אם אין השם יודע הנמצאות השפלות לא תהיה שם נבואה מאתו ולא תורה מן השמים, (ס) ואף אם יהיה יודע הנמצאות השפלות איננו מחוייב שתגיע תורה מן השמים אם אין שם נבואה ומדע כגיע מהשם לאדם, ואף אם תהיה שם נבואה להודיע העתידות או לצוות את האדם צורים פרטים שיעשה הוא ובניו ובני ביתו אחריו כמו שצוה לאברהם מצות המילה, לא יתחייבו האנשים להשמע אליו (ע) אם לא יהאמת היותו שליח האל לצוות את האנשים צוויים אלהים. ולזה היה (פ) התאמתות שלחות השליח עיקר כולל לכל הדתות האלהיות. כי בשיתאמת שלחות השליח הן שיהיה השליח גדול במדרגה יותר מאד הן שלא יהיה באותה מדרגה, וזה אפשר שיתכן על ידו סדרו אלהי כולל ומספיק להגיע האנשים אל ההצלחה הנצחית, וזהו ענין תורה מן השמים. (ז) ולזה לא מנינו (ק) נבואת משה בכלל העקרים ולא בשרשים כמו שעשה הרמב"ם ז"ל, כי אין ראוי למנות עקר אלא מה שלא ידוסה תורה אלהית וזולתו, ולא שורש אלא הכתחיב לעקר בהכרח (ר) וזה אינו מתחייב לשלחות השליח בהכרח (ס) אבל הוא ענף נמשך ממנו (ט) ואם היה שיכנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה, אבל לפי שהתאמתות שלחות השליח המיוחד בכל דת ודת עקר פרטי אליה וכפי חוק התאמתות שלחות השליח תהיה חזק האמונה בדת ההיא, לא ראינו למנות נבואת משה עקר פרטי לתורת משה, כי אחר ההאמת (ב) שלחותו אין צריך לאמת מדרגת נבואתו. ואמנם איך יהיה התאמתות שלחות השליח כדי שלא יפול בו שום ספק, זה במה שיתבאר (ג) ממה שיבא בעז"ה. (ג) ואולם למה מנינו תורה מן השמים עקר והנבואה שורש נמשך אליה, זה יתבאר (ד) במאמר הנ' בעז"ה. והעקר השלישי שהוא השכר והעונש הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה. וזה, כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה והשאל יודע מעשה בני האדם ומסדר עניניהם (ה) בתורה מן השמים באופן שיתקיים קבוצם ויהיוקן היותם, כבר היה אפשר לו כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם יהיה הפרט (ו) משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו (ז) אלא מצד היותו חלק מן הכלל לא בבחינת הפרט מצד עצמו. (ח) ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש, להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף על

שורשים

ובין שנתאמת שלחותו של משה כמו שיתבאר ראוי להאמין לדבריו אף שיש נביא גדול ממנו : (ט) אבל הוא ענף נמשך ממנו. ענין לקח מאמר ג' פ"כ כי שם מבואר היטב מאיזה טעם הוא ענף לשלחות השליח : (ת) ואם היה. ואח"ל שימנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה ולא עקר כולל : (א) שלחותו. של משה : (ב) ממה שיבא בעז"ה. לקחן מאמר זה פ"ח ובמאמר ג' פ"ט וכ"י : (ג) ואולם למה מנינו תורה מן השמים עקר : אמר זה לפי שקשה לו והלא התאמתות תורה מן השמים אינו כ"א אחר שנאמן הכנראה כמו שנתבאר לעיל בסמוך, וכן יתבאר לקחן פרק י"ח מאמר זה, א"כ היה מן הראוי שיאמר להסך הכנראה עקר ותורה מן השמים שורש נמשך אליה : (ד) במאמר הנ' בעז"ה. בפרק י"ב : (ה) בתורה מן השמים. בעקר תורה מן השמים : (ו) משולח ונעזב. כשיטתו אדם אחד נגד הש"י לבד כו"א שלא יהיה מושגת ונענש על זה מהש"י כי אין זה כבוד הש"י להשגיח על אדם אחד מהש"י (ז) אלא מצד היותו חלק מן הכלל. מצד שכל אדם פרטי הוא חלק מכלל מין האדם : (ח) ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם וכ"י. ענין לקחן מאמר ג' פ"כ כי שם מבואר גם כן למה מנינו שכר ועונש עקר וההשגחה שורש כיוון שההשגחה היא קודם לשכר

בעז"ה. בפ"ח ובפכ"א וכו"ב : (ב) ידיעת ה' והנבואה. פירשתי לעיל בפ"ג : (ת) ושלחות השליח. יתבאר בסמוך : (ג) כי אם אין השם יודע. אם לא נאמן שיש להקב"ה ידיעה מעולם השפל הזה ע"כ גם כן לא נוכל להאמין שתצא נבואה מהש"י על הנמצאות השפלות כי היאך אפשר לדבר עמהם מאחר שאינו יודע מהם כלום : (ס) ואף אם יהיה יודע. ואע"פ שנתאמן שיש להש"י ידיעה בנמצאות השפלות מ"מ אם לא נאמן גם כן שהקב"ה מדבר עם האדם היאך אפשר שמגיע להם תורה מן השמים מאחר שאינו מדבר עם שום אדם : (ע) אם לא יתאמת היותו שליח האל. שיתאמת בתוספת ובדירור גמור שהוא השליח האמתי מהש"י להכתין תורה על ידו ע"ד שנתאמת שלחות משה רבינו ע"ה כמו שיתבאר הכל בפרק י"ח, וז"ש לצוות את האנשים צוויים אלהיים : (פ) התאמתות שלחות השליח. שצריך להתאמת שהוא השליח האמתי. וזהו ענין תורה מן השמים. העקר משלחות השליח הוא ככלל בעקר תורה מן השמים והיא היא : (ז) וליה. ומטעם זה שאמרנו ששלחות השליח הוא עקר כולל : (ק) נבואת משה. פירשנו לעיל פ"א : (ר) וזה אינו מתחייב לשלחות השליח בהכרח. כי אע"פ שנתאמן שיש נביא גדול ממנו מ"מ עקר דשלחות השליח אינו בטל בשביל זה.

על הרברים שהם בינו לבין השם כמו שלא שעה אל קין ואל מנחתו (ט) וכל שכן על הרברים שהם בין אדם לחבירו, כמאמר הנביא גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכו וכפרי מעללו (יחמ"ס ל"ז). השכר והעונש שני מינים, אם גופי ואם נפשי, ועקר השכר והעונש יכול שניהם כאחד. אבל לא ראינו למנות הנפשי שורש בפני עצמו והנפשי שורש בפני עצמו, כי הגופי אין ראוי למנות שורש בפני עצמו לפי דעתי, שהרי יש מרבתינו ז"ל שאמרו (י) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין פ"א דף ל"ט:). ולזה שמנו השכר והעונש עקר אחד בכלל שני מיני השכר, אם הנפשי לחיוביים שעקר השכר הוא לנפש ולפי לגוף. ולאומרים שיש שכר נפשי וגופי יכול שניהם כאחד ויהיה מנין העקרים והשרשים לדת האלהית בכלל לפי דרך זה י"א. מציאות ה' והד' שרשים הנמשכים ממנו, שהם האהדות, ושאנינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא כסולק מן ההכרונות. וכן תורה מן השמים והג' שרשים הנחלים בו, שהם ידיעת השם, והנבואה, ושליחות השליח. והשכר והעונש והשורש הנחלה בו, שהוא ההשגחה. ואם נמנה הידיעה וההשגחה עקר אחד כמו שכללם הרמב"ם ז"ל בעקר אחד יהיה מנין העקרים והשרשים עשרה ולא יותר. והוא כבואר שאין ראוי לקראם כלם עקרים לפי שאין הכרחיותם לתורה אלהית בשוה. כמו כי מי שיאמין השניות או שהוא גופי או כח בגופי או שיש לו התלות בזמן לא תבול התורה האלהית בכללה בזה אלא מצד שהם נתלים בעקר מציאות השם והכושר באחד מהם ככופר בעקר אחד שאני מאמין העקר כמו שראוי. ולזה לא שמנו אותם כלם עקרים בשוה כמו ששמנו הרמב"ם ז"ל. ולא מינינו נבואת משה ולא שלא תנוסח התורה עקרים ולא שרשים, לפי שאלו אינם עקרים ולא שרשים בתחייבים לדת האלהית בהכרח אבל הם ענפים ואומנות נמשכות לשליחות השליח. ואם היו עקרים או שרשים הנה הם עקרים מיוחדים לתורת משה ולא לדת האלהית בכלל. כמו שביאת המשיח ותהיית המתים הם עקרים מיוחדים לדת האחרים (כ) שלא יצייר מציאותה וולתם. (ל) [ד] ואולם נבואת משה ושלא תנוסח התורה כבר יצייר מציאות תורת משה וולתם

שרשים

לשכר ועונש : (ט) וכל שכן על הדברים שהם בין אדם לבין אדם. כי הוא חלק מן הכלל : (י) שכר מצוה כהאי עלמא ליכא. פירוש ומאחר שאין לאדם שכר בעבור המצוה בעוה"ז שהוא עולם הגופות אלא בעוה"ב שהוא עולם הנשמות אם כן על כרחך אין לגוף שום הנאה בשכר עולם הבא ומה שאנו רואין שמיניע לאדם שכר בעוה"ז הוא אינו אלא לחימה על שכר העוה"ב כמו שאמרנו לעיל בפרק עשירי, והיו שדקדקו בלשונם ואמרו שכר מצוה ליכא כי השכר המניע לאדם בעבור המצוה אינו נחסר כלום בשביל השכר המניע לאדם בעוה"ז. וא"ת מאן יימר לן שהוא כמאן דאמר שכר מצוה כהאי עלמא ליכא דלמא האמת הוא כמאן דאמר שיש שכר גופי גם כן בעבור המצוה וא"כ היה מן הראוי לפי זה למנות הגופי שורש בפני עצמו לכן אמר אח"כ ולזה שמנו וכו' אם הנפשי וכו' לנצח ידי דעת שניסם. ומה שהאריך המחבר בלשוננו

ענפים

[ג] וכל שכן על הדברים שהם בין אדם לבין אדם. ונראה שזהו הענין שאלו"ל עבירות שבין אדם למקום יום כפורים מכפר ושבין אדם לחבירו חן יום כפורים מכפר וכו' : [ד] ואולם נבואת משה וכו' כבר יצייר תורת משה וזולתה וכו'. מלאכי כבוד בגליון הכס א' וז"ל ראה לעיל בתחלת פרק ג' ותמלא סבור המחבר אם מה שכתב כאן, לכן חשיבה החפיה כי שם כתב ואיננו רחוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה וכו' אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצייר קיומה וזולתה וכו' וכאן כתב כבר יצייר מציאות משה וזולתם עכ"ל, והטעם דבריו כפותרים אהדדי. ולי נראה שאין זה מן הקושיות ואין תפיסה עליו בזה כי לעיל בפ"ב כתב המחבר לפי דעת הרמב"ם שלא מנה בין הי"ג עקרים מלימות השליח לכן נבואת מרע"ה ונחמיה הכורה הם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה, וכמו שכתב המחבר עמו כאן בפרקין וז"ל אבל לפי שהתאמתות שליחות השליח וכו' לא ראינו למנות נבואת משה וכו' כי

זולתם, ולזה היותר ראוי שנאמר שהם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליה לא עקרים בפני עצמם, כמו שהיית המהים וביאת המשיח הם ענפים כמתעפים פן השכר והעונש לא עקרים או שרשים בפני עצמם, לא כוללים לתורה אלהית ולא מיוחדים לתורת משה. גם לא מנינו שראוי לעבדו ולא לזולתו, לפי שהיא מצוה מיוחדת ואין ראוי למנותה בעקרים ולא בשרשים מן המעם שכתבנו בפרק הקודם לה. ומנינו (מ) הידיעה וההשגחה ב' שרשים נבדלים לפי שהם ענפים מהחלפים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המורה וכמו שהסכימו כל האחרונים ז"ל (נ) אע"פ שהוא כללם בעקר האחד. ולא מנינו הבחירה (ס) והתכלית הכלל בכלל העקרים ולא בשרשים אע"פ שהם הכרחיים לתורה אלהית שלא יצויר מציאותה וזולתם, כי אחר שאינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית כמו שקדם לעיל בפ"ט אין ראוי למנותם שרשים אליה. ואולם התכלית המיוחדת לתורה אלהית שהוא השכר והעונש הנפשי כבר נמנה בכלל העקרים להיותו מתחייב לתורה אלהית בהכרח. אבל הבחירה אחר שאינה מתחייב לה במה שהיא אלהית לא נמנית בכלל העקרים ולא בשרשים, ומ"מ אחר שהיא הכרחית לתורה אלהית וקורבת לה בהכרח נבאר ענינה במאמר הרביעי בעז"ה. והנה מה שרצנו לבאור במנת העקרים והשרשים וברוך העוזר והגור, אמן ואמן:

פרק מז (ה) י"ש מן הקדמונים מי שהבחישי הידיעה ואמר שא"ל לאדם שישיג ידע דבר על אמתו. (ז) וזה כשני פנים. (ג) אם בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מיריעה קודמת (ד) ואותה הידיעה הקודמת כבר היתה דרושה והגיעה ג"כ מיריעה קודמת לה וכן אותה הקודמת כבר היתה דרושה ולא תגיע אלא מיריעה קודמת לה (ה) וישתלשל הענין אל בלתי תכלית, ובבלתי תכלית לא תקיף בו ידיעה. (ו) ואם בעבור שהדבר שידע (ז) בהקש (ח) לא ימלט מחלוקה, (ט) אם שיהיה נודע קודם לכן (י) ולא יצטרך א"כ אל הקש, (כ) ואם לא היה נודע (ל) מהיכן ידע האדם שידע אותו על ידי הקש. (מ) ומאלו הב' פנים

בסוף

שרשים

כנבניאויס וכן אם לא נאמין נאחיות התורה אע"כ צריכים לנו להאמין תורת משה מטעם שנתאמת שליחותו כמו שאמרנו לעיל בפרקין, ולזה היותר ראוי וכו', ועיין מזה לקמן פ' י"ה ממאמר זה ומאמר ג' פרק כ' כי שם מנואר זה בדיאל, ועיין בענפים: (ח) הידיעה וההשגחה צ' שרשים נבדלים, כי הידיעה הוא שורש לעקר תורה מן השמים וההשגחה הוא שורש לעקר השכר והעונש: (כ) אע"פ שהוא כללם בעקר א' כי הוא לא מזה בין הי"ג עקרים כי אם הידיעה לבד ולא סוכיר ההשגחה: (ס) והתכלית הכולל. תכלית נשלול:

פרק מז (א) י"ש מן הקדמונים וכו'. אחר שנתבאר בפ' דלפני זה העקרים עם השרשים ונתבאר בו ענין תורה מן השמים והנבואה שהם התחלות לתורה אלהית בא עתה עוד לבאר ולומר בפרק י"ז שאמר זה שהק"ם מנבא את האדם כדי לנצל דעת הפילוסופים ההכחשים הנבואה וההשגחה. אלא שהפסיק בפ' זה כי הוא כמו הקדמה לפרק שאחר זה: (ב) וזה מ' פנים. מ' טעמים: (ג) אם בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מיריעה קודמת. כל מה שרוצה האדם

ענפים

כי אחר התאמתו שלוחו אין צריך לאמת מדעית נבואתו וכו' עכ"ל, א"כ משמע בדיאל ש"ה המחדר מודה ב"א לא היה מונה שלחות השליח בין העקרים היה מן הראוי למנות נבואת משה וכו' ולכן לעיל בפרק ג' דקדק בלשונו ואמר ואיננו רחוק לפי ז"ה הדד"ך, ר"ל לפי דרך הרמב"ם שגא מזה שלחות השליח בין הי"ג עקרים. אבל כאן אחר שהוכיח המחבר שצריך למנות שלחות השליח בין העקרים, אמר כבר יעיר מלכות תורת משה וזלמם וכמו שפירשנו בשרשים וק"ל:

ובאין

בטלן הידיעה וחשבו שאי אפשר שהגיע לאדם ידיעה בשום דבר נעלם. אבל המאמתים פן הפילוסופים בטלו טענותיהם, (ג) בשאמרו (ס) כי הראשונה לא תתחייב (ע) כי לא ישתלשל הדבר אל בלתי תכלית כמו שחשבו לפי שאין כל ידיעה מגעת המיד מידיעה שהיתה דרושה, כי כבר תגיע מידיעה בלתי דרושה (פ) ובלתי מגעת בהקש, אלא מידיעה שהיא לאדם ביסודות השכל, כלומר שמטבע השכל שתמצא בו (ז) ידיעה מה לא הגיעה מידיעה אחרת, וקראו אותה ידיעה שהיא ביסוד השכל מושכלות ראשונות, ר"ל שהם ראשונות שלא הגיעו מידיעה אחרת אבל נוצרו עמו בטבע, ואותן המושכלות הן יסודות לחכמה כי מהן תשתלשל הידיעה. (ק) ואל הטענה השנית אמרו שלא יתחייב גם כן שמה שלא היה נודע לא יהיה נודע לעולם. כי כבר יודע על ידי הקש (כ) אלא שקודם ההקש היה הדבר ידוע בכת בהקדמות וע"י ההקש שב ידוע בפועל (ס) ושהשכל יגזור עהגעת הידיעה על דרך זו היא הגעה הידיעה גמורה. ואלו השני דרכים שעל ידם תגיע ותשלם הידיעה הם שנמצאו בשכל האנושי משעת היצירה מבלי שירגיש וידע (ט) כיצד הגיע לו. ויראה שזה הדרך אפילו למה שנמצא השי"ת מוכיח את איוב כשהיה (ה) קורא תגר על דרכי השם וכאשים את השם שלא סדר הנציאות כראוי (ז) לפי דעתו באמרו (איוב ג') למה יתן לעמל אור וחיים למי נפש וכיוצא בזה. והשיבו השי"ת על זה ואמר לו איך מלאו לבו לתפוס על מעשה השם וידיעתו כאלו הוא יודע יותר (ג) ממנו וע"כ עלה על רוחו לומר שהיה הסדור יותר נאות באופן אחר, והרי הדברים הטבעיים שהם עמו ובגופו (ד) לא ידע לתת סבותיהם, וכ"ש שלא ידע לדבר בדברים הולגים, שהרי (ה) אותו הכח שהוא באדם מכה שייכין הידיעה לא ידע האדם איך הגיע אליו (ס) ואין הגיע לו, איך יוכל לדעת ידיעת השם והנהגתו הייך היא. והנה מה שאמר לו השם במענהו הראשון מי שנת בטוהות חכמה או מי נתן לשכוי בינה (ס"ל). ונ"ל (ו) כי ב"ת בטוהות שורש כמו ובטוהות לטרגוני אל (ס"ס). ושכוי נגזר מגזרת ואכזבי שהוא תרגום וישקב, והשכל האנושי נקרא שכוי, וכן פירשו גדולי הכפריים. [ו] וקרא בטוהות חכמה למושכלות הראשונות שהם יסודות החכמה, לפי שעל

ש"רשים

טעמים: (ג) בשאמרו. כמה שאמרו הפילוסופים האמתיים: (ס) כי הראשונה לא תתחייב. הטענה הראשונה שאמרו שכל ידיעה לא תגיע וכו' היא אינה מוכרחת: (ע) כי לא ישתלשל הדבר. לא תלך הידיעה אל בלתי תכלית כמו שחשבו הם: (פ) ונלתי מגעת בהקש. שאינה באה ע"י מופת: (ז) ידיעה מה. אינה ידיעה: (ק) ואל הטענה ה' אמרו. הפילוסופים האמתיים: (ר) אלא שקודם ההקש וכו'. מי ומה שיקשו הייך ידע שזה ההקש הוא אמת מאחר שלא היה ידיעה בדבר זה מעולם. זה אינו כי קודם שזה האדם אל זה ההקש רצוני המופת היה הדבר שהוא נ"כ ידוע אצלו אלא שיהיה ידוע בזה, רצוני שיוכל לידע אותו אם יראה כי יש לו הקדמות אמתיות לזה: (ס) ושהשכל יגזור. שהשכל נותן

ועמים: (ג) בשאמרו. כמה שאמרו הפילוסופים האמתיים: (ס) כי הראשונה לא תתחייב. הטענה הראשונה שאמרו שכל ידיעה לא תגיע וכו' היא אינה מוכרחת: (ע) כי לא ישתלשל הדבר. לא תלך הידיעה אל בלתי תכלית כמו שחשבו הם: (פ) ונלתי מגעת בהקש. שאינה באה ע"י מופת: (ז) ידיעה מה. אינה ידיעה: (ק) ואל הטענה ה' אמרו. הפילוסופים האמתיים: (ר) אלא שקודם ההקש וכו'. מי ומה שיקשו הייך ידע שזה ההקש הוא אמת מאחר שלא היה ידיעה בדבר זה מעולם. זה אינו כי קודם שזה האדם אל זה ההקש רצוני המופת היה הדבר שהוא נ"כ ידוע אצלו אלא שיהיה ידוע בזה, רצוני שיוכל לידע אותו אם יראה כי יש לו הקדמות אמתיות לזה: (ס) ושהשכל יגזור. שהשכל נותן

ענפים

[ה] ובאין הגיע לו וכו'. אפשר שכוון המחבר צריכות זה הלשון על כונת הכוונת שאמר הש"י לחוצ והחכמה מחין תמלא וגו'. ע"ד ההודאה ולא ע"ד השאלה, וקרא המושכלות הראשונות חין כי לא ידע האדם מהין בל לו הכה הזה רק בצדן הש"י שנתן לו צעת בריאותו ור"ל ההכמה שישג האדם אותה על אמתה היא ע"י המושכלות הראשונות הנקראות חין. ומ"ש אח"כ וחלח מקום בינה הוא ע"ד שימצא לקמן בדברי המחבר סוף פ"ב ממ"ג ע"כ כי הוא נאות יותר לפי דבריו חלח. ועל כיוצא בזה אמר גם כן קלה ומותר הדם מן ההכמה חין וגו' ר"ל כי חין יתרון לחדם על שאר הב"ח מזה טבע הבריאה כ"ל מזה המושכלות הראשונות הנקראות חין שנתן לו הש"י לתועלת שלמותו ממצב דבריו המחבר:

[ו] וקרא בטוהות חכמה למושכלות הראשונות וכו'. נראה לכו דוקא המושכל ראשון נקרא כך אלא כל ד' ההתחלות המצוירות לקמן ב' שאמר זה התחלות בטוהות חכמה. אלא שהמבואר כמעט כן על המושכלות הראשונות לפי הוכחה שיש להקב"ה עם חיון, ונ"ש שלמה המע"ה במשלי (סמוי') הולך בחוכם לך צעה ומעקב דרכי ידע. קרא המושכלות הראשונות עם כל שאר התחלות בכלל צעה כי עליהם

שעל ידם האדם יהיה בטוח שישגי הידיעה (ז) חולתם לא יהיה אפשר שהושג. ושכיו קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות שזה נקרא בלשוננו בינה כמו שאמרו נכון זה המכין דבר מתוך דבר. ובאור הענין כי השם יתב' חפץ על איוב. בשאמר לו יתברך כי אפילו המושכלות הראשונות שהם בטוחות חכמה שעל ידם תגיע הידיעה לא נדע היאך תהיה הנעתם לאדם, ומהיכן נמצאו לו ואיך הגיעו אלא שנמצאים באדם כך ברצון אלהי, (ח) כמאמר דוד הן אמת חפצת במוחית וגו' (תהלים נ"א), וזהו אמר ובי שית בטוחות חכמה כלומר מי שם אותם באדם בתחלה או איזה טבע חייב שימצאו באדם יותר מכל הבעלי חיים. וכן חפץ אותו כי גם אחר המצא באדם המושכלות הראשונות לא ידע מי נתן לשכיו והוא השכל האנושי בינה להבין שהתולדה היוצאת מההקדמות היא ידיעה, כי אין זה באדם אלא ברצון אלהי, וזהו שאמר דוד רפו על שתייהן הן אבת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני. ואבר חפצת בטוחות לרמוז על המושכלות הראשונות שהן באדם ברצון אלהי, ואמר ובסתום חכמה תודיעני לרמוז שהידיעה המגעת (ט) בדבר הסתום היא גם כן (י) ברצון האל, כמאמר שלמה המע"ה כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (משלי ג'), אמר כי החכמה הבא מאת האל יתברך לפי שפסיו ר"ל ברצונו הרע שיהן המושכלות הראשונות, והתבונה שהיא ידיעת היוצאת התולדה מההקדמות, כי שנים אלו נמצאו באדם ולא נדע איך נמצאו בו ומהיכן באו לו, אבל ניכר שעל צד החנינה והחסד נמצאו באדם כדי שעל ידם תגיע הידיעה וההשכל לאדם. וע"כ נתקנה ברכת אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה, כי המושכלות הראשונות יקראו דעת סתם. ואמר אתה חונן לאדם דעת, כי הרעת הזה שזה בכל אדם מכלי שום למוד אלא על צד החנינה. ואמר ומלמד לאנוש בינה על ידיעת היוצאת התולדה מן ההקדמות שזה יקרא בינה. ותלה זה (כ) בלמוד טבעי ויחס אותו לאנוש כי אין כל אדם מיתמש בבנינה אלא האנוש וע"כ היתה החתימה חונן הרעת על החסד הכולל לכל המין שהם המושכלות הראשונות לא על החסד הפרטי, (ל) [ז] אבל התפלה ראוי שתהיה על יותר מן הרעת והבינה שהיא ההשכל, שההשכל הוא בדברים האלהים כאמרו השכל וידוע אותי (ירמיה מ') ובעבור זה היתה התפלה כוללת הכל וחננו מאתך דעה ובינה והשכל, כלומר שיהיו המושכלות הראשונות מעולות כדי שיגיע מהן בינה והשכל על דרך כה שאמרו אם אין דעת אין בינה (לכות פ' ג') ר"ל שאם לא היה הרעת שהם המושכלות הראשונות נמצאות באדם לא היתה הבינה נמצאת.

שהיא

נרשים

שכדיא הפיט צסדר של ימים נוראים: (ז) וזולתם. וזולת המושכלות הראשונות: (ח) כתאמר דוד הן אמת חפצת בטוחות. ועל דרך שיפחאר צסמוך: (ט) צדצר הסתום. צדצר הצא ע"י ההקש: (י) צרצון האל. ע"י שיפיע עליהם השפע האלהי: (כ) צלמוד טבעי. צריך ללמוד זה ע"י ההקדמות סלקוחות ממושכלות הראשונות שהן בטבע של אדם.

ענ פים

ימים האדם צסחצו שיצא ע"י צעורת האל אל השגת החכמה על חמתה, ורצה לומר מי הולך צסחצו מי שילך צסחצו שיקח הקדמותיו ממושכלות הראשונות וכיוצא בו. אבל המעקש דרכיו יודע לשון צעורה כמו וידוע צסחצו חשבי סוכות ורצה לומר שיהיה צסצר ונדכא צסשגת החכמה ההיא. ח"ש שלמה ג"כ (צמפלי כ"י ס"ז) לצ נון יבקש דעת וגו' רצה לומר מי צסרצה להבין דבר מתוך דבר ולהוציא התולדה וזהו הסכלית המכיוון מההשגה ההיא על חמתה יבקש דעת ורצה לומר ייחס מתחלה הקדמות מהמושכלות הראשונות הנקראים דעת כמבואר צסמוך צדצרי המהצר:

[ז] אבל הספלה רחוי צסחיה וכו'. פ"י צסרשים, ולי נראה צסכגת הספלה צסחיות וז שפ"י יתן לו לצ להבין דבר מתוך דבר ע"י המושכלות הראשונות הנקראים דעת צסאופן שנוכל להשיג ג' עקרים אלו הרמוזים צ"ג חיות אלו והם דעה בינה והשכל על דרך צסכחנו לעיל צעניפים צסקדמה ע"ש. ולכן מבר צססח הספלה פסע לשון דעה ופסע לשון דעת הס צעניפים הוא אחד מ"מ צא לרמוז לנו צסטי לבנו על ג' ענינים רצוני דעת על המושכל ראשון ודעה על מליחות השם וק"ל. ופי' זה הוא יותר נאות לפי כונת המהצר, ולפי זה נראה מה שנמצא צססח הספלה וחננו מאתך בינה דעה וכו' היא פסחא צססכחס הן לפי דעת המהצר הן לפי מה צסכחנו שכל לרמוז על ג' עקרים וז"ל צססח הספלה וחננו מאתך דעה בינה והשכל, וכן משמע צספסמות לשון המהצר צסחיה הושכל כך לפניו וכן רחוי צספסוס ימים מתחלה דעה וזה"כ בינה, נראה לי:

ונאמר

שהיא הוצאת התולדה מן ההקדמות. ואם אין בינה אין דעת כלומר ואם לא ישתמש אדם בבניה להבין דבר מתוך דבר כרי שהגיע לאדם הידיעה (מ) לשוא נתנו לו המושכלות הראשונות שהם הרעת. והוא שאמר שלמה כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם מומה השמור עליך (משלי ד') ואומר להצילך מדרך רע (שם) ר"ל כאשר תבא חכמה בלבך מיוסדת על הקדמות אמיתיות והדעת ינעט לנפשך כלומר שתשתמש בראוי בהמושכלות הראשונות או מומה השמור עליך תבונה תנצרכה שלא תכשל בדעות הנפסרות. והוא אמרו להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות העוזבים ארחות יושר וגו' (שם) כי הבינה שישתמש אדם בה כראוי מיוסדת על הקדמות האמתיות תדריך האדם בדרך ישר לא יכשל בה:

פרק יז (א) אין ספק כי לכל חכמה (ב) התחלות והנחות (ג) אינן מבוארות בעצמן אבל ילקחו מקובלות מחכמה אחרת (ד) נתבארו בה איתן ההתחלות. ועל ההתחלות ההן נבנו כל מופתי החכמה ההיא. (ה) כמו שיקבל המהנדס (*) מציאות הקו והנקודה מהטבעי. (ו) המספרי (*) מציאות האחדות (ז) והטבעי מציאות העצמים והמקרים מבעלי הפילוסופיא

(*) הגהיה' המנסה הוא בעל חכמת מדעים, והחלטת החכמה כזאת הוא שיקר הוא אורך מחובר מנקודות דקות שאין להם אורך ורוחב וגובה. וכנס מציאות זה בקו הוא רק יצור בעלמא סביר הנקודת כיוון שאינה בעלת אורך אם כן אשילו חלקף אלפס נקודות כהנס לא יולד קו בעל אורך, ואך אפשר למלא קו זה, גם הנקודת כוללת אורך ורוחב וגובה מאין תמלא חלל שקטלו זה הליצור מחכמת הטבע:

(*) הגהיה' והמספרי וכו' מבעלי פילוסופיא הראשונה. נ"ל שר"ל מה שהסכימו חכמי המספר לעשות טעם אחדים גדר אחד וקראו לו עשריות אחד, וכן מעשר עשריות גדר אחד וקראו לו מאה אחד, וכן מעשר מאות גדר אחד וקראו לו אלף אחד, וכן חלקי המספרים לדגולסם, אחדות, עשריות, מאות, אלפים, וכן באלפים אחדות עשריות מאות אלפים כנס זה קבלו מבעלי פילוסופיא הראשונה שאמרו כל הנשכלים והנארים בעשר כלולים, ועיין בספר עקידת יצחק ס' בראשית כ"ט וג' בנאורם העשרים מהמרות וא"כ עשרה הוא כלל האחדים, וכבר ידוע ליודעי מן סגולת טעם זה:

שרשים

ובדינה כמו שאמר השכל וידוע אותי, ועיין בעגפים: (מ) לשוא נתנו. לחנם נתנו לו המושכלות הראשונות מאחר שאינו משתמש בכן:

פרק יז (א) אין ספק וכו'. הפרק הקודם הוא כמו הקדמה לזה הפרק כמו שכבדנו למעלה וכן כמעט כל הפרקים הבאים בזה המחבר יש לכל אחד בהכרח קדימה על צירו והאחד מחייב את צירו: (ב) התחלות והנחות. ענינם ענין אחד ופי' ההקדמות שצריך האדם להיות בתחלה כשרצה לחתת איוה דבר ע"י מופת הם נקראים התחלות והנחות: (ג) אין מבוארות בעצמן. מה שהוא מבואר וידוע אללו שהם אמיתיים אין זה מלד ההקדמה הזאת עצמה חלל ההקדמה הזאת כחאמתה ומקובלת אללו על ידי מופת מחכמה אחרת, וז"ל אבל ילקחו וכו': (ד) נתבארו בה. בלחות חכמה אחרת נתבארו אותן ההתחלות שהינה עתה: (ה) כמו שיקבל המהנדס מציאות הקו והנקודה מהטבעי. פי' מי שרצה לידע כמה מדות יין בחנית הוא נקרא מהנדס וחכמה זו היא בנויה על יסוד הקו והנקודה הקו הוא הקנה והראש"ע קרא הקו הזה בספרו בשם קנה החמד דהיינו ש"ע" הקנה הזה יוכל לידע כמה מדות יין יש בחנית והנקודה הם האותיות הנרשמים על הקנה ח"כ ב"ד וכו' והקו הזה מבואר בחכמת הטבע כמה ידע בעצמו ובכרחו וכו' וכן הנקודות מבוארות שם ב"ב כמה יהיו רחוקים אחד מחבירו. והנה הנותן הקנה בחנית דרך פי המגופה ואם בל"מ מגיע עומק

החכמה עד נקודה אחת זה מרמז שיש בחכמה מדת אחת יין כי אות ח' מורה על אחת ואם מגיע עד נקודה ב' זה מרמז על ד' מדות יין ואם מגיע עד נקודה ג' מורה על ט' מדות יין כי כל אות מרמז פירושו על עצמו דהיינו ב' הוא ב' פעמים ב' לכן כ"ב מרמז על ד' מדות וכו' על ט' מדות וכיוצא בזה כשמגיע עומק החכמה עד אות ד' מרמז על ט"ו מדות דהיינו ד' פעמים ד' וכן כלם על זה הדרך כמו שהוא מבואר בכל באריות בחכמת הטבע וז"ל מציאות הקו והנקודה מהטבעי. וכל הרוצה לידע חכמה זו על אמתתה יעיין בספריהם כי החכמה היא ארוכה מאד מאד ורחבה מדי יסודין לנו בקיפין בחכמה זו וכל מה שכתבתי כחן הוא קצת כמו שקבלתי מפי אחרים וקצת מסבדת עצמי כי לא היה לי באפשרות לעיין בספריהם אחר טעם ואליכות חכמה זו כנסת שלא היו ספרים אלו לעת האמת בנמצא כל כך ופסדתי כי לאורך זמן הגלות הובח חכמה נאבדה החכמה היא עם שאר החכמות: (ו) והמספרי מציאות השחדות. פי' חכמת המספר שהאדם רוצה לידע המספר כמה שצורים הוא בשק זה או חטיף וכיוצא בזה הוא בנוי על אחד וכל מציאות המספר אינו כ"א אחד ומי שידע חכמה זו נקרא מספרי: (ז) והטבעי וכו'. ר"ל וכן בעל הטבעי שידע להשיג בדברים הטבעיים וההשגה זו כנויה על מציאות העצם והמקרה. כל אלו נתבארו בחכמת הפילוסופיא הראשונה ור"ל הפילוסופיא האלהית נקרא פילוסופיא הראשונה, כן הוא באפודי

הפילוסופיא הראשונה, ובעל הפילוסופיא הראשונה (ח) יקבל מן המבטי פציאות מניע ראשון. וכן בכל הכמה עיונית מן ההכרח הוא שיקובל בתחלת לפורה התחלות והנהגות ויבארו (ט) בזולת ההכמה ההיא כמו שהתבאר בספר המופת. ועל ההתחלות ההן יבנו כל מופתי ההכמה ההיא או על המושכלות הראשונות. וא"כ אינו חוץ מן הראוי שנשאל ונאמר התורה האלהית מדיכן תקח התחלותיה. כי השאלה הזאת כבר תפול על התורה האלהית יותר מעל זולתה משאר הדתות הנימוסיות. כי התחלות הרת הנימוסיות שהן הבחירה והתבלית כמו שאמרנו לעיל פ"ט הנה הם כתבארות אצל הפילוסוף (י) בפילוסופיא המדינית. אבל התורה האלהית מדיכן תקח התחלותיה. כי אע"פ שמוציאות הש"י כבואר אצל הפילוסוף מהקדמות המשתלשלות ממושכלות הראשונות, לא יאמין הפילוסוף מ"מ הנבואה וההשגחה שהם ג"כ התחלות ויסורות לתורה האלהית, והיכן יתבאר מציאותן, כי אין אלו התחלות מבווארות בעצמן ולא מתבארות מהקדמות לקורות ממושכלות ראשונות. כי לא יאמין הפילוסוף הנבואה וההשגחה על הדרך שיאמינה בעל הדת האלהית. ועל כן ראוי שנבאר התורה מדיכן תקח התחלותיה [ח] ונאמר כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראייה על אמתתם הם ד'. שהם המושכלות הראשונות

פרקים

כאפודי פ"ד לחלק ב' למורה ע"ט: (ח) יקבל מן הטעמי מציאות מניע הראשון. הש"י נקרא כך, ור"ל דבעלי פילוסופיא הראשונה הוכיחו מציאות הש"י ע"י הדברים הטעמיים: (ט) בזולת ההכמה

ענפים

פרק ח [ח] ונאמר כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראייה על אמתתם הם ד'. שהם המושכלות הראשונות וכו'. כבר כתבנו בפרק שלפני זה בענינים מה שנאמר לה ע"פ. ומה שנאמר בזה כאן הוא דעכל לומר שאפשר הוא כי לארבע התחלות אלו כוון גם כן בן זמנא בפרקי חבות במ"מ חיזרו הכס וכו' ומה דדבריו ארבע מעלות זה אחר זה והם חכם גבור ועשיר ומכובד, לרמוז על אלו ד' התחלות ששלמותו של אדם נהיה בזה אלא שנים הסדר ובמצי' דסליק המהמר פתח בן זומא ואמר חיזרו הכס להגיד מכל אדם וכו' ב"ל לרמוז על הגמסכות, ור"ל מי הוא זה שיוכל להשיג ההכמה על אמתתה זה הנוגד מכל אדם שהמציאות המופת ע"י הדברים והספורים הנמשכים מכל אדם שהכל חומרים דבר אחד ולא נמצא שום אדם בעולם שהיה הולק על דבר זה מעולם לומר שהוא חיון בן אדם שלם היה כך מקדמת דנא. והביא ראיה מהמפורסם שאמר מכל מלמדי השכלתי וגו' ר"ל מחוץ הדברים שהיה דעת כל מלמדי שזה בזה השכלתי כי אמרתי מאחר שדעת כלם שזה דבר זה ואין שום אחד חולק על דברי חזינו בכן הייתי צפוח שהדבר הזה הוא אמת גמור. ומ"ש כי עדותך שיהיה לי ר"ל כי התורה נ"כ מכמת לדברים כאלו שראוי להאמינם וי"ד שמיני בחור שכתוב זה אחרי דברים להסות וגו' ואם התורה נאמרה לילך אחר רוב הדשים כ"ש שראוי וגבול לילך אחר הדברים ההסמיים אלא כל אדם עד שלא נמצא שום חולק עליהם. וכן מצינו שהמורה נאמרה להאמינ לדברי הראשונים כענין שנאמר שאל אינך ויגידך זקןך ויאלמוך לך וגו' וכדומה לה דברים. או מכל לומר שכונת בן זומא בזה על המושכלות ראשונות. ואמר מכל אדם, מכל מה שכל אדם שיהיה בו וכן המושכלות ראשונות כי אין שום אדם שאין לו מושכל ראשון מתן לו הש"י בעת יצירתו לזכך שלמותו כמו שנבאר לעיל בפרקין דלפני זה וזהו גם כן מה שאמר מכל מלמדי השכלתי. ואמר כי עדותך שיהיה לי ע"ד שכתב הרב המהמר לעיל בפ"ב בשם הרב המורה ור"ל כי התורה אינה מכמת להאמינ דבר שהוא כנגד המושכלות ראשונות וכו' וק"ל. ולפי דרך זה יתיישב שפיר מה שיש להקשות בתחלת העיון על מאמר בן זומא שאמר חיזרו הכס להגיד מכל אדם וכו' וכן על מה שאמר המפורסם מכל מלמדי השכלתי וגו' משמע מדברים שנותן לילך אחר הדברים מדברים ולא פילומד הכל מרב אחד ובמסכת ערוצין פרק כ"ד מצינו שפ"ה ח"ל יהודה אמר רב בני יהודה שהקיפדו על לשונם נתקיימה תורתם בידם בני יהודה וכו' איב"א בני יהודה לא נתקיימה תורתם בידם פריך מידי בהקפדה הליא מילא ומשני אלא בני יהודה וכו' איב"א בני יהודה דגמרי מחד רבי נתקיימה תורתם בידם בני לא נתקיימה תורתם בידם, ואם כן משמע הכס ההפוך מדברי בן זומא ומדברי המפורסם. אבל לפי כוננא שכתבנו שכונת בן זומא עם המפורסם להורות לנו דרך השגת השלמות כמו שכתבנו אין זה מן הקושיא כלל וק"ל. ואמר חיזרו גבור הכיבש את יצרו וכו' לרמוז לנו ההתחלה מן הנימוסיות כי האדם חיון נקרא גבור בלשון נבון דהיינו שיהיה ע"י קדוש השם כחתימה מישאל ועזריה כמו שכתבנו לעיל בפ"מ בדברי המהמר בפסוק מלות ה' בזה וגו' וכן שכתבנו את יצרו הוא ג"כ כסיון גדול כי יש ליצר הרע עוזרים רבים הרוצים להספיד את האדם ולהשמידו מדבר היצר והמובן ולכן הוא נקרא מלך גדול כידוע. ואמר חיזרו עשיר השמה בתלמי וכו' ב"ל לרמוז לנו על ההתחלה מן המוחשות כי מי שהוא מתקנה בחיזרו בלשון דבר שראוי אלנו מה שלא ישיג הוא

(כ) בידיעתנו שהכל גדול מהחלק (ל) ושהדברים השווים אל דבר אחד בעינו הם שווים (מ) ושההיבט והשלילה אינם צדקים יחד על דבר אחד בעינו מצד אחד. (נ) והמחשבות כיריעתנו שהאש יחמם והשלג יקרר, וכן (ס) שהאופיון יקרר והפלגל יחמם, שזה דבר שהשווה בחוש כי תכר שאלנו לפלג הרגשנו חום והאופיון הרגשנו קור ושפטנו בעבור זה כי הפלגל יחמם להיות החלקים האשניים גוברים בו והאופיון יקרר להיות החלקים הקרים גוברים בו. (ע) והנסיגות במשך (פ) הקלאמיט"א הברזל ושלשול (צ) האשקמוניט"א לבטן וביצא באלו, שזה דבר נמצאה

כן

שרשים

לאיזה תכלית המכוון אצלו : (כ) כידועתנו שהכל גדול מהחלק. המושכל ראשון נותן זה שחתיכה שלמה היא גדולה מחתיכה : (ל) ושהדברים השווים אל דבר אחד בעינו וכו'. כשהיו ב' דברים שווים אל דבר שלישי מכלל שלל יכיה בינם ובינו שום הפרש בעולם ע"כ אותן השני דברים בעצמם ג"כ הם שווים זה אל זה מכלל דל"כ לא יהיו שווים אל דבר שלישי מכלל דל. עד"מ אם ראובן ושמעון שניהם שווים ללוי מכלל דל ע"כ ראובן ושמעון בעצמם ג"כ שווים זה אל זה מכלל דל וכו' בעינו הם שווים : (ט) ושההיבט והשלילה. כן ולאו ור"ל שאל"ל לומר על דבר אחד כן ולאו על ענין אחד מזה אחד עד"מ אם תחייב לראובן תואר כלבנות

ותאמר ראובן הוא לכן ואח"כ ישאלך אחד אם ראובן לכן ותשיב לו לאו אי"כ היית שולל ממנו תואר כלבנות ואח"כ ישיבו ב' דברים אלו אחתים (והו' דרך הראשון והוא מלד המושכלות הראשונות) : (ג) והמחשבות. מה שאלם משיג ומרגיש על ידי החושים נקרא מחשבות וכמו שמפדש מיד שמרגיש בחוש שהאש מחמם וכו' וזכו דרך שני מן ההתחלות שאל"ל ראייה (והוא מלד המחשבות) : (ס) שהאופיון. מין סם מהסמים המקדמים : (ע) והנסיגות. וכו' דרך הג' מן ההתחלות וכו' והוא מלד נסיון : (פ) הקלאמיט"א. אכן המושך את הברזל אצלו נקרא כך והוא כל"ל מאגנטיש : (צ) האשקמוניט"א. מין משקה הוא ומי שיטחה אותו משלשל את הכטן :

לא

ענפים

אזי א"ל לו להיות שלם בעצמו כי ע"י זה יבא לידי גער ומחלת הלב והחוש מעיד על זה שהוא כן והוא בעצמו מרגיש בזה ואין צריך לשום ראייה ועל דבר כזה אמר הכתוב ג"כ יורקף דעת יורקף מחלוב ואח"כ אף זה המעג מנכסיו שיש לו אינו מתקיים בידו כי נכסיו מתמוססים בסבב נערו וכאלו. אבל מי ששמה בחלקו ויחלל מציג כפו אזי הוא שלם בגופו עם שום חזון ושלם בממונו והמעט שיש לו אפשר להקיים. ולזה כיה בזה אשריך בעוה"ו וכזו לך לעוה"ב ר"ל כיון שלא מתקבל בחיבורו יבא לו על ידי זה שתי מעלות שלם בגופו בעוה"ו דהיינו שיהיה גופו תמיד בקו הבריאה, ורמו לדבר כחצו המפרשים חל"ק ר"ס הם לה קר ויבש ר"ל שמרגיש בעצמו שמזגו שיה וטוב לו לעוה"ב מלד שלא עבר על לא תחמוד. ואמר איזהו מכובד המכבד את הדבריו וכו'. לפי מה שכתבנו למעלה שכונות בן זומא במ"ש איזהו חכם וכו' היא על התחלה מן הממשכות, נריכין אלו לומר שאל עמה לרמוז לו במ"ש כהן איזהו מכובד וכו' על ההתחלה מן המושכלות ראשונות, כי המושכל ראשון נותן זה מי שיכבד את חבירו גם לחבירו ראו ונכון שיכבד אותו ולא היה צריך שום ראייה לזה, אלא שמביא הכתוב כי מכבדי אכבד וגו' כדי לחזק הענין. ולפי מה שכתבנו למעלה שכונות בן זומא במ"ש איזהו חכם וכו' הוא על התחלה מן המושכלות ראשונות, נריכין אלו לומר שאל עמה לרמוז לו במ"ש ואיזהו מכובד וכו' על ההתחלה מן הממשכות ר"ל דבר זה הוא נמשך מהסכמת כל העולם שכלם גזרו אומר שהמכובד הוא המכבד את הדבריו. ומה שרמו לו אלו ד' התחלות דוקא באלו ד' מעלות דהיינו חכם גבור ועשיר ומכובד כוונתו ע"ד שארז"ל אין הנבואה שורה אלא על הכס גבור ועשיר ובעל קומה. ואע"פ שהוא סינה ואמר במקום בעל קומה מכובד, כי ראה לו לרמוז בזה ההתחלות מן המושכלות ראשונות או מן הממשכות כמכר מה שלא היה לו כל כך אפשר לרמוז זה במעלות בעל קומה. ואפשר אל זה כוונת ג"כ חז"ל בפס"ה על סולם של יעקב אבינו שהיו לו ד' מעלות לרמוז לו שיעקב אבינו השיג כל מה שהיה צריך להשיג מאמתת השגת שלמותו ע"י ד' התחלות אלו שזכרנו עם היות שהיה לו די באלה מן ההתחלות אע"פ התאמת הדבר ע"י כל אחד ואחד מן ההתחלות בפני עצמו. ולחורונו לו שאל"ל להשיג הדבר על אחתות אל לא ע"י הקדמות אחתיות שיאר לנו שלמה גם כן במ"ש (מלי כה) גוזל אציו ואמו ואומר אין פשע חצר הוא לאיש משתה, קרא ההקדמות האחתיות בשם אל ואש כי כשם שידוע שאל ואש אינם מנהילין שקר לבניהם כך המופת שאל ע"י ההקדמות האחתיות הוא אחת גמור. לו נמשך שכתב בעל עקידת יצחק במצוא שערס בפסוק כי אציו ואמו עזובי וגו' והוא כי תכלית הדבר נתאמת ונתהוה ע"י ההקדמות כשם שהבנים נתהוה ע"י אל ואש לכן נקראו ההקדמות בשם אל ואש והתכלית של מופת נקראו בשם תולדה וע"ש. ור"ל כשגזל ההקדמות האחתיות דהיינו שנהא לאמת המופת זולת ההקדמות ואמר כי לא יפגע בזה צעבור שיוכל לאמת זה הדבר ע"י שאר ידיעות ההקדמות הנדרשות ג"כ ע"י עיון השכל לבד ע"ד שאמרנו הקדמות המכריס ברים פרקן דלפני זה אז בודאי חצר הוא לאיש משתה כי באמת הוא משתה דרכי המופת ולא יוכל להשיג הדבר על אחתות, נראה לי. ועוד יש לי להביא ראייה על זה הדבר ממנה שנמלא במכרה

כדי שלא יפול הספק בהם, כי מה שנתאמת בנסיון כמשוך הקלאמיט"א הברזל א"א שיפול הספק בו אע"פ ששבתו נעלמת כמו שלא יפול הספק בדברים הטבעיים המושגים בחוש ששבתם ידועה, וזה נמצא תמיד בכל הרמות האלהיות כי בתורה שנצטוו אדם נתאמת אליו מציאות השם שהיה מדבר עמו והנבואה ותורה מן השמים ושכר ועונש. וזה כי השם נגלה אליו ודבר עמו וצוהו על התורה באמרו ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו' (בראשית ז') ובארו רז"ל (מסדרין פ"ז דף ל"ו:) כי בזה הפסוק נרמזו כל המצות שנצטוו אדם עליהן, ונתאמת ג"כ אליו בנסיון השכר והעונש על עשיית המצות במה שנענש על עברו מצות השם והתפתותו לנחש ע"י הוה (ה) וכבר אמרנו כי עונשי העוה"ז ראייה על עונשי העוה"ב. וכן לנח נתאמת אליו הנבואה ומציאות השם שהיה מדבר עמו, והשכר והעונש במבול שנצול הוא ובניו ונענשו האחרים וע"כ קבל התר אכילת הבשר שנאסר לאדם. וכן לאברהם כשנצטוו בברית המילה נתאמת לו מציאות השם המדבר עמו, והנבואה ותורה מן השמים בצווי שהוא שהיה מצוה אליו. וכן במ"ה התאמתו לישראל ההתחלות הכוללות אחר שהשיגו בנבואת השם מדבר עמם ומצוה אותם תורה ונתאמת להם ביציאת מצרים ההשגחה לשכר ולעונש. א"כ נתאמתו בנסיון ההתחלות התורה אמת שאין ספק בו. ולזה תהיה התורה אמתה ונצחית בלי ספק (ו) כמו שהקדש שהקדמותיו אמתיות יהיה המשפט היוצא מהן שהיא התולדה אמתית בלי ספק ולא תקבל שניו לעולם כי האמת לא ישתנה לעולם. והוא שאמר הכתוב ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדק (תהלים קי"ט) כלומר כאשר ראשי דברך שהן ההקדמות שידובר בהן בתחלה להוציא התולדה מהן שהוא המשפט מהדרוש הן אמתיות לפיכך המשפט היוצא מהן יהיה אמת ויהיה לפי זה נצחי כיהאמת לא יקבל שניו לעולם והוא אמרו ולעולם כל משפט צדק. ולזה התורה (ז) שנתבארו התחלותיה מן החוש תהיה אמתית ונצחית, והקבלה הנמשכת ממנה תהיה אמתית שאין לספק בה כלל. ואולם כדי שלא ידומה שהתחלות התורה כולם מתבארות לנו היום ע"פ הקבלה בלבד, בראשם במזמור האוינה עמי תורתי (סס ע"ב) כי יש מהן מתבארות ע"פ העיון ומהן מן הנמשכות והן הדברים שאין חולק עליהם כלל ומהן מן המקובלות בלבד. וע"כ אמר האוינה עמי תורתי הטו אונכם לאמרי פי וגו' אביעה חידות מני קדם אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. אמר אשר שמענו לרמז על עקר תורה מן השמים שהוא מן הנמשכות הנשפעות מפי כל האומות שלא נמצא מעולם חולק עליהם כשמיעה שמצרים ובבל היו בעולם שא"א להכחיש זה אע"פ שלא ראינוהו אנחנו. (ח) ורמזו ראשונה אל עקר תורה מן השמים לפי שהיה מזהיר על שמיעה התורה בכלל כמו שאמר האוינה עמי תורתי. ואמר אח"כ ונדעם לרמז על עקר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו שהוא מושג מצד הידיעה המחקרית המיוסדת על המחשבות לנו והמושכלות הראשונות, ואמר עוד ואבותינו ספרו לנו להורות על עקר השכר והעונש הנפשי שזוהו מושג אלינו מצד הקבלה בלבד. וכדי לבאר אמות התחלות זה העקר הביא הנסים והנפלאות וההשגחות הפרטיות שנעשו לאבותינו לפי מה שקבלו מהם כי הם אות על שכר העוה"ב כמו שבארנו בפ' כ"א מזה המאמר. ובאר עוד כי הקבלה הזאת ראוי שתהיה נמשכת תמיד מאב לבן וע"כ אמר לא נכחד סבניהם וגו' (סס), ובאר כי שורש הקבלה וההתחלות הללו היושג לישראל מן החוש (פ) ומשם באה הקבלה נמשכת לנו, ו"ש ויקם ערות ביעקב וגו' (סס) כלומר

שרשים

ואינה מושכלת. והא"י פ' כאן וז"ל ר"ל מושכל כללי ידוע ודרכה פעמים תמצא וכו' עכ"ל. נראה כי שגגה היא זה בידו והלא לעיל בסמוך כתב המחבר זה הלשון לפי שספק ידועה ומושכלת וכו' ולעיל א"ל לומר שהיא כללי ידועה והלא כפירוש אמר לפי שספק ידועה לכן נראה לכניה כאן ואינה מושכלת ופשוט הוא: (ה) וכבר אמרנו כי עונשי העוה"ז וכו'. כתב זה כדי שלא תקשה והלא שכר ועונש הנפשי לבד הוא עקר לתורה אלהית וז"ל ביה"א יוכל להניח ראייה על העקר הזה משכר ועונש גופיי וכבר אמרנו שכר מצוה בזהאי עלמא ליכא לכן אמר וכבר אמרנו וכו': (ו) כמו שהקדש שהקדמותיו אמתיות. כשתרצה לאמת איזה דבר ע"י מוסת איז אס תניח מתחלה הקדמות אמתיות ויהיה הדבר ההוא שנתאמת ע"י אלו

ההקדמות ג"כ אמתית בלי ספק. משא"כ כשתניח מתחלה ההקדמות מזויפות התולדה היוצאה מאלו ההקדמות תהיה ג"כ מזויפת בלי ספק: (ז) שנתבארו התחלותיה מן החוש. שכל ישראל ראו שהקב"ה היה מדבר עם האדם ונתן להם התורה לכן תהיה אמתית ונצחית וגם עתה שאנו יודעים אותה ע"פ הקבלה הנמשכת מאז לכן תהיה ג"כ אמתית בלי ספק מאחר שנתחלה כתבארו התחלותיה מן החוש וכמו שכתבנו בסמוך בסוף פירקין ולקמן פ"ט מאמר זה: (ח) ורמזו ראשונה וכו'. כלומר ומה שרמזו בתחלה על עקר תורה מן השמים: (ט) ומשם באה הקבלה. אחר שהשיגו ישראל כל אלו ההתחלות בחוש הנידו אותן אח"כ לכניהם ונידעם לכניהם אחריותם וכן עוד היום ישתכלל הענין תמיד מאז לכן וכן יהיה לעולם לדור ודור

כלומר ע"י מה שהשגתו הם בעדות החוש שם תורה בישראל נמשכת ע"פ הקבלה תמיד :
פרק יח (א) ראוי שגשאל ונאמר אחר שאנחנו נמצא דתות הרבה נקראות אלהות

(ב) והקבלה נמשכת בכל אחת מהן לבעלי הדת ההיא, (ג) במה יודע אפוא הברל בין הדת האלהית האמתית ובין המזויפת הטוענת שהיא אלהית מתדמה אל האלהית ואיננה אלהית. ויאמר כי התאמת היות התורה אלהית הוא משני צדדים, מצד הדת בעצמה ומצד השליה. אולם אשר מצד הדת בעצמה הנה הוא שיבהנו השלישה עקרים שכתבנו עם השרשים המסתעפים מהם על הדרך שכתבנו למעלה (נפרק ט"ו) ואם אינה חולקת על שום עקר מהעקרים ולא על שורש מן השרשים היוצאים מהם או הנהלים בהם הנה היא אלהית ואם לא הנה היא מזויפת ומתדמה באלהית. ואולם אשר מצד השליה הנה הוא בשיהאמת הגעת הנבואה אל הנביא הדיוותו שליח להנחיל דת על ידו (ד) אמות עצמי. וזה כי אמות הדבר על שני פנים אם אמות עצמי ואם אמות בלתי עצמי. והאמות העצמי הוא שיהאמת הדבר (ה) אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו העצמיות. והאמות הבלתי עצמי הוא שיהאמת (ו) הדבר העצמי אמות כקריי לא מצד סבותיו ולא מצד סגולותיו העצמיות, והשגל בזה שני רוקחים שהובאו לפני הכמי הרפואה לעשות מרקחת התריא"ק הגדול, ואמר האחד כי הוא ירקה התריא"ק רקוח יפה מציל מכל כמי המות החמים והקרים ומכל מיני (ז) הארכים בראיה שהוא יראה לפניהם בשר האפעה וכל הכמים הראויים ליכנס בתריא"ק וינסה סגולות (ח) כל הכמים הפשוטים וכתותיהם אחר לאחד לפניהם, ועשה כן שנסה לפניהם כל הכמים והוכרו כרם שאין בהם חשש זיוף, כי אין ספק שהתריא"ק שנעשה על זה הדרך אין בו חשש זיוף אחר שנתן הרוקח הדוא אמות עצמי אלו. וכן אם יאמר שהתריא"ק אינו יעשה הוא מוב בראיה שהוא ירפא כל החולים מכל מיני התחלואים וכמי המות שראוי לרפאות בהתריא"ק ועשה כן שאין ספק גם כן שהאמות הנה טוב אחר שאמת היות התריא"ק אמת מצד סגולותיו העצמיות, ואע"פ שאין האמות הנה חזק כראשון שאמת הדבר מצד סבותיו הנה שניהם אמות עצמי אל התריא"ק שאי אפשר שיהיה בו שום זיוף. והרוקח השני אמר כי הוא יעשה התריא"ק מניחל מכל כמי המות בראיה שהוא ילך (ט) במו אש ולא יכזה ויוצא בזה, כי אע"פ שיעשה כן לעיני העמים והשרים ולפני כל החכמים אין זו ראיה עצמית על היות התריא"ק שיעשה או שיעשה טוב, כי כבר אפשר שאף אם הלך במו אש ולא נכזה שהתריא"ק שיעשה לא יחד לו סגולות התריא"ק להציל מכל כמי המות, לפי שאמות הנה שיעשה אל התריא"ק הוא (י) אמות בלתי עצמי ואפשר שיהיה בו ערוך הששויון. ועל זה הדרך בעצמי הוא אמת נבואה הנביא או השליח, כי הנביא שיתן אות על היותו נביא בראיה שהוא ילך במו אש ולא יכזה ויוצא בזה, הנה זאת אות שהוא איש שראוי שיעשו על ידו נסים אותות ומופתים, אבל אין זה אמות עצמי לנבואה וכ"ש שאיננו אות אל שתנתן תורה על ידו, כי כבר ימצאו אותות ומופתים נעשים בלחט וכשוף או נעשים על ידי הצדיקים שאינם נביאים, כמו שנזכר בבבא מציעא (פסק ד' דף נ"ט:) בענין מהלקותו של רבי אליעזר שנעקר החורב ממקומו וחורר אמת המים לאחוריו חולת זה ואע"פ לא קבעו הלכה כדבריו (כ) לפי שלא היה מוסכם בנביא, ולזה תמצא כי כל האותות והמופתים שעשה משה קודם ס"ה היו אותות אל שראוי שיעשו על ידו אותות

שרשים

יורות ולכן תהיה הקבלה אמתית והתורה חכיה נאמית כלי ספק :

פרק יח (א) ראוי שגשאל. מאחר שבארנו לעיל בפרק שלכני זה שהקבלה

שהיא מאז לבן היום הכרחית להאמתת התורה צדק ראוי שגשאל וכו' : (ב) והקבלה נמשכת בכל אחד מהן. כל אחד קיבל תאנותיו שרת שלו היה אלהית ואמתית : (ג) במה יודע אפוא הכדל וכו'. מה הוא הכדל שעל ידו יכיר הדת האלקית : (ד) אמות עצמי. שעשה אות כזה שהוא מורה על טעם הדבר הכא נשכילו ראוני שהוא מורה על עצמות השליחות עד שאין לספק בו כלל והוא שגשלה לתת תורה על ידו : (ה) אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו. בראיה ראשונה שהנביא אי"כ בכמוד מרוקח ראשון רזה לבאר איזה נקרא מצד

סבותיו בעצמות ובראיה שניה שהנביא מרוקח ראשון רזה לבאר איזה נקרא מצד סגולותיו בעצמות : (ו) הדבר העצמי אמות מקריי. טעם הדבר הכא נשכילו רזה לאמת ע"י איזה אות אחר שאין לו שום שייכות לאותו הדבר שרצה בו וזהו נקראו אמות מקרייו וכמו שזכרנו והולך בראיה שהנביא אי"כ מרוקח השני : (ז) הארכים. מלשון ארם : (ח) כל הסמים הפשוטים. קודם שיערב אותם ביחד נקרא כל אחד לכד סם פשוט מלשון יכוד הפשט : (ט) כמו אש. בתוך אש : (י) אמות בלתי עצמי. כי האות שעשה אין לו שום שייכות ודמיון אל טעם הדבר הכא נשכילו והוא שיהיה התריא"ק טוב : (כ) לפי שלא היה מוסכם בנביא. האותות שנעשו על ידו לא היו מורים ודכרם שהוא נביא אלא שהיו מורים על אמתותו ודקתו וכבר פתח

ישראלים

אמרה החורה ע"ז ועל כיוצא בו אחרי רבים להטות וגו' לכן לא רצו להאמין לדבריו, ועיין מזה לקמן במאמר ג' פכ"ג : (ג) ולדבר הזה כלבד וכו'. שהאמינו ישראל שהוא איש צדיק לכן ראוי שיעשה על ידו אותות ומופתים : (מ) עם רבויים . אע"פ שהיו הרבה גם היו בשנוי עבדו של עולם מ"מ לא היו מופת עצמי לנבואה לכן היו ישראל מסופקים בו : (נ) תדע . (מלה זו הוא לשון הוכחה בש"ס ור"ל אוכיח לך דבר זה) שהיו מסופקים

בנבואת משה רבינו ע"ה : (ס) הנה אנכי בא וגו' . עיין לקמן מאמר ג' פ"א ופ"ט ותמצא ג"כ מענין זה ושם מבואר פירוש הכתוב במ"ש בעב הענן : (ע) ויגיו למעלת הנבואה . כמו שמבאר והולך (לפי שכולם היו נביאים באותה שעה וגו') : (פ) בהוראת שעה . לפי שעה : (צ) ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן וגו' . פירוש אחר שראו כל ישראל שלא הפיל מכל דבריו ארצה אז היו יודעים שהוא נאמן לנביא לה' : (ק) בבחינת

עצמו

שליח להתנתן תורה על ידו א"א שיכוב בשום פנים. כי לא יקרא שליח אם לא שיתאמת שליחותו אמות עצמי, וזה אם בהתאמתו מציאות הנבואה לכל המקבלים כמו שהתאמת לכל ישראל בשעת מ"ה, ואם בהתאמתו שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה רבינו, לא שנתאמת בהגדת העתידות או בעשית אותות ומופתים, שהגדת העתידות אמות בלתי עצמי לשליחות השליח להת תורה על ידו ואפשר שיכוב באיזה פעם כמו שקרה לחנניה בן עוזר כמו שאמרנו. וכן עשיית האותות והמופתים יש בהן ספק שאפשר שיעשו כמותן באיזו חכמה או תחבולה טבעית. אבל כשיתאמת שליחותו על דרך שנתאמת שליחות משה א"א שיכנס בו הכוב בשום פנים לא מצד בחירת עצמו ולא מצד אחר. לא מצד בחירת עצמו (ד) כי לא יקיים אליו הש"י השליחות על זה הדרך אם היה עתיד לכוב, ולא מצד אחר כי אחר שנתאמת שליחותו אמות עצמי נסתלק ממנו כל מק מהספק. וזהו מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המדע בפרק ראשון מהלכות יסודי התורה משה רבינו ע"ה לא האמינו בו ישראל כפני האותות שעשה שהאמינים על פי האותות יש בלבם דופי שאפשר שיעשה האות בלהט וכשוף וכו' ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואמינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים ומשה נש אל הערפל והקול מדבר אליי ואנו שומעים את הקול אמר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברתי אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו' (דברים ה') ומכן שבמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שאין בה דופי ש"א' הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע הקם בדבריי עמך וגם כך יאמינו לעולם (שמות י"ט) בכלל שקודם זה לא האמינו נאמנות שהוא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור וחסבה עכ"ל. וכוונת דבריו שהאותות שיעשו הנביאים ככת שהחיה אלישע וכרפואת צרעת נעמן וכחנניה מישאל ועזריה שלא נכו בכבשן האש ודניאל שנצל בן האריות ויונה שנצל כמעי הדגה וכן כל האותות שנעשו על ידי כל נביא ונביא או הגדת העתידות כבר אפשר שיעשו ע"י (ט) הוברי השמים או בעלת אוב, וכן עשיית האותות כבר אפשר שיעשה קצתם לצדיקים או ע"י חסידים אע"פ שאינם נביאים כרבי חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר והבריו, או ע"י איזו תחבולות טבעיות כמו שאד"ל על חוקי סף יהודה שהעבירו אהו אביו באש ונצול לפי שסכתו אמו שמן סלמנדרא (מכדריך פ"ז דף ס"ג:) או אפשר שיעשו בלהט או בכשוף כמו עושים חרטומי מצרים, או ע"י שם משמות הקודש, כי השמות הם ככלי אוכנתו של מקום (ס) כי שם בכהם שיעשו בהם אותות ומופתים ומי שמשמש בהם ברצונו של מקום כנביאים או לכבודו של מקום כחסידים הוא אהוב למעלה ונחמד למטה ואינו מת בחצי ימיו ואינו נופל ביד שונאיו אמר השם לירמיה ע"ה ונלחמו אליך ולא יוכלו לך כי אתך אני נאם ה' להצילך (ירמיה ב') אבל מי שישמש בהם מדעת עצמו ושלא לכבודו של מקום הוא נכרת ונופל ביד שונאיו (ב) וסוף שיחתם ברעה אמרו רז"ל וראשתמש בתנא חלף (הצית פק ד') ודרי זה כבי שננב טבעתו לו כליו או חותמו של סף ומשתמש בהם שהוא הייב מיתה ואפילו ישעה שהיה נביא אמת לפי שהזכיר שם מן השמות (ג) להנאת עצמו כמו שאד"ל במסכת ארז"ל ידוע (דף מ"ט) אמר שם ואבלע בארזא עונש ונפל ביד שונאיו והרגוהו כמו שנזכר שם, והבן זה מאד כי בדבר הזה יבחן עונש המשתמש בשמות שלא ברצונו של מקום. וזה הדבר נבוכו בו רבים ולא ידעו איך אפשר שישתמשו הפריצים בשמות ויניע המעשה על ידם אחר היות הנביאים משתמשים בהם לפי מה שנמצא לקדמונים ונרמז בפסוק ויבא ויט. והכלל בזה כי הכל הולך (ה) אחר ההתום, ובעבור זה הוא כבואר שאין האות ראייה אמתית על הנבואה וב"ש על שליחות השליח ולזה לא היו האותות שנעשו ע"י משה קודם מתן תורה עצמיים לנבואה וב"ש על שתנתן תורה על ידו עד מעמד הר סיני. וזה מה שרצינו לבאר בזה הפרק:

פרק יט (ב) האמונה בדבר (ג) הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער

הנפ

שרשים

פרק יט (א) האמונה דנדר וכו'. אחר שנתאר לעיל בפרק שלפני זה שליחותו של משה נתאמת אמת עצמי שהוא שליח להנתן תורה על ידו רצה עתה לבאר העצם למה בלחמ נתנה החזרה דוקא ע"י משה ולא ע"י שאר צדיקים וחסידיים הקדומים לו כמו אברהם או יצחק או יעקב וכיוצא בזה אלא מפני שנקרא טעם זה הוא קלוי נביאור ענין האמונה כמו שיתאר דרוש פרק שאחר זה לכן נשתק מתחלה בלוא

עצמו שהיה נזכר זה מעצמו לדבר דבר זה ולא מזד צווי אלהי: (ד) כי לא יקיים אליו הש"י וכו'. מאחר שהש"י יודע העתידות וא"כ בלשם הים הפסד שיכא לכוב לעתיד צדדי לא היה עושה אותו הש"י לבלתי: (ט) הוברי שמים. חווי סוככים: (ח) כי שם בכהם. הש"י שם נכח השמות: (א) וסוף שיחתם ברעה. שיכא סופו רע: (ב) להנאת עצמו. שרצה להניל את עצמו ממנה: שרצה להרהר: (ג) אחר החסידים. אחר הסוף:

הנפש בסתירתו בשום פנים, (ג) אף אם לא יודע דרך האמות בו, (ד) כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות, (ה) והדברים שמשחבתו של אדם גוברת בהם (ו) או שהם באדם מצד טבעו ולא ידע איך באו לו. או כמו שלא תשער הנפש (ז) בסתירת מה שהושג מן החוש ומה שאמת אותו הנסיון (ח) אע"פ שלא תדע סבת האמות בו. והאמונה תפול (ט) בכל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש אבל הושג (י) לאיש מה (כ) רציו ומקובל או לאנשים רבים (ל) גדולי הפרסום הושג הדבר ההוא או כיוצא בו (מ) בזמן מה בחוש ונמשכה הקבלה למאמין מן האיש ההוא או האנשים ההם קבלה נמשכת מאב לבן. וזה ראינו להאמין בו קרוב אל מה שהעיד עליו החוש למאמין ההוא אע"פ (נ) שלא יאמתוהו השכל. כמו מה שנתאמת בנסיון היות הש"ת (ס) מנבא למי שירצה מבני אדם מבלי שיקדמו לו ההכנות המבעיות שמנו אותם רז"ל היותן הכרחיות להמצא בנביא כדי שתחול עליו הנבואה, אמרו בנדרים פרק אין בין המורד (דף ל"א ע"ב) ושם פרק י' דף י"ג ע"ב) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (נאה) וכו', ואעפ"כ נתאמת בנסיון בשעת סתן תורה שכל ישראל חכמים ושפשיהם וקצרי הקומה עם רמי הקומה ורכי הלבב עם הגבורים ועשיר ורש כלם הגיעו למעלת הנבואה ושמעו קול אלהים היום מדבר מתוך האש כמו שהעיד הכתוב (דברים ה') באמרו את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף וגו', ואמר משה להעיד ע"ז הפלא השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויהי (פס ד'), אע"פ שהשכל לא יאמין זה הנה הוא אמת גמור אחר שהעיד עליו הנסיון ובא הקבלה בזה נמשכת מאב אל בן אי אפשר להכחישו. לפי שהוא מבואר שאין בעולם מי שיארהב את האדם יותר מכאבי, ולזה הקבלה שתבא נמשכת מאב לבן ראוי שיעזיר הדבר ההוא בלב הבן ציור חזק לא ידומה סתירתו כאלו הוא בעצמו השיג זה בחוש אחר שהוא מבואר שאין האב רוצה להנהיל את בניו שקר. כמאמר המפורר (תהלים מ"ד) אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו וגו', אהה ידך גוים הורשת

ותמעס

פרקים

שאינו יכול לידע מאיזה סבה הוא כך מ"מ מאחר שנתאמת זה ע"י נסיון א"ל לו להכחיש דבר זה ולומר שאינו כן. וכמו שעל כל אלו א"ל לומר הסיפוך בן הוא ענין האמונה בדברים. ועד כאן היה מבאר ענין האמונה מה הוא ומכאן ואילך בא לבאר על מה זה נאמר תלת האמונה וז"ל והאמונה תפול וכו': (ט) בכל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש. פי' אפי' בדברים כאלה שלא הושג לעצמו בחוש וכ"ש מה שהוא בעצמו רואה בחוש שראוי לו להאמין שהוא כן: (י) לאיש מה. לאיזה איש: (כ) רציו ומקובל. שזה האיש הוא מרצה ומקובל כ"כ דעת המאמין עד שאם סומך על דבריו ומאמין בהם יותר מעל דבריו איש אחר ועם היות שהוא אינו כ"כ חכם שלמי ההשגה: (ל) גדולי הפרסום. כלומר אנשי השם והם שלמי ההשגה יותר מוולתם מאחר שזה הדבר הושג בחוש שזוהי לאנשים רבים שהם שלמי ההשגה יותר מוולתם בודאי ראוי הדבר הזה להאמין. ל"א גדולי הפרסום. שהם רבי המספר יותר מוולתם, ושני לשונות אלו הם דריש פרק שאחר זה וכאן קיצר המחבר: (מ) בזמן מה. באיזה זמן: (נ) שלא יאמתוהו השכל. מצד השכל לא יוכל לאמת שזה הדבר הוא אמת: (ס) מנבא למי שירצה מבני אדם מבלי שיקדמו וכו'. הש"י תספיע עליו שפע אלהי כדי שתחול עליו רוח נבואה ויכול להנבאות כמאד מן הנביאים אף שלא יכיו לו מתחלה היותן כד' מדות שהר"ל שגריסם לכוין

לבאר ענין האמונה מה היא ואיזה היא וכמו שיתבאר והולך שהיה ציור הדבר בשכל וגם מבאר על איזה מהדברים נאמר תלת האמונה כמ"ש אחר זה בסמוך והאמונה תפול וכו'. ואח"כ נפרק שאחר זה מפרש הטעם למה נתנה התורה דוקא ע"י משק והספק הנה הוא כמו הקדמה לפרק שאחר זה: (ב) הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק לא תשער הנפש בסתירתו. אותו הדבר שהוא רוצה להאמין היה מצייר אותו בשכלו שהוא אמת גמור והציר הזה הוא כ"כ חזק אצלו עד ש"א לו למאן בו ואפי' אם ירצה לשער בשכלו איזה סתירה ולהמציא אליו המופת על הסיפוך א"ל לו כי כבר נתמיד הדבר שהוא בשכלו עד ש"א לו להאמין חילופו ואין בו שום ספק כלל, וז"ש לא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים. ס"א עד שלא תשער וכו': (ג) אף אם לא יודע דרך האמות בו. כלומר אע"פ שאינו יודע למה הוא כך אלא שאמר שקד נתקדמו בלי טעם וראיה: (ד) כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות כ"ל. ור"ל כמו שא"ל לומר הסך מן מושכלות ראשונות: (ה) והדברי' שמתאמתו של אדם גוברת בהם. כל כך עלה לו הדבר שהוא במחשבה עד ש"א לו לבא לידי שכתה באותו הדבר: (ו) או שהם באדם מצד טבעו. כלומר שהדברים האלו באים לאדם מצד שהם מוטבעים בו בשעת בריאתו: (ז) בסתירת מה שהושג מן החוש. זה שהוא רואה בחוש א"ל לומר עליו שאינו כן ואין בו ספק כלל: (ח) אע"פ שלא תדע סבת האמות בו.

והמעט וגו', כי לא בהרבה ירשו ארץ וגו', אתה הוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב. כלומר
אחר שבך קבלנו דבר זה שנצחון ישראל את האומות בזמן שעבר (ע) לא היה דבר טבעי כי
לא בהרבה ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו, והקבלה הזאת אבותינו ספרו לנו ואי אפשר
לפקפק בה ולחשוד אותם שינחילנו שקר, ואם כן אחר שאתה היית סבת התחלת הצלחהם
גם עתה צוה ישועות יעקב אחר שאתה הוא מלכי אלהים (פ) שיש לך יכולת על זה. שיראה
מכל זה שהקבלה שהיא נמשכת מאב לבן ראויה להתקבל. ולפי שאי אפשר לדת האלהית
(ג) להתקיים וזולתה צוה עליה הכתוב ואמר שאל אביך ויגיד וקנין ויאמרו לך (דברים ל"ג)
וחייבה מיתה לעובר על דברי קבלת התכמים אמרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין
ושמאל והאיש אשר יעשה בדרך בלתי שמוע וט' ומת האיש ההוא (פס י"א) והחזירה על
(ק) כבוד החורים וצוה להעניש בן כורר ומורה, לפי שקבלת האב קרובה למה שהושג
בחוש שהאמונה בו מהיובת (ר) אע"פ שירחקו השכל. ועל זה הדרך תפול האמונה בכל זמן
בדברים שלא הושג או בחוש (ס) ולא באמות שכלי אלא בקבלה הנמשכת :

פרק כ בר מה שהושג בחוש (ה) ראוי מה רצו ומקובל יותר מוולתו (נ) עד שלא נמצא
עליו חולק או שהושג לאנשים שלמי ההשגה יותר מוולתם או לאנשים רבי
המספר יותר מוולתם, (ג) תהיה האמתו יותר מתקבלת ומתישבת בלב ותפול האמונה בו
בתכלית החוץ, [ה] ובעבור זה רצה השם יתברך שנתן התורה על ידי משה בפרסום גדול
ורבוי עצום מששים רבוא שלפי דעת חכמי הקבלה המספר הזה כולל לכל הפרצופים ואי אפשר
שימצא פרסום יותר גדול ממנו (ד) אע"פ שיהיה מספרו יותר גדול, ולפי דעת רז"ל היה הפרסום
ההוא לכל העולם, אמרו ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מרר פארן (דברים ל"ג) כאי
בעי בשעיר ומאי בעי בפארן אלא מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל העולם ולא
קבלה עד שבאו ישראל וקבלה וכו' (ע"ז דף ט' ע"ב), ובאור זה כי אחר שהיו בעולם שבעים
אוכלות ולא זכר מהן אלא שעיר ופארן בלי ספק לא בא להורות על הר שעיר וסדר פארן
אלא לרמז על כל העולם, כלומר כי לפי שצפה הקב"ה שהיו עתידין לקום בעולם בני
דחות בשעיר והנמסלים אליה ובפארן והנמסלים אליה שאלו הן האומות הכוללות כל העולם
והם מורע אברהם שהיה ראש האממינים, לפיכך פרסם להם נתינת התורה לישראל להורות
שהדת האלהית צריך שתתפרסם בנתינת פרסום גדול, וכל דת שלא תתפרסם נתינת פרסום
גדול

שרשים

לכיות נבוא. והנסיין הזה הוא בשעת מתן תורה
כמו שנתאר והולך. ועיין מה לקמן במ"ג פ"י :
(ע) לא היה דבר טבעי כי לא בהרבה וכו'.
פי' אלא הכל היה צעור אלהי וא"ת מאן יימר לך
שכח כל על זה מלאך והולך והקבלה הזאת אבותינו
וכו'. ועיין מה לקמן במ"ד פרק מ"ו כי שם
נתבאר כל המזמור ע"ז הדרך ג"כ : (פ) שיש לך
יכולת ע"ז. כי שם אלהים מורה על היכולת :
(צ) להתקיים וזולתה. (זולת הקבלה) כמו שנתבאר
לעיל בפרק י"ו ובפרקים אחרים : (ק) כבוד
הקורים. אב ואם וכמו שנתבאר לקמן במ"ג פכ"ו :
(ר) אע"פ שירחקו השכל. אע"פ שהדבר הזה
אשר הושג בחוש הוא כנגד השכל, מ"מ מאחר
שהושג מעיד על זה הוא אמת גמור. כענין זה

ענפים

פרק כ [ה] ובעבור זה רצה הש"י שמתן התורה ע"י משה בפרסום גדול וכו'. ואפשר שלא כוון קהלת
ס' ז' במ"ט טובה חכמה עם נחלה ויותר לרואי השמש. ר"ל כונן הוא שנתנה התורה
הנקראת ראשית חכמה כל ישראל הנקראים נחלה במ"ט נחלה לישראל עבדו. ויותר טוב מאשר
היתה נחמה ע"י אברהם או כיוצא בו משאר לדיקים הקודמים אליו שנתאמת אליהם מליאות הש"י והאחרות
ע"י השמש כידוע בדברי רז"ל ע"פ מדרשם. לפי שהם היו יחידים ולא היתה כל כך אמונת התורה מתקבלת
מבואר הכל בפנים בדברי המחבר. ועיין בעקבות יצחק ריש פרשת בראשית ושם תמצא מבואר מאמר רז"ל
מבליט טובה היתה מליאת צווארו של א"א וכו' ופשטו נחלה בגלגל המ"ה וכו' ופשטו נחלה לזה הענין, וכן
הוא ברביעו בחיי פרשת נח שהשגת נח היה ג"כ ע"י השמש :

גדול כזה איננה אלהית. וזה כי הרבר המצטווה לנביא בינו ובין השם יש חשש או ספק לולתו בקבלה ההיא (ה) ואפילו לעומדים ברור ההוא וכל שכן לבאים אחריהם שהרי משה רבינו לא האמינו בו ישראל בנבואתו אמונה שלמה עד יום מתן תורה ששבעו את הקול מדבר אליו כמו שכתבנו לעיל (פסק י"ח), ובעבור זה (ו) לא נתנה התורה בעלפוט לאברהם או ליצחק או ליעקב שיצוה אותה את בניו ואת ביתו אחרי שיפול דרך ה', כי אף אם תהיה הקבלה כהם נמשכת מאבות לבנים כבר היה אפשר שיפול אזה חשש וספק בלב הנמשכים אחריהם ברורות הבאים (ז) להיות המקבלים יחידים. מה שאין כן בדבר המתברר בחוש לאנשים רבי המספר מאד שהיו בהם אנשים חכמים ונבונים ורבי דעות מתחלפות. ולזה נתנה תורה על ידי משה רבינו בפרסום גדול כזה, כמו שאמרנו כדי שלא ישאר שום חשש וספק בלב המקבלים והנשפלים אליהם ולא בלב הבאים אחריהם כלל, ותהיה הקבלה נכונה ואמתית בתכלית מה שאפשר. וזהו מה שאמרנו ר"ל במסכת ע"י (פסק ה' דף ז' ע"ה) לעתיד לבא מביא הקב"ה ס"ת ומניחה בחיקו ואומר כל מי שעסק בזה יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין כל האומות ע"א ונכנסין לפניו בערבוביא שנאמר (שפי' מ"ג) כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בהם גיד זאת, ואין זאת אלא תורה זו. כונתם למר כי לעתיד לבא יביא השם כל האומות ע"א לדין על שלא קיימו תורה אלהית, וזהו שאמרנו שיאמר הקב"ה להם במה עסקתם, והם יאמרו שנתעסקו בדברים שהם ישובו של עולם כמו שנוכר באותה אגדה בארוכה, ולסוף הקב"ה משיב להם כי כל מה שעשו לא עשו מפני ישובו של עולם אלא לצורך עצמן כלום יש בכם מגיד זאת וכו', כלומר יש בכם מי שיאמר שקיים תורה אלהית, והם ישיבו ויאמרו לפניו כי כמו שישאל יש להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם (ח) כן ראוי להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם. והשב ישיב להם מי בכם יגיד זאת וראשונות ישמעו יתנו עדיהם ויצדקו כלומר כי העכו"ם האומרות שכתבו על קבלתם ראשונות ישמעו כלומר ראוי להם שיוצגו התחלות דתם שקבלו וסמכו עליהם כיצד נתבארו אם נתבארו מן החוש בפרסום גדול כמו שנתבארו התחלות תורת משה. יתנו עדיהם ויצדקו וישמעו המקבלים ויאמרו אמת כמו שיתנו עדיהם מקבלי תורת משה שנתפרסמו התחלות דתם (ט) בששים רבוא המקבלים את התורה. וזה שסיים הכתוב אתם עדי נאם ה', כלומר כל ישראל עדים בנתינת התורה מן השמים שהם שמעו את קול ה' אלהים מדבר אליהם עשרת הדברים. ועבדי אשר בחרתי רומז אל משה שנקרא עבד ה', וכלכם עדים שהתורה היא מאת ה' כן השמים. וזה פירוש נפלא בכל אלו הפסוקים על הדרך שהבינו רז"ל שמתברר על שכר התורה בכללה והוא מסכים לאמת, כי להיות התחלות התורה מתבארות בפרסום גדול אי אפשר שיפול ספק באמתתו. ולזה ראוי שתהיה האמונה בתורת משה בתכלית החוק, וכל שכן להיות התחלותיה מתבארות באור שאין לספק בו, כמו שבארנו בפסק י"ז וי"ח מזה המאמר :

פרק כא (ה) האמונה בשם יתברך ובחירתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני, וזה דבר אימת אותו הנסיון (ז) לפי מה שבאה בו הקבלה הנמשכת, כי לעולם לא נמצא לאחר מן הפילוסופים ולא לשום חוקר שישגי למעלת הנבואה והוא הרבק הרוח האלהי עם השכל האנושי, כמו שנמצא לבעלי התורה שנדבק שכלם בשם דבוק חזק עד שיגיע מהדבקות לשנות טבע המציאות לעשות

שרשים

הכתוב כל הנפש לבית יעקב וגו' ע"ש כי אין להחריך כאן דדברי קבלה : (ה) ואפ"ל לעומדים בדור ההוא. כי מאן יעיד לו שהוא אמת אמת : (ו) לא נתנה התורה בשלמות. כלומר התורה כלל בכלל אלא אלו מלות פשוטות לבד נתן להם : (ז) להיות המקבלים יחידים. כמו אברהם ויזחק ויעקב שהיה השם מדבר עמם בינם ובין עצמם ואף הם היה מדבר עמם בלשונות פנים בפנים כל הנשפלים אליהם בלשונות פנים כמו שעשה בימי משה בשעת מ"ת לא היה הפרסום כ"כ גדול מאחר שגדור ההוא לא היה עדיין ורע ישראל הכרה יתאצל : (ח) כן ראוי להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם. פ"י ואפשר אילו קבלו [העקרים] 6

לעשות חפצם ורצונם ויחדשו בעולם אותות ומופתים יותר מאד כנגד טבע המציאות, כי נמצא לנביאים גזרו ואמר ויקם להם השם ככל היוצא מפיהם. המצא אליו שהוריד האש למטה (ג) הפך טבעו אמר ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים (מלכים ב' ה') והיה כן ובקע מי הירדן, ואלישע רפא צרעת נעמן והחיה את המת בחייו ואף אחרי מותו, וכאלה רבות עמו ועם שאר הנביאים, ונמצא גם כן לכל המאמינים שהחסידים אע"פ שאינם נביאים ישנו הטבע בחפצם או ישתנה בעבורם, שהרי הנביא מישאל ועזריה העשלו לאש ולא נכו ורבי הנינא בן רוסא ורבי פנחס בן יאיר חדשו בעולם דברים בשנוי טבעו ומנהגו של עולם, זהו אות כי האמין בשם יתברך ובתורתו היא למעלה מן הטבע ואינו משועבד לטבע המציאות, אבל טבע המציאות (ד) נכנע ומשועבד אליו והוא יכול לשנותו כפי חפצו ורצונו, זה מבחן ומצרף אל היות תורה מאת ה' מן השמים אחרי שהוא יתברך מחסה ומסתור ומגן לחוסים בו ושוכרי בריתו ומצותיו. וזהו שאמר רבי אמרת ה' צרופה מן הוא לכל החסידים בו (פסלים י"ח), כלומר כי הראיה להחיות תורת השם צרופה ונקיה מכל סיג ומכל חסרון ומכל מני חשד, כי הוא יתעלה מן לחוסים בו ורצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ומקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלום. זהו הראיה אל דבקות הנפש אחר המות ברוחניים, כי הדבקות בחיים הוראה לדבקות אחר המות. ואלו הם רמזי משה באמרו ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום (דברים ד'). ר"ל כי הפילוסוף סאמין דבקות האיש האחד השלם עם הרוחניים אבל לא כל הקהל כאחד, ואתם כלכם דבקים בשם (ה) עם שהפילוסוף סאמין שוה יהיה אחר המות בלבד בחיים הרוחניים ואתם משתנים הדבקות הוזה היום בהיותכם הללו לגושטיים (ו) וכל שכן שחשנו אותו אחר המות, והביא ראיה אל היות הדבקות הוזה (ז) מושג בחיים מקבלת התפלה שהשם מקבל תפלה המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו. וזהו שסמך אל זה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו בה' אלהינו בכל קראנו אליו (ס), וכל זה ראיה כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתעלה על ידי האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים ועל כן ימשול בהם. ובעבור זה נשתכה אברהם אבינו ע"ה על האמונה אמר הכתוב האמין בה' ויחשבה לו צדקה (נחלתי כ"ז) ונענישו משה ואהרן על אשר לא האמינו אמר הכתוב יען לא האמנתם בי להקדישני וגו' (נחלתי כ"ז) לכן לא תביאו. ונאמר (דברים י"ז) האמינו בנביאיו והצליחו, שזירה כי האמונה סבת ההצלחה, וכן היא סבת החיים הנצחיים כמאמר חבקוק וצדיק באמונתו יחיה (חזקוני כ"ג) ולא ירצה בזה החיים הגופניים כי אין הצדיק חי בהם יותר מן הרשע, אבל ירצה בזה אל החיים הנצחיים והם חיי הנפש שהצדיקים חיים בהם והם בוטחים בשם יתברך שישגו אותם. אמר הכתוב וחסה במותו צדיק (משלי י"ד), כלומר שהצדיק יבטח שישג המוב הוא במותו, אבל הרשע במותו תאבד תקותו. ואמר הכתוב במות אדם רשע תאבד תקוה וגו' (ס"ה) כי הרשעים לא ישיגו החיים אחר המות ובחיים לא ישיגו שום דבקות. ולזה הם חשובים תמיד כמתים כמו שאמרו רבותינו ז"ל צדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים ורשעים אפילו בחיים קרויין מתים (נדרים דף י"ט ע"א). ולזה תמצא האותות והמופתים נעשים לבעלי האמונה לא (ט) לבעלי הידיעה המחקרית, להורות כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית וסמן הדברים הטבעיים. ולזה יושג על ידי הדבקות האמתי בחיים ואת המות כמו שכתבנו וזהו דבר למעלה מן הדברים הטבעיים:

אין

שרשים

הנה ע"י הסודות אפי' בע"ז נקראתם וכו' : (ו) וכל שכן שתשיגו אותו אחר המות. כי זהו אף לנפש שום התלשלות בגשם. ועוד כי עיקר השכר הוא לפי"א אחר המות : (ז) מושג בחיים. בע"ז : (ח) ולא ירצה בזה החיים הגופניים וכו'. צדיקים אפילו במיתתם קרויין חיים וכו' עיין מה לקחן בח"כ ספ"ז צענפים כי מה שכתבנו שם הוא יותר מכוון אף לפי דברי המחבר : (ט) לבעלי הידיעה המחקרית. הפילוסופים נקראו כך כי כל ידועם שלהם הוא על ידי חקירת השכל לנד :

אין

שכן קצתו הדבר הכי מפי אדם ולא נמצא אפי' אחד שיהיה חולק ע"ז ומחזר והולך כנסיון הזה ואחר כי לעולם וכו' : (ג) הפך טבעו. כי טבע האש לעלות למעלה והראיה כשתדליק הנר ותהפך ראש הדלוק למטה כלפי הארץ או תטה אותה על הצד אעפ"כ האש מתלכד ועולה למעלה ואינו יורד למטה לארץ : (ד) נכנע ומשועבד אליו. כי יש לו יכולת לשנות טבע המולדת : (ה) עם שהפילוסוף מחמין וכו'. (מחזיק לזה שהוא מחמין שהדבקות הזה ויהי רק) אחר המות בלבד בחיים הרוחניים כי א"ל לנפש להדק בדוח האלהי כל זמן שהיא מתלכדת בגשם, ואח"כ משיגים הדבקות

פרק כב (א) אין האמונה בכל דבר מביא אל ההצלחה, (ג) כי אין האמונה בנמנעות ממנה שישים האדם מצליח. וזה דבר לא יספק בו שום אדם, כי האמונה שראוי שתשים את האדם מצליח היא האמונה בדבר האמתי שהוא אמר בלבד, לא האמונה (ג) במה שאינו נמצא שהוא נמצא (ד) ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא. וא"כ ראוי לשואל שישאל ויאמר מהיכן יודע אם הדבר שתבא האמונה בו (ה) הוא אמתי בעצמו כדי שנאמין אותו אמונה שלמה או איננו אמתי כדי (ו) שנרחיק האמתנו. ואם נאמר שזה יושג (ז) מצד עיון השכל א"כ תהיה הידיעה המחקרית למעלה מן האמונה, וזה הפך (ח) מה שהונח למעלה, וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו:

ונאמר שהנמנעות שני מינים, אם (פ) נמנעות קיימות בעצמם (י) שלא יתואר השם ביכולת על חלופן, כמו (כ) שהכל יותר גדול מן החלק או (ל) שקוטר המרובע גדול מצלעו, כי לא יתואר השם ביכולת על שיהיה החלק שזה אל הכל או שיהיה קוטר המרובע שזה לצלעו או שיהיו (מ) זוויות המשוש יותר משתי נצבות. (נ) או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת או שיהיו (ס) החיוב והשלילה צורקים יחד על דבר אחד מצד אחד וכיוצא באלו הנמנעות א"א שתבא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא מסינים ואי אפשר לחוש שיעיר לעולם על המצא זה ולא כיוצא בו (ע) אחר שאי אפשר לשכל לצייר מציאותה. ולזה לא יתכן שתבא האמונה על זה ולא על כיוצא בו, כמו שא"א שתבא הקבלה להאמין (פ) בשיתואר השם בשהוא יכול (ז) לברוא אחר דומה לו מכל צד כי בהכרח יהיה האחר עלה והאחר עלול ולא יהיה א"כ דומה לו מכל צד. ויש מין אחד מן הנמנעות שאפשר (ק) שיתואר השם ביכולת על חלופן (ר) והן הנמנעות אצל הטבע בלבד, כי אלו וכיוצא בהן אף אם הם נמנעות אצל הטבע אינן נמנעות בחק הכורא, כמו תחיית המתים והמצא איש יושב ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתייה ודומה לזה ממין הנפלאות שהן נמנעות אצל הטבע. ובמין

שרשים

ור"ל אלכסונו של מרובע הוא יותר גדול מצד אחד של המרובע כי כל אחת צריבע אחת ותרי חומשי באלכסונו: (מ) זווית המשוש. פירשנו לעיל בפרק י"ז: (נ) או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת. פירשנו עד"מ אם יש לך חיוב בגד שהוא לכן אי אפשר לו להיות בלחות עת שיש בו תואר הלבנות שיהיה בו ג"כ תואר השחירות כי הם ב' הפכים ממש אם לא א"כ יוכל ליתן לו צבע השחירות ואז לא יכיה לו תואר הלבנות כי שני מראות אלו א"א להם להיות ביחד על נושא א' בזמן א': (ס) חיוב ושלילה. פירשנו לעיל במ"ז: (ע) אחר שא"א לשכל לצייר מציאותם. אפי' ציור בעלמא לפי שאינם נכנסים תחת גדר היכולת פ"י בני הש"כ כמו שאמרנו: (פ) בשיתואר השם. שיהיה להש"י תואר היכולת שהוא יכול וכו': (ז) לברוא אחר דומה לו מכל צד, שיהיה יכול לברוא אל אחר שיהיה דומה לו מכל צד, שזה א"א בלי ספק כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחר עלול ממנו אם כן לא יהיה דומה לו מכל צד: (ק) שיתואר הש"י ביכולת על חלופן. שיש להש"י תואר היכולת על נמנעות אלו ויכול לטנות בכל פעם שירצה: (ר) כי הנמנעות אצל הטבע וכו'. כי מיד טבע הכריזה על אדם אחר שמת וירקב בעץ רקב א"א לו שישוב ויחיה וכן אין מצד טבע האדם



פרק כב (א) אין האמונה בכל דבר מביא אל ההצלחה. לא כל האמונה שהוא מאמין באיזה דבר מביאה את האדם אל ההצלחה: (ב) כי אין האמונה בנמנעות. אם צא להאמין בדבר שנמנע מציאותו בעולם עד"מ שיתבאר בסמוך בדרכיו א"א שיבא ע"י אמונה זו אל ההצלחה האמתית: (ג) במה שאינו נמצא שהוא נמצא. עד"מ שצא להאמין שהעץ יש לו פה ולשון ומדבר כאלה או ספינה פורחת בלחור שזה בלי ספק אינו נמצא וכו' מאמין שהוא נמצא: (ד) ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא. עד"מ כי הוא ידוע שיש בעולם סוס נמצא וכו' מאמין שאינו נמצא כל אלו האמונות וכיוצא בהם הם בלי ספק אינם מביאים את האדם אל ההצלחה האמתית: (ה) הוא אמתי בעצמו. המשל בזה כמו שאנו מאמינים שהש"י הוא נמצא וזהו יחיד ומיוחד בתכלית הפשיטות וכיוצא בזה מהיכן אנו יודעים שהאמונה בהיא אינו נמצא בעצמה שמה הוא אינו נמצא: (ו) שנרחיק האמתנו. שלא נאמין אותו: (ז) מצד עיון השכל. ע"י מופת גמור הבא ע"י הקדמות ותולדות כדרך המופתים: (ח) מה שהונח למעלה. בפרק שלפני זה: (ט) נמנעות קיימות בעצמן. שהנמנע קיים בנמנעותו וא"א לשנותו בשם גד כן מצד הטבע כן מצד השכל: (י) שלא יתואר השם. א"א ליחס להש"י תואר היכולת על זה: (כ) שהכל יותר גדול מן החלק. פירשנו לעיל בפ"י: (ל) שקוטר המרובע גדול מצלעו. אלכסון של מרובע נקרא בערבי קוטר

ובמין השני הזה מן הנמנעות אפשר שתבא אמונה בו (ט) אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. ועל כן נאמר כי כל מה שאפשר שיוצייר מציאותו אצל השכל אע"פ שיהיה נמנע אצל הטבע אפשר שתבא האמונה בו (ט) בשכבר נמצא זה בעבר או שהוא נמצא עתה או שימצא בעתיד, וכל שכן שאם העיד ע"ז הנסיון אע"פ (ה) שיכחיש השכל אמות מציאותו מפני שלא ידע סבתו שהוא אפשר שתבא האמונה בו, כמו משכית אכן הנגמית"ם את הברזל שלא יוכל השכל לתת סבת מציאותו אבל יכחישו ואולם אחר שהעיד עליו הנסיון והוא דבר שיוצייר מציאותו בשכל אע"פ שלא ידע השכל לאמת סבת מציאותו הוא אמת בלי ספק, וכן מה שהעיד עליו החוש מכיני הנפלאות כההיות המתים על ידי אלישע הנביא בחייו ובמותו וכעמידת אדם ילוד אשת ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתייה כמשה ואליהו וכדדת האש מן השמים והיות השבינה שורה בישראל וכיוצא בזה ממין הנפלאות שהעיד החוש שהיו בזמן מה, והשכל יכול לצייר מציאותם אע"פ שלא ידע לאמת מציאותם, כל זה וכיוצא בו אפשר שתבוא האמונה בו (ז) ויפול תחת היכולת הבלתי בעל תכלית:

פרק כג האמונות שראוי להאמינן כל בעל הורת משה שהן נמשכות לשלשה עקרים שהנחנו אע"פ שאינן שרשים אליהם הן שש. האחת כהן היא חרוש העולם יש מאין וזה מבואר מענינים שהוא אמונה כוללת לתורה אלהית בכלל ולתורת משה בפרט אע"פ שאינה שורש אליה ולא עקר כי כבר תצויר תורה אלהית בכלל ותורת משה בפרט (ה) מבלי ציור החדוש יש מאין כמו שבארנו בפרק שנים עשר מזה המאמר, אבל הוא ענף מסתעף מן העקר הראשון שהוא מציאות השם, וזה, כי אחר שבארנו שהוא יתברך פסוק מן החסרונות אבל היה יכול לברוא יש מאין יהיה זה חסרון בחקו (ז) שאין לומר שלא יפול תחת היכולת לברוא יש מאין אלא יש מישיבו אחר שיוצייר מציאותו אצל השכל כבר אפשר שתבא האמונה בו ויפול תחת היכולת בב"ה (ג) שהרי אף למאמני הקדמות הנה הם מודים שהשם ית' (ד) עם היותו שכל פשוט הוא עלת הכל (ה) וא"כ החומר הוא עלול כמנו באמצעות השכל הנבדל (ו) שהוא עלול כמנו (ז) יאיד יהיה השכל הנבדל עלה למציאות החומר אם א"א להמצא יש מאין אין לך יש מאין גדול מזה (ח) וא"ת שדא יצויר שיברא או יפעל בעת בלתי עת

ות"כ

שרשים

האדם שיש בו לא אכילה ושתייה מ' יום ומ' לילה, אע"פ כדרכו האלקי הוא אינו מן הנמנע ויכול בענין כזה לשנות כעבד כמו שמצינו המתים שהחיה יהוקאל וכן המתים שהחיה אלישע וכו' כמו שיבאר הכל בסמוך: (ט) אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. בלי שום צורך עיון מופתי: (ת) בשכבר נמצא זה בעבר וכו'. שכבר היה אז שהוא לע"ע אז שיהיה: (א) שיכחיש השכל אמות מציאותו. שלא יוכל להשיג ע"י השכל מחייה סבה הוא כך: (ב) ויפול תחת היכולת הנב"ה. סי' וא"כ ע"י יכולין לידע בלי שום מופת פילוסופי שהדבר שצבא האמונה בו הוא אמת בעצמו כי אפשר לשכל לצייר אותו בלי שום עיון מופתי ואף שהוא נמנע אצל הטבע כמו שאמרנו:

פרק כג (א) מבלי ציור החדוש יש מאין. כלומר אע"פ שלא נאמין יש מאין אלא יש מיש לא תבטל בשביל זה לא תורה אלהית בכלל ולא תורת משה בפרט: (ב) שאין לומר. כמו ואין לומר ופי' ואין להקשות דלמה מה שמינו יכול לברוא יש מאין אין זה חסרון בחקו כי הוא אחד מהנמנעות וכבר ביארנו בפ' הכל' שאין ליחס לשם ית' תואר היכולת על דבר שהוא נמנע. זה אינו כי אחר שיוצייר וכו': (ג) שהרי אף למאמני הקדמות. האומרים שאין יכולת ביד הש"י לחדש שום דבר בעולם וכ"ש שלא היה לו יכולת להמציא חדוש יש מאין אלא הכל הוא בחיוב

יש

(ט) וע"כ יאמרו שהוא מחויב שיהיה העולם קדמון, י"ל כי זה הספק אמנם יתהייב (י) לפועל על צד החיוב אבל לא לפועל על צד הרצון (כ) כי טבע הרצון כן הייב שיהיה פועל בעת בלתי עת כמו שבאר הרב הכורה בפרק י"ח משני. ואחר שהטעם ית' להיותו כבחר הפועלים ראוי שיהיה פועל ברצון ולא בחיוב כמו שיתבאר במאמר השני (פרק ג') יתחייב א"כ שהוא ראוי שימצא העולם בעת בלתי עת (ל) כי זה דבר מחויב ונמשך לטבע הרצון. והאמונה השנית היא מדרגת נבואת משה רבינו שהוא למעלה ממדרגה כל הנביאים שהיו ושהיו. וזה כי אף אם אינה הכרחית לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט מכל מקום אחר שנוכר בתורה בפירושו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים ל"ד) פירושו שלא קם ולא יקום להורות על מעלת התורה שנתנה על ידו כמו שנפרש במאמר השלישי (פרק כ) בעד"י, הנה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה והיא אמונה מסתעפת מתורה מן השמים. והשלישית היא אמונה בשלש תנוסות תורת משה ולא תשתנה (מ) ולא תומר בזולתה ע"י שום נביא, וזאת האמונה אע"פ שאינה הכרחית לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט כמו שבארנו (לעיל פ' ס"ז) הנה הוא ענף מסתעף משליחות השליח וע"כ ראוי שיאמין כל בעל תורת משה על הדרך שנבאר במאמר השלישי (נפ"ט ועש"ס) בעד"י. והרביעית היא האמונה בשהשלמות האנושי (נ) וישג במצוה אחת ממצות תורת משה שאם לא כן תהיה תורת משה מרחקת את האדם מהשגת השלמות האנושי אשר כנו אותו ורבותינו ז"ל בחיי העוה"ב. וזה כי אחר שע"י תורת בני נח היו האנשים משיגים (ס) מדרגה מה ממדרגות העוה"ב כאמרם ז"ל חסידים אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב רצה לומר המקיימים שבע מצות בני נח יש להם חלק לעוה"ב, ואם היה צריך כל בעל תורת משה כל רבוי המצות שבאו בה כדי להקנותו המדרגה ממדרגות חיי העוה"ב היתה תורת משה מרחקת את האדם מהשלמות יותר טמה שהיתה מקרבת אותו וזה הפך כה שכוון כמנה כאמרם ז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות (מסות פ"ב דף ל"ג ע"ב) ולזה מה שיראה שהתורה האמונה הזאת (ע) שורש פרטי לתורה משה כמו שנבאר בפרק כ"ט מהמאמר השלישי בעד"י. והחמישית היא אמונת תחיית המתים וזאת התורה יש מרבותינו שאמרים שאינה אלא לצדיקים גמורים בלבד, ואחר שאינה מדרגת שכל מיוחד לכלל האנשים כי א"א לכל האנשים להיות צדיקים גמורים, יהיה הכופר בה ככופר באחד מן הנסים הגדולים הנעשים לצדיקים הנכנסים תחת היכולת ויהיה ענף מסתעף מן העקר הראשון, ואם התורה היא

כוללת

שרשים

שהיה לו לשרוף היה הכפס הזה ראוי לשלול היאך אפשר שיטנה האש מטבעו שהיה לו כנר: (כ) כי טבע הנרין כן חייב. כי ענין הרצון אינו כ"א כשיעשה איזה דבר פעם אחת ופעם אחר ימאסכו שאלו יעשה כן לעולם אין זה נקרא רצון אלא חיוב כי לא יוכל להמנע ממנו שלא לעשות אותו. ומאחר שפעולות הש"י הוא ברצון לכך הוכרח להמציא העולם בעת בלתי עת כי ע"י זה אינו יודעין שהוא פועל ברצון ולא בחיוב. וא"כ הקושיא הזו שהקשו היה בטלה מעיקרה ולפיכך המופת שיש לנו על שיש להש"י יכולת לעשות מה שירצה הוא מופת גמור בלי שום פקפוק וספק בעולם ולכן הוא מן הראוי להאמין ג"כ אמונת החדוש יש מאין לפי שחזו"ר מציאותו אצל השכל כמו שאתרנו: (ל) כי זה דבר מחויב ונמשך לטבע הרצון. כלומר שאינו נקרא רצון אם לא יוכל לפעול בעת בלתי עת: (מ) ולא תומר. ולא תחלף והוא מלשון ולא ימיר רע בצוב וגו': (נ) וישג בתורה אחת. ע"י תורה אחת יכול האדם לזכות לשלמות האמתי והוא עב"ב. (ס) מדרגה מה איזה מדרגה: (ע) שורש פרטי לתורת משה וכו'. ואע"ג שנתבאר לעיל בפ"ד שאין ראוי למנות שום מצוה ממנות התורה לא נעיקר ולא נשורש. היינו המצוה עצמה אבל השכר המושג ע"י איזה

מצוה

יש מיש וכל שכן על יש מאין, לפי שלשון ברא נאמר בכל מקום על הוצאת יש מאין, ופעולה היא שם הכלל ונאמרת אפי' על הוצאת יש מיש. ור"ל אעפ"י שחדוש יש מאין הוא מציור אצל השכל מ"מ א"א לנו להאמין זה מזה קושיא שהקשו מחמיני הקדמות על כלל הבריאה ואחרו שא"א שיהיה יכולת ביד הש"י לפעול דבר אפילו יש מיש וכל שכן יש מאין כי היאך אפשר שיבדל או יפעל הש"י בעת בלתי עת, כי יש להקשות למה ברא הש"י את העולם עד"מ קודם ה' אלפים שנה ולמה לא ברא אותו בזמן הקודם לו דיינו קודם שעת אלפים שנה ומאחר שלא פעלו קודם לזמן שבראו נמצא שיש בו ח"ו שינוי רצון וזה אינו שייך גבי הש"י כמו שיתבאר לקמן מ"ב פ"ב וגו': (ט) וע"כ יאמרו וכו'. פי' וזהו טעם אחת מהטענות המכריחים לקצתם לאמונת הקדמות כמו שנתבאר בפרק י"ד לחלק ג' מהמורה. והכרח המציא להמחבר לברר זה הוא כדי לחזק הקושיא וכאלו אמר שהטענה היא כל כך חזקה עד שלא היה אפשר לקצתם להמלט ולהגלל ממנה זולת אמונת הקדמות וק"ל: (י) לפועל על צד החיוב. עד"מ האש נקרא פועל בחיוב כי טבע האש הוא שורף תמיד אם יש לו איזה דבר המוכן לקבל השרפה וצבאם יודמן פעם א' שלא היה האש שורף מה

(פ) כוללת כדעת קצת החכמים יהיה הכופר בה כופר בהלך מן השכר והעונש המיועד לכלל האנשים או לכלל האומה ויהיה ענף מסתעף מן העקר השלישי אבל אינה עקר ולא שורש לא לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט לפי שכבר יצויר מציאותה וזולתה. כי אחר שהמאמין יודה בשכר והעונש בכלל הן גופיי ובעוה"ז או רוחני ובעוה"ב אין הכופר בה כופר בשורש ולא בעקר כתורת משה, ואולם היא אמונה מקובלת באומה יהוייב להאמינה כל בעל תורה משה רבינו כמו שיתבאר במאמר הרביעי (נפ"כ ו' ו"ה) בעזרת השם. (ז) וכן אמונה ביאת המשיח ע"י הדרך היא, כי הוא ענף מסתעף מן העקר השלישי שהוא השכר והיא אמונה מקובלת באומה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה כמו שיתבאר במאמר הרביעי בעזרת השם. ואולם אינה שורש ולא עקר לתורת משה כי כבר תצויר תורת משה עקרה ושרשה וזולתה. ולא כנינו בכלל האמונות הללו האמונות הנגזרות ממצות פרטיות כמו התשובה התפלה וזולתם ולומר שראוי להאמין שהש"י שומע תפלת הצועקים לפניו וכן שהוא מקבל בתשובה לשבים אליו וכוונתו באלו האמונות התלויות במצות מיוחדות, לפי שאין ראוי למנות שום מצוה באמונה יותר מזולתן. גם לא כנינו אמונה היות השכינה שורה בישראל והיא יורדת מן השמים על מזבח העולה והיות הכהן נענה באורים ותומים וכוונתו בהן, לפי שאלו נכללות באמונה הנסים והנפלאות שהיו בתורה בכלל ואין ראוי למנות אלו יותר משאר הנסים באמונה בקיעת ים סוף או פתיחת הארץ ובלעית קרח ועדתו ושנכנסו היים שאולה ולהורות על הפלגת הנס שכתמה הארץ את פיה עליהם כמו שאמר הכתוב ותכס עליהם הארץ (נמדנר מ"ז) שלא בדרך הבקיעה הנעשית ע"י הרעש שהיא נשארת כך בקועה תמיד, כי כל זה וכוונתו בו בכלל האמונה בתורה ובכל הנסים המסופרים בה. ואולם השש אמונות שזכרנו אותם מנינו אותן להיותן אמונות מקובלות באומה מיוחדות לקיום התורה ושרשיה תמיד וקיום התורה בכל זמן תלוי בהן אע"פ שאינן שרשים אליה (ק) כי כבר יצויר מציאותה וזולתן כמו שבארנו (ר) (א) והכופר בהן יקרא מין (ט) אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב :

וראו

שרשים

מזה בצופן של נאסרד להסגת השלמות עשית כל הוצאות כמ"ש ראוי ומחוייב הוא להמונות : (פ) כוללת. כל האנשים בכלל יחיו : (ז) וכן אמונת ביאת המשיח. כמו שיתבאר במאמר רביעי פרק מ"ב : (ק) כי כבר יצויר מציאותה וזולתם. כמו שזכרנו פי"מ מאחר שקיום התורה תלוי בהן לכן הוא מן הראוי להאמינם : (ר) והכופר בהן יקרא מין. פי"מ מאחר שמיוחדות הן לקיום עקרי התורה ושרשיה זמי שכופר בעקר או בשורש הוא מין בלי ספק לפי שהוא כופר בעקר לכן הכופר באמונות אלו הוא ג"כ יקרא בשם מין, ור"ל כאלו ואחרו לו שהוא נוטה לזר המנינות כיון שיש להן איזה שייכות בצד מה אל עקרי התורה כמו

ענפים

(א) הכופר בהן יקרא מין אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב, הא"י הביא כאן שדעת המהבד מן שכופר באמונות אלו הוא מין גמור ואין לו חלק לעוה"ב ובשגל כן הביא דברי המהבד שזכאן עם מ"ש לעיל בפ"א כסותרין אהדדי. וז"ל חמיה גדולה צעיר על הרב ז"ל לפי דבריו אלו שאמר כאן שמי שאינו מהמין אמונות אלו הוא מין ואין לו חלק לעוה"ב וביאת המשיח הוא גם כן ח' מן השש אמונות. ולעיל בפ"א אמר שרש הלל לא היה מהמין בביאת המשיח כלל ואע"פ"י היה לו חלק לעוה"ב עכ"ל. אבל לפי מה שפרשנו דברי המהבד בשרשים אין זה מן המהבד כלל כי מ"ש המהבד ואע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב פירושו שאינו כאחר שאין לו חלק לעוה"ב. ואע"פ שההלל יעקב סבר זה הפירוש צד השקפה על זה וז"ל ועוד דמידי מרווחין ביה דהא הוא מין ממילא אין לו חלק לעוה"ב כדלמרי' צמסכח ראש השנה פרק י"ז המלאין והמסורות וכו' שזכרו בזהית המהבד וכו' יורדין לגיהנם ויגדוים לדורי דורות וכו'. שזכר ויאלו ורלו בפגרי האנשים הפועלים כי כי הולעם לא תמות ואש לא חכמה וגו' עכ"ל. כי לפי מה שזכרנו בשרשים אין זה מן הקבוצה כלל כי מ"ש חז"ל המלאין אין להם חלק לעוה"ב ר"ל מאיין גמורים אבל זה שכופר באמונות אלו אינו מין באמת אלא נקרא בשם מין כמו שזכרנו בשרשים. ומדע שכן הוא דעת המהבד צד. כי לפי דברי הא"י שהבין דבריו המהבד שהכופר באמונות אלו הוא מין גמור

גמור

פרק בד וראוי שנעיר בכאן על ספק אחד אפשר שיוספק על האמונה הנופלת בדתות, והוא זה. אם הבעל דת (ה) מצד היותו בעל דת רשאי או מחוייב לחקור על עקרי דתו ואמונתו אם הם אמתיים וטובים למה שהנחנו (ג) מעקרי הדת האלהית אם לאו, ואם הוא רשאי לחקור האם הדעות נתונה בידו לבחור הדת שיראה לו יותר אמתית מזולתה אם לאו. (ג) והנה יתחייבו (ד) לשני חלקי הסותר (ה) הרחקות עצומות. ראשונה שאם נאמר שהבעל דת מחוייב לחקור על עקרי דתו או רשאי להבחין בין עקרי דתו ובין עקרי דת אחרת יתחייב שלא יהיה שום בעל דת קיים באמונתו ולא יהיה א"כ רצוי לקבל שכר על האמונה אם לא יהיה קיים בה ובלתי מסופק בה כלל, אחר שלא תקרא אמונה אלא כשלא תשער הנפש בסתירתה כמו שבארנו (לעיל פ"ט) ואם יחקור הרי זה מראה (י) שהוא מסופק בה. (י) ואם נניח שהוא רשאי לחקור הנה כשהקר והבחין בין עקרי דתו ועקרי דת אחרת ומצא עקרי הדת האחרת

ישרשים

פרק בד (ה) מצד היותו בעל דת. שמאמין לזה אמר והנה וכו' (ד) לשני חלקי הסותר. הן באיזה דת: (ב) מעקרי הדת האלהית. הם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש עם כל השרשים והענפים השייכים להם: (ג) והנה יתחייבו. פי' ואם תאמר מאי נפקא מניח בזה אם הוא רשאי לחקור או לאו

עננים

גמור ואין לו חלק לעה"כ א"כ יהיו לפי דבריו ג"כ דברי המהבד שזכאן עם מה שאמר לעיל פ"ב סותרים אהדי לפי שזכאן כחב מי שכופר באמונת אלו הוא מין ואין לו חלק לעה"כ והידוע יש מאין הוא ג"כ מן השם אמונת אלו ולעיל בפ"ב כחב כהדיא שאין מההכרה להאמין ההדוש יש מאין והביא ראייה שם מדברי הרמב"ם. ועוד לעיל בפ"ב כחב המהבד בשם הרמב"ם וז"ל ה' הם הנקראים מאמין ואחד מהן האומר שאינו לבדו ראשון וכו' וכחב המהבד שדעת הרמב"ם בזה על מי שאומר שהש"י ברא העולם מהומה קדום והיינו יש מיש וא"כ מי שאינו מאמין הדוש יש מאין קרא אותו הרמב"ם מין לפי דעת המהבד שם ולעיל בפ"ב הביא ראייה פשוטית מדברי הרמב"ם שהתורה אינה מכרחה את האדם להאמין הדוש יש מאין ויש לו חלק לעה"כ אע"פ שכופר באמונה זו וא"כ תקשה ג"כ על הרמב"ם דמדי מדיוחין ביה דלח הוא מין ממילא אין לו חלק לעה"כ כמו שהחז"ל האמין וכו' כחבד לעיל וזוהי אין סברא לומר ולהשדד את המהבד שיסעה כל כך פעוט גדולה ומפורסמת עד שלא ירגיש בכל הקושיה אלו. אלא ודאי שדעת המהבד בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו בשרשים כי כונה חז"ל על מין גמור משא"כ כונה הרמב"ם ולכן דקדק הרמב"ם ג"כ בלשונו וכחב ה' הם הנקראים מאמין ולא אמר שהם מאמין כח"ש במקום אחר והמהבד הביא לשונו גם כן לעיל בפ"ב מי שאומר שהש"י הוא בוך הוא מין ולא אמר נקרא מין אלא ודאי מה שאמר ה' הם הנקראים מאמין ר"ל שהם נקראים בשם מאמין ולא שיהיו מאמין גמורים וק"ל וכמ"ש כאן בלשון המהבד עלמו כן הוא ג"כ דעת המהבד בפ"י לשון הרמב"ם. אבל לי נראה דעת אחרת בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל בפ"ב בענינים ע"ש. ומה שהקשה עוד הא"י וז"ל ועוד שהרי שם בגמרת הלך במשנה ראשונה השיב נמי תהייס המתיס הכופר בו אין לו חלק לעה"כ (פי' והיה חלק המהבד כאן שיש לו חלק לעה"כ) ואין לומר שהרב פי' למעלה פ"י שחתיית המתיס (הנזכר במשנה א') הוא רמז לדבר אחר ואינו כפשוטו והוא רמז לשכר ושהרב שם להשיב שהרי פירש שם ג"כ שהוא נאמר בכלל ופרש אס על תחית המתיס בפרט ואס על עולם השמות ויום הדין בכלל. ועוד שאמר שם הרב עוד וגם שם ביארו ענין המשיה שהוא שכר גופי לרמוז על כל מיני שכר. א"כ מאחר שהוא חולה אותן בשכר ועונש שהוא עקר א"כ ש"מ שדעת עלמו שאין לו חלק לעה"כ עכ"ל. הנה כל מי שיש לו חלק לעשום וענינים לראות ואזנים לשמוע יראה ויבין שכל דבריו אלו אין כדאי להכחש כי לפי דבריו יהיה המהבד ח"ו מקלי הדעת ומקלוי ההשגה ביותר על אשר לא הניגש בכ"י בפרט שכל פי' דלעיל לא היה מדבר אלא ממשנה ב' דפרק הלך ומענינים המדברים שם והיאך יכתוב בענין זה דברים שסותרים אהדי ולא ירגיש בזה. בפרט בענינים שהם מפורסמים ומפורשים ג"כ בכתב מקומות מספרו לעיל בפ"ד ובכיוצא בזה. אבל באמת שהחלל יעקב לא עזב בענינו היסד בדברי המהבד ופעם בפירושו, כי מה שאמר המהבד שם אס על תחית המתיס בפרט וכו' לכלול כל מיני השכר וכו' אינו כמו שהבין האהל יעקב אלא כמו שכתבנו לעיל בפ"י ולולי שהיה עובר בעיוט היסד שם פ"י בדברי המהבד ובכיוצא מן הפרקים הבאים בזה המאמר המדברים מה הענין לא כתב כל זה. לכן הפירוש שכתבנו בשרשים על דברי המהבד במ"ש והכופר בכן יקרא מין וכו' ואין לו חלק לעה"כ הוא מוכרח לפי דעת המהבד ופשוט הוא שכן הוא דעת המהבד אף שהוא קצת בקור לשון כי מתוך כלל דברי המהבד שבזה המאמר הוא משמע כך. ובעבור רוב השתקשקש מהשנתו של המהבד בדברים העיונים האלו קצר כאן בלשונו והשמיע

האחרת יותר אמתיים (ח) האם הוא רשאי להמיר דתו בזולתה. ואם הוא רשאי יתחייב שלא יהיה שום בעל דת מצי"ה ולא נושע באמונתו. וזה כי כשיבחין בין עקרי דתו ועקרי הדת האחרת ומצאם יותר אמתיים מעקרי דתו ויסיר דתו בדת האחרת עדן א"א לו להיות קיים באמונת הדת ההיא האחרת אשר בחר לנתלה לו, כי אפשר כשיחקור ויבחין בין אותה הדת השנית ובין דת שלושת אחר שימצא עקריה יותר אמתיים ויעטרך להמיר השנית בשלושית וכן ע"ז הדרך השלישית ברביעית והרביעית בחמישית וכן לבלתי תכלית ולא יהיה א"כ שום בעל דת קיים באמונתו עד שתשלם הקורתו בכל הדתות שבעולם ויבחר אחת מהן על כלן, ואולי תהיה דת אחרת (ט) בקצוות הישוב (י) אשר לא תודע אליו והיא תהיה היותר אמיתית מכולן. ולא יהיה לפי זה שום בעל דת נושע באמונתו. אחרי שא"א לו להיות מאמין אמונה שלמה עד יחקור על כל הדתות וא"א לו לחקור על כלן כמו שאמרנו, (כ) ולזה יתחייב שלא יהיה שום בעל דת רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו כדי שיאמין אמונה בלתי מסופקת. (ל) ואם נאמר שלא יהיה הבעל דת רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו, יתחייב מזה אחד משני דברים. אם שיהיו כל הדתות מביאות אל ההצלחה האנושית ולא יהיה יתרון לאחת מהן על האחרת בשכר והעונש אחר שאין שום בעל דת יכול לחקור עקרי דתו ולא להמיר אותה בזולתה, וזה כנגדו מאד שיהיו הדתות שהן (פ) חולקות האמת והשקר כחיוב והשלילה בשניות והיהודי מביאות אל ההצלחה בשווי. ואם נאמר שלא יביאו שתיהן אל ההצלחה אלא האחת מהם בלבד יתחייב שקר עצום והוא שיהיה האל מעות משפט להעניש בעלי הדת המזויפת המתדמה באלהית (ג) עם שאין רשות ביד המאמין בה לזה היכנה ולא להמיר אותה בזולתה ולא לספק בה כלל חלילה לאל מרשע ושדיר מעול, וזהו הספק שאפשר שיסופק בכל הדתות הנקראות אלהיות וראוי שנשתדל בהתרתו:

ונאמר כי אם היו כל הדתות הנוערות בעולם חולקות זו על זו בשכל אחת האמר על הברתה שאינה אלהית היה הספק הזה הוה כאד (כ) קשה ההסברה (ט) ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית אלא שהן חולקות עליה בשיאמרו שהייתה זמנית וכבר

עבר

פרקים

אם נניח: (ח) האם הוא רשאי. כלומר עדיין יש לספק אם הוא רשאי להמיר וכו'. והיותר נראה לומר שט"ס הוא נכון כי מה היה צריך להאביר כאן לשון הקושטא האם הוא רשאי וכו' ואם הוא רשאי וכו' והלא הצטט קושטא זו כבר בזכיר לעיל מניה ואם הוא רשאי לחקור האם הרשות וכו' ואינו צריך להיות כאן כ"א ואם נניח שהוא רשאי לחקור וכו' הדק האחרת יותר אמיתית ובה להמיר דתו בזולתה יתחייב שלא יהיה וכו' או לחסוק הספק זה למעלה וק"ל: (ט) בקצוות הישוב. בכופ העולם: (י) אשר לא תודע אליו. שאין לו ידיעה ממנה: (כ) ולזה. ובעבור זה: (ל) ואם נאמר שלא יהיה וכו'. פ"י שנחליט הדין כך מאחר שפוכחנו שלא יהיה שום בעל דת וכו' א"כ יתחייב מזה אחד משני דברים וכו': (ת) חולקות האמת והשקר כחיוב והשלילה בשניות והיהודי וכו'. פ"י כשם שהחיוב והשלילה חולקין האמת והשקר בכל הדברים כי על שניהם נאמר אמת ושקר הן על החיוב הן על השלילה כמו שיתבאר לקמן מאמר ד' פכ"א ע"ש, כך הדתות האלו הם חולקות האמת והשקר בשניות ויהודי כי זאת אומרת אמונת היהודי הוא אמת והשניות שקר וזאת אומרת אמונת השניות הוא אמת והיהודי שקר וזה ממש שני הפכים וא"כ היאך אפשר שיהיו שניהם מביאות

אם נניח: (ח) האם הוא רשאי. כלומר עדיין יש לספק אם הוא רשאי להמיר וכו'. והיותר נראה לומר שט"ס הוא נכון כי מה היה צריך להאביר כאן לשון הקושטא האם הוא רשאי וכו' ואם הוא רשאי וכו' והלא הצטט קושטא זו כבר בזכיר לעיל מניה ואם הוא רשאי לחקור האם הרשות וכו' ואינו צריך להיות כאן כ"א ואם נניח שהוא רשאי לחקור וכו' הדק האחרת יותר אמיתית ובה להמיר דתו בזולתה יתחייב שלא יהיה וכו' או לחסוק הספק זה למעלה וק"ל: (ט) בקצוות הישוב. בכופ העולם: (י) אשר לא תודע אליו. שאין לו ידיעה ממנה: (כ) ולזה. ובעבור זה: (ל) ואם נאמר שלא יהיה וכו'. פ"י שנחליט הדין כך מאחר שפוכחנו שלא יהיה שום בעל דת וכו' א"כ יתחייב מזה אחד משני דברים וכו': (ת) חולקות האמת והשקר כחיוב והשלילה בשניות והיהודי וכו'. פ"י כשם שהחיוב והשלילה חולקין האמת והשקר בכל הדברים כי על שניהם נאמר אמת ושקר הן על החיוב הן על השלילה כמו שיתבאר לקמן מאמר ד' פכ"א ע"ש, כך הדתות האלו הם חולקות האמת והשקר בשניות ויהודי כי זאת אומרת אמונת היהודי הוא אמת והשניות שקר וזאת אומרת אמונת השניות הוא אמת והיהודי שקר וזה ממש שני הפכים וא"כ היאך אפשר שיהיו שניהם מביאות

ענין פ"ה

אם סיבה וכמו שכתב לקמן בפערה בחלום מאמר שני כי צעבור זה כפולא בו עשה המסבד הערה זו כדי שלא יקפון עליו, פ"ה, נראה לי:

עבר זמנה. הנה נאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו ואמונתו (פ), וזה, אם בדתות החולקות על דת האלהית (ג) זה מבואר מאד בהן (ק) כי אין ראוי לשום אדם להתפתות להאמין דבר כנגד (כ) הדת שהוא מוסכם עליה היותה אלהית אלא אחרי חקרו על הדת ההיא השנית או השלישית ועל עקריה (ט) על הדרך שבארנו בפרק אחד עשר מזה המאמר (ט) ואם בדת האלהית ג"כ ראוי לבעל הדת ההיא לחקור עליה אם היא זמנית או נצחית (ז) ובאמה דבר ממנה אפשר שיבא השנוי אם יתבאר שאינה נצחית (ז) ובעבור זה כתב הרמב"ם ו"ל בפרק ארבעים מן חלק שני מספר המורה שכל בעל דת ראוי לו לחקור על דתו, ואמר שם כי החקירה הזאת היא משני צדדין. אם מצד הדת בעצמה וזה כשיענין בצוויה ואוהדותיה אם הם להסיר העול ותחכם ולסדר עניני המדינה בלבד ראוי לו שידע שזו היא דת נימוסית ולא אלהית, וכשתמצא הדת שהיא עם שתכנין אל הסרת העול והתחכם מבין אנשי המדינה תענין ג"כ לתת דעות אמתיות בשם יתברך ובמלאכים ותשחרל לחכם בני אדם ולהערים על תכונת האמת (ג) בכל המציאות כולו הנה זה אות היותה אלהית. ואם מצד מניח הדת, וזה בשיבהו הנביא או השליח ההוא המתפאר בשבאה התורה ההיא מהשם ע"י (ד) אם היה כן (ה) או הם מאמרים לקדם מוולתו (ו) ואופן בחינתו (ז) הוא בחינת שלמות האיש ההוא וחקור מדותיו ופעולותיו (ח) והגדול שבמפתים הנחת התענוגים הגופניים ובוות אותם וכ"ש (ט) חוש המשוש אשר הוא

חרפה

שרשים

האלהית פומדים נחזקתם ואינם משתנים לעולם, וכן הוא נהיה בסוף פרק שאמר זה, ולכן הוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו וכו' אם הם אמתיים ומסכימים לעקרי דת האלהית המוסכמת מכל הדתות: (פ) וזה אם נדמות וכו'. עתה מפרש הטעם על מה שאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור וכו': (ג) זה מבואר מאד בכן. כלומר פשיטא הוא שיכול לחקור על עקרי הדתות החולקות על דת האלהית: (ק) כי אין ראוי וכו'. כי הוא חוץ מן השכל: (ר) הדת שהוא מוסכם עליה היותה אלהית. דת שהוא מוסכם אלל הכל שהיא אלהית אלא שאומרים שהיא זמנית, מטעם זה לכד אינו מן הראוי לזו ממנה אלל אחרי חקרו וכו': (ט) על הדרך שבארנו בפ"א מזה המאמר. החקירה ההיא תהיה על הדרך שתבאר לעיל בפ"א והוא מאחר שהכל מסכימים על תורת משה שהוא אלהית ראוי שנשים וכו' וראוי שילקח ממנה ראיה עליה וכו', והשתא אין להקשות מאחר שכל לחקור על עקרי דתו א"כ הוא מראה על עצמו שהוא מסופק בה וכו' או שחא ימצא דת אחרת נקצות היסוד וכו' כי החקירה הזאת אינה כי אם שיראה אם עקרי דתו הם מסכימים לעקרי תורת משה ואחר שראה שהם מחש שונים ומסכימים לעקרי תורת משה (ואמות שלמות השליח כאשר היה במשה ובפרסום גדול) אז אין לו שום ספק באמונת דתו. וגם אלל שתמצא דת אחרת נקצות היסוד שתהיה יותר במעלה מזה מאחר שדת ההיא מסכמת בכל עקריה לתורת משה שהכל מסכימים עליה היותה אלהית (ובשתאמות שלמות השליח בפרסום רב ואם היה דוגמתה בעולם נודאי היה נשען מכל זה) משא"כ באם יהיו חולקות גם על תורת משה לומר שהיא איננה אלהית אז לא היה להם ממה להביא ראיה על עקרי דתם אם הם אמתיים אם לאו אלל מצד ענין השכל לכד ולא זה אפשר לישב על הספק הנוכח כח"ל לעיל: (ת) ואם דת האלהית וכו' אם היא זמנית וכו'.

פ"י מאחר שהם מודים שהיא אלהית רשאי לחקור אם היא זמנית מאחר שהשנוי אינו כ"א מצד המקבלים וכמו שתבאר למעלה: (ח) ובאיה דבר ממנה אפשר שיבא השנוי. ע"ד שתבאר בפרק שאמר זה ובח"ג בפרקים הנזכרים: (ז) ובעבור זה. מאחר שהכל מודים שתורת משה היא אלהית. (ג) בכל המציאות כולו. בכל דבר שבעולם: (ד) אם היה כן. כלומר שצריך להבחין אם הוא כן נצחת כאשר אמר שהתורה ההיא היא מהש"י: (ה) או הם מאמרים לקדם מוולתו וכו'. הא"י פ"י כאן וז"ל פ"י שלא צוה אותו וה"י רק מצא דברים אלו שאינה בן אדם אמרם הש"י הוא שהש"י שלחו והכ"ה אמרם, עכ"ל, ובאמת לא הכנתי כונתי באם כן הוא מאיזה טעם וכמה עשה זאת וכי אפשר לאדם להיות חוטא ולא לו שיבדק איזה דברים מלכו ויתן אותם ליד אדם אחר כדי שילך השני הזה ויאמר לכלל אנשים שהוא שלוח מאת ה' עם הדברים אלו ומה תועלת יהיה לפעולתו זאת שגדה מלכו הלא לא ידעו ממנו כלום. ואחר שם עיינתי בדברי המורה עצמו וראיתי שהוא גרס נגדם מוולתו. ופ"י רש"ט וז"ל רמז הרב אל מניח דת הישמעאלים שתורתו נגדה מחורת משה רבינו והוא היה אוהב המשגל וכו' עכ"ל. וכן פ"י המחבר בסמוך: (ו) ואופן בחינתו. ובאיה אופן נוכל לידע ולהבחין דבר זה: (ז) הוא בחינת שלמות האיש ההוא וכו'. כן הוא במורה. ויש גורסין הוא בחינת שלמות וכו'. ור"ל לומר שצריכים לידע באיזה שלמות היה בומר זה האיש דהיינו שצריכים לחקור על מדותיו ופעולותיו וז"ש אח"כ וחקור מדותיו וכו' ובמורה כתוב ולחקור וס"א חקירת מדותיו: (ח) והגדול שנמפתים. כלומר ועיקר הבחינה היה אם אנו רואים שהיה התענוגים הגופניים ולא ילך אחריהם וכמו שמצינו שהיה מרע"ה פרוש מן האשה כמו שגא' ואחת פ"י עמוד עמודי וגו' ודור"ל שלא יבוא אל אהלו כמו שגזר ישראל אל אהליהם וכן בפ"י רש"ט ע"ש: (ט) חוש המשוש

המשוש

תרפה לנו כמו שאמר אריסטו, וזה (י) תורף דבריו בפרק ההוא. (כ) ואמנם אמר כי מבחינת התורה מצד עצמה כשתבין לתת דעות אמתיות בהש"י וכו' (ל) לרמז על הדת המיוחסת לאל יתברך הנשמות וכיוצא. ואמר ג"כ בחינת מדות (מ) מניח הדת על הדרך שהוא לרמז אל האיש המתפאר בנבואה לישמעאלים שהיה שמוף מאד בתענוגים הגופניים ובמשגל לפי מה שכתוב אצל הישמעאלים מספוריו. אבל אין זה מספיק להבחין הדת המונחת מההכנס המניה שרשים אמתיים כמו שראויים אל הדת האלהית (נ) והוא בעצמו בעל ההנהגה טובה במה יודע אם הדת ההיא אלהית באמת או אנושית ומתרמה באלהית. וע"כ אני אומר כי בחינת הדת היא מהשני צדין כמו שכתב הרב ז"ל על הדרך שאבאר, וזה שיבחנו תחלה עקרי הדת ההיא אם הם מסכימים לעקרי הדת האלהית שכתבנו ויבחנו השרשים המסתעפים מהם על הדרך שבארנו בפרק המשה עשר מזה המאמר, ואם המצא הדת ההיא מסכמת או בלתי חולקת על העקרים והשרשים ועם זה תשתדל להסיר העול מבין אנשי המדינה ולהעמידם על דעות אמתיות (ס) רחוקות מן הדמיונות הנמצאות לנשים ולעמי הארץ ותעורר אותם (ע) על השלמות האנושי הנה זה אות היותה אלהית, וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל בתורת הכנים (פרק ד' י"ד מ"ט ע"ג) ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט) רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה') זה כלל גדול בתורה. הנה בארו מזה שהתורה האלהית ראוי שתכלול שני אלו הענינים אם הסרת העול והחכם מבין אנשי המדינה (פ) הנרמז בואהבת לרעך כמוך, ואם הערת האנשים אל השלמות האנושי (פ) הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם שכתוב בו ביום ברוא אלהים אדם ברמות אלהים עשה אותו, שבאר שיש באדם צורה אנושית היא ברמות אלהים וע"כ ראוי שיהיה שלא יבוה אותה לא בעצמו ולא בחברו ושיתדל בהשאוורה והרבה בעליונים במקום אשר ממנה חוצבה. וזה הענין ראוי שתכלול אותו התורה האלהית. אבל עדין אפשר שתהיה מונחת מחכם או חכמים עד שתבחן מן הצד השני (ק) וזה כשיבחן דרך האמת שנהאמת בו שליחות השליח שתנתן הדת על ידו אם נתאמת אמות עצמי כמו שתבארו בפרק י"ח מזה המאמר הנה היא אלהית ואם לא הנה היא מווייפת ומתרמה באלהית (ר) אף אם היא תורה בכל העקרים והשרשים וכ"ש אם תחלוק עליהם או על שום אחד מהם:

פרק כה וממה שראוי שנחקר בכאן, הוא אם הדת האלהית יחוייב שתהיה אחת (ה) לכל האנשים או רבות, ונאמר שהנה יראה שהוא מחוייב שתהיה אחת, וזה אם מצד (ז) הנותן ואם מצד (ג) המקבל, אם מצד הנותן כי אחר שהמסדר שהוא הש"י (ד) הוא אחד מכל צד ראוי שיהיה הסרור הנמשך ממנו אחד מכל צד (ה) כי אין לו יתברך יחס מתחלף אל קצת האנשים מקצת, ומצד המקבל כי אחר שמיין האדם (ו) אחד באנושית הנה הסרור המישר אותו אל הגעת שלמותו האנושי ראוי שיהיה אחד, ויראה מזה שהוא ראוי ומחוייב

שרשים

כפ"א: (ק) וזה כשיבחן וכו' אם נתאמת אמות עצמי וכו'. הנה בדרך שהלך המחבר לישן קושיא זו בדרך הזה עצמו דרך ג"כ רש"ע כפ"א על המורה כס"פ מ' מח"צ ע"ס: (ר) אף אם הוא תורה בכל העקרים וכו'. כ"ל ור"ל שהוא תורה בכל העקרים והשרשים השייכים לתורה האלהית האמתית:

פרק כה (א) אחת לכל האנשים וכו'. דת אחת לכל האנשים שבעולם. או דתות הרבה: (ז) הנותן. הש"י הנותן אותה: (ג) המקבל. האנשים המקבלים אותה: (ד) הוא אחד מכל צד. כי אין צד שום הרבה ולא שום התפעלות גופני כאשר הוא לאדם כמו שנתבאר לפיל כפ"ג ולקמן מ"ז פ' ב' ג' ד' ה' לכן הוא ראוי וכו': (ד) כי אין לו ית' יחס מתחלף אל קצת האנשים מקצת. ר"ל כי א"ל לאמר על הש"י שיהיה לו איזה יחס לאנשים אלו ולאנשים אחרים יחס אחר מאחר שאין צד שום התפעלות גופני ולא שום הרבה כי אם אחד מכל צד כמו שאמרנו: (ו) אחד באנושית. מאחר שכלם הורכבו מד' יסודות

המשוש. תשמיש: (י) תורף דבריו. כלל דבריו: (כ) ואמנם אחר. עתה הוא צד לפרש דברי הרמז"ס: (ל) לרמז על הדת וכו'. כלומר לאפוקי דת היא המיוחסת וכו': (מ) מניח. מסדר: (נ) והוא בעצמו בעל הנהגה טובה. פי' דנשלמה אם הוא בעל מדות רעות אע"פ שינוי עקרים ושרשים אמתים כמו שראוי מ"מ נוכל להבחין שהיא חיונה אלהית כי הוא אינו ראוי שנתן התורה על ידו וכ"ש אם יניח עקרים ושרשים שאינם אמתיים. אבל אם יכיה האיש הזה ג"כ בעל מדות טובות והולך תמיד בדרך הישר במה יודע וכו': (ס) רחוקות מן הדמיונות הנמצאות לנשים. כי הם הולכות אחר תענוגי החומריות וע"י זה לא יוכלו להשיג דעות אמתיות: (ע) על השלמות האנושי. והוא עו"כ: (פ) הנרמז בואהבת לרעך כמוך. ע"ד שאמר כלל לאותו שכל להתגביר ע"מ שילמד אותו כל התורה כלה בזמן שיכול לעמוד על רגל אחת. ולמד הלל לו דעלך כני לחנך לא תעביר וכו' (שבת פ' במה מדליקין): (צ) הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם. וכמו שנתבאר לפיל

ומחייב בדת האלהית שתהיה אחת אל כלל האנשים, אלא שכאשר יעיוין זה היטב נמצא שאע"פ שנורה שיהיה מחויב מצד הנותן איננו מחויב מצד המקבל. לפי שהוא מבואר שמוגי האנשים מתחלפים קצתם מקצתם מצד התחלפות (י) מוגי האבות או מעדרין אחרים עד שא"א שיסכימו שני אנשים על מוג ותכונה אחת כמו שכתב אבן סינ"א באופן הראשון מן הספר הראשון מן הקנ"ן עד שכבר יגיע מהתחלפותם שיהיו כמעט הפכים במדותיהם עד שימצא איש אזורי בתכלית עד שיוגיע מאכזריותו שיהרוג צעיר בנו, וימצא איש אחר בתכלית רכות הלבב עד שיחמול על הרגת עכבר או נמלה, ויתחלפו האנשים בזה ג"כ מצד התחלפות מקומות מושבותיהם כי מבעי הארצות מתחלפות בשנויי האוירים וההרים והמימות וכיוצא בזה עד שתמצא ארץ שפירותיה גסים וקשים בטבעם וזה מצד שהאיר שהם גדלים בו איננו זך ונקי, ותמצא ארץ אחרת שפירותיה בלתי ערים או בלתי בריאים מצד שהמימות (ח) שגדלים עליהם אינם טובים והב"ח הנוונים מאלו הפירות ברכה שיתדרמה מוגם אל המון שהם נוונים ממנו, וארץ אחרת שימצאו פירותיה בהפך והב"ח הנוונים מהם יהיה מוגם הפכי אל אנשי הארץ האחרת, ומה הצד ימצאו אנשים בעיר אחת או במחוז אחד יותר חריפים ויותר פקחים מאנשי ארץ אחרת ויתחייב מזה שיתחלפו מיני ההסכמות בין שתי אלו הארצות להתחלפות מוגי היושבים בהם ויצטרך לכל אחת מהן נימוס מתחלף לנימוס אחרת בזמן אחד בעצמו, אלא שאחר שהשנוי הזה הוא מתחייב מצד המקבל ולא מצד הנותן ראוי שיהיה השנוי בדברים אשר מצד המקבלים (ט) וזה בפרטי ההנחות וההסכמות אשר בין האנשים כפי התחלפות הארצות בנאה ובכנונה כי יהיה הנאה אצל קצת מגונה אצל קצת, אבל בעקרים הכוללים והשרשים המסתעפים מהם שכל זה מצד הרברים הנתלים בנותן א"א שיעזיר בזה שום הלוף, ולזה המצא תורות בני נח ותורת משה עם שהם חלוקות בענינים פרטיים כמו שיבא (נמאמר ג' פ"ג) הנה הם מסכימות בענינים הכוללים אשר מצד הנותן ושתיקן נמצאות בזמן אחד שאפי' בזמן המצא תורת משה לישראל היתה נמצאת תורת בני נח לכלל האומות (י) והיו מתחלפות כפי התחלפות הארצות רצה לומר ארץ ישראל מחוצה לארץ וגם כפי התחלפות האומות זו מזו מצד האבות, ואין ספק שהאומות היו מניעות ע"י תורת בני נח, אחר שהיא אלהית, להצלתה האנושית עם שלא היתה במדרגת ההצלחה המושגת לישראל מצד התורה (כ) ואמרו רבותינו ז"ל חסרי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב. וזה מה שיותר שאפשר שימצאו (ל) [ח] שתי תורות אלהיות בזמן אחד לאומות מתחלפות וכל אחת מהן מנעת המונחיות על פיה אל ההצלחה האנושית אע"פ שיתחלפו במדרגת ההצלחה המושגת מצד שתי התורות, והתחלפות הן בתורות א"א שיבא בעקרים ולא בשרשים המסתעפים מהם, ולזה תשאר הבחינה אשר לתורה מצד עצמה (מ) תמיד על ענין אחד. ואולם הבחינה אשר מצד השליה (נ) אפשר שיפול בה איזה שנוי (ס) וס"מ צריך שתהיה האמות אמות עצמי (ע) אע"פ שיתחלף אמות הדת האחת לאמות הדת האחרת. ואמנם אם

אפשר

שרשים

א"כ ע"כ הם שוים בטבע האנושית: (ז) מוגי האבות. ע"ד מעשי אבות ירשו בני: (ח) גדלים עליהם. שפירות גדלים עליהם: (ט) פירות ההנחות והסכמות. נמלות המעשיות ובשאר דברים השייכים בהנהגת המדינה: (י) והיו מתחלפות. שהיו מתחלפים בפרטי ההנחות והסכמות שזכרנו כפי התחלפות הארצות: (כ) וארז"ל. וכן ארז"ל: (ל) שתי תורות אלהיות. עיין בענינים:

ענינים

פרק כה [ח] שתי תורות אלהיות. מלאמי בגלגל חכם א' וז"ל י"א שע"ד האמתי אין שם כי אם תורה אחת אלהית שמהיה כללית לכל בני ישראל כי תורת נח ואברהם שבעצם וראשונה לא נחשו בפומבי גדול לכל קהל עדת בני נח לכן לא היו התורות ההם נחונות לכל אנשי הדורות ההם ביחוד עד שכל אחד יהיה מזהם עליהם בפרט בלי הקדמה ואיחוד כמו שהיה הענין בתורת מרע"ה שמהם בתכלית הפרטות לעמי כל ישראל וכלם נחשו זה. ולפטר ששים ההגדל בין תורת משה ושאר התורות אע"פ שהם אלהיות בשנאמר ששאר התורות נקראות פרטיים שחננו לאנשים מיוחדים בפרט לא לכל איש ואיש ביחוד ואמנם תורת משה היא תורה כללית. ואם נראה לדקדק יותר וכל לומר ששם התורה יאמר ביחוד על תורת מרע"ה ואמנם האמרות היו מלות ואמרות לאנשים דם ואין ראוי שיקראו תורה כללית. אם לא שגדר הדת והמורה כמו שגדרה המחבר משם מה כי אז שם דם הוא משוקף שמוך מה. לכן נוכל לומר שאין כ"א תורה אחת היא שהיה ושהיה

אפשר שתשתנה הדת בעצמה עם היותה אלהית לעם אחד בעצמו ובארץ אחת בעינים זה מסה שנהקור עליו במאמר הנ' פ"ג בעזרת האל יתברך :

פרק בו העולה ממה שבארנו בזה המאמר הוא . כי מספר העקרים לדת האלהית הם שלשה . שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש , כי אלו השלשה לא תצויר תורה אלהית וזולתם ושתחת אלו השלשה שרשים אחרים מסתעפים מהם הם אצל העקרים הללו (א) במדרגת המינים הנכנסים תחת השמים כי בהסתלק אחד מהשרשים לא יסתלק העקר ובהסתלק העקר יסתלקו השרשים כמו שבארנו . והשרשים שהם תחת עקר מציאות הש"ת כפי מה שיחייבוהו העיון , ולפי מה שתגוררו תורת משה הם האחרות (ב) וסלוק הגשמות ושאיין לו יתברך יחס עם הזמן והוא מסולק מן ההכרונות . ותחת תורה מן השמים הם הנבואה ושליחות השליח . ותחת השכר והעונש הם ידיעת השם וההשגחה לשכר ולעונש אם בעוה"ז ואם בעוה"ב בין שיהיה רוחני בין שיהיה גשמי , ואין הכרח לתורת משה להניח שום עקר ולא שורש אחר מסתעף מאלו וזולת אלו , כי שראוי לעברו ולא לזולתו כבר בארנו שהוא מצוה ושאיין ראוי למנות שום מצוה שורש ולא עקר , ושלא תנוסח התורה ונבואת משה נכנסין תחת אמות שליוחות השליח כמו שיתבאר במאמר השלישי פרק עשרים בעוה"ז וביאת המשיח ותחתית הסתים כלם נכנסין באמונת השכר והעונש על הדרך שראוי שיאמינוהו כל בעל תורת משה , וכן דעת מורי הר"ר חסדאי קרשק"ש שכל אלו וגם החדוש הם אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל דת משה , אבל אינם שרשים ולא עקרים אליה לא כוללים ולא פרטים . ואולם העקר הפרטי אליה הוא שמצוה אחת ממנה לבדה תספיק להקנות השלמות ומדרגה מה במדרגות העוה"ב כמו שבארנו בפרק שלשה ועשרים מזה המאמר . ואולם שאר הדתות הנקראות אלהיות הנה הן יניחו תחת אלו העקרים שרשים אחרים בהסתלק אחד מהם תבטל תורתם , כי אחרים יניחו תחת מציאות השם השנויות והגשמות , (ג) והוא מבואר שזה סותר לשרשים המסתעפים מעקר מציאות השם , ותחת השכר והעונש יניחו ביאת המשיח ותחתית המתים , והיא מבואר מאלו (ד) שלא יצויר מציאות דתם וזולתם . וכן הישמעאלים יניחו (ה) הנורה והיכולת הנקרא בערבי אלקצ"א ואלקר"ר תחת ההשגחה , והוא מבואר שאם היה זה כן שתסתלק בזה הבחירה ולא יהיה א"כ כקום לשכר ולעונש כלל . ומה שלא בנינו הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית עם שהוא הכרחית אליה , לפי שאינה עקר אליה (ו) במה שהוא אלהית , (ז) אבל מצד שהוא קודמת בהכרח לכל הישרה וניסום אנושי או אלהי , ויהיה כספר

העקרים

שרשים

שיסתלק אמות הדת האחת לאמות הדת האחרת . שהשליח שיקום לעתיד יצא לסתור תורת משה אעפ"כ אנו מחוייבין לשמוע אליו כמו שעתה אנו מחוייבים לשמוע תורת משה אעפ"כ שהוא סותרת תורת נח . אבל כל זמן שלא נתאמת שליחותו בשליחותו של משה אין אנו רשאים לזווג מתורת משה כמו שיתבאר הכל לקמן מאמר ג' פ"ט וכו' . אבל הא"י מפרש כאן וז"ל אעפ"כ שיסתלק אמות הדת וכו' שזה דפני אנשים הרבה ולזה לא עכ"ל . וזה אינו כי אין זה אמות ענמי לשליחות השליח אם לא יהיה אמתו בפומבי גדול בשליחות של משה כמו שיתבאר לקמן מ"ג בפרקים ה"ל ובפרק י"ח ובפרק י"ג :

פרק בו (א) במדרגת המינים הנכנסים תחת הסוגים . כבר בארנו למיל פ"ו שס הסוג הוא כולל מינים הרבה מנ"ח עד"מ מלת חי הוא כולל כל הנ"ח ככלל אדם , בהמות חיות ועופות וכיוצא בזה מכל מה שיש לו

ענפים

ושחיהם ולא נחלפה מעולם ולא תסתלק כי לא איש אל ויכחז וגו' . ואמנם המינים אשר נתנו קודם שבא משה לא נתנו על זאת הכונה לזנות כל אחד ואחד כמו שאמרנו וכאשר ראוי בתורה האלהית , ודע זס וכהנינו הכנה דקס עכ"ל :

העקרים והשרשים לפי זה י"א, מציאות השם והאחרות והרחקת הגשמות ושאינן לו ית' התלות בזמן ושהוא ית' מסולק מן החסרונות ומציאות הבהוה ואכזות שליוהות השליח והורה מן השמים וידיעת השם וההשגחה והשכר והעונש. ואם נמנה ידיעת השם וההשגחה עקר אחד כמו שמנה אותם הרמב"ם ז"ל יהיה מספר העקרים עשרה בלבד. ואם נמנה הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית אחר שהוא קודמת לה בהכרח אע"פ שאינה הכרחית לה במה שהוא אלהית יהיה מספר העקרים י"ב או י"א, ולא נמנה התכלית בשלוח עקר לדת האלהית אע"פ שהוא קודם לכל סדור ונימוס אנושי או אלהי כבחירה, להיות השכר המועד לדת האלהית (ה) הוא התכלית המיוחד אליה שכבר נמנה עם העקרים. ובכאן נשלם המאמר הראשון החוקר על מספר העקרים והשרשים המסתעפים מהם ועל הדברים הכוללים לדתות האלהיות, והשבח לאל אשר עד הנה עזרנו ועד הנה הגיע מה שהיתה כונתנו לבאר מענין העקרים והשרשים המסתעפים מהם בחבור הוה. ואולם לבקשת אוהבי ורעי מן המאמינים ובעלי העיון שבקשו ממנו לבאר להם הבנת העקרים האלו ושרשיהם והדברים המסתעפים מהם והנלוים אליהם בדרך נכונה וקרובה אל העיון התורני הגדלתי והוספתי עוד השלשה מאמרים אחרים הנמשכים ליה, וע"כ יעדתי בתחלת הספר לבארם ובאל לבדו העוזר יתברך ויתרוסם על כל ברכה ותהלה :

שרשים

כיון התחלה אל הדת האלהית מזה שהיא קודמת וכו' : (ח) הוא התכלית המיוחד אליה. ולא התכלית בשלוח :

סליק המאמר הראשון. בעזרת הנה לא ינום ולא יישן :

קונטרס אחרון למאמר הראשון

בפרק י"ב סימן י"ד ד"ה לפי שהאיש שלא ימצא חלל בהמאן קודם לו אישים צב"ה וכו' הקשה אלי הכס א' מחכמי הפילוסופים האמתיים מחכמי דורנו ודגלו עלי אשה בק"ק פיראנ"א במדינת איטליה וקרא שמו גיבראל מוהר"ר דוד בן מוהר"ר יצחק מה טוב ז"ל כי לפי מה שפירשתי בשרשים לא היו דברי המחבר מחויבים ויחזקוהו, כי מכל לומר עם היות שמזה הכעז ח"א שיבא שום שני בהצריחה מ"מ השנוי יכול לבוא מחוץ מזה רבוי המקרים המתהווים חמיד בעולם כמו שנתבאר במורה חלק שני לפי דעת מלמי הקדמות, וח"כ אם שהיו אבותיו של משה מזה טבע מוכרם לקבל כל המושכלות כמוהו אע"כ לא השיגו למעלה כי רבוי המקרים הבאים עליהם חמיד היו מונעים אותם מהשגה זו, משא"כ גבי משה לא הלו עליו המקרים כל כך. אבל ח"ן זה קושיא כלל דבשלמא חילו היחה נבואתו של משה באספקלריא שאינה מאירה וע"י הכנות גופניות כהאר נביאים הייתי אומר הנם שכולם היו מוכנים בשום מזה טבעם לקבל המושכלות מ"מ מזה המקרים הבאים עליהם מחוץ היו מתחלפים בהשנותיהם בפהות ויחר וכן משה עם היות שהיה נביא יותר גדול מכל מ"מ עדיין לא השיג כפי הכנות טבעו בעבור שהיה צריך להכנות גופניות וע"י בן המקרים היו מונעים אותם לפעמים מהשגתו, אבל אחר שנבואתו של משה היחה באספקלריא המאירה ובזולת שום הכנות גופניות ובכל פעם שהיה רואה חלל מקרב את עצמו בהשגתו עד הסבה הראשונה לפי קבלת המונותו וכמו שנתאר בכל בימי נאמן הוא עד שלא נמצא בן בשום אדם לא מהקדומים חלוי זמן צב"ה ולא מהבאים אחריו וזהו מורה שהשיג כל מה שהיה יכול להשיג כפי הכנות טבעו וכמו שדר"ל בפסוק והתספרו מעט מהלכים וגו' בודאי מלמי הקדמות לא יראו להאמין דבר זה, כי לפי זה יהיו צריכין לומר שכל משך זמן צב"ה שהעולם היה עומד עד ביאת משה לא היה שום אדם שהיה יכול להשיג ולהשיג המושכלות כפי הכנות טבעו בסבת רבוי המקרים שהיו מתמידים בכל אדם לעולם כלמי הפסק וקודם שמקרה א' הקץ מהם בא אחר והיו מונעים אותם מהשגתם מלבד לגבי משה לא היו מעולם שום מקרים שהיו מונעים אותם מההשגה כפי הכנות טבעו כמ"ש וכמו כן צריכים לומר משה עד משה, וזהו חוץ מן השכל ודוחק הוא, כי מאחר שבזמן צב"ה ועד כהן לא היה שום אדם שלא היו המקריים מתמידים בו בלי הפסק גם עשה לא ימצא. וכיוצא בזה כשב האפודי צפוינו על המורה חלק ב' במופתים שהביא על מציאות הש"י וכן נחזיק לקמן במאמר שני פרק ה' בשרשים בשם האפודי ע"ש וכמו כן נאמר בענין משיח. ומה גם שאמרנו שהטבע הוא חכם ובמה יודע שהוא בן מאחר שבזמן צב"ה לא ילא טבע שום אדם מן הכה חל הפועל ובמה ניכר חכמתו. וזהו שדקדק המחבר בלשונו ואמר ולא זו בלבד חלל חף מציאות משה ומביח וכו' דלכאורה קשה מאי ולא זו חף זו דקאמר דמאי חידוש יש בזה יותר מכל הכסים שהם מכהבים, אבל לפי מה שפירשנו אחי שפיר דו"ק. כן נראה לי ליישב דברי המחבר לפי כונת חריטתו, ולאפוקי ממה שכתב בעל הנוסח שלום ז"ל בספרו פרק

קונטרס אחרון למאמר הראשון

פרק י"ו ממאמר ראשון איך נקבעה המהבר כאלו נבחרת הריסמו. ואמר שם ח"ל כי אף שאריכו מאמץ הקדמות אעפ"כ לא יכחיש מילואות משה ומשיח שאלו כן יכחיש ג"כ את עצמותו ויכחיש המוחש וכו'. משמע מדבריו שם שהוא הניח בדבריו המהבר שמה שאמר כי אף מילואות משה והמשיח יחויבו לו להכחיש וכו' לאו דוקא משה ומשיח אלא כל אלה שהוא מכויים כמו שאר נביאים או כהריסמו שהיה ג"כ חכם גדול יותר משאר מין האנושי ולכן הקשה שם בספרו שא"כ יכחיש אריסמו גם מילואותו ועצמותו וכו'. אבל לפענ"ד שבעל הנוסח שלום לא הבין את דבריו ולכן כתב מה שכתב כי המהבר אמר משה ומשיח דוקא ולא אלה אחר אפילו שהיה איש מכויים וע"ד שפירשנו למעלה וק"ל. ומה שכתב בעל הנוסח שלום ז"ל בשם המהבר ח"ל המאמץ הקדמות יכחיש משה והמשיח ואילו מכויים שהיה צחור כך יחוייב לו להכחיש לפי שהאיש וכו' לא נחלל גירסא צ בספרי עקרים שלע ולפי הגירסא שלפנינו לא זכר המהבר בלשונו כי אס משה ומשיח נכד ולא אלה אחר :

אתה הראת לדעת כי יי הוא האלהים אין עוד מלבדו ,
כן השמים השמיים וגו' וידעת היום והשבות אל לבבך
כי יי הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד :

המאמר השני

בביאור העקר הראשון שהוא מציאות האל, ומה שיתלה בו מן השרשים המסתעפים מסמו ממה שראוי לכל בעל דת שיאמינו, ולפי מה שכתבנו במאמר הראשון השרשים הנחלים בו הם ארבעה, והם האחרות, וסלוק הגשמיים, ושהוא יהברך בלתי נתלה בוכן, ושהוא יתברך מסלוק מן החכמות, וכדי שיתבאר אלו השרשים באור מספיק נבאר תחלה העקר שהם מסתעפים ממנו שהוא מציאות השם, ואח"כ נבאר השרשים אחר לאחר למצוא חשבנם. וקודם כל זה אכתוב (א) הערה אחת הכרחית לכל מעיין בזה הספר :

הערה

(ג) וממה שאין ראוי שיעלם מן המעיין בזה הספר (ג) הוא, כי הרבה דברים נאמרים בו במקום אחד (ד) לפי דעת האומר לא לפי האמת בעצמו ויאמרו במקום אחד בהפך לפי האמת בעצמו או יאמרו במקום אחד על כונה כה ובמקום אחר על כונה אחרת, כמו שעשה הרמב"ם ז"ל במקומות הרבה מספר המורה שדרי כתב בפרק שלישי מן החלק הראשון כי פירוש וחכמתה ז"ל יביט (במדבר י"ב) ואמתת השם ישיג, והוא כתב בפרק ל"ז כי פירוש ופני לא יראו (שמו"ג) אמתת מציאותי כמו שהוא לא תושג, [א] והעיד על זה בפרק נ"ד ובמקומות אחרים מן החלק הראשון כי אמתת מציאותו לא תושג לזולתו. ובעבור זה ראוי

שיחיד

שרשים

(א) הערה אחת הכרחית. (הערה. הוא לשון קדמה להעיר אופן האנשים על המדובר בה, וז"ל שכתב הקדמה אחת והוא כזה מוכרח לכתוב אותה) שזאת הקדמה העיר המחבר למעיין בזה הספר שיעיין היטב אף שיעלה לו בחלאת המחשבה איזה ספק בדברי המחבר לא יקפץ להשיב עליו כ"א אחר שהתבאר לו כונת המחבר אף כמה שיבא מזה הענין במקומות

ענפים

[א] והעיד על זה וכו' כי אמתת מילואות וכו'. נראה כונת המהבר בצרכות זה להורות לנו כונת הרמב"ם בזה הענין כדי שלא יהיו דבריו כותרים אהדדי וכלל אמר ע"ש בפרק נ"ד ומהלל ישוב על דברי הרמב"ם. וז"ל שם בפ' ג' ל"ד והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא אלא שהוא העיוו על מקום עיין ישיג ממנו חכמת מה שאפשר לאדם שיעינהו וכו' עכ"ל. ור"ל שהש"י הודיע למשה רבינו ע"ה שמתחת השם מלך עצמותו ומהותו א"ל להשיג לשום אדם אבל י"י דרך אחרת שאפשר לאדם להשיג הש"י והוא מלך פעולותיו כינאליס מחסו י"י ועל הדרך הזה התעורר אותו באופן שגא אל ההשגה יותר מכל אדם וא"כ מ"ש הרמב"ם

שיזור המעיין בפרק מפרקי ספר איזה מחבר שלא יקפוץ להשיב על דבריו עד שיעד דרכי הלמד הנעשים בספר הזה, וכן עד שיקוף בכל מה שבא בספר מהענין ההוא במקומות אחרים, כי לפעמים ישמים הספר הקדמה אחת באיזה מקום לפי שהיא (ו) כמבוארת בעצמה או שנתבארה במקום אחר או (ז) כונה מסנו להסתיר הענין ויחשוב המעיין שזה טעות מן המחבר ויחבר להשיב עליו ויחשוב אותו לפתי וסכל. וזה הדרך נמצא בויכוחים הרבה כמו שיאמר האומר כל אדם ראוי שיכיר את בוראו. וזה לפי שכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו, ושמע השומע ואמר שזה טעות גדולה כי (ח) מי הגיד לו שהאדם בעל שכל, (ט) וכל עוד שלא תתבאר (י) ההקדמה הקטנה מזה ההקש (כ) לא יתבאר הדרוש, (ל) וזה אמת אלא שכבר ידוע לבעלי ההגיון שדרך המדבר או המחבר להסתיר ההקדמה הקטנה, כמאמר האומר כל אדם מרגיש לפי שכל חי מרגיש (מ) וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי נסתרה ובולחה לא יתבאר הדרוש, (נ) אבל לא מפני זה יחשב האומר לפתי וסכל, ובעבור זה אין למעיין בספר מספרי המחברים לקפוץ ולהשיב מן העולה על רוחו ראשונה. אבל ישוב אל לבו כי המחבר ההוא לא היה מקל' הרעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב המעיין (ס) בתחלת הרעת. ויותר ראוי לכל אדם לחשוב שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה המחבר ההוא בדבר נגלה המעות (ע) ויתלה המעות בעיונו וירבה להעסיק בדבריו עד יתבאר לו אמתה כוננת המחבר, כי המחבר (פ) לרוב השתומם מחשבתו בדברים העיוניים העמוקים לפעמים יקל בעיוניו להאריך בבאור דבר מה, וא"כ יקשה הבנתו על המעיין. וצריך המעיין להזהר בזה יותר מאד כדי שלא יקרה לו כמו שקרה למשיבים על תורת משה ואמרים שהוא תתיר לחלל את השם כמו שכתוב והלל את שם אלהיך (ויקרא י"ט) או שהוא חסע מלהיטיב לשונא ממה שכתוב כי תראה חסור שונאך רובץ תחת משאו (ז) וחדלת מעוזב לו עוזב תעוזב עמו

שרשים

כונה מה. איזה כונה: (ו) כמבוארת בעצמה. שהיא ידועה: (ז) כונה ממנו להסתיר הענין. שהשמיט הקדמה זו כדי שלא יהיה הענין מובן לכל אדם וכול בשביל תשובתו שאין ראוי שיכיר זה מובן לפתי וסכל ומי שאינו הגון לזה: (ח) מי הגיד לו שהוא בעל שכל. כלומר שכל הוה ליה לחומר כל אדם בעל שכל וכל בעל שכל ראוי להכיר את בוראו: (ט) וכל עוד. וכל זמן: (י) ההקדמה הקטנה. הוא כל אדם בעל שכל ונקראת קטנה לפי שהיא באמת קטנה בזכות כי היא אינה כ"א בת ד' תיבות. ועוד שנקראת קטנה לפי שהיא נכללת בתוך הלשון שאמר האומר כל אדם ראוי שיכיר וכו' וזה שכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו וכו' ואין לה צורך גדול כל כך. והא"י פי' וז"ל וכל אדם בעל שכל שהיא ההקדמה הראשונה נקראת הקדמה קטנה וההקדמה שניה שהיא וכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו נקראת הקדמה גדולה והטעם שהראשונה נקראת קטנה לפי שהקש עוד קטן והשניה נקראת גדולה לפי שעתה נתגדל ההקש ונעשה ההקש גדול עכ"ל: (כ) לא יתבאר הדרוש. שהיא כל אדם ראוי להכיר את בוראו: (ל) וזה

ענפים

צפ"ג מחלק א' ואמתה ה' ישיג, ר"ל ע"י הדברים שאפשר לאדם להשיג הש"י וכ"כ המחבר בסמוך צפ"ג חס המחבר בענין השגת מציאות ה'. וכן פי' בהדיו"ר שם סוב צפ"ג מח"א ע"ש. ועיין ג"כ צפ"ג האפודי שם וחמ"א עוד הירויים אחרים על דברי הרמב"ם כדי שלא יהיו נראים כמותרים אלהדי. אבל האהל יעקב פי' כאן מה שאמר הרמב"ם ואמתה ה' ישיג הוא רק לפי האומר ולא לפי האמת, לא דק בדברי הרמב"ם כי אין בנות הרמב"ם צפ"ג ה"ל לפרש לנו האומר אלא רק לפי האמת ולפי דעת עצמו כי ר"ה שם לפרש הספק הטפל על הכתוב שאמר ותמונת ה' יצין ונאיה אופן נאמר על הש"י לשון תמונה ע"ש וק"ל: כמו

(ג) שם המציאות הנאמר עליו יתברך (ד) א"א לומר בשווא מקרה [א] כי הוא יתברך איננו פקבל למקרים כמו שיתבאר במאמר זה פ"מ (פ) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי לו (ו) ונוסף על מהותו שא"כ היה עצמות האל יתברך מורכב משני דברים זה לא יתכן כמו שיתבאר במאמר זה פ"ה, א"כ אין המציאות הנאמר עליו יתברך דבר (ז) זולת המהות, ואחר שמהותו נעלם תכלית ההעלם (ח) כמו שכתב הרב ז"ל שזו היתה בקשת משה רבינו ע"ה באמרו הראני נא את כבודך (טמות ל"ג) ובאתהו התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראנו האדם והי ואמרו רז"ל בספרי ואפי' מלאכי השרת שהם חיים כלומר (פ) שאין מהותו נודע לזולתו, וא"כ מציאותו נעלם תכלית ההעלם שאיננו נודע אפי' למלאכי השרת. ולפי זה ראוי שישאל השואל ואמר איך יונת שורש לתורה אלהית דבר שהוא (י) נעלם השגתו משום נמצא זולת השם, והתשובה בזה כי לא יונת מציאות האל שורש לתורה מן הצד שהוא נמנע ההשגה שזהו מצד מהותו יתברך אלא מן הצד שהוא אפשר ההשגה, זה מצד היות הנמצאות (כ) מושפעות מסנו הוא עלה להם ופועל אותם כי מזה הצד תבחין מעלת השם מצד היותו פועל הנמצאות בתכלית השלמות וההדר. זה הצד הוא שמותר אל האדם לדבר בו ולהבחין מעלתו, אבל מצד עצמותו א"א לדבר בו (ל) כי לא יוכל זה בדבור כלל. זה רמז דוד במזמור ברכי נפשי את ה' (מסלים ק"ד) כי על צד הראשון אמר ה' אלהי גדלת מאד כלומר מצד מהותך גדלת מאד משיכול האדם לדבר בכך ועם כל זה הדר והדר לבשת כלומר מן הצד שיוכל לדבר בכך שהוא מצד הפעולות הנראות שהן נמשכות ממך כי הם יודו על הודך והדרך, וע"כ הכשיך לזה ספור הצירות המושפעות ממנו ית' המורים על מעלתו ושלמותו מצד השלמות הנראה בהן. ובעבור כי מעלת האומן תוכר בפועלו (מ) משני פנים מצד היותו פועל נפלא וחשוב בחומר נכבד ומעולה שהוא נכר לכל (נ) עזהפעל שהוא הנכבד

שורשים

שפעל אח"כ הפעולה ההוא הוא דבר מקריי למחות הפעולה וא"כ כמו כן נאמר גבי פעולת הש"י כי קודם שגבר שום דבר מן הנמצאים שפעולם היה כבר זה ידוע בשכלו דאם לא ידע דבר זה בשכלו היוצא ידע להמציא אותו ואם כן הנמצאים כלם היו כבר נמצאים אצל הש"י קודם ציראיתם ולכן אחר שנבראו אין מציאותם כי אם מקרה למחות הנמצא. כן הוא מצוה צורה פרק ג"ז מחלק א' ובפירושו ר"ע שם א"כ שאין זה לשונו פ"ט. ועיין בסמוך בענפים. ושאר הפילוסופים חולקים על הרמז"ס ואומרים אדרבה כי קודם שגבר הש"י הנמצאים לא היו אצלו רק כח ר"ל שיכולין להיות אצל עדיין לא היו ואחר שנבראו ינאלו מן הכח אל הפועל וא"כ המציאות ההוא ינאל אל הפועל הוא עצמותו ומהות הנמצא וז"ש אז הוא ענין עצמותי לו: (ג) שם המציאות הנאמר עליו ית' וכו'. ר"ל מה שאנו אומרים מציאות הש"י: (ד) אי אפשר לומר בשווא מקרה. כדעת

הרמז"ס ז"ל: (ה) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי לו. כשאר הפילוסופים: (ו) ונוסף על מהותו. שהעצמות הוה יהיה ענין הנוסף על מהות הש"י: (ז) זולת המהות. שמציאותו אינו שום דבר אחר רק מהותו ומכוחו ג"כ אינו רק מציאותו והכל דבר א' הוא ולא ב' דברים: (ח) כח"ש הר"ב ז"ל שזו היתה וכו'. צ"ל מחלק א' הנוכח בהערה: (ט) שאין לדבר עצולם שיוכל לידע ולהשיג מהות הש"י כי אם הש"י בעצמו לכך יודע עצמותו ומהותו. א"כ מציאותו ג"כ נעלם וכו': (י) נעלם השגתו וכו'. פי' מאחר שאין לנו יודעים מה הוא א"כ אין לנו יכולים להכיר דבר זה שורש לתורה אלהית. (כ) מושפעות ממנו. יוצאות מאתו ית': (ל) כי לא יוכל זה בדבור כלל. פי' לפי שהוא מן הדברים הנמנעים: (מ) משני פנים. משני נדדים: (נ) שהפעל ההוא הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם. כי אין מדרך העולם לתת סומד נכבד ביד אומן שאינו גדול

ענפים

פרק א [א] כי הוא ית' אינו מקבל למקריים, צמורה פ' ר"י המכר מצוהר הפעם וז"ל שם ידוע כי המציאות מקרה קרה לנמצא וכו' והו' הדבר המצוהר הראוי לכל מה שלמציאותו סבה שמציאותו ענין טוסף על מהותו אחת מ' שאין סבה למציאותו והוא הש"י וישעלה לבדו כי זהו ענין אחרנו עליו ית' שהוא מהיב המציאות הסיי מציאותו ענינו וכו' שהוא ראוי המציאות ממיד אין מתחדש עליו ולא מקרה קרה לו עכ"ל, ופי' כלל דבריו כך הוא דשנלמא אל הנמצאים הם נמצאים ויוצאים מאתו ית' א"כ כבר הם מציאותם בשכל הש"י קודם שנבראו לכן אחר שנבראו לא היה מציאותם כ"א דבר מקריי כיון שמהות הדבר כבר הוא נמצא בשכל הש"י כמו שכתבנו בענפים. אצל הש"י שהוא קדמון לכל ואין לו שום סבה שיצטרך קודם היצוא כי הוא הקדמון האמתי ולא נמצא שום דבר שיהיה קודם לו לכן על כרחך שם המציאות הנאמר עליו ושלמותו הכל דבר אחד ואין בו שום דבר חדש מתחדש ולא שום דבר מקריי ע"ש צמורה. וכלל גדול בהם המורה בזה כי ע"ז יתורו כל הספקות הנופלות בענין הידיעה כמצוהר בפרק שאחר זה, ועיין עוד לקמן במאמר זה פ"ג בענפים:

הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם כמו מי שידאה כלים נאים מזהב ואבן יקרה שאלו הכלים בלי ספק יורו על גדול מעלת העושה אותם, ואם מצד היותו עושה כלים נאים מצויירים ציור נפלא (ס) בחומר גרוע כאלו תאמר הצורך שעשה כלים נאים מצויירים ציור נאה בברזל שזה בלי ספק יורה על חכמת הצורך ושלמותו בעשותו בברזל שהוא חומר רחוק משיקבל הציור הפתוח ציור נאה מפותח פתוחי חותם כ"ש שזה הוראה שבהיות החומר מוכן לקבל הציור שיעשה בו פועל נפלא. שכן כתב אריסטו במאמר ה"א מכפר הבעלי חיים בהיותו (ט) תופס על החכמים הקדמונים שלא רצו לדבר במבצע הב"ח הפחותים (פ) הנולדים מן העפוש (י) לפחיתותם וזלתי בגולדים מזכר ונקבה (ק) ואמר שם כי יותר ראוי לדבר בב"ח הפחותים הנולדים מן העפוש ממה שידובר בשאר בעלי חיים (כ) ולא מצד עצמם אחר שהם פחותים מאד ומחומר גרוע שהם נולדים מן העפוש, (ט) אבל בבחינת הכח האלהי שהוא מעורב בהם שזה בלי ספק יורה על מעלת הפועל ושלמותו שהוא נתון כח החיות בחומר גרוע כזה שיהיה נולד מן העפוש מבלי התחברות זכר ונקבה בעלי חיים דומה אל הנולד מחומר זכר ונקבה וזה שבח גדול אל האוסן. וכן דוד שבח השם בבחינת היצירות המושפעות ממנו ועל שני אלו הפנים משני אלו הצדדים, על צד הראשון אכר עומה אור כשלמה (מלכים ק"ד) לרמז אל היותו ממציא עולם השכלים הנברלים שיבנה אותם הכתוב בשם אור כמו שנבאר (ס) בשתוף אור, ואחר כך רמז לעולם הגלגלים (ה) ואמר נוטה שמים כיריעה וספר היצירות הקיימות והגדולות והנוראות הנראות לעין כל (ב) כאור והשמים והגלות היבשה והיצירות אשר בארץ (ג) וספר הסדר הנראה לעין איך סדר השם כל מעשה בראשית באופן שלם כדי שיחיו ויהקיימו הבעלי חיים בזה ואבר המשלח מעינים בנהלים בין הרים יהלכון ישקו כל חיתו שדי וגו', וספר סדר הדרוש הלבנה מדי חרש בחדשו וסדר היום והלילה (ד) שזהו סבת קיום המציאות השפל והבעלי חיים כולם איש איש כפי מדרגתו וזה ממה שיוורה על חכמת היוצר ומעלתו בעשותו ירח למועדים שמש ידע מבואו חור

שרשים

אור. לקמן מאמר זה פכ"ט. ואמר לשון שחק אור ולא אמר מלת אור או שם אור כדרכו בשאר ענינים כי שם יבאר שחלת אור הוא משתחק לבחש דברים ונאמר על כמה ענינים: (א) ואמר נוטה שמים כיריעה. הגלגלים בכלל נקראו שמים כיודע: (ב) כאלו והשמים. ס"א והמים: (ג) וספר הסדר הנראה לעין. אחר שזכור היצירות עצמן אשר בארץ זא אח"כ להזכיר גם הסדר שביניהם איך סדר וכו' והכל לקיום הב"ח בכלל: (ד) שזהו סבת קיום המציאות השפל וכו'. כונת המחבר בזה להורות לנו טעם החומר כמה שזכר בריאת חמה ולבנה אחר בריאת כל המלאכים שצריך לא קודם לכן אלל בריאת השמים ואמר שזהו סבת קיום המציאות וכו' ור"ל אע"פ שאמר שזכור המעשה לעיל המקרה במים וגו' השם עצים וגו' אמר יחד ארץ על מכיניה לרמז כי ע"י העצים והמטר נראית היבשה ותכונן הארץ וכמו שנתבאר בצורה פ"ל מח"ב. מ"מ אין לכלם בכלל שום קיום זולת חמה ולבנה כי ע"י היום והלילה שנתחדשו בסבת חמה ולבנה יתחבצו היסודות וכו' ונתהוו ע"י התמונות זה האדים שעל ידם תתייבש ותתגלה הארץ ולכן אחר שאמר המחבר וזהו סבת התחדש היום והלילה וכו' הזכיר עוד פעם אחרת הגלות הארץ אף שכבר הזכיר אותה לעיל מניח כי באמת הראות היבשה והגלות הארץ הכל ע"פ סבת היום והלילה. וכן הוא מנואר בזהו בצורה בפרק הנזכר וז"ל שם וכבר ידעת אתה המעיין כי ראש סבת ההיום וההפסד וכו' האור והחשך וכו' ובאור ובחשך ישתנו מזגים והתחלוק

גדול כמעלה: (ס) בחומר גרוע. מזה טבע החומר א"ל לעשות ציורים כאלו ואעפ"כ היה עושה אותם וז"ש אם היה החומר טיב ומוכן לקבל ציורים כאלו משיעל שיהיה יכול לעשות אותם: (פ) תופס. חולק: (פ) הנולדים מן העפוש. הן התולעים וכיוצא בהם שזאים מן הדברים העפושים: (י) לכחיתותם. לרוב שפלותם מאחר שאינם נבראים ע"י חבור זכר ונקבה הם בתכלית השפלות: והמופת ע"ז שאינם נבראים ע"י חבור זכר ונקבה רק שהם זאים מהעפוש נראה לי שכן הוא דאם הם נולדים ע"י חבור זכר ונקבה א"כ יהיה בהם כח להשאיר מינם עד"מ אף אם ימות זה ישאר בנו הנולד לו תחתיו ומה שהוא במין הוא נחיואין לו תכלית מלא ישאר כך לעולם כמו שכתב נבראו שם טוב בזהו בצורה ח"ב פ"א בחופת ג' בנא על מציאות השם וז"ל שם, כי האפשרות במין הוא אפשרות נחיו וכו' עכ"ל. וא"כ היה מן המחוייב שהיו התולעים נמצאים לעולם בלי הפסק ואנו רואין שאינו כן שהרי בזמן החורף אין התולעים צמחא אלא ע"כ אין בתולעים כח כדי להשאיר מינם ולכן בימות הקיץ שהחום גדול לכך הם זאים מהעפוש מלא"כ בימות החורף. וז"ש המחבר לקמן בצמוד והנולדים מן העפוש מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם וכו': (ק) ואמר שם. אריסטו: (ר) ולא מזה עצמם. ולא מזה החשיבות שיש בזנף התולעים עצמם כי אחר שהם פחותים וכו' ואין להם שום מעלה וחשיבות: (ט) אלל בבחינת הכח האלהי וכו'. כי על ידם תוכר מעלת הש"י יותר מאחר שהוא נתון כח החיות וכו': (ת) בשחק

זהו סבת התחדש היום והלילה לקיום הנמצאות והגלות הארץ (ה) והמצא שאר היצירות הנוראות. ואחר שמיים לסדר שבח השם מצד היצירות הגדולות והנוראות שב לשבח האל ית' מן הצד האחר רצה לומר מצד היצירות הפחותות הנולדות מן העפוש ואמר מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו' זה הים גדול ורחב ידים שם רמש ואין מספר חיות וגו'. והזכיר היצירות הנעשות בים והנולדות מן העפוש (ו) מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם כמו שיראה ממה שכתוב בסוף תוסף רוחם יגעוץ ואל עפרם ישובו תשלח רוחך יבראון ותחדש פני ארמה (ז) [ח] וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראון אחר ששבו אל עפרם אלא על הנולדים מן העפוש, ואמר כשהתחיל לדבר ע"ז מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו', להורות (ח) שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו בתתו שלמות אל חומר גרוץ מאד כמו שהוא חומר הב' ה' הנולדים מן העפוש שנתן להם שלמות החיות וזה ממה שיראה על חכמת הפועל. ולזה סבך אל זה יהי כבוד ה' לעולם ישמה ה' במעשיו וגו', לבאר כי באלו הנמצאות השפלות הנולדות מן העפוש כבר יפול עליהם השמחה שישמח השם בהם בעבור שהם מעשיו מצד חכמתו שנכרת על ידם. וע"ז רמז ר"ל בפרק שירה שאמרו שרצים מה הם אומרים יהי כבוד ה' לעולם ישמה ה' במעשיו וגו', באלו בארו שאע"פ שאין ממדרגת מעלת השם ושלמותו שישמח בנמצאות פחותות כאלו כבר יפול שישמח בהם (ט) על צד ההעברה הלשונית מצד שהם מעשיו. וזה לשון יהי כבוד ה' לעולם וגו' כלומר (י) כבודו במקומו מונח לעולם שהוא נצחי ואלו הנמצאות הנולדות מן העפוש פחותות ונפסדות שאין להם קיום לא במין ולא באיש כבר יתכן שישמח בהן מצד שהחכמה נכרת בהן (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו, הרי ששבח השם בזה המומור מצד היותו פועל הנמצאות בשני מינים מן הפעולה שיוכר בהם מעלת הפועל, ומה הצד הוא שנשיג מציאות הש"ר"ל מצד היותו פועל הנמצאות לא כצד מהותו כלל, ובעבור זה התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על מציאות השם הפועל לנמצאות כמו שכתבנו במאמר הראשון, וע"ז הצד הונח מציאות השם עקר לתורה לא מצד אחר :

פרק ב (א) הפועלים שני מינים. מין לא יפעל (ב) בעצם וראשונה אלא

שרשים

שכתבנו למעלה בשם רבינו שם טוב ז"ל, ואף אלו הנמצאות וכו' שאין להם קיום לא במין ולא באיש מ"מ כבר יתכן שישמח בהן ואע"פ אין נפגם כבודו ע"ז כי השמחה היא בזה לו מצד שהחכמה נכרת על ידיהן אע"פ שהם נולדים פחותים : (ג) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו. על הדרך שאמר לעיל שהוא היה נותן כח החיות בחומר גרוץ כזה שהם נולד מן העפוש וגו' :

פרק ב (א) הפועלים שני מינים וכו'. אחר שכתבנו למעלה על איזה

זר נוכל להשיג מציאות הש"י הפועל כל הנמצאות בא עתה עוד לבאר על איזה זר יקרא הש"י פועל : (ב) בעצם וראשונה. פי' כל דבר שפעולתו ופעולתו הוא דבר אחד עד"מ האש עצמותו אינו כי אש החום ופעולתו ג"כ אינו כי אש החום כי אע"פ שהאש יפעל פעולות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן מאחר זה פרק שמיני מ"מ כל פעולותיו אינו כ"א ע"י כח החום ולא ע"י שום כח אחר וכיוצא בזה ענין השלג, וזה נקרא בעצם וראשונה, אבל כל דבר שפעולתו ע"י מקרה עד"מ הגרון כשבא לחיוב בו אין התקייב עצמות הגרון כי עצמות הגרון הוא הכדור ויכול לעשות בו אף פעולות אחרות

ענפים

[ב] וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראו וכו'. מלאכי בגליון הכס א' וז"ל לא נראה בעיני שיהא כונת המשורר על הב"ח הנולדים מהעפוש וכבר יפיל זה הלשון על הנולדים מזכר ונקבה אחר שישבו לעפרן כי כשיפסד חומר האריה יותך אל מה שיתקדש עד שיטהוו ממנו דבר אחר ומאחר

דבר אחר כחום האש יחמם וקור השלג יקרר, וזה המין נקרא (ג) פועל בטבע לא בכונה ורצון. ומין יפעל פעולות הפכויות והוא הפועל בבחי' ה' ורצון (ד) יפעל דבר בעת שירצה, ויפעל ההפך בעת שירצה. ואולם שיהיה פועל השם ית' נמשך ממנו על דרך (ה) המין הראשון הוא דבר כבואר הבטול לפי שהפועל הטבעי לא יפרד מן הפעולה (ו) כאור שלא יפרד מן השמש וכחם שלא יפרד מן האש (ז) והאל יתברך דבר גבול מן הפעולה, ועוד כי הפועל הטבעי חסר כי לא יפעל דבר (ח) בידעיה והכרה אבל הוא הכרה בפעולתו (ט) כשימצא המקבל מוכן בו האש תשרוף אם תמצא המקבל מוכן לשרפה ומי שהוא הכרה למוכן בפעולתו הנה הוא חסר. אחר (י) שאין בו כח לעצור הפעל ההוא (כ) ולא לפעול ההפך והאל יתברך אין ראוי שימצא בו שום חסרון, יתחייב מזה שאם שתהיה פעולתו כזה המין, ואולם שיהיה פועל האל יתברך נמשך ממנו על דרך (ל) המין השני יראה ראוי שיהיה כסולק ממנו יתברך, וזה (מ) ששם הרצון אמנם יאמר (נ) על היות הפועל רוצה ופועל דבר כה בעת מה שלא היה רוצה אותו קודם זה (ס) כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא על אופן אחד ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה (ע) מלא רוצה אל רוצה ויהיה א"כ (פ) מתפעל ומקבל שני מוולתו (צ) כי א"א שיהיה הדבר האחד מכל צד פועל ומתפעל יחד (ק) והאל ית' א"א שישתנה ולא שיתפעל מוולתו (ר) ולא מעצמו ג"כ שא"כ יהיה מורכב משני דברים (ש) מדבר

בו

שרשים

אחרות שלא יהיו מעין החיצה אם כן החיצה היא מקרה לגרון ויהיה הגרון כמו עצם טעם המקריים זהו נקרא מקרה ושניה כי פעולתו הוא דבר אחר ואינו מעין עצמותו : (ג) פועל בטבע. הפעולות הן בחין לו מזד טבעו וא"א לו לשנות ולעשות ההפך : (ד) יפעל דבר בעת שירצה וכו'. עד"מ האדם יש לו אפשרות להשחיר בלוח או ללבו וכוונת בזה : (ה) המין הראשון. שיהיה פועל בטבע : (ו) כאור שלא יפרד מן השמש כ"ל וכן הוא בזה"ל בסיום קושיות המחבר. ומה שכתב בספרים כאור שלא יפרד מן הכר טעות סופר הוא כי בלחמת האור נפרד מן הכר כי האור בפני עצמו והשמש או החלז ג"כ בפני עצמו אלא שהוא נמשך אחר האור : (ז) והאל ית' דבר גבול מן הפעולה. כמו שיתבאר לקמן בפ"ד מאמר זה : (ח) בידעיה והכרה. שאין לו ידיעה מכל מה שהוא פועל כי האש בעת ששורף את הבגד בדרך משל אינו יודע כלום מפעולתו זאת וכוונת בזה בשאר פועלים הטבעיים : (ט) כשימצא המקבל מוכן. כשיש דבר מה לשרוף ולקבל פעולת השרפה. (י) שאין בו כח לעצור הפעל ההוא. כי אף אם תשליך באש בגד שהוא שוק אלק כסף אין באש כח לעצור פעולת השרפה ולחום על הבגד הזה שלא ישרף כי בהכרח הוא שורף : (כ) ולא לפעול ההפך. כי פעולת האש הוא הסום ואי אפשר לו לעשות ההפך שהוא פעולת השלג. וכן פעולת השלג היא שקור וא"ל לו לעשות ההפך שהוא פעולת האש : (ל) המין השני. והוא הפועל בעתירה ורצון : (מ) ששם פרטן. כלומר מלת

ענפים

ומאחר דבר אחר יתקוה שיהיה חומר לאריה אחד וזה מעובר למעיינים בכתחילה הפסע ואין הפרש בזה בין האנשים מפסע לבין מלכיהם ואם"כ האדם הוא אחת זה כי כשיפסד האדם יהיה ממנו דבר אחר והאדם כפי"א אפשר שתלחם ממנו החטה או פני אחר ומהפך או היקף שהוא יהיה מין דע עד שתלחם שם הפסקות פעמים רבות יחיש מוכן לקבל טרף תלחם עכ"ל :

בו יפעל (ח) ומדבר בו יתפעל והאל יתברך א"א שתהיה בו הרכבה כלל כמו שיתבאר (ה) וגם א"א שהיה פועל ומתפעל יחד, יתחייב כזה שא"א שתהיה פעולתו ית' על צד הרצון אחר שא"א לו שישתנה, ועוד כי כל רוצה (ז) הנה הוא חסר הדבר הנרצה (ג) והאל ית' לא יחסר לו דבר שירצה אותו בעת מה שלא היה נמצא לו קודם לכן (ד) [6] וכן הבותר הנה הוא בותר באחד משני דברים להיות הדבר ההוא יותר נאות אליו מן האחר והוא א"כ חסר הדבר ההוא הנבחר אליו (ה) קודם שיבחרהו, ויתחייב מכל זה שאין ראוי שהיה פועל האל ית' בבחירה ולא ברצון, ואחר שאיננו פועל בבחירה ולא ברצון ולא בפועל הטבעי שהוא כהמשך האור מן השמש כמו שבארנו מי יתן וארע על איזה צד יקרא האל ית' פועל :

וראייתי מי שכתב, שהאל ית' פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון (ו) כהודשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים ויאמרו ע"ז הדרך שדאל ית' ברא העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קודם שגור שימצא בעת שנמצא, ונמצא לר"ל פאכרים וירי שדעתם קרוב לזה הדעת אמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחנניה מישאל ועזריה וכו' שיראה מן הסמך הזה שאמנם אמרו כן (ז) כדי שלא יחסר לאל רצון מהודש (ח) בעת התחדש הנס (ט) ולזה יאמרו כי תחדש בעת התחדשו ברצון קודם גור להיות הנס בעת שנמצא. וזה הדעת (י) רחוק מאד משיושכל לפי שמלת רצון קודם (כ) כשיובן ענינה היא מווייפת (ל) ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה, ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום (נ) היה בידו לאחריו מאותו העת

שרשים

שכח רוצה עתה זה היה רוצה עולמית וא"כ מה שברא את העולם עד"מ קודם חמשת אלפים שנה ולא קודם ששת אלפים שנה אינו מטעם שיהיה לו שינוי רצון חלילה חלל כך היתה רצונו עולמית לברוא את העולם בזה הזמן דוקא ולא קודם לכן או אחר כי. וזהו שאמר אח"כ אבל הם בו קדומים: (ז) כדי שלא יחסר לאל רצון מחודש. שלא תאמר מאחר שנעשה הנס בזה הזמן ולא קודם לכן גדולי נחודש בו איזה רצון מה שלא היה בו בתחלה: (ח) בעת התחדש הנס. באותה בעת שנעשה הנס ההוא: (ט) ולזה יאמרו וכו' גור להיות הנס בעת שנמצא וכו'. פי' בעבור זה אמרו דבותיו ו"ל מה שנחדש הנס באיזה זמן מן הזמנים ולא קודם לכן או אחר כן הכל היה ברצונו הקדום ומשעם ראשונה היה רצונו וגזרתו כך להיות הנס בזה הזמן ואין בו שום שינוי רצון: (י) רחוק מאד משיושכל. כלומר שכל אינו יותן שדעת זו תהיה אמתית: (כ) כשיובן ענינה. כשתדקק בפירושו דרצון קדום: (ל) ותורה על החיוב. שפירושו דרצון קודם הוא חיוני כי הוא מוכרח לעשות כך וא"ל לו לשנות רצונו הקדום כמו שמבאר והולך: (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה. כדבר קשור לדוכתה: (נ) היה בידו לאחריו מאותו העת או לא. עד"מ שהיה רצונו של הקב"ה לברוא את העולם קודם ה' אלפים שנה הנה כשברא הזמן הזה אשאלך אם היה אז ביד הש"י יכולת לאחר הדריאה מאותו הזמן ולברוא אותו זמן שני דהיינו קודם ד' אלפים שנה או לא היה בידו שום יכולת לאחר

השינוי הכא אליו: (ת) ומדבר בו יתפעל. שיהיה בו איזה כח שעל ידו ישתנה מאשר היה בתחלה: (א) וגם א"א שיהיה פועל וכו'. פירוש בלי שום הרכבה ג"כ א"א מטעם שאמר לעיל כי אי אפשר שיהיה הדבר האחד מכל צד וכו': (ב) הנה הוא חסר הדבר וכו'. כי מאחר שהוא רוצה עתה נדבר ההוא על כרחך צריכין לנו לומר שעדיין לא היה לו הדבר ההוא ולפיכך לא היה לו כבר זה הדבר לא היה צריך לחזור אחריו: (ג) והאל יתברך וכו'. פירוש וא"כ א"א לומר על פעולת הש"י שם הרצון: (ד) וכן הנוהר הנה וכו'. ר"ל מטעם שא"א לומר שם הרצון מטעם הנה פלמו א"א ג"כ לומר עליו שם הבחירה כי ענין הבחירה הוא שינויו לפניו שני דברים כדי שיצטר לו איזה מהם שירצה הנה הוא בותר וכו'. (ה) קודם שיבחרהו. קודם שדבר הדבר ההוא היה הוא חסר ממנו: (ו) מהודשים בו כמו שהם בנו. פירוש כי האדם בעבור שקודם מציאותו תלו בוולתו והוא סבתו המניע אותו והאדם הוא המתנועע לכן אף שנתחלה לא היה רוצה בזה דבר אע"כ ע"י סבתו המניע אותו יתחייב אליו איזה התפעלויות והתחדשות ומשכנה מלא רוצה אל רצונו ולכן שייך בזה התחדשות ושינוי רצון. אבל גבי הש"י שקיים מציאותו תלו בעצמו וזהו המחוייב המציאות בעצמו כי אין מי שקדם אליו וזכמו שיתבאר לקמן בפרק רביעי וחמישי צמותים א"כ אין לו שום מניע שיהיה השם יתברך מתנועע על ידו לכן אין בו שום התחדשות אלא מה

ענפים

פרק ב [א] וכן הנוהר וכו'. פי' בשמים ומה שהיה צריך המהצר להזכיר ג"כ ענין הבחירה אף שלכאורה נראה שענינם אחד לפי שכן התחיל בהשגת קשיוא זו במ"ש לעיל ומין יפעל וכו' והוא הפועל בבחירה ורצון ומרגלם בפומא דלוגי הוא להזכיר שיהם יחד ועוד שיש הכרח בין בחירה לרצון כי רצון הוא מלד נפש המרגשת והבחירה היא מלד הנפש המכללת כמבאר בדנו חן פ"ב :

נחבטל

העת או לא היה בידו לאחר, ואם היה בידו או לאחרו (ס) [ג] נתבטל הרצון הקדום, כי כזה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום אלא לפי שלא רצה בעת ההיא לאחרו ואם רצה היה מאחר אותו, ואם תאמר שלא היה בידו או לאחרו כאותו העת אחר שכן נזר הרצון הקדום א"כ נתבטל שם הרצון ושוב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון אחר שאלו רצה לאחר מאותו העת לא היה יכול, וכן יהחייב לומר בכל הנסים ובכל פעל שימשך בפניו (ע) בכל עת שהוא נמשך על צד החיוב (פ) וי"א שלא יהיה הדבר באותו העת אחר שכן נגזר ברצונו הקדום וא"א לו לשנותו (ז) ואם הדבר כן יהיה האדם יותר שלם בפעולותיו מהבורא אחר שהאדם יש לו יכולת על שיפעל אחד מהשני הפכים בשוה כאלו תאמר (ק) להשוויר הלוח או ללבנו כפי

שרשים

יכולת לאחר עוד אל זמן אחר, וז"ש כי מה שלא אחרו וכו' אלא לפי שלא רצה וכו', ועיין בענינים: (ע) בכל עת שהוא מתקד. באותו זמן שנעשה כנס הכוח או הפעולה ההיא: (פ) ושאי אפשר שלא יהיה הדבר באותו העת. ש"א"ה סה"כ ביד הש"י יכולת לאחר הדבר הכוח מהעת ההיא לזמן אחר: (ז) ואם הדבר כן. פי' וא"כ אם יכ"ז זה כך באמת יהיה האדם וכו': (ק) להשחיר הלוח או ללבנו. אף

ענינים

[ג] נתבטל הרצון הקדום וכו' אלא שלא רצה וכו'. ונראה במעט עיון שאין כדאי בדברי המחבר חל' לטחור דברי הש' אומרים בזה עם מה שח"ח"ל בפירוט כי מהידוע שצ"ק ההפך שיש בין הפועל השלם לפועל החסר הוא כי הפועל השלם עיקר מורה פעולתו הוא בשכל היח' יצ"ר עד"מ את הבנין ואחר שגמר הבנין צ"ז השלם לא יהיה לו שוב מורה צנין ע"מ כי כבר ידע היח' יהיה וזה יהיה ח"כ לא יהיה לו כ"כ מורה צנינו, אלא הפועל החסר אף שצ"ר היותו בשכל צמושל ראשון שלו מ"מ כאשר התחיל לבנות היותו אזי יראה בעלמו חסרונם ששגג בדבר זה וצ"ר לציירו בדרך אחרת ח"כ ראה הכרון שכל והבנתו בפעולתו ההיא, ומאחר שהש"י הוא מובחר הפועלים והוא יקרא הפועל השלם שבשמים כמו שיתבאר בפרק שח"ח"כ גם שיש יכולת להש"י לאחר עוד הצריכה מהעת שגזר ברצונו הקדום כבר העפ"כ לא יחזר אותו לפי שהיה גנאי בחקו יח' לחזור ממה שהסכים צתהלה ברצונו הקדום כי זהו דרך פועל החסר וע"י כן לא יקרא פועל השלם, ואחרי"כ פי' דרצון הנאמר חל' הש"י זה יתבאר בע"ה צתהלה פרק שח"ח"כ זה בענינים ושם יתבאר יותר זה הענין, ואפשר שזהו כו"ף ישיעה הנביא צתהלה סימן מ"ה במ"ש הראשונות מאז הגדתי ומפי יחל' ואשמיעם פתאום עשיתי והבאתם מדעתי כי קשה אלה וגיד ברזל פרפק ומאחך נחובה ואניד לך מאז צכרם הבא השמעתוך פן תאמר ענני עשם וגו'. ר"ל כל הנמצאים כולם בכלל יקראים ראשונות כי כל מה שקודם להצ"ו צפצע נקרא ראשון אלא חסרונם הבא אחריו. וזהו לומר הנמצאים בכלל הגדתי והשמעתי לכם כבר צתהלה הויתו שאנכם אותם בעת שנבראו וז"ש מאז הגדתי וגו'. ואמר אח"כ פתאום עשיתי וגו' בל' לבאר קושייתו של המחבר על הדרך שביארנו וז"ש פתאום עשיתי כי מלת פתאום מורה על הדבר הבא באקראי בלי שום הסכמה קודמת, ובל' לרמוז בזה כי אף שברא את העולם בעת שבראו ברצונו הקדום מ"מ לא היתה הנצירה ההיא בסבת שום הכרח אלא כאלו נשתי פתאום בלי שום הסכמה קודמת ואם היום רוצה היה מאחר אותה ומה שלא יחזר אותה הוא מזה שלא יהיה גנאי בחקו יח' כמו שכתבנו לעיל. ולהוסיף ציבור דבר זה אמר אחר כך מדעתי כי קשה אלה וגיד ברזל פרפק וגו' ואניד לך מאז צכרם הבא השמעתוך פן תאמר וגו' ר"ל בל' לבאר בזה אף הספק שהסתפקו צנין ידיעת הש"י שהוא משתנה מידעיה לידיעה כמו שיתבאר קושייתם בפרק שח"ח"כ ולכן אמר הש"י מדעתי כי קשה אלה וגו' ר"ל זה היה לטוב דמעתתי אף קודם שנבראתי אותך כי עכ' קשה עורק אלה וא"כ אם לא הייתי חוזר לך שכן עלתה ברצונו הקדום היה ע"ס דופי בלנך לאחר שזה היה דבר פסאומי ממש וכל הנמצאים בכלל הם צחים בקרי וסדוק בלי שום מציא או שהיה צורה אלה העולם בלי שום הסכמה קודמת וא"כ היה משתנה מלא רוצה אל רוצה או שחומר אחד מן העצמים עשאים לכן אניד לך מאז צכרם הבא השמעתוך רוצה לומר הגדתי לך דבר זה שכן עלתה ברצונו הקדום וקודם שנבראתי אותך ידעתוך ציור השלם שלי בדרך הפועלים השלמים וכאלו היית עמי צתהלה הויתו ולא היה צי שום שיעי' ורצוי ידיעות מזה צריאחק כי הכל בקרתי ציור שכלי ידיעה אחת וז"ש צכרם הבא השמעתוך ואמר מלא תבוא מלא צו"ו לרמוז אע"פ שהוא היה אחת שצכרתי כי הוא נברא ביום ו' מ"מ ידעו הש"י צתהלה הויתו כאלו כבר היה, או בל' לרמוז על כל הנבראים שצכרתי יח' צכרתי ור"ל כל הנמצאים בכלל היה ספק אותם צתהלה הויתם ידיעה אחת כמו שכתבנו. ק נראה לפענ"ד פירוט הכתובים הללו על פי דרכנו והוא הנכון וקושיית המחבר אינה כלום לפי זה. ומכלל פי'

כפי חפצו ורצונו בכל עת שירצה והאל ית' אין לו יכולת אלא על אחד משני הפנים בלבד (ד) הגזור מן הרצון הקדום (ה) יתעלה האל מזה עליו רב :

פרק ג (ה) [ב] ולפי שענין הרצון אצלנו יאמר על (ג) התחדש ענין בפועל מביא אותו לפעול מה שלא פעל קודם התחדש הרצון דבריו הפילוסופים כרה

גדולה על השם ואמרו שא"א שתהיה פעולתו ברצון, וזה הרעת (ג) עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל כי אם לא יפעל על צד הרצון א"א שיפעל בעת זולת עת ויביא זה (ד) אל האמנות הקדמות הגמור (ה) ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה ולא תמיל התפלת לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה, וזולת זה ממה שנזכר בתורה הנה הוא ג"כ סותר למה שיגדורו העיון השכלי, וזה כי מושכל ראשון הוא שהאל ית' ראוי שימצאו בו כל מיני השלמות ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות ובעבור זה אמר הנביא טהור עינים כראות רע והביט אל עמל לא תוכל (מקוק ח') כי לפי (ו) שראה שיהיה חסרון בחקו שיביט אל עמל אמר שלא יוכל לעשות כך באלו באר שאין ראוי שיוחס אליו שום דבר שירוכה שהוא חסרון, והוא מבורר שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה ובחלל מן הלשון [ג] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסיף ימית והנר יאיר לא יאמר זה אלא בהעברה, (ז) כי פעל המיתה בסיף והארת הבית בנר לא ייוחס על דרך האמת אלא לפועל בבחירה והוא

האדם

שרשים

שכח עיקר וכו'. הנה גם הוא סותר למה שיגדורו העיון השכלי וכו'. כלל דברי המחבר שנזכר הוא בדרך לא זו אף זו ור"ל לא זו שכוף עוקר כל שרשי התורה אלא אף זו שהוא סותר למה שיגדורו וכו' כי הדעת היתה נגד השכל כמו שזכרנו וכו' : (ד) אל האמנות הקדמות הגמור. על הדרך שזכרנו לעיל במאמר ח' פכ"ג : (ה) ואל עקירת כל הנסים הכתובים בתורה. לפי שאמרו שא"א לו לשנות העצב ולעשות הדבר הפך ממה שהיה כבר : (ו) שראה וכו'. הנביא השיג בשכלו שזה יהיה חסרון בחק הש"י בלא יביט אל עמל ולכן אמר הנביא שלא יוכל הש"י לעשות כך : (ז) כי פעל המיתה בסיף. כלומר מה שפעל המיתה הוא בסיף. ועיון בענפים

אף אם היה נתחלה רצונו להשחיר יכול אחר כך לעשות ההפך וללכנו : (ר) הגזור מן הרצון הקדום. אם היה רצונו הקדום להשחיר הלוח לא היה אחר"כ שוב יכולת בידו ללכנו וכן להפך : (ש) יתעלה האל וכו'. (כמו שאמר חלילה לך לחשוב מחשבה זו נגד הש"י, ומלת יתעלה הוא מלשון ונעלה הענין והוא לשון הסרה והכדל ומרומם מזה) :

פרק ג (א) ולפי שענין הרצון אצלנו. כלומר מה שאנו מבינים פירושו דרצון (שלנו) הוא שיאמר על וכו' : (ב) התחדש וכו'. שהיה נתחדש חיותו כח בפועל המחיה אותו לפעול פעולה זו עתה. משא"כ קודם לכן שלא היה בו זה הכח ובשכל זה דבריו הפילוסופים וכו' : (ג) עם

ענפים

פי' הכתובים הללו נוכל ג"כ להביא סייע לדעת הרמב"ם שאמר כי המציאות מקרה קרה לגמלא המכר לעיל בתחלת פרק שלפני זה ודו"ק :

פרק ג [א] ולפי שענין הרצון וכו'. כבר ביארנו לעיל בפרק דלפני זה בשרשים שפירש זה הוא טודק בראון המחשבה בנו כי האדם יש לו סבה המוליך אותו בכן הוא מחמטע ע"י סבתו ומשתנה

רצונו לכן אין זה רצון בלתי חל היותו מחשבה ש"א לו לעשות הפך מה שגזרה סבתו, וכ"ה מביא דבריו המחבר בסמוך בכתוב הנאמר על אשר ובכחוב שהביא בסוף פ' זה כי אם עשה את אשר חפצתי וגו' ואינו נאמר שם הרצון על פעולת האדם אלא על צד ההעברה מאחר שהאדם חיותו רואה סבתו המחייבת אותו לחיות פעולה אחי נראה לו כאלו עשה פעולה זו מרצונו הגמור אבל הקב"ה אין לו סבה לכן אין בו שום חדוש רצון רק כל מה שהיה רוצה עשה היה רוצה לעולם ברצונו הקדום כמ"ש לעיל. ולאמנם ענין הרצון הנאמר אצל הש"י נראה שהוא ענין בחיירי ר"ל שהיה בוחר בדבר מה ולא כמו שכתבנו לעיל בפ' דלפני זה בשרשים שענין הבחירה הוא כשיש לפניו נתחלה ב' דברים והיה מסופק בהם ואח"כ היה בוחר ח' מהם, זה אינו כי זה גם כן דומה לרצון מחודש. אלא רצון לומר בנתחלה היוויה היה בוחר מיד במושכל ראשון שלו בלי שום עיון לברוא את העולם בזה הזמן ולא קודם לכן ולא אחרי כן ולא היה מסופק לעולם בזמן הבחירה כמו שהוא בבחיית האדם ולכן אף שהיה יכולת ביד הקב"ה לאחר זמן הבחירה שהיה גור הרצון קדום אפי"כ לא איחר אותו וכי ידע שזה הזמן הוא יותר טוב מזמן אחר ולמה יאחר אותו. ועוד אם היה מאחר אותו היה נראה שהיה מסופק בדבר בדרך הפועלים החסרים והיה גנאי בחקו ית' כמו שזכרנו הכל בפרקין דלפני זה בענפים ולפי זה לא יוכל שום אדם לדבר סרה על ה', ושני עוד מזה בסוף הסדר כן נראה לי וק"ל. אמנם מה שאמרנו למעלה שהרצון הנאמר אצל האדם הוא על צד ההעברה זה נדיר קצת ביאור שלא יבא ח"ו לפעול ולומר שהאדם מוכרח על מעשיו. והנה הארכתי בדרושים שלי כפי האורך בביאור מאמר רז"ל ואנו נדקדק ורשע לא נאמר וכו' :

[ג] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסיף ימית והנר יאיר לא יאמר זה וכו'. נראה שדברי המחבר אלו אינם מבוטאים

האדם שהמית בסיף והדליק הנר בבית, וכן המשליך בנר באש ונשרף אע"פ שהאש היא השורפת לא ניחם פועל השרפה אלא אל האדם המשליך אותו באש ונאמר פלוני שרף הבגד כי האדם הוא הפועל על דרך האמת לפי שהוא פועל בבחירה ורצון וע"כ תיחם אליו הפעולה ושאר הפועלים כנר והסיף והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם הפועל בהם והם כמו כלים אליו כגרון והמגרה שאמר עליהם הכתוב היתפאר הגרון על החוצב בו אם יתגרל המשור על מניפו וגו' (ישעיה י') ר"ל אין ראוי שיתפאר הגרון שהוא הכלי (ח) להקרא פועל על החוצב בו כי החוצב בו הוא הפועל ולא שיתגרל המשור על (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות, כהנף שבט, ולא שיתגרל על מרימיו שהם מרימים אותו בקלות, כהרים מטה קל לא כהרים עץ כבד. ואמר זה על מלך אשור שהיה חושב שהוא הפועל והרודה עמים בעברה כרצונו (י) ויאמר שאינו אלא ככלי שהשם פועל על ידו ומשלח אותו לעשות משפט בגוי הנף ובעם עברתו וע"כ אמר בתחלת הענין הוי אשור שבט אפי וגו' בגוי הנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו וגו' והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב וגו', כל זה מורה כי הכלי אינו פועל על דרך האמת אבל הפועל הוא המניע הכלי ברצון, וע"כ כשיאמר על הש"י שהוא פועל הנמצאות או איזה דבר אין ראוי שיהיה פועל אותם כדרך הפועלים החסרים אשר אין פעולתם בידם לעשות או שלא לעשות שא"כ יהיה האדם יותר נכבד מהאל ית' כי האדם יש לו יכולת על שישורף הבגד או שלא ישרפנו והאל ית' לא יהיה לו יכולת ע"ז והוא אפטר שמי שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. ולזה הוא מבואר שהוא כחייב שיהיה פעל האל ית' בפעולת הפועלים השלמים והם הפועלים על צד הרצון והבחירה שהם אצלנו הפועלים השלמים:

ואולם החר הספק הגדול המתחייב להיות פעולתו ית' על צד הרצון הוא ע"ז הדרך כי אם היו הרצון והבחירה אשר הוא פועל בהם כמין הרצון והבחירה אשר באדם היה מתחייב הספק שאמרנו שיהיה שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו ית' ממין הרצון אשר לנו (ל) לא יקרה מזה בטול כי רצונו נמשך אחר תכליתו ויכלתו וכמו שכתבנו ויכלתו הם בלתי בעל תכלית ואינם כמין חכמתו ויכלתו כן רצונו אינו מסך רצונו, וכמו שהכתבנו והדבר ית' איננה דבר נוסף על העצמות כמו שיבא (לקמן ממאמר זה פ"ח) אבל היא ענין עצמתי וכמו

שרשים

בענפים: (ח) להקרא פועל על החוצב בו. שיהיה החוצב טפל אלל הגרון והגרון יהא נקרא פועל בעצם וביחוד זה אינו כי החוצב בו וכו': (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות כהנף שנט. שהאדם מניף את המשור בקלות כמו שיוכל להכניף את הסבט שהוא דבר קל ביותר ולכן אין ראוי שיתפאר המשור לקרוא את עצמו פועל בעצם וביחוד: (י) ויאמר. הכתוב: (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. מי דא"כ יהיה זה חסרון

גבי הש"י: (ל) לא יקרה מזה בטול. כלומר א"ל לומר שלא תהיה פעולתו ית' כדרך על צד הרצון והבחירה. (סד) כפל השרשים קיצר כאן כלשון ואפטר שנשטמו איזה מלות וכך פירושו אין לבטל פעולת ית' ע"פ הרצון מטעם שא"כ יהיה שנוי בפועל הואיל וענין רצון כן הוא אצלנו דזה לא קושיא הוא כי דבר זה א"ל לומר בחק רצון הש"י שרצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו: (מ) אצל הוא ענין עצמותי. שהחכמה וההשגחה והמחשבה הכל הוא

דבר

ענפים

פונדקים כי אין פעולת המיתה אינה נאמרת ביחוד על הסיף, הנה הוא מטעם כי אין שחרח הסיף אלא החייב מיתה אע"פ אינו נהרג אש לא נבצח כה האדם המרף את הסיף ומוחק בו לקד פעולת המיתה עומה ע"ד האמת אינה מיוחסת אלא לפועל בבחירה וכו' והוא ממנו דומה לענין הגרון שזכר המחבר בסמוך כמה שאמר הכתוב היתפאר הגרון וגו' כי אין פעולת הגרון לחצוב כי אע"פ שיתקרב הפועל לא תהיה החציבה ולכן החוצב בלחם הוא האדם כי החציבה בל בכוונתו משא"כ האש כי אינו כלי ומיד שיתקרב הפועל אליו הנה הוא שורף כי האש מבצעת לשורף אש ימלא המקבל תוכן להשרף אע"פ שלא היה פדיון האדם בצולם וא"כ לא ייוחס אל האדם בעצם וביחוד כ"א פעולת ההקצבה וההכנה שהוא מנין לשרפה בהקצבו האש לבגד ולא פעולת השרפה עצמה, ומה שאנו מייחסים פעולת השרפה עצמה אל האדם וחומרים פלור שרף הבגד אינו נאמר אלא ע"ד ההעברה ובהקל על הלשון, וא"כ י"י לאדם פעולה מיוחדת מה שאין לאש והיא ההקצבה והאש פעולה מיוחדת מה שאין לאדם והוא פעולת השרפה עצמה כי על האש יאמר יאמר וביחוד שרף, ולפי זה מ"ש המחבר אח"כ שהיו והסיף והאש הם פועלים חסרים כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם. זה ג"כ אינו מוכרח כי אין זה חלוי כגרון האדם מאחר שגב האש לשורף זולת האדם כמו שכתבנו, וכן שמעתי שהרבה פעמים בימות הקיץ כשהחם גדול ביותר איך יתלכבו האילנות במדבר מעומם וישרפו זולת הכתם וכעת האדם משא"כ כגרון והסיף זולת האדם א"ל להם להצב ולחמק כי אין מקצתם לפעול

וכמו שעצמותו (ג) נעלם תכלית ההעלם כן חכמתו נעלמת תכלית ההעלם ולא נבין ממה שניחם אליו החכמה (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות שהוא ההפך, וכן נאמר כי מה שניחם אליו הרצון הוא כדי שנבין ממנו סלוק היותו פועל על צד החיוב כפועלים החסרים ביכולת בעל הכלית כי פעולתו ית' ביכולת בלתי בעל תכלית, ולזה יתחייב שהמשך ממנו על צד הרצון כמו שהם בפועלים השלמים אבל לא שנבין רצונו היאך היא לפי שהיא עצמותית בו וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן רצונו נעלם תכלית ההעלם ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כדי שנבין ממנו שאינו פועל על צד החיוב בלי כונה ורצון. ואם תשאל והאמר היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והואך ישתנה (ע) [ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו על היותו יודע אותו בעת היותו שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק ואין דרך להסלק מזה אלא אי כשתאמר שאין ידיעתו מסין ידיעתו שתחדש בו השנוי בדרך שהיא מתחדשת בנו או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תואר הסכלות ותאמר שאיננו יודע דבר בכל המתחדש בעולם (פ) אלא בכללם ולא ידע את משה בעת היותו יותר ממה שידעו קודם היותו או (י) אחר היותו ושאינו יודע (ק) את ההפכים כדי שלא יהיו בו ידיעות משתנות (י) והיותו ראוי שנאמר כי ידיעתו היא נמשכת אחר חכמתו וכמו שחכמתו היא ענין עצמותו ואיננה דבר נוסף על העצמות והיא נעלמת תכלית ההעלם כן ידיעתו ורצונו ויכלתו שהם נמשכים אחר חכמתו נעלמים תכלית ההעלם ולא נבין מהם אלא שהוא פועל פעולתו כמו שיפועל אותה הפועל היותר נבחר. ואמר שאנחנו נמצא שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכונה ורצון נאמר בו ית' שהוא פועל בכונה ורצון (ט) ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם כיצד הם (ס) אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו שנוי אחר שנדע שהשנוי היה חסרון בחקו. ולהיות הספק הזה נופל (ח) בתחלת המחשבה ר"ל היות בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה תמצא דגביאום מתיקין זה הספק על

שרשים

דבר אחד ואינם ענינים חלוקים: (ג) נעלם תכלית הסעלם. אין לך דבר בעולם שיכול לודע מהות הש"י כמו שנתבאר לעיל בהערה בפסוק ופני לא יראו: (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות. שלא תאמר עליו שהוא סכל אבל עכ"פ לא נודע ולא נבין חכמתו היאך הוא ומה היא. ועיין מזה לקמן פכ"ד תאמר זה: (ע) מהיותו יודע את האדם קודם היותו. פי' קודם שנברא האדם כי הש"י יודע אותו שיכיר אה"כ בעולם בזמן מה ואחר שנברא כי יודע אותו שהוא נמצא עתה בעולם וז"ל אל היותו יודע אותו בעת היותו ששתי ידיעות אלו הם בלי ספק ידיעות מתחלפות ובזירוף לזה אחר שמת יודע אותו שכבר היה נמצא ולא עתה ששליש ידיעות אלו בלי ספק הן ידיעות הפכויות וא"כ יהיה אצל הש"י רבוי ידיעות וזה אינו שייך

לנבין כי הוא ית' אחד פשוט בתכלית הפשטות ולא שייך היה שום רבוי, ועיין בענפים: (פ) אלא בכללם וכו'. כלומר שהיה יודע את העולם דרך כלל שיש עולם נמצא ואינו יודע שום דבר פרטי ואם כן אינו יודע אלא ידיעה אחת. ור"ל שיבא אל האמת הקדמות שה"י אינו כ"ל סבה ליעולם וא"ל לו לשנות הטבע וזהו שדקדק בלשונו ואמר ולא ידע את משה ולא זכר אדם אחר כי הוא היה חוץ לטבע כמו שנתבאר לעיל בפ' י"ב ממאמר א' וק"ל: (י) אחר היותו. אחר שמת: (ק) אס הכפכים. עד"מ שחור ולכן שהם בע"כ ב' ידיעות: (ר) והיותו ראוי שנאמר. לפי שדעת הקדמות אף ראוי להאמין מזה שיש לנו כבר מופתים הרבה על החדוש: (ט) ואם אין בנו. ואף אם אין בנו: (ס) אבל נדע. אבל מ"מ דע: (ח) תמצא

המתחשק

ענינים

לפעול בעצם וביחוד פעולה א לכן אין לאדם שום יחס ביחוד לפעולה השדרה ב"ל פעולה ההקדמה והסכום כמאמר וכמו כן נאמר גבי נר שהוא דומה ג"כ לעיני האדם כי כן פעולת הנר בעצם וביחוד להאיר: (אמר המורה) לא ידעתי מה תחמה קא תחמה בעל הענפים שהרי הרב המחבר לא הביא זה רק לראיה שמי שלא יפעול בראונו הוא חסר ולא יאמר לו פועל רק בהעברה, משמע מלשון זה הכנס שספסלה על ידו מכל מקום הואיל ואינו עושה הפעולה בנחירה ורצון הוכח הפעולה אל האדם שבהקדמה כנגד אל האדם וכן שהדליק את הנר אף שהוא לא עשה הפעולה רק הכנס והקדמה הואיל וכו' עשה את עשייתו בנחירה ורצון ובזולת עשייתו לא היה האדם שורף את הבדל ולא הנר מאיר את הבית וראיה מוצקם היא ודוק: [ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו וכו'. כבר כתבנו שירשנו בשפרים אבל לפי מה שכתבנו בפרק דלפני זה בענפים אין זה מן הקצוץ כלל כי הש"י הוא הפועל השלם ואם כן ידע הכל בראונו שכל בראונו הקדום והיה הכל ידיעה אחת, בפרט שמהות ועצמות הנמצא הוא בשכל כפי דעת המבין והשכל והמושכל נמצא יחד בנחירות גמורה וזה יודע מציאות האדם בידיעה קדמתה קודם היותו כל הזמן שהוא מלא היה נמצא ויודע גם כן בידיעה קדמתה הזמן אשר יהיה האדם נמצא ולכן אין זה שנוי בחקו יתנצח כלל, והכן זה הישג כי הוא כמון ואין צורך לכתב בדמיון אלא שכתב המחבר:

אמר

על הדרך שכתבנו, אמר ישעיה דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמנו ואל אלהינו כי ירבה למלות וספך לזה כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי מסחשבותיכם (ישעיה נ"ה). ובארזו כי לפי שהיו מספקים עליו בני דורו ואומרים איך אפשר שאם נמר על הרשע שימות שאם יעשה תשובה שתחבטל נזרתו א"כ יהיה האל משהנת (ג) מרונה אל לא רוצה וא"א שישתנה השם מן היותו רוצה להעניש את הרשע אל היותו שלא רוצה להענישו, ובעבור זה היו מחליטין המשפט ואומרים שאין התשובה מועילה אל הרשע. והתיר הספק הזה כשאמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' כלומר לפי שבתחלת המחשבה יעלה על הדעת שיש שנוי רצון בו ית' [ז] אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' כי כמו שיש הבדל בין ידיעתו לידיעתנו שאנום ממין אחד כלל כן יש הבדל בין רצונו לרצונו ובין דרכיו לדרכיו עד שלא יפול ביניהם שום דמיון כלל, ולהורות ע"ז אמר כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו', כי הוא דבר ידוע שא"א לומר על שני דברים שהאחד גבה מן האחר אלא כששניהם גבוהים והאחד גבוה מן האחר (ג) לפי שמתחלפים בפהות יותר (ד) כמו שנאמר שהשם יותר גבוה מן האויר כי שניהם (ה) יפול עליהם שם הגבוה לימר שהם גבוהים אלא שהאש יותר גבוה מן האויר, אבל אם האחד גבוה בתכלית הגובה כשמים והאחד שפל בתכלית השפל כארץ (ו) שלא יפול עליה שם הגבוה כלל לא מעט ולא הרבה (ז) לא יאמר שזה גבוה מזה אבל אם נאמר עליהם שאחד גבוה מן האחר נרצה לומר שאין ביניהם יחס ודמיון כלל לפי שעל האחד שהוא השמים יפול שם הגבוה ועל האחר שהוא הארץ לא יפול שם הגבוה כלל לפי שהוא בתכלית השפל, וכן יאמר הכתוב מחשבותי ודרכיו בערך אל מחשבותינו ודרכינו, כי כמו שלשמים ולארץ לא יכללם שם הגבוה כלל אבל על השמים יפול שם הגבוה במחלט ועל הארץ לא יפול שם הגבוה כלל כן הם מחשבותיו ודרכיו וידיעתו בערך אל מחשבותינו ודרכינו וידיעתנו כלומר שאין ביניהם יחס כלל ולא יכללם סוג אחד כי ידיעתו תקרא ידיעה במחלט וידיעתנו לא תקרא ידיעה כלל, ולזה לא יפול שם הידיעה על שניהם כאחד אלא בהעברה כי לא יתחלפו בפחות יותר בלבד אבל יתחלפו בשאין מסוג אחד בשם הגבוה הנאמר על השמים והארץ כי על השמים יפול שם הגבוה ועל הארץ לא יפול שם הגבוה כלל אבל שם השפל, ולזה לא יכללם סוג אחד ר"ל סוג הגבוה ובעבור זה אין להקיש בין רצונו לרצונו

שרשים

המחשבה. כמוביל ראשון: (ג) מרצה אל לא רוצה. כ"ל. ור"ל מחשבה היא רוצה להעניש אותו ואח"כ אינו רוצה להענישו. אל היותו של רוצה להענישו כ"ל. וכס"א כתוב מחשבה מרצה אל רוצה וא"א וכו' אל היותו רוצה שלא להענישו וכו' והגירסא ראשונה היא עיקר: (ג) לפי שמתחלפים בפחות יותר. כלומר שהא' יותר גדול מעט מהאחר: (ד) כמו שנא' שהא' יותר גבוה מהאחר. שהא' היסודי הוא מיד אחר גלגל הירח לכן הוא יותר גבוה מיסוד האויר שהוא אחרון וא"כ היסודות אלו שניהם גבוהים אלא שהאחד גבוה יותר מעט מהאחר: (ה) יפול עליהם שם

ענינים

[ז] אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו'. ולפי הדרך שכתבנו צדק דלפי זה צעפים מעטין הרעון הנאמר אל הש"י נראה לפרש הפסוקים האלו שאמר הוציא כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' על זה הדרך, ר"ל כי כל דרכי ומחשבותי הם ברצוני הקדוש ואינו ע"פ סבה כי אין מי שקדמו לכן א"א שישנה רצוני וידיעתי ואין לי אלא רצון א' וידיעה אחת משא"כ מחשבותיכם ודרכיכם הכל ע"פ סבה הממיתה אתכם לכן א"א לכם שלא תבואו לידי שינוי רצון ושינוי ידיעות ולכן יש הפרש גדול בין רצוני וידיעתי לרצונכם וידיעתכם ועל הפרש הזה אמר אח"כ כי גבהו שמים מארץ וגו' והוא גם כן כמו שביאר המהמר שכל לרצון על שאין ביניהם שום יחס ודמיון כלל ולהורות על זה שאין גבי הקב"ה אלא רצון אחד אמר הכתוב אח"כ כי יסיה דרכי אשר יאמר מפי לא ישוב אלי יקום כי אם עשה ועו' הל"ל אשר יאמר מפי לא ישוב וגו' אם עשו וגו' בלשון דברים אלא אמר בלשון יחיד להורות שלעולם לא היה גבי הש"י שום רצון אלא דבור א' ולא שהיה משתנה בדבורו, כן נראה לע"ד ישוב הספק האופל על הרעון האחר גבי הש"י ודע זה והביתו:

לרצונו כמו שאין להקיש בין ידיעתו ליריעתו (ט) כי אף אם הרצון אשר בנו יהיב שנוי אלינו הנה רצונו ית' לא יהיב שנוי אליו, ולזה המשיך ע"ז ואמר כי כאשר ירד הגשם והשילג וגו' כן יהיה דבריו אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי, כלומר שהחפץ האלהי אינו דומה אל החפץ האנושי (ס) שלפעמים לא יצא אל הפועל כי החפץ האלהי יצא אל הפועל על כל פנים ואין מעכב בידו מעשות רצונו, וזה ממה שיוויה שבא לבאר ענין הרצון כלומר שאין חפצו ורצונו ממי. חפצנו ורצוננו, ולזה לא יהיבו שנוי בחקו כלל אע"פ שיחייבו שנוי בחקנו. ויעלה בדינו מזה שהפועל האלהי נעשה על צד החפץ והרצון ואעפ"כ אין זה מחייב שנוי בחקו ית' ולא שום חסרון, ולזה יפול עליו מה הפועל בכונה ורצון שהוא הפועל היותר משובח וזה מלי שרצינו לבאר :

פרק ד' כבר בארנו במאמר הראשון (פסק י"ב) כי לכך התחילה התורה בפרשת

בראשית להורות (6) על מציאות הפועל. וזה, כי מזה שנזכר שם (3) מציאת הדברים מן הכח אל הפועל יש ראייה על מציאות הפועל (2) הנוצית אותם אל הפועל. ומזה שנזכר (7) מציאתם אל הפועל בזמנים מתחלפים והם ששת ימי בראשית יש ראייה על מציאות הפועל בכונה ורצון שהוא פועל הדברים בעתים מתחלפות כפי מה שגזירה בכתבו ואע"פ שהיה אפשר שימצאו בעת אחת, ואמנם נמצאו בעתים מתחלפות להורות על הכונה והרצון, כי בזה תתקיים התורה בכללה והשכר והעונש הנזכר בה כפי שכתבנו למעלה. וזה שאסור ור"ל (8) הלא במאמר אחד היה יכול להבראות אלא כדי (9) להפרע מן הרשעים וכו' וליתן שכר טוב לצדיקים וכו' (אבות פקד' 8). (10) וגם בסדר שנמצאו בו בעתים מתחלפות יורה על הקרימה המביעה שיש לקצת היצירות על קצת ושכל אחת מהן נמצאת בעת הראוי והנאות לה לפי טבעה כדי שתמצא על הכלית שלמותה שאפשר שתמצא בו כפי מה שגזירה חכמת הפועל ורצונו, ולזה נאמר בכל אחד מסעשה בראשית (11) וירא אלהים כי טוב להורות על הענין הזה :

ובמה שמעיד עליו החוש מזה מציאות הדברים מן הכח אל הפועל ויכול להביא מופת עיוני על מציאות האלוה ותברך ע"ו הדרך, אנחנו נראה שיש בבאן ענינים (פ) יהיו בכח ויצאו אל הפועל (י) וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו כוציא חוצה לו בהכרח.

שָׁרֵשִׁים

שברא את העולם בכונה ורצון ואיש לו יכולת על הכל להרע ולהטיב למו שירצה ואעפ"כ הם אינם משגיחים בו לכן ראויים הם לעונש : (ז) וגם בסדר שגמלאו בו וכו'. בסדר הבריאה שברא זה דוקא ביום א' וזה דוקא ביום ב' וזה דוקא ביום ג' ולא להפך וורה בהכרח על הקדימה העצמית רצוני של א' קודם בטבע על חירונו הדומם הוא קודם בטבע לצומח ותמצא בכתוב שהוא נברא קודם : (ח) וורה אלהים כי טוב וכו'. ואע"פ שלא נאמר כי טוב ביום ב' מ"מ נכפל ביום ג' בשביל יום ב' וכדי לאמת זה מה שרמזה הקורה בפ' בראשית על מציאות הש"י הביא ע"ז גם כן עוד מופת מן הדברים היואלים עתה מן הכח אל הפועל וז"ש וממה שמעיד עליו החוש וכו' ר"ל מזה שאנו רואים עתה בחוש שכתב דברים שהיו בתחלה בכח ויאלו לירי פועל עד"מ אחתול לא חלו הפירות בנמצא והיום הם בנמצא מזה יש לנו להביא ראיה על מציאות האלוה ית' כמו שמבאר והולך : (ט) יהיו בכח ויאלו אל הפועל. עד"מ הפירות קודם שגדלו על האילן היו בכח האילן שיגדל אותו ואחר שהיו בגדולן יאלו לפעל : (י) וכל מה שיצא וכו' יש לו מוציא חוצה לו וכו'. פי' מאחר שלא היו הפירות חיד בפועל אליו שהיו בתחלה בכח לבד ולא בפועל ע"כ אין האילן בראשית צמחו אלא שיש לו איזה סבה המניע אותו ומוציא הפירות

אמר אחר כך אבל אם נאמר עליהם וכו' : (ח) כי
אף אם הרצון : כי אע"פ שהרצון : (ט) שלטמים
לא יצא אל הפועל : שהרבה פעמים רוצה האדם
לעשות חיוב דבר בשביל תכלית מה ולא יכול לו
לפי שאינו ברשות עצמו אלא ברשות כבודו המגיעה
אותו ואם כן גם הרצון הנאמר אצל האדם יורה
קצת אל החיוב וכמו שכתבנו בריש פרק זה בענינים
משל"כ הו"ש עשויים כל אשר יחפון ואין מי
מסבך על אדני :

פרק ד (א) על מציאות הפועל . שהשי"ת הוא

בנמצא: (ב) מציאות הדברים
מן הכח אל הפועל. שהנמצאים הם נבראים אחר
שלא היו: (ג) החוציא אותם אל הפועל. דל"כ
מחציר שלא היה בתחלה שום דבר בעולם מי
מחציר אותם אחר זה: (ד) מציאותם אל הפעל
בזמנים מתחלפים. שיהיו ברא קצת ומחר ברא
קצת זה יורה על שהיה פועל אותם בכונה וראו
דאם היה הכל בחיוב היו נמצאים כלם בכלל בעת
אחר זולת הפסק ומאחר שברא בששה ימים יורה
על הכונה והראו, ועיין לקמן בתאמר ו' פ"ה כי
שם תמצא עוד מופת אחר על היות פעולת הש"י
בכונה וראו: (ה) והלא בתאמר אחד ויכול להכרחי.
כלומר שהיה יכול לברוא הכל בעת א' (ו) להפער
מן הרעשים. מתאר שברא רואים שברא הקב"ה
אלה העולם בזמנים מתחלפים א"כ יכולים להשיג

(כ) שאילו היה המוציא בו (ג) ולא היה שם שום מונע (מ) לא היה נמצא בכח בעת מן העתים אבל היה בפועל המיד. (ג) ואם היה מוציא בו יהיה לו מונע שלא ימצא תמיד בפועל (ס) והוסר, (פ) [ה] הכח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא הדבר מן הכח אל הפועל, והמוציא ההוא שהיה מוציא בכח ושב מוציא בפועל היה (פ) אם למונע מעצמו (ג) או ליהם היה נעדר בין הפועל והמתפעל, וכשנמצא היותם ההוא הוציא אל הפועל (ק) וכל אחד מאלו השנים (ר) יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. וכן יאמר במסיר או הכביא ההוא השני (ט) חזק לא ילך אל בלתי תכלית. ולזה אי אפשר מבלתי שיגיע אל מוציא מן הכח אל הפועל (ת) אך בו כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו האפשרות ובה שיש בו

אפשרות

פרקים

שחיה איזה מניעה בהמוציא ההוא עצמו עד"מ שחיה חולה בתחלה ואחר שהביא הסיר מיד המעכב ויצא האילן לפועל: (ג) או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל. כמוציא השני ההוא נקרא פועל. והמעכב נקרא מתפעל. ויחס הוא ככלי הפועל עושה פעולתו עמו עד"מ האדם המוציא את הפנים בגרון האדם הוא הפועל והעץ הוא המתפעל והגרון הוא היחס ואם לא יהיה לו הגרון א"א לו לחצוב את הפנים. ור"ל שלא יחסה המניעה מזד עצמו אלא היה בתחלה להמוציא השני ההוא היחס שחיה מסיר עמו המעכב ואחר שהביא לו היחס הזה אזי הסיר מיד המעכב ויצא האילן לפועל וז"ש וכשנמצא היחס ההוא וכו': (ק) וכל אחד מאלו השנים. פי' כן שהיה העצם מה שלא היה יכול להסיר מיד המעכב מזד שהיה המניעה בעצמו או שהיה העצם מזד שהיה מסר לו איזה דבר והוא היחס: (ר) יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. פי' מאחר שאנו רואים שכוסר המונע ממנו דרכיו שהביא מחלו או שגב לו היחס על כרחק היה לו איזה כח שהיה מסיר ממנו המונע והביא או שהביא לו היחס. וא"כ יש לשאול על זה הכח ג"כ למח לא הביא אותו מיד או למח לא הביא לו את היחס הזה מיד ז"ש וכן יאמר במסיר או המביא וכו' ר"ל וכן יש לשאול פ"ג: (ט) וזה לא ילך אל בלתי תכלית. פי' זה א"א שילך אל בלתי תכלית דא"כ אין לדבר סוף כי לעולם נוכל להקשות קושיות אלו וא"כ לא יהיה אפשר שיצא דבר בעולם מן הכח אל הפועל ואנו רואים שאינו כן ולזה א"א מבלתי וכו': (ת) אין בו כחניות כלל. פי' לעולם הוא אינו בכח רק הוא עושה תמיד מה שירצה דאם הוא היה פעם בכח אם כן קודם שירצה אל המציאות היה בו האפשרות ומה שיש בו

האפשרות

עצמים

פרק ד [ה] הבח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא וכו'. מלחמי בגליון חכם ח' וז"ל כבר ההבחר בם' המופת מאחר ממנו וציומר צדיבור מהמשרשים אותו חיך המסיר המונע הוא סבה במקרה לא סבה בעצם, והמשל כי השמש לא תאיר היות מפני שההלך סביב והוא פוסח ההלך הוא סבה במקרה להארת השמש לכן זה המופת הלז מחד כי לא יבאר הסבה בעצם שהוא הפ"י, גם שישעורו טענות רבות. גם לא יבאר בהכרח מציאות הפ"י עכ"ל. עם היות שלא עיינתי בספר המופת המכר מ"מ נראה אם אין לו ראיה אחרת לסתור זה המופת שהביא המהבחר בשם הרמב"ם גם ראיה זו אינה כלום והמשל אינו דומה למשל כי המסיר המונע הנאמר נבי חלון א"א לומר עליו שהוא במקרה מאחר שאנו רואים כי על הרוב אין האילן מגדל הסירות

אפשרות אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא (ה) ויצטרך אל מציא אחר מן הכח אל הפועל (ז) יכריח אחר מהשני אפשריים על האחד, (ג) ויהיה האחד הסמוי שאין בו כחניות ולא מונע כלל אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא מחוייב המציאות, וסן השקר שיהיה בעל חומר, (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות ולא יהיה מחוייב המציאות. ולזה הוא סבאר (ה) שהוא נבדל. והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל והוא מציא הדברים מן הכח אל הפועל הוא האלה יתברך. והתבאר שאינו גוף, ויתבאר ג"כ מזה שהוא אחד (ו) * לפי שמה שהוא נבדל לא יושכל בו מנין, (ז) אלא בהיות האחד עלה ואחד עלול, והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל הוא עלה בהכרח ואינו עלול, כי העלול הוא אפשרי המציאות אחר שמציאותו נתלה בזולתו ויתחייב מזה שהוא אחד. * ג"כ יתבאר שאין לו התלות בזמן שאם היה לו התלות בזמן היה נמצא (ח) בזמן זולת זמן (כ) והיה בו אפשרות. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה חסר אי אפשר שתהיה פעולתו שלמה בתכלית השלמות ואנחנו נראה בל פעולתו

* הגה"ה לפרוט הכרטיס אינו נמשמעות הכוחות זאת רק שהוא אינו מורכב לא על שום אחד ואין שני שום ודומה לו וזהו מוכרחים להשגות כוח על מופס שלטי סביב הרב המכנה נפרק חמישי בשם הכרטיס ויל שפ. כי מן הספק שימצא לשנים חיוב המציאות בשום מנלי שום הרכבה וכו' ואם כן העיקר חסר מן הכסר כאן. וגם לפי כי דייקת הישג דבריו המתבאר כאן יכיה מה שאמר עוד אלא כחיות אחד עלה ואחד עלול ובזו ארכות דברים ללא זורך. אמנם כיל לפע"ד על נכון כך פירכו הוואי וכו' נבדל מחומר לא שייך בו מנין דמנין לא שייך כי אם דבריו חמייס מיון שסם בעלי כמות ומקומם במקום ודלויס לקבל חלוקה שפיר נובל לומר כי או ג' וגם ספסלדסס יחד היס סכמות ויהי סכמות כל אחד לבד, והמקום אשר יגביל ב' או ג' הוא יומר מאשר יגביל אחד מהם. אבל בדבר הנבדל שאינו נכלל כמותו ואינו מחקום במקום וכלתי מקבל חלוקה לא יושכל בו מנין ומס סחול למזא מנין נובדליס הוא רק מד עלה ועלול דסיינו ספסלמר זכ עלה זכ עלול מזה זכ עלול מזה עד אין מספר סחול ונדנול זכ מזה עד ספסל הדוק :

שרשים

ב' יודיין וק"ל : (ג) ויכיה הא' וכו' ולא מונע כלל וכו'. פי' דאם היה בו כחניות או שום מונע היה בו אפשרות כמו שאמרנו ומאחר שאין בו שום כחניות ולא שום מונע א"כ הוא המחוייב המציאות בעצמו : (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות. לפי שהוא מורכב כל מורכב צריך אל מרכיב כמו שיתבאר בפי' שאחר זה : (ה) שהוא נבדל. פי' נבדל מהחומר ואין בו שום חומניות כלל : (ו) לפי שמה שהוא נבדל לא יושכל בו מנין. פי' לפי שהוא נבדל מן החומר אם כן אין בו שום הרכבה ומאחר שאין בו הרכבה א"כ אינו שייך בו מנין. ובמורה בהקדמותיו ל"ב בהקדמה ט"ז מנאר ג"כ בהדיא שאין המנין בל אלא מזד הכמות ומה שהוא נבדל אין בו כמות מזד שאין בו שום הרכבה : (ז) אלא בהיות הא' עלה וכו' עלול. שלא נאמר על הנבדל כ"כ עלה או עלול : (ח) בזמן זולת זמן. פי' לעיל במאמר א' פט"ו : (ט) ויהי בו אפשרות. פי' מאחר שלא היה עולמית א"כ הוא אפשרי כי הוא תלוי במציאות הזמן אבל אם הוא עולמית אף קודם הזמן אינו נתלה בזולתו א"כ אין שייך לומר עליו שהוא אפשרי שהרי הוא נמצא עולמית :

כמו

ענפים

הפירות כ"א בימות הקץ וא"כ אם המסיר המונע הזה הוא במקרה וכבר ידענו שהמקרה היה על המעט כמו שכתב בעל עקדת יצחק ר"פ צדאסית בשם אריסטו שזהו א' מהג' פעמות שהיה סותר דברי ארין שאומרים שהעולם היה בקרי והזדמן ופ"ט, וא"כ כמו כן נאמר כאן דאם היה המסיר המונע שבאלין במקרה לא היס האלין מגדל פירות דוקא תמיד בימות הקץ. ועוד דאם היה במקרה לא היה אפשר שיהיה ככל החלונות שבעולם מגדלים הפירות בשום זמן א' כי פעם המקרה אינו נותן זה לפי שהוא על המעט אלא ע"כ שהמסיר המונע הנאמר גבי חלין הוא אינו במקרה כ"כ כדכונה ודלון כמו שהוכיח המהבך ולכן המופס הזה שהביא המהבך על המציאות הסי' הוא מופס חמישי ואין בו שום ספק כלל וק"ל י"ל :

על

פעולותיו שלמות בתכלית השלמות כמו שאמר הצור המים פעלו יתבאר אסכן שהוא כסולק מן החסרונות. וזה המופת על מציאות השם (י) כמו כח המופת הרביעי שהביא דרב ז"ל בספר המורה בבאור מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והוא מופת תורני מסכים עם העיון והוא שבא עליו הרמז בפרשת בראשית כמו שכתבנו:

פרק ה העקר הוה שהוא מציאות השם יש עליו מופתים אחרים עניינים הביאם הרמב"ם ז"ל בתחלת החלק השני מספר המורה אוכיר אותם בקצרה כדי להעיר המעיין על הצורך מהן מהבלתי צורך, והמופת הראשון מהן שעשה הרב ז"ל הוא בנוי (ה) (ה) על מציאות תנועה תדירה נצחית כמו שיניח הפילוסוף, וזה כמה (ג) שלא ידור אותו כל בעלי הדת האלהית המאמינים בחדוש (ג) ואין החוש יכול להעיר על זה גם כן ולכן לא התעסקנו בהבאת המופת ההוא:

ואולם המופת השני שהביא הרב ז"ל הוא חלוש מאד, לפי שהוא בנוי על הקדמה שהקדים בשם אריסטו (ד) לא נתבאר אמתה. אמר כי כשימצא דבר מורכב מב' דברים (ה) וימצא אחד מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב התחייב מציאות האחד בהכרח חוץ מן הדבר המורכב ההוא ג"כ, שאלו היה מציאותם מהיבב שלא ימצאו אלא יחד (ו) כחומר וכצורה הטבעית (ז) לא היה אחד מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים (ח) יהיה אי"כ מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב (ט) והנה ימצא האחר בהכרח, והמשל בזה בשימצא הסכנגב"ן שהוא מורכב מן החומץ והרפש וימצא הרפש לבדו ותחייב בהכרח המצא החומץ

שרשים

אם לאו ולכן לא התעסקנו בו: (ד) לא נתבאר אמתה. ההקדמה הדיא אינה מנוארת: (ה) וימצא א' מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר וכו'. פ' דבר ח' מן אותן הדברים המורכבים יחד ימצא גם כן לבדו נפרד מן ההרכבה הדיא, א"כ מחוייב ג"כ שיהיה הדבר השני שהיה מורכב עם הדבר ההוא הנמצא שיהיה ג"כ נמצא לבדו וזולת ההרכבה הדיא אצ"פ שלא ראוינו אלא דבר אחד בפני עצמו מן אותן המורכבים כמו שמבאר והולך וזהו שאמר התחייב מציאות האחר בהכרח וכו': (ו) כחומר וכצורה הטבעית. אלו לא היה אפשר שיהיו ב' דברים אלו קיימים כי אם יחד כחומר וכצורה הטבעית רצוני הצורה הבאה מצד טבע החומר שא"ל להם להיות כי אם יחד ואינם יכולים להפריד א' מחבירו: (ז) לא היה א' מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים. א"כ א"ל לך לגדד בשום צד מהדברים שיהיו ב' דברים אלו נמצאים כל אחד לבדו וזהו שער שהרי אנו רואין שהדבר האחד מן אותן המורכבים הוא נמצא לבדו: (ח) יהיה וכו' על העדר החיוב וכו'. מאחר שהדבר הא' הוא נמצא ע"כ ל"ל שאינו מן המחוייב שיהיו ב' דברים אלו דוקא ביחד: (ט) וסנה ימצא האחר. וא"כ אף דבר

(י) כמו כח המופת הרביעי וכו'. פ' שהוא מחש המופת שהניא הרמב"ם צריכנו מהמופתים: **פרק ה (ה) על** מציאות תנועה תדירה נצחית. כ"ל. ור"ל הגלגלים נקראים תנועה תדירה לפי שהם מתנועעים תמיד ואלו היו פוסקים מתנועתם רגע א' לא היה אפשר להעולם להקיים. ואמר נצחית ר"ל שהמופת הזה הוא לפי דעת מאמיני הקדמות שאומרים שהגלגלים הם נצחיים ואינם נבראים אחר שלא היו ולא תאמר שבזיל זה שהרמב"ם האמין הקדמות ח' אלא כוונתו בהנחת המופת הזה לומר דאפי' לפי מאמיני הקדמות יתקיים זה המופת כי לפי מאמיני החדוש אין צריך לשום מופת פיוני על מציאות הס' דפשיטא הוא דמאחר שהעולם מחודש יש לו מחודש בהכרח אלא שכל להוכיח המופת אפי' לפי מאמיני הקדמות. ועיין מהו בענפים: (ב) שלא ידור אותו כל בעלי הדת וכו'. כל מי שיאמין בחדוש אינו מודה למופת זה כי הרבה שאינם מבינים דרכי המופת ויאמרו מאחר שכונה המופת הזה על הקדמות א"כ הוא אינו נכון: (ג) ואין החוש יכול להעיד על זה ג"כ. וגם אין שום אדם שיוכל להעיד בצירור ע"י החוש אם העולם הוא מחודש

נ פ י ם

פרק ה (ה) על מציאות תנועה תדירה נצחית וכו'. רבים מוהבים סנה על הרמב"ם בזה המופת ובפרט נמ"ס בס' המדע כשרצה לבאר שחן לכה הצורה תכלית ביאר אותו מהטעם הגלגל שהוא תמיד נצחית וכו' וז"ל. הלוה זה אין לכוון קץ ותכלית כהי הגלגל סוכב תמיד עכ"ל. אלא שבכך הסתכל הרמב"ם צפ"פ פרק ע"ג מחלק הא' מהמורה וז"ל הנה כבר התבאר לך כי מופתי מציאות ה' והאחרות ודיוטו בלתי נשם חמס צריך שילקחו לפי הנחת הקדמות ויתקיים המופת הכלל הן שיהיה העולם קדמון הו מחודש, ולכן חמס כי לעולם צמה שחברתיו בספרי הגמרא כשיחזקו לי זכרון יסודי הדת להכיר בקיום מציאות, שאם אקיימנה במאמרים נובים לזד הקדמות אין זה שאני מאמין הקדמות חמס אני רוצה שאקיים מציאותו יתבדך באמונתי בדרכך מופתי שחן מחלוקת בו בשום פנים וכו' עכ"ל. ח"כ מובאר בהדיא שכונה הרמב"ם בזה המופת

התוסף לברו. ואחר ההקדמה הזאת אמר, אנחנו נמצא דברים רבים מורכבים ממניע ומתנועע ר"ל (י) שהם יניעו וזולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו, (כ) ונמצא מתנועע לא יניע כלל הוא המתנועע האחרון, (ל) יתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל, (מ) והוא המניע הראשון. וזה המופת הוא בנוי על ההקדמה ההיא שהקדים בשם אריסטו (נ) ואיננה אמיתית, כי איננו מחוייב שכשימצא דבר מורכב משני דברים וימצא האחר לברו שימצא האחר לברו, כי כבר ימצא האדם שהוא מורכב מחי וממדבר (ס) וימצא החי לברו בזולת המדבר (ע) ולא ימצא המדבר בזולת החי, (פ) אלא אם נאמר שהמלאך הוא מדבר לברו, ר"ל משיבול בפועל מזולת שיהיה גשם נזון מרגיש שהוא גדר החי, (ז) ואע"פ שיש להשיב ע"ז ולומר כי החי לא ימצא לברו בזולת התחבר עמו צורה אחרת מינית כאלו תאמר חי צוהל או חי נוער או חי שואג, (ק) אבל החיות המשוכלל לא ימצא לברו. ולזה איננו מחוייב שימצא המדבר לברו צוהל צורה אחרת (ר) מה שאין כן במניע והמתנועע, ובעבור שאפשר לבעל הרין לחלוק על

ישרשים

ג"כ בפני עצמו כי אלו היה מן המחוייב שיהיו דוקא המניע והמתנועע מורכבות ביחד לא היה אפשר שיהיה המתנועע ג"כ בפני עצמו: (מ) והוא המניע הראשון. הוא הקצ"ה כי הוא מניע את כל העולם ואין לדבר למעלה ממנו שיניעו: (נ) ואיננה אמיתית. ההקדמה ההיא איננה אמיתית: (ס) וימצא החי לברו. כגון הכהמות ושאר בעלי חיים שאינם מדברים: (ע) ולא ימצא המדבר בזולת החי. פי' כי כלי הדבור הוא על ידי כלים הנשמעים והם הפה והלשון ואם לא יהיה לכלים אלו שום תנועה חיונית ח"א להם לדבר כי אינם יכולים להתנועע ולכן מצונו שהכתוב פעמים מיחס הדבור לפה כמו שגא' כי פי המדבר אליכם וגו' ופעמים מיחסם ללשון כמו שגא' לשון מדברת גדולות וכיוצא באלו: (פ) אלא אם נאמר וכו'. אלא אם תרצה לומר שהמלאך הוא מדבר לברו ור"ל שהוא משביל בפועל וכו'. וזהו דוחק לפי שאין זה נקרא מדבר באמת כי כמו שהמלאך אינו נכנס בגדר החי באמת לפי שהחי הוא הגשם והמלאך אינו גשם כך אינו נכנס בגדר הדבור גם כן כי הדבור הוא גם כן ע"י הגשם כמו שכתבנו ולכן דקדק בלשונו ואמר גשם נזון מרגיש שהוא גדר החי: (ז) ואע"פ שיש להשיב ע"ז. שיש לתרץ דבר זה ולומר מה שלא ימצא המדבר לברו הוא לפי שלא ימצא החי לברו ג"כ כי א"א להמצא החי זולת התחבר עמו צורה אחרת מינית עד"מ השחוק מצד שהוא שוב בכל אדם כמבואר לקמן ממאמר זה פי"ו נקרא השחוק צורה מינית כי כל מין האדם שוב צוה וכמו כן צאלת הסוסים נקרא צורה מינית וכווצל צוה: (ק) אבל החיות המשוכלל. החיות בעצמו לבד בלי שום צורה מינית ח"א להיות צומצא לפי שאין לך דבר בעולם שהוא חי שלא יהיה אצלו צורה מינית ולכן הוא אינו מחוייב ג"כ שימצא הדבר לברו וכו': (ר) משא"כ במניע והמתנועע. מאחר שהמתנועע לברו הוא צומצא אם כן הוא מן המחוייב שיהיה

ענפים

המופת להיות אותו אפילו לפי דעת מאמרי הקדמות כמו שכתבנו בשרשים, ולכן ח"ן לשום אדם לדבר סרה על הרמב"ם בדג"ז זה וזמה שכח בספר המדע כמזכר:

זה (ע) בצד מה הנמצא החי או הצמח (ח) מורכב מגוף ונפש וימצא הגוף לברו (ה) ולא ימצא החיות ולא כח הצומח לברו [ג] לא ספק הרב על המופת הזה והביא כופת ארר שלישי עיוני חזק שא"א לחלוק עליו (ג) לפי מה שכתב הוא זצ"ל שם :

אמר (ג) הנמצאות (ד) לא ימנע הענין במ משלשה חלקים (ה) אם שיהיו כל בלתי הוות ולא נפסדות , (ו) או כלן הוות נפסדות , (ז) או קצתם הם הוות נפסדות וקצתם בלתי הוות ולא נפסדות . (ח) וזאת החלוקה הכרחית (ט) ושקר שיהיו כולן בלתי הוות ולא נפסדות (י) שאנחנו נשיג להושי נמצאות רבות הוות נפסדות . ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות , לפי שאם היה כל הנמצא נופל תחת ההיות וההפסד (כ) היו כל הנמצאות אפשרי הנציות (ל) והיה ראוי שיפסדו כלם (מ) ולא יהיה שם מוציא ומכריח מציאותם על העדרם ולא ימצא א"כ דבר מן הנמצאות אחר שאין שם מוציא ולא מקיים יכריח מציאותם על העדרם ואנחנו

נראה

שרשים

שאין לו קיום עולמית וסוף יבא לידי הפסד הוא נקר' אפשרי המציאות או אפשרי ההפסד כי מציאותו אינו אחת . ובמורה גורם בהדיו אפשר ההפסד וביא הוא . ופירושו כל א' וא' מהנמצאים כלם יכיו אפשרי המציאות וא"כ האפשרי הזה הוא אפשר במין כי כל דבר השוא לכלל הנמצאים כלם נקרא דבר חייני ומאחר שהמניס הם נלחיים ונמצאים תמיד לעולם בלי הפסק כי אע"פ שזה נפסד מ"מ מינו קיים לכן האפשרי הזה הוא בדברים הנצחיים והאפשרות בדבר הנצחי הוא מחוייב להיות ר"ל שהוא מחוייב לשיהיה כך לעולם פעם בכוונה ופעם בהפסד וא"ל לשום אחד מהן שישתנה פעם מטבע בדריאה ויהיה לו קיום עולמית דא"כ לא יקרה אפשרי , א"כ היה מן הראוי שיפסדו כלם . וכן הוא בהדיו במורה וז"ל יכיו הנמצאות כלם כל א' מהם אפשר ההפסד והאפשר במין א"ל בהכרח מנצחי היותו כמו שידעת וראווי שיפסדו וכו' עכ"ל : (ל) ויהיה ראוי שיפסדו כלם . כז"ל ודו"ק . וכן הוא במורה בהדיו כמו שהבאתי לעיל . ור"ל מאחר שכל א' מהנמצאות כולם הוא אפשרי המציאות ומציאותו אינו אחת א"כ יפסדו הנמצאות כלם : (מ) ולא יקרה שם מוציא וכו' . פי' אחר שיפסדו כלם בכלל בזה אחר זה לא יקרה שום דבר שיוכל שוב להוציא אח"כ הנמצאים מן הבח אל הפעל אחד שנעדרו ונפסדו כבר כלם ולא ימצא א"כ שום דבר מן הנמצאים בעולם כי לא יקרה בעולם מי שיוכל להוציא אותם וזהו שקר שהרי אנחנו רואים תמיד שנמצאו בעולם אע"פ שנעדרו מחלקה . ואין להקשות דלמה לעולם כל הנמצאים טפלים תחת הבורא וההפסד וראוויים הם שיפסדו כלם כמו שאמרנו ומה שפסק פדיוס נמצאו שיפסדו כי עדיין המנהיג קיים ואחר שיפסד ח"ו המנהיג יפסדו הם ג"כ ואז לא יקרה אח"כ שום דבר נמצא בעולם . יש לומר כי המופת הזה הוא מונח לפי הנחת הקדמות כמו שכתבנו בריש פרק זה בענינים שכל מופתי רחמ"ם הם לפי הנחת הקדמות ומאחר

שעבר

המניס ג"כ נמצא לבדו : (ז) צד מה . שיש לבטל דין לחלוק על המופת הזה מצדדים אחרים : (ח) מורכב מגוף ונפש . כי החי יש לו גוף ונפש החייתי וכן לאילן יש לו נפש והוא כח הצמיחה : (ה) ולא ימצא החיות וכו' . כי הגוף אחר שמת הוא נשאר לבדו ואין לו שום כח חייתי וכן האילן כשנקצץ יקרה לבדו בולת כח הצמיחה : (ג) לפי מה שכתב הוא ז"ל שם . שאין בו לא דחייה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי המופת : (ב) הנמצאות . פי' כל הנמצאים שאנו רואים ומשיגים בחוש וכן הנמצאות שהיו בכלל השמים והאד"מ : (ד) לא ימנע הענין במ משלשה חלקים . א"ל להיות כי אם א' משלשה חלקים שמצדדו וכו' : (א) אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות . פי' שלא היו נבראים אלא כך היו עולמיות ומאחר שלא היו נבראים א"כ א"ל ג"כ שיפסדו אלא ישארו כך עולמית כי מה שלא נברא לא נעדר מן העולם וזהו חלק א' : (ו) או כלן הוות נפסדות . או שהיו כלן נבראים ומאחר שנבראים ולא היו עולמיות א"כ ע"כ לא יקרה להם ג"כ קיום עולמית אלא יפסדו אח"כ בדיחה וזמן כי כל מה שנברא הוא מורכב מד' יסודות וכל א' מהרכבתו צריך לשזב אל טבעו הראשון וזהו החלק ב' : (ז) או קצתם הם הוות נפסדות וכו' . או קצת מהנמצאים היו נבראים וא"כ הם נפסדים ג"כ וקצת מהנמצאים אינם נבראים אלא היו כך עולמיות ואם כן אינם נפסדים ג"כ רק יקרה להם קיום עולמית וזהו החלק ג' : (ח) וזאת החלוקה הכרחית . א"ל לעשות שום חלוקה יותר על ג' חלקים אלו : (ט) ושקר שיהיו . וא"ל שיהיו (י) שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות . פי' שהרי אנו רואים תמיד בחוש העיון שהרבה מן הנמצאים הם נבראים ג"כ עד"מ היום נולד ראובן ואחמול לא היה ואחר מן מה ראוינו שמת ראובן א"כ הוא נפסד אחר שהיה נברא ויהיה כלא היה וכוונת בזה מן הנבראים : (כ) היו כל הנמצאות אפשרי המציאות . כל דבר

ענפים

[ג] ספק הרב על המופת הזה וכו' . המהפך כזה זה מבשרת עצמו מזה קשה להקשה על זה המופת ולא שהרמב"ם בעצמו כתב שם בהדיו שלא ספק על המופת הזה ולא מחד מזה כלום בדברי הרמב"ם , ואם :

נראה אותם נמצאים, (ז) יתחייב בהכרח שימצא נמצא בלתי הוה ולא נפסד שאין אפשרות הפסד בו כלל הוא המכרית מציאות הדברים ההיום הנפסדים על העדרם והוא מחוייב המציאות ולא אפשרי המציאות, כי לא ימלט הנמצא הזה מהיותו מחוייב (ז) בבחינת עצמו או בבחינת סבתו, ואם הוא בבחינת עצמו היה הוא האלוה, ואם הוא בבחינת סבתו היתה סבתו מחוייבת המציאות (ט) בבחינת עצמה והוא האלוה ית' הוא המבציע כל הדברים ההיום הנפסדים וחלתו לא היה אפשר שימצא דבר והוא איננו הוה ולא נפסד. וזה המופת חזק מאד בזה הדרוש כי יתבאר ממנו מציאות השם בחלוקה הכרחית ולא מצד היות הדברים הנמצאים צריכין אל פעול כמופת הראשון שכתבנו, וע"כ אמר הרב עליו שאין בו דחיה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי המופת. (פ) ואמר עוד כי מזה יתחייב שלא יהיה גוף שכבר בארנו שהאלוה הוא המחוייב בבחינת עצמו וכל מה שהוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו אינו גוף, לפי (ז) שכל גוף מורכב משני ענינים וכל מורכב הנה (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו (כ) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם. ולזה הוא מכיאר שאינו גוף ולא כה בגוף, ומפני יתבאר בקלות שהוא אחד, כי מן השקר שימצא לשנים (ט) חיוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה, כי בהכרח יהיה בכל אחד מהם (פ) ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו ויהיה אם כן מחוייב המציאות מורכב משני ענינים, וכבר בארנו שהמחוייב המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה כלל. ויתבאר גם כן שאינו נופל תחת הזמן להיות (א) כל נופל תחת הזמן משתנה וכל משתנה יש לו משנה ומחוייב המציאות בבחינת עצמו אין לו סבה אחרת משנה אותו, ולא יהיה הוא גם כן (ג) משנה ומשתנה יחד שאם כן יהיו בו שני הענינים ענין בו ישנה וענין בו ישתנה ויהיה מורכב. ויתבאר ג"כ שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה בו חסרון היה מצטרך אל זולתו שימלא חסרונו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו אלא מזולתו. והמופת הזה אם הוא אמת וראוי לסמוך עליו כמו שכתבנו

ישרשים

שעבר זמן בלתי בעל תכלית שלא נפסדו א"כ לא יפסדו לעולם כי מאחר שלא היה לו התחלה בהיותו לא יהיה לו ג"כ סוף בהעדרו, כן חירץ האסודי בפירושו על המורה אף שלא באריך כ"כ בלשונו ע"ש. וא"כ אם היו כל הנמצאים אפשרי המציאות מאזיהם סבה הוא שלא נפסדו בזמן שעבר בלתי ב"ת, ודברי אהל יעקב בקושא לו אינם מונעים ולפי הגרסה שלא הבין דברי המורה בזה המופת על מכוננו: (ז) יתחייב בהכרח. לכן יתחייב וכו', וזהו החלק ה' מהג' חלקים שזכרנו: (ס) בבחינת עצמו. שקיומו תלוי בכח עצמו ולא נקלה בזולתו: (ע) בבחינת עצמה והוא האלוה וכו'. כלומר סוף סוף הוא מחוייב ומוכרח שיהיה נמצא אחד שאינו לא הוה ולא נפסד והוא חי וקיים לעד והוא המוציא וכו': (פ) ואמר עוד. הרמ"ם בזה המופת: (ז) שכל גוף מורכב מ' ענינים. מחומר ולוה: (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו. שההרכבה היא סבת מציאות הדבר המורכב: (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם. כי אם לא יהיה מורכב מחלקים לא יהיה גוף ולא יהיה נקרא מורכב ואם כן החלקים הם סבה למורכב והמורכב הוא מחוייב מחלקים ההם ובכך ציארנו שש"ה הוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו ואין לו שום סבה המצייתת אותו ולכן ה"א שיהיה מורכב ולזה הוא מנואר וכו': (ט) חיוב המציאות בשוה. כשם שזה הוא מחוייב

עננים

ואפשר שדעת הרמ"ם בשוב קובית המהבר יכול להיות כמו שכתבנו שם האסודי ורש"ם כפי' על המורה וע"ש כי הרבה ספקות ופלים על זה המופת וכולם נחשבו שם בפירושו:

שכתבנו הביא הרב ז"ל מופת רביעי שהוא המופת הראשון שכתבנו בפרק שלפני זה, לפי שהוא מסכים עם מה שנזכר בתורה בפרשת בראשית וע"כ כתבנו אותו אנהנו להיותו תורני גם מסכים עם העיון ומצאנו שסמך עליו אבן רש"ד בשאלה הרביעית מספר הפלת ההפלה וכתבנו אחריו המופת השני הזה לפי שהוא עיוני שסמך עליו הרמב"ם ז"ל ואמר עליו שאין בו רחיה ולא מחלוקת. ונתבאר אם כן עקר מציאות השם בשני מופתים אמהיים :

פרק ו מה שראוי שיאמנוהו כל בעל דת בעקר הזה שהוא מציאות השם (ה) לפי מה שנתבאר במופת (ג) הוא שיש בעולם נמצא מחוייב המציאות בעצמו (ג) שאין לו עלה (ד) ולא דומה לו והוא עלת כל הנמצאים ובו קיום מציאותם ואין קיום מציאותו תלוי בהם ולא בזולתו והוא האלוה ית' (ה) זה הענין נותן הבנה ציורית למה שנתאמת במופת בפרקים שעברו. (ו) וזה שראוי שיוכן מן העקר הזה הוא (ז) כי כמו שהגדר או הרושם נותן הבנה ציורית במה שיש לו גדר או רושם כן מלת נמצא במקום הזה הוא (ח) כסוג שכולל כל הנמצאים (ט) ואמרנו מחוייב המציאות בעצמו הוא ההבדל העצמי שיש בינו ובין זולתו מן הנמצאים (ט) והדברים הנמצאים לזה והם שאין עלה לו ולא דבר דומה לו, ושאר הדברים אינם אלא באור חיוב המציאות בעצמו כדי שתשלה ההבנה הציורית במה שאפשר שיצייר מציאותו ית', אבל לפי האמת אין זה גדר ולא רושם כי הוא ית' אין לו גדר כי הגדר מחובר מסוג והבדל

וסלת

שרשים

סגולה עד"מ השחוק היא סגולה נגי אדם ותאמר חי שחוק או חי נלכ קומה וכיוצא בזה מן הדברים שהם אינם אלא סגולה לה נקרא זה הדבר רושם. וכן הוא מנאצל בהדיוט דדברי הרמב"ם בדיון שלו בשם ר' ז"ל וכשנזכר סגור והבדל נקראו גדר ואם נזכרו בסוגו וסגולתו וכו' נקראו רושם או חק הדמיון וכו' עכ"ל. ואם כן כי כמו שפי' הגדר או הרושם תוכל להבין ההבדל שטח במקומו שהוא גדר או הרושם שייך אליו כן מלת נמצא במקום הזה הוא סוג שכולל כל הנמצאים וכו' ור"ל כמו כן צריך לתקן לומר באמונת העקר הזה כי מלת נמצא הוא נאמר על הקב"ה ועל כל דבר שהוא נאמץ ואם כן הוא כסוג שכולל וכו' ועי' בפנינים (ח) ואמרנו מחוייב המציאות בעצמו. פירוש לכך הארכנו בלשוננו ואמרנו ג"כ מחוייב המציאות בעצמו כי המלות האלו הם תורות על ההבדל העצמי וכו' כי הנמצאים האחרים הם אפשריים המציאות לפי שקיום מציאותם תלוי בזולתם משא"כ הש"י הוא מחוייב המציאות בעצמו וקיום מציאותו אינו תלוי בזולתו (ט) והדברים הנמשכים לזה הם וכו'. פי' והדברים שהוספו עוד על זה ואמרנו שאין לו עלה וכו' ושאר הדברים ר"ל מה שאמרנו והוא עלת כל הנמצאים וכו' כל הדברים אלו אינם ענין אחר אלא שהוא מפרש מהו ענין חיוב המציאות בעצמו כדי שתוכל להבין כונת הפענין בכל

פרק ו (א) לפי מה שנתבאר במופת. בנ' פירקים דלפני זה : (ב) הוא. הוא זה ור"ל שיאמין כך כמו שמבאר והולך : (ג) שאין לו עלה. שאין לו סבה המחייבת אותו אלא הוא נמצא בבחינת עצמו : (ד) ולא דומה לו. פי' שאין לו שום דמיון בשום דבר מהדברים רק הוא לבד אחד הפשוט כמו שנתאמת במופת בנ' שלפני זה : (ה) וזה הפענין נותן הבנה ציורית וכו'. פי' וזה שאמרנו שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' הוא אינו אלא ציור או הדבר דרך כלל מה שנתאמת במופתים הנזכרים ולכן אין אנו צריכים בשום ראייה על זה : (ו) ומה שראוי וכו'. פי' ומה שראוי שיוכן עוד באמונת העקר הזה מה שלא נתאמת במופתים הנזכרים הוא זה שמבאר והולך כי זהו גם כן מוכרח לאמונת העיקר הזה כי לא יבא זה מופת חותך אם לא נבאר פירוש המלות אלו : (ז) כי כמו שהגדר והרושם וכו'. פי' כל דבר שהוא עצמות המין רצוני דבר השווה לכל המין נקרא זה הדבר גדר כי הדבר ההוא הוא גדר והבדל עצמי בין מין זה למין אחר, עד"מ מלת חי הוא סוג שכולל כל מיני בעל חי בכלל וכשתאמר חי מדבר שזה נאמר דוקא על מין האדם כי פי' הדבור הוא נבדל משאר ב"ח כי הם אינם מדברים והדבור אינו אלא עצמות מין האדם ח"כ פי' מלת מדבר תוכל להבין כונת הפענין לכן נקראת המלה הזאת גדר. וכשתעשה ההבדל בדבר שהוא

ענפים

פרק ו (א) כסוג שכולל כל הנמצאים וכו'. מה שדקדק המהדר בלשנו ואמר כסוג ככ"ף הדמיון ולא אמר סוג שכולל וכו' כוונתו בזה להורות לנו כי אע"פ ששם הנמצא נאמר על כל הנמצאים בכלל כמו על הש"י אמנם אינו נאמר אלא בשטוף השם לבד ודמיון וכו' ופי' מזה המאמר ששם נמצא אינו נאמר אלא בשטוף השם לבד ודמיון סוג ולכן אמר כסוג שכולל וכו' ככ"ף הדמיון ולפי' מה שאמר המהדר בדים פירק זה שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' עיקר כוונתו נגד ההמון האנשים יודעים ואינם מבינים כל כך ההבדלים האופל בין נמצא האחר על הש"י ובין נמצא האחר על שאר הנמצאים ויאמרו ששם נמצא הוא סוג באמת וכיוצא בזה ממה שיביא האדם לשמות לכן אמר המהדר שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' אצל

ומלת נמצא (י) אינו סוג שתאמר על כל נשואיו ובהסכמה כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי אין בעולם סוג יכלהו עם זולתו, כי לא יאמר נמצא על האל ית' ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות האמיתית הוא אליו יתב' ומציאות שאר הנמצאות קנוי-מציאותו ואחר שהנמצא אינו סוג לכלול אותו ית' ואת זולתו (כ) אין לו הבדל, ובעבור זה מה שנאמר עליו ית' (ל) שאין דומה לו ולא שזה לו הם מלות מורות על הזולתיות בלבד כלומר שהוא ית' זולת הנמצאים שבוים קנו המציאות ממנו ואין להם מציאות זולתו ואין מציאותו תלוי במציאותם, וכן העקר הזה יסתעפו הד' שרשים שמנינו במאמר הראשון פט"ו שכל הנופר באחד מהן כאלו כופר בעקר, והם האחרות והרחקת הגשמות ושאין לו התלות בזמן ושהוא ית' מסולק מן החסרונות. ואולם האחרות מבוזר מענינו שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על הדרך שבארנו במופתים כי אם לא היה אחד אלא שנים או יותר היה בכל אחד מהם בהכרח שני ענינים ענין חיוב המציאות וענין בו יוברל מזולתו ויהיה אם כן מורכב והיתה הרכבתו סבת מציאותו ולא יהיה א"כ כהחיות המציאות בעצמו. ואולם שאינו גוף ולא בח בגוף מבוזר גם מן היותו מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו ע"ז הדרך ג"כ. וזה, לפי (מ) שכל גשם מורכב מחומר וצורה וכל מורכב הנה הרכבתו סבת מציאותו (נ) וישוב אל מופת האחדות (ס) ואף אם נאמר שאין כל גשם מצד מה שהוא גשם מורכב מחומר וצורה בהכרח אבל הגשם מצד מה שהוא גשם אין בו הרכבה כלל (ע) והוא אחד בגדר (פ) והאמת, וכמו שהיה דעת הקדמונים בזה וג"כ אבן רש"ד כתב במאמר י"א (פ"א במלוא י"ג) מטה שאחר הטבע שיהיה דעת אריסטו (י) ושאין הרכבה הכרחית בכל הגשמים ויאמר שהגשם השמימי אחד מכל אופן בלי שום הרכבה כלל, ואמר שם ג"כ שההרכבה שנגרש בגשמים אינה רק (ק) מצד הצורה המינית שהיא חלה בגשם ולפי זה היה אפשר לומר שיהיה

שרשים

(ח) שכל גשם מורכב וכו'. כמו שנתבאר בהקדמה הכ"ז לחלק שני ממורה: (כ) וישוה אל מופת האחדות. מאחר שהגשם הוא מורכב א"כ המופת על שאינו גוף הוא כמו על האחדות: (ס) ואף אם נאמר שאין כל גשם וכו'. פי' ואע"פ שאם נראה לומר שאינו מן המחוייב שיהיה כל גשם מורכב כי שם גשם שאינו מורכב כגון גשם השמימי וסם הגלגלים והעילוסוכים קראוהו גשם המחייב וכמו שנתבאר והולך שכן הוא דעת הקדמונים ודעת אריסטו א"כ לפי זה היה אפשר לומר שיהיה הש"י ג"כ גשם. כך הוא הכעת דברי המחבר והכל נמשך למטה עד ולפי זה היה אפשר לומר וכו': (ע) והוא אחד בגדר. פי' ולא אחד באמת כי לפי האמת שם האחד אינו נאמר כ"א על הש"י. כמו שיתבאר לקמן פ"י מזה המאמר: (פ) והאמת. וכן הוא האמת: (צ) ושאין הרכבה הכרחית בכל הגשמים. פי' ומ"ש אריסטו כל גשם מורכב מחומר וצורה ר"ל כל גשם שהוא הוא ונפסד הוא מורכב וכו' אבל אחר שהגלגלים הם נצחיים ואינם נכנסים תחת ההייה וההפסד אינם מורכבים ג"כ כן כתב אבן רש"ד בהקדמה במאמר י"ג ממה שאמר הטבע לפי דעת אריסטוטלס: (ק) מצד הצורה המינית. כלומר דבר השם לכלם הוא נקרא צורה מינית כי היא כללית עד"מ שם כולם נכנסים או כולם

בכל מה דאפשר: (י) אינו סוג שתאמר על כל נשואיו בהסכמה. פי' כל דבר שהוא סוג נאמר על כל המינין הכלליים בו בשם עד"מ מלת חי הוא סוג שכולל כל הב"ח בשם כי החיות הוא לכולם צדיה בשם שיש חיות לאדם כך יש מתח חיות לבהמה. משא"כ מלת נמצא אע"פ שנאמר על כל דבר שהוא נמצא הן על הש"ת הן על כל שאר הנמצאים היוצאים מאתו יתברך ח"ו אינו נאמר בשם כי הש"י לבד הוא הנמצא האמיתי אבל כל שאר הנמצאים הם כולם אפשריים המציאות לכן מלת נמצא אינו סוג אמיתי, וז"ש אח"כ כי לא יאמר נמצא על האל יתברך וכו', ומ"ש על כל נשואיו ר"ל על כל מה שנאמר עליו נמצא והוא לשון בעלי הגיון בהסכמה כשהוא: (כ) אין לו הבדל. פי' אין לו ג"כ הבדל כי כל דבר שיש לו דמיון בסוג צריך לו הבדל בזמן ומה שאין לו דמיון בסוג אין צריך לשום הבדל כי אין לו שום יחס ודמיון בעולם: (ל) שאין דומה לו ולא שזה לו. ויש גורסין ולא הפך לו אבל הוא ללא צורך כי כל שני הפכים הם שוים במעלה, ור"ל למה שלא תוכל לתת דמיון עצמי מחילת לא תוכל לתת ג"כ הפך עצמי, והמחבר נמשך בזה אחר הכתוב שכתב שאמר ואל תי דמיוני ואשכח וגו', ועיין בענפים ותמצא שכל דברי המחבר שכתב זה עולין ופה צלי שום ספק ופקפוק כלל:

ענפים

אבל למינים אין צריך לעשות שום הבדל באמונת העקר הזה לשאר הנמצאים. והוצרכתי לכתוב כל זה כי ראיתי בגלגל חכם ח' שכתב בפ"י מזה המאמר על דברי המחבר שאמר שם בפ"י ופ"א ששם הנמצא הוא בעתוף השם וכמו שם בגלגל וז"ל, זה האיש יראה מנגד עצמו במה שכתב פ"י מזה המאמר שהמציאות הוא כסוג שכולל כל הנמצאים והם הוא בעתוף א"ל שיהיה בסוג וכו' עכ"ל. אבל לפי מה שכתבנו אין בזה ממה שיקשה ואינו דלתי לקרות את המחבר בשם איש סתם כמו שכתב זה החכם עליו זה האיש וכו' אלא בשם המחבר לפי

שיהיה האלה נשם (ה) עם היותו אחר, אלא שאם היה גשם (ט) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח ויהיה לו דומה כי יהיה דומה בזה אל שאר הגשמים (ט) ויהיה כחו בעל תכלית, והוא ית' (ה) אין לו דומה כמו שאמרנו (ב) ועוד שהנשם לא יניע גשם (ג) אלא כשיתנועע הוא ג"כ כשיניעוהו, ואם הוא מתנועע יצטרך אל מניע אחר (ד) חוץ ממנו שלא יהיה גשם ויהיה המניע ההוא (ה) המחייב המציאות ולא הנשם. ואולם שאין לו התלות בזמן כיבואר ג"כ שהוא מהחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו, וזה, (ו) שאם היה נופל תחת הזמן לא יהיה א"כ עלת כל הנמצאים כי הזמן היה קודם לו ויהיה נמצא אחר שלא היה (ז) ומצטרך אל כוביא ולא יהיה א"כ עלת הכל (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד הנה לא יהיה מחייב המציאות בעצמו אלא באחר והוא הזמן (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשך הבלתי משוער שא"כ זולתו, וכן אם לא יהיה נצחי יהיה בו אפשרות העדר ובה שהוא אפשרי העדר אינו מהחייב המציאות (י) ובכלל (כ) אם היה לו התלות בזמן והיה מציאותו תלוי בפיצאות הזמן לא יהיה מהחייב המציאות בעצמו, ויתבאר ג"כ בנקל כי היותו ית' כסולק מן ההכרונות מהחייב לעקר מציאות השם לפי שאם היה חסר היה (ל) מצטרך אל זולתו ולא יהיה א"כ מחייב המציאות בעצמו אלא בזולתו :

כן

שרשים

ולאפוקי פירושו דלהל יעקב : (ב) ועוד שהנשם לא יניע וכו'. כ"ה מבואר בהקדמה ט' לח"ט ממורה : (ג) אלא כשיתנועע הוא גם כן כשיניעוהו. פי' בזמן שהוא מניע איזה דבר ינוע הוא ג"כ ע"י איזה דבר כמו שנתבאר לעיל בפרק דלפני זה במופת א' : (ד) חוץ ממנו שלא יהיה גשם. פי' דל"כ ולך זה אל לא תכלית וזה שער : (ה) המחייב המציאות ולא הנשם. פי' וא"כ ע"כ א"א לומר שיהיה השי' גשם : (ו) שאם היה נופל תחת הזמן. נתבאר לעיל פט"ו מ"א : (ז) מצטרך אל מוציא. פי' מאחר שלא היה עולמית אלא היה נמצא באיזה זמן מן הזמנים א"כ היה צריך אל חסר שגדלו : (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד. כלומר שלא היה הזמן קודם לו אלא כל זמן שזמן היה נמצא היה הוא ג"כ נמצא תמיד עמו : (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשך הכללי משוער וכו'. פי' אלא אם תרצה לומר שהשי' היה עם הזמן שהוא המשך הכללי משוער ור"ל קודם בריאת העולם היה ג"כ זמן אלא שהזמן ההוא היה בלתי משוער (שאין לה התחלה וסוף) ולא היה אפשר לשער שעור של יום או לילה וכיוצא בזה משאר העתים באותו הזמן כי עדיין לא היו הגלגלים נמצאים שעל ידם יוכל האדם לשער כל הזמנים וזולת אותו הזמן הכללי משוער א"א לומר על השי' שהוא ב"ט : (י) ובכלל. כמו וזה הכלל : (כ) אם היה לו תלות בזמן. הן מצד הקודם הן מצד המאחר ולקמן פט"ח מזה המאמר יתבאר הכל יותר :

שכלם

כולם מתנועעים בתנועה הסדוקית וכיוצא בזה וכו' נק"א צורה מינית אבל בלתי מורכבים, וכן כתב אבן רוש"ד גשם אריסטוטלס במאמר הי"ג הנוכח וז"ל, כי מה שנקראו הגרמים השמימיים גרמים הוא אינו כי אם מצד שהם נמקום וגלוי ומה שהוא נמקום מורה על הגשמות אבל לא מצד שהם מורכבים ע"ש כי האריך שם בדבריו : (ד) עם היותו אחד. אע"פ שהוא אחד בלי שום הרכבה מו"מ נוכל לומר שהוא נשם : (ה) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח. פי' כי כל גשם הוא ב"ט וכן הוא מבואר בהדיא במורה בהקדמה י"ב לח"ב : (ת) ויהיה כמו ב"ט. פי' ויהיה ג"כ כמו בעל תכלית ור"ל מאחר שהיא גשם א"כ הוא ב"ט מחילה הכח שהוא נחוצו ג"כ ב"ט כי א"א שיהיה דבר בב"ט בתוך הדבר שהוא בעל תכלית, והמופת ע"ז כך הוא חתוך הנשם עד"מ ל"כ או ל"ג חלקים וממילא נחלק הכח שבתוכו עמו ג"כ וא"כ אשאלך על כל חלק מחלקי הכח אם הוא ב"ט אם לאו א"ת שהלק שהוא בתוך חלק הגשם הוא ב"ט ב"ט א"כ כשנערך כל חלקי הגשם יחד אל חתיכה אחת יהיה ג"כ כמו ב"ט וא"ת שחלק הכח שהוא בחלק הגשם הוא בב"ט א"כ יהיה החלק גדול כהכל וזהו שער, ועיין במורה בהקדמה הנוכחת פט"ו רש"ט כי שם האריך בכיחור זה המופת ע"ש : (א) אין לו דומה כמו שאמרנו. כמו שנתאמת במופתים פט' דלפני זה, מבין משמע דמה שאמר המאמר ב"ט"פ על שאלו זה עלה ולא דומה לו פי' שאין לו שום דמיון בזה צד מהגדרים וכ"ה בהדיא לקמן פט"ו ופ"ל ממאמר זה והוא ע"ד שפירשנו ב"ט זה,

ענפים

והנה זה יתייבג ומי שפיר כוונה המאמר במה שכתב בפרק זה מה שראוי שיאמינוהו וכו' שיש בטלם יתבאר מהחייב המציאות וכו' לכאורה קשה מה עלה להשמיטנו באריכות זה והלא אין שום התחדשות בו אלא כפי מה שנתבאר במופתים בפרקים דלפני זה ואל היה צריך להתחיל הפרק הזה אלא במה שכתב א"כ ומה שראוי שיעב מן העקר הזה הוא וכו', אבל לפי מה שכתבנו הכל הוא אמת וישיב ונכון וקיים כי כוונת המאמר כאלו אינה למניעם ויודע דעם אלא להורות הדרכ בהאמת העקר הזה להאמין בני אדם כמו שזכרנו לעיל וקל להבין :

פרק ז מן ה' שרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקר הראשון שהוא מציאות השם ימשכו ענפים רבים. כי מן השורש הראשון שהוא האחדות יחוייב לסלק ממנו ית' התארים כחכמה והגבורה והנדיבות ודומיהם, לפי (א) שכלם תארים נוספים על העצמות, ואחר שהוא ית' (ב) אחד מכל אופן א"א שיהיו לו תארים עצמיים ולא מקריים לפי שכלם מחייבים רבוי ומסלקים האחדות. ומשורש הב' שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף יחוייב לסלק ממנו ית' התפעלויות הגשמיים כולם כמו התדרון והעצב והשמחה והנקימה והנטייה שכל אלו הם התפעלויות גשמיים נמשכים לגוף או לכח בגוף. ומשורש השלישי שהוא שאין לו ית' התלות בזמן יחוייב שיהיה כחו בבלתי תלות וימצא בו יכולת בבלתי תכלית ושלמות בב'ת, ולזה א"א שיפול בו השווי ולא הרמיון לשום דבר מן הנמצאות, כי אחר (ג) שכולם מושפעים ממנו (ד) בהכרח שיהיה כחם בעל תכלית ואחר שכלם בעל תכלית יש להם התלות בזמן, והאל'ת' המציאם אחר שהוא מחדשם (ה) הוא קרמון ובב'ת, וזהו שאמר הכתוב אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים (שפיה מ"ד) כלומר אחר שאני קדמון אין אלהים שישוה אלי, וכן אמר הכתוב (ו) ואל מי תרמינו ואשר יאמר קדוש שאו מרם עיניכם וראו מי ברא אלה (פס מ'). ומן השורש הדר' שהוא ית' מסולק מן החסרונות יחוייב לסלק ממנו כל דבר שידומה בו חסרון כמו הסכלות והליאות ודומיהם: (ז) **ומעתה** אין ראוי שיקשה עלך למה מנינו אלו הדר' שרשים מסתעפים מן העקר הראשון ולא מנינו ג"כ (ח) היותו [א] חכם ורוצה ויכול וחי ודומיהם שרשים כמו שמנינו שהוא אחר. ולמה לא מנינו שאינו גוף ולא כח בגוף, ולמה לא מנינו שהוא ית' שלם בשלמות בב'ת (ט) ושהוא אמת ושהוא בריק כמו שמנינו שאין לו התלות בזמן. כי התשובה בזה מבואר ממה שכתבנו כי כל אלו ענפים יוצאים מן השרשים שכתבנו, כי היותו ית' חכם וחי ורוצה ויכול ודומיהם נכללים (י) בשורש הארבעה (כ) שהוא ית' מסולק מן החסרונות (ל) וכן שהוא צדיק וישר ונאמן וחסיד וגבור ורהום וחנן וכיוצא בזה מן הדברים שידומה בהם שהם שלמות, ושאיין לו ית' סוג ולא מין ולא סקרה ושאינו במקום ודומיהם, כלם נכללים במה שאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא ית' אינו משהנה ושיש לו שלמות בב'ת ודומיהם כלם נכללים במה שהוא ית' אין לו התלות בזמן (פ) כי כל הנפל תחת הזמן משהנה וב'ת, ושהוא ית' אין לו דומה ולא שוה ודומיהם כלם נכללים בשורש

שרשים

פרק ז (א) שכלם תארים נוספים וכו'. פי' כל א' וא' מאלו התארים כלם הוא מחייב רבוי בעצמות הש"ת כמו שיתבאר בפרקים שאחר זה: (ב) אחד מכל אופן. פי' ואין בו שום הרכבה: (ג) שכולם מושפעים ממנו. שהוא ברא אותם: (ד) בהכרח שיהיה כחם בב'ת. לפי שכל הוה נפסד: (ה) הוא קדמון ונצחי ב'ת. פי' ולכן א"א שיפול בו השווי והדמיון: (ו) ואל מי תרמינו ואשר יאמר קדוש וכו'. עיין מזה לקמן במאמר רביעי פי"ו: (ז) ומעתה אין ראוי וכו'. אחר שנתבאר שחאלו הדר' שרשים יוצאים הענפים המנוארים כאן אין ראוי וכו': (ח) היותו חכם ורוצה וכו'. פי' מזה שאפשר לתאר הש"ת בתארים כאלו. ופי' זה הוא מוכרח כמו שנתבאר בענפים. ובפרק שאח"י יתבאר על איזה צד אפשר לתאר

הש"י בתארים כאלה: (ט) ושהוא אמת וכו'. מה שדמה תואר האמת ונרדף לשורש שאין לו התלות בזמן כי לפי מה שיתבאר בסמוך בפרקין דבכרי המבאר יש להם ג"כ שייכות ודמיון לזה השורש: (י) בשורש הארבעה. בשורש הד': (כ) שהוא יתב' מסולק מן החסרונות. לפי שש"י השורש הוה מחוייב לסלק ממנו יתב' הסכלות והליאות וכל דבר שידומה שהוא חסרון א"כ ממילא צריכים לנו לומר שהוא חכם וחי וכו': (ל) וכן שהוא צדיק וכו'. וכיוצא בזה מן הדברים שידומה בהם וכו'. פי' כל זה נכלל בשורש הד'. ומ"ש וכן שהוא צדיק וכו' הוא נמשך לאלעיל וכו' וי"ו העטוף. ומ"ש אח"כ ושאיין לו ית' סוג וכו' הוא נמשך אל מהם על השורש שאינו גוף שאמר אח"כ: (מ) כי כל הנפל תחת הזמן משהנה. מתבאר הוא לקמן בפ"ט מזה המאמר: איינו

ענפים

פרק ז [א] חכם ורוצה ויכול וכו'. פי' בשרשים. חלל אפשר לפרש שר' אפילו על צד שח"א לתאר הש"י בתארים כאלו דא"כ היאך דמה המבחר התארים האלו לשורש האחדות במה שאמר כמו שמנינו שהוא אחד אדרבה הא' אחר המבחר לעיל בדים פ' זה כי מזה השורש הראשון שהוא האחדות יחוייב לסלק וכו' א"כ התארים האלו הם מתנגדים לשורש האחדות והאין עלה על דעם המבחר להשוות אותם לשורש האחדות. ואי אפשר לומר שכן הוא באמת דעת המבחר ור"ל מאחר שהתארים האלו מתנגדים לשורש האחדות לכן אי אפשר שימנה אותם כמו שגנה האחדות, זה אינו דהא אחר זה בסמוך כתב טעם על זה במה שאמר כי התשובה בזה מבוארת וכו' ואין כוונתו על טעם זה שאמרנו. ועוד דאם כונת המבחר בזה כמו שכתבנו אם כן צריכים לנו לפרש מה שאמר אחר כך ולמה לא מנינו שהוא יתבאר אין לו סוג וכו' כמו שמנינו שאין

בשורש האחרות, ושהוא ית' אמת נכלל בעקר הראשון שהוא מציאות השם, ביאמת (נ) איננו דבר זולת היות מציאותו תלוי בעצמו ולא בזולתו כמו שיבא בבאור שם האמת (לקמן נפ' כ"ז מזה המאמר), וכן היותו ברוך איננו דבר זולתו היותו משפיע כל הנמצאים בתכלית השלמות כמו שיבא בע"ה (לקמן נפ' כ"ז מזה המאמר), (ס) ובכלל מאלו הארבעה שרשים משתרנים כל הענינים הנגלים באלוה ית' והמתיחסים אליו והענינים הראויים לסמל כסנו. ונשוב לבאר כל אחד מאלו השרשים הארבעה בפני עצמו ובאור תחלה ענין התארים שיוחסו לאל ית' על איות צד אפשר שיוחסו לו :

פרק ח ממה שהוא מבואר במעט עין (ה) שהתואר שיתואר בו הדבר מצד פעולתו לא יהיב רבוי בעצמות הפועל כלל, כי כבר אפשר שימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, וזה מבואר בשני מיני הפועלים, אם בפועל בטבע ואם בפועל ברצון, בפועל בטבע כמו האש (ג) כי היא תתיך קצת הדברים (ג) ותקפא קצתם ותבשל ותשרוף ותשחיר ותלבין, ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה ששה כחות מתחלפות יצאו כהם אלו הששה ענינים המתחלפים שאמרו כי ימצא בו (ד) ענין בו יבשל וענין בו ישרף וענין בו ישחיר וענין בו יפעל הפך השתרות והוא שילבין הדבר וימצא בו ענין יתיך וענין אשר בו יפעל ההפך ויקפא, כי יאמר שא"ל שימצא ההפכים (ה) בפועל אחד בעצמו. ואולם מי שידע טבע האש יבין כי בכח אחד שיש בו והוא החום יפעל האש כל אלו הדברים (ו) ויתחלפו הפעולות מצד התחלף המקבלים מבלי שיתייב זה רבוי בעצמות האש, וזוה בעצמו ימצא בפועל ברצון כי הכח המדבר שבאדם הפועל ברצון (ז) עם היותו אחד יפעל פעולות מתחלפות, כי בויקנה החכמות והמלאכות וינהיג המדינות ויקרע ויתפור ויסתור ויבנה וכאלו רבות עמו מפעולות הפכויות או מתחלפות עם היותו אחד פשוט כי אין מי שיאמר שבח המדבר שבאדם הוא מורכב, וכן הנפש האנושית בכלל ימשכו ממנה פעולות טבעיות מתחלפות (ח) כהונה והצמיחה וההרגש, ופעולות רצוניות כפעולות (ט) הכח המעורר והכח הכרבר, ולא נמצא מן הפילוסופים כי שאמר שהנפש האנושית מורכבת, אבל לפי שנמצא פועל הצמיחה בפני עצמו (י) בצמח [ה] ופועל ההרגש בחי ופועל ההשכלה בפני עצמו בשכלים הברורים וביא זה לחשוב היות (כ) הנפש האנושית מורכבת, כמו שכתבו קצת מהרופאים שבאדם שלש נפשות, ואינו כן כי הנפש האנושית אחת ימשכו ממנה פעולות מתחלפות, וזה דבר באר אותו הרמב"ם ז"ל בפתיחה פירוש אבות

והביא

שרשים

(ג) איננו דבר זולת וכו'. ענין האמת אינו נאמר על שום דבר רק על דבר מציאותו תלוי וכו' :

(ס) ובכלל. כמו זה בכלל :

פרק ח (א) שהתואר שיתואר בו הדבר. עד"מ כשתאמר ראובן חכם אלו הייט וכיוצא בזה מלת חכם וכן מלת חייט הוא התואר וראובן הוא המתואר : (ג) כי היא תתיך. כגון השעוה וכיוצא בו אם תקרב אותו אלל האש יותך בסבת האש : (ג) ותקפא ותבשל. ר"ל אם תקרב איות דבר לח אלל האש הוא תתיכש בסבת האש והמתכר נמשך אחר לשון הכתוב שאמר הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפאיני : (ד) ענין בו יבשל. שיש איות כה כהאש שעל ידו יבשל וכח אחר שפ"י ישרוף וכו' : (ה) מפועל אחר בעצמו. פירוש שלא יהיה בו רבוי כחות : (ו) ויתחלפו הפעולות וכו'. אמר זה כדי שלא תקשה והאידך זה אפשר

ענינים

גוף וכו' כמו שאין לו החלטת צופן וכו' ג"כ בזה הדבר זה אי אפשר כי מ"ש אין לו סוג ולא הבדל וכו' הוא איות מתענד לשורש שאינו גוף וכן שהוא ית' שלם בשלמותו בנ"ה וכו' ג"כ איות מתענד לשורש שאין לו החלטת צופן וא"כ לפי זה לא יהיה לשון המתכר מכון, הלא ע"כ פירשו של המתכר במה שאמר היוסוף חכם ודונה וכו' כמו שמינו שהוא אחד וכו' הוא כמו שפירשו בשרשים וק"ל, ז"ל :

פרק ח [ה] ופועל ההרגש בחי. קולר המתכר בלשון ואמר ופועל ההרגש סתם ולא אמר בפי עצמו כמו שקדקד בלשון גבי האמת שאמר ופועל הצמיחה בפי עצמו כי כח הצמיחה נמצאת

ג"כ

הביא משל לזה משלש מקומות אפלים באחד החלק הנר והאיר ובאחד זרע אור הירח והאיר ובאחד זרע השמש והאיר שאע"פ שכל אחד מאלו המקומות נמצא בו האור שהוא הדבר (ג) המוציא הראות מן הכח אל הפועל (מ) ושם מאור נאמר עליהם (נ) בהסכמה (ס) ובלי קרימה ואיחור מכל מקום אחר (ע) שאין סבותיהם שוות הם מתחלפים בבחינת סבותיהם, וכן כח הצמיחה וההרגש הנמצאים באדם איננו כח הצמיחה הנמצאים בב"ח ובצמח (פ) אבל מנפש האדם ימשכו ממנה הפעולות ההן כמו שימשכו מנפש החמור ומנפש האנושי עם סבותיהם מתחלפות. ואמר עוד שם (י) שאין ענין יקבצם אלא שותף השם בלבד, ואמר עוד בסוף דבריו והבן זה הענין שהוא נפלא מאד יכשלו בו הרבה מן המתפלספים ויהייבו ממנו דרחקות ודעות בלתי אמתיות, ע"כ שם. ונראה מדבריו אלו שכבר אפשר שימצא נמצא אחד ימשכו ממנו פעולות רבות מתחלפות מהן טבעיות ומהן רצוניות, ומי שלא יבין ענין הנפש האנושית אשר באדם יחשוב שהפעולות הרבות אמנם ימשכו מכחות רבות מתחלפות, ומי שיתבונן ענין הכח המדבר וישכיל (ק) שעם שהוא אחד פשוט אין רבוי בו ימשכו ממנו פעולות מתחלפות שהרי נאמר באדם שהוא בנה הבית הפלוני והמדינה הפלונית והחריבה וכבש המדינה והמציא התבסה הפלונית וכל זה לא יחייב רבוי בעצמות הכח המדבר כלל יבין איך ימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, ואם נמצא זה בפועלים (ר) המוחשים ההלוישים אשר אצלנו כ"ש שימצא זה בחק הפועל הראשון אשר הוא סבת כל הפעולות הטבעיות והרצוניות, ולזה נאמר שאע"פ שנשיג

היות

שרשים

בו כח הכונה והצמיחה וההרגש אין זה כח הון וההרגש הנמצא בחמור או בגשר לפי שהם מתחלפים בסבותיהן כי כח הון וההרגש שנאדם סבתם הוא נפש האדם וכח הון וההרגש שנחמור סבתם נפש החמור. וכן כח הצמיחה שנאדם סבתו נפש האדם וכח הצמיחה של הזוחל והם העששים והאילנות סבתם נפש הזוחלת של העששים והאילנות, וא"כ נפש האדם אינה מורכבת שתאמר שיש בה כח הון וההרגש של ב"ח או כח הצמיחה של העששים אלא שחנפס האדם עצמה יאלו הפעולות ההן ואין בה שום הרבבה כמו שהוא בענין משל האור: (ג) שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד. פירוש שאינם שום אלא בקריאת האותיות במלת אור לבד כי כמו שנאמר על אור השמש אור כמו כן נאמר על אור הירח אור וכו' אבל בענין עצמם אינם שום כי לכל אחד יש סבה אחרת ואין להם שום דמיון זה לזה. וכן הוא גבי אדם שאין ענין כח ההכונה וההרגש והצמיחה שיש לאדם הוא ענין כח הכונה וההרגש והצמיחה עצמה שיש בב"ח ובעששים ואינם שום רק בשתוף השם לבד כי כמו שנאמר שם הון והרגש על האדם כמו כן נאמר על אור ב"ח אבל בענין עצמם אינם שום כי זה הוא סבת אנושי וזהו סבת בהמיו כמו שכתבנו וזמו שיתבאר לקמן במ"ד פרק כ"ט ע"ש, ועיין ברוח קו בביאור השמות כי שם נתבאר ענין שתוף השם כך, ועיין עוד מזה לקמן בפ"ל מזה המאמר: (ק) שגם שהוא אחד פשוט. שאע"פ שהוא אחד פשוט ואין בו שום רבוי אע"פ ימשכו ממנו וכו': (ר) המוחשים. שהם נראין בחוש:

כמו

אלו הכחות ועיין מזה לקמן במ"ד פ"ל: (ל) המוציא הראות. ע"י האור יוכל לראות כל מה שרואה לראות כי א"ל לראות כחושך: (מ) ושם מאמר. כלומר מלת אור: (נ) בהסכמה. בשם ור"ל כמו ששייך לומר על השמש מלת אור כמו כן שייך לומר מלת אור על הירח והנר ואין לאחד שום שייכות אל האור יותר מחברו: (ס) ובלי קדימה ואיחור. פי' המשל הזה שם רגל נאמר בתחלה בעלם ובחידוד על רגל האדם או שאר הב"ח לפי שהוא עומד עליו וא"כ תאמר שהרגל שהאדם עומד עליו נקרא רגל לכן נעתק אה"כ שם רגל ג"כ אל הכסף והספסל רצוני העץ שהכסף או הספסל נשען עליו נקרא ג"כ רגל מפני ששום זה לזה בענין העמידה וזהו קדימה ואיחור כי עקר שם רגל הוא נאמר מקודם על הב"ח ואה"כ נלקח ג"כ שם זה אל העץ שהכסף או הספסל נשען עליו ואלו לא היה נאמר שם רגל מתחלה על הב"ח לא היינו יכולין לומר אותו גם על הכסף משא"כ מלת אור הנאמר על הנר והשמש והירח אין בהם שום קדימה ואיחור כי כמו שיש שייכות לשם האור אל הארת הנר כמו כן ממש יש שייכות להארת השמש או הירח ואין לאחד שום שייכות יותר מעל חברו: (ע) שאין סבותיהן שוות. שהרי הארת מקום האחד הוא בא בסבת השמש והשני בסבת הירח וכו': (פ) אבל מנפש האדם ימשכו וכו' כמו שימשכו מנפש החמור וכו' עם שסבותיהם וכו'. פירוש כמו גבי אור הנר ואור השמש ואור הירח שהארתם היא אחת כי כמו שזה מאיר זה ג"כ מאיר מכל מקום מתחלפים הם בסבותיהם כמו שאמרנו כמו כן הוא גבי אדם אע"פ שתאמר

ענינים

ב"כ אצל ב"ח, ולא אמר פועל ההרגש אלא כנגד פועל הצמיחה עצמה שאין בו הרגש וכן בשכלים הנבדלים אין להם די אלא פועל ההשכלה לבד וק"ל:

היות נמשכות ממנו ית' פעולות רבות מתחלפות אין זה משה שחייבו רבו בו ית' ולזה מה שיותר אצל המעיינים לתאר השם בבמו אלו התארים המתחלפים מצד הפעולות המתחלפות אם במקבילים מתחלפים (ט) כמו כח הצמיחה בצומח וכח החיות בחי, ואם במקביל אחד כמו שיהיה חנוך ורחום פעם ונוקם פעם לאיש אחד בעצמו או לעם אחד בעינו וכיוצא באלו התארים המורים על הפעולות הנמשכות ממנו, ובעבור זה נאמר כי אף אם נתאר אותו בעצמו באיזה תואר מצד הפעל שראינו שנמשך ממנו, אין זה משה שחייב רבו בו, כי בשתארנו אותו בשם זה (ח) בבחינת הפועל הנמשך ממנו שהוא החיות לכל החיים לא יחייב זה רבו בעצמו ית', כי הכונה לומר כי לפי שאנו רואים החיים נמשכים ממנו נשפוט שעמו מקור חיים להמשיך החיות בכל החיים, ולזה הוא מה שנתארהו בשם זה כי מאמר הכתוב כי עמך מקור חיים גו' (מלכים ל"ו), וכן ג"כ נשפוט שיהא זה עמו מצד שאנו רואים כי באורו נראה אור כי הוא הנותן הכח לראות האור והוא המוציא הראות מן הכח אל הפעל וכן בכל השלכות אנהנו נשפוט שהם נמצאים אצלו מצד היותם נמשכים ממנו על דרך מה שאמר המפורר הנוטע און הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט (כס ל"ז), וע"ז הדרך כבר נתארהו בשם זה בבחינת הפעולות שאנו רואים שהם נמשכות ממנו בחכמה נפלאה וסוד גדול שזה יורה על המצא אצלו החכמה, ולפי זה כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד כל הפעולות המתחלפות שנראה אותן נמשכות ממנו מבלי שחייב זה רבו בעצמו, וכן כבר יתואר בתארים מתחלפים (ה) מצד יחסים מתחלפים והצטרפויות מתחלפות כמו שנאמר (ג) שהשם קרוב אל האדם או רחוק ממנו אמר הכתוב קרוב ה' לנשבר לב (מלכים ל"ד) רחוק ה' מרשעים (מנחם מ"ו) שאין הקרובה ורחוק אלא מצד האדם שהוא מתקרב אל השם או מתרחק ממנו, כמו שאמרו ר"ל ה' ה' אני הוא קדש שיהא אדם ואני הוא לאחר שחטא כלומר שאין השני בו ית' אלא באדם כי (ג) קדש שיהא יש לו יחס אחד אל השם ואחר שחטא יש לו יחס אחר שהוא מתרחק ממנו, כמו האילן שהוא קרוב לראובן פעם ורחוק ממנו פעם ולמזרח ראובן פעם ולמערב פעם (ד) ואין השני באילן אלא בראובן, (ה) או שאמר שהש"י הוא יוצר ופועל וסוף וארון וכיוצא בהם כי זה משה שלא יחייב רבו או שנוי בעצמו כמו שלא יחייב רבו בראובן (ג) אמרנו בו שהוא בן יעקב ואח שמעון ואבי חנוך ושותף נפתלי ובעל השור ובעל הבור שכל אלו בלי ספק הם תארים בלתי פחיתים רבו בראובן שאין הרבו בעצמו על ראובן אבל הם תארים מצד הדברים (ו) שיוחס אליהם או שישתתף אליהם, וכן יתואר בתארים מתחלפים בבחינות מתחלפות כמו שאמר באל ית' שהוא רוצה או חכם או יכול שאין הכונה לומר שיש בו (ז) תואר אחד בו יכול ותואר אחר בו רוצה ותואר אחר בו ברא ותואר אחר בו ידע מה שברא כמו שלא נאמר שיש בו תואר אחד בו ברא היסודות ותואר אחר בו ברא הגלגלים ותואר אחר בו ברא מלאכים ותואר אחר בו ברא האנשים שכל אלו פעולות מתחלפות וימשכו מפועל אחד (ח) כמו שאמרנו, אבל לפי שכל פועל שלם אי אפשר לו שיפעל איזו פעולה אם לא יוכל לפעול וידע לפעול וידע רוצה לפעול (ט) נאמר שהוא רוצה ויכול וידע ואלו בחינות מתחלפות בפועל שלא יחייבו רבו בו, על אלו הדרכים הוא מה שיתואר השם בתארים מתחלפים אם מצד הפעולות המתחלפות מצד המקבילים אם מצד.

שרשים

(ט) כמו כח הצמיחה בצומח וכו'. שאנו רואין שנותן הצמיחה לצומח והחיות לחי: (ת) בבחינת הפעל הנמשך ממנו. שאנו מבחיני' שפעולת החיות נא מתנו וכוח הוא החותך חיים לכל חי: (ה) מצד יחסים וכו'. המחבר עצמו נתאר והולך לזה נקרא יחס וליזה הצטרפות: (ג) שהשם קרוב אל האדם. עתה מפרש היחסים: (ג) קדש שיהא יש לו יחס אחד וכו'. שהוא קרוב אל ה' מצד שהוא נדון וחסיד במעשיו: (ד) ואין השני באילן. פ"י כי האילן לעולם הוא עומד במקום אחד כמו כן גבי

ענפים

[ג] אמרנו ט שהוא בן יעקב וכו'. מלשם שאין הנון חומה לראיה כי יש הפרש גדול בין אלו הצדדים והצדדים האלהים כי הצדדים האלהים אינם אלא נמצא שכלי ר"ל שאינם כ"א בשכל לבד ולא חוץ לשכל מתא"כ באלו הצדדים שהם חוץ לשכל ומשנות צמות לכן אלו הצדדים יחייבו רבו מה שכל הצדדים האלהים לא יחייבו רבו כלל כ"ל וכן הוא עיקר:

מצד הפעולות (י) המתחלפות בעצמם או מצד היחסים והצורפים שיצטרף אליהם או מצד הבחינות המתחלפות כי כל אלו אינם מהייבבים רבוי ב'ית' וכלם מותרים בחקן, והו' דרך התורה והנביאים בתארים שיחמו אליו ית', ואולם אם אפשר שיתואר השם (כ) בתארים מתחלפים מצד עצמו הנה זה מכה שנחקר עליו בעזרת הש"י :

פרק ט (ה) התואר שיתואר בו הדבר (ג) אינו עצם המתואר, אבל הוא (ג) ענין אחר מגיע לעצם (ד) חה כי התואר לא יסלם משיהיה אם ענין

עצמי ואם ענין מקרי, ואם היה ענין עצמי כאמרו האדם הוא חי מדבר אין זה תואר נוסף על העצם, אבל הוא כאמרו האדם הוא אדם כי האדם אינו דבר וזאת החיות והדבור (ה) חה אינו אלא באור שם כי התואר הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם (ו) ולא ירחיק שיתואר השם בתואר כזה אחר שאינו דבר נוסף על העצמות (ז) כי רבוי המלות לא יורו בהכרח על רבוי הענינים, אבל הם באור הבנת העצמות, כמו שאמרנו גשם נזון מרגיש לא יוסיפו אלו המלות רבוי (ח) על הבנת מלת החי. (ט) ואולם ראוי שתדע שאי אפשר שיתואר הש"י בשני דברים על שהם בו עצם כחיות והדבור באדם (י) ולא בדבר אחר על שהיא בו חלק עצם, (כ) שא"כ יהיה הש"י מורכב מב' דברים, וכבר בארנו שהוא ית' פשוט בתכלית

הפשוטות

שרשים

(י) המתחלפות בעצמם. בעצם המקבילים כמו שאמר לעיל שיהיה מנין ורחום פעם ונוקם פעם לאיש אחד נעצמו וכו' (כ) בתארים מתחלפים מצד עצמו. מצד הש"י עצמו :

פרק ט (ה) התואר שיתואר בו הדבר אינו עצם המתואר. פירוש

הסדר נותנת שיהיה כך, וכן הוא כהיה צמורה בפנ"א מח"א ו"ל וזה כי הענין מושכל ראשון והוא שהתואר בלתי עצם המתואר וכו' עכ"ל, עקרי דברי המחבר שפירק זה הם מובאין בפנ"א ונ"ב מח"א למורה : (ג) אינו עצם המתואר. התואר אינו עצמות הדבר המתואר בתואר זה : (ג) ענין אחר מגיע לעצם. התואר הזה הוא כוספה על עצמות הדבר ומאחר שהוא כוספה הוא דבר מקרי למתואר, כן הוא צמורה בפנ"א הנוכח וכן משמע בלשון המחבר בסמוך שאמר אם ענין עצמי ואם ענין מקרי וכו' : (ד) וזה כי התואר לא ימלט וכו' . עתה בא לפירש הסדר הנזכר : (ה) וזה אינו אלא ביאור שם וכו'. כנ"ל ור"ל זה שאמרנו חי מדבר אינו אלא כדי שש"י יבואר מלת אדם ולא שהוא ענין נוסף, כן משמע צמורה בפ' הנזכר וא"כ מאחר שלא חזינו שום תואר עצמי כ"א מה שהוא ביאור לשם וע"ז אינו נופל לשון תואר בלתי מורה בהצדקה ובחקל מן הלשון כי ענין תואר מורה בהכרח על הדבר המגיע לעצם כמו מזה תארו בתואר בני המלך וכמה דעות ולא מצינו בזה מקום שיהא הכתוב מכנה העצם עצמו בשם תואר ולכן כל מה שהוא נקרא תואר בלתי הוא אינו כ"א ענין אחר מגיע לעצם, וזה שהוסיף המחבר בלשונו ואמר עוד פעם אחרת כי תואר הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם אע"פ שלכאורה נראה שזה דברי מותר כי דברים אלו הם נזכרים לפני זה בסמוך כמה שאמר אין זה תואר נוסף על העצם, אלא להורות לנו בזה מה שאמרנו וסאלו בא לומר מאחר שתואר חי מדבר הוא עצם המתואר אם כן אינו נקרא תואר בלתי

וכן

הפשיטות. (ב) אבל כבר יתואר באיזה תואר ע"ד שיהיה התואר ההוא באור לשם הנקרא בו
זה לא יבא אלא כשיהיה התואר ענין עצמי מבאר לעצם המתואר כמו שנאמר שהמציאות
הראשון הוא מהחייב המציאות הוא האמת הנמור שכל זה הוא באור שם מהחייב המציאות
כמו שיבא בבואור שם האמת (לקמן נפרק כ"ז מה המאמר) ואם היה התואר ענין מקרי הוא
סבואר (מ) שהוא נמנע משיתואר בו ית', וזה לפי שהמקרה (נ) יצטרך אל נושא (ס) כי המקרה
אינו עומד בעצמו ויהיה לפי זה יחס ית' עצם נושא המקרים, (ע) ואם קיום העצם מחייב
עצמותו הוא בזולת המקרים (פ) הנה המקרה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא, (צ) והעצם
מחייב המציאות, יהיה א"כ השי"ת מורכב מב' דברים מחייב המציאות ואפשרות המציאות
ויהיה מצד שהוא מחייב המציאות עלה ומצד שהוא אפשרי המציאות עלול ויהיה עלה ועלול
יתר (ק) עם היותו עצם עומד בעצמו (ר) וזה חלוק בלתי אפשרי. (ש) ואם אין קיומו וחייב
עצמותו בזולת המקרה הנה המקרה א"כ מחייב המציאות והעצם הנושא אותו מהחייב המציאות
ויהיה א"כ שני נמצאים מחייבי המציאות או נמצא אחד מהובר משני ענינים שהם העצם
המקרה, וכל זה (ת) כמה שנתבאר במלול. ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיתואר השי"ת בשום
תואר לא עצמי ולא מקרי, וזה ממה שיחייב סלוק התארים מהשי"ת אלא כה ית' יהיה ע"ד
הבאור לחיוב מציאותו כמו שאמרנו. (ה) ואולם שהוא מחייב שימצאו לו תארים כה הנה זה
יתבאר אמתתו ע"ד הדרך, וזה כי הוא מן הידוע לפי המופתים שכתבנו כי להיותו ית' מחייב
המציאות ראוי שיהיה אחד (ג) שאם לא כן לא יהיה מחייב המציאות והוא מבואר שהאחרות
בבל דבר תואר נוסף על העצמות (ג) שאם היה ראובן אחד במה שהוא אדם לא היה אפשר
שיתואר הסוס והאילן באחרות אחר שהאחרות הוא מהות ראובן ולא היה אפשר שיתואר
הלובן בשמות אחר ולא ההכחה בשמות אחר. אבל בלי ספק האחרות ענין נוסף על העצמות.
ואחר שהאחרות דבר נוסף על העצמות והשי"ת לא יתואר בשום תואר כמו שבארנו אלא כה
שהוא

ישרים

כי נפת שיצב האדם יפקד תמנו במהרה וכן
להפך וכן הוכרח המחבר להניח זה המופת בחלוקה
זו, ומ"ש ואם העצם מחייב עצמותו הוא בזולת
המקרים כוננו על המקרה הנפרדת מן הנמצא :
(פ) הנה המקרה אפשר שימצא. פי' מאחר שהמקרה
צריך לר"א שינוע עליו א"כ אין חיוב מל"א
המקרה בעצמו כ"א בזולתו ולכך המקרה הוא
אפשר המציאות : (צ) והעצם. פי' העצם הנושא
את המקרה הוא מחייב המציאות בעצמו כי אין
קיום העצם תלוי בזולתו ויהיה א"כ השי"ת מורכב
זכו : (ק) עם היותו עצם עומד בעצמו. אע"פ
שקיום עצמותו ית' הוא בעצמו ואינו תלוי בזולתו
מ"מ מצד המקרה יהיה אפשר המציאות וזה א"כ :
(ר) זה חלוק בלתי אפשרי. כלומר זהו נגד
האמת ומן הדברים הנמנעים ובלתי אפשרים
הוא : (ש) ואם אין קיומו וכו'. זהו כנגד המין
הנ' מהמקרה והוא המקרה שהוא תמיד ובלתי
נפרד לעולם מדבר הנמצא בו : (ת) מזה
שנתבאר במלול. כי א"כ להיות נ' מחייב המציאות
ולא שום חבור ענינים אלא השי"ת לפי שהוא א'
הפשוט בלי שום הרכבה כמ"ש הכל למעלה :
(ה) ואולם שהוא מחייב שימצאו לו תארים מה.
פי' שם תארים באת : (ז) שאל"כ לא יהיה
מחייב המציאות. כמ"ש לעיל כמופתים : (ג) שאם
היה ראובן אחד בזה שהוא אדם. פי' שאם היה
ראובן מתואר בתואר האדם ממעט שהאחרות
הוא עצמות ומכוח האדם א"כ א"כ לתאר הסוס
או האילן בתואר האדם ולומר עליו זכ' סוס אחד
או אילן אחד מאחר שהאחרות סא מחייב האדם
אכל

וכן אם יתואר האדם בחלק העצם דהיינו בסוג
או בהכלל כאמרך איש חי הוא הסוג או איש
מדבר והוא ההכלל וזה ג"כ נמנע שיתואר בו ית'
לפי שהסוג א"א מוולת ההכלל ולא ההכלל מוולת
הסוג וא"כ אם יתואר השי"ת בא' מהם תביא מחותו
מורכבת מסוג והכלל כי א"כ לאחד זולת חבירו
ואם כי יהיה לו גדר וסבות קדמות מהנבילות
ומגדירות אותו חלילה וזה שקר מוחלט כמו
שאמרנו כי אין להשי"ת שום סבות קדמות ולא
גדר, כן הוא מתואר במורה ב' הוכרח אף שאין
זה מתאפשר לו וע"ש בפי' האפודי ורש"ט : (ל) אכל
כבר יתואר. אכל כבר אפשר שיתואר השי"ת :
(מ) שהוא נמנע משיתואר בו ית'. שא"כ לאחד
בשום דבר מהגדרים לתאר אותו בתואר זה כמו
שמתאר והולך : (נ) יצטרך אל נושא. אל איזה
דבר שיוכל המקרה לנוח עליו : (ס) כי המקרה
וכו'. כי א"כ המקרה להיות בעצמו והמשל כזה
מראות הכנע כגון שחור לכן אדום וכן יושב עומד
וכיוצא בזה נקרא דבר מקרי, והמקרים אלו
א"כ להם להיות מבטלי שיטתו על דבר אחר כי
א"כ למראות לעמוד בעצמם, וכן בענין העמידה
והישיבה א"כ להיות בעצמם כ"א שיצב או עומד על
דבר אחר : (ע) ואם קיום העצם מחייב עצמותו וכו'.
דע כי המקרה שני מינים, המין הא' מקרה מתמיד
ובלתי נפרד לעולם מדבר שהוא נמצא בו כשהוא
שאינו נפרד מן העורב כי כשהוא הוא תמיד
נח על העורב וא"כ להפך תמנו וכחוס שאינו
נפרד מן האש לעולם. והמין השני הוא מקרה
שימצא נפת אחד ויפקד נפת אחרת כיושב ועומד

שהוא באור שם בלבד צריך שנבאר על איזה צד יאמר עליו ית' שהוא אחד כי ענין האהדות הנאמר עליו ית' איננו כשאר התארים המיוחדים אליו יתברך כצד פעולותיו, ואחר שנבאר זה באהדות נדבר על שאר התארים על איזה צד אפשר שיוחסו אליו יתברך:

פרק י' (ה) שם האחד אמנם יאמר (ג) על הרבר שהוא נותן יחוד והבדלה לנמצא מוולתו. ולזה יפול שם האחד (ג) על אישים רבים מתחלפים בעבור היותם מסכימים בענין אחד (ד) ויחדם (ה) ויובדלו באותו הענין מוולתם, הן שיהיה אותו הענין מקרי כמו עם אחד ושפה אחת (נלשתי י"ה), כי בעבור היותם מסכימים בדבר אחד מקרי כדת בישימעאלים והשהרות בכושיים נאמר בהם שהם עם אחד להיותם משתתפים בענין אחד מקרי (ו) יבדלים מוולתם, והן שיהיה אותו הענין עצמותי כמו שנאמר (ז) כי ראובן ושמעון אחד באנושיות והאדם והסוס (ח) אחד בחיות כי יאמר בהם שם האחד להיות בהם ענין אחד עצמותי יבדלים מוולתם (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיוחד ייתדרו מוולתם יותר (י) יהיה יותר אמתו בשם האחד. ולזה יהיה ענין האחד יותר אמתו על ראובן (כ) עם היותו מורכב מאברים רבים מתחלפים במין (ל) נראים לחוש מאשר הוא על עם אחד (מ) ויותר אמתו מזה הוא האחד הנאמר על הבשר או על העצם או האבר האחד (נ) הבתרמה החלקים (ס) אינ"פ שהוא מורכב מיסודות מתחלפים לפי שיקשה הפרדתם ואינם מושגים לחוש יצדק עליהם יותר שם האחד, ויותר אמתו מזה בשם האחד (ע) היסוד הפשוט שאי אפשר לחלקו אל החומר והצורה אשר מהם הורכב (פ) אלא בשכל (צ) ואין אחד מהם מושג ברוש נפרד, והיותר אמתו בשם האחד (ק) השטח, והיותר אמתו בשם האחד הוא (ר) הקו שהוא מרחק אחד בלבד

ואינו

שרשים

ראוי לומר עליו שם האחד ממה שהוא נאמר על עם א' שהם רבים וכל א' הוא מורכב ג"כ מאברים רבים: (ל) נראים לחוש. כגון יד פה רגל וכיוצא בזה: (מ) ויותר אמתו מזה. עוד תמצא ענין אחר שפי' נעשה הכדל שיותר ראוי לומר עליו שם הא' מאשר על איש אחד: (נ) המתמחה החלקים. פי' כי אינ"פ שתחלוק הכשר לכמה חלקים אינ"פ יהיו כל החלקים דומים זה לזה שהרי טולס כשר ואם כן בשעה שהיו כל החלקים בהתיקה אחת אינם ניכרים כ"כ כמו בני איש שלם כי אינ"פ שאינו נחלק וכל חלקיו הם מחוברים יחד אינ"פ הם ניכרים שהרי העצמות בפני עצמם וסגידן בפני עצמן והכשר בפני עצמו וכיוצא בזה מאשר האברים הניכרים כל א' וא' בפני עצמו כמו יד ורגל ועין וכו' ולזה הוא יותר ראוי לומר על הכשר לבד או על העצם לבד שם האחד מאשר הוא נאמר על איש שלם: (ס) אינ"פ שהוא מורכב. אינ"פ שהכשר או העצם הם ג"כ מורכבים מ"מ ראוי לומר עליו שם הא' לפי שקשה להפריד הרכבתם וכו': (ע) היסוד הפשוט. כל א' מד' יסודות ארמ"ע בפני עצמו: (פ) אלא בשכל. כי א"ל לחלק אותו בחלוקה מחשית הנראה לחוש כלל רק הוא אפשר לאייר חלוקן במחשבה: (צ) ואין אחד מהם מושג בחוש נפרד. כי אינ"פ שתחלק את היסוד הפשוט במחשבה מ"מ א"ל להשיג כל א' מהחלקים בחוש. מא"כ בני כשר או עצם כי אינ"פ שקשה הפרדתם מ"מ אחר שמת האדם כלכו ממנו ג' היסודות אר"מ ואינו נשאר אלא רק הנוץ שהוא יסוד העפר א"כ ניכר הוא בחוש קצת הפרדת הרכבתו: (ק) השטח. כל דבר שיש לו אורך ורוחב ואין לו גובה נקרא שטח והוא מלשון נשטח על פני הארץ כזה: (ר) הקו שהוא מרחק א' בלבד. כי אין לקו

סב

אכל מאחר שאנו מתארים הסוס והאילן וכיוצא בו בשם האחד כמו שאנו מתארים את ראובן או אדם אחר בשם אחד א"כ האחדות אינו עצמות ראובן אלא הוא ענין נוסף על העצמות:

פרק י' (א) שם האחד וכו'. כ"ז נחבאר במאמר ט' ממה שאמר הטבע בניאור

לאבן רש"ד: (ב) על הדבר שהוא נותן יחוד והכדלה. פי' על כל דבר שהוא נדל באיזה ענין מכל שאר הדברים נאמר עליו שם האחד: (ג) על אישים רבים וכו'. כלומר אינ"פ שהם רבים ומתחלפים בענינים מ"מ נאמר עליהם שם האחד בעבור היותם וכו': (ד) ויחדם. וזה הענין שהם מסכימים עליו גורם להם שיהיו נקשרים ונאחדים יחד. ובקצת ספרים גורם ויחדם נב' יודי"ג ור"ל שלכך הם מסכימים על ענין זה כדי שפי' יהיו נקשרים ונאחדים זה בזה והוא עיקר: (ה) יובדלו בראותו ענין מוולתם. וע"י הענין הזה הוא ניכר ההכדל יש בינם לוולתם מן הנמצא' כמו שמבאר והולך. (ו) יבדלים מוולתם. פי' הענין המקרי כזה הם נבדלים מוולתם: (ז) כי ראובן ושמעון אחד באנושיות. כי עצמות שניהם שוב באנושיות: (ח) אחד בחיות. כי כשם שהחיות הוא עצמותו של אדם כן הוא עצמותו הסוס: (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיוחד ייתדרו מוולתם יותר. פי' כל מקום שתראה איזה ענין שעל דו נעשה היחוד והכדל ויהיה הכדל ויחודו יותר ניכר מכל שאר הענינים העושים ג"כ יחוד והכדל בין דבר לדבר. וז"ל ויחדו מוולתם יותר: (י) ויהי יותר אמתו בשם האחד. פי' ויהי יותר ראוי לומר עליו שם האחד מעל כל שאר הכדלים וכמו שמבאר והולך: (כ) עם היותו מורכב וכו' על עם אחד וכו'. אף על פי שהוא מורכב מאברים רבים מ"מ יותר

(ז) ואינו מחובר מדברים יותר אליהם לא בפועל ולא במחשבה כיסוד הפשוט אל היותר והצורה וכשמה אל האורך והרוחב, אבל הוא מרחק אחד פשוט יוברל בזה מכל הנמצאים ולא ישתתף לו בזה וזולתו, וס"מ אין אחדות הקו אחדות גמורה (ח) לפי שכבר יחלק אל קשתיו ואל ישר ויחלק כל קו (ט) שתרמוזו אליו אל חלקים קטנים יקרא כל אחד מהם קו. והיותר אמתי ממנו בשם האחד הנקודה שלא תחלק (י) לא בפועל ולא במחשבה והיא נבדלת מזולתה מן הנמצאים ולא ישתתפו בדבר (יא) אלא שהיא בעלת מצב, ובעבור זה אין זה אחדות גמורה אחר שישתתפו לה במצב נמצאים אחרים. והיותר אמתי בשם האחד הוא האחד המספרי שאינו בעל מצב ולא ישתתף לו בזה וזולתו מן הנמצאים (יב) אלא שאין מציאותו מציאות אמתי (יג) בפעל אלא במחשבה, ולזה כבר השיג המחשבה קבוץ רב כאלה האחרים שזהו גדר המספר (יד) שהוא קבוץ האחרים, ולזה הוא מבואר שאף זה איננו אחדות גמורה אחר שאינו נותן יחוד והבדלה (טו) לנמצא מה בפעל כזולתו מן הנמצאים ואפשר שיושכלו אחרים רבים ממנו, והאחדות הגמורה היא אשר נותנת יחוד והבדלה מכל מה שזולתו לנמצא מה שהוא נמצא בפעל שאי אפשר שיושכל עמו וזולתו דומה לו. ואחר שאין בנמצאים נמצא שלא ישתתף עמו וזולתו (טז) בדבר שלא ישהו לו דבר זולת השי"ת, מבואר שאין בעולם מי שיכול עליו שם האחד שיהיה מובדל מכל מה שזולתו באמתות אלא האלה ית', לפי שהוא לבדו מחוייב המציאות, וכל הנמצאים זולתו אפשרי המציאות וישתתפו זה לזה באפשרות המציאות ואין מי שישתתף לו בחיוב המציאות ולא בדבר מן הדברים (יז) ואפי' בשם הנמצא בלבד, כי כבר בארנו שא"א שיהיו שני מחוייבי המציאות ושאין אפשר לשכל לציירם שיהיו שוים מכל אופן ושהמציאות יאמר עליו ית' ועל זולתו בשתוף השם, ואם כן אחדותו ית' אחדות גמורה שלא ישתתף לו שום נמצא ולא ישהו אליו בשום דבר. ואחר שהתבאר שהאחד באמתות יאמר על הנמצא שלא ישהו אליו ולא ידמה אליו דבר והתבאר שמחוייב המציאות שנתאמת מציאותו במופת אין דומה לו ולא ישתתף לו שום נמצא (יח) בענין מן הענינים הוא מבואר שהוא האחד הנאמר עליו ית' כאלו (יט) הוא ענין שוללי (כ) ולא ענין חיובי, ולזה לא יתייב רבי

שרשים

(ג) אלא שהיא בעלת מצב. ע"כ צריך האדם לצייר בשכלו שהיא עומדת על אחיזה דבר: (ד) אלא שאין מציאותו. אלא לפי שאין וכו': (ה) בפעל. בהרגש החוש: (ו) שהוא קבוץ האחרים. כשאומר במספרי שנים ר"ל ב' אחדים וכן ג' היינו ג' אחדים וכן כשאומר אלף היינו אלף פעמים ג' וכיוצא בזה עד אין מספר וכו' המספר אינו אלא קבוץ האחרים: (ז) לנמצא מה בפעל. לאיזה נמצא שהוא בפועל: (ח) בדבר. בשום דבר: (ט) ואפי' בשם הנמצא בלבד. פי' אפי' ששם הנמצא שם הנמצא על השי"ת לומר שהשי"ת הוא הנמצא כמו כן נאמר שם הנמצא על האדם לומר שהאדם הוא הנמצא וכיוצא בזה על שאר הנמצאים. מ"מ אינו נאמר בשניהם על אופן א' אלא על דרך שנתבאר לקמן בפ"ו ובפ"ח מזה המאמר וז"ש אפי' במספר ושמהמציאות יאמר עליו יתברך ועל זולתו בשתוף השם ר"ל שנה' שם המציאות על השי"ת ועל זולתו בשם אחד אבל יש הבדל ביניהם. וע"ל בפ' המוכר כי שם מבואר ככל דבר היטב ועיין ג"כ בפ' ג"כ ח"א למורה. וענין שותף השם עיין פירושו לעיל בפ"ח מזה המאמר: (י) בענין מן הענינים. בשום ענין: (כ) הוא ענין שוללי. כלומר ענין סלוק והוא מלשון שלל ור"ל מה שאינו מתארים אותו ית' בשם האחד הוא כדי לשלול ממנו הדבריו וכאלו יאמר אין בו שום דבריו כי הוא מסולק ומובדל ממנו. ועיין במורה פ"ו וז"ל ח"א כי שם מבואר זה דבר היטב ע"ש: (ל) ולא ענין

אם אורך ואין לו לא נוצה ולא רוחב כזה: — (ט) ואינו מחובר מדברים יותר אליהם. נראה שהוא מלשון ומטר לא נחק ארצה ופירש"י ומטר לא הינו וגו' ור"ל שאין הקו הזה יגיע לדברים אלו הנאמרים על השטח או על היסוד הפשוט ואינו מחובר מהם לא בפועל וכו' וז"ל אליהם ר"ל אל הדברים הנאמרים על היסוד הפשוט והשטח, והכל שב אל ואינו מחובר וכאלו אמר ואינו מחובר מדברים ואינו יותר כלל אליהם. ויש מוחקין עובת יותר וגורסים מרמו אליהם ולקוחין לראיה מ"ש המחבר אפי' במספר ויחלק כל קו שתרמוזו אליו וכו' אבל לא מציאתי בשום ספר עקרים גירסא זו: (ת) לפי שכבר יחלק אל קשתיו. כזה — ואל ישר כזה — ור"ל מאחר שכול פסל לעקס את הקו ולעשות אותו כמו קו קצת ופסל לעשות ממנו קו ישר וא"כ אין זה נקרא אחד כי אפשר לעשות אותו על כמה פנים: (א) שתרמוזו אליו. כלומר שתרצה אותו והוא מלשון הפילוסופים: (ב) לא בפעל ולא במחשבה. לפי שאין בה שום ממשות. ונראה אם היה באפשרות שנתבא הנקודה אחת ליודי חלוקה הן בפועל הן במחשבה לא היתה נקראת נקודה וכן כתב הר"ר יצחק ישוראל בפי' יסוד עולם שלו מאמר ראשון פ"ב שער ז' והא"י הביאו ב"כ בפ' זה. וז"ל שם דע כי הנקודה הוא דבר שאינה מתחלקת כלל ואפילו במחשבה ולא מכני דקותה לבד אלא מפני שאינה ראויה לכך הואיל ואין לה שום מדה ולא שיעור ולא שום התפשטות בעולם אלא ממש עכ"ל, והמופת ע"ז ע"ש בפרק המוכר:

רבו בעצמותו ית'. וזה שנתבאר בתורה בפירוש שמע ישראל ה' אלהיו ה' אחד (דברים ו') כלומר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו (מ) רצה לומר ממציא כל הנמצאים והוא המופת הראשון שכתבנו יתחייב שיש מחייב המציאות הוא לברו עלת הכל ואין לו דומה בזה כמו שאמר הכתוב ואל מי תרמיני ואשה (ישעיה מ') כי כולם הם עלולים וזולתו (ג) בן מצד עצמו הוא אחד ואין שני דומה לו ואין זולתו מהויב המציאות [ה] ורמו אל המופת השני שכתבנו, וכאלו נתבאר בזה שענין האחדות הנאמר עליו יתברך הוא ענין שוללי לא ענין חיובי, ולזה לא יתחייב רבוי בעצמותיו לפי שאינו תואר נוסף על העצמות :

פרק י' א' (ה) הנמצאים יחלקו (ג) חלוקה ראשונה אל שני חלקים אל נמצאים (ג) עומדים בעצמם ואל נמצאים (ד) עומדים בזולתם, והעומדים

שרשים

פרק י' א' (ה) הנמצאים יחלקו וכו'. **אחד**

שנתבאר בפרקים

דלפני זה שא"ל לתאר את הש"י מדר עצמו בשום

תואר עצמיו אלא מה שהוא ניאור שם כלכל

ותואר האחדות הוא ענין שוללי ולא ענין חיובי

וטעם מכל זה הוא כדי שלא יחייב שום רבוי

והוספה בעצמותו יתברך, וכרזה עתה לבאר עוד

בפרקים אלו על איזה אופן יבא השתכללות הרבוי

מן הש"י עם היותו אחד הפשוט בתכלית הפשטות

כלי שום הוספה. ולעורך קושא זו הוכרז בתחלה

להניח הנחה זו כדי שעל ידה תתבאר הקושא

יותר כמו שאמר אח"כ ואחר שהרבו בנמצאים

מושלל ומחוש וכו'. ועיין מזה בסמוך בענינים :

(ג) חלוקה ראשונה. כלומר שאנו רואין שהנמצאים

כללם הם בחלקו על ג' חלקים המנוגדים אח"כ

ולפי שכל חלק כבני עצמו יהיה אח"כ ג"כ נחלק

לכמה חלקים לכך נקרא חלוקה זו חלוקה ראשונה :

(ג) עומדים בעצמם. שיש להם קיום ועמידה

ע"י עצמן בלי שום צירוף דבר אחר עמם :

(ד) עומדים בזולתם. שאין להם קיום כי אם

ע"י דבר אחר שיטח עליו כמו שנתבאר וכו' :

כתקריים

ענפים

פרק י' א' (ה) רמז אל המופת השני שכתבנו. עיין פירושו בשרשים. והא"י פ' ז"ל ר"ל כי אחר שנעשה

מופת על חיוב מציאותו נעשה ג"כ אח"כ ממילא המופת על אחדותו שאלו לא היה אחד לא היה

מחייב המציאות בעצמו כמו שמוצא במופתים וזה אחרו במופת השני כי מן מופת מציאות השם מסתפק

ונובע אח"כ מופת האחדות עכ"ל. מי שיש לו עינים לראות ולב להבין וחדק לפעם יראה ויבין שפירוש זה

אינו אמתי ולא יסוד דעת המחבר כך מעולם ולשון המחבר אינו סובל פ' זה כי לפי פירושו ז"ל מ"ש המחבר

והוא המופת הראשון אינו ר"ל דוקא המופת שהזכיר המחבר בתחלה והוא לעיל פ"ד אלא אפילו

המופתים האחרים ג"כ נקראו לפי פירושו מופת ראשון לפי שכלל א' מהמופתים נתאמה בהם ג"כ אמונת

האחדות אחר שנתאמה מציאותו יתברך ואם כן הדברים אלו שפ' נתאמה מציאות השם הם נקראים לפי

פירושו מופת ראשון כנגד האחדות המסתפק ג"כ מן המופת הזה ואותו הדברים המורכב על האחדות הם

נקראים מופת שני, ואינו כך במשמע מתוך לשון המחבר שאמר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו ר"ל מציא כל

הנמצאים וכו' משמע בהדיא שכונתו על המופת שהזכיר הוא בתחלה והוא המופת שמכר לעיל בפ"ד. ועוד

דלפי פירושו לא ה"ל רמז אל המופת השני כי דברים אלו המורים על האחדות הם אינם כ"ל דברים

המסתעפים ונובעים מן מקור הדברים הבאים על המופת דמציאות השם ותמילא הם באים וכמ"ס האלה יעקב

בעצמו בפי' ח"ל כי אחר שנעשה מופת על חיוב מציאותו נעשה ג"כ אחר כך ממילא המופת על אחדותו וכו'

כי מן מופת מציאות השם מסתפק ונובע אח"כ מופת האחדות עכ"ל. א"כ לא שייך אותן הדברים המורים על

האחדות לקרות בשם מופת כי מלה זו מורה על שהם מופת בפני עצמם, ויעוד לפי מה שדקדק המחבר

בלשונו ואמר והוא המופת הראשון שכתבנו יתחייב שיש מחייב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה

וכו' משמע בהדיא שכונתו למר שמציאותו ית' ואחדותו הכל הוא כלל במופת אחד על שניהם אחר מופת

והעומדים בזולתם הם (ה) כמקרים העומדים בגשמים (ו) והצורות שמציאותם בחסרים :
 העומדים בעצמם ג' חלקים, החלק הראשון (ז) הגשמים והוא היותר פחות שבהם, והחלק
 השני (ח) השכלים הנבדלים (י) שאין להם התלות בגשמים, והחלק השלישי הנפשות שהן
 חלק ממוצע בין שני אלו כי הן נתלות בגשמים (כ) מין מה מן התלות (ל) כי הן תקבלנה
 רושם והפעלות מן השכלים הנבדלים ותפעלנה ותעשינה רושם בגשמים וכאלו הן ככונעות
 במדרגה בין הגשמים והשכלים הנבדלים, ואחר שהרבו בנמצאים מושכל ומוחש ראוי שנבאר
 (מ) [א] איך אפשר שימצא הרבוי מן הסבה הראשונה עם היותו אחד בתכלית הפשוט ואופן
 המצא הרבוי ממנו הוא על זה הדרך כי אחר שאנחנו נמצא מיני הגשמים שהם (נ) עשרה אי
 תשעה בהכרח (ס) והט' מהם שמימיים והעשירי הוא החומר אשר בתוך (ע) מקוער גלגל הירח
 והט' השמימיים הם חיים ויש להם (פ) גרמים ונפשות (י) שהם פועלים ורושמים במציאות
 (ק) בראיה שהם בתנועותיהם ונפשותיהם לצפן ולדרום יסדרו עניני הבעל חי וחקנו חיותם
 באופן נאות לקיום מינם (ר) ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי ועל כן נאמר שהם
 חיים

שרשים

רושם והפעלות וכו'. לפי שהנפשות חקלים השפע
 מן השכלים הנבדלים ואחר שנפעלו ונקלו מהם
 השפע נותנין אותן השפע אחר כך לגשמיים וזו
 שאחר ותפעלנה ותעשינה רושם בגשמים וכו' :
 (ת) איך הפסד שימצא הרבוי וכו'. אין עקר
 כונת המחבר כאן לבאר הקושי היות אפשר וכו'
 שזכו כבר נתבאר לעיל בפ"ה מאמר זה ע"ש, אלא
 עיקר כונת המחבר בכאן לבאר על איך אופן יצא
 השתלשלות הרבוי מהש"ו ו"ש אח"כ ואופן הנמצא
 הרבוי הוא וכו', ועיין בענפים : (ג) עשרה או
 תשעה בהכרח. לפי סדר המולות שהם שנים
 חכיל ועוד גלגל הכוכבים הנקרא גלגל המולות
 וגלגל היומי היו ע"ו והגלגל היו"ו הוא ג"כ נתבאר
 בסמוך בתוך דבריו : (ס) והט' מהם שמימיים .
 כלומר תשעה מהם הם רקיעים : (פ) מקוער גלגל
 הירח. שמתחת גלגל הירח ואחר לשון מקוער כי
 גלגל הלכנה הוא למעלה מראשו כקערה הפוכה
 על פיה : (פ) גרמים. גופות : (צ) שהם פועלים
 ורושמים. פי' ע"י שיש להם נפשות הם פועלים
 וכו' : (ק) דרמים. כלומר הראיה כי על ידי
 הנפשותיהם הם מתנועעים וגושים לזמן ולדרום
 וכו' : (ר) ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי .
 פי' מאחר שהם מסדרים עניני הכ"ח ע"כ היותר
 נאות עד ע"ש זה יושפע להם החיות ש"ח שהם
 עצמם חיים כי לולא שהם עצמן חיים לא היה אפשר
 להם

ענפים

ראשון וכמו שתמצא כך בהדיא לעיל במופחים שהרי בכל מופת בפני עצמו שנתאמת מציאותו יסבך מיד נתאמת
 גם כן על ידי המופת הזה בעצמו אחדותו יסבך. לכן נראה כמו שפירשתי בשרשים הוא נכון והאריכות
 בזה הוא ללא צורך דווקא, וההכרח המביא את המחבר לפרש זה בכחוב בזה הדרך ר"ל שקשה לו ל"ל שני פעמים
 השם של הויה הוה ליה לומר שמע ישראל ה' אלהינו אחד ותו לא :

פרק יא [א] איך אפשר שימצא הרבוי וכו'. ואין להקשות הא היתר זה הספק כבר התבאר לעיל בספר
 ח' מזה המאמר ע"ש. וי"ל לעיל בפ"ח לא התבאר כי אם היתר על הספק הנופל על
 הרבוי והוא היות אפשר שימצא הרבוי מהש"ו שהוא אחד פשוט, ואחר דרך כלל שהוא אפשר ע"ד שמימי
 בפועל כצבע ובפועל בדרון. אבל מ"מ איכות האפשרות מהמלא הרבוי בפרטו השתלשלות בזה אחר זה על
 איזה צד ואופן יצאו אל המציאות מהאחד הפשוט זה לא נתבאר למעלה, וביחוד קודם בריאת העולם שלא
 היה עדיין שום דבר מוכן וכו' אפשר שיהיה זה ממש כמו שהוא בפועל בטבע ובפועל בדרון כי הם אינם
 יכולים לפעול פעולותיהם המתחלפות כי אם בהיותם המקבלים מוכנים להם כבר, כי האש שהוא פועל בטבע
 ח"א

(ע) חיים משכילים משיגים הדברים המסודרים מהם, וזה הרבוי א"א שמצא מן האחד הפשוט אלא בשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה מסציוותה הפשוט בתכלית הפשיטות שכל אחד הוא העלול הראשון שהוא נמצא עומד בעצמו ואינו גשם (ח) ולא מוטבע בגשם והוא התחלת הרבוי, לפי שהעלול הזה יושכל בו רבוי (ה) בצד מה כי יש בו שני מיני השכל כי ישיכל את עצמו ואת התחלתו, ובמה (ג) שישכיל מהתחלתו שהוא פשוט יושפע ממנו שכל אחד, ובמה שישכיל את עצמו שיש בו ב' ענינים בהכרח, האחד היותו משכיל שהוא שכל פשוט, והשני היותו משכיל שהוא אפשר המציאות בעצמותו אחר שמציאותו (ג) נתלה בוולתו יושפע ממנו גפש הגלגל (ד) וגרמו כי במה שישכיל מעצמו שהוא שכל פשוט שהוא כושכל חשוב יושפע ממנו גפש הגלגל, ובמה שישכיל שהוא אפשרי המציאות יושפע ממנו גרם (ה) הגלגל החלק המניע התנועה היומית. וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי, וגפש (ו) גלגל הכוכבים הקיימים וגרם הגלגל (ז) ע"ז הדרך. וכן מן השלישי יושפע שכל רביעי וגפש גלגל שבתאי וגרמו, ומן הרביעי שכל חמישי וגפש גלגל צדק וגרמו, ומן השכל החמישי שכל ששי וגפש גלגל מאדים וגרמו, ומן הששי שכל שביעי וגפש גלגל חמה וגרמו, ומן השביעי שכל שמיני וגפש גלגל נוגה וגרמו, ומן השמיני שכל תשיעי וגפש גלגל כוכב וגרמו, ומן התשיעי שכל עשירי וגפש גלגל התשיעי שהוא גפש גלגל הירח וגרמו, ומן העשירי יושפע חומר כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם, והשכל העשירי הזה הוא (ח) שיקראוהו שכל הפועל, והוא סבואר שכל אלו הגרמים (ט) מתחלפים במין בהכרח להיות עלותיהם מתחלפות (י) כהתחלף העלול לעלה, וכמו שיתחלף חומר כל מה שתחת גלגל הירח לחומר גלגל הירח להיות עלותיהם מתחלפות (י) שדאחד עלה והאחר עלול כן יתחלפו כל הגלגלים האחר טרם לאחר

שרשים

זהס ו' כוכבי לכת שז"ס חנכ"ל כמו שזכרנו למעלה. ומהלכם וסיבובם מהגלגלים אלו כל א' הוא משונה מחבירו כי יש מהן שאינו מסבב את העולם כי אם בכ"ד שעות והוא גלגל היומי ויש מהן שאינו מסבב את העולם כי אם לזמן ארוך והוא כל"ז אלפים שנה והוא גלגל המזלות וכן כל גלגל וגלגל כל אחד יש לו זמן קבוע למלכו כידוע לבדלי התכונה ואין צורך להאריך פה מזה, ועיין לקמן במאמר ד' פ"ג בשרשים: (ז) ע"ז דרך. דהיינו שישכיל את התחלתו ואת עצמו כמו שזכר: (ח) שיקראוהו שכל הפועל. בדלי הקבלה והפילוסופים קראוהו כך לפי שהוא פועל כל הדברים שהם בעולם ההווה וההפסד הזה וכמו שמבאר וכו': (ט) מתחלפים במין בהכרח. כל אחד הוא מתחלף בעל כרחו מחבירו לפי שכל א' יש תנועה מיוחדת שתנועת גלגל זה הוא למורה וזה למערב והטעם מכל זה להיות עלותיהם וכו' וכן המתלכדים כי לכל גלגל יש לו מלאך מיוחד המניע אותו וזה מניע אותו לזד זה וזה מניע אותו לזד זה כל אחד כפי תאוקתו והשגתו: (י) כהתחלף העלול לעלה. כל מלאך שהוא קודם לחבירו נקרא עלה כי הוא עלה לחבירו ותבירו נקרא עלול כי הוא מושפע ממנו: (י) שהאחד עלה והאחר עלול. חומר גלגל הירח הוא עלה נגד החומר שתחתיו שהוא

ע נ פ י מ

א"א לו לשרוף או ליבש וכיוצא בזה מפעולות המתחלפות כי אם כשיהיה המקבל מוכן לקבל השפעה. וכדומה לזה נאמר בני פועל בדעון. לכן הוכרח המחבר לבאר זה כאן ובפרק י"ב וי"ג הבא אחר זה, וזהו שדקדק בלשונו כאן ואמר ואופן המלא הרבוי הוא וכו' לזה לומר שבא לבאר אופן ההשפעת בזה אחר זה כמו שאלמנו וק"ל:

לאחר ולא ישתתפו בדבר (מ) אלא בתמונה הכדורית והתנועה הסבובית. (נ) וכאשר מה שהוא למעלה מגלגל הירח קיים באיש ובלתי נפסד ומה שהוא למטה נפסד ובלתי קיים באיש אלא במין, ולזה היה האור בירח (ס) נוסף וחסר להורות שהוא כאמצעי בין הדברים החיים ונפסדים ובין הדברים הקיימים באיש הבלתי נפסדים. ולפי שאי אפשר שישתלשל הענן הזה מעלה ועלול (ע) אל בלתי תכלית עמד והשתלשלות בשכל העשירי שהוא הפועל בחומר כל מה שהחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל (פ) ונקרא בלשון רז"ל שר העולם, ובעבור שכל דרך וכדור אלו העלולים שאסרנו שיושפע מכל אחד מהם עלול אחד שהוא (פ) שכל עומד מעצמו וגשפ גלגל ומהשכל העשירי שהוא השכל הפועל לא הושפע עלול אחד שיהיה שכל עומד בעצמו אלא נפש שקיומה בחומר (ק) כנפש הגלגל (י) ונשאר הוא לפי זה כנקבה (ט) שהוא מושפע ואינו משפיע, (ת) הוא שארז"ל אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג אמר לה בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך (נחלשית ונה פתה י"ח) הנה (ח) באמרו אמרה שבת לשון נקבה יורה שירמח (ז) על מדה שהיא מושפעת ולא משפעת והוא השכל העשירי וקראוהו שבת לפי שחכמי הקבלה ייחסו כל יום מימי בראשית אל עלול אחד מה ה' שכלים האחרונים (ג) ויקראו העלולים ספירות ויאמרו שה' הראשונים הם דבר רוחני ויקראו אותם (ד) אור שאינו נתפס וה' האחרונים ייחסו כל אחד מהם אל יום כז' ימי בראשית ויקראו את העשירי שבת לפי שהוא אחרון העלולים ובו שבת ההשתלשלות ויאמרו שהשכל האחרון שהוא השכל העשירי והוא השכל הפועל והוא הספירה העשירית שיקראו שבת בתרעמה לפני השם ית' למה שבת בה ההשתלשלות (ה) ולא היה לה בן זוג כלומר נמצא אחד שיהיה שכל עומד בעצמו וכמו שהוא בשאר השכלים שיהיה מושפע ממנה עד שנשארה היא כנקבה ומושפעת ולא משפעת, ואמרו שהשיב הש"ת בתי כנסת ישראל ההא בן זוגך כלומר שהשכל הנקבה באמצעות התורה יהיה שכל נברל עומד בעצמו קיים וימשל על כל בן הדברים הדומרים כמו שהיו הנביאים והסידים מחדשים באמצעות השכל הנקבה על צד התורה אותות ומופתים וכאלו הוא שכל נברל עלול מן השכל הפועל או מן הספירה הנקראת שבת, ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שספירת יסוד נקראת שבת (ו) לפי שפני התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא בינה (ז) יהיה התרעומות על שאין בה ביד השכל הפועל שהוא מלכות שהיא הספירה העשירית הוא עלול מיסוד לחדש שכל נברל אחד

במו

ישרשים

אמר. עדקדוק חז"ל בלשונם ואמר אמר שנת כל נקבה. בעל עבודת הקודש השיג בכאן על המחבר בח"א פ"א ע"ט: (ב) על מדה שהיא מושפעת וכו'. היא ספירת מלכות שהיא למטה בספירות ומקבלת השפע מהספירות שסם למעלה ממנה לכן היא מושפעת מהסם אבל היא אינה משפעת כי אין לה ספירה למטה הימנה כדי שיקבל להשפיע בחוכה: (ג) ויקראו. חכמי הקבלה: (ד) אור שאינו נתפס. כלומר שא"ל לאדם לדבר דהם ולהשיג דבר מה מהסם: (ה) ולא היה לה בן זוג וכו' שהשיב הש"ת בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך. כז"ל לפי לשון המדרש שאמר לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. ודוק היטב ג"כ בדברי המחבר עצמו שאמר אח"כ בלשונם כלומר שהשכל הנקבה באמצעות התורה וכו' ומשול על כל הדברים וכו' ותמ"א שהוא הוכרח להניח בן בחקום נת: (ו) לפי ששמו התחלת הימים וכו'. וא"כ יסוד הוא ז' לצינה כנגד יום השנת ולמה תתרעמה יסוד והלא היא ג"כ השפיעה עוד ספירה אחרת שהיא למטה ממנו והיא מלכות: (ז) ויהי התרעומות. פי' צריכין לנו לומר לפי זה שיהיה התרעומות ליסוד על

שהוא עלול ממנו: (ח) אלא בתמונה הכדורית. לפי שכל גלגל הוא עגול ככדור לכן הם מתקטעים תמיד בסבוב כלם נשים: (י) וכאשר. כלומר וממנו ולשון זה תמצא פעמים רבות בדברי המחבר וכן הוא למעלה בתחלת ספרו בעקדוקו בח"א מאשר הוא מביאר וכו': (ס) נוסף וחסר. בתחלה אור הירח הוא הולך וגופף עד שנעשה מלא ונח"כ הוא הולך וחסר: (ע) אל בלתי תכלית. פי' כי בעל כרחם צריכים להיות בעל תכלית: (פ) ונקרא בלשון רז"ל שר העולם. וכן פי' הרמז"ס ז"ל וז"ל בתורה פ"ו לח"א שזכורות כלם מפעולות השכל הפועל והוא המלאך והוא שרו של עולם אשר זכורו החכמים וכו' עכ"ל: (פ) שכל עומד מעצמו. והוא המלאך: (ק) כנפש הגלגל. שקיומה בגלגל: (ר) ונשאר הוא. השכל העשירי: (ש) שהוא מושפע וכו'. לפי שהוא מושפע מעלול שהוא למעלה ממנו ולא היה יכול להשפיע עוד שכל אחר וא"כ הוא נשאר כנקבה שאינה יכולה להשפיע כי אם לקבל הורע מחוכה: (ת) הוא שארז"ל. וכו שכונו רז"ל בח"א אמר שנת וכו' אמר לה בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך. כן צריך להיות בן בחקום נת. וכן הוא בהיות נז"ר פ' י"ח: (א) באמרו

(ח) [ג] כמו שיש ביד כל השכלים הנברלים המתחדשים מן הספירות ואם כן הוא כבת זוג לזבת כלומר מושפעת ולא בן זוג ומשפיע דימה לשאר. ולרמז על הענין הזה שכתבנו אמרו (שם פק ט' דף ק"א ע"א) הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, כלומר כי נתנה בשבת לזוהרות שעל ידה יקנה האדם שכל עלול מן המדה הנקראת שבת שהוא דבר קיים בעצמו, (פ) וזו היא הנשמה היתרה שאמרו ר"ל (ביצה פ"ב דף ס"ז ע"א, פסחים דף ק"ו ע"א) שהיא נתנה באדם בשבת ובמוציא שבת נמלת הימנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת וזי אברה נפש, ובעבור זה היתה שבת ברית ואות עולם בין השם ובין ישראל אמר הכתוב ושכרו בני ישראל את השבת וגו' בני ובין בני ישראל אות היא לעולם וגו' (שמות ל"ב) ר"ל כי השבת אות (י) על השאר באומה דבר מה מן הקשר האלוני נקשר בה מה שא"ל להבחישו שע"י הקשר ההוא תשיג האומה ההצלחה הנצחית לנפש והדבקות בשם עד שישנו חסידיה השומרים את השבת את הטבע, וזהו אות ברית. הנה זהו דעתי בהשתלשלות הדברים מן הסבה הראשונה כפי דעת אכן סינא והרמב"ם ז"ל וקצת חכמי הישמעאלים, אבל יש לאבן רש"י דעת אחרת בזה והיא דעת קדומי הפילוסופים אכתוב אותו אחר שאכתוב מציאות המלאכים כדי לתת ציור אמיתי אל המאמין איך ישתלשלו הרברים ורובו הנמצאות המתחלפות מהסבה הראשונה (כ) עם היותו אחד פשוט בתכלית הפשיטות:

פרק יב במציאות המלאכים יש מחלוקת בין הפילוסופים וחכמי התורה, וזה, (ה) שעם שהכל מודים (ב) במציאותם הנה הם (ג) מתחלפים במהותם (במספרם),

הפילוסופים יאמרו כי אחד שעצמותם שכל פשוט א"א שציוויר הרבוי בהם כי לא ימצא הרבוי בדברים (ד) המסכימים בצורה אם לא מצד (ה) ההיוול, כי הרבוי בכל דבר הוא מצד ההוטר והאחדות מצד הצורה, (ו) ולזה היה (ז) האחרות נכבד מהשניות, ולפי שהמלאכים שהם השכלים הנברלים אינם בעלי חומר (ח) לא יצויר בשום צד במה יהיה החלוק ביניהם אלא כשיהיה האחד עלה והאחר עלול. ולפי זה יאמרו שמספר השכלים הנברלים הם עשרה כמספר הגלגלים שהם תשעה או עשרה עם החומר מה שתחת הגלגל הירחי כמו שאמרנו בפרק שלפני זה, (ט) וכת מבעלי התורה שנמשכו אחר זאת הדעת יאמרו כי מספר המלאכים כמספר הגלגלים (י) המתנועעים בתנועות מתחלפים כי לכל אחד מהם יש מניע שכלי מיוחד יניעוהו בתנועתו המיוחדת, ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להניה כדי שישלמו על ידם כל התנועות הנראות לכוכבים הם מ"ט או נ' (כ) יהיה מספר המלאכים מ"ט או נ' כמספר המניעים, ויאכרו שזהו

דעת

שרשים

שם נמצאים: (ג) מתחלפים במהותם. נראה שז"ל במספרם וק"ל: (ד) למסכמים. השוים. (ה) ההיוול. החומר: (ו) ולזה. ומעטם. זה: (ז) האחדות נכבד מהשניות. האחדות הוא טוב מן השניות: (ח) לא יצויר בשום צד. כלומר א"ל לצדד בשום דבר מן הצדדים שיהיה איזה חילוק ביניהם: (ט) וכת מבעלי התורה וכו'. זהו דעת הרמב"ם ז"ל: (י) המתנועעים בתנועות מתחלפים. כי לכל א' מהם גלגלים שהניה בהם דלפני זה יש עוד כתוב גלגלים אחרים כל אחד מתנועע בתנועתו חילוק חזירו לפי שיש לכל אחד מאלו הגלגלים שכל מיוחד המניע אותו כפי ענין השגתו וז"ש יניעוהו בתנועתו המיוחדת וכו' ואם כן ה' גלגלים שהזכיר בפרק דלפני זה הם נקראים גלגלים כלליים וכן הוא ידוע לבעלי תכונה שיש עוד גלגלים אחרים הכלליים בתוך אלו הגלגלים וענין לקמן במ"פ פ"ג: (כ) יהיה מספר המלאכים מ"ט

מ"ט

על שאין כח וכו': (ח) כמו שיש ציד כל השכלים וכו'. שכל אחד השפיע שכל עומד בפני עצמו והשכל הזה המושפע היה יכול ג"כ להשפיע עוד שכל אחד כמו השכל שלו אשר הוא מושפע ממנו מהא"כ יסוד לא היה יכול להשפיע שכל כזה כי השכל המושפע מיסוד אינו יכול להשפיע עוד שכל אחד וא"כ השכל העשירי הזה הוא כבת זוג ליסוד לפי שהוא מושפע ואינו משפיע והשיב לה ה"י"ת בתי כנסת ישראל תהא בן זוג כזוכר למעלה וענין בענפים: (ט) וזו היא הנשמה היתרה וכו'. שזהו ג"כ רמז על השכל הנקבה בחזיונות מהמדה הנקראת שבת. וענין מ"ט רבוי בחיי פרשת צראשית בפסוק שבת וינפש כי הוא ג"כ נאות לזה הענין ע"ס: (י) על השאר באומה. על שנאמר ונקשר באומה הישראלית דבר מה מן הקשר האלוני וכו': (כ) עם היותו אחד. אע"פ שהוא אחד:

פרק יב (א) שעם. שאל"פ: (ב) במציאותם.

ענפים

[ג] כמו שיש ציד כל השכלים וכו'. פירשנו בשרשים אלה שצריך עיון קצת כי לפי דרך זה אינו מתעבד ספיר הלשון שאל"ל אמרה שבת וכו' אמר לה בתי כנסת ישראל וכו' בלשון נקבה אם הוא קאי על היסוד, וצריך לומר מאחר שאין ביסוד כ"כ יכולת עד שיוכל להשפיע שכל כזה כמו שאר השכלים לכן היסוד הוא גם כן דומה קצת לנקבה וק"ל:

וכל

ה

[העקרים]

דעת רז"ל שאמרו (ר"ה פ"א דף כ"א ע"א, גדרים פ"ד דף ל"ח ע"א) חמשים יעשרי בינה גבראו בעולם וכלם נמסרו למשה חוץ מאחת שואמר ותחסרהו (ל) מעט מאלהים (תהלים ח') ויקראו יעשרי בינה לפי שלכל אחד מהם השגה מיוחדת בפני עצמה [ח] וכל זה חולק על דעת התורה, כי יעטרנו לומר שהמלאכים שמשתלחים לבני אדם הם (מ) ענינים מדומים לא דברים אמתיים בעצמם והכתוב אומר שיש רבוי מלאכים נמצאים בעצמם מוולת שישתלחו לבני אדם כמו שבארו רז"ל (ע"א פ"א דף ג' ע"ג) על פסוק רכב אלהים רבותים אלפי שנאן (תהלים ס"ח) ועל פסוק אלף אלפין ישמשוניה (דניאל ז') ושיש מלאכים נמצאים משתלחים לבני אדם (שם פ"ב דף י"ג ע"ג) שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך (תהלים צ"א) והאיש גבריאלי אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף נוגע אלי בעת מנחת ערב (דניאל ט') ושם כתיב (ג) ואין אחר מתחזק עמי על אלה כ"א מיבאל שרכם (שם י') שכל זה יורה שיש מלאכים נמצאים בעצמם ומשתלחים לבני אדם וזה הדעת מוסכם מכל בעלי התורות. (ס) [ג] וע"כ נראה שיהיה הדתהלהפת

שורשים

מ"ט או נ'. כ"כ הרמב"ם בתורה פ"ד לח"ב בשם אריכותו ע"ש וכ"כ דעתו: (ל) מעט מאלהים. ע' תלויה לתעלה כזה מעט לרמזו שלא השיג משה כ"א מ"ט: (ח) ענינים מדומים. פי' כי מאחר שלא מצאו מלאכים יותר כ"א אלו המניעים את הגלגלים ואותן המלאכים הוא ידוע שאלו שיהיו נשלחים לבני אדם פעם ובעתים מפעולתם ואת פעם כי אם יבטלו רגע א' מתנועתם אזי ח"ו יהיה העולם חרב וא"כ על כרחך אותן המלאכים המשתלחים אלל האדם אינם מלאכים באמת רק

ענינים

פרק יב [ח] וכל זה חולק על דעת התורה וכו' הם ענינים מדומים לא דברים אמתיים בעצמם וכו'. פליאה נשגבה בעיני על המחבר וכו' היה נעלם ממנו מ"ם הרמב"ם פ"ו ח' מח"ב למורה וכו' שם בפרק מ"א ומ"ב והוא שכל מקום שהחלף שם מלאך הוא באמת נאמר על הדמיון ומלאך הוא שם המשחק וגמאר על ג' ענינים, על הכחות האשיות הפעולות והפעולות ע"ד שנבאר שם וא"כ מה הוא הכח המביא את המחבר לספק בדבר זה על הרמב"ם כי כל הספקות שספקו אליו בזה הכל הוא מבוטל שם פאר היסוד ע"פ דרכיו וע"ש, ואע"פ שלא הביא הרמב"ם שם בדבריו מה שדרשו ז"ל על פסוק רכב אלהים וגו' וע"פ אלף אלפין וגו' מ"מ נוכל לבאר ענין זה גם כן לפי דרכו וכמ"ס בזה"ל בש"פ מ"ב המזכר ח"ל וממה שזכרתי תביא ראיה על מה שנבאר מזה שלא אזכרנו וכו'. ואפשר ויכול להיות שבדברי רז"ל אלו הם ג"כ מתבארים ע"ד שנבאר שם פ"ו הג"ל מדרש ב"ר שאמר בכל יום הקב"ה צורא כת של מלאכים אומרים לפניו שירה והולכים להם וכו' שזה הכל נאמר על הכחות החכמים וע"ש. וכן מה שביאר המחבר לראיה מהכתוב כי מלאכיו יצוה לך וגו' מוכל גם כן לפי שם בדרך זו ולומר על הכחות היוצאים מאתו יתבאר והם ההשפעות האלקיות השופעות על האדם בעת שיקיים את התורה או איזה מזה ממנה אותו השפע הוא משמר אותו בכל דרכיו והכחות ההם נקראים מלאך וע"ד שאמר שם גם כן בפ"ו המזכר וכל עושה מעשה מזה הוא מלאך וכו' וע"ש בכל הפרק וכמו שדרי"ל תורה בין בעידוהו דעסיק בה וכו' מנינה ומלה. ונמשע התבוננות מוכל גם כן לפי שם הכתוב רכב אלהים וגו' אלף אלפין וגו' ע"ז הדרך. וכן מה שביא גם כן לראיה מש"ה בדניאל והאיש גבריאלי אשר ראיתי בחזון וגו' גם כן נבאר בדברי הרמב"ם שם בפרק מ"ב המזכר והוא שלא ראה ולא שמע מעולם דברי מלאך אלא הכל היה במראה הנבואה או בחלום של נבואה וע"ש. וע"ד זה נבאר תש"ה ואין א' מתחזק עמי וגו' וכן הענין שחז"ל אין מלאך א' עושה ב' שליחות והמחבר הביא דרי"ל בזה בסוף פרק זה הוא ג"כ נבאר בדברי הרמב"ם שם בפרק ו', וא"כ מי יתן ואלע מהו ההכרח המביא את המחבר למאן בביאור הרמב"ם בענין המלאכים החכמים בכתובים עד שלקח המחבר כפשוטו וספק עליו הספקות אלו. ואי אפשר לומר שכונת המחבר במ"ס כי יעטרנו לומר שהמלאכים משתלחים לבני אדם הם ענינים מדומים וכו' כונתו בזה על דעת רמב"ם וראה לומר שהוא דוחק לסבור כדעת הרמב"ם אם כן מאי מספק עליו מדרז"ל ומתבוננים שהביא אחר זה כאלו בא לספק על הרמב"ם בדברים כאלו שאינם מתבארים לפי דעת הרמב"ם וזה אינו כי הם גם כן מבוטלים בדברי הרמב"ם כמו שזכרנו וז"ע ודו"ק:

[ג] ועל כן נראה שיהיה וכו' כפי מה ששינוי מתארי השלמות וכו'. וע"ד קריינא דאגדתא אינה לכוין פרונוקא כמ"ס בשבשים, אלא לפי דרך זה נראה שאינו מן ההכרח לחזור לגמרי מדעת הרמב"ם

ההתחלפות בין השכלים הנברלים (ע) מצד ההתלפות מושכליהם כפי מה ששינוי מהארי השלמות אשר בו ית' מזולת שיהיה האחד עלה והאחר עלול, ויורה (ז) שם שכל באלו הוא סוג כולל את כלם. והברל כל אחד מהם כפי ההשגה (ז) או ההשגה שישג. ואין זה מסה שיהייב רבי בעצמות שום אחד מהם, כי הרברים יש מהם שהם מחוברים מסוג והברל כמציאות

דארים

שרשים

מושכליהם ור"ל מושכליהם הם התארים אשר צו יתצרך המושכלים אללם וכפי מה שהשינוי בתארי השלמות אשר צו יתצרך יש להם כח וממשלה על הנמצאים להיותם נשלמים אליהם וע"ד קריינא דאגרתא וכו' כמו שיתבאר אח"כ בסמוך צו הפקד וצפרק שאח"ל, ועיין בענפים: (פ) שם שכל וכו'. כלומר מלת שכל הוא שם שקראו בו כל המלאכים כלם בשוה ולפיכך שם זה הוא כסוג וכו', וכבר בארנו לעיל פ"ו ממאמר זה איזה נקרא סוג ואיזה נקרא הכדל: (ז) או ההשגה שישג. כי

אינו כי אם מצד שהא' הוא עלה והא' הוא עלול כנוכר ולכן אמר בכלל דבריו דרך כלל ואמר שיש לצייר הרבוי והכלוף בין המלאכים מטעם אחר מזולת הטעם שיהיה הא' עלה וכו', ואפשר שבעבור זה דקדק בלשונו ואמר שיהיה ההתחלפות וכו' ויהיה שם שכל וכו' הכל בלשון עתיד כי עיקר הענין יבאר בפרק ב' אח"ל: (ע) מצד ההתחלפות מושכליהם כפי מה ששינוי וכו'. כבר אמרנו כפי' דלפני זה שדברי המחבר נאמרים לפעמים דרך כלל ומרע וכו' בכלל כפי מה ששינוי וכו' הוא מבאר דבריו שאמר בתהלה מצד ההתחלפות

ענפים

המחר צענין דרך הרבוי היוצא מאתו יתצרך חסם ממה שגילה הרמב"ם דעתו כפי' וז' מח"ב למורה נבכין רבוי המלאכים הנזכרים בחזרה ובשאר מקומות שהם נאמרים על הדמיון כמחר לעיל בדבריו בענפים יש לנו לחזור ע"פ הדרך שאמר המחבר כאן שיהיה ההתחלפות בין השכלים הנברלים וכו' ור"ל לומר שעי' שהיו המלאכים המתועשים את הגלגלים היו חמדי משגיגים בלי שום הפסק בזה ויכולת הש"י לפי שעי' החנושות אלו היו מגדלים הנאמרים והזולת והיו נוהגים החיים לכ"ה וכיוצא בזה ואם כן ע"י זה היו משגיגים חמדי בזה הש"י שיש לו יכולת על הכל ולכן על כל כח ובה שהשינוי בש"י היה משפיע הש"י מלאך והמלאך הזה היה ממנה חזות הש"י על ענין זה שבעבורו היה מושפע ב"ד שעי' שהיו מגדלים הנאמרים היו משגיגים חזיה כה בש"י לפי סגולת אותן הנאמרים היה ממנה הש"י זה המלאך המושפע עשה על סגולת אלו הנאמרים וכיוצא בזה משאר הענינים הנמצאים ע"י אלו החנושות וזהו ממש קריינא דאגרתא וכו' וע"ד שאר"ל חין לך עשב מלחמה שאין לו מלאך מכה חזות וא"ל גדל וכו'. ומה שלא יספיע המלאך הזה ב"כ לגלגל להחנושת כי כאשר השפיעו המלאכים הקודמים או למה לא יושפע ממלאך זה עוד מלאך אחר כאשר הוא בהשגות המלאכים הקודמים לפי שנתן לו הש"י יכולת על זה כי הוא חזות מן הצורך להשפיע עוד לגלגל אחר יתר על החמשים הנזכרים כמו שאמר המחבר בפנים ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להיות וכו' הם מ"ט או ג' וכו' לכן נתן לו הש"י שפע כזה שיוכל להשפיע על סגולת הנאמרים או על כיוצא בזה שבעבורו הוא מושפע מאת הש"י וע"פ דרך זה יוכל להיות שיהיו הרבוי מלאכים נמצאים זולת אותן המלאכים המתועשים את הגלגלים כי על כל כח ובה ששינוי המלאכים אלו בש"י ע"י תועפת יושפע מהש"י מלאך, וא"ל לא מסתפינא ה"א שהמלאך המושפע נקרא בשם המלאך הראשון שהשיג הכח הזה שעל ידו יושפע זה המלאך השני ויש לי קצת ראיה לזה כי הג' מלאכים המשתלמים לאברהם שרה ולוהם הם מיכאל גבריאל ורפאל כידוע על פי רז"ל וגבריאל הלך להפוך את סדום ואם הוא זה גבריאל שהוא ממונה על האש שהיא מדת הדין אם כן היאך אמרין במדרש בפסוק ויבאו שני המלאכים הדומה בערב וגו' שהיו מלאכי רחמים ובפסוק הנה נאחזי פניך גם לדבר היה וגו'. ועוד הא' אמרין שהם מלאכי המרכבה וכו' הרגזן והיאך יבטלו מפעולתם וילכו בשליחות אל האדם. לכן אני אומר שמלאכים אלו נקראים בשמות ג' מלאכים מיכאל גבריאל ורפאל כי הושפע מהש"י על ידי ההשגה שהשינוי מהארי השלמות אשר צו יתצרך ולכן נקראו על שםם כמו שאמרנו. ועיין עוד מזה בסמוך בדבריו, ואח"כ לפ"ז חין לנו למאן רק במה שכתב הרמב"ם בענין המלאכים הנזכרים בחזרה בהמשלמים לבי חסם וכו' שכל בתהלה הרבוי וההשתלמות היוצא מחזות ית' יש לנו להסכים לדעת הרמב"ם ואח"כ כי על זה לא היה קשה כלום להמחבר. ואם מפני קושיא אברהם שהקשה ע"ד הרמב"ם ואח"כ כמו שיתבאר בפרק שאחר זה הוכחה המחבר למאן בדעת אב"ם והרמב"ם בכל וכל. הלא קשיא זו בטלה מעיקרא כמו שיתבאר בפ' שאחר זה בענפים ע"פ. לכן נראה שזה הדרך שכתבנו כאן בזהר זה הספק הוא לע"ד אחתי ומסכים אל המורה והענין. ועיין עוד בפרק שאחר זה בענפים כי שם כתבנו דרך פירוטופי בזהר זה הספק והוא גם כן נכון: ודו"ש דאחזין למימר ממנין הג' מלאכים שהיו נשלמים לאברהם שרה ולוהם מימא זהו מלאך ונפרש ע"פ דרכנו מדרש רז"ל בפסוק ויבאו שני המלאכים וגו' במדרש רבה פ"ב. וז"ל והוא בזהר ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש תני אין מלאך א' עושה ב' שליחות ולא ב' מלאכים שליחות א' ואת אמרת שני אלא מיכאל אחר בשוריתו ובסתלק גבריאל נשתלם להפוך את סדום ורפאל להליל את לוט וכו'

האדם שהוא מחובר מהיות ודבור (ק) שהם סוג והבדל (ר) נמצאים בן במציאות וע"כ הוא מורכב בהכרח, ויש מהם שהם מורכבים מסוג והבדל (ט) במאמר בלבד ולא במציאות (ס) בשחרות שהוא מראה מקבץ הראות (ה) והמראה הוא סוג (ז) ומקבץ הראות הבדלי, ואין זה ממה שיחייב רבוי בעצמות השחרות כלל כי אין השחרות מורכב במציאות משני דברים כלל אלא במאמר בלבד, וכן הוא הענין בשכלים הנבדלים אע"פ שהם מורכבים במאמר אין זה ממה שיחייב רבוי בעצמותם (ג) [ג] כי כמו שבעלי הדעת ההיא מודים שכבר יפול הלוק בין השכלים הנבדלים מצד התחלק פעולותיהם (ד) בהנעת גלגליהם בתנועות מתחלפות אע"פ שלא יהיה

האחר

שרשים

כי כל אחד ושיג יותר מחזירו : (ק) שהם סוג והבדל. כי היות הוא הסוג והדבור הוא ההבדל כמו שנתבאר בפרק ו' ממאמר זה : (ר) נמצאים בן במציאות. כלומר שזה אחת ששני ענינים אלו נמצאים אצלו לכן הוא מורכב בהכרח : (ט) נמצא בלבד. כלומר בדבור שאנו אומרי' עליו שהוא מורכב : (ס) נמצא שהוא מראה מקבץ הראות. לפי שאין לך צד בעולם שחוש העין יוכל לראותו ולהכירו יותר מהשחרות לכן מראה השחרות מקבץ הראות

כי עין אליו : (ה) והמראה הוא סוג. שם המראה הוא סוג כי לכל צד שבעולם יש מראה נאמר שם זה על כל הצדדים : (ז) ומקבץ הראות הבדלי. כי חוש העין אינו יוכל לשלוט בכלם צדו ועל מראות השחרות הוא יותר שולט מכל שאר המראות א"כ צד זה הוא השחרות נבדל משאר הצדדים : (ג) כי כמו שבעלי הדעת ההיא כו'. עיין בענפים : (ד) בהנעת גלגליהם בתנועות מתחלפות. פי' שהם מתחלפים מזד תנועותיהם כי

ענפים

וב' ע"ל, ולפוס ריהמא קשה למה לא יעשה המלך ב' שליחות או שנים שליחות אחת. אבל לפי מה שכתבנו יפה כווננו במדרש שדרשו אין מלך א' עושה ב' שליחות כי בלתי א' אפשר לו לעשות שליחות יותר מא' לפי שאלו המלכים הנשלים יושפע מהש"י על ידי ההשגה שהשיגו המלכים הקודמים המתועשים הם בגלגלים דהיינו כל מה שהשיגו מהש"י מיד יושפע מהש"י על ידי תועמם על זה הכה מלך כמ"ש לעיל וא"כ אין בעצמות המלך הזה המושפע לעשות ולפעול שום דבר כי אם זה שצדדורו הוא מושפע ולכן יפה כווננו במ"ש אין מלך א' עושה ב' שליחות. ואע"ג שאמר ר"ל ב"מ פ' השוכר את הפועלים שרפאל שריפא את אברהם הלך להלוי את לוג ואם כן עשה מלך א' ב' שליחות כבר חירטו התוספות שרפאל והלאה אחת היא וכו' כמו כן נאמר בענינו כי רפואה והלואה צאים מהשגת כח א'. וכדי שלא תקשה מאחר שכן הוא אם כן לפעמים חבא ההשגה בהש"י מב' מלכים המתועשים על עיני א' ואם כן על איזה אופן צאה ההשפעה ההיא מהש"י אם לא יושפע מהש"י יתבדק רק מלך א' על זה הכח הא' מאחר שההשגה משיגה היא אמת אם כן יצא על כל א' מהמלכים המתועשים הני מלך על ידי השגתם זהו דוחק. או שהש"י השפיע על זה הכח הא' ב' מלכים לפי שההשגה ההיא צאה מב' מלכים וא"כ ע"כ יעשו ב' מלכים שליחות א' והדבר קשה לדוכא. על זה חר"ל אחר כך ולא ב' מלכים שליחות א' רצה לומר שאי אפשר שחבא ההשגה מב' מלכים על עיני וכה א' כי לכל א' וא' מהמלכים המתועשים יש להם תועמה מיוחדת וענין מיוחד כפי השגתו ושלמותו כמ"ש המהדר בפ' זה ולכן אי אפשר שחבא ההשגה מב' מלכים על עיני א' דווקא. ולפי דרכנו זה שכתבנו כאן מכל לומר עוד קטע אחד על שלא יושפע מהמלכים אלו עוד מלכים אחרים כאשר היתה דרך ההשפעה ממלכים הקודמים שכל ידם צאה להשליטות כמזכר בפ' הקדום לה כי הם ג"כ שכל פסוק ומכאן זה הם משיגים שהם צאים מהשגה שהיא פשוטה וא"כ היה להם להשפיע ג"כ מלך. אלא לפי שהמלכים הקודמים היו מושפעים מהשגה הראשונה מזד עצמות ההשגה בלה כאשר הוא מובן מעצמו בפ' דלפי זה ולכן כל א' מהעלולים היה יכול להשפיע עוד עלול אחר עד עלול העשירי. אבל המלכים אלו אע"פ שהם ג"כ מושפעים מהש"י מ"מ אינם מושפעים אלא מזד שהיו המלכים המתועשים מתמידים בהשגתם ע"י תועמם ולא מזד שהשיגו ההשגה הראשונה דרך כלל ולכן א"ל להם להשפיע עוד מלך אחר וק"ל. והנה כתבתי לך כאן בדקדוק לשוני שהמלכים המתועשים מתמידים בהשגתם ע"י תועמם וכו' כדי שתנין מה שהמלכים המתועשים אף הגלגלים הוא צבור ששיגו עתה יותר פ"י תועמה ממה שהשיגו כבר בזה ויכולת הש"י וא"כ לפי' יהיה השגתם בזה ולא בפעל תמיד אף אינו כי השגתם ושלמותם הוא בפעל תמיד ואין להם דבר בזה כמו שיכתב לקמן במאמר ג' פ"ה בדברי המהדר. לכן כתבתי כאן שהם מתמידים בהשגתם ע"י תועמם וכו' רצוני שלכך הם מתועשים כדי שיחמיד להם שלמותם ולא תפסק השגתם. ועיין לקמן במאמר ג' פ"ה בענפים וק"ל :

[ג] כי כמו שבעלי הדעת ההיא מודים שכבר יפול וכו' אע"פ שלא יהיה הא' עלה והא' עלול וכו'. מראה צבור זה לא הקשה המהדר בפ' דלפי זה קושיות אלו שהקשה כאן אלא המחין עד שהביא גם כן דעת הרמב"ם האומר שהם מ"ט או ל' מלכים ואח"כ הקשה מה שהקשה ואע"פ שהיה יכול להקשות קושיות אלו על דעת אב"ם שהביא בפ' דלפי זה צולת דעת הרמב"ם ולא היה לו להמחזר ליחד צבור זה פרק בפני עצמו. אלא כי המהדר רצה לאמת דעתו בעיני רבוי המלכים בדרך מוסף להביא רחוק אל דרכי

מדרכי

האחד עלה והאחר עלול (ה) כן יתחלפו מצד השגתם כי כל מי שישג מתארי השלמות אשר בו ית' (ו) אחד או שנים יתחלף למי שישג יותר מזה או למי שישג מושכלות אחרים כמנו ית' מבלי שיהייב זה שום רבוי בעצמות כל אחד מהם כלל. וכפי התחלף מושכליהם כן יתחלף כחם ופעולתם בעולם [ד] כי כמו שהראש במדינה ימנה אנשים על ראשיות מה כפי שלמותם והשגתם ואחרים על ראשיות יותר גדול (ז) כפי גודל שלמותם והשגתם כן הש"י ימנה כל אחד מן המלאכים על ענין מיוחד כפי השגתו וכחו, ובעבור זה הוא שאמרו רז"ל אין מלאך אחד עושה שתי שליחות (בבבלי טבא פ' ל') שיראה שיש לכל מלאך שליחות ובה מיוחד כפי השגתו, וכן יאמרו שר של אש ושר של מים, ואחר שהיו תארי השלמות אשר בו ית' רבים או בלתי בעל תכלית כמו שיבא (לקמן בפרק כ' ממאמר זה), חייב שימצא רבוי גדול מהשכלים הנברלים כפי התחלף השגתם כמנו ית' וכפי התחלף הכח הניתן להם כמנו ית' לפעול בו מולת שיהיה האחד עלה והאחר עלול (ח) עם היותן פשוטים בתכלית הפשיטות ועם היותו ית' אחד בתכלית האחרות, וזה דעת נכון ואמתי כסכים לתורה ולעיון (ט) על הדרך שנבאר בפ' הבא אחר זה:

פרק יג (ב) התחלפות הפעולות ורבויות לאחת משלש סבות, אם בסבת התחלף (ב) הכחות הפעולות כמו שנפעל עם כח התאחד חלוק מה שנפעלו עם כח הכעס, ואם בסבת התחלפות החמרים (ג) כמו שהאש יתוך הופת ויקשה המלה, ואם בסבת התחלפות הכלים. (ד) כמו שהחייט יתפור במחש ויהתוך במספרים, ופעל האל ית' א"א שיתרבה לאחת משלש סבות הללו, כי הוא ית' אחד פשוט (ה) אין בו רבוי כחות (ו) ואין עמו חמרים מתחלפים ולא רבוי כלים כדי שימצא הרבוי כמנו, ולא ישאר שיהיה הרבוי

שרשים

כי לכל א' יש לו תנועה מיוחדת כפי השגתו כמו שנתבאר לעיל: (ה) כן יתחלפו מצד השגתם. פ' כמו כן יתחלפו צנעם מצד השגת מושכליהם כמו שחמרו בזולת שום פעולת התנועה: (ו) א' או ב'. תואר א' או ב' תארים: (ז) כפי גודל שלמותם והשגתם. פ' אע"פ שהשיגו חיוב דבר ג"כ שהוא למטה מזה אעפ"כ לא ימנה אותם כי אם על המחשלה היותר גדולה כדי לכוונת שלמותם ומעלתם שיש להם על השאר כן הש"י וכו', ועיון צנעפים: (ח) עם היותן פשוטים וכו'. אע"פ שהמלאכים הם פשוטים וכו', ואע"פ שהש"י הוא אחד בתכלית האחדות: (ט) על הדרך שנבאר שכל רבוי הוא על ד' הצוו והאזהרה ולא על ד' ההשפעה וההשגה:

פרק יג (א) התחלפות הפעולות ורבויות וכו'.

פ' מה שיוצאין מפועל

אחד פעולות רבות וכל אחת היא מתחלפת עם האחרת הוא לאחד מג' סבות שחבאר והולך:

(ב) הכחות הפעולות. שעל ידיהם נפעל הפעולה

ענפים

מדברי הרמב"ם עמנו שדרך בדרך אב"ם ובאלו אמר אף לדעת הרמב"ם האומר שאינם כי אם ח"ט או נ' צריך להודות אל זאת הסברה. מה שלא היה יכול לבאר זה אם לא היה מביא דעת הרמב"ם ולכן לא הקשה כלום עד שייחד פ' זה והיה שאמר כי כמו שבעלי הדעת הביאו וכו' וק"ל:

[ד] כי כמו שהראש וכו' ואחרים על ראשיות יותר גדול וכו'. פירשנו בשרשים אבל באמת מראה שהמשל אינו דומה למשל כי הראש במדינה ימנה לפעמים איש א' על כמה ממשלות ושלטנות וזהו על הרוב צין המלכים והשרים כידוע לכל. ודווקא לומר שכנות המהבד באותם שכן הוא ג"כ גבי השם שיתבד עם המלאכים וזהו אינו נשמע ממדרש חז"ל שהביא המהבד לראיה ע"ז במ"ס אין מלאך אחד עושה ב' שליחות. ועוד יש לספק לפי דעת המהבד בהמשלות הרבוי הכל היה בתחלה ע"ז הצוו והאזהרה כמו שיתבאר בפ' האחר זה וכפי גודל שלמותם והשגתם היה כחם ופעולתם בעולם ולא הושפעו מאתו ית' שום מלאך ע"י מה שהשיגו המלאכים המתנועעים את הגלגלים בהשגת תארי הש"י וזהו היפוך ממה שכתבנו למעלה וא"כ לא

הרבו נמשך אלא מפני דבר אחר זולת אלו, והוא (ח) מפני הממוצע, וזה [א] כשיסודר מסנו ראשונה אחר ומאותו האחד אחר (ט) ומאותו אחר נמצא שלישי ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א עד שיתרבו האמצעיים וימצא הרבוי על ידם, ואם לא ע"ז הדרך (י) יאמרו כי לא יצויר שיומצא הרבוי (כ) במציאות מן השם (ל) עם היותו אחד פשוט כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד :

[ג] ואבל כבר יקשה לזי זה הדרך כי יתחייב שלא ימצא בעולם דבר (מ) מורכב מנפרדים אלא שיהיו הנמצאים כלם אחדים וכל אחד מהם עלול מהאחר (נ) יהיה למעלה

מכנו

שרשים

הטוב אחר שלל היה, מאפס המוחלט ומאין הגמור :
 (ז) ולא יסאך שיהיה וכו'. כלומר ולכן א"ל לומר שיהיה נמשך הרבוי מאתו ית' על אחד מאלו ג' סבות. שזכרנו אלא מפני טעם אחר : (ח) מפני הממוצע. ע"י אמצעים : (ט) ומאותו אחר נמצא שלישי כו' עד שיתרבו האמצעיים וכו'. כז"ל, ועיין בענפים : (י) יאמרו. הפילוסופים : (כ) במציאות. בכלל הכריאה : (ל) עם היותו א' פשוט. כבר בארנו

ע נ ס י

לא תמצא לפי זה שום הבדל והפרש בין מ"ש ז"ל אין מלאך א' עושה ב' שליחות ובין מ"ש אח"כ ולא ב' מלאכים שליחות א' אלא יהיו דברי חז"ל כפולים ומיותרים. אמנם לפי מה שביארנו לעיל בענין דרך השתלשלות הרבוי היותו מאתו יתבדק יחסית מדרש זה שפיר על מכונו בלי שום ספק כלל כן יצ"ד :

פרק יג [א] כשיסודר ממנו ראשונה אחר ומאותו אחר נמצא שלישי ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א וכו'. אי לא מהשפיע המצוי ויותר מרבותיו הוה אמינא שפעם נפל בספרים כי לפי גירסתו זו ז"ל שהדעת ההיא היא דעת אב"ם שהביא המהמר לעיל בפי"א וזה ח"ט נכון דהא אחר שהקבה המהמר על הדעת ההיא ואמר ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך וכו' הביא אח"כ דעת אב"ם ואמר ואולם אב"ם וכו' כדי לפרוקי קושיו זו וא"כ א"ל לומר שהדעת ההיא שהביא המהמר כאן היא דעת אב"ם וזה הוא דעת אב"ם היה לו להביא מיד דעת אבותהד כמו שאמר אח"כ וכבר הכה אבותהד וכו' ולא ואבל כבר יקשה וכו' כי מזה אין קשה כלום על דעת אב"ם. והנה לומר מ"ש ועל הדרך שכתבנו בפי"א אין ר"ל שהביא ממש דעת אב"ם המכר בפי"א אלא שר"ל שהדעת ההיא ג"כ הולכת קצת בדרך אב"ם ולכן דוקק בלבונו ואמר ועל הדרך שכתבנו וכו' ולא אחר בפשיטות כמ"ש בפי"א. וזה ח"ט לומר והלא אח"כ בסמוך כשהביא דעת אב"ם כמו שאמר ואולם דעת אב"ם וכו' כתב ג"כ א' הלאש ועל הדרך שכתבנו בפי"א וכו' והנה ח"ל לפרש כן כי הוא ממש דעת אב"ם וא"כ נחם דברי המהמר לשעורין. לכן נראה שגירסתו זו היא משונשט וז"ל ומאותו א' נמצא שלישי עד שיתרבו האמצעיים וכו' והשאר הוא נמחק ופשוט כופר הוא. ואפשר שהיה תלמיד פועה כתב זה לעצמו בגליון לזכרון דברים בעלמא והגיהו אותו אח"כ המדפיסים או הוא בעצמו הגיה כן אבל עכ"פ נראה שזה ח"ט לטון המהמר עצמו ח"ט"ם שלא מלאהיבן בשום שפיר עקרים והאמת הוא שהדעת ההיא ח"ט דעת אב"ם אלא דעת אחר והמהמר לא הביא אותו ג"כ וכו' דברים כי היא בעלה מעיקרה כמו שהקשה אח"כ ע"ז ואמר ואבל כבר יקשה וכו' וכן מלשון שאמר המהמר עד שיתרבו האמצעיים וכו' נראה שאין זה דעת אב"ם כי לא כן הוא דעת אב"ם ודק' : ואפשר שהדעת ההיא היא מן הדעות הנמשכים אחר אופן האמת הטובים לאמונת הקדמות ולחומים שהכל הוא בדרך פגע וכו' והמהמר לא הביאה אלא בעבור שרצה לאמת דעתו בזה ע"י הקושיות שהקשה עליהם ולהכריעה על ידי זה לאמונת החדוש הגמור. וכן בלשון המהמר בעצם דעת ההיא כי מהאחד לא ימצא ממנו וכו' משמע שהדעת ההיא מוכה לאמונת החיוב והפגע כמו שכתב בסמוך וק"ל ז"ל :

[ג] ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך וכו'. נראה לע"ד שזאת השאלה איך ימצא הרבוי מהאחד אינה טפלה לטו התורניים בעלי האמת הסבורים שהוא יתבדק פועל ברטון לא פועל בפגע או על דא החיוב

כמו שנבאר בפרקים הראשונים במאמר זה. וההקדמה האומרת כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד הוא אמת בדברים הטבעיים הפועלים בפעולה בהכרח לפי פגעת ומה שאלו להם כי אם טבע אחד לא יפעלו בעצם כי אם אחד ואע"פ שהאם הוא פועל בפגע וימלא בו פעולות ואומרים שהכל הוא בדרך פגע וכו' והמהמר שנבאר לעיל בפ"ה מ"מ עצמות הפעולות הכן אינם אלא אחת והוא כה הוהם שהוא בזה והפעולות הפעולות הוא מלד המקבלים כמו שנבאר לעיל בפ' המכר לכן מה שהוא פועל בפגע לא יוכל לפעול בעצם כי אם אחד וא"כ השאלה ההיא איך ימצא הרבוי מהאחד שפיר טפלה על אופן האומרים שהכל הוא בחיוב וטבע. אבל על אולם שאור ה' גיה עליהם והם בעלי האמת מאמיני דת מורטנו הקדושה הסבורים שהש"ס טפלה

ברטון

ממנו שהוא עלה לו . ואחר שאנחנו נמצא בעולם הגשם שהוא מורכב מהומר וצורה והארם
מנפש וגשם (ס) ואין מציאות אחד מהם סבה לאחר (ע) שאם כן לא נמצא אחד מהם בזולת
האחר ואבל מציאות שניהם מעלה אחרת וזלתי, (פ) בוסל שיהיה הרבוי נמצא ע"ז הדרך ,
ואולם אבן סינא והאחרונים מפיסופים הישמעאלים חתרו דרך לשימצא הרבוי כן האמצעיים
על הדרך שאמרנו , באמרנו כי בכל אחד מן העלולים ימצא רבוי מה , וזה כי השכלתו את
עצמו (ג) זולת השכלתו את עלתו והשכלתו את עצמו ואת זולתו וזלתי השכילו שהוא אפשר
המציאות בבהינת עצמו אחר שמציאותו תלוי בזולתו , וסוה הצד יאמרו שאפשר שיבא הרבוי ,
ועל הדרך שכתבנו בפרק אחד עשר , וכבר הכה אבוחמד על קרקד זאת הסברא ואמר כי
אלו אינם אלא (ק) בחינות שכליות לא ענינים נבדלים כדי שימשכו מהם נמצאים נבדלים , ואם
מצד אלו הבהינות היה אפשר שימצא הרבוי אין צריך לעלולים רבים כי כבר יושכל שימצא
הרבוי מן הסבה הראשונה וזלתי, וזה כי ענין היותו (ר) [ג] יודע את עצמו וזלתי (ע) חיוב
המציאות

שרשים

הדרך א"ל שיהיו עלולים מורכבים מנפרדים אלא
כלם אחדים . וא"כ הדרך קושיא לדוכתה היאך
בא הרבוי מן האחד הפשוט כי מהאחד לא ימצא
ממנו אלא אחד . ועיין בענינים דעתי מחלופן
רבוי הנמצאים מחתו ית"ן עם היותו אחד פשוט :
(ג) וזלתי השכלתו את עלתו . לומר ההשגה ששגי
בבחינת עצמו וההשגה שהשגי בבחינת עלתו אינה
אחת אלא כל אחת היא השגה אחרת וכן שהוא
אפשר המציאות היא גם כן השגה אחרת :
(ק) בחינות שכליות . השגות שכליות . לא ענינים
נבדלים וכו' . פי' אצל אינם ענין ממשי כי לא
יוכל למשמש בדבר המושג בשכל וא"כ היאך אפשר
שיושפע מן הדבר שאין בו ממש דבר שיש בו
ממש ואם תמצא לומר שהוא אפשר ואם כן אין
צריך למי דרך זה לעלולים רבים וכו' : (ר) יודע את
עצמו . ששגי בעצמו שהוא כלו שכלי ורוחני וזו היא
ידעיה אחת : (ע) חיוב המציאות אשר בו שהוא
נמצא

שהאחד הוא עלול ממנו ויהי למעלה מן האחד
הוא לפי שהאחר הוא עלול עליו וסבה לו : (ס) ואין
מציאות אחד מהם סבה לאחר . שאין הנפש סבה
לגשם וכן אין הגשם סבה לנפש וכן החומר והעורה
אינן סבה זה לזה : (ע) שאם כן וכו' . פי' שאם
היה האחד סבה לאחר לא היה אפשר שיהיה
נמצא אחד מהם וכו' . והמשל בזה אור השמש
כי מיד שהשמש זורחת על הארץ היא מאירה ואם
כן השמש סבה להארתה וא"ל לאור השמש וזלתי
השמש כמו כן הכא לא יכיה אפשר להמצא הגשם
בזולת הנפש . והנה אחר שהאדם מת נמצא גופו
לדוד בלי נשמתו , וכן החומר תפרד ג"כ מהעורה
ולבדש בכל פעם קורה אחרת כמ"ס בפ"ח לה"ג
מספר המורה ע"ש . וא"כ על כרחך צריכים אנו
לומר שאין האחד סבה לאחר אצל מציאות שניהם
והם הנפש והגשם או החומר והעורה שניהם ביחד
נמצאים ומושפעים מעלה אחרת וזלתי : (פ) נוטל
שיהיה הרבוי נמצא על זה הדרך . כי לפי זה

ענינים

ברטון לא על גז החיוב והטבע אינה מופלת זאת השאלה מהרבוי , כי אחר שהתבאר שהוא הפועל הרצוני
כבר יראה בפעולות מתחלפות ואין חכרון לו כי טבע ברטון נותן זה שיהיה פועל פעולות מתחלפות כפי רצונו
דא"כ לא יהיה פעולתו ברטון ועל דרך שנתבאר לעיל בפ' כ"ג ממאמר ראשון ואע"פ שהרצוניים והם הפעולות
המתחלפות היוצאים מחתו ית' הם רבים מ"מ לא יחייבו רבוי בעצמות הרצוה והוא הש"י כי כמו שהמראה
בדבר הממורט יוציא בו צורות רבות מאד החליקה שבו אף שלא היה בו שום דבר עומד כנגדו ואע"פ שהוא
בעצם אינו כי אם ח' כן הוא עד"מ בעצמו השכל האלהי ואע"פ שהוא אחד פשוט בלי שום הדבכה ולא היה
שום דבר עדיין בעולם יש בו צורות רבים אלא שהוא בעצם הראשונה לא יציר כ"א עצמו ובצירוי את עצמו יציר
כל הדברים היוצאים מחתו ית' שכלם הם נכללים בעצמותו בזה היותו שלם שאפשר ולכן אינו מן הראוי לספק
באופן המצא הרבוי מהש"י לגם הטורמים , כן נלפ"ד החרת הספק הנזכר במהות הרבוי היוצא מחתו ית' ועד
זה והביניהו אם חרזה וק"ל :

[ג] יודע את עצמו וזלתי חיוב המציאות וכו' וכמו שאלו הבחינות הם בו מיד שלא יחייבו רבוי מה המונע
שלא יהיה כן בעלולים ממנו וכו' . הנה לפי אותה ההנחה מחתו ית' השאלה נראה אחר שהכח ג'
ידעיות חלוקות בהסבה הראשונה עצמה הוא מטעם כדי לצייר הרבוי בדרך המכר דהיינו על ידי שכל וגשם
וגרמו כי ע"י ידיעה ח' יושפע השכל וע"י ידיעה הב' נפש ומהג' גרם הגלגלים , ומי יתן ואלעד ע"י איזה
ידיעה יושפע השכל וע"י איזה ידיעה יושפע גרם הגלגל וכן הנפש כי מאחר שכל ג' ידיעות בזה על אופן
ועיין ח' דהיינו כלם בהסבה הראשונה עצמה ולא חסד לה ח"כ כל ידיעות שוות במעלה ובהשיבות ולמה מזה
יושפע שכל ומה גרם הגלגל לבד ומה נפש לבד הלא כלם הם שוים ובאות על ענין ח' דבשאלה גבי העלולים
יתח' כי הב' ידיעות שהשינו העלולים כל אחת היא מתחלפת עם האחרת ואינם באין על אופן ח' כי העלול
פא' דמ"מ אחר שנתהוה בעולם השיג מיד שהוא עלול מהסברא כי ראה בענין שכלי שחמול דמ"מ לא היה
ויסבשו

המציאות אשר בו חולת היותו יודע שהוא (ט) התחלה לזולתו, (ב) וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יתייבו רבו (ג) מה המונע שלא יהיו כן בעלולים ממנו, וחשוב השאלה בעינת מאין בא הרבוי, אלא שהאמת הוא שאין אלו הבחינות מהייבות רבוי כלל לא בדתהלה הראשונה ולא בעלולים הנמשכים ממנה כרי שיושפעו מהם הנמצאות המתחלפות ואם כן אפוא איך יבצא הרבוי מן האחד הפשוט, ובעבור זה היה בקדמונים מי שחשב שההתחלות הראשונות שהם אחת למוב ואחת לרע כי היו אוסרים (ג) מפי עליק לא הנצא הרעות והטוב כלומר שאי אפשר שתהינה

ש"ש"ם

נמצא מצד עצמו ואינו נתלה בזולתו: (ת) התחלה לזולתו. כל הנמצאים נתלים בו וא"ל להם זולתו כי אלולי הוא לא היו נמצאים: (א) וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יתייבו רבו וכו'. פי' אף שהש"י הוא אחד פשוט בתכלית הפשוטות בלי שום הרכבה בעולם: (ב) מה המונע שלא יהיו כן

ע"פ"ם

ועכשיו נראה וא"כ ע"כ הוא עלול והוא הפערי המציאות מאחר שנתלה בזולתו, מההשגה החלופה ההיא יושפע ממנה גרם הגלגל וההשגה ההיא חולה לו ואינו בגוף העלול עצמו. ועוד בזה לו אחר השגה וידיעה בעצמו שהוא שכל פשוט ומשכל חשוב כי הוא נבדל מהחומר, ההשגה הזאת היא יותר חשונה מהשגה ראשונה וכמו שזכר בפ"א לכן יושפע ממנו נפש הגלגל וההשגה ההיא חיה חולה לו רק הוא בגוף העלול עצמו. ואח"כ בא העלול הזה אל הסנה וידיעה שלישיה שהיא יותר במעלה מ' ההשגות אלו ובהם שהשיג בעצמו שהוא שכל פשוט ואינו מורכב הם כן הסנה שהוא מושפע ממנה היא גם כן נרדפה ליתום שכל פשוט בלי שום הרכבה בעולם וממשיג בעצמה ולא נתלה בזולתו דלא לא כן למה לא להשפע ממנה גם כן גרם הגלגל כאשר הושפע גרם הגלגל מהעלול אחר שהשיג שהוא אפשר המציאות ונתלה בזולתו. אלא ע"כ הסנה ההיא שהעלול הזה הושפע ממנה היא בזה ראשונה ואין לה שום בזה קדמתה רק היא המחוייבת המציאות בעצמה ולא בזולתה, וא"כ ההשגה ההיא יותר במעלה מ' ההשגות הראשונות לכן יושפע ע"ה ההשגה ההיא עוד עלול אחר שהוא גם כן שכל פשוט. ופי' זה עכ"ל לומר בכל העלולים כי כלם השיגו בדרך זה השגות וידיעות מתחלפות ולפי ההשגות באו רבוי ההשפעות ואין מקום להחזיק בהם ולכן שפר חמלא רבוי ידיעות והשגות בעלולים. וכן הוא מובאר בדברי המהבד לקמן סוף מאמר זה ע"ה אלא שה' ידיעות החכרים בהשגה הראשונה כלם הם בהשגה ראשונה עצמה ואינם חולת לה וא"כ ע"ה מאחר שפס יבאו ההשפעות הן במדרגות חלוקות מה גרם הגלגל נכד ומה נפש לבד וכו'. וכאשר חפץ במעט טיון אזי תראה בעיון שכל שיהידיעה שהשיג שהוא התחלה לזולתו היא ממש הידיעה שהשיג שהוא מרביע המציאות והוא היא ולא יושפע מאלו ההשפעות חלוקות. ואם כן איש מכון מ"ש המהבד בכיום זאת השאלה וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יתייבו רבו מה המונע וכו'. כי הפרש גדול חמלא בין הבחינות הבאות מצד הסנה ראשונה ובין הבחינות הבאות מצד העלולים כמו שזכרנו. ומה גם שהמהבד עצמו כתב לעיל מאמר זה בפרק ג' שידעת השם יחזקך ועלמך חלית הסעלם והיא נמשכה אחר חכמתו שהיא עין עצמתי וכו' פ"ה אם כן הידיעה הטפלת בהשם ית' היא ועלמך ואין אזי יעליק להבין אותה הידך היא. אלא על כל פנים אחר שהשם ית' הוא אחד פשוט בתכלית הפשוטות ואין בו שום רבוי והרכבה לריקים אלו להאמין שגם הידיעה היא חמדי על אופן ה' בלי שום השפעות וחילוף ידיעות אף שלא נבין הידך היא וא"כ הידך מוכל לזכר הרבוי מהידיעה ההיא אחר שהוא נעלם ההשגה, וכענין זה זכר המהבד עצמו לעיל בפרק ה' מה המהבד אף יונה שורש לתורם אלהים דבר שהוא נעלם וכו'. ולפי מ"ש לעיל במאמר זה בס"ב ובס"ג מענין הידיעה שהיא חמדי על אופן ה' והערע שם הספק הטפל על הידיעה פ"ה בענפים ובשפכים ששיא ופשיטא שאין בשאלת אבותהד כלום וכו' :

ועוד יש לספק על המהבד למה לא הביא שאלת אבותהד על אב"ם לעיל בס"א כי שם מקור דברי אב"ם למה לו להמחין עד כאן. ועוד כי לפי הנראה מאחר שאלק לעלמך דרך אחרת באופן שאלת הרבוי כמו שזכר והוכר בזה הס' ולא רצה לתקן שאלת אבותהד ולבד דברי אב"ם א"כ מהבדד לו שאלת אבותהד והסכים על ידו לסתום דברי אב"ם וא"כ הידך כיים בס"פ זה ח"ל והעולה צדיקו היה לדעת אב"ם והרמב"ם וכן לפ"ד אכן רש"ד וכו' מה לו להוכיח אב"ם בזה והלא בהר דבריו בשאלת אבותהד. ואפשר שגם המהבד הרגיש בכל מה שכתבנו גלן על ענין השאלה דאבותהד ובעבור זה לא רצה להביא שאלת אבותהד לעיל פי"ה כי הוא בטלה מעיקרה ואינה כדאי לסתור בזה דברי אב"ם כפי דעת המהבד שזכר בענין הידיעה שהוא נעלם כמ"ס אמנם מה שהביא כפן שאלת אבותהד לא משפ שרצה לסתור דברי אב"ם בזה אלא מאחר שזכר המהבד באופן המלא הרבוי הוא בדרך אחרת זולת הדרכים שהביא ולפי דעתו היא הדעת היותר אחת כמ"ס בתקלם כהאם

שתהיינה ההתחלות ההפכיים אחת, ובעבור שההפכיים הכוללים אשר יכללו כל מיני ההפכיים הם הטוב והרע יאמרו שההתחלות שנים, האחת התחלת הטוב והאחת התחלת הרע, וזה היה דעת איש אחד שמו מא"י, וע"כ נקראו הנמשכים אחריו מאנים כמו שנקראו הנמשכים אחר דעת ההכם אפיקורוס שהיה חושב שאין לעולם מנהיג ומבחיט מציאות השם (ד) אפיקורסים, וכבר חלקו החכמים על זה הדעת (ה) מפנים רבים, (ו) והיותר מיוחד ויותר סבואר שבהם לפי כונת זה הספר הוא שבאשר יעויינו הנמצאות נראה שהם כולם בכללם יגיעו להכלית אחד והוא הסדור הנמצא בעולם כסדור הנמצא במחנה (ז) מפני שר הצבא והסדור הנמצא במדינות מפני מנהיגי המדינות, שעם היות הרבוי הנמצא בהם בפנים רבים ממלאכות רבות ופעולות רבות מתחלפות וראשויות מתחלפות (ח) אחר שכלם לתכלית אחד והוא קיום וסדור המדינה או המחנה (ט) באופן מתאחד, כן נאמר שאמנם ימצא העולם בזה התואר ססציאות הטוב, והרע בעבור מציאות הטוב (י) בכל המציאות בכלל, (כ) והרע אינו מכון כונה ראשונה, אבל אמנם יתחדש במקרה, כמו העונש או המוסר הכניע מן האב אל הבן כי הוא רע מגיע בעבור הטוב (ל) לא על הכונה הראשונה, וזה כי אחר שהיו במציאות טובות אי אפשר שימצאו מבלתי שימצאו בהם רע מעט מעורב, כמציאות האדם אשר הוא מורכב מנפש מדברת ונפש בהמית שהם יצר טוב ויצר הרע. והושם בו היצר טוב (מ) להשארות האיש במה שאפשר שזהו השארות הנפש, והיצר הרע הושם להשארות הכין (נ) [ד] אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו גורה ההכמה העליונה שראוי שימצא (ס) סבואר הרב ואף אם יעורב בו (ע) רע מעט, כי

שרשים

על הכונה הראשונה. האז אינו מיסר את דנו כדי להרע לו ולכן נקרא כונה ראשונה לפי שבראשונה בשעת היסורים רע לו אבל אין תכלית כונתו בעבור הרע רק כדי שיעזב באחריתו ויסור מדרך הרעה ולא יעשה רק טוב: (מ) להשארות האיש. הוא קיום האיש הנזכר לעיל כי"א מלמד א' וכונת הרצ בהנחה זו לתת טעם למה א"א שיהיה האדם בלתי מורכב מהרע המעט הזה: (נ) אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו. כי לולא היצר הרע לא היה קיום לשום מין מהב"ה בעולם וא"כ היצר טוב והיצר"ר שניהם טובים לאדם כי גם היצר"ר אף שהוא לפעמים צד להסית את האדם לאוזה עבירה מ"מ תכלית כונת השי"ת ששם היצר"ר באדם לא היה בעצם וראשונה בעבור זה כ"א בעבור הטוב היוצא ממנו והוא קיום הכין וע"ד שדרשו ז"ל והנה טוב מאד זה יצר"ר וכו' א"כ הטוב הוא הרצו ע"ד שיתבאר בסמוך בדברינו, ועיין בצנפנים: (ס) מטוב הרב. פירוש היצר"ר והיצ"ס כי משניהם צד הטוב לאדם כמ"ש: (ע) רע מעט. הוא הרע שצד לאדם מהיצר"ר לצד כסבה שיוסית אותו לפעמים לאוזה עבירה. ולכן אמר טוב הרצ ורע מעט כי בלחמת הטוב הוא

יודעים משום כתוב לאלה הם היו אומרים מסכרת עצמם בעבור שהיו רואים נמצאים מתחלפים בעולם כנוכח והציאו המחבר נצחות לשונו ואמר אה"כ כלומר שאי אפשר וכו' והם דברי הקדמונים עצמם: (ד) אפיקורסים. אותן הכמשים אחריו נקראו כן: (ה) מפנים רבים. מלדדים רבים: (ו) והיותר מיוחד ומסבואר. פירוש והדעת היותר מסבואר ואמתי וזה שעל ידו יבטל דעת המאנים האומרים שההתחלות הם ב' ויתורץ ע"י זה ג"כ הספק הנופל במציאות הרבוי הוא שבאשר יעויינו וכו' וז"ש לפי כונת זה הספר: (ז) מפני שר הצבא. כלומר הסדור ששעה שר הצבא: (ח) אחר שכלם שכוונת כלם: (ט) באופן מתאחד. פי' ע"י הסדור הזה יהיה המחנה מהנה אחת או המדינה מדינה אחת: (י) בכל המציאות בכלל. שיהיה הטוב לצדו בכלל העולם: (כ) והרע אינו מכון כונה ראשונה וכו'. פי' שמציאות הרע בעולם אינו בעבור עצמו ורצה לומר שהיה השי"ת רוצה בעצמות הרע אלא שרעה הוא יתחדש במקרה בעבור הטוב והוא כד"מ אם לא ייסר האז את דנו שבט לא יהיה טוב ואם הוא טוב אינו צריך לשבט וע"ד חושך שבעו שונה דנו וכו' שמבאר והולך: (ל) לא

ענפים

הבאת זאת הדעה בסמוך וז"ל והיותר מסבואר לפי כונת זה הספר וכו' לכן מתחלה הביא כל הדעות הנופלים בו והביא ראיותיהן וסבירותיהן שיש ללמד על חבירו ואח"כ הביא דעתו בזה וכללו אמר שאף את"ל שהוא כדעת אבותאחד כאשר הוא רוצה לכתור דברי אב"ם אבל מ"מ לא יוכל לבטל כלומר זאת השאלה ממה שדעתו נוטה בהתחלת ספק הנופל במציאות הרבוי היוצא מחמתו יתבאר עש שהוא אחד פשוט כמזכר. כן י"ל לישב דברי המחבר בזה וק"ל. אמנם לפי מ"ש לעיל בקושיית ואכל כבר יקשה וכו' ובפ' דלפי זה בהתחלת הספק הנופל במהות הרבוי היוצא ממנו ית' הוא לע"ד יותר אמתי ומסכים לתורה ולעיון השכל יותר ממה שכתב המחבר כאן:

[ד] אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו וכו' שראוי שימצא מטוב הרצ ואף אם יעורב בו רע מעט וכו'. נראה שזהו רמז הכתוב שאמר מפי עליון לא תלא הרעות והטוב, אמר רעות לשון רעים וטוב לשון

(פ) כי הרעת נותנת שמציאות הטוב הרב עם הרע המועט יותר נבחר מהעדר הטוב הרב בעבור הרע המועט, (ס) ולזה לא יתחייב ממצאות הטוב והרע שיהיו (ק) מהתחלות מתהלפות, כי כבר ימצא מהתחלה אחת הטוב מצד עצמו והרע במקרה, כמו האש שימשך ממנו הטוב לכל המציאות השפל בהיותו החיות כלן, וכבר יגיע ממנו הרע לפעמים שתשרוף בגר האיש החסיד במקרה. וכן יש דברים שאע"פ שהן רעות בעצמן יונחו בעבור הטוב שאפ"ר שימשך מהן, כמו העונשים אשר יניחום מניחי הנימוסים הטובים כי אף על פי שהם רעות בעצמן הונחו בעבור הטוב הכולל הנמשך לכלל האומה או המדינה כדי שיתישרו האנשים אל מול ההצלחה ויתאחרו קצתם בקצתם (ר) האחרות הנמורה וישלם הקבוצ המדיני במיני האנשים המתחלפים, (ז) כגוף האחד שימצאו בו אברים מתחלפים ובעלי ראשיות מתהלפות ואיכויות הפכיים קצתם לקצתם וכולם לתכלית אחד והוא קיום הגוף והתאחדותו, וימצאו בו דברים שזיקים לגוף (ח) מפני הכרח החומר אי אפשר זולתם, ועל כן הסכימו קדומי הפילוסופים כמו שאמר אבן רש"ד שהתחלה אחת אחרות גמורה שיתאחד המציאות אחרות גמורה (ה) ושממנה (ז) סודרו סדרו ראשון כל הנמצאות המשתנות והמתחלפות לתכלית אחד שהוא קיום כל המציאות והקשרו קצתו בקצתו עד שיתאחד המציאות אחרות גמורה, כמו שהראש במדינה ימנה קצת אנשים שיעשו מלאכה מה ולא זולתה כדי שתהיה המלאכה ההיא יותר שלמה ויכנה אחרים שיעשו מלאכה אחרת ולא זולתה וכן בכל המלאכות המתחלפות. וע"ז הדרך יעשה קצתם תופרים וקצתם אורגים וקצתם בונים, וישלמו בזה האופן כל המלאכות המצטרפות למדינה עד שישלם בזה תקון המדינה והיה כל רבוי המלאכות מושפעות מהראש הראשון עם היותו אחד אחרות גמורה, כן האל ית' אם היותו אחד אחרות גמורה ימשך ממנו הרבוי (ג) ולא יחייב זה רבוי בעצמותו, ויאמרו שההקדמה האומרת כי מאחד לא יפורר אלא אחד (ד) היא נצחת. ואמנם (ה) תצדק בפועל הפרטי המעוין, אבל בשם יתברך שהוא הפועל הכולל המשוכלל עד ששם הפועל יאמר עליו ועל זולתו (ו) בשתוף השם, כי הוא (ז) לא מיוחד בפועל זולת פועל כי יחסו אל כל הפעולות שזה, יאמר שהוא אמנם יפעל רבוי הפעולות הפרטיות המתחלפות בעבור האחרות הנמורה, וזה כדי שיקשרו כל חלקי המציאות קצתם בקצתם ויהיה הכל אחד וימצאו כל

שרשים

הוא הרב לפי שהוא כל לאדם משניהם אבל הרע אינו כל לאדם כי אם מהיכ"ר לנד לכן הרע הוא המיעוט. ודלא כהכלל יעקב שפי' שטוב הרב זה יצ"ט ורע מעט היכ"ר כי למה נקרא היכ"ט רב והלא היכ"ר הוא מרובק באוכלוסין יותר מיצ"ט ולכן נקרא מלך גדול וק"ל: (פ) כי הרעת טוחנת וכו' מהעדר הטוב הרב בעבור וכו'. פי' שרעת נותן זה שלא יעדר מציאות האדם שגזיל מעט הרע המעורב בו מאחר שהטוב אשר בו הוא הרב: (ז) ולזה לא יתחייב. לא היכ"ר מחוייב: (ק) מהתחלות מתחלפות. כח"ש מהאגים הנזכרים: (ר) האחדות הנמורה. כלומר שיהיו כלם בהסכמה אחת וכלל ובנפש אחד: (ז) כגוף האחד שומצאו וכו'. כ"ל כי מזה מביא המחבר ראייה במ"ד על כל מה שאמר עד הנה, ודו"ק: (ת) מפני הכרח החומר א"ל זולתם. כלומר מאחר שא"ל לאדם זולת החומר לכן ג"כ א"ל לו

ענפים

לשון יחיד להורות לנו זה הענין, רצוי שהגביה היה אומר לבר דורו שלא יבואו להאמין הם ושלום ב' התחלות בסבת הרעות הנאות עליהם לכן אמר להם שאין כונת השם ית' ברעות אלו כ"ל בעבור השוב והוא שיפסשו במעשיהם ויחזרו למוטב כמ"ש אח"כ מה יתאון אדם חי גבר על חשאי נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', והביא להם ראייה מזה שאמר להם הלא ראייתם שתי עולין לא תלא רעות רבות ופזכות מעט כי לא חסן הש"י ברע כ"ל ברבוי הפזכות והרע המעט שנתן בעולם הוא בעבור הטוב כמו שנתבאר בפנים והוא ע"ד שפירשנו בשרשים. אבל לרש"י במגלת איכה יש לו דרך אחרת בכתוב זה ולפי מה שכתבנו הוא גם כן נטון לפי הכוונה וק"ל, י"ל.

כל הנמצאות הרבות לתכלית אחד בלבד והוא קיום המציאות, כמו שהנפש המדברת אשר בארם עם היותה אחת תפעל פעולות מתחלפות לתכלית אחד והוא קיום האדם. וע"ז הדרך לא יסודר ממנו ית' אלא פועל אחד שהוא הסדור הכולל (ח) ויבצאו בו רבוי ענינים כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה. ויאמרו כי אף אם הנמצאים הפשוטים אשר אין להם התלות בחומר כלם הם סבה (ט) קצתם לקצתם יעלו אל סבה אחת פשוטה, הנה רבוי הנשמים אמנם נמצאו מרבוי אלה ההתחלות כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה, שאם לא נמצאו זה הרבוי היה המציאות חסר ולא היה מגיע ממנו התכלית האחר השלם (י) אשר הוא מגיע עתה, ובעבור זה ימצא בגלגלים (כ) התחלפות התנועות בעבור ההתחלפות ההתלותיים (ל) וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא התנועה היומית להורות על שהתחלתם אחת ושכלם יעלו אל סבה אחת ושכל התחלפות התנועותיהם הוא לתכלית אחד. (מ) אמר אבן רש"ד שהאל צה אל ההתחלות שיצאו אל הגלגלים שיתנועעו אלה התנועות, (נ) ושבמציאות המצוה עמרו השמים והארץ כמו שבמציאות המלך הראשון במדינה עמרו המצווים המסודרים (ס) ממי ששם אותו המלך מושל על ענין מעיני המדינה ועל מי שבא ממני האנשים, וזאת המצוה והאמונה הוא השורש במצוה והאמונה שיחוייב על האדם להיותו חי מדבר, (ע) זה תורף דברי אבן רש"ד בזה בספר הפלת ההפלה. (פ) והנך רואה כי אחר כל אלה הדברים הוצרך להורות כי קיום השמים והארץ הוא על צד המצוה והאזהרה לא על צד החיוב כי לעולם לא יצויר המצא הדבר החמרי מן השכל הנקי מהומר הפשוט בתכלית הפשיטות על צד החיוב אלא על צד המצוה (צ) וזה יורה על החדוש בהכרח, רצה לומר היות העולם נמצא ומתקיים ברצון רוצה כמו

שרשים

לפעול פעולה זו ולא פעולה זו כי הוא יווסף אל כל וכו' : (ח) וימצאו בו רבוי הענינים. הם הפעולות המתחלפות : (ט) קצתם לקצתם יעלו אל סבה אחת וכו'. פי' שאחד מושפע מהאחר שהוא למעלה ממנו עד שהעלול הראשון מן העלולים ההם הוא מושפע מהסבה הראשונה ב"ה : (י) אשר הוא מגיע עתה. על ידי מציאות הרבוי הזה : (כ) התחלפות התנועות. שזה בגלגל מתנועע למורח וזה למערב או זה מסבב בחדש וזה בשנה וזה בשנתיים וכיוצא בזה. (ל) וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא תנועה היומית. פירוש כל הגלגלים הם ככללים בגלגל היומי שהיא למעלה מהם והם מתנועעים בתוכו וגלגל היומי מסבב את העולם מתנועות כו"כ שעות שהם יום ולילה ואם כן כל יום ולילה הם ב"כ מהכניס כל העולם. פי' גלגל היומי : (מ) אחד אבן רש"ד וכו'. פי' בעבור שלא הקשה אע"פ שאמרנו לעיל שלא יסודר ממנו יתבדק כ"א פעל אחד מ"מ יש בפעולה זו רבוי וחלוק ענינים ודברים חמריים א"כ הקושיא

ענפים

[ה] וזה יורה על החדוש בהכרח וכו'. עיין פירושו בהכרח וכו'. ואין להקשות מ"מ עדיין אינו מוכרח בחדוש יש מחין כי יש עוד לבעל דין לחלוק ולומר שהש"י חדש עולמו ברגעו הסובב יש מיש לדעת אפלטון שהיה חומר קדום וממנו נקחו השמים והארץ וא"כ כל אחד מהחלקי החומר הקדום היה מוכן לקבל צורה המיוחדת לו ויהיה דומה לפועל ברגעו שיפעל בכח אחד כמה פעולות כשהיו החומרים מוכנים לקבל פעולתו וע"ז שנבאר לעיל בפ' ה' מאמר זה אבל מכל מקום הספק במקומו עומד מנא לן שיוכל להמציא יש מחין כשאין החמריים מנווין. וז"ל אחר שנבאר שהש"י עם שהוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות ולא ממנו רבוי פעולות מתחלפות אין לנו מוכרחים להאמין חדש יש מיש כי אם אחר שהתבאר הדעת ההיא במופת ביחוד. שחידוש יש מחין הוא מזויר אלא השכל וכמו שכבר התעורר לזה גם כן הרמב"ם בפרק כ"ה לח"ב ממורה ואמר וז"ל, אבל אין הכרח מביא אותנו לזה (רצה לומר לדעת אפלטון) אלא אם התבאר הדעת ההיא במופת אמנם כל עת שלא יתבאר במופת לא זה הדעת נשם אלו ולא הדעת ההיא ב"כ נשים אלו כלל אלא נבין הכתובים כפשוטיהם (ר"ל המורים על החדש יש מחין) ונאמר כי החוכה הגדלמה ענין לא יגיע כחם להשגות.

כמו שכתבנו בפרק שלישי מזה המאמר וכאלו טבע האמת הכריחו להודות זה . [ו] והעולה בידינו הן לפי דעת אבן סינא והרמב"ם ז"ל והן לפי דעת אבן רש"ד שכתב בשם קדומי הפילוסופים הוא , כי רבוי הדברים שנמצאו בעולם הם מצד האמצעיים ולא מצד שיתכא רבוי בהתחלה ראשונה כלל כי אחדותו אחדות פשוטה בתכלית הפשוטה , ולזה הוא שצונו בכתוב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דנ"ס ו') (ק) כלומר שנאמין שעם שהוא אלהינו רצה לומר שהוא סבת הרבוי הנה הוא אחד אחדות גמורה . ויספיק זה בהבנת שורש האחדות ומה שיתלה בו מן הדברים באופן שלא יחייבו רבוי בעצמות האלה יתברך . ונתחיל עתה לדבר בשורש השני שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף :

פרק יד (ה) כבר נתאמת במופת שהשית' אינו גוף ולא כח בגוף , ולזה יהיויב לסלק ממנו ית' כל (ג) מקרי הגוף וההתפעלויות הגשמיות , ולפי זה צריך טעם למה שנמצא בדברי הנביאים כולם שהשית' אל קנא ובעל חמה ונוקם ונוטר , אמר נחום אל קנא ונוקם ה' נוקם ה' ובעל חמה נוקם ה' לצרו ונוטר הוא לאויביו (נחום ה') ואלו כולן הם הפעולות גשמיות ומלבד זה מדות מנגונות שראוי שלא ליחסם (ד) לשום שלם אף לשם יתעלה ברוך הוא , ונמצא הכתוב ייחס אליו הנאה ה' מלך גאות לבש (תהלים יג'), וכן נמצא שייחס אליו הכמרת הרחמים אמר יחד נכמרו נחומי (הושע י"ח) וייחס אליו העצב ויתעצב אל לבו (זכריה ו') וייחס אליו קוצר הנפש ותקצר נפשו בעמל ישראל (שופטים י'). ונאמר כי למה שהנביאים כולם יתכוונו להישיר כלל האנשים לעבודת השם ואהבתו וההמון אינם נכנעים לעבודה כי אם מיראת העונש , ידברו בלשון מובן לכלל העם , ולפי שבלשון בני אדם כשהמלך עושה משפט בכורדים בו ונותנים המלכות לזולתו יאמר עליו שהוא קנא ונוקם ושהוא בעל חמה כן יאמרו הנביאים על השית' כשיעשה דין בעוברי רצונו שהוא אל קנא ונוקם ושהוא בעל חמה (ה) להיות הפועל הנמשך ממנו על עוברי רצונו הוא פועל הנוקם והנוטר והמקנא , וכן ייחס אליו העצב ע"ז הדרך כי כמו שבני אדם עצבים (ו) כשמביא ההכרח אל שיהיו מעשי ירידם

שרשים

לעיל במאמר ראשון פי"ד סוף מהפך הכתוב בניאורו אף שפירושו שם הוא גם כן כמו כאן : **פרק יד (ה) כבר נתאמת במופת . לעיל במאמר זה פי"ד :** (ג) מקרי הגוף והתפעלות הגשמיות וכו' . מבואר כוא בסמוך בדברי המחבר עצמו איזה מקרי הגוף וכו' : (ג) הם הפעולות גשמיות . כי מדות אלו צריכים לאדם בסנת חומריותו והיכס"ר התקוע בו ולכן יתחדש האדם לפעמים לאיזה כח ופעולה מה שלא היה בו קודם לזה : (ד) לשום שלם . אפי' לנשר ודס שהוא שלם במדות עוזות ובחסידות ומכ"ס להש"י שהוא אחד פשוט וכולו רוחי : (ה) להיות הפועל הנמשך ממנו וכו' . בעבור שהפעולה היא הכאה מהש"י לעוברי רצונו היא באה על הדרך כמו שהאדם רוצה להקסם מאויביו ומורדיו : (ו) כשמביא ההכרח וכו' . כשרוצה האדם שלא פלח כוחו בפעולה זו שרצה בכ וכו' לו לתקנו אזי הוא עצב על שהוא מוכרח להשחית אותה

ענפים

להשגתו עכ"ל . ועיין עוד שם ותמצא איך שהוא סותר דעת אפלטון ואין להאריך כאן ועיין לעיל במאמר א' פי"ב מה שכתבנו מזה שם בענפים . ועוד לפי הלשון שחבר אבן רש"ד שהלל זה וכו' צריך להודות על ההדגש יס מאין דאס היה חומר קדום שממנו נהיה הכל אס כן לא היה החומר קדום נברא מהשם יתברך והאיך שיך לעות ולגזור עליו מחבר שהין לו שום יכולת עליו אלא על כרחק צריך לומר שלא היה שום חומר קדום במצא אלא שהשם יתברך המליך וחדש אותו יס מחין גמור וק"ל :

[ו] והעולה בידינו הן לפי דעת אב"ם וכו' בשם קדומי הפילוסופים הוא כי רבוי וכו' , כל"ל , ואע"פ שחזר המחבר מדעת אבן סינא והרמב"ם ומאן זהב בעבור הקושיה שהקשה עליהם צ"ל דלפני זה וצריכס פ' זה וא"כ למה חזר והזכיר כאן דעת אב"ם , לעיל בענפים בפרק זה גבי קושיה אנומחד מתבאר הכל : השבחה

ידיהם נשחתים כן אמר הכתוב ויתעצב אל לבו וסמך לו ויאמר ה' אחכה את האדם אשר בראתי וגו' כי נחמתי כי עשיתים, לפי שהיה עושה פעל כמי שהוא מתנחם על מה שעשה ורוצה להשחיתו, וכמו שהארס כשמוציא ההכרה להשחית מעשה דיו מצד הרק מבקש דרך לבלתי להשחית הכל, כן הש"ת בקש דרך לבלתי להשחית הכל, ולזה סיים ונה מצא חן בעיני ה'. כלומר שהשם ית' סבר שיתקיים העולם ע"י נח ובניו, וע"ז הדרך הוא מה שאמר הכתוב ותקצר נפשו בעמל ישראל שעשה פעל כאדם המצטער (ז) ונפשו קצרה בעמל חברו ומכנים עצמו בדוחק להושיעו, כן השם ית' אע"פ שישראל חמא ולא היו ראויין באותה שעה לאותה הצלה גדולה הושיעם מצר עצמו כאלו התפעל מצרתם ועמלם על דרך ראה ראיתי את עמי אשר וגו' וארד להצילו מיד מצרים וגו' (שמות ז'), וכן יחד נכסרו נחמי, ויתר ההתפעלות הגשמיים ראוי שיובנו ע"ז הדרך שהם לתת הבנה אל בני אדם מן הפעל הנמשך ממנו (ח) כדי לשכך את האחו, כמו שנמצא הכתוב אמר בפירושו ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא רציתם כל תבונה (דברים ז') ואעפ"כ ייחס אליו הכלים הגשמיים אמר הכתוב על הלחות כתובים באצבע אלהים (שמות י"ב) כי אראה שמך מעשה אצבעותיך (תהלים ח') וכן ימנך ה' נאדרי בכח (שמות ט') ידך עשוני ויכונוני (תהלים קי"ט) וכן רבים, כי להיות הכתיבה באדם נעשית באצבע ייחס אליו האצבע, ולהיות הגבורה באדם נמשכת מן הימין ייחס אליו הימין, ולהיות הפעולות האנושיות נעשות בידים ואצבעות ייחס אליו הידים והאצבעות, ולהיות קבלת הרברים באדם נמשכת אל שמיעת האזנים אמר תהיינה אוזניך קשובות (שם ק"ל), וע"ז הדרך הוא מה שאמר השם (מ"ט ט') והיו עיני ולבי שם כל הימים שנאמר על ביהמ"ק רצה לימר להשגחתי ורצוני שזהו הוראה (ט) על היותו רוצה בקיומו, וכן מה שחארו הנביאים את השם כמלך יושב על כסא כאמרו וראאה את ה' יושב על כסא (ישעיה ו') ושם נאמר כי את המלך ה' צבאות ראו עיני, ויתארוהו בגבור ה' כגבור יצא (שם מ"ג) ה' גבור מלחמה (תהלים כ"ד), כל זה הוא לתת הבנה אל האנשים מעוצם כבודו והדרו, חזו שאמר דוד כבוד מלכותך יאמרו וגו' להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו (שם קמ"ה), כלומר אינם מתארים אותו בכך (י) אלא להודיע לבני האדם גבורותיו, אבל לא שידמה מלכותך למלכות בשר ודם כי מלכותך הוא נצחי כי הוא מלכות כל עולמים, ואמנם נאמר כדי לתת הבנה אל בני אדם לא זולת זה. ואמנם מה שנמצא הכתוב מייחס אליו הגאווה עם היותה מדה מגונה כמו שאמר הכתוב תועבת ה' כל גבה לב (משלי ט') הטעם בזה כי אין ראוי לאדם להתגאות בשום שלמות ולא בשום מעלה כי הכל בא מהשם ואין ראוי לאדם שיתגאה במה שאינו שלו, על החכמה אמר הכתוב כי ה' יתן חכמה (שם ז') ואמר משיב חכמים אחר ודעתם יסכל (ישעיה מ"ז), הרי שבאר שאין חכמת אדם כלום וכי החכמה באה מהשם ולא מזולתו, וכן העושר אין ראוי לאדם שיתגאה בו כי אינו שלו, אמר דוד כי ממך הכל ומידך נתנו לך (דמ"ט ל"ט), וכן המלכות וכל התנשאות וסעלה הוא ממנו יתברך אמר הכתוב לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש (שם) ואמרו רז"ל (כתוב פ"ה דף י"א ע"ג) ואפילו ריש גרותני משמא מוקמי ליה, וסיים דבריו והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל וגו', כלומר אחר שהכל בא מאתו יתברך ואין סיד האדם שום דבר אלא מצד השם וברצונו כי בידו לגדל לחזק לכל אין ראוי שיתגאה במה שאינו שלו ואינו בידו, ועל כן הגאווה (כ) לא תאות אלא לשם שהכל בא מאתו ולא מזולתו, ולזה ייחס אותה הכתוב אליו ואמר ה' מלך גאות לבש (תהלים ז"ג) ואמר משה אשירה לה' כי גאה גאה (שמות ט"ו), והרגם אונקלוס ארי אתנאי על גיותנאי וגאותא דיליה היא, ועל כן המתנאה במה שאינו שלו ראוי שתוסר ממנו אותה מעלה להורות שאין הכבוד והסעלה אליו מצד עצמו אלא מהשם וברצונו. וכן נמצא הכתוב אומר על גביכדנאצר שהיה מתנאה בכבוד ומלכות וכדי רם לבביה ורוחיה תקפת להורה הנחת מן כרסא מלכותיה ויקרא העריו מניה, ונאמר עד די ידע די שלמי אלהא עילאה במלכות אנשא ולמן די יצבא יתקים עליה (דמיל ס'), וכן בגנדי צור על שהיה מתנאה שהוא אל אמר הכתוב יען גבה לבך ותאמר אל אני וגו' האמור תאמר אלהים אני לפני הורגך ואתה אדם ולא אל ביד

שרשים

(ט) על היותו רוצה בקיומו. דאס לא היה רוצה בקיומו לא היה משגיח עליו: (י) אלא להודיע לבני האדם גבורותיו כמ"ל. ור"ל מה שהם מתארים אותו בתארים גשמיים הוא אינו כי חס לתת הכנה לבני אדם מן הפעל הנמשך מהש"י כמו שכתבנו: (כ) לא תאות. מלשן נאה ונאות: ולהציל

אותה: (ז) ונפשו קצרה בעמל חברו. שהוא מלך את עצמו בעבור שראה שלא עלתה כונת חברו בפעולה זו שרצה בה חברו ולכן הוא רוצה להושיעו ובאולי יתקיים עוד פעולתו: (ח) כדי לשכך את האחו. ולא סתיו בלחם התפעלות אלו כהש"ת חלילה, ומלת לשכך מלשון וחתת המלך שככה:

ביר מחללך (יחזקאל כ"ח) שיראה מזה שהשם פוקד על המתנאים במה שאינו שלהם כי המתנאה במלכות השם מכיר הכלכות מסמו ונותנו לשפל אנשים כדי שיוכר לכל שאין הכלכות של אדם ולא בירו, וכן בחירם נגיד צור על שהיה מתנאה ואמר אל אני פקד ה' עלי ליתנו ביר הורג שורו הגמול האמתי שלו, חז כי מדרך האלות להחיות הכתים (ל) ולהציל לקוחים להרג ולהשודק ממים למות, וזה בהפך שהשם מסגירו להורג נגיד צור ביר הורגו להורות שהוא אינו אל מאחר שאין לאל ידו להציל עצמו ולחשוד נפשו מני שחת, אבל הש"י אשר בידו נפש כל חי הוא ממים ומחיה והוא הנותן שלמות לכל נמצא ואין שום שלמות בא לו מוולתו כמלכים ששלמותם בא להם מוולתם, כי המלכים אין מלכותם מתעלית אלא בצד הכבוד הנעשה להם מוולתם שאם לא מצד הכבוד לא יובר שהוא מלך וישי לו יתרון על וולתו, ולזה הם כאלו הכבוד מושל עליהם, אבל הש"י אינו כן כי הוא מושל על כל הכבוד ולזה נקרא (מ) מלך הכבוד, וזה כי הדרת המלך ברב עם כדי שיהיה כבודו מתרבה, והש"י לא שתרוא מלך על הכבוד אין מלכותו מתעלה בוולתו ולא משתנה (נ) בהשתנות הנמלכים ובהתמעטם. אמר המשורר קול ה' יחולל אילות ויהשוף יערות ובהיכלו כלו אומר כבוד (סהלס כ"ט) כלומר שאפי' כשהקב"ה עושה דין ומשחית היערות והבעלי חיים אין מלכותו וכבודו מהמעט בזה כי בהיכלו רצה לומר (ס) במדרגתו הכל הוא כבוד, והביא ראיה לזה כי ה' למבול יושב וישב ה' מלך לעולם, ר"ל כי השם היה בזמן המבול שהיה העולם מלא קדום המבול מאנשים ומבעלי חיים ונשחת הכל ולא נשאר רק נח ואשר אתו בתבה ואעפ"כ לא נשתנית מלכותו מכמות שהיה, והוא וישב ה' מלך לעולם, ואמר וישב ולא אמר ויהי בעבור כי תאר הישיבה הוא יותר קיים כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף יושב (פרק י"א מהלך ח') למוה) על כן ייחס אליו הנביא תאר הישיבה יותר מוולתו מן התארים אשר ואראה את ה' וישב על כסא רם ונשא (יכניס ו') ולא אמר ואראה את ה' על כסא רם ונשא כי לפי שתאר הישיבה מורה על תאר (ע) היות קיים מבלי שנוי ייחסוהו אליו ית' אעפ"כ שלא יפול עליו לא עמידה ולא ישיבה, אמרו רבותינו ז"ל במסכת חגיגה (דף ס"ו ע"ה) יצא למעלה לא עמידה ולא ישיבה וכו', וע"ז הדרך ראוי שיוכן בכל ההתפעלויות הגשמיים הבאים בכתובים המיוחדים לו והדרך שהם אמנם נאמרים כדי לתת הבנת הענין אל האנשים לא שיהיה הענין כן באמת, וכלל גדול אמרו ר"ל בזה דברה הורה כלשון בני אדם (סגהדמן פסק ז' דף ס"ג ע"ה) :

פרק מז (ה) [ה] השמחה היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא (ג) ההתפעלות בלי ספק, ונמצא הכתוב ייחס אותו אליו ית' אמר ישמע ה' במעשיו

(סהלס)

שרשים

נחיו ריש פרשת בלק ע"ט : (ס) במדרגתו הכל הוא כבוד. פי' כי אין כבוד בא לו מוולתו רק שכבודו הוא בעצמותו ובמדרגתו : (ע) היות קיים מכלי שטוי. כמו שבאר הרמב"ם בפרק המזכר לכן ייחסו הכתוב לסג" :

פרק מז (ה) השמחה היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא (ג) ההתפעלות בלי ספק, ונמצא הכתוב ייחס אותו אליו ית' אמר ישמע ה' במעשיו

לדאם בעבור שהשיג איזה דבר על תכונתו ויודע מחיקות טוב טעם וכונת הדבר ההוא ולכן הוא שמח : (ג) ההתפעלות. ר"ל שיתחדש איזה כח בו ומכאן אותו לידי השגה זו ומשם שלא היה יכול להשיג

דבר

(ל) ולהציל לקוחים להרג ולחשוד ממים למות. כנ"ל כי כן הוא כלשון (במשלי) ור"ל שחלל את מי שחלק להריגה ומונע המיתה ממי שהוא נוטה למות : (מ) מלך הכבוד. שהוא מולך על הכבוד, כדי שיהיה כבודו מתרבה אם לא יהיה לו רבוי עם גם הכבוד שלו לא יהיה רב : (נ) בהשתנות הנמלכים ובהתמעטם. כשיתמעט וישתנה הכבוד הנעשה למלכי דבר ודם יתמעט וישתנה גם כן מלכותם. ולכן אמר נמלכים ר"ל נעשים מלכים ע"ז וולתם ולא שהם מלכים בעצמם כי אין מלך נאחמות אלא הש"י לבד, וכענין זה כתב רבינו

ענפים

פרק מז [ה] השמחה היא ערבות הדבר הנאות וכו' ובאור זה שאין שמחתו יתברך תליה במה שזולתו מן הנמצאים וכו' וכן ערבות ההם היא בעל מלכות בהכרח וכו' יכלה הסופר כשישיגו ותעמוד השמחה לו חסד וכו' חלל שמחתו ית' עצמותו בלתי מונעת וכו'. ע"ס היות שדברי המחבר חלו בצבור השמחה הנאמרת חלל הש"י הם נכונים ולאמיתים מ"מ בענין השמחה הנאמרת חלל ההם לא נחית לבאר אותה על מנוח ועל כמה פנים היא נאמרת ונאמר כי השמחה הבאה לאדם היא על שני דברים ראוי מזה הגוף והוא החומר ומזה הגשמה והיא הנורה. השמחה הבאה לו מזה החומר היא בזה לו מהמתחזה ההתפעלויות המתחדשות בגופו וביא הנקראת שמחה פתאומית כי היא בזה לאדם פתאום בשגת בזה חלוף אחת ענין שם לו הבאה גופית ממנו מה שלא היה לו כבר בענין חליה ופתאום וכיוצא בזה ממשל וממנו גופית ובה שמחה כזו היא מביאה את ההדם לידי רוממות הלז ומעטת אותו מהשגת שלמותו האמתי וע"ד ורם לבבך

(תהלים ק"ד) ואנשי כנסת הגדולה תקנו (ג) במטבע הברכות שהשמיחה במעונו, ונראה כי השמיחה תיוחס אליו על הפך הענין שיוחס אליו העצב, שאם ייוחס אליו העצב (ד) שהוא תואר הפחיתות כ"ש שראוי שתיוחס אליו השמיחה שהוא התואר החשוב כי (ה) ידיעת הפכים אחת וכמו שהעצב נאמר בלשון בני אדם על ההתפעלות המגיע מן הדבר הנעשה (ו) הפך הרצון כן השמיחה נאמר על ערבות הפקת רצון האדם והגמר כונתו בקיום מעשיו, וע"ז הדרך יאמר (ז) בהעברה אל ה' השמיחה על הפך הענין שיאמר עליו העצב כמו שפירשנו למעלה, ואמר הכתוב ישמח ה' במעשיו כלומר שרצה בקיומם וכן שהשמיחה במעונו רוצה לומר שיעקר הקיום הוא בעליונים שהם קיימים באיש לא בתחתונים שאינם קיימים אלא במין וע"כ אומרים אותה בשעת הוונג (ח) לפי שהשמיחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום והעצב בהפסד וההעדר, וכבר אפשר שנאמר כי שהשמיחה במעונו ירמז לענין יותר עמוק מזה והוא על דרך מה שכתבנו הפילוסופים שהש"י ישמח בעצמותו במה שיש לו מהיופי וההדר והשלמות בעצמו ממה שלא יצטרך אל הזולת ושכלם מושפעים ממנו וצריכין אליו ואין להם קיום אלא בו, ובאור זה נאין שגחתו ית' תלויה במה שזולתו מן הנמצאים לא הנפסדים ולא הקיימים אבל שגחתו היא בעצמותו

שרשים

דבר זה מקודם: (ג) במטבע הברכות. שמצרכין בסעודות הזונג: (ד) שהוא תואר הפחיתות. אפי' אלל אדם: (ה) ידיעת הפכים אחת. שיהיה ידע בידיעה אחת כי ע"י שידע ושיג דבר זה בד"מ יוכל להשיג גם כן מה שהוא בפסדו: (ו) הפך הרצון. שנעשית לו בפעולה זו הפך מה

ענפים

לצדך ושכחת את ה' אלהיך וגו' כי אחר שבה ליד רוממות הלב והמגברות חלקי החומר לא יושפע עליו השפעת האלהי וע"י השכל לבד ח"ל לו להשיג הענין על אמתתו כי השכל לואה מהשיג הדברים העליונים על אמתתם כמו שבהר ג"כ הרב בעל עקדה במבוא שפרים שלו בכתוב לך אמר לבי בקשו פני את פני ה' חבקק יע"ש ואין להאריך כאן. ועל זה הענין אמר קהלת לשחוק אמרתי מהולל ולשמיחה מה זה עושה, הנה מלת זה מיוחס הוא לא ה"ל חלל מה עושה. ועוד מהו הפרש שיש בין שחוק לשמיחה כי לפי הנראה מדברי המחבר בריש פרק ששאר זה שאין הפרש ביניהם וע"ש בענפים, וא"כ למה אמר גבי שחוק מהולל וגבי שמיחה מה זה עושה, ונראה שיש הפרש גדול בין שחוק לשמיחה כי השחוק הוא בא ללמד מלד שבע הנוף כמו שמשמע מדברי הבחי החקירה שהביא המחבר בפרק ששאר זה ואע"ג שהמחבר בעלמו כתב שם שהשחוק נאמר גם כן על השמיחה מ"מ היבא דכתיב שחוק ושמיחה בזהדי כמו הכא ל"ל שאינו נאמר על השמיחה רק על השחוק שהוא בפסד הנוף לבד כי מיד שמשמש תחת איליו או במקומות מיוחדים שבגוף האדם תכף בא אליו השחוק ואין לשמה שום חלק בזה. ואפשר שלא כוון רש"י ל"ל ג"כ במה שפירש לשחוק אמרתי מהולל מעורב בזה ואנחה ר"ל כי לפעמים כשהוא מלד משום גבוה במקומות מיוחדים אזי הוא לא כן שחוק עד שנלחץ בזה והמחשבות יורדין מתוך עיניו. אבל השמיחה אף שהיא בזה ג"כ ללמד מלד החומר מ"מ אינו נעצב בחומר כי יש לנפש המשכלת ג"כ חלק בה והיא תנוה בלב וע"ד כסוב לב המלך וגו' ולפי שיש בשמיחה זו סבות גופניות גם כן לכן היא סבה לרוממות הלב ומונע את האדם מלקיים החורה והמנוח שהיה תכלית שלמות הנלחי ולזה אמר ולשמיחה מה זה עושה כלומר זה הגרמז במלת מה והוא מלד ההכנעה והשפלות וע"ד ונחנו מה זה חיקון לחלח השמיחה שלא תמנע את האדם מלקיים החורה והמנוח ולכן זה עושה ודמו לדבר מ"ה ר"ח מלד ההכנעה. השמיחה מלד הצורה והיא השמיחה היא שמיחה הנדיקים השלמים בכל המעלות ושמיחה זו נקראת שמיחה חמידית לפי שהיא תמידית חלל על אופן ה' ואינה בזה להם על ידי התחדשות והתפעלויות הנוף כמו שהוא בשמיחה פתאומית חלל שהוא מלד הנשמה לבד והיינו אחר שהכניע את חלקי החומר שבו ועשה שלום בין שתי כחותיו והם החומר והצורה כי החומר ג"כ ילך אחר הצורה והוא כל פעולותיו הם ע"י השמיחה לבד וכשיזדמן אליו איזה ענין עם היות שאם היה זה הענין בא ללמד אחר שאינו שלם כל כך בודאי היה בא אליו ע"י התפעלויות הנוף כגון שיתן דקה וכיוצא בזה מן המנוח המעשיות מ"מ חלל הנדיק השלם לא יבא אליו ע"י זה שום התפעלויות כי נראה לו בעיניו חלל כבר נעשה זה הדבר עם היות שעשאו עשה ועל דבר כזה אחו"ל גדולים נדיקים יותר ממלאכי השרת וכו' וזו היא השמיחה שעליה אחו"ל אין השכינה שורה חלל מתוך שמיחה וכו' וזה ר"ל ג"כ במ"ה הכתוב תחת אשר לא עבדת כו' בשמיחה וגו' וכן עבדו את ה' בשמיחה וגו'. וענין מזה לקמן במאמר ג' פרק ל"ג ושם בענפים. ולאנו שני מיני השמחות רמז ג"כ שלמה במ"ש שמיחה לחים במענה פיו ודבר בעתו מה טוב, ראה לומר כשהמענה הוא בפיו תמיד על אופן אחד ואינה בזה ע"י פום התפעלויות והתחדשות אזי יהיה לו שמיחה אמיתית המביאה את האדם לשלמות האמיתי וז"ש שמיחה לחים

בעצמותו בלבד וזהו שהשטחה במעונו כמו עוז וחדוה במקומו (ד"ה א' ס"ז כ"ז) שר"ל (ס) במדרגתו או בעצמו כמו ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג') כמו שיבא, וזה, כי כמו שיש אל החכם השמחה במה שהוא (י) מרגיש בעצמו משלמות החכמה עד שכל שאר החכמים צריכים אליו ומושפעים ממנו והוא אינו צריך אליהם כן הש"י שש ושמה במה שאין מציאותו תלוי בזולתו ושמצאיות הכל תלוי בו, (כ) עם היות שאין יחס שתי הערבות כלל כי ערבות החכם הוא מצד מה שישגי מוולתו ר"ל כהשם ומשאר הנמצאים המושפעים (ל) ממנו (מ) והוא ית' שמתתו בעצמותו (נ) מבלי הבטת אל הזולת, וכן ערבות החכם היא בעל תכלית בהכרח (ס) למה שהשגתו ב"ת (ע) ולזה היתה שמחתו וערבותו מוגבלת (פ) ואע"פ שהיא תתוסף תמיד לפי (ז) שכל מבקש איזה דבר בפי ערך הדבר המבוקש ומדרגתו ויהיה הכוסף אליו והשמה בהשגתו, וכשהיה הדבר הנבסק או המבוקש בעל תכלית (ק) יכלה הכוסף כשישיגנו (ר) ותעמד השמה או תפסק, אבל כשהיה הדבר הנבסק או המבוקש בלתי בעל תכלית א"א שיכלה הכוסף (ש) ולא שתפסק ההשגה ולזה התמיד השמחה עם שהוא תמיד מוגבלת כמו שההשגה מוגבלת תמיד, ובעבור זה אמר הכתוב ישמה לב מבקשי ה' (ד"ה א' ס"ז ותהלים ק"ה) כי להיותו הש"י

ושלמותו

שרשים

והקיום האמתי הוא צלילותו שם קיומים בלא וס המלאכים שם בעולם העליון. ולכן מאמר שם אנו מתעסקים ואוכלים בסעודת שמחת הוונ זה נוכח גם כן לשון ולבא אל מקום מקורנו בעולם העליון וליהנות מזיו השכינה כאשר אל זה אנו מיהלים ומצפים תמיד וז"ש שאלכלנו משלו ונעטבו חיינו וק"ל: (ט) במדרגתו או בעצמו. משא"כ לפי פירוש ראשון צריך אתה לומר מ"ש נמשנו כאלו אחר דדירתו כי הוא נאמר על עולם העליון: (י) מרגיש בעצמו משלמות החכמה. שיועד בעצמו שהוא חכם גדול יותר מהשאר: (כ) עם היות שאין יחס וכו'. אע"פ שזה ידוע שאין ב' העריצות שום יחס ודמיון כלל: (ל) ממנו. מן הש"י: (מ) והוא. אבל הוא יתברך וכו': (נ) מבלי הבטת אל הזולת. שלא יביט פשו"ת וימתין עד שיבא לו איזה שפע ועוד להשגתו מהזולת (ויתר נראה שאין השגתו בדבר חוץ ממנו

ענינים

רצה לומר לאיש האלם כי אין חיס אלא לשון חשיבות כדוע. ודבר בעתו מה טוב רצה לומר אם התענה היה צאה לו לפי העת והזמן המתחדש בו ואז זה הנרצח במלת מה והוא ההכנה כמ"ס היא טוב לו ולא זולת דה"כ בקל יבא לידי רוממות הלב. ולדעתי הקלושה נראה שלום כוון גם כן ישעיה הנביא בלחמו ופדוי פ' יסובן ובלו ליון צרנה ושמתה עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ולאנה, רצה לומר אותם שעושים תשובה שלמה בהכנת חלקי חמדם הם הנקראים פדויי ה' שהם"י מודה אותם מתוך גלותם ויחזיר אותם לארצם וליירות פני השכינה בגילה ודנה וזהו ובלו ליון צרנה. ואם תאמר אחר שיבאו במשחה אל ארצם א"כ יבאו שוב אל רוממות הלב וכמו שהוכיח אותם מרע"ה סמוך למיתתו ע"ז כמו שפרש"י סוף פרשת כי תבא בכתוב ותבאו אל המקום הזה ופרש"י וז"ל עתה אתם רואים עומדים בגדולה וכבוד ה' תצבעו במקום ואל ידוע לבצבס וכו' עכ"ל, על זה אמר הכתוב אחר כך ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ולאנה רצה לומר השמחה הראשונה שהיתה בזה לישראל בשעת ביות הארץ בימי משה רבינו עליו השלום ויהושע היתה על ידי התחדשות והתפעלות הנוף ולא בסבת הכנעת חלק החומר לכן היה מוכרח מרע"ה להוכיח אותם שלא יבאו לידי רוממות הלב, אבל בגולה העתידה שיקבץ הקב"ה אס יברא חלק גדולות תבא השמחה לישראל פ"י הכנעת חלקי החומר שהוא להם בעת גלותם המר ועל ידי זה היתה השמחה מתמדת אללם תמיד בלי הפסק על אופן אחד ולא יהיה להם עוד דלגה ואנהה בלב לעולם מהסבת חלקי החומר כי כבר נבע החומר תחת הגשמה ולא יבא לידי רוממות הלב. וז"ש ששון ושמחה ישיגו ותהיה השמחה אללם תמיד על אופן אחד בלי הפסק לפי שנסו מהם יגון ואנהה שכלו להם בסבת החומר. וז"ש ושמתה עולם על ראשם להורות על השמחה התמידית שהיתה על ראשם לעולם ולא תפסק עוד מהם. שמת"ר ר"ת למפרע תלמידי חכמים מרבים שלום ר"ל ע"י שיקבלו מוסר מת"ח וילבו בדרכיהם בהכנעת חלקי החומר תהיה להם שמחה עולם על ראשם.

ושלמותו בלתי בעל תכלית (ט) כל מבקשי ה' (*) אע"פ שישג מה שישג ממנו לעולם תשאר התשוקה ותתמיד השמחה ולא תפסק אבל תגדל תמיד כשתגדל ההשגה ובעבור זה (ה) אמר המשורר דרשו ה' ועזו בקשו פניו תמיד (סס) כלומר כי השמחה במה שתשיגו ממנו לא תפסק עוד כי תמיד תוסיפו שמחה מצד היותו ה' בלתי בעל תכלית וכל מה שיושיג בו מדרגה מה ימצא בו (צ) דרוש נכסף ובלתי מושג וזהו שרמז באמרו ועזו בשחקים (סס ס"ח) ועז' הדרך יתפרש ישיגו וישמחו כך כל מבקש (סס מ') ר"ל כי מצד היותו ית' בלתי בעל תכלית תהיה השמחה (נ) מתמדת ונוספת תמיד, וזהו שאמר ויאמרו תמיד יגדל ה' כלומר כי כל מה שישגו יותר יכירו כי הוא יותר גדול במעלה תמיד יכירו כי הוא בלתי בעל תכלית ויאמרו יגדל ה' ותגדל השמחה יותר ואע"פ שמה שישגו תמיד הוא דבר מוגבל, (ד) אבל שפחתו ית' בעצמותו בלתי מוגבלת ומתמדת להיות כל שלמות שהוא משער מעצמו הוא בלתי בעל תכלית והיות נמצאים בעצמותו שלמות בב"ח קיימים בלתי משתנים אינם ממין שום שלמות מן השלמות המתמדות אצלנו, ואולם (ה) בחסד אלהי ישיג האדם מדרגה מה שישג, וזהו מה שאמר הכתוב מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפך יחיו (מהלל ל') רוצה לומר כמה גדול ויקר חסדך שאי אפשר שתושג מדרגתו ועם היוקר והחשיבות הוה הוא כן הפלא היות בני אדם חוסים בצל כנפך, וכנף במקום הוה מורה על הסתר והעלם (ו) כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בשתוף כנף

(*) הגה"ה לא אמנע להשיג כאלו ס' נחמד על פסוק אחד שמעתי בשם חכם אחד מקרא מלא הוא נחלים (כו) אחד שאלתי מאלו ס' אותם חכמים שחזי בניהם ס' כל ימי חיי יס לוקדק למלי פתח גלשון עבר שאלתי וסיים גלשון עתיד אחד חכמך. אמנע לפי שפסגה כשי"ת ע"י ששע האלהי היא בלתי מוגבלת וחסדך תשאר לעולם ולא כן הוא בשאר כפנות דבריו המהדר כאלו, ולזה קאמר כנס שאלה האת שאלתי וכו' אשר חכמך אותם תמיד כי לא ימנע שאלתם ומה ס' שאלה כוללת שחזי בניהם ס' כל ימי חיי ודוק. ועל פי הדברים שאלה אמרתי לכוון דבריו כלל כיוון בשמחה בית הכבוד מקום שלי אובך שם רגלי מוליכות אותי דלכאורס ה'לל בשם ועוד לאוה כונה אמר זאת המליצת בשמחה בית הכבוד. א"ל לפי קודם נבאר היטב שכונן כזה שלטון השגה כשי"ת הבאה מזה השפע האלהי אין קץ ותכלית ולזה אמר בשמחה בית הכבוד וכו' זמן שבו ששע האלהי מלווה (עיון כפי' החסדיות בוכה פרק החלול בשם הירושלמי) מקום שלי אובך שם רגלי וכו' כאלו כל לומר כדבשגה למדרגתם שיהיה השקטות האלהי כנס לא ימות שכלי ודוח יבנית כשפגה מדרגה זו ולא שם רגלי מוליכות אותי למדרגה עליונה מה :

שרשים

מעני כל וכן הוא כוסף תמיד להשיג ממנו דבר מה ולזה תתמיד וכו' (א) כל מבקשי ה' . המבקשים להשיג הש"י : (ב) אשר המשורר. תמיד אשר שאמר ישמח וגו' : (ג) דרוש נכסף ובלתי מושג . כל פעם ופעם תשיג דבר מה שלא היה מושג אלא ככר כמו שארז"ל במס' עירובין כפ' כיצד מערבין על מה שאמר הכתוב דרוש ירוון ככל

עת וגו' ע"ש : (ג) מתמדת ונוספת תמיד . וז"ש ישיגו וישמחו ככל לשון : (ד) אבל שמחתו יתברך בעצמותו. חזר אלמעלה אמה שאמר וכן ערבות הכנס הוא ב"ח בהדרגתו וכו' , ר"ל אבל שמחתו יתברך אינה כן לפי שהיא אינה מוגבלת וכו' . (ה) בחסד האלהי . שישפיע עליהם הש"י אור השפע שלו : (ו) כמו שפירש הרמב"ם בשתוף כנף . במורה

ענינים

או נוכל לומר מ"ש הכתוב ופדויו ה' וגו' ראה לומר אותם הנוטים בהשגתם בעזר האלהי והוא שישפיע הש"י עליהם השפע האלהי כדי שיוכלו להשיג ההשגה האמתית ואינם הולכים אחר השגת שכל ועל כן נבאר הכתובים פדויו ה' כי לולא השם יתברך בעזרו לא היה אפשר להם להגלל משגיחה בשיון שכל כנס שגברנו למעלה . ועליהם שיד לומר ושמחה עולם על ראשם כי ע"י השפע האלהי הבא עליהם הפיו השמחה האמתית והתמידית ולא תפסק לעולם כמ"ס . משא"כ אותם העוזבים אחרות יושג ואינם נוסחים בהש"י ובעזרתו שישפיע עליהם השפע האלהי והם הפילוסופים החפשיים שהולכים אחר עיון שכל ועל כן נבאר וכו' וזו"ס להשיג בשיון השכל שיהיה לזר וזהו עזר האלהי בלתי וכו' וזהו צדדי השמחה שבה להם בהשגתם לא תהיה אמתית ותמידית ותפסק מהם כי השכל לולא מהשיג הדברים על אמתתם כמ"ס . ולפי זה הדרך שגברנו כאלו נוכל ג"כ לבאר במעט התמנונות הכתובים שבהם המהדר כאלו והם ישמח לב מבקשי ה' וגו' וראה לומר שהם מבקשים עזר האלהי וכן דרשו ה' ועזו בקשו פניו תמיד ואין לומר להאריך בזה . וכן הכתוב שבהם ישיגו וישמחו כך כל מבקש ויאמרו תמיד יגדל ה' אובכי תשועתך וגו' נוכל גם כן לבאר על חלו שפי מיני השמחות שזכרנו ולכן אמר ישיגו וישמחו ככל לשון להורות על שפי מיני השמחות ור"ל הן אותן שרונים להשיג אותך על ידי השכל לבד וזאת שום עזר האלהי והן אותן שרונים להשיג אותך על ידי עזר האלהי מאתך והוא השפע שישפיע עליהם שיהיה אלו שמחים בהשגתם , וז"ש כל מבקש רגלו כל מי שמבקש אותך אפי' אותם הנוטים אחר שכל לבד הם שמחים בהשגתם כי כל אחד אומר שהשגתו שהשיג היא אמתית אבל על כל פנים הכל הולך אחר החסד כי אין מי שיוכל לומר תמיד יגדל ה' ולזה גדולה שלמה ואמתית אלקי כ

בנף מן ולא יכנף עוד כוריק (יטפיה ל'), ויהיה פירושו כי הדבר שהוא בלתי ב"ת א"א שרשג מדרגתו אבל הוא נסתר ונעלם (ז) ועם כל זה בני אדם חוסים בצל ההסתה והוא שהוא סתר עצמותו וחסדו ושאר התארים הנמשכים מאתו, (ח) ואמר כי מן ההשגה שמשנים מצד ההסתה שהוא שהיא השגה שכל הנמצאות משתלשלות ממנו והשגת הפעולות הנמשכות מחסדו ומיחד התארים המיוחסים אליו (ט) הם מתענגים תענוג נפלא והם שבעים ממנו וזה בעולם הנשמות זה הוא אמרו בלשון עתיד ריוון מרשן ביתך ונחל ערניך וגו' (מהלל ל') ר"ל כי במה שישנו משאר הנמצאות המשתלשלות ממך הנקראים אחרים (י) [ג] הרמזו אליהם כמו שנא' למשה וראית את אחורי (פסוק ל"ג) והם הנקראים רשן ביתך (כ) יהיו דשנים ורעננים ושבעים כל טוב אבל נחל ערניך ר"ל מאותו הנחל הנמשך ממה שאתה מתעורר ממנו ומתענג בו שהוא עצמותך והתארים והשלמות הבב"ת אשר בך שאתה מתעורר בהן אין דרך ומבוא להשיג ולשרות ממנו מעצמם ר"ל מצד השגתם אא"כ תשקם אתה ממנו דרך חסד, ולזה אמר תשקם ולא אמר ישנו לפי שאינן מושגות לאדם אלא דרך חסד, וקרא אותם (ל) ערניך לשון רבים להיות השלמות אשר בו ית' רבים או בלתי בעלי תכלית כמו שיתבאר (לקמן פכ"ח מזה המאמר) ואמר כי עמך מקור חיים באורך נראה אור (מהלל ל') (מ) לבאר שאין שם מונע מהשיג התענוג הנפלא הזה. (נ) ומצד שהתארים והשלמות ההם הם נצחיים והאנשים אינם נצחיים כי עמך מקור חיים וביתך

לתת

שרשים

במורה פרק מ"ג לחלק א': (ז) ועם כל זה. ואעפ"כ: (ח) ואמר. הכתוב הזה מבאר אחר כך השכר המגיע לאדם בעבור ההשגה ובאחיזה אופן הוא כל ה' ההשגה ההיא וז"ש כי מן ההשגה וכו': (ט) הם מתענגים. אותן המשיגים: (י) הרמזו אליהם. פירוש שכבר נרמזו אל בעלי ההשגה בתורתנו הקדושה שעי' הפעולות המשתלשלות מאתו יתברך יכולים להשיג הדברים העליונים

ענפים

אם אלה האלהים חפועתך ועזרתך שחפעת עליהם מהשפט שלך כדי שיוכלו להשיג אותך, וז"ש אלהי חפועתך ולא מתקשים כאשר אמר בתחלה ולפיכך מהיה שמחה היתה תמידית ולא תפסק לעולם. או טעם לומר שדקדק הכתוב בלשונו ואמר תמיד כלומר לאפוקי הנמשכים אחר דרך הפילוסופים והוא עיון השכל אינו יכול ליתן תמיד גדולה להשיג כפי השגתו שהשיג פ"ט שכלו כי השכל בלעד לא בכל פה הוא שזה כי אף שמחה היה חושב שהשיגו על השלמות שאין זו שום חסרון וחסירה פ"ח לפעמים כשיבא לתאר דג"ט לעין עוד בדבר זה ימלא בשכלו דרך אחר בהשגת הדבר הוא הפך הראשון הכל כפי התפעלויות שני. וכדי לאחז זה הענין שחברנו שונת זה הכתוב הוא כל לרמז על שני מיני שמחה, ונראה להבדיל ראייה ממה שמיני פסיק בין ישיבו וישמחו כזה ישישו | וישמחו לרמזו לנו שלא תאמר ששני מלות אלו הם מן השמות הנדרשים ואינם מורים אלא על שמחה אחת לכן כל הפסיק הזה לאורות שכל אחת היא מלה בפני עצמה ומסדרת מהצדקה וכל אחת מרמזת על שמחה מיוחדת. מהש"כ בתהלים סימן ע' מביא גם כן זה הכתוב ישישו וישמחו ולא מנינו שם פסיק בין שני אלו החיובות כי שם אינם מורים כ"א על שמחה אחת פשוטית והיא הישועה הבאה לו מאת ה' שיהיה מיד שאלו ואכלו בזה פ"ט כפרש"י ורד"ק, ולכן מן השמות הנדרשים הם, ולפי דרך זה שכתבנו כאן צבאור ישישו וישמחו וגו' מכל לבאר גם כן כל הכתובים הנזכרים לפני זה שם בתהלים סימן מ' והם כי חפסו עלי רעות וגו' ראה ה' להצילי וגו' עד סוף הסימן ובתורה נבדלים הבאים שם ציטוט ע' כי בלחור ענינם הוא אחד ותאריך למה לו עם שם משתנים קצת בלשונם במלות פשוטות ועל הכל חל עליו חובת הבאור אפס כדי שלא להעמיס על הקורא בו הוכרחתי לקצר ולא הייתה כונתי כגון בחריכות זה כ"א לבאר ענין השמחה מוסף על דברי המחבר לפי שקצר במקום שהיה לו להאריך וכדי לבאר הכתוב ישישו וישמחו וגו' בדרך אחרת ממה שנבאר אותו המחבר והוא לדעתי וכן וק"ל ג"ל:

[ג] הרמזו אליהם כמ"ש למשה וראית את אחורי וכו'. מראה כי לפי מה שפירשנו בשרשים זריכים אנו לומר שהמחבר הביא זה הכתוב בעבור ד' פנים, הא' לאורות לנו כונת הכתוב והוא שהודיע הש"י למשה דרכי ההשגה שהיו עי' הפעולות היוצאים מהש"י, והשני שהביא ראייה מזה הכתוב שפעולותיו יצאו בנקראים אחרים, והמחבר נמשך בזוהר זה הכתוב אחר פי' הרמזים עיין במורה פכ"א ונ"ל לה"א וכיוצא בזה בהרבה פרקים שם, אבל פירושו דלאל יעקב שזכרנו הוא קצת מנומנם והיה לו להאריך במקום שקצר לפי שכתב וז"ל הרמזו אליהם ראה לומר בתורה כמ"ש והולך או ראה לומר בפסוק מדשן ביתך עכ"ל. הנה כאשר

נראה

לחת להם חיים נצחיים. גם אין מניעות מצד שאין בכחם לקבל עוצם התענוג ההוא, כי כחך הגדול יוכל לחת להם הכנה וכן לקבלו, כי באורך נראה אור כלומר (ס) כי אפי' ההשגות החושיות לא נשיגם ולא יגיעו אלינו אלא מצד החסר הנמשך מאתך, וזה כי האור אין בנו כח להשיגו אבל הוא מכהה ראותנו אם לא מצד האור האלהי הנותן בנו כח להשיג קצתו ומוציא ראותנו מן הכה אל הפועל זהו אמרו נראה אור ולא אמר האור (ע) כי קצתו נשיג ולא כלו, ואפשר כי באורך נראה אור ירמזו אל ההשגה השכלית לומר (פ) כי מצד השכל המושפע ממך (י) שהוא אורך (ק) נשיג איזו השגה בו שהוא אור לאור באור החיים הנצחיים ובעבור זה הוא שנבקש ממך שימשך ממקור השלמות אשר בך קצת תענוג אלינו על צד החסר, ומה שאמר משוך חסרך ליודעך (שס ל"ו) לבאר כי חסר ההשגות ההן ראוי שיהיה נמשך ליודעך יותר מזורם, אבל לישרי לב והם המאמינים ראוי שימשך אליהם השכר המיועד כצד התורה דרך צדקה [ג] וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב כי הצדק האלהי יגזור שישיגו (ד) המאמינים מדרגת החיים הנצחיים המיועדים מצד התורה מצד היותם בוטחים בשם ומאמינים בתורתו (ה) אע"פ שלא יספיק להשיג השגה שכלית, כואמר הנביא (ח) [ד] וצדיק באמונתו יחיה (מקוק ב'), הרי שיעורי השגת החיים הנצחיים מצד האמונה כי לא ירמזו בזה אל החיים הנפשיים שאין

הצדיקים שרשים

וצידו וכו' לא יהיה להם על ידי זה שום מועד כלל : (ס) כי אפי' ההשגות וכו'. כונת הרב עתה לנאר מש"כ נראה אור ר"ל על עצם אור הפשוט המושג בחוש : (ע) כי קצתו נשיג ולא כלו. פירושו וא"כ הוא כך כיכל להשיג האור הרוחנית מצד האור האלהי : (פ) כי מצד השכל המושפע ממך. מצד השכל שנתת לאדם : (י) שהוא אורך. על דרך כללם אלהים עשה את האדם : (ק) נשיג איזה השגה בו שהוא אור. פ' שאנו נשיג בהשכל הזה שהוא אור להאיר לנו בדבריו ההשגה להביא אותנו באור החיים הנצחיים אלא שחלקי החומר אשר בנו הם לנו לחסך ומכדיל בינינו וכן ההשגה האמתית וכמו שיתבאר ג"כ לקמן במ"ד פ' ל"ב

ועיין בענפים : השחוק

ענפים

נראה מפשטו של דבריו הוה ליה להמחבר לומר הכוונה עליהם בע' ולא באל"ף או שהיה לו להמחבר לקצר ולומר נקראים המוריים כמו שנאמר ורחית וגו' וק"ל :

[ג] וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב וכו'. הנה לפי כונת המחבר בפסוקים אלו טבל לנאר מה שאמר המפורר בסיום דבריו מיד חת"כ אל תבואני רגל גאווה ויד רשעים אל חידני וגו', ראה לומר שהכתוב צא להורות לנו ולהזהיר כי כל מי שרואה לילך בדרכי ההשגות אלו כדי שישגי בדרך האמת של ילך ברוממות לב והוא מזה הנאמר כי כל מה שרואה לילך בדרכי ההשגות אלו כדי שישגי בדרך האמת של ילך בדרכי הישר והאדק והוא דרך הרשעים שאינם רואים בדבוק רוחני ועל דרך שפירשנו לעיל בדפוק זה בענפים צבאור רחב, ועיין עוד בסמוך בענפים, וזה"ל אל תבואני רגל גאווה וגו' כי שם טבל כל פועלי און וגו' :

[ד] וצדיק באמונתו יחיה וכו' שאין הצדיקים המאמינים חיים בהם יותר מהרשעים וכו'. נראה שדבר המחבר אלו אינם מכוונים כי טבל לומר שכונת הציב על החיים הנפשיים וראה לומר כי אף מוצא שצדיק החיים שיש לאדם הוא מזה ההשגה שהיו חלק אלוה ממעל ויש לה דבקות ברוחניים והרשעים מזה שאינם רואים לדבק ברוחניים כ"כ בנפשיים והולכים אחר תענוגי הגוף עד שמושיבים הטורה אחר התמדת בן הרוחות כמאמר שורות עליהם ולכן חיים ונקראים חיים חיים חפילו בחייהן וממלאין בחייהן כמס בעצב הרוחות כמאמר שורות עליהם אבל הצדיקים אינם כן כי הם מושכים חמדם אחר האזנה ויש להם דבקות ברוחניים ואין מקום לפומאה לנוח עליהם כי אור ה' נגה עליהם לכן חיים נקראים חיים אף בעה"ז ואינם ממלאים חפילו אחר העדן מן העולם כמו שאר"ל במסכת כתובות פ' הושא אותו היום שמש רבי בכלל קדושה וכו' לפי מה שפ' שם החוספות בשם הר"ר חיים כהן ע"ש, אמנם אף לפי דברינו אלו יש ראה מהציב על דרך המחבר שאמר שישיגו המאמינים מדרגת החיים הנצחיים וכו' כי השכר המגיע לנדיק בעה"ז הוא לראיה שגיגה לו שכן בעה"ז וע"ד שיתבאר לעיל מאמר א' פרק כ"א שדבקות הנפש בעה"ז הוא הוראה על הדבקות אחר המוח וק"ל :

הצדיקים המאמינים חיים בהם יותר מן הרשעים הבלתי מאמינים, אבל הנביא ידמה בזה אל החיים הנצחיים כמו שיתבאר בע"ה במאמר ג' פרק שלשים :

פרק מז (ה) השחוק (ג) שם משותף יאמר על השמחה כמו ויפול אברהם על פניו [ה] וישחק [ויצחק] (גלגלית י"ז) שפירושו וישמח כמו שהרגס אונקלוס ורדי, ויאמר על הלעג כמו שהוק לרעהו אהה (לוג י"ב), ופעמים יבא השחוק והלעג יחד על דבר אחר ויהיה ענינם ענין (ג) השמות הנרדפים כמו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (הלים ז') כי השחוק ימשך לאדם על צד הלעג ממה שראוי להלעג עליו, זה כשאדם משער בזולתו (ד) חסרון מה (ה) במאמרו (ו) או במעשיו ויראה או ירגיש בעצמו יתרון כאשר לא יוכל הוא במה שנכשל חברו במעשה או ברבור ומתוך כך יתחדש השחוק דרך לעג כשיראה חברו שאינו עושה או אינו מה שראוי כפי החק האנושי או כפי מדרגתו (ז) ובעבור זה ייוחס אליו ית' השחוק והלעג באמרו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו, זה, לפי שרואה אותם אומרים נסתקה את מוסרותימו וגו'. שהם דברים שאין מהם האדם מאמרם כמו שאמרו חז"ל למה נסתבה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו נאמר כלום יש בן שמורד על אביו אלא הוה הא נמי הוה (גמ' פס' ד' דף י" ע"ה) שיראה מדרבירום שזה דבר זר בחק האדם עד שראוי להלעג על האומר בן, וע"ז הדרך ייוחס השחוק להשם או לאדם, ופעמים יקרה לאדם השחוק כשמרמה את חברו בדבר שהיה לחברו לזרה בו ולא נזהר, ולפי זה תהיה (ח) סבת השחוק בכל מקום מפני היות האדם השחוק משער בעצמו יתרון דעת על האחר בראותו את חברו נכשל בדבר סכלות או בכילות או חסרון ידיעה, ובה שאמרו הבני חקירה שאדם שחוק בסגולה כלומר שאין סבת השחוק ידיעה הכונה לומר (ט) שסבת התנועות שאדם עושה בעת השחוק נעלמת [ג] למה יכשבו אל השחוק והשמחה כשאדם שחוק אותן התנועות וכן למה ימשך השחוק (י) אל נגיעת האצילים וכשמשו מקומות מיוחדים שבגוף, אבל סבת השחוק הבא לאדם ע"צ הלעג כבר תהיה ידיעה ע"ד שבארנו ביושב בשמים ששם ישחק :

פרק

ש"ש

פרק מז (ה) הערוק. אחר שביאר תואר

השמחה נעתק עוד לבאר תואר השחוק כי השחוק נאמר גם כן על השמחה : (ג) שם משותף. כלומר מלה זו נאמרת על כמה ענינים כמו שמבאר והולך : (ג) השמות הנרדפים. ד' מלות שונות שיש להם פירוש א' כגון עת וזמן ששון ושמחה וכיוצא בזה הם נקראים שמות נרדפים כי שניהם רודפים על ענין אחד והאחד נרדף מחבירו כמו כן נאמר השחוק והלעג : (ד) חסרון מה. איזה חסרון : (ה) במאמרו. אינו רצה לומר שהוא כבד פה וכבד לשון כי על אדם כזה אינו ראווי להלעג דעוי למוג לרש וכו'. אלא רצה לומר שלא יוכל להסביר דבריו יפה כפי הצורך או שאמר איזה דבר שהוא ספק האמת וכדומה לזה : (ו) או

ענפים

פרק מז [ה] וישחק אין לחמוה על דברי המחבר שבינה לשון הספוק ואמר וישחק בש"ה והספוק אמר וישחק בל"ה. כי כונת המחבר בזה להורות לנו שמלת שחוק ולחוק הדא הוא על דרך משפטו

לישחק. ואע"ג שמיניו החלוקה מבחירת במלת שחוק כמו כן במלת לחוק כי מיניו שנאמר על השמחה כמ"ה ויפול אברהם על פניו וישחק ומיניו על הלעג כמ"ה וישחק שרה בקרבה. ומיניו הלעג והלחוק על פני אחד כמו שנאמר ביחזקאל מהיה לחוק וללעג. וכדומה לזה הרבה. ח"כ היה להמחבר לבאר חלוקה זו על מלת לחוק ולהניח פסוק ויפול אברהם וישחק כמ"ה בחורה, אלא כונת המחבר לבאר לנו מה"ה יושב בשמים וישחק ה' ילעג למו לכן מבאר החלוקה זו במלת שחוק ואינו רש להסך המלה ולכתוב שחוק במקום לחוק כי מרמז אחד הוא וק"ל :

[ג] למה ימשך אל השחוק והשמחה וכו'. הנה לפי לשון המחבר שאמר כאן השחוק והשמחה נחשט שזהו סוכר שאין הפרש בין שחוק לשמחה אף בשחוק כזה הלא נאדם מזה נגיעה סבת אחת אצילו לו בשאר

פרק יז (א) מקום שם נאמר (ג) [ה] על הרבר (*) המקיף בנשמים ומגביל אותם ומה שאינו גשם לא יאמר עליו שהוא במקום כי לא יגדל שם המקום אלא על דבר (ג) המתמלא מנשם אחר (ד) בעל מרחקים (ה) שיכנס בו (ו) וזהו בוקף סמנו, וזהו א"א שנאמר על ה' ולא על השכלים הנברלים שהם במקום לפי שאינם גשם בעלי מרחקים שוקיף המקום בהם, אמר הכתוב ומבאר זה הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלך (מלכים א' ח') (ז) כלומר שאינך צריך אל המקום שתעמוד בו, ומה שאמר הכתוב (ח) [נ] ושכנתי בתוך בני ישראל

(*) הגהיה המקיף כו'. עי' מה שזכרנו בשמים. וכנס הדברים הנאמרים שם בפירוט המלות אלו כמעט אין להם שם ואריכות דברים שאין שייכות להם הענין ואלה המעשים שם, ומה גם שלא יסב מונח בתחלת הענין מה קול רעש שברעש בעננים על האהל ועקב כי לפי סוף דבריו בעננים שוקיף ליה לדודים ומה חילוק יש בין קו הסובב לפי דעת א"י ובין ריקת הסובב, ובעבור כיון אמרתי דודאי טעות או איזו פגום נפלג בדפוס הישנם אמנם כך צריך להיות על נכון: על כל דבר שהוא מקיף ובגביל את הגשם נאמר עליו שהוא מקום. פירוש כן שיהיה אותו דבר ג"כ גשם כדעת אריסטו וא"כ השטח הסובב הוא מקומו וכן שיהיה הדבר כחול בעינינו כי הפגם הזה הפגיו וסריקות וא"כ המרחק סריקות כזה הוא מקומו לא כנחשית שמקיף הוא מקום אלא שמרחק סריקות הגשם הוא מקומו מזה ענינו, ולפי זה מנין קושיטו שהשם בעננים על אה"י כיוצא בזה כל דבריו שם בני שם נמנעו ובסוף ענין:

שרשים

פרק יז (א) מקום. אחר שזכרנו תואר השחק הנאמר על הש"י בפסוק יושב בשמים ויחזק וגו'. נעתק עתה עוד לבאר תואר המקום ועל מה נאמר מלת מקום כי ע"י זה נתבאר ג"כ על איזה אופן ייתכן הכתוב אליו יתבאר הלא באמרנו יושב בשמים וגו' וכן כל שאר הכתובים: שזכרנו לקמן והולך וע"י שנתבאר לקמן בפ' א' (ג) על הדבר המקיף בנשמים וכו'. עי' כל דבר שא"ל להגשם להיות וולתו והדבר הוא מגביל את הגשם עד שא"ל להגשם הזה להתרחב יותר בעצורו אותו הדבר נקרא מקום. אבל עדיין לא רכז המחבר לבאר בפירוט אמתת המקום מהו ואיזהו בזה הוא התכלית המקיף מחוץ כדעת אריסטו או הוא הפנימי והריקות (דער ריוס וחסר דער גשם שפירענעט) כמו שנתבאר לקמן בפ' זה עד לבסוף אחר שאמר ויש להשיב על זה ולומר כי המעלה וכו' ואז היה צולל בשכלו במים אדירים והעלה מרגלית עופה בידו והעמיד הדבר על צוריו. ועתה לא בא המחבר לבאר כי אם על מה נאמר מלת מקום כדי לבאר

הכתובים שהביא אחר כך. ועיין בענפים: (ג) המתמלא מנשם אחר. הדבר הוא נעשק מלא בעצור הגשם הנכנס בתוכו: (ד) בעל מרחקים. כל דבר שיש לו אורך ורוחב וגובה או אורך ורוחב לבד נקרא בעל מרחקים כי לזה ב' מרחקים ולזה ג': (ה) שיכנס בו. בזה הדבר: (ו) והוא מוקף ממנו. הגשם הוא מוקף מן הדבר הוא אחר הגשם הוא נכנס בתוכו: (ז) כלומר שאינך צריך אל המקום וכו'. פירוש זה אמר לומר שנותן הכתוב הוא לדקדק ולומר שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו אותו אלא יש מקום שהוא יותר גדול מהשמים שצריך לעמוד בו הש"י, והלא אין לך גשם שיהיה יותר גדול מהשמים כי כל הנחלצים הם כנללים בהשמים ומוקפים בתוכם, אלא ע"כ מש"ל הנה השמים ושמי וגו' כאלו אחר שאינו צריך אל מקום וכו' ולכך אחר השמים ושמי השמים וגו' בכפל לשון להורות שאמיליו הנלכלל הראשון מן הנלכללים לא יכלכלוהו: (ח) ושכנתי בתוך בני ישראל וכן וכו'. פי'

ענינים

באר מקומו מיוחדים שבנוף. אבל כבר ביארנו בפני דלפי זה בעננים בפסוק לשחק אדמתי מהולל וגו' שיש הפרש גדול ביניהם וע"י. והוא המחבר לא דק בלשון:

פרק יז (א) על הדבר המקיף בנשמים. פי' בשרשים. והוא יעקב פי' וז"ל ש' מקום היא מלה נאמרה על דבר הסובב איזה גשם כקו לכן הסובב הגשם שחור שבנים כזה הסובב מקום ע"ל. ומה שזה דק בדברי המחבר והיו כונת המחבר כאן לבאר זה הוא מן הסיבה על המחבר שיהיה כונתו כן לבאר הכתובים שהביא אחר כך הנה ושכנתי וגו' והיא הקדים לבאור הגהה שאינה אמתית לפי דעתו. כי זהו דעת האומר שהתכלית המקיף בגשם מחוץ הוא נקרא מקום. אבל המחבר הכה על קדקד זאת הסברה ואמר שהוא הפנימי והריקות. אבל האמת הוא שלא היה כונת המחבר כאן לבאר דבר זה אלא על דרך שפירשתי בשרשים ולכן אמר כאן דבריו בסתם על הדבר המקיף בנשמים וכו' לשון המשמעה למי אפי, כי כשם שהקו מקיף את הגשם הנכנס בתוכו והגשם הוא מוקף ממנו כמו כן כשנכנס הגשם בתוך הפנימי והריקות הוא מוקף בכללו ובהלקיו מן הריקות והריקות מקיף אותו. ואם היה כונת המחבר כאן על דעת אריסטו לבד הנה ליה למימר בפירוט על התכלית המקיף בגשם מחוץ כמו שאמר לקמן ולא על הדבר המקיף וכו' בסתם וק"ל, כן נ"ל: [נ] ושכנתי בתוך בני ישראל. ומה שפסק זה שהיה המחבר הוא הנאמר בשמות כ"ס גבי מלאכת המשק



ישראל (שמות כ"ט) וכן יהיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם (דברים י"ב) לא שיהיה צריך אל מקום שישכון בו אבל בעבור כי הראות הכבוד (ט) יהיה באמצעות גשם הנראה להוש כמו אש או עמוד הענן אמר הכתוב ומראה כבוד ה' כאשר אוכלת בראש ההר (שמות כ"ד) והנה כבוד ה' נראה בענן (פס כ"ז) וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה (שם ג'), כי הראות עמוד הענן פתאום או לבת אש מתוך הסנה והסנה איננו אוכל הוראה על שבכבוד השם הבלתי נראה להוש הוא שם, לכך ייחס הכתוב אל שכנית הכבוד (י) במקום מיוחד לא שיצטרך הכבוד אל מקום ולא אל גשם שיעמוד בו (כ) ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקיימו נקרא האל מעון, אכר משה מעון אתה היית לנו (תהלים ז') כלומר שאתה מעמיד העולם ומקיימו במקום שמעמיד הדבר ומקיימו, ובעבור זה (ז) קראוהו רבותינו ז"ל מקום ברוך המקום שנתן תורה לישראל וכן והניף ידו אל המקום ואסף המצורע (מלכים ז' ה'), ונקרא (מ) עצם הדבר מקום כאמרם ז"ל (נ) ממקומו הוא מוכרע (שנועות פ"א ד"ז ע"ז) וכן ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג') כלומר (ס) כי כבוד השם ית' הנראה לנביאים מושפע מעצמותו ית' בלי שום אכזעי לא שיהיה מקום אל הכבוד חלילה :

אבל כה שיש בו מקום עיון, הוא, אם אפשר ליהם אליו (ה) הצד, כי אע"פ שהוא ית' איננו במקום כבר אפשר שיויחס אליו צד מיוחד כמו המעלה אמר הכתוב (ג) כי האלהים בשמים ואתה על הארץ (קהלס ה') וכל החכמים מסכימים שהשמים משכן לרוחניים אע"פ שאינם צריכים מקום, וראה מזה כי אע"פ שאינו גשם כבר אפשר ליהם אליו הצד (ג) ולא יחייב זה היותו גשם כמו שנאמר בנפש (ד) שאע"פ שאינה גשם היא בצד מיוחד כאלו האמר בגוף (פ) כי אחר שאינה חוצה לו אע"פ שאינה במקום היא מתיחדת במקום מוגבל, וכן נאמר בנפש הרשע שהיא נדונית בגיהנם כי אע"פ שאינה גוף שתהיה במקום (ו) כבר יגביל אותה המקום ותמצא בו כדי שתקבל עונשה (ז) על דרך שנמצא בגוף לחטוא ואע"פ שאינה גשם, ועל הדרך הזה אפשר שנאמר בהש"י שאע"פ שאינו במקום הוא בצד המעלה או המטה או בצד מיוחד, ואפשר לחלוק ע"ז ולומר (ח) כי קיום הצד יחייב המקום בהכרח כי הצד הוא או המעלה או המטה והמעלה המקום בלי ספק (ט) ויש להשיב ע"ז ולומר (י) כי המעלה במהותה

שרשים

פי' א"כ משמע צדדיא שצריך אל המקום לעמוד שם, ועיון צענפים: (ט) יהיה צלמנעית גשם וכו'. כי אי אפשר לראות פשטית עמם על דרך כי לא יראנו האדם והי ולכן היא נראית פ"י איזה גשם כמו אש וענן וכמו שמצאנו וכו' : (י) במקום מיוחד. כמו אש ועמוד ענן ועל כענין זה נאמר ושכנתי בתוך וגו'. והיה המקום אשר יבחר וגו': (כ) ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקיימו וכו'. כמ"ש לעיל שהוא מקיף בנשמים ומגביל אותם וכו' : (ל) קראוהו. להש"י : (מ) עלם הדבר. עצמות של כל דבר : (נ) מתקומו הוא מוכרע. כלומר אין צריך להכריע דבר זה ממקום אחר כי מהדבר ההוא עצמו הוא מוכרע שהוא כן. כך פרש"י במסכת שנועות פ"א ד"ז ע"ב אף שאין זה תמש לשונו ע"ש : (ס) כי כבוד הש"י הנראה וכו'. עיון נמורה בפ"ח מח"א בפ"י האמודי שהוא פ"י הפסוק צענון אחר לדעת המורה ע"ש : (א) הכל. מנאך והולך : (ב) כי האלהים בשמים. וכו' כל המעלה : (ג) ולא יחייב זה כיוצא גשם. פירוש אעפ"כ לא יחייב צבור זה שיהיה הש"י גשם כי כמו שנאמר בנפש וכו' :

ענפים

פאה הקב"ה לעשות משכן כדי שישכון בחוכו כמו שנאמר וקדשתי את אהל מועד וגו' ושכנתי בתוך צ"ל. אהל אי אפשר לומר שכונת המהנך על הפסוק שנאמר במלכים א' ו' כי שם איש משמע שצריך ה' אל המקום רק שנאמר הקב"ה לישראל על ידי שיקימו התורה והמטה ישפיע שכינתו עליהם וכו"ש בדברי מהנך לעיל מאמר ג' פרק ג', כן נ"ל :

במוחלט אינו מקום שהרי הגלגל העליון הוא המעלה במוחלט ונתבאר שאינו במקום (פ) [ג] כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף בו. וע"כ יהיה אפשר ליחס אליו צד המעלה אחר שאינו מקום, אלא שזה הוא בנוי על דעת אריסטו האומר שהמקום הוא (ל) התכלית המקיף בגשם מחוץ ובעבור זה יאמר כי (מ) כלל העולם אינו במקום לפי שאין חוצה לו דבר אחר יקיף בו, וזה הרעת (נ) מבוואר ההפסד (ס) [ז] כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים (ע) כי חלקי האש

שרשים

העליון כי המעלה היא אינה מקום להשם ית', ועיין בענפים פירושו דא"י ופתיחו: (ל) התכלית המקיף בגשם מחוץ. קו השטח המקיף את הגשם מחוץ הוא המקום להגשם שפניו: (מ) כלל העולם. כל העולם בכללו והם הגלגלים עם כל מה שבתוכם: (נ) מחוץ ההפסד. מחוץ הביטול ורוצה לומר שהיא בטלה מטעם שמצד והולך: (ס) כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים. פי' דאם הוא כדבריו יהיה הוא מוכרח לומר שיהיה לדבר אחד בציטו כמה מוני מקומות כי לכולו יהיה לו מקום כזה ד"מ ולחלק ממנו מקום אחר כמ"ש והולך המשל ביסודות סמיננס ארמ"ע: (ע) כי חלקי האש אין להם וכו'

ענפים

[ג] ב' אין חוצה לו גשם וכו'. פי' בשרשים. והא"ל יעקב פי' וז"ל ונתבאר שאינו מקום כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף. פי' שהרי הגלגל העליון בע"כ אינו מקום כי אין חוצה לו דבר לומר שאין למעלה מן הגלגל גשם אחר שיקיף הגלגל אותו הגשם ומאחר שהמקיף נקרא מקום ולמעלה מן הגלגל אין שום גשם שיקיף אותו הגלגל אם כן אין הגלגל נקרא מקום ואם כן יהיה אפשר וכו' ע"כ. הנה במעט התבוננות הראה שפירושו אינו אמתי כי לפי הלשון שבה שאין למעלה מן הגלגל גשם אחר שיקיף הגלגל אותו הגשם וכו' משמע שרצה לומר שיהיה הגשם שהוא למעלה מן הגלגל מוקף מהגלגל ונכנס בחור הגלגל ואין הלשון סובל זה, כי אם יהיה הגשם שהוא למעלה מהגלגל מוקף מהגלגל אם כן יהיה הגלגל למעלה מהגשם ולא הגשם למעלה מהגלגל, ויש רוצים לישב דבריו שרצה לומר שהמוקף הוא גם כן נקרא מקום להמקיף כי כשם שהקו מסבב את הגשם השחור במחון והוא לך הגשם הנקרא בגוונים הגשם כן הגשם מסבב את הקו סביב לזו הפנימי הנקרא קטרונית הקו ומגביל את הקו בלד הפנימית כזה.



שיקיף הגלגל אותו הגשם רצה לומר שיקיף את הגשם בלדו הפנימית וזהו לא רצוני והוא חוץ הגשם. וכמה רחוקים דברים הללו לנקר במקום שהיה לו להאריך כי לא בא לסתום אלא לפרש אינו סובל פי' דא"י, לפי שהמחבר כחב ונתבאר שאינו במקום עם ב"ת בתחלתה אם כן משמע שיעקר כונת המחבר להוכיח בראשונה שהגלגל אינו במקום ואם הוא כדבריו אהל יעקב הוה ליה להמחבר למימר ונתבאר שאינו מקום וכו' בלא ב"ת בתחלתה וכאשר הוא בעצמו רשם דברי המחבר בפירושו כן אצל לא נמצא כן בפסרים, ואפשר שהרגיש בעצמו חסרון ידיעתו בכונת המחבר והרשים בחבורו הקצן בכמות ונתבאר שאינו מקום וכו' בלא ב"ת בתחלתה ואכל מכל מקום לא רצה לכתוב בדידא שהוא פ"ס אמנם לפי מה שפירשנו בשרשים נראה שהוא יותר אמתי בדברי המחבר לפי כונתו בלי שום פסוק כן ב"ל:

[ד] ב' יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים וכו' ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות וכו'. כבר פי' בשרשים שדעת המחבר ב' קופיות אלו היא בתלקה הכרחית בדרך ממ"נ. ופי' זה הוא מוכרח דא"כ תקשה להמחבר מי הכריח אותו לפרש דעת אריסטו כך דהיינו שיהיה לדבר אחד בציטו ג' מקומות והא לא מיטו בדברי אריסטו רק מ"ש שהכלית המקום הגשם מחוץ הוא מקום ומו לא וכאשר המחבר בעצמו כחב זה הלשון גשם אריסטו לעיל בסמוך, ועוד דאם היה מוכרח שדעת אריסטו הוא כך שיש לדבר אחד בציטו ג' מקומות אם כן לא יהיו חלקי האש מוכרחים במקום כי כל אחד יהיה במקומו הפנימי והיאך תקשה אח"כ ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם עומדים מוכרחים וכו'. ולכן נראה שכאשר פירשתי בשרשים הוא נכון והוא שדעת המחבר בקושא הכ' הוא בדרך אס"ל והוא בדרך ממ"נ, ואחר שכתבתי זאת הקרה ה' לפני ספר אחד נקרא אור ה' שחבר החכם הר"ר חסדאי קרק"ש על השרשים והפעת אשר עליהן תשען התורה וסותר כזה מ"ס הרמב"ם ואריסטו בענינים אלו וכיוצא בהם ומאמתי שם בפרק ח' מהכלל הב' במאמר הראשון שקשיוס אלו שהקשה המחבר כאן הקשה הר"ר חסדאי בפסרו וז"ל ואנה לסנרת אריסטו במקום

האש אין להם תכלית מקיף מחוץ אלף חלקים אחרים אששים או אירים (פ) והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח (ג) והוא מתחלק למקום חלקי האש (ק) וכן בשאר היסודות

ועד

שרשים

ובמקום שיסוד האש סמוך ליסוד האויר דהיינו כד השני והוא הקערונית מיסוד האש כי כדו האחד שהיא נבנוניתו הוא אלל גלגל הירח וזדו כב' שהיא קערוניתו הוא אלל יסוד האויר פי יסוד האש מקיף את יסוד האויר אלל יסוד חלק האש שהוא סמוך לאויר יסיה אויר מקומו פי יסוד אויר מקיפו וז"ש או אירים, ועיין מזה בענפים: (פ) והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח. פי' המקום הטבעי שהוא לכל יסוד האש הוא מקוער וכו'. ור"ע לומר השטח שבקערונית גלגל הירח והוא הפגול הפנימי: (ג) והוא מתחלק למקום חלקי האש. המקום הטבעי ליסוד האש והוא גלגל הירח והוא מתחלק למקום טבעי חלקי האש כי לחלקי האש יש לקצתם מקומות טבעיים אששים ולקצתם מקומות טבעיים אירים כדפרישית. וזהו חוץ מן השכל שיתחלק מקום טבעי אשר לחלק למקום הטבעי אשר לכל והוא בתכלית הנגות והכטול: (ק) וכן בשאר היסודות. קושיא זו שיהיה מקום החלק והכל מתחלפים נוכל ג"כ להקשות בשאר היסודות כי יסוד האש מקיף את יסוד האויר מבחוץ אלל שטח הקערונית המקיף ביסוד האש הוא מקום הטבעי ליסוד האויר והחלק האמצעי מיסוד האויר יסיה מקומו הטבעי אויר כי אין שום דבר שיקיף בו כי אם יסוד האויר וזדו השני מיסוד האויר שהוא סמוך למים יסיה מקומו הטבעי יסוד המים כי יסוד המים מקיפו. וכיוצא בזה בכל להקשות ביסוד המים

וכו'. אודיעך תחלה סדר הגלגלים והיסודות ארמ"ע שהם כדור העולם כדי שתוכל להבין כונת המחבר. דע כי הד' יסודות אלו עם הגלגלים כל אחד מסבב את חבירו כגלדי הנצלים עגול מכל כד דהיינו תחלה יסוד העפר והוא הארץ והסביבו רוב הפלוסופים שהיא עגולה מכל כד כתפוח ולא שטחית. וסביב העפר מקיף המים וסביב המים הרוח וסביב הרוח האש וסביב האש גלגל הירח וכן כל שאר הגלגלים כל א' מקיף את חבירו מבחוץ. והנה אצייר לך כאן ארבעה קוים עגולים, האחד מקיף את חבירו שחור אלל לכן ולכן אלל שחור עם המרכז כדי שתראה שהם חמשה עם המרכז, כזה



והוא גלגל הירח עם הד' יסודות ארמ"ע וכל אחד נכנס בתוך חבירו בקירוב וממשש בהשטח שבקערונית חבירו שהוא למעלה ממנו זכין כל אחד מוגבל מחברו ושאר הגלגלים אין בהם צורך כאן לציינם. והנה אמר המחבר דאם הוא כדברי אריסטו האומר שהשטח המקיף מבחוץ הוא מקום להמוקף אל"כ לא יסיה לחלקי האש שום מקום אחר שהוא טבעי לו כ"א אששים או אירים וכו'. ופי' המתל בזה יסוד האש הוא כעובי אמה על אמה בעגול כאשר הוא מצוייר לפניך. והנה החלק האמצעי מיסוד האש אש מסבב בו שהרי יסוד האש הוא כעובי אמה על אמה אל"כ אין לאמצעות האש שום מקום אחר שיקיף בו כ"א אש היסודי וז"ש כ"א אששים.

ענפים

במקום יתחייבו גנויות וכו' וזה שמקום האויר עד"מ לפי סדרתו הוא השטח המקיף בקערונית האש למע פים לו עם עריבות ודמיון ואמנם החלק האמצעי מן האויר לא נמלט אש שהוא במקומו הטבעי אש שאיט במקומו הטבעי אשר לו האותות אשר אמרו, ואם הוא במקומו הטבעי יתחייב שמקומו הטבעי אשר לחלק יתחלק למקום הטבעי אשר לכל והוא בתכלית הנגות עכ"ל. וה"כ מהלפון שכתב לא נמלט אש שהוא במקומו הטבעי אש שאינו ודאי משמע שפשייתו היא בחלוקה הכרחית על ב' לדדים וע"י שפירשנו כדברי המחבר בפרקים כי המחבר נמשך בזה אחר רבו הר"ר חסדאי ונמשש כל מה שכתב המחבר בזה הפ' משען המקום לקח משם ואף שיהיה קצת בלשון, וכן מ"ם המחבר אל"כ שהמקום האמצעי הוא הפנימי והקירוב הוא ג"כ דעת הר"ר חסדאי פ"ט וכן הביאו המחבר לעיל בפ"ו ממ"ל. והנה על מציאה זו שמחזיק כמובא בלל רב על שיהיה כונתו בדעת הגדולים, אלל מה שיש בדברי המחבר קצת צורך עיין בקושיא זו הוא כי לפי מה שכתבנו שפרישנו סובב שהשטח המקיף בקערונית גלגל הירח הוא מקום ליסוד האש כי הוא מקיף אותו מבחוץ כמו שמוצא אל"כ גם השטח המקיף בקערונית יסוד האש הוא מקום ליסוד האויר כי הוא סובב ליסוד האויר ומקיף אותו מבחוץ וכמ"ם הר"ר חסדאי בדבריו שכתבתי לטיל וה"כ הלא אמר המחבר בקושיא ראשונה או אירים ור"ע לומר שהאויר הוא מקום לחלק האש שאלו כי האויר מקיפו והוא האויר הוא מוקף ממנו והאש הוא מקיפו ואין המוקף נקרא מקום כי אש המקיף, וכן הר"ר חסדאי לא הקשה קושיאנו שפירשנו זה כי אש על החלק האמצעי מהיסוד ולא על החלק שהוא צד היסוד שחרינו, ואפשר שדעת המחבר בזה כך היא, פשיטא שהשטח המקיף בקערונית האש בכלל הוא מקום ליסוד האויר כי הוא מקיף כל יסוד האויר והואך סביבו בעגולו, אלל כל חלק וחלק בפני עצמו אשר הוא בקערונית האש הוא עומד בקו הישר כנגד החלק מהנגזרות שביסוד האויר וה"כ מכל לומר שז' החלקים אלו העומדים זה כנגד זה בקו הישר האחד מקום לחבירו וק"ל:

(ב) ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם (ט) עומדים מוכרחים במקומם, כי המקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח שהוא למעלה, והיו לפי זה (ט) כל חלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל (ה) וכן יתחייב זה בשאר היסודות, (ג) ואם מקום יסוד הארץ הוא שטח יסוד המים המקיף בה מחוץ לא יהיה מקום הארץ המטה במחלטה (ג) כמו שהניח הוא, לפי שהמטה במחלטה הוא המרכז, ועוד יתחייב לו לומר (ד) שיהיה בקום החלק גדול ממקום הכל (ה) כי גשם אחד כדורו כשילקח ממנו קצת מכה שבתוכו יצטרך אל שטח יותר

שרשים

אריסטו ור"ל שפריסטו אחר בספרו שמקום הארץ הוא המטה במחלטה ואין לך דבר שהוא למטה ממנה ואם השטח המקיף מחוץ נקרא מקום אש כן יהיה השטח המקיף בקערורית המים מקום הארץ כי המים מקיפים אותם וזה אינו לפי שהמטה במחלטה הוא המרכז ר"ל אש תחשוב מלמעלה למטה דהיינו מן הגלגל העליון עד סוף ההשתלשלות וכו' המרכז והוא הארץ המטה במחלטה כי אחר הט' גלגלים מבודדים הארבע יסודות ארמ"ע א"כ העפר הוא האחרון. וכן פי' הא"י. לישנא אחרינא והוא עיקר. לפי שהמטה במחלטה הוא המרכז. פי' שהמטה במחלטה אינו שטח כי אש נקודה וכבר נחבאר לעיל בדברינו במאמר זה פרק י' שהנקודה אי אפשר שתחלק לא בעל ולא במחשבה וא"כ היא איננה שטחית ומאחר שאיננה שטחית אי אפשר גם כן שיהיה לה שום שטח שיקיף אותה מחוץ ולכן אי אפשר שתהיה מקום הארץ המטה במחלטה כמו שהניח הוא. ומתחבר נמשך בקושיא זו גם כן אחר רבו הר"ר הסדאי כנ"ל בענפים כי הוא הקשה ג"כ קושיא זו. ור"ל הר"ר הסדאי בספרו דפ' הנזכר בענפים וכתבמה שכתב בקצתו ליסוד הארץ מקום כזה אמרנו שהוא המטה במחלטה והנה המטה במחלטה אינו שטח כי אש נקודה ואי אפשר שתחולק במקום עכ"ל. אבל ג' קושיות שהקשה המהמר אח"כ וזה שיהיה מקום החלק וכו' הוא הוסיף מדליה ואינו מקושיא רבו: (ד) שיהיה מקום החלק גדול מהכל. פי' כי לפי דברי אריסטוס האומר שהשטח המקיף מחוץ הוא המקום הטבעי אש כן כשיהיה לך איזה גשם שלם לא יהיה מקום טבעו כל כך גדול כמו שיצטרך להיות בלשם לא יהיה שלם: (ה) כי גשם אחד כדורו כשילקח וכו'. פירוש המשל בזה כשיש לך גשם שחור שלם וקולן מקיפו, כזה והוא השטח שיקיפו אבל כשיחסר הגשם צריך לו שטח

המים ויסוד העפר: (ו) ועוד יתחייב וכו'. פי' א"ל שאין לחלקי האש שום מקום אחר כי אם מה שהוא לכל יסוד האש והוא השטח המקיף בקערורית גלגל הירח כי השטח הזה מגביל את כל יסוד האש בכללו עם חלקיו וכאשר גם הוא הענין בחבית אשר חלקי החבית הם עומדים בסבת העץ הכרוך סביב החבית מחוץ הנקרא רי"ף בל"א והענינים הכרוכים כללו מקשרים ומגבילים החבית בכלל עם חלקיה עד שהחלקים עומדים זה אצל זה ככה. ואם כן אין לחלקי האש שום מקום אחר כי אם מקוער גלגל הירח והוא מגביל את היסוד האש בכללו עם חלקיו, אבל לפי זה יתחייב שיהיו היסודות עומדים מוכרחים וכו'. כן נראה לי לפרש במשך דברי המחבר בנ' קושיות אלו כי הקשה אותם במלוקה הכרחית רצוני בדרך ממה נפשך. אבל פירוש דאבל יעקב אינו מספיק כאן, ועיין בענפים: (ט) עומדים מוכרחים במקומם. כל דבר שאינו עומד במקום טבעו נקרא מוכרח כי הוא חפץ חמיד להיות במקום טבעו ומוכרח לעמוד במקום זה אף שאינו מעטבו: (ת) כל חלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל. פי' כי אין לחלקי האש העומדים בלמעלה היסוד וכן העומדים אצל יסוד האוויר שום מקום טבעו כי אש שטח הגלגל כמו שהמרנו אם כן יהיו מוכרחים לעמוד ברחוק ממקום טבעם זולת חלקי האש העומדים בצד הגבטית מיסוד האש הם עומדים בקרוב במקום טבעם וזהו ג"כ בתכלית הנגות והבעול: (א) וכן יתחייב זה בשאר היסודות. פי' קושיא זו נוכל להקשות ג"כ בשאר היסודות כי ליסוד האוויר יהיה מקומו הטבעי השטח שהוא בקערורית יסוד האש לפי דעת אריסטו כי הוא מקיפו מחוץ וא"כ יהיו כמעט כל חלקי יסוד האוויר עומדים ברחוק ממקום טבעם ויהיו מוכרחים זולתי העומדים אצל השטח שהוא בקערורית יסוד האש. וכיוצא בזה נוכל להקשות ביסוד המים ויסוד העפר: (ב) ואם מקום. פי' ועוד יש להקשות כי אם מקום מיסוד הארץ וכו': (ג) כמו שהניח הוא.

ענפים

אמר המבינה קושיא זו מעיקרה דדינא לאו כלום היא לפי דעתי בדלמא כן הוא בגבטית המקיף ג"כ הוא מקום לפי דעת אריסטו להמקיף שברי מקיפו חוזה לו ויש לו אותות מלד ערבות ודמיון. וראיה לדבר מגשם ההחסר שמיא המהמר לקמן ודוק, אמנם בעל הענפים נשמר מזה וכתב לקמן שהקושיא הלו אינו מרכז רבו הסדאי וא"כ לפי דבריו משם אין ראיה שגם שם ל"ע לפי דבריו: וזה



ה

ה

ומחוץ

יותר גדול שיקוף בו כבית ובכחיו (ו) וכן יתחייב לו לומר שהגשם האחד יהיה לו מקומות רבים מתחלפים בגדול וקוטן (ז) כי הגשם האחד כשיתחלק יצטרפו חלקיו אל מקום יותר גדול מאשר בתחילה וכן כשיתחלקו חלקיו לחלקים אחרים וחלקים לחלקים [ה] וזה הפך מה שהניחו אקלידוס בספר הכבדות והקלות, שאמר שם (ה) כי הגשמים השונים יכלאו מקומות שונים וזה שקר לפי ההנחה הזאת כי כבר ידעו ב' גשמים שונים ואם יתחלק האחד (ט) יצטרף אל מקום יותר גדול מן האחד השני אליו, (י) וכל אלו הבטולים יתחייבו לאומר שהמקום הוא השטח המקיף מחוץ, אבל אם המקום הוא (כ) הפניו והריקות שיכנס בו הגשם לא יתחייב דבר באלו הבטולים

ש"ש

מחוץ, וכיוצא בזה כשתחלק עוד החלקים לחלקים ואם כן יצטרך הגשם הנחלק אל מקום יותר גדול מהגשם השני השווה אליו שאינו נחלק: (א) וכל אלו הבטולים. הקושיות הנזכרות: (ב) הפניו והריקות. פי' כל גשם וגשם לפי הרחיקים שיש לו באורך וברוחב ובגובה לפי זה השיעור צריך לו ריקות שיכנס בתוכו ויעמוד בו דלס אין כאן ריקות היאך אפשר להגשם להיות שם. והמשל בזה אם יש לך כלי מלא מים או מגשם אחר אותה החלל שהוא בתוך הכלי הוא נקרא מקום למים אשר בתוכו כ"א לא תהיה הכלי מחוללת וריקה לא יאמר להמים אפשרות להיות בכלי וכו' וכו' הריקות והוא החלל אשר בתוך הכלי הוא המקום למים ודעתה היא מהפניו והריקות היא דעת הר"ר מסדאי ככ"ל בעגפים. והפרש שיש בין הרב לאריסטוס הוא כי אריסטוס אמר שהשטח המקיף בקערורית הכלי הוא המקום למים אשר בכלי לא הכלי עצמה מטעם יתבאר בסמוך. והרב סובר שהבניו והריקות והוא החלל שכלי הוא נקרא מקום להמים. ואם כן לפ"ד הרב יבואלו כי הקושיות הנזכרים כי הקושיא הא' והוא שיהיה מקום החלק והכל מתחלפים כנה לפ"ד הרב שהחלל אשר הגשם נכנס בתוכו הוא מקום להגשם לא יקשה כלום כי לפי זה יהיה לכלל הגשם או לחלקיו הכל מקום אחד והוא החלל כי לפי הרחיקים שיש לגשם צריך להיות לו חלל שיכנס בתוכו א"כ כל נקודה ונקודה מהגשם יש לה חלל וריקות שנכנסת בתוכו. וכן הקושיא הב' ג"כ אינה כלום כי לפי זה יהיה כל חלק וחלק מהגשם עומד במקום טבעו והוא החלול והריקות, דבשלמא לפי אריסטוס האומר שגלגל הירח הוא מקום ליסוד האש כי הוא מקיפו מתחון א"כ כל חלקי האש עומדים מובדלים שלם במקום טבעם וזאת אותו החלק הפומד לזר חוץ אלל שטח גלגל הירח משא"כ לפי דעת הרב שהחלל והריקות אשר יסוד האש נכנס בתוכו הוא המקום אם כן כל חלקי האש עומדים

ומחוץ, כזה
שצטרך לחלק
יותר מחוץ
(ו) וכן יתחייב
להקשות דלפי דבריו יתחייב לומר שהגשם וכו':
(ז) כי הגשם האחד כשיתחלק יצטרפו חלקיו וכו'. פי' המשל בזה כשיש לך גשם שהוא אמה על אמה יתהיה מקום טבעו והוא השטח המקיף אותו מחוץ ארבע אמות לכל. כד אמה. אם כן אינו מביע על החצי של גשם כ"א ב' אמות, וכשתחלק אותו לשנים אזי יצטרך כל חלק וחלק שיקיפנו מקום טבעו צדו הנהלק א"כ יביע על החצי ג' אמות בעבור שכל חלק אמה אורך וחצי אמה רוחב וכיוצא בזה לשליש ולרביע או יותר יצטרך כל חלק וחלק שיהיה מקום טבעו יותר גדול מאשר היה בתחלה בעת חבורו וזה הפך וכו': (ח) כי הגשמים השונים ימלאו וכו'. פירוש כשיהיו ב' גשמים שונים מכל צד ותחלקו אחד מהם לחלקים לא יצטרך לו ולחלקיו בכלל אל מקום יותר מאשר הוא להגשם השני שאינו נחלק לחלקים, ולפי"ד אריסטוס יהיה זה שקר כי כבר ידעו ב' גשמים וכו': (ט) יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחד שיהיה אליו. פירוש כשיש לך ב' גשמים כל אחד אמה על אמה צריך אמה לכל אחד מקום טבעי ד' אמות שיקיפנו מתחון לכל צד אמה אחת וכשתחלקו אחד מהם לב' חלקים יהיה כל חלק לארבע אמה ולרחבו חצי אמה או להפך כאשר בכל כחצו לפניך למשעל, אם כן צריך לכל חלק וחלק שיהיה מקום טבעו ג' אמות ואם כן יצטרך לב' חלקים אל מקום מן ו' אמות וכן כשיתחלק עוד כל חלק וחלק מהב' חלקים אליו דהיינו כל הגשם לב' חלקים יהיה לפי זה כל חלק וחלק מהב' חלקים חצי אמה על חצי אמה ויצטרך כל חלק וחלק למקום ב' אמות שיקיפנו מתחון א"כ יצטרך לב' חלקים דהיינו לכל הגשם בכלל שיהיה מקום טבעו מן ח' אמות שיקיפנו לו ולחלקיו

ע"פ

[ג] וזה הפך מה שהניחו אקלידוס וכו'. אין להקשות מפני מה הוכרח המהביר להביא בקושיא זו דעת אקלידוס והלא היה יכול להקשות קושיא זו בכמה זולת אקלידוס על דרך שהקשה הקבוצה הראשונה דע"ה שהוא חוץ השכל שיהיה מקום חלק הגשם בעת כפרדו מן הגשם יותר גדול מאשר היה בתחלה בעת חבורו. י"ל שלכן הביא המהביר דעת אקלידוס להורות לנו שגם דעת אקלידוס בענין המקום מהכמה לדעתה שהוא הפניו והריקות כמו משא"כ והוא וק"ל:

הבטולים, וכה שאמר אריסטו כי לכאמר האומר בשיש הנה (ל) רחקים עומדים בעצמם ושהרחקים הם המקום, יתחייבו שני שקרים, הא' שיהיו (מ) לרבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד בב'ת (נ) והשני שידעו המקומות מהנועעים [ו] ויהיה המקום שהוא כספל למים מצטרך אל מקום.

הנה

שרשים

עומדים במקום טבעם. וכן קושיא הג' שוב לא יקשה כי לפי זה יהיה מקום הארץ והוא החלל והארץ עצמה שניהם הם צמטה המחולט כי האחד נכנס בתוך הצירו ואין לאחד שום מעלה ומדרגה על האחר. וכן לפי הלישנא אחריתא שכתבנו לעיל אחי ספיר כי הנקודה צריך לה ג"כ ריקות שתכנס בתוכו והכל דבר אחד הוא וצטניסא אינו כ"א דמוס. וכן הקושיא דה' והוא שיהיה מקום החלק גדול מהכל. וכן הקושיא ה' והוא שיהיה לגשם אחד מקומות רבים מתחלפים בגודל וקוטן הן ג"כ צטלין מעיקרן, כי לפי הרחקים שיש לגשם כך צריך לו להיות הלל וריקות שיכנס בתוכו א"כ כל חלק וחלק מהגשם יש לו הלל וריקות צפני עצמו שנקנס בתוכו ומה לי שיהיה גשם שלם או צלתי שלם מ"מ לא יהיה לחלק מן הגשם יותר צורך להלל ליכנס בתוכו כאשר היה בתחלה. דצטלמא לפי אריסטו שהיה אומר שהשטח המקיף מחוץ לבד הוא נקרא מקום פשיטא הוא כשיקף קצת מתוך הגשם ויהיה אותו החלק כגשאר מהגשם צריך למקום שיקיף אותו מחוץ סביבו יותר מאשר היה צריך להקיף בתחלה. וכן הקושיא ה' לפי אריסטוס כשיהיה לך גשם שלם שהוא אחד על אחד א"כ צריך לו מקום שיקיף אותו מחוץ ארבע אמות ואחר שיחלק אותו לשישה יהיה לכל חלק וחלק צורך למקום המקיף מחוץ יותר מאשר היה בתחלה כמו שפירשתי למעלה דלפי דעת הרב לאו קושיא שהחלל והריקות הוא מקום להגשם אם כן כשיהיה גשם שלם אחד על אחד היה לו מן הצורך שיהיה לו חלל וריקות ג"כ אע"א א"כ יגיע על האזי גשם חלל וריקות אחד צאורך ואזי ברוחב או להפך. ועל הרביע מגשם יגיע גם כן מהחלל והריקו' רביע על רביע וא"כ מה לי שיהיו כל חלקי הגשם מחוברים יחד עד שיהיה הגשם נשאר בשלמותו ובתמימותו ומה לי שיהיה נחלק מ"מ לא יגיע על החלק כשיהיה נפרד מהגשם יותר מקום מאשר היה בחבורו בהגשם. ואם כן לפ"ד הרב יבועלו כל הקושיות הנ"ל. ומה שהנחנו לעיל כמשל והדמוי' ומחללי מלא מים ולא משאר מיני

ענפים

[ו] ויהיה המקום שהוא כספל למים וכו', פירשנו בצרפשים הנה אף שהנ"ל הלך ג"כ במצורו קצת בזה הדרך שפי' כהן במקום הזה מ"מ ביאורו הינו מספיק וקינר במקום שהיה לו להאריך, וכן מה שהביא ראיה על כל מהנועע הוא גשם מלשון המורה שהביא בשם אריסטוס בהקדמה בפ"י לרש"י ח"ב שאמר שם בזה הלשון כי הזמן מקרה נמשך אחר ההנועה ודבק עמה וכו' לא חמלא תמונה כ"א בזמן וכו' וכל מה שלא חמלא לו תמונה אינו טפל תחת הזמן עכ"ל המורה. ודקדק הא"י מלשנו ואמר ידוע כי כל גשם טפל תחת הזמן והוא מהנועע א"כ כל מהנועע הוא גשם, הנה באמת לא היה צריך ליכנס בדוחק זה למדקדק פמשמעות לשון המורה כי הוא מתאר צדדים בהקדמה הזה לרש"י ח"ב ממורה בלי שום דיוק צענים, ועוד

כ"א

הנה כתחייב זה (ס) אם היו הרחקים מתנועים אבל אם נאמר שאינם מתנועים ושהנשם וחלקיו ישרשים

בעצם ויהיה גשם וינטרך אל מקום אחר שינוח בו וזהו בתכלית הכטיל כי הוא מהמבואר שהמקום האמתי הוא מסגולתו ויהיה נדבדב וקיים כמו שנתבאר בביאורי הרלב"ג לספר השמע בפ' הנ"ל בדצרינו. ועיין בענפים ותמצא כל מה שפירשנו כאן כי הוא מבואר בהדיא בדצרי אריסטו. ולפי"ו נראה מה שכתב בספרים ויהיה המקום שהוא הספל למים וכו' הוא ט"ס וז"ל ויהיה המקום שהוא בספל למים וכו' ורצה לימר הפנוי והריקות שספל הוא מקום למים אשר בתוכו כי כן הוא תשמע בהדיא בדצרי אריסטו כמ"ס בענפים וכן מלת ושיהיה אינו בלשון אריסטו רק ויהיה בלא שי"ן. ועוד מלת ושיהיה מורה עוד על ספק אחר זולת שנים הראשונים וא"כ יהיו ב' ספקות ולמה אמר ותחייבו ב' שקרים ולכן מלת ושיהיה ג"כ ט"ס וז"ל ויהיה בלא שי"ן וק"ל. ומה שפי' איי כאן ופיתרתי תמצא ג"כ בענפים ואין צורך להאריך כאן: (ס) אם היו הרחקים מתנועים. אם

כ"א יהיה הפנוי והריקות מקום להנשם ואי אפשר להנשם שיתנועע ממקומו המקום אחר זולת הריקות כמ"ס אם כן יתנועע המקום בעצם עם הגשם וכל דבר המתנועע בעצם הוא גשם בהכרח כמו שמתבאר במאמר הששי מס' השמע הטבעי לאריסטו בפ"ו עד סוף המאמר והמורה הביא זה גשם אריסטו בהקדמה ה' לראש ח"ב מ"ש ואפודי ורש"ט, וא"כ יהיה המקום גשם וינטרך אל מקום כי כל גשם ינטרך אל מקום. בשלמא לפי אריסטו לאימר שהשטח המקיף בקערורית הכלי הוא המקום למים וא"כ אע"פ שא"א למים זולת הריקות מ"מ אין הריקות שבתלל הכלי מקום למים כ"א השטח שבקערורית הכלי והשטח אינו מתנועע כ"א במקרה בתנועת הכלי והשטח היה שהיה בקערורית הכלי כשהיה הכלי עומד כאן הוא עצמו השטח כשעמד הכלי במקום אחר אלא שהוא מתנועע במקרה בתנועת הכלי. אבל לפי הרב שאמר שהפנוי והריקות הוא המקום וא"א להנשם לכיוון זולת הריקות כמ"ס א"כ המקום מתנועע

ענפים

ועוד כי עיקר כונת אריסטוס בקושיא זו שאמר יהיו המקומות מתנועים וכו' רוצה לומר מהרצת בעצם זה אינו מבואר בלשון המורה בהקדמה הפ"ו כ"א בהקדמה ה' וכמ"ס בענפים ובדואי שגנה הוא בידו. וכן מ"ס הא"י אה"כ חז"ל ומ"ס הרב ז"ל שהוא הספל למים לאו דוקא שהרי לפ"ד הרב אין הספל המקום למים שהרי הספל הוא המקיף ולפי הרב ז"ל אין המקיף המקום רק אריסטו מזכיר מקום דידה ככל, ואז בקר מוחלט כי אין הספל מקום למים לאריסטו אלא השטח שבקערורית הספל כי הספל הוא מתנועע בעצם וינטרך אל מקום וא"כ אף לפי אריסטו יהיה המקום במקום, מפני"כ השטח שבו וכמו שכתבנו ולפי"ו ג"כ מ"ס הא"י בסמוך על דברי המהמר חז"ל כי הספל והמים פירושו לפי אריסטו שהספל עד"מ הוא המקום שהרי הוא המקיף למים ור"ל האויר המקיף רק שמוזכר על הספל לפי שהוא מקיף למים וכן לדידי שהשמים עומד הוא המקום וכו' עכ"ל, זה ג"כ פשיטא אינו נכון, אלא כונת דברי המהמר במה שהזכר במסע רצוני הספל והמים הוא כמו שיתבאר בסמוך בדצרינו בדברים ועוד לא מנינו בדצרי אריסטו שהקדמה ב' שקרים אלו שהזכיר בלשונם הספל אלא אה"כ הביא הספל מהכלי מלא מים כדי לאמח הב' שקרים אלו: וכד' שהראה שכל מה שכתבנו כאן ונפרשים הוא אמח אחרון לך לשון אריסטו באריכות כאשר מלאמי בביאורי הרלב"ג ז"ל שחזר על ספר השמע הטבעי לאריסטו והביא לשונו שם במאמר הד' פ"ח ור"ל בד"ר חסדאי קרק"ס בספר הקדמה אור ה' ה"ל במ"א מהכלל הא' במופת הד' אלא שקצת קצת לשנוא אבל עמים ה' ט"ס. וחז"ל הרלב"ג ז"ל וזה שכתב שיהיה שיהיה המקום אחד מד' דברים אם אורה אם סיולי אם התכלית המקיף ואם ההללות אשר בין תכלית המקיף והוא הפנוי והדוחק אשר בין תכליתו וכו' וכבר התבאר שהמקום אינו סיולי ולא צרה וכו' הגה אשר נאמר עליו לנבא שהמקום אינו הרחקים השלשה אשר בין תכלית הגשם המקיף כי המהמר בשהמקום הוא אלו הרחקים ובהם שמונים בעצם ובדליות וכו' ואריסטו יאמר שהמהמר בפ"ס היה דוחק מלא בעצמו על שאינו דוחק גשם היה שיהיה אפשר לו שימלא במוחלט בזולת גשם או שלא יהיה אפשר לו זה אבל ימלא חמיד עם גשם על שהוא דוחק עומד בעצמו. יתחייבו ממנו ב' שקרים. הא' שיהיה לדבר הא' בעצמו מקומות רבים יחד חין תכלית להחזרתם. והשק"ר הב' שיהיו המקומות מתנועים ויהיה המקום במקום (ראה שלא אמר אריסטו ושיהיה אלא ויהיה בלא שי"ן כמו שכתבנו ששרשים וכן לא נזכר כאן שם ספל כי אין הספל מקום לאריסטו כמו שמתבאר ואע"ג שהר"ר חסדאי הביא בלשונם ושיהיה בשי"ן מ"מ העיקר נראה כגירסת הרלב"ג מטעם שכתבנו ששרשים) ולזה יהיו ספק (זינון) וזה יתבאר אחר שנגיע בתיחויב מוחלט ההנהגה שיהיו חלקי הגשם במקום בעצמו וזה דבר מבואר היינו מוחלט ההנהגה, כי חלקי הגשם יהיו במקום אחר שהם ברחוק שם להם כמו שיהיו זה גשם בכללם וכאשר התחייב לנו זה ניהי כלי (והוא הספל שזכר המהמר) מלא מים כבר התנועע ממקום אל מקום והוא מבואר (לפי איתן) שאמרו שהמקום הוא החללית) שמקום המים אשר בכלי הם הרחקים אשר בתכלית הכלי, ואלו הרחקים נעמקם בהעמק הכלי עם המים (וכי אי אפשר להגשם

וחלקיו הם המחנותים במרחקים אל כרחקים לא ירחיב מזה בטול כלל (ע) [ז] כי הספל והמים כל אחד עוכד במרחקים מיוחדים לא יוכרו אותם המרחקים בהחנותם יחד, ולפי דעת

שרשים

אריסטו הכיז בקושייתו המשל מהכלי מלא מים כמו שיתבאר בענפים כדי לזייר שני גשמיים ביחד האחד נכנס בתוך חצירו בקירוב ובמישור מטעם המבואר בענפים ודלא כ"י. ועיין בענפים. ולכן הוכרח המחבר לבטל קושיית אריסטו גם בהספל עצמה, וז"ש כי הספל והמים כל אחד עומד במרחקים מיוחדים וכו' ור"ל כי כל אחד הן להספל

כן

ענפים

להגשם והם המים זולת הריקות כמו שכתבנו (בשרשים) הנה ח"כ מקום המים אשר בכלי (כאן משמע שהגירסא הנכונה בדברי המחבר הוא שז"ל ויהיה המקום שהוא בספל וכו' ולא הספל כמו שפי' בשרשים) ולפי שהכלי כלו ימיר המרחקים אשר היה בהם בהשטחו והיה מחוייב בחלק מזה הגד מה שיחוייב בכל הייב שימירו חלקי המים מקומם מזה מה שהם חלק מהגשם המתנועע רצה לומר הכלי עם המים ולפי זאת הכונה יחוייב שיכנסו חלקי המים עם רחוקיהם אשר הם מחזיקים בו בכלי במרחקים האחרים אשר יעמקו אליהם מזה מה שהם חלק מהכלי המלא אשר יעמק אליהם, הנה לפי זה יכנס המקום במקום ויהיה לחלק מהמים ב' מקומות יחד ואח"כ אם יתנועעו המים עם הכלי הנה חלו ב' המקומות אשר לחלק מהמים יעמקו בהפסק הכלי מזה שהכלי יעמיד המרחקים אשר בו יכנסו ברוחק ב' וכן לאין תכלית ויחייב שיכיו מקומות החלק הא' מהמים בעיניו מתרבים לאין תכלית וזה בטל. ומזה המשל יתבאר חיוז השקד הב' ביאור גולה, רצ"ה שצווח ההנהח חוייב שיעמקו המקומות וינחו במקומות ויחוייב מזה שיכיו המים מתנועעים בעלמאם הם עם מקומם בהתנועע הכלי לא במקרה כמו שנאמר אגחו (ראה כמ"ש בשרשים כך הוא מבואר בהדיא בדברי אריסטו) אמנם הם לפי שהם ישימו המרחקים אשר היו בהם מזה מה שהם חלק מהכלי המלא ר"ל שימירו מקומם מזה הגד ואמנם מקומם יעמק לפי שהרוחק אשר יעמידו הכלי בתוכו יעמק עמו. ואמנם אגחו לא יתחייב לנו זה הספק. וזה שאגחנו נאמר שהכלי אשר הוא מקום המים הוא נעמק ויעמק עמו המים במקרה והמים נחים בעצם בכלי אחר שלא ימירו מקומם והוא תכלית הגשם (הנה אחר שאמר לפני זה בסמוך שהכלי אשר הוא מקום המים וכו' הוצרך לבאר אחר כך ולומר והוא תכלית הגשם המקיף וכו') כדי שידע מה שאמר לפני זה הכלי הוא מקום וכו' אין רוצה לומר הכלי עצמה אלא השטח המקיף בקערורית הכלי וזהו תכלית המקיף וכו') המקיף גם וכו' ולמה שהיה המקום הוא תכלית הגשם המקיף הוא גלוי שהוא גלוי מתנועע בעצם לפי שהשטחים אינם מתנועעים אלא במקרה (כאן משמע שז"ש אריסטו בלשונו תכלית הגשם פירושו השטח) בהתנועע הגשם אשר הם תכלית לו. עכ"ל אריסטו כמו שהוא ביאורו הלבני : דגה הבאנו לך לשון אריסטו באריכות כדי שתראה שהאמת אמתו בכל מה שכתבנו בשרשים בפירוש דברי המחבר במקום הזה ולא כפי ח"י. אמנם לפי זה מ"ש ח"י אח"כ וז"ל יש גורסין מפני זה בספל למים ובהם הוא וללא לורך עכ"ל. הנה גירסא זו באמת אינה מתנגדת למה שפירשנו כי מוכל לפרש אותה ג"כ בזה הדרך שפירשנו ור"ל שאריסטו מדמה מקום המים והוא המרחקים שבהם להספל עצמה כי כמו שהספל עצמה היא מתנועעת בעצם כך הריקות יתנועע ג"כ עם המים בעצם וזה ממש על דרך שפירשנו ואח"כ תהיה גירסא זו ג"כ נכונה וישרה. אבל איננה אמתית מזה עצמה כי אף שמכלל דברי אריסטו משמע שהיה הריקות שזה בתנועה בספל לא מצינו זה מבואר להדיא בדבריו שכתבנו לעיל שהשוא אותם ביחד ומצינו נפיקותא יהיה לו בזה שיאמר שהם שוים. ולכן נראה שהגירסא האמתית היא כמו שכתבנו בשרשים שז"ל בספל למים ב' תתבהלתה כי כ"ה מבואר בדברי אריסטו בהדיא כמ"ש לעיל וק"ל. ואין להקשות על אריסטוס מי הכריחו להקשות קושייתו זאת במשל הכלי מלא מים ולא שהכלי עצמה אפי' כשהיה בזולת מים או משאר גשם והא הכלי עצמה ח"א לה ג"כ זולת הריקות כי היא ג"כ גשם. וי"ל לכן הכיז המשל מהכלי מלא מים כי הם ב' גשמיים ח"א נכנס בתוך חצירו בקירוב ובמישור וכוננו היה בזה להורות לנו ההפך שיש בין הדבר שנקרא מקום לפי דעתו והוא השטח המקיף בקערורית הכלי ובין הפעו והריקות שהוא המקום לפי דעת המחבר כמו שמשמע בסוף דבריו שכתבנו לעיל מיה בסמוך ובעבור זה הוכרח המחבר בסמוך לבטל קושיית אריסטוס גם בהספל עצמו ולא בהמים לבד וז"ש כי הספל והמים כ"ה עומד במרחקים מיוחדים וכו' על דרך שפי' בשרשים. אבל מה שפי' ח"י דעת המחבר בזה שזכר הספל והמים הוא לענ"ד אינו אמת כמ"ש לעיל וק"ל :

[ז] כי הספל והמים כ"ה עומד במרחקים מיוחדים. כנר בארנו בשרשים שדברי המחבר אלו הם מיוחדים לפי ההנהח שאמרם שהחזיר הוא סגוני (והוא ממלא הריקות בעולם. אלא שעדיין יריבין אם למודעי

זה יהיה הגלגל העליון וכל העולם במקום, וא"ל לפי זה (פ) ליהם אליו ית' הצד כמו שלא נחם אליו הבקום, ובה שיירם אליו הכתוב צד המעלה באמרו היושבי בשמים (מהלך קכ"ג) יושב בשמים ויחשק (פס"ג) דוידים, אפשר כי בעבור שדבה האלוי (ז) יראה יותר בהנעת הגלגלים לחזק ותמידות הנועותיהם (ק) ושהם כחומר נכבד מציא הגשמים וצד המעלה הוא יותר נכבד ע"כ יאמרו שהם משכן לרוחניים, ואולי כי יוחם אליו הכתוב הצד בדרך שיהיה הבקום ושאר התארים הגשמיים על דרך שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם (פסוק דף ס"ג ע"ה). ונפסק הדבור בשורש שאינו גוף ולא כח בגוף כי כמה שאמרנו ילקח ראייה על הדוכה לו :

פרק

שרשים

ואינו מתנועע אז האויר מתפשט על כל גבולו אבל כשהגשם מתנועע אזי חלקי האויר מתנמיכים את עצמם והאחד נכנס בתוך חבירו ודחין מפני הגשם עד אשר יכנס הגשם בהריקות זו שהיה האויר קלוע בתוכו ואחר שכן הגשם בהריקות זו אזי האויר מתפשט ונכנס בתוך הריקות אשר היה הגשם כבר קלוע בתוכו וכן הוא דרכו תמיד כשהוא הגשם להתנועע כמו שיבאר בענינים, ואם כן ה' שקרים שהיה משקר אריסטוטל על דעת הרב המחבר הן בטלים מעקדן, כי השקר כאחד שאמר שיהיה לדבר אחד בעצמו מקומות רבים יחד צב"ת לכו זה הוא שקר מוהלט בעצמו כי לשלם לא יהיה להגשם כי אם מקום אחד הן בעת תנועתו הן בעת הנהגתו כי מיד שיעתק הגשם ממקומו הריקות שאלו קולט אותו ואין לו צורך בהריקות שהיה בו בראשונה כמ"ש. וכן השקר כב' גם כן לפי זה הוא שקר מוהלט בעצמו כי מאחר שלא יתנועע המקום עם הגשם כמ"ש אם כן אינו גשם וכבר נחבאר שמה שאינו גשם אינו צריך למקום. ולכן המקום האמתי הוא הפנוי והריקות כי על הפנוי והריקות יפול שם המקום באמתות ולא על השטח המקיף בקערורית הגשם כדעת אריסטוטל: (פ) ליהם אליו יתבדר הכד כמו וכו'. כי קיום הכד יחייב המהם בהכרח כמ"ש למעלה וכדרא קשיא לדוכא: (ז) יראה יותר. יותר ניכר: (ק) ושם מחומר וכו'. פו' ועוד שם מחומר נכבד וכל מעלה הוא גם כן יותר נכבד מהמטה וע"כ יאמרו וכו'. כן נראה לעניות דעתי פו' זה הפרק לפי דעת הרב המחבר במקום הזה וכו"ה האמת כאשר הוא נראה לעין כל דור:

קדם

ענפים

למודעי מהו מהכרח המחייב המענה ההוא, לכן אבאר לך קצת מהמושגים הנחלים על שלילת הריקות מהעולם ועל ידי זה יתבאר לך גם כן שהאויר הוא ספוגי, והנה המופת על שאין ריקות בטולם הוא מציא על ידי הכלי והוא כשהספוג הכלי על פיה ונחים אותה על המים בזהו שלא בעקמומית כלל כנה מראה שלא יהיה אפשרות להמים ליכנס בהכלי וזו היא ראייה שאין הכלי ריקה אלא שהיא מלא גשם אוירי דמל"כ היאך ימנע הריקות להמים שלא יכנסו בהכלי. ואע"פ שאנו אומרים שכלי זה צד"ת ריק הוא בעבור דקות חכמת האויר שאינו נראה לבדיות בכן הם סוברים שיש ריקות וזה ממה שיורה ג"כ שהאויר הוא ספוגי וזוהי אם חתקם קצת הכלי מעל המים אזי יכנסו המים בתוך הכלי ואם לא יהיה מנע האויר שיהיה דחה מפני הגשם המתנועע היאך יכולים המים ליכנס בהכלי הכלי אשר כבר קלוע בתוכו האויר. וכן חמלא זה בנודות כשהרבה למלאות אותה בזהו משקל צריך אמה להרבה בכן איזה נקב פתוח מן הכד כדי שילא ממנו האויר בעת המליי אבל אם היה בו ריקות לא יצטרך בזה שום נקב פתוח וכן אם לא היה האויר ספוגי לא היה שום טעלה בפתיחת נקב זה ועוד אם לא היה האויר ספוגי היה יכולים לילך להתנועע אנה ואנה פאחר

פרק יח השורש השלישי שאין לו התלות בזמן. ובאורו שהוא נמצא (א) קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן ולזה יהיה כמו בלתי בעל תכלית, וזה כי כל מי שיש לו התלות בזמן יהיה כמו בעל תכלית בהכרח בכלות הזמן ההוא (ב) ואחר שהוא ית' אין לו התלות בזמן יהיה כמו בלתי בעל תכלית, ע"כ ראוי שיובן כי כשיאמר עליו שהוא קדמון אמנם יאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, כי קדמון יאמר על כל דבר בצרוף אל דבר אחר כמו שנאמר (ג) כי נח קדמון מידו וחונן מאלהיו בעבור שהאחד היה בזמן קודם לזמן שהיה בו האחר, והוא מבואר כי שם הקדמון הנאמר עליו ית' אינו נאמר בצרוף אל דבר אחר (ד) כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן מה, (ה) כי יהיה הזמן לפי זה מגביל מציאותו ואם הזמן מגביל מציאותו יהיה הזמן קודם לו בהכרח ויהיה נמצא בזמן וזה זמן (ו) ויקדם לו ההעדר וכל מה שיקדם לו ההעדר (ז) הוא אפשרי המציאות ולא מחוייב המציאות (ח) כמו שבארנו (ט) עם שהכתוב אומר מי הקדימני ואשלים וגו' (איז מ"ה) כלומר שהוא קודם לכל הנמצאים ולא קדם לו דבר, ולזה ראוי שיובן ענין הקדמות הנאמר עליו ית' ענין שוללי [ב] שהוא שלא קדם לו דבר ולא העדר אבל נמצא המיד על תואר אחר קיים מבלי שנוי, וכן שם הנצחי הנאמר עליו ית' ר"ל שלא יתאחר אליו דבר, כי כמו שא"ל שיקדם לו הזמן כמו שבארנו כן א"א שיתאחר אליו דבר ולא שיעדיף עליו הזמן (י) מצד התכלית כמו שלא יקדם לו מצד ההתחלה שאם היה הזמן עורף עליו מצד התכלית היה נמצא בזמן וזאת זמן (כ) ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות כמו שבארנו בקדמון, ולזה יהיה ענין הקדמות והנצחיות הנאמר עליו ית' שב אל ענין שוללי (ל) והוא שולל

שרשים

פרק יח (א) קודם מציאות הזמן ואחר וכו'.
פירוש קודם שנברא הזמן וגם אחר העדר מציאות הזמן: (ב) ואחר שהוא יתכרך אין לו תלות בזמן. כמו שנתבאר לעיל מאמר זה במופתים: (ג) כי נח קדמון מדוד וכו'. פי' אע"פ שהוא קודם לנח מ"מ נאמר שם קדמון גם על נח בעבור שיש לו איזה קדימה ומניח אל דוד. אבל אם לא היה לנח שום קדימה ומניח על דוד א"ל לומר על נח שהוא קדמון רק על אדס"ד: (ד) כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן מה. פי' כי אם נאמר שהם יתכרך הוא קדמון בעבור הדבר הנאמר והוא דד"מ קודם העולם א"כ יהיה נשמע מזה שיש עוד סי' דבר אחר שהוא קודם להסי' אלא שהסי' נקרא קדמון לפי שיש לו קדימה בזמן מה על הדבר הנאמר אחריו ובענין שאמרנו גבי נח בצירוף דוד וזה א"ל לומר בזה הסי' כמו שנתבאר והולך: (ה) כי יהיה הזמן וכו' מגביל מציאותו. פי' מאחר שלא יהיה להסי' קדימה על העולם כ"א בזמנו זמן

ענפים

מאחר שאין ריקות בעולם אלא על כרחי האויר הסגוי ומצדו שיהיה נדחה משני צדדים כשיחמם (אחמם) העולם ככלל ועמו האויר הסגוי הוא מלא מרחק הריקות שהוא מקומו) וזי למ דזה כאלו נבארנו כי לא היה כוחו להאריך במופתים כ"כ רק קצת כדי שיהיה מעד לענינו וק"ל:
פי"ה [א] והוא שלא קדם לו דבר ולא העדר וכו'. דקדק בלשנו ואמר והוא שלא קדם לו דבר משמע שאין קד דבר שיהיה קודם להסי' אבל מ"מ יכול להיות שיש איזה דבר שהוא שוב בזמן להסי'. אמר כן בעבור אומן האומרים שהמשך שהוא קודם בריאת העולם נקרא גם כן זמן והמשך הזה הוא המיד עם הסי' ואי אפשר וזלמו כמו שיתבאר בסמוך, אבל המהמר סובר שאין ההמשך נקרא זמן בלחמ אלא מה שהוא נברא אחר כך הוא הזמן האמתי. ולכן לעיל מניח בפסוק מי הקדימני ואשלים וגו' דקדק המהמר בנאורו ואמר כלומר שהוא קודם לכל הנמצאים וכו'. להורות לנו שהזמן האמתי הוא נברא וההמשך אינו קדמי זמן ולכן הוא קודם אף לזמן, או יהיה מ"ש שלא קדם לו דבר ולא העדר ר"ל שהוא בלתי מחודש ואין שום מנהל מציאותו. וכ"ה מנאמר במדרש פ' ג' ונ"ל נח"א וק"ל:

השעור בזמן בזולת הנמנה ולא יאמר בו קודם ומתאחר אלא בהעברה ובהקל מן הלשון כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא ריקות ולא מלוי (ה) ואם יש שם חוץ בהברח יש שם ריקות או מלוי אלא שכלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, וכן קודם ומתאחר הנאמר על המשך המדומה קודם בריאת העולם. ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצויר שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי וכן איך יצויר משך קודם בריאת עולם בלי קודם ומתאחר כמו שהוא בסדר הזמן הנמצא היום, ע"כ אמרו רז"ל לא ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור (הגיגה פ"ג דף י"א ע"ג) כי מה למעלה ומה למטה ירמזו על מה שהוא חוץ לעולם ומה לפנים ומה לאחור ירמזו על המשך שהוא קודם בריאת העולם ואחר העדרו, ויאמר שלא ישאל אם יפול בו קודם ומתאחר אם לאו. ואל תקשה עלי מאמר רבי יהודה בר' סימון שאמר [ג] ויהי ערב ויהי בקר יום אחד (ו) מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן (נבאשים רבה פ"ג שיראה מדרביו

שרשים

עתה, נשמע שהיה זמן קודם לו ונתחד אותו הזמן הקודם ג"כ כנכל לומר עתה, וא"כ יהיה כשמע ממנו שיש עוד זמן קודם לו ובאותו הקודם ג"כ כנכל לומר עתה וכן לעולם בכל פעם שנוכל לומר עתה ירמזו עוד אל זמן הקודם וילך זה אל לא תכלית וא"כ יהיה מעשיב שהיה הזמן והגלגל נצחי ולא נברא חלילה,

ענפים

המחבר על ענין העתה הקשה אותה חריטמוס בספר השמע במאמר ד' בפרקים האחרונים, והוא ראה להוכיח שם שאי אפשר לזמן זולת תנועה הגלגל ועל ידי זה ראה להוכיח שם שהזמן והגלגל הוא נצחי וכ"כ רש"ט בהקדמה הכ"ז מה"כ למורה ע"פ. ולכן אמר המחבר בסוף פרק זה וחלום אם הזמן אינו נצחי אלא הנספר בתנועה הגלגל כדעת חריטמוס וכו' ע"ד שנתבאר בהמון בשרשים. אבל לפי אמונתו אהנו מחמייר דת חרות מרע"ה הזמן הוא נצחי ואפשר בזמן זולת התנועה (קודמת) וענין ג"כ במורה בפ"ב מה"כ (שכתב שם שהזמן הוא מקרה נמשך מן התנועה והוא מכלל המקרים הנבראים כשהרות וכו'נ):

[ג] ויהי ערב ויהי בקר יום אחד שנתבאר הגלגל וכו' אלא לברר במציאותה מהתנועה בתנועות מחתלפים וכו'. פי' הכל בשרשים. והא"י פי' וז"ל בתנועות מחתלפות ראה לומר בעד יום ד' היה לכלל תנועה שזה ומיום ד' ואילך התנועה כל א' תנועתו המיוחדת לו ע"ל. ופי' מגומגם הוא וגם אינו מספיק כי מתי נקרא מיה אם היה בתחלה לכל הגלגלים תנועה שזה או לא מאחר שפי' גלגל היומי לבד המסבב את העולם ככ"ד שעות הוא ניכר שיעור של היום כ"ד שעות וגם בדברי המחבר בעלמו שאמר כי מיום א' שנתבאר הגלגל וכו' משמע שאין כונת המחבר כאן כי אם על הגלגל היומי לבד בעל ידו ניכר שיעור היום הלילה. ולפי דעת הא"י ה"ל להמחבר ליימר כי מיום א' שנתבאר הגלגלים וכו' בשלש רעים, אבל לפי מה שפי' בשרשים הוא הכוון ודו"ק. ונראה לפי כונת המחבר שישב גם כן מ"ש הכהוב יום אחד ואע"פ שלפי סדר הכתוב שאמר אח"כ יום בני יום שלשים וכו' ה"ל פאן יום ראשון ואמר יום אחד באל להורות לנו כי אע"פ שכל ידי תנועה הגלגל שהיה מהתנועה מיד אחר שלא היה היה נראה שיעור הזמן מהערב והבקר שהוא ביחד כ"ד שעות מכל מקום לא היה ניכר איזה חלק מהגלגל מורה על היום ואיזה חלק על הלילה כי שדין לא נתלו המאורות. וא"כ קודם שנתלו המאורות לא היה ניכר ע"י תנועת הגלגל כי אם דבר אחד והוא השיעור מהיום שלם שהוא כ"ד שעות ולכן אמר יום אחד כלומר ע"י תנועת הגלגל לבד זולת תליית המאורות אינו ניכר כי אם דבר א' לבד. ואע"פ ביום ד' יהי מאורות וגו' להבדיל בין היום ובין הלילה וגו' כי על ידי תליית המאורות ניכר ההבדל בין היום ובין הלילה. ואם תשיבני ותאמר והלא לא נתלו המאורות עד יום ד' וא"כ למה רמז לנו הכהוב דבר יום רק ביום ראשון לבד. זה אינו קשיא כיון דגלי לן רחמנא חדא זימנא ממילא ידעינן שהוא ג"כ בלחרייתא מאחר שלא נתלו בהם המאורות ולכן לא אחד הכתוב ג"כ שנים שלשה ארבעה וכו' ואף שהוא מן הראוי לומר כן לפי סדר הכתוב שאמר בתחלה יום אחד. אלא כדי להורות לנו כי הענין שכתבנו ואי הוה אחר שנים או שלשה לא הוה ידעינן מיה כלום וק"ל. וענין בעקידת יצחק שער ג' מאמר ראשון שהוא ג"כ מפרש כל הענין הנזכר קצת בדרך זה. והר"ר ביהי מפרש בפ' בראשית דברי ר' יהודה על אותן ב' אלפים שנה שקדמה המורה לבריאת העולם ואותן הימים והשנים אין להם חקר ועליהם נאמר הכימי אנוש ימיך וכתוב ושנותיך לא יתמו ע"פ. ולפי זה יהיו דברי ר' יהודה פשוטים ואינם נוסים כלל לדעת הקדמות. ונראה דלפירוש זה יולדג נמי שפיר לשון הכתוב במ"ש יום א' ולא יום ראשון כי זה נאמר על אותן הימים והשנים שאין להם חקר ואותן הימים נתאחדו באחדות גמורה ואין להם שום הבדל ופירוד ואין לנו לומר עליהם רק יום אחד לבד ור"ל לפי שאין אנו יכולין להשיג על ידי השגתנו אותן הימים והשנים כמה הן מה הן רק מפני שאמר כך נברא העולם על ידי זה יכולין אנו להשיג שעתה בתחלת בריאת העולם נעלם זמן

מדבריו (ז) אם שדעתו היה שהגלגל קדום כדעת אריסטו אם שהמשך הבלתי משוער (ח) נקרא כדר זמנים, שאין הדבר כן אלא שלפי (ט) שהטובין מן הפסוקים היא (י) שלא היה סדר היום והלילה נמצא עד היום הרביעי שנתלו בו המאורות (כ) אמר כי מיום הראשון שנברא הגלגל (ל) היה מתנועע והיה נמצא סדר היום והלילה קודם יום הרביעי (מ) ומראה הערב והבקר

שרשים

כמשפט כל וי"ו פתוחה שהיא בראש התיבה :
 (ו) אם שדעתו היה שהגלגל קדום כדעת אריסטו.
 פי' אם שהיה כונת ר' יהודה כמה שדקדק בלשון ואמר סדר זמנים על הזמן המשוער כחטופת הגלגל א"כ ע"כ צריכים אנו לומר שדעתו היה וכו' :
 (ח) נקרא סדר זמנים. פי' או שהמשך הבלתי משוער נקרא ג"כ סדר זמנים ולא זמן סתם וזה הכך מה שכתבנו לעיל מניח בסמוך : (ט) שהמונן.

ענפים

משך הימים האלו ואם כן יכולין אנו לומר עליהם לפחות יום אחד כי עתה תכלם ועל כן לא אמר יום ראשון כי אין לו שני הדומה לו. או נוכל לומר נקרא יום אחד לשון אחדות כן כלם נתאחדו בחדות גמורה כחכר והכל עולה בקנה אחד. כן נ"ל לישב כונת הכתוב במ"ש יום אחד על ב' פנים הא' לפי דברי המחבר והב' לפי דעת רבינו בחי' וק"ל :

אלא מה שיש בדברי המחבר קצת מקום לעיון הוא כי לפי דעת המחבר לא ה"ל להכתוב למימר ויהי בלשון עבר רק מיום רביעי ואילך ולא בג' ימים ראשונים כי לפי דעת המחבר קאי ר"י במ"ש שהיה סדר זמנים קודם לכן על הב' ימים ראשונים כמבואר בדברי המחבר. ועוד דלפי פשוטו של מדרש כחטופת שונות ר"י היתה על הדבר שהוא קודם בריאת העולם. דהל"כ לא ה"ל לר"י למימר דבריו גבי ויהי ערב ויהי בקר יום אחד רק גבי ויהי ערב ויהי בקר יום ד' אם לא רצה לרמוז לנו על מה שהיה קודם בריאת יום א' ראונו קודם בריאת העולם. וכן לפי פי' ר' בחיי דקאי דברי ר"י על הזמן שנים שאין להם הקר לא יחשב שער לשון ר' שחבר שהיה סדר זמנים וכו' כי סדר הזמן לא בא כי אם מלד התנועה וכמו שכתבנו בדברי המחבר. ועוד הן לפי ד המחבר והן לפי ד רבינו בחיי לא יחשב מ"ש המדרש אה"כ בשם רבי אבהו מכאן שהקב"ה טורא עולמות ומחריבין עד שברא אלו ואמר דין המין לי ויטהון לא המין לי ומאי צני הכא. ויותר קשה מזה שהרב המורה בפ"ל לח ב כתב על דברי ר"י ורבי אבהו דברים זרים אשר לא נחמו להכתוב על אנשים שלמים כאלו אשר מימימים אנו שוחין ועל פיהם אנו חיון תמיד והמה אותו זולת ביאור (מספיק) ע"ש והלילה לו מזה : ואנ"י הולך רכיל מגלה סוד אי לא מסתפינא מחבירי ויותר מדוברי הייתי אומר שר"י ורבי אבהו היו מכוונים בדעתם אל הענין שהוא יותר עמוק והוא זה. הרב בחי' כתב צ"י דבר שהעולם יסיה נכרה וחורב ז' פעמים כנגד ז' שמיטות שהם מ"ט שנה כמו כן עמידת העולם וקיומו מ"ט אלפים שנה כל פסג ז' אלפים והאלף הז' יהיה חרוב כנגד השבת והשמיטה וע"ד שאלו אלפים שנים היו עולמא וחד הרביע וכלי' נדחו בפסוק אי של בראשית"ל בראשית"ל ח"ה השמים וה"ה הארץ"ל שהם ו' אלפיים ועוד אלף אחד בפסוק והארץ"ל יהיה סהר ובהו וגו' כנגד חד חריב והם כנגד מ"ט שטרי בינה שהשיג מרע"ה כמבואר הכל ברבינו בחי' פי' דבר בפסוק ושבתה הארץ שבת לה' וגו' שבע שנים שבע פעמים וגו' ע"ש. ונראה אחר אשר דקדקו ח"ל בלשונם ואמרו וחד הרביע נמי משמע שהעולם יהיה בנוי וחורב ובנוי דהל"כ לא כיה לכס לומר אלא בסתמא אחר שיעמוד ו' אלפים יהיה חרוב אע"כ שלא יהיה חרוב כי אם האלף הז' ואחר כך ישוב להיות בנוי בלשון ה' יסתבר. ועל דרך שאלו ז' באגדת חלק דף ז"ח אין הקב"ה מחדש עולמו אלא לאחר ז' אלפים שנים וכו' וה"כ לפי מהחזקת זמנה יהיה כונת המדרש במ"ש בשם ר"י ור"ה מצינו כפשוטו ור"ל שרי' ור"ה בלא לבאר לנו בהכרח הזה שאמר ויהי בלשון עבר שמשמח אלפים אלו שאלו קיימים בזה כעת אינם ו' אלפים ראשונים הרומזים אל השמיטה ראשונה אלא שכבר קודם ו' אלפים אלו היה ג"כ העולם בנוי וחורב, וז"ש ר"י מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן כלומר קודם ז' אלפים אלו שאלו קיימים בזה כעת היה גם כן עולם בנוי ויהיה ג"כ מ"ש סדר זמנים רומזים אל הזמן הנברא כחטופת הגלגל והם ו' האלפים הקדומים לאלו שהם כעת. יאסוף ביאור בא ר"א אחר כך ואמר מכאן שהקב"ה בורא עולמות ומחריבין וכו' ולא בא לאספגי אר"י הלא לפרש דברי ר"י ועל דרך שיחבאר עוד בדבריו לקמן. ולכן לא אמר ר' אבהו אומר אלא אמר רבי אבהו וק"ל. ולפי דבריו אלו נוכל לומר מש"ה יום אחד בא לרמוז על חד חריב, ראה לומר פסם ח' היה העולם אלף חד חריב וזהו מלת אה"ד משריקין אלף ח"ד :

ואם מרצה לעיין בתחלת החורב ככתובים המורים על בריאת העולם ומחורב והם בפסוק ראשונה של בראשית איז סובל להבין בקל כדמות האלפים אט קיימים כעת אם ב' אלפים שנים או שלשים וכו' ונראה שם

והבקר אשר נאמר אמת הוא ולא ניכר תליית הפאורות והכוכבים ברביעי (ג) אלא לבאר ששמיאותם מתנועעים בתנועות מתחלפות עד שיהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים הוא כרי שימשך

שרשים

תמיד מתנועע סביבו וככל כ"ד שעות שהיה נגמר (ג) אלא לבאר ששמיאותם מתנועעים בתנועות מהלכו בסגנון היה ניכר שיעור היום והלילה מתחלפות. פירוש כי אע"פ שקודם שנתל שעות כ"ד שעות על זה אמר ויהי ערב וגו': המאורות הם גם כן ניכר סדר הזמן מהיום וכלילה

ענפים

שהם שניים ולכן באלה הני"ח של בראשית רחמי לרמוז לנו שהעולם נברא עד הנה ב' פעמים ואחת כעת ב' אלפים שנים ולכן אמר הכתוב אחר כך והארץ הייתה חרו ובהו וגו' לבראיה נראה שזה אחד מן חזיונות הכפולים כי חרו ובהו שיהם מורים על השממה והריקות וחרותי למה לי אלא שבא לרמוז שער הנה היום העולם ב' פעמים חרו בתחלה קודם ו' אלפים ראשונים הייתה חרו לגמרי ולא היה בה שום דבר רק הקב"ה חדש העולם מהאפס המוחלט והמציא אותו יש מאין ואחר שנגמרו הששת אלפים ראשונים חזר העולם להיות חרו חלק שנה והוא החלק ה' שארז"ל עליו וחד חריב ואחר כלות החלק ה' הזה המציא הקב"ה מחדש בבראשונה וזה הוא הששה אלפים אלו שאלו קיימים בהם כעת. ואם חקדק עוד בל' רז"ל שאמרו וחד חריב"ב מוכל להבין ההפך שיש בין חרו ובהו שהזכיר הכתוב. והוא כי ידוע שבין חורבן נאמר על דבר שאין בלתי לגמרי אלא נשאר בו קצת רושם מהדבר ההוא וכענין שנאמר והבית הזה הרב משמע שהבית אינו חריב לגמרי אלא נשאר קצת מהבית דאם היה הבית בלתי חזין שייך לומר עליו והבית הזה"ה כי אין שום בית בנמצא. וכיוצא בזה לא נהרבה ירושלים וכו' ועדיין ירושלים קיים וכדומה לזה הרבה, וא"כ נוכל לומר משרז"ל וחד חריב רעום לומר שלא יהיה העולם חריב לגמרי עד שלא נשאר שום היכר בו אלא שיהיה חריב מחזיון עניינים וכענין שכתב הרמב"ם ז"ל בצמורה שלו ביחוד דרז"ל אלו בפי' כ"ס לח"ב ע"ש. ואם כן מלת חרו אמר על מה שהיה קודם ו' אלפים הראשונים כי היה אז חרו ממש ולא היה אז שום דבר בנמצא רק הקב"ה המציא העולם אחר שלא היה מהאפס המוחלט. אבל אחר שנשלמו ו' אלפים ראשונים אז חסרו שיהיה באלף ה' לא היה חרו ממש בבראשונה. אלא שהיה חרו. ומלת ברו היא מלה מורכבת מלשון בו הוא רצוני שהיה עכ"פ נשאר בו חיזה דבר ולא היה העולם בלתי לגמרי ולכן פי' המפרשים מלת ברו מל' ריקות ועל דרך הבור ריק. כמו כן היה העולם ריק שלא היה בצורה כלום מן המורכבים וכן פי' תרגום יונתן וירושלמי וארעא הוה הדיית ובהיית אידא מבני נשא וריקנית מכל בעיר וגו'. ואי אפשר לומר שטות התרגום הוא על מה שהיה קודם ו' אלפים הראשונים כי אז לא היה שום דבר בעולם ולא אחד ובהמה לבד והקב"ה המציא אותם יש מאין. ויש רואים לומר שכוונת התרגום מנאר לנו אחר שברא הש"ה השמים והארץ הייתה הארץ מאין יושב ולא דוקא מחדש ובהמה היתה כל מילי אלא שהזכיר עיקר הבריאה, וזהו דומה דאם כן מה בא להשמיען בזה וכו' בלתי הכי לא ידעיק שהיתה הארץ ריקה מכל בבריאה יום א' והלא לא נברא כי אם אחר ימים אחדים כמו שהוא מנאר בצרפה בבידא, אלא כוונת התרגום הוא על הברו שהוא אחר שנשלמו הששת אלפים הראשונים כמ"ס וכן הוא בתרגום ירושלמי. או נוכל לומר משרז"ל וחד חריב"ב אינו לשון חרבן אלא לשון יושב מלשון מוב פת חרבה וגו' וכיוצא בזה והוא ג"כ על דרך שאמרנו והכל עולה בקנה א'. ולהוסיף ביחוד אמר הכתוב אח"כ ומשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים וגו' והלא עדין לא נלה לנו הכתוב בריאת התהום והמים וע"כ שניהם נבראו כמו שהשיב ר"ג להקילוסוף בבראשית רבה פ' ב' מים כמ"ס הללויה שמי השמים והמים וגו' כי הוא לזה ונבראו וגו' תהום כמ"ס בחין תהומות הוללתי, אם כן שיהיה נבראים, ולמה לא נלה הכתוב בריאתן אלא שיש שלא נבראו כעת אלא שאלו מבריאה ראשונה כי לא היה בפעם שני חרו לגמרי כמ"ס. ולפי זה מס שהקשו והארץ הייתה חרו ובהו וגו' מאי דרזה הוה וכו', קושא זו אינה כלום כי בורח הכתוב לרמוז לנו בביאה ו' אלפים אלו קיימים כעת אם בראשונים אם בשניים כמ"ס:

ואפ"ר הכתוב שאמר אחר כך ורוח אלהים מרחפת על פני המים בא להגיד לנו מנסלחות התחדשות העולם אחר אשר נשלמו הששת אלפים הראשונים וזה כי הוא מנאר שהנמלאים כלם בכלל נקראו בשם מים כמ"ס הרב עקידת יצחק פ' בראשית שער ג' מאמר ב' וכמו שנאמר מי הנהר הרבים, המים האדומים, הוי כל נמא לכו למים וכיוצא הרבה כמובים הביא אותם בע", ואמר הכתוב כאן שהנמלאים כולם בכלל אשר ביניהם אותם הכתוב בשם מים לא היו נפסדים לגמרי מבריאתם הראשונה ולכן אחר אשר המציא הקב"ה א' העולם ב' אלפים הראשונים יש מאין לא היה שוב צריך הששת אלפים שמים אל התחדשות נמור רק אל מפיחת רוח אלהים בהם ועל דרך וישא בלפיו נשמת חיים וגו' וזהו גם כן דוגמת העולמות היבשות דיוחזקאל שאמר עליהם הכתוב ונחתי רוח והייתה וגו', ואם כן גם כן כאן מש"ס ורוח אלהים מרחפת וגו' ראם לומר שנתן הש"ה הרוח בכלל הנמלאים ואז נתעלמו היסודות יחד ונתהוו בבראשונה, וזהו התחדשותם ולא אלא וזהו ג"כ דוגמת תחיית המתים דלעמיד. ונאם מרז לבאר מה שארז"ל וחד חריב שהוא מלשון ענש כמ"ס לעיל אז הוא ממש כמו שפירשנו שהוא דוגמת העולמות היבשות דיוחזקאל:

שימשך מהם שפע בעולם השפל בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ (ס) זהו שבאר ויתן אורה אלהים

שרשים

והלילה והוא כל כ"ד שעות כמ"ש, מכל מקום לא היה ניכר ונראה כחוש איוה חלק מהגלגל מראה בתנועתו על היום ואיוה חלק על הלילה. אבל עתה ע"י תליית המאורות ניכר היום והלילה לפי כשהחלק מהגלגל אשר השמש קבוע בו הוא מתנועע למעלה מן הארץ אזי הוא יום וכשהוא למטה אזי הוא לילה ואז הלכנה מאירה על הארץ אם חלק הגלגל אשר הוא קבוע בו מתנועע באותו פנים למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למטה אזי הוא חושך, וזש"ה להבדיל בין היום ובין

ענפים

וא"כ המחוייב מכל מה שאמרנו הוא כי מה שאר"ל והד חריב אינו ראה לומר הורבן והפסד לגמרי חלל על דרך שפירש החנוס יונתן וירושלמי כנ"ל שיהיה העולם ריק מאין וישב אדם ובהמה, ולאפשר שהוא דמיון שבת ובמטה שאמר הכתוב ובתחת הארץ וגו' שיהיו בגלגל ממלכתו ומעבודתו כמו כן כל חלקי ה' וחלקי ה' עד היובל הגדול יהיה העולם חרב ובטל ממלכתו שלא יאמח ולא יגדל ולא יהיה אדם ששגד הדומה ויחפרדו כל המורכבים וכן המאורות לא יאירו על הארץ, וזש"ה והשך על פני תהום וגו', וכענין שכתב ר' צמחי בשם הרמב"ם בפרש"ם בראשית בפסוק יהי מאורות וגו' וימן אותם אלהים ברכים השמים להאיר על הארץ וגו' והוא קודם שנתנו המאורות ברכים היה כרוך על הארץ כי הברכה היא מפניק וגו', כמו כן יהיה כל חלקי ה' רגועי שהשם יתברך ויקח המאורות מן הברכה אשר נתן בו כבד ויבטל אותן ממלכתו ואז לא יאירו על הארץ ויהיה החושך על פני תהום וממילא יתבטלו ע"י כל המלכות שהיו נעשים בארץ ע"י המאורות כי זולת האור אין שום נשמה לפעולת הארץ כמו שיתבאר בדבריו בסמוך בשם הרב המורה ואחר שיתבטלו פעולות הארץ שהיה המרחק יתבטלו גם כן פעולות השמים כי הם נשא תלוי. ולפי זה יתייבש גם כן מה שהקשו המפרשים למה לא הזכיר הכתוב מה היו השמים קודם בריאת העולם כמו שהזכיר הכתוב מהארץ ואמר והארץ היפה הבה כי אחר שרמז לנו הכתוב מהארץ שהיה המרחק ממילא נשני גם כן מענין השמים כי הם נשא תלוי, וזש"ה מיד ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, כי אחר שצא רוח אלהים על פני כל הנמצאים אשר ביה אלהת הכתוב בשם מים ונחמה האור כנראה ואז לא היה חסר כי הם האור להאיר להם על הארץ ומיד ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, ודרשו רז"ל ג"כ והיה אור לא נאמר אלא ויהי אור שכבר היה, רז"ל שיהי ג"כ בו' אלהים הראשונים ועתה הוצ' ונחמה, ואחר שחזר ונחמה הברכה גם כן מהדש כנראה שיהי דקיע ויהי הברכה מפניק בין הארץ למאורות שלא יאירו על הארץ הולך מאמר הקדוש לצד צדו ד' שאמר יהי מלכה שואירו על הארץ והוא דעת הרמב"ם שבהיות רבינו בהיי כנ"ל, וזהו הסוד שפגענו אנשי כנעם הגדולה ביוצר של שנת קרא לשמש ויזרח אור ראש והתקין לורת הלכנה כי אין שייך לשון קריאה כי הם על דבר שהיה כבר נעם במקום אחר וקרא אותם שוב לאכלן וכן לשון חיקון הינו שייך כ"א על דבר שכבר היה ונאמר ועשיו בל לחקנו והבן זה. ומאמר הכתוב שאמר ישעיה הנביא לא עבר ברהל לשבת יארם מעיד ג"כ ע"י כמ"ש, ור"ל לא ברהל הקב"ה בנחלה את העולם כדי שישוב ויחזור בכל פעם באלף ה' לתתו גמור עד שיהיה מוכנה להמציא וזולתו אח"כ יש מאין, אלא לשבת יארם ראה לומר כשיוע האלף ה' יהיה העולם שבת ובטל ממלכתו כדמיון שבת ובמטה כמ"ש ובתחת הארץ וגו'. ומה מהלך טונו יפה חנוס יונתן וירושלמי שפירשו דאין מנני הלא וריקיות מן כל בעיר וגו' כי הוא מכבים גם כן עם מאמר הנביא שאמר לשבת יארם ור"ל לא היה העולם כעת בבריאת שניה חסר כי אם מה שהיה מאין יושב כי לא היו הב"ה והשייך להם אז במלאה והיה שבת ובטל ממלכתו וזהו לשבת יארם. ולפ"י יתייבש ג"כ למה לא הזכיר בבריאת העולם גם בריאת המים לפי שלא נחמדנו רק נשארו מצריחה ראשונה. וזה ג"כ מה שאמרנו רז"ל קודם שברא הקב"ה את העולם לא היה קולונו עולה כי אם מן המים וכו', וק"ל :

ולפ"י דרכנו שכתבנו כאן יתבאר ג"כ מ"ש ר"א הגדול בפ"ג מפרקיו וזה עסכו, שמים מאירה מקום נבראו מאור לבושו של הקב"ה שהוא לבוש לקח ממנו ופרש כשמהלך והיו מותחין וכו' ומנין שמהלך לבושו נבראו שגאמד עוטה אור כשמהלך עוטה שמים כיריעה. הארץ מאירה מקום נבראה משלג שחתה כסא הכבוד לקח וזרק על המים ונקפאו המים ונעשה עפר ארץ שגאמד כי לשלג יאמר הוה ארץ עכ"ל המדרש. והם הם המדרש נעבו המפרשים, קלה מהם כוחים דברים זרים עליו וחומרים שאין לו פירוש כי דבריו הפשוטים מורים על אמונת הקדמות, והלילה לו לדבר דברים כאלו על שלם מה אשר רוח אלהים בו ומימיו

אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ (נרשמים א') ויהבאר לפי זה מדברי רבי יהודה ברבי סימון (ע) כי הזמן המשוער בתנועת הנגלל נקרא סדר זמנים לא זמן בשלוח, כי ההמשך הוא הזמן

שורשים

וכו'. פירוש שעיקר תניינאם ברקיע אינו כי אם בענור שיאירו על הארץ כדי שעל ידי זה יהיה ניכר איזה חלק מהנגלל מורה על היום ואיזה על הלילה.

ענפים

זמניו חמדי אלו שותין ועל פיו אלו חיים, וקצתן מהם כותבים עליו פירושים דחוקים ורחוקים ואין לזכר להאריך בהם כחן, אפס לפי מה שנאמר לעיל בפסוק ורזה חלבים וגו' ויאמר חלבים יהי אור וגו' יתבאר גם כן דברי ר"א הגדול על מותו, וכונת ר"א כאן לנאר לנו איכות הנצחית ור' אלפיס שמים שאנו קיימים בהם כעת שלא היתה חסר לגמרי כ"א כזה כמ"ס, וכל דבריו בזה הוא בדרך חידה ומשל כי שם דרכם של ח"ה לדבר בדברים כאלו ביהוד בדרך נסתר וכמ"ס דברי החמים והידועים וגו', והנה אמר שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבשו וכו' ר"ל אחר אשר נסח חלבים מרוחו אל כל הנמצאים והוא אור מיד אל האור כמ"ס ורזה חלבים מרחפת וגו' וכתיב בתריה מיד ויאמר חלבים יהי אור וגו' כי אין שלמות לזה העולם זולת האור כמ"ס הרב המורה בפ"ל לה"ב ח"ז"ל שם הלא תראה שבהעדר האור יבאר העין הנה ופי' דש"ס שיפאר בלא שום שלמות וכו' וע"ס מכל זה, ואז הוצרכו גם השמים להיות על מעמדם כנראשונה כי עיקר ההווה והפסד שבה העולם ההתחון הוא ע"י בריאת הגלגלים והם השמים והאור וההשך כמו שכתבנו הכל במורה בפ"ק לה"ב וכמ"ס יהי מאורות ברקיע השמים וגו' והיו לאורות ולמועדים וגו', וא"כ אחר שהאור הוא עיקר השלמות לזה העולם לכן אמר ר"ה הגדול במליל דבריו שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבשו כלומר אחר שנתן האור לעולם ההתחון הזה אז הוצרכו השמים להאור לכריאותם הראשונה משא"כ קודם לזה, והע"כ שההשך גם כן הוא שלמות לעולם ההתחון לא היה ר"א צריך להזכיר ההשך בדבריו כי ההשך כבר היה נאמר מהנצחית הראשונה והוא ו' חלבים ראשונים ולא היה צריך כעת אל בום ההחדשות אבל האור אחר אשר חזר העולם לבשו בחלק ה' מהנצחית הראשונה היה הש"י מכיר האור ממקום קביעותו שהיה כבר כדי שלא יאיר על העולם ע"ד שנאמר לעיל וא"כ כאלו כפיכול לקח האור אצלו ולא לזולתו בזהו זמן ולכן אמר מאור לבשו של הקב"ה שהוא לזכר וכו' כי היה האור אצלו כל חלק ה' כלשון הזה שהוא אצל האדם ובין זה, ואמר חל"כ הארץ מאיזה מקום נבראה משלג שהחם כסא הכבוד וכו'. בנות ר"א הגדול בזה הוא מצוה שח"ה לשום דבר שיהיה לת"ה לא יהיה בתוכו דבר המלהלך אורו והם כן אחר שהשך וכל אשר בה לא היתה נפסדת לגמרי בחלק ה' רק שהיתה דוגמת העולמות היבשות ודחוקות וכמו שמשמע מלשון רז"ל שחמרו והד הרוב ע"ד שנאמר לעיל. ואחר שנסח חלבים ברוחו בהנמצאים שבארץ חזרה הארץ וכל אשר בה להיות מרכבה מהיטדות כנראשונה ולכן אמר משלג שהחם כסא הכבוד וכו' ורמז במליל דבריו על נפית הרוח בהנמצאים כי על ידי הרוח הזה הלכה היבשות ממנה ונעשה מלוהלתם כאלו נקן עליה מים לו בלג, ומה מאד כוונת חז"ל בזה שדרשו ורזה חלבים וגו' כסא הכבוד עומד ומרחף וכו' וזכר דוגמת חמור ר"א שחמור משלג שהחם כסא הכבוד. והם תראה לרדקם בחריכות לבנו שחמור לקח וזרק על המים ונקפא"י המים וכו' תראה שכוונתו על נפית הרוח, ועל דרך שדרז"ל בפסוק ויפה בחפיו נשמת חיים וגו' מלמד שהעמידו גולם וכו' וזרק בו את הנשמה וכו', וכן חז"ל שעה ראשונה וכו' ד' מוק"ה בו נשמה וכו' ובה"א יוכינינה תקפא"י וגו' והבן זה מאד. כן ג"ל בנות ר"א הגדול בזה המדרש עם היות שאינו מצוה כן בזה"ל דבריו כי כן הוא דרך חז"ל לדבר בדרך חידה ומשל וביהוד בדברים נסתרים כאלו שהם עמי מעשה נראשים. וא"כ מכל מה שכתבנו כאן הוא מצוה אף שיהיה העולם בטי והרע וצנוי על דרך שנאמר לעיל אבל עכ"פ העולם עמום בכללו לא יפסד ולא יפסד הלא ישאר נחיה כמ"ס כי כ"ה מהר"וי והמחריב מהשועל שהוא נחיה שיהיו פעולותיו גם כן נחיים. והם ישאל בשאל א"ס כן לא יהיה העולם נחיה בכללו ונכפרו חמדי שלא יהא נפסד ממנו שום דבר הפילו בחלק ה'. כבר הוא מצוה בר' בתי"פ' כבר שעיין הפעילות מהימים והשמים והחלפים הכל הוא לענין אחד ולמכוון אחד ע"ס:

ואפשר ויכול להיות שהכל בא לרמוז לעקרית יפה"ר לגמרי מן העולם, כי הוא מצוה שיש ליפה"ר ז' כחות אשר בהם מושל על האדם ועל דרך שדרשו חז"ל ז' שמות יש לו ליפה"ר וכו', וקודם שבה היה"ר לעולם היה תכלית וכונת הש"י בבריאת האדם שיהיה לעולם כמ"ס וחי לעולם על דרך שדרשו ז"ל ובעבור זה לא נאסר אדם בתהלה כי אם על עין הדעת כמ"ס ומען הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו וגו' אבל על עין החיים לא נאסר והיה רשאי לאכול ממנו כדי שיהיה לעולם ועיין מזה בחוקי פ' נראשים. וכיון שחמור חז"ר בעצת היצר הרע נקנסה עליו מיחה ועל ידי כן לא תקיימה עיניו מהשנת הקב"ה בבריאת האדם ואי אפשר לאדם שיגלל מהיפה"ר עד שיכלע את חלקי חמור שבו והיפה"ר עד מאד עד שלא יהיה לו שום התנשאות על

הזמן בשלוח שאין בו קודם ומהאחר ולא סדר זמנים אחר שאין בו תנועה, (פ) ואולץ אם הזמן איננו הכשך המדומה אלא המשוער בחנועה הגלגל כמו שהוא דעת אריסטו, יהיה ענין הקדמות והנצחיות שהוא קודם לכל הנמצאים (ג) ולזמן הנספר בחנועה הגלגל (ק) ויהיה הקדמות והנצחיות עם היותם כהחלפים ענינם ענין אחד והוא שהוא נמצא קודם הזמן ואחר הזמן תמיד על ענין אחד, ולזה שכנו שורש שאין לו התלות בזמן כדי לכלול הקדמות והנצחיות כאחד הן

שיחה

עשרים

המהבר צזה על פירושו של זמן לצד ורצה לומר כמו שאמר אריסטוס שא"ל לזמן זולת הנעות הגלגל אבל מ"מ הזמן והגלגל שניהם נזכרים בדרך הש"י כאשר הביא ע"ו הרב המורה מופת עיוני בפ"ג ח"ב וכן כתב שם בדבר ל' ח"ב וז"ל אבל הזמן נברא כי הוא נמשך להנעות הגלגל והגלגל נברא עכ"ל ע"ס: (ג) ולזמן הנספר בחנועה הגלגל. כי הוא ברא הזמן והגלגל: (ק) ויהיה הקדמות

פי' ומ"ש סדר זמנים קודם לכן קאי על השלש ימים ראשונים מהבריאה ולא על ההמשך שהוא קודם בריאת העולם, ועיין בטעמים: (פ) ואולם אם הזמן איננו המשך המדומה וכו'. פי' שאינו נקרא זמן כ"א מה שהוא משוער ונספר על ידי תנועת הגלגל אבל ההמשך אינו "נקרא" אפילו כחס זמן, ומ"ש המחבר כמו שהוא דעת אריסטוס אינו רוצה לומר כדעת אריסטוס שהזמן והגלגל הוא נצחי חלילה כי זהו אמונת הקדמות אלא כונת

ענפים

על האדם בכל ז' כוחותיו ועל דרך שארז"ל מאד מאד הוי שפל רוח וכו' בספ"ל לשון. וחסו פסע ויספח' ליסרה אחסכ שבע על המאליכס וגו' כי ההפך הוא בל לאדם בנפח היותו ר"ה המושל ונזכר עליו לכן אי אפשר לו לאדם להסתלק מן ההטא עד שיהיה נלקח עליו ז' פעמים וזהו יוסר היותו ר"ה ממנו בכל ז' כוחותיו. וכבר ידעת כי ההפך שהטא חזר"ל אשר בעצמו נקסר מיתה עליו ועל כל מין האנושי הוא היה חסר כללי, ולכן ראה הש"י בהכמתו הנדולה והנפלאה שאי אפשר לעקור היותו לגמרי מן העולם אם לא בנפחיות עולם והודותו ז' פעמים כי כל ז' אלפים יהלש בו כח אחד עד שלא יהיה לו שום התגברות והתגברות עם זה הכה על כלל המין האנושי כי אם קצת בפרטי המין מקצהם אל קצתם ואז כשילו הו' זמנים אלו לא יהיה ליוסר"ל שום כח והתגברות על מין האנושי בכלל בשום אחד מהז' כחות שיש לו ואז יקוים בו מ"ש ישישו הנביא בלע המוח לנפח וגו', ויקוים גם כן מהמר הו"ל שחמרו לעמיד לבא מציא הקב"ה ליוסר"ל ויחטאו וכו' ואחר כל זה יחזור האדם לבגותו הראשונה שיהיה לשלש ואז יתקיים בו מהשבת הקב"ה שיהיה בנפחיותו בתהלה כמ"ש והי לעולם. ואם ידעת כח דק"ן ובנתי אף תבין סוד הכתוב שאמר לכן כל הבורא ק"ן שבעים יקם וגו' כי שבעים יקם קין וגו' על המחשבה ועל דרך חזקת שבעים והבן זה. ואפשר מהש"כ ויחטאו ליסרה אחסכ שבע וגו' וכן כל התוכחה כלה שהיא בלשון רבים כי צא הכתוב לרמוז ג"כ לעקירת יוה"ל מכלל המין צ"ו זמנים שזכרנו, כי ע"י ציבא העונש על הכלל כלו ז"פ והם ז"פ דוד הרבי יהיה המין האנושי מחזק מכל סוג והלואה כספק המזוהק פעליל להרץ שבעים, והוא ד"כ נרמז בשפ"ה המרות ה' המרות ששורות כסף נזרק וגו' כמו שאמרנו. ואף שאין ראיה לדבר זכר לדבר בלע המוח לנפח ומה"ה אד"ל יהיה דמ"ה מע"ל כ"ל פמ"ס והרפ"ת עמ"י יס"ר וגו' הכתוב הזה עכ המלוח בלי הוא צמין ככל"ח זמ"ן שבע"ת אלפים ש"ה שבע פעמים. כ"א צמין שני אלפים הע"ג כלומר הזה שילבו ז' זמנים אלו יהיה היות הרע נשקף לגמרי מן העולם ויתקיים הכתוב בלע המוח לנפח וגו'. וזה כונת רבי אברהם שהוכיח ביאור על דברי ר"י ואמר מכאן שהקב"ה ברא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין היין לי ויהיון לא המין לי. כי כל פעם שברא העולם אחר הורגנו של ראשון היה המין האנושי שבו יותר מחזק ומזון אל השגת השלמות מברכה שונה ע"י הכנעה כחות היותו וזהו דין היין לי. וכדי שלא תהייה שר"י ור' אברהם סוברים שלא יהיה העולם חרב ונכחי כי אם צ' פעמים בראו פהם ומפרש דבריו ואמר פעמיה דר' אברהם וירא הלאים את כל אשר עשה והנה פוצ מאד דין היין לי וכו' על דרך שיחבאר בשמך בדברינו וכן הוא בנ"ר פ"פ. קן ג"ל לשם דגני ר"י ור' אברהם ור' פנחס צזה המדרש. ואם תרצה לדקדק עוד בדברי רבי אברהם תמצא שהביא אותו בעל המדרש ג"כ בקהלת רבה בפסוק את הכל עשה יפה בעשו וז"ל ה"ר ההומאם בעומה נברא העולם לא היה ראוי להנצרות קודם לכן אלא לשעמו נברא שחמרו את הכל עשה יפה בעשו אמר ר' אברהם מכאן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו וכו'. הנה דקדק ר' אברהם כן בלשון עולמות כפולות ואמר צ' פעמים בורא עולמות ומחריבן וכו' מה שאין קן במדרש דלעיל שזכרנו בשם ר"י והוא בנ"ר פ"ג לא זכר רבי אברהם בלשון כי אם פעם אחד בורא עולמות ומחריבן. ואפשר אחר שכונת ר"י צזה המדרש לא היסא כי אם לרמוז לנו בזהו ו' אלפים אלו קיימין בינה אם בראשונים או בשניים ור' אברהם לא ברא כ"ה לפעם דברי ר"י כמו שאמרנו לכן לא ראה רבי אברהם להזכיר בדבריו כי אם פעם אחד בורא עולמות ומחריבן כי לא היה כעת העולם נברא וחסר כי אם פעם אחד משא"כ בפסוק את הכל עשה יפה בעשו שברא קהלת לדבר על כלל הבריאה מההלכה ועד סופה זכר רבי אברהם בציאור דבריו צ' פעמים בורא עולמות ומחריבן להורות על

הרבי

שיהיה הזמן המשך המדומה כדעת ר"ל או הנכסר בתנועת הגלגל כדעת אריסטו. וכן נמצא הכתוב בכל מקום שיתאר הש"י בשהוא ראשון יתארהו בשהוא אחרון לרמזו שיש לו תואר אחד מורה על שניהם והוא שאין לו התלות עם הזמן, אמר ישעיה (מ"ד) כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים, רצה לומר אין בכל הנמצאים מי שיתואר בשהוא ראשון והוא אחרון וזלתי, כי כל הנמצאים מבלעדי יקדם לרם או יתאחר להם הזמן (ר) ולזה הם אפשרי המציאות אבל אני אחר שאין לי התלות בזמן אינני אפשר המציאות אבל מחוייב המציאות, ולזה סיים ומבלעדי אין אלהים כלומר אין בכל הנמצאים מי שיהיה מחוייב המציאות רוצה לומר (ט) יכול על הכל וזלתי, כי אין בהם מי שיפול עליו שם ראשון ואחרון מבל עדי ובעבור כן יתבאר כי אני לבדי האלהים רוצה לומר מחוייב המציאות:

פרק

שרשים

הקדמות והנחיות וכו'. עיין מזה לעיל פרק ט"ו הם נחלים בזמן: (ט) יכול על הכל. כי שם מחמיר א': (ר) ולזה הם אפשרי המציאות. כי אלהים מורה על היכולת:

אינו

ענפים

ברצוי ולרמוז לנו שיצאו עוד עמים אחרים שיצו העולם ויהרס. וכדי לאמת שכונת המדרש קהלה הוא על כלל הבריאה הציא אותם בעל המדרש עוד בנ"ר פ"ט בפסוק וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד עזה הכתוב והנה טוב מאד נאמר ג"כ על כלל הבריאה וק"ל. ואל תהיה על פך לשאול כי לפי מה שכתבנו כאן שכונת הכתוב במ"ט והארץ הייתה הרי וגו' ויהי ערב וגו' לפי דעת המדרש, וכן מה שה' היא רבתי כל זה בא לרמוז לנו על הבריאה מו' אלפים שנים ואינם שייכים לו' אלפים רבשנים כמו שאמרנו וא"כ ע"כ צריכים לנו לומר שבתורה האלהית שהיתה בו' אלפים ראשונים לא היה כתוב בה מזה כלום וא"כ היא משמנית וכבר נחבאר שהתורה אלהית נאחית ולא תשתנה לעולם והרב"ם מונה זאת ג"כ בין הי"ג עקרים שלו וזהו הפך מכל מה שהנחנו, הלא כבר נחבאר לעיל במ"א פכ"ה שכל מה שהוא מלך הנוהג יתבאר ח"ל לה להשתנות בשום דבר חלל מה שהוא מלך המקבל אפשר הוא שיבא לה חייה שינוי ופיין מזה ג"כ לקמן במאמר ג' פ"ג. כן נלע"ד לבאר דעת ר"י ור"א הגדול במדרשים ודלא כדעת הרב המורה שכתב פ' כ"ו ול' לה"ב דברים אים עליהם ע"ט, כי לפי כונתו הם מחוויים יפה ועולים כפשוטם ואינם נופים כלל לדעת הקדמות, ודע זה והצינוה הצנה דקה עד מאד אם תראה כי זהו מן הרמזים שבתעשה בראשית. והנה יש לנו עוד לבאר המדרשים אלו בדרך אחרת רק שאין לנו עסק כל כך לדבר בנסתרות ולגלות מה שכבר היה מכסה עתיד יומין ולא היטה כונתו כאן בציבורו זה כ"א להוציא מלב האנשים הדברים הנאים אשר כתב הרב המורה על ב' מדרשים אלו שיצאו מפי גדולי חז"ל כאלו אשר באורם נראה חזר, כי לע"ד כל מה שכתבנו בציבור דבריהם הוא נכון לפי כונתו, ואם שנית ופעמי צעיתי הנה על זה אני מבקש מהיהל מאת ה' שימחול לתפאתי ויסלח לשוני שפספסתי ופעמי זה נגדו ית'. והקוה להש"י אשר הורני עד הנה בדרך אמת ונתן לי לב להבין ולהשגיל קצת צעמיים כהלה שהוא ינהיג וידריכני עוד לילך בדרכיו ולעבוד את עבודתו ולשמור ולעשות חקויו ומלותיו ותורותיו כמאמר דוד המע"ה אחת שאלתי מאת ה' אולם אבקש שכתבי צבית ה' כל ימי חיי וגו' ודי בזה כאן:

אמר המדפיס לצודל יקר ורב ערך פרק הזה עשינו זה והב למסגרתו בדברי המורה פרק שבעה עשר מחלק שני והוא דבר השייך לזה הענין לבטל טענות אריסטו בענין חידוש העולם, וח"ל לשון אמת תבון לעד:

כל מתחדש היה אחר שלא היה ואפילו היה החומר שלא נמצא ואחנם הפשים צורה ולבש צורה אחרת. יהיה מצד אחר המחשבו והשלמו וזהו בלתי מצדו צעת ההכוחו והתחילו ביצירה מן הכח אל הפעל, וחולת מצדו גם כן קודם שיתנועע ליצירה (מן הכח) אל הפעל. והמשל בו כי מצד זרע הקצקע והוא דם צביסיו בלתי מצדו צעת ההריון כשיפגשהו זרע הזכר והתחיל להתנועע. ומצדו גם כן צעת ההיא בלתי מצדו ההי השלם אחר הולדו. ואין לעשות ראייה בכל הכנים מסנע הדבר אחר היותו והשלמו והיותו מיושב על השלם שצעיניו על עין הדבר ההוא צעת תנועתו להיות. ואין מציין ראייה משניו צעת תנועתו על עניו קודם שיתחיל בתנועה. ובאשר תסעה בזה ותמשיך עשות הראים מסנע הדבר ההוא בפעל על מצדו והוא נכח. יתחדשו לך ספיקות גדולות והיו מן השקר אלץ ענינים יתחייב היותם ויתחייבו אלץ ענינים שקרים, ונהיה צמה שהמשלנו צו (ר"ל) וגשלים המשל צמה שהתחלנו) שאם שלם בנדע המונעצ בחדם מאד, נולד ומתה אמו אחר שהיקצרה הדשים ואביו לבדו השלים גדול הטולד ההוא, והוא לא ראה כלל אשה ולא נקבה מנקבות שאר בעלי חיים, ובאל ואמר לאיש אחד מאשר אחר איך נמצאנו ועל חייה ענין והיו, ונעהו השגאל כי כל איש ממנו אמנם נהיהו צבטן איש ממינו כמותו הוא נקבה בצורה כך, ושכל איש ממנו היה קטן הגוף צחור הצטן, יתנועע ויוון וינמח מעט מעט והוא הי,

פרק יט וממנה שבארנו שהוא ית' (ב) אינו נופל תחת הזמן, יתבאר שכל תואר שיתואר בו הוא יתעלה הן שיהיה חיובי או שוללי, ראוי שיהיה קדמון ונצחי כמותר ר"ל שהוא בלתי בעל תכלית מהב' צדדים הן מן הצד הקודם הן מן הצד המבואר, כי א"א שימצא בו (ג) שום תואר אחר שלא היה שאם כן יהיה הוא ית' מהובר מן המהודשים וכל המהובר מן המהודשים כמורש (ג) ולא יהיה אם כן קדמון בשלוח, (ד) וכן א"א שיהיה בזמן וזולת זמן שאם כן (ה) היה משתנה והוא יתברך א"א שישתנה (ו) כי השנוי תנועה ויצאה מן הכח אל הפעל (ז) וכל התנועה בזמן יהיה הוא יתברך א"כ צריך אל הזמן כדי שישתנה בו (ח) ואם משתנה יהיה כמורש ולא קדמון, וכבר נתבאר שהוא קדמון במהלש. ולזה התבאר שא"א שיפול עליו שום שנוי, אבל מה שזולתו מן הנמצאים יפלו תחת הזמן ולכן ישנה אותם הזמן, וזה כי אפי' השכלים הנברלים (ט) אף אם אינם מורכבים מהפכים כדי שישתנו לפי שהפכים סבת השנוי עכ"ז כבר יצוייר בהם שנוי מצד הזמן, כי העלול האחר דרך כשל אחר שהוא כמורש הנה בימי אברהם היה לו אלפים שנה שנוצר והיום יש לו ה' אלפים שנה ויותר, וכן כל מה שהוא נברא בהכרח יש לו היום יותר זמן ממה שהיה לו בימי דוד ולזה יפול תחת הזמן

שרשים

פרק יט (א) אינו חפל תחת הזמן. שהוא קדמון ונצחי (ב) שום תואר אחר שלא היה. כלומר שא"ל לומר שקודם זה לא היה לו זה המורש ועתה נחמדש אליו שא"כ וכו' (ג) ולא יהי' א"כ קדמון בשלוח. פי' רק קדמון בצירוף הדבר הכ' אחריו וזהו הפך ממה שהזכר לעיל בפרקים, וזהו שאמר נכמון וכבר נתבאר שהוא קדמון כמחלט וכו' : (ד) וכן א"א וכו'. המורש. (ר"ל בזמן הקודם היה לו תואר זה ובזמן אחר לא יהיה לו תואר זה) : (ה) היה משתנה. הש"י : (ו) כי השנוי תנועה. פי' כי השנוי (מדבר אל דבר) בא פי' התנועה שהתנועה שהפתיק מתואר

ע נ פ י ס

עד שיגיע אל גבול כך מן הגדול יפחה לו שער בגוף למשה שלא ממנו, ולא יסור היומו למה אחר ק עד שיבין כמו שתרמו, והגדול ההוא היסוד יתאל בהכרח ויתאמר, וזה האחד ממנו כשיהיה קצו צנען והוא חי מתנועע למה אם היה אוכל ושותה ומתאכס בשני ונחיריו ויואל, יאמר לו (השכל) לה, והוא (היסוד) בלא ספק יתחיל להכחיש זה ויעמיד המופת על כל העצרים הכלה האמתיים שהם נמשכים, בעצמות ראויה בנמצא השלם הנח (ר"ל הנעמד ובלתי מתנועע עוד ללא מן הכח אל הפעל) ויתאמר כל איש ממנו כשתכלה ממנו הנשימה קצת שעה ימות ויבטלו ממנו תעשיותיו, ואיך יעיייר שיהיה איש ממנו בתוך כיוס המורש (ר"ל השליש) מקיף בו בתוך טף מדת הדשים והוא חי מתנועע, ואלו בלע אחד ממנו נפטר היה המורש והוא מס לשעמו בהנישו בהאפסומא וכל שכן צנען ההתחון, וכל איש ממנו אם לא יאכל המזון כפי ויפתח המים בימים מועטים ימות בלא ספק, ואיך יאמר הדשים האיש חי מבלי מאכל ומשקה, וכל איש ממנו כשיזון ולא יוציא בימים מועטים ימות כבאב גדול ואיך יעמוד זה הדשים בלא יצאה, ואלו נקב צנען אחד ממש ימות אחר ימים ואיך יחשב שזה העובר היה פגורו פמה, ואיך לא יפחה עיניו ויפרו כסו ולא יפשו רגליו וכל אברים שלמים איך חלי בהם כמו שהשכחם, וכן ימשך לו ההקש (ר"ל המופת) כולו שהאדם אי אפשר שיתקוה על זאת הסרה, והצנען זה המשל ונחמדו אחר המעיין והנמצא זה ענינו עם אריספוס שזה בשם, שאנחנו עדת הרודפים אחר מדע"ה ואנדרסם לזכר ע"ה נהמין שהעולם נחמד על צורת קד וקד וזהו כך מקד ונברא כך אחר כך, ויבא אריספוס לבחור דבריו ויצא עלינו ראויה מפני המציאות הנח השלם ההוא בפעל, אשר נודה לו אחריו שהוא אחר הכושבו ושלמותו לא ידמה דבר ממה שהיה עליו בעת ההויה ושהוא נמצא אחר ההפךר הנמור, ואחריו פמה תעמוד עלינו מכל מה שיאמרנו, עכ"ל, ושיים ונרד שחזר בזה הענין שהוא חומה גדולה בניתינו סביב הכורה מקפת בה מונעת אכן כל משליך אליה, ואם יפענו עלינו ר"ל האנחנו דענו ויתאמר אחר שלא יורה לנו זה הנמצא, בזה זה ידעם אדם שזה מהותו ושהיה שם קצת אחר היותו, נאמר שזה לא יתחייב לנו לפי מהשכחנו, שאנחנו לא נשתדל עמה שמקום שהעולם מתודש, אבל אשר נשתדל בו הוא אפשרות היותו מתודש ולא תבטל זאת העשה בהביו ראיות מקצת המציאות אשר לא נחלקנו בו, וכאשר תחקים אפשרות העשה כמו שנאמר נשוי אחר ק וכנכר דעם החדש, עכ"ל המורה, והרואה לעיין כל הפרק ההוא ויתר הפרקים הנמשכים שם סוף עליו ברכה :

הזמן, אבל השי"ת אי אפשר שיאמר עליו עש' לו יותר זמן היום ממה שהיה בימי דוד ופסה שהיה לו כשבא העולם לפי שהוא קיים תמיד על ענין אחד קודם שנברא העולם ואחר שיכלה העולם (י) ולא ישנהו הומנים, וזה שארז"ל במסכת יבמות (דף ט"ז ע"א וע"ב) על פסוק נער הייתי גם זקנתי וגו' (סהל"ס ל"ו) [ה] מאן אמריה אילימא דוד מי קשיש כולי האי, כלומר שאין שבעים שנה שחיה דוד מספיקים לעשות (כ) הקדמה כוללת שיאמר ולא ראיתי צדיק נעזב וגו' אלא קוב"ה מי איכא זקנה קביה. אלא פסוק זה שר העולם אמרו, הרי בפירוש שהשי" לא יתואר בזקנה, אבל השכל הפועל שהוא שר העולם יתואר בנערות וזקנה, כי להיותו נברא יפול תחת הזמן ויפול עליו נערות וזקנה מצד הזמן אע"פ שלא יפול עליו זה (ל) מצד החזק והחולשה, וזה כי בהכרח ימנו עליו מספר ימים ושנים מצד היותו נברא מה שלא יפול כן על השי"ת כי להיותו קודם אל הזמן לא ישנהו הזמן. ולזה אין שום נמצא וזולתו שיוכל לומר על עצמו אני אני הוא שתי פעמים אלא האל יתברך להיותו תמיד קיים בתואר אחד, ולזה אמר הכתוב ראו עתה כי אני אני הוא (דברים ל"ב) ופעמים אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע (ישעיה מ"ג) כלומר לפי שאני בתואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי אני יכול להושיע אבל כל נמצא וזולתי אחר שהוא משתנה לא יוכל להושיע:

פרק כ מלת כל (ה) הנחתו הראשונה היא על כללות הדבר כמו כל פעל ה' למענהו (משלי ט"ז), וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית ח')

שפירושו

שרשים

יצויר בו גם כן הזקנה כמו שמבאר והולך כי בהכרח ימנו עליו וכו' :

פרק כ (א) הנחתו הראשונה היא על כללות הדבר. כלומר פשוטו של יצואר מלה זו היא נאמרת בתחלה על כלל הענין רצוני דרך סתמא על דרך שארז"ל זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפל וכו' שזה נאמר דרך סתמא יהיה מה שיהיה וזהו נקרא כלל סתמי. וכונת המחבר בזה הפי' לבאר מה"ש אספריה כל תהליך וגו' כדי שלא יבין האדם כי הכתוב כפשוטו ויבא לחשוב שיש תכלית למספר התארים חלילה ולכן רמז המחבר כאן כשם שנתבאר בפרק דלפני זה שכל האר שיתואר בו השי"ת הוא צב"ת. בא עוד לבאר כאן שגם לכללם אין תכלית למספרם וע"ד שאמר ר' חנינא לכהו דהו מאריך

ופעמים כשיגבר יסוד הא' על תצויר יבא לאדם כפצור זה איהו השתנות מהחולשה וכיוצא בזה אבל המלאכים מאחר שאינם מורכבים מההפכים רק שהם פשוטים לגמרי ה"א שאין בהם שינוי אעפ"כ כבר יצויר וכו' : (י) ולא ישנוהו הומנים. מאחר שאינו נחלה בזמן ואפשר לו וולתו אם כן לא יוכל הזמן לשנות אותו יח' : (כ) הקדמה כוללת. שכרי ימי דוד לא היו כי אם ע' שנה ומה חדוש הוא שלא ראה בזמן זה צדיק נעזב שמה מי שחי אלף שנה צד"מ יראה צדיק נעזב. כל דבר שיוכל לומר עליו שהוא כך עולמית ולא היה משתנה לעולם מכמות שהוא עתה וזהו נקרא הקדמה כוללת: (ל) מצד החזק והחולשה. פי' בדרך שהוא נאדם שזקנה בא לו מצד החולשה הנאה בסבת השתנות ההפכים שבו כמ"ש זה אינו שייך לגבי מלאך מ"מ

ענפים

פרק יט [ה] מאן אמריה וכו'. עס היות שדברי רז"ל הם כדרכותם ובלתי ספק שהם אחיזים מ"מ אמרו מי שאמרו צריכין אנו עדיין למודעי היאך אמר הכתוב לא ראיתי צדיק נעזב וגו', והא מצנו כמה צדיקים ודע להם בזה העולם וזכותיהם אחיזה אלמלא ולא אדרידו כמו שארז"ל במס' חולין פ' כסוי הדם בענין ר' חייל וצנו והניחא שיהיה די לו בזה חרובין וכו'. וגדלה שכונת הכתוב בזה על זרעו של צדיק וזהו לבאר לנו ההבדל שבין מצד זרעו לרשע, על הדין הגמור אע"פ שמתפסרם בלשנא ובנלמאס כמו שצאנו גבי חנינא מ"מ לא מצנו שיהיה זרעו מבקשים להם על הפסחים רק תמיד השי"ת עומד בעזרם וזכות אבות מסייעתם משא"כ גבי רשע אף שיש לו כל מוצ בחייו מ"מ אחר שימות ויפסד מן העולם יפסד עשרו עמו וכללו לא היה מעולם, וכאשר ענין פרשה זו מנארת ההבדל שהוא בין צדיק לרשע כאשר הוא מובן מעצמו כמ"ש שם הכתוב אחר זה ראיתי רשע ערין ומתערה כלאחר רעין ויענור וסעה איצו ויאבקסו ולא נמלא וגו', ועל ידי כן צריכין בניו להיות מדוכאים על הפסחים וכמ"ש אליפו החימי לחיוב ראיתי איל משריש וגו' ירחקו בניו מיסע וידכאו בשער וגו'. או נוכל לומר שענין נעזב שאמר הכתוב האל מלשון עזרה והללה וע"ד עוזב תעזבו עמו וגו'. וזהו הכתוב לבאר ההבדל שהוא בין צדיק ויש לו לרשע ויש לו, כי הצדיק ויש לו אף שהוא יעזב אח"כ מן העולם בליזה זמן המזמנים מ"מ יניה אחרי ברכה זרעו שיתקיימו בעשרו ועליו נאמר ברכה ה' היא תעשה וגו', משא"כ הרשע אף שיש לו מ"מ כשיפסד מן העולם יפסד עשרו עמו וכללו לא היה לו כלום מעולם, כנ"ל לישג כונת זה הכתוב והוא נכון אף לפי דברי רז"ל וק"ל :

שפירשו שבכלל הנמצאות (ג) הטוב הוא מאדוי וגובר בהם, ויאמר על הפרט אשר תחת הכלל כמו כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש (נפשות ה') (ג) שזה נאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים בלי ספק, וכן ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילדיו ביתו וגו' וימל וגו' (נפשות י"ז), ופעמים יבא על רוב הדבר (ד) שבתי בבית ה' כל ימי חיי (תהלים כ"ז) ותשא כל העדה ויתנו את קולם וגו' ויאמרו כל העדה לרגוב אותם באבנים (נמדנר י"ד) שר"ל רוב העדה. ורבים כן, ופעמים יבא זה הלשון על חלק מהכלל אע"פ שאינו רוב הכלל אלא שהוא חלק גדול אמר ישעיה כי קצף לה' על כל הגוים וחמה על כל צבאם (ישעיה ל"ד) ולא אמר אלא על חלק מועט מן האומות [ה] כמו שפירש בסוף הענין כי זבח לה' בבצרה ושבח גדול בארץ אדום ועליה אמר מדור דודר תחרב נצחם נצחים ואין עובר בה (שס), וכן אמר ירמיה שממה תהיה כל הארץ (ירמיה ד') על חורבן ירושלים, וכן צפניה אמר ובאש קנאתי תאכל כל הארץ כי כלה אך נבהלה יעשה את כל יושבי הארץ (נפשות ה'), שכל זה נאמר על ארץ ישראל בלבד, וכן זכריה אמר והיה ה' למלך על כל הארץ (זכריה י"ז) כי לפי שבבית הראשון היו ישראל עובדי ע"א ולא היו מכירים מלכותו יתברך בכל ארץ ישראל יאמר כי בבית שני יהיה למלך על כל הארץ כלומר שיכירו מלכותו בכל ארץ ישראל שתהיה תחת ממשלת הנשוא הבא מורע דוד ולא יחצו עוד לשתי ממלכות, וראיה לדבר זה שאמר אחר כך יסוב כל הארץ כערבה מגבע לרמון, שזה בלי ספק נאמר על ירושלים ועל חלק מועט מארץ יהודה (ס) כמו שביאר מנבע לרמון נגב ירושלים. ופעמים הבא מלת כל על חלק מועט מן הכלל והיה פירוש כל מכל, כמו וכל הארץ באו מצרימה (נפשות מ"ה) שפירשו ומכל הארץ באו, כי בתהלה אמר ויהי רעב בכל הארצות על חלק מן העולם שהם ארצות הסמוכות לארץ מצרים ועל חלק מועט מן הארצות ההם אמר וכל הארץ באו מצרימה, וכן וכל הארץ מבקשים את פני שלמה (מ"א י') כמו ומכל הארץ, וכן כל גוים יעבדוהו (תהלים ע"ג) שנאמר על שלמה וירכוזו על חלק מועט מן הארץ וסן הגוים, וע"ז הדרך האחרון ראוי שיובן מה שנאמר על הש"ת לבטן אספרה כל ההלחך (שס ט') לא שיאמר שיש יכולת באדם לספר כל תהלה ותהלה מטהלות השם חלילה, אבל יאמר שיספר חלק מועט מתהלות ה', כי כן דרך הכתוב להסיר מ"ם השמוש מן הכתוב, כמו כסאך אלהים עולם ועד (שס מ"ה) שפירשו כסאך מאלהים עולם ועד, וירמח בזה אל דוד כי מאלהים נגזר שיהיה כסאו לעולם ועד לפי ששבת מישור שבם מלכותו, או ירכבו בזה אל המשיח, (ו) וכל מוב ארגוני בידו (נפשות כ"ד) כמו ומכל טוב, וכן אמר הכתוב על חזאל כשהלך להקביל פני אלישע ויקח מנחה בידו וכל טוב דמשק (מ"ב ח') שהפירוש ומכל טוב דמשק, וכבר נמצא כל שאין פירושו מכל ועם כל זה ירמוז על חלק מועט מן הכלל כמו אשפוך את רוחי על כל בשר שנאמר ביאור (יחל נ'), וירמח בזה על חלק מועט מכלל ישראל לא על כולם ולא על העכו"ם בלי ספק, ויהיה פירוש על כל בשר על איזה שהיה מכל בשר אע"פ שיהיה (י) בלתי מוכן לנבואה, וזולת זה שם הרבה. והבן זה הדרך בזאת המלה כי הוא נפלא מאד יותרו בו ספקות רבות וילדות בקצת נבואות אם הם כלליות אם לאו כמו כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום (מלכים ה' י"ה) ואחר כך בימי מלכי יהודה נמצא מלך אדום, (ח) [ג] וכן יובנו קצת נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהרבה :

שרשים

פרק

מאריך נתארים וא"ל סימתינהו לכולי שנחיה וכו' וכמו שהביא המחבר מופת על זה לקמן כפרק כ"ה מאמר זה: (ב) הטוב הוא מאדוי. הטוב הוא מאד אולם וגובר בהם: (ג) שזה נאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים וכו'. פ"ל על אותן הנשים אשר נכנסו עמו למצרים והיו נקרא כלל חסוד: (ד) שנתן בניה ה' כל ימי חיי. ובלתי

ענפים

פרק ב [ה] כמו שפירש בסוף הענין כי זבח לה' בצורה וכו'. וראה שזה אינו מוכנה וראיית המחבר ראייה כי הנביא הזכיר מקומות אלו לרוב פרסומם וק"ל :

[ג] וכן יובנו קצת נבואות וכו', פירשו מפרשים. והא"י פי' עוד פי' אחר וז"ל ויש לפרש גם כן וכן יובנו קצת נבואות אם היה צורך וכו'. פי' הן שהיה נבואה עברה או עתידית וכן פ"י זה הפי' אם היה כללות או לאו עכ"ל. ופי' זה אינו מכוון דהא כבר אמר לעיל מיה בממוך וימרו טו ספקות רבות וכו' פ"ל

פרק כא בבאור השורש הרביעי שאמרנו שהוא יתברך מסולק מן התפרונות. כאשר נענין בתארים עיון רק מאד יותר עמוק נמצא שהוא מן ההכרח שיתואר השי"ת בתארים רבים ולא מצד פעולותיו בלבד (ה) ומן העדיין שנזכרו בפ"ה מזה המאמר אבל גם מצד עצמו יתברך, וזה (ג) כי החיוב והשלילה חולקין האמת והשקר המד בכל החמרים ר"ל בהכרחי ובנמנע ובאפשר, והוא מבואר כי באפשר לא ימלט דענין מחלוקה אם שיהיה הוא יתברך חכם או בלתי חכם וכן יכול או בלתי יכול ורוצה או בלתי רוצה, וא"א שיעדק עליו שהוא בלתי חכם או בלתי יכול (ג) כי הוא ית' א"א שימצא בו שום חסרון, ולזה הוא מחוייב שיעדק עליו החלק האחד ושיהיה חכם ויכול ורוצה וחסיד וישר וגאמן, וכן יחוייב בכל מיני השלמות שהוא ראוי שימצא בו צד השלמות אחר שאי אפשר שימצא בו חסרון, וזה ענין הוא מחוייב בעצמו (ד) מאין פנות אל הפעולות הנמשכות מכנו יתברך בשנאמר הי לפי שהחיות מושפע ממנו והחכם לפי שהחכמה מושפעת ממנו וכן בשאר התארים, אבל הוא הי וחכם לפי שא"א שיהיה מת (ה) ולא סכל. ואחר שמיני השלמיות מתחלפים (ו) כי הידיעה זולת היכולת והיכולת זולת החיות והחיות זולת הרצון וזולת החכמה, יחוייב אם כן שימצאו בו תארים רבים מתחלפים, ואחר שמוה הצד יחוייב שימצא בו רבוי התארים, וממה שבארנו בפרק עשירי מזה המאמר יחוייב שלא ימצא לו שום תואר זולת עצמו מי יתן ואדע על אחת צד ימצאו בו רבוי התארים שלא יחוייבו רבוי בעצמותו. ונאמר כי התארים שיוחסו אליו ית' הם ב' מינים, מין ייוחס אליו מצד היותו מחוייב המציאות ועלה אל כל הנמצאים שאי אפשר שיושכל היותו מחוייב המציאות ועלת כל הנמצאים אם לא ימצאו בו אלו התארים, כמו היותו אחד וקדמון ונצחי וחכם ורוצה ויכול וזולת זה מן התארים שהוא מן ההכרח שימצאו בו יתברך (ז) להיותו ממציא כל הנמצאים, ומין ייוחס אליו (ח) מצד שנדמה בו היותו שלמות, כמו אם נחס אליו העושר לפי שאנו מדמים בו שהוא שלמות אליו כמו שהוא שלמות אליו מצד שההפך הוא חסרון, וכמו (ט) שהשמייעה והראות שניהם אותם אליו יתברך לפי שהם שלמות בנו ואע"פ שלא יושנו לנו אלא (י) בכלים גשמיים. (כ) וכל תואר שיתואר בו שום מתואר

יש

שרשים

ואע"פ שמיני שנתהוו קצת מענינים כאלו בזמנים שעברו מ"מ מתאר שפשוטה של נבואה זו נד"מ היא מורה על הכלל כלו ע"כ מה שנתהוו בזמנים שעברו לא היתה בשביל נבואה זו וגו' וזו עדיין עתידה היא להתקיים :

פרק כא (א) וכן הדדין שזכרו בפרק ח'. הם היחסים וההטעמות כמבואר שם : (ג) כי החיוב והשלילה חולקים האמת והשקר תמיד בכל החמרים וכו'. פי' על דרך משל כשתאמר ראובן זה לכן והוא צאמת לכן וזה נקרא חיוב האמת ר"ל ההואר שחיבת אליו וזה הלכנות הוא אמת ואם ראובן זה לכן ואתה אומר שאינו לכן א"כ שללת ממנו תואר הלכנות וזה נקרא שלילת שקר כי הוא צאמת לכן, ואם ראובן כד"מ אינו לכן ואתה אומר שאינו לכן נקרא זאת השלילה שלילה אמתית כי מה ששללת ממנו תואר הלכנות הוא אמת לפי שאינו לכן, ואם הוא אינו לכן ואתה אומר שהוא לכן וזה נקרא חיוב שקר כי מה שחיבת אליו תואר הלכנות הוא שקר לפי שאינו לכן וכיוצא בזה נוכל לומר בכל שאר הנמצאים. ח"ש בהכרח ובנמנע ובאפשר, בהכרח כגון שתאמר כל מי שיש לו חיות הוא חי שבהכרח כן הוא כי א"א לו להיות אינו חי כשהחיות אצלו, ובנמנע כגון שתאמר אכן חי שיהו דבר נמנע שיהיה אכן

ענינים

אם הם כליות הם לאו וכו' ומה בא עוד לשמיעין בזה ומה לי נבואה עברה או עתידית וק"ל : אם

אחד

יש בו שתי בחינות, האחת מצד השלמות אשר בתואר ה'הוא, והשניה מצד החסרון המתייחס אל התואר ההוא, וכלאו התואר לפי זה מורכב מב' ענינים (ב) הרכבה שכלית, הענין האחר הוא שלמות והאחר הוא חסרון, כי ההכמה כשנתייב אותה אל הנתחב הנה היא (ג) מצד עצמה שלמות אל הנושא (ג) ומצד היותה נקנית אל הנושא והיא מקרית בו ימשך מה החסרון אל הנושא שהיא בלתי עצמית אליו ומחייבת רבוי בו, (ד) ובשניהם ההכמה אליו יתברך הנה ניהם אותה אליו מן הצד שהיא שלמות לא מן הצד שיש בה מן החסרון, כי החסרון הנמצא באותו שלמות הוא כשנבחין ההכמה בצרף אלינו שהיא נקנית אלינו מן (ה) התולדות המוצאות מן התקדמות תולדה אחר תולדה, ולזה היא דבר שתתחדש בנו ותואר נוסף על עצמותנו, (ו) ובשניהם אליו הידיעה לא ניהם אותה על שהיא נקנית מן התקדמות ולא על צד שהיא מתחדשת בו כדרך שהיא מתחדשת בנו אבל היא נמצאת בו מצד עצמו כדרך שהמשכלות הראשונות נמצאות באדם וזאת למידה ולימור ובאופן יותר שלם. והבונה בשניהם ההכמה אליו הוא לומר שהשלמות ההיא נמצאת אליו ביוולת שום חסרון אלא שאנחנו לא נשער דרך השגת ההכמה אלא כדרך שישגי האדם, וכן נאמר בתואר היכולת ובתואר הרצון חולת זה מן התארים שהם אכנס ייוחסו אליו מצד השלמות הרבב באותו התואר לא מצד החסרון הרבב בתואר ההוא. וע"ז הדרך נוכל ליחס אליו אפי' התארים שהם מן המין השני שהם השטות גשמיות, כמו שניהם אליו ההרחה שהיא (ז) השגה הושיית באמרו וירח ה' את ריח הניחוח (כרסית ה') ולא ניהם אותה אליו בלי ספק מצד שהיא (ח) השגה גשמית אלא מצד השלמות הרבב בה שהיא קבלת הקרבן ברצון מן המקריב אותו בכונה ראויה לא קבלת ההנאה שהיא צד החסרון, זהו מאמר הנביא כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה חבת כי אם את הרבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי (יחזקאל) הרי שבאר שבוטת צווי עשיית הקרבן היתה כרי שיכנע לב החוטא לשוב אל השם ולשפוט בקולו ולא מצד ההנאה החושיית המגיע אליו חלילה כמאמר הכתוב האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה ובה לאלהים תודה וגו' וקראני ביום צרה וגו' (סלסיל') שכל זה ראה שבוטת צווי עשיית הקרבנות היתה לבחן לב החוטא לעבודת השם בלבד, ולזה לא ניהם אליו חוש המעם והוש המשוש שאע"פ שהיא שלמות אלינו מצד שאנחנו בעלי חיים גשמים לקרב הנאות ולדחיק הכזיק (י) אין בהם שום שלמות רוחני שניחסוהו אליו יתברך, ולזה ייחס אליו הכתוב השמיעה באמרו תהינה אוניק קשבות וגו' (שם ק"ל) ויהם אליו הראות הנה עין ה' אל ידאיו (שם ל"ג) עיני ה' הבה משוטטים בכל הארץ (זכריה ד') לפי שאלה (ט) ידמו הגוים שהם שלמות רוחני ולזה ייחס אליו יתברך עם שלא ייחס אליו המעם והמשוש, וזהו ראה שהתארים אכנס ייוחסו אליו ית' מצד השלמות שיש בהם (ט) לא מצד החסרון שיש בהם. וע"כ נאמר שהתארים שיוחסו אליו ית' אע"פ שנמצאו בנו נפרדים ראוי שיוכנו בו ית' מתאחדים, כי אנחנו בעבור שנשגי או נקנה אותם בזה אחר זה נבין אותם נפרדים, וכן בעבור שנקנה אותם אחר שלא היו בגו נבין אותם תארים נוספים, אבל בו יתברך ראוי שנבינם מתאחדים ובלתי נקנים באופן שלא יחייבו רבי

שרשים

משל"כ חוש הראות והשמע כי אע"פ שדרך האדם הם נ"כ אינם שייכים לגני הס"י כי הם כלים גשמיים והס"י אינו גשם מ"מ מאחר שהמון השינוי זה כחוש צשעת מתן תורה וכיוצא בזה משאר מקומות שכתורה ונציזאים שהס"י רואה ושומע לכן יחסנו ההמון ליחס ב' התארים אלו וזה השמע והראות להס"י. וז"ש אח"כ לפי שאלה ידמו ההמון שהם שלמות וכי' ואע"ג שחוש הריח נמי לא השינוי ההמון כחוש שמריח הס"י ולמה מייחס אותו כחוש אליו ית' בלמור וירח ה' ריח ניחוח לז' כדכר התעורר לזה המחקר לעיל מניה כסמך ומאחר שזה נאמר על קבלת הקרבן ברצון לנד ולא לקבלת ההנאה וכי'. כל זה הוא מנואר כהדיא בפ' מ"ו לח"א רמורה ע"ש כי כל מה שכתב המחקר כלן נענין חמשת החושים אלו הוא מיוסד ע"ד שכתב שם הרב המורה וע"ש ג"כ בפ' מ"ו ובפני' לח"א: (ט) ידמו. ויחסנו: (ת) לא מצד החסרון. שיש בהם

אחד וקדמון וכי' חכם ורוצה וכי': (ל) הרכבה שכלית. שהוא מורכב בשכל: (מ) מצד עצמה שלמות. שפרי ההכמה היא מעלה גדולה עד מאד: (נ) ומצד היותה נקנית אל הנושא וכי'. כי ההכמה אינה נמצאת כאלה מצד טבעו רק שצריך להכניס אותה מחקוס אחר ע"י הקדמות ותולדות כמו שמאמר וכולך: (ס) ובשניהם ההכמה. וא"כ כשניהם ההכמה: (ע) התולדות המוצאות מן ההקדמות. נכתב בפ' י"ז ממאמר א' (פ) ובשניהם אליו הידיעה. וכן כשניהם אליו הידיעה: (צ) השגה חושיית. כהרגשה: (ק) השגה גשמית. שהוא מרגיש ההרחה על ידי החושים שהוא הגשם: (ר) אין בהם שום שלמות רוחני. פירוש אפילו להמון לא נראה להם ליחס להס"י ית' תואר ב' החושים אלו כי כב' חושים אלו א"א להשיג אותם כי אם על ידי פנייה ומשקפה שימשמש בו בידו או שיטעמו בו נחשו חז לא ראו ההמון בהס"י כי לא ראו אותו לפניו כחיוס דבר אלו למשש בו

רבו בעצמות ויהיה זה חסרון אליו. וכבר בארנו שהתארים אמנם ייוחסו אליו מצד השלמות אשר בהם לא מצד החסרון הדבק בהם לפי שהוא ית' מסולק מן החסרונות, ובעבור זה שטנו השורש הרביעי שהוא מסולק מן החסרונות לסלק ממנו כל תואר החסרונות כמו הסכלות והעוני והשינה והליאות ודומיהם, ולכלול בו שכל תארי השלמות שייחסו אליו או שימצאו בו אמנם ייוחסו או ימצאו על הצד שיש בהם מן השלמות לא על צד החסרון אשר בהם או שימשך אליהם כמו רבו או שינוי שהם חסרון בו להיותו ית' קיים תמיד על אופן אחד ובלתי משתנה, וזהו שאמר המשורר אלהים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט אל (ההלל פ"ג) כלומר אחר שאין חסירה לך לא מצד שינה ולא מצד סכלות ולא מצד ליאות כי אין כך שום חסרון ולא תקבל שום שנוי (ה) א"כ למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, אל תחרש ואל תשקוט אל. ועל הדרך שבארנו אפשר שיקיימו אליו ית' תארים חיוביים (ה) אותן שאין המלך מליהם אליו כמו חי וחכם ורצה ויכול ודומיהם בצד שלא יחייבו בו שום חסרון, והבן זה מאד כי הוא דרך ישר נכון בתורו כח החכמים התורניים הראשונים האחרונים וראוי לסמוך עליו קנה ועניך שים עליו :

פרק כב כל בעלי העיון הפילוסופים חושבים שא"ל יחס להשם יתברך שום תואר לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד אלא מצד פעולותיו בלבד מן הטעם שבארנו בפ"ט מזה המאמר, וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים (ה) עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהשם יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבו בעצמותו הנה הוא (ז) כאלו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה (ג) ואמר שא"ל יחס לה' שום תואר חיובי אלא שוללי ושכל התארים השוללים צודקים עליו וא"א שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד פעולותיו, ועל כן יאמר כי כמו שיקרא עלה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עוללים ממנו ויקרא יוצר או פועל בורא ועושה מחדש להיותו ממציא כל הנמצאים ברצונו הפשוט מבלי הכרח, כן יקרא חכם להיותו ממציא כל הנמצאים בחכמה גדולה נראית ביצירתם, וכן יקרא רחום וחנן וחסיד להיותו מנהיג כל הנמצאות ומרחם וחנן עליהם על צד החסד והחמלה והחנינה (ד) לא על צד הגמול כמאמר הכתוב מי הקרימני ואשלם נז' (איוב מ"ה) וכן יקרא נדיב או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושרר יגיע אליו מזה כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן, לפי שהנדיבות (ה) יושלם בשני דברים, האחד מצד המקבל האהר מצד הנותן, אשר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת, כי מי שיהן הסיף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר למי שלא יקבל תועלת במתנהו כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסיף לאיש והספר לנער שילמד בו, ואשר מצד הנותן הוא שלא יהיה הנדיב (ו) מצטרך אל פעל הנדיבות כדי שישלם בו, שאם היה הנדיב צריך אל פעל הנדיבות לא יהיה זה נדיב אלא סוחר שיתן דבר כדי שיקבל תמורתו כסף או שוה כסף או כבוד , ואף

עשרים

בס' דאל"כ ה"ל להכתוב יחס להש' גם כן חוש הטעם וחוש המשגש : (א) אותן שאין המלך מליחסם אליו. כמו שאמר לעיל בפרק זה שא"ל שיושכל להיותו מחוייב המציאות וכו' אם לא ימצא אלו התארים וכו' :

פרק כב (א) עד שהרמב"ם ז"ל כתב. הדעת ההיא כל כך היא נגרשת בין החכמים עד שגא הרמב"ם וקיים גם כן דבריהם ביתר שאת וכתב שהאומר שהש' וכו' : (ב) כאלו קבץ בין הקיום והסלוק ולא ירגיש בזה. פ"י כאלו רוצה לקבץ כן ולאו שכן שני הפכים על מקום

ענפים

פרק כא (א) אם כן למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו. פסוק הוא בחזקתו סי' ח' אצל אין כוח המחבר לבאר אותו כאן כי כבר ביאר אותו לעיל בפ"ג ממאמר זה אלא שהביא אותו המחבר כאן על דא נחות השגש. ומ"ש א"כ אל תחרש ואל תשקוט וכו' הוא סוף פסוק שהביא למעלה אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט וגו' ונשזיל זה הפסוק הביא כאן בלחם לשונו הפסוק דחזקוק וכדי להורות שלשה יס' להם פירוש אחד וק"ל :

אף אם יתן ברבר (ז) כפל שויו אין זה נדיבות כי יתן זה לפי שהוא מעריך בכך צרכו אל הדבר ההוא, והנה הוא כסוחר שיקנה הדבר ביותר שויו כפי צרכו אליו, וג"כ ראוי שלא יהיה הנריב מצטרך אל שיהולל או שישוכח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כרי שישוכח או יהולל או יגדל שמו או ינצל סגנות מה הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שכר מה אע"פ שאינו (ח) במדרגת הראשון, והוא ית' הקנה אל כל הנמצאות השלמות הראוי והנאות והמועיל להם כמו שאו"ל על מעשה בראשית לדעתן נבראו בצביון נבראו בקומתן נבראו (ר"ה פ"א דף י"א ע"ה) ר"ל כי כשברא הקב"ה הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביון בקומתן שאלו ע"ד המשל (ט) היו נשאלין אם ירצו להיות נמצאים באותו התואר ר"ל בזה היופי והקומה והשלמות הנמצא להם היו מתרצים להבראות וזהו לדעתן נבראו. ולא פעל ועשה הקב"ה אלו הנמצאות לקבל שכר ולא להנצל מדגנות, ולזה הוא מבוחר שהוא הנריב האמתי, ולפי שעיקר הנדיבות מבלי חקות גמול הוא עשיית הצדקה נקרא הש"י עושה צדקות שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הברואה אבל על מה שהוא מהמיר לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד שפע מקיים מצויאונם שהוא הנדיבות האמתי ר"ל התמדת הטוב, וזהו שאמר הכתוב הדרו לה' בי טוב (ספ"ה ק"ו) וסיים שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו ר"ל (י) [ב] התמדת החסד ועל זה נקרא הש"י עושה צדקה בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (ספ"ה ק"ו) הנה אתר שכתוב עושה בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו שומרי נראה כי עושה (כ) שב אל השם ואמר אשריהם השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל עת ועושו כמורו כאמרו ז"ל והלכת בדרךיו (דנ"ס כ"ט) מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא הנן אף אתה הנן וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד וגו' פוקד עון אבות על בנים (שמו"ט ל"ד) מצד הפעולות הנמשכים מאתו להנהיג בהן הבריות ואלה התארים וכיוצא בהן מותרים בחקו (ל) אע"פ שיש בהם תארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים, וזהו שנרמז למשה רבינו ע"ה כשאמר הדיעני נא את דרכך (ס"ג ל"ג) ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמרה ורחוק מן ההתפעלויות הגשמים, והראה הש"י כי ב"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו וכמו שאר"ל ויעבור ה' על פניו וגו' (ס"ג ל"ד) אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב א"ל לאמר מלמד שנתעמף הקב"ה כשליח צבור והראה למשה ואמר לו כ"ז שישאל הוסיף ועשו לפני כסדר הזה ואני מחל להם (ר"ה פ"א דף י"ז ע"ג) ר"ל שהראהו הקב"ה למשה במראות הנבואה כי באלו ה"ג מדות ראוי להתפלל לפניו שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים

שהם

שרשים

שמבאר והולך: (ז) כפל שויו. שספח אינו שוה כי אם מנה וזהו טעם לו כי מ"ס: (ח) במדרגת הראשון. שהספרון הזה אינו כל כך גדול כמו שפ"א בראשון קבל על הראשון שכן כסף או שוה כסף זה לא קבל כי אם שנה וכולל מכל מקום היה זה כנדיב חסד דבר מה וכולל יתנדך וכו' אינו כן:

ענפים

פרק כב [א] התמדת החסד. מלה ההכרח המביא את המהמר לפי זה ולא היה מלה לעולם כפשוטו, הוא כי לפי כוונת המהמר יבא הקישור מהכתוב שחמרו שחמך מי ימלא גבורות ה' יפה עם הכתוב הזה הדוד לה' כי טוב וגו', כי אחר שחמך הכתוב שחמדי ה' עם הכנענים הם חמדיהם לנחם כדמזו במלת לעולם טעם על זה שפיר לימחר מי ימלא וגו' מחמך שחמדי ה' הם מתקדשים ממד עד לאין חכלית, משא"כ כשחמך מלת לעולם כפשוטו ולא בא הכתוב להודות לנו על רכוי החסד והתמדתו אם כן לא יחישב כ"כ לימחר אחריו מי יוכל וגו' וק"ל. ולפי זה הכתוב שחמך חמ"כ אשרי שומרי משפט וגו' הוא גם כן נקשר יפה עם הכתובים שזכרנו כי הוא מבואר שעיקר החסד שעשה הקב"ה לעמו ישראל הוא נתינת התורה הנקראת משפטי ה' כמ"ש משפטי ה' אחת וגו' והחסד הזה הוא בלתי צלע חכלית כי ע"י משפטי התורה איש על מקומו יבא בעולם וזהו חסד גדול משא"כ דת הינומסית כמו שנתבאר לעיל בפ"ה מחמך ראשון ע"ש, וע"ש גם כן בענפים צביאור הכתוב וק"ל ה' החסד וגו'. ואם כן אחר שהזכיר הכתוב כחן חסדי ה' שסך בלתי צלע חכלית כמ"ש כי לעולם חסדו אמר אחריו מיד אשרי שומרי משפט ה' ר"ל אשרי זה הסוֹלֵךְ אחר משפט ה' שהיא המורה וזהו עיקר החסד כי על ידי איש על מקומו יבא בעולם ולא מתבאר אותו הכתוב גם כן כחן כפ"א עשה נדקה כי חסד ונדקה הם קרובים זה לזה וק"ל:

פרק

שהם מצד פעולותיו כגון אלו לפי דעת הרמב"ם רשאי להללו בהם ולבקש מלפניו בהם אבל התארים שהם מצד עצמו לא הותר להללו ולא להתפלל לפניו, וזה שאר"ל על האל הגדול הגבור והנורא (מ) אע"פ שאמרם מרע"ה לא היונו מתירים עצמנו להתפלל בהם להיותם רואים שהם תארים מצד עצמו ולא מצד פעולותיו עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ובארו שאף אלה הם תארים מצד הדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו שהותר להללו בהם, כמו שאר"ל במס' יומא (דף ס"ט ע"ב) למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה אמרו (נ) זו היא גבורתו שנתן ארך אפים לעוברי רצונו וזו היא נוראותיו שאלמלא נוראותיו היאך אומה יחידה יכולה להתקיים בין האומות, וכן בכלם, בארו שם שהם תארים מצד המדות שנהיג בהם עם הבריות, ומתוך כך ראוי לאמרם בתפלה כמו י"ג מדות שנאמרו למשה שנתפלל לפניו בהם להיותם תארים מצד פעולותיו, ואף לתארים שהם מתיחסים אליו מצד פעולותיו ראוי שנבק אותם (ס) על הצד שיש בהם מן השלמות לא על הצד שיש בהן מן החסרון, כי אע"פ שאלו התארים (ע) יחייבו התפעלות בחקנו והשתנות מן ההפך אל ההפך אינם מחייבים שני התפעלות בחקו יתברך כי לא דרכיו דרכינו ולא מחשבותיו מחשבותינו :

פרק כג התארים שיתואר בהם יתברך ולא מצד פעולותיו כמו אחר וקדמון ואמת ודומיהם א"א שיוחסו אליו יתברך לפ"ז הדרך הפילוסופי אלא בדרך

שוללי (ב) כמו שבארנו באחד וקדמון, (ג) וכן האמת, פירושו הנמצא אשר לא יתלה מציאותו (ג) בזולת עצמו (ד) כמו שיבא. אבל אין ראוי שיוחסו אליו על צד החיוב כלל, כי התארים שיתואר בהם מצד עצמו וע"צ החיוב לא די שאינם שבהם אבל הם גנות בחקו ואינם ממין השבחים (ה) שיותו אליו יתברך כמו שאמר הרמב"ם ז"ל והביא ראיה לזה מברכי ר' הנינא שאמר על מי שהיה מרבה בתארים משל למלך שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב ומקלסין אותו באלף אלפי דינרי כסף והלא נגאי הוא לו (בככות דף ל"ג ע"ב ומגילה דף כ"ה ע"א) הנה אחר שלא אמר ומקלסין אותו באלף דינרי זהב שהיה מורה שהנגות (ו) היא מצד הפחות והיותר אבל אמרו מקלסין אותו בשל כסף וראה שהנגות הוא מצד שהקלום אינו ממין השבח שיש בו כמו שהבספ עם שהוא דבר חשוב ומשובח מכל מקום אינו ממין הוהב ובעבור זה יאמר הרב שכל התארים שישוּבּח או יתואר בהם הוא יתברך שאינן מצד פעולותיו ראוי שיושבנו שוללים לא חייבים בשום צד כמו שבארנו בפ"י מזה המאמר בתואר האחר. ובעבור זה ראוי לנו שנשתוק מלתאר אותו מעצמנו בשום תואר אלא מה שנמצא למרע"ה או לנביאים שיתארוהו בהם

שרשים

וזכו שגרונו למרע"ה וכו'. מנזאר הכל כמורה פנ"ד ח"א ע"ט: (מ) אע"פ שאמרם מרע"ה לא היונו מתירים עצמנו להתפלל בהם וכו'. לא מצינו זה בדברי ר"ל כהדיו רק שערב המורה בפ' כ"ט מח"א הוכיח כן מדיקדוק לשון ש"ר כתינא להקלם שהיה מרבה לפניו בתארים ואל"ר ח"נינא סימחניהו לכולהו שכיח דמך השתא ומה הני תלת האל הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינכו משה באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינכו בתפלה אן לא היוינ אמרינ להון ואת אמרת כולי האי משל וכו'. ודיקדק הרב המורה מדלא אמר רבי חנינא כקדור לשון אי לאו דאמרינכו משה באורייתא לא היוינ אמרינ להון כהפסל אלא שהוכרח להאריך ולצרף עוד תנאי אחר וכו' דאתו אנשי כנסת הגדולה וכו' משמע אי לאו אנשי כנסת הגדולה לא היוינ מתירים לעצמנו להתפלל בהם אע"פ שאמרם מרע"ה. כן הוא מנזאר כהדיו כמורה פנ"ט לח"א אף שאין זה לשון פ"ט: (נ) זו היא גבורתו וכו'. פירוש כי הראשונים (א) רצו לומר האל הגדול הגבור והנורא בעטור שאמרו איך הוא גבורתו מאחר שאינו מניל אותנו ואיך היא גדולתו ונוראותיו כ"י כמו שמנזאר הכל בדברי ר"ל שם ובאו אנשי כנסת הגדולה

פרק כג (א) במ"י שבארנו נאמר וקדמון. לעיל בפרק י' וי"ח מזה המאמר וכן מנזאר הוא כמורה פרק כ"ו ונ"ח ח"א: (ב) וכן האמת. תואר האמת: (ג) בזולת עצמו. כלומר באחר: (ד) כמו שיבא. בפרק כ"ז מזה המאמר: (ה) שיואקו. פ"אויס: (ו) מלד הפחות והיותר. (ז) שהיה נראה שהנגות אינו כי אם שכיב לו לשכחו ביותר מזה כי היה לו יותר מאלף דינרי זהב אבל מכל מקום השלמות אשר בו ואשר נפ קוט

בהם ואף הם ראוי שנבין שאמנם אסרום חיובים על צד ההרחבה הלשונית וכדי לשכך את האוזן אכל על דרך האמת ראוי שיובנו שוללים. והיו לפי זה התארים שיהארו בהם הוא ית' על ב' פנים אם שיתואר בהם מצד עצמו וזה הצד הוא תכלית ההעלם אף אל התכנים וע"כ אי' לדבר בהם דרך חיובי וכ"כ להאריך בהם, ואם שיתואר מצד הפעולות הנמשכות המיד ממנו ושוה הצד ניכר לכל ואפילו לסכלים אמר המשורר בינו בוערים בעם וכסילים מתי השכילו הנושע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט וגו' (מסיל' 57) וכן (ו) הדרכים שבהם הוא מנהיג ביותיו ואלו הצדדין רשאי אדם להאריך בהם. ואל ב' מיני השבח הללו (ה) רמו דוד במסמור ברכי נפשי את ה' (ס' ק"ג) כי אמר ב' פעמים ברכי נפשי את ה' כנגד שני מיני השבח שאמרנו, כנגד השבח שהוא מצד עצמו אמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו ר"ל ברכי נפשי את ה' בקצור השבח הראוי לו כפי מעלת טבעו [ח] ובחינת שם קדשו (פ) שזהו בבחינת עצמו שאין רשאי לאדם להאריך בו ואף לבטא בשפתיו לא יוכל אם לא יזכיר שני מיני השבח הללו וזהו שוללים וזהו חיובי בו ולא פירש בו דבר אבל אמר וכל קרבי את שם קדשו כלומר השבח הראוי לו כפי מעלת שם קדשו מה שאין הפה יכולה לדבר, וכנגד השבח הב' אשר בבחינת פעולותיו והטוב המקובל ממנו והדרכים שהוא מנהיג בהם ביותיו אמר פעם שני ברכי נפשי את ה' ובאורו שזה השבח הוא מצד פעולותיו ולזה סיים ואל תשכחי כל גבוליו, והאריך בזה לספר הטובות המקובלות ממנו ואמר הסולח לכל עונבי וגו' הגואל וגו' ויהי הטובות שספר במזמור ההוא (י) ובכללם זכר יודיע דרכיו למשה לרמח אל המדות שהוא מנהיג בהם הבריות, שהי"ג מדות שנאמרו למשה הם תארים מצד הפעולות הנמשכות מהשם להנהיג בהן ביותיו כמו שנוכר בפרק שלפני זה (כ) והם כדות רחמים, וכן נמצא מרע"ה יתאר ה' בשני מיני התארים הללו שאמרנו וישבחהו בהן על הדרך שכתבנו, ועל התארים אשר מצד עצמו אמר שהוא ירא מלהללו בהם אבל בתארים שהם מצד פעולותיו הרחיב הדבור בהן והאריך לדבר בצד ההוא. ובעבור זה אמר שני פעמים כי כמוך באלים כנגד ב' מיני השבח הללו ועל הראשון אמר גורא תהלות ועל השני אמר עושה פלא. והאריך במס השני ואמר נסיה ימינך וגו' נהלת בעוז וגו'. וכדי שלא יובן שאותן התארים שהאדם מותר לדבר בהם ולהללו מצד פעולותיו הם נאמרים עליו על הדרך שיאמרו על האדם, אמר בתחלת דבריו אשירה לה' כלומר כל השבחים שאוכיז הם על צד הרבוב השיירי שכלו רסיונים בלתי אמתיים וע"ה הצד הוא שאתאר את השם בתארים כדי לשכך את האוזן ע"כ אמר איש מלחמה וברוב גאונך וברוח אפיק תשלח חרונוך ימינך ה' תרעץ אויב, אבל על דרך האמת אי' להארו בשום תאר אפילו מצד פעולותיו ועל הדרך שיתואר בהם האדם כי גאה גאה, כל' ע"ה הספור השיירי אדבר בו אבל ע"ה האמת גאה גאה ונתעלה על כל מיני השבח שאפשר לדבר בו. ע"כ היה השבח היותר ראוי בחקו יתב' השתיקה [ג] כמאמר דוד לך דומיה תהלה (מסיל' 58) ועל הדרך שהבינו אותו ר"ל (מעלה 58)

שרשים

כאן ממין אחד, ומאחר שלא אחר כן אלא ומקלסין אותו בשל כסף יראה וכו'. כן פי' הרמב"ם בסוף פרק ג'ט חלק א' למורה ע"ס: (ו) הדרכים שבהם הוא מנהיג ביותיו. גם כן יוכרים לכל: (ח) רמו דוד במזמור ברכי וכו'. עיון לקמן במאמר ג' פרק ס' ובמ"ד פל"ה כי שם נתבאר יותר בפסוקים מהו המזמור מה שלא נתבאר כאן: (ט) שזכו בנחינת עצמו. פי' שם של ד' מורה על

שכאן מחוייב המציאות בעצמו ולא בזולתו כמו שיתבאר לקמן בפרק כ"ח מהו המחמר ע"ס: (י) ובכללם. ובכלל הטובות אלו: (כ) והם מדות רחמים. ואע"ג שאמר גם כן בין ה"ג מדות ופוקד עון אבות וגו' ונקס לא ינקס וגו' כדור הוא נתבאר במורה פרק כ"ח ח"א כי פוקד עון אבות אינו נאמר כי אם על חטא ע"ז לבד והוא ג"כ מטעם הרחמנות לשאריה ישראל שלא ילמדו

מחשבים

ענינים

פרק כג [א] ובחינת שם קדשו שזכו בנחינת עצמו. פירשו בשד"ש. והיותר מראה לפי כונת המחבר במש"ה וכל קרבי את שם קדשו שר"ל שזי' אפשר לו לתאר הש"י בשום תואר חיובי כ"א מה שהוא ביאור שם קדשו לבד כמו שנתבאר לעיל פ"ס מאמר זה: **[ג] כמאמר דוד לך דומיה תהלה וכו'.** וכן כתב הרב המורה בפרקים שזכרנו בשד"ש. הנה לפי כונת המחבר והרב המורה לריכס לנו לירד גם כן לסוף זה הכתוב ולבאר אותו במ"ש אחר כך אלהים נציון ולך יתלם נדב, שלכאורה נראה שאין לו קשור לתחלת הכתוב שאמר לך דומיה תהלה. ונראה שהכתוב ראה ליתן טעם בזה מנ' לדידים שהשתיקה היא תהלה להש"י. ה'ה' מלד הרשעים שאינם מאמינים בהש"י ובתורתו ומרחיבים פה ולשון נגד הש"י ומאשימים אותו על חורבן הבית והארץ, וכנגד אחר הכתוב אלהים נציון ר"ל הרשעים הללו מרחיבים ומגדפים את הש"י ואומרים מתי הדין הגדול בשם אלהים הוא

דף י"ח ע"ב) שאמרו סמא רבולא שתיקווא שנאמר לך דומיה תהלה כלומר השתיקה הוא הרהלה אליך, וע"כ קראו משה נורא תהלות :

פרק כד שני מיני התארים הללו שאמרנו שיתואר בהם השי' שהם התארים אשר מצד עצמו והתארים אשר מצד פעולותיו, הנה בכל אחד מאלו המינים יש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד פעולותיו כמו רחום והנן אך אפים ורב חסד, ויש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד עצמו כמו אחד וקדש, ובאלו א"א שיתואר בהם על דרך האמת אלא יובנו שוללים כמו שאמרנו. ויש תארים (ה) שהענין מסופק בהם אם יתואר בהם מצד עצמו או מצד פעולותיו הנמשכות ממנו וע"כ צריך לבאר הדרך בהבנת אלו התארים. ונבאר זה בקצתם כדי שילקח מהם ראייה לזולתם, ונאמר כי כשיאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיבחן זה (ג) משני צדדים שאמרנו זה, כי מצד פעולותיו אמנם יאמר עליו שהוא טוב מצד שכל הטובות הנמשכות ממנו וא"א שימשך הטוב אלא ממי שהוא טוב אבר הכתוב טוב ה' לכל (תהלים קמ"ט) אבל כשיתואר מצד עצמו ראוי שיובחן הענין שוללי כי נקרא טוב לפי שעצמותו נקי בן החסרון אחר שאין בו אפשרות כמו שבארנו, ולזה לא ישיגהו טוב שנו ולא העדר לפי שכל העדר הוא רע, ונמצא בכתוב שיתארחו בשהוא טוב כאלו שני הצדדין אמר טוב אתה ומטיב למדני חקך (שם ק"ט) אמר טוב אתה בבחינת (ג) שהוא טוב עצמו (ד) ואמר מטיב בבחינת הטובות הנמשכות ממנו, וכשיאמר עליו שהוא חכם אם מצד פעולותיו הכונה לומר שאחר שהמציא המציאות בשלמות וסדר נפלא (ה) מורה על חכמת הכמציא והיותו מטיב כל מה שהמציא כמאמר הכתוב הנוטע און הלא ישמע וגו' היוסר גוים הלא יוכיח (ס) הכלמר אדם דעת (שם כ"ד) הרי שלקח ראייה על היותו מטיב ויודע מצד שההשגות והדעות מושפעות ממנו, אבל כשיאמר עליו זה מצד עצמו ראוי שיובחן שוללי והוא שהכונה לומר שאין דבר נעלם ממנו, זה כי אחר שהוא יתברך שכל נקי ונבדל מן החומר כמו שבארנו במפת לא יעלם ממנו דבר, כי החומר הוא המונע והממיר מהשיג המוחשיות והמושכלות בראיה שהשיג הנחלים בעין או שאר חולי העין (ו) מונעים מראות מה שחפץ החי לראותו, וכן הרי האף והאוזן (ז) ובכלל שהחומר מונע מהשיג כל המוחשים באמתות, וכן הארים העולים בהאצטופכא יבלבלו כחות המוח מהשיג מושגיהם כמו שיקרה זה לשכורים, וכן הלחות המתריי מונע מן השגת

שרשים

מתעצבים וכענין שנאמר במצות הריגת שבע אומות למטן לא ילמדו אחסס לעשות ככל חובותיהם וגו' ומטאחס לה' וגו'. וענין נקבה לא ינקא הוא מלשון ושרס לא ישרס, ע"כ וברש"ט כי כן הוא מבואר שם נכדים :

פרק כד (ה) שהענין מסופק בהם. הם התארים שחבאר

והולך : (ב) משני צדדים שאמרנו. מצד עצמו ומצד פעולותיו : (ג) שהוא טוב עצמו. כי מלת אחס מורה על בחינת עצמו : (ד) ואמר מטיב

ענפים

הוא היות אס בזיון וגלה אוחנו תארגנו על לא תמס בכפיו והאך נעצד או נשנח אוחנו ולכן טובה השתיקה שיסתוק האדם ולא יספר בשנח הש"י כדי שלא יתעורר על ידי זה הדשע ויבא להקץ ולגדף את אלהים היים ומלך עולם. והכ' מצד האנשים השלמים בחמונת הש"י ובחורוהו ומלדיקים את הדיון על עצמם ואעפ"כ לא יספרו בשנח תארי הש"י כדי שלא ינינו שתארי הש"י הם בעלי תכלית במספרם כהוא נצחא סהיה מאריך בשנח תארי הש"י וא"ל ר"ה סיימתינהו לכולוהו שבהיה דמך וכו'. וע"ז אמר הכתוב ולך יסולם נדר לזה לומר אע"פ שסס שלמים בחמונתם מכל מקום על ידי שיספרו בשנח תאריך ויקיימו את נדריהם שנדרו לשנח ולפאר אותך יש להם על ידי זה שלא יטעו לומר שיושלמו תאריך ואין לך תארים יותר ולכן השקיקה טובה גם בכפיהם. וז"ל ולך יסולם נדר על דרך ועשית כהבך נדרת כפך ר"ל נדרים כאלו שקיומן חוץ כי חס כפך והן השנח והסהלה להש"י וק"ל, ולקמן במ"ד פנ"ט יתבאר עוד פסוק זה בדברי המחבר בדרך חסר עיין שם :

פכ"ד [ג] מורה על חכמת הממלא וכו'. וזה ח' מהג' קעמט שהיח חרישקום אופן נגד האומרים שהעולם הוא צדקי וסדוק. והרב כעל עקידת יחזק הכיח קעמט חלו בדים פ' בראשית ע"ט :

שאין

יב [העקרים]

השגת השכליות, כמו שנראה זה בנערים כי בזמן גדולם שהלכות רב בהם לא ישגו תכלית השגת מה שבבחי שכלם להשיג. ולזה התבאר שמי שהוא שכל פשוט יקרא חכם לפי שלא יעלם ממנו דבר ולא יבצר ממנו מזמה, כלומר שאינו סבל בשום דבר שכתב להשיג כי אין בו הסבות המטריות ההשגה, וכשיאמר עליו שהוא רוצה אם מצד פעולותיו הכונה לומר שכל הנעשה בשמים ובארץ נעשה ברצונו הפשוט כאמרו כל אשר הפיץ ה' עשה בשמים ובארץ (שק"ל) ויבא זה הלשון חמדי על השם כשנראה הפעל הנמשך ממנו הדומה (ח) אל הפועל הבחירי מניע ונשלם נאמר שהפועל רצה זה בלי ספק שאל"כ לא היה נשלם, אמר הכתוב רצה ה' להצילנו (שם מ') כי רוצה ה' בעמי יפאר עניים בישועה (שם קמ"ט) כלומר כי הגעת הישועה מורה על הרצון, כמו שאמר הנביא השכל וידע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (יחזק"ל), הרי שלקח ראיה על היותו הפיץ בהם מצד שהוא פועל ועושה אותם (ט) כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה על היותו רוצה לעשותו. ויתבאר מה כי לאותו פעולות נמשכות מהשם יתברך דמות אל הפעולות הנמשכות מבעל החפץ בעבור זה נקרא הפיץ ורוצה, ואף אם לא נשער על אזה צד יהיה החפץ והרצון בו יתב' באופן שלא יחדש שני התפעלות כי זה דבר נעלם כמו שידיעתו נעלמת ממנו היאך היא (י) ואנו מיהסים אותה אליו להיותה שלמות שאי אפשר לשדומה היותו ית' וזולתה כן ענין הרצון כמו שבארנו בפרק ה' מה האומר. וכשנראה לבאר זה התואר ענין שוללי יהיה הכונה בו שאינו מואם ולא עובד ולא טובה מהשפיע הטוב והשלמות כמו שאמר הכתוב רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב (תהלים פ"ה) שבות הרצון (כ) במקום הזה שלא כאם ולא עובד אותם ולא שבה מלחם עליהם, הפך וחרה אפי' בו ביום ההוא ועובתים והסתרות פני מהם והיה לאכול (דברים ל"ה), (ה) וזהו שאמר אכפת כל עברך השובות מחרון אפך (תהלים פ"ה). וכשיאמר עליו יתברך שהוא יכול או גבור אם מצד פעולותיו הכונה לומר שיכול לעשות רצונו בכל הנמצאים ואף כי שיעבד בידו בגבור שיעשה מה שלבו חפץ, ואם מצד עצמו ראוי שיושב שוללי הוא שהוא בלתי לואה מעשות מה שרוצה, ובעבור זה יתחייב שימצא לו יכולת בלתי בעל תכלית שאם היה בעל תכלית היה בו לאות מה וכשיתואר ביכול הכונה לומר שאין בו לאות כלל. וכשיאמר עליו חי אם מצד פעולותיו הכונה לומר שהחיים נמשכים ממנו, ולזה יהיה חי בהכרח כי לא יושך החיות ממנו אם לא יהיה חי, ואולם בבחינת עצמו ראוי שיושב שוללי והוא כי אנוני נתאחד בשואו חי להורות כי מה שיושפע ממנו לא יושפע על דרך מה שיושפע האור כן הגר והחם מן האש שיושפע מהם בו בזולת ידיעה ורצון במה שיושפעו, כי הוא יתעלה אמנם יושפע על הצד היותר נבחר ממיני המשפיעים, שהוא יתברך משפע בידעה ורצון שהוא החי, וכן הוא ידע מה שיושפע ויכול להשפיע ורוצה להשפיע שאם לא כן לא היה מושפע, והכונה שמה שיושפע ממנו הוא בידעה ורצון ויכולת כמו מה שיושפע מן החי זה ענין רק מאד (ט) יצר הדבור בו, והכונה בו הבנת הענין והוא שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית כלומר שאינו לואה מלהשפיע ורוצה להשפיע כלומר שאינו מואם ולא עובד ולא שוכח מלהשפיע, וידע מה שיושפע כלומר שאינו סבל שיעלים ממנו מה שיושפע ולא בלתי יודע מה שיושפע ממנו. ובעבור זה נאמר שהוא חי כי החי משיג מה שיופעל ורוצה בו והכונה בו שאינו בטבע כחם הנמשך מן האש, וישיבו אלו הארבעה תארים שהוא חי חכם רוצה ויכול אל כונה אלה שולליות כמו שבארנו, ועל זה הדרך ראוי שיובנו כל התארים שיתואר בהם יתברך מצד עצמו, שהם אמנם צריך שיובנו ענין שוללי (ט) ויהי התארים כמו שהיו כי כל התארים השוללים צדקים עליו ואף היוק (ס) אם תמנה אותם יותר ממה שזכרנו או תאמר שהם בלתי בעל תכלית אחר שתבין אותם שולליים בענין שלא יתחייב מהם שום חסרון אליו יתברך. ולזה שמנו זה השורש הרביעי שהוא יתברך מכול מן התכונות לרמז אל הענין הזה שכתבנו לפי דעת הרמב"ם ו' כלומר שהתארים החיובים נמנעים בחקו, וראוי שיסולקו ממנו לפי שהם חסרון אליו :

פרק

שרשים

רצית ה' וגו' : (ל) ח"ש אכפת וכו'. אחר שאמר רצית ה' : (מ) יצר הדבור בו. מלשון ויעמדו במקום צד וגו', ור"ל שקשה לדבר בענין ולצדד אותו : (נ) ויהיו התארים כמו שידעו. כלומר יהיו מה שידעו : (ס) אם תמנה אותם יותר ממה שזכרנו פ' ואדרבה הם מתקרנים יותר אל השגת כש"י כמו שניאר דרכו המורה בפ"ם מח"ס :

פרק

ככלל : (ח) אל הפועל הכחירי. שסוד נותר צלחות הפעולה כך אף שהיא אפשר להיות נצד אחר : (ט) כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה וכו'. כשבעל שכל עושה איות ענין ע"כ צ"ל שרצה כזה ענין דאם לא היה רוצה בו לא היה עושה אותו : (י) ואנו מיהסים אותה אליו. ואשפ"כ אנו מיהסים כיוצא אליו ויתברך : (כ) במקום הזה. נח"ש

פרק כה זמן הרברים המתחייבים לשורש הדי' הזה שהוא היותו ית' מסולק מן החסרונות, הן לפי זה הדעת הפילוסופי והן לפי הדעת התורני שזכר בפ"ב מזה המאמר הנה הם שכאשר תארנו השי"ת בשום תואר הן שיהיה שוללי או חיובי מן התארים שאפשר שיתואר בהם השי"ת, שהיה ראוי שיוכן התואר ההוא בו יתברך בב"ת משני צדדן אם בב"ת בזמן ואם בב"ת בשלמות וחשיבות, וזה כי אחר שבארנו שהשי"ת קדמון ונצחי ר"ל שהוא נמצא זמן בב"ת הן מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר הנה יחוייב שיהיה זה התואר שיתואר בו ית' קדמון ונצחי כמותו, כי כמו שהוא יתברך היה נמצא וימצא זמן בב"ת כן התארים ימצאו בו זמן בב"ת כי אי אפשר שיהיו מחודשים בו או נמצאים זמן וזלת זמן כמו שבארנו כל זה (נפק י' ממאמר זה). (ה) ואומרי זמן בב"ת הוא על צד ההקל מן הלשון כי הוא יתברך לא יתכן שנאמר בו שהוא נמצא זמן בב"ת (ג) אחר שהוא קודם אל הזמן אלא אם היה המשך הוא הזמן, אבל הכונה לומר שאין לו (ג) קצה לא מן הצד הקודם ולא מן הצד המתאחר, ועל כן יהיה כל תואר מהתארים אשר בו בב"ת בזמן. ואולם שיהיה כל תואר מהתארים אשר בו בב"ת בחשיבות יתבאר על זה הצד, אין ספק כי כשיתואר השי"ת בשהוא חכם ראוי שיוכן מזה שחכמתו בב"ת בשלמות, כי אחר שעצמותו בב"ת בשלמות ראוי שיהיה יודע את עצמותו (ד) וא"א שידע הכב"ת בשלמות אם לא בידיעה בב"ת בשלמות כי הכב"ת לא יוכל להקיף את הכב"ת, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא יכול ראוי שיוכן גם כן שיכלתו בב"ת שאם היה ב"ת כבר אפשר שידומה יכולת גדול יותר ממנו ויהיה א"כ לנאה אחר שאין בו היכולת היותר גדול המרובה ההוא, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיוכן שהוא בלתי בעל תכלית בטוביות בהכרח, שאם היה הטוב מוגבל יהיה אפשר שיהיה טוב יותר גדול ממנו (ה) לא יהיה הוא אם כן טוב גמור, וע"ז הדרך ראוי שיוכן בכל תואר מן התארים שהוא נמצא בו יתברך שהוא בלתי בעל תכלית בהשיבות ואין בו צד מן החסרון כלל כמו שהמציאות שיתואר בו ית' ראוי שיוכן (ו) שהמציאות ההוא לא מעצמו ואינו קנוי לו מזולתו (ז) וכשיאמר המציאות על זולתו א"א שיהיה בב"ת בחשיבות (ח) אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו, ואין שום נמצא שיהיה כל תואר נאמר עליו בחשיבות בב"ת אלא הוא יתברך, כי כמו שכל תואר בפני עצמו הוא בב"ת בזמן כמו שבארנו כי הוא בב"ת בחשיבות ונעימות, וזה מה שאה"כ נעיונות בימינך נצח (תהלים פ"ג) כמו שבאר בפ"ב מזה המאמר. וגם ראוי שיוכן שהשלמות שימצאו בו ית' הם בלתי מוגבלים במספר ר"ל שהם בב"ת מצד רבויים, וזה כי אחר שהשי"ת ראוי שימצאו לו כל מיני השלמות שאפשר שיוצוירו ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות (ט) ואפשר שידוכה שלמות בב"ת נמצאים בו ראוי שיהיה כן לפי האמת שאם לא היה כן לא יהיה בתכלית השלמות אחר שהיה אפשר שימצאו בו שלמות יותר מהנמצאים בו. ולזה הוא מבורא שראוי שימצאו בו השלמות בב"ת מה שאין הפה יכולה לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע, ולזה שם צבאות מן השמות שאינם נחקקים לרמוז לזה המין מן השלמות (נלכות דף ל"ב ע"ב, ומגלה דף כ"ה ע"ב) ואל זה המין מן השלמות (י) רמוז השלם ר' חנינא כשאמר למי שהרבה בתארים לפניו סימתינהו לכולהו שבחיה דמך, כלומר אחר שהם בלתי בעל תכלית אין ראוי לך להגבילם בשום מספר ולומר שיש מספר שיסיים לספור אותם כי זה היה חסרון בחקו והוא יתברך מסולק מן החסרונות. ואל אלו הג' מינים מהכב"ת רמו דוד במזמור ה' חקרני ותדע (תהלים קל"ט) כי הוא התחיל לשבח ידיעת השם ולומר איך הוא בב"ת שהיתה מקפת בכל פרטי הנועותיו ומעשיו עס

שרשים

פרק כה (א) ואומרי זמן בלתי בעל תכלית. ומה שאני לומר שהוא יתברך נמצא זמן בלתי בעל תכלית: (ג) אחר שהוא קודם אל הזמן. וכזמן הוא נכדא ובעל תכלית ולא בב"ת: (ג) קצה. תכלית: (ד) וא"א שידע הכב"ת בשלמות אם לא בידיעה בב"ת בשלמות. פ' מאחר שהוא יודע עצמותו שהוא בב"ת ע"כ צריך להיות ידיעתו וחכמתו ג"כ בלתי בעל תכלית דאם לא כן א"א לו לידע עצמותו כי הכעל תכלית לא יוכל וכו': (ה) לא יכיה הוא אם כן טוב גמור. וכבר הוא מבורא שהטוב האמתי

הוא השם יתברך ואין בו שום סתירה רע: (ו) שהמציאות הוא לו מעצמו. כי הוא מחוייב המציאות בעצמו כלי שום ספק כמו שנתבאר לעיל במופתים: (ו) וכשיאמר. אבל כשיאמר: (ח) אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו. ובעבור זה ע"כ הוא בעל תכלית ואין לו חשיבות בב"ת ואם כן נבי השי"ת מאחר שהוא ית' אינו קנוי מזולתו כי אם מעצמו ולכן כל תואר ותואר הנמצא בו יתברך הוא בב"ת בחשיבות: (ט) ואפשר שידומה וכו'. כלומר ואם כן אפשר שידומה וכו'. על כן ראוי שיהיה כן לפי האמת וכו': (י) רמוז השלם ר' חנינא. כנזכר ג"כ לעיל

(כ) עם הפלגת רבויים באיה מקום שיהיו, ואמר ה' הקרתני ותדע לבאר [ב] שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם (ל) שהאדם חוקר ובלתי משיג, אבל הוא יתברך חוקר לב ובוחן כליות ומשיג ויודע המחשבות, והו בנתה לרעי מרחוק כי רעי (מ) נגזר מרעיון, והאריך לבאר זה מחוץ היצירה ואמר כי אתה קנית כליותי הסיכני בבטן אמי, ומיים בזה כשאמר גלמי ראו עיניך וגו' כלומר כי לא (נ) לאחר שנוצר הניעה הידיעה האלהית בו, אבל גם כשהיה גולם בלי צורה היתה הידיעה האלהית מקפת בו, והו גלמי ראו עיניך, ולא גלמי בלבד שאני מלך וחשוב (ע) כמו כלל אבל כל הגלמים קטן וגדול כלם הם נכתבים על ספרך וידועים לפניך הימים שיושפעו בהם הצורות ויהיו נוצרים בהם (פ) ואפילו קודם שיהיה שום אחד מהם נמצא, והו אמרו ימים ויצרו ולא אחד בהם על פי הכתיב שהוא כתוב באל"ף, ועל פי המסורת שהוא בוא"ו בא לומר שבהתרבות הידועים לא התרבה הידיעה אבל לו יתברך אחדות ידיעה בהם, ואחר זה אמר ולי מה יקרו רעיון אל מה עצמו ראשיהם, כלומר אתה בנתה לרעי מרחוק אבל אני (ס) איני יכול להשיג רעיון ר"ל ידיעתך וכחשבותך כי הם יקרים לי מאד עד שא לי להשיגן כמד יוקר מעלהם, ועוד שהם בב"ת בזמן והו ומה עצמו ראשיהם, ועד להם ידיעות בב"ת והו אספרם מחול ירבון, ועם כל זה הם מתאחדים בכ אחדות נכודה כמו שאמר ולו אחד בהם ואינו ענין נוסף על עצמותך כי כאשר הקיצותי מהתבודדותי בזה מצאתי כי עורי עמך ואינם דבר זולתך. ואפשר שנאמר כי במלת רעיון ירמוז אל תארי השלמיות אשר בוי"תב' וקראם רעיון להורות כי כמו שהוא יתברך בלתי בעל תכלית בחשיבות ובב"ת בזמן כן כל תואר ותואר מהם בב"ת בחשיבות ובזמן, ואמר אחר זה אספרם מחול ירבון לרמוז שתארי השלמות אשר בו הם בב"ת, ובא לבאר שאין להפלא איך בהתרבות הידועים לא התרבה הידיעה שהרי התארים אשר בו יתברך הם בב"ת מהג' צדיק שאמרנו ואעפ"כ לא יתרבה עצמות בהם כלל, וקרא להתארים העצמיים רעיון לרמוז למה שאמרנו בתחלת הפרק שהתארים הנמצאים בו הם קדומים כמוהו בהכרח, ואמר מה יקרו להורות על היות כל אחד בב"ת בחשיבות היוקר, ואמר ומה עצמו ראשיהם להורות על היותם הנמצאים בו זמן קודם שימצא העולם ואחר כלות העולם שהם שני ראשים שיש אל הזמן, האחד מצד ההתהלה האחד מצד התכלית, והו לשון ראשיהם כלומר הב' ראשים שהם ב' קצוות שיש לזמן, ואחר כך שב להזכיר השבת אשר מצד רבויים ר"ל היות השלמיות בו יתברך בב"ת שלא יגבלם מספר, וע"ז אמר אספרם מחול ירבון, וכדי שלא ידומה שיש בו יתברך רבוי כמד רבוי התארים אמר אחר זה הקיצותי ועודי עמך כלומר כשאני מתבונן בתארים ואני מוצא אותם רבים בהכרח מצד היותם שלמיות מתחלפות, כי הידיעה יובן ממנה דבר זולת היכולת חולת הרצון בהכרח, ומה שיובן מכל אלו חזמיתן הוא דבר זולת המוחות, וזאת הבחינה כבר יחשב שהתארים כחייבים איה רבוי בעצמותך על כן אמר הקיצותי ועודי עמך כלומר (ק) כשאני מקיץ כאותה ההתבוננות שאני מתבונן ברבוי התארים אני רואה שכל אותן התארים אינן אלא בחינות שכליות מהוראות היות השלמיות ההם נמצאים בעצמותך, אבל על דרך האמת אינם דבר זולת עצמך והו לשון ועודי עמך כלומר שאינו דבר זולתך ואינו מחייבים רבוי בעצמותך, כי כמו שתואר האחדות אינו דבר נוסף על המוחות אבל הוא בחינה שכלית מהעדר הרבוי בו, כן ההכמה הידיעה אינו דבר זולת המוחות הן בחינות שכליות מהעדר השכלית בו, וכן יאמר בכל התארים בב"ת הנמצאים בו שהם בחינות שכליות מהיותו יתברך מסתלק מן החסרונות לא זולת זה, ואל זה רמזו חכמי

הקבלה

הקבלה

לעיל נפכ"ג מזה המאמר: (כ) עם הפלגת רבויים. אע"פ שהם רבים מאד: (ל) שהאדם חוקר ובלתי משיג. וזכו שיתגלה בסמוך נפסוק ולי מה יקרו רעיון: (מ) נגזר מרעיון. מלשון מחשבה: (נ) לאחר שנוצר. לאחר שנוול ונתלשש נצורה: (ס) גולם בלי צורה. חומר לבד: (ע) כמו כלל. כלומר כל האנשים: (פ) ואפילו קודם שיהיה שום אחד מהם נמצא. אפילו החומר לא היה

פכ"ה [ח] שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם וכו'. נראה ע"ז הדרך לפרש ג"כ מ"ש שפיה הנביא כ' ומה אבינו כי אברהם לא ידענו. לזה ע"ש פיה וכו' ומה אברהם כ' הוא אבות המלכות והוא ידע דבר המהות ידיעה פרטית הן לאחר שנמצא הן קודם שנמצא ואמנם אברהם אבינו אינו אב האמת כי לא ידע

פרק

ענפים

פכ"ה [ח] שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם וכו'. נראה ע"ז הדרך לפרש ג"כ מ"ש שפיה הנביא כ' ומה אבינו כי אברהם לא ידענו. לזה ע"ש פיה וכו' ומה אברהם כ' הוא אבות המלכות והוא ידע דבר המהות ידיעה פרטית הן לאחר שנמצא הן קודם שנמצא ואמנם אברהם אבינו אינו אב האמת כי לא ידע

הקבלה בקראם השם יתברך אין סוף לרמוז על היות השלמות הנמצאים בו יתברך בלתי בעל תכלית מן השלשה צדין שכתבנו :

פרק כו (ה) ברוך שם משותף יאמר על מקבל הטוב והשפע מוולחו כמו לא תאור את העם כי ברוך הוא (נמדנר כ"ה) ברוך ארה בעיר וברוך אתה בשדה (דנניס כ"ח) ורבים כן, ויאמר על נותן הטוב והשפע לוולחו כמו ברוך ה' צורי המלמד ידי לקרב (מלניס קמ"ד) ברוך ה' ה' הפלוא חסדו לי בעיר מצור (שס ל"ה), ברוך אתה ה' למדני חקיק (שס קי"ט) ברוך ה' אשר הציל אתכם (שמוס י"ח), וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב ושפע, וכשיאמר על המקבל יהיה (ז) ברוך פועל כי הוא שמצאנו ויברך ברוך אתכם (ויסופע כ"ד) (ג) שהוא מקור מן הקל (ז) נבנה ממנו כל הבנין (*) ויהיה ברוך פועל כלומר מושפע מרבוי הטובה, וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר כמו רחום וחנון שהם שמות תארים נקרא בהם הש"י להיות הפועל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת שפע ורבוי הטובה, כי כמו שלשון מארה הוא הסרון הטובה כפי הסכמת כל המפרשים כן ברכה תוספת טובה, ולזה יהיה ברוך תואר למשפיע רבוי הטובה. ונמצא לשון ברכה על רבוי (ס) ההצלחות המתהללות כי נמצא אותו (ו) על העושר בפנים מתחלפים ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה (בראשית ל"ט) ואמר שלמה (מלניס כ"ב) ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסף עצב עמה, לפי שגדרך העושר כי כשיבא במינים מתחלפים שזה יהיה סבת העצב והמורה הגדול כאמרו ברכה נבכים מרבה ראנה (אנוס פ' ז') אמר כי העושר בברכת השם אע"פ שיבא במינים רבים מתחלפים לא יוסף הש"י עם העושר ההוא העצב אשר מרבו שימשך אל העושר. ונמצא לשון ברכה ג"כ על הצלחת הבנים ברוך פרי בטנך (דנניס כ"ח) (ז) וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו מפרן ארם ויברך אותו (בראשית ל"ה). ונמצא אותו על הצלחת הבריות וברך את לחמך ואת מימין והסירותי מלחך מקרבך (שמוס כ"ג) כי בהיות ברכת ה' במונות לא יחלה האדם אפי' התלאים הטבעיים הנהוגים להיות כפי טבעו של אדם וזהו והסירותי מלחך מקרבך וכל שכן שלא יחלה התלאים הבלתי טבעיים והוא לא תהיה משכלה ועקרה בארץ ולא ימות האדם בלא עתו וזהו את מספר ימים אמלא ונמצא ל' ברכה ג"כ על הצלחה הכבוד אשר דור ודורה תואל וברך את בית עבדך להיות לעולם לפנך (נמוסל ז' ז'). ונמצא ג"כ על הצלחת ההכמה ברוך אתה ה' למדני חקיק (מלניס קי"ט) וכל רבוי שפע ותוספת טובה במינים מתחלפים מן ההצלחות א"א שיבא אליו אלא בפועל וחי ורוצה וחכם ויכול, לפי שהפועל בטבע כאור הנמשך מן הנר וכחום מן האש (ח) לא יוסף הפועל האחר אורו פעם ויחסרהו פעם אבל הוא חסיד על ענין אחד הפועל, מה שאין כן בפועל ברצון כי יוסף הפועל ויחסרהו כפי רצונו, וכל פועל ברצון הוא חי בהכרח כי לא יצויר רצון אלא מן

(*) הגה"ה ויהי ברוך כו'. ראה לומר נוכל לננות עליו כל הכנין וראוי לומר נלשון פועל על המקבל הכרכס כמו מן סקוד בחול'ס הקו"ף שהוא מקור מכנין סקל נאמר סקוד נמלאו'ס הקו"ף שהוא עי'ן הפעל על המקבל פעולת הקדוש כלומר שהוא נפקד, כן מן ברוך שהוא מקור נוכל לומר ברוך נמלאו'ס כתיב שהוא עי'ן הפעל על המקבל הכרכס. משמך אם היה ברוך רק שם ברכה לנר לא היינו יכולין לעשות ממנו חלקי סנין וכמו שלא נוכל לומר מן חן (ויסוף שס דנר) לשון פעולה אבות אבותי וכדומה או אבות אבותי וכדומה, כן לא היינו יכולין לומר ברוך על אדם שמקבל הכרכס. וכסס הארכמי קצת כדי שנין שבתם דתק יכלו הכרכס את עצמו להכדומה שם המקור נוכל לשמש בנקודת כל הפעולות. על א מה שאמר שהוא נאמר לפעמים על המקבל ולפעמים על הנותן ולא אמר שהוא מקור אלא ישמש על המקבל ועל הנותן, ודוק :

שרשים

פרק כו (א) ברוך. הפרק הזה שייך לכאן לפי שחומר ברוך הוא גם כן מורה על השורש שהוא יתצרך מחולק מן הספרות כמו שיתבאר בפ' זה : (ז) ברוך פועל. כלומר מצורר מאחר : (ג) שהוא מקור מן רחל. שמתל ברוך שבו הכתוב הוא מקור מנין הקל ועם המקור נוכל לשמש בנקודת כל הפעולות הן עבר הן עתיד כידוע לבעלי חכמת הדקדוק : (ד) כנכס ממנו כל הכנין. מאחר שהוא מקור נוכל ללמוד

ענפים

אוסמו ידיעה פרטית ואשילו הכן הפרטי אשר מולד ממנו לפי שהאב כשהוא מזרע צדד שחשטער ממנו האשם יודע שהאשה תלד בן או בת אבל לא ידע הכן שהוא בפרט וקל' , מלאה ג' :

שם

מן החי והוא יודע מה שמשפיע ויכול להשפיע, א"כ יהיה המשפיע ברכה ותוספת טובה בהכרח, חי והכם ורוצה ויכול, ולזה מה שנבחר לשון ברוך לשבח בו את השם ית' לפי שהוא שם נאמר על ההצלחות ויורה על היוהם מניעות מפועל חי והכם ורוצה ויכול כאלו תיבת ברוך שם כולל לכל מיני השלמות, ולזה יורה על השורש הרביעי שהוא היותו ית' מסולק מן החסרונות אחר שהיה לשון ברכה הפך מארה שהוא חסרון הטובה כמו שאמרנו. ונמצא לשון ברכה על השבח וההלל בכלל, אמר הכתוב אברכה את ה' בכל עת (פס' ל"ד) שהוא כמו אהללה וזו שמים תמיד תהללו בפי, וע"כ חקנו אנשי כנסת הגדולה זה הלשון של ברוך לשבח בו השם על כל מיני הטובות שיקבל האדם מהש"י הן בגוף מאיזה מין שיהיה הן בנפש, הן בגוף כמו ברכת הנהנין, ובנפש כמו ברכת התורה וברכת המצות ויורה הברכות כמו ברכות השבח להודות עשה' מקור הברכות ושכל הטובות וההצלחות נאיות מין שיהיו מושפעות מכנו, ולזה אמרו ארבעה צרכין להודות וכו' וזכרנו דף ל"ד ע"ג) וכדי שלא יהשב שהאל יתברך הוא פועל הטובות ושיש רשות אחרת פועל הרעות אמרו כשם שמברכין על הטובה כך ממברכין על הרעה (פס' דף כ' ע"א) להודות שהכל בא מאתו ית', ולהיות שם זה של ברוך כולל השבח על כל מיני הטובות וההצלחות הנכללות בלשון ברכה כמו שאמרנו נמצא דוד אמר במומור תהלה לדוד ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (תהלים קמ"ה) כלומר כל מקבל מיני הטובות מאיזה מין שיהיה כי שם ברוך יורה ע"ה השבח על כלם ר"ל על כל מיני השלמות, ולזה התחיל בתחלתו א' ומכך אל ה' הכלך ואמר שהרוממות יהיה ואברכה שם לעולם ועד כלומר שיהללו, ולזה כשהוא לומר בכל יום אברך אמר ואהללה שם לעולם ועד במקום ואברכה שםד שאמר בתחלה, ועל הכל אמר גדול ה' ומהולל מאד כלומר מצד עצמו כי השבח א"ה שיהיה אלא מצד המעשים, והזו שאמר מיד דוד לדוד ישבח מעשך, ובאור זה כי השבח וההלל ע"אפשר לנו לשבח או א"ה שיהיה בבחינת עצמו כי זה נמנע מן צדדים אם מצד שחי האדם הם בעלי תכלית ובזמן בעל תכלית א"ה לשבח שבה הראוי שיתמיד זמן בלתי בעל תכלית, ואם מצד ששבחיו הם בב"ה מצד רבויים כמו שבארנו בפרק שלפני זה, ואם מצד שכל שבה מהם הוא בב"ה בחשיבות ולזה התחיל ואמר ארומם אליו המלך ואברכה שם לעולם ועד, ואין רצונו לומר שיהיה האדם יכול לשבח השם לעולם ועד שיהיו זמן בב"ה כי זה דבר (פ) נמנע בהם האדם (י) אבל ירצה לומר שאפי' יהיו היו האדם בב"ה והיותו מרומם שם לעולם ועד ושיהיה זה ההלל בכל יום בעצן, שלא יהיה שם מניעות מצד הזמן והתמדת השבח, ולזה כפל בכל יום אברך ואהללה שם לעולם ועד אמר שעם כל זה לא היה יכול להלל אותו כי מהשני צדדין האחרים ימנע זה, כי מצד רבוי השלמות אשר בן גדול ה' ומהולל מאד יותר משיכול איש לספר שבחיו ומהלליו ולהללו בהן וגם מצד שכל שלמות אשר בו הוא בב"ה בחשיבות א"ה זה בו לגדולתו שהוא השבח האחר אין חקר ר"ל שהוא בב"ה בחשיבות ולזה א' שיוכל השבח ההוא ברבור ב"ה וע"כ יהיה השבח או ההלל אליך מצד עצמך נמנע מאנו שלשה צדדים שזכרנו, אבל דרך ההלל הראוי הוא מצד הפעולות והמעשים הנמשכים מכך כי הם יורו על היותך חכם ורוצה ויכול וזהו שאמר דוד לדוד ישבח מעשך וגו', כי ספור המעשים ושלכותם יורו על היותם נמשכים מפועל חכם, ואמר ועוזו נוראותיך יאמרו וגו' לרמוז על היכולת, וזכר רב טובך יביעו להודות על הרצון כמו שכתבנו למעלה כי רבוי הטובות יורה על הרצון, וע"ז הדרך היא טובבת כל התהלה הראוי אשר באותו המזמור, ולפי שאין כל אדם יודע להבחין מעלת השם ושלכותו אלא החכמים והחסידים כי הם מכירין מעט מועד סמלתו אמר יודוך ה' כל מעשך כלומר כל מעשך יתנו דרך כלל אבל חסידך והמה החכמים המאמינים כי החכמה מביאה לידי חסידות והם המכירים קצת מגדולתך לא ידו דרך כלל בלבד אבל יברכוך בלשון ברכה שהוא השבח היותר ראוי, להיות לשון ברכה מורה כמו שבארנו על היותו כולל כל מיני השלמות ומשפיע אותם והיותו מסולק מן החסרונות :

פרק כז (ה) אמת שם יאמר על הדבר כשיזכרים הנאמר בפה (ג) עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא (ג) חוץ לנפש (ד) וכשתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא

חוץ

שרשים

ונבאליס אחר כך מה שהוא ביאור למציאות השם וכל השייך לביאורו: (ג) עם מה שהוא בנפש. עם מחשבת הלל: (ג) חוץ לנפש. שיסכימו דבריו לאותו ענין שהוא מדבר ממנו: (ד) וכשתחלף הנאמר בפה. שלא יסכימו דבריו לזה הענין. הכל

לקיות לפי טעמו: (ע) נמנע נחק האדם כי הוא בעל תכלית: (י) אהל ירצה לומר וכו'. הכל נמשך עד למטה עד אחר ששם כל זה וכו': פרק כז (ה) אמת. אחר אשר ביאר עקר מציאות השם יתברך עקד כשרשים הנחלים זו כה עתה עוד לנאר כפרק זה

חוץ לנפש אע"פ שיסכים עם מה שהוא בלב יקרא שקר, כמו ראובן שראה את לוי שהרג את הנפש והשב כי לוי זה היה שמעון ובעבור זה העיד ששמעון הרג את הנפש הנה זה שקר אע"פ שאין הפה מכוב לסה שבלב כי פיו ולבו שוים, ואם העיד כי לוי הרג את הנפש (כ) עם היותו חושב ששמעון היה ההורג אע"פ שאינו משקר שהרי הענין כן היה הנה הוא מכוב (ו) כי אין פיו ולבו שוים והפה מכוב למחשבת הלב. והכלל כי כזב יקרא מצד האומר בלבד כשלא יסכימו הפה והלב יחד, ושקר יקרא מצד הענין בעצמו בשלא יסכימו הנאמר בפה ומה שהוא חוץ לנפש יחד ואם יתחלק הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש יקרא שקר וכזב וכשיסכים מכל הצדדין יקרא אמת, ולזה הוא מבואר כי שם נמצא א"א שיצדק על שום נמצא מן הנמצאים באמתות אלא על השם, כי מה שזולתו מן הנמצאים א"א שיצדק עליו שם נמצא באמת בכל הומונים אלא בהיותו נמצא בלבד לא אחר כן ולא קודם לכן אבל הוא ית' מאשר הוא קיים תמיד על אופן אחד יהיה מציאותו מציאות אמת ויסיכים תמיד המובן משם הנמצא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ועם הנאמר בפה ולזה יפול עליו שם הנמצא באמת יותר מעל כל מה שזולתו מן הנמצאים, (ז) וכן יפול שם נמצא באמת על שם שאין מציאותו תלוי בזולתו אלא בעצמותו לפי שאין בו אפשרות כלל אחר היות מציאותו הלוי בעצמותו, כי אם נאמר בשמים שהם מתנועעים תמיד הנה זה יהיה אמת בשימצא המניע אותם שיגיעם אבל אם יעדר מניעם לא יהיה זה אמת, כן בשכלים הנבדלים אם יאמר בם שהם נמצאים יהיה זה אמת בהמצא ממצאם והמעמיד ומקיים מציאותם אבל בבחינת עצמם אין מציאותם מציאות מוחלט אחר שהם נתלים בזולתם ואין המציאות מחוייב להם אלא בבחינת עלתם, ולזה אין בכל הנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת אלא השי"ת שהוא הנמצא שמציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו כלל ולזה יהיה מציאותו מציאות אמת, ובעבור זה הוא שאר"ל הוהמו של הקב"ה אמת (שם פ"ה דף ע"א וסנהדרין ס"ד ע"א) לפי שאין בנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת בכל הומונים ובכל הבחינות רוצה לומר בבחינת עצמו (ח) או זולתו אלא הוא ית'. וזהו שנתרם למשה בסנה כששאל ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם (שמות ג') כי משה חשב שאולי הנראה אליו היה אחר מהשכלים הנבדלים שמציאותם נתלה בזולתם ולזה היה חושש שבי לא ישיג מבוקשו אחר שכל מציאותו וכו' של זה הוולת תלוי בזולתו ואם הוולת ההוא יתפוג לבטל רצונו יתבטל בלי ספק ולא יצא אל הפעל דבר ממה שהוא חפץ, ולזה השיבו השי"ת כי שמו הוא אהיה אשר אהיה כלומר הנמצא אשר מציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו ולזה יהיה מובטח שיעשה חפצו ורצונו בכל אשר יחפץ, וזהו לשון אשר אהיה שהוא לשון המדבר בעד עצמו כלומר אני הוא (ט) כצד שאני הוא לא מצד שזולתי הוה כי אין מציאותו וכתי תלוי בזולתי כלל ככו שהוא הענין בשאר הנמצאים כי מה שזולתי מן הנמצאים לא יפול עליו זה השם שיוכל לומר על עצמו אהיה אשר אהיה אבל מה שיפול עליו הוא לשון אהיה אשר יהיה כי מלת יהיה אינו מורה על המדבר בעדו אבל על נמצא אחר נסתר שהוא עלתו, וירצה לומר אהיה אשר יהיה אני הוא מצד שזולתי הוה והוא הסבה הראשונה שמציאות כל הנמצאים תלוי במציאותו, והוא יתברך מציאותו תלוי בעצמו ולא בסבה אחרת ולזה יצדק עליו בלבד בזולתו מן הנמצאים שם אהיה אשר אהיה כלומר אני הוה ונמצא מצד שאני הוה ולא כצד שזולתי נמצא, ולזה מציאותו מציאות אמת אחר שאינו צריך אל הזולת, ויפול עליו שם האמת יותר מעל זולתו מן הנמצאים עד שאפשר שנאמר שאין בכל התארים תואר שיצדק עליו מכל הצדדים אלא שם האמת כי לא יוסיף דבר על העצמות אבל הוא באור שם חיוב המציאות, כי כמו שאמרנו שהאדם חי מדבר החיות והדבור הוא באור שם האדם ואינו דבר זולת האדם כן שם האמת הוא באור שם חיוב המציאות לא זולת, כי אין דבור מחוייב המציאות דבר זולת נמצא שמציאותו אמת גמור שאין בו אפשרות ולא תלות בזולתו, ולזה היה זה התואר מותר בחקו יתברך יותר מכל התארים ומכל השמות. וזהו שנמצא הנביא מתאר הש"ת כתואר האמת בענין מיוחד מכל מה שזולתו מן השמות והתארים אמר ה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם (ישיה כ') באור בזה ההבדל שיש בין (י) כשיתואר באמת ובין כשיתואר בשהוא חי או מלך או שאר התארים

וזה

שרשים

הכל כמו שמבאר והולך: (ס) עם היותו חושב ששמעון היה ההורג. ואף על פי שהיה מוכר לפי טעותו ששמעון הוא הרוצח ואף על פי כן הוא מעיד עליו הרג את הכנס כי כונתו היה להכיד עדות שקר והאמת הוא שלוי היה הרוצח ואם כן אינו משקר בעדותו: (ו) כי אין פיו ולבו שוים.

לפי שמחשבתו היה ששמעון הוא הרוצח: (ז) וכן יפול שם הנמצא וכו'. פי' עוד טעם אחר על שם נמצא באמת יאמר יותר על כש"י מעל זולתו: (ח) או זולתו. הכניסת הכאים מצד הפעולות: (ט) מצד שאני הוה. מצד שאני מחוייב בעצמו: (י) כשיתואר באמת. כתואר האמת:

זה כי כבר נתבאר בכאמר הרביעי כמה שאחר הטבע כי מה שיאמר בו הוא (כ) כבר ידומה בו זולתיות בצד מה כמו הוא אהשוורש הכולך מרדו ועד כוש (מגיל ט') הוא דהן יאמרו קראי העדה אשר הצו (צמדנ כ') הוא אהרן ומשה וגו' הם המדברים אל פרעה מלך מצרים וגו' (מסו ו') כי בכל אלו (ל) כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאר אהרן כן וכן הוא ה' אלהינו בכל הארץ משפטיו (מגיל ט') לפי שכבר יהיה אפשר שידומה (ט) כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת כשאר השמים של מעלה המיוחדים לכל אומה ואומה לכך באר שאינו כן אבל הוא יתברך שהוא אלהינו בכל הארץ משפטיו כלומר יש לו ממשלה כוללת כל הארץ, וכן בכל מקום שיאמר הוא יבא לבאר שאין בו זולתיות כמו שהיה אפשר שידומה, אבל לפי שבלשון אמת (ג) א"א שידומה בו זולתיות כלל דקדק הנביא בלשונו כי כשהאר הש"י בשווא אמת לא אמר לשון ה' אלא וה' אלהים אמת אבל כשהאר אותו בחיות או במלכות אמר הוא האלהים חיים וכלך עולם להורות כי אף (פ) מצד הבנת החיות והמלכות ידומה זולתיות מה בינו וביניהם אע"פ שאינו כן על דרך האמת כמו שבארנו אבל כ"מ בשם האמת אין בו זולתיות כלל ולזה לא אמר בו ה' דאלהים הוא אמת, ובעבור הזולתיות הכובן משאר התארים הוא שאמרנו שראוי שיוכנו כל התארים שוללים כדי שלא יחייבו שום רבוי בעצמותו כלל. ולפי שהבנת (ט) התואר הזה הוא ענין יותר עמוק מהבנת שאר התארים אמר דניאל בהפלתו ולא חליט את פני ה' אלהינו לשוב מענינו להשכיל באמתך (דניאל ט') כי ההשתכלות באמתו איננו דבר זולת הבנת חיוב מציאותו. ולזה שם האמת מורה הוראה גמורה על המחוייב המציאות כוללתו משאר התארים דיה בכניתי הנימוכים הקדמונים כי שאמר שהאמת הוא האלוה. וראוי שיהיה שם האמת מיוחד בו יתברך כזולתו מן הנמצאים (פ) להיותו כולל תחלת האלוהית וסופם והמ"ם שהוא באמצעיתם להורות שהוא יתברך ראשון ואחרון ואמצעי שהוא כובל המיד הכל בכהו. ומה שלא מנינו האמת שורש מן השרשים המסתעפים מעקר מציאות השם כמו שמנינו האחדות, למה שהתבאר שהאמת איננו דבר זולתי באור שם מחוייב המציאות ויהיה לפי זה כפל ומותר כי אמרנו שהשם אמת איננו דבר זולת אמרנו שמציאות השם מציאות אמתו, וזה באור שם מחוייב המציאות לא זולת זה כלל :

פרק כה שם הנכתב ביו"ד ה"א וא"ו ה"א הוא הנקרא [ה] שם הכפיש ור"ל השם הנבדל, וזה הלשון מורגל בדברי רז"ל הרבה לומר עד הדבר הנבדל מדבר אחר פורש, אמרו בשם הפורש מן ההן, הפורש מן הערלה, והאנשים שהם נבדלים מכולם במעלה והסידות ואמרו עליהם שהם פרושים, וכן בארו רז"ל בספרי. ובגמרא כותה (דף ל"א ט"ה) אמרו מה הברכו בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי תלמוד לומר ושמו את שמי על בני ישראל (צמדנ ו') שמי המיוחד לי. הנה בארו כי פירוש שם המפורש

שרשים

(כ) כבר ידומה בו זולתיות בצד מה. פי' כי לכך יאמר בו הוא כפי שלא תחשוב שאיש אחר עשה דרך משל פעולה זו לכך נא' הוא לאפוקי אחר, ופ"ד שד"ל צננדה אני הוא ולא אחר וכמו שיתבאר בסמוך : (ל) כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שביאר אחר כך. נ"ל שז"ל זולת אותם שביאר קודם לכן, ויזהר לומר דאי לא אחר הוא אהשוורש היה אפשר לומר שזה המולך מרדו ועד כוש אין זה שכוזר הכתוב בתחלה ויהי כימי אהשוורש, וכן אי לא אחר הוא אהרן ומשה וגו' היה אפשר לומר שההרן ומשה המדברים עם פרעה לא היו אותן משה ואהרן שכוזר הכתוב לפני זה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו' רק אחרים היו לכן דקדק הכתוב במלת הוא להורות שהם אלו שכוזר בתחלה : (מ) כי אלהי ישראל יש לו

ממשלה מיוחדת וכו', שאין לו ממשלה חלילה פי' אם על אומה ישראלית לבד כשאר המלכיות הממונים על האומות לכל אחד ואחד אומה דפני עצמו אבל אין לו ממשלה על כלל העולם רק שש עוד אל אחר חלילה שהוא מושל בכל לכן אמר הכתוב הוא ה' אלהינו כמו שמבאר והולך : (ג) א"א שידומה בו זולתיות כלל. כמו שבארנו לעיל מזה בסמוך שהוא אינו כי אם באור שם חיוב המציאות ולא זולת : (פ) מצד הבנת החיות והמלכות ידומה זולתיות מה וכו'. לפי שאין זה באור שם חיוב המציאות אלא שהוא נראה תואר בפני עצמו : (ט) המואר הים. תואר האמת : (פ) להיותו כולל תחלת האלוהית וכו'. בסדר האלוהיות אלפ"א בית"א האל"ף בת"ל והת"ו כסוף והמ"ם בלחמ"ה הוא אלוהית אמת :

פרק

ענפים

פרק כח [א] שם המפורש. מלחמי צנליון וז"ל שנקרא מפורש להיותו נרדק פירוש. ופי' שהוא מפורש אלל יחיד כגולה, ולהיותו נרדק יוסל אל פירוש משאר השמות ייחדו לו זה השם וסר"ה סכניא המחבר מנחם סופה היא יוסל רח"ה למה בלחמ"ה ממה שהיה רח"ה לבדמי המחבר עכ"ל :

דנה

המפורש הוא שהוא נבדל ומיוחד לו יתברך כוולתו מן השמות, וזה כי שאר השמות הם שמות נאמרים עליו ית' ועל זולתו, לפי שהם שמות הונחו לו ית' אם כצד הפעולות ואם מצד בהינה אחרת וזלת חיוב מציאות ית' כמו אלהים המורה על היכולת, ועל כן יאמר עליו ועל זולתו. כי אלהים יאמר על המלאכים והדיונים, וכן אדני המורה על האדנות יאמר עליו ועל זולתו, וכן בשאר השמות יש שהם ע"ז הדרך ר"ל שכבר אפשר שיאמרו עליו ועל זולתו (א) אם בשהוף גמור אם בקדימה ואחר. ואולם שם בן ארבע אותיות א"א שיעדק על זולתו כלל בשום צד לפי שהוא שם יאמר עליו יתברך מצד חיוב מציאותו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מן החלק הראשון מספר המורה, וזה דבר לא ישתתף בו זולתו מן הנמצאים כלל, ולזה נקרא שם המפורש. (ג) ועם כל זה כבר נמצא שישאל זה השם לזולתו מן הנמצאים על צד ההשאלה שהרי הכתוב אומר (שמות י"ג) וה' הולך לפניכם יוכם בעמוד ענן לנהוהם הדרך וגו' וכתוב אחר בן ויסע מלאך האלהים ההולך לפני כהנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמם הענן כפניהם ויעמד מאחריהם (שם י"ד), וזה לפי שהשמות יושאלו על המושאלים אליהם משני צדדים (ג) אם כצד שידמו אליהם בדבר מה ואע"פ שלא ידמו מכל אופן אלא דמיון ררוק, ואם מצד שיוור עליהם כהוראה רחוקה (ד) כהוראת הכלי את בעל הכלי כי יאמר הכתוב על המשיה ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם (יחזקאל ל"א) בעבור שידמה מיד המשיה במלכותו או בגשיותו אל דוד ויאמר ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל ל"א) בעבור היות המשיה בודע דוד כורה על היות מלכות דוד קיימת כמו שפירש במקום אחר ודוד עבדי נשיא להם לעולם (שם) שזה בלי ספק נאמר על דוד עצמו כי בעבור היות ממשיכת זרעו קיימת הנה הוא נשיא לעולם. וכמו כן קרא הכתוב הארון בשם השם עם היותו כלי געשה במלאכה להיותו מורה על השם הנותן התורה שהיה בארון, אמר הכתוב וידעו בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' וגו' ובנתינת יאמר שובת ה' רבבות אלפי ישראל (מזמור י') וכן יהושע אומר על הארון [ג] הנה ארון הברית ארון כל הארץ עובר לפניכם בירדן (יהושע ג'), ואין הארון ארון כל הארץ אבל יקראוהו כן להיותו נמצא מצד ארון כל הארץ, ויקראוהו בשם ארון כל הארץ כי כן דרך הלשון לקרואו הדבר בשם בעל הדבר (ו) או כי שנמשך הדבר ממנו (ז) או ליות פעולת בעל הדבר אל הדבר שעל ידו יעשה או יגיע הפעל ההוא, כמו שבבשן בני אדם היותם פעולת הפועל אל הכלי שעל ידו יגיע הפעל ההוא, כי אמרנו שהעין רואה והאוזן שומעת והראות והשמע (ה) אינם אלא לבוש והעין והאוזן כלים יגיע הפעל ההוא באמצעותם. (ט) ועל שני אלו הדברים כאחד קרא משה שם המזבח (י) ה' נסי (שמות י"ז) להיות המזבח כלי אל שיעשו על ידו נסים ולהיותו מורה גם כן על השית' העושה הנסים, ויקרא הכתוב שם המשיה (כ) ה' צדקנו (ירמיה כ"ג) להיותו אמצעי אל שנשיג הצדק מה' על ידו ועל כן יקראוהו בשם ה', וכן יקרא ירושלים ה'.

ש"ש

פרק כח (א) אם נשתוף גמור אם נקדימה ואחר. המשל בזה שם עין נאמר על עין הרואה וגם על עין המיש, ושם סוס, על סוס לרכיבה וגם על מין עוף כמו כסוס עמור כן אכפף. וקדימה ואחר הוא כמו שמות המושאלים, המשל בזה שם הרגל יכול נעלם וראשונה על הכסף ושאר ב"ח ואחר כך הושאל זה הכסף גם כן על רגל ספסל וכסא. ויפ"ח מה המאמר: (ג) ועם כל זה. ואע"פ: (ג) אם מצד שידמו אליהם בדבר מה, שהמלאך הוא ג"כ רוחני: (ד) כהוראת הכלי את בעל הכלי. המשל בזה כשתראה הגרון ציד ראובן הוא הוראה שראובן הוא המוצא ועל דרך היחפאף הגרון על המוצא בו וכמו שמבאר וסוף: (ה) בעבור

שידמה מלך המשיח וכו'. ולכן זכרו נשם דוד ואע"פ שכבר מת דוד: (ו) או מי שנמשך הדבר ממנו. או נשם מי שנמשך וכו'. וע"ז שמבאר לעיל מיה נכמחך נפסוק ועבדי דוד מלך עליהם: (ז) או ליות פעולת בעל הדבר וכו'. כפעולה שאלם עושה היות מייחסים לפעמים הפעולה ההוא אל הכלי שעל ידו עשה האדם הפעולה ההוא וכמו שמבאר והולך במשל העין רואה ואוזן שומעת: (ח) אינה חלל כו'. שהרי כשמת העינים אינם יכולי לראות והאזנים אינם יכולים לשמוע: (ט) ועל שני אלו הדברים. ה' הוא המשל מהעין והאוזן. וב' הוא מה שזכרנו לעיל שהוא כהוראת הכלי את בעל הכלי: (י) ה' נסי. שגא' ויכן משה מוצא ויקרא שמו ה' נסי: (כ) ה' צדקנו. שנאמר צימיו תושע יהודה וגו'.

ע"פ

[ג] הנה ארון הכנים ארון כל הארץ וגו'. ל"ל שאין מלאך רחיה כי מש"ס ארון כל הארץ עמיו מלאך כל הארץ והוא השם יתברך ואין כונה הכתוב לקרות הארון נשם ארון כל הארץ. וכן קומה ה' שזכה פ' אם מעיין נכתוב זה לוי האלה שאין עמיו על הארון כי אם על הש"י ולכן נאמר המהמר אינם מתייבש וק"ל, ז"ל:

(ל) ה' שמה (יחזקאל מ"ה) לפי שהוא מקום שנראה ונגלה שם כבוד ה' בהמידות יותר מכל המקומות, ורבותינו ז"ל שאמרו (ב"ב דף ע"ה ע"ב) אל תקרי ה' שמה אלא ה' שמה יששם ירושלים הוא ה' מזה המעם ג"כ, וכן נמצא אברהם קרא שם המקום (מ) ה' יראה (נחלתי כ"ב) על שנראה בו פעל מורה על השם שרואה ומשגיח, וע"ז הדרך הוא שיקרא הכתוב לשכינתו או לכבוד הנראה או המושג במראה הנבואה ה', וירא ה' כי כר לראות וגו' ויאמר ה' ראה ראיתי את עמי אשר במצרים (שמות ג'), ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ויקראו ג"כ אלהי ישראל וידאו את אלהי ישראל (שמות כ"ד), ויקראוהו אלהים ויהיו את האלהים (שם), כי יקרא הכתוב את השכינה או הכבוד הנראה ה' ואלהים ואלהי ישראל, ואף על פי שהוא ית' לא ישיגוהו שום נכרא וזולתו, כמו שכתוב כי לא יראני האדם והי' (שם ל"ג). וכן יקרא הכתוב ה' למלאך, אמר על המלאך הנראה על גרעון ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה וגו' ויאמר אליו ה' כי אהיה עמך וגו' (שופטים ו') ובכל הכפור ההוא יקרא הכתוב המלאך בשם ה'. וכן ימצא הכתוב (ו) יפיל שם הכבוד על נמצאים מתחלפים יאמר (ס) על פני השם הבלתי מושג כמו שמצינו כי כששאל משה מהש"ת ואמר לו הראני נא את כבודך (שמות ל"ג) השיב הש"ת לא תוכל לראות את פני (שם) הרי ששם הכבוד יאמר על פני השם, ונמצא שיפיל אותו הכתוב על הדבר המושג לחוש אמר וירא כבוד ה' אל כל העם (ויקרא ט"ו) ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש הדר (שמות כ"ד) ובקר וראיתם את כבוד ה' (שם ט"ז). זה להיות הדבר המושג לחוש מורה על דבר הנכתר הבלתי מושג הנקרא פני ה' וכבוד ה'. ובכאן התירו הנביאים לעצמם לכנות הדבר הנראה אלהים בשם הדבר הנכתר הבלתי נראה שהוא השם, עד שידברו עם המלאך או הכבוד הנראה אלהים כאלו הם מדברים עם השם ית', כי אליהו היה מדבר עם המלאך הנראה אליו או המדבר אליו (ע) לנוכח כאלו הוא השם אמר כי עובי ברייתך בני ישראל את מזבחותיך הרבו ואת נביאיך הרגו בהרב (מלכים א' י"ט) ובאתהו והשוכה ע"ז צא ועכרת בדר לפני ה' וגו' לא בורה ה' וגו' ולא ברעש ה' וגו' ואז שמע את הקול מתוך הדממה דקה מדבר אליו ואומר מה לך פה אליהו ונצטוה או כפי השם את אשר יעשה, ואין ספק כי לא היה אליהו משחשב לחשוב שהמדבר עמו בהחלה היה השם שהרי אמר לו צא ועכרת בדר לפני ה' (פ) ואעפ"כ היה מדבר עמו כאלו מדבר עם השם עצמו (ג) ואמר כי עובי ברייתך בני ישראל. ומה שתכדו על משה אמרו עלה אל ה' (שמות כ"ד) עלה אליו כיבועי ליה (כנחמין ל"ח ע"ב) ולא תכחו על אליהו ועכרת בדר לפני ה' לפני כיבועי ליה, כי באליהו לא היה זר אצלם שיהיה המדבר עמו אמצעי אבל במשה אחר כהן תורה שהשיג למעלת פנים בפנים הכהן על זה איך יאמר עלה אל ה' שיראה שהיה מדבר עמו אמצעי זולת השם, והשיבו כי האמצעי ההוא היה כמטרון ששמו כשם רבו והוא שר הפנים אבל לא היה אמצעי אחר כמו לשאר הנביאים שהיו נדברים על ידי מלאכים ואמצעיים אחרים, ועם כל זה התירו הנביאים עצמם לדבר עמהם כאלו ידברו עם השם להיותם אמצעיים להגיע על ידם הנבואה מהשם אליהם, ואל זה רמזו רבותינו ז"ל באכרם [ג] גדול כהן של נביאים שמדכן הצורה ליוצרה (נחלתי כ"ב ע"ב) כלומר גדול כהן שמתירין לעצמן לעשות דבר גדול כזה ועשו כן להיות המלאך הוא אמצעי להגיע הנבואה אל הנביאים או כלי להעשות על ידו אות או מופת המורה על הגבר רצון השם וחפצו בנמצאים, ודרך בני אדם לומר על הצווי היוצא מפי שליח המלך או פקידו או שר צבאו כי המלך צוה כן וידברו עמו דרך כבוד כאלו ידברו עם המלך, וע"כ

שורשים

זה שמו אשר יקראו ה' דקדקו: (ל) ה' שמה. שאלמר וסם העיר מיוס ה' שמה: (מ) ה' יראה. שאלמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו': (נ) יפול שם הכבוד. ששם הכבוד נאמר גם כן על נמצאים מתחלפים: (ס) על פני השם. כלומר על הש"ת עצמו: (ע) לנוכח. אליהו היה מדבר בלשון נוכח: (פ) ואעפ"כ היה מדבר עמו.

ענפים

[ג] גדול כהן של נביאים שמדמים הצורה ליוצרה. הנה עם היות מדברי המחבר ציבור דברי רז"ל חלו הם נכונים וישרים מכל מקום ל"ל עוד פירוש אחר נזה, והוא כי הנביאים נעתה התדבקו לנשיכה לשמוע דברי אלהים חיים הם מפסיקים את האמנם מהצורה שלהם ואז בהתפשטותם זאת הם מדמים הצורה ליוצרה וק"ל. ועיין מזה בעקודה שער ע"ג וע"ז:

(ק) וע"כ קרא אותו הכתוב בשם השם ויתאודו הנביאים כאלו הוא השם :
ודע כי המלאכים להיותם נבדלים מחומר וא"א שייגום המקרים הנמשכים לבעלי החומר
בקנאה ושנאה ותחרות כי הם נקיים מכל רע ואין בהם לא גאווה ולא בחירה אל הרע
ואל הטוב כלל, אבל בחירתם תמיד אל הטוב והישר בעיני האלהים, על כן חותר להם כשהם
משתלחים לבני אדם לדבר בלשון שולחם כמו שמצינו זה מפורש במקומות רבים שגרנאה הוא
מלאך ומדבר בשם שולחו אמר המלאך להגד הרבה ארבה את ורעך (נחשית מ"ו) ולאברהם
אמר שוב אשוב אליך כעת חיה (שם י"ח) בשליחותו של מקום כמו שפירשו רז"ל כי לא מצינו
שישוב המלאך אליו, וכן יעקב אמר ויאמר אלי מלאך האלהים בהלום יעקב ואמר הנני (שם
ל"ח) ובסוף החלום נאמר לו אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר
וגו' ולא נדר יעקב נדר למלאך אלא לשם, וכן אמר המלאך לאברהם עתה ידעתי כי ירא
אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני (שם כ"ב) ולא היה עוקר אברהם את יצחק
בנו אלא להשם ברוך הוא, וכן גרען אמר לו המלאך כי אהיה עמך (נפסית ז') [ד] וכן למשה
בתהלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה' אליו (שמות ג'), ובתהלת הדבור נאמר לו
אנכי אלהי אביך וגו' ראה ראיתי את עמי אשר במצרים וגו', מה לאות כי המלאך ידבר
בשם שולחו, ודע זה. והטעם בכל זה כי המלאך לא יסרה פי השם להחליף שליחותו ולא יטול
שררה לעצמו, לפי שלא נקרא המלאך מלאך להיותו שכל נבדל אבל להיותו בא (כ) במלאכות
השם ואם היה מחליף שליחותו לא היה אף מלאך (ש) וכן אינו רשאי לעשות בשעת השליחות
שום דבר או פעל שלא צווה בו מהשם, ולזה אין המלאך המשתלח בשליחות השם רוצה לגלות
שמו אשר לו מצד עצמו וכתו המיוחד לו מוולת השליחות שנשלח בו, אמר המלאך ליעקב
כשאמר לו הגידה נא שמך (נחשית ל"ב) אמר לו למה זה תשאל לשמי וכן אמר המלאך אל מנחם
למה זה תשאל לשמי והוא פלאי (שפסית י"ג) ואמר לו גם כן אם תעצרני לא אוכל כל חמך ואם
(תעלה) [תעשה] עולה לה' תעלה (שם ר"ל [ג]) אם תעלה עולה לי לא אקבל אותה ולא יועיל לך דבר
שאין אני נראה לך מצד עצמי והכח אשר לי מעצמי ולזה לא יועיל לך ידיעת שמי והכח המיוחד
לי מעצמי כי זה יביא אותך למעות ולהשוב (ח) שיש לי שום כח בשליחות הזה מעצמי ואינו
כן וע"כ אם תעלה עולה לה' תעלה שהכח בא מצדו והשליחות בא ממנו, ובעבור זה המסתחות
למלאך

שרשים

קול משמע הקול הראשון : (ק) ועל כן קרא אותו .
למלאך : (ר) במלאכות השם . בשליחות השם :
(ש) וכן אינו רשאי לעשות בשעת השליחות וכו' .
עוד טעם אחר על שנקרא מלאך כי אין רשות

ענפים

[ד] וכן למשה בתהלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה' אליו וגו' . כן הקשה הא"י וז"ל תמיהה
נדולה בעיני כהן מדייק הרכ שהוא מלאך ובפ' שלמי זה פי' הרכ על אהיה אשר אהיה ודקדק
ממנו שהיה הש"י עצמו, ופמ"ל י"ל כי דעת הרכ שהשיבו המלאך בזה הלשון כדי שישוב שהוא הש"י עצמו
למען יאמין לדבריו עכ"ל . ולי נראה שאין בתמיהתו תמיהה ואינה כדאי להכתב כי מה שהשיב לו המלאך
אהיה אשר אהיה בשם שולחו השיב לו כך כמו שכתב יאחזקאל כהן כי כן היה לו ה' יתברך ולא היה אל
יחזקאל, ואפשר שמה שדיין לא השיב בתהלת נבואתו כל זה ולא ידע אם הוא דבר הש"י עצמו או המלאך
אמר כך מעצמו וזאת רשות הש"י לכן היה מאופק בדבר ושאל ואמר מה שמו מה אומר אלהים וגו' וק"ל :
[ה] אלא בזה ענין עיון . כן הביא המהבר ראה שהמלאך מדרב בשם שולחו המלאך ויאמר ה' ראה ראיתי
את עמי אשר במצרים וכו' ח"כ השמע מה הכתוב שהמלאך נקרא בשם ה' כ"ח ויאמר ה'
ראה וגו' ולעיל מיה נפ' זה הוכיח המהבר מזה הכתוב שהשכינה או הכבוד הנראה נקרא בשם ה' ומה
שהמלאך נקרא בשם ה' זה למד גם כן המהבר מהכתוב שנה' גבי גרעון ויפן אליו ה' וגו' ש"מ משה"כ
ויאמר ה' ראה ראיתי וגו' אינו קאי על המלאך ויהיו דברי המהבר כותרים אהדדי וז"ע .
[ו] אם תעלה עולה לי וכו' ונעטור זה וכו' . כבר פירשנו הפסוק בשרשים לפי שהמלאך הוא מופנע
בפעולתו ואין לו בחירה וכו' . רבים הקשו ח"כ אחר שהמלאך הוא מופנע בפעולתו היחלף אם
מתפללים ב' ימי תשובה באשמות הנזקק הפזמון דמלאכי רחמים וכו' וכיוצא בזה הרכה פסלות שאם
מתפללים כנגד המלאכים . אמנם אין בקשייהם כלום כי מה שאנו מתפללים להם אינו מזה הכח שיש להם
מזה עצמם כי אם מזה הש"י וזהו היתר גמור כמו שכתב המהבר כהן, וכן משמע מלשון הפזמון דמלאכי
רחמים וכו' חלו נא פני אל וכו' מלשון שאמר חלו נא משמע שאין להם רשות לעשות דבר מעצמם כי אם מה
פיהו וישחלו על ידי בקשתם ומרחם מהש"י ולכן גם כן דקדק צלל הפזמון בלשון וקרא אותם משרתי
עליון

למלאך מצד עצמו וכחו הוא מקצץ בנטיעות והוא עובר עבדות אלילים שהחזק עליה ברבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות י"ט, דברים ה') כמו שבארנו רבותינו ז"ל בבבליא וכו' שיתבאר בפרק שמונה עשר מהמאמר השלישי, אבל המשתתף לו מצד מה שהוא שליח ה' הוא מותר, כמו שהמשתתף לפקיד המלך מצד עצמו וכחו ומקבלו כאדון ולא מצד הכח שיש לו מהמלך הוא מורד בכללותו, והמשתתף לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך, ובעבור זה היה מותר ליהושע להשתתף לבלאך כשנראה לו בירחו ויאמר לו אני שר צבא ה' עתה באתי ויפול יהושע אל פניו ארצה וישתחוה וגו' (יהושע ה') שעם היות המשתתף אחת מר' עבודתו שאסור לעשותם ואפי' למלאכי השרת כבוד וקצור ונסוך, אלא כי לפי שהמשתתף היה היתר לכבוד השם ולהיות זה שלוחו בלבד היתה מותרת. אבל המשתתף למלאך או משתתף לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מצד מה שורה עליו שמו הוא מה שהחזק עליו ברבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכן כתב הרמב"ן. ומכאן התבאר שעות המזכירים בתפלתם שמות המלאכים, כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם והוא מה שהוזהר עליו ברבור לא יהיה לך כמו שכתבנו, ואמנם נפל המעות בזה למה שמצאו קצת תפלות מיוחדות לקדמונים נזכרו בהם שמות מיוחדים וחשוב מדרך כך שהוא מורד להכניס בתפלה כל השמות ואינו כן, כי לא הותר להזכיר שם מן השמות בתפלה אלא השמות המיוחדים לו ית' ולא שם אחר כלל, ולכן נקרא אותה חכמה קבלה לפי שאי אפשר להשתמש ממנה אלא דרך קבלה שאם לא כן אפשר שיבא האדם למעות ולעבוד אלוה מבלעדי ה', ולמען ישכיל המעיין וידע אמשול משל בזה [ז] הרי שנמצא בתפלות לקדמונים שם מצפ"ץ והרואה יחשוב שהוא שם לאחד מן המלאכים ואינו כן אלא הוא כנוי לשם בן ארבעה בחלוק האותיות באלפ"א בית"א דאל"ת ב"ש וכן כח"ו במוכס"ז הוא כנוי לה' אלהינו בחלוק כל אות מה' אלהינו באות הבא אחריה באלפ"א ב"ת (ה) כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו וכן השאר, ובעבור זה התאמרו שאין שום אדם רשאי להשתמש בדבר מדברי חכמי הקבלה מסבבת עצמו אלא אם כן יהיה מקובל מפי חכם בעל הקבלה בה, כי הסברה באותה חכמה אסורה אלא למקובל מפי חכם ואפי' לעמוד על האמת בה מתוך הכרח כלל כי לכן נקראת קבלה שהיא כשפה, והצרכי לכתוב זה לפי שראיתי אנשים משתבשים בזה וקורין בספר הזוהר ובזולתו מספרי חכמי הקבלה מזולת קבלה אלא מסבבת עצמם להראות כי החכמה גדולה להם ונכנסים לפנים במחיצתם לחשוב מהשבות בדבר שהמחשבה אסורה, וכבר הוזהר ע"ז גדול החכמים האחרונים המקובלים רבינו הרמב"ן ז"ל ואמר כי דברי חכמי הקבלה לא יושגו ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה וזולת מפי מקובל חכם לאין מקובל ומבין והסברה בו אולת רבת הנזקים אלו דבריו ז"ל בפירוש התורה, וכלל אומר לך השמר לך ושמור נפשך מאד (ב) פן תגשש אחריהם ותלכד במצודתם כי הם עושים

משפטים

דבר שהוא הפך רצון השי"ת כמו שכתבנו לעיל
 במאמר ראשון פרק ג' נשם הרמב"ם ע"ש:
 (א) כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו. יו"ד מהשם
 של ד' בכ"ף הבא אחריו באלפ"א בית"א וכן ה"א

ענינים

ענין ראש לומר שאין להם שום כח מלד עצמם רק שהם משרתים להשי", ומשם זה ג"כ על שם משרתי עליהם חס מתקשים מהם שיתחילו צדעו מפי שם קדושים אל השכינה ויחזקו וזו כבוד להשי" והוא משם דומה להמשל מפקיד המלך שהביא המהצר ולהעשה דייאטע ששפתיה למלך. ולא צעור שיש להם חיות כח מלד עצמו עד שיתחייב השי" לעשות רצונם הלילה כי אין להם שום כח רק הם מוטענים בצעולתם ומחוייבים לעשות מה שנגזר עליהם מהשי". וכן מ"ש מלאכי רחמים אין רצו לומר שיש להם חיים כח ויכולת מלד עצמם שיכולים לרצות על דבר מה. רק שהם ממוסים מהשי" על הרהמטת וצליחותם כשי" וצלוו"ו הם הולכים ומרחמים על הצרכים ולא זולת. וכן מלשון שסיים הפזמון אל"י יהוש וכו' אל"י ירחם משמע שאינו בודאי שירחם עלינו ע"י תפלתם רק באל"י ירחם עלינו וק"ל. וכיוצא בזה בשאר תפלות, ע"ל בפ"ג ממאמר ח'. אמנם אותם המזכירים שמות המלאכים בתפלתם שיהי אורחם שהתפלה היא להמלאכים מלד הכח שיש להם מלד עצמם זהו מה שהוזהר בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' כמו שיתבאר בדברי המהצר בסמוך:

[ז] הרי שנמצא לקדמונים שם מצפ"ץ וכו' הוא כנוי לשם בן ד' בחלוק האותיות באלפ"א בית"א דאל"ת ב"ש וכו'. הנה הואיל ואחא לידן השם הזה ימא ציה מלתא מה שמלאכי כתוב נשם הכח אחד נקרא בשמו משה"ר אביגדור ז"ל כותב סוד הכתוב שאמר ה' הוא האלהים לפי שכתבנו שם האלהים מלא אל"ף למ"ד

עוברים ארחות יושר ללכת בדרכי השך כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה וההלכו המתעמקים בקבלה מרעת עצמם בוולת קבלה מפי חכם מקובל :

פרק כמ אור הנהגות הראשונה על אור (ח) הכוחש כמו נותן שמש לאור יובם (ומים ל"ב) הבקר אור (בדלשים מ"ד), ולפי שהאור מורה את האדם את הדרך ולך בה הושאל זה השם על הישרה והנהגה כמו והלכו גוים לאורך (ישעים ס') שגורשו יחיו בהישרה שתגיע להם מאתך, ויאמר גם כן על ההישרה האלהית לכו ונלכה באור ה' (ישעים ס') ועל זה נקראת התורה אור כי נר מצוה ותורה אור (משלי י') לפי שהיא הישרה והדרכה אל ההצלחה הנצחית, ולפי שהאור תהענג בו הנפש כמ"ש הכתוב ומרוק האור (קבלה י"ב) הושאל שם האור לתענוג הנשמי אמר הכתוב ליהודים היתה אורה (אסתר ח') לתענוג הנפשי אור זרוע לצדק וליושרי לב שכחה (ספסל י"ז), ויושאל על הרצון באור פני מלך חיים (משלי ט"ו) ואור פניך כי רצונם (ספסל מ"ד) האור פניך ונושעה (שס ס'), ויושאל על הנפש אור צדיקים ישמה כי רשעים ידעך (משלי י"ג) ויושאל על הבנת החכמה חכמת אדם תאיר פניו (קבלה ח'), ובהו יקרא הסכלות השך והכסיל בהשך הולך (שס ז' י"ד), ויושאל על הדבר מחומר (יחזקאל מ"ג) והארץ האירה (ז) מכבודו, ויושאל על הש"י (ישעים י') והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה, וזה כי כמו שהאור א"א להכחיש מציאותו (ג) ואינו גשם (ד) והוא מוציא הכה הרואה והגוונים הנראים מן הכה אל הפעל ותהענג בו הנפש וא"א לשער הגוונים והמראים ולא ערבות האור ומתקוותו מי שלא ראה מאורות מימי, ואף מי שראה מאורות ילאה להשיג האור כשהוא חזק ואם יציץ בו יותר ממה שבכחו לראות יכהו עיניו ולא יראה אפי' מה שדרכו לראות, כן הש"י א"א להכחיש מציאותו ואינו גשם ומוציא הרברים מן הכה אל הפעל ויש בהשגת מה שיושיג ממנו תענוג נפלא וא"א לתאר אותו תענוג מי שלא זרח עליו אור השכל מימי ואפי' החכמים השקועים בהכמה אם יציצו באוהה השגה יותר מראי יכהו עיניהם ויתבלבל שכלם בהשגתו כמו שאמרו בן עזאי הציץ ונפגע (מגילה דף י"ד ע"ג), ולזה הוא שכינה הכתוב האל יתברך אל האור לרמוז כי אף אם מציאותו יתברך הוא דבר שא"א להכחישו כאור מכל מקום להיות השכל האנושי נשוא בחומר אי אפשר להשיג מעצמותו יתברך (ס) בהשגת הגבולים אלא הצצה מעטת, ובהשגה ההיא יש תענוג נפלא בלתי גשמי לא יוכל לשער אותו האדם, אבל מה שיושג ממנו הוכה אל מה שיושיג העמלף מאור השמש כי לחוץ אורו יכהו עיניו מלהסתכל ממנו ולא יוכל לההענג באור השמש כמו שתענוגו שאר הבעלי חיים, אע"פ (ו) שהוא סציור אותו קצת ציור אחד היותו מהענג מן האור החלוש כמו מאור הלבנה וכאור הנר וכן האור הנשאר בעבים אחר שקיעת השמש ולא יוכל ללכת אלא באישון לילה ואפלה והוא בורת מאור השמש, וזה מבה שורה היותו מתענג בקצתו ולוהה ובורח מן האור הבהיר ומצטער בו, הפך מה שיקרה אל הנשר כי לחוץ חוץ ראותו יתענג באור ותאהה להגביה עוף להתקרב אליו, וכל אלו הרברים הנמצאים (י) באור וחוקי הדמיון אל הרבר הגבול מחומר יותר מכל מה שאפשר שידמוהו בו, (ח) ולזה יבנה הכתוב באור לקרב הבנתו אל הרעת, אבל כרי שלא יפעה אדם לומר שהאור השכלי דבר נמשך מן הגשם כאור הכוחש אמר חבוקק כשהיה מספר ענין התגלות שכינה בסתן תורה הדישגתה החיא, אלהו מתחנן יבוא וקדש מהר פארן מלה כמה שמים הודו וגו' ונהה כאור תורה וגו'

שרשים

פרק כמ (נ) המוחש כלומר שדוחץ את האור : כחוש : (ז) תכנונו . משפלתו יכיה נבדל מן החומר : (ג) ואינו גשם . כהארס חינו גשם : (ד) וזהו מוציא הכה האורס והגוונים הצדקים וכו' . צי"ח"א לדחות מוחך מפניך וכו' א"ח"כ וכו' לשער כגוונים והמראים וכו' : (ה) בהשגת הגבולים : צ"ה"השגת הגבולים : (ו) שאלו חזירי אותו קצת ציור אחר היותו מתענג וכו' . מאחר שחיינו שואף מתענג באור כלכנס ופאור כגר זהו האורס סכוא מצייר קצת מתענוג האור וכו' א"ח"כ וזה ממה שורה היותו מתענג

ענפים

צ"ה"ד"ה"י י"ד"ה"מס' חזי הוא מוכון המנין ג' מאות כמנין שס מפס"ן שהוא כמנין לשם של ד' וזהו ה' הוא הכללים רמזי שכל א', וק"ל :

ות' (תנ"ך ג') כלומר שהננה הנראה או היה כאור אבל לא היה אור כמש כאור המוחש, כי האור המוחש נמשך מן הגשם והננה ההוא לא היה נמשך מדבר גשמי, וע"כ אמר כאור עם כ"ף הדמיון ולא אמר אור בשלוח, ובאר עור בהשגה ההיא ואמר שהשגה ההיא שיהיה בשעת מתן תורה לא היה מצד כח שום אמצעי שיהיו ניצוצי האור והשפע. לו מוולתו (ט) אבל מהש"י ב"ה וע"כ אמר קרנים מידו לו (ס) כלומר שניצוצי האור הרוחני ההוא היו לו מעצמו ולא מוולתו, וזה יורה כי לא היו עלול כי כל העולמים האור והננה והיווה הוא נקנה להם מוולתם שהוא הש"י שהוא עלת הבל אבל הוא יתברך הננה והיווה וההדר רוצה לומר התארים והשלמות אשר בו הם לו מצד עצמו ולא מוולתו שאינו קונה שום שלמות מוולתו, ולפי שזה הענין נעלם מאד איך ימצאו בו כל תארי השלמות המדומים מבילתי שיהיבו רבוי בעצמותו ושיהיה כל אחד מהם בלתי בעל תכלית בחשיבות אמר ושם חביון עזו (ס) כלומר כי התארים ההם הנמשלים בקרנים הנמשכים מידו לו בהם הוא הסתר וחבית העז אשר לו, כי מצד שעזו ויכלתו הם בב"ת הם נסתרים משיושנו בי הבעל תכלית אי אפשר לו שישכיל מן הבלתי בעל תכלית (י) אלא הטבע הכולל שהוא בלתי בעל תכלית אבל לא (כ) החלקים אשר בו מצד שהם חלקים, כמו שנאמר כי האדם ישיג הטבע הכולל מכל האנשים שהיו ושהיו דרך כלל אבל א"א לו שישגי הטבע הפרטי אשר בכל איש ואיש, ולזה הוא מבואר שא"א שיושנו השלמות הבלתי אשר בו ית' שהוא בב"ת בכל דבר והוא שאמר ושם חביון עזו, ויתבאר מזה כי מה שנדמה האל יתברך אל האור אינו רק מצד הרחבת הלשון לק"ב אותו אל הדעת לא זולת זה, ועל דרך זה כשתאר יחזקאל הכבוד הנראה בנוגע אמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן כראה הנונה סביב הוא מראה דמות כבוד ה' וגו' (יחזקאל ה') כי דמה אותו אל מראה הקשת לא להיותו דומה אליו במראים אבל להיות המראים הנראים בקשת אינם כן בעצמותם אע"פ שיראו כן למראות עינים (ז) מהתערבות האדים המתחלפים, וראה לזה (ח) שהלחות אשר בעינים פעמים יחדש באויר למראה עינים ענולה כדמות הגוונים הנראים בקשת אע"פ שאין שם מראים בלי ספק: אמר אב"ן סינ"א הקשת ארע ממנו עננים ועננים לא ארע אבל הגוונים לא ארע עננים על האמת ולא ארע סבהם ולא יספיקני מה שאמרו בו כי כלו כוב ושטות עכ"ל.

יראה מדבריו שאין טעם לאותם הגוונים הנראים אלא שהם נראים כן למראה עינים אע"פ שאינם דבר נמצא כן בעצמותם, וזהו שאמרו ר"ל המסתכל בקשת עיניו כחות (מניג דף פ"ז ע"ה) ר"ל שהמסתכל באותם הגוונים הנראים בקשת ימצא שעיניו כחות שראות דבר שאינו כן. ובעבור זה (נ) דמה הנביא מראה נה הכבוד הנראה אליו אל הגוונים ההם לרמז שהתארים שהיה השם נראה בהם אל הנביאים אינם כן בעצמותם כמו שמראה הקשת הנראה אינו כן בעצמותו, וע"ז אמר ואפול על פני [ה] כי כששער שענן האור והננה הנראה אליו לעינים לא היו כן ע"ד האמת אמר בו הוא מראה דמות כבוד ה', ולא אמר הוא מראה כבוד ה' אלא דמות לפי שהדבר הנבדל כתומר לא ישיגוהו החושים כי החושים לא ישיגו מהדבר אלא המקרים והשכל הנבדל אין בו מקרים, ואחר שאמר שראה מראים כמראה הקשת הוכרח לומר שהוא מראה דמות כבוד ה' ולא מראה הכבוד עצמו שאין בו מראה, ולזה נפל על פניו ולא רצה להסתכל במראים ההם כדי שלא יבא לחשוב שהגוונים ההם היו כן על דרך האמת ושיהיה הש"ת גשם נושא המקרים, וע"ז הדרך בעצמו הוא מה שעשה משה רבינו ע"ה במראה הסנה כי בתחלה שחשב שהיה הנראה דבר גשמי, אמר אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה (פסוק ג') וכשנאמר לו אנכי אלהי אביך (סס) וידע שלא היה דבר גשמי נתברר לו שהגוונים ההם הנראים בלבת איש בסנה אינו כן ע"ד האמת, ובעבור זה הסתיר

פניו

שרשים

(ט) אצל מהש"י ז"ה. כלומר מעצמותו: (י) אלא הטבע הכולל שהוא בב"ת. שלא יוכל הכ"ת להשיג מהבב"ת כי אם דרך כלל דהיינו שהוא בב"ת: (כ) החלקים. הפרטיים: (ל) מהתערבות האדים המתחלפים. פירוש כשהשם שופעת על האדים נעת שיהיו לחים אזי יתחדשו אותן

ענינים

פרק כט [ב] כי כששער שענן האור והננה הנראה אליו לעינים ומ'. נראה כי שגגה הוא זה בדפוס המחבר כי מה שפסג הכניא מסאור והטעה לא היה למראה עינים כי אם במראה כנראה ודו"ק:

אמר

פניו כי ירא מהביט, והיתה היראה לפי שהחוש לא רי שלא יעזרו להשגת הרוחניות אבל יטרידו מהשגת האמת לפי שלא ישינו מהדבר רק המקרים כגונים והאורך והרוחב ודומיהם, זה יביא האדם לחשוב שהדבר הנבדל מהחומר ישיגוהו המקרים, ולזה הסתיר משה פניו להורות שאין לחוש עסק בהשגת האמת כלל לפי שאין בה מקרים. וע"כ שבחו רז"ל ההסתר הזה ואמרו בזכות ויסתר זכה בקלסתר, ובעבור זה שאמרנו מהדמות הדבר הרוחני באור יכנה הכתוב עולם השכלים הנבדלים באור לפי מה שהבינו רז"ל [ג] אמרו בב"ר וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל גו' (נחל"ט ח') א"ר יודא ברבי סימון הבדיל הקב"ה את האור לעצמו אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא אני הה"ד ונהורא עמיה שרא (דניאל ז') א"ר אבין הלוי נמלו הקב"ה ונחמק בו כמלית והבדיל את עולמו מזיוו הה"ד עומה אור כשלמה (מחל"ט ק"ד) ורבנן אמרין גזוו לצדיקים לעתיד לבא, משל למלך שראה מנה יפה ואמר זו לבני הה"ד אור זרוע לצדיק וגו' (ט"ז), הנה אלה החכמים כלם מסכימים שזה האור אינו האור המוחש אלא שירמזו בו אל האור הרוחני שזהו עולם השכלים הנבדלים, ואמר ר' יודא ברבי סימון שאי אפשר לשכל האנושי שישגם ולא נבראו אלא להכיר גדלו של הקב"ה ולומר שיר ושבת לפניו בלבד, ורבי אבין הלוי יאמר כי זה האור קודם בסבה לשאר הנמצאות ונבראו להיות ככלי אומנותו של מקום, כמאמר הפילוסוף שהאל עיין בעולם השכלים הנבדלים (כ) והשפיע מהם המציאות, ורבנן אמרי שאע"פ שאי אפשר לשכל האנושי שישגם השכלים הנבדלים השגה נמורה, הנה במה שישגו הצדיקים מהם אפשר שישלם להם ההשגות הנפשיות, וזהו אמרו וגזוו לצדיקים לעתיד לבא :

פרק ל כמו שיתחלפו האנשים או הבעלי חי בהשגת האור, שיש מהם חלושי הראות שיתענגו באור החלוש ויצטערו באור החזק כעמלף, ויש מהם חזקי הראות יתענגו בהשגת האור החזק כנשר, כן יתחלפו מדרגות הצדיקים בהשגת התענוג הנפשיות שכו אותו רז"ל בשם אור כמו שאמרנו, והתחלפות מדרגות הצדיקים והחכמים והשלמים בתענוג ההוא יהיה כפי השגת מדרגתם בתארי השלמות אשר בו יתברך, כמו שיתחלפו מדרגות המלאכים זה מזה בשעור ההשגה היות כמו שבארנו בפרק י"ב מזה המאמר. ואולם אם השגת התארים ההם הוא על הדרך שכתבנו בפרק כ"א מזה המאמר כבר אפשר שיוגב שיש מדרגות מתחלפות בב"ת בין החכמים כפי השגתם כל אחד מהם חלק מה תארי השלמות הבב"ת אשר בו יתברך. ואולם אם השגת תארי השלמות אשר בו אינה רק על דרך שלילה וכפי דעת הרמב"ם ז"ל שכתבנו בפרק כ"ב מזה המאמר הנה תפול בכאן שאלה במה יהיה ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם לקצתם, כי אחר שידע האדם שלא יצדק עליו תואר חיובי כלל ושכל השוליות צדקות עליו יתברך כמו שאמרנו שם כבר ידע כל מה שאפשר שיוגב ממנו יתברך. ולפי זה איזה הבדל במדרגה יהיה בין המתחיל בלמוד ובין שלמה שנא' בו ויחכם מכל האדם (מל"ט ד') ושקר שנאמר שתהיה מדרגת שניהם שווה ושלא יהיה הבדל בין הנביאים קצתם לקצתם ולא בין משה ליהושע משרתו (ה) שררי הכתוב אומר וארדע למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג) אחר שהשיג כל מה שהשיג במתן תורה שיראה שהיוצר יותר ימצא חן בעיני השם יותר, וגבצא לרבותינו ז"ל שאמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה (ג"כ פ"ט דף ע"ח ע"א) כלומר שבהשגת האור הרוחני יש חלוק מדרגות כמו שיש בין אור החמה לאור הלבנה, וכן אמרו מלמד שכל צדיק וצדיק יש לו מדור בפני עצמו וכל אחד ואחד נכזה מחופתו של חבירו וכו' (כ"מ דף פ"ג ע"א וכו' דף ע"א ע"א) שכל זה יורה שיש חלוק מדרגות בין החכמים והצדיקים זה דבר צריך באור, וכבר האריך הרב המורה בבאור זה פרק ט' מהחלק

שרשים

זכו'. נכתוב הנזכר לעיל מניה בסמוך : **פרק ל (א) שדרי** ככתוב אומר ואדעך וכו' :
(ס) והשפיע מהם המציאות. שה"י נרא נחלה
המלאכים ואח"כ ע"י המלאכים נעשה כל העולם
כלו כדעתן השם יתברך וכו' :

ענפים

[ג] אמרו צ"ל וירא אלהים את האור וכו'. הנה אף שדעת המחבר בזה המדרש הוא מכוון יפה ודגיו הם נכונים וישרים מ"מ עוד נלמד דרך אחרת בכוונת זה המדרש. ולע"ד שהוא הדך היוצר נכון והוא זה, כי מחלוקת החכמים האלהיים שבזה המדרש הוא המהלוקת אשר נפל בין החכמים הקדמונים בעיני מהות השכלים הנבדלים כי דעת ר' יודא צ"ל סימון היא ש"א להשיג כלל עולם השכלים הנבדלים ועיקר מהות השכלים הנבדלים לא בזה העולם ולא בעולם הנפשיות. וזהו אמרו אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא

מהחלק הראשון יעדיין אין דבריו מספיקים בזה, כי כבר נשאל ונאמר כי המאמץ שכל השלילות צורקות עליו (ג) כבר ייחדו מכל הנמצאים ומה יתרוק להכם עליו כשידע בפרט (ד) שאינו לא חכם ולא צומח יותר השלילות הפרטיות. ועיקר הבנת זה הענין הוא על זה הדרך שכל שני הפכים כמו חי ומת ויחכם ופכל ודומיהם, לא יושללו מכני יתברך על אופן אחד שאם כן יובן מזה שהוא נעדר אחר שאינו מת ולא חי, אבל ראוי שנאמר כי אמרנו בו שאינו מת יושלל ממנו ענין היתיה שלילה אמיתית על שההפך הוא דתיות נמצא איין, וכן אמרנו בו שאינו סכל יושלל ממנו הסכלות שלילה אמיתית על שההפך והוא החכמה נמצאת לו לפי שהיתיה והסכלות הם חסרון. ואולם אמרנו בו אינו חי אינו חכם שהוא שלילת ההפך האחר (ה) אחר שהמובן אצלנו מהי חכם הם שלמות לא יושללו על הדרך הראשון שנבין מהם שאינו חי אבל מת שאינו חכם אבל סכל, אבל רצוננו לומר שאינו חי (ו) כחי האדם (ז) או כחיים המושגים אצלנו, וכן רצוננו לומר בשאינו חכם שלא יתואר בחכמה על צד מה שיתואר בה האדם שהוא תואר כקרי נוסף על עצמותו אבל החכמה בו הוא עצמות ואיננה דבר נוסף על העצמות, וכן ביתר התארים שנשלול אותם ממנו ראוי שיובן שיש הברל בין שלילת ההפך האחד ובין שלילת ההפך האחר. ובוה יהיה יתרון על החכמים זה ע"י בדיעה אופני השלילות כיצד הן אחר שאין כל השלילות נאמרות בו ית' על אופן אחד, כי אע"פ שכל השלילות צורקות עליו ית' א"א לשום חכם לשלול ממנו דבר עד שידע וישיביל תואר החיוב איך יפול על המתואר וצד השלמות איך בתואר ההוא וצד החסרון אשר בו, ואם יהיה התואר ההוא חסרון (ח) יושלל ממנו על אופן אחד ואם התואר ההוא שלמות במתואר בו יושלל ממנו על אופן אחד כלומר מצד החסרון אשר בו, לא שלילת כל דבר מבלי ידיעה והשכל יהיה שלמות בחרקו ית', אלא שכל התארים שהם אצלנו חסרון כמו מת לואה סכל עני רע ודומיהם אמנם נשלול אותם ממנו שלילה נמורה כלומר שלא ימצא לו זה התואר שהוא חסרון אבל ימצא לו ההפך שהוא השלמות, וכשנשלול ממנו ההפך האחר שהמובן אצלנו הוא שלמות כמו חי יכול חכם עשיר מוכ אין הכונה לומר שלא ימצא בו זה וימצא בו ההפך האחר שהוא חסרון, כי השלילה הזאת לא די שלא יהיה שלמות אלא שהוא הרוף וגרוף, ואמנם הכונה לומר שהשלמות ההוא המובן אצלנו כחי או יכול או חכם וכיוצא בו אינו נמצא בו יתברך על הצד שימצא בו אבל ימצא בו בצד יותר נכבד ויותר מעולה עד שאין ירם בין השלמות ההוא אשר אצלנו או המושג והמובן ממנו אצלנו ובין השלמות ההוא כשנחשבהו אליו, עד שהשלמות ההוא והשלמות הזאת נאמרים בו יתברך ובאדם (ט) בשתוף השם (י) בבחינת ההברל המופנא אשר בניהם, ואין רצוננו לומר שהם נאמרים בשתוף השם על שיובן מן התואר ההוא ענין אחד כשנחם אותו אל האדם ויובן ההפך כשנחם אותו אל הש"י, ויהיה כשנחם החכמה אל האדם המבין מסנה הוא שלמות ויהיה המובן מסנה כשנחם אותה אל הש"י (כ) הוא הסכלות ד"ס שהוא חסרון והוא הפך החכמה, שאין הרבר כן שאם היה זה כן יהיה כשהורנו לשלול ממנו הסכלות שלילת

ש"ש

ולומר אינו חי אינו חכם מֵאִתְּךָ שֶׁכֵּן שֶׁלֹּא כֵּן לֹא יוֹשְׁלָנוּ עַל כִּדְרָךְ כִּרְשׁוֹן וְכו' :
 (ו) כחיי האדם. שיש קצצה לחיים שלשם :
 (ז) או כחיים המושגים אצלנו. שלפעמים ומי חיותו נצער ונחולי : (ח) יושלל מחטו פל' אופן אחד. שיושלל כל המאור לגמרי מאחר שהוא חסרון בו יתברך וכמו שמבאר וכו' : (ט) כשיתוף השם. פ' כשיתוף השם לבד, ופירושו דשוקף השם נפגש לעיל נדברינו פ"ח מזה המחלוקת (י) צנתות הסכל המופנל. כדי שיוכחם הסכל הכדל המופנל : (כ) כוא הסכלות דרך משל. כשמתארים אותו דרך שלילה

כל זה נקט מהש"י נקשה ח : (ג) כבר ייחדו מכל הנמצאים. המתאין הם יבדיל את הש"י מכלל הנמצאים וזלחו : (ד) שאינו לא דחוס ולא נוח. פ' מה לי שיוע דרך פרט כל מה שהוא מן החסרון וזוא שאינו לא דחוס ולא טחח וכיוצא בזה מן הדברים המורים על החסרון ומה לי שיוע דרך כלל שאין בו שום דבר מזה שיש בו הוראה על חיות חסרון אלא שהוא סכל ששט : (ס) אחר שהמובן אצלנו מהי ויחכם הם שלמות. פ' וכבר נצחנו לעיל פכ"א לא מה שהוא שלמות כמו אנו מדמים ומיחסים להש"י ואם כן היאך אפשר לשלול מהאדם אלו מהש"י

ענפים

ואי וכו'. וד' אין סובר שגם בזה העולם אפשר לדעת מהשכלים הסכלים הנפוצים הפעמיים להם. אלא שאין הידיעה הזאת מן הקודם אל המתאור רק מֵאִתְּךָ הפשלות מכל לדעת ולחפש אופים זהו ומתעצף בו כסליות והכדיק את עולמו וכו'. דהיינו הפשלות. והכמים סוברים שגם העולם אי אפשר לנו לדעת והנפוצים הפעמיים מהשכלים הסכלים כל עוד ששכלנו דבוק בחומר לכן לא נוכל לדעת מהות שלהם אלא שלמחיד

(ג) שלילת התיבה בלבד לא שלילת הענין ואין ספק כי כששללנו ממנו הסכלות שכונתנו לשלול הענין לא התיבה בלבד, וע"כ יהיה כששללנו ממנו ההכמה כונתנו לשלול אותה כמנו מהצד שיש בה מן החסרון לא מהצד שיש בה מהשלמות, וכדי שלא נבין (מ) משום צד שהשלמות ההוא או השלמות ההם נאמרו בו יתברך על הצד שהם נאמרים בנו לא נתייר ליחסם אליו אלא דרך השלילה בלבד. ויתבאר לך אמתת מה שכתבנו מענין המציאות הנאמר על הש"י, שאין ספק כי כשאמרנו בו יתברך שהוא נמצא אע"פ שהמציאות נאמר (נ) בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים לפי שכלם קנו המציאות ממנו ומציאותם הוא זולת מהותם והוא ית' מציאותו ומהותו אחר בעינו וכמו שמהותו נעלם תכלית ההעלם כן מציאותו נעלם תכלית ההעלם ומציאותו זולתו תלוי במציאותו לפי שכלם קנו המציאות ממנו, מכל מקום אין ספק שאין כלת המציאות הנאמרת עליו יתעלה הפך מן המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאות הנאמר עליו, שהיה כלת המציאות הנאמרת עליו (ס) מורה על ההעדר שהוא הפך המציאות הנאמר עליו, כי בהכרח נבין ממלת המציאות בכל מקום הפך ההעדר, אבל כדי להבדיל בין שני המציאות ולומר (ע) שהאחד מציאות אמתי והאחר מציאות בלתי אמתי דומה אל ההעדר נאמר שמלת המציאות תאמר עליו ועליו (פ) בשתוף גמור להבדיל בין שני המציאות ולהורות שמציאותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כמו שניצטותו נעלם תכלית ההעלם ושהמציאות הנאמר על כל נמצא זולתו כאלו הוא מורה על ההעדר בערך אל המציאות הנאמר עליו יתברך, ויתבאר כזה שא"א לתאר אותו יתברך אפי' בתארים שוליים אם לא אחר שנבין התארים החיובים על אי זה צד יתואר אצלנו המתואר בהם (ס) והצד שיש בתואר ההוא מן השלמות והצד שיש בו מן החסרון ואז נתייר עצמנו לשלול אותם (ק) ממנו, כי כזה יובן דרך השלילה היאך תתייח כי אין כל השלילות נאמרות עליו על אופן אחר כמו שאמרנו. וכזה יפול ההבדל בין ההכמים והמפנינים קצתם לקצתם כי יתחלפו המדרגות כפי ההחלפות ההשגה שישנו כחארי השלמות המיוחדים אליו על אי זה צד יתואר בהם. וכן אמרו בויקרא רבה (פרש"י כ"ז) אמר רבי אליעזר ברבי מנחם ונחל עדנך תשקם (סכ"ס ל"ז) אין כתיב כאן (ר) אלא ונחל עדנך מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו ערן בפני עצמו, וזה ידמו להשגה שישנו כל אחד מתארי השלמות אשר בו ית' כמו שבארנו בפרק ט"ו מזה המאמר (ש) ונקראה ערן בעבור כי הערבות והשפחה והתענוג האמתי אינו אלא בהשגה בלבד, לפי ששאר הערבות כלם פוסקים וכלים ותפסק בהכרח השפחה שבהם, ועוד כי ברבות טובתם הוא סבת הפחדם כי מי שיתענג במאכל או במשתה כשמרבה לאכול או לשתות יצטער ויקץ בהם בלי ספק וכן בכל שאר התענוגים הגשמיים ואין תענוג ושפחה מתמדת אלא בהשגת הדבר הרוחני וכל שכן בשפחה הדבר ההוא בלתי ב"ת כי כל מה שחגדל ההשגה התוסף השפחה ויתרבה התענוג ולא יפסק, ולפי שהיו תארי השלמות אשר בו יתברך בלתי בעל תכלית הנה ימצאו בו לפי זה השגות בב"ת ולזה יתחייב שימשכו לאותן ההשגות שמחות בב"ת, וזהו שאמר הכתוב שובע שמחות את פניך (כס"י) ר"ל רבו שמחות

שרשים

אכל כשנאמר שם המציאות על הש"י מורה על העדרו שלא יהיה צמצום חלילה זה אינו כי בהכרח מלת המציאות פירושו בכל מקום שהוא נמצא ולא נעדר: (ע) שהאחד מציאות אמתי. מציאות הש"י (הוא מציאות אמתי): (פ) בשתוף גמור. בשתוף השם הגמור. ודקדק במלת גמור לאפוקי השם שהוא בקדימה ואחור הוא גם כן נקרא שם משותף אכל אינו משותף גמור כי יש להם דמיון בקצת מה ש"ד שיתבאר לקמן במאמר ד' פרק ג'. ועין צרוח חן ציבור בשמות: (ז) והכל שיש בתואר ההוא. וכן צריכין להניח הצד שיש בתואר וכו': (ק) ממנו. מן הש"י: (ר) אלא ונחל עדנך. מלא ציו"ד שהוא מורה על רבים: (ש) ונקראה ערן. ההשגה ההיא נקרא ערן: בהשגת

שלילה אומרים איננו חכם: (ל) שלילת התיבה בלבד. כששלול ממנו הסכלות ונאמר איננו סכל לא יהיה כי אם שלילת תיבת סכל, כי מאחר שכבר שללנו ממנו החכמה ואמרנו שאיננו חכם משמע שהוא סכל ח"ו ואם כן כשנאמר חס"כ איננו סכל לא תהיה השלילה ההיא אמיתית ולא תהיה כי אם שלילת התיבה בלבד ולא תהיה שום נפקותא בשלילה זו: (מ) משום ד'. מכל תואר שאנו מייחסים להש"י צד השלמות אשר בו: (נ) בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים וכו'. ר"ל שאין בו שום דמיון ויחס צויהם כלל לפי שכולם וכו'. מכל מקום וכו', ועין מזה גם כן לקמן במאמר ד' פ"ג: (ס) מורה על ההעדר שהוא הפך המציאות וכו'. כשנאמר עליו הוא מורה על שאנו נמצאים

ענפים

לעמוד לזה נשיגור אם יהיה חלקנו עם הצדיקים בן ערן אח"כ, וזהו ונצו לצדיקים לעמוד לזה וכו' וק"ל כ"ל, ואחר שכתבתי זה עיינתי במדרש בראשית רבה ולא מנאיתי שם שיהיה נוסח המדרש כך:

שמהות כפוי רבוי ההשגות אשר בך, ולמה שהיו כל ההשגות אשר בו ית' בב"ת בחשיבות ובנעימות והם נצחיות כמו שבארנו בפכ"ה מזה המאמר לזה סיים נעימות בימינך נצח, ולמה שהיה האדם אי אפשר שתקיף ידיעתו בדבר הבלתי בעל תכלית מחוייב שימצא שלמותו (ת) בהשגת מה כמנו יתברך ולזה אמר תודיעני אורה חיים, כי לא אמר דרך אלא אורה כלומר שביל אחד לרמז שאפי' בהשגת אחת מתארי השלמות יש בה אורה ודרך אל החיים הנצחים וכפי רבוי השגת האדם בתארי השלמות אשר בו יתברך כן הגדל מדרגת התענוג בחיים הנצחיים ההם ותתוסף שמחתו וערבותו, ובוזה נשער בגדל השמחה והערבות שיש אצלו ית' בהשגת עצמותו שיש בו שלמות בלתי בעל תכלית וכל אחד מהם נצחי בב"ת בחשיבות, וע"כ אי אפשר שישני עצמותו שום נמצא זולתו (ה) כמו שאמר התכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל והשיב (ג) אלו ידעתי הייתי, כלומר כי אין חי שישני עצמותו אלא הוא יתברך עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות, (ג) ויתחבה מי שנצחני בשלכותיו ונעלם מכנו חזק הראותו כמו שיעלם מחלשי הראות השגת אור השמש ונעימותו, והסרון השגתו לא יורה על העדר מציאותו, ותכלית מה שנישני ממנו יתברך (ד) שא"ל להשינו ככאמר התכם תכלית מה שנדע בך שלא נדעך :

פרק לא כאשר עיינו במציאות בכללו נמצא אותו מתחלק לשלשה חלקים אי אפשר להכריש מציאותם, החלק האחד העולם התחתון (ה) שהוא עולם היסודות (ג) וההויה וההפסד, והחלק הב' עולם הגלגלים, והחלק הג' עולם המלאכים, ואלו השלשה חלקים נבדלים זה מזה תכלית ההבדל, כי אנחנו נמצא העולם התחתון שהוא עולם ההויה וההפסד כל (ג) אישיו נפסדים (ד) אין להם קיום באיש כלל, העולם הגלגלים כל אישיו קיימים באיש ובלתי נפסדים אבל הם גשם וישינם מקרי הגשם שיש להם תכונה ותואר (ה) וממלאים מקום (ו) והם כמה ומחברים בחלקים, ואלו השני חלקים עם היותם נבדלים זה מזה נמצא אותם פועלים קצת בקצת ומהפעלים קצתם מקצתם, כי מתנועת הגלגלים (ר) וחלופי מצביהם יתחדשו ביסודות תנועות וחלופים, כי פעם יגבירו היסוד הלח ופעם יגבירו הפכו שהוא היבש ופעם הקור ופעם החום, ויתחדש מזה התערבות היסודות קצתם בקצתם ויתחדש מזה התערבות (ח) המחצבים למיניהם, ואחר יתעלה זה והתערבות ויתמוג כגון יותר נכבד ויקנה צורת הצמחים למיניהם, ואחר יתעלה ההתמוגגות הזה (ט) ויודרך יותר ויתמוג באופן שיוכן לקנות צורת החי, וההקנה הזאת לא יתנוה הגלגלים (י) כאשר הם גופים ממים אבל בלי ספק כאשר כח בהם לתת היותם לנמצאים המורכבים בהיותם מוכנים לכך מצד התנועה הגלגלית ואותו הכח הנותן היותם נקרא נפש הגלגל, ומאשר נראה הגלגל כהנועע תמיד תנועה (כ) תדירה סבובית ונראה כל גלגל מההלף בתנועתו לגלגל האחר, אם בשאחד כהנועע לכורה והאחר למעבר ואם (ל) בשאחד מהיר והאחר כהאחר נשפוט בהכרח שיש לכל אחד ואחד סבה חוצה לו וזולת נפשו ויתיד לו תנועה ואותה הסבה המיוחדת לכל גלגל תיחד לו תנועה ויחידת ואותם המיוחדים תנועת הגלגלים הם כניעים אותם והמנועים ההם נקראים שכלים נבדלים לפי שהם נבדלים מדוכר כמו שהתבאר בהכמה המבטית ויקרא בלשון התורה מלאכים. ונמצא לפי זה שיש במציאות חלק שלישי בהכרח ונקרא עולם המלאכים

שרשים

(ת) כהשגת מה. בקצת ההשגה ולא טלה :
 (ה) כח"ש החכם. בעל נחיות עולם ויש קורין אותו המליץ הגדול : (ז) אלו ידיעתו הייתי. כלומר אלו הייתי יודע מהותו הייתי אנו לזהים עצמו, וז"ל אח"כ כלומר כי אין מי וכו' :
 (ג) ויתחבה מי שנצחני בשלימותו. שנוכל להשיג בתארי שלמותו : (ד) שאי אפשר להשיג. תכלית השגתו שאנו משיגים ממנו יתברך הוא שלא נוכל להשיגו יתברך :
פרק לא (א) שהו"א עולם היסודות. ספימנס ארמ"ש אש רוח מים עפר :
 (ג) וההויה וההפסד. שכל מה שזכו העולם פעם ה' ופעם נפסד שפוט צורה ולבש צורה אחת וז' אחר זה : (ג) אישיו. פרטיו : (ד) אין להם קיום באיש כלל. כ"א קיום במין המשלב בזה ראובן

מת קס שמעון צנו תחתיו שהוא מינו. אבל ראובן עצמו וכו'א הפרט אין לו קיום עולמית : (ה) וממלאים מקום. שם צריכים אל מקום : (ו) וסם כמה שם. בעלי תכלית כי לכל אחד יש שיעור כמה הוא גדול : (ז) וחלופי מצביהם. כי לאחד מקומו למורת והשני למערב וכן כהשאר כמו שזכרנו והולך אח"כ בסמוך : (ח) המחצבים. מיני מתכות נקראים כך : (ט) ויודרך. מלשון זך ונקי : (י) מאשר הם גופים ממים. באם יכיו הגלגלים גופים ממים לא היה אפשר לקנות מהם צורה כחי כי א"ל לקנות החיות מהדבר שהוא מת. (וייתר נראה שר"ל לא מצד עצם הגלגלים שם גופים ממים אלא מצד הנפשות הגלגליות והלשון המחבר מדויק כן) : (ל) נשאחד מהיר וכו'א מתאחד. נד"מ גלגל

המלאכים. והחלק הזה עם היותו נבדל תכלית ההבדל לשני החלקים האחרים שזכרנו הנה הוא פועל בעולם הגלגלים כמו שאמרנו בשם מניעים את הגלגלים תנועות מתחלפות תכלית החלוקה זה למזרח וזה למערב ואחד נוטה לצפון ואחד לדרום (ט) ובפאה האחת ג"כ אין תנועת אחד מהם מסכמת לתנועת האחר ובתנועות המתחלפות הללו נראה חלקי המציאות מהאחרים ונקשרים קצתם בקצתם ונשמר הסדר המיד בעולם הגלגלים ובעולם ההויה וההפסד (ו) נשפוט בהכרח שאי אפשר מבלי שיהיה לשלשת החלקים האלה כח אחד מנהיג ומאחד ומקשר קצתם בקצתם, וכמו שנמצא בב"ה ג' כחות נבדלים קצתם מקצתם והם הנפש הזנה אשר בכבר והנפש החיונית אשר בלב והנפש המרגשת אשר במוח ואילו הג' כחות או נפשות הם נבדלות זו מזו בפעולותיהם, כי הנפש הזנה אשר בכבר והנפש הזנה אל עולם ההויה וההפסד לפי ששם יתהפך המזון מצורתו וישתנה אל צורת הדם ותתחלק לנפש החיונית אשר בלב, והנפש החיונית אשר בלב הדמה אל עולם הגלגלים כי כמו שבתנועות הגלגלים ימשך החיות אל כלל העולם התחתון שהוא עולם השנויים וההויה וההפסד ואם ינוח הגיגל כהרף עין מתנועתו יפסד העולם כפי המנהג הטבעי כן בתנועות הלב ימשך החיות אל כלל הגוף ואם ינוח הלב מתנועתו לשעתו ימות הבעל חי, והנפש המרגשת אשר במוח תדמה אל עולם המלאכים לפי שכסמה יצאו כחות החושים החמשה ושאר הכחות הנפשיות (ס) כמצייר והמדרמה (ע) והכחות שאינם נשכיים ואינם מושגים בחוש אלא שהם מושגים מצד פעולותיהם הנמשכות מהם כמו שיושגו השכלים הנבדלים מצד פעולותיהם ג"כ. וכמו שיש לשלשת הכחות הללו אשר בגוף הבעל חי כח אחד (פ) מאחד נקרא הכח המנהיג הגוף והוא מקשר כל חלקי הגוף וברוחיו קצתם בקצתם נקרא אצל הרופאים הטבע, כן יש בעולם בכללו כח אחד קושר כל חלקי המציאות וכחותיו קצתם בקצתם ומהיג אותם. ואין דעתי עתה לדבר על הכח הדברי אשר באדם בלבד אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטן להיות בו כח שכלי משכיל ומוציא הדברים אשר בשכלו מן הכח אל הפעל כרצונו, כמו שיש לעולם התהלה שכלית המוציא את כל הנמצאים בכחו הגדול וברצונו הפשוט, כשא"כ בשאר הבעלי חיים שאין בהם כח פועל ברצון ויכול לפעול פעולות הפכיות אלא כח טבעי בלבד כמו שהתבאר במקומו בספר הנפש, אבל דעתי בכאן הוא על הכח המנהיג גוף הבעל חי בלבד בכלל שזה הכח נמצא בכל אחד מהבעלי חיים אע"פ שיש יתרון בו לקצתם על קצתם, מ"מ מזה הכח בכללו ילקח ראייה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל על מציאות נביא אחד מנהיג מקשר כל פרטי המציאות וחלקיו קצתם בקצתם, ומן הכח הדברי אשר באדם ילקח ראייה על שהנמצא ההוא דבר שכלי פועל ברצון כמו שבאדם כח שכלי פועל ברצון שלכך נצטווה צוויים אלהיים. ואין הבדל ברמיון הזה (ז) מכחות הגוף אל כלל המציאות אלא שבכחות הגוף כל כח מהם הוא נותן שפע ומקבל שפע מחברו המושפע ממנו, כי הלב נותן כח החיות אל הכבד ושאר האברים, והכבד נותן כח הון אל הלב, והכוח נותן החוש והתנועה אל הלב והכבד ומקבל מהם החיות וההנהגה. ובעולם בכללו אין הענין כן אבל הנותן השפע לא יקבל שום שפע מן המושפע ממנו, כי יושפע השפע מהעליונים על התחתונים (ק) על צד הנדיבות והמסבה לבר לא לקבלת שום תועלת מהם. וכל זה הענין שכתבנו בזה הפרק בדתחלת המציאות אל אלו השלשה חלקים והמצא נמצא אחד (ר) מנהיג הכל נבדל מהם תכלית ההבדל נדמו לאלהיו באופן יותר נכבד ויותר שלם במראה ההוא שראה בהר חורב כשנאמר לו מה לך פה אליהו (מלכים א' י"ט) כשהיה בורח מפני איזבל והיה מצטער על היותו נרדף ממנה ואמר קנא קנאתי לה' צבאות אלהי ישראל כי עזבו ברייתך בני ישראל וגו' ויבקשו את נפשי לקחתה ונאמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר והנה רוח גורלה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' (ש) וזה לרמז על הכח המנהיג עולם הדויה וההפסד שהוא

ספר

שרשים

גלגל היותו מסבב בעולם כד"ש שעות וגלגל כמותות כל"ו אלפים שנה: (ת) וכפאה האחת ג"כ וכו'. והעומדים בפאה האחת מהלכדים ג"כ יש חילוק בתנועתם, כמשל כזה שזה הגלגל נוטה בתנועתו לצד מערב כולו וזה נוטה רק בקצת מעלות למערב: (י) נשפוט בהכרח. וא"כ (אחר שראינו כל זה לכן) נשפוט בהכרח: (ס) כמצייר. כח שיוכל לצייר דבר מה על ידי איזה דבר: (ע) והכחות שאינם גשמיים. כמו השכל:

זח

מפרק הרים ומשבר סלעים (ת) ואמר בו שהוא לפני השם (ח) כי הוא משניה בו לעשות רצונו (ג) ואינו רק כגרון ביד החוצב בו, ואמר לא ברוח ה' לרמוז שאין הטבע שהוא הרוח המפרק הרים ומשבר סלעים (ג) המנהיג את עולם ההויה וההפסד, ואמר עוד ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' לרמוז על עולם הגלגלים שנאמר בהם ודאפונים והיות הקודש ברעש גדול מתנשאים שרומז על הגלגלים שנקראים היות הקדש כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ישי מן ההקדש/ ואמר לא ברעש ה' להורות שאין הש"י נפש הגלגל כמו שחשבו הקדמונים, ואמר עוד ואחר הרעש אש ברעש על עולם המלאכים וקראם הכתוב אש שנא' משרתיו אש לוהט (מלכים ק"ד) ונקראו אש לרמוז כי כמו שיסוד האש אין אדם יכול להשיגו בחוש הראות כי האש היסודי אין העין שולטת בו ואעפ"כ הוא מושג מצד הפעולות כן המלאכים יושגו מצד פעולותיהן אעפ" שאין העין שולטת בהם. ומה הצד בעצמו ידמה הכתוב את השם לאש אמר כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא (דברים ד') כלומר שהוא מושג מצד פעולותיו אעפ" שאינו מושג ברוח, ובעבור זה יקרא הכתוב את עולם המלאכים אש במראה הזאת. וכן נמצא רבותינו ז"ל יקראו המלאכים אש אמרו במסכת חגיגה (פס"ג דף י"ג ע"ב) מאי השמל חיות אש ממלכות כלומר חיות אש שאינן מושגות בחוש כאש אבל חיות הקדש שהם הגלגלים המושגים בחוש אינן נקראין חיות אש אלא המלאכים נקראים חיות אש. ואמרו במללות כלומר שרם מושגים מצד פעולותיהן שהוא דבורם. וכדי שלא ישתבש אדם להשוב שיאמר חיות אש על הגלגלים ויקראם ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל (מלכים י"ב) הביא בעל הגמרא הברייתא המפרשת משמעות לשון השמל באופן אחר שזורה על המלאכים בהכרח כמו שאמר רבי יהודה ואין ביניהם אלא משמעות דורשין ואמר במהנחיה הנא עתים חשות עתים ממללות בשעה שדבור יוצא מפי הקב"ה חשות ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקב"ה ממללות. וכונת הברייתא לפרש כאן עיקר פילוסופי דק מאד, והוא כי העלול ישיביל דבר מה מעלתו וישיביל עצמותו, ובמה ישיביל מעלתו שהוא המושכל היותר חשוב וישפיע ממנו מלאך ר"ל שכל אחד נבדל, וזה אמר ישיביל מעצמו וישפיע ממנו גלגל כמו שכתבאר כל זה בפרק י"א מזה המאמר, וזה אמר בעל הכתוביתא בשעה שהדבור יוצא מפי הקב"ה חשות כי בבחינת מה שיושיג העלול הראשון על דרך משל מהש"י וישפיע ממנו שכל נבדל אחר בלתי מושג לחוש, והיו חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקב"ה ממללות, והיו בבחינת מה שיושיב העלול מעצמותו וישפיע ממנו גלגל המושג לחוש ואמר ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל (פס) הרי כבודי מדבריהם שהם קורין לשכלים חיות אש וכן במקומות רבים וקראו רז"ל שרפי אש, ואמר הכתוב לא באש ה' (מלכים ה' י"ב) כלומר שהש"י נבדל ממצויאות המלאכים כי המלאכים הם עלולים ואפשרי המציאות והוא יתברך מחוייב המציאות. ולפי שמהותו יתברך נעלם תכלית ההעלם ופשוט בתכלית הפשטות מה שאין הפה יכולה לדבר אמר הכתוב אחר זה ואחר האש קול דמכא דקה לרמוז על המנע השגת כחותו יתברך עד שא"א שיויבן ממנו ולא כתארי השלמות אשר בו אלא בשלילות שהם קול דמכא דקה. ואמר דמכא דקה לרמוז למה שכתבנו בפרק הקודם לזה מענין הדקות שיש בהבנת השולליות שיאמרו עליו ית', ונאמר לו באותו מעמד לך שוב לדרכך כדברה דמשק ובאת ומשרת את חזאל למלך על ארם ואת יהוא בן נמשי המושח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה המושח ליביא תהתך, ובאר לו בזה כי אלו השלשה תולמות שהזכיר למעלה הם מנהגים מהש"י, וזה כי בעולם ההויה וההפסד שדרך הבעל הי להתגבר אחר על שר או על האדם ולהרע כמו חזאל שהתגבר על מלך ארם וחרגו לא היה זה במקרה רק בהשגחה מהשם לגמול ולענש פשטי האדם וכתותיו ולעשות על ידו דין בעוברי רצונו כמו שאמר והיה הנכלם מחרב חזאל ימית יהוא, ואמר ואת יהוא בן נמשי המושח למלך על ישראל להורות כי השגחת השם היא על הוראת המערכת לבטל אותה ולעשות חפצו ורצונו, וזה כי מדרך הוראת המערכת להורות על תשוע טוב ועל הצדיק רע לפעמים ועל יד יהוא נהרגו כל הרשעים עובדי הבעל בלבד ונכלמו כג הצדיקים עובדי השם, וזה ממה שזורה חיות הדין ההוא נעשה בהשגחת השם לא בהוראת המערכת, ואמר אח"כ ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה המושח לנבוא להורות כי השפיע הנבואי המנע לנבואים מעולם המלאכים לא יגיע אלא ברצון השם ומצותו. והעולה בידיו מזה הוא כי

בזאת

ישרשים

רוח גדול ומזק וגו'. (בא לרמוז): (ת) ואמר בו שהוא לפני ה'. שכתב ה' הוא יולא לפני ה' לעשות רצונו ית' שכן כתוב מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה': (א) כי הוא. השם יתברך: (ג) ואינו וכו'. הכח הזה אינו וכו':

(ג) המנהיג את העולם הקוים וההפסד. שאין הרוח ההוא מנהיג את העולם ככה עצמו ומלך עצמו רק הש"י מנהיג את העולם על ידו כגרון וכו'. ובכאן נשלם דיבור מאמר ה' המיסוד על

בזאת המראה הגדולה נרמז לאלהיו התחלת המציאות לג' עולמות שהם עולם ההויה וההפסד ועולם הגלגלים ועולם המלאכים ושיש עליהם נמצא אחד מקשר כל חלקי המציאות זה בזה ומנהיג אותם ומשגיח בכל מה שיעשה על ידם בעולם השפל לעשות הפצו ורצונו הוא האלוה יתברך, ושהנמצא ההוא נברל תכלית ההבדל מהם כי מהותו נעלם תכלית ההעלם עד שא"א שיוסף ממנו אלא בהארי השולליות הנקראים קול דממה דקה לסבה שזכרנו, וזאת היתה כונת זה הפרק. ובכאן נשלם המאמר השני בביאור העקר האחד שהוא מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והשבה לאל יתברך האחד ואין שני לו והוא ראשון והוא אחרון ומבלעדי און אלהים :

סליק המאמר השני. כפי אשר מן השמים הורוני :

כי אם בתורת ה' הפצו ובתורתו יהנה יומם ולילה,
והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריז יתן בעתו
ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח :

המאמר השלישי

בביאור העקר השני שהוא תורה מן השמים, ולפי שהשרשים הנתלים בעקר הזה כמו שאכזרנו במאמר הראשון פרק ט"ו הם ידיעת השי"ת והנבואה ושליחות השליח, והיה שורש ידיעת השם הנמצאות והשפלות קודם לכל שאר השרשים בהכרח כי אם לא ידע השם הנמצאות השפלות לא הגיע ממנו נבואה ולא שליחות, הנה היה ראוי לפי זה שנדבר ראשונה בידעת השם, אבל למה שידעת השם הנמצאות השפלות הוא דבר שצריך להכנים עם (ה) מבד האפשר שהוא דבר נתלה בבחירה ראינו לאחר הדבור בידעת השם אל הכאמר הרביעי אצל הדבור בבחירה, ועל כן נתחיל ראשונה לדבר בבאור העיקר הזה שהוא תורה מן השמים, ואחר נבאר השרשים הנתלים בו שהם הנבואה ושליחות השליח :

פרק א למה יתחיל האדם (ג) שיהי המזג ומשיג במחשבה ועיון יותר מכל שאר הבית (ג) הנה הוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מהם (ד) אם שווי מזוג יראה לפי שהוא (ה) מתפעל מן ההפכים בשוה (ו) ואם השגתו במחשבה ועיון יראה מהיות (ז) ממציא המלאכות והחכמות, ואין ראוי שיהיה כי להיות שאר הבעלי חיים אינם צריכי צל מחורב ומחכה מורס ולא יצטרכו לעשות שום תקן אל המזג כדי שיהיו ניוונים בו כי מוונם נמצא (ח) כמו כן נמצא להם גם כן קצת תחבולות כמו שנמצא לבעלי הטרף והעופות הדורסים ערמות ותחבולות לצוד ולהשיג מחיתם (ט) שיהיו בעבור זה שלמי היצירה יותר סמין האדם, כמו שהיו בקרמונים מי שהשיג זה והיה אומר כי האדם חסר היצירה בערך אל שאר הבעלי חיים כי הם לא יצטרכו הבהמות לרכוב עליהם ללכת כמקום אל מקום כי הם בעצמם קלי התנועה יותר ממי האדם, וכן לא יצטרכו להבין להם בלי מלחמה להלחם באויביהם כי בלי מלחמה הם נוצרים עמם במבע כקרנים לשור והמלתעות להזיר והקוצים (י) לקפוד והמגן לחוסט ודומיהן, וכן לא יצטרכו לעשות שום מלבוש כי לבושם נוצר עמם במבע וגם לא יצטרכו שום תקן אל המזג כי מוונם נמצא תמיד כמו כן, והאדם חסר מכל זה

שרשים

שווי מזוג. אם מצד שהוא שוה המזוג :
(ה) מתפעל מן ההפכים. נמצא לפיל במאמר ראשון פ"ה : (י) ואם השגתו. ואם מצד שהשגתו נמצא (ז) ממציא המלאכות. מלשון הכתוב הוא מצא את הימים : (ח) כמו כן. כמו שכן בלי שום חיקון הן מוונמים לאכילתן כמו שמינו שכן אכילתן דשאין וכל עשב השדה : (ט) שיהיו בעבור זה. שז אלמנעל במה שאמר ואין ראוי ורמז לומר ואין ראוי שיהיו בעבור זה וכו' : (י) לקפוד. בל"א איג"ל : ממדרגת

על עקר הראשון שהוא מציאות השם יתברך, ועד כה עזרני וזכני, כן אפרש עוד את כפי אליו שורני דרך לנאר המאמר השלישי המיוסד על עקר תורה מן השמים שהוא עקר השני :
(א) מבע האפשר. שהאפשרות הוא בטבע זיד האדם שאפשר לו להטיב והאפשר לו לרע כמו שינצאר לקמן במאמר ד' פ"ח : (ג) שזה המזג. שמד' יסודות שרכב מהם הם בו בשוה : (ג) הנה הוא יותר וכו'. ע"י כל אחד מהשני דברים אלו וכל שזה המזג ומשיג נמצא ועיון הוא מנאר שהוא יותר נכבד היצירה : (ד) אם

הם יותר חכמים ונבונים ממך האדם שיצטרך האדם ללמוד מהם, כי ההוש יכזיב זה להיותו מושל על כלן ורודה בהם, אבל יאמר כי האדם מצד ששכלו וכליו כלליים ולמוד מכל הבעלי חיים כל התחבולות וההשגות הפרטיות אשר להם ויקבצו כולם בו והיו בו כלליים כמאמר חז"ל א"ר ריזיא מאי דכתיב מלפנו מבהמות ארץ זו פרדה שכורעת ומשתנת וכעוף השמים יחכמו זה תרנגול שטפיים ואחר כך בועל, אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגול מנמלה ועריות מיונה (ענינין פרק י' דף ק' ע"ג). וזה מבואר על הדרך שכתבנו כי המדות הפרטיות אשר בבעלי חיים ראוי לו לאדם שילמד אותם מצד שכלו ויתקבצו כלם בו ויתורו בו כלליים, כי כמו שמצד שכלו וכליו האדם כאלו נבראו עמו כל כלי המלחמה וכאלו נבראו עמו המלבושים מקום הצמר בכבשים, וכדי שידע לתקן מונו באופן נאות אל מונו מרכיב המאכלים זה בזה באופן, שיהיה ערב ובריא אל מונו, כן ראוי שילמד כל המדות הפרטיות אשר בכל אחד מן הבעלי חיים ויקבץ אותם כדי שימצאו בלן בו וימצאו בזה המלאכות והחכמות. ועל הכונה הזאת נתיסר פרק שירה שאמרנו ד"ל כל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב, ואין הכונה (ר) על ההגיה והצפצוף בפה אלא על מחשבת הלב, כמו אמרתי אני בלבי (קס"ג ז') והמחשבה היא שיסתכל כי מכל אחד מן הנבראים הנראים לעין יש ליקח ראייה על איזה מדה טובה או מוסר השכל או דבר חכמה ובינה, כמו שאמרנו שם שמים מה הם אוכרים השמים מספרים כבוד אל וגו' (מקלס י"ט) (ע) ואומרים הנזכר שם בכל פרק שירה לרמוז על ההודאה כאמרנו ד"ל זאת אומרת, ורוצה דומר כי מתנועת השמים יש לקחת ראייה אל המצא מניע אותם בלתי מתנועע והוא בתכלית היכולת והעצמה שהוא מניע (ת) גופים נוראים כאלו הוא האלוה יתברך, וזהו דבר חכמה ובינה כמו שנתבאר במקומו, וכן אמר שם כלבים מה הם אוכרים בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו (שס ז"ה) ורוצה לומר כי כמה שהכלב מכיר את קונו ואת הכטיב לו והוא נכנע תמיד לפניו ומחזיק לו טובה בכל יכלתו מאשר בידו לעשות, יש לקחת מזה מוסר השכל להודות לאל על כל הטובה שהוא מטיב לנו חן ומפרנס אותנו ולהשתחות לפניו ולעבוד עבודתו מאשר תשיג ידנו כעל כל אשר הוא גומל לחייבים טובות ושלל נהיה כפויי טובה, וכן אומר נמלה מה היא אומרת נותן להם לכל בשר כליח (מקלס קל"ו) ור"ל כי כשיסתכל האדם בנמלה שהוא בריה קטנה ותכין בקיץ לחמה ואגרה בקציר מאכלה ילמד מדה החריצות ויבין כי ה' נותן להם לכל בשר ומבין מוון לכל בריותיו אשר ברא בשנתן בהם טבע לבקש טרפם בעת הראוי ומדבר הראוי, ולכן האדם אחר שנתן בו מדע והשכל צריך שישתדל בהשגתו ולא יתירשל בזה כי ברכת השם היא העשיר לכבנים עצמם לקבל אותה כמו שאמרנו ד"ל למען יברכך ה' אלהיך יכול יושב ובטל ת"ל בכל מעשה ידך אשר תעשה (דברים י"ד), וכדי שלא יאמר אדם אחר שהדבר הלוי בהשתדלותו אגנוב או אגזול או אעשוק כאשר תשיג ידו, אמרו למדנו גול מנמלה כי לעולם לא תגנוב ולא תגזול ולא תקח דבר ממה שזכתה בו חברתה עד שנסו המנסים פעמים הרבה לקחת דגירי חטה מאחת מהם וזהניחו בפני האחרות ובעברם עליו וירחו אותו שהוא מאחרת ממינם ויניחוהו כי לא יקחו דבר שאינו ראוי, וע"ז אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שומר ומושל (משלי ו') ר"ל שאין לה קצין שומר ומושל שיענישנה על הגזל ואעפ"כ תודר מבני ותשתדל להכין בקיץ לחמה מזולת גול, וכן מה שאמרנו יונה מה היא אומרת יונתני בחגיו הסלע וגו' (ש"ס ז') רוצה לומר כי לכך נמשלו ישראל ליונה כדי ללמד מדרכיה כמו שאמרנו במדרש חיות מה יונה זו צנועה אף ישראל צנועין מה יונה בשעה שמכרת בן זוגה אינה ממירה באתר אף ישראל משעה שהכירוהו להקב"ה לא המירוהו באתר, וזה בענין מה שאמרנו למדנו עריות מיונה ושם במדרש חיות דמיונים הרבה שמרמים את ישראל ליונה. וכן מה שאמרנו שם בפרק שירה תפוח מה הוא אומר כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חסדתי וישבתי ופריו תפוח לחכי (שס ז') ע"ז הדרך יתפרש כי לכך נמשל הקב"ה כתפוח

שירים

לשון הכתוב (איוב ז') חורי עפר וכפים, רעיון בערך כך: (ר) על ההגיה והצפצוף בפה. וזה לומר אין כונת חז"ל בזה על אמירה פשוטה דכינוי שיאמר פרק שירה אלא על מחשבת הלב וכו'. ולשון האומר שארז"ל כאלו אמרו הכושב כי מצינו לשון אמירה נוספת ג"כ על המחשבה כמו אמרתי אני כלבי וכו': (ש) ואומרים הנזכר שם. כלומר

בתפוח כמו שאמרו במדרש חיות לומר לך אע"פ שאילן התפוח אין אדם נהנה בצלו לפי שאין לו צל גדול כשאר אילנות מכל מקום לתקת סובת הפרי וריותו ומתיקותו וערבותו אל הרוח ישתוקק האדם לישב בצל המועט ההוא, כך אע"פ שיסורין באין על האדם העובד את השם ואינו מצליח בעולם הזה בהיותו יושב בסתר עליון ובצל שדי יתלונן ראוי לו שלא יעווב תומו בהיותו מקיה השכר העתיד לבא ומהיקותו וערבותו לכמרים בו, וכן אמר במדרש חיות מה התפוח היה הכל בורהין מכנו בשעת השרב לפי שאין לו צל כך ברחו אומות העוב"ם משבת בצל הקב"ה ביום כתן תורה יכול אף ישראל כן ת"ל בצלו חכרתי וישבתי, ועל הדרך הזה יתפרש כל הפרק ההוא, והורו בו כי מכל הנמצאים המהושים אחד לאחד יש לו לאדם לקחת ראייה על מה שראוי לו לעשות ולהתנהג בו כי שכלו הוא כללי, וראוי שיתקבצו בו כל הענינים הפרטיים ההם, ולזה יראה שהוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מכל הבעלי חיים להתקבץ בו כל הדברים הפרטיים מה שלא נמצא כן בשום מין ממיני הבעלי חיים ולהיותו מושל על כלם בחכמתו וכובש אותם תחתיו, כמאמר הכתוב תמשילוהו במעשי ידך כל שתה תחת רגליו (מלכים ח') :

פרק ב למה שהיה (ה) כל נמצא טבעי איננו יש לצורתו המינית סגולה ותכלית מה (ג) בה יבדל משאר המינים והתכלית ההוא הנמצא (ג) במין מין (ד) הוא סבת טביאותו בצורה ההיא הפיחדת הכין ההוא והיה האדם ככלל הנמצאות הטבעיות והיותר נכבד ושלם היצירה מהם כמו שבארנו, ראוי א"כ שימצא לו תכלית מיוחדת ייחוס אל צורתו המינית איננו בכח ההזנה והדרגש שאם היה כן יהיה שלמות ותכלית דרכור והחזיר שזה לשלמות האדם ותכליתו, ולזה הוא מבורר שהשימות הזה ראוי שיהיה במה שנמצא בו שהוא יתר על הבעלי חיים. ולפי שאנחנו נראה שיש בו כחניות והכנה על קבל המושכלות והמצאות החכמות והוצאתם מן הכה אל הפעל יותר מכל שארי הבעלי חיים, ראוי שיהיה השלמות האנושי נתלה בזה הכה השכלי, ולמה שיהיה זה הכה נחלק אל (א) עיוני ומעשה [ה] ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני מכנו יותר ממה שיהיה במעשה לפי שהוא מתיחס אל טבעו, (ו) שאין לומר שעקר נמצא זה השכל באדם הוא בעבור הכעשה בלבד, רצוני כדי להכפיא המלאכות המעשיות והאומניות, כל כבד נתבאר באגרת הבעלי חיים אשר חברו אברהם אלצ"א כי בכלל הבעלי חיים ימצא שלמות המלאכות והאומניות (ז) יותר ממה שימצא במין האדם. ועוד שאם כן אחר שכל התכלית (ח) הוא נכבד ממה שלפני התכלית (ט) היו המלאכות המעשיות יותר נכבדות מהעיוניות (י) ויהיו א"כ המלאכות העיוניות שאינן כבונות

שרשים

פרק ב (ה) כל נמצא טבעי. כל נמצא שיש לו טבע מיוחד : (א) זה יבדל משאר המינים. עדיין האדם נבדל משאר בע"ח בדבור וכו"ו מן הצומח בצרכו וכיוצא בזה בין שאר כל הנמצאים : (ג) צמין מין. ככל מין ומין : (ד) הוא סבת מציאותו. בעבור התכלית ההוא נברא המין ההוא : (ה) עיוני ומעשה. קבול המושכלות והמצאות החכמה : (ו) שאין לומר. כמו ואין לומר : (ז) יותר ממה שימצא במין אדם. וכבר נתבאר לעיל שתכלית שלמות האדם ראוי שיהיה יתר על כ"ח : (ח) הוא כבד ממה שלפני התכלית. ע"מ שאם לא היה דעתו של אדם לדור בחור הנית לא היה נוכח הבית בתחלה ואם כן

ענפים

פרק ב [ה] ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר וכו' עד וזו ראייה שעיני התכלית האנוש
הוא נתלה בחלק העיוני מן הכה השכלי וכו'. דברי המחבר אלו ע"ס מה נכתב בפירוש הנאים אחר זה הם לריכס עיון גדול, כי לכאורה נראה שדברים אלו הם בותרים מה שכתב לקמן בפירוש ג' ד' ה'. לפי שכן בפירוש זה משמע שהמחבר רוצה להוכיח שעיניק שלמות האנושי הוא נתלה בשכל העיון והדיו שישו בדברים העיוניים והללוים והם מלאכות השם והחזקות ויכלמו ורצנו וכיוצא בזה. ולקמן בפירוש ה' מאמר זה כתב שהשלמות האנושי הוא נתלה בחלק המעשי ולא בהשגות המושכלות הנחלים בחלק העיוני. וכן בפירוש הנא אחר זה בפירוש ג' אחר שביאר תחלה מזמור השמים משפטים וגו' כתב וז"ל

מכונות לצד מעשה כלל שוא ודבר בטל, (כ) זה חלוף מה שנוצרנו עליו וחלוף דעת הכל כי כל האנשים מסכימים שיש יתרון למלאכות העיוניות על המעשיות, ועוד שהשמחה בכל דבר אמנם היתה בתכלית ובמה שיקרב אל התכלית יותר ממה שירחק ממנו, ואנחנו נמצא השמחה והערבות במעט המושג מן הדברים העיוניים יותר גדולה לאין שעור ככל שמחה המעשיות, וזו ראיה שעקר התכלית האנושי הוא נתלה בחלק העיוני מן הכח השכלי, ולזה תמצא היות האדם כוסף אל מוחשי הראות והשמע (ל) ממוחשי הריח והטעם כי הטבע שם תשוקתנו (מ) לאלו יותר וזוהר להיותם מתיחסים יותר אל שנקבה בהם הדברים העיוניים שבהם נתלה השלמות האנושי שהוא תכלית שלמות האדם ושאר המוחשים הם מתיחסים יותר אל ההרגשות וההאות הגופניות שהם רחוקות מאד משלמות האדם ואינם בו אלא להעמיד הגוף כבשאר הבעלי חיים, ולפי שכל נמצא יכסוף יותר להמשך אל הדבר המתיחס אל צורתו המינית ואל תכליתו המיוחד לו ישחוקק יותר אל הכחות והכלים המביאים אל התכלית ההוא, ולזה יהיה האדם נכסף יותר (נ) אל אלו שני המוחשים כזולתם להיותם מניעים האדם אל תכליתו יותר מזולתם, ולזה ייחס הכתוב יצירת שני אלו החושים אל השם יותר מזולתם, אמר שלמה און שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם (מסלי כ'), אבל להיות הלמוד המניע (ס) מן המלמד יותר קיים בנפש באר בפסוק אחר שיש יתרון לשמע על הראות, ואמר און שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין (פס ט"ו) ולמעלת שני אלו החושים כזולתם להיותם בליים אל שישגי השלמות האנושי על ידם אמר שלמה בספר שיר השירים רומז אל שניהם יונתי בחגי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאווה (שיר השירים ב') כי הוא על צד השיר היה מדבר עם נפשו ומתאר אותם ביונה ואמר עליה יונתי בחגי הסלע בסתר המדרגה לרמוז שהוא יושבת בסתר הגוף ולא גודע מקומה איה הוא הראיני את מראיך (פ) שני מראים לרמוז על מראה האותיות אשר בספר (פ) ובמראה הכושכלות אשר באמצעות שניהם יושג הלמוד כי כל אחד מהם הוא נאווה אמר השמיעני את קולך בלומר אע"פ שאין קול היונה ערב הנה את יונתי תמתי קולך ערב ר"ל הקול שהשיג בה הכושכלות מן המלמד הוא ערב מאד, וע"כ השמיעני את קולך שקבלת מן המלמד (ז) כי קולך ערב (ק) וכראיך נאווה לפי ששני שני אלו החושים יצא הכתוב אשר באדם מן הכח אל הפעל ויניע האדם

שרשים

חלק במעשיות וכו' המעיין במציאות הש"י ובעולם המלאכים יהיה לפי זה שוא ודבר בטל מאחר שאינו פונה לצד מעשה כלל. כן הוא המושך דרך המחבר: (כ) זה חלוף מה שנוצרנו עליו. בלומר שהוא הפך טבע היצירה שפיר וזה חלק אלוה ממעל שנתן לו הש"י יותר על הנ"ל כדי לעיין בדברים אלהיים וצבור זה נקרא כלל אלהים: (ל) ממוחשי הריח. יותר ממוחשי הריח, ועיין מכל זה לעיל במאמר ב' פרק כ"א כי הוא ג"כ נאות לזה הענין: (מ) לאלו. חוש הראות והשמע: (ל) אל אלו שני המוחשים. הראות והשמע: (ס) מן המלמד יותר

ע נ פ ים

ואי היה ההשגה שאפשר שתושג מאל השמים ותמונותיהם אבל אין זה ממה שיתן שלמות בנפש שחברק צו צעלונים ושחשוב אל מקום מחצבה וכו', אם כן מתואר בנדיהם שהשלמות האנושי אינו נתלה כלל בהשגות המושכלות ואלו בפרקן כתב שיעקר השלמות הוא נתלה בחלק העיוני אם כן דבריו מוסרין אהדי. וכן בכמה מקומות מזה המאמר תמצא פנים לשון המחבר שמשמעותו הוא שהשלמות האנושי נתלה בחלק העיוני ופנים משמע בחלק המעשי ולא בחלק העיוני. וז"ל שכוונת המחבר בזה היא כי עיקר השלמות האנושי הוא באמת נתלה בחלק העיוני והם השגות המושכלות כמו שאמרנו אלא שההשגה היא ח"ל להשיג זולת עור אלו. דהיינו שצריך להשפיע עליו השפעת האלהי ואחר שהשפיע עליו הש"י מהכמתו אזי יוכל להשיג המושכלות על אמתהם תש"כ כשיצירה להשיג זה זולת עור אלהי רק מאל שכלי לבדו בזה שרואה מתחמת השמים והרקיע כדפח הפילוסופים כמו שתבאר בפרק הבא אחר זה אי אפשר לו להשיג המושכלות על אמתהם כי השכל לואה מהשיג הדברים על אמתהם כמו שתבאר לעיל בפתיחת ספר המחבר. וההשפעה היא שישפיע עליו הש"י אינו כי אם על ידי החלק המעשי דהיינו כשיעשה המלוא המעשיות בזכות שלמה הראוי לה וכו' כדי לעשות לזון הש"י כמו שתבאר לקמן בפרק ה' ובפרק כ"ח מזה המאמר אזי יתעורר הכח

האדם אל תכלית שלמותו בהיותו משתמש בשני אלו החושים כפי מה שראוי. ואם לא ישתמש בהם רק בהבלי העולם הנה האדם כאלו הוא חרש ועור, וכן קרא הנביא לכתעסקים בהבלי העולם החדשים ועורים כמו שאמר (ישעיה מ"ז) רחשים שמעו והעורים הביטו לראות, וזה, לפי שאינם מהעסקין בהם כראוי להם שהוא (ז) להוציא השלמות אשר בכה אל הפעל ואי אפשר שיגיע האדם אל שלמות תכליתו אם לא בדוצאת הכהניות אשר בו אל הפעל, וזה כי השלמות שני כינים, שלמות ראשון ושלמות אחרון. שלמות ראשון הוא השלמות הכניע לדבר עם היותו נמצא בפעל מיד כשימצא ויקרא שלמות הכניאות, ושלמות אחרון הוא השלמות שאינו מגיע לדבר עם מציאותו מיד אבל הוא בו בכח בשעה מציאות הדבר ההוא ויגיע אל השלמות ההוא כשיצאו הכהניות אל הפעל ויקרא שלמות התכלית. וזה המין מן השלמות הוא המכון באדם כי הכסא דרך כשל שלמותו הראשון יגיע עם מציאותו מיד כשיהיה נשלם עשיתו, ושלמותו האחרון והוא שלמות התכלית לא יגיע רק עם הישיבה עליו, ולפי שאין מבעלי הי שלמות אחר מקוה כהם אלא שלמות המציאות בלבד נאמר ביצירתם וירא אלהים כי טוב (נחלתי ה') לרכוז כי עם מציאותם מיד הגיע ונשלם המוכיות שאפשר שיהיה בהם שהוא שלמות המציאות ולא יקוה כהם שלמות אחר וזאת זה. אבל ביצירת האדם לא נאמר כי טוב זה וראה דבר מחמיה וכי לא יהיה, ראוי שיאמר על יצירת האדם כי טוב כמו על יצירת שאר הבעלי חיים, אלא שמה שלא נאמר בו כי טוב הוא להורות שהמכונות הככונן באדם איננו הטוב המכון בשאר בעלי חיים שהוא שלמות המציאות בלבד אבל יקוה שיגיע ממנו טובות אחר ויותר נכבד לא יגיע עם מציאותו מיד אלא אחר שיוציא הכהניות אשר בו מן הכה אל הפעל וכל זמן שלא יצא שכלו ככה אל הפעל לא יגיע שלמותו הככונן בו שהוא שלמות התכלית. ולזה אמר שלמה טוב שם כשמן טוב ויום הכות מיום הולדו (קהל ז') ר"ל השם טוב הנקנה מצד המדות הטובות הוא טוב כשמן הטוב כי השם הטוב הוא נשמע למרחקי ארץ יותר כריה השמן הטוב אבל זה איננו טוב עצמי אל הנפש, ולזה יום הכות שאז הגיע האדם אל שלמות העדות הוא טוב מיום הולדו לפי שביום הכות כבר הוציא כה שכלו אל הפעל מה שאין כן ביום הולדו שהוא בכח גמור אין לשלמות הנפשי מציאות אלא בכח אע"פ שהשלמות הנפשי נמצא אז בפעל. לרכוז על ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים ושתכליות שתי אלו היצירות מתהלפות, תמצא כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב למינה למינה ואמר ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו (נחלתי ה') להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית בין אחד לתכלית מין אחר ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה כי המכון מכולם תכלית אחד בלבד כולל והוא קיום המין שזהו שלמות המציאות וזהו התכלית שזה בכל המינים ובזכר ובנקבה כי אין יתרון בה לזכר על הנקבה, אבל באדם למה שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד אבל קיום האיש לא נאמר ביצירתו למינה ולא נבראת הנקבה עמו מיד להורות על ההבדל העצום אשר בין שתי אלו היצירות, כי הכונה באלו קיום המין שהנקבה הזכר שוים בזה, והכונה בזה קיום האיש שאין הנקבה שזה בזה אל הזכר (ט) אבל נבראת לעזור לו כדי שיגיע אל שלמותו המכון בו שהוא נמצא בו בעת היצירה

בכח

שרשים

האחיות לבד ורצה לומר לכל מה שהוא לומר
בראית עצמו מתוך הספר אינו כי אם נלוו ואין
ש ערכו ומחיקו כ"כ כמו כמה שהשיג מושכלות

מן המלמד: (ד) להוציא השלמות אשר נכח וכו'.
כוח שלמות האחרון אשר יתבאר למינו: (ט) לכל
נבראת לעזור לו וכו'. על דרך שאר"ל כל השווי

כלל

ענפים

הכח שלמה הרמוז בזה המילה שהוא עשה וישיב הכה הזה השפע האלהי עליו ע"ז זה יוכל להדגק בעליונים ועל דרך שגארו לעיל ענפים נפחית הכפר. והם כן נדק אמר המהמר צפרק הכה אחר זה נח"ש וזו היא ההשגה שאפשר שחושג מן השמים וכו' לכל הין זה וכו' שדבק בעליונים וכו' וק"ל. וכדי לבאר אמתה דבריו המלא זה מוצא דבדרי המהמר לקמן צפרק כ"ח מחמר זה וז"ל ואחר שגארו שאין המעשה לבדו הוא העיקר ולא הכונה לבדו ראוי שיהיה ההכנות שיהיה הוא העיקר בעשות המעשה כמו שהוא הענין בחלק המדעי עם חלק המעשי כמו שגארו בזה המחמר עכ"ל. והנה חשבנו בכל פרקי זה המחמר ולא מלאנו מוצא בזהדי דבדרי המהמר ענין חלק המדעי עם חלק המעשי והם כן הולך אמר כמו שגארו בזה המחמר אם לא שגארו שכונת המהמר כאן צפרק זה וצפ"ג ד' ה' הבאים אמר זה הוא על דרך שכתבנו כאן. וכדי שלא תבין אחר שחשג המעשיות לריכין להיות צההכנות מיהם דהיינו צפופל ונכונה והאחד וזאת חזרו אינו כלום. כך הוא הענין בחלק המדעי עם חלק המעשי דהיינו שאי אפשר לבא להשגת שלמות האנושי כי אם על ידי ההכנות שיהיה דהיינו חלק העיוני וחלק המעשי אבל האחד

צלה

בכח וצריך להוציאו מן הכח אל הפועל. ולפי שמציאות השלמות הזה באדם הוא בכח והמציאות אשר בכח (ח) כאלו הוא מטוען בין המציאות וההערך קראו הכתוב אין, אמר שלמה וכו' האדם מן הבהמה אין כי הכל הכל (קלח ג') כלומר המותר הזה על הבהמה הוא דבר שמציאותו חלוש, ואלו אמר אין מותר לאדם על הבהמה היה משמעו משפט (ה) שולל גמור, אבל אחר שאמר ומותר האדם מן הבהמה אין משמעו משפט חיובי כאלו אמר שיש לו מותר על הבהמה אבל היתרון ההוא הוא אין כלומר דבר שמציאותו חלוש לפי שאינו רק כהניות בלבד, זה מבואר לבעלי ההגיון כי המשפט הזה כמו כח משפט חיובי לא משפט שוללי, ועל הכח הזה אמר איוב (ז) וההכמה כאין תכצא (איוז כ"ח) כלומר כי מציאות ההכמה הוא מן הבהניות הנמצא באדם הנקרא אין, כי כשימצא בפועל גיוע הכלית שלכות האדם ולא קודם לכן, ודרך הגעת זה הכח אל ההכמה הוא כצד רחשוכה (ג) בשאלת אי זה הוא לדעת גרדי הרברים זה אמרו ואי זה מקום בינה :

פרק ג כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל הפועל. על וכל מה שלא יצא מן הכח אל הפועל הנה מציאותו בכהניות ההוא לבטלה כאלו לא היה, ולזה הוא מבואר ששלמות האדם ותכליתו האחרון שאמרנו שהוא בו בכח אם לא ימצא בפועל יהיה מציאות מן האדם לבטלה כי לא יהיה לו יתרון על שאר מיני בעלי חיים, ועל כן צריך שנבאר התכלית הזה מה הוא כדי שיתישר האדם להשיגו, והנה השלמות והתכלית הזה לפי מה שהסכימו הפילוסופים הוא השגת המושכלות, ואמרו כי השכל ההוא הנכנה (ה) באמצעותה הוא הנשאר אחר המות, זה (ז) כשיתעצם (ג) השכל והמשכיל והמושכל וישוב דבר אחד בעינו עם המושכלות שהם בשכל הפועל, ואמרו שזה הוא תכליתו האחרון והצלחתו הנפשית, ואמרו ג"כ שאם לא על דרך זה לא יצויר שום השארות לנפש ויהיה מציאות מין האדם לבטלה

שרשים

כלל אשה שריו כלל תורה כלל צרכה כלל טובה וכו' : (ח) כאלו הוא ממוצע. כאלו הוא אמרנו : (א) שולל גמור. שאין לו מותר כלל : (ז) וההכמה מאין תמצא. עיין לעיל במאמר ח' פט"ו בענינים זה שכתבנו בזכות זה הכתוב : (ג) בשאלת אי זה הוא וכו'. כלומר מזה התשובה הנכונה על שאלת אי זה הוא לדעת גרדי הדברים. ופי' שא"ל לשם אדם לידע מהות וגדר מאיזה דבר אם לא ע"י הארבע שאלות שהניחו הפילוסופים על הכלל והם מה וממה ומי ולמה והם כנגד חומר וצורה פועל ותכלית, ור"ל מה הוא החומר וממה היא נעשית ומי הוא הפועל ולמה הוא נמצא רצוני בשביל איזה תכלית הוא נמצא בעולם. והיודע להשיג על אלו השאלות כבר הגיע אל ההכמה והכניסה והמדה להבין ולדעת מהות וגדר הפנימי ועצמותו של כל דבר וצוה יצא שכלו מן הכח אל הפועל והוא תכלית שלמותו. וזהו אמרו וכו' :

פרק ג (א) באמצעותהם. על ידי המושכלות : (ז) כשיתעצם. מלשון עוצם עיניו וגו'. (וא"כ הוא לשון דבוק

ענינים

זאת חכמו אינו כלום. ואם כן הוא, הקושיא היא שהקשה המהדר לקמן בפרק הנ"ל אחר זה על דעת הפילוסופים היא בעצמה תהיה גם כן סותרת דעת המהדר שבכ"ן כי אי אפשר לכלל המין או לרובו להשיג הדברים האלהים אף על ידי השפע האלהי כי לאו כל חומר שיזדמן מוכן לקבל דבר זה מההשפעה על מכונו. לכן בא המהדר לבאר לקמן בפרק ה' שאינו כן אלא אע"פ שאי אפשר להשיג שום שלמות על ידי חלק המדעי. וזאת חלק המעשי מכל מקום על ידי חלק המעשי בצירוף הכונה הראויה לה יוכל להשיג השלמות האנושי ולהדבק בעליונים כי אחר שיעשה המעשה בכונה לעשות רצון קונו איז הכח שלמעלה הרמוז בזאת המעשה יספיק השפע האלהי עליו כמו שכתבנו ועל ידי זה יהיה לו דבוקות בעליונים ואע"פ שלא ילך בשום השגת העיון אלא ע"פ מי שהשיג אחר כך על ידי ההשפעה היא בחלק העיוני והוא חלק המדעי יהיה

לבטלה ולא יהיה א"כ יתרון למין האדם על הבעל חי ויבטל השלמות (ד) המיני שאברנו בפרק שלפני זה, וזה דעת הפילוסופים בשלמות האנושי וכן דעת הרבה כפעלי התורה כמו שכתבו בחבוריהם. ונמשכו אחר זה הדעת להויהם חושבים שהיו דעת התורה לפי שכתבו משה רבינו שאמר ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג) שיראה מזה (ה) שהידוע הוא המצא חן בעיניו יתברך ולא זולתו, וזה הכתוב לא יהיב אלא שיהיה לידוע יתרון מדרגה על הבלתי יודע לא זולת זה (ו) שהרי ואדעך יורה על היודע אותו יתברך ואין כי שידעה זולתו. וראוי שנהקור עתה ברעת הזה בקוצר כפי מה שיספיק לתת הבנה ציוריה אל דמאכין כפי כונתנו ברבור הזה, ונאמר כי כשיעויין הדעת הזה נמצאנו בטל כעצמו ובלתי מסכים לדעת התורה האלהית לפי שהם לא ימלטו בשום צד משיהיה מציאות האדם לבטלה ונפלו במה שברחו מכנו, וזה כי התכלית הוא לא ימלט משיהיה אפשרי ההשגה או נמנע ההשגה, ואם הוא נמנע דהשגה יהיה מציאות מין האדם לבטלה ולא יהיה לו יתרון על מין החבור וההויר, ואם הוא אפשר ההשגה הנה אין ספק שלא יושג זה לכלל האנשים ולא לרובם אלא לאדם אחד מאלף או ליחיד ברור כאלו האמר סוקראט ואפלטון ודוכיהם, אבל שאר האנשים שלא השכילו כמותם ולא הגיעו למעלתם יהיו אצלם במדרגת החמור וההויר אחר שלא הגיעו לפי דעתם אל התכלית האנושי ויהיה מציאות כולם לבטלה וזוהי האיש ההוא שהוא יחיד ברור, ואם ימצא ברור אחר שלא יהיה בו איש שלם כסוקראט דרך משל יהיה או מציאות כל המין לבטלה בזמן ההוא, הנה נפלו במה שברחו מכנו, כי יהיה לפי זה (ז) כל הפעל האלהי בזמן מה (ח) ורובו בכל הזמנים בלתי כגיע אל תכליתו ואי אפשר לו שישגיגו בשום פנים (ט) זה מכה שאין ראוי שייחוס לשום פועל שלם אף כי לסבת הסבות (י) יתעלה מזה עליו רב, ועוד שאפילו לפי דבריהם המושכלות ההם שישכיל אוהו חכם או היחיד ברור, אפשר שלא יגיעו אל תכליתו ושלמותו האנושי, כי ההשכלה ביסודות ובדברים הטבעיים אין זה מכה שיתן (כ) שלמות בנפש בעצם אף לפי דעת הפילוסופים כ"ש ההשכלה בדברים הלא-טבעיים (ל) כי אין זה השלמות יגיע לנפש שהשכלה (מ) שזויות המשולש שוות לב' נצבות (נ) ושזויות

היוצאת

שרשים

כדעת הפילוסופים כוכרם המחבר לנטל דעת הפילוסופים על ידי עיון המקרה הטופל ע"ז וז"ש וראוי שנחקר וכו' וק"ל: (ז) כל הפעל האלהי. ר"ל כל מין האנושי: (ח) ורובו. רוב מין האנושי: (ט) וזה ממה שאין ראוי וכו'. שאין מטבע שום פועל שלם וכל שכן לכש"י שהוא מחבר הפועלים השלמים שימציא דבר מה לנטל ולפי זה יהיה מציאות מין האדם לבטלה: (י) יתעלה מזה עליו רב. (כמו שאמר חילקל לך לחשוב כזאת על הפועל הזה אשר נעלה ונשגב ולשון תעלה משלון הסרה ונכדל כמו ונעלה העין: (כ) שלמות נפש בעצם. שלמות עצמי: (ל) כי אין זה השלמות. שלמות האנושי ותכליתו האחרון אינה רגיש לנפש ע"י ההשכלה היא לבד שישכיל שזויות וכו': (מ) שזויות המשולש שוות וכו'. נתבאר לעיל במאמר א' פ"ז: (נ) ושזויות היוצאת מן המשולש וכו'

המציא את שכל האדם מן הכח אל הפעל, ועיין מזה ג"כ לקמן במ"ד פל"ט: (ד) המיני. הכללי ור"ל השלמות של כלל המין, ויש מוחקין תיבת המיני וגורסין האישי: (ה) שהידוע. כלומר מי שהשיג הש"י הוא המוצא חן וכו' דאל"כ למה כיס משה מתפלל דוקא על הידועה: (ו) שהרי ואדעך יורה על היודע אותו וכו'. כמ"ס לקמן בפ' כ' מזה המחבר שזאת היתה תפלת משה רבינו ע"ה צוה. וגראה שזוהי פירוש המחבר צוה הכתוב כך הוא כי על ידי שידוע ויכיר אותו יתברך יוכל לעבוד עבודתו אם יראה וזהו למען אמצא חן שזוכה לעבוד אותו משא"כ כשאינו מכיר את אדוניו אי אפשר לו לעבוד וע"ד דע את אלהי אביך ועבדו. אבל הפירוש הוא נכונה זה אינו מוכרח מאחר שזוכה לפרש אותו ע"ד הראשון שזוהי הכתוב הוא לרמוז לנו השלמות האנושי

ענפים

לו יותר דקדוק בעליוס מזה שאין לו שום ידיעה בהשגת חלק המדעי וזהו שדקדק המחבר בלשון לקמן בפ"ה וז"ל אע"פ שיש יתרון מדרגה לידוע על הבלתי יודע עכ"ל וק"ל. וכיוצא בזה תמצא הרבה במאמר זה בלבן המחבר שמשמע ממנו כל חמשת דבריו שכתבנו כאן כזוהי המחבר. וכן מבורר בהדיא לקמן בפכ"ד מאמר זה שהשלמות האנושי נתלה בהלק המדעי ג"כ ע"ש, כן י"ל ברור כונת המחבר בזה וזולת זה אי אפשר לישבו. והמחבר קירר במקום שהיה לו להחריך. ואף אם לא יהיה כונת המחבר כך מכל מקום כל מה שכתבנו הוא נכון מאד ענינו לזכור שלמות האנושי. ויש לי ע"ז להביא ראיות חזילות הבלות מכוונות הכסופים ומאמרי רז"ל אם כפי שלא להעמיס על הקורא קצתו. ועיין לעיל בהקדמה המחבר בענינים בצלור הכתוב ויהי מועם ה' אלהינו וגו' ולקמן בפרק ה' בצלור הכתוב סוף דבר הכל נמשע וגו' כי הוא נאות גם כן לזה הענין:

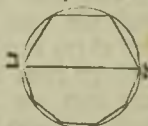
הנה"ה

היוצאת מהמשולש היא שזה לב' הוויות הפנימיות המקבילות אליו (ס) או שבאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות. כי כל אחד

יהי

שרשים

וכו'. (גם זאת נתבאר לעיל במאמר א' פ' י"ז בהקדמה על פי המופת עיו"ט): (ס) או שבאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי ושתי קצוות. וזה לשון בעל אהל יעקב (*) דע לך כאשר וכו' לך שני



עגולים שנים ותחלוק אחד לו' חלקים והשני לעשר חלקים או אם תחלק עגול אחד ותחלקנו לשנים ותחלוק חלק אחד לנ' חלקים והשני לחמשה

חלקים כאשר הוא בצורה ה זאת שלטניך ויהי יחס רוצה לומר ערך חלק המעושר כנגד חלק המשושה כיחס חלק המשושה כנגד כל הקו רצה לומר נגד המעושר והמשושה יהי וכל קו הנחלק על שני חלקים בלתי שווה ויהי יחס חלק הקטן נגד חלק הגדול כיחס הגדול נגד כל הקו נקרא זאת החלוקה יחס בעל אמצעי וב' קצוות במבואר באקלידס ספר ו' בלימוד ל' חממו. פירוש עד"מ עגול זה הוא ל' באמה וחלקנו אותו לב' חלקים יבא לכל חלק ט"ו אמות אח"כ חלקנו החלק האחד לב' חלקים דהיינו למשושה יבא לכל חלק חמש אמות והשני השני חלקנו לה' קצוות יבא לכל חלק ג' אמות נמצא שחלק הקטן נגד הגדול הוא כמו הגדול נגד כולו. פי' שהקטן הוא ג' אמות והגדול ה' אמות נמצא שהגדול יותר מן הקטן חצי קטן וחצי אמה יותר שיהי הקטן שלש אמות וזה כי אמות יותר נמצא שהוא חצי הקטן שהוא אמה וחצי ועוד חצי אמה יותר וכן הוא ערך הגדול שהוא ה' אמות כנגד כל הקו כולו דהיינו המשושה והמעושר יהי פי' ששניהם יהי המשושה והמעושר ח' אמות והמשושה עצמו חמש אמות נמצא שהקו כולו יותר מן המשושה שלש אמות דהיינו חצי משושה וחצי אמה יותר וכן לעולם כל קו הנחלק לשני חלקים שאינם שווים יחסם הקטן אל הגדול

כיחס הגדול אל הקו כולו נקרא זה יחס בעל אמצעי ושתי קצוות. ויש לפרש בענין אחר אבל הראשון עיקר. בעל אמצעי הוא קו א' ב' לפי שהוא עובר באמצע העיגול וחולקו לשנים ויחס בעל אמצעי נגד הקו כולו דהיינו המעושר והמשושה כיחס הקטן אל הגדול ר"ל המעושר וזה הקטן והמשושה וזה הגדול והגדול יותר מן הקטן ב' אמות וכיחס זה הוא ג' המעושר והמשושה שניהם ביחד נגד הקו בעל אמצעי ר"ל קו א' ב' החולק המעושר והמעושר ר"ל בעל אמצעי יותר גדול מן שניהם גם כן ב' אמות. וקח מחוגה בידך ומדוד הקצוות והקו החולק ותמצא שכן הוא, עכ"ל בעל אהל יעקב. ולי נראה לפרש דברי המחבר קצת בסגנון אחר וכואו כאשר תחלק העיגול על ב' חלקים ותעשה חלק אחד לחצי מעושר וחלק אחד לחצי משושה כנ"ל ותחבר אליו השני חלקים ביחד דהיינו המעושר והמשושה ותעשה מהן עיגול קטן ואזי אם תרצה להעמיד אותן הקצוות על מקומם הא' כמו שהיו בעיגול אחד בקו הישר אזי א"א להם לעמוד כולם על מקומם הראשון ובהכרח יבאו שני קצוות מהמשושה חוץ למקום העיגול או תוכל להעמיד אותן באופן שלא יבא כ"א קצה אחד חוץ להעיגול ואם כן הקו הזה המחבר המעושר והמשושה ביחד והוא קו א' ב' אינו יכול לחלוק את העיגול הקטן לכל היותר כי"א עוד בכ' מקומות אם תניח שני קצוות חוץ להעיגול משא"כ כשהעיגול הוא עיגול בקו הישר ואינו קצוי בכל צד שתפסה הקו הזה הוא מחלק העיגול בשוה וזה שאמר על יחס בעל אמצעי ושתי קצוות וק"ל. והנה כתבתי לך כאן כמה פירושים על דברי הרב המחבר ואחרי אלו שתראה מהן תבחר כי אין שום נפקותא בכולן ולא כתבתי אותן כי אם בעבור שמה שפירשתי בבאור דברי המחבר הוא מתושר קצת יותר על לשון המחבר

(*) הגה"ה מה שפירש בשרשים בענין צלע המעושר והמשושה בשם אהל יעקב ימחלו על כבודם והוא שיהי יחס. חדא שאין זה גדר יחס בעל אמצעי וב' קצוות. ולא נקרא בשם זה רק מספרים שהם בדמיון ב' ד' ח' הו"ל ומספר ב' נגד ד' הוא כמספר ד' אל ח' אומם ג' ה' ח' אינם מיוחסים זה לזה שהרי מספר המשה נגד מספר ג' הוא יותר ממנו החצי ממספר ג' וששית ממספר ג' ואולם המספר ח' נגד המשה אינו בערך זה שהרי אם חוסיף עליו החצי שהוא ח' והצי וששית ממספר ח' שהוא המשה ששית יעלה בין הכל ח' וב' ששית. ועוד שהרוב המהדר נקרא בלשון לשון צלע וקו ולפי פירושו ה"ל למימר קצת המשושה והמעושר וכשתדבק אותם יהיה הקשת הגדול מחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות, ועוד מאי כשידבק הרי דבוקים ועומדים הם בעיגול אחד. ואולם הפירושים האחרים שהביא כולם דחוקים יפול על דוחקם נער קצן היודע דרך לשון אקדוש כי אין לשון המחבר סובל פירושו, וממה שהביא עוד פירושים שונים על זה יורה שגם רפה הדבר בעיני עצמו ולא האמין לדבריו כי באמת הודה ולא בוש בקונטרס מיוחד שאין לו יד במלאכת החכמה היה כי לא היה בפעם ההוא ספרי מזירה מלויים בלבונו הקדושה. אומם נראה לי לפי קט שכלי שפירושו כן הוא ושפוטם הדברים הם שאם תחבר צלע המשושה והוא צלע (וב) עם

יתנו שלמות לנפש מצד שהן (ע) מבוא ודרך וסולם להשכיל הרברים השמימיים והמבוא שהרברים המדעיים נתלים בהם, ולא שהם יתנו שלמות לנפש מצד עצמם כלל. ולזה אי אפשר לה שהשאר נצחית מצד ההשכלה הזאת. וכן תמצא דור העיר על זה במסור השמים מספרים כבוד

שרשים

המחבר: (ע) מבוא ודרך. שהשכלה ההיא היא הקדמה להשתלשלות מההשגות הדברים השמימיים

הנה"ה

כס גלגל מעושר והוא גלגל (יו) דהיינו ששעשה משני גלגלים האלה קו אחד מ"י חבורם יחד כמו שגמולת ציור ראשון אשר אינו לפניך והוא קו (אב) שהוא מחובר משני גלגלים האלה כי הסמנו על המשושה (וב) קו (אז) שהוא כמות (יו) איז מדע שזמקום חבורם יחד דהיינו שזמקום נקודה (ו) שם שחלק הקו (אב) על שני חלקים בלתי דומים ויהיה החלק הקטן אל חלק הגדול כיהם החלק הגדול אל הקו השלם. וכדי להאמין דברים האלה ראיתי להביא כפן הדרך שהורה אקלידוס לחלק איזה קו שיהיה על יתם בעל אמצעי וב' קטות וגם המופת שיעשה עליו הובא דבר זה מועתק בספר מלכת מהשגת ח"ב שנקרא ברורי מדות פרק ד' כלל י"א ואחרי נבנה כל הבנין ההוא על זה הקו הנעשה מחבור המשושה והמעושר דהיינו קו (אב) שציור הראשון שחלק על יתם בעל אמצעי וב' קטות ואלו לך כי כן הוא שזמקום חבור המשושה והמעושר דהיינו שזמקום נקודה (ו) שם שחלק על יתם בעל אמצעי וב' קטות:

אמנם דרך חלוקת הקו על יתם בעל אמצעי וב' קטות באופן שיהיה החלק הקטן גדל החלק הגדול כיהם החלק הגדול גדל כל הקו

לפי אקלידוס כך הוא. בדרך משל הקו (אב) אשר ציור השני אס מראה לחלקו על אופן זה כן תעשה תמשוך קו כמותו גם ברוחב באופן שיהיה הזויה הנעשה משני קוים האלה זוית נצבט והוא קו (גב) ועשה עליו מרובע (אבגה) וחלקו הקו (גב) לשני חלקים שוים והוא שזמקום נקודה (ד) ואחר כך תמשוך קו שחלכסון מן מקום ההתחלקות והוא מנקודה (ד) עד ראש הקו (א) והוא שזמקום נקודה (ה) ויהיה קו שחלכסון זה קו (אד) חמדות אס קו שחלכסון זה וכמותו תמשוך מן נקודה (ד) על (ב) קו ישר עד נקודה (ה) ויהיה זה הקו (בה) שזה אל קו (אד). ואחר שיעשים כן ידוע מדע כי כגודל הקו (בה) כן יהיה חלק הגדול מן הקו (אב) שחלכסו לחלקו על יתם בעל אמצעי וב' קטות וחלוקת לחלק מן קו (אב) גודל ההוא במהותה:

והמופת על זה הוא ששעשה על הקו (בה) מרובע שזה הלשונות (הבט) ומנקודה (ו) שזכנו (אב) תמשוך קו ישר עד נקודה (ז) שזכנו (גה) שיהיה לך מרובע ארץ

שארית קו (גדנה) ורחבו כרוחב מרובע (הבט) כאשר מראה ציור השני ואזי יסביר לך הדבר על פי הקדמה אחת אשר לריך שחמד אותה והוא כלל אחד מחכמת האדריכל אשר איזה אותה היה:

אם יש לפניך קו אחד והוא המסומן (אב) ציור השלישי ותחלקו לשני חלקים שוים שזמקום נקודה (ג) ומסוף לזה הקו עוד קו קטן והוא קו (בד) ותחבר ההופפה הזאת לחצי קו הראשון שיהיה (גה) ציור השלישי הרי מקבץ היה נעשה קו (דג). ותעשה מן זה הקו מרובע שזה הלשונות (דגה) ונמשך המרובע הזה תעשה מרובע שזה הלשונות על קו ההופפה כ"ל והוא מרובע (בדול) ותמשוך שני קוים ישרים מן המרובע (בדול) אחד באורך ואחד ברוחב דהיינו קו אחד מן נקודה (ג) עד נקודה (ה) וקו אחד מן נקודה (ג) עד נקודה (ב) והכל מתבון באופן שהיו כאשר למראה שניך אז ידוע מדע שהמרובע (דגה) לבד יהיה שזה אל מרובע האורך (ודאח) שאריתו הוא על אורך קו (אב) וקו ההופפה (דג) ורחבו רוחב קו ההופפה עם מרובע (סזכל) על שני חלוא מרובעים יחד הוא שזה המרובע (דגה) דהיינו שהוא מחזיק מה שמתחזקין שני חלוא המרובעים יחד. ויבורר הדבר כך כי היה זאת מראה לעינים שהמרובע (בגלג) הוא שזה אל מרובע (בגלח) אחרי שזכנו (אב) חלק על שני חלקים שוים שזמקום נקודה (ג) א"כ המרובעים האלה הם שוים באורך ואולם ברוחב ג"כ הם שוים כי שניהם הם ברוחב קו ההופפה. וב"ל לעינים שהמרובע (בגלג) שזה אל מרובע (הסלו) כי גם הם ארכם ורחבם שוים דהרי ארכן חזי קו (אב) ורחבו כרוחב קו ההופפה (דג) וא"כ הג' מרובעים האלו דהיינו מרובע (הסלו) ומרובע (בגלג) ומרובע (בגלח) כולם שוים זה לזה. (וא"כ)

כבוד אל (תהלים י"ח) אמר בו כי מה שאפשר שיושג מצד המחקר האנושי מתנועת הגלגלים אינו רק מה שנראה שהשמים מתנועעים המיד, ומצד שכל מתנועע צריך אל מניע וורה על מציאות השם המניע אותם, ומצד שהם גופים גדולים ונראים עד מאד יורו ג"כ על עוצם הכח שיש למניע אותם שכל זה יורה על כבודו ויכלתו, ובעבור זה אמר כבוד אל לרמוז על היכולת כמו יש לאל ידי, וכן הרקיע והוא החלק מן האוויר שהמטר והשלג והברד והקולות והלפידים המתהווים בו מורה ג"כ על עוצם מעשה ידיו, ואפשר שירמז במלת הרקיע לגלגל היומי שכן קראו יחזקאל רקיע ובמרום על ראשי החיה רקיע בעין הקרה הנורא נטוי על ראשיהם וגו' (יחזקאל א') והאריך לבאר איך השמים והרקיע מספרים כבוד אל ומעשה ידיו ואומר יום ליום יביע אומר וגו' כלומר כי מצד התנועה היומית הנראה להם בכל יום ויום (פ) השנוי שהוא משתנה יום אחר מיום אחר הוא האומר שהם מספרים בו כבוד אל. וכן

לילה

שרשים

השמימיים: (פ) וכשנוי שהוא משתנה וכו'. הגלגלים הנמצאים והמתהווים בעולם הם משתנים מצד התנועה היומית וכן מצד כל שאר תנועות בכל יום ויום כי היום נאמח עשכ זה ומחר זה

יכולת

הגה"ה

וא"כ אם תחבר המרובע (בדול) הנעשה על קו ההופסה אל השני מרובעים (בלבו) (בנאח) יהיה השם של שלשון מה מחזיק כמו שיחזיק המרובע (בדול) עם השני מרובעים (בלבו) (הסלו). ולפי זה השם (הדגלגל) שזה אל מרובע האורך (ודלח). ובהיות כן אם תאמר אל השפה (הדגלגל) אם המרובע (עזכל) כדי שימלא המרובע הנעשה על אורך חצי קו (אב) וקו ההופסה. אז יהיה השפה מרובע הזה שהוא מרובע שזה האלול (גדזה) מחזיק כפי אשר יחזיק שפה המרובע האורך (ודלח) עם המרובע (עזכל) כי כבר הקדמנו שפה (ודלח) הוא שזה אל שפה (הדגלגל) וכמו שחוסף המרובע (עזכל) אל זה השפה כן תחוסף אל זה השפה והרי מבורר הוכחנו שהמרובע שזה האלול הנעשה על חצי קו (אב) הוא מרובע (עזכל) כי כולו עם קו ההופסה הוא שזה אל השני מרובעים דהיינו המרובע אורך שארכו קו (אב) כולו עם קו ההופסה ורחבו כקו ההופסה ומרובע (עזכל): ועל פי זה נבא לבאר המוסף של יחס בעל האנשי וב' קאום שברי זאת ענינו שרואה שהמרובע (עזכל) הוא מרובע של חצי קו (אב) שברי מה שהקיים ממרובע (גדזה) הם יותר מהאי קו (אב) הוא ע"י קו ההופסה שחוסף על חצי קו (אב) ואם תחבר הימין הזה והוא השפה (הדגלגל) יתי ותר דק המרובע (עזכל) שהוא מרובע של החצי קו (אב) וא"כ לפי זה ריבוע אורך שארכו אורך קו (אב) כולו וקו ההופסה ורחבו רוחב קו ההופסה אם תאריך אליו מרובע של חצי קו (אב) יהיה שפתו מחזיק כמו המרובע שזה האלול הנעשה על אורך חצי קו (אב) וקו ההופסה: ועתה הבס נא וראה צלור השני אחרי שהאי (גב) השוה לקו (אד) נחלק עם לשני חלקים שוים נחלקם נקודת (ד) נאמר שזו (גב) הוא קו ההופסה ואם כן לפי ההקדמה הנ"ל יהיה מרובע האורך (גדזה) צלור מרובע של קו (דב) שהוא חצי קו (אב) מחזיק כמו המרובע שזה האלול הנעשה על קו (דא) אל על קו (דא) השוה לו, כפי ההנחה אשר הנחנו בתחלת הענין שהשני קיים האלו דהיינו קו (דא) שהוא אלכסון מן מרובע האורך שארכו אורך (אב) ורחבו כחצי קו (אב) הוא שזה אל קו (דא). וכבר הידוע שהאלכסון של מרובע האורך מחזיק בשני מרובעים אשר האחד הוא מרובע האורך והשני מרובע הרוחב וא"כ מרובע של קו אלכסון (אד) מחזיק הריבוע של קו (דב) שהוא רבוע של חצי קו (אב) וגם ריבוע של קו (אב) שלם ואחרי שהאי (דא) הוא שזה אל קו (דא) כפי ההנחה אשר הנחנו וא"כ המרובע של (דא) גם הוא מחזיק כמותו מרובע הנעשה על קו (אב) שהוא מרובע (אננה) ומרובע חצי קו (אב): **הערה** לומר מה הוא המרובע אשר נעשה על קו (דא) יש לו שני כלות. כלל אחד מצד שהאי (דא) הוא מחזיק חצי קו (אב) וקו ההופסה מה יאל לן שהמרובע (דא) הוא מחזיק שפה האורך (גדזה) עם שפה מרובע (דב) שהוא חצי קו (אב) וכלל ב' מצד שהאי (דא) הוא שזה לקו אלכסון (דא) שפע מה שהוא כולל את המרובע (אב) ואת המרובע (דא). ולפי זה ברור הוא שהמרובע אורך (גדזה) הוא שזה אל המרובע קו (אב) שהוא המסומן (גחאב). והנה המרובע (גזוב) הוא שחוסף לשניהם דהיינו אל המרובע (גחאב) ואל מרובע האורך (גדזה). ולפי"ז אם תחבר המרובע (גזוב) מן השני מרובעים האלו אזי בודאי אחר שחוספים שזה אם כן הנשאר של כל אחד ואחד ג"כ שזה יהיה המרובע (האח) שזה אל המרובע (גדזה) וכבר ידוע שהיחס האמיתי בין שני קאום ידועים יחודם לו על ידי הכפלה השני קיים ידועים זה עם זה ומן היולא מהכפלה הזאת חוליא שורה המרובע והשורה אשר יאל לך הוא האי האמיתי ביחס (על הדרך משל אם תרע שהאי אחד מספרו ב' ושד קו אחד חסר ממספרו ח' ותרצה לדעת האמיתי הכפיל שני קיים האלו ותאמר ב' פעמים ח' הוא פ"ו חוליא השורה מן פ"ו יאל לך ד' הוא האי האמיתי. ובה מבורר שהאי (ב) הנפרד מן קו (אב) הוא היחס האמיתי בין קו (אב) כל האי ובין (א) הנשאר שברי המרובע (האח) הוא היולא מהכפלה (א) על (אב) כי קו (הא)

לילה ללילה יחידה דעת, כי על דרך האמת אין שם אומר כלומר מאמר גור כמו העולם כחודש ולא דברים ר"ל המלות הנפרדות כתיבת העולם או מחודש, וגם לא ההברה הקולית ואפילו מאות אחת כי בלי נשמע קולם, והכוונה שאין לשמים אחד מאלו, אבל בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם מצד התנועה הנראית בהם על ידי השמש ששם לו אהל בשמים ועל ידו יוכרו היום הלילה ושאר התנועות השמימיות שעל ידם מתחדשות ההיות הכורות על מעשה ידי השם בעולם השפל. ואמר עוד והוא כחתן יוצא מחפתו וגו' (מהלל י"ב) כלומר (ג) כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח מצד הגלגל היומי כחתן שהוא יוצא מחפתו שאינו רוצה לצאת משם אלא על צד ההכרח כמאמר הנביא יצא חתן מחדרו וכלה מתופתה (יואל ז') ועם כל זה ישיש כגבור לרוץ אורח כדי לעשות רצון קונו, ויבאר הסבה לפה יאמר שהוא מוכרח בתנועתו היומית לפי שאנו רואין לו תנועה אחרת כיוחרת מצד שהוא יוצא מקצה השמים והוא מקיף על קצתם ר"ל לפאת צפון ולפאת דרום שאינו זורח היום במקום שזרחה אתמול ועל זה הדרך הוא מהמם צד הרום פעם וצד צפון פעם ואין נסתר מחקתו (ק) חו היא ההשגה שאפשר שתושג מצד השמים ותנועותיהם, אבל אין זה כפפה שיתן שלמות בנפש שתדבק בו בערוינים ושתשוב אל מקום כחצבה. אבל תורת השם לבדה היא שלמה שתספיק להשיב הנפש אל מקום אשר היה אהלה בתחלה, וזהו שסבך לזה תורת ה' תבימה כשיבת נפש, המשיך אל זה יתרונות הדת האלהית על זולתה מן הדתות כבן, שנתבאר בפרק שמיני מן המאמר הראשון, ויתבאר מכל זה כי מצד הידיעה בתנועת הגלגלים ובצד הידיעה בדברים הטבעיים המתהווים ברקיע השמים לא תגיע הנפש אל שלמותה (ר) ואולם אם יצויר שיגיע שלמות לנפש הנה הוא מצד הידיעה (ג) בדברים האלהיים אבל לא יהיה זה אם לא יהיה המושכל אמתי והוא שיוסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ואז אפשר שתתאחד הנפש עם השכל הפועל מכל צד וזה לא יצויר, כי לא יצויר שימצא חכם שיסבירו מושכליו

מכל

ישרשים

וכיוצא בו. והא"י פי' שהוא משתנה ר"ל שנמקס שזרחת השמש היום אינה זורחת מחר: (ז) כי השמש בתנועתו היומית כזאת הוא מוכרח וכו'. פי' כי השמש מלך טבע הליכתו לא היה מסבך את העולם כי אם נכסה שהיא שם"ה ימים רק ע"י גלגל היומי שהוא מסבך את העולם היום אחד שהוא כ"ד שעות מוכרח השמש גם כן לסבב אותו

הנהייה

(הא) (א) זה הוא בזה אל קו (אב) והוא נתכפל ע"י קו (אז) והשורש מרובע של המספר הוא המספלה זאת הוא קו (ב) אחרי המרובע (וכהנ) הנוטה על קו (בה) או (בז) שהיה לו מחזיק כמו מרובע (האז): ובעתה נחזור לענינו אל ציור הראשון, הנה למראש סיך שם מראה שיעול אחד נתחלק ההי ממנו לששה קוי משושה והנהי ממנו להששה קוי מעובר ואפס קו אחד מן המעוברים נחקק על העל והאצבעה יתרים נרשמו כרשימות דקות כי חוץ מן הטיק לבחן רק משושה אחד ומעובר אחד וזהו מעובר הזה הוא הקו (ו) והאלע המשושה אשר ממנו נדבר הוא הקו (ז) ונאמר כי אם נחבר השם ללשון האלע יהיה דהיינו נמוךד נמוךד קו אחד שיהיה כמות המעובר הזה וסוף המדה האלע על קו המשושה והוא הקו (אז) אשר טופק על קו (בז) שהוא אלע המשושה מוכרח הוא שיהיה הקו (אז) הזה נחלק במקום הכורס יהיה דהיינו במקום נקודת (ו) על יחס בעל המלשי וכו' קצות, והמופת על זה נבטטט קו (בז) דומה אל קו (אז) אשר מחבר ממעובר ומשושה המלש בלופן שיהיה הויה (ב) הנאמר שיהיה זויה למלש ועשית על זה הקו (גב) מרובע שזה הללעות (גנבחה) וגם חלקט קו (גב) בלמשיתו במקום נקודת (ד) והמשכנו חלקטו (דז) וכמות חלקטו זה נעשה הקו (דז) בהמשכת קו (דב) עד נקודת (ה) ויהיה נטיק כללו קו (דז) הוא קו אורך הצי קו (אז) שהוא (דב) וקו ההוכחה שהוא (בז) וכשתעמד המחוזה נגד אחד על נקודת (ד) ונגלו השנית על נקודת (ה) ותחוג כנגל השם רביע שיעול יגיע עד נקודת (ו) ח"כ קו (בז) בזה לקו (בה) ולפ"י מוכח שמרובע שזה הללעות של (בז) והוא המשושה הראשון מחזיק פ"י אשר יחזיק המרובע אחר הנעשה מן קו מעובר (אז) כדומה ומן קו (אז) בלורך כאשר נתבאר כל זה מכה המוכח שציור השני וה"כ מצורר בקצתו כהלע המשושה הוא בעל המלשי שזין המעובר וזין הקו השלם וההבדל שיש מן המעובר למשושה כן ההבדל יש בין המשושה לקו השלם. כן נראה לי ציורם דברי המהנד וכן הסכים עמי הכח התורי ודופא מומחה מוסר"ר דירקן כמו"ה טורי זל"ל מפעל"ה אל"ה שהוא הנהי ע"י ששה האללעטרי:

מכל צד עם המושכלות אשר בשכל הפועל, ובעבור זה יהיה בפילוסופים מי שהכחיש ההשארות הנפשיות מכל וכל לפי שמה שישכיל האדם מדברים האלהים אי אפשר שיהיה אמת נמור ומסכים מכל צד למושכלות אשר בשכל הפועל, כי השכלת הנפש בדברים הנבדלים מהמריהם (ת) השערות ואימרות ואפשר שיהיה הדבר בהפך מה שהושכל. והמשל בזה מה שנפל בו המחלוקת בין הפילוסופים הראשונים והאחרונים אם המניע הראשון עלול מהסבה הראשונה אם לא, כי אבן סינא ואבונצר ורבי משה הלוי יראו שהמניע הראשון עלול מהסבה הראשונה ואבן רש"ד יראה שהסבה הראשונה היא מניעה הגלגל וייהם זה הדעת אל אריסטו, ואם הדבר הוא כדברי אבן סינא הנה אריסטו לא השכיל אמתת או הדרוש שהוא מובחר המושכלות האלהיות אבל השכילו (ב) בחלוק מה שהוא, ואם כן היה כל המציאות מן האדם אשר מוכן אריסטו ועד זמן אבן סינא לבטלה אחר שהשכילו מבהר המושכלות בהפך מה שהוא והנה נפלו במה שברחו ממנו. ועוד שאף אם נודה להם שיעקר שלמות האדם הוא תלוי בהשגת המושכלות ושוה דבר אפשר שיושג לכל המין או רובו, הנה אי אפשר להכחיש שיש חלוק בין המשכילים שוה דבר שההוש מעיד עליו ואם כן אפוא מי יתן וארע אם כאשר השכיל ראובן מושכלות מה וישיג שמעון מושכל אחר יותר ממנו מהו ההבדל אשר יהיה ביניהם כשיתעצמו יחד בשכל הפועל. ואם תאמר שלא יתעצם בשכל הפועל אלא מי שהשכיל כל המושכלות שהם בו כדי שיהיו שניהם דבר בעצמו, הנה זה דבר לא השיגו אדם מעולם ויתבטל לפי זה ההשארות שבדו מלכם החכמים בעיניהם ההולכים אחרי שרירות לבם הרע תצלו במים אדירים ותעלו חרם בידם, וע"ז אמר דוד סעפים שנאתי ותורתך אהבתי (תהלים ק"ט) ר"ל מהשבות הפילוסופיות שנאתי, ותורתך אהבתי כי בה יגיע האדם אל השלמות הנפשית הכולל כל המין או רובו. וזה כי ראוי שיהיה התכלית המכוון במין נמצא לכל המין או לרובו, כמו שהכתב אשר בסקמניא"ה לשלשל האדומה או אשר בראונ"ד לרפא רוע המגן הנמצא בכבוד ראוי שימצא לכל איש המין ואע"פ שיתחלפו (ג) בחוק והולשה, אבל שלא ימצא הכה ההוא לכל המין או לרובו זה א"א לפי שאז לא יצדק ע"ז נדר הראונ"ד ולא על זה נדר הסקמניא"ה, ולזה הוא מבואר שכל האנשים שיעדק עליהם נדר האדם ראוי שיהיה התכלית האנושית אפשר שימצא לכל או לרובם (ג) אם לא ימצע זה רוע בחירתם (ד) ואף אם לא ימצא זה בכל האנשים ראוי שימצא ברובם, שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה (ה) והוא מן השקר שתהיה בבאן צורה מיוחדת למין מן המינים ולא יסודרו ממנו הפעולות והתכליות שראוי שיסודר ממנו, ולזה תמצא שכתב אריסטו כי בהכרח הוא שיבא זמן שיהיו כל האנשים נמשכים אחר האמת וישהדלו לדעת השם כפי מה שהוא אפשר בחק האדם עכ"ל. ואמנם אמר זה למה ששער שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה (ו) ואחר שהשגת המושכלות על הדרך שבארנו רחוק מאד בחק כל האנשים. ראוי שנבאר אי זה הדרך הוא שעל ידו יושג השלמות האנושית שהיה כולל כל המין או רובו ושהיה האפשרי ההשגה לכלל המין או לרובו :

כל

שרשים

הראשונה וכיוצא בזה כמו שנתבאר והולך :
(ת) השערות ואומדות. שהם משוערים בכלל (אנושי שראוי שיהיה על זה האופן) לפי אומד דעתו :
(א) בחלוק מה שהוא. בחלוק האמת : (ב) בחזוק ותולשה. פי' שלוש שרוע מוגז חזק מאד אינו יוכל כל כך להתפרסא כמו שזה שרוע מוגז חלש בו ואינו כל כך כמו שהוא נתפרסא אבל מכל מקום הוא מועיל לשניהם לכל אחד לפי טבעו : (ג) ואם לא ימצע זה רוע נחירתם. פי' שאין להם שום מוגז רק בזה לא ירצו לבא אל תכליתם מאד שיהיו נזכרים בדרך הרע : (ד) ואף אם לא ימצא זה בכל האנשים. כ"ל שר"ל שגמלא זמן אחד שלא יהיה אז השלמות האנושית נמצא לכל או לרובן אזל מ"מ נמצא להמעוט האחד או לשנים. אבל אין לפרש שגור הומו לא יהיה התכלית האנושית נמצא לשום אדם, אם כן יהיה לפי דבריו גם כן בזה הומו מציאות כל מין האדם לבטלה כמו

השקפה בעצמו לעיל מניח על זמן אריסטוס וצריש פרקין על הדעת הפילוסופי. ואם כן לפי מה שפירשנו ז"ל מ"ש אשכ"כ ראוי שימצא לרובם פירושו שצרכו הזמנים ראוי שימצא התכלית האנושית לכולם או לרובם גם כן דלכ"כ יהיה רוב מין האדם צרכו הזמנים בטל וק"ל, כ"ל : (ס) והוא מן השקר שתיקה בזה בזה כוונת מיוחדת מועצת צרכו זולת הצחירה שתיקה מונעת את האדם מלצא אל תכליתו : (ו) ואחר שהשגת המושכלות על הדרך שבארנו וכו'. פי' היא השגת הידיעה דגריס אלקיים כמו שזכר למעלה. ואי לא מחספינא ה"ל שטעמו נכלל בספרים וצריך להיות ואחר שהשגת המושכלות רחוק מאד בחק כל האנשים כמו שבארנו ראוי וכו'. וקאי לדעת הפילוסופי המזכרת בריש פרקין וק"ל :

שני

פרק ד כל נמצא כפי מדרגת טבעו יקל עליו לקנות המעלה והשלכות הראוי לו כאי זה
מין שיהיה. וזה כבודר נגלה בחפוש (ה) שני השלמות מיוחדים במין האדם,
 כי אנתנו נראה האנשים שהם שלמי היצירה וחוקי הטבע משיגים שלמות הבריות בלי שום
 עמל (ג) ולא שום פעל אבל הבריות הוא נמצא (ג) מסתבך בהם בפעל המיד. ויש אנשים
 שהבריות מסתבך בהם הסתבכות חזק אבל יצטרכו לעשות אי זה פעל או אי זה טיול כדי
 שיתקיים בהם הבריות. ויש אנשים שהבריות אינו מסתבך בהם הסתבכות חזק ויצטרכו
 לעשות פעולות רבות והשתדלות חזק כדי שיתקיים בהם הבריות אבל עם ההשתדלות
 החזק כבר יגיע בהם הבריות השלם, ויש אנשים שהם רועי המזג כ"כ שאף אם ישתדלו כל
 השתדלות שבעולם א"ל להם שישגו הבריות השלם אבל כבר ישגו דבר (ד) מתדמה אל
 הבריות בפעל אחד בלבד או בפעולות מועטות, וזה, כי כבר ישגו שיתקיימו עם רוע מזגם
 בפעולות מועטות בענין שלא יתוסף החולי בהם לא זולת זה. וכן ימצא זה הענין מהתחלפות
 המדרגות בשלמות החכמה או בשלמות העושר, כי יש מי שיקנה החכמה או העושר בעמל
 מועט, ויש מי שיקנה אותם בעמל גדול, ויש מי שלא יקנה אותם עם כל עמל שבעולם אבל
 כבר ישגו עם העמל מדרגה מה בהם, וע"ה הדרך ימצא הענין בכל הנמצאים בשלמות המיוחד
 בכל אחד מהם כפי טבעו, וזה, כי הסבה הראשונה להיותה (ה) מספקת בעצמה אל שימצא
 בה תמיד בפעל השלמות אשר נתיחד בה כפי מדרגתה (ו) לא תצטרך לעשות שום פעל
 לא בעצמה ולא בזולתה כדי שתקנה על ידו שום שלמות, והשכלים הנבדלים להיותם נקיים
 מחומר ימצא בהם השלמות אשר נתיחד בהם כפי טבעם בפעל המיד, ולא יצטרכו לעשות שום
 פעל בעצמם כדי שישגו שלמותם אלא ההנעה שיגיעו אל זולתם רצוני לגלגלים, ואולם
 הגלגלים עם היותם בעלי נפש משכלת כפי הסכמת כל החכמים, הנה להיותם בעלי חומר לא
 חספיק להם לקנות השלמות המיוחד בהם כפי טבעם אם לא כשיעשו הם איזה פעל בעצמם,
 וזה הפעל הוא התנועה, כי בפעל ההתנועות בכלל השיג נפשם המשכלת שלמותם, כי להיות
 משכנה בנזק הצטרך אל פעל גופי כדי שתישג השלמות שנתחד בה כפי טבעה. ועם כל
 זה כבר יתהלפו הגלגלים קצתם מקצתם בפעל ההוא, כי מי שהוא מהגלגלים יותר נכבד ויותר
 שגם במעלה כמו (ז) הגלגל היומי יספיק לו פעל אחד פשוט בלבד להשיגת הסכמה שנתחד
 בה כפי טבעה, והפעל הזה היא התנועה היומית שהוא התנועה אחת פשוטה, וגלגל הכוכבים
 להיותו רחוק מהמעלה ומקנית השלמות מן הגלגל היומי לא תספיק לו התנועה אחת בלבד
 ויצטרך אל שתי תנועות (ח) שהן התנועה היומית והתנועה המיוחדת לו, ושאר הגלגלים כל
 אחד ואחד כפי רחוק מהמעלה יצטרך רבוי פעולות כדי שישגו שלמותו המיוחד לו, ובעבור
 זה נמצאו הגלגלים מתחלפי התנועות ונמצאו לאחד מהן רבוי תנועות יותר מלאחר כפי רחוקן
 מהשגת השלמות. עד שנמצא קצת כוכבי לכת וביהוד הירח ימצאו לו תנועות רבות מתחלפות
 וזה כי לרוב רחוקה מהמעלה הצטרך אליה רבוי פעולות יותר כלאשר הגלגלים כדי שגל
 ידי רבוי התנועות תקנה הירח השלמות אשר נתיחדה בו כפי טבעה, וזה דבר הסכים עליו
 הפילוסוף בכלל הג' מהמאמר השני מספר השמים והעולם. וזה ממה שיהיה כי אין שום בעל
 חומר משיג שלמותו המיוחד לנפשו כפי טבעו זולתי בעשית פעולות גשמיות נגמרות ע"י
 הגשם. ולזה יהיה מהכרח הגלגלים שיתנועעו כדי שישגו שלמותם המיוחד לנפשותיהם
 מהיותם כח בנזק, ויתחייב מזה כי האדם להיותו בעל חומר יותר עכור מחומר הגלגלים שיעצור
 בהכרח

שרשים

אלו בפעל תמיד, וזהו נגד האמת כי החכמה
 והעושר הוא אלל האדם בתהלה כח, והיותר
 נראה בזה הוא שטעות נפל בספרים וכלל נחשש
 השלמות וכו' וק"ל: (ב) ולא שום פעל. אינם
 צריכים לשום פעולת רפואה: (ג) מסתבך.
 מעורב בזה חזק מאוד והוא לשון הכחזב איל אחר
 נאחו בסנך: (ד) מתדמה אל הבריות. שלא
 ישיג שום דבריות לגמרי אלל שג"י הפעולות
 המועטות אלו נעשה לו שלא יתוסף אליו החולי
 כמו שמבאר והולך: (ה) מספקת בעצמה. זולת
 שום פעולה: (ו) לא תצטרך. לכן לא תצטרך:
 (ז) הגלגל היומי. הוא עליון על כל הגלגלים
 שתחתיו: (ח) שהן התנועה היומית. כי כל גלגל
 צריך

פרק ד (ה) שני השלמות. שלמות הבריות
 ושלמות החכמה והעושר. אלא
 שיש בזה קצת עיון למה כולל החכמה והעושר בחד
 שלמות כי לפי הנראה כל אחד הוא שלמות בפני
 עצמו ואין האחד נתלה בחבירו. וי"ל שהחכמה
 והעושר הם בכלל שלמות אחרון הנזכר לעיל בפ"ב
 מזה המאמר, ור"ל הד' מעלות שמבאר והולך
 משלמות הבריות הם נקראים שלמות ראשון לפי
 שכל ידי הפעולה מיד או בלי שום פעולה בזה
 אליו, והג' מעלות שמבאר והולך משלמות החכמה
 והעושר הם שלמות אחרון ולכן אינו מוזכר בשלמות
 החכמה והעושר המעלה הראשונה שזכר גבי שלמות
 הבריות והוא שזכר אליו בלי שום פעולת רק הוא

בהכרח אל רבוי הפעולות יותר מהם כדי שע"י רבוי הפעולות ישיג השלמות שנתהדר בו כפי טבעו שהוא שלמות נפשו המשכלת, שאם היה אפשר שיושיגו בהשכלה לבד בזולת הפעולות כל שכן שיהיו יותר ראויים בזה הגלגלים ולא היו צריכים להתנועע ולעשות פעל נופי לקנות שלמותם. אלא שא"א לשום בעל חומר להשיג שום שלמות בזולת פעל נופי. ואולם הבעלי חיים הבלתי מדברים להיותם רחוקים יותר מאד מהמעלה המיוחדת לבעלי הנפש ולא היה אפשר להם כפי טבעם לקנות הקיום האישי להיותם נעדרי השכל הושם להם מן מה כהקיום דוכה אל קיום שאר בעלי הנפש והוא הקיום המיני, ויושג זה בפעל אחר בלבד או בפעולות מועטות להיות השלמות ההוא רחוק מאד מהשלמות אשר בשאר בעלי הנפש שיהא ההשארות האישי, אבל האדם למה שהיה אפשר לו הקיום באיש מצד נפשו המשכלת כמו שהוא בגלגלים והיה רחוק מאד מדרגתם הושכו לו רבוי הפעולות המסחלפות כדי שעל ידי רבוי הפעולות יתכן מה שהסר לו וישיג מדרגה מכין, המדרגה שיושיגו הגלגלים בפעולה אחת או בפעולות מועטות, והוא מבואר שאין כל הפעולות נותנות שלמות אל הנפש (פ) אלא אותן שהן כפי מה שראוי, גם א"א שיהיו הפעולות ההן נותנות שלמות אל הנפש (י) מצד היותן פעולות גשמיות בלבד שא"כ היו כל הגשמיים שהם בעלי נפש חיונית משיגים השלמות ההוא, ולהיות האדם בעל חומר א"א שיושיג השלמות האנושי (כ) מצד ההשכלה בלבד בזולת מעשה כמו שבארנו זה מהגלגלים כי להיותם בעלי חומר חייב שימצא להם פעל מהגשמי שהוא התנועה כדי שע"י הפעל ההוא ישיגו השלמות הנפשית שנתיהם בהם כפי טבעם, ולזה יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלמות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת ענין מורכב מפעל גופי והשכלה נפשית, כי הפעולה המעשית לא תתן השלמות מצד היותה פעל גופי בלבד אבל מצד ההשכלה הנפשית שיושכל בעשייתה כמו שבארנו. והפעל הנעשה על התואר שהוא מורכב מפעולה גופית והשכלה נפשית הוא הנותן שלמות בנפש, והן הפעולות שאמרנו שהן נמשכות אחר צורתן השכלית ומושפעות ממנה [ה] לא השכלת המשכלות בלבד כמו שחשבו בו הנמשכים אחרי הפילוסוף :

פרק ה ההשכלה הנפשית שאמרנו שהתן השלמות הנפשי בהיותה מתחברת אל הפעולות, איננה השגת המושכלות אבל היא שיכון העושה הפעולה הגופית

ההיא לעבוד השם בעשיתה, וזה כשיעשה אותה בכונה לעשות הטוב והישר בעיני השם לא להנאת עצמו ולא לכונה אחרת כלל, וזה דבר ילקח עליו ראייה מן הגלגלים שהם בעלי נוף ונפש משכלת כמו שהוא מין האדם ושלמותם הוא מושג להם מצד היותם מתנועעים תמיד בפעל להשלים רצון השם שגור עליהם להתנועע כדי שיתקיים המציאות, כמו שבאר זה המפורר כשהיה מדבר על השבח שראוי שישבחו הבריות את השם על החסד והטוב שגמל להם והתחיל מנפש האדם ואמר ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו (ספלים ק"ג) ואחר כך כשדבר על הובוכים והמזלות אכר עליהם ברכו ה' כל צבאו משרתיו עושי רצונו (שם ק"ג) כלומר שתכלית כונתם בתנועתם אינו לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו והיו תכלית שלמות העבודה שאפשר שיעבוד שום נמצא את הש"י, כי גם בשכלים הנבדלים באר הכתוב כי מונתם בהניעם הגלגלים אינה רק לקיום גזרת השם ודברו שגור עליהם להניעם לא זולת זה אמר הכתוב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו (שם ק"ג) קרא למלאכים שהם השכלים הנבדלים גבורי כח להיותם מניעים הגלגלים תמיד בכח גדול וכיד חזקה ואמר שבהנעה הזאת אינם מתכוונים לשום תכלית אחר כי אם לעשות דבר השם וגזרתו שגור עליהם להניעם, והיו לשמוע בקול דברו כלומר הם מניעים אותם להיותם נשמעים לקול דברו שהוא התכלית היותר גדול שאפשר להם שישגו ואינם מניעים אותם לקבל שום פרס ולא להשיג שום תכלית אחר כמו שראיתי

שרשים

צריך להתנועע מס תנועת גלגל היומי : (ט) אלא אותן שכן כפי מה שראוי. שיעשה פעולות טובות כגון צדקות ומצות וכיוצא בזה : (י) מצד היותן פעולות גשמיות בלבד. שיעשה המעשה זולת הטובה

ענפים

פרק ד [ח] לא השכלת המשכלות בלבד וכו'. מלשון זה נמי משמע שכוונת המחבר בשלמות האנושי הוא על דרך שכתבו לעיל בפ' ב' בענפים. ולכן דקדק בלשונו ואמר מלה בלבד ורצה לומר לא שהשלמות האנושי נחלה בלבד בהשגת המשכלות והוא חלק הסדתי אלא שהוא מלה ג"כ בחלק המעשי על דרך שכתבו לעיל בפ' ב' בענפים :

שראיתי מי שפירש כי לשמוע בקול דברו ר"ל שהם מניעים הגלגלים (ה) כדי שישימנו יותר דבר השם (ה) כלומר כדי להשיג שלמות יותר מהמושג להם כי ידמו שבזה יושפע להם שפע יותר גדול וישיגו מדרגה יותר גדולה, וזה אינו נכון, כי זה הכתוב מדבר במלאכים המניעים לא בגלגלים ושלמות המלאכים (ז) הוא בפעל המיד ואין להם דבר בכח ושלמותם היא תמידית ההשגה לא זולת זה, ועם כל זה יבאר הכתוב שאין השלמות להם מצד השכלתם המושכלות בלבד (ג) אלא ההנעה שהם מניעים לגלגלים בפעל עם ההשכלה כדי להשמע לדבר השם שגור עליהם להניעם, וכן הגלגלים והכוכבים שלמותם הוא מצד התנועה שהם מתנועעים בפעל לעשות רצון השם כמו שכתבנו, ולא על צד מה שהבינו המתפלספים כי הגלגל מתנועע תמיד מצד שיהשוב לקנות שלמות והשגה (ד) בחלוף המצבים (ה) והוצאת המצב אשר בכח להיות מצב בפעל, זה שבזו מבואר. כי לפי דבריהם תהיה תנועת הגלגל שמות ושנועין כאדם המשתגע וסובב סביב עמוד אחד בחשבו להשיג שלמות בהחליפו המצבים פעם נבט מורח ופעם נבט מערב או צפון או דרום ובשזמו המצבים אשר בכח מצבים בפעל, וזה דבר מבואר ההפסד כי אחר שהם מסכימים שהגלגלים חיים מדברים בעלי נפש משכלת (ו) איך תהיה תנועתם על זה הדרך. אלא שהאמת הוא כמו שכתבנו שתכלית כונת השכלים הנבדלים בהנעה או הגלגלים בתנועה אינה אלא כדי לעשות רצון השם וגורתו שגור עליהם שיתנועעו וזהו תכלית חשקם ושלמותם לא זולת זה. והמשל בזה במי שיהשוש מלך מהמלכים ובא לפניו וקבלו המלך לעבודתו כי זה בלי ספק תכלית הצלחתו וכל טובו והדרו בהיותו עבד מקובל לפני המלך ולזה יעבוד עבודתו בזריזות גדולה לא לשום תכלית אחר כ"א לעשות רצונו. וכן הכיבו האמתיים מן הפילוסופים הקדומים כמ"ש אבן רש"ד בשאלה השלישית מספר הפלת ההפלה וזה לשונו, וסברת האנשים הקדומים היא שיש הגנה התחלות לגרמים השמימיים נבדלות כהכרים הם המניעים לגרמים השמימיים (י) ויתנועעו הם על צד האמונה והאהבה אותם והקבלה לצוואתם בתנועה והכנה מהם (ח) שהם אמנם נבראו מפני התנועה, וזה שאחר שהתאמת כי ההתחלות אשר יניעו הגרמים השמימיים הם נבדלים מן ההכרים ושאנם גרמים (ט) לא ישאר אופן יניעו בו הגשמים אלא מצד שהמתנועע כצוה בתנועה ולכן חייב אצלם שיהיו הגרמים השמימיים מדברים ישכילו עצמותם וישכילו התחלותיהם המניעות אותם על צד המצוה במ עכ"ל. וכן נמצא אנשי כנסת הגדולה יסבימו בזה שהנעות הגלגלים היא כדי לעשות רצון השם, וזה יראה מבה שתקנו בברכת הלבנה אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם וכו' ששים ושמהם לעשות רצון קונם וכו', וכל זה מבה שורה שהפעל הגופי הנעשה (י) בהשכלה לעשות רצון ה' וכצורתו יתן השלמות לבעלי הנפש המשכלת

ויעד

שְׂרָשִׁים

פרק ה (א) כלומר כדי להשיג שלמות יותר. מה שאמר הכתוב לשמוע פירושו להשיג וע"ד תשמע חלוס אלל פרעה וכו' וכו' ולעיל במ"ד פכ"ג ולקחן במ"ד פל"ח יתבאר יתר הפסוקים מה החומר ע"ש: (ב) הוא בפעל תמיד וכו'. מ"א אין דבר שזו תוספת השגה כי שלמותם והשגתם היא תמידית אלל על אופן אחד ואין שום דבר אלל בכח כי אם הכל בפעל ואם כן היאך אפשר לומר שהם מניעים הגלגלים כדי שישיגו יותר: (ג) אלל ההנעה. מ"ה ההנעה: (ד) בחלוף המצבים. שהיה עומד פעם נכח מזרח ופעם נכח מערב: (ה) והוצאת המצב אשר בכח וכו'. דמ"ת קודם שכל לעמוד דבר מורה היתה העמידה היא אשר צמחה אלל בכח ואחר שעמד שם יאל העמידה היא מן הכח אל בפעל: (ו) איך תהיה תנועתם על זה הדרך.

עֲנָפִים

פרק ה (א) כדי שישימנו יותר דבר ה' כלומר כדי להשיג שלמות יותר מהמושג להם וכו'. נראה באל פסוק מה שאמרו הים מפדשים כדי שישימנו יותר דבר השם ראו לומר כדי שיתמידו בהשגתם ולא תפסק לעולם על דרך שכתבנו לעיל במאמר ז' פ"ב בענינים ע"ש. ולא כמו שהבין המהבד בדבריהם, ויהי פ"ה הכתוב על מכונו וקושיה המהבד איתו וק"ל נ"ל:

ואמר

דיעיד ע"ז מה שנמצא הנביא ייעד גמול טוב למעננ את השבת אמר אם תשוב משבת רגלך וגו' וקראת לשבת עונג וגו' או התעננ על ה' (ישעיה נ"ח). ונמצא רז"ל מפלגים בשכר המעננ את השבת ואת המועדות עם היות התענוג דבר גשמי ופעל גופי יגיע אל האדם מצד שהוא פעל חי לא מצד שהוא אדם, אלא שאם היה התענוג פעל נעשה ברא כונה היה בלי ספק בעל בהמי, אבל כשיעשה בכונה לעבוד את ה' ולמקיים מצותו הוא בלי ספק פעל שכלי דומה אל פעל תנועת הגלגלים, ובפעל הזה וכיוצא בו יושג התכלית לא זולת זה כמו שאמרנו. וכן אמרו רז"ל (מזכ דף כ"ג ע"א וסויות ד"י ע"ז) משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (תוסע י"ד) וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם (סס), (כ) וראוי שיהיה הרבה כן לפי שע"ז הדרך אפשר שיושג השלמות האנושי לכלל המין או לרובו (ל) אע"פ שיש יתרון מדרגה ליודע על הבלתי יודע, אבל אם יהיה השלמות האנושי נתלה בהשגת המושכלות בלבד לא היה אפשר שיושג התכלית שהוא לכלל המין ההוא או לרובו, ויורה ע"ז ג"כ מה שנמצא שאמר שלמה בספר קהלת כשהיה חוקר התכלית האנושי מה הוא כמו שאמר ואנה את לבי לדעת החכמה וגו' תרתי בלבי למשוך בין את בשרי וגו' עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם (קהלס ז'), כלומר אם הוא השגת המושכלות או שלמות העושר או שלמות הכבוד או התענוגים הגשמיים, (ז) ואמר בסוף דבריו אחר שהקרי על כל אחד מהם בפני עצמו והראה פנים לכל הלקי הסותר, סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם (סס י"ב), כלומר כבר נשמעו כל המצוות ולמה זה יועיל שלמות העושר ולמה יועיל שלמות החכמה ושאר השלמות ואין בהם שלמות שיכלול כל המין או רובו אלא עשית המצות בכונת יראת ה' ולזה אמר את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי השלמות הזה יש לו יתרון על שאר השלמות כי זה כל האדם, כלומר כי זה השלמות יכלול כל מין האדם ולזה ראוי שיהיה הוא מבין שאר השלמות, השלמות האכתי. ומכאן שיהיה ג"כ על שזה הדרך בהשגת השלמות הוא אמתי מה שנמצא הש"י מגנה לבעלי השלמות להיותן חושבין שהשלמות האנושי נמצא בהם ואמר שאין השלמות האנושי נמצא באחד מהם אם לא יצטרף אליו המעשה בפעל עם הכונה הראויה, ח"ש כה אמר ה' אל יהלל חכם בהכמתו ואל יהלל הגבור בגבורתו אל יהלל עשיר בעשרו (ירמיה ק') ההלול בכל דבר אינו אלא מצד התכלית. כי הסוט ישובת שהוא קל התנועה מצד שתכליתו לרצון עליו (מ) ואם ישובת מצד הגיון או התכונה הנה הוא מצד שהם הוראות על היותו קל התנועה שהוא התכלית, וכן הרופא ישובת מצד היותו חכם במלאכת הרפואה לא מצד היותו מהרס או חכמי, וע"כ כלל הנביא בכאן ג' יסודי השלמות הנוראים שאפשר שידומה שהשלמות האנושי נתלה בהם והם ההכמה והגבורה והעושר. ואמר שאין ראוי שישתתל חכם בהכמתו מצד שיהיה בזה אל תכלית האנושי ולא הגבור בגבורתו ולא העשיר בעשרו כי אין ההלול בכל דבר אלא מצד ההנעה אל התכלית (ג) ולא יגיע שום אחד

סאלו

שרשים

בכונה: (כ) וראוי שיהיה הדבר כן. שתכלית שלמות האנושי יהיה על הדרך שאמרנו (ל) חף על פי שיש יתרון מדרגה ליודע על הבלתי יודע. מי שזודע להשיג המושכלות הנחלים בחלק העיון

יש לו יתרון מדרגה על מי שאינו יודע להשיג בחלק העיון מ"מ אין צדק כלום כי אין השלמות האנושי תלוי דוקא בזה. ועיון מזה לעיל צדק ג' מזה המאמר בענפים: (מ) ואם ישונח מצד הגיון. כלומר

ענפים

[ג] ואמר בסוף דבריו וכו' סוף דבר הכל נשמע וכו'. נראה שכונת הכתיב צא לרמז לנו בזה על השני חלקים שלמותו והנחתו האמתית תחתיהם, וכס חלק העיון וחלק המעשה. ואמר את האלהים ירא כנגד חלק העיון הנחלה בשכל לבד וע"ז אין צדק חסא ולא ע"ה הכיד, וע"ד שפי' בעל ע"י בפסוק ועתה ישראל מה ה' אליהם שאל וגו' שהיראה היא מורה על מידות העולם ויכלתי יח' ע"ה, והם דברים הנחלים בשכל העיון, והם מלוחי שמור רומז לחלק המעשי כי ע"י שני חלקים אלו יגיע אדם תכליתו ושלמותו הרוחני ולא ע"י זולת כמו שנתאר בדברי המחבר בצדקים דלפני זה, וע"ד שבלדנו הכל בצריכות לעול צד' שני מזה המחבר בענפים וכן הוא מבוחר לעול בדברי המחבר בשפיות הספר ושם בענפים, וז"ל חס"כ כי זה כל האדם ר"ל זהו תכלית של כל אדם בעצ"ל ולא זולת כי ע"י צ' חלקים אלו יוכל להשיג הדבקות הרוחני כמ"ס וק"ל כ"ל:

ג) ולא יגיע שום אחד וכו' אם לא יתפרק אל כל אחד מהם המעשה וכו'. נראה שדברי המחבר צריכים זה הכתוב צריכים אל עיון גדול ולפי הנראה הם נגד האמת כי הדבר יושלם יותר במה שישג מהשלמות הוא בעצמו ממה שיספיק על זולתו, וזה הוא מבוחר במעט עיון כי השלמות המגיע לאדם בעצמו הוא

מאלו אל תכלית האנושי אם לא יצרך אל כל אחד מהם המעשה ר"ל שישפיע מן השלמות ההוא שיש לו על זולתו, וז"ל שאל יתהלל חכם בהכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ועשרו בעשרו כלומר שאין לו להתהלל בשתהיה ההכמה מיוחדת אליו וכן העושר וכן הגבורה אלא כשישפיע סבבה לזולתו ולא יעשה זה לתקות שום נמול אלא כדי שיגיע השלמות אל זולתו כמו שהש"ת עושה שהוא משפיע השלמות ע"י הדרך, וזהו השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה הסד משפט וצדקה בארץ, כלומר שישכיל וידע שאחר שאני עושה הסד מצד הכמתו משפט מצד גבורתי וצדקה מצד עשרי אע"פ שאיני צריך לכך מזה יראה שהדברים הללו נרצים לפני וראוי שהשתדלו לעשות מה שאני הפך וחבינו והשכילו כי באלה הפצתי נאם ה', וראוי שיהיו האדם בפעולותיו אל התכלית הוה ר"ל לעשות רצון השם לא זולת זה וזו לתקות שום נמול כמו שהוא יתברך מטיב וחונן לזולתו מבלי תקות שום נמול כי הפעולות והמעשים הנעשים על זה התואר הם רצויים לפניו ויתברך, כי החכם אע"פ שההכמה היא בעצם וראשונה להשלים עצמו כ"מ על צד ההסד ראוי שישפיע מבינה על זולתו וזהו הארץ מה שישפיע מההכמה (ג) אל ההסד, ואולם עם שהגבורה נמצאת אצלו בעצם לדרות החזק ולשמור עצמו מ"מ הבה היתר שיש בו משאר בני אדם בלי ספק לא נתן בו להגין בו על עצמו בלבד אלא כדי להושיע אל זולתו ולהציל עמוק מיד עושתו ולזה יקרא מה שימשך כן הגבור להגין על זולתו משפט, ואולם העושר למה שנתן באדם ראשונה לספק כל צרכיו ושנית להטיב לזולתו כאלו הוא ענין מבוזע בין החסד והמשפט יקרא צדקה. וכלל דברי הנביא הוא כי כל הפעולות שיעשה אותם האדם הן שיהיו סמין ההסד או סמין המשפט או סמין הצדקה ראוי שיעשה אותם לפי שהם פעולות או מעשים שהש"י הפך בעשיתו וזהו כיים כי באלה הפצתי נאם ה'. ויראה מזה שהרצון האלוהי הוא בפעולות הנעשות בפועל כי כשיצטרף אל הפעל הדוא ההשכלה לעשות מה שהשם הפך במ"ש השכל וידוע אותי וגו' [ד] אבל לא בחלק הסדע בלבד מבלי שיצטרף אליו המעשה, וכשיצטרף אליו המעשה אז יקרא ידוע ולא קודם לכן, אמר ויחיה אביך הלא אבל ושתה ועשה משפט וצדקה וגו' דן דין עני ואביון אז טוב לו הוא היא הדעת אותי נאם ה' (יחזקאל כ"ב). הנה גלה בפירוש כי אין מעשה גדולה לגבור שהוא המכר אלא בעיני המשפט בפעל ועשה יקרא ידיעה את השם, והוא מבוזר שאין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג שלמות האנושי מידעת השם יקרא המעשה הנעשה ע"י התואר שזכרנו ידעה דבאר שבמעשה הנעשה ע"י התואר ר"ל בכונה לעשת רצון השם וישג התכלית האנושי שהוא קיום הנפש בעה"ב. וכן תמצא המלאך בשם השם, מעיד ליהושע בן יהוידע הכהן הגדול הקיום ונפשו בעה"ב על שמירת המצות ועשית פעולות בכונת עבודת השם (זכריה ג') אמר כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תהך ואם את משכרתי תשמור וגם אתה תהיך את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה והוגם יהונתן בן עוזיאל בין שרפא האלף, הרי שיעד לו קיום הנפש והזוהרה מתהלכת בין המלאכים שעומדים לפניו תמיד בשבר שריון את ביתו וישמור את חצרו, וזה מה שרצונו לראו:

פרק ו הפעולות האנושיות לא יכלט מאדבר כג' הלכים, אם שיהיו כלם מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו, או שלא תהיה אחד מהן מביאה אותו אל התכלית

האנושי

עשרים

כלומר ואף על פי שלפעמים ישכח מצד שיש לו וצדקה כס כנגד חכמה גבורה ועושר כמו כעס נאה: (ג) אל החסד. הסד משפט שמנאר וכולך:

פרק

ענפים

הוא בלמות פנימי ועלמי והשפעה על זולתו הוא שלמות חיצוני ומקרי. ואם כן הו"ל אמר המהדר שהשלמות האנושי הוא זה מצד ההשפעה לזולתו. ועוד ההשפעה אל הזולת אינה מעשה בלמות ואין זה נקרא מעשה בפעל וק"ל. ועוד אם תענין בלשון המהדר תמצא בדבריו הם נסמכים ממה וזוה כי מתחלה אמר ולא יגיע שום אחד מהלו וכו' תמצא בדבריו שאי אפשר להשיג אל התכלית כ"א ע"י ההשפעה הזולת ואח"כ אמר שהש"פ שסמכה היה צעם ורשאותו להשלים עצמו שש"ל ההסד רלוי להשפיע ממנה וכו' ה"ל שמשמט שניע האדם אל התכלית זולת ההשפעה וזולתו וההשפעה אינה כי אם ע"י ההסד. לכן נראה שדברי המהדר בנאמר זה הכונה לזכיר ענין ויש לי דרכים אחרים בפי' זה הכונה חסם שאין להאריך. ובתחת אף לי להסוד המהדר בטעות כזה כי אפשר מרוב השמטות מהשתחו בדברים העיונים גדולים כאלו השמים בדבריו לזה הקדמה המבארת זה הדבר כמו שכתב בעצמו לשלל בעצרתו למאמר בני ע"ס:

[ד] אבל לא בחלק המדעי בלבד וכו'. לכן נמי בלשון חזו מדוקדק אם לא שנאמר בטעות המהדר מזה הוא על דרך שכתבנו לפעל בסוף פ"ד ובפ"ב מזה המאמר צעמים, וכן אמר בסמוך בדבריו שאין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג שלמות חיצוני מידעת כ' וגו'. ויכולה מזה הדבר ודוק:

ובזה

האנושי, או שיהיו קצתן מביאות אותו וקצתן בלתי מביאות, וא"א שיהיו כולן מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו כי פעולות החכם והגל ודומיהם הן הפעולות שהן נכסאות בעיני כל האדם או פעולות השטיפה בנאוף והזוללות שהן מפעולות הב"ח הבלתי מדברים א"א שיביאו אל תכלית האנושי שא"כ יהיה שלמות החזיר והחמור שזה לשלמות האדם, ועקר שלא תהיה אחת מהן מביאה אל התכלית כי כבר בארנו היות שלמות האדם נתלה בפעולות האנושיות בהברת להיות הדבר הזה כולל כל המין או רובו. ולזה אי אפשר מבלתי שיהיו קצתן מביאות אותו אל התכלית האנושי וקצתן בלתי מביאות אותו אבל מרחיקות אותו ממנה. והנה ידעת הפעולות המביאות את האדם אל תכלית האנושי שהוא שלמות הנפש והגבלתם קשה מאד לפי שהדבר (ה) שיוסכל עצמותו א"א שיועדו הדברים המועילים אליו או המזיקים אליו, כי אם סכלנו מזג האדם דרך משל אי אפשר לנו שנגדע הדברים שנמשכים על שוויו (ג) כדי שיתמיד בו או נניבחו אליו אם יצא ממנו, אבל ראוי שנגזירו תחלה ונשיג אמתתו כפי כחנו ואח"כ נגדע הדברים הנאותים אליו או מתנגדים אליו, וא"כ בנפש האדם שא"א לנו מצד המחקר האנושי לעמוד על אמתתה ולא נדע ממנה אלא שהיא דבר מושפע מהתחלה שכלית מובדלת מחומר (ג) לא נוכל לדעת מצד מחקרנו הדברים המתנגדים או הנאותים אליה, וע"ז אמר חכם אחד בני (ד) דע נפשך ותרע בראך וא"כ אפוא במה ידעו הפעולות המועילות אליה מצד המחקר האנושי כדי שעל ידם תקנה הנפש שלמותה, כי אין ספק שראוי שימצא זה המבחן (ה) בשורש היצירה האנושית, ואם נאמר שנלך בזה אחר מה שרוב האנשים מסכימים עליו יהיו פעולות הנביאים והחסידים ראוי להתרחק מהם להיות רוב האנשים נוהגים בהפך מעשיהם, ואין ספק כי אחר (ו) שנברא האדם יחיד ראוי שיהיה בו בשורש יצירתו דרך להבהין בין הפעולות המשובחות שיתלה בהן שלמות הנפש מזולת. ונאמר כי אחר שאנחנו נמצא פעולות מוסכמות מכל האנשים שהם טובות בהרחקת העול ועשית הוישר ודומיהם, ופעולות מוסכמות מכל האנשים היותם רעות כעול וחכם ודומיהם, ואנחנו נראה הנפש תשמש ותגל בפעולות הטובות ותדאג ותתעצב בפעולות הרעות, וכל דבר (ז) ישמח ברומה ויצמער בהפך הנה יראה שהנפש להיותה אלהית תגל והושבח בפעולות הטובות הרומות למטבעה להיות כל הפעולות האלהיות טובות ותתעצב בפעולות הרע להיות הויץ מטבעה ומתנגדות אליה [א] ומה הצד נוכל לומר כי כבר ילקח ראייה על היות הפעולות רעות או טובות משמחות הנפש או דאגתה, כי הפעולות שהשיש [ב] ותשמה הנפש בהם תמיד קודם עשיתן או לאחר עשיתן הנה הן טובות והפעולות שתצמער בהן הנפש ותדאג עליהם אחר עשיתן הנה הן רעות, וזה כי אפי' הרשע שהוא כוסף ותאב תמיד אל הרע כמאמר שלמה נפש רשע אותה רע (משלי)

שרשים

פרק ו' (א) שיוסכל עצמותו. כלומר שאין לנו יודעים עצמות ומדות הנפש לכן א"א וכו', על דרך שכתבנו לעיל צ"ג מאמר זה כצילור הכתוב ולדעך למען ונו': (ב) כדי שיתמיד בו. כדי שיצא תמיד בשוק מזנו: (ג) לא נוכל לדעת מצד מחקרנו. כי השכל האנושי לואה מהשיג הדברים הכבדלים מהחומר:

ענפים

פ"ז [א] ומה הצד נוכל לומר כי כבר וכו' תשמח הנפש או דאגתה וכו'. נראה שדברי המחבר בזה אינם ישרים למצינו דעת כי שמח הנפש ודאגתה אינה ראייה מוכרחת על היות הפעולות טובות או רעות, כי ההרגל נעשה טבע בלתי האדם אלא עצמו בלתי דבר שהוא מתדמה להיות טוב ויחמיר בזה זמן מה, והנה בנפשו אחר כך אל דבר אחר חדאג נפשו ותעצב ואע"ג שהדברים אשר חדאג נפשו עליהם הם גדר טבעו בלתי כתי שיתחלף זה לקמן צ"ל מצאמר ד' בדברי המחבר עצמו ע"ש. וא"כ הלאה שהביא כאן משמח הנפש ודאגתה אינה מכרחת על היות הפעולות טובות או רעות אלא שגלח שראינו של המחבר כאן הוא מנפש שעדיין לא יסרידו ההרגל והסמנה והיו דבר רחוק להבחין השכל, ועוד לקמן צ"ל לא מאמר זה צילור הכתוב ידעתי כי אין טוב בלתי צ"ל לשמח וכו' מנאור צדקיהו שהשמחה אינה ראייה מכרחת על היות הפעולות טובות בלתי כי לפעמים ישיג האדם הפך האמת ואעפ"כ הוא שמח וע"ש. וא"כ דברי המחבר סותרין להדדי וכו'. ואפשר כל מה שהעשרנו כאן בדברי הרב המחבר הוא נ"כ בדברי המחבר בזה פרק הבא אחר זה:

[ב] ותשמה הנפש בזה תמיד קודם עשייתן. לכאורה נראה שהשמחה הבאה קודם עשייתן אינה ראייה כי גם הרשע כשרואה לעשות איזה ענינה הוא שמח עליה קודם עשייתה. אלא שיש הפרש בין שמחה

(משלי כ"א) הנה זה יהיה קודם העבירה מצד תקיפת היצר שהוא (ח) מלבב אותו לעשותה אבל אחר שעשה העבירה ונחה ונקמה תקיפת היצר הנה נפשו תתחוק ותתעצב ותדאג על הפעל הרע שעשה, כמו שבא על הערועה כי קודם הביאה מצד שטיפת התאוה אינו מבחין בפעל שהוא אם טוב ואם רע, אבל אחר שעשה העבירה ונתקרה משטיפת היצר הנה נפשו תבחין הפעל ההוא ותכיר הרע שיש בו ותדאג והצטער עליו, ונמצא ירכיב ע"ה נותן זאת הבחינה לפעולות הרעות בשם הש"י לכנסת ישראל ואומר להם שיש להם להכיר שהפעולות שהם עושים (ט) רעות מצד מה שהנפש תדאג והצטער בפעולותיהם ואמר לכנסת ישראל תיסרך רעתך ומשובותיך תוכיחך ודעי וראי כי רע ובר עובך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך נאם ה' אלהים צבאות (יחמיה ב'), ר"ל הנה ראוי שתוסר אותך הפעולה הרעה שאתה עושה והמשובה עצמה תוכיח אותך חזרה בהיותן קובעות בנפש דאגה וצער אחר העשותן וכזה יש לך להכיר ולדע כי רע ובר עובך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך, כלומר איני אומר לך זה מצד היצר ענשי ופחדתי המוטל עליך אלא שמצד טבע העברות עצמן שהן (י) מורישות בנפש צער ודאגה אחר עשייתן תכיר ותדע שהן רעות וכי רע ובר עובך את ה' אלהיך ולא מצד פחדתי אליך, וכן ההפך כי מצד השמחה והגילה שיקבע הפעל המוב בנפש ידע שהוא טוב וזה שאמר המשורר חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך (ספלים ק"ט) כלומר כשאני חושב בדרכי לדעת איזה טובה ואיזה רעה השיבותי רגלי אל עדותיך שהוא דרך הטובה, וזהו כמו שבאר הוא בעצמו המעם לפי שהיה שמה בהן שמחה בלתי בעל הכלית כמו שאמר בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון (ספס ק"ט) ר"ל שמחה גדולה בלתי בעל הכלית כשמחה שאדם שמת כשהוא משיג כל הון שהוא הון בלתי בעל תכלית, וכזה הדרך יוכל האדם להבחין הפעולות הטובות והפעולות הרעות מתוך הצער או מתוך השמחה שימשך לנפש אחר עשייתן :

פרק ז דרך המבחן הזה שאמרנו שבו יבחנו הפעולות הטובות והפעולות הרעות איננו מספיק לדעת כל הפעולות הטובות הנאותות לטבע הנפש, כי להרחללות מוגי האנשים בהכרח יתחייב שיתחלפו מדותיהם, כי האדם שמוג לבו הם רותה וישבה הגבורה וישמח בה וכי שמונו בהפך ישבה המנוחה וישבה בה, ואי אפשר לפי זה להגביל (ה) הנהגה המנוגה על הדרך שאמרנו אם לא על ידי איש שזה המוג שהוא בלתי אפשר שימצא (ב) ולו הונח נמצא הנה בהגבלת המדות הטובות הפרטיות קושי עצום (ג) מצד הפעולות בעצמן, כי למה שהיו הפעולות המשובחות והמדות הטובות (ד) מצוע בין שתי קצוות שקצה האחד תוספת וקצה האחר חסרון כמו הנדיבות שהוא מצוע בין (ה) הכילות והפחית והגבורה

שהוא

(*) הגהיה ולו כונן נמצא וכו'. כדן בעל הכרזים דחק את עמו בתיכורו ויהר מדי. ולפי שהגיה כדמיון כדיו גורמא אהנה שגורסין ולא בלתיך קחם ולו בוא' וישר לשי גורמא וז' כשני אופנים עיי'. אבל נאחם עדיין לא פקן כלום בתיכורים אלו וזאין לשון המהגר סוגלם ולא יוכלה כדמיון דבריו מהחגר למם שאמר אה' כדן כדגלגל וכו'. אמנם ל' לפי קם שכלי דמלך ולו הוא נמצא אופים כולאיו כאלהות ויכס כמו לו יכס כדברך שפירשו ויף כי יכס כדברך, וכן הוא מסתך דבריו מהחגר לפי שאמר נחמסם שאיך כסוד מוג אשר על ידו נגביל כהאם ונמצאנו או אפשר שימצא, מסיים ואמר אף כי נוח כהנה שיהיה נמצא זה שאיך כסוד מוג כהנה עדיין יכס קושי כהנה כדגלגל כדמיון כסודות מלך כסודות כולאיו וכאמרי בין ב' ה'אזום ואנו אלא נקודם אהם כמו שבאר וכו' :

שרשים

כשנעשה לו דבר הפך מטבעו: (ח) מלכד. מחזיק
 זו. ור"ל אכל לא מצד שמחת הכנס: (ט) רעות.
 קן רעום: (י) מורישות וכו'. משאירין רעום של
 צער ודאגה צנפס:

פרק ז (א) הגהיה והמנוגה. הפעולות הנאותות
 לטבע הכנס וכן להפך:

(ב) ולו הונח נמצא. פי' לזה האיש שהוא טוב
 המוג הונח והוסס להגביל פרטי הפעולות הטובות
 והרעות ולומר עליהם נמצא כלומר אלו הפעולות
 נמצאו שהן טובות ואלו נמצאו שהן רעות אבל זה
 האיש אי אפשר שימצא. ויש גורסין ולא בלתיך

ענפים

שמחה למאור כי הרעע כשיעשה איזה עבירה אינו עושה לוהה כי אם מצד התגברות חלואו אליה אבל
 מכל מקום הכנס איננה שמחה כשנעלה זאת כי זהו מפעולות תאוות החומר וק"ל:

וגיד

שהוא מצוע בין המסירה לסכנות הלבב (ו) והיה האמצעי בין כל שני קצוות אי אפשר שיגבול לפי שאינו אלא נקודה אחת, כמו שלא יוגבל (י) הפושד האמתי שיהיה אמצעי באמת בין הרום וקור (ח) ולא האמצעי באמיתות בין השחרות והלובן באופן שיוצרו אליו בחוש, כן אי אפשר שיוכרו בפעל או יוגבלו הפעולות שהן מצוע בין שתי קצוות, ולזה הוא מבוזר שהוא דבר קשה מאד להגביל הפעולות מצד הידיעה המחקרית (ה) ועוד שאף אם תספיק הידיעה המחקרית להגביל הפעולות המובנות כפי טבע האנושי, הנה א"א שתספיק לדעת הדברים הנרצים אצל השם יתברך, וכבר בארנו בפרק חמישי מזה המאמר שהשלמות האנושי נתלה בעשויות הדברים הנרצים אצל השם יתברך, והדברים הנרצים אצל הש"י א"א שיוודעו מצד הידיעה המחקרית לפי שאם סכלנו מעלת שר ודרכו וסנהגיו או שלמותו ומהות שררהו ומדרגתו לא נדע הדברים שיותר אפו בהם או הדברים שייטבו בעיניו, ולהיות השם ית' שעלם הכלית ההעלם א"א לנו לדעת כל הדברים שהם טובים בעיניו מכל הפעולות שאפשר שיפעלם האדם או הדברים שהם בלתי טובים, ומה שאפשר שיוודע מהם הוא (פ) על צד הכללות כמו שהרע נמאס בעיני השם כמו שאמר הכתוב טהור עיניו מראות ברע והבט אל עמל לא תוכל (תקוק ח') והטוב רצו לפניו דרך כלל אבל לא נדע פרטי הפעולות המובנות שהן נרצות אצל הש"י (י) ולמה שיהיה מדרך כל פועל חכם שיתחכם ויתחור דרך בשינוע מפעולות התכלית הבכוח בה כדי שלא תהיה פעולתו פעל במל כשלא יגיע ממנה התכלית הבכוח, חייבה ההכמה העליונה להמציא דרך בו יודעו הדברים הנרצים אצל השם והבלתי נרצים אליו כדי שבאמצעות הדרך הזה יגיע האדם להשגת שלמותו האנושי ותכליתו אחר שאין כה ביד הידיעה המחקרית להגביל זה על השלמות, והדרך הזה הוא להשפיע שפע נבואי על איש נבחר כסין האדם כדי שיעל ירו יודעו לאנשים הדברים הנרצים אצל השם ית' מהבלתי נרצים (ג) ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל כי בתחלת היצירה מיד נצטווה אדם על שבע מצות כמו שבארו זה במס' סנהדרין פרק ארבע מיתות (דף ל"ו ע"ב) וסמכוהו אל פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל (בראשית ג') ובאלו בארו בזה שבוזלת צווי אלהי א"א שיוודעו הדברים הנרצים אצל השם או הבלתי נרצים ושלא נענש קין על הריגת הבל אלא בעבור שעבר על מצות ה' וכן דור המבול נענשו על ההמס אשר בכפיהם ואנשי סדום על הטאם ופרעה על דבר שרי אשת אברהם לפי שכלם היו עוברים על מה שנצטווה אלה"ר, אבל בזולת זה לפי מה שיראה מדבריהם לא היו נענשים, וזה דרך חכמים ז"ל בזה, ואולם כבר יקשה לפי זה הדרך למה לא שעה השם ית' לקין ואל מנחתו שהרי לא חטא בשום דבר משבע מצות שנצטווה עליהם אדם אלא אם נאמר שחטא בכונתו בענין נוטה לצד ע"א מה שאינו נראה כן מפשט הכתובים, ויותר ראוי שנאמר בזה הוא שיש בכאן שני מיני פעולות ראוי שיהיו נמצאות בשכל האדם

בטבע

שרשים

קמננות: (ו) והיה האמצעי. ובעבור שהאמצעי: ולא מה שהוא אמצעי: (ט) על צד הכללות. דרך (ז) הפושד. כמו מים פושרין: (ח) ולא האמצעי. כלל: (י) ולמה שיהי'. פירשנו בריש פתיחת הספר: בשמירתם

ענפים

פרק ז [ה] ועוד שאף אם תספיק וכו' הנה אי אפשר שתספיק לדעת הדברים הנרצים אצל הש"י וכו', כאן משמע בדברי המחבר שצריך האדם להשגת להגביל פרטי הפעולות המובנות והרעוה וגם צריך לדע ולהשיג אחת הן הדברים הנרצים אצל הש"י, וזהו דבר תימה כי אם אנו צריכים להגביל פרטי הפעולות אין אנו צריכים להכניס עצמנו בידיעת הדברים הנרצים להש"י כי אם אנו יודעין אחת הוא הפעולה המובנת האמתית אינו צודאי וכל להשיג השלמות האמתית כי צודאי הפעולה ההיא היא נרצת להש"י ואם אם צריכים להכניס עצמנו בידיעת הדברים הנרצים אצל הש"י אין אנו צריכים להגביל ולדע פרטי הפעולות המובנות. ולפי מה שיתבאר בדברי המחבר לעיל בפרק ה' שהשלמות הוא נתלה בדברים הנרצים אצל הש"י ח"כ כל מה שכתב המחבר בפרק שלפני זה ועד הנה מענין הגבלת פרטי הפעולות המובנות הוא לפי הנראה חזון מן המכוון וז"ע:

[ג] ובעבור זה הוא שארז"ל כי בתחלת היצירה מיד נצטווה וכו' כמו שביארו זה וכו'. בדברי המחבר אצל צריכים קצת עיון כי לא מצינו שם בנמצא סנהדרין פרק ארבע מיתות דבר זה מבוזר וגם לא שום משמעות לשון שיהא נשמע ממנו שנצטווה אדם מיד בתחלת היצירה. וכל"ה שם בפ' אחד דיני ממונות שמים עשרה שעה היום שעה ח' הולכר עפרו וכו' ה' עמד על גלגלו וכו' ט' נטווה וכו' ח"כ מבוזר בזה"ל שלא נצטווה מיד בתחלת היצירה כי אם אחר ב' או ד' שעות אם לא שנאמר מ"ש בתחלת היצירה מיד וכו' אינו ר"ל בתחלת היצירה מתח אלא כי ציוס וכו' כמו שביארו זה וכו' אינו קאי על שצטווה מיד אלא על שנצטווה על ז' מלות וק"ל, כ"ל וז"ע:

בטבע, המין האחד הוא הרחקת העול והתמדת היושר בין האנשים כרי שיתקיים המין האנושי וע"ז נענש קין על הריגת הבל ודור המבול על החמס ופרעה ואבימלך [ז] וזה המין מן הפעולות אע"פ שהעובר ראוי לעונש מכל מקום אין (כ) בשמירתם הקנאת שום שלמות לנפש כי אם ישכון האדם יחיד במדבר מבלי שיהיה חלק מדינה לא יצטרך אל השלמות הזו. והמין השני הוא מין מן הפעולות שראוי שימצאו באדם בשרש יצירתו בטבע ג"כ והם הנחנות שלמות בנפש האדם, וזהו ההכנעה אל השם ועשות מה שיגזור השכל האנושי (ג) על הכללות שהוא טוב בעיני השם, שאלו דברים נודעים לאדם בטבע כמו שאמר הנביא כשהיה מוכיח את ישראל על שלא היו מכירים דרכי השם ומשפטיו אמר אך דלים הם נוטלו כי לא ידעו דרך ה' משפט אלהיהם (ימ"ס) ואמר במקום אחר גם הסירה בשמים ידעה מועדיה ותור וכו' ועגור שמרו את עת בואנה ועמי לא ידעו את משפט ה', ולא אמר כל זה (מ) על דרכי התורה ומשפטיה כי אלו אינם נודעים לאדם בטבע כידיעת ההסירה מועדיה ותור וכו' ועגור עת בואנה, אבל אמר זה על ידיעת דרך השם הנכרת בטבע לכל איך הוא מכלכל העולם והונן ועתן מון לכל הבריות ומקיים אותם תמיד, וזהו דרך ה', ומשפט אלהיהם הוא ידיעת משפט מדרגת היוצר מיצוריו בשראוי להורות לו שהכל בא מאתו ולהכנע תמיד לפניו כעבד לפני האדון ושלא לזלזל בכבודו להשוות ערך הנכבד אל הפחות שכל אלו דברים יגזור אותם טבע השכל האנושי כבלי למידה ולמוד. (כ) וע"ז לא שעה השם לקץ ואל מנחתו לפי שלא היתה העבודה על הכוונה הראויה כפי מה שיגזור טבע השכל, כי השכל האנושי יגזור שראוי להורות לכפיב כעל כל אשר נמלהו ושאיין ראוי להקריב לאדון מנהה פחותה ממין גרוע בהיותו יכול להביא כמק חשוב כי זה ולולל בכבוד האדון, וע"כ לא היה לו לקץ להביא מפרי האדמה כורע פשתן או הפולים והורעונים ודומיהם אלא מפרי העץ כתאנים וענבים ורמונים שהוא ממין חשוב ובעבור שלא עשה כן חטא והיה ראוי לעונש אע"פ שלא נצטווה על כך. ואולם אף אם יודעו מצד השכל האנושי כוללי שני אלו המינים שאמרנו מ"ס אחר שאינו מספיק לדעת פרטיהם וכל הדברים הנרצים אצל הש"י ראוי שימצא שפע אלהי על ידו ישלם ידיעת הדעות והאכזות האמתיות ופרטי כל הפעולות הנרצות אצל הש"י שעל ידם יושג התכלית האנושי, כי אין ראוי שתקצר יד ההשגחה האלהית בזה הדבר שהוא כמעט הכרחי למין האדם להקנאת השלמות האנושי כמו שלא קצרה בהקנאת דברים רבים לב"ה (ס) אינם הכרחיים להם במציאותם כמו כפילת התושם ודומיהם השגחות רבות נמצאו במינים רבים מתחלפים מן הבעלי חיים על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח, כמו שכבר בארנו זה בפרק ששי ממאמר הראשון:

פרק ה השפע

הנרצים אצל הש"י כהבלתי נרצים איננו בחק האדם שישגי השפע שהוא מעצמו מזולת רצון אלהי, כי אין זה מדרך הטבע שתחול רוח השכל הנבדל כחומר על הדבר החמרי ובעבור זה היו כל הקדמונים (ה) מרחיקים שיחול רוח אלהים על האדם ויתנבא בזה עליון ויגיד העתידות, ולזה היו האומות הקדומות עושים צורות והקמחות ותפלות לכוכבים להוריד רוחניות אמה כוכב על צורה מה כדי שעל ידה יחול רוח הכוכב שהוא נשוא בנשם הכוכב על האדם (ב) שהוא גשמי ויגיד העתידות בבח רוח הכוכב שהוא השופע על האיש ההוא זה ענין הקסם, ולהיות כל האנשים כוכבים לדעת העתיד להתחדש עליהם מיום אל יום בכל פרטי עניניהם היו הקדמונים נמשכים אחר הקוסמים ויריעת משפטי הכוכבים והיו קצת האומות עושים כשפים ועוברים השדים כפי הלוף מדרגותיהם, אלו עוברים לשירי ראש ומעבירים

בניהם

שרשים

(כ) בשמירתם. ששומר וזכר מן עון הגיל והטוב :
 (ל) על הכללות. כי אי אפשר לשכל האנושי להגביל ולהשיג הפעולות הטובות כי אם דרך כלל כמו שנתבאר לעיל מזה : (מ) על דרכי התורה ומשפטיה. כלומר מ"ש הכתוב לא ידעו דרך ה' וכו' לא ידעו את משפט ה' וכו', לא אמר זה על כל פרטי החצות והמשפטים שגלו בתורה כי

ידיעה היא אינה בטבע האדם : (ג) ועל זה לא שעה השם לקץ. עיק לקחן פט"ו מאמר זה כי שם יתבאר ענין חטא קין : (ס) אינם הכרחיים : שאינם הכרחיים :
 פרק ח (א) מרחיקים. לא היו מאמינים : (ב) שהוא גשמי : שהוא

ענפים

[ג] וזה המין מן הפעולות וכו' אין בשמירתם וכו'. דברי המחבר אלו הם שם ישרים ונכונים מלד אחד מכל מקום מלד הב' אינם אמתים כי אע"פ כשהאדם יושב בטל או שהוא יחיד במדבר אין ראוי שיקבל שום שלמות במחשבתו לא תעשה כשיזדמן לו איזו עבירה ממנו לא תעשה כשהחזק הטוב וכיוצא בזה והוא

בניהם ובנותיהם באש ואלו עובדים לשרי האויר, שכן כתב רב אחאי בתשובה כי יש שדים מיסוד האש ויש מיסוד האויר וכל זה היו עושים כדי שיחול עליהם רוח מומאה מן השדים להגיד עתידותיהם, ויש שהיו עושים עשונים והקטורות להתחבר עם המתים ולנים בבית הקברות כדי שיחול עליהם רוח מומאה מן המתים עד שהיו קוברין מתייהם בבתי ע"א שלהם והיו נאספים שם האנשים והנשים יחד ועומדים על הקברים וכתפללים שם ומתוך כך היה רוח המומאה מן המתים הל עליהם או על כומריהם ומגידים להם העתידות הקרובות לבא עליהם כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בררשה שלו שקבל מהיודעים במלאכת האוב שהרבר ההוא היה נעשה ע"י איש ואשה שעובדים על הקבר זה לראשו וזה לרגליו ויש להם קשקוש קמן באמצע ואומרים השבעות ובקשקשין בקשקוש ההוא והאשה רואה והאיש שואל ואומרים להם העתיד (ג) לבוא עליהם בקרוב כמו שהיה הניגן בשאל עם האשה בעלת אוב ואמר שם כי זאת השאלה היא היותר ברורה לשואלי השדים, וכן היו נהגין עובדי האש לעשות מדורות גדולות בלילה אחת בעת יכנס השמש במזל סרטן (ד) מן המזלות האנטיים בעלי הצורות בכל שנה ושנה ולרקד ולטפח סביב המדורה ומהקף אותה ודלג עליה, וכל אלו הדרכים לפי שהם עבודות לשדים וכדור רוח מומאה הרחיקה אותם התורה ואמרה (דברים י"ח) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן וכנחש ומכשף וחובר הבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים, ובארה המעם בזה כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה וגו' (פס) כלומר לפי שהוא ית' קדוש וכשרתיו קדושים ומהורים ראוי שתתרחקו מכל הדברים הללו שהם מצד רוח המומאה, וע"כ הזהירה על המטאות והייבה כרת למטא הנכנס למקדש כי רוח המומאה תהיה סבה שיסתלק רוח הקדש מן המקדש. ושב לבאר כי סבת עשיית האומות כל אלו הדברים היא כדי לידע על ידם העתידות להיות הושבים שא"א שיוודעו משום צד אחר ושאי אפשר שיחול רוח האלהי הקדוש על האדם, וזהו שאמר (דברים י"ח) כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים הלא קוסמים ישמעו וגו' כלומר לפי שאין צד אחר (ה) לשמוע ממנו לפי דעתם, ואחרי לא כן נתן לך ה' אלהיך כלומר אין הרבר כמו שהשבו הם אבל יקום לך השם נביא מקרבך כאלהיך כמוני שיחול עליו הרוח האלהי הקדוש וכמנו תשמע העתידות, ולא תדאג לומר שלא יהיה לך דרך לדעת העתידות כמו שיש לשאר האומות (ו) ושהיה חסר זה השלמות שאינו כן כי תם ושלם תהיה עם ה' אלהיך, כי מלבד שתהיה תם רוצה לומר שלם בשלמות האנושי שהוא העקר גם תהיה תמיד בשלמות הוה, ולזה (ז) כפל המ"ם כלומר לא תחסר כל עמו כי הוא וידיעך העתידות ג"כ ע"י נביאיו וע"כ לא תצטרך להמשך אחר הקוסמים ולא אחר עבודת השדים ולא לשאול אוב וידעוני לדעת העתידות כי כל אלו הדברים אע"פ שהם מודיעים העתידים להיותם מצד רוח המומאה מרחיקים את האדם משלמותו וא"א להיות האדם על ידם תמים ושלם השלמות האנושי לפי שא"א שיוודעו על ידם הדברים הנרצים אצל השם מהבלתי נרצים, וע"כ אמר תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים י"ח) לרמוז שאין האומות ע"א תמימים בשלמות האנושי אבל אתה תהיה תמים עם ה' אלהיך (ח) בשני השלמות על ידי הנביאים המתנבאים ברוח הקודש וברצון אלהי לפי שתרע על ידו הדברים הנרצים אצל האל. ואמר עם ה' אלהיך (ט) לבאר כי עיקר מציאות הנבואה בנביאים הוא לזה התכלית בלבד כלומר להזהיר על קיום התורה ועל עבודת השם ועשיית הדברים הנרצים לו ית' להיות האדם תמים עם השם ולא להגדת העתידות כמו שיתבאר זה בפרק י"ב מזה המאמר. אלא שגם זה היה נמצא בנביאים על הכונה השנית להורות על אמתת נבואתם כדי שיאמינו דבריהם, ולזה נמצא כל הנביאים מזהירים חמדי על שמירת התורה ועשיית מצותיה כי זאת היתה עיקר הכונה האלהית להשפיע שפע אלהי על הנביאים כדי שעל ידם יגיע האדם אל שלמותו האנושי בהיותו עושה

הדברים

שרשים

שקול ג"כ נשמי: (ג) לכא עליהם בקרוב. אחר יוס' ח' או ב' ימים וכיוצא: (ד) מן המזלות האסתיות. ז"ל ח"י ב' מיני מזלות יש כמנואר כס' יסוד מולס להרצ' יתק' ישראל: (ה) לשמוע ממנו. מן הש"י: (ו) ושתהיה חסר זה השלמות.

ענפים

יכול כונס את יצרו ומונע את עלמו מלעשות רוחה מעלה עליו הכסות כאלו עשה איזה מזה ממנו עשה וכליו לשלמות הנפש"י כמו שיתבאר הכל לקמן בפס"ז מזה המאמר בדברי המחבר עלמו ולכן מה שכתב המחבר כאן הוא בו מן הקל"ל:

ועל

הדברים הנרצים אצל האל לא להודיעו על ידם העתידות בלבד כמו שהוא הננין בקוסמים, כי הגדת העתידות הנמצא (י) בהם הוא על ידי מעשים שעושין לחוק (כ) הכח הרמיוני על צד הטבע לא מצד הרוח האלהי כאשר הוא בנביאים, אלא אם נאמר שהנבואה נ"כ ענין רמיוני יגיע אל הכת המדמה (ל) כמו שדמו קצת חכמינו הנמשכים אחר הפילוסוף שענין הנבואה הוא דבר טבעי נמשך אל הכח המדמה בלבד כמו החלומות עד שאמרו שהוא כדמות הנפלאות שלא יתנבא האדם בהיותו חכם ומוכן לנבואה כלומר בהיות כחו הרמיוני מוכן לזה, והדבר הזה יכחישהו החוש והשכל (מ) אם החוש כי מעולם לא נמצאה נבואה בשום אדם מן הפילוסופים עם היותם חכמים ביריעה המחקרית ונמצא בזה הרבה יותר משני צדדים אם מצד שהכח המדמה שאין זו דבר טבעי נמשך לידיעת המחקרית שאם היה כן למה היה נמנע הטוב הזה משאר האומות לבלתי השפע שפע נבואי על השלמים מהם אם ביריעה המחקרית ואם בהכנת הכח המדמה אחר היות הדבר טבעי אליו, אלא שבלי ספק ענין הנבואה הוא שפע שופע ברצון אלהי עד הכח הרבירי אם באמצעות הכח המדמה (נ) ואם בזולתו כמו שיתבאר (ס) ואם השכל למה שהקוסמים ז"א ובעלי אוב וידעוניהוועושים פעולות זולת אלו לחוק הכח הרמיוני להגיד העתידות א"א להם להגביל הדברים הנרצים אצל השי" לפי שאין להם דרך לדעת זה כי הוא דבר למעלה מן הטבע ומרוח הטומאה ומכחות הגלגלים שכל פעולותיהם (ע) נמשכים מהם ובעבור זה א"א להם (פ) שיצדקו תמיד בהגדת העתידות. זה משני צדדים אם מצד שהכח המדמה מדרבו שיכזב בהכרח (ז) לפי שאין כל מדומה אפשר כמו שידוע זה למי שידע טבע הכח ההוא, ואם מצד שהשי" יכול לשרד כח המערכת ולסדר הפך הנגזר מהם ולזה יכולו החושים בטכנים בהכרח וזה שאמר הכתוב (ישעי' מ"ז) יעמדו נא ויושיעוך הוכרי שמים החושים בטכנים מודיעים להרשים מאשר יבואו עליך ואמרו ר"ל מאשר ולא כל אשר, כלומר כי א"א להם להודיע כל הנגזר באמתות כי בהכרח יכזבו מהשני צדדים שאמרנו אם מצד טבע הכח אם מצד שהשי" יבטל הנגזר מהמערכת כפי רצונו, והנביא הוא בהפך כי מאשר השפע השופע עליו הוא מצד השי" וברצונו ולא מצד כחות הגלגלים והוא מושפע על הכח הרבירי בעצם וראשונה א"א בו שיכזב בשום צד. וזהו שהעיד הכתוב על שמואל ואמר ולא הפיל דבר ככל דבריו ארצה וידע כל ישראל מן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה' (שמואל א' ג') ר"ל כי בזה נודע אמתות נבואתו לפי שלא היה מפיל מכל דבריו ארצה משא"כ בקוסמים ובמחששים, ח"ש בלעם בלבד כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל (ממדבר כ"ג), ר"ל לא תחשוב כי הטוב המיותר לישראל אפשר שיבטל בשום צד כמו שיבטל הדבר הנגזר מפאת המערכת, כי זה א"א (ק) שלא יודע להם הדבר הנגזר מפאת הנחש והקסם אבל מצד הנבואה יודע להם מה פעל אל כלומר מה שגזר שיעשה, ולזה לא יתכן שיתבטל בשום צד כי הוא ית' תקף לשדר המערכת ומעשה הקוסמים והמכשפים והגזע מחכמתם שהיו הוא יתברך אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו (מדבר י"ז) ולו שב אל עם מצרים אע"פ שהוא לשון יחיד כמו ויאמר מצרים אנוסה בפני ישראל (שמות י"ד כ"ה) ויהי מצרים כנשים (ישעי' י"ט) ור"ל כי עם היות עם מצרים היה לו ידיעה בקוסמים והכשפים ותוקף גדול כתועפות ראם לו מצד המערכת הוציאם מתחת ידם ועשה שפטים באלהיהם. ויתבאר מכל זה כי הדברים הנרצים אצל השי"א שידועו כולם בשום צד אם לא ברצון אלהי בשפע מיוחד מושפע ממנו לדבר הזה בלבד, ולזה היה גדר הנבואה לפי זה הדרך שהוא שפע שופע מהשי" על הכח הרבירי אשר באדם אם באמצעות הכח המדמה (ט) ואם בזולתו מודיע לו ע"י מלאך (ס) או בזולתו דברים או ענינים אין בטבע האדם שידעם מעצמו, זהו אם להישרתו ואם להישרת זולתו אל כל ההצלחה כדי להגיע האנשים אל תכלית האנושי, ואם אמרנו בגדר הנבואה שהוא באמצעות

שרשים

שכ אל עם מצרים וכו'. כלומר תיבת לו הוא קאי על מצרים ואע"פ שכו הוא לשון יחיד ומצרים הוא לשון רבים וסוף אפשר שיהיה תיבת לו שכ אל מצרים כיוצא בזה מצדו הרבה כמו ויאמר מצרים וגו' ולא אחר ויאמרו וכן יהיה מצרים כשנים ולא אחר ויכו לשון רבים (אלא שר"ל עם של ארץ מצרים ועם כולו לשון יחיד כן הכא מלת ולו קאי על עם של ארץ מצרים): (ט) ואם בזולתו. בזולת כח המדמה: (ס) או בזולתו. בזולת המלאך:

צטנל העתידות כ"ל להודיע את האדם על קיום כחוריה וכו': (י) בהם. כלומות: (כ) הכח הרמיוני. הכח המדמה: (ל) כמו שדמו. כמו שחשבו: (ח) אם החוש. אם מצד החוש: (נ) ואם בזולתו. בזולת כח המדמה: (ס) ואם השכל. ואם מצד השכל: (ע) נמשכים מהם. מהגלגלים: (פ) שיצדקו. בעלי אוב: (ז) לפי שאין כל מדומה אפשר. שהמדמה מדמה הרבה פעמים מה שהוא שקר כמו ספינה המורחת באויר וכדומה לזה: (ק) שלא יודע להם. לפי שלא יודע להם: (ר) ולו

הנה המדרמה ובוולתו לכלול כל מדרגת הנבואה, וזה כי יש מן הנביאים שהגיע להם הנבואה בתחלת נבואתם באמצעות הכת המדרמה, ולזה יראו צורות מבחילות במראה הנבואה כפי מעוט מדרגתם בה, כי יש מי שיראה צורת נשים אמר זכריה והנה שתיים נשים יוצאות ורוחו בכנפיהם ולהנה כנפים ככנפי החסידה וגו' (זכריה ס'). ויש שיראה שיש למלאכים גופים גדולים נוראים אמר דניאל וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפירי אש וגו' (דניאל י'), חזלת זה מן הדמיונות שבאו בדברי הנביאים כשהיה השפע שופע על הכה הדברי אשר בהם באמצעות הכת המדרמה. ויש מן הנביאים מי שתעבור נבואתו תמיד באותה מדרגה, ויש שתעלה נבואתו מאותה מדרגה אל מדרגה יותר גדולה כמנה עד שיש מי שתעלה מדרגתו אל שתהיה נבואתו בוולת אמצעי, ר"ל שהיה השפע השופע אל הכה הדברי אשר באדם מבלי שיצטרך אל זה הפעל הכה המדרמה כלל, והאת היתה מדרגת מרע"ה בכל עת אתר ההתחלה שנראה אליו מלאך ה' כלבת אש מתוך הסנה אבל משם ואילך אמר הכתוב פה אל פה אדבר בו (נמדנר י"ג) כלומר בוולת אמצעי, ולזה לא יבאו בדבריו חידה כלל אלא כולן כפשוטן, וזה היתה מדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה אמר הכתוב פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מחוק האש (דברים ט') וזה כי למה שרצה הש"י לתת תורה ע"י משה מנוקה מבלי ספק רצה שתתעלה מדרגתו באופן שלא יהיה לכח המדרמה מבוטא בה כדי שלא יכנס בה שום חשד וספק, וכן נתעלה מדרגת ישראל המקבלים התורה למדרגת פנים בפנים במעמד ההוא מהטעם הזה :

פרק ט וראוי שישאל שואל, אחר שהיתה הנבואה מפועל אחד בעצמו שהוא הש"י ותכליתה תכלית אחד בעצמו שהוא הישרת האנשים אל ההצלחה, למה זה יתחלפו דברי הנביאים זה מזה (ה) בענין אחד בעצמו (ג) ומראות הנבואה זו מזו עד שיראה נביא אחד את השם בתמונה אחת ונביא אחד בתמונה אחרת. ונאמר כי אין חלוק ושנוי המראות הנראות לנביאים זו מזו ושנוי דבריהם זה מזה מה שיחייב שלא תהיה הנבואה מפועל אחד בעצמו או ממה שיחייב שנוי בחק הפועל או בחק התכלית, כי מן הפועל האחד בעצמו כבר ימשכו פעולות מתחלפות כפי הכנת המקבלים, כי מן האש שהוא אחד בעצמו תותך השעוה ויתקשה המלח, וכן הנפש עם היותה אחת בעצמה ובתלי מתחלפת כפי הסבכת הפילוסופים ימשכו ממנה פעולות מתחלפות בנוף כפי שנוי המקומות אשר תראה פעולתה על ידם, כי ימשך ממנה אל הנוף בהיותה במוח פעל מיוחד ובהיותה בכבר פועל מיוחד ובלב פועל מיוחד והכל לתכלית אחד שהיא קיום הנוף, וכן תראה בבשר בתואר מיוחד ר"ל (ג) בהרגש ובעצם בתואר מיוחד ר"ל (ד) מבלי הרגש וכן בשאר האברים יתחלף כחה בהם, וזה ממה שיוורה שהפועל האחד בעצמו יראה כחו באופנים מתחלפים במקומות מתחלפים וימשכו כסמו פעולות מתחלפות לתכלית אחד בעצמו, וזה אם מצד האמצעיים שיראה כחו על ידם ואם מצד המקומות שיראה כחו בהם. וכן על זה הדרך יתחלפו מראות הנביאים אם מצד האמצעיים שהנבואה באה על ידם ואם מצד המקבלים, וזה יראה מבוואר ממאמר השם לאהרן ומרים שהיו נביאים ואמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו ומראה בוק ואחר ראהו כאיש לבוש הבדים ואחר יראה במרכבה מוסים אדומים שרוקים ולבנים וכל זה יתחלף מן השני פנים שאמרנו ר"ל אם מצד המקבל ואם מצד האמצעי. וכבר בארו ר"ל זה הענין בבראשית רבה (פרשה ד') אמרו שם שאל כותי אחד את רבי מאיר אפשר מי שכתוב עליו הלא את השמים ואת הארץ

אני

שרשים

פרק ט (ה) בענין א' היא הישרת האנשים אל מול ההצלחה ור"ל שם מתחלפים ומשתנים ובהישרתם את מין האנושי לשלמותו : (ג) ומראות הנבואה : שז אל מה שאמר למה זה יתחלפו : (ג) בהרגש : שז

הרגשה צנער : (ד) מובלי הרגש : שאין הרגש בעצמות : (ה) והמדבר בחלום : הוא גם כן המדבר בחלום : (ו) אתודע ואדבר : שהוא לשון המדבר בעד עצמו : (ז) כמו שאמרנו צנער הנבואה : צנער

אני מלא היה מדבר עם משה מבין שני בדי הארון. אמר לו הבא לי מראות גדולות והביא לו אמר ליה ראה בבואה שלך הסהכל וראה אותן גדולות א"ל הבא לי מראות קטנות והביא לו א"ל ראה בבואה שלך הסתכל וראה אותן קטנות א"ל ומה אתה שאתה בשר ודם משנה עצמך לכמה גוונים בכל שעה שאתה רוצה מי שאמר והיה העולם על אחת כמה וכמה. נראה שדעת זה הכותי היה להכחיש שחיה מציאות הנבואה שפע או שופע מהשם אבל היה הושב שהוא פעל הכח המדמה כדעת הפילוסופים והנמשכים אחריהם, וזה אם מצד שא"א שעם היותו אחד יראה לנביא בתמונות רבות מתחלפות שהרי זה מביא לחשוב אם הוא מהשם שיהיה מתייב רבוי או שנוי בהק הפועל, או מצד שהשכל הנבדל א"א שיראה אל בעל חומר. וזה סתר אותו רבי מאיר במשל המראות, אם המענה הראשונה כי כמו שהדבר יראה בתמונות מתחלפות גדולות או קטנות או ישרות או עקומות או בהירות או עכורות כפי חלוקה המראות שיראה בהם מצד גדלם וקטנם או היותם ישרים או עקומים או זכים או עכורים ואע"פ (ח) שהדבר הנראה בהם אינו משתנה בעצמו, כן הש"י יראה לנביאים בתמונות רבות ובתמונות מתחלפות כפי זכות ובהירות האמצעיים ואע"פ שהוא יתברך אינו מתרבה בעצמו ולא משתנה, כי השנוי והרבוי יבא מצד האמצעיים כמו שהוא במשל המראות, וכן ג"כ ישתנה הדבר הנראה כצד חלוקה הראים, שאם האדם הרואה את הדבר הנראה במראה (ט) הוא זך הראות יראה את הנראה בתואר אחד ואם הוא חלוש הראות או חסוך הראות יראה את הנראה בתואר אחר עם היות הנראה והמראה הם בעצמם הנראים לזך הראות בתואר אחד, ואם המענה השנית כי כמו שהאדם או הדבר הנראה במראה נבדל מן המראה שהוא נראה בה ואין קיומו תלוי בקיומה ואע"פ נראית תמונתו בה עם היות שאין במראה תמונה שתהיה כן באסת בה אלא שהיא נראית כן למראה עינים, כן הש"י אע"פ שהוא נבדל וא"א שיושג הנה הוא נראה לנביא בתמונה מה ורואה שהתמונה מדברת עמו ואע"פ שאין התמונה כן במציאות לפי האמת אלא הקול בלבד הנשמע לנביא היא כונת המראה לפי האמת ולא זולת זה. ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר שיראה האדם מה שאינו כן במציאות ויהיה הנודע על ידו אמת, תשובתך וכשיראה האדם (י) בחלום הצורך שאיש אחד מדבר עמו הנה אין הענין כן במציאות ואע"פ ידמה החלום (כ) שהוא כן וישמע קול מדבר אליו ואינו כן במציאות ותהיה הגעת ההודעה ההיא לאדם ע"י החלום הצורך ההוא אמתי, כן על זה הדרך מענין החלום או המראה שאדם רואה בה תמונתו או שומע קול דברים יבין הנביא ענין הגעת הנבואה אליו, כי כמו שבמראה שאדם רואה תמונתו בה אין התמונה ההיא שאדם רואה במראה כן במציאות בה כמו שהוא רואה שהיא במראה כן התמונה הנראית לנביא ידע הנביא שאינה כן במציאות אע"פ שהיא נראית אליו כן ושאין הכונה בתמונה הנראית אליו אלא הגעת הקול אליו או הדעת הענין שתורה עליו המראה שהוא אמת, כמו שבמראה אע"פ שאין התמונה הנראית נמצאת בה לפי האמת מ"ם הענין שתורה עליו התמונה שבמראה הוא נראה בעצמו לפי שהוא יורה על הדבר הנראה בה שהוא אמת, וכן ג"כ במראה הנבואה הענין הנרמז במראה הוא אמת אע"פ שאין התמונה הנראית אליו באמת בעצמה. ואפשר שלשון במראה אליו אתודע שזכר בפסוק (נמדנר י"ז) ירמח על ענין המראה שאמרנו. [ה] ועל זה הדרך ג"כ הוא בה שאמר בחלום אדבר בו, כי עם שיש שכל גדול בין החלום לנבואה כי אין חלום בלא דברים בשלים והנבואה כלה ענין צורק ואמתי כמו שאמרנו, לפי שאי אפשר שיצייר האדם קול מדבר אליו (ז) בחלום כלים גשמיים אלא כשיתבונן ענין החלום אמר בחלום אדבר בו לומר כי כמו שבחלום ישמע קול מדבר אליו ויראה אדם מדבר ואינו כן לפי האמת, כן ענין הנבואה האמת אשר בה היא הגעת ההודעה ההיא לנביא והיא הכונה במציאותה מהאל אם היות שאין הקול הנשמע אליו בכלים גשמיים אמת (ח) שיהיה כן במציאות, וע"ז הוא שאמרנו ר"ל חלום אחד מששים בנבואה, ונתבאר

שרשים

נפרק שלפני זה: (ח) שהדבר הנראה בהם. כצורה שנחזק המראה: (ט) הוא זך הראות. שיש לאדם עינים צהירות וזכירין עד אשר יוכל לראות ולהניח עמקן בטוב: (י) בחלום הצורך. בחלום שהוא אמת: (כ) שהוא כן. שהוא אמת שאי

אחד מדבר עמו: (ז) צולת כלים גשמיים חלל וכו'. כי א"ל לאדם לשמוע זולת האזנים אע"פ כוא שומע בחלום כלי אזניו לכך אמר כחזון בחלום אדבר בו: (ח) שיהיה כן במציאות. כי כס"י

ענפים

פ"ט [ה] ועל זה הדרך ג"כ הוא מ"ם בחלום אדבר בו וכו'. כי אין חלום בלא דברים בשלים וכו'. עיין לקמן נפרק הבא אחר זה כי גם נתבאר בדברי המחבר לפי דעת רז"ל שנין בחלום אדבר בו נאמר על התלומות נודקס בלא דברים בשלים כלל ע"ש:

ותבאר מן המשל הזה שהביא רבי כאיר מהמראות שאין חלוק התמונות הנראות לנביאים (ז) ולא רבויים ממה שחיביו רבוי ושנוי בחקן יתברך כמו שאין רבוי המראות ושנויים ולא רבוי הראוים ושנויים מהייבוי רבוי ולא שנוי אל הדבר הנראה במראה. ויתבאר מזה ג"כ שאין השנוי הנמצא בדברי הנביאים זה מזה מזה שחיבוי שנוי לא בחק הפועל ולא בחק התכלית, וזה כי אף אם ישתנו הדברים מצד המדברים הנה הענין הוא אחד בעצמו בהכרח אחר שהוא מפועל אחד ולזה יכונן בהן אל תכלית אחד בהכרח. וזהו מה שאמרו ר"ל (מסדרין פ"י דף פ"ט ע"ה) סגנון אחד עולה לכמה נביאים רוצה לומר ענין אחד, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד כלומר בדברים אחרים, וזהו מה שרצינו לבאר בזה הפרק:

פרק י וראוי שנבאר עתה ציור מציאות הנבואה וחלוק מדרגותיה כדי שתקל הבנת מציאותה וציור חלוק מדרגותיה למאמינים, ונאמר כי אנהנו נמצא האדם בתחלת יצירתו

ירקן מכל השגות (א) ותחלת מה שנוצר בו החושים החמשה שהם המשוש והשמע והריח והשעם הראות, ואלו השגות לא יגיעו אל האדם בבית אחת אבל בזו אחר זו, כי בתחלת צאתו לאור העולם לא ישיג אלא ביותר נכה שבהם שהיא השגת המשוש וישיג בה סוג מן הנמצאות כחם והקור והלחות והיושב והרכות והקושי והשעירות והחלקות (ב) וזולת זה, וכשירחק מעם מומן צאתו מן הבטן ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ויותר נכבד והוא סוג השמעים כמדת המר והתמרץ והעפוש והחריף וזולתם, וכשירחק יותר מומן יצירתו ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק כריח הערב והנבאש וזולת זה מן הריחנים, וכשירחק יותר ישיג בחוש השמע סוג אחר יותר דק ובמרחק יותר גדול כחוש הריח וזה הקולות (ג) והלחנים (ד) והבדליהם וזולת זה, וכשירחק יותר מומן צאתו מרחם אמו ישיג בחוש הראות סוג אחר מן הנמצאות יותר דק וכמרחק יותר גדול מכולם וזה במראות והתמונות והבדליהם וזולת זה. וכל אחת באלו ההשגות החמשה תקצר ידה מהשיג מושגות חברתה (ה) כי הראות לא ישיג הקולות והלחנים והריחנים. (ו) ולא חוש הריח והשמע המראות והקולות. וכשיתרחק יותר מומן יצירתו וישיקעו בו ההשגות הללו ויורגל בהם יעלה למדרגה אחרת יותר נכבדת מן הראשונה שהיא (ז) השגת המוחשות (ח) וישיג השגת ההכרה אחר שיעלם הדבר מן החוש, כי יכיר הדבר שהשיג החוש כשירארו פעם אחרת ואף על פי שגולם ממנו חכור ההכרה היא כשנחקקה בדמיונו ויכירהו, וזאת ההשגה הגיע לו (ט) באמצעות ההשגה הראשונה, וכשיגדל בשנים יותר יעלה למדרגה אחרת על ידי (י) ההשגות הראשונות ויפתח לו שער אחר וישיג השגה שכלית יותר והוא שיפשיט מכלם המוחש הענינים הפרטיים ויקח שכלו מהם הענין הכולל כמו שיקח החיות והדבור מן האדם וישפוט שזהו (כ) דבר משותף לכל המין לא כדברים הפרטיים המתחלפים באישים, וכשיבא יותר בשנים ויורגל בלמוד יפתח לו שער אחר שלא נכנס בו קודם זה, והוא שיבדיל (ל) בין העצם והמקרה ובין המחוייב והאפשר והנכונע ויקח המושכלות שלא החשנו מן החוש וירכיב קצתם אל קצתם וישיג בזה על ידי כן כל החכמות וכל מה שאין בכח ההשגות הראשונות להשיג, (מ) ואלו הארבע מדרגות הן שעליהן יעמוד השכל האנושי (נ) ולא יעבור מהן. אבל יש מי שהוא יקצר בהן ויעמוד על שתיים או שלש מהן בלבד (ס) ואלו הן

ההשגות

שרשים

אחר שיעלם הדבר מן החוש. פי' כשראה איש דבר בחוש וסכר בו מה אזי אע"פ שיעלם אח"כ מעיניו אותו הדבר שראה ושכח אותו מ"מ כשיראהו פעם אחרת ויכיר בו שזהו מה שראה כבר. (ט) באמצעות ההשגה הראשונה. השגת המוחשות: (י) ההשגות הראשונות. הן השגת המוחשות והשגת ההכרה: (כ) דבר משותף לכל המין. עד"מ כל מין האדם צריך להיות מדבר וכל צ"ח צריך להיות חי: (ל) בין העצם והמקרה וכו'. ענין עצם ומקרה נתבאר בדברינו לעיל במ"ב פרק ט'. והמחוייב והאפשר והנכונע. נתבאר שם בפכ"א: (מ) ואלו הארבע מדרגות. השגת המוחשות השגת ההכרה והשגה שכלית והבדלת בין העצם והמקרה: (נ) ולא יעבור מהן. כלומר לפי טבעו של אדם א"ל לו לבד עוד אל מדרגה יותר גדולה: (ס) ואלו הן ההשגות בלבד המוחשות אל כלל האנשים

הש"י נדל מהחומר: (נ) ולא רבויים. רבוי התמונות: פרק י (א) ותחלת מה שנוצר בו. ומה שנכרף בו תחלה הם החמשה חושים וכו' וגם הם אינם נכח אחת אלא בזו אחר זו: (ב) וזולת זה. וכיוצא בו: (ג) והלחנים. הוא שם האחד על כלל כל מיני כלי זמר, וז"ל רבינו בחיי דפ' שמיני גס שער שזהו על הקדקדנות היו שמה לחנין למנצח על נגינת על מחלת וכו' עכ"ל. ופירושו דפסם שם בגליון הספר לחנין ר"ל ח' מיני נגינות עכ"ל. וא"כ שם לחנין הוא כסוג שכולל הדבר חיוני: (ד) והבדליהם. ההבדל שיש בין קול זה לקול זה: (ה) כי הראות לא ישיג הקולות וכו'. כי א"ל לראות שום קול וריח: (ו) ולא חוש הריח והשמע המראות וכו'. א"ל לעינים ולחיות שום מראה או קול: (ז) ההשגת המוחשות. ה' חושים: (ח) וישיג השגת ההכרה

יהשנות כלבר המושנות אל כלל האנשים. ואולם (ע) כבר אפשר כי אחר אלו ההשנות יפתח אל האדם שער אחר ומדרגה אחרת לא ישער אותה האדם, כי כמו שמי שלא ראה מאורות מימיו אם יסופר לו ענן המאורות והמראים לא יוכל לשער בהם כלל ולא יבין חלופי הגוונים כמו שלא ישער הסרים ענני העננו המשגל, כן אפשר שאע"פ שלא ימצא לאדם מצד דרך ומנהג הטבע מדרגה יותר גדולה כבר יצויר אצל השכל, וההוש יעיד על זה שאחר אלו הדרגות יפתח לאיש מה שער אחר שלא ישער בו האדם מצד טבעו וידבר בדבריה חכמה או בדבריה שיר ושבח להש"י בלשון צח ומהיר שלא היה מדרכו לדבר או לידע זה ויתמה כל השומע אותו מעניני ידיעתו וסודו דבריו והוא עצמו לא ידע מהיכן יבא לו הכת ההוא, כמו שהנער ילמד הרבור ולא ידע מהיכן יבא לו הכת ההוא, ואמנם כבר יתפרסם ויזכר לכל יתרון מדרגתו בזה, והמדרגה הזאת תקרא רוח הקודש. וכמו שהשכל האנושי יעמוד אצל אותן הארבע מדרגות הראשונות ולא יעבור מהן, כן יש מי שיעמוד על המדרגה של רוח הקודש ולא יעבור ממנה. ויש מן האנשים מי שכחם המרמה חוק אם מצד טבעם ואם מצד איזה פעל שיעשו לחוק הכת הרמיזי כמו המעשים שיעשו הקוסמים ואשה בעלת אוב ומתוך כך ידמה דמיונות ויש שיחלום חלומות צודקים כחלומות פרעה ונבוכדנצר ושר המשקים ושר האופים, ובעבור זה יש שירמו בנפשם שהם נביאים ואלה הם שקראם הנביא המתנבאים כלבם כי אע"פ שיש מהם צודקים אי אפשר שלא יכזבו לפעמים, אמר יחזקאל הוי על הנביאים הנבלים אשר הולכים אחר רוחם וגו' חזו שוא וקסם כזב האומרים נאם ה' זה' לא שלחם ויהלו לקים דבר (יחזקאל י"ג) כלומר מה שא"א כי אע"פ שיצדקו דבריהם בקצת א"א שלא יכזבו בקצת שכן טבע הכת הזה שהוא בעל החלומות, ואמרו רבותינו ז"ל כשם שא"א לבר בלא תבן כך א"א לחלום בלא דברים בטלים (נדרים דף ל"ה ע"א). ואולם כשיגבר הכת הרברי על הכת המרמה הנה או יראה החלומות צודקים בלא דברים בטלים, כלל אמרו רבותינו ז"ל רבא רבי כתיב וחלומות השוא ידברו (זכריה י') וכתיב בחלום אדבר בו (נמדרש י"ג) לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד (נדרים ל"ה ע"ג, תנינא ה' ע"ג) כלומר ע"י כת הרברי או ע"י כת המרמה, כי כשיגבר הכת הרברי על הכת המרמה יראה האדם חלומות צודקים או מראות ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, וכפי שעור התגברות הכת השכלי על כת המרמה כן תהיה הכנת האיש לנבואה, כי יש מן האנשים שיגבר הכת הרברי על הכת הרמיזי אבל לפי שהתגברות לא יהיה חוק ישאר הכת המרמה בתקפו, ואע"פ שיהיה הכת הרברי מוכן לקבל השפע הנבואי הנה מצד התגברות הכת המרמה והתנגדותו לכת הרברי לא יחול עליו השפע ההוא כי אם ברתת ובצער וירעזעו אבריו וימכו אכזריו וימצאו חרדה גדולה כמעט שתצא נשמתו, ואחר כל זה הצער יחול השפע הנבואי על הכת הרברי בחלום חזיון לילה ויהלום האיש ההוא חלומות נבואיים וישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן (פ) אם ממושכלות הדברים הנבואיים ואם מענינים פרטיים או מעניני המציאות הכוללים ומה שרומה לזה, חו היא הראשונה שבמדרגות הנבואה. ויש מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה מזו ופעמים תבא זו קודם המדרגה הראשונה ופעמים אחרת, זה כשיהיה התגברות שני הכחות שוה ואז יעלה למדרגה שיחול עליו הרוח הנבואי בלא רתת ובלא זיעה כי אם בתנומות עלי משכב או בתרמיה נופלת עליו ביום, וזאת המדרגה תקרא מראה או מחזה יראה בה באמצעות הכת המרמה צורות בלתי אמיתיות בעצמם כגשים והסוסים שראה זכריה וכלוב קיץ שראה עמוס וכיוצא בהן שלא היו אמיתיות בעצמם, ואולם להתגברות הכת הרברי על כת המרמה (ג) ישים הענינים שיורו עליהם אותן הצורות אמתיים בעצמם אע"פ שהצורות ההן לא יהיו אמיתיות, וזאת היא המדרגה השנית ממדרגות הנבואה, ויש מן האנשים מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה, וזה כשיגבר כת הרברי על כת המרמה תגברות גדול וחזק עד שיכניעו תחתיו ולא ינחתו לדמות צורות בלתי אמיתיות, אבל מה שירמיה או יראה במראה הנבואה הם ענינים אמתיים כמראות יחזקאל שהיו כולם ענינים אמתיים מסודות המציאות וענינים אלהיים מסודות המרכבה ויראה או ישמע מלאך מרבר עמו ומרדע לו גם כן אי זה ענן פרטי לצרכו או לצורך זולתו או לענין כולל ויודיעו העתיד לבא בעניני האנשים, הן ענינים

חלקים

שרשים

כמו שיתבאר לקמן בפרק: (ע) כבר אפשר כי אחר אלו ההשנות. השנות ד' מדרגות: (פ) אם ממושכלות הדברים הנבואיים. מן החומר: (ג) ישים הענינים שיורו עליהם אותן הצורות. הכת הדברי

האנשים. אותן הארבע מדרגות שזכר המחבר קן השנה כלל האנשים שאין מגיעים למדרגת הנבואה או רוח הקודש וא"א לבא למדרגת הנבואה בזולת קדימת כל אלו ד' מדרגות

(ק) חלקים לאיש מהם או כוללים לאומה או אומות או כלל האנשים, וזאת היא המדרגה השלישית ממדרגות הנבואה. ופעמים חבא המדרגה הזאת אחר הראשונות ופעמים תבא היא ראשונה כפי הכנת המקבל, כמו שהיה הענין בשמואל כי בתחלת נבואתו שמע קול מדבר אליו בזולת רתת וזיע ובלי ראת תמונה לנגד עיניו, אבל ככל מקום לא היה זה בהקין סמך אבל היה בעת היקיצה במראה או במחזה כי כל מראה ומחזה בעת היקיצה הוא שתפול עליו יד ה' כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פרק ט"א מן החלק השני, וכן אמר הכתוב ונר איהם מרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' ואשר שם ארון אלהים (ש"א ג') ושעור הכתוב כך הוא ונר אלהים מרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב כלומר בעליותו בעזרה וקרא ה' אל שמואל ר"ל במראה. ועד הנה יגיע מדרגות כל הנביאים כולם. ובכולם לא יחול השפע האדרי הנבואי אף אם יהיה האיש מוכן אלא ברצון אלהי עד שפעמים יעמוד הנביא זמן רב אחר שבאה לו הנבואה שלא יתנבא, ופעמים יצטרך לעשות איזו הכנה מבעית כדי שתגיעהו הנבואה כאלישע שאמר ועתה קחו לי מנן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מ"ג ג'). ויש מי שלא יעמוד על המדרגות הללו אבל יעלה למדרגה יותר גדולה מאלו שאין סבא לכה המדרגה בה כלל ולא יראה ולא ידמה שום צורה ומבלי ראית מלאך ולא תמונה לנגד עיניו וישמע קול מדבר אליו ותודיעהו ענינים כללים לאומה או לאומות והנהגה או הנהגות למין האנושי או לקצתם בזה שיושג השלמות האנושי, וזה בזולת מראה ובלא מראה אבל בהיותו ער ביום, וכן בכל עת שיכונן מחשבתו וישאר בשאלה תבואה מיד התשובה בהקין ולא לעתים רחוקות אבל בכל עת שירצה, והמדרגה הזאת כשיגיע אליה האדם אין ראוי שיקרא אדם אלא מלאך, ואין אצלנו מי שהגיע למדרגה הזאת אלא משה רבינו ע"ה שנבחרה נבואתו ככל שאר הנביאים בארבעה הדרגות שמנה הרמב"ם ז"ל בפירושו פ' חלק והם הארבע מדרגות שמנינו בנבואה והן שנרמזו בכתוב שאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שמות י"ג), כי אחר שאמר פנים אל פנים ירמז שלא היתה נבואתו על ידי מלאך ולא שום אמצעי (ד) במדרגה השלישית, ובאמרו כאשר ידבר איש ירמז שלא היתה נבואתה הלילה או בתדרמה נופלת עליו במדרגה השנית. אבל משה היה עומד עד ושומע הקול מדבר אליו, ולא היה מניע לו רתת ולא צער במדרגה הראשונה, אבל כאשר ידבר איש אל רעהו בלי שום צער. ובכל עת שירצה לבא אל אהל מועד היה שומע הקול מדבר אליו, אמר הכתוב ובבוא משה אל אהל מועד וגו' וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הברוכים (צמדנר ז'), וכן העיד הכתוב שאמר עמרו ואשמעה כה יצוה ה' לכם (שס כ') ומיד באה אליו התשובה ע"י איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו' (שס) וכן בבנות צלפחד ויקרב משה את משפטן לפני ה' (שס כ"ז) ובאתהו התשובה כן בבנות צלפחד יורבות :

ואמנם א"א שניע האדם לשום מדרגה ממדרגות הנבואה כלל אם לא יקדמו לו אורח הארבע מדרגות הראשונות הטבעיות שמנינו (ט) כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (ברכות דף י"ג ע"א, סנהדרין דף ע' ע"ב) כי בזולת שיקדם לו מעלת החכמה עם שאר המעלות הטבעיות א"א שהחול עליו הנבואה כלל, וזהו הוא מה שאמרו על יעקב אבינו כמה מעלות היה בסולם ארבעה לרמזו שלא קדמתו מדרגת רוח הקודש שהיא קודמת לפעמים לנבואה אלא מעלת החכמה היא שקדמה לנבואתו לפי שנמסר בבית עבר ארבע עשרה שנה כי בזולת זה לא היתה הנבואה מנעת אליו ואפילו בתלום שהיא תחלת מדרגות הנבואה. (ט) וראוי שתרצה כי התחלת הנביאים והצדיקים והחכמים קצתם מקצתם בענין הדבקות בש"ת, כי יש מי שהדבק נפשו בעליונים דבק חזק עד שישמעו אליו הכחות העליונים לפעול בהיולי העולם כרצונו, אם להצלת זולתו ויורד הגשם בהפלתו וירפא החולים ויוליד העקריות ויוריד האש למטה ויחיה המתים כאלוהו ואלישע, עד שכמו שנמצא בדברים הטבעיים שכאשר ישער האדם בדבר שהוא מבושם המעט או כשיראה את חברו אוכל הבוסר יתעורר מאליו הכח המוציא הריר ויורדו (ה) חניכיו כאליו, או כאשר ישער המשגל יתעורר הכח המוציא הזרע להוציאו ויכתה (ו) הכליא, כן הנפש הזכה הזאת ישמעו אליה

שורשים

לעיל אלא שלא רצה המחבר להאריך : (ת) וראוי שתדע כי התחלת הנביאים והצדיקים והחכמים קצתם מקצתם בענין וכו'. כ"ל : (ה) חניכיו. הוא החך מקום שהוא למעלה מנחית הכליעה קרוב לשנים, ועיין בערך ערך חך : (ז) הכליא. כטן, ועיין בערך ערך כליא :

פרק

הדברי הוא מרמז אמתת הענינים להכניא בתוך אותן הלויות : (ק) חלקים. פרטים : (ר) במדרגה השנייה. כלומר כאשר הוא נזכר לעיל מזה המדרגה השלישית של הנבואה : (ש) כמו שזכרנו ז"ל וכן הנבואה כו'. כן ה' המחבר בזה שז"ל רמזו ה' מדרגות אלו על ד' מדרגות הטבעיות שזכר

[העקרים]

אליה הכחות הטבעיים אשר בעולם ויתחדש בעולם כרצונו טל או מטר או רוח מערחת, כי כמו שהכחות הגשמיים נבראו לעבוד את הכחות הנפשיים ותיכף שיגזור הכח הנפשי על דבר יתעוררו הכחות הגשמיים והאברים להשליטו בפעל, כן הכחות הטבעיים אשר בעולם יעבדו את הנפשות הזכות, לפי שכל המציאות כולו כאיש אחד ועל כן ישמעו אליהם, עד שכאשר תצייר הנפש הזכה הוואת בהתחדש טל ומטר או רוח גדולה ורוק או רעש או בביעת הארץ וכיוצא בזה יתעורר הכח המנהיג את עולם ההוה וההפסד מיד להשליטו. ואפשר שיעבוד מדרגת הנביא או החסיד ליותר מזה השעור עד ישמעו אליו הכחות העליונות לעשות רצונו להוריד אש למטה ולהחיות מתים וזולת זה להיות כל הרברים נכנעים ומשועבדים אליו, הן שיהיה נביא או בלתי נביא, ויתחלף זה בצדיקים ובחסידים ובנביאים כפי התחלף במדרגותיהם בדבקות הוה. וע"ז הדרך ימשול הנביא או החסיד על הטבע ויחדש בעולם אותות ומופתים כפי שעור מדרגתו בדבקות. ובוה יתחלף החסידים קצתם מקצתם כי יש כן החסידים שגועו למדרגה מן הרבקות שיוכלו לחדש בעולם אותות ומופתים כחוני המעניל (ספתי דף כ"ג ע"ב) ורבי הניא בן דוכא (ספ דף כ"ה ע"ב) ורבי פנחס בן יאיר (חולין דף כ"ה ע"ב) חולתם אע"פ שלא הגיעו למדרגת הנבואה כלל, ויש מן הנביאים מי שלא יעשה אות או מופת בימיו כלל כירמיה או חגי וזכריה ומלאכי, ויש מי שיעשה אות אחד כשמואל שהוריד הבטר בתפלתו בימי קציר חטים, ויש מי שיעשה שנים או שלושה כישעיה מפלת סנחריב ודפואת חזקיה והשבת צל המעלות, ויש שיעשה יותר כאלהו ואלישע. ואולם כל הנסים שבאו על ידי הנביאים כולם ישתהפך בשם לא היו מתמידים זמן גדול ולא היו מפורסמים לכל או לעם גדול, אבל כל האותות והמופתים שעשה משה או שבאו ע"י משה עם שהיו רבים יותר מכל הבאים ע"י כל הנביאים נתעלו כהם בשהיו מפורסמים ומתמידים זמן גדול כמין שהתמיד ארבעים שנה ועמד עני יומם ועמד אש לילה, ולזה כה שנוכרו אלו ההבדלים בסוף התורה בין נבי משה לנבי זולתו כי אחר שרמו אל ההבדלים אשר בין נבואתו לנבואת זולתו באמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים ל"ד), ועל הדרך שבארנו שרמו אל ההבדלים אשר בין נבואת משה לנבואת זולתו, שב לבאר ההבדלים ג"כ שיש בין נבי משה לנבי זולתו, ואמר לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' (ספ) להורות על רבוי ואמר לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו להורות על פרסומן לעיני החולקים עליו, ולהורות על התמדתם אמר ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, וזה רומז למא שאמרנו מהתמדת עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה כל ארבעים שנה שהיו במדבר כמו שאמר הכתוב כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בתי ישראל בכל מסעיהם (שמות מ'), וזה הדרך בהבנת ציור הנבואה וחלוק מדרגותיה כפי מה שתשפטם החלוקה וההבדל בין נבואת משה לזולתו ובין נבי משה לזולתו משאר הנביאים, וזה מה שרצינו לבאר :

פרק יא (ב) הנבואה תחול על האדם על ההדרגות שכתבנו כשלא יהיה שם נביא

יהיה כלי להצעת הנבואה על הבלתי מוכן, אבל כשהיה שם נביא (ג) כבר תגיע הנבואה על הבלתי מוכן בזולת ההדרגות, וזה דבר נתאמת מציאותו בשעת מתן תורה שהגיעו כל ישראל מפשיהם עם חכמיהם למעלת הנבואה, אמר הכתוב (דברים ה') את הרברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בחר מתוך האש. ולא למעלת ה: הנבואה בלבד אבל למדרגת פנים בפנים שהיא המדרגה האחרונה במדרגות הנבואה שא"א שגוע האדם אליה אלא בחסד אלהי והיא היתה מדרגת מרע"ה, אמר הכתוב עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות ל"ג) ונאמר ג"כ במדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה פנים בפנים דבר ה' עמכם בחר מתוך האש (דברים ה'), והוא מבואר כי שש מאות אלף רגלי שיצאו סמצרים מורגלים בעבודה קשה בחומר ובלבנים לא היו ראויין למדרגה גדולה כזו ואע"פ כן הגיעו אליה באמצעות מרע"ה, אמר הש"י הנה אנכי בא אליך בעב הענן שיעבור ישמע העם בדברי עמך (שמות י"ח) כלומר אני רוצה לבא עליך ולהגלות לך במדרגה גדולה שהיא מדרגת פנים בפנים שא"א שאתה בעובי ועכירות הרומר הנקרא עב הענן ואיך ראו אליה וכל זה אני עושה בעבור ישמע העם בדברי עמך, וזו היא המדרגה היוצרת גבוהה שאפשר הוא שישמע האדם בהקצין קול מדבר אליו בזולת ראות שום תמונה, אמר הכתוב (דברים ד') קול דברים

אתם

שרשים

פרק יא (א) הנבואה תחול על האדם על
הסדרנות וכו'. פ"ת
שארנו לעיל שהנבואה היא תחול על האדם על
המדרגות שזכרנו הוא דוקא כשלא יהיה שם שום
נביא שיהיה כלי להצעת וכו': (ג) כיד תגיע
הנבואה. ע"י הנביא כהוא על הנבואה מוכן וע"י
הנבואה

אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול, והגיעו אליה בחסד אלהי ובאמצעות כשה זה בדי שיסתלק מלבם הספק שהיו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם שע"ז היו המהין אחר מתן תורה ואומרים כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים וגו' (שם כ"ו) שיראה שישאל היו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם עד היום ההוא, אבל משה לא היה תמה על הגעת הנבואה לאיש אחד אלא על הגעתה לעם בכללו ועל כן אמר השמע עם קול וגו' (שם ד') ואחר המעמד ההוא חזרו באפשרות הגעתה אמר הכתוב היום הזה ראית כי ידבר אלהים את האדם והי' שיראה שבאותו מעמד הוסר מלבם הספק הזה. וכן הגיעה הנבואה מאליהו אלישע בזולת אלו התדרגות, כי לא היה בכל בני הנביאים מי שלא קדם לשרת את אליהו וללמד ממנו קודם שיבא אלישע לשרת את אליהו, שהרי כשרצה השם יתברך לקחת את אליהו (ג) נאמר לו בחורב ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה המשה לנביא התחיק (מלכים ב' י"ט) ובאמצעות אליהו הגיע לטרגה גדולה יותר ככולם. וכן יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה עד שאמרו רבותינו ז"ל בבבא ארבי הענין הזה פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה וקנים שבאותו הרור אמרו אוי לה לאותה בושא אוי לה לאותה כלימה (בבא מצצה דף פ"ט ע"ה), כלומר יהושע מצד עצמו לא היה ראוי שגיע למדרגה שהגיע אליה אלא באמצעות משה הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שהולקת האור ליהוה ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור מעצמה, ולזה אמר אוי לה לאותה בושא ולאותה כלימה כי לא היה ראוי יהושע לנבואה מעצמו אלא מצד מרע"ה. וע"ז הדרך היה כל הנבואה באמצעות משה על השבועים וקנים אע"פ שלא היו ראויים אליה מצד עצמם אמר הכתוב (נמדנ"י ה') וירדתי ודברתי עכך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, כלומר אע"פ שלא היו ראויין לכך מצד עצמם. ולזה תמצא כי כשאמר יהושע אל משה אלדד ומירד מתנבאים בבחנה (שם ב"ה) השיב משה המקנא אתה לי כלומר אין ראוי לך לקנא בזה כלל בעבור כי הנבואה הוזהר כולה חלה עליהם מצד רוחו ובאמצעותי, מי יתן כל עם ה' יהיו נביאים מצד עצמם וראויים לנבואה בזולתי, כי יתן ה' את רוחו עליהם ולא באמצעותי אלא שהם מצד עצמם היו ראויים לחלו עליהם כבלתי אמצעי. וענין צורך האמצעי בדבר הזה הוא ע"ז הדרך, כי (ד) כמו שכתבנו ציוץ השמש בגוף וך בהיר כמראה המלוששת יתהפך הניצוץ אל מקום חשוך ויאר הכוכב ההוא על ידי ההתהפכות ההוא מה שלא היה מאיר קודם זה, כך השפע האלהי בשיר על הנביא השלם יתהפך ממנו על הבלתי ראוי והיה זה סבה אל שיחול הרוח הנבואי על הבלתי שלם או בלתי מוכן לכך ויתנבא, ואף בזה ההתהפכות יהיה הרוח שיחול על היותו מוכן גדול כזה שיחול על מי שאינו מוכן :

ולפי דעתי שזאת היתה הסבה שהסבא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות, וזה כי מצד הארון והלוות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח האלהי כרמות ניצוץ השמש המתהפך והיה שורה הרוח הנבואי על האיש שתמצא בו הכנה מה ברמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו דעות התורה הכתובים בלוחות הכרית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בתדרו שהיה לו ובאה אליו קול הנבואה מעל הכפרת אשר על הארון שהיה אז שם בשילה והוא עצמו לא היה יודע מי הקורא שלא היה משער בעצמו היותו ראוי לנבואה שישמע קול בעת היקיצה במראה הנבואה ולזה היה קם סמטתו ללכת אל עלי עד שעלי הבין זה מעצמו כמו שאמר הכתוב (שמואל א' ג') ויבן עלי כי ה' קורא לנער. ואולם זה השפע הבא על זה הדרך בזולת נביא שהיה אמצעי (ה) צריך הכנה במקבל כלומר שיהיה מעצמו מוכן קצת. כי לא יתול השפע האלהי הזה אלא בהיות המקבל במדרגה ידועה מן ההכנה וכפי הכנות הרוח מדרגת השפע שיחול עליו. אבל הנבואה המגיע באמצעות נביא תגיע אפילו על מי שאינו ראוי לנבואה כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה או על מי שאינו מוכן אליה כמו שהגיעה לאהרן ומרים באמצעות משה אף על

שרשים

ואצלתי מן הרוח וגו' (ג) נאמר לו בחורב ואת אלישע שקדם זה לא היה אלישע משרת לאליהו רק שגר בני הנביאים היו משרתים לו ומכניס את עצמם לנבואה ואע"פ כן הגיע אל שם באמצעות אליהו למדרגת הנבואה ויתר מה כל אע"פ שלא היה מוכן את עצמו כזו, וענין מוס לקמן במ"ד פרק י"ט: (ד) כמו שכתבנו

ניצוץ השמש וכו'. פי' וריחת השמש על הכרץ הוא דמיון וריפת כדור וכשתזרוק כדור אחד על הכרץ נכח אזי כדורו חוזר ורוקד לתכלה מן הכרץ כך השמש כשזורחת נכח על הכרץ אז יחזור הניצוץ שלה גם כן לתכלה מן הכרץ ויארר שם מקום החושך, וענין מזה ברוח מן פרק ז': (ס) צריך הכנה במקבל וכו'. פי' נאליה הכנסות

על פי שלא היו מוכנים אליה באותה שעה, ובעבור זה קרא השם אל משה עם אהרן ומרים כדי שיחול באמצעות משה הרוח הנבואי עליהם (ו) כי אע"פ שהיו ראויים לנבואה לא היו מוכנים אליה באותה שעה. והבן זה כי הוא דבר נבוכו בו הרבה מן החכמים למה קרא אשם את משה עם אהרן ומרים. וראוי שתדע שהמצא הנבואה על ידי נביא על הבלתי ראוי או בלתי מוכן לא יכפיק להשפיע מן המקבל שהוא על זולתו אלא בהמצא הארון והלוהות באומה וע"כ אחר שנעדר הארון לא היה אפשר שתמצא הנבואה אפילו על ידי נביא על הבלתי מוכן. ולזה לא הגיעה הנבואה לברוך בן נריה באמצעות ירמיה לפי שלא היה מוכן אליה וכבר נגזר הארון, והגיעה לחני זכריה ומלאכי לפי שראו את ירמיה ויחזקאל והיו מוכנים יותר אליה מברוך. ואולם לא הגיעה מהם לזולתם לפי שלא היו בזמן הארון ולא היה השפע שהגיע להם מספק שיעבור מהם לזולתם אחר שלא היה שם ארון. וראיה לדבר כי בבית שני היו חסידים ואנשי מעשה ראויים לנבואה יותר מבבית ראשון ואע"כ לא היה שם נבואה לפי שלא היה שם ארון. ומה שהגיעה הנבואה ליחזקאל בחוזה לארץ לפי שבבר הגיעה אליו בארץ ישראל. אמרו דבותינו ז"ל (מועד קטן דף כ"ט ע"א) היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשרים על נהר כבר (יחזקאל ה')

פרק יב עקר מציאות הנבואה בזמן האדם אינה כדי להגיד העתידות ולסדר ענינים פרטיים אישיים כמו שידע זה ע"י הקוסמים והחזים בכוזבים. אבל כדי להגיע האומה בכללה או המין אל השלמות האנושי. וזה דבר בארדו ר"ל בפרק אין עומדין במסכת ברכות (דף ל"ז) אמרו ויאמר ה' אל משה לך רד כי עתה עמך (במות ל"ז) אמר לו הקב"ה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל עבשיו שישראל חטאו אתה למה לי. הנה בארו בפירוש (ה) כי הגיע משה אל המדרגה ההיא לא היה אלא בשביל ישראל כדי שיקבלו התורה ויקיימוה. וכן אמרו בתורת כהנים כתיב אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל (ויקרא כ"ו) וזכות ישראל גרמה לו. ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהתחלת הגעת הנבואה למשה לא היה על המדרגות שכתבנו בפ"י אבל היה ענין נסיון חל עליו פתאום ברצון אלהי עם היותו מוכן ולא בלתי ראוי אל המדרגה הגדולה ההיא כדי להגיע המין האנושי או האומה בכללה אל התכלית האנושי, ולזה אמר לו השם עבשיו שישראל חטאו אתה למה לי כלומר אם אין התכלית הזה מגיע אין צורך בהגעת הנבואה לנביא, ולזה תמצא כי בשאמרו ר"ל במסכת סנהדרין (דף ע' ומכאן ל"ז ע"כ) אין הנבואה עורה אלא על הכס נבדד ועשיר ובעל קומה, הוכיחו אותו משה כי למה שהגעת הנבואה לנביא אינו אלא (ז) בהשלמת האומה ראוי שימצאו בו התארים שנמצאו במשה שהיה נבואתו לזה התכלית, ולזה היה כל אדם מוכן בעל קומה כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה, ואם לא ימצאו בנביא אלו התארים שהם לתועלת האומה אין תועלת בהגעת הנבואה אליו. וזוהי יתבאר לך הטעם למה מגיע תורה מן השמים עקר והנבואה שורש מסתעף ממנו כי כבר היה ראוי שיהיה הענין בהפך שיהיה העקר הוא הנבואה ותורה מן השמים שורש מסתעף ממנו, אלא שאם היתה הגעת הנבואה אל המין האנושי כדי ששל ידה ידעו האנשים הדברים האישיים הכתובים בעולם או כדי שתחדשו על ידה אותות ומופתים על ענין פרטי כמו שיחשב בתחלת המחשבה היה זה ממה שיקשה. אבל אחר שבארנו שההכרח הכביא אל המצא הנבואה הוא כדי להשיג האנשים אל מול ההצלחה הנצחית כדי שיועדו על ידה הדברים הנרצים אצל הש"י מהבלתי נרצים וישג האדם התכלית האנושי בעשיית אורן הפעולות, אין זה ממה שיקשה כי אחר שתכלית המצא הנבואה הוא כדי שהגיע על ידה הישרה אדמות למין האדם שהיא תורה מן השמים ראוי שימנה תורה מן השמים עקר לפי שהוא ההכרח המביא אל המצא הנבואה. ולזה שטת הנבואה שורש מסתעף לתורה מן השמים, ומהמעט הזה בעצמו הוא שמנינו ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש אע"פ שהיה נראה שהענין הוא בהפך שאחר שההשגחה קורמת אל השכר והעונש ראוי שיהיה השכר והעונש מסתעף ממנו, אלא שאם היתה ההשגחה בפרטי האנשים על הדרך שהיא בשאר בעלי חיים לשמור מינם היה ראוי שימנה השכר והעונש שורש מסתעף ממנה. אבל בעבור שלא היתה ההשגחה הנמצית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהוא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד אבל לתת לאיש כדרכו וכפרי מעליו בכל פרטי מעשיו בעוה"ז (ג) ובבא כפי מה שתגזור החכמה העליונה, לזה שטת השכר והעונש

עקר

ידידים

עונות וישרות יתר על אלו ד' מדרגות הנזכרות ד' שלפני זה: (ו) כי אף על פי שהיו ראויים לנבואה. לשלמות להם כל' מדרגות הנזכרים: השלמות לכן ראוי וט': (ג) וכנ"ל. צ"ל ס' כנ"ל: שהתכלית

עקר וההשגחה שיש בסתעף ככנו, לפי שמי ההשגחה שהוא לשכר וזעזוע אינו במין ההשגחה ההווה במיני העלי חיים שהוא לשכור המי בלבד. ועל הדרך הבין בכל השרשים המסתעפים מן העקרים למה נמנו שרשים עם היותן קודמים אל הקיים, כמו הנבואה שהוא קודמת בשבע אל תורה מן השמים וקדמת ג"כ בזמן שהרי קדמה נבואת ראבות לנחיתת התורה ע"י משה ואעפ"כ שמנו אותה ערש לתורה מן השמים, לפי שכל הנבואות שהיו קודם מתן תורה כולן היו להכלית נחיתת התורה וכן כל הנבואות שנמצאו לנביאים אחר שנתנה התורה היו לתכלית קיום התורה. ולפי (ד) שהתכלית קודם אל הפעל לשאר רסבות בהכרח אמרו רבותינו ו"ל שהתורה קדמה לעולם אלאים שנה, לפי שהוא התכלית שבעבורו נמצא המין האנושי שהוא מבחר הנמצאות שבעולם ההויה וההפסד וכולם (ה) נמצאו בעבורו והוא בעבור קיום התורה, והקשקש על זה בכל השרשים שאמרנו שהם מרתעפים מן העקרים:

פרק יג וממה שראוי שנתקור בבאן, דא, אם הדת האלהית האחת בעצמה אפשר

(ה) שתתחלף לאומה אחת בעצמה בהתחלף הומנים או א"א לה שרתחלף אבל יחוייב לה שתהיה נצחית. וכבר יראה שא"א לדת האלהית שתשנה, וזה אם מצד הנותן ואם מצד הדת בעצמה, מצד הנותן כי הדברים הנרצים אצל הש"י שהוא הנותן לא יצויר שיצוה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצונו לפינו פעם אחרת כי א"א שירצה האל ית' הוסיף פעם ויהיה רצונו לפינו העל פעם אחרת וא"כ למה ישנה האל הות האלהית בוולתה, ואם מצד המקבל כי אחר שהאומה המקבלת אחת בעצמה למה זה השתנה בהמשך הזמן, כי א"א לומר כי כמו שהנהגת הבריות בנער מחלפת להנהגת הבחור והנהגת הבחור להנהגת הזקן כפי השתנות הומנים מן הילדות אל הבחירות ואל הזקנה כן ראוי שתשתנה ההנהגה הדתית כפי השתנות הומנים, כי אף אם יצדק זה באיש אחד שתשתנה הנהגתו כפי השתנות עתותיו בהכרח לא יצדק זה בקבוץ מדיני שלא יצויר בו ההשתנות הוה שישתנה מן הילדות אל הבחירות ואל הזקנה, כי החכמה הדתית תשים כל עתותיו שוות (ג) לא יצויר שתקבל הדת שני מצד המקבל בזה. ואם מצד הדת בעצמה כי אדר שהסמכות בתורה היא הית הוא להודיע לבני האדם צויר ענינים שכליים ודעות אמתיות אין זה ממה שיצויר השתנותו בשום זמן, כי הדעות האמתיות א"א שיפול בהם שנוי כלל כי א"א שיהיה האדרות אמת פעם והשניות וביצא אמת פעם אחרת, כמו שא"א כמה שכבר יצא אל המצאות ונמצא בפעל שנאמר שלא היה ושלא נמצא בן. וע"כ הוא מבורר שא"א שיפול שנוי בדת האלהית לא מצד הדת בעצמה ולא מצד הנותן ולא מצד המקבל. אלא שכאשר יעוין זה הדעת נמצא (ג) שאיננו מחוייב שלא תשתנה הדת האלהית לעם אחד בעצמו, וזה, כי אף אם לא ישתנו הדעות בעצמן ולא הנותן, כבר אפשר שיפול בו שנוי מצד המקבל, לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים ולפי השתנות הכנת המקבל השתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל, כי כמו שהרופא יתן הנהגה אל החולה עד זמן משוער אצלו שלא יגלוה אל החולה וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק כבר החולה מחליו ישנה הרופא הנהגתו ויתיר מה שאסר ויאסור מה שהתיר ואין לחולה להפלא מזה כי אין זה ממה שיחייב שנוי בחק הרופא לומר שלא נתן לו בתחלה הנהגה מספקת לכל הזכנים, כי הרופא בשנתן הנהגה הראשונה כבר ידע הזמן שראוי שיהינג החולה על פיה ואע"פ שלא גלוה אל החולה ידע הזמן הראוי שתשתנה הנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות, ובהנהגה הראשונה היתה כונתו לתקן טבע החולה אל שיהיה ראוי ומוכן לקבל ההנהגה השנית הראויה לבא אחר ההכנה שהבינה ההנהגה הראשונה ובהגיע הזמן ההוא ישנה אותה להנהגה אחרת היתה פכונת וירועה אצלו בתחלה. כן על זה הדרך איננו הסרן בחק הש"י אם לא נתן בתחלה תורה והנהגה מספקת לכל הזכנים, וזה, כי הוא כשנתן התורה ידע שהנהגה הראשונה מספיק עד הזמן ששערו חכמתו שישפיק להכין המקבלים ולתקן טבעם אל שיקבלו ההנהגה השנית אע"פ שלא גלוה לאדם וכשיגיע הזמן יצוה בהנהגה השנית ואף אם ישנה דברים הפך ההנהגה הראשונה כך היה מסודר אצלו בתחלה, וכמו שיהיה הסרן בחק הרופא שיצוה לתת המזונות החזקים כלחם והבשר והיין אל הקמים מתחולי והילדים ויונקי שדים

שרשים

(ד) שהתכלית קודם וכו'. שאם לא ידע נחלסל

תכלית הדבר לא היה עושם הדבר הכוא ועל כן

מוכרח הוא שיהיה ידיעת התכלית קודם למעשה:

(ה) וכולם נמצאו. כל שאר הנמצאים נמצאו

בעבור האדם:

פרק יג (ה) שתתחלף לאומה אחת בעצמה.

שדחת ההוא כד"מ

יחמת לאומה זו על איוה זמן ועתה שעבר הזמן

צריך שתקן ללס דת אחרת (ג) לא יצויר

שתקבל. אס כן א"א שתקבל: (ג) שאיננו מחוייב

עד אשר יגדלו או יתחזק טבעם לכבול המונות ההוקים, כן יהיה חסרון בהם נותן התורה שיתן הנהגה שזה בכל הזמנים לבתהילים ולמדרגים, אבל ראוי שישיגה אותה כפי השתנות הכנת המבטלים, ואחר שיוגדלו בדרגה אחת דקה יעלה אותם להנהגה יותר חזקה תאות להם כפי טבעם, כלם ודבשר והיו דמונות רחוקים שאע"פ שאינן ראויים לקטנים הם מוזן ראוי ונאות אל הגדולים לפי טבעם, ואחר שהורגנו בו מעט מעט ראוי ונאות הקטנים אליהם אחר שיוגדלו, כמו שיעשה הכלמר עם התלמיד שיוגדלו בתחלה בדבר קל הדבנה עד שיוגדלו בלסוד מעט ואחר יעתיק אותו למדרגה חזקה ועמוקה שלא היה ראוי אליה בתחלת למדו וקודם שהורגל. ואם יאמר אומר כי אין ראוי שתקצר יד השם שלא לתת ההנהגה כוללת לכל האנשים מנער ועד זקן שזה בכל הזמנים, הנה זה ידמה לשאלת השואל למה לא ברא השם כל האנשים צדיקים דומים לעבוד עבודתו אין בהם נפתל ועקש, וזה היה יותר שלמות אליו. כי זה אינו כמו שכתב הרמב"ם ע"ז וכיצא בו ב' שנים ושלשים ממאמר השלישי. וכמו שלא נאמר שהיה שלמות להש"י לברוא כל הבעלי חיים בעלי שכל לשבח השם לפי שזה יחלוק (ד) על טבע המציאות, כן אין ראוי לומר שיהיה שבה להשם ית' (ה) שירוצו כל הדברים בדרך נם ושלא על המנהג הסבעי, כי הדבר המוסכם מכל החכמים התורניים הוא שהטבע יקר בעיני השם ושלא ישנהג אלא להכרח גדול שא"א זולתו, ואנחנו אין דברינו הנה אלא לפי מה שיהייהו ההקש לפי מה שיתנהו העיון התורני, והרצון לחלוק ולומר שהאל יחדש נסים ונפלאות מהמדרים תולקים על טבע המציאות הרשות בידו. ורז"ל שאמרו התורה סם הם ושהיא סם חיים לכל (קדושין דף י') אמנם (ו) רצו בזה לכל האברים, וכן אמרו (פסחים ז' ע"ג) דברי תורה קלורית לעין כלתמא לכל כוס עקרון לבני מעים וכו' שנאמר ולכל בשרו מרפא (משלי ד' כ"ג) אבל לא אמרו שהיה שזה לכל האנשים ולנשים ולטף ולא בכל הזמנים. ואמת דברינו יתבאר בפרק הבא אחר זה:

פרק יד כאשר חפשנו ענין הדתות האלהיות שהיו בעולם נמצא אותן נהגות זה הדרך שהיו משתנות מהאסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור. וזה, כי בתחלה נצטווה אדם הראשון בקצת מצות שנהגו בהן אנשים לפני קבלת רבותינו ז"ל עד נה. ולמה הותר אכילת בעלי חיים שהיה אסור לאדם הראשון, כי בתחלה לא הותר להם אכילת בעלי חיים אלא אכילת הצמחים בלבד אמר הכתוב (בראשית ה') הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה, ואה"כ הותר אכילת הבעלי חיים לנה אמר כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה מיד עשב נתתי לכם את כל (סס פ') והוסיף לו מצות אבר מן החי, ולאברהם הוסיף מצות המילה, ולמשה הוסיף מצות אחרות רבות ואמר קצת עריות היו מותרות לבני נח והותר להם דברים נאסרו לבני נח, כי בהבטת לאחר שנשחטה מותרת לישראל אע"פ שעדיין היא מפרסכת וכן נה נהרג עליה משום אבר מן החי עד תשמות הבטמה וכן כן נה נהרג על הגזל ואפ"י על פחית משה פרושה מה שאין כן בישראל וכן נה הרואה את חברו נוזל ואינו בוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתייבו כל בעלי שכם הריגה שראו את שכם נוזל ולא עשו בו דין, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בס' שופטים, וכן כן נה שבא על אחותו מאביו פטור וישראל נהרג עליה, וגדולה כזו אמרו בספרי על ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך (דברים מ"ו) אע"פ שהיתה אהובה בימי האבות כלומר ואפ"י משה שבשעת מתן תורה בנה מזבח תחת ההר והקים שתי עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל ונאמר זה בערבות מאב בשנת הארבעים, ויעקב אמר לו השם אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה (בראשית ל"ה) הרי מפורש שאפ"י דבר שהיה דרך עברי האל לעשות לכבוד השם והיה מותר גמור בימי משה בהר סיני, נאמר להם בערבות מאב לפי דעת רז"ל, והרי קצת העריות שהותרו לבני נח נמצא הכתוב בפירוש ואסור אותם, וכל זה ממה שיוורה שדחת האלהית היתה משתנה כן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הזמנים, וכן היה נהג זה הענין, באדם נח ואברהם עד שבא משה ומשבא משה עד הנה לא נשתנית:

ודעת הרמב"ם ז"ל שלא תשתנה לעולם לא כולה ולא מקצתה ע"כ שם אחד מן העקרים שלא תנוסח התורה ולא תשתנה, ואחר שספצנו הדתות האלהיות שהיו עד משה משתנות מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור יהיה זה עיקר פרטי לתורת משה בלבד וסמך

שרשים

אחת: (ה) שירוצו כל הדברים וכו'. שיכיר הכל בדרך נם: (ו) רצו בזה לכל האברים. כלומר מ"ש סם חיים לכל אין פירושו לכל האדם אלא לכל האברים שנאמר אחת:

פ"ק

על תשחנה. שאינו מן הכרח לומר שלא תשתנה וכו': (ד) על טבע המציאות. כי הטבע נצבראים הוא שרץ לכוות מדרגה אחר מדרגה כמו המי וסמ"כ מדרג וכיוצא בזה לכל לא שיכיר הכל בזה

וסמך הרבר בעקר זה אל מה שנוצר בתורה (דברים י"ג) לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, וביאר המעם בספר המורה לפי שהרבר השווה והשלם א"א להוסף עליו ולא לגרע ממנו שזא יפסד השווה השלמות ההוא, ולפי שהיתה התורה תמימה כמו שהעיד עליה הכתוב (ספלים י"ט) באמרו תורת ה' תמימה א"א שהשתנה בשום זמן, והו' תורף דבריו בזה הענין במקומות רבים. ודבריו בזה הענין ענין גדול כהיכן יצא לו לרבינו ז"ל השורש הזה, כי אע"פ שהשורש הזה יקר הערך מאד אם קבלה הוא נקבל אותה בסבר פנים יפות ואם לרין יש תשובה, כי מה שנאמר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו לא בא להזהיר על כלל מצות התורה אלא על הכונת (ב) עשייתן בלבד ובא להזהיר שלא נבדה מלבנו ולא נלמד מעובדי כו"ם לעשות תוספת או גרעון בתואר עשית המצות בהיותנו הושבים שזה הגדלה לש"י. וענין הפסוקים מוכיח שעל כך נאמר בפרשת ראה אמר הכתוב ומהיר על ענין ע"א כי יכרית ה' אלהיך את הגוים אשר אתה בא שמה לרשת אותם מפניך וגו' השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעברו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, לא תעשה כן לה' אלהיך כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו השמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ופשוט הכתובים הוא דבר מתמיה מאד איך יאמר השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך וכי מפני שיראה אותם נשמדים מפניו ינקש אחריהם ולמה תלה דרישת אלהיהם באחרי השמדם מפניך. אבל פירוש הפסוק כך הוא כי לפי שהשם הכתוב שלא יתפתה האדם אחרי דרכי הע"א בשום צד אמר כי אולי יבא אדם למעות ולומר כי מה שצוה הש"י להשמיר עובדי ע"א היה בעבור שהיו עובדים אותה בעבודות הנכבדות הראויות לש"י, וא"כ את ששמשד אתה את עובדי ע"א שמה תדרוש דרכי העבודות ההן שהיו עובדין בהם את אלהיהם ותחשוב לעשות כן ולעבור את ה' באותן העבודות בחיותך חשבת שזה הגדלה אל השם, וזהו שאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעברו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני כלומר לשם, לא תעשה כן לה' אלהיך, וביאר המעם כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כלומר לא תחשוב שמה שאמר הש"י אותן עבודות היה מפני שנתקנא בהם שלא יעשו אותן לזולתו אבל מפני שהם נמאסות בעיניו ותועבה לפניו וראיה לה כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם והם יחשבו זה הגדלה לשם, והם תועבה לפניו, כי לא יחפץ השם בהשתחת עולם ולא יצוה בהרגת האנשים הלילה כמו שאמרו רז"ל במסכת העניית פרק קמא (דף ד' ע"ט) על מה שאמר ירמיה ובנו את במות התופת וגו' לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתו ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיה ז') אשר לא צויתי זה בנו של מישע כלך מואב דכתיב ויקח את בנו הבכור אשר ימולך תחתיו ויעלהו לעולה על החומה (מ"ג ג') ולא דברתי זו בתו של יפתח ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם. ובאור זה כי למישע מלך מואב לא צוה כלל בקרבנות כמו שצוה לישראל ולז"א עליו לשון לא צויתי, ויפתה הגלעדי שהיה מכלל ישראל שהיה מצווה בקרבנות אשר עליו ולא דברתי כלומר שלא דבר אליו השם שיעשה עולה מבחו כלל, ולאברהם אע"פ שצוהו לעשות קרבנות ודבר אליו להעלות את יצחק בנו לעולה מכל מקום לא היתה כונתו ית' שיקריבנו בפועל, ולזה אמרו לא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם. הנה בארזו רז"ל שאין עשיית הקרבנות (ג) מהדבר נראה אליו ית', וע"כ יאמר הכתוב כי העבודות ההם לא די שאין נרצות לפניו אכל הן תועבה לפניו כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, וסיים הענין לבאר איך תהיה העבודה לפניו יתב' ואמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו השמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו (ג) כלומר שלא די שלא יעשה עבודת שלא צוה בהם אבל גם בתואר העבודות אינו רשאי להוסיף, וכן פירשה הרמב"ן ז"ל

שרשים

פרק יד (א) עשייתן. עשיית פרטי המצות :
(ב) מהדבר. כלומר
מחין האדם שאינו ככלל קרנן. ואמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה וכו'. פי' נענין מצות הש"י :
(ג) כלומר שלא די שלא יעשה וכו' אכל גם בתואר העבודות אינו רשאי וכו'. פי' לא די שלא יעשה עבודות להש"י אותן שלא צוה בהם אלא גם כמותן עבודות שזכו רשאי וכו'.

והוכרח המחבר לפרש זה כפסוק כך מפני שזכו קשה לו ותורא דקרא כי אחר שזכור הכתוב שלא יעשה עבודות מה שלא צוה בהן א"כ זהו ממש שלא יוסיף על העבודות לא תוסף עליו וגו' למה לי. אע"כ שכל הכתוב להקציר בזה שאף באותן מצוות שזכו בהן אינו רשאי להוסיף בהן איזה דבר כמו שחזר ופירש וא"כ מובאר כהדור שאמרת לא תוסף עליו וגו' עם כל הכתובים הנעלים אליו

ז"ל כפ' ראה, וכן היא שנויה בספרי מכאן אמרו הגתנין כמתנה אחת שנתערבו עם הנהיגין במתנה אחת יתנו במתנה אחת וכו', ועוד למדו מכאן בספרי לכל המצות שבתורה (ז) אמרו דבר אחר מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציצית ת"ל לא תוסף עליו מנין שאין פוהתין מהן ת"ל ולא הגרע ממנו מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתו לברך אומר ה' אלהי אבותינו יוסף עליכם ת"ל הדבר אפי' דבר לא תוסף עליו. וה מפורש כמו שכתבנו. ורש"י ז"ל כתב בפרשת ואתחנן על לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אהכם כגון חמש מושפות בתפילין, וכן לא הגרע סמנו. וא"כ אין מכאן ראיה למה שכתב הרמב"ם ז"ל. ועוד יקשה לדבריו שאם היה הכתוב מזהיר שלא להוסיף על מנין המצות ושלא לגרוע ממנו איך אמרו ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה וכי ב"ד עוברין על לא תגרעו ממנו, וכן שלמה שתקן ערובין תמילת ידיים עבר על לא תוסף עליו. סוף דבר איני רואה שום ראיה מן הפסוקים שהביא הרמב"ם ז"ל אל שהיה זה שורש לתורת משה כלל כמו שכתב הוא ז"ל, (כ) ואומר עוד שאף אם תהיה הבנת הפסוקים כמ"ש הוא ז"ל אין משם ראיה לדבריו כלל אל שלא תנוסה התורה ולא תשתנה לעולם, כי הכתוב לא יזהיר אלא שאנחנו לא נוסף ולא נגרע מדרשתנו על הצעות אבל מה המונע שלא יהיה הוא יתברך מוסף או גרע כשתנוור חכמתו ית'. ואם מפני שהדבר השווה אין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו לעולם, הנה זה אמנם יצדק בשווי האמתי, אבל (ו) השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים, כי המון השווה אל הילד הוא ההלל והשווה אל הבחור הוא הלהם ותבשר דיוק, וכן ישתנו המצות האלהיות בהשתנות הימנים כמו שנשתנה אסור הבשר שנאסר לאדם והותר לנה ובניו מפני קלקול הדעות שנאדע לקין ולתולדותיו (ז) כמו שיתבאר, שלא כדבריו מי שכתב שלכך נאסר הבשר לאדם לפי שהיה העולם חדש ואם היה מתור לאדם אכילת בשר היה אפשר שיכלו מינים רבים מן הבעלי חיים, וזה אינו שאם היה הדבר כן (ח) ראוי שלא יתורנו לנה ובניו שגם בימים ההם היו הבעלי חיים מניסים והיו שם נה ושלשת בניו ונשיהם שהיו יותר כאדם והיה שהיו לברם בעת שנצטוו לאדם על אכילת הבשר והיו ראוי לפי דבריהם ג"כ (ט) שלא יחזור ויאסור קצתם לישראל. אלא שמכאן ראיה כי הדורות האלהיות אף אם לא ינוסחו בכל דבר (י) ישתנו בחלוק מן האסור אל ההתר וכן הותר אל האסור כפי השתנות הכנות המקבלים :

פרק מז וראוי שנבאר הטעם אל השנוי הזה שמצאנו שמה שנאסר לאדם הותר לנה ושמה שהותר לנה נאסר קצתו לישראל, וכדי שיתבאר זה באור יפה (א) נשאל מה הטא קין בהביאו מפרי האדמה מנחה לה' שלא שעה השם אליו ואל מנחתו, ואם מפני שלא הביא מבחר הצאן ואילי נביות כמו שהביא הבל מה חטא בזה אם נתעסק בעבודת האדמה והעליות בה הביא מפריה מנחה להשם להודות לפניו כעל כל אשר גמלוהו ה' למה לא שעה השם אליו ואל מנחתו. כי הדעת נותן שכל מקבל טובה מאחר כשהאבילתו והשקתו שישלם לו טובות מעין הטובה שקבל ממנו ולא יחוייב להודות לפניו שהלבישו והעשירו ושעשה עמו כפי שלא עשה אבל ראוי שתהיה ההודאה מעין קבול הטובה ואם לא תהיה ההודאה יותר אין עליו בזה תפיסה ולא ענין אשר חטא. ואם על שלא הביא מפרי העץ אלא מפרי האדמה כמו שכתבנו למעלה (פ"ז מה המחמר) לא היה ראוי לעונש גדול שנכתב עליו הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח המאת רובין וגו' (נחמ"ט ד'). וכן יש לשאול אחר ששעה אל הבל ואל מנתו למה נהרג ואיך לא הנה מלאך ה' סביב ליראיו להציל ממות נפשו, וכן למה נאמר בשת ויולד ברמותו כצלמו (ס"ה') ולא נאמר כן בהבל ששעה השם אל מנחתו. ובאור כל זה לפי מה שאחשוב הוא ע"ז הדרך, כי מלבד מה שיש בהריגת הבל"ח אכזריות המה ושטף אף ולמד תכונה רעה אל האדם לשפוך דם הנם, עוד יוליד אכילת בשר קצת הבל"ח עובי ועכירות ואמימות בנפש, כמו שבאר הכתוב זה, שאחר שאסר לישראל קצת ב"ח אסר בסוף (ויקרא י') ולא תשקצו את נפשותיכם וגו', ולא תטמאו בהם ונממתם

בם

שרשיים

זה: (ח) ראוי שלא יתורנו. ויתר היה ראוי שלא יתורנו ג"כ לנה וכו': (ט) שלא יחזור ויאסור וכו'. כי אז היו כפלי חיים הרבה ולא היה להשי"ת לחוש על שיכלו קצת מהן: (י) ישתנו בחלוק, באיזה ענינים:

פרק מז (א) נשאל מה חטא קין וכו'. עיין לעיל במחמר א' פרק י"א

מענין קין וככל כי הוא ג"כ נאות לזה טעמן: לפסור

אינו קאי על תוספת בכלל מצות התורה כמ"ש הרמב"ם כ"ל במצות עבודות הש': (ד) אמרו דבר אחר כו'. כלומר שבו כומכין כל המצות על פסוק זה. ונעספים אחרים נכתב נהדיא שמכו דבר אחר כו': (ה) ואומר עוד. ועוד אני אומר: (ו) השווי ההקשי. כלומר הנה לפי הקש השכלי אריך להיות לפי הכנת המקבל מה שיוכל להבין בשכלו: (ז) כמו שיתבאר. כ"ל וכו' אסור שאת

בב' ה"ט' א"ף להורות על שהם מולידים עובי ואטימות בלב וכן אמר ר"ד (יומא דף ל"ב) ע"ז הפסוק
בעירה ממטמאת נפשי של אדם שנא' ונטמאתם בם אל תקרי' ונטמאתם אלא ונטמאתם, ובעבור זה
אע"פ שבשר קצת הב"ח מוזן טוב ונאות אל האדם רצה השם (ג) להסיר ממנו הטוב המועיל
הזה שיש באכילת הבשר בעבור הרע החזק המרובה שאפשר שימשך מזה אליו, ולזה אמר
אכילת הב"ח לאדם, (ג) ויתכן מה שאמר בזה ממונות נאותים בשיחור אל האדם בצמחים מוונות
נאותים טובים כחטה והשעורה וכל דבר שיש בו זרע שראוי להזרע וכל העץ אשר בו פרי עץ זרע
זרע, ולשאר הב"ח נתן להם לאכילה כל ירק עשב שאין בו זרע שראוי להזרע, וזה להעיר
אל היתרון שיש בין מין האדם לוולתו מב"ח, וכשנולדו קין והבל ראו את אדם אביהם מותר
בעבודת האדמה וזרע חטה ושעורה וחרצן ואוכל ונוזן מן הצמחים חשב כל אחד מהם דרך
לעצמו וכוונת כל אחד מהם היתה נכרת מתוך מעשיו. כי קין לקח לו לעבוד את האדמה
לפי שהיה חושב שאין יתרון לאדם על הב"ח אלא בזה בהיותו יודע לעבוד את האדמה להיות
נוזן ממבחר הצמחים, כי אחר שראה האדם נוזן מן הצמחים כשאר הב"ח חשב שרואה אחד
לכל וכמות זה כן מות זה, ולזה הביא מנחה מפרי האדמה לשבת השם על היתרון שנתן לו
על הצמחים, ולא הביא קרבן מן הב"ח כי לא חשב היתרון שיש לו עליהם בעבודת האדמה
יתרון גדול שראוי להביא קרבן עליו, אלא שלפי שהיה לו להביא מפרי העץ שהוא מבחר הצמחים
ולא הביא אף מפרי האדמה, כלומר מן הירקות חטא, כמו שאמרנו למעלה, אבל עיקר
החטא היה לפי שלא חשב היתרון שיש לאדם על הב"ח כלום, והשם ז"ל הוזהר אמר בהריות
הב"ח אחר היותו שוה אליהם לפי דעתו כי כמות זה כן מות זה, והש"י שיעקר הכליתו היה
לאכול ולשתות אחר היותו נוזן מן הצמחים כב"ח, והבל היה חושב שיש לאדם יתרון על הבע"ח
אבל חשב שהיתרון הזה הוא שיהיה לו ממשלה עליהם ויכבוש אותם תחתיו לעשות מלאכתו,
אבל לא שיהיה מותר בהריגתו, כי לא חשב שיהיה לאדם יתרון על הב"ח בזה, ולזה אמר
הכהוב (נלפס' ד') והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו, כלומר גם הוא על כנות קין, והיה חושב
שהיה האדם אסור בהריגת הב"ח אם לא לצורך גבוה ולעשות קרבן מהן לפניו להורות שהוא
יתברך הוא שיש לו יתרון על האדם והבהמה כי כולם יאבדו והוא יעמד, אבל האדם אין לו
יתרון עליהם כי אם בהיותו רועה ומנהיג המדינות וכיוצא בזה, ולזה נהרג הבל להיות
זה הרעת קרוב מאד מרעת קין יותר מוכן לשמות בו האנשים ולהבישך אחריו, אבל לפי שרעת
הבל היה שיש לאדם יתרון על הב"ח וממשלה עליהם ויוכל להרוג אותן לצורך גבוה והוא
קרוב אל שיוכר על ידו יתרון האדם על הב"ח, והכיר מעלת האדם להביא מבכורות צאנו
ומחלבהן, שעה השם אל הבל ואל מנחתו להיותו קרוב אל השלמות (ד) מרעת קין ולא
שעה אל קין ולמנחתו להיותו רחוק מאד מהאמת, אחר שחשב שאין לאדם יתרון על הב"ח וגם
שלא הכיר מעלת האדם אחר שהביא מפרי האדמה ולא מפרי העץ כמו שאמרנו. ואמר לו
הש"י למח חרה לך ולמה נפלו פניך הלא אם תיטיב שאת, כלומר אמת הוא כדברך כי עיר
פרא אדם יולד, ואין לו יתרון בהנשאות על הב"ח בפעל בעת צאתו לאויר העולם, אבל יש
עליו יתרון בכל הטיב בהמעשיו ולהוציא מה שבחלו אל הפעל ולהכיר מעלת האדם,
ואם ייטיב מעשיו יהיה לו התנשאות עליהם, (כ) וזהו הלא אם תיטיב שאת ובעבור זה נכנסה
קנאה בלב קין והרג את הבל, בהיותו נמשך אחר כונתו הראשונה שאין לאדם יתרון על הב"ח,
ואמר בלבו כי אחר שהש"י שעה אל הבל ואל מנחתו, נראה שהוא מותר להרוג את הב"ח
והשב שאין בהריגת הבל איסור יותר מבהריגת אחד מב"ח, ולפי שעדיין לא היתה כונת הבל
ראוי מכל וכל לא הושגה להנצל מקד מעול וחוסין. וכשנגלה הש"י על קין ויער לו העונש על
כך לא חשב בעבור זה שתהיה שפיכת דם האדם חמורה משפיכת דם שאר הב"ח, אבל היה
חושב כי כמו שהיה נענש על שפיכת דם האדם כן יהיה נענש על הבעלי חיים אחר שלא
הותר לאדם להרגם, כי רוח האדם ורוח הבהמה שוה כמות זה כן מות זה, ונשאר זה הרעת
הנפסד בקין ובתולדותיו עד שנולד שות שהכיר היתרון שיש לאדם על הבעלי חיים כמו
שהכיר זה אדם אביו, ולזה נאמר עליו ויולד בדמותו כצלמו, כי זה לבדו היה בצלם אלהים
כאדם

עשר שנים

(ב) להסיר ממנו הטוב המועט וכו' בעבור הרע וכו'. פי' משא"כ אח"כ שהיו עם ישראל קדושים והיו מורגלים ומוטענים בקדושת הש"י והיו יכולים לשמור את עצמם מכל הטומאות התיר להם קצתם מן הדי' הנאותים לחמונותיהם ואסר להם קצתם וע"ד שיתבאר בסוף פרקין זה ובפ' ט"ז מזה המאמר: (ג) יתכן מה שאסר בזה ממונות

נאותים צמיד וכו'. פי' (ואפשר שהטעם שאסר לאדם הבצלי חיים הוא כדי שיבין כמה שיותר לו דברים שיש בו זרע ראווי להזריע ולנעלי חיים לא תקן כי אם כל ירק אשר אין בכם זרע להעבירו על דבר נכבד וכו'א ביתרון שיש בין מין האדם לבצלי חיים בהשאלת הנפש: (ד) מדעת קין . יותר מדעת קין: (ה) וכו' הלא אם חרטיב שאת כלומר

כלומר

כאדם, אבל הראשונים לא הכירו מעלת הצורה האנושית אשר בהם שהיא בצלם אלוהים, ועל אלו השלש דעות מקין והבל ושם תמצא כל האנשים נחלקים לשלש כתות. כת תמשך לסברת קין ותחשוב עבודת האדמה עקר ותקנא במנהיגי המדינות (י) ותחשוב להרוג אותם כמו שהרג קין את הבל. וכת תמשך לסברת הבל ותחשוב (י) הנהגות המדינות עקר ויטבנו נפשם על זה כמו הבל ויחשבו זה עיקר שלמות האדם, כמו שסופר זה על קצת מנהיגי אדם וכן יטבנו חמלקים עצמם בסבת השררה ובאלו זה טבעי להם אחר הבל שהיה רועה והמנהיג הראשון ונהרג, וכת תמשך לסברת שת ותחשוב עבודת הש"י עיקר ותמאס השררה ושאר ההצלחות, ולפי שהיה דעת שה בלתי מושגת בהחלת הרעת לא היו הנמשכים אחריו רק יחידים כגולות, אבל דעת קין היה כתפישת מאד בתולדותיו, ובעבור זה מלאה הארץ חמס מפניהם כי לא היו חושבים שהיה לאדם יתרון על הבל"א אלא כל האלים גבר, ולזה היו משחיתים דרכם כב"ח. ובעבור זה נזורה נורה למחות שכם מן הארץ בימי המבול. וכאשר נמחו כלם ונשאר אך נח ואשר אתו בתבה, רצה הש"י לשרש זה הדעת ולעקור אותו מן העולם, וכשיצא נח מן התבה הקריב קרבן לה' מן הבה"ח מדעתו כי האדם יש לו יתרון בה שכלי להכיר ולעבד בוראו יותר מהם ולהודות לשם על זה, ע"ב נתקבל קרבנו ברצון כמו שכתוב (בראשית ה') וירח ה' את ריח הניחוח. ולפי שחשש שזה הדעת אם לא יתוקן אפשר שיטו לדעת הבל, ויהשבו בני נח שמה שקבל הש"י קרבן אביהם היה כמו שקבל קרבן הבל ויחזרו לקלוקלם הראשון, על כן אחר הקרבן מיד סידר להתיר להם אכילת הבה"ח והריגתם, ואמר להם כירק עשב נתתי לכם את כל (שם ע') כלומר כמו שאפילו קין הורה שיש לאדם יתרון על הצמחים להיותם נבראים לצורך האדם, כן כל בעלי חיים הם לצורך האדם ויש לאדם יתרון עליהם שאין רוח אחד לכל, ועל כן אכר שפיכות דם האדם ונתן המעט בזה לפי שאין רוחו כרוח הבעלי חיים כי בצלם אלהים עשה את האדם, כלומר שיש בו צורה שכלית יותר נכבדת מרוח הבעלי חיים, והיה ראוי לפי זה שיתיר להם כל הבעלי חיים ולא ישים לאחר מהם יתרון על אחר, ולזה התירם כולם כדי לעקור הדעת הקדומה ולמהות זכרו מן העולם, וכשנתנה תורה לישראל שכבר נמחה זה הדעת כן העולם אכר להם קצת הבעלי חיים המולידים עובי ועכירות בנפש, ואפילו מה שהתיר להם לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כמו שהתיר להם יפת תואר על זה הדרך, וכן אמרו רז"ל כי תאזה נפשך לאכול בשר (דברים י"ז) למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא להתאבק (מולק דף פ"ד) הנה גלו בפירוש שאכילת הבשר לא היתה אלא על צד ההכרח, ועל כן נאסר בתחלת התורה עם היותו מוטב לסבה שזכרנו בהחלת הפרק, כמו שהיון אינ"פ שהוא מין טוב ומותר לאדם יקרא הכתיב את הנזיר הפורש ממנו קדוש. ונתבאר מכל זה כי כבר אפשר שיהיה הדבר הא' כותר אחר שנאמר ואסור אחר שהותר, וא"כ כבר אפשר שנאמר שבואו בתורה האלהית דברים ימשך אסורין וכן כפי מה שתגזור ההכמה האלהית ואחר כך יתירם כפי מה שתגזור הכמות ית' ואין בכתובים ראיה על הפך זה. ואמנם אי אלו הם הדברים שהוא אפשר שיבא בהם הבטול, עוד יתבאר בזה המאמר בעזרת הש"י :

פרק מז י"ש מי שחשב להביא ראיה לנצחיות תורת משה ממה שנמצא בכתוב בקצת מצות זכיר לשון חקת עולם ובקצתם לדורותיכם ובקצתם אות היא לעולם. כמו ביום הכפודים (ה) ואסור החדש שנאמר בהם חקת עולם לדורותיכם בכל מצבותיכם (ויקרא כ"ג) ובשבת נאמר בני ובין בניי אות היא לעולם (שם ה"ב) ובפסח נאמר לחק לך ולבניך עד עולם (שם י"ב) ובזולת אלו מן המצות שנאמר בהם חקת עולם או לדורותיכם או בכל מצבותיכם. וזה אינה ראיה כי יש לבעל דין לחלוק ולומר שמשם ראיה ששאר הכצות עתידיה לייבטל אחר שהקפיד על אלו בלבד. ועוד בפירוש אמרין במסכת קדושין (דף ל"ז ע"ב) מושבות דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי סד"א הואיל ובענינא דקרבנות כתיב בוסן דאיכא קרבן ליחסר היכא דליכא קרבן לא ליחסר קס"ל, וכן פירש שם למה נזכרה חקת עולם ביום הכפורים ובאיסור אכילת החדש מוולתם מן המצות שיראה מדבריהם שלכך נכתב באלו לפי שהיה אפשר שיעלה על הדעת שלא ירגעו אלו המצות אפילו בזמן ששאר המצות נוגשות אבל לא באו אלו הלשונות להורות על נצחיות התורה כלל כי אפשר לומר שבהבטל שאר המצות יבטלו אלו ג"כ. ומלשון עולם או עד עולם או חקת עולם או לעולם אין ראיה כי כבר ימצאו אלו הלשונות דומיהן על זמן מוגבל לא על זמן כב"ח. (ג) עולם כמו אל הסג גבול עולם

שרשים

כלומר שאת חלשן התנשאות : (ו) ותחשוב להרוג אותם. כי הם חוששים שאין להם יתרון על שאר בני"ה : (ז) הנהגות המדינות. שיהנו את עצמם בשררה :

עולם אשר עשו אבותיך (משלי כ"ג) שר"ל גבול קדום מזמן מוגבל מאבותיך, וכן כי מעולם שברתי עולך (ימיה ז') וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם (מלכי ג') וכן עולמים אמר על זמן קצוב אנורה באהלך עולמים (פסלים ס"ה) ישראל נודע בה' השועת עולמים (ישעיה מ"ה) שנאמר על השועת סנהריב, וכן כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו (קהלת ה') ר"ל זמנים ארוכים. וכן לעולם יאמר על זמן קצר מוגבל כמו ועברו לעולם (שמואל ב') שהוא עד שנת היובל. וכן עד עולם אמרה הנה והביאותיו וגראה את פני ה' וישב שם עד עולם (שמואל א' ה') שזהו המשיח שנה שהוא עולמו של לוי שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד (נמנעז ח') ונמצא עד עולם על זמן קצר בעל תכלית בלתי ידוע אצל בני אדם אלא אצל הש"י בלבד אמר ישעיה כי ארמון נוטש המון עיר עוזב עופל ובחן היה בעד מערות עד עולם וכתוב אחריו עד יערה עליו רוח מפרים (ישעיה ל"ג). וכן כל ימי עולם יאמר על זמן קצר מוגבל אמר ישעיה וינצלם וינשאים כל ימי עולם (שם ס"ג) וכתוב אחריו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו ויהפך להם לאויב הוא נלחם בס'. וכלל אומר שאין לשון בכל אלו הלשונות והדומים להם שיעור על הנצחיות או על זמן בבל"ת בהכרח אלא כל א' יתפרש ענינו לפי מקומו, שהרי לשון לנצח שמשמעו לשון נצחיות נמצא אחרו על זמן קצר בעל תכלית אמר הבהוב על שכינתו הכבוד בחר כיני הדר חמד אלהים לשבתו אף ה' ישכון לנצח (פסלים ס"ח) ולא שכן הכבוד לנצח בחר כיני שהרי כשנעשה אהל מועד נסתלק הכבוד מדר כיני ושכן באהל מועד. וכן חקת עולם אינו מורה בהכרח שיתמיד וכן בבל"ת שהרי בסנורה נאמר בה חקת עולם לדורותיכם (ויקרא כ"ד) ויש לה הפסק משחרב בית המקדש ועד עתה. והרי פסח וסוכות שנאמר בכל אחד כהם חקת עולם ואעפ"כ אמרו רבותינו ז"ל בויקרא רבה שכל המועדות עתידין ליבטל חוץ מפורים ויום הכפורים נראה שכונתם בזה היא כי פירוש חקת עולם הוא שלא נבטל אותם מעצמנו אבל על פי השם כבר אפשר שיבטלו. וכן מצינו כימי עזרא שכתלו מנין החדשים מניין שהיו מונין כן כפי משפטי התורה לפי שכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם החדש השנה (שמואל י"ג) והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל כי אע"פ שהשני ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב והנ האסיף בצאת השנה (שם כ"ג) וממנו מונין לשמיטין וליובלות צוהה תורה למנות מנין החדשים מנין בכל חשבונותיהם לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה וכן תמנה (ג) היא ג"כ כל חשבונותיה מניסן והרי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש וגו' (נמנעז י') בחדש השלישי וגו' (שמואל י"ג) ובחדש השביעי באחד לחדש וגו' (נמנעז כ"ט) ובעשור לחדש השביעי הזה וגו' (שם כ"ט) ואין לחדשים שמות במשפטי התורה אבל ראוי שהיה שם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן זכר ליציאת מצרים, זהו שאמר הכתוב ראשון הוא לכם לחדשי השנה כלומר למנין החדשים תמנו מניסן אע"פ שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו. וכאשר עלו מבלל ראו לעשות זכר לגאולה השנית ועשו זה בשני רבויים. אחר שהניחו כתב עברי ובהרי להם כתב אשורי זכר שגלו אל אשור ונגאלו משם, וכן אמרו רבותינו ז"ל בתוספתא דמסכת סנהדרין (דף כ"א ע"ג) למה נקרא שמה אשורית שעלה עמהם מאשור רבי אובר בכתב זה נתנה תורה לישראל וכו' ולמה נקרא שמה אשורית שמאשור בכתב. ולפי הנראה מסוגית הגמרא ריש פרק כל כתבי (פסח דף קכ"א פ"א) הכתב שבידינו היום שהספרים נכתבים בו (ה) אינו כתב עברי בלי ספק, ואם כן יש לומר כי רבי אינו חולק אלא לומר שאחר שהלוחות היו כתובים בו לא נקרא שמו אשורית על שעלה עמהם מאשור (ו) אבל יורה שכתב הנדון באומה מקדם שהיה כתב עברי נשתנה, ואף אם תאמר שהוא חולק בזה ידוע הוא שאין דברי רבי שהוא יחיד במקום דברי חכמים כלום. ועוד דבגמרא סנהדרין פרק כהן גדול (דף כ"א ע"א) פירשו האמוראים דברי חכמים שכך אמרו שם אמר רב חסדא אמר כר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש כיון שעלו בני הגולה בימי עזרא ברו להם כתב אשורי ולשון הקדש והניחו להדיעות כתב עברי כלומר לכותים שהיו דרין אז בא"י קודם שעלו הם הניחו להם כתב עברי ולשון ארמי. הרי שהאמוראים מסכימים שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי וכן העיד הרמב"ן ז"ל כי כשעלה לא"י מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום בו צנצנת המן ומטה אהרן שהיה כתוב סביבו כתב שלא ידעו לקרותו עד שהראו אותה לכותים לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכותיים וקראו

שרשים

וגו': (ג) הלא. התורה: (ד) ואין לחדשים שמות במשפטי החורס כנ"ל. ר"ל ניסן אייר סיון וכו': (ה) אינו כתב עברי בלי ספק. אלא שהוא אשורי: (ו) אצל יודם שכתב הנדון וכו'. סי' שרבי גם כן מורה שכתב נשתנה אלא שהוא חולק על זמן הכתונות ועל עמם קריאת שמו אשורית

וקראו הכתב ההוא והיה כתוב בו שקל השקלים. ואלו הם הדברים שהגיה בסוף פירושו ששלח מא"י ויתבאר מהם שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי, ומה שאמרו ר"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות (ו) בנם היו עומדים (נצח דף ק"ד ע"ה) אפשר שאמרו כן לפי דעת רבי שסובר שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית או לפי שסברתם היא גם כן שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית אע"פ שהכתב הנהוג באומה אז היה עברי. ואולי לא אמרו כן על מ"ם וסמ"ך שבידינו היום, אבל לפי שכתב עברי שהלוחות היו כתובות בו היו המ"ם והסמ"ך סתומות או אותיות אחרות (ה) דומות למ"ם וסמ"ך כמו שהן בכתב אשורית שבידינו היום כן. תדע שהרי רב חסדא שאמר מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנם היו עומדין הוא עצמו אמר שנשתנה הכתב ואולי (ט) כי כה שאמרו ובררו להם כתב אשורי (י) לא על הכתב אמרו כן אלא על קצתו שלקחו ממנו והשאירו ממנו ונשארו מ"ם וסמ"ך סתומות כאשר היו בלוחות ולקחו קצה כתב אשורית וזכר לגאולה השנית ואע"פ שאין זה נראה. ומכל מקום יתבאר ממה שכתבנו ששנו כל הכתב או קצתו זכר לגאולה השנית. וכן עשו דבר אחר וזכר לגאולה השנית והוא שהניחו מלמנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר לחדשים וזהו שאמרו רבותינו ז"ל שמות החדשים עלו עמהם כאשר כלומר (כ) שהיו מניין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסליו כמו שהיו מניין אותם כאשר זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתהלה וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה. ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמני ר"ל כל עוד שתתמיד הגאולה ההיא אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו ע"י ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו' (ינחמך כ"ג) ראוי להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר כתשרי לשנות העולם והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם כאשר זכר לגאולה השנית כי הבינו שצווי מנין החדשים מניסן היה זמני ולא צווי נצחי אע"פ שלא ניכר בו זמן. ואף אנו נאמר כי מה המונע שלא נאמר שתבא דת אלהית כתר קצת אסורים כמו חלב דם ושחמתי חוץ שנאמרו מתחלה בשיצאו ממצרים לפי שהיו שטופים בעבודת השדים והיו אוכלין על הדם ואוכלין החלב והדם כמו שאמר הכתוב בשחמתי חוץ ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם (ויקרא י"ז) ואחר שנשתכח ענין אותה עבודה מן העולם ושבו כולם לעבוד את ה' ובטל מעם האסור אפשר לומר שיהוור ויתירנו, וכן דעת קצת מרבנותינו ז"ל שאמרו בילמדנו ה' מתיר אסורים מתיר אסורין. כנצי למלך איני רואה שום ראיה ולא שום הכרח אל שיהיה שורש בפני עצמו לתורה אלהית בכללה ולא לתורת משה בפרט שלא תנוסת התורה ושלא תשתנה מן הראיות שכתב הרמב"ם ז"ל. וכן כתב מורי הרב ר' חסדאי ז"ל שזה אינו שורש ולא עקר לתורת משה, אבל אמר שהיא אמונה ראוי שיאמינו כל בעל תורת משה, ובאר הטעם לפי שכאשר יחופשו כל חלקי תורת משה נמצאים מקיפים בכל המדות והרעות שאפשר שיתנו שלמות לנפש משום צד וההטעם קרוב לטעם שכתבנו למעלה שכתב הרמב"ם זכרנו לברכה בספר המורה. ונשוב אנחנו לחקור ע"י מצד אחר אם אפשר השני בתורת משה כמו שהוא בשאר הדתות האלהיות אם לאו ונקדים לזה הקדמות:

פרק יז אע"פ שכל דברי הנביאים אסתיים בלי ספק, מכל מקום לפי גודל מעלת הנביא ומדרגתו בנבואה יהיה חזק האמת בדבריו, כי כמה נביאים לחלשת השגתם לא ישיגו הדברים שבנבואה בראוי, לפי שיקרה להשגת הנביאים מה שיקרה לחלשת החושים. כי מי שהוא בריא וחזק בהם הוא משיג המוחשים על אמתתם, ומי שהוא חלש בהם לא ישיגם על אמתתם, אבל ישיג מינם או סוגם ולא ידע להבדיל מאיזה סין הם. כי

שרשים

אשורית כי רבי סבר שהוא נשתנה צעת נתינת הקורה ונקרא אשורית לפי שמאוסר ככתב (ו) בנם היו עומדים. אם כן ט"ם שכתב שנחמה זו הקורה הוא הכתב שיש עוד בידינו היום: (ח) דומות למ"ם וסמ"ך. ולכן ארז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות וכו': (ט) כי מה שאמרו. רב חסדא ומר עוקבא: (י) לא על הכתב. על כל הכתב: (כ) שהיו מניין החדשים בשמותם תשרי מרחשון וכו'. וא"כ בזכר השני היו מוכרחים לעשות כ' דברים הראשון שהיו מתחילין למנות החדשים מתשרי. והכ'

מי שהוא חזק הראות ישיג המראה אשר ישיגהו לפי מה שהוא, כאלו האמר אדם או ירוק, וישיג גם כן באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות. ואולם חלוש הראות לא ישיג אלא הכות, כלומר (ה) שהוא מראה ולא יותר, ואף אם ישיג הכין ה"ל שהוא אדם או ירוק לא ישיג באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות, וכן הענין (ג) בשמע ושאר המוחשים, ובוה עצמו יקרה לנביאים בהשגתם, כי מי שהוא חזק ההשגה ישיג הדבר כפי מה שהוא בזולת דמיון ויבואו דבריו מבוארים ובלתי סתומים, ולזה יובנו אמתים כפשוטן, והנביא שהוא למטה ממנו במדרגה יבאר דבריו סתומים ובהירות ובמשלים ובלתי מבוארים, ולזה לא יהיו אמתים כפשוטן אבל כפי הענין הנרמז בהן בלבד (ג) וכפי פשוטן יובן מהן ענין זולת הענין המכונה בהם. ולזה המצא יחזקאל להיות נבואתו אחר הגלות היה מדבר במשלים וחירות בלתי אמתים כפשוטן עד שנתרעם מזה להשי' ואמר הכה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא (יחזקאל כ"ה) וכן זכריה לפי שהיה בסוף הנבואה היו כל נבואותיו במראות אמתיות כפי פשוטן אלא כפי הנרמז בהם בלבד אמר שראה מוסים ונשים ומנורת זהב ושנים וזיתים עליה שענין המנורה הזויתים לא היה אמתו בעצמו אלא הענין הנרמז בהם בלבד, וירמיה שהיה קודם החורבן היו כל נבואותיו מבוארות באר הישב. וכבר באר השי' זה ההבדל בין נבואת משה לזולתו, אמר נבואת משה פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בהירות (נמדנר ג"כ) מכלל ששאר הנבואים זולת משה הם מדרגים בחירות בלתי מבוארות ומראות בלתי אמתים. ולכן ראוי שיפורשו באופן שיכבידו אל דברי משה, וכן יפורשו תמיד דברי הנביא הקטן במדרגה באופן שידיו מסכימים אל דברי הגדול ובלתי חולקים עליו. ובאור זה הרי שמצינו ישעיה אומר וראאה את ה' וישב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ומשה אמר כי לא יראני האדם והי' (שמוס ל"ג) ואלו לא היינו יודעים מדרגת שום אחד מהם היינו חושבים שדברי ישעיה הם צדקים היינו אומרים כי לגדול מדרגתו השיג מהשם מה שאפשר שיושג ממנו ולכך אמר וראאה את ה', ומשה למה שלא הגיע למדרגת ישעיה ולא השיג בהשם אלא דבר מועט אמר כי לא יראני האדם והי' למעוט השגתו ומדרגתו נבבואה, אבל אחר שידענו היות משה רבן של נביאים, שנאמר עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (ס"ג) ונאמר ג"כ אסיחיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו וכראה ולא בחידות (נמדנר י"ג) ידענו כי דברי משה אמתים כפשוטן בלי ספק, ודברי ישעיה שהוא למטה ממנו במדרגה אינם צדקים ולמעוט מדרגתו אמר וראאה את ה', שחשב שראה את ה' ואינו כן, כי זה היה מפעל הכה המרמה, אבל משה למה שלא היה לכה המרמה מבוא נבבואתו כלל, כי נבואתו היתה בכח הדברי אשר בו מופשט משאר הכחות הגשמות אמר כי לא יראני האדם והי' שהוא האמת. אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואה גם על ידי הכה המרמה שקראוהו ר"ל אספקלריא שאינה מאירה הבואה זה למעוט ולרמות בכח המרמה שראה את השם והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות וע"ה הכה המרמה, ובאר שהסבה בזה היתה שלא היתה חמרו מוזק כחמר משה רבינו, וזהו שאמר כי איש טמא שפתים אנכי (ישעיה ו') גם מדותיו לא היו כראוי, וזהו שאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי וישב (ס"ג) כי הישיבה בין האנשים רעי המדות יפסידו מדות האיש המוב, ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי (ס"ג) כלומר שנתפעלתי מן הכה המרמה ואין נבואתי באספקלריא המאירה נבבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לגדל עיניו, אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכה המרמה לא יכולתי לשער השגת רבוור מבלי ראות צורה מרבית וזה גרם לי להיותי איש טמא שפתים ושהייתי יושב בתוך עם טמא שפתים, לזה אני מתאונן ואומר אוי לי כי נדמיתי לפי שאת המלך ה' צבאות ראו עיני וידע אני שזהו פעל הכה המרמה, כי הוא יתברך בלי ספק א"ל ליחם אליו שום תואר ולא תמונה אפי' במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה, וזהו שאמר חז"ל (יבמות דף מ"ט ע"ג) משה הרג את ישעיה ואמר מידן דינינה וקטליה, אמר לו משה רבך אמר כי לא יראני האדם והי' ונאחז אמתת וראאה את ה', ואמר שהיה יכול להשיב ע"ז ולא השיב לפי שידע שלא יקבל תשובתו. ומה שהיה יכול להשיב הוא כי אפילו באותם העומדים בדרור של משה נאמר עייהם ויראו את אלהי ישראל (שמוס ל"ד) לפי שלא היתה השגתם באספקלריא המאירה. ויתבאר מכל זה כי הנביא שהוא במדרגה למטה מנביא אחר אי אפשר לו לחלוק על דברי הגדול, אבל יתפרשו דבריו באופן

שלא

שרשים

ירק י"ז (ה) שהוא מראה. ס"ס מראה הוא סוג שכולל כל מיני מראה: (ב) בשמע. נחוש השמע: (ג) וכפי פשוטן ויכן

מכן ענין וכו'. כלומר ענין אחר והוא המראה כמראה אליו על ידי כח המדמה אבל הוא מינו חמח:

מפי

שלא יחלקו על דברי הגדול. ואחר שיתבאר בתורה היות נבואת משה במדרגה הגדולה מכל הנביאים, מעתה אי אפשר לשמוע לשום נביא להלוק עליו ולבטל דבריו. ואולם אם אפשר לשום נביא לפרש דברי משה ולומר שאע"פ שנזכרו סתמיות יש בהם תנאי או זמן נקשר בהם אע"פ שלא פורש זה יתבאר במה שיבא בעו"ה :

פרק יח הברל גדול יש בין הדבר המושג לנביא (ה) כפי השם ובין הדבר שנאמר לו על פי נביא, כי מה שהנביא שומע מפי השם אי"א שיתבטל בשום פנים אלא כשיגיע לו דבור מהשם הפכי לראשון כמו שנאמר לאברהם (ננאפ"ט כ"ג) קה נא את בנך את יהידך אשר אהבת את יצחק וך' אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה, אח"כ נאמר לו אל תשלח ידך אל הגעשואל תעש לו כאומה. ובעבור זה נענש עדו הנביא שאכלו הארזים על ששמע נביא חזקן אשר בבית אל לחזור לבית אל ואכול שם לחם שחיה זה הפך (ג) מה שצוהו השם מפיו שלא ע"י נביא. ואולם הנאמר לאדם על פי נביא כבר אפשר שיבא לו על פי נביא צווי הפכי לראשון. ולזה רצה השי"ת שישמעו כל ישראל מפיו עשרת הדברות כדי שלא יהיה כה ביד שום נביא לבטלם לא כלם ולא מקצתם כמו שהעיד הכתוב על זה בפרשת ואמר את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר וגו' וכתבתם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי (דנח"ס ה'), אבל מה שצריך עיון בזה הוא כהר שזמנא לרז"ל בכוף מכות (דף כ"ד פ"ה) שאמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום הוא דבר של הוכחה שהרי הכתוב אומר ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם ברר מתוך האש ביום הקהל (דנח"ס ו') וכתוב גם כן ויתבונן על הלוחות כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר כהר דאש ביום הקהל ויתנם ה' אלי, שיראה מכל זה כפורש שכל עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נאמרו לכלל ישראל איך יאמרו הם כי אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה ולא זולתם כן הדברות. והרכבם ו"ל כתב בספר הכזורה (פס"ג ל"ג ה"ב) שפירוש מפי הגבורה שמענום ר"ל (ג) מפי גבורה המופת זה כי דבור אנכי שבא להזהיר על האמנת מצאות השם ולא יהיה לך על האמנת האחדות ושני אלו השרשים הם כתבארים בסופה שכלי, ואמר כי כל מה שיועד בסופה (ד) משפט הנביא וכל מי שידעוהו שזה. ולזה אע"פ ששמעו מפי השם אין ראוי שימנו בכלל המצות אבל שאר הדברות הם מכתב הקובלה או הכפורסמת ועל כן היה צריך שישמעו אותם מפי השם ועל כן לא אמרו בהם ששמעו מפי הגבורה, אלו דבריו בזה. ואחר שהוא מסכים שכל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי השם הנה דבריו בזה צריכים עיון, שאם הדבר כן שאנכי ולא יהיה לך באו להורות על מצאות השם ואחדותו (ה) למה היה צריך להשמיעם שתי אלו הדברות כדי שיתאמתו להם בנבואה הרי העין ראשוני יספיק לאמת זה ואין לך אדם שיכחיש זה שלא נכריהו בראיות שכלות להורות זה, ויותר היה צריך לאמת להם בנבואה הדברים שלא יגזור אותם השכל האנושי. ויותר יקשה עליו כי הוא ו"ל כתב בספר המדע בפרק א' כהלכות ע"א שדעת עובדי ע"א היה שהיו אומרים הואיל והאל ברא כוכבים ותגלים להנהיג העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים שמשמשין לפניו המיד ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלק להם כבוד, והיו רצון האל לגדל ולכבד מי שגדלו וכברו כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו העומדים לפניו, ולפיכך היו מקריבין להם קרבנות ומשבחים ומפארים אותם ומשתחווים למולם כדי להשיג רצון האל ברעתם הרעה. וכתב עוד בפרק שני להלכות ע"א שאין ראוי לעבדים להיות מוסר בין האדם ובין הבורא, ולפי דבריו אלו אחר שדעת נותן לעבד הכוכבים והתגלים או המלות משני צדדין הללו ראוי היה שהדבור הראשון יהיה מזהיר על זה, לא על מצאותו ואחדותו שלא היו מבחישיק אותו אפילו עובר

שרשים

פרק יח (א) מפי השם. עמ"ס : (ב) מה שזכר השם מפיו. שלא לאכול עש : זה מפי השם : (ג) מפי גבורה המופת. שכל ישראל היו משיגים ויודעים זה על ידי המופת אף כשלא היו שומעים זה מפי השם : (ד) משפט הנביא וכל מי שידעוהו שזה. כל דבר שזכר לידע ולהשיג ע"י מופת שכלי : (ה) למה היה צריך להשמיעם שתי אלו הדברות : כל אדם שזכר בו כן נביא כן איש אחר כי המופת מופת לטובן וכל מי שרוצה להשיג זה מופת אף שזכר

ענפים

פרק יח (א) למה היה צריך להשמיעם וכו'. הר הפיו האנושי יספיק לאמת זה וכו'. ומה לפי מה שכתבם לעיל במאמר ח' פ"ג בפסוקים שכותבם כמנחם י"ב פקדים עליו הוא צעור הסמך, גם קשה זו אינה כלום כי אע"פ שזכר לאמת זה מופת מ"מ ההפך לא ידעו ולא ידעו שום מופת לכן היה מוכרח השם לאמת להם דבר זה בנבואה :

עוברי ע"א לפי דעתו. ומה שנראה לי בזה כי עוברי ע"א היו טועין אחרת בכוונות מתחלפות, יש שהיו טועין מצד שהיו מביהשן מציאות השם ואחרות והיו כאמינים שהש"ת הוא כח בגוף והוא נפש הגלגל כאפיקורוס וסמעתו, ואלו אין צריך להשיב עליהן בנבואה כי השכל יכיר אתם בראיות ברורות. ויש שהיו טועין אחר הכחות הגלגליות משני צדדים שאמרנו שזכר הרב ז"ל כאחאב חולתו ממלכי ישראל ויהודה וגם שלמה מעה בזה לפי הנראה מפשט הכתובים, עם היותם מאמינים במציאות השם ואחרותו ובמציאות הנבואה ותורה מן השמים היו טועין בזה [ג] אם כשהיו חושבין לגדל את השם בזה ואם בשהיו חושבין לעשות סרסור ואמצעים בינם ובין הש"ת כמו שכתב הרב ז"ל. ויש כת אחרת טועין אחר ע"א מצד אחר יותר עמוק, וזה כי הם סוברים בדברי קצת הפילוסופים האומרים עובד ה' את הארץ ועם היותם מאמינים במציאות השם ואחרותו ושאינו גוף ולא כח בגוף יאמינו שאין לשם השגחה בעולם השפל כלל ויחשבו זה רוממות בחק השם שלא ישגיה במין האדם להיות האדם פחות נבזה ומאוס בעיניו ויחשבו זה מעלה אל השם ורוממות בחקו שלא ישגיה בדבר הפחות כי יאמרו (ה) שהסכלות בדברים הגרועים טוב מהשגחתם, ואויב היה נוטה אל זה הדעת באמרנו מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך (תו"ז ז') ולזה היה מיהם הנהגת העולם השפל אל הגלגלים, ועל כיוצא בזה אמר דוד אשר יומרוך למזמה (תהלים קל"ט) כלומר הם מרוממים ומשגאים אותך והרוממות והעלוי שמיחסים אליך הוא למזמה ולאמר שאינך משגיח בפרטים ויחשבו (ו) שהיותו יתברך משגיח בפרטים יהיה החסרון בחקו, לפי שזה יביא אל שיתרצה פעם ויתקצף פעם ואל כיוצא בזה מן הרברים שהם שנוי בחקנו ויחייבו חסרון בחקו יתברך שיכתנה מן הרצון אל הקצף (ז) ויאמרו שהנהגת העולם השפל היא מושפעת מהגלגלים, ואין לשם ידיעה בו כלל, ויאמרו שאחר שהש"ת ברא כוכבים ומולות ומלאכים למשול בעולם השפל וחלק להם ממשלה על האומות כמאמר הכתוב אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים (דברים ז') וההשפעה באה על ידם, ראוי שנכין עצמנו לקבל השפעה הוה מהם ונעבוד אותם אחר היותם מנהיגים אותנו וסשפיעים עלינו, וזה היה דעת הנשים האחרות שאמרו לירמיה ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל וגו' (ירמיה מ"ד) ויאמרו כי כל אחד מו' המסכות מיוחד לאחר אחר מו' כוכבי לכת והוא לשמש והכסף ללבנה והעופרת לשבתאי וכן כלם, ויאמינו כי הצורה הנעשית מאיזה מין המסכות בשינה ידועה ובסמך ידוע לשאר הכוכבים עם הכוכב ההוא ירד עליו רוחניות הכוכב ההוא ויגיע שפע הכוכב באמצעות עבודת הצורה ההיא. ומכאן יצא עבודת הצורות הנעבדים מעובר ע"א, וכן על זה הדרך יאמרו כי אפשר שתודמן ירידת טפת שכבת זרע אדם ברחם במצב ידוע לכוכבים ויהיה נוצר סמנה אדם יתול עליו רוחניות אי זה כוכב מן הכוכבים ויהיה האיש ההוא קוסם או כגיד עתידות סמנה רוחניות הכוכב ההוא ער שאפשר שתגיע מדרגתו שיהיה נעבד כשאר הצורות שהיו הקדמונים עובדים, וזה היה טעות פרעה וחירם מלך צור שהיו עושין עיגלם אלהות וטעות נבוכדנצר שעשה סרניאל עבודה זרה, אמר הכתוב ולדניאל סגיד ומנחה וניתוחין אמר לנסכא ליה (דניאל ב') וכל זה בעבור שלא יאמינו שיהיה השם משגיח במין האדם כלל. ולהיות הדעת הוה מסכים מצד העין ומתפשט מאד בזמן נתינת התורה חשש אליה הש"ת ורצה לשרש ולעקור אותו מכל וכל ולא היה אפשר שיעקור זה הדעת על פי נביא כי המכחיש ההשגחה ותורה מן השמים יכחיש הנבואה מהשם (ח) על הדרך שאמינה כל בעל דת בלי ספק, ועל כן רצה השם יתברך לאמת אמות חזק בטול זה הדעת עם דעת האומרים שזה הגדלה לשם ובטול דעת העושים אותם אמצעיים בינם לבין השם, וזה כשבאר להם מציאות הנבואה ושיש תורה מן השמים להרריך בני אדם בדרך ישרה, וזה אי אפשר אלא בהיותו יתברך משגיח בבני אדם, ונתבאר להם זה כשהגיע להם מאתו בנבואה פנים בפנים ושתי אלו הדברות שהם אנכי ולא יהיה לך, כי דבור אנכי ה' אלהיך רוצה לומר שהש"ת הוא משגיח בנו ומנהיג אותנו (ט) וזהו לשון אלהיך רוצה לומר מנהיג אותך וסיים אשר הוצאתיך מארץ מצרים כלומר אנכי הוא שהשגחתי

שרשים

שהוא לינו נביא יסוג אותו: (ה) שהסכלות בדברים הגרועים טוב. כלומר שיותר טוב הוא שלא ידע השם ויתברך דברים הגרועים מחידעם: (ו) שהיוצא וכו'. שאם יהיה השם ית' משגיח:

(ו) ויאמרו. ועל כן יאמרו: (ח) על הדרך שאמינה כל בעל דת. שלא יאמינו הנבואה כמו שאמינה כל בעל דת: (ט) וזהו לשון אלהיך. ככ"ף לשון טובה ורצו לומר שאני מנהיג אותך ולא

אחר

ענף פ"ח

[ג] אם כשהיו חושבין לגדל את השם וכו'. עיין בפסק י"ד מ"ח כי עס נפגל עוד טעם אחד בלמונת מחלף:

שהשגחתי כך להוציאך מא"ץ מצרים והזכיר מבית עבדים להורות על ההשגחה כי המערכת היה כורה היותך עבר והוצאתיך משם בכח גדול, (י) וזהו לשון אלהיך. ובמה שראית בענין ביציות מצרים נראמתה ההשגחה ובמה שאתה שומע אותי מדבר עמך יתאמת אליך מציאות הנבואה, ובוה הרבר נתבטלה דעת הפילוסופים שכתבנו. אבל לפי שעדיין אפשר שישאר הדעות האחרות הוא יהיו אמצעים המלאכים או הכוכבים או המזלות בין אדם ובין השם (כ) או שיעבדם בהיותו חושב לרומם את השם ולעשות רצונו אחר שהוא חלק להם כבוד ע"כ סמוך לזה הדבור השני שהוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני שהוא להזהיר שלא לעבוד השכלים הנבדלים שהם המלאכים כפי מה שבארו רבותינו ז"ל במכילתא הם הנקראים אלהים אחרים בכל מקום כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת וישמע יתרו ואמר על פני כלומר אפילו (ל) עם האמנת השגחתי לך לא יהיה לך אלהים אחרים להכניס אותם אמצעים ביני ובינך או שתחשוב לרומם אותי בעבודתם וכל שכן כדי שתשיג על ידם איזה שפע שלא מדעתי, ואחר כך אמר לא תעשה לך פסל וכל תמונה להזהיר על הצורות הנעשות לקבל על ידם השפע הזוכני והם הנקראים אלהי מסכה בכל מקום, וסיים כי אנכי ה' אלהיך אל קנא כלומר לא תחשוב לרומם אותי בעבודתם כי הדבר ההוא בהפך שאני מתקנא בהם, ובוה נתבטלו כל הדעות שאפשר שיביאו לעבוד ע"א ולעבוד אלה מבלעדי השם. אבל לא חשש להכחיש דעת אפיקורוס המכחיש מציאות השם ואחדותו וחושב שהשם ית' הוא נפש הגלגל, כי בראיות שכליות ברורות נוכל להכריח אותו, ואולם שאר הדעות היו צריכין בטול כמו שכתבנו. ויורה על מה שאמרנו כי אנכי ולא יהיה לך באו לבטל דעת הפילוסופים מה שנאמר למשה אחר מות תורה מיד כה האמר אל בני ישראל אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב וגו' (שמות כ') דבר מתמיד למה חזר להזהיר על ע"א מיד אחר עשרת הדברות והלא כבר הזהיר עליה בדבור לא יהיה לך וגו' ולא תעשה לך פסל וגו'. אבל פירש הענין כך הוא שחזר לבאר להם שהדעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים שהש"י להיותו מרומם במעלה ורשע בשמים בתכלית הרומוסות והמעלה שמיצחק עם הדברים הגופיים שהוא בלתי משגיה במין האדם להיותו פחות ונבזה בעיניו ונמאס בלתי ראוי למעלה גדולה כזאת, או שהיו חושבים שצריך צורות או אי זה אמצעי בינינו ובינו להורדת הרוחניות שזה הדעת היה מעות ישראל במעשה העגל לכך אמר אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם כלומר כבר ראייתם כי עם היותי מרומם בשמים השפלתי מעלתי ולא כנעתי עצמי מלדבר עמכם עם היותכם כולכם זולת משה בלתי מוכנים למעלה גדולה כזו, ויהיה זה לכם לאית שאף אם יהיה מין האדם פחות ונבזה ובלתי ראוי שאשגיח בו שאני משגיח בו אף אם הוא בלתי ראוי לכך וא"כ לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב כלומר (פ) כדי שתודיעו על ידם הרוחניות כי בדבר קל מזה תושג השפעתו, וזהו מובח ארמה תעשה לי (שמות כ') (ג) כי מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח (שפיט י"ז) או בדבר יותר קל מזה שהוא התפלה, ח"ש בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך (שמות כ') כלומר אשפיע ברכתי עליך, ובוה נתבטלו הדעות ההן שהיו סבה לבעות אחר ע"א שהיו מתפשטות בזמן ההוא, ואולם כבר יספיק לזה בשתי הדברות הראשונות שהם אנכי ולא יהיה לך, אבל בעבור שהיה אפשר לומר כי בשמיעת שתי אלו הדברות אין ראה על ההשגחה הפרטית בעניני האנשים לפי שאינו אלא בכבוד עצמו ובהכרח שלא לעזוב עבודתו בעבודת זולתו, וזה לא יורה על ההשגחה הפרטית אלא על (ס) ההשגחה המינית אחר שאינם מדברים בדבר מהנהגת האנשים קצתם עם קצתם המורה על ההשגחה הפרטית לכך הוצרך להשמיעם באותו מעמד דברות אחרות שהם הכרחיים להורות על תורה מן השמים וההשגחה כמו שיתבאר בעזרת השם. ואמנם ההפך שבין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות הוא כי אנכי ולא

שרשים

אחר : (י) וזהו לשון אלהיך. כי אלהים מורה על היכולת כמו יש לאל תי וכוונת : (כ) או שיעבדם. זולת עבדות הש"י : (ל) עם האמנת השגחתי. אף על פי שאתה מאמין בהשגחתי רק שאתה מוסיף מלאכי בינו וביני : (מ) כדי שתודיעו על ידם הרוחניות. כמבואר לעיל בפרק כי כל אחד מ' המתכות מיוחס וכו' : (נ) כי מרום וקדוש אשכון. כלומר ע"ד שאמר הכתוב מרום וקדוש וגו'. ופי' כי לכך זכ שיעשה המונח מן האדמה ולא מדבר

אחר כי הוא רמו שיכניע את חלקי החומר על ידי הקרבן שיקריב עליו ואז יושפע עליו מהשפעת האלהי. לשון אחר אע"פ שיקריב את הקרבן לה' על מנחה אדמה על מקום סהול נתכלית השכלות אעפ"כ יקבל אותו הש"י וישפיע עליו השפע האלהי כי מרום וקדוש אשכון וגו', אף כי מרום וקדוש אשכון, אשכון ג"כ את דכא ושפל רוח. וק"ל : (ס) ההשגחה המינית. השגחה כללית : בלשון

ולא יהיה לך שמעו ישראל מפי השם מבלי אמצעות משה, וע"כ באו כלם (ז) בלשון מדבר בערו אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, לאהובי ולשומרי מצותי, אבל מדבור לא תשא ואילך הכל בא (פ) בלשון נסתר, בכל הדברים אשר היה משה מדבר אליהם מפי השם אמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא, ולא אמר ולא אנקה, ישא את שמי. וכן אמר כי ששת ימים עשה ה', וינח ביום השביעי, ע"כ ברך ה' את יום השבת, ולא אמר עשיתי ברכתי קרשתי, וכן כולם. וזה יורה על ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולת מן הדברות כי אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי השם מבלי אמצעות משה ושאר הדברות היו שומעים (ז) את הקול אומר אותם למשה ומשה הורו ומבאר אותם להם, וע"כ באו בלשון נסתר כמו שאמרנו. ולזה אמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, כלומר כי שתי אלו הדברות אתר שאמרם הש"י בעצבו לישראל פנים בפנים מבלי אמצעות משה אין כח ביד שום נביא לומר דבר כנגדם ולא להחלישם בשום ענין ואפי' בהוראת שעה, ולזה אמרו מפי הגבורה שמענום (ק) ולא אמר מפי הקב"ה שמענום כאלו בארו שהנאמר על פי נביא יש כח ביד נביא לבטלו אם בהוראת שעה ואם לפי מה שיהיה הענין נותן (ר) כידימיה שבטל מנין החדשים מניסן, אבל הנאמר לאדם ע"פ השם בלי אמצעות נביא אין כח ביד נביא לבטלו ואפי' בהוראת שעה, וזהו שאמרנו הנביא האומר לעבור ע"א אפי' לשעה אין שומעין לו. אבל אם יאמר שנהלל שבת או שנעבור על אחת מן המצוות בהוראת שעה או בענין שלא יהיו שרשי הדת ראוי שנשמע לו משום שנאמר אליו תשמעון (דברים י"ח) ואם יאמר השם צוני שתתפללו לכוכב פלוני או למלאך פלוני להיות אמצעי בינו וביניכם לא נאבה לו ולא נשמע אליו, לפי שזה כנגד אנכי ולא יהיה לך שמענום מפי הגבורה וא"א לשום נביא לשכנע אל נביא אחר לבטל מה ששמע הוא מפי השם כמו שבארנו בתחלת זה הפרק :

פרק יט מכלל מה שאמרנו יתבאר שא"א שהשתנה התורה האלהית בשלשה העקרים

הכוללים שכתבנו, וזה כי בשמיעת אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה נתאמת להם מציאות תורה מן השמים עם מציאות השם המצוה ושהוא משגיח ומעניש לעוברי רצונו ומשלם שכר טוב ליראיו להוציאם מעבדות לחרות כאשר ראו במה שעשה למצרים להענישם ובמה שעשה להם להוציאם, וזהו אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים (פסוק כ') שנתבאר להם מזה עוצם ההשגחה עד שאין ראוי לעבוד לזולתו ואפי' על דרך אמצעים, וב"ז נכלל בלשון לא יהיה לך אלהים אחרים על פני כמו שכתבנו, ונתברר א"כ מה שכתבנו בפרק חמשה ועשרים מן הכאמר הראשון כי השני בין הדתות האלהיות לא יבא בעקרים הכוללים, ואולם מה שצריך באור הוא אם שאר המצוות שבאו בתורת משה אפשר שישנהו ע"י נביא אם לאו. וזהו כי כמו שאמרנו שיש הבדל בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות, לפי שאלו נאמרו מפי השם מבלי אמצעות משה ואלו אע"פ ששמעו מפי השם נתבארו ע"י משה, כך יש לומר שיש הבדל בין עשרת הדברות לזולתם מן המצוות אחר ששעשרת הדברות שמענום מפי השם וזולתם מן המצוות נצטוו בהם ע"י משה, ואחר שבנשאר מן עשרת הדברות זולת אנכי ולא יהיה לך הנביא רשאי לשנותם בהוראת שעה כמו שאמרנו כך אפשר שיהיה הנביא רשאי לשנות שאר המצוות אפי' שלא בהוראת שעה, ומהו המעם הוא שבטלו בבית שני מנין החדשים מניסן ע"פ ירמיה כמו שכתבנו. אלא שאם היה הדבר כן שתהיה הרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות כל המצוות שבאו בתורה האלהית זולת עשרת הדברות ולומר שהגיע זמנם להשתנות תפול התורה בכללה ואין מקום לקיומה כלל, (ה) ושנאמר שאין רשות ביד שום נביא לשנות המצוות שבאו בדת האלהית על ידי נביא אחר דבר קשה מאד שא"כ למה האמינו ישראל במשה לשנות דבר מתורת בני נח שהיתה מקובלת בידם קבלה נמשכת כאבותיהם שהיו כנביאים, ולא בא השני ע"י משה בפרטי ההסכמות וההנחות ובדברים שהם מצד המקבלים בלבד ובדברים שאפשר שיפול בהם החלוק בין האומות ממה שאפשר שישתנו בהם הדתות האלהיות זו מזו כמו שבארנו במאמר הראשון (פרק כ"ט) אבל

גם

שרשים

(ע) בלשון מדבר בערו. המדבר בעד עצמו
אומר בלשון אנכי וכיוצא בזה, ויש כערים
שכתוב בהן מדבר כגדלו : (פ) בלשון נסתר. שאינו
מדבר בעד עצמו כי אם על זולתו : (ז) את הקול
אומר. הכל לא הבינו כלום : (ק) ולא אמר מפי
קב"ה שמענום. כי מלשון גבורה נשמע שיש לחלו

גם בדברים שאין להסכמה ראשונית מבוא בהן כפרה אדומה חרעת כלאים והתרת בהמה לאחר עשייתה (ב) קודם שתמות ושאר הדברים שהותרו לישראל ממה שנאסרו לפני נח שנוכחו בפרק ארבע מיתות (כסדרין דף ל"ט ע"ה) כמו עכ"ס ששבת וכו' צא בזה, כי זה מסה שיוצא מהמאמר ע"פ נביא בדת האלהית כבר אפשר שישתנה ע"פ נביא אחר וא"כ איכה נדע את הדבר שאפשר שישתנה על ידי נביא או יתבטל. ועל כן נאמר שהנראה בזה לפי מה שיתנהו העיון התורני הוא שאין שום אדם רשאי לזוז מקבלתו ואמונתו שהוא מקובל בה קבלה נמשכת שנאמרה תחלה על פי נביא אחר החבר לו היות העקרים והשרשים שבה אמתיים על הדרך שכתבנו במאמר הראשון (פרק ט"ו) אלא א"כ יתברר לו ברור גמור שהשם רוצה לבטל דברי הנביא הראשון שנמשכה הקבלה ממנו. ואולם דרך הבידור הזה הנה הוא שיתאמת לכל שריחית השליח השני הנה אמות גמור, והאמות הנה אי אפשר שיהיה מצד עשית אותות ומופתים אחר שנמצא אנשים הרבה וזלת הנביאים עושים אות או מופת אם בלהט ואם בכשוף כחרטומי מצרים או באיו ידיעה אחרת, ועוד שאחר שנמצא הנביאים שאינם שלוחים לתת תורה על ידם עושים אותות ומופתים מי יאמר שהאות או המופת הנעשה על ידי האיש הזה הוא להורות על שליחותו להנחית דת על ידו שמא לא נתן לו זה האות רק להורות על נביאותו בלבד. ולזה הוא מבוזר שאין האות או המופת ראייה על שליחות השליח כמו שנתבאר זה בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון, ואולם הראיה על שליחות השליח ראוי שתלקח כתורת משה מהטעם שכתבנו בפרק י"א מהמאמר הראשון. ולפי זה אם יתברר שליחות השליח על דרך שנתברר שיתותו של משה ראוי לשמוע אל דברי הנביא השני שבא לבטל דברי הנביא הראשון. ובעבור זה האמינו ישראל בדברי משה אע"פ שבאו בדבריו דברים חלוקים על תורת בני נח כמו שכתבנו עם היותם מקובלים שהיא אלהית. וזה לפי שנתברר להם ברור אמתי שהשם רוצה לתת תורה על ידי משה שאם לא כן לא היו ישראל רשאים לזוז מקבלתם וסן התורה שקבלו כאדם ומנח על ידי אבותיהם קבלה נמשכת. והברור הזה היה בשני דרכים, אם בשנתאמת להם שהנביא האחרון המשיגה גדול במדרגה מן הראשון, ואם בשנתאמת להם שליחות השליח האחרון אמות חזק כראשון, כי שני המינים האלה נתאמתו בנבואת משה ובשליחותו אמות גמור. אולם היותו גדול במדרגה מן הראשונים לפי שנעשו על ידו אותות ומופתים גדולים וגוראים שלא נעשו מעולם עד היום ההוא כמותם. וכבר באר הכתוב, זה בפירוש אמר וצא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נדעתי להם (שמות ו') כלומר שנלה למשה בשמו הגדול שחיה יכול לחדש על ידו אותות ומופתים גדולים ומפורסמים בשנוי מנהגו של עולם מה שלא נעשו לראשונים בהם מעולם אלא נסים נסתרים לפדותם ברעב ממות ובמלחמה מידי חרב, ואולם התאמתות השליח שכל ישראל שזכו את הקול מדבר עם משה כמו שאומר הכתוב (שם י"ט) בעבור ישמע העם בדברי עמך, שאני רוצה לתת תורה על ידך, ומתוך כך יאמינו בדברך, ובעבור זה היו ישראל מחוייבין להאמין בדבריו ואע"פ שישתור כל דברי הנביאים הראשונים (ג) אחר שנתאמת שליחותו על הדרך שכתבנו בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון ונתעלית מדרגת נבואתו כמו שכתבנו בפרק עשירי מה המאמר. ואולם אם אפשר שיוכח בעתיד נביא אחר סותר דברי משה ושנחייב להאמין אליו הנה לא לפי זה אם לא באחר משני צדדים, אם בשנתאמת היות הנביא ההוא גדול במדרגה ממשה, ואם בשנתאמת שליחותו כמו שהתאמת שליחות משה. אולם שימצא נביא גדול ממשה כבר באר הכתוב המנע זה אמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתווע וגו' לא כן עבדי משה בכל ביתי וגו' פה אל פה אדבר בו (נמדנר י"ג) הרי שנתעלית נבואת משה למעלה ממה שהוא בחק כל נביא, כמו שבא במקום התורה שלא יקום לעולם נביא אחר כמותו שידעוהו ה' פנים אל פנים שזו המדרגה הוא ששאל משה מהשם יתברך ונתנה לו כמו שכתב בסוף התורה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים ל"ד). ולפי זה אם יבא שום נביא אחר מתפאר בנבואה ואמר שהגיע למדרגה גדולה ממשה מה שאי אפשר ואמר שראוי לשמוע אליו לפתור דבר מדברי משה שמה שהוא כהוראת שעה, לא נאבה לו ולא נשמע אליו, כי אנחנו נאמר לו שצריך שיאמת היותו גדול במדרגה ממשה ומכל הנביאים שבאו אחריו שהיו תלמידיו, וזה כשיעשה אותות ומופתים גדולים וגוראים מכל מה שנעשו על ידי משה וכל הנביאים ושישקיע כל החולקים עליו כמו שעשה משה לקרן ועדתו ושינצח כל חכמי הדור ויתגבר עליהם וישפיל כל הקמים עליו כמו שעשה משה לפרעה ולכל חרטומי מצרים ולכל חכמי האותות והמופתים שעשה גלויים

ומפורסמים

שרשים

(ב) קודם שתמות. וכן נח היה מזהר עליה משום אחר מן כחי : (ג) אחר שנתאמת מאמר

והפוסקים לכל כמו שהיו נסי משה לעיני פרעה ולעיני כל ישראל, ושהיו נסים בהמידים כמו שהולך משה עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם הוריד המן ארבעים שנה בלי הפסק וזאת ביום השבת שלא היה יורד (ד) על קדושת ואמות דבריו, ובאלה רבות עמו, אבל בזאת זה אי אפשר. (ה) ומה ששמעו ישראל לירמיה לבטל מנין החדשים מנין כמו שאמרו, אפשר שעשו כן משום ראשיתו קרא ודרשו כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה כי מה ששנה עזרא הכתב כשעלה מן הגולה משום דקרא אשכח ודרש וכתב לו את משנה התורה הזאת (סג י"ז) כתב העתיד להשתנות, או לפי שלא היתה המצוה ההיא אחת מעשרת הדברות וגם שלא היתה הכונה בה לבטל דברי משה אלא לעשות זכר לגאולה השנית כמו שעשו זכר לגאולה הראשונה שכך היו מקובלים שראוי לעשות לה זכר ובלבד שלא תעקר יציאת מצרים ממקומה כמו שאמרו ר"ל לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה וכו' (בבבא מצ. דף ק"ז ע"ב), ואולם אם יביא נביא אחר או מתנאי בנבואה ויאמר שהוא שליח השם להנחיל דת על ידו ולבטל דברי משה שלא בהוראת שעה הנה זה בלתי ראוי שיאמרו (ו) לעשרת הדברות אחר ששמענום מפי השם, ובשאר המצוות וזאת עשרת הדברות ג"כ אי אפשר אם לא שתאמת שליחותו כמו שנתאמת שליחות משה שכל ישראל שמעו את הקול אומר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברת אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם (דברים ה'), ובעבור זה נגלה הש"ת אל כל ישראל לדבר עמהם פנים בפנים כדי שיתאמת להם שליחות משה אמות עצמי, וזהו שאמר השם ית' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם (שמות י"ט) ובאור כי אמר הש"ת אל משה שהיה רוצה להגלות אליו במדרגת פנים אל פנים עם היותו בעב הענן רצה לומר בעובי עבירות החומר ובלתי ראוי לאותה מדרגה. וזה אמנם יקשה לשתי תועלות, האחד לאותה שעה נהו שישמעו העם בדברי עמך ולזה ישמעו אליו ולכל אשר יצוץ אף אם יהיה נגד תורת בני נהו, והשנית בעתיד שיאמינו בבשה לעולם שהוא שליח השם, ולזה לא ישמעו לשום נביא שיבא לסתור דברי משה אם לא ישמעו מפי השם שהוא שליח לך, כי השומע לנביא לעבור על דברי משה שלא בהוראת שעה הרי זה כמי ששומע לנביא לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי הש"ת שאין ראוי לשמוע לנביא על כך, שעל דבר זה נענש ערו הנביא שהמית אותו הארית לפי ששמע לנביא אחר לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי הש"ת. ולזה הוא מבוזר שא"ל להאמין לשום אדם הן שהיה נביא או מתנאי בנבואה שיאמר שהוא שליח השם לסתור דברי משה ולומר שהם זמנים ושהגיע זמנם ליבטל עד שתראמת לנו שליחותו פומבי גורל כמו שנתאמת לנו שליחות משה במעמד ששים רבוא. ואולם אם אפשר שימצא בעתיד פומבי גורל כראשון שכל ישראל ישמעו קול ה' אליהם מרבר אליהם מתוך האש, דעת רבותינו ז"ל הוא שעתידי שימצא שכך כתוב במדרש היות ע"פ ישקני מנשיקות פיהו (שיר השירים ה') א"ר יהודה בשעה ששמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך נתקע תלמוד תורה בלבם והיו מלכדין ולא משבחין באו אצל משה ואמרו לו משה רבינו תעשה פרחבין ר"ל שליח בינותינו שנאמר דבר אתה עמנו ונשמעה (שמות כ') חורו להיות למדן ושכחין אמרו מה משה ב"ו עובר אף למדור עובר כלומר משתכח חורו ובאו להם אצל משה אמרו לו משה ולוא יגלה לנו פעם שניה ולוא ישקני מנשיקות פיהו אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבא הוא שנאמר ונתתי תורתך בקרבכם ע"כ, הרי לך מפורש שדעתם ז"ל היא שכבר ימצא לכל ישראל בעתיד למדור שני כראשון מפי הקב"ה בלי אמצעות כלל. ולפי דעתי כי אחר שאין זה מוכרח בפירוש הפסוקים שיותר ראוי שנאמר שזה הדבר תלוי ברצון האל, אבל אין זה מחוייב שימצא ולא נמנע שימצא לפי העין התורני, ואנחנו היום הזה במדרגת הנביא ששמע דבר מפי הש"ת שא"ל לשמוע לנביא אחר לעשות הפך מה שצוה הוא בעצמו מהש"ת עד שישמע כן הוא בעצמו מפי הש"ת, ואף אם תהאמת שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה לא נאבה לו ולא נשמע אליו לבטל דבר מעשרת הדברות ששמענום

אנחנו

שרשים

בכל הספרים כך היא מעשרת הדברות, ור"ל כשם שעשרת הדברות אין רשות לשום נביא לבטל שלא בהוראת שעה אחר ששמענום מפי הנבזיר כך אין לו רשות לבטל שום שאר מצות שאינם מעשרת הדברות שלא בהוראת שעה. אלא שלפי מ"י זה לא יתקבץ מה שאמר אה"כ ובשאר מצות וזאת עשרת הדברות ג"כ א"ל וכו' וק"ל. ולכן נראה להגיד בעשרת

מאחר שנתאמת: (ד) על קדושת ואמות דבריו. שהזכיר את ישראל על שמירת קדושת שבת. (ה) ומה ששמעו ישראל לירמיה וכו'. גם מזה עיין בעין ישראל בפרק קמא דמגילה בכתוב דף קמ"ב ע"ג ד': (ו) בעשרת הדברות. כלומר אין ראוי להאמין אליו ודבר שהוא כנגד עשרת הדברות: (הרב נעל שרשים כתב על קונטרס מיוחד מה שנשמע נזה והדפסתיכו כאן בתקומה) כגי'

אנחנו מפי השי"ת, וע"ז הדרך יושב אל החולקים עלינו ואומרים כי מה שכתוב בתורה (דברים י"ח) נביא אקים להם מקרב אחיהם כמך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר יצונו, שר"ל נביא שהנתן תורה על ידו כמו שנתנה על ידי משה ושמקרב אחיהם ר"ל מאחי ישראל ולא מהם. אף אנחנו נאמר להם שאף לפי דרכם שהם אומרים שהכתוב מדבר שעתיד נביא שהנתן תורה על ידו כמו שהיה זה במשה, מכל מקום אחר שאמר נביא אקים להם כמך ראוי שהיה הקמתו ואמות נבואתו שהיא אמות שלוחות השליח שהוא עיקר לתורה האלהית כמו שאמרנו על הדרך שנתאמתה נבואתו של משה במעמד ששים רבוא בלי ספק ובלי שום חשד :

פרק כ' יש לבעל הרין לחלוק ולומר כי זה שנאמר בתורה (נמדנני י"ג) אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתחנע בהלום ארבר בו לא כן עברי משה וגו', לא נאמר אלא על אחרן וסרים, אבל כבר אפשר בעתיד שימצא נביא כמשה או גדול ממנו, וכן ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים לד) אינו מורה על שלא ימצא כמותו או גדול ממנו, כי כבר ימצא וזה הלשון על דבר שימצא כמותו בעתיד, וזה שהרי אמר הכתוב על הזקיה ואחריו לא היה כמותו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו (מלכים ג' י"ה) וכן נאמר על ואישיו וכמותו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' וגו' ואחריו לא קם כמותו (שם כ"ג), ואל"א שלא יקום כמותו לעולם או גדול ממנו שהרי מלך המשיח יהיה כמותו או גדול ממנו, אבל (ה' פ') לא קם כמותו אינו שלא יקום כמותו לעולם אלא שלא קם כמותו (ג) בתואר מה יחידיו או שבכל אותו משך זמן שנמשכו המלכים עד הגלות שנפסקה מלכות מורע דוד לא קם כמותו (ג) בכל אופן ולא שלא יקום כמותו לעולם, וא"כ מה המונע שלא נאמר כן בכאן כי מ"ש הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל, ר"ל שבכל אותו זמן שנמשכו הנביאים אחריו עד שנפסקה הנבואה מהם לא קם כמותו, אבל בעתיד כבר ימצא כמותו או גדול ממנו, ואם בעבור מלת עוד שנוכרה במשה (ד) יותר אין לשון עוד מורה אלא על זמן קטן כמו שעתה וישב רשע ועמלו לא חזר עוד (משלי י"ח) שפירש כ"ז שלא יצא היין מכנו, וכן ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ג') שר"ל באותו הדור, וכן לא יקרא עוד לנבל נדיב וגו' (שם ל"ג). והתשובה בזה שאין הכרח מדרגת נבואת משה מן הכתובים שאמרנו בלכד שא"כ (ה) כבר היה אפשר לבע"ר לחלוק ולומר כי בישראל לא קם אבל באו"ה קם, אבל עיקר ההכרח הוא כמה שבקש משה רבינו מהשם שתהעלה מדרגת כל ישראל ומדרגתו בנבואה מכל שאר האומות, וזה הוא מה שבקש משה רבינו מהש"י כשאמר לו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה (שמות ל"ג), כי בקש ממנו שני דברים, האחד שלא תהיה שום אומה לישראל, וזה שלא תשרה שכניה על אומות עכו"ם להמציא בהם נבואה, וכן ארז"ל (נדרים דף י') בקש משה רבינו שלא תשרה שכניה על אומות עכו"ם ונתן לו, והשני בקש ממנו שלא ישוה לו שום אדם בנבואה, וזה אמרו אני ועמך כי כמו ששאל שלא תהיה שום אומה לישראל בהשראת שכניה עליהם כמ"ש רבותינו וז"ל, כן נראה ששאל במלת אני שלא ישוה שום אדם אליו במדרגת הנביא, ונאמר לו בתשובה זו גם את הדבר אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני וארעך בשם, הרי שהורה לו השי"ת באותו עליו שבקש ממנו, ובעבור זה הוא מה שהעיד עליו הכתוב בסוף התורה שלא יקום נביא עוד בישראל כמשה, כלומר אפי' בישראל שהיא האומה הנבחרת לנבואה לא יקום כמותו לעולם כמו שהובטח על כך, וכ"ש בשאר אומות שאינן ראיות שתחול עליהם הנבואה, ומה שארז"ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל הוא שאינו קם אבל באומות העולם קם, והו' בלעם (שם) אמרו זה לחזרות כי כמו שמדרגת משה בנבואה היתה בעבור ישראל, כמו שפירשנו בפרק י"ב מן המאמר הזה, כן בלעם לא הגיע לאותה מדרגה שהשיג בנבואה בהיותו קוסם אלא בשביל ישראל כדי שיברכם, אבל לא שהושה מדרגת בלעם למדרגת משה חלילה, שכבר נאמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני וארעך בשם שהורה לו השי"ת שלא תהיה מדרגת שום נביא למדרגתו ושלא תחול נבואה על אומות עכו"ם. ולפי שראת

משה

שרשים

שלא יקום וגו' כז"ל: (ד) יותר. מלגני חזקיו ויחשיבו: (ה) כבר היה אפשר לנצל דקין לחלוק וכו'. פי' אף את"ל שהקויות דלעיל מחזקיו ויחשיבו אינן כלום ואין ענינם דומה זה לזה מ"מ יש לנצל דקין לחלוק מזד אחר והוא מאחר שאמר הכתוב בישראל משמע בישראל הוא דלא קם וכו': שהננוס

בעשרת הדברות נז"ת. ור"ל כאלו אמר הן שרופה לנצל אחיז מזה שביד בעשרת הדברות וכן שרופה לנצל אחיז מזה ממזה אחרת ככולם אין רשות לשום נביא לנצל, כן נ"ל וק"ל:

פרק כ' (א) פירוש לא קם כמותו. הפירוש מן לא קם כמותו: (ג) בתואר מה יהיה. באיזה תואר לכד: (ג) מכל אופן ולא

משה שהורה לו הש"י בבקשתו שבקש הבין ממנו שני דברים. האחד (1) שהנבואה לא תחול על האדם בטבע אלא ברצון אלהי, ולפיכך הורה לו שלא תחול הנבואה על אומות העולם שאם היתה חלה בטבע לא היה הש"י מונע טוב מבעליו שלא תחול על אומות העולם. והשני הבין ממנו שנבואתו תהיה ענין נסוי דבר שהוא למעלה ממדרגת השכל האנושי להשיג בנבואה אפי' מצד התורה ואף אם יהיה מוכן אליה, שאם היה בחק השכל האנושי שישגיגה איך הבטיחו הש"י וארעך בשם ואלא יקום נביא בישראל כמשה, הנה הש"י אין ראוי שימנע טוב מבעליו שאם יהיה אדם מישראל שהיה האומה (2) הנבחרת לחול הנבואה מוכן לאותה מדרגה שלא ישפיע עליו ברצונו. אבל בלי כפף להיות נבואתו ענין נסוי בהסדר מופלג שאין מחק האדם שישגיגו הבטיחו שלא יעשה אותו ההסדר לזולתו. ובעבור שהרגיש משה שהיתה שעת רצון לעשות עמו חסד חנם סמך לזה שאלה אחרת ואמר הראני נא את כבודך (פסמ"ג), כי השב שאתה שהורה לו הש"י לעשות עמו הסדר הגם שאין שום אדם ראוי להשיגו שגם ראית את השגת כבודו אע"פ שאינו בחק האדם שישגיגו שיראה לו על צד ההסדר, ובאתה התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם והי' (פס"ט) ובארו רבותינו ז"ל אפילו מלאכי השרת שהם חיים, ויהיה פירוש התשובה לפי זה לא החשוב שההשגה הזאת שאני מונע כמך לפי שאין מחק האדם שישגיגו, אבל לפי שאין גם זה מחק מלאכי השרת שהם חיים תמיד שישגיגו ולזה א"א שתשיג אותה המדרגה הזאת כי די לך שתשיג בהשגת מלאכי השרת אבל להשיג יותר מהם א"א. ולזה לא מנע ממנו השגת אחרים שהיא ידעת איכות השתלשלות הנמצאות ממנו אלא השגת פניו שהוא השגת דבר מעצמותו שלא ישגיגה זולתו. ולפי הדברים הללו אתה שהורה לו הש"י שאלתו כמו שאמר וארעך בשם, ראוי שנבין כי פסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה הוא גם מתמיד מורה על גודל מדרגת משה בנבואה על כל הנביאים הבאים אחריו, ולזה לא יהיה שום נביא רשאי לחלוק על דבריו, וראוי היה לפי זה למנות נבואת משה שרש פרטי בפני עצמו לתורת משה, לפי שהוא מורה על נצחיות התורה הזאת. אבל לפי שאפשר לבעל דין לחלוק על הפירוש שאמרנו, ולומר שאמת הוא שלא יקום בישראל כמשה ולא גדול ממנו, אבל באומות העולם אפשר שיקום, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על ירום ונשא וגבה מאד, ירום מאברהם וגבה ממשה וכו' שיראה שאפשר שיקום גדול כמשה, לזה שמנו אותו ענף משליחות השליח ולא שורש בפני עצמו, לומר שאף אם נודה שיהיה פירוש הפסוקים כדבריהם ושהיה אפשר שיקום בעתיד נביא אחר גדול כמשה, הנה א"א לומר שנאמין שום נביא או מתפאר בנבואה בחלוק על דבריו משה אם לא שיתבאר לנו שליחות השליח, והוא שיתאמת שהוא שליח השם לתת תורה על ידו במעמד ס' רבוא כמו שנתאמת שליחות משה כמו שאמרנו. ואולם אם אפשר שיתאמת זה בעתיד כשישמע כל העם באחד שליחות השליח בקול ה' אלהים מדבר מתוך האש כאשר היה זה במשה אין לנו עסק בנסהרות כי זה דבר תלוי בחכמת השם בלבד וכל עוד שלא תתאמת שליחות השליח ע"י הדרך לא נשמע לשופ אדם הבא לבטל דברי משה שלא בהוראת שעה. [6] ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שעם שעשה נבואת משה עקר מן העקרים ובאר ההבדלים שיש בין נבואת משה לזולתו, ואמר כי כל הנביאים הקדומים לפניו והבאים אחריו כולם הם למטה ממדרגתו, חזר לעשות עקר שלא תנוסח הדת ושלא תשתנה, וגראה שדעתו לומר שאמלא העקר הזה כבר היה אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימה איך נשמע לנביא הקטן ממדרגה לבטל דברי משה שהוא גדול הנביאים הבאים אחריו לפי מה שכתב הוא ז"ל. אלא אם תאמר כי דעתו לומר כי פירוש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, ר"ל בכל ימי משך הנביאים אבל אפשר בעתיד שיקום נביא אחר כמותו, ולזה הוצרך לעשות עקר אחד שלא תנוסח התורה. וכבר בארנו אנחנו שא"א שיקום נביא אחר גדול כמשה בשום זמן ולא כמותו, ושאין רשאי לשמוע לנביא הקטן בשום זמן לבטל דברי

שרשים

(1) שהנבואה לא תחול על האדם בטבע וכו'. וכמו שנתבאר לעיל בפרק ח' מזה המאמר: (2) הנבחרת לחול הנבואה וכו'. שאומה הישראלית היא נבחרת

ענפים

פרק ב [6] ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שעם שעשה כו'. ר"ל שאין לחמוס על דבריו בזה כי מכל לומר שזכות הרמב"ם ז"ל בזה הוא כי אלו לא מנה שלא תנוסח התורה בעיקר ה"א אע"פ שזודה שנבואה מרע"ה היא למעלה מכל הנביאים אשר היו לפניו ולאחריו ושזודה גם כן שאין ראו' לשמוע לדברי הנביא שזודה לבטל דברי הנביא שהיה גדול ממנו בנבואה. מכל מקום אם יבא חיוס נביא ויאמר שהחל נחן

דברי מי שגדול ממנו. אבל לפי שיש לבטל הדין לחלוק ולומר שאפשר שיקום בעתיד באומות נביא אחר כמישה או גדול ממנו, לא שמנו נבואה כשה שרש אלא ענף נמשך לשליחות השליח, רובד שא"א לבטל דברי כשה בשום זמן שלא בהוראת שעה אם לא אחר שהברר לנו אמתת שליחותו כמו שנתברר שליחותו של כשה, ובוה לא נצרך לעשות שרש ולא עקר שלא תנוסח התורה כמו שעשה הרמב"ם ז"ל, כי כבר בארנו שהוא דבר שאין לו ראה מן התורה ואינו עיקר בפני עצמו אבל היא אמונה אמתית ודבר נמשך לשליחות השליח כמו שבארנו. וכן יראה מלשון רבותינו ז"ל בתורת כהנים אמרו אלה המצות (ויקרא כ"ז) מלמד שאין נביא רשאי להדש דבר מעתה, אשר צוה ה' את משה כדאי השליח לשולחו, הרי שתלו נצחיות התורה והמצות בשליחות השליח, זה כשה שרצינו לבאר :

פרק כא נקראת התורה עדות כמו שאמר הכתוב ואל הארץ תתן את העדות (פסוק כ"ה) אם ישמרו בניך דברתי ועדותי זו אלמדם (תהלים קל"ג), לומר

כי כמו שהעדות (ה) א"א שלא יובן כפשוטו (ג) ולא נאמר נהלף הזמן או נעשה לו פירוש או צורה באופן שלא יחמו או יוכחשו העדים ואם העידו שראובן הרג את שמעון באחד בשבת והזימו לא נאמר נפרש העדות באופן שלא יהיו זוכמין בשנאמר כי באחד בשבת רצה לומר בשנה ראשונה לשמטה, או שנאמר כי מה שאברו שדרגו הוא בעבור שלא נהן לו צדקה להחיותו או בעבור שלא למדו תורה להביאו לחיי עולם הבא, לפי שהעדות ראוי שיובן כפשוטו ואם הזימו העדים נהרגין ולא נפרש כפריהם כדי שלא יהיו נהרגין, כן תורה השם נקראת עדות בעבור שראוי שיוכנו המצות כפשוטן ולא נעשה להם צורות ופירושים לומר שיש בהם תנאי או זמן מוגבל שלא נזכר בהם. ועל זה אמר דוד עדות ה' נאמנה (פס"י) כלומר שהיא אמתית בפשוטה, והבא לפרש ולשנות ולעשות צורות ולומר שאיסור החזיר היה זמני או נאמר (ג) על יצר הרע וכיוצא בוה ושעקר כל התורה תלוי באמונת הלב ולא במעשה המצות, עליו להביא ראה, כי אין בידו לבטל המצות ולומר שיש בהם תנאי או זמן שלא נזכר. ואל זה רמז המפורר באמרו כרו לי זרים שיהיה אשר לא כתורתך (שם ק"ט) ובאר שהשיות הם שאומרים כי כל מצותיך אמונה בלבד, ושכבר עבר זמנם ושאיין צורך למעשה המצות כלל ובוה השקר רדפוני, ועל כן עורני כי אני צריך לעזרתך שאם לא כן במעט כלוני בארץ ועם כל זה אני לא עזבתי פקודיך, וחתם דבריו כהסרך הייני ואשמרה עדות פיוך, כלומר שהם כמעט כלוני ביד שום אדם לפרש ולבטל פשט המצות, וזה, כי אף אם נמצאו בתורה דברים רבים הסכימו בהם כל החכמים היותם רומזים לענינים נכבדים עליונים וענינים שכליים נספור גן עדן והארבעה נהרות וזולתם לא בעבור זה הכחישו מציאותם ושלא יהיו אמת כפשוטן אבל יאמרו שעם היות הדברים ההם נמצאים כן במציאות יש בהם רמז לענינים יותר נכבדים עליונים, כמו שמלאכת המשכן נמצאת כן במציאות והוא רמז לענינים עליונים נכבדים, וכן בטבע ההויה האנושית נמצא בה הלשון השנים והשפתים לצורך האכילה כמו שהם נמצאים בבועלי היים ועם כל זה הם באדם להכלית יותר נכבד שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם ולספר תהלותיו שהוא תכלית יותר נכבד מן התכלית שנמצאו בעבורו בבוערי היים, וכן בעולם נמצאו דברים מצד טבע ההויה בארבעה נהרות וזולתם שהם רומזים לענינים יותר נכבדים בהם, ועל דרך זה הוא שאמרו כי ירושלים של מטה הוא משל לירושלים של מעלה ולא אמרו כן להכחיש מציאות ירושלים של מטה שהיא לענין נכבד מצד עצמו כלומר שתהיה מוכן לשכינה, כמו שלא נכחיש מציאות ירוקאל (ד) והיותו מצד עצמו לתכלית נכבד כמציאות אחר כן הצדיקים בעבור שיאמר הכתוב והיה ירוקאל לכם למופת (ירוקאל כ"ד) וכן נבין שיש בתורה דברים רומזים לענינים אחרים נכבדים ולרומזים עליונים והם עם זה אמתים

שרשים

פרק כא (ה) אי אפשר שלא יובן כפשוטו. כי נכרח צריך להנין דברי פסדים כפשוטן הדברים שהם מגידים : (ג) ולא נאמר נהלף הזמן. שאין לומר שעדותן הוא עכ"פ

ענפים

לו פורה שאין זה דבר שהוא מתנגד לתורת מרע"ה רק שהיא קדומה פירוש ותוספות על תורת מרע"ה וכל תורת מרע"ה היא כללה זה ועוד מוסף אליה דברים כיוצא בה מה שלא יהיה מתנגד לתורת מרע"ה ה"ל שאין זה נקרא טיפד בעקר לכן הוכרח למנות גם כן שלא תנוסח התורה ופלא תשמת :

אמתיים כפשוטן וכל שכן המצות שיש בהם רמז לענינים נכבדים עליונים יש בהם ג"כ תכלית נכבד מצד עצמן ומצד המעשה בהם, ובעבור זה נמראת התורה עדות כמ"ש, לומר שהן אמיתיות כפשוטן ולא נעשה בהן צורה לבטל הפשט:

פרק כב התורה שהיא בידני היום לפי משך הקבלה מאבות לבנים היא שנתנה למשה בסני בלי שנוי כלל, וזה כי בזמן בית ראשון שהיו הכהנים ומורי התורה בבהמ"ק והתורה מפורסמת בפי הכל א"א לה שתקבל שנוי, ואע"פ שהיו בהם מלכים עובדי ע"א כן ג"כ היו נמצאים עמהם נביאים כל אותן הימים עד ההרבין ומחזירין את ישראל על שמירת התורה. ומה שמצינו ביאשיהו שהרד חרדה גדולה על ספר התורה שמצא הלוקהו הכהן בית ה' (ב) לא שלא היה נמצא בידם ספר תורה או פתשן כתב הדת, שהרי ירמיה הנביא היה קיים, אלא לפי שאמון ומנשה היו עובדי ע"א ומכעיסין את השם עד שאמרו רבותינו כי מנשה היה (ג) קודר את האזכרות וכוונת שם ע"א תחתיהם (מנהגין דף ס"ג) לפיכך חשש אחד מן הכהנים שאם יבא ליד המלך ספר התורה שכתב משה שיקדור את האזכרות שבו ובעבור זה גזרו בין שורות הבנין, ואח"כ בימי יאשיהו אשר שב אל השם בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה חפשו אחר הספר הזה ולא מצאוהו וכשחזקו את ברוך הבית מצאוהו חלקיה בין שורות הבנין והיה בעיניו כמוצא שלל רב שלא אל המלך לאמר ספר התורה מצאתי כלומר ספר (ג) התורה הידוע שעשה משה ולא אמר ספר תורה מצאתי. ומה שהרד המלך יאשיהו על כך וקרע את בגדיו כששמע את דברי הספר כבר פירשו ד"ל בירושלמי (יומא דף ל"ה) מעם הדבר הזה לפי שספר תורה שעשה משה לתהלתו הוא נגלל ואותה שעשה מצווה נגלל בפסוק יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך גוי' (דברים כ"ה) ולפיכך הרד המלך אותה חרדה שהרד לא בעבור שהיה התורה נשכחת מהם חלילה. וכן כשגלו לבבל אי אפשר שתשתנה לפי שבתחלת גלות יהויכין קודם שחרב הבית גלו החדש והמסגד וגדולי חכמי ישראל שהרי היה בהם דניאל והיה שם יחזקאל הנביא אמר הכתוב (יחזקאל ל"ג) בא אלי הפליט מירושלים לאמר הוכחה העיר וכל גלות ישראל שהיו פפחין בכל ארץ אשר היה נמצא בידם פתשן כתב הדת שהרי אפילו אצל הכותים שהיושב מלך אשור בערי שומרון היתה התורה נמצאת, וכשהרב הבית כבר היתה התורה סתפשטת בבבל ואי אפשר לה שתקבל שנוי מפני הרבן הבית. וכשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי כספר הגדולים שבישראל וההכמים והמיוחסים שבהם כלם נשארו בבבל, אמרו רבותינו ז"ל לא עלה עזרא מבבל עד שעשהו כסלל נקיה ועלה (קדושין דף ס"ט ע"א) כלומר שהיה הכשרים והעלה עמו כל הפסולים לפי שבארץ ישראל יהיה בידו כח למחות (ד) שלא יתערבו בהם. רדע שהרי לא עלו עמו משבט לוי כלל אמר הכתוב ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם (עזרא ח') עד ששלח בעדם לבבל ושלחו לו מבני מהלי י"ה, ואחר שנשארו שם כל הגדולים וידועי התורה (ה) לא היה רשאי לשנות דבר בתורה כי לא תורה חורו מסכמת עם תורה כל הנשאים בבבל והנמצאים בערי שומרון ובארץ אשור ובמקומות אחרים שלא הסכימו לעלות עמם, ואע"פ ששנה הכתב כמו שאמרנו למעלה זכר לגאולה שנית מכל מקום לא היה רשאי לשנות דבר בתורה. ומה ששנה מנין החדשים מניסן לתשרי כמו שאמרנו לא חשב בזה לשנוי, אחר שבמשפטי התורה היו מנין לשמיטין וליובולת מתשרי, ואולי שכן היו מקובלים מירמיה שהיה קבלה בידו מן הנביאים עד משה שראוי לעשות זכר לגאולה השנית אחר שנשארה מצות פסח שהיה זכר ליציאת מצרים במקומה, אבל לא שנה דבר מן הכתוב בתורה כלל. ואם נמצאת התורה באומות אחרות על זולת הנוסח אשר בידני או באיוה שנוי מקצת דברים, הנה השנוי ההוא נפל מצד המעתיקים לאומות הן שלא היו בקיאין בה, וזה כי היהודים מדקדקים בתורה ובאותיותיה במלא והסר ומתפארים ביריעת מנין האותיות ופסקי הטעמים עד שהם כותבים זה בגליוני ספריהם וקורין אותו מסורת מה שלא עשו כן שאר האומות, וכן אמרו לסה נקרא שם ספריהם שהיו סופרים כל אותיות שבתורה (קדושין דף ל' ע"א) חה לאות כל היא שמורה בכל כמו שנתנה למשה בלי שנוי, והרמיה שהיא נמצאת היום ביד כל ישראל המפורים בלל העולם מקצה מורה עד סוף המערב על נוסח אחר בלי שנוי, ומה שאמרו רבותינו ז"ל על קצת תיבות שבתורה הקו סופרים הוא זה כמו שאמרו ואברהם עודנו עומד לפני ה' (נחלשית י"ח)

שרשים

יחזקאל לכל למופת וגו' מכל מקום אינו מוכן ומתנו ששנילי שיהיה לכל למופת כלכל הוא נמצא חלל גם ששנילי תכלית עצמו: **פרק כב (ב) לא שלא היה נמצא נידס ס"ת** וכו'. פירוש ונשכח מהם: (ג) קודר. מוחק וגורר: (ג) התורה הידועה. אות ס"ה מורה על דבר שהוא ידוע: (ד) שלא יתעורר בנס. שלא יתחתנו עם הכאומות: (ה) לא היה ראוי. עזרה: **עס**

הארץ מדברים תועה על ההכמים ויחשבו עצמם משכילים יותר מהם, אמר הכתוב כי אף אם יראה לחולק שההכמים אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא יזה מדבריהם לעולם אבל תהיה ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים, ואף אם אפשר שהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם תהיה ההלכה כהכרע הרוב ואין היחיד רשאי לחלוק עליהם לעשות מעשה כדבריו כלל, וזהו ענין ר' יהושע עם ר"א בבבא מציעא (דף נ"ט"ז) כי אף ע"פ שר"א היה מופלג בחכמה יותר מכולם עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמרתו בכל מקום עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא שאע"פ שהאמת יהיה כדבריו ר"א אין ראוי שנגיד דברי המרובין לעשות כדבריו היחיד כי כבר נתנה תורה על הר סיני שכתוב בה אהרי רבים להטות. ואם בדבר אחד נעשה כדבריו היחיד ונגיד דברי המרובין ויתחדש מחלוקת גדול בישראל בכל דור ודור כי כל יחיד יבא להשוש שהאמת אהו ויעשה כדבריו הלכה למעשה ובה תפול התורה בכללה, ועל כן ראוי שלא נגיד הדרך הכולל שהוא ללכת אחר הרוב להניח דבריו היחיד או דבריו המעטים ובלבד שהיו הרוב דעת החכמים לא רוב דעות ע"ה, לפי שהחמין ועמי הארץ נפתיים לדבר שאינו עד שיבואו להעיד עליו ולומר שהוא כן, וכבר הזהיר שלמה על זה ואמר שאין ראוי להמשך אחר הסכמת ההמון שהרי אנו רואים אותם מסכימים בכמה דברים בהלוק האמת, וזהו שהרי החמין לא יבחו לנגב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב (משלי ו') וזהו מוככם אצלם וכלתי כנגונה ואינו כן לפי האמת אבל אם נמצא ישרם שבעתים ואת כל הון ביתו יתן (שם) לפי ששפמי התורה שאמרה אם אין לו ונמכר בגנבתו (שמות כ"ז) וכן יסכימו החמין כי הנאף אינו ראוי לעונש אבל יאמרו כי נאף אשה חסר לב (משלי ו') וראוי להמול עליו כי הוא מויק לעצמו ומשהית לנפשו והוא יעשה העבירה וינצמו (ב) ואין שום בן דעת מויק לעצמו ועל כן יאמרו החמין שהוא חסר לב ואינו ראוי לעונש, ואינו כן לפי האמת כי נגע וקלון ימצא הנאף ואומר כי קנאה המת גבר ולא יחמול ביום נקם, לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי תרבה שחד (שם) וע"כ אין ראוי להביא ראיה מהסכמת החמין כי פעמים יסכימו החמין על חלוק האמת. שהרי ביום אהב ומנשה ודומיהם היו מסכימים כלם לעבוד ע"א זולתי הנביאים ותלפידיהם. וע"כ ראוי שהיה ההכרעה מסורה לרב החכמים בלבד כי החכמה כחת איהים היא כי ה' יתן החכמה מפיו דעת ותבונה (שם ז') ובה תהיה תורת ה' תמונה בכל דור ודור ובלתי תסרה דבר: **פרק כד תורת משה האלהית האת תקיף בכלל על שלשה חלקים יורו על ג' ענינים** חלוקים שהם החכמה והרצון והיכולת, החלק האחרון עליו כי הוא מויק לעצמו בדעות אמתיות ויקרא זה החלק דברים, כמו שאמר הכתוב וכתוב על הלוות את דברי דברית עשרת הדברים (שמות ל"ד) ואמר ג"כ את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים כ') (ה) בעבור החלק המדעי אשר בהם מציאות הש"י ותורה מן השמים וההשגחה וראינו טוף והרוש העולם וזולת זה, וזה החלק הוא המושפע מהכמתו ית' ר"ל מצד היהו חכם. והשני הוא החלק המקיף על הדברים הנרצים אצל הש"י והם המושפעים מרצונו המורים על היותו רוצה ויקרא זה החלק חקים, והוא כלל המצות אשר אין טעמם נדע כאכילת הויד ולבישת שעמנו וריעת כלאים ופרה אדומה ודומיהם שהם גזרת מלך והם דברים הנרצים לו יתב' אחר שצוה בהם אח"ל וכי מה איכפת להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף אלא נתן רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו, וכן אמרו על הקרבנות אשה ריה ניתח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. והג' הוא החלק המקיף על עשית היושר ודרכה העול בין האנשים וקרא משפטים והם מושפעים מיכלהו, והוא מבואר כי הדת הנימוסית לא תוכל להקיף על החלק הראשון שהם הדעות האמתיות, כי כמו שכתבנו במאמר הזה (ב) עדיין המחלוקת במקומה עומדת על הדרושים הנכבדים שהדעות הללוים בהם, ועל החלק השני ג"כ שהוא ידיעת החקים והדברים הנרצים אצל הש"י לא תוכל להקיף בשום צד כי אין לשכל האנושי מבוא לדעת פרטי הדברים הנרצים אצל הש"י אם לא מצד הנבואה כמו שבארנו (לעיל כפ"ו מה מהממר) ועקר הקפתה הוא על החלק הג' שהם המשפטים, כי הוא תשתדל להרחיק העול מבין האנשים ולהעמיד היושר והיא קובעת דין ומשפט בין האנשים כדי שישלם הקבין המדיני, וכשעוין בה היטב תמצא שאפילו

שרשים

בחירה: (ב) ואין שום בן דעת מויק לעצמו. **וע"ד שאר"ל** אין אדם עובר עבירה עד שנכנס בו רוח של שטות: **פרק כד (6) בעבור החלק המדעי אשר נכס** וכו'. מה שכינה החלק

המדעי נכס דברים לפי שהחלק הזה הוא קשם הסגס, וע"ד דבר האיש אלוני הארץ אמתו קשט. ויותר נראה כואיל והדבור שזאדם הוא מנח הנפש הסכלי: (ב) עדיין המחלוקת במקומה עומדת וכו'. ר"ל

שאפי' בחלק השלישי א"א לה לשפוט על נכון כי לא תספיק לשער היושר בכל הדברים על דרך האמת, כי איזה דעת אנושי יספיק לשער כמה ישלם הניב אם שני כפלים או שלשה כפלים או ארבעה או שבעתים, כי המצא במניחי הנימוסים מי שהניח הגונב ממון בין רב למעט יומת, וזה דבר יסמן אותו השכל האנושי כי למה יומת האיש על גנבת ממון ואפי' פעמים הרבה. ובעבור זה הסכימה התורה האלהית לשער גנבת ממון בעונשים מתחלפים כי הכופר בפקדון וכיוצא בו שהוא מין גנבה קלה ישלם שנים לרעהו והגונב שה ישלם ארבע צאן תחת השנה והגונב שור ושלם חמשה בקר כי הרחוק שהזיק בגנבת שור שבטלו ממלאכה הוא גדול ממה שהוא בגנבת השנה. ואולם בעבור שיש בגנבת הצאן הפסד מרובה יותר מבשאר כמלטלין חלב וגוה וולדות אמר ארבע צאן תחת השנה. ועל כלם אמר אם אין לו וגמכר בגנבתו (שמות כ"ג), וזהו דין ישר ושוויו אמתי שהבא להפסיד ממון חבירו ישלם ממון ואם אין לו וגמכר בגנבתו כדי שישתלם אפי' מגופו, אבל שימות האיש על גנבת ממון אין זה יושר אמתי אלא על גנבת נפשות כמו שאמר הכתוב כי ימצא איש נוגב נפש מאחיו מבני ישראל וגו' ומת הגונב ההוא (דברים כ"ד) כלומר ולא וולתו. וכן ברוב המשפטים לא תספיק הדת הנימוסית לשער היושר והשוויו האמתי, וע"כ היה ראוי שכמו שהתורה האלהית תקיף על שני החלקים הראשונים כן ג"כ תקיף על המשפטים להורות שאין יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמתי לעשות משפט יושר אלא הקב"ה, וע"כ נחלקו כל דברי התורה אל אלו הג' חלקים להורות על חכמתו ורצונו ויכלתו כאשר אמרנו, וכן תמצא המשורר אומר במסוד הללויה כי טוב זמרה אלהינו וגו' (תהלים קמ"ז) שהיה כשבח השם על היות מושפעים ממנו ענינים מורים על היותו הכם ורוצה ויכול צרף עמהם היותו ית' חונן ונותן לישראל מאתו אלו הג' חלקים שהם דברים וחקים ומשפטים שהם מורים ג"כ על היותו הכם ורוצה ויכול, וע"כ אמר כי טוב זמרה אלהינו כי נעים נאות תהלה כלומר נעים וטוב יאות להללו ולזמר לו על כל הענינים הנמשכים מהכמתו ורצונו ויכלתו המורים על השגחתו והתחיל בונה ירושלים ה' נדתי ישראל יכנס, כי זה יורה על היותו יתברך רוצה כמלך הבונה מדינה כרצונו ומכנס בתוכו אי זה עם שירצה שאין מי שיעכב על ידו, לפי שהוא גדול על כל בני מלכותו ומצד גדולתו עושה כרצונו, ואח"כ אמר הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם להורות על יכלתו, וזה כי שבירת הלב שהוא פרוק חבורו לא יקבל רפואה כלל בדרך הטבע כמו שכתבו חכמי הרפואה, אבל פרוק חבור שאר האברים כבר אפשר שיקבלו רפואה, ולזה ייחס אל הש"י שהוא רופא שבורי הלב שהוא פרוק חבורו אפי' שאין מדרכו שיקבל רפואה, וזה ממה שזורה על חוקף ויכלתו להציל עשוק מיד עושקו כמאמר חד קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע (זכ"ל) כלומר כמו שלנשברי לב שאין בטבעם לחיות הוא קרוב לרפאותם כן הוא מושיע לדכאי רוח שאין להם מושיע מצד הטבע כמאמר שלמה רוח איש יכלכל מחלתו ורוח נכאה מי ישאנה (משלי "א) רוצה לומר שיהיה חולה והרוח החיוני חזק הוא יכלכל המחלה אבל כשהרוח הוא חולה שהיא נכאה מי ישאנה רוצה לומר מי יכלכל אוהה כי אין בטבעה לחיות. ואח"כ אמר (ד) מונה מספר לזכובים לכלם שמות יקרא להורות על חכמתו ויתברך, והכשיק אל זה גדול ארוננו ורב כח לתבונתו אין מספר להורות על שלשתן, כי אמר גדול ארוננו להורות על הרצון כי הוא גדול לעשות מה שירצה ואין מי שיעכב על ידו וזה כנגד מה שאמר בונה ירושלים ה', ואמר ורב כח לרמוז על יכלתו לחבוש לנשברי לב כנגד מה שאמר הרופא לשבורי לב, ואמר ולתבונתו אין מספר להורות על היותו חכם לדעת מספר הזכובים וזה כל אחד מהם החמישה כחותיהם זה בזה, וזה כנגד מה שאמר מונה מספר לזכובים כלומר אחר שהכמתו בלתי בעלת תכלית יכול להקיף אפי' בדבר בלתי בעל תכלית כ"ס מספר הזכובים שהוא בעל תכלית בהכרח (ס) כי א"א שימצא שפטים בב"ת במספר, אבל להפלת רבוי כחותיהם בהתמזג זה עם זה ייחס ידיעת מספרם והפלת רבוי כחותיהם אל החכמה הבלתי בעל תכלית. ומה שאמרו חכמי החקירה כי הזכובים בעלי מספר ירצו ושהן אלה ושנים ועשרים ומאה לא אמרו זה אלא על הזכובים הנראים, אבל הזכובים הבלתי נראים אלינו הם רבים מאד מאד, אמר הכתוב והנכם היום כזכובי השמים לרוב (דברים ה') חולת זה הרבה ולחולשת ראותנו לא נשיג מהם אלא מעט מהרבה, ואין ראוי לומר שהבלתי מושג אלינו אינו נמצא, כי העטלף שלא ישיג אור השמש אינו ראינו (ו) על היותו בלתי

שרשים

ח"א שימצאו גשמיים בנ"ח במספר. (מבואר הוא בהקדמת המורה לחלק ב' בהקדמה כ'): (ו) על היותו בלתי נמצא. מלת היותו שז"ל אור השמש ור"ל כשם שח"א ליקח ראיוס מהעטלף שלא יחסי אור

ה'ל נענין כחדוש וכיוצא בזה: (ג) כלומר ולא וולתו. ממלת הכוא בל למידק כך: (ד) מונה מספר לזכובים וכו' להורות על חכמתו וכו'. כמו ממכר וכו'ל כפסוק ולתבונתו אין מספר: (ס) כי

בלתי נמצא, וע"כ לקח ראיה על היותו חכם מהיותו מונה מספר לכוכבים להורות על הפלגת הרבוי ההוא מצד הרבכת כחותיהם והיותם נכנעים לפניו (ו) לבטל הוראתם כפי מה שתגזור חכמתו ותבחר, והוא לכלל שמות יקרא כארץ שקורא אל העבר לעשות רצונו וכו'. והמשיך כל המפור ע"ז הדרך להראות חכמתו רצונו ויכלתו כי אמר מעורר ענוים ה' וגו' להורות על חכמות, והמכסה שמות בעבים להורות על החכמה, כי אליהוא הביא ראיה מפלאות המטר להורות על חכמתו ית', ואמר לא בנבורת הסוס יחפץ להורות על הרצון לומר שאין רצונו בבעלי הסוסים ולא בבעלי הזרוע והקומה. אבל רוצה ה' את יראיו את המהילים להכרו כי לא בהיל ולא בבת יושיע ה', ואמר שבחי ירושלים את ה' כנגד מה שאמר בתהלה בונה ירושלים ה' וכו' להורות על הרצון הנמשך, והמשיך זה ג"כ בירידת המטר ובשאר דברים הנמשכים בעולם לומר שכלם נמשכים מאתו ומורים על חכמתו ורצונו ויכלתו, וע"כ אמר בסוף המזמור מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, להורות כי גם אלו הג' חלקים שהתורה מקפת בהם שהם דברים חקים ומשפטים יורו על היותו חכם ורוצה ויכול כמו שאמרנו, וראוי לשבח לשם על היות אלו הג' חלקים מגיעים מאתו לכלל האומה וע"כ קראם דבריו וחקיו ומשפטיו. ומה שאמר אח"כ לא עשה כן לכל גוי בא לפרסם רב החסד שעשה הש"י לישראל לתת להם דברים חקים ומשפטים שיהיו מתנהגים על פיהם לנקות שלמותם האנושי מה שלא עשה כן לכל גוי שידוע להם דבריו וחקיו, ואפי' המשפטים שמדרך הרח הניסוחית לדבר בהם ולהגבילם לא ידעום שאר האומות כי לא היתה ידיעתם מספקת לשער היושר והשווי האמתי כמו שבארנו, והוא ומשפטים כל ידעום, וסיום הללויה לומר שראוי לשבח הש"י על החסד המופלג הוה שעשה עם ישראל להשיגה בהם זה המין מן ההשגחה הנפלאה להשיג להם דברים חקים ומשפטים מחכמתו ורצונו ויכלתו במה שיושג התכלית האנושי:

פרק כה הקשה אלי חכם מחכמיהם ואמר (ה) כי הדבר יבחן מצד סבותיו, אם מצד החומר ואם מצד הצורה ואם מצד הפעל ואם מצד התכלית, ואמר כשתבחן תורת משה תמצא חסרה בכלן, וזה, כי היא חסרה מצד החומר שיש בה (ג) ספורים וענינים אחרים שאינם תורה כלומר הנהגה והישרה, ומצד הפעל כי היא תניח הסודות האלהות הרומזות על אמונת אלהית נעלמות מצד שא"א שיובן מתוכה שלמות הפועל והאריז כלל, ומצד התכלית כי היא לא תניח ההצלחה הנפשית שהוא התכלית האנושי אבל תניח הצלחות נשמות בלבד, ומצד הצורה כי התורה ראוי שתהיה מקפת על ג' דברים, על מה שבין אדם למקום והם מצות עבודיות וקראות וקראות בלשונם צירומינאלי"ש ודם המצות שאדם עושה מצד עבודת האל בי צירי בלשון יון אלוה, ועל מצות שבין אדם לחברו והם המשפטים נקראים יודיציאלי"ש והם המצות המתחדשות על האדם מצד משאו ומתנו עם זולתו והם המתחייבות מצד הקבוצ המדיני, ועל המצות שבינו לבין עצמו נקרא מוראלי"ש והם המצות שאדם עושה אותם לקנות (ג) תכונה טובה בנפשו כיראת חשא וענוה וכיוצא בהן שהן מקנות בנפש תכונה טובה. ואמר כי כשתבחן תורת משה בג' מיני המצות תמצא חסרה בכלן, כי במה שבין אדם למקום שהן מצות עבודיות רוצה לומר בהוראת דרכי הענוה הנה היא חסרה כי היא הצלה בתריגת הבעלי חיים ושרפת הבשר והחלב והואת הרמים חריקתן שהן עבודות מזהמות מה שאין בן בריתם, כי עבודתם נקיה בלחם ובין. ואם כמה שבין אדם לחברו שהן המשפטים והם המצות המדיניות הנה היא חסרה ג"כ, לפי שהתורה הרבית שאמרה לנכרי חשיך (דברים כ"ג) וזה דבר משחית הקבוצ המדיני, וצוהה ג"כ שרוצה בשגנה יגלה עד מות הכהן הגדול, וזה עונש בלתי שוה כי פעמים יחיה הרבה ופעמים יהיה מעט, ועוד שהרוצח בשגנה אין לו משפט מות מן הרק ותורת משה התירה דמו לגואל הדם (ד) ואם הרג על הדם פטור ונמצא לפי זה ההורג במיד פטור וההורג בשגנה נהרג, מה שאין כן בדת שלהם הכל תלוי ברעת השופטים. ואם במה שבין אדם לעצמו כי לא תצוה תורת משה רק בכשרון המעשה לא במהרהר הלב מה שאין כן בדתם, וזה העולה מכלל דברי אותו חכם. וזאת היתה תשובתי אליו כי כל הרברים הללו הם בהפך האמת מבלי

שרשים

פרק כה (ה) ב' דינר כשחזר' לידע איכות הדנר האור כן א"ל ליקח ראיה מהעדר השנתנו מרכיו הכוכבים שלא יכיו יותר בנמצא כ"א אותם שאנו משיגים ורואים כחוש וע"ד לא ראינו אינו ראיה: (ו) לבטל הוראתם. כי אף אם המערכת מורה על דבר רע שינא על אלוה אדם הש"י יספק רעה לעונה ע"י המעשים הטובים שכן נאדם:

אור השמש בנמצא תאחר שבעטלף לא ישיג את האור כן א"ל ליקח ראיה מהעדר השנתנו מרכיו הכוכבים שלא יכיו יותר בנמצא כ"א אותם שאנו משיגים ורואים כחוש וע"ד לא ראינו אינו ראיה: (ו) לבטל הוראתם. כי אף אם המערכת מורה על דבר רע שינא על אלוה אדם הש"י יספק רעה לעונה ע"י המעשים הטובים שכן נאדם:

מבלי הכנה יצא וידיעה ברכי התורה, וקדם שאשוב על דבריו אציע הצעה אחת שאין ספק בה אצל כל בעלי שכל, והוא, שהדבר שתבא האמונה בו ראוי שיהיה אפשר לשכל לצייר מציאותו אף אם יהיה נמנע כצד הטבע כמו שדגתבאר במאמר ראשון פרק כ"ב. כי ה.מנעות מצד הטבע כקריעת ים סוף והתהפך המטה לנחש ושאר האותות והמופתים שבאו בתורה או נזכרו בדברי הנביאים אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותם כבר תבא האמונה בהם ביושר וכולה ביד האל להמציאם ולחדשים, אבל מה שא"ל לשכל לצייר מציאותם בהיות הדבר (ה) נמצא ובלתי נמצא יחד בבת אחת או היות הגשם האחד בשני מקומות מתחלפים בעת אחד (ו) והיות המספר האחד בעצמן זוג ונפרד יחד, כל זה וכיוצא בו ממה שא"ל לשכל לצייר מציאותו א"ל שתבא האמונה בו ולא יתואר האל ביכולת עליו כמו שלא יתואר האל בשהוא יכול לברוא (ז) אחר כמותו מכל צד ולא להמציא (ח) מרובע שקטרו שיהיה לצלעו ושמה שכבר עבר לא עבר, כי זה אחר שאין השכל יכול לצייר מציאותו לא יתואר האל ביכולת עליו לפי שהוא נמנע בעצמו, וע"כ א"ל שתבא האמונה בו כי אין האמונה בנמנעות ממה שיהיה שלמות בנפש, טעם היות האמונה בנמנעות בעצמן נותנת שלמות בנפש היה השכל ניתן באדם לבטלה ולא היה יתרון לאדם על הבעלי חיים אחר שאין השכל לבטלה מהו בהאמנת מה שתבוא האמונה בו. ואחר הצעה זו אומר כי מה שאמר שתורת משה היא חסרה מצד החומר זה אינו, כי אין דבר בתורת משה ולא שום ספור שאינו הכרחי לתורה אם ללמוד איזה דעת או מוסר או לבאר איזו מציאה סמכות התורה, כי אף ותכנע היתה פילגש לאליפו בן עשו (נלשתי ל"ז) היה צריך לכתבו כדי להבדיל בין עמלק שצותה התורה להחרים ובין שאר בני עשו שנאמר עליהם לא תתעב אדומי כי אחיך הוא (דברים כ"ג) וכן כל שאר הספורים הם ליהודים חן, וכבר האריכו כפרשי תורתנו בכל פרט ופרט מהם. וכן מה שאמר שהיא חסרה מצד הפעל שלא כתבה תארי האללות, הנה הדבר בהפך כי היא כתבה בפירוש שורש האחדות והרחקת הגשמות ובארה שהש"י נמנע ההשגה אמר הכתוב כי לא יראנו האדם והי (ממוז ל"ג) וכתבה שמה שיושג מננו יתב' הוא מצד המדות שהוא מנהיג בהן בריותיו כמו שבאר זה למטה כשאמר יהודיעני בן את דרךך ואדעך למען אמצא חן בעיניך (דס) שהודיעני יתברך כי ה"ג מרות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו שאפשר לאדם הידיעה בהן בין רב למעט כפי התחלפות מדרגות המושגים, אבל תאוי עצמו א"ל שיושגו. ולזה בעצמו הכתיבה נ"כ הגשמות והזהירה מלהאמין בו אמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו' פן תשחיתון ועשיתם לבס פסל תמונת כל סמל (דברים ד'). ואולם מה שאמר שהיא חסרה כצד התכלית שלא הזכירה ההצלחה הנפשית. זה אינו, כי כבר הזכירה לחכמים ברמז (פ) כמו שנזכר במאמר הרביעי בעזרת השם יתברך, ומה שלא בארה זה באור רחב. לפי שהתורה לא נתנה לחכמים ולמשכילים בלבד, אבל לכל העם מקצה גדולים וקטנים חכמים וטפשים, וראוי כישבאר בה דברים מוכנים לכל וראויים שתבא האמונה בהם, והדברים המושגים בהרגש לכל יותן בהם האמנה גדולה, והדברים המושגים הבלתי מושגים בהרגש ובלתי מוכנים אלא לחכמים לא יותן בהם האמנה כלל, אבל יאסרו ההמון כי מה שהוא בלתי מושג לחוש הוא דבר רחוק ושקר, ולזה יעדה תורת משה דברים נשמיים בפירוש נראים לעין ומושגים לחוש לכל העם מקצה דברים שכליים בלתי מושגים אלא למשכילים ברמז, כדי שיכירו כלם איש ואיש כפי מדרגתו שעל ידי התורה יושגו כל ההצלחות הגשמיות והנפשיות כל זמן שלא יגרום החטא ויהיה השגת הגשמיות שאין מדרך הטבע שיושגו ראה על הנפשיות, וכבר העיד על זה בלעם שלא היה סאומות ישראל והיה חכם גדול ונביא אמר תמות נפשי מות ישרים ותחי אחריתי כמוהו (נמדנר כ"ג) שיראה שמצד חכמתו ואמר נביאיו השיג שיהיה לישראל אחרית ותקוה (נמדנר כ"ג) שיהיה ער שהיה כוסף שאחר שימות תהיה לו אחרית ותקוה כישראל לפי שהבין

שרשים

כרג נחזיר פטור והקדמנו סהרג צעונג נהרג ע"י גואל הדם: (ה) נמלא ובלתי נמלא. שתאמר ע"ד אחד סהא נמלא ובלתי נמלא וזה א"ל"א: (ו) וקיות המספר האחד בעצמו זוג ונפרד יחד וכו'. פי' כי האחד בעצמו הוא דבר שאינו מתחלק ואם כן א"ל לעשות מהאחד זוג ונפרד. וזו הוא המספר היוצא בשנים כגון כ' ד' ו' וכיוצא בו, ונפרד הוא שאינו עולה בשנים כגון ג' ה' ז' וכיוצא בו (ויותר נראה

שר"ל שא"ל שיהיה אותו המספר עצמו שתאמר עליו סהא זוג שיהיה זה המספר עצמו ג"כ נפרד, דלפי דברי בעל השרשים לא י"ל לחימר אלא כיות מספר האחד זוג וזהו (ל'): (ו) אחר כמותו מכל צד. כי בעל כרחך יקוה האחד עלה והאחד עלול ואם כן לא יקוה דומה לו מכל צד: (ח) מרובע שקטרו שיהיה ללעמו. נחבאר לעיל במאמר ראשון פכ"ב: (ט) כמו שנזכר במאמר הרביעי וכו'. בפרק

שההשגחה בעוה"ז ראייה על הצלתו בעולם הבא וכל שכן כי בהיות נסים מתמידים באומה שלא כדרך מנהגו של עולם שהיא ראייה על הצלת הנפש בעוה"ב, כמו שכל זמן בית ראשון היתה הנבואה נמצאת בישראל המיד ואף בבית שני שלא היתה שם נבואה היו נענים פעמים בבה קול, והיו נסים אחרים מתמידים באומה כמו (י) שהעשה הארץ בכל שנה ששית בשמטה התבואה לשלש השנים כמו שאמר וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים (ויקרא כ"ג) וכמו שבכל שנת השמטה שאמר הכתוב הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו' (דברים ל"ב) היו כולם עולים בהג הסכות לשמוע את התורה, ואמר הכתוב ולא יהמור איש את ארצך בעלותך וגו' (שמות ל"ד), ונכים אחרים מתמידים שהיו במקדש כמו שכנו אותם בכסכת אבות ובכסכת יומא אמרו שהיה לשון של זהורית מלבין בכל שנה ביום הכפורים, ונסים אחרים שכנו אותם שם שהיו כתמידים באומה מה שלא נמצא באומה אחרת אתו מתמיד כזוהר על אמתת אמונתם. ובה שיבאו ראייה מהצלת המאמינים באמונתם אינה ראייה כלל אלא שמצאנו קודם שנתנה תורת משה יותר מאמרים שנה שהיו כל האומות ע"א וולתי יחידים סגולות כאבות דומיהן ואעפ"כ היו כל האומות מצליחות כל אחת ואחת בכלכותה המיוחדת לה והיו עומדות בשלוח השקם, ואף משנתנה חורה היו כל האומות עוברי ע"א וולתי ישראל והיו מצליחות כל אחת בכלכותה. ואין הצלחת סתריים ונבוכדנצר ואלכסנדר היוהם מושלים על ישראל ראייה שהיה אבותם טובה מאמונת ישראל. והן עוד היום כולם מודים שרת הישמעאלים היא נמוסית הנחית ואינה אלהית, ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם. וא"כ יראה שאין הצלחת האומה ראייה על טוב אמונתה, ואכנס הראיה על אמתת האמונה היא התמדת הנסים כמו שהיו כתמידים בישראל בהיותם יושבים על ארמיתם מה שלא נמצא כן לאמנים באמונת ההדדים ולא באמונת הישמעאלים (כ) ובה שאמר בהצלת הנפש בעוה"ב (ל) ע"ז אנו דנין אם הוא כן אם לאו, ובה הראיה עליו. ואולם מה שאמר שהיא חכמה מצד הצורה הנה זה שקר נמור הפך האמת כי בכל הג' חלקים שזכר שתקף התורה בהן היא שלמה בתכלית השלמות, אם בהלק המצות שבין אדם לבקום והן שנקראה ציריכונאלי ש"ל מצות עבודיות הנה היא שלמה מאד כי היא תצוה בתפלה כמו שאמרו ועברתם את ה' אלהיכם וברך את להכך ואת מיטיך (ש"כ) שהעבודה הזאת היא התפלה בהכרה כמו שבארו ח"ל (כ"ק דף כ"ג ע"ב, ונ"מ דף ק' ע"ב) וכמו שנבאר בסמך הרביעי (פ"ק כ') בעזרת האל ותוהיר על אהבת השם ויראתו אכרה ואהבת את ה' אלהיך (דברים י', ו"א). ויראת מאלהיך (ויקרא י"ט) את ה' אלהיך הירא אותו העבוד (ש"כ כ"ח). ובה שאמר שהעבודות הם כיוהמות משרפת הבשר והחלב והדם, הנה אם נאמר שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכונה השנית (מ) כדי להרחיקם מתקרבות ע"ז כמו שכתב הרמב"ם ו"ל, אין זו קשיא כלל כי לא היתה הכונה בקרבנות אלא לסהר כונת הלב ולהרחיקם מתקרבות ע"א, אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה חבת כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו' (ירמיה ז') אבל אף אם נאמר שהיה בקרבנות חק בהם שהיו נעשים על הכונה הראשונה (נ) אם כדי להעיר לב החוטא או האדם כי הכבש או הבעל חיים ההוא שיעשה מסנו קרבן כבר היה חי ונוון כמותו והוא נשרף וכלה ולא נותר ממנו דבר אם לא מה שהיה בו נחת רוח לפני השם, כן האדם יכלה ע"ז הדרך ולא יישאר ממנו דבר אם לא מצד הפעל שיעשה במה שיהיה בו נחת רוח לפני השם שאמר ונעשה רצונו שהוא היתרון שיש באדם על הבעלי חיים, ובוה יתן אל לבו לעשות הטוב והישר בעיני השם כדי שיהיה סבה אל קיום הנפש שהיא עיקר שלמות האדם, ואם שיהיה הקרבן כדי לקרב ולקשר הכחות העליונים עם התחתונים כמו שהוא דעת חכמי הקבלה מ"מ א"א לומר שלא תהיינה העבודות הנזונות אחר שהתחש היה מעיד שהדברים ההם היו נרצים אצל השם שהרי היה האש יורדת מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים שהרי ירדה האש למשה באהל מועד ולשלמה בבית המקדש ולדוד בגורן ארונה היבסוי ולאלהיו כהר הכרמל והיתה השרפה או רוח הקודש שורה בישראל ע"י הקרבנות והיה הכהן מגיד העתידות באורים ותומים, כמו שהעיד הרוח על זה, משא"כ בכל קרבנותיהם, כי לא נראה בהם מעולם

אות

שרשים

הוא הראיה שיש להם על זכ: (מ) כדי להרחיקם מתקרבות ע"ז. כדי שלא ילכו להכניא איזה תקרבות לע"א: (נ) אם כדי להעיר לב וכו'. הכונה ראשונה היא על שני דרכים, והוא אם כדי להעיר וכו'

בפרק ל"ט ובפרק מ' וע"ש שהוא סותר מה שכתב כאן: (י) שתעשה הארץ. תלמיך הארץ: (כ) ומה שאמרו בהצלת הנפש וכו'. שדמם מיעדת ההצלה הנפשית: (ל) על זה אנו דנין. אם חולקים עליהם אם היא נאמנה מביאה אל ההצלה אם לאו ומה

אות אמת מתמיד וניכר ומפורסם לכל כמו שהיה בקרבנות. ומה שאומרים שיעזיל לנפש הוא דבר שאין הרוש מעיד עליו ולא השכל מודה על כך ועל כיוצא בזה אמרו הרוצה לשקר ירחיק עדותו, ובעבור זה היהודי שהוא מורגל בדעות אמתיות בלתי מכחישות המוחשיות ולא חולקות על המושכלות הראשונות כהורות כשה שחל מודים בה שהוא אלהית ונתנה בפרסום גדול מפי רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם מה שלא יבין ודא ידע ציור מציאותו. ואולם בחלק מהמצות שבין אדם לחבירו הם שקראום יחידאילי"ש הנה תורת משה שלמה מזולתה מן הדתות, כי היא תוהיר אהבת האנשים, אמרה (ויקרא י"ב) ואהבת לרעך כמוך, ותרחק השנאה לא תשנא את אחיך בלבבך (ס) ועל הגר אמר ואהבתם את הגר (דברים י') והזהירה שלא להונות אותו, אמרה עמך יושב בקרבך במקום אשר יבחר בשערך בשבט (ס) ולא תנונו (ס) ולא גר עמך בלבד אלא אפי' על תושב שאינו עובד ע"א, וכן צוה להחנותו אמרה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה (ס) וזהו גר תושב שמותר לאכול נבלות, ולא תתיר הרבית אלא מן הנכרי העכו"ם באמרה לנכרי תשיך (ס) וזהו העכו"ם ואינו רוצה לקיים ז' מצות בני נח כגר תושב. ובשאר הכשפים היא שלמה יותר משאר הדתות כי היא תשער העונשין הראויין כפי המרי כמ"ש בפי' הקדש לה בעונש הנוגב ממון ובדיני רוצח בשונג, ולפי שיש שונג קרוב למיד התורה דמו לגואל הדם כדי שיהיה האדם נודר בזה יותר מדאי, וראיה להביר זה שאם היה הרוצח אנוס בהריגתו אפי' גלות אינו חייב, וגואל הדם נהרג עליו, כמו אדם זרק אבן והוציא הלה ראשו וקבלה, ומה שהלה הכתוב חורתו כמיתת הכהן הגדול, כבר פירשו רז"ל (מס' פס' דף י"ח ע"ב) ודף י"ב ע"ב, ודברים דף קמ"ז ע"ב) מעם הדבר. ואמרו כי לכך נתלה דבר זה בחייו של כהן גדול כדי שיהא זהיר לבקשרהים על בני דורו שלא יארג הקלה בהם. ועוד שדרך הכמים לסבול עונש ויסורין בעבור ההמון ההמאים בנפשותם, שכן מצינו ביהוקאל הנביא שאמר לו הש"י שישכב על צדו ויסבול יסורין לשאת עליו עון בית ישראל, ועל כן אין להפלא אם יהיה הכהן נענש בעון העם, אבל יש להפלא הפלא ופלא על האומר שהשפטים שבאו בתורת משה עם היותה אלהית הם הסרים ושיהיו נשלמים בדתות האחרים. ועל כן הוא כבואר שאין מצות הסרון שטען כנגד הכשפים האמתיים שבאו בתורת משה מספקת לבטל אותם כלל. ואולם בחלק השלישי והוא חלק המצוה המדותיות הם שקראום מוראלי"ש שאמר שהיא הסרה מצד שהורות משה לא הזהירה אלא על כשרון המעשה ולא על מדרת הלב, וזהו הפך האמת שהיה אמרה ומלתם את ערלת לבבכם (דברים י') ואמרה ויראת מאלהך וגו' (ויקרא י"ב) לא הקום ולא תמור את בני עמך וגו' (ס) ואהבת לרעך כמוך וגו' (דברים י') ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו'. ומה שצוהה על כשרון המעשה הוא לפי שאין מדרת הלב נחשב אם לא יסכים עמו המעשה, והעקר כונת הלב, אמר רוד לב טהור ברא לי אלהים (מקלס כ"א) וכיוצא בזה הרבה משיסופר. נמצא שהורות משה שלמה בכל מיני השלכות הפך מה שהשב החכם הדוא, וכבר רמז רוד על זה בקצרה כשעבה אותה מצד ארבע כבותיה אמר תורת ה' תכיסה משיבת נפש (ס) י"ב, הנה באמרו תורת רמו על הסכה הכרית ואמר שהיא תורה, כלומר שכל ספור וספור שבה כספרי שורות נה ולום ודומקין כלם נבהבו בה לתת דת והשירה והנהגה מה לא זולת זה כלל. ובאמרו תורת ה' רמו על שלמותה מצד הפועל, כלומר כי אדר שהפעל הוא הש"י א"א שיהיה בה שום הסדן מן החסרונות שאפשר שיפלו בדת האנושית. ובאמרו תמיסה רמו אל השלמות אשר מצד צורתה, ובאמרו משיבת נפש רמו אל השלמות אשר מצד התכלית שהיא ההצלחה הנפשית, ומשיבת נפש הוא כבאמר שלמה ודדו תשוב אל האלהים אשר נתת (קלקל י"ב), ואחר שהאר אותה שלמה מצד הצורה באמרו תמיסה, וזכר נ"כ השלמות מצד התכלית באמרו משיבת נפש, וזכר נ"כ שהפעל הוא הש"י שהוא פועל ושלם, ושהדומר הוא התורה ר"ל הנהגה והישירה מה, נתבאר שהיא מסולקת מכל החסרונות ושהיא שלמה בכל מיני השלמות, והנה נשלמה כונת הפרק הזה:

פרק כו למה שהיתה התורה האלהית הנהגה והישירה מה למין האדם משמעת מהש"י הנה
היא תורה בהכרה על קשר ודבוק בין האלהית ית' שהוא המצוה ובין האדם שהוא המצוה, ובעבור זה הוא כבואר כי מן הצד הזה בשמיעת איזה צווי מפי השם יורה בהכרח על מציאות הנבואה ותורה מן השמים ומציאות השם המצוה בדת והמשגות, וכ"ש בשמיעת אנכי ולא יהיה לך שהם יורו בעצם על ג' העקרים הללו כמו שבארנו (א) אבל עכ"ז רצה השם יתברך להשמיט לישראל מפיו את עשרת הדברים כדי שיוורו על הדברים הבוללים שיחייב האדם בהם מצד

שרשים

וכו' או כדי שכל ידי קרנן יהיה מקרן ומקשר **פרק כו (א) אבל עס כל זה.** כלומר אמרנו: כמחזקת העליונות וכו':

מצד הקשר הזה אשר בין ית' ובניו, מה אם מצד הארון המצוה ואם מצד עבר המצווה, (ג) ולזה באו שני לוחות נבדלות לדורות על ששני אלו הענינים נבדלים זה מזה, ובאו החמישה מהם שהם כנגד השם שהוא הארון בלוח אחד, והחמישה שהם כנגד האדם שהוא העבר בלוח אחר, להורות ששניהם הברחיים בהגעת השלמות האנושי. והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצות על זה הדרך, כי בלוח האחד היו החמישה דברות הראשונות שאדם מחוייב בעשייתן מצד קבלת אלהות ית' בזה הדרך, כי כמו מלך אחד שבנה מדינה והלך ולקח עבדים והוציאם לחרות והושיבם בתוכה ואח"כ בא אלהי לדבר עמהם כדי שיקבלו עליהם את עול מלכותו, כי מה שראוי שיודיעם תחלה שהוא הארון אשר השגיח עליהם להוציאם לחרות מבית עבדים, וזהו דבור אנכי ה' אלהיך וגו' (שמות י"ט) כלומר ראוי לכם שתקבלו עליכם את עול מלכותי כי אני הוא שהוצאתי אתכם לחרות ואח"כ יצוה אותם (ג) שלא יתנו הממשלה לזולתו, וזהו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (ספ) וכן יצוה אותם שלא ימרדו להקים עליהם מלך אחר, וזהו לא תעשה לך פסל וכל תמונה. ואחר זה ראוי שיצוה אותם שינהגו בו מנהג כבוד ושלא ינהגו בו מנהג בזיון כמו להשבע בשמו לשקר, וזהו לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא, ואחר זה ראוי שיקבע להם זכר ליום שבנה המדינה, ומתוך כך יזכרו שיש להם ארון שבנה המדינה ויזכרו איך יהיה ישיבתם בתוכה שהיו עבדים והוציאם לחרות. ובעבור זה צוה עליהם לשמור את יום השבת להורות על חרוש העולם ועל יציאת מצרים מעבדות לחרות, וזהו שאח"ל (בכנס דף כ' ע"א, ר"ה דף כ"ז ע"א, שנועם דף כ' ע"ב) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, כלומר כי השבת לא בא להורות [ה] על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנוכח בדבור זכור, כי גם הפילוסוף יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחישו זה וזאת כח אפיקורוס, אבל עקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון תמיד, וגם אחר בריאת העולם כמו שנוכח זה בדבור שמור שנוכח בו יצ"ם שהוכר מתוכה שהש"י עושה במציאות חפצו ורצונו, ולא בעת בריאת העולם בלבד, אבל גם אחר שנתחדש הוא משגיח ומשנה הטבע לעשות חפצו ורצונו בכל עת כמו שעשה ביצ"ם להוציא מלב האומרים אין כל חדש תחת השמש, וע"כ אמרו כי זכור המורה על מציאות הפועל ושמור המורה על מציאות פועל ברצון תמיד על צד ההשגחה, שניהם בדבור אחד נאמרו, כלומר בדבור מצות השבת. כי הכונה בו להורות על מציאות פועל ברצון תמיד ומשגיח לא על מציאות הפועל בלבד, והבן זה כי הוא נפלא מאד בפירוש המאמר הזה שלא ראיתי לאחר מן המפרשים בו באור מספיק, כי יש מי שאומר כי בעבור שלשון זכור יורה על מ"ע ושמור על מצות ל"ה כמ"ש רח"ל (שיונין דף ל"ו ע"ה) השמר פן ואל אינו אלא ל"ה אמרו כי עשה ול"ה שניהם הברחים במצות שבת, מ"ע להורות על חרוש העולם, ול"ה שהוא השביתה ממלאכה וזכר כי הש"י הוציאם מעבדות לחרות, כי למה שהעבר א"א לו לשבות ממלאכתו, הנה בשביתה ממלאכה הוא זכר ליצ"ם, ולפי דבריו של זה המפרש לא היה ראוי שיזכור הכתוב לא תעשה כל מלאכה בדבור זכור, ואחר שנוכח בו לא תעשה כל מלאכה (ד) מה צורך שיאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. ויש מי שכתב כי במנוחה בשלוח יש זכר ליצ"ם

שרשים

(ג) ולזה באו. עשרת הדברות: (ג) שלא הוציאם ממצרים ולא הזי"ת: (ד) מה צורך יתנו הממשל לזולתו. שלא יאמרו שאדון אחר שיאמרו זכור ושמור וכו'. והלא מצות לא תעשה גם

ענפים

פרק כו [ה] על מציאת הפועל המחדש שהעולם בלבד הנזכר בדבור זכור וכו'. מה שיש לפיכך בזה לפי דברי המחבר הוא. כאן משמע שאף שזכר בדבור זכור משמע ימי הבריאה כמו שנאמר כי שש ימים עשה ה' וגו' אע"פ כן אינו בא להורות כי חס על מציאות הפועל המחדש ולא על הפועל בנצח, ובפרק י"א ממאמר ראשון מובא שם בהדיא כי ו' ימי הבריאה מורים על מציאות הפועל בנצח. וכפי הגרסה שם מדכרו שפועל המחדש ופועל בנצח הוא ענין אחד ח"ל שם כי מבראשית עד אלה תולדות השמים הוא ענין ח' ונכתב להורות על העקר הא' שהוא מציאות הפע"ת הפועל בנצח וכו' כי בסדר שנמצא כתוב בפרשת בראשית לנכדת ממדברת מציאותם זה על זה וסידורם וכו' כל זה ממה שזכרנו על מציאות הפועל בנצח וכו' ע"ל. וכן הוא מובא במאמר ב' ריש פ' ד' ע"ש. כל זה הוא סוד דעת המחבר שכתב, וז"ל פסוק המחבר בזה הוא כי שם בפרשת בראשית מחר לזכור הבריאה מכל מצד ופרס על כל יום ויום בפני עצמו ומבואר שם עכמה דברים נמלכו בקדמות הזמן שלא פל פי פנים, כדריאת הנאמרים ביש ג' ומליית המאורות מהם סבה להם ביום ד' וכיוצא בזה, ח"כ ע"י הסדר הנזכר שם בבריאת המלאכים וכל להשיג מציאות הפועל בטובה ונצח, ולכן דקדק שם המחבר וז"ל בלתיכנס לשון וכתב כי בסדר שנמצא כתוב וכו'. משא"כ בדבור זכור

לית'ם כי העבר אינו יכול לנח, ואף אם תהיה המנוחה מעשרה לעשרה ימים יהיה בזכר לית'ם, ואולם בהיות המנוחה משבעה לשבעה ימים יש בה זכר חרוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, וע"ז אמרו וזכר ושמו בדבור אחר נאמרו, ואין זה מתישב יפה, (ה) למה לא תהיה הכל זכר לחרוש העולם, וא"ת שבא לבאר שיש למצות שבת מעטים מתהלים, אין צורך אל שיאמרו בדבור אחד כי כמה מצות יש להם מעטים מתהלים ולא אמרו עליהם שנאמרו בדבור אחד. ואולם לפמ"ש צריך שיאמרו ב' הדברות בדבור אחד, האחד להורות על כציאות הפועל למציאות. והשני על היותו פועל ברצון ומציאות המיד (ו) ואין אחד מספיק זולת האחר, וע"כ היה יום שבת מורה על ב' אלו הכונות לפי שהם הכרחיות מצד הארון. ולפי דעת רז"ל עוד יש במצות השבת כונה אחרת והוא שאמרו במסכת שבת, הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, ולפי זה יוכלו במצות שבת שלשה עקרי הדת הכוללים מציאות הפועל וההשגחה ותורה מן השמים ויהיה שבת גם כן זכר ליום שנגלה עליהם המלך במדינה ושקבלו עליהם את עול מלכותו, אבל בעבור כי הכונה הזאת אינה נכרת אלא פעם אחת בשנה לא נזכרה בתורה בפירוש, הרי שמצות השבת מחייבת והכרחית מצד הארון באלו הנו' בהיותו שזכרנו, ואח"כ אמר כבד את אביך ואת אמך, לפי שהוא מן הידוע שאין המלך שבנה המדינה נגלה בכל יום לאנשי המדינה והוא, (ח) ואם יזכרו אנשי הדור ההוא שראו ביאת המלך אל המדינה את קבלת עול מלכותו ושהמלך בנה המדינה ושהוציאם מעבדות לחרות, הנה הבאים אחריהם שלא הרגישו בעבדות כלל ושלא ראו כניסת המלך במדינה יבאו למרוד ולהשוב שהמדינה היתה שלהם המיד ושאלו להם מושל עליהם, ואין ררך לצאת מן השמות הזה אלא בהיותם נכנעים אל האבות ומקבלים המוסר מהם, כי הם יודיעו את בניהם איך היו עבדים ושארין אחר הוציאם לחרות והוא שבנה המדינה והשקין אותם בתוכה, ולזה היה מן ההכרח כדי שלא תשתכח ממשלת המלך בכל המדינה והטובה שעשה עמהם שהוציאם מעבדות לחרות, שיכנעו הבנים בכל דור ודור אל האבות ויקבלו ויבדקו עליהם ובעבור זה בא הרבוב החמישי שהוא כבד את אביך ואת אמך להזהיר על הקבלה, ר"ל שימשיך האדם לקבלת האבות שזה עקר כוול לכל הדורות שלא יצויר מציאותם אם לא יהיה האדם נשמע לקבלת האבות והכמי הדת. ואולם לא מנינו אותו בעקרים ולא בשרשים להיותה מצוה פרטית אם מן האבות כבד את אביך ואת אמך, ואם מן החכמים לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ונשלמו בזה הדבור כל הדברים ההכרחיים אל האדם בבהינת מה שבינו לבין הש"י והם הדברים המתחייבים על העבר לעשות בבחינת הארון. ואח"כ שב להזהיר על הדברים הכוללים שהם הכרחיים אל האנשים בבחינת היותם והתקיימם במדינה כדי שישלם הקבוצ המדיני. והדבור הראשון מהם הוא שצריך שישמור את נוף חבירו, וזה לא תרצה, ושישמור מסונו וזה לא תגטב (ט) כפי פשט הכתוב. ושישמור הדבר

שרשים

גם כן נזכר דבור וזכר כלומר דבור מצות השבת, ואין להקשות והכל טעמא מאי למה היה מרמו אלו כ' דברים דבור אחד יותר מהשאר, לפי שב' דברים אלו והם מציאות הפועל ופועל נרצון הם שייכים להדדי ואין האחד מספיק זולת חבירו כמו שנתבאר בסמוך בדברי המחבר ודברינו, אלא שלפי זה לא היה צריך המחבר לבאר דברי רז"ל מ"ש דבור א' נאמר רצוני דבור מצות השבת אלא היה לו לבאר לפי שאין האחד מספיק זולת האחר כמו שאמר בהדיא אח"כ בסמוך, ואולם לפי מה שנתבאר צריך שיאמרו וכו' ואין האחד מספיק

ענפים

זכר שמכר עו הצניחה דרך כלל שעשה בששם ימים ולא חזר בה סדר הצניחה, ואיכות פרטי המלאים לכן אינו נזכר בה כ"א מציאות הפועל המהדש לבד, וק"ל ודחוק הוא קצת :

שגם הפילוסוף יודה במציאות הפועל וכו'. מלאתי בגליון שהקדש על המחבר וז"ל הוא מאמר בלתי נכון כי הפילוסוף לא יאמין שאל פעל העולם מלא עולם אל עולם ולא יקח הפילוסוף שם הפועל כאשר יקחוהו התורניים כי הם יליצוהו בעד הסבה ויקראו פועל על ג' ההכרחים וכו' וקראו סבתו פועל וכבר גלה פניהם וכו' אף שהפילוסוף בלחמ לא יאמינו שכל יהיה סבה פועלת רק סבה על ג' הסבלים לבד כס לא יודה בפועל מהדש כמו שיוכן מדבור זכר עכ"ל, וע"כ, ואפשר מה שדקדק והאריך המחבר בלשונו ואמר

הדבר שהוא כמנוע בן גופו וקנינו והוא אשתו כי היא מצד מה (י) כאלו היא גופו ומצד מה כאלו היא קנינו, והוא דבור לא תנאף. ואח"כ שב להחזיר ולומר שלא יספיק לאדם שיהיה מלהזיק את חבירו בפעל או בגופו או בממונו או באשתו כי גם צריך שיהיה שלא יזיקנו אפי' בדבור והוא לא תענה ברעך עד שקר, וגם לא במחשבה והוא לא החסוד אשת רעך שדורו ועברו ואמרו ושורר יחמורו וכל אשר לרעך. ובה נשלמו הדברים הכוללים ההכרחיים אל האדם בבחינת היותו באשר הוא הכרחי להשתתף עם זולתו כמ"ש במאמר הראשון (פסק ז'). ולזה היו אלו העשרה בשתי לוחות להורות שב' אלן הענינים עם היותם נבדלים זה מזה הנה הם הכרחיים לשלמות האנושי, האחד בבחינת (כ) שלמות האדם מצד עצמו, והשני בבחינת היותו (ל) חלק מדינה. ולזה היו התשעה ראשונים בלוח אחד להורות שאלו הם כלל אחד מיוחד בפני עצמו. ובשני אלו הכללים נכללים המצות כשיועיון בהם, ועל דרך מ"ש ר"ל בתורת כהנים (פי"ד דף מ"ה ע"ג) ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט) ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (נחלקים ח') זה כלל גדול מזה, ועל הדרך שבארנו בפרק כ"ד מהמאמר הראשון:

פרק כז כלל גדול מזה בעשית המצות שהכל הולך אחר כונת הלב כמו שאמרו רז"ל רחמנא לבא בעי (מנהגין דף ק"ו ע"ה) ולפי זה יש מי שעושה מצות הרבה ואינן עולות לו כלום (ה) או בשעור שייספיקו להקנות השלמות האנושי ולא לחלק ממנו עד שיהיה מורגש. ויש עושה מצות אחת תספיק יותר ממצות הרבה כפי כונת הערצה אותה לקנות חלק גדול מהשלמות, ואחר שהענין הולך אחר הכונה יתבאר מזה ג"כ שכל המצות שבתורה הן שיהיו מצות עשה או מצות לא תעשה הם דרך להקנות השלמות האנושי, אי מדרגה מה ממנו בהיותן נעשות על הכונה הראויה, כי לא עשית המעשים המובנים בלבד תביא את האדם לחיי העוה"ב, אבל גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני יראת ה' יתן שלמות בנפשו. וזה, כי לפי מה שבא מפורש בתורה והלכת בדרכיו (דברים כ"ה), נראה שההליכה בדרכי השם היא עקר העבודה שיעבוד בה האדם את השם, ונמצא המשורר מפרש שמי שהוא נמנע מעשות רע מפני יראת השם נקרא הולך בדרכי ה', אמר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' (תהלים ק"ט) כלומר אשריהם המון המאמינים הנקראים תמימי דרך שאינם מתחככים על השם אבל הולכים בתמימות בתורת הש"י, ובאר שההולכים בתורת ה' הם השומרים מצותיו בכונת הלב, ולזה אמר אשרי נוצרי עדותיו בכל לב יירשדו (פס) וכדי שלא ידומה שאין נקרא הולך בדרכי ה' ולא נוצר עדותיו אלא השומר מצות עשה כי מצות לא תעשה לא יצויר שיתן שלמות בנפש, לזה אמר אחר זה אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו, כלומר אף הנמנע מלעשות עולה בכונת הלב נקרא הולך בדרכי השם, והוא שאמר בדרכיו הלכו. וכן אמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה, ואע"פ שזה דבר מתכיה אף אפשר שיקנה האדם שום שלמות בהיותו יושב ובטל ובלתי עושה שום פעולה והרי בפירוש אמרו רבותינו ז"ל מי האיש החפץ חיים וגו' כור מרע ועשה טוב (עס ל"ד) שמא תאמר אלך ואגרה בשניה תלמוד לומר ועשה טוב שיראה שצורך המעשה הטוב בפעל כדי שימכה לחיים נצחיים ולטוב הצפון ליראי השם שעליו נאמר מה רב מובך אשר צפנת ליראך וגו' (עס ל"ה) ועל הטוב ההוא אמר מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב. והתשובה בזה היא שהאדם היושב ובטל בלי ספק א"ש שיקנה בזה שום שלמות, אבל אם בא לידו דבר עבירה ונמנע ולא עשאה מפני יראת השם הנה הוא זוכה בזה לחיי העוה"ב כאלו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל מצות לא תעשה שבתורה שלמות בנפש, כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר לפי שהיה לו מה יאכל או שהיה נפשו קצה בו איננו ראוין לקבל שום שכר, אבל אם היה מתאזהר לאכול בשר חזיר או שאין לו מה יאכל ונזהר לפניו בשר חזיר ונמנע מלאכלו מפני יראת השם ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו אע"פ שהיה רעב ותאב אליו הרי זה ודאי ראוין לקבל שכר. וזהו

שאמר

שרשים

מפרש"י עס מ' יתרו וכו' דעת רז"ל: (י) כאלו
הוא גופו. סהרי היא נעשה מלעו: (כ) שלמות
האדם מלד פנמו. ר"ל שיהיה לו חלק לעוה"ב

ענפים

הפעל המחדש נוכל לומר שכונתו בזה כי חף מלאמתי הקדמות שאומרים שהש"י אינו כי חס מצה לעולם
נתייחס בעל כרחם להודות על אמונת החדוש על דרך מתבאר לעיל בפ' כ"ג ממאמר ח' ע"ס:
המנוחה מעשרה לעשרה ימים וכו'. מה שהזכיר דוקא עשרה כונתו כי לקחת קרבן פסח היה עשרה
ימים נחמד כמו שאמר נעשור למדע הזה וגו' :

ואמנם

שאמר הכתוב על הדם לא תאכלנו למען יוסב לך ולבניך אחריו כי תעשה הישר בעיני ה' (דברים י"ד), וזה שאמרו רז"ל לא יאמר אדם א"א לאכול בשר חיות א"א ללבוש שעמנו אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גור עלי, הרי שגלו שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה הוא שתודמן העבירה לפניו וימנע מעשייתה לאהבת השם וליראתו ולא לשום סבה אחרת. וזה הדרך אע"פ שיראה קל ההשגה אינו כן אבל הוא קשה מאד שהרי דוד המלך שאמר על עצמו שמרה נפשי כי חסיד אני (מלכים ב' כ"ד) כשנודמן לו ענין בלתי שבע שלא היה לו כונע אחר אלא יראת השם בלבד לא היה בו יכולת לכבוש את יצרו לאהבת ה', כי ההמנע מעשות העבירה בעבור יראת השם ואהבתו הרי הוא כאלו עשה מצות עשה כתקנה על הכונה הראויה. וע"ז הדרך יתנו מצות לא תעשה שלמות בנפש בהיותן בלתי נעשות כמו שיתנו מצות עשה שלמות בנפש בעשיתן, וזה דבר פירשו רז"ל במס' מכות (דף כ"ד ע"א) אמרו דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיוני שם"ה כנגד ימות החמה ורמ"ח כנגד אבריו של אדם וכו', הנה בארו בזה שהתורה כוונה בזה המספר להראות איך יצויר שתהיה קניית השלמות במצות לא תעשה כמו שבמצות עשה עם היותם הפכים כי עשה ולא תעשה בלי ספק הפכים, וזה כי בהיות מספר מצות עשה רמ"ח כנגד אבריו של אדם הוא הוראה כי כמו שהאברים להיותם נמצאים בפעל יגיע בהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא בעל חי, כן המצות שהן מצות עשה יגיע מהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא אדם בהיותם נעשים בפעל לא על צד האמונה והיריעה בלבד, ומצות לא תעשה בהיותם שם"ה כמנין ימות החמה יש בזה הוראה כי אלו המצות אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל הן נותנות שלמות לנפש האדם, כי כמו שהזמן הוא דבר בלתי נמצא בפעל, כי (ב) העבר אינו נמצא והעתיד לא יצא עדיין אל הפעל וההווה אינו אלא העתה הקושר בין העבר והעתיד, ואולם העתה עצמו אינו זמן על דרך האמת שיקבל תלוקה כמו שהוא מדרך הזמן שיקבל תלוקה להיותה (ג) מהכחה המתדבק, אבל יחס העתה אל הזמן (ד) יחס הנקודה אל הקו, וא"כ אין הזמן נמצא בפעל ואע"פ"כ הוא נותן שלמות המציאות לכל הדברים הנמצאים בזמן. כן מצות לא תעשה אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל נותנות שלמות אל הנפש האנושי (ה) מצד היותן דברים בלתי נמצאים, ולזה באו במספר שם"ה להורות כי כמו שהזמן בלתי נמצא כך אלה המצות ראוי שיהיו בלתי נמצאים בפעל, ובהיותם בלתי נמצאים בפעל יתנו השלמות הנפשי (ו) בהיות ההמנע מעשיתן על הכונה הראויה, כמו הזמן שבהיותו בלתי נמצא בפעל נותן השלמות לדברים הנמצאים:

פרק כח ממה שבארנו בפרק העבר יתחייב שהשלמות האנושי לא יתכן שיושג אלא במצות עשה ומצות לא תעשה, וזה כי כמו (ה) ששום שלמות אנושי א"א שיושג

אלא באמצעות האברים הנמצאים בפעל ואמצעות הזמן הבלתי נמצא בפעל, כן השלמות הנפשי יושג במצות עשה ובמצות לא תעשה. ולזה היו הג' חלקים שהתורה נחלקת אליהם שהם רעות וחקים ומשפטים כמו שבארנו בפרק כ"ד מזה המאמר כל אחד מהם מקיף על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, כדי שיהיה בכל חלק מהם דרך להקנות השלמות או חלק מהשלמות הנקנה אל האדם מצד מצות עשה ומצות לא תעשה. וזה כי בדעות יש מצות עשה כאכונה מציאות השם ואחרותו ושאינו גוף, ומצות ל"ת שלא להעלות במחשבה שיש אלוה מבלעדי ה' ושלא לחוד אחרי עבודה זרה חולת זה, ובהקים כלבישת ציצית ואסורי מאכלות, ובמשפטים בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא י"ט) בימים תתן שכרו (דברים כ"ד) העניק תעניק לו (שם כ"ו) ולא תנו איש את עמיתו (ויקרא כ"ב) לא תגנוב ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו (שם י"ט) חולת אלה הרבה. והדבר מבואר כי החלק המדעי ראוי שיקנה השלמות הן מצות עשה שבו הן מצות ל"ת, וכן החלק החקיי והוא המקיף בדברים הנרצים אצל הש"י והבלתי נרצים ראוי שיקנה בו השלמות (ב) על הדרך שכתבנו למעלה, ואולם מה שצריך באור הוא איך יהיה השלמות הנפשי נקנה בחלק

ש"ש

הנקודה אל הקו. שהנקודה אינה כלום ואין לה חלוקה אפילו במחשבה כמו שנתאר לעיל מ"ד פרק פשיירי: (ה) מזל היותן דברים בלתי נמצאים. ר"ל מזל שזם אינם נעשים: (ו) נהיות ההמנע מעשיתן על הכונה הראויה. ר"ל כשימנע מעשות העבירה בעבור מציאת השם כזכר:

פרק כח (ה) ששום שלמות אנושי. שלמות מהזונה: (ב) על הדרך שכתבנו

לו שזר מה אכל לא כשיעור שיספיקו וכו': (ב) הענין. ר"ל הזמן שיהיה מקדם אינו נמצא עתה כי כבר עבר זה הזמן: (ג) ההכחה במחשבה. על דרך משל קו אחד מעשר אמות ויקרא כמה המתדבק כי יש בו כמה אמות וק"ס זה זכר ומקבל החלוקה כי נוכל לחלק אותו כמה חלקים וכמו כן נאמר על זמן ארוך כמה ימים וימים שיקבל חלוקה ג"כ. משא"כ העתה ורגע אחד וזמן בלתי מתחלק הוא: (ד) יוסם

בחלק הג' שהוא המקיף במשפטים, כי לא יצייר שיתן שלמות בנפש שום חלק כחלקו לא מצות עשה שבו ולא מצות לא, כי החלק ממצות עשה שבו לדון בנזקי השור והבור והאש או החלק במצות לא תעשה כמו לא תגנובו ולא תעשוק את רעך (שס"ב) ולא תגזול וזולתם עם שהם משפטים ישרים לקיים המדיני, (ג) מה יזכה לזר אשה בהם שתקנה פשו שום שלמות אנושי על ידם, ואם בעבור שהם כבוד ודרך (ד) לחקן המדות שבהם היא הישרה לקנות השלמות האנושי בלבד (ה) לא זולת זה, ויהיה א"כ השתדלות רוב הכמי ישראל ועקבם (ו) בלמוד ובדיני השאלות הלמודיות דבר בלתי מועיל להקנות השלמות ויהיה יגיעם לרוק הלילה עם שאין ראוי שיהיה (ז) חלק גדול כזה מהתורה בלתי נותן שום שלמות אלא מצד היותו תקון המדות ולא זולת זה. והתר הספק הזה הוא על זה הדרך. כי בעשית כל מצוה ומצוה יש שהי בחינות, האחד מצד העשות מעשה המצוה והגיעה אל הפעל השלם, והשנית מצד כונת העושה אותה, והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה שהרי אמרו ר"ל במסכת נזיר (דף כ"ג ע"א) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ואמרו שם משל לשני במ אדם שצלו פסחיו אחד אכלו ולשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר (סופ) וצדיקים ילכו במ זה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר (שס) ופושעים יכשלו במ, הנה בארו בפירוש שהמצוה בלא כונה אינו עולה לשם מצוה. וכן ענין הכונה לבדה בזולת המעשה אינו מועיל כלל שאם היה זה מועיל היה ראוי שתעלה דיעת המצוה ולמודה בכונה במקום עשייתה, ואינו כי קריאת הפרשיות שבהפילין אינה עולה בעבור הנתתן. ועוד כי בפירוש אמרו בקדושין (דף מ' ע"א) כשנזרקו אם הלמוד גדול או המעשה גדול נמנו תמרו שהלמוד גדול, ופירוש המעם לפי שהלמוד מביא לידי מעשה, והוא כבוד אחר שהלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה שהמעשה שהוא התכלית הוא העקר, כי כל שהי מלאכות שהאחת קודמת לאחרת קרימה מבעית כמלאכת הרום לכמלאכת הפרשות או כמלאכת האריזה למלאכת ההייטום שהמלאכה הקודמת היא פחותה במדרגה מן האחרת, כי הקודמת כמשרתת לאחרת נמו שמלאכת הציבת האבנים מן החר היא פחותה במדרגה כמלאכת הבנאות אחר שהיא משרתת אליה אע"פ שא"א למלאכת הבנאות שתשלם בזולת הציבת האבנים, וכן המעשה אע"פ שא"א שיגיע אלא עם הלמוד כי לא עם הארץ חסיד מ"מ אחר שהלמוד אינו אלא כדי שיבוא אל המעשה הוא כבוד שהמעשה הוא העקר. ואחר שבארנו שאין המעשה לבדו הוא עקר ולא הכונה לבדה ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העקר בעשית המצות כמו שהיה הענין בחלק המדעי עם החלק המעשי כמו שבארנו בזה המאמר, וכן הוא הענין בעשית המצות כי המעשה שהצטרף אליו הכונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש כי הכונה נותנת שלמות אל המעשה כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר. (ח) ולפי זה אומר כי החלק התורני המקיף במשפטים ראוי שיתן שלמות בנפש יותר ממה שיתן החלק המשפטי המונח בנימוסים. וזה, כי כשיעשה הישר או המשפט האיש הנימוסי על איזה כונה שיהיה יגיע ממנו התכלית המכוון שהוא תקן הקבוץ המדיני, וזהו שלמותו בלבד ואין בו תכלית אחר נוסף. אבל המשפטים התורניים עם שיש בעשיתם שלמות שעל ידם ישלם הישוב והקבוץ המדיני, הנה בהצטרף אל עשייתם הכונה ג"כ יגיע מעשייתם שלמות אחר נוסף יותר נכבד מן הראשון כמו שהשנים הלשון והשפתים היו בבעלי חיים לצורך האכילה ועם זה הם באדם לתכלית יותר נכבד מזה שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח הש"י ולספר תהלותיו, וכן במשפטים התורניים יש בהם תכלית יותר נכבד מתקון הקבוץ המדיני אע"פ שיראה לכאורה שאינו כן. והתכלית ההוא הנה הוא שיתכון בעשית אלו המשפטים מצד מה שצוה הש"י, והכונה הזאת כשתצטרף אל המעשה תקנה ותתן שלמות בנפש העושה אחר שעשית פעולה זו אינה מצד שהיא תקן הקבוץ המדיני בלבד אבל מצד אהבת הש"י רצוני לומר כדי להשלים מצותיו שצוה בהם. ונמצא לפי דרך זה כי עשית דבר אחד בעצמו כאלו תאמר נתינת הצדקה או להלוות לעני בשעת דחקו או שיסנע האדם מלהנות את חברו או מלגנוב ממנו, אם יעשה זה המתנהג ע"פ הנימוס לפי שאלו סדרי

שרשים

שכתבנו למעלה. כפ"ה מזה המאמר: (ג) ומה יזכה ולזר אשה כזה וכו'. כי אין כזה שום דבר עזדות להסס ויתכרך: (ד) לחקן המדות וכו'. רוצה לומר בעבור המעשה הטוב נעצמו שאינו נזול ואינו חומס או שמציל עשוק מיד עשוק ואף ע"פ שאינו עושה זה לשם עזות כ' יקנה נפשו מהשלמות האנושי: (ה) ולא זולת זה. לא על ידו שום דבר אחר כי אם ע"י המעשה הטוב: (ו) צלמוד ודיני השאלות הלמודיות וכו'. לפי שאין עושה כזה שום מעשה כי אם עיון ולמוד השכל: (ז) חלק גדול כזה. חלק המשפטים: (ח) ולפי זה אומר כי החלק התורני וכו' עד סוף הפרק. ר"ל אחר שמצות המעשיות מחוייבים להיות נצטרף הכונה הראויה להם אם כן ת

מכונת שישלם בהם הקבוצה המדיני לא ימשך אליו שום שלמות פרטי בזה אלא השלמות הנמשך מצד הקון הישוב המדיני. וכשיעשה זה הכתנה ע"פ החורה מצד שצוה בהם השי וכדי להכניע אליו ולעשות רצונו ולהשלים מצוהיו שצוה בהם, הנה יגיע לו מזה תכלית אחר פרטי יותר נכבד ויותר חשוב שזה עבודת השי"ש ע"י הכונה הזאת הכתהברת אל המעשה יושג השלמות הנפשי כמו שבארנו בפרק המישי מזה המאמר. וזה שאמר הכתוב (ישעיה ל"ב) יהיה מעשה הצדקה שלום וגו', כלומר עשיית הצדקה יגרום שלום בקרבן המדיני שלא יגול העני את העשיר, אבל כונת נתינת הצדקה אם היא מצד שצוה בה השי"ש שזהו הנקרא עבודת הצדקה יגרום השקט ובטח עד עולם שזהו ההשאות הנפשי הנצחי. וע"ז אמרו גדולי המצוה תנושה כמי שאינו מצוה ועושה, כי המצוה ועושה בעשיית המצוה כתקנה יעשה שני דברים, האחד שיעשה הפעל הטוב או היושר באמת, והשני שהוא מכין לעשות רצון אביו שבשמים. ופי שאינו מצוה תעשה יעשה הפעל הזה מצד שהוא יושר בלבד לא זולת. וע"ז הדרך יובן אף יקנה האדם השלמות והי העוה"ב על משפטי התורה לא עשה ולא תעשה שבה כשיהיו נעשים לאהבת השי"ש לזאתו ולהשלים מצותו שצוה בהן. ויתבאר מזה שפעל עשיית המצוה לברו אצו סבוך לדגוע השלמות האנושי מצד עצמו אלא מצד ההוראה שיש בעשיית המצוה על ההכניע אל השי"ש לעשות רצונו ולאהבה אותו, והרי זה כמדליק את הנר שאין הכונה בהדלקה בפעל הכניע מהדלקה בעצמו, ר"ל כדי לכלות את השמן ולשרוף את הפתילה שהוא הפעל הכניע ממעשה הדלקה, אבל כונת הדלקת הנר הוא בעבור האר הנמשך מן המעשה ההוא, וכן היא כונת התורה להישר את האדם בעבודת השי"ש ולהאיר לפניו את הדרך ילך בה לעבוד עבודתו ואת המעשה אשר יעשה כדי שישג אהבתו, ולזה מה שרמז הכתוב המצוה לנר באמרו כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') כאלו באר התורה כמנונת מצד עצמה כאור שהוא מכון לעצמו, אבל המצוה אינה כמנונת מצד עצמה, והמעשה אשר בה כנר שאינו מכון מצד עצמו אלא מצד האור הנמשך ממנו, וכן המצוה כונת עשייתה מצד ההוראה הנמשכת מהמעשה ההוא שהוא העבודה אל השי"ש שהוא האור הנמשך ממנו והוא שקרא תורה באמרו ותורה אור. ולכן בהעדר הכונה מפעל המצוה הרי הוא כארם המהלך באישון לילה ואפלה שהוא נכשל בהכרה. ובעבור זה כנו רבותינו העושה מצוה בזולת הכונה הראויה (*) פושע, ואמרו כי העושה מצוה הפסח שלא כהלכתו ר"ל שלא על הכונה הראויה עליו הכתוב אומר ופרשעים יכשלו בם, ואמר שלמה דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו (פס ד') ועל הכונה הנקשרת במעשה הראוי אמרו כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (פס י"ד) ואמר שלמה ואנח צדיקים כאור ננה הולך ואור עד נכון היום (משלי ד') כלומר שאינו כבה לעולם :

פרק כח וראוי שנחקר בבאן הקירה גדולה התועלת מאד והוא אם התורה הזאת האלהית נותנת שלמות (ה) בכללה או בחלקיה, ונאמר שהדבר הזה נחלקו בו רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בפרק חלק (סנהדרין דף ק"א ע"ה) אמרו שם לכן הרחיבה שאל נפשה ופוערה פיה לבלי חק (ישעיה ה') אמר רבי שמעון בן לקיש למי עומשיירי אפי' הק אחד מן התורה אמר רבי יוחנן לא ניהא ליה למריה דאמריה עליהו הכי אלא למי שדא קיים אפי' חק אחד מן התורה, והיה נראה שהוא ראוי שתהיה נותנת השלמות בכללה ולא בחלקיה כדברי רבי שמעון בן לקיש, לפי שאם היה חלק ממנו מספיק להקנות השלמות האנושי למה יעמים דחשם יתברך עלינו רבוי המצות ואזהרות כי מה שאפשר שיושג בפעל אחד יראה שיהיה פעל במל שיעשה בהשגתו פעולות רבות, כי מי שיוכל לרפאות חולי אחד במס אחד פשוט קל ההשגה, שיעשה הרחבת רבות הסמים קשי ההשגה היא פעולת שוא בלי ספק במאמר התבסס דשא יעשו בפעולות רבות מה שאפשר לעשות בפעולה אחת, ולזה יראה שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות להקנות השלמות האנושי שאם לא כן לא היה השם יתברך מצוה אותנו בהם. אבל שנאמר שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות בהקנות השלמות הוא איבר זר וקשה כאד, שאם הדבר כן אי אפשר לשים אדם שיקנה השלמות ההוא לפי שאדם און צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואם יחבר לו אחת מן המצות לפי זה הרעת אי אפשר לו

(*) הגה"ה פושע ואמרו כ"י. איש מסקנת כנמרח אינו כן וזיל משום דלא עניד מזה מן כסונח רשע קיים נוס אלא משל וכו', וענין כסונח דף י' פ"ב ונחיר דף כ"ב :

שרשים

כסנר כי זכו כולו פנודת כסס יתברך :
 פרק כח (ה) בכללה. שניד לקיס כולה :
 שלם

כסנר ג"כ דר פנודת השי"ש ומי"ז תקנה הנפש
 כשלמות האנושי ומזה אינו מן הראוי להקשות
 ויבין אם כן כשלמות רוב חכמי ישראל וכו'

לו לקנות השלמות האנושי, ויהיה א"כ התורה שנתנה לישראל דרך הסוד להביאם כולם לחיי העוה"ב היא בעצמה המונעת אותם שיזכו לנוגם ההוא, וזה הפך מה שכוון מטנה, כי אין צ"ל (3) שלא ישיגוהו כלם שאפי' יהיה בדור לא יוכל להקיף על כלל הדעות שבאו בתורה ולא לעשות כלל דהקים ולא לקיים כל המשפטים שבאו בה, ויהיו כלל ישראל לפי זה יורדין לבאר שרת חלילה לאל מרשע ויטרי מעול (ג), עם שהמקובל באומה הוא הפך כל זה שדרי אמרו במשנה (מסדרין דף י' פ"ה) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהרתרו:

ודרך הבנת זה הענין הוא, כי כמו שנמצא בדברים הטבעיים דברים הרבה ימצאו על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח. כמו בפילת ההושים וזולתם שהיה אפשר המצא והתקיים הבעלי חיים (ד) בזולת הכפל ההוא, ואולם נמצאו בבעלי חיים על צד היותר טוב. כן השם יתברך לדויותו הפך להביא את האדם אל השלמות האנושי וראה כמה מונעים יש לו שהם מטורדים מהשגת השלמות ההוא, החר דרך בשישגוהו, וזה כשהרבה לו דרכים ואופנים אינם הברחיים כלם להשגת השלמות (ה) ואכנס נמצאו על צד היותר טוב כדי שיושג השלמות האנושי או חלק ממנו על יד כל אחד מהם כדי שלא ימלט אחד מישראל בפרט או מן האנשים בכלל שלא ישיג השלמות ההוא אם ישתדל להשיגו באחת מן הדרכים ההם, וזהו מה שאמרו רבותינו ו"ל בסוף מכות (דף כ"ג ע"ב) רבי הנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה' הפך למען צדקו יגדיל תורה ויאריר (יעזריה מ"ג), הנה בארזי שלכך נצטוו ישראל רוב המצות כדי לצדקם ולזכותם. והוא מבואר שאם היו כלם הברחיים לקניית השלמות לא היה זה זכות אלא חובה, ולזה הוא שאמר רבי יוחנן לא ניהא ליה למריהו דאמרת עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפי' חק אחד בתורה. וכן כתב הרמב"ם ו"ל בפירוש המשנה ו"ל על אותה משנה מעיקרי האמונה בתורה כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצות כסדר וכדוגן שלא ישהה עמה דבר מכוונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זה יזכה בה לחיי העוה"ב, ועז' אמר כי בהיותם הרבה א"א שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן על מתכונתה ושלמותה בעשותו אותה מצוה תחיה נפשו באותו מעשה, ומטה שורה על העקר הזה רבי חנינא בן תרדיון (ע"ז י"ז) ששאל את רבי יוסי בן קסמא מה אני לחיי העוה"ב והשיב כלום בא מעשה לדרך כלומר נודמן לך לעשות מצוה כדוגן, והשיבו כי נודמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות בכל מה שאפשר חכה בה לחיי העוה"ב עכ"ל שם. ונתבאר לפי מה שאמרנו כי מצוה אחת בלבד תספיק לתת השלמות האנושי, ואולם מה שנמצאו בתורה מצות רבות לא היה זה על צד ההכרח, אבל על צד היותר טוב כדי שלא ימלט אדם מישראל שלא יזכה לעוה"ב על יד אחת מהן אי זו מהן שתהיה. ותא חזי מאן גברא רבה מסהיר עלה הרמב"ם ו"ל שאמר כי דעת רבותינו ו"ל הוא כי רבוי המצות לא היה להעמיס עלינו משא כבד אשר לא נוכל שאתו, אבל היה חסד מהש"י לזכות את ישראל ולהצדיקם כי הגדיל את התורה והרבה מצותיה כדי שיהיה להם דרכים מתחלפים כדי שיקנו על ידם השלמות האנושי. ואע"פ שהעכו"ם לא יושערו בזה כי להיותם עם בוז ושמו יחשבו שיהיה רבוי המצות להעמיס על העם משא כבד, וזהו שסמך אל פסוק ה' הפך למען צדקו ונו' והוא עם בוז ושמו ונו', ר"ל כי יחשבו כי לפי שאין מצוה אחת בלבד תספיק אל שתדבק בהם השגחה האלהית בכל פרטי מעשיהם להצילם מצרתם יאמרו כי בעבור זה לא תספיק להקנות שום שלמות לנפש, ואין הדבר כן כי אפי' מצוה אחת עשויה כהלכתה כמו שבארנו תספיק אל שיקנה האדם בה חיי העוה"ב, ובעבור זה אמרו רז"ל כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כי אי אפשר שלא יעשה כל אחד מהם מצוה כמצות התורה שעל ידה יזכה למדרגה מה מדרגות העוה"ב. ואולם כפי רוב המצות שיעשה בן הגדול מדרגתו שם, ולזה היה משה כוסף ותאב להכנס לארץ כדי שיע"י קיום המצות התלויות בארץ חכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעוה"ב. ופעמים יגיע רבוי המצות המקיימות על יד איש אחד אל שיהיה במדרגה שיושגה בעוה"ז בכל פרטי ענינו כרבי חנינא בן דוסא חולתי מן החסידים, וכבר אפשר שימצאו רבוי המצות

ישרשים

(3) שלא ישיגוהו כלם. כל ישראל: (ג) עם כלומה הוא צדקך כל זה וכו': (ד) בזולת שהמקובל וכו'. מתורף לזה שהקבלה נמשכת הכפל הכוא. כי אף אם היה לו עין אחת

ענפים

פרק כט [ה] ואמנם נמצאו על דל היותר טוב. וראה צעבור זה מאמר הכתוב ה' עשה גם שיהיה. לפיכך צדק שר מזה המאמר:

המצות או כללותם באישים מתחלפים ויהיה כלל האישים ההם מושגת יותר מן האיש האחד (ה) זה כי הכלל ההוא ישוב במדרגת האיש האחד (ו) שימצאו בו רבוי המצות, וזאת היא סבה שיהיה הכלל לעולם יותר מושגת מהפרט להכצא בכלל רבוי המצות או כלל מצות התורה ויותר מכה שימצאו באיש האחד, ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפלתם ומושגתים ומוצללים מהמקרים יותר מהפרט. וזה אמנם יהיה בהצלת העוה"ב, אבל בעוה"ב מדרגת כל אחד ואחד לפי מעשיו ורוב המצות שיעשה, וגדולה מזו נמצא לדול במקומות הרבה שאפי' בעשית פעל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה אם יוכין העושה בעשיתו לשם שמם ולכבוד הש"י או כבוד תורתו יוכה בה לחיי העוה"ב כלומר למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, ואמרו בכתובות על ההוא כובס רהוה בשבבותיה דרבי וסליק לאגרא ונפל ומית שיצאה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מוזמן לחיי העוה"ב, שיראה מזה שאפי' מי שנצטער על שלא כבר החכם במותו ומת מתוך הצער ההוא בכוננה ההיא וזכה לחיי העוה"ב אחר שצערו ומיתתו היתה לש"ש, וכן במס' ע"א אמרו על השטר שהיה ממונה להמית את רבי הנינא בן תרדיון, כי לפי שקרב מיתתו כדי שלא יצטער רבי הנינא ביותר שהיה מוזמן לחיי העוה"ב. וכן במסכת תענית ב"ש סדר העניות בתרא מביא הרבה מעשים מאנשים שאמרו אלדו עליהם שהיו מוכנים לחיי העוה"ב, ואע"פ שלא היו עושים מעשים שיהיו מצות או אזהרה אלא פעולות טובות כמו שומר בית הסוחר שהיה כפריש הנשים מהאנשים כדי שלא יבואו לידי הגנל עבירה וזולת זה שם הרבה. וכבר בארו ר"ל כלל הפעולות הטובות המביאות האדם להשגת חיי העוה"ב מזולת המצות המפורשות בתורה אמרו והלכת בדרך (דניס כס) מה הוא הנון אף אתה תהיה חנון מה הוא רחום אף אתה תהיה רחום מה הוא גומל חסדים אף אתה היה גומל חסדים מה הוא קובר מתים אף אתה קובר מתים וכו', וכלל הדברים הוא כי כל פעולה שיעשה העושה אותה לש"ש וזכה בה לחיי העוה"ב, ואף אם הפעל ההוא יחשב בו שהוא רע אכזר ר"ל (נדרות דף ס"ג ע"א) בכל דברך רעו ואפי' לדבר עבירה, ואמרו עוד גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה (מזי דף כ"ג ע"א). וזבן זה העקר ודעו כי הוא הכרחי לתורת משה שאם לא כן לא יהיו כלל ישראל זוכים לחיי העוה"ב ע"י התורה אלא אחד מעיר או יחיד בדרו. ותהיה החבה יתרה שחשב הקב"ה את ישראל לתת להם התורה כמו שאמרו חביון ישראל שנתן להם כל המדה וכו' (תנז פ"ג) לנקמה מהם שלא יוכלו לקיים את כלה ויהיו נענשים על כך. אלא שהאמת הוא מה שאמרנו שזה עקר פרטי לתורת משה שאליו כוונת ר"ל באמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כלומר שכלם ישיגו מדרגה ממדרגות העוה"ב. ואע"פ שיש מן החכמים חולקים ע"ז ואומרים כי צריך רבוי גדול מן המצות כדי שיוכה האדם לחיי העוה"ב, אין הדבר כן אלא כי לפי רבוי המצות תגדל מדרגתו בו כמו שאמרנו אבל במצוה אחת בלבד ישיג מדרגה מה ממנו. ומה שאמרו ר"ל במסכת סכות (דף כ"ד ע"א) אמר רבי שמלאי הרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני וכו' בא דוד והעמידן על י"א וכו' בא ישעיה והעמידן על שש וכו', שיראה מזה שצריך כל המצות כדי לקנות השלמות אלא שרוב העמידן על י"א וישעיה על שש וכן השאר עוד, תרע פירוש המאמר הזה בפרק הבא אחר זה בעזרת השם יתברך :

פרק ל (ה) המדרגות שיושגו ע"י המצות הן כהתחלפות מפנים רבים. ראשונה מצד התחלף המצות, כי יש מצוה שהמדרגה שתושג על ידה היא יותר

גדולה ממדרגה שתושג על יד אחרת אע"פ שיהיו שות שות בכונת עשיתן, וזה נלמד מכה שאמרו (תנז פ"ג) היו זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, שיראה מזה שיש חלוק במתן שכר מצות לקצתן על קצתן, ונלמד מזה ג"כ שהדרך שאמרנו ב"ה הקורם לזה הוא אמתי ונכון שאין קניית השלמות תהי' בעשית המצות כלם שא"כ מה זה שאמרו היו זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות אפי' יהיה השכר גורע ראוי שיהיה בכלן כדי שיקבל השכר אלא יש מכאן ראיה שעל כל אחת ואחת יש מדרגה מיוחדת לשכר שאין שכרן שוה (ב) ושואן עשית כל המצות הברתי לקבול השכר המיועד בעוה"ב. ושנית

מצד

ישרשים

מצות אחרות ולכן כל המצות נידח שגנו כל הכלל הזה הן יותר מהמצות שעסק זה האחד, וז"ל אח"כ וזאת היא סבה וכו' להמלא בכלל רבוי המצות וכו' יותר ממה שימצאו בלשון האחד וק"ל :

פרק ל (ה) המדרגות של עה"ב: (ב) ושואן עשית כל המצות. שאין

או אונן אחת היה ג"כ יכול לראות או לשמוע : (ה) וזה כי הכלל הכוא וכו'. כל אחד מהכלל : (ו) שימצאו בו רבוי המצות. פי' כשם שימצא רבוי המצות נזה האחד כך ימצאו רבוי המצות בכל אחד מהכלל אבל מ"מ מצות עצמן אינן שוין רק בדרגת ע"מ כמו שזה האחד קיים עשר מצות כמו כן כל אחד מהכלל קיים כל אחד עשר

מצד התחלף הכונות, כי אין ספק שאף אם יהיו המצות (ג) שוות במספר או תדעה (ד) המצוה האחת בעינה תתחלף מדרגת שכרה כפי התחלף הכונות כמו שאמרנו רבותינו ז"ל (מ"ד דף כ"ג ע"ה) משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (הושע י"ד) וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם (ס"ג) וכבר בארנו זה למעלה, שלישית כי אף אם יסכימו הכונות ומספר המצות יתחלפו המדרגות מצד התחלף רבוי הפעולות ומעוטן כי אין ספק שהתמדת עשית פעל אחד בעצמו יקנה מדרגה יותר גדולה מעשית הפעל ההוא פעם אחת, והמשל בזה שני אנשים שוים בחכמה שוים בעושר ובכל דבר והאחד נתן אלף זה לצדקה בפעם אחת בכוונה ראויה והשני נתן אלף זה באלף פעמים זה אחד בכל פעם, כי אף אם הצדקה (ה) שוה בכמות תהיה מדרגת השני בלי ספק יותר גדולה ממדרגת הראשון כי קיום ציונים רבים בפעל האחד בעצמו ורבוי הכונות אשר בפעולות ההן יותר טוב מקיום צווי אחד בכונה אחת טובה, וכן מי שיכבד את אביו בשנתו לו בפעם אחת אלף זה והאחר באלף פעמים, תתחלפה המדרגות בלי ספק כפי רבוי הפעולות שבאו בעשית המצוה ההיא. רביעית תתחלפה המדרגות כפי רבוי המצוה שיעשה האחד על מספר המצות שיעשה האחר, כי קיום מצות רבות יתנו ראיות למדרגה יותר גדולה בלי ספק להתחבר בזה רבוי מצות ורבוי פעולות, ויקרה מצד חלוק המדרגות הללו, כי כבר ימצא אדם שיהיו בידו מצות רבות יותר מאיש אחר, ואעפ"כ לפי שלא נעשו המצות ההן על הכונה הראויה לא יספיקו לתת לו אלא מדרגה קטנה ממדרגות העוה"ב, ואולי שלא יספיק לקנות על ידם שום מדרגה ממדרגות העוה"ב (ו) ולפי שאין הקב"ה מקפה שכר כל בריה ינתן לו שכר בעוה"ב שבו המצוה או המצות שעשה שלא בכונה. י' ומצא אדם שיעשה כל ימיו רבוי עבירות ובסוף ימיו יעשה מצוה אחת או פעל אחד בכונה ראויה ימות מתוך אותה כונה שתספיק אותה כונה לתת לו מדרגה מה ממדרגת העוה"ב כמו שהוכחנו בפרק שלפני זה מכהוא שומר (ז) ששקד במיתת רבי חנינא בן תרדיון. ופעמים ימצא איש תספיק מדרגתו מצד רבוי עשית מצות הכונות הראויות אל שיהיה מושגת בעוה"ז ומצול מכל הפגעים כרוב חסדי ישראל עד שישתנה הטבע כפי רצונם כמו שהיה זה ברבי חנינא בן דוסא ובנחום איש גס זו ורבי פנחס בן יאיר ודומיהם. ופעמים ימצא איש אחד מצד רבוי המצות והכונות הראויות וההשגה שישג באל ית' אל שיוג בעוה"ז למדרגת ישיעתו ואלישע דומיתן, זה מדרגה שאין למעלה ממנה שהיא מדרגת גדולי הנביאים שהיו אחרי משה, ומעתה מה שאמרנו רבותינו ז"ל בסוף מכות (דף כ"ד ע"ה) דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסניי בא דוד והעמידן על י"א שנאמר ה' בי יגור בואלך וכו' הולך חמים ופועל צדק (תהלים ט"ו) בא ישיעהו והעמידן על שש שנאמר הולך צדקות ודובר מישרים וגו' (ישעיה ל"ג) בא מיכה והעמידן על ג' שנא' ומה ה' דורש סכך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לבת עם אלהיך (מ"ה ו') בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה וכו' (חזקוני ז' ד'), אין הכונה לומר כי בעשית י"א מצות או ג' יקנה מן השלמות האנושי המדרגה שתושג מצד כל מצות התורה, או שבהן יקנה מדרגה מה מהשלמות ולא בפחות, אלא שכל אחד מן הנביאים היה מתכוין לעשות כללים כוללים מצות רבות מהתורה (ה) ומדות טובות כדרך שבני אדם עושים כרי שעל ידם ישיג האדם מדרגה גדולה מהשלמות, כי למה שיקשה על כל אדם להעמיס על עצמו תרי"ג מצות, וגם יקשה עליו לעשות מצוה בתקנה מכל הצדדים על הדרך שבאברנו למעלה בזה המאמר, היתה כונת כל הנביאים לעשות כללים שעל ידם הושג מדרגה גדולה מהשלמות קרובה למדרגה המושגת על כלל המצות אע"פ שאי אפשר שתעלהו למדרגה גדולה כמות, ומנה דוד י"א דברים שהם כללים למדות המיובות יותר ממה שהם כללים לדעות האמיתיות (פ) ולא למצות שהרי דובר אמת בלבבו וגו' ותרפה לא נשא על קרובו נבזה בעיניו נמאס (תהלים ט"ו) אין ארת מהן מצוה ממצות התורה, אבל כונת דוד היתה לעשות כללים שיכללו מצות רבות ומדות טובות על ידם יקנה האדם מדרגה גדולה מן השלמות האנושי

שרשים

ז"ל בנ"ק פרק שור שנגח ד' וכו' דף ל"ח אין הקב"ה מקפח שכר אפילו שיחה נאה וכו' מאריך אפיה וגני דלילה וכו' ע"ט: (ז) שקד. מיהר: (ח) ומדות טובות כדרך שבני אדם וכו'. פו' אף שאין ממצות התורה שאל יעשה אותם לשם שמים ישיג מדרגה מה מהשלמות: (ט) ולא למצות. אלו ה"ל שמנה אינן דוקא מהמצות: וטע"ס

שאין צריך לעשות כל המצות: (ג) שוות במספר. המשל בזה שראובן עשה ג' מצות ושמעון גם כן עשה ג' מצות: (ד) המצוה האחת בעינה. ששניהם היו נזכרים במצוה אחת עד"מ שזה היה נזכר במצות כיבוד אב ואם וזה ג"כ היה נזכר בה: (ה) שזה נכמות. שהצדקה של זה לא היתה כי אם אלף זה ושל זה גם כן אלף זה: (ו) ולפי שאין הקב"ה מקפח וכו'. כמו שדרשו רבותינו

כי הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו ולא רגל על לשונו ולא עשה לרעהו רעה מזידה
 שלא יחטא אדם במחשבה ולא בדבור ולא במעשה ושיתקן מדותיו במדות הטובות הנמשכות
 מאלו הכללים, במחשבה ודובר אמת בלבבו, בדבור לא רגל על לשונו, ובמעשה לא עשה לרעהו
 רעה, וחרפה לא נשא על קרבו, ר"ל שהיה מקנא על חרפת קרובו כמו שהוא מקנא על עצמו
 (י) ואע"פ שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות התורה אלא תקן המדות והזכיר עמהם קצת מצות
 פרטיות שהיו נכשלים בהם ברורו או שאדם נכשל בהם בקלות וחושב שאין עבירות כמו
 שזכר על נקי לא לקח (ס"ט) שפירושו לא לקח שוחד אפילו על מי שהוא נקי
 לזכותו ברק שזה דבר יחשוב (כ) לוקחן שאינו חוטא, וכן בשאר. והראיה על זה
 הפירוש שנמצא דוד עצמו אומר במזמור לה' הארץ ומלואה (ס"ט כ"ד) מי יעלה בדר' ה'
 ומי יקום במקום קדשו ולא מנה אלא ג' תנאים שהם נקי כפים ובר לבב ואשר לא נשא
 לשוא נפשי. ויש לתמוה למה לא מנה ה"א שנזכרו במזמור ה' מי יגור באהלך. אלא שבמזמור
 לה' הארץ ומלואה כולל כל המצות והמדות טובות בג' דברים בלבד, במעשה ובמחשבה
 ובדבור, במעשה נקי כפים, במחשבה ובר לבב, ובדבור אשר לא נשא לשוא נפשי ר"ל שלא
 נשבע שבועה לשוא (ל) אפילו בחיי דוד שלא היה יודע הנסתרות, והיה לשון נפשי שהוא
 כנוי אל דוד לפי הכסורה. או יהיה כנוי נפשו כפי התביב שב אל השם כמו שש הנה שנה
 ה' ושבע תועבת נפשו (מנ"י). או יהיה כנוי נפשו שב אל האדם שאמר עליו מי יעלה בדר'
 ה' וירצה לומר שהבח השכלי אשר בו לא נתן בו לשוא כלומר שלא נשאו בתנם כי הוא
 השלים נפשו כפי מה שבח האדם להשלימה, והזכיר ולא נשבע למרמה כי אפשר שלא נשבע
 לשקר אלא באמת כמעשה דקניא דרבא (מדרש דף כ"ה ע"א) ואע"פ אמר שאין ראוי לעשות
 כן אחר שהוא נשבע במרמה, ובאלו הג' כללים נכללים כל המצות שהזכיר במזמור ה' מי
 יגור באהלך אלא ששם פרט יותר דברים שאינם נכללים באלו והם תלוים במדות לפי שראה
 בני דודו נכשלים בהם או שאדם נכשל בהם בקלות לפי שהושב שאין רע בעשייתו כמו לבנות
 את החכמים ע"כ אמר ואת יראי ה' יכבד וכן חרפה לא נשא על קרבו. וע"ז הדרך בעצמו
 הוא מה שאמרו בא ישעיה והעמירן על שש כי ישעיה עשה ששה כללים למצות והם שלא
 יחטא האדם בפעל, אבל יפעל הפעולות הטובות וזהו הולך צדקת, ושלא יחטא בדבור וזהו
 דובר מ"שרים, ושלא יחטא במחשבה וזהו מאס בבצע מעשקות שהמאס הוא הפך התמדה
 שהוא בלבב, ואחר כך אמר שלא יספיק שלא יחטא באת מכל אלו אלא שאף הוא נזהר שלא
 להחזיק יד עובדי עבירה, וזהו נוער כפיו מתמך בשחד כי לא די שלא יקח שוחד אלא שנוער
 כפיו מתמך יד הלוכה שוחד, ולא די שלא יחזיק יד עובדי עבירה אלא שאף הוא מתרחק
 מראות ברע או מלשמוע המעשה הרע, וזהו אוטם אוטם משמעת רמים ועוצם עיניו מראות
 ברע. ואמר אחר כך הוא מרומם ישכון כצדו כלעים משגבו, כלומר כי לאיש כזה ראוי
 להאמין שישמור בסדר האמונה, כי לחמו נתן סימני נאמנים, כי לא יירא מברר רע כי ברעב
 יפרנו השם מכות ובסל"ה מיד חרב. או אפשר כי הוא מרומם ישכון וימנו אל השמר הנפשי
 שבשגלם העליון. וכן ע"ז הדרך הוא מה שאמר ב"א מיכה והעמירן על ג' שנאמר ומה ה'
 דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך כי אלו ג' הם כללים
 כל מצות שבתורה או רובן, כי אם עשות משפט יכול כל הדינים שבין אדם להבירו ואהבת
 חסד יכול כל מיני גמ"ח והצנע לכת עם אלהיך יכול כל הדברים שבין אדם למקום והם
 הדעות האמיתיות, ואמר בהם לשון הצנע לרכוז למה שכתבנו במאמר השני כי התארים
 האלהיים הם השוללים שהם הארים בהצנע כי אין אדם רשאי לשלח לשונו ולהיוב אליו ית'
 העולה על רוחו, כמ"ש רבותינו ז"ל (מגילת דף י"ח כ"א, ערוגין דף י"ט ע"א) כבא דכולא
 משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה (מגילת ס"ה) זהו לשון הצנע לכת עם אלהיך, וכן מה
 שאמרו בא הבקור והעמירן על אחת שנאמר צדיק באמונתו יחיה, הבוונה בו כי בעבור
 שחבוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים אמר בסוף דבריו הכלל הזה כי
 הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדבריו הנביאים ולהבטחות השי"ת שהבטיח לעשות דין
 ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים בשמירות הכלל הזה יחיה ולא יחוש לכל המקרים המתחדשים
 עליו וסבול הכל בסבר פנים יפות ובוה חבה לחיי העוה"ב. וכן דרך החכמים לעשות כללים
 למצות התורה, וכבר אמרו על אחד מן החכמים האתרוגים שבא אליו לסמים מזוין ובעל
 עבירות

שרשים

(י) ואע"פ שאין כל דבריו אלו מצוה מתלמוד וכו'.
 פ"י מ"ח כשיעשה אותן לשם שמים יקנה על ידם
 מדרגה גדולה מהשלמות: (כ) לוקחו. מי שלוקחו:

עבירות ואמר לו אני רוצה לשוב בתשובה ולשמור מצות הש"ת אלא שאני יכול להעמיס על עצמי רבוי המצות שבתורה כי לא אוכל שאת המשא ההוא, ואמר לו ההכם תקבל עליך דבר אחד בלבד לשמרו כראוי ואמר לו הן, אמר לו ההכם א"כ קבל עליך לוטם האמת וקבל עליו והלך לדרבו, לימים היה הולך אותו הליסטים ללססם איש אחד ולחרגו ופגע בו איש אחד אמר לו היכן אתה הולך ונוכח אותו הליסטים מה שקבל עליו לומר אמת וספר לאיש שהוא להיכן היה הולך, וכן פגע בו איש אחד ושאל לו להיכן היה הולך וספר לו מיד דהרה אותו הליסטים בלבד אלו השנים יהיו עלי עדים ויהרגוני, וכן אירע לו פעמים רבות בכל מה שהיה רוצה לעשות עד שנמנע בעבור זה ממעשיו הרעים, הנה מבואר כי ע"ז הדרך יתכן כי בשמירת כלל אחד או ב' כללים או יותר ישמור האדם רוב מצות התורה או חלק גדול ממנה, שעל יד חכה למעלה היו עוה"ב או לפירנה גדולה בו :

פרק לא התכלית הכושג אל הנפש בהיותה בנפח (ה) מצד קיום מצות התורה אינו

אלא שתקבע בנפש תכונת יראת הש"ת וכשהיה בה התואר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא התעלה הנפש והוכל להשיג תחיים הנצחיים שהיא הטוב הצפון לצדיקים והוא הצלחת הנפש אמר הכתוב מה רב טובך אשר צפנת ליראיך (תהלים ל"א) ויהבאר זה מצד מה שנמצא הכתוב מיעד הפלגת העונש על ישראל ועל זרעם אם לא תצו, בנפשו תכונת היראה הזאת מצד מצות התורה אמר הכתוב אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך והפלא ה' את מבוהך ואת מכות זרעך וגו' (ד' כה), ואם תשאל ותאמר איך אפשר שתביא היראה את האדם אל הגדולה הזאת שהיא השגת תחיים הנצחיים והלא יותר שיביא אותו אל זה השגת המושכלות, כבר באר זה שלמה בספר קהלת ואמר שהיראה היא סבת ההשארות ולא דבר אחר וזולתה, וזה דבר תלוי בתכונת הש"ת שגור להיות כך ושאינו ראוי לשאול מעם בזה, וזה כי כשהתחיל לחקור אם אפשר שיהיה כבאן דבר נותן ההשארות הנצחית והוא מ"ש מה יתרון העושה באשר הוא עמל (קבלה ג') אמר אחר כך ראיתי את הענין אשר נתן האלהים לבני האדם לענות בו, כלומר ראיתי המעשים שנתן אלהים לבני האדם להשתדל בהם ר"ל הפעולות והמלאכות כי כולם יפים בעתם רוצה לומר לפי שעתם (ג) כדי שלא ישבתו המלאכות והידעיות, ואמר גם את העולם נתן בלבם כבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה וגו' מראש ועד סוף, רצה לומר כי גם מה שנתן בלבם תשובה לדעת את העולם שהיא הכמת הנמצאות ואע"פ שהוא דבר שאי אפשר שיושג כי א"א לאדם שישגי את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף עם כל זה אותה תשובה שנתן להם גם היא יפה בעתה כדי שלא תשבות המלאכה הזאת לא מצד שבה וישגו תחיים הנצחיים כמו שיחשבו האנשים אחר שלפעמים יהיה מה שישגו זה זולת האמת בעצמו, כמו שבארנו בפרק ג' מזה הכאמר, ועל כן אמר אחר זה ידעתי כי (ג) אין טוב בהם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו כלומר כי בכל אלו ההשתדלות והנשיית אשר הידיעה מכללם אין טוב אחר בהם כי אם לשמוח בו, כי כל אדם ישמח כשישתדל במלאכה מה מרצונו וישגי כונתו בה (ד) לפי דעתו, וגם כמעול לעשות טוב בחייו, כי הפילוסופים תוהו את האדם על עשיית הטוב המועיל בהנהגה בעוד האדם בחיים אבל לא תועיל לחלת זה, וא"כ כבר אפשר שנאמר כי גם כל האדם שואכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו כי גם זו מתת אלהים היא, כמו הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו, ואין בכל זה דבר שיביא להשארות הנצחית, ואמר אחר זה ידעתי כי כל אשר תעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף ומכאן אין לגרוע והאלהים עשה שיראו מלפניו, יאמר כי כל מה שיעשה האלהים בזה אמצעות הטבע אשר מצד הדויה וההפסד כאלו תאמר (ה) השמים וכל צבאם הוא יהיה לעולם כי נראה אותם קיימים באיש כמאמר רוד ויעמדם לעד לעולם (תהלים קמ"ח), והאלהים עשה כדי לתת קיום באיש (ו) אל הנפש המשתכלה שהיא מעשה ידיו כמו שאמר הכתוב ויפח באפיו נשמת חיים (נחלית נ') שיראו מלפניו, שיראה מזה שהיראה כאלו היא השווי האמתי שעליו אין להוסיף ומכאן אין לגרוע, שזה גדר השווי האמתי

שרשים

כי אם לשמוח וכו'. ענין מזה לעיל בפ"ו מזה המחבר נענפים כי לפי הנראה שדבדי המחבר שכתבן הם סותרים את מה שכתב שם בפ"ו : (ד) לפי דעתו. ויכול להיות שהוא מזה ענינו אינו אמת : (ה) השמים וכל צבאם. אינם בכלל ההויה וההפסד : (ו) אל הנפש המשתכלה שהוא מעשה

או לא ולכן היה יכול לישבם ואין מי שיאמר לו מה תעשה והוא אע"פ אינו נשבע : פרק לא (א) מצד קיום מצות התורה. כי על ידי מצות התורה יגיע לתכונת היראה : (ב) כדי שלא ישתנה המלאכות. כדי שלא יבטלו ולא זולת : (ג) כי אין טוב בהם

האמתי שלא יקבל תוכפת ולא חסרון, כי התוספת והחסרון יוצאו הדבר משדו ויפסידוהו, והאלהים עשה היראה מלפניו כלומר סדר התורה והמצוות שהם השוויו האמתי שהיראה נמשכת מהם כדי להת קיום אל הנפש, אם כן בהכרח שתתקיים תמיד כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם. או נאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו (ו) כלומר סדר שייראו מלפניו, א"כ היראה הזאת כאלו היא השוויו האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון שאי אפשר שיפסד, ולזה יהיה ראוי להשיג על ידו התכלית האנושית, ואחר שכך נודת הכתוה את להתחבס ולומר איך תהיה היראה מגעת האדם אל השלמות האנושית, לפי שהיא ככה השוויו האמתי שלא ידוכה עליו תוספת ולא חסרון להשגת התכלית ההוא שהוא הקיום וההשגרות. ולזה יהיה כה שנאמר בתורה את ה' אלהיך תירא (דברים ו') אע"פ שהיא מצוה פרטית הנה היא כלל כולל כל מצות התורה או מצות רבות ממנה, לפי שהיראה היא התכונה הנקנית באמצעות מצות התורה והיא התכונה היותר משובחת שישגי האדם ולא תושג כי אם אחר עמל והשתדלות גדול שהרי אברהם אבינו לא נאמר עליו ירא אלהים עד סוף נסיונותיו שאמר הכתוב עליו כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ"ב) כלומר ובבר הגעת אל התכונה המשובחת שאפשר שישגי האדם בעולם הזה כדי שיוכה לחיי העוה"ב. ובעבור זה תזהיר התורה במקומות רבים על התכונה הזאת, אמרה ויראת מאלהיך אני ה' (ויקרא י"ט, וכ"ה) את ה' אלהיך תירא (דברים ו'), לפי שהתכונה הזאת קשה ההשגה מאד ועם כל זה תושג בשמירת מצות התורה, ובעבור זה אמר הכתוב (שם ו') ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את מצות ה' וגו'. ובארו ע"ז הדרך כי משה היה אומר לישראל גדול הפלגת חסדי ה' כי כן הדין היה ראוי אל האדם ליראה את השי' וללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבדו בכל לב ובכל נפש שישגי שלמותו הנפשי, ולפי שזה ענין קשה מאד שגיע האדם אל המדרגה הראויה כן היראה ולאהבה והעבודה בכל לב ובכל נפש, הקל עליו הש"ת כי התת כל זה צדו לשמור חקות השם ומצותיו בלבד, ובהו תושג מדרגת התכונה המגעת לו מצד העבודה בכל לב ובכל נפש, ויהיה פירוש הפסוק כן עתה ישראל הסתכל גדול הפלגת חסדי ה' מה הוא שואל מעמך כי אינו שואל מעמך כי אם תחת יראת השי' ותחת לכת בדרכיו ולאהבה אותו ותחת עבודתו בכל לבבך ובכל נפשך שהיית מחוייב לעשות אינו שואל כי אם לשמור מצות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום, לשוב לך, כלומר וכל זה לשוב לך כי באמצעות שמירת מצות התורה יושג התכלית האנושית שהיה ראוי שישגינהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג באמצעות היראה והאהבה והעבודה אל השי' בכל לבו ובכל נפשו. והבן זה הפירוש בזה הפסוק כי הוא מופלג מאד הוסר בו הקושיא שהקשו עליו [ה'] בשאמרו אמו יראה מלתא זוטרתא האי, ותירצו אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא (ברכות דף ל"ג כ"ב, ומנלה דף

שרשים

מעשה ידיו. ואינה ע"י אמצעות הטבע: (ו) כלומר ונו' אינו קאי על מצות התורה לכת אלא על הכלל סדר שייראו מלפניו. פי' והאלהים עשה שייראו

הסוג

ענפים

פרק לא [ה'] בשאמרו אמו יראה מלתא זוטרתא היא וכו'. עם היות דברי המחבר צביוור הכחז ועתה ישראל ונו' הם נכונים וישרים למדין וכלם דברי אלהים חיים הן מ"מ נוכל לבאר עוד כוננו זה הכחז בדרכים אחרים צאופן שגם דברי חז"ל אלו יסיו מכונים ויעלו יפה עלי שום ספק וכקפוק ועל ידי זה יהיה קושי המחבר שהקשה על דברי חז"ל בעלם משקלה ולפי ענ"ד היומר נכון, וזה לשון חז"ל ח"ר חינוח הכל בידי שמים חוץ מירא שמים שגמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וכו' אמו יראה מלתא זוטרתא היא והכתיב יראת ה' היא אולנו אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא משל לא' שמבקשין ממנו כל גדול ויש לו דומה לו ככלי קפן כלי קפן ואין לו דומה עליו ככלי גדול ע"כ. מקשה העולם והמחבר מה הציב הסתן אין לגבי משה וכו' ומה צדק אם לגבי משה היא מלתא זוטרתא מאחר שלגבי ישראל היא מלתא רבא והכחז וזהו ואמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך וכו'. ועוד למה הקשה המקשן קשייו על דברי רבי חינוח בלא רבי חינוח היה גם כן יוכל להקשות אלו הכרי קראי אהדי וק"ל. והדק היומר מחזור צביוור דברי חז"ל אלו לענ"ד הוא, כי נוכל לפרש הכחז שגמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה על שלשה דרכים, הדק הא' הוא על דק שאמרו חז"ל ע"י מזה אחת יוכל האדם לקנות חיי עוה"ב ועל דק שמחזק לעיל בפרק כ"ט מזה המחבר וכמו שאמרו ר"ל ר"ה הקב"ה לזכות את ישראל לסייך הרבה להם תורה ומצוות וכו'. וזה"ש הכחז כי אם ליראה אומה לשון כי אם כוונתו על המיעוט ור"ל שגם"י אינו מבקש מהם כי אם עשית מצוה אחת כי על ידי מצוה אחת אחת יכולים

דף כ"ה ע"ה) ואין תירוצו זה מספיק כי יש לבעל הדין לחלוק ולומר שאין ראוי שיאמר העשיר המופלג לעני שאין לו כלום מה אני שואל מעמך כי אם אלף זהובים, לפי שאלף זהובים לעני דבר גדול הוא וקשה ההשגה ואין העשיר מדבר בזה נכונה. ולפי דרכנו מתפרש יפה כי אין השי"ת מבקש דבר שהוא קשה ההשגה אלא קיום מצות התורה כי תכונת היראה שעל ידה יושג השלמות האנושי תמשך אל קיום מצות התורה, וכן באר דוד ע"ה ואמר ראשית חכמה יראת ה' (מהלל ק"ה) כי מבחר ועיקר החכמה היא להשיג יראת ה' כי ראשית כמו וראשית שמינים ימשחו (עמוס ו') ובאר דוד ר"ל (נרמס דף מ"ג ע"ה) ואמרו ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם וכו' לומר כי מעשה המצוה מביא אל התכלית המושג מצד ההשכלה שהכל מודים עליו שהוא עקר תכלית האדם. וכן נמצא באיוב אומר הן יראת ה' היא חכמה (לוי' כ"ה) כלומר תכלית החכמה להשיג יראת ה'. ולהיות התכונה הזאת תכלית כל התכונות באמצעות עשיית המצות ראוי שנאריך בה לפרש ענינה בפרק הבא אחר זה :

פרק לב ענין היראה בכל דבר הוא (א) הסוג הנפש אחור (ב) והתקבץ כחותיה אליה
בשתשע אחר דבר מהירדה, וזה על שני פנים, אם שתשער איזה דבר מיוק ותחרד ממנו מיראת היום שתשער שיגיע ממנו. ואם שתשער איזה דבר גדול ורם ונשא וגבה מאד ותחרד ממנו כשתתבונן דלות ושפלות ערכה בערך אל הדבר הגדול ההוא אף אם לא תשער שיגיע נזק מן הדבר ההוא ולא תירא ממנו, וכשאדם מקיים המצות בעבור היראה שהיא על דרך הראשון כלומר מיראת העונש או מאהבת השכר יקרא בלשון ר"ל עובר מיראה שלא לשמה. אמרו ר"ל במסכת סוטה פרק נוטל (דף כ"ג ע"ה) שבעה פרושין הם וכו' כלומר שהן שלא לשמה ומנו בכללם פרוש מאהבה פרוש מיראה ואמרו ליה לתנא לא תתני פרוש מאהבה פרוש מיראה ראב"ה רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ופירש"י ו"ל מאהבה ומיראה מאהבת שכר ומיראת עונש, הרי מביא שחוקים בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש נקרא עוסק בתורה שלא לשמה, ואולם המקיים המצות ליראת השם ואהבתו ודעות נכנע למצותיו הוא שקראוהו ר"ל עוסק בתורה לשמה ר"ל שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצויר בלבבו רוממות השם ומעלתו בעבור זה נכנע לעשות רצונו שהיא היראה על הדרך השני שאמרנו, והיא היראה האכתית שנשתבת בה אאע"ה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (נחל' כ"ג) והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה, כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהשי" משקיף על נסתרו ועל נגלהו ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגורל רוממות השם ומעלתו יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני ישר ונכבד וזקן ונשוא פנים והכם חרשים מוסכם בשלמות בחכמה ודמיון והמעלה, כי אע"פ שישער האדם שלא יגיענו נזק בעבורו על מצותו הנה הוא בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו, וזה המין מן היראה המשובחת היא אשר טבע השכל יכוף אליה לפי שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בסבבו דומה לו. וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיר ולעבור עבודתו בלב שלם ובנפש הפצה מבלי תקות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק

שרשים

פרק לב (א) הסוג הנפש אחור. מלשון נסוגו
אחור ור"ל על דרך משל
כאדם שהוא נחרד מפני איזה דבר אזי הוא חוזר
לאחור ור"ל על דרך משל
נכנסים כמכו ר"ל נחרדים ומלמלמין אחד בתוך
כאילו שהוא נכנס כאלו מקבץ וממלמל את עצמו
לאיזה

ענפים

יכולים להשיג השלמות. והדרך השני צביאור זה הכתוב וכול לומר שמלת כי אם הוא מורה על המיעוט אבל המיעוט הוא על דרך השפלות ור"ל שאין הש"י חפץ מכם כי אם מזהו קטנה ושפלה וק"ל. והדרך השלישי צביאור זה הכתוב הוא ע"ד שכתב הרב צעל עקידת יצחק צביאור כחזו זה והוא שהיראה היא מרמזת על יכלתו יתברך ע"ש, ודבר ידוע שה"ל להשיג יכולת הש"י כי אם כשידריך את עצמו במדות טובות ובהשקעת חלקי האומר וירגיל את עצמו במדת הענוה וע"ד עקב ענוה יראה, וכבר ידעת שהתכלית מכוונת בשם עקב ור"ל שהתכלית מחדת הענוה שהאדם מרגיל את עצמו בה הוא בעבור שישגי ויכלתו יתברך וזהו ענין הידיעה כמ"ם ולכן היו משה והסנן מרגילים את עצמם במדת הענוה כמו שנאמר ונחנו מה. ויהיה אם כן המשך ציבור הכתוב כך ועשה ישראל מה ה' אליהם שאל מעמך. ר"ל זהו הנרמז במלת מה והיא מדת הענוה זהו שאל הש"י מעמך וזהו הענין שאלהם ר"ל כי אין להם חכמה אחר בעולם שחולק לזה אל שלמותה הנלמי כי אם כשתשיג הידיעה וזה ח"ל כ"ל כשתרגיל עצמך במדת הענוה כמ"ם. וח"ל המקשן שהקשה

ישתוקק לעשות להשלים רצון הש"י כי זה דבר טבעי אליו. (ג) ובעבור זה היה החכם אומר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך וכי מעכב שאור שבעיסה וכו', ר"ל כי זה דבר נכון מצד טבע השכל, כי השכל יגזור השתעבר הפחות לנכבד כי מזה הצד נשתעברו הבעלי חיים לבין האדם, ואולם טבע החומר ויצה"ר שהוא שאור שבעיסה מנגד לזה ומחשב להרע ולטרוד המיד ולזלזל בכבוד הגדול, ובעבור זה הונחו בתורה העונשים כדי להכריח טבע החומר והכחות החמריים לעבור את הש"י מיראת העונש (ד) לא שיהיה סמך זה להכריח השכל כי דבר טבעי הוא אליו רעבוד הש"י ולהכנע אליו מולת יראת העונש ואהבת השבר. ולזה היו שני מיני היראה הללו הכרחיים אל האדם כדי שישגי שלמותו, האחד מצד החומר והאחר מצד השכל, ותמצא איוב משבח עצמו בכ' מיני היראה הללו ואומר שהיה נזהר מעשר הרע בעיני הש"י מיראת העונש ושהיה פועל הדברים הנרצים אצל הש"י מצד ההכנע אליו לרוממותו ותהנשאותו ובעלתו, אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתי לא אוכל (לוינ"ל) אמר כי פחד אלי איד אל לרמוז על יראת העונש ומשאתי לא אוכל לרמוז על יראת הרוממות והתנשאות הבלתי בעל הכליות, כלומר כשאני משער התנשאותו לא אוכל לעבור על דבריו שלא לעשות רצוני שאני בוש מפניו לעשות הרע בעיניו בזולת הפחד שאני כפחד מענשו שרמו אליו בראשונה באמרו איד אל. וכן תמצא ג"כ את איוב כשהיה מוכיח את חבריו ואמר להם שהיו מדברים אחד בפה ואחד בלב ושהיו מחניפים את הש"י בדבריו שקר אמר להם האל תדברו עולה ולו תדברו רמיה הפניו תשאון אם לאל תריבון. הטוב כי יחקור אתכם אם כהתל באנוש תההלו בו הוכח יוכיח אתכם אם בכתר פנים תשאון הלא שאתו תבעת אתכם (לוינ"ל) אמר שאתו תבעת אתכם על היראה המגעת לאדם מצד התנשאות השם ורוממותו ושהוא משקיף על נסתרו ונגלהו כי זה יבעת את האדם מלדבר עולה או רמיה ואמר ופחדו יפול עליכם בבחינת החרדה והיראה המגעת לאדם מפחד העונש שזוהו מצד החומר ולזה סמך אל זה וזכרונכם משלי אפר לגבי חומר גביכם, כלומר כשתזכרו שאתם משלימים לאפר ושאתם בעלי חומר יש לכם לירא מהשם מהשני פנים הללו שאמרנו. וזהו ענין ציור היראה שראוי לאדם לירא מהשם שעליה יקרא האדם ירא אלהים :

פרק לג הדבר הנותן שלמות אל המצוה כדי שיושג על ידה התכלית המבוקש בה היא השמחה כי השמחה נותנת גמר ושלמות אל הדבר הנפעל עד שהפעל האחר

שרשים

לא היה מקום נסתר מפני היראה: (ג) ובעבור זה היה החכם אומר וכו'. וי"נ ר' אלכסנדריו אומר וכו' שהוא אומר כך נתר כלותיה כדליתא כנרבות

ענפים

בהקשה קשייתו דוקא על דברי רבי חנינא ולא ראה להקשות הכרי קראי אהדי זולת דברי רבי חנינא כי הוא לא היה יודע מחלה שם ביאור אחר על פירוש כונת זה הכתוב כ"א כמו שכתבנו בדרך הא'. והוא שהכתוב בא לנו להורות שעל ידי מזה אחת יכול להשיג השלמות ולפי זה אינו נשמע מדברים אלו שהיראה היא מלחא זוטרתא וק"ל. ולכן לא היה יכול להקשות הכרי קראי אהדי. אבל אחר שמע מדברי חנינא שלמד מזה הכתוב שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים פ"ב הנה צריך לומר שאין כונת רבי חנינא בביאור כתוב זה שבה לרמוז על מזה א' כי לפי זה לא יוכל ללמוד ממנו שהכל הוא בידי שמים כלומר הוא מוכן מעצמו. ולכן היה המקשה חושב שדאי שיעקר לימודו של רבי חנינא הוא בא ג"כ מלשון הכתוב שאמר כי אם אלא שהיה כונתו על הדרך השני שהוא מנוצר על שפלות המעלה וקטנותה ולכן הקשה אלו יראה מלחא זוטרתא היא. והשיב לו הדרך אין ל"ל אמר הוא שהיראה היא מעלה גדולה ומשונה כמו שאמרנו ושתדברך כן הוא אלא אין כונת רבי חנינא בביאור כתוב זה כמו שפירשנו שהוא מלשון כ"א אלא מזה שהוא מרמז בני משה על מלחא זוטרתא והיא מלח מה שגרמו בה מדת ענוה כמו שפירשנו מזה בא עיקר לימודו של ר' חנינא והוא על הדרך שכתבנו בדרך שלישי בביאור זה הכתוב ויהי המשך הביאור מדברי רבי חנינא לפי זה כך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כי לפי שאי אפשר להשיג היראה אם אין בו מחלה מדת הענוה המיוחדת במלח מה והענוה היא ביד האדם כי זהו צרכו להכניע חלקי המוראו לא ועל דרך ראה נחמי לפיכך היום אלא החיים ואח האנוש וכו' ולכן כאלו היראה אינה צרכו השם יתנצח. ולפי זה יתיישב גם כן למד אמר הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ולא אמר ביד מי היא היראה לפי שפ"ס האמת היא אינה ביד האדם ג"כ כי אם אין לו מדת הענוה א"ל לו להשיגה וא"ל המלך שהביא חז"ל ע"י וכו' מלך שמבקשין ממנו כלי קטן וכו' לפי זה הוא ג"כ עולה ככונן והוא ממש דומה למשל וק"ל. כן נלמד ביאור כונת חז"ל בדבריהם אלו והוא נכון ואין להאריך יותר :

האחד בעצמו כשיעשה בשמחה ובטוב לב יקרא מעלה, וכאשר יעשה בעצבון יקרא פחיתות, וזה דבר נהבאר במאמר השני כספר המדות לאריכותו, כי הגדול כשיעשה פעל הנדיבות הוא שמה בפעל ההוא יקרא מעלה, ואם יפעלה בעצבון יקרא פחיתות. וכן נמצא הכתוב מיעד הנמול על עשית הצדקה בשמחה אמר נהן תהן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך (דברים כ"ו) תלה הברכה בולא ירע לבבך ולא בנתן תתן לו. ויהבאר זה באור יותר שלם ע"ז הדרך, אין ספק כי הפעל היותר נכבד והיותר מעולה ראוי שיקובל עליו שזכר מהשם על עשייתו והעונש על הפכו לפי הדרך התורני. ואין בעולם פעל יותר נכבד ויותר מעולה שראוי שיקובל עליו שזכר כפי האמת בעצמו וכפי הסכמת כל האנשים אלא עבודה הש"י. ונמצא הכתוב מיעד העונש הגדול על מי שאינו עובד הש"י בשמחה אמר משה במשנה תורה תהא אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך וגו' (דברים כ"ח) תלה העונש על שלא עבד הש"י בשמחה לא על שלא עבדו במחלט. וענין הכתוב יורה שפירושו כך כי לא יתכן שיאמר שהעונש יגיע אליו על שלא עבדו בהיותו בשמחה שא"כ [ה] יתחייב שלא יהיה האדם מחוייב לעבוד את הש"י בשלא יהיה בשמחה וברוב כל, ומה יראה שקיום המצוה בשמחה נותן נמר ושלמות אל המצות, ולזה הנמצא המשורר מוזכר על עבדת הש"י שתהיה בשמחה אמר עבדו את ה' בשמחה וגו' (מסילים ק'), ולפי זה ראוי שנשאל אם עבדת הש"י א"א שתושג על השלמות אלא אם כן היא בשמחה ובטוב לבב ונהבאר בפרק שעבר עבדת הש"י ראוי שתהיה ביראה והיראה דבר מריר הלכך ופעמים שכלה אותו, ואין אפשר שתהיה עבדת הש"י מושגת בעצבון ושמחה ביחד עם היותם הפכים. ודבר זה הספק הוא ע"ז הדרך כי כל כח מכוונת האדם כשיעשה פעולתו כראוי יורה זה על שלמות הכח ההוא וכשלא יעשה פעולתו כפי מה שראוי יורה זה על חסרון הכח ההוא או על חסרון בריאותו, וכאשר הוא שלמות באדם שלא יפחד ממה שאין ראוי לפחד ממנו כן הוא שלמות אליו שיפחד ממה שראוי לפחד ממנו ואם לא יפחד ממה שראוי שיפחד ממנו הוא חסרון אליו, כי מי שלא יפחד מהכנים ידו באש יורה זה על (ה) ערבות שכלו ואם על (ז) במול חוש ידו כפי מאמר אפוקר"ט במאמר השני מפרקיו כי שיכאב דבר מגופו ולא ירגיש בכאבו ברוב עניניו הנה שכלו מעורבב, וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתתרחק ממנו יורה זה על בריאותה ושלמותה שכלה ונכבדה הזאת שישגשג ושלמות שכלה כן תשער יותר התנשאות הש"י ורוכסותו ותתרחק ממנו יותר והירא מלעבור על דבריו, וכשימצא האדם בצפשו הכדירה הזאת מן היראה ראוי שיהיה שש ושמחה ביראה הראה לפי שזה יורה על בריאות נפשו ושלמות שכלו, ולהעיר על זה באר דוד במקום אחר כי מה שאמר עבדו את ה' בשמחה לא שתהיה העבודה בשחוק וקלות ראש ודרך הדיוטות אבל ראוי שתהיה העבודה ביראה אמר עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה (שם כ') כלומר שעיקר עבודת הש"י ראוי שתהיה ביראה ורעדה כשהשער הנפש רוממות ה' והתנשאותו ותירא ממנו בהיותה מבחנת שפלות עצמה וגודל מעלתו ותגיל ותשמח באותה היראה והרעדה בעבור ששערה הדבר הנורא שראוי לירא ממנו שזה יורה על שלמותה ובריאות שכלה ובגילה הזאת שתשגשג ותהיה עובדתכם שלמה ועל כן אמר וגילו ברעדה להורות שהשמחה נותנת נמר ושלמות אל העבודה. וכן השמחה תתן שלמות וקיום אל הדבר אמר דוד נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי הסה (שם ק"ט) ר"ל כי לפי שהתורה נחלקת לג' חלקים למשפטים ועדות וחקים, ועל המשפטים אמר נשמעתי ואקיימה לשמור משפטי צדק (שם) להורות כי המשפטים שלמותם הוא מצד היותם חברים נמצאים בפעל ועל כן אמר בהם ואקיימה, אמר עתה כי העדות שהם העדות והדברים שבאו בחורה מכבידים למושכל או למונש לפי שהשכל מקבל אותם בשמחה חשמה היא סבת קיומם בנפש, ועל כן אמר נחלתי עדותיך לעולם וגו'. אבל החקים שהם הדברים שבאו בתורה שאין השכל מסכים בהם כאכילת חזיר ולבישת בלאים חולתם ממה שאין להם טעם ידוע בעבור שהשכל השכל מקבלם בשמחה וצריך להכריח השכל כדי שיוסכים בעשיתם בשמחה, על כן אמר נתייתי לבי לעשות חקך לעולם עקב, כלומר הטייתי והכרתיי שכלי בעל כרחו לעשותה וזה

מצד

ערישים

פרק לג (ה) ערבות שכלו. שגשג: (ז) בטול חוש ידו. שאין לו הרגש נד: מוטל

ענפים

פרק לג [ה] יתחייב שלא יהיה האדם מחוייב וכו' כשלא יהיה בשמחה וצדו כל וכו'. נראה שזה החיוב הוטל לזדק כי נוכל לומר אף כשלא יהיה בשמחה מחוייב גם כן לעבוד להש"י ומ"מ הכסוב בשמחה הוא בעבור כי בסיבות בשמחה אין לו שום התנגדות על שלא לעבוד השם יתעלה כי אי אפשר

מצד תקות השכר הנצחי המקווה בעשייתם חזו לעולם עקב, ומצד השכר ישמח בהם ומצד השמחה ימשך הקיום אל הנפש בהם. ועל זה היה דרך משבח עצמו ואמר שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב (הסיק ק"ט) כלומר כי השמחה בהקים שאינם מצד עצמם אלא מצד שהם אמרתך אני שמח בקיוכם שמחה גדולה כמוצא שלל רב. אבל כדי להבריל בין השמחה אשר בהקים מצד השכר המקווה בלבד ובין השמחה שאדם משיג בעדות שהם הרברים שהשכל מסכים בהם אמר במקום אחר בדרך עדותך ששתי כעל כל הון (סס ק"ט) כלומר שמחה בב"ת, כי לשון כל הון יכול כל ממון שבעולם שא"א שישוער יותר ממנו. וכל זה יורה שהשמחה סבת קיום הדבר בנפשו ונותנת גמר ושלמות אל המעשה אי זה פעל שיהיה עד שאף הפועל הרע כדי שיגיע אל שלמות תכליתו ראוי שיעשה בשמחה אמר הכתוב במיעד הרע על שונאי ישראל על עברם על דברי התורה והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם בן ישיש ה' עליכם להאביר אתכם להשמיד אתכם וגו' (דנז"ס כ"ח) כלומר שיוסבב הש"י שפועל הרע יהיה שש ושמה בעשיית הרע והוא כדי שיעשה בשלמות. אבל כדי שלא יזכר שהש"י שהוא טוב ישמח בעשיית הרע אמר הכתוב בן ישיש שהוא מבני הפועל והוא פעל יוצא ור"ל שהש"י יסבב שפועל הרע יהיה שמח, אבל הוא יתברך לא ישמח בעשיית הרע הלילה, וכבר הזהיר שרמה על זה בנפול אויבך אל תשמה (משלי כ"ד) ואמר הנביא אל תשמה לבני יהודה ביום אבדם (עזק"ס ה') שיראה שהוא הסתכן לשמות בפעל הרע. ואולם בפעל הטוב תלה השמחה בו יתברך ולא אמר ישיש שהוא פעל יוצא אבל אמר כי ישוב ה' לשוב עליך לטוב כאשר שש על אבותיך שהוא מן הקל והוא פעל עומד. ולהורות שהשמחה נותנת שלמות אל הפעל אמר שלמה שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און (משלי כ"ה) ר"ל כי הצדיק לפי שהוא שמח בעשיית המשפט יצא המשפט מתוקן מתחת ידו אבל פועלי פעל און לפי שהם עצבים בעשיית המשפט כי היא מחתה להם בהכרח יצא מתחת ידם משפט מעוקל אחר שאינם שמחים בעשיותו :

פרק לד רפי שענין יראת הש"י היא עיקר עבודה שיעבוד האדם את הש"י בעשיית המצוה כמו שאמרנו ובארנו שעקר העבודה ראוי שתהיה בשמחה, וצויר היראה עם השמחה דבר קשה מאד. (ה') ראוי שנרחיב הדבור כדי שיובן הענין הבנה טובה על העובד איך אפשר שיהיה הירא שש ושמח עם היות היראה והרעדה ישרו הלב ויעציבתו. ולאמר שאין ספק כי כל אדם ישפוט שכלו ושראו לו לסבול עמל וטורח גדול זמן מה כדי שישגי מעלה מה או כבוד גדול, ואע"פ שבחיותו טובה המורה או העמל ההוא יצטער ויתעצב בלי ספק אבל כשתשער בנפשו הכבוד הגדול או המעלה ההיא המקווה להשיג על ידי המורה ההוא ישים כל המורה ההוא והעמל כאין לעומת הטוב ההוא המקווה. וכן הוא הענין בעצמו ביראת השם יתברך שאמרנו כי בהיות האדם משער גדול המדרגה המושגת על ידי היראה (ג') שהוא כשתשער נפשו גדול ורוממות השם יתברך ומעלתו עד שיירא ויחרד ממנו לא יחוש לכל המורה והעצבון והחרדה המגיעים אליו על ידי היראה. ונמצא שלמה ממשל לזה משל נבחר מאד ומסכים למה שאמרנו אמר אם תבקשנה בכסף וכמטמונים תחפשנה או תבין יראת ה' וגו' (מל"ג ז') ובארו כי למה שיש בהוצאת הכסף מבחצבו מורה גדול עד מאד לפי שיוצא מעורב עם הסוים וכן אדם שנאמר לו שיש בביתו מטמון גדול הנה הוא תופר אותו בשמחה גדולה עד מאד והוא מחפש אחריו בזריות אע"פ שבחפרו המטמון או מוצא הכסף הוא מובל מורה גדול ועמל רב ופעמים הוא נקפ באצבעו או ברגלו או בשוקו ומצטער עד מאד ואין ספק כי אע"פ שהוא מצטער עד מאד בניקף ההוא ומתעצב הנה כשהוא משער התכלית המושג שהוא המטמון או הכסף הוא שמח בלבו וטובל כל הצער והטורח בספר פנים יפות ובשמחה גדולה, בן על דרך זה ראוי שיובן העמל והיראה והחרדה והרעדה שאדם משיג ביראת הש"י שראוי שישמח בה שמחה גדולה בהיותו משער גדול מעלת התכלית המושג שהוא ההנבע

שרשים

פעל יוצא. שזהו ישיש על ידו ולא שחול בעצמו ישמח על זה. פעל עומד שחול בעצמו ישמח :

פירוש לאסוקי יראה מחמת הפונש כמו שנתבאר

לשיל

ענפים

אפשר לו לומר שאינו יכול לעבוד את השם בעבור שיש לו דאגות ופחדות למצוא אחר מחייתו וכיוצא כי יש לו הכל וימר מדלי וזהו שאמר מרוב כל רוצה לומר השמחה והטוב שיש לו הוא בעבור שיש לו הכל על דרך הכרזי ולכן חין לו שום דאגה. אבל לפי המחבר שרענו לומר שהכחוש רצה להודיע לנו שצריך לעבוד את השם

ההכנע אל הש"י והעבודה אליו שזו היא תכלית היראה, והוא שאמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה או תבין יראת ה', כלומר כשתסבול כל המורה בכבר פנים יפות כחופר המטמון וכממצא הכסף או תבין יראת ה' שעל אותו דרך בעצמו ראוי שתהיה שש ושטח המורה והעמל והצער שיגיעך בעבודת הש"י. ולפי שאין כל אדם יכול להשיג המדרגה הזאת, המגיע אליה יקרא עובד מאהבה ולא ירא אלהים בלבד שהרי אברהם נאמר לו בסוף נסיונותיו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (נלאשית כ"ז) וקראו הכתוב אברהם ואמר על ישראל זרע אברהם אברהם (יטעיה מ"ח) ואמרו רבותינו ז"ל (שבת דף פ"ח ע"ג) עושין מאהבה ושמהין ביסורין עליהם הכתוב אומר ואהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה') כי מי שהוא אהב הש"י לא יחוש לכל המורה והעמל והיכורין שגיעוהו מעבודתו יתברך. וכן תמצא כי כשנתלה הש"י על אברהם ראשונה אמר לו לך לך מארצך ומולדתך וגו' (נלאשית י"ג) לנסותו ולהרגילו ולסבול בעול המורה והעמל הגדול שיש במלמול ולפי שעמד בנסיונותיו בשמחה ובשוב לבב קראו הכתוב אהביו. וכל זה ממה שיודה כי סבל המורה והעמל בעבודת הש"י בשמחה נטון שלמות אל העבודה והיראה. וזה כי אין יראת השם כיראת בשר ודם כי מי שהוא ירא משום אדם או מלך או שר עומד תמיד בפרד ורעה, וזה סבת קצור ימיו, אבל הירא מהשם לא די שהחרה לא תקצר ימיו אבל תוסף ימים אמר שלמה יראת ה' תוסף ימים (משלי י') והרשעים שאין להם יראת השם לא די שלא יארכו ימים אבל שנות רשעים תקצרנה. וכן ואע"פ שמדרך הירא ורך הלבב להוליד בנים רכי לבב כמוהו ושלא יעשר ולא יקום חילו כי בהיותו מפרד תמיד לא יעשה חפצו כראוי, אמר דוד אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד גבור בארץ יהיה זרעו וגו' (תהלים קי"ג) כלומר אשריו הירא השם כי לא הקנה תכונת היראה ההיא רכות הלבב אלא גבורה עד שגבור בארץ יהיה זרעו וגו', וגם מי שהוא חפץ במצותיו ואע"פ שיוציא הוצאות בקיום המצות לא יחסר הונו כי הן תעושר בביתו וצדקתו עומדת לעד (שם ק"ג). וזה להורות כי יראת השם אינה מקצרת ואינה ממעטת הכסוף ולא הימים ואינה מסכבת המקרים הרעים כיראת בשר ודם אמר שלמה יראת ה' לחיים ושבע ילין בל יפקר רע (משלי י"ט) ר"ל יראת הש"י לא תסבב המות אבל היא לחיים, וכן אין הירא חסר כל טוב כי שבע ילין, וכן לא יירא מהמקרים כי לא יפקר רע :

פרק לה אהבת הש"י היא מדרגה גדולה שאין למעלה הימנה ולא גיעה אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שבארנו, כי אברהם שנאמר עליו אהביו לא הגיע למדרגה הזאת אלא בסוף ימיו ואחר העקירה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (נלאשית כ"ז) ולפיכך צריך שנבאר ענין האהבה ומיניה. ונאמר כי האהבה על ג' מינים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, ואהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב נמור (ה) מכלתי שיתערב באהבה ההיא קבלת התועלת ולא קבלת ערבות כלל אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד. ואהבת המועיל הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד התועלת שיקבל ממנו בלבד. ואהבת הערב הוא שיאהב הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו וסמל לא בעבור שהוא טוב ולא מעיל אלא שהוא ערב בלבד. ואהבת המועיל והערב ישתנו ויתחלפו (ג) בפחות ויתר כפי רוב קבלת התועלת או התענות (ג) ואפשר שיפסדו. ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו הנה זאת האהבה לא תפסד ולא תשנה לפי שהאהבה לא יאהב האהוב בעבור שהוא טוב אליו כלומר (ד) בצרוף אל האהוב, אבל למה שהתבאר לו שזה האהוב טוב בעצמו (ה) והאורוב

הוא

שרשים

גם כן. וכשיהיה קבלת המתקוות או הכועלת מעט תתמעט אליו האהבה ג"כ : (ג) ואפשר שיפסדו. כי אחר שיפסק הערבות או הכועלת מהדבר הכואב תפסק ותפסד ג"כ האהבה ממנו כי למה לו לאהוב אותו מאחר שאינו מקבל עוד תועלת או האהב ממנו : (ד) בצרוף אל האהוב. פ"י שהאדם קבל ממנו איזה טובה משא"כ באם לא קבל ממנו שום טובה לא יאהב אותו זה אינו : (ה) וזהאכזב

הוא

ענפים

השם יתברך בשמחה א"פ כל איש מחייב שפיר. אם לא שנאמר כי מרוב כל הוא נתינת טעם למה לא ענד אח' ב' בשמחה והוא בעבור שהיה להם הכל ע"פ הרצוי ומסכה זו לא היו יסלין להיות בשמחה על הדך מרצה

הוא הידוע אצל האהוב והוא הדבר הנאהב בלבד הרקוק בלבו עד שיצדק (י) עליהם יחד נדר האהבה, כי האהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האהוב והתרבסם יחד דבוק שכלי בשלמות. ואולם במועיל והערב הנה אין האהוב הוא הידוע (י) אבל התועלת המגיע אל האהוב והוא התענוג המגיע אליו ולזה א"א שיתאחד האהוב עם האהוב וזוהי הצד השתנה בהשתנות קבלת התועלת או התענוג או הפסד. ואולם אהבת הטוב א"א לה שתשתנה כלל כי אין לאהוב לקבל שום תועלת מן האהוב אלא (ס) הידיעה בו לבד, ועל כן היה האהבה אל הטוב מצד שהוא טוב היותר מעולה שבמיני האהבות. ולזהו הש"י הוא הטוב הנמור שאין בו רע כלל אחר שאין בו העדר ולא אפשרות תהיה האהבה אליו אהבת הטוב מצד מה שהוא טוב והתוסף האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך אחרי שאמרנו כי אהבת הטוב תהיה מצד הידיעה בו לבד. ואמנם אחר שהוא יתברך יוצר הכל וחונן ונותן המציאות לכל נמצא ונותן נשמה לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו הנה הוא מועיל וראוי שיהיה נאהב מצד מה שהוא מועיל ג"כ. וכאשר נבחין הדרך אשר בו מכן מוזן לכל אשר ברא כי לא ברא הדברים ההכרחיים לבעל חי או לאדם לצורך היותם בלבד אבל גם הדברים המענגים שאינם הכרחיים להם מצד היותם, כאלו האמר כי האדם אפשר שיתקיים במוזן הלחם בלבד ואולם נבראו ותאנום והענבים והרמנים וזולתם מן הפירות שהם מענגים אף אם אינם הכרחיים לו לקיום מציאותו. והנה מזה הצד ראוי שיהיה נאהב ג"כ מצד הערב כלומר מצד שברא הדברים הערבים והמענגים. ובעבור זה (ס) עם היותו אחד אחדות גמורה ואותו אליו כל מיני האהבה, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, וראוי לפי זה שיהיה נאהב בתכלית מה שאפשר בכל מיני האהבה כי לא דומה שאפשר שימצא יותר טוב ויותר מועיל ולא יותר מענג ממנו, ולזה תמצא כי מרע"ה כשהיה מזהיר את ישראל לאהוב הש"י בכל מיני האהבה כמו שנבאר כמה שאמר (דברים י) ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך הקדים ואמר שבע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים יג) כלומר עם היותו אחד יאותו לו כל מיני האהבה המתחלפות אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, לפי שהוא יתברך טוב נמור והוא הנותן התועלת ונותן התענוג ואין לך לאהוב וזולתו אף אם תהיה אהבתך מאי זה מין שתהיה כי כל סבות האהבה נמצאת בו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך כי אין שם מונע שלא תהיה האהבה אליו שלמה בתכלית מה שאפשר, זה כי א"א לאדם לאהוב ב' דברים או ב' אנשים אהבה שלמה בתכלית לפי שאם יאהב את שניהם על השווי אין האהבה אל האחד שלמה בתכלית אחר שהיא מתחלקת בין שניהם וא"א שיתאחד האהוב באהוב התאחדות גמורה כמו שהוא מנגר האהבה אלא א"א היה האהוב אחד, ולזה אמר ה' אחד כלומר אחר שהש"י אחד אין האהבה מתחלקת ואפשר שתהיה אהבתך אליו נמורה כי לא תתחלק האהבה לשנים. ואף אם תהיה האהבה כמינים מתחלפים ר"ל מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, להיות הש"י אחד והיות נמצאות בו כל סבות האהבה המתחלפות ראוי שתהיה האהבה אליו שלמה בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך (י) באיזה בחינה שתהיה מן הבהירות וג"כ אין שם מונע מצד השתנות זמני חיי האדם. כי כשיבחנו חיי האדם נמצא אותם נחלקים לג' חלקים שהם שני העליות ושני העמידה ושני היורדה, והתחלפות האהבה בהם הוא כפי התחלף מיני האהבה שהם הטוב והמועיל והערב. כי בשני העליות שהם עד שלשים או קרוב להם יאהב האדם הערב וימשך אחריו מאד, ולזה תמצא האהבה הזאה בנערים ובנשים ובאשר הם בחדות הנערים, כמי שימשך אחר תאות המשגל לפי שהוא ערב אליו מבחי שובים על החוק הנמשך ממנו לטף ולנפש הנה דומה אל הנערים הנמשכים אחר תאות המאכל ולא יבחנו החוק הנמשך מרובי המאכל ולא יאהבו דבר אחר

אלא

שרשים

הוא הידוע אצל האהוב. כלומר שהאהוב הוא הידוע אצל האהוב שהוא נמצא טוב נמור ולכן יאהב אותו ואין טעם אחר כזהב זה כי האהוב לא קבל שום תועלת או הנאה ממנו : (י) עליהם יחד. האהוב והנאהב : (י) אבל התועלת המגיע וכו'. התועלת מן האהוב והוא

התענוג הוא ידוע אצל האהוב ככל לא האהוב נמצא : (ח) הידיעה בו לבד. שהוא ידוע את האהוב : (ט) עם היותו אחד וכו'. ענין לעיל כפ"י ממאמר השני שם יתבאר על איזה דבר נקרא הש"י אחד : (י) כליות כחינה שטחית מן כחיותו. כן האהבה הנרמזת ככלל לכך או ככלל נפשך או ככלל מאריך

ענפים

מרגה נכסים מרגה דאנה או מחמת הכזיב בלו ליד רוממות כלב ע"ד ורם לבבך ושכחם את ה' אלהיך וגו'. ושני מה שכתבנו מזה לעיל במאמר ב' פרק ס"ו בענפים וק"ל ג"ל : ירעמו

אלא מי שיעניקם כבר להם אהת או משאר התענוגים הערבים, ובשני העמידה שהם משלשים ועד חמשים או קרוב להם תנבר על האדם אהבת המועיל עד שיש מן האנשים מי שינוח האכילה והשתיה ושאר התענוגים הערבים (כ) להמשכו אחר השחוק להיותו מרמה התועלת הגדול הנמשך לו מהריוח הגדול בזמן מועט, וכן (ל) מי שירכב על הספינות ויתן בים דרך יוסכן עצמו במים עזים ויתן בהם נתיבה לתקות הריוח והתועלת ולא יחוש להענוג אחר כלל. ובשני הידירה שהם שני הזקנה מג' שנים ואילך לא יחוש האדם למועיל ולא לערב אבל אהבתו בלבד תהיה אל הטוב מצד מה שהוא טוב, ולזה ימצאו הזקנים נמשכים לעבודת השם ונבדלים מהתאוות יותר מזולתם, כי אחר שיראו שהאהבה אשר מצד הערב או מצד המועיל בלתי קיימת לא יחושו רק לאהבת הטוב מצד מה שהוא טוב שהיא אהבה קיימת ובלתי משתנת בהמצא האהוב שהוא השם כמו שבארנו, וזו היא סיבת ישועת הנפש. ולפי שהבחור מצד רתיחת הדם והיותו שטוף בתאוות לא ישער גמול הנפש וישועתה, כי להיותו שקוע (מ) במחשבות (נ) ודמה שיהקיינו תמיד ולא יאמין תשועת הנפש והשארותה שהוא דבר בלתי מוחש, ולזה אמר הכתוב על הבושה בה' אורך ימים אשביעיה ואראהו בישועתי (תהלים נ"א) כלומר כי מתוך אריכות הימים והגיעו לימי הזקנה שיחלשו התאוות וכל לשער ישועת הנפש והשארותה ויכיר שזה יושג מצד אהבת השם, ולזה יהיה נמשך לעבודתו ולאהבה אותו שזה דרך הזקנים להמשך לעבודת השם יותר מזולתם, וזהו הדרך הנתיב בכלל האנשים, ואולם יש מן הזקנים מי שהוא נמשך אחר התענוגים כנערים או אחר רכועות ואחריו השררה כבן ארבעים ויש בחורים נמשכים אחר אהבת הטוב כזקנים, וכן והאלפו האנשים בזה כפי מזגם ומנהגיהם והנימוסים שגדלו בהם, ומ"מ חיי האדם בכלל יתחלקו לג' מיני האהבה על הדרך שזכרנו. ונראה שהתחלפות האהבה בג' הזמנים ימשך להתחלפות במשלת כחות הנפש על האדם, כי בזמן הנעורות ובשני העליה תגבר הנפש המתאוה על האדם ולזה ימשך אחר התענוגים, ובזמן הבחרות ובשני העמידה שתגבר עליו הנפש החיונית אשר מטנה הכח המתעורר חולתו מן הכחות ימשך אחר השררה והנצוח ואהבת הכמון והתועלת המרומה, ובשני הזקנה לפי שתחלש התאוה ושאר הכחות מלרדוף אחר השררה והנצוח יגבר עליו או הכח השכלי ישביל וידע שכל שאר הרברים אובדים ושאיך דבר שיוכל להיות קיים ולא לתת לו קיום וזולתו ההמשך לעבודת הש', וסמך שבטבע השכל להמשך אחריו ימאס התאוות וימשך אחרי מה שהגור נפשו המשתכלת באהבת הש' ויראתו ובכלל אל אהבת הטוב שהוא הש' מצד מה שהוא טוב לא מצד המועיל ולא מצד הערב, וידמה שהכח השכלי הזה יקרא בלשונו לבב כי לב יאמר על האבר מי הבעלי חיים אשר בו הכח החיוני אבל לבב לא יאמר וזולתו על כח השכלי בלבד ואיש נבוב ילבב וגו' (לויק' י"ח) גם לי לבב כמזכר (שם י"ז). (ס) ונפש שם נאמר בכללות ויהוד, יאמר על כל כחות הנפש בכלל (ע) וזה הרוב ויאמר על כחות הנפש החיוניות בפרט אמר איוב אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש (שם י"ז) כי אמר נפש כל חי על כלל הנפש החיונית ורוח כל בשר איש על הכח השכלי אשר באדם. ולפי שהנפש המתאוה הומה המיד על השגת התאוות והגעת המזונות יכנה אותה הכתוב בלשון מאדך, ולרכו אל אהבת שלשת הכחות האלה אל הש' כפי התחלקם בחיי האדם על הדרך שבארנו אמר משה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דברים ו') אמר לבבך לרמוז על אהבת הכח השכלי ואמר בכל להעיר שראוי שכל המחשבות השכליות יכונו לזה. ונפשך לרמוז על אהבת הכח החיוני ומאדך על אהבת הכח המתאוה, ובאורו על זה הדרך כי בא להזהיר את האדם שיאהב את הש' תכלית האהבה בכל כחות גופו בכל הזמנים, אם מצד שהאהוב טוב שזאת היא האהבה שגור אותה הכח השכלי אמר בכל לבבך, ואם מצד המועיל אמר בכל נפשך כי הוא יתברך הנותן באדם נשמת רוח חיים באפיו ומקיימו כי נפשך ירמוז אל הכח החיוני ובכל ירמוז לכל הכחות החיוניים כאמרם ז"ל (סנהדרין דף ע"ד ע"ה) בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, ואם מצד הערב אמר בכל מאדך לרמוז אל הכח המתאוה והארבה הנמשכת ממנו שראוי מינים מתחלפים כמו אהבת המסכנות והקנינים והתענוגים, וכל זה להזהיר כי הוא הש' הטוב הגמור והוא המועיל ויוצר האדם והנותן נשמת רוח חיים באפיו והוא נותן המזונות והקנינים והמענוג האדם כל ימי חייו, ולזה ראוי לאהוב אותה.

שרשים

- מאדך כמו שיתבאר בסוף פ' זה: (כ) להמשכו
 אחר המזון. לפי שימשך אחר מיני הקנינות:
 (ל) מי שירכב על הספינות. מנוסע ארחות ימים:
 (מ) במחשבות. במחשבות: (נ) ידמה. יחשוב:
 (העקרים) יח

אותו בכל מיני האהבה ובכל הזמנים, ולפי שאהבת הש"י ראוי שתהיה לעבוד עבודתו ולשמור מצותיו בכל מה שאפשר בכל הזמנים אם במחשבה אם בדבור ואם במעשה, המשיך אל זה היו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך לרמוז על המחשבה, ושננתם לבניך ודברת בהם לרמוז אל הדבור, וזה בכל הזמנים בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכנך ובקונך, וראוי שתהיה נ"ב במעשה וקשרתם לאות על ירך, ולפי שהמעשה ממנו שיהיה בעוד האדם קיים וממנו שישאר גם אחרי מות האדם הודיר על שני מיני המעשה על מה שהוא בעוד האדם אטר וקשרתם לאות ועל הנשאר אחר המות אמר וכתבתם וגו', וזה להורות כי אהבת הש"י ראוי שתהיה בכל מיני האהבה ובכל כחות הגוף וכתוך האהבה יעבוד עבודתו בכל מה שאפשר במחשבה בדבור ובמעשה וזה בכל הזמנים :

פרק לו האהבה אל הש"י תענג הנפש ותשמת אותה ואע"פ שהאהבה אל הדבר הבלתי מושג או קשה ההשגה תסריר הנפש ותבלבל אותה לחשוב מחשבות להשיג

הדבר הנאהב ולזה יהיו החושקים תמיד בצער ובדאגה עד שישניו הדבר הנאהב, מכל מקום האהבה אל הש"י אף אם הוא דבר בלתי מושג לא תסריר הנפש ולא תבלבל אותה כי במעט המושג ממנו אל האדם תשמת הנפשות ותניל ותתענג תענוג נפלא, כי כן דרך האהבה שהמעט המושג אליו מהדבר הנאהב יותר ערב אצלו מהרבה מזולתו, ולזה מה ששבע שלמה בספר שיר השירים זה המין מן האהבה מזולתה מן האהבות ואמר עליה מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים (פ"ה ז') כלומר כמה רב הרוי והנעימות שיש לאהבת הש"י על זולתה מן האהבות כי זאת האהבה היא האהבה בתענוגים, ו"ל שיתענג בה האדם תענוג נפלא ויש בה מיני תענוגים מתחלפים (ב) כמיני ההשגות המתחלפות אשר בו, ושאר מיני האהבות יצער האדם צער נפלא קודם השגת הדבר הנאהב וכשישיגו ממנו מעט ישמח בו אלא שיכפל הצער עד שישניוהו כלו אחר שהוא אפשרי ההשגה אליו וכשיושג כלו תפסק האהבה וישקוט החשק, אבל אהבת הש"י ישבה האדם במעט המושג להיותו משער גדול מעלת הדבר המושג ויתענג בו בלי שום תוספת צער אחר היותו יודע שהוא יתברך נמנע ההשגה, ולזה יתענג במעט המושג ממנו תענוג נפלא וכל מה שתתוסף ההשגה תתוסף האהבה ותתענוג, וא"א לאהבה הזאת שתשקוט ותפסק להיות הדבר הנאהב ב"ל וכל מה שישני ממנה מדרגה מה יתענג בו ויגדל הכוסף להשיג יותר וכן לבלתי תכלית, ולזה א"א שתפסק אבל ישמח תמיד במעט המושג ממנה כמו שבארנו בפרק ט"ו מהמאמר השני, כי כפי גדול מעלת הדבר המבוקש תגדל השמחה ותתענג יותר בדבר המושג ממנו. ובעבור זה אף אם יגיע אל האדם טורח גדול בדרישתו האהבה וההשגה הזאת לא בעבור זה יסנע מלרדוף אחריה בהיותו משער התכלית הגדול המושג, וכל שכן כי העובד מאהבה אין לו לחוש להתועלת ולא לנוק יגיע לו בעבודתו כי אין כונתו ואל לעשות רצון האהוב בלבד לא יחוש למורח או נזק יגיע לו ובלבד שיגיע התועלת אל האהוב. הלא תראה יחונתן כי באהבתו את דוד המלך לא היה חושש להפסד המלוכה שהיה מפסיד בהיות דוד חי כמו שאמר לו שאול כי כל הימים אשר בן ישי חי על הארצה לא תכון אתה וכלכותך (שמואל א' כ') אבל כונתו היתה להגיע התועלת אל דוד שהיה אהוב ואף אם היה מוק לעצמו וזהו דרך האהבה הגמורה אשר מצד האהוב בלבד כי האהבה שהיא בעבור התועלת אל האהוב תרמה אל האהבה שיאהב האדם הבהמות בעבור התועלת הגדול המגיע אליו מהן, והאהבה שהיא בעבור השמירה מן הנזק תרמה אל האהבה שיאהב האדם הכלבים כי האדם יאהב הכלבים בעבור שמירתם אותו מהנזק. ואולם האהבה הגמורה היא אשר יאהב האדם את האהוב מצד האהוב בלבד ואין בלבו תכלית אחר רק לעשות רצון האהוב כי לא יאהב את האהוב (ג) לסבה אחרת וזולתו, לפי שהאהבה שהיא תלויה בסבה אחרת תשתנה ותפסק כאמרם ז"ל (זוטא פק"ה) כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה. אבל האהבה שהיא תלויה באהוב בלבד מבלי סבה אחרת תהיה קיימת כל זמן שהיה האהוב קיים, ולהיות הש"י קיים תמיד תהיה האהבה אליו קיימת ובלתי נפסקת. והאהבה הזאת אשר היא מצד האהוב לא תהיה אלא בבעלי שכל ובנינה, כי האהבה שיאהב האדם את חברו מצד עצמו אינה אלא מצד השכל אשר בו, ולזה אם ישתנה האהוב או ימות תפסק האהבה כי הנפש תברח מן הגוף המת לפי שאין שם הדבר האהוב. ולהיות זאת האהבה המשובחת שבמיני האהבות ולא תמצא אלא בבעלי שכל ובנינה (ג) ישובה האדם או יגונה עליה ועל כן צריך שלא יתערבב בה שום צד הברכה כלל כי לא

ישרים

פרק לו (א) כמיני ההשגות המתחלפות. כפי תענוג : (ב) לסבה אחרת זולתו. מאיוס טעם אחר שאין כעלמות האהוב : (ג) ישובה האדם או יגונה

לא ישובה האדם או יגונה על הדבר המוכרח (ד) אבל על הדבר שהוא בחירי עליו מכל וכל, ולזה נשתבה אברהם אבינו בזה המין מן האהבה מולתו עד שקראו הכתוב אברהם אהבי לפי שלא היה בלבו תכלית אחרת רק לעשות רצון הש"י האהוב ולא היתה שם סבה אחרת תכריח אותו על כך שהרי לא נהערב בפעל העקידה שום צד הכרח כלל כי אפילו מצות הש"ת לא היתה מכרחת אותו וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל (נחלשית דכ פנש ל"ו) על פסוק ה' יראה וגו' (נחלשית כ"ג) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלתו לי לעולה הייתי יכול לוטר ולא כבר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך ודע (סס כ"ה) ולא אמרתי כן אבל כבשתי רחמי ולא הרתרתי אחר מרותיך. שידמה מזה מפורש שאפילו מצד מצות הש"ת לא היה אברהם מוכרח אחר שהיה יכול להתנצל על זה כיכנו בטענה אמתית אם רצה ולא עשה כן אבל כבש רחמי האב על הבן לאהבת השם ויתברך. ולזה היא שנתחכם פעל העקדה אל אברהם ולא אל יצחק עם היותו בן ל"ז שנה בשעת העקדה כפידעת רז"ל, לפי שאברהם היה יכול להתנצל על זה שלא לעקור את בנו יצחק ויצחק לא היה יכול להתנצל שלא לססור עצמו אם נצטוו על כך, וזוהו הטעם הוא שאנו מוכירים בתפלתנו תמיד עקדת אברהם את יצחק ויתר מעקדת כל החסידים והקדושים שמסרו עצמם על קדושת הש"י כגון רבי עקיבא וזחרינו וכל הקדושים אשר בכל דור ודור, לפי שכל אחד מהם אמנם מסר עצמו על קדושת הש"י לקיים מצות ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כ"ג) אבל אברהם אפי' מצות הש"י לא היתה מכרחתו על כך וידע והבחין מה שהיה עושה כי יותר מג' ימים היה מטעה שנאמר לו קח נא את בנך עד שעה העקדה שהרי כתיב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק (נחלשית כ"ג). והפעל הבחירי הנמור הוא הפעל שכשיעשה אותו האדם יהיה יודע לעשות ההפך ויכול לעשותו מבלי שום (ה) מעיק ולא שום מונע אחר ויבחר לעשות הפעל ההוא על זולתו. אבל אם לא ידע ויבחין לעשות ההפך ויפער מה שיפעל בזולת בחינה בין הדבר ההוא ובין הפכו אלא במקרה או מפני ההרגל והמנהג או מפני שאינו יכול לעשות ההפך אין זה פעל בחירי שישובה האדם עליו אם הוא טוב או יגונה אם הוא רע, אפילו הקרבן שהוא פעל טוב כשיביא אותו האדם בזולת בחינה בין הטוב והרע אלא מפני ההרגל והמנהג אינו נחשב לכדום, וזהו שאמר בספר קהלת שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים (קהלת ד') ר"ל שמור שתהיה הליכתך שם בבחינה לא מפני ההרגל והמנהג, ועל זה אמר וקרוב לשמוע מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות רע (סס) כלומר כי היות האדם קרוב לשמוע דברי החכמים יותר טוב מן הקרבן שמביאים אותו הכסילים כי על ידי השמיעה לדברי החכמים יכיר האדם ויבחין הטוב כהרע ויפעל הטוב בבחירה גמורה מצד שהוא טוב ויתרחקו האנשים מן הרע מצד היותם יודעים שהוא רע, משא"כ בפעל הכסילים כי אפי' הקרבן שמביאין אינו נחשב לעבודה כי מצד שאינם קרובים לשמוע דברי החכמים אינם מבחינים בין הטוב ובין הרע עד שאינם מבחינים ויודעים לעשות הרע בבחירה מהם, ועל כן אין הפעל הטוב שהוא הקרבן נחשב להם לכלום אחר שאינם עושים אותו בבחירה בין הטוב והרע כי אינם יודעים לעשות רע ולא יעשו הקרבן מצד שהם בוחרים אותו על הפכו שהוא רע אלא מצד ההרגל והמנהג, ולזה אין ראוי שישובחו עליו כי לא ישובה האדם על הפעל הטוב אלא כשהוא יודע לעשות הרע ויכול לעשותו ויבחר לעשות הטוב על זולתו, ועל כן לא ישובה העובד מאהבה אלא כשתהיה עבודתו מאהבה גמורה מבלי שיתערב בה שום צד הכרח ולא הרחקת נוק ולא קבלת תועלת כלל, זאת היא האהבה המענגת שראוי לקבל עליה שבר נצחי בב"ת, ועליה אמר שלמה בספר שיר השירים אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בח יבזון לו (שיר השירים ז') כי הבב"ת א"א שינתן חליפות דבר ב"ת שהוא כל הון ביתו : **פרק לו וראוי שנבאר כאן (ה) אם אפשר שתפול אהבה בין הש"י והאדם כמו שתפול בין האדם והשם, וזה כי יש לאומר שיאמר, כי אמנם יצדק שיאהב האדם את השם מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב ואם מצד קבלת התועלת ממנו שהוא מצד המועיל או מצד הערב, אבל הש"י את האדם שאין בו אחת מכל הסבות הללו לא ידומה שאפשר שתהיה ממנו אהבה אל האדם, וזה כי האהבה בין האוהבים תהיה כאשר יתכן (ג) שיאהב האחר לאחר והאחר אליו בין רב למעט, אבל כאשר יהיו בתכלית המרחק זה מזה**

שרשים

שיאכז הסס יתנרך את האדם כמו שיאכז האדם את השס יתנרך : (ג) שיאכז האחד לאחר והאחר אליו בין רב למעט. פי' הן שיהיה הקועלת המגיע לאחד מחבירו רב הן שיהיה מעט

יגונה. כי אינו אללו ע"כ הסכרת : (ד) אבל על הדבר שהוא בחירי עליו. כלומר רק על הדבר וכו' : (ה) מעיק. מכרית : **פרק לו (ה) אם אפשר שתפול וכו', אם אפשר**

מזה לא ידומה שאפשר שיפול בין שניהם אהבה, לפי שהם כמו הפכים, כי ההפכים הם אשר הם בתכלית המרחק כל אחד מהבירו כי כל הפך יברח מן ההפך ולא ידומה שתהיה אהבה (ג) אלא בדומים. ולזה ישתוקקו האנשים שיכבדו ויאהבו התבונים ואנשי המעלה כדי שידומה שיש ביניהם הדמות מה, ובעבור זה תהיה האהבה בין האנשים יותר שלימה כאשר (ד) ישתנו שניהם בשלמות או במעלה מה, וכאשר יהיו התחלפות ביניהם גדול תהיה האהבה יותר מעטה (ה) עד שבעבור זה יש בין האנשים (ו) שלא יכספו הטובות לחבריהם כדי שלא יעלו למדרגה גדולה וישתנה השווי אשר ביניהם והפסד או תמטע האהבה, אלא אם כן היה האהוב בתכלית הרבקות ולחברו כאב לבן עד שירמה כאלו הוא ואז יכספו שיגיעו הטובות לחבירו כמו שיכספו אותו לעצמו כי לא ישער (ז) זולתיות בינו ובין חבירו, אבל האהבים שיש ביניהם זולתיות א"א שהיה ביניהם אהבה שלמה כלל, זה מבורר מענין האנשים שהם בתכלית השלמות בענין המעלה והטוב עם האנשים שהם בתכלית הרוע שלא תמצא ביניהם אהבה ורבקות כלל ושואין שום אחד מהם (ח) מכין עצמו אליה, וכן האנשים שהם שפלים במדרגה כאד לא ישימו אל לבם ולא יעלה על דעתם שיהאבום המלכים להיות המרחק ביניהם יותר פאר, וכל שכן המרחק שבין האלו והאדם שהוא בלתי בעל תכלית. ולזה הוא מבורר כי אף אם תפול אהבה מהאדם אל הש"י בסבת התועלת המקובל ממנו או הערבות שיש בהשגת מה שיושג ממנו או מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב ש"א שתפול מדרגת אהבה מהש"י אל האדם לא מצד הטוב ולא מצד המועיל ולא מצד הערב. ואם כן איך אפשר שתהיה אהבה בין האלו והאדם כמו שנמצא מיועד בתורה האלהית ואמר (דברים ז') יהיה עקב תשמעה את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם ושכר ה' אלהיך לך וגו' ואהבך וברכך והרכך, אוכר הנביא (מלאכי ח') ארבותי אתכם אבר ה' (תהלים קמ"ו) ה' אוהב צדיקים. ותשובת דבר זה כי האהבה תמצא בין האהובים בשלשה סוגים, האחד היא אהבת השווי או הדמיון והיא כאשר ישתוו שני האוהבים בענין מה אי במעלה מה או בשלמות או בקבלת תועלת, כאלו תאמר שיקבל כל אחד מהם תועלת מחבירו או שיתענג כל אחד מהם בהבירו או ישתחו בטובות. וכי שיגדל אצלו קבלת התועלת יותר ראוי שיאהב את חבירו יותר כפי יתרון, קבלת התועלת או הערבות אשר ישיג בהבירו, או יתרון הטוב והשלמות אשר להבירו עלי, וכשישתוו בקבלת התועלת או הערבות או בטובות תהיה האהבה יותר שלמה בלי ספק, כי זה הסוג מן האהבה כבר יפול בה השווי בכמות. והסוג השני היא אהבה הטבעית, והיא ב' מינין אם אהבת המוליד לולד לפי שהוא חלק ממנו, ואם אהבת האומן למלאכה אשר טרה והשתדל בהמצאתה, ולזה תאהבנה האמהות את הבנים יותר כן האבות להתקבץ בהן אלו הב' ענינים יותר

שלישי

שהוא דומה לו ומקבל איזה תועלת ממנו קן שיאהב רב מעט ר"ל הגדול לקטן מ"מ הוא מצד הדמיון והתועלת שיוכל לקבל ממנו עכ"ל. כל מי שיש לו ענין לראות וחיך לטובו יראה ויבין שמלכד שדבריו מנוגמים ואינם מונסים אלא שגם אינם אחתים בלי ספק ואין זה צריך לפנים ויחזק ויאהב ויבחר: (ג) אלא דדומים. שכל אחד דומה לחבירו: (ד) ישתוו עניהם. עניהם יהיו שום: (ה) עד שבעבור זה. שכל כאשר ישתוו עניהם: (ו) שלא יכספו הטובות לחבריהם. עד"מ ראובן ושמעון הם הכרים ואוהבים זה את זה בעבור שהם דומים זה לזה בשלימות או במעלה מה ולכן הוא רע בעיני שמעון שטיטב"ה לראובן עד שיעלה למעלה יותר ממנו וכן להפך כי על ידי זה ישתנה השווי והדמיון אשר ביניהם וכו': (ז) זולתיות שום הגדל. וענין לקמן במ"ד פ' מ"ה כי שם כתב המחבר שגלית אהבה עולה למנין אח"ד לרמוז על ההאחדות האוהב האחתי עם הגאהב כאלו הם גוף אחד ואין ביניהם שום זולתיות מ"ש: (ח) מכין עצמו אליה. לאהבה והדבקות:

כי

מעט מכל מקום יש לכל אחד תועלת מחבירו ולכן מן הראוי הוא שתהיה האהבה מתאחדת ביניהם. לשון אחד שהאהבה היא צניעה בין רב למעט, ורצה לומר אע"פ שהתועלת שקבל זה מחבירו הוא יותר גדול מהתועלת המגיע לחבירו ממנו מ"מ אחר שיש לו גם כן איזה תועלת ממנו ראוי שתפול האהבה בין שניהם. פי' אחר בין רב למעט ר"ל כי א"א לומר על שנים שהם אוהבים זה את זה אם לא שתונח צניעה ביניהם מלת רב או מלת מעט עד"מ כשתאמר הגדל רב יש בין זה לזה או הגדל מועט וכו' זה הלשון א"א לומר כי אם על ב' דברים שיש להם איזה דמיון בדבר מה ואינם ב' הפכים ממש כי מהם שהם שני הפכים לא יתכן שיאמר עליהם הגדל רב יש ביניהם כאשר הוא מובן מעצמו כי הם בתכלית המרחק ואין להם שום שייכות זה לזה וא"כ הש"י שהוא בתכלית המרחק מן האדם על איזה אופן תפול האהבה מהש"י לאדם וק"ל כ"ל. והאהל יעקב פי' כאן וז"ל יתכן שיאהב האחד וכו' ר"ל שיש נכון קצת דמיון ולזה יאהב זה לזה מצד

יותר נבאב (ט) כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם לפי (י) שהם יתנו ההוכר (כ) ואם לפי שהם טורחות בגדולם יותר. והסוג רג' היא האהבה היחסית והיא ג' מינים. הא' האהבה שבין המלך והעם או המנהיג והמונהגים כמנו כי אין האהבה אשר בין המלך והעם משתוה (ז) בכמות כללי, אבל ביחס וערך, כי ראוי שיהיה המלך נאהב מן האנשים יותר מאהבתו אליהם, גם אין המבוקש מאהבת המלך לעם שוה אל המבוקש מאהבת העם למלך, כי המבוקש מן המלך הוא שייטיב לעם בשמירת היושר ביניהם והשלמות עניניהם בשמירת קניניהם באופן נאות ושלם כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן העם הוא שיכבדו את המלך וינשאוהו ויכירו מכשרתו ומעלתו עליהם והטבתו להם וצרכם אליו, ובוה תמשך האהבה מן המלך להטיב לעם ומן העם לכבד המלך ולרוממו. והמין הב' האהבה שבין האב והבן כי מזולת האהבה הטבעית אשר בין המוליד והולד כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דוֹבֵה לאהבת המלך והעם, כי המבוקש לבן כהאב שיעשה עמו מעשה האב להטיב לבנו כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן הבן לאב שיכבדהו והמין הג' האהבה שבין האיש והאשה, כי מזולת האהבה הטבעית אשר ביניהם כהאבה כל זכר לנקבה לקיום המין כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דוֹבֵה לאהבת המנהיג והמונהגים מאתו, כי המבוקש מן האיש הוא שישלם צרכי האשה ויכבדה וישלם חקה כפי מה שאפשר לו באופן הנאות, והמבוקש מן האשה שתשרת את האיש ותכבדהו ותשמור קנינו, ולא תאהב זולתו, ובוה הסוג מן האהבה היחסית ראוי שתהיה אהבת השפל במדרגה אל היותר טוב או יותר גדול מאהבת הגדול אליו, וע"כ יהיה השווי בזה הסוג על יחס וערך לא השווי בכמות. ואהבת השם את האדם הוא כבואר ש"א שתהיה מן הסוג הא' שהיא אהבת הדוכים, אבל כבר יחשב שתהיה מהסוג השני שהיא האהבה הטבעית. ולזה נמצא מר"ה ירמיה לו שני המינים נמנה אמר הלוא הוא אביך קנך (דברים ל"ג) לרמוז (מ) אל אהבת המין הראשון שהיא אהבת האב לבן ואם עשך ויכוננך לרמוז אל המין השני מאהבת האומן לכלאבתו, וכן נמצא הנביא בתפלתו רמוז אל שני אלו המינים, אמר ועתה ה' אבינו אתה אנהנו ההוכר ואתה יוצרנו (ישעיה ס"ד) כלומר ומה הצד ראוי שתשגיח בנו לרחם עלינו כרחם אב על בנים, וגם מן הצד השני מן האהבה הטבעית ראוי לך שתאהב אותנו כי מעשה ירך כלנו ואפ' ההוכר אתה יצרתו קודם שתתן בו הצורה השכלית, וזהו שמים מעשה ירך כלנו כלומר ראוי לך שתשגיח בנו כמו שישגיח כל פועל במעשה ידיו הן שיהיה ראוי או בלתי ראוי. אבל כאשר יעניין היטב נמצא שכל זה נאמר בהעברה, כי אין הצורה ולא ההוכר חלק מן השם כבן מן האב, גם אחר שפעולתו (ז) כמאמר אין לומר שראוי שישתדל לשמור מעשיו כי לא פועל אמנם שיהיה לשמור מעשה ידיו בסבת הטורח אשר מרת בו, ומה הצד הוא (ס) שיהאבו המיטוררים שיריהם, אבל מי שלא יפול בו לא טורה ולא עמל לא יפול בו האהבה אשר מזה המין. וע"כ הוא כבואר כי אהבת השם את האדם אי אפשר שתהיה אלא מן הסוג השלישי שהיא האהבה היחסית, וע"כ נמצא הכתוב ויתאר הש"י במלך ואב ומעל. במלך כי מלך כל הארץ אלהים (מלכים מ"ז) כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו (ישעיה מ"ד) ה' מלכנו הוא וישעינו (שם ל"ג). באב כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו (שם ס"ג) הלוא הוא אביך קנך (דברים ל"ג) וכן רבים. וזה כי כמו שהמלך והאב משלימין צרכי העם והבן ולא יבוקש מהם אלא שיכבדו אותם כמו שאמרנו מן הש"י משלים צרכי האנשים ולא יבוקש מהם רק לתת כבוד לשמו כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי ולכבדי בראיתי (ישעיה מ"ג) וע"כ נמצא הש"י מאשים את ישראל על שלא היו נותנים בו כבוד כדרך הבן עם האב ומורא כדרך העבד עם אדוניו אמר בן יכבד אב ועבד אדוניו אם אב אני איה כבודי ואם אדונים אני איה מוראי (מלאכי ח') ואע"פ שהוא יתברך אינו צריך שיכבדהו וזולתו כי הוא מולך על כל הכבוד כמו שבארנו בפרק ארבעה עשר (ט) משני ס"ם היה מאשים את ישראל על שלא היו נותנים בו כבוד כראוי (פ) כדי שיהיו מוכנים אל שיחול או ירבק

ש"רשים

טורחות. וזה כנגד אהבת האומן: (ל) זכמות כללי. כלומר שאין אהבתם דומים זה לזה לא בגדול ולא בענין כי אינם מענין אחד רק לפי היחס והערך שיש ביניהם תהיה האהבה ג"כ: (מ) אל אהבת המין הראשון. מהסוג השני: (נ) במאמר. ע"ד נדבר ה' שמים נעשו: (ס) שיהאבו המיטוררים שיריהם. מזל כעורה: (ע) משני. ממאמר הכ': (פ) כדי שיהיו מוכנים וכו'. לא כעבור כבוד עצמו ותועלתו כי הש"י אינו

(ט) כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם. החלק הגדול והיותר נראה שבו הוא כל לו מהאם וכמו שאמרנו ר"ל ג' שותפים בלדם הקב"ה ואביו ואמו וכו' אביו מוריע ה'לון וכו' ואמו מורעת ה'לדם וממנו העור והבשר והסערות והדם והעצור שבעין וכו', החלק הזה הוא יותר גדול ויותר נראה מהחלק שכל מהאב והוא הנדין והעצמות והאפרטים וכו' וזהו כנגד אהבת המוליד: (י) שם. האמהות: (כ) ואם לפי שהם

ידבק בהם השפע האלהי והשגחתו לשמים ממקרי המערכה אשר לא יחול אלא על המצב עצמו לכך, וזה כשיקבד הש"י כבן לאב ויירא מלפניו כעבד מלפני אדוניו, וכן אמר הנביא אם לא תשמעו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי וגו' ואורותי את ברכותכם וגו' (שם נ') תנו לה' אלהיכם כבוד וגו' (וימיה י"ג) וכן ידמה הכתוב אהבת הש"י לישראל אל האהבה היהוית אשר בין הבעל לאשה אמר כי בועלך עושיך (ישיהו ד') וארשתוך לי באמונה, תקראי אישי (סוף נ') ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה (שם) כלומר לפי שלא היתה נהגת כאשר ראוי שותנהג האשה עם בעלה, וזה להורות כי כמו שהבעל יהיווי להשלים כל צרכי האשה אשר לקח ויחד אותה לו מוולתה מן הנשים, כן ראוי להשלים הש"י כל צרכי ישראל שהם העם אשר בחר לנחלה לו מכל העמים אשר על האדמה, וע"כ ראוי לישראל לאהוב ולכבד אותו ולירא מפניו ולשמור מצותיו וחקיו ושלא לאהוב זולתו כאשר תהווי האשה לכבד את בעלה ולאהוב אותו ולירא מפניו ושלא לאהוב זולתו. ולהורות שאהבת הש"י אל ישראל יותר מכל אומה ולשון אינה כאהבה ההרמית ולא כאהבה השבעית, אבל אהבה בהיריית נמשכת אל רצון האהוב בלבד בלי שום מעם, כנה הכתוב אהבת הש"י אל ישראל בשם חשק אמר חשק ה' בכס ויבחר בכס (דנ"ס ו') ושם חשק יאמר על הפלגת האהבה בלי מעם, כמו שאהבת האיש אשה מיוחדת מוולתה אע"פ שהיא נאה הימנה יקרא חשק להיווה בלי מעם, אמר הכתוב שכם בני חשקה נפשו בבתכם (גנ"ס ז') כלומר אע"פ שהוא מוצא אהרת נאה ממנה. וכן אהבת הש"י את ישראל היא כחשק בלי מעם. וכל כפר שיר השירים מיוחד על חקיו זה החשק אשר בין הש"י וכנסת ישראל (ס) כדור החושק עם הרעיה החשוקה בלי שום מעם, ולזה הוא שקרא הכתוב את האהבה הזאת כגולה אמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך כך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם כגולה מכל העמים אשר על פני האדמה לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכס ויבחר בכס (דנ"ס ו') ובאור זה (ק) כי כמו שהסגולה תמצא דבקה במין לא תפרד ממנו ואינה נמצאת בו לא מצד הכמות ולא מצד האיכות כן האהבה הזאת ענין סגולה כצד באומה לא מצד הכמות כי לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכס. וגם לבאר שהיה כזה האכיות אמר במקום אחר לא בצדקתך וביישר לבבך וגו' כי עם קשה ערף אתה (שם ט') אבל האהבה הזאת היא כחשק בלי מעם אלא ענין נמשך לרצון החושק בלבד, והוא שהבטיח עליהן בשעת מתן תורה בשכר קבלתם התורה, וערה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי כגולה מכל העמים וגו' (שמות י"ט) כי כמו שמכוננת החושק כי הכועט המושג אליו מהשוקו יותר נכבד וערב אצלו מהרבה מוולתו כן הש"י מעט העבודה המגיע אליו מאומת ישראל יותר נחשב אצלו מהרבה מאומה אהרת או מכל האומות, וזהו אמרו מכל העמים וגו'. או יהיה אמרו כי לי כל הארץ דבק עם ואהם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' כלומר אחר שכל הארץ שלי וכל הממשלות הם ממני אני יכול להבטיח אתכם להגדילכם על כל העמים אשר תחת כל השמים כי ממשלות כוללת הכל ואין אלה מבלעדי שיוכל לתת ממשלה לאומה אהרת וזולתם אע"פ שתהיה יותר גדולה מהם, כי זהו ענין הסגולה כלומר אהבה דבקה בלי מעם כענין החשק, וכן נמצא הנביא מבאר זה אמר אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו (מלאכי ו') כלומר כי האהבה שהוא במאמר בלבד אינה כלום עד שימשכו מן האהבה פעולות מורות על האהבה, וע"כ אמר הלא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגו' (שם ר"ל) אע"פ שמצד דרך אהבת האב לבנים היה ראוי שאהבה בעשו כי הוא הבכור ולא עשיתו בן אבל שנאתי ואשים את הריו שמכח. וכן נמצא ג"כ כי פילג הכתוב באהבת הש"י את ישראל כאב לבן מכל צד שאפשר שתהיה האהבה בעיניהם, כי בעבור שמדריך האב לאהוב בנו הבכור כי הוא ראשית אמו אמר הכתוב בני בכורי ישראל (שמות ד') כי יהיה לישראל לאב ואפרים בכורי הוא (וימיה ל"ה). וכן בעבור שלפעמים יאהב האדם את הבן מצד השרות שהוא משרת לפניו כנער אמר הכתוב כי נער ישראל ואהבתו (סוף י"ח), וגם לפי שפעמים שתהיה אהבת האב את הבן מפני השיבותו שהוא בן יקיר או מפני שהוא ילד קטן שהוא משתעשע בו, אמר הכתוב הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים (וימיה ל"ה) שנפשו קשורה באהבתו כאב בכך יקיר לו או כילד שעשועים עד שמדי דברי בו זכור אזכרו עוד, כמו שמדריך האהוב שהוא מתענג בזכירת אהבו הכיר, וע"כ יחזור לזכור אותו כשמדבר בו, וגם לנהל השיבותו בעיני ואהבתי אותו המו מעי לו ונכמדו רחמי עליו כאדם המחפץ מצער בנו

החביב

שרשים

אינו צריך לכך רק שהוא צעוד תועלתם :
 (ז) כדור עם רעים (מלת דוד לשון לוכד וידיר, רעים נגזר ממלת רעיתי שנוכר שם נשיר
 השירים והוא לשון רעות וזכרות): (ק) כי כמו
 שהסגולה תמצא דבקה במין. עד"מ כגון כשחוק
 נאדם שהוא כגולה לו, ע"ד שנתפאר לעיל בפרק
 ט"ז.

החביב לו, וע"כ ראוי לי לרחם עליו כמו שירחם האב על ילד שעשועיו או על הבן החביב לו, והוא רחם ארחמנו נאם ה'. ולפי שלא נמצא רחמי שום נמצא על זולתו יותר מרחמי האב על הבן נוכח תמיד בתפלתו אבינו מלכנו יהמו נא רחמך עלינו, כי נאמר אבינו לבקש על הכמרת הרחמים כאב על הבן, ונאמר מלכנו לומר שיש בידו יכולת להושיענו כמלך את עבדיו. ונתבאר בכל זה כי אהבת הש"ת את ישראל היא האהבה יחסית כמלך את עבדיו וכאב לבנים וכבעל לאשה. ולהורות שאהבה זו ענין שכלי וקיים בלתי משתנה אמר הכתוב ואהבת עולם אהבתיך (ט), ונתבאר ג"כ שאהבת האדם את השם אע"פ שהוא כזה הסוג השלישי שהיא אהבה יחסית אפשר שהיה מכל הפנים ר"ל מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, ובעבור זה יהוייב האדם לאהוב את הש"ת הכלית האהבה, והיתה האהבה אל הש"ת (ד) הכלית כל התורה לפי שהיא תמשוך אהבת הש"ת אליו על הדרך שכתבנו. וזה מה שרצינו לבאר מענין האהבה. ובכאן נשלם המאמר השלישי שהוא בבאור העקר השני שהוא תורה בן השמים והשבת לאל אשר עד הנה עזרנו. יתברך ויתרומם ויתנשא על כל ברכה ותהלה:

סליק המאמר השלישי. בעזרת אלהי קדושי:

העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים המות
נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים לסמן תהיה אתה
והדריך, לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי
הוא חייד וארך ימך לשבת על האדמה אשר נשבע ה' וגר:

המאמר הרביעי

בבאור העיקר השלישי שהוא השכר והעונש, והוא התכלית המגיע בכלל התורה ובאור
השרשים המתייבבים לו והדברים הנתיים בו ובשרשים. כבר קדם לנו במאמר ראשון פרק ט' שהבחירה (א) והתכלית אינן התחלות לדת האלהית בסה שהיא אלהית, שהבחירה היא התהלה לכל הפעולות האנושיות, ושעל כן לא מנינו אותו בכלל השרשים המיוחדים לדת האלהית, והשתכלית אע"פ שהוא התהלה לכל הדרות הנימוסיות, כאשר תכלית הדת האלהית מתהלף לתכלית הדרות הנימוסיות שמנו התכלית שהוא השכר והעונש עקר לתורה האלהית. אבל בעביר שא"ל לבאר התכלית הזה שהוא השכר והעונש אם לא יקדם לנו (ב) הידיעה בבחירה ראוי שנדבר ראשונה בבחירה. ולפי שאי אפשר לבאר הבחירה אם לא יתבאר ראשונה שורש ידיעת הש"ת הנמצאות, ראוי שנדבר תהלה בידעת הש"ת הנמצאות ואחר כך בבחירה ואח"כ נדבר בהשגחה ואחר זה בשכר והעונש ודברים הנתיים בו, שהוא מבואר שזה הסדר מחוייב כדי לדבר בשכר ועונש, וזה, שאם אין הש"ת ידע הנמצאות השפלות אין ענין לשכר ולעונש על מעשיהם, ואף אם ידע אותם אם אין האדם בחיורי במעשיו אין ראוי שיענש עליהם או יקבל שכר, ואף אם ידע הש"ת הנמצאות ויהיה האדם בחיורי במעשיו אם יהיה הש"ת ידע אותם (ג) ידיעה מניית על הדרך שירע את הבעל חי אם אינו משגיח בפרטי מעשיהם להענישם על כרים ולהת להם שכר טוב בעמלם, לא יתכן להיות בכאן לא שכר ולא עונש. ולזה הוא מבואר שאלו הג' שהם ידיעת הש"ת והבחירה וההשגחה הם קודמים בהכרח לעקר השכר והעונש ונכללים בו, לכן יהוייב העין בהם ראשונה ובדברים הנתיים בהם ומסתעפים מהם ואחר כך נדבר בשכר והעונש ובדברים הנתיים בו כתשובה ותורת המתים וביאת המשיח, וכל זה בקיצור מופלג כדי שלא יכבד על הסעיף אלא שישפיק לתת ציור אל המאמין בלבד:

לפי

שרשים

(א) והתכלית. התכלית בשלוח: (ב) הידיעה
בבחירה. שיש לאדם בחירה
וכמו שחזר וכו' וכו' לשם יתברך הידיעה:
(ג) ידיעה מניית. ידיעה כללית:
במאמר

ט"ו מתאמר הכ' ואינו לאדם לא מצד סכמות
ולא מצד פאיכות: (ד) תכלית כל התורה.
שקיום כל התורה כולה אינה כי אם מצד שיהיה
לש"ת עבדו סה"ל חמשיך וכו':

פרק א לפי מה שהשרטנו (ה) במאמר השני שהש"י ראוי שיהיה מכולל מן החכמות ואין הסרון בעולם יותר גדול מחסרון הסכלות, והוא מבואר שמהחייב שיהיה יודע כל הדברים הנעשים בעולם ולא יתכן שיהיה נעשה בעולם דבר שיהיה סכל בו ובלתי יודע אותו, ופנה יתחייב בהכרח שיהיה הוא ית' יודע כל הפעולות האנושיות שעליהן (ג) אנו דנין. ואולם אם ידיעתו (ג) מברעת אחד משני חלקי האפשר (ד) או בלתי מברעת הנה דבר זה צריך עיון רב, וזה שאם היא מברעת (ה) יהיה האדם מוכרח במעשיו ואין ראוי לאדם לפי זה שיקבל שכר ולא עונש על מה שהוא פועל אחר היותו פועל על צד ההכרח שלא ישובת האדם או יגונה אלא על מה שהתחלות פעולותיו אליו מבלי (ו) מעיק, ואם אינה מברעת (ז) הנה אפשר שיצא אל הפעל וזולת מה שירע השי"ת ותהיה אז ידיעתו בלתי מסבכת אל המציאות ולא תהיה א"כ ידיעה אלא סכלות ושוא ודבר כוב. והוא מבואר ג"כ שהוא מחייב שיהיה (ח) טבע האפשר נמצא, וזה אם מצד השכל ואם מצד התורה, מצד השכל שאם היה טבע האפשר בלתי נמצא (ט) היה שהתחלות בכל דבר שוא ובטל, ויהיה משפט מי שישתדל להשיג דבר ומשפט מי שישתדל שלא יגיע הדבר ההוא שזה (י) ויתבטל לפי זה המלאכות והאומניות וכל מלאכת מחשבת ויהיה בטל הלמד ותהתלמדות ובטל שיקרב האדם אל המועיל ויברח מן המזיק ולא יהיה בכאן מבוא (כ) לרצון כלל, וזה (ל) הפך המוחש (מ) והפך מה שנוצרנו עליו, ואם מצד התורה זה יראה אם מהענינים הכוללים ואם מהצווים הפרטיים, מצד הכוללים שאם לא היה טבע האפשר נמצא לשוא ושקר נותן התורה להישיר האנשים ולהדריכם בדרך ישרה, ויהיה מה שבא בתורה מאוהרת האדם על עבודת השם ית' ואהבתו ולעשות צדקה ומשפט שוא ובטל, והכתוב צוה מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותו ולשמור את כל מצותי כל הימים וגו' (דברים ה'), ואם מצד הצווים הפרטיים שאמר הכתוב ועשית מעקה לגנך (ספ"ב) ואמר ילך וישוב לביתו (ספ"ה) לא תרצה ולא תנאף (ספ"ו) ולא תעשוק את רעך ולא תגזול (ויקרא י"ט) וזולת אלו מהצווים הפרטיים שהם מורים על מציאות טבע האפשר, ועוד שאם לא היה טבע האפשר נמצא היה העונש והשכר עול נסור (ג) לא מהשם אלינו ולא סקצתנו לקצתנו אחר שהיה כל אדם פועל בהיוב, אלא שהוא מבואר שאי אפשר שלא היה טבע האפשר נמצא, ואחר שמבע האפשר מחייב שימצא וגם א"א שיהיה הש"י בלתי יודע הענינים הפרטיים להיות זה חסרון בחקו, הנה נשאר ספק איך תהיה ידיעת הש"י מסבכת אל האמת ובלתי מברחת צד מצדדי האפשר, והואך אפשר שיסבכו (כ) שתי אלו הדעות שהן נראין כסותרין זה את זה בתחלת הדעה :

והנה הגאון רב סעדיה ז"ל פירש בספר האמונות והדעות במגלה הרביעי אמר (ע) שאין ידיעת השי"ת הדברים האפשריים סבת מציאותם, כמו (פ) שאין ידיעתו ממה שהוא סבת היותו אבל נשאר על טבעו, כן ידיעתו הדברים האפשריים אינה סבת מציאותם וע"כ

נסאר

שרשים

פרק א (א) במאמר כ"ב צמפתים : (ב) אנו דנין : (ג) מברעת א' משני חלקי האפשר וכו'. עד"מ כגון צדיק ורשע שכל אחד הוא באפשרות ציד האדם להיות צדיק או רשע וכש"י יודע שיהיה צדיק וידיעתו מכריח את האדם על זה : (ד) או בלתי מברעת. שהש"י אינו יכול להכריח אותו בידיעתו להיות צדיק. עיון לעיל במ"ב פ"ד כי שם נתבאר ג"כ לשון זה : (ה) ויהיה האדם מוכרח במעשיו. ממה ידיעת הש"י שיהיה יודע אותו בד"מ שיהיה צדיק א"א לו להיות רשע : (ו) מעיק. מכריח : (ז) הנה אפשר שיצא אל הפעל וזולת וכו'. מי' כי אף שהש"י יודע שיהיה צדיק מ"מ אפשר לו להיות רשע כי הש"י אינו יכול להכריח אותו בידיעתו שיהיה צדיק ויהיה א"כ ידיעת הש"י שוא ודבר כוב : (ח) טבע האפשר נמצא. שיהיה כנחירה והאפשרות ציד האדם בטבעו הן להרע הן להטיב : (ט) היה ההשתדלות בכל דבר וכו'. מאחר שהאפשרות אינו צידו לא יוכל להשתדל על

זה : (י) ויתצטלו לפי זה המלאכות וכו' להלמוד והסתלמדות וכו'. כי אי אפשר לו להשיג שום דבר מאחר שאין האפשרות צידו : (כ) לרצון. לדבר שירצה אותו : (ל) הפך המוחש. שאנו רואין בחוש שאינו כן : (מ) והפך מה שנוצרנו עליו. פירוש בפנינו זה נתן הש"י אל האדם שכל וצניע יתר על כל שאר יצירת ב"ח כדי שיוכל להשכיל ולעשות מה שראוי אליו ולברוח מהנלתי ראוי ואם לא יכיר האפשרות צידו לשוא יתקן לו השכל ויהיה אם כן הפך כונת היצירה : (נ) לא מהשם אלינו וכו'. אינו מן הראוי שיצא אלינו שום שבר או עונש הן מה שהוא מהש"י על הדברים שעשה נגד הש"י או מה שהוא צדן אדם לחצירו מאחר שהוא מוכרח על מעשיו וא"י לו לעשות הפך מה : (ס) שתי אלה הדעות. ידיעת הש"י וטבע האפשר : (ע) שאין ידיעת הש"י וכו'. שידעת הש"י אינה סבת לדברים האפשריים : (פ) שאין ידיעתו ממה שיהיה. מי' שיהיה מאוהב דבר שיהיה ואין אותו ידיעה ככה להיותו כדבר ההוא וז"ש סבת כוונתו ועד"מ כש"י

נשארו על טבע אפשרותם, שאלו היתה ידיעתו סבת מציאותם היו נמצאים תמיד בדברים המבעים המיניים. ואחר שאנחנו נראה אותם מתחדשים מיום ליום ויתחייב (3) שאין מציאותם תלוי בידיעתו, ובעבור זה נשארו הרברים על טבע אפשרותם, אלו דברי הגאון ז"ל ונמשך אחריו בעל ספר הכוזב במאמר ה' מספרו. ואין זה מספיק לפי שהדברים הללו קרובים לדברי האומרים שאין הש"י יודע הרברים האפשריים שאם היה יודע אותם אחר שאין מציאותם תלוי בידיעתו, כבר היה אפשר שתהיה ידיעתו (p) בהלוקה היוצא אל המציאות מב' חלקי האפשר ולא יהיה א"כ ידיעה אלא סכלות, ויש מן האחרונים מי שהתיר זה הספק בשאמר הדבר כבר יהיה כחייב בבחינת סבותיו ואפשרי בבחינת עצמו, כמו ירדת המטר מהר שהוא אפשרי מצד עצמו ומחייב בבחינת סבותיו שהם עליות (כ) האדים ורובו הליחיות והדברים החומים (ע) שהיו מוכנים, והש"ת ידע שהמטר יורד מהר לפי שהוא מחייב בבחינת סבותיו ואע"פ שירידת המטר היא אפשרית בבחינת עצמה, והאריך ההכח בזה ביפו זה הענין, וכשיענין זה הדעת ימצא הפך הדעת הראשון שהוא נוטה לדעת האומר שכל הדברים הם (פ) בגורה ושטבע האפשר בלתי נמצא, שאחר שהדברים מחייבים בבחינת סבותיהם אם ידע הש"ת הסבות הנה יהיו מחייבים בהכרח ואם כן מה זה שנאמר שהם אפשריים בבחינת עצמם (ה) אחר שהם מחייבים ומגבלים מן הצד שיוצא מהם אל המציאות שהוא מצד הסבות ואי אפשר שיוצא אל המציאות וזולת הצד ההוא ואין זה אפשר (נ) אלא בבחינה שכלית מצד שם האפשר שהיה אפשר שימצאו הסבות בהפך והיה אז יוצא אל המציאות הפך מה שיוצא, אבל מצד הענין בעצמו הנה הוא מחייב אחר המצא הסבות שירעם הש"י, ויתחייב לומר לפי זה הדעת שאין דבר בעולם שיהיה (ג) אפשרי על השווי בבחינת סבותיו, שאם הסבות שוות (ד) לזני חלקי הסותר ישוב הקפק בעינו (ה) מי הוא המכריח הצד האחד על האחר, ואם ידיעת הש"י היא המכרעת בטל טבע האפשר ואם ישאר טבע האפשר תבטל ידיעת הש"י, אלא אם נאמר שטבע האפשר נמצא בדבור ובבחינה שכלית ולא בענין בעצמו וזה הפך המכון, והרבה דברים נאמרו בהתר הפסק הזה וכשיענינו נמצאים סובבים ע"ז הדרך שיש

בהם

שרשים

הש"י יודע כל מיני הנחמים והזרעים אע"כ ז"ל שצמיחת הנחמים אינה נאלה מזה הידיעה ההוא שאלו היו נחמים מזה הידיעה ההוא היו נחמים עולמית בלי שום הפסק שהרי ידיעת הש"י הוא גם כן עולמית כי אין שייך שום התחדשות ידיעה נבי הש"י וכמו שנבאר וכולך: (ז) שאין מציאותם תלוי בידיעתו. כי ידיעתו אינה מתחדשת כנכור: (p) בחלוק היוצא אל המציאות. מתאר שאין המציאות תולה בידיעתו כלל יכול להיות שלא תהיה ידיעתו מסכמת אל הדבר היוצא אל המציאות ויהיה הדבר ההוא הפך מה שגזרה ידיעה מהש"י כמו שנבאר למעלה: (ר) האדים. הענינים (דינסט"ע): (ש) שהיו מוכנים. להיות המטר: (ת) בגורה. בחיוב: (א) אחר שהם מחייבים ומגבלים מן הצד וכו'. פי' מאחר שהמטר הוא מחייב לירד מזה סבת האדים והכל יות הנורמים והמכריחים אותו ואף אם הוא בעצמו אינו רוצה לירד מחוייב הוא לירד וא"ל להמטר לירד וזולתם א"כ אין זה נקרא אפשר כ"א חיוב כי מה לי שידעת הש"י מחייב ומכריח את הדבר שהוא סבה להמטר אז מחייב בידיעתו המטר בעצמו שהרי עכ"פ מחייב המטר לירד מזה סבותיו ואם כן המטר אין בו אפשרות כלל צדדיה עצמו: (ב) אלא צדדיה שכלית מצד שם האפשר. פי' שם האפשר א"ל לומר על זה כי אם צדדיה שכלית והוא שיוכל האדם לצייר בשכלו איזה ציור אפשרות על

זה אבל אינו כן בנחת, והאפשרות שיוכל לצייר הוא שיהיה אפשר שימצאו הסבות בהפך וכו' וז"ל לולא שנתקו הסבות הללו שהיו עתה יכולים להיות סבות אחרות המורים על איזה מציאות הפך מזה שנתקו עד"מ עתה נתקו הסבות המורים על מציאות השחרות ולכן מזה סבות הללו א"ל להיות הלבנות אבל אם לא היו הסבות הללו היה אפשר שיתקו איזה סבות שיהיו מורים על מציאות הלבנות ולא היה מחוייב להיות מציאות הלבן צמחאל ולא מציאות השחור כמו שהוא צמחאל עתה וז"ש והיה אז יוצא אל מציאות הפך וכו' וא"כ כל זה היה אפשר לצייר בשכל אבל עתה שכבר נתקו הסבות המחייבות למציאות השחרות אזי אין שייך לומר עליו שם האפשר בנחת כי הדבר ההוא א"ל להיות לכן מאחר שמהלך סבותיו הוא מחוייב להיות שחור וז"ש אבל מצד הענין בעצמו וכו': (ג) אפשרי על השווי. פירוש כי האפשר בנחתות אינו נאמר כי אם על דבר שיכול להיות אחד משני חלקי האפשר בשוה עד"מ כשם שיכול להיות שחור כמו כן הוא יכול להיות לבן וכיוצא בזה כמו שיכול להיות צדיק ויכול להיות ג"כ רשע וזה נקרא אפשרי על השווי: (ד) לב' חלקי הסותר. שחור ולבן או צדיק ורשע וכיוצא: (ה) מי הוא המכריח הצד האחד על האחר. פי' מאחר שהיה יכול להיות לבן מי הכריח אותו שיהיה שחור ולא לבן שהרי היה יכול להיות לבן כמו שחור: לדעת

מהם נומים (ו) לדעת הראשון, ויש נומים (ז) לדעת השני ועל כן לא ראיתי להביאם כדי שלא יארך הרביר במה שאין בו תועלת, והנראה לי בזה תדענו אחר שאציע הצעה אחרת בפרק הבא אחר זה :

פרק ב דע שהתכמות העיוניות אינן מסכימות בכל דבריהם על ענין אחד, אבל כל אחת חולקת על האחרת בשרשיה (ה) ובהתחלותיה. וזה שכל בעל חכמה יאמין ויחשוב שהתחלות חכמתו ומבוארות תכלית הבאור עד שיחשוב לפתי ולסכל ההולק עליהם, ובעל חכמה אחרת יכחיש אותן השרשים וההתחלות ויחשוב התחלות שרשיו שהן בהפך האחרות אמתיות, וכאשר יקרה לבעל חכמה תכונתי עם המבטי כי התכונתי יניה שני שרשים שעליהם יבנו כל מופתי החכמה ההיא, והם (ג) גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה, ובעל החכמה הטבעית יניח שהתנועות הן שלשה (ג) מן האמצע ואל האמצע וסביב האמצע וזו היא הגדולה שבהתחלותיו, ואומר ג"כ שא"א שתמצא תנועה סבובית אלא (ד) סביב גשם נח קיים, ותכונתי יכחיש כל זה לפי שלהנחת גלגל הקף שהוא מניח יתחייב שתמצא תנועה (ה) לא אל האמצע ולא מן האמצע ולא סביב האמצע (ו) אלא אם נאמר שיש באמצע גלגל הקפה גשם נח קיים כמו ארץ שיסבוב גלגל ההקפה סביב אותו הגשם כמו שיסוב (ז) הגלגל השמיני סביב הארץ שהוא האמצע שהוא דבר נח קיים, ויתחייב לפי זה שיהיו בתוך גלגלי ההקפה (ח) המונחק לכוכבים הנבוכים ארצות אחרות שיתנועעו סביבם וימצאו בשמים לפי זה עולמות אחרים, (ט) ולהנחת גלגל יוצא מרכז יתחייב ג"כ שתמצא תנועה סבובית סביב גשם שאינו נח קיים שהגלגל היוצא מרכז יתנועע סביב (י) נקודה מתנועת תמיד שלפי כה שהתבאר באגרת הרחקים (כ) מרכז גלגל יוצא המרכז של הכוכבים מהם למעלה

מן

שרשים

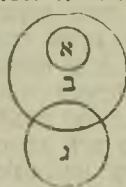
וכראיה כשתדליק הנר יעלה השלכת למעלה ואף אם תעב הנר למטה לזד הארץ אפ"כ יעלה השלכת למעלה לזד הידום וכן האויר עולה למעלה שהוא מקום טבעו כראיה שהעץ עולה למעלה, ה' הוא אל האמצע והוא יסוד המים היוורדים לעולם ממקום גבוה למקום נמוך ולא להפך. והוא אל האמצע שהוא הארץ, ה' הוא סביב האמצע והם הגלגלים לפי שם תמיד מתנועעים סביב הארץ: (ד) סביב גשם נח קיים. ע"מ הרכב וסרסוים הם סובבים סביב הברזל והברזל הוא עומד וקיים על מקום אחד ואינו מתנועע כלל כי לעולם חסיד הסובב סביב חסיד דבר נח קיים: (ה) לא אל האמצע וכו'. שהרי גלגל ההקפה תנועתו לא למעלה ולא למטה ולא סביב הארץ רק סביב נקודה שהוא בצדו גרם הגלגל היוצא והוא נקודת אור ג' שהוא מרכז גלגל ההקפה כי לפולם המרכז באמצע הגלגל וכל תנועה היא עולמית סביב המרכז: (ו) אלא אם נאמר וכו'. כלומר שא"א לתוך קושיא זו אלא ע"י תירוצ שקר והוא שיש באמצע וכו': (ז) הגלגל השמיני. גלגל הירח והוא שמיני לגלגל המזלות לפי דעת ראש"ע שסובר שתנועת היומי אינו גלגל בפרק הבא אחר זה: (ח) המונחק לכוכבים הנבוכים. ז' כוכבי לכת וס' שז"ס חכ"ל וקראים כוכבים הנבוכים ולכל אחד מאלו ה' יש לו גלגל ההקפה וגלגל יוצא מרכז כיוצר למעלה: (ט) ולהנחת גלגל וכו'. פירוש ולפי הנחת גלגל יוצא שהניח התכונתי ג"כ קשה והוא שיתחייב ג"כ שתמצא וכו': (י) נקודה מתנועת תמיד. שהנקודה והיא המרכז גם כן מתנועע כמו הגלגל בעצמו כמו שמבאר והולך: (כ) מרכז גלגל יוצא. המרכז של הכוכבים הנבוכים וכו'.

(ו) לדעת הראשון. הוא דעת רב סעדיה גאון הנזכר, וחסיד לפי דבריהם ג"כ הידיעה בעלה כמו שנתבאר למעלה: (ז) לדעת השני. הוא דעת האחרונים הנזכרים ויהיה לפי דבריהם גם כן הכל מתחייב מצד סנותיו כמו שנתבאר למעלה:

פרק ב (א) ובהתחלותיה. כהיסודות שלה:

(ג) גלגל יוצא

מרכז וגלגל הקפה. דע כי כל גלגל חלל סעפה כוכבי לכת יש לכל אחד גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה. וסנה אצייר לך כאן גלגל יוצא מרכז ומרכז העולם כזה. והנה הגלגל הקטן שהוא בתוך הגלגל הגדול הוא נקרא גלגל העולם ומרכזו היא נקודה א' היא הארץ והגלגל הגדול נקרא גלגל יוצא מרכז.



לפי שהארץ אינה עומדת באמצעיתו רק שמרכזו והיא נקודת ב' יוצא למרחוק ממרכז העולם שהוא הארץ כי לעולם הנקודה האמצעית מן הגלגל או העיגול הוא המרכז וגלגל הקפה הוא הגלגל הסובב תוך עיני גרם הגלגל הגדול. ועיני כפכ"ד לח"כ מספר המורה כפי' האפודי ורש"ט: (ג) מן האמצע ואל האמצע וכו'. פ"ג תנועות הן בעולם וכל אחת מתנועת אל מקום טבעה, האחת היא מן האמצע והוא יסוד האש והאויר ונקראים מן האמצע לפי שם מתרחקים בהגיעתם מן טבע הארץ שהיא באמצע הגלגלים והוא למטה במחלט שהוא מקום טבעה וכראיה אם חקק גוש עפר ותזרקנו למעלה ירד ויפול למטה על הארץ אבל יסוד האש והאויר מתנועעים תמיד למעלה שהוא מקום טבעם

מן היסודות בגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל השמש כמו שהעיד על זה הרב המורה בפרק כ"ד בחלק שני, ועם כל אלו הנמנעות (ב) הזריות שהתכוני מניח (מ) יביא ראיה לדבריו (נ) מהלקיות הירחיים והשמשיים שהם מושגים בחוש ומהמצא (ס) במבטים מרובק הכוכבים שהוא מסכים עם הנחותיו, ובעבור זה יבנה כל מפתיו עליהם ולא יחוש להנחות הטבעי ולהתחלותיו, והטבעי יכחיש התחלות התכוני והנחותיו (ע) מצד העיון הטבעי עם היות החוש מסכים לדברי התכוני ויאמר בעל החכמה הטבעית שהנמצא החוש אמת, אבל לא מצד אותן השרשים וההנחות שיניח התכוני שהן נמנעים בעצמם, (פ) אבל מצד שרשים אחרים לא נדעם. וכיוצא בזה קרה לבעל חכמת משפטי הכוכבים עם הפילוסוף, שהפילוסוף יכחיש ידיעת השם ויניח טבע האפשר קיים, ובעל חכמת המשפטים יניח ידיעת השם אמיתית ויאמר שהוא יתברך ידע הנגזר מפאת המערכה ויגזור שא"א שיהיה זולת זה ויכחיש טבע האפשר, ובעל חכמת התורה יסכים עם שניהם שהוא יניח טבע האפשר נמצא כמו שיניח הפילוסוף, ויביא ראיה לדבריו מן החוש המעיד ע"ז כמו שנתבאר בפרק שלפני זה, ויניח ידיעת השם אמיתית כמו שיניח בעל חכמת משפטי התכונה, ויביא ראיה לדבריו מן השכל שיגזור שאין ראוי ליחס לש"י הסרון הסכלות ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם (ז) ויאמר עם לא שיריעתו מסכמת עם טבע האפשר ממה שגורא לחוש מן ההשגחה האלהית בירידת המטר בזמן הקץ בהעדר הליחות והאדים על ידי תפלת הצדיקים והחסידים, ואחר שהחוש מעיד בדבריו לא נחוש לדברי מי שיכחיש זה כמו שלא נחוש לדברי הטבעי החולק על התכוני אחר שהחוש מעיד בדברי התכוני, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי הבניה שא"א לנקודה שתהיה נחה (ק) אלא בגשם נח (י) והלמודי יניח בגשם כדורו המבתנעע הנעשה סבובית שתי נקודות נחות בלתי מתנועעים יקראו קוטבים והכדור בכללו מתנועע, וכן בכל דבר שהחוש מעיד עליו נאמר שהוא אמתי אע"פ שלא נדע סבתו (י) כמו שיאמר הטבעי על דברי התכוני שהם אמתיים אחר שהחוש מעיד עליהם ויכחיש הסבות שיניח התכוני לזה ויאמר שאין הסבות הן אמיתיות, (ח) אבל יש בו סבות אחרות בלתי ידיעות :

פרק ג אחר שהתבאר לך היות בעלי החכמות תולקם זה עם זה בהנחותיהם, מעתה ראוי שנעשה בכל דבר שירש מן החוש ולא נחוש לדברי כלן אלא למי שנמצא החוש מסכים עמו, ואחר שהחוש מעיד בדברי התורני מהמצא טבע האפשר ומהנעת ההורעה

מן

שרשים

התכוני כי הם נמנעים בעצמם רק שיש לדדים ושרשים אחרים שאין לנו ידיעות אִתָּם : (ז) ויאמר עם זה וכו'. פי' אע"פ שזוכים זה מלד שאין ראוי ליחס זהו אף על פי כן מניח עוד ראיה שידעתו מסכמת וכו' ממה שגורא לחוש וכו' : (ק) אלא בגשם נח, אבל כשהגשם אינו נח רק שהיה כילו מתנועע א"ל ג"כ שיהיה איזה נקודה ממנו נחה : (ר) והלמודי יניח וכו'. בעל החכמה הלמודית מזייר בגשם כדורי שהוא עצמו מתנועע ואף על פי כן מזייר בו שתי נקודות שכן נחות כזה (כדרך משל אדם הכדור מתנועע ממזרח למערב אזי הנקודה א' שנקצה דרום ונקודה ב' שנקצה צפון כהכרח שינוחו ונקודות אלו



קראו קוטבים) ומאחר שהחוש מעיד ע"ז שהיא כן לא נחוש לדברי הטבעי וכן בכל דבר וכו' : (ע) כמו שיאמר הטבעי וכו'. כמו שהטבעי בעצמו יודה גם כן לזה : (ת) אבל יש בו סבות בלתי ידיעות. פי' כמו כן נאמר אִתָּנוּ שידעת הש"י וטבע האפשר ג"כ שניהם אמתיים אחר שחש מעיד עליהן אף שאין לנו ידיעתן הטעם והסבה וכמו שנתבאר והולך בריש פרק הבא אחר זה :

שלא

וכו' כמו שהעיד על זה הרב המורה וכו'. כבר אמרנו לעיל שהגלגל הגדול המזויר כזורה ללעיל הוא נקרא גלגל ויזא מרכז ומרכזו היה נקודת כ' ולכל אחד מהכוכבים הנכונים יש גלגל ויזא מרכזו כמו שגאורנו הכל למעלה ולכל גלגל ויזא מרכזו יש מרכז באמצעיתו ואותן המרכזים יש מהן שיכוין למעלה מן היסודות בגלגל הירחי וכו'. ואם כן ע"כ לא תהיה תנועת גלגל ויזא מרכזו סביב גשם נח קיים שהרי המרכז שהוא למעלה מן היסודות בד"ת הוא בא גלגל הירח וגלגל הירח עצמו אינו נח שהרי הוא יתנועע תמיד ומכבד הארץ עולמית סביב אחר סבוב וכיוצא בזה צריך אִתָּה לומר בכל גלגלי היוצא מרכזו וממצא תהיה מתנועע סביב הגשם שאינו נח קיים וזהו הפך מה שהניחו בעלי חכמת הטבע : (ל) הזריות. כלומר הזרים לפי שהם כנגד הטבע : (מ) יביא ראיה. יביא עוד ראיה : (נ) מהלקיות הירחיים וכו'. פי' שהתכוני יתשוב הלקיות לפי הצירים האלו הנזכרים ויזא שהשגון לפי דבריו מכוון ולכן אמר התכוני שהצירים אלו הם אמתיים לפי שהשגון הלקיות הוא מכוון ע"י : (ס) במבטים. שהוא והשוב המבטים. ומבט יתבאר לקמן בפ"ד : (ע) מצד העיון הטבעי. מאחר שהוא נגד הטבע : (פ) אבל מצד שרשים אחרים לא נדעם. לא מצד ההנחות שהניח

מן האל בדברים פרטיים אישיים על ידי הנבואים, ומן ההשגחה הפרטית באישים מיוחדים כמו שהיה זה באבות בכל עניניהם כפי הקבלה הנמשכת בידנו עד היום וביציאת מצרים ובאישים אחרים מיוחדים הכתובים בספר הנבואים דלא נחוש למי שיכחיש זה (ה) שלא נכחיש מה שנמצא בהוש בעבור עיון הפילוסופים כמו שלא נכחיש היות הגלגל מתנועע תנועה סבובית על שני קטבים נחים אע"פ שהטבעי מצד עיונו ובהיש זה, שראוי שנעשה בכל דבר שורש מהנמצא בהוש אע"פ שלא יספיק השכל לדעת סבתו, שהשכל לואה מאד משהי פנים, אם שלא ישיג דברים רבים על אמרתם, ואם שלא יספיק לדעת סבות כל הדברים ואפילו הדברים המשיגים בחוש שהיו (ג) התנועה היומית אי אפשר להבחיש מציאותה שההוש מעיד עליה ואי אפשר לשכל האנושי (ג) לשער תנועה בשום צד, שאם נאמר שהמנוע אחס הוא (ד) גשם תשיעי כמו שהסביו הרבה מן החכמים וקראוהו גלגל יומי לפי שהוא מגביל ומראה הערב והבוקר הנקרא יום אחד, כי יתן ואדע על איזה צד יניע הגשם ההוא כל הגלגלים אם (ה) על צד הפנישה לפי שהגשם א"ל לו שניע גשם אם לא על צד הפנישה איך אפשר שיצויר (ו) שפנישת גלגל מאדים את גלגל הסה ויניעה התנועה היומית הבאה לו במקרה מצד פנישת גלגל צדק שפניש אותו גלגל שבתאי המתנועע מצד פנישת גלגל הכוכבים הקטנים שהוא מתנועע תנועה היומית במקרה מצד פנישת הגלגל התשיעי היומית ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מאדים בפנישתו אותו שהוא התנועה העצמית לגלגל מאדים

ואין

ש"ש

יכודות. אש, רוח, מים, עפר וכו' הארץ וכו' המטה במחלט. והנה רשמתי לך כאן מעלת הגלגלים זה על זה וחלוק תנועותיהם זה מזה ולא ישתקפו בשום דבר כ"א בתמונה הקדורית שהם עגולים ובתנועה סבובית שכל אחד מתנועע סביב חצירו שהוא למטה ממנו ולכל אחד יש תנועה מיוחדת זה למרחק וזה למערכ וכיוצא כמו שנתבאר הכל לגלגל ב"ח פ"א ו"ג ע"ש, והנה חף שיט לכל אחד תנועה מיוחדת מ"מ הם מוכרחים להתנועע בתנועה היומית כמזכר ולכן שקל וטרי מהמר על איזה צד בא לך; ההכרח הזה אם על צד הפנישה דהיינו שהגלגל היומי הוא פוגש בגלגל המולות ודוהה אותו וע"י דהיה זו בא גלגל המולות ודוהה ג"כ גלגל שנתאי ששחריו וכן גלגל שנתאי דוהה לגלגל צדק ששחריו בעבור הדחיה שבה אליו מהגלגל היומי ע"י גלגל המולות וכן גלגל צדק דוהה לגלגל מאדים דחיה זו הבאה לו מהגלגלים הקדומים אליו וגלגל מאדים לגלגל חמה כי הם מוכרחים לדחות זה את זה ולסבב הארץ בכ"ד שעות בעבור הדחיה הראשונה הבאה מגלגל היומי לגלגל המולות א"כ יחיו כל התנועות מהגלגלים בתקרה כי מה שגלגל חמה מסבב בכ"ד שעות הוא בעבור גלגל מאדים שלפניו שדוהה אותו להתנועע כך גלגל מאדים עצמו קבל התנועה ה"א ג"כ מגלגל צדק שלפניו כי תנועתו העצמית הוא בשתי שנים כמזכר וכיוצא בזה עד גלגל היומי א"כ כל אחד הוא מכריח את חצירו להתנועע בתנועתו המקריית הבאה לו מרחוק שהיא כ"ד שעות וזה א"ל כי אחר שהיה לכל גלגל גס כן תנועה מיוחדת בפני עצמו כיה יותר מן הראוי שכל אחד יכריח את חצירו להתנועע בתנועתו העצמית דהיינו שגלגל חמה יסבב בשתי שנים שהוא עצמית התנועה מהגלגל מאדים הדוהה והמכריח לגלגל חמה שאלו וגלגל מאדים יסבב ב"כ

פרק (א) 'שלא נכחיש וכו'. שאין ראוי להכחיש: (ב) התנועה היומית וכו' שהוש מעיד עליה וכו'. פירוש שהגלגל היומי מכריח כל שאר הגלגלים שהיו מתנועעין עמו בתנועתו סביב הארץ ומסבבים ג"כ את הארץ כיום אחד שהוא כ"ד שעות וכמו שנתבאר לשל ב"ח פ"ג ובמ"ג פ"ה ו"ג: (ג) לשער תנועתם. א"ל לשער בשכל על איזה צד וסבה בא להם ההכרחיות זו שמחוייבים להתנועע ג"כ בתנועת גלגל היומי וכמו שנתבאר וכו'ל: (ד) גשם תשיעי. גלגל תשיעי: (ה) על צד הפנישה. כלומר שהוא פוגש ופוגע בשאר הגלגלים ודוהה אותם עד שיתנועעו עמו בתנועתו: (ו) שפנישת גלגל מאדים את גלגל חמה וכו'. הבאה לו במקרה מצד פנישת גלגל צדק וכו'. כדי שיוכל להגין הענין על מהות אודיע כך בתחלה עיון הגלגלים ומעלתם זה על זה, דע כי הגלגלים הם זה למעלה מזה בעגול האחד סביב חצירו בגלגלי הגלגלים וד"מ וכאשר ציירתי ג"כ קצה מהם בפ"י מח"ב ע"ש. והנה ארשום לך כאן בכתב אחת מעלת הגלגלים עם הד' יסודות ארמ"ע זה אחר זה, הגלגל העליון והוא ראש הגלגלים שאין למעלה ממנו גלגל הוא הגלגל היומי והוא חלק ואין עליו כוכבים כלל ומסבב את העולם בכ"ד שעות ותנועתו היא ממזרח למערב. הגלגל ה' הוא גלגל הכוכבים שקיימים וכו' כל הכוכבי' הקטנים והוא גלגל המולות ומסבב את העולם בל"ו אלפים שנה ותנועתו היא שמערב למזרח וכן כל שאר הגלגלים לכל אחד יש תנועה מיוחדת זה לדרום וזה ללפון ואין להאריך כאן מזה. ואחריו גלגל שנתאי מסבב את העולם בשלשים שנה. ואחריו גלגל צדק מסבב ב"כ שנה. ואחריו גלגל מאדים מסבב בשתי שנים. ואחריו גלגל חמה מסבב בשס"ה יום ורביעי. ואחריו גלגל נוגה מסבב כמו חמה. ואחריו גלגל בוכב מסבב ג"כ כמו חמה. ואחריו גלגל לבנה מסבב כ"ע יום ו"ג שעות בקרבו. ואחריו הארבעה

(ז) ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית הבאה בפנישת הגלגל התשיעי לאחרים ולא יתנועע התנועה המיוחדת לגלגל כוכב שהיא עצמית ומיוחדת לו בפנישתו אותו. ואולי בעבור זה אמר החכם רבינו אב"ן עזרא ז"ל בשם חכם גדול ספרדי שאין למעלה מגלגל הכוכבים גוף בראיות ברורות. כלומר שאי אפשר שתהיה התנועה היומית כיצד (ח) גוף תשיעי, (ט) ולא יאמר שגלגלי הכוכבים יניעו התנועה היומית כמו שראיתי מי שכתב כן שאחר שנמצאת לו התנועה המתאחרת שאי אפשר לגלגל אחד שיתנועע שתי תנועות מתחלפות מצד עצמו אלא אם כן תהיה האחת בעצם ומצד עצמו והאחרת במקרה ומצד מניע אחר וזולתו. אבל נראה (י) שדעתו לומר שהתנועה התנועה היומית אינו גוף אלא שכל גבדל, וגם זה אין דעתי נוחה בו שאין זה מספיק כלל (כ) לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם אלא אם כן הוא בעל נפש ועל צד הציור כמו שנתבאר במקומו, ובאר זה הרב המורה בפרק ט"ב שא"ל לשום גשם בעל נפש להתנועע כאחת שתי תנועות מתחלפות בציורים מתחלפים כמו שאי אפשר לאדם שיתנועע למורת ולמערב (ל) כאשר במצות שני מלכים שהאחד יצוהו להתנועע לכורח והאחר יצוהו להתנועע למערב, ועוד שהיסודות הם גשמים (מ) בלתי בעלי נפש ונראה לעין שהכוכבים בעלי חונכות (נ) המתרשמים ביסוד האש שהם מתנועעים התנועה היומית כמו שזכר זה בספר האורות העליונות והוא מושג ברוש ואין סבה בהתנועה הזאת (ס) אלא על צד הפנישה לגלגל הירח, ואם כן למה יתנועע הכוכב ההוא הרגשם ביסוד האש התנועה היומית לבד ולא יתנועע עמה התנועה המיוחדת לגלגל הירח אחר היותו פוגש את הגלגל הירח שאנחנו נראה הכוכבים בעל השרשרות חדש או שני חדשים נמשכים לתנועה היומית (ע) ואין להם הקשר עם תנועות הירח זה ספק חזק מאד (פ) יסתור היות התנועה היומית להם בפנישה. ושיהיה על צד הציור

א"א

שרשים

למערכ ולהתנועע בתוך המים עם העונן שזיזו וא"כ אע"פ שהיך ראונו שהיא הספן דרך משל בספינה ממזרח למערב הנה ע"י הספינה ב"ל ממערב למזרח לפי שהספינה היא הכוללת ממערב לתורה וא"כ הוא מתנועע שתי תנועות כאחד אל"ל שהתנועה האחת שהיא ממזרח למערב היא מצד עצמו והתנועה הב' שהיא ממערב למזרח היא א"יז במקרה מצד הספינה אבל שיתנועע ב' תנועות מתחלפות כנון ממזרח למערב וממערב למזרח בפעם אחד ומצד עצמו זה א"ל"ל (י) שדעתו. של הרא"ע: (כ) לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם וכו'. כבר נתבאר לעיל בתאמר ג' פ"ה ובתאמר ב' פרק י"ג שהמלאכים מצד שהם נבדלים מן החומר א"ל להם להניע הגלגלים מצד הפנושה רק ע"י הצווי שהם גוזרים על הגלגלים שיתנועעו וא"כ לפי זה צריכים הגלגלים להיות בעל נפש ושכל כדי שיוכלו לצויר רצון הנבדל ולעשות גזרות וז"ל א"ל"ל הוא בעל נפש. ומלת הוא ע"ל אל הגשם. וזה ב"כ א"ל"ל להיות שריי יש להגלגלים תנועה מיוחדת ב"כ כנוכר וא"כ היאך אפשר להם להתנועע ע"י צויר השכל שתי תנועות מתחלפות כמו שמבאר והולך: (ל) כאחד. בפעם אחד: (מ) בלתי בעל נפש. שהם גופים מתים ואין להם שכל וצויר כלל: (נ) המתרשמים ביסוד האש. הנראים ביסוד האש: (ס) אלא על צד הפנישה לגלגל הירח. פי' ע"י יסוד האש נוגע לגלגל הירח שחמלה ממנו בכן גלגל הירח פוגש גם כן ביסוד האש שאלו ומניעו התנועה היומית על הדרך שביארנו למעלה: (ע) ואין להם הקשר וכו'. בעצמות התנועה מגלגל הירח שהיא ב"ט יוס כנוכר: (פ) יסתור היות התנועה היומית להם בפנישה

זי"ב שיה שיה עצמית התנועה מהגלגל צדק הדוחה והמכריח לגלגל מאדים וכן השאר כל אחד יתנועע בעצמית התנועה מהגלגל הקודם לו והדוחה אותו. וז"ל ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מאדים וכו': (ז) ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית וכו'. שהתנועה היא ב"ל לו במקרה מצד גלגל כוכב שלפניו הדוחה והמכריח את גלגל הירח להתנועע בתנועתו המקרית כי גלגל כוכב גם כן קבל התנועה היא מהגלגלים שלפניו ע"ד שביארנו ויותר היה ראוי לגלגל כוכב שיקריח לגלגל הירח שאלו וקרוז אליו שיתנועע תנועתו העצמית של גלגל כוכב שהיא בשם"ה ימים כמו השמש ולא תנועת היומי שהיא אינה רק במקרה אל גלגל הכוכב: (ח) גוף תשיעי. גלגל תשיעי: (ט) ולא יאמר וכו'. כלומר ואין לומר שטות הראב"ע ז"ל בזה לומר שגלגלי הכוכבים וכו' זה אינו שאחר שנמצא לגלגל הכוכבים תנועה מתאחרת שהוא כל"ו חלפים שנה ומתנועע ממערב למזרח א"ל לו להניע מצד עצמו התנועה היומית שהוא ממזרח למערב לפי שא"ל וכו' שתי תנועות מתחלפות מצד עצמית וכו'. בשלמא אם תהיה התנועה האחת עצמו והשנית במקרה כמו שהוא בשאר הגלגלים שהתנועה היומית ב"ל להם במקרה מצד גלגל היומי אפשר לומר כן אבל שיתנועע אחד ב' תנועות כאחד מצד עצמו זה אי אפשר. ולמען תבין הענין אמסול לך משל הנה ראויין הולך בספינה גדולה מראש הספינה שהוא בצד מזרח אל ראש הספינה שהוא לצד מערב והספינה הולכת ע"י זה ממערב למזרח כי טבע הספינה הוא כך כשרוצה הספן להוליך הספינה ממערב למזרח אזי הספן צריך גילך נתוכה ממזרח

א"א להיות היכודות גופים טהים ולא יתנועעו על צד הציור כלל. ועל זה אמרו בגמרא לשמואל שאמר נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא ידע מר כוכבא דשביט (נכוח דף ל"ה ע"ה) כלומר ואם היה יודע סבת היות הכוכב בעל זנב או בעל השרשרת נמשך לתנועה היומית ולא להנועת הירח, והשיב שלא היה יודע סבת זה שסבת זה נעלמת על דבר האמת (ו) אלא אם נאמר שהגלגל היומי למטה מגלגל הירח. ונצטרך לומר כן שיש לכל כוכב וכוכב גלגל יומי למטה מכנו יניעוהו התנועה היומית כמו שהיה דעת הקדמונים קודם במלמיו"ם, ואין השכל האנושי מספיק לדעת אמתת זה כמו שלא יספיק לדעת סבת התנועות השמימיים בענין שלא יהלוק על העיקר הטבעי. ואפילו ברברים הטבעיים (ק) הארציים לא יספיק השכל האנושי לדעת סבותיהם כמו משיכת הקלאטיס"ה הברזל למה. ובעבור זה אין ראוי שגניה המושג בחוש ונכחיש אותו בעבור שלא נדע סבתו, וע"כ אין ראוי שנכחיש (ר) מבע האפשר המושג בחוש וידעת הש"ה המחוייבת מצד השכל בעבור (ס) שסכלנו סבת זה. ואם תשאל ותאמר הלא אפשר (ח) לקבץ בין שתי הסברות הללו לרניה טבע האפשר פנים עם היות החידעה האלוהית מקפת בו, התשובה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם ז"ל שאמר שאחר שידעת האל הוא עצמית בו ואיננה דבר נוסף על העצמות הנה החקירה מידעתו יתברך הלאך היא (ה) שבה אל החקירה מעצמותו וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן איכות ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם וכמו שאין הקש דמיון בין מציאותו למציאות וולתו כן אין להקיש ידיעתו לידיעת וולתו. ולכן אם (ג) לידיעה הנמצאת בנו המובנת אצלנו ימשכו בטולים רבים אם לסלק טבע האפשר ואם שתקוף ידיעתו בפה שלא יצויר שתקוף בו ידיעה (ג) בהיותו יודע הדבר הבב"ת, ואם שתשתנה ידיעתו בהשתנות הידועים וכיוצא בזה, הנה זה יתחייב מהבנת ידיעתו (ד) ספק ידיעתו, אבל אחר שאין ידיעתו מספיק ידיעתו לא יתחייבו אלו הבטולים לפי שידעתו יתברך הוא בב"ת ולידיעת הבב"ת לא יתחייבו אלו הבטולים. ובמענה זו נמצא ישעיה מוכיח למכחישים ידיעת ה' אמר למה תאמר יעקב וגו' הלא ידעת אם לא שמעת וגו' (ישיה מ') אמר הלא ידעת מצד החקירה, אם לא שמעת מצד הקבלה, כי אלהי עולם ה' רוצה לומר שמצד המופת יתבאר שיש נמצא מתייב המציאות הוא אלהי עולם רוצה לומר עלת כל הנמצאים ושהוא ה' (ה) כלומר שהוא שכל נבדל שאינו נשם ולא נח בגשם (ו) ומהו יתחייב שיהיה אחד קדמון ונצחי וכל הדברים המתחייבים לעקר מציאות הש"ה הנודע על פי החקירה, ועם היותו שכל נבדל הוא בורא קצות הארץ רוצה לומר הוא עלת כל הנמצאים הנשמיים, ועם היותו בב"ת הנה הוא יעלה עולם הנשמי שהם ב"ת (ז) כאמרו (סס) בורא קצות הארץ ואין זה מצד ליאות וחסרון כח כי לא ייעף ולא מצד שנוי כי לא ייגע. (ח) וא"כ אפוא האכסין בקדמות ומכחישי ידיעת הש"ה יודיענו איך אפשר שימצא הדבר הנשמי כן השכל הנבדל הבלתי משתנה שעל כרחו יש לו להורות שהמצא הדבר החמרי סן

השכל

שרשים

אם תקוה ידיעתו לידיעתו : (ה) כלומר שהוא שכל נבדל וכו'. ונעבור זה בקדמון שם המפורש וע"ד שנתבאר לעיל במאמר ז' פרק כ"ח : (ו) ומהו יתחייב שיהיה אחד קדמון וכו'. כמו שנתבאר לעיל במ"ז פרק ד' וז' מופתים : (ז) כאמרו בורא קצות הארץ. כלומר ע"ז נשמע שם בפלי תכלית : (ח) וא"כ אפוא המאמץ נקדמות ומכחישי וכו'. פי' מה שם מאמץ נקדמות הוא בעבור שיהיו נמלטים מהקושיא שהקשו על אמנות הקדוש והוא שלא ליחס להש"ה שינוי רצון כמו שנתבאר בכל לעיל במאמר ראשון פרק כ"ז. והא ע"כ אינם יכולים להמלט מקושיא זו ויפלו כמה שברחו ממנה כי יש להם להקשות שזויענו איך שימצא הדבר הנשמי וכו' כי אף לפי דבריהם צריכים עכ"פ לומר שאף שהם יתברך הוא שכל נבדל מן החומר מ"מ הוא סבה למציאת החומר והיחל זה אפשר שיהיה הנבדל סבה לדבר חמרי והא הוה שינוי ואין שייך ליחס להםם יתברך שום שינוי כי אינו משתנה וכל שכן למאמץ

בפגישה. לפי שגלגל היום רחוק מהם ואם ע"ז גלגל הירח יקשה למח יתנועע המקריה ולא העצמית כמזכר : (ז) אלא אם נאמר וכו'. כלומר א"ל לתרץ זה כ"א ע"ז תירץ שקר והוא שגלגל היומי הוא למטה מגלגל הירח ואם גלגל היומי נמצאו הוא מניע ליסוד האש : (ק) הארציים. הדברים שכן על הארץ : (ר) טבע האפשר. נטע כמורה ויזא נקראת אפשר הואיל וזולת כחיה לא היה שייך לומר שום אפשרות כי הכל יהיה מוכרח להיות כחיוצ נמור) : (ש) שסכלנו סבת זה. שאין לנו יודעים הסבה מהם : (ת) לקבץ בין שתי הסברות הללו וכו'. כלומר היאך אפשר לעשות שום קישור ודבוק לשתי הסברות הללו שיהיו שניהם אחתים : (ב) שכן אל החקירה מעצמותו. החקירה מהידיעה היא כמו החקירה מעצמותו : (ג) לידיעה הנמצאת בנו : כפי אשר מוכן אצלנו ענין ידיעה הנמצאת בנו : (ג) בהיותו יודע הדבר הנב"ת. שהש"ה יודע כל הדברים שאין תכלית להם וזה קשה להשיג כי א"ל להשיג דבר שהוא נב"ת : (ד) מוכן ידיעתו.

השכל הנברל הוא שנוי (ט) המצא היש מאין שאי אפשר לשכל האנושי לרתת סבה לזה תהא
כן איך אפשר שימצא נמצא שכחו בב"ת עולם ב"ת. ואם כן על כרחנו יש לנו להורות שזה
הדבר הלוי בידיעתו יתברך מצד שהוא בב"ת והוא ידע סבת כל זה אע"פ שאנחנו לא נוכל
לשער זה מצד ידיעתנו. וכן גם כן ראוי שנאמר שהמעות הזה מסלוק ידיעת הש"י ולומר
נסתרה דרכי מ' (יפיעס מ') הוא להיותם כדמים ידיעת הש"י לידיעת האדם וידיעת האדם
להיותה בעלת תכלית ימשכו אליה אלה הבטולים שאמרנו רוצה לומר שהשתנה הידיעה
בהשתנות הירועים ושלא תקפו הידיעה במה שאי אפשר שתקפו בו ידיעה והוא הבב"ת לפי
מה שנשער זה בידיעתנו אבל ידיעתו יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תוכל להקפו במה
שאין לו תכלית ותקפו במה שאינו נמצא מבילתי שיחייב זה שנוי בחקו יתברך, ולזה
הוא שמים אין חקר להתבוננו, וכן מה שאתם אומרים וכאלהי משפטי יעבור (עכ) כלומר
שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר (י) אי אפשר שידענו השם יתברך שאם כן
יבטל טבע האפשר, אינו כן שזה הבטול הוא נמשך לידיעה הבעל תכלית אבל הש"י אין חקר
להתבוננו ולהיות ידיעתו בב"ת לא יבטל עמה טבע האפשר ואנחנו לא נדע איכות ידיעתו איך
היא כמו שלא נדע עצמותו איך הוא, וזה דרך הרמב"ם ז"ל בידיעת הש"י. ואמר הרב ז"ל שכמו
שאין להקיש בין עצמותו לעצמותו כך אין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו, ששם הידיעה נאמר
בו יתברך ובנו בשתוף השם הנמור. ואין כונת הרב ז"ל לומר שיאמר שם הידיעה בנו על
הידיעה ובנו יתברך (כ) על הסכלות או בהפך כמו שניגור (ל) ענין שתוף השם חלילה, אבל
באור הענין כך הוא, שכמו ששם המציאות יאמר עליו יתברך ועלינו בשתוף השם ואין ספק
שעם היות מציאותו יתברך מתחלק למציאות זולתו תכלית החלוק עם כל זה לא יורה באחד
על המציאות (מ) ובאחד על ההעדר (נ) שמצד ההוראה השוללית הוא שולית ההעדר הנה
הוראת אחת כמו שנבאר בפרק ל' מהמאמר הב' שכמו שבו יתברך יורה שם המציאות על
שולית ההעדר כן המציאות בנו יורה על שולית ההעדר, (ס) אבל מצד הוראת השם החיובית
אמר שם המציאות עליו ועלינו בשתוף גמור כי אין הקש בין מציאותו למציאות זולתו כלל,
וכן שם הידיעה הנאמר עליו ועלינו כמו שבו יתברך יורה על העדר הסכלות כן בנו ג"כ יורה
ע"ז. ומה הצד שהוא צד ההוראה השוללית יאמר עליו ועלינו (ע) בקדימה ואיחור ולא בשתוף
גמור, אבל מצד ההוראה החיובית שזורה שם הידיעה הנה הוא יאמר בו יתברך ובנו בשתוף
גמור וכמו שעצמותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כן ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם. וכשיבנו
דברי הרב המורה בידיעה ע"ז האופן יסולקו מעליהם הספקות שהסתפקו האחרים על דבריו,
ויעלה בידנו שידעת הש"י להיותה בב"ת תקפו בכל הנעשה בעולם מבילתי שיתחייב בו
יתברך שנוי ומבילתי שיתבטל טבע האפשר, ותקפו במה שאין תכלית לו, זה הדרך הוא היותר
נכון שבררתי בדבר זה והוא הדרך שבארוהו רבותינו ז"ל במסכת אבות (פקג) במשנה
סמית שאין חולק עליה אמרו הכל צפוי והרשות נתונה, שבאמרם הכל צפוי יורה שידעת השם
סקת בכל הנעשה בעולם ואין דבר נופל במקרה מבלי ידיעת קודמת, ובאמרם הרשות
נתונה יורה שטבע האפשר נשאר קיים ואין ידיעת השם מבטלת אותו. והוא אמת בדרוש הזה
אע"פ שאין ידיעתנו מספקת לשער אפשרות דבר זה בידיעת השם לפי קצורנו :

פרק ד וראוי שגדבר (ה) בהוראת המערכת ונאמר שדעות האנשים בהוראת המערכת

לפי מה שנמצא לקדמונים שתיים, האחת היא דעת הפילוסוף האוכר שגרמים

השמיים

שָׂרָה

למאמיו הקדמות שאומרים שהכל הוא בחיוב
ובטבע: (ט) המצא היש מאין. כי לפי טבע
החיוב יתחייב שיהיה השכל הנבדל סבה לשכל
אחר ולא לדבר החמרי א"כ הדבר החמרי הוא
יש מאין וכמ"ש הכל לעיל במ"ב פ"ב: (י) א"א
שידענו השר"י. א"א שיהיה להשר"י ידיעה בזה:
(כ) על הסבלות. שאינו יודע חלילה: (ל) ענין
שמוך. נקבאר לעיל במאמר ב' פ"י ופ"ל:
(מ) ובאחד על ההפדר. שהמציאות הנאמר על
השר"י הוא מורה על ההפדר חלילה. זה אינו:
(נ) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פ"י כשנבין
ענין מלת המציאות ופירושו איך הוא נאמר ע"כ
על שלית ההפדר ומורה על היותו נמצא ואינו
גשדר. ויהיה אם כן ענין המציאות הנאמר עליו

השמיים והבוכים פועלים בעולם השפל בשהם (ג) בתנועותיהם המתחלפות מניעים היסודות ומרכיבים אותם וככונים אותם מיני הכנות מתחלפות לקבל הצורות המבעיות, עד שימשך מה שישימו קצת בני אדם מוכנים לקבל החכמה (ג) וקצתם לא, וקצתם מוכנים אל שיקבלו השפע האלהי הנבואי וקצתם לא, וזה המין מן ההוראה או הממשלה שיש לכוכבים בעולם השפל א"א להכתיש אותה אחר שאנחנו נראה השמש יחמם האוויר והיורה ילחלח ויקרר אותו (ד) ויגביר יסוד המים א"א מבלתי שנאמר שהם בתנועותיהם יגבירו פעם הליחות ופעם החום עד שיכינו החומר לקבל צורות מתחלפות, אבל שיהיה לכוכבים הוראה אחרת בדברים אחרים שאין מבוא לאיכויות בהם כמו בעוני או בעושר או אם ישא אדם אשה אחת או רבות או יהיה בעל מעלה או בעל חסרון, אמר הכת היה שהוא שוא דבר כוב הרחק מאד מאדם שעלה על הרעת שוירו הבוכים על מה שאינו נופל בהם כעוני ובעושר והאבה והשנאה ודומיהם. והרעת השנית היא דעת הוברי שמים החיים בכוכבים שאומרים שכל הדברים הבאים על האדם באים עליו בגורת הכוכבים ויביאו ראייה לזה מן החוש בשהחזה בכוכבים יגיד לאדם מה שיקרה לו בכל פרטי עניניו אם שנים רבות יחיה האדם ואם יהיה עני או עשיר ובמה יצליח יותר וכמה נשים ישא וכמה בנים יוליד וכיוצא בזה (ה) חו ראייה שכל הדברים באים על האדם בגורת הכוכבים ושאי אפשר להבליט מגורם, ויאמרו שעל הדרך הזה (ו) תתקיים ידעת השם בלי שום שנוי, וזה דעת קצת מרז"ל האומרים מול מעשיר מול מהבים ויש מול לישראל (שנח דף ק"ז ע"ה), ויש לזה אחר שתי אלו הדעות, אם על הדעת הראשונה שאמר שהוא מבואר בכל דבר שיוציא וזלתי מן הכח אל הפעל שהוא מחויב (ז) שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בזה כמו שנתבאר במה שאמר הטבע, והוא מבואר ג"כ שהכוכבים (ח) אינם בעלי איכויות, א"כ איך אפשר שיחמם השמש האוויר והיורה ילחלח אותו, אלא שבהכרח נאמר שההקדמה היא שאמרנו ראוי שימצא לפועל בפעל מה שימצא למתפעל בזה, הנה אמנם יהיה זה (ט) בפועל בטבע אבל כשהפועל הוא בעל שכל לא יחויב זה בו, ואחר שהגלגלים חיים בעלי נפש משכנת כבר אפשר שיפעלו בנמצאים השפלים אפי' מה שאינו נמצא אצלם, ולזה יגבירו פעם יסוד האש, ופעם יסוד המים, ופעם יסוד הארץ, ופעם יסוד הארץ, שכמו שנמצא לשמש שניצוצו אע"פ שאינו גשם יניע יסוד האש ויגבירו והיורה יסוד המים כן י"ל בשאר הכוכבים שניצוציהם יניעו שאר היסודות ויגבירו אותו פעם. וזה (י) לענין נסתר או יחם בלתי נודע לנו. וכן על הדרך הזה י"ל בשאר ההוראות שוירו על העוני או על העושר או על החכמה והסכלות ושאר הדברים אע"פ שאין הענינים ההם נמצאים אצלם לענין מה או יחם בלתי נודע לנו ובהנאי המצא ההכנה מה במקבל, כמו שהמלמד יפעל הלומד בתלמיד יניע התועלת (כ) על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן, ועוד שאחר שהחוש מעיד (ל) על הגעת דבר החוה בכוכבים אל האנשים א"א להכתיש החוש בשום ענין ג"כ על הדעת השני והוא דעת הוברי השמים החיים בכוכבים יש לדון הרבה, ראשונה שהם מסלקים טבע האפשר שההבאר מציאותו מן החוש והכרענו היותו מחויב שימצא בפרק אחד מזה האמור, שנית יש לדון אחר התחלותיהם שהם יאמרו שיש (מ) בגלגל הכוכבים צורת טלה ושר והאיבים חולתם מהצירות מורות על כך וכך (נ) הם רשמים במחשבתם קיום מכובד לכוכב כדי שתתערה ותשלם הצורה ההיא, עד שירשמו על דרך זה מ"ה צורות ולמה לא ירשמו קיום אחרים בענין אחר, כדי שתגיע ותשלם צורה אחרת כמו

שרשים

ההוא נקרא מתפעל כי הוא מתפעל מן הדבר המוציא אותו מן הכח אל הפעל, והמשל בזה האש מחמם המים נמצא שהחום הוא בפועל תמיד אצל האש שהוא הפועל והמים הם המתפעל לפי שהחום אינו בהם כי אם כזה שכשימצא האש מוכן להחם בו המים אזי המים מקבלים החום מן האש ולכן המים הם מתפעלים מן האש: (ח) אינם בעלי איכויות. שאינם גשם: (ט) בפועל בטבע. כמו האש שפעולתו בטבע עלי ידיעה והכרה: (י) לענין נסתר. שהטעם בלתי נודע לנו: (כ) על המוכן. על התלמיד שהוא חריף והוא יותר מוכן לקבל הלימוד מהשאר: (ל) על הגשת דבר וכו'. כגון עושר עוני חכמה כנוכר: (מ) בגלגל הכוכבים. בגלגל המזלות: (נ) והם רשמים במחשבת קיום וכו'

(כ) בתנועותיהם המתחלפות: כמו שנתבאר בפרק שלפני זה שיש לכל אחד תנועה מיוחדת למקום מיוחד: (ג) וקצתם לא. אינם מוכנים לזה: (ד) ויגביר יסוד המים. כנסת היורה נתוספו המעניות בראיה כשהיורה נחלואו אזי המים הם מתרבים וכשהיורה מתחמם גם המים הולכים וחסרון, וכן הוא בדרכיו כחיי פ' בראשית נפסוק והיו לאותות וכו': (ה) וזהו ראייה שכל הדברים באים וכו'. דל"כ היאך יודעים זה ע"י הכוכבים: (ו) מתקיים ידיעת השם. שידוע כנגד מפתח המערכה כנוכר לעול בפ"ב: (ז) שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בזה. פי' אותו הדבר המוציא את היולת מן הכח וכו' הדבר ההוא נקרא טעל ופעולתו דרך להיות אללו תמיד בפעל והזולת

כמו שאמר שהצורה הששית (ס) מהצורות הדרוסיות היא צורת כלב קטן ויאמרו שבו ב' בוכבים בלבד, ומי יתן וארע (ט) היאך יודע זה בב' הבוכבים ההם. והם יאמרו שהקדמונים שהיו שלמי הציורה יותר ממנו השניו הצורות ההם אע"פ שאנחנו לא נשיג אותם, וזה הבל שאיך יעלה על הדעת שתקצר יד האנשים היום בהשגת המוחשים יותר מהקדמונים והלא כל מי שתקצר יד שכלו יתחזקו הרגשותיו וישיג המוחשיות כמו שנראה הבעלי חיים שאינם בעלי שכל הרגשותיהם הם חזקים (פ) יותר מהרגשת האדם. גם באותן מ"ה צורות שהם אומרים שהיו לנו לקדמונים, מי יתן וארע במה השיגו ואיך נודעו שיש במול פלוני צורת כך וכך עד שיאמרו שיעלה (ז) בפנים השלישיים משור אדם שכל מחשבותיו לרע, וכן יעלה בפנים השלישיים קטנו אדם ברעתו להכנס בסרטן צורת חזיר מברזל וראשו מנחשת, וכן יעלה בפנים השלישיים קטנו אדם ברעתו להכנס בסרטן צורת ללכת בים להביא זהב וכסף לעשות ממנו הטבעת, וכן תעלה בפנים הראשונים מבטולה צורת בתולה בידה נר והיא הולכת בין ההרסים ורוצה ללכת לבית אביה, זה וכל כיוצא בו היאך נודע אחר שאי אפשר לחוש להעיר על כך. ואם תאמר שנודע להם זה בדרך הקסם, א"כ התחלות החכמה הזאת הן בנזיות על השגת הכח המדמה שכל חכמת הקסם תלויה בו, וידמה זה למנהגא ומשתגע בלבו בכח המדמה וחושב (ק) שכל מדומה אפשר, או ידמה אל חולם חלום ובמה יודע אמתת זה לשכל האדם. גם מה שיאמרו ממציא הבוכבים וכבשיהם ויחסם זה אצל זה כמו (ר) שמבט הנבחה הוא כבט איבה נמורה, ויתנו טעם לזה להיות בין שני הבוכבים או תכלית המרחק שהיא מאה ושמונים מעלות כמו שמרדך השונאים והאויבים להיותם זה מזה בתכלית המרחק בהפכים ולזה יאמרו (ש) שמבט רביעי הוא חצי איבה, לפי טעמם זה לכה יאמרו במבט ג' שהוא מבט אהבה גמירה אחר שהוא בהרחק יותר רחוק ממבט ד'. ומה שיאמרו שיש למזלות המבישים זה את זה במבט ג' שהוא ק"ב מעלות (ת) האוהות יותר מהמבישים זה את זה במבט ג' שהוא צ' מעלות, כל אלה דברי נבואות והכבשות והנחות לא יורה אותם בעל

שרשים

כך מפני שהם זה כנגד זה האחד למעלה מן הארץ והאחר מכוון כנגדו למטה מן הארץ וכן כל שאר הכוכבים שהם זה כנגד זה נקרא מבט נוכח. והכוכבים שהם זה כנגד זה נקרא ימין נקראים מבטים ימניים וזהם נקרא שחללים שחללים ואם כן כשכוכב נקרא כד"מ תחת מול טלה ומאדים הוא כד"מ תחת מול מאדים כנגדו ימין זה המבט מורה על איבה גמורה מפני שהם בתכלית המרחק זה מזה שהוא ק"פ מעלות לפי שיש בין מול טלה למאדים מרחק ו' מולות ולכל מול יש צ' מעלות כנזכר ששה פעמים שלשים עולה למנין ק"פ (ז) שמבט רביעי הוא חצי איבה וכו'. פירוש כשהכוכבים שהם זה כנגד זה אינם רחוקים זה מזה כי אם חלק רביעי מהי"ב מולות שבגלגל שזה אינם כי אם ג' מולות והם צ' מעלות וזה נקרא מבט רביעי והוא אינו כי אם חצי מרחק מהמרחק שיש בין מול טלה ומאדים ולכן אינו מרחק כי אם חצי חצי איבה. ומבט שלישי הוא כשהמרחק בין שני הכוכבים שהם זה כנגד זה הוא חלק שלישי מהי"ב מולות שזה ארבעה מולות עולים למנין ק"כ מעלות וזה נקרא מבט שלישי והמרחק הזה הוא יותר גדול מהמרחק שהוא במבט רביעי אם כן למה יאמרו במבט שלישי שהוא מבט אהבה וכו'. ור"ל לפי שבתרם שהם אומרים כשהמרחק יותר גדול הוא מורה אל איבה יותר גדולה א"כ המרחק שבמבט ג' הוא יותר גדול מהמרחק שבמבט רביעי והאך אפשר שירמזו המבט השלישי אל האהבה (ת) האוהות. שהם אהבים זה את זה ומתאווים זה

וכו'. פי' שהם אומרים כך לפי שהם מזכירים בדמיונם ובמחשבתם כאלו קו נמשך מכוכב לכוכב עד שנגעם המקוים כללו צורת שור טלה ותאומים וזולתם עד שכל הצורות עולין למנין מ"ח : (ס) מהצורות הדרוסיות. אלו מ"ח צורות קהם הם בצפון וקאם בדרום : (ע) היאך יודע זה בשני הכוכבים ההם. פי' היאך יודע על ידי ב' הכוכבים לחד שזה צורת כלב ולא צורה אחרת דבשלמא אלו היו כוכבים הרבה היה אפשר לצייר הצורה מכוכב לכוכב דרך הקוים אלא כד' כוכבים א"ל לעשות שום ציור א"כ היאך יודעים שהוא צורת כלב : (פ) יותר מהרגשת האדם. שהרי הכלל יודע ומרגיש את המקום שטמון בו הגרעין גם יריח את הדרך שהלך הדגו לילך אחריו כמה פרסאות תש"כ האדם שהוא בעל שכל, וא"כ לפי זה היה לנו ג"כ להשיג הצורות ההם יותר מהקדמונים שהיו שלמי הציורה יותר ממנו : (ז) בפנים השלישיים משור אדם שכל מחשבותיו לרע, וכן יעלה בפנים השלישיים קטנו אדם ברעתו להכנס בסרטן צורת חזיר מברזל וראשו מנחשת, וכן יעלה בפנים השלישיים קטנו אדם ברעתו להכנס בסרטן צורת ללכת בים להביא זהב וכסף לעשות ממנו הטבעת, וכן תעלה בפנים הראשונים מבטולה צורת בתולה בידה נר והיא הולכת בין ההרסים ורוצה ללכת לבית אביה, זה וכל כיוצא בו היאך נודע אחר שאי אפשר לחוש להעיר על כך. ואם תאמר שנודע להם זה בדרך הקסם, א"כ התחלות החכמה הזאת הן בנזיות על השגת הכח המדמה שכל חכמת הקסם תלויה בו, וידמה זה למנהגא ומשתגע בלבו בכח המדמה וחושב (ק) שכל מדומה אפשר, או ידמה אל חולם חלום ובמה יודע אמתת זה לשכל האדם. גם מה שיאמרו ממציא הבוכבים וכבשיהם ויחסם זה אצל זה כמו (ר) שמבט הנבחה הוא כבט איבה נמורה, ויתנו טעם לזה להיות בין שני הבוכבים או תכלית המרחק שהיא מאה ושמונים מעלות כמו שמרדך השונאים והאויבים להיותם זה מזה בתכלית המרחק בהפכים ולזה יאמרו (ש) שמבט רביעי הוא חצי איבה, לפי טעמם זה לכה יאמרו במבט ג' שהוא מבט אהבה גמירה אחר שהוא בהרחק יותר רחוק ממבט ד'. ומה שיאמרו שיש למזלות המבישים זה את זה במבט ג' שהוא ק"ב מעלות (ת) האוהות יותר מהמבישים זה את זה במבט ג' שהוא צ' מעלות, כל אלה דברי נבואות והכבשות והנחות לא יורה אותם בעל

בעל הריב. ואם יאמרו שנתאמת זה בנסיון, הנה כן יאמרו בעלי (ה) הגורלות החוליו או שאר מיני הגורלות הנהגות בין האנשים שבמקרה גמור יוריעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיקרה בין האנשים מבילתי שיהיה בצורות ההן שום הוראת עצמות על הענין המגיד ויאמרו שכן נתאמת בנסיון, כמו שיאמר בעל גורל החול (ג) שבהיות נשוא ראש יוצאת ראשונה תורה על ההצלה ושפל ראש יורה על ההפך ואין חלוף בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקדת אות שבהת כהן היא כוננת למעלה ובאחרת למטה, וכן בשאר הצורות שכל זה הוא דבר שאין לו ענין אמתי בעצמו אלא במקרה גמור כאנשים (ג) המגידים עתידות בכתף, או שיש מסוגלים בזה באחיותופל שהיה מסוגל על נתינת עצה הגנת עד שהוצרך רוד להתפלל לשם לסכל עצתו. ואף אם נודה להם כל התחלותיהם והנחותיהם הנה הם מוכרחים לומר שאין הנחותיהם הכרחיות, שהרי כשיקרה דבר או רעב או מלחמה בעיר אות ימותו אנשים בלי עתם ולמה תבטל הוראת המערכת הפרטית שגזרה בעת המולד כל אחד ואחד מאנשיה (ד) על חיים מתחלפים לכל אחד ואחד כפי מולדו, והם יאמרו בזה (ה) שהוראת הכלל תבטל הוראת הפרט, וע"כ תבטל הוראת הרעב או הדבר הגמור על המדינה הוראת כל פרט ופרט מכנה (ו) וא"כ יתבאר אף לפי דבריהם שאין גזרת הוראת המערכת הפרטית הכרחית, כי כבר אפשר שכתבנו מפנים רבים. ועדיין נשאל להם לפי דבריהם שראוי שיבטל הכלל את הפרט בדברים ההיום (ז) בדרך הטבע כרעב והמגפה ודומיהם, אבל מה יאמרו בדברים ההיום בדרך הבחירה הכולל כמלחמה או בדרך הבחירה הפרטית כאיש אחד שיעשה ספינה מדעת עצמו ויכנסו בה מאה אנשים או יותר מזה שאין ספק שלא היה קץ כלם שיהיו ויכנסו כלם בספינה ותטבע הספינה. ולמה יקצרו חיי האנשים ההם בהוראת גזרת הכוכבים על בעל הספינה שתטבע ספינתו בים, ולמה יתבטלו הוראות הכוכבים על כל האנשים הנכנסים בספינה יותר מהוראתם על בעל הספינה. אלא שהדעת האמתי הוא שמכאן יש להוכיח שהוראות הכוכבים אינן הכרחיות ושאל"פ שגזרה קצתם מתקיימת כפי משפט האצטגנינים על האנשים, מכל מקום כבר אפשר שיבטלו מפנים רבים (ח) אם בסבת הבחירה או איזה זכות או מצוה כמו שאמרו ר"ל במסכת (שם ק"ט ע"ה) אין מול לישראל ופרש"י ו"ל שם שע"י צדקה ותפלה זכות ישנה מזול לטובה, וכ"ש ברצון האל יתברך שהוא הכלל הגבוה על כל שראוי שיבטלו כל ההוראות מאי זה צד שיהיה ברצונו לסבה נודעת אצלו בלבד, וזה היתה הבונה בנתינת התורה כדי שע"י קיום מצותה ינצל האדם מהוראת המערכת כמו שאמר הנביא (יחזקאל י"ב) ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה, וכן כתב הר"ר אב"ן עזרא ו"ל בספר המולדות בשמונה הדברים הגבולים שהם מבטלים ההוראות הפרטיות אשר שם בדרך השמיני שמצד בחירת הנפש החכמה תבטל ההוראה הפרטית, ואמר שם ג"כ שהבטוח בשם שלו נתכני עוללות הש"י יסבב סבות להצילו מכל נזק שיש לו במולדו, וזה מבורר כמו שכתבנו והוא מסכים לדעת רז"ל (ר"ה דף מ"ז ע"ב, ונזכר דף י"ג ע"ה) שאמר ששני השם או שני מעשה או צדקה או צעקה מבטלין גור דינו של אדם, וכן אמרו אברהם אינו מוליד אברהם מוליד, ועל דבר זה אמרו קצת החכמים שיצחק לפי שהיה מחלק מאדים והיה מורה עליו שיהיה צוה הש"י להעלותו לפניו לעולה ואח"כ נתן האיל תחתיו לכופר כדי שינצל מן ההוראה ההיא, וכיוצא בזה יסבב הש"י סבות להציל שומרי התורה ומצותיה מהוראות המערכת, וע"כ תמצא הנביאים מהוירים את העם לשוב מדרכם הרעה אמר ירמיה המיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אהם במקום הזה (ירמיה ז'), וזה לדחותם יורעים שטבע המצות וההשמע אל הש"י (ט) לבטל הוראות המערכת כמו שכבר תבטל הוראת הדא מסבות אחרות

שרשים

יתאמתו אינו כי אם במקרה גמור, וי"מ שזם חכמת אדם וידעונו וראשון עיקר : (ד) על חיים מתחלפים. שזי יכיה חי מאה שנים זה שנים שנים וכיוצא : (ה) שהוראת הכלל. שגמור על העיר כולם שימותו כל אנשיה דבר או דבר : (ו) ואם כן יתבאר אף לפי דבריהם שאין וכו'. פי' ואם כן יתבאר קשיא לדוכתה היאך נודע להם כמה דורא שיעלה פנים שלשים מהם אדם של מחצותיו לרע כו' כנזכר למעלה : (ז) בדרך הטבע. הוראת הכלל הנזכר בדרך טבעי : (ח) אם בסבת הבחירה. כמו שיתבאר בפרק שאחר זה : (ט) לבטל הוראת המערכת. על ידי קיום מצות השם יתברך :

הדבר

זה לזה יותר וכו' : (א) הגורלות החוליו. מין גורלות נקרא כך לפי שנעשה על ידי כחול : (ב) שבהיות נשוא ראש. כשנקודה אחת למעלה נקרא נשוא ראש וכשנקודה למטה נקרא שפל ראש וכן דברים שאלם היות לפעמים יתאמתו אינם כי אם במקרה, ובהיות כי החכמה היא אינה חכמה כ"א כסילות לכן לא רציתי לבאר אותה על איזה אופן היא נעשית עד שנתעמים באלה הנקודה אחת למעלה ולפעמים למטה כדי לא יבלו הנערים וכיוצא בזה את ימיהם בדברים זיונים אלו : (ג) המגידים עתידות בכתף. שם רחם שכתף ועושין אותו ללול ורואין על ידו צד אור השמים אם יכיה קור או חום וכיוצא : שם דברים שאלם היות שם ג"כ לפעמים

אחרות לדעת האיציטננינים כמו שבארנו מענין המלחמה או המגפה או הספינה, וזה מה שרצינו לבאר מענין הוראת המערכת :

פרק ה וראוי שנמשך אל זה (ה) הדבור בבחירה, ונאמר שהפעולות האנושיות לא ימלט הענין בהם מחלוקה, אם שיהיו כולם מוכרחות הכרה גמור או כלן בחירות בחירה גמורה, או כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, או קצתן בחירות וקצתן מוכרחות וקצתן מעורבות מן הכרח והבחירה, ושיהיו כולם מוכרחות הכרה גמור כמו שהוא לדעת הוברי שמים החווים בכוכבים הוא דעת מבואר הבטול לפי שבוה יבטל מבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש ויעקרו כל שרשי התורה בכלל ובפרט כמו שקדם כל זה. ועוד שמה שהביאם לזה הוא חשבם ש"ו הדרך תתקיים ידיעת השי"ח באמת בלי שום שנוי שאחר שידע השי"ח הנגזר על האדם מפאת המערכת וא"א שיהיה זולת הנגזר ההוא, הנה תהיה ידיעתו אמיתית בלי ספק שאם היה אפשר שיצא אל המציאות הפך הנגזר מפאת המערכת היתה ידיעתו משתנה כמה שהיתה ולא היתה אמיתית על אופן אחר. והנה בזה הדרך עדיין לא נמלטו מן השנוי, שאין ספק שהידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל (ג) אינה שזה אל הידיעה בדבר אחר שיצא אל הפעל (ג) ואם באנו להקיש בין ידיעתו לידיעתנו כבר יחשב שיפול השנוי בידיעתו ויבדק מזה הצד כמו שפול בידיעתנו, אלא שהאמת הוא שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו בשום צד כמו שכתבנו למעלה בפרק ג' שידעתו לא חשתנה כלל אחר היותה בב"ת, ובעבור זה הוא מבואר שהדעת הזה א"א קיומו בשום פנים. ואולם שיהיו כל הפעולות האנושיות בחירות גמורה ושיהיה ההשתדלות סתויל בכלן כמו שיגזור האפשר וכמו שהוא (ד) דעת הפילוסוף הוא דעת מבואר הבטול ג"כ אחר שאנחנו רואים בחוש פעולות הרבה שישתל האדם להשיג דבר מה ויעשה כל ההכנות שאפשר שתעשינה להשיג התכלית ההוא, ולא די שלא יגיע התכלית ההוא אלא שההכנות ההן שעשה יהיו סבות אל הגעת ההפך, כמו שנראה זה באחי יוסף שהשתדלו לבטל מעליהם החלוטות שחלם להם וחשבו לבטל אותם שעשו הפכו בשימכרו אותו לעבד עולם באופן שלא יהיה אפשר לו למשול עליהם כלל, ואותן ההשתדלות שעשו לבטל הנגזר הן הנה היו סבות להגעת הבטולה עליהם, וכן ארונה שהשתדל להשיג המלכות בהיות כל השררות ועברי המלך אורבים אותו ונשמעים אליו ואותו ההשתדלות בעצמו היה סבה שלא ישיגו שכעס דוד כששמע והמלך את שלמה בנו בחייו, וכן פעמים הרבה יגיע לאדם טוב מה בזולת ההשתדלות כלל, הוא תראה שאלו שהשיג המלכות בזולת ההשתדלות שיקדם לו בזה כלל, וכל זה ממה שיהיה שאין כל הפעולות האנושיות בחירות גמורה. ושנאמר ג"כ שיהיו כל הפעולות האנושיות מעורבות מן ההכרח והבחירה א"א שא"כ לא יהיה בכאן פעולות ראוי שישובה האדם או יגונה עליהן והן הפעולות שאין בהן צד ההכרח כלל, ואם היו מעורבות מן ההכרח והבחירה לא היה ראוי שישובה האדם עליהם אם הם טובות ולא שיגונה אם הן רעות והיה (ה) ההתנצלות גופל בו בכל דבר ולא היה בכאן פעל שיגונה האדם עליו בתחלת אם הוא רע ולא דבר שישובה עליו אם הוא טוב. ואחר שא"א שיהיו כל הפעולות האנושיות בהכרח ולא כלן בבחירה ולא כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, לא נשאר אלא שיהיו סקצתן בחירות וסקצתן מוכרחות וסקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה וראוי שנבאר עתה כל סק וסק פמנים אלו בפעולות האנושיות, ונאמר אולם הפעולות הבחירות בחירה גמורה, הנה הן אותן (ו) שמבע האפשר שמור בהן והן הנה שיפול בהן החריצות וההשתדלות ושלעיהן ישובה האדם או יגונה, ובפעולות הללו יפול האזהרה הצווי עליהן יקובל השבר העונש אחר שהתחלת הפעולות הללו אליו ואין שום פמיק ולא מונע אחר כלל. ואולם הפעולות המוכרחות הכרח גמור, הן הנה הנגזרות אם מפאת המערכת ואם מצד השגחת השי"ח כמו שיבא, ואלו הדברים אין להם האנושי יכולת עליהן כלל, אבל ההשתדלות בהן שוא ובטל, לפי שלא הונחו הדברים הללו לבחירתו הן שיהיו טובות או רעות, וזה שאף אם יש לבחירה יכולת לבטל הנגזר הנה (ז) למרי קדם לו או אל אבותיו, פעמים

שרשים

פרק ה (ב) הדבור בנחירה. עיון לעיל בפרק ט' ממאמר ראשון :
(ב) אינה שום אל הידיעה דבר אחר שיצא אל הפעל. פי' קודם שיצא אל הפעל היה יודע ידיעה עתידית שיהיה הדבר הכוא נעתיד ואחר שיצא אל הפעל בא לו ידיעה אחרת וכוא שעתה ידע שכבר בא הענין הכוא. וכן הוא לעיל בפרק ג' ממאמר ב' : (ג) ואם באנו להקיש וכו'. פירוט

פעמים ימנע ממנו טוב מה היה ראוי שיגיע מצד השתדלותו וחריצתו או ליכות קדם לו או אל אבותיו יגיע אליו טוב מה בזולת השתדלות כלל, ואפשר ג"כ שהיה הטוב ההוא או הרע מניע מצד המערכת כשלא יהיה שם הטא גורם לסלק טוב ההוא ממנו או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת (ח) ויגיע אל האדם הטוב ההוא באופן שלא ישער בו כלל, כמי שהוא רוצה לילך בדרך ונגף רגלו באבן ונמנע מלכת בדרך ההוא או מי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי ונמנע מליכנס בספינה ההיא ונפלו לסטים על הדולבים בדרך ההוא והרגום, וכן הספינה טבעה בים, והדבר מבואר שמה שלא עלה בידו השתדלותו כלל ללכת בדרך ההוא או ליכנס בספינה ההיא היה לטוב לו להציל לו מרעתו מן הלסטים או מן הספינה לאיזה זכות קדם לו, וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל במסכת נדה פרק הספלת (דף ל"א ע"א) על פסוק אודך ה' כי אגת בי וגו' כמה הכתוב מרבר בשני בני אדם שיצאו לכתורה אחד ישוב לו קוץ ברגלו התחיל מחרף ומגרף לימים טבעה כפינתו בים התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני (ישעי' י"ז) והיינו דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב עושה נפלאות לבדו (מלכים ע"ג) (ס) אפי' בעל הנס אינו מכיר בנסו וכו'. ובה הדרך בעצמו יגיע לאדם רע לא היה משער כי כזולת שיעשה פעולות ראיות שימשיך מהן הרע ההוא. והוא מבואר שהטוב או הרע ההוא וכיוצא בו מניע מצד הגזרה מזולת בחירה כלל. והפעולות המעורבות מן ההכרח רצה לומר מן הגזרה והבחירה, הנה הן כמי שיחפור יסוד ויטא מטמון או כי שזורע תבואה ויצליח בה שהוא מבואר שאם לא היה משתדל בחפירת היסוד ההוא או בזריעת התבואה לא היה מוצא מטמון ולא מצליח בתבואה, והוא מבואר יצאו מעורבות מן ההכרח והבחירה, ולפעמים יגיע אל האדם טוב מה בהשתדלותו ויכנע ממנו הטבת טוב יותר גדול, כמו שהוא משתדל לקנות חמה שהיה מרויח בה בזמן מועט ריוח גדול, ולפי שלא היה האיש ההוא ראוי לכבו הריוח הגדול ההוא הומין לו הש"י בלכתו לקנות החמה בגדים נאים קנאם בדמים שהיה לו ליקח החמה ולא הריוח בהם כלום או הריוח בהם דבר מועט, או ההפך שלפי שלא היה מרויח בחמים אלא דבר מועט הומין לו השם בגדים ירויח בהם ריוח גדול כפי הזכות הקדמים לו או הרברים הנגזרים עליו מן הריוח או ההפסד, ורוב פעולות האדם הבאות מהשגחת השם על האדם בדרך השכר והעונש באות ע"ז הדרך כלומר מעורבות מן הגזרה שהיא ההכרח ומהבחירה. ולהיות הדבר נעים מהאנשים שיש מן הפעולות שהן על צד ההכרח ויש מהן שהן על צד הבחירה הנמירה ויש מהן מעורבות מן ההכרח והבחירה יפול הבלבול והמבוכה בעניני בני אדם עד שיבואו קצתם לחשוב שכל רעותיהם הם בגזרה ובהכרח ולא בבחירה כלל, ויתנצלו על כל פעולותיהם הנשחתות להיותם חושבים שהכל בגזרה, וקצתם יחשבו שהכל בבחירה ושעל כל הפעולות יפול השבח והגנות, ואין המבוכה הזאת (י) בכלל האנשים בלבד, אבל בכלל אנשי העיון ג"כ, שיש מהן מי שיגזור שכל מיבות האדם ורעותיהם בגזרה ועל צד ההכרח, ויש מי שיגזור שהכל בבחירה, ויש מי שיאמר שהפעולות מעורבות מן ההכרח והבחירה, וידמה שדעת איוב היה שכל טובות האדם ורעותיהם בגזרה מפאת המערכת ובעבור זה היה מקלל יצמו, וע"כ תפש עליו אליפז במענהו הראשון, ואמר לו שאם היה כל הטובות הרעות בגזרה היה הצדיק יצדק וראש ואלוהי הצדיק יצדק צדיק מצד גזרת השם, וז"ל לו האנוש מאלוהי יצדק וראש מעושהו יטהר גבר (איוב ד') כלומר האם האדם הוא צדיק (כ) מצד גזרת השם או יטהר מצד גזרת עושהו והיאך אפשר זה והן בעבדיו לא יאמין וגו' כלומר ואפי' במלאכיו ועבדיו לא ישים בהם צד קיום (ל) שלא ישתנו אף שיכני בתי חומר שהם משתנים תמיד מצד טבע היסודות שהורכבו מהם שאין ראוי שישים בהם צד קיום (מ) להיות האדם בתכונה צדיק או רשע שלא יוכל להשתנות מן הצדק או מן הרשע מצד בחירתו, ואחר שהצדיק או הרשע בבחירת האדם הנה בהכרח שהיה בכאן טובות או רעות נמשכות בבחירה ולא כמו שאתה חושב שהכל הוא בגזרה, ובעבור זה המשיך אליפז להזכיר כי לאולי ירגש כעס ופזותה תמית קנאה (ס"ה) להורות שיש בכאן רעות באות על האדם מצד בחירתו כמו הרעות הנמשכות אל האדם ואל הקנאה. ואחר שיש בכאן פעולות בחירות ורעות נמשכות אליהן הנה הוא בהכרח שהרעות

הבאות

שרשים

ומרגיש נכנס שעשה לו הש"י. כן פירש"י בפ"ג מחסכת נדה: (י) בכלל האנשים. בכלל מין האנושי: (כ) מצד גזרת השם. פי' וקצת מאלוהי כמו מן אלוה וכן מן פזוסכו: (ל) שלא ישתנו. שלא יתעלמו: (מ) להיות האדם. שהיה האדם

שלא

מרד נהקנ"ה וחטא כנגדו הוא או אבותיו ולכן כמכור החטא הזה ימנע ממנו מצד השגחת הש"י הטוב ההוא שהיה ראוי וכו': (ח) ויגיע. ועוד יגיע נ"כ: (ט) אפילו בעל הנס. ממלת לכדו קדיק ליה כלומר הש"י לכדו יודע מהכנס שעשה לכל האדם המקלל הסם מהש"י הוא אינו מכיר

הבאות על האדם (ג) שלא מצד בחירתו שהן באות על צד העונש, ולזה אמר בסוף דבריו, הנה אשרי אנשי יוכיחנו אלוה וגו' כי הוא יכאיב ויחבש וגו', וזהו דעת הצדיקים כאנשי העיון שכל רעות האדם וטובותיו הם על צד עונש והשכר כדעת אליפו והפך דעת איוב. ולזה תמצא רז"ל אומרים תמיד שכל רע הבא על האדם הוא על צד העונש, אמרו בפ"ק דמסכת ברכות (דף ס' ע"ב) רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני חמרא וכו' אמרי ליה רבנן ליענין מר במיליה, א"ל ומי חשירנא בעיניכו אמרי ליה ומי חשיר קודשא בריך הוא דעביד מלתא בלא דינא בדרקו ואשכחו דלא יהיב שבישתא לאריסיה. הנה רב הונא היה תושב שהעשות היין חומץ היה לרע מזול או כדרכו של עולם, ואמרו לו תלמידיו ובני ישיבתו שא"א שיהיה זה אלא מצד העונש, שאיש כמזהו ראוי שיהיה מושגת בכל פרטי מעשיו, ורב הונא השיב להם שלא היה ראוי להם להשדו שהיה חומא ואחר שלא היה חומא הנה זה היה על צד המקרה, והם השיבו לפי סברתם שהכל בא מהשם על צד העונש והשכר כי יותר היה ראוי לחשוד אותו משיטילו טום במשפטי השם, וסוף דבר נתגלה הענין שהיה לו על צד העונש על חטא קדם לו בענין היין וכשנשתלח החטא מולק העונש, וכן תמצא במקומות רבים לרז"ל מיחסים כל הדברים הבאים על האדם על צד העונש לא על זולת זה. והאמת הוא כמו שאמרנו שיש דברים ראוי שיויחסו אל העונש, ויש דברים ראוי שיויחסו אל הבחירה, ויש דברים שיויחסו אל ההכרח, ויש דברים מעורבים מן ההכרח והבחירה ואין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד מהם על האחר, ובעבור שלא דרנישו המעינים זה הענין ולקחו ראיה מן החלק האחד על שאר החלקים צללו במים איריים והעלו חרס בידם, שיש מי שנמה לצד הגזירה וההכרח והכחיש טבע האפשר ויש מי שנמה לצד הבחירה הגמורה והכחיש ידיעת הש"י ואין האמת אלא כמו שכתבנו שג' החלקים נמצאים בפעולות האנושיות אלא שאין ביד האדם להבחין בין החלק האחד על האחר (ס) ומתוך כך יבא לשפוט מן החלק האחד על האחר ויקרא תגר על משפטי השם ומעשיו :

פרק ו החריצות וההשתדלות מעיל והכרחי (ה) בכל דבר מן הפעולות האנושיות, וזה מבואר (ז) בכל הפעולות, אם בפעולות שטבע האפשר שמור בהן שאחר שהן מונחות לבחירה הגמורה מאין שום מונע ומעיק אין ספק שהשתדלות בהן סבה להגיעתן, וכן בפעולות שהן מעורבות מן ההכרח והבחירה ההשתדלות בהן מבואר שהוא הכרחי להגיעתן. וזה, שכל דבר שיגיע משני פועלים (ג) ושניהם תנאי במציאות הדבר ההוא, כמו התבואה המגיעת מפעולת עובדי האדמה ומן הגשמים, שאין ספק שעבודת העובד והשתדלותו תנאי בהגיעת התבואה בירידת המטר ואי אפשר שיגיע זולתו כלל, כמו שלא יגיע הדיו מעצמו והקנקנתום אחר ששניהם תנאי במציאות הדיו, וזה דבר מבואר. ואולם בפעולות שהן על צד ההכרח והן מגיעות על צד הגזירה כמו שאמרנו הנה היה נראה שאין ההשתדלות ראוי בהן, אבל בשיעוין היטב נמצא שגם בהן ההשתדלות ראוי ומחוייב לפי שכבר אמרנו (ד) שמגיעת הגעת התכלית שהוא הטוב המגיע מן ההשתדלות לא יהיה אלא מצד העונש, וזה אם למרי קדם לו ואם שלא יספיק זכותו לבטל הגזירה מעליו מפאת המערכת, וכשיראה האדם שישתדל בחריצות גדול להשיג טוב מה או תכלית מה ולא השיג ירע בודאי שכן נגזר עליו, אם מצד העונש על עונותיו, ואם מצד שאין זכות ספיק לבטל מעליו גזרת המערכת, ובה ישוב לפשפש במעשיו וישיב אל ה' וירחמוהו, כי כשיראה האדם את עצמו שהוא יגיע לרע ושואן מעשיו מצליחין ושואן מגיע במעשיו התכלית הראוי שיגיע מהן ירע בודאי שזה לעונש נגזר עליו על המאו וידע שמעשיו מקולקלין ויחתור להקן אותן כשימצא דיו (ה) כמו שאמרו רז"ל (נכסו דף ס' ע"ה) אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' (איכה ג') נחפשה דרכינו ונחקרה פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה אל ה', אבל כשיראה האדם עצמו שהוא משיג מצד גיעו ועמלו מה שראוי להשיג ולא יגיע לרע (ו) וידע שאין בידו עון גדול ימנעו מלהשיג טרפו מצד השתדלותו לא ישוב אחור ימנו מלעשות וכלתו להשיג מבוקשו אחר שידע שאין גזרה עומדת לעומתו והיה שש ושמה בזה, וזה"ל יגיע כפיך

יג'רשים

(ג) שלא מצד בחירתו. שלא היה צורך אותן רק שהן וכו': (ס) ומתוך כך יבא לשפוט וכו'. פירוש ולכן אין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד וכו':

פרק ו (ה) בכל דבר מן הפעולות וכו'. אפי' בפעולות שסם על צד ההכרח:

(ז) בכל הפעולות. בכל אחד מן הפעולות:

(ח) ושניהם תנאי במציאות הדבר. פי' שניהם

הכרחים לתוצאות הדבר הסוף והאחד זולת חנינו אינו כלום: (ד) שמיגיעת הגעת התכלית וכו'. פירוש מה שימנע לפעמים מהאדם הטוב ולא כל אלו אף שששתל אחריו כהשתדלות חזק זה לא יהיה וכו': (ה) כמו שאמרו רבותינו ז"ל אם רואה אדם וכו'. מין לקמן פרק י"ג כונן זה המאמר: (ו) וידע. על ידי זה:

כי תאכל וגו' (תהלים קכ"ה) ר"ל כשיגיע יגיע כפיך ועמלך אל שתשיג בו מרפק ולא יתם לריק כחך אשרך וטוב לך, כמו שבארנו רז"ל אשרך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב וגו' (נכנסו דף ס' ע"ג וחולין דף מ"ד ע"ג) רצה לומר אשרך בעוה"ז שתדע בודאי שאין בידך עון יספיק לבטל שלא תשיג בהשתדלותך התכלית המבוקש, וטוב לך לעוה"ב שתתבשר שמעשיך טובים ונבונים ורצוים לפני הש"י, אחר שהגעת למדרגה הזאת שהוא מדרגת הצדיקים שנאמר עליהם לא יגעו לריק ולא ילדו לבחלה וגו' (ישיעיה ס"ט), ויתבאר מכל זה שההרצות טוב בכל דבר, ובעבור זה היה שלכה משבה ההרצות ואומר ויד חרוצים תעשיר (משלי ד') ומגנה העצלה להעיר האדם שישתדל להשיג מבוקשו בכל מאמצי כחו, וכן אמרו רז"ל למען יברכך ה' אלהיך יכול ישוב ובטל ת"ל בכל מעשה ירך אשר תעשה (דברים י"ד). הנה בארנו שברכת הש"י תגיע ותבא עם ההשתדלות, וכן אמר המשורר (תהלים קל"ו) אם ה' לא ישמר עיר וגו', אבל אם ה' ישמר עיר יפה שקד שומר, שעם השמירה וההשתדלות האנושי יגיע העזר האלהי ולא בזולתו, ובעבור זה ראוי שישתדל האדם (י) בחוקת הירד בכל הדברים שאפשר שיושגו בהשתדלות האדם אחר שנדע שההשתדלות מעיל בכל דבר ובכל הפעולות על דרך שבארנו, ובעבור פעל אחד שנראה מגיע על צד הנורה כאמרו רז"ל (פסג דף י"ג ע"א) כי יפול הנפול ממנו (דברים כ"ג) ראוי היה זה ליפול וכו' לא בעבור זה נשפוט בכל הדברים שהם בגורה, אבל ראוי שנשתדל בכלל כאלו הן בהירות בחירה נמורה וה' המוב בעיניו יעשה ויספיק זה בבחירה לפי קצורנו:

פרק ז וראוי שנמשך אל זה הרבון בהשגחה ובסמיה. ונאמר שמה שיהיב על כל בעל דת אלהות להאמין, הוא שהש"י משגיח (ה) באישי מין האדם ובפרמי מעשיהם לנמול ולעונש פרמי האדם וכחותיו, וזה שרש בכל הדתות האלהיות. ואולם אם אפשר זה מצד העיון הנה זה צריך באור שלפי דעת הפילוסוף האומר שאין ידיעת הש"י מקפת בפרטים כ"ש שלא ישגיח בהם להענישם על כרים אבל כבר הכרענו היות הש"י יודע כל הנמצאות ופרמי מעשיהם בראיות מספיקות לכל בעל שכל. ואולם מה שצריך לבאר הוא שאף אם ידע הפרטים ומעשיהם אם ישגיח בהם לתת לאיש כדרכו או ידעם כמו שידע את הבעלי חיים (ג) ופרטים, בהכרח להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול אבל לא ישגיח בהם לתת נמול ועונש על כל מעשיהם אלא שישגיח בפרטים במה שהם חלקי הכלל ורשמו חסין לא זולת זה. ומה שהביא האנשים לסלק ההשגחה עם היותם מורים בידעת הש"י הוא רוע הסדר הנמצא לפי דעתם במובות העולם ורעותיו שנמצא צדיקים שמיניע אליהם כמעשה הרשעים וההפך, וזה הספק הביא את איוב לחשוב שהשם יתברך בלתי משגיח בפרמי בני אדם ושואן הברל בין צדיק לרשע כמו שאין הברל באישי הבעלי חיים בין איש לאיש, כמו שבאר זה במאמר אחת היא על כן אמרתי וגו' אם שום ימית פתאום למסת נקים ולענ, ארץ נתנה ביד רשע פני שופטה וכסה אם לא איפו מי הוא (חזקוני ט'), יאמר כי אחת היא המענה (ז) המגיעה אותו לומר שאין ההשגחה דבקה באישי מין האדם ושהם ורשע הוא מכלה ואינו מבחין בין צדיק לרשע לפי שהוא רואה השום והמקרה הרע מגיע אל הנקים כחטא וכמית אותם פתאום ומלעיג עליהם ומסכה איהם, דהרשעים בהפך זה שהם מצליחין כאר עד שארץ נתנה ביד רשע עד שהוא כאלו מכה פני השופטים (ד) ועושה אותם בלתי רואים אחר שאין רשעים לעשות בו משפט, וזה מכה שיוורה שאין משגיח בפרטים. וזה שסיים דבריו אם לא איפו מי הוא כלומר ואם אינו כן מי הוא המנהיג שיעשה העל הזה או שיסבול עשיתו. וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ופרטים אותה בעולם והחכמים התורניים נמצאו מתלוננים על שתי המדות הללו אם על טובות הרשע אם על רעת הצדיק, ואע"פ שאין התלוננות שוות שהתלונה ברשע וטוב לו אמתית וקשה מאד מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובר ע"א ומגלה ערותו ושופך דמים ועושה עול וחסם כפורסם ואין פחד אלהים לגר עיני ועם כל זה מעשינו מצליחין, וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה ככאבר מרוע דרך רשעים צלחה (יכמה י"ג), אבל התלונה מצדק רוע לו אינה קשה כל כך שאין העול גלוי לא בני אדם שהכל ידיעין שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא אם מועט ואם הרבה, ואם יגיעו לצדיק רעות אן זה זר אצלם שיאמרו אולי המא בפועל במסתרים במקום אשר אן רואה אלא השם והמחלל שם שמים

ישרשים

- (י) בחוקת הירד. על דרך נכל מפשה ירך אשח תעשה :
 (ג) המניפה. המכריחה ולשון תנופה הוא :
 (ד) ועושה אותם נלתי רואים. כאלו השופטים אינם רואים לעשות רע ואינם יודעים ממנו כלום
 (ז) באישי מין האדם. בפרמי האנשים :
 (ח) ופרטים. כדכרח כלומר

שמים בכתר נפרעין ממנו בגלוי או אולי חטא במחשבה, אמרו רז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני רשע אפילו צדיק כר' עקיבא מקודשת שכתא הרהר ע"א בדתה, הנה גלוי (ה) שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם שהאדם יראה לעינים ויהשבהו צדיק וה' יראה ללבב שאינו כן אבל הוא רשע, וכן יראה מלשון התנא במס' אבות שאין קושיה צדיק ורע לו שזה לקושיה רשע וטוב לו אמר אין בירדני לא משלות הרשעים (אמט פ"ד) כלומר שאין, מעם רשע וטוב לו נודע לנו ואחר כך אמר אף לא מיסורי הצדיקים ר"ל אף יסורי הצדיקים שיחשב שהטעם נודע לנו אינו כן, חזק יורה לשון ואף (ו) שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים, חזק מכה שורה שאין תלונת צדיק ורע לו קשה כל כך לפי שאין העולם מכירין כי הוא צדיק נמור ואין התלונה הזאת אלא לידע בעצמו שהוא צדיק נמור, כי אמר ירמיה אהה ה' ידעתי תראני בחנת לבי אתך וגו' (ירמיה י"ג) וכן איוב היה סתורעם על משפטי השם מצד היותו צדיק בעיניו ודברך הזה חטאו חבירו איוב שהיו מיחסים לאיוב רשע שלא ידעו למצא מענה דרך שינוי אל הצדיקים רעות אם לא מצד היותו רשע כמו שמצאו דרך שינוי מובנת אל הרשע, ואיוב שורה ידע צדקת עצמו לא היתה דעתו מתישבת בתשבתם, ולזה הרה אפו של אליהוא באמרו ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשעו את איוב (חיוג ל"ב) רוצה לומר לפי שלא ידעו מענה מאיזה צד יגיעו אל הצדיק רעות מולת שיהיה עול בחקו יתברך הוי מרשיעין איוב ואומרים עליו שהוא רשע וע"ז אמר השם לאליופ הרה אפי כך ובשני רעך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב (שס מ"ג) כלומר שהיה כאמון שכבר ידע אל הצדיק הגמור רעות ובוזה הצד דבר נכונה אבל בעבור שכשלא היה יודע (י) סבת זה היה מיחס זה לעול להשי' (ח) אם היה משגיח או היה מסלק ההשגחה שלא היה יודע איך אפשר שינוי אל הצדיק רעות מצד ההשגחה ולא ידע עול בחקו (פ) לא דבר נכונה, וכשנלה לו אליהוא הכרת ההשגחה ואמר לו שהיה חוטא על שיהיה הושב על השם תתה חזר להאמין שעוד יגיעו אל הצדיק רעות על צד ההשגחה מולת שיהיה זה עול בחקו, וזה שכבר ינסה השם את הצדיק אם עובד מאהבה ולא יחוש לסבות מורח גדול ועמל לאהבתו של הקב"ה ולא יקרא תגר על מדותיו, ושאיוב בעבור שקרא תגר על מדותיו של הקב"ה ואמר שהשם ניות משפט חטא, ונתאמתו מזה דברי השמן שאמר החנם ירא איוב אלהים (שס ה'), שלא יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה בהיותו מצליח בכל דרכיו אבל בהיותו סובל יסורין לאהבת השם, וכשירע זה איוב מפי השם שאמר לו האף תפס משפט תרשיעני לסגן התצד (שס ו') וכל המענה ההוא שהראה לו שחטא איוב בהיותו מיחס לאל יתברך ליאות או (י) קצור במעשיו או עול במשפטיו הרה ואמר ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר בכך כימה (שס מ"ג) כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס לך ליאות או קצור כי כל תוכל ויש לך יכולת לעשות רצונך גם לא עול במשפט מצד העדר ידיעה שלא יבצר ממך מומה וידיעתך מקפת בכל דבר א"כ א"א שימשך ממך עול אחר שאתה יכול על כל דבר ודבר וחכם בכל דבר, וסוף דבריו על כן אמרם ונחמתי וגו' ר"ל שדעת מואם כל האוות העולם וטובותיו והיה (כ) מתנהם על היסורין שהיה סובל וישיב בתוך עפר ואפר שירע שזהו לטובתו, וכלל ספר איוב הוא להרץ שתי הקושיות הללו . ובעבור שהתרים הכרחי אל הדת האלהית הסכימה דעת ארון הנביאים ע"ה לחבר הספר הזה שהוא ספר איוב בדרך מו"מ מהכמים משתדלים להתיר בן ספקות הללו בפנים שונים אוכור מהם בקצרה היותר חזקות שבראיותיהם, ולפי שאין מקום להתיר שני ספקות הללו אם לא כשיתאמת ראשונה מציאות ההשגחה אכתוב ראשונה קצת מן הראיות האמורות על ההשגחה סמה שבא בספר הזה ובזולתו. והראיות המורות על ההשגחה הם ג' מינים, מהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים הכוללים, ומהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים, ומהן ראיות לקוחות מצד השכל ואזכור כל מין מאלו בפרק בפני עצמו :

פרק ה בראיות הלכות מהענינים הכוללים (ה) הראיה הראשונה היא הלכות מהגלות היבשה, וזה שלפי שהמכחיש ההשגחה חושב שהעולם נהוג כפי מנהג

שרשים

מאחר שינוי רעות לצדיק ונעצור זה היה איוב מסלק ההשגחה מהש"י. וההכרח הכחיל את איוב לידע טענה זו הוא לפי שלא היה יודע וכו' : (ט) לא דבר ככונה. מזה הכד : (י) קצור. מלשון ותקצר נפשו : (כ) מתנחם. לשון נחמה : פרק ח (ה) הראיה הראשונה. מהענינים הכוללים

כלום : (ה) שאין הכרת הצדיק מסור וכו'. ולכן תלונת צדיק ורע לו אינה כל כך אמתית כמו ברשע וטוב לו : (ו) שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים. כלומר לא ה"ל אלא ולא מיסורי הצדיקים ואף למי לי : (ז) סבת זה. שלא היה יודע מאיזה סבה נלא הרעות אל הצדיק : (ח) אם היה משגיח. כלומר א"א שיהיה השי' משגיח על פרעו בני אדם

יקו המים עמר שר של ים לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע והלא כל העולם כלו אני מלא מיד בעט בו והרגו שנאמר בבחו רגע הים וגו' (זיוג כ"ו) הנה הם קראו שר של ים למבע המים ואמרו עליו שהוא ממלא כל העולם שטבעו לכסות הארץ אלא שנתגלה ברצונו של הקב"ה וע"כ אמר ועתיד הקב"ה להתחזיר למקומו, להורות שהגלות היבשה אינו סדור מבע אלא ברצון רוצה שהוא מעמיד העולם ומקיימו כן, ולפי שהדבר שהוא בטבע ראוי שיהיה כן בפעל בעת מן העתים אמרו שעתיד הקב"ה להתחזיר למקומו. וזו ראייה מברחת שהעולם עומד תמיד ברצון רוצה ולא בטבעו והוא המשגיה בו להנהיגו בצדקה ובמשפט. וכן הביא המפורר ראייה מזו אמר אוהב צדקה ומשפט וגו' (מסילס ל"ג) רוצה לומר אע"פ שהוא אוהב צדקה ומשפט וגו' רוצה לומר הדברים הנמשכים על צד החיוב ודרך המנהג הטבעי מ"מ חסד ה' מלאה הארץ כלומר א"א להכחיש שהעולם נמצא על צד החסד והרצון, והביא ראייה לזה מהגלות היבשה ואמר כונס כנר מי הים וגו' והמשיך לזה ייראו מה' כל הארץ וגו' כי הוא אמר ויהי לומר שהעולם נתהווה ועומד תמיד במקומו ובצויו רצון רוצה ולא בטבע, ושמה ראייה נדולה על ההשגחה שכל המזמר מיוסד על כך כמ"ש אחר זה משמים הביט ה' וגו' ממכון שבתו וגו' הטבין אל כל מעשיהם, ורוצה לומר שאחר שהגלות היבשה כרי שימצאו הצמחים והבעלי חיים שהם לצורך האדם נעשה ברצון רוצה יש ליקח מזה ראייה שהש"י משגיח במין האדם יותר ממה שישגיח במיני שאר הבעלי חיים שההשגחה בהן היא (י) מינית וההשגחה במין האדם היא אישית וענין נמשך על צד הרצון ולא בטבע שהרי אנו רואים שאין המלך נושע ברב חיל וגו' כמו שהוא בשאר הבעלי חיים וכמו שהענין נתון, ואחר שזה כן יורה שאף על פי שבכל הבעלי חיים ההשגחה בהן מינית ההשגחה במין האדם היא אישית :

והראיה השנית מן הענינים הכוללים היא הראיה הלכותה ממציאות המטר שאע"פ שאינה ראייה תורה בעצם (כ) לפי הנראה בחחלת הענין על ההשגחה האישית במין האדם, לפי שמצינו שזכרה אליפו במענהו הראשון ואליהוא במענהו הר' וקיים אותה הש"י במענהו הראשון, צריכין אנו לבאר אופן הראיה הלכותה מהמטר. ונאמר שהוא סבואר שא"א שתתקיים זה המציאות השפל בזולת המטר, וזה אם להצמיח הצמחים למון הבעלי חיים ולחלחל גופות הבעלי חיים שלא יתיכשו ויהיו קודרים מרוב חמום השמש, כבר זכר אליפו שתי אלו ההועלויות, אמר אולם אני אדרוש אל אל וגו' הנוחן מטר על פני ארץ וגו' לשום שפלים למרום וקודרים שגבו ישע (זיוג ד'), אמר כי במטר שתי תועלויות, האחת שבנתינת המטר על פני הארץ, והתועלת השני הוא ושולח מים על פני היצות בישוב מן האנשים, וזה בעבור שהאנשים הקודרים כחמום השמש יתלחלו גופם ויוכלו להתקיים וזהו וקודרים שגבו ישע. ואליהוא ג"כ רמו זה במאמר אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב (סס ל"ו) והשלים שם ענין פלאות המטר, ועם היות המטר מציאותו הברתי לקיום כל בעלי חיים בכלל, אחר שמציאות כל בעלי חיים (ל) הם לצורך האדם וא"א ליחס היותו אל הטבע לפי שאינו דבר מתמיד על אופן אחד בכל שנה ושנה (מ) בזמן אחד כמו שהוא הענין בדברים הטבעיים. אבל בא בוסנים מתחלפים ובפנים שונים ובדרך פלא שאינו נהג תמיד מנהג אחד ולא בדרך טבעי, שאחר שנפסק זמן רב וגבר היובש אל היה ראוי שיחזור האוויר להתלחלחל פעם אחרת ולהעלות אדים, הנה זה ממה שיורה שאין היות המטר בזמנים מתחלפים מפעולות הטבע אלא ברצון רוצה, וכבר רמו הש"י לאיוב זאת הטענה שבעבור שאמר איוב בעשותו למטר חק (סס כ"ה) שידעה מדבריו שהיה רעתו שיש למטר חק ומנהיג טבעי, ע"כ השיבו הש"י היש למטר אב או מי הוליד אגלי מל (סס ל"ח) כלומר האם יש למטר חק טבעי כמו שאתה אומר שיהיה כאב המוליד אותו להצמיח הצמחים באופן המסדר מספיק לזון כל הבעלי חיים או מי הוא הטבע המחויב להוליד אגלי מל תמיד בזמן שאין שם מטר לחלחל גופות הבעלי חיים במקומות הישוב שזה א"א לך להבחינו שאינו מצד המנהג הטבעי. גם א"א ליחס היותו אל המסקרה שהדברים המקריים אינם תמידים באופן שיושלם בהם קיום המציאות בזה האופן השלם הנראה לחוש, ואחר שאינו ממנהג הטבע ולא על צד המסקרה הנה נשאר שיהיה ברצון רוצה הוא

האל

שרשים

המים פעם אל מציאות עננים צומחים שעברו ח"כ קשה מי הוא שהכריח וכו': (י) מינית. כללית : (כ) למי הנראה כתחלת הענין וכו'. פירוש כי לפי שהמטר הוא לכלס הן לצדיקים הן לרשעים ולכל כ"ח ח"כ אין זה ראייה על ההשגחה הפרטית כמין האדם כ"א על ההשגחה מינית רק לפי שמצינו שזכרה וכו' : (ל) הם לצורך האדם. אם כן המטר ג"כ הוא לצורך האדם : (מ) בזמן אחד. מ"ח

האל יתברך המשגיח במין האדם ומקיים הצמחים והבעלי חיים בזה האופן לצורך מין האדם, ואע"פ (ג) שזו ההשגחה מינית מכל מקום כשנראה המטר מתחדש לפעמים על ידי האנשים השלמים כאלוהו וחוני המעגל וזולתם, הנה זה כמה שיוורה בלי ספק על ההשגחה הפרטית באיש ההוא ושאינו ענין טבעי. ולזה תמצא ר"ל אומרים ג' מפתחות לא נמסרו ביד שליח של היה ושל גשמים ושל החיות המתים (מסדהין דף ק"ג ע"ב) רוצה לומר שאין כאלו ענין טבעי כלל כי של היה פירוש להוליד עקרות, וכן תמצא הנביאים מזכירין ענין המטר ראות על ההשגחה. אמר ירמיה ולעם הזה היה לב סורר ומורה סור וילכו ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חקות קציר ישמר לנו (ירמיה ד') ואמר המשוור המכסה שמים בעבים וגו' (מסלים קמ"ז), וזה שירידת המטר א"א שיושלם בזולת נשיבת רוחות לכסות שמים בעבים ולהוליכם ממקום למקום אל אשר יהיה שמה רצון השם להוליכם, אמר הנביא מוכיח לישראל על שהיו מביחשין ההשגחה (עמוס ד') וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חרשים לקצור והמטרי על עיר אחת ועל עיר אחרת לא אמטיר וגו' כלומר ומה היה לכם לקחת ראייה על המטר ברצון רוצה. ואמרו חז"ל גדול יום הגשמים מיום תחית המתים שתהיה המתים לצדיקים בלבד וגבורת גשמים לצדיקים ולרשעים (תענית ט' ע"א) כאלו רצו בזה לומר שכמו שתחית המתים איננו ענין טבעי כן ענין המטר לא ירוץ מרצת הרבנים הטבעיים, אבל הוא ענין תלוי ברצון רוצה מורה על ההשגחה המתחדשת מדי שנה בשנה כפי הרצון האלהי, ולפי שהיה אפשר לומר שזה כמה שיוורה על ההשגחה המינית כמ"ש גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים. אמר הנביא שאלו מה' מטר בעת מלקוש (זכריה י') כי מירידת המטר בעבור התפלה יש ראייה גדולה על ההשגחה תע"ב הביא אליהוא ראייה מירידת המטר בעבור תפלת הרבים כמ"ש אשר יולו שחקים [ח] ירעפו עלי אדם רב (איוב ל"ז) שזה יורה שאין ירידתו בטבע אלא מצד ההשגחה בתפלת הרבים, וכן יש ראייה גדולה על ההשגחה מן המטר היורד בתפלת הצדיקים והרשעים שבכל דור ודור וסגור ההשגחה האלוהית שהוא דבקה בהם בכל איש ואיש כפי שלמותו או ברבים כפי שלמותם. וכן אמר דוד ביום קראתי ותענני תרחיבני בנפשי עוז (מסלים קל"ח) כלומר אות חזק על ההשגחה. וכן משה רבינו ע"ה הביא ראייה על ההשגחה מקבלת תפלת הרבים ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו (דברים ד) :

פרק ז ואולם הראיות הלכותיות מהענינים החלקיים והפרטיים הנמצאים במין האדם הן ג'. האחד היא ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים אשר נראה

כמה חכמים וערומים משתדלים בסבות נאותות להוציא מחשבתם לפעל להגיע הרע לאיש מה ולא תשלם מחשבותם שתגיע לפעל, אדרבה אותן הסבות בעצמן שיהיו שוגגים בהן לזולתם הרע פעמים הן סבות להגעת הטוב, כמו שקרה לאהי יוסף שהסבות בעצמן שחשבו להגיע בהן הרע אל יוסף הן הנה היו סבות להצלחתו. וכן שאלו הסבות בעצמן שחשבו להפיל בהן את דוד היו סבות הצלחתו אמר הכתוב ושאל אמר אל תהי ידי בו ותהי בו יד פלשתים (ש"ס"א י"ז), וזה היה סבת אל שתתפרסם סציאותו לכל ישראל שהיה גבור ואיש מלחמה ומצליח במלחמותיו. וזה וכיוצא בו אות גדול מורה על ההשגחה (ה) וביחוד שהיה תמצא בחלשים ובמי שאין לו עוז, ואמר המשוור עושה משפט לעשוקים (מסלים קמ"ז). וארז"ל שאל מן אחד את רבי יהושע בן חנניא גדולה כבישה שעומרת בין ע' ואבים, ואמר לו גדול הרעה שמצילה, הנה המין היה תמה איך אפשר שאם היות כונת כל האומות להרע לישראל כזאבים על הכבשה איך לא תשלם כונתם, והשיב הוא שזה מצד הרועה שמצילה והיא ההשגחה האלוהית שהיא דבקה בהם, וזה הענין כמה שיוורה שהרע המגיע לאנשים הוא מגיע על צד ההשגחה. ואחר שאנחנו נראה כמה רשעים ישתדלו בהגעת הרע לכמה פתאים ולא יעלה בידם, וזו ראייה שהפתאים הם נשמרים מצד ההשגחה לא מצד הכמתם כמאמר דוד שומר פתאים ה' (עס קט"ז) חו הראיה זכרה אליפו אמר ספר מהשבות ערוסים וגו' לזכר חכמים בערסם ועצת נפתלים נמחרה, יומם יפגשו חשך וכלילה ימששו בצהרים ויושע מהרב ספיהם

עשרים

עד"מ כמו סכיה צננה זו צחדש תשרי ולא צחדש הסגנה מינית. אל כל האדם :
אחר כך הול תמיד כשיגיע תשרי: (ג) שזו פרק ז (ה) וביחוד. ונפרט :

נמלכת

ענפים

פרק ח [ח] ירעפו עלי אדם רב שזה יורה וכו'. ואפשר לפרש ג"כ מ"ש הכתוב אדם רב ר"ל על דיוק א' שהול יחד בדור, ומלת רב כמו רב הולך רב יהודה וכו' וכו' ג"כ לפי כונת המהדר :

מפיהם ומיד חזק אביון ותהי לרל תקה (ליוז ה') וקיים אותה השו"ת במענה הנ' אמר וימנע מרשעים אורם וגו' (ס"ז ל"ה) ר"ל שימנע מן הרשעים שתגיע מחשבותם לפעל שוהו שקרא אורם, והיה ראוי אם היה השו"ת בלתי משגיח שתגיע מחשבת הרשעים לפעל אחר שהם עושין הסבות הנאותות כדי שתגיע מחשבתם לפעל, וכמו שנראה (ז) במלאכת המחשבות שאכנס יגיעו לפעל מצד היותן נעשות בסבות הנאותות, ואחר שנראה שלא תגיע המחשבה של הרשעים לפעל יש מזה ראייה מורה על ההשגחה. והראיה השנית לקוחה מצד העונשים (ג) החלקיים המגיעים לרשעים מדה כנגד מדה שמוה ילקח ראייה שיש משגחה שופט בצדק, וזה שכשנראה המזיק את חברו במסין הוא נוזק בכמונו והמזיק בגופו כאלו תאמר שקוצץ ידו או שיסמא את עינו תקצץ ידו ותכהה עינו וההורג את חברו נהרג, וכן בכל העונשים שיגיע מדה כנגד מדה כמצרים שרגו את ישראל במים כל הבן הילוד היאורה וגו' (שמות ה') ונרגו במים שטבעו בים, וכן בשלקקו הכלבים את דם נבות נאמר ילוקו הכלבים את דמך גם אתה (מ"א כ') שנאמר לאחאב. וכן דוד ששכב עם בת שבע נאמר לו ושכב עם נשך (ט"ז י"ב). וכן אמר התנא על ראשית אטפוך וכו' (לכות פקד ז'), והוה ראייה שהשו"ת דן את האדם כפי מעשיו מדה כנגד מדה. ואמר ירמיה גדול העצה ורב העלילה וגו' (יחזקאל ל"ב) קרא השו"ת גדול העצה להיותו מסבב סבות ומביא עצות מרחוק להעניש החוטא כפי שעור החטא שהטא ובררכים ההם שחטא בהן (ז) והוה כדרכיו. גם אמר כדרכיו לרמוז על ההולך בדרך לא טוב ויעשה כל השתדלותו להרע לחבירו, שאף אם לא עשו מעשיו פרי ולא הגיע לחבירו נזק, אחר שלא נסנע הגעת הרע מצדו אלא מצד ההשגחה האלהית השומר פתאים שהצילה לחבירו מן הרע ההוא, הנה השו"ת מענישו על שהלך בדרך לא טוב אע"פ שלא נגמרה מחשבתו להרע לחבירו, ואמר וכפי מעלליו לרכוש שהשו"ת מעניש לאדם (ה) כפי הפרי שיעשו כהגעת לחבירו ואפילו הגיע מאתו בוולת ההשתדלות אלא בדבור קל (ו) כמתלהל היורה וקיס חצים וכות, הנה השו"ת מענישו על פי הרעה שתגיע מאתו לחבירו בין בהשתדלות גדול בין בוולת השתדלות גדול. וסוה ילקח ראייה גדולה על שהשו"ת מעניש ועושה משפט ברשעים אחר שהוא דן אותם לפי דרכיהם, והוה שאמר המשורר נודע ה' משפט וגו' (תהלים ס') ר"ל (י) שיועד שהשו"ת עושה משפט כשהרשע נכשל במעשה הרע שיעשה ושהזיק לאחרים (ח) כמו שאמר ברשת זו טמנו גלכדה רגלם. נתבאר זה במקומות רבים בספר תהלים אמר חרב חרב פתחו רשעים וגו' חרבם תבא בלבם וגו' (ס"ז ל"ז). וכבר הפליגו רז"ל בזה עד שאמרו במדרש קהלת (כנס פסוק ג', ויקח רכס פ' כ"ז) והאלהים יבקש את נרדף (קהלם ג') לעולם והאלהים יבקש את נרדף את מוצא צדיק רודף צדיק והאלהים יבקש את נרדף רשע רודף צדיק והאלהים וכו' רשע רודף רשע והאלהים וכו' ואפילו צדיק רודף את הרשע והאלהים יבקש את נרדף מכל מקום. וכן נמצא הנביא מעיד ע"ז אמר (עמוס ז') על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שפרו את עצבות מלך אדום לסיר ולא אמר זה לחסירות מלך אדום אלא להיותו נרדף בלבד. וכן נמצא זה הרבה בספרי הנביאים שהם מיעדים העונש לרשעים מדה כנגד מדה, אמר ישעיה הנביא ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן הנוסין ועל קל נרכב על כן יקלו רודפיכם (ישעיה ל') ואמר יואל ואל עמי ידו גורל ויתנו הילד בונה והילדה מכרו בין וגו' הנני מעירם מן המקום וגו' ומכרתיו את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרם לשבאים (יואל ג'). וכן אמרו רבותינו ז"ל במדה שאדם מודד בה מודדין לו, וזו ראייה גדולה על ההשגחה קורעת לב קטני אמנה. הראיה השלישית היא מה שנמצא בדברי אליהוא מן ההודעה שתבא לאדם בחלום חיוון לילה ברברים חלקיים, אמר בחלום חיוון לילה וגו' או יגלה און אנשים וגו' (ליוז ל"ג). ופירוש הטעם למה ואמר להסיר אדם מעשה גוה מגבר יכסה, רוצה לומר להסיר האדם מהמעשה הרע שנסתבך בו שיכסה מכנו הענינים הגופנים והמדות המגנות ויפדר מהם, ובאר התועלת הנמשך מזה שהוא בעולם הזה (ט) ובבא ואמר לחשוך נפשו מני שחת בעולם הבא והיותו מעבור בשלח בעוה"ז, או אפשר ששולח בעוה"ז ולחשוך נפשו מני שחת ירמוח על המיתה המכנית וחיותו מעבור בשלח על המיתה המקרית, וההודעה הזאת שתבא על האדם במראית הלילה ראייה גדולה על ההשגחה

שרשים

- (ב) במלאכות המחשבות. האמוניות : כמעשהו, וק"ל : (ב) כפי הפרי. כפי שיעור החטא : (ג) החלקיות. הפרטיים : (ד) וזהו כדרכיו. ככ"ק : (ו) כמתלהל וכו'. כמעשהו או נשטטה שיוסר : (ז) קיס ומות כלי שוס ידיעה. והוא מלשון הכחוב : (ח) משלי כ"ז : (י) שיוסע. דוד : (כ) כמו שאמר : ככתוב דלפני זה : (ט) ופנא. עכ"ל : כהם

ההשגחה האישית במין האדם שהרי אין זו השגחה מינית אחר שהיא תבא בדברים החלקיים אישיים ונראה כל המינים מתקיימין וזולתה, ואם היתה השגחה מינית היה ראוי שתמצא גם כן בוולת מין האדם ושלא תמצא בדברים הפרטיים :

פרק י ואולם הראיות הלכותיות מצד השכל הם שנים. האחד מצד המקבל והשנית מצד הנותן, והראשונה אשר מצד המקבל היא כך, הכה השכלי שבאדם א"א שיהיה מציאותו לחכלית קיום המין בלבד אחר שנראה שאר המינים מתקיימים וזולתו, ואחר שנראה לאדם זה היתרון על שאר הבעלי חיים לא יתכן שנאמר שיהיה משולח ונעזב ובלתי מושגח בפרטי מעשיו (b) כהם אחר היות לו עליהם יתרון דעת, ואל זו הטענה רמז השם לאיוב בטענהו הראשון, כי כשהיה מספר החסדים שעשה עם כל מין ומין ממיני הבע"ח להשגיח בו השגחה מיוחדת מזולתו מן המינים לשמרו או לתת לו שלמות מיוחדת מזולתו כמו שאמר מי יכין לעורב צירו וגו' (c) ששלח פרא חפשי וגו' הירדעת עת לרת יעלי סלע התתן לסוס גבורה וגו' (סס ל"ח) חולת זה (z) ספר או חסד שעשה עם מין האדם כשנתן לו במבצע שלמות מיוחדת שהוא הכה להשיג המושכלות, והוא שאמר (סס) מי נתן לשבוי בינה, ששכני יאמר על הכה השכלי שבאדם כמו שכתבתי במאמר הראשון, ואמר בתחלה מי שת במוחות חכמה לרמח על המושכלות הראשונות שנתנו באדם בשרשי יצירתו שהן סבות עצמיות להשגת הדרוש (ג) כדי שלא ישתלשל לבלתי תכלית שבו"ת במוחות שורש כמו שנכתב במאמר הראשון. ואמר זה לבאר לו שהחסד הזה הנתן באדם בלי ספק היה להשגת תכלית מה נכבד יותר משאר ב"ח, וזה היתרון הנמצא בו יורה שהוא נחשב בעיני השם יותר מכל אחד מהם, ואחר שכן הוא ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית כפי שעור יתרון שכלו (ד) יותר מהם, וכן כתב הרמב"ם ז"ל כי שעור ההשגחה תדיר כפי שלמות הכה השכלי שבאדם וא"כ מי שהשלים נפשו כפי הכה (ס) הניתן בו יותר ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית יותר, ומי שלא ישלים נפשו ויאבד הכה השכלי שנתן בו הנה הוא שב במדרגת הבעלי חיים וראוי שתסלק מעליו ההשגחה האלהית, ומכאן ראייה חזקה על שההשגחה האלהית דבקה בבעל שכל כפי שלמותו כמו שנדבקה (ו) בתחלת יצירת המין האנושי ההשגחה תדירה בו על זולתו מן המינים לתת לו ההכנה ההיא, וכן מצינו ברור המלך ע"ה מביא ראיה על היות ההשגחה האלהית דבקה בעולם השפל מן הכה השכלי שבאדם במזמור ה' אדונינו כה אדיר שמך בכל הארץ (תהלים ח') ומלת מה במקום הזה הוא למעט כמו ונחנו כה וגו' (שמוס פ"ו) ואמר כסתביה מה מעלה ואדירות יכול להיות לשמך בכל הארץ אחר אשר נתת הודך על השמים שהם חזקים כראי מוצק וקיימים ובהירים בלי ספק אני רואה שיהיה ביצירות הארץ מי שראוי (f) שיודע ביצירתו מעלתך ואדירות שמך, אבל כשאני מעיין בזה היטב אני מוצא שמפי עוללים ויונקים יסדת עץ וגו', רוצה לומר הקדמות חזקות שהם באדם בטבע ולא באו לו על צד הלאמוד וההיגל והם המושכלות הראשונות שבפי עוללים ויונקים (ח) או המוחשות שכל אלו הן יסודות עץ לידעה ולאמת ההשגחה למען צורריך והם האופרים עוב ה' את הארץ ולהשיבות איוב ומתנבס המענה עני רש ועושה כרצונו בהיותו מכחיש ההשגחה, וחזר אחר זה לבאר בארוכה הענין הזה שזכר בקצרה ואמר כי אראה שמיד וגו' מה אנוש וגו' ר"ל כשאני רואה השמים ומעלתם והיורה והכוכבים שכוננת אני אומר בלבי מה אנוש וגו', כי האדם הבל בערך אל מעלתם ואין ראוי שתדבק ההשגחה האלהית בבן אדם שהוא יצירה שפלה מחומר עכור וטפה פרוהה לפקד אותו, ואחר כן שב לסתור זה הרעת ואמר ותחסרו מעט מאלהים כלומר אבל כשאני מעיין ביצירת האדם ורואה אני השלמות שביצירתו שיש בו כה שבלי שהוא קרוב למלאכי השרת שאיננו חסר מהם אלא מעט שהם שכל בפועל והאדם שכל בכח, והוא ותחסרו מעט מאלהים וגו' והוא הוד והדר ועמרת תפארת אלהים שעמרת אותו עד שע"י הכה זה ישוב תמישיתו במעשה ידך וגו', שבוולתו לא היה אפשר לו ולא היה ראוי לכבוש כל הבעלי חיים שהם חזקים ותקיפים ממנו (z) להיות כלם תחת

שרשים

אפשר לו להכיר מעלתך וכו': (ח) או המוחשות שזה גם כן אחד מהתחלות הידיעה כמו שנתבאר לעיל במאמר ראשון פ"ז. ונתנו גם לאדם תחלת יצירתו כמו שנתבאר לעיל במאמר ג' פ"ז מה שאין כן השני התחלות האחרות והם הנסיגות והנמשכות שנתבארו גם כן במ"א פ"ז אינם בטוללים ויונקים לכן לא הזכיר אותם המחבר כאן: (ט) להיות כלם

פרק י (א) כהם. ככ"ח: (ב) ספר או. כלומר (סס) קודם זה: (ג) כדי שלא ישתלשל לבלתי תכלית. מ' ויבואו להכחיש הידיעה מכל דבר כמו שנתבאר הכל במ"א פט"ז: (ד) יותר מהם. מהבעלי חיים: (ה) הניתן בו יותר. יותר על הבעלי חיים: (ו) תחלת יצירת המין האנושי. הם המושכלות הראשונות: (ז) שיודע ביצירתו. על ידי יצירתו

תחת רגליו וגם לא לתת כיום דרך ובמים עזים נתיבה, וכל זה סמך שיוורה שהכח האלהי מעורב בו על ידי שכלי ויש בו מדעת קונו, ואחר שכן הוא אני אומר שסמיערתו ולקח ראייה על אדירות שמך ומעלתך שהשפעת כח שכלי על חומר עכור כזה, ומה יוכר מעלת שלמותך, שסעלת הפועל יוכר בתתו שלכות בחומר נכזה ורחוק מן השלמות כמו שבארתי בפרק ראשון מהכאמר השני, והו' שמים ה' ארוננו וגו', ולשון מה במקום הזה הוא להגדלת הדבר כמו מהרבו מעשיך ה' מה גדלו מעשיך ה' וגו', ורוצה לומר אף אם השמים מחומר נכבד יותר מן היצירות השפלות הנה מן הכח השכלי הנמצא באדם שהוא מעט מאלהים נוכל לכתת ראייה על היות אדיר שמך בכל הארץ והיות השגחתך דבקה במין האדם בעולם השפל, והראיה השנית שהוא מצד הנותן הנה היא על ב' פנים, האחד מצד חכמת האל ויכלתו, והשני מצד היות האדם מעשה ידיו. האופן הראשון שהוא מצד חכמת האל ויכלתו הוא ע"ז הדרך, מושכל ראשון הוא שהש"י ראוי שיוותמו אליו כל מיני השלמות ויטולקו ממנו כל מיני החכרונות, וכאשר נראה שהוא שלמות אל האדם שישגיח במעשה ידיו באופן שגינענו אל הכלית שלמותו, ואל הארון ג"כ שישגיח במנהגים מאתו להנהיגם בצדק ובמשפט, ואם לא יעשה כן יהיה זה חסרון בחק האדם ובחק הארון, והחסרון הזה גינע אל האדם אם מצד היותו בלתי יודע או היותו בלתי יכול ובלתי מספיק לעשות כך (י) או אל הארון הכספיק לעשות כך אם מצד היותו רשע ועול או (כ) על צד המאס, ואחר שהוא יתברך חכם לבב ואמין כח כמו שאמר איוב בעצמו הנה הוא בעל היכולת הגמור וא"כ שיהיה בלתי משגיח להיותו לואה ובלתי מספיק להשלים חק המנהגים מאתו, וכן אחר שהוא חכם לבב א"כ שיקצר בזה לחסרון ידיעה, וגם כן אי אפשר שלא ישגיח כמנהגים מאתו מצד רשע או מצד עול כמו שהיה איוב ואמר שהאל יתברך להזותו יחיד ואין מי שימחה בידו הוא עושה כרצונו עול למנהגים מאתו כמו שאמר והוא באחד זמי ושיבנו וגו' (ליון כ"ג) ואמר עוד (פס ט') לו יש בינינו מוכיח ישת ידו על שנינו, שאלוהא השיב ע"ז כשאמר (פס ל"ז) הלילה לאל מרשע ושדי מעול וגו', אמר הלילה לאל לרכו על שהוא בעל היכולת הגמור כי אל (ל) מורה על היכולת, ואחר שיש לו יכולת גמור לא יעשה עול ורשע שלא ליסר עושי רשעה, גם א"כ שלא ישגיח במעשה ידיו לגמיל את הצדיק טוב מצד שלא יספיק לתת צרכיהם, שהוא שדי שיש די במציאותו להשפיע על כל דבר תכלית שלמותו, ואחר שהוא מספיק לתת לכל אחד חקו אם לא יעשה כן היה זה עול, והוא אמרו ושדי מעול, וכסך לזה כי פעל אדם ושלם לו לרמוז על הנמול הטוב, וכאשר איש ימציאנו לרמוז על העונש הכניע אל הרשע, וחזר עוד לחזק דבריו בטענת היכולת ואמר אף אמנם אל לא ירשע ושדי לא יעזב משפט, רוצה לומר שאחר שהיה האל ית' בעל היכולת הגמור הנרמו בסלת אל והוא מספיק לתת לכל נמצא השלמות שאפשר לו והוא הנרמו במלת שדי, וזה בלתי אפשר אם לא בהיותו משגיח בפרטי מעשה בני אדם כדי שיושלם לכל אחד כפעלו ויכניאנו כפי דרכו, ואם לא יעשה כן לשלם אל הרשע כפי רשעו יהיה זה רשע והאל לא ירשע, ואם לא ימציא אל הצדיק טוב כפי דרכו יהיה זה עות משפט ושדי לא יעזב משפט ראוי א"כ שנאמר שהוא ית' משגיח במעשה בני אדם לתת לאיש כדרכו, והביא ראייה על שהוא בעל היכולת הגמור, ואמר מי פקד עליו ארצה רוצה לומר מי הוא פקיד עליו שצוה לו לעשות הארץ שהיה יכול יותר ממנו, ומי שם תבל כלה שיהיה נדיב יותר ממנו אם ישים אליו לבו ורודו ונשבתו אליו יאסוף יגוע כל בשר יחד, כלומר ומי הוא הפקיד שיש לו יכולת יותר ממנו שאם ישים אליו לבו רוצה לומר אל המציאות שגינע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, אין בכאן נמצא אחר שיוספיק לעשות זה וזולתו וא"כ יתבאר שהוא בעל היכולת הגמור, ואחר שנתבאר זה א"כ שיעשה רשע או עול או שונא משפט. וע"כ אמר ואם בינה שמעה זאת האוינה לקול מלי האף שונא משפט יחבוש ואם צדיק כביר תרשע. האמר למלך בליעל רשע אל נדיבים, אשר לא נשא פני שרים ולא נכר שמו לפני דל כי מעשה ידיו כלם, רוצה לומר אחר שבארנו שהוא בעל היכולת הוא המלך על הכל א"כ לומר (מ) שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר כולך (נ) ומי שהוא צדיק גמור א"כ לך להרשעו שאין ראוי לומר למלך שהוא בעל היכולת בליעל ושיעשה עול, ויבאר שאין ראוי שיקרא עול ולא שיאמרו רשע אל כי שהוא נדיב ויכול לתת מה שירצה שלא

שרשים

כלס. שיהיו כלס: (י) או אל האדון המספיק וכו'. פ"י אף שהוא מספיק לעשות כך מכל מקום נא לו החסרון אם חזר וכו': (כ) על זה המילום. שמואל במוהגיו: (ל) מורה על היכולת. כמו יש לכל ידי ואת חילי הארץ לקח: (מ) שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר כולך (נ) ומי שהוא צדיק גמור א"כ לך להרשעו שאין ראוי לומר למלך שהוא בעל היכולת בליעל ושיעשה עול, ויבאר שאין ראוי שיקרא עול ולא שיאמרו רשע אל כי שהוא נדיב ויכול לתת מה שירצה שלא

שלא יבחר שיקרא רשע ועול (אלא) בשיגרג חוק (ס) מי שהוא ראוי לקבל טוב מה שלא ימלהו כצדקתו. וא"ת שיעשה זה בעבור שיצטרך לעשות משוא פנים לגדולים אשר בארץ הכה, אינו כן כי הוא יתברך אינו נושא פנים לשום נמצא כמו שאמר אשר לא נשא פני שרים וגו' כי מעשה ידיו כלם וראוי לעשות להם משפט שיהי בכלם אחר שיש יכולת בידו לעשות ואין מי שיעכב על ידו, כי רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם ויעברו על יד שלוחיו ויסירו האבירים החזקים בלי שיגועו בהם ביד, זה מה שיורה שענינו על דרכי איש וכל צעדיו יראה ושאין חושך ואין צלמות להסתיר שם פועלי און, וזה דרך כל המענה השנית שטען אליהוא להביא ראיה על ההשגחה מצד היכולת, והאופן השנית מן הראיה שהיא מצד היות האדם מעשה ידיו הביא אותה אליהוא במענה הרביעית ע"י הדרך, שלפי המענה היותר חזקה שהיה איוב טוען נגד כל זה היא טענת המיאוס כמו שאמר מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ושתפקדו לבקרים ושתבהגנו לרגלים (מיוז' ו) והיה הושב שלהיות האדם כאוס ונבזה בעיני השם לא ישגיח בפרטי מעשיו כמו שלא ישגיח בפרטי פעולות ההורד על צד המיאוס, והיה מיהם זה לעושק אל השם שיעשוק סמין האדם את חקו אחר שהוא מעשה ידיו ויש בו כח שכלי, ולזה קראו יגיע כפי לפי שהוא נשלמה הווייתו על הטבע בלבד כשאר הבעלי חיים, אבל מן הטבע ומן הכח האלהי שהוא כח השכלי שנתן בו (ט) כמו שאמר נעשה אדם וגו', ובעבור זה היה איוב אומר שהיה זה עושק שהיה הש"י עושק למין האדם ושאין ראוי שיעשה כן למנוע השגחתו מכמו לגדל מעלת השם ומיעוט מעלת האדם שאין זה מחק השלם שימאס יגיע כפיו על צד המיאוס, וזהו שאמר הטוב לך כי תעשוק כי תכאס יגיע כפק ועל עצת רשעים הופעת (סס י"ג) ואמר הטוב לך שלפי שאתה שלם בתכלית השלמות והמעלה והאדם פחות ונבזה בערך מעלתך שתעשוק מכמו חקו ושלא ישיג השלמות שאפשר לו כפי כחו השכלי שנתת בו ותעברו על צד המיאוס ותכאס יגיע כפק, ואמר על עצת רשעים הופעת כלומר כאלו אתה מסכים בזה עם הרשעים האומרים שאין כשרון המעשה מועיל, ולפיכך חזר אליהוא במענה הרביעית להריר טענת המיאוס, והוא שאמר הן אל כביר ולא יכאס כביר כח לב (סס ל"ו) ואמר שיעזוב השם את מין האדם על צד המיאוס שאין כחק שום פועל הכם שיעזוב מעשה ידיו על צד המיאוס בהיותו יכול לחקן אותם, זה הוא שאמר הן אל כביר וגו' כלומר אדר שדוא אל ובעל היכולת וכביר ההשכלה בפעל, והוא אפשר להגיע את מין האדם אל השלמות שהוא כתניי עליו לגדל יכולתו, הנה א"ל לו שימאס את האדם שהוא כביר כהנית הלב, והוא יכול על ההשכלה, ואחר שיש בו שכל בכח ראוי שיתמור אותו הש"י להוציאו אל הפעל ולא יעשוק סמין האדם השלמות שאפשר לו להשיג שזה היה הסרן בחק הש"י אחר שהוא יכול על כך. ובעבור שאמר איוב בסוף הטענה הזאת תל עצת רשעים הופעת, אמר אליהוא עתה שאין הדבר כך אבל הוא בחפך כי לא יהיה רשע ומשפט עניים יתן, ואמר עוד לא יגרע מעדן עינו וגו' ואם אסורים בויקום וגו' ויגר להם פלגם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אננם למסר ויאמר כי ישובון סאון (סס) להורות כי כל רע המגיע לצדיקים הוא על צד ההשגחה, ובסוף המענה ההוא אחר שזכר ראיה זו מים דבריו בשהדויע פלאית (פ) המטר המורה על החכמה (ג) וההשגחה נפלאות הרעם המורה על היכולת ומענות החכמה היכולת חזקות מאד, קיים אותם הש"י בשני מעניו, שבמענהו האחד הביא ראיה על החכמה וההשגחה מן החכמה הנראית ביצירת בעלי חיים וההשגחה הנראית ביצירת בעלי חיים כל מין ומין מהם בשמירה הראויה לו ונתינת שלמות מיוחד לכל מין מהם המורה על החכמה, זה כוונת כל המענה ההוא, ובמענה השנית הביא ראיה על היכולת ואמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למקע תצדק (סס מ') כלומר הבטל השגחתי לומר שאני עושה משפט בנמצאים כאלו אין לי יכולת על כך, ואם ורוע כאל לך ובקול כמאדו תרעם, עדה נא נאון וגובה וגו' וראה כל גאה והשפילוד, ראה כל גאה הכניעוהו והדך רשעים תחתם, וכל המענה ההוא הולך על זה הדרך להראות גדול יכולת השם לברוא בריות גדולות שיכחל האדם לראות אותן ויפול מלא קטנתו ארצה, זה שאמר הגם אל מראיו יוטל (סס מ"א) וכל זה להורות שאחרי שהוא בעל היכולת הגבור אי אפשר ליחס אליו שום ליאות בשום דבר, וגם לא העדר ידיעה אחר ראותו החכמה הגדולה שיש בכל היצירה שברא, ובה נתפיים איוב והודה לשתי המענות, למענת היכולת אמר ידעתי כי כל תוכל (סס מ"ב) ומענת הידיעה אמר ולא יבצר סמך מומה :

פרק

שרשים

וע"ד שנתבאר לעיל כמ"א פ"א : (פ) כחמד
 המורה על החכמה. ע"ד יסרוף כחמד לקמי
 (ג) והשגחה. כמו שאמר כפ"ח :
 שראוי

נמור אי אפשר לך להרשעו. או טכל לומר מלת
 להרשעו הוא טעות סופר וז"ל א"ל לו להרשע
 שאין ראוי וכו' וק"ל : (ס) מי שהוא ראוי למי
 שהוא ראוי : (ע) כמו שאמר ועשה אדם יכו' .

פרק יא כמו שנמצא ההשגחה האלהית תניע לכל מין ומין מן הבעלי חיים באופנים מתחלפים כדי שיושלם המין ההוא באופן היותר שלם שאפשר, כן ראו שנתמצא בכל איש ואיש האדם כפי מדרגתו ומעלת שלמותו כדי שיושלם האיש ההוא באופן שלם, והוא שאנחנו נמצא שהשגחה השם בכל אחד ממנין הבעלי חיים השגחה נפלאה לתת לכל מין ומין תכלית שלמותו שאפשר לו כפי חקו, וזה נגלה מאד בכל אחד מהמינים שנתן לו הש"י אברים וכלים וכחות נאותים לשמירת המין לקיומו באופן שלם, שבהמות הבעלי קרנים האוכלים את עשב השדה לפי שהחומר (ה) שראוי שיתדו ממנו השונים כלה בקרנים ולא הספיק הטבע לעשות להם שינים בלתי העלין ולא יוכל לחתך המזון יפה שם בהם הטבע כח להעלות גרה להשלים בלעיסה השניה מה שחצר בראשונה, וכן מי שמונו מצוי כדגים העופות שם עכולו מהיר מאד, אמרו ר"ל (כתובות דף ס"ג ע"א) ובעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותרשף, ובכלל לפי שמונו בלתי מצוי שם עכולו יותר מתאחר, אר"ל (שם ק"ה ע"ב) יודע צדק דין דלים (משלי כ"ט) יודע הקב"ה בכלל שמונותיו מעטין לפיכך השהה שמונותיו במצוי ג' ימים, ובבעלי המרף והעופות שדורסים לפי שאין מונום מן הצמחים המצוי להם הטבע כלים בהם יוכלו להיות נוזנים מן הציד והכין להם בצפרנים ארס ישילו אותו בעת הדיסה כדי לבשל המזון (ג) ולדקדקו, שכח הארס וחמו עמיד להם במקום האש לבשל הבשר, ומטבע הנמלה שהיא בריה קטנה וכה הזריות שבה נרין על חכמת השם והשגחתו בכל הנמצאות ובכל חלק וחלק מהן, כמו שנראה הנמל ששם בו אורך הצואר (ג) מתיחס לאורך שוקיו כדי שיקל עליו ליטול מזונו, ואף על פי שכל אלו הן השגחות מונות או מנינות יש ליתק מן ראייה על התחלפות ההשגחה באישי מין האדם, שאחר שנראה השגחת השם רבקה בכל אחד מהמינים באופנים שונים כפי כח שראוי אל כל מין ומין להשגחה תכלית שלמותו וכפי מה שיאות למזנו ומטבעו שם לו כלים לשמירתו ולהשגחה מונו ותכלית שלמותו באופן היותר שלם שאפשר, ולמי שצריך שמירה מעולה (ד) ככני העורב משניה בהם להכין להם מזונם עד שלא ימצאו לעולם בני עורב שימותו ברעב, ולעלי סלע משניה בהם לשמורם בעת לידתם עד שלא תמצא אתם מהם נעדרת מן ההשגחה והיא בעת לידתם, כמו שאר"ל לפי שרחמה צד הקב"ה מוסין לה דרקון בעת לידתה ופכישא וכן בכל מין ומין על זה הדרך, וזה ממה שיורה בהכרח שיש משניה בנמצאים לתת לכ"א חקו ושלמותו כפי מה שיגזור טבעו וכפי מה שאפשר לו ולא יעשק לשום אחד מהם שלא ישלים לו חקו אשר הוא אפשרי אליו לקבל, ואחר שאישי האדם מתחלפים בשלמות הכח השכלי שבהם התחלפות יותר גדול מתחלפות מין אחד מהבעלי חיים על האחר, עד שנראה איש אחד קרוב להיותו במדרגת הבעלי חיים הבלתי סדברים ואחד קרוב להיותו במדרגת המלאכים, ראוי א"כ שיהיה בין האישים התחלפות השגחה כמו שהיה בבעלי חיים בין המינים, ויתחייב מזה שיהיו מדרגות ההשגחה מתחלפות בין אישי האדם כפי התחלפות מדרגותיה בשלמות, ובעבור זה פעמים יתה האדם במדרגה שתבא אליו ההשגחה על זה הדרך בשתגיע ההדעה האלהית אל האדם עצמו אם כנבואה ואם בחלום, כנבואה כמו שנאמר לאברהם לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו' (נלשם) ואם בחלום כמו שנאמר לאבימלך בחלום הלילה הנך מת על חקו אשר הוא אפשרי אליו לקבל, (ס) ולפרעה שהיה רשע בא אליו ההדעה על ידי נעמים אמר הכתוב וינעם ה' את פרעה נעמים גדולים (שם י"ג) ופעם תבא ההדעה לאדם על ידי שליח נביא כמו שבא לברק בן אבינעם על יד דבורה או לעלי ושאל על ידי שמואל ופעם יהיה האדם במדרגה למטה מזו ולא תבא אליו ההדעה לא כנבואה ולא על ידי נביא אלא בהערה אלהית כמו שבא ליהודה הערה לנמות אל הדרך לתמר כלתו כדי שיצאו מסט פרץ חורח וכמו ההערה שבא לאבימל לצאת לקראת רח והכיר רח שהיתה הערה אלהית וע"כ אמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי (שםל"ה ח' כ"ה) וכמו ההערה שבאה לקצת השופטים לצאת למלחמה להשיע לישראל, ופעם היתה ההערה האלהית לאדם כדי שישק השם נקטמו ממנו על הטא קדם לו כמו ההערה שבא לאהאב לצאת למלחמה כדי שיהרג ויחך השם נקטמו נבות ממנו וכאלה רבים, ופעם יבואו לאדם יסורין אם מחולי ואם ממאמר ודומיהן אם ע"צ האזהרה להעירם שישבו אל השם מן הרע שנשתבכו בו ואם למרק מעוט עונות שבידם, וביסורין שהן מזה המין יבהנו האנשים העובדים את השם, שאם הם עובדים מאהבה יקבלו היסורין בסבר פנים יפות לאהבת השם, ואם הם עובדים בידיעת העונש ואהבת השכר יקראו תגר על מדות השם וידברו עליו

שרשים

פרק יא (6) שראוי. שהיה ראוי: (ב) ולדקדקו. לשון המאכל דק דק: (ג) מתיחס לאורך שוקיו. שאלוהו מגיע עד למטה

משוקיו כדי שיוכל להגיע אל המזון: (ד) ככני העורב. שאין לעורב רחמנות על בניו: הסבות

עליו תועה כמו שקרא לאיוב ביסוריו שהיה ירא אלהים והיה עובד כאהבת השכר וידאת העונש, ולזה קרא חגר על משפטי השם כצד יסוריו, וזה הצד מן ההודעה גלה אותו אליהוא במענהו הראשון ואמר בחלום היוין לילה וגו' להכיר אדם מעשה וגוה סגבר ינסה (ליוז ל"ג) יאמר שפעמים הבא ההודעה לאדם בחלום להכיר האדם ממעשה הרע שנכתב בו ושינסה ממנו הענינים הגופיים וע"י כך יחשוק נפשו מני שחח, ואמר שפעמים תבא ההודעה לאדם ע"י חלוי כמו שאמר הוכח בכמאוב על משכבו ורוב עצמו איתן, רוצה לומר במכאוב חזק, והארץ לספר ענין הצער שסובב בחלי ההוא, ואח"כ אמר יעתר אל אלה וירצהו וירא פניו בתרועה וישוב לאנש צדקתו, רוצה לומר כי כשעתר אל השם ירצה אותו וישוב לו צדקתו שהכיר שהחלי היה בסבת עונותיו ומתוך כך שב אל השם והודה לו בקהל רב ובמושב זקנים שענותיו גרמו לו החלי, וזהו שאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי וזה נהשב לו לצדקה, וכן במענה האחרון אמר שפעמים יבואו על האדם יסורין כמין אחר כמו מאמר הדומה לו להעיר לאדם לשוב מן העונות שנכשל בהם, אמר (שם ל"ה) ואם אסורים בוקים ילכדו בהבלי עוני ויגר להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אונם למסר ויאמר כי ישובין מאון, והשלים הענין אם ישמעו ויעברו יכלו ימיהם בטוב וגו' ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו' והנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, אמר כי כשיבואו היסורין על האדם כמאמר והדרכה לו שהוא על צד ההודעה לאדם לשוב מעונותיו ולדעת אם יקבלם בסבר פנים יפות ויחשוב שזה בא לו לעונש על עונותיו וישוב אל השם לעבור עבודתו הנה השם ישלם לו שכרו וזהו שאמר אם ישמעו ויעברו יכלו ימיהם בטוב וגו' ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו', רוצה לומר ואם לא יקבלו היסורין בסבר פנים יפות ולא יאמין לשוב אל השם אחר ההערה הזאת צפוי הוא אלי הרב וינגעו בכלי דעת, זה שאמר אחר זה והנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, יאמר שאותם שעוברים השם על צד הרגפה והם הנפי לב ורובו בזה אל איוב וכעסו כעס גדול על השם שהביא עליהם היסורין ההם כמו שכעס איוב ולא ישובו אל השם ולזה לא ישועו כי אסרם תל כן תמות בנוער נפשם והיותם בקרשים, אבל העני נצול כאלו היסורין מצד עניו כלומר אחר שככל יסורי העוני זה הוא יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אונם רוצה לומר שבלחץ ההוא שהיה כובל כחמת העוני יגלה אונם שישובו אל השם ואין צורך לכאסר או ליסורין אחרים, ואם לא ישוב האדם אל השם כחמת היסורין אבל יחשוב אותם לקרי ומקרי חסן ולא לעונש על עונותיו כבר יעד הכתוב העונש על זה ואמר ואם תלכו עמי קרי וגו' והלכתי אף אני עמכם וגו' (ויקרא כ"ו) כלומר עד שתבינו שאניו קרי :

פרק יב בהכרת תלונות רשע וטוב לו, ונאמר שהטוב יגיע לרשע מארבע סבות אף אם נודה שמי שנשפוט בו שהוא רשע יהיה כן רשע באמת ומי

שנהשוב שהוא צדיק יהיה צדיק באמת. האחד שכבר יגיע אל הרשע טובות מצד ההשגחה הטללת כאלו האמר מצד כללות האומה שנגזר עליה שתשב בשלוח ובהשקט ויעמרו אנשיה בהצלחה, וזה רובה אל ההשגחה המנית המסדרת כן (ב) הסבות העליונות שאין כסם להרעם עליה, שכן שאין הרעומות על השם לכה ברא אל הרשע ידים לעשות בהם רע ואברים שלמים וכה בריא וחזק לבא על הערוה וכיוצא בזה, כן אין תרעומות עליו לכה לא שנה המערכת או הנורה הנגזרה על האומה כדי שלא יגיעו טובות אל הרשע מצד כללות האומה או המדינה שהוא יושב בה שנגזר עליה שיעמרו אנשיה בשלוח, וגו' יבואו טובות על זה הדרך אל הרשע מצד הוודאת המערכת הפרטית עליו כעל לא היה רשע (ג) באופן כהרע שתמצא המערכת ותהפך עליו כטוב אל רע, שזה דומה אל ההשגחה הכוללת, לפי שזה הטוב יגיע אל הרשע מצד הסדר הכולל שיורה שהגדול כמול פלתי יהיה מצליח. והשנים שכבר יבואו אל הרשע טובות מצד ההשגחה האישית, וזה כדי לגלגל טוב על איזה זכות שיש לו או איזה מצאה עשה שלפי שהקב"ה צדיק וישר אינו מקפח שבר כל בריה, ולזה ראוי שישלם לרשע שכר הזכות שעשה כדי למרדו משכר הנפש ונעימותה, וזהו שאמר הכתוב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבירו (דברים ז') (ג) כמו שהרגס אתקלום ומשלם לשנאיהי טבוח דאיון עברין קרבוהי בחייהן לאובדיהון, וכן אמרו רז"ל רשע וטוב לו (ד) רשע שאינו נמור (נכרות דף ז') (ט"ז) ואמרו כל מי שענותיו מרובין מזכותיו מטיבין לו דומה כמו שקיים כל התורה כלה (קדושין דף ל"ט) ואמרו בשכר שני דמעות שהודיר עשו זכה ויצאו ממנו האלופים וכו'. ונמצא זה מפורש ברברי המשורר אמר איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוה רשעים כמו עשב

נרשמים

פרק יב (ב) הסבות העליונות. המערכת : יביט רשע כל כך : (ג) כמו שהרגס אתקלום . (ג) נאון מחרוה שלל עיין מזה גם כן לקמן פרק ל"ו : (ד) רכע שאין גמור

עשב וגו' (מלס' ל"ג) ובאר שזה הוא כדי שיוגעים עונש נצחי וזהו שסיים להשמדם עדי עד , ובאר בסוף דבריו מעם זאת ההצלה שהיא להגיד כי ישר ה' כלומר ולא יקפה שכר כל בריה , וכן מצינו אחאב שהיה עובד ע"א שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התכבד לעשות הרע בעיני ה' (מלס' ה' כ"א) ועם כל זה בעבור שנתכסה בשק וגנבע לפני ה' לא קפה שכר אותה הכנעה ובמל ממנו הגזרה בימיו עד ימי בנו אמר ה' לאליהו הראית כי נכנע אחאב לפני וגו' לא אביא הרעה בימיו וגו' (ס' כ"ה) , וכבר נמצא לרבותינו ז"ל שיביאו ראיה מן הטובות המגיעות לרשע (ס') על זה הדרך על גמול הצדיקים לעוה"ב , אמרו ואם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה (מדרס פס' ח' דף נ' ע"ג) ואמרו כשם שמשלמים שכר טוב לרשעים בעוה"ז על מצוה קלה שבידם כך משלמין שכר טוב לצדיקים לעוה"ב וכו' . והשלישית שכבר יגיעו טובות אל הרשעים בסכת ההשגחה על האחרים אם על הטובים ואם על הרשעים , על הטובים כמו שהצליחו נכסי לבן בעבור יעקב ונתברך בית המצרי בגלל יוסף ונצל לוט בזכות אברהם ולא די שנצל לוט אלא גם יושבי צוער נצולו בעבור לוט שנצל בזכות אברהם אמר המלאך הנה נשאתי פניך גם לרבר הזה לבלתי הפכי את העיר וגו' (נלס' י"ט) ועל הדרך הזה כבר יצליחו הבנים אף אם יהיו רשעים בזכות האבות אמר משה זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך (שמות ל"ג) וכן יצליחו האבות בעבור הבנים על דרך יסין וצדיק ילבש (איוב כ"ו) וצפין לצדיק חיל חומא (משלי י"ג) שפעמים יגיע הרשע לאסוף הון ויצליח הרבה כדי שיפול לפניו בנו , וכן יאריך הרשע ימים כדי שיצא ממנו בן צדיק אמרו רז"ל שהאריך הקב"ה ימים לאחו כדי שיצא ממנו חוקיהו וזוה המין הרבה , ואם מצד ההשגחה על אחרים שהם רשעים (ו) כדי להפרע מהם עד שכבר יצליחו רשעים אחרים שהם כמותם לחיותם כלי ועמו של הש"י כמו שנחנן הצלה לנבוכדנצר הרשע ולסנחריב ולמיתוס לקחת נקמתו מרשעי ישראל ומאמות אחרות על ידם אמר הכתוב על סנחריב הוי אשר שבט אפי ומטה הוא בידם ועמי בנוי חנף אשלהנו ועל עם עברתי אצוני לשלול שלל ולבזו בו ולשומו מרמס כחומר חוצות (ישעי' י') וכן נאמר על נבוכדנצר מפץ אתה לי כלי מלחמה ונפצתי בך וגו' (ירמיה' ה'). והרביעית הוא שכבר יגיעו טובות אל הרשעים אם בעבור עצמם ואם בעבור הצדיקים , בעבור עצמם שפעמים שהשם משפיע להם טובה (ז) כדי לחזק את לבם שלא ישובו בתשובה לפניו כשזכו ועצבו את רוח קרשו והפליגו בעול , ועל דרך זה כה שאמרו רז"ל שהקב"ה מונע דרכי התשובה מן הרשעים או בהפך זה שהש"י הפך ומאריך להם כדי שישובו בתשובה , ואם בעבור הצדיקים שבעבור הטובות המגיעות אל הרשע בחיותו מהזיק ברעתו ויתרבה שכר הצדיקים העוברים בדור ההוא ורואין זה ועם כל זה מהזיקים בתוכם , וזה שאם היה העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע לא היה ראוי להחזיק טובה לצדיקים העוברים השם מאהבה לפי שהיה מקום לבע"ד לחלוק ולומר שעבודתם את השם אינה מאהבה אלא מיראת העונש שרואים שמגיע לרשעים , אבל כשיראה האדם שאין העונש מגיע לאנשי הרשע מיד על עשותם הרע חושבים שלעולם לא יגיע עליהם עונש ובעבור זה יעשה כל איש הישר בעיניו . וכן שלמה מעיד ע"ז בספר קהלת אמר אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מדהר על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע (קהל' ח') , ורוצה לומר כמתחיל ע"ז הדרך ואמר למה אין העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע הזה בודאי הוא סבה שנימלא לב האדם לעשות רע , ומשיב כי זה לב' סבות שזכרנו ואמר (ס') אשר חומא עושה רע מאת ומאריך לו כלומר שהסבה בזה שהש"י מאריך לרשע אם כדי שישכח בתשובה לפניו או כדי שלא ישוב כמו שכתבנו , ובאר ג"כ שזה יהיה לסבה אחרת ואמר כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים שייראו כלפניו כלומר שכבת האריכות הוא ג"כ שימשך טוב ליראי האלהים שייראו מלפניו ויעבדוהו מאהבה ולא מיראת עונש . ואלו הן הסבות שבעבורם יגיעו הטובות אל הרשע , וזה כשנזכר הנשוא והנשוא רוצה לומר שהרשע רשע באמת והטוב טוב באמת , אבל כבר אפשר שנבחישי הנשוא כשנאמר שמה שאנחנו מדמין בו שהוא רשע אינו כן שאולי היודע מחשבות יודע בו שהוא צדיק אמרו רז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמה הרהר תשובה בלבו , וכן כבר אפשר שנבחישי הנשוא כשנאמר שמה שאנחנו מדמין בו שהוא טוב אינו טוב , אמר קהלת יש עושר שמור לבעליו לרעתו (ס' ה') ובמאמר אליפז כל ימי רשע הוא מתחולל (איוב ע"ו) ר"ל שאפשר שהטובות

ההן

שרשים

גמור . שקיים חיזוק מזה : (ס') על זה הדרך . (ז) כדי לחזק את לבם . כמו ויחזק ה' את כשעש חיזוק מזה או הכנעה להש"י : (ז) כדי להכפר מהם . מרשעים הללו ע"י רשעים אחרים : (העקרים)

ההן המניעות לו הן רעות לפי שהוא מתחלל וכואב תמיד ומצטער ודואג כמאמר ר"ל (א"ט פק"ג) מרבה נכסים מרבה דאגה וכמאמר דוד רבים מכאובים לרשע (תלמוד ל"ג) ואפילו כה שנראה לעינים שהוא טוב אפשר שאינו טוב כמי שהיה כותלו נוטה ליפול והיה תחתיו מטמון ואם היה נופל היה מתגלה לו ובהשגחת השם נתישר הכותל וכל העם תמהים ואומרים איך הגיע אל הרשע ההשגחה הגדולה הזאת ועל דרך האמת היה לרעת הרשע למנוע ממנו מציאת המטמון, וכיוצא בזה הרבה משיסופר :

פרק יג בהכרת תלונת צדיק ורע לו, ונאמר שפעמים רבים יודעין בני אדם שעונותיהם גורמין יסוריהן ועם כל זה צועקים וקוראין תגר על משפטי השם, וזה דומה אל מי שכחו עיניו מרוב המשגל, או אל החולה שיודע שרוע הנהגתו הביאו לידי חלויו ועם כל זה מצטער וקורא תגר על חלויו, ועל כיוצא בזה אמר שלמה אולת אדם תסלף דרכו (משלי י"ט) כמו אחי יוסף שאמר מה זאת עשה אלהים לנו (נחלשים מ"ג) עם היותם אומרים אבל אשמים אנחנו וגו' (נ"ט) ואין צורך לדבר בכיוצא באלו, וכן פעמים הרבה יחטא האדם לפי שהש"ת רב חסד ומאריך אל התוהו אולי ישוב בתשובה עד שישכח התוהו את חטאו וכשנביא הקב"ה עליו יסורין על החטא שקדם להעיר אותו שישכח אל השם קורא תגר, לפי ששכח עונותיו וחושב שכמו שהוא אינו נזכר מהם כך הש"ת שכח אותם וצועק ואומר שעל הנם באו עליו אלו היסורים, ובני אדם (ה') שאינן יודעין או אין זוכרין חטאותם שקדמו יחשבו על השם תועה, וזה דומה למי שהלוח לחברו אלה (ג) נתחסד עם הלוה והאריך לו זמן הפרעון וכל כך ארך הזמן עד ששחה הלוה את חובו וכשבא המלוה לתבוע חובו מן הלוה הוא מכחש בו ומתרעם עליו ואומר שהוא נגיש אצלו וזהו האנשים שאינן יודעין החוב כנצלן את הלוה ואומרים אלו היה אמת שהיה חייב לו להם לא תבעו עד עכשיו והלוה אחר שזכר מן החוב כתרעם ואומר למה אין המלוה מאריך לו כמה שהאריך עד עכשיו, וכל אלו דברי הבאי שא"כ אין הקב"ה גובה חובו לעולם ועל כיוצא בזה אמר ריב"ל כל האומר הקב"ה ותרן הוא יתורן מעוהו אלא מאריך אפיה וגבי דיליה (נ"ח קמ"ה פק"ד ד' דף ג' ע"ג), ועל כיוצא בזה אמר הנביא הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שלמתי וגו' (ישעיה ס"ה) כלומר לא תחשבו שבגבור ששכחתם עונותיכם שכחתם גם אני, שאינו כן שהנם כתובים לפני ולא אחשה לשלם העונות אל חיק החוטאים, ואין לנו עסק באלו השוכחים עצמן ולא בראשונים הפושעים בעצמן וקוראים תגר בסבה הפתויה והראויה, ואמר אליפו כי לאויל יתרג כעש וגו', וכן רבים כעמי הארץ קוראים תגר ומדברים על ה' תועה וצועקים על משפטי השם בלי שכל והבנה ועם היות שימצא להם (ג) ההכרה במחיתם, ויותר מזה הם מתרעמים על שלא יהיה להם כסף וזהב לרוב כדי שיוכלו למלא בטנם ולהשתכר ביוק חמר מלא מסך ולמה לא יהיה להם כח חזק ובריא אולם כדי שיאכלו וישתו ויבעלו בעילות הרבה ולא יכאב להם ראש ויהענגו בתענוגי ההורד והחמור ויועקו למה יהיה לפלוגי כסף וזהב יותר ממני. וכבר הרבה הרב הסורה להשיב על אלו בפרק י"ב מן החלק השלישי, והוא מבואר שתועמות אלו המינים אין לו מקום כלל שהתשובה עליהם דרך כלל הוא להכביש הנשוא או הנשוא, וזה שמי שיחשבוהו צדיק אינו צדיק שמי הוא פתוי וסכל או שוכח בעצמו חטאיו או וולל וכואב ודעתו קצרה שלא ישיבעתו הון אין ראוי שיקרא צדיק כי לא אשר יראה האדם יראה הש"ת שהאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, וכן אפשר להכביש הנשוא שמה שיחשבוהו רע אינו רע שפעמים יבא לאדם רע מועט להציל אותו מרע מחובה, כמו שאמרו ר"ל על פסוק אורך ה' וגו' אשר זכרנו למעלה בפרק ה' וזהו ג"כ כמאמר אליהוא יהלץ עני בעניו (איוב ל"ו), ונמצא פעמים הרבה אדם שיקרא תגר על הרע מועט שהוא סבה לטוב מרובה, ועל כיוצא בזה אמר הנביא ואני יסרתי חוקתי וזרעותם ואלי יחשבו רע (ישעיה ז'), והכלל בזה שכל אלו וכיוצא בהם אפשר להכביש הנשוא או הנשוא, אבל גם אם נניח הצדיק שיהיה כן באמת וזרע שיהיה רע באמת כבר יקרו אל הצדיק רעות לארבע סבות דומות לארבע הסבות שזכרנו ברשע וטוב לו. האחד מצד הטבע הכולל כמו טבע ההוה וההפסד כאלו תאמר גשם שוטף צדיק עם רשע בשלא יהיה הצדיק (ד') באופן ראוי שיושגח עליו להצילו מרעתו, או מצד הטבע הכולל בהוראת המערכת כשלא יהיה הצדיק באופן מהשלכות לנצח הוראת המערכת, או שיהיה חלוש המגן ויחלה תמיד או שיהיה מאומה שפלה או ממדינה נגור עליה גורה כה ויגיעו רעות אל הצדיק באמצעותה, לפי שהגזרות הכוללות הנגזרות

ש"ש

פרק יג (ה) שאינן יודעין. מזה האדם שחטא : (ג) הסכנה במחיתם. אורך חיותם : (ד) בלופן ראויו. שלא יהיה צדיק כל כך : (3) נחמסד. עושה חסד ללוה :

הנזרות על האומה יחולו על הפרטים לא מצד עצמן אלא מצד היותן חלקי האומה ההיא, ולזה יחולו עליהם הרעות בין שהיו ראויים אליהן או בלתי ראויים, כמו שגלו דניאל וחבריו בגלות המלך יהויכין וירמיה בגלות צדקיה מצד הגזרה שנגזרה על ירושלים או על האומה אע"פ שמצד עצמן לא היו ראויין לגלות, ופעם ג"כ יחולו רעות על הצדיק בעבור כללות האומה על צד העונש שיחשב לו למרי כשלא יבקש רחמים על בני דורו כמו שאמרו ר"ל (כ"ב דף י"א ע"ה) שאלימלך וכלהון וכליון שהיו גדולי הדור נענשו בעבור שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו, וזה שהצדיק ראוי לו שילך בדרכי השם ויחפץ בקיום העולם כמו שהוא יתברך חפץ בקיומו, אמר הכתוב כי לא אחפץ במות המת נאם ה' כי אם בשוויו מרביו והיה (יחזקאל י"ח) וכשרא יעשה כן הוא נענש על כך, ופעם יחולו על הצדיק רעות בעבור כללות האומה לא על צד העונש אבל כדי לכפר על כלל האומה, וזה שלהיות הש"י חפץ בקיום העולם ויודע שהצדיק יקבל היסורין בסבר פנים יפות ולא יקרא הגר על מדותיו של הקב"ה לפיכך מביא הקב"ה יסורין על הצדיק כופר הרע הנגזר לזאת על כלל האומה כדי שיהיה כפרה עליהן, וזה שאמרו ר"ל (מועד קטן דף כ"ה ע"ה) מיתתן של צדיקים מכפרת, ונמצא זה מפורש בכתוב אמר השם ליחזקאל שכב על צדך השכמאלי ושמת את עון בית ישראל עליו כספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם וגו' ונשאת וגו' וכלית את אלה ושכבת על צדך היכני שנית ונשאת את עון בית יהודה וגו' (יחזקאל ד'), ועו' הדרך הוא כל מה שנוכר בפ' הנה ישיכל עבדי (ופעם נ"ב) על ישראל שקראם עבדי, ואתה אל תירא עבדי יעקב (שם מ"ד) ועתה ישראל עבדי (שם מ"ה) ואמר (שם ל"א) אכן חלינו הוא נשא ובכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו ננוע מוכה אלהים ומעונה, יאמר שהרואים היסורין באין על הצדיקים יחשבו שבאין עליהם בעבור עצמן ויתכחו מזה ואינן כן שאין באים עליהם בחטאתם אבל הם כפרה על כלל העולם או על כלל האומה או על המדינה. והשני שלפעמים יבוא רעות על הצדיק מצד ההשגחה האישית, והוא שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יהטא ושכא הטא בעבירות שהיה בהם ידיעה או בתחלה או בסוף ולא נתן את לבו לשוב מהם או שלא יתחב בהן החרטה הראויה ורוצה הקב"ה למרס אותן העבירות שבידו בבעט יסורין בחיו כדי שיהא נקי מכל חטא לזכות להי העולם הבא, שכמו שמשלם הקב"ה אל הרשע שבר טובותיו בעולם הזה כדי לזנו באבדון נצחי, כן יניע העונש על הצדיק על מיעוט עבירות שבידו (ס) כדי שיזכה לנועם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (תענים דף י"א ע"ה) רוב זכויות ומיעוט עבירות נפרעין מכנו על מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה כדי ליטול שכרו משלם לעולם הבא. וגם כן פעמים יבואו על הצדיק יסורין מצד ההשגחה האישית כדי לשכרו מן החטא שהוא מתחיל להכשל בו או שהוא מוכן אליו, על דרך וישמן ישרון ויבעט (דברים ל"ב) וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (אגיגה דף ט' ע"ה) יאה עניותא לישראל כורדא סוכא לסוסיא הוורא, וזה כדי שלא יבעטו מרוב הטובה כמאמר הנביא ובספ רביתי להם וגו' (הושע ב'). השלישית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות כסבת הרשע, כמו שיגיעו טובות אל הרשע כסבת הצדיק כמו שאמרנו, וזה כפנים שונים, אם כפני שהאבות היו רשעים ונגזר עליהם ועל זרעם עונש כה שהוא ימשך בהכרח על הזרע ההוא הן שיהיו רשעים או צדיקים, כמו שנמשך העונש על כל זרע עלי בעבור חטא האבות ונהרג אחימלך ונוב עיר הבהנים באותו הטא, ונמשך עונש הטא אדם על כל זרעיהן שיהיו צדיקים או רשעים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (פסח דף ל"ז ע"ה, נבא נהלא דף י"ז ע"ה) ארבעה מנו בעטיו של נחש כלומר שלא היה בידם עון שימותו בו אם לא בחטא הקדמוני שהטא אדם בעצתו של נחש, ואם ספני שאע"פ שלא נגזרה גזרה על האבות ועל זרעם אלא על האבות בלבד ימשך העונש מן האבות אל הבנים במקרה אע"פ שיהיו צדיקים, כמו מי שהיה עשיר ובעבור חטאו אבד ממונו ונשארו בנים בעוני אע"פ שהם צדיקים בעון האבות, או כמו אם האבות חטאו ונגזר עליהם גלות וגלו ונשארו בניהם אהריהם בגלות בעון אביהם. ועל זה הדרך נאמר אבותינו חטאו ואינם וגו' (מלכה ס') שאם האבות לא חטאו לא היו בניהם אוכדין מכונם או לא היו גולים והיו הבנים נשארים בארצם או היו עשירים בכמון אביהם הנשאר להם כל עוד שלא יהיו הבנים באופן מהרוע שיגלו מארצם או יאבדו מכונם, ואע"פ שלא היו במדרגת הטוב שיזכו לשוב לשבת בארץ או להתעשר מתחלה ואם היו נשארים בארץ לא היו גולים ממנה ואם נשאר להם מכון מאבדיהם לא היו אוכדים אותו. ונמצא לפי זה שהגלות או העוני הבא על האבות בחטאם (ו) סובלין אותו הבנים, לא שישא הכן בעון האב שזה יהיה עליו בחק השי"ת

שרשים

(ס) כדי שיזכה לנועם נצחי. עיין לקמן פל"ו כי סס יתבאר שהסכר הנצחי הוא על כל הסכר : (ו) סובלין אותו

השית' חלילה, וכבר באר זה יחזקאל ואמר (יחזקאל י"ח) הנפש הנוטת היא חמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן וזוהי אם יהיה ברבר חלול השם וגרימת הטא אל הרבים הרואים שאז ימשך העונש על הורע גם כן כמו שהיה בענין עלי. והרביעית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות לטוב לו, והן הנקראים יסורין של אהבה ונקראין ג"כ נסיון, וזה על שלשה פנים. האחד הן יסורין הבאין על הצדיק הגמור העובד השם מאהבה גמורה, שמאהבת השם אותו מביא עליו יסורין למרס אי זו טומאה או זוהמת הטא שבנפשו, וזה שהארס אי אפשר לו שלא והטא לפעמים בעבירות קלות שאינו חייב עליהן קרבן או שהוא מתעל בקיום מצות עשה ואפילו הצדיק הנכור אינו נתון על לבו לשוב עליהם, ודברים הללו אע"פ שאין קרבן בא עליהן ואינן ראויין לעונש ככל מקום מצד שהם כוהמין הנפש ומטמאים אותה הן סבה למעט מדרגתה בעולם הבא. ובעבור זה העבירה שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף אע"פ שאינה ראויה לעונש צריכה כפרה כמוכר בפרק ראשון ממכרת עבדות (דף ה' ע"ג) ומאהבת השם יתברך את הצדיק הוא שיביא עליו יסורין למרס אותה וזהמא ומוכאה שבנפש כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כפי מעשיה הטובים ולא יעיקה (י) דבר, ויסורין הללו אע"פ שהן לכרוך עונות, לפי שאין סבתן ידועה לאדם נקראין נסיון ונקראים גם כן יסורין של אהבה, לפי דעת הרמב"ן ז"ל שכתב בשער הגמול שלעולם אין יסורין בלא עון כדברי רבי אמי שאמר אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון (בבב דף ל"ה ע"ה) אף על פי שנדחת אותה מוכר סובר הרב ז"ל שלא נדחת אלא מאין מיתה בלא חטא, אבל לא נדחת מאין יסורין בלא עון, ועל כן אומר שאי אפשר שיבואו לעולם על האדם יסורין בלא עון. ואולם כשהם על זה הדרך שאמרנו נקראין יסורין של אהבה, לפי שהם מאהבת השם את האדם כדי שלא המנע וזהמא איזה הטא קל שלא הרגיש בו משתגיע הנפש אל מדרגתה הראויה לה לפי מעשיה. והאופן השני מן היסורין הבאין כפי הסבה הרביעית הוא לפי דעת הקדום המפורסם באומה, והוא דעת הגאון ז"ל שאמר שכבר יגיעו אל האדם יסורין בלי עון כלל והן הנקראין יסורין של אהבה, לפי שאינן באים על חטא כלל ונקראין נסיון, וזה שלפעמים מביא הקב"ה יסורין על הצדיק לנסותו אם הוא עובד השם מאהבה גמורה, כמו שכתוב (דנניס י"ג) כי מנסה ה' אלהים אתכם לדעת וגו' או אם הוא עובד מאהבת שכר ויראת עונש, וזה שלא כל האדם שמחשבתו טובה ועובר ה' מאהבה גמורה בימי השלוה וההצלחה יש לאל ידו לחזק את לבו לסבול המורח והעמל לאהבתו של מקום ולעבוד השם מתוך העוני והצער כמו מתוך השלוה וההשקט ושלא יקרא תגר על מדותיו של מקום בבא עליו צרה וצוקה, וע"כ מביא הקב"ה יסורין על הצדיק לדעת אם יסכים המעשה הטוב עם המהשבה הטובה, הלא תראה שאיוב היה הם וישר וירא אלהים וסר מרע ומחשבתו וכונתו היתה טובה ולא יכול לסבול המורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, כי כשבאו עליו יסורין קרא תגר על מדותיו של הקב"ה ומתוך כך נתאמתו דברי השטן שאמר החנם ירא איוב אלהים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו (חונ ה'), ונודע שהיה עובד השם מאהבת שכר ויראת עונש לא מאהבה גמורה, וע"כ כשהקב"ה מביא יסורין מזה המין על הצדיק נקראין יסורין של אהבה (ח) לפי שעל ידם מתברר לבני האדם האומרים על הצדיקים המצליחים שאינן עוברים מאהבה שמתוך כך יכירו הכל וידעו שהצדיקים ההם עוברים השם מתוך הצער כמו מתוך השלוה, וע"כ (ט) הוא שאמר רבותינו ז"ל (בבב דף י"ז ע"ה) אם ראה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו וגו' פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיכרנו יה וגו', תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו', ואם קבלם מאהבה מה שכרו יראה וזע יאריך ימים, ולא עוד אלא שהלכוירו מתקנים בידו שנאמר וחפץ ה' בידו יצלה. הנה רז"ל כללו בזה המאמר כל מיני היסורין הבאים על האדם ואמר אם רואה אדם שיסורין באים עליו בלומר עליו (י) ביחוד שרואה ומכחין שאינן מצד הטבע הכולל (כ) ועל דרך הסבה הראשונה, אבל הן באין עליו בפרט ולא מצד שום סבה כללית או יפשפש במעשיו אם באין עליו כפי הסבה השנית בלומר על עבירות שיש בהן ידיעה, וע"כ ראוי לו לפשפש במעשיו ואם פשפש ומצא יעשה תשובה וישוב

ישרים

אדם שיסורין וכו'. נראה שקשה להמחזר האין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב וגו'. וא"כ למח הוכרכו לפשפש הא כוודאי טעם: (י) ביחוד. בפרט: (כ) וע"כ הסבה הראשונה. ראשונה תהי'

אחת הנשים. במקרה: (י) דבר. שום דבר: (ח) לפי שעל ידם מתברר לבני אדם וכו'. עיין לכלל במאמר ג' פל"ד ולקמן בפרק מ"ו כי הוא נאות ג"כ לזה הענין: (ט) הוא שרז"ל אם ראה

ישוב אל ה' וירחמנו, פשפש ולא מצא ר"ל שלא מצא שהן כפי הסבה השנית יתלה בכחול תורה כלומר בהסרון ידיעה, אם לפי שלא היה בקי בתורה ובמצות וע"כ אינו מכיר ההטא כדי שיהיה ממנו ע"ד ולא עם הארץ חסיד (לנוס פרק ז'), ואם לפי שאינו יודע להבחין על איזה צד אפשר שיגיעו אליו היסורין אע"פ שלא חטא הוא, וזה כפי הסבה השלישית שכתבנו, תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנאמר את אשר יאהב ה' יוכיח וגו' (מלי ג') ר"ל ואם הוא חכם ונבון גמור שאין לו תלות לא בכסבה השנית ולא בשלישית ר"ל בחסרון הכרת ההטא ובחינתו, בידוע שהם יסורין של אהבה, ר"ל כפי הסבה הוואית הרביעית אם כפי האופן הראשון ממנה שהם מאהבת השם למרק איזה חטא קל שצריך כפרה לטהר וזהמת הנפש ופומאתה כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כמו שהאב מיסר את בני הרציו לו לא לנקמה מכנו אלא לטהר אותו מן הלכלוך שבו לטוב לו למדרגה גדולה, וזהו וכאב את בן ירצה (ספ), ואם כפי האופן השני לנסותו אם יסבול הטורה והעמל לאהבתו של מקום ולא יקרא תגר על מדותיו, וע"כ אמר אם קבלן כאהבה מה שכרו וכו', כי כשאדם מקבל היסורין בסבר פנים יפות מתרבה שכרו, לפי שכל האנשים מכירין על ידו עד היכן ראוי שתיגע אהבתו של מקום ויבואו לעבוד השם כאהבה גמורה. והאופן הג' מן היסורין הן הנקראין יסורין של אהבה באמת, והן היסורין הבאין על האדם לא למרק חטא שאין בידו עון אשר חטא כלל שכבר קבל המידוק הראוי לו ולא לנסותו שכבר נוסח, אבל שמהסר השם ואהבתו אותו מביא עליו יסורין, ולא בדברים הגלויים והידועים לבני אדם בלבד אבל גם בדברים שאינם ידועים לבני אדם כעקדה שיהיה באחד ההרים כמקום שאין שם רואים אלא השם, וזה כדי להרבות שכרו שיהיה לו שכר מעשה טוב ולא שכר מחשבה טובה בלבד. ואם השאל והאמר על האופן השני אחר שהש"י ידע אם יעמוד בנדינו אם לאו, וכן על אופן הג' אחר שהש"י יודע שהצדיק הזה עובד ה' כאהבה גמורה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו שכבר נזכר בזה מה צורך אל היסורין הללו, התשובה בזה שאין ראוי שיהיה שכר הסבול הטורה והעמל בפעל לאהבתו של מקום שזה שאינו סובל א"ת בפעל, ועל כיוצא בזה נאמר אל יתהלל הוגר כמפתח (מלכים ה' כ') שאין ראוי שיתהלל מי שלא עשה הגבורה בפעל אע"פ שהוא מוכן לעשותה והוא חגור כלי מלחמה כמי שכבר פעל ועשה הגבורה בפעל והוא המפתח מעליו כלי המלחמה, וע"כ פעמים הרבה מביא הקב"ה יסורין על הצדיק להרגילו שישכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גדול שמתוך דמעשה יתחזק לבו באהבת השם, לפי שכל פעל יקנה בנפש תכונה חזקה יותר משהיא נקנית בזולת מעשה וזוכה בזה לשכר מעשה הטוב עם הכונה הטובה לא לשכר כונה טובה בלבד, ויקרא ההרגל בעבודה נסיון כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, כי למען ענוךך ולמען נסותך (דברים ח') פירושו להרגילך לסבול הטורה והעמל בפעל לאהבתו של מקום, וכן פירש הכתוב שאמר כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים (שמות כ') רצה לומר שבא האלהים בקולות נוראות ובפלידים מרעידים לשתי סבות, האחת להרגילכם לסבול בפעל המצוה והעמל והצער לאהבתו של מקום, לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבת השם, ואחר שתצא המחשבה הטובה והרביד הטוב שאמרתם נעשה ונשמע אל הפעל ויהיה לכם שכר המורגל על מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, והשנית להעיר אתכם על גדול העונש המגיע לעובר על דברי הש"י, והו' ובעבור תהיה יראתו על פניכם (ספ), וכן פירש הכתוב שאמר כי מנסה ה' אלדכם אתכם וגו' (דברים י"ג) כלומר שהש"י הוא מרגיל אתכם בדרכי העבודה, כדי שתתחזק בלבבכם תכונת האהבה את השם ויהיה לכם עם זה שכר מעשה טוב כשיעשה בפעל שאתם עובדים כאהבה ואינכם נפתים אחר דברי הנביא ההוא או הולם החלום ההוא בעבור התועלת המדומה שאתם רואים בעבודה אלהים אחרים וההצלחה הבאה על ידם בעושר ונכסים וכבוד שזה הדבר הוא המפתח את האדם לעבוד ע"א, ואמר משה בפרשת נצבים כי אתם ידעתם את אשר ישכנו בארץ מצרים וגו' והראו את שונאיהם וגו' מן ישבכם איש או אשה וגו' (דברים כ"ט) ר"ל שלפי שראיתם שעם היות השקוצים והגלולים ההם עץ ואבן ראיתם רבוי הקסם והזהב אשר עם האומות עע"א ההם, ולזה אני חושש שמא יתפתה אדם מכם אחריהם לחמדת ההצלחה ההיא, וע"כ אמר מן ישבכם וגו', ועל כיוצא בזה אמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם כלומר שאחר שלא התפתו אחר ההצלחה ההיא תהיו מורגלים בתכונת האהבה ויהיה שכרם יותר גדול בעבור הטורה שתסבולו בפעל לאהבתו וידע שאתם עובדים כאהבה גמורה ולא כאהבת שכר ויראת עונש, וזה מספיק ליסורין הבאים (ב) על דרך האופן השני

שרשים

מסד' כנות שצטנורס בל סרע אל הצדיק כנוכר נפרק זה: (ב) ע"ד האופן השני. מהסנה רביעית

השני. אבל ענין הנסיון הנוכח בעקרה הוא בהכרח מזה האופן הג' שרצה הש"י שהכונה הטובה שהיתה בלב אברהם תצא אל הפועל ויהיה לו שכר מעשה הטוב עם המהשבה הטובה ולא שכר כונה טובה בלבד, ובעבור שהידיעה הנופלת בדבר אחר שיצא אל הפועל היא מתהלפת בהכרח על ידיעה בדבר קודם שיצא אל הפועל, ואמר הכתוב כי עתה ידעתי וגו' (נלקטים כ"ג) אע"פ שלא נתחדשה בו ידיעה כמן הנה נא ידעתי כי אשה וגו' (ס"ג) שלא נתחדשה עתה לאברהם הידיעה בזה אלא הפעל המורה שהידיעה הקודמת היתה אמתית כלומר הגיע הפעל המורה שאתה ירא אלהים עובד השם מאהבה גמורה, והידיעה הזאת כבר בארנו בפ"ג מזה המאמר שאע"פ שהיא מחייבת שנוי בחקנו אינה מחייבת שנוי בחקו ית', ואמר הכתוב ידעתי על דרך לשון בני אדם שלא נתנה תורה למלאכי השרת וראוי שתדבר בדברים טובים אלינו, ובעבור זה יזכיר הכתוב לשון נסיון בכל מקום נאמר עתה ידעתי (ס"ג) לפי שאז נעשה המעשה בפעל המורה על שהיה יודע שאברהם ירא אלהים ועובד מאהבה ולא ליראת עונש, שאין בעולם עובד יותר גדול מחיותו שוחט בנו יחידו אחר היותו בן ל"ז שנים ולא נמנע מעשות כן לאהבת הש"י, וזה אות גדול מורה על היותו עובד השם מאהבה גמורה, ולזה תארו הכתוב באותב נאמן ואמר זרע אברהם אהבי (יט"ז) וזה המין מן היסורין, הן עיקר יסורין של אהבה שהזכירו הגאונים ז"ל, והן שהקב"ה מצד אהבתו את הצדיק כביא יסורין עליו להרבות שכרו כלומר כדי שיסבול בפעל המורה והעמל לאהבתו של הקב"ה כדי שיהיה לו שכר מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, ואלו היסורין אינם מסין היסורין כשבאו על איוב ולא מן הנסיון שבא על חוקה שנאמר בו וכן כמליצי שרי בכל המשלמים עליו לדרוש המופת אשר היה בארץ עובד האלהים לנסותו לדעת כל בלבבו (ד"ה ז' ל"ג) ונכשל בזה כמו שהעיד הכתוב ולא נכמול עליו השיב חזקיהו כי גבה לבו וגו' (ס"ג) שאותן היסורין והנסיון היו מאופן השני בלבד, אבל אלו היסורין הבאין על דרך האופן הג' אינם באין אלא על הצדיקים הנמורים כמו שאמרו רז"ל בבראשית רבה ה' צדיק יבחן (ס"ה י"ה) היוצר הזה כשהוא בודק את כבשונו אינו בודק בקנקנים הרעועים שאינו מספיק להקיש עליו עד שהוא שוברו ובמי הוא בודק בקנקנים יפים שאפי' טקיש עליהם כמה פעמים אינם נשברות היינו הא דכתיב והאלהים נסה את אברהם (נלקטים כ"ג), וזה המין מן היסורין כשבאו על הצדיקים כמו ר"ע וחבריו אינן עול בחקו יתברך, אבל הם חסד וחננה מאתו שהוא יתברך הפך לתת להם שכר מעשה טוב להעובדים בפעל מאהבה לא שכר מחשבה טובה לבד, שאין אדם מגיע למדרגת האהבה הנמורה עד שיסבול בפעל המורה והעמל לאהבתו של הקב"ה. ולפי זה אין להקשות על האופן השלישי הזה ולומר אחר שהש"י יודע שהצדיק הזה מורגל בעבודה ועומד בנסיונו למה ינסה אותו, כי כמו שאמרנו אין מדרגת השכר המעולה לעובד בפעל שזה למדרגת העובד במחשבה בלבד, והרי זה רובה לאומר למה צוה השם לעשות המצות בפעל הלא די שיחשב האדם בעשיתו שזה בלי ספק מכבד התשובה ששכר המצוה יגיע על עשיתה בפעל לא על המחשבה בלבד, וזה נזכר בתורה הרבה ועשיתם אותם, ושמעת ישראל ושמרת לעשות, וכן הוא הענין בפעל הנסיון שהש"י רוצה שיגיע המעשה בפעל לא על הכונה הטובה בלבד. והתבונן במה שכתבנו בסבה הרכיבית הזאת בענין היסורין של אהבה ובענין הנסיון, שהוא דבר נכון ומסכים לאמת יותר מכל מה שראינו לזולתנו בו, ונשוב לענין הפרק ונאמר דרך כלל כי לא יגיעו רעות אל הצדיקים כי אם ביושר ובמשפט, אע"פ שיהיה נעלם כמנו היסורין המגיעין ההן מאי זו סבה (מ) מארבע הסבות שזכרנו הם :

פרק יד אחר שבארנו יושר משפטי השם ושאין עליו תלונה לא בצדיק ורע לו ולא ברשע וטוב לו, צריך לתת טעם למה היו הנביאים והחכמים מחרעמים על שתי

המדות הללו, שלפי מה שאמרו רז"ל (נרכות דף ז' ע"ה) אפי' מרע"ה נסתפק בשאלה זו כששאלו הוריעני נא את דרכך וארעד (שמות ל"ג) ואיוב היה מתלונן על זה כמו שאמרנו, ואפס גם הוא אמר ואני כמעט נטיו רגלי וגו', כי קנאתי בהוללים שלום רשעים וגו' (מקלים ע"ג) וזו שאלת רשע וטוב לו, ואמר עוד אך ריק זכותי לבבי וגו', וזה שאלת צדיק ורע לו, וירמיה ג' אמר מדוע דרך רשעים צלחה (ירמיה י"ג) וחבקים אמר למה תביט בוגדים חריש בבלע רשע צדיק מכנו (מקקו ח') ואמר עוד כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל (ס"ה) ומלאכי אמר הגעתם ה' בדבריהם ואמרתם במה הוענך באמצעם כל עושה רע טוב

בעיני

שרשים

האופן האחד מלרעב הסנות שזכרנו :
כד

הרעיות הנזכרת : (מ) מלרעב הסנות שזכרנו
כס. כלומר עכ"פ לא ינאלו אליו כי אס' ל

בעיני ה' וגו' (מלכי כ') ואמר וגם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו (שס ג') וקהלת אמר יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים (קכלס ח') וזולת זה הרבה בדברי הנביאים ודבר זה צריך באור בלי ספק:

והנראה לי בדברי אסף הוא שאסף סדר הספקות בכזמור אך טוב לישראל (תכלס ע"ג) (ה) כדי לכתוב התיורץ, וכתב ההתר הן בצדיק ורע לו הן ברשע וטוב לו על

דרך (ג) הסבה השנית שכתבנו, והחיל אך טוב לישראל כלומר הוי יודע שכל רע שיבא אל הצדיק אין תכליתו אלא לטוב, ולזה חפש לשון אך כלומר שאף אם בתולדת המהשבה לא יראה (ג) שיהיה הרע המגיע לישראל שהם צדיקים טוב איננו רק טוב, ואמנם ההכרה שהוא טוב אינה מסורה לכל אלא לבני לבב שכל אדם זולתם מוכן אל שיכשל בזה ויחשוב שאין הרע שהוא המגיע לישראל להכלית טוב, וזה שאני כמעט נטיו רגלי וגו', ויבאר הטעם למה כי קנאתי בהוללים ובהצלחתם ששלום רשעים אראה המיד ושלותם כתמדת כל ימיהם עד שהם מהים בלי צער ויכורין כי אין חרצובות למהם שבהם בריא וחוק בעת מותם וגם בהיהם בעמל אנוש איננו וגו' לכן ענקתו גאוה וגו', והמשיך הענין למנות הצלחתם, יאמר יצא מחלב עינימו כלומר שהם נאים במראה ובתמונה, במראה שהגון שלהם יותר לבן מהחלב, או יאמר שהם שמנים מאד עד שעניניהם בולטים מרוב השומן, וכדי שלא יחשב שהשומן מגנה אותם ומביא אותם לידי כעור התואר והתמונה, אמר עברו משכיות לבב, כלומר שהם נאים יותר מכל המשכיות שאפשר לאדם שיחשוב בלבו, ויאמר עוד שהם רעים לבריות כי תמיד ימין אותם וידברו ברע עושיק והם רעים לשמים גם כן שזמרום ידברו ושהו בשמים פיהם בהיותם לשונם כהחלך בארץ, והמשיך אל זה לבאר הרע הנמשך מהצלחת אלו הרשעים, ואמר לכן ישוב עמו הלום וגו', כלומר ששעם בני ישראל רואים הצלחת הרשע על זה הדרך ישובו הלומים ומדוכאים לבוהם, ומי מלא ימצו למו, ר"ל שהם מוצצים רוח מאינות מן המים הרעים הללו מן האיש הכלא ששכבת זה מכחישים ההשגחה ואומרים איכה ידע אל וגו', הנה אני רואה אלה הרשעים והם שלי עולם מרבים חיל, א"כ שוא עבוד אלהים ולירוק זכיותי לבני ואני רודף תמיד בנקיון כפי מן העבירות, ועם כל זה אני נגוע כל היום וטובל יסורין דבר יום ביומו ותוכחתי לבקרים, ואמר המשורר אם אמרתי לספר כמו אלה הכפקות הייתי יוצא מכלל הצדיקים ובוגד בדור בניך, וכשאחשוב לדעת מה זה ועל מה זה עמל הוא בעיני עד אבא אל מקדשי אל והוא מקום כיומן ומזון לכל אדם באחריתו להחקשר בו הנשמות וקראו מקדשי אל לפי שהוא תחת ככא הכבוד והוא מתחלף המדרגות, ואבינה באחרית אלה הרשעים אם יוכלו להיות נדבקים ונקשרים במקום הקדוש ההוא, ואני רואה שא"א שידבקו בו לפי שכל דבר יקרב אל רוכהו ויברח מן ההפך, ובלי ספק שהרשעים לא יוכלו להדבק במקום ההוא להיותו הפכי למטע שיחליקו ממנו ויפלו בשאול תחתיה, והו אין בחלקות וגו' ומתוך כך הפלחם למשואות, או נאמר שאך בחלקות וגו' רומז שהצלחת הרשעים בעוה"ז איננה רק בעבור שהקב"ה מחליק להם ומסביר להם פנים כדי שלא ישובו בתשובה ויאכלו מעט זכיות שבידם בעוה"ז ותפילם בעוה"ב למשואות נצה ואו יהיו לשמה כרגע וגו', וכשיעור החלום שיחלום האדם כשישן בהקין כלומר ביום ההוא דבר מועט באותו שעור תבוה צלמם שהיא הנפש כמו שפירש הרב ז"ל בשתוף צלם, ועד כאן השיב תשובת רשע וטוב לו, ע"ד שכתבנו בסבה השנית. ואח"כ שב להתיר הספק בצדיק ורע לו על דרך אחרת ואמר שאין הרע הבא על הצדיק רע בצרופ אל הטוב הנצחי המזון לו, ואמר כי יתחמץ לבני וגו', כלומר אע"פ שאמרתי טעם לרשע וטוב לו עדיין ק. שית צדיק ורע לו במקוה עומדת ויתחמץ לבני עליה וכליותיו אשתונן עם כל זה אני בער ולא ארע טעם על צדיק ורע לו, אלא שאני רואה ומרגיש בעצמי כי כשאני המיד עמך ומכשבת דבקה כך אתה אוהו ביד ימיני לעורני גלהצילני מן המקרים הבאים עלי בדרך מנהג הטבע ומנהגי של עולם כענין שאמר דבקה נפשי אחרוך בי המכה ימינך (תכלס פ"ג) ר"ל כשנפשי דבקה בכך וגמשכתי אחרוך לעבדך בלב שלם מיד היא נחמכת ביד ימינך שהיא ההשגחה האלהית העוזרת אותי כאלו אתה אוהו ביד ימיני לשמרני מן הפגעים, ואני רואה כי באלו ההיים הנשמים בעצחך תנחני, כלומר בהערות אלהיות כמו שנזכר בפרק י"א מזה המאמר הנחני ותנהלני להנצל מכף רע ואחר אלו החיים אל כבוד תתחני, ובוזה אני מושבח בגודל הכבוד והמעלה המזון לי, ואני אומר בלבי מי לי בשמים וגו' שזהו כבודך

התוסף

שרשים

פרק יד (ה) כדי לכתוב התיורץ. כלומר לא יתה כונתו על הקושיא כ"ל על סמורין: (ג) הסבה השנית שכתבנו. כפרק דלפני זה: (ג) שיהיה הרע וכו' טעם צדיקים טוב. מלת טוב טעם אל תינה שיהיה. ר"ל אף שנתחלת הדעת לא יראה שיהיה טוב אע"פ אף חלל

החופף עלי ומשנית בי מן השמים, ועמך שיש לי בשמים (ד) לא חפצתי בדבר מן הארץ שאני יודע כי כשיכלה הגוף וכחותיו שהיא שארי ולבבי שהם הכתה הנפשיות אותם שיש להם התלות בגוף ועם כל זה אינני כלה בכלותם שעדיין ישאר דבר קיים בי והוא שקרא צור לבבי שהוא החלק השכלי שהוא קיים כצור החוץ (ה) וחלקי במציאות הוא היותי נדבק באלהים לעולם שהוא דבר נצחי ולא אפחד מן ההפסד אחר שאני דבק בדבר נצחי. אבל המתרחקים ממך יאבדו בלי ספק שאתה הצמית כל זונה ממך כלומר הנפרד ממך ומתדבק בדבר אחר וזולתך, ואני קרבת אלהים לי טוב, ר"ל כל טובי הוא היותי מתדבק אל השם ושאיטית בה' אלהים מחסי לספר כל מלאכותיך, ר"ל (ו) השליחות והנפלאות שנעשו ע"י הנביאים, וזהו הדרך שהלך אסף בחרת אלו הספקות והוא נכון מאד ומסכים אל האמת :

פרק מז ומה שנשאר עלינו לבאר הוא, שאחר שזכרנו בדברי אסף הספקות הללו והתרם על דרך שכתבתי למה חזרו הנביאים הבאים אחריו לספק עליהם, ומה

הדרוש בספקות ובהתרם. והיינו יכולין לומר שהנביאים לא היו מסתפקים בדבר אחר שזכרנו ההתר בדברי אסף, אלא שהזכירו (ה) שתי אלו הספקות לדחות מצטערם על הדבר צער גדול כשהיו רואין בעיניהם רשע וטוב לו או צדיק ורע לו שהדבר הנראה לעינים מצער את האדם צער גדול יותר מהידיעה בו, שהאדם מתפעל יותר מהמורגש ומושג בחוש יותר ממה שיתפעל מן הנודע באמתות אע"פ שלא יספק במציאותו כלל, הלא תראה משה רבינו ע"ה נאמר לו מפי השם בהר לך רד וגו' (שמות י"ג) ולא היה הדבר אצלו בספק כלל (ג) אחר שנאמר לו מפי השם, ועם כל זה לא נכנע מלהוריד הלוחות ולא הסכים להנחתם בהר ושלא להורידם, וכשקרב אל הבחנה וראה את העגל בחוש הרה אפו וישלך מידיו את הלוחות וישר אותם תחת הרה, הרי שנתפעל מן הנראה לעינים ונצטער וחרה אפו יותר ממה שנתפעל מן הנשמע ואע"פ שהיה יודע שהנאמר לו מפי השם אמת גמור בלי ספק. ועל דרך זה היה אפשר לומר שהנביאים בראותם בעיניהם צדיק ורע לו רשע וטוב לו היו מצטערין מאד על זה, ובעבור זה היו מתלוננים על הדבר הזה כחילה המצטער על חליו אע"פ שיועד סבת חליו קודם לכן ויודע שיחלה בהכרח אינו מניח מתהללונן על חליו בשעת החולי, ויורה ע"י כאמר ירמיה שאמר צדיק אתה ה' כי אריב אליך (ירמיה י"ג) כלומר יודע אני שצדיק אתה ה' וישר כשפטין כשאריב אליך, רצה לומר כשאני מתרעם מן המדה הזאת. אבל מ"מ אני זוכר צערי מדוע דרך רשעים צלחה (שם), וכן נאמר שהיתה כונת כל הנביאים, אלא שאין זה מספיק מכל וכל ולא מסכים עם הכתוב יפה :

והנראה לי בזה שהנביאים לא היו מסתפקים בדרוש שנתפסק אסף כלל, אבל היו מסתפקים ומתלוננים על דרך מה שאמר דוד אפלה נא ביד ה' וגו' (דב"ל כ"ה) וזה שאף על פי שמשפטי השם ישירים אפשר שיגיע רע לצדיק כמו שכתבנו, מ"מ לא היה ראוי שיגיע זה לצדיק ע"י הרשע עצמו שזה מביא לאנשים לפקפק במשפטי השם (ג) ותפוג תורה, ויורה על זה לשון תלונת דבוק שאמר כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל (מקוק ח') אע"פ שהיה יודע שישראל חוטאין וחייבין עונש היה כתרעם על היות הגעת העונש לישראל ע"י נבוכדנצר הרשע, כי היה ראוי שיגיעם עונש ע"י השם אם במגפה או ברעב או בתחלואים רעים כמו שהלו באיוב או שתהיה ירושלים הפוכה כמו רגע כסודם לא שיהיה הרשע מכתיר את הצדיק, ולהראות שזו היתה כונתו בתלונתו אמר למה הבים בוגדים תהריש בבלע רשע צדיק ממנו (שם ח') שלא אמר צדיק סתם אלא צדיק ממנו כלומר שאע"פ שלא היו ישראל צדיקים גמורים מ"מ היו יותר צדיקים מנבוכדנצר הרשע שהיה מבלע אותם, ומה היה מתרעם למה היה כתרעם במדה הזאת שיגיע הרע על יד הרשע לצדיק ממנו אע"פ שאינו צדיק גמור. וכן תרעומת ירמיה היה ע"ד זה גם כן שהיה מתרעם על אנשי ענתות שהיו רשעים והיו רודפין אותו ומבקשין את נפשו והיו רוצים להשקותו סם המות והוא לא היה יודע, אמר ואני כבבש אלוף יובל לשבות ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות נשחיתת עין בלחמו ונכריתנו מארץ חיים ושמו לא יזכר עוד (ירמיה י"ב) ולולא ההשגחה האלהית היה נופל בירם

שרשים

אלא טוב: (ד) לא חפצתי בדבר מן הארץ. סה"ל הגוף: (ה) וחלקי במציאות. סה"ל שלי במציאות: (ו) השליחות והנפלאות. מלאכות הפשוטים והנפלאים: **פרק מז** (ה) שתי אלו הספקות. צדיק ורע לו רשע וטוב לו: (ג) אחר שנאמר לו מפי ה'. שהרי כיס מתפלל על זכ מיד להסס יתנבך שנאמר ויחל משה וגו': (ג) ותפוג תורה. מלשון סעכרס וכו' מלשון סכחוק דהקוק כמניא אחר זכ בסמוך. ורד"ק פירש שם סה"ל מעיין רפיון

בידם כמ"ש וה' הודיעני ואדעה אז הראיתני מעלליהם (סס), וסבת התרעומות הזוה (ד) אינו לפי שאין משפט ישיר שיעשה השם מן הרשע כלי לקחת נקמתו כפי הרשעים כמו שבארתי בסבה ה'. מרשע טוב לו, אלא לפי שמביא את האנשים להשוד את משפטי הש"ת, והוא שאמר חבקוק על כן הפוג תורה ולא יצא לנצח משפט וגו' (חבקוק ה'), והו על דרך מה שאמר שלמה מעין נרפש וגו' (משלי כ"ט), ר"ל שכמו שהמעין הנרפש והמקור המשתחא אין הרע וההיוק למעין ולא למקור אלא לרואים ולמסתפקים כמנו להיות מצטערים על היות מעינם נרפש ומקורם נשחח, כן כשהצדיק ממ לפני רשע אין ההיוק לצדיק שהוא יודע שהיוסרין הבאין עליו הן למכותיו למרק מעוט עונות שבידו ויודע ג"כ שהרבה דרכים למקום כשיקח נקמתו מעוברי רצונו ואין הברל אצלו בין שיפרע השם חטאו לצדיק ע"י נחש או אריה או בעל חי אחר או על ידי הרשע, ואולם ההיוק והצער הוא לאנשים הרואים לפי שהם באים לחשוב במשפטי השם ולומר הנה פלוגי רשע גמור והוא מייק את פלוגי שהיה צדיק כמנו אע"פ שאינו צדיק גמור ויראה לאנשים שאין זה משפט ישיר, לא שיהיה כן לפי האמת, שהנה חבקוק עצמו באר זה שאמר ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו (חבקוק ה'), ר"ל שהרשע אינו רק כלי שיעשה הש"ת על ידו משפט ברשעים ושיוכיח השם הצדיקים על ידו במכאוב וצער כדי למרק מעוט עונות שבידם כדי שיוכו לחיי העולם הבא ושיאבד הרשע אברון נצחיו כרגע, כמו שנאבד כל זרע נבוכדנצר וישראל עלו מגלות בבל והצליחו. והעולה מזה שכל יסורי הצדיקים תכליתן לטוב והצלחת הרשע תכליתן לרע, וכל דבר יבחן טובתו או רעתו כפי התכלית. ובזה הדרך יבינו כל דברי הנביאים והחכמים אחד לאחר שיש מהם שדברו על דרך אסף או איוב, ויש שדברו על דרך חבקוק וירמיה ויספיק הרבזר בהשגחה במה שכתבנו :

פרק מז וראוי שנמשך אל ההשגחה הרבירה בתפלה, לפי שהתפלה אע"פ שאינה עקר מן עקרי התורה הגנה היא ענף מסתעף מן ההשגחה, שקבלת התפלה יורה בהכרח על ההשגחה כמו שבארנו, והוא דבר ראוי ומחוייב על כל כאמין בהשגחה שיאמין שהתפלה מועילה לו להצילו מרעותי, כי מי שלא יתפלל בעת צרתו הגנה הוא אם מפני שלא יאמין בהשגחה, ואם שיאמין בה אבל יספק ביכולת השם על הצלתו (ה) ושתיהן כפירה, ואם שיאמין בהשגחה ולא יספק ביכולת הש"י על הצלתו שהוא יכול על כל דבר אבל יספק אם הוא ראוי (ז) לכמו זו ההטבה שתשמע תפלתו, וזה דבר ראוי ומחוייב על כל האדם שלא להיות צדיק בעיניו, אבל מ"מ אין ראוי שימנע בעבור זה מלהתפלל לאל צרכיו, (ג) כי עושה זה האל הוא לאי שהוא כאמין שהטוב המגיע לאדם מהשם הוא גמול מעשיו הטובים ולא הסדר ה' ורחמיו, וזה דעת בלתי נכון שהרי הכתוב אומר לא על צדקותינו וגו' כי על רחמיך הרבים (לויט"ל) לפי שהסדר הש"י ורחמיו על כל בראיו על צד החסד הגמור גאו על צד הגמול, הוא שאמר השם לאויב מי הקרימני ואשלים (לויט"מ"ה) ואמרו רז"ל כלום עשה אדם מזה או מעקה ולא נתתי לו בית ציצית ולא נתתי לו טלית, ולזה מה שראוי להאמין שכל הטובות המגיעות מהשם הם על צד החסד הגמור לא שכר מעשיו הטובים, וסופו העד כבר יגיעו מאתו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן שהתפלה תקנה אל האדם הכנה שאינה בטבעו לקבל הטוב ההוא כה ש"א שיגיע זה וכיוצא בו משום נמצא וזולת השם (ד) בזולת הכנה אחרת אם טבעית ואם מלאכותית, וזה לפי שכל הכחות העליונות הם (ה) מוגבלות ולא יגיעו (ו) אלא על צד המוכן, כי כמו שבח האש לחמם והמים לקרר כן הם מאדים על דרך משל להשמיד להרוג ולאבד ואין בידו לשנות ולהשפיע ההפך על המקבל (ז) אם יהיה המקבל מוכן לכך כמו שאין כח ביד האש לקרר, וכן כח צדק להציל ולהעשיר ואין בידו לשנות ההוראה ההיא ולהשפיע ההפך על המקבל כמו שאין כח ביד המים לחמם (ח) אלא במקרה תע"ז הדרך כל שאר הכחות העליונות, וזה הרבר בארו אותו רז"ל

עשרים

רפיון וחלישות: (ד) אינו לפי שאינו משפט ישר. כלומר לא היה מתרעם על המשפט עצמו ולומר שאינו משפט ישר חלילה:

פרק מז (א) וישתדלון כפירה. פי' ונשתי נדדים אלו הוא טור בשלמות

הש"י: (ב) לכוז וזו ההטבה. לטובה כוז: (ג) כי עושה זה. כלומר הנמנע מלהתפלל בעבור שלא יחזיק את עצמו כנדיק הוא מטעם לפי וכו'.

(ד) בזולת הכנה אחרת אם טבעית וכו'. שלא היה להשי"ת בהנעת הטוב הזה שום הכנה וסיוע מאחר: (ה) מוגבלות. על פי טבעם: (ו) אלא על דבר המוכן. כשיש איזה דבר המוכן להקבל פעולתם: (ז) אם יהיה המקבל מוכן לכך כשמתקבל מוכן לקבל ההריגה א"א לו לשנות מטבעו ולהשפיע עליו שלא להרוג אותו: (ח) אלא במקרה. ע"י כח האש, כן הכחות העליונות א"א להם לשנות מטבעם

במק ערבי פתחים (דף ק"ח ע"ה) אמרו שם בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את תנניה מישאל ועוריה בתוך כבשן האש עמד ירוקמי שר של ברד לפני הקב"ה ואמר לפניו רבונו של עולם ארר ואצנן את הכבשן ואציל את הצדיקים, עמד גבריאל לפני הקב"ה ואמר אין כבודו של הקב"ה בכך אלא אני שר של אש ואחסם מבחוץ ואצנן מבפנים כרי שיהיה (ס) נס בתוך נס, הנה מבואר שאין כחו של ירוקמי אלא לקרר וכו' של גבריאל אלא לחמם וזלתי ברצון הש"י, וכן א"א לכחות העליונות לחול על המקבלים בזולת ההכנה הן שיהיה השפע ההוא חל על המקבלים מצד טבע נגלה או מצד טבע נסתר כמו שהסמים יפעלו במקבלים, אם מצד טבעם ואם מצד סגולותיהם שהוא הטבע הנסתר, כפי הכנת המקבלים לקבל הטבע ההוא או הסגולה ההיא, ואולם כשיכון המקבל עצמו לקבל השפע ההוא המגיע מצד טבע הכוכב הנגלה כמו לקבל הלחלוף מצד הלבנה וההמום על ידי השמש אין זה כמה שיביא למעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, אבל כשיכון המקבל עצמו לקבל שפע הכוכב על ידי איזון פעולה מן הפעולות שסבתם נסתרות דומה אל הפעולה הנמשכת מהסמים מצד סגולותיהם יביא את האנשים למעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, ואינו כן, אלא כמו ששפע המלמד יתול על המיון מהמלכרים יותר ממה שיחול על הבלתי מוכן מבלי שיוכיח המלמד לאחר מהם יותר כמה שיוכח לאחר כן שפע הכוכב יגיע על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן מבלי כוונה ורצון מסנו, וזה היה שורש המעות בעובדי ע"א שהיו חושבין שהשפע המגיע מהכוכב היה מצד הפקת רצון הכוכב על הפעולות המיוחדות לכוכב ולא יחשבו שזה מצד שהפעולות ההם יתנו הכנה במקבל (י) וזה לפי שהיתה הסבה בהן נעלמת, ובעבור זה היו באין להשתחות לו ולהתפלל לפניו ולזכה ולקטר ולנסך לכוכב ההוא בהיותם חושבין להפיק רצון מכנו על ידי הפעולות ההן, והמעות בזה מבואר לפי שיכולת הכחות העליונות מוביל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו, וכפי הכנת המקבל בלבד לא על צד הרצון בלל, וזה כמו בעל פוער שהיה כחו לשלשל הליחות לפוערים לפניו, ואר"ל (סנהדרין דף ס"ד ע"ה ובהם דף כ"ה ע"ב) שהכוזרין היו כאכילין אותו תרדיו ומשקם אותו שכן של הזמי, וזה כרי שיוכן המקבל לכך, והפעל הזה היה נמשך מסנו אל הפוער לפניו הן שיהיה צריך לכך או בלתי צריך והיה מועיל אל הצורך ומזיק אל הבלתי צריך וכמית אותו, וזה שלא היה הפעל נמשך מכנו על צד הרצון (ה) ולזה מה שקרא הכוכב לעבודה ההיא ובהי מתים, אמר ויצמרו לבעל פוער ויאכלו ובהי מתים (הה"ס ק"ו) כלומר כמו שאין ביד המת כח לרצות ושלא לרצות כן אין ביד הכוכבים לרצות ושלא לרצות כמו שאין יכולת ביד האש שלא לשרוף בנג הצדים כשיקרב אליו או לשרוף בנג הרשע כשירחק מסנו או כשלא תהיה בו הכנה כלל לקבל השרפה כן אין כח ביד הכוכב להרע או להיטיב אלא כפי מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל, ולזה לא תהיה התפלה ראויה אליו כלל אחר שאין פעולתו על צד הרצון אלא להש"י שהפעולות המגיעות מכנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות ולעשות דבר והפכו ולעשות חסד הגם הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי אלא כשיכון עצמו על ידי התפלה בלבד, וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה ובפרט במגשה בן חזיקה מלך יהודה שהיה רשע נמור ולא היה מי שסרה והפלוג בעול כמיהו לפניו ולאחריו, ואעפ"כ נאמר בו ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגו' ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנונו ושיבירו ירושלים למלכותו (ד"ס ב' ל"ג), ולמדנו שזה שני דברים, האחד שאף אם היה המתפלל בתכלית הרוע כמעשה מוכן לקבל החסד על ידי התפלה, והשנית שהתפלה היא נשמעת אף מתוך הצרה כמו שהעיד הכתוב ובהצר לו וגו', וזה כמדה על גודל הפלגת חסד הש"י על ברואיו שמדרגת האנשים לומר וסדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם, אבל הש"י הוא חפץ חסד וימינו פשוטה לקבל שבים בכל עת ועת, אמר המשוחרר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' (הה"ס ק"ז), ואמר וינה קראתי מצרה לי אל ה' ויענני (יונה ב') כלומר

ש"ש

מתעסק מצד עצמו כ"א בראון ה"י: (ט) נס שלא יחשבו שזהו כל מצד ההכנה במקבל כחוק נס. ואלו היה גבריאל יכול לנצח מצד טבעו לצד לא היה זה נס: (י) וזה וכו'. כלומר והטעם

ענפים

פרק מז [ה] ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא ובהי מתים וכו'. הרצון בזה מה שקראו הכתוב ובהי מתים לפי שהיה מתים את האדם הנלתי לנצח לנצח וכו':

כלומר אף אם לא היה ראוי שתקובל תפילתי בתוך הצרה אחר שברחתי מלפניו לא בעבור זה נמנע מלענות אותי, וזהו קראתי מצרה לי אל ה' ויענני :

פרק יז כל מיני החסד מושפעים ומשכים מהש"י ואין נמצא אחר זולתו שיוכל להשפיע חסד גמור על שום נמצא. זה לפי שאי אפשר שיקוה חסד גמור משום נמצא אלא אם כן נמצאו במשפיע ההוא ד' תארים. האחד שיהיה המשפיע ההוא בלתי משתנה שאם היה משתנה א"א שיהיה החסד הנמשך ממנו חסד גמור וקיים, כי אחר שהוא משתנה א"א שיהיה (ה) החסד קיים בלתי משתנה, ואין נמצא זולת ה' שלא ישתנה כמו שבארתי בפ"ב מהמאמר הב'. והב' שיהיה המשפיע ההוא בלתי צריך אל עזר אחר נמצא זולתו בהשפעת החסד ההוא או הטוב ההוא, שאם יהיה צריך אל עזר זולתו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיתמיד החסד ההוא אם לא בהמצא העזר ההוא, והוא כבואר מהכחות העליונות שהם יורו על דבר כשומכים עמהם ענין או סבה אחרת עזרה לזה כאלו תאמר שהיה בעל הצומח (ג) בבית כבודו או יביט אל כוכב טוב וכיוצא בזה, ואין נמצא בעולם שלא יצטרך אל עזר זולתו אלא הש"י כמאמר הכתוב אני ה' עושה כל נוסה שמים לבדי (ג) רוקע הארץ מאתי (שע"מ מ"ד). והשלישי שיהיה המשפיע ההוא יכול על ב' הפכים בשוה שבולת זה לא יוכל המקבל להשיג הפצו בכל עת, שפעמים יצטרך האדם אל דבר ופעם אל הפכו שפעמים יצטרך דרך משל לעשות מלחמה ופעמים יצטרך שלום, והוא ידוע מהכחות העליונות שהכוכב המורה על המלחמה לא יורה על השלום והמורה על החרבן לא יורה על הבנין ואין כח ביד המורה על המלחמה להפך תוראתו לשלום, וכן המורה על המהלל לא יורה על הרפואה, ולזה לא יוכל המקבל החסד להיות בטוח שימשך אליו החסד המצטרך לו אצ"כ יהיה המשפיע יכול על ב' הפכים בשוה, ואין בעולם שיהיה יכול ע"ז אלא הש"י אמר הכתוב יוצר אור ובורא חשך (ד) עושה שלום ובורא רע וגו' (ס"מ"ה), והד' שיהיה המשפיע ההוא בצד שלא יהיה שום נמצא אחר יכול לעכב על ידו מלעשות רצונו, שאם יש מעכב על ידו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיגיע אליו החסד המבוקש מן המשפיע ההוא שאולי יעכב על ידו זולתו, והוא מבואר שכל נמצא זולת השם יכול השם לעכב על ידו ואין מי שיעכב ביד השם שלא יעשה רצונו, אמר הכתוב הן יחטוף ומי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה (חז"ק פ'), ובהתחבר אלו התארים במשפיע יהיה בטוח מקבל החסד שיתקיים ביורו החסד המגיע או שיגיע המבוקש. ואחר שאין נמצא זולת השם שימצאו בו יחד אלו הד' תנאים הוא כבואר שאין ראוי שיבוקש או שיקוה חסד משום נמצא זולתו, וזה הרבר באר אותו הכתוב בפרשת האינו ראו עתה כי אני הוא וגו' (דברים ל"ג) ובארנו שלפי שהכוחיים המצויין לישראל חושבין שהש"י אין בו יכולת להצילם ואמרו איה אלהינו צור חסיו בו אשר חלב וזבתיו יאכלו (ס"ט) והדברים הללו מורים שהם חושבין שאלהי ישראל הוא כשאר הכחות העליונות שהוא מקבל שנוי או שהוא צריך עזר אלוה אחר עמו או שאינו יכול על כל דבר שאין לו כח על הב' הפכים בשוה או שיש נמצא אחר זולתו שמעכב על ידו, ולזה באר' שאין השם שהא אלהי ישראל כשאר הכחות העליונות כאשר חשבו, אבל הענין הוא בהפך שהוא יתברך קיים בלתי משתנה, וזהו אמרו ראו עתה כי אני הוא כלומר שאין נמצא בעולם שיוכל לומר על עצמן אני אני הוא אלא השם, ואמר אל מי תדמינו ואשנה יאמר קדוש (שע"מ מ') ר"ל שיהיה לו השווי שיאמר קדוש שכל נמצא זולתו הא (ה) משתנה מיום אל יום ואינו היום אותו שהיה אתמול שכבר נשתנה, ולזה לא יפול צליו לשון אני אני הוא שאינו בכל פעם על חסד אחד קיים, אבל השם להיותו בלתי משתנה יכול לומר על עצמו אני אני הוא, וכן יאמר הנביא אנכי אנכי ה' (ס"ט מ"ג) שלא יפול זה הכפל אלא עליו יתברך שהוא היום אותו שהיה אתמול מבלי שנוי, חזק רומז על התואר הראשון (י) ואמר את"כ ואין אלהים עמדי (דברים ל"ב) כלומר שאינו צריך בפעולתי עזר מזולתי לרמז על התואר הב'. ואמר אחר ה' אני אמת ואחיה (ס"ט) כלומר יש לי כח על הב' הפכים בשוה לרמז על התואר הג'. וסיים ואין מידי מציל לרמז על התואר הד' כלומר שאין שום נמצא זולתי שיוכל לעכב על ידי מלעשות רצוני. ואחר שאין נמצא זולתו שימצא בו אלו הד' תנאים א"א שימשך החסד מזולתו אלא

ממנו

שרשים

פרק יז (ה) החסד קיים בלתי משתנה. לפי שיתקנה בהשקפות המושפעים. (ג) כזית כזרע. נתקם טכנו המיוחד לו ללמחותו: (ח) רוקע הארץ מלתי. ודו"ל מי אמי: (ד) עושה שלום ובורא רע. עין לקמן

פ"ל כגות זה הכתוב כי הוא גם כן נאחז לזה הענין: (ה) משתנה מיום אל יום וכו'. עין חסד גם כן לקמן ביום פ' כ"א: (ו) ואמר אחר כך. אחר הכתוב הנזכר ראו עתה כי אני אני הוא וגו'

ממנו בלבד, ולזה אמר המשורר יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד וגו' (סלים ק"ל) (י) כלומר קוה אל ה' שמה שאתה מבקש אינו על צד הנמול אלא על צד החסד ואין שום נמצא זולתו שיוכל לעשות חסד שהוא לבדו מקור החסדים והטובות כלם. וזהו כי עם ה' החסד ר"ל ולא עם זולתו, ולזה תהיה התפלה ראויה אליו ולא לזולתו, שאין יתפלל אדם לפני מי שאינו יכול לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, שהכה השכלי ישפוט שלא יתפלל אלא לפני מי שיש לאל ידו לענות בקשתו. והתעוררות התפלה הוא מצד כח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות עניים שמעת ה' (פס ה') שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאנוני אינו כן (ח) אלא מדי שנתחיל הכח התאנוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב כחשבות לבקש דרך שתושג בו ההארה ההיא, וכשישפוט שזהו לא יושג אלא ע"י השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראוי, אז יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך, ולפי שהתחלה הראשונה היא מצד הכח התאנוני ויהם הכתוב שמיעת התפלה אל הכח המתארה, ולזה הוא מה שאמר הכתוב תאות עניים שמעת ה' כאלו התפלה היא מצד הכח המתארה, ואינו כן אלא מצד הכח השכלי המעורר את האדם אל הטוב ולאחבה את השם (ז) והכח המתארה בהפך, ולזה כיים הכתוב תכין לבם תקשיב אונך לבאר ששמיעת תאות העניים אינה אלא אחר שיוכן הכח השכלי אל התפלה להרבך בשם, וזה תכין לבם ואז תקשיב אונך. וכן נאמר לדניאל למן היום אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך (דניאל י') ובארו רבותינו ז"ל (יומא דף ע"ז ע"ב ופסוק דף ח' ע"ג) מכאן שאפי' קבלת התענית קודם שיתענה תועיל לקבלת התפלה מצד הכנת הלב. וזהו שאמר הכתוב והיה מרם יקראו ואני אענה (יפסיה ס"ה) כלומר כשיוכין הכח השכלי עצמו להתפלל או להכניע ולהתענות מרם שיעשו התפלה והתענות בפועל אני אענה ובעוד הם מרבים לעשות התפלה והתענות אני אשמע ואפילו קודם שיתפללו בפועל, ובלבד אחר שיגזור הכח השכלי שראוי להתפלל על הדבר הזה ושהדבר ההוא אפשר ההשגה לא מצד הנותן בלבד שהאל יכול על כל דבר, אבל שיוכהן האפשרות גם כן מצד המקבל אם יש בו הכנה לקבל החסד ההוא, שאם אין בכח המקבל שיקבל חסד גדול כזה שהוא דבר שאין בחקו לקבלו אין ראוי לבקש עזיו רחמים, שמי שיתפלל לשם שימליכו על כל העולם כאלכסנדר אע"פ שהדבר אפשר מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין מחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והרומה לו אין ראוי להתפלל עליו כי אין כל אדם ראוי למשול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו ולא ימנע השם טוב מן האדם בעבור זה, שהסודי הש"י ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם (י) וכל זה אמר המשורר גול על ה' דרכך וגו' (סלים ל"ו) כלומר שבחינה הדברים הכתובים אל האדם וראויות המקבלים תלוי בהכנת השם ולא בזולתו:

פרק יח (א) מה שהביא האנשים לפקפק בתפלה קרוב למה שהביא אותם לכלק ידיעת השם. וזה שהם אוכרים שלא ימלט הדבר מהלוקה אם שגגור מהשם (ג) טוב מה על איש מה או לא נגזר, ואם נגזר אין צריך תפלה, ואם לא נגזר אין תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מרצון אל רצון, ובעבור זה יאמרו שלא יועיל כשרון הכעשה היה שגיגה לאדם כהשם בעבורו טוב מה, וכן שאמרו שלא תועיל התפלה להשיג טוב מה או להנצל מרע שנגזר עליו. ונמצא איוב טוען זה הרעת בשם הרשעים ונטה אליו אמר כמתמיד על השם אם הוא המשגיח במעשה בני אדם כדוע לא יענוש הרשעים על היותם מאמינים על הרעת הזה אחר כדוע רשעים יחיו עתקו גם גבור חיל וזעם נכון לפניו עמם וגו' ויאמרו לאל סור כינו ודעת דרכיך לא הפצנו מה שדי כי נעברנו ומה נועיל כי נפגע בו (איוב כ"ה) הנה יבאר שדעתם היה שאין כשרון הכעשה מועיל, וזהו אמרו מה שדי כי נעברנו, ושאין התפלה מועילה וזהו אמרו ומה נועיל כי נפגע בו, וזה להיותם חושבים אחר שנגזר על האדם רעה כה אי אפשר שיהיבטל בשום צד, ונראה שנטה איוב לזה הרעת במה שסמך לזה

שרשים

לדברים החמריים: (י) וע"ז אמר המשורר גול על ה' דרכך וכו'. עין מזה לקמן בפס"ד ונפס"ח ונפרק נ"א כי הוא נאות נ"כ לזה הענין: **פרק יח (א) כזה** שהביא האנשים וכו'. על ידי שם מפ' פקיס כתפלה נאים להכחיש ידיעת השם: (ב) טוב מה. איוב טוב: ול

זו: (י) כלומר קוה אל ה' וכו'. ר"ל אף שאתה מדמה בעיניך שאיך נדיק גמור ואין אתה ראוי לנמול כזה: (ח) אלא מדי שיתחיל הכח התאנוני וכו'. כלומר שא"ל להכה השכלי להתעורר על שום דבר ולבקש עליו אלא אחר שהתאוס מתחלה אותו כדבר: (ט) והכה המתאוס כהפך. שהוא מתאוס

לזה הן לא בידם טובים עצת רשעים רחקה מני (ש"כ"ה) כלומר הנה אני רואה כי לא בידם טובים שלא ע"י כשרון המעשה ירבו טובותיהם (ג) ולא יזיק רוע מעשיהם להסיר מהם המטרות המגיעות אליהם ועל כן אני אומר כי עצת רשעים רחקה מני, כלומר העצה האלהית היעוצה על אלה הרשעים שיבלו בטוב ימיהם (ד) היא רחוקה מידעתי ועל כן אני אומר שהכל בגזירה שאם לא יהיה הכל בגזירה והיה כשרון המעשה מועיל היה ראוי שיגיע הרע אל הרשעים בעבור מעשיהם, ואיננו כן כי כמה נר רשעים ידעך ויבא עליהם איום חבלים יחלק באפו (ש"כ) רוצה לומר (ה) כמה רשעים נראה שידעך נרם ויבוא עליהם איום כלומר גמול מעשיהם הרעים ויחלק להם השם חבלים באפו על מעשיהם הרעים, וזוהי ראה שגמול איוב לדעת הרשעים האומרים שהגזירה אמת ושלא יועיל כשרון המעשה או התפלה לבטל הגזירה, וזה הדעת איננו נכון שהנפשות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא הכונע הטוב מעצמו, שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיעליו תבואותיו בשנה פלוני והוא לא יתירש ולא יזרע בשנה ההיא אף אם ימטיר השם מטרות עזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא הרש וזרע והוא המונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו, ולפי זה נאמר שכנגדו על האדם טוב מה הנה הוא נגזר עליו במדרגה ידועה מכשרון המעשה וזה כלל יעודי התורה, וכן כשנגזר עליו רע מה הנה הוא נגזר בהיותו במדרגה ידועה מהרוע או בהכנה ידועה וכשנשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזירה בהכנה לטוב או לרע, וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שימולו או שיהרגו או שיתנו לבל אחר כסף וזהב ועמר אחר מהם וימולו שתשתנה בלי ספק הגזירה ההיא ובטל מעליו לרע או לטוב כפי הכנה שנתחדשה באיש ההוא, ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר שהוא הכנה לקבל השפע האלהי או לבטל מעליו הגזירה, וזה מסכים למאמר רבותינו ז"ל רבא איקלע למיסלא חזונה שחורי ראש אכר כאי האי אל"ל מרבית עלי קאחינא דרתיב ביה וכל כרביית ביתך ימותו אנשים (ש"כ"ג) אמר להו זילו עסקו בחורה דרתיב כי היא חייך ואורך ימך, שיראה מדבריהם שהגזירות האלהיות הן הנה בהיות המקבל בהכנה ומדרגה ידועה ואם תשתנה המדרגה ההיא תשתנה הגזירה ההיא, ובעבור זה הוא שאמרו שינוי השם יועיל לבטל הגזירה וכן שנוי המעשה, וזוהי הצד הוא שתועיל התשובה לרשע שיע"י התשובה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזירה שהרי אחאב שנה' עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשית הרע בעיני השם (מלכים א' י"ז) ואחר שנגזרה עליו גזירה, לפי שצם ונתכסה בשק ונכנע לפני ה' נאמר לאליהו יען כי נכנע אחאב מפני לא אביא הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה על ביתו (ש"כ"ה) וזה שיוזרה שהגזירה הנגזרה על הרשע הוא בהיותו בתואר ההוא מן הרוע וכשישתנה מן התואר ההוא על ידי התשובה הנה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזירה. ועל זה הדרך הוא מביאר שתועיל ההפיה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל מכנו הרע הנגזר עליו להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה. וזה המענה רמו אליה צופר הנעמתי בהיותו מאשים את איוב שלא היה מתפלל להשם להצילו מרעתו ולא היה מכין עצמו לבטל מעליו הגזירה. וזה שאמר לו אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיד אם און בידך הרחיקו כי אז תשא פניך ממום וגו' (איוב י"ב) כלומר אם תכין לבך להתפלל ולתקן מעשיך אין ספק שעל ידי התפלה וכשרון המעשה תמלט מן הצרות הללו. וזוהי יתבאר שהתפלה וכשרון המעשה מועיל לבטל הגזירה בכל עת, וכן אמרו רבותינו ז"ל (נלס השם דף י"ז ע"ה) יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. ואין להקשות ולומר איך ישתנה רצון השם יתברך על ידי התפלה, שכך היה רצון השם יתברך מתחלה שתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזירה. ושאלות השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות על ההכנה על ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת הש"י עם טבע האפשר, כן לא נחקר עליה נחקר על ידיעת הש"י איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר, כן לא נחקר עליה נחקר על שלא תשתנה עם התפלה אבל נאמין שכמו שלא תשתנה ידיעתו עם מציאות טבע האפשר כן לא תשתנה עם התפלה, ועם כל זה נאמין היות טבע האפשר נמצא אחר שהעיד עליו ההוש' וכן נאמין היות התפלה מועלת לבטל הגזירה אחר שהעיד על זה ההוש' כמו שיבא ואף אם לא נרע איך תסכים ידיעתו כבלי שנוי עם התפלה, כמו שלא נרע איך תסכים עם מציאות טבע

שרשים

(ג) ולא יזיק רוע מעשיהם וגו'. לפי שכבר נגזר עליהם הטוב: (ד) היא רחוקה מידעתי. א"ל (ג) לידע הכנה: (ה) כמה רשעים נראה שידעך וכו'. כלומר שלא ראינו שום רשע שיגיע אליו קרע

טבע האפשר לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש שהש"י יהיה נעדר אל התפלל לתת את שאלתו מאיזה מין שיהיה. וזהו מה שהשיב אליפו לאיוב על שראה שנמה לדעת הרשעים האומרים מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו (לויז'ל) אמר לו ומשיב על דבריו ואמרת מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה וגו' (ס) כלומר אחר שארה נוסה לדעת הרשעים האומרים כה נועיל כי נפגע בו לבטל התפלה כדי שלא תשתנה ידיעתו הנה בזה הדעת אתה בא לבטל ידיעת הש"י עם טבע האפשר כדי שלא תשתנה ידיעתו (ו) וזהו שאמר ואמרת מה ידע אל. ונראה בזה שדעתו לומר עולם כמנהגו נוהג וזהו שקרא אורח עולם ואמר לו האורח עולם תשמור אשר דרכו מתי און האומרים לאו כורו ממנו ומה יפעל שדי למי (ס"ב) הנה קרא מתי און האומרים עולם כמנהגו נוהג לפי שהם במבטלין כשרון המעשה והתפלה, וזה שסיים בדבריו אם תשוב עד שדי תבנה תעתיר אליו וישמעך וגו' באלו ירמזו בזה שסבת יסוריו היתה בעבור שלא היה מאמין שהצלתו היתה מהש"י כי אם ממנהג הטבע (ז) וכן יאמין יסוריו ועל כן לא היה מתפלל להשם עליהם, ויאמר אליפו שאם ישוב אל השם יתברך ויתפלל לפניו ויודה לו שחבל בוא ממנו ישמע תפלתו וינצל מיסוריו ויצליחו נכסיו, ולזה אמר תעתיר אליו וישמעך וגו' והיה שדי בצריך ובסוף תועפות לך, כלומר שע"י התפלה יהיו נכסיו מצליחין, וכן העיד הכתוב זה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו (ס"ג) כי כשהאמין שהתפלה להשם תועיל ובעבור זה התפלל לפניו ומיד שב שבותו :

פרק יט ענין הברכות שהנביאים והצדיקים והחסידים מכרכין את האנשים הוא דבר נבוכו בו המפרשים ולא העלו בו דבר הגון, וזה שהם אמרו לא ימלט הדבר מהלוקה, אם שיהיו הברכות תפלה או הגדת העתידות, ואם הם תפלה למה הדר יצחק הדרה גדולה עד כאן על שברך לזולת עשו, ואמר מי אפוא הוא הצד ציד וגו' (בראשית כ"ו) ואמר ואברכהו גם ברוך יהיה (ס"ד) יחזור ויתפלל על עשו כמו שהתפלל בזהלח על יעקב שבלי ספק יותר ראוי שתהיה תפלתו נשמעת באחרונה על עשו שתעשה ברצון יותר ממה שנתקבלה על יעקב שהיה במרכה, ואם הברכות הן הגדת עתידות למה נתרעם עשו ע"ז ואמר את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי (ס"ה) ואיך אמר לו יצחק הן גביר שמתי לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים (ס"ו) הרי לא עשה דבר מעצמו אלא שהיה מגיד בנבואה העתידות לבא על המתברך ומה תרעומת יש בזה ליצחק ולעשו, והרבה דברים: ואמר בזה, והיותר נכון ממה שהסכימו עליו הוא שענין הברכות כאלו הוא דבר מורכב משניהם מהגדת העתידות ומן התפלה על דרך זה, שהנביא יראה בנבואה העתיד לבא על המתברך ויתפלל בעדו להרבות המוב ההוא, כאלו תאמר שיראה בנבואה שהאיש ההוא יצליח בעבודת הארמה ויברכהו הנביא שירבה תבואותיו מאה שערים, או אם יראה שהאיש ההוא יצליח במקנה יברכהו שירבה מקנהו שעור גדול תפלט פרתו ולא תשכל, ועל זה הדרך אמרו שהוא בכל שאר ההצלחות (ה) וכשיקשה הדבר מצד התפלה יאמרו שהוא הגדת העתידות, ואם יקשה עליהן מצד הגדת העתידות יאמרו שהוא תפלה, ולזה הדרך יצטרכו לחלק בין הברכות הנאמרות על פי הנביא לנאמרות מפי הצדיקים והחסידים שאינן נביאים, וכן יקשה לזה כל הברכות הנאמרות לישראל מפי הכהנים שאין בהן הגדת העתידות כלל, אלא אם תאמר שכל אלו דרך תפלה ושל יצחק לפי שהיה נביא היה בהם הגדת העתידות. ולפיכך חרר יצחק כל החרדה ההיא מן העצבון שהיה עצב על מה שראה בנבואה מן המוב העתיד לבא על יעקב (ז) ורוב הצלחתו על עשו שהיה חביב לו. ויש לתמוה אחר שהתפלה מועיל בברכות למה לא התפלל יצחק על עשו שיצליח יותר מיעקב כמו שיתפללו הצדיקים על המתברך על ידם, ולמה לא אמר לעשו שהברכות היו הגדת העתידות ושלא הפסיד דבר בברכו את יעקב, וזה היה יותר ראוי כדי שלא ישטום עשו את יעקב על הברכות שברכו אצלו. והנראה לי בזה הוא שענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל אבל הוא תפלה עם נתינת הנגה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו, וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו ויושפעו על המקבלים (ח) בהדרגות (ד) ואמצעיים, ובתנאי שיהיו המקבלים ראויים ועל ידם

עשרים

מה סקצו על הברכות מצד התפלה הוא מתורץ מצד ס' שהוא הגדת עתידות וכן לספק: (ב) ורוב הצלחתו על עשו. שהיו מוצלח יותר מעשו: (ג) בהדרגות. לפי מדרגות המקבלים: (ד) ואמצעיים. ע"י אמצעיים, ע"מ השפע נ"ב מהש"י

כרע מהש"י על כל מעשיו הרעים: (ו) וזהו שאמר ואמרת וכו'. הכתיב כוזר: (ז) וכן יאמין יסוריו. שם צלח נ"ב ממנהג הטבע: פרק יט (ה) וכשיקשה הדבר שהוא מצד התפלה וכו'. כלומר

וסדר שמור(ה) ושיהיו עם זה מוכנים לקבל השפע ההוא ואם יפסק ההשתלשלות באזה מהאמצעים ולא יהיה היחס שמור או הסדר או יהיה המקבל בלתי מוכן יתבלבל השפע או היחס ולא יחול השפע האלהי בהשתנות הסדר, ולזה צריך שיהיה במקבל הכנה כדי שיחול בו השפע ההוא וכשלא יהיה המקבל מוכן לקבל השפע האלהי יוכן על ידי הנביא או על ידי הנזיר או החסיד ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, והיו ענין סמיכת היד שהיו מוכנין ידיהם המברכים על המתברכין לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא וכאלו החסיד או הנזיר המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו, כמו שמצינו בענין הנבואה שהיתה שורה על ידי הנביא על הבלתי ראויים אליה ובלבד שיהיה בהם קצת הכנה, אמר הש"י למשה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו (נמדנר כ"ו) וכפי מעלת הסומך או המברך יהיה מדרגת השפע המקובל, ולזה תמצא שאמר אליהו לאלישע כשאמר לו שאל מה אעשה לך בטרם אלקה ממך (מלכים ב' ג') והשיב אלישע והיה נא פי שנים ברוחך אלי, ואמר לו אליהו הקשית לשאול שא"ל לאדם לתת הכנה אל המקבל יותר מהנמצא אצלו, ולזה אמר לו שאם יראה אותו אחר שיהיה לוקח ממנו יהיה לו כן שכלי ספק יהיה אליהו אחר הלקיחה במדרגה יותר גדולה מכה שהיה קודם לכן ויהיה אז אפשר לו להשפיע עליו פי שנים ממה שהיה באליהו מרם הלקיחה מה שלא היה אפשר לו להשפיע קודם שיוקח, ולשון הקשית לשאול יורה שאין פי שנים ברוחך כמו יכיר לתת לו פי שנים (דברים כ"ה) האמור בבכור כמו שכתבו קצת המפרשים, שאם כן לא היה אוסר לו הקשית לשאול שהרי אלישע היה ראוי להתנבאות מעצמו יותר משאר בני הנביאים אע"פ שהם שמשו את אליהו קודם אלישע והיו מכינים עצמן לנבואה יותר מכנו שכבר נאמר לאליהו בהר הכרמל (מלכים א' י"ט) ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשה לנביא תחתך, ולזה הקשה לשאול להשיגוהו הוא הבכור בכל בני הנביאים לקחת פי שנים כאחד מהם, אבל האמת הוא ששאל לו פי שנים ברות אליהו (ו) במה שהיה קודם הלקיחה וכן היה לו שנים אליהו היו שמונה ונסי אלישע י"ו, וכן הסכימו רז"ל בזה בראשון ממסכת חולין. וכן יראה מלשון הכתוב שאלהו היה נראה לאלישע אחר הלקיחה כמו שארז"ל שהיה נראה לקצת החסידים מחכמי הגמרא אחר הכתוב ויום את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו ויבא ועמוד על שפת הירדן ויאמר איה אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הגנה והנה ויעבור אלישע (מלכים ב' ג') שאחר שכתוב ויעבור אלישע ולא כתוב ויעבור בלבד נראה שהמכה לא היה אלישע לבדו אלא אליהו היה עמו שנראה לו באותה שעה ועליו נאמר אף הוא ויכה את המים, וכן מצאתי כתוב בשם קדושי המפרשים שאלהו נראה לאלישע באותה שעה ואז נחה רוח אליהו על אלישע ונתקיים בו שהיה לו פי שנים ברוחו לפי שראה אותו אחר שלוקח מעצמו, וכן מצינו שאחר הלקיחה כתוב על יתורם בן יהושפט מלך יהודה ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא (ד"ס ב' כ"ה) שנראה שהיה אז נמצא בין האנשים ומתקן מעשיהם. וסמיכת היד שאמרנו אין ספק שעל מי שיש לו הכנה מרובה תועיל יותר כסמיכת היד על מי שיש לו הכנה מועטת, ולכן שם יעקב יד ימינו על ראש אפרים שיש בו הכנה גדולה יותר מפמנשה, ולזה רצה שתחול הברכה על ידו עליו בעין יפה כפי גודל הכנתו אליה, אבל במגשה למיעוט הכנתו לקבל השפע הספיק לו שישית לו יד שמאל עליו כדי שיחול עליו בברכת יעקב השפע שהיה אפשר לו לקבל, וזאת היתה הכונה בברכת הכהנים את העם כדי שיהיו אמצעים לחול השפע על המתברכים כפי הכנת כל אחד מהם והיו נושאים כפיהם בשעת הברכה שהוא כענין סמיכת היד, והיתה ברכת הכהנים לכלל ישראל או לצבור לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע מן היחיד, וזה שא"ל שלא יהיה בהם מי שיהיה בו הכנה לקבל איזה שפע אלהי באמצעות הכהנים, ועל זה הדרך הן ברכות הצדיקים או החסידים למתברכים על ידם כדי שיחול השפע באמצעותן על המתברך ע"ד שפירשנו בנבואה בפרק י"א מהאמור הג'. ואל תקשה עלי איך אפשר שיהיה הנזיר או החסיד כלי להגיע הברכה אל המתברך והוא יהיה עני ומצטרך לבריות. שכבר באר רז"ל בפ' נסוי הרים ואמרו שאתה ילדו זכותא דצדיקי לאחרני לדידהו לא מהני להו וזוהריהו (חולין דף ע"ו) ואחר שימשך השפע אל המתברך באמצעות המברך כפי הכנת המקבל אין כח ביד המברך להפסיק השפע ההוא ושלא ירד על המקבל כי בזולתו ירד עליו שהמברך אינו אלא כלי להגיע הברכה אל המתברך ואע"פ שישתלק הבלי לא תשתלק הברכה, וזה כאדם שהמשיך מי מעין המתגבר אל גנה ורועיה תצמיח שאף על פי שישתלק האיש הממשיך לא יפסק הנחל הנמשך מהשקת הגנה, וכן מי שיעשה חלונות בבית אופל

שרשים

מהש"י למלאכים ומלאכים לגלגלים ומהגלגלים לעולם השכל: (ה) ושיהיו עם זה מוכנים וכו'.
 כי אע"פ שהמקבלים ראויים לזה הם אינם מוכנים
 ג"כ לא יספיע עליהם השפע האלהי כמו שנתבאר לעיל במ"ג פרק י"א בענין אהרן ומרים ע"ס: (ו) כמה שהיו קודם הלקיחה. שיהיה לו שפע יותר

אופל כדי שיכנס בו אור השמש שאף אם יסתלק האופן לא יסתלק אור השמש מלהאיר הבית
ההוא האפל, זה הוא שאמר יצחק כשהרר הרדה גדולה עד מאד ואברכוה גם ברוך יהיה
(פ'לשים כ"ז) כלומר על כרחי יהיה ברוך אחר שברכתי אותו, שגם ברוך יהיה הוא מכלל ההרדה
כאלו אמר אין בידי להפסיק בשפע ההוא שנמשך אליו ע"י, שזה כמי שצוה את הצורך לעשות
כלים נאים מזהב מצויירים ציור נאה מאד לאהבו של צורך והאופן הדתיות מרבה שהכלים ההם
היו לאהבו צייר אותם ציור נאה עד מאד בשמחה ובטוב לבב ואה"כ נודע שלא היו הכלים
ההם לאהבו של צורך שבלי ספק הצורך ההוא יתעצב על זה ויורר הרדה גדולה אבל אין
בידו למנוע הצורך הנאה ההוא שלא יהיה עשוי בכלים ההם ואע"פ שנודע שהם לשונאו של
אופן, ובעבור זה אמר יצחק לעשו הן גביר שמתיו לך וגו' (סס) כלומר כבר הגיעו לו על ידי
באמצעות הכנתו כל השפע הזה ואין בידי להפסיק אורו אחר שכבר נמשך ולכה אפוא מה אעשה
בני, עד שאמר לו עשו הברכה אחת היא לך אבי כלומר שיברכוה ברכה אחרת שלא תהיה נגד
הברכה שברך, וכן עשה יצחק בכלל ברכת עשו אמר לו ואת אחיך תעבוד שבזולת זה
א"א, וזה מה שרצינו לבאר מענין הברכות :

פרק כ אע"פ שהתפלה מצוה כמצות התורה כמו שאמרו רז"ל בספרי ולעבדו בכל
לבבכם (דברים י"ח) זו תפלה, ואמרו גם כן היו זהיר במצוה קלה כבמצוה
המורה שאין אהה יודע מתן שכרן של מצות (לכות פק' ז' וזדים דף ל"ט ע"ג) לא מפני זה
נאמר שיהיה מתן שכרן של מצות שוה ושלא תהיה אחד מהן גדולת הערך וגדולת השכר
יותר מאחרת, אבל זה כמי שאמר על כמי הרפואה היו זהיר בסם שאינו יקר הערך כמו בסם
שהוא יקר הערך שכלם מועילים תועלת גדול לגוף, שלא בעבור זה נאמר שלא יהיה לקצת
הסמים יתרון על קצת אבל יאמר זה בעבור זה שהרי אומר "בארו עד"מ שהוא כס יקר הערך
מאד והסרנגאן שאינו יקר הערך כל כך שראוי שיהיה זהיר בשניהם אע"פ שאין ערכם שוה
לפי שכל אחד מהם יש לו סגולה בפני עצמה מועילה לגוף האדם בכלל, שכבר שהראונ"ד
יש לו סגולה לרפואת תחלואי הכבד כן שהראונ"ד יש לו סגולה לרפואת תחלואי הרגלים
השוקים והברכים שגם זה מועיל לגוף ראשוני ומ"מ יש לכל אחד ואחד מרם ענין ותועלת
בפני עצמו לפי מקומו שאין ערכם שוה, שהראונ"ד יש לו סגולה לרפואת אבר ראשוני והסרנגא
אע"פ שיש לו סגולה מיוחדת בפני עצמו אינו מרפא אבר ראשוני. וכן המצות אע"פ שכל אחד
מהם יש לו סגולה ותועלת כללי מצד היותה מצות השם שוה תועלת כולל כל המצות וראוי
שנחזק לפי זה במצוה קלה כבמצוה המורה, מכל מקום אין ערכם שוה כי כל אחת יש לה סגולה
מיוחדת בפני עצמה ותועלת מיוחדת (ב) מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת וראוי שיהיה יתרון
לקצתם על קצתם מזה הצד, ועל כן אני אומר שמצות התפלה עם היותה אחת המצוות התורה
וראוי שיקובל עליה שכר כולל ככל כל אחת מהן, וזה שכל מצוה מצד עצמה תהן שכר
מיוחד כמו שהמצא בצדקה למען יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך (דברים ט"ז)
ובשלות הקן למען ייטב לך והארכת ימים (ס"ג) ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה
מצד עצמה הוא ענין כולל שהוא מועיל לכל הדברים, שררי נמצא אותה שהועיל לרפואת
החולים כמו שהועילה לחזקיה שמתתי את תפלתך וגו' הגני רופא לך ביום השלישי תעלה בית
ה' (מלכים ב' כ') ותועיל להציל ממות שהרי כשהמאוי ישראל בעגל נאמר למטה הרף ממני
ואשמידם וגו' (דברים ט') ונצולו בתפלת משה, וכן יונה ניצל בתפלתו מסעי הדגה, ותועיל
לפקוד עקרות ויעתר יצחק וגו' ויעתר לו ה' וגו' (פ'לשים כ"ח), וכן נפקדה הגנה בתפלתה, ותועיל
לרעב ויהי רעב בימי דוד שלש שנים ויעתר דוד אל ה' (שמואל ב' כ"ח) ותועיל לכלהבה אכר
הכתוב במלחמת כנחריב ויתפלל חזקיהו המלך ושעיהו בן אמוץ הנביא על זאת ויעקן
השמים וישלח ה' מלאך ויחד כל גבור חיל ושר וגנדי במהנה מלך אשור וגו' (ד"ה ב' ל"ג)
וא"כ התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן הם והן קר
לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים להגאים פרטיים בלבד יש מהם לאדם הם ויש מהם
לאדם קר בלבד ולא נמצא אחד מהם מועיל לכם ההם והקר והחליים הפכיים אלא התריא"ק
הגדול בלבד, וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים, שהרי משה אמר
בתפלתו זכור לאברהם וגו' (שמות ל"ג) ואסף אמר אל הזכר לנו עונות ראשונים וגו' (פ'לשים ט"ט)
נמצא שתועיל אל הזכירה ואל השכחה ולא נמצא מצוה שתועיל לכל הדברים אלא התפלה,
ולזה מה שבארו רז"ל (צנח קמ"ד דף כ"ג ע"ג) שמה שנזכר בכתוב ועברתם את ה' אלהיכם
וגו'

שרשים

יותר מהשר באלוהי עזמו קודם שנקלח ממנו : התועלת ההוא כד"מ כל אלו מצד המצוה ההוא
פרק כ (ב) מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת. ולא על ידי מצוה אחרת :
נמקום

שנוכר בפרק שבעה עשר מזה המאמר מענין הפלת מנשה :

עבודך

25. 11.

אם

1911

ב'ה'

עבדך נסים וגבורות שנאמר אסורה נא ואראה, הנה בארו שאתה החלות נאמר על התחלת נבואתו של משה, וכאלו אמר רבש"ע אל יקשה בעיניך לעשות עמי חסד אע"פ שאני ראוי אליו ולרת לך כחנת הנם שכן ריכך עמי שאתה מעצמך החלות בסנה להראות את עבדך וגו' ואחר שכן ריכך עמי עשה גם עתה עמי החסד הזה שאני שואל אעברה נא ואראה וגו' והתפלה הזאת היא על דרך (ב) הושיענו אלהי ישענו (ד"ס ה' י"ו) ומה הוא המנוע שלא תעשה עמי החסד הזה שהמיתה הזאת הנגזרת עלי אי אפשר שתהיה אלא טאחד מג' פנים, אם מצד העונש המנוע מאתך על חטאי או מצד הוראת המערכת, או שהגיע זמני להפטר, ואלו השלושה הם הקצנים הקבועים לחיי האדם, אמר דוד על שאלו כי אם ה' יגפנו או יומנו יבא וימות או במלחמה יירד ונספה (פסלם ה' כ"ו), רמז בזה שהמיתות הן שלש אם כרתית או טבעית או מקרית, כי ה' יגפנו ירמז על המיתה הכרתית והיא מיתת העונש על חטא, או יומנו יבא וימות ירמז על המיתה הטבעית והוא שהגיע זמנו להפטר כפי מזנו, או במלחמה יירד ונספה ירמז על המיתה המקרית המגיעת לאדם בלא עתו ובלא חטא קודם אלא מצד המערכת או הגזירה הכוללת שכל מי שיכנס במלחמה פלוגית ימות ואם לא היה יוצא למלחמה לא היה מת ואם יצא ימות מצד ההוראה הכוללת אע"פ שאין בידו עון אשר חטא, ולא הזכיר המיתה הבחירית לפי שאין אדם שיבחר כות מחיים. ולא הסכים בזה אל האמת (ג) שהרי מיתת שאלו בחירות היתה שנאמר ויקח שאלו את החרב ויפול עליה (ס"ג ל"ה) וכן משה לא הזכיר אותה שהוא לא היה בותר כות מחיים, ולזה לא הזכיר אלא אלו השלוש מיתות בלבד, ואמר לפניו רבונו של עולם המיתה הנגזרת עלי אם הוא מצד העונש על החטא (ד) אם כן עוני כל כך גדול שאי אפשר לימחל כמו שאמר קין גדול עוני מנשוא (נחלשים ד') ואמרו רז"ל אמר קין לפני הקב"ה רבש"ע אתה סוכל שמים וארץ ועוני א"א ללכול (כנהדרין דף ק"א ע"ב, ועינין דף ס"ו ע"ב) ובארז דבריהם שקין אמר לה' אתר שיעוני הוא כ"כ גדול שאי אפשר לימחל, א"כ יהיה (ס) כחי לחטוא יותר גדול מכח הש"ת למחול וזה אי אפשר כי כח הש"י גדול לבב"ת, וזהו שתכח באמרו גדול עוני מנשוא. ואלו בעצמם דברי משה במה שאמר את גדלך וגו', כלומר אני יודע שגדלך בב"ת ואי אפשר שיהיה עוני כל כך גדול שלא יספיק גדלך הבב"ת למחלו, ואמר עוד ואת ירך החוקה לרמז שאם היתה המיתה מצד הוראת המערכת כבר הראיתני נסים ונפלאות מורות שורך החוקה ותקיפה על המערכת לנצחו, ואמר עוד אשר מי אל וגו' לרמז שאם המיתה היא טבעית כמו שהוא מיתת הצדיקים כמו שאמרו רז"ל שהקב"ה יושב וסופר שנותיהן של צדיקים וכו' כלומר שהוא סופר שנותיהן שלא יתקצרו לא על צד העונש ולא על צד המקרה אבל שיתנו השנים הראוים להם לחיות כפי מבעם והרכבת מזוגם והליחות השרשי שבהם מתחלת יצירתם. וזה שאמר הבתוב בשרה שני חיי שרה (נחלשים כ"ג) אחר שאמר והיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים לחיות שהקב"ה שנים ההם שחיתה היו השנים שהיו שני חיה כפי מבעה והליחות השרשי שבה בתחלת יצירתה ולא נתקצרו ומיה כמו שנתקצרו שני חיי אברהם כמו שארז"ל שהיה לו לחיות ק"פ שנים כמו שהיה יצחק ולא היה אלא קע"ה שנים שנתקצרו ימיו חמש שנים כדי שלא יראה את עשו ויצא לתרבות רעה ולרמז ע"ז נאמר בו ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי (נחלשים כ"ה) לומר אלו הן השנים אשר היה לא שהיו אלו שני החיים כפי מבע מזוגם והליחות השרשי אשר בו כמו שהיו שני חיי שרה, ועל כן היה משה אומר אם מיתתי היא טבעית שאין בכח הרכבת מזוגי שאחיה יותר הרי אתה יכול לחדש כגשר געורי ולתת בי כח להשיבני כברוש רענן ובריא אולם שאין אלה אחר מעולם וולתך שיעשה כמעשך שיוכל לברוא ברוית ולתת טבע חדש וולתך, ואם תחדש בי ענין חדש כאלו אני בריה חדשה מי ואמר לך מה תעשה שאין בעולם מי שעשה כמעשך וגבורותיך ואחר שכל זה כן שאין מי שיעבד על ידך אעברה נא ואראה, והשיב לו הש"י רב לך וגו' וצו את יהושע כי הוא יעבור וגו', וכל כך היתה גזרת הש"י קיימת עלי כשהגענו אל הגיא מול בית פעור וישבנו שם שלא נתן לי רשות לעבור שמש, וזהו שאמר כאן ונשב בגיא מול

שרשים

את אשר התלכתי לפניך באתם וגו' והטוב בעיניך עשיתי וגו': (ב) הושיענו אלהי ישענו. כלומר מאחר שאתה אלהי ישענו תמיד לפיכך גם מתה הושיענו: (ג) שהרי מיתת שאלו בחירות.

ענפים

כס' אלהיו ככל קדמנו אליו והוא מדרש רז"ל ע"מ שהביא אח"כ מיד בסמוך מנזר דין של משה. כי כלה להוכיח דבר זה אפילו מתחלת יחיד וקל':

כול בית פעור כלומר שלא יכולנו לעבור משם והלאה לפי שהייתי עתיד ליקבר שם כמ"ש ויקבר אותו בגיא מול בית פעור וגו' (דנ"ד) וסמך אל זה ועתה ישראל וגו' למען תחיון ובאתם וירשתם את הארץ וגו', כלומר אני נצטערת כל הצער הזה כדי שאכנס לארץ ולא זכיתי ליכנס שם ואתם זוכים ליכנס שם התחזקו לשמור מצות הש"י כדי שתזכו ליכנס לתוכה, ושמא תאמרו שאחר שתפלתו אינה נשמעת כבר אפשר גם כן שהיום או לכוך תחטאו אתם ולא תהיה תפלתכם נשמעת לכך סמך לזה עניינים הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור ואתם הרבקים בה' וגו' כי מי גידל אשר לו אלהים וגו', כלומר אל תחשבו שהכלל והפרט הן שוים בדבר זה, שאין הדבר כן שאני (ו) עם רוב מעלתי לפי שאני יחיד לא נתקבלה תפלתו בעדי ואתם עם היותכם עובדי עבודת אלילים משהוים לפעור ואין שנאו רפני ה' כעובד ע"א נתקבלה תפלתו בעדכם שהרי בשנתפלתו עליכם בחטא על הענל או בפעור נתקבלה תפלתו עליכם ומחל לכם הקב"ה אע"פ שלא נתקבלה על עצמי, וכן נראה מלשון רז"ל בספרי שלכך נזכר כאן עון בעל פעור להורות על הרבדל שיש בין תפלת היחיד על היחיד להפלתו על הצבור שעם היות שתי התפלות שוות ומן אהר תקובל יותר תפלת הכלל מתפלת היחיד, ולזה סמך אל זה כה' אלהינו בכך קראנו אליו, ר"ל באוזה ענין שתהיה תפלת הכלל היא מקובלת, וע"ז הוא שאמרו רז"ל (נדרים דף ק') אין הקב"ה מואם בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר לא ימאם (ליוז כ"ח, ו"ז) ואמרו לעולם לשתף אינש נפשיה בהדי צבורא, להורות שתפלת הכלל היא נשמעת תמיד אע"פ שתפלת היחיד אינה מקובלת כשהוא גור דין שיש עמו שבועה כמו שלא נתקבלה תפלת מרע"ה על בניסתו לארץ לפי שהיה גור דין שיש עמו שבועה : **פרק כב וראוי** שנבאר המעם למה היה גור דין של משה גור דין שיש עמו שבועה עד שלא נתקבלה עליו תפלתו כלל, שלפי מה שאמרו רבותינו ז"ל שעיקר החטא במי מריבה היה על שאמר שמעו נא המורים (נמדנר כ') לפי שזולל בכבודן של ישראל ולסרו מכאן שהמזולל בכבודן של רבים הוא כמו מחלל את השם קשה מאד שיהיה החטא הזה בלתי נתון לכפרה עם שמצינו במשה במשנה תורה חור ואמר להם ממרים היתם עם ה' (דנ"ט ט') ואם עיקר ענינו היה על מ"ש שמעו נא המורים איך חור לומר להם כך, ותרבה נבוכו המפרשים בבאור החטא במי מריבה עד שהרמב"ם ז"ל נדחק בזה מאד ואמר שהחטא היה הכעס שנעם משה על חנם על ישראל שלא מצאו שמעו הש"י עליהם, שלא יכעס ה' על שישאלו דבר המצטרך אליהם כמים ודמן, והנה היה בזה חילול הש"י לפי דעתו (ב) שיהשבו הרואים שהש"י כעס עליהם על ששאלו המים עם היותם הכרחיים להם שאל"כ לא היה כועס משה עליהם על לא דבר שהכעס מדה פחותה ולא הכצא בארון הנביאים מדה פחותה כזאת על לא דבר חלילה, ויבואו לחשוב על ה' תועה שנעם על לא דבר, והו' תורף דבריו בזה והם רחוקים מהדעת, וכבר סתר הרמב"ם ז"ל זה הדעת בפירוש התורה, אלא שיראה מדבריו גם הוא שהוא מסכים עם הרמב"ם ז"ל שלא היה החטא על שלא דברו אל הסלע, וזה אם מפני שאין הסלע בעל שכל (ג) שיבואו צווי מהש"י, ואם מפני שאחר שנאמר למשה קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע וגו' (נמדנר כ') (ג) וראה שהיה צריך להכות בצור אחר שצוה לקחת את המטה שאם לא כן למה היה צריך להוכיח המטה, וזו אינו ראייה שהרי אמר לו בחורב וכמך אשר הכית בו וגו' (שמות י"ז) ואע"פ"כ הוצרך לומר לו אח"כ והכית בצור ואף כאן היה ראוי שיאמר לו והכית בצור אם היה דעתו שיכה אותו כמו שאמר בפעם הראשון ולקחת המטה אינו ראייה שיעצרך להכות שאין המטה פועל הדצאת המים מכח ההכאה שאין מדרך מטה המכה בסלע שיעבקנו ויוציא מים מכח ההכאה אלא בדרך נס שבהיות המטה נמצא אצל הסלע יוצאים המים כמו שיגזור השם כמו שנאמר למשה בתחלה נבואתו ואת המטה הזה תקח בידך וגו' (ס"ד) הנה באר בפירוש שהקנהו סגולה שיעשו באמצעותו האותות כפי מה שיגזור הש"י ויצוה על ידי משה, וראיה לדבר שהיה במכת הברד נאמר למשה נטה את ידך על השמים ויהי ברד (ס"ט) ואח"כ כתיב ויש משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה (וכיוצא בזה במכת הארבה) ולא היה הברד (או הארבה) מתחדש בהכאת המטה באויר אלא שבהיותו נמצא ביד משה אצל האויר היה מתחדש אות הברד (והארבה) ברצון הש"י ואף כאן אין לקחת המטה ראייה להצטרך להכות בו, גם המענה הראשונה שאמר שהש"י לא יצוה אלא לבעל שכל ואין הסלע בעל שכל שיבואו צווי מהש"י לתת מימיו ,

וזהו

שרשים

חזק ג"כ לקמן בפרק מ"ח : (ו) עם רוב מעלתי . שמעו כעס עליהם יחשנו שהסס יתצרך אע"פ שיש לי מעלה גדולה : גם כן כעס עליהם : (ג) שיבואו . שיכה פרק כב (ה) שיהשבו הרואים . ע"י שרשים אליו : (ג) וראה שכיס צריך להכות . ס"ט שלל

וזהו דעת הרמב"ם ז"ל כמו שנראה בפרק ה' מפרקי טשה, אינה ראייה שהחומר לא יתפעל מעצמו אלא מביניו ויניעוהו לקבל הצורה, וכשיצוה השם על החומר שיקבל צורה מה או שישתנה שנוי מה כאמרו תוצא הארץ נפש היה וגו' ושרצו המים שרץ נפש היה וגו' (בראשית ה') וכיוצא בו אין הצווי ההוא אל החומר אלא אל הביניו שיכין החומר לקבל הצורה ההוא או השנוי ההוא, והנה הצווי שהוא אל הביניו הוא אל בעל שכל בלי ספק :

שלישי

שלא נזכר בצווי כי אם ודברתם : (ד) תחת שמו
רגלי המחמינים וכו'. עיין מזה לקחן כמ"ל :
(ה) על רבי חנינא שאמר מי וכו'. ר"ל ר' חנינא
שאמר לכתו מי שאמר וכו' : (ו) בלתי עושה אותם.
כלומר וכו' חמא עושה אותם :
ולזה הפלל

שלא נזכר בצווי כי אם ודברתם : (ד) תחת שמו
רגלי המחמינים וכו'. עיין מזה לקחן כמ"ל :
(ה) על רבי חנינא שאמר מי וכו'. ר"ל ר' חנינא

אמונה בו ובתורתו לרואים, ולפיכך אמר לא האמתם בי שאלו הייתם מאמינים הייתם נזרים על הטבע שישתנה כדי שיתקדש שמי על ידיכם שיראו הכל שאני מקים דברי עבדי ועצת מלאכי אשלים, והם עליהם השלום אע"פ שעשו זה לרוב ענותנותם שלא היו רוצים ליטול עמרה לעצמן מבלי מצות ה' מ"ם נהשב להם לעון ולמעוֹש אמונה מפני חלול השם שנבשך מזה כמו שבארנו. ולזה תמצא יהושע כעצמוֹך לכמוֹ זה הרבר לא המתין ליטול רשות מהשם ולימלך בשכינה. אבל נשען על השם שיעשה רצונו ומעצמוֹ אמר שמש בנגעון דום וגו' כמו שהעיד הכתוב או ידבר יהושע לה' לאמר ואמר לעיני כל ישראל שמש בנגעון דום וגו' (יחזק' י') וקיים השם דברו עד שהעיד הכתוב עליו שלא היה דבר גדול כמורו אפילו בימי משה שיאמר משה מעצמוֹ ויתקיים דבר גדול כזה, ואמר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש וגו' (כס) כלומר שיקיים השם דבר גדול כזה שיגזור האיש מעצמוֹ, וזהו חטא מעוט האמונה שיהיה הכתוב למשה ולאחריו על שלא עשו דבר מעצמן בזולת השם, וגם אחר שנאמר להם ודבריהם אל הסלע והם לא דברו אלא הכו חטאו ג"כ בשעבור פי השם שאלו דברו היה השם מתקדש והיו מתקנים קצת ממה שחטאו, ובעבור שלא דברו הוסיפו לחטוא, וסבת החטא היה בעבור שחשבו שזכו שבהורב יצאו המים ע"י הבאה גם בפעם הוא לא יצאו אלא על ידי הבאה, וה' צבאות לא כן יעץ שבפעם הראשונה עדין לא נחנה התורה ולא היתה הטבע משועבר לישראל כל כך, אבל עכשיו בשנת הארבעים ראויים הם שיעשה להם נס ושיכנע הטבע מפניהם בדברו של משה בלבד, ובעבור זה היה בכאן מרי על שלא דברו אל הסלע כמו שנצטוו, ומעוֹש אמונה וחלול השם על שלא גזרו מעצמן על הסלע שיתן מימיו בזולת צווי השי"ת. וכן תמצא שבפרשת האינוני כשאמר ה' אל משה עלה אל הר העברים והאסף אל עמך (דברים ל"ג) וזכור הכתוב העני דברים על אשר מעלתם בי ועל אשר לא קדשתם אותי לרמוֹ על שני מיני החטא הללו, ולפי שהיה בחטא מעוט האמונה וחלול השם כמו שבארנו לא נתן לכפרה כמו דאמרינן במסכת יוסא אבל מי שיש בידו חלול השם אין כה בתשובה לתל"ת ולא ביסורין למרס אלא מיתה ממרקת, ועל כן היה גזר דין שיש עמו שבועה ולכך לא הועילה תפלתו ולא תשובתו, של משה בחטא זה, והסתכל במה שבארנו בזה הפרק והביננו שהוא יותר נכון מכל מה שנאמר בו, והשי"ת ברחמי יצילנו משיגאות, אמן :

פרק כג התיבות יש מהם שיורו על טוב הוראה גמורה ולא יורו על רע כלל, ויש שיורו הוראה גמורה על רע ולא יורו על טוב, ויש שרוב הוראתן יורו על

הטוב ויורו בצד מה על רע ג"כ, וההפך. ואשר יורו על טוב כמו ישר וגאמן רחוב והנחן אלו ודומיהן הותר ליהסם לשם יתברך (ה) ולהתפלל לפניו בהם, ואשר יורו על רע גמור כבו רשע עולן גולן חסכן וכאלו וכיוצא בהן לא הותר ליהסם לשם יתברך כלל אף כי להתפלל לפניו בהן, והתיבות שרוב הוראתן טוב לא הותר ליהסן להש"י אם לא שנמצא לנביאים שיהסוהו אלו יתברך כמו חסיד שאע"פ שרוב הוראתו טוב, אחר שנמצא שנאמר על ההרפה בצד רחוק כמו פן יחסךד שומע (פסלי כ"ה) חסד הוא (ויקרא כ') לא היינו מתירין עצמנו ליהסו אלו יתברך אם לא שנמצא הכתיב אומר כי חסיד אני נאם ה' לא אמור לעולם (יחזק' ג') ואולם התיבות שרוב הוראתן רע או דבר מגונה לא נתיר עצמנו ליהסן להשם דרך תפלה אע"פ שנמצא לנביאים ליהסוהו אלו יתברך (ג) אם לא שנמצא אותם שיהסוהו לו דרך תפלה והיו כמו העצבון וקוצר הנפש שיהסו אלו הכתוב ויתעצב אל לבו (זכרית י') ותקצר נפשו בעכל ישראל (שופטים י') (ג) ואעפ"כ לא ניהס אלו יתברך דרך תפלה לומר התעצב עלי או תקצר נפשך עלי וכן הבכיל לא נתיר עצמנו ליהסו אלו יתברך אע"פ שיהסוהו אלו יתברך לפי דעת רבותינו ו"ל במסכת חגיגה (דף ס' ע"ג) אמר רב שמואל בר איבא משמיה דרב מקום יש להקדוש ב"ה שבוכה שם ומסתרים שמו שנאמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה (יחזק' יג) מאי מפני גוה מפני גאותן של ישראל שנשפל ומי איכא בכיה קמי קב"ה והכתיב עו וחדרה במקומו (ד"ס ס' ט"ז) לא קשיא הא בבתי גואי הא בבתי בראי

שרשים

פרק כג (ה) ולהתפלל לפניו כזן. על דרך שיתבאר ח"צ בסמוך :
(ב) אם לא שנמצא אותם שיהסוהו לו דרך תפלה.
כלומר אם לא אותן שנמצאו שהסגולות היו

מיחסין אותן בתפלתן להש"י כמו יסמו נא רחמיך כמו שיתבאר בפרק זה : (ג) ואעפ"כ לא ניהס אלו יתברך דרך תפלה וכו'. לפי שגם הסגולות לא היו מיחסים להם אלא תארים בתפלתן :

בראי [ח] הנה ר"ל הבינו שזה הכתוב הם דברי השם ולא דברי הנביא לפי שהפרשה מתחלת שמעו והאזינו ואל תגבהו כי ה' דבר (יחזק' יג) ולשון זה מורה שהוא דברי השם ולא דברי הנביא כמו שמעו שמים והאזינו ארץ כי ה' דבר בנים גדלתי ורוכמתי (ישע' ס'), ואמר תנו לה' אלהיכם כבוד בטרם יחשך וגו' ואם לא תשמעוהו במסכתרים תבכה נפשי מפני גוה (יחזק' יג) וכונת הפרשה לפי דעת רבותינו ז"ל הוא שמה שאמר שמעו והאזינו ואל תגבהו רוצה לומר אל תחשבו להיות נצחיים כנביהים שאינו כן שאתם מטבע ההויה וההפסד ואם תרצו להתקיים תנו לה' אלהיכם כבוד, כלומר הנפש שנקראת כבוד כמו וכבודי לעפר יטבן (מלכ' ז') תנו אותה לשם והשתדלו שתשיג השלמות הרוחני הנפשי שנקראת גם כן בשם כבוד, אמר יעלזו חסידים בכבוד (פס קמ"ט) והיתה מנוחתו כבוד (ישע' י"ח) ונקראת השלמות הזה כבוד לפי שהוא כבוד אל השם שברא נפש האדם עם היות האדם מטבע ההויה וההפסד באופן שאם תדבק בו תוכל להתקיים ולהיות נצחית, ואמר שישתדלו להשיג זה השלמות קודם יום המיתה וזהו בטרם יחשך כמאמר שלמה וזכור את בוראך וגו' עד אשר לא תחשך השמש והאור והחיר והכוכבים (קלס' י"ב) שהוא רומז אל יום המיתה, ואמר ואם לא תשמעוהו במסכתרים תבכה נפשי רוצה לומר אם לא תשמעו לעצתי זאת להשתדל בהשגת הכבוד הוה שהוא השלמות הנפשי. במסכתרים תבכה נפשי כלומר דעו שכבר גזרה חכמתי ורצוני שהיו מעתידים אל הרע וההפסד, שרובני יהיה לעולם על הדבר הנעדר, וירכזו שיש במציאות מקום שההעדר והרע דבק בו וזהו העולם השפל והוא שנקרא בתי גואי אם לפי שהארץ היא באמצע העולם מוקפת מכל הצדדין, ויקרא בתי גואי אל השמים שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם, ואם לפי שההעדר הוא דבר בהוליל שהוא בלתי מושג בחוש לכן קראו בתי גואי ויקראו בתי גואי אל השמים לפי שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם וגם בעבור שיש בהם המציאות המוחש וכאלו חורו בזה שכל המציאות בכללו הוא מושגת וכונה מהש"י ואפילו החלק שההעדר דבק בו הנקרא בתי גואי, ומציאות זה החלק הוא מצד השמחה הנמצאים במציאות המוחש הנקרא בתי גואי, וירמו בזה שאחר שההעדר דבק בו הנמצאים כן ההוליל א"א לשום אחד מהם להחית נצחית אלא מצד הנפש, ואמר תבכה נפשי כלומר נפש האדם שהוא שלי תפסד שהבני ירמח אל ההפסד, או היא עד"מ כאלו הפועל מצטער כשלא תגיע פעולתו אל תכלית השלמות שכוון בה, וע"כ אמר שהבני הוא מפני גאוהו של ישראל שנשפל לפי שמעלת ישראל שלמותו הכבד בם מצד התורה הוא שלמות הנפש וקיומה וע"כ יצטער כשלא תתקיים הנפש ותעדר, ועל זה אמר שהוא בוכה או שיש בכיה לפניו זה הלשון וכיוצא בו אע"פ שנמצא הנביא ייחסהו אל הש"י לפי דעת רז"ל לא נתיר עצמנו ליחס להשם דרך תפלה ולומר בכה עלי או התעצב עלי או תקצר נפשך עלי אע"פ שנאמר יהוה נא רחמך עלינו לפי שנמצא לנביא אמר כן דרך תפלה אמר ישעיה המון מעד ורחמך אלי התאפקו (ישע' ס') ובעבור זה הוא מבוחר שאין כל אדם רשאי לומר דברים כפי רצונו בתפלה וכל שכן ליחס אליו שום תואר מעצמו ועל כיוצא בזה נאמר אל תבהל על פך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים וגו' (קלס' ט') וכבר האריך בזה הראב"ע ז"ל בפירושו קהלת על זה הפסוק ודבריו נכונים בזה ואין צריכים תקון. והכלל בזה שהתפלה צריכה ג' דברים כדי שתהיה ראויה להתקבל. האחד שתהיה נאמרת במאמרים קצרים נאותים ומורים על כונת המתפלל ולא ירבה דברים שהסכל ירבה דברים ולא יהיה סמי שנאמר עליו (ד) כי בא החלום ברוב ענין וגו' (סג) וצריך שיהיו הדברים הנאמרים ההם ערבים אל השומע ולא יהיו עליו לטורח, ולזה נחברו השירים והפזמונים והבקשות העשויים במשקל אל התפלה להתקבץ בהם אלו הענינים כולם, ועוד נוסף עליהם שם מסכיכים לנגנו המוזיקא כמו שהוא מנהג השיר שהוא מאמר מתיחס ונקשר קצתו עם קצתו ומחידע כונת המדבר במלות קצרות וערבות ושקולות כפי נגוני המוזיקא. והשני שתסכים כונת הלב עם הנאמר בפה ולא יהיה המתפלל ממי שנאמר עליהם ויפתוהו בפייהם ובלשונם יוכזבו לו ולבם לא נכון עמו (מלכ' ע"ח) אבל יהיה סמי שישכים הלב עם הפה כמ"ש דוד יהיו לרצון אמרי פי והגיון

לבי

י"ד

(ד) כי צא החלום כרוז ענין. מ' וכיים וקול כסול כרוז דברים :

לסבה

ענפים

פרק כג [ח] הנה ר"ל הבינו שזה הכתוב וכו' לפי שהפרשה מתחלת וכו'. וזל לומר פסח אחר על דעת ר"ל בזה וכו' שאל היו זה דברי הנביא היה לו לנכוח בשוקים וברמות כדי שיחזו בתשובה שלמה, וזל"ק :

מכל

לבי לפניך (פס י"ט) כלומר אחר שהם מסכימים יחד אמרי פי והגיון לבי יהיו לרצון לפניך . והג' שיהיה הקול נמוך ומורה על ההכנע באדם המתחנן לפני אדונו כמאמר המפורסד שמע קול תחנוני בשועי אלך (בס כ"ח) שמע אלהים קולי בשועי (פס ס"ד) ולא יהיה ממי שנאמר עליו נתנה עלי בקולה על כן שנאמרה (וימס י"ג) ואל אלו הג' הנאים רמו דוד במפורסד רביעי אמרי האזינה (ס ס"ה) לרמוז אל התנאי הראשון אשר מצד קצור הכלות והמאמרים, וביניה הגיוני לרמוז אל התנאי הב' אשר מצד כונת הלב, והקשיבה לקול שועי לרמוז אל התנאי הג' אשר מצד הקול המורה על ההכנעה . ואלו הם התנאים שא"ל שתקובל התפלה וזאת, ואמנם אף אם ימצאו שלשתן איננו מחוייב שתקובל התפלה על כל פנים, שכבר יהיה המקבל כל כך רחוק מהש"י שיצטרך להרבות ולהפציר בתפלה כדי שתקובל ועם ההפציר ורבויה התפלה אפשר שתקובל, ולזה תמצא ישעיה הנביא מאשים את ישראל עד שלא היו מפצירין בתפלה אמר ואין קורא בשכך מתעורר להחזיק בך (ישעיה ס"ד) שנראה שאם היו מחזיקין ומפצירין בו היה מועיל, וכן מצינו באנשי ניונה שכתוב בהן ויקראו אל אלהים בהוקה (יוסג') ועתה להם, וכן מרע"ה כשהתפלל על מעשה העגל הרבה והפציר בתפלה ימים רבים עד שנענה וכן במרגלים עד שנאמר לו סלתתי כדברך, ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהש"י או יהיה הרבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל איהו פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה, אמר ישעיה גם כי תרבו תפלה אינני שומע ואמר עוד רחצו הזכו וגו' (ישעיה ס') ובאנשי ניונה נאמר ויתכסו שקים האדם והבהמה (יוסג') וגם הצדיקים היו עושים פעולות מורות על ההכנעה אמר דניאל להם המודות לא אכלתי ובשר וזין לא בא אל פי וסוך לא סכתי (דניאל י') ואמר לו המלאך למן היום אשר נתת אל לבבך להכין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך . ויש מן האנשים מי שסופקין לו עשית התפלה בכונת הלב אמר דוד ע"ה קרוב ה' לנשבריו לב (תהלים ל"ד) קרוב ה' לכל קוראיו (פס קמ"ט) . ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה שאפילו מה שלא יתפללו עליו ינתן להם והיא מדרגת יראי השם אמר הכתוב רצון יראיו יעשה וגו' (פס) ומ"מ צריך שיתפללו לפניו בפעל ולפיכך סיים ואת שועתם ישמע ויושיעם, ויש שיהיו במדרגה גדולה והם אלהי הש"י עד שאני צריכים להתפלל אל הש"י שהוא מעצמו שומר אותם, והוא שאמר אחר זה שומר ה' את כל אוהביו, וארז"ל עושה נפלאות לבדו כביכול אין בעל הנס מכיר בנסו (מדס דף ל"א ע"ג) וזאת היתה מדרגת אברהם אבינו עליו השלום :

פרק כד כל הפעולות והמעשים שאדם פועל אינו מחוייב שיעשה שלמות תכליתם בפי פעולתם בהכרח. שכבר אפשר שיעשה האדם כל מה שראוי ובאופן הראוי ולא יגיע אל התכלית המכוון . הלא תראה הרופא פעמים הרבה יעשה כל מה שראוי לעשותו ועל צד היותר טוב שאפשר שיעשה ולא יפול טעות לא מכנו ולא כן החולה, ועם כל זה לא תגיע הבריאות המבוקשת, וכן עובר הארמה יעשה כל מה שראוי ויורע בעת הראוי ותהיה השדה טובה ומתוקנת כראוי ולא יצליח הורע, וסבת כל זה מבוטאת שהפועל הבריאות איננו הרופא לבד ולא החולה גם כן אבל הרופא והטבע . וכן בעבודת הארמה אין הפועל העובד ולא השדה גם כן אבל העובד והטבע . וכן התפלה פעמים הרבה יעשה אותה האדם כמו שראוי ובעת הראוי ובאופן הראוי ולא תקובל התפלה ולא מצד המתפלל אלא שלא יסכים בזה רצון הש"י . כמו שהספן פעמים הרבה יעשה ספינתו מתוקנת כראוי וינהיגה לטובה שבהנהגות וירד בים בעת הראוי ועם כל זה לא תצלה הספינה להגיע אל מחוץ החפץ, וזה מצד שלא יסכים בזה רצון הש"י, אם על צד העונש כמו שקרה בענין יונה, ואם על צד ההשגחה לטוב (ה) לסבה מן הסבות שנוכרו בפרק י"ג מזה המאמר, וכן התפלה פעמים שלא תקובל, אם על צד העונש כמו שבארנו בתפלת משה, או שאין המקבל טוב, עד שירבה ויפצר בתפלה או שיעשה פעולות מורות על ההכנעה כתענית או לבישת שק באנשי ניונה וכיוצא בדברים הללו כמו שבארנו, ואם שיהיה שם מונע אחר כמו נאז"ל (פס דף ל' ע"ה) שלא נתקבלה תפלת דוד שלא ימות בשבת בעבור שיעשה העה שימלך שלמה בנו ואין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא, ואם בעבור שהש"י יודע שאין הרבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל ועל צד ההשגחה עליו לא תקובל הפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנינים ולא הקובל תפלתו להיות הש"י יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו כמו אבשלום שבקש להמית את דוד, או שיתפלל בעד ממון והש"י יודע שהממון ההוא יהיה סבת מותו כמאמר שלמה עושר שמור לבעליו לרעתו (קקלס ס') או שיהיה סבת כפירתו כמאמר שלמה פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' (משל ל') או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל הש"י . ולזה יהיה מכתר

שרשים

פרק כד (ה) לסבה מן הסבות שזכרנו וכו' . כפי האופן השני מהפסד הכרעית הנזכרת פס : כסס

התפלה מה שהיה מתפלל התכנס ואמר רבש"ע עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת הטוב בעיניך עשה, אמר שיעשה רצונו בשמים בענין שהיה נחת רוח מתחת ליראי ה', וזה שישדר המערכת לבטל הגזרה כעל עושי רצונו בעינין שהיה להם כח ליגאל מצרתם, ואחר כך אמר הטוב בעיניך עשה כלומר ובכל דבר שאני מתפלל לפניך אל תפן לדברי ולא לבקשתי לעשות מה שלבי חפץ או מה שאני שואל, שפעמים הרבה אני מבקש ומתפלל על דבר שהוא רע לי לפי שאני מרמה וחושב שהוא טוב ואתה הוא היודע יותר מכני אם הדבר ההוא טוב אלי או רע, וע"כ אתה תבחר ולא אני עשה כה שאתה יודע שהוא טוב, וזה הטוב בעיניך לא מה שהוא טוב בעיני. ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חייב אדם לברך על הרעה (ג) כשם שמברך על הטובה (נדרים דף ס' ע"ה) לפי שבחינת הטיב הוא אל הטיב ולא אל האדם שעל ה' לבחור דרך הטוב והישיעה אל האדם, אבל האדם אין לו לעשות אלא לברך הטיב תמיד, וזהו שאמר דוד לה' הישועה (תהלים ג') כלומר אל הטיב לבדו הוא בחירת דרך הישועה ולא אל האדם, ומה שמוטל על האדם הוא לברך את ה' המידע על הטובה ועל הרעה ויכיר שהכל הוא לטוב לו, וזהו על עמך ברכתך סלה, ובעבור זה היתה התפלה חיונה ראיה אל הש"ת לבקש רצונו בדברים כדל"ב לא בדברים מוגבלים פרטיים ודרך מיוחד, שהמתפלל בדרך מיוחד ודברים פרטיים הגה הוא כאלו רוצה להכריח הרצון האלהי למח שיעשה נוסה בו ובחור ואינו רוצה להכריח דעתו הרצון האלהי, וזה כאלו מטיל דופי בידעת הטיב ויכלתו כאלו אין ביד הטיב דרך אחרת לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו אלא הדרך שהוא בוחר לעצמו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר אך לאלהים דומי נפשי ממנו ישועתי (שם ס"ג) כלומר ביסתתפללי לפני בשר ודם את צריכה לפרש בקשתך הדרך שאת בוחרת בו להגיע אל מבוקשך שבוולת זה לא ידע מה שבלבך ומה שאת צריכה ומה הטוב והמועיל אליך, אך כשאת מתפלל לפני האלהים אל תפרש בקשתך אלא דומי נפשי לפני ולא מבחרי את הדרך להצלתך שהוא יודע הטוב והמועיל אליך יותר ממך, וזהו כי ממנו ישועתי או ממנו תקותי שהוא יודע דרך הישועה או הדרך שתשלם בו התקוה יותר ממני שפעמים אחשוב אני דרך לעצמי להשיג כבוד או מעלה מה או הצלה ויהיה ההפך, וזהו ראי' להתפלל לפני במלות כוללות ולהשליך יחבר עליו, וזהו שאמר המשורר אחר שאמר התענג על ה' (ג) אמר (שם ל"ז) נל על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה, הטוב והמועיל אליך שהוא יודע לבחור דרך הטוב או הבורא הישועה יותר ממך, וזה שאמר גם כן על אלהים ישיני ובבדוי (שם ס"ג) כלומר על כן אני אומר אך לאלהים דומי נפשי, לפי שעליו לבחור לי מה שהוא ישיע אלי או רוח הצלה או כבוד שאני לא אדע לשער וכו', אלא אני משים מבטחי בו שהוא יבחר לי מה שהוא טוב ונכון ונאות לי, וזהו שביים צור עזי ומחסי באלהים, ויסיק זה הדבר בתפלה:

פרק כה בשתפושנו כל מצות עשה שבתורה לא מצונו מצוה שיוצא האדם בה בלבד לתבליית המושג מצד התורה אלא התשובה, וזה שתבליית המבון בתורה ובעשיות מצותיה לפי מה שבארנו במאמר השלישי, הוא אהבת השם שהוא המביאה את האדם לשכר גדול המקווה לנפש, וכן מצונו בענין התשובה שנכתב זה התבליית בעצמו בפרשת אתם נצבים, וזה מפה שיוורה על גדל מעלת המצוה הזאת ושהיא מצוה כללית ויותר כן התפלה, שהתפלה אע"פ שתועיל לענינים הפרטיים מכל מקום לא תועיל לתת השכר הכללי לנפש בתשובה, וע"כ ראינו לדבר בה אחר התפלה יותר מבשאר מצות ובקצור כפי כוונת המאמר, ונאמר כי כשעיינו בפרשת נצבים היטב מצאנו שמה שאמר הכתוב ראה נתתי לפניך וגו' אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלהיך לשמור בקולו ולדבקה בו וט' (דברים ל') מדבר על התשובה לפי המשך הפרשה וקטורה, וזה שבתחלה אמר ושובת עד ה' אלהיך חשמע בקולו (שם ל"ג) וגמר הענין בתשובה ואמר שצריך שתהיה בלב שלם ושהשם יעזרהו אם תהיה כך, וזהו שאמר בסוף כי תשוב אל ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ואה"כ אמר משבח גורל מעלת התשובה עם קלות מציאותה, כי המצוה הזאת, אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא מכך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך וגו', וכל זה בלי ספק מדבר על התשובה ויורה ע"ז באמרו בפקד ובלבבך לעשותו, שענין התשובה תלוי בוודי הפה ובחירתת הלב (ה) כמו שנבאר, וכן פירש הרמב"ן ז"ל שעל התשובה ידבר, והפליג הכתוב לשבח אותה בשאר לא בשמים היא ולא מעבר לים היא, וזה כאלו אמר שהדבר לנחל ערכו הוא ראוי לך להשתדל והצרכה בעדו כל מורה שבעולם אפי' לעלות לשמים

שרשים

(ג) כשם שמצרכין על הטובה וכו'. עיין מזה גם כן לעיל בפרק י"ז :
כן לקמן בסוף ס' ל': (ג) אמר גול על ה' דרכך פרק כה (ה) כמ"ו שנבאר. בפרק שאמר זה :
בספק

לשמים אם אפשר או לעבור הים כדי להשיגו שהוא דבר יקר הערך מאד לפי שאין (ז) ההקש נזר שיהיה לחומא כפרה בשום פנים, כמאמר הנביא במה אקדם ה' וגו' הירצה ה' וגו' (מכס ו') אמר כל כך היה ראוי לתת שכר גדול להנצל מן העונש על העבירות שאיננו יודע כמה יתן ובה יספיק לזה אם אלפי אילים או רכבות נחלי שמן היתן בכורו שכר פשעו או פרי במנו בהמאת נפשו, וכל זה מכה שוירה שהשכל נזר שלא היה ראוי שיספיק כופר אל החומא בעד המאז וכ"ש שאין ראוי שיקבל החומא בתשובה בדברים כמו שהנביא אומר קחו עמכם דברים וגו' (סנע י"ד) אם לא על צד החסד האלהי, ולזה הזהיר עליה מאד ואמר ראה נתתי לפניך היום וגו' ובחרת בדברים למען תחיה וגו' (דברים ל') כי אחר שהרצא דרך קלות כשאמר כי קרוב אליך הדבר אמר ראה נתתי לפניך וגו' כלומר אין לך התנצלות בזה כמו שיש לך על שאר המצות שלרבוים ולגדל מרחם לא תוכל לקיימם, שאין הדבר כן בזה שזו המצוה קלה היא מאד, ואם תעשה אותה תשיג החיים והטוב ואם תתירשל מכנה יגיעך המות והרע, וע"כ תוזהר שלא תולול בה, וזה כאדם שסובל חולי גדול שההקש נזר שלא תפיק רפואה לחולי ההוא ובה רופא אחד ואמר אל החולה אני אגלה לך סם אחד במה שתתפא מחליך, והחולה חשש שהסם ההוא אחר שהוא מרפא חולי קשה בזה שאין ההקש נזר שיהיה לו רפואה שיהיה צריך להוציא ממון רב ולמרות מורה גדול להשיגו. והרופא אומר לו לא תחשוב שיש מורה גדול בהשגתה הסם ההוא ושצריך שתעלה לשמים בערו או שתצטרך להוציא ממון גדול לעבור דרך אניה בלב ים כמו שהיה ראוי להיות כן, שקל ההשגה הא מאד, והזו שמים כי קרוב וגו', וע"כ ראוי לך שלא תתירשל בהשגתו שהוא חיים לנפשך וכמו שלא תתירשל בבקשת החיים כך אין ראוי לך שתתירשל בזה, והזו שמסך אל זה ובחרת בחיים ובאר שהחיים הללו שיושגו במצוה הזאת הם בעצמם התכלית המושג מצד התורה, והזו אומר לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייך ואורך ימים לשבת על האדמה וגו', כי הוא חייך רוצה לומר בעולם הנשמות ואורך ימים בעוה"ז שזוה לשבת על האדמה שע"י האהבה הזאת יושג הדבקות בש"י והחיים הנצחיים וההצלחות הגשמיות. וכל זה כשהתשובה היא מאהבה, אבל כשהתשובה היא מיראה אע"פ שיקובל עליו שכר מ"מ אינה תשובה נמורה שיקובל עליה השכר הגדול הזה שכך אמרו רז"ל במסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פ"ו ע"ג) אמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כשגנות שנאמר כי כשלת בעונך (סנע י"ד) עין מויד הוא וקרי ליה מכשול אינו והאמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות כזכות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה יחיה (ויחזקל ל"ג) לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ודבר זה צריך באור מהיכן יצא לו לרבותינו ז"ל שזדונות נעשות לו כשגנות לשב מיראה ששורת הדין נתן שהשב מיראת עונש אין ראוי שתועיל תשובתו כלום (ג) שהפעל שעליו ישובה האדם או יגונה או שעליו ראוי לקבל שכר או עונש הוא הפעל הבחירי שלא יתערב בו צד עונש כלל. והשב מיראה אין זה פעל בחירי נמור ולמה יקובל עליו שכר כלל, ותשובת דבר זה שהשב מיראה הוא על שני פנים, יש שב מיראת העונש המוטל עליו כעבד שהוא מתחנך לפני אדוניו בעוד שמלכה אותו וכשיקל האדון מעליו שבב אפו ישוב למרוד בו כאשר בתחלה כמו שהיה הענין בפרעה שבהיות המכה עליו היה אומר ה' הצדיק וגו' (שמות ט') וכשהיתה הרוחה חזר להכביד את לבו כבתלה, וזה בלי ספק היה מורה שהתשובה הראשונה היתה על צד ההכרה כאימת מות נפלו וגו' ושלא היה פעל בחירי, וע"כ אין ראוי שתחשב לו לתשובה כלל, ויש מי שהוא שב מפני פחד השם וענישו ואף בשעת הרוחה פחד אלהי לגנב עניו והוא ירא וחרד מאימת יסוריו כהיותו מאמין שכל הרברים באים מהש"י על צד הגמול והעונש, ולא יחס הדברים אל הטבע והמקרה כמו שעשה פרעה שבסור המכה מעליו היה חזר לקלולו הראשון, ואף אחר מכת בכורות כשחשב שישאל נבוכים בארץ תלה כל האוחות והמופתים שראה במקרה, וע"כ נתחזק לדרוך אחרי בני ישראל ונתאמה שתשובתו הראשונה היתה באונס ומחמת הכמות ולא בחירי, וע"ז הדרך יתפרש מה שנמצא בכתוב שהש"י מחוק לב הרשעים או מקשה ערפם ומנוע מרם דרכי התשובה, וזה שהרשע בבא עליו המכה הוא (ז) מתחסד ושב אל השם מיראת עונש המוטל עליו כמו שאמר פרעה שמאני הפעם ה' הצדיק וגו' (סס) (ב) ובעביר שזה הפעל דומה לאונס ואינו בחירי הגה הש"י מחוק את לבו כשנותן לו צד או צדיק לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגתה האלהית, וזה כדי שיסור מלבו המורכ שקנה מתמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו

שרשים

(ג) הקקס. השכל: (ג) שהפעל שעליו ישובה צפרק כ"ז: (ד) מתחסד. נעשה כחמיד: (ה) כחידם לא יגונה וכו'. וכמו שתבאר לקמן (ה) ובעבור שזה הפעל. השג מיראת העונש: תכלי

ובחירתו (ו) כבלי מכריה ואז יבהן אם היתה השוכנת בחירות, ומאשר בחירת פרעה כשמר מעליו עול המכה (ז) לרע אמר הש"י אני הכבדתי את לבו כלומר כשהסירותי מלבו המורד שקנה מחמת המכה וישאר על מבעו ובחירתו הוא לרוע בחירתו בקש עלות ותואנות לתלות בהן ענין הכנות ולומר שהיו במקרה, וע"ז אמר הכתוב ואם תלכו עמי קרי (ויקרא כ"ז) כלומר שהיחס הרבירים אל המקרה והלכתי אף אני וגו', ובה הצד נעלים שערי התשובה בפני הרשעים (ח) לא שהש"י ימנע מן האדם טוב בחירתו חלילה, אמר הכתוב כי לא אחפץ במות המת נאם ה' אלהים והשיבו וחיו (ויקרא י"ח) (ט) אלא שהש"י משאירו על בחירתו בלבד מבלי מכריה מחוץ שהוא בוחר דרך לעצמו, וכן היה ענין סיוח שאמר עליו הכתוב כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו (דברים ז'), זה לפי שסיוח נתייב להשם כליה כחמת רשעו אלא שהיה מתירא מפני פחד ה' להתגרות בישראל הביא הקב"ה עצות מרוחק להסיר מלבו הסך שקנה מצד המופתים ששמע שנעשו לישראל כדי להשאירו על בחירתו בלבד, וזה כשצוה למשה שישלח מלאכים אל מלך אדום לאמר לו אעברה בארצך (נמדנר כ"ה) וכשלא אבה אבל יצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה צוה השם לנשות מעליו, וכשראה זה סיוח חשב מחשבות להתעלל עלילות כבדו ולומר שהצולח ישראלי לא היה בהשגחה כהש"י אחר שראה אותם נוטים מעל מלך אדום ומעל מלך מואב כמו שבאר יפה ואז אמר בלבו לא נופל אנכי מאלי, ולזה נתחזק לבו ויצא לקראתם למלחמה ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו, ואלו לא שלח משה מלאכים אל מלך אדום לא היה סיוח מתחזק לצאת למלחמה לקראתם מפני פחד ה' והיו צריכים זמן רב לכבוש את כל ארצו, וזה היה ענין קושי הלב שכתוב עליו כי הקשה ה' וגו' למען תתן בידך וגו' (דברים ז'), ועל דרך זה יתישב (י) למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום (נפסיס י"ח) שלפי הנראה יש בה מהקלון לישראל מה שלא יעלם, שלפי מה שאמר ישראל אוכל בכסף תשברני וגו' חשב מלך אדום שהיו חסרים להם ומים עד שהיו אוכרים לו שיתנו כסף בעבור המים ועל כן שאל מהם ממון גם כעת המעבר עד שהתחזק ישראל לומר ואם מיטיף נשטה אני ומקני וגו' (נמדנר כ') כלומר שקנית המים לא היה הכרחי להם ואם ישתו מהם יתנו מכרם, אבל לא אתן דבר בעבור שברגלי אעבורה רוצה לומר בעד המעבר, וע"כ אמר מלך אדום לא תעבור ויצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, ואז צוה הש"י לנשות מעליו היו משה וכל ישראל תמהו מזה, עד כשצוה הש"י לשלוח כלבים אל סיוח מלך חשבון ויצא לקראתם למלחמה ונלחמו עמו והכוהו אז הבינו כהשבות הש"י כי עסקו, ושכל מה שצוה לעלות כלבים אל מלך אדום ואל מלך מואב ולנשות מעליו היה כדי לחזק לב סיוח כדי שיצא למלחמה ויכהו ישראל ויירשו את ארצו בזמן מועד להראות רוע בחירתו, וע"כ השב מידה ע"ד סיוח ופרעה אינה תשובה כלל, אבל השב מידה לפי שהוא מאמין בהשגחה וע"כ הוא ירא וחרד אל דבר ה' ולא יבקש עלות וצדיק להלות בהן משפטי האל הישרים, אבל הוא מכיר שכל הבא על האדם הוא דרך השגחה ועושה על מעשיו הרעים, הנה זהו השב מידה שראוי לקבל שכר שעליו אר"ל (יומא דף פ"ו ט"ז) שדונות נעשות לו כשגגות כמו שהוכיח מלשון המקרא שאמר כי כשלת בעונך, ואע"פ שפסמ הכתוב נראה שהוא מדבר במי שלא שב כלל דקדק ריש לקיש מלשון הכתוב שאמר שובה ישראל עד ה' ולא אמר אל, שיראה שהוא מדבר במי ששב קצת אלא שלא שב עד הש"י שהיא התשובה הנמורה מאהבה, שזאת תשובה הראשונה שהיה מידה עדין נשאר לו בה ככשול עון כמו שאמר כי כשלת בעונך

פרטים

שנאח אליו צמקרה כדי שכל ידיו זה יתכן אם היתה תשובתו בחירות כנזכר למעלה: (י) למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים וכו' אוכל בכסף תשברני וכו'. כתוב זה אינו נזכר בתורה כי אם צניעוים צנין השליחות ופיתה שהוא אמר כי אלץ להראות רוע בחירתו, וזהו השב מידה ששלח משה צניעו ישראל כמו שאמר וישלח משה מלאכים וגו' כס אמר אחיד ישראל וגו' ולא נמצא שם מנואר ששלחו ישראל עצמם או שזו לשלוח. וג"ל שלא הביא המחבר כתוב זה כ"ל על דא נחות לשון וכאלו אמר למה נזכר בתורה ענין השליחות הנשלה צניעו ישראל וק"ל: כשמר

(ו) מבלי מכריה. שאינו מוכרח על מעשיו ואם ירצה יכול לומר שהמכה היתה על דא המקרה: (ז) לרע. כלומר שנחירת פרעה היתה לרע שהיה צורך לעצמו כדא המקריי ואמר שהמכה באה עליו במקרה: (ח) לא שהש"י ימנע מן האדם טוב בחירתו וכו'. פירוש לא כמו שאמר הרמב"ם והגמטנים אחריו שחוק לב פרעה היה שהש"י מנע ממנו הצחירה והיה מוכרח על מעשיו הרעים זה אינו כי לא יחפץ הש"י בנות המת וכו': (ט) אלא שהש"י משאירו על בחירתו וכו'. פי' מה שאמר הכתוב ויחוק כ' וגו' ואני הקשה וגו' הוא שסרסא לו איזה דא מן הצדיק שיוכל לתלות ולומר

בעונך, ואולם עדין צריך באור על מה שאמר שהשב מאהבה דורות נעשות לו זכויות, ששורת הדין נותן כי די שתועיל התשובה לבעל התשובה למרץ עונותיו ולשומם כאלו אינם, אבל כמה ישיג שום מדרגה שזכה בה לחיי העוה"ב שאחר שאין לו זכויות ישיג כעדר ובה ענין לחלק בין שב מיראה לשב מאהבה בזה, ובאור הענין הזה הוא שהתשובה אין לה מקום לפי שורת הדין כמו שבארנו בתחלת הפרק, אבל היא דרך חסד ונדבה הנמשך מהש"י, וע"כ אין להפלא אם יספיק חסד מהש"י הנב"ת כ"כ, וזה דבר באר אותו הושע הנביא שאמר על בעלי התשובה ארפא משובתם וגו' (הושע י"ד) שלפי שהיו אנשי דורו מספיקין עליו ואומרים איך אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה להשיג שום שכר או נעימות והלא די שתספיק למרץ העונות, אבל ישארו כנעדרי עבירות זכויות כמה יזכו לשום נועם אלהי או לאהבת הש"י המיועדת בתורה לבעל התשובה, ולזה השיב הנביא בשם הש"י ואמר ארפא משובתם וגו' כלומר האמת כן הוא שאין ראוי שיושיג הבעל התשובה שום מדרגה מצד עצמו אלא שביצע החסד האלהי ודרך נדבה הגיע אהבת הש"י אליו ע"י התשובה, וזה אם מצד שמצות התשובה היא במדרגה גדולה יותר מכל מצות התורה שעל ידה ישיג האדם התכלית המושג מצד התורה שהיא אהבת הש"י, ואם על צד החסד הגמור הנמשך על בעל תשובה דרך נדבה כמו שאמר אהבם נדבה (פס) כלומר כמו שהתשובה היתה מאהבה כך אני אוהבם נדבה, וכן אמר דוד כשהיה שב בתשובה על ענין בת שבע ורוח נדבה חסכני (מסילי נ"א) כלומר דרך נדבה וחסד ולא מחמת שום זכות אלא מאהבת הש"י בלבד, ומדרך החסד הנמשך מהש"י להשפיע על כל איש ואיש כשיעור מה שיוכין עצמו לקבל מן החסד האלהי, אמר המשורר והתענג על ה' וגו' (פס י"א) כפי כוונתו ואתנה נים נחלתך, הרחב פיך ואמלאהו (פס פ"א) הרי שתולה נתינת החסד כפי השאלה, ולזה השב בתשובה מחמת יראה הנה הוא שב להיותו ירא שיושיגו עונש מחמת העבירות שעשה, והש"י"ת בשכר תשובה זו ממשיך אליו חסד כפי מה שישאל ומנין עליו מן העונש והדורות נעשות לו כשגונות שאינו נענש עליהן, אלא שצריך כפרה כשוגג, אבל השב מאהבה הנה הוא אהר שאינו שב מיראת עונש שניע לו מן העבירה שלא יחוש לעונש שלבו חזק (כ) כשמיר מצד לסבול העונשין ואינו שב אלא מאהבת הש"י בלבד שרוצה לעשות הטוב בעיניו מצד שהוא טוב בעיניו בלבד, כמו שיעשה האהב מה שהוא טוב בעיני אוהבו מזולת יראת עונש כלל, הנה הוא מגיע בתשובה ואת אל התכלית המכוון מצד התורה שהיא אהבת הש"י, ולזה הוא ראוי שיאהבנו הש"י כמו שאמר הכתוב אני אהבי אהב (מסילי ה') כשא"כ בשב מיראה, ולזה אין ראוי שתהיה מדרגתם שות, ומ"כ אפי' שלא תהיה התשובה בתחלה מאהבה כמו שראוי אלא מיראת העונש, הבטיח הש"י שהוא יעזור אל השב מיראה בתחלה שישכח אחר כך בתשובה שלכה לפניו שהיא התשובה מאהבה, וזה שבתחלת פרשת התשובה אמר הכתוב בצר לך ומצאוך וגו' (דברים ד') וזה יורה שהתחלת התשובה היתה מיראת העונש שהניעו, ואמר אח"כ ומל ה' אלהיך את לבבך וגו', וזה כמה שורה שאף אם בתחלה לא היתה התשובה אלא מיראה שהש"י יכול לב החוטא ויעזרה לשוב באהבה שהיא התשובה הנכונה כמו שאמרנו : **פרק כו דרכי התשובה שבהם ימחר האדם מעונותיו וזכה מחמתו לפני אדוני, הנה הם שיתקן המחשבה והדבור והמעשה.** המחשבה שיתורט אדם מעונותיו. הדבור שיתורה על פשעיו, המעשה שיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה, אבל יעשה מעשים שיורו שהמעשים הראשונים היו בטעות ובכלי דעת. אולם החרטה מבואר בנביאים היתה הכרתית לתשובה, אמר ירמיה אין איש נחם על רעתו לומר מה עשיתי (ירמיה מ'), ואמר יואל מי יודע ישוב ונחם והשאיר אחריו ברכה (יואל ג') והדוד מפורש כתוב בתורה והתורה אשר חטא עליה (ויקרא י') והתדו את עונם ואת עון אבותם (פס כ"ו) והתדו את חטאתם אשר עשו (מזכר כ') ושיקבל עליו שלא יוסף לחטוא כמה שחטא, אמר הנביא ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו (בועז י"ד) כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה (מסילי פ"א). והדברים המונעים והמעכבים את התשובה הם ג' שהם העלמת החטא וההתנצלות ואהבת הממון והכבוד, והוא מבואר שכל אחד מאלו מעכבין את התשובה. ואולם העלמת החטא שמי שלא יכיר או ידע שחטא, לעולם לא יתחרט ולא ישוב בתשובה כמו שהחולה כל זמן שלא ירגיש או ידע שהוא חולה א"א לו שיתרפא לפי שלא יבקש לעולם רפואה, וכן החוטא אם לא ידע שחטא לעולם לא ישוב בתשובה, ולזה היה הש"י"ת מאשים לישראל כשלא היו

מכירין

שרשים

(כ) כשמיר מצור. לשון הכתוב הוא כיחזקאל ג' וכן פירש רש"י כיחזקאל סימן ג'. ועיין שם עוד כשמיר חזק מצור נתתי מלחך. והוא מלשון חזק וכן תרגם חזקוניס מלחמיס צור שמיר טיגרא .

בהפצר

מכירין ענותותיהן שזה היה סבה אל מה שלא ישובו בתשובה לפניו, אמר אליה ואשובה אך מקומו עד אשר יאשמו ובקשו פני (הסע ס') כלומר עד שיחזיקו עצמן כאשמים והטאים ואז ישובו בתשובה ובקשו פני. וכן אמר דוד כי פשעי אני אדע וגו' (מלכים ל"ח), ואמר הש"י קרא בנרון אל החשך (ישעיה ל"ח) להורות. שדיעת החטא הכרחי לתשובה, וההתנצלות ג"כ מבואר מענינו שהוא מונע התשובה, שאם יחשב החוטא שיועיל ההתנצלות במה שחטא לעולם לא יתחרט ולא יתורה עליו, וזה נקרא מכסה פשעיו שעליו אמר שלמה מכסה פשעיו לא יצליח (מזלי כ"ח) שכסיו החטא הוא כשארם תולה חטאו בדבר אחר, אמר איוב אם כסיתי כאדם פשעי וגו' (איוב ל"ח), וזה לפי שאמר ה' התנצל על חטאו ואמר האשה אשר נתתה עפרי וגו' (בראשית ג') ולא הועיל לו התנצלות כלל, לפי שהשכל נתן באדם להיות תמיד עיניו על דרכיו שלא יחטא, ולזה נקרא השונן חוטא וצריך כפרה. וכן צריך להזהר שלא יטעה אותו שוב אדם וע"כ נאמר לאדם כי שמעת לקול אשתך וגו' (שם) ואע"פ שלא נצטוו שלא לשמע לקול אשתו, אבל בשמעו אליה למשך עצמו אחר התאוה הגופנית נענש, ולפי כי שמעת לקול אשתך בואת התאוה הגופנית ולא שמעת לשכלך, וזה מכה שיורה שלא יועיל לאדם ההתנצלות לומר פלוני גרם לי לחטא, שאין ההתנצלות על החטא אלא האונס הנמנע שיעליו אמרו ר"ל אונס רחמנא פטריה. ועוד נבאר ענין האונס בפרק הבא אחר זה, ואהבת הסמון או הכבוד הוא מעכב את התשובה, וזה שאף אם ישוב בתשובה אם התשובה היא בסבת תועלת כסין או בעבור הכבוד אינה חשובה, וזה כי כשיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה צריך שיהיה זה לאהבת הש"ית בלבד לא לזולת זה כלל. וכן היה דוד אומר שתישובתו ראויה להתקבל לפי שלא היה בה דבר מונע קבלתה שאמר חטאתי אודיעך (מלכים ל"ב) אכרו חטאתי אודיעך ירמוז על הכרת החטא, ועוני לא כסיתי ירמוז שלא התנצל על החטא כלל, ואמר אודה עלי פשעי ירמוז שהתשובה והדווי היתה לאהבת הש"ית בלבד ולא בעבור הסמון והכבוד, ולפי שהיתה תשובת שאלו כשהטא בעמלק חסרה אלו ה' תנאים, אי"פ שהודה חטאו לשמואל שני פעמים ואמר חטאתי לא נתקבלה תשובתו כלל, וזה שכתבתי היה מכחיש החטא ולא היה מכיר שחטא כי כשאמר לו שמואל ולמה לא שמעת בקול ה' ש"ס כ"ו) השיב אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' וגו', וכשאמר לו שמואל שהיה חוטא (ה) בהפצר ההוא ותר כמה שחטא בבני הרשון עצמו שהיה עיקר החטא וא"ל כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר, כלומר שחטתי שהוא עיקר החטא הוא כמו חטאת קסם שהוא לאו בלבד וההפצר שהיה מפציר לומר לא חטאתי הוא כמו און ותרפים שהוא חטא ע"א והוא יותר קשה מתקסם שהוא עיקר החטא, מתוך דברים הללו הורה שאלו שחטא ואמר חטאתי אבל התנצל על החטא בדברי שקר ואמר כי יראתי את העם וגו', ולפיכך לא אבה שמואל לשוב עמו כשאמר לו ושוב עמי והסתהויתי לה' והשיב לו לא אשוב כי מאסתה את דבר ה' ויסיב שמואל ללכת, לפי שהודאת חטאתו לא היתה תוראה כלל שהיה מתנצל בדברי שקר, וכשהודה שאלו אח"כ שחטא ואמר חטאתי סתם הסכים שמואל לשוב עמו, אבל לפי שנלה שאלו דעיו שהשובתו זו היתה בעבור הכבוד כמו שאמר ועתה כבדני וגו' (שם כ"ו) ולא לאהבת הש"ית לא נתקבלה תשובתו ונאמר לשמואל מיד שימשת את דוד למלך, ולזה לא נמנו בכלל שני מלכות שאלו השנים שמלך במשם ואילך, הדע שהרי שני שנים או יותר היה דוד בורח מלפני שאלו שהכתוב אומר שהיה בשדה פלשתים שנה אחת וארבעה חדשים מלבד זמן רב שהיה מסתתר בא"י בסדר זקף ובמסורה ובכרמל עם רועי נבל, והכתוב אומר בן שנה שאלו בכלכו ושתי שנים מלך על ישראל ויבחר לו שאלו שלשת אלפים וגו' (שם י"ג), ופירוש שאחר שנה שנמשח למלך בחר לו השלשת אלפים והתחיל לעשות המלחמות ואומר שמלך אח"כ על ישראל ב' שנים ודא יותר, וא"ל לו שיעשה כל המלחמות שהזכיר הכתוב וילחם סביב בכל אחיבו במואב ובבני עמק ובמלכי צווא ובפלשתים וגו' (שם י"ד) בשתי שנים בהיותו דודך אחרי דוד ג"כ, אלא שמים שנמשח דוד למלך לא נמנה מלכות לשאלו אי"פ שהיה מלך, שכן חמצא באיש בשח שמלך על ישראל כל השנים שמלך דוד בחברון על יהודה שהיו ש' שנים ואע"פ כן לא נמנו לו אלא ב' שנים שעמד מלך בלא מלחמה כמ"ש בן ארבעים שנה איש בשח במלכו וב' שנים מלך וגו'. (ש"כ ב') שלאחר ב' שנים שמלך והתחילה המלחמה בין בית שאלו ובין בית דוד והיו בית שאלו הולכים ודלים ובית דוד הולכים וחזקים לא נמנו בכלל שני מלכותו, וכן לשאלו לא נמנה לו מלכות אחר שנמשח דוד למלך :

יאוּלם למה נענש שאלו שהוסר המלכות מכמו לפי חטאו ולא נענש עונש אחר כמו שנענש דוד

שרשיים

פרק כו (ה) בהפצר הסוּא. שזיס מפציר בשמואל ואמר לא חטאתי :

לפי

דוד על ענין בת שבע ולא הוסיפה המלכות ממנו, המעם בזה לפי דעתי הוא שרוד לא
הטא במצוה פרטית שנצטוו בה אחר שהיה מלך או במצוה פרטית שנצטוו בה בתורה
מצד שהוא מלך אלא במצוה כוללת אותם כל האנשים כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל
האנשים, ולכן ראוי שיהיה עונשו שזה לעונש כלל האנשים, אבל שאלו הטא במצוה פרטית אליו
כפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך שאמר לו שמואל שבעת ימים הוהל עד בואי
אליך (שמואל א' י') ואמר ג' לך והכיתה את עמלק וגו' ולא תחמול עליו וגו' (שם פ"ו) ובעבור זה
נענש בהסרת המלכות מורעו ושימות בלא עתו, וע"כ כשעבר על דבריו והעלה עולה בגלגל
קודם שבא שמואל נאמר לו ותעתה ממלכתך לא תקום (שם י"ג) כלומר שפסק המלכות מורעו
אבל לא אמר לו שימות בחצי ימיו וכשחטא בדבר עמלק נאמר לו כי מאתה את דבר ה'
וימאסך ממלך (שם פ"ו) כלומר שימות בלא עתו ולא יחשב לו מלכות משם ואילך שהדבר
הנמאס לא יקימו האדם, וע"כ כשהעלה שאל את שמואל ע"י בעלת אוב א"ל שמואל על
אשר לא שמעת בקול ה' ולא עשית הרוח אפי' בעמלק וגו' ומחר אתה ובניך עמי (שמואל א' כ"ה)
רמז לו שבעבור היות אלו מצות פרטיות אליו היה מת בלא עתו והיתה המלכות נפסקת ממנו,
ויותר ע"ז המעם מה שיעיד הש"י ליהוא שיתקיים המלכות ביד זרעו עד דור רביעי בעבור
ששמר המצוה הפרטית שנצטוו להשמיר בית אחאב ועובדי הבעל, וכן שלמה בעבור שחטא
במצות לא ירבה לו נשים והמכות הפרטיות שנצטוו עליהן המלך מצד שהוא מלך הוסיפה
מלכות עשרת השבטים ממנו ולא נשאר לו רק שבטי יהודה ובנימין בעבור השבעה שנשבע
הש"י לדוד, וזה דעתי בדבר הזה. ויש מי שכתב בזה מעם אחר והוא ששאלו הטא באומנות
המלכית וראוי שיאבד האומנות ההוא, אבל דוד לא חטא באומנות המלכית שחטאו היה חטא
אחר שאין לו התלות באומנות המלכית ולכן נתן למחילה, והרי זה דומה לשני סופרים שאחד
חטא שעשה שטר מזויף ואחד הטא שבא על הערוה, שכאשר נתן המלך לכל אחד עונשו
כפי הטא והעניש למי שבא על הערוה להלקותו שאחר שלקה אין ראוי שיפסיד אומנתו והרי
זה נשאר באומנת אומנתו כמו שהיה קודם זה, אבל הסופר שעשה שטר מזויף אף לאחר שקבל
ענישו על מה שחטא הנה הוא ראוי להעבירו מאומנתו ולא יתן לו אכנה כלל באומנתו, וכן שאל
לפי שחטא באומנות המלכית שחמל על אנג ולא עשה נקמה בעמלק כראוי היה ראוי להעבירו
ממנו, וזה המעם אינו מספיק אם לא יאמר בו יותר מזה (ג) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר
לו ותעתה ממלכתך לא תקום (שם י"ג) על שהעלה העולה בגלגל קודם שבא שמואל, ואפשר לתקן
זה הרעת ולהשיבו (ג) אל הרעת הראשון ע"ז הדרך, כשנבאר המדות הראויות להיות במלך עד
(ד) שיוכל באחד מהם החטא הקודם. ולפי הנראה שהמדות ההכרחיות למלך מצד המלכות
הם ששה, וזה שהכונה בהקמת המלך הוא להלחם באויבים ולשפוט את העם משפט צדק,
(ה) אמרו ישראל כששאלו מלך ושפטנו מלכנו ויצא לפניהם ונלחם מלחמותיהם (שם ח') ועל כן
ראוי שימצאו בו המדות ההכרחיות לזה, אולם מדות השופטים כבר נתבאר שהם ארבע, אנשי
חיל יראו איהם אנשי אמת שונאי בצע, וכשנערב עם אלו התארים שורה הכרחיים מצד
המלחמה נמצאם בין כלם ששה. האחד צריך שיהיה המלך אכזרי לזרים ורחמן לעמו ומסור
נפשו להצילם, כמו שמדרך הרועה לכן נפשו להסיר המזיקין ולהלחם עם הארי והדוב לשמור
הצאן ולררם עליהם בזרעו יקבץ מלאים ובחיקו ישא עלות ינהל. והשני שייטיב למטיבים אליו
ולעבריו ולאנשי מלחמתו שאם לא יעשה כן מי ימסור נפשו בעבד כבודו מי יקנא בעדו אם
יבגרו בו. והשלישי שיהיה שונא בצע ולא יהיה חמדן, שהרועה שהושם לשמור הצאן אין ראוי
לו לגזול עורם מעליהם ובשרם מעל עצמותם שאז ישוב הענין בהפך שיהיה הצאן לפגם
הרועה ולא הרועה לשמור הצאן, ולזה אמר הכתוב וכסף חבל לא ירבה לו מאד (דברים י"ז),
שאם ישחרר לקבץ כסף וזהב אפי' מן האויבים בשלא ימצא בהם יקח מעמו. והרביעי שיהיה
איש חיל אמין כח לבו בגבורים לשבר מלתעות עול ולא ישא פני דל ולא יהדר פני גדול ולא
יירא לעשות משפט. והחמישי שיהיה מדבר אמת ולא ימצא עולה בשפתיו וישפוט משפט צדק,
שמי שהוא מכהש או דובר שקרים הנה הוא אם מפני היראה או מפני שאינו יכול להשיג רצונו
בזולת זה, והשופט אין לו לירא משום אדם אמר הכתוב לא תגורו מפני איש (שם א') וכל שכן
המלך שאין מי שיעכב על ידו מעשות רצונו וע"כ אין ראוי לו שישקר, ועוד כי לא יבטח האדם
בדבריו

שרשים

(ב) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ותעתה ממלכתך וכו'. פירוש ח"כ אפילו על החטא שלא היה באומנות המלכית נאמר לו גם כן העונש מהסרת המלוכה: (ג) אל דעת הראשון. שחטא (ב) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ותעתה ממלכתך וכו'. פירוש ח"כ אפילו על החטא שלא היה באומנות המלכית נאמר לו גם כן העונש מהסרת המלוכה: (ג) אל דעת הראשון. שחטא

בדברי המלך אם תרברנה שפתיו עולה ולשוננו תהנה רמיה, והוא שיהיה ירא שמים וחרד על דבריו ויהיה נבנע לעובדי הש"ת וישמור מצותיו שנצטוו עליהן כעז שהוא מלך או אחר שהוא מלך, ואף בשאר המצות ראוי לו שלא יתגאה על אחיו לחשוב שהוא בן חורין מן המצות יותר מהם אמר הכתוב בלילתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סוד מן המצוה ימין ושמאלו (כס"ו), וזה כפאמר החכם המלך והדת אהים נאמנים ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה. וכענהפש מרות שאלו נמצא אותו חסר בכלל, אולם בראשונה שהמלך על אגג עד שאמר ר"ל וירב בנחל (שמואל א' כ"ו) על עסקי נחל שעשה ק"ו של שמות ומה על נפש אחת אמרה תורה וכו' (וימלך ד' ל"ו) יהיה אכזרי על עמו כי את נוב עיר הכהנים הבה לפי תרב, ודוד בהפך שהיה ככה את מואב ומעבירים במגרה ובחריצי הברזל וכשראה המלך את המשיחות אמר אנכי המאמרי ואנכי העויתי (ו) ואלה הצאן מה עשו והיו נא ירך בן ובבית אבי (שמואל ב' כ"ד). בשנית שלא המיב לרוד שסכן נפשו בהריגת גלית, ודוד בהפך שצוה בשעת מותו ולבני ברזילי הגלעדי תעשה הסד (מלכים א' ב'). בשלישית אמר הכתוב על שאלו ותעם אל השרל (שמואל א' כ"ו) דוד בהפך שהיה נדיב לב ומחלק השלל ואומר הוא לכם ברכה משלל אויביו (כס"ו). ברביעית אמר שאלו כי יראתי את העם ואשמע בקולם (שם כ"ו) ודוד לא היה ירא מעשות משפט אמר הכתוב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו (שמואל ב' ה'). בהמישית שהיה שאלו משקר לשמואל מכסה פשעיו דוד הודה מיד ואמר בבא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע (הגלים ב'). בששית שלא היה נשמע לשמואל ועבר על דבריו במצות הפרטיות שנצטוו דוד היה נשמע לנתן הנביא ולגד החוזה ולשמואל בכל מה שנצטוו בהם. ולפי הדברים הללו הוא מבואר שמצד זאת המדה היה אפשר שישוב זה המעם השני אל המעם הראשון. גם כשיחופשו הכתובים נמצא דוד שלם בכל המדות הללו ושאל חסר בכלל, בעבור זה היתה סבה כאת הש"י שלא ישאר המלכות לשאלו ושלא ישאר סכנו ורע הגן למלוכה וגם אבנר שר צבאו מה כדו שיתקיים המלכות קיום יפה ביד דוד וידעו כדו שהיה משל הרובא למידיהם הבאים אחריו כדי שלא יתגאו על הש"י למרות עיני כבודו שהמלכות שלו היא, ולזה אין ראוי למלך בשד ודס ללול בעובדי הש"י ושומרי תורתו שהיא מלך הכבוד כמו שבארתי בפ"ד כפאמר שני ואמר הכתוב והוא מהשנא ערניא חמניא מהעדה מלכין ומהקים מלכין (דנ"ב). ונשוב לענין הפרק ונאמר שכמו שלא נתקבלה תשובת שאלו להיותה חסרה הג' תנאים שזכרנו, כן בעבור זה נתקבלה תשובת דוד על בת שבע לפי שהיו בה הג' תנאים שזכרנו, ויתבאר זה מכה שהזכיר בתשובתו על ענין בת שבע ואמר הנני אלהים כחסדך לרמוז שהתשובה לא תקיבל אלא על צד החסד כמו שזכרנו, ואמר ברוב רחבך מכה פשעי (מלכים ב' ה') כלומר אע"פ שפשעי גדולים ורבים מכה אותם ברוב רחבך שהם בב"ת (ו) כדי שלא יהיה כחי להטא יותר גדול סבבך למחול. ואמר כי פשעי אני אדע (שם) לרמז על התנאי הראשון ולומר שלא היה החטא נעלם ממנו, וחטאתי נגדי תכיד לרמוז שלא היה מתנצל על חטאו ולומר שלא חטא שחמיר הוא חושב שחטא, ואמר לך לברך חטאתי (שם) לרמז על התנאי רג' שלא היתה תשובתו מפני הכבוד או הנאת ממך או פחד בני אדם שלא יענישוהו אלא מפני אהבת הש"ת שהעבירות היו בין אדם למקום כלומר בסתר שלא היו האנשים יודעין בהם אלא הש"ת, וכפל לומר והרע בעיניך עשיתי להתנדות על שני מיני העבירות על העבירות שבין אדם למקום ועל העבירות שבין אדם לחבירו, על העבירות שבין אדם למקום אמר לך לברך חטאתי, ועל העבירות שבין אדם לחבירו כמו לא תגנובו ולא תגנובו כהן אמר והרע בעיניך עשיתי, וזה שאע"פ שהיו מצות שבין אדם לחבירו אתר שצוה השם יתברך הנה הוא רע בעיני השם מי שעשה הפך מצותיו. ואמר תצדק בדברך שב אל מה שאמר מכה פשעי ודבר כבסני מעוני וגו', כלומר בעבור שתצדק במה שאמרת שאתה סקבל בתשובה לשבים מוחל וסולח לחטאתם מכה פשעי, וכדי שתזכה במה שתשפט את האדם על חטאו אחר שהוא יכול לשוב בתשובה ואינו שב, מהרגי כחטאתי אחר שאני שב לפניך. (ח) ויש אומרים שבדברך ובשפטך שב למה שנאמר על קין הלא אם חיישכ שאת (נחלתי ד') (ט) ואל מכה שנשפט עליו. ולפי שהעבירה היא אם במחשבה ואם בדבר ואם במעשה או בכלן צריך שתהיה התשובה בשלשתן, אם במחשבה תתראה ואם בדבר תדדי ואם במעשה שלא יספיק עויבת החטא בלבד, אבל שיעשה המעשים הפך העבירות

שערי

וזכו שחמרו: (ו) ואלס כלאן מה עשו. וזכו מורס סכיה מרחס על עמו: (ו) כדי שלא יסיה כמו לחטוא יותר גדול וכו': ע"ד שנתחאר לעיל כפרק כ"ס בענין תפלת משה וקין: (ח) ויש אומרים שדברך

שערי
זכור מ"ס תצדק בדברך ותזכה
בשפטך שזכו'. ור"ל שתצדק את דברך כראשונים
שחמרת לקין כלא אם חיישכ כו': (ט) ואל מה שנשפט
עליו. פי' וע"ד שנתחאר לחטוא איש נקרא כטובס
שעליו

שעשה לפיכך היה חיד מתפלל על כל, על המחשבה אמר לב טהור ברא לי אלהים וגו' (מסלס י"ג). על הדבור אמר ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך (פס י"א) ועל המעשה אמר אלמדה פושעים דרכך וגו' (פס י"א) כלומר שיעשה מעשים הפך העבירה כדי שיראו האנשים ויקחו מוסר וילמדו לשוב אל הש"י. וכן באר הנביא שהתשובה ראויה שתהיה בעשיהם מעשים הפך העבירות אמר הכתוב וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה (יונה ג') ובארו רבותינו ז"ל את שקם ואת תעניתם לא נאמר אלא את מעשיהם שאפי' גול מריש ובנאו בבירה היה מקעקע כל הבירה (ל"ה דף ט"ז ע"ג) וכן אמר ישעיה יעזוב רשע דרכו וגו' (ישעיה ל"א) אמר יעזוב רשע רכז על העבירה שהגיע לפעל שיעשו מעשים הפך העבירה ויבחר לו דרך אחרת, אם חטא במאכלות אסורות יתענה ויזהר מלאכול לשובע נפשו אפי' הדברים המותרים כמו שאמרו רז"ל קדש עצמך במותר לך, ואם העלים עיניו מן הצדקה יפזר סמנו לעניים, ואם הורה לאנשים לנהוג בקלות ראש במצות ילמד אותם דרך ישרה לדקדק במצות ולשוב אל הש"י, לפי שהמחטיא את הרבים אי אפשר לשוב בתשובה שלמה שבמה יוכל לתקן את אשר עותו ממה שגרם לחטא, ולזה אמר אלמדה פושעים דרכך וגו' (מסלס י"א) וכן כל כיוצא בזה, ואם חטא במחשבה בלבד ויטהר מחשבותיו לפני ידע מחשבות, חזו ואיש און מחשבותיו (ישעיה י"א) ואמר ויעזוב אל ה' וירחמנו להורות שהתשובה צריך שתהיה לאהבת השם יתב' בלבד לא לאהבת הממון ואהבת הכבוד, ואמר ואל אלהינו כי ירבה לסלוח לחזק לב השבים שלא יתיאשו מן התשובה בסבת רבוי העונות שסליחתו יותר מרובה מן העונות, וע"כ ראו לאדם שירדע וישכיל שאם לא יחזור בתשובה שהוא ראוי לעונש גדול אחר היות הרשות בידו לשוב בתשובה ואינו שב וירא מהש"י שיענישו אם לא ישוב אחר היותו יכול ע"ז, חזו שאמר הכתוב כי עמך הסליחה למען תורא (מסלס ק"ז) וזה נראה לכאורה דבר זר שאך יאמר שבעבור שעמו הסליחה יורא ויחזיר נראה להפך שאחר שירדע האדם שהש"י ימחול לו על כל עונותיו לא יירא ולא יחוש מחטא, אלא שפירשו יתבאר על הדרך שכתבנו שלא יירא האדם מן הדבר ההכרחי כמו שלא יירא מהמות אחר שהיא הכרחית לאדם, ואם היה העונש הכרחי לאדם על החטא באפס תקות מחילה לא היה האדם ירא מהש"י אחר שהיה יודע שאי אפשר לו להנצל מהעונש, לפי שאי אפשר לו שלא יחטא, אבל עכשיו שהוא יודע שהש"י מחיל וכולהו להטאים ע"י התשובה ואפשר לו להנצל מהעונש הנה יירא מזה בהכרח שאם ירבה לחטא ולא יתן אל לבו לשוב בתשובה לפניו לא יאבה ה' סלות לו, ובעבור זה יירא החוטא מלפני הש"י אחר היותו יודע שאין העונש הכרחי אל החוטא ושאל ישוב אל הש"י בכל לבבו ובכל נפשו ובכל כאדו ירחמנו וירבה לסלוח כי עמו הסליחה :

פרק כז יקרה בענין התשובה כפך גרול לפי מה שהנח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העבירה בפעל כה תועיל התשובה בחרטה ובדווי, וכי ההרגה את הנפש

או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה או השבת המחולל אם ישוב (ב) נשמר בזה, והרי זה דוכה למי שסתר הבית בפעל וחזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשם ואל תעשה, וא"כ היאך אפשר שתסמיך תשובה כזו למיך וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה. ונאמר שהפעולות האנושיות שעליהן ישוב האדם או יגונה הנה הן הפעולות הרצוניות הנעשות בבחירה, חזו כשיהיה העושה אותן יודע בעת עשייתן שהוא עושה הפעולה ההיא ורוצה בעשייתה ובוחר בה על זולתה, ולזה יתנצלו השכורים על פעולתן שעושין בעת השכרות לומר שעשאוים בלי ידיעה ואע"פ שיעשוים ברצון ובבחירה, וכן לא נאמר שיגונה האדם על הפעולות הנעשות שלא ברצון אף אם נעשו מדעתו ומבחירתו כלומר שהוא יודע בעת עשותו הפעולה ההיא ובוחר בעשייתה יותר מסבול העונש שמענישין אותו אם לא תעשה. ואולם אחר שאין נעשית ברצון אלא מהכרח האנוס לא יגונה עליה. אם כן הפעולה שיושוב האדם עליה אם היא טובה או יגונה אם היא רעה היא הפעולה שיודע האדם בעת עשייתה שעושה אותה ובוחר בה על זולתה ורוצה בעשייתה, והפעולות שלא יפור עליהן שם השבח או הגנות כלל, הם פעולות האנוס הגמור והן הפעולות שאין הפעל אותן יודע ולא רצה בפעל ההוא ולא בחר אותו על זולתו, כאדם המשליך אבן והוציא חברו ראשו וקבלה ומת שזה הפועל לא ידע הפעל בעשייתו ולא הוא בוחר אותו על זולתו ולא רוצה בו, חזו האנוס הגמור שלא יפול עליו השבח והגנות, ולזה לא חייבה תורה להורג באונס על דרך זה אלא להורג בשגגה שיש בו צד מעורב מן האנוס והרצון, והפעולות המעורבות מן האנוס והרצון

שרשים

שעליה נאמר כלוא אם תטיב וכו'. וזהו שמכאן פרק כז (ב) נשמר. הסנה :

נספ

ואולי כמ"ס ולפי שהעבירה וכו' :

והדצון שהן האמצעים בין שני אלו המינים שזכרנו הוא דבר קשה לדע אם ראוי שייוחסו אל האונס או אל הרצון, או אם יש מהם שראוי שייוחסו אל האונס ומשן שראוי שייוחסו אל הרצון. שהאדם העושה דבר מגונה מיראה אנשים בעלי ורע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה מסוג האונס ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבר ראוי לסבול עליו כל צער ושורה מרם שישלח האדם ידו לעשותו (3) הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות כשעשו ע"ז הדרך בכוח הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם מורח גדול וצער חזק הנה יכנסו אלו הפעולות בכוח האונס, אבל כשעוין היטב יראה שהוא ראוי שיהיו בכאן פעולות ראוי לסבול בעדם כל צער שבעולם מרם שיעשה אותם, ואילו יותר ראוי שתיוחס עשייתן אל הרצון משתיוחס אל האונס, לפי שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרו על זולתו יותר ראוי שתיוחס עשייתו אל הרצון משתיוחס אל האונס, ולזה יגונה האדם כשלא יסבול מורה גדול או צער מופלג מרם שיטא ידו לגער באכזב או למרוד במלכו ובאלהיו, ויש פעולות שאין ראוי לאדם לסבול בעדם צער גדול ומורה מופלג, ועל כן נראה שהגבלת הפעולות הרצוניות הוא על זה הדרך, שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרו על זולתו ורוצה בו ואחר שנעשה הוא רוצה בקיומו כלומר שהוא הפך ורוצה שיהיה עשוי, הנה ראוי שייוחס אל הרצון, אף על פי שיש בתחלתו קצת אונס, כמו מה שיקרה ליורדי הים שהם משליכים כחורתם בים בעת בא רוח סערה מרוסמות גליו כי אע"פ שאין שום אדם שישליך כחורתו בים ברצון ודוכה לאונס, הנה מצד שיבחרו זה על צער וסכנת עצבו ראוי שייוחס אל הרצון, לפי שאף אחר שישנו אל היבשה הם רוצים בפעל ההוא הנעשה וחפצים שיהיה עשוי כן בעבור שהיה זה סבה להצלת עצמם, ועל כן ראוי שיהיו אלו הפעולות מסוג הרצון ולא מסוג האונס, ואולם אם אתר שיעצו אל היבשה לא היו רוצין בוה אבל היו בחרים וחפצים בהפכו ראוי שייוחס אל האונס אתר שאין רוצין בקיום הפעל ההוא, אבל נראה שפאחר שאין אדם שלא יבחר לעולם להשליך כחורתו לים כדי להציל נפשו ממות ראוי שניחס זה אל הרצון בשלוח אתר שהוא רוצה בקיומו לעולם, ומה יתחייב שכל דבר שנעשה ברצון בעת עשייתו ואחר שנעשה הפעל ההוא אתר רוצה בקיומו הוא הפך שלא היה עשוי אף אם בתחלתו נעשה ברצון או היה בו רצון מה אף ראוי שייוחס אל הרצון אלא לאונס ומעות, ואולם אם אתר שנעשה הפעל ההוא רוצה ובחר בפעל ההוא והפך בו שיהיה עשוי כן אע"פ שיהיה בתחלתו קצת אונס ראוי שייוחס אל הרצון ויראה כן ממה שאמרנו במסכת נדרים (דף כ"ג ט"ה) והלכתא פותחין בחרטה ופי' שם בנמצא היאך האמר ליה לבך עלך וכדו היתה, וזה ממה שיהיה שהכל חולך אחר קיום הרצון שאם הרצון קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים דרי השבועה כאלו היא בטעות ומתירק אותה אע"פ שנעשה תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה כשכתתרתם וגומר בלבו שהוא רוצה שהעבירה הנעשית על ידו לא היתה נעשית ושם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, זה יורה שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה השכל, כמו שאמר אריסטוטלס בספר המחת שפעולות השכל לא יקבלו חרטה, וזהו שאמרנו רבי דמי בעל תשובה כגון שבא לידו דבר עורה ונצול הימנה כחיו רב והורה באותו פרק באותה אשה ובאותו מקום (ומה דף פ"ב ט"ה) כי כשיבא הפעל ההוא לידו בכל אותם התנאים יוכבש יצרו לאהבת הש"י ולא ישוב לעשותו זה יורה שנתתם מעקרו חרטה וגמר ברבו שהפעל שיעשה בראשון היה בטעות ובלי דעת והשכל אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שיענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שתגנה על הפעל שנעשה בטעות ובלי ידיעה, וכן הפעל הטוב לא ישובה האדם עליו אלא אם כן נעשה ברצון בתחלתו ושאר שנעשה ירצה בקיומו כלומר ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט הפסיד שברו ולא תחשב לו לצדקה, זה דבר בארורו ח"ל במסכת קדושין על מה שנאמר ביוחקאל ובשוב צדיק מצערותיו ועשה על במעלו אשר מעל ימות (יחזקאל י"ח) חקטנו שם ולהיכמחה ונאי וכמהצה חייב ומתקן אמר רב בתורה על הראשונות, הנה נראה שאפי' הפעל הטוב אין ראוי שישובה עליו או יקובל עליו שכר אלא אם כן רוצה בקיומו ואינו מתחרט עליו אבל אם יתחרט עליו הרי הוא כאלו לא נעשה ואין ראוי לקבל עליו שכר. ונתבאר לפי זה שהעבירה שכתתרתם עליה כראוי ואינו רוצה בקיומו הנה זה יורה שלא נעשה הפעל ההוא ברצון וכבר ושם הנה לרצונו הפשט לא היה עשוי מה שרצון נחר עתה היראה שבא דבר עבירה זו לידו פעם אחרת ונצול הימנה בדרעהו וברצונו ובבחינתו להיותו משער שהדבר ההוא רע בעיני ה' שאין ראוי לאדם לעשות מה שהוא רע בעיני השם יתברך, זהו היא התשובה הנצמדה.

פרקים

(3) הנה ראוי שיכנסו וכו' בסוג הרצון וספער, כלומר שהוא הפך ורוצה וכו'. שא"כ ומחר ששם אותם ולא רצה לסבול העורח

הגמורה, וסוד הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה שהיא תשיב העבירה כאלו לא נעשית בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובבלי דעת ובוה ישנו מרוק העונות, ועל צד החסר תחשב לו לצדקה ויאהבהו הש"י נביה כמו שכתוב למעלה :

פרק כח אע"פ שקבלת התשובה היא ע"ד חסד כמו שאמרנו הנה ההכרח המביא אל המצא החסר הוא (ה) שמאשר כל פועל כוסף והושק תמיד שיגיע מפעולתו

התכלית המכוון, והמכוון ביצירה האנושית היות הנפש נשארת אחר הכות כמו שקדם בבאמר ג' (ז) והיה האדם מעשה ידי הש"י הנה הוא חפץ שיגיע אל תכליתו המכוון בו שהוא השארות הנפש. ולפי שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומפתה אותו לחטוא כמו שכבר העיר על זה שלמה המלך ע"ה בספר קהלת, כי כשמוכיר דבריו יציר הרע ופתויו מגיד איך הוא מפתה ומסית האדם בשפת חלקות מעט מעט עד שמוציאו לחרבות רעה שבתהלה אומר לו לך אכול בשמחה לחמך וגו' (קהלם ט') שאלו הן דבריו יצה"ר לפי קשר הפסוקים שלמעלה והוא מדבר עם הבעל תשובה שהוא דואג תמיד על המצוי ועל כן אומר לו לך אכול וגו' כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ואין לך חסיד בעולם שלא יתפתה לדבריו הללו שאינו נראה שיהיה בהם כשול עון, וכשהוא נשמע לו בזה יוסף לומר לו בבל עת יהיו בנדיך לבנים (פס ט') כלומר שיהיה מסולסל ונאה, ואחר ששמע לו גם בזה שאין בזה עון אשר חטא יוסף עוד לומר לו ראה חיים עם אשה אשר אהבת וגו' (פס ט'), ואחר שהגיע אוהו למדרגה הזו להשמע אליו בדברים הללו אע"פ שהם דברים המותרין לא ישקט עד שמוסיף עליו ומביאו לכפור בעקר ולומר לית דין ולית דיין ולית חשבון ואומר לו כל אשר תמצא ידך לעשות בביתך עשה כי אין מעשה והשבון ודעת והכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ומביא ראיה לדבריו בשאמר לו שבתאי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ וגו' וגם לא לחכמים לחם וגו' כי עת ופגע יקרה את כלם, ובדברים הללו וכיוצא בהם מטה את האדם מדרך הישרה ומליכו בדרך רעה כשבראת את עצמו כרוצה בתועלת האדם ומקנא בעדו והושק לכבודו כמו שעשה בתהלת היצירה לומר שאמר לה אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן, ואף במקום הזה לפי דעתי הוא לשון חמה וכעס כלומר כעס גדול יש לי על מה שאמר לכם הש"י שרא תאכלו מכל עץ הגן אלא מעצים ידועים שלא ציה אתכם זו לתועלתכם שההפך מועיל לכם יותר, ובוה פתה אותה ועזבה ארחות יושר ללכת בדרכי חשך, וכן בכל יום ויום יצרו של אדם מחשב להרע לו ולהסית אותו כמו שכבר העיר עליו הוא יתברך ואמר כי יצר לב האדם וגו' (פס ה') ואמר רח"ל עלובה עיסה שהנתתם מעיר עליה שהיא רעה (פס ד' כ"ג ע"ה), ומגינה דף י"ז ע"ה) לפיכך אי אפשר לאדם שלא יחטא בפעל אם מעט ואם הרבה והוא א"א לו שלא יכשל במחשבתו להרהר כנגד אחד מעקרי הדת, לפי שכל עובר עבירה במיד לא יתיר עצמו לעשותה אם לא מצד הרהור רעה שנכנס בלבו כמאמר רבותינו ז"ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות (סוטה פק ח' דף ה' ע"ה) זה שהוא אם שיכחיש במחשבתו מציאות האל ויחשוב שאין לעולם מנהיג ומפני זה כותב לעשות העבירה כמאמר הכתוב אמר נבל בלבו אין אלהים וגו' (מלכים י"ז) הנה באר כי בסבת עשיית החטא הוא היותו חושב בלבו אין אלהים, או שיחשוב שיש לעולם ממציא אבל יאמר שאינו משגיח בפרטי בני אדם לתת לאיש כדרכיו, וזה ג"כ סבה אל שיתיר עצמו לחטוא, אמר הכתוב על כה נאץ רשע אלהים (פס י'), או שיחשוב שאף אם יש לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים אומר בלבבו שהאל לא צוה הש"י זה או לא אשר המעשה הזה, כאלו האמר שיחשוב שלא אשר החלב והדם או הגדה ומפני זה מתיר עצמו לאכול חלב או דם או לבעול גדה וכיוצא בהם והרי הוא כמכחיש שאין תורה מן השמים כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק חלק (מסכתין דף ק"ג ע"ה) שהאומר על פסוק או אפי' תיבה אהת משה רבינו מפי עצמו אמרה שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים, והוא מבואר כי בכל אחת מאלו השלשה כונות הוא כופר בעקר מעקרי הדת האלהיות הכוללים שהם אבות לכל העקרים כמו שכתבנו (גמ' פק ד') זה בלי ספק יותר רע ויותר קשה מאכילת החלב או הדם עצמו, ובעבור זה הוא שארז"ל (יומא דף כ"ט ע"ה) הרהורי עבירה קשין מעבירה, וזה לפי שעונש העבירה הוא זמני כמו שיבאר, ועונש כפירת העקר הוא נצחי. כמו שארז"ל דינן של רשעים בגיהנם י"ב חדש (כ"ט דף ה' ע"ב) כלומר הרשעים העוברים על דת ואינם כופרים בעקר שהכופרים בעקר כבר בארו שעונשם נצחי כמו שארז"ל אבל המינים והמוסרים ושכפרו בתורה ושכפרו בהתית המתים יורדין לגיהנם ונזנזין בה לדורי דורות. ואחר שהאנשים הנמלטים מכפירה אחת מהעקרים הכוללים

ישרשים

פרק כח (ה) שמאשר כל פעל וכו'. כלומר כי כל וכו' : (ב) והיה האדם. נהיות האדם : מפני שהוא מנוצר

הכוללים לפי זה הם מעט מזער לא כביר ולפי זה ראוי שיהיו גדונים בעונש נצחי התחכם השם יתברך ברחמיו וברב חסדיו לעשות חסד עם המין האנושי לפתוח לו שערי תשובה כדי שעל ידו יתנצל ממכמורות יצר הרע ממיתת הנפש אמרו רז"ל (סוכה דף נ"ב ע"ט, וקדושין דף ל"ט ע"ג) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום שנאמר צופה רשע לצדיק (תהלים ל"ז) ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו שנא' ה' לא יעזובנו בידו, הרי באר שעל ידי העזר שהקב"ה עוזר את האדם הוא ניצול מהמיתה שהיה מבקש להמיתו, וכבר באר יחזקאל שעל מיתת הנפש דיבר אמר כי לא אחפץ במות המת כי אם בשובו (יחזקאל י"ה) ולשון במות המת יורה שעל מי שכבר מת דיבר, ורז"ל לא אחפץ במיתת נפש מי שמת כבר אבל בשישוב מדרכו ותחיה נפש המת, שיראה שעל ידי התשובה לא ימות האיש המת אבל תחיה נפשו ותוכה לחיי העוה"ב, ובוה יגיע האדם שהוא מעשה ידי השם אל תכלית שלמותו והשארותו הנצחית אף אם יחטא חטא שראוי להיות נדון בעדו בעונש נצחי, וזהו מה שאמר ישעיה הנביא מדבר על בעל תשובה כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף (ישעיה נ"ז) ר"ל אע"פ שמן הדין היה לי לריב ולקצוף לנצח ולדין את החוטא בעונש נצחי לא אעשה כי יורה מלפני יעמוף וגו', כלומר שאף אם הרוח החיני שיעמוף את הגוף הוא מלפני, ר"ל (ג) מניע הגרמים השמימיים שהם לפני, הנה הנשמות האנושיות אני עשיתי אותן וראוי לי לרחם עליהן ביותר אחר שהם מעשה ידי, שלשון נשמה יאמר על הנפש האנושית ורוח על הנפש החינית שבבעלי חיים אמר הכתוב נתן נשמה וגו' (ס"מ"ז), ואחר שהנשמות הן מעשה ידי ראוי לי להשתדל שיענה המין האנושי אל התכלית המכונן ביצירתו, ובעבור זה אע"פ שבעון בצעו קצפת ואכזה לא הייתי ככה אותו מכה אכזרי אבל כדי ליסרו שישבו בתשובה לפני, שלא הייתי מכה אותו כפי העונש הראוי לו כפי חטאיו אבל הסתר ואקצוף כלומר הייתי מכתיר קצת מהעונש והייתי קוצף מעט כדי ליסרו לפי שהיה (ד) הולך שובב בדרך לבו, (ה) אבל כשראיתי דרכיו ששב בתשובה לפני רפאתי אותו, ר"ל קבלתי תשובתו אף על פי שהיה סמוך למיתתו, ולפיכך (ו) אנהו בדרך כל הארץ ונאסף אל עמי כדי שילך (ז) מכפר לעוה"ב, ושלמתי בזה נחומים לו ולאבליו, לו בשנתת לו חלק לעוה"ב, ולאבליו כי כשאין נפשו נכרתת הם מתנחמים על מיתתו, ולשון נחומים לאבליו יורה שעל המת מדבר, ואמר עליו וארפאוהו שקבלת התשובה היא הרפואה אל הנפש לזכות לחיי העוה"ב, (ח) ונתבאר א"כ הבריות דבצא התשובה עם מציאות הרוח לדגיה המין רגש שי אל התכלית המכונן ביצירתו שהוא התכלית המכונן מכלל המציאות השפל, ולזה הוא שארז"ל שהתורה והתשובה קרמו לבריאת העולם. ויספיק זה הדבור בתשובה :

פרק כח וראוי שנדבר עתה בשכר והעונש שהוא העקר הג' מן העקרים הכוללים לדת האלהית והוא במקום התכלית המכונן בכל הדתות, וזה, שאף על פי שהעובר מאהבה לא יחוש לשכר ולעונש כלל שאין אצלו תכלית אחר זולת השלמת רצון האהוב בלבד, ואמרו רז"ל אל תהיו כעבדים וכו' (אבות פקד א'), לא בעבור זה נאמר (ב) שלא ידעה שם שכר ועונש חלילה, אבל הכונה לומר שהעובר מאהבה לא יעבור מאהבה לשכר ויראת העונש אע"פ שיאמין שיש שם שכר למאמינים וליראי השם ותחשבי שבו שכל השכר שהוא כאין נגדו בבחינת השלמת רצון האהוב שהוא והעבודה שהוא על זה התואר היא העבודה המביאה אל התכלית השכר והעונש המכונן בכל הדתות, ובעבור היות הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הנימוסיות כמ"ש במ"א (פקד ט') שמנו אותו מן העקרים הכוללים לדת האלהית ונאמר שהשכר והעונש לא ימלא הענין בו מחלוקה, אם שיהיה שם שכר ועונש או לא יהיה, ואם ידעה שם, אם שיהיה כלו נגשמי ובעוה"ז ואם שיהיה כלו רוחני ובעוה"ב, ואם שיהיה שם שכר נגשמי בעולם הזה ושכר רוחני בעוה"ב. ונמצא דעות האנשים נחלקים בענין האמת הגמול והעונש לד' דעות כפי מספר החלקים שתנודד אותם החלוקה, שיש מי שיאמין שאין שם שכר ולא עונש ולא גופי ולא נפשי, ויש מי שיאמין שיש שכר גופי ונפשי, ויש מי שיאמין השכר גופי ולא נפשי, ויש מי שיאמין נפשי ולא גופי, (ג) והשורש המחולק הזה חלוי

שרשים

(ג) מניע הגרמים השמימיים. לקמן צפרק ל' ותבאר שהנפש החיני נכא מתח הגלגלים : (ד) הולך שובב בדרך לבו. שכלל אחר תלואת לבו : (ה) אצל כשראיתי דרכיו וכו'. עתה מפרש כמנוע שאמר יעקוב דרכיו ראיתי ותרפאוהו ולתכנו וגו'. וכן תבאר לקמן פ"א : (ו) אנהו בדרך כל הארץ וכו'. שימות : (ז) מכופר. במהילת עון : (ח) ונתבאר אס כן הכרחיות המלא התשובה

עם מציאות התורה. מ' אע"פ שהיא מכוונת צדורס כמו שנתבאר לעיל צפרק כ"ה סוף מוכרסת גס מן מצד עמלה :

פרק כח (א) שלא יכיה שם שכר ועונש חלילה. מאחר שאינו מקוב לשום גמול בעבודתו א"כ צדלוי אין שם שום גמול חלילה : (ב) והשורש המחולק הזה. כלומר כונת דעת

תלוי בחלוק הדעת שבין האנשים במהות הנפש, הדעת האחד הוא שיש מן האנשים מי שיאמר שנפש האדם אין בה יתרון על נפש הב"ח אלא שהאדם יש בו ערמוניות יותר גדולה משאר בעלי חיים להמציא המלאכות והתחבולות המצטרפות אליו לתקון חיותו באופן שלם, כמו שיש לקצת בעלי חיים יתרון זה על זה קצת, ובעבור זה יאמינו בעלי זה הדעת שאין שם שכר ולא עונש כלל לא גשמי ולא רוחני, ויאמרו שהאנשים משולחים ונעזבים למקרים כשאר בעלי חיים שאין הכונה האלהית בהם אלא לשמור הכינים בלבד, וזה הדעת כבר הכה על קרקדו הפילוסוף ואמר שלא תרמה נפש האדם לנפשות הבעלי חיים שהב"ח (ג) ידיעותיהם חלקיות והאדם ישיג כלל הדברים (ד) וישיג הדברים אחר העלמם מההוש מה שאין כן בבעלי חיים, ויבריל בין העצם והמקרה חולת זה ממה שיוורה על ההבדל הגדול שבין נפש האדם לנפש הבעלי חיים וא"א כבלתי שיהיה לנפש האדם הכלית מיוחד מבין שאר הבעלי חיים כמו שבארנו בפרק שני מכאמר שלישי, ולזה אם לא יהיה לבעלי חיים שום שלמות נפשי כבר יחוייב שימצא זה באדם. וכן בעלי הורה חלקו ע"ו הדעת ואמרו שראוי שיהיה לאדם שכר ועונש אם בעוה"ב לנפש ואם בעוה"ז לגוף על צד ההשגחה האלהית כמו שבארנו זה בהשגחה. והדעת השני הוא דעת מי שיאמין שיש שכר ועונש אבל אמר שהוא גשמי ובעוה"ז, וזה לפי שיש מהאנשים שיאמינו שנפש האדם יש לה יתרון על הבעלי חיים בשיש בה כח שכלי על ידו ידבק הרוח האלהי באדם להשגיח בו כפי יתרון שכלו אבל לפי שאין זה היתרון (ה) אלא הכנה בלבד יאמרו שהיא צריכה תמיד (ו) אל הגוף וכשיפרד זה הדבוק אשר בין הנפש והגוף תעדר הנפש, ובוזה הדעת נוקשו ונלכדו כת מבעלי העיון שאמרו שלא יצויר שום שלמות לנפש בזולת הגוף ונמשכו אחריהם כת צדוק וביתוס שהם מאמינים בתורת משה וברשגחה ויאמינו עם זה שהשכר והעונש היא גשמי בלבד ובעוה"ז כמו שזכר באבות דר' נתן והכחישו השכר הרוחני אחר המות מכל וכל, ויביאו ראיה לדבריהם ממה שלא נזכר לפי דעתם בתורת משה גמול נפשי כלל אלא הצלחות גשמיות, ונפלו בזה הדעת להיותם חושבים היות נפש האדם מורכבת מכוות מתחלפות ככה החונה והצמחה וההרגש וכח שכלי, ואחר שנראה שאר הכחות נפסדות בהפרד הדבוק שבין הנפש והגוף, יאמרו שגם כן יעדר ממנה כח ההשכלה שהיה בה עם מה שהשכליה כבר תשאר הנפש נעדרת כנפש הבעלי חיים וכמות זה כן מות זה, וכבר סתרו גדולי הפילוסופים זה הדעת ואמרו שאין הפעולות המתחלפות הנמשכות מן הפועל (ז) כמה שיחייבו רבוי בעצמות הפועל כמו שנתבאר בפרק שמיני בהמאמר השני בזה הענין (ח) וגם אין העדר חיות הגוף ממה שיהייה העדר לנפש המשכלת, וכמו שלא יחוייב (ט) העדר הכח המרגיש אחר העדר הכח המגדל כן לא יחוייב בהעדר הנפש המשכלת אחר העדר הנפש החיונית, והגוף כלי על ידו יראו קצת מפעולות הנפש ובהעדר הכלי יעדרו אותן הפעולות בלבד כהונה והצמחה וההרגש, אבל אין זה מחייב שיעדר עצמות הנפש השכלית, לפי שאין קיום השכל תלוי בגוף כשאר הכחות הגשמיות אבל הוא בהפך שהשכל (י) יתחזק אחר הארבעים בהחלש הכחות הגשמיות, והשכל לא ירמה לכחות הגשמיות שהוא ישיג את עצמו ואת כליו (כ) משא"כ בכחות הגשמיות, וראויות אחרות חזקות שא"א להכחישם (ל) הביאו בשלא תרמה נפש האדם לנפש הבעלי חיים אלא שאין צורך להאריך בזה. ולהעיד על סתירת זה הדעת כתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכת אבות ששם נפש יאמר על נפש האדם ועל נפש הב"ח (מ) בשתוף השם, ואע"פ שנראה שימשכו מן האתת פעולות דומות לפעולות הנמשכות מן האחרת אין זה ממה שיחייב שידמו עצמי הפועלים, שהרי אור השמש ואור הנר יחדמו בשם יאירו שני מקומות אפלים ולא יחוייב בעבור זה שיהיו הפועלים שוים, שאור השמש מתמיד ואינו כבה ונאיר אף במקום שאין השמש זורחת והנר כבה ואינו מתמיד ואינו מאיר אלא במקום שהניצוץ נופל, וא"כ אינו מחייב שאע"פ שתפסד נפש הבעל חיים שתפסד ותעדר

שרשים

שאלה זו: (ח) וגם אין העדר חיות הגוף ממה וכו'. מתבאר הוא בפרק שאלה זו: (ט) העדר הכח המרגיש אחר העדר וכו'. כי לכל אחד יש זמן מיוחד לקיומו כמ"ש ברוח ק"פ"ב: (י) יתחזק אחר הארבעים. כמו שאלו"ל בן ארבעים לכינה: (כ) משא"כ בכח הגשמיות. שאין משיגין כלום מעצמותן: (ל) כדילו. גדולי הפילוסופים והרמב"ם: (מ) בשתוף השם. נתבאר במ"ב פרק ח' ושם נתבאר

דעת אלו החולקים תלוי וכו': (ג) ידיעותיהם חלקיות. כמו שנתבאר במ"ג פ"א: (ד) וישיג הדברים אחר העלמם מההוש וכו' ויכיל בין העצם והמקרה וכו'. כל זה נתבאר לעיל במ"ג פרק י': (ה) אלא הכנה. לדקדוק הרוחני נו: (ו) אל הגוף. ס"א הנושא והוא הוא: (ז) ממה שיחייבו רבוי בעצמות הפועל. ס"א כמו כן נפסד האדם אעפ"י שיש בה כח ההנהגה והצמחה וההרגש אינו מורכבת כמו שנתבאר וכו'. וכמו שנתבאר בפרק

העדר נפש האדם בהפרדה מן הגוף אחר שחם מודים שיש לה יתרון על נפשות הבעלי חיים. ומה שהביאו ראיה לדבריהם כת צדוק וביתוס ממה שלא נזכר בתורת משה הגמול הנפשי אלא הגופי, אינו כן כמו שחשבו שלא נכתב הגופי אלא במקום שאין מקום לשכר הרוחני והשכר הרוחני נכתב ברמזיה (ג) לסבה שנוכר אותה בעזרת השם יתברך. והדעת הג' הוא הפך הדעת השני והוא דעת קצת מר"ל שאומרים שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין דף ל"ה ע"ג) והביאו ראיה לזה מן המושג אמרו הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גזולות ועלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובהזרתו נפל ומת היכן טובותיו של זה היכן אריכות ימיו של זה אלא למען ייטב לך לעולם שכלו טוב והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, וא"ל להיות עולם שכלו טוב ועולם שכלו ארוך אלא העולם הבא אחר המות והשכר הרוחני, וגם זה דעת כת מגדולי הפילוסופים וכת מבעלי התורה שנמשכו אחריהם שיאמרו שאין שום שלמות לאדם מצד מה שיש אדם אלא אחר המות בלבד כשיהיה השכל מפשט מהחומר ומהדברים הגשמיים, וזה לפי שיתרון הדברים השכליים זה ע"ז הוא כפי מדרגתם בהשכלה בלי ספק שמי שישכיל יותר שיהיה מדרגתו יותר גדולה, ואחר שהאדם יש לו יתרון השכל על הבעלי חיים ראוי שיהיה לו בעבור זה השלמות מדרגה תלויה בהשכלה בלבד, שאם תהיה זה בדבר גשמי הכולל אותו ואת הבעלי חיים יהיה שלמות ויתרון השכל שנתן בו יותר על הבעלי חיים לנפקה ממנו ולא לשלמות מדרגה, וזה שהבעלי חיים להיותם נעדרים השכל והבנה לא יצטערו בהיותם משוערים שטיפס למות כאדם ולא ירגישו בעצור הבא עליהם טרם בואו ולא ידאגו על דבר, והאדם ירגיש בכל זה וידאג ויצטער על היע המעולה לבא עליו ויהיה ביגון ואנחה, עד שלפי מעלת השכל שיש לאדם על זולתו יצטער על הרע המעולה לבא עליו, ובעבור זה יאמרו שאין ראוי שיהיה השלמות המושג מצד השכל דבר גשמי ומשתתף לבעלי חיים אבל בענין ומדרגה בדבר שיכול מהם שהוא השכל לא בדבר גשמי כלל, זה דעת הפילוסוף בזה, שעם שהוא מכחיש ההשגחה יאמין שיש לנפש האדם שלמות אחר המות בהפרדה מן הגוף ורבים מהכחי התורה נמשכו אחר דבריו בזה. ויש לדון אחר זה הטעם שאף אם הדברים הללו הם תשובה על הדעת השני בכל מקום לא יתבאר מזה שיהיה שלמות האדם אחר המות, וזה שאחר שהשלמות והקיום א"ל שיהיה (פ) אלא לדבר השכלי כמו שאמר והכח השכלי שבאדם אינו אלא הכנה (ע) איך יצויר השארתו שאין ההכנה דבר עומד בעצמו. ומה שיאמר שהשכל הנקנה יתעצם במושכלות עד שישבו הוא והן דבר אחר, הוא דבר בלתי מובן, שאם הכח השכלי שבאדם הוא כח היולאני אשר מסבוען שיפסד זולתי מצד ההשכלה איך העמוד ההשכלה בעצמה, או איך יצויר דבקותה בשכל הפועל שכל זה רחוק מאד משישועל כמו שכתבנו בבאמר הג' בפרק ג', ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו מוכן אל ההשכלה, ולזה לא יתכן בו ההפסד לחיותו עצם עומד בעצמו אבל יקבל תענוג כפי השגתו בהשכלה, וגם זה אינו נכון לפי שאף אם תהיה הנפש עצם עומד בעצמו אחר שהוא מוכן אל ההשכלה תהיה שלמות ההכנה לבטלה ולא ישיג א"כ שלמות הנפש אחר מני אלה ואולי לא ישיגו שום אדם כמו שכתבנו בפרק ג' מהבאמר הג', אלא אם נאמר ששלמות זאת ההשכלה היא השגת המושכלות הראשונות ודבר זה ישו בו הצדיק והרשע ולא עלה זה על לב שום אדם מעולם. ועל כן יראה שהדעת הנכון והנאות לתורה הוא שהנפש עצם רוחני מוכן אל ההשכלה לעבוד הש"י ולא אל ההשכלה לבד, ולזה כשישיג האדם אי זה השכלה לעבוד הש"י מצד שישו אי זו השגה או הכרה בשם גדולה או קטנה ישיג מצד זה (פ) ר"ל השכלת העבודה היא מדרגה מה ממדרגות העוה"ב, וכן נמצא לר"ל בפרק חלק (סנהדרין דף ק"י ע"ג) על פסוק ורע יעבדנו (מלכים כ"ג) אמרו אימתי תינוקות וזכים לחיי העוה"ב משום ר"ם אמרו משורדעין לומר אמן הה' פתחו שערים ויבוא גמ צדק שומר אמונים (שפי"א כ"ו) אל תקרי שומר אמונים אלא שאמר אמינים, וזה מבואר כמו שכתבנו ששלמות הנפש הוא מצד ההשכלה אל העבודה אי זו שתהיה עד ששישיג הנער ההשכלה אל העבודה היורר קטנה שאפשר שהוא לומר אמן על איזו ברכה יזכה למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, וזה מסכים עם מה שכתבנו בפרק תשעה ועשרים מהמאמר הג' שבעשיות מצוה אחת יזכה אדם למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, ויורה ג"כ על שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו ממה שאמר ר"ל משום ר"י נשיאה אין העולם מתקיים אלא בהביל פיהם של הינוקות של

בית

שרשים

נכתב גם כן דעת הרמז"ס נוס: (ג) לסבה שנוכר אותה. לקמן בפל"ט ובפ"מ: (פ) אלא לדבר השכלי. ולא לזכר גשמי כלל: (ע) איך

בית רבן א"ל רב פפא לאבבי ידידי דידך כאימר לו אינו דומה הבל שאין בו הטא להבל שיש בו הטא (פירושו דף י"ג ע"ה) ואם לא תהיה הנפש עצם עומד בעצמו היאך אפשר שיהיה יתרון לתנוקות של בית רבן שלא הגיעו למדרגת ההשכלה אלא מעט על אביו ורבא שהגיעו למדרגת גדולה בלי ספק, אלא שהאמת הוא שמדרגת קטנה בעבודה למי שלא נתלכלך בחטא תועיל יותר ממדרגת גדולה למי שנתלכלך בחטא, לפי שהנפש להיותה עצם רוחני עומד בעצמו גורל מדרגתה היא כפי שעור נקיותה עם עבודתה בעשית המצות, ולזה מה שהיה מרע"ה מצטער על שלא היה יכול ליהנות לעשות עבודת המצות בפעל לא להשגת המושכלות שבלי ספק כבר הגיע משה למדרגת שהיה ראוי שישגי בהשכלה אלא שהיה כוסף לקיים המצות בפעל שהיא העבודה בהשכלה שהיא הנותנת שלמות וקיום לנפש כמו שכתבנו בפרק רביעי ממאמר ג'. ובשתי הדעות הללו שבכחות הנפש, רצוני אם היא כח היולאני או עצם עומד בעצמו, היא שנחלקו רז"ל בערובין (דף י"ג ע"ה) באמרם שהי שנים ומהצה נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא משלא נברא ונכחו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו, ונראה שהאומר נוח לו שנברא יסבור שנפשו האדם כח היולאני כדעת הפילוסוף וע"כ יאמר שנוח לו שנברא לפי שכל מציאות טוב יותר מהעדר ואפשר שיעלה למדרגת הקיום על ידי ההשכלה, והאומר שנוח לו שלא נברא יסבור שהנפש עצם רוחני קיים מצד עצמו, ולפי שעל ידי הברירה אפשר שיוגיעה ההפסד או ישיגה העונש העצום אמר נוח לו שלא נברא כלומר שלא נמצאה בגוף האנושי, וכן אמר שלמה וטוב משניהם את אשר עין לא ראת (קמ"ד ד') ואילו היה הנפש כח היולאני היאך יאמר טוב משניהם על דבר הנעדר ואיך יהיה ההעדר טוב מהמציאות הלא כל מציאות טוב והכתוב מעיד על זה באמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (נח"מ ח'), אלא שבלי ספק דעתו לומר שהנפש עצם רוחני ולא כח היולאני, ולפי שהיה הרעת הנכון והמסכים לתורה הוא שנמנו וגמרו שנוח לו שלא נברא יותר משנברא וע"כ אמר שצריך לפשפש במעשיו כדי שלא תפסד הנפש או תענש. ומכאן יצא לקצת חכמים דעת הגלגול, וזה כי לפי שהם ראו שהרעת הנפץ כפי התורה הוא שאין הנפש כח היולאני אלא עצם עומד בעצמו כמו שאמרנו דנו מזה שכמו שהעצם הרוחני יכנס בגוף האנושי בתחלת יצירתו כן אפשר שהנפש שכבר שמשה בגוף האנושי תחזור עוד לשכון בגוף. אבל אין זה נכון שאם נורה החכמה העליונה להשיבן העצם הרוחני (?) שאין במעו להיות בעל בחירה בגוף האנושי כדי לשומו בעל בחירה בגוף. לפי שהיה מעלה גדולה אליו בלי ספק עד שברבר הזה טעו המלאכים באדם כמו שארז"ל בב"ר כשברא הקב"ה את האדם בקשו מה"ש להשתחות אליו וכו', וזה להיותו בעל בחירה יותר מהם שאינם בעל בחירה, מכל מקום הנפש שכבר שמשה בגוף האנושי והיתה בעלת בחירה (ק) למה תחזור עוד אל הגוף ובמה תוכן הטפה הזרעית לקבל הנפש שכבר שמשה בגוף יותר מלקבל הנפש שלא שמשה בגוף ולא היתה בעלת בחירה, והיותר רחוק מזה שיאמרו שנפשות האנשים מתגלגלות בגופות הבעלי חיים, והשם יודע. והדעת הרביעי הוא דעת מי שיאמין שהשכר מכני גשמי ובעולם הזה ומכני רוחני ובעולם הבא אחר המות, וזהו דעת תורתנו הקדושה שיערה יעודים גשמיים פרטיים לצדיקים כמו לאבות ולזולתם ויעדה יעודים רוחניים לנפש לברכה אם עונש או שכר כמו שנבאר בעזרת האל, וזהו דעת רבותינו ז"ל במקומות רבים וביחוד במה שנמצא בספרי אמרו למען ירבו ימיכם (דברים י"ב) בעה"ז, וימי בניכם לימים המשיח, כימי השמים על הארץ לעולם הבא, שריאה מפורש שבשכר המצות יעד הכתוב שכר בעולם הזה ובעולם הבא, וזה כלל דעת האנשים בשכר ועונש ודעת הורתנו בו :

פרק ל בשכר הרוחני שאמרנו שיוגיע לאדם אחר המות נחלקו בו חכמי ישראל האחרונים לשתי דעות, הדעת האחד הוא דעת מי שיאמין שאף אם יש לצדיקים

הגמורים בעולם הזה שכר טוב כפי מעשיהם כמו שהיה לאבות, כ"ס עיקר השכר הוא רוחני ולנפש בלבד בעה"ב, ר"ל העולם שהוא בא לאדם אחר המות מיד כשתפרד הנפש מן הגוף שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שום תענוג ושמוש מתענוגי הגוף ושמשי, אמרו רבותינו ז"ל מרגלא בפומיה דרב העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שגא ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועמרתיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה (נרכז דף י"ח ע"ה)

כלומר

שרשים

מזד השכלת העבודה ההיא יצא מדרגה מה וכו' : הם מוכרחים על מעשים : (ק) למה תחזור עוד
(ג) שאין בעצמו להיות בעל בחירה. כי הרוחניים אל הגוף. שכרי כבר הגיעה אל מעלת הכחירה : ומעשיהם

כלומר כי כתר שם טוב (ה) ומעשיהם הטובים היא עומדת על ראשיהם מלמעלה ובה ישנו ליהנות מזיו השכינה, ואמין עם זה שעם היות עיקר השכר הזה לנפש בלבד עוד יש שכר אחר בשם לעוה"ל לימות המשיח, וזה בתהית המיתים שיחיו או הצדיקים הממורים, אם כרי לפרסם נסי השם ואמונתו בעולם, ואם כרי שישינו קצת תענוג גשמי או כימים שנצטטר או יותר כפי מה שתגורר חכמת השם, או כרי שיקנו שלמות יותר מאשר קנו בתחלה כאשר לא יוכלו להשיג בהיהם המדרגה שהיתה ראויה אליהם לפי יושר לבם מפני המעוקים בחוץ ועול הגלות, אבל מ"מ ימותו אחר שיחיו וישובו לעפרן ויזכו או הנשמות ההן כפה שהשיגו בהיים השניים ההן להתענג במדרגה יותר גדולה בעוה"ב ממה שהיו בה קודם התהיה, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל וגדולי החכמים האחרונים שנמשכו אחר דעתו ז"ל. והרעת הזה כשיעזוב הטוב נמצאוהו ראוי ומרוביב מצד השכל ומסכים אל מה שנמצא בתורה, וזה כי לפי שפעולות השם הם שלמות בתכלית השלמות חייב שימצא כל מה שאפשר המצאו (ג) לפי מה שתשפטה החלוקה, ואחר שאנחנו נמצא הנמצאים הנשמיים מהם קיימים באיש כגלגלים והכוכבים כמו שהעיד החוש על זה, והנביא מסכים לזה גם כן אמר שאו מרום עיניכם וראו כי ברא אלה (ישעיה מ') ואמר איש לא נעדר (נח), ומהם קיימים במין כבעלי הים (ג) המולידים בדומה, ומהם בלתי קיימים באיש ולא במין כבעלי הים הנולדים מן העפוש, הנה הוא מן ההכרה שימצא החלק האחר הנשאר מן החלוקה, והוא שימצאו נמצאים קיימים במין מצד קיומם באיש מצד, וזהו מין האדם שהוא קיים במין ולא באיש כשאר הבעלי הים מצד הגוף והכחות החומריות אשר בו, והוא קיים באיש ולא במין כמלאכים מצד הנפש המדברת והכה השכלי אשר בו, ואל שני מיני הקיום רמו בעל ספר יצירה באמרו כרת לו ברית בין עשר איצבעות ידיו ויש עשר איצבעות רגליו במלת הלשון ובמלת המעור, וקיום המין הרמו במלת המעור ידוע, וקיום האיש הרמו במלת הלשון ר"ל בנפש המדברת. וזה, לפי שא"ל לדבר נצחי לכרות ברית עם הדבר ההוא ונפסד אלא מצד הקיום שבו. ובאור זה ע"ז הדרך וזה כי הכחות הנמצאות במורכבות השפלות אע"פ שאינן מושגות בהוים קייים אצלנו מציאותן מצד הפעולות המושגות בחוש (ד) כי מהפעולות יודעו הכחות, ובאשר (ה) ראינו הצמה מתנועע לכל הפאות וידענו כי לא יספיק לזה כח דמבעי בלבד לפי שהתנועה הטבעית לא תהיה כי אם (ו) כהאמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע או סביב האמצע וזה מתנועע לכל הפאות, שפטנו שיש בזה המין התחלה אחרת התחייב ממנו זאת התנועה ואותה התחלה קראנוה נפש צומחת, וכן כאשר ראינו הווי שיש בו התחלה, שהוא נפש הצומחת ונוסף על זה שהוא מרגיש ומתנועע ברצון מה שאין כן בכח הטבע והנפש הצומחת, שפטנו בזה המין התחלה אחרת ויבשנו ממנו אלה הפעולות, כלומר פעל הצמיתה ופעל ההרגש קראנוה נפש חיונית, וכן כאשר ראינו האדם יש בו התחלה הוואת ונוסף גם הוא שהוא משכל כוללי הרברים וידע מחותם וכבריל בין העצם והמקרה וכיוצא בזה ממה שלא יספיק לזה כח צומח ולא כח חיוני, שפטנו שיש בו התחלה אחרת יותר נכבדת קראנוה הנפש האנושית או הנפש המשכלת, ובאשר ראינו נפש האדם ימצא לה הפעל הנכבד הזה שהוא ההשכלה היא מתהלפת בהשגה הוואת להשגות הכחות הנשמיים, כי הכחות הנשמיים כשיחזקו השגותיהם (ז) תפסד ההשגה ההיא (ח) כהשגת החוץ שהיא תפסיד הראות ותכנע מהשגת אפי' האור החלוש וכן הקול החזק, (ט) והכח השכלי בהפך כי יחזק עם השגת הרברים העכומים ויוסיף ויהר להשיג יותר, וכן השגות הכחות החומריות משתנות להיותן פרטיות והשגות השכל בלתי משתנות והן קיימות להיותן מוללות, ולזה שפטנו שהגות הנפש הוואת שיש בה כח ההשכלה הוא יותר נכבד מן הגותן הכח החיוני בב"ח, ולזה אמרו החכמים שהנפש החיונית באה מכל הגלגלים, כי הגלגלים בתנועתיהם יכינו החומר לקבל הצורות ונפשותיהם יתנו הצורות המתהלפות אשר בצומח ובחי, לפי שאין מציאותן אלא בחומר וכפי הכנת החומר כן נותנים נפשות הגלגלים הנפשות בחומרים

שרשים

פרק ל (ה) ומעשיהם הטובים. שהיו עושים בעולם הזה: (ג) לפי מה שתשפטה החלוקה. כמו שמבאר והולך יש מין נאום ויש מין כמין וכו'. (ג) המולידים בדומה. ר"ל שמולידים נדחוסם ונללםם ולהם קיום המין: (ד) כי מהפעולות יודעו הכחות. ע"י הפעולות היוצאים מאיזה דבר נוכל לידע כחות היצרן שהוא: (ה) ראינו הצמה מתנועע וכו'.

נצמיחתו הוא מתנועע לכל הפאות: (ו) מהאמצע אל המקיף, למעלה אל הגלגל, ונתבאר כל זה לעיל בפ"ג: (ז) תפסד ההשגה ההיא. השגה שכלית: (ח) כהשגת האור החזק שהיא וכו'. עז"ל כשהשגת מאירה נחזק ח"ל לזרם לראות בה וכל מי שרוצה לראות בה צכה אזי היא מונעת מהאדם אפילו השגת אור החלוש: (ט) והכח השכלי נהפך. אזל הכח השכלי הוא נהפך: לכחות

בחומרים, ולזה ישנתו השנות הב"ה והיו פרטיות כפי השתנות ההכנות הפרטיות, אבל הנפש המשתכלת אשר באדם היא באה מהתחלה שכלית קיימת מופשטת מהחומר בלתי משתנה יותר נכבדת מן ההתחלה שתתן הנפש החיונית, ולזה היו השגותיה כלליות קיימות, ונמצא הנביא או החסיד השלם יפעל בחומר העולם השפל כמו שיפעלו השכלים הגבולים, לפי שהתחלת נפשו היא משכל גבול, ויעיד על זה מה שנמצא בתורה במעשה בראשית שייחס הכתוב נתונת הנפש החיונית אל ההתחלה חומרית בלבד אמר ביצירת הב"ה תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית ה'), וביצירת האדם ייחס נתונת נפשו אל התחלה שכלית אמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, וכיים ויהי האדם לנפש חיה (שם ז') (י) להורות שהכח החיוני אשר באדם נמשך מן הכח השכלי אשר נפח באפיו השם לא מהתחלה אחרת כאשר הוא בב"ה, ואחר שהנפש החיונית אשר בב"ה והנפש האנושית אשר בה כח ההשכלה באות משתי התחלות מתחלפות אם נמצא הכח החיונית אשר בבעלי חיים נפסדות בהפך הדבוק אשר בין הגוף ובינם (כ) להיותו באות מכל הגלגל שהוא בעל חומר ומנפשו שהוא כח בחומר, לא יחוייב שתפסד נפש האדם אחר היותה באה מהתחלה אחרת שכלית שהיא מופשטת מחומר שאין בה אפשרות ההפסד כלל כמו שיש בבעל חומר, ולזה אף אם נראה כח הצמיחה וההוזה וההרגש אשר באדם וזולתם מהכחות החומריות נעדרות במות, לא היה זה אלא לפי שנעדר הדבוק בין הנפש והגוף שהי' כלי לפעול על דיו אלו הפעולות, אבל נאמר כי אחר שראינו כח ההשכלה מתקיימת בפני עצמה במלאכים בזולת הכחות האחרות, וראינו כח הצמיחה וכח החיות נפסדות בפני עצמן בצומח ובבעלי חיים, שפטנו שאדם שנראה בו כחות חומריות וכח שכלי שאף אם יעדרו הכחות החומריות (ז) להעדר הכלי לא יפסד הכח השכלי בהפסד הכח החיוני (ח) כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה שהוא הכח המגדל מן הבעלי חיים, כי כח החיות הכנה והצעה אל הכח השכלי כמו שכתב המגדל הכנה והצעה אל כח החיוני, ואחר שנמצא השכל במלאכים מתקיים בפני עצמו בזולת חומר ונמצא הכח השכלי אשר באדם יש לו פעל מיוחד בפני עצמו בהשגת העצמיות הנפרדות והדברים המופשטים מחומר, שפטנו בבעור זה שהשכל הזה אחר שיש לו תולדות בדבר קיים לא יפסד בהפסד הגוף והעדר הכחות החומריות, אבל כשיפסד מן הגוף יתדבק בדבר הקיים שהשכל ובמה שנשמע אל השם לעשות רצונו, כי בזה ישוב כמדרגת המלאכים שעיקר שלמותם הוא מצד היותם נשמעים אל השם לעשות רצונו כמו שנתבאר בפרק ה' מן המאמר הג', והיו התכלית האנושי והוא עיקר השכר או הגמול המיועד בתורה אל האנושים אחר המות כשתפסד הנפש מן הגוף, וזה הדרך הנכון בהבנת הדעת הנה שהוא דעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו. והדעת השני הוא דעת מי שיאמין כי עם היות שיש לצדיקים גמורים שכר גשמי בעוה"ב אחר שהצדיקים ההם הם מעטים ורוב הצדיקים אינם מקבלים שכר גשמי בעולם הזה אלא שישולם בעוה"ב שכר אל הגוף עם הנפש ביהר, וזה יהיה אחר תחיית המתים שאז יתקיימו הגוף והנפש יחד בלי אכילה ושתייה בגוף ונפש, ויאמר שזהו הנקרא בדברי רז"ל עוה"ב בשאכרו וארבעים לילה בלי אכילה ושתייה בגוף ונפש, ויאמר שזהו הנקרא בדברי רז"ל עוה"ב בשאכרו על הצדיקים שהם מזומנים לחיי העוה"ב, ויאמינו עם זה שלא תמות הנפש האנושית במות הגוף אבל מיד אחר המות יש מדרגה נקראת גן עדן שנפשות הצדיקים נגחות שם עד שיקומו לתחיית המתים ויכול לחיי העולם הבא אחר תחיית המתים, וזה שאמרו רז"ל במסכת שמחות (פרק ה' דף ה' ע"ג) על רשב"ג שאמר לו ר' ישמעאל כשנזר עליו שיהרג והיה בוכה אמר ליה רבי למה אתה בוכה לשעה קלה אחת נתון בנן עדן בחלקן של צדיקים, ואמרו ג"כ במסכת נדה על רבה בר רבא שילא שנפטר קודם רבה בר רב הונא מעט, ואמר רבה בר רב הונא עליו לשעה קלה הקרימיני בנן עדן. וזה דעת הרמב"ם ז"ל ודעת הרמ"ה ז"ל וכת מהאחרונים שנמשכו אחר דעתם וזכר כלם לברכה. ודרך הבנת זה הדעת לפי מה שמצאתי לאחר מגדולי תלמידי הרמב"ם ז"ל הוא, שהם יאמרו כי השתלשלות היצירות בעלי שכל הוא על ג' מדרגות, האחד שכל פשוט מתקיים בלא גוף והוא השלם, ואחריו שכל בעל גוף קיים תמיד והם הגלגלים, ואחריו (ג) שכל בעל גוף נפסד שהוא האדם והוא החסר (ס) שבמדרגות השכלים, ומה שנמצא

אחריו

שרשים

בהפסד כח הצמיחה וכו'. פ' כי אף שיפסד הכח המגדל מן הב"ה שהוא כח הצמיחה כהם אפ"כ לא יפסד מהם נעצור זה הכח החיוני כי הכח החיוני הוא הכהם וההכנה וכו': (ג) שכל בעל גוף נפסד. הגוף נפסד והשכל קיים: (ס) שבמדרגת השכלים

(י) להורות שכתב החיוני וכו'. פירוש ולכן נפש האנושי אינה מורכבת כמו שנתבאר בפרק שלפני זה ונפ"ה מת"ז: (כ) להיותו בלחות. נעצור שכן בלחות: (ל) להעדר הכלי. הוא הדבוק בין הנפש והגוף: (מ) כמו שלא יפסד הכח החיוני

מאמר רביעי פרק ל העקרים

אחריו בעלי חיים שהם בעלי גוף ונפש נפסדים, ואחריהם הצומח שהם בעלי הגוף נפסד ובלתי בעלי נפש היה כלם הם לצורך האדם, ואע"פ שהאדם נברא אחרון והוא לשלמותו לפי שהתהוותו כלם בשבילו (ט) וביצירתו נשלמו, וכלם כוללים בו ד' יסודות והבנה והצומח והחיות ומספיק על כלן שכל, ועל כן הוא מושל בכלן ובא אחרון להשלים פעולתו ולמשול עליהם לפי שיש בו שכל שיש בו השארות, ואולם צריך הוא לגוף לשלמותו וע"ז נאמר שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הבהוד או בגן עדן (פ) ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר, והוא כענין שאמרנו שהן צריכין גוף שאין שלמותן בוולת גוף, ואולם יהיה בסופו גוף נכבד קיים. והודעתם בשכל האדם לפי מה שכתב הר"ר אהרן הלוי ז"ל בפרקיו הלכות ברכות בפרק ברכת הלבנה. ובשהוקשה להם אחר שאין קיום לשכל אלא בגוף והגוף הזה אנו רואים נפסד בכהמות ושכ אל העפר היאך יתקיים השכל הזה לקבול השכר אחר שאין קיומו אלא בגוף לפי דבריהם, אמר הר"ר אהרן ז"ל כי כשיגיע זמן תחית המתים יחדש הקב"ה לכל אחד מהצדיקים גוף אחר באותו מול לגמרי שהיה לכל אחד ואחד מהם תחלה שוה בשוה ויעמדו ויאלכו וישתו ויולידו ויעשה כל אבר ואבר שבגוף כל אחד מהם פעולתו הראויה לו ויקבל כל מה שראוי לו ויוון כראוי לו ויעשה כל מה שראוי לו בלי שום טועה בין מבפנים בין מבחוץ, וכן יהיו כל האנשים שיהיו אחר אותו זמן, וע"כ יהיה כל גוף וגוף מהם בתכלית בריאותו שאפשר לו להשיג כפי מונו ובתכלית השלמות שאפשר לו להשיג וכן כל אחד ואחד לפי מדרגתו, ואחר זה לימים רבים אחר ששיגי השלמות שאפשר להם להשיג כל אחד ואחד לפי מדרגתו ראשון ראשון כאשר יושג זה השלמות שאפשר לו להשיג הרי זה להפצו ולדעתו יעלה לענין אליהו, וענין זה שעתיד הומר גופו שהוא חומר ד' יסודות להשתנות ולקבל תכונה אחרת ויהיה חומר גופו כעין יסוד פשוט קיים קל התנועה בהרד כמראה כמעשה לבנת הספיר נעלה הראות כענין אליהו, מוכן לקבל וזהו האלהים ואור פני המלך חיים כמעשה הלבנה שהוא גוף מקבל אורה, וע"כ אמר בברכת הלבנה עמרת תפארת לעמוסי בטן, ר"ל לצדיקים, שהם עתידים להתחדש כמותה, ר"ל אחר תחית המתים שישתנה גופם ויקבלו תכונה אחרת, ודוגמתו בעה"ז מבעלי חיים שישתנה תכונת גופם ויקבלו תכונה אחרת (כתולעת המשי וכו' צא בזה) ויש מהן צריכין לענין מה כי צריכין לאכול מאכל מיוחד, וזה ענין פשט עץ החיים אשר האוכל מפירותיו נכון גופו לקבל תכונה זאת ואכל והיו לעולם, וזה נרמז במעשה בראשית, והוא ענין תחית המתים שהבונה באדם שיהיה לעולם בגוף לפי שאין שלמות האדם בוולת גוף אלא בגוף כענין הגלגלים ונמשל אליהם (ז) בהיר כוזהר הרקיע וכוכבים לעולם ועד, ואילו היה שלמות האדם בוולת גוף נמצא שהוא שכל נבדל ושלם יותר מן הגלגלים שהם בעלי גוף, וזה דבר שאי אפשר שהשלמות היצירות הנכבד נבדד ראשון והקל קל אחרון כמו שכתבנו ראשונה, ובכן שאין שלמות האדם בוולת גוף א"א שלא יבא האדם השלמות זה כעין בנות יצירתו מתהלה, ועל שני תבונתם וקלות תנועתם נאמר שהקב"ה עושה להם כנפים, כל זה כתב הרא"ה ז"ל. והנך רואה כמה הרחקות יש בזה הרעת לפי הדרך הזה. ראשונה שזה הרעת נוטה לדעת האומרים שהנפש כח היולאני, וע"כ צריכה תמיד אל גוף שתתקיים בו. שנית שאחר שהם יאמרו שאין קיום לנפש האנושי בוולת גוף איך תתקיים הנפש אחר המות מיד כשתפרד מן הגוף הם יאמרו שקומה הוא קיום חסר בגן עדן שאין בו תענוג שלם לנפש והשגת מדרגה כלל, ובשהוקשה להם למה לא יזדקק הגוף מיד אחר המות וישתנה מטבע הנפסד למטבע הקיום כמו שאמרו שיהיה אחר כן, יאמרו כי עוד צריך שיחיו אחר שימותו כדי שיוכלו למדרגת ההשארות, וזה דבר רחוק מאד שלא יושג ההשארות אלא עד שיחיו המתים, ועל כיוצא בזה יפול המשל המורגל בלשון ארמי ערבך ערבא צריך, כי צריך שיחיו האנשים לתחיה ראשונה ואח"כ שיחיו להשארות, ואם בוסן התחיה יאכלו האנשים ויולידו כמו שכתבו הם ויהיו בעלי בחירה ורצון כבר אפשר שישבו להמוא ובמה יהיו בטוחים שיעלו לאותה מדרגה, ולדעת האומר מ"ל שתחית המתים לצדיקים גמורים בלבד לא יהיה לכלל האנשים שהיו ושיחיו עד תחית המתים מי שתוכה נפשו למדרגת ההשארות ולא לשום מדרגה מסדרתו העוה"ב אלא הצדיקים הגמורים בלבד, וגם בצדיקים הגמורים שיזכו לתחיה לא יהיה בהם מי שיזכה לשום מדרגה עד אותה שעה (ק) והזוכים לתחיה איך אפשר שיתקיימו הגופות ההם שהם מ"ל יסודות וטבעים להיות נפסדים ואיך ישתנה טבע הגופות ההם למטבע הקיום. ומי יתן ואדע כמו שקבלו בעלי זה הרעת

שאפשר

שרשים

השכלים. שכל פשוט ושכל בעל גוף קיים : כלומר שהוא מורכב שזה השלמות אינו שלמות אחת
(ט) וביצירתו נשלמו. כמו שנתבאר לעיל במ"א : מאחר שכן כוללת גוף : (ז) נהיר כוזהר. האדם
פ"א : (פ) ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר. יהיה נסיר : (ק) והזוכים לתחיה. כלומר ועוד
נס

שאפשר שישתנה החומר ההוה הנפסד מטבעו אל טבע הקיום כחומר הגלגלים, למה לא יקבלו שתשתנה נפש האדם אע"פ שיהיה כח היוצאני כפי דעתם אחר שיש בה הכנה לקבל שלמות המושכלות במדרגת החסרון אל מדרגת השלמות עד שיהיה אפשר לה להתקיים בעצמה כשכל הנבדל, שזה דבר נאות אל המושכל ויותר נכון וקרוב אל הדעת משישתנה החומר מטבעו אל טבע אחר, ולא יצטרכו לפי זה לומר שלא יהיה עיקר ההשארות עד אחר ההיות המתים, ועוד כי זה חולק על דעת רז"ל שאומרים כי הנפשות הן נמצאות מרס המצאן בנף האנושי כמו שאמרו בבראשית רבה עם המלך במלאכתו ישבו (ד"ה ד') עם מלך מלכי המלכים הקב"ה ישבו נפשותיהם של צדיקים שבהם נמלך וברא את העולם, ואינו א"כ כח היוצאני אבל נבראו ביום ראשון כמו שאמרו ורוח אלהים מרחפת (גנלש"ט ח') זה רוחו של אדם הראשון, (ר) וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה שהנפשות נבראו עם האור הראשון לדעת רז"ל ואינו אם כן כח היוצאני, ועוד כי הם יביאו ראיה לדבריהם מאלהיו והוא מבואר כי ענין אליהו הוא דבר נסוי ואין כלל האנשים במדרגתו שאפי' משה לא זכה לנס הגדול ההוא, ועוד כי אליהו לא טעם טעם מיתה לפי המקובל מענינו ולא התצרך לנס תחית המתים, ולפי הדעת הזה לא יוכיח אדם למדרגה זו אלא אחר שימות וישוב לחיות כאשר בתחלה (ט) והתחיה ההיא שאמרו לכתים אינה מובנת כלל, כי איך אפשר שיודמן בתנועת הגלגל לכל הצדיקים שחיו בזמנים מתחלפים מצב שיהיה מול כל אחד מהם במול הראשון בשעה אחת לכלם כאחד, ואף אם יהיה כדבריהם תהיה יצירה חדשה לא תחית המתים, סוף דבר הדברים הללו שבעלי זה הדעת אומרים לקיום כברתם ירחוקים מאד משישכלו, ואם קבלה הם מן הנביאים ראוי שנקבל אותה ואם באנו לדין עליהם יש תשובה בלי כפך (ס) עם שזה נוטה לדעת האומרים שהצדיקים בהטא האדם היו נענשים שלא היתה נפשם משגת משלמותם אלא מדרגה חסרה עד שבא המשיה לפי דעתם וכפר על העון ואז השינו האבות והצדיקים מדרגת השלמות הראויה להם, וכן השורש הזה הוציאו סעפים וענפים שהם עקרים לדתם, יצילנו השם משגיאה :

פרק לא היסוד שעליו בנו בעלי זה הדעת השני מירת כספם לומר שהעוה"ב הוא

מדרגת השכר שלא יגיע אדם אליה אלא אחר תחית המתים, הוא מה שמצאו במשנה פרק חלק (כסדרין ק"ג ע"ה) ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחית המתים מן התורה, ואמרו עליה בנמרא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, ודנו מכאן שהעוה"ב שהוא עיקר השכר שעליו אמרו רבותינו ז"ל (סס) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, לא יהיה אלא אחר תחית המתים ולזוכים לתחית המתים. וזו אינה ראיה שיש לבעל הדין לחלוק ולומר כי תחית המתים במקום הזה ירמוז לשכר הנפש ותחיתם בעולם הנשמות הבא מיד אחר המות ויקראו את זה תחית המתים לחלוק על הצדיקים והכוזבים הכופרים בהשגרת הנפש ואומרים שהנפש תמות במות הגוף, וכן יראה זה מפשט הלשון שהוכרז שם בנמרא אמר רבי אליעזר ב"ר יוסי בדבר הזה זייפתי ספרי בותיים כלומר הראיתי להם שכפריהם שהיו אומרים אין תחית המתים מן התורה אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העלייתם בידכם כלום שאתם אומרים שאין תחית המתים מן התורה הרי אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה הכרת תכרת בעוה"ז עונה בה לעוה"ב, א"ל אבוי לרב פפא וליכא ליה תרוייהו מהכרת תכרת דברה תורה כלשון בני אדם, שיראה מזה כי כוננו היתה להראות להם מן התורה שיש לנפש מציאות אחר המות לא זולת זה, אבל אין זה נכון לפי שהוא הפך האמונה המקובלת באומה בתחית המתים שהכופר בה הוא סמיל חסרון ביכולת הש"י והיא מן האמונות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, כמו שכתבנו בפרק כ"ג מן הכאמר הראשון. וע"כ אני אומר כי מה שזכור במשנה בה ישראל יש להם חלק לעוה"ב הוא כנוי לשכר הבא לנפש בכלל אחר המות, הן המדרגה הבאה לו לאדם אחר תחית המתים, הן המדרגה הבאה לו מיד אחר המות, ויורה ע"ז מה שאמרו חסידים אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב, ואם לא היה העוה"ב אלא מדרגה הבאה אחר תחית המתים איך יאמרו שחסידים אומות העולם זוכין לה הרי המדרגה ההיא אינה מושגת אלא לצדיקים גמורים בלבד, כמו שאמרו (תענית דף מ' ע"ה) גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתים

שרשים

למנוח שום דרך ותשובה כדי לבעל דעתם נזה לפי סקיה כללו הכי בטלה מעצמה מאחר סקיה נוטה לדעת האומרים וכו' וזכו נגד אמונתם סאמחית וק"ל :

היא

גם אחר שזוכים לתחית האין אפשר וכו' (ר) וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה וכו'. פי' וא"כ יהיו לפי זה דברי הרמב"ן כסותרין אסדדי : (ט) והתחיה הכי. וכן התחיה הכי : (ס) עם שזה נוטה לדעת האומרים וכו'. פי' אע"פ שלא היה צריך

המתים לצדיקים גמורים בלבד, אלא שהעוה"ב במקום הזה נאמר על המדרגה הבאה לו לאדם אחר המות לאחר עבור י"ב חדש שתזדכך הנפש מן ההרגלים החומרים, והמדרגה הבאה לו לאדם מיד אחר המות תוך י"ב חדשים היא הנקראת בלשון רז"ל ג"ע שעליה אמר שכלל האומה זוכין אליה ונכנסין בה מיד בשעת מיתתו, אמרו במסכת המורה (דף ז' ע"ה) אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנפטר משה רבינו לכן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספקות שיש לך וכו', שיראה שהשכר או המדרגה שזכה אליה משה מיד אחר פטירתו היתה גן עדן, וכן אמרו בבראשית רבה נתנמנם יוסי בן יעקב ראה מותו של יורקים איש צרדה פורחת באויר אמר לשעה קלה הקרימני זה לכן עדן, והמדרגה הזו (ה) היא חסרה תוך י"ב חדשים, ולאחר י"ב חדשים יעלה למדרגה כמדרגות העוה"ב והיא מדרגת שלמות וכבוד, אמרו במסכת שבת פרק השואל (דף ק"ט ע"ג) נפשותיהן של צדיקים ננחות תחת כסא הכבוד שנאמר והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך (שמואל א' כ"ה), וכן במדרש שיר השירים תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים (שיר השירים ג') אלו נפשות הצדיקים שהם נתונות עמו במרום, ובמדרש תהלים פירשו שזו המדרגה משיגין אותה מיד אחר מיתה וקודם תהיה הכתים אמרו יעלזו חסידים בכבוד (מקלים קמ"ט) באי זה כבוד בכבוד שהקב"ה עושה לצדיקים בשעה שנפטרין מן העולם, והן מקליטין להקב"ה ששם אותם בצרור החיים שנאמר והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים, וכן אמרו במסכת תהיגה (דף ע"ז ע"ה) ערבות שבו צדק ומשפט גנוי חיים וגנוי שלום וגנוי ברכה וגשמותיהן של צדיקים וכו' ושם איפנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת וכסא הכבוד ומלך חי וקים רם ונשא שוכן עליהם, הרי שבארו בפירוש שמדרגת נפשותיהן של צדיקים אחר שנפטרו כהגוף וקודם תהיה המתים היא במדרגת מלאכי השרת, ופשט הכתוב שאומר ונתתי לך כהלכים בין העומדים האלה (זכריה ז') יורה על זה, והמדרגה ההיא תקרא בראש משנת פרק חלק העוה"ב לפי שהוא באה לאדם אחר המות ועליה אמר כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ואולם יש בלשון העוה"ב מדרגה אחרת תקרא ג"כ העוה"ב סתם והיא באה לאדם אחר תחית המתים, ועליה הוא שאמרו בגמרא על המשנה האוכרת ואלו שאין להם חלק לעוה"ב הנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, שיראה ששם שהעוה"ב הוא מדרגת שכר באה אחר תחית המתים המקובל באוכה לאותן שהקב"ה מחיה בתחית המתים, וכן גם כן יראה זה ממה שאמרו ג' כתות ליום הרק וכו' צדיקים גמורים נכתבים ונתחבים לאלתר לחיי העוה"ב (בבבא מציעא דף ק"ז ע"ג) שזה יורה היות העוה"ב מדרגה באה לאדם אחר יום הרין הגדול שהוא אחר תחית המתים לפי המקובל באומה, וכן ג"כ יראה זה ממה שאמרו (יבמות דף ע"ה ע"ה) ארץ החיים ארץ שמתיח חיים תחלה לעוה"ב, אם כן צדיקים שבחוצה לארץ כגון משה ואהרן היאך חיו ובאין לעוה"ב כלמר שבשעת תחית המתים הקב"ה עושה להם מחילות תחת הקרקע וכו', הרי שמשם ואחר צריכים לחיות בתחית המתים כדי שזכו לעוה"ב, חזק יורה כי מדרגת גן עדן ששמה אחרון נתונים בו משעת פטירתה עד עתה אינו במדרגת חיי העוה"ב אחר תחית המתים, אבל אותו חיי העוה"ב הוא מדרגה גדולה יותר מן עדן ועליונה על כל המדרגות שלא חסו אליה אלא הצדיקים הגמורים שזכו לחיות בתחית המתים כמו שאמרו (מענין דף ס' ע"ה) תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד, וע"כ החזקנו לומר כי העוה"ב שם נאמר (ג) ככללות יהודי, נאמר ככלל על כל מדרגה מדרגות שכר הנפשות אחר המות, ויאמר ביחוד על המדרגה היחידה גדולה שאפשר שתושג לנפש הצדיק הנכבד שהיא מדרגה באה אחר תחית המתים, וזהו המדרגה מדרגה ביחוד תקרא חיי העוה"ב, וע"כ יאמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כלומר כי בעולם הנשמות הבא לאדם אחר המות ישיג כל אחד ואחד מישראל בו מדרגה מה לפי מעשיו, וכן חסידיו אומות העולם יש להם חלק וסדרה מה בעוה"ב, אבל המדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העוה"ב לא יזכה אליה כל אדם אלא הצדיקים הגמורים ולאחר תחית המתים, לפי שאותם הצדיקים שנלוו וידוע לפניו יתברך שזכה שלא יכלו לקיים את התורה מלה לא היו מפני רוע בחירתם אלא או מפני עול הגלות ומעיקים אשר מחוץ או מפני סבה אחרת כמשה, ואחרן שלא יכלו לקיים את התורה כלה, רוצה לומר מצות התלוות בארץ לפי שלא נכנסו לארץ, ואלו זכו לתחיה ואז יקיימו כל המצוות התלויות בארץ והמצוות שלא יכלו לקיים בחיים הראשונים וכתוך כך חזר למדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העוה"ב.

ובמצאתי

ש"ר ש"ס

ר"ה פ"ח דף י"ז חז"ל ג' כתות ליום הרין לכשחיו המתים: (ג) ככללות ויחוד. ככלל וכפרט: ופירושו

פרק לא (א) היא חסרה. אינה שלמה: (ב) שזה וורה כות העוה"ב וכו' שזהו אחר תחית המתים וכו'. וכן פרש"י בהדיא במס'

ומצאתי סמך לדברי אלו ממה שנמצא במדרש רבי נהוניא בן הקנה יושב רבי ברכיה דרש מאי הא דאברין העוה"ב ולא ידעין מאי קאמרין דעוה"ב מתרגמין עלמא דאתי ומאי עלמא דאתי מלמד שקדם שנברא העולם עלה במחשבה לברוא אור ונברא אור גדול שאין כל בריה יכולה לשלוט בו צפה הקב"ה שאין יכולת לסבלה לקח שבועתו ושם לה במקומו והשאר נגנו לעתיד לבא ואמר אם יזכו בזה השביעית וישמרוהו אתן להם זה לעולם האחרון והיינו דכתיב העוה"ב שכבר בא מקודם ששת ימי בראשית הה"ד מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים כך (מסליס ל"ג) עכ"ל המדרש. וכתב עליו הרמב"ן ז"ל בשער הגמול ח"ל פירושי העוה"ב שכבר בא וזכר לשון התרגום שקורין אותו חז"ל עלמא דאתי למד שהוא ממשמש ובא ובאר שזה העוה"ב הוא אור והוא האור שעלה במחשבה ונברא קודם העוה"ז למד שהיא ההשגה האחרונה שאדם משיג ומתעלה בה עכ"ל שם. וזה מפורש כמו שכתבנו שהעוה"ב הוא ממשמש ובא תמיד כלומר לכל אדם צדיק אחרי מותו וקודם התחייה ועליו נקרא עלמא דאתי, וגם יש מדרגה אחרונה שאדם מתעלה בה נקראת ג"כ עוה"ב. וע"כ נראה שארבעה זמנים חלוקים זה מזה הם לקבל השכר, והם העוה"ז והעוה"ב אחרי המות אם קודם תחיית המתים ואם אחר תחיית המתים, וימות הבישוי ותחיית המתים. ושכר כל אחד מתחלק לאחר, ויש מי שיזכה לקבל שכרו בכלן כצדיקים הגמורים, ויש מי שיזכה לקבל שכר בעוה"ז בלבד והם הרשעים שמשלמים להם שכר מעוט המעשים טובים שבידם בעוה"ז כדי להענישם בעוה"ב, ויש צדיקים שלא יזכו לקבל שכר בעוה"ז ויזכו לחיי העוה"ב מיד אחר המות בלבד ולא לתחיית המתים, ויש שיזכו גם לתחיית המתים, ויש שיזכו לימות המשיח ג"כ, ומה שזכר בתפלת יוצר של שבת ארבעה לשונות כתחלפים לקבל השכר, יראה שהם ארבעה מיני שכר על דרך שכתבנו שאמר אין ערוך לך ואין זולתך אפס בלתיך ומי דומה לך (ז) ופירשו מיד אלו הארבע לשונות על הארבעה זמנים החלוקים לארבעה מיני השכר ואמר אין ערוך לך ה' אלהינו בעוה"ז ואין זולתך מלבנו לחיי העוה"ב, ואלו השני זמנים הכוללים לקבל השכר (ה) ואח"כ פירשו מבהר השכר שבעוה"ז שהזכיר ראשונה ואמר אפס בלתיך נואלנו לימות המשיח וזה"ל מבהר השכר שבעוה"ב אחר המות שהוא בתחיית המתים והזכיר אחר העוה"ז העוה"ב, לפי שהוא בא מיד אחר המות לכל אחד ואחד קודם ימות המשיח ותחיית המתים, וזה מסכים יותר לדעת הרמב"ם ז"ל, שאם כדברי הרמב"ן ז"ל היה לו להזכיר גן עדן אחר העוה"ז שהיא המדרגה הבאה אחר העוה"ז ולא חיי העוה"ב שהיא האחרונה שבמדרגות לפי דבריו, אבל אחר שלא הזכיר גן עדן כלל יראה שלשון עוה"ב כולל כל המדרגות הכאות לאדם אחר המות והזכיר חיי עוה"ב שהיא הנבחרת שבכולן :

פרק לב כל שני ההוה על האדם (ה) המשנה אותו מן הדבר המורגל לו מצער אותו אף אם יהיה אותו השני ההוה (ג) מבעי אליו ולטובתו כשלא יספיק לשער הטוב ההוה, כי הנער בצאתו מרחם אמו הוא יוצא מן הכת אל הפעל ולמצאות יותר נכבד ויותר חשוב מן הראשון לראות את האור ולהשיג המוחשים בחושים ולקנות המושכות בשכל ואעפ"כ הוא בוכה לפי שאין בו כח לשער בטוב ההוה, וכן כשיגדל ויפסקו ממנו מון החלב יבכה אע"פ שיעתק לקבלת מוגנות יותר טובים ויותר חזקים ויותר נאותים ומועילים למנוי ויצמער לפי שהוא משתנה ממה שהורגל, וכן האדם שהתמיד בשבת בחשך זמן רב ויצא פתאום לאור יקשה עליו ויצמער באור עד שיתמיד ויורגל בו מעט מעט, וכן ביום המות אף אם ישתנה האדם למציאות יותר נכבד ויותר מעולה ולוזהר בלתי כספיק שכלו לצייר שא"א לשכל האדם לשער בהיותו שקוע בחומר הנה הוא מצמער בכות צער נפלא (ג) לא להיותו נעתק מן המציאות אך ההעדר כמו שיחשבו האומרים שאין מציאות לשכל האנושי בזולת הגוף, אבל לפי שהועתק מן המורגל וקשה על האדם שיורגל (*) ויורגל מעט מעט במה שלא הורגל, ובעבור זה אמרו רבותינו ז"ל (שבת דף ק"ג ע"ג) על נפשות הצדיקים כל י"ב

חרש

(*) לטון מדרגה

שרשים

וכו'. כשהאדם היה בתחלה מורגל בחושים דבר ואחר כך יתפעל מחושים סבה עד שא"א לו לעשות הדבר הכוא סביב מורגל בו כבר אזי תצער את עצמו בעצור זה. ועיין מזה לעיל כמ"ג פרק ו' צנעפים כי לכאורה נראה שדברי המחבר אלו הם נסתרים עם מה שכתב שם: (ב) טעמי עליו. מלך טעמו הוא מוכרח להסתנות: (ג) לא להיותו נעתק וכו'. אין הצער כסוף

(ד) ופירשו מיד אלו הארבע וכו'. מתקני התפלה מנארים והולכים אלו ד' הלשונות: (ה) ואח"כ פירשו מבהר השכר שבעוה"ז וכו' לימות המשיח וכו'. כגון מנאור כדכתיב שימי המשיח הוא שער עוה"ז, וכבר נתבאר לעיל דמ"א פ"ו ששכר עולם כזה אינו אלא לראיה על שכר הנפשי בעולם הזה, עיין שם :

פרק לב (א) המשנה אותו מן הדבר המורגל

חדש נשמה עולה ויורדת כלומר לפי שיקשה עליה להעתק מן הדברים הגופיים שהורגלה בהם, ואף על פי שאחר שנפרדת מן הגוף לא תצטרך להסתכל בגוף ולא בהרגשות לקבל השפע הרוחני שהיתה מוכנת לקבלו בהיותה בחיים הגוף וכוחותיו כמסידים ומונעים אותה מלהדבק בדבק שלם, וכשיסור מדרת הגוף והכחות הגשמיות במות יסורג הבסך ויוסר המונע ויהיה הדבקות מתמיד, ואולם תצטער במות ויקשה עליה אחר המות להפדר מן הגוף (ד) והדברים הגשמיים אשר היתה משתמשת מהם לפי שהורגלה בהם בתחלתה בהיותה צריכה אל ההרגשות והכחות הגשמיות (ה) כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים (ו) ותפשיט הנפש חלקיותם שהוא דבר נפחד ותשאיר כללותם שהוא דבר קיים, כי לא תשאיר מראובן ושמעון רק החיות והדבור הכולל (ז) לא החלקי, וכן מכל הדברים תפשיט חלקיותם ותשאיר כללותם, ולא יגיע זה הכללות בנפש אלא באמצעות מה שהרגישו הכחות הגשמיים מדרבן החלקי, והרי האדם הומה לבית שיש בו ה' שערים יכנסו דרך אותן השערים אל הבית כל הממונה, והקנינים הממונות הצריכון לבעל הבית ויתקבצו כלם בבית אחד ואחר יתחלקו מן הבית ההוא כל הקנינים והממונות אל ההדרים ויניחו בכל הדר הראוי לו, ואחר שנתמלאו מן ההדרים מכל הממונות והקנינים כל אחד כפי מדרגתו לא יצטרכו אל השערים להביא אל הבית דבר ולא לקיים בהוכן הטובות והקנינים אבל סתימת השערים יותר טוב אל הבית כדי שיהיה נשמר הטוב ההוא בחדרים. וכן האדם שיש לו ה' חושים אשר יושגו כל ההרגשות באמצעותם ואחר שיכנסו כלם אל החוש המשותף יתחלקו כל הדברים המורגשים בחדרים כפי מה שראוי, ויקח הכח המדמה מן הדברים הדם מה שראוי לו ויקח הכח השכלי מן הדברים כללותם ועצמותם ויפשיט חלקיותם ויבדיל המקרים מן העצמים, ואחר שיגיע בנפש הכללות הזה מן הדברים לא תצטרך אל החושים וההרגשות כמו שלא יצטרך הבית אל השערים אחר המלא החדרים כל טוב. וכמו שסתימת השערים יותר טוב לשמור הממונות מן עויבת הכחות הגשמיות יותר טוב אל הנפש, לפי שההרגשות לנפש הם כמדרגת המצודה או הספינה והבהמה המולכים את האדם אל המקום המכוון כי אחר שיגיע אל המקום ההוא אין לו צורך בספינה או בבהמה ויהיו עליו למורה גדול ולמשא כבד ואע"פ שבחלתה לא היה יכול להגיע אל מחוץ הפצו וזולתם, כן ההרגשות והכחות הגשמיות אחר שהושגו המושכלות לא יצטרכו הן לקיים אותו המושכל בנפש אבל הדבר הוא בהפך כי יסרירו וימנעו מהשיג אותו על השלמות ומלהתמיד הדבקות בו, לפי שהשכל הפועל שכל פשוט נקי נבדל מהורג והנפש לא השיג הדבקות על האמת בהיותה מסתבכת בהומר, ואחר הכות סר ממנה ההסתבכות שיש לה עם ההומר והשוב פשוטה נקיה ויכולה להדבק עם השכל הפועל הנקי הפשוט, כי הדומה יתדבק עם הדומה, וחור נצהיותה והשארותה ושלמותה האמתית, ועם כל זה יקשה עליה להעתק מן המורגלות ויצטער במות, כי כל אדם יצטער להפדר מן המורגל לו, אמרו חכמינו ז"ל (בהרד"ק קמ"ו ע"ב) כל ימי עני רעים ואפילו שבתות ימים טובים וכדשמואל דאמר שמואל שנו וסת תחלת חולי מעים, כלומר שקשה על העני להעתק ממה שהורגל בו אף על פי שיעתק אל הענוג יותר גדול, וכן יקשה על הנפש עויבת הדברים הגופיים עד שתורגל בה י"ב חדש, ולזה אמרו רבותינו ז"ל (שנ"ד דף ק"ז ע"ב) כל י"ב חדש נשמה עולה ויורדת לאחר י"ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת, וע"כ המשכיל בהיותו משער בטוב הכניע אחר המות לא יצטער מהכחות אבל יכסוף אליה להיותו יודע כי הגוף וכוחותיו כמסידים הנפש מהשגתה ומהיותה בנועם מתמיד (ח) וישפוט כי הצטער האדם על המות הוא כהצטער הולד בצאתו מרחם אמו בעבור שאינו יכול לשער הטוב המגיע אליו בלידה. ואולם מה שנמצא לצדיקים כמשה רבינו ע"ה וזולתו יצטערו על המות הנה הוא לפי שהם יודעים ששעור מדרגת הנפש בעולם הבא הוא כפי יתרון עבודתה בעוה"ז והיו רוצין לקנות שלמות יותר בעוה"ז בחיים כדי שיזכו למדרגה יותר גדולה בעולם הבא, להיותם משערים גדול מדרגת השכר והתענוג ההוא לא שיצטערו על היותם חושבים שהם נעתקים מהמציאות אל ההעדר לפי שאין מציאות לנפש בוולת הגוף כמו שיחשבו הפתאים חלילה:

פרק

שרשים

חלקיותם וכו'. כלומר שהנפש היא משגת מה שהוא כדבר המורגש מן ההפסד ומה שהוא מן הקיום: (י) לא החלקי. הפרטי שהוא ראובן ושמעון משל"כ החיות והדבור היא כולל כל המין: (ח) וישפוט. המשכיל:

יותר

הסוף צעזר שהוא נעתק: (ד) והדברים הגשמיים. והמדברים הגשמיים: (ה) כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים וכו'. ע"כ הכחות הגשמיות תוכל הנפש לכל אל הדברים המורגשים כי הם גם כן גשמיים: (ו) ותפשיט הנפש

פרק לג ומה שראוי שנבאר עתה הוא איך יצויר הגעת השכר או העונש בעוה"ב .
 לפי שתי הדעות שכתבנו, ונאמר כי מי שיאמר שעיקר השכר בעוה"ב הוא לגוף ולנפש בחד, הנה אחר שהוא יאמין שהנפש אין משכנה ומציאותה אלא בגוף ויהיה הגוף כלי אל הנפש לתת לה מציאות לעשות רצון בוראה, הנה כמשפטי האל הישרים הוא שישלם אל הגוף שכר עמלו וטרחו שטרח בעבודת השם עם הנפש בחד, והנה שכרו כשהיה האדם השלם קיים בגוף ונפש אחר תהיה הכתים, ויאמרו שזה יהיה כשיזכך השם חומר הגוף כחומר הגלגלים או הכוכבים ויתקיים הגוף עם הנפש קיום נצחי כהתקיים הכוכבים שרם היים משכילים בגוף ונפש, ואם השכר הוא ע"ז הדרך כמו שיאמרו בעלי זה הדעת כבר יושכל שיהיה העונש נצחי גם כן ע"ז הדרך, בשיחש הש"י בגוף תואר חזק לקבל ולסבול ענשי גיהנם כמ"ש איוב רוכז על גיהנם ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אופל (לוינ') יאמר שהוא כצל המות ולא כמות עצמו, וזה כדי שישאר ברשעים כח לקבל העונש, ואם היה כמות עצמו היו כליו ולא ירגישו אח"כ בעונש. ואולם אם השכר הוא לנפש ולא לגוף כלל כדעת הרמב"ם ז"ל צריך באור איך יצויר הגעת העונש לנפש הנבדלת מחומר, וזה אמנם יובן עם ציור השכל, וציורו הוא ע"ז הדרך כי הנפש בהפרדה מן הגוף אחר המות היתה משתוקקת וכוספת למה שהוא בטבעה מצד ההשכלה אשר בה לעבוד השם ותמה גם כן למה שהרגילה בהיותה בגוף, וע"כ האדם אשר כל מעשיו לשם שמים ולעבוד הבורא בעשית מצותיו וכוונתו לעשות רצונו כאשר מצאה ידו בהיותו בחיים, הנה אותה כונה בעצמה לא תפרד מן הנפש אחר המות ולא תעזוב אותה עד שתדבק בשכלים הנבדלים העובדים הש"י על דמיון אותה כונה בעצמו, אלא שהכוונה ההיא היא במדרגה (ה) יותר גדולה מהראשונה עד שכמעט היא בלתי נערכת אליה אע"פ שהם ממין אחד, וזה שדמה שלמה שתי אלו הכוונות האחת אל האחרת ליחס אור כוכב נוגה הכאיר קודם עלות השחר אל אור השמש אמר: ואורה צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום (משלי ד') ר"ל כי כמו שכוכב נוגה כשהוא במרחק הרחוק מן הבקר הוא עולה קודם הבקר והוא מאיר את הלילה ולא יוח מלהאיר תמיד כל הבקר עד שיתחזק אור השמש ויהיה היום על נכחו, וזהו הולך ואור עד נכון היום, כן דרך הצדיקים וכוונתם בעבודת הבורא בחייהם הוא דרך נכון משים לפניהם השך לאור כאור נוגה הכאיר את הלילה ולא יסור מלהאיר לפניהם עד יום המות שתניח אותם באור גדול רוחני דומה לאור הנקרא נכון היום שהוא בלתי נערך עם האור הראשון כלל אע"פ ששניהם ממין אחד, כמו שאור נוגה בלתי נערך עם אור השמש הפועל נכון היום אע"פ ששניהם ממין האור, ולכן הנפש כשהפרד מן הגוף אם היתה חכמה ומשכלת הרברים הנבדלים מהחומר והענינים האלהיים על אמתתם תתענג תענוג נפלא בראותה שישכחו הדעות אשר השכלה עם הענינים האלהיים בעצמם, כי ההשכלה שתשכיל הנפש בעודה בחיים ענינה כמו ענין החלום וכמו שתענוג החלום (ב) מיגע ומ"א את האדם אם לא יסכים עמו המציאות כן מושכלות הנפש מצערות אותו אחר המות כאשר לא יסכים עמהם המציאות, ואם יסכים המציאות עמהם וזה בהיותם אמתיות, תתענג הנפש תענוג נפלא כמו שכאשר יחלום הרעב והנה אוכל או הצמא והנה שותה והקיץ וירקה נפשו יצטער צער גדול, וכאשר יקץ וימצא לפניו מעין נמים וישנה ושלחן ערוך ועליו כל מיני מגדים ואכל ושבע ודשן יתענג תענוג נפלא בהיותו אוכל ושותה בפעל עד שאין ערך לתענוג האכילה והשתיה בחלום שהוא בדמיון לבד עם התענוג ההוא בפעל, כן התענג הנפש בהשגה בפעל בעולם הרוחני מה שהשכלה והשיגה אותו בעוה"ז הדומה אל השגת החלום שנאמר על דרך הדמיון וההבנה הציורית, שיהם השגת השכל בעוה"ז אל השגת הנפש בעוה"ב כיחס החלום אל הדיקצה, ולזה מה שדמה הכתוב השגת שיבת ציון המושגת ע"פ הנביאים עם היותה אמתית שאין לספק בה אל החלום ואמר בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלומים (הפס"ק) כלומר נדע ונכיר שהיינו בהשגתנו הענין ההוא ע"פ הנביאים כחלומים כי לא היה ערך למה שהשגנו אל מה הנביאים אל מה שנראה בפעל אלא כיחס החלום אל הדיקצה, ולזה כשנראה הדבר בפעל נשמת שמהם שלמה ואז ימלא שחוק פינו, וזה ממה שזורה כי יחס השגת השכל הדבר ההוא בפעל כיחס החלום אל הדיקצה, וכמו כן אם היתה הנפש בהיותה בחיים כל כונתה לעבוד השם ולשכור מצותיו ולרדוף צדקה והסד תתענג תענוג נפלא בעולם

שרשים

ביחד. וז"ל כי כונתו אלו שנים על אופן אחד והוא עבודת הש"י והעפ"כ הכונה שניה היא יותר במדרגה מהראשונה כמו שמבאר והולך מענין החלום: (ב) מיגע ומלאה. מלשון ליאות: נקוחר

פרק לג (ה) יותר גדולה מהראשונה. הכונה הראשונה היא בהיותו בחיים היתה כל כונתו נעשית המצות לעבודת הש"ת לזד. והכונה השנית היא אחר המות כשהדבק נפשו בשכלים הנבדלים לעבוד את השם עמהם

הנשמות בראותה כי המלאכים והצורות קיומם ושלמותם הוא ע"ז הדרך בלבד, ר"ל מצד ההשמע וההכנע לעשות רצון הש"י כמו שבארנו בפרק ה' מאמר שלישי, וזה באדם שכופר לו שיש מלך גדול בכרובים הים נורא באר אוהב צדקה וחסד, וכי לא לפניו חנף יבא ויש לו כך וכך משרתים כולם עומדים ברום עולם ומתענגים בספור שבחי מלכם ועושים רצונו באימה גדולה וכי סוף כל האנשים לעמוד לפני המלך ההוא ולתת לו חשבון מכל המעשים אשר יעשו וע"פ השמיעה הוזהר נתמלא לב האיש ההוא השומע ללכת בדרכי יושר ולעבוד עבודת המלך ההוא והשתדל לדעת המעשים אשר יעשה המלך ההוא והרברים הנרצים אליו וסרה לעשות רצונו בכל מאמצי כח ולקץ הימים כאשר הגיעו זמנו ללכת אל המלך ולעבוד לפניו ולהקביל פניו ישמח ויגיל ותענג תענוג נפלא בראותו את הוד מלכות המלך ואת יקר תפארת גדולתו ובראותו משרתיו עומד לפניו על הדרך שסופר לו והמלך ישמח ויגיל לקראתו אחר היותו יודע כי האיש ההוא עבד מאהבה ע"פ השמיעה בלבד, שזה בלי ספק ראוי לגמול יותר גדול כמי שהיה כביר ויודע את המלך קודם לכן וע"כ יקרבנו המלך אליו מצד היותו אוהב צדקה וחסד ומצד היושר האלהי כמו שבארנו בפרק חמשה עשר ממאמר ב', חו היא מדרגת המאמינים ע"פ השמיעה והקבלה הן הצדיקים הנמשכים אחר הקבלה שעליהם אמרו רז"ל (נרכות דף י"ח ע"ב) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים ויושבים ועטרויהם בראשיהם ונהגין מזיו השכינה, וע"כ אמרו צדיקים ולא אמרו חכמים לרמז על המאמינים כמו שכתבנו, ואמרו ונהגין מזיו השכינה לרמז כי כמו שהאדם נהנה מניצוצי האור היוצאים מן השמש המצויאם ראותו מן הכח אל הפעל כאשר יהיה וך הראות, כן יתנה בעולם הרוחני כאשר יהיה וך המחשבות והכחות מקרני האור השכלי המגיעים אליו בפעל הנקרא זיו השכינה, ואין כח בבעל נפש לצייר אותו תענוג ואפי' הנביאים לא יכלו לציירו כמו שאמרו רז"ל (נרכות דף ל"ד ע"ב) כל הנביאים כלם לא נתבארו אלא לימות המשיח אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלהים וזולתך (ישעיה ס"ד) רצו בזה כי לפי שהתענגים שבימות המשיח היו לטף ולנפש יחד אפשר שיושגו דמיוני ערבותם בעק ר"ל ברוח, אבל העוה"ב שהוא רוחני פשוט לא יושג דמיונו באמצעות הכחות הגשמיות, וזה שהשיגו הנביאים מבנו אינו רק שהוא תענוג הנאה רוחנית בלבד לא זולת זה, וזה נבא אותו רבותיו ו"ל בין המשומר בענביו כמו שאמרו מאי עין לא ראתה אלהים וזולתך אמר ריב"ל זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית (מסכתין דף ל"ט ע"ב), ובאור זה כי כמו שהאכל הענבים הוא מתענג באכילתו ואם לא ראה יין פסיו לא יוכל לשער שיצא מהענבים דבר יותר ערב ומענג ומעיל יותר מהן, ומי שיואמר לו ששיג בעבודת הנפן תענוג יותר נפלא מאכילת הענבים יפלא מזה ולא יאמין שיהיה כן, אבל כשישקוהו מן הין יכיר וידע שהיין היותו מהענבים יותר משובח ויותר ערב ויותר סועיל מן הענבים ויתכח איך יצא דבר מופלג התענוג כזה מן הענבים, וכן הנפש לא תוכל לשער שבעשית המצות תשג התענוג הרוחני המושג עד שתפיר מן הגוף ואז תכיר ואתה איך התענוג ההוא יושג מעשית המצות כמו שיושג הין בעבודת הכרם ושהוא כנוס (ג) בתאר או התכונה המצעת בעשית המצות כיין שהוא כנוס בענבים המרשנים בעבודת הכרם, וזה נקרא יין המשומר בענביו, לומר כי כמו שאין דמיון בין תענוג הענבים לתענוג הין כך אין דמיון בין תענוגי העוה"ל לתענוגי העוה"ב וע"כ נקרא ג"ע של מעלה לדורות שהנפש לא תוכל לשער תענוג הדבר הרוחני כלמעלה בהיותו בעולם השפל הזה. וענין הצער והעונש לנפש הוא כי כאשר היה האדם בחייו רודף אחר התאוות והדברים הגשמיים ותפיר נפשו מעשות רצון הש"י והרגיל מעשיה כפי טבע הגוף שהוא הפך מבעה, הנה היא כשתפיר מן הגוף תנסוף לאותן הדברים שהרגילה ותמא אליהן אין לה כלום להשיג כצד טבעה תמה להדבק בצורות העליונות הגדולים מהומר ותשתוקק עליהן, והיא אין לה התחלות ולסוד והדגל בעבודת הש"י כי א"א להשיג התענוג ההוא מי שלא הרגיל נפשו בכך והיין עצמו לה כמו שאמר רז"ל (נרכות דף ל"ט ע"ב) אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנאמר ובלב כל חכם לב נתתי חכמה (שמו"ל) וכתוב יהיב חכמתא לחבימין, ועל כן תהיה הנפש משתוקקת לשני הצדיק כאחד צד המעלה וצד המטה, האחד מצד מבעה, והאחר מצד הדגל והמנהג, ואין לה כלום במה שתשיג צד המטה ולא הכנה במה שתשיג צד המעלה, ובוזה יש לה צער מכאוב יותר מכל צר שבעולם ומכל מיני פרוק חבור יותר משרפת אש יותר מצער הקור והקרד הנורא יותר מהכאות סכינים והרבות ומנשיכת נחשים ועקרבים, כי כמו שיצטער האדם מאד כשיכונה באש ואין הצער ההוא לגוף אלא לנפש ולא מצד שישלום בה האש כי אין האש שולט בדבר רוחני אבל מאשר הכח החייוני הוא כח בגוף

ושוכן

שרשים

(ג) נחלר. מין נת כול :

כי

ושוכן בו בהיות חלקיו מדובקים קצתם בקצתם, וכאשר תרגיש הנפש פרוד חלקי הגוף קצתם מקצתם ע"י האש או הקור או ע"י החרב או זולת זה ממני פרוק החבור, ותרגיש בצער הכת החיוני שהוא מצטער בהפרד חלקי הגוף שהן משכן לו ודואג על הפסדו, ואחר שקיומו תלוי ברבוק חלקיו תצטער אז הנפש על צער הכת החיוני שהיא משכן לה ותדאג על פרוק חבורה ממנו, כן הנפש אחר שנפרדה מהגוף בהיותה נמשכת לב' הצדדין ההפכיים שאמרנו צד המעלה מצד טבעה צד המטה מצד ההרגל תצטער צער מופלג כאלו חלקיה נפרדים קצתם מקצתם, ואע"פ שאין לה חלקים נאמר כך ע"צ נתינת ההבנה הציווית לומר שיש לה שתי נשקות הפכיות ואין בה יכולת להמשך אל אחת מהן בלבד, וזה שארז"ל במסכת שבת פרק השואל (דף ק"ג ע"ג) תניא ר"א אומר נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר והיותה נפש ארוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיו (מחולל ה' כ"ס) ושל רשעים מלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר בסופו ומקלעין אותה מזה לזה שנאמר נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע (ס"ס) וזה לרמוז על שתי התשוקות ההפכיות שיש לה, ושל צדיקים שאין להם תשוקה אל צד המטה אלא לצד המעלה נרבה מיד אל מה שהוא בטבעה שהוא לשבת תחת כסא הכבוד, וכמו שהתענוג הוא למעלה מכל התענוגים שאפשר שידומו כמו שאמרנו למעלה כן הצער הוא יותר גרול מכל צער שאפשר שידומו, וכבר התבאר בפ"ז מהמאמר השני כי הנפש אע"פ שאינה במקום, מצד שאינה גשם כבר יגבילה הצד כדי שתקבל צער כמו שיגבילה הגוף אע"פ שאינה במקום, וזהו שארז"ל (סנהדרין דף ק"א ע"ב) אמר לו אנחנונינו לרבי יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין, גוף אומר נשמה חטאה כי מים שפרשה ממני הריני כאבן מוטל בקבר ונשמה אומרת גוף חטא שמיום שפרשתי ממנו הרי אני בצפור פורחת באויר ואמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך ב"ו וכו' אף הקב"ה מביא את הנשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד שנא' יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו (מסילי י') אל השמים מעל וזו הנשמה ואל הארץ לדין עמו זה הגוף וכו', והנראה לי בזה שכונתם לומר כי אף על פי שהנשמה דבר רוחני שאינה נתפשת במקום, הש"י יגבילה במקום והיא שקראו גוף כדי שתקבל צער ועונש על מעשיה, והמקום ההוא נקרא גיהנם, וקראוהו גוף לומר כי כמו שהגוף יגביל מקום לנפש כי אע"פ שאינה במקום אחר שאינה חוץ לגוף היא מוגבלת בגוף בהכרח, כן מקום גיהנם שנקרא גוף יגביל הנפש כדי שתקבל בו עונשה, והסתכל מאמרם זה שלא אמרוהו אלא על העונש והצער שלא יצויר שיעני עונש לנפש אלא בהיותה מוגבלת במקום, אבל לא אמרוהו על השכר והתענוג הרוחני כי זה כבר יצויר שתשיגוהו הנפש בזולת הגבלת מקום. ואולי זה היה מקום הטעות לאותן שאמרו שצריך שיזדככו הגופות לקבל השכר ושאיך שבר לנפש בזולת הגוף, שחשבו כי כמו שנוכר הגבלת מקום לדין שהוא העונש כן צריך הגבלת מקום לקבל השכר, ואינו כן כי העונש והשכר לנפש בלבד הוא אלא שצריך הגבלת מקום לקבל העונש ואינו כן בשכר כמו שבארנו:

פרק לד העונש הזה שאמרנו שהוא מגיע אם לגוף ולנפש בידו ואם לנפש בלבד,

יתחלף באנשים כפי הלוח מדרגותיהם, כי מי שיש בידו מעשים טובים קצת ויש בידו קצת עבירות א"א שיהיה נדון המיד בצער המופלג ההוא שאמרנו (ב) כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג, ולפי מה שאמרנו ר"ל (סנהדרין דף י"ב ע"ב) הזמן הזה הוא שנים עשר חדשים ואחר שנים עשר חדשים שהתמיד העונש ההוא זכו למדרגה מה כפי המעשים הטובים אשר בידם, ויש שאחר שנים עשר חדשים שנשתכח מהם ההרגל והמנהג ע"י הצער ההוא ואין בידם מעשים טובים כדי שיוכו בהם לשום מדרגה שישארו נעדרים אחר שאין בהם הכנה כלל לקבל השכר ההוא הרוחני, וזהו כרת הנזכר בתורה על הנפש, ועליהו הוא שאמר רבותינו ז"ל לאחר י"ב חדשים גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח ספורתן תחת כפות רגלי הצדיקים, ויש רשעים אחר שנרונין בעונש נצחי כפי מעשיהם ואתם שכפרו בתורה ובקריה כמו שיבא בעה"י, ואלו צריך הגבלת מקום אל הנפש להתמיד בו העונש כמו שאמרנו, ויש שאחר י"ב חדשים זכו למדרגה גרולה שהרי אמרו (שם דף ק"א ע"ג) על שמואל הנביא שהיה צדיק נמור שכל י"ב חדשים היתה נשמתו עולה ויורדת, ואמרו שבעבור זה היתה יכולה בעלת אוב להעלותו לפי שהיה תוך י"ב חדשים כמו שאמרה אלהים ראיתי עולים מן הארץ (ש"ה כ"ח) אבל לאחר י"ב חדשים נשמה עולה ואינה יורדת, וזה ממה שזוהר שאפילו הצדיקים הגמורים יקשה עליהם בתחלה להעתק מהדברים התומריים שהורגלו בהם עד

שרשים

פ"ל"ד (ב) כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג. לאיזה זמן לזד כי ע"י העונש שיקבל נצחק זמן פ"י כי די בזה כשיהיה לו העונש זה יוסר מהעבירות שהיה מורגל בהם ולא יעשק אומנם

עד שיזדככו זמן מה והזכות ההוא מתמיד י"ב הדשים כלומר זמן מקיף בד' תקופות שהם כוללים כל החלופים שיקרו בזמן, וזה שאמרו בבבא מציעא (דף כ"ו ע"ה) ברבא בר נחמני כי סמך למיתתו בהיותו בורה מפני הפרש פקוד המלך שהיה רוצה לתפשו ראה או שמע בחלום או במראה (ב) שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות בדני הננעים שהורגלו בהם בהיותם עד ששמע אותן הלוקות באם בחרת קודמת לשער לבן וכו' ושם הוא ספק מתיבתא דרקינא אמרי טכא וקודשא בריך הוא אומר טהור ושמע שהיו אומרים מאן נוכח לנא רבא בר נחמני דבקי באהלות וכו', שיראה מכל אותו הענין שנוצר שם שהנפשות הן משתוקקות אחר המות להתעסק בבה שהורגלו בו בהיותן בחיים, וזה שאפילו נפשות הצדיקים הן מתעסקות בדני הננעים והטהרות והטובות שהיו מתעסקות בהן בהיותן בחיים, אבל התשוקה ההיא אכזרי שהכלה ב"ב חדש, וכבר הפליגו רז"ל בזה במקומות רבים עד שאמרו על דבינו הקדוש כל בי שמשי הוה אתי לביתו ומקדש, להורות שאף אחר המות ישתוקקו נפשות הצדיקים לעשות המצות שהורגלו בעשייתן בהיותן בחיים עד שרבינו הקדוש היה בא לביתו בכל לילי שבת לקדש, וזה הענין נמצא לקצת החסידים אבל לא יעבור שנים עשר הדשים כמי שאמר לאחר שנים עשר חדש נשמה עולה ואינה יורדת. וענין אליהו שהוא עולה ויורד תמיד הן עוד היום לא נמצא כן לזולתו מן הצדיקים כמו שכתוב בספר הזוהר בפרשת ויקהל שם אמר ורוא אשכנחא בספרא דארס דאמר באינון תולדות דעלמא ורוחא יתא דיתות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמה ובההוא גופא יסלק וישתלל גופיה וישתאר בסערא גופא דנהורא אוהרא וידמן ליה למיהוי גו מלאכי ובתר כן יהות ויתלבש בההוא גופא דאשתאר בסערא ובההוא גופא יתהוי לתתא ובגופא אוהרא יתהוי לעילא ודא איהו רוי דמי עלה שמים וירד לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיליה ונחת לבתר לתתא בר מאליהו דא איהו דסליק לעילא ונחת לתתא, עד כאן לשונו שם, וזהו כוד המלבוש שנוצר בדברי הכמי הקבלה ולא אוכל לפרש יותר מזה :

פרק לה האמונה בתורת המתים ראוי ומחוייבת לפי קבלת האומה כמו שבארנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון ואע"פ שאין ההקש גזור כך אחר היות הרבר הזה מציאותו מציור אצל השכל ראוי להאמין אותו כמו שבארנו שם בפרק כ"ב, וכ"ש אדר שהעיד עליו הנסיון שהרי אליהו החיה בן הצרפתי ואלישע בן השונמית כמו שמפרש בפסוקים וכל דבר שיעיד עליו הנסיון ראוי להאמין אותו אף אם לא יגוררו ההקש, כמו שמציאות אבן המגניט' המשוך הברזל הוא אמת גמור אע"פ שלא יגוררו ההקש הואיל ועיד עליו הנסיון, א"כ ראוי להאמין שהקב"ה יחיה את המתים אף אחר שיחזרו לעפרן, כי הרבר הזה מציאותו מציור אצל השכל, ודרך הבנת זה הענין שהיה תחת ולא יצירה חדשה, הוא, לפי שאין ספק שהרבר שקבל אי זה שפע או כח עליון פעם אחת אע"פ שנחלקל מכנו השפע או הוסר ממנו הכח ההוא הנה הרבר ההוא יותר מוכן אל שיקבל אותו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, כי העצים ענדלקו פעם אחת וקבלו צורת האש אע"פ שנכבד הנה הם יותר מוכנים לקבל צורת האש פעם שנית מאשר היו בראשונה, וכמו מי שקבל רוח נבואה פעם אחת ונחלקל מכנו שהוא יותר מוכן אל שיקבלו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, וזה כי הרבר שקבל אי זה שפע או כח עליון אע"פ שנחלקל מכנו השפע או הכח ההוא כבר נשאר במקבל ההוא אי זה רושם מהפעלה שהיה בשפע ההוא שקבל ראשונה, ובעבור זה הוא שאמרו רז"ל (מגילה דף כ"ה ע"ה) והשמותי את מקדשיכם (ויקרא כ"ו) אף כשהן שומכין הן בקדושתן, ואמרו תשמישי קדושה נגנון, וזה בעבור הרושם שנשאר בהם כהרבר האלהי שהמשכן לו או תשמישי אליו, וכן ע"י ההרך נאמר שהיו שהיה משכן לנפש שהיא כח עליה שאע"פ שתצא מכנו בעת המות שכבר נשאר בו איהו רושם מהכח האלהי ההוא שקבל ראשונה, ורואה לרבר האיש ההוא המת שנקבר בקבר אלישע שהיה כח בעצמות אלישע דהחיותו כשנגעו בו, ואין ספק שנשפז אלישע כבר הסתלקה מהגוף מכל וכל כי כבר עבר עליו שנה שמת כמו שהעיד הכתוב ע"י, ואעפ"כ כשנגע האיש המת ההוא בעצמות אלישע קם ועמד על רגליו, וזה מצד הרושם שנשאר בעצמות מהרבר האלהי שהיו משכן אליו, ובסבת זה הוא שאנו משתמחים בעת צרה על קברי הצדיקים מצד הרושם שנשאר בעצמות ההם מהרוח האלהי שהיו משכן לו והם יותר מוכנים מוולתם להמצא על ידם השפע האלהי, כמו שהיה הענין במטה משה שעם היותו עץ יבש מצד שנמצא ביד משה בעת שהתחיל השפע הנבואי לחול עליו היה הוא מצטרף תמיד בעשית

שרשים

אוקס עוד: (ב) שזינו הנפשות אחר המות מתעסקות וכו'. זה אינו מנוצר בדברי רז"ל אלא סתמחצר מפרש כוונתם כך :

שהגר

בעשית האותות אמר השי"ת למשה ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות (שמות ד'), ואמר אלישע גלחוי ושמע משענתני על פני הנער (מלכים ב' ד'), ועל הדרך הוא הענין בתהיה הממים, כי גוף הצדיק מצד הרושם שנשאר בו כהרוח האלהי שהיה משכן לו יהיה כוכן בלי ספק אל שיקבל הרוח האלהי שהוא שנית יותר ממה שהיה בראשונה כאמרם ו"ל מאי דלא הוה הוה מאי דהוה לא כל שכן, כלומר שהדבר שלא היה ראוי לקבל כח עליון וקבלו פעם אחת כ"ש שראוי שיקבלנו פעם שנית, לפי שכבר נשאר בו איזה רושם והכנה לקבלו פעם אחרת יותר בנקל מבראשונה, והמקבל שיש בו הכנה לקבל אי זה כח או שפע כאלו יש בו כח להכריח הנותן להשפיע עליו השפע או הכח ההוא כמו שנראה שהאש שאין מדרכו לירד למטה (ה) שהנר כאשר נשאר אחר שכבה כח האש בה וסעלה עשן כל שהוא אם יושם הנר ההוא שכבה תחת נר אחר הדלק יכריח העשן העולה מן הנר שכבה את האש אשר בנר הדולק להוריד ולהב דרך העשן אל הנר שכבה וישוב להדליק כבראשונה. ולזה הוא שדמה הכתוב נשמת אדם לנר באמרו נר אלהים נשמת אדם (משלי כ') כלומר כי נשמת אדם היא כאור הנר הדולק, לפי שכמו שאור הנר הדולק אף אחר שנשתלק האור מהפתילה תשוב להדליק שנית יותר בנקלה מבראשונה בסבת הרושם שנשאר בה מהאש כן אור הנפש אחר שנשתלק מן הגוף אפשר שישוב אל הגוף ויחול בו שנית בסבת ההכנה שנשארה בו יותר בנקל ממה שחלה בו בתחלת היצירה, זה יהיה כאשר תגזור החכמה האלהית, אבל לפי שזה הדבר רחוק מאד מדרך השבע ייחסו אנשי כנסת הגדולה במשבע הברכות זה הדבר אל גבורת השי"ת ואמר אתה גבור לעולם אדני מחיה מתים אתה ורב להושיע כלומר אתה גבור (ג) ויכול על כל דבר שיצויר מציאותו אצל השכל ואין גבורתך כגבורת ב"ו כי גבורת ב"ו היא להמית את החיים וגבורת השי"ת בהפך שהיא להחיות את המתים, והוכיזו בברכה זו חסדיו של הקב"ה עם בריותיו בהיותם בחיים ואמר מכלכל חיים בחדר, ואחר המות אמרו מחיה מתים ברחמים רבים, ואמרו אח"כ סוכן נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים וכו' לרמוז שאין גבורת המקום כגבורת ב"ו, כי גבורת ב"ו היא להשפיל את האנשים ולהכניעם וגבורת השי"ת הוא בהפך שהוא סוכן נופלים, וכן גבורת ב"ו להכות ולפצוע ולהחליא והשי"ת בהפך שהוא רופא חולים, וכן גבורת ב"ו הוא לענוש נבכים ולאסור במאסר והשי"ת בהפך כי הוא מתיר אסורים, וכן גבורת ב"ו הוא (ג) להבטיח על שקר מרעתו, כי מי הוא זה ערב את לבו לגשת אליו לומר לו שיקיים אמונתו, והשי"ת בהפך כי הוא מקיים אמונתו, ולא לחיים בלבד שהם מבקשים מלפניו, כמו שאמר המפורד זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני (הללס ק"ט) אבל גם לישני עפר שהם המתים שאין בהם כח לבקש מלפניו על עצמם הוא מקיים אמונתו להם להחיותם, כמו שכתוב בספר התורה אני אביא ואחיה (דברים ל"ג), ואר"ל יכול מיתה באתר ותחיה באחר ת"ל מהצתי ואני ארפא מה מחיצה ורפואה באתר אף מיתה ותחיה באחר (פסחים ס"ה ע"ה, סנהדרין י"א ע"ג), ועל היות זאת האמונה היותר מיוחדת מן האמונות המקובלות באומה קבועה כיד אחר ברכת אבות והוכיזו לשון רמזים רבים על תהיה המתים לפי שחיי האדם נחלקים לג' חלקים שני העליה ושני העמידה ושני היורדה, ובג' הזמנים הללו הקב"ה זן את האדם ומעמידו בחיים חיותו בחן ובחסד וברחמים, ועל כן נזכרו אלו הג' לשונות בברכת הון שתקן להם משה לישראל כנגד שלשה זמנים הללו, כי בשני העליה (ד) שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה (ה) ויותר מן ההתכה אין צריך חסד גדול להעמיד אדם בחיים, אלא כי לפי שהתמורה אינו דומה מכל וכל לליחות השרשי צריך איזה עזר אלהי

שרשים

שהתמורה וכו'. עד"מ ראונו אצל מרגלית אחת גדולה היטה שזו עשרה זכוכים וחמל אחרת תחתיה שהיא יותר גדולה אצל אינה כל כך יפה כראשונה ואינה שזה כי אם תשעה זכוכים וא"כ גם היות שמאל מרגלית יותר גדולה מהראשונה אעפ"כ לא חזר אליו כל הפסד שהפסיד. כמו כן הכח והחיזוק הזה שהוא מתפשט בכל האברים כנסת המזון שכלל הוא הרבה יותר מן הכח שכלל ממנו כזר קודם שכלל זה המזון ואעפ"כ נשתנו האברים קצת מבריאותם הראשונה ולא הגיעו אל תכלית בריאותם עם כל וכל, כי א"ל שיחזרו הד' יסודות עיי התמורה הקיף לבריאותם ולליחותם כפי הצורך להם

פרק לה (א) שהנר כאשר נשאר אחר שכבה כח האש כה ומעלה עשן וכו'. פ' גלס יכזה הנר וישאר זה עוד קצת כח מהאש והוא שיעלה עדיון עשן אזי אם יושם הנר וכו' : (ב) ויכול על כל דבר שהוא מצויר וכו'. לאסוקי מה שהוא מן הנמנעות אצל השכל כמו שנתבאר לעיל במ"א פכ"ג : (ג) להטריח על שקר מדעתו. מדעתו ורצונו הוא מצטיח את האדם ואינו מקיים כנטחחו (ד) שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה. לפי שגאונו זמן יתפסע כח המזון על כל האברים ויתן לכל אחד כח ובריאות רב על דבר יותר טוב : (ה) ויותר מן ההתכה וכו' אלא לפי [העקרים] בנ 23

אלו וע"כ יספיק לזה הן האל יתברך. ובשני העמידה (ו) שהתחבה היא שזה אל התמורה או קרוב לה יצטרך עזר יותר גדול והוא חסד האל להעמידו בחיים. ובשני הירידה (י) שהתחבה מרובה מאד מהמורה הבאה מהמון צריך האדם רחמים להעמידו בחיים, אבל לאחר המות לא יספיק להחיות את האדם לא הן ולא חסד ולא רחמים אבל צריך רחמים רבים, ולזה אמרו מתיא מתיים ברחמים רבים. ודרך התחיה לפי מה שנמצא לרבותינו ז"ל שאמרו שיש טל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים נראה שהתחיה תהיה כשיוריד הקב"ה טל על הארץ יהיה כה הטל ההוא ככת טפת זרע הזורח לתת הצורה, והעפר ההוא בסבת הכנה שבו כורע הנקבה לתת החומר, (ח) ונבואת יחזקאל על המתים שהחיה תחלוק על זה הרעת לפי המובן מפשט הכתובים. ואמנם (ט) יהיה על אי זה דרך שיהיה אם אותן המתים אחר שיהיו יאכלו וישתו ויולידו וימותו כדרך עולם או לא יהיה כן, כבר בארנו שהדבר הזה נחלקו בו גדולי האחרונים, כי הרמב"ם ז"ל ורבים אשר אתו מחכמי ישראל אומרים שהמתים אחר שיחיו ישתמשו בכל הרגשותיהם החושיות כמנהג העולם ואחר ימותו וישובו לעפרן, והרא"ה הרמב"ן ז"ל אומרים שאחר התחיה יהיו המתים מה שאפשר להם להיות כפי טבעם ואחר כך יורדו גופם כאלהיה ויתקיימו בגוף ונפש ומן אז הלאה לא ישתמשו במורגשים ולא יאכלו ולא ישתו ולא ימותו ויתקיימו תמיד בלא אכילה ושתייה, (י) וגם יראה שהוא דעת קצת רבותינו ז"ל (סנהדרין דף י"ג ע"ה) שאמרו צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם, וזה הרעת ג"כ אע"פ שיראה זר כבר אפשר שתבא האמונה בו כי כבר יצויר מציאותו אצל השכל, והעיד עליו הנסיון במשה שנתקיים ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתייה על פי שמשו לא נתקיים תמיד בגוף כי מת בבא עתו, והם יאמרו כי יתקיים תמיד וראיתם כאלהיו. והתשובה לכל זה וכיצא בו הוא כמו שהשיב רבי יהושע בן חנניה לאנשי אלכסנדריא לבישוי נחכים להם (נדה דף ע' ע"ה). ומה שראוי לעיין בענין התחיה הוא אם התחיה כוללת לכל העולם כמו שקצת האומות אומרות, או תהיה לכלל האומה או לקצתם כי זה דבר לא נמצא בכתובים רמז חזק, וזה כי מה שנאמר לרניאל ורבים מישיני ארמט עפר יקצו (דניאל י"ג), אם הוא רמז לתחית המתים יורה על שהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לכלל האומה וגם לא לרובם אלא למעטים מהם, כי לשון רבים אינו נאמר על רוב ישיני ארמט עפר אלא על מעטים כמו ורבים מעמי הארץ מתידיים (אסתר ה') שאינו נאמר על רוב עמי הארץ אלא על מעטים מהם הם שלשה או ארבעה או חמשה או ששה או מאה או אלף. כמו רבים יחלו פני נדיב (משלי י"ט), וכן אמרו רבותינו ז"ל גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתים לצדיקים בלבד (סנהדרין דף ט' ע"ה) ואם נאמר שתחית המתים תהיה לכל העולם או לכלל האומה שחיו כלם ויעמדו בידן ביום מיועד לזון את כל העולם והצדיקים ישארו בתענוג מתמיד ורשעים ישבו בחיים בצער תמיד, לא יהיה הכתוב א"כ מדבר על ענין התחיה, אבל יובן על הדרך

שאמרו קצת (כ) הפשטנים כי פסוק ורבים מישיני ארמט עפר יקצו הוא רמז אל התרוממות האומה השפלה אם בימי החשמונאים ואם בימות המשיח, ואחר שבזמן ההוא תקץ האומה השפלה או רבים מהגשמיים ממנה שהם כישנים בארמט עפר ויעלו למעלה מתפלת לא תרד האומה מהמעלה ההיא לעולם אבל תשאר במעלה, ועובדי עכו"ם ורשעיהם ישארו תמיד שפלות ונכונות תחתיה וזה אמרו אלה לחיי עולם ואלה לתפלות ולדראון עולם (דניאל י"ג), והביאו קצת האחרונים ראיה לרברי המפרשים הללו ואמרו כי המתים שהחיה יחזקאל היה במראה הנבואה כמו שאמר הכתוב היתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ה' גו' (יחזקאל י"ד) וכל הפרשה היה משל לשפלות אומות ישראל בגלות בבל שהיו כמתים קבורים באפס תקפה וחזרו בבית שני להיות במעלה גדולה בימי החשמונאים שנסתרסה עוברת אלילים בימיהם, ואז כל העולים מגלות בבל הכירו וידעו כי ה' הוא האלהים, אמר הכתוב מעיד על זה העצמת האלה

שרשים

אכל נבואת יחזקאל: (ט) יהיה זה על איזה דרך שיהיה. פירוש כן שיהיה הכחיה כדעת רז"ל וכן שיהיה כפי המובן מנבואת יחזקאל מ"מ צריכין לנו לידע אם אותן וכו'. (י) וגם יראה שהוא דעת קצת רז"ל וכו'. עיין במסכת סנהדרין פ"ה דף י"ג ע"ה, ועיין שם דרש"י בצבור דברי רז"ל אלו ותראה שאין דעת רז"ל מסכת דבא עס דעת הרא"ה והרמב"ן כלל וגם הוא גם כן קצת נגד דברי הרמב"ם ע"ש: (כ) הפשטנים כמפרשים

לכס נלי שום שני כמו שהיו נתחלת ויורו וכן הם צריכין קצת אל עזר אלהי. ולשון הכחיה הוא מלשון כהלך תחיתו (איוב י'): (ו) שהתחבה הוא שזה אל התמורה. הכח והחיווה הכח אל האברים נתמורה המאכל הוא אינו יותר מהכח שהלך ממנו כבר ולא הגיעו האברים אל תכלית דריאורם וגשמתו הכח מהם שהיו נראשונה: (ז) שהתחבה מרובה מאד. שהכח והכח דריאורת הלך ממנו מהם שחזר אליו: (ח) ונבואת יחזקאל.

האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו אברה תקותנו נגזרנו לנו (ס) ובסוף אמר הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל ארצת ישראל, וכל זה משל על עלותם מהגלות והתישבותם בארץ ומתוך כך הכירו השי"ת, אמר הכתוב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם וגו' ונתתי רוחי בכם וחיייתם והנחתי אתכם על ארצתכם (ס), וכן הוא מסקנת הגמ' בפ' חלק (מסדרין דף 5"ב ע"ה) ר"י אומר באמת משל היה, ואע"פ שנחלקו עליו בבגדא ואמרו אני מבני בנידם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא, נזמא בעלמא קאמר דהא קיימא לן כל באמת (משל היה) הלכה היא, ולפי דברים הללו כי ורבים מישיני ארצת עפר יקיצו (דניאל י"ב) אינו מרבר על התחיה אפשר שתהיה התחיה כוללת אם לכלל העולם או לכלל האומה, אלא שלא ימצא בכתוב רמז אליה כי אמרו הקיצו ורגנו שוכני עפר (ישעיה כ"ו) כמו מקום מעפר דל (שמואל ח' ז') וכיוצא בו, ויאמרו תחית המתים על צד הקבלה בלבד כי אני אמית ואחיה מחצתי וגו' שאמרו רז"ל מה מחץ ורפואה באחד אף מיתה ורפואה באחד (פסחים דף ס"ח ע"ה) אין זה הבטחה על תחית המתים אלא הוראה על היותו יכול לעשות כך. ואמנם אם נאמר שתחית המתים היא כדי להשלים שכר טוב אל הגוף שנצטער בעבודה הש"י ושהוא ראוי בהק משפמי השם ית' והיושר האלהי לשלם שכר אל (מ) העובד עצמו ועונש אל הממרה עצמו ולא לזולתו, ואף על פי שאינה מענה גמורה לפי שהעונש (י) ישולם אל העובד לא אל הכלי כי אין ראוי שישולם העונש אל החרב אלא להורג [ה] מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המזנות לפי דעת האומר אין בין העוה"ז לימות המשיח (ס) אלא שעבוד מלכיות בלבד (פסח דף פ"ג ע"ה), ולא תהיה התחיה לפי דעת האומר הנזכר אלא ליחידים כגולות כמשה ואהרן חולתם שיקומו או על דרך נס לפירסם אמונת הש"י בעולם. ואולם לפי הדעת האומר שההחיה תהיה לשלם שכר לגוף העובד ועונש אל הממרה. עיקר תחית המתים תהיה ליום הדין לכלל האומה או לרובה או לכלל העולם או לרובו, כי כלם ראויים לשכר ולעונש, אלא שזה הדעת רחוק מאד משיושכל, כי אם נאמר שהתחיה תהיה לגוף כדי לשלם לו שכר צערו ושיחיה בתענוג מתמיד בלי אכילה ושתיה ושלא ישתנה מיום אל יום כהשתנות גופותינו היום, מיתן ואדע אז יזה גוף יקום לזמן התחיה, כי הגוף האנושי משתנה תמיד מיום אל יום (ע) כפי המזונות היוצרות אליו מחוץ וראוי שיקומו עם ראובן גופות רבות מתחלפות כפי התחלפות עתתיו כדי שיתענגו כלם. (פ) ושנאמר שיקום ראובן בחומר ובמזג מתדמה אל המזג הקודם כדי שתחול נפשו בחומר ההוא עם המזג ההוא ושיתענג החומר הדומה אל חומר זה שכתבנו למעלה בשם הרא"ה ז"ל, א"כ היושר האלהי שאמר שהוא מביא אל תחית המתים כדי לשלם לו שכר עמלו אינו כן (י) כי אין ראוי שישולם שכר אל שמעון חלק העבודה אשר עבד ראובן, וכבר פירשנו בשעבר (ק) המאמר שהביא לחשוב שהשכר והעונש יהיה לגוף גם כן כמו לנפש, ובארנו

שרשים

המפרשים פשוטו של כתוב: (ל) כמו מקים מעפר דל. ע"ד מקים וכו': (מ) העובד עצמו. כלומר אותו הגוף עצמו שהיה פועל ועושה המצות וכן הממרה עצמו אותו הגוף עצמו שפעל ועשה בעצירות ולאפקויו הגוף הכלל אלוו' אה"כ ע"ד שיתבאר בסמוך: (נ) ישולם אל העובד. אל הנפש ואמר זה כדי להחזיק בזה דעת הרמב"ם שאמר שהשכר והעונש אינו כי אם לנפש: (ס) אלא שעבוד מלכיות לכו. פי' ואם נאמר שהתחיה תהיה בזמן המשיח אם כן למה נאמר שאין שום השתנות בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות והלא יהיה ג"כ תחית המתים, ועיין בענפים: (ע) כפי המזונות היוצרות אליו

ענפים

פרק לה [ה] מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח וכו'. ולא תהיה התחיה וכו'. מי יקן ואלדע למה הקשה המחבר קושא זו דוקא על הדעה האומרת שהתחיה המתים היא כדי להשלים שכר טוב אל הגוף וכו' והא' אפילו לפי דעת השניה האומרת שהעונש ישולם אל העובד ולא אל הכלי וכו' ג"כ יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח לפי דעת האומר אין בין העוה"ז וכו' ואין

(ר) ובארנו שאין ענין השכר שזה לענין העונש כי טבע העונש יהייב המצא גוף או דבר מנביל לנפש כרי שתקבל הנפש עונשה בו מה שלא יהייב בן בשכר, ובעבור זה הסכים הרמב"ם שעיקר הגמול האלהי אל האדם הוא לנפש ולא לגוף, וזהו מה שיראה שעיקר התורה לא תהיה לתת שכר לגוף אלא כרי שיקנה האיש ההוא שלמות יותר גדול כאשר קנה בתחלה כשהיו לו המונעים המעיקים מבהיץ כמו מצד הגלות או העוני או זולת זה ולא בא העקוב מצד רוע בחירתו ומצד עצמו כלל, ואם כרי להוריע עוצם יכולת השית' ולפרסם בעולם אמונת האמת, ולפי זה יתחייב שתהיה התחיה לצדיקים בלבד כמו שאמרו ר"ל שתהיה התחיה בזמן המשיח, נמצא בכתוב ספך אליה במה שנמצא שנאמר לדניאל ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין (דניאל י"ג) וקץ סתם יאמר על קץ הגאולה, ואמר ותנוח כלומר שימות קודם הקץ ואחר כן ותעמוד לרמוז על התחיה שיחיה בזמן המשיח לצדיקים גמורים, ואם יאמר קץ על המיתה שהוא כמו (גלגלית ו') קץ כל בשר יהיה ותעמוד ג"כ בהמתה על שיחיה הוא בתחית המתים, שאם היה מדבר על עולם הבא אחר המות איך יאמר כי אחר שינוח שיעמוד לגורל קץ הימין כי אין ענין לקץ הימין עם עולם, אבל בלי ספק ירמוז על התחיה ההיא לצדיקים בזמן המשיח. ותתחיה הכוללת שתהיה ליום הדין לא נמצא בכתוב רמז אליה כי מה שאמר הכתוב וקבעתי את כל הגוים והורדתי אותם אל עמק יהושפט וגשפמתי עמם שם על עמי ונהלתי ישראל וגו' (יואל ד') אינו מדבר בתחיה כלל לפי קשר הפרשה, והאין על צד הקבלה בלבד, והיו הדרך דיותר נכון שברורתי מדברים הללו, האומר שבזמן התחיה יעמדו הגופות בנגע מתמיד או בצער מתמיד בלי אכילה ושתיה ושלא יכוחו עוד אחר התחיה כרי שיקבלו שכר מתמיד או עונש על מעשיהם ושהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לכלל האומה ולא לרובה אלא למעטים כמנהגם והם הצדיקים הגמורים, הנה הוא כמו שקבץ בין (ט) הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה כי האומר שתתחיה הוא לקצת ראשים וזולת קצת אין התחיה לשלם שכר אל הגוף אלא או לפרסם אמונת השם בעולם ומצד הנם הנפלא הנראה לעין, או לתת דרך אל הצדיק שזכה לנעים ומדרגה אשר לא יכול לזכות אליה בראשונה מפני עול הגלות ויתר המדרות והמעיקים המונעים את האדם מלהשיג השלמות שאפשר לו כפי טבעו :

פרק לו ואחר שנתבאר ענין השכר והעונש שכתבנו ורוחני ובעוה"ב (ה) אם לנפש לברה

ואם לגוף ולנפש כאחד, ראוי שנהקור מענינו אם הדין נתון שיהיה השכר והעונש זמני או נצחי, ונאמר כי כפי השווי והיושר האמתי ראוי שיהיה השכר והעונש מתוהם ונעדר אל הפעל שבבעבורו יקובל השכר או העניש, ואחר שהפעל ההוא זמני ראוי השכר והעונש שיהיה זמני כפי הפעל הזמני מבלתי שנבים אל ערך העובד או הנעבד, כי סי שהכה את חברו וכיכא את עינו או שבר את ידו ראוי שיסכא את עינו או ישברו את ידו, וכן מי שצער את חברו כשעור שעה ראוי שיהיה ענישו לצערו כשעור שעה ולא יותר כפי היושר והשווי האמתי, וכי שהנהגה את חברו מעט ראוי שיהיה שכרו מעט כשיעור ההנהגה או התענוג שקבל האחר. וא"כ אפוא בזה יוכח ילוד אישה לשר לשכר נצחי ולנועם מתמיד לנפש לברה או לנפש ולגוף כאחד כפי מה שיאמרו בעלי הדתות וכפי מה שבארנו אנחנו, ואם נאמר בשכר (ג) שאינו נעדר ע"ה הדרך אבל כפי ערך מי שהעבדה אליו כמו שהוא מורה הדין כן לפי הסכמת האנשים והיושר המרני, כי מדרך השכר והעונש הנמשך בין בני מדינה לשר השכר כפי ערך הנעבד לא כפי ערך העבדה, כי מי שעובד שר גדול הנה שכרו יותר גדול מהעובד לאדם אחר והעובד המלך שכרו יותר גדול מהעובד שר אחר. וכן כאשר תגדל מעלת הנעבד תגדל מעלת השכר, ויהחייב מזה שאם מדרגת הנעבד הוא בלתי בעלת תכלית שיהיה השכר בב"ת וזוהו הצד יעורו בעלי הדתות שכר בב"ת בעבודת השם לפי שהוא יתב' בב"ת בסעלה, ויהחייב

שרשים

פרק לו (ה) אם לנפש לזד וכו'. כלומר כן לפי דעת הרמב"ם שאמר שכול לנפש לזד וכן לפי דעת הרמב"ן שאמר שכול לגוף ולנפש ביחד: (ב) שאינו נעדר ע"ה הדרך וכו' :

ענינים

ולחן זה שום חילוק חס השכר והעונש הוא גם לגוף חו לנפש בלבד. וגם מה שאמר ולא תהיה התחיה לפי דעת המחבר המזכר חלל ליחיד בנולות וכו' אינו מוטל. והאשר שלא היה כונת המחבר כן דוקא ע"ה דעת המחבר שהחיים המתים הוא כדי להשלים שכר שז' מהם חלל חלל וליחן מעט:

יחתייב לפי זה ג"כ שיהיה עונש ממרה פי השם בב"ת ע"ז הדרך. אלא כשיעוין זה הדרך הנוהג בין האנשים בענין השכר כפי התחלפות המעלות נמצא שאין ראוי שיהיה לו שכר כלל בשכר עבודת השם, וזה כי העבודה הנעשית למלך בודאי ראוי שיקובל עליה שכר יותר גדול מעל העבודה הנעשית לאדם אחר כפי מדרגת התועלת המקובל מהעבודה, ואחר שתועלת שיקבל המלך הוא יותר נערך מהתועלת שיקבל אדם אחר ראוי שיהיה השכר יותר גדול, אבל השי"ת אחר שאינו מקבל שום תועלת בעבודה כלל כמאמר אליהוא אם צדקת מה התן לו או מה מידך יקח (לוי' ל"ה) א"כ אין ראוי שיהיה השכר נערך אל הנעבד אלא אל העבודה וכפי הטורה שסובל העובר בעבודה ההיא, ואחר שהעבודה נעשית בזמן ראוי שיהיה השכר זמני, וכן העונש ע"ז הדרך ראוי שיהיה ג"כ זמני כמאמר אליהוא אם חטאת מה תפעל לו ורבו פשעך מה תעשה לו (ספ'). אלא שבאשר יעוין זה הדרך בענין העונש נמצא שאינו נכון כי העונש ראוי שיהיה נערך כפי ערך כח שהמרו את רוחו, וזה כי אף אם אין מגיע מהמרי אל השם שום הפעלות מ"מ אחר שכונת החוטא לעשות הפך מצות השם שהוא בלתי בעל תכלית במעלה ולמרות עיני כבודו ראוי שיהיה אל החוטא למרי עצום כפי כונתו כי לכך חלקה התורה בין שוגג למזיד להורות שעיקר החטא הולך אחר כונת החוטא לא אחר הפועל בעצמו, כמו פי שהמרה פי מלך גדול ועבר על מצותו שאע"פ שלא הגיע מזה שום נזק למלך הוא חייב מיתה כי אחר שהיתה כונתו לזלזל בכבודו של מלך ראוי שיהיה נענש כפי כונתו לא כפי הפעל המגיע ממנו בלבד, אלוה ראוי שיהיה העונש המגיע לרשע נצחי כמו שהשי"ת נצחי ובב"ת, וכן יראה שהוא דעת רז"ל שיש עונש נצחי מגיע לרשעים על פעל זמני אמרו במסכת ר"ה (דף י"ז ע"ה) על קצת הרשעים שיורדים לגיהנם ונדרגים בה לדורי דורות שיראה מזה שיש עונש נצחי ונערך אל הנעבד ולא אל העובר, ומזה יראה שאע"פ שאין ראוי בשכר שיהיה נצחי ונערך אל הנעבד לפי שורת הדין כמו שבארנו ראוי שהעונש יהיה נצחי ונערך אל הנעבד כפי כונת החוטא כמו שבארנו, ויתחייב מזה להלך בין השכר והעונש, כי השכר ראוי שיהיה משתלם כפי התועלת המקובל בלבד, ואחר שהעובר עצמו יודע שאין שום תועלת מגיע מזה אל הנעבד ראוי שיהיה שכרו זמני כפי הפעל הזמני שעשה או כפי המרחק סביל בלבד, אבל העונש ראוי שיהיה נצחי כפי כונת החוטא שיכוין למרות פי השם שהוא נצחי ובב"ת, ויראה שזה הדרך הוא אמתי ממה שפירש אונקלוס על פסוק ומשלם לשונאיו אל פניו (דנ"ס ז') שתרגם ומשלם לשונאיהו שבין דאינון עבדון קדמיהו בחייהון לאיבדיהון, שמשמעות דבריו הוא שהשי"ת משלם לשונאיו בחייהם שכר זמני על מעשיהם הטובים כדי שיענשו על העבירות שבידם באבדון נצחי, ואם היה הדין נותן שהשכר יהיה נצחי ונערך אל הנעבד איך יקפה השי"ת שכר כל בריה לשלם לו שכר זמני כועס תחת שכר נצחי שהיה ראוי לשלם לו, וכן אם היה ראוי לפי שורת הדין שהעונש יהיה זמני ובעל תכלית איך היה האל ית' מעות משפט לדרן את הרשעים בעונש נצחי, וכמו שאמרו רז"ל (ר"ה דף י"ז ע"ה) שהמינק יורדין לגיהנם ונדרגין בה לדורי דורות תחת עונש זמני הראוי להם, ועל כן נראה שהאמת הוא על דרך שכתבנו כי שורת הדין נותן שיהיה השכר זמני והעונש נצחי וא"כ חזרה השאלה הראשונה בעיניה במה יזכה האדם לשכר נצחי ולנועם מתמיד כבו שאמרנו, וכמו שבעלי הדעות מיעדים שכר נצחי כמו שמיעדים עונש נצחי, וקבלת רז"ל מסכמת בזה שאמרו כי לעולם יירשו ארץ (יפיע"כ"ה) ורמז על השכר הרוחני שהוא נצחי כמו שאמרו (סנהדרין דף ל"ה) כל ישראל יקפו השי"ת שכר כל בריה לשלם לו שכר זמני כועס תחת שכר נצחי שהיה ראוי שגמלאה לי בזה הוא כי אף אם שורת הדין מחייבת שיהיה השכר זמני הנה השי"ת להיותו רב חסד ומטה כלפי חסד הוא נותן ומשלם השכר לעושי רצונו נצחי ובלתי בעל תכלית כמו שהוא יתברך נצחי ובב"ת במעלה, והוא מה שנרמז לאברהם אבינו במחזה כשאמר לו אל תירא אברהם אנכי מנן לך שכרך הרבה מאד (בראשית ט"ו), כי לפי שהיה אברהם אבינו חושב שהשכר היה זמני כמו ששורת הדין נותנת והיה ירא שנתמעט זכויותיו או נהנכו במה שהצליח במלחמת החמשה מלכים לכך נאמר לו אל תירא אברהם אנכי מנן לך כלומר אל תירא שנתנכו זכויותיך כי אני הוא המשלם לך שכר שיכולתי בלתי בעל תכלית ולכך יהיה שכרך הרבה מאד כלומר בלתי בעל תכלית כי השכר יהיה נתן בערך אליו ולא בערך אליך ולא הפעל שהוא

שרשים

וכו. שאינו נערך אל העובד אלא כפי הנעבד :

כי

ענפים

שתייה בכל נד מלדדי הדעות הנוספות בזה שעל ידי זה יתלבן ויהפך דעמו ויתר חלף שקינר בדבריו במקום שהיה לו להפך ולי' .

שהוא בעל תכלית, וסוים הענין והאמין בה' ויחשבה לו צדקה ר"ל כי אברהם האמין בשם בכה שיעד לו שבר הרבה וחשב שזה אמנם הוא צדקה והסד מאת השם כי שורת הדין לא היתה מחייבת שהיה השבר אלא זמני בעל תכלית אבל על צד הצדקה והסד היא בלתי בעל תכלית, וזהו שזכר בתורה בתשלום השבר שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור (דברים ז') וזה הלשון נאמר על זמן בלתי בעל תכלית כמו דבר צוה לאלף דור (פסלים ק"ט) הרע שבמקום אחר נאמר ועושה הסד לאלפים וגו' (שמות י"ט, דברים ט') ואין ספק כי לשון לאלפים נאמר על זמן בלתי בעל תכלית והזכיר לשון חסד כדי שיתבאר מזה שהשבר הוא נצחי על צד החסד, ואולם העונש יהיה נצחי לפי שורת הדין כמו שכתבנו :

פרק לו הענין הוה שאמרנו מהיות העונש נעדר אל הנעבד ולא אל העובר שיתחייב מזה שהיה נצחי וראה שהדבר כן ממה שנמצא הש"י אומר למשה ושלחתי לפניך מלאך וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אהיה פן אבלך בדרך (שמות ל"ג) הרי שחשש שישגיגם הכליון אם יעלה הוא ית' בשמו הגדול בקרבנו ושם יעלה המלאך עמם יהיו נצולין מהכליון ואע"פ שישגיגם עונש אחר כמו שאמר הכתוב הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבנו (שמות ל"ג) (ה) כי לא ישא לפשעכם אין הכונה לומר שגיגים עונש יותר גדול בהיותם ממרים פי המלאך ממה שגיגים בהיותם ממרים פי השם, שהרי אמר הכתוב כי לא אעלה בקרבך פן אבלך בדרך, אבל הכונה לומר כי בהיותם ממרים את פי השם עם שיש חשש שישגיגם עונש גדול שהוא עונש הכליון מ"מ היה בזה תועלת אחר כי הוא יתברך יש בו יכולת לישא פשעם מלאך במלאך שאין בו יכולת לישא פשעם, וגם כל זה אמר השם שיהיה יותר טוב להם שתודה הנגהתם ע"פ המלאך כי אע"פ שלא ישא לפשעם לא יהיה העונש כל כך גדול בהיותם ממרים פי המלאך כמו שהיה בהיותם ממרים פי ה' אם יעלה בקרבם ויהיו מונגהים על פיו בלי שום אמצעי כי יגיעם מזה חשש הכליון, הרי שבאר כי עונש הכמרה פי ה' יותר גדול מעונש הכמרה פי המלאך נמצא שהעונש הוא נעדר מן הדין אל הארון או אל המצבה או אל הנעבד לא אל העובר, וכן נמצא מרע"ה מתרעם על המרה הזאת במזמור תפלה למשה שהיה מתפלל להש"ת על בני הגלות והיה מדבר תוכחות על אורח הגלות, ולפי שהיה רוצה להתרעם על המרה הזאת הנהיה כמתנצל ואמר ה' מעון אתה היית לנו וגו' (תהלים ז') כלומר רבש"ע אע"פ שאני מתרעם על מדת הדין על שאתה משער העניש בערך אלקי ולא בערך אלנו כ"מ אני מודה כי כל דרכיך משפט אנוני וכל לדיב עמך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך ולא בבחינת העונש עצמו, לא בבחינת עצמנו שאני מודה וידע שאנחנו גמולי מובותיך שעשית לנו טובות גדולות עד מאד ולא היה לנו להטוא לפניך, ואחר שאין ראוי לנו להטוא לפניך אין לנו להתרעם ממדת הדין ולא בבחינת עצמך אחר שאנו גמולי מובותיך כי אתה היית לנו מעין ומחסה ומסתר בכל דור דור, גם לא בבחינת עצם העונש לפי שאתה נצחי ובכ"ה, כי בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל מעולם ועד עולם אתה אל נצחי ובכ"ה במעלה, וע"כ ראוי שיענש הממרה פי כבודך עונש גדול וע"כ אין אנו יכולים להתרעם ממדת הדין לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך וגם לא בבחינת העונש בעצמו כי יודע אני כי כל מה שאתה עושה והיסוריך שאתה מכבי על האדם ומה שחשב אנוש עד דכא אינה אלא לתכלית טוב כדי שיושבנו בני אדם בתשובה לפניך, וזהו ותאמר שובו בני אדם, אבל ט מ א אני מתרעם ומצטער מן הרע הנמשך אלינו מזה הדרך ממה שאתה מאריך העונש בערך אלקי שאתה בכ"ה והיה לך לשערו בערך אל האדם החוטא שהוא בעל תכלית, שאם תשערהו בערך אל מעלתך וכלה האדם כהרף עין כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשכחנה כלולה, ודמם צנה יהיו, כלומר כשתשקיף כל העולם ביום מים כמו שעשית לדור המבול הנה יהיו כלם בשינה לפניך ובבקר כהציר יחלופו לפניך כמו הציר שצמח בבקר ויהלך זמן גדולו כי לערב יסולל ויבש, ומה וימשך לו רע גדול כי אלינו באפק ובחמדת נבהלתו לפי ששהה עונותיו לנגדך כלומר לפי שאתה מפקד עונותינו בערך אלקי וזהו התרעמותו, וגם שאתה משים עלומינו כלומר העונות שהם עלומים מפנינו, או שעינינו בימי עלומינו, לכאור פניך ר"ל נגד עיניך שלא תשכחם, וימשך מזה כי כל ימינו פנו בעברתך לפי שאתה משער העונש בצירוף אלקי וכלינו שנינו כמו הגה, ר"ל שנינו שהוא חסן והוא (ג) מהכמה המתדבק יכלו כמו הדבור שהוא מן (ג) הכמה המתפרד (ד) שאין חלקיו נדבקים

פרשים

מתאמר ג': (ג) הכמה המתפרד. כי כל דבור ודבור היוצא מפי האדם כוא נפרד מחביו וואנו מתדבק בחבירו: (ד) שאין חלקיו. הל"ז חזון: במעשה

פרק לו (ה) כי לא ישא לפשעכם אין הכונה וכו'. כלומר מ"מ הכהנו כי לא ישא וגו' אין כירושי שגיגים עונש יותר וכו': (ב) מהכמה המתדבק. נתבאר לעיל דרך כ"ו

נדבקים קצתם בקצתם וזה לרוב השנויים העוברים עלינו מיום אל יום עד שאין הזמן נמשך עלינו בכמה המתדבק אבל משתנה מיום אל יום ומרגע אל רגע בכמה המתפרד וזיה ראוי לך שתשער העונש בצרוף אל ימי חיינו שהם קצרים כי ימי שנותינו על רוב יש בהם שבעים שנה ואם בגבורות יגיע שמונים שנה ולא יותר כי אם ירהבו ועלול ליותר מהם הנה הם עמל ואין ראוי שיכנו בכלל החיים, ומה שאני רואה הוא כי זמן חיינו קצר מאד כי זו היש ונעופה ר"ל כי הוא נכרת מרר וכאילו אנו מעופפים לכחירות כלות שני חיינו כי ימינו הם כצל העוף העובר שאינו עומד כלל או כצל נמיו לעת ערב שהשמש בא מהרה, וע"כ אני כעשב איבש, וכל זה הוא מצד שאתה מעריך העונשים בערך אליך והיה לך להעריכם בערך אלינו שאנחנו בעלי תכלית, שאם אתה בא להעריכם בערך אליך מי יוכל להעריך העונש שהוא הראוי אחר שאתה בב"ת, וזה הוא אומרו ומי יודע עז אפך ר"ל שהוא בב"ת וכיראתך עברתך ר"ל ביראה שראוי לירא ממך שהוא בב"ת כן היא העברה שאתה מתעבר עלינו בתלי תכלית ולא היה ראוי להיות כן אבל היה ראוי כי למנות ימינו כן הודע כלומר היה ראוי שיהיה העונש לפי מנין ימינו, כי תיבת למנות מקור בא במקום שם וענין והודע מענין יסודין כמו ויודע בהם אנשי סכות (שופטים ח') כמו שכתב רבינו דוד קדחי בספר השרשים בשורש ידע בשם אבן נאנה ויהיה פירוש הפסוק כן שלפי מנין ימינו שהם מועטים כן היה ראוי שיהיה העונש המגיע מאתך על העונות וכן לפי מנין ימינו שהם מועטים נביא לבב חכמה, ואחר שארך הגלות וזמן הגדול ורב שבענו בזה שובה ה' עד מתי והנחם על עבדיך שבענו בבקר חסדך כלומר בזמן הבחירות בענין שנדעה ונשמחה בכל ימינו ואם לא יהיה כן בזמן הבחירות שמחנו כימות ענינהו שנות ראינו רעה, ואם תאמר שהבאים אחרינו יבואו ויירשו ארץ, הנה יותר ראוי שנראה אנחנו חלקנו במזב ההוא וזהו יראה אל עבדיך פעלך וימשך מזה הדרך על בניהם והי נועם ה' אליהם עלינו ומעשה ידינו, כלומר שנצליח בכל מעשינו בענין שיגיע בהן הנעימות שיש בפעולות האלהיות כמו שבארנו בתקדמת הספר, והמשיך אל הענין הזה וישב בסתר עליון כאלו הוא משיב אל זה הספק ואומר כי אע"פ שהגלות נמשך לכלל האומה לפי שאין כלל האומה שלמים באופן ראוי שיגאלו, הנה כל אחד מן הצדיקים הוא מושגה להנצל מן הצרות בהשגחה פרטית, וחלק הצדיקים לג' או ד' מדרגות, הראשונה מדרגת יושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי הוא מדרגת כלה המאמינים בתורה ומקיימי מצוות בירשאל, והמדרגה השנית הצדיק הבוטח בה' ואומר כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך, והג' מדרגות האוהב את השם וחושק בו ועליו יאמר כי בי חשק ואפלטוהו אשגבנו כי ידע שמי יקראני ואענהו וגו', והרביעית הידע את השם"ה שאפשר לידע ממנו, ועליו אמר יקראני ואענהו וגו'. והתחיל המשורר בתחלת דבריו אמר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו כי הוא יצילך מפח יקוש וגו', כלומר אתה האיש היושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי אל תפחד מהצרות כי אני אומר לך בעבור השם שהוא מחסי ומצודתי שהוא אלהי אשר אבטח בו כי הוא יצילך מפח יקוש וגו' ומכל הצרות המתרגשות לבא בעולם, והשלים ענין המדרגה הזאת עד ושלומת רשעים תראה, ואח"כ התחיל בבעלי המדרגה השנית והוא האומר כי אתה ה' מחסי וגו' ואמר עליו לא תאונה אליך רעה וגו' עד תרמוס כפיר ותנני, כי אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו שאמר משה בתחלה שב אל בעל המדרגה הזאת ג"כ ולכל שאר המדרגות, ובמקום כי הוא יצילך שאמר בתחלה שהוא בבעל המדרגה הראשונה אמר בפעל המדרגה השניה לא תאונה אליך רעה וגו' כלומר אתה האומר כי אתה ה' מחסי אני אומר לך בעבור השם שהוא מחסי ומצודתי והוא שאבטח בו לא תאונה אליך רעה והוא יצילך מהמקרים הטבעיים והבלתי טבעיים עד שעל שיהל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנני. וכן אמר בבעל המדרגה השלישית אני אומר לך בעבור השם"ה שהחושק בו יצילו מכל רע שבעולם כאלו השם"ה מדבר ואומר כי בי חשק ואפלטוהו אשגבנו, ואם יגיע למדרגה יותר גדולה שהיא הרביעית והוא כי ידע שמי וגו' יקראני ואענהו וגו' כלומר שהודיע שמו הוא למעלה מכל מדרגות הצדיקים יבכל עת שיקרא אל השם"ה יענהו, וגדולה מואת שאף אם לא יקראנו יהיה עמו בצרתו ויהלצנו ויכבדהו, וכלל דברי מרע"ה בזה המימור שהצדיקים לפי מדרגותם הם מושגחים להנצל מהצרות מיני השנחות מתהלפות. ויראה לפי דרך זה מפורש כי משה רבינו מתרעם על זאת המדה למה שיגיעו העונשים בערך אל השם"ה הנכבד ושהיה ראוי שיגיעו לפי מנין שנות האנשים שהם מעטים ולא יותר, וזה יורה שהעונשים המגיעים מהשם"ה לפי שורת הדין אינם מגיעים בערך אל המכרה ואל החוטא אבל בערך מי שחטא כנגדו :

פרק לח אחר שבארנו שהדין נותן שהעונשים המגיעים מהשם יתבדק והיו נצחיים כפי מה שכתבנו, הן שהיה השכר נצחית על צד החסד כמו שבארנו או בלתי נצחית כמו שהדין נותן, הנה יפול בענין העונש שאלה חזקה וקשה מאד והוא שאמר שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ויתחייב לפי זה שיהיו כל האנשים נדונים בעונש בלתי

בלתי בעל תכלית על איזה חטא שחטאו או כרו פי השם יתברך אע"פ שיתחלפו באיכות העונש ואם כן אפוא מי הוא זה ואי זה הוא שימלט את נפשו מעונש נצחי לפי המרה הזאת ואיך יוכה ילוד אשה לשכר הנפשי הן שיהיה זמני או נצחי, ויותר קשה מזה מה שנמצא לר"ל (כנהדרין דף י"ב ע"ג) שאמרו שהעונש הוא זמני אמרו עונשם של רשעים בניהם י"ב חדש, ובשכר אברו שהוא נצחי כמו שהוכיחו זה מלעולם יירשו ארץ (יפסיס ס'), ומה שנראה לי בזה הוא כמו שבשכר אף אם הדין נותן שיהיה זמני ישוב נצחי על צד החסד כמו שבארנו כן העונש אע"פ שהדין נותן להיות נצחי הנה הוא ישוב זמני על צד החסד, וזהו שאמר הכתוב על העונש הזמני המגיע מהש"י על הרשעים שהוא מגיע על צד החסד אמר המשורר אחת דבר אלהים שמים זו שמעתי כי עוז לאלהים ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו (פסלים ס"ג), אמר כי מה שנזכר בתורה שהש"י אינו מנקה לרשעים אבל משלם עונם אל חיקם שמענו שמים, האחת כי עוז לאלהים לעשות משפט ברשעים ולתת לאיש כדרכו כמ"ש בכתוב ועוז מלך משפט אהב (ס"ג) וזה המשפט בעצמו שהוא עושה ברשעים שמענו כי עם ה' החסד, וזהו שסמך לזה ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו כלומר במה שאתה משלם לרשע עונש (ב) כמעשה העבירה שעשה זמני נראה שאתה מתנהג עם האדם במדת החסד בזה שכן הדין היה ראוי שיענש נצחי על העבירות שבירדו בערך אל הש"י שהמרה את רוחו שהוא בלתי בעל תכלית כמו שבארנו, ויאמר שבעונש שנראה שהוא מגיע אל הרשע בעוה"ז על העבירות שבירדו שמענו שמים כי עוז לאלהים לעשות משפט בעוברי רצונו ושהוא מתנהג במדת חסד במשפט הזה אחר שהוא מעניש אותו עונש זמני כמעשה העבירה שהיא זמני, וזה כדי שינצל מעונש נצחי בעולם הבא. ויש אומרים כי ולך ה' חסד יומא אל הגמול הנפשי הטוב שהוא בא מאתו על צד החסד, וזה מצד שהאדם בלתי ראוי אליו כאמרו אם צדקת מה תתן לו, ואם מצד שאף אם יהיה ראוי לשכר היה ראוי שיהיה השכר זמני כמו שהפעל הטוב היה זמני ולא היה ראוי לקבל שכר נצחי אם לא על צד החסד כמו שאמרנו, וזה הענין אף על פי שהוא אמתי בעצמו ומסכים למה שאמרנו שהשכר הזמני ישוב נצחי על צד החסד הנה אינו מענין הפסוק כי לא יקשר עם אחת דבר אלהים שמים זו שמעתי, גם לשון כי אתה תשלם לאיש יורה שעל העונש ידבר כמו ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם (יחזק' ל"ג) ושלמתי על חיקם (יפסיס ס"ג) וראוי שידע שהחסד הזה שאמרנו מהעונש שהיה ראוי להיות נצחי ונעריך אל הנעבר ושב זמני ונעריך אל העובר אינו רק לאוהביו ולשומרי מצותיו אמר הכתוב כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצותיו, רוצה לומר כי לשונאיו הוא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים כדי שיכלו כליון חרוץ ואבדון נצחי כמו שהדין נותן אבל לאוהביו ולשומרי מצותיו הוא עושה חסד שלא יפקד העון בבת אחת אלא באלף דור כדי שלא יכלו כליון חרוץ אבל יגיע להם עונש מועט בזמן ארוך כדי שיתקיימו קיום נצחי, וכן אמרו ר"ל משל לאדם שנושה בחבירו אלף זוז משנאו נפרע ממנו בבת אחת מאוהבו נפרע ממנו מעט מעט, ולפי שאין כל אדם מגיע למדרגת האהבה הראויה (ג) שזכרנו במאמר השלישי באר הכתוב כי גם כלל ישראל והשומרים המצות משגיגים החסד הזה, ולזה אמר לאוהביו ולשומרי מצותיו, וסודו יתבאר כי לשונאיו ה' והבלתי שומרים מצותיו יהיה עונש נצחי, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (ר"ס דף י"ז ע"ב) כי המינים ואפיקורסים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית המתים ושאר מה שמנו החכמים במשנה ובמיתא שהם הגופרים בעקרים או בקצתם או בשרשים היוצאים מהם לפי שהם יוצאים מכלל ישראל ומכלל זרע אוהבי השם ושומרי מצותיו ראוי שיטארו במה ששורת הדין מחייבת והוא שיהיה עונשם נצחי, ועל כן אמרו בהן שהם יורדין לגיהנם ונרדוין בה לדורי דורות, אבל המורים בעקרי התורה אלא שחטאו בקצת עבירות ראוי שיכשך עליהם החסד הנמשך לשומרי ברית השם ולזרע אוהביו כי כמו שהשכר ישוב נצחי על צד החסד שנתן לאברהם כמו שבארנו בפרק ל"ו כן העונש ישוב זמני על צד החסד כמו שאמרנו, וזה דבר באר אותו מינה הנביא ע"ה אמר מי אל כמך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפי כי הפך חסד הוא (מכה ז') יאמר כי השם אינו מעניש את האדם כפי חטאיו אבל הוא נושא עון ועובר על פשע על צד החסד ולא לכל האדם אלא לשארית נחלתו, ואמר לא החזיק לעד אפי כלומר כמו שהיה ראוי מן הדין להיות כך לפי שהוא מבואר שאין אומרים לו לאדם חסד עשה

ש"רשים

פרק לח (ב) כמעשה העבירה שעשה זמני. זמנית: (ג) שזכרנו במאמר כג'. כפל"ר נפרקים כנאסם עשיות העבירה הול

עשה לך פלוגי הדין שלא הרגך אלא אם כן היה חייב מיתה, ואחר שהנביא אמר לא ההיך לעד אפו יראה ששורת הדין היתה מחייבת להרחיק לעד אפוא לא על דד החסד, והוה שסיים כי חפץ חסד הוא המשיך אל זה ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו וגו' תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו' כלומר אף אם יכבוש עונותינו ויסתיר אותם או ישוב העונש הנצחי זמני עוד אנחנו צריכים חסד אחר שהשכר הזמני ישוב נצחי, והוה החסד שנאמר לאברהם שכר הרבה מאד כמו שבארנו למעלה, ועל זה אמר תתן אמת ליעקב חסד לאברהם כלומר תתן ותקיים (ג) ותהיה אמת ליעקב החסד שנתת לאברהם כהיות השכר נצחי כמו שהעונש הנצחי ישוב זמני על צד החסד כמו שבארנו וכן באר זה המפורש ע"ה (ד) במזמור לדוד ברכי נפשי את ה' (תהלים ק"ג) כי העונש הנצחי ישוב זמני והשכר הזמני ישוב נצחי על צד העונש אשר לא לנצח יריב ולא בעולם ימור כלומר כמו שהיה ראוי אבל לא כחשאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו, ובאר כי זה הוא ע"ה החסד כי כגובה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו, וזה כי בהיות השכר נצחי על פעל זמני הוא חסד גדול כגובה שמים על הארץ כלומר גבהות מעלה כמו ויגבה ה' צבאות במשפט (ישעיה ס') לפי שהשמים הם נצחיים כמו שאמר דוד ויעמירם לעד לעולם (תהלים קמ"ה) והארץ זמנית נפסדת וכן הוא חסד השכר ר"ל לתת שכר נצחי על פעל זמני, וכדי שיוכח אדם לשכר הזה היה כן ההכרח להרחיק ממנו את פשעינו מרחק גדול כרחוק מורה ממערב ולתת עונש זמני בעוה"ז לצדיקים כדי שיוכח לשכר נצחי בעוה"ב, שאם היה מעניש עונש נצחי כמו שהדין נותן לא היה אדם שיוכח לשכר הנצחי, ועל זה נאמר כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו לבאר כי זה היה רחמנות מהשם להעניש את הצדיקים בעולם הזה עונש זמני על מעוט העבירות שבידם כדי שיוכח לשכר נצחי בעולם הבא כמו שהאב מיסר ומלקה את בנו דרך רחמנות להביאו להכלית טוב ומעלה גדולה להמציב לו באחריתו, ובאר סבת זה החסד ואמר כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו כלומר כי אחר שהוא ידע שאנחנו מצד יצרנו מעותרים לחסות כי יצר לב האדם רע מנעוריו אם לא היה ממשיך החסד הזה להעניש את האדם עונש זמני תחת עונש נצחי לא היה אדם נצול מדינה של גיהנם ומה יעשו הצדיקים שאי אפשר שלא יחטאו איזה חטא בעולם הזה, וגם אם לא היה מתויר השכר הזמני נצחי על צד החסד לא היה אדם משיג נצתום מתמיד, וזה לפי שהאדם זמני כי אנוש כחציר ימינו כצוף השדה כן יצוף כי רוח עברה בו ואינו וגו' ומה יעשה משה ואברהם ושאר הצדיקים כדי שיוכח לשכר הנצחי אחר שהם זמניים כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמני אם לא שעל צד החסד זכו לשכר ההוא, והוה שסיים וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו' כלומר אף אם אנוש כחציר ימינו ומעשיו זמניים כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמני, השכר הוא נצחי על צד החסד שהוא מעולם ועד עולם על יראיו, וכן בתחלת המזמור רמו לשני מיני החסד הללו ואמר הקולה לכל עונכי לרמו על החסד שיושב העונש הנצחי זמני הרפוא לכל תחלואיכו לרמו על החסד שיושב השכר זמני נצחי, וחזר לבאר זה ואמר הגואל משהת חייכי שזה וראי מדבר על הגאולה מענשי גיהנם הנצחיים כי מן המות הגופי הטבעי אין שום אדם נצול הימנה, ואמר אחר כך המעשריך חסד ורחמים לומר כי כמו שלא היה אפשר לשכר העונש הנצחי זמני אלא מצד החסד כן לא היה אפשר לשכר הרוחני נצחי אלא מצד החסד ובשוב העונש הנצחי זמני היה אפשר שיושג השכר הרוחני נצחי שהוא עמדת צדי לנפש ולצפירת תפארת בראש כל צדיק ואמר שהשגת השכר הזה הוא חסד ורחמים, ובסוף המזמור באר כי שני מיני החסד הללו נמשכים על אהבי השם ושומרי מצותיו בלבם והוה אמרו וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו' לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם, וכל זה מצד שההשגחה האלהית סתפשטת בכל הנמצאים העליונים והתחתונים ועל כן אמר ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה. והוה מה שרצינו לבאר מענין השכר והעונש :

פרק למ וראוי שנתחדל להתיר הספק אשר לא סור הראשונים והאחרונים מלפני ב

הנשמים. ויש מי שכתב בהתר זה כי לפי שהגמול הרוחני הוא דבר עמוק וקשה לשכל האנושי לציריו ולהשיגו והתירה נתנה להמון העם עם חכמיהם ראוי שתיעד להם הגמול הגופי שהוא מושג ומצוייר אצלם, ואם היתה מיעדת להם הגמול הנפשי אחר שאינו מושג בחוש ואין שכלם מספיק לשער אותו ולציריו היו מכחישים אותו והיה זה סבה אל נפילת התורה בכללה ובטולה

שרשים

הנאים שס אחר זה: (ג) ותקיה אמת ליעקב חסד שנתת וכו'. חסד שנתת לאברהם יתאמת ג"כ ליעקב: (ד) במזמור לדוד ברכי וכו'. לעיל במ'.

פרק ה' ובמ"ז פרק כ"ג נבארנו יתר הפסוקים מזה המאמר :

והארכת ימים לעולם שכולו ארוך (חולין דף קמ"ב ע"א, וקדושין דף ל"ט ע"ב), וכן מה שנבצא בצדקה כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך אינו מן ההכרח שיהיה זה עקר השכר, אלא שיוברכהו השם נוסף על השכר העקרי. ואולם עיקר השכר ראשיי הפרטי לכל איש ואיש בפני עצמו לא נזכר בתורה בפירושו לא הרוחני ולא דגשני אלא במקומות מעטים, והאחד מהם מה שנזכר בפרשת אחרי מות שאמר כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו (ויקרא י"ה) וזה בלי ספק אע"פ שהוא אזהרה לכלל דאומה גם היא אזהרה ליחיד שלא ילך בחקות העכו"ם, ונאמר בכוף הפרשה ועמרם את הקהני ואת משכני אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וזה בלי ספק ידבר על השכר הרוחני הפרטי לכל אחד ואחד ע"ז הדרך כי הוא היה מזוהרם שיימרו הקיו ומעשתי אע"פ שיהיה בהם מורה יותר כבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען, ואע"פ שבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען היו מצליחין כללי האומות ההן מכל מקום לא היה מגיע בהם אל הידיד עיקר שלמותו שהוא דתים הנצחיים לנפש כמו שיגיע במשפטי הש"י, והוא שאמר ושנרתם את הקהני ואת משפטי וגו' כלומר שמרו אותם אף אם יש מורה בשמירתם שיש להם יתרון ומעלה על זולתם, כי ההקדים הללו הם מועילים אל היחיד ג"כ להביאו להיי העוה"ב, וזהו אפרו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כה שאין כן בשאר חקי דאומות ההן, וכן ההגם אונקלוס ויהי בהן לד"י עלכא, וממקומו הוא מוכרח שעל חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אדם האדם וחי בהם כלומר בשמירת החקים והמשפטים שבהורה יהיה האדם יותר כבשמירת חקי שאר האומות עו"א והרי זה דבר נגלה הכוב כי לא יהיה שומר התורה חיים גשמיים יותר ארוכים מילתם, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר ולא על חיי הגוף, וע"כ תרגמו אונקלוס להיי עלכא, וזו ראייה נכונה לכל בעל שכל מורה על האמת, וכן יש ראייה אחרת בפרשת ראה אנכי שאמר משה לישראל בנים אתם לה' אלהיכם לא התגודדו ולא תשיכו קררה בין עיניכם לכת, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני הארץ (דברים י"ד) והנה הדבר הוא בהפך, כי בעבור זה ראוי להצטער ולהתאבל יותר מדאי על הכת, לפי שיותר ראוי להתאבל על בן מלך שמת כעל איש אחר, והרי זה דומה לאומר לרבינו אל תדאג על אבדת טבעת שלך כי מרגלית טובה היתה בה, אבל פירוש הפסוק כך הוא אחר נא אתם בנים להשם ועם קדוש וסגולה מכל העמים אין ראוי לכם להתאבל על הכת יותר מדאי כי זה יורה נא אתם חושבים שהמת הוא נעדר ואבדה תקותו ולפיכך אתם מתאבלים עליו ככלי חרש שנשבר שאין לו תקנה, ואינו כן אבל הוא כלי כסף וכלי זהב עשוי עשוי לו תקנה, כי אל אוצר הש"י יבא, ואין להצטער יותר מדאי אלא כאדם המצטער על פרידת אוהבו כמנו והמהלך בדרך רחוקה להרויח ממון רב בסחורה, ולזה סיים כי עם קדוש אתה לה' אלהיך כלומר אחר שהוא יתברך קדוש ומשרתו קדוש ואתה עם קדוש כל דבר יתברך לדמותו וכלי ספק הנפש ההיא הדבק עם השכלים הנבדלים כי קדושה היא והמלאכים קדושים משרתי עליו, וע"כ אין ראוי להתגודד על הכת ולהצטער עליו יתר מדאי, וזה יורה שיש השארות לנפש אחר המות. וכן יש עוד להביא ראיה כמה עמוקר מצד התורה פרישת האינו כשרצה לחתום התורה אמר שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו' כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה וגו' (שם ל"ב), וזה כמו עיבאל קיום העטר צריך שיהיה מענינו של עטר ביטטה אחרונה, וכן כתב משה רבינו ע"ה בכאן דברים הללו לרמוז על שני מיני השכר המועילים מצד התורה, השכר הרוחני והשכר הגשמי. על הרוחני אמר כי הוא חייכם, ועל הגשמי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים, וכדי להעיר על ההבדל שבין השכר הרוחני לשכר הגשמי אמר על הרוחני כי לא דבר רק הוא מכם, כלומר אל תחשבו שהוא דבר אחר וזולתם אבל הוא בעצמו חייכם, ר"ל הנפש שהיא מהות החיות הנישאר אחר המות. וזה לבאר שהשכל הנקנה מצד ההשכלה בעבודת הש"י כמו שבארנו בפרק חמישי מהאמר הג' ובפרק תשעה ועשרים מזה האמר הוא בעצמו החיות וקיום הנפש אחר המות, ולשון הוא יורה ע"ז כמו שבארנו (ג) בפכ"ז מן השני מענין הדבר שאמר עליו הוא, אבל על השכר הגשמי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה להורות שהשכר הגשמי המושג מצד קיום התורה ומצות אינו עיקר השכר אלא דבר נמשך לקיום התורה (ג) וכן בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך המזכיר על הצדקה אינו עיקר השכר

בסו

שרשים

(ג) בפרק כ"ז מן השני. מאמר השני: (ג) וכן בגלל וכו'. אינו עיקר השכר כמו שנתאר בפרק כ"ט מהאמר השלישי כך היא גירסת הספרים אבל לא נזכר מזה שום דבר בס' פכ"ט, לכן כ"א שזוא ע"ס וז"ל בפרק ל"ג מהאמר השלישי, ור"ל שזוא אינו עיקר השכר על נתינת הצדקה

כמו שנתבאר בפרק שלשה ושלשים מהמאמר הג'. וכן יש להביא ראיה מהכתובים אמר דוד במזמור אליך ה' נפשי אשא (תהלים כ"ה) כשדבר על גמול האיש הפרטי הורא את הש"י אמר מי זה האיש ירא ה' וירנו בדרך יבחר ר"ל שיורה אותו הדרך שראוי לבהור כדי שיגיע התכלית האנושי והוא שנפשו בטוב תלין וזרעו הנשאים יירשו ארץ, ואם היתה הנפש נעדרת במות הגוף איך יאמר כי תלין נפשו בטוב ושורעו יירשו ארץ, אבל יורה שיש טוב מיוחד שתלין בו הנפש אחר המות, וזה ראיה ברורה שאין עליה גמגום, וכן אמר שלמה (משלי י"ה) במות אדם רשע תאבד תקוה לרמוז על אבדן נפש הרשע. ועל הצדיק אמר ורובה במותו צדיק (שם י"ד) שזה יורה שיש תקוה לנפש הצדיק אחר המות. וכן יש להביא ראיה מהנביאים מדברי ישעיה שאמר על בעל השובה שמת דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחתו ואשרם נחומים לו ולאבלין (ישעיה ל"ז) כי אחר שהובי ולאבלין (ד) יורה שעל המת הוא מדבר ואמר עליו כי לפי שראה דרכיו רפא אותו ושנחתו בדרך כל הארץ בענין שלם נחומים לו ולאבלין ואין נחומים לו ולאבלין ולא רפא את הפסד הנפש ותלך לאבדון, אבל הנחומים לו הם כשיתן לו ההשאות הנפשיות, ולאבלין כשירדו כלם שלא נאברה תקות המת אבל יהיה לו ההשאות הרוחניות. וזה מכה שיותר שההשאות הנפשיות היה ידוע ומקובל אצלם מצד התורה וזה כיצד הנביא לבעל התשובה שירפאהו הש"י מעונותיו בדרך שישלם לו בשכר התשובה ההשאות הנפשיות, כי שימשוך מזה נחומים לו ולאבלין, וכן נבבואת זכריה יעד המדאך ליהושע בן יהוצק הכהן הגדול אם בדרכי תלך ואם את משכברתי תשמור וגו' ונתתי לך מהרים בין העומדים האלה (זכריה ג') שהוא קיום לנפש על הדרך שפירשנו בפרק השישי מהמאמר הג', ודברים הרבה כאלו היינו יכולין להביא מדברי הנביאים אלא במה שכתבנו יש די להעיר על מיני הראיות שאפשר להביא מהפסוקים על השכר הרוחני. ונתבאר מדברינו שלא נזכר בתורה השכר האנושי הגשמי כמו שחשבו רבים אלא הרוחני הפרטי והגשמי הכללי :

פרק מא עוד יש לי בזה דרך אחרת עיונית יותר עמוקה להכריח ההשאות הנפשיות מכללות התורה והיא זו, כבר בארנו כי הכחות המתחפרות לא יבאו אלא מהתחלות מתחלפות, ולזה כאשר ידענו שיש באדם כח בו (ה) יש שתוף לבעלי היום וכח בו (ז) יובדל מהם ידענו שכה שבו יובדל מהם יבא מהתחלה אחרת וזאת מהתחלה הנוהגת להיות בבעלי היום כמו הוונא"ר שנמצא בו כח שרף וכח מאכל שהן שני כחות מתחלפות והשגנו שהשרפה באה לו כבח הנהשת ושפטנו שדכח המאכל יבא לו מהתחלה אחרת שהוא החומץ, וכן כאשר ראינו שהנח שבו יובדל האדם מהבעלי היום יש לו פתל מיוחד בפני עצמו בלי שתוף הכחות הגשמיים, וזה בהשגת העצמיות הנפרדות והמשכלות הנפשיות מרוכז שהוא דבר בלתי נפסד שפטנו שזה הכח יש לו קיום בפני עצמו בזולת גוף ולא יפסד בהפסד הגוף, ובעבור זה כשהשיג אדה"ר העצמיות הנפרדות המופשטות מהוכר שהוא פירוש וקרא האדם שכות לכל הברמה ולכל עוף השמים (גנאלית ל') שפט בשיש לו כח נפשי בלתי נתלה בהומר ולא נפסד בהפסדו, אבל לא שער בכה יהיה קיום הכח ההוא, וכאשר נגלה עיני הש"י וצוהו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות (שם ג') נתבאר לו כי קיום הנפש יהיה בכה שהעשה רצח הש"י ומיתתה כשתעבור על דבריו, וכאשר התורות האלהיות הראשונות כמו תורת אדם ותורת נח היה מושכל אצלם הנכול היה הרוחני שאמרנו שהוא קיום הנפש בפני עצמה במצוה הש"י והיה מושג אצלם כיצד מה שנתבאר אצלם ומה שדושיג לאדם ומה שנאמר לו כפי הש"י שידעו וקבלו זה כפי אדם עצמו, לפיכך היו מעידים הפסד השכר הזה הרוחני למורה פי הש"י ועובר על דבריו כאדוק האומר ועבדו אם העבור על מצותי אקח כל אשר לך שהבנת המאמר הזה בלי ספק היא שאם לא יעבור שיטאר בידו אשר לו, וזהו מה שיעד הש"י לאדם על עברו מצותו כי ביום אכלך ממנו מות הכות והמיתה הכפולה הזאת בלי ספק הוא ענין לגוף בפני עצמו ולנפש בפני עצמה, לגוף בפני עצמו כי קודם שאכל ענין הזה היה הכח היבטי אשר בו מספיק לעשות המעשה מה עניןך בשום ולא היה ההתחלה גוברת על המורה המזון הבא אל הגוף ממנו היה אפשר לפי זה שיתקיים הגוף המיד ע"ז הדרך ואמר שאכל סעף הדעת היתה ההתחלה גוברת על ההמורה כמו שהא היום והוא בהכרח שימות כמו שנתבאר בראשון מהאקניץ, וזה שאמר כי

שרשים

פרק מא (א) יש שחוק לג"ה. עז"מ כחיות יש לאדם כמו לג"ה וכחולא כזה : (ב) ויבדל תה. כדנור ונשלל וכחולא : וכענור

כדקדק רק על שנתן כדקדק בשמחה כמו שנתבאר
סם ככל"ג חמ"ג אכל על יחיתכה בעצמה יש
מכר אהר. כן י"ל : (ד) יורה שעל המת הוא
מדבר. וכן הוא נמצא לעיל בפרק כ"ח :

כי ביום אכלך ממנו מות תמות הנאמר על הגוף, כלומר כי ביום ההוא תגבר ההתכה על התמורה והוא בהכרח שימות, (ג) ובעבור שמטבע עץ החיים היה להחליף הכה כדי שיוכל הכה הטבעי לעשות התמורה שזה אל ההתכה או יותר אמר הכתוב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל (סג'ג) כלומר יתקן מה שעוות באכילת עץ הדעת וחי לעולם, וזהו דרך הבנת אלו הפסוקים כפי הפשט והבנת פשט מיתת הגוף באכילת עץ הדעת, וכן עונש הנפש היה שתפסד ותמות, וזו היא המיתה הנכפלת בכתוב לרמוז על מיתת הגוף ומיתת הנפש ואמר שעונש העובר על מצות הש"י הוא מיתת הנפש הנה שכר המקיים מצות הש"י הוא קיומה בלי ספק. ומכל זה יראה כי קיום הנפש היה ידוע ומושלל אצל אדם נזח ושומרי תורתם, וכן בעלי דיננו מודים כי העונש המיועד לאדם היה לנפש אלא שהם אומרים שהוא לנפש בלבד ואנחנו נאמר שהיה לו עונש לגוף ג"כ כמו שיורה פשט הכתובים וכל עוד שלא נתקן עונש הגוף אין ראייה על חקן עונש הנפש אלא בשמירת מצות הש"י ומכל מקום אצל שרשרי כלנו העונש המיוחד לנפש היא בזולת הגוף הגמול גם כן יגיע לנפש בזולת הגוף, וזה הדרך בעצמו דברה בו התורה כשיעדה העונשין לנפש בעברה על מצות ה', ואף על פי שהדברים הנאסרים הם מוונות נאורות לגוף ואין בהם נזק כלל שהרי אמרה תורה (שמות י"ג) כי כל אוכל חמץ ונכרתה וגו', וכן בחלב אמרה תורה (ויקרא ז') כי כל אוכל חלב וגו' ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה והוא דבר ידוע שאין אכילת החמץ בפסח והחלב בכל זמן סם כסמי המות שיכרח האוכל בימי עלומיו כי החוש מכריש זה אבל בלי ספק הבנת הזה הוא עונש לנפש החוטא. ואף אם יש כריתות בתורה שעונשם מגיע לזרע החוטא ג"כ כאמרם רז"ל כרת הוא וזרעו נכרתו, ואף אם זה הדין בכל הכריתות כי לא יהיה דין ישר כי ראובן בהיותו בן שמונים שנה אם יאכל בשר חלב שימורו בנו וכל זרעו בלא עתם ולא יגיע סיה עונש אל החוטא כי ימות בן שמונים שנה, אלא שמה יתבאר שיש עונש בכרת מגיע לנפש החוטא בהכרח, ואחר שהעונש הנזכר בתורת משה בכריתות הוא מיועד בהכרח לנפש בזולת הגוף זה יורה שהנפש שלא חטאה לא תכרת ויהיה השכר א"כ מגיע לנפש בזולת הגוף, וזה הדרך המובן מן הכרת הנזכר בתורה במקומות מתחלפים הוא בעצמו הדרך המקובל מאדם וכמה ומשם ועבר חולתם מן היהודים כאברהם יצחק ויעקב, וע"כ מאם אברהם אבינו חייו והיו בנו יהודי וכל ההצלחות הגשמיים שהיו כיועדות לו לרשת ארץ כנען ושיירש זרעו את שער אויביו וכי ביצחק יקרא לך זרע והלך לשרוט את בנו יהודי בהיותו ידוע כי בקיום מצות ה' תתקיים הנפש קיום נצחי ותשאר בנועם מתמיד וכי בעבור את פי הש"י היא לא תצלח ותהיה נכרתת מן הנועם ההוא, ומה חפצו בביתו אחריו ובכל היעודים הגשמיים אם הפסיד הטוב ההוא הנצחי שהוא קיום הנפש, אלא שבוה י"ל כי לפי שהיה אברהם עובד ה' מאהבה נמורה לא היה חושש לשכר כלל אלא להשלים רצון אוהבו שהא הש"י, אבל מ"מ הטענה בכללה שאמרנו היא טענה אכתית מכרתת כל בעל שכל להיות שכר הנפש וקיומה אחר המות טובן בהכרח מן העונש המיועד. ואולם למה לא הרחיבה בו התורה הבאור ומטבת כזה על מה שיוכח מן הדרך שאמרנו מצד עונש הכרת והמיתה המיועדת אל הנפש, הנה המעט דרך כי נותן התורה לחוש לרפאות הלוי הנפשות בדרך שהרופא המובהק יחוש לרפאות חלוי הגופות, וכמו שהרופא המובהק יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא ולא יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא, והוא מבואר שאין דרך מציאות לשכר ולעונש הנפשתי אלא עם מציאות ההשגחה. ולפי שהקרמונים כל זרע אדם וכל בני נח וזולתי יחידים סגולות כגון שם ועבר ואברהם חולתם כלם היו עובדי ע"א ומכרישים ההשגחה וגמשים אחר המוחש ולזה לא היו חוששין לאותו היעוד הנפשתי שהיה מושכל וידוע אצלם מתורת אדם ונח אבל היו מרחיקים אותו ולא היו מאמינים בו אחר שלא היה מושג ברוש, בעבור זאת בחר הש"י היודע העלמות לב דרך אחרת, והוא ליעד בתורת אברהם (ס) דברים גשמיים ויעודים גופיים שהם כנגד מנהג הטבע להורות כי עובד ה' ושומר מצותיו הוא מושגת בכל פרטי עניניו מהשם ואיננו משועבד לסנהג הטבע, וזהו שאמרו רז"ל (נ"ה דף י"ו ע"ג) על לך לך כארצך וגו' ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך (נחשתי י"ג) לפי שהדרך ממשעת ג' דברים ממשעת את הזרע וממשעת את הממון וממשעת את השם לכך נאמר ואעשך לגוי גדול להבטיח על הזרע ואברכך הבטחה על הממון ואגדלה שמך הבטחה על השם. וזה להורות

שרשים

(ג) ובעבור שמטבע עץ החיים וכו'. נראה כי בעבור זה לא נטעו אדם נחלקה על ההמנהג מאכילת עץ החיים וכמו שכתב החוקני כפרשת

זרשית. עיין מזה לעיל בענפים פרק י"ה ממ"ז:
(ד) שאר המקריים הנמשכים. כנסת החולי
קז: (ה) דברים גשמיים ויעודים וכו'. כ"י וע"י

להורות כי עובר הש"י איננו משועבד כלל למנהג הטבע ולא זיקוהו המזיקים הטבעיים אבל על שחל ופתח ידרוך ירמוס כפיר ותנין, וזה הדרך שנמצא בתורת אברהם הוא בעצמו הדרך שדרך בו הש"י בתורת משה, וזה בעשית האותות והמופתים המפורסמים לכל כדי שיתברר להם כי עובר הש"י ושומר מצותיו איננו משועבד לדברים הטבעיים אבל כל הדברים הטבעיים משועבדים אליו, ואחר שנמצא בדברים הטבעיים תועלות ותכליות שאין אחד מהם שלא ימשך אליו תועלת ותכלית מה ונמצא תועלות נמשכים למעשים לפעולות מה (ו) אין ההקש נגזר שימשכו התועלות ההן מן המעשים ההם כל שכן שראוי שימשכו למצות התורה תועלות, ואע"פ שאין ההקש נגזר המשכם מן המעשים ההם, שכן נמצא לרז"ל יזכירו פעולות ומעשים ימשכו מהם תועלת אין ההקש נגזר שימשך זו מהם כמו מה שנוצר במסכת שבת בסוף במה אשה (דף ס"ז ע"ב) מי שיש לו עצם בגרונו וכו', וכן נזכר במסכת סנהדרין ענין ר' אליעזר הגדול שאמר אמרתי בלבר אחד וכו' שיראה שבעשית פעולות אין ההקש נגזר אותו או אפי' בהזכרת תיבות ידועות בלבר (י) בזולת מעשה ימשך מהם אותה פעל מה שאין ההקש נגזר שימשך כך, ואף אנו נאמר ששערה החכמה העליונה מעשים ופעולות הן הנה מצות התורה שיהיה נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשי אף אם לא נדע איך יתחייב זה מהם כמו שלא נדע מעם המשל התועלות ההם לפעולות ההם או לתיבות הנזכרות בפי חכמי הקבלה וזולתם שאין ההקש נגזר שכן וכן הגמולים והעונשים המיוחדים בתורה ימשכו למעשה המצות והעבירות הנעשות בכונה ויקשרו בהם ויתחייבו מהם כשיתחייב הדבר מסבותיו, תדע שהרי נבוכדנצר רשע גמור היה ונגזרה עליו גזרה שתטוף דעתו ויהיה נגזר מבין אדם לזרוע עם החיות ונתאחזה אותה גזרה שנים עשר חודש בשכר מצות הצדקה עד שאמרו רז"ל בפרקא קמא מבבא בתרא (דף ד' ע"ב) למה נענש דניאל מפני שהשיאו עצה לנבוכדנצר שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך וחמאך בצדקה פרוק ועיתך במיתן ענין וגו' (דמל ד') הרי מפורש שהצדקה תועיל לבטל הגזרה ושהשכר הזה נקשר בה ונמשך כמנה אע"פ שלא היה המקבל ראוי לו, ולזה לא היה רבי אמר רתה לקבל צדקה מהעכו"ם, וכן בענין העונשים אמרו רז"ל משרב בית המקדש אע"פ שבטלו ארבע מיתות ב"ד דין ר' מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או היה דורסו מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוגני, ועד זה הדרך הוא בשאר מצות התורה ואע"פ שלא נגזר ההקש זה ראוי שנאסר שיהיה כן אחר שהעיד הנסיון היות הטבע משועבד ונכנע לצדיקים ולחסידים ולשומרי מצות התורה וזה יסוד גדול לתורה, ולזה תמצא במרה כשהשליך מרע"ה העץ אל המים וימתקו המים שאותו העץ היה הדרופני שהוא עץ מר מאד לפי מה שבא הקבלה בו ואין מדרכו להמתיק המים, ואמר הכתוב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו (שמות מ"ו) והפירוש הנכון בנסיק הזה הוא מה שפירש בו הרמב"ם ז"ל שהוא שב אל החק והמשפט ר"ל שהוא שם אל העם חק ומשפט שם כאברהם ז"ל שבת ודנין במרה אפקוד (מסדרין דף נ"ז ע"ב) ושם נסהו ר"ל כי שם נסה משה את החק ואת המשפט הזה לפני העם כשהראה להם איך היה הטבע נכנע ומשועבד לשומרי מצות השם עד שהמים המרים נמתקו בעץ המר ולזה סמך אליו ואמר אם שמת תשטע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו העשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המצוה אשר יצטו במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, יאמר כי השומע לקול ה' ועושה הדברים הישרים והנרצים לפניו ושומרי מצותיו וחקיו לא די שהוא נצול מהחולאים המקריים ואותם שהם בשיטת משים כנף חליי מצרים, אלא אפי' מן החולאים הטבעיים ההווים על האדם מצד מזגו בשני פרקי השנה יהיה רופאו מהם, וזה כי החליים שני מינים, האחד החולאים הטבעיים והם הבאים על האדם משני הפרקים וכפי מזגו כאלו תאמר (ט) שהרמ"י יחלה באביב והאדומי בקיץ, והמין האחר החליים הבאים על האדם מצד שניים יקרו באויר כחליים (פ) הדבריים חולתם שהם באים בשני הזמנים ומביאים חליים על האדם אם על צד המקרה ואם על צד העונש כהש"י, והחליים הללו אינם באים על האדם מצד טבעו אלא מחוץ ובשיטת משים כחליי מצרים, יעל אלו ואמר כל המצלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך, ועל המין הראשון מן החליים הבאים על האדם מצד טבעו אמר כי אני ה' רופאך, וכן ייעד משה במשנה תורה פרשת וזה עקב והסדר ה' ממך כל חולי וכל מרוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך (דברים י') אמר כי בשמיעת משפטי התורה ושמירתם ועשייתם יהיה האדם מנוצל משני מיני אלו החליים

שרשים

אח"כ מהעלם בגרונו וזכיוולא זיה: (ו) זולת מעשה. כמו שעשה ר' אליעזר הגדול: (ח) שקדמיי. מי שיש לו דם רג: (ט) הדבריים. ענין דבר ומגפה:

בפרק

זה יהיו חשינים גם כן היעודים הדוממים כמו שמנאח והולך כפרק: (ו) אין ההקש נגזר שימשכו וכו'. שאין השכל נותן סיבה אף התועלת ממנו ע"י המעשים אלו שעשה כמו שמנאח והולך

החללים, אם מהחללים שהם מצד טבעו של אדם, והוא הסיר ה' ממך כל חולי, ואם מהחללים שהם בשימת משים, והוא וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישיכם בך, וכל זה להורות ששומר התורה הוא מנוצל מן הפגעים המקרים הן טבעיים או בלתי טבעיים לפי שהוא למעלה מן הדברים הטבעיים כמו שהעיד ע"ז הנסיון במרה כמו שפירשנו, וכי שם נכחו שב אל חק ומשפט, כי אי אפשר שישב אל העם שנמו את השם שלא מצינו להם נסיון בזה אלא שצעקו למשה לאמר מה נשתה ולא יכעס השם עליהם כשישאלו הדברים ההכרחיים להם, גם אי אפשר שישב אל השם שנסה את העם, כי אין בנסיון הזה תועלת נמשך כמו בעאר מיני הנסיון שפירשנו בזה המאמר, ולזה אמרנו כי ושם נכחו שב אל החק לומר כי הראה להם בנסיון איך שומר התורה לא היה משועבר לדברים הטבעיים וזו היתה כונת השם בהורדת הכן שהיה מיד אחר מרה כמו שפירש להם משה במשנה תורה, כי אמר ויעזב וירעיבך ויאכילך את הכן וגו' למען הוריעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דנ"ס כ'). שיראה שירידת הכן וכל הנסים שנעשו בו היו להראות את ישראל ולהרעם כי שומר התורה הוא למעלה מן הדברים הטבעיים וישראל יתברך יכול להתיות את האדם וזולתם וזולת לחם, ואחר שנתברר בכל האותות והמופתים שנעשו במדבר שהשם יתברך משנה הטבע לעושי רצונו ומשנה עליהם בכל עניניהם כ"ש שיחברר אצלם הנמול הנפשי שהוא הדבר העקרי הנמשך מן ההשגחה כמו שהיה מקובל בידם מן הדתות הקדומות מאדם ומנח ע"י אברהם יצחק ויעקב שיש לנפש השארות שהוא אמת גמור ויעוד ירושת הארץ והדברים הנשמיים לכלל האומה על ידי האבות היה כדי שיוכלו האנשים להשיג ההצלחה הנפשית בהיות האומה בשלוה ובהשקט, כי בהיותם גולים בארץ לא להם אי אפשר לעבוד הש"י כראוי כדי שתושג הצלת הנפש, וזו מענה מספקת לפי דברי הרמב"ם ז"ל שאמר כי עקר הנמול בעוה"ב הוא לנפש בלבד, ואולם לפי דעת הרמב"ם ז"ל שאמר כי הנמול הוא לנפש והגוף ביחד צריכין אנו לומר כי אחר שפירשנו כי ביום אכלך מכנו מות תמות הוא עונש לנפש ולגוף ביחד מיתורא דקרא שמשם יתבאר שהשכר יהיה לגוף ולנפש ביחד כמו שהעונש הוא לגוף ולנפש ביחד ואחר תורת המתים, וזה מה שרצינו לבאר בזה הדרוש והאל יצילנו משנאה:

פרק מב האמונה בביאת המשיח מחוייבת על כל בעל תורת משה להאמינה כמו שבארנו בפרק כ"ג מהמאמר הראשון, וזה כי לפי שבא בתורה

מפורש החיוב להאמין בדברי הנביא שנאמר אליו תשמעון (דנ"ס י"ח) והנביאים נבאו בביאת המשיח הוא מבואר שכל מי שאינו מאמין בביאת המשיח הוא כופר בדברי הנביאים ועובר על מצות עשה, אבל מ"מ אין האמנת ביאת המשיח עיקר שתבטל התורה בכללה אם לא יאמינה האדם, כי האמנת השכר מחוייב על כל בעל תורה אלהית והכופר בו כופר בעיקר, ואולם כי שאינן שהשכר היא לנשמות בלבד ובעוה"ב או הוא גשמי ולתחתית המתים אף אם לא יאמין בשכר העוה"ב איננו כופר בעקר אחר שהוא מאמין בעקר השכר והעונש בכלל אע"פ שיחלוק באחד ממיני השכר, תרע שהרי יש מר"ל אמרו (קדושין פ"ה דף ל"ט פ"ג, וחולין דף קמ"ג פ"ה) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא ויאמינו שעיקר השכר הוא בעוה"ב, אמרו למען ייטב לך לעולם שכלו טוב ולמען יאריכו ימך לעולם שכולו ארך, וע"כ נאמר שאין האמנת ביאת המשיח עקר שהמכחיש ביהוה יקרא כופר בעקר, אבל היא אמונה אמתית וחייבת כל בעל תורת משה להאמינה, ואולם לזכור הנבואות הפרטיות המורות על ביאתו אין זו כונת המאמר ויארך הספור בהם, לפי שהמפרשים עם שהם מודים בביאתו הנה הם חולקים בנבואות המורות עליו, שהרי יש מחכמי הגמרא מי שהבין שכל הנבואות הבאות בדברי הנביאים על המשיח כלם נתקיימו בשעבר עד שאמרו קצתם שכבר נתקיימו כלם בימי חזקיהו מלך יהודה, אמר רבי הילל (מסדרין דף ל"ה ע"ה) אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו מלך יהודה, ורב אשי שהשיב על הדברים הללו לא השיב אלא מדברי זכריה שאמר הנה מלך יבא לך (זכריה ט') והיה זה בבית שני, אבל מדברי ישעיה לא השיב עליו נראה כי רב אשי עצמו סובר שאין מדברי ישעיה תשובה מכרחת על זה. וכן רבותינו ז"ל מסכימים שהנבואות נאמרו על חזקיהו אלא שלא נתקיימו בו, אמרו בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וכו'. וכן מה שאמר הכתוב ביהושעאל (י"ז) ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ דברי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך פירשו שזה נאמר על בית שני, וראה לדבר מה שאמרו בפ' חלק (מסדרין דף ק"ה ע"ג) עשרת השבטים אינן עתידין לחזור וכו' והן ד"ר עקיבא ואם היתה נבואת יחזקאל עתידה איך יאמר ר' עקיבא שאין עשרת השבטים עתידין לחזור לימות המשיח הרי דברי יחזקאל הם בהפך, אבל נראה כי ר"ע היה מפרש אותן בזמן בית שני כי אע"פ שנאמר שם ומלך אחד יהיה לכלם למלך אפשר שנאמר זה על זרובבל פחת יהודה או על נחמיה אם היה זולת זרובבל או על הנשיא או על המלך המולך כבני חשמונאי, וכן פישור ואמרו קצת המפרשים שכל נבואותיו

נבואותיו של ישעיה נחקימו בבית שני שצוה כורש לבנות הבית, אמר ונפתא מן בית מלכא תתיב (עזרא ו') ועלו ועל מלכי פרס נאמר והיו מלכים וגו' וכל אותה פרשה, ולפי שבתחלת בית שני היו עניים ואח"כ בימי החשמונים נתעשרו עושר גדול נתקיים בהם תחת הנחשת אביא זהב וגו' (ישעיה ס'), כי בתחלת בית שני היו עניים עד שעשו מנורה של בעץ וחפה בכסף ועשו שאר כלים של נחשת וכשהעשירו עשאו של זהב כמו שאמרו בקדושין על ינאי המלך שהיה אוכל עם הפרושים על שלחנות של זהב, ובבבלי הורדוס שהיה בנן בית שני יותר כפואר משל שלמה נתקיים ושמתי כדכר שמשותף וגו' (עס כ"ד) ואוקמום גם כן כי בבית שני נתקיים והביאו את כל אהובם מכל הגוים מנחה לה' וגו' (עס ס"ו) לפי שצוה כורש מלך פרס והגותר מכל הגוים אשר נשאר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף זהב וגו' (עזרא ה') וכן יבא כל בשר להשתחות לפני (ישעיה ס"ו) לא נאמר על כלל האומות כי אם על כל אומת ישראל בלבד כמו שזכר במאמר השני (ה) בפרק עשרים בשתוף כל . וכן והיה מרי חרש בחרשו וגו' (עס) אינו נאמר על זמן בב"ת שאם היה זה כן היה (ג) ויצאו וראו וגו' יעזר חיים נצחיים לתולעים, אבל הכונה לומר שהפושעים שיהיו בדור ההוא יהיו לעג וקלם לשכניהם ולכל רואיהם עד שילמדו מוסר לא אנשי הדור בראותם עונש הרשעים ההם יבאו מרי חרש בחרשו ומרי שבת בשבתו להשתחות לפניו יתברך, וכן גם כן כתב הר"ר חיים גאליץ"א באגרת קראה אגרת הגאולה כי כל נבואותיו היו על בית שני בלבד, ומה שנאמר ולקדישי עליונן יבלא ויסבר להשניה זמנן ודת ויתיהבון בידה עד ערך ועדנין ופלג עדן (דמלא ז') הכל נאמר על אנשינו וכן יקבלון מלכותא קדישי עליונן (עס ז') (ג) אמר ג"כ כי נאמר על החשמונים, ומה שאמר הכתוב ויחסנו מלכותא עד עלכא ועד עלם עלמא (עס) אמר כי עולם הוא יובל אחד והכל על זמן הקצר ומוגבל שמשלו בו החשמונים וכן ועתוס יוסין יתיב (עס ז') פירש אותו על מתתיה כהן גדול שהיה ראש להשכנים היה זקן מאד ומלכו כל בניו אחיו, והביא ראיה לזה הפירוש מר"ל (ממדע שומר מונ) שאמרו כי יום נקם בלבי ושנת נאולי באה (ישעיה כ"ג) לבא לפומא לא גלי פומא למאן גלי, שיראה מדבריהם שאפי' המלאכים אינם יודעים קץ הגאולה כי לא גלהו השי' להם ובדברי המלאך אל דניאל יראה שהיה המלאך יודע הקץ אלא שדניאל לא היה מבין אותו (ד) ולפי דבריו צריכים את לומר הר' חיות שראה אינן הד' חיות שכתבו כל המפרשים אבל הראשונה רמו למלכות בבל והשנית למלכות מדי והשלישית למלכות פרס ומדי והרביעית למלכות היונים שכל אלו היו בזמן בית שני וע"כ נאמר בחיה השנית ולשטר חר הקיסר והלת עלעין בפומה בין שניה (דמלא ז') לפי שדריש המדי שכבש בבל והחריבה לא משל אלא על מדי ובבל ומלכות אשור שהיה תחת יד ג"נ שכבש גינוה ומלך על אשור אבל לא משל דרוש על פרס ועל כל המלכות המושעבדים לפרס וכשמלך כורש הפרסי חרש שהיה מלך פרס וירש מדרוש מלכות מדי התחילה ממשלה החיה הג' שהיה ממשלתה כוללת הכל כמו שאמר כל במלכות הארץ נתן לה' אלהי השמים (דס"ג לו) ועל החיה השלישית נאמר ולה נפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחיותא (דמלא ז') רבו למלכים המולכים על פרס ומדי ביחד שהיו ארבעה כמו שאמר הכתוב (עס י"א) עוד ג' מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר עושר גדול ככל וכחוקתו בעשרו ועיר הכל את מלכות יון. ואחר זה התחילה מלכות יון שהיא החיה הר' ויורה ע"ז הפי' לשון הכתוב שאמר (עס ז') ארין צבית ליצבא על חיותא רביעיתא די הות שניה מן בלהון דהילה וגו', ומפרש זה על ממשלת היונים שהתחלה מאלכסנדרוס מוקדון שנאמר עליו (עס ח') והצפיר משעיר מלך יון והקדן הגדולה אשר בין עיניו הוא המלך הראשון וכל מה שכתב אח"כ הוא פירוש ממשלת החיה הרביעית בזמן בית שני עד אנטיוכוס, ואלה המפרשים יאמרו כי עיקר האמונה במשיח הוא על פי הקבלה נשאין בתורה ולא בדברי הנביאים נבואת תורה בהכרח על ביאת המשיח כי כלם יתפרשו לפי מקומם על ענין שזכר כי לא יסור שבט מיהודה (נלאשית מט) אפשר שיתפרש כי לא הסור מיהודה גדולת השבט והמעלה כי יהודה יעלה בתהלה במלחמות עד שיחרב שילה, כי יבא שילה כמו ובא השמש וטהר (ויקרא כ"ה) וזה לפי שאחר חרבן שילה שנמשח שאל לכלך פרה הכמשלה ההיא מיהודה שלא היה עולה בתהלה למלחמה ולזה אמר עד כי יבא, או יהיה פ' כי יבא שילה עד שיבא בנו וירמו אל דוד כמו (ד) ובשליחתה (דנרים כ"ח) ויהיה פירושו לא יסור שבט

שרשים

שאמר אחר כך ויצאו וראו וגו' ויהי כזה מיעד חיים נצחיים לתולעים: (ג) אחר גם כן. על בית שני: (ד) ולפי דבריו. של כר"ר חיים כנור: (ה) וגשליה. כלומר שילה מלשון שילה

פרק מב (ה) בפרק עשרים בשתוף כל. זכ שנתקאר עס שחלת כל נאמר על כלל אומה אחת לצד או על קצתה ע"ז: (ב) ויצאו וראו וגו'. כלומר שאם כן מה

שבת מיוחדת לא יקרב כמו סורה אדוני סורה אלי, ואמר כי לא תקרב הממשלה להיות מיוחדת השבת והמחוקק עד שיבא דוד ואילו יתקבצו כל השבטים ולו יקרת עמים כמו (דברים ל"ה) עמים הר יקראו שתרנם אונקלוס שבטיא דישראל, ואפשר שיתפרש פ' אחר (ו) מסכים למה שעבר כמו שפ' הראב"ע ז"ל, וכן יאמרו גילוי מאד בת ציון הרעיו בת ירושלים הנה מלך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור (זכריה ט') נאמר על דורכבל שנאמר עליו אקח דורכבל בן שאלתיאל עבדי וגו' ושמתיך כחותם כי כך בחרתי (מתי ז'), ונבואות כאלה הרבה הנאמרות בזכריה הענין מוכיח שנאמרו עליו, וכן מה שאמר מלאכי וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וחקק אותם כזהב וככסף והיו לה' מנישי מנחה בצדקה וערכה לה' מנחת יהודה וגו' (מלאכי ג') הכל נאמר על עורא שזקק כל המשפחות וטהר את הכהנים והבדיל אותם ואת ישראל מבנות הנבר, וכן יפרשו כל הנבואות ע"י הדרך על העבר ויאמרו כי עיקר האמונה בביאת המשיח היא ע"פ הקבלה כי אונקלוס הגר שהיה מקובל משמיעה ואבטליון שהיו בזמן בית שני פירש לא יסור שבט מיהודה על המשיח לפי שקבל בן משמיעה ואבטליון, וכן הקבלה נמשכת בדינו עד היום וא"א להכחיש הקבלה לפי שאם היה אפשר להכחיש הקבלה אף עקרי האמונה נוכל להכחיש ולפרש הפסוקים על דרך אחרת אלא שעיקר כל זה הוא הקבלה וכמו שאינו יכול להכחיש עקרי האמונה ולפרש הפסוקים על דרך אחרת בן אינו יכול להכחיש הקבלה. ואנחנו נאמר שאם אין מהכתובים הכרת אין מהקבלה לברר בזה הכרח לפי שיש לאומר שיאמר כי אף אם בזמן אונקלוס עדין לא בא אפשר היה שבא אה"כ על הדרך שאמר רי"ל זכו עם עבני שמיא זכו עני ורוכב על חמור (סנהדרין דף ל"ח ע"ב) ולפי זה אפשר לבעל דין לחלוק ולומר שבא אחר זמן אונקלוס ובסבת העונות לא נתקיימו כל הטובות המיועדות לבא על ידו וחשבו הרואים שאינו משיח. אלא שהאמת הוא שיש בתורה ובדברי הנביאים כתובים מוכיחים בהכרח על צמיחת ישראל ומעלתם שלא נתקיימו כלם ולא קצתם, וזה כמו שנאמר (נחמדנ' כ"ד) דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת, וארז"ל ומחץ פאתי מואב זה דוד וקרקר כל בני שת זה מלך המשיח, וזה אמת בהכרח כי לא משל דוד בכל בני שת וגם לא נמצא בכל ישראל מלך לעולם שימשול בכל העולם שהם בני שת, וכן בישיעה נאמר כי מ נח ואת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ וגו' (ישיעה כ"ד) והרי אנחנו בגלות היום א"כ עדין לא נתקיימה בהכרח, ועוד בישיעה נאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים וגו' (ישעיה ס"ו) וזה היעוד מורה בהכרח על קיום האומה בבללה בכל זמן ושעלה בסוף למעלה גדולה, וזה כי יש אומות כמו פלשתים ובני עמון ועמלק וזולתם שאף אם נשאר זרעם בעולם לא נשאר שם האומה ההיא, (ז) כי אין בעולם אומת פלשתים ולא עמלק ולא עמון ומואב, ויש אומות אחרות בהפך שנשאר שםם ולא נשאר זרעם כמו מצרים שנחרבה כמה פעמים כמו שנתנבא עליו יחזקאל וכשהורה ונתישבה נקראו כל הבאים לגור שם מצריים ואע"פ שאינם מורע מצרים, כי נשאר השם ולא הזרע, ולא נמצא אומה שהיה השם והזרע קיים אלא אומת ישראל שעליהם נאמר בן יעמר ורעכם ושמכם (ספ) והלה זה בקיום השמים החדשים והארץ החדשה כדי שלא נאמר כי מדרך כל הוה שיהיה נפסד וכמו ששאר האומות מצד שהיו הוות נפסדו בן אומת ישראל אחר שנתהו בהכרח הוא שופסדו, לכך אמר שאין מהכרח שכל הוה שיהיה נפסד שהרי השמים והארץ חדשים הם, ר"ל היום לפי דעת בעלי התורה ומאמיני החדוש, ואע"פ הם עומדים לפני השי"ת תמיד כלומר שהם נצחיים כנאמר דוד (תהלים קמ"ח) ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור, וכן זרע ישראל ושםם יהיו קיימים תמיד ולא יפסדו, וכן אמר ירמיה כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה וגו' אם ימוש החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו כהיות גוי לפני כל הימים (ירמיה י"ב) וזה יעוד מורה על קיום ישראל ועלותם למעלה גדולה שאם היה מיעד שיתקיימו בגלות לעולם תהיה לפי זה קללה ולא ברכה, וכן נבואה בבן אשר ביוחזקאל אע"פ שנתקיים קצתה בבית שני כמו שיראה מדברי רז"ל במסכת מנחות בפרק התכלת (דף מ"ט ע"ה) אמרו כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר חמים וחתאת את המקדש (יחזקאל מ"ט) חטאת עולה היא אמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדרשה, כלומר שהוא עתיד לבא, רב אשי אמר מלאים הקריבו בימי עורא כדרך שהקריבו בימי משה כלומר ובימי עורא נתקיימה נבואה זו. וכן משמע ג"כ במסכת מכות שבני בית שני בנו הכית

שרשים

שליה היוצאת מנין רגלים: (ו) מסכים למה שעבר. פלשתים וכו'. שנקראת נפס פלשתים: פלשתים הנוכרים: (ז) כי אין בעולם אומת

כל מה שהיה בידם כפי דברי יחזקאל, אבל מ"מ הדבר מבואר שיש דברים הרבה ביחזקאל שלא נתקיימו בימי עזרא כלל ולא בבית שני כמו חלוקת הארץ לשבטים שלא נתקיימה בבית שני כי כלם היו מעורבים ולא היתה נחלה מיוחדת לכל שבט ולא לנשיא על הדרך שאמר יחזקאל, וכן נבואת גוג לא מצינו שנתקיימה בשום זמן כלל, כי לפי מה שבא בספר יוסף בן גוריון הכהן ממלחמות אנטיוכוס מלך יון על ירושלים ונצחו החשמונאים אותו אין זה מסכים על נבואת גוג ומונח כלל, וגם מה שנמצא בספר דברי הימים לספר מביאת הגוים שהם מבני גוג לספר שכתבו או רומא וכל איטלי"א מיד היונים לא פשטה או מסשלת הגוים בארץ ולא כבשה וגם לא היו ישראל יושבים על אדמתם כמו שבא בנבואת גוג, וכן מה שזכר ירמיה בספר קנות תם עונך בת ציון (היכס ד') א"א שיתפרש על הגלות הזה האחרון שהוא גלות בית שני, כי אחר גלות בבל בבית ראשון כבר חוסיף להגלותנו על יד מיטום ושם נאמר פקד עונך בת אדום (סג) שזה יורה בהכרח על גלות אדם שהגליתנו מארצנו בגלות האחרון, ואע"פ שכתים הם מזרע יון אפשר שהם ההיה הרביעית לפי שהם מלכו בעולם אחר כלות מלכות היונים וקראה הכתוב בת אדום מצד שקבלו האמונה על יד כומר אדמי כי האדמיים קבלו אותה בתחלה וכל האומות יקראו על שם האומה שנתערבו בה כמו שהמתגיירים לדת ישראל יקראו ישראלים או יהודים אע"פ שהם משאר האומות וכן בני אדום יקראו אדמיים וכל האומות שנהפכו לדת ישמעאליים על שם המחזיקים באמונה תחלה שהיו מזרע ישמעאל, ויאמר הכתוב כי אחר הגלות הזה האחרון אשר לא יוסף הש"י עוד להגלות את בת ציון יפקד על אדום, וכדי שלא יובן זה על אומת אדום הקדומה שהיתה יושבת אז בחר שיעיר אכר בת אדום ויושבת בארץ עין כי היושבת בחר שיעיר היתה עתידה ליבטל קודם גלות בית שני כמו שמלכות יון הקדומה בטלה כן העולם נשארה הממשלה לבתים שהם מזרע יון והם הנקראים היום אומות אדם, וכן מסשלת היתה הרביעית לא יתפרשו כל עניניה הנזכר בספר דניאל בשום צד לא על מה שעבר על ישראל ולא על פושעי ישראל בענין שיסכימו כל פרטיה, ונבואות הרבה כאלו יש שא"א שיתפרשו על מה שנזכר, ובפרט נבואת מלאכי חותם הנביאים שאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' וגו' (מלאכי ג') שזה לא נתקיים מעולם:

פרק מג הדברים ישי בוא יום ה' וגו' (מלאכי ג') שזה לא נתקיים מעולם: **השני** המציאות אשר בפעל, והשגת המציאות אשר בפעל היא על שני פנים האחד היא ההשגה החושית, כראית העין ושפיעת האוזן היא השגה חלושה לפי שהחוש אינו משיג כהדבר רק המקרים כלובן והשחרות והרוחב והאורך ודומיהם. ובעבור זה יפול הטעות במשגים הרבה שהראות יראה הישר מעוות והמריבוע עגול וההפך כמו שנתבאר בספר המבטים לאקלידס, וכן השמע ישמע הרבה בהלוף מה שהוא וחסרונות רבים מלבד אלה. השני השגת המציאות המשכל והיא ההשגה שישגי השכל כהדבר הנראה כי יפשוט המקרים מכנו וישת עצמות הדבר ההוא שהוא המציאות הנמצא בפעל לדברים הנמצאים, ולזה יחס הכתוב ראית הש"י הדברים לראית השכל, אמר הש"י לשמואל כשהלך למשוה את דוד וראה את אליאב ואמר אך נגד ה' משיחו (פסוק ח') (פ"ז) ואז אמר לו הש"י אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו וגו' כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, כי בעבור שחשב שמואל שאליאב ראוי למלוכה בעבור היותו יפה מראה וגבה קומתו אמר לו הש"י אל תבט אל מראהו ר"ל האדם והלובן שהם משער האיות ואל גבה קומתו ר"ל הכמות, כי האדם יראה לעינים, כלומר כי האדם ישיג הדברים מצד המקרים שהיא השגה מיוחדת לעינים שאינם משיגים סך הדבר רק המקרים, וה' יראה ללבב ר"ל ישיג הדברים השגה המיוחדת (ב) ללב שהוא השכל שהוא משיג אמתת עצמות הדברים שהוא המציאות האמתית אשר לדברים, והשגת המציאות אשר בכח יחלק נ"כ לשנים. האחד השגת מציאות הדבר בסבותיו והיא השגה אמתית כאשר הסבות יהיו נמצאות יחוייב המצא הדבר בהכרח. והשני השגת מציאות הדבר בדיעותיו והבדל כי היא ההשגה היותר נכבדת מכלל, לפי שדיעת הש"י הדבר הוא סבת מציאות הדבר הנמור כי הוא סבת כל הסבות, ושאר הסבות אפשר שיכזבו ברצון השם ית' אבל ההשגה שהיא מצד ידיעת הש"י א"א שתכזב כלל, ולזה תתיה ידיעת הנביא יותר אמתית מכל מה שזולתה להיותה מושפעת מהש"י וידיעת זולתו מושפעת מסבה אחרת זולת הש"י שאפשר לה שתכזב, ולזה אמר ישעיה כשהיה מתנבא על בבל נלאית ברוב עצתך ועמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החזיים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך (ישעיה מ"ז) ואמרו רז"ל מאשר ולא כל אשר

ישרשים

פרק מג (ה) ללבב שהוא השכל. כמו שנתבאר בח"א פרק ל"ב:

אשר, וזה כי החושים בכוכבים א"א להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות, האחת כי מאשר ידיעתם מושפעת מידעת סבות הדברים המסודרים מצד הכוכבים הן צריכים זמן מיוחד לידיעת זה, והנביא אינו צריך עת מיוחד לזה כי כל השעות שוות אליו יתברך, וכבר באר הנביא הליאות הזה נאמר על הקוסמים והחושים בכוכבים ובנביאי השקר לכן הילול להם מחוק וחשבה להם מקסום ובאה השמש על הנביאים וקדר עליהם היום ובושו וחשקו וחפרו הקוסמים ועשו על שפם כלם כי אין מענה אלהים ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' וגו' (מכס נ'), אכר כי הקוסמים והחושים בכוכבים צריכין שמש או כוכבים ללקיחת הנבואה לכיון השעה לידע הצומח להגיד העתידות ולזה אמר כי יבא השמש על הנביאים ויקדר עליהם היום, ר"ל הלילה כי גם הלילה נקראת יום כמו ביום הכותי כל בכור (נמדננ ג') ואז לא יוכלו לקחת הצומח בזולת שמש ובזולת הכוכבים כשיקדר עליהם הלילה ויהיה יום המעון, ולזה יבושו החושים ויחפרו הקוסמים כי אין מענה אלהים להשיב על שאלתם, ואולם הנביא להיותו מלא מרוח הש"י שאין לו יחס עם זמן ידוע שיכול להתנבאות בכל עת שירצה כי אינו צריך לקחת גובה השמש והכוכבים כי ידיעתו הדברים מושפעת מסבה ויותר עליונה, והוא שאמר ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' כלומר אחר שאני מתנבא מכח רוח הש"י איני צריך שעה ידועה כי בכל עת אוכל להתנבא כי אין לי שום מעכב כי הכל תלוי ברצון הש"י בלבד ולא בזולתו, והסבה השנית המונעת ידיעת הדברים על אמתתם היא כי לא תספיק ידיעתה לדעת כל הסבות באמתות בדברים העתידים ולזה א"א להם לשפוט משפט אמת, כי אף בדברים שעברו שכבר נשלמו כל סבותיהם ויצאו אל המציאות יראה שכלם לשפוט בהם משפט אמת, והוא שאמרה דבורה על אם סיסרא כשהיתה מצטערת על איחור בנה במלחמה והיתה מבקשת לדעת מדוע ביושש רכבו לבא והיתה רוצה לדעת זה מצד הקסם או משפט הכוכבים או בטורל החול והיו שם כל הסבות כבר נשלמות שכבר נעשית המלחמה והיתה רואה כי סיסרא בנה מוכה בראש על יד אשה והיו רואות החכמות דם במחנה סיסרא ושכלל המלחמה נעשים הנבואים שפוכי דם ובפרט סיסרא ע"י שתי נשים שהם דבורה ויעל, ועם כל זה לא ידעו לשפוט בזה משפט אמת אבל הפכו המשפט כפי רצונם, והוא שאמרה דבורה חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה הלא ימצאו ויחלקו שלל רחם רחמתי לראש גבר שלל צבעים לסיסרא שלל צבעים רקמה צבע רקמתיים לצוארי שלל (שופטים ה') כי לא יוכלו לשער אך יהיה נצחון המלחמה ע"י נשים וע"כ שפטה כי האיהור היה כי ימצאו ויחלקו שלל וחלשת הגבורים ע"י שתי נשים יהיה כי ימצאו רחם רחמתיים לראש גבר ויחלשו האנשים לרוב הבעילות, והדם שהיו רואות את סיסרא מוכה בראש ע"י אשה לא היה אלא שלל צבעים ורקמה, ובעבור שהיו רואות את הדם על ידי שתי נשים העמיקו לומר צבע רקמתיים לצוארי שלל, וכל זה ממה שיוורה על חלשת שכל האצטגנינים לשפוט דבר על בוריו אף בדברים שעברו שכבר נשלמו סבותיהם וכל שכן בדברים שעתידים שלא יכפיקו לדעת כל הסבות באמתות, זה כי אף אם ידעו כל הסבות הנגזרות מצד הכוכבים לא יוכלו לדעת הנגזר בידיעת השם שהוא למעלה מכל הסבות והוא מבטל כל הסבות לעשות רצונו, כמו שנמצא אליו עזר המטר בעת שרצה והוריד המטר הנגזר ברצון השם עם היות חורב גדול בעת ההיא והעלה עב קמנה ככף איש בתפלתו והיו כל הסבות המבעיות או בהפך, זה ממה שיוורה כי ידיעת הנביא הדברים היא ידיעה אמתית וא"א לה שהכוב בשום פנים להיותה מושפעת מהש"י שהוא סבת כל הסבות וכידו לבטל שאר הסבות או לקיימן כפי רצונו וכפי מה שתגזור חכמתו :

פרק מד הידיעה המגעת אלינו היום מדברי הנביאים היא אמתית בלי ספק וא"א לא שהכוב, וזה כי הכוב יפול בדבר הנאמר אל האדם ע"י אמצעי או הנודע מפי הכתב משלשה צדדין (ה) אם מצד האומר שלא יתה איש אמת או שלא ידע הדבר על בוריו, ואם מצד האמצעי שנאמר אליו הדברים לא יבין הדברים כראוי או שיוסיף בהם דברים מעצמו שלא נאמרו לו, או מצד שהשליח או מביא הכתב מן האמצעי יכזב. ודברי הנביאים הנמצאים ביריני היום א"א שיפול בהם הכוב בשום צד מאלו הצדדין, כי מצד האומר שהוא הש"י הנה הוא אמת גמור לפי שהוא סבת כל הסבות וא"א שתהיה שם סבה נעלמת ממנו, ולזה א"א שיפול בהם הכוב מצדו בשום פנים, ואם מצד מי שנאמר אליו ג"כ והוא האמצעי א"א שיפול בהם כזב, כי אם לא היה הנביא איש אמת לא היה הש"י משפיע אליו שפע נבואי כמאמר שלמה תועבת ה' שפתי שקר ועושי אמונה רצונו (משלי י"ג) וכל דבר יקרב לרומה ויברת מההפך, ולזה הוא מבואר שאם לא היה הנביא איש אמת לא היה הש"י משפיע עליו שפע

שרשים

פרק מד (ה) אם מצד האומר. מי שחמר לו דבר זה :

שפע נבואי ולא היתה רוח השם חלה עליו, ואם האמר שמעו בהשגתו כהנניה בן עוזר כבר היה זה אפשר לאמרו אם לא נתנסו דברי הנביא אבל אם נתנסו דברי הנביא שהוא האספצי פעמים הרבה א"א שימעה, ומצד השליה או מי שהביא הכתב ג"כ שהוא הקבלה הנמשכת בידינו היום א"א שיפול הכוב בדברי הנביא, וזה כי הקבלה הנמשכת מן האב לבן א"א שהכוב בשום פנים כי לא יבחר שום אדם להגדיל את בנו שטר, והאב הראשון שקבל מן הנביא אם לא שידע שהיה הנביא איש אמת לא היה מחזיק בדבריו לבנו וכן בנו לבנו עד היום, ולזה אחר היות השורש אבתי א"א שיפול בו הכוב בשום פנים מצד הקבלה הנמשכת מאב לבן, ונמצא שבהדרגה אמת מצד הנותן ומצד המקבל ומצד הכביא הקבלה א"א שיפול בו הספק בשום פנים חזת היא אות הברית שכרת השם עמנו על ביאת הגואל ע"י ישעיה, אמר ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב וגו' ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפך לא ימוש מפך וגו' (ישעיה ל"ט) ואמר כי אות הברית על שיתקיים היעוד הזה מביאת הגואל הוא היות הדברים אמת מכל הצדיק, אם מצד המיעד שהם דברים נאמרים כפי השם וזהו שאי אפשר שיכזב בשום פנים כמו שאמרנו בפרק הקדום לזה לפי שאין מעכב על ידו כי הוא סבת כל הסבות, וזהו אמרו רוחי אשר עליך, ואם מצד האמצעי שנאמרו לו הדברים א"א שיכזב ולא שימצא טעות בדבריו כי כבר נתנסו מאמרו כמה פעמים ונמצאו אמתיות כי ישעיה נתנבא על ביאת מנחריב ונבא על כפלתו (ג) והיה, מתנבא על גלות ירושלים ביד מלך בבל והיה, ועל ספלת בבל והיה, ועל הצלחת כורש והיה, ועל בנין ירושלים ועל יד כורש והיה, אם כן הוא שנתנבא על גאולת ישראל ותהיה. וזהו אמרו דברי אשר שמתי בפך כלומר מצד שנתקיימו הדברים ששמתי בפך כלם היו לאות ברית על ביאת הגואל כי מהם יודע שאתה איש אמת. ואם מצד הקבלה א"א שיפול בהם כוב שכבר הבטיח שתהיה תמיד הקבלה נמשכת מאב אל בן בלי ספק והפסק כמו שאמר לא ימוש מפך ומפי ורעד וכו'. וזה אות גדול על היות הברית קיים על ביאת הגואל המיועד ע"י הנביאים :

פרק מה ברית יאמר על איוה קיום או שבעה דבר קים הנעשה בין שני כורתי ברית לקשר האהבה בין שניהם ויעשו להם איזה אות שיהיה קיומו מורה על הברית כמו העד המעיד על הדבר, אמר לבן ליעקב ותחת לכה נכרתה ברית אני ואתה והיה לעד ביני ובינך (נחלשים ל"ח) ועשה גל אבנים ואמר הגל הזה עד ביני ובינך היום, וכן הקשת הוא אות קים מורה על קיום הברית שכרת השם עם נח ובניו, ודרך כריתת הברית לפי מה שנמצא בכתובים הוא שהיו חותכין בעל חי לשנים והיו כורתי הברית עוברין בין בתרו אמר הנביא העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו (יזכיה ל"ד) וכן נמצא כשכרת השם עם אברהם ברית אמר לו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ויקח לו את כל אלה ויבחר אותם בתוך יותן איש בתרו לקראת רעהו (נחלשים פ"ו) ואמר אחר כך שראה אברהם במראה הנבואה כבוד השם עובר בין הבתרים לאות על כריתת הברית עם אברהם. אמר הכתוב והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה (ה) ועל כן אמר בסמוך ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר, והמעם (ג) לפעל הזה בכריתת הברית הוא שכריתת הברית הוא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשר ולדבק האהבה ביניהם עד שהיו שניהם כאלו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חברו כשמירתו את עצמו, לפיכך היו כורתי ב"ח לשנים ועוברין בין הבתרים, לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בב"ח ההוא בהיותו חי והיה כל חלק מהם טריגיש בצער חברו עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק בחלק האחד היה חברו טריגיש בחולי או הנזק ההוא ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, כן שני האנשים כורתי הברית היו כגוף אחד בהיותם בחיים ולא יפריד ביניהם רק המות, ומוה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חברו בעל בריתו שיכנים עצמו ברוחק להצילו כמו שיכנים עצמו בסכנה בעד עצמו, וכן שלא יבחר ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שחושבים לרע אליו או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה, וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו כמו שיגלה אותם לעצמו כי אין החבר זולת עצמו ראו לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו, וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך כלומר כמו שאהבתך

את

שרשים

(ג) וזכיה. כלומר ונתקיים נבואתו א"כ וזו
ר"חיה שיתקיים גם כן נבואתו מענין גאולת
ישראל כמו שזכרנו :

פרק מה (ה) וע"כ אמר בסמוך. מיד אחר וזו :
(ג) לפעל הזה. שחוקטין
כזעל חי לשנים :

עד

את עצמך אין בה זולתיות כך אהבתך את חבירך לא תחשוב שהוא דבר וולתך שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האוהב עם האהוב, ולזה תמצא כי אהבה בניסטר"א עולה לאחר כי אין האהוב זולת עצמו כלל, ולזה יבטח בו ויגלה אליו סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו זה כאשר יבטח באהוב שיהיה נאמן בבריתו שאם לא כן אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו לכל אהוב, כי כאשר אין האהוב נאמן וברוק לו אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו אולי יתהפך לאויב ויהיה זה לו לפוקה ולמכשול בהיות זולתו יודע סודותיו ובפרט מי שיחשוב בו שהוא אהוב ואינו כן לפי שא"א לו להשמר ממנו, וכן תמצא דוד אומר שהיה מתירא מאהוביו היודעים סודותיו יותר ממה שהיה מתירא כאויביו אמר כי לא אויב יחרפנו ואשא לא משנאי עליו הגדיל ואסתר ממנו (ספסל נ') רוצה לומר לא הייתי סובל חרפת האויב ודונות הסתגדל עלי שלא הייתי יוצא לריב עמו מהר ולא הייתי נסתר ממנו אבל כמך שאתה אהובי ואנשי כערכי ואלוףי ומוידעי, ודמו בזה אל אחיהופל וסיעתו שהיה יודע סודותיו כמו שאמר אשר יחדו נמתיק סוד (ספסל נ"ה) איני יכול להשמר ולהזהר ממך ואני ירא שיגיעני נזק מצד היותך יודע סודותי, ואמר שלא היה יודע בזה תקנה אלא שהיה מתפלל לשם שימותו פתאום בענן שיורדו שאול חיים כדי שלא יוכלו לגלות סודותיו לשום אדם, וזהו אמרו וישא מות עלימו יחדו שאול חיים (ספסל נ"ה), אבל כשיהיה האהוב נאמן שיבטח באהבתו ואינו שיגלה אליו סודותיו ויקנא עליו כמו שמקנא על עצמו ויגלה אליו מה שידע מן הרע הנחשב עליו ויבטחיתו להיות בעזרו, ולזה תמצא כי מיד שכרת השם ברית עם אברהם גלה לו כל מה שהיה ידוע אצלו מן הרע העתיד לבא על זרעו ואמר לו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם ד' מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (נבסלס כ"ו) כלומר אחר שכרתי עמך ברית לא אוכל בשום פנים להעלים ממך הרע המעותר לבא על זרעך, ולכן ידוע תדע כי גר יהיה זרעך שישעבדו בהם ויענו אותם והגרות הזו יתמיד זמן גדול עד תשלום ד' מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי כלומר וגם אני אחזיק ידי המעבדים כאלו אני מסכים ועוהר לשעבדם, כי לשון דן אנכי כמו דנני אלהים (ספסל כ"ט) שפירושו עושה משפטי דיני שהסכים על ידי ושמע בקולי כמו שפסטי אלהים וריבה ריבי (ספסל מ"ג) ואף כאן דן אנכי פירושו כאלו אני עושה דינם ומחזיק בידם לשעבד את זרעך אבל אחר כך יצאו ברכוש גדול, ולשון ואחרי כן יורה על זה הפירוש רוצה לומר שאינו נקשר עם דן אנכי אבל הוא ענין אחר שלא נזכר עד עתה כלל, וסמך אל זה ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת, כי אחר שגלה לו הגזרה הנגזרת עליו אם על צד העונש ואם מצד המערכת כפי דעת קצת החכמים, הבטחית להיות בעוזריו ולהציל את זרעו מכף כל הקמים עליהם, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה דף ל"ג ע"ה) כי במראה ההיא נרמו לאברהם אבינו שעבד כל המלכויות העתיד לבא על ישראל, וזה ראוי לפי ענין הברית שנגלה לו כל מה שעתיד לבא על זרעו וכברית הברית עמו שיהיה עמו בצרה ויצטער בצער, וכמו שהגוף האחד יצטער כלו בצער אבר אחד ממנו על הדרך שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה דף כ"ט ע"ה) שהשכינה מצטערת בצערן של ישראל שנאמר עמו אנכי בצרה (ספסל נ"ה) וזה כדרך שהאוהב מצטער לצרת אהבו שנכנס עמו בברית ובעבור שהיה אפשר שלא יהיה זרע אברהם באופן מהשלמות שיהיו ראויים אל שתדבק בהם ההשגחה האלהית תמיד מצד הברית הזו גורה החכמה העליונה לכרות ברית מתמיד עם אברהם ועם זרעו שיהיה הם עמו וחבל נחלתו ויהיה הוא להם לאלהים תמיד, ולזה תמצא כי במראה שהיתה אחר מראה בין הבתרים מיד נצטווה על המילה הוא וכל זרעו אחרי, וזכר בה פירוש שהוא אות ברית בין הש"י ובין זרע אברהם, אמר והקיסמות את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחר כך לדורותם לברית עולם וגו' (נבסלס ו') הרי שבאר שלכך נצטווה על המילה להיות אות ברית על הקשר והרובק אשר בין הש"י וזרע אברהם המהוויקים בבריתו, ולזה בהיות האות ההוא מתמיד באומה הוא ראיה על הקשר האלהי שנשאר בנו, וזהו שתקנו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכת המילה וצאצאיו חתם באות ברית קדש, יבוארו בה תועלת הברית הזו שהוא להנצל מרינה של גיהנם שהוא באר שחת כמו שנזכר בה בפירוש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת, ובאר הטעם כי זה הוא למען בריתו אשר שם בבשרנו, ואין הצלת השחת במקום הזה על המיתה, אבל הוא נאמר ב"א ספק על עונש גיהנם, ובעבור זה כל זמן שנראה אות הברית הזה קיים באומה אף אם נראה תוקף הצרות עובדות עלינו תמיד לא בעבור זה נתיאש מן הגאולה, כי אנחנו היום דומים לחולה שהוא קרוב למות וכל האנשים אומרים עליו שאין בו כח להיות, כי כל עוד שנראה בו דבר מן החיות

החיות נשאר לא נתיאש שלא יחיה מחולי זה, וכן אף אם כל האומות אומרות עליו שאנחנו באפס תקוה ושאברה תקותנו נגזרנו לנו, הנה כאשר נראה אות הברית הזה נשאר ומתמיד בנו המורה על הקשר שיש בין הענין האלהי ובין האומה, נרע בודאי שעדין יש בנו כח לחיות ושעל ידי הקשר הזה תשוב האומה לקדמותה ולאיתנה ולהדבק בענין האלהות כאשר היתה בחזון בתהלה :

פרק מז אינ לאיש חזקה באמנותו להיות נאמן בבריתו כשיחיה שומר ברית ותורה ועובד

את ה' בהיות שאנו ושלנו בביתו ורענן בהיכלו ומעשיו מצליחים ואין פשתנו לזקה ולא יינו כחמץ, אבל כי גם בהתהפך עליו בלהות הזמן ויאחזוהו ימי עוני וירדפוהו (ה) עד השברים לא יסיר תוכתו ממנו, ובוה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות יחזיק במעוזו (ג) ולא יסס את לבב אחיו בלבבו ויבטח בהשם (ג) בכל עתותיו כי בעת השלחה וההשקט וההצלחה יכיר שהכל בא מאתו ולא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, כי הוא יתברך הנותן כח לעשות חיל ויבקש מלפניו להתמיד הטוב ההוא ובעת צרה יוסף אומץ ויבטח שיוציאו מצרה לרוחה ויבקש מלפניו שיעשה שלום לו ועל זה אמר המשורר בטחו בו בכל עת (מסלים ס"ז) רוצה לומר בעת ההצלחה ובעת צרה ושפכו לפניו לבבכם ואמרו אלהים מחסה לנו סלה, וזה הדבר הוא ששבחו בו בני קרה את אומת ישראל (ד) במזמור מ"ד המתחיל אלהים באונינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם, וזה כי כלל המזמור ההוא אינו אלא לשבח אומת ישראל שהיו בוסחים בשם ביום טובה ובעת ההצלחה היו מכירים שהכל בא מאתו וגם בעת צרה לא נסוג אחר לבם מתייתם בוטחים בו ומהזיקים בבריתו, וזה אף לא ראו בעיניהם האותות והמופתים הגדולים אלא מפי השמיעה שקבלו כך מאבותיהם, והיו שהתחיל אלהים באונינו שמענו כלומר אע"פ שלא ראינו בעינינו הנה שמענו באונינו מאנשים שראוי להאמין בהם, וזה כי אבותינו ספרו לנו כי פעל פעלת בימיהם וגו' כי דרכך לעשות נסים ונפלאות כי אתה ידך גוים חורשת ותמטע וגו' כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו' וא"כ שכל הצלחת אומתנו היתה על ידך בתהלה גם עתה אין ראוי שתכלא רחמך כמנו ואתה שהוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב כי אין בזה מונע לא מצדך ולא מצדי כי אתה הוא מלכי וכמו שהמלך מושיע את עבדיו הן יהיו ראויים או בלתי ראויים כרי לעשות לו שם תפארת בלבד כך ראוי לך להושיעני, ואחר שאתה הוא אלהים ג"כ רוצה לומר בעל היכולת הגמור ואין מי שיעקב על ידך צוה ישועות יעקב כי תמיד אנהנו בוסחים בך ויודעים כי בך צרינו נגנח ובשמך נבוס קמינו ואין לנו בטחון אחר זולתך, כי לא בקשתי אבטח והרבי לא תושיעני אבל תמיד אנהנו שמנו בטחוננו בך הן בעת ההצלחה הן בעת הצרה, ויתחיל לבאר זה ואמר כי הושעתנו מצרינו ומשנאינו הבישוה כלומר כאשר הושעתנו מצרינו והבישוה את משנאינו שהיתה עת הצלחתנו לא גבה לבנו ולא רמו עינינו אבל באלהים הלכנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה, כשנזהר מצליחים על הדרך שעשינו כבר ולא בעבור זה יש לך להמנע מלהושיענו להיותך הושע שירום לבנו ונשבח את ה' אלהינו, ואחר שהזכיר כי בעת ההצלחה שמו בטחונם בהשם תמיד הור לומר כי גם בעת הצרה היו בוסחים בו ואמר אף זנחת ותכליטנו כלומר גם כשזנחת אותנו ותכליטנו שזהו בעת הצרה שלא היית יוצא בצבאותינו ותשיבנו אחר מני צר ומשנאינו שסו לבו ותתננו כצאן מאכל ובגוים זריתנו והמכור עמך בלא הון וגו', והמשך כל הענין ואמר כל היום כלמתי נגרי ובושתי פני כסתני מקול כחרף ומגרף וגו' רוצה לומר כי בזולת הצרות העוברות עלי אני נכלם ומתבייש כל היום מן הכהרפים אותי ואומרים לי הנה במה מבטחך ובשהנך שאינו עוזר אותך עם היות בו יכולת לעזור, וזה כי כשארם בוטח בדבר שאינו מועיל לו הוא מתבייש כמו שהזכיר זה דוד במזמור למנצח על אילת השחר (מסלים כ"ז) אמר כמתרעם על זה בשם כל אהר מבני הגלות ואומר אלי אלי למה עזבתני ובאר כי התרעמות מהעזבה אינה על עזבת מקום כי הוא יתברך מלא כל הארץ כבודו אבל דברי שאננו ותרעומתו הוא על שהיה רחוק מלהושיע ואף על פי שאנו קורא אלהי אקרא יומם לא תענה אותי ואף בלילה שאין דומיה לי אין עונה אותי ואין קשב, ואין זה מצד שנוי שיש בך כי יודע אני כי אתה קדוש ומוברל מהשגויים הגשמיים

שרשים

בלבנו. כלומר שלא יעשה להם שום מורד לכל מאחר שגם לעצמו אין שום מורד בלבו : (ג) בכל עתותיו. אפי' בעת הסלום כמו שנתאר וכו' : (ד) כמזמור מ"ד המתחיל כו'. עי' מזה לעיל במאמר

פרק מז (ה) עד הסגרים. עד אשר אפס כחו ונסגר רוחו. ועיין מזה לעיל במאמר זה פרק י"ג ובמאמר ג' פל"ד כי הוא נאות ג"כ לזה הענין : (ז) ולא ימס את לבו אחיו

הגשמיים ואתה יושב כלומר עומד על תואר אחד קיים תמיד טבלי שנוי, וע"כ אמר יושב כי תואר הישיבה הוא היותר קיים שבתארי המצב כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף יושב, ואמר עוד ההלות ישראל כלומר שישראל מתהללים בך תמיד שאתה משיעם בעת צרתם וא"כ למה עזבתני עתה כי לא היה הענין נוגד כן בזמן האבות כי בך בטחו אבותינו ולא היית משיב פניהם ריקם אבל בטחו ותפלטמו ואלך ועקו וגמלטו ובך בטחו ולא בושו מבטחונם אחרי שהיה בטחונם בך שאתה דבר קיים ובלתי משתנה כמאמר דוד אלהי בך בטחתי אל אבושה (מקלס כ"ה) כי הבוטח בדבר שאינו קיים הוא מתבייש מבטחונו כי אינו בטוח שתגיע תקותו כמאמר איוב על הבוטחים על ברכות המים המכונסים שהן יבשות בימות הקיץ אמר בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו (ליו"ו) כלומר כשמצאו יבשה, וכן הבוטח בעשרו לפי שאינו דבר קיים אמר הכתוב בושח בעשרו הוא יפול (משלי י"ב) וכן בארס אמר הכתוב ארור הגבר אשר יבטח בארס (יחזק' ה') אבל הבוטח בהשם שהוא דבר קיים לא יבוש מבטחונו וע"כ אמר בטחו ולא בושו, ובעבור זה אני מתרעם על הבושה שאני מתבייש כי רואה אני בעצמי שאנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם עד שכל רואי ילעיגו לי והלעג הוא שאומר עלי (ס) זה שהוא גול אל ה' ופלטמו ויציילוהו אחר שחפץ בו, כי כן דרך הרשעים להלעיג על הבוטח בהשם כמאמר הכתוב עצת עני תבישו כי ה' מחסוהו (מקלס י"ד) כלומר שאומרים שעצת העני נבערה בעבור שהוא משים מחסוהו בהשם, וזוה אני מתבייש מאד, וע"ז הדרך (ו) הוא פירוש אומרו ובשת פני כסתני מקול כחרף ומגדף וגו' (סס מ"ד) שהם מחרפים אותי ואומרים אי אלהימו צור חסיו בו יקומו ויעזרכם יהי עליכם סתרה, וזה לפי שהם מטילים חסרון ביכלתך חלילה, ואמר אחר זה כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך לא במעשה ולא במחשבה, לא במחשבה כי לא נסוג אהור לבנו ולא במעשה כי לא נטה אשורנו מני ארדך, ואמר עוד כי דכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות כלומר אף אם הכבדת עלינו עול הגלות וכסית עלינו בצלמות הצרות שהיה לנו לשכות את שמך אעפ"כ לא עשינו זה ואם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר (ז) עשה אתה בעצמך החקירה הזאת, ואחר שזכר שבה אומת ישראל בהיותם סובלים הצרות ועול הגלות לאהבת הש"י הזכיר התרעומת שהיה מתרעם על הש"י דרך תפלה ואמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה עורה למה תישן ה' כלומר אם אם נסבול כל אלו הצרות לאהבתך כל עוד נפשנו בנו מכל מקום כאשר עליך הורגנו כל היום עד שנחשבנו כצאן טבחה איך תוכל להתאפק על זה ולהחריש עורה למה תישן ה' ולמה פניך מתחיר ממנו, ואף אם תשכח ענינו ולחננו מ"ט כאשר שחה לעפר נפשנו ודבק לארץ בטננו שאנחנו בתכלית הדלות והשפלות קומה עזרתה לנו ופרנו ולא בעבורנו אלא למען חסדך כי מדרך החסד להמשיך על הבושתים בהשם אמר הכתוב והבוטח בה' חסד יסובבנהו (סס ל"ב) כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבושתים בהשם : **פרק מז התקוה** והתחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשיך אליו החסד הנמשך אל הבטחון, אמר הנביא טוב ה' לקיוו (מקלס ג') וכן היה דוד משובח את עצמו ואמר אותך קייתי כל היום (מקלס כ"ה). והתקוה היא על ג' פנים, האחד הוא תקות החסד והוא שיקוה אל הש"י שיושיענו על צד החסד בלבד לא מצד שום חוב כלל, והשנית הוא תקות הכבוד והוא שיקוה אליו שיושיענו לפי שהורגל להושיענו ואם לא יושיענו גם עתה יהיה (ב) זלוול כבודו כי האדון שהורגל להושיע את עבדו אם אינו מושיעו בעת צרתו יאמרו הרואים שזה מצד חולשת האדון, והג' תקות ההבטחה והוא תקות האמת והוא שיקוה שיאמת דבריו מצד שהבטיחו על כך, ותקות החסד היא היותר משובחת שבכלן אלא שאינו בטוח כל כך שיתן לו כלבבו כל אשר תשאל נפשו, כי להיותו משער בעצמו שאינו במדרגה שיעשה עמו חסד חנם חושב שלא ירצה האדון לתת את שאלתו, ובעבור זה אינו מקוה כראוי, ולזה לא בא לו החסד (ג) כי אלו היה מקוה כראוי, לא היה החסד נמנע מצד הש"י כי תמיד הוא רוצה להשפיע למקוה כראוי אמר הכתוב רוצה ה' את יראיו וגו' (מקלס קמ"ו) ולזה הוא כבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין בו התקוה כראוי ותקות הכבוד היא יותר בטוחה, זה כמי שהורגל לעזור לשום אדם ואינו עוזרו הנה ראוי לו כדי שהרואה לא יחשוב שמה שאינו

שרשים

א' סוף פרק י"ט : (ד) זה שהוא גול אל ה' וכו'.
כלומר מי שהוא נטות דה' למה לא יפלטמו ויציילו
ה' : (ו) הוא פי' אומרו ונשת וכו'. כמזמור מ"ד
הנזכר לעיל : (ז) עשה אתה בעצמך החקירה

הזאת. וז"ש אח"כ הלא אלהים יחקר זאת וגו' :
פרק מז (א) זלוול כבודו. משכ"י : (ב) כי אלו
היה מקוה כראוי וכו'. עיין
מזה ג"כ לעיל סוף פרק י"ז מזה המאמר :

עזרו עתה הוא בסבת ליאות או חסרון מאדון שיתעורר לעזרו על דבר כבוד שמו כמאמר המשורר עזרנו אלהי ישענו (שם ע"ט) ר"ל אתה שהיית רגיל להושיענו, ואמר על דבר כבוד שמך לומר שאין אנו מבקשין העזר מצד שום חיוב שיש לנו עליך ולא בעבור זכות שיש בנו אבל בעבור כבוד שמך שיש יאמרו הגוים שאינך יכול עתה כמו שהיית יכול עד עכשיו, וזה שאמר אחריו למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם, וזה הדרך דרך משה בתפלתו במרגלים שאמר ושמעו מצרים כי העלית בבחך את העם הזה מקרבנו ואמרו אל יושב הארץ הזאת שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי יכולת ה' וגו' (נמנעו י"ד) בעבור זה נאמר לו כלחתי כדברך, כלומר אסלח על הדרך שאתה אומר בענין שלא יתחלל שמי אבל אני אקח את נקמתי מהם בענין שישאר כבודי מנתן במקומו, וזהו שאמר ואולם חי אני ויטלא כבוד ה' את כל הארץ כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו' אם יראו את הארץ וגו' וכל מנאצי לא יראוה (שם י"ד) ותקות ההבטחה היא היותה בטוחה מכלם והיא שיקוה אליו בעבור שהבטיחו עליו אם בכתב ואם בעל פה וכאשר יהיה המבטחה איש אמת יהיה לב המקוה בטוח שישלים דברו, וכן אמר דוד וזכר דבר לעבדך על אשר יהלתני (תהלים ק"ח) ובארו כי אין לקמן או לעבד חיוב על הגדול או על האדון אלא מצד הבטחתו אם הבטיחו על כך, ובעבור זה התקוה שהיא נתלית בדבר מדברי הנביאים שהם אמתיים בלי ספק כמו שפירשנו למעלה בזה המאמר (פסוק מ"ד) אין ספק שראוי שיהיה לב המקוה בטוח שהגיע ותשלם התקוה על כל פנים, כי אע"פ שהדברים המועדים הם מטבע האפשר מצד עצמם הנה להיותם מפי השם יתברך הם כמחוייבים עד שראוי שיהיה לב המקוה בטוח בהם כאלו הם דברים מחוייבים להיות, וזה כי הדברים העתידים הנה הם אפשריים אחר שאינם נמצאים בפעל תמיד, ויש מהם אפשריים על השווי כמו ירידת הגשם מתד (ג) כי מציאותו והעדרו שוים, וכן הגעת הבריות לחולה מציאותו והעדרו שוים באפשרות, ויש דברים שאע"פ שהם עתידים אין מציאותם והעדרם שוה אבל הם כמחוייבים כמו עלית השמש מתד שאע"פ שהוא עתיד הוא מחוייב שיהיה, וכן כל הדברים העתידים שנשלמו סבותיהם, וע"ז הדרך ראוי שתהיה תקות הבטח בהשם ומצפה לדברי הנביאים כאדם המקוה הדברים העתידים שמציאותם מחוייב, וזהו שאמר המשורר קוית ה' קותה נפשי ולדבריו הוחלתי נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר (שם ק"ל) ופירושו ע"ז הדרך לפי ששומרי החומות בלילה נהלקים למשמרות יש שומר עד קריאת הגבר ויש שומר עד הבקר, ושומר עד קריאת הגבר הוא מצפה לקריאת הגבר על הספק לפי שהוא אפשרי על השווי כי אפשר שיהיה ולא יהיה, אבל השומרים לבקר והם השומרים משמרת הבקר הם מצפים לבקר בבטחון גדול שיהיה כי הוא דבר מחוייב להיות, ולזה תלה תקותו להשם כשומרי החומות למשמרת הבוקר, ואמר שהיה מצפה להשם ולדבריו שהבטיח ע"ז הנביאים בבטחון גדול יותר ממה שמצפים לבוקר שומרי החומות למשמרת הבוקר שהוא דבר יגיע בחיוב, ולזה לא תלה אותו בחולה לומר שהוא מצפה לשם כצפית החולה הבריות, לפי שאע"פ שהחולה מצפה אותו בכוסף גדול מכל מקום הוא מסופק אם יגיע אם לא לפי שהוא אפשרי על השווי כירידת המטר אבל המצפה לבקר הוא מצפה אותו בבטחון שגיע כי הוא דבר מחוייב שיהיה כי השחר נכון מוצאו, ועל כן אמר הנביא נדעה נדרפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצאו (סופס ו') כלומר כדבר שהוא מחוייב להיות, ויבא כנשם לנו (ד) כלומר לא לתקות שכר בחיוב אלא כדבר שהוא אפשרי כנשם, וע"ז הדרך יתפרש ייראוך עם שמש (תהלים ט"ז) כלומר בחיוב כזריחה השמש, אבל תקות השכר תהיה כדבר שהוא אפשרי שהוא המטר והוא ירד כמטר על גו ותקות ההבטחה הזאת נקראת תקוה האמת שהאדם מצפה אותה בבטחון להיות השם יתברך אמת ודברו אמת ובעבור שתקות החסד יקוה אותה המקוה מצד החסד בלבד ותקות ההבטחה מצד האמת ושתיהן לתועלת המקבל אבל תקות הכבוד אינו רק בבחינת הנותן בלבד כי האדון כאלו הוא מחוייב בזה מצד עצמו כדי לחוש לכבודו, אמר המשורר לא לנו ה' לא לנו כי לשמך הן כבוד (שם קפ"ו) כלומר אין אנו מבקשין מסך זה לשכר וזכותינו כי מה זוכה לזה אשה אלא מצד תועלתו אבל בעבור כבוד שמך מסופק על מה שאתה מחוייב לעשותו על חסדך ועל אמתך כלומר מצד חסדך שהיא תקות החסד וכמד אמרך שהיא תקות ההבטחה :

פרק

שרשים

(ג) כי מציאותו והעדרו שוים. כשם שאפשר לו לירד כמו כן אפשר לו שלא לירד : (ד) כלומר לא לתקות שכר בחיוב. אין אנו מצפין על חיוב

השכר כי זהו נקרא ע"מ לקבל כרם ואין זו מדרך תפלת הנדיקים : חה

פרק מח התקנה והתחלת בכל אחד מאלו הפנים שזכרנו, הנה היא אם כללית ואם חלקית, והכללית הנה היא שראוי לאדם שיקנה אל השם תמיד שיושיע את כלל אומתו ויפיל בנעמים חלקם וזאת היא התקנה שעליה אמרו ר"ל (שנת דף ל"א ע"א) שבתחלת דינו של אדם אומרים לו צפית לישועה וזו היא ישועת כלל האומה, והחלקית היא שיקנה אל השם שיושיע לפניו דרכו ברחמי וברוב חסדיו ויצילוהו מן הדבר שהוא רע ויבחר לו מה שהוא טוב ונאות לו (ב) וזה בשישים בלבו לבחור הטוב ולמאוס ברע כי אפי' במעשי ידיו ובמה שהוא משתדל לא ידע האדם מאוס ברע ובחור בטוב אם לא בעזר אליו אמר שלמה (ממלי י"ד) יש דרך ישר לפני איש ואתריתו דרכי מות, וכן אמר מה' מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו (שס כ') ולא מתיאש מלקות אל ה' בכל מעשיו מיראת עונותיו, כי השגחת ה' תמשך תמיד אל המיתלים אליו על צד החסד לא על המיתלים על צד הגמול אמר הכתוב הנה עין ה' אל יראוי וגו' (מסליס ל"ג) ובאר שזוהי בתקנה החלקית ע"כ סמך לו להציל ממה נפשם ולחיותם ברעב, וכי תמצאן אותו צרות רבות ורעות יהזיק בתומתו ויוסיף אומין לקנות אל השם ויחשוב בלבו וידע וישכיל כי אין מעכב ביד השם מלחם את שאלתו ולעשות את בקשתו, כי יכלתו בב' ויש לאל ידו להוציאו מצרה לרוחה ברחמי וברוב חסדיו שהם בלתי בעל הכליות, ובוה יוסיף לקנות אל השם, וכן באר זה ירמיה הנביא בספר איכה כשהיה מדבר על תוקף הצרות שהיה כל אחד מישראל סובל בגלות אמר ותונת משלום נפש וגו' (איכה ג') רוצה לומר כל כך הם חזקות ותכופות הצרות הבאות עלי עד ששכחתי תואר השלום ונשיתי תואר הטובה איך הוא ובתוך כך הייתי אומר אבד נצחי ותוחלתי מה', ובאר הסבה למה היה תושב שאבדה תקותו כי (ג) אפי' לזכור עניי ומרודי הוא לענה וראש, כי זכור מקור כמו זכור מלחמה אל תוסף (ליוכי מ') ואמר אחר זה זאת אשיב אל לבי ע"כ אחזיק חסדי ה' כי לא תכנו וגו' ר"ל מה שאני משיב אל לבי בתוקף הצרות הוא כי חסדי ה' לא תכו וכי לא כלו רחמי כי הם בבית ולא יזנח לעולם ה' כי אם הונה ורחם כרוב חסדיו, ע"כ אני מתיאש לצאת מן הצרות, וכן באר זה דוד על התקנה הכללית גם כן אמר יהל ישראל אל ה' וגו' (מסליס ק"ל וק"ל) ר"ל אל תתיאשו מלקות אל השם בסבת רוב העונות, כי אין אתם עתידין ליגאל מצד זכויותכם כי לא יספיקו לכך, אבל הגאולה ממעמקי הצרות תהיה על צד החסד לבד, ולזה ראוי ליחל אל הש"י בלבד ולא לזולתו כי עם ה' החסד ואין נמצא סין הנמצאים שיוכל לעשות חסד וזולתו כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה הכאמר, ואף אם ירבו העונות הרבה עמו פדות (ג) כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא יותר גדולה מכה הש"י למחול, אם כן הוא יפדה את ישראל בכל עונותיו. ואולם בתקנה החלקית תגיע ותשלם כונת המקנה עם התפלה, אמר דוד קוה קוהי ה' ויש אלי וישמע שועתי וגו', וזה לפי שהתקנה החלקית אינה תלויה אלא בו וכשתהיה לפי מה שראוי אין שם מונע כי אין כילות מצד הנותן וכשתפיל אדם על דבר המקווה יורה שהתקנה ההיא אמתית, ובוה יוכל לקבל החסד המקווה אבל התקנה הכללית אף אם תהיה כראוי מצד איש אחד או מתי מספר לא יגיע וישלם הדבר המקווה, לפי שאין התקנה כראוי מכל המקבל שהוא כלל האומה ואחר שאין המקבל מוכן מצד התקנה א"א שתשלם התקנה ההיא, ולזה מה שתלו ר"ל (מסליס דף ל"א ע"א) הגאולה הכללית בזמן או בזכות אמרו אני ה' בעתה אחישנה (ישעיה מ') וכו' אחישנה לא וכו' בעתה. ואולם החלקית אין לה תלות בזמן אלא כפי מה שיוכן המקבל עצמו לקבל החסד מצד התקנה, כן תגיע ותשלם תקותו עם התפלה:

פרק מט וראוי שישאל שואל ויאמר כי התקנה והתחלת אינו דבר נאות לטבע האדם, כי הם ישרידו המחשבה ויתישו הכח ויחליאו הנפש חולי גדול עד אשר ישימנה סכלה, וזה כי בסבת התקנה והתחלת לרבר מה תהיה הנפש טרודה לחשוב מהשבות להשיג הדבר ההוא המקווה ולא תחרל מלחשוב תמיד בזה עד אשר יכבה אור השכל מעליה

ותשאר

שרשים

פרקנאמח (א) וזה נשים כלבו לבחור וכו'. פ"י א"י הש"י ג"כ יבחר ויראה לו מה שהוא טוב אליו ויחלוקה מדבר שהוא רע אליו. וכמו שהתפלל ע"ז ג"כ הכסס וע"ד שנתבאר לעיל בפס"ד מזה המאמר: (ב) אפילו לזכור עניי ומרודי כוא לענה וראש. כלומר לא די שעניי ומרודי כוא לענה וראש אלא אף הזכירה

מעניי ומרודי כוא ג"כ לענה וכו' כי כל כך הצרות גדולות וחכוכות עד שלא נתנו לזכור אותה, וז"ש וכו' עניי ומרודי לענה וראש: (ג) כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא וכו'. וע"ד שנתבאר לעיל בפס"ד כ"א מזה המאמר נתפלת משה רבינו ע"ה וקין:

לאור

איך אמר כי לא יאחר, אבל פירושו שאע"פ שיתמחה ראו שזכה המיד לנאולה וזכה שיבא בלי איחור, וכן אמר ישעיה אשרי כל חוכי לו (ישע' ל):

פרק נ התרעומות הנמצא (ב) בכתובים על אורך הגלות אינו שזה אל התרעומות

הנמצא בדברי הנביאים על צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי עקר התלונה בגלות מצד שנהשוב שהגלות הוא שלא כדון, אבל עקר התרעומות הוא על אחד מה' צדיק שהזכרנו שהתקוה נחלקת אליהן, אם תרעומות החסד ואם תרעומות ההבטחה ואם תרעומות הכבוד, ותרעומות החסד הוא כי כל עושה חסד הנה בלי ספק כי כפי רוחק המקבל להיותו ראוי לקבל החסד כן תהיה מדרגת החסד יותר גדולה, ואדר שאנחנו בתכלית השפלות והדלות עד שבמעט הגענו אל תכלית ההפסד, הנה אנחנו צריכין לקבל החסד היותר גדול שאפשר, ואחר שהחסד האלהי הוא היותר גדול שאפשר, ראוי שיתול עלינו עתה שאנחנו משוללים מכל טוב כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והביון, וזהו שרמז דוד באמרו הנה בעיני עבדים אל יד אדוניכם וגו' (תהלים קל"ג) וזה הכתוב יראה בדבר זר איך יאמר כי אנו מצפים כעבד אל הארון וכשפחה אל הגבירה וזרי הארון לעולם לא ירצה להוציא את עבדיו לחירות ואין העבד מצפה אלו שיושיענו מצרתו ויוציאו לחירות, אלא פירוש הכתוב הוא על דרך שאמרנו, כי המשורר היה מתרעם להשי"ת מכרת חסדו, ואמר כי כ"ב ארך זמן הגלות עד ששבנו במדרגת העבד ולא כעבד שהוא מצפה לחירות על יד אדוניו או קרוביו שהוא מצפה אליהם כתי יבואו לגאולו, אבל כעבד היושב באפס תקוה ונתיאש מלצאת לחירות והוא העבד היושב ביד אדונים קשה משולל מכל טוב אינו ברשות עצמו לקיים דתו ואמונתו ואין לו בנים ולא כבוד ולא עושר כי מה שקנה עבד קנה רבו ואין לו שום תקוה בעולם אלא שהוא מצפה אל יד אדוניו שיתן לו פרוסת להם שיוכל להתפרנס בה וכן השפחה אל יד גבירה, וכן אנחנו כל כך ארך זמן הגלות ותוקף הצרות נהן הכופות עלנו בחוקה עד שכמעט נתיאשנו מן הגאולה ח"ו ושבנו במדרגת העבד הוזה שנתאש לצאת לחירות שלא נבקש רק להתקיים בגלות הוזה עם דלותנו ושפלותנו, וזה אמרו כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיהננו, וע"כ אמר חננו ה' חננו כי רב שבענו כו', כלומר אם אהה עושה כדי שיהיה החסד יותר מופלג שאפשר, וזה כשיהיה המקבל נעדר כל טוב, רב שבענו בה כשהגענו אל הקצה הוזה שהוא בתכלית הביון וראוי שתהום עלינו כגדול חסדך, וכן היסן האזרחי במזמור פ"ה שהוא מתרעם על אורך הגלות ע"י הדרך היה מתרעם ואומר כי שבעה ברעות נפשי והיני לשאול הגיעו נחשבתו עם יורדי בור (ס"ג) כלומר כ"כ עברו עלינו הצרות עד שנחשבנו כמתים ראוי לך שתתום עלינו כגדול חסדך קודם שנגיע אל תכלית ההפסד כי לפה נמות לענין ויכרתו את שמנו מן הארץ, הלמתיים תעשה פלא וגו' היסופר בקבר חסדך, כלומר כבר הגענו אל קצה שראוי שיתול עלינו החסד האלהי המופלג כי א"א להגיע אל קצה יותר גדול ושפל מזה אלא א"כ יהיה בקבר והיסופר בקבר חסדך כי אז לא יהיה חסד אלא יצירה חדשה, וכל המזמור הולך בדרך חולה המצטער על חלו אע"פ שידע שידוע הנהגתו המציאו לכך, ואולם במזמור פ"ט שהוא לאיתן האזרחי התרעומות הוא על שני הדרכים אחרים שהם תרעומות ההבטחה ותרעומות הכבוד, תרעומות ההבטחה הוא מה שזכר איה חסדיך הראשונים ה' וגו', ותרעומות הכבוד הוא מה שאמר וזכר ה' הרפת עבדיך אשר חרפו אויביך ה' וגו', וכדי שיתבאר שתי אלו התרעומות על פי דברי המשורר אפרש המזמור כדי שיהיה נקשר יפה ע"י הדרך, הנה הוא התחיל ואומר חסדי ה' עולם אשירה וגו', וזה על דרך מ"ש ירמיה הנביא ע"ה צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך (ירמיה י"ב) כמו שפירשנו למעלה (נפקח ט"ו מה סמלך) וכן הם דברי זה המשורר אני יודע שאיני יכול להכחיש חסדי הש"י המתפשטים תמיד על בריותי הן בנמצאים העליונים הן בנמצאים התחתונים, ועם כל זה אני אשורר חסדי הש"י תמיד ואפרסם ואודיע אותם לבני אדם תמיד ולדור ודור ואודיע אמונתך בפי, ר"ל אודיע הקיום וההתמדה אשר בהם כי לא אוכל להכחיש אותה, אבל עכ"ל לא אחשוך פי מלהתרעם, ולא על מדת החסד אבל על מדת האמונה והוא תרעומות ההבטחה, וזה שאני רואה שאין הקיום והאמונה שזה בכל כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכן אמונתך בהם, כלומר כאשר חשבתי בלבי כי כל העולם נמצא ונמשך מהש"י על צד החסד הן העליונים הן התחתונים ואם כן היה ראוי שכמו שהכל נמשך על צד החסד שהאמונה והקיום ימשך בכלם על השווי, ואני רואה כי אמונתך שהוא קיום החסד הוא בשמים בלבד רוצה לומר בעליונים, אבל החסד הנמשך על התחתונים כמו מה שאמרתי כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדור עבדי עד עולם

אכין

שרשים

פרק נ (ב) בכתובים. נחלים :

איני

אכן ורעך ובניתי לדור דור כסאך סלה אינו כן, כי אין הקיום נמצא בחסד הזה כמו שהוא נמצא החסד הקיום בעליונים, והתחיל לבאר איך חסד ההמשכה והקיום נמשך בעליונים, ואמר וידו שמים פלא ה' כלומר פלא החסד שעשית עמכם להמציאם בתכלית השלמות אף אמונתך שהוא הקיום שאתה נותן להם יודו אותם בקהל קדושים, ר"ל בכלל השכלים הנברלים שהם עילות לנגלים והם המנעים אותם, כי כלם מודים ומכירים כי אתה אל נערץ בסוד קדושים רבה ושאין בעליונים דומה לך שיוכל לעשות חסד כמוך כי מי בשחק יעדר לה' ידמה לה' בבני אלים, כי כלם יודעים שאתה אלוה על כלם ושאתה אלהי צבאות השמים והארץ ושאין כמוך חסן יהואני רואה שאמונתך סביבותך, כלומר כי הקיום אינו אלא בעליונים לבד, ואין זה מצד שאתה אלהי השמים בלבד ולא אלהי הארץ כי לך שמים אף לך ארץ תבל ומלואה אתה יסדתם צפון וימין אתה בראתם וגו' לך ורוע עם גבורה לעשות מה שאתה הפך ולשנות הטבע כפי רצונך כי צדק ומשפט מכוון כסאך, כלומר כל הדברים הנמשכים על צד החיוב כדברים הטבעיים שא"ל להם שישתנו והם שקראם צדק ומשפט במקום הזה כלם נמשכים מן השמים שהם מכוון כסאך, אבל הדברים הנמשכים על צד החסד והאמת אי אפשר שימשכו משם נמצא זולתך אלא אם כן יקדמו פניך לתתם, כי אין נמצא בעולם שיוכל לעשות חסד זולתך כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר. ואחר כך התחיל לבאר שהחסד הנמשך על התחתונים ראוי שיהיה נמשך בעם היותר נבחר והם העם היודעים להודות להש"ת, ועל כן אמר אשרי העם יודעי תרועה רוצה לומר יודעים להודות לך כי תרועה זה כמו בזמירות נרע לו (תהלים ז"ה), והעם הזה הם ראויים שיהלכון באור פניך כלומר שימשך להם החסד והאמת הנמשכים מאור פניך כמו שאמרנו לפי שהם יגילו בשמך כל היום ויירגו בצדקתך ויתהללו בשם קדשך וידו כי אתה סבת הצלחתם והם מכירים כי תפארת עוזמו אתה וכי ברצונך תרום קרנו, וע"כ הם אומרים תמיד כי לה' מגנו וגו', ר"ל כי מלך ישראל ומגנו ושר צבאם הוא מהש"ת ולא מזולתו, וזה כי אז דברת בחזון להסדיר ר"ל שמואל ונתן הנביא ואמרת שיהיה עזר על גבור ר"ל על דוד כי כבר היה דוד גבור קודם שנמשח למלך כמו שאמר על עצמו גם את הארי גם את הרוב הכה עבדך (שמואל א' י"ז), והמשיך לזה איך אחר שנתן לו המלכות והחסד הזה נכרת לו ברית עליה ע"י נתן הנביא להיות קיימת לו, וזהו שאמר ואמונתו וחסדי עמו ובשמי תרום קרנו וגו' לעולם אשמר לו חסדי ובריתי נאמנת לו וגו' ורעו לעולם יהיה זכסאו בשמש נגדי, ר"ל שיהיה מלכותו נצחי בהתהוות כשמש וכיהר יכון עולם, כלומר וכמו שהיה יכון עולם התהותן כן מלכות בית דוד יכנו אותו, ועד הנה הוא זמירת הברית שנכרת עם דוד ועם ירעו ומכאן ואילך הוא זמירת התרעומות, ותהלת בראית בזה הוא אמרו ועד בשחק נאמן סלה כלומר העד שנתת בשחק והוא השבש או חסדי אני רואה אותו שהוא נאמן וקיים סלה, ואולם הרבר שבא עליו העדות שהוא מלכות זרע דוד אינו כן כי אתה זנחת ותמאס התעברת עם משיחך נארת ברית עבדך חללת לארץ נורו, והשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה ואמר כמדובר בלשון המתרעם זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם, כלומר (ב) איני תמה על זה הענין מצדי כי אני זוכר מה חלתי שהוא כאן נגדך, ואחר (ג) שאין הגלות לכל אדם אלא מספר ימיו שהם מרעבים כי מי גבר יחיה ולא יראה מות שימלט נפשו מיד שאול סלה, ולזה אין זה תרעומות מצדי כלום, אבל עיקר התרעומות הוא בהקש אל אמונתך וחסדיך כי איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמנתך, ואפשר שירמז בזה שאם לא יקיים החסד הזה שנשבע לדוד שיבוא המשיח כדי שעל ידו יושלם המין האנושי וישגו תכליתו, נמצא שהמין כלו נברא לבטלה אחר שלא יגיע לתכליתו, וזהו אמרו זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם. כלומר בריאתם תהיה לישוא אחר שכלם סופם למות כי מי גבר יחיה ולא יראה מות, ואם לא יושלים נפשו בהיו לא תשאר אחר המות ואם כן איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמונתך, כי התכלית הזה אי אפשר שיושג אלא בביאת המשיח כי אז יתפוך הש"ת אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכן אחר (אמרי ג'), ואם לא יבוא המשיח נמצא מציאות המין לבטלה, ואחר שהשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה שב להזכיר התרעומות האחר שהוא תרעומות הכבוד, ואמר זכור ה' הרפת עבדיך בליכור מוסף על חסדיך ועל אמתך וזכור גם כן מה שאנו סובלים מכל האומות וראוי לך לחוש על דבר כבוד שמך אשר חרפו אייביך ה' וכל עמים רבים אשר חרפו עקבות

משיחך

שרשים

(ב) איני תמה על זה הענין מצדי. אין ר"ל (ג) שאין הגלות לכל האדם אלא מספר מזל עזמי אלא כלומר מזל האדם : ימיו. כלומר שאין הגלות אל האדם כ"ל נשני חיון

משיח, ר"ל איתור ביאתו כמו ולא יעקבם כי ישמע קולו (לויז ל') או פירוש עקבות משיח אחרית משיח, ויורמו על מלכות בית דוד שלא היה אחריתו טוב, ואפשר שנאמר כי פירוש אשר חרפו אויביו ה' (ד) הוא כנוי אל השי"ת שהיה מדבר עמו כמו ובקש ה' מיד דוד, וכן דוד (שמואל ח' כ') שהוא כנוי אל דוד שהיה מדבר עמו וכאלו אמר ובקש ה' מיד דוד, וכן בכאן פירוש אשר חרפו אויביו ה' אשר חרפו כל עמים רבים שאומרים עליך שאתה בלתי יכול להושיע את ישראל, ולזה סיים ברוך ה' לעולם אמן ואמן, כאלו אמר (ס) יתעלה האל מחרפת אלו המחרפים עליו רב, כאדם האומר בר מינן שייחם אליו הסקר גדול כזה. או יהיה פירושו לפי הדרך הראשון כי השי"ת ברוך ומקור הטובות לעולם שהוא זמן בלתי בעל הכלית (ו) וראוי שנברך אותו על הרעה כשם שמברכין על הטובה, זה כי אחר שהוא ית' מקור הטובות כל מה שימשיך ממנו הוא טוב או לתכלית טוב, וזה כי כל פועל שנראה פעולתו מסודרת בתכלית הסדור מהשלמות והטוב ראוי שנחשוב שאהרע שנמצא באיזה פעל מפעולתיו הוא לתכלית טוב, שאם לא כן יהיה זה אם לליאות ממנו שלא יוכל לתקן הרע ההוא או לחסרון ידיעה שלא יאשר ברע ההוא או שישער בו והיה יכול לתקנו ולא רצה (ז) אבל עשה אותו בכונה, ובפעל השי"ת אי אפשר שיהיה זה לליאות או חסרון ידיעה כי גדול אדוניו רוב כח ולחבונתו אין מספר, אם כן נשאר שנעשה בכונה ממנו, ואחר שהאז יהברך טוב גמור וכל פעולותיו בתכלית הטוב והשלמות ראוי שנאמר שמה שנראה אותו בפעולותיו חס ושלום רע הוא לתכלית טוב אלא שאנחנו לא נשער בזה. ולזה אמר אמן ואמן כלומר אמן על הרעה ואמן על הטובה, כי בלי ספק הכל הוא לתכלית טוב אף אם לא נשער אנחנו בזה :

פרק נא הטוב הנמור הוא אשר לא ישתנה ולא יקבל חסרון ולא תוספת, שאם היה משתנה (ח) אם שישתנה אל הרע או אל הטוב, ואם ישתנה אל הרע אינו טוב גמור אחר שהיה יכול להשתנות, ואם ישתנה אל הטוב (ט) הנה לא היה טוב גמור, ולזה הוא מבואר שלא יקבל תוספת ולא חסרון, ולמה שהיו כל הנמצאות השפלות הם מהפעולות ומשתנות תמיד להיות ההפכיות נמצא בהן, והשנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך כי הדבר לא יתפעל מעצמו ולא מדוכוהו אלא מצד הפכו, הן שיהיה ההפך בו בעצמו כמורכבים מן היסודות (ג) שהיסודות שבהם הם הפכיים זה לזה, או תוצה לו כמים והאוויר שהם פשוטים וכל אחד מתפעל מחברו (ד) כשיתקרב אליו לפי שמדרך ההפכים כשיתגבר האחד מהם על האחר כפי יכולתו, ומה הצד היו הנמצאים השפלים משתנים מיום אל יום להיותם מורכבים מהפכים, עד שהיה בקדמונים מי שחשב כי בסבת ההשתנות הנמצא במורכבים א"א לומר על שום דבר שהוא הוא הדבר שהיה אתמול, כמו שאי אפשר לרמוז אל מי הנהר הנגרם תמיד ולומר אלו המים הם אותם שהיו בכאן אתמול, כי כבר אפשר שהמים של אתמול היו מתוקים והיום יהיו מרים או בהפך, כן ראובן על דרך משל להיותו בשנוי מתמיד אפשר שישתנה מיום היום ממה שהיה אתמול ושהיו מדותיו משתנות לפי זה, כי המדות נמשכות אחר המזג, כי מי שמזג לבו חס רותח בלי ספק יגבר עליו הכעס ויהיה כעסו, וע"ז הדרך בשאר המדות, ולפי זה אין ראובן היום אותו שהיה אתמול, וכן בכל הדברים השפלים המורכבים להיות השנוי מתמיד בהם אי אפשר שימצא בהם טוב גמור, ואי אפשר שימצא טוב גמור אלא בדבר הקיים, ולזה היו הנביאים והחסידים כאלוהו ורבי חנינא בן דוסא חולתם ממים טובות העולם הזה להיותם משתנים ואין בהם דבר קיים ולא היו חוששין אלא בדבר הרוחני המיועד לנפש שהוא דבר קיים שאין השנוי נמצא בו, והיו בותרים לסבול הצער בעוה"ז להשיג אותו תענוג, להיותם יודעים שדרך התענוג להמצא אחר הצער כמו שהוא

מדרך

שרשים

פרק נא (א) אם שישתנה וכו'. על כרחך הוא משתנה על אחד מ'כ' פנים אם שישתנה וכו' : (ב) הנה לא היה טוב גמור. מאחר שיכול להשתנות מהטובות אלו אל טובות אחר ח"כ הטוב ההוא אינו הטוב הגמור : (ג) שהיסודות שבהם הם הפכיים. ולכן הוא מתפעל ומשתנה פעם אל המים ופעם אל הקור וכיוצא בזה : (ד) כשיתקרב אליו. עד"מ ח"פ"ס שהמים הם פשוטים

חיו : (ד) הוא כנוי אל הכס. ר"ל אשר חרפו שז אל הכס שהיו מחרפין את השי"ת משא"כ לפי הראשון שז אל עקבות משיח : (ה) יתעלה האל מחרפות וכו'. כלומר יתעלה האל עליו רב מחרפות אלו עד שלא יפגעו בכבודו : (ו) וראוי שנברך אותו על הרעה וכו'. ענין מזה ג"כ לעיל בפכ"ד מזה המאמר : (ז) אבל עשה אותו בכונה. מאיזה כונה :

מדרך ההפכים להמצא האחד בסדר חבירו, כי ההויה לא תמצא כי אם אחר ההפסד וההפסד כי אם אחר ההויה, וכן לא תבא השמטה כי אם אחר העצבון, וכן המעלה לא תבא כי אם אחר השפלות, ולזה תמצא כי כשהיו ישראל במצרים בתכלית הדלות והשפלות או השפיע להם השם יתברך צורת ההתרוממות והכבוד, אמר הכתוב ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו' ואמר אעלה אתכם מעני מצרים וגו' (שמות ג') וזה על דרך טבע ההויה שתמצא אחר ההפסד, כי לא תמצא הויה האפרוח רק אחר הפסד צורת הביצה ולא צמיחת הורוע רק אחר הפסד צורת הגרעין, וכן לא תמצא הישועה והצלחת האומה רק אחר היות האומה בתכלית השפלות הדומה אל ההפסד, וזה שאמר הכתוב כי כארץ תוציא צמחה (ישעיה ל"ח) ורצה לומר אחר הפסד צורת הגרעין כן ה' אלהים יצמיח צרקה ותהלה אחר תכלית השפלות והדלות הדומה אל ההפסד, וכן המנוחה לא תבא כי אם אחר היגיעה, אמר החכם (ה) בקשת המנוחה במנוחה תאבד המנוחה ותוריש היגיעה, וזה כה שנאמר ביששכר וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול וגו' (נלפסיס מ"ט), וירצה לומר לפי שהיה יששכר כוסף המנוחה והתענוג וראה כי הארץ טובה להתענוג בה נטה שכמו לסבול כלומר שהיה יגע תמיד כדי שישכר ויהיה לו ממון שיוכל לנוח אחר כך, וכדי שיוכל להתענוג ג"כ לקח ארצות לעבודה והיה נותן מהם מס, וזהו ויהי למס עובר, ור"ל אמרו בבראשית רבה וירא מנוחה כי טוב אין מנוחה אלא העוה"ב שנאמר ושם ינהו יגיעו כח (איוב ג') ואין ארץ אלא ארץ החיים שנאמר לעולם יירשו ארץ ויט שכמו לסבול בתורה ובמצות וכו', ונראה שאומר כן לפי שמצאנו בבני יששכר שהיו חכמים גדולים כמו שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה בישראל (ד"ס ה' י"ז) אמרו שזאת המנוחה שבחר יששכר לו לנחלה אי אפשר שידמו בה הכתוב אלא למנוחת העוה"ב, ויאמר כי לפי שיששכר היה חושק מאד המנוחה והתענוג וראה שאין מנוחת אמתית אלא בעוה"ב ואין תענוג טוב אמתי כי אם בארצות החיים והמנוחה והתענוג ההוא אי אפשר שיושגו אלא בעמל בחכמה ובתורה ובמצות, כמו שהוא מדרך כל תענוג שלא יושג אלא אחר הגמל והצער, נטה שכמו לסבול בחכמה ובתורה ובמצות שהוא המביא אל התענוג ההוא שהוא התענוג והמנוחה האמתיים שאין בהם שנוי והם הטוב הגמור שאין רע דבק בו כלל, וזה כי כל תענוגי העוה"ז וטובותיו ימצא הרע דבק בהם תמיד, לפי שכל אחד מהם ימצא (ו) הפכו עמו (ז) או סמוך לו, ופאמר שלמה מעיד ע"ז יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות (משלי י"ט וס"ו) כלומר כי מה שדומה אל האדם שהוא טוב אינו כן כי פעמים יחשוב האדם בדבר מה שהוא טוב ובסוף הטוב ההוא ימצא הרע נמשך אליו מיד, והביא ראיה לזה ואמר גם בשחוק יכאב לב ואחריתה שפחה תוגה, יאמר כי אפי' השחוק שכל אדם ישיג בו שהוא טוב, לפי שכל אדם מתענג בו יביא את האדם לידי כאב לב, ואחרית השפחה תוגה, וזה כי בשפחה והשחוק יתפשטו הרוחות ויצאו לחוץ ויתקדר הלב, ולזה יבא היגון מיד. ואולם תענוגי העוה"ב לא ימשך להם שום צער ולא רע ולא שנוי לפי שהם דבר רוחני ואין בהם הפכיות, ולזה אין בהם הפסד ולא "שנוי ולא העדר, וזה כי ההפסד והעדר השנוי והחסרון ימשך לדברים ההפכיים ולדברים המורכבים מהפכים, להיות כל הפך מבקש להתגבר על חברו ולנצח אותו וכאשר יתגבר עליו לא ישקוט עד שישחיתנו ויפסידהו מכל וכל, ובזה יפסד המורכב ואי אפשר שיתקיים המורכב או שיקבל צורת השלמות והחיות אם לא בהיותו רחוק מהפכיות, ולזה יתקיימו הגלגלים ויקבלו צורת השלמות והחיות, לפי שאין בהם הפכיות, והיסודות לפי שהם בעצמם ההפך לא יתקיימו אבל יתהפכו קצתם אל קצתם ולא יקבלו צורת השלמות והחיות, והמורכבים מן היסודות יתקיימו ויקבלו צורת השלמות והחיות בהיותם (ח) רחוקים מההפך, וכל מה שיקרב המורכב אל השווי תגדל מעלת צורת החיות המקובלות, והצורה ההיא תתקיים ותעמוד במורכב כל מה שהיה רחוק מן ההפכיות, וזה יהיה בהיות ההפכים אישה בו מתגמלים על השווי בענין שהיו החום והקור אשר במורכב שוים, שאם יגבר החום הנה הוא ישתר הקור ויפסידהו או בהפך, וכן שאר ההפכים ראוי שיהיו מתיחסים בענין שלא יגבר אחד מהם על חברו ויהיה בכל אחד מהם כח לנצח את חברו כפי הכח שיש בחברו לנצח אותו, ובהיותם

מתגמלים

שרשים

(ו) ספכו עמו. כגון המורכבים: (ז) או כמון לו " כגון מים ואויר: (ח) רחוקים מהפך. שם על כל השווי

פסוקים ואינם מורכבים מ"מ כשיתקרב אליהם האויר או הס מפעלים מן האויר: (ה) נקשת המנוחה במנוחה. כלומר כלי שום יגיעה בתחלה:

מתגמלים ומסכימים ע"ז הדרך יתקיים המורכב וכאשר תסור ההסכמה ויתגבר האחד על האחר יפסד המורכב, נמצא לפי זה שהכה והעז הנמצא בכל אחד מהסודות ההפכיים אשר במורכב לנצח את חבירו כשיעור שחבירו מנצח אותו הוא סבת קיום המורכב, והתגברות אחד מהם על האחר שלא ע"ז הדרך הוא סבת ההשחתה וההפסד, (ע) ועל הדרך הזה אמר עושה שלום ובורא רע, כי ההסכמה בין ההפכים יקרא שלום והוא סבת ההויה וקיום המורכב כל זמן שיתמיד השווי ההוא. כמו שבהסכמת האנשים המתחלפים בדעות קצתם עם קצתם יתקיים הכלל כלו, כי כשתמצא ההסכמה בין הכעסן והסכל ובין הכילי והפפור ובין שאר המדות ההפכיות תמצא המעלה, וזה כשיהיה בכל אחד מהקצוות כה להתגבר על חבירו כמו שחבירו מתגבר עליו (י) כי זה יהיה סבת הקיום והשלום, וזהו שאמר הכתוב ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום (מלכים כ"ט) כי הוא היה מתחלל להשם שיתן ה' עוז לעמו, ולא שיהיה העוז גדול בענין שיתגבר האחד על האחר וישחיתו ויהיה זה סבת הקטטה והמריבה אבל שיתן להם עוז בענין שיברך את עמו בשלום, כדי שתהיה ההסכמה ביניהם ולא יגבר אחד מהקצוות על האחר בענין שתסור המעלה ויבא הפחיתות. וההסכמה הזאת תקרא שלום, ולזה יכונה התענוג הרוחני הנפשי בשם שלום, להורות על שהתענוג ההוא אין בו הפכיות ולזה לא יפסד, כמו שהשלום שם יונת על ההסכמה בין האנשים מבלי התנגדות האחד על האחר, אר"ל (כמויות דף ק"צ ע"ה) בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כתות של מלאכי השרת יוצאין לקראתו אחת אומרת יבא שלום, וכן אמר הכתוב ואתה תבוא אל אבותיך בשלום וגו', וזה כי כמו שהשלום הוא סבת הקיום ברברים המורכבים ההפכים, כן כשתהיה הנפש מוכנת להדבק בעליונים מבלי הפכיות יקרא התענוג הנפשי שלום להורות על הקיום, וכן נמצא שההבטחה שהקב"ה מבטיח לצדיקים לתת להם הקיום וההתמדה תקרא שלום, אמר השם יתברך על פנחס הנבי נותן לו את בריתי שלום (במדבר כ"ט), ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה פירוש השלום ההתמדה וקיום לנפש בגוף, וזה יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו בריתי היתה אתו החיים והשלום (מלאכי ג') יורה על זה, וכן פשט הגו אנכי שולח לכם את אליה הנביא (כ"ג) יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש, ולפי דעת החולקים מר"ל ואומרים כי פנחס איננו אליהו יהיה השלום המיועד אל פנחס רומז אל שלום מנות הנפש בעולם הבא שאין בו הפך, ויורה על זה מה שזכר הכתוב בעונש הרשעים אין שלום אמר אלהי לרשעים (ישעיה ל"ז) ואין חיי הרשעים בעולם הזה נעדרי השלום וההשקט יותר מן הצדיקים, אבל ירמוז אל שלום הנפש בלי פסק בעולם הרוחני שאין בו הפך שעליו נאמר שלום רב לאהבי חותך (מלכים ק"ט), ולפי שיעקר שם השלום נאמר על דבר שאין בו הפכיות כנהו רבותינו ו"ל אל השם יתברך ואמרו (שם דף ו' ע"ט) גדול השלום שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ויקרא לו ה' שלום (שופטים ו' כ"ג), וזה כי בעבור שהנמצאים וולתו יתברך מצד שהם עלולים ידומה בהם הפכיות מה, כאלו תאמר כי העלול הראשון הוא מחוייב בבחינת עלתו ואפשרי בבחינת עצמו, ולזה אי אפשר שיתואר בשלום מכל צד, אבל האל יתברך אין בו אפשרות מציאות כלל, כי הוא מחוייב המציאות מכל צד, ולזה יקרא שלום כי לא ידומה בו צד הפכיות כלל, ולזה היה מציאותו שלום ואמת, ולהיות השלום רומז אל התענוג הרוחני בעולם העליון שהוא רחוק מן ההפך והוא העוה"ב שהוא עקר השכר לנפש, ואל שלום הנוף בעוה"ב שהוא סבת השכר, בעוה"ב הוא שנזכר בסוף ברכת כהנים וישם לך שלום (במדבר י') לרמוז אל שני מיני השלום בעוה"ב ובעוה"ב, כי בתהלה אמר יברך ה' וישמך על הצלחת הקנינים הגשמיים ושמירותם, אחר כך אמר יאר ה' פניו אליך ויחנך על הצלחת החכמה ושלמות התורה שנקראו אור שנאמר כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') חכמת אדם תאיר פניו (קבלה מ') ויחנך רמוז אל השלמות השכלי אמר משה ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג), ולפי ששתי אלו ההצלחות מתנגדות רוצה לומר הצלחת הקנינים הגופניים עם שלמות החכמה והתורה שהם סבות אל שלמות הנפש ולשכר העולם הבא ולמצוא חן בעיני השם יתברך, אמר בסוף וישם לך שלום, לרמוז שצריך

השווי כמו שמבאר והולך: (ט) ועל זה הדרך אמר עושה שלום וכו'. עיין מזה לעיל בפרק י"ז מזה

אל השלום להשיג השלום הרוחני כי (כ) מאשר האדם מורכב משתי כחות הפניות כח המרי וכה נפשיי אי אפשר שיושג השלמות האנושי אם לא בהיות שלום והסכמה ביניהם שיתן לכל אחד מהם חלקו הראוי לו, וע"י כך יושג השלום הרוחני, ולפי שהשכר הרוחני הנפשי הנצחי אי אפשר שיושג אלא על צד החסד המוהלם כמו שנוכר בפרק ל"ה מזה המאמר, הוצרך להזכיר נשיאות פנים, וע"כ אמר ישא ה' פניו אליך, ואח"כ לרמז על השכר הרוחני הנמשך מנשיאות הפנים אמר וישם לך שלום, לרמז כי אחרית כל טובות שבעולם למין האדם הוא השכר הרוחני לנפש שנקרא שלום, וכן אמר חזר המלך ע"ה (מל"ב ל"ז) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום :

סליק המאמר הרביעי . בעזרת אלהי מושיעי :
וגם נשלם ספר העקרים . בעזרת אלהי יוצר הרים :

שרשים

לכסכים על הדרך הממוצעת לשניהם : (כ) מאשר האדם . נהיות האדם :

בעזרת אלהי ישעי . מימתי מאמר הרביעי :

