ספר

# העקרים

שחבר החכם השלם איש האלהי מרנא ורבנא

כש״ת יוסף אלבו זצ״ל

עם באור טוב ויפה אף נעים, בלשון צח ורחב. חברו האלוף התורני מוהר״ר גדליה בן הח״ר שלמה יצ״ו, וקרא אותו בשם שרשים. ועוד הוסיף בו נופך משלו, קצת ענפים נושאים פרי טוב, מיוסדים על אדני פז בדברים נכבדים ויקרים, במקראי קודש ובמדרשי חז״ל השייכים לעניני הספר, וקרא אותו בשם ענפים. גם הוסיף בו מראה מקום על הפסוקים והמדרשים הבאים בזה הספר. ובהיות שעתה נשלם כל חלקי האילן, הם 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:

22148


## וואַרשא

בדפוס ר׳ יצחק גאלדמאן נ״י

רוח דעת ויראת י״י לפ״ק.

СЕФЕРЪ ГАИКРИМЪ

т. е.

ФИЛОСОФІЯ О ГЛАВНЫХЪ ПРАВИЛАХЪ МОИСЕЕВОЙ ВѢРЫ.

ВАРШАВА

Въ Типографіи И. Гольдмана, Мурановская 24.

1877.

Дозволено Цензурою
Варшава, 20 Августа 1876 года.

# הקדמת

האלוף מוהר"ר גדליה בן הה"ר שלמה נר"ו, להחבור שלו שחבר על העקרים שחבר הר"י אלב"ו זצלה"ה:

גדול יהוה ומהולל שמו:
דובר מישרים לעמו:
לחם הפנים לחמו:
יתברך וישתבח ויתפאר בעולמו:
השוכן בשמי מרומו:
במרומו שוכן ומשגיח על עמו בנועמו:
נתן להם עוז ותעצומו:
הדורך בשבילה ובמעגלותיה:
וזוכה בצלילה ובטלליה:
בוחן עד קצה גבוליה:
רוכב על עב קל בנתיבותיה:

רזיה בה יבין שלמה בחכמתו:
בעזר אלהי השופע מאור תורתו:
ידע ויכיר מציאות השי"ת ואחדותו ויכלתו:
שם המיוחד והנורא אשר השפיע ממציאותו:
ליראיו החונים תחת כנפי שכינתו:
ממנו שואפים להשיג רוממותו ומעלתו:
השיגהו רוממותו ואין קץ לרוממותו:
נמצא לכל מצד פעולותיו ונסתר לכל מצד מהותו:
ראשית כל ראשית בלי ראשית המציא העליונים מאחדותו:
והשפיע עליהם אור השפע מעצמותו:

**וברא** כל המציאים כפשט ימי פעולתו. בבריאה ובעשיה ויצירה כמציא כל נברא מתוך העלומו. וכל בשביל האדם ונוגעו, כמאמר רז"ל בראתים בשביל שיהיו עובדין אותי. ואת הארץ בחכמתו. ותן הקר לתבונתו. ומכלים האדם להכיר את בוראו ולהיות זריז בעבודתו. ולהכיר מציאותו ואחדותו ויכלתו ונבונתו, שהוא יחיד ומיוחד בהכלים הפשיטות ואין עוד אלתו. וכל הנמציאים עליונים ותחתונים מופשטים בפשוטים בגזירתו. כגון אין לעבוד לפוס ממנו מן המציאים או להעלות להם כעוד כי אם בעבור עליותו. ובעבור זה השתוה יהושע למלאך ה' לעבוד ה' ולהיות ראוי להיות משה"ר בעזרתו. וזכות שנן בעומקה של תורה בהלכה"ו. המתמ לאדם בעליותו ובהליתו. כי בה יכיר מי שאמר והיה השלם וכל תפארתו. ובה יכיר מעלת הנפש השכורה הנתמת בגויתו. להיות זריז בעבודת הש"י וירצהו. לפני זה הוא מכלים האדם ובעליותו. ועל ידי זה הוא בא אל דבקות הרוחני בשה"כ לפני זה מנחתו. כמ"ש שכתוב מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה וגו'. ובכתיב ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים וגו':

**אמר** נדליה בן הה"ר שלמה המכונה זלמן נר"ו אלף ליפפי"ן. מיום עמדי על דעתי ובקדם בעמדתי בעיוני על כל מה שחשבתי למעלה, הייתי מתבונן על המעשה שעשה אלהים בעולם הזה, לפני נתן האדם על הארץ והוא לעמל יולד וכל ימיו מכלוכים. לפתרי בלבי מה יהיה בכל עמלו שיעמול תחת השמש לפני לפי רואה כי לפני הרבה יגיעה בשר. ותתומם על המלאה הזאת כי לא ראיתי סוף יהיה בכל עמלו כי עם העמל שהוא עמל ויגע זולת. והשתא דאתינא לבתא ימת פה מילתא, שהפשר ויכול להיות שכוונת הבהוב כמה שחשר כי מה הוא לאדם בכל עמלו וברעיון לבו שהוא עמל תחת השמש. גראה לפרשו שחלת שהוא בא לרמוז על היהיון הזה, וכחילו חשר שאין לו סוף יהיון כי אם העמל שהוא עשה ומוטח ולא זולת, כי הכל הולך למוטת שבא, ולכן בא הש"ח לרמוז שחלת שהוא חיש דבוק ומשך אל מעלה הכתוב היה לו לנקוד מלת שהוא בסגו"ל תחת השי"ן, אלא בא לרמוז שחלת שהוא חיש דבוק ומשך אל מעלה רק הוא לשחר היהיון כמ"ש וק"ל: והנה אחר שהלאה הזאת בעין בכלי והייתי מתבונן שאין סוב לאדם בעה"ז כ"א לירחה את ה' הגדול והנורא. ולעשות בתורתו הקדושה והטהורה, כדי שתחזור ותשוב נשמתו בטהרה. אל המקום אשר משם לוקחה בעת היצירה. ולזה היה קהלת ואחר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא. ע"ד שתשבח בדברי המחבר לקמן בתחלת ג' פ"ה וע"ש ג"כ בהעתים. והנה אחר הדברים האלה השבתי גם כן דברי על פי הדברים המחכרים, והשבתי רגלי אל עדות התורה. ולקייס מצות ה' ברה. הטהרת כל בתחילה. ובהיות שבבר אחר שלמה הע"ה דע את אלהי אביך ועבדהו בתורה. בתהלה דע ואחר כך ועבדהו, כי מי שלא ידע את מדותו ואינו מכיר בו אי אפשר שתהיה עבודתו אליו יפרה. זכה וכרוזה. ערוכה ושמורה. בכן גם אנכי לקחתי את עמלי לגד אחד, להתבונן ולעיין בדברי הש"י ובעבודתו היקרה, ובהיות שבבר אחז"ל הבא לטהר מסייעין לו, הקדים ה' לפני ספר אחד קדוש והוא ספר **עקרים** שחבר אותו הר"י אלב"ו זצ"ל, ולחיתי בכל דבריו דברי אלהים חיים מיוסדים על אדני פז, שולים למעלה ומשכיל להלחם בעפרי קדם הגולים, ועושים רושם למטה בהדבקת האדם בדברי אמונת הש"י ובעבודתו, ועושים פרי למעלה להיות לו דבקות בעליונים עד שיהיה לו מלכים בין העומדים האלה. וכדי שיהיו

עמי הספר הזה נמהרים בזכרוני, קריתי ושניתי ומלמדי בתוכו עד שהיו כל עניני הספר שגורים בפי ומסודרים על לוח לבי, בתופן שעמדתי קצת על ענין העבודה והסדרתה התמידית בעבודת הש"י, ובמקום שהיו דבריו קצת סתומים והתומים הייתי מגלה מפשוטו ומבאר סתומיו כפי קצת שכלי וכפי תאר הורוני מן השמים. ובעבור שכבר הזהירו חז"ל ואמרו כל המוכה דבר אחד ממנהגו וכו' לשמתי כאל על גליון מיוחד ושמתי לומנו בתוך גמי תוגרותי, בעבור שיהיה לי למסמרת ולזכרון על לוח לבי כמאה"כ כתבם על לוח לבך: האמנם אחרי אשר ראיתי שברכה בני אדם שהיו בני גילי וערכי או פחות מערכי שהיו גם כן נוהגים לעצמם בהנהגת דרכי עבודת הש"י על הדרך שזכרנו למעלה, ובכן היו חפצים ומתאוים תמיד לעיין בספר הטעקים, כי הוא המורה והמדריך היותר בהנהגת הטעקים ובעבודת הש"י יותר מהזולת בחכר. והנה קצת מהם שהיו מקציטים לקולי היו מביעים קצת הענין יותר מזולתם, בעבור כי גליתי להם כל מלפופי לבי כפי אשר היה בתולדת אחי וכפי אשר הסמתי כבר על הגליון להיות לי לזכרון על לוח לבי, והיו דבריי ערבים להם כאלו נתנו להם מסיני, עם היות שלא ערבו אלי מפני שלא הייתי מרגיש בהם שום חידוש גדול כל כך אשר ערבה להם. וקצתם מהם שיימו בהספר מעצמם או מהחברו עם אחרים ומה שלא הבינו היטב לזולתם. בכן הניקתני רוחי ודעיון לבי העירוני זרזוני ופתוני במליצת דבריהם ואמרו אלי, אשר בן אדם הלא ידעת אם לא שמעת שעם היות שהמליצות האמורי הוא נחלה בעצם ורחשובה על השכלת עצמו, רואי שהוא בעצמו צריך להבינ כל מה שהוא צורך לשלימותו הנאחי, אעפ"כ מלד החסד ראוי להספיק בהנהגתו גם על האחרים, כמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן בתחלת שליש פרק ה' בפסוק לא יחללו חכם וגו' כי אחי ה' עושה חסד וגו' ע"ש. ולכן הוא מן הראוי ומן המחוייב שתופיע ותפתן מהודך לחבר עליך גם על הניריך שהם כערכך או פחות מערכך. ועי"כ זכות הרבים יהיה תמיד עמדך וזכותך יעלה לריח ניחוח לפני ה' תמיד כל ימי חייך. להביא לף היותם הבאים אחריך. וזכותך יעמוד גם לנניך ובני בניך עד עולם:

ואם התבוב הלא נעיר אחרי לימים וביתם אחד אין לי, ולכי מלא פחיתות ובזיון אחרי, ואין לי שום שייכות ודמיון כלל אפילו להד משעיבת שבתלמידי דהבריית רק בשתוף השם לבד, בכן אחיי כדאי להתעסק בעליית שמיו עלי ולהוות דעי בשיחור הטעמים שהמומים והתומים בתוך גוני תוגרות ההספיה שהיכים עזר אלהי, ובייחוד בימלת שהם מדבריים שהיה מכסה עתיק יומין. וה"ל סיעך אחכם לפני ולפנים בלי פחרת לעיונים. והדבריים מסוכנים ובלתי מצויים. לף למסרתי עליונים, וכ"ש לתחתונים ולאין תומים. וביחוד בחמוי היום המסובך בהסתבכות מקרי ילדי הזמנים בשכ"ם וענינים:

הלא תשיב אחריך, שעם היות שהחלמת כן הוא, שאין אתה כדאי לדבר בדברים כאלו ולפרש תומם בפני המחוקות הגדולים אשר בתורם נרחה תור תמיך ביום ובלילה, אין בפיך שום גדולה כי הלא הם יודעים כולה וקצתם עבה ממהיך. מ"מ הלא ידעת מקדם בלא היה כוונתך ולא היה בדעתך מעולם שיהיה בתבור הלא שום צורך להגדולים ממך, רק שיהיה קצת לתועלת ולמרחה עינים ולתורות חיזה הדרך יסכון תור עבודת הש"י ותמונתו אשר ילכו בו תומם שהם בני גילך, ויהיה התבור הלז כמו סעד לתומך, ועל כיוצא בהם אחי מפקה ומעורר תומך. ואף אם יהיה בהם קצת מדבריים שהיה מכסה עתיק יומין. אם יהיו כל מעשיך בזה לשם שמים, חשבך יפול בגעימים. ותשכון בטוחה בחלקך עולמים. וכך ובדבריך יתמתו ויבינו ויתוחו יביתי כח ובעלי נפש עגומים. ואם על ה' תשים במחוך, הוא יגילך מכל שניאות ובעלי מומין.

ויכופר לך עוזך ותטחתך כשולת תמימים:

והנה על פי הדבריים החלה נפשיתתי ותעוררתי ותתחזקתי בעוז שבלי הלקח ביתר שאת ויתר עוז, ולקחתי בידי את הדבריים אשר רשמתי בבר על הגליון כתבר, וסדרתי תומם על מכונם על עניין, וענין על מקומו המיוחד לו אים על דגלו בתותו"ת, וברתי התוכל מתוך הספוחת וגרעתי והוספתי בהם בכל מקום כפי הצורך, עד שכל הדבריים הבאים בתוכו היו נקיים מכל סיג וחלחה מופיס ע"י שבע נפות מזוקקות שבעתיים. וכדי שלא להעמיס על המעיין בו, חלקתי התבור הלז על שני דלתים. האחד הוא ביאור דברי כוונת המחבר, ולא ימלא בו שום דבר יותר כ"ת מה שהוא צורך ותכרת לביאור דבריו. והב' הוא אחין בו צורך כל בך להבנת הענין רק שהוא כמו סעד לדבריו, ועל ידו יהיו דברי המחבר יותר מבוררים ומתפייס על ידי רחיות הספוקים ומדרשי ומאמרי רז"ל שיתבארו בזה החלק. ולפעמים ימלא בזה החלק דבריים שהם נגד דעת המחבר והם ישוב על דברי הרמב"ם במקום שהמיב המחבר עליו ועל כיוצא בו, ושוב ישוב על מדברי חז"ל שהם בתחלת הדעת קצת תמוהים מאד עד אשר נאמרו בחימה לפי דעת הרמב"ם, כגון בפרקי ר"ת פ"ג שמים מהיכן נבראו וכו' ומדרש רבה מלמד שהיה שדר זמנים קודם לכן וכיוצא בהן שבתב הרמב"ם דבריים זרים עליהם, כולם הם מתבארים יפה בדבריו בזה החלק בלי שום נמנוס ופקפוק בעולם:

ולפי שראיתי שהרבה המחבר הר"י אלבו"ן חבר את ספרו האמור ספר העקרים על שלשה דרכים, והם עקרים שרשים וענפים, וקרא את הספר בכללו בשם עקרים לבד. לכן רחיתי לקרוא את ג' חלקי חבורי הלז ע"ש הב' חלקים החתיים של כוונת המחבר, והם שרשים וענפים. ובהיות שכל הכופר בשורש הוא כאלו כופר בעקר עצמו שהשורש שייך חלין ומסתעף ממנו כמבואר בדברי המחבר במאמר הש' פי"ג ובשאר

פרקים הבאים שם, אם כן המושג והעקר הם כמעט מוריס על ענין אחד ומן שמות הנרדפים והמשופפים הם. לכן קריתי את החלק הראשון מחבורי שמות בילוד דברי המחבר ג"כ בשם שרשים לפי שכמו שהעקר ח"ו להיות עולה המושג והעקר כמו כן ח"ו להבין דברי המחבר על מכונו עולה זה בילוד. ולפי שהענפים שהניח המחבר לעזוך למושג דמ מורחבו הקדושים עם היות שהם דברים ועניינים גדולים עד שרוב נופי התורה תלויים בהם. מ"מ לפ"ז אם יכפול בחלק מהן או בכולן לא נשבור זה תפול התורה התלויה לא בכללה ולא בחלקיה ולפשר לה להיות תלויה עוזה. לכן קראתי גם כן את החלק הנני מסתבור שלי בשם ענפים, ולפי שהחלק הזה עם היות שהוא מתגולל לעניני הספר ומסתעף ממנו בכל מקום ומקום לפי מה שהוא למחבר. מ"מ בבילוד הענת דברי המחבר אין בו צורך גדול כל כך כי הוא אינו כ"ח עפ היותו מכלל דברי המחבר. למען זה החלק הנ' יש נדעתי להרחיב בו הדבור עד מאד ובו אקבע מהלי כיד ה' הטובה עלי בפשטים טובים ויקרים מפניים המשמחים הלבים ומדם בתורה בניחים ובתוביים ובכוונת מדרשי רבותינו ז"ל בכל מקום ומקום לפי כוונת המחבר וכפי אשר הוא הורוני מן השמים. ובשבור בזיכוי בו תריכות מדברים הרבה לא ניתי לכלול ולעבד הענפים בתוך הדברים כדי שלא להעמים על המעיין בו ושלא יבא שום בלבול דברים להמעיין בבילוד הנעת דברי המחבר ע"ז. ולפי שעתה עם חבורי הלז יהיה נמלם כל צורת החילון כפי דעת המחבר והם עקרי"ם שרשי"ם ועפי"ם לכן קראתי זה הספר בכלל, רמוזי הפיים שהוא העקרים והפירוש שהם הפרטים והענפים, אם הכל בכלל קראתי בשם עין שתול כי עתה הוא נשתל ונשרש החילון על מבוני מים במקומו המיוחד לו לפי טבעו ודי צרכו, ועל כיוצא זה אמר המסורר והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו וגו'. והניחת שתין הפירות יכוינים להתקיים ולהתבשל על החילון כפי צרכם זולת העלין המגינים עליהן וע"ד שהרז"ל אומרים עליה לא תתקיימו תתכלית, הוספתי בו עוד מראה מקום על הפסוקים והמדרשים, כי בחמת הרבה פעמים תמלה בדברי המחבר שמניח רמיזה לדברים מחיזה פסוק והוא נכתב בכמה מקומות בתורה ובנביאים וכיוצא ומדבר בכל מקום לפי ענינו שהוא בו וע"י כן קשה להבין בדברי המחבר, כמו שמיינו במאמר ח' פ"ג שמניח המחבר רמיזה לדבריו מבכתוב ובכתבי בתוך בני ישראל, הרבה היו מניחים שזהו הכתוב הנאמר בתלכת המשכן ובכן נפלו הרבה פירושים שונים מפוזים בדברי המחבר וכולם אינם למחויים כי אין כוונת המחבר אם רק על הכתוב הנאמר בתלכים ח' סי' ו' וכמו שיתבאר שם בפ"ג הל"ל בדבריו ע"ש. ולפעמים מניח המחבר כתוב אחד וכוונתו על סופו ואינו מניח כ"א תחלתו וכיוצא זה הרבה שח"ו להבין הכוונה בלתי ידיעת ענין ומהות הכתוב, לכן תקנתי ושמיתי ג"כ המלתה מקום על כל הפסוקים והמדרשים ומאמרי חז"ל בתוכן שיהיה הספר הזה בכללו ובפרטו מוכן לפני כל בתלמן העדוך לפני מלכים ועליו כל מיני מטעמים ומעדנים טובים ופרות מתוקים לכל אחד ואחד די ספוקו. ובזה יתקיים מאמר הכתוב המחבר אשר פריו יתן בעתו ועלהו"ו לא יבול וגו':

אבן שתין הפירות יכולים להתבשל כל צרכן על החילון אם לא יהיה הכרם מבושר ומסולק מן הקוצים והקוצים וכיוצא מדברים המעכבים בהכרם המולידים היה רע בפירות ומקלקלים את הכרם, לכן רציתי גם כן לבשר הקוצים מן הכר"ם ולסלק מתוכו כל המונים שהיו לתבן גנף להמעיין בתוכו, והם הטעיות המזומנים בזה הספר וביחוד בשני מאמרים האחרונים היו בו הרבה טעיות בשבש שהרבה מן המעיינים בספר העקרים והלומדים בו לא היו לומדים כ"א כ' מאמרים הראשונים אבל בב' מאמרים האחרונים לא היו מעיינים בו כל כך בשבור זה היה נשאר הספר בלתי מובן. למען הטעיות אשר פרסומם לא היה נגלה כ"כ ולא היה נראה לעין כל הנשתי תוקן ושיתי להדפיסן בתוחיות אחרות שאין דומות לשאר כל התוחיות מהפיים וגם לשאחי בשני נדדיתן כחני לבנה כזה () כדי שידעו כל שזהו מתחדש ולא היה כבר, ובאולי יכולין לייבב דברי המחבר זולת הנראה זו. אבל מה שהוא פשוט נגלה ונראה לעין כל הנשתי תוקן בלי שום רושם וגדר, ועם זה יהיה צורת החילון נמלם עם כל וכל. ועל כיוצא זה אמר הנביא ג"כ והיה כע"ץ שתו"ל וגו' והיה עלה"ו רענן ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי. בכן אל אל מי תרמן. בתחנון ובתפלה לפניו תתחנן. שיתן לי מחנת חנם בדעה וביגה והשכל תותי יתן. ובשם שהניח התור מתוך התוכך והענן. כן יניח עיני בתורתו השחנת בקונות ובדקים ועוד. ע"י מרע"ה אשר בח ה' אלהי בעב הענן. ובכן אתפלל אליו בכל כחי ותוני. שיהלני מפניותיו ומשוחות יפלמני. ובדרך אתח יתני. בתאחר המשורר הדגיכני בתאחך ונאחדי. כי אתה אלהי ישעי תוכך קויתי כל היום. לכן ענני והושיעני. וזה אחלי. בעזרת צורי ונואלי:

---

# הקדמה שניה

אמר גדלי"ה בן הח"ר שלמה המכנה למעלה. בהיותי בן כ"ו שנה עמדתי על כל הדברים הנ"ל ושלמתי את נדרי בפי אשר נדרתי עם חבורי הנ"ל אשר הוא גדול בכמות ומעט התיכות. אפס בתותו זמן לא יכולתי להפיק רצוני ולהוציא החבור הלז מן הכח אל הפועל בתלחכת הדפוס מפני שראיתי כי קנה

המנע

סמלא מהסתלא מכ' סבות . הא' בעבור שרפתקאות דעדו עלי בעומו זמן ממקני ילדי הזמנים רדפוני הסיגוני עד שמעה עד שאני לא יכולתי שתת לומס , וכמעט שכלוני ומכלוני , כידוע לכני עירי ומכני מקומי . הב' שלא היה לי ביכלתי להכניס כל כך על המדה ולהוציא מוקאות על הדפוס כ"כ שרבה , כי החטור גדול יותר ממאה גיליונים שלמים זולת ספר העקרים בעצמו והיתה הסוללה רבה עלי . בכן הייתי מוכרח להשיש ידי למו פי ולהניח ממלאכתי מלאכת הקדש זמן מה עד שאני אחזור מן השמים . והנה יכולתי בשל ושמש ממלאכתי זאת עד כ"ח חשון שע"ו והשבתי לו ימין ויתן עוזר ולא שמלל ואין סומך ולא ידעתי לו מי מקדומים לפנה , ואמרתי בלבי מה יהיון בכל עמלי בעמלתי תהת השמש כי המעט שנתן לי אלהים מברכתו לא יספיק לי כ"כ עד שאוכל להוציא לא מלאכתי מלאכת הקודש מן הכח אל הפועל , בכן רציתי והתבוננתי בעצמי ואמרתי טוב ללכת אחרי הקולרי"ם ולקנור בחמרי"ם וללקוט בשומים שומנת העמק"ם , כי הכבה דבריה כתבתי בעניים לף שלא היו לריכין לשום עזר בלור כוונת המחבר הר"י אלב"ו ז"ל רק כתבתי לומן שנגי שופטי וגוומת . וככר אמרו"ל כל שהכמתו מרובה ממעשיו וכו' והכוה בלא ושוקלתו וכו' . לכן רציתי לקלר העניים ולמעט לומס ולקחתי מכס כל המחמרים והפסוקים שלא היו לעזרך עיון כוונת המחבר והעתקתי לומס על גליון מיוחד להיות לי למחמרת כי שמון לבי המה . ומעט מן הפסוקים ומחמרים ומדברי חז"ל שרשיתי שים בכס קלת היה שעד ועזרך לדברי המחבר הנחתי לומס על מקומה המיוחד להם , כדי שיהיה עזרת היולן נמוע ונכתל בשלמותו , וזה שהקיים בו סוף מאמר חז"ל שזכרנו וכל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה ליולן שענפיו"ו מרובין וכרבי"ו מרובין ופשילו כל הרוחות בעולם בלומת ומשבות בו אין מזיזין לומו ממקומו שנאמר והיה כע"ן שתו"ל על מים ועל יובל ישלח שרשיו"ו וגו' והיה עלה"ו לרעה וגו' . וכבן אנה בחיל להתיגבר , ולל מלחמת אלהים לקרבה . ומעיד אני עלי שמים וארץ שמלחמה זאת עלי כבדה ומיגה עלבה . לק כדי להפיק רלון ותחכמת תביני שהפגימו בי על זה בשלה דעתי שחיגה רחבה . ואמרתי אין טעם בחסבה . לכן בחתי לעקת לכל מעיין בזה הספר ויתמה בו היה טעות או שגיאה שיגלה מהתא ידי היולה שידיעני לקח זכות ולא לקח חובה . ויתקנהו בחכמה רבה . וכן יגלל מכל טוקה ונלה ומיום שלמם . ויתעדן מזו השגיאה עם שאר הנדיקים בעוה"ב . כה דברי המעתיר המתחנן והלוחץ עפר רגלי יסרים הלא המה הנדיקים והחסידים גמורי טולם העומדים על ממעד עבודת אלהי רבא :

נדלי"ה בן הח"ר שלמה המכונה זלמן שליט"א איש ליפשיץ ממדינת פולנייא . כומב ומוסס פאיש יום ג' ז' מדר שע"ז לפ"ק פה עיר ומס בישראל קהלה קדישה לובלין יע"ו :

# רמזי פרקי המאמר הראשון

## בחקירה מעקרי הדרמות בכח הם , ויחלק לששה ועשרים פרקים

**פרק ראשון** יודיע בו הקושיא שים בחקירה על העיקרים לדמות . ויאמר שים עקרים כוללים וחלקיים בכל דת ודת : ויקשה על הרמב"ם ז"ל שאמר שיהא המאמין מעקרי תורת משה . וכן יקשה על החומרים שהחזיק העולם עקר לחורת משה : (ונענפים שם יבחלר בו מי הוא המכחים דבר מן העקרים שיקרא משה : (וכענפים שם יבחלר יבוד טוב על קושית המחבר)

**פרק שני** יבחלר בו מי הוא המכחים דבר מן העקרים שיקרא כופר , ומי הוא המכחים תורת ולא יקרא כופר : כי"ג עקרים שהזכיר הרמב"ם ז"ל הם המכחר על מה זה יפול מלא עקר ויחקור על הספר שהוא הוא מדוקדק אם לאו , ויחקור ג"כ על עקרים אחרים שהומו לדת אלהית , ויבחר אחין הוא מספר מסס מדוקדק : (ונענפים שם יבחלר יבוד בטוח טעם ודעת על הוצת הרמב"ם ז"ל במספר הי"ג עקרים שהזכיר) :

**פרק ד** יבחלר בו שהעקרים הכוללים לדת אלהית הם ג' שהם כמו אבות , והם מלאות השם ותורה מן השמים וכבר ונועה , ושתתא אלו שרשים אחרים ומתענפים מהם ונפלגים מהם , ואמר כי לכן היו נכרות ר"ת ג' שהם מלכיות זכרונות ושופרות כנגד ג' עקרים הללו , ואמר שכל העקרים שאנו כמרמ"ם ז"ל מתענפים מן ג' אבות הללו :

**פרק ה** יבחלר בו שכרת מלאות דת טבעית לקיום המין האנושי , ויבחלר שהיא לבדה לא תספיק לקיום הקבוץ המדיני בזולת האמנת דת אחרת . ויבחלר שכרת מלאות בשופט במדינה או במלך :

**פרק ו** יכריע שהוא רלוי שתאמין תורה אלהית להיותר בהכרח אל מול הסללות התורות :

**פרק ז** יבחלר בשרש ממנה שבעית וממנה נמוסית וממנה אלהית , ויתבחלר כוזה כל אחת מהן ומכליותיה מהו ובמה תוכר כל אחת מהן מזולתה :

**פרק ח** יבחלר בו קלת הסרוזות אשר בדת שמוסית נמה שתקבל מן האלהית , ויבחלר שיזמנו קלת בשכוך תורת יש תמימה והפסוקים שבאים אחריו . (ונענפים שם יבחלר גם כן שכתוב שתאמר המלאך לגדעון כוח זה שלך בגו' , וכן ויתבחלר ג"כ שכתוב לך ס' שכתב וגו' . ושכתוב ודקדת ותקרא ובאלם וגו' ושכתוב משפטי ס' תעת וגו' . ושכתוב ואיש אשר יקח את אשת איש וגו') :

**פרק ט** יבחלר שהאלהות הדת הנמוסיות בכלל הן שבאים והמלכיות , ויבחלר למה נכתבה שבאים כתורת משה אחר שאינה האלהית הדת האלהית בכלל הן ג' שהן מלאות השם , ושכר ושונש , ותורה מן השמים , ולזה נמנו אלו שרשים כוללים לדת האלהית , ויאמר כי אלו הג' שהם רז"ל במכנה פי הלך :

**פרק יא** יבחלר כי מחורת משה רלוי שתקבל האלהית הדבריות שהכתוב לתורה אלהית אחר שהכל מהכמיהם

מסכימים גם בטיל בלבים, וכי משם רואים בהלו גם, מם מתחלות הדם בהלבים, אלא שמזמנו גם בתחלת בפרשת בהלבים במדרש מה שיזמנו בכל חמשה מתחלותיו בתחלת, ויאמר כי עקר מתחלת התולדה הוא מזה ספר תולדות הדם, ויבאר זה הכתוב, ויבאר פירוש בעבור הדם בלבמו:

**פרק יב** יבאר טעמו למה לא מנה הרמב"ם ז"ל מהדוש מכלל העקרים עם פירושו מתניו שהוא דבר עקרי בתורה משם כמו שכתב בפרק כ"ז מן ההלק שבני משפחה המוכה:

**פרק יג** יבאר שתין כל דת שהודם בהלבם בהלבים עקרים שתמנו היה בלבים על כל פנים, ולפ"ז הודה גם כן בכל הבהמים המטעשים משם ולו אפשר שהיה בלבים, ויאמר שבפוסר בתחד מן הבהמים בהיותו כופר בעיקר:

**פרק יד** יבאר שתין רלוי למנות בעקרים ולא בהבדים זולת מלוה ממנות התורה, ויאמר כי זהו לא נמנית בקבלה שורש לפ"ע שהיה הבהמיה לקיום פרטיה, ויבאר למה לא נמנו בחלוקת שורש עם פיותה מלוה פרטיה, ויבאר למה לא נמנו כל העקרים בעבור הדברות הדבקות בפרוש. ויאמר שתין דבור תלבי עקר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בלא מלוה:

**פרק טו** יבאר הבהמים הנמנים בכל אחד מן בהלבם עקרים, ויבאר למה מנינו חותם זהו סדרן עקרים ובהמים שהם תבות ומולדות ולא נמנו כלם עקרים: (ובעניים שם יתבאר יפוי טוב על ספר גדול שהיה מן הרחוי לכפר בדברי הרמב"ם וכן הוא על דברי המחבר):

**פרק טז** יתמיה בעניו אחד שהרמב"ם לדת בהלבים, ויבאר שהיה בקדמונים מי שהבאר שהי הבאר שתניע לדעת שהיה בלבם בהמה בעוף בהמה, ובבהמה שהיה חוגן ואף אין דעת אין בינה, וזה בפרק הקדמה לפרק תלבי: (ובעניים שם יתבאר הכתוב והמבחה מעלין המנה וגו'. והכתוב ומוסר הלדם מן הבהמה וגו'. והכתוב הולך בהוב יולך בהוב וגו'. והכתוב לא נהון יבקע דעת. וכו יתבאר ג"כ בונת בהבה שהם חוגן בג' לשונות אלו דעה בינה והבלה:

**פרק יז** יבאר שים לבל חכמה שהחלות. ויבאר שהחלות החכמות בבלל כי אלו הן וכל זה כדי לבאר שהחדש מסיכן הקה שהחלותיו ויפרש פרוש רחב דרך משל ונקח מזמור שהחדש עמי שהרשי: (ובעניים שם יתבאר שאמר רז"ל בן זומא חומר לויזו הכם וכו' ושכל נוזל בניו ואמו וגו'):

**פרק יח** יבאר שבבדל שבין דת שהלבים שהמהות ובין המזוייפת שהמדמה בלבים. ויבאר שבבדל שים בין בניעת שתיו ובין בניעת שהל שלא לחת תורה על ידו. ויבאר שהחלות שהם שלמים בנבחה ובלבישה שלבים ויאמר שהמתמשים בשמות זולת בניחים נעשים:

**פרק יט** יזכיר בו גדר שהמזה ויבאר בו שהבדים שתבאר שהבנת שהמזה בשם ובהיזה דבר שהם שהמזה יותר חזק:

**פרק כ** יבאר למה לא נתנה שהורה שהבהמה לו יזהה לו ניעקב, ויבאר למה שתמנו בהוריהו ז"ל בשבכת ע"ז לעתיד לבא מניח הקב"ה ספר תורה ומניחה בחיקו ואמר כל מי שעסק בתורה יבא ויטול שכרו. ויבאר למה לא יקבלו העכו"ם שכר על שמירת התורה שהקבלה בידם כמו שיקבלו ישראל שכר על בלוחה: (ובעניים שם יתבאר שהכתוב עובד הכוכב עם נחש וגו'):

**פרק כא** יבאר שבהמזה בניע לת שהיה לו שהבלה שהמחיה יותר מן הידוע שהחקיים ויאמר שזה דבר ידוע חוזו שבזיון:

**פרק כב** יבאר הדבר שבהמזה בו מניחה לו שהבלה, ויאמר כי אין בהמזה בנשנות שהניחה לו שהבלה. ויאמר שבהמנות בני מינים. ויבאר מניין יודע שדבר שבהול בהמזה בו:

**פרק כג** יאמר כי מלבד בהמזה בחוזה ובמזות ובכל בנשים שבאו בחוזה בבלל, נתוך לפתעון שם מזוזה שבפוסר מניחה לקיום בחוזה בכל זמן, ויאמר שבכופר בחת מבן יקבל מן. (ובעניים שם יתבאר יפוי על דברי שהחבר כי לפוס ריבוטא נרמה שדברו סופרין לת שם שבחב לעיל בפ"ו):

**פרק כד** יתקור שם בעל דת ניחוזב או רבני לחקור על עקרי דתו ותמונתו ושבדים בהמעשים משם או בות מחוזב לבמוך על בבלתו:

**פרק כה** יתקור שם לפבר שתמנה חוזה בלבים יותר מחת בזמן אחד לחוזות מתחלפות או בלחות מתחלפות:

**פרק כו** יזכיר בו משבר העבדים והבדים העולים מבלל השמר שהם שבהויים לדת בהלבים בפי שיתיישבו פשיון בתוריו ולפי שם בתגזר חוזה משם

## המאמר השני

**בביאור העקר הראשון שהוא מציאות השם, ויחלק אל הערה ושלשים ואחר פרקים, וזהו פרטן:**

ההערה היא להעיר המעיין ע"ד הלמוד בספר הזה ה':

**פרק א** יבאר בו שהמציאות שתמר על השם ית' חיננו נתמר עליו על דרך שיתמר על זולתו מן הבמציאות, ויאמר שתין מציאות השם ויתברך מוכח מזה מחוזה לנו מזה שהמציאות המופשטות ממנו. ויבאר בו קלם מזומר בריבי נפתלי ה':

**פרק ב** יבאר בו שהי שהפבר שיתמר על הבדים פועל על דרך שיתמר על שום פועל מן הפועלים, לא על פועל פשטני ולא על הפועל הבחיריי. ויבאר ג"כ שלא שתמר בו ית' שהוא פועל בלבון קדום כמו שהבאו רבים: (ובעניים שם יתבאר יפוי על קושיית המחבר שהקשה שם שיש חומרים שהם פועל בלבון קדום ובפי שהבאר שתמר ז"ל הנה שהם הקב"ה וכו' מורה ג"כ על זה. ויתבארו ג"כ שהחומים שבישעיה מ"ת שהשמעם מלו שהדתי וגו' מדעתי וגו', ויתבאר בו ג"כ ענין שיהיה שתמר שתין לפבר שהי"):

**פרק ג** יבאר בו על לאזה לד יאמר בשם ית' שהוא פועל בלבון, ויאמר כי פהוה כי לא שהבחותיו שהבחותיהם וגו' בת לפהוה שהפבר הפועל על בלבון שהוא יותר גדול שהפשטי הפועל על שיהיה וכשהמה ושהר שהתרים, ויאמר כי בלבון בו ית' חינו שהייב בינו כמו שיהיה בו: (ובעניים שם יתבאר שי שהיה בלבון קדום ובפי שהבאר שתמר על הי"ע בענין אחר ממש שהיהה שהחבר ויבאר בו ג"כ שהחומים שבישעיה כי לא שהבחותיו שהבחותיהם וגו'. ויתבאר בו ג"כ ענין שיהיה שהבחותיו שהבחותיהם בלל הבי"):

**פרק ד** יבאר בו כי מם שהבר בהורה שיהיה שהבדים שהבת שהבחות בלבון בזמנים שהבחלפים יש רחים על שיהיה פועל בהוזה ולבון, ויבין שוזה שיהיו לבאר שיהיה שם והבדים שהפשטעים ממנו מלד שיהיו שהבדים שהופשטים: (ושם בעניים יתבאר יפוי טוב על הקושיה שהוזלה בזה שהופה):

**פרק ה** יבאר בו שהבני שופטים שרלשונים שבבית הרמב"ם בהחלק הלבי שהבר שהורה על שהיהה שהם שתין אחד משם שהיו שרחי לשון עליו לב שבעל דת, ויאמר כי שהופה שהלושי שבבית הרב ז"ל הוא יותר שמתי מבל מה שבבית שם:

**פרק ו** יבאר בו דרך שהבנה שיהיו שרחוי שיהיו בל בעל דת בעקר שיהיה שהם והבדים שהפשטעים ממנו. ויבאר שהבי"ע אין לו גדר רוחם כדי שיודע מהוזו ושיהיה על דרך שהמת:

**פרק ז** יבאר כי מן הבדים שהפשטעים מעקר שיהיה שהם ושבכו כל שהבדים שהפבר שיהיה שרבים ולא יהיה ממנו, ויתן בעבור לשם שהיה שהבדים שרבים שהם שהחדש, ויאמר כי שהוזה שיהיה בו בדבר מלד פעולתו לא יחייב רבוי בהן בפועל בלל לף אם יפעל פעולות שפבירות הן שיהיה פועל בעבע לו בלבון. ויאמר כי הבי"ע בבר יהיה שהרים מגדלים פעולות שהחלפות. ויאמר כי הבי"ע בבר יהיה שהרים מגדלים שהשם אחין אחד מהן שחייב רבוי בעצמותו:

**פרק ט** יבאר כלל המחייב פלוק סהוחרים מסבה יח', כן סיכיון עלמיה כן זיכיון מקריס . ויקבה על זה בסבכר
יסחייב לו חיוב חוהר לו חוהרים לסחדוש וזולחו :

**פרק י** יבאר על כמה פנים יחמר שם סהחד ועל לי זה לד יחמר כו יח' שהוח סחד ויבאר פסוק שמע
ישראל וגו' סלסוחו :

**פרק יא** יבאר חיכוח המלה סרבוי מן סהחד ושהצלוח סהמצלוח מן שבסה שרשוחם לפי דעת הכיין סנ"ע וסרבוים ז"ל . ויבחר שם שהר"ל חמרה שבח לפני בקב"ה דמוכח שב שוקב לכל נחח כן זוג ולי לה נחח כן זוג ושהמר לה שבה יחברך בחי כנסבת ישראל שבח בח זוגך . ויבחר שמוחת שבח בית חוהר :

**פרק יב** בחמוחות המלחים וחילוף בדעות בית במחוחם ואיך יחמר שכינה שבה : (ובענפים שם יחבחר
חמיה גדולה בעובדא בדברי שמחבר כוה . וכן יחבחר ג"כ ענין שהשחבלות מרבוי המלחים לפי דעת סהוכיח וזה שדבר שבראני יכלה לחמר כלי כוה שבח , ע"י זה יחבחר יסוד שבח על שבבח בעל בני מלחים שהשחלחים לחברהם שרה ולוה . וכן יחבחר ג"כ מדבה ר"ל הין מלך לחד עושה שחי שלוחות ולא שני מלחים שלוחות לחחת) :

**פרק יג** יבאר דבר שהוא בריבוי מן סהחד בפשוט לפי דעת הכ"ח בשי"ר וקדושי שילוסופוס . ויקבה על דבר שהוכר לשה יחברך על זה בפוח שהר יבחרך : (ובענפים יבחר עוד חעיון חוכח בריבוי פיוא חחחו חכרכי בעיון יחברך לפי שילוסופוס . ויעיון גדול כוסיף שם בשלוח חבוחמ"ד בעיון סידועים בשהוכרת לשל בב"ח . ויבחבר כו בכוחב חפי עליון לא בבעיה בכוחב) :

**פרק יד** יחחיל לדבר בשורש שני שהוא פלוס בשהוח ויבחר על סיוח לד ייוחס לשם יחברך בשהפעלות בשהוח בחרון ועבד ובחקיחה ובשהיה ושהא ניחס פלוי בשהוח בסיא חדש חעובה ויבחר לשה נקרא שהם חלך בבכור :

**פרק טו** יבחר על סיוח לד ייוחס פלוי יחברך שהחר בכוחב יחחח ס' כחשיו , ותחרו רז"ל שבשהחה בחשיו . ויבחר פשוח חה יקר חסדך חלהים ושפוק ירוין חדבן ביחך ונחל חדניך חבקש : (ובענפים שם יחבחר בכוחב שהוכיר לל בבחלי רגל גפוח וגו' , וכו יחבחר ג"כ בכוחב שהוכיר לל בבחלי יחיה וגו') :

**פרק טז** יבחר על כמה פנים יפול שם שהמוח ועל לי זה לד חמור עליו יח' שבוח שוחק ויבחר שבח שהשחוק פלוק בלי דבר , ויבחר למה חמרו חכמים שבשהוח פגולם בחדה :

**פרק יז** יבחר על סיוח דבר יחמר בשם לו בכוונה בשם שהוח במקום חחר שיוכו גשם , ויחקום שם שבשר שיחמר בשם לו בחה על סיוח שיוכו גשם שבוח בלי כמו לד שהעלה לו שהחה בעיה שיוכו בחקום , ויבחר גדר שהקום לפי דעת חריסטו ויבקש עליו ויחמר שבחקום בוח בריבוים לו שבעיו שפר דעת חריסטו . ויחבחן חה שבשבה חריסטו על זה :

**פרק יח** יחחיל לדבר בשרש סג' והוח שבשי"ר חיוו נוסל חחח חזמן . ויבחר בית בחלקי בשרש בשי"ר והוח חריסטו בוח קדמון ועתיי . ויבחר בית בחלקי חזמן דעת יולח חריסטו ויבחר פסוק חני שבחלקי חלוור חחחוח בגלגל בוח חזמן

ט, ועי"ז יתבאר גם כן ביאור זה הפזמון. ויתבאר בו גם כן
הכתוב כ' כוס התשועות:

**פרק כט** יבאר פתוח אלף תור, ועל כמה פנים יאמר
תור, ולמה נקרא בה"י תור. ויבאר פסוק
כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, ויבאר למה תרע"ל
בשתוכל נקשת עיניו כיונה, ויבאר שהחושים הם ישיגו מהדבר
הלא המקריים. (ובענפים שם יתבאר כוונת מדרש רבה בפסוק
ויהי לשלים את אלוה וגו' וכוח בענין לחר שביארנו במחבר שם:

**פרק ל** יבאר כי ההתלבות מדגמות התכמיות הניה כפי
ההתלבות שבגוף מתארי הבלמות אשר בו ויבארן,
ויבאר למה יהיה יהרון לקנא החכמים על קנאה לפי דעת
הרמב"ם ז"ל בהומר שכל הבלילות מודקות עליו וכל הממייבות
בוזבות עליו יתגבר):

**פרק לא** יבאר כי מהבחר הלקו המציאות קנאה בקנאה יש
להבחיל רחיה על מציאות שכה אחת קוברת כל
המציאות ובקובר שזה הוח המחוייב המציאות. ויבאר שבאמצעה
שרשה הלויתו בבר הוכיח רמז על זה. ויבאר פי' קול דממה דקה
ופי' מה שאמרו"ל מפי חכמי חיות הם ממלות:

## המאמר השלישי

### בביאור העיקר השני שהוא הורה מן השמים, ובו שלשים ושבעה פרקים:

**פרק א** יבאר בו שהאדם שלם בבריאה יותר מכל כ"ח,
ויקחור דעת הקדמונים שהיו חומרים שהאדם חסר
מיוחד מן הכלל מי, ויבאר למ יקנה כאדם המדות מן הכלל
מי וזכו מלמעו מבהמות לחר:

**פרק ב** יבאר שיש לאדם הכלים מיוחד מכון שהר הבית
והוח הבלמות החנוני, ויבאר פסוק לחריו את
מרחיך, ופסוק ומותר האדם מן הבהמה אין, ופסוק והחכמה
תחיו חמלח, ויבאר שהבלמיות שני מינים, ויחן טעם למ
שהחר בניחת האדם כי טוב ולא למיטבו כמו שהחר בניחת
האדם כי טוב ולא למיטבו כמו שהחר בניחת
האדם מיוח: (ובענפים שהר יבאר שהשכל הפועל
שם בדברי המהבר, ועי"ז יתבאר שהאדם יוכל להשיג בחומות
החחרי ע"י החלק המעשי לבד להיותו בהיותו ממות בפועל
ובכוונה לעשות לעזן בה"י, לכן בהכרוח להשיג ולבח לו
המעלה היותר גדולה שהבלמות והוח הבלמות שהאדם ע"י הבנת
חלק המדעי, חזי ליח לו להשיג חלק המדעי על מכונו עד
שיגיע החלק ג"כ החלק המעשי, כי החלק המעשי לח לבד
שהוח מכוח לח האדם להשיגהו החחרי חלח שהוח גם שהוח
להשגת החלק המדעי, ועי"ז חלק המדעי יבח לו המעלה
היותר גדולה שהבלמות):

**פרק ג** יבאר שדעת הפילוסופים הוח שהבלים מן האדם
הוח הבנת המושכלות ויהיות דעתם כי לפי דעתם
מן שום אדם מציא בהבלים החנוני והבהמי יהיה האדם לבעלה,
ויחמר שזה נכחו במושרי החמים מהפרים ככוח ל: (ובענפים
שם יתבאר מחמר רז"ל מעשה ידיו מגיד הרקיע ומעשיהם של
צדיקים וכו' ומחי היה מבר):

**פרק ד** יבאר שכל מעלת לפי מדרגתו יקל עליו להשיג
השלמות המיוחד לו כפי הבנתו. ויבאר שיש
שלמות נקיה שיהיה מוכן לשום נברח הלח נעשים, ויחמר
שיהן כל מעשה מקנה השלמות הלח המעשים הנעשים בהשכלה,
ויחמר כי האדם נרחק מדגמתו מבחר בעלי הנפש בהשכלות
שיעסוק בל בהשגת השלמות:

**פרק ה** יביח רחיה מן הנבלעים והמלחיים כי המעשים
הנעשים בכוונה עבודה הם נלבד הם המקנים
השלמות. ויחמר כי מה שחמרו הפילוסופים בכוונת הנועה
נלבעים הוח שהות ושבעון, ויביח רחיה מן הפסוקים שהין
השלמות החנוני נקנה בהשכלה לבד חבל המעשים סלולים חבל
הבע"י, וכח הנעשים בכוונה לעבודה רצון הנפש, שזה השלמות
כולל כל מין מהאדם חו רובו, ויבאר פסוק חל יתפחל חכם
בחכמתו וגו' כי הם בוחה בהשכל המתבחל וגו': (ובענפים שם
יבבאר כוונת הכתוב לשמוע בקול דברו לפי דעת ס"ט הם, וכו

**פרק יז** יכתר שלפי מדרגת סגיעת וסבגתו יסיח מוזן לחמת סגיעת כדבריו וכסבגתם . ויכתר כוזם ויעשים כחמרו
**פוי** לי כי נדמיתי , ויכתר מם שלחזיל מכסם כרע חם יפעיס ומידן דיוניס וקבוליס :

**פרק יח** יחמר כי המעיס לגיעת בעבוחת מכסם אי חפסר שיסבטל על פי גיעת חתר כלל חלח ל"ש יגיע לו בעלמו מכסם כפר כדבור כרחשון . ולוס לי חפסר לשוס גיעת לעלל דבר מעכרת כדבוק לפי שלמעוס כל ישכחל מפי סכם כפומני גדול , ויכתר שלין פי מם שלחזיל חנכי ולח יסיח לך מפי הגבורה שלעוס מפי גבורת המופת , כמו שכתב כרמב"ס ז"ל , ושלין זה ז"ל , חלח לסלק טעות ע"ח . ויכתר מכחב פעיס שכתב כוח ז"ל , ולח יחמר שלעת ע"ח ויחמר בכל עשרת הדברות שמעו ישכחל היו טוענין עובדי ע"ח ויחמר כל עשרת הדברות שמעו ישכחל מפי סכם . ויכתר כסבכל שיס בין חנכי ולח יסיח לך לזולתם . ויכתר כמו כחו כחמוע על כנכיח נגד מלות חתורה : (וכעגיפים שם יחנתר יפוב על הקושיח שקשה המחבר על כרמב"ם בניאור כדברי רז"ל שנלכרים לעיל) :

**פרק יט** יכתר שלין סוס חדם המחזיק כחורה לנסיות לפי קבלתו כשלו לזוז סימנה, לחר כתכתר לו שכחתלוחים לחמתת כמו שכתרנו כמאמר רחשון . ויכתר דרך כהשמעות שלינוס כלנים , ויחמר לשם נמצכו ים-של לחר תורת משה עם שיטוח חולקת עם תורת בני נח שיטתה חלנים , ויכתר שלין דרך זוזו מהוכח משה ולחלמיו לכיח יחמר שיטתה שיטתה שנתנו לפניו כשכר מלות זוזת עכרת כדכרות , חלח לח יחמת שיטוח כלנים כמו שנחמת שלינוס משה :

**פרק כ** יכתר שכחורת משה נחוגת לפי שהי חפסר סיקוס קבלתו כשלו זוזו סימנה, לחר כתכתר לו שכחתלוחים כמשה מורם על זה כשכתב, לכל המורם על זה הוח שיכתרלל כמשה למשה כתסיכה וכשניהו לחי ושמר , ויקבל על כר"מ שלחר משה למשה נחוגת משה עקר חוד נעשות עקר ג"כ שלח ל"ש שעם משה נחוגת בין כתקרים :

**פרק כא** יכתר לשם נקלחת כתורה עדות , יכתר שע"ח לעשות פירושים ושוכות להתורה לנעל כשבת , ויכתר על זה פסוק כרח לי זרזי סיסות וגו' , ושסוקים כמשכים חלין :

**פרק כב** יכתר שכתורה שיח כידיעו סיוס לפי משך שקולה שיח שלחמה למשה בסיני לל שוס סיעוי ולח שעשת ניעי עזרל , ויפרש מם שלחזיל על קל פסוקים תיקון סופרים סוף זה :

**פרק כג** יכתר שכשכח כמלחת לל כמלח תורה שבעל פה עם תורה שבכתב , ויכתר שלין לנסיע רחים כשוס דבר משכשמח כשמון לל"ח משכשמח שהכמים , כי שכמון כרכה פעמים משכשמים על חלוף פיהם :

**פרק כד** יכתר שכפוסוק הקוף על ג' מלקים שכח דבריס חקים ומשפטים , שוכל על סיוטו יקבלך הכח זכולה ויכול שם שלין כאן חקיף לפקיף כשם . ויכתר קל חומר שלליוס כי טוב זמרה חלניהו וגו' . מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישרחל וגו' :

**פרק כה** יזכיר קפוסוק שפקשו שחכים על תורת משה כשחמרו שניה כלחי שלמה וישב עליו , ויכתר שניה שלמה ככל דבר מד' כנסיות , שם מלד שחומר ושם מלד שפעל ומלד שלוה כתלנים . ויחמר שלו נרמז כפסוק תורת ס' תמימה . וירמזו שם לטעם שכקנוס :

**פרק כו** יכתר שעשרת הדברות מקופים שני מינים מן המלות , שם מלות שניו לחדם למקום ושם מלות שניו לחדם לחבירו , ועל זה סיו כשני לוחות . ויכתר למה סיו שדברות חלו ולל חזלקס , ויכתר מה שחמרו רז"ל זכור וזמור כדבור חחד נחמרו : (ושעשים שם יחכתר עיון גדול בדברי המחבר כי לפי שנרחה שדבריו שם סותרין לח מה שכתב לעיל כפרק י"ח ממחמר רחשון . וזו יכתר גם כן קל יעזב על כפרק זה) :

**פרק כז** יחמר כי כל עשיית המלות חלו כזוגם חלב , ומזה יחחייב שיהיו המלות לל חם עשה שלמות כנשם כמלות עשה , ויוכיח זה מפסוק ושבי תמימי דרך שכוללים כתורה ס' וגו' חף לל פעלו שולה , ויכתר למה סיו מלות עשה



**פרק כח** יחמר כי כשלמות שהוחר שכוח נחלק כמלות עשה ומלות לית ימלח ככל ל' , מכשלשה חלקים שכחורה נחלקת לנביחים , שכח כדעות ושמשפטים וכחקים , כדי שיהיה כשלמות נקנה ככל חלק מעם ובפני עלמו , ויכתר שין יקנה כחדם כשלמות כחמלות כמשפטים , ויחמר שלין כשלמות כחמלות כחוזכר נקנה נדעות נלבד ולל כמעשים נלבד , ויכתר פסוק כי נר מלוה וגו' :

**פרק כט** יחקור חקיף גדולם שחולמ חלד ושיל שם כחורה ומתת כשלמות כללה ולל כחלקים , לל יספיק לנו מחלקים לנקנות כשלמות : ויכתר שחשיל פעל חחד שנעשה כשווחת כלל לעשוחד שכח יספיק לנקנות כשלמות לפי דעת רז"ל , ויחמר שזה הוא טוכ שכיו לחורה משה . ויפרש זו כטעם למה יהיה כללל יותר מוכנה מהיחיד ולהלחה יותר כמעשה :

**פרק ל** יכתר כי כשלמות נקנות כחמלות כחורה מחלפות מפנים רבים , ויפרש שם כחרז"ל כל דוד ושעמידן על ל"ח כוי, וכל חכקוק ושעמידן על חחד וכו' , ויפרש חחוק שיש כין מי שעלה כפר ס' ובין מי שלה כחכלך וגו' :

**פרק לא** יכתר מלת כעובד מירחה , ויחמר שמלות כיולה חש"ם שהיה פנים שה היה כוללת כל מלות כחורה, ויפרש פסוק שם ס' חלניך שוחל ממך וגו' :

**פרק לב** יכתר עיון יכחה שה היה , ויחמר שהיולה שי שני פעמים שם חלד חלה כעומק ולל חלד חחד משנת כדבר ולמומתו שהיכיחים שלהמת כשלמות שהנכיחו :

**פרק לג** יחמר כי כשמחה היה שנותנת נמר ושלמות לל עכודת הש ולל עכיית המלות ולל כל דבר , ויפרש פסוק שיקוס כעכודת הש כשמחה ושיכתר כי היה חיך יסיח שמח :

**פרק לד** יכתיב כניאור חיך יחצר שהיה כשמחה עם שיהיה יחד כעכודת הש . ויפרש פסוק שם שנקנה ככפף וכמלמוחים וגו' שי שלין יכחה ס' וגו' ופסוק שכתוב כס' תוכיח יחיו וגו' :

**פרק לה** יחמר כי מדרגת כעובד מלחכה היה למעלה מכל שכדרגות , ויחמר כי כלחכה היה על ג' פנים שלחכה שעוה ולחכה כמועלו ולחכה כערב , ויזכר נדר שלחכה , ויכתר כל שלחכות נעבודת ונלא לחכה כעוה , ויחמר שלחכה שם כחלי שלחיה מכל כפעה . ויכתר שזה נזכר כפרכת שמע כיולנוכ , ויחמר כי חיי שלחה נחלקים לשלשה חלקים כפי כחלקק חיו שלחכה וכפי שלחלק חיו כחוה פנים , ויחמר כי לחכה כשם יחיו שלחכה כמלחכה ובדבור ומעשה ויפרש פרשת שמע :

**פרק לו** יחמר כי לחכה כשם לל חעדיר פנים כשלר כלחכות לכל ישנעגה , ויבין על זה פסוק מה יפיס ומה נעמת לחכה כתענוגים , ויחמר כחוכר מלחכה לרוך שידע ויכתין המעשה כלכוח נעשה ויכתר כו על זוזו ולל יהוה לעוכת יגיע לו כו כי חין נלבו חלנים לחתר זוזלי לעשות לזון כחכוח נלבד , ויחמר שכך היה עכודת חכרחם חניהו כעליס נקרל חוכך :

**פרק לז** יחקור לם לחבר שלחכה לחכה משכה יחכרך לל כחדם . ויחמר כי כחלכה שלחכה סוגים , כחלכה לכר מלד שכדמות וכחלכה כשנעים וכחלכה כיולנים , ויחמר כי לחכה כשם לם כחדם היה מכוסת כשלימי כחלכה כמלך לעם וכלה לנן וכחים לנחש , לכל לחכה שם יחכרך לם יכרחל היה כלחכה כחוסק ומקוקו שהיה לחכה סגולת כלי עשה , ועל כן קרלה שכתוב חקק ומחר משק ס' נכש ויכחר כשם :

## המאמר הרביעי

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

**ההקדמה** יכוזר גם כי שכמירה וכחלנים שלנוסיו נעשים חלנים שהיום שהחלוה לדם שלנים כמה שהיו חלנים

רלוי לבאר ענינים קודם שנדבר בשבר ועונש סתוריי . ויבאר בסדר סוף בנאור ענייני זה המאמר :

**פרק א** יתחיל לדבר בידיעת השם ויבאר שעצר שפשפר נמצא , ויתבאר איך אפשר שיכיריהו יחד ידיעת ס' ועצם השפשר , ויבין דעת הגאון רב סעדיה גוז ודעת קצת השתכונים , ויאמר שאין כל זה מספיק :

**פרק ב** יניע בעצם להחיר הספק הקודם , ויאמר כי שתכונת תוקפות בשמהותיהן והשתוקיהן . ויאמר כי רלוי לעשות שורש מן השתם בכל דבר :

**פרק ג** יאמר כי השורני ועצם שורש בכל דבר מן השתם שע"פ שלא ידע שכחו , כמו שנעצם בשכחת השכוכה שורש מן השתנועה הידועה שנראית לחוש שע"פ שלא נדע שכחו . ויבאר ליחוש השכל לשביע שכחים שדברים אלו שטעיים , ויחזיר הספק הקודם הנופל בידיעת השם על דרך שרמזנים ז"ל :

**פרק ד** יבאר בסורלות השערכה . ויבאר שיש בם שני דעות . ויאמר שאין אחד מהם שודק . ויבאר דעת שלודק וסוא דעת אחרת :

**פרק ה** יתחיל לדבר בשניהם ויבאר שפעולות שתנועות על כמה פנים אפשר שיהיו כפי מה שתשפשפו שתלוקה . ויבריע בשם שמלות על שלשה פנים . יש מהן שיל עד שהכרת רלה לומר בגזרה . ומהן על עד שהחיבה ומהן מעורבות מן השכרת והחיבה . ויאמר שאין לקחת רלוה מן שתלך אחד על כלן . ויאמר שדעת אחד היה שהכל בגזרה ודעת שלישות שהכל בחיבה :

**פרק ו** יבאר שהחיבות והשהדלות מושל בכל שפעולות שתנועות ושפילו בדברים שבאים בגזרה , ויבאר פסוק יניע בפיך כי תאכל :

**פרק ז** יתחיל לדבר בשהבחה , ויאמר כי אחד מהחיות שהם בעבור שיהיו רוחם לדיק ורע לו רבע וטוב לו . ויבאר שאין תלונת לדיק ורע לו וטוב לו שוה , ויאמר כי תלונות שהיה על אחד ושהרשה לו שהשכר שיעלת לדיק ורע לו רבע וטוב לו כפי מה שפשפע על אחד כפי מה שראוי לו : **פרק ח** יבאר שני רלוים שמורות על שהבחה שן שענינים שכוללים , שאחד מהשלות היכבה , והשני ממניעות שמער על סדר נאות ושהפלה שדיקים :

**פרק ט** יזכיר שם רלוה על שהבחה מן שענינים שהלקויים שמעניני שהבחה ושעשיהם , שאחד שמה שלא תגיע שהבחה שרשעים לפועל , והשנית מן שעושים שמגיעים שזה כנגד שזה , והג' מן שהודעה שמגעת לאדם בחלום חזון לילה :

**פרק י** יזכיר שני רלוות שורות על שהבחה שזה שכבל , וזה שם שזה שהקבל ושם שזה שפועל , אבר שזה שהקבל יוכיח שזה שמזמור ס' שדוניני וגו' , ושזה שפועל שהבחת יוכיח שזה שדברי שניסוח :

**פרק יא** יזכיר שיש שיש רבים שהחלפים מן שהבחה בשיהי שהדם כמו שיש שיש רבים שהחלפים מן שהבחה בשיני שבעלי חיים :

**פרק יב** יבאר דרך שהרת שלות רבע וטוב לו , ויזכיר שרבע קבוע שהפשר שיגיע שזה לאחד מהן בקוצר לרבע :

**פרק יג** יבאר דרך שהרת שלות לדיק ורע לו , ויזכיר שהבחה שהפשר שיגיע שזה לדיק מזלת שיסוח זה שול בתק ס"ו , ויפרש ענין שנסיון ויסורין של שהבחה :

**פרק יד** יבאר למה היו שנביאים שהלונים על שיי מדות שלו על לדיק ורע לו וכבע וטוב לו , ויאמר שדעת שהב היה שכול בשבר שהפפלות שלו , ויפרש מזמור לך טוב ושרחיל :

**פרק טו** יבאר מה שיש תלונת וימים ותבוקש אחר שיוחם יודעים שהר שהב שהוא שכול כמו שזכר בפרק מלפני זה . ויזכיר שהפלה שהפעל יותר מהשלים ממה שהוא מפעל מן שהבחה , והרבים מן שהם רבינו ע"ה :

**פרק טז** יבאר בהפלה לפי שהוא עוף מסתעף מן שהבחה , ויאמר כי שהמין בשהבחה רלוי לו שיהמין גם כן שאפשר שיגיעו לאדם עוכות שהשם על לד שהבח שלד שהפלה , ויאמר כי שהמין בשהבחה רלוי לו שיהמין גם כן שזה שהם שם שזוגלות לו יגיע שהם שזה שפע לה לו שיש שהשכל מוכן לכך , ויבאר איך יכנס בעות ע"ה בלב שהמשים שהשפע הויכר שהכוכבים :

**פרק יז** יבאר שהין שזה נמלת בעולם שויכל לעשות שהד מזולת שהם , ויזכיר שרבע שהלים שלריך לעשות שיהיו נמשפים שהבח שיפוך רלו עמה . ויבאר שהם שהעוררות שהפלה הוא מן שכח שהכלי לו שכח שהמיוני :

**פרק יח** יזכיר שם שהבעת שהשים לפקפק שהפלה . ויאמר כי שיש הוא שהקפק שם . ויאמר שהשפלה שהן שהשים לא שהשים נקבל כשוב . וזה שיש שעה שהלונה : **פרק יט** יבאר ענין שהרכות שהכוכיות לו שלריכים שהרכים שהשים , ויזכיר שהשפלה לא שהיה לו עבדת עבודות .

ויאמר שהם נתת שהנם לא שהקבל לקבל שהשפע שהלהי :

**פרק כ** יבאר שהשפלה שעל"י שהיו שלות שרעים שהם שהכח יותר גדול שהלות שהרת , וזה נמלת לותה שהעולם לכל שהשלים שהרעים שהם שהם שהשים כמו שהרוקיע שהעולם לכל שהשלים שף שהם שהיו שלויים שהפיים :

**פרק כא** יזכיר שפק יבאר שמה שקדם למה לא נשקבלה שהלות שהם על שיעשו לאחר שמו שהשים כפ' , ושהמין , ויפרש שהלה שהם כלותה שרבע ויאמר כי לפי שהים גזר דינו על שהם על שהשע ושהיה כו לד תלוי שהם לכן לא נשקבלה שפלתו :

**פרק כב** יזכיר שלת שהם שמי שרשיב שה היש , שאין שהדעת נותה שמה שהכתו שהפרשים כזה , ויאמר כי בעבור שהיש בשלתו לד שלא שהם לא נתן לשתילה :

**פרק כג** יאמר כי שתיבות שהם שיהו על טוב ושהם שיהו על רע , ויבאר שהיבות שרשוי לשהבלל בהן .

ויבאר שה שהרמיל שקום יש לשקב"ה שבוכה שה ושכבדים שמו . ויאמר כי שהפלה לשיכה ג' דברים . שהמיים עריכים וכוונה שלב וקול נמוך , וכי בשמלת שהשתן , ושבר שהקובל שהפלה , שלל היו שהוויה , ויאמר כי יש לדיקים שהשם יתברך יתן לשם שהלשם בזולת שהפלה ויש שלריכין שהפלה לשהין לדיקים שהלה :

**פרק כד** יאמר שהיו שהוייב שיגיע שכל פעולה שיפעל שהדם שהכלים שהכוון בה . וכן שהפלה אף שה שעשה כלולה היו שהוייב שהשבע , ויבאר שפכוות למה ויבאר כי שהבר שהפלה שיה שהכי שהשבע , ולא כשלות שיוחדות :

**פרק כה** יתחיל לדבר בשבוכה , ויאמר כי שהבוכה שפה היה פעולה שהרת שלות שהרת שהשבע על יחד . ולכן יאמר כי רלוי לדבר בולות שלות שהרת שהפלה שהר שהיה שלות . ויאמר שעיון קבלת שהבוכה הוא שפר שלהי , ויבאר שה שהרמיל נדול בשל שהבוכה שדוניות נעשות לו בזכיות . ויבאר עיון ושני שקשה שה לא פירש ועיון קשות שלא בעיתון על שיחון . ויבאר שבוכה שהיר שרפא שבוכה וגו' . ויאמר כי שהבר שהלהי נשבך על שהקבל כפי שהפלה :

**פרק כו** יבאר דרכי שהבוכה ויהן הטעם למה לא נשקבלה שבוכה שלול על דבר שה שבא כשהיר שהלהי שהקבלה שהפלה דוד על דבר שה שבא כשהיר שהלהי שהיר לו נתן הנביא נם ס' בעביר שהלהי וגו' . ויהן הטעם למה נענש שלול בשבות שהלבות שמו ולא נענש כן דוד . ויבאר כשדות שהיות לבות במלך ויאמר שכלן סיו כדוד ולא בשלול :

**פרק כז** יזכיר שפק שהר על שהבוכה , ויאמר שהין רלוי שהשוביל כלל מלד שפקק ויטעיק בסיהר שפפק הזה ויחלק בין שפעולות הטעשות רלוים לטעבות נהלון . ויבאר מהו שהקבל רלוים ומהו שהקבל רלון :

**פרק כח** יזכיר שכבר שהלה שהבוכה לשהבא שהלות שהלונני , ויבאר שה שהרמיל שרשוי עניבה קצין שהבניבה , ויבאר שפוק כי לא נעולם לניב ושפפוקים שהבניבים הלוי על בעל תבוכה :

**פרק כט** יתחיל לדבר בשבר ועונש שבוה שהר שהקר שהנכר , ויאמר כי ס"ל שהלקים בשלות שהבר ועונש לד' דעות . כי יש מי שיהים שהבר שכל וכל . ויש מי שיהמינהו נשמי בלבד . ויש מי שיהמינהו רוחני בלבד , ויש מי שיהמינהו נשמי ורוחני , ויהמר

ויאמר שזהו דעת הסוכה . ויאמר שחלוק לו הדעות נמצא חלוק מילוק הדעות שיש במסוק בפנים . ויבאר מה שהרי"ל נוהג לו לאדם אלא נגרר ויותר ממה שנגרר , ויבאר בגלגול שלמעלה מהכלכלה :

**פרק ל** יאמר כי בסבר הבא לחר במות נחלקו בו חכמי ישראל בשני דעות . שלחלוקה היא דעת הרמב"ם ז"ל שמחלין שבשבר חל חחר המות כלו רוחני ונפש בלבד . ויבאר שבדעת הזה נכון מנד בשכל וחכמי הקבלה שיחלינו שבשבר הבא חחר המות הוא לנוף ונפש כאחד , ויבאר דרך הבנת שברתם במ"ש הרמב"ם ז"ל , ושא"כ יזכיר הסרחקות שנחמייבו לזה הדעת :

**פרק לא** יבאר מה שהניח הרמב"ן ז"ל ושעמו להחמין שבשעוה הבא הוא חחר תחיית המתים ולא קודם לכן . ויאמר שיין לחייחס לראיה , ויבאר כי לפון עוזה הבא הוא כולל שני מיני שבבר , לא הבא לחדש מיד חחר המות ולא הבא חחר תחיית המתים ויבין לראיה לזה :

**פרק לב** יבאר שכל שנו שהוא על הדעה מן הדבר המוכרע לו ישכרנו . ועל כן ישטער הדעה במות עם היות בנפש נשחרת לחענוש נפלא , ומזה טעמו נמלא שלא הדקדקו ישטערו במות , ויבאר זולר בנפש בחיים לל המוניו והסרגשות :

**פרק לג** יבאר ענין שבבר ושעוגש לנפש בעולם הבא . ויבאר כי מה שהרי"ל שבקריש מביא לא הבשמה וזולק חומה נגוף ודן חומה בהחד ר"ל , שיבניל חומה במקום לא שיהן חומה נגוף , ויאמר שזה היה מקום טעות לחומרים שבבר לנוף ולנפש ביחד :

**פרק לד** יבאר היה הלוף מדרגות בעולם הבא לקבול העונש , לפדיקים כפי הלוף מעוט עונש בפידים ולרשעים כפי רוב עונות שביד כל אחד ואחד , ויזמנו לסוד המלבוש שזכרו חכמי הקבלה :

**פרק לה** יזכיר חמונה החיים המתים , ויבאר הלוף הדעות שיש בהחמנתו , וכן יבאר לם הפיה שהחיה כוללה לו הלקים :

**פרק לו** יהקור לם בבר וטעונם על המלות והעניינות רלוי שיהיה זמני לו נמחי לפי חורת הדין . ויבאר שיש הלוף בין בבר וטעונם , כי טעונם לפי חורת הדין רלוי שיהיה נמחי . לבל בבר לפי חורת הדין רלוי שיהיה זמני , וחולם יהוה נמחי על לד שהחה , ויאמר זה נחמז לחברם שבינו שבחמר לו שבבי מען לך וגו' :

**פרק לז** יביא ראיה שבעונש רלוי שיהיה נמחי לפי חורת הדין ממה שנא' למען בן לבלך בדרך , וממה שמצינו ע"ה שהרעיש על המדה הזאת בחזוק תשלה במשה , ויבאר שם רבינו ע"ה שהרעש על המדה הזאת בחזוק תשלה במשה , מה שנא' לל המזוק וחזוק יובב בבהר עליון על זה בדרך :

**פרק לח** יקשה על מה שחמרנו שבעונש רלוי להיות נמחי שבא כן יין לדם שיזכה לעולם הבא ולבבר הרוחני אבר יין לדיק בלבן שנא' ויהיה , ויפרש פסוק אחת דבר חלבים ומי לל כמוך , ויפרש פר' ברכי נפשי :

**פרק לט** יזכיר פקומה הקדומה שבבל מקיים למה לל נזכרו בתורה משה לישודים הרוחניים , ויזכיר קצת שהחרים בשחמרו בם ויאמר שיין לל מה שנא' בזה משפיל :

**פרק מ** יזכיר פחלומות שנזכרו בתורה לישודים בשלמיים , ויאמר שבולם כוללים לחומה בללה . וחולם לישודים שבשלמיים שיש לבל אחד ואחד לל נזכרו בתורה שנא בחרמו , ויבין פקומות שנזכרו בתורה ובנביחים ובכתובים :

**פרק מא** יזכיר דרך עיוני יכריח ממנו שבחרמו בשבני מלכיות שבתורה , ויאמר כי ממה שאמר שבכר בתורה עושה לנפש החועלת שיש שבכר לנפש סדיק , ויבאר שעשה לנפש מה לל שהרמיזה התורה לבאר זה . ויאמר כי אחר שבשעיר העיון שבתורה תועיל לנפש ולבעל שרבירים הטעמים לל שבן שחושיל לנפש העושים וסגמולים שבשם דבר נמצר ומחחייב למלות בתורה :

**פרק מב** יאמר כי שלמונה בניחת המתים מחייבת לבל מחמין בתורת משה . ויבאר שם שלמונה בניחת המתים היה על פי הקבלה או מבברת הפסוקים :

**פרק מג** יאמר כי יש לדברים מלויות מחחלפים , שם בידיעת בשם , ושם בשבל , ושם בבח , ושם נפעל , ויאמר כי החוזים לי חפבר לשם לדעת שדברים על אמתתם לנפני בבוית , ובנניח תגיע לו ידיעה לאמתם בלי ספק :

**פרק מד** יאמר כי הקבלה בשמלת בידינו היום מדברי בנביאים היא אמתים בלי ספק ור"ל בי בישה בם כזה בד , ויאמר כי זולת הוא ברית אבר בינינו ובין בשם על הגאולה , ויפרש על פי זה פסוק ובא לציון גואל וגו' ושבי פשע בביעקב וגו' :

**פרק מה** יפרש ענין בריתה הבריח בין בני חגושים מפו ויאמר שהוא ענין קיום שלבבה . ויפרש פסוק ואתה תנוח בערבי וגו' אבר יחדו שמחיק כוד וגו' . ויאמר כי הברית המוכרת על המילה הוא להגיל מדינה על ניבוה :

**פרק מו** יבאר בבשמון ויאמר כי עקר עבודת בשלמין הוא שיבטח בשם בכל עת בעת שלבה בשלמין ובעת שהשקה והבטחה וזה עקר הבשמון , ויפרש מזמור שלמים בזעיבו בשמעו וגו' וקנת מזמור שיר לידי למה עזבתני . **פרק מז** יאמר כי בתקוה והתוחלת דבר נמצר מבשמון ובבחי שלמים , תקוה החבד ותקוה בבבוד ותקוה הבטחה . ויאמר כי ביותר מבוחת היא תקוה הבטחה שהיא תקוה בלמת , ויפרש פסוק קויתי ה' קותה נפשי וגו' ובפני לפי :

**פרק מח** יאמר שהתקוה ממנה בללית וממנה פרטיות שלמים , והחלקות לפבר שתניע ובלבה בבינון שמקבל עלמו לעול שלל בללית לל יבינו עלמה לעול כל שלמקבלים , ולזה לל תניע בגחולה בללית לפי שאין בקום בל בללי בבחוי :

**פרק מט** יבקש על התקוה והתוחלת ויאמר שהם שבניעים לשבע האדם . כי יערידנו בפשי ויישוקו פעומה ובללה . ויבוא על זה ויאמר כי התקוה לפשי היא יותר מבוחה מכל בחותלת שהפבר שיבשחנו האדם , ויבאר על זה פסוק ושני ממך לחיל וגו' ופסוק לך דומיה תהלה וגו' , ויאמר גם בן כי התקוה שבת התקוה ויבוא על זה פסוק קוה אל ה' ושמור דרכו וגו' :

**פרק נ** יאמר כי אמר שבאדנו שיין תנוחה על ה' בדיקים ולא לו מה שבת התרעומות בגמלה שבחוקים על חורך סגולה , ויבאר על כמה פנים הוא התרעומות . ויבאר מזמור שבה בשיעי בבדים ומזמור חבדי ה' עולם תבטיחה :

**פרק נא** יבאר בחוב הגמור מזו ויאמר שכל בחמלות בשבולות עומדות בשני מתמיד , וכי שעוזות שבחמיות מחמנות תמיד מספר אל הפך , ולזה יבא תמיד שבחתה אחר סיוון והמטחה אחר התעוגה , ויאמר שיין דבר קיים אלא הבבר בהוחי , ויבאר פסוק ויבא מנוחה כי טוב וגו' ופסוק ה' עוז לעמו יתן . ושנין בללות מה כוח . ויפרש ברבת בהנים ושנין שלמה בשבר בה , בדי שתהיה התימה שמאחר בעוז וברבה ובלוח :

# פתיחה

פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה׃

זה השער לה׳ צדיקים יבואו בו׃

(א) **למה** שהיתה ההצלחה האנושית נתלית [ב] בעיון ובמעשה כמו שבאר הפילוסוף בספר הנפש (ג) והיו הדעות האמתיות והמעשים 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׳ השולם הנמצא נקרא הצלחה האנושית כי תכלית האדם בעוה״ז הוא כדי שיגיע הצלחתו הנצחית והיא עה״ב כמו שיתבאר לקמן במאמר ג׳ פרק כ׳ וההצלחה ההיא ב״ה להשיג כי אם ע״י ג׳ חלקים , האחד שיהיה בעל מדות טובות להיותו שיעשה מצות ונדקות לשם עבודת ה׳ וכיוצא מן הדברים הטובים הנעשים ע״י פעל גופני . וזה החלק נקרא שכל המעשי , הב׳ שצריך לעיין בדברים העיוניים להיותו בדעות האמתיות בגון מציאות הש״י וכיוצא בזה מן הדברים הנתלים בשכל העיון לבד בלי שום פעל גופני . וזה החלק נקרא שכל העיון . וז״ס נתליה בעיון ומעשה ר״ל שהצלת שלימות תולה בהצלת ב׳ חלקים הלו , ועיין בענפים . ולזה דוקא כתב״ה הלא בכל מה שהאדם רוצה להצליח אפי׳ בהצלחות המדומות ב״ה גם כן להשיג זולת שני חלקים הלו , וז״ס כמו שביאר הפילוסוף בספר הנפש וכבר ידעת שהפילוסוף הימו מדבר בשום ענין מעוה״ב כי הוא מיוחד מהמין הזה בכלל , והמחבר ביאר פה מדבריו בהקש מופתי שגם לבעלי מומנתו האמתית המאמינים בהצלחת הנפש ב״ה גם כן להשיג הצלחה זו מה לא ע״י ב׳ חלקים הלו . ובעבור שכוונת המחבר כאן על הצלחה הנפשיית : אין עוה״ב לכן פירשתי דבריו בקיצור לשון לפי כוונתו וק״ל : ואמר למה שהיתה , כלומר אמר מהידוע שהצלחה וכו׳ כי ב׳ הוים גופל על דברים היקודים והפשוטים כמו בהיות לו להיות וכדומה לזה . ותיבת למה כמו לפי מה לו בעבור מה . ועל כיוצא בזה פירש״י ברים פרשת פנחס תחת אשר קנא לאלהיו בשביל אלהיו ע״ש וכיוצא למ״ד הסבירי : (ב) והיו הדעות האמתיות וכו׳ , פותן שני חלקים הנזכרים דהיינו עיון ומעשה : (ג) להיות שכל האדם לוחק . פי׳ לפי שהשכל האנושי קצר מאד מלהשיג ולעשר רפון הש״ת על אמתתו לפילו בדברים הנעשים ע״י פעל גופני , ומ״ל דברים הנריכים אל העיון כמו שיתבאר לקמן בפ״ו וח׳ ממאמר ג׳ וכפ״ז ממאמר ג׳ ע״ש , וכן אמר בכתוב החקר אלוה תמצא . ומלת לוחה לשון עיף ויגע , כמו הנסה דבר אליך תלאה : (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] **עיון** ומעשה וכו׳ . הם הדעות והמדות כמו שבארנו בפרקים , ועיין לקמן במאמר ג׳ פ״ב בענפים כי שם יתבאר שכוונת המחבר הוא בפרוש הלזה להשיג העלמות ע״י העיון אלו ח״ל ע להשיג כ״ח בשיגיע תחלה חלק המעשי וע״י הענת החלק המעשי יבא לכלל הענת הדעות האמתיות , וכ״כ הרב רבינו בחיי בהקדמתו הב׳ על פרשת פרקים שהמדות הטובות הם כמו הכנה להשגת העיון במכר . ובפרשת קדושים כתב גם כן בהדיא שח״ה להשיג חלק המדעי עד שיגיע תחלה חלק המעשי ע״ש . וכן הוא מבואר בעקידה פ׳ בראשית שער ז׳ ופרשת יתרו שער מ״ד חלק ג׳ וכמה מקומות שם . אבל בפרושה להשיג העלמות על ידי חלק המעשי לבד אלו אין לריך לזה הענת חלק הדעות כי ע״י חלק המעשי לבד יוכל להשיג עלמותו האלקי כמו שיתבאר לקמן במ״ג פ״ה , אלא בפרושה להשיג ג״כ ע״י חלק הדעות יוכל לבוא אל המעלה היותר גדולה . וכדי שלא יבא האדם לפקפק בדבר זה ואומר היאך זה אפשר שהחלק המעשי ייאבד את האדם בדלכי ההענת אל החלק העיון ואלא הם כמעט ג׳ הפכים כי החלק המעשי בא מצד הגוף והחלק העיוני הוא בא מצד הנפש המשכלת והוא השכל . ל״ל הטעם ע״ז כמעט המבוארות כי ידוע שהחומה סיל כולל שמותיו של הקב״ה כתובה בתוכה שחומה ע״ג תם לבנה ואלמלא נכתבה בקדש היה האדם יכול להמיות בה את המתים ולעשות שאר מופתים כמו שדרז״ל במדרש תהלים סי׳ ג׳ במזמור בבראתו מפני הבעלוס בזו על פסוק לא ידע לוחש ערכה וגו׳ (איוב כח) ע״ש . ולכך שיתה את קדש והיפך תם לוחיותיה ובתבה דרך סיפור והגדה ממעשים שארעו לתלמידיו וכיוצא בזה , ובתב בה גם כן המלות שהייב האדם לעשותם . ואם כן כל לוחה ולוחה שבתורה ואפי׳ התסרות והיתרות והספורים בכלם יש בהם רמז בתחות העליונים . וא״כ היה מבחרת בהתחוים כי היה מורה על תכונת ומדות האדם ומרמזת ג״כ בעליונים , ולכן כשיעשה האדם מיזה מלוה בתורה הרחויים לה מזי יתעורר על ידי המלוה הזאת לוחה אחת מפעם הרחוק בה ,

זעי״ז

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 העקרים שאי אפשר שתמצא הדת האלהית (ט) זולתם. והיא היתה כוונת החבור הזה לבאר העקרים (י) ההכרחיים לדת האלהית כמה הם, ובעבור זה נקרא שמו ספר העקרים. ויחלק להקדמה וארבעה מאמרים:

**ההקדמה** היא להודיע ההכרח המביא להבר הספר, והחקירות שראו שיפלו בו דרך כלל. ויתבאר בה גודל מעלת החקירה הנופלת בזה הספר, ויפרש בה פסוק ויהי נועם:

**המאמר הא'** יחקור מעקרי הדתות כמה הם ואי אלו הם, וההבדל שיש בין הדתות האלהיות והנימוסות, ואי אלו הם עקרי הדת האלהית ואי אלו הם עקרי הדת הנימוסית, **ויבאר** שיש לדתות עקרים כוללין ועקרים מיוחדים, ושהעקרים הכוללים לדתות האלהיות הם ג', שהם מציאות השם, ותורה מן השמים, ושכר ועונש, ויבאר שיש תחת אלו עקרים אחרים נתלים בהם ומסתעפים מהם, ויבאר במה תוכר הדת האלהית מן המזוייפת המתדמה באלהית:

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

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

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

# הקדמת המחבר

**ידיעת העקרים והבנת ההתחלות שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים, קלה מצד שרשים**

פ"י ונגלו המעשים וכו', ומלת הוא כמו אל הדבר: (ו) וזה לא יהיה אלא בהישרה אלהית. היא התורה המתנת מאלוה ית' היא נקרא הישרה אלהית כי היא מישרת את האדם בדרך הטוב והישר והיא למעלה מהשכל האנושי כמו שיתבאר בקצת במאמר ג' פ"ז וח' וכ"ח, וכן כתב רבינו בהקדמתו לרמבונה של פרשת ברעזית שע"י התורה תוכל להבחין כל הדברים על מתתם ע"ש: (ז) וע"כ היה ראוי. פי' מאמר שהאדם לא יוכל לבוא אל הצגת שלימותו כ"א ע"י התורה לכן הוא מחוייב לידע ולהכיר הדת האלהית המישרת אותו להגלותו זולת יותר משאר הדתות כגון טבעיות ומיוחסיות כמו שיתבאר בפרק ז' וח' ממאמר ג', וח"ם מזולתה מן הדתות. או נוכל לומר מזולתה מן הדתות, להכירה מבין שאר הדתות המזוייפות המתדמות באלהית ומיוחס באלהית כמו שיתבאר בפרק י"ח ממאמר ג', ולפ"ז תיבת מזולתה שב למעלה אל תיבת להכיר: (ח) וזה לא יתכן אלא וכו'. פי' אלא יוכל להכיר על נכון מיזה היא התורה האלהית המתית אלא בידיעת העקרים הנתלים בה והמחוייבים אליה, ומלת עקר יתבאר בפ"ג ממ"ח: (ט) זולתם. בלי העיקרים ההם:

(י) ההכרחיים. המחוייבים:

(ה) **ידיעת** העקרים והבנת התחלות. פי' מה שאמרו למעלה שכל אדם הרוצה להשיג שלמותו והגלתו מאתי הוא מחוייב ומוכרח לידע ולהכיר העקרים ההכרחיים והמחוייבים לדת האלהית, וזהו שאמר שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים כו', ר"ל שהם מסובבים מעקרים הללו, וכמו שהמסובב מ"א לו להיות נלקח

סכתו

## ענפים

ומי"ז יפסיק עליו הספק האלהי לומר הכח ויפיג ההשגות העליונות הנתלים בשלמותו, ובעטור זה אמרו שאפי' ע"י מצוה אחת יוכל לקנות האדם שלמותו האמתי. וע"כ אחז"ל וכל מעשיך יהיו לשם ש"ש. וז"ם דוד המע"ה גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך. לין כוונו בזה על עשיית המצות הפשוטים הכמוסים לפיעו בתורה שאין שייך לומר עליהם לשון סתירה והעלמה כמ"ש אל תסתר כי גלוים הם לפינו ויכול לעשות תוסס בכל עם שירצה. אלא ר"ל בזה על ההשגות הנרמזות בתוכן המצות כמ"ש, וע"ז שייך לומר לשון אל תסתר, ר"ל שיפיג תוכן ע"ד האמת וידריכהו בדרך האמת ויסיר בתוכן אלא ישגה בהשגתו, כי אע"פ שיהיה בעל הכוונה ומדות טובות בכך אפשר מלד המונעים התקוטים בו תמיד בשגת חלק החומרי שבו שיגיעה בהשגתו לכן היה מתפלל ע"ז, וע"כ אמר מצותיך בלשון נוכח כי כוונו על ההשגות העליונות שהם ממש מצות ה', וז"ם דהמע"ה הדריכני בנתיב מצותיך וגו' וק"ל. ומ"ש גר אנכי בארץ ר"ל שהוא גר בדברים הפלגיים וסס תלוות הגופניות אלא הלך כ"כ לחריסה. וזהו גם כן חלק אחד מהמדות הטובות המכוסים בהאדם לכלל ההגה הדעות כמ"ש, וזה יסיר קשור וחבור הכתוב על מכונו וק"ל:

ולא

מצד וקשה מצד (כ) אם קלותה לפי שכל האנשים הנודעים היום בעולם (ג) הם בעלי דת (ד) ולא יצויר שיהיה אדם מבעלי הדת או יתייחס אליה אם לא ידע (ה) עקרי הדת ההיא (ו) או יצוירם הבנה ציורית כדי שיאמין בהם , כמו שלא יקרא רופא (ז) מי שלא ידע התחלות הרפואה (ח) ולא מהנדס מי שלא ידע התחלות ההנדסה , ידיעה אמתית או לפחות ידיעה ציורית . ועל כן הוא מבואר שראוי לכל בעל דת שידע עקרי הדת ההיא (ט) שהוא מתייחס אליה ידיעה אמתית (י) כפי מה שיגזור טבע הענין או יבינם הבנה ציורית (כ) הבאה בתחלת העיון . (ל) ואם קשה לפי שלא מצינו להמון החכמים שידברו בעקרי הדתות דבור מספיק (מ) ולא שיהיו מסכימים בעקרים ולא במספרם אבל נמצאים מתחלפים בהם חילוף רב (נ) וביחוד בעקרי תורת משה (ס) שעם שהכל מסכימים בה היותה אלהית הם מתחלפין במספר עקריה חילוף 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) [צ] ולא אחד בהם ששת לבו לבאר עיקרי

## שרשים

סבתו והסבה היא קיום ועמידה של המסובב ממנה כך הדתות הללו ר"ת להם להיות מס חין מודות של העקרים הללו וקיומם ועמדתם הוא על הלו 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 הטני לדעין . ומ"ש עקרים והתחלות ענינם הוא ר' וכן משמע לקמן ריש פ"י ממאמר רמשון שהעקרים נקראו התחלות כמה שאמר התחלות הדת הפלגיות וכו' והטעם על זה שהעקרים נקראו התחלות כמ"ש בכמוך במ"ש ולא יצויר וכו' ולא יקרא רופא מי שלא ידע התחלות הרפואה וכו' וכן משמע לקמן פי"ח ממאמר ר' שהעקרים הם ממש התחלות לדת הפלגיות שצריך לידע אותם מתחלה כמו שהקדמות צריכין להיות תחלת המופת ע"ש . ולא אמר שהיסם שלא כדי לרמוז ברמשי התיכות הטם של הוי"ה והוא 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 המפורש ופ"ש . ושם של שדי מורה על שיש לו יכולת לשדד המערכת ולעשות כרצונו וכחפצו ומין מי שיאמר לו מה תעשה כמו שדרשו רז"ל בחל שד"י מי שאמר לעולמו די וכו' וכמו שפירש"י בכתוב ואל שדי יקן לכם רחמים וגו' פ' מקץ . וכוונת הרב ז"ל ברמז ב' שמות הלו בתחלת ספרו לומר הש"י שהוא מחוייב המציאות בעצמו ושיש לו יכולת על כל הנמצאים ושוצה בשם כפי מפלו ורצונו הוא גם כן יעמוד על ימין לדקו

## ענפים

[צ] ולא אחד בהם ששת לבו לבאר עקרי הדת האלהית בכלל וכו' תורת אלהית זולתם וכו' . כך היה הגירסת הקדומה וכמ"ש בשרשים . הלא שים להקדמה לפ"ז יהיו דברי המחבר שבכאן לריכין אל עיון כי לאמר ולא אחד בהם וכו' משמע שלא היה אחד מן הג' דשות הלו מי שביאר עקרים כאלה שאי"ת לתורת אלהית זולת עקרים אלו , וזה אינו נכון . והא בין הי"ג עקרים שהביא הרמב"ם ממנה נ"ב מציאות הבם ותורה מן השמים ושכר ועונש בהם שא"ת לתורה אלהית זולתם אי"כ מאי ולא אחד בהם שנאמר . אם לא שנאמר שכוונת המחבר בדברי הרמב"ם הוא על זה הדרך , כי מאחר שהביא הרמב"ם בין הי"ג עקרים גם דבריס כאלה שאין לתורה אלהית שום הכרחות ושייכות אליהן , אפשר ויכול להיות שלא היתה כוונת הרמב"ם להביא עקרים כאלה ההכרחיים לתורה אלהית שלא יהיה לה אפשר זולתם רק

עקרי הדת האלהית בכלל (ע) 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, (ש) *) וממה שאין לספק בו (ת) הוא שראוי שיהיו לדת האלהית עקרים כוללים (א) מאשר היא אלהית בכלל (ב) אם יבוטל אחד מהם לא יצויר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם (ג) תפול הדת האלהית ההיא (קף על פי שלא תפול) בבללה: ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה שורי"אה (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון גודל

*) הגה"ה פירוש ומתוך כשכללה למשנה שלין כף שום ספק הוא מחוייב שלהיו עקרים לדת אלהית וכו':

## שרשים

דעות אלו: (ע) מאשר לא ידומה תורה אלהית זולתם. כ"ל זולתם ולא זולתה. וכן הוא גרסת מהר יעקב. ורוצה לומר עקרים כאלה שע"ם לחזוב לפי' בתחלת המחשבה שתהיה התורה ההיא בכלל אלהית זולת עקרים אלה. וזהו נקרא עקרים כוללים, ולכן לדקדק בלשונו ואמר בכלל כי יש כוללים כל הדעות המזמרים שהם אלהיות. ועיין בענפים עוד גירסא אחרת: (ק) ואם הדת האלהית. גם זה היה להם לבאר בשם הדת אלהית למה שתהיה רק אחת: (ר) ואם יש רבות אם למה וכו'. פי' ואת"ל שהם דעות רבות למה"כ היה להם לבאר אם למה שיהיו לכל אחת וכו'. ומהר יעקב גורס כאן אם למה שיהיו לכל ג' עקרים כוללים מאשר היא אלהית ועקרים מיוחדים מאשר היא פרטית אם לאו וכו'. אבל לי נראה שלא דק כי העקרים הכוללים כבר הזכיר המחבר לפני זה במ"ש ולא אחד בהם שהם וכו', ולפי דבריו יהיו דברי המחבר שבאמן מיותרים, ועוד על הלשון שאמר לכל אחת אינו נופל אחריהו לומר עקרים כוללים ויאיך אמר שיהיו לכל אחת עקרים כוללים וק"ל. לכן נראה שהגירסא הנכונה היא כאשר נדפס בכל הספרים שיהיו לכל אחת עקרים מיוחדים וכו'. ועיקר כולל הוא כנון מציאות הש"י וכיוצא בו כי כל הדעות המזמרים שהם אלהיות נדיכים בעל כרחם להודות לעקר מציאות הש, כי כל מי שיאמין מאמין שהש"י הוא בשמצא מיך מאשר לומר על זולתה דת שהיא

## ענפים

מעשה אחר הכמוס עמו, ואם כן לע"ם שהיות ג"כ בין מזמין הי"ג עקרים מציאות ה' ותורה וכו' ואם הכרחיים לתורה אלהית מ"מ לא עלה על לבו מעולם להמית מזמין בשביל מעשה זה רק מעשה אחר הכמוס עמו וכמו שמשמע בדברי המחבר פרק ג' מאמר ג' שהיה מסופק בדברי הרמב"ם, ולכן דקדק המחבר כאן בלשונו ואמר ולא אחד בהם שהם שבדו וכו', אבל מ"מ קשה ואת מי שהם מזמין ו' עקרים בלבד ואם מזמינים בפרק ג' ממאמר ג' ליזה הם, וכאשר תעיין בהם תזי שהיה שכל השהם הכרחיים למציאות התורה האלהיות וכמ"ש המחבר בעצמו שם וז"ל. ויש מן המחכמים וכו' ויש לדקדק ע"ז וכו' עקרים כוללים לדת אלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם וכו', וע"כ הדבר קשיא לדוחקה מה זה שאמר ולא אחד בהם וכו'. ובשביל קושיא זו יש גורסין בדברי המחבר אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם והם זולתה וכו' ובאי מיבות מהניים בדברי המחבר. ופי' כמ"ש המחבר בפ"ג המכוך וז"ל כי אף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם תיעב מחוייב וכו' והיה רצוי שילוף שמהם עיקר ל' שהוא תורה מן השמים וכו' עכ"ל. ועמה מין שהקשה ג"כ מדברי הרמב"ם והא הוא היה גם כן תורה מן השמים, כי נוכל לומר שכוונת הרמב"ם כמ"ש לעיל. אבל לי נראה שגם מי שאם מזמין שהם עקרים מין כולם הכרחיים לתורה אלהית כמ"ש המחבר שם בפ"ג המכוך וז"ל, ומה שמנה בהחירה והמכלית עקרים וכו' במה שהיה אלהית וכו' ע"ש, ק"ל נמשע בהדיה שמין כל השהם הכרחיים

(ה) גודל מעלת זה הדרוש ואת יקר תפארת גדולתו (ו) ורוב הבלבול והמבוכה אשר נפל למעיינים בו ושכלם צללו במים אדירים ולא העלו בידם דבר שראוי לשום לב עליו . כי ביארו העקרים לפי האומר העולה על הרוח בתחלת המחשבה מאין פנות אל מה שראוי לחקור עליו כדי שיתברר הדרוש על אמתתו , (ז) נתתי את לבי לחקור על העקרים הכוללים לדת האלהית (ח) הקיראה מספקת , וחברתי הספר הזה וקראתי שמו ספר העקרים . לפי שהוא חוקר (פ) 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 שהיא אלהית , ויבאר שיש בה עקרים כוללים מאשר 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 יסתלקו הפרטיים . ויבאר שהעקרים הכוללים להורה האלהית הם ג' , שהם (נ) מציאות השם (ס) ותורה מן השמים (ע) ושכר ועונש . ובעבור זה הלקנו הספר הזה לארבעה מאמרים . 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 העיקר השלישי שהוא השכר והעונש והשרשים המסתעפים ממנו והדברים הנתלים בו :

(פ) **ומאשר** הוא מבואר (כ) כי כפי מעלת הדבר המבוקש השנתו כן ראוי שיהיה עמל האדם והשתדלותו להשיגו . כי כשהדרוש גדול הערך ראוי שישתדל האדם השתדלות חזק להשיגו

*) הגהה"מ נראה לי טעות סופר וצריך לכתוב : והשלישי להקור מן העיקר השני שהוא תורה מן השמים והשרשים הנתלים בו . והרביעי לחקור מן העיקר השלישי וכו' :

## שרשים

הקב"ה נקרא כך כי הוא המניע הראשון לכל הנמצאים , ור"ל הוא הכיוצי אל המקום הזה : (ה) גודל מעלת זה הדרוש . עד אל מ"ש לעיל מיה ולפי שרציתי וכו' . ור"ל לפי שרציתי גודל מעלת זה הדרוש ולפפוקי פי דמ"י : (ו) ורוב הבלבול והמבוכה . וגם רציתי רוב הבלבול והמבוכה אשר נפל לבני אדם המעיינים בזה הדרוש : (ז) נתתי את לבי . ע"כ נתתי את לבי : (ח) מקיראה מספקת . שאין בה ספק כלל : (ט) על עקרי הדתות בכלל . על כל עקרים מכל הדתות שבי' על עקרי דת נימוסית : (י) ובפרט על עקרי הדת האלהית . על עקרים הצריכים לדת האלהית האמתית : (כ) שהכל מסכימים בה שהיא אלהית . פי' אפי' כל אחד האומות מודים שהיא התורה הנתנת מהש"י רק שהאומרים שהיא זמנית כמ"ש לקמן פכ"ד ממאמר ג' , וע"ל מאמר ג' פי"ט : (ל) עקרים אחרים פרטיים . כגון שורש האחדות הוא מכתוף מן העקר מציאות ה' שהוא עקר כולל וכיוצא מן הדברים המבוארים לקמן פי"ח ממאמר ג' : (מ) בסלוק הכוללים . אם לא יאמין בעקרים הכוללים ממילא יבוטלו ג"כ הפרטיים : (נ) מציאות ה' . שצריך להאמין שהש"י הוא נמצא ומחויב המציאות בעצמו כמ"ש לקמן מאמר ג' פרק ד' ה' ו' : (ס) ותורה מן השמים . שהיא נתנה מהש"י ולא ממרה מזה מעצמו : (ע) ושכר ועונש . שהש"ת נותן שכר לעושי רצונו ומעניש לעוברי רצונו כן בעוה"ז כן בעוה"ב . וזולת זה ג"ח לה להיות תלהית כמ"ש בעש על כל הג' עקרים נרחיב פ"ט ממאמר ג' : (פ) ואי אלו הם . ומיזה הס :

(פ) **ומאשר** הוא מבואר . כמו ולפי שהוא מבואר , ור"ל שהוא מבואר בעצמו בשוכל הראשון : (כ) כי כפי מעלת דבר המבוקש השגתו וכו' . על דרך משל כשהאדם רוצה להשיג בדברים הפשיטים כגון לחתך מציאות ה' וחחדותו וכיוצא מן הדברים הנתלים בעיון השכל שזה בלי ספק שצריך לעיין בהם היטב ולהשתדל בהשגתם מאד מאד כדי שיבא על השגה אמתית ושלא יקלקל בטעיות חלילה . אבל כשרוצה להשיג דבר הנתלה בשכל המעשי על דרך משל שרוצה ללמוד חיזה חומות ממלאכת המעשי כגון לתפור ולחרוג או לבנות בנין נאה וכיוצא מן הדברים הנתלים בשכל המעשי אינו צריך לעיין ולהשתדל כל כך בהשגתם כי אף שלא יבא אל השגתם האמתית מ"מ

## ענ פ ים

שכלהיים לדת האלהית , ומ"ש המחבר שם בפ"ג לפני זה ויש מן האחרונים וכו' עקרים כוללים לדת האלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם , זה אמר בדרך אמ"ל כמו שיתבאר שם בפרקים אבל לפי האמת אין לכל השכלהיים לדת האלהית כמ"ש , וה"כ לפי זה אינו צריך לנרום כאן כ"ח זולתם במ"ש לבסוף . וכ"ל תורה אלהית זולתם וכו' . ויבוא הקוביות הנ"ל הוא גם כן כמו שכתבנו לעיל וק"ל . ועיין לקמן בעניים שם בפ"ג המזכר כונת הרמב"ם בפי הגמרא לע"ד ע"ש :

להשיגו. וכשאינו גדול הערך אין ראוי להשתדל בהשגתו השתדלות חזק (ג) אבל השתדלות מתייחס אל הדבר המושג. (ד) כי לא ישובח מי שיעשה כלים שוים בכר בכף (ה) לעשות מחט ברזל אחד, כמו שישובח מי שיעשה כלים שוים עשרת אלפים בכר בכף לעשות מחטים בבלתי תכלית אחד לאחד בזה אחר זה. (ו) והיה הדרוש הזה שהוא ידיעת עקרי הדתות דבר גדול הערך יותר מאד (ז) לפי שכל שלמות האנשים (שהם בעלי דעות) 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 שנתהנן לשם החונן לאדם דעת ותבונה, (כ) שיחנן אותנו [ג] דעה ובינה והשכל (ל) באופן שיהיה בפעולתנו זאת (מ) מן הנעימות האלהי אשר הוא דבק בכל השלות האלהיות. כמאמר משה רבינו ע"ה בתפלתו (תהלים ג) 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

מ"מ לפ' יבא לידי הפסד ע"י זה בחמותו, וזהו שמזהר ויזהר ואמר כי כשהדרוש גדול הערך וכו':

(ג) אבל השתדלות מתייחס אל הדבר המושג. רק השתדלות מעט הצריך לחותו דבר קרוב להשיגו:

(ד) כי לא ישובח וכו'. הוא מחיות טעם על מה שאמר אבל השתדלות מתייחס וכו': (ה) לעשות מחט ברזל אחד וכו'. פי' לעשות בכר רק מחט ברזל ג' וחו לא: (ו) והיה הדרוש הזה. ולפי שהדרוש הזה מידיעת העקרים: (ז) לפי שכל שלמות האנשים ולפי' שהם בעלי דתות מתחלפות וכו'. פי' אע"פ שהם מתחלפות בחמותם הדתות כי לכל אחד מהם יש לו דת מסוגה מדת של חבירו וכל אחד מהם סבור שדתו היא אלהית ולא של חבירו אעפ"כ בידיעת עקרי הדתות היכן מתחלפות כי כל אחד רוצה לידע עקרי דתו, וא"כ ע"כ צ"ל מאחר שכלם מסכימים בזה שצריך כל אדם לחקור על עקרי דתו ג"כ הוא דבר גדול הערך וצריך אל ההתלהות חזק וכו'. ולפי פירוש זה צ"ל דתיבת מתחלפות נמשך אלטיל מניח אל תיבת בעלי הדתות. פי' אחר ואפי' שהם בעלי דתות וכו' אע"פ שכלם הם בעלי דת אחד וכלם מסכימים על היות הדת ההיא אלהית אעפ"כ הם מתחלפים בידיעת עקרי הדת ההיא והיכם מסכימים על העקרים בזה כי זה אומר ככה וזה אומר ככה כמ"ש לקמן פ"ג ממאמר ג' וא"כ ע"כ צ"ל מאחר שהן מתחלפות בידיעת העקרים והיכם מסכימים בזה על העקרים ג"כ הוא דבר גדול הערך וצריך אל ההתלהות חזק וכו' כדי שיוכל להשיג בידיעה הזאת על מכונה ולא יבא לקנן בטעיות חלילה,

וז"ש וע"כ רמוז שנשתדל וכו'. ולפי פי' זה צ"ל דתיבת מתחלפות נמשך אלמטה אל תיבות לידע עקרי דתם דכתיב בתריה. ונריך נ"כ לומר מ"ש לפי שכל אלמות המכסים וכו' היינו ר"ל אותן המכסים שים לכל אחד דת מסוגה משל חבירו כמו שמשמע מתוך פי' רשמון אלא רוצה לומר שאלמות אותן המכסים שים להם דת אחת ביחד רק שהיכם מסכימים בזה על עקריה ושרשיה, אבל לפי פי' זה היינו מתיבת שפיר אלשון של בעלי הדתו"ת שהם הוא קמי של דת אחת. לכן נראה פי' רשמון שיקר וכן מצאתי בהדיא בקצת ספריס של דפוס תוגרמה שגורסין כמו שהנחתי בפנים לפי שכל אלמות המכסים שהם בעלי דתות ולפי' שהם בעלי דתות וכו' משמע להדיא כפי' רשמון, גם לפ"ז יתיישב יותר אלא ולפי' וכו': (ח) וכפי מה שיסבול טבע הענין. כפי מה שרמוז ומחוייב להשגת אותו ענין:

(ט) ולהיות החקירה וכו'. ולפי שהוכחנו שהחקירה:

(י) רמוז שנתחנן. ע"כ רמוז: (כ) שיחנן אותנו דעה וכו'. שיחנן אותנו ג"כ בדעה, ושיון בשנים:

(ל) באופן שיהיה בפעולתנו זאת. בחקירת העקרים אלו: (מ) מן הנעימות האלהי. מהשפע האלהי המושפע בכל הפעולות האלהיות: (נ) ויהי נועם ה' אלהינו וכו'. בספקות הנופלות בזה הכתוב שם ידועות ומפורסמות בשיטו ודקדוק הלשון לכן לא כתבתי המחבר בפירוש: (ס) ובאורו כי בכל פעל יפול בו הנעימות מב' פנים. פי' תפלתו של מרע"ה היתה לפני הש"י שבכל פעולה ומעשה שתצא מאתנו יהיה בה השבח והטוב מב' בדרים כמו שנמצאו בפעולות היוצאות מאתו ית' וכמ"ש

## ענפים

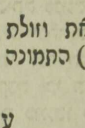
[ג] דעה ובינה והשכל. כוונת הרב בג' לשונות אלו לרמוז שבכל דעה ובינה והשכל. וכל לפרש שבכאן כדי לרמז בהם ג' העקרים אשר בהלית ויסוד ספר העקרים הזה הוא לבאר הנושא. והם מציאות ה' ותורה מן השמים ושכר ועונש. לאמר דעה כנגד מציאות ה' כי כל מה שהשלה בשכל העיון לבד נקרא דעה וכמו שמשמע מתוך דברי המחבר לעיל בהקדמתה שאמר וזיו הדעות וכו' וכן אמר שכתוב שדעת אדם חמלה. וכתיב אל דעות ה', וכן משמע לקמן פי"ז ממאמר ג' בציור מזמור החמישי עמי תורתי וכו' ע"ש. ואמר בינה כנגד תורה מן השמים שהשלה בינה כמו שאמר כי הם לעיניכם תקרא. והטעם כי ע"י התורה יוכל להבין דבר מתוך דבר ולאמת מציאות ה' כמו שיתבאר לקמן פרק י"ח ממאמר ג' ופ"ח ממאמר ד' ע"ש וכמו שכתבנו לעיל בהקדמתה בשם רבינו בחיי ע"ש, ואמר והשכל כנגד שכר ועונש כי השכל מוכן זה ליתן שכר למי שמקיים

פנים . (ע) אם מצד הפעולה בעצמה היותה שלמה בתכלית השלמות כפי מה שיגזור טבע חמרה . (פ) ואם מצד הפועל רוצה לומר היות בפעולה ההיא נעימות ושלמות מיוחד מצד התיחסה אל הפועל והיות הפעולה ההיא פעולת הפועל ההוא . (צ) ובפעולות האלהיות יפול בהם הנעימות והשלמות משתי אלו הפנים . אם מצד הפעולות בעצמן רוצה לומר היותן שלמות בתכלית מה שאפשר להן כפי מה שיגזור טבע חמרן להיות . וגם יפול בהם נעימות והדר אחר שאינו בטבע חמרן (ק) מצד היותן פועל האל יתברך . כאלו תאמר שאף על פי שאין מדרך הדבורה כפי טבע חמרה שימצא בה ההבנה לבנות הבתים ההם מהשעוה שהרבש כנוס בתוכה (ר) בתמונה הששיות (ש) להיות הפועל מבחר הפועלים נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת , להיותה דומה לעגולה (ת) שהיא התמונה הטבעית (ת) ויש לה יתרון עליה שבתמונה הששיות יתמלא כל הששה והפנוי (ג) אשר במוגשים משושים סמוכים זה לזה כדי שלא ישאר מקום פנוי וריקם ביניהם , מה שאין כן בעגולה שאם יעשו הבתים עגולות (ג) כדמות אסטוא"נא סמוכות זו לזו (ד) ישאר מקום רב ביניהם שלא יקבלו תועלת ממנו . לפיכך בנאום בתמונה הששיות ולא עשאום מעוגלים , גם לא בנאים מרובעים , כי אף על פי שבסמיכות בתים מרובעים זה לזה יתמלא כל הששה והפנוי אשר במוגשים , הנה (ה) להיות תמונה המרובעת יותר רחוקה מלהדמות אל העגולה (ו) שהיא התמונה הטבעית מן המשושה לא בנאום ממנה , וכל

זה

## שרשים

וכמ"ש ובפעולות כו' לבחר למה היתה תפלתו על כ' הנעימות אלו ואמר כי כך רצה בפעולות האלהיות : (ע) אם מצד הפעולה בעצמה . עתה מפרש הצד האחד מן הנעימות , ור"ל שע"פ שלא היה מדרך הפועל הזה לעשות הפעולה הזאת כך על צד השלמות והיופי כי הוא לגמו כ"כ מומחה גדול בפעולה הזאת בחר בפועלים השלמים שע"פ כן 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 הצד הב' מן הנעימות הוא שבא מצד הפועל לבד ושע"פ שמצד טבע החומר מהפעולה היתה לו אפשר שיבא הנעימות והשלמות הזה , שע"פ כן מאחר שהפועל הזה הוא מומחה גדול במעשיו ובפעולותיו יותר מאשר פועלים על ידו גם הנעימות והשלמות בפעולה היתה על צד היותר טוב יותר ממה שאפשר להיות בטבע החמרה מה שלא היו יכולין לעשות זה שאר פועלים . וז"ש מצד התיחס אל הפועל והיות הפעולה וכו' : (צ) ובפעולות האלהיות וכו' . עתה נותן טעם למה היתה תפלתו על ב' נעימות אלו ואמר כי כך רצה בפעולות האלהיות כמ"ש :



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

(ת) התמונה הטבעית . כזה

## ענפים

שמקיים הדם ולהעניק למי שיעבוד על הדם . ויותר נראה שכוונת הרב ז"ל בשלש לשונות אלו ע"ד שביאר בברכת אמת מהן וכו' והנו מלאך דעה וכו' לקמן בפי"ו ממאמר ג' ע"ש וע"ש בענפים :

ואמר

זה נמצא לדבורה מצד היותה פעל האל יתברך, שראוי שימצא בה יתרון מזה הצד על מה שיגזור טבע חמרה, וזהו הנעימות אשר מצד הפועל הנמצא בפעולות האלהיות. ועל כן היה משה מתפלל לשם, אחר שאמר יראה אל עבדיך פעלך והדרך על בניהם שימצאו בפעולתנו שני מיני הנעימות אשר בפעל האלהי (ז) [ג] ואמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו, ולרמוז אל הנעימות ואל ההדר (ח) אשר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו, כלומר בצירוף אלינו, ולרמוז אל הנעימות אשר מצד הפעולה בעצמה אמר (ט) ומעשה ידינו כוננהו. ועל כן אני מתחנן לשם שהוא בעל היכולת הגמור והאמת הגמור שיתן לי עוז ותעצומות להשלים כונתי וינחני בדרך אמת וילמדני ארחות יושר, כי בו בטחתי ואליו קויתי, כמאמר המשורר (תהלים כ"ה ה') הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך קויתי כל היום:

---

ברוך הגבר אשר יבטח ביהוה והיה יהוה מבטחו:
והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו,
ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן,
ובשנת בצרת לא ידאג ולא יטיש מעשות פרי:

## המאמר הראשון

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

יהיה זכר הנעימות מצד הפעולה: (ז) ואמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וכו'. ר"ל לותו הנעימות הנמצאת בפעולות ה' אלהינו יהיו ג"כ על מעשה ידינו וז"ש עלינו: (ח) אבר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו וכו'. כלומר הן שפע שלך על מעשה ידינו בהופן שידינו ולא זולת תכין לופה הפעולה ויקר ממה שינזור טבע חמרה, וז"ש עלינו כלומר בצירוף אלינו וכו'. ור"ל מחמת שהפעולה ההיא מצורפת ומחיפסת אל מעשה ידינו ולא אל שאר פועלים לכך נמה הנעימות והשלמות אליה. ודברי אחל יעקב שבכאן מגומגמים: (ט) ומעשה ידינו כוננהו. שבאה הנעימות אל הפעולה ההיא מצד חמרה לבד כי טבע חמרה יגזור כך שיהיה בה הנעימות והשלמות כזו, ולכן לא אמר עליהו לרמוז אפי זולת שום התיחסות הנעימות הזה אל מעשה ידינו רק אל הפעולה בעצמה כמזכר, ועיין לקמן מאמר ד' פרק ל"ו ושם תמצא מבואר היטב כל המזמור הזה מתחלה ועד סוף ע"ש. שאל מ"מ עדיין לא יתיישב לפי כוונת המחבר הלשון שאמר הכתוב כוננהו לשון זכר ודו"ק, ועיין בשפתים:

(א) ויתן הבדליהן. ההבדל והפרש שיהיה בין הג' דתות אלו: (ב) כדי שיתבארו. ע"י החקירה הזאת

### ענפים

[ג] **ואמר** ויהי נועם ה' אלהינו וכו' ואל ההדר וכו'. הנה עם היות שהכתוב בכיאור בכתוב זה שם שכוונם ויסבירם למבין, מ"מ נראה לי שם כן לבאר הכתוב עוד בדרך אחרת, והוא שכוונת מרע"ה בתפלתו זו הוא על ב' תלקים שהשלמות של ההדר נחלה בשם, ושם המדות והדעות שזכר המחבר לעיל בהפקיחה, ומי שרוצה להסיג שלימותו הכוחני ע"י חלק המדעי ח"ש לו להסיג כ"ש בסיוע מחלה חלק שמעבי ושם המדות כי שם כמו שכתב להשגת הדעות כמו שהתבאר לעיל בביאור הפפיחה בענפים וע"ש היטב ולקמן במאמר ג' פ"ב בענפים ע"ש. וז"ש ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו', רמז בתפלתו על המעלה העליונה שהשלימות הבא על ידי השגת הדעות ור"ל בכוונו על שולם הן עלינו שפע שלך בדי שנוכל להשיג הדעות, ושם תאמר לה עשינו פעולות והמדות הכוונות על מכונם ונלחם ח"ש כי שם שכתב להשגת הדעות במזכר ומו שהתבאר לעיל בענפים ולקמן במאמר ג' פרק כ"ח בדברי המחבר, ע"ז אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו ר"ל המעשה ופעולה שעשינו בידינו היא היתה נכונה בעבור שהיתה עמנו לנוי שעשינו תוהה בכונה הרצוי לה והיא לשם ה' וז"ש עלינו כמו עמנו ע"ד ויבאו האנשים על הנשים פי' עם הנשים. ואשבר לפי כוונת המחבר ג"כ טוכל לפרש מלת עלינו כמו עמנו ולא היה לריך המחבר לבאר עלינו כמו בלילוף אלינו וק"ל והיא היא. ולכן אמר ג"כ כוונה בלשון נקבה כי הוא כינוי אל המומר הנקבה שהיא ופעולת המעשה הא ע"י המומר כידוע, ואמר אח"כ ומעשה ידינו כוננהו ר"ל אלא תאמר מאחר שהמעשה לבד זולת הכוונה היתה בלוט שם כן לאך אחר הכוונה לבד ולא המעשה בוש דבר בפעל. על זה אמר ומעשה ידינו כוננהו ר"ל הכוונה גם כן לאו בלוט היא זולת מעשה. ולכן אמר כוננהו לשון זכר כי הוא כינוי אל השכל שבכוונה בא ממנו וכ"ל שהמעשה הוא יכון את הכוונה וק"ל, כ"ל:

דרך המבחן במה תוכר הדת האלהית מן המזויפת המתדמה באלהית , ואי אפשר שתמצא תורה אלהית יותר מאחת (ג) בזמן אחד :

**פרק ראשון** החקירה מן העקרים הקירה מסוכנת מאד . לפי שהדתות (ה) אף אם יסכימו בענינים הכוללים כמו מציאות השם ושכר ועונש ודומיהם (ב) הנה הם חולקות בענינים (ג) ההלקיים . ולזה יתחייב בהכרח שיהיו לדתות עקרים חלקיים (ד) בהם תבדל הדת האלהית אחת מזולתה . ובחקירה מן הענינים ההלקיים סכנה עצומה . לפי שכל מי שיכחיש אחד מעקרי הדת החלקיים הנה הוא יוצא מכלל בעל דת ההיא . כי מי שיכחיש (ה) נבואת משה ושליחותו הנה הוא כופר בתורת משה בלי ספק (ו) אעפ"י שאינו עקר כולל לתורה אלהית . וכן ביאת המשיח שהרמב"ם 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 תשובה בכלל הכופרים , וזה דבר מתמיה מאד שהרי מצינו בגמרת סנהדרין בפרק חלק רבי הלל שהוא אחד מרכמי ישראל הנזכרים בגמרא אומר שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה מלך יהודה , ולפי דברי הרמב"ם יהיה אותו חכם מכלל הכופרים ומי שאין להם חלק לעוה"ב , ויש לשאול אם כן למה הזכירו אותו בגמרא אחר שהיה יוצא מכלל ישראל ולא היה מאמין בעקרי דתם . (ז) ואם תאמר 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 חלילה אבל דעתו לומר שאין להם משיח לישראל (י) מהכרח הפסוקים , כי כל הפרשיות שנאמרו בישעיה על המשיח כמו (שם סי' י"ח) ויצא חטר מגזע ישי ודומיהם לא נאמרו אלא על חזקיה מלך יהודה ונתקיימו כל הנבואות ההן בימיו , ומה שאמר הכתוב (שם) שרש יהי אשר עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו נאמר על מרודך בלאדן בן בלאדן (שם ל"ט ומ"ל פ' י"ב) ששלח ספרים ומנחה אל חזקיה , ומה שנאמר (שם) והיתה מנוחתו כבוד נאמר ע"ו גם כן כי מדרך הגבור או המלך לצאת לקראת (כ) נשק ולהלחם באויביו ולהושיע את עמו ולכבן נפשו בעדם , וכשישב במנוחות שאננות למקצעות המשכן הוא גנאי גדול אליו עד שנבחר לו המות משיסבול הגנות ההוא , שכן עשה שאול (ל) שעם היותו יודע שימות במלחמה כמו שאמר לו שמואל (מ) מחר אתה ובניך עמי (שמואל א' כ"ח) לא נמנע מלצאת למלחמה כדי להנצל מן הגנות הזה , וחזקיה היו מגנים אותו כל העולם על שנסגר בירושלים ולא היה יוצא למלחמה , אבל כשראו הגם הגדול שנעשה בסיתת סנחרב וחיילו נתגלה כי מה שלא היה יוצא למלחמה היה לו להיותו בוטח בשם שילחם מלחמותיו , ולזה היתה המנוחה ההיא כבוד גדול אליו , שידעו כל העולם שהיה צדיק גמור ואהוב לפני השם ולפיכך נתן לו משאלות לבו וגלהם בעדו מה שאין כן בשאר המלכים שאין המנוחה כבוד להם (נ) ובסבת התפרסם הגם הגדול הזה כל ישראל אשר נשבו לאשור או שברחו לכוש ולמצרים ופתרוס ושאר הארצות שבו לא"י . וזהו שאמר (ישעיה



## שרשים

הוספת : (ג) בזמן אחד . כגון אמו שמקיימין כמה תורות כגון תורת משה רבינו ע"ה ותורת מחמד שאמו מקיימין ג"כ כל מה שנצטוה למחמד מביני וכיוצא בזה , כן פירש המלבי יעקב . מכל לא דק כי אין זה כוונת המחבר אלא ר"ל שתי תורות אלהיות בזמן אחד להמות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן במאמר זה פרק כ"ב ע"ש , ועיין לקמן במאמר ג' פי"ג ותמצא ג"כ מזה :

**פרק א** (ה) אף שם הם יסכימו . מע"פ שהם יסכימו בעקריים הכוללים :

(ב) הנה הם מחולקות בעניינים החלקיים . מותן הדתות הם מחולקות בעקריים הפרטיים , עד"מ מה שהוא עקר פרטי לתורת משה אינו עקר לשאר הדתות כמו שמבאר והולך : (ג) החלקיים . הפרטיים :

(ד) בהם תבדל הדת האלהית . ע"י העקריים ההם תכיר אינו זולת הדת האלהית המתחת או המתדמה לאלהית ומיוחסת אלהית : (ה) נבואת משה . פי' שמין לך נביא שיהיה גדול כמדרגת משה , ועיין

(מ' פ"ז) והיתה מסלה לשאר עמו וגו', ועל זה הדרך (ס) הוא המשך כל הפרשה, וכן פירשה רבי משה הכהן ובן בלעם וזולתם מן הפשטנים. והיה נראה לפי זה לומר כי דעת רבי הלל הוא שאין מן הכתובים שבאו בישעיה ובנביאים הכרח 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 [צ] אמרו שרא ליה מריה לרבי הלל כלומר ימחול לו הקב"ה. מכלל שהחזיקו אותו בהוטא על סברתו (ק) ולא היו מחזיקין אותו בהוטא על היותו מכחיש ראיות הפכוקים אם היה מאמין כן על פי הקבלה כמו שיתבאר בכאמר 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 יצוייר מציאותה זולתו. ואמנם הוא עקר פרטי לדת אחרים (ר) שלא יצוייר מציאותה זולתו (ש) והיא אמונה ראוי לכל בעל דת יהודית להאמינה, כמו שחדוש העולם (ת) יש מאין היא אמונה ראוי לכל בעל דת אלהית להאמינה אף על פי שאינו עקר לדת האלהית. כי מי שיאמין שיש (א) חומר ראשון קדום ממנו התהוו כל הנמצאים ברצון הבורא, אף על פי שאינו כופר בעקר לפי דעת הרמב"ם ז"ל שלא מנאו בעקרים מ"מ הוא הוטא. וכן רבי הלל היה הוטא לפי שלא היה מאמין בביאת הגואל אבל לא היה כופר בעקר. וזהו דעת האחרונים שלא מנו ביאת המשיח ולא אמונת החדוש בעקרים. ויתבאר מזה הששי הגדול שיש בחקירה מן העקרים שהוא מכנים עצמו בסכנה שמא יבא לכפור בדבר שהוא עקר מעקרי התורה, שהרי לפי דעת מי שמנה חדוש עקר מעקרי התורה (ב) הנה יהיה הרב רבינו משה בר מיימון זצ"ל כופר בעקר מעקרי התורה הלילה, וכן מי שלא מנה ביאת המשיח עקר, יהיה כופר בעקר מעקרי תורת משה לפי דעת הרמב"ם שמנאו עקר, וכן יש לדון על שאר הדברים שמנה הוא ז"ל בעקרים ואינם עקרים כמו שיבא בפ"ג, ובעבור זה אמרנו שיש ככנה 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 (ח) המדברים בזה ויוצא בו (ב) הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה (ג) עם היותו יודע שזהו דעת התורה נקרא כופר (ד) כמו שאמרו ז"ל בפ' חלק שכל האומר כל התורה כולה מפי 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 ויאמין בעקריה

וכשבא

## שרשים

(ס) המשך כל הפרשה. כל הסימן שכיסמיה: הפסטנים. המפרשים פסוקו של כתוב: (ע) שמצד הקבלה. שכך קבל מאבותיו ומאבותיו מאבות מאבותיו ודור אחר דור עד הנביאים: (פ) אבל אין זה כמשמע. שם בגמ': (צ) ולא היו מחזיקין אותו. ולא היה להם להחזיק אותו: (ק) לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה כמ"ש הרמב"ם ז"ל. ר"ל מ"ש הרמב"ם ז"ל שהוא עקר שזה אינו, כי כבר יצוייר כלומר אפשר: (ר) שלא יצוייר מציאותה זולתו. כשיאמינו שעדיין לא בא: (ש) והיא אמונה. והיא רק אמונה ואינה עיקר וכמ"ש לקמן בפכ"ג וזה המאמר: (ת) יש מאין. שהקב"ה היה מחדש לא העולם מהאפס המוחלט ולא היה קודם בריאת העולם שום דבר מוכן לא בבריאה: (א) חומר ראשון קדום. קודם בריאת העולם היה דבר מה מוכן עולמים וממנו נברא העולם: התהוו. נבראו והוא לשון פילוסופי: (ב) הנה יהיה הרמב"ם ז"ל כופר וכו'. לפי שהוא לא מנה החדוש בין העקרים:

## ענפים

(צ) **אמרו** שרא ליה וכו' ולא היו מהזיקין וכו'. י"ל שהשיבו עליו ואמרו שרא ליה וכו' משום שדחק עצמו להמיר הפסוקים ממשמעותם כדי שום סמיכה והכרח ואולי שיהיה זה שהיה מיזה שכך בלב ההמון, לכך קוסיס המחבר לפי זה היה כלום וק"ל, ל"ל: חהו

(ה) וכשבא לחקור ע"ז מצד השכל (ו) והבנת הפסוקים (ז) הטהו העיון לומר שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן (ח) בתחלת הדעת . או הטהו העיון להכחיש העקר ההוא (ט) להיותו חושב שאיננו דעת ברי תכריח 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 מנסי התורה להיותו חושב שאיננו מכחיש בזה שום אבונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה , אין זה כופר , אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם אעפ"י שהוא טועה בעיונו והוא הוטא בשוגג וצריך כפרה [כ] וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים (כלמעלה בכ"ם פרסם ג') האומרים (ל) שהיה סדר זמנים קודם לכן (מ) כאלו יאמרו שאין התורה מכרחת להאמין שהזמן מחודש . וכן רבי אליעזר הגדול במה שאמר בפרקיו (פרק 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 קדום (נ) אין תפיסה עליו בזה , כי כונתו 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 מה שהיה הוא מאמין החדוש יש מאין לא היה מהכרח הפסוקים . כי הפסוקים (פ) אפשר שיפורשו . אבל האמינתו החדוש יש מאין היה לפי שהוא (צ) 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 העיון . יטה אותו : (ח) בתחלת הדעת . כמו"ל בהקדמון : (ט) להיותו חושב . מפני שהוא חושב בעיונו שאיננו דעת ברי תכריח התורה להאמינו . כי היו מוכרח בהכרח 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 האתן דקרח ושרפת ר"ן מיש וכיוצא בזה מן האמונות שאינם עקריים לתורה חלילה : (כ) אי זו אמונה בנם מנסי התורה . שהיו מאמין הנם בפשוטו אלא יאמין אותו הנם ע"ד אחרת מהאמונות כמו שיבאר בפרק זה שכן הוא דעת האחרונים שפי' הנם בפתיחת פי האתון אלא היה בפשוטו : (ל) שהיה סדר זמנים קודם לכן . ר"ל הגלגל שע"י נמצא הזמן של יום ולילה וכיוצא בזה . כך נ"ל לפי דעת המחבר בזה המדרש כאן , וע"ל במ"כ פי"ח : (מ) כאלו יאמרו שאין התורה מכרחת וכו' . כי משה"כ ויהי ערב ויהי בקר יום אחד משמר לפרש על הקדימה כמ"ש בהלית במדרש יהי ערב אין כתיב אלא ויהי וכו' : (נ) אין תפיסה עליו בזה . שעפ"כ לא נוכל לתפוס אותו בדבריו ולומר שהוא מאמין הקדמות חלילה : (ס) כי מה שהיה הוא מאמין החדוש יש מאין וכו' , אין זה לשון הרב המורה ממש כי הניחו בקיצור לשון , ומה שמניח רמיה מהרמב"ם אינו מניח רמיה על שהרמב"ם סובר כדעת ר"ס כך , הלא הוא בעצמו כתב עליו לא ראיתי מאמר זה כמוהו שם בשם"ו , אלא שמניח רמיה מדבריו על שכתבו שאמר שאין מהכרח התורה להאמין חידוש וכו' : (פ) שאפשר שיפורשו . פי' שע"פ שכ' בתורה בפירוש ברקוצ וגו' שעפ"כ אפשר לפרש שכתוב הזה על היסוד שיהא נוטה פירושו לדעת הקדמות ולהוציא מפשוטו כמו שאמנם בתורה כתוב יד ה' עיני ה' וכדומה ליה מן הדברים המוריס על הגשמות ואנו מפרשים אותו ע"ד אחרת ומוציאין מפשוטו , כן נוכל לפרש כאן ולהוציא מפשוטו , כן הוא בהלית בתורה בשה"כ : (צ) דעת אמתי בעצמו . כלומר שהשכל נותן זה בלי שום רמיה מהכתוב : (ק) באופן שיסכימו לזה . פי' שע"פ שנוכל לפרש הפסוקים על ההפך : (ר) שמה שהוא נגד הפסוקים . פי' שהפסוקים מוריס בהכרח על היפך אותו דבר שרוצה בו ות"ח לפרש הפסוקים ע"ז הדרך וגם הוא נגד השכל רק שהוא לומר זה בלי טעם והכרח , ולהלק המחבר כך מדברי הרמב"ם בעבור שדקדק בלשונו ואמר אמר שהחדוש העולם הוא מצויר אצל השכל לכן הוא מן הראוי לפרש הפסוקים ג"כ ע"ז . משמע מה שלא יצויר אצל השכל אין ראוי להאמינו ולפרש הכתוב ע"ז הדרך ומכ"ש מה שהוא נגד השכל וגם הוא נגד הפסוקים שת"ח לפרש אותו ע"ז הדרך שאין ראוי להאמינו , וז"ש ת"כ ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת כוזב

## ענפים

[כ] וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים האומרים שהיה סדר זמנים קודם לכן וכו' . מדברי הוא בכ"ב פ"ג רבי יהודה ב"ר סימון אומר יהי ערב אין כתיב אלא ויהי ערב מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן . ועע"ג שלקמן מאמר ג' פרק י"ח מבאר המחבר זה המדרש בענין אחר ע"ש . מ"מ אנב שיפסק המדרש ר"ל הגדול שהניח אחר כך בסמוך ביאר ב' ר' יהודה ג"כ בזה הדרך שמבאר דברי ר' אליעזר הגדול ולאפוקי מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב במורה שלו ח"ב פכ"ט ופ"ל דבריו זריס על ב' מדרשים אלו ע"ש . וע"ל מ"כ פ"ח בענפים ביאור כונת ב' מדרשים אלו כי לפע"ד הוא נכון יותר , ולמה מצא ושמח לבך :

ובלבד

ראוי להאמינו כלל [ג] ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת כותב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל . כי מה שהוא דעת כותב לא תכריח התורה להאמינו , כי לא תכריח התורה להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות ולא דעת בדוי שלא יצוייר מציאותו אצל השכל , אבל כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצוייר מציאותו אצל הטבע , כתחיית המתים וכל הנסים שבאו בתורה ראוי ומחוייב להאמין בהם . אבל דעת כותב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שבא בתורה,בפירוש כמו ומלתם את ערלת לבבכם (ד) אין ראוי להאמינו כפשוטו ויפורשו הפסוקים באופן מסכים אל האמת . והו דרך אונקלוס הגר ויונתן בן עוזיאל ושאר חכמי ישראל שפירשו כל הפסוקים שבאו בתורה ובנביאים (ה) מורים על ההנשמה באופן מסכים אל האמת והוציאו אותן מפשוטן להיות פשוטיהן דעת כותב , ואמרו דברה תורה כלשון בני אדם (ו) וכדי לשבך את האזן . וזה הדרך שבתבנו הוא בעצמו דרך קצת האחרונים שפירשו בפתיחת פי האתון (ז) דבר בלתי מסכים לדעת רז"ל , כונתם לומר שאין מהכרח דרכי התורה להאמין הנם ההוא אלא על הדרך (ג) שהבינוהו הם . וכן נאמר לפי זה מי שלא הגיעה מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך מסכים אל האמת ומאמין אותם כפשטן , ועלה מזה בידו דעת כותב להיותו חושב שזה דעת התורה , אינגו יוצא בזה מכלל בעלי התורה חלילה ולא הותר לספר בגנותו ולקרותו מגלה פנים

## שרשים

כותב וכו' , ר"ל זה הדרך שתי"ה לפרש הכתוב עליו לריך שלא יהיה חוץ לשכל . ואשכל זה שתוכל לפרש הכתוב של ברא"שית ברא וגו' על הקדמות ותוכל גם כן לפרש חותו על החדוש , ומאחר שחמונת הקדמות היא דעת כותב שלא יצוייר אצל השכל כי מה שהם מחמיגים הקדמות הוא לחינו מטעם שיש להם חיוב היקש לו מופת ע"ז רק מכח חיוב ספק שיש להם בחמונת החדוש הוכרחו להחמין בחמונת הקדמות אף שהוא חוץ לשכל כמו שיתבאר לקמן פכ"ג מזה המאמר , ולכן הגם שתוכל לפרש הכתוב של ברא"שית וגו' על הקדמות אל תפרשהו לפי שהוא דעת כותב שלא יצוייר וכו' אבל תפרשהו על חמונת החדוש כי הוא דבר שיצוייר אצל השכל כמו שיתבאר לקמן פכ"ג המזכר , 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 ברא"שון מ"מ רחוי וכהן לילך אחר דרך ברא"שון כיון שהשכל נותן זה ואין התורה מכרחת אותנו לילך אחר כותב הכתוב אם הוא בהפך כותב השכל . וזהו מה שאמר והולך השטם אח"כ ואמר כי כל מה שהוא דעת כותב לא תכריח התורה וכו' ולא דעת בדוי וכו' אבל אם יצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצוייר מציאותו אצל השטע וכו' . לכן אמר אבל אם יצוייר מציאותו אצל השכל בלבד ולא אמר גם כן , והוא שאין כותב הכתוב מורה בהכרח על ההפך אעפ"י שלא יצוייר מציאותו אצל השטע וכו' לפי שאין בכך כלום אם כותב הכתוב הוא בהכרח בהפך כי לא תכריח התורה וכו' , ולהוסיף בזאת אמר זה אצל

## ענפים

[ג] **ובלבד** שמה שיבא וכו' . עי' בשרשים . ומעי"ב שכתב הרב המורה בפכ"ה ח"ב ונאמר כי התורה הניחתנו ענין לא יציע כהנו להשגתנו עכ"ל , משמע שלא יצוייר מציאותו אצל השכל . אין ר"ל שלא יצוייר אצל השכל , אלא כוונתו בהם שלא נוכלה לאמת החדוש ע"י מופת לא היינו יכולין אבל מ"מ השכל בעצמו נותן להאמין זה . וכן פי' הפפודי פם ז"ל בתורתנו הקדושה הניחה לנו החדוש הזה לא יציע שכלנו לבחנו כמופת עכ"ל . ועיין עוד פם בפרק כ"ה הל"ל מ"ש הרב המורה מענין החדוש ע"ש :

גנים בתורה ילא כופר ולמנותו בכלל המינים חס ושלום . וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפי' המבין עקר מעקרי התורה (ד) בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין, שכך 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 (ה) כן הוא, המאמין היותו גוף (ו) מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין, ע"כ לשונו . וזה הדרך יראה אמתי ונכון ממה שנמצא לרז"ל אמרם על אלישע בן אבויה שובו בנים שובבים (ז) חוץ מאלישע אחר שיודע בוראו ומתכוין למרוד בו, הנה בארו בפירוש כי מי שיודע האמת ומתכוין להכחישו הוא מכת הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור בכמה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אע"פ שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר בהלילה . ובעבור זה המאמין בתחית המתים (ח) שלא יהקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש אבל יהזרו לעפרם כמו שהוא דעת הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים (ט) אף על פי שזה בחלוף האמת לפי סברת הרמב"ן ז"ל אין זה כופר בעקר תחית המתים הלילה, וכן המאמין שעקר הגמול בעולם הבא לגוף ונשמה ביחד ושאין לנפש לבדה גמול בזולת הגוף, כמו שהוא דעת הרמב"ן 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 לשון (י) כנגר גדולי עולם בלא דעת ובלא הבונה . ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו, ואע"פ שיאמין בקצת דברים ששמות הראשונים עקרים בביאת המשיח והחדוש וביוצא בהם (כ) שאינם עקרים (ל) אלא שהן אמונות אמתיות יהוב המאמין בתורה להאמינם, כמו שיאמין פתיחת פי הארץ במחלוקת קרח ובירידת האש מן השמים וביוצא בהן מן הנסים או מן היעודים שנזכרו בתורה שהם אמתיים (מ) עם שאינם עקרים להתורה, אין זה כופר בתורה הלילה ולא בעקריה . שאם היה זה כופר היו מספר העקרים לתורת משה (נ) כמספר הנסים (ס) והיעודים שבאו בתורה, וזה לא עלה על לב איש מעולם :

## פרק שלישי

קיום זולתו (ג) עקר . שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו (ד) תלוי בו ואין לו (ה) עקר . שם הונח על דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו . ורז"ל נשתמשו בלשון הזה הרבה . אמרו דבר שיש לו עקר בדאורייתא או שאין לו עקר . ומזה הצד (ד) יפול זה השם על השרשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה תלוי

שרשים

(ד) בחלוף האמת . שהאמת של עיקר הוא כך: (ה) אף ע"פ שעקר האמונה כן הוא . שהרי ליהם להם"ו תואר שהשמות מ"מ המאמין היותו גוף וכו' : (ו) מצד תפיסתו לשונות הפסוקים . ושהניע הכתוב שאמר יד ה' כפשוטו דרך נשמות . (ז) חוץ מאלישע אחר . כך שמו מפני שקלקל בשטיות : (ח) שלא יהקיימו שהמשיח שיחיו לעולם בגוף ונפש וכו' כמ"ש הרמב"ם וכו' . כי דעת הרמב"ם וזה הוא שהמתים יקומו בתחלה בגוף ונפש אחר כל עכ"פ לא יחזרו כך עולמית אלא ימותו שנית ויחזרו לעפרן ועיקר הגמול יהיה לנפש לבדה בעה"ב . ואמר שהמשיח שיחיו ר"ל שיקומו בתחיית המתים לא יחיו כך עולמית בגוף ונפש אחר וכו' : (ט) מעפ"י שזה בחילוף האמת לפי סברת הרמב"ן וכו' . כי הרמב"ן אמר שעיקר הגמול בעה"ב יהיה לגוף ולנפש ביחד ושאין שום גמול לאחד בזולת האחרת, ועיין לקמן מאמר ד' פ"ל ותמצא שם כ' דעות אלו מבוארים היטב : (י) כנגד גדולי עולם וכו' . שהיה לחקור על עניינים כאלו : (כ) שאינם עקרים וכו' . שב אל ומע"פ שיאמין בקצת דברי וכו' ור"ל שהרמבמ"ם מוסרים שהמשיח וחדוש העולם הם עקרים והוא ויאמין שהיה עקרים : (ל) אלא שהן אמונות אמתיות יחוייב המאמין בתורה להאמינם וכו' , שהוא אומר כל המאמין בתורה

הנסים)

מחוייב להאמינם כמו שיאמין פתיחת פי הארץ וכו' שהם רק אמונות אמיתיות : (מ) עם שהיהם עקרים לתורה . אף שהיהם עקרים מ"מ יאמין אותם שהם אמונות אמתיות, כמו כן יאמין שהמשיח וחדוש העולם הם רק אמונות אמתיות ולא עקרים . שם הוא אומר כן אין זה נקרא כופר וכו' , כך הוא המשך דברי המחבר : (נ) כמספר הנסים והיעודים . כי מציח וחדוש הוא ג"כ בכלל הנסים והיעודים ולא נופל ל' מחברו : (ס) יעודים . שם הדברים שהבטיח הש"י אותנו שיהיו עוד :

פרק ג (א) עקר שם וכו' . פי' מלת עקר הוא שם שנקרא והונח על דבר וכו' .

ומלת הונח מלשון הושם וכלל מקום שהמלת זה הלשון צריך לפרשו כך . וכלל מקום שהמלת הנחה או הניחוח צריך לפרשו מלשון הנעה והניעות, ולשונות אלו תמצא בריש המורה בהשער המיוחד על פי' המלות הזרות המופלות בספר המורה על פי החל"ף בי"ת וע"ם הוא ון : (ב) תלוי בו, בחותו הדבר ואין לו קיום זולת אותו הדבר, ולהוסיף ביאור מביא המשל מהאילן : (ג) כמו שהעקר שורש האילן . והוא קיום האילן כי אי אפשר למציאות האילן שם אין לו עקר ושורש למטה בארץ : (ד) יפול (נופל) כלומר יבוא (בזה

תלוי בהם . כמו מציאות השם שהוא מבואר מענינו שהוא עקר (ה) שהאמנתו הכרחית לתורה אלהית שא"א לצייר 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) והאחדות (ט) והרחקת הגשמות (י) ושהוא קדמון (כ) ושראוי לעבדו ולא לזולתו (ל) והנבואה (מ) ונבואת מרע"ה , ותורה מן השמים (נ) ושלא תשתנה התורה (ס) וידיעת השם (ע) ושכר 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) ווה שאם הונחו במספר ההוא כפי הוראת שם עקר , הנה מה טוב ומה נעים שיונחו עקרים מציאות השם והנבואה ותורה מן השמים וידיעת השי"ת (ר) וההשגחה לתת שכר ועונש , לפי שאלו הן עקרים הכרחיים לתורה אלהית (ש) לא יצוייר מציאותה בזולת כל אחד מהן , (ת) ואיננו רחוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה (א) ונצחיות התורה עקרים גם כן אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצוייר קיומה זולתה . כי אם יצוייר מציאות נביא גדול ממשה כבר היה אפשר שתבטל תורת משה , כי הנביא שיהיה גדול במדרגה מזולתו ראוי שיאמנו דבריו יותר מדברי זולתו שהוא למטה במדרגת הנבואה ממנו (ב) כמו שיבא , (ג) וגם אם לא נאמין נצחיות התורה כבר יצוייר בטול תורת משה אחר שגלו ישראל מעל אדמתם . ומכל מקום כבר יקשה למה יכונה האחדות והרחקת הגשמות בעקרים , שאף אם הם אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל תורת משה , כבר יהיה אפשר לומר שאין ראוי למנותם בעקרים , כי לא התפול התורה האלהית בכללה (ג) אם יאמין הלופס . (כ) ויותר קשה מזה

שמנה

## שרשים

סמס) מלת עקר : (ה) שהאמנתו . שלמציאות סמס : (ו) זולת . זולת מציאות הש"י כי אם אין אלהים ממעל חלילה אין שייך לומר תורה אלהית : (ז) שנחקור . ויזה כן : (ח) והאחדות . שיאמין שהש"ת אחד מכל צד ואין שני דומה לו : (ט) והרחקת הגשמות . שהש"ת אינו גוף ולא כח בגוף : (י) ושהוא קדמון . שהיה עולמית ולא היה קודם לו סוף דבר : (כ) ושראוי לעבדו ולא לזולתו . פי' שיפילו להתפלל לאיזה מלאך שיהיה לו למליץ יושר ולקרב תפלתו אל הש"ת אינו רשאי , כמו שיתבאר אח"כ בדבריו בפרק זה : (ל) והנבואה . שהש"ת מדבר עם האדם כמו שמצינו שהיה מדבר עם הנביאים : (מ) ונבואת מרע"ה . פירושי לעיל בפרק ו' : (נ) ושלא תשתנה התורה . שתורת משה תהיה עולמית ולא תהיה תורה אחרת : (ס) וידיעת ה' . שהש"ת יודע מכל דבר בן בעליונים בן בתחתונים ומשגיח על כל פרט ופרט : (ע) ושכר ועונש . שהש"ת גומל טוב למי שהולך בדרכיו ומקיים תורתו ומצותיו למי שימרה דבריו ובלתי הולך בדרך תורתו בן שכר ועונש כפשוטי וכן נופלי : (פ) ומשיח . שיבא לגאול אותנו מן הגלות : (צ) ותחיית המתים . כמו שמצינו שהחיה הש"ת המתים ע"י יחזקאל הנביא כן יחיה לעתיד לבא : (ק) וזה שמס וכו' . עתה מפרש קושייתו

שהקשה למה שם אותם במספר הזה (ר"ל וזה כוונתו) והרבה פעמים תמלא בדברי המחבר זה הלשון ובריך לפרשו כך : (ר) והשגחה לתת שכר ועונש . שהש"ת משגיח על דרכי בני אדם לתת להם שכרם ועונשם כן בעה"ז כמאמר יוסף עליהם . ותע"ג שהרמב"ם לא מנה אלא שכר ועונש והמחבר מוסיף בדברי הרמב"ם גם ההשגחה . כי הוא סובר שהרמב"ם היה כולל ההשגחה בעקר ידיעת ה' כמו שיתבאר לקמן פט"ו מאמר זה ע"ש וק"ל : (ש) לא יצוייר . כלומר אי אפשר : (ת) ואינו רחוק . וגם כן אינו רחוק : (א) ונצחיות התורה . שלא תשתנה עולמית ע"ש שגלו ישראל מעל אדמתם כמה פעמים כמו שיתבאר במאמר ג' פרק כ"ג . וע"ש בפי"ט ועתידים ושם מבואר כי בע"ש שנשתלח משה ונצחיות התורה הם הכרחיים לתורת משה מ"מ מאחר שיש לנבעל דין להלוק כמו שיתבאר שם בפי' כ' לא רצו למנות אותם לא בעקר ולא בשורש אפילו לתורת משה רק שהם ענפים מסתעפים משלימות השלים ע"ש . ואפשר לכך אמר לשון ואינו רחוק , ועיין לקמן מאמר זה פרק ט"ו . וטעם הרמב"ם ז"ל שמנה הנצחיות עיקר לתורת משה תמלא במאמר ג' פי"ד : (ב) כמו שיבא . במאמר שליחי כפרקים המוכרים : (ג) אם יאמין הלופס .

שניות

## ענפים

[א] **ונם** שם לא נאמין נצחיות התורה וכו' אחר שגלו מעל אדמתם וכו' . לא היה צריך לפרש זה כי מאחר שמחמת נצחיות משה שהוא גדול ממשה שהוא מלמד התורה היה נמחק כי כל זמן שלא יחמת שהנביא אחר הוא גדול ממשה אין אנו רשאין לזוז מתורת משה כמו שיתבאר הכל במאמר ג' פי"ט ועשריס , וכן כ' שם בפ' י"ט בהדיא שנצחיות משה מוכח על נצחיות התורה ע"ש :

[ב] **ויותר** קשה כו' . ולי נראה לייסב כוונת הרמב"ם במספר הי"ג שהקריס הלו , כי הוא מנה לוקן על דעת ההמוני כדי לחזק אמונת תורתנו בלב ההמון , ולכן מנה המשיח ותחיית המתים בכלל העקריס

שמנה הרב ז"ל בעקר שראוי לעבדו ולא לזולתו . כי אע"פ שהוא מצוה מצות 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 ותורתו אמת (ד) אלא שהוא [ג] מכנים אמצעי בינו ובין השם הנה הוא עובר על לא יהיה לך וגו' , אבל אינו עקר שתפול התורה בכללה

## שרשים

סגיות וגזמיות : (ד) הלא סהוא מכנים אמצעי וגו' וכו' . פי' סהוא מתפלל אל היוצ מלאך בסבת הכח הממוסה עליו . והמסל בזה שהמלאך הזה הוא ממוסה וממוצה מאת הש"י שיקבל תפלתן של ישראל ולהביאה לפניו הש"י ויהיה לו לתלין ויוצר תלוי שיהיה תפלתו אל הש"י ויהיה לו לתלין ויוצר לפני הש"ת על תפלתו , וזהו בכלל לא יהיה לך וגו' כי המלאכים וכל שאר הכחות העליונות כלם הם מוטבעים על פעולתם וא"א להם לעשות על מה שנתמנו מן הש"ת כי אין להם בחירה ורצון וצ"ל צריכין לפעול פעולותיהם ולכן אין שייך להתפלל אליהם ואין בתפלה זו סוס תועלת , וכל העובר על זה הוה מרחק על עצמו כחילו מאמין שיש להם גם כן היוה יכולת ולכך הוה מתפלל אליהם , וכבר הזהיר הכתוב על זה באמרו לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' , ולכן אין סוס מועיל לפי שהוא מוכן להתפלל ולהתחנן אל סוס מאצעי אף שפעולות הסס הם ע"י אמצעיים. הלא איכון בתפלתו אל

## ענפים

העקרים כי ההמון אם לא יאמין בהם יבא להכחיש בתורה כולה בלי ספק , כי אם לא יאמין שיהיה קץ לגלות ולא ישוב עוד לציון בודאי יבא לפרוץ גדר כי יבא להשוב בא"א להעמיד משום הגלות הזה ויהיה מהכחכח שיפסד לגמרי עלמים ואז יכפול גם בחמיים האמתים כי זהו בכלל יסות האמת והוא בהא הוא כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' ים פרק ג' בדברי המחבר שכתב לפי דעת הרמב"ם ז"ל , ותבטל התורה בכללה ולא יהיה להאמין בשכר המיועד בתורה כי על דבר זה וכיוצא בו אמר המשורר כי עמך הסליחה למען תורא כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פרק כ"ו . ולמעם הלחדות והרחקת הגשמות כמו שיתבאר בפרק י"ג מזה המאמר ולקמן במאמר ג' פרק ד' וה' במופתים ואם יאמין הלופס לא העמוד התורה גם כן , כי האמין העניות יבא להאמין רבוי וחלוף תורתנו . כי התורה לוחה ומכרזת בפי ישראל ה' אלהינו ה' אחד ועי"ז יבא לפקפק בשאר העקרים ג"כ כי המופת על עקר מציאות ה' לי לפשר שיוצא אם לא באמין הלחדות . וכן כשיאמין שהש"ת הוא גשם יוסר הלילות בלי ספק כי הם מתנגדים זה לזה כמו שיתבאר בכל במאמר ג' פרק ד' ה' במופתים . ולא יהיה אם כן לתורה משמד . כי אם לא יהיה שום אלוה הלילה לי לפשר שהיה התורה נהוצה מאת ה' , מלוף לזה הוכרח הרמב"ם למוצה כי דת האחרים מאמת הרבוי והגשמות והלו הם מעקרים . ולכן הוכרח הרמב"ם למות זה להוכות להאמון שהוא היחו כן והי לפשר שהיה תורתנו הקדושה שוללת זה כמו שנתבאר , וע"ז הלד אין לתמוה למה מצלם שרחקי לעבדו ולא זולתו כי אם יאמין העבודה לזולת נאמין הש"י והמאמין שם כופר בכל התורה כלה , וכמו שהרז"ל כל המודה בע"ז וכו' , ויהיה זה ג"כ שבא להאמין תורה אחרת שתבאר לנו היכות העבודה ההיא ועל דרך כלל נעתיך להרוס התורה . ועיין לקמן במאמר ג' פ' כ' בעניים שמלא שם עוד טעם אחר על הרמב"ם שהוכרח למות אלא תוסה התורה ולא השחתה . ולא מה שהחיכה כי בבר מה השכר והעונש בכלל והשחיכה היא בכללה , כי מי יאמין שכר ועונש עתיך להאמין שים לאדם בחיכה כי הם בהא תלוי ושחיכה אחד מחייב שחיכה חבירו . ולפ"ש שהשחיכה היא בפני עצמה עקר גדול ואם לא היה מוה השכר והעונש היה בהכרח למוסה מכל מקום מאחר שהיה מן ההכרח למות השכר והעונש לזו עתיך למות השחיכה כי היה בכלל השכר והעונש מבה"כ להפך . ולא מה שהחדום ים מאין כי חולי לפי דעתו האמין בחדום שהעולם מחודם מהומר קדום לזו סותר כל התורה כי לא תמול עבור זה כל התורה וכמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן פרק י"ב מזה המאמר וכ"כ הרמב"ם בפרק כ"ה לח"ב מהמורה והוא דעת הפלוסופ ע"ם . ונלאה כי הרמב"ם לזו עוסק הפרש בין עקר ושומש אלא כל מה שהוא שומש הדבר קרוי אלוה הרמב"ם ז"ל עקר וכמ"ם המחבר עלמו לקמן בפ' שאחר זה ע"ד הרמב"ם ז"ל , וכן מלינו בדברי רז"ל בשם ברכות פרק כילד מברכין זה הכלל כל שהוא עקר ועלו מפלה מבלך על העקר ופומר לח המפלה . כ"ל על מה שכוב הסעודה נהליה בו הוא מבלך אם כן מסמע דהיינו שמלה עקר נאמר גם כן על הוב הטעון , וכיוצא בזה הרבה בדברי רז"ל . כלע"ד כוונ הרמב"ם במספר הי"ג עקרים הלו וקוסיים המחבר שהקשה הרמב"ם היה כלום וק"ל . ועיין לקמן מאמר זה פרק ט"ו בעניים . ואחר זמן מה שהחבתי זה הקרם ה' לפני ספר מ' נקרא בשמו רחם שמיה שהבהו דון יצחק אלבהגלל ז"ל על י"ג עקרים שהניח הרמב"ם וכתב ג"כ בפרק ו' מספרו שכוונ הרמב"ם בהנחת י"ג עקרים הלו להבדיל בהאמונות האמתיות וכו' , הכל לא ע"פ דרכנו ע"ם :

[ג] מכנים אמצעי וכו' . האלבהו בפירושו בשבשים . ומרחה שדעת הרמב"ם ז"ל זה היה כי אם באמין אל היוצ מלאך בשאמת שיהיה לו למלין יוסר לפני הבי"ת זהו בכלל לא יהיה לך וגו' מבשם

בכללה . ולמה ימנה אותו הרב ז"ל עקר . וגם כן המאמין בשכר ועונש אלא שיאמין הגמול לנפשות בעולם הבא (ה) ושאין תחיה לגופות אחר המות , למה תפול התורה בכללה כדי שיחויב למנות תחית המתים עקר מעקרי התורה האלהית כמציאות השם . (ו) ואם נאמר שהרב ז"ל לא מנה העקרים כפי הוראת שם עקר , אבל מנה בעקרים האמונות האמתיות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה , אם כן למה לא מנה בעקר שהשכינה שורה בישראל (ז) באמצעות התורה כמו שנאמר ושכנתי (ח) בתוך בנ"י . ולמה לא מנה החדוש שהוא אמונה שראוי להאמין אותה כל בעל דת אלהית , כמו שבאר הוא בעצמו בפרק כ"ה מהחלק הב' בספר המורה , (ט) וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון . ולמה לא מנה שראוי להאמין בכל הנסים שבאו בתורה (י) כפשטן , ואמונות אחרות פרטיות שראוי שיאמינם כל בעל תורת משה כמו שמנה האמונה בביאת המשיח . (כ) ואם נאמר שמנה עקרים בלבד ולא אמונות אמתיות [ד] למה לא ימנה הקבלה , שראוי שימשך האדם (ל) אחר קבלת האבות שהוא עקר כולל לכל הדרות

## שרשים

**שרש א**

**לא הפי"ת לבד בזולת שום מחלוקת . כן הוא מחמת שהיה בלשון ההעתקה שהעתיקו הי"ג עקרים מלו מלשון ערבי ללשון הקדש . וזה לשונו בפי' המצוות להרמב"ם במסכת סנהדרין בפרק חלק . היסוד הה' שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו וזו' ולא יעבד כזה למי שהוא תחתיו במציאות מן המלאכים והכוכבים וכו' , לפי שכלם מוטבעים על פעולתם מן מחבר ומן בחירה אלא הוא לו לבדו ה' יתברך , וכן מן הראוי לעבדו כדי להיותם מחנציים לקרבה אליו אלא בלבד יבוא המחבות וייעדו כל מה שזולתו וזה היסוד הה' הוא שהזהיר על ע"ו וכו' עכ"ל , והבעתקה שהעתיק הר"ם מהן יש קצת שמוי לשון בחיוב מלות מהל הן לא מעלין ולא מורידין . ודון יפתח מהרבנאל ז"ל בהיא לשונו בספרו שהבר הנקרא רחש מחמה עיין שם , ועיין לקמן מחמר ב' פ' כ"ב ומחמר גימ"ל פי"ח : (ה) ומהן תחיה לגופות אחר המות . אלא תחיה תחיה למתים כלל : (ו) ואם נאמר . ואם בחמו לחדש : (ז) בחמצעות התורה . כשלומדים ומקיימים אותה : (ח) ושכנתי בתוך בני ישראל , פסוק הוא במלכים ב' סי' ו' , ובתיב לעיל מניה אם תלך בחקותי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצותי וגו' ושכנתי וגו' . פ"ב מהלי יסודי התורה שהשכינה שורה ע"י התורה . אבל אין לפרש ר"ל הפסוק הנאמר בשמות כ"ט זה הוא כי שם מחמע שע"י המשכן השכינה שורה וק"ל : (ט) וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון . דקדק בלשונו ואמר וכמו וכו' בזו"ו בתחלתו כי ר"ל זה עוד טעם אחר על שהוא מן הראוי למנות החדוש בין העקרים זולת הטעם שכתב , והוא בעבור שמנה שהאל יתברך הוא קדמון היה מן הראוי למנות מלתו ג"כ בחדוש כי שניהם שוים זה אל זה , והוצה לומר כדי להאמין שהעולם הוא הוא קדמון כמוהו מלה הוא מחודש ברצונו הטוב : (י) כפשטן . כי הרבה מן המפרשים מוראים על קצת מן הנסים שבתורה שהיום כפי המובן מפשוטו של כתוב רק שמפרשים הנם בדרך אחרת ולפי דבריהם לא יהיה הנם נם כלל : (כ) ואם נאמר שמנה עקרים בלבד וכו' . פי' דבריו נדולים שרוב נוסחי התורה מלויים בהם , והוצה לומר שהרמב"ם ז"ל לא פי' מלת עקר כמו שהבין המחבר בריש פרק זה , רק שהוצה לומר כל דבר שרוב נוסחי התורה מלויים בו מע"פ שמלד מחר מפשר לה קצת זולת הוא הדבר נקרא הוא הדבר עקר , ואם כן לפי זה אין להקשות למה מנה המחלות והרחקת הגשמות או שרואי נעבדו וכו' מפני שהם עקריים שרוב נוסחי התורה מלויים בהם , וכן מלינו בדברי חז"ל כמו שכתבנו לעיל בענפים , אבל מכל מקום קשה למה לא ימנה הקבלה וכו' כי היא נם כן דבר שעקר התורה מלויה בו , ועיין בענפים : (ל) אחר קבלת מבותיו

## ענפים

בפירושו בבראשית , אבל היטה שמחר בחפלתו בהדיה שיהיה לו לנבקש ולהחנון לפני הנם ית' זה מומר לפי לדעת הרמב"ם ז"ל מפעם המבואר לקמן במחמר ג' פרק י"ח בענפים ע"ש , כי הם בחלטו מזה בפי הטוקר וט"ם ג"כ בדברי המחבר עלמו :

[ד] **למה** לא ימנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחיחה וכו' . ומה שלא הקשה המחבר קושייתו זולת מיד לעיל בחחלה בהלא למה לא מנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחיחה וכו' , כי הם בחמת עקרים נמוכים לחוכם ר"ל להקשות למה לא מנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחיחה וכו' , כי הם בחמת עקרים נמוכים לחוכם מלהים שלא יוויר מלימוחה זולחם ולמה המחין ע"כ . וי"ל מבוס לקמן פ"ד מזה המחמר יחבאר בדברי המחבר עלמו בחין רחוי לממות הקבלה בין העקרים לפי שהיא מנוס פרטים , וכן הבחיחה יחבאר לקמן בפ' ע' ופ' ע"ו מזה המחמר שחין רחוי לממותה בין העקרים מפני שהיא ג"כ בחחלה לדת הימוסית ע"ש , לכן לא היה יכול להקשות קושיא זו לעיל לפי שהמחבר עלמו כוכר שלי הפשר לממות הקבלה והבחיחה בין העקרים , אבל עהה בחפלתם מלת עקר להו דוקא ולא כפי הוראתה שם עקר הלא כל דבר שעקר התורה וכו' כמ"ש בבראשית פ"ב שפיר יכול להקשות קושיא זו וק"ל , ונראה לי : והמדבר

הדתות האלהיות (מ) שלא יצוייר מציאותם בזולתו, ולמה לא מנה (נ) הבחירה (ס) שעם שהיא אמונה אמתית היא עקר גם כן, (ע) כי הוא מבואר מענינה שלא יצוייר מציאות שום דת זולתה, ועור שהוא ג"כ כתב בספר המדע בפ"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 תימה גדול למה לא מנה אותו בעקרים בפירוש 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 במספר 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 מי"ג, (פ) ועוד כי לא תקן למה ימנה בכלל הי"ג אותם שמנה שאינם עקרים הברחיים כמו שכתבנו. ויש מי שאמר שהעקרים הם כ"ו ומנה בהם כל הדברים העולים על רוחו (צ) כנצחיות והחכמה והחיות 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 לדת האלהית הם ששה. שהם (ק) ידיעת השם. וההשגחה. והיכולת. והנבואה. והבחירה. (ר) והתכלית, מלבד הג' שהביא הרב ז"ל כופת עיניי עליהם שהם מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף, ואמר כי אלו הששה מבואר מענינם שהם הברחיים לדת האלהית שלא יצוייר 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 יצוייר 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 המוזיפת המתדמה באלהית, שהרי כל הדתות הנמצאות היום בעולם מודות בששה העקרים הללו ויהיו כולם לפי זה אלהיות, ועוד יש לדקדק על זה המספר שמנה (ת) שאף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם, איננו מחייב שבהמצאם תמצא התורה האלהית, והיה ראוי שיצרף עמהם עקר אחד שהוא תורה מן השמים. שהרי זה (א) כמאמר האומר (ב) שבהמצא הנזון והמרגיש ימצא האדם, לפי שבהמצא אדם

ימצא

## שרשים

מבוקתיו. שמחוייב להמשיך לתכונתיו: (מ) שלא יצוייר מציאותם בזולתו. שהרי מנו בעצמנו לפ קבלנו מותה מסיני והיתר מנו יודעים שזולת היה התורה שנתנה לנו על הר סיני אם לא היו מתמידים להבוקתיו: (נ) הבחירה. שברשות האדם הוא הן להיטיב הן להרע: (ס) שעם שהיא. שתע"פ שהיא: (ע) כי הוא מבואר מענינה שלא יצוייר מציאותה וכו'. כי אם היה האדם מוכרח על מעשיו לא שייך להעניש אותו בשום עונש אם יעבור על מצות קונו: (פ) ועוד כי לא תיקן, כלו' במספר העקרים הללו כי עדיין יש להקשות למה ימנה וכו' אותם שמנה שהיגם. י"מ שהוא מלשון שמונה ימים כי לפי המתת דעת המחבר הוא שכוללות משה ונלחמות התורה ג"כ מיגם עקרים ג"כ יהיו חי"ת שהיגם עקרים ושם נכללות משה ונלחמות מחדות שהיגו גוף שרחוי לעבדו קדמון משיח ותחייית המתים דהל"כ יהיה מלת שמנה מיותרת וק"ל, מבל זה היגו שלא לצורך כי כן הוא דרך המחבר לדבר פעמים במלות שוות המוריס על ענין מ'. ור"ל יותר היה מן הרחוי למנות הקבלה והבחירה במקום שניס מהלו שהיגם עקרים: (צ) כנצחיות. שהם"י הוא עולמית: החכמה. שהוא חכם: והיכולת. שיש לו יכולת על הנמצאים ולעבד המערכת: והרצון. מה שעשה

*) עי' בשערה בעמוד כ'

ימצא

ימצא הנזון והמרגיש (ג) שזה איננו צודק בלי ספק. כי אף שלא ימצא האדם (ד) זולתם והם הברחיים למציאות האדם (ה) איננו מחוייב שבהמצאם ימצא האדם, אם לא שיצרף אל זה (ו) המדבר, ויאמר שבהמצא (ז) הנזון המרגיש (ח) והמדבר ימצא האדם. ואף כאן היה ראוי שיכונה עמהם תורה מן השמים, כי בהמצא ידיעת ה' וההשגחה והיכולת והנבואה והבחירה והתכלית לא יתחייב שתמצא תורה מן השמים ואף אם לא תמצא היא זולתם. וכן מה שמנה הבחירה והתכלית בכלל העקרים לדת האלהית, אינו כן (ט) כי אלו אף אם הם הברחיים 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

מיוחד

## שרשים

התחלה לדת האלהית וכו'. פי' היו שיוך כלל לומר עליו שהוא התחלה לדת האלהית רק לדת הנימוסית לבד, כי עיקר כונת התורה הוא לפניות את האדם להגלחתו התמידי והוא עולם הבא, ולא לתכלית בשלוח כי הוא שלמות מדומה והיו תמידי, וזה היה תעדיף על דת הנימוסית כמו שיתבאר לקמן פרק ח' מזה המאמר. וזהו שאמר אבל תכלית מיוחד וכו' והוא שכר ועונש של עולם הבא, אבל אין לפרש היו התחלה לדת האלהית לבד שלא שיהיה גם כן התחלה לדת הנימוסית כמו שאמר לעיל מזה בסמוך אם כן מפי ונס שאמר כי מלבון גוף על דרך וגשמיותו קדיקו וגו' להוסיף עוד שתיהיה אחרת מה שלא הקפה ברחשונה. ועוד כך הוא ליה למימר היו התחלה לדת האלהית כמה שהיא אלהית כמו שאמר מתחלה ומלא תמר כך על כרחך צריכין אנו לפרש כמו שכתבנו. ואין לומר מאחר שהתכלית המיוחד הוא התחלה לדת האלהית אם כן מנא ליה להקשות מהתכלית בשלוח דלמא מה שאמר התכלית כונתו על תכלית מיוחד. ויש לומר דעל כרחך צריך לומר שרוצה לומר תכלית בשלוח דהלא תכלית מיוחד, הא כבר מנה ההשגחה בין אלו ההשגה עקריס, ורוצה לומר שהש"י משגיח לתת שכר ועונש ודוחק לומר שרצונו בזה השכר ועונש של עולם הזה בלבד, וזהו כלל תיקון קנון המדיני כי אין עקר כונת דת האלהית בזה אם כן היו אנו מן הרחוי להניח שכר ועונש גשמי לעקר בפני עצמו, וכן הוא בדברי המחבר בהדיא לקמן פט"ו מזה המאמר וזה לשונו, כי הנופיי אין רצוי למהותו שורש וכו' עיין שם. ועוד דהא כונתו היה על שכר ועונש גשמיי לבד אם כן לא תהיה ההשגחה עקר לתורה אלהית כמה שהיא אלהית לומר שלי אפשר לה להיות אלהית זולת מחות שכר ועונש גשמיי, זה היו, כי אף אם לא נתמין בתמות השכר ועונש הגשמיי מע"כ נוכל להתמין שהתורה היא אלהית כי עקר כונתה על

שכר

## ענפים

(ה) **והמדבר** ימצא האדם לפי שאין להשמם נפש המשכלת אם הדבור לאדם כמו שפירשנו בהשגים. והרמז ע"ז מצינו בכתוב ויפ"ח באפיו נשמ"ח חיי"ם ויהי האדם לנפש חיה וגו' ס"ת הוא"ס, ובאר ההגשוס לנפש חיה לרוח ממללא, וק"ל כי הדבור הוא תוקף על האדם כי ע"י הדבור הוא ניכר מבין שאר בע"ח ונבדל מהן, וק"ל: ותחת

*) מלא בשלוח המלא שכתב בלשון המחבר, והמפרש נתקשה בהורחתה ע"כ כתבה דבריה בכל מקום שמלא במלא שהיא ונעשה מבוגות המחבר, ובאמת היא מלא מורגלת בפי בעלי הסגיון, והורחתה כמו, בדרך כלל, (יהי' מה שיהי'), ולעומתה מלא מיוחד, או ביחוד, שתורה על דבר פרטי מיוחד. וע"ם שהורחה זאת תכונה מלא בשלוח בכ"מ שהמלא בספר זה. המדפיס יג"ם

מיוחד*). (כ) קנצי למלין ידיעת מספר העקרים ההכרחיים לדת האלהית קשה מאד, ויותר קשה מזה שלא נמצא לרז"ל בזה דבור מבואר, והיה ראוי שידברו בעקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית, אחר שעקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם, כמו שדברו בשאר (ל) נזקי האדם ודיני מבונות שהם הנהגת הגוף בלבד ותיקון הקבוץ המדיני תלוי בהם:

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

## שרשים

שכר ועונש הנפשי, וכן להפך תף מס לא נמין שהתורה היא נתנת למדם מן הש"י ואע"פ כן נוכל להמין שיש יכולת להשם יתברך לשלוח על האדם בעולם הזה יסורין ועונשים קשים לכל אחד כפי מעשו ומדתו, ואם כן איך אמר שחלו השכר הם הכרחיים לדת האלהית שלא יצוייר מציאותם זולתם ובכלל השכר הוא גם כן ההשגחה. שלא על כרחך מה שמנה ההשגחה כוללו על השכר ועונש הנפשי ואם כן מה שמנה התכלית הוא התכלית בשלות כמו שאמרו ולא התכלית מיוחד. ודוק בדברי המחבר ותמצא שכשאר פירושו הוא נכון: (כ) קנצי למלין. סוף דבר: (ל) נזקי האדם. כגון החובל בחבירו והסנת גבול רעהו וכדומה להם שיהיה שלא תיקון קבוץ המדיני לבד שיהיו בני אדם בהגודה ובחבורה אחת:

**פרק ד** (מ) **הוא** כמו הוא זה: (נ) הם אבות לכל העקרים אשר לתורות

ט"ו

*) פי' לדת האלהית יש תכלית מיוחד והיא בשלמה שלמתית ונצחיית, כפי יעודי התורה וקבלת חז"ל:

## ע נ פ י ם

**פרק ד** [מ] **ותחת** כל עקר מאלו וכו' ומאלה הג' עקרים הכוללים וכו'. הנה מתוך לשון המחבר משמע שכל אחד להלק העקרים על שלשה דברים דהיינו מהחלה עקרים וחת"כ שרשים וחת"כ ענפים ואם לא כן למה היה צריך לחזר ולומר פעם שנית ומאלה השלשה עקרים וכו'. אם כן מה שאמר ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים וכו' רצה לומר שהשרשים היוצאים מאלו השלשה עקרים שזכר לפני זה, וכן הוא יתבאר לקמן בפרק ט"ו וזה שאמר שאלו השרשים שזכר כאן הם שרשים לשלשה עקרים אלו, ומה שאמר אח"כ פעם שנית ומאלו הג' עקרים וכו' על כרחך שרצה לומר שהשרשים היוצאים מג' עקרים אלו וע"כ אמר כאן סעיפים וענפים ולא אמר שרשים וסעיפים כדלעיל וק"ל. ולפי זה מתמע שהרחקת הגשמות הוא ענף לעקר מציאות ה'. וזה היה. כי לקמן בפרק ט"ו מזה המאמר כתב המחבר בהדיא שהרחקת הגשמות והוא שהש"י הוא גוף הוא ג"כ שורש לעקר מציאות ה' ולא ענף. וכיוצא בזה יש להקשות על מה שאמר אמר כך ומתוך מורה מן השמים הוא נכלל מזה ושליחותו, היינו נכלל מזה הוא ענף לעקר מורה מן השמים כמו שיתבאר לקמן בפרק כ"ג מזה המאמר, אלא שליחותו של משה הוא מבואר בפרק ט"ו השכר שהוא ג"כ שורש לעקר מורה מן השמים לא ענף, ולדבריך נכלל משה הוא ענף משתתף משליחות השליח כמו שיתבאר במאמר ג' פי"ד וי"ט וכ' ע"ש, ועיין לקמן בפרק כ"ג הנ"ל מזה הן הענפים. וע"ל שתין כוונת המחבר שהם לדקדק מזה הן השרשים הן הענפים לא שכוונתו בזה שהם שבח להודיע לנו הג' עקרים מזה הן ומה הן ומכל מי שיתמין בג' עקרים אלו מחוייב להתמין חותם בשלשה דברים דהיינו עקרים שרשים וענפים, ואלא שבאת לבאר שאלו שזכר כאן הם דוקא שרשים וענפים אלא שמאמר זה על דרך משל להודות לנו הג' עקרים אלו, וזהו שדקדק בלשונו ומאמר הדרך הנכון שיהיה לי וכו' וק"ל:

והאחדות. (ד) ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושליחותו. ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח שהוא עקר פרטי לתורת משה (ה) לפי דעת הרמב"ם ז"ל, (ו) ולפי דעתנו אין ביאת המשיח עקר, ואם הוא עקר איננו פרטי לתורת משה כי גם האחרים עושים ממנו עקר לסתור תורת משה והוא עקר פרטי להם (ז) שלא יצויר מציאות דתם זולתו, ואלו וביוצא בהם שהם עקרים לדתות הפרטיות כלם נכללים בג' העקרים שאמרנו. ואולם אם אפשר להמצא תורה אלהית יותר מאחת בזמן אחד או בזמנים מתחלפים (ח) עוד יתבאר במה שיבא בעזר הצור. (ט) והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף של 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 ברינו לפני השם. כי ברכת מלכיות היא כנגד עקר מציאות השם, ויורה על זה נוסח הברכה על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עזך, להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון, לתקן עולם במלכות שדי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון כו' ויקבלו כולם את עול מלכותך. וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש, וכן יורה נוסח הברכה, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'. וברכת שופרות היא לרמז על העקר השלישי שהוא תורה מן השמים, וע"כ היא מתחלת אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם מן השמים השמעתם קולך וכו', (כ) ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק מאד כמוהו לא נהיה מן העולם, נקראת שופרות, כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיוצא בהם או מכמינם, אבל קול השופר בזולת שופר לא היה מעולם ולא יהיה כן עד זמן הגאולה שהוא שעה שתתפרסם תורת האמת בפני כל העולם, ועל אותה שעה נאמר וה' אלהים בשופר יתקע (זכריה פ' ו"ד) כפי דעת קצת החכמים, וכבר ראיתי מי שכתב שהשופרות רמז לעקדת יצחק, ואינו כן, שאלו היתה ברכת השופרות רמז לעקידת יצחק (ל) היה ראוי לזכור בה עקידת יצחק לא בזכרונות כמו שנזכרה, (מ) ואולם הביאם לזה מה שמצאו לרבותינו ז"ל 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 (ע) התקיעה בשלוח*) ולא ברכת השופרות, ולרמז אל שלשת העקרים הללו שהם סבת ההצלחה כללם ישעיה בפסוק א' אמר כי ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו הוא יושיענו (י"ג כ"ג), ואמר ה' שופטנו לרמז על עקר ההשגחה, ועל דרך (פ) קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה יחד וגו'

(סס)

## שרשים

ס"ו מזה המאמר: (ד) ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושליחותו, כן צריך להיות, ועיין בעניפים: (ה) לפי דעת הרמב"ם ז"ל. על דרך שפירשנו בפרק דלפני זה בעניפים: (ו) ולפי דעתנו וכו'. כמו שהאמר לעיל בפ' ראשון ולקמן במאמר רביעי פרק מ"ב: (ז) שלא יצויר מציאות דתם זולתו. פירשנו לעיל בפ' ראשון: (ח) עוד יתבאר במה שיבא בעז"ה. לקמן בפ' כ"ה מזה המאמר ופרק י"ב ממאמר ג'. (ט) והמורה, והמרמז: (י) להעיר לב האדם. כדי להעיר ולזרז אותו לאמת טעם למה נרמזו האדם עקריה אלו בתפלות של ראש השנה יותר מבשאר תפלות: (כ) ולפי שמתן תורה היה בהמצעות קול שופר וכו'. האמר זה לפי שקשה לו למה נזכרים בברכה זו בשם שופרות ולא 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'. ותירץ לפי שמתן תורה וכו' בהמצעות קול שופר, על ידי קול חזק הדומה לקול היוצא על ידי שופר. האבל בהמת הקול שהיו שומעים לא היה על ידי שופר. וזהו שאמר בהמוך קול שופר בזולת שופר וקול כזה לא היה

כמוהו מעולם: (ל) היה ראוי לזכור בה עקדת יצחק. כלומר בברכת שופרות: (מ) ואולם הביאם לזה וכו'. כלומר הסברה המביאת לומר שברכת השופרות רמז לעקדת יצחק הוא מה שאמרו לרז"ל כי התקיעה וכו'. והביאו הס שכונת רז"ל הוא שקול התקיעה לבד זולת השופר הוא רמז לעקדת יצחק, אבל בהמת טעות הוא בידם דהס כן לא היה להו לזכור בלשונם שופר של איל אלא היה להו למימר בפשט כי התקיעה שתוקעין בראש השנה היא זכר לעקדת יצחק, לשון של יצחק למה לי, ומדלא אמרו כך על ברחך שכונתם על השופר שהוא על 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 מרז"ל שהיא וכו': (ע) התקיעה בשלוח*). הקול עצמו: (פ) קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה וגו'. פי' הס"ו הוא מצדיק אלו כי מדרכיו להצדיק ולכיוצא ע"כ מי יריב אתי נעמדה יחד למשפט. כי הס"ו יעזר לי:

*) עי' בפרק דע"ו ע"ב:

ומזה

(סס ל"ח) כלומר (ג) ומזה הצד ראוי שנזכה בדין . ואמר ה' מחוקקנו לרמז על התורה מן השמים שהוא העקר השני , כי מחוקק יקרא נותן התורה כמו כי שם חלקת מחוקק ספון (דכניס ל"נ כ"ח) שנאמר על משה לפי שנתנה הורה על ידו , ואמר זה ע"ד שמעו אלי יודעי צדק עם תורתי בלבם אל תיראו חרפת אנוש וגו' (ישעיה ל"ח ז') כלומר אף אם לא נזכה בדין מצד שהוא שופטנו לפי שהשופט אי אפשר לו לעבור על (ק) החק המונח מאחר , הנה מצד (כ) שהוא נותן התורה והוא המניח החקים ראוי שנזכה בדין . ואמר ה' מלכנו לרמז על העקר השלישי שהוא מציאות השם שהוא מלך על כל העולם ונקרא (ס) ביחוד מלך ישראל וגואלו , לומר כי אף אם מצד היותו מחוקק לא ירצה להעביר על החק , מכל מקום מצד היותו מלכנו ראוי שיושיענו, כי המלך יש לאל ידו לעבור על החק ולעשות מה שירצה כדי להושיע את עמו . וע"כ סיים הוא יושיענו , 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 רעת הרמב"ם במספר העקרים הוא על זה הדרך שכתבנו , אלא שהוא מנה הג' שאמרנו שהם אבות עם השרשים המסתעפים מהם (פ) ויקרא אותם כולם עקרים , ולזה מנה מציאות השם שהוא האב עקר ראשון , ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעקרים והם האחדות והרחקת הגשמות והיותו יתברך קדמון ושראוי לעבדו ולא לזולתו , ומנה תורה מן השמים שהוא האב עם שלשה שרשים אחרים בעקרים לפי שהם משתרגין ממנו , והם הנבואה ונבואת משה ושלא תשתנה הדת , ומנה ג"כ (נ) 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 (נ) למה לא מנה ההדוש, כי לא מנאו לפי שאינו נכנם תחת א' מאלו הג' שזכרנו . ולא מנה הבחירה והתכלית ואע"פ שהם הברחיים לתורה אלהית, כי אלו אינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית כמו שיבא בע"ה (לקמן כפ"ם ממאמר זה) . אבל עדיין יקשה לפי זה הדרך למה לא מנה החיות והיכולת ולא הארים 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 שאמרנו 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 (פ) חיותם והתקיימם הוא על ג' פנים , יש בהם שא"א להם (ב) להיות ולהתקיים יחד כחיות הטורפות שהקבוץ וההתחברות רע ומזיק להם , כי אם יתקבצו הרבה מהם אל מקום א' יהרגו אלו לאלו (ג) על השרף . ויש מהם הפך אלו והם ב"ח שא"א להם להיות ולהתקיים בזולת הבורה וקבוץ ושההתחברות הכרחי להם בקיום מציאותם, כמו מין האדם (ד) כי לדקותו ושווי מזגו יתפעל מן הקור ומן החום ומכל א' מן ההפכים, ולזה יצטרך אל מלבושים לחגין מן החום ומן הקור ואל מזונות מתוקנים תקון יפה (ה) שיאותו למזגו, מה שא"א שיושלם זה אם לא (ו) בקבוץ והתחברות הרבה מן האנשים יעזר אלו את אלו , אחד יתפור ואחד יעשה מחט ומן כל מלאכה ומלאכה , עד שימצא כל אחד מן האנשים המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו ממזונות ומלבושים . ויש מן הב"ח מינים אחרים כאלו הם

ממוצעים

## שרשים

(ל) ומזה הצד ראוי שנזכה בדין . מאמר שמחה שופטנו ומדרכך להצדיק ולהיטיב לכן ראוי שנזכה בדין : (ק) החוק המונח מאחר . ע"י המחוקק ולא על ידי השופט : (ר) שהוא נותן התורה ולכן ראוי שנזכה בדין וז"ש בכתוב עם תורתי בלבם : (ס) ביחוד . כפרט : (ת) בהאמנתם . בג' עקרים אלו : (פ) וקרא לכולם עקרים . לפי שכשיכפור באחד שורש אחד כאלו כופר בעיקר עצמו שהשורש הזה יולד ממנו : (נ) ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש . עיין לקמן כפט"ו מזה המאמר ושם מבואר שידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש הכל הוא ענין אחד לפי דעת הרמב"ם : (ג) למה לא מנה החדוש וכו' . ועיין בכוזרי פי"ב מאמר זה : כמו שיבא בעז"ה , לקמן כפ"ט מאמר זה : (ד) ונבאר וכו' . כפ' הבא מאחר זה וכן כפ"ז מזה המאמר יתבאר



(ס) לומר כי אחר ששלשת העקרים הללו שעקר הצלחת האדם תלוי : פרק ה (פ) חיותם והתקיימם הוא על ג' פנים . הקיום של כל בעלי חיים : (ב) לחיות ולהתקיים יחד . בקבוץ אחד : (ג) על הטרף . על המאכל הטרף ביניהם : (ד) כי לדקותו ושווי מזגו יתפעל וכו' . כי המדם מורכב מד' יסודות שהם מרמ"ע וילירתו היא הדקה והרכה והנכנסת שבזה העולם לכן יתפעל מן הקור פעם ומן החום פעם וכו' וכמו שיתבאר לקמן במאמר שלישי פרק רמזון , ועל ידי זה יוכל לבא בקלות לידי היזק גוף כי לא טוב למדם שיהיה מ' מתרכב יסודות שלו גובר על חברו וכדי שלא יבא על התפעלות כזו יצטרך אל מלבושים וכו' : (ה) שיאותו . שתמזגו : (ו) בקבוץ והתחברות הרבה וכו' . שיזדוו הרבה במקום אחד כדי שיעזרו וכו' . כי מ"מ למדם שיעשה בעצמו

ממצעים בין שתי אלה (ז) הקצוות . כי הם אין הקבוץ והחברה מזיק להם במציאותם כאשר הוא לחיות הטורפות והעופות הדורסים , ולא הברחי להם כאשר הוא למין האדם , ואולם ימצא להם הקבוץ והתחברות על צד היותר טוב (ח) כהרבה מן החיות (הרועות שאינן טורפות) והעופות שאינן דורסים שהם משתתפים והולכים אגודות אגודות יחד (ט) על צד הצוות וההנאה (י) לא זולת זה , כי אין זה הברחי להם במציאותם וקיומם כאשר הוא למין האדם . ולהיות הקבוץ וההתחברות מצטרך 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 קבוץ רב מן האנשים כדי שיוכל למצוא המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו . (כ) ובעבור זה הוא מבואר שראוי שימצא לכל הקבוץ אשר במדינה או לכל הקבוץ 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 הקבוץ המדיני ויתן אותו אל שיחיו האנשים באופן נאות . והסדר הזה קראוהו החכמים בשם דת טבעית , רוצה לומר שהיא מצטרכת אל האדם מצד טבעו , הן שתהיה מסודרת מחכם או מנביא . (ע) ועדיין אין דת זו מספקת לתקן צרכי האישים 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 קסרי רומי והנהגות המדינות והחקים אשר (צ) יחוקקו ביניהם אנשי מחוז אחד או מלכות אחת לשמור היושר ההכמיי . ויקרא הסדור הזה נימום או דת נימוסית , והסדור או הנימוסית הזה אי אפשר שיתקיים אם לא בהמצא איש אחד מושל או שופט או מולך על הקבוץ ההוא או המדינה ההיא (ק) יכריח האנשים על הסרת העול וקיום הנימום כדי שישלם תקון הקבוץ ההוא או המדינה ההיא , (ר) ולזה יהיה ענין הקמת המלך או המנהיג או השופט כאלו הוא הברחי לקיום מין האדם אחר היות האדם מדיני בטבע כמו שבארנו :

**פרק ששי** (ש) כאשר עיינו ביצירת הבעלי חיים ושלמות כל אבריהם מצאנו שהשגיח הבורא ביצירתם (ב) השגחה נפלאה לתקן ענייניהם וכל פרטי צרכיהם תקון 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 (ה) אלא שנמצא להם על צד היותר טוב , כמו (ו) כפילת החושים הנמצא בבעל חי כדי שיסודרו ענייניהם בענין יותר נאות ויותר שלם ,

ואע"פ

## שרשים

כל גרכו : (ז) הקצוות . שני מיני בעלי חיים קרקס קצוות מפני שאין להם סוס דמיון ויחס זה לזה וכל אחד ואחד הוא ספר בעצם מצטיינו : (ח) כהרבה מן החיות הרועות שאין טורפות והעופות וכו' כל"ל . ור"ל שרועות בסדר הרבה ביחד ובקבוץ אחד ואינם טורפות זו את זו : (ט) ע"ש הצוות . ע"ש החברותא כדרך שהולכים החברים והמוכרים יחד : (י) לא זולת זה . לא משוס לד אחר : (כ) ובעבור זה . ובעבור שהאדם הוא הכרחי בעצם לדור במדינה לכן הוא מבואר וכו' : (ל) סדור מה . חיוב סדר ותקון : (מ) בו יתנהגו . על ידו יתנהגו : (נ) ובכלל . כמו זה הכלל והרבה פעמים תמצא זה בלשון : (ס) כל מה שישמור וכו' ויתן אותו אל שיחיו האנשים וכו' . כל דבר אשר ישמור אותו הקבוץ המדיני כדי שעל ידי אותו הדבר יחיו האנשים יכלול הסדור והתקון הזה . ומ"ש אל שיחיו כלומר כדי שיחיו או בעבור שיחיו ולשון זה תמצא על הרוב בדברי המחבר ועריך לפרשו כך : (ע) ועדיין . אבל עדיין : (פ) או הסכמה . שעלתה כך הסכמתם על זה מחיוב טעם ומפ שטעם המלך מצד שהוא מורכב

מד' יסודות לזיגו צריך לכך : (צ) יחוקקו . מלשון חק : (ק) יכריח . סיכריח : (ר) ולזה יהיה ענין הקמת המלך . ומטעם זה הוא ענין הקמת המלך או המנהיג והשופט . וע"ד שלמלא מורשה של מלכות וכו' :

**פרק ו** (ש) **כאשר** עיינו וכו' . כאשר בחנו לעיון ולדקדק ביצירת ב"ח

מצאנו ע"פ עיון ודקדוק זה שהשגיח וכו' : (ב) השגחה נפלאה . השגחה גדולה : (ג) לא מה שהוא הכרחי להם . לא זו בלבד שההשגחה הזאת היא על מה שהוא הכרחי לקיום המין מבל גם על מה שאינו הכרחי להם : (ד) לקיום המין או האיש . עד"מ היום את רמוזן טולד בנו תחתיו זהו נקרא קיום המין , ור"ל המין של מדם קיום ולא הפרט דהיינו רמוזן בעצמו וכמו כן במרינן גבי שתר מיכן בנון מן בעצמו ואיש וכו' . וקיום האיש הוא קיום הפרט , ר"ל לרמוזן בעצמו וכן לשמעון בעצמו או להשתא זו בעצמה והדומה לזה : (ה) אלא שנמצא להם זה על צד היותר טוב . התיקון הזה היינו בח מליו כ"ש על צד היותרון ולא על צד הכרח , לפי שיותר נאה לו כך : (ו) כפילת החושים . לגון כי

עיניים

ואע"פ (ז) שאינו הכרחי להם לתקון חיותם . ואם נמצא ההשגחה הזאת (ח) בבעלי חיים הפחותים כל שכן שהוא ראוי שישגיח (ט) במין היותר נכבד מהם (י) לתקן ענינו כפי שלמות מינו באופן שיסודרו כל ענייניו (כ) כדור מכפיק להשגת שלמותו . ומי שייטיב העיון בזה ימצא כי המצא שפע אלהי (ל) באמצעותו יתוקנו הענינים המצטרכים לתקון 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 זולתם . והשפע האלהי הזה (ס) אף אם לא ימצא אלא (ע) באיש מיוחד הנה הוא הולך מהלך השלמות למין האדם (פ) וזה כי (צ) אף אם המינים (ק) אשר תחת הסוגים אין כלם הולכים מהלך השלמות קצתם לקצתם , ר"ל (ר) שאף אם ימצא במינים [ש] מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם . אין המין ההוא לבדו

## שרשים

מינים וכ' מזונים וכדומה לזה : (ז) שאינו הכרחי להם לתקון חיותם . כי אף אם יהיה לו עין ג' או חוזן ג' וכדומה לזה מעפ"כ חיו מפסיד כזה כלום בענין צורך חיותו : (ח) בנ"ח הפחותים . אם הבהמות וכדרמין כך מפני שאין להם נפש המדברי : (ט) במין היותר נכבד . הוא האדם כמו שיתבאר פי"ח מזה המאמר ופ"ח מהמאמר ג' : (י) לתקן ענינו . כדי שיוכל לתקן : (כ) סדור מספיק להשגת שלמותו . כדי שיוכל ע"י זה להשיג כל מה שאפשר להשיג לנורך שלמותו והוא עה"כ . ולפי שהשלמותו של האדם תלוי בהשגת ג' חלקים והם עיון ומעשה כמו שהתבאר לעיל בפתיחת הספר , ומבואר אם בענפים הטעם כי ע"י חלק המעשיי יופסע עליו השפע האלהי עד שיוכל לקבל אל השגת חלק העיון וכן הוא לקמן במאמר ג' פ"ב ע"ש , לכן אמר אחר כך ומי שייטיב העיון הזה יאמין וכו' רוצה לומר מי שידקדק היטב בענין שלמות האדם אזי ירחם ויאמין ע"י דקדוק עיונו מה שרחוי להאמין והוא שהשפע האלהי שעל ידו יבא האדם אל שלמותו הוא הכרחי אל האדם לנורך שלמותו יותר מכל מה שהוא תיקון לכלל הבעלי חיים , וז"ש כי האמין שפע האלהי וכו' ר"ל מה שרחוי להאמין הוא שהשפע האלהי וכו' . והשפע האלהי היא הנבואה או החכמה שנתן הש"י לאדם ועי' במ"ג פ"ו וח' : (ל) באמצעותו . שעל ידו : (מ) הוא יותר הכרחי . השפע הזה : (נ) נמצאו ביצירת בעלי חיים : (ס) אף אם לא ימצא . אף אם תמצא לומר שלא ימצא : (ע) באיש מיוחד . יחיד בדורו כי לא כל אדם זוכה לשלמן המלך אף על פי כן הנה הוא הולך מהלך השלמות למין האדם . ורוצה לומר שעפ"כ היחיד המיוחד הזה יכול להביא כל מין האדם לשלמותו הנאותי כי הוא יתריך ויוליך אותם בדרך הטוב והיושר על ידי זה יהיו כולם לדיקים : (פ) וזה כי וכו' . כבר כתבנו לעיל פרק ג' כל מקום שתמצא כזה שלשון נרוך תאה לומר שבא לפרש דבריו הרמזונים : (צ) אף אם המינים . שע"פ שהמינים : (ק) אשר תחת הסוגים . הנכללים בסוגים , וסוג הוא שם הכולל מינים הרבה יחד כגון מלת חי נאמר על כל המינים שהם חיים כגון מין האדם בהמות 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"ש מ"ת בכל מין ומין וכו' : (ר) שאף אם ימצא במינים מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם , כמו מין האדם הוא היותר שלם בצורתו התמונית מכל שאר המינים כמו שיתבאר בסוף פ' הנוה ובפי"ח מזה המאמר ובפ"א מהמ"ג . שעפ"כ אין המין הנוה לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג הנוה וכו' , ר"ל אפ"ה לא תמרינן שיהיה האדם לבד תכלית אל כל שאר המינים ושלא יהיה לשאר המינים שום תכלית אחר זולת מין האדם לבד וזה פ"א כי מינים שויים לעלמות ומהות האדם וכמו שמבאר והולך בזה כי

## ענפים

פ"ו [ק] **מין** מ' מיוחד וכו' אין המין הנוה לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג הנוה וכו' . הנה לפי מסמעות דברי המחבר שכתב לפני זה והוא שפע אלהי בהמצעותו וכו' וכיוצא בזה , מסמע שכוונתו שמין האדם הוא הסוג והמובחר שבכל ב"ח מ"ש כאן מין מיוחד הוא היותר שלם מכלם , כוונתו גם כן על מין האדם שהוא המיוחד שבמינים וכן מסמע מתוך פי' אהל יעקב . והוא תימה גדול דמ"ש הוא היפך אמר אמ"כ אין המין הנוה לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג הנוה ולא מייבר וכו' , ופי' אהל יעקב וז"ל לא מבני מין מ' שהוא טוב בכל הקב"ה כל הסוג שהוא כמה מינים עכ"ל ע"ש . הא המחבר בעצמו כתב לקמן בפי"ח מזה המאמר וז"ל שמין האדם הוא לבדו עיקר כונת היצירה וכו' והוא לבדו הולך מהלך הטוב והשלמות לשאר הנמוכות וכו' , לרמוז שתכלית כונת הפועל ביצירת הנמוכות הקודמות מהשלמת וכחי היתה מגיעת הנמוכה המאוחרת בלבד וכו' עכ"ל , וכן פי' אהל יעקב בהדיא שהוא לבדו מוליך השלמות והתכלית לכל שאר נבראי ע"ש , וכן הוא בהדיא פ"ח ממ"ג . וז"ל אם כונת דברי המחבר שבכאן הוא כפי' אהל יעקב יהיו דברי המחבר שבכאן סותרים עם מה שכתב לקמן בפי"ח מזה המאמר ובפרק ה' ממאמר ג' כמזכר , וכמו כן קשה על מה שאמר המחבר ולא מייבר הסוג שהוא תכלית שלמותו וכו'

לבדו שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו, (ע) כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו, (ת) ט"ט בכל מין ומין

אע"פ

## שרשים

כי בכל מין ומין וכו', וזהו שדקדק המחבר בלשונו במלת לבד"ו וכמו שיתבאר בסמוך בדבריו. וע"כ לא יוכל ג"כ להיסיר את שאר המינים מל תכליתו ושלמותו הרוחני ו"ש ולא מייסר הסוג הסוף וכו' כי הם בהם תליה: (ס) כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו וכו'. פי' כתן טעם לדבריו הראשונים ור"ל ע"כ צריך לומר מאחר שבמין הבהמיי אין לו שום דמיון ויחס בעלמותו ומהותו לעלמות ומהות מין האדם כי עלמות האדם הוא ע"כ הצורה השלמותית שנבדל בכלם מלהיות ובעבור זה הוא מי מדבר ולכן שלמותו ג"כ הוא רוחני והוא התורה כמ"ש כי הוא חייך ואורך ימיך וגו'. אבל עלמות שאר ב"ח הקודמים לו היה עלמות הבהמיי ומין לפם נפש המדברת וא"כ לא יוכלו להשיג השלמות הרוחני ולהיכנס לפי זה ע"כ אל שלמות אחר המיוחד להם והמתייחס אל צורתם הבהמיית שאין לו שום דמיון ויחס לשלמות האנושי. והמשל בזה הסור תכליתו ושלמותו היא החריסה ע"ד ורב תבונות בכח שור. ותכלית ושלמות הסוס הוא לרכוב ע"ד סוס מוכן ליום מלחמה וכו' וכדומה לזה. ולזה יובדק מלת לבדו הנזכר, ר"ל לא שיהיו להם שלמות ותכלית זולת תכלית ושלמות האדם עד שהאדם צריך להיסיר ממנו אל שלמותו הרוחני אלא שיהיו להם הם"ו שלמות אחר המתייחס להם כמ"ש וה"ו לאדם שיהיה ממנו אל שלמות ותכלית שלו, וז"ש ולא מייסר הסוג הסוף אל תכלית שלמותו ר"ל שלמות שלו הרוחני כמ"ש. ומ"ש שהאדם הוא תכלית כל שאר המינים הוא בעבור שע"ז האדם כי האדם חורש עם השור ורוכב על הסוס, או ר"ל מה שהאדם הוא תכלית כוונת היוצרה בעולם

בעגפים

## ענפים

וכו' ופי' האחל ישקב וז"ל ולא מייסר הסוג ההוא וכו', עד ס"ל כמו שבמינים אין מין אחד יכול להושיל לחבירו מיכח לידי שלמותו וכו' עכ"ל. ודבריהם אלו אין להם שחר כי מלבון זה שאחר להושיל לחבירו מבואר שכ"ל שמין האדם אינו יכול להושיל לשאר המינים מיכח שלמות השור להכוח ושלמות הסוס לרכוב כמו שבאבאר בשרשים ואל תכליח בזה לא יוכל מין האדם להיסיר את שאר המינים לפי' הם עמו תחת סוג אחד כך שולח מתוך מבחעות פירושו הנ"ל. אבל זה אינו דעם כפירושו ס"ל מה שאמר המחבר אחר זה כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכליח ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו וכו' ע"כ צריך לומר שהוא טעם על מה שאמר אין האין שלמות ותכליח הסוג ההוא ולא מייסר וכו', ור"ל מאחר שים לכל מין בפני עצמו תכליח ושלמות אחר לכן לא יוכל מין זה להשיג תכליח ושלמות של מין אחר ולכך לא יוכל האדם להיסיר אותם אל תכליחם. כן צריך לפרש דברי המחבר לפי פי' של ס"י. וזה אינו נכון כי מע"ש שים לכל מין ומין תכליח מיוחד דרך מבל תכליח האדם היא התורה ותכליח הסוס הוא לרכוב והסור להכות כמו שבארנו. מ"מ זולת האדם ס"ח להם להגיע אל תכליחם ושלמותם מבני שהוא תורם עם השור או רוכב על הסוס במלחמה, וכן הוא בהדיא בפרק י"ח מזה שאמאר שהוא הולך מהלך הגוזה והשלמות לשאר הבורות ע"ש. וע"כ האדם קרוב להשיג תיכף אחר כתן ולא מייסר הסוג ההוא וכו'. לכן נראה שפירושו אל שהמחבר הוא כמו שבארנו בשרשים והוא נכון, ל"ל:

אע"פ שימצאו בו כתות מתחלפות האחת יותר נכבדת מן האחרת. כאלו תאמר כי (ה) כת הראשים היא יותר שלמה בשלמות האנושי מכת עובדי אדמה, וכת החכמים היא יותר שלמה מכת הראשים. וכן על זה הדרך בכל כת וכת יהיו בה (ג) איש או אישים יותר שלמים (ג) מזולתם מן הכת ההיא (ד) ואין האיש ההוא בלבד תכלית המצא המין ההוא. ואולם האיש ההוא או האישים או הכת ההיא הן סבת הנעת תכלית המין ההוא מצד שהם הולכין מהלך השלמות לכל המין, רצוני שהן כמו כלי להגיע המין אל תכליתו ושלמותו השוה בכל המין, אע"י שיש בזה מדרגות מתחלפות לקצתם על קצתם. (ה) וזה כי כמו שבכל איש ואיש יש בו אברים רבים מתחלפים כלם מצטרכים לקיום הבעל חי ואע"י כן האחד יותר שלם מן האחר והאחר מן האחר עד שבבר ימצא בו אבר אחר 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 שהלב הוא עקר קיום הבעל חי והוא כלי להגיע החיות אל כל האברים בכלל ולמוח בפרט. כדי שבאמצעות החיות המגיע מן הלב אל המוח (ז) יגיע מן המוח החוש והתנועה לכל האברים, וישלם בזה קיום החי במה שיגיע אליהם מן הלב (ח) אם באמצעי ואם בזולת אמצעי. כן האנשים עם היותם כלם שוים באנושיות יגיע לקצתם השלמות האנושית באמצעות קצתם. כי כמו שכל האברים מצטרכים לקיום האיש ואעפ"כ יש לקצתם מדרגות ראשיות על קצתם ויגיע לקצתם החיות באמצעות קצת, כן על זה הדרך יש לכת החכמים מדרגות ראשיות על השאר, ויגיע מהחכם לאנשים סדור מתקן ענייניהם להשיג השלמות האנושי (ט) ויקרא הסדור הזה ניסום, (י) ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלהית (כ) ראוי שתשגיח בהנעת זה התועלת למין האדם, כמו שנמצא שתשגיח בענינים קטני הערך הנמצאים בבעל חי, (ל) הנה הוא מחויב שישפע שפע אלהי על איזה איש ממין האדם היותר טובן לזה כדי שיהיה כלי להגיע האנשים אל שלמות תכליתם. אם (מ) על ידו בהיותו בחיים (נ) ואם על ידי אמצעי אחר מותו, וזה על ידי החכמים (ס) הנמשכים אחריו להישיר האנשים על ידי מה שקבלו ממנו או מה שהבינו ממאמריו הנמצאים בספריו בכל (ע) זמן ובכל מקום

## שרשים

כעניים פירוזו וסתירתו. ועוד יש לי דרך מחרת בדברי המחבר מכל זה שכתבנו כאן הוא נראה יותר ממתי לפי כוונתו על כן לא רציתי להאריך יותר: (ו) כת ר"מ"ס. כת הראים: (ב) חוש או חושים. חיש מ' או מחושים הרבה: (ג) מזולתם. מזאר המחושים שהם מכת הסיום: (ד) ואין האיש וכו' תכלית המצא המין ההוא וכו'. רוצה לומר לפ כעבור האיש ההלם הזה או המחושים ההלמים שהם ברגע והמציא הקב"ה כל שאר מין האדם ואין לכלל הזה תכלית אחר כי אם ההלמים ההם, זה פיונו כי לכל מין האדם הוא תכלית ושלמות אחד והתכלית הזה אחוז ההיש ההלם הזה או המחושים ההלמים ההם אותו תכלית והשלמות בעצמו הוא ג"כ לכל מין האדם. וזהו שאמר אח"כ בשמוך ואומר אל תכליתו ושלמותו הזה בכל המין ואע"פ שהם למעט במדרגה מאותן ההחושים ההלמים כיון שיש להם עצמות מ' יש להם ג"כ שלמות מ' ומה שהם יותר בשלמות ההלמות מאשר כל בני האדם הוא בעבור ההשפעות היותרות מהש"י שהשפיע עליהם כדי שיושירו ויודיעו כל מין האדם אל שלמות הזה ג"כ. וזהו שאמר אח"כ ואולם האיש ההוא או המחושים או הכת ההיא וכו': (ה) וזה כי כמו שבכל איש וכו'. עתה מפרש הטעם היאך זה אפשר שהוא במדרגת השלמות יהיה שבה להגעת תכליתו שהוא למעט ממנו במדרגה לתכלית: (ו) ועם כל זה. ואע"ב: (ז) יגיע מן המוח החוש והתנועה וכו'. החוש הם ה' חושים

שהאדם כנגד חוש הראות וחוש השמע וחוש הריח וחוש הטעם וחוש המגוש כלם בחוש אחד, כלומר שהחוש הראות יותר מכל שאר החושים ואחריו חוש השמע ואחריו חוש הריח ואחריו חוש הטעם ואחריו חוש המגוש. וכן הוא בכל בעלי חיים. ואחר כך יש בהם חוש הדמיון ואחריו חוש הזכרון ואחריו חוש המחשבה ואחריו חוש הרגש. ואחר כך יש בהם חוש התנועה בהתחלה ואחריו חוש התנועה בהמשך. ואחר כך יש בהם חוש הדבור ואחריו חוש הכתיבה. ואחר כך יש בהם חוש הקריאה. ואחר כך יש בהם חוש הלמוד. ואחר כך יש בהם חוש הקבלה. ואחר כך יש בהם חוש הנבואה. ואחר כך יש בהם חוש הרוח הקדש. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנפעל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הפועל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנקנה. ואחר כך יש בהם חוש השכל הבלתי נפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד הנבדל הנפרד. ואחר כך יש בהם חוש השכל הנבדל הנפרד

מקום. כי אין ראוי שתקצר יד הכח האלהי לשער התועלת הזה שהוא הכרחי לטין האדם ולהשלימו בכל עת ובכל מקום, כמו שלא תקצר בהשלמת התועלת המצטרך לבעלי חיים הפחותים בכל מקום ובכל זמן. וההישרה המגעת לאנשים (פ) ע"י האיש הזה היא הנקראת תורה אלהית. (ל) ומדרגותיה משאר התורות והנימוסים במדרגת המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה:

**פרק ז** (א) שם דת יפול (ב) על כל ההישרה או ההנהגה שתכלול קבוץ רב מן האנשים, (ג) הן שתהיה כוללת צווים רבים (ד) כמו כל יודעי דת ודין (מסנה פ' י"ב) או צווי אחד (ה) כמו ותנתן דת בשושן (מס י"ד ט'), והן שתהיה אלהית כמו מימינו אש דת למו (דברים ל"ג ב'), או נמוסית כדת מדי ופרס (דניאל ו' ט'). (ו) והדת על ג' פנים. אם טבעית, ואם נימוסית, ואם אלהית. (ז) והטבעית היא שוה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום, (ח) והנימוסית היא מה שתסודר מהכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המונהגים בה, כדתות וחוקים אשר סודרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי ע"א, או עובדי האל, מצד הסדור השכלי (ט) אשר יחייבהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית. והאלהית היא מה שתסודר מהש"י על יד נביא כמו אדם או נח, וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד ומרגיל האנשים לעבוד השם והיה מל אותם במצות השם, או מה שתסודר מהשם על יד שליח שלוח ממנו להנתן דת על ידו כתורת משה. (י) וכוונת הדת הטבעית להרחיק העול ולקרב היושר כדי שיתרחקו האנשים מן הגנבה והגזלה והרציחה, (כ) באופן שתשאר ותתקיים החברה בין האנשים ויהיה כל אחד מנוצל מכף מעול והזמין. וכוונת הדת הנימוסית הוא (ל) להרחיק

המגונה

## שרשים

וכל העולם כי אין רשות שתקצר וכו', ורוצה לומר כי היכך שייך שתקצר יד האלהית לשער התועלת הזה לעולם, אם המצטרך לבעלי חיים הפחותים כמו כפילת החומים שהם חיונם כל כך הכרחיים לבעלי חייהם כמו שנתבאר לעיל מאמר ב' כוח עולמית, כ"ש שהשפע הזה מחוייב שיהיה עולמית: (פ) ע"י האיש הזה. שהשפע האלהית יושפע עליו: (ל) ומדרגותיה משאר התורות וכו'. מדרגות התורה האלהית נגד שאר התורות כגון הטבעיות והנימוסיות שם כמדרגות המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה. על דרך משל כשהדם רוצה לבנות בית מתחלה צריך להכין לו זה העניין והשניים והסיד וכדומה מן המלאכות הצריכין לבנין הבית, ע"כ בנין הבית בעצמו הוא נקרא מלאכה ראשיית כי היא תכלית של המלאכות הקודמות להיותו הכנת העניין והמכנים, והמלאכות הקודמות הם נשפיל מלאכה התכליתיות להיותו בנין הבית, וע"כ נקראו מלאכות הקודמות מלאכות המשרתות כי בשתת שם צריכין למלאכה התכליתיות ומשרתים אליה, כי שם לא היה בדעתו לבנות הבית לא היה מכין השניים והטיט והעצים ע"כ אין המלאכות הקודמות נחשבות לכלום שם לא יבוא אל מלאכה התכליתיות שהיא הראש, כך התורה האלהית היא ראשית על כל התורות הטיונו נימוסית וטבעית כי הנימוסית והטבעית אינן נחשבין לכלום נגד התורה האלהית כי היא מביאה האדם אל הכלתו השמחית והוא עם"ב:

פ"ז (א) שם דת יפול. כלומר מלת דת יכובר:

(ב) על כל ההישרה או ההנהגה

שתכלול קבוץ רב. על כל מנהג שנעשה ונתקן בין אנשים רבים כדי שיתקיים קבוצם וחברתם וילכו בדרך היישר והטוב שייך לומר עליו מלת דת:

(ג) הן שתהיה כוללת צווים רבים. הן שיהיה התקון הזה כולל דברים רבים המצטרפים לתקון קבוצם ותתקיימם: (ד) כמו כל יודעי דת ודין. זה נאמר על כלל תקון הדברים שבין האנשים: (ה) או צווי אחד. תקון ג' כמו ותנתן דת בשושן זה נאמר על ענין אחד המפורש שם: (ו) והדת על ג' פנים. נחלק לג' חלקים: (ז) והטבעית היא שוה בכל האדם ובכל זמן. כבר נתבאר לעיל בפ"ה שדת הטבעית היא מצד שהאדם הוא מורכב מהרבע יסודות לכן הוא הכרחי מצד טבעו לדור במדינה עם קבוץ רב מן האנשים, וכמו שיתבאר ג"כ בסמוך בדברי המחבר שזאת היא כוונתה, וע"כ התקון הזה הוא שוה בכל האדם ובכל זמן כי כל האדם מורכב מד' יסודות ולא ישתנה מהרכבתו לעולם: (ח) והנימוסית. כבר נתבאר זה גם כן בפרק הנ"ל שדת הנימוסית היא מה שעלתה בהסכמתם כך מחוזה טעם ושם שהצד האדם מצד הרכבתו מד' יסודות היונו צריך לכך, ולכן היא חיונה אלא לפי המקום ולפי הזמן, פל"מ במקום שהדור פרוץ בעבירות תקנו עונש חמור ובמקום שאין הדור פרוץ כ"כ תקנו עונש קל, וכמו שאמרו לא שכרן כך אלא שהעשה צריכה לכך. ובמקום שיש הרבה תבואה תקנו שיהא השער גזול ובמקום שהיונו כל כך הרבה תבואה תקנו שיהא השער קצת ביוקר וכדומה לזה ממרינן לפי הזמן וכו': (ט) אשר יחייבהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית. אף אם לא נצטווה מהש"י אפי' הכי היו עושין זה התקון ביניהם כי השכל היה נותן זה שיהיה ביניהם כך: (י) וכוונת הדת הטבעית. בתחלה נאר היונו נקרא טבעית או נימוסית ומה"כ נא לבאר כוונת ותכלית כל ג' מהן והתחיל שביניהם: (כ) באופן שתשאר ותתקיים החברה. כי זולת קבוץ וחברה ג"א לאדם להתקיים כיון שהוא מורכב מד' יסודות כמו שנתבאר לעיל פ"ה: (ל) להרחיק המגונה ולקרב הנאה וכו'. מגונה ונאה היונו מצד הטבע

ולכך

הסגולה ולקרב הנאה כדי שיתרחקו האנשים מן (מ) הגנות כפי המפורסם . (נ) ובזה תעדיף על הטבעית . כי הנימוסית גם כן תתקן הנהגת האנשים ותסדר ענייניהם באופן נאות (ס) אל שיתוקן הקבוץ המדיני כטבעית , וכוונת האלהית היא להישיר האנשים על השגת ההצלחה האמתית שהיא הצלחת הנפש (ע) וההשארות הנצחי , ותראה להם הדרכים (פ) שילכו בהגעתה , ותודיע להם (נ) הטוב האמתי כדי שישתדלו בהשגתו , ותודיע להם גם כן הרע האמתי כדי שישמרו ממנו , ותרגיל אותם (ק) על עזיבת ההצלחות המדומות (ר) עד שלא יתאוו אותם (ס) ולא יצטערו בהפקדן , והיא גם כן (ת) תניח דרכי היושר כדי (ח) שיתוקן הקבוץ המדיני באופן נאות ושלם (כ) עד שלא ישרידם רוע סדור קבוציהם מהשיג ההצלחה האמתית (נ) ולא יעיקם מלהשתדל בהשגת ההצלחה והתכלית האחרון למין האנושי (ד) אשר אל זה הוא (ה) מנמת הדת האלהית (ו) ובזה תעדיף על הנימוסית :

**פרק שמיני** הדת הנימוסית (ח) תקצר מן האלהית בפנים רבים . הא' הוא מה שאמרנו, כי הנימוסית תתקן פעולות האנשים באופן שיתוקן הקבוץ המדיני (כ) אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות, כמו שנבאר במה שיבא , כדי שתשאר הנפש אחר המות (נ) ולזה לא תוכל לשוב לשבת בארץ החיים אשר לוקחה משם . (ד) לפי שהיא לא תקוף אלא בנאה ובמגונה בלבד . והדת האלהית תספיק לזה לפי שהיא תכלול השני חלקים שהשלמות האנושי תלוי בהן , והן המדות והדעות , כי היא תקוף בנאה ובמגונה שהם המדות . ותבחין בין (ה) האמת והשקר

## שרשים

ולכך תיקף שזה בכ"מ ובכל זמן כמו שיתבאר בכל בפרק שלאחר זה : (מ) הגנות כפי המפורסם . רוצה לומר כפי תוקפו המקום שהדבר הזה מפורסם בו שהוא גנות גמור , כי יש תיזה דבר שהוא בקצת מקומות או מדינות נחשב לגנות גמור ומפורסם וע"כ נריכים המקומות ההם לתיזה תיקון וגדר ע"ז כדי שיתרחקו מזה הגנות , ובקצת מקומות אין זה נחשב לגנות על כן תיזם נריכים לשום תיקון , וכוונת זה תמריץ 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 בימי האבות לא היה גנות כלל : (נ) ובזה תעדיף על הטבעית , ובזה יש לדת הנימוסית מעלה יתירה על הטבעית : (ס) אל שיתוקן . בעבור שיתוקן , או כדי שיתוקן , כמו שפירשנו לעיל בפרק חמישי : (ע) השארות הנפשי . שתשאר הנפש לנצח נצחים : (פ) שילכו בהגעתה . הדרכים הכוונים והישרים מעשיית המצות וטוב כוונתם כדי שעל ידיהם יוכלו להגיע אל הצלחת הנפש והיא עוה"ב : (נ) הטוב האמתי . כלומר השכר הטוב והוא עוה"ב : (ק) על עזיבת ההצלחות המדומות . מפיסת הממון וחמדת העוה"ז נקרא כך כי הם נראים אלא דמיון קצת להצלחה אבל בחמת הם נראים הצלחות מחמיות כי לא יועיל הון ביום עברה . ולכך היה מרגלת את המתנזים ומלמדת אותם שיעזבו ההצלחות המדומות ולא יטרידו נפשם בשרכי חיי שעה רק בשרכי חיי עוה"ב : (ר) עד שלא יתאוו אותם . כל כך היה מרגלת את המתנזים עד שלא יתאוו יותר אליהם : (ס) ולא יצטערו בהפקדן . בהסרונם מלשון ולא נפקד ממנו איש , ורוצה לומר קף אם יהיה נחסר מקנייני העוה"ז לא יצטער מהריהם כי הם אינם תכלית ושלמות האדם : (ת) תניח . תסדר :

(ח) כדי שיתוקן הקבוץ המדיני וכו' . על דרך אם תראה החור שולף וכו' עזוב תעזוב עמו , וכדומה לזה : (כ) עד שלא יטרידם רוע סדור קבוציהם מהשיג וכו' . פי' רוע הסדור הזה שהיה להם בכר לא יטרידם עתה מלהשיג ההצלחה האמתית כשילך בדרכי היושר והטוב שסדרה התורה להם : ולא יעיקם . ולא ידחיק אותם רוע הסדור הנזכר מלהשתדל . והוא מ"ש הכתוב (עמוס ג') הנני מעיק תחתיכם כאשר תעיק העגלה וגו' ופי' דחיקה : (ד) אשר אל זה . כמו אשר לזה והוא מלשון הכתוב ויקרא אל משה פירושו למשה : (ה) מנמת . מחשבת , ורוצה לומר כל מחשבתה ותכליתה של תורה תיזם הוא כדי להביא האדם אל תכליתו ושלימותו האחרון והוא עוה"ב : (ו) ובזה תעדיף . בזה יש לה מעלה יתירה על הנימוסית כי הנימוסית תיזם הוא מה שיתייחס בשכל האנושי לבד כלעיל :

**פרק ח** (ז) תקצר מן האלהית בפנים רבים . הנמוסית היא למשה ממדרגה מדת אלהית בכמה בדרים : (כ) אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות . בתיקון הזה לא תספיק היא אל האנשים בתופן שיהיגו הדעות , כי הדעות הם הדברים העיוניים תלויים בשפע האלהי שיושפע על האדם ולא בשכל האנושי : (נ) ולזה לא תוכל לשוב . הנפש : (ד) לפי שהיא לא תקיף וכו' , היזם מעיינת ומתקנת אלא בנאה ובמגונה לבד כמו שכתב בפרק שלפני זה : (ה) בין האמת והשקר שהן הדעות . הדברים האמתיים בשכל העיון לבד בלי שום מעשה ופעל נופלי כגון למשל מציאות השם וכיוצא בזה שייך לומר עליהם האמת והשקר , כלומר הדבר הזה הוא האמת או השקר כפי מצאו ידעו מצד שכלו , אבל על הדברים המתלים בשכל המעשיי שהוא דבר שיש בו ממשות ונראה בחוש לא יתכן לומר עליהם האמת או השקר אלא

והשקר 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 תקיף בדעות האמתיות, אבל הדת האלהית היא תמימה לפי שהיא תכלול שלמות המדות ושלמות הדעות שהם הב' הלקים 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 המגונה בכל הדברים, כי כבר יהיה הדבר נאה או מגונה אצלנו ולא יהיה נאה או מגונה בעצמו, כי כמו **שא"א** שיולד (י) בתחלת ענינו (יא) שלם בכל המלאכות המעשיות (יב) אף אם יהיה מוכן בטבע אל קצתם, כן א"א שיולד האדם שלם בכל המעלות והשלמיות (יג) ולא חבר בכל הפחיתיות והחסרונות, אבל כבר יהיה מוכן (יד) אל מול מעלה מה או שלמות מה יותר מזולתו. ואולם שיהיה מוכן אל כל המעלות א"א. (טו) ויחבאר מזה שא"א לשום מסדר נימוס אנושי (טז) שלא יטה בטבעו לצד איזה פחיתות וישפוט על הנאה שהוא מגונה ועל המגונה שהוא נאה (יז) ולזה לא יהיה עדותו על הנאה והמגונה אמת. הלא תראה כי אפלטון טעה בזה טעות גדולה ואמר על המגונה שהוא נאה, כי אמר שראוי שיהיו הנשים במדינה משותפות לבעלי ראשיות אחת, (יח) כאלו האמר נשי השרים (יט) משותפות לכל השרים ונשי המוחרים לכל המוחרים וכן נשי בני אומנות אחת משותפות לכל בני האומנות ההיא, [כ] וזה דבר (כא) ההרחיקה אותו התורה, ואפילו תורת בני נח שהרי נאמר לאבימלך הנך מת על האשה

## שרשים

נקה ומגונה, כמבואר בכל ספרי הפילוסופים: (ו) ולזה מה שתאר. זהו הטעם על מה שתאר מותה: (ז) כלומר הדת הנימוסית וכו'. עיין בפ"ה מת"ג: (ח) ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה. הנפש אשר כבר נתנה מותה הש"ת בגוף האדם עתה תשוב ע"י התורה אל האלהים אל המקום וכו', ולפ"ז קאי תיבת אשר נתנה על הנפש. ליתנא אחריתי התורה האלהית שתתנה הש"י להאדם היא משיבת נפשו אל האלהים אל המקום אשר היה וכו', ולפי זה תיבת אשר נתנה קאי על התורה האלהית וכבל עולה בקנה אחד: (ט) בשהיא. ר"ל הדת הנימוסית לא תוכל להפריד הנקה מן המגונה בכל הדברים וכו'. לא על כל מה שהיא תאמרת שהוא נקה או מגונה הוא באמת כן כי יכול להיות שיטעה בשכלו ויבא לומר על חיוב דבר הפך מה שהוא באמת אצל עצמו, וז"ש כי כבר יהיה הדבר נקה או מגונה אצלנו וכו': (י) בתחלת ענינו. אצל טבעו האנושי. ל"ש שיהיה בטבע תומן כל כך עד שידע כל התועיות והמלאכות שבעולם: (יא) לא שם תמצא לומר שיהיה מוכן אצל קצתם. לא שם תמצא לומר שיהיה מוכן אצל טבעו אל קצת מהמלאכות אעפ"כ ג"כ לו לידע כל המלאכות: (יב) ולא חבר בכל הפחיתות והחסרונות. אלא ימצא בו מכל הפחיתות והחסרונות שום דבר: (יג) אל מול מעלה. שיהיה לו חיוב

## ענפים

[כ] **וזה** דבר הרחיקה אותו התורה כמו שכתב הים אשר ינקף וגו', כמו שפי' בשרשים. ולזה שקדמני מאמר חז"ל שדברו זה בכתוב בעמן אחר, ועי' בפיהם"ש על פסוק זה, הייתי אומר שבכתוב זה מבואר בהדיא שפי' הש מכת אחת הן בחזקת חיסור ג"ם, וזש"כ הים אשר ינקף את העם הים וגו' בא להורות על שהש ג"ם שהים בהים מכת אחת, ואמר אח"כ אשר ינקף את העם רעהו וגו' בא להורות שפי' הש בהים מכת ג' הש בחזקת חיסור ג"ם, וז"ש העם רעהו כ"ל רעהו ממש העם מכת ג' וק"ע:

והוא

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

עוד הדת הניחוסית תקצר מן האלהית. כי היא לא תוכל לשמה לב (ה) המתנהגים על פיה (ג) לפי שכל מי שהוא מסופק בדבר שהוא פועל אם הוא בספיק (ג) להגיע אל התכלית המכוון, איננו שמח בפעולתו. והמתנהג על פי הניחום להיותו מסופק אם הישר המוגבל בו הוא ישר באמת או אינו ישר (ד) אלא כפי הנראה, איננו שמח בפעולתו. אבל המתנהג על פי

## שרשים

(מ) והוא התנצל בשלא ידע שהיתה אשת איש וכו'. פי' ומה הוא כדעת אפלטון מי שכריחו להתנצלות זו היה לו להשיב כי אדרבה מלך והוא ג"כ מלך ס"א שהיסה בזקן אחת ורשקון להשתתף אחד בשתי חבירו. ואין לומר דלמא לא ידע מציאותו להתנצלות זו והדעת נותנת כן שלא ידע מדרך וכמו שמשמע מתוך משמעות שכתוב שאמר ויאמר אדרבה לא ידע אחותי היא וגו' ס"א מבואר בהדיא שלא ידע אחותו ומנא ליה להמחבר להוכיח זה. וי"ל שע"פ שלא הכירו מכל מקום מה שאמר לו האלהים והיה בעולת בעל רמז לו שהוא ג"כ מדון ושר והוא מלטון בעל הסור, בעל הבור, בעלונו מדוים וילתך, וכדומה ליה ברבה, ואי לא כת שכתוב לרמוז לנו דבר זה היה לו לומר והיא אשת איש כמו שאמר שכתוב אחר זה בסמוך וכמ"ש פ' קדושים ואיש אשר ינאף את אשת איש וגו' ולמה אמר והיא בעולת בעל שלא רמז לו שהוא ג"כ מדון ושר כמ"ש, וכן חרגם אונקלוס והיא בעולת נברא וגו' ס"א בסדר משפטים בספוק ואם בעל אשה הוא וגו' וכיוצא בי' אונקלוס בספס

ואם בעל אשה וגו' וק"ל. פ"ק שפיר ידע אלמלך שפיש ג"כ מכת שלו ומעפ"כ היה ירוך להתנצל: (נ) גנה. מגנה היה דברי אפלטון: (ס) להפריד שכאה בהמתיות מן המגונה. איזיה הנאה נאה בהמת ובשלוחות ושלא יהיה בדבר הזה סוס פחיתות וחסרון: (ע) הנאה והמגונה נחמנה. שהם שלמות הגוף: (פ) מחודש. נברא. שהם"י ברא חותו כרצונו וחפצו: (צ) או קדמון. עולמית והם"י היינו כי לא שכה לו וזהו דעת אריסטו. ועיין לקמן במאמר זה פרק שניש עשר: (ק) אבל עדות ה' נאמנה. ועיין בפרק אחד ועשרים ממאמר שלישי: (ה) המתנהגים על פיה. שהאלהים אהריה: (ג) לפי שכל מי שהוא וכו'. לפי שזה דבר ידוע שכל מי וכו': (ד) להגיע אל התכלית המכוון. בפ"ב לה זו, עד"מ לא יתן אדם למדיניה ליקח לו למכור איזה שהוא וכיוצא בזה הוא מסופק לא ירויח בה או לא ויכול להיות שיפסיד לכן היינו שמח בפעולתו זאת. כמו כן יקרה לזה המתנהג ע"פ הניחום הנה שלפי הנראה לו עתה הניחום הזה הוא טוב ויאר ס"א כן היינו שמח בפעולתו להיותו מסופק וכו': (ז) אלא כפי הנראה. שהיה נראה להם לפי דעתם וסברתם שהניחום הזה הוא טוב ויאר ויכול להיות

## ענפים

[ב] והוא התנצל בשלא ידע וכו', פירשו בברכות. ומה שלא הוכיח המחבר זה מנוף הכתוב כמו שאמר לו אלטיס הרך מת על אשתה וגו' ואלטיס ידע שפיר שאברהם ושרה היו שניהם מכת אחת כי מהכוכחה שניהם מלכים ומעפ"כ ס"ל הרך מת וגו', ח"כ ס"מ דאסור ח"ש נוהג לפי' בכת אחת. י"ל שהכוכחה דהכתוב עצמו לא היה להוכיח כי מה שהש"י היה להמית תחתו הוא מדין תורה כי דין תורה כך הוא והוכחה זו בכר הוכיח לעיל מזה בסמוך במ"ש ודבר זה ברהיקה התורה וכו', לכן בא להוכיח מהתנצלות דאלמלך שהוא לא ידע דין תורה שלא כל המבואין היו ע"פ הניחום ומעפ"כ היה אלמלך מחזיק דבר זה באסור, וז"ש ואפילו תורת נבי נה וכו' שהיה להשמועין בזה סוס הידוע וק"ל כנ"ל. ודברי אלהי יעקב שבכאן הוא נכוים. שלא שלפי פירוש זה אינך לומר מה שאמר הכתוב והיא בעולת בעל שלא ידע ומעפ"י שהיא בעולת בעל ודו"ק. ולו נוכל לומר שכוונת הכתוב כך היא שהוכיח לחותו המלך בשני דברים, כי בתחלה נמה שאמר הנך מת על האשה אשר לקחת, רמז לו שהחזי ניומת בשביל חיסור ח"ש בתם. וש"ם האשה אשר לקחת, ע"ד שאמר יקרא האשה כי מיום לקחה, וכן אמר האשה שה"ש הידועה כ"ל האשה הידועה בבעלה. ומ"מ והיא בעולת בעל רמז לו בזה כי מלבד זה מה שהיא האשה הזאת היא נוסף ע"ז שהיא האשה חברת ח"ש היה לך להזהר גם על כבודו בכן ב' רעות עשית. כנ"ל כוונת המחבר בזה הכתוב, ולפי זה הוכחתו שהוכיח מזה עולה יפה וק"ל. אבל מלחמי

בגליון וז"ל אפלטון לא עשה מעשה בזה כי דבריו שם על דרך חידה כו' ע"כ לשון הגליון:

אבל

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

עוד הדת הניתוסית תקצר מן האלהית, כי היא לא תוכל (ו) להגביל פרטי הפעולות שראוי שיופעלו בכל מעלה ומעלה. לפי שהיא לא תודיע (ז) אלא הכוללים (ח) כמו שהגדרים אינם אלא לדברים הכוללים כי הפרטי אין לו גדר, כן הפעולות הפרטיות אי אפשר שתגביל אותם הדת הניתוסית, וזה כי אריסטו בספר המדות יזכיר תמיד (ט) בכל המעלות שראוי שיופעלו כמו שראוי ובעת הראויה ובמקום הראוי, ולא יבאר איזה היא העת הראויה ולא המקום הראוי, (י) וההשערה הזאת אין ספק שאינה מסורה לכל אדם, (ו) ונמצא אותו אומר במקומות רבים מספר המדות שהפעולות ראוי שישוערו, והוא לא ביאר ההשערה בהם, נראה שדעתו לומר שהשערה הזאת היא (ז) לזולתו. ואין ספק שאם היה (ח) מחוק האדם מצד שהוא אדם לדעת ההשערה הזאת, היה אריסטוטלוס (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 שהיא כדה אמצעית בין התענוג במאכל והמשתה והמשגל ושאר התענוגים (י) ובין הפרישות יותר מדאי. (כ) ובעלי הניתוסים 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 לקיום המין. ועם מי שראוי היא האשה המיוחדת. ותאסור קצת הנשים שאינם ראויות שיחדם אליו. ושבעת הראויה הוא שתהיה האשה מהורה, ולא בשעת וסתה או סמוך לוסתה. וכן הדת האלהית תאסור קצת המאכלים ותתיר קצתם (ל) ותאסור שתיית היין בבואו לעבוד עבודה (מ) או להתפלל, ותבאר שהפרישות יותר מדאי איננו ראוי כמו שבארו רז"ל על וכפר עליו מאשר חטא

*) הגה"ה וכדת פלוסופית תפרש וכו', עפ"י דכדרים פלגא נהמא ופלגא לי לסבין נוסח בכתב מירוסין שמכרכין קמח כחופס לחבר צונו על הערוות ולחבר לנו החרוסות ולסיר לנו הבעולות לנו ע"י חופס וקידושין, כנגד מי שראוי ולא שראוי רלוי לחבר צונו על הערוות, וכנגד בעת הראויה לחבר לנו החרוסות ולסיר הבעולות, ולכי מה שראוי לחבר על ידי חופס וקידושין, כי כל פלג דכדרים לא ידעינן ע"י בוש דת ניתוסית, ולכן לא לחבר ע"י כתובה כי כתובה לחבר הוה ידעינן לה בסיר ע"י ניתוסית כדי שלא תהא קלא בעיניו לבועלה. והוה מתורן קושית ספוסקים לחיר מניו שמכרכין על לא חעשה כדמכרכין הכא לחבר צונו על הערוות ולחבר לנו החרוסות, וגם למה לא לחבר צונו ע"י חופס וקידושין ולכותב:

## שרשים

שיופעלו. כבר חמרנו שפרטי הפעולות הן הן המעלות, ור"ל שאריסטו ידבר תמיד בפרטי הפעולות דרך כלל ולא פירש לזה הן פרטי הפעולות, וז"ס כמו שראוי ובעת הראויה וכו', ומשך דברי המחבר כך הוא, בכל המעלות שראוי שיופעלו ומה הן המעלות ומחבר והולך כמו שראוי וכו', וזהו פרטי הפעולות דרך כלל כי לא ביאר לזה פרטי הראויה או מקום הראוי: (כ) והשערה הזאת שאריכין לשער הפעולות הפרטיות הנזכר הן ספק שהיא מסורה לכל אדם. פירוש לשום אחד מכל אדם. ולפיכך לא זכר אריסטו בשם רק דרך כלל. וביותר ניראה להגיה כאן שהיא מסורה לשום אדם: (ו) ומאלת אותו אומר. וכן מאלת שאריסטו אומר: (ז) לזולתו, להקב"ה: (ח) מחוק האדם מצד שהוא אדם. שאם היה אפשר לאדם אחד טבעו המוסיות לדעת וכו': (ט) מדבר בה בלי ספק. לפי שהיה חכם גדול ורחב הפילוסופים: (י) וכן הפרישות יותר מדאי. שפורש אלמו מהעונגי העוה"ז יותר ממה שאריך להיות: (כ) ובעלי הניתוסים. וכן בעלי הניתוסים: (ל) ותאסור שתיית יין בבואו לעבוד עבודה. ע"ד שאריל בעניין מיתת נדב ואביהוא לפי שהשתוו יין ונכנסו למקדש לכך מתו, ועיין כפ' שמיני בפרש"י: (מ) או להתפלל

חטא על הנפש (במדבר ו') וכי על איזו נפש חטא אלא שציער עצמו מן היין, וכן בעלי הנימוסים האנושיים שבחו הגבורה (ג) ויאמרו שאין ראוי לאדם למסור עצמו לסכנות אלא בעת שהמות נבחר לו מחיים, ואין בידם להגביל 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 והמינים והעוברים על הדת, שראוי ליסרם במלקות או במיתה כל אחד לפי מה שהגבילה התורה ממדתו, ושהרחמנות ראוי שיהיה על המאמינים ועל הדלים (צ) והאומללים, בפנים שונים, כי יש מי שראוי לתת לו מתנת חנם (ק) ויש שראוי לתת לו דרך הלואה. (ר) ולהעיר שאין ראוי להפוש (ש) הדרך האחד בלבד אומר המשורר טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט (תהלים קי"ב). (ת) אמר חונן על הצדקה לעני הלוקח מתנת חנם, ומלוה על מי שאינו רוצה ליקח אלא דרך הלואה, ואמר שכי שהוא עושה שתים אלו הוא מכלכל דבריו במשפט, ואמר עליו כי לעולם לא ימוט לזכר עולם יהיה צדיק (סס) לפי שהוא מהנה 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 בחשך ולא ידע אי זה אלו הן הפעולות הפרטיות שראוי שיפעל ולא ידע דרך זו ילך. אבל מצות השם היא ברה כחמה ומאירת עינים (סס י"ט) להאיר למתנהגים בה את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון:

**עוד** הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. (ה) להיות מסדרה בן אדם א"א לו שישער הנאה והמגונה בכל הזמנים. (ב) כי אפשר שישתנה המפורסם בעת מה וישוב הנאה מגונה והמגונה נאה. כמו שנמצא לקין והבל והדורות הראשונים שנשואי האחות לא היה אצלם מגונה ואפילו ביומי אברהם כמו שאמר לאבימלך כשהיה מתנצל ממנו וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי (ג) ואח"כ שב מגונה. ולזה אי אפשר שתהיה (ד) היראה הנקנית מן המגונה אשר יבא בדת הנימוסית נצחית כי תשתנה בהשתנות הזמנים. אבל הדת האלהית להיותה משוערת מן החכמה האלהית (ה) תבאר הנאה והמגונה בכל הזמנים. ולזה תהיה היראה הנקנית מן המגונה אשר בא (ו) בה לא יכנם בה שינוי והפסר, כי היא נקיה מכל (ז) סיג וחלאה. (ח) ומזה הצד אפשר שתתקיים לעד בכסף הנקי מכל סיג, כמאמר המשורר אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים (סס י"ב), וביאורו כי הכסף המזוייף הנעשה במלאכת האלקימי"א יש ממנו שאם יותך פעם אחת לא תגלה רעתו אבל אם יותך שנית תגלה רעתו, ויש שיסבול ב' התכות, ויש שיסבול ג' או ד' או ה' ובסוף תגלה רעתו, ויש שלא תגלה רעתו כשיותך בכור ואם יותך פעמים הארבה תגלה רעתו, והכסף הצרוף במעבה האדמה המזוקק פעמים הרבה הוא נקי מכל זיוף וסיג וחלאה שאי אפשר שישתנה אח"כ ואפילו יותך פעמים הרבה. (ט) ולזה תאר אמרות ה' בשהם טהורות ככסף הנקי הצרוף בעליל לארץ שהוא (י) במקום מגולה במעבה האדמה, מזוקק שבעתים שאין בו חשש שום זיוף

## שרשים

להתפלל. ע"ד שאמרו זכור אל יתפלל: (ב) ויאמרו. אפל יאמרו: (ס) חיזוק רחוי. לרחם עליו: (ע) וחיזוק מרוחק. רחוי להרחיק את עצמו ממנו ולהרחות לו מדת האכזריות: (פ) ותבאר שדת האלהית. אפל שדת האלהית תבאר: (צ) והאומללים. אלשון כי תומלל אני (תהלים ו'): (ק) ויש שרחוי לתת לו דרך הלואה. כי יבוש מליקח דרך צדקה ומתנה: (ר) ולהעיר. ולהורות: (ש) הדרך האחד בלבד. או מתנה או הלואה: (ת) אמר חונן על הצדקה לעני הלוקח מתנת חנם. מעמ"י שאמר חונן נגו"ן אפל מקום נוכל לפרש בלשון חנם מ"ם כי השורש של חנם הוא חנן כמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן במאמר ד' פרק כ"ח. וכן פי' רס"י בהלוית ריש פרשת ואתחנן ו"ל אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם וכו': (א) להיות. כמו בהיות, ור"ל מאחר שאין אדם מסדרה לכן אי אפשר לו שיסדר הנאה והמגונה בזמנים: (ב) כי אפשר. אפשר שיהיה מגונה בזמן מה ואח"כ יחזור להיות נאה: (ג) ואח"כ שב מגונה. שהרי לנו אסרה התורה שנאמ' ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו וגו' וכרתו וגו'. וכן בשומי שתי אחיות שבדורו של יעקב היו מותרות ואח"כ נאסרו שנאמר ואשה אל אחותה לא תקח וגו': (ד) היראה הנקנית מן המגונה, כלומר שהאיש מן המגונה ור"ל שאדם ירא לעשות היזק דבר מאחת שהוא עתה מגונה. היראה הזאת אי אפשר שתהיה נצחית כי תשתנה וכו': (ה) תבאר הנאה והמגונה בכל הזמנים, מה שאומרת שהוא נאה או מגונה הוא נאמר כן לעולם: (ו) בה. בדת האלהית: (ז) סיג. אלשון כספך היה לסיגים: (ח) ומזה הצד. פי' מאחר שהיא נקיה מכל סיג וחלאה: (ט) ולזה תאר. ובעבור זה תאר המשורר: (י) במקום מגולה. כלומר במקום כזה

זיוף. וכן היראה הנקנית מן המצוה שבא בתורה היא טהורה עומדת לעד (פס י"ט) לפי שלא יפול בה השנוי וההפסד הנופל בנימוסית:

**עוד** הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. בשהיא לא תוכל להתן לאיש כדרכיו שוה בשוה ולשער העונשים במדה במשקל, שיהיה האחד לוקה והאחד נבקל והאחד נחנק ואחד משלם תשלומי כפל ואחד משלם תשלומי ד' וה' כדי שיהיו העונשים המגיעים להוטא אמתיים (ה) כפי שיעור החטא, (ג) אבל הדת האלהית תשיב גמול לכל אחד ואחד כפי רשעתו לא פחות ולא יותר, (ב) ואף אם ימצא בנראה צדיק אובד בצדקו ורשע מאריך ברשעתו הנה הוא זה (ג) כשיבחנו העונשים בבחינת טובות העולם הזה בלבד, אבל כשיעורבו יחד טובות העולם הזה והמגיעות לרשע עם הרעות והעונשים המגיעות לו בעולם הבא, וכן הרעות המגיעות לצדיק בעוה"ז עם הטובות המגיעות לו בעוה"ב, נמצא (ד) שני הגמולים צודקים יחד, אע"פ שלא יצדק כל אחד מהם נפרד בפני עצמו. וזהו שאמר המשורר משפטי ה' אמת צדקו יחדו (תהלים י"ט) (ה) אמר אמת על שיעור העונשים, ואמר צדקו יחדו על עונשי העוה"ז עם טובות העוה"ב או ההפך. וראיתי מי שפירש כי לפי שנמצא בתורה הדבר האחד אסור ומותר (ו) באשת אח שהיא אסורה והיבמה מותרת, וחלב בהמה אסור וחלב חיה מותר, ובשר בחלב אסור והבחל מותר וכיוצא בזה ממה שיביא האדם להחשוב שאי אפשר (ז) שיהיו שני חלקי המותר צודקים (ח) אמר שמשפטי ה' אמת והם צודקים יחד ההתר והאיסור, ולשון אמת אינו מסכים לזה הפירוש (ד) כי לא יפול לשון אמת (ט) על הנחת המשפטים אלא לשון נאה או נכון או משפטים ישרים

שרשים

טעל ידו הוא מגולה ומפורסם לכל שהיו בו עוד הוא חסד זיוף, ולכן הוכרח הכתוב לדקדק במלת בעליל ללמדנו כי לכאורה הוא מיופי, וקל להבין. שכל שמעתי מהמלעיגים והמזקקים בכסף שהומריס בגס שהוא מזוקק ומצורף בעליל שבארץ מצרים כי נמצר בו עוד חסד זיוף ומי מסבר לו להיות מזוקק גמור עד שיוכלו עוד בכור מחר ומה"כ יעלה מתוכו מזוקק טהור מכל סיג וחלבה: (ה) כפי שיעור החטא. שהטא המועט הזה: (ג) ואף אם ימצא בנראה. ומע"פ שלפי הנראה במוכל רשעון אלו רוחין שדיק מוכד בצדקו וכו' וזהו נגד שאמר: (ב) כשיבחנו העונשים בבחינת טובות העוה"ז בלבד. כשתראה להבחין רק העונשים והטובות המגיעות למדם בעה"ז לבד אזי ירחה לך שדיק מוכד וכו', כי השכר הטוב המגיע לצדיק בעה"ז הוא מעט מזער ונגיי רשע הוא להפך: (ד) ג' הגמולים. שכר ועונש דשוה"ז ועה"ב: (ה) אמר אמת על שיעור העונשים. פירוש שכך שערה החכמה האלהית לכל הוטא עונש כפי חסר יחטא, ועיין בסמוך: (ו) כאשת אח. שיש לה בעיס מאחיו: (ז) ג' חלקי האותר. שיאסור והתתר כי הם כוללים שהדדי: (ח) אמר שמשפטי. לכן אמר שכתוב שמשפטי וכו': (ט) על הנחת המשפטים. על סדר המשפטים ור"ל המצות שצוה ה' שלעיני וכראה לוקנו את זה תחלה ואת זה לא תחלה הם נקראו סדר המשפטים כי הם בשלמן הערוך ומוצ לפניהם כל דבר ודבר על סדרו ואופנו, ועל כיוצא בהם שיש בהם משמוש היד ורחיית החוש שהנו רואין אותן בעינינו תמיד בכל עת שרצינו להם היו טובל עליהם לשון אמת רק נאה נכון ויאר כמו שכתוב בפנים

ענפים

(ג) **אבל** הדת האלהית תשיב גמול וכו' לא פחות ולא יותר וגו'. ומפשר שלזה כיון המעורר במ"ם ולך ה' שהחסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ר"ל כי זה שאתה לנו המורה עשית לנו חסד גדול כי לולא המורה היינו מוכרחים לנהוג ולילך אחר דת הימום והיא לא תוכל לתת לעשר העונשים במדה במשקל ויכול להיות שהשוה לאחד היא גמול על המעט יותר מהראוי לו או פחות מהראוי לו וכזה יצא משפט משוקל. זאת ועוד לאחת מאחר שידע זה החוטא וכן זה שהשה כעבדו שהשוב הגמול והעונש הזה הוא ע"פ הימום לבד יהוא תרשומת בלב כל ה' מהם, החוטא בזה להחטא ולומר בודאי שעשו לותי יותר מהראוי לי כי החטא שלי היה כ"ב גדול, ואף שם בחמת הוא להפך, וזה שהשה לו בעת יהם לבבו יבא לחשוב ולומר בחין זה גמולו הראוי לו כפי חטאו שהשה עבדי רק היה רשוי לעונש גדול מזה, ואף שם בחמת יכול לסיות בעשבו לותי יותר מהראוי לו בכן לא יבא איש על מקומו בשלוש ובל אחד היה ניעך על החסר שלו. לבל יהולך אחר תורתו הקדושה בודאי היה על מקומו יבא בשלוש כי על ידה אחה השלם לאיש כמעשהו לכל אחד כפי חטאו ומרדו, וזהו חסד גדול שאין כמותו כי אם אין שלוש אין כלוש, וזהו ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלוש, וזהו שדקדק השמוד במלת ולך, רלומר נם לך רלולי עשות חסד משה"כ ההולך ע"פ הימום נם להשופט אין ממחה מפני הכבודי דיוק וק"ל, נדחה לי:

(ד) **כי** לא יפול לי' אמת על הנחת המשפטים וכו' שכל על הנמולים וכו', ומפשר שכך זה נתחמת בתורה ממה שמוצה בפ' שיר הנדחה פ' ראה ודרשת ושקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הוא שכתוב נעשתה כחוטבה וגו', ולפי שרך השמוד היה לו לומר וכמה אמת נעשתה וגו' ומה שהשדיל והפסיק במלת נכון שהדבר

ישרים (י) אבל על הגמולים נופל לשון אמת. אמר הכתוב (כ) משפט אמת שפטו (זכריה ז') (ל) כי עקר הגמול יכונה בלשון משפט תמיד, נודע ה' משפט עשה בפועל כפיו נוקש רשע (תהלים ט') . כי אם עשות משפט (מיכה ו') . (מ) וכן לשון יחדו אינו מתפרש יפה לזה הפירוש :

**הנה** אלו הן החכרונות שיש בדת הנימוסית ועוד נוסף עליהן כהנה וכהנה, (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 יחדו על זה הדרך על הנגלה ועל הנסתר, ואין לי להאריך בזה אלא שראיתי למנות אלו הששה שמנה אותם המשורר במזמור השמים מספרים כבוד אל, באומרו

## שרשים

כפיים ועל דרך שזממרו מה נאה ניר זה וכו' :

(י) אבל על הגמולים נופל לשון אמת . כי מלת אמת תיגו נאמר כי אם על דבר שכלי, כמו דבר התלוי בשכל לבד כמו שזכר לעיל בדבריו בתחלת פרק זה . וכן הגמולים תיגש מלת דבר שכלי שזערה כך החכמה האלהית בשם יקרה לשום ה' מבני אדם מקרא בלתי טהור ויחטא ועבר כל אחד כפי עבדו ומרדו . לכן אין שייך בהם רק רחיית השכל, כי לא תוכל לשלוט בהם בשום ה' מהמושים שנשופו . ולזה אמר המחבר לעיל בלשונו אמר אמת על שיעור העונשים כלעיל וק"ל . והרחבתי כאן קצת בלשוני כי רחיתי ושמעתי הרבה מנמנמים בפירוש דברי המחבר זה וכאשר כתבתי נראה נכון : (כ) משפט אמת שפטו בחול"ם על הפ"ה ופסוק הוא בזכריה סימן ז', ור"ל שהנביא הזהיר תותם שידרשו ויחקרו היטב ויעיינו בשכלם בדבר המשפט לתת לכל ה' עונג הראוי לו : (ל) כי עיקר הגמול יכונה כל' משפט . אמר זה כדי שלא תקשה שאם כן הוא שכותב הכתוב במ"ש משפטי ה' אמת הוא על הגמולים אם כן למה אמר לשון משפט :

(מ) וכן לשון יחדיו אינו מתפרש יפה לזה הפי' . פי' כי לשון יחדיו משמע כשכל' דבריס השם דבוקים יחד או השם בודקים, ובני אלם בהמה ואלם חיה הוא להפך כי כשיערבו אלם בהמה עם אלם חיה אלו אף אלם נאסר ונעשית כולו הוא כולו אלם בהמה לבד ודוקא אלם חיה לבדה הוא צודק ומותר לאכול, ה"כ אין שייך כלל לומר עליהם לשון צדקו יחדו, ומכ"ש שאין לזה הלשון שום שייכות על משפט אח ויבואר כי אין שייך ביניהן שום דבקות ותערובות . ועוד צדקו יחדו משמע דוקא יחד הם צודקים ומתחייב אלם כשאחד נפרד מחבירו אינם מתחייב, וזה אין שייך לומר כאן כי אלם בהמה לבד או אלם חיה לבד וכן אחת אח בפני עצמה ובפני עצמה ג"כ אמת כי דינם הכי הוא כמו שכתבתי בתורה אלל כל ה' אמן, ולזה ג"כ על כשר באלם אינו צודק לומר לשון צדקו יחדו . ומה שדקדק המחבר בלשונו ואמר אינו מתפרש יפה וכו' משמע אלל יש לאן פי' בדוחק, כתב כן משום תיסור תערובות כשר ואלם שנוכל לפרש לשון צדקו יחדו ע"ש בדוחק, ור"ל כי לעיל פרש כשיראה אדם לאכול כשר ואלם שנישם בפת אחת אזי אין שום ה' מהם צודק כי כל אחד נעשית נפשו אחרת ונמצא שאלל ב' חיסורים ואעפ"כ הכחל מותר, וזהו דוחק . ולכך דקדק ואמר אינו מתפרש יפ"ה וכו' . (ואף נם שאלם לבד וכשר לבד שניהם מותרים ואם נתערבו יחד אסורים, וכן כלאים ושעטנז לא שייך לומר עליהם צדקו יחדו דשם לאו אותו הדבר המותר הוא נאסר כיון דע"י תערובות קנו תורה אלל) שכל שכר ועונש דעה"ז ודעה"ב כשיערבו יחד אזי הם צודקים ולכך שפיר נאמר עליהם לשון צדקו יחדו כאשר אחר לעי' בדברי המחבר : (ה) ומכללם. ומכלל אותן שיש להוסיף עוד, שהנימוס כו' .

ל"ח

## ענפים

הדבר בין מלת אמת ושעשתה להורות לנו זה הענין, כי מלת אמת אינו נאמר אלמשה ממנו למלת נעשתה רק קאי על מה שאמר ודבקת והקדת, כי הדרישה והחקירה היא ע"י השכל, ומלת נכון הדבר מוסב לאמת אל נעשתה התוצאה וק"ל כ"ל, וכן תמלת פסוק זה בפרשת שופטים נבי יהיד שובד ע"ש :

[ה] **ואפשר** לפרש משפטי ה' אמת צדקו יחדו עי"ה על הנגלה ועל הנסתר . מי יתן ואדע היאך שייך לומר צדקו יחדיו על הנגלה ועל הנסתר והלא כל אחד בעצמו ג"כ צודק ומאי יחדו . אך שייך יתדק לומר על מה שעשוי בנגלה וכן בנסתר לשון אמת . אם לא שנאמר שכוונת המחבר הוא ע"ז הדרך, כי ידוע שתורתנו הקדושה היא כולה רומזת לפי שהיא נתונה מאת ה' ועליה בכלל שייך לומר לשון אמת ולפיכך נקראת תורת אמת, ויש בה נגלה ונסתר כי היא מבארת בתחבושים ומרמזת בעליונים . כלאחר כתבנו מזה לעיל בהקדמתה בענפים . ולזה תבין שהדם לשלמותו הנלמי עד שיקיים הכ' חלקים הלו דהיינו הנגלה והנן המדות, והנסתר והן הדעות, והה' זולת חבירו הינו כלום, כי אי אפשר להגיע חלק המדעי עד שיגיע תחלה חלק המעשי על דרך שכתבנו לעיל בענפים בהקדמתה המזכרת, ועיין עוד לקמן במ"ג פרק שני ובפרקים הבאים שם אחר זה בענפים ושם תמצא כל זה בהיר היטב ע"ש, ואין להאריך כאן, ולא שכתבתי זה רק כדי ליתב דברי המחבר שכתבו, כי לפי דרך זה יובדק הלשון דצדקו יחדו לפי כוונת המחבר, ולפי שכתוב הזה

באומרו תורת ה' תמימה, עדות ה' נאמנה, פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים, יראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדו. ואחר שביאר המשורר אלו הששה יתרונות שיש לדת האלהית על הנימוסית 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 יצא בהם המועיל והערב, וזהו שנא' הנחמדים מזהב ומפז רב (מהליש י"ט) (ד) לרמוז על המועיל, ומתוקים מדבש ונופת צופים לרמוז על הערב, כלומר (ה) שהשבר הבושג באמצעות המצות הוא עקב רב יותר מועיל מזהב ומפז רב ויותר ערב מנופת צופים, וזהו כשהאדם נזהר בעשייתן, ולזה סיים גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב (שם):

**פרק תשיעי** (ו) התחלות הדת הנימוסית ושרשיה, הן (ז) 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 היאך היו יכולים להכריח האנשים על עשיית הפעולות הטובות אם אין האנשים ברשות עצמם להרע או להיטיב, (ד) ואף המכחישים השבר והעונש הנפשיי יודו על היות הבחירה מוחלטת ביד האדם ושאין לו (ה) מעיק עליה, ובה יוכל לבחור מה שירצה ולכוין פעולותיו (ו) אל תכלית מה, (ז) ולזה יאמרו שהוא מן ההכרח שיסודר נימוס מהכם או חכמים, להגביל הנאה והמגונה והעול והישר בין אנשי המדינה, וישים עליהם קצין שוטר 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 התחלות לדת האלהית, כי אע"פ שהבחירה (י) קודמת לה בהכרח, איננה התחלה אליה (כ) במה שהיא אלהית, אבל היא התחלה אליה מצד שהיא התחלה לכל הפעולות והסכמות האנושיות וההנהגות הנימוסיות שיתוקן בהם הישוב המדיני שא"א לעמוד (ל) זולתה, וכמו שלא נאמר (מ) שהמושכלות הראשונות הן התחלה לדת האלהית (נ) ואע"פ שהן

## שרשים

ל"ף כמו זה הכלל, מכל הרמטון נרמז משמעותו יותר בלשון המחבר: (ב) מכל גם תקן שלמות בכל מה שידומה וכו' כ"ל. ור"ל עוד שלמות אחר יתר על שלמות המתי והיא שלמות עה"ז, כי על ידה וע"י המצות שבה יבא לאדם חיזק תועלת גם בעסקי עה"ז וכמו שמפרש ואולך, וזהו נקרא שלמות המדומה כי הוא חיזו שלמות המתי שבעבורו נמצא האדם, וחיזו ככלל בכלל השבר המתי המיועד להיות לו וגם חיזו נאסר השבר המיועד בשביל התועלת הזה: (ג) זולת שלמות המדות והדעות. יתר על שלמות המדות והדעות: (ד) לרמוז על המועיל. כי אין לך דבר שהוא לתועלת האדם בעבכי עה"ז יותר מהזהב והפז רב: (ה) שהשבר המושג בשלמעות המצות וכו' יותר מועיל מזהב ומפז רב. נרמז שרצונו לומר שלימותו המדומה הנזכר שיבא לו ג"כ בחיזק לד ע"י המצות כמו שכתבנו לעיל בסמוך. אבל אין לפרש על שכר המתי המיועד לו להיות בעה"ז, אם כן היאך נשמע מזה שהתורה האלהית תתן ג"כ שלמות בכל מה שידומה וכו'. ומפשר שבעבור זה כיון הכתוב השכר הזה בלשון עקב רב שהוא מורה על הסבלות וק"ל, ולהוסיף ביאור אמר שהשבר בלשונו שהשכר המושג וכו' הוא עקב רב וכו' כמו כלומר שהוא עקב רב. ומ"ש יותר מועיל מזהב ומפז רב וכו'. ר"ל יותר מועיל מלאותן שהיה לאל די זהב ופז וסומכין עליהם מבלי קיום התורה והמצות. וזוק ותרגם שבשברי כן הוא:

**פרק ט** (ו) **התחלות**. כבר פירשנו לעיל בהקדמה שהתחלות

ועקריים הם דבר ה': (ב) שהבחירה. עיין מזה לקמן מאמר ד' פ"ה: (ג) והתכלית. בשלוח: (ד) ואף שהמכחישים. ומפילו המכחישים: (ה) מעיק. מכריח, וע"ל פרק ז' בביאור ולא יעיקם: (ו) אל תכלית מה. לחיזק תכלית: (ז) ולזה יאמרו. שהמכחישים המזכירים: (ח) על ידו. ע"י הנימוס הסוף: (ט) ולזה הוא מבואר. שאחר שכבל מודיע שהבחירה היא מוחלטת ביד האדם הוא מבואר וכו': (י) קודמת לה בהכרח. כי א"א לתורה האלהית להיות אם אין הבחירה ביד האדם כמ"ש לעיל בפ"ב: (כ) במה שהיא אלהית. מ"מ אין הבחירה התחלה אליה מצד שהיא אלהית כי אף שהמכחישים בדת האלהית יודו בפ"ב על היות הבחירה ביד האדם: (ל) זולתה. זולת הבחירה: (מ) שהמושכלות הראשונות. אם שהמושכל הראשון נותן, וע"ל מאמר זה פי"ו כי אם יחבאר פירושו: (נ) ואע"פ שהן קודמות אליה כי

## ענפים

על משפטי ה' בא לבאר הב' הלקוח שע"י יוכל האדם לבא לשלמותו הנאמי והוא שכר שוה"ב לכן אמר משפטי ה' אמת ולא אמר תורת ה' אמת, אף שהתורה כולה מבוארת הב' הלקוח מהו, כי עקב הגמול יכוונ בלשון מחבר. וכמו שהבאתי לעיל בדברי המחבר: אבל

שהן קודמות אליה בהכרח (ס) להיותן קודמות לכל למידה ולמוד וכל ידיעה, כן הבחירה אע"פ שהיא בהכרח שורש לדת האלהית, איננה התחלה אליה במה שהיא אלהית, ולזה לא מנאה הרמב"ם ז"ל מכלל העקרים עם היותו אומר שהוא עקר הברחי לתורה אלהית כמו שכתבנו בפרק ג', לפי שלא נמנו בעקרים אלא אותן שהם עקרים לדת האלהית במה שהיא אלהית, וכן התכלית בשלות אינו התחלה לדת האלהית במה שהיא אלהית (פ) אבל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות הנפעלות ברצון, ומזה הצד הוא התחלה לדת הנימוסית, כי כמו שכל פועל איזה דבר מדעתו וברצונו אמנם יפעל זה מצד שהוא מכוין 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 והאזהרות אל שישיגו האנשים בפעולותיהם תכלית מה, הוא הישרת האנשים וטוב היותם במה שיושלם בו הקבוץ המדיני. ולזה הוא מבואר שהתכלית הוא (ג) ג"כ התחלה לדת הנימוסית לא לדת האלהית במה שהיא אלהית, אבל להיות התכלית המגיע מצד התורה הוא חיי העוה"ב (ק) מתחלף לתכלית המגיע מן הדת הנימוסית ולשאר כל התכליות מנה אותו הרמב"ם ז"ל בכלל העקרים (ר) אע"פ שלא מנה הבחירה, (ס) שאם תאמר אחר שאין הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית מה זה שאמר בתורה ראה נתתי לפניך היום את החיים וכו' ובחרת בחיים (דכריס ל' ט"ו) (ת) לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים. כבר אמרנו שאע"פ שאין הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, (פ) הנה הם קודמת אליה בהכרח, כמו שהמושכלות הראשונות קודמות לדת האלהית אע"פ שאינן התחלות אליה במה שהיא אלהית, (ג) ולפי שאין מי שיכחיש היות המושכלות הראשונות נמצאות באדם אבל יש מי שיכחיש היות הבחירה נמצאת באדם כדעת קצת (ג) הוברי שבים,

ויש

## שרשים

כי אם לא יהיה למדם מוסכל רמצון מ"ח לו לקיים ולהכחין בדברים שבאו בדת האלהית ובכיוצא, אע"פ אין ראוי להניח המוסכלות רמסוגות עקרים לדת האלהית לפי שהן קודמות לכל וכו': (ס) להיותן. לפי שהן: (ע) טוב בעצמו. טוב בחמת: (פ) או דבר שידומה אליו שהוא טוב. בחחלה היה נראה לו שהפעולה הזאת שהוא פועל עתה הן בעניני מקח ומכר או אמר דבריס היא טובה ואחר שנמר לותה רמה שלא יצחה לפועל כאשר היתה בתחלה כמחשבתו וכיוצא זה: (ג) גם כן. כמו הבחירה, ר"ל לדת האלהית גם לדת הנימוסית: (ק) מתחלף לתכלית וכו'. כי תכלית הנימוסית היו השלמות האחתי לכל תכליות התורה הוא השלמות האחתי: (ר) אע"פ שלא מנה הבחירה. פי' ואע"ח להגיד התכלית המיוחד הבחירה לפי שהשלה יהיה הבחירה חפצית ביד האדם מזי יהיה מוכרח על מעשיו ולא יהיה לו ג"כ מקום לשכר ועונש, אע"פ הן מנה התכלית המיוחד לפי שהוא עקר לתורה אלהית במה שהיא אלהית מה שאין כן הבחירה: (ס) שאם תאמר למה שאין הבחירה וכו'. אע"ג שהזכיר גם התכלית אין כונת המחבר בקושיא זו כ"ח על הבחירה וכמו שיתבאר בסמוך, ומה שהזכיר ג"כ התכלית בשלות הוא מגד גדרת כי לשניהם יש טעם אחד שלא למנות אותם בין העקרים, ולשון שאם תאמר וכו' כמו ואע"ח ולשון זה תמצא הרבה פעמים וכדומה לזה לקמן במאמר זה פכ"ג, שאין לומר שלא יפול וכו' רצונו ג"כ ואין לומר, ובסי"ן היא במקום סוי"ו: (ת) לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים, פי' אע"פ שהתכלית המיוחד הוא עקר לתורה אלהית במה שהיא אלהית מצ"כ הבחירה ואעפ"כ הזכירה התורה על שניהם לרמיזה על הבחירה ועל התכלית המיוחד, ואם כן למה לא הזכיר הרמב"ם למנות גם כן הבחירה מצל תכלית המיוחד בין העקרים: (פ) הנה הם קודמות בהכרח. פי' ובעבור זה הזהירה התורה על הבחירה, ועל התכלית בשלות לא הזהירה התורה כי הוא אינו השלמות האחתי כמ"ש לעיל כי התכלית המיוחד מתחלף לתכלית וכו': (ג) ולפי שאין מי שיכחיש וכו', הוברח לומר זה כדי שלא תקשה מאחר שהוברחה התורה להזהיר על הבחירה מטעם שהיא קודמת אליה בהכרח, ע"כ מטעם זה היה לה ג"כ לרמוז על המוסכלות הרמסוגות כי הם ג"כ קודמות לה בהכרח כמ"ש לעיל מזה: (ג) הוברי שמים. הוזי הוכניש והוא מלשון יעמדו גם הוברי שמים וגו', ונקרא כן כי הוא לשון גירור שמבררין

## ענפים

פ"ש [פ] אבל הוא התחלה לכל הפעולות וכו'. מכאן משמע קצת שאת שאמר המחבר לעיל פ"ג וגם התכלית בשלות אינו התחלה לדת האלהית, כוונתו ופירושו הוא כאשר כתבנו שם, דאל"כ למה אמר כאן אבל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות, הכי הל"ל אבל הוא התחלה אליה מצד שהוא התחלה לכל הפעולות כמ"ש לעיל מניה בסמוך גבי בחירה אבל היא התחלה אליה מצד שהיא וכו', אלא ע"כ שבוונתו שהתכלית בשלות אין הוא שייכות כלל לומר עליו שהוא עיקר לדת האלהית כי אין עקר כוונת דת אלהית זאת כמו שהתבאר לעיל בפ"ג בשרשים, ומיהו אינו מוכרח כי מוכל לומר מ"ש אבל הוא התחלה וכו' רצונו לומר אבל גם הוא התחלה וכו':

התחלת

ויש 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 כזה שהוא ההשארות הנפשיי בחיים הנצחיים, לפיכך הוכרחה הדת האלהית (ד) לכתוב זה כדי לבטל הדעות הרעות ההן להיותן (ה) נפסדות בעצמן (ו) לפי שהן מבטלים כל הפעולות האנושיות והתכלית האנושי, (ז) מוסף על בטול הדתות בכללן:

**פרק י׳** [ט] התחלות הדת האלהית בכלל הן ג׳, הא׳ מציאות השם, והב׳ תורה מן השמים, והג׳ שכר ועונש, ואלו הג׳ אין לספק בהן שהן התחלות הכרחיות לדת האלהית בכמה שהיא אלהית, לפי שאם נשער סלוק אחד מהן תפול הדת בכללה, וזה מבואר מעניינם, כי אם לא נאמין מציאות השם המצוה הדת, אין שם דת אלהית, ואף אם נאמין מציאות השם (ח) אם אין תורה מן השמים אין שם דת אלהית, (ט) ואם אין שם שכר ועונש נשמי בעוה״ז ונפשיי בעוה״ב למה זה תסודר דת אלהית (י) אם לתקן סדור והנהגת האנשים ועניניהם כדי שיושלם ישוב הקבוץ המדיני, הנה הדת הניחוסית תספיק לזה, אבל יראה בלי ספק שהמצא הדת האלהית היא להגיע האנשים אל שלמות תקצר יד הניחוס האנושי להגיע אליו, וזהו השלמות האנושי הנתלה בשלמות הנפש (ד) כמו שיבא. (ה) וזה הוא מבואר שהשכר והעונש הנפשיי הוא עקר ושורש אל התורה האלהית בלי ספק, והשכר הגופיי המגיע מהש״י בעוה״ז לצדיק על קיום המצות (ו) לראיה עליו, (ז) ולזה היה השכר והעונש בכלל התחלה לדת האלהית, ולהיות

## שרשים

שמכרחין הדבר ע״י הכ׳כניס שבשמים, וטעמם שיכחישו הכחירה עיין בפ״ה ממ״ד: (ד) לכתוב זה. לרמוז על הכחירה והתכלית: (ה) נפסדות בעצמן. אין צריך להביא סוס רמיזה כדי לסתור מותן הדעות כי הם מבוטלין מעצמן: (ו) לפי שהם מבטלין כל הפעולות. לפי שברחם הנפסדת בשרלה אדם לפעול חיזה פעולה לא יהיה לו בהפסדות כי כבר נגיע עליו שלא יעשה, וכן לפי שברחם לא יבא אדם לעזוב תכלית בפעולתו ואמנו רומזין בזה שאינו כן, וכ״כ המחבר בהדיא פ״ה מת״ד וז״ל לפי שיבטל זה טבע המפקר שהמחבר מציאותו מן הזוז וכו׳ ע״ש: (ז) מוסף על בטול וכו׳. כלומר יתר על ביטול הדתות וי״ל שמבטלים בדעתם הנפסדת כל הדתות ואף כל הפעולות וכו׳:

**פרק י׳** (ח) אם אין תורה מן השמים, אם לא נאמין שהיא תורה מן השמים שכר ועונש. אף אם לא נאמין שהם שכר ועונש לא נאמין שהם תורה מן השמים

לה להיות אלהית: (ט) ואם אין שם שכר ועונש. אף אם לא נאמין שהם יתברך נותן שכר ועונש נשמיי ונפשיי למה זה תסודר וכו׳: (י) לתקן. אם כוונתם כדי לתקן: (ד) כמו שיבא. בפרק הבא אחר זה וכמה מקומות מזה הספר: (ה) ולזה הוא מבואר. מאחר שהדת האלהית לבדה מביאה את האדם לשלמות הנפשיי: (ו) לרמיזה עליו. פי׳ מאחר שכוונת הדת האלהית היא להביא את האדם לשלמות הנפשיי ע״י עשיית המצות ה״כ למה נתן לו השי״ת שכר בעה״ז, אלא כדי שיבא זה לו לרמיזה שיש להשי״ת יכולת ליתן לו שכר ג״כ בעה״ב ושכר זה הוא מחסר כלום מהשכר עה״ב. ועל כוונה הנופיי לא הקשה למה מניע לאדם בעה״ז כי נוכל לומר שהוא בא לאדם בעבור שילך בדרך היסר והטוב כדי שעל ידי כן יזכה שלמות הרוחני והוא עה״ב, אלא על השכר הגופיי היה קשה למה מניע לאדם בעה״ז לכן אמר המחבר שהוא לרמיזה וכו׳. ומכאן מתחת נהדיה שהשכר ושוכח הנפשיי לבד הוא עקר לתורה האלהית ולא הגופיי, וכן הוא דעת המחבר לקמן במאמר ד׳ פ״ל: (ז) ולזה היה וכו׳, מאחר שהשכר הגופיי הוא

## ענפים

**פרק י׳** [ט] התחלת הדת כו׳. מלחתי בגליון שכתב הכס ס׳ וז״ל, אם נאמר שהעקרים שמים תורה מן השמים והשכר ושוכח ירחה שיכללו אלו הב׳ לבדם כל העקרים ולא נצטרך לאותה שמסה מציאות האל, כי אם נאמין תורה מן השמים כ״ש מהאל ס״ת, וכן אם נאמין שכר ועונש ימלא בהכרח מתן השכר והעונש שהוא האל, לכן לא יהיו העקרים לפ״ז כ״ש 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 חוסר עקרים ובפרט שחוסר חמציים עכ״ל. ולי נראה שאין זה מן הקושיא, כי מה שהוכרח המחבר לממות גם כן מציאות האל בין העקרים, כוונתו על השבחים היוצאים מהעקר הזה שחוסר נכנסים תחת הב׳ עקרים אחרים, כי הוא כתב לקמן פ״ג מאחר זה שצריך להאמין העקרים עם השבחים ולכ שכופר באחד מהלו כופר בעקר עצמו. ומ״ש אם תמה רק ב׳ עקרים ואם תורה מן השמים ושכר ועונש, אחי לף אם יהיה בכללם מציאות האל גם כן מ״מ לא יהיה מחויב להאמין בשבחים היוצאים ממציאות האל, ואם האמונה והבחקה הנשמות וכו׳ כמבואר בפ״ו מזה המאמר, ואם יכפור בהם לא יהיה נקרא כופר בעקר כי אם חוסר נכנסים תחת ב׳ עקרים אלו, וזה היתו לפי כוונת המחבר ולא לפי דת תורת אמתתו כי זה הוא סודם ועקר פרטי לתורת משה, כי היא חיזה סובלת לא הנשמות ולא המציות, לכך היה מן ההכרח לממות ג״כ מציאות האל בין

ובשר העקרים, נראה לי:

ולהיות 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 (סנהדרין פרק י"ג דף ע"ג) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנא' ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ (ישעיה ס) ואלו הן שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחיית המתים מן התורה, כלומר שמכחיש השכר והעונש האלהי הנרמז בתחיית המתים שהוא פועל אלהי (ה) אם לנפשות ואם לגופות לכלול כל מיני השכר, וזהו שנמצא לרז"ל שם דברים שמורים בהם כי תחיית המתים (ו) שם נאמר (י) בכללות ויחוד, אם על תחיית המתים בפרט ואם על עונש הנשמות והעוה"ב ויום הדין בכלל, וגם שם ביארו (כ) ענין המשיח שהוא שכר גופיי 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 חושב 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 תלמידי חכמים, אמנם אמרו כן לפי שאין כל אדם (ז) מספיק לדעת מציאות השם מעצמו, ואמנם ידענו אם על צד (מ) הקבלה ואם על צד המופת מפי החכמים, והמבזה תלמידי חכמים המפרסמים מציאות השם לכל האנשים לא הניח לעצמו דרך (ז) 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 בגמרא אחרים שאין להם חלק לעוה"ב, אמנם מנו אותם להיותם מסתעפים מן הג' עקרים הללו לא שהם עקרים בפני עצמם:

**פרק יא** (ח) ואת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל (ג) אחר שהכל מסכימים עליה (ג) היותה אלהית (ד) ראוי שנשים אותה (ה) שורש ומבחן לדעות האלהיות וראוי

## שרשים

הוא רמיזה על השכר הנפשיי לכן שמנו השכר והעונש בכלל התפלה וכו'. ולפי מעשה שהשכר הגופיי הוא גם כן התפלה לדת האלהית, ולכן לפי שיכחיש שכר גשמיי אין דוקא כלומר מאמר שהוא יחמין העיקר. ועיין מזה לקמן במאמר זה פכ"ג בענפים: (ח) אם לנפשות ואם לגופות וכו'. כלומר שכר גשמיי ושכר נפשיי, ור"ל שרמזון דוקא שהש"י נותן שכר גשמיי לרמיזה על שכר הנפשיי כי הוא השכר החמתי. ולהוסיף ביאור דקדק בלשונו ואמר לכלול כל מיני השכר ר"ל לפי' שכר גשמיי שהוא לזמן שכר נתמת רק לזמנין ומיון מהשכר רוחני. ולפשר שרצה בזה גם כן לכלול דעת הרמב"ן שאמר שיש בעה"ב שכר גופיי גם כמו שיתבאר לקמן במאמר זה פט"ו בהדיא שרצה לכלול שניהם ע"ס, אבל הוא עצמו סובר כדעת הרמב"ם שהיו שכר גופיי בעה"ב כמו שיתבאר הכל לקמן במ"ד פ"ל, ועיין שם עוד בפל"ח כי שם יתבארו דברי המחבר שבכאן יותר, ויתבאר שם ג"כ שיש ד' מיני שכר וז"ס כאן לכלול כל מיני השכר, אבל מ"מ המחבר כובר שעיקר השכר הוא השכר הנפשיי והשכר הגופיי הוא לרמיזה בעלמא. והובראתני להתריך כאן קצת מה שדברים פשוטים הם כדי להורות ולויסד דברי המחבר בתוכן שלמ ויהיו מותרים מהדדי עם מ"ש לקמן במ"ש פכ"ג על ענין זה. ועיין ע"ז שם בענפים כי שם נרמיז את גדולו בעוה"י ליסד ולתרץ קושית הש"י שהיה דברי המחבר כסותרים מהדדי ע"ש:

(ט) שם נאמר. כלומר מלה בגמרת: (י) בכללות ויחוד. בכלל ובפרט: (כ) ענין המשיח שהוא שכר גופיי. שכר גשמיי בעוה"ז כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פל"ח, וכבר נתבאר שהשכר עה"ז הינו מלה לרמיזה: (ל) מספיק לדעת. יכול לדעת (ל' וכולת וכבר נתתמנו בו חז"ל המיש בידו סיפוק לעשות כלומר יכולת. או מלשון די והמלמכה היתה דיש מתרגם התורגמן מספיק וכל"ת (בעגנו, סיולענגליך). ומזה המין ממרו בכתובות בסוגיה דלקי מעצי יקר במזונותך בדספקה. וכמה שני מופניים הללו בקנה אחד עולים כי היכולת והדי כמעט מסוג אחד סם): (מ) הקבלה. שכך קבלנו היש מפי היש עד מרע"ה: (נ) כמה שידעו. כל"ל. ור"ל ע"י מה שיוכל לידע מציאות ה':

**פרק יא** (ח) וואת התורה אשר שם משה וכו'. כלומר התורה הוזכת שנתן משה לפני בנ"י, ולפי הבינה זה הכתוב מלמ על צד נתות לבדו: (ב) מחר שהכל. מאחר שהכל: (ג) היותה מלהית. שהיה נתונה מהש"י. ומין להקשות מאחר שהכל מודיש שתורת משה היה מלהית מ"ש למה זה ועל מה זה היש מחזיקים המחריש בתורת משה, כבר מבואר לעיל שהש מומריש שהיה זמנית, ועיין מזה ג"כ לקמן פכ"ד מזה המאמר: (ד) ראוי שנשים אותה. לכן ראוי שנעשים את התורה הוזכת: (ה) שורש ומבחן לדעות מלהיות. פי' שע"י התורה הוזכת תוכל להכחין אם השאר דעות הם מלהיות בגמת,

וראוי שילקח ממנה ראיה עליהן (ו) וזה, כי כמו שמן האיש האחד ילקח ראיה על כל אישי המין (ז) בידיעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו וקיום מציאותו (ח) כן ראוי שתלקח ראיה מן הדברים שבאו בתורת משה ההכרחיים למציאותה וקיום מציאותה (ט) על הדברים שראוי שיהיו בתורה האלהית נותנים מציאותה ומקיימים מציאותה (י) ג"כ, ואחר שאנחנו נמצא שיסדה תורת משה בתחלתה שלשה ההתחלות שזכרנו, שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש, יראה שהן התחלות (כ) הכרחיות לתורה אלהית, ולזה יסדה אותם (ל) בפרשת בראשית לרמוז (מ) על שאלו הן התחלות לתורה האלהית. וזה כי כמו שבכל חכמה יונחו בתחלתה הדברים וההתחלות 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 מאלו 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 להבחיש סברת בת אפיקורס שהיו חושבים שהעולם נפל במקרה (פ) ושאין לו סבה פועלת, ועל זה העקר סובב כל הספור אשר מבראשית עד אלה תולדות השמים, כי בסדר שנמצא כתוב בפ' בראשית לנבראים ממדרגת מציאותם זה על זה וסדורם ומציאות הצורות בצמח והחי והמדבר בזמנים מתחלפים, כל זה ממה שיורה על מציאות פועל ברצון, כמו שיתבאר במאמר ב' בנו"ה בפרק ד'. (צ) [פ] ובאר בזה החלק שמבחר כל הנמצאות השפלות הוא מין האדם ושהוא לבדו עקר כוונת היצירה בעולם השפל, כי

*) הגה"ה, תסוב החכמה. פירש בשרשים שעמוד בתחלתה. ולפיזי לפרש דבריו כי כמו שבענינים ולפופטס אחד סביב סביב יתענגו שם נחמדים על קונטס אחד עומד על מקנו ולא יפצר לעיין דבר שיתענגו בזולת קונטס בייחוד עליו, כן כל חכמה וכל לימוד שם הוא נתמך על ההתחלות הכרחיות בחכמה ההיא, ולפיכך לותן שההתחלות הן שם עמודי בין החכמה ההיא ומחקריו לדעת לותן בתחלת הלימוד:

## שרשים

וז"ש ורחוי שילקח ממנה ראיה עליהן: (ו) וזה כי כמו וכו'. עתה מפרש דבריו הרחוקים כדרכו תמיד בכל ספר הזה: (ז) בידיעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו. פי' כגון על"מ מי מחדר הוא עצמות וקיום המין המסוים וזולת זה ג"כ להיות חדש, וכ"כ כשתדע ותבחין עצמות מציאות איש אחד ומה שהוא הכרח לו על ידי זה תוכל לידע ולהכיר עצמות כל מין המסוים, וז"ש מן האיש הא' ילקח ראיה על כל אישי המין: (ח) כן ראוי שתלקח וכו'. מאחר שהכל מודיע שתורה משה היא נתונה מהש"י ראוי ג"כ שילקח ממנה ראיה על כל התות כנזכר: (ט) על הדברים שראוי שיהיו בתורה האלהית. שאר התורות המומרין שהן אלהיות ראיכין להיות מלאן גם כן הדברים כאלו בתוכן שיתנו מציאותו וכו': (י) גם כן. בתוכן הדברים המקיימים מציאות תורת משה. ואחנם מה הם הדברים המקיימים תוכף מאמר והולך ואמר ואחר שאמרנו וכו': (כ) הכרחיות לתורה אלהית. שג"ש לה להיות אלהית זולת ג' התחלות אלו: (ל) בפרשת בראשית. בתחלת התורה: (מ) על שאלו הן התחלות לתורה אלהית.

## ענפים

[פ] ובאר זה החלק שמבחר כל הנמצאות השפלים הוא מין האדם ושהוא לבדו עקר כוונת היצירה בעולם השפל וכו' וזה נתחדה יצירתו וכו'. לא ידענו מי דחקו לומר כן ומה הוא הכרחה המביא לותו לידי זה, והלא נתחדה יצירתו על מדת ג"כ בשרך הגלגלים והמלאכים ולפי זה יהיה האדם שלים ג' עולמות בכלל ויהיה המוכחר שבכלם, וכן הוא האמת כי המלאכים הם מניעים את הגלגלים והגלגלים הם המתנועים ושכל לקיום שלם השפל ובפרט ויותר הוא לקיום האדם וג"כ למה אמר שהוא שלים לעולם השפל בלבד. ואפשר שדעת המחבר בזה הוא כי ים להמלאכים ועוד מזה שלים אחר והוא מדת עצמם

ענפים

(ק) כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות לשאר הצורות בצמח וחי, כמו שהמלאכות הקדומות לאיזו מלאכה הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן, כן כל הצורות הקודמות לצורה האנושית הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן, ולזה (כ) נתאחרה יצירתו (ס) ונתיחסה אל השם ית' יותר מכל יצירות שאר בעלי חיים, לרמוז שתכלית כוונת הפועל ביצירת הצורות הקודמות מהצמח והחי היתה מציאות הצורות האנושים בלבד, כי האדם לבדו מבין שאר הנמצאות השפלות מכיר מציאות הפועל, וכשנמצא האדם נשלמה היצירה (פ) ואז נאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (בראשית ב') כי התכלית בכל דבר סוף המעשה, ומזה היה האדם סוף היצירה כמו (צ) שהמלאכה הראשית סוף כל המלאכות וכלן קדומות אליה (ב) ונמצאות בעבורה, ובל זה החלק לא נכתב אלא להורות על העקר הראשון שהוא מציאות הפועל לבל 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. ומאלה תולדות השמים ער והאדם ידע את חוה אשתו (בס ד') הוא ענין אחר ונכתב לרמוז על העקר השני (ג) שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ועל זה תמצא כל הספור ההוה סובב על תורה מן השמים, כי התחלת הדבור שנדבר הש"י עם אדם הוא ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו' (בס ב') וכתב אחר זה הטעם למה נצטווה האדם צווי אלהי יותר מכל ב"ח, ואמר ויצר 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 הונח בעוה"ז (ז) הגרמז בג"ע כדי שיאכל מעץ החיים אשר בתוך הגן (ח) שהוא רומז אל התורה שנא' בה עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג'), (ט) וכאשר יעבור על מצות

קונו

## שרשים

סתכלתי בזה החלק: (ק) כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות. עיין לעיל פ"ו בדברינו בשרשים ובענפים ותמצא הכל מבואר היטב, כי לכאורה נראה שדברי המחבר שבכאן סותרין מ"ש לעיל פ"ו ע"ש, וע"ש גם כן בסוף הפרק הזה ובמה שכתבנו שם ותמצא ג"כ מבואר דברי המחבר שבכאן במ"ש כמו שהמלאכות הקודמות לאיזה מלאכה וכו' ע"ש: (ר) נתאחרה יצירתו, שהאדם נברא לאחרון: (ס) ונתיחסה אל ה' וכו'. פי' שיש לאדם מצד ג' יחס ודמיון אל הש"י יותר וכו'. ור"ל שנתן לאדם חלק אחד ביצירתו יותר מלשאר ב"ח והוא הקיום האישי אשר מצד זה הוא בדמות אלהים כמו שיתבאר לקמן בפרק הזה ולכן אמר הכתוב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו' משא"כ בשאר היצירות שלא נזכר כן שום דמות ואלס. ורמיזתו שהמחבל יעקב היה מפרש זה בדרך אחרת וז"ל ונתיחסה אל הש"י כדכתיב ויצר ה' אלהים את האדם ובשום בריאה אחרת לא כתיב ה' לגבי עכו"ל. וזה דבר תימה וכי נעלם ממנו מ"ש אחר זה בסמוך בזאת הפרשה ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וגו' וגם המחבר בעצמו כתוב זה בסמוך, והמריבות בזה הוא ללא צורך: (ת) ואז נאמר ויכלו השמים וכו'. כלומר אע"פ שכבר כלו קודם בריאת האדם: (ף) שהמלאכ' הראשית. מבואר לעיל בפרק שני: (ב) ונמצאות בעבורה. בעבור המלאכה הראשית: (ג) שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ואע"ג שהתורה מן השמים הוא העקר לבד והנבואה הוא שורש אליה כמו שיתבאר לקמן פט"ו מזה המאמר, ג"כ למה נאמר כאן מציאות הנבואה תחלה ואח"כ תורה מן השמים, מ"מ כיון שלא תתמיד תורה מן השמים זולת ע"י הנבואה כמו שיתבאר לקמן פי"ח לכן נאמר ג"כ כאן הנבואה תחלה ואח"כ תורה מן השמים, ועיין לקמן במ"ג פי"ב: (ד) ויודע בגדרי ב"ח. כבר כתבנו לעיל בפ"ח שלשון גדר הוא עלמות הדבר, ור"ל כי האדם היה יודע עלמות וטבע כל ג' של בעלי חיים ולפי טבעיהם קרא להן שמות לזה מריא ולזה נהר וכו' כמ"ש הכתוי שם: נרמזות בפסוק וכל אשר יקרא לו האדם וגו' ע"פ המדרש ע"ש. וז"ש ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וגו': (ה) וכולם נמצאים בעבור האדם. האדם תכלית לכל הנמצאים, אבל תכלית האדם הוא לשמור מצות קונו ולכך הוזכר בעה"ז וכו': (ו) ועל זה. ובעבור זה: (ז) הגרמז בג"ע. ג"ע הנכתב בתורה הוא רמז לעוה"ז וע"ד שתקן עלמך בפרודור כדי שתכנס וכו' ויפה שעה ש' בתשובה וכו': (ח) שהוא רומז. עץ חיים הוא רומז אל התורה וע"י התורה יוכל להשיג תכליתו ושלמותו כמו שתבאר בסמוך ולכך הוא מצווה יותר מכל הנמצאות השפלות: (ט) וכאשר יעבור מצות קונו. כלומר ויאכל מעץ הדעת דהיינו שילך אחר תעלוגי העוה"ז הגרמזים בעץ הדעת

## ענפים

עמהם לא בעבור האדם ולא בעבור עולם השפל כמו שהוא הדבר מן הפילוסופים לכן לא הזכיר כ"ש עולם השפל בלבד, אבל הוא דומה וע"ע: אמר

קונו (י) יגורש מג"ע, ובעבור זה נכתב כל הספור ההוא שקרה לאדם עם הנחש וחוה, כדי שיהיה לו (כ) רמז על מה שיקרה לו בעוה"ז, שהנחש הנקרא בלשון רבותינו ז"ל סמאל הוא יצר הרע המטריד את האדם (ל) באמצעות האשה מהשיג שלמותו, והוא הגורם להיותו מגורש (מ) מג"ע, ולזה נכתב בכל הספור הזה ה' אלהים להורות (נ) כי אין די אל השגת השלמות האנושי בהאמנת מציאות הפועל בלבד (ס) אשר יושג זה מצד ההשגה בפועל המהווה הדברים הטבעיים שהוא הנרמז בשלת אלהים, אבל צריך האמנת הנבואה ותורה מן השמים, שהשגה זו היא למעלה מהשגת הפועל המהווה לדברים הטבעיים, ומזה הצד שהצווי בא מאת ה' אלהים אפשר שיאבד אדם מעץ החיים ואבל וחי לעולם, לא מצד הידיעה וההברה הראשונה שהיא ידיעת מציאות הפועל לבד, אבל מצד השגת הנבואה והתורה האלהית המצוה לעשות הדברים (ע) הנרצים אצל הש"י אע"פ (פ) שלא יגורם ההקש, שזהו ענין (צ) למעלה מן הדברים הטבעיים (ק) וכדי שלא ידומה בזה שם שניות חלילה אמר במתן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר (ר) ופתח באנכי ה' אלהיך (פתח י"ם) לבאר שנותן התורה שהוא השם הנכבד הוא בעצמו הפועל לכל הנמצאים הנקרא אלהים בפרשת בראשית, ולזה באר משה במשנה התורה את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דכריס ס') להורות שאע"פ שנא' במתן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה, השם הנכבד ב"ה היה המדבר, ולזה נכתב בכל זה הספור אשר מאלה תולדות השמים עד והאדם ידע את חוה אשתו (בראשית ד') ה' אלהים (ש) להורות על העקר הזה שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, וכל העונשים שנזכרו בה היו (ת) כוללים למין האדם לא מיוחדים באדם וחוה בלבד. ומן והאדם ידע את חוה אשתו עד זה ספר תולדות אדם הוא ענין אחר ונכתב לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השכר והעונש הפרטי והחשגחה בפרטים המתחדשים בעולם מקטטות ודברי ריבות בין אדם לחברו (א) כמו שקרה לקין והבל (ב) וזה מין אחר מן העונש הנזכר בפרשיות הקודמות מאדם וחוה, 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 וחוה, ולזה היו כל העונשים שנזכרו באדם וחוה כוללים

## שרשים

הדעת. כמבואר במורה פ"ב לחלק ג': (י) יגורש מג"ע. מעה"ז: (כ) רמז על מה שיקרה לו. כי חטא של אדם וחוה הוא חטא כללי כמו שיתבאר בסמוך: (ל) באמצעות האשה. באמצעות החומר הנרמז בשלת אשה. וכמ"ש הנחיי פ' נראשית פ"ג, וסם תמלא ג"כ שהענין שקרה לאדם וחוה עם הנחש הוא שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, וכל העונשים שנזכרו בה היו (ת) כוללים למין האדם לא מיוחדים באדם וחוה בלבד. ומן והאדם ידע את חוה אשתו עד זה ספר תולדות אדם הוא ענין אחר ונכתב לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השכר והעונש הפרטי והחשגחה בפרטים המתחדשים בעולם מקטטות ודברי ריבות בין אדם לחברו (א) כמו שקרה לקין והבל (ב) וזה מין אחר מן העונש הנזכר בפרשיות הקודמות מאדם וחוה, 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 וחוה, ולזה היו כל העונשים שנזכרו באדם וחוה כוללים

יגורש מהקש. שלא ישוג טעמם ע"י הסכל המושגי כגון לכיסת שעטנז ומכילת חזיר ושופר וכיוצא בזה (שלא יגורם הסכל מתוכי מצד היקש דבר לדבר): (ל) למעלה מן הדברים הטבעיים. כי האדם לא יוכל להשיג בשכלו בדברים המלהיים רק בדברים הטבעיים יוכל להשיג, לכן הדברים המלהיים הם למעלה מהטבעיים: (ק) וכדי שלא ידומה בזה שם שניות חלילה. שלא יחשוב מאחר שכתוב בתחלה מלהים לבד ומהלה תולדות ומילך נאמר ה' מלהיך הם כ' מלהות חלילה: (ר) ופתח באנכי ה' מלהיך. ומתחלה אמר מלהים לבד: (ש) להורות על העקר הזה. כי בשבת מתן תורה נאמרו ג"כ כ' שתות הללו: (ת) כוללים למין האדם. כי עניניהם ומעשיהם של אדם וחוה הם רמז מה שיקרה לאדם בעה"ז כמזכר לעיל: (א) כמו שקרה לקין והבל. כי קריעת הבל ועונש קין לא היתה כולל כל מין האדם, רק בפנינל עצמם ותולדותם נאמר מיד הסניף הם"י עליהם והעניש לקין על קריעת אחיו, וזהו נקרא עונש הפרטי, וכן הוא בדכינו בחיי, ועיין מזה לקמן פט"ו ממאמר ג' כי ענין הדבה נאות אל מה שמזכר שם: (ב) וזה מין אחר מן העונש על העופש. שזה העונש דקין הוא ליגו דומה לעונש דאדם וחוה: (ג) כי עיקר העונש הוא על עברו מצות ה', כמו שנאמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל וגו' אשר צויתיך לבלתי תכול ממנו וגו': כוללים

(ד) כוללים כל המין, אבל בפרשה הזאת ביאר ההשגחה בעניינים פרטיים מכל איש ואיש, והוא איך השגיח השם בקין להענישו על שלא היתה כוונתו רצויה בעשיית הקרבן ועל החמס שעשה להבל (ה) לא מצד עברו מצות השם לבד, וזה להורות שהש"י משגיח בעושי רשע להענישם על מחשבתם הרעה ועל החמס אשר בכפיהם. ואע"פ שהוא מאריך אפו להם ככו שהאריך לקין, לסוף הנה הוא נפרע מהם כמו שנפרע מקין במדה שמדד מדד לו, כי כמו שהרג את הבל וגרם להפסיק כל תולדותיו כן נהרג קין ונמחו כל תולדותיו במבול ולא נשתייר 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 ומקנה, אבי כל תופש כנור ועוגב (בראשית ד') (ז) ולא נשא השם פנים להם, וזאת היתה כוונת כל החלק הג' הזה, ולזה נכתב בו שם ה' בלבד, לרמוז כי ההשגחה הפרטיות אשר היא בכל הדברים הנעשים בעולם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו אינה מצד מציאות הפועל המהווה לדברים הטבעיים ולא מצד תורה מן השמים, אבל מצד שמשלמות השם ובעלתו הוא להשגיח בשפלים (ח) ובנערמי היכולת להושיעם מיד שוביהם (ט) אמר הנביא רמז לזה מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח (ישעיה נ"ז) כלומר (י) שמצד מעלתו ורוממותו הוא שישגיח בשפלים להראותם עוצם יכלתו להחיות לב נדכאים. (כ) ובאר בספור הזה מקין והבל שהשגחתו היא במדת רחמים לפתוח לרשעים דרכי התשובה, כמו שפתחה לקין ואמר לו הלא אם תיטיב שאת וגו' (בראשית ד') (ל) ואין זה ממדת הדין, 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 בהתלה [ג] ואפר זה ספר תולדות אדם. כאלו אמר שמכאן הוא התחלת הספר כי כל מה שכתב עד הנה אינו אלא (נ) סדר התחלות הספר שאינו מן הספר

## שרשים

(ד) כוללים כל המין. שהרי כל העולם בכלל נדון במיתה ועצר הכתוב ובוחלת בזה מן העונשים הנזכרי' שם: (ה) לא מצד עברו מצות ה' לבד. שזהו בכלל שבע מצות שנצטוה עליהן אדם: (ו) שהמציאו המלאכות. שהמציאו בשכלם המלאכות ומהם נתפשטו המלאכות בעולם: (ז) ולא נשא ה' פנים להם. ולא חס עליהם: (ח) ובנערמי. לשון העדר ור"ל שאין להם יכולת: (ט) מיד שוביהם. כמו שאמר, והרבה פעמים תמצא בדברי המחבר זה הלשון ודריך לפרשו כך: (י) שמצד מעלתו ורוממותו הוא שישגיח בשפלים וכו'. ע"ל מ"ב פי"ח בביאור הכתוב מזבח אדמה תעשה לי וגו' ושם נתבאר הענין יותר: (כ) ובאר בספור הזה. ומגיד זה בקר וכו': (ל) ואין זה ממדת הדין. ואין זה דרך של מדת הדין: (מ) לא נזכר בזה הספור שם אלהים. רק שם של הוי"ה כי אלהים מורה על מדת הדין ושם הוי"ה מורה על מדה"ר: (נ) סדר התחלות הספר. סידור של יסודות הספר שעליהם הספר עומד. אבל מ"ש המחבר לפני זה בסמוך שמכאן התחלת הספר רצה לומר מכאן

## ענפים

[ג] **ואמר** זה ספר תולדות אדם וכו' זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בתולדות אדם וכו'. הגם שלפי דבריו הפשוטים מפסוק שהכתוב מדבר באדם, שהראשון תלוי ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, מ"מ נראה לפרש קצת הכתוב הזה בדרך אחרת, והוא שכוונת הכתוב בזה על כלל המין האנושי ולכוונת מכלית שלמותי, ומה שאמר תולדות אדם כלומר אמר תולדות של מין האדם. ואין כוונתו על תולדות הפשוטים רק על מעשיהם היוצאים מהשם ידיעם, וכמו שפירש"י בפסוק אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו' עקב תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים וכו', וכוונת כלל פי' הכתוב כך הוא, כלומר אמר זה הספר שהוא התורה הזה מכלית מין האנושי בעה"ז כי אין לו לאדם בעה"ז רק לעשות מה שנאמר בתורה והוא תולדותיו של אדם ומכליונו כי על ידה יוכל להשיג שלמותו האמתי, וכן התכלית יכונה בשם התולדות וק"ל. פ"ל זה ספר מדרש בע' ל', כנגד ע' לומות שהם תולדות אדם. אבל קבלתי מפ"ב מ"ו ר"מ ור"ג ע"י ע"ש תבי"ד פיסקאלי הגאון מוהר"ר מאיר נר"ו כוונת הכתוב ע"ז הדרך, והוא עד"מ כשיש כאן ג' סופרים שכתבו שניהם ספר א' או חיבה ושוה ס' דהיינו זה כותב שוה לל"ף וזה ג"כ לל"ף וכיוצא בזה ושמרהה כתב שניהם אחי אין תמונתם ושרטם שוה לע"פ שעשוהו ושוה שוה. על זה שוה לשל זה כי בדרך שעשה זה הל"ף בציור כזה עשה ג"כ השני, כמו כן הוא תולדות אדם כי אע"פ שהם אחד בתכונות וכלן בחין מצורם וגוש ס' דהיינו מהדם הכתוב, מ"מ אין תמונתם ושרטם שוה ומהתלפות בהלוף שלשו מעט, וזה"ב זה ספר תולדות אדם כ"ל זה הספר כשיכתבו אותו ג' סופרים אין צורת ותמונת כתב של זה דומה לשל זה אע"פ שעשוהו הסופרים שניהם כו שוים בדמיון, זה הוא תולדות אדם הכתוב, להורות לנו הטעם על שהיו מפהלפים בדעתם הילוף לימו מעט לף שכתבו שניהם מהדם ס' ושניהם שוים בתכונות:

באלו

הספר . (ס) אבל כמו שכל מתחיל ספר אומר בהתחלתו זה הספר מדבר בכך וכך , כן בכאן אומר זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בתולדות אדם והיאך נמשך העולם ממנו , ובא לבאר שמה שנכתב ער הנה אינו מן הספר (ע) אלא התחלות לספר (פ) כמו שבכל החכמה וחכמה יונחו התחלותיה בתחלתן , ומזה ספר תולדות אדם הוא התחלת ספר התורה (נ) ושספר בראשית הוא ספור תולדות אדם , וההל ואמר ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו זכר ונקבה בראם וגו' (בראשית ה') (ק) אע"פ שלכפור התולדות היה מספיק בשיאמר ביום ברא אלהים אדם זכר ונקבה בראם וגו' , אמנם האריך לבאר ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו (ר) לרמוז על ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה , והוא שהשכר והעונש הפרטי אשר אמרנו שהוא אחת (ש) מהתחלות התורה , אמנם הוא אפשר שיגיע לאדם מצד הנפש המשכלת שבו שהיא בדמות אלהים , שמזה הצד אפשר שיגיע לאדם (ת) הקיום האישי , ומזה הצד הוא ראוי לקבל עונש ושכר פרטי לא מצד (א) הקיום המיניי שהוא (ב) משתתף בו לשאר הבעלי חיים , ועל כן כתב בזה הפסוק שהוא תחלת התורה (ג) שני הקיומים אשר לאדם , כי אמר בדמות אלהים עשה אותו לרמוז שיש לו קיום אישיי בעליונים מצד היותו בדמות אלהים כלומר המלאכים שהם קיימים באיש , ואמר זכר ונקבה בראם לרמוז על הקיום המיניי שיש בו כתחתונים . ואל זה רמזו רז"ל בבראשית רבה (פרשה ח') שאמרו על פסוק נעשה אדם בצלמנו וגו' (בראשית ה') (ד) במי נמלך א"ר יהושע בן לוי במראבת שמים וארץ נמלך . ובאור זה כי לפי שער 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 שיתחברו בו שתי הבחות יחד קיום באיש וקיום במין , קיום באיש בעליונים מצד הבח השכלי אשר בו , וקיום במין כתחתונים מצד הבח 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 זכר ונקבה ברא אותם בלשון רבים לרמוז על הקיום המיניי 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 רבש"ע מפני מה אתה נותן (ח) פתחון פה למינים לטעות אמר לו הקב"ה כתוב והרוצה לטעות יטעה ע"כ . והוא מבואר שהדבר שמציאותו טוב (ט) ראוי שימצא והדבר שמציאותו רע אין ראוי שימצא , ומה שמציאותו מעורב מן הטוב והרע , אם הטוב הוא הגובר ראוי שימצא , ואם הרע הוא הגובר אין ראוי שימצא . וזה הלשון שאמרו

שאמר

## שרשים

מכאן מתחיל הספר ולשון תחלה הוא : (ס) אבל כמו שכל מתחיל . עתה בא לבאר פירוש הכתוב דזה ספר תולדות אדם וגו' : (ע) הלא התחלות לספר . יסודות לספר : (פ) כמו שבכל חכמה וחכמה יונחו . כל חכמה צריכה האדם להגיע יונחו וכו' כמו כן בחכמת תורתנו . ומאחר זה כדי שלא תקשה למה לריכה התורה לכתוב דוקא בתחלתה התחלותיה ויסודותיה ולא בסופה וכמו שבחבור לעיל בזה הפרק : (נ) ושספר בראשית הוא ספור תולדות אדם . וזה הכתוב זה ספר תולדות אדם כוונתו להגיד שספר בראשית הוא וכו' : (ק) אע"פ שלספור התולדות וכו' . אע"פ שלפי מה שכתבנו שכוונת ספר בראשית לספר ולהגיד תולדות אדם מה כן לפי זה היה מספיק וכו' : (ר) לרמוז ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה . ולפי זה לא יצטל הסומל והלא כוונת התורה על המצות ולמה לי לספר תולדות אדם בתורה , כי הא הכרחי וכו' : (ש) מהתחלות . מיסודות : (ת) הקיום האישיי . הפרטי דהיינו שכל איש ואיש בפני עלמו קיים לעד אם יזכה במעשיו : (א) הקיום המיניי . שאין לו קיום לעלמו רק למינו אם מת האדם מולד כנו תחתיו ומה כן יש קיום למין

שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה , יראה ממנו כמי שרוצה לסבול נזק מועט (י) בעבור התועלת המרובה המגיע מזה הלשון , ומי יתן ואדע מה הטוב המרובה המגיע בלשון נעשה אדם , אם כדי ללמד (כ) לגדול שיקח עצה (ל) מן הקטן כמו שהוא יתברך נמלך במלאכת שמים וארץ שהם נבראיו אע"פ שלא היה צריך , אין זה התועלת כל כך גדול כדי שיסבול בעדו הנזק המגיע מנתינת פתחון פה למינים לטעות , ואף אם נאמר שהתועלת המגיע מזה הוא מה שאמרנו בשם רבי יהושע בן לוי כדי שנדע שהאדם יש בו כח שכלי בעליונים וכח חמרי בנמצאים 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 בעדו נזק טעות 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 התועלות הנזכרים ולא היה מקום למינים לטעות . 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 (צ) והוא , כי לפי שמציאות העליונים שהם קיימים באיש יורה היותם נמצאים מנמצא שיש לו כח ויכולת (ק) להשאיר האישים (ר) כמו שאלו קיימים תמיד באיש , ומציאות התחתונים יורה שהם נמצאים מנמצא שיש לו כח (ש) לשמור המינים בלבד ולא האישים , (ת) וזה ממה שיביא לטעות ולחשוב (ת) שהם שתי רשויות כמו שחשב אלישע אחר כמו שנזכר בסם' חגיגה (פ"ב דף ט"ו ע"ב) , לכך אמר נעשה אדם בצלמנו (ב) [ג] כאלו שני הכחות שהמציאו הנמצאים המתחלפים שהם העליונים והתחתונים

אומרים

## שרשים

לגמרי טוב אלא שמעורב בו מעט רע מאחר שהטוב הוא הרוב והנזכר על הרע רצוי שיעשה ומין רצוי שיעזוב הטוב ההוא בעבור מעט הרע המעורב בו , אבל אם הוא להפך שהוא כולו רע או אפילו מעורב בו מעט טוב מאחר שהרע הוא הרוב והנזכר על הטוב אין רצוי שיעשה: (י) בעבור התועל' המרובה המגיע מזה הלשון . כ"ל . ור"ל ולכן כתב בל' נעשה כי התועלת הנשמע ממנו הוא יותר מהנזק הבא מי"ז הלשון ומי יתן וכו' : (כ) לגדול . בחכמה : (ל) מן הקטן . בחכמה ממנו : (מ) וזה דבר הכרחי אל התורה כמו שאמרנו . שעל ידי התורה תוכל הנפש להשיג את תכלית הפרטי : (נ) היה לו לומר ויאמר אלהים לעליונים וגו' . לעיל בשאמר אם כדי ללמד לגדול שיקח עצה וכו' הוא מלי למפרך גמי קושיא זו אלא שלא היה צריך עדין לזה בעבור שהוא בעל מעלתו מכח הנחתו שהניח ואמר אם הרע הוא הנזכר מין רצוי שיעשה וק"ל : (ס) הוא . הוא זה : (ע) שעם . שאע"פ : (פ) כתב נעשה . שאע"כ כתב נעשה : (צ) והוא . והוא זה : (ק) להשאיר האישים . שבשאר הפרט הזה קיים לעולם : (ר) כמו שאלו קיימים תמיד בחים . דאם לא היה לו אפשר להמציא אישים

וכו'

## ענפים

[ג] כאלו שני הכחות וכו' ומזה הנמצא וכו' . פירשנו בשבחים . ובהבל יעקב פי' וז"ל לכך כתב הקב"ה נעשה כדי שיהיה מנמצא שמני הנזכרים הן וביחד בלתו האדם ועי"ז יודו בעל כרחם , פי' דמקשה להם נופל לפי שבודאי שהם ממנו אע"ג להיות אחד ומעשה המכר לכך אע"ג להיות כ"א שהם וביחד בלתו האדם אם כן מקשה להם ג"כ זה שיכול לברוא המלאכים למה שייע לזה שהיו יכול לברוא כ"א בהמות לעשות האדם , ולמה לא ברא במקום האדם מלאכים שהם קיימים בחים , דבשלמא זה שהיו יכול לברוא כ"א בהמות מכוונת בזה שברא האדם שהרי האדם הוא יותר טוב מן הבהמה אבל זה שיכול לברוא המלאכים מפסיד במה שהוא מפנה לברוא האדם שעזב לו לברוא המלאכים במקום האדם שהמלאך הוא טוב מן האדם אזה קיים בחים וזה רק בחין , שהרי מעשה זה עצמו ממנו אע"ג להיות אחד דק"כ למה ברא

אומרים נעשה אדם, רצה לומר שהם מסכימים לעשות יצירה אחת שהוא אדם שיתאחדו ב שני הכחות, הבח הכללי הנותן קיום במין והבח הפרטי הנותן קיום באיש, ובזה הנמצא האחר יובן ויושבל 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 והאישיי מצד הנפש, וזה יורה על נמצא אחד שכל הכחות מתאחדות בו אחדות גמורה, ושהפועל הדברים הקיימים באיש והקיימים במין, הוא אחד, ויובן מזה ג"כ

שידיעת

## שרשים

וכו'. פי' לכן מ"ש לבטל סברתם זאת המקולקלת מם לא כשנניח דעתם לכתוב נעשה לשון רבים כדי שיהא נשמע מזה דבר שותפות לומר שהיו שני רצונות וכאלו הנני רצונות הין חומריים אחד לחבירו נעשה כנ"ל, ועי"ז תבטל סברתם ודעתם זה ותבין שהכל בא מפועל האחד והוא הש"ת ב"ה שהוא אחד ומיוחד ואין בעולם זולתו והוא ברא הכל כרצונו וכחפלו. ופי' העניין כך הוא. דתקשה להם מהיכן טעם אתם חומרים שהם ב' רצונות דהם הוא רצונות אחד מ"כ למה ברא אתתונים וכי לא היה לו יותר טוב לברוא הכל עליונים כי הם קיימים בחיים. מ"כ תקשה להם זה שברא אתתונים מהיכן טעם לא היה יכול לברוא עליונים, ע"כ מריכים אתם לומר לפי אלא נכנם אתת גדר עצמותו ויכולתו לברוא עליונים, כי אם היה נכנם זה אתת יכולתו ועצמותו בודאי היה בורא את החיצים בעצמו כדי שימציא את האדם לבדו ולא יהיה לו קדרה דבי שותפי אחר שהיה אפץ בבעל בחירה, וכמו כן ע"כ מריכין אנו לומר על זה שברא את החיצים אם היה בהפשרות שיכנם אתת יכולתו ועצמותו לברוא ג"כ האתתונים בודאי היה בורא אותן כדי שימציא הוא לבדו את האדם ולא יהיה לו קדרה דבי שותפי, אלא אלא היה לו בהפשרות לברוא את האדם בעצמו כי אין הבריאה מהאתתונים נכנסה אתת עצמותו ויכולתו ואין האחד יכול להכיר מצד עצמותו הטבע והעצמות מהברואים שברא אחרו, וע"כ היאך אפשר להם להאחר ולהתאחד ב' עצמות אלו יחד בהתאחדות גמורה

רחמנא

## ענפים

ברא בהמות וכו', אלא ע"כ מ"מ להם לתרץ זאת הקושיא כ"מ כשיאמרו אף שהמלאך טוב מן האדם אעפ"כ מצייר לעצות האדם כי הוא רוצה שיהיו לו מלאכים והדם ג"כ. ה"ם לדידן נמי מתחלה הכל אחד, ומה שברא הבהמות וכו' כך רצונו ב"ה שיהיה לו מלאכים והדם וכהמה תומיע ה' והוא ברא הכל, ומ"כ לא היה אפשר לבטל זאת הסברא המקולקלת כ"מ כשיכוונו בעצה כדעירנאי על מ"ש. הנה עם היות שפירושו זה הוא עמוק ומסודד מ"מ הוא אינו אמתי, כי לפי פירוש זה קצה דאמת מה שהיה מצייר לבריאת האדם ולא בהאם בפעם הזאת מלאכים לפי שהאדם עם היות שהוא קיים במין מ"מ הוא אלא במדרגה גדולה יותר ממלאך כי הוא עובד בבחירה משא"כ המלאך בכל פעולותיו הם בחיוב ולא בבחירה. ומזה אין יוכל להוכיח מאחר שכונתו ורצונו היה על בריאת האדם העובד בבחירה ואי אפשר למציאות האדם זולת קדימת עליונים ותחתונים כי עצמות האדם אינו זולת כ"מ ב' קיומים אלו מ"כ ע"כ הכל בא ממנו אחד ומה שהוכרח לברוא עליונים ותחתונים ולא הכל עליונים כי כונתו היתה על בריאת האדם. זה אינו כי עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר בזה אין היתה רק על בריאת האדם והמלאכים הקודמים אינם כי אם הכרח למציאותו מ"כ לא היה לו לברוא עליונים ותחתונים אלא כפי הצורך לבריאת האדם, והרבי ממלאים עליונים

ותחתונים

(ג) שידיעת השם מקפת בדברים האישיים ובדברים הכלליים. (ד) ולהורות ע"ז המצא כי כשהקב"ה נגלה על הצדיקים מזכיר שמם שני פעמים, אברהם אברהם, יעקב יעקב, משה משה, שמואל שמואל, לומר שהוא יודע הפרטים מצד הפרטיות שבו, וכן אמר השם לבני נח שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט') לרמוז על שהידיעה הפרטית דבקה באדם, שאם לא היתה בו ידיעה כללית כמו בשאר ב"ח לשמור המין בלבד (ה) מה טעם שיהרג הרוצח וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין. אבל יאמר כי לפי שנעשה אדם בצלם אלהים הנה הוא קיים באיש וההורגו ראוי לענוש, אחר שהידיעה האלהית הפרטיות דבקה בו מצד הכח השכלי אשר בו כעליונים אשר הם קיימים באיש (ו) והידיעה הפרטיות 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, שואת היא אמונת היחוד שהיה אברהם מפרסם בעולם כמו שאמר ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ (בס 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 ואומר ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי וגו' (שם) כלומר שעם היותו אלהי השמים ידע אותי ידיעה פרטיות ודבר לי ונשבע לי, בעבור זה כתב נעשה אדם, ואמרו רז"ל שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, כלומר כי התועלת הנמשך מזה הלשון הוא גדול והכרחי לתורה להורות כי הפועל הפרטיים העליונים והיודע אותם הוא בעצמו הפועל הכללים התחתונים והיודע אותם ושאין שם שתי רשויות ולא שתי ידיעות מתחלפות אבל בידיעה אחת ידע הכל. (ז) ואל זה רמז רבי אבא 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

רחמנא לעשה אדם לו יהיה האדם כמו בשמר וכו' וק"ל, כ"ל: (ג) שידיעת השם מקפת. הש"י יודע (ר"ל ידיעתו סובבת כלומר כוללת כל הדברים וכידיעתו ורצונו עכרמו כל הקיומים): (ד) ולהורות ע"ז. שהש"י יודע בכלל ובפרט ולא בכללם לבד: (ה) מה טעם שיהרג הרוצח וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין וכו'. כ"ל ור"ל כמו מי שיהרוג אחד מאחר ב"ח כגון בהמה חיוב עליה מיתה כמו כן לא יהיה חיוב על הריגת אדם אחד: (ו) והידיעה הפרטיות דבקה בהם אדם הכח השכלי שבהם. יש מוקשין זה מטעם שנראה להם שהם דברים מיותרים בדברי המחבר מאחר שאמר לפני זה בסמוך שהידיעה האלהית הפרטית דבקה בו וכו'. אבל הוא ללא צורך ולהנם דחקו לומר כן, כי נוכל לפרש מה שאמר והידיעה הפרטית דבקה בהם וכו' קאי על העליונים, ור"ל כלומר אחר ומחמת שהידיעה הפרטית שיש להש"י בעליונים היא ג"כ מצד הכח השכלי שבהם ג"כ שניהם שוין להיותו האדם ומעל"ע לשניהם מצד הידיעה הפרטית מש"י מטעם אחד וע"כ היה האדם ראוי וכו'. וז"ק כי כן הוא מוכרח ונכון: (ז) ואל זה רמז ר' אבא שאמר בלבו נמלך. כ"ל והוא במדרש רבה כ"ל בשם ריש"ל ואימו מדרש בשני

## ענפים

ומחמוסים שבדבר הכל הוא ללא צורך ולמה בדבר מופת תלוי ודחקי שהש"י יודע הכל. הנה שמכל להכין דבר זה ומומר שהכרחי הדבר הוא לצורך מופת כלל האדם וחכליתו. מ"מ המהנגד לא יאמין זה כי הוא יאמר מאין ייאמר לו שהוא כך דלמא הכרחי הוא מהמת שהש"י יודע הפרטים. לכן נראה דשפיטת האמתי בכונת דברי המחבר אלו הוא על דרך בפירושנו בשרשים והוא נכון נראה לי:

והפרטית והוא האדם. כי מצד היותו בצלם אלהים בעליונים יורה שהידיעה הפרטית רבקה בו, ומצד היותו זכר ונקבה יורה שהידיעה הטינית רבקה בו גם כן, ויורה זה על היחוד הגמור ועל שהאדם ראוי לשכר ולעונש פרטי מצד היותו בדמות אלהים. (מ) ולרמוז על זה הוא שנכתב בזה הכתוב שהוא התחלת התורה כמו שאמרנו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו:

**פרק יב** (ה) אמונת החדוש יש מאין (כ) אף אם היא אמונה צריך לכל בעל דת אלהית להאמינה. (נ) כמו שיחוייב המאמין בתורת משה להאמין שפצתה הארץ את פיה ותבלע את קרח ועדתו לפי שנתלקו על משה (ד) אבל איננה עקר מעקרי התורה האלהית שלא יצוייר מציאות תורה אלהית זולתה. ולא התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על חדוש יש מאין ולשומו עקר לתורה כמו שחשבו הרבה מן החכמים, (ה) לפי שאף אם המאמין בקדמות (ו) [ח] על הדרך שיאמין אריסטו (ז) לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב (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 בהרף עין והמים דם והעפר כנים (י) ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח יחוייב לו להכחיש, לפי שהאיש

## שרשים

נפני עצמו, וכ"ל ריב"ל אמר במלאכת וכו' רבי אמי אמר בלבו במלך וכו': (ח) ולרמוז ע"ז. כמו ורמיים לוז, ור"ל ובעבור זה הוא שכרמי לתורה לכן בתריך הכתוב בלשונו בתחלת התורה באמרו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים וגו':

**פרק יב** (ה) **אמונת** החדוש יש מאין. המונה הזולת שאמר מאמינים שהש"י ברא את העולם מהפעם המוחלט ועניין מזה לקמן בפרק כ"ג מזה המאמר. וכונת המחבר בזה הפרק שלא תקשה מאחר שהתחיל לעיל בפי' שלפני זה שכונת התורה בהתחלת בראשית להורות לנו שהעלה הסדר דהיינו מציאות ה' ותורה מן השמוש ושכר ועונש הם עקריים בכרחיים לתורה האלהית ומ"ש למה לא אמרו ג"כ חדוש יש מאין בין העקריים כי הוא ג"כ נרמז בבראשית ובפרט להרמב"ם שאמר שהחדוש הוא דבר עקרי לתורת משה בפרק כ"ו לח"ב ממורה ולכן אמר כי אין זה כוונת התורה כמו שחשבו הרבה ומ"ש ולא התחילה התורה בפ' בראשית וכו': (ב) אף אם היא. **אע"פ** שהיא אמונה בלבד ולא עקר: (ג) כמו שיחוייב המאמין. כמו מי שהמאמין בכל מה שנאמר בתורת משה שהכל הוא אמת גמור מחוייב הוא ג"כ להאמין שנפצתה הארץ את פיה מעשה שנתלקו על משה, לפי שבעיקר קרח הוא ג"כ אחד מן הדברים שכתוב בתורת משה, כמו כן ובענין זה הוא מחוייב להאמין אמונת החדוש יש מאין: (ד) אבל אינה עקר. המונה הזולת שאינה

## ענפים

**פרק יב** [ח] על הדרך שיאמין אריסטו. פירשנו בשרשים. דע שהכרח המניח את אריסטו ושיעתו לידי אמונת זו הוא מבואר בפרק י"ד מח"ב למורה בעבור ו' מעשה שים לסם על החדוש ע"ש. והמחבר כאיות שעשה אותה מהן לקמן מ"ז פכ"ג ומ"ח שלא יחייב שיכרח לו יפעל וכו' ועי"ש פירושנו בשרשים. ומכת ו' מעשה שלו שוכרתו לומר שהעולם הוא מחוייב המציאות ושיהו נגרר בדעתן הש"י רק הש"י הוא שבה העולם ומ"ש לו לעשות שום סבה מהסבות שיחפוץ מבעבור שלא להאיר לעולם כך הש"י, אבל ת"ח שיהו ממש כהשמש הוא שלא בידיעה וכהכרח, אבל הש"י יודע שהוא שכח הוא שים כל האמצעים, שלא שהוא כמיוב המוכרח מהשכל שמין להשכל שום קדימה על המושכל ושיכרח בשין כלחד ויש להשכל

שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בב"ת אי אפשר שימצא לעולם לפי שהבלתי ב"ת לא יכלה לעולם, ובזה 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 יכחיש זה הדעת נסי התורה ומופתיה, כי כל הנביים והנפלאות שבאו בתורה בשינוי טבעו ומנהגו של עולם לא היו יצירה יש מאין אלא יש מיש, (מ) כהתהפך המטה נחש, ושקנו המים (נ) בבלתי זמן עם היותם פשוטים, צורת דם, אע"פ שהפשוט אי אפשר להתהפך דם כי לזה (ס) לא יזונו המים את הב"ח, (ע) ועם כל זה הקנה השי"ת על יד משה נביאו להלק מן המים צורת אש ולחלק אחר צורת אויר ולחלק אחר צורת עפר (פ) וטרפם יחד ונתמזגו ונהפכו לדם (צ) הפוך עצמי בבלתי זמן, ולא למראה עינים לבד שאם היה למראה עינים לא מהה הדגה ולא באש היאור. וכן כל נסי התורה והנביאים שהיו בעצמים לא היתה בהם יצירה יש מאין אלא יש מיש, כ"ש מה שהיו מהם במקרים כהתהפך יד משה מצורעת כשלג. ולזה אף אם יש מי שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסיה, הנה מי שיאמינה על הדרך הזה אינו כופר בתורה

## שרשים

המת. והשני אף שהוא לפי המת אבל מיום לפי כוונת הרב ע"ל. הנה הודעת בעל דין כך עדיים דמי בכן ללא צורך הוא להעתיק הדמוקים שלו על הכתב ומה גם שהמיכור שלו בודאי יד כל מדם בו לכן יוכל לעיין בדבריו מש ולרעות מה שהיה עולה מתוך כוונתו:

**אפס** מה שרמזה לע"ד וכפי מאר הורוני מן השמים מכתוב בם"ד וזה החלי. אף מציאות הנמאר משה ומשיח יחוייב לו להכחיש. פי' מציאות הנמאר על משה ומשיח הוא חוץ לטבע שאר בני מדם לפי שבני משה כתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' שהיתה נבואתו בהסתכלויה המפורש, ובני משיח כתיב והריחו ביראת ה' וכיוצא בזה מה שאין כן בטבע שאר בני מדם, ולפי מחמיני הקדמות שהכל הולך אחר הטבע ואין להקב"ה שום יכולת לשנות הטבע בריכין אנו להכחיש כל זה וכמו שהמאר והולך. לפי שהמיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו מיש בב"ת. פי' שם מיש נאמר על הפרט כמו ולא נפקד ממנו מיש, ור"ל כי לפי מחמיני הקדמות בריכין אנו לומר שהמיש הפרטי והמיוחד שבדור ג"כ לו להיות בהמצא אלא בהמצא קודם לו מיש כדומה לו בב"ת, ור"ל שהיו מבותיו ובני מבותיו עד לאין תכלית ג"כ מיש פרטיים ומיוחדים בדורם כדומה לו כי הכל הולך אחר הטבע ואין להש"י יכולת לשנות בהוייתם מאשר היו בתחלה וכמו שהמאר בפי"ט מח"ב למורה לפי דעת מריסטו. ג"כ ג"ם שהמצא מציאות הנאמר על משה ומשיח לעולם כי שקר הוא שיאמר על משה ולא קם נביא עוד וגו' ולא מבותיו היו ג"כ כמוהו וכמו שהיו מבותיו דומים לו מכל צד עד לאין תכלית כמו כן הוא מן הראוי שיהיה זרעו מהריו ג"כ כדומה לו עד לאין תכלית כי הכל הולך אחר הטבע והכל נתיסד מתחלה להיות מחר הטבע ולא יכלה לעולם ומזו רומזין בחוש שמיזו כן, ולהוסיף ביאור נתן טעם ומאר לפי שהכב"ת לא יכלה לעולם ר"ל מאחר שהעולם הוא בב"ת בזמן כמו הקב"ה ומין להקב"ה שום קדימה זמנית על העולם וכן להפך כיוצא ע"פ שבחותיהם ודבריהם ג"כ אין לעולם התחלה בזמן ומאחר שאין לעולם התחלה ג"כ לא יכלה כי ג"ל לומר עליו שיש לו סוף מש עדיין לא התחיל. או נאמר לזון לא יכלה נאמר על שניהם רצוני שאין לו סוף ותכלית למפרע דהיינו בעבר וגם אין לו סוף ותכלית להבא. ולפיכך נקרא ב"ת מאחר שאין לו סוף ותכלית הן מצד הקודם הן מצד המתאחר וק"ל. ולפי זה מציאות הנאמר על משה ומשיח יהיה שקר. על משה כמ"ש. ומשיח מאחר שעתה וכן בזמנים הקדמים עד לאין תכלית עדין לא היה בנמצא שום מיש שהיה משתנה מטבע הבריאה מכמו שהיתה שוב לא יהיתה כי הב"ת לא יכלה לעולם, וזה תפול התורה וכו': (כ) מכל מקום מי שיאמין. קדמות כזה דהיינו שהיה חומר ראשון בנמצא עולמית כמו הקב"ה. והוא דעת אפלטון: (ל) ממנו. מן החומר הזה: (מ) כהתהפך המטה נחש. היינו יש מיש כי הנחש נתהוה מן המטה. וכן המים אע"פ שהיו פשוטים ולא מורכבים קנו צורת הדם: (נ) בבלתי זמן. ברגע אחד: (ס) לא יזונו המים את הב"ח. שאין מרגישין שום טעם ושובע בשתיתם זולת הלחלוחית שבהם ולפיכך נקראו פשוטים, וכן אמרו"ל בריש פרק בכל מערבין ויו"ל המים לא מקרי מזון כי לא מספיק לב האדם מכם ע"ש: (ע) ועם כל זה. ואעפ"כ: (פ) וטרפם. ומזגם: (צ) הפוך עצמי. שהיו דם ממש ולא היה בהם ניכר שום צורת מים וכן גבי מטה שנתהפך לנחש. ומשל"ם כמקריים כמו שמאחר והולך אע"פ שהיתה



## ענפים

להשכל ידיעה והכרה במושכל אליו, כן הש"י עם השלם שים לו ידיעה והכרה בשלם ואין לאדם שום קדימה על האחר אלא שהוא שכה לו, ועיין בפרק עשריים מה"ב למורה כי עם מבואר הכל בלתי היבב, ובמיוחד אלא הדבר טעמת שזכר מריסטו שמנה ג"כ עם בפרקים שלאחרי זה ע"ש:

בתורה ובמופתיה (ק) כי אין מהברת האמנת התורה ונסיה להאמין בריאה או יצירה יש מאין . ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה שעקר החלק הראשון מפרשת בראשית הוא לחזרות על מציאות הפועל בלבד שהוא העקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלהית , שלא יצויר מציאות התורה האלהית זולתו . אבל האמנת החדוש יש מאין אע"פ שהוא אמונה צריך כל בעל תורה להאמינה כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור ויזובו מים והגיו את השלו והוריד את המן , מ"מ איננה עקר מעקרי התורה האלהית . (כ) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל עם עקרי התורה , ואע"פ שכתב בפרק המדע פרק ג' מהלכות תשובה כי [ס] חמשה הם הנקראים מינים ואחד מהן האומר שאינו לבדו ראשון ועזר לכל , והוא מבואר כי האומר שיש חומר ראשון קדום הנה הוא כאומר שאינו לבדו ראשון כי החומר הראשון הוא ראשון כמוהו לפי דבריו , ועם כל זה שקרא מין מי שלא יאמין החדוש יש מאין לא מנאו בעקרים לפי שאיננו עקר שלא תצויר תורה אלהית זולתו . והיה אם כן מה שהתחילה התורה בפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל שהוא עקר ראשון והכרחי לתורה אלהית כמו שבארנו :

**פרק יג** (א) אין כל דת שמחזקת (ב) בשלשת העקרים הללו שזכרנו שהם מציאות השם ושכר 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 מודה בתורה אלהית כמו שראוי , ואולם המודה בהם עדין אין לו חלק לעוה"ב עד שיודה בהם ובשרשים התלוים 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 כח בגוף , וכיוצא באלו שהם שרשים יוצאים מן העקר הזה או נתלים בו . וכן מי שיאמין תורה מן השמים שהוא העקר הב' צריך שיאמין מציאות הנבואה ושליחות השליח , והמאמין בעקר השלישי שהוא השכר והעונש צריך שיאמין בידיעת ה' והשגחתו (ז) ושיש שם שכר אם נפשיי ואם גופיי . וכל מי שכופר שורש מאלו השרשים המסתעפים מן העקרים או נתלים בהם כאלו כופר בעקר עצמו . כי כמו שמי שיכחיש מציאות הנבואה שהוא שורש לתורה מן השמים או שליחות השליח שנתנה על ידו הנה הוא כאלו כופר בעקר

## שרשים

יד מסה מצורעת וכו' , מ"מ ידו היתה ניכרת כצרעתו רק שנתוסף עליה הצרעת : (ק) כי אין מהברת האמנת התורה . התורה ניכר מכרזת את המדם לזה וכמ"ש המסבר לעיל פ"ב בשם הרמב"ם : (ר) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל . פי' המע"י שהוא בעצמו כתב בפ' כ"ו לחלק ג' ממורה שהוא דבר עקרי לתורת משה . כן הוא מבואר בהדיא לעיל בריש הפרקים ע"ש בפרק זה , ועיין לעיל סוף פ"ד קלת טעם אחר :

**פרק יג** (א) **אין** כל דת . אחר שנתבאר שלא יהיו עקרים כ"ת ג' אמר אח"כ אין כל דת וכו' : (ב) בג' העקרים הללו שזכרנו . לעיל בפ"י : (ג) שהם עקרים כוללים לדת אלהית . פי' כל דת שתומת שהיא אלהית צריכה להכיבים עם ג' עקרים הלו : (ד) היא אלהית על כל פנים וכו' . לא מפני שדת זה מסכמת בג' עקרים הלו נקראת אלהית בתופן שהמאמין בתומה דת יקרא

יד מסה מצורעת וכו' , מ"מ ידו היתה ניכרת כצרעתו רק שנתוסף עליה הצרעת : (ק) כי אין מהברת האמנת התורה . התורה ניכר מכרזת את המדם לזה וכמ"ש המסבר לעיל פ"ב בשם הרמב"ם : (ר) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל . פי' המע"י שהוא בעצמו כתב בפ' כ"ו לחלק ג' ממורה שהוא דבר עקרי לתורת משה . כן הוא מבואר בהדיא לעיל בריש הפרקים ע"ש בפרק זה , ועיין לעיל סוף פ"ד קלת טעם אחר :

**פרק יג** (א) **אין** כל דת . אחר שנתבאר שלא יהיו עקרים כ"ת ג' אמר אח"כ אין כל דת וכו' : (ב) בג' העקרים הללו שזכרנו . לעיל בפ"י : (ג) שהם עקרים כוללים לדת אלהית . פי' כל דת שתומת שהיא אלהית צריכה להכיבים עם ג' עקרים הלו : (ד) היא אלהית על כל פנים וכו' . לא מפני שדת זה מסכמת בג' עקרים הלו נקראת אלהית בתופן שהמאמין בתומה דת יקרא

וכו' אין הדבר כן : (ה) אבל עיקר הענין וכו' עקרים כוללים לדת אלהית שכל הכופר וכו' ר"ל אם ג' עקרים הלו נקראים עקרים כוללים כולם מלד אחד . דהיינו בתופן שכל הכופר באחד מהן וכו' . אבל בענין אחר דהיינו שכל דת שתומה בג' עקרים הלו היא נקראת אלהית עד שתומה בהם ובשרשים התלוים בהם כאלו : (ו) כי המאמין בעקר הראשון וכו' . הכל יתבאר לקמן פט"ו מאמר זה : (ז) ושיש שם שכר אם נפשיי ואם גופיי . פירוש ר"ל שיש שם לעוה"ב שכר נפשיי וגופיי זה פירוש לפי שהמסבר השכים לקמן מאמר ד' פ"ל בענין שכר אע"ב לדברי הרמב"ם והוא שאין לאע"ב שום שכר לגוף כ"א לנפש בלבד וכיוצא בזה כאן אם נפשיי ואם גופיי , לכן נראה לתחוק תיבת אם ונדיק להגיה ושיש שכר אם נפשיי וכו' ור"ל אם נפשיי לעוה"ב ואם גופיי לעוה"ז , ושכר אע"ז הוא להיות על שכר אע"ב וכמו שמבואר

## ענפים

פי"ג [ס] **חמשה** הן הנקראים וכו' המומר שאינו נבדו לשמו ועוד לכל וכו' , מתוך דברי המחבר שכתבו משמע שאם נתמר הרמב"ם שאינו נבדו לשמו ר"ל לשמו בזמן , ולי נלמה שאין כוונת הרמב"ם ז"ל לומר לשמו בזמן רק לשמו בשבח והעד ע"ז שדקדק בלשונו ואמר לשמו ולא לכ"ל וק"ל . וא"כ לפי זה לא היה צריך המחבר להגיה דברי הרמב"ם אלו כאן על דבריו . ועיין עוד לקמן פכ"ג מאמר זה בענפים , ואם שכתוב משם בשם"ד יותר לפי כוונת המחבר ז"ל :

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 מחוייב המציאות ממציא 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 שהש"י הוא גוף או כח בגוף כאלו כופר בעקר מציאות השם כמו שיתבאר זה באור שלם במאמר הב' בגז"ה בפ"ז. וכן הכופר בהשגחה או בידיעת השם או שיאמר כי כל הדברים הם (מ) בגזרה הנקרא בערבי אל קצ"ה ואל קד"ר, הנה הוא כופר בעקר השכר והעונש, או מיחס לאל עול ורשע שמעניש את החוטא על לא חמס 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 מאד כי הוא דרך המבחן במה שראוי שיבחנו כל השרשים היוצאים מן העקרים בחינה אמתית אין סכלות בה ואין מעות, ויודה בהם המאמין הודאה גמורה ואז יקרא מאמין ומודה בשלשת העקרים שזכרנו:

**פרק יד** (ס) וראוי שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים המסתעפים מן השלשה עקרים הללו כדי שיודע הכופר בעקר או המודה בו, ונאמר ראשונה שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה ממצות התורה (ג) [ס] כי העובר על מצות התורה הנה

## שרשים

שמבואר בדברי המחבר סס מאמר ד' פ' ל'. ומיהו טוכל ליתב ולומר מ"ש סיס סס שכר נופני ג"כ כתב כן לפי דעת הרמב"ן שחושב שאין לנפש שכר לבדה בזולת הגוף לכן אמר סס נפשני וסס גופני ללמוד ידי דעת שניהם, וכמו שכתב לקמן פט"ו מאמר זה, וכמו שכתבנו לעיל בפ"ו: (ח) סיס סס נמצא. סיס ס' בנמצא שהוא מחויב המציאות: (ט) על פועל אחר: (י) מורכב. מד' יסודות ארמ"ע (והם מחיבור חלקיו): (כ) יחייב חיבור חלקיו. על פועל אחר המחבר את חלקי יסודותיו (את חלקיו) ומחייב ומכריח חומס להיותם יחד: (ל) אלא בזולתו. כי לא יהיה לו קיום זולת הפועל הזה שהיה מחבר חלקיו:

(מ) בגזרה. כל דבר כמו שהוא בפנימו עתה כך היה בגזר עליו להיות קן לדעת קן רשע וכיוצא כזה:

**פרק יד** (ס) **וראוי** שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים. אמר שנבאר בפ' הקודם לזה שאין נקרא מאמין בתורה אלהית עד שיאמין בעקרים הכוללים ובשרשים היוצאים ומסתעפים מהם ככן רצוי לבאר בשונה הדרך והמצוה שרצוי ליכנס בו כדי שנבוא על תוכן ידיעת השרשים היוצאים מן הג' עקרים הללו ולאפוקי מדעת הרמב"ם זה, והוא שדקדק בלשונו ואמר שרצוי שנבאר עתה"ב דר"ך וכו': (ג) כי העובר על מצות התורה וכו'. מה שהאריך המחבר כאן

## ענפים

פי"ד [ס] **כי** העובר על מצות התורה וכו' על דוחה מצוה לבל תיעו יוצא מכלל בעלי התורה וכו' שאין להם חלק לעה"ב וכו'. כ"ל שעמו דהם כשיכפור ליזה מצוה יהיה נקרא כופר בתורה משה ולא שייך לעניין לומו בלומו שהם הנרצם בו בתורה כי קס ליה בדרבת מיה שאין לו חלק לעה"ב. ועוד מלחר שהשתדים של המצות ליזם שוות לל כל מצוה ומצוה ים לה שהם בפני עלמה כשיעבור לוחה ע"ל לין לה חוס שהם לחר כ"ס זה שבעבר התורה בהכחה. ובפרט שמיהו כמה מצות בתורה שהנרצם שהנרצם בעה"ז ובעה"ב, וס"ל שם זה שיכפור בליזה מצוה יהיה נקרא כופר בתורה ובכלל המומר לין תורה מן השמים הוי ולא יהיה לו חלק לעה"ב ס"ל ע"ל על כל מצוה יהיה שהנו לך ולמה לבריה התורה לכתוב הכתב תכתב הנפש הזיה וגו' ודרז"ל ריש פ' חלק הכתב בעה"ז תכתב בעה"ב מלי לכותה בכלל לנון זה והלה בכל המצות שהנרצם לך. חלה ע"ל בריכים לנו לומר לף כשיכפור ליזה מצוה מ"מ היו נקרא כופר בתורה וכו', רק רלוי לעניין המומר בלוחה מצוה זולת לוחן המצות המומרות בהם בהדיה שהנרצם הוא לף לעה"ב כמו שזכרנו וק"ל. ולפי זה יתייצב נמי שפיל מה שהלריך המחבר כלן בלשונו כי היה מן הרלוי שלה יאמר רק ונאמר רלהנרצם שאין רלוי שיהיה בעקר ולה בשורש שום מצוה ממצות התורה כי לם תהיה מצוה בעקרים יהיו ס"ל העקרים כמין מצות התורה וכו'. חלל עכשיו על פי דבריו שכתבנו מכל לומר שהלעת דברי המחבר לך הוא. וכתבו לאמר לם מלד העובר על מצות התורה בשיטת שאין רלוי למצות בעקר כי זה התורה ממחת בהדיה כי הוא בכלל פושעי ישרלל וכו' וע"ד שכתבנו ואין נרלה לנוס רלוים ומעט על זה. חלה לפיהו לם הנה למצות המצוה בין העקרים מלד שיהקפק בה לם היא מצות ה' וכו' ג"כ אין רלוי שיהיה מעשה המעובר

הנה הוא בכלל פושעי ישראל וראוי לעונש שנכתב בתורה על אותה מצוה, אבל אינו יוצא מכלל בעלי התורה ושיהיה נמנה בכלל הכופרים בתורה שאין להם חלק לעוה"ב, אלא א"כ הוא עובר על המצוה מצד היותו מפקפק בה אם היא מצות השם או אם נתנה למשה בסיני, (ג) כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים (ד) כמו שבארו רז"ל בפרק חלק (סנהדרין פרק י"ג דף ע"ט ע"ב), וכל מצות התורה שוות בזה ואפילו שלוח הקן. (ה) ואם תמנה מצות בעקרים מזה הצד יהיו א"כ העקרים כמנין מצות התורה. (ו) וא"ת שהמצות הנקראות עקרים או שרשים הן המצות הנתלות בשלשה העקרים שזכרנו, אם כן יהיה במנין העקרים כל המצות שבאו בהלכות ע"א ובהלכות יסודי התורה שכלן נתלות בעקר הראשון שהוא מציאות השם. אלא שהאמת הוא שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה פרטית ממצות התורה. ולזה לא יהיה 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 תמונה וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו' (שמות כ', דברים ה') ואין העובר עליה כופר בכל התורה ולא בכל עקריה, אע"פ שהיא עבירה חמורה מאד עד שאמרו רז"ל עליה המודה בע"א ככופר בכל התורה כלה, ככופר אמרו ולא כופר, והרי אחאב עובר עבודת אלילים היה ולא היה כופר בעקרים (ז) שהרי היה מאמין לאליהו וידע שהנשם נעצר בעבורו בשבועתו כמו שאמר לו האתה זה עוכר ישראל (מלכים א' י"ח) והיה טועה בעבודת אלילים (ח) אם בהכניסו אמצעיי בינו ובין השם יתברך ואם בהיותו חושב שהשם יתברך משניח על הטובים והדבקים בו כאליהו וזולתו מן הצדיקים, (ט) אבל שאר האנשים היה חושב שהם נמסרים למקרה המערכה, ולזה היה עושה צורות ועובר עבודת אלילים לקבל שפע המערכה באמצעותה, (י) ואין ספק שאין עונש הכופר בשורש או בעקר שוה לעובר על מצוה ממצות התורה, שהרי הכותים כשלא היו יודעים התורה והיו כופרים בה בלי ספק היו האריות מכלים בהם, וכשלמדום התורה אע"פ שהיו עובדים עבודת אלילים כמו שהעיד הכתוב על זה היו נצולים מן האריות. ובזה יש ליסר בעונשי העוה"ב כי פלס ומאזני משפט לה' לתת לכל אחד ואחד עונש כפי מרדו, (כ) ועונשי העוה"ז

## שרשים

כפי כללותו עיין על זה בענפים והוא ג"כ צורך לזה הפירוש: (ג) כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים. ומז אין לו חלק לעה"ב: (ד) כמו שביארו חז"ל בפ' חלק. לעיל ריש פ' כ' שביה המחבר מאמר רז"ל בפירוש ע"ש: (ה) ואם תמנה מצוה בעקרים מזה הנד. פי' שתמאר אם יפקפק על מיזה מצוה ממצות התורה לומר שהיא מיזה מן השי"ת זהו נקרא כופר בעקר יהיו ג"כ וכו': (ו) וא"ת שהמצות וכו'. פירוש אף שכל המצות שוות בזה מ"מ אין סברת למנות בין העקרים אלא מותן המצות שיש להם מיזה מיוחס ודמיון לעקרים של תורה, לכן אמר אף"כ שהמצות הנקראים עקרים וכו' ג"כ יהיו כל המצות שבאו וכו', פירוש זה לא עלה על לב איש מעולם: (ז) שהרי היה מאמין למליהו וידע שהנשם נעצר בשבועתו. פירוש וא"כ ע"כ היה מאמין בעקרים דאם לא היה מאמין מאמין שיש יכולת להש"י להעניש את הרשע וליתן שכר טוב לצדיק היאך היה מאמין שהנשם נעצר בשבועת אליהו מאחר שאין יכולת ביד הש"י לעשות רצון הצדיק, וכן אם לא היה מאמין שהתורה היא אלהית היאך היה מאמין שהנשם נעצר בשבועת אליהו כי הצדיקים ג"כ להם לגזור על המערכה ולשדד תוקפה וזולת ע"י התורה האלהית: (ח) אם בהכניסו אמצעי. שהיה מוסב שיש לע"ם זו שום כח ויכולת בירידת השפע האלהית: (ט) אבל שאר האנשים וכו'. ג"כ ס"ת שאף מי שעובד ע"ז אינו נקרא כופר בכל התורה ולא בעקרים אלא שהוא עובר על מצוה ממצות התורה והיא לא יהיה לך וגו': (י) ואין ספק שאין עונש הכופר בשורש או בעקר וכו'. כונת המחבר בזה הוא כדי שלא תקשה אחר שבארנו לעיל מניה וב"ש שיתמה מצות התורה בין העקרים. כי העובר על מצות התורה רחוי לעונש שנכתב בתורה וע"ד שפירשנו בענפים, וא"כ מ"מ היה מן הרחוי לפי זה שיתמה לפחות מותן המצות שנזכר עונשם בעוה"ב כמ"ש הכרת תכרת הכרת נפשה"ו תכרת בעוה"ב וכיוצא בזה, כי מאחר שעונשם עה"ב כאשר הוא בכפירת העקרים ש"מ שכונת התורה למנות אלו בין העקרים ולכן אמר אף"כ ואין ספק וכו', ור"ל שהכופר בזה רחוי לאע"פ שלא כופר מן לכם חלק לעה"ב מ"מ העונש דעוה"ב הנה מחמת כפירת המצות היינו כ"כ גדול כעונש דעוה"ב הנה מחמת כפירת מיזה עקר או שורש, כי כשכופר במיזה עקר או שרש הרי הוא כופר בכל התורה, וע"ז הביא רחיה מהכותיים. וז"ש אף"כ וכזה יש לומר בעונשי עולם הבא וכו': (כ) ועונשי העה"ז לרחיה לכל עונשי עה"ב. כמו בעונשי עה"ז יש לאחד עונש יותר גדול על חבירו כי

## ענפים

בפנים במה שאמר שיהיו ג"כ העקרים כמנין מצות וכו', וזה שדקדק בלשונו אף"כ ואמר ואם תמנה מצוה בעקרים מזה הצ"ד וק"ל: ושהוא

העוה"ז ראיה לכל עונשי העוה"ב כמו שיבא, (ל) תדע שהרי מנו רבותינו ז"ל בעלי לשון הרע והפרשין מדרכי צבור ומלבין פני חבירו ברבים בכלל אותן שאין להם חלק לעוה"ב (מ) כמאנין ואפיקורסים והכופרים, ואין לספק שאין עונש המלבין שוה לעונש הכופר בתורה, כן אין עונש העובר על המצוה שוה לכופר בשורש. וייתבאר מזה אם כן שאין ראוי למנות בשורש ולא בעקר שום מצוה פרטית בימצות התורה, ולזה לא נמנית (ל) הקבלה עקר או שורש לתורה מן השמים, כלומר שראוי שימשך האדם אחר קבלת האבות וחכמי הדת אע"פ שהיא הכרחית לתורה אלהית (ס) לפי שהיא מצוה פרטית. (ע) ולזה לא היה ראוי גם כן למנות שורש ולא עקר שלא תנוסח התורה ולא תשתנה (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"ס וכ"ו). ומה שנמנה האחדות בשורש (צ) אע"פ שהיא מצוה פרטית, לפי שבהאמנת האחדות שני דברים. אם שנאמין שהשם יתברך אחד (ק) ואין שני שוה ולא דומה לו, ואם שנאמין שהמחוייב המציאות (ר) עם היות אחד בלי שום רבוי והרכבה כלל הנה הוא אלהינו (ש) ר"ל סבת כל הרבוי הנמצא, ומן הצד האחד הוא (ת) שורש מסתעף ממנו מציאות השם, ומן הצד האחר הוא מצוה פרטית שנצטוינו עליה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו'), ומן התימה הוא לפי דרך הרמב"ם ז"ל שהוא טוענה המצות בעקרים ומנה אנכי ה' אלהיך (שם ה'), שמות כ') מצוה להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות (ת) 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 שהוציאנו 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 השגחתי בך והוצאתיך מארץ

## שרשים

כי לכל אחד מגיע לו מיני הרצוי לפי מעשו ומרדו, כמו כן בעונשי עה"ב: (ל) תדע שהרי וכו'. פירוש שבא להוכיח דבר זה שאפי' שלמיני עונשים שאין להם חלק לעה"ב מ"מ ליכא שוים שהרי מנו רז"ל וכו': (מ) כמאנין ואפיקורסים. כלומר כמו שמלינו שאחז"ל שהמאנין והאפיקורסים אין להם חלק לעה"ב כך יאמרו במקום אחר בעלי לשון הרע ופורסין מדרכי וכו' אין להם חלק לעה"ב: (נ) הקבלה. שיחוייב להאמין לנביותיו: (ס) לפי שהיא מצוה פרטית. כמ"ש שאל אביך ויגד וגו' וכן לשמוע לחכמי הדת היא מצוה פרטית כמ"ש לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו' כן הוא מבואר בהדיא בדברי המחבר לקמן פי"ט מאמר זה, ועיין לקמן במ"ג פכ"ו כי שם נלמד מצות הקבלה ממצות כבד את ואמך וגו': (ע) ולזה לא היה. ומטעם זה לא היה: (פ) שהיא מצוה פרטית. כמו שכתב הרמב"ם. פי' שהרמב"ם ז"ל רצה להוכיח שהתורה לא תשתנה לעולם מן שכתוב בנמלאך בפ' ראה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, אבל המחבר סותר דבריו לקמן מ"ג פי"ד מ"ם, ולכן אמר אלא שהאמת הוא וכו': (צ) אע"פ שהיא מצוה פרטית. כמו שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד: (ק) ואין שני שוה ולא דומה לו. יש גורסים ולא הפך לו, אבל הוא ללא צורך כי כל כ' הפוכים הם שוים ודומים בתעלה זה לזה: (ר) עם היות אחד. אע"פ שהוא אחד פשוט ואין בו שום רבוי והרכבת היסודות ר"ל שיהיה אפשר שיבא הרבוי ממנו כי מהאחד לא יהיה כי אם אחד. ועד"מ אם יש לך נגד אחד ה' לא תוכל לעשות ממנה ב' אחות נגד אחד אעפ"כ מחוייבים אנו להאמין

מארץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כלומר אין ראוי שתניחו עבודתי 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 תשתחוה להם ולא תעבדם אינו אלא פירוש אלו השנים, ואמרו שנכתב דבור אנכי בתחלת הדברות לחזק לב המאמינים בהודאת ההשגחה הנמשכת מאתו יתברך, לומר כי היא תמשך על צד החסד אע"פ שלא יהיה המקבל ראוי לכך, כמו שהשגיח בישראל בהיותם במצרים עובדי עבודת אלילים והוציאם מבית עבדים בזכות האבות, וזה מה שיסיים ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי, ויהיה א"כ הכלל בכל השרשים שלא יפנה בהם שום מצוה פרטית כלל:

## פרק המשה עשר

השרשים הנתלים בשלשת העקרים שזכרנו והמסתעפים מהם הם שמונה, כי מן העקר הראשון שהוא מציאות השם יסתעפו ממנו ארבעה שרשים כוללים כל הדברים הנתלים במציאות השם שהוא מחוייב המציאות. הם האחדות (ו) על הדרך שבתבנו. ושאינו גוף ולא כח בגוף. ושאין לו התלות בזמן [ז] ושהוא יתברך (ג) מסולק מן החסרונות. וכל אחד מאלו הארבעה שרשים מבואר מענינם שהם מהחייבים לעיקר מציאות השם. כי אם לא יהיה הוא יתברך אחד בלי שום הרכבה (ג) לא יהיה מחוייב המציאות, וכן אם יהיה גוף או כח בגוף, וכן אם יהיה לו התלות בזמן שיהיה נמצא (ד) בזמן זולת זמן יהיה 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 הרמב"ם, ז"ל כדי שיהיה נכלל בשורש הזה הקדמות והנצחיות, (ט) [ח] ולהבריו שמנה הקדמות שרש בפני עצמו היה לו למנות הנצחיות ג"כ שורש בפני עצמו, וכן שמנו שורש אחד שהוא יתברך מסולק

## שרשים

לא יהיה לך אלהים אחרים. פי' וכאן בכתוב זה מתחילין עשרת הדברים: (ה) כי לא תשתחוה להם ולא תעבדם פירוש אינו אלא פירוש אלו השנים כנ"ל. ואמרו זה כדי שלא תקשה מאחר שדבור אנכי הוא הקדמה לכ' דברות הנשמעות וכסו לא יהיה לך ולא תעשה לך ר"ל כי היה מן הראוי לסיים בהם מיד בהפסוק כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פוקד וגו' ולמה המתין עד שאמר גם הדברות ללא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו' ותמ"ל כי אמר כי אנכי ה' אלהיך אל וגו', לכן אמר כי לא תשתחוה וגו' פירוש מן הי' דברות אלא פירוש אלו השנים וק"ל, ועיין מזה עוד במאמר ג' פ' י"ח:

**פרק טו** (ו) על הדרך שכתבנו. כפרק שלפני זה שצריך להאמין שהש"י הוא אחד פשוט ואין שני שוה ולא דומה לו: (ג) מסולק מן החסרונות. שאין בו שום חסרון, ועיין בעניפים: (ג) לא יהיה מחוייב המציאות. פירוש אם יהיה הש"י מורכב מ"ש מ"ש לו להיות מחוייב המציאות בעצמו כי כל מורכב צריך אל מרכיב ופועל אחר שמחייב מיבור אלקינו כמו שנתבאר לעיל בפי"ג. ומטעם זה מ"ש לו להיות בעל גוף כמו שיתבארו כל אלו הד' שרשים לקמן מאמר ג' פרק ד' וכ': (ד) בזמן זולת זמן. שתאמר שהיה בד"מ בזמן התחלת ד' אלפים שנה ולא קודם זה. וכן שיהיה עד שיהיה זמן ולא יהיה לעולם: (ה) קודם לו או מתאחר לו. וזה מ"ש לומר על נמלא שהוא מחוייב המציאות בעצמו: (ו) כמו שיבא. במאמר ג' פ"ד וה' וכפ' י"ח סס: (ז) ולא יהיה ג"כ קדמון ולא נצחי. פירוש לא זו שיהיה כמו בעל תכלית מאחר שהתלה בזמן אלא אף זו שלא יהיה קדמון ולא נצחי כי בזמן הוא קודם לו ומתאחר אליו. אבל היותר נראה שתיבת גם כן ט"ס הוא. וצ"ל ולא יהיה קדמון ולא נצחי. ועיין לקמן מ"ב פ' י"ח כי סס מבואר הכל בהר סיעד ודו"ק: (ח) ולזה מנינו. ומטעם זה מנינו: (ט) ולהבריו שמנה הקדמות

## ענפים

פט"ו [ח] **ושהוא** יתי מסולק מן החסרונות וכו'. ומ"ש לפ"ז לא היה לו למנות מן המכחים אלו אלא זה שהוא יתברך מסולק מן ההסרונות וכו', וכל שאר המכחים נכללו בו, כי מה יהיה הש"י בעל נפש או שיהיה לו התלות בזמן הנה הוא מסר בלי ספק, וכן אם לא יהיה אחד פשוט בלי שום הרכבה יהיה מסר כי הוא ברוך אל זולתו המחייב הרכבתו. ולפשר שכוונת המחבר בזה על שמנה אותן בהדיא, כי הנ' שכחים אלו והם האחדות ושאינו גוף ושאין לו התלות בזמן הם נתלמדו נם כן על ידי מופת הבא על מציאות ה' כמו שיתבאר לקמן פרק ד' ממאמר ג'. ועל הסודם הד' שהוא יתי מסולק וכו' הביא מופת אחד בפני עצמו שהיו נכלל במופת מציאות ה' לכן לא היה כולל אותם עם הסודם הזה שהוא יתי מסולק וכו':

[ט] **ולהבריו** שמנה הקדמות שורש בפני עצמו היה לו למנות הנצחיות ג"כ שורש בפני עצמו וכו'. נראה שאין זה מן הקושיות על דברי הרמב"ם כי הקדמות מצד עצמו בזולת שום סבה הוא נמנע נהכרח ומ"ש מיספר על דברי הרמב"ם כי העולם וק"ל. אלא מה שיש בזה מקום עיון הוא כי אחר שנתבאר בדברי הרמב"ם בספר המולה פכ"ז וכ"ח וכ"ט מת"כ כי העולם נכללו אף שהוא נברא אחר אלא היה הש"י מוכרח ביספר

מסולק מן ההסרונות, לבאר שמחוייב המציאות לא יפול עליו השינה 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 מזה הסרון בחקו. ואולם על איזה צד אפשר שייוחסו אליו אלה התארים וחולתם הנה זה ממה שנבאר (כ) במאמר השני בעזרת הצור. והשרשים הנתלים בעקר השני שהוא תורה מן השמים ומסתעפים

## שרשים

הקדמות. עיין בענפים: (י) בצד שלא יקרה מזה מחייבים רבוי בעלמותו כמו שיתבאר בכל במחמר הסרון בחקו. (בחופן) שלא יהיו המתארים חלו ג' פרק ו' ובפרקים לחריס שם: (כ) במחמר כ' בעו"ה

## ענפים

שיפסד חלה יכול להיות שיפסד על פנינו קיים לנגה נלחים והוא בלעון החל יח', ומ"ם כל הוה נפסד הוא נאמר על פרטי הדברים המתהווים על מנהג הטבעי כמו שנתבאר שם בדבריו בפכ"ז המזכר. וכן הוא רלוי להאמין וכ"כ המורה בהלית בפכ"ע המזכר וז"ל הנה כבר התבאר וכו' שנתנו נאות להתייסדו בחיי מדעתו ונאמין שזה המציאות לעולם נאמי על זה הטבע יפסד כלנו יתברך לא שיתנה ממנו דבר בשום פנים חלה בפרטיו ע"י המופת המ"פ שים יכולת לו יח' לבטלו כולו או להעדירו או להעדירו לחיה פנע שילה מטבעיו, אבל היה לו פתח ותחלה שלא היה שם דבר נמנע בכלל שלא ה', ותכמתו נזרה שימנע היולר בעת שהממילו וכו' עכ"ל, וע"ש בפרקים המזכרים. ג"כ הוא בעלמו כתב שים להאמין שהמ"י היודע לת העולם יח מלין ותחר חידושו יהיה נאמי ולא יפסד לעולם, ולפי מה שבארנו לעיל בפ"ג בענפים שכוונת הרמב"ם בהנהת י"ג עקרים אלו שהיה הוא היו כ"ש לחזק לב המאמין בחכמת תורתנו הקדושה התחת מלחתו יח' ע"י מלע"ה וז"כ יניח זה לנטעת המאמין ולהבוב ולומר כי אחר שמיינו הנלחיות זולת הקדמות בבריאת העולם ג"כ היה מן ההכרח שיהיה הנלחיות והקדמות בעולם אחד, ובשם שאפשר להיות הנלחיות זולת הקדמות כך אפשר להיות הקדמות זולת הנלחיות, ויבואו לנטעות בדברי הרמב"ם ולומר מאחר שהיה בין העקרים הקדמות עקר ג', ולא היה הנלחיות עמו ג"כ יהיה הש"ם קדמון ולא נאמי ח"ו, ושי"ז תפול התורה ותמונה היתרלנים בכללה הלילה ה' יניחו מפניהם זו, וה"כ היה לו להרמב"ם לממנו הנלחיות ג"כ עקר ג' בפני עלמו כדי שלא יבאו המון לנטעות ולהבוב מהבבות זרות הלילה, או היה לו לממנו עקר כזה שבחיבם יהיו נכללים בו כמו שמנה המחבר והוא מלין לו התלות בזמן. ומיהו גם זה אינו מן הקושיות כלל כי מאחר שהספק הזה לא יבא בלב המון כ"ש ע"י שילמינו שהמ"י היודע לת העולם אחר שלא היה מלין שנמור ומפסק המוחלט ומעמידו על טבע קיים שיהיה לנצח נאמים כמו שלמנו ח"כ גם כן יהיו יודעים שהמ"י יהיה לנצח נאמים, כי המוחכל המסתון טתן זה כי מי שיכול להמציא נמציאים כאלו שיהיה לנצח נאמים ולא יפסדו גם הוא לא יפסד לעולם רק יהיה מי וקיים לעד ולנצח כי כל פועל לא יוכל לפעול כ"ש מה שים בעלמותו לפעול, ואם ח"ו הש"י בעלמו לא יהיה נאמי אין יוכל להמציא נבראים שיהיו קיימים ונאמיים, ומ"ע כשיפסד פועל אינו מחוייב שיפסד אחר זה הפעול, אמנם זה ילדק בימי אבר הוא פועל לבד, אבל אחר שהש"י הוא פועל ונורה ותכלית כמו שנתבאר במורה פכ"ע לה"ג. ג"כ אם לא יהיה ח"ו הש"י נאמי גם העולם ג"ע לא להיות נאמי כמו שיתבאר אבל במורה פרק המזכר ע"ם. הלכך ע"כ נ"ל שהש"י הוא נאמי אחר שהוא מוכרח שגם העולם הוא נאמי ולכן אינו מן ההכרח וגם אינו מן הנורך למנוע להאמין הנלחיות בין העקרים. ואם יעלה בשוחל והלא כל זה אינו נאמר כי אם נגד המון שלא יבאו לטעות ולהבוב מהבבות זרות הלילה וג"כ שמא יבואו ח"ו לטעות ולומר שהש"י אינו מקרא כ"ש פועל לבד כמו שהיו חופבים זה המדברים המזכרים במורה בפכ"ם המזכר. אף אנו נאמר לו כי זה הטעות אינו שייך לייחס כ"ש למי שילך בזה אחר עיוני מורה לעיין במחות הש"י ובעלמו אבל המון אינם יודעים שום דבר מעניין הש"י בפרטות כ"ש דרך כלל והוא שילמינו שים שמא מחוייב המציאות בעלמו ולא בזולתו וכל המאמינים נתליים בו ומלין להם קיום זולתו והיום יודעים לחלק בשום עניין מלו הענינים וק"ל. אמנם אחר שנתבאר בפכ"ב מה"ב לספר המורה כי לממנע התחדש יש מלין אינו מן ההכרח להאמין כי אע"פ שילמינו שהש"י הדם לת העולם יש מים ולא יש מלין בדעת אפלטון שהיה קומר קדום ממנו נתהוו השמים בגלון הש"י לת פעול התורה בכללה בעבור זה כמו שנתבאר בפכ"ם המזכר ומעשה זה לת מנה הרמב"ם ההדום יש מלין בין הי"ג עקרים כי לת היה בזה נורך להמון בלמנת התורה כמו שבארנו לעיל בפ"ג בענפים, ג"כ לפי זה בפשיטת שלא יבאו המון לידי שום ספק כלל, כי הם בעלמם יאמרו מאחר שהמ"י לת העולם מהומר קדום לכן יהיה העולם נאמי לפי שנתהוה מדבר שהיה קדום ומה שהוא קדום הוא נאמי בהכרח כמו שנתבאר וה"ל למציאות אחד זולת חברו כי הא בהא תליא וק"ל. כן נוכל לומר לפי מהון המאמינים בדעת אפלטון שכל המהות הממנית הוא להאמין שהמ"י חדש לת העולם בלעומו שיש מלין ומפסק המוחלט ולא היה קודם הבריאה שום דבר כ"ש הוא ומנו לבד וכל זמן שלא נתבארו תלנלו דברי אפלטון במופת אין לנו נורך להאמין דעתו כמו שנתבאר הרמב"ם בפ' כ"ה מח"ב המזכר, וע"ש עד סוף הפרק.

כללי"ד יסוד בדברי הרמב"ם:

ומסתעפים ממנו הם שלשה . שהם (ל) ידיעת השם והנבואה (מ) ושליחות השליח . ואלו השלשה ג"כ מבואר מענינם היותם מתחייבים לעקר תורה מן השמים . וזה (נ) 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 מגיע מהשם לאדם , ואף אם תהיה שם נבואה להודיע העתידות או לצוות את האדם צוויים פרטים שיעשה הוא ובניו ובני ביתו אחריו כמו שצוה לאברהם מצות המילה , לא יתחייבו האנשים להשמע אליו (ע) אם לא יתאמת היותו שליח האל לצוות את האנשים צוויים אלהיים . ולזה היה (פ) התאמתות שליחות השליח עיקר כולל לכל הדתות האלהיות . כי כשיתאמת שליחות השליח על ידו סדור אלהי כולל ומספיק להגיע האנשים אל ההצלחה הנצחית , והוא ענין תורה מן השמים . (נ) ולזה לא מנינו (ק) נבואת משה בכלל העקרים ולא בשרשים כמו שעשה הרמב"ם ז"ל , כי אין ראוי למנות עקר אלא מה שלא ידומה תורה אלהית זולתו , ולא שורש אלא המתחייב לעקר בהכרח (ר) וזה אינו מתחייב לשליחות השליח בהכרח (ס) אבל הוא ענף נמשך ממנו (ת) ואם היה שיכנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה , אבל לפי שהתאמתות שליחות השליח המיוחד בכל דת ודת עקר פרטי אליה וכפי חוק התאמתות שליחות השליח תהיה חוק האמונה בדת ההיא , לא ראינו למנות נבואת משה עקר פרטי לתורת משה , כי אחר התאמת (ם) שליחותו אין צריך לאמת מדרגת נבואתו . ואמנם איך יהיה התאמתות שליחות 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 הג' בעז"ה . והעקר השלישי שהוא השכר והעונש הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהברח הוא ההשגחה . וזה , כי אע"פ שבבר קדם לנו שורש הידיעה ושהאל יודע מעשה בני האדם ומסדר ענייניהם (ה) בתורה מן השמים באופן שיתקיים קבוצם ויתוקן היותם , כבר היה אפשר לו כי להיות האדם בחות 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 מצדעצמו . (ח) ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש , להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף

על

## שרשים

בעז"ה . נפ"ק ונפכ"ק וכ"ב : (ל) ידיעת ה' והנבואה . פירשתי לעיל נפ"ג : (מ) ושליחות השליח . יתבאר בסמוך : (נ) כי אם אין השם יודע . אם לא נאמין זה להקב"ה ידיעה מעולם השפל הזה ע"כ גם כן לא נוכל להאמין שתגיע נבואה מהש"י על הנמצאות השפלות כי היאך יפעל לדבר עמהם מאחר שאינו יודע מהם כלום : (ס) ואף אם יהיה יודע . ונעש"י שנאמין זה להש"י ידיעה בנמצאות השפלות מ"מ אם לא נאמין גם כן שהקב"ה מדבר עם האדם היאך יפעל שמגיע להם תורה מן השמים מאחר שאינו מדבר עם זה ולא יתאמת היותו שליח האל . שיתאמת במופת ובדיבור גמור שהוא השליח האמתי מהש"י להנתן תורה על ידו ע"ד שנתאמת שליחות משה רבינו ע"ה כמו שיתבאר בכל בפרק י"ח , וז"ש לצוות את האנשים צוויים שלהם : (פ) התאמתות שליחות השליח . שצריך להתאמת שהוא השליח האמתי . וזהו ענין תורה מן השמים . שעקר משליחות השליח הוא שכלל בעקר תורה מן השמים והיא היא : (ק) ולזה . ומטעם זה שמנינו משליחות השליח הוא עקר כולל : (ק) נבואת משה . פירשנו לעיל פ"ג : (ר) וזה אינו מתחייב לשליחות השליח בהכרח . כי נע"פ שנאמין זה נבין גדול ממשה פ"מ עקר השליחות השליח אינו בטל בשביל זה .

וכיון שנתאמת שליחותו של משה כמו שיתבאר רמוי להאמין לדבריו לף זיש נביא גדול ממנו : (ס) אבל הוא ענף נמשך ממנו . עיין לקמן מאמר ג' פ"ב כי אם מבואר היטב מהיות טעם הוא ענף לשליחות השליח : (ת) ואם היה . ומש"ל שימנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה ולא עקר כולל : (ם) שליחותו . של משה : (ג) ממה שיבא בעז"ה . לקמן מאמר זה פי"ח ובמאמר ג' פי"ט וכ"ו : (ג) ואולם למה מנינו תורה מן השמים עקר . מאמר זה לפי שקשה לו ולא התאמתות תורה מן השמים היאך כ"ף מאחר שנאמין הנבואה כמו שנתבאר לעיל בסמוך , וכן יתבאר לקמן פרק י"ח מאמר זה , ג"כ היה מן הראוי שיאמר להפך הנבואה עקר ותורה מן השמים סורס נמשך אליה : (ד) במאמר הג' בעז"ה . בפרק י"ב : (ה) בתורה מן השמים . בעקר תורה מן השמים : (ו) משולח ונעזב . כשיחטא אדם אחד נגד השי"ת לבד הוא שלא יהיה מוצנע ונעזב על זה מהש"י כי אין זה כבוד הש"י להצניע על אדם אחד כשפל : (ז) אלא מצד היותו חלק מן הכלל . מצד שכל אדם פרטי הוא חלק מכלל מין האדם : (ח) ולזה שמנו ההשגחה סורס קודם וכו' . עיין לקמן מאמר ג' פי"ב כי אם מבואר גם כן למה מנינו שכר ועונש עקר וההשגחה סורס כיון שההשגחה היא קודם

לשכר

על הדברים שהם בינו לבין השם כמו שלא שעה אל קין ואל מנחתו (ט) וכל שכן על הדברים שהם בין אדם לחבירו, כמאמר הנביא גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו (ירמיה ל"ב). והשכר והעונש שני מינים, אם גופיי ואם נפשיי, ועקר השכר והעונש יכלול שניהם כאחד. אבל לא ראינו למנות הגופיי שורש בפני עצמו והנפשיי שורש בפני עצמו, כי הגופיי אין ראוי למנותו שורש בפני עצמו לפי דעתי, שהריי יש מרבותינו ז"ל שאמרו (י) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין פ"ג דף ל"ט:). ולזה שכנו השכר והעונש עקר אחד בכלל לכלול שני מיני השכר, אם הנפשיי לחושבים שעקר השכר הוא לנפש ולא לגוף. ולאומרים שיש שכר נפשיי וגופיי יכלול שניהם כאחד ויהיה מנין העקרים והשרשים לדת האלהית בכלל לפי דרך זה י"א. מציאות ה' והד' שרשים הנמשכים ממנו, שהם האחדות, ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא מסולק מן ההכרונות. וכן תורה מן השמים והג' שרשים הנתלים בו, שהם ידיעת השם, והנבואה, ושליחות השליח. והשכר והעונש והשורש הנתלה 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 גופיי או כח בגופיי או שיש לו התלות בזמן לא תפול התורה האלהית בכללה בזה אלא מצד שהם נתלים בעקר מציאות השם והכופר באחד מהם ככופר בעקר אחר שאינו מאמין העקר כמו שראוי. ולזה לא שכנו אותם כלם עקרים בשוה כמו ששכם הרמב"ם ז"ל. ולא מנינו נבואת משה ולא שלא תנוסח התורה עקרים ולא שרשים, לפי שאלו אינם עקרים ולא שרשים מתחייבים לדת האלהית בהכרח אבל הם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליח. ואם היו עקרים או שרשים הנה הם עקרים מיוחדים לתורת משה ולא לדת האלהית בכלל. כמו שביאת המשיח ותחיית המתים הם עקרים מיוחדים לדת האחרים (כ) שלא יצויר מציאותה זולתם. (ל) [ד] ואולם נבואת משה ושלא תנוסח התורה כבר יצויר מציאות תורת משה זולתם

## שרשים

לשכר ועונש: (ט) וכל שכן על הדברים שהם בין מדם וכו'. כי הוא חלק מן הכלל: (י) שכר מצוה בהאי 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 לנוף שום הנאה בשכר עולם הבא ומה שאנו רואין שמגיע לאדם שכר בעוה"ז הוא אלא לתיקון על שכר העוה"ב כמו שאמרנו לעיל בפרק עשירי, וזהו שדקדקו בלשונם ואמרו שכר מצוה ליכא כי השכר המגיע לאדם בעבור המצוה אינו נחסר כלום בשביל השכר המגיע לאדם בעוה"ז. וע"ת מאן יימר לן שהוא כמאן דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא דלמא שאמת הוא כמאן דאמר שיש שכר גופיי גם כן בעבור המצוה ומ"כ היה מן הראוי לפי זה למנות הגופיי שורש בפני עצמו לכן אמר מ"כ ולזה שאנו וכו' אם הנפשיי וכו' לשלול מדעת שניהם. ומה שהריך המחבר בלשונו יראה שניהם.

זולתם

## ענפים

[ג] וכל שכן על הדברים שהם בין מדם וכו'. נלפה שזהו הטעם שהרמ"ל עבירות שבין אדם למקום יותר בכפורים מכפר ושבין אדם לחבירו אין יום כפורים מכפר וכו':

[ד] ואולם נבואת משה וכו' כבר יצויר תורת משה זולתם וכו'. מלאתי כתוב בגליון הכת"י וז"ל לשלול במחלת פרק ג' ומשלת שכותב המחבר שם מה שכתב כאן, לכן השבונו התפיסה כי שם כתב ולזמת לחוק לפי זה הדרך שיזכנו נבואת משה וכו' אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצויר קיומה זולתם וכו' וכאן כתב כבר יצויר מציאות משה זולתם עכ"ל, והנית דבריו כסותרים להדדי. ולי נראה שאין זה מן הקושיות ואין תפיסה עליו כזה כי לעיל בפ"ב כתב המחבר לפי דעת הרמב"ם שלא משה בין כי"ג עקרים שלילות השליח לכן נבואת משה"ע ושלילות הכוזבה הם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה, וכאן כתב המחבר עצמו כאן בפרקין וז"ל אבל לפי שהתמשות השליח וכו' לא יראינו למנות נבואת משה וכו'

זולתם, ולזה היותר ראוי שנאמר שהם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליח לא עקרים בפני עצמם, כמו שהתחיית המתים וביאת המשיח הם ענפים מהתעפים מן השכר והעונש לא עקרים או שרשים בפני עצמם, לא כוללים לתורה אלהית ולא מיוחדים לתורת משה. גם לא מנינו שראוי לעברו ולא לזולתו, לפי שהיא מצוה מיוחדת ואין ראוי למנותה בעקרים ולא בשרשים מן הטעם שכתבנו בפרק הקודם לזה. ומנינו (מ) הידיעה וההשגחה ב' שרשים נבדלים לפי שהם ענינים מתחלפים 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 הכולל בכלל העקרים ולא בשרשים אע"פ שהם הכרחיים להורה אלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם, כי אחר שאינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית כמו שקדם לעיל בפ"ט אין ראוי למנותם שרשים אליה. ואולם התכלית המיוחד לתורה אלהית שהוא השכר והעונש הנפשיי כבר נמנה בכלל העקרים להיותו מתחייב לתורה אלהית בהכרח. אבל הבחירה אחר שאינה מתחייב לה במה שהיא אלהית לא נמנית בכלל העקרים ולא בשרשים, וט"ס אחר שהיא הברחית לתורה אלהית וקודמת לה בהכרח נבאר ענינה במאמר הרביעי בעז"ה. וזהו מה שרצינו לבארו במנין העקרים והשרשים וברוך העוזר והגואל, אמן ואמן:

**פרק טז** (ס) **יש** מן הקדמונים מי שהכחיש הידיעה ואמר שא"א לאדם שישיג לידע דבר על אמתתו. (ב) וזה משני פנים. (ג) אם בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מידיעה קודמת (ד) ואותה הידיעה הקודמת כבר היתה דרושה והגיעה ג"כ מידיעה קודמת לה וכן אותה הקודמת כבר היתה דרושה ולא תגיע אלא מידיעה קודמת לה (ה) וישתלשל הענין אל בלתי תכלית, ובבלתי תכלית לא תקוף בו ידיעה. (ו) ואם בעבור שהדבר שיודע (ז) בהקש (ח) לא ימלט מהלוקה, (ט) אם שיהיה נודע 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 בטלו

## שרשים

כשנניחוש וכן מס לא נאמין נאחות התורה לעפ"כ נריכים אנו להאמין תורת מסה מטעם שנתאמת שליחותו כמו שאמרנו לעיל בפרקין, ולזה היותר לאזו וכו', ועיין מזה לקמן פ' י"ח מהמאמר זה ומאמר ג' פרק כ' כי מס מבואר זה בהדיוק, ועיין בענפים: (ת) הידיעה וההשגחה ג' שרשים נבדלים, כי הידיעה הוא שורש לעקר תורת מן השמים וההשגחה היא שורש לעקר השכר והעונש: (נ) מע"ס שהוא כללם בעקר ג'. כי הוא לא מנה בין הי"ג עקרים כי מס הידיעה לבד ולא הזכיר ההשגחה: (ס) והתכלית הכולל תכלית בשלום:

**פרק טז** (א) **יש** מן הקדמונים וכו'. לאחר שנתבאר בפ' דלעיל זה העקרים עם השרשים ונתבאר בו ענין תורת מן השמים והעבודה שהיא התחלות לתורת אלהית בא עתה עוד לבאר ולומר בפרק י"ז שאחר זה שהקב"ה מנגח את האדם כדי לבטל דעת הפילוסופים המכחישים הנבואה וההשגחה. אלא שהפסיק בפ' זה כי הוא כמו הקדמה לפרק שאחר זה: (ב) וזה מב' פנים. מב' טעמים: (ג) מס בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מידיעה קודמת. כל מה שרוצה האדם להשיג ולידע אינו יכול להשיג מס לא בהיות האדם רואה מדבר אחר שהיה יודע לו כבר: (ד) ואותה הידיעה הקודמת, אותה הידיעה ג"כ שהשגת האדם ממנה היתה לך יודעה בעבור שהיה ג"כ היתה לך כבר דרושה מידיעה אחרת וכן הידיעה האחרת הזאת היתה יודעה ג"כ בעבור שהיה דרושה עוד מידיעה אחרת וכן לעולם: (ה) וישתלשל הענין. וילך הענין: (ו) ומס בעבור. או בעבור וזהו טעם הב': (ז) בהקש. ע"י מופת: (ח) לא ימלט מהלוקה. מאחד מב' דברים: (ט) מס שיהיה נודע קודם לכן. זהו הדבר היה יודע כבר: (י) ולא יצטרך מס כן אל הקש. מאחר שהדבר הזה היה יודע כבר א"כ לא היה צריך אל זה שום מופת על דבר זה ומה הוא הדבר המניע אותו אל הקש הזה: (כ) ומס לא היה נודע. אלא היה הדבר זה שום ידיעה משולם: (ל) א"כ מהיכן ידע האדם שידע אותו וכו'. ר"ל מהיכן יוכל האדם להניח הדעת על הידיעה הזאת שהאדם לו ע"י מופת שהיה אמת כי מאחר אלא היה שום ידיעה משולם בדבר זה מהן ייתר לן שהמופת הזה הוא אמת: (מ) ומאלו הב' פנים. הב' טעמים

## ענפים

כי אחר שהתאמתה שליחותו אין צריך לאחת מדברים שבותו וכו' עכ"ל, ח"כ משמע בהדיא שאף שהכחיר מודה שאם לא היה מובא שליחות השליח בין העקרים היה מן הראוי למנות שבותו וכו' ולכן לעיל בפרק ג' דקדק בלשונו ואמר ואינו רחוק לפי ז"ס הדב"ר, כ"ל לפי דרך שכתב"ס אלא היה שליחות השליח בין הי"ג עקרים. אבל כאן אחר שהוכיח שהכחיר שצריך לאמת שליחות השליח בין העקרים, אמר בבר יציר מציחות תורת משה זולתם וכמו שפירשנו בשרשים וק"ל:

ובאין

בטלו הידיעה וחשבו שאי אפשר שתגיע לאדם ידיעה בשום דבר נעלם . אבל המאמתים מן הפילוסופים בטלו טענותיהם , (ג) בשאמרו (ס) כי הראשונה לא תתהייב (ע) כי לא ישתלשל הדבר אל בלתי תכלית כמו שחשבו לפי שאין כל ידיעה מגעת תמיד מידיעה שהיתה דרושה , כי כבר תגיע מידיעה בלתי דרושה (פ) ובלתי מגעת בהקש , אלא מידיעה שהיא לאדם ביסודות השכל , כלומר שמטבע השכל שתמצא בו (צ) 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 נידע לא יהיה נודע לעולם . כי כבר יודע על ידי הקש (ר) אלא שקודם ההקש היה הדבר ידוע בכח בהקדמות וע"י ההקש שב ידוע בפועל (ש) ושהשכל יגזור שהגעת הידיעה על דרך זו היא הגעה וידיעה גמורה . ואלו השני דרכים שעל ידם תגיע ותשלם הידיעה הם שנמצאו בשכל האנושי משעת היצירה מבלי שירגיש ויודע (ת) כיצד הגיע לו . ויראה שזה הדרך אמתי למה שנמצא השי"ת מוכיח את איוב כשהיה (א) קורא תגר על דרכי השם וכאשים את השם שלא סדר הנציאות כראוי (ב) לפי דעתו באמרו (איוב נ') למה יהן לעמל אור וחיים למרי נפש וביוצא בזה . והשיבו השי"ת על זה ואמר לו איך מלאו לבו להפוס על מעשה השם וידיעתו כאלו הוא יודע יותר (ג) ממנו וע"כ עלה על רוחו לומר שיהיה הסדור יותר נאות באופן אחר , והרי הדברים הטבעים שהם עמו ובנופו (ד) לא ידע לתת סבותיהם , וב"ש שלא ידע לדבר בדברים העליונים , שהרי (ה) אותו הכח שהוא באדם מצה שישיג הידיעה לא ידע האדם איך הגיע אליו [ה] ואין הגיע לו , איך יוכל לדעת ידיעת השם והנהגתו היותר היא . וזהו מה שאמר לו השם בטענתו הראשון מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה (איוב ל"ח) . ונ"ל (ו) כי בי"ת בטוחות שורש ככו ובטוחות למרגיזי אל (שם) . ושכוי נגזרת מגזרת ואסתכי שהוא תרגום וישקף , והשכל האנושי נקרא שכוי , וכן פירשו גדולי המפרשים . [ו] וקרא בטוחות חכמה למושכלות הראשונות שהם יסודות החכמה , לפי

שעל

## שרשים

טמטים : (ג) בשאמרו . כמה שאמרו הפילוסופים שהתקש על ידי ההקדמות הכלו הוא אמתי : (ד) ל"ש שהשכל המנוסי יפעול שהתקש על ידי ההקדמות הכלו הוא אמתי : (ת) כיצד הגיעו לו . שלא יוכל האדם לידע מציאת שכה כמה לו הידיעה הזאת ומהו הכח המניע אותו לידי ידיעה זו וכן הוא אצל זה לקמן בפ"ד : (א) קורא קצר . שהיה חולק על דרכי הש"י : (ב) לפי דעתו . של משה : (ג) מאמו . מן הש"י : (ד) לא ידע לתת סבותיהם . מציאת שכה כח לו בדבר הזה : (ה) אותו הכח שהוא באדם . המושכלות הראשונות : (ו) כי בי"ת בטוחות שורש . הנני"ת היא יסוד הכלה ופירושו בלשון בטחון . ולשתוקי מפירוש רש"י ותרגום ושאר המפרשים שפירשו שענין בטוחות הוא נאמר על הכליות כי הם סובלים שהנ' היא מזמשת ומיכה מן כשורש כי שורש הכלה משמ"כ בטוחות והוא מלשון בטחון וכשל ושכוי ושתשוקותיהם שהניח

## ענפים

[ה] **ומאין** הגיע לו וכו' . הפשר שכוון המחבר בהקדמה זה הלשון על כונת הכתוב שאמר הש"י לאיוב והמכשה מאין אתה וגו' . ע"ד ההודאה ולא ע"ד השאלה , וקרא המושכלות הראשונות מן כי לא ידע האדם מאין בא לו הכח הזה רק בכלון הש"י שנתן לו בעת בריאתו ול"ל ההכמה שיש האדם לומר על המחבר היא ע"י המושכלות הראשונות הנקראות מן . ומ"ש אח"כ ואיזה מקום היה הוא ע"ד שיתבאר לקמן בדברי המחבר סוף פ"ב ממ"ג ע"ש כי הוא נלמוד יותר לפי דבריו הלה . ועל כיוצא בזה אמר גם כן קהלת ומותר האדם מן הבהמה אין וגו' ר"ל כי אין יתרון לאדם על שאר הנ"ח מצד טבע הבריאה כ"א מצד המושכלות הראשונות הנקראות אין שנתן לו הש"י לתועלת שלמותו כמותר בדברי המחבר :

[ו] **וקרא** בטוחות חכמה למושכלות הראשונות וכו' . נלפע"ד שהוא דוקא המושכל הראשון הנקרא כך הלה כל ד' שהחלות המכוונות לקמן בפ' שאחר זה נקראות בטוחות חכמה . הלה שהמחבר כתב כאן על המושכלות הראשונות לפי הויכוח שיש להקד"ם עם איוב , וז"ש הלה המע"ה במשלי (משלי י') הולך בתום ילך בטח ומעקש דרכיו יודע . הקל המושכלות הראשונות עם כל שאר החלות בכלל בשם כי עליהם

יסיס

שעל ידם האדם יהיה בטוח שישיג הידיעה (ז) וזולתם לא יהיה אפשר שתושג . ושכוי קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות שזה נקרא בלשוננו בינה כמו שאמרו נבון זה המבין דבר מתוך דבר . ובאור הענין כי השם יתב' תפס על איוב בשאמר לו יתברך כי אפילו המושכלות הראשונות שהם בטוחות חכמה שעל ידם תגיע הידיעה לא נדע היאך תהיה הגעתם לאדם , וטהיכן נמצאו לו ואיך הגיעו אלא שנמצאים באדם כך ברצון אלהי , (ח) כמאמר דוד הן אמת חפצת בטוחות וגו' (תהלים נ"א) , וזהו אמר ומי שת בטוחות חכמה כלומר מי שם באדם בתחלה או איזה טבע חייב שימצאו באדם יותר מכל הבעלי חיים . וכן תפס אותו כי גם אחר המצא באדם המושכלות הראשונות לא ידע מי נתן לשכוי והוא השכל האנושי בינה להבין שהתולדה היוצאת מההקדמות היא ידיעה , כי אין זה באדם אלא ברצון אלהי , וזהו שאמר דוד רמז על שתיהן הן אמת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני . אמר 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 ב') , אמר כי החכמה תבא מאת האל יתברך לפי שמפיו ר"ל ברצונו הדעת שהן המושכלות הראשונות , והתבונה שהיא ידיעת הוצאת 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 כתם . ואמר אתה חונן לאדם דעת , כי הדעת הזה שוה בכל אדם מבלי שום למוד אלא על צד החנינה . ואמר ומלמד לאנוש בינה על ידיעת הוצאת התולדה מן ההקדמות שזה יקרא בינה . ותלה זה (יא) בלמוד טבעי ויחס אותו לאנוש כי אין כל אדם משתמש בבינה אלא האנוש וע"כ היתה החתימה הנון הדעת על החסר הכולל לכל המין שהם המושכלות הראשונות לא על החסר הפרטי , (יב) [ז] אבל התפלה ראוי שתהיה על יותר מן הדעת והבינה שהיא ההשכל , שההשכל הוא ברברים האלהיים כאמרו השכל וידוע אותי (ירמיה ט') ובעבור זה היתה התפלה כוללת הכל וחננו מאתך דעה ובינה והשכל , כלומר שיהיו המושכלות הראשונות מעולות כדי שיגיע מהן בינה והשכל על דרך מה שאמרו אם אין דעת אין בינה (אבות פ' ג') ר"ל שאם לא היה הדעת שהם המושכלות הראשונות נמצאות באדם לא היתה הבינה נמצאת שהיא

## שרשים

שכניף הפייט בסדר של ימים טוראים : (ז) וזולתם . ומוטבעים בו מששת בריאתו : (ל) אבל התפלה זולת המושכלות הראשונות : (ח) כמאמר דוד הן . רלוי שתהיה וכו' . כוונת המחבר בזה לפי שקשה לו מריבות תפלה זו למה לי כי לפי הכוונה שאמרנו מת תפלת בטוחות . ועל דרך שיתפאר בסמוך : כיון די שיאמר מתן תורון וכו' , ולמה לומר בינה (ט) בדבר הסתום . בדבר הנעלם ע"י השקפ : בפ"ו . ע"י שיסופיע עליהם השפע האלהי : (י) ברצון האל . ע"י שיסופיע עליהם השפע האלהי : (כ) בלמוד טבעי . שהריך ללמוד זה ע"י השקדמות וחננו מאתך דעה וכינה והשכל למה לי שלקוחות ממושכלות הראשונות שהן בטבע של אדם , כלומר למה לי לבקש מהש"י שיתן לו לב להשיג אותו ע"י הדעת והבינה

## ענפים

יפיס האדם בסתום שיבא ע"י בעזרת האל אל השגת החכמה על האמתה , ולשה לומר מי הוא בתוס מי שיוכל בעת שיקח השקדמותיו ממושכלות הראשונות וכיוצא בו . אבל המעקש דרכיו יודע לשון שבירה כמו ויודע בפס אמני סוכות ולשה לומר שיפיס בשבר ובדבר בהשגת החכמה שהיא . וז"ם שלמה ג"כ (במשלי כ' ט"ו) לב נבון יבקש דעת וגו' לשה לומר מי שכוונה להבין דבר מתוך דבר ולהוציא התולדה והוא התכליה המכוון מהשגת הסוף על האמתה יבקש דעת ולשה לומר יניח מתחלה ההקדמות ממושכלות הראשונות והקרובים דעת כמבואר בסמוך בדברי המחבר :

(ז) **אבל** התפלה ראוי שתהיה וכו' . פי' בשרשים , ולי נראה שכוונת התפלה בתריכות זו שהש"י יתן לנו לב להבין דבר מתוך דבר ע"י המושכלות הראשונות הנקראים דעת בתופן שמוכל להשיג ג' עקרים אלו הנרמזים בג' תיבות אלו ושם דעה בינה והשכל על דרך שכתבנו לעיל בענפים בהקדמה ע"ם . ולכן מכר במתה התפלה פעם לשון דעה ופעם לשון דעת הגם שענינם הוא אחד מ"מ בא לרמוז לנו בשני לשונות על ג' ענינים רלוי דעת על המושכל לחשון ודעה על מילות השם וק"ל . ופי' זה הוא יותר נאות לפי כוונת המחבר , ולפי זה נראה מה שחתמו במתה התפלה וחננו מאתך בינה דעה וכו' היה מתחלה מתוכנת הן לפי דעת המחבר הן לפי מה שכתבנו שכוונת המחבר בתיבה הנתחלה כך לפניו וכן רמיזי בדפוסים ישנים מתחלה דעה ואח"כ בינה , נראה לי :

ונאמר

שהיא הוצאת התולדה מן ההקדמות . ואם אין בינה אין דעת כלומר ואם לא ישתמש אדם בבינה להבין דבר מתוך דבר כדי שתגיע לאדם הידיעה (מ) לשוא נתנו לו המושכלות הראשונות שהם הדעת . וזהו שאמר שלמה כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם מזמה תשמור עליך (משלי ד') ואומר להצילך מדרך רע (שם) ר"ל כאשר תבא חכמה בלבבך מיוסדת על הקדמות אמתיות והדעת ינעם לנפשך כלומר שתשתמש כראוי בהמושכלות הראשונות אז מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה שלא תכשל בדעות הנפסדות . וזהו 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** (מ) **אין** ספק כי לכל חכמה (כ) התחלות והנחות (נ) אינן מבוארות בעצמן אבל ילקחו מקובלות מחכמה אחרת (ד) נתבארו בה אותן ההתחלות . ועל ההתחלות ההן נבנו כל מופתי החכמה ההיא . (ה) כמו שיקבל המהנדס *) מציאות הקו והנקודה מהטבעיי . והמספרי *) מציאות האחדות (ו) והטבעי מציאות העצמים והמקרים מהפילוסופיא

*) הגה"ה מסגדם הוא בעל חכמת מדידה , והחלק החכמה הזאת היא שהקו הוא לוקח מחוכר מקוטות דקות שאין לסם לוקח וכוחב וגוכם . והנה מציאות זה הקו הוא רק ציור בעלמא שהרי הקודם כיון שאינגם בעלא לוקח אם כן לפיזה הנקף אלפים נקודות כהנה לא יוזד קו כזל לוקח , ולוקח אפשר למצוא קו זה , גם הקודם בזולם לוקח וכוחב וגוכם מאין חמנה חלא שקבלו זה הציור מחכמת הטבע :

*) הגה"ה והמספרי וכו' מבעלי פילוסופיא הרחשונה . ע"ל ער"ל מה שהסיכומו חכמי המספר לעשות מעשרה מחדים נדר מחד וקראו לו עשירים מחד , וכן מעשרה עשיריות נדר מחד וקראו לו מאה אחד , וכן מעשרה מאות נדר מחד וקראו לו אלף מחד , וכן חלקו המספרים לדגליהם , מחדות , עשיריות , מאות , אלפים , וכן בחלקים מחדות עשיריות מאות אלפים הנה זה קבלו מבעלי פילוסופיא הרחשונה שחמרו כל המספרים והנרחים בעשר כללים , ועיין בספר עקידה יחק ס' הרחשים כ"ש וג' כניאור העשרה מחמרות ות"ל עשרה הוא כלל הלקחים , ובכר ידוע ליודעי חן סגולת העשרה :

## שרשים

והבינה כמו שאמר השכל וידוע לותי , ועיין בעניים :

(מ) לשוא נתנו . לחנם נתנו לו המושכלות הרחשונות מחמר שהיו משתמש בהן :

**פרק יז** (מ) **אין** ספק הקודם הוא כמו הקדמה לזה הפרק כמו שהחבנו למעלה וכן כמעט כל הפרקים הבחים זה המחמר יש לכל לוקח בהכרח קדימה על מבירו ולוקח מקיים את מבירו : (כ) התחלות והנחות . שהיה ענין לוקח ופי' ההקדמות שהריך להדם להניח בתחלה בהרחה להמת לזה דבר ע"י מופת הם נקראים התחלות והנחות : (נ) ליקן מבוארות בעלמן . מה שהוא מבואר וידוע מלליו שהם לוקחים אין זה מלד ההקדמה הזאת עלמה אלא ההקדמה הזאת נתלמדה ומקובלת מלליו על ידי מופת מחכמה לוקח , ו"ש כגל ילקחו וכו' : (ד) נתבארו שם . בזולת חכמה לוקח נתבארו לותן ההתחלות שהניח עתה : (ה) כמו שיקבל המהנדס מציאות הקו והנקודה מהטבעיי . פי' מי שרוצה לידע כמה מדות יש בחבית הוא נקרא מהנדס וחכמה זו היא בנויה על יסוד הקו והנקודה הקו הוא הקנה והרחנ"ע קרא הקו הזה בספרו בשם קנה המדה להיותו שע"י הקנה הזה יוכל לידע כמה מדות יש בחבית והנקודה הם הלותיות הנרחמים על הקנה ג"כ ג"ד וכו' והקו הזה מבואר בחכמת הטבע כמה יהא בעביו וברחבו וכו' וכן הנקודות מבוארות שם ג"כ כמה יהיו רלוקים לוקח מהניהו . והנה העותן הקנה בחבית דרך פי המגופה וחם בד"מ מגיע עותק

**הפילוסופיא הראשונה**, ובעל הפילוסופיא הראשונה (ח) יקבל מן המבעי מציאות מניע ראשון. וכן בכל חכמה עיונית כן ההכרח הוא שיקובל בתחלת למודה התחלות והנחות יתבארו (ט) בזולת החכמה ההיא כמו שהתבאר בספר המופת. ועל ההתחלות ההן יבנו כל מופתי החכמה ההיא או על המושכלות הראשונות. וא"כ אינו הוץ מן הראוי שנשאל ונאמר התורה האלהית מהיכן תקח התחלותיה. כי השאלה הזאת כבר תפול על התורה האלהית יותר מעל זולתה משאר הדתות הנימוסיות. כי התחלות הדת הנימוסית שהן הבחירה והתכלית כמו שאמרנו לעיל פ"ט הנה הם מתבארות אצל הפילוסוף (י) בפילוסופיא המדינית. אבל התורה האלהית מהיכן תקח התחלותיה. כי אע"פ שמציאות הש"י מבואר אצל הפילוסוף מהקדמות המשתלשלות ממושכלות הראשונות, לא יאמין הפילוסוף מ"מ הנבואה וההשגחה שהם ג"כ התחלות ויסודות לתורה האלהית, והיכן יתבאר מציאותן, כי אין אלו התחלות מבוארות בעצמן ולא מתבארות מהקדמות לקוחות ממושכלות ראשונות. כי לא יאמין הפילוסוף הנבואה וההשגחה על הדרך שיאמינה בעל הדת האלהית. ועל כן ראוי שנבאר התורה מהיכן תקח התחלותיה (ח) ונאמר כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראיה על אמתתם הם ד'. שהם המושכלות הראשונות בידיעתנו

## שרשים

כמפורסם פ"ד לחלק ב' למורה ע"ש: (ח) יקבל מן הסיג. שרצה עתה לחתת תוקף על ידי מאמר הטבעי מציאות מניע הראשון. והש"י נקרא כך, הסתלות והגמות: (י) בפילוסופיא המדינית. ור"ל דבעלי פילוסופיא הראשונה טוכיחו מציאת שמעו רופין להגיע למדה כזאת בפעולותיו היא הש"י ע"י הדברים הטבעיים: (ט) בזולת החכמה בחירתי פעם הוא בותר זה ופעם זה. והכל למיזה

## ענפים

**פרק יז** [ח] **ונאמר** כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראיה על אמתתם הם ד' שהם המושכלות הראשונות וכו'. כבר כתבנו בפרק שלפני זה בענפים מה שראוי לזה ט"ס. ומה שנאמר כאן הוא

דמוכל נומר שהפסר הוא כי למדבע התחלות אלו כוון גם כן בן זומא בפרקי אבות במ"ם חיזהו חכם וכו' ומה שדברינו מרבע מעלות זה אחר זה וזה חכם גבור ועשיר ומכובד, לרמוז על אלו ד' התחלות שהשלמתו של אדם נתלה בהם אלא שהשיה הסדר ונמאי דסליק המחבר פתח בן זומא ואמר חיזהו חכם הלומד מכל אדם וכו' כדי לרמוז על הנמשכות, ור"ל מי הוא זה שיוכל להשיג התכמה על אמתתה זה הלומד מכל אדם שהמציאת המופת ע"י הדברים והספורים הנמשכים מכל אדם שכבל לומרים דבר אחד ולא נמלט הוא אדם בעולם שהיה חולק על דבר זה מעולם נומר שהוא חיזו כן אלא היה כך מקדמת דנא. והשיב לזה מהמשורר שאמר מכל מלמדי השכלתי וגו' כ"ל מתוך הדברים שהיה דעת כל מלמדי הוא בהם השכלתי כי הפרתי מאחר שדעת כלם הוא בדבר זה וזהן הוא אחד חולק על דברי חבירו בכן הייתי בטוח שהדבר הזה הוא אמת נמור. ומ"ם כי עדותיך שיחה לי כ"ל כי התורה ג"כ מבטחת לדברים כאלו שראוי להאמינם וע"ד שאמינו בתורה שבכתב הא לאחרי רבים להטות וגו' ואם התורה לותה ליל אחר רוב שדעות כ"ם שראוי וכלון ליל אחר הדברים ההשכמיים אלא כל אדם עד אלא נמלט הוא חולק עליהם. וכן מצינו שהתורה עתה להאמין לדברי הראשונים בענין שנאמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך וגו' וכדומה לזה הרבה. אז מכל נומר שהוא בן זומא בזה על המושכלות הראשונות. ואמר מכל אדם, מכל מה שכל אדם הוא בו וכן המושכלות הראשונות מצוי לכל אדם שאין לו מושכל הפחות ממנו לו הש"י בעת יגיעתו לעזרך שלמותו כמו שהתבאר לעיל בפרקין דלפני זה וזהו גם כן מה שאמר מכל מלמדי השכלתי. ואמר כי עדותיך שיחה לי ע"ד שהשכל הרב המחבר לעיל בפ"ב בשם הרב המורה ז"ל כי התורה הוא מכוונת להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות וכו' וק"ל. ולפי דרך זה יתיישב שפיר מה שים להקשות בתחלת העיון על מאמר בן זומא שאמר חיזהו חכם הלומד מכל אדם וכו' וכן על מה שאמר המשורר מכל מלמדי השכלתי וגו' משמע מדבריהם שהוא לו לאדם שילמוד מרבים ולא שילמוד הכל מרב אחד ובמסכת ערובין פרק כילד מצערין פ"ם ת"ל יהודה אמר לב בני יהודה שהקפידו על לשון מקיימה תורתם בידם בני גליל אלא שהקפידו על לשון לא מקיימה תורתם בידם ופריך מידי דהקפדה תניא מילתא ומצי אלא בני יהודה וכו' ומ"ש בני יהודה דנמלי מחד רבי מקיימה תורתם בידם בני גליל דלא נמרי מחד רבי לא מקיימה תורתם בידם, ואם כן משמע שהם הסיפור מדברי בן זומא ומדברי המשורר. אבל לפי כוונתו שכתבנו שהוא בן זומא עם המשורר להורות לנו דרך השגת השלמות כמו שכתבנו אין זה מן הקושיא כלל וק"ל. ואמר חיזהו גבור שכובש את יצרו וכו' לרמוז לנו שהשלמה מן הנשיונות כי האדם לינו נקרא גבור בחמת כ"ת בשיעמוד בנשיון הניינו ביצה ע"י קדוש השם כמגיע מיעלה ועזיזה כמו שנתבאר לעיל בפ"ם בדברי המחבר בפסוק מלות ה' ברה וגו' וכן בכבושו את יצרו הוא ג"כ נשיון גדול כי יש ליצר הרע עוזרים רבים הכוללים את האדם ולהטעותו מדרך היטב וטוב ולכן הוא נקרא מלך גדול כידוע. ואמר חיזהו עשיר השמח בחלקו וכו' בא לרמוז לנו על השלמה מן המותרות כי מי שהוא מתקנא בחבירו בחיזה דבר שראוי שהוא יגיע הוא

(כ) בידיעתנו שהכל גדול מהחלק (ל) ושהדברים השוים אל דבר אחד בעינו הם שוים (מ) ושהחיוב והשלילה אינם צודקים יחד על דבר אחד בעינו מצד אחד. (נ) והטוחשות בידיעתנו שהאיש יחכם והשלג יקרר, וכן (ס) שהאופיון יקרר והפלפל יחכם, שזה דבר שהושג בחוש כי תכף שאכלנו פלפל הרגשנו חום והאופיון הרגשנו קור ושפטנו בעבור זה כי הפלפל יחכם להיות ההלקים האשים גוברים בו והאופיון יקרר להיות החלקים הקרים גוברים בו. (ע) והנסיונות כמשוך (פ) הקלאמיט"א הברזל ושלשול (צ) האשקמוני"א לבטן וכיוצא באלו, שזה דבר נמצאהו

כן

## שרשים

לחיזוק תכלית המכוון מהנו: (כ) כידיעתנו שהכל גדול מהחלק. המוכל רחוק מהמחיק: (ל) ושהדברים השוים בעלמם הם שוים זה לזה כמו שכל דבר אחד בעינו וכו'. כשיהיו ג' דברים שוים זה לזה כל דבר מהם בעינו כל דבר מהשנים האחרים בעלמם שוים זה לזה כמו שהספרים בעולם ע"כ חותן הבני דבריס בעלמם ג"כ שוים זה לזה כל אחד מהם בעינו כל דבר מהשנים האחרים בעלמם שוים זה לזה כמו שכל דבר מהם בעלמו שוה לעצמו. וזהו שאמרו ז"ל כל דבר שבקדושה מתרומם ואינו מתמעט. ר"ל שכל דבר מהם בעלמו שוה לעצמו ולא יתרומם ולא יתמעט

כן (ק) לא מצד טבעי היסודות אשר מהם הורכב, אבל מצד (ל) הצורה המיוחדת אשר בהם. (ם) והנמשכות כידיעתנו כי רומי וירושלים ובבל היו מדינות גדולות מיושבות אע"פ שאינן עתה כן, וזה וכיוצא בו אף אם לא נשיגהו בחוש נשפוט היותו אמת כאלו השגנום (ק) לרוב הספורים הנמשכים מאנשים רבים שלא נמצא אדם חולק עליהם עד היום. וכל אחד מאלו הארבע מינים מן ההקדמות אין ספק בהם שיושמו התחלה ושורש למופת. כי כמו שמופתי ההנדסה שהם כלם בנויים על המושכלות הראשונות והמופתים הטבעיים שהם בנויים על המוחשות הן אמת שאין ספק בהם כלל אחר שסבתם ידועה ונכרת. כן המופתים הבנויים על הנסיונות (פ) אע"פ שסבתם נסתרת אין לספק בהם כלל (צ) אחר שהעיד החוש על מציאותם, כי כמו שלא יתבאר לעולם *) (ג) שזויות המשולש אינן שוות לשתי נצבות ושפלפל לא יחמם לפי שסבתם ידועה ומושכלת, כן לא יתבאר לעולם שהקלאמט"א לא ימשוך הברזל (ד) אע"פ שסבתו נעלמה (ואינה) מושכלת, כי הדבר שהעיד עליו הנסיון א"א שיתבאר הפכו לעולם. ולהיות עקרי התורה והתחלותיה אין כלם מושגות מצד המושכלות הראשונות ואינן מוחשות בכל עת כחטום הפלפל וקרור האופיון אבל סבתם בלתי ידועה, בעבור זה התחכם הש"י לאמת התחלות התורה בנסיון

כדי

## שרשים

(ק) לא מצד טבעי היסודות אשר מהם הורכב. מה שזה מוכן לת הברזל וזה מושלל ממנו מצד טבע שלכל אחד מהיסודות אשר הורכבו מהם הס ולפיכך לא יוכל לידע סבתם מחוש סבה הס יכולין לפעול פעולה זו: (ר) הצורה המיוחדת. צורה כללית ור"ל אחר שהורכבו היסודות אלו יחד מזו נשתנה צורתם מאשר היתה בתחלה אלו כל אחד ואחד מהיסודות בפני עצמן וזהו בצורה אחת וע"י צורה כללית הזאת נתנה להם כח הפעולה זו: (ם) והנמשכות. כל דבר שנמשך ומתפשט בכל העולם וזהו אחד משמות הנפוץ זהו הנקרא נמשכות וזהו הדרך הד' מן ההתחלות שהזכיר לרוכן רמיה: (ת) לרוב הספורים. בעבור רוב הספורים: (ץ) אע"פ שסבתם נסתרת. כי ג"ש לידע מחוש סבה הס יכולים לפעול פעולה זו כמו שהזכרנו: (צ) אחר שהעיד החוש. לפי שהנו רואין

א

ב ד ג

במוש שעושין כך: (ג) שזויות המשולש חוץ שוות לב' נצבות. שג"ש לומר שזויות המשולש לא יהיו שוות לב' נצבות: (משולש הוא תמונה של שלשה צלעות כמו בציור הזה משולש אב"ג או אד"ג או גב"ד. זויות נצב הוא זויות ד' במשולש גב"ד או זויות ד' במשולש אב"ד שקו ג"ד יורד ביושר כלי שום עיקום ונקיש טכח נקודת ד' בצלע ג"ד משולש גב"ד או בצלע ד"ב משולש אב"ד וכל אחד מהנו יהיו הזויות הוא רביע עיגול, כ' זויות נצבות הס כמי ב' זויות ד' אשר הס בפניס משולש אב"ג שנעשו ע"י ירידת עמוד הנצב והוא קו ג"ד על התושבת שהוא קו ג"ב והס מקיפים חצי עיגול. ועיין בהגה"ס): (ד) אף על פי שסבתו נעלמת ומושכלת. גרסה שלישית נעלמת ואינה

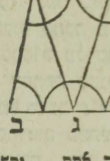
## ענפים

במסרה ד' פעמים דמי וכולן לימתינהו בדברי תלימות לפסק כדי שלא להעמיס על הקורא כו קלקלו, ודי בזה לפי שכולם הלמדים בזה ספרק לפי דעם המחבר:

ובעבור

---

*) הגה"ה דבר זה נתבאר במופת ע"ם סיור ותמונה זאת




משולש אב"ג ומשולש גד"ב ומשולש גד"ס וסס סיוס על תמונה ומוקבל לקו ג"ב, וכן קו ג"ס הוא שוה ומוקבל לקו ה"ד כי הסווי סהס גם קו ד"ג שבמשולש גד"ס הוא שוה לקו ד"ג ומוקבל על מרחק ה' לקו ה"ס שבמשולש אב"ג, וכן קו ד"ס על מרחק ה' לקו ה"ס שבמשולש אב"ג גד"ד. ה"ס לפי שכל כל אחד מהמשולשים הנלמד סס סיוס לג' זויות של משולש אב"ג וזויות ה' במשולש גד"ד וזויות ה' במשולש גד"ס סיוס במשולש אב"ג וזויות ג' במשולש גד"ס וזויות ד' במשולש אב"ג וזויות ד' במשולש גד"ס וזויות ג' במשולש אב"ד סיוס בתמונה אחת. וסשתא הס תעמיד כגל סתמונה על קודס ג' ותקיף בגגל סצעית של תמונה על סתושבת ד"ס תעשה תי עיגול ויולד לך שסתי עיגול זה הוא מתוקף סשלשה זויות שתמונים בתוך ג'. וסס סיוס לשלשה זויות אב"ג שבמשולש אב"ג סהיינו זויות ג' מצד שמאל הוא הוא זויות ג' שבמשולש אב"ג וזויות ג' שבמשולש גד"ס הוא שוה לזויות ג' שבמשולש גב"ד הוא שוה לזויות ה'. וכיון שכבר גלינו תוק על פי סיור שתעמדתי בהגדתי שבתוך סיוסם שבשלשה מני זויות נלמדו מחזיקין מני עיגול. ה"ל מוכח שבשלשה זויות תן המשולש הס כמי זויות נלמדו כיון גם הס מחזיקין שתא מני עיגול. ומשם שמופת בקל יתבאר שזויות סיוצא שוה לב' זויות שתים שניתנות שתקבילות שבמי סמי זויות ג' ממשולש גד"ס ותג"ד הס ניחד זויות סיוצא משולש אב"ג סהיינו סיוצא ממשולש אב"ג ועומד על התושבת ה"ב כלו שוה ג' ממשולש אב"ג כהוך ותוקו זויות סיוצא ע"ב הוא ממחזיק כמי זויות ה' וב' ממשולש אב"ג דמי עם זויות ג' ממשולש אב"ג הוא מני זויות נלמדו תבר הוא כשלשה זויות אב"ג ממשולש אב"ג, ועיין במאמר ג' פרק ג' וקל להבין:

כדי שלא יפול הספק בהם, כי מה שנתאמת בנסיון כמשוך הקלאמט"א הברזל א"א שיפול הספק בו אע"פ שסבתו נעלמת כמו שלא יפול הספק בדברים הטבעיים המושגים בחוש שסבתם ידועה, וזה נמצא תמיד בכל הדתות האלהיות כי בתורה שנצטוה 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' (נ"ל פ' ב') ובארז"ל (סנהדרין פ"ז דף ל"ח:) כי בזה הפסוק נרמזו כל המצות שנצטוה אדם עליהן, ונתאמת ג"כ אליו בנסיון השכר והעונש על עשיית המצות במה שנענש על עברו מצות השם והתפתותו לנחש ע"י חוה (ה) וכבר אמרנו כי עונשי העוה"ז ראיה על עונשי העוה"ב. וכן לנח נתאמת אליו הנבואה ומציאות השם שהיה מדבר עמו, והשכר והעונש במבול שנצול הוא ובניו וענעשו האחרים וע"כ קבל התר אכילת הבשר שנאסר לאדם. וכן לאברהם כשנצטוה בברית המילה נתאמת לו מציאות השם המדבר עמו, והנבואה והתורה מן השמים בצווי ההוא שהיה מצוה אליו. וכן במ"ת התאמתו לישראל ההתחלות הכוללות אחר שהשיגו בנבואת השם מדבר עמהם ומצוה אותם תורה ונתאמת להם ביציאת מצרים ההשגחה לשכר ולעונש. א"כ נתאמתו בנסיון התחלות התורה אמות שאין ספק בו. ולזה תהיה התורה אמתית ונצחית בלי ספק (ו) כמו שההקש שהקדמותיו אמתיות יהיה המשפט היוצא מהן שהיא התולדה אמתית בלי ספק ולא תקבל שנוי לעולם כי האמת לא ישתנה לעולם. וזהו שאמר הכתוב ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך (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 אמתי ויהיה לפי זה נצחי כי האמת לא יקבל שנוי לעולם וזהו אמרו ולעולם כל משפט צדקך. 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, בראסף במזמור האזינה עמי תורתי (פס ע"ח) כי יש מהן מתבארות ע"פ העיון ומהן מן הנמשכות והן הדברים שאין חולק עליהם כלל ומהן מן המקובלות בלבד. וע"כ אמר האזינה עמי תורתי הטו אזנכם לאמרי פי וגו' אביעה חידות מני קדם אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. אמר אשר שמענו לרמוז על עקר תורה מן השמים שהוא מן הנמשכות הנשמעות מפי כל האומות שלא נמצא מעולם חולק עליהם כשמיעה שמצרים ובבל היו בעולם שא"א להכחיש זה אע"פ שלא ראינוהו אנחנו. (ח) ורמז ראשונה אל עקר תורה מן השמים לפי שהיה מזהיר על שמיעה התורה בכלל כמו שאמר האזינה עמי תורתי. ואמר אח"כ ונדעם לרמוז על עקר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו שהוא מושג מצד הידיעה המחקרית המיוסדת על המוחשות לנו והמושכלות הראשונות, ואמר עוד ואבותינו ספרו לנו להורות על עקר השכר והעונש הנפשיי שזהו 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 הואת ראוי שתהיה נמשכת תמיד מאב לבן וע"כ אמר לא נכחד מבניהם וגו' (פס), ובאר כי שורש הקבלה וההתחלות הללו הושג לישראל מן החוש (ט) ומשם באה הקבלה נמשכת לנו, וז"ש ויקם עדות ביעקב וגו' (פס) כלומר

## שרשים

והיוה מושכלת. והפ"י פי' כמן וז"ל ר"ל מושכל מלמי יחוב והרבה פעמים תמצא וכו' עכ"ל. נראה כי שגגה היא זה בידו והלא לעיל בסמוך כתב המחבר זה בלשון לפי שסבתה ידועה ומושכלת וכו' ולעיל ס"ל לומר סהיא בלתי ידועה והלא בפירוש אמר לפי שסבתה ידועה לכן נראה להגיה כאן והיוה מושכלת ופשוט הוא: (ה) וכבר אמרנו כי עונשי העוה"ז וכו'. כתב זה כדי שלא תקשה והלא שכר ועונש הנפשיי לבד הוא עקר לתורה מלהית וא"כ היאך יוכל להניח ראיה על העקר זה מושכר ועונש גופיי וכבר אמרנו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא לכן אמר וכבר אמרנו וכו': (ו) כמו שההקש שהקדמותיו אמתיות. כשתראה לומת היוה דבר ע"י מופת מזה מס תניח מתחלה הקדמות אמתיות יהיה הדבר הבוא שנתאמת ע"י אלו הקדמות ג"כ אמתי בלי ספק. ומשי"כ כשתניח מתחלה הקדמות מזוייפות התולדה היוצאה מאלו ההקדמות תהיה ג"כ מזוייפת בלי ספק: (ז) שנתבארו התחלותיה מן החוש. שכל ישראל ראו שהקב"ה היה מדבר עם האדם ונתן להם התורה לכן תהיה אמתית ונצחית וגם פתה שמעו יודעים מופת ע"פ הקבלה שהמשכת מאב לבן תהיה ג"כ אמתית בלי ספק מאחר שהתחלה נתבארו התחלותיה מן החוש וכמו שיתבאר בסמוך בסוף פרקין ולקמן פי"ט מאמר זה: (ח) ורמז ראשונה וכו'. כלומר ומה שרמז בתחלה על עקר תורה מן השמים: (ט) ומשם באה הקבלה. אחר שהשיגו ישראל כל אלו ההתחלות בחוש הגידו אותן אח"כ לבניהם ובניהם לבניהם אחריהם וכן עוד היוש יתקבל הענין תמיד מאב לבן וכן יהיה לעולם לדורי דורות

כלומר ע"י מה שהשיגו הם בעדות התוש שם תורה בישראל נמשכת ע"פ הקבלה תמיד :

**פרק יח** (ס) **ראוי** שנשאל ונאמר אחר שאנחנו נמצא דתות הרבה נקראות אלהיות (נ) והקבלה נמשכת בכל אחת מהן לבעלי הדת ההיא, (נ) במה יודע אפוא הבדל בין הדת האלהית האמתית ובין המזוייפת הטוענת שהיא אלהית מתרמה אל האלהית ואינה אלהית . ויאמר כי התאמת היות התורה אלהית הוא משני צדדים , מצד הדת בעצמה ומצד השליח . אולם אשר מצד הדת בעצמה הנה הוא שיבחנו השלשה עקרים שכתבנו עם השרשים המסתעפים מהם על הדרך שכתבנו למעלה (בפרק ט"ו) ואם אינה חולקת על שום עקר מהעקרים ולא על שורש מן השרשים היוצאים מהם או הנגלים בהם הנה היא אלהית ואם לא הנה היא מזוייפת ומתרמה באלהית . ואולם אשר מצד השליח הנה הוא בשיתאמת הגעת הנבואה אל הנביא והיותו שליח להנתן דת על ידו (ד) אמות עצמי . וזה כי אמות הדבר על שני פנים אם אמות עצמי ואם אמות בלתי עצמי . והאמות העצמי הוא שיתאמת הדבר (ה) אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו העצמיות . והאמות הבלתי עצמי הוא שיתאמת (ו) הדבר העצמי אמות מקריי לא מצד סבותיו ולא מצד סגולותיו העצמיות , והנשל בזה שני רוקחים שהובאו לפני הכמי הרפואה לעשות מרקחת התריא"ק הגדול , ואמר האחד כי הוא ירקח התריא"ק רקוח יפה מצויל מכל סמי המות החמים והקרים ומכל מיני (ז) הארכים בראיה שהוא יראה לפניהם בשר האפעה וכל הסמים הראויים ליכנס בתריא"ק וינסה סגולות (ח) כל הסמים הפשוטים וכהותיהם אחד לאחד לפניהם , ועשה כן שנסה לפניהם כל הסמים והוכרו כלם שאין בהם הששׁ זיוף , כי אין ספק שהתריא"ק שנעשה על זה הדרך אין בו הששׁ זיוף אחד שנתן הרוקח ההוא אמות עצמי אליו . וכן אם יאמר שהתריא"ק אשר יעשה הוא טוב בראיה שהוא ירפא כל החולים מכל מיני התחלואים וסמי המות שראוי לרפאות בהתריא"ק ועשה כן שאין ספק גם כן שהאמות הזה טוב אחר שאמת היות התריא"ק אמתי מצד סגולותיו העצמיות , ואע"פ שאין האמות הזה 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 מועיל מכל כמי המות בראיה שהוא ילך (ט) במו אש ולא יכוה וכיוצא בזה , כי אע"פ שיעשה כן לעיני העמים והשרים ולפני כל החכמים אין זו ראיה עצמית על היות התריא"ק שעשה או שיעשה טוב , כי כבר אפשר שאף אם הלך במו אש ולא נכוה שהתריא"ק שיעשה לא יהיו לו סגולות התריא"ק להציל מכל סמי המות , לפי שאמות הזה שעשה אל התריא"ק הוא (י) אמות בלתי עצמי ואפשר שיהיה בו עדין הששׁ זיוף . ועל זה הדרך בעצמו הוא אמות נבואת הנביא או השליח , כי הנביא שיתאמת על היותו נביא בראיה שהוא ילך במו אש ולא יכוה ויוציא בזו , 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 בלהט וכשוף או נעשים על ידי הצדיקים שאינם נביאים , כמו שנזכר בבבא מציעא (פרק ד' דף נ"ט:) בענין מחלקותו של רבי אליעזר שנעקר החרוב ממקומו וחזר אמת המים לאחוריו חוץ מזה ואע"פ לא קבעו הלכה כדבריו (כ) לפי שלא היה מוסכם בנביא , ולזה תמצא כי כל האותות והמופתים שעשה משה קודם מ"ת היו אותות אל שראוי שיעשו על ידו אותות

## שרשים

דורות ולכן תהיה הקבלה ממתת והכרחית שהיה נמצאת בלי ספק :

**פרק יח** (ס) **ראוי** שנשאל . ממאמר שנאמרנו לעיל בפרק שלפני זה שהקבלה שהיה מצא לכן היה הכרחית להמצאת התורה כדי ראוי שנשאל וכו' : (ב) והקבלה נמשכת בכל מחד מהן . כל מחד קיבל מסגולתיו שהת שלו היה מלמיד ומחתית : (ג) במה יודע מפוא הבדל וכו' . מה הוא ההבדל שעל ידו ניכר הדת המלמיד : (ד) אמות עצמי . שעשה מות כזה שהוא מורה על עצם הדבר הנה בשבילו ראוי שהוא מורה על עצמות השליחות עד שאין לספק בו כלל והוא שנשלח לתת תורה על ידו : (ה) אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו . כדאיה רמזוהו שהביא מח"ב בכמוד מרוקח רמזן רצה לבאר מיזה נקרא מצד סבותיו הרצה לבאר מיזה נקרא מצד סגולותיו העצמיות : (ו) הדבר העצמי אמות מקריי . עצם הדבר הנה בשבילו רצה למות ע"י מיזה מות מחר שאין לו סוס שייכות למותו הדבר שרצה בו וזה נקראו אמות מקריי וכמו שהמחר והולך כדאיה שהביא מח"ב מרוקח הסגי : (ז) הארכים . מלמון מרס : (ח) כל הסמים הפשוטים . קודם שעירב מותם ניחד נקרא כל מחד לבד סם פשוט מלמון יסוד הפשוט : (ט) במו אש . כתוב מח : (י) אמות בלתי עצמי . כי המות שעשה אין לו סוס שייכות ולמיון אל עצם הדבר הנה בשבילו וזהו שיהיה התריא"ק טוב : (כ) לפי שלא היה מוסכם בנביא . המותות שנעשו על ידו לא היו מוריס בהכרח שהות נביא אלא שהיו מוריס על חכמתו ולדקתו וכבר נמרס

אותות ומופתים בלבד לא לקבל הורה על ידו, (נ) ולדבר הזה בלבד היה האמנת ישראל בו ובע"ב היו מתנהגים על פיו בהיותם מאמינים שהשם שומע צעקתו ומקיים דבריו כמו שעשה משה במרה ויורהו ה' עץ (שמות ט"ו), וכן במלחמת עמלק, והוריד המן בתפלתו, ובקע הים בצעקתו אמר הכתוב מה תצעק אלי (שם י ד). ועל זה ועל כיוצא בו נאמר בבקיעת ים סוף ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שם), ר"ל שהאמינו שהיה עבד השם שיעשה השם על ידו אותות ומופתים ככל אשר חפץ יגזור אומר ויקם לו, כמו שנמצא זה על יד הצדיקים שהשם יעשה על ידם אותות ומופתים אע"פ שאינם נביאים כרבי פנחס בן יאיר שבקע הנהר ג' פעמים לפי מה שסיפר ממנו (תולין פ"ק דף כ"ב ע"ח) וכרבי חנינא בן דוסא (תענית פ"ג דף כ"ה ע"ח) וחוני המעגל (שם דף כ"ג ע"ח) ובנקדימון בן גוריון שנקדה לו חמה (שם דף כ' ע"ח) וכחנניה מישאל ועזריה שנצולו מכבשן האש. ולכן בעבור שהאותות והמופתים שנעשו על ידי משה רבינו (מ) עם רבויים והפלגת פליאותם בשנוי טבעו של עולם לא היו מופת עצמי לנבואה היו ישראל מסופקים עדין במציאות הנבואה (נ) תדע שהרי אחר מ"ת אמרו לטשה היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי (דברים ה') שיראה מזה שער המעמד ההוא היו מסופקים במציאות הנבואה, עם היותם מאמינים במשה שהוא עבד ה' להעשות על ידו אותות ומופתים כמו שאמר הכתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו. ולזה תמצא שאמר השם למשה בעת מ"ת, (ס) הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות י"ט) כלומר אני רוצה לאמת להם מציאות הנבואה עצמה אמות עצמי וגם לאמת להם שאתה שלוח מאתי לתת תורה על ידך וזה כשהם עצמם (ע) ישיגו למעלת הנבואה ובזה יתאמת להם מציאות הנבואה עצמה ועוד שישמעו אותי מדבר עמך כשאני רוצה לתת תורה על ידך, וזהו אמות עצמי לנבואה ולשליחות השליח ולזה א"א שישאר אחר אותו המעמד הנכבד שום ספק ולא שום חשש זיוף אחר שנתאמתו במעמד ההוא השני דברים שהם הכרחיים לאמת מציאות תורה מן השמים. האחד מציאות הנבואה לפי שכולם היו נביאים באותה שעה ושמעו קול ה' אלהים אומר להם עשרת הדברות. והשני ששמעו את הקול אומר למשה לך אמר להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ וגו' (דברים ה'). ובזה נתאמת להם אמות עצמי כי משה היה שליח להתנתן תורה מתמדת לדורות על ידו. וזהו ההבדל שבין הנביא והשליח. כי הנביא אמות נבואתו הוא אם בהגדת העתידות שלא יפול דבר מכל דבריו ארצה ואם בעשית אותות ומופתים, והנביא שתאמת נבואתו על זה הדרך מצוה פרטית היא בתורה לשמוע אליו בכל מה שיאמר ואפילו לעבור על דברי תורה (פ) בהוראת שעה כגון אליהו בהר הכרמל חוץ מע"א. כי אחר שנוסה פעמים רבות ונמצאו כל דבריו אמתיים אם בעשית אותות ומופתים ואם בהגדת העתידות ולא הפיל מכל דבריו ארצה הרי הוא בחזקת נביא ומצוה לשמוע אליו. אמר הכתוב (נ) ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה' (ש"א ג') והרי זה כמו שעשה התריא"ק פעמים שלש ונסו אותו שהיה אמתי שזה הרוקח בחזקת אמתי עד שנוסה פעם אחרת ויצא מזייף. וכן הנביא המגיד העתידות או העושה אות או מופת על נבואתו מצוה לשמוע אליו כל עוד שלא ימצא שקר בדבריו, אמר הכתוב אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה' (דברים י"ח) כי בכר אפשר שהנביא יהיה נביא אמת ויכוב בשום פעם (ק) בבחירת עצמו ולא מצד הנבואה כי לא איש אל ויכוב כמו שקרה לחנניה בן עזור שהיה נביא אמת כמו שארז"ל בסנהדרין ועזה ובזב בשבירת המטה מעל צואר ירמיהו ולזה נענש כמו שאמר לו ירמיה לא שלחך ה' ואתה הבטחת את העם הזה על שקר (ירמיה כ"ח) וכתוב השנה אתה מת כי סרה דברת אל ה' (שם) וכתוב וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחודש השביעי (שם), אבל השליח והוא אשר הוא

שליח

## שרשים

ממרה כתורה ע"ז ועל כיוצא בו מחרי רבים להטות וגו' לכן לא רצו להאמין לדבריו, ועיין מזה לקמן במאמר ג' פכ"ג: (ל) ולדבר הזה נלבד וכו'. שהאמינו ישראל שהוא מיד נדיק לכן רמזו שיעשה על ידו אותות ומופתים: (מ) עם רבויים. פע"פ שהיו הרבה גם היו בזמנו טבעו 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 תוכיח לך דבר זה) שהיו מסופקים

בנבואת משה רבינו ע"ה: (ס) הנה אנכי בא וגו'. עיין לקמן מאמר ג' פי"ח ופי"ט ותמצא ג"כ מענין זה ושם מבואר פירוש הכתוב במ"ש בעב הענן: (ע) ישיגו למעלת הנבואה. כמו שתבאר ולולך (לפי שכולם היו נביאים בחותה שעה וגו'): (פ) בהוראת שעה. לפי שעה: (צ) ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל שלא הפיל מכל דבריו ארצה מה שאמרו היו יודעים שהוא נאמן לנביא לה': (ק) בבחירת

עצמו

שליח להנתן תורה על ידו א"א שיכזב בשום פנים . כי לא יקרא שליח אם לא שיתאמת שליחותו אמות עצמי , וזה אם בהתאמתות מציאות הנבואה לכל המקבלים כמו שהתאמת לכל ישראל בשעת מ"ת , ואם בהתאמתות 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 שיכזב באיזה פעם כמו שקרה לחנניה בן עזור כמו שאמרנו . וכן עשיית האותות והמופתים יש בהן ספק שאפשר שיעשו כמותן באיזו חבטה או תחבולה טבעית . אבל כשיתאמת שליחותו על דרך שנתאמת שליחות משה א"א שיכזב בו הכזב בשום פנים לא מצד בחירת עצמו ולא מצד אחר . לא מצד בחירת עצמו (י) כי לא יקיים אליו הש"י השליחות על זה הדרך אם היה עתיד לכזב , ולא מצד אחד כי אחר שנתאמת שליחותו אמות עצמי נסתלק ממנו כל מין מהספק . וזהו מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המדע בפרק ראשון מהלכות יסודי התורה משה רבינו ע"ה לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהמאמינים על פי האותות יש בלבם דופי שאפשר שיעשה האות בלחש וכשוף וכו' ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים ומשה נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים את הקול אשר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו' (דברים ה') ומנין שבמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שאין בה דופי שנא' הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות י"ט) מכלל שקודם זה לא האמינו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה עכ"ל . וכוונת דבריו שהאותות שיעשו הנביאים כמת שהחיה אלישע וכרפואת צרעת נעמן וכחנניה מישאל ועזריה שלא נבוו בכבשן האש ודניאל שנצל מן האריות ויונה שנצל ממעי הדגה וכן כל האותות שנעשו על ידי כל נביא ונביא או הגדת העתידות כבר אפשר שיעשו ע"י (ג) הוברי השמים או בעלת אוב , וכן עשיית האותות כבר אפשר שיעשה קצתם לצדיקים או ע"י הסידים אע"פ שאינם נביאים כרבי חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר וחבריו , או ע"י איזו תחבולות טבעיות כמו שארז"ל על הזקיה מלך יהודה שהעבירו אחז אביו באש ונצול לפי ששכתתו אמו שמן סלמנדרא (סנהדרין פ"ק דף ס"ג:) או אפשר שיעשו בלחש או בכשוף כמו שהיו עושים חרטומי מצרים , או ע"י שם משמות הקודש , כי השמות הם ככלי אוכנותו של מקום (ס) כי שם בבהם שיעשו בהם אותות ומופתים ומי שמשתמש בהם ברצונו של מקום כנביאים או לכבודו של מקום כהסידים 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 ל') אבל מי שישתמש בהם מדעת עצמו ושלא לכבודו של מקום הוא נברת ונופל ביד שונאיו (ס) וסוף שיחתום ברעה אמרו רז"ל ודאשתמש בתגא חלף (מגלה פרק ד') והרי זה כמי שגנב טבעתו או כליו או חותמו של מלך ומשתמש בהם שהוא חייב מיתה ואפילו ישעיה שהיה נביא אמת לפי שהזכיר שם מן השמות (ג) להנאת עצמו כמו שארז"ל בסנהדרין יבמות (דף מ"ט ע"ב) אמר שם ואבלע בארוא נענש 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 ויגיע המעשה על ידם אחר היות הנביאים משתמשים בהם לפי מה שנמצא לקדמונים ונרמז בפסוק ויסע ויבא ויט . והכלל בזה כי הכל הולך (ס) אחר החתום , ובעבור זה הוא מבואר שאין האות ראיה אמתית על הנבואה וכ"ש על שליחות השלח ולזה לא היו האותות שנעשו ע"י משה קודם מתן תורה עצמיים לנבואה וכ"ש על שתנתן תורה על ידו עד מעמד הר סיני . וזה מה שרצינו לבאר בזה הפרק :

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

### שרשים

מעמו סכיס כוחר זס מעצמו לדבר דבר זה ולפ
מצד כווי מלכיי : (ר) כי לפ יקיים מליו הש"י
וכו' . מפחר סקפ"י יודע העתידות ופ"כ בפפס סיס
הפפר סיכפ לכזב לעתיד כידפי לפ סיס עופפ
מוקו הש"י לשלוח : (ג) כוכבי שמיס. חווי כוכביס .
(ת) כי פפ בכפס . הש"י פפ בכח הממות :
(פ) וסוף שיחתוס ברעה . סיכפ טופו רע :
(ג) להנתפ עצמו . שרפה להציל פת עצמו ממנפפ
שרפה לברנו : (ג) מפר החתוס . מפר הסוף :

### פרק יט (פ) האמונה בדבר וכו'. מפר שנתנתר לעיל בפרק שלפני זה

שפליחותו של משה נתאמת תמות עצמי שפוא שליח להנתן תורה על ידו רצה פתה לבאר הטעם למה בתמת נתנה התורה דוקא ע"י משה ולא ע"י אחר לדיקים וחסידים קטנמים לו כמו שברהם יו ויצחק יו יעקב וכיוצא בהם אלא תפני שעיקר טעם זה הוא תלוי בגיתור ענין התמיכה כמו שיתבאר ברים פרק שתתר זה לכן נעתק מתחלה לבאר

הנפש בסתירתו בשום פנים , (ג) אף אם לא יודע דרך האמות בו , (ד) כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות , (ה) והדברים שמחשבתו של אדם גוברת בהם (ו) או שהם בארם 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) רצוי 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 ודאי ראוי להאמין בו קרוב אל מה שהעיד עליו החוש למאמין ההוא אע"פ (נ) שלא יאמתהו השכל . כמו מה שנתאמת בנסיון היות השי"ת (ס) מנבא למי שירצה מבני אדם מבלי שיקדמו לו ההכנות הטבעיות שמנו אותם רז"ל היותן הברחיות להמצא בנביא כדי שתחול עליו הנבואה , אמרו בנדרים פרק אין בין המודר (קף ל"ח ע"ב וסנה פרק י' קף נ"ב ע"ב) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (נאה) וכו' , ואעפ"כ נתאמת בנסיון בשעת מתן תורה שכל ישראל חכמיהם וטפשיהם וקצרי הקומה עם רמי הקומה ורכי הלבב עם הגבורים ועשיר ורש כלם הגיעו למעלת הנבואה ושמעו קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמו שהעיד הכתוב (דכריס 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 ויחי (שם ל') , 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 שיאהב את האדם יותר מאביו , ולזה הקבלה שתבא נמשכת מאב לבן ראוי שיצוייר הדבר ההוא בלב הבן ציור חזק לא ידומה סתירתו כאלו הוא בעצמו השיג זה בחוש אחר שהוא מבואר שאין האב רוצה להנחיל את בניו שקר . כמאמר המשורר (תהלים מ"ד) אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו וגו' , אתה ידך גוים הורשת ותטעם

## שרשים

שאינו יכול לידע מציאות שכל כוח כך מ"מ מחמר שנתחמת זה ע"י נסיון ג"ח לו להכחיש דבר זה ולומר שאינו כן . וכמו שכל כל אלו ג"ח לומר שהסיפור כן כוח ענין המסונה כדכריס . ועד כאן היה מבאר ענין המסונה מה היא ומכאן ואילך בא לבאר על מה זה נאמר מלת המסונה וז"ש והמסונה תפול וכו' : (ע) ככל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש . פי' לפי' כדכריס כאלה שלא הושג לעצמו בחוש וכ"ש מה שהוא בעצמו רוצה בחוש שרצוי לו להמין שהוא כן : (י) לאיש מה . לאיזה איש : (כ) רצוי ומקובל . זוה היה הפרסום מרוצה ומקובל כ"כ בדעת המאמין עד שהוא סומך על דבריו ומאמין בהם יותר מעל דברי איש אחר ועם היות שהוא שוה אינו כ"כ מכת שלמי ההשגה : (ל) גדולי הפרסום . כלומר לאנשי הסם והם שלמי ההשגה יותר מזולתם מאחר זה הדבר הושג בחוש בשוה לאנשים רבים שהם שלמי ההשגה יותר מזולתם בודאי רצוי הדבר הזה להאמין . ל"ג גדולי הפרסום . שהם רבי המספר יותר מזולתם , ואני לשונות אלו הם ברים פרש שאחר זה וכאן קיצר המחבר : (מ) בזמן מה . באיזה זמן : (נ) שלא יאמתהו השכל . מצד השכל לא יוכל להאמת זה הדבר הוא אמת : (ס) מנבא למי שירצה מבני אדם מבלי שיקדמו וכו' . הש"י משפיע עליו שפע שלהי כדי שתחול עליו רוח נבואה ויכול להשגחות כאחד מן הנביאים אף שלא יהיו לו מתכלה לזאת הד' מדות שהזכיר"ל שהריכים להיות

לבאר ענין המסונה מה היא ואיזה היא וכמו שיתבאר והוא שהיה ציור הדבר בשכל ונפ מבאר על איזה מהדברים נאמר מלת המסונה כמ"ש לאחר זה בסמוך והמסונה תפול וכו'. ואח"כ בפרק שלאחר זה מפרש הטעם למה נקנה התורה דוקא ע"י משה והפרק הזה הוא כמו הקדמה לפרק שלאחר זה : (ב) הוא הלטנייר הדבר בנפש ציור חזק לא תשער הנפש בסתירתו . תותו הדבר שהוא רוצה להמין היה מציר תותו בשכלו שהוא לאחת גמור והציור הזה הוא כ"כ חזק אלאו עד שלא"ח לו למאן בו ואפי' אם ירצה לשער בשכלו איזה סתירה ולהמציא אליו המופת על ההיפוך ג"ח לו כי כבר נתיסד הדבר ההוא בשכלו עד שלא"ח לו להמין חילופו ומין בו שום ספק כלל , וז"ש לא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים . ם"ח עד שלא תשער וכו' : (ג) אף אם לא יודע דרך האמות בו . כלומר אע"פ שאינו יודע למה הוא כך אלא שאחר שכך נתיסד בשכלו בלי טעם ורמיה : (ד) כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות כל"ל . ור"ל כמו שלא"ח לומר הפך מן מושכלות ראשונות : (ה) והדברי' שמחשבתו של אדם גוברת בהם. כל כך עלה לו הדבר הזה במחשבה עד שלא"ח לו לבא לידי שכחה בתותו הדבר : (ו) או שהם באדם מצד טבעו . כלומר שהדברים האלו היוים לאדם מצד שהם מוטבעים בו בטבע בריאתו : (ז) בסתירת מה שהושג מן החוש . מה שהוא רוצה בחוש ג"ח לומר עליו שאינו כן ומין בו בפנ כלל : (ח) אע"פ שלא תדע סבת האמות בו .

והטעם וגו', כי לא בחרבם 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 בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו, והקבלה הזאת אבותינו ספרו לנו ואי אפשר לפקפק בה ולחשוד אותם שינחילונו שקר, ואם כן אחר שאתה היית סבת התחלת הצלחתם 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 (ק) להתקיים זולתה צוה עליה הכתוב ואמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך (דברים ל"ב) וחייבה מיתה לעובר על דברי קבלת החכמים אמרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע וגו' ומת האיש ההוא (פס י"ב) וההזירה על (ק) כביד ההורים וצותה להעניש בן כורר ומורה, לפי שקבלת האב קרובה למה שהושג בחוש שהאמונה בו מחוייבת (כ) אע"פ שירחקהו השכל. ועל זה הדרך תפול האמונה בכל זמן בדברים שלא הושגו אז בחוש (ם) ולא באמות שכלי אלא בקבלה הנמשכת:

**פרק כ כה** מה שהושג בחוש (ה) לאיש מה רצוי ומקובל יותר מזולתו (ב) עד שלא נמצא עליו חולק או שהושג לאנשים שלמי ההשגה יותר מזולתם או לאנשים רבי המספר יותר מזולתם, (ג) תהיה האמנתו יותר מתקבלת ומתישבת בלב ותפול האמונה בו בתכלית החזוק, [ה] ובעבור זה רצה השם יתברך שתנתן 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 מהר פארן (דברים ל"ג) מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן אלא מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל העולם ולא קבלוה עד שבאו ישראל וקבלוה וכו' (ע"ז דף ב' ע"ב), ובאור זה כי אחר שהיו בעולם שבעים אומות ולא זכר מהן אלא שעיר ופארן בלי ספק לא בא להורות על הר שעיר ומדבר פארן אלא לרמז על כל העולם, כלומר כי לפי שצפה הקב"ה שהיו עתידין לקום בעולם מניחי דתות בשעיר והנטפלים אליה ובפארן והנטפלים אליה שאלו הן האומות הבולות כל העולם והם מזרע אברהם שהיה ראש המאמינים, לפיכך פרסם להם נתינת התורה לישראל להורות שהדת האלהית צריך שתתפרסם בנתינתה פרסום גדול, וכל דת שלא תתפרסם נתינתה פרסום

## שרשים

לחיות נבחיה. והנסיון הזה הוא בטעמת מתן תורה כמו שתמצא והולך. ועיין מזה לקמן במ"ג פ"י: (ע) לא היה דבר טבעי כי לא בחרבם וגו', פי' שלא הכל היה בעור שלבו ות"ת מתן ייתר לך שהוא כך על זה תמצא והולך והקבלה הזאת תמותינו וכו'. ועיין מזה לקמן במ"ד פרק מ"ו כי סם תחבאר כל המזמור ע"ז הדרך ג"כ: (פ) שיש לך יכולת ע"ז. כי סם שלהים מורה על היכולת: (צ) להתקייס זולתה. (זולת הקבלה) כמו שתחבאר לעיל בפרק י"ז ובפרקים תחרים: (ק) כבוד ההורים. תב ומס וכמו שתחבאר לקמן במ"ג פכ"ו: (ר) תע"פ שירחקהו השכל. תע"פ שהדבר הזה תשר הושג בחוש הוא כנגד השכל, מ"ת מתחר שהחוש מעיד על זה הוא תמת גמור. כעין זה

סכתוב

## ענפים

**פרק כ [ה] ובעבור** זה לשה הס"י שתמנן התורה ע"י משה בפרסום גדול וכו'. ותפשר שלשה כוון קהלת סי' ז' במ"ם מובא הכמה עם נחלה ויותר לרוחי הסמם. כ"ל מוב הוא שתמנה התורה הקבלה לחמית חכמה וגו' בפרסום כל ישראל הקבלים נחלה כמ"ש נחלה ליעקב עבדו. ויותר מוב מפשר היתה נחוצה ע"י תבחרסם תו כיוצא בו מפשר לדיקים הקודמים תלינו שתאמת תליהם הס"י ותחדותו ע"י הסמם כידוע בדברי רז"ל ע"פ מדרשם. לפי שסם היו יחידים ולא היתה כל כך לחוצה התורה מתקבלת כמבואר הכל בפנים בדברי המבאר. ועיין בעקידת יצחק רים פרשת בהעלותך ושם תמלא מבואר מאמר רז"ל מרגלים טובה היתה תלויה בעולה של ת"ת וכו' וכשמש נחלה בגלגל חמ"ה וכו' שהוא נחוץ לזה העניין, וכן הוא בהגיגו בחיי פרשת נה שהשגת נח היה ג"כ ע"י הסמם:

והבופר

גדול כזה איננה אלהית. וזה כי הדבר המצטווה לנביא בינו ובין השם יש חשש או ספק לוולתו בקבלה ההיא (ה) ואפילו לעומדים בדור ההוא וכל שכן לבאים אחריהם שהרי משה רבינו לא האמינו בו ישראל בנבואתו אמונה שלמה עד יום מתן תורה ששמעו את הקול מדבר אליו כמו שבתבנו לעיל (בפרק י"ח), ובעבור זה (ו) לא נתנה התורה בשלמות לאברהם או ליצחק או ליעקב שיצוה אותה את בניו ואת ביתו אחריו שישמרו דרך ה', כי אף אם תהיה הקבלה מהם נמשכת מאבות לבנים כבר היה אפשר שיפול איזה 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 ורבוי דעות מתחלפות. ולזה נתנה תורה על ידי משה רבינו בפרסום גדול כזה, כמו שאמרנו כדי שלא ישאר שום חשש וספק בלב המקבלים והנטפלים אליהם ולא בלב הבאים אחריהם כלל, ותהיה הקבלה נכונה ואמתית בתכלית מה שאפשר. וזהו מה שאמרו רז"ל במסכת ע"ז (סנהדרין ס' דף כ' ע"ב) לעתיד לבא מביא הקב"ה ס"ת ומניחה בחיקו ואומר כל מי שעסק בזה יבא ויטול שכרו, כיד מתקבצין כל האומות ע"א ונכנסין לפניו בערבוביא שנאמר (ישעיה מ"ג) כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה וכו'. כונתם לומר כי לעתיד לבא יביא השם כל האומות ע"א לדין על שלא קיימו תורה אלהית, וזהו שאמרו שיאמר הקב"ה להם במה עסקתם, והם יאמרו שנתעסקו בדברים שהם ישובו של עולם כמו שנזכר 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 שישראל יש להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם (מ) כן ראוי להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם. והשב ישיב להם מי בכם יגיד זאת וראשונות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו כלומר כי העכו"ם האומרות שסמכו על קבלתם ראשונות ישמיענו כלומר ראוי להם שיודיענו 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 (מ) 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', ובלכם עדים שהתורה היא מאת ה' מן השמים. זהו פירוש נפלא בכל אלו הפסוקים על הדרך שהבינו רז"ל שמדבר 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 החזוק, וכל שכן להיות התחלותיה מתבארות באור שאין לספק בו, כמו שבארנו בפרק י"ז וי"ח מזה המאמר:

## פרק כא (א) האמונה בשם יתברך ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני, וזה דבר אימת אותו

הנסיון (ב) לפי מה שבאה בו הקבלה הנמשכת, כי לעולם לא נמצא לאחד מן הפילוסופים ולא לשום חוקר שישיג למעלת הנבואה והוא הדבק הרוח האלהי עם השכל האנושי, כמו שנמצא לבעלי התורה שנדבק שכלם בשם דבוק חזק עד שיגיע מהדבקותם לשנות טבע המציאות לעשות

## שרשים

הכתוב כל הנפש לבית יעקב וגו' ע"ש כי מין להמריך כאן בדברי קבלה: (ה) ואפי' לעומדים בדור ההוא. כי מאן יעיד לו שהוא אמר אמת: (ו) לא נתנה התורה בשלמות. כלומר התורה כלה בכלל כלה מיזו מצות פרטיות לכל מקן להם: (ז) להיות המקבלים יחידים. כמו אברהם ויצחק ויעקב שהיה הסם מדבר עמהם ביחס ובין עצמו ואף אם היה מדבר עמהם בחוזו פעם בפני כל הנטפלים אליהם בחמונת היחוד כמו שעשה בימי משה בשעת מ"ת לא היה בפרסום כ"כ גדול מאחר שכבר הוזו לא היה עדיין זרע ישראל ברבוי הראוי: (ח) כן רמזו להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם. פי' ואפשר מילו קבלו

לעשות חפצם ורצונם ויחדשו בעולם אותות ומופתים יותר מאד כנגד טבע המציאות, כי נמצא לנביאים גזרו אומר ויקם להם השם ככל היוצא מפיהם. תמצא אליהו שהוריד האש למטה (ג) הפך טבעו אמר ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים (מלכים ב' א') והיה כן ובקע סי 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 שאינן נביאים ישנו הטבע בתפלתם או ישתנה בעבורם, שהרי חנניה מישאל ועזריה הושלכו לאש ולא נכוו ורבי הנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר חדשו בעולם דברים בשנוי טבעו ומנהגו של עולם, וזה אות כי המאמין בשם יתברך ובתורתו היא למעלה מן הטבע ואינו משועבד לטבע המציאות, אבל טבע המציאות (ד) נכנע ומשועבד אליו והוא יכול לשנותו כפי חפצו ורצונו, וזה מבחן ומצרף אל היות תורה מאת ה' מן השמים אחרי שהוא יתברך מחסה ומסתור ומגן לחוסים בו ושומרי בריתו ומצותיו. וזהו שאמר דוד אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החסים בו (תהלים י"ח), כלומר כי הראיה להיות תורת השם צרופה ונקיה מכל סיג ומכל חסרון ומכל מיני חשד, כי הוא יתעלה מגן לחוסים בו ורצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ומקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים. וזו היא ראיה אל דבקות הנפש אחר המות ברוחניים, כי הדבקות בחיים הוראה לדבקות אחר המות. ואל זה רמז משה באמרו ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום (דברים ד'). ר"ל כי הפילוסוף מאמין דבקות האיש האחד השלם עם הרוחניים אבל לא כל הקהל כאחד, ואתם בלכם דבקים בשם (ה) עם שהפילוסוף מאמין שזה יהיה אחר המות בלבד בחיים הרוחניים ואתם משינים הדבקות הזה היום בהיותכם בחיים הללו הגשמיים (ו) וכל שכן שתשיגו אותו אחר המות, והביא ראיה אל היות הדבקות הזה (ז) מושג בחיים מקבלת התפלה שהשם מקבל תפלת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו. וזהו שסמך אל זה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו (שם), 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 נשתבח אברהם אבינו ע"ה על האמונה אמר הכתוב והאמין בה' ויחשבה לו צדקה (בראשית ט"ו) ונענשו משה ואהרן על אשר לא האמינו אמר הכתוב יען לא האמנתם בי להקדישני וגו' (במדבר כ') לכן לא תביאו. ונאמר (דברי הימים ב' כ') האמינו בנביאיו והצליחו, שיורה כי האמונה סבת ההצלחה, וכן היא סבת החיים הנצחיים כמאמר חבקוק וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב') (ח) ולא ירצה בזה החיים הגופיים כי אין הצדיק חי בהם יותר מן הרשע, אבל ירמז בזה אל החיים הנצחיים והם חיי הנפש שהצדיקים חיים בהם והם בוטחים בשם יתברך שישיגו אותם. אמר הכתוב ותוסה במותו צדיק (משלי י"ד), כלומר שהצדיק יבטח שישיג הטוב ההוא במותו, אבל הרשע במותו תאבד תקותו. ואמר הכתוב במות אדם רשע תאבד תקוה וגו' (שם י"א) כי הרשעים לא ישיגו החיים ההם אחר המות ובחייהם לא ישיגו שום דבקות. ולזה הם חשובים תמיד כמתים כמו שאמרו רבותינו ז"ל צדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים ורשעים אפי' בחייהם קרויין מתים (ברכות דף י"ח ע"ב). ולזה תמצא האותות והמופתים נעשים לבעלי האמונה לא (ט) לבעלי הידיעה המחקרית, להורות כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית ומן הדברים הטבעיים. ולזה יושג על ידה הדבקות האמתי בחייהם ואחר המות כמו שכתבנו ושזה דבר למעלה מן הדברים הטבעיים:

אין

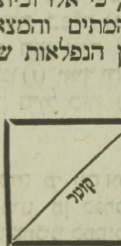
## שרשים

זכך קבלנו הדבר הזה מפי מים ולפ נמצא לפי' אחד שיהיה חולק ע"ז ומכחר והולך הנסיון הזה ומומר כי לעולם וכו': (ג) הפך טבעו. כי טבע האש לעלות למעלה והרמיז כשתליק הגר ותהפך האש הלוק למטה כלפי המרן מו תעה מוקף על הגד תעפ"ב האש מתלהב ועולה למעלה ואינו יורד למטה למרן: (ד) נכנע ומשועבד אליו. כי יש לו יכולת לשנות טבע המזלות: (ה) עם שהפילוסוף מאמין וכו'. (מצורף לזה שהוא מאמין שהדבקות הזה יהיה רק) אחר המות בלבד בחיים הרוחניים כי ע"ש לנפש להדבק בדוח השלהי כל זמן שהיא מתלבשת בגשם, ואתם משיגים הדבקות

**פרק כב** (א) **אין** האמונה בכל דבר מביא אל ההצלחה, (ב) כי אין האמונה בנמנעות ממה שישים האדם מצליח. וזה דבר לא יספק בו שום אדם, כי האמונה שראוי שתשים את האדם מצליח היא האמונה בדבר האמתי שהוא אמת 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 האמנתו. ואם נאמר שזה יושג (ז) מצד עיון השכל א"כ תהיה הידיעה הטחקרית למעלה מן האמונה וזה הפך (ח) מה שהונח למעלה, וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו:

**ונאמר** שהנמנעות שני מינים, אם (ט) נמנעות קיימות בעצמם (י) שלא יתואר השם ביכולת על חלופין, כמו (כ) שהכל יותר גדול מן החלק או (ל) שקוטר המרובע גדול מצלעו, כי לא יתואר השם ביכולת על שיהיה החלק שוה אל הכל או שיהיה קוטר המרובע שוה לצלעו או שיהיו (מ) זוויות המשולש יותר משתי נצבות. (נ) או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת או שיהיו (ס) החיוב והשלילה צודקים יחד על דבר אחד מצד אחד וכיוצא באלו הנמנעות א"א שתבא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא ממינם 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 (צ) לברוא אחר דומה לו מכל צד כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחד עלול ולא יהיה א"כ דומה לו מכל צד. ויש מין אחד מן הנמנעות שאפשר (ק) שיתואר השם ביכולת על חלופין (ר) והן הנמנעות אצל הטבע בלבד, כי אלו וכיוצא בהן אף אם הם נמנעות אצל הטבע אינן נמנעות בחק הבורא, כמו תחיית המתים והמצא איש יושב ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה והדומה לזה ממין הנפלאות שהן נמנעות אצל הטבע. ובמין

## שרשים




**פרק כב** (א) אין האמונה בכל דבר מביא אל ההצלחה. לא כל האמונה שהוא מאמין בהיותה דבר מביא לו ההצלחה: (ב) כי אין האמונה בנמנעות. אם בא להאמין בדבר שנמנע מציאותו בעולם ע"ד שיתכנר בסמוך בדבריו ח"ל היכא דאמוקי זו אל ההצלחה המחשית: (ג) במה שאינו נמצא שהוא נמצא. עד"מ שבא להאמין שהעצי יש לו פה ולשון ומדבר כאדם או ספינה פורחת באויר שזה ספק אינו נמצא שהוא מאמין שהוא נמצא: (ד) ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא. עד"מ כי הוא יודע שיש בעולם סוס נמצא והוא מאמין שאינו נמצא כל אלו האמונות וכיוצא בהם הם אלו ספק אינם מביאים את האדם אל ההצלחה המחשית: (ה) הוא אחתי בעצמו. כמשל זה כמו שאנו מאמינים שהש"י הוא נמצא שהוא יחיד ומיוחד בתכלית הפשיטות וכיוצא בזה מהיכן אנו יודעין שהאמונה ההיא היא אמתית בעצמה שהוא הוא אינו נמצא: (ו) שנרחיק האמתתו. אלא נאמין אותו: (ז) מצד עיון השכל. ע"י מופת גמור הבא ע"י הקדמות ותולדות כדרך המופתים: (ח) מה שהונח למעלה. בפרק אלפני זה: (ט) נמנעות קיימות בעצמן. שהנמנע קיים בנמנעותו וח"ל לשנותו בשם נד הן מצד הטבע הן מצד השכל: (י) שלא יתואר בשם. ח"ל ליתם לש"י תואר היכולת על זה: (כ) שהכל יותר גדול מן החלק. פירשנו לעיל בפי"ו: (ל) שקוטר המרובע גדול מצלעו. מלכסון של מרובע נקרא בערבי קוטר ור"ל מלכסונו של מרובע הוא יותר גדול מכל אחד של המרובע כי כל אחת מהן בריכוב אחת ותרי חומשי מלכסונו: (מ) זוויות המשולש. פירשנו לעיל בפרק י"ו: (נ) או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת. פירוש עד"מ אם יש לך חיוב בגד שהוא לבן אי אפשר לו להיות בלותה עת שיש בו תואר הלבנות שיהיה בו ג"כ תואר השחרות כי אם ב' הפכים ממש אם לא אח"כ יוכל ליתן לו בגד השחרות ואז לא יהיה לו תואר הלבנות כי שני מרחות אלו ח"א להם להיות ביחד על נושא ח' בזמן ח': (ס) חיוב ושלילה. פירשנו לעיל בפי"ו: (ע) אחר שא"א לשכל לצייר מציאותם. אפי' ציור בעלמא אפי שאינם נכנסים תחת גדר היכולת אפי' נבי הש"י כמו שאמרנו: (פ) בשיתואר השם. שיהיה להש"י תואר היכולת בשהוא יכול וכו': (צ) לברוא אחר דומה לו מכל צד, שיהיה יכול לברוא אל אחר שיהיה דומה לו מכל צד, שזה ח"א כלי ספק כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחר עלול ממנו אם כן לא יהיה דומה לו מכל צד: (ק) שיתואר הש"י ביכולת על חלופין. שיש להש"י תואר היכולת על נמנעות אלו ויכול לעשותן בכל פעם שירצה: (ר) הן הנמנעות אצל הטבע וכו'. כי מצד טבע הבריאה של אדם אחר אחת ונרקב בעץ רקב ח"א לו שיעשוב ויהיה וכן אין מצד טבע האדם

ובמין השני הזה מן הנמנעות אפשר שתבא אמונה בו (ס) אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. ועל כן נאמר כי כל מה שאפשר שיצוייר מציאותו אצל השכל אע"פ שיהיה נמנע אצל הטבע אפשר שתבא האמונה בו (ע) בשכבר נמצא זה בעבר או שהוא נמצא עתה או שימצא בעתיד, וכל שכן שאם העיד ע"ז הנסיון אע"פ (פ) שיכחיש השכל אמות מציאותו מפני שלא ידע סבתו שהוא אפשר שתבא האמונה בו, כמו משיכת אבן המגניט"ס את הברזל שלא יוכל השכל לתת סבת מציאותו אבל יכחישהו ואולם אחר שהעיד עליו הנסיון והוא דבר שיצוייר מציאותו בשכל אע"פ שלא ידע השכל לאמת סבת מציאותו הוא אמת בלי ספק, וכן מה שהעיד עליו החוש כמיני הנפלאות כתחיית המתים על ידי אלישע הנביא בחייו ובמותו וכעמידת אדם ילוד אשה ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה כמשה ואליהו וכרדת האש מן השמים והיות השכינה 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

(ג) 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 מהן היא חדוש העולם יש מאין וזה מבואר מענינם שהיא אמונה כוללת לתורה אלהית בכלל ולתורת משה בפרט אע"פ שאינה שורש אליה ולא עקר כי כבר תצוייר תורה אלהית בכלל ותורת משה בפרט (ק) 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 מסולק מן החסרונות אם לא היה יכול לברוא יש מאין יהיה וה חסרון בחקו (ג) שאין לומר שלא יפול תחת היכולת לברוא יש מאין אלא יש מיש כי אחר שיצוייר מציאותו אצל השכל כבר אפשר שתבא האמונה בו ויפול תחת היכולת בב"ת (ג) שהרי אף למאמיני הקדמות הנה הם מודים שהשם ית' (ד) עם היותו שכל פשוט הוא עלת הכל (ה) וא"כ החומר הוא עלול ממנו באמצעות השכל הנבדל (ו) שהוא עלול ממנו (ז) ואיך יהיה השכל הנבדל עלה למציאות החומר אם א"א להמצא יש מאין אין לך יש מאין גדול מזה (ח) וא"ת שלא יצוייר שיברא או יפעל בעת בלתי עת ע"כ

## שרשים

כמדת שיפעל כלפי מכולם ומקיים מ' יוסף ומ' לילה, לפעמ"כ כרצון המלכי הוא מיומן מן הנמנע ויכול בעניין כזה לעשות הטבע כמו שמציאו המקיים שהמקיים יהוקקל וכן המקיים שהמקיים מליעש וכו' כמו שיקבלו הכל בסמוך: (ס) אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. בלי שום צורך עיון מוקדמי: (ת) בשכבר נמצא זה בעבר וכו'. שכבר היה לו שהוא לע"ע או שיהיה: (ע) שיכחיש השכל אמות מציאותו. שלא יוכל להשיג ע"י השכל מציאות סבה הוא כך: (פ) ויפול תחת היכולת הבב"ת. פי' וא"כ עי"ז יכולין לידע בלי שום מופת פילוסופיי שהדבר שתבא המחוקה בו הוא אמתי בעצמו כי אפשר לשכל לצייר אותו בלי שום עיון מופתי ואף שהוא נמנע אצל הטבע כמו שאמרנו:

**פרק כג** (ק) מבלי ציור שחדוש יש מאין. כלומר אע"פ שלא נאמין יש מאין שלא יש מיש לא תבוטל בשביל זה לא תורה אלהית בכלל ולא תורת משה בפרט: (ג) שאין לומר. כמו ואין לומר ופי' ואין להקשות ולאמר מה שאינו יכול לברוא יש מאין אין זה חסרון בחקו כי הוא אחד מהנמנעות וכבר כיארנו בפ' הכ"ל שאין ליחס לפ"ת תואר היכולת על דבר שהוא נמנע. זה הוא כי אחר שיצוייר וכו': (ג) שהרי אף למאמיני הקדמות. אפי' לאותן המומריס שאין יכולת ביד הקב"ה לאחד שום דבר בעולם וכ"ש שלא היה לו יכולת להמציא חדוש יש מאין שלא הכל הוא בחיוב

(ט) וע"כ יאמרו שהוא מחוייב שיהיה העולם קדמון, י"ל כי זה הספק אמנם יתחייב (י) לפועל על צד החיוב אבל לא לפועל על צד הרצון (כ) כי טבע הרצון כן חייב שיהיה פועל בעת בלתי עת כמו שבאר הרב המורה בפרק י"ח משני. ואחר שהשם ית' להיותו מבחר הפועלים ראוי שיהיה פועל ברצון ולא בחיוב כמו שיתבאר במאמר השני (פרק ג') יתחייב א"כ שהוא ראוי שימציא העולם בעת בלתי עת (ל) כי זה דבר מחוייב ונמשך לטבע הרצון. והאמונה השניה היא מדרגת נבואת משה רבינו שהיא למעלה ממדרגת כל הנביאים שהיו ושיהיו. וזה כי אף אם אינה הכרחית לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט מכל מקום אחר שנזכר בתורה בפירוש 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) בעה"י, הנה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה והיא אמונה מסתעפת מתורה מן השמים. והשלישית היא אמונה בשלא תנוסח 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' ט"ו) הנה הוא ענף מסתעף משליחות השליח וע"כ ראוי שיאמין כל בעל תורת משה על הדרך שנבאר במאמר השלישי (בפי"ם ועפכ"ו) בעה"י. והרביעית היא האמונה בשהשלמות האנושי (נ) יושג במצוה אחת ממצות תורת משה שאם לא כן תהיה תורת משה מרחקת את האדם מהשגת השלמות האנושי אשר כנו אותו רבותינו 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 חסידי 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 הורת משה מרחקת את האדם מקניית השלמות יותר ממה שהיתה מקרבת אותו וזה הפך מה שכוון ממנה באמרם ז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות (מכות פ"ג דף כ"ג ע"ב) ולזה מה שיראה שתהיה האמונה הזאת (ע) שורש פרטי לתורת משה כמו שנבאר בפרק כ"ט מהמאמר השלישי בעה"י. והחמישית היא אמונת תחיית המתים וזאת התחיה יש מרבותינו שא מרים שאינה אלא לצדיקים גמורים בלבד, ואחר שאינה מדרגת שכר מיועד לכלל האנשים כי א"א לכל האנשים להיות צדיקים גמורים, יהיה הכופר בה בכופר באחד מן הנסים הגדולים הנעשים לצדיקים הנכנסים תחת היכולת ויהיה ענף מסתעף מן העקר הראשון, ואם התחיה היא

כוללת

## שרשים

יש מיש וכל שכן על יש מאין, לפי שלשון ברא נאמר בכל מקום על הוצאת יש מאין, ופעולה היא שם ככלל ונאמרת אפי' על הוצאת יש מיש. ור"ל שעשה"י שהדוש יש מאין הוא מצויר אצל השכל מ"מ מ"מ לנו להאמין זה מכח קושיא שהקשו מהמינים הקדמות על כלל הבריאה ואמרו שם"מ שיהיה יכולת ביד הש"י לפעול דבר מפעולו יש מיש וכל שכן יש מאין כי היאך יפעל מפעל שיברא לו ויפעל 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 דהיינו קודם שנת אלפים שנה ומאחר שאצל פעלו קודם לזמן שברצו נמצא שיש בו ת"י שיכול רצון וזה אינו שייך בני הש"י כמו שיתבאר לקמן מ"כ פ"ב וג': (ט) וע"כ יאמרו וכו'. פי' והו טענה אחת מהטענות המכריחים לקבלת האמונת הקדמות כמו שנתבאר בפרק י"ד לחלק ג' מהמורה. והמכרח המביא להתאחר לבאר זה הוא כדי לחזק הקושיא וכמלו אמר שהטענה הזאת היא כל כך חזקה עד שאצל היא אפשר לקבלת להמלט ולהנצל ממנה זולת לאמונת הקדמות וק"ל: (י) לפועל על יד החיוב. עד"מ השם נקרא פועל בחיוב כי טבע השם הוא שורף תמיד אם יש לו חיוב דבר המוכן לקבל השרפה וכשם יזדמן פעם א' שלא היה השם שורף מה

שהיה לו לשרוף היה הספק הזה רחוי לשמוע היאך אפשר שיהא השם מטבעו שהיה לו כבר: (כ) כי טבע הרצון כן חייב. כי ענין הרצון הוא כשיעשה היה דבר פעם אחד ופעם אחר ימשכו שאלו ועשה 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 אנו יודעין שהוא פועל ברצון ולא בחיוב. וע"כ הקושיא הזו שהקשו היא בטלה מעיקרה ולפיכך המופת היה לנו על שיש להש"י יכולת לעשות מה שירצה הוא מופת גמור בלי שום פקפוק וספק בעולם ולכן הוא מן הרחוי להמנין ג"כ לחמשת החדוש יש מאין לפי שמצויר מציאותו אצל השכל כמו שאמרנו: (ל) כי זה דבר מחוייב ומכך לטבע הרצון. כלומר שאינו נקרא רצון אם לא יוכל לפעול בעת בלתי עת: (מ) ולא תומר. ולא תתהלף והוא מלשון ולא ימיר דת בגוד וגו': (נ) יושג במצוה אחת. ע"י מצוה אחת יכול האדם לזכות לשלמות האמתי והוא עה"כ. (ס) מדרגה מה. ליזה מדרגה: (ע) שורש פרטי לתורת משה וכו'. ופ"ג שנתבאר לעיל בפי"ד שאין רחוי למנות שום מצוה ממצות התורה לא בעיקר ולא בשורש. היינו המצוה עצמה אצל השכר המוצג ע"י איזה מצוה

(פ) כוללת כדעת קצת החכמים יהיה הכופר בה כופר בחלק מן השבר והעונש המוועד לכלל האנשים או לכלל האומה ויהיה ענף מסתעף מן העקר השלישי אבל אינה עקר ולא שורש לא להורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט לפי שבבר יצוייר מציאותה זולתה. כי אחר שהמאמין יודה בשבר והעונש בכלל הן גופיי ובעותי או רוחני ובעוה"ב אין הכופר בה כופר בשורש ולא בעקר מתורת משה, ואולם היא אמונה מקובלת באומה יהוייב להאמינה כל בעל תורת משה רבינו כמו שיתבאר במאמר הרביעי (בפ' כ"ט ול' ול"ם) בעזרת השם. (ל) וכן אמונת ביאת המשיח ע"ה הדרך היא, כי הוא ענף מכתעף מן העקר השלישי שהוא השבר והיא אמונה מקובלת באומה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה כמו שיתבאר במאמר הרביעי בעזרת השם. ואולם אינה שורש ולא עקר לתורת משה כי בבר תצוייר הורת משה עקריה ושרשיה זולתה. ולא מנינו בכלל האמונות הללו האמונות הנתלות במצות פרטיות כמו התשובה והתפלה וזולתם ולומר שראוי להאמין שהש"י שומע תפלת הצועקים לפניו וכן שהוא מקבל בתשובה לשבים אלו וביוצא באלו האמונות התלויות במצות מיוחדות, לפי שאין ראוי למנות שום מצוה באמונה יותר מזולתן. גם לא מנינו אמונה היות השבינה שורה בישראל והיות האש יורדת מן השמים על מזבח העולה והיות הכהן נענה באורים ותומים וכיוצא בהן, לפי שאלו נבללות באמונת הנסים והנפלאות שהיו בתורה בכלל ואין ראוי למנות אלו יותר משאר הנסים באמונת בקיעת ים סוף או פתיחת הארץ ובליעת קרח ועדתו ושנבנסו חיים שאולה ולהורות על הפלגת הנם שהתמה הארץ את פיה עליהם כמו שאמר הבתוב ותכס עליהם הארץ (במדבר ט"ז) שלא בדרך הבקיעה הנעשית ע"י הרעש שהיא נשארת כך בקועה תמיד, כי כל זה וכיוצא בו בכלל האמונה בתורה ובבל הנסים המסופרים בה. ואולם הששי אמונות שזברנו 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 בבר יצוייר מציאותה זולתן כמו שבארנו (ר) [ם] והכופר בהן יקרא מין (ס) אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב:

וראוי

## שרשים

מצוה בחופן שלא נצטרך להשגת השלמות עשיית כל הפעולות כמ"ש רשוי ומחוייב הוא להמנות: (פ) כוללת. כל המנעשים בכלל יחזו: (ל) וכן למנות ביאת המשיח. כמו שיתבאר במאמר רביעי פרק מ"ג: (ק) כי בבר יצוייר מציאותה זולתם. כמו שבארנו פי' מ"ח מאחר שקיום התורה תלוי בהן לכן הוא מן הראוי להאמינם: (ר) והכופר בהן יקרא מין. פי' מאחר שמיוחדות הן לקיום עקרי התורה ושרשיה זמי שכופר בעקר או בשורש הוא מין בלי ספק לפי שהוא כופר בעקר לכן הכופר בשמונות אלו הוא ג"כ יקרא בשם מין, ור"ל כשלו יאמרו לו שהוא טועה לנד המיעות כיון שיש להן מיזה שייכות נגד מה אל עקרי התורה כמו שזאמרנו: (ס) אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב. פי' אע"פ שאין להם דמיון גמור לעקרי התורה כי מי שכופר בעקר עצמו שהוא כופר בתורה בלי ספק ואין לו חלק לעה"ב, אבל מי שכופר בשמונות אלו אינו נקרא כופר בתורה ואינו ג"כ מחוסן שאין לו הלק לעה"ב מ"מ מאחר שיש להן קצת דמיון בהיזה לד יקרא ג"כ מין ולא שהוא מין בשאת אלא שהוא נקרא כך מאחר שיש להן קצת דמיון כמו שזאמרנו. ויזה שדקדק בלשונו ואחר יקרא מין ולא אחר וכשופר בהן הוא מין כי הוא בשאת אינו מין וק"ל. ומה שהקשה ע"ז הש"י וייטוב קושייתו עיין בענפים:

מצד

## ענפים

[פ] **הכופר** בהן יקרא מין אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב, הש"י הביא כאן שדעת המחבר מי שכופר בשמונות אלו הוא מין גמור ואין לו הלק לעוה"ב וכשביל כן היה דברי המחבר שבבאן עם מ"ש לעיל בפ' ל' בסותרין להדדי. וז"ל תמיהה גדולה בעיני על הרב ז"ל לפי דבריו אלו שאחר כאן שמי שאינו מאמין בשמונות אלו הוא מין ואין לו הלק לעוה"ב ובישאת המביא הוא גם כן ל' מן הפעם שמונות. ולעיל בפ"ל אחר ברב הלב לא היה מאמין בביאת המביא כלל ושפ"כ היה לו הלק לעה"ב עכ"ל. אבל לפי מה שפירשנו דברי המחבר בשרשים אין זה מן התמיה כלל כי מ"ש המחבר ואע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו הלק לעה"ב פירושו שאינו בשמונות שאין לו חלק לעה"ב. ואע"פ שהמחבל יעקב שאר זה הפירוש שמה שהקשה על זה ז"ל ועוד דמידי מרויחין בזה הש הוא מין ממילא אין לו הלק לעה"ב כדאמרי' במסכת הש הענה פרק י"ז המלין והמסורות וכו' שבבאו בתחיית המתים וכו', יורדין לגיהנם ועידונים לדורי דורות וכו'. שאחר ויצאו ורואו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תבבה וגו' עכ"ל. כי לפי מה שהחבאו בשרשים אין זה מן הקושיא כלל כי מ"ש הז"ל המלין אין להש הלק לעה"ב ר"ל מלין גמורים לבל זה שבופר בשמונות אלו אינו מין בשאת אלא נקרא בשם מין כמו שבארנו בשרשים. והדע שבן הוא דעת המחבר בזה. כי לפי דברי הש"י שהבין בדברי המחבר שבבופר בשמונות אלו הוא מין גמור

**פרק כד וראוי** שנעיר בכאן על ספק אחד אפשר שיסופק על האמונה הנופלת בדתות, והוא זה. אם הבעל דת (א) מצד היותו בעל דת רשאי או מחוייב לחקור על עקרי דתו ואמונתו אם הם אמתיים ומסכימים לכה שהנחנו (ב) מעקרי הדת האלהית אם לאו, ואם הוא רשאי לחקור האם הרשות 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 מחויב 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 ראוי 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 כפי"ט) ואם יחקור הרי זה מראה (ו) שהוא מסופק בה. (ז) ואם נניח שהוא רשאי לחקור הנה כשחקר והבחין בין עקרי דתו ועקרי דת אחרת ומצא עקרי הדת האחרת

## שרשים

**פרק כד (א) מצד** היותו בעל דת. שמחמין בחיוב דת: (ב) מעקרי הדת ולמו נקרא ג' חלקי הסותר כי הם סותרים זה את זה: (ה) הרחקות עצומות. כלומר כל ג' מהן גורמים שלא יהיה מסופק: (ו) שהוא מסופק בה. כי אם לא יהיה לו בחמונה זו חיוב ספק לא היה בא לידי חקירה זו: (ז) ואם נניח. ועוד אם

## ענפים

נמור ואין לו חלק לעה"ב ג"כ יהיו לפי דבריו ג"כ דברי המחבר שבכאן עם מה שאמר לעיל פ"ב מאמרים מהדדי לפי שבאן כתב מי שכופר בחמונת אלו הוא מין ואין לו חלק לעה"ב וחידוש יש מאין הוא ג"כ ג' מן הדם חמונות אלו ולעיל בפ"ב כתב בהדיא שאין מהכלכה להחמין החדוש יש מאין והביא לזיה דם מדברי הרמב"ם. ועוד לעיל בפי"ב כתב המחבר בשם הרמב"ם וז"ל ה' הם הנקראים מחמין ואחד מהן הוא שאינו נבדו וחלמון וכו', וכתב המחבר שדעת הרמב"ם בזה על מי שאומר שהש"י ברא העולם מהומר קדום והיינו יש מיש וה"כ מי שאינו מחמין החדוש יש מאין קרא אותו הרמב"ם מין לפי דעת המחבר שם ולעיל בפ"ב הביא לזיה פסוקים מדברי הרמב"ם שהסורה היא מכלחת את החדש להחמין החדוש יש מאין ויש לו חלק לעה"ב אע"פ שכופר בחמונה זו וה"כ הקשה ג"כ על הרמב"ם דמידי מרויחין בזיה דשם הוא מין ממילה אין לו חלק לעה"ב כמו שאחז"ל החמין וכו' במכר לעיל ובודאי אין סברת לומר ולהסוד שם המחבר שיסעה כל כך טעות גדולה ומפורסמת עד שלא יבינם כבל הקושיות אלו. שלא ודאי שדעת המחבר בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו בשרשים כי כוחת הז"ל על מין גמור מבמ"כ כוחת הרמב"ם ולכן דקדק הרמב"ם ג"כ בלשונו ובכתב ס' שם הנקראים מחמין ולא אמר שהם מחמין כמ"ש במקום אחר והמחבר הביא לשונו גם כן לעיל בפ"ב מי שאומר שהש"י הוא גוף הוא מין ולא אמר נקרא מין אלא ודאי מה שאמר ס' שם הנקראים מחמין כ"ל שהם נקראים בשם מחמין ולא שיהיו מחמין גמוריים וק"ל וכמ"ש כאן בלשון המחבר עלמו כן הוא ג"כ דעת המחבר בפי' לשון הרמב"ם. אבל לי נראה דעת אחרת בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל בפי"ב בעפים ע"ש. ומה שהקשה עוד הפ"י וז"ל ועוד שהרי שם בגמרא חלק בחמונה הזאת ומי אמר שהיים המחים הכופר בו אין לו חלק לעוה"ב (פי' והיינו אמר המחבר כאן שים לו חלק לעוה"ב) ואין לומר שהכב פי' למעלה פ"י שהחיית המחים (המזכר בחמונה ג') הוא רמז לדבר אחר ושיהו בפשוטו והוא רמז לחכב ושחם שים להזיב שהרי פירש שם ג"כ שהוא נאמר בכלל ופרט הם על החיית המחים בפרט והם על עולם הבחמות ויום הדין בכלל. ועוד שאמר שם הכב עוד וגם שם ביאלו ענין המחים שהוא שכב גופיי לרמוז על כל מיני שכב. ג"כ מאמר שהוא סולה לוחן בשכב ושוחם שהוא עקר ג"כ ס"ח שדעת עלמו שאין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. הנה כל מי שים לו חיך לעשום ושיעים לרלות וחזיים לשמוע ידלה ויבין שכל דבריו אלו אין כדאי להכתב כי לפי דבריו יהיה המחבר ח"ו מקלי הדעת ומקלקלי ההבנה ביותר על אשר לא הבינם בכ"ו, בפרט שבכל פ"י לעיל לא היה מדבר אלא ממחמה ב' דפרק הלק ומעיים המדוברים שם והיאך יכחוב בענין זה דברים שסותרים שהדדי ולא יבינם בהם. בפרט בעיים שהם מפורסמים ומפוזרים ג"כ בהמה מקומות מספרו לעיל בפי"ד ובכיוצא בזה. אבל בחמת שהמחבר יעקב לא עבר בעיונו היטב בדברי המחבר ומעה בפירושו, כי מה שאמר המחבר שם שם על החיית המחים בפרט וכו' לכלול כל מיני השכב וכו' אין שהבין המחבר יעקב אלא כמו שכתבנו לעיל בפ"י ולולי שהיה עובר בעיונו היטב שם פ"י בדברי המחבר ובכיוצא מן הפרקים הבאים בזה המאמר המדברים מזה הענין לא כתב כל זה. לכן הפירוש שכתבנו בשרשים על דברי המחבר במ"ש והכופר בהן יקרא מין וכו' ואין לו חלק לעה"ב הוא מוכרח לפי דעת המחבר ופשוט הוא שכן הוא דעת המחבר אף שהוא קלת בקלול לשון כי מחוך כלל דברי המחבר שבזה המאמר הוא מבמע כך. ובעבור לוב הפשוטים מהשבתו של המחבר בדברים הבעיונים האלו קלר להן בלשונו והבמיע

האחרת יותר אמתיים (ח) האם הוא רשאי להמיר דתו בזולתה . ואם הוא רשאי יתחייב שלא יהיה שום בעל דת מצליח ולא נושע באמונתו . וזה כי כשיבחין בין עקרי דתו ועקרי הדת האחרת וימצאם יותר אמתיים מעקרי דתו ויסיר דתו בדת האחרת עדין א"א לו להיות קיים באמונת הדת ההיא האחרת אשר בחר לנחלה לו , כי אפשר כשיחקור ויבחין בין אותה הדת השנית ובין דת שלישית אחר שימצא עקריה יותר אמתיים ויצטרך להמיר השנית בשלישית וכן ע"ז הדרך השלישית ברביעית והרביעית בחמישית וכן לבלתי תבלית ולא יהיה א"כ שום בעל דת קיים באמונתו עד שתשלם חקירתו בכל הדתות שבעולם ויבחר אחת מהן על כלן , ואולי תהיה דת אחרת (ט) בקצוות הישוב (י) אשר לא תודע אליו והיא תהיה היותר אמתית 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 להקור 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 להקור על עקרי דתו ואמונתו , יתחייב מזה אחר 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 מגונה מאד שיהיו הדתות שהן (מ) חולקות האמת והשקר בחיוב והשלילה בשניות והיחוד 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 המזוייפת המתדמה באלהית (נ) עם שאין רשות ביד המאמין בה לזה היכנה ולא להמיר אותה בזולתה ולא לספק בה בכל הלילה לאל מרשע ושרי מעול , וזהו הספק שאפשר שיסופק בכל הדתות הנקראות אלהיות וראוי שנשתדל בהתרתו :

**ונאמר** כי אם היו כל הדתות הנועדות בעולם חולקות זו על זו בשכל אחת תאמר על חברתה שאינה אלהית היה הספק הזה חזק מאד (ס) קשה ההכרה (ע) ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית אלא שהן חולקות עליה בשיאמרו שהיתה זמנית וכבר



## שרשים

סם נגיח : (ח) הסם הוא רשאי . כלומר עדיין יש לספק שם הוא רשאי להמיר וכו' . והיותר נראה לומר שע"ם הוא בכאן כי מה היה צריך להזכיר כאן לשון הקושיא הסם הוא רשאי וכו' ואם הוא רשאי וכו' והלא כבר הקשה זו כבר הזכיר לעיל מיד ואם הוא רשאי לחקור הסם הראוי שהוא רשאי לחקור וכו' הדת שתחרת יותר אמתית וכן כשיבחר דתו בזולתה יתחייב שלא יהיה להמיר כספק זה למעלה וק"ל : (ט) בקצוות הישוב . כתוב העולם : (י) אשר לא תודע אליו . שאין לו ידיעה ממנה : (כ) ולזה . ובשבור זה : (ל) ואם נאמר שלא יהיה וכו' . פי' שבחלוט הדין כך מאחר שהוכחנו שלא יהיה שום בעל דת וכו' ש"כ יתחייב מזה אחד משני דברים וכו' : (מ) חולקות האמת והשקר בחיוב והשלילה בשניות והיחוד וכו' . פי' כשם שהחיוב והשלילה חולקין האמת והשקר בכל הדברים כי על שניהם נאמר האמת ושקר הן על החיוב הן על השלילה כמו שיתבאר לקמן מאמר ג' פכ"ח ע"ש , כך הדתות שהלו שם חולקות האמת והשקר בשניות ויחוד כי זאת לומרת האמת היחוד הוא האמת והשניות שקר וזאת לומרת האמת השניות הוא האמת והיחוד שקר ווה ממש שני הפכים וש"כ היאך יתפשר שיהיו שניהם מביאות את האדם אל השלמות האנושית ולא יהיה יתרון לאחת מהן על האחרת בשכר והעונש אחר שאין שום בעל דת יכול לחקור עקרי דתו ולא להמיר אותה בזולתה , וזה מגונה מאד שיהיו הדתות שהן חולקות האמת והשקר בחיוב והשלילה בשניות והיחוד 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 המזוייפת המתדמה באלהית (נ) עם שאין רשות ביד המאמין בה לזה היכנה ולא להמיר אותה בזולתה ולא לספק בה בכל הלילה לאל מרשע ושרי מעול , וזהו הספק שאפשר שיסופק בכל הדתות הנקראות אלהיות וראוי שנשתדל בהתרתו :

**ונאמר** כי אם היו כל הדתות הנועדות בעולם חולקות זו על זו בשכל אחת תאמר על חברתה שאינה אלהית היה הספק הזה חזק מאד (ס) קשה ההכרה (ע) ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית אלא שהן חולקות עליה בשיאמרו שהיתה זמנית וכבר



## שרשים

את האדם אל ההצלחה האמתית בשוה . וי"ג בחיוב והשלילה : (נ) עם שאין רשות וכו' . פע"פ שאין לו רשות לזוז ממנו יעניש אותו הש"י וזהו שול בחקו יתברך הלילה וכו' : (ס) קשה ההכרה . קשה להסיר הספק הזה מלב האדם ולקרע אותו כי מאחר שכל הדתות חולקות זו על זו לומר שזולתה מיוחד אלהית ש"כ בשיבא לחקור כל אחד על עקרי דתו יהיה החקירה מצד עיון השכל לבד כדרך מוכת עיונו ומולי יכוד בשכלו וגם שמא ימצא בקצוות הישוב דת אחרת שיהיה לה מופת על עקריה ושרשיה שהוא יותר אמתי מזה המופת שיש לו על עקרי דתו : (ע) ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות בהאמת מהן שהיא אלהית . שהיא נתונה אמת כי וכל עקריה ושרשיה הם אמתיים רק מה שלא מקיימים אותה הוא מופת שהמורים שהש"י לא נתנה שלא לחיוב זמן לפי שבע אותן שהיו מתנבאים על היה בהותו זמן , ולפי שהדורות הבאים לעולם הם תמיד משתנים בטבעיהם מקצתם אל קצתם עד שיבא לפעמים דור ג' שיהיה היפך לדור הראשון כמו שיתבאר זה בס' שאמר זה ובעבור זה היה מוכרח הש"י לתת לכל דת אחרת , ולפ"ז מאחר שהשניו לא הם שלא מצד המתנבאים ולא מצד הש"י כמו שיתבאר בס' שאחר זה ובמ"ג פי"ח י"ט וכ' וש"כ עקרי דת האלהית



שהם סיבה וכמו שהכאב לקטן בהחלת מאחר שני כי בעבור זה בעיונא בו עשה המחבר הערה זו כדי שלא יקפון עליו , ע"ש , ונראה לי :

עבר זמנה הנה נאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו ואמונתו (פ), וזה, אם בדתות ההולקות על הדת האלהית (ק) זה מבואר מאד בהן (ר) 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 (ם) על הדרך שבארנו בפרק אחד עשר מזה המאמר (ס) ואם בדת האלהית ג"כ ראוי לבעל הדת ההיא לחקור עליה אם היא זמנית או נצחית (ס) ובאיזה דבר ממנה אפשר שיבא השנוי אם יתבאר שאינה נצחית (ג) ובעבור זה כתב הרמב"ם ז"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 כשיעיין בצווייה ואוהרותיה אם הם להסיר העול והחמס ולסדר ענייני המדינה בלבד ראוי לו שידע שזו היא דת נימוסית ולא אלהית, וכשתמצא הדת שהיא עם שתכוין אל הסרת העול והחמס מבין אנשי המדינה תעיין ג"כ לתת דעות אמתיות בשם יתברך ובמלאכים ותשתדל לחכם בני אדם ולהעירם על תכונת האמת (ג) בכל המציאות כולו הנה זה אות היותה אלהית. ואם מצד מניח הדת, וזה בשיבחן הנביא או השליח ההוא המתפאר בשבאה התורה ההיא מהשם ע"ו (ד) אם היה כן (ה) או הם מאמרים לקחם מזולתו (ו) ואופן בחינתו (ז) הוא בחינת שלמות האיש ההוא וחקור מדותיו ופעולותיו (ח) והגדול שבמופתים הנחת התענוגים הגופיים ובזות אותם וכ"ש (ט) חוש המשוש אשר הוא

חרפה

## שרשים

פלהית מומדים בחזקתם ומיגים מזקתים לעולם, וכן הוא בהדיא בסוף פרק שמחר זה, ולכן הוא רחוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו וכו' אם הם מתפיים ומסכימים לעקרי דת פלהית המוסכמת מכל הדתות: (פ) וזה אם דתות וכו'. עתה מפרש הטעם על מה שאמר שהוא רחוי לכל בעל דת לחקור וכו': (ק) זה מבואר מאד בהן. כלומר פשיטא הוא שיכול לחקור על עקרי דתות המולקות על דת פלהית: (ר) כי אין רחוי וכו'. כי הוא חוץ מן השכל: (כ) הדת שהוא מוסכם עליה היותה פלהית. דת שהוא מוסכם אצל כל שהיא פלהית אלא שאומרים שהיא זמנית, מטעם זה לבד היתה מן הרחוי לזוז ממנה אלא אחרי חקרו וכו': (ם) על הדרך שבארנו בפי"ג מזה המאמר. החקירה היתה תהיה על הדרך שנתבאר לעיל בפי"ג והוא מאחר שהכל מסכימים על תורת משה שהיא פלהית רחוי שנעשוה וכו' ורחוי שילקח ממנה רחיה עליהן וכו', והשתא אין להקשות מאחר שצא לחקור על עקרי דתו ג"כ הוא מרחה על עצמו שהוא מסופק בה וכו' או שמא ימצא דת אחרת בקצות היעוב וכו', כי החקירה הזאת היתה כי אם שירחה אם עקרי דתו אם מסכימים לעקרי תורת משה ואחר שירחה שהם ממש שויים ומסכימים לעקרי תורת משה (ומאות שליחות השליח כאשר היה במשה ובפרסום גדול) אז אין לו שום ספק בחמונת דתו. וגם ג"כ שתמצא דת אחרת בקצות היעוב יותר במעלה מזו מאחר שהדת ההיא מסכמת בכל עקריה לתורת משה שהכל מסכימים עליה היותה פלהית (ובהתחמות שליחות השליח בפרסום רב ושם היה דומתה בעולם כולמי היה בשמע מכל זה) מצ"ל בשם יהיו חולקות גם על תורת משה לומר שהיא חיננה פלהית אז לא היה להם ממה להביא רחיה על עקרי דתם אם הם מתפיים אם לאו אלא מצד עיון השכל ולא היה מפשר ליעב זה הספק הנזכר כמ"ש לעיל: (ת) ושם דת פלהית וכו' אם היא זמנית וכו'.

פי' מאחר שהם מודים שהיא פלהית רצוי לחקור אם היא זמנית מאחר שהזמנו היא כ"ש מצד המקבלים וכמו שנתבאר למעלה: (ק) ובחיוב דבר ממנה אפשר שיבא השנוי. ע"ד שיתבאר בפרק שמחר זה ובמ"ג בפרקים הנזכרים: (ר) ובעבור זה. מאחר שהכל מודים שתורת משה היא פלהית. (ג) בכל המציאות כולו. בכל דבר שבעולם: (ד) אם היה כן. כלומר שצריך להבחין אם הוא כן בתחת כאשר אמר שהתורה ההיא היא מהש"ת: (ה) או הם מאמרים לקחם מזולתו וכו'. הש"י פי' כאן וו"ל פי' אלא הוא הוא אומרו הש"י רק אנשי דבריהם אלו שחזה בן אדם אמרם ואחר הוא שהש"י אלמו והכ"ה אמרם, ע"כ, ובאחת לא הבנתי כוונתו כאם כן הוא מחזה טעם ואיך אחת וכי אפשר לאדם להיות חוטא ולא לו שיבדה חזה דבריהם מלבו ויתן לותם ליד אדם אחר כדי שילך אחרי זה ויאמר לכלל אנשים שהוא אלוה אחת ס' עם הדבריהם אלו ואח תועלת יהיה לפעולתו זאת שבדה מלבו אלא לא ידעו ממנו כלום. ואחר זה עיינתי בדברי התורה עצמו ורציתי שהוא נורא גנבה מזולתו. ופי' הש"ט וז"ל רמז הרב אל מניח דת היחמעאלים שתורתו גנבה מתורת משה רבינו והוא היה חוכח המצאל וכו' עכ"ל. וכן פי' המחבר בסמוך: (ו) ואופן בחינתו. ובחזה אופן שוכל לידע ולהבחין דבר זה: (ז) הוא בחינת שלמות האיש ההוא וכו'. כן הוא במורה. ויש נוסחין הוא בחירת שלמות וכו'. ורצה לומר שצריכים לידע בחזה שלמות היה בזאר זה האיש דהיינו שצריכים לחקור על מדותיו ופעולותיו וז"ש אח"כ וחקור מדותיו וכו' ובמורה כתוב ולחקור וס"ת חקירת מדותיו: (ח) והגדול שבמופתים. כלומר ועיקר שבחזה היה אם אנו רואים שהניח התענוגים הגופיים ולא ילך אחריהם וכמו שאמינו שהיה מרע"ה פרוש מן האשה כמו שנת' ואתה פה עמוד עמדי וגו' ודרז"ל שלא יאוב אל אהלו כמו שצוו ישראל אל אהליהם וכן בפי' רש"ט ע"ש: (ט) חוש

המשוש

תרפה לנו כמו שאמר אריסטו, זהו (י) תורף דבריו בפרק ההוא. (כ) ואמנם אמר כי מבחינת התורה מצד עצמה כשתכוין לתת דעות אמתיות בהש"י וכו' (ל) לרמוז על הדת המיחסת לאל יתברך הגשמות וכיוצא. ואמר ג"כ בחינת מדות (מ) מניח הדת על הדרך ההוא לרמוז אל האיש המתפאר בנבואה לישמעאלים שהיה שטוף מאד בתענוגים הגופיים ובמשגל לפי מה שכתוב אצל הישמעאלים מספוריו. אבל אין זה מספיק להבחין הדת המונחת מהחכם המניח שרשים אמתיים כמו שראויים אל הדת האלהית (נ) והוא בעצמו בעל הנהגה טובה במה יודע אם הדת ההיא אלהית באמת או אנושית ומתדמה באלהית. וע"כ אני אומר כי בחינת הדת היא מהשני צדדין 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 חמשה עשר מזה המאמר, ואם תמצא הדת ההיא מסכמת או בלתי חולקת על העקרים והשרשים ועם זה תשתדל להסיר העול מבין אנשי המדינה ולהעמידם על דעות אמתיות (ס) רהוקות מן הדמיונות הנמצאות לנשים ולעמי הארץ ותעורר אותם (ע) על השלמות האנושי הנה זה אות היותה אלהית, וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל בתורת כהנים (פרק ד' י"ד מ"ש ע"ב) 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 והחמס מבין אנשי המדינה (פ) הנרמז בואהבת לרעך כמוך, ואם הערת האנשים אל השלמות האנושי (צ) הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם שכתוב בו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, שבאר שיש באדם צורה אנושית היא בדמות אלהים וע"כ ראוי שיהר שלא יבזה אותה לא בעצמו ולא בחברו וישתדל בהשארותה והדבקה בעליונים במקום אשר ממנה חוצבה. וזה הענין ראוי שתכלול אותו התורה האלהית. אבל עדיין אפשר שתהיה מונחת מחכם או חכמים עד שתבחן מן הצד השני (ק) וזה כשיבחן דרך האמות שנתאמת בו שליחות השליח שתנתן הדת על ידו אם נתאמת אמות עצמי כמו שנתבארו בפרק י"ח מזה המאמר הנה היא אלהית ואם לאו הנה היא מזוייפת ומתדמה באלהית (ר) אף אם היא תורה בכל העקרים והשרשים וכ"ש אם תחלוק עליהם או על שום אחד מהם:

## פרק כה וממה

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

### שרשים

במשוש. תשמיש: (י) תורף דבריו. כלל דבריו: (כ) ואמנם אמר. עתה הוא בא לפרש דברי הרמב"ם: (ל) לרמוז על הדת וכו'. כלומר להפוקי הדת היא המיחסת וכו': (מ) מניח. מסדר: (נ) והוא בעצמו בעל הנהגה טובה. פי' דנשלמת מה הוא בעל מדות רעות אע"פ שיהיה עקריה ושרשיה מחתיים כמו שרואי מ"מ נוכל להכחין שהיה חיננה אלהית כי הוא היה רואי שתנתן התורה על ידו וכ"ש אם יהיו עקריה ושרשיה שחיננה מחתיים. אבל אם יהיה הפיך הזה ג"כ בעל מדות טובות והולך תמיד בדרך היותר במה יודע וכו': (ס) רחוקות מן הדמיונות הנמצאות לנשים. כי הם הולכות אחר הדמיונות ועי"ז הם לא יוכלו להגיע הדעות האמתיות: (ע) על השלמות האנושי. והוא עוה"ב: (פ) הנרמז בואהבת לרעך כמוך. ע"ד שאמר הלל לאותו שבא להתגייר ע"מ שילמד אותו כל התורה כלה בזמן שיכול לעמוד על רגל אחת. ואמר הלל לו דעלך סני לחברך לא תעביד וכו' (שבת ל' בתר מדליקין): (צ) הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם. וכמו שנתבאר לעיל בפי"ח: (ק) וזה כשיבחן וכו' אם נתאמת אמות עצמי וכו'. הנה בדרך שהלך המחבר ליתן קוביא זו בדרך הזה עצמו דרך ג"כ רמ"ע בפי' על המורה בפ"ם מ' מ"ב ע"ש: (ר) אף אם היה תודה בכל העקרים וכו'. כל"ל ור"ל שהיה תודה בכל העקרים והשרשים השייכים לתורה האלהית האמתית:

## פרק כה

(א) אחת לכל האנשים וכו'. דת אחת לכלל האנשים שבעולם. או דתות שונות: (ב) הנותן. הש"י הנותן תורה: (ג) המקבל. האנשים המקבלים תורה: (ד) הוא אחד מכל צד. כי אין בו שום שרבבה ולא שום התפעלות נופלני כאשר הוא לאדם כמו שנתבאר לעיל בפי"ג ולקמן מ"ב פ' ג' ל' כ' לכן הוא רחוק וכו': (ה) כי אין לו יחס מתחלף אל קצת האנשים מקצת. ר"ל כי ג"ת לומר על הש"י שיהיה לו מיזה יחס לאנשים אלו ולאנשים אחרים יחס אחר מאחר שאין בו שום התפעלות נופלני ולא שום שרבבה כי אם אחד מכל צד כמו שאמרנו: (ו) אחד באנושיות. מאחר שכלם שוכרכו תד' יסודות

ומחוייב בדת האלהית שתהיה אחת אל כלל האנשים, אלא שכאשר יעויין זה היטב נמצא שאע"פ שנודה שיהיה מחויב מצד הנותן איננו מחוייב מצד המקבל. לפי שהוא מבואר שמזגי האנשים מתחלפים קצתם מקצתם מצד התחלפות (ז) מזגי האבות או מצדדין אחרים עד שא"א שיסכימו שני אנשים על מזג ותכונה אחת כמו שכתב אבן סינ"א באופן הראשון מן הספר הראשון מן הקנו"ן עד שכבר יגיע מהתחלפותם שיהיו כמעט הפכים במדותיהם עד שימצא איש אבזרי בתכלית עד שיגיע מאבזריותו שיהרוג בניו, וימצא איש אחר בתכלית רכות הלבב עד שיחמול על הריגת עכבר או נמלה, ויתחלפו האנשים בזה ג"כ מצד התחלפות מקומות מושבותיהם כי טבעי הארצות מתחלפות בשנויי האווירים וההרים והמימות וכיוצא בזה עד שתמצא ארץ שפירותיה גסים וקשים בטבעם וזה מצד שהאויר שהם גדלים בו איננו זך ונקי, ותמצא ארץ אחרת שפירותיה בלתי ערבים או בלתי בריאים מצד שהמימות (ח) שגדלים עליהם אינם טובים והב"ח הנזונים מאלו הפירות בהכרח שיתדמה מזגם אל המזון שהם נזונים ממנו, וארץ אחרת שימצאו פירותיה בהפך והב"ח הנזונים מהם יהיה מזגם הפכי אל אנשי הארץ האחרת, ומזה 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 מזגי 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 ובמגונה כי יהיה הנאה אצל קצת מגונה אצל קצת, אבל בעקרים הכוללים והשרשים המסתעפים מהם שכל זה מצד הדברים הנתלים בנותן א"א שיצוייר בזה שום הלוף, ולזה תמצא שתורת בני נח ותורת משה עם שהם חלוקות בענינים פרטיים כמו שיבא (במאמר ג' פי"ג) הנה הם מסכימות בענינים הכוללים אשר מצד הנותן ושתיהן 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 מגיעות ע"י תורת בני נח, אחר שהיא אלהית, להצלחה האנושית עם שלא היתה במדרגת ההצלחה המושגת לישראל מצד התורה (כ) ואמרו רבותינו ז"ל הסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב. וזה מה שיורה שאפשר שימצאו (ל) [מ] שתי תורות אלהיות בזמן אחד לאומות מתחלפות וכל אחת מהן מגעת המונהגים על פיה אל ההצלחה האנושית אע"פ שיתחלפו במדרגת ההצלחה המושגת מצד שתי התורות, וההתחלפות הזה 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 השליח (נ) אפשר שיפול בה איזה שנוי (ס) ומ"מ צריך שתהיה האמות אמות עצמי (ע) אע"פ שיתחלף אמות הדת האחת לאמות הדת האחרת. ואמנם אם אפשר

## שרשים

ס"ב ע"כ הס שויס בטבע המזוגיות: (ז) מזגי המזגות. (מ) תמיד על ענין אחד. כמו שאמרנו בפרק ע"ד מעמי אמות ירצו כניס: (ח) שגדליס עליהס. שלפני זה: (כ) אפשר שיפול בה חיוב שיהיו: שפירות גדליס עליהס: (ט) בפרטי ההנחות כלומר אפשר ויכול להיות (ר"ל שחיוב מן הנמצא) והסכמות. במזגות המעזיות ובאחרי דברים הסייכיס שיקוס לעתיד ליוב נביא שיהיה שלוח מהשי"ת בהנהגת המדוגה: (י) והיו מתחלפות. שהיו לסתור תורת משה ברצון האל כמו שיתבאר לקמן מתחלפיס בפרטי ההנחות והסכמות שזכרנו כפי במאמר ג' פי"ט: (ס) ומ"מ צריך שתהיה התחלפות האמות: (כ) ואח"ל. וכן אח"ל: אמתי עצמי. שיתאמת שליחותו בפומבי גדול כמ' (ל) שתי תורות אלהיות. מבואר בגליון חכס ח' וז"ל י"ל שע"ד המאמר מין שס כי אס תורה אחת רבוא ע"ד שנתאמת שליחותו מרע"ה: (ע) שע"פ אלהיות שתהיה כללית לכל בני יעקב וחכמים גם הם כי תורה נח ותכלית שבעתם ולתשובה לא נתנו שיתחלף

## ענפים

**פרק כה [מ] שתי תורות אלהיות.** נפמתי בגליון חכס ח' וז"ל שע"ד המאמר מין שס כי אס תורה אחת אלהיות שתהיה כללית לכל בני יעקב וחכמים גם הם כי תורה נח ותכלית שבעתם ולתשובה לא נתנו נפומבי גדול לכל קהל עדת בני נח לכן לא היו התורות הסס נתונות לכל אנשי הדורות ההם ביחוד עד שכל אחד יהיה מצווה עליהס בפרט בלי הקדמה ואיחור כמו שהיה הענין בתורה מרע"ה שנתנה בתכלית הפרסום לעיני כל יעראל וכלס נצטוו בה. ואפשר שנאמרו התורות הסבדל בין תורת משה ושאר התורות שע"פ שהס אלהיות בשאר שנאמר שאחר התורות נקבלות פרטיים שנתנו לתכלית מיוחדים בפרט לא לכל אים ואים ביחוד ואחמכ תורת משה היא תורה כללית. ומס נלנה לדקדק יותר מכל לומר שהס התורה יחמר ביחוד על תורת מרע"ה ואחמכ שהתורות היו מצות ואזהרות לתכלית מה ואין לחוש שיקראו תורה בחמת. אס לא שנגדר הדת והתורה כמו שנגדרה המחבר שהס מה כי אס דת הוא שמפוקף שחוף מה. לכן מוכל לומר שאין כ"א תורה אחת היא שהיתה ושהיתה

אפשר שתשתנה הדת בעצמה עם היותה אלהית לעם אחד בעצמו ובארץ אחת בעינם זה מטה שנחקור עליו במאמר הג' פי"ג בעזרת האל יתברך:

**פרק כו 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 זולתם ושתחת אלו השלשה שרשים מסתעפים מהם הם אצל העקרים הללו (א) במדרגת המינים הנבנסים תחת הסוגים כי בהסתלק אחד מהשרשים לא יסתלק העקר ובהסתלק העקר יסתלקו השרשים כמו שבארנו. והשרשים שהם תחת עקר מציאות השי"ת כפי מה שיחייבהו העיון, ולפי מה שתגזרהו תורת משה הם האחדות (ב) וסלוק הגשמות ושאין לו יתברך יחס עם הזמן ושהוא מסולק מן החסרונות. ותחת התורה 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 זולת אלו, כי שראוי לעבדו ולא לזולתו כבר בארנו שהוא מצוה ושאין ראוי למנות שום מצוה שורש ולא עקר, ושלא תנוסח התורה ונבואת משה נבנסין תחת אמות שליחות השליח כמו שיתבאר במאמר השלישי פרק עשרים בעז"ה. וביאת המשיח ותחית המתים כלם נבנסין באמונת השכר והעונש על הדרך שראוי שיאמינהו כל בעל תורת משה, ובן 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 פרטיים. ואולם העקר הפרטי אליה הוא שמצוה אחת ממנה לבדה תספיק להקנות השלמות ומדרגה מה ממדרגות 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 השניות והגשמיות, (ג) והוא מבואר שזה סותר לשרשים המסתעפים מעקר מציאות השם, ותחת השכר והעונש יניחו ביאת המשיח ותחית המתים, והוא מבואר מאלו (ד) שלא יצויר מציאות דתם זולתם. וכן הישמעאלים יניחו (ה) הגזרה והיכולת הנקרא בערבי אלקצ"א ואלקד"ר תחת ההשגחה, והוא מבואר שאם היה זה בן שתסתלק בזה הבחירה ולא יהיה א"כ מקום לשכר ולעונש כלל. ומה שלא מנינו הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית עם שהיא הכרחית אליה, לפי שאינה עקר אליה (ו) במה שהיא אלהית, (ז) אבל מצד שהיא קודמת בהכרח לכל הישרה וניסוח אנושי או אלהי, ויהיה מספר העקרים

## שרשים

שיתסלק ממות הדת ממחת להמות הדת המחרת. שהסליח שיקוס לעתיד יבא לסתור תורת משה מעט"כ אנו מחוייבין לשמוע אליו כמו שעתה אנו מחוייבים לשמוע תורת משה מע"ס שהיא סותרת תורת נח. אבל כל זמן שלא נתאמת שליחותו בשליחותו של משה אין אנו רשאין לזוז מתורת משה כמו שיתבאר בכל לקמן מאמר ג' פי"ט וכ'. אבל הש"י מפרש כאן וי"ל מע"פ שיתסלק ממות הדת וכו' זה בפני מבשים הרבה ולזה לא עכ"ל. וזה אינו כי אין זה ממות עצמי לשליחות השליח אם לא יהיה ממתתו בפומבי גדול כשליחות של משה כמו שיתבאר לקמן מ"ג בפרקים כ"ל ובפרק י"ח ובפרק י"ג:

**פרק כו** (א) **במדרגת** המינים הנכנסים תחת הסוגים. כבר בארנו לעיל פ"ו שם שסוג הוא כולל מינים הרבה מכ"ח עד"מ מלך הי הוא כולל כל הב"ח בכלל אדם בהמות חיות ועופות וכיוצא זה מכל מה שיש לו חיים ובהסתלק הסוג מן העולם דהיינו החיים אין כל בעלי חיים בכלל לא יהיו נמצאים בעולם אבל כשהסתלק אין אחד מן הב"ח עד"מ אין בהמה או כיוצא בה מ"מ לא יתבטל כל הסוג פי' עדיין נמצאים שאר ב"ח בעולם כמו כן הוא הענין והבדל שבין העקרים והשרשים כמו שמבאר והולך:

(ב) וסלוק הגשמות. שהש"י הינו גוף: (ג) והוא מבואר שזה סותר לשרשים המסתעפים מעקר מציאות ה'. שם שהחדות ושהוא הינו גוף אבל מ"מ מ"מ לנו לחשב מציאות שם"י אם לא יחייבו היחוד ושהוא הינו גוף כי אז בהא קליא כמו שיתבאר לקמן מ"ב פ"ד וה' כמופתים ולעיל פ"ט ופי"ג לכן מ"מ להניח הגשמות וכיוצא תחת השרשים: (ד) שלא יצויר מציאות דתם זולתם. פירשנו לעיל בפרק ט': (ה) הגזרה והיכולת. שהם לומרים שהכל הוא בגזרה והיכולת הכוכבים ע"פ המערכת: (ו) במה שהיא אלהית. פירשתי לעיל בפרק ג' ובפ"ט: (ז) אבל מצד שהיא וכו'. אבל היא

## ענפים

ושהסיח ולא נתהלפה משולם ולא תחלף כי לא היה אל ויכזב וגו'. ולחמם הצויה אבר נתנו קודם שבא משה לא נתנו על זאת הכונה לעזות כל אחד ואחד כמו שהזכרנו ולכאר לחוי בתורה התלמים, ודע זה והבינהו הבנה דקה עכ"ל:

העקרים והשרשים לפי זה י"א, מציאות השם והאחדות והרחקת הגשמות ושאין לו ית' התלות בזמן ושהוא ית' מסולק מן החסרונות ומציאות הנבואה ואמות שליחות השליח ותורה 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 שהיא קודמת לה בהכרח אע"פ שאינה הכרחית לה במה שהיא אלהית יהיה מספר העקרים י"ב או י"א, ולא נמנה התכלית בשלוח עקר לדת האלהית אע"פ שהוא קודם לכל סדור ונימום אנושי או אלהי כבחירה, להיות השכר המיועד לדת האלהית (ח) 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 הזה. ואולם לבקשת אוהבי ורעי מן המאמינים ובעלי העיון שבקשו ממנו לבאר להם הבנת העקרים האלו ושרשיהם והדברים המסתעפים מהם והנלוים אליהם בדרך נבונה וקרובה אל העיון התוריי הגדלתי והוספתי עוד השלשה מאמרים אחרים הנמשכים ליה, וע"כ יעדתי בתחלת הספר לבארם ובאל לבדו העזר יתברך ויתרומם על כל ברכה ותהלה:

## שרשים

יש התחלה אל הדת האלהית מצד שהיא קודמת וכו': (ח) הוא התכלית המיוחד אליה. ולפי התכלית נשלוח:

סליק המאמר הראשון. בעזרת הנה לא ינום ולא יישן:

---

# קונטרס אחרון למאמר הראשון

**בפרק** י"ב סימן יו"ד ד"ה לפי שהחיים שלא ימצא חלא בהמצא קודם לו חיסיס נב"ח וכו' הקשה אלי הכס ס' מהכמי הפילוסופיס החמתיים מהכמי דורנו ודגלו עלי להבה בק"ק פיראג"ה בחדיש פיטליחה ונקרא שמו ביצחאל מוכר"ב דוד בן מוכר"ב יצחק מה טוב ומה נעים ז"ל כי לפי מה שפירשתי בשרשים לפי היו דברי המחבר מחויבים ומוכרחים, כי מכל לומר עם היות שמצד הטבע ס"ת שיהא שום שנוי בהבריאה מ"מ השנוי יכול לבוא מחון מצד רבוי המקרים המתהוים תמיד בעולם כמו שהתבאר במורה חלק שני לפי דעת מחמיני הקדמות, וס"ל שהיו שהיו לאותיו של משה מצד טבעם מוכנים לקבל כל המופתים כמוהו שעש"כ לא הביאו למעלתו כי רבוי המקרים הבאים עליהם תמיד היו מונעים לזה מהשגה זו, משל"כ נבי משה לא חלו עליו המקרים כל כך. אבל היו זה קושיא כלל דבשלמת לילו היתה נבואתו של משה בהשפלניית שהיה מחירה וע"י הכנות נופניות בשאר נביאים הייתי אומר הנה שבולם היו מוכנים בשום מצד טבעם לקבל המופתים מ"מ מצד המקרים הבאים עליהם מחון היו מהתלפים בהשגותיהם בפחות ויחד וכן משה עם היות שהיה נביא יותר גדול מכלם מ"מ עדיין לא הגיע בפי הכנת טבעו בשביל שהיה צריך להכנות נופניות וע"י כן המקרים היו מונעים לזה לפעמים מהשגתו, אבל אחר שנכונתו של משה היתה בהשפלניית המחירה ובזולת שום הכנות נופניות וכבל פעם שהיה רוצה היה מקבל לה עלמת בהשגתו עד שהגיע הרחשונה לפי קבלת חמונתו וכמו שהאחר בכל ביתי נחמן הוא עד שלא נמצא כן בשום אדם לא מהקודמים אליו זמן נב"ח ולא מהבאים אחריו וזהו מורה שהשיג כל מה שהיה יכול להשיג כפי הכנת טבעו וכמו שדרז"ל בפסוק ומסכלתו מעט מלאתים וגו' כודאי מחמיני הקדמות לא יכלו להחמין דבר זה, כי לפי זה יהיו לריכין לומר שכל מצד זמן נב"ח שהעולם היה עומד עד ביאת משה לא היה שום אדם שהיה יכול להגיע ולהשיג המופלגים כפי הכנת טבעו בשבת רבוי המקרים שהיו מחמידים בכל אדם לעולם בלתי הפסק וקודם שמקדם ס' חלך משה לא אחר והיו מונעים לזה מהשגתם מלבד לנבי משה לא היו מעולם שום מקרים שהיו מונעים לזה מהשגה כפי הכנת טבעו כמ"ש וכמו כן לריכים לומר ממשה עד משיח, וזהו הון מן השכל והוחק הוא, כי מאחר שבזמן נב"ח ועד כאן לא היה שום אדם שלא היו המקריים מחמידים בו בלי הפסק גם עתה לא ימצא. וכיוצא בזה כתב החפודי בביאורו על המורה חלק ב' במופתיים שהביא על מציאות הש"י וכן כתבתי לקמן במאמר שני פרק ה' בשרשים בשם החפודי ע"ש וכמו כן נאמר בענין מביא. ומה גם שחמרו שהטבע היה חכם ומה יודע שהוא כן מאחר שבזמן נב"ח לא ימלא טבע שום אדם מן הכה אל הפועל ומה ניכר מכחו. וזהו שהקדים המחבר בלשונו ונאמר ולא זו בלבד שלא חלף מציאות משה ומביא וכו' דלכאורה קשה מהי ולא זו אף זו דקאמר דמהי מידוע יש בזה יותר מכל הנסים שהם מכחישים, אבל לפי מה שפירשנו מהי שפיר והו"ק. כן נלחה לי לייישב דברי המחבר לפי כונת מליסטון, ולחפוקי ממה שכתב בשל שום שום ז"ל בספרו

פרק י"ו ממאמר רמשון ויך שפעל המחבר כאן בספרם תריסטו . ואמר שם ז"ל כי אף שמריסטו מאמין הקדמות מ"מ ע"כ לא יכחים מיליות מסה ומניח שאם כן יכחים ג"כ את עצמותו ויכחים המוחש וכו' . מאמת מדבריו שם שהוא סבין בדברי המחבר שמה שאמר כי אף מיליות מסה והמניח יחויב לו להכחים וכו' לאו דוקא מסה ומניח אלא כל מיש שהוא מסוייש כמו שאמר מיליות הו כתריסטו שהיה ג"כ חכם גדול יותר מכאר מין המאמי ולכן הקשה שם בספרו שמ"כ יכחים תריסטו גם מיליותו בעצמותו וכו' . אבל לפמ"ש שבעל המוס אלוס לא הבין את דבריו ולכן כתב מה שכתב כי המחבר אמר מסה ומניח דוקא ולא אחר אפילו שיהיה אחים מסוייש וע"ד שפירשנו למעלה וק"ל . ומה שכתב בעל המוס שלוס ז"ל בשם המחבר וז"ל המאמין הקדמות יכחים מסה והמניח ואחים מסוייש שיהיה בחואר כך יחוייב לו להכחים לפי שהאחים וכו' לא נמצא נילכח ע בספרי עקרים שלנו ולפי הגירסא שלפנינו לא זכר המחבר כלשונו כי אם מסה ומניח לבד ולא אחים אמר :

---

אתה הראת לדעת כי י"י הוא האלהים אין עוד מלבדו ,
מן השמים השמיעך את קולו ועל הארץ הראך את אשו ,
וגו' וידעת היום והשבות אל לבבך כי י"י הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד :

# המאמר השני

בביאור העקר הראשון שהוא מציאות האל , ומה שיתלה בו מן השרשים המסתעפים ממנו

ממה שראוי לכל בעל דת שיאמינהו , ולפי מה שכתבנו במאמר הראשון השרשים הנתלים בו הם ארבעה , והם האחדות , וסלוק הגשמיות , ושהוא יתברך בלתי נתלה בזמן , ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות , וכדי שיתבארו אלו השרשים באור מספיק ראוי שנבאר תחלה העקר שהם מסתעפים ממנו שהוא מציאות השם , ואח"כ נבאר השרשים אחד לאחד למצוא חשבונם .
וקודם כל זה אכתוב (ה) 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 אחר בהפך לפי האמת בעצמו או יאמרו במקום אחד (ה) על כונה מה ובמקום אחר על כונה אחרת , כמו שעשה הרמב"ם ז"ל במקומות הרבה מספר המורה שהרי כתב בפרק שלישי מן החלק הראשון כי פירוש ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב) ואמתת השם ישיג , והוא כתב בפרק ל"ז כי פירוש ופני לא יראו (שמות ל"ג) אמתת מציאותי כמו שהוא לא תושג , [ו] והעיד על זה בפרק נ"ד ובמקומות אחרים מן החלק הראשון כי אמתת מציאותו לא תושג לזולתו . ובעבור זה ראוי שיזהר

## שרשים

(ו) **הערה** אחת הכרחית . (המרס . הוא לשון הקדמה לסעיר על המזכר כה , ור"ל שכתב הקדמה אחת והוא היה מוכרח לכתוב אותה) שבזאת ההקדמה יעיר המחבר למעיין בזה הספר שיעיין היטב אף שיעלה לו בתחלת המחשבה שיהי ספק בדברי המחבר לא יקפוץ להשיב עליו כ"א אחר שהתבאר לו כונת המחבר אף בזה שיבין מזה שענין במקומות שהמחבר כתב לעיל מאמר ו' פ"ט בענפים בדבור המתחיל ונולם נבונת משה וכו' ע"ש : (ה) **על** כונה

## ענפים

[ו] **והעיד** על זה וכו' כי אמתת מציאותו וכו' . נראה כונת המחבר בהריכות זה להורות לנו כונת הרמב"ם בזה הענין כדי שלא יהיו דבריו סותרים זה את זה וכאלו אמר ע"ם בפרק נ"ד ומאחר שזה על דברי הרמב"ם . וז"ל אם כפ' נ"ד והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא אלא שהוא השיגו על מקום עיון ישיג ממנו הכלית מה שאפשר לאדם שישיגהו וכו' עכ"ל . ור"ל שהם"י הודיע למשה רבינו ע"ה שאמתת השם מלד עצמותו ומהותו א"א להשיג לשום אדם אבל יש דרך אחרת שאפשר לאדם להשיג השי"ת והוא מלד פעולותיו היוצאים מאתו ית' ועל הדרך הזה התעורר אותו בחופן שבא אל משה שיאמר אליו שאי אפשר לאדם לראותו ומ"ש הרמב"ם

שיזהר המעיין בפרק מפרקי ספר איזה מחבר שלא יקפוץ להשיב על דבריו עד שידע דרכי הלמוד הנעשים בספר ההוא, וכן עד שיקוף בכל מה שבא בספר מהענין ההוא בסקומות אחרים, כי לפעמים ישמיט הספר הקדמה אחת באיזה מקום לפי שהיא (ו) כמבוארת בעצמה או שנתבארה במקום אחר או (ז) כונה ממנו להסתיר הענין ויחשוב המעיין שזה טעות מן המחבר וימהר 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 ובזולתה 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 ישיב אל לבו כי המחבר ההוא לא היה מקלי הדעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב המעיין (ס) בתחלת הדעת. ויותר ראוי לכל אדם לחשוד שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה המחבר ההוא בדבר נגלה הטעות (ע) ויתלה הטעות בעיונו וירבה להעמיק בדבריו עד יתבאר לו אמתת כוונת המחבר, כי המחבר (פ) לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיונים העסוקים לפעמים יקל בעיניו 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 ואומרים שהיא תתיר לחלל את השם כמו שכתוב והללת את שם אלהיך (ויקרא י"ט) או שהיא תמנע מלהשיב לשונא ממה שכתוב כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו (נ) וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב

עמו

## שרשים

כונה מה. מיזה כונה: (ו) כמבוארת בעצמה. שהיא ידועה: (ז) כונה ממנו להסתיר הענין. שהשמיט הקדמה זו כדי שלא יהיה הענין מובן לכל אדם והוא בשביל תשובתו שאין רצוי שיהיה זה מובן לפתי וסכל ומי שאינו הגון לזה: (ח) מי הגיד לו שהוא בעל שכל. כלומר שכך הוא ליה למימר כל אדם בעל שכל וכל בעל שכל רצוי להכיר את בוראו: (ט) וכל עוד. וכל זמן: (י) ההקדמה הקטנה. הוא כל אדם בעל שכל ונקראת קטנה לפי שהיא בחמת קטנה בכמות כי היא חיוב כ"ש את ד' תיכות. ועוד שנקראת קטנה לפי שהיא בכללת בתוך הלשון שאמר האומר כל אדם רצוי שיכיר את בוראו וכו' וזה שכל בעל שכל רצוי שיכיר את בוראו וכו' ואין לה צורך גדול כל כך. וכ"ש פי' ז"ל וכל אדם בעל שכל שהיא ההקדמה הרחשונה נקראת הקדמה קטנה וההקדמה שניה שהיא וכל בעל שכל רצוי שיכיר את בוראו נקראת הקדמה גדולה וכ"ש שהרחשונה נקראת קטנה לפי שהשקש עוד קטן והשניה נקראת גדולה לפי שהשקש נתגדל ההקש ונעשה ההקש גדול עכ"ל: (כ) לא יתבאר הדרוש. שיהיה כל אדם רצוי להכיר את בוראו: (ל) וזה

חמת וכו'. ר"ל מזה ומהי תפת כמה לא יתבאר ההקדמה הקטנה וכו' לא יתבאר הדרוש. ממנו מה שלא אמר האומר ההקדמה שהיא זה הוא מטעם שכבר ידוע וכו': (מ) וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי. לפי שכך היה לו לומר כל אדם חי וכל חי מרגיש אם כן כל אדם מרגיש: (נ) אבל לא מפני זה וכו'. כי כך דרך בעלי ההגיון להשמיט מיזה ההקדמה קטנה המבוארת בעצמה: (ס) בתחלת הדעת. כמושכל ראשון שלו: (ע) ויתלה הטעות בעיונו. שלא הבין דברי המחבר: (פ) לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיוניים העמוקים. מכח שהיה מעמיק ביותר בדברים העיוניים היה נראה לו שזה הדבר היה מן הדברים הפשוטים שאינם צריכים שום פיון לכן השמיט הדבר ההוא ולא האריך בו ולכן יקשה הדבר ההוא למי שרוצה לעיין בו ולא יוכל להבין תוכו על בוריו: (צ) ותחלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו. נראה תוכן המשיזין על תורת משה שכתוב בספרותו של כתוב ל' עזיבה ממש שיעזוב תוכו ולא יעזור לו דהל"כ היאך אפשר שלא ירגישו מה שכתוב אח"כ מיד בתוכו כתוב עצמו עזוב תעזוב עמו וכי כל כך

שוטים

## ענפים

כפ"ג מחלק ה' ומחמת ה' יגיע, כ"ל ע"י הדברים שאפשר לחדש להשיג הם"י וכ"כ המחבר בשמוך כפ"ה מזה המאמר בענין השגת מציאות ה'. וכן פי' בהדיא ר' שם שוב בפ"ג מח"ה ע"ש. ועיין ג"כ בפ' התפודי שם ומחמת עוד הירושים תחריס על דברי הרמב"ם כדי שלא יהיו נראים כסותרים אהדדי. אבל התחל יעקב פי' כתן מה שאמר הרמב"ם ומחמת ה' יגיע הוא רק לפי האומר ולא לפי האמת, לא דק בדברי הרמב"ם כי מן הוא הרמב"ם בפ"ג הל"ל לפרש לו האומר אלא רק לפי האמת ולפי דעת עצמו כי הלא שם לפרש שאפשר

שטעפל על שכתוב שאמר ומחמת ה' יגיע ונראים תופן נאמר על הם"י לשון תמוה ע"ש וק"ל:

כמו

עמו (שמות כ"ג) (ק) והמכשלה הזאת תחת ידם מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון או מה שנזכר במקום אחר בפירוש דבר זה (ר) [ג] כמו ולא תחללו את שם קדשי (ויקרא כ"ב) וכיוצא בזה הרבה :

**פרק א** (מ) **ענין** (ג) *) המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאים נחלקו בו הפילוסופים אם הוא מקרה קרה לנמצא או הוא ענין עצמותי לו , ואולם שם

*) הגה"ה כאן לפי פירוש הסרשים לדעת הפילוסופים מאמע במציאות כל דבר הוא עצמות ומהות סמלמ , ולפ"ז יהיה קשה להבין המשך דברי המחבר שכתב בסמוך ג"ל , ואולם גם במציאות הנאמר עליו יתברך וכו' וה"ק ג"כ שיהיה דבר עצמותי ונוסף על מהותו דמאמע שכן להוציא דעת הפילוסופים ולומר שאף לדבריהם אין גם במציאות הנאמר עליו יתברך הוא בחינת שנאמר על הנמצאים כולם . ולכאורה לפי פירוש הסרשים הוא שהי בדבריהם מציאות הוא עצמות ומהות הנמצא ומציאות בכ"מ הוא ג"כ עצמותו ומהותו ומתי כח לחלק בשם נמצא בין הנמצאים כולם וזינו ויתברך לדעת הפילוסופים . תמצא ג"ל בפ"ד ולקמני פרק כמוני בביאור יותר רחב מעט ואפס קלת ביאור לשון הכתב בפלוגתא בין הרמב"ם והפילוסופים כך היא , הרמב"ם סובר כיון שכתב שיש במהות הדבר מצויר יודיעת בפ"ש שיש מציאות מן שכח אל הפועל ה"כ זה הוא המציאות וזה מציאות מן שכח אל הפועל הוא רק מקרה שקרה למהות הנזה , והפילוסופים סוברו במ"מ הוא ענין עצמותי לו שבכי עצמיות במהות שהיה בציור יודיעה בשם כ"ש הוא לפני מן שכח אל הפועל ובכ במהות שהיה בחלה בציור לבד להיות עתה במציאות , ולכך הם אומרים שמציאות הוא ענין עצמותי לו לא מקרה כי הם היש קורהים מקרה כי אם כשיקבל דבר אחר קנין לאחר , הרמב"ם שהיה במציאות בזולת הפועל הנזה לאו כאלו אומר שמקרה קרה לדבר מצויר יודיעת בפ"ש שיש מציאות שקבל אל הפועל , אלא שהוא קנין חדש לא על דבר אלא היה עדיין בפועל מציאותו מן שכח אל הפועל . אולם בשם כ"ש לא פליגי שמציאות מן שכח אל הפועל הוא כח אחר זולת מהותו שהוא מצויר יודיעת הש"ת וכוח כופפ עליו שבכי עצמות היה בציור מחלה קדם מציאות מן שכח אל הפועל וה"כ במציאות הוא נוסף עליו . וה"ז שפיר לאחר שכך שהתבר במכוון ואי אפשר גם כן לומר שמציאות בשם יתברך שיהיה דבר עצמותי ונוסף על מהותו :

## שרשים

שוטים שם שיתחילו לקרות הכתוב ולא יסיימו לומו וק"ל : (ק) והמכשלה וכו' . מה שהם נכשלים בענינים כאלו הוא מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון , פי' לשם כדבריהם מפי עמו דכתב רשמנת בשלמת לדיק נוכל לומר כמו שדרז"ל שלא תאמר מחמר שתהא מצווה וכו' , לכך נאמר עמו אבל לדבריהם ק"ק לומר זה כי ק"ק לומר שלא יעזור לא לו ולא לחמורו בעבור זה לא היה צריך למימר עמו כי אם לא יעזור לחמורו גם הוא לא יעזר וק"ל . ועוד אף אם תמצא לומר שמלך הכתוב עמו נוכל לפרשו כך דהיינו שלא יעזור לא לו ולא לחמורו מ"מ מלך לשון הכתוב דלפני זה מי שפשר לפרשו כך דשם מבואר בהדיא בכתוב דלפני זה שנותה התורה להיטיב לשונא כמ"ש כי תפגע שור אויבך וגו' שכ שכ תשיבנו לו וה"ק כמ"ש כי יהיו הקרקי סותרין שהדדי וכן משה"ק וקללת את שם שלהיך אין פירושו שהבור' התירה לחלל את ה' חלילה שלא שזה הכתוב מקושר עם תחלת הכתוב שלמר ולא תעבדנו כמו שפרש"י שם הכתוב לעשות לשם מגופו של כתוב שהיו מביאין לרשים לעשותם כי לפי דבריהם יהיה זה הכתוב עמנו כמר מיה וזיה כי הוא מתחיל ואמר ולא תעבדנו כמו שלא לחלל אותו ואיך אמר מיד וחללת וגו' וכמו כן קשה על תוכן המציאים עמנו איך לא רצו מ"ש כתוב זה בעמנו שהתחלתו ולא תעבדנו כמו לשקר שם יודעים מציאת כ"ש ציודעים מציאת . וי"ל כי שם תומרים שים הפרש בין שבועת שקר לשאר חילול כי מה שהזכיר הכתוב שלא יעבדנו לשקר הוא מפני תיקון העולם שיהיה קיום לקיום המדיני וכמו שסיים הכתוב לשפי זה ולא תשקרו איש בעמיתו ועליה קלי ולא תעבדנו כמו לשקר אבל החילול שהוא ביזוי ובין עמנו שאין להבינו שום הסברון בזה כגון לשכול קדשים בטומאה וכיוצא בזה מן החלולים שהם נגד הש"ת לבד יכול שלא יעניש הש"י ע"ז לכך הביא המחבר הכתוב ולא תחללו את שם קדשי שר"ל לפי' חילול השם שהוא ביזוי ובין עמנו כי הכתוב הזה נאמר על אזהרת תכילת קדשים שלא יבא לידי מותר וכיוצא בזה הזהיר הכתוב על תכילת קדשים בטומאה כמו בנמ' ולא תחללו את שם קדשי וגו' (ויקרא כ"ב כ') :



## ענפים

[ג] כמו ולא תחללו את שם קדשי . הא דהולרך המחבר לבאר דבריהם מהכתוב הנאמר במקום אחר ונאמר לשם הוכיח לשם מגופו של כתוב שהיו מביאין לרשים לטעותיהם כי לפי דבריהם יהיה זה הכתוב עמנו כאמר מיה וזיה כי הוא מתחיל ואמר ולא תעבדנו כמו שלא לחלל אותו ואיך אמר מיד וחללת וגו' וכמו כן קשה על תוכן המציאים עמנו איך לא רצו מ"ש כתוב זה בעמנו שהתחלתו ולא תעבדנו כמו לשקר שם יודעים מציאת כ"ש ציודעים מציאת . וי"ל כי שם תומרים שים הפרש בין שבועת שקר לשאר חילול כי מה שהזכיר הכתוב שלא יעבדנו לשקר הוא מפני תיקון העולם שיהיה קיום לקיום המדיני וכמו שסיים הכתוב לשפי זה ולא תשקרו איש בעמיתו ועליה קלי ולא תעבדנו כמו לשקר אבל החילול שהוא ביזוי ובין עמנו שאין להבינו שום הסברון בזה כגון לשכול קדשים בטומאה וכיוצא בזה מן החלולים שהם נגד הש"ת לבד יכול שלא יעניש הש"י ע"ז לכך הביא המחבר הכתוב ולא תחללו את שם קדשי שר"ל לפי' חילול השם שהוא ביזוי ובין עמנו כי הכתוב הזה נאמר על אזהרת תכילת קדשים שלא יבא לידי מותר וכיוצא בזה הזהיר הכתוב על תכילת קדשים בטומאה כמו בנמ' ולא תחללו את שם קדשי וגו' (ויקרא כ"ב כ') :

(ג) שם המציאות הנאמר עליו יתברך (ד) א"א לומר בשהוא מקרה [ה] כי הוא יתברך איננו מקבל למקרים כמו שיתבאר במאמר זה פ"ט (ה) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי לו (ו) ונוסף על מהותו שא"כ היה עצמות האל יתברך מורכב משני דברים וזה 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 (שמות ל"ג) ובאתהו התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי ואמרו ז"ל בספרי ואפי' מלאכי השרת שהם חיים כלומר (ט) שאין מהותו נודע לזולתו, וא"כ מציאותו נעלם תכלית ההעלם שאיננו נודע אפי' למלאכי השרת. ולפי זה ראוי שישאל השואל ויאמר איך יונח שורש לתורה אלהית דבר שהוא (י) נעלם השגתו משום נמצא זולת השם, וההשובה בזה כי לא יונח מציאות האל שורש לתורה מן הצד שהוא נמנע ההשגה שזהו מצד מהותו יתברך אלא מן הצד שהוא אפשר ההשגה, וזה מצד היות הנמצאות (כ) מושפעות ממנו והוא עלה להם ופועל אותם כי מזה הצד תבחן מעלת השם מצד היותו פועל הנמצאות בתכלית השלמות וההדר. וזה הצד הוא שמותר אל האדם לדבר בו ולהבחין מעלתו, אבל מצד עצמותו א"א לדבר בו (יא) כי לא יכלל זה בדבור כלל. וזה רמז דוד במזמור ברכי נפשי את ה' (תהלים ק"ד) כי על צד הראשון אמר ה' אלהי גדלת מאד כלומר מצד מהותך גדלת מאד משיוכל האדם לדבר בך ועם כל זה הוד והדר לבשת כלומר מן הצד שיוכל לדבר בך שהוא מצד הפעולות הנראות שהן נמשכות ממך כי הם יודו על הודך והדרך, וע"כ המשיך לזה ספור היצירות המושפעות ממנו ית' המורים על מעלתו ושלמותו מצד השלמות הנראה בהן. ובעבור כי מעלת האומן תוכר בפעולתו (יב) משני פנים מצד היותו פועל פעל נפלא וחשוב בחומר נכבד ומעולה שהוא נכר לכל (יג) שהפעל ההוא הנכבד

## שרשים

שפעל מ"כ הפעולה ההיא הוא דבר מקריי למהות הפעולה ומ"כ כמו כן נאמר גבי פעולת הש"י כי קודם שברא שום דבר מן הנמצאים שבעולם היה כבר זה ידוע בשכלו דהש"י ידע דבר זה בשכלו היותך ידע להמציא זולתו ומש כן הנמצאים כלם היו כבר נמצאים מצד הש"י קודם ברואתם ולכן אחר שנבראו אין מציאותם כי אם מקרה למהות הנמצא. כן הוא מבואר במורה פרק נ"ו מחלק ג' ובפירוש הש"ט שם שם אף שאין זה לשונו ע"ש. ועיין בסמוך בענפים. ושאר הפילוסופים הולקים על הרמב"ם ואומרים שדברים כי קודם שברא הש"י הנמצאים לא היו אלא רק בכח ר"ל שיכולין להיות אבל עדיין לא היו ואחר שנבראו יצאו מן הכח אל הפועל וא"כ המציאות הזה שיצא אל הפועל הוא עצמות ומהות הנמצא וז"ש אז הוא עניין עצמותי לו: (ג) שם המציאות הנאמר עליו ית' וכו'. ר"ל מה שאנו אומרים מציאות הש"י: (ד) אי אפשר לומר בשהוא מקרה. כלומר הרמב"ם ז"ל: (ה) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי לו. כשאר הפילוסופים: (ו) ונוסף על מהותו. שהעצמות הזה יהיה ענין הנוסף על מהות הש"י: (ז) זולת המהות. שהמציאותו אינו שום דבר אחר רק מהותו ומהותו ג"כ אינו רק מציאותו והכל דבר א' הוא ולפ"ז דבריס: (ח) כמ"ש הר"ב ז"ל שזו היתה וכו'. כפ' ל"ד מחלק א' המזכר בהערה: (ט) שאין מהותו נודע לזולתו. שאין דבר בעולם שיוכל לידע ולהשיג מהות הש"י כי אם הש"י בעצמו לבד יודע עצמותו ומהותו. ג"כ מציאותו נ"כ נעלה וכו': (י) נעלם השגתו וכו'. פי' מאחר שאין אנו יודעים מה הוא ג"כ אין אנו יכולים להניח דבר זה שורש לתורה אלהית. (כ) מושפעות ממנו. יוצאות מאתו ית': (כ) כי לא יכלול זה בדבור כלל. פי' לפי שהוא מן הדברים הנמנעים: (מ) משני פנים. משני בחינות. (נ) שהפעל ההוא הנכבד הוא מפועל נכבד ונשלם. כי אין מדרך המעולם לתת תואר נכבד ביד לאומן שאינו גדול

## ענפים

**פרק א** [ה] כי הוא ית' אינו מקבל למקריים, במורה פ' כ"ז המכיר מבואר בפשט וז"ל שם ידוע כי המציאות מקרה קרה לנמצא וכו' זהו הדבר המבואר בהרבה לכל מה שלמציאותו שכה שמציאותו ענין עוסף על מהותו למשם מי שאין שכה למציאותו והוא הש"י ויתעלה לבדו כי זהו ענין לאמרנו עליו ית' שהוא מהוייב המציאות מהיה מציאותו עצמו וכו' שהוא לחוי המציאות ממיד אין מתחדש עליו ולא מקרה קרה לו עכ"ל, ופי' כלל דבריו כך הוא דכשנאמר כל הנמצאים שם נמצאים ויוצאים מאתו ית' ג"כ כבר הם מצויריס 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 בשרשים. אבל הש"י שהוא קדמון לכל ואין לו שום שכה שיצייכהו קודם היותו כי הוא הקדמון המאמתי ולא נמצא שום דבר שיהיה קודם לו לכן על כרחך שם המציאות שנאמר עליו ועצמותו הכל דבר אחד ואין בו שום דבר מדם שמתחדש ולא שום דבר מקריי ע"ש במורה. וכלל גדול הוא במורה בזה כי ע"ז יתורצו כל הספקות הנופלות בענין הידיעה כמבואר בפרק שאחר זה, ועיין עוד לקמן במאמר זה פי"ג בענפים:

הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם כמו מי שיראה כלים נאים מזהב ואבן יקרה שאלו הכלים בלי ספק יורו על גודל מעלת העושה אותם, ואם מצד היותו עושה כלים נאים מצויירים ציור נפלא (ס) בחומר גרוע כאלו תאמר הצורף שעשה כלים נאים מצויירים ציור נאה בברזל שזה בלי ספק יורה על חכמת הצורף ושלמותו בעשותו בברזל שהוא חומר רחוק משיקבל הציור הפחות ציור נאה מפותה פתוחי חותם כ"ש שזה הוראה שבהיות החומר מוכן לקבל הציור שיעשה בו פועל נפלא. שכן כתב אריסטו במאמר הי"א מספר הבעלי חיים בהיותו (ע) תופס על החכמים הקדמונים שלא רצו לדבר בטבע הב"ח הפחותים (פ) הנולדים מן העפוש (צ) לפחיתותם זולתי בנולדים מזכר ונקבה (ק) ואמר שם כי יותר ראוי לדבר בב"ח הפחותים הנולדים מן העפוש ממה שידובר בשאר בעלי חיים (ר) ולא מצד עצמם אחר שהם פחותים מאד ומחמיר גרוע שהם נולדים מן העפוש, (ש) אבל בבחינת הכח האלהי שהוא מעורב בהם שזה בלי ספק יורה על מעלת הפועל ושלמותו שהוא נותן כח החיות בחומר גרוע כזה שיהיה נולד מן העפוש מבלי התחברות זכר ונקבה בעלי חיים דומה אל הנולד מחבור זכר ונקבה וזה שבח גדול אל האומן. וכן דוד שבח השם בבחינת היצירות המושפעות ממנו ועל שני אלו הפנים משני אלו הצדדים, על צד הראשון אמר עושה אור כשלמה (תהלים ק"ד) לרמוז אל היותו ממציא עולם השכלים הנבדלים שיכנה אותם הכתוב בשם אור כמו שנבאר (ת) בשתוף אור, ואחר כך רמז לעולם הגלגלים (א) 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 ויתקיימו הבעלי חיים בזה ואמר המשלח מעינים בנחלים בין הרים יהלכון ישקו כל חיתו שדי וגו', וספר סדר חדוש הלבנה כדי חדש בחדשו וסדר היום והלילה (ד) שזהו סבת קיום המציאות השפל והבעלי חיים כולם איש איש כפי מדרגתו וזה ממה שיורה על חכמת היוצר ומעלתו בעשותו ירח למועדים שמש ידע מבואו

וזהו

## שרשים

גדול במעלה: (ס) בחומר גרוע. מלד טבע החומר ס"ח לעשות ציורים כאלו ומפעל"כ היה עושה אותם וכ"ש שם היה החומר טוב ומוכן לקבל ציורים כאלו פשיטא שהיה יכול לעשות אותם: (ע) תופס. מוליך: (פ) הנולדים מן העפוש. הן התולעים וכיוצא בהם שנמצים מן הסדרים העפושים: (צ) לפחיתותם. לרוב שפלותם מאחר שהיצים נברחו, ע"י חבור זכר ונקבה הם בתכלית השפלות: והמופת ע"ז שהיצים נברחים ע"י חיבור זכר ונקבה רק שהם בעלי חיים מהעפוש נראה לי שכך הוא דהם הם נולדים ע"י חבור זכר ונקבה ס"ל יהיה בהם כח להשחיר מיצם עד"מ ולף אם יומת זה יישאר בהו הנולד לו תחתיו ומה שהוא בזמן הוא נלחו ואין לו תכלית אלא יישאר כך לעולם כמו שנחפך רביעו הם טוב בהדיא במורה ח"ב פ"מ בתופת ג' בכפ על מציאות השם וז"ל שם, כי המפשרות בזמן הוא מפשרות נלחי וכו' עכ"ל. ומ"ש היה מן המחוייב שיהיו התולעים נמצים לעולם בלי הפסק ומהו רואין שיהיו כן שהרי בזמן החורף אין התולעים נמצאים אלא ע"כ אין התולעים כח בדי להשחיר מיצם ולכן בימות הקיץ שהחום גדול לכך הם נמים מהעפוש משפ"כ בימות החורף. וז"ש המחבר לקמן בסמוך והנולדים מן העפוש מבלי שיהיה בהם כח להשחיר מיצם וכו': (ק) ונקבה. לרוב שטו: (ר) ולא מלד עלמם. ולא מלד החסיבות שיש בגוף התולעים עלמם כי אחר שהם פחותים וכו' ואין להם חום מעלה וחסיבות: (ש) מבלי בחיית הכח האלהי וכו'. כי על ידם תוכר מעלת הש"י יותר מאחר שהוא נותן כח החיות וכו': (ת) בשתוף

אור. לקמן מאמר זה פכ"ט. ואמר לשון שתוף אור ולא אמר אלת אור או שם אור כדרכו בשאר עניינים כי שם יפשר שאלת אור הוא משתתף לכמה דברים ונאמר על כמה עניינים: (א) ואמר נוטה שמים כיריעה. הגלגלים בכלל נקראו שמים כידוע: (ב) כאור והשמים. ס"ח והמים: (ג) וספר הסדר הנראה לעין. אחר שהזכיר היצירות עלמן אחר בחרן בח"ב להזכיר נם הסדר שבהיצים איך סדר וכו' והכל לקיום הש"ח בכלל: (ד) שזהו שבת קיום המציאות השפל וכו'. כוונת המחבר בזה להורות לנו טעם המזמור במה שזכר בריאת חמה ולבנה אחר בריאת כל הגלגלים שנאחר לא קודם לכן אלל בריאת השמים ואמר שזהו שבת קיום המציאות וכו' ור"ל שע"פ שאחר שהזכיר המשורר לעיל המקרא בחיים וגו' השם עניים וגו' אמר יפד ארץ על מכוניה לבלתי תמוט כי ע"י השעים והמטר נרחית היבשה ותכונן הארץ וכמו שנתבאר במורה פ"ל מח"ב. מ"מ אין לכלם בכלל שום קיום זולת חמה ולבנה כי ע"י היום והלילה שנתחדשו בשבת חמה ולבנה יתמזגו היסודות וכו' ונתהוו ע"י התמזגות זה החיים שעל ידם תתייבש ותתגלה הארץ ולכן אחר שאמר המחבר וזהו שבת התחדש היום והלילה וכו' הזכיר עוד פעם אחרת הגלות הארץ לף שכבר הזכיר לעיל מניה כי בשבת הרחות היבשה והגלות הארץ הכל ע"פ שבת היום והלילה. וכן הוא מבואר בהדיא במורה בפרק הנזכר וז"ל שם וכבר ידעת לפף המעיין כי רפף שבת היום והשפפל וכו' השור וחשתך וכו' ובאור וכחשך וכו' ובאור וכחשך יחתו מזגיהם

והתגלות

הוה 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 יגועון ואל עפרם ישובון תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה (ז) [ס] 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 גרוע מאד כמו שהוא חומר הב"ח הנולדים מן העפוש שנתן להם שלמות ההיות וזה ממה שיורה על חכמת הפועל . ולזה סמך אל זה יהי כבוד ה' לעולם ישמח 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 רמזו רז"ל בפרק שירה שאמרו שרצים מה הם אומרים יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו וגו' , כאלו 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 שחכמתו נכרת בהן (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו , הרי ששבח השם בזה המזמור מצד היותו פועל הנמצאות בשני מינים מן הפעולה שיוכר בהם מעלת הפועל , ומזה הצד הוא שנשיג מציאות הש"י ר"ל מצד היותו פועל הנמצאות לא מצד 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 דבר

### שרשים

שכתבנו למעלה בשם רבינו שם טוב ז"ל , ומפי הלו הגמלות וכו' שמין להם קיום לפ' במין ולא בשום מ"מ כבר יתכן שישמח בהן ומעמ"כ מין נפסד כבודו עי"ז כי השמחה הסיבה בזה לו מצד שחכמתו נכרת על ידיהן מע"פ שהם נולדים פחותים : (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שכתבנו . על הדרך שמחר לעיל שהוא היה נותן כח בחיות בחומר גרוע כזה שהיה נולד מן העפוש וכו' :

**פרק ב** (א) **הפועלים** שני מינים וכו' . אחר שהתאחר לעיל על חיוב לד נוכל להבדיל מציאות הש"י הפועל כל הנמצאות בא עתה עוד לבאר על חיוב לד יקרא הש"י פועל : (ב) בעצם ורא"ש . פי' כל דבר שעלמותו ופעולתו הוא דבר אחד עד"מ השם עלמותו חיוב כי שם השם ופעולתו ג"כ חיוב כי שם השם מע"פ שהשם יפעל פעולות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן מחמר זה פרק שמיני מ"מ כל פעולותיו חיוב כ"ש ע"י כח השם ולא ע"י שום כח אחר וכיוצא בזה ענין השלג , זהו נקרא בעצם ורא"ש , אבל כל דבר שפעולתו ע"י מקרה עד"מ הגרזן כשבא להבדיל בו אין המבדיל עלמות הגרזן כי עלמות הגרזן הוא הברזל ויכול לעשות בו שם פעולות אחרות

### ענפים

[ב] וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראו וכו' . מלחמי בגליון הכתב ס' ז"ל לא נלחם בעיני שהשם הוא המשורר על הב"ח הנולדים מהעפוש וכבר יפול זה הלשון על הנולדים מזכר ונקבה אחר שיזכרו לעפרן כי כשיפסד הומר המהויה יוסף לא מה שיוסף עד שיתהוה ממנו דבר אחר ומהותו

דבר אחד כחום האש יחמם וקור השלג יקרר, וזה המין נקרא (ג) פועל בטבע לא בכונה ורצון. ומין יפעל פעולות הפכיות והוא הפועל בבחי' ה ורצון (ד) יפעל דבר בעת שירצה, ויפעל ההפך בעת שירצה. ואולם שיהיה פעל השם ית' נמשך ממנו על הדרך (ה) המין הראשון הוא דבר מבואר הבטול לפי שהפועל הטבעי לא יפרד מן הפעולה (ו) כאור שלא יפרד מן השמש וכחום שלא יפרד מן האש (ז) והאל יתברך דבר נבדל מן הפעולה, ועוד כי הפועל הטבעי הסר כי לא יפעל דבר (ח) בידיעה והכרה אבל הוא הכרחי בפעולתו (ט) כשימצא המקבל מוכן בו האש תשרוף אם תמצא המקבל מוכן לשרפה ומי שהוא הכרחי למוכן בפעולתו הנה הוא הסר. אחר (י) שאין בו כח לעצור הפעל ההוא (כ) ולא לפעול ההפך והאל יתברך אין ראוי שימצא בו שום חסרון, יתחייב מזה שא א שתהיה פעולתו מזה המין, ואולם שיהיה פעל האל יתברך נמשך ממנו על דרך (ל) המין השני יראה שהוא ראוי שיהיה מסולק ממנו יתברך, וזה (מ) ששם הרצון אמנם יאמר (נ) על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה 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 שנוי מזולתו (צ) כי א"א שיהיה הדבר האחד מכל צד פועל ומתפעל יחד (ק) והאל ית' א"א שישתנה ולא שיתפעל מזולתו (ר) ולא מעצמו ג"כ שא"כ יהיה מורכב משני דברים (ש) מדבר

בו

## שרשים

מחרות שלא יהיו מעין המציאה מס כן המציאה היא מקרה לגרון ויהיה הגרון כמו עצם עצם המקרייס זכו נקרא מקרא ומציה כי פעולתו הוא דבר מחר ומינו מעין עלמותו: (ג) פועל בטבע. הפעולות הנה נמין לו מלד טבעו ומ"מ לו לשנות ולעשות ההפך: (ד) יפעל דבר בעת שירצה וכו'. עד"מ האדם יש לו שפטרות להסחיר הלוח או ללבנו וכיוצא בזה: (ה) המין הראשון. שיהיה פועל בטבע: (ו) כאור שלא יפרד מן השמש. כ"ל וכן הוא בהדיוט בסיום קושות המחבר. ומה שהקשה בספריס כאור שלא יפרד מן הגר טעות סופר הוא כי בחמת האור נפרד מן הגר כי האור בפני עלמו והשעוה או החלב ג"כ בפני עלמו שלא שהוא נמשך אחר האור: (ז) והאל ית' דבר נבדל מן הפעולה. כמו שיתבאר לקמן בפ"ד מהמר זה: (ח) בידיעה והכרה. שמין לו ידיעה מכל מה שהוא פועל כי האש בעת שתשרוף את הנגד בדרך משל אינו יודע כלום מפעולתו זאת וכיוצא בזה בשאר פועלים הטבעיים: (ט) כשימצא המקבל מוכן. כשום דבר מה לשרוף ולקבל פעולת השרפה. (י) שמין בו כח לעצור הפעל הזה. כי אף אם תשליך האש בנגד שהוא שוה שלא בסף אין בהש כח לעצור פעולת השרפה ולחוס על הנגד הזה שלא ישרף כי בהכרח הוא שורף: (כ) ולא לפעול ההפך. כי פעולת האש הוא החום ואי אפשר לו לעשות ההפך שהוא פעולת הקלג. וכן פעולת הקלג היא הקור וא"א לו לעשות ההפך שהוא פעולת האש: (ל) המין השני. והוא הפועל בהחיוב והרצון: (מ) שש הרצון. כלומר שלת

רצון: (נ) על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה וכו'. פי שהיה פועל מיוה דבר בהיוה זמן מה שלא היה רוצה לפעול הדבר הזה קודם הזמן הזה שפעל בו הדבר הזה: (ס) כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא על אופן אחד. פי' דאם היה רוצה ופועל הדבר הזה כך עולמית ולא היה מוחם בו בזה את מן הפעולה לא נקרא זה רצון וכמו שכתבנו לעיל בפכ"ג ממאמר הרחמון: (ע) מלא רוצה אל רוצה. מתחלה לא היה רוצה בדבר הזה ועכשיו בעת הזאת מצה רצונו ורוצה בו: (פ) מתפעל ומקבל שינוי מזולתו · שיש לו דבר אחר חוץ ממנו שהיה מצה רצונו ומביא לאותו לידי פעולה זו אף שהוא עלמו לא היה רוצה בפעולה זו וזהו שאמר מתפעל. ר"ל על ידי אחר: (צ) כי ג"כ וכו' פועל ומתפעל יחד וכו'. עד"מ האמר הוא אחד מכל צד וכשנעשה ממנו נגד בא השנוי לאמר ע"י אחר והוא שהאדם שהרי האמר לא יוכל להשתנות ע"י עלמו כי ג"כ לשום דבר שיעשה את עלמו וכיוצא בזה כל שינוי יבא על ידי אחר: (ק) והאל יתברך ג"כ שיתהוה ולא שיתפעל מזולתו וכו'. כן צריך להיות. ור"ל כי הש"י הוא מחוייב המציאות בעלמו ואין שום דבר קודם לו ואינו מצטרך לשום דבר מהנמצאים כאשר יתבאר הכל לקמן בפרק רביעי וחמישי בשמחיים וכן אמר בהדיא המחבר לקמן ריש פ"ו מאמר זה לכן ג"כ שיקבל הש"י שום שינוי ופעולה על ידי אחר: (ר) ולא מעלמו גם כן. שג"כ נ"ל שיהיה בו מיוה כח שמשה מזולתו ויהיה פועל ומתפעל יחד: (ש) מדבר בו יפעל. שיהיה בו מיוה כח שיפעל בשינוי

## ענפים

ומזולתו דבר אחר יקשה שיש מומר לאחריה אחר וזה מבואר למעיינים בחכמת הטבע ואין הפרש בזה בין העולדים מעשות לבלתי מולדים ואפי' באדם שוה אחת זה כי כשיפסד האדם יהיה ממנו דבר אחר ומהדבר כשוה אפשר שנעשה ממנו אחרים או אפי אחר ומהפכיי אי היקף שוה יהיה מין אחד שבאמצעות פהשתות פעמים רבות יהיה מוכן לקבל טורה האדם ט"ל:

וכן

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

**וראיתי** מי שכתב, שהאל ית' פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון (ו) מחודשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים ויאמרו ע"ז הדרך שהאל ית' ברא העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קדום שגזר שימצא בעת שנמצא, ונמצא לרז"ל מאמרים יורו שדעתם קרוב ליזה הדעת אמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחנניה מישאל ועזריה וכו' שיראה כן המאמר הזה שאמנם אמרו כן (ז) כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש (ח) בעת ההתחדש הנס (ט) ולזה יאמרו כי נתחדש בעת התחדשו ברצון קדום גזר להיות הנס בעת שנמצא. וזה הדעת (י) רחוק מאד משושבל לפי שמלת רצון קדום (כ) כשיובן ענינה היא מזוייפת (ל) והורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי (מ) השאלה תשוב במו שהיתה, ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום (כ) היה בידו לאחרו מאותו העת

## שרשים

שכיוון הנס עליו: (ת) ומדבר בו יתפעל. שיהיה בו מיזה כח שעל ידו יסכים מאחר היה בתחלה: (מ) וגם מ"מ שיהיה פועל וכו'. פירוש כלי שהוא ברכבה ג"כ מ"מ מטעם שאמר לעיל כי לי תפסר שיהיה הדבר תחת מכל לד וכו': (נ) הנה הוא חסר הדבר וכו'. כי מאחר שהוא רוצה עתה נדבר הוא על כרחך נדיכין אנו לומר שעדיין לא היה לו הדבר הזה דמם היה לו כבר זה הדבר לא היה נדיך להזור לחריו: (נ) והאל יתברך וכו'. פירוש ומ"מ מ"מ לומר על פעולת הש"י שם הרצון: (ד) וכן הבותר הנה וכו'. ר"ל מטעם שמ"מ לומר שם הרצון מטעם הזה עצמו מ"מ ג"כ לומר עליו שם הבחירה כי ענין הבחירה הוא שיהיו לפניו שני דברים כדי שיבחר לו מיזה מהם שירצה הנה הוא בותר וכו': (ה) קודם שיבחרהו. קודם שנאמר הדבר הזה היה הוא חסר ממנו: (ו) מחודשים בו כמו שהם בנו. פירוש כי האדם בעבור שקיום מציאותו תלוי בזולתו והוא שבתו המניע אותו והאדם הוא המתנועע לכן מף שבתחלה לא היה רוצה בזיזה דבר מעש"כ ע"י שבתו המניע אותו יתחייב אליו מיזה התפעליות והתחדשות ומזה מלה רוצה אל רוצה ולכן שיך בנו התחדשות ושינוי רצון. אבל נבי הש"י שקיום מציאותו תלוי בעצמו וזהו המחוייב המציאות בעצמו כי אין מי שקדם אליו וכמו שיתבאר לקמן בפרק רביעי והמיוחד במופתים מ"כ אין לו שום מניע שיהיה הש"י יתברך מתנועע על ידו לכן אין בו שום התחדשות אלא מה שהוא רוצה עתה זה היה רוצה עולמית וע"כ מה שברא מת העולם עד"מ קודם שמתת אלפים שנה ולא קודם שנת אלפים שנה אינו מטעם שהיה לו שינוי רצון חלילה אלא כך היתה רצונו עולמית לברוא מת העולם בזה הזמן דוקא ולא קודם לכן או מחר כי. וזהו שאמר מת"כ אבל הש כי בו קדומים: (ז) כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש. אלא שאמר מאחר שנעשה הנס בזה הזמן ולא קודם לכן בזודאי נתחדש בו מיזה רצון מה אלא היה בו בתחלה: (ח) בעת התחדש הנס. בשעה שנעשה הנס הזה: (ט) וזה יאמרו וכו' גזר להיות הנס בעת שנמצא וכו'. פי' בעבור זה אמרו רבותינו ז"ל מה שנתחדש הנס בזיזה זמן מן הזמנים ולא קודם לכן או מחר כן הכל היה ברצונו הקדום ומשעה ראשונה היה רצונו וגזרתו כך להיות הנס בזה הזמן ולזין בו שום שינוי רצון: (י) רחוק מאד משושבל. כלומר בשכל אינו ווהן שדעת זו תהיה מחתית: (כ) כשיובן ענינה. כשתדקדק בפירושו דרצון קדום: (ל) ותורה על החיוב. שפירושו דרצון קדום הוא חיוב כי הוא מוכרח לעשות כך וא"א לו לעשות רצונו הקדום כמו שאמרנו ובולך: (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה. הדרך קודיא לדוכתה: (נ) היה בידו לאחרו מאותו העת או לא. עד"מ שהיה רצונו של הקב"ה לברוא מת העולם קודם ה' אלפים שנה הנה בשנת הזמן הזה מעלך מם היה מז בידו הש"י יכולת לאחר הבריאה מאותו הזמן ולברוא אותו בזמן שני דהיינו קודם ד' אלפים שנה או לא היה בידו שום יכולת לאחר

## ענפים

**פרק ב** [מ] והבותר וכו'. פי' כשרצים ומה שהיה צריך המחבר להזכיר נ"כ ענין הבחירה אף שלבותרה נדמה שעניינם אחד לפי שכך התחיל בהעתת קושיא זו במ"ם לעיל ומין יפעל וכו' והוא הפועל בבחירה ורצון ומדגלת בפומה לחיבוי הוא להזכיר שניהם יחד ושוב שים הפרש בין בחירה לרצון כי רצון הוא אחד מאד אפי המדגשת והבחירה היא אחד הנפש המשכלת כמבואר בדוש מן פ"ב:

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

כפי

## שרשים

לאחר כבריאה עד זמן הנסי : (ס) נתבטל הרצון הקדום . פירוש מאחר שהיה ביד הש"י יכולת לאחר כבריאה עד זמן אחר ובלא לעשות מה שגזר הרצון הקדוש ג"כ לא מעלה ולא מוריד בו כי מה שהיה הש"י עושה מה שגזר הרצון הקדוש לא היה מטעם שלא היה שום איש יכולת בידו לעשות דבר מגזירת הרצון הקדוש אלא כהגיע הזמן הטוב לא היה רוצה אז לאחר אבל אם היה רוצה היה בידו יכולת לאחר עוד זמן אחר, וז"ש כי מה שלא אחרו וכו' אלא לפי שלא רצה וכו', ועיין בענפים :

(ע) בכל עת שהוא נמשך . כלומר זמן שנעשה הנס הוא או הפעולה ההיא : (פ) ושמי שאפשר שלא יהיה הדבר כאותו העת. שא"א שיהיה היה הש"י יכולת לאחר הדבר הטוב מהעת ההיא לזמן אחר :

(צ) ואם הדבר כן . פי' וא"כ אם יהי' זה כך באמת יהיה האדם וכו' : (ק) להשחיר הלוח או ללבנו .

אף

## ענפים

[ג] נתבטל הרצון הקדום וכו' אלא שלא רצה וכו' . נראה במעט עיון שאין כדאי בדברי המחבר אלו לסתור דברי היש מומרים זה עם מה שהחז"ל בפירוש כי מהידוע שעיקר ההפרש שיש בין הפועל הנעלם לפועל ההסר הוא כי הפועל הנעלם עיקר פעולתו הוא בעצמו ולכל היקף יגייר עד"מ את הנעין ואחר שנגמר הנעין בציור הנעלם לא יהיה לו שוב פורה בנעין עצמו כי כבר ידע היקף יהיה ומה יהיה ג"כ לא יהיה לו כ"כ פורה בנעינו, אבל הפועל החסר אף שגייר לותו בעצמו במושכל ראשון שלו מ"מ כאשר התחיל לבנות הוא אז יראה בעצמו הסרונו שמגע בדבר זה ונראך לגיירו בדרך אחרת ג"כ ראה הסרון שלו והנעתו בפעולתו ההיא, ומאחר שהש"י הוא מובהר הפועלים והוא נקרא הפועל הנעלם שבפעלים כמו שיתבאר בפרק שמה"ז ג"כ גם שיש יכולת להש"י לאחר עוד הבריאה מטעם שגזר ברצונו הקדוש כבר לעשה"כ לא יאחר הוא לפי שיהיה נגלי בהקו יח' לחזור ממה שהסכים בהחלה ברצונו הקדוש כי זהו דרך פועל החסר וש"י כן לא יקרא פועל הנעלם, ואמנם פי' דברון הנאמר הגל הש"י זה יתבאר בעז"ה בהחלת פרק שאחר זה בענפים ושם יתבאר יותר זה הענין, ואפשר שלזה כוון יפעיה בהכיעה בהחלת סימן מ"ח בש"ם הראשונות מלו הנגדתי ומפי ילתו ואשמיעם מחדוש עשיתי והבאתם מדעתי כי קשה אתה וגיד בנזל ערפך ומלתך נחושה ואגיד לך מאז בטרם תבוא השמעתיך פן תאמר עצבי עשם וגו' . כ"ל כל האמצאים כולם בכלל נקראים ראשונות כי כל מה שקודם להבריו בטבע נקרא ראשון אבל הבא אחריו . ונלע לומר האמצאים בכלל הנגדתי והשמעתי לכם כבר בהחלת הויתי שאחרת לותם בעת שנבראו וז"ש מאז הנגדתי וגו' . ואמר אח"כ פחאום עשיתי וגו' נא לבאר קושייתו של המחבר על הדרך שבריאתו וז"ש פחאום עשיתי כי אלא פחאום תורה על הדבר שבא בהקראי בלי שום הסכמה קודמת, ובא לרמוז בזה כי אף שבראה את העולם בעת שבראה בלתו הקדום פ"מ לא היתה הבריאה היתה בשבת שום הכרח אלא בלתי נעצית פחאום בלי שום הסכמה קודמת ואם היה רוצה היה מאחר לותם ומה שלא היתר לותם הוא מצד שלא יהיה נגלי בחקו יח' כמו שבארנו לעיל . ולהוסיף ביאור דבר זה אמר אחר כך מדעתי כי קשה אתה וגיד בנזל ערפך וגו' ואגיד לך מאז בטרם תבוא השמעתיך פן תאמר וגו' ר"ל גם לבאר זה לך הספק שהספקנו בענין ידיעת הש"י שהוא מפתגם מידיעה לידיעה כמו שיתבאר קושייתם בפרק שאח"ז ולכן אמר הש"י מדעתי כי קשה אתה וגו' ר"ל זה היה לשולם בדעתי אף קודם שבראתי לותך כי עם קשה עורף אתה וא"כ אם לא הייתי אומר לך שכך עלתה בלבוי הקדום היה אם דופי בלבך לאמר שזה היה דבר פתאומי ממש וכל האמצאים בכלל אם בחיים בקרי ומזדמן בלי שום מניעה או שהיה בורח את העולם בלי שום הסכמה קודמת וא"כ היה משתנה מלא רוצה אל רוצה לא שאמר אחד מן העצבים עשאם לכן אגיד לך מאז בטרם תבוא השמעתיך רוצה לומר הנדתי לך דבר זה שכך עלתה בלבוי הקדום וקודם שבראתי לותך ידעתיך בציור השכל שלי כדרך הפועלים הנלמים וכאלו היית עמי בהחלת הוייתי ולא היה בי שום שיבוי ורבוי ידיעות מצד בריאתך כי הכל בקרבי בציור שלי בידיעה אחת וז"ש בטרם תבוא השמעתיך ואמר מלא תבוא מלא בוי"ו לרמוז אע"פ שהוא היה אחרון שבנבראים כי הוא נברא ביום ו' מ"מ ידעו הש"י בהחלת הוייתו כאילו כבר היה, או נא לרמוז על כל הנבראים שבעתם ימי בראשית וכ"ל כל האמצאים בכלל היה סוכך לותם בהחלת הוייתם בידיעה אחת כמו שבארנו . כן נראה לפע"ד פירוש הכתובים הללו על פי דרכנו ותוא הנכון וקושיית המחבר תינה בלוש לפי זה . ומכלל

פי'

כפי חפצו ורצונו בכל עת שירצה והאל ית' אין לו יכולת אלא על אחד משני הפכים בלבד
(כ) הגזור מן הרצון הקדום (מ) יתעלה האל מזה עלוי רב :

**פרק ג** (א) [מ] **ולפי** שענין הרצון אצלנו יאמר על (ב) התחדש ענין בפועל מביא אותו לפעול מה שלא פעל קודם התחדש הרצון דברו הפילוסופים סרה גדולה על השם ואמרו שא"א שתהיה פעולתו ברצון, וזה הדעת (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 האמנת הקדמות הגמור (ה) ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה ולא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה, וזולת זה ממה שנזכר בתורה הנה הוא ג"כ סותר למה שיגזרהו העיון השכלי, וזה כי מושכל ראשון הוא שהאל ית' ראוי שימצאו בו כל מיני השלמיות ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות ובעבור זה אמר הנביא טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל (חבקוק א') כי לפי (ו) שראה שיהיה חסרון בחקו שיביט אל עמל אמר שלא יוכל לעשות כך כאלו באר שאין ראוי שייוחס אליו שום דבר שידומה שהוא חסרון, והוא מבואר שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה ובהקל מן הלשון [ג] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסייף יכות והנר יאיר לא יאמר זה אלא בהעברה, (ז) כי פעל המיתה בסייף והארת הבית בנר לא ייוחס על דרך האמת אלא לפועל בבחירה והוא

האדם

## שרשים

סף מס היה מתחלה רצונו להשחיר יכול תמר כך סחום עיקר וכו' . הגה גס סוף סותר למה שיגזרהו
לעשות הספך וללבנו : (ר) הגזור מן הרצון הקדוש . העיון השכלי וכו' . כלל דברי המחבר שבכאן הוא
מס היה רצונו הקדוש להשחיר הלוח לא היה מת"כ בדרך לא זו סף זו ור"ל לא זו שהוא עיקר כל שרשי
שוב יכולת בידו ללבנו וכן להפך : (ס) יתעלה התורה אלא סף זו שהוא סותר למה שיגזרהו וכו'
האל וכו' . (כמו שתומר חלילה לך לחשוב מחשבה כי הדעת הסיא נגד השכל כמו שתבאר ותולך :
זו נגד הס"י, ומלת יתעלה הוא מלשון ועלה הענן (ד) אל התמנת הקדמות הגמור . על הדרך
והוא לשון הסרה והכדל ומרומס מזה) : שתבאר לעיל בתמר ג' פכ"ב : (ה) ואל עקירת
**פרק ג** (א) **ולפי** שענין הרצון אצלנו . כלומר כל הנסים הכתובים בתורה . לפי שיתמרו שא"א לו
מה שאנו מציעים פירושו הרצון לשנות הטבע ולעשות הדבר הפך ממה שהיה בבר :
(שלנו) הוא שיתמר על וכו' : (ב) התחדש וכו' . (ו) שראה וכו' . הנביא הציג בשכלו שזה יהיה חסרון
שהיה מתחדש ויוצא מה שלא היה בפועל בתציה בתוקו תוחו לפעול בתק הס"י מס יציע אל עמל ולכן תמר הנביא
פעולה זו עתה . משא"כ קודם לכן שלא היה כו שלא יוכל הס"י לעשות כך : (ז) כי פעל המיתה
אלא שהוא ית' לדברו הפילוסופים וכו' : (ג) עם בסייף . ועיין בענפים

## ענפים

פי' הכתובים הללו מוכל ג"כ להביא סיוע לדעת הרמב"ם שתמר כי המציאות מקבלת קדם לגמלת המכר לעיל בתחלת פרק שלפני זה ודו"ק :

**פרק ג** [מ] **ולפי** שענין הרצון וכו' . כבר ביארנו לעיל בפרק שלפני זה בשרשים שפיהם זה הוא טדק בדעון המתחדש בנו כי האדם יש לו שכח המציא לותו בכן הוא מתמוטע ע"י שכחו ומשתכח
לשונו לכן אין זה רצון בתמת כי הוא דומה אל היוצ מתחר שא"א לו לעשות הפך מה שנזכר שכחו, וכ"ה מבואר בדברי המחבר בסמוך בכתוב הנתמר על תשוב ובכתוב שהביא בסוף פ' זה כי אם עשה לת לתצר תפתי ובו' ואין נתמר שם הרצון על פעולת האדם אלא על צד ההעברה מתחר שהאדם אינו יוצה שכחו המחייבת לותו לאיזה פעולה אלא נראה לו בתלו עשה פעולה זו מלשונו הנמור אבל הקב"ה אין לו שכח לכן אין בו שום חדוש לשון רק כל מה שהיה רוצה עשה היה רוצה לשולם ברצונו הקדום כמ"ש לעיל . ומתמס ענין הרצון הנתמר אצל הס"י נראה שהוא ענין בתיבתי ר"ל שהיה בוחר בדבר תה ולא כמו שבתבנו לעיל בפ' לפני זה בשרשים שענין הבחירה הוא בשנים לפניו בתחלה ב' דברים והיה מסופק בהם ותמ"ל היה בוחר ח' תסס, זה אינו כי זה גס ק דומה לרצון מחודש . אלא רצוני לומר בתחלת הוייתו היה בוחר תיד במושכל ראשון שלו בלי שום עיון לברוח תת העולם בזה הזמן ולא קודם לכן ולא תחרי כן ולא היה מסופק לעולם בזמן הבחירה כמו שהוא בבחירת האדם ולכן אף שהיה יכולת ביד הקב"ה לתמר זמן הבחירה שהיה בזר הרצון קדום תעפ"כ לא תיחר תותו וכי ידע בזה הזמן הוא יוחר טוב מזמן תמר ותמה יחתר תותו . ועוד תס היה תחר תותו היה נראה שהיה מסופק בדבר כדרך הפועלים התסרים והיה נגלי בתתו יח' כמו שנתבאר תכל בשרשין לשפי זה בשנים ולפי זה לא יוכל שום אדם לדבר סרה על ה', ועיין עוד תזה בסוף שסדרן כן נראה לי וק"ל . לתמס תה שתמרנו למעלה שהרצון הנתמר אצל האדם הוא על צד ההעברה זה נראה קצת ביאור אבל אינו יכול ח"ו לעשות ועומר שהאדם מוכרח על מעשיו . והנה התכתבי בדרושים שלי בפי הטורך בביאור מתמר רז"ל ותלו לדיק ותשב לא נתמר וכו' :

[ג] **כי** תס נתמר שהאש ישרוף והסייף יתית והנר יאיר לא יתמר זה וכו' . נראה שדברי המחבר תלו תיבם מבוארים

האדם שהמית בסייף והדליק הגר בבית, וכן המשליך בגד באש ונשרף אע"פ שהאש היא השורפת לא ניחס 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 תיוחס אליו הפעולה ושאר הפועלים כגר והסייף והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם הפועל בהם והם כמו כלים אליו כגרזן והמגרה שאמר עליהם הכתוב היתפאר הגרזן על החוצב בו אם יתגדל המשור על מניפו וגו' (ישעיה י') ר"ל אין ראוי שיתפאר הגרזן שהוא הכלי (ח) להקרא פועל על החוצב בו כי החוצב בו הוא הפועל ולא שיתגדל המשור על (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות, כהניף שבט, ולא שיתגדל על מרימיו שהם מרימים אותו בקלות, כהרים מטה קל לא כהרים עץ כבד. ואמר זה על מלך אשור שהיה חושב שהוא הפועל והרודה עטים בעברה כרצונו (י) ויאמר שאינו אלא ככלי שהשם פועל על ידו ומשלח אותו לעשות משפט בגוי חנף ובעם עברתו וע"כ אמר בתהלת הענין הוי אשור שבט אפי וגו' בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו וגו' והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב וגו', כל זה יורה 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 שישרוף הבגד או שלא ישרפנו והאל ית' לא יהיה לו יכולת ע"ז והיאך אפשר שמי שיש לו יכולת בלתי בעל תבלית (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. ולזה הוא מבואר שהוא מחוייב שיהיה פעל האל ית' כפעולת הפועלים השלמים והם הפועלים על צד הרצון והבחירה שהם אצלנו הפועלים השלמים:

**ואולם** התר 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 שיחדשו שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו ית' ממין הרצון אשר לנו (ל) לא יקרה מזה בטול כי רצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו וכמו שחכמתו ויכלתו הם בלתי בעל תבלית ואינם ממין חכמתנו ויכלתנו כן רצונו אינו ממין רצוננו, וכמו שהחכמה והמדע בו ית' איננה דבר נוסף על העצמות כמו שיבא (לקמן ממאמר זה פל"ח) (מ) אבל היא ענין עצמיתי

וכמו

## שרשים

בעגפים: (ח) להקרא פועל על החוצב בו. שיהיה החוצב טפל אל הגרזן והגרזן יהא נקרא פועל בעצם וביחוד זה אינו כי החוצב בו וכו': (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות כהניף שבט. שהאדם מניף את המשור בקלות כמו שיוכל להניף את השבט שהוא דבר קל ביותר ולכן אין ראוי שיתפאר המשור לקרוא את עצמו פועל בעצם וביחוד: (י) ויאמר. לכאורה: (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. פי' דע"כ יהיה זה חסרון

נכי הש"י: (ל) לא יקרה מזה בטול. כלומר ע"פ לומר שלא תהיה פעולתו יתברך על צד הרצון והבחירה. (הרב בעל הברכות קיצר כאן בלשונו ומפשר שנשמטו מיזה מלות וכך פירושו אין לבטל פעולת יתי, ע"י הרצון מטעם שע"כ יהיה שינוי בפועל שואיל ועניין הרצון כן הוא שלנו דוגמה קושיא הוא כי דבר זה ע"פ לומר בחר רצון הש"י שרצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו): (מ) אבל הוא ענין עצמותי. שהחכמה והמדע הש"י הכל הוא דבר

## ענפים

בעגפים כי אף שפעולת המיתה היתה נאמרת ביחוד על הסייף, הנה הוא מטעם כי אף שהמית הסייף אלא שהמית מיתה שע"כ היו נהרגים הם לו נשבח כח האדם הממית את הסייף ומוכיח בו לכך פעולת המיתה עצמה ע"ד האומת היתה מיוחסת אלא לפועל בבחירה והוא האדם והוא מפני דומה לענין הגרזן שזכר האומנם בנמוך כמה שאמר הכתוב היתפאר הגרזן וגו' כי אין פעולת הגרזן נאמנת כי אע"פ שיתקבל הפעול לא היה שהמיכה ולכן המוכה נאמת הוא האדם כי האדם כי שהמיכה בו נכתו מטע"כ האם כי אינו כלי ומיד שיתקבל הפעול אלינו הנה הוא מוכה כי האם מטעמו לשרוף אם ימצא המקבל מוכן להשרף אע"פ אלא היה עדיין האדם בעולם וא"כ לא ייוחס אל האדם בעצם וביחוד כ"א פעולת האהבה והשכחה שהוא מכין לשרפה שהוא שהאם לגבר ולא פעולת השרפה עצמה, ומה שאנו מיחסים פעולת השרפה עצמה אל האדם ומומרים פלוני שרף הבגד אינו נאמר אלא ע"י השעבוד והשקל על האבנון, וע"כ יש לאדם פעולה מיוחדת מה שאין לאם והיא השקלה ולאם פעולה מיוחדת מה שאין לאדם והוא פעולת השרפה עצמה כי על האם יאמר בעצם וביחוד שרף, ולפי זה מ"ש המחבר אע"כ שהגר והסייף ואם הם פועלים חסרים כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם. זה ג"כ אינו מוכרח כי אין זה תלוי ברצון האדם מאחר שבשבת האם לשרוף אותה האדם כמו שבארנו, וכן במעשי השרפה פעמים שיהיה הקין בשהמוכ גדול ביותר אז יתלהבו האילנות במדבר מעצמם ויפרפו אותה הכנות ובשבת האדם מע"כ הגרזן והסייף אותה האדם מ"מ לאם להמוכ ולאחוך כי אין מבעצם לפעול

וכמו שעצמותו (נ) נעלם תכלית ההעלם כן חכמתו נעלמת תכלית ההעלם ולא נבין ממה שניחס אליו החכמה (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות שהוא ההפך, וכן נאמר כי מה שניחס אליו הרצון הוא כדי שנבין ממנו סלוק היותו פועל על צד החיוב כפועלים החסרים ביכולת בעל תכלית 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 ותאמר היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והיאך ישתנה (ע) [ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו על היותו יודע אותו בעת היותו שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק ואין דרך להמלט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו שתתחדש בו השנוי כדרך 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 (צ) אחר היותו ושאינו יודע (ק) את ההפכים כדי שלא יהיו בו ידיעות משתנות (ר) והיותר 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 שיפעל אותה הפועל היותר נבחר. ואחר שאנחנו נמצא שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכונה ורצון נאמר בו ית' שהוא פועל בכונה ורצון (ש) ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם כיצד הם (ת) אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו שנוי אחר שנדע שהשנוי היה חסרון בחקו. ולהיות הספק הזה נופל (ך) בהלכת המחשבה ר"ל היות בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה תמצא הנביאים מתירין זה הספק

## על שרשים

דבר מחד ומיניס מלוקיס : (כ) נעלם לגביה כי הוא ית' מחד פשוט בתכלית הפשיטות תכלית הכעלם. אין לך דבר בעולם שיוכל לידע מהות הש"י כמו שנתפאר לעיל בהערה בפסוק וכבי לא ירעו: (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות. אלא תאמר עליו שהוא שכל מחכל עכ"פ לא נודע ולא נבין חכמתו איך היא ומה היא. ועיין מוה לקמן פכ"ד מתאמר וה: (ע) מהיותו יודע את האדם קודם היותו. פי' קודם שנברא האדם היה הש"ת יודע אותו שיהיה אח"כ בעולם בזמן מה ואמר שנברא היה יודע אותו שהוא נמצא עתה בעולם וז"ש לו היותו יודע אותו בעת היותו שנתקדק בלשונו ואמר ולא ידע את משה ולא זכר אדם אחר כי הוא היה חוק לטבע כמו שנתבאר לעיל בפ' י"ב מתאמר ה' וק"ל: (צ) אחר היותו. אחר שמת: (ק) את ההפכים. עד"מ שחור ולבן שהם בע"כ ב' ידיעות: (ר) והיותר ראוי שנאמר. לפי שדעת הקדמות אין ראוי להאמין מלד שיש לנו כבר מופתים הרבה על החדוש: (ש) ואם אין בנו. ואף אם אין בנו: (ת) מאין נדע. אחל מ"ת נדע. (ך) בהלכת המחשבה

## ענפים

לפעול בעצם וכיחוד פעולה א לכן אין לאדם שום יחס כיחוד לפעולת האדפה כ"ל פעולת ההקדמה והסכמה כמאכר וכמו כן נאמר גבי נר שהוא דומה ג"כ לענין האדם כי כן פעולת הנר בעצם וכיחוד להאיר:

(אמר המגיה לא ידעתי מה תמוה קל מתמה בעל העפים שהבי הרב המחבר לא הביא זה רק לרמיזה שמי שלא יפעול בדעתו הוא חסר ולא יאמר ע פועל רק בהעדבה, משמע מלשון זה הנם שפשלה על ידו מכל מקום הוחיל ואיו עושה שפשלה בכחירה ורצון הוסב השפשלה אל האדם שהקדיש הכנד אל האדם וכן שהדליק את הנר אף שהוא לא עשה השפשלה רק הנרם והקדבה הוחיל והוא שעשה את עשיותיו בבחירה ורצון וכזולת עשיותיו לא היה האדם שוכח את הכנד ולא הנר מאיר את הבית ולאיה מוקמ היה ודו"ק):

[ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו וכו'. כבר בתבנו פירושו בשרשים אבל לפי מה שבתבנו בפרק לפפי זה בענפים אין זה מן הקושיות כלל כי הש"י הוא הפועל הפלם והם כן ידע הכל בציור שכלו הקדום והיה הכל ידישה אחת, בפרט שמות ועצמות הנמצא הוא בשכל כפי דעת הרמב"ם והשכל והמושכל שאחדו יחד בחחדות גמורה והיה יודע מציאות האדם בידיעה קדמת קדום היותו כל הזמן הכוות עלת היה נמצא ויודע נם כן בידיעה קודמת זמן אחר יהיה האדם בנמצא ולכן אין זה שימי בחקו יתברך כלל, והבן זה היטב כי הוא הכלון ואין צורך ליכנס בדמוקים אלו שכתב המחבר:

אמר

על הדרך שכתבנו, אמר וישעיה דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח וסמך לזה כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם (ישעיה נ"ה). ובארו כי לפי שהיו מספקים עליו בני דורו ואומרים איך אפשר שאם נגזר על הרשע שימות שאם יעשה תשובה שתתבטל גזרתו א"כ יהיה האל משתנה (ג) מרוצה אל לא רוצה וא"א שישתנה השם מן היותו רוצה להעניש את הרשע אל היותו שלא רוצה להעניש, ובעבור זה היו מחליטין המשפט ואומרים שאין התשובה מועילה אל הרשע. ותיתר הספק הזה כשאמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' כלומר לפי שבתחלת המחשבה יעלה על הדעת שיש שנוי רצון בו ית' [ד] אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' כי כמו שיש הבדל בין ידיעתו לידיעתנו שאינם ממין אחד כלל כן יש הבדל בין רצונו לרצוננו ובין דרכיו לדרכינו 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 גבוה מן האחר אלא כששניהם גבוהים והאחד גבוה מן האחר (ג) לפי שמתחלפים בפחות ויתר (ד) כמו שנאמר שהאש יותר גבוה מן האויר כי שניהם (ה) יפול ע"יהם שם הגבוה לומר 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 הגבה 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 שהיא בתכלית השפל, וכן יאמר הכתוב מחשבותיו ודרכיו בערך אל מחשבותינו ודרכינו, כי כמו שלשמים ולארץ לא יכללם שם הגובה כלל אבל על השמים יפול שם הגובה במוחלט ועל הארץ לא יפול שם הגובה כלל כן הם מחשבותיו ודרכיו וידיעתו בערך אל מחשבותינו ודרכינו וידיעתנו כלומר שאין ביניהם יחס כלל ולא יכללם סוג אחד כי ידיעתו תקרא ידיעה במוחלט וידיעתנו לא תקרא ידיעה כלל, ולזה לא יפול שם הידיעה על שניהם באחד אלא בהעברה כי לא יתחלפו בפחות ויתר בלבד אבל יתחלפו בשאינן מסוג אחד כשם הגובה הנאמר על השמים והארץ כי על השמים יפול שם הגובה ועל הארץ לא יפול שם הגובה כלל אבל שם השפל, ולזה לא יכללם סוג אחד ר"ל סוג הגובה ובעבור זה אין להקיש בין רצונו לרצוננו

## שרשים

סמחצבה. כמוסכל רמצון: (ג) מרוצה אל לא רוצה. כל"ל. ור"ל מתחלה היה רוצה להעניש לותו ומ"כ חזר רוצה להעניש. אל היותו שלא רוצה להעניש כנ"ל. וכ"כ בכתוב מחצבה מרוצה אל רוצה וא"א וכו' אל היותו רוצה שלא להעניש וכו', והגירסא רמסוכם היה עיקר: (ג) לפי שמתחלפים בפחות ויתר. כלומר שהש' יותר גדול מעט מהאחר: (ד) כמו שהש' שהאש יותר גבוה מהאויר. שהאש היסודי הוא מיד אחר גלגל הירח לכן הוא יותר גבוה מיסוד האויר שהוא שלישי מהירח וא"כ היסודות אלו שניהם גבוהים אלא שהאחד גבוה יותר מעט מהאחר: (ה) יפול עליהם שם הגבוה לומר שהם גבוהים. כמוסכל רמצון: (ג) מרוצה אל לא רוצה. כל"ל. ור"ל מתחלה היה רוצה להעניש לותו ומ"כ חזר רוצה להעניש. אל היותו שלא רוצה להעניש כנ"ל. וכ"כ בכתוב מחצבה מרוצה אל רוצה וא"א וכו' אל היותו רוצה שלא להעניש וכו', והגירסא רמסוכם היה עיקר: (ג) לפי שמתחלפים בפחות ויתר. כלומר שהש' יותר גדול מעט מהאחר: (ד) כמו שהש' שהאש יותר גבוה מהאויר. שהאש היסודי הוא מיד אחר גלגל הירח לכן הוא יותר גבוה מיסוד האויר שהוא שלישי מהירח וא"כ היסודות אלו שניהם גבוהים אלא שהאחד גבוה יותר מעט מהאחר: (ה) יפול עליהם שם

## ענפים

[ד] **אמר** כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו'. ולפי הדרך שכתבנו בפרק דלפני זה בענפים מענין הרצון הגלחמ מגל הש"י נגלתה לפרש הפסוקים האלו שאמר הנביא כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' על זה הדרך, כ"ל כי כל דרכי ומחשבותי הם ברצוני הקדוש ומזה ע"פ שנה כי אין מי שקדמני לכן ח"ש שיתמנה לרוני וידיעתי ואין לי אלא רצון ח' וידיעה אחת מפח"ב מהמחשבותיכם ודרכיכם הכל ע"פ שכח המניעה מחכם לכן ח"ש לכם אלא תבוחו לידי שיוי רצון ושיוי ידיעה ולכן ים הפרש גדול בין רצוני וידיעתי לרצונכם וידיעתכם ועל הפרש הזה אמר אח"כ כי גבהו שמים מארץ וגו' והוא נם כן כמו שביאר המחבר שכח לרמוז על אמין ביניהם שום יחס ודמיון כלל ולהורות על זה אמין נבי הקב"ה אלא רצון אחד אמר הכתוב אח"כ כן יסיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה וגו' הל"ל אשר יצאו מפי לא ישובו וגו' אם עשו וגו' בלשון רבים אלא אמר בלשון יחיד להורות שלשולם לא היה נבי הש"י שום רצוי אלא דבור ח' ולא היה מחצבה בדבורו, כן נגלתה לע"ד יסוד הספק האופל על הרצון הגלחמ נבי הש"י ודע זה והבינהו:

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

**פרק ד כבר** בארנו במאמר הראשון (פרק י"ח) כי לכך התחילה התורה בפרשת בראשית להורות (א) על מציאות הפועל. וזה, כי מכה שנזכר שם (ב) מיציאת הדברים מן הכח אל הפועל יש ראיה על מציאות הפועל (ג) המוציא אותם אל הפועל. ומכה שנזכר (ד) מיציאתם אל הפועל בזמנים מתחלפים והם ששת ימי בראשית יש ראיה על מציאות הפועל בכונה ורצון שהוא פועל הדברים בעתים מתחלפים כפי מה שגזרה חכמתו ואע"פ שהיה אפשר שיסצאו בעת אחת, ואמנם נמצאו בעתים מתחלפים להורות על הכונה והרצון, כי בזה תתקיים התורה בכללה והשכר והעונש הנזכר בה כמו שכתבנו למעלה. וזה שאמרו רז"ל (ה) הלא במאמר אחד היה יכול להבראות אלא כדי (ו) להפרע מן הרשעים וכו' וליתן שכר טוב לצדיקים וכו' (מסוף פרק ה'). (ז) וגם בסדר שנמצאו בו בעתים מתחלפים יורה על הקדימה הטבעית שיש לקצת היצירות על קצת ושכל אחת מהן נמצאת בעת הראוי והנאות לה לפי טבעה כדי שתמצא על חכלית שלמותה שאפשר שתמצא בו כפי מה שגזרה חכמת הפועל ורצונו, ולזה נאמר בכל אחד ממעשה בראשית (ח) וירא אלהים כי טוב להורות על הענין הזה:

**ומזה** שמעיר עליו החוש מזה מיציאת הדברים מן הכח אל הפועל יוכל להביא מופת עיוני על מציאות האלוה יתברך ע"ז הדרך, אנחנו נראה שיש בכאן ענינים (ט) יהיו בכח ויצאו אל הפועל (י) וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו מוציא חוצה לו בהכרח, שאילו

## שרשים

אמר אחר כך אבל אם נאמר עליהם וכו': (ח) כי אף אם הרצון. כי אע"פ שהרצון: (ט) שלפעמים לא יצא אל הפועל. שהרבה פעמים רוצה האדם לעשות היזה דבר בשביל תכלית מה ולא יכול לו לפי שהיזו ברשות אלמו אלא ברשות כבתו המניעה אותו ואם כן אם הרצון הנאמר אצל האדם יורה קצת אל החיוב וכמו שכתבנו בריש פרק זה בענפיש מצע"כ הצי"ת שעושה כל אשר יחפוץ ואין מי מעכב על ידו:

**פרק ד** (א) על מציאות הפועל. שהצי"ת הוא בנמצא: (ב) מציאות הדברים מן הכח אל הפועל. שהנמצאים הם נברואים אחר שלא היו: (ג) המוציא אותם אל הפועל. דאל"כ מאחר שלא היה בתחלה שום דבר בעולם מי המציא אותם אחר זה: (ד) מיציאתם אל הפעל בזמנים מתחלפים. שהיום בכה קצת ומחר ברא קצת זה יורה על שהיה פועל אותם בכונה ורצון דאם היה הכל בחיוב היו נמצאים כלם בכלל בעת אחר זולת הפסק ומאחר שברא בששה ימים יורה על הכונה והרצון. ועיין לקמן במאמר ז' פ"ח כי אם תמצא עוד מופת אחר על היות פעולת הצי"ת בכונה ורצון: (ה) והלא במאמר אחד יכול להבראו'. כלומר שהיה יכול לברוא הכל בעת א': (ו) להפרע מן הרשעים. מאחר שהם רוצים שברא הקב"ה את העולם בזמנים מתחלפים מ"כ יכולים להשיג שברא את העולם בכונה ורצון ושיש לו יכולת על הכל להרע ולהטיב למי שירצה ומעפ"כ הם מיכים מצגיחים בו לכן רצוייס הם לעונש: (ז) וגם בסדר שנמצאו בו וכו'. בסדר הבריאה שברא זה דוקא ביום א' וזה דוקא ביום ב' וזה דוקא ביום ג' ולא להפך יורה בהכרח על הקדימה הטבעית הנזכר שכל א' קודם בטבע על חבירו שברי הדומם הוא קודם בטבע לצומח ותמצא בכתוב שהוא נברא קודם: (ח) וירא אלהים כי טוב וכו'. ומע"פ שלא נאמר כי טוב ביום ב' מ"מ נכלל ביום ג' בכלל יום ב' וכדי לאמת זה מה שרמוז התורה בפ' ברא"ת על מציאות הצי"ת כבוא ע"ז נס כן עוד מופת מן הדברים היוצאים מתה מן הכח אל הפועל וז"ס ומתה שמעיד עליו החוש וכו' ר"ל מזה שאנו רואים מתה בחוש שכמה דברים שהיו בתחלה בכח ויצאו לידי פועל עד"מ תתמול לא היו הפירות בנמצא והיום הם בנמצא מזה יש לנו להכיח רחיה על מציאות האלוה ית' כמו שתבאר ולהלן: (ט) יהיו בכח ויצאו אל הפועל. עד"מ הפירות קודם שגדלו על האילן היו בכח האילן שיגדל ממנו ואחר שהיו בגדולן יצאו לפעל: (י) וכל מה שיצא וכו' יש לו מוציא חוצה לו וכו'. פי' מאחר שלא היו הפירות מיד בפועל אלא שהיו בתחלה בכח לבד ולא בפועל ע"כ אין האילן ברשות עצמו אלא שיש לו מיזה שבה המניע אותו ומוציא הפירות

(כ) שאילו היה המוציא בו (נ) ולא היה שם שום מונע (מ) לא היה נמצא בכח בעת מן העתים אבל היה בפועל תמיד. (נ) ואם היה מוציאו בו יהיה לו מונע שלא יוציא תמיד בפועל (ס) והוסר, (ע) [פ] 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 (נ) או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל, וכשנמצא היחס ההוא הוציא אל הפועל (ק) וכל אחד מאלו השנים (כ) יהייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. וכן יאמר במסיר או המביא ההוא השני (ס) חה לא ילך אל בלתי תכלית. ולזה אי אפשר מבלתי שיגיע אל מוציא מן הכח אל הפועל (ת) אין בו כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו האפשרות ומה שיש בו

אפשרות

## שרשים

מכח למילון והסכה סהיה היה בהכרח חוץ למילון זולת בתוך למילון: (כ) שאלו היה המוציא בו. שאלו היה המוציא ההוא שהיה מוציא את הפירות מכח למילון אל הפועל בתוך גוף המילון עצמו: (נ) ולא היה שם שום מונע. ולא היה שם במילון שום מונע להמוציא ההוא שימנע אותו מפעולתו: (מ) לא היה נמצא בכח בעת מן העתים. פי' לא היו הפירות נמצאים פעם בכח ופעם בפועל אלא שהיו רשויות להיות תמיד בפועל בין בימות הקיץ בין בימות החורף מאחר שהמוציא ההוא בגוף המילון עצמו ואין לו שום דבר שיעכב על ידו מלעשות פעולתו: (נ) ואם היה מוניאו בו והיה לו מונע וכו'. פי' ואם תאמר לעולם שהמוציא היה בגוף המילון ומה אלא היו הפירות תמיד בפעל לפי שהיה לו היזה מעכב שיעכב אותו: (ס) והוסר. כלומר ומה שיעלו עתה אל הפעל לפי שהמעכב הזה הוסר מן המוציא ההוא והלך מאתו ואז כשאר הלך מאתו המעכב יצא למילון לפעל: (ע) הכח אשר הסיר המונע הוא אשר למילון. פי' וה"כ לותו הכח שהיה מסיר את המעכב ההוא הוא המוציא בעצמו כי אם לא היה זה הכח לא היה יכול המוציא להשלים לעשות כלום מפני המעכב ההוא ומיד שנעלה זה הכח והסיר את המעכב יצא למילון לפעל ולכן הכח ההוא הוא המוציא בעצמו והנמור ופיין בפעפים, -ומאחר שהמוציא ההוא הצני לא הסיר המעכב מיד ע"כ צריכים אנו לומר שהיה גם כן בתחלה בכח וה"כ יצא אל הפעל ואם כן יש להקשות על המוציא הצני ההוא ג"כ למה לא היה תמיד בפעל והיה לו להסיר את המעכב מיד כמו שהיה קודם על המוציא ההשלום. וז"ש אחר כך והמוציא ההוא שהיה מוציא בכח וכו' ר"ל המוציא כני, היה בתחלה בכח לבד מב' טעמים שהזכר והולך: (פ) אם למונע מעצמו, פי' אם מטעם

שהיה מיזה מניעה בהמוניא ההוא עצמו עד"מ שהיה חולה בתחלה ואחר שהבריא הסיר מיד המעכב ויצא המילון לפועל: (נ) או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל. המוניא הצני ההוא נקרא פועל. והמעכב נקרא מתפעל. וכיחס הוא כללי שהפועל עושה פעולתו עמו עד"מ האדם האוכל את המעשים בגרון האדם הוא הפועל והעץ הוא המתפעל והגרון הוא היחס ואם לא יהיה לו הגרון ג"כ לו להאכל את המעשים. ור"ל אלא היתה המניעה הצני ההוא מצד עצמו אלא שהיה בתחלה להמוניא הצני ההוא היחס שהיה מסיר עמו המעכב ואחר שהניח לו היחס הזה חזי הסיר מיד המעכב ויצא המילון לפעל וז"ש וכשנמצא היחס ההוא וכו': (ק) וכל אחד מאלו השנים. פי' כן שהיה הטעם מה אלא היה יכול להסיר מיד המעכב מצד שהיתה המניעה בעצמו או שהיה הטעם מצד שהיה הסיר לו מיזה דבר והוא היחס: (ר) יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. פי' מאחר שאנו רואים שהסיר המונע ממנו דהיינו שהבריא מחליו או שבא לו היחס על כרחך היה לו מיזה כח שהיה מסיר ממנו המונע והבריא או שהניא לו היחס. וה"כ יש לשאול על זה הכח ג"כ למה לא הבריא אותו מיד או למה לא הניא לו את היחס הזה מיד ז"ש וכן יאמר במסיר או המניא וכו' ר"ל וכן יש לשאול ע"ז ג"כ: (ס) וזה לא ילך אל בלתי תכלית. פי' וזה ג"כ שילך אל בלתי תכלית דה"כ אין לדבר סוף כי לעולם נוכל להקשות קושיות אלו וה"כ לא יהיה אפשר שיצא דבר בעולם מן הכח אל הפועל ואנו רואים שהיו כן וזה ג"כ מבלתי וכו': (ת) אין בו כחניות כלל. פי' לעולם הוא אינו ככח רק הוא עושה תמיד מה שיכלה דהיה הוא היה פעם בכח אם כן קודם שיצא אל המציאות היה בו בהפשרות ומה שיש בו

בהפשרות

## ענפים

פרק ד [פ] הכח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא וכו'. מלמתי בגליון חכם ג' וז"ל כבר הקדים כאן ג' הטעמים מאחר ממנו ובזה בביאור מהאפשרים שהוא היה המסיר המונע הוא שכח במקרה לא שכח בעצם, ומשמל כי הממם לא מחיר הביא מפני שהחלון סגור והוא פותח החלון הוא שכח במקרה להסרת הממם לכן זה הטעם הלזה מלד כי לא יבאר השכח בעצם אלא הם"י, עם שיעיזוהו טעמים רבים. גם זה לא יבאר בהכרח מליאות הם"י עכ"ל. עם היות שלא עייתי בספר הטעם האחר מ"מ נראה שם אין לו רמיזה מהכרח לסתור זה הטעם שהביא המהבר בשם הרמב"ם גם רמיזה זו אינה כלום והמשל אינו דומה לנמשל כי המסיר המונע הנאמר בו מילן מ"מ לומר עליו שהוא במקרה מאחר שאנו רואים כי על הרוב אין המילן מנדל

בפירות

אפשרות אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא (ה) ויצטרך אל מציא אחר מן הכח אל הפועל (ג) יכריח אחר מהשני אפשריים על האחר, (ג) ויהיה האחר המציא שאין בו כחניות ולא מונע כלל אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא מחוייב המציאות, ומן השקר שיהיה בעל חומר, (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות ולא יהיה מחוייב המציאות. ולזה הוא מבואר (ה) שהוא נבדל. והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל והוא מציא הדברים מן הכח אל הפועל הוא האלוה 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. וג"כ יתבאר שאין לו התלות בזמן שאם היה לו התלות בזמן היה נמצא (ח) בזמן זולת זמן (ט) והיה בו אפשרות. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה חסר אי אפשר שתהיה פעולתו שלמה בתכלית השלמות ונראה גם על פעולותיו

*) הגה"ה לפירוש בפרקים אינו במעתקות הפוכתה זאת רק שהוא אינו מוכרח לה על שהוא אחד ואין שני שהוא ודומה לו ומכריחים להפעיל כזה על מופת אלישי שבפרק הרב הסמכר בפרק ממיטי בפס כמתניתין ועל שם, כי מן הפקר שיתעלה לשתים חיוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה וכו' ולפ כן בעיקר הספר מן הספר כאן. וגם לפ"ז כי דיוקת פירוש הדברי הסמכר כאן יסיה מה שהמר עוד הלה בהיות אחד עלה ואחד עלול וכו' מהיכום הדברים הלה צורך. למעם כיל לפ"ד על נכון כך פירושו הוא והוא נבדל ומעתר לה שייך כו מנין דמנין לה שייך כי אם בדברים המרכיים כיון שאם בשלי כמות ומקומם במקום ולחויים לקבל חלוקה שפיר מכל לומר כי לו ג' וגם שפאלפים יחד יהיה שכמות יותר מכמות כל אחד לבד, והמקום אחר ינביל כי לו ג' הוא יותר מאחר יגביל אחד מהם. אבל בדבר הנבדל שאינו בעל כמות ואינו מקומם במקום ובלתי מקבל חלוקה לה יושכל בו מנין ומה שתוכל למנות מנין בנבדלים הוא רק מצד עלה ועלול דהיינו שהאחר זה עלה וזה עלול מזה וזה עלול מזה עד אין מספר כוזולתו ונבדלין זה מזה בצד מעלה והוא:

## שרשים

המפשרות אפשר שימצא וכו' ר"ל שלכך נקרא אפשר לפי שהוא אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא: (ו) ויצטרך אל מוציא אחר. פי' ולכן יצטרך אל מוציא אחר שיוציא לותו מן הכח אל הפועל: (ג) יכריח ג' מהב' אפשריים על האחד. נראה שטעות נפל בספרים וצ"ל יכריח הב' אפשריים על הג' ור"ל מתחלה היה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא ואחר שהמוציא ההוא יהיה מוציא לותו מן הכח אל הפועל אזי הב' אפשריים הלו נשארו על לופן אחד מקן. ולפי גרסת הספרים שכתוב כאן יכריח ג' מהשני אפשריים על הג'. נראיים אמו לומר שכך פירושו. עד"מ כ' אפשריים שם אפשר להשחיר הלוח ואפשר להלבין לותו וכל זד מהלו ג"כ הוא נחלק לשנים עד"מ אפשר להשחיר הלוח ואפשר שלא לעשות כלום וכן אפשר להלבין ואפשר שלא לעשות כלום ולכן אחר יכריח ג' מהב' אפשריים על הג' ר"ל זד ג' מהב' אפשריים הלו והוא עד"מ אפשר להשחיר יכריח לותו הזד על האחד דהיינו שמשחיר את הלוח או אינו עושה כלום ויכוונה זה אפשר להלבין או שלא לעשות כלום. וזה שדקדק בלשונו ואחר אפשריים שלא

כב' יודי"ן וק"ל: (ג) ויהיה הג' וכו' ולא מונע כלל וכו'. פי' לשם היה בו כחניות או שום מונע היה בו אפשרות כמו שאחרנו ואחר שאין בו כחניות ולא שום מונע ג"כ הוא המחוייב המציאות בעצמו: (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות. לפי שהוא מורכב וכל מורכב צריך אל מרכיב כמו שיתבאר בפ' שאחר זה: (ה) שהוא נבדל. פי' נבדל מהחומר ואין בו שום חומריות כלל: (ו) לפי שאי אפשר שהוא נבדל לא יושכל בו מנין. פי' לפי שהוא נבדל מן החומר אם כן אין בו שום הרכבה ומאחר שאין בו הרכבה ג"כ שיהיה בו מנין. וכמורה בהקדמותיו לס"כ בהקדמה ט"ז מבואר ג"כ בהדיא שאין המנין בא אלא מצד הכמות ומה שהוא נבדל אין בו כמות מצד שאין בו שום הרכבה: (ז) אלא בהיות הג' עלה והב' עלול. אלא נאמר על הנבדל כ"ש עלה או עלול: (ח) בזמן זולת זמן. פי' לעיל באמרו ג' פע"ו: (ט) והיה בו אפשרות. פי' מאחר אלא היה עולמית ג"כ הוא אפשרות כי הוא תלוי במציאות הזמן אבל אם הוא עולמית אף קודם הזמן אינו נתלה בזולתו ג"כ אין שייך לומר עליו שהוא אפשרי שברי הוא בנמצא עולמית:

כמו

## ענפים

הפירוש כ"ל בימות הקין וא"כ אם סמסיר המונע הזה הוא במקרה וכבר ידענו שהמקרה היה על המעט כמו שכתב בעל עקדת יצחק כ"פ בהחלטים בשם מרימסמו ז"ל מהב' שעמות שהיה סותר דברי תוכן מתומרים שטעולם היה בקרי והזדמן וע"פ, וא"כ כמו כן נאמר כאן לשם היה המסיר המונע שבאילן במקרה לה היה שאילן מגדל פירות דוקא תמיד בימות הקין. ועוד לשם היה במקרה לה היה שפסר ביטיו כל החילוקים שבעולם מגדלים הפירות בשוה בזמן ג' כי מבע המקרה אינו נותן זה לפי שהוא על המעט אלא ע"כ שהמסיר המונע הנאמר בני אילן הוא אינו במקרה כ"ל בכוונה ולכון כמו שהוכיח המחבר ולכן המופת הזה שהביא המחבר על מציאות הש"י הוא מופת לחיסי ואין בו שום ספק כלל וק"ל:

פעולותיו שלמותבתכלית השלמות כמו שאמר הצור תמים פעלו יתבאר אמנם שהוא כסולק מן החסרונות . וזה המופת על מציאות השם (י) כמו כח המופת הרביעי שהביא הרב 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** הזה שהוא מציאות השם יש עליו מופתים אחרים עיוניים 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 (פ) [פ] על מציאות תנועה תדירה נצחית כמו שיניח הפילוסוף , וזה ממה (ב) שלא יודו אותו כל בעלי הדת האלהית המאמינים בחדוש (ג) ואין החוש יכול להעיד 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 אמתתה . 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 מהייב שלא ימצאו אלא יחד (ו) כחומר וכצורה הטבעית (ז) לא היה אחד מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים (ח) יהיה א"כ מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב (ט) והנה ימצא האחר בהכרח , והמשל בזה בשימצא הסכנגבי"ן שהוא מורכב מן החומץ והדבש ויוצא הדבש לבדו יתחייב בהכרח המצא החומץ

## שרשים

(י) כמו כח המופת הרביעי וכו' . פי' שהוא ממש המופת שהביא הרמב"ם הרביעי מהמופתים : פרק ה (פ) על מציאות תנועה תדירה נצחית . כצ"ל . וז"ל הגלגליס נקרמיס תנועה תדירה לפי שהם מקנועעים תמיד ולפי היו פוסקים מתנועתם רגע ג' לפי היה אפשר להעולם להתקיים . ואמר נצחית ר"ל שהמופת הזה הוא לפי דעת מאמיני הקדמות שאומרים שהגלגליס הם נלחיים ואינם נפרמיס אחר שלא היו ולא תאמר בשביל זה שהרמב"ם המין הקדמות ח"ו שלא כוונתו בהנחת המופת הזה לומר לפי מאמיני הקדמות יתקיים זה המופת כי לפי מאמיני הקדמות אין צריך לשום מופת עיוני על מציאות הש"י דפשיטא הוא דמאחר שהעולם מחודש יש לו מחדש בהכרח שלא שבא להוכיח המופת אפי' לפי מאמיני הקדמות . ועיין מוה שנעפיש : (ב) שלא יודו אותו כל בעלי הדת וכו' . כל מי שיאמין בחדוש אינו מודה למופת זה כי הרבה שאינם מבינים דרכי המופת ויאמרו מאחר שהוא המופת הזה על הקדמות ג"כ הוא אינו נכון : (ג) ואין החוש יכול להעיד על זה ג"כ . וגם אין שום מדם שיוכל להעיד בבירור ע"י החוש שום העולם הוא מחודש אם לאו ולכן לא התעסקנו וכו' : (ד) לא נתבאר אמתתה . שהקדמה הזאת אינה מבוארת : (ה) וימצא ג' מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר וכו' . פי' דבר ג' מן חומץ הדבריס המורכבים יהד וימצא גם כן לבדו נפרד מן הדרכבה הזאת , ג"כ מחוייב ג"כ שיהיה הדבר הפני עצמו מורכב עם הדבר הזה הנמצא שיהיה ג"כ נמצא לבדו זולת הדרכבה הזאת ג"ע שלא ראינו שלא דבר אחד בפני עצמו מן חומץ המורכבים כמו שנאמר והולך וזהו שאמר התחייב מציאות האחר בהכרח וכו' : (ו) כחומר וכצורה הטבעית . הלו לא היה אפשר שיהיו ג' דבריס הלו קיימים כי אם יהד כחומר וכצורה הטבעית רצוני הצורה הנאה אלא טבע החומר שג"ע להם להיות כי אם יהד וחיגם יכולים להפרד ג' מהבירו : (ז) לא היה ג' מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים . ג"כ ג"ע לך לעדד בשום זד מהנדריס שיהיו ג' דבריס הלו נמצאים כל אחד לבדו וזהו שקר שהרי אנו רואין שהדבר האחד מן חומץ המורכבים הוא נמצא לבדו : (ח) יהיה וכו' על העדר החיוב וכו' . מאחר שהדבר אם הוא בנמצא ע"כ כ"ל שאינו מן המחוייב שיהיו ג' דבריס הלו דוקא ביחד : (ט) והנה ימצא האחר בהכרח

## נפים

**פרק ה** [פ] על מציאות תנועה תדירה נצחית וכו' רבים כותבים שהיה על הרמב"ם בזה המופת ובפרק במ"ם בס' המדע בפרקה לבאר שאין לכח הכוחות הגלגלים ביאר לותו מהנועה הגלגל שהיה תמידים נצחיים וכו' וז"ל . אלוה זה אין לסופו קץ ותכלית שהכי הגלגל כוכב תמיד ע"כ . אלא שבאר הרמב"ם בפ"ק פרק ע"ג מחלק הא' מהמורה וז"ל הנה כבר התבאר לך כי מופתי מציאות ה' ואחדותו וכיוצא בלתי נפש אחת אי אפשר שילקחו לפי הנחת הקדמות ויתקיים העולם הנצח הן שיהיה העולם קדמון או מחודש , ולכן אמנם כי לעולם אמת שהבארנו בספרי הגמנת בשחזקו לי זכרון יפודי הדת לדבר בקוום מציאות , שאני אתקיימה בהאמינים מופתי שאין מחלוקת בו בשום פנים וכו' ע"כ . מבואר בהדיא שבוחר הרמב"ם בזה המופת

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

## שרשים

הדבר הזני מן מותן הדברים המורכבים הוא מן המחוייב שיהיה נמצא לבדו נפרד מן הרכבה ההיא וכדי לבאר זה הענין המשל מן הסכנגבין והוא מין מאכל ונעשה מן החומץ והדבש : (י) שהם יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו וכו' . פי' שהוא מן הידוע שכל הנמלאים שהם בעלי תנועה בכלל עליונים ותחתונים כלם הם נלחמים ונקרעים זה מזה ונתלחמו יחד בתחדות גמורה עולם השפל בעולם הגלגלים ועולם הגלגלים בעולם המלאכים וכיוצא בזה וא"כ כל דבר שבעולם שיש לו תנועה הוא מתנועע בכח מניע שהוא למעלה ממנו ובזותו פעם שהוא מתנועע יניע ג"כ את המניע שהוא למטה ממנו , עד"מ עולם הגלגלים ג"ה להם להניע את עולם השפל אם לא בכח עולם המלאכים והמלאכים ג"ה להם להניע את הגלגלים אם לא בכח הקב"ה ג"כ המלאכים הם מורכבים ממניע ומתנועע כי הם מתנועעים על ידי הקב"ה ובזותו פעם עצמו כשהם מתנועעים מהקב"ה הם מניעים ג"כ את הגלגלים שהם למטה מהמלאכים וכן בזותו פעם כשהגלגלים מתנועעים מהמלאכים הם מניעים ג"כ את העולם השפל כי הכל נקבר זה בזה אם כן הגלגלים הם ג"כ מורכבים ממניע ומתנועע כי הם מניעים את עולם השפל בכח המלאכים וז"ש ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו . כן משמע מפוך פי' רס"ט והפלודי כפ"ה מה"כ למורה בביאור מופת זה על שמין זה ממש לגוש : (כ) ונמצא מתנועע לא יניע כלל והוא המתנועע האחרון . פי' עולם השפל חיבו מורכב מן מניע ומתנועע כי אין לך דבר שהוא למטה מעולם השפל שיתנועע על ידו לכן עולם השפל חיבו אלא מתנועע לבד כי הוא מתנועע ע"י הגלגלים : (ל) יתחייב בהברח שימצא מניע לא יתנועע כלל . פי' מאחר שאנו רואין שמצא ג' שהוא חיבו מורכב ממניע ומתנועע אלא הוא מתנועע לבד ג"כ הוא מן המחוייב שיהיה המניע

## ענפים

ממופת להניח מותו מפיהו לפי דעת מקדמיו הקדמות כמו שכתבנו בסכנגבין , ולכן אין לנו אחד לדבר סרס על הרמב"ם בדבר זה ובמה שכתב בספר המדע כמוכר :

לא

זה (ס) בצד מה מהמצא החי או הצמח (ס) מורכב מגוף ונפש וימצא הגוף לבדו (ס) ולא ימצא החיות ולא כח הצומח לבדו [ב] לא סמך הרב על המופת הזה והביא מופת אחר שלישי עיוני חזק שא"א לחלוק עליו (ב) לפי מה שכתב הוא זצ"ל שם :

**אמר** (ג) הנמצאות (ד) לא יכנע הענין בם משלשה חלקים (ה) אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות , (ו) או כלן הוות נפסדות , (ז) או קצתם הם הוה נפסד וקצתם בלתי הוה ולא נפסד . (ח) וזאת החלוקה הכרחית (ט) ושקר שיהיו כולן בלתי הוות ולא נפסדות (י) שאנחנו נשיג להוש נמצאות רבות הוות נפסדות . ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות , לפי שאם היה כל הנמצא נופל תחת ההויה וההפסד (כ) היו כל הנמצאות אפשרי המציאות (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

המציא ג"כ בהמצא לבדו : (ס) בצד מה . שיש לבעל דין לחלוק על המופת הזה מצדדים מחריס : (ת) מורכב מגוף ונפש . כי החי יש לו גוף ונפש החיוני וכן לחילון יש לו נפש והוא כח הצמיחה : (ע) ולא ימצא החיות וכו' . כי הגוף מחר שמת הוא נשאר לבדו ואין לו שום כח חיוני וכן החילון כשנקלקן יהיה לבדו בזולת כח הצמיחה : (ב) לפי מה שכתב הוא ז"ל שם . שאין בו לא החייה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי המופת : (ג) הנמצאות . פי' כל הנמצאים שאנו רואים ומציגים בחוש וכל הנמצאות שהיו בכלל הממיט והחרן : (ד) לא יכנע הענין בם משלשה חלקים שמחר והולך : (ה) אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות . פי' שלא היו נברחים ח"ו כך היו עולמית ומחר שלא היו נברחים ח"ו ח"ו נ"כ שיפסדו שלא יהארו כך עולמית כי מה שלא נברח לא נעדר מן העולם וזהו חלק ג' : (ו) או כלן הוות נפסדות . או שהיו כלן נברחים ומחר שנברחים ולא היו עולמית ח"ו ע"כ לא יהיה להם נ"כ קיום עולמית שלא יפסדו ח"כ בחיוב זמן כי כל מה שנברח הוא מורכב מד' יסודות וכל ג' מהרכבתו ברוך לשוב אל טבעו הראשון וזהו החלק הב' : (ז) או קצתם הם הוה נפסד וכו' . או קצת מהנמצאים היו נברחים וח"כ הם נפסדים נ"כ וקצת מהנמצאים היום נברחים שלא היו כך עולמית ואם כן היום נפסדים נ"כ רק יהיה להם קיום עולמית וזהו החלק הג' : (ח) וזאת החלוקה הכרחית . ח"ו לעשות שום חלוקה יותר על ג' חלוקים אלו : (ט) ושקר שיהיו . ו"ת שיהיו : (י) שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות . פי' שהרי אנו רואים תמיד בחוש העיון שהרבה מן הנמצאים הם נברחים נ"כ עד"מ כיוש נולד ראובן ונתחומל לא היה ומחר אמן מת ראובן שמת ראובן נ"כ הוא נפסד מחר שהיה נברח והיה כלא היה וכיוצא בזה מן הנברחים : (כ) היו כל הנמצאות מפסדי המציאות . כל דבר שהיה נ"כ בהמצא לבדו : (ס) בצד מה . שיש לבעל דין לחלוק על המופת הזה מצדדים מחריס : (ת) מורכב מגוף ונפש . כי החי יש לו גוף ונפש החיוני וכן לחילון יש לו נפש והוא כח הצמיחה : (ע) ולא ימצא החיות וכו' . כי הגוף מחר שמת הוא נשאר לבדו ואין לו שום כח חיוני וכן החילון כשנקלקן יהיה לבדו בזולת כח הצמיחה : (ב) לפי מה שכתב הוא ז"ל שם . שאין בו לא החייה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי המופת : (ג) הנמצאות . פי' כל הנמצאים שאנו רואים ומציגים בחוש וכל הנמצאות שהיו בכלל הממיט והחרן : (ד) לא יכנע הענין בם משלשה חלקים שמחר והולך : (ה) אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות . פי' שלא היו נברחים ח"ו כך היו עולמית ומחר שלא היו נברחים ח"ו ח"ו נ"כ שיפסדו שלא יהארו כך עולמית כי מה שלא נברח לא נעדר מן העולם וזהו חלק ג' : (ו) או כלן הוות נפסדות . או שהיו כלן נברחים ומחר שנברחים ולא היו עולמית ח"ו ע"כ לא יהיה להם נ"כ קיום עולמית שלא יפסדו ח"כ בחיוב זמן כי כל מה שנברח הוא מורכב מד' יסודות וכל ג' מהרכבתו ברוך לשוב אל טבעו הראשון וזהו החלק הב' : (ז) או קצתם הם הוה נפסד וכו' . או קצת מהנמצאים היו נברחים וח"כ הם נפסדים נ"כ וקצת מהנמצאים היום נברחים שלא היו כך עולמית ואם כן היום נפסדים נ"כ רק יהיה להם קיום עולמית וזהו החלק הב' : (ח) וזאת החלוקה הכרחית . ח"ו לעשות שום חלוקה יותר על ג' חלוקים אלו : (ט) ושקר שיהיו . ו"ת שיהיו : (י) שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות . פי' שהרי אנו רואים תמיד בחוש העיון שהרבה מן הנמצאים הם נברחים נ"כ עד"מ כיוש נולד ראובן ונתחומל לא היה ומחר אמן מת ראובן שמת ראובן נ"כ הוא נפסד מחר שהיה נברח והיה כלא היה וכיוצא בזה מן הנברחים : (כ) היו כל הנמצאות מפסדי המציאות . כל דבר שאין לו קיום עולמית וסוף יבא לידי הפסד הוא נקר' מפסדי המציאות או מפסדי ההפסד כי מציאותו היו ממתי . וכמורה גורם בהדיא מפסר ההפסד והיא היא . ופירושו כל ג' וג' מהנמצאים כלם יהיו מפסדי המציאות ונ"כ המפסדי הזה הוא מפסר אמין כי כל דבר הזוה לכלל הנמצאים כלם נקרא דבר מיני ומחר שהמינים הם נלחיים והנמצאים תמיד לעולם בלי הפסק כי מע"פ זה נפסד מ"מ מינו קיים לכן המפסדי הזה הוא בדברים הנלחיים והמפסדות בדבר הנלחיי הוא מחוייב להיות ר"ל שהוא מחויב לזהיות כך לעולם פעם בזוה ופעם בהפסד ומ"מ לזוה לחד מהן שיהפוך פעם מטבע הבריאה ויהיה לו קיום עולמית לע"כ לא יהיה מפסדי , ג"כ היה מן הרחוק שיפסדו כלם . וכן הוא בהדיא במורה וז"ל יהיו הנמצאות כלם כל ג' מהם מפסר ההפסד והמפסר מהן מ"מ בהכרח מבלתי היותן כמו שידעת ורחוי שיפסדו וכו' עכ"ל : (ל) והיה רחוי שיפסדו כלם . כל"ל ודו"ק . וכן הוא במורה בהדיא כמו שהבאתי לעיל . ור"ל מחמר שכל ג' מהנמצאות כולם הוא מפסדי המציאות ומציאותו היו ממתי מ"כ יפסדו הנמצאות כלם : (מ) ולא יהיה שם מוציא וכו' . פי' מחר שיפסדו כלם בכלל הזה מחר זה לא יהיה שום דבר שיוכל שום להוציא מח"כ הנמצאים מן הכח אל הפעל מחר שנעדרו ונפסדו כבר כלם ולא ימצא מ"כ שום דבר מן הנמצאים בעולם כי לא יהיה בעולם מי שיוכל להוציא מוחש וזהו שקר שהרי מצאנו רואים תמיד שהמצאו בעולם מע"פ שנעדרו מחלה . ומין להקשות דלמח לעולם כל הנמצאים טופלים תחת ההויה וההפסד ורואים הם שיפסדו כלם כמו שהמרנו ומח שהם עדיין בהמצא ולא נפסדו כי עדיין המניע קיים ומחר שיפסד מ"ו המניע יפסדו הם ג"כ ומ"ו לא יהיה מח"כ שום דבר מהמצא בעולם . יש לומר כי המופת הזה הוא מונח לפי הנחת הקדמות כמו שהכחנו בריש פרק זה בהנמנים שכל מופתי הרמב"ם הם לפי הנחת הקדמות ומחר שנבר

### ע נ פ י ם

[ב] לא סמך הרב על המופת הזה וכו' . המחבר כתב זה מפני שלמו מכח קושיא שהקשה על זה המופת ולא שהרמב"ם בעצמו כתב שם בהדיא שלא סמך על המופת הזה ולא מכל מזה כלום בדברי הרמב"ם ועפ"כ

נראה אותם נמצאים , (ג) יתחייב בהכרח שימצא נמצא בלתי הוה ולא נפסד שאין אפשרות הפסד בו כלל הוא המכריח מציאות הדברים ההוים הנפסדים על העדרם והוא מחוייב המציאות ולא אפשרי המציאות , כי לא ימלט הנמצא הזה מהיותו מחוייב (ס) בבחינת עצמו או בבחינת סבתו , ואם הוא בבחינת עצמו היה הוא האלוה , ואם הוא בבחינת סבתו היתה סבתו מחוייבת המציאות (ע) בבחינת עצמה והוא האלוה ית' הוא הממציא כל הדברים ההווים הנפסדים חולתו לא היה אפשר שימצא דבר והוא איננו הוה ולא נפסד . וזה המופת חזק מאד בזה הדרוש כי יתבאר ממנו מציאות השם בחלוקה הברחית ולא מצד היות הדברים הנמצאים צריכין אל פועל 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 (צ) שכל גוף מורכב משני ענינים וכל מורכב הנה (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם . ולזה הוא מביאר שאינו גוף ולא כח בגוף , ומזה יתבאר בקלות שהוא אחד , כי מן השקר שימצא לשנים (ש) חיוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה , כי בהברח יהיה בכל אחד מהם (ת) ענין היוב 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 (ב) 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

## שרשים

שעבר זמן בלתי בעל תכלית שלא נפסדו ג"כ לפ יפסדו לשולם כי מאחר שלא היה לו התחלה בהוייתו לפ יהיה לו ג"כ סוף בהעדרו , כן תירץ החפודי בפירושו על המורה לפ שלא כתריך כ"כ בלשונו ע"ש . וג"כ אם היו כל הממציאים לפסדרי המציאות מחויב שכח הוה שלא נפסדו בזמן שעבר בלתי נ"ת , ודברי אחל ויעקב בקושיא זו לינם מוכנים ולפי הנראה שלא הבין דברי המורה בזה המופת על מכונו : (ג) יתחייב בהכרח . לכן יתחייב וכו' , וזהו החלק הג' מהג' חלקים שזכרנו : (ס) בבחינת עצמו . שקיומו תלוי בכח עצמו ולא נתלה בזולתו : (ע) בבחינת עצמה והוא האלוה וכו' . כלומר סוף סוף הוא מחוייב ומוכרח שיהיה נמצא לחד שיהיו לפ הוה ולא נפסד והוא מי וקיים לעד והוא המוציא וכו' : (ם) ומאר עוד . הרמב"ם בזה המופת : (צ) שכל גוף מורכב מג' ענינים . מהומר ומורה : (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו . שההרכבה היא סבת מציאות הדבר המורכב : (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם . כי אם לפ יהיה מורכב מחלקים לפ יהיה גוף ולפ יהיה נקרא מורכב ואם כן ההלקים אם סבה למורכב והמורכב הוא מסובב מחלקים ההם וכבר בינרנו שהצ"י הוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו ומין לו סוס סבה המחייבת אותו ולכן ג"כ שיהיה מורכב ולזה הוא מבואר וכו' : (ש) חיוב המציאות בשוה . כלם שוה הוא מחוייב

## ענפים

ומפשר שדעת הרמב"ם בזה הוא כמו שכתבנו שם החסידי וכם"ו בפי' על המורה וע"ש כי הרבה ספקות מופלים על זה המופת וכולם מתיישבו שם בפירושם :

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 אנחנו 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 דחיה ולא מחלוקת. ונתבאר אם כן עקר מציאות השם בשני מופתים אמתיים:

**פרק ו מה** שראוי שיאמינהו כל בעל דת בעקר הזה שהוא מציאות השם (ה) לפי מה שנתבאר במופת (ב) 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) וזה הענין נותן הבנה ציורית למה שנתאמת במופת בפרקים שעברו. (ו) וכה שראוי שיובן 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 (י) והדברים הנמשכים לזה והם שאין עלה לו ולא דבר דומה לו, ושאר הדברים אינם אלא באור חיוב המציאות בעצמו כדי שתשלם ההבנה הציורית במה שאפשר שיצוייר ממציאותו ית', אבל לפי האמת אין זה גדר ולא רושם כי הוא ית' אין לו גדר כי הגדר מחובר מסוג והבדל

ומלת

## שרשים

**פרק ו** (א) **לפי** מה שנתבאר במופת. כנ' פרקים לפנני זה: (ב) הוא. הוא זה ור"ל שיאמין כך כמו שנתבאר ולהלן: (ג) שאין לו עלה. שאין לו סבה המחוייבת מותו מלת הוא כמלת בבחינת עצמו: (ד) ולא דומה לו. פי' שאין לו שום דמיון בשום צד מהצדדים רק הוא לבד מהר הפשוט כמו שנתאמת במופת הפ' שלפני זה: (ה) וזה הענין נותן הבנה ציורית וכו'. פי' וזה שאמרנו שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' הוא שיהיה מלת הוא בדיוק הדבר דרך כלל מה שנתאמת במופתים המזכירים ולכן אין לומר כריכים לשום רמיזה על זה: (ו) ומה שרצוי כו'. פי' ומה שרצוי שיובן עוד בתמונת העקר הזה מה שלא נתאמת במופתים המזכירים הוא זה שהנגר והולך כי זהו גם כן מוכרח לתמונת העיקר הזה כי לא יהיה זה מופת תמוך אם לא נגמר פירוש המלות אלו: (ז) כי כמו שהגדר והרושם וכו'. פי' כל דבר שהוא עצמות המין רצוני דבר השוה לכל המין נקרא זה הדבר גדר כי הדבר הזה 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 ע"י הדבור הוא נבדל משאר ב"ח כי אם חיכם מדברים והדבור חיוב מלת עצמות מין האדם ע"כ ע"י מלת מדבר תוכל להבין כוונת הענין לכן נקראת המלה הזאת גדר. וכשתעשה ההבדל בדבר שהוא

## ענפים

**פרק ו** [א] **כסוג** שכולל כל הנמצאים וכו'. מה שדקדק המחבר בלשונו ואמר כסוג כנ"ל הדמיון ולא אמר סוג שכולל וכו' כוונתו בזה להודות לנו כי אע"פ שהם הנמצא נאמר על כל הנמצאים בכלל כמו על הש"י אמנם חיוב מלת נמצא בשתוף אמנם הוא לבד ואינו סוג בשתוף ולכן אמר המחבר אח"כ בשתוף לפי האמת וכו'. וכ"ש מבואר בהדיא לקמן בפ"ו וכפ"ז מזה שאמר המחבר שהם נמצא חיוב מלת נמצא בשתוף הוא לבד ואינו סוג ולכן אמר כאן כסוג שכולל וכו' כ"ף הדמיון ולפ"ז מה שאמר המחבר בריש פרק זה שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' עיקר כוונתו נגד ההמון שחושבים ויודעים ואינם מבינים כל כך ההפרש הגמור בין נמצא שנאמר על הש"י ובין נמצא שנאמר על שאר הנמצאים ויאמרו שהם נמצא הוא סוג בשתוף וכיוצא בזה ממה שיבינו המלמד לעצמו לכן אמר המחבר שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו'

שמלת נמצא (י) אינו סוג שתאמר על כל נשואיו ובהסכמה כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי אין בעולם סוג יכללהו עם זולתו, כי לא יאמר נמצא על האל ית' ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות האמתי הוא אליו יתב' ומציאות שאר הנמצאות קנוי ממציאותו ואחר שהנמצא אינו סוג יכלול אותו ית' ואת זולתו (כ) אין לו הבדל, ובעבור זה מה שנאמר עליו ית' (ל) שאין דומה לו ולא שיה לו הם מלות מורות על הזולתיות בלבד כלומר שהוא ית' זולת הנמצאים שכולם קנו המציאות ממנו ואין להם מציאות זולתו ואין מציאותו תלוי במציאותם, ומן העקר הזה יסתעפו הד' שרשים שמנינו במאמר הראשון פט"ו שכל הבופר באחד מהן כאלו כופר בעקר, והם האחדות והרחקת הגשמות ושאין לו התלות בזמן ושהוא ית' מסולק מן החסרונות. ואולם האחדות מבואר מענינו שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על הדרך שבארנו במופתים כי אם לא היה אחד אלא שנים או יותר היה בבל אחד מהם בהכרח שני ענינים ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו ויהיה אם כן מורכב והיתה הרכבתו סבת מציאותו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו. ואולם שאינו גוף ולא כח בגוף מבואר גם כן היותו מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף מבנו 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 (ס"ח במאמר י"ג) ממה שאחר המטבע שזהו דעת אריסטו (נ) ושאין הרכבה הכרחית בכל הגשמים, ויאמר שהגשם השמימי אחד מכל אופן בלי שום הרכבה כלל, ואמר שם ג"כ שההרכבה שנרגיש בגשמים אינה רק (ק) מצד הצורה המינית שהיא חלה בגשם ולפי זה היה אפשר לומר שיהיה

## שרשים

בכל מה דמפסר: (י) לזמו סוג שתאמר על כל נשואיו בהסכמה. פי' כל דבר שהוא סוג נאמר על כל המינין הנכללים בו בשוה עד"מ מלת חי הוא סוג שכולל כל הב"ח בשוה כי החיות הוא לכולם בשוה בשם חיות לפשט כך יש מצד חיות להסמה. ומצ"ב מלת נמצא מע"פ שנאמר על כל דבר שהוא בנמצא הן על הב"ת הן על כל שאר הנמצאים היולאים מלתו יתברך מ"מ לזמו נאמר בשוה כי הב"י לבד הוא הנמצא המחתי לבל כל שאר הנמצאים הם כולם מפשרי המציאות לכן מלת נמצא לזמו סוג לחייו, וז"ם לח"ב כי לא יאמר נמצא על האל יתברך וכו', ומ"ש על כל נשואיו ר"ל על כל מה שנאמר עליו נמצא והוא לשון בעלי העיון בהסכמה בשוה: (כ) אין לו הבדל. פי' אין לו ג"כ הבדל כי כל דבר שיש לו דמיון בסוג צריך לו הבדל בחיו ומה שאין לו דמיון בסוג אין צריך לשום הבדל כי אין לו שום יחס ודמיון בעולם: (ל) שאין דומה לו ולא שוה לו. ויש גורסין ולא הפך לו לפי הוא ללא צורך כי כל שני הפכים הם שיש בחעלה, ור"ל למה שלא תוכל לתת דמיון עצמי ממילא לא תוכל לתת ג"כ הפך עצמי, והמחבר כחשך בזה לאחר לשון הכתוב שאמר ולא מי תדמיוני ותשוו וגו', ועיין בעפרים ותמצא שכל דברי המחבר שבפרק זה עולין יפה בלי שום ספק ופקפוק כלל:

(מ) שכל גשם מורכב וכו'. כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ב לחלק שני ממורה: (נ) וישוב אל מופת האחדות. מאחר שהגשם הוא מורכב ע"כ המופת על שאינו גוף הוא כמו על האחדות: (ס) ואף אם נאמר שאין כל גשם וכו'. פי' ואע"פ שאם נרצה לומר שאינו מן המחוייב שיהיה כל גשם מורכב כי יש גשם שאינו מורכב כגון גשם השמימי וכם הגלגלים וכיולוסוכים קרקוסו בשם גשם השמי וכמו שאמתר ושולך שכן הוא דעת הקדמונים ודעת אריסטו ע"כ לפי זה היה אפשר לומר שיהיה הב"י ג"כ גשם. כך הוא הנעת דברי המחבר וכבל נמשך למטה עד ולפי זה היה אפשר לומר וכו': (ע) והוא אחד בגדר. פי' ולא אחד בחמת כי לפי האמת אם האחד אינו נאמר כ"ח על הב"י כמו שיתבאר לקמן פ"י מזה המאמר: (פ) והאמת. וכן הוא האמת: (נ) ושאין הרכבה הכרחית בכל הגשמים. פי' ומ"ש אריסטו כל גשם מורכב מחומר וצורה ובפסד הוא מורכב וכו' אבל אחר שהגלגלים הם נצחיים ואינם נכנסים תחת הפויה והפסד אינם מורכבים ג"כ כן כתב אבן הב"ד בהגיה במאמר י"ג ממה שאחר המטבע לפי דעת אריסטוטלוס: (ק) מצד הצורה המינית. כלומר דבר הפוה לכלם הוא נקרא צורה מינית כי היא כללית עד"מ שהגם כולם בחקוס או כולם

## ענפים

אבל למשים אין צריך לעשות שום סבדל בחמות העקר הזה לשאר המצאים. והוצרכתי לכתוב כל זה כי ראיתי בגליון הכתב ס' שכתב בפ"י מזה המאמר על דברי המחבר שאמר שם בפ"י ופ"ל שהגשם הוא בשמוף הגשם וכתוב שם בגליון וז"ל, זה הדים יולאה מנגד עצמו במה שכתב פ"ו מזה המאמר שהמציאות הוא בשוב שכולל כל המצאים והם הוא בשמוף מ"ח שיהיה בשוב וכו' עכ"ל. אבל לפי מה שכתבנו אין זה ממה שיקשה ואיני יודע לקרות את המחבר בשם הים כמו שכתב זה הכתב עליו זה הדים וכו' אלא שהגשם המחבר

שיהיה האלוה גשם (כ) עם היותו אחד , אלא שאם היה גשם (ם) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח ויהיה לו דומה כי יהיה דומה בזה אל שאר הגשמים (ת) ויהיה כחו בעל תכלית , והוא ית' (פ) אין לו דומה כמו שאמרנו (כ) ועוד שהגשם לא יניע גשם (ג) אלא כשיתנועע הוא ג"כ כשיניעהו , ואם הוא מתנועע יצטרך אל מניע אחר (ר) חוץ ממנו שלא יהיה גשם ויהיה המניע ההוא (ה) המחוייב המציאות ולא הגשם . ואולם שאין לו התלות בזמן כיבואר ג"כ שהוא מתחייב 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 מוציא ולא יהיה א"כ עלת הכל (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד הנה לא יהיה מחוייב המציאות בעצמו אלא באחר והוא הזמן (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשך הבלתי משוער שא"א זולתו , וכן אם לא יהיה נצחי יהיה בו אפשרות העדר וכמה שהוא אפשרי העדר אינו מחוייב המציאות (י) ובכלל (כ) אם היה לו התלות בזמן והיה מציאותו תלוי במציאות הזמן לא יהיה מחוייב המציאות בעצמו , ויתבאר ג"כ בנקל כי היותו ית' מסולק מן החסרונות מתחייב לעקר מציאות השם לפי שאם היה חסר היה (ל) מצטרך אל זולתו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו :

מן

## שרשים

כולם מתנועעים בתנועה הסבובית וכיוצא בזה זהו נק"ט לזה מיוחס לכל בחמת מיוחס מורכבים , וכן כתב מהן רס"ד נשם מריסטוטלוס במאמר הי"ג מהזכר וז"ל , כי מה שנקראו הגרמים הסמוימיים גרמים הוא מיוחס כי מה שהם במקום וגלוי ומה שהוא במקום מורה על הגשמות לכל לא מלד שהם מורכבים ע"ש כי המריך שם נלברהו : (ר) עם היותו אחד . מע"פ שהוא אחד בלי שום הרכבה מ"מ נוכל לומר שהוא נשם : (ש) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח . פי' כי כל נשם הוא ב"ת וכן הוא מבואר בהדיא במורה בהקדמה י"ב לח"ב : (ת) ויהיה כחו ג"ת . פי' ויהיה ג"כ כחו בעל תכלית ור"ל מאחר שהוא נשם ג"כ הוא ב"ת מחילה הכח שהוא בחוכו ג"כ ב"ת כי ג"ת שיהיה דבר בב"ת בתוך הדבר שהוא בעל תכלית , והמופת ע"ז כך הוא תחוך הנשם עד"מ לב' לו לג' חלקים ומחילה נחלק הכח שבתוכו עמו ג"כ וא"כ נחלק על כל חלק מחלקי הכח מה הוא ב"ת מה לזו ג"ת שהלק הכח שהוא בתוך חלק הנשם הזה הוא ב"ת ג"כ כשנצטרך כל חלקי הנשם יחד אל חקיכה אחת יהיה ג"כ כחו ב"ת וג"ת בחלק הכח שהוא בחלק הנשם הוא בב"ת ג"כ יהיה החלק גדול בכבל וזהו שקר , ועיין במורה בהקדמה הנזכרת בפי' רס"ט כי שם המריך בביאור זה המופת ע"ש : (פ) אין לו דומה כמו שאמרנו . כמו שנתחחת המופתים בפ' לפני זה , מבלן משחע דמה שאחר המחבר בר"פ זה שאין לו עלה ולא דומה לו פי' שאין לו שום התחדשות בו אלא בחמיד בנשוא לד מהקדמים וכ"ה בהדיא לקמן פ"י ופ"ל מחאחר זה והוא ע"ד שפירשנו בר"פ זה ,

ולמפוקי פירושו דאהל יעקב : (כ) ועוד שהגשם לא יניע וכו' . כ"ה מבואר בהקדמה ט' לח"ב ממורה : (ג) אלא כשיתנועע הוא גם כן כשיניעהו . פי' בזמן שהוא מניע אינו מיוחס לזה הדבר כמו שנתבאר לעיל בפרק לפני זה בחופת ג' : (ד) חוץ ממנו שלא יהיה גשם . פי' דאל"כ ילך זה אל לא חכלית ווה שקר : (ה) המחוייב המציאות ולא הגשם . פי' וא"כ ג"כ לא יהיה מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו כמו שנתבאר : (ו) שאם היה נופל תחת הזמן . נתבאר לעיל פט"ו מ"ח : (ז) ומצטרך אל מוציא . פי' מאחר שלא היה עולמית אלא היה נמצא בחיוב זמן מן הזמנים ג"כ היה נריך אל מאחר שברחו : (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד . כלומר שלא היה הזמן קודם לו אלא כל זמן שהזמן היה נמצא היה הוא ג"כ נמצא תמיד עמו : (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשך הבלתי משוער וכו' . פי' אלא אם תרצה לומר שאע"פ שיה עם הזמן שהוא המשך הבלתי משוער ור"ל קודם בריאת העולם היה ג"כ זמן אלא שהזמן ההוא היה בלתי משוער (שמן לה שהחלה וסוף) ולא היה אפשר לעבור שיעור על יום או לילה וכיוצא בזה משאר העתים בחותו הזמן כי עדיין לא היו הגלגלים בחנועה שעל ידם יוכל האדם לעבור כל הזמנים וכיוצא בחותו הזמן הבלתי משוער ג"כ לומר על הבי"ת שהוא ב"ת : (י) ובכלל . כמו וזה הכלל : (כ) אם היה לו התלות בזמן . הן מלד הקודם הן מלד המתאחר ולקמן בפי"ח מזה המאמר יתבאר ככל יותר :

(ל) מצטרך אל זולתו . שימלא חסרונו :

שכלם

## ענפים

ולפי זה יתיאב נמי שפיר כוונת המחבר במה שכתב בריש פרקון וזה מה שרחוי שיחמיהו וכו' שים בשלש ממאת מחוייב המציאות וכו' לכאורה קשה מה נא להמיעטו בהכיוכות זה והלא אין שום התחדשות בו אלא כפי מה שמחבר במופתים בפרקון דלפני זה ולא היה נריך להתחיל הפרק הזה במה שכתב ה"ה ומה שרחוי שיובן מן העקר הזה הוא וכו' , אבל לפי מה שכתבנו בכל הוא ממת ויתיב וכון ונייים כי כוונת המחבר כאן היתה למניעים ויודעי דעת אלא להורות הדרך בחמונת העקר הזה להסמון בני אדם כמו שזכרנו לעיל וקל להבין :

חכם

**פרק ז מן** הד' 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 (ח) שכלם תארים נוספים על העצמות, ואחר שהוא ית' (ג) 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' ההתפעליות הגשמיים כולם כמו החרדון והעצב והשמחה והנקימה והנטירה שכל אלו הם התפעליות גשמיים נמשכים לגוף או לכח בגוף. ומהשורש השלישי שהוא שאין לו ית' התלות בזמן יחוייב שיהיה כחו בבלתי תכלית 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 שכחם בעל תכלית יש להם התלות בזמן, והאל"ת הממציאם אחר שהוא מחדשם (ה) הוא קדמון ובב"ת, וזהו שאמר הכתוב אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים (ישעיה מ"ד) כלומר אחר שאני קדמון אין אלהים שישוה אלי, וכן אמר הכתוב (ו) ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (שם מ'). ומן השורש הד' שהוא ית' מסולק מן החסרונות יחוייב לסלק ממנו כל דבר שידומה בו חסרון כמו הסכלות והליאות ודומיהם: (ז) **ומעתה** אין ראוי שיקשה עליך למה מנינו אלו הד' שרשים מסתעפים מן העקר הראשון ולא מנינו ג"כ (ח) היותו [ית'] חכם ורוצה ויכול וחי ודומיהם שרשים כמו שמנינו שהוא אחר. ולמה לא מנינו שהוא ית' אין לו סוג ולא הבדל ולא דומה ולא הפך ושאינו משתנה וביוצא באלו כמו שמנינו שאינו גוף ולא כח בגוף, ולמה לא מנינו שהוא ית' שלם בשלמות בב"ת (ט) ושהוא אמת ושהוא בריך 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 צריך וישר ונאמן וחסיד וגבור ורחום וחנון וביוצא בזה מן הדברים שידומה בהם שהם שלמות, ושאין לו ית' סוג ולא מין ולא מקרה ושאינו במקום ודומיהם, כלם נכללים במה שאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא ית' אינו משתנה ושיש לו שלמות בב"ת ודומיהם כלם נכללים במה שהוא ית' אין לו התלות בזמן (מ) כי כל הנופל תחת הזמן משתנה וב"ת, ושהוא ית' אין לו דומה ולא שוה ודומיהם כלם נכללים

בשורש

## שרשים

**פרק ז** (ח) **שכלם** תארים נוספים וכו'. פי' כל ג' וד' מלו התארים כלם הוא מחייב רבוי בעצמות הב"ת כמו שיתבאר בפרקים שאחר זה: (ב) אחד מכל צופן. פי' ואין בו סוג הרכבה: (ג) שכולם מושפעים ממנו. שהוא ברא הופס: (ד) בהכרח שיהיה כחם ב"ת. לפי שכל הוא נפסד: (ה) הוא קדמון ובלתי ב"ת. פי' ולכך ג"ת שיפול בו השווי והדמיון: (ו) ואל מי תדמיוני ואשוה וכו'. עיין מזה לקמן בפאמר רביעי פי"ו: (ז) ומעתה אין רלוי וכו'. לאחר שהתבאר שהאל הד' שרשים יוצאים הנמנים המבוארים כאן אין רלוי וכו': (ח) היותו חכם ורוצה וכו'. פי' מלד שהפשר לתאר הש"י בתאריס כללו. ופי' זה הוא מוכרח כמו שהתבאר בענפים. ובפרק שאח"ז יתבאר על איזה לד אפשר לתאר הש"י בתאריס הנ"ל ומ"ש וכן שהוא לדיק וכו'. פי' כל זה נכלל בשורש הד'. ומ"ש וכן שהוא לדיק וכו' הוא כמשך הלעיל והוא וי"ו הענוף. ומ"ש שאח"כ ושאין לו ית' סוג וכו' הוא כמשך הלעיל על מטה הל השורש שאינו גוף שאמר שאח"כ: (מ) כי כל הנופל תחת הזמן משתנה. מבואר הוא לקמן בפי"ט מזה המאמר:

לאיכו

## ענפים

**פרק ז** [ח] **חכם** ורוצה ויכול וכו', פי' בפרקים שבל"ל אפשר לפרש שבל"ל אפילו על לד שאי"א לתאר הש"י בתאריס כלנו לד"ל היאך מדמה המחבר התאריס הללו לשורש התחדות במה שאמר כמו שמינו שהוא אחד מלדכה הא אמר המחבר לעיל ברים פ' זה כי מכח השורש הראשון שהוא התחדות יחוייב לסלק וכו' ג"כ התאריס הללו הס מתגנדים לשורש התחדות והיאך עלה על דעת המחבר להשוות תופס לשורש התחדות. ואי אפשר לומר שכן הוא בלתי דעת המחבר ול"ל אמאר שהתאריס הללו מתגנדים לשורש התחדות לכן אי אפשר שיהיה תופס כמו שהוא התחדות, זה אינו דהא אחר זה בסמוך כתב טעם על זה במה שאמר כי התשובה בזה מבוארת וכו' ואין כוונתו על טעם זה שאמרנו. ועוד דהא כוונת המחבר בזה כמו שבתבנו הא כן נריכים הנו לפרש מה שאמר אחר כך ולמה לא מנינו שהוא יתברך אין לו סוג וכו' כמו שמנינו שאינו

בשורש האחדות, ושהוא ית' אמת נכלל בעקר הראשון שהוא מציאות השם, כי אמת (ג) איננו דבר זולת היות מציאותו תלוי בעצמו ולא בזולתו כמו שיבא בבאור שם האמת (נקמן נפ' כ"ז מזה המאמר), וכן היותו ברוך איננו דבר זולתו היותו משפיע כל הנמצאים בתכלית השלמות כמו שיבא בעז"ה (נקמן נפ' כ"ו מזה המאמר), (ס) ובכלל מאלו הארבעה שרשים משתרגים כל הענינים הנתלים באלוה ית' והמתיחסים אליו והענינים הראוים לסלק ממנו. ונשוב לבאר כל אחד מאלו השרשים הארבעה בפני עצמו ונבאר תחלה ענין התארים שייוחסו לאל ית' על איזה צד אפשר שייוחסו לו:

**פרק ח ממה** שהוא מבואר במעט עיון (א) שהתואר שיתואר בו הדבר מצד פעולותיו לא יהייב 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 (ב) כי היא תתיך קצת הדברים (ג) ותקפיא קצתם ותבשל ותשרוף ותשחיר ותלבין, ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה ששה כחות מתחלפות יצאו מהם אלו הששה ענינים המתחלפים שאכרנו כי ימצא בו (ד) ענין בו יבשל וענין בו ישרוף וענין בו ישחיר וענין בו יפעל הפך השחרות והוא שילבין הדבר ויסצא בו ענין יתיך וענין אשר בו יפעל ההפך ויקפיא, כי יאמר שא"א שימצאו 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 שיהייב זה רבוי בעצמות האש, וכזה בעצמו ימצא בפועל ברצון כי הכח המדבר שבאדם הפועל ברצון (ז) עם היותו אחד יפעול פעולות מתחלפות, כי בו יקנה החכמות והמלאכות וינהיג המדינות ויקרע ויתפור ויסתור ויבנה וכאלו רבות עמו מפעולות הפכיות או מתחלפות עם היותו אחד פשוט כי אין מי שיאמר שכח המדבר שבאדם הוא מורכב, וכן הנפש האנושית בכלל ימשכו ממנה פעולות טבעיות מתחלפות (ח) כהזנה והצמיחה וההרגש, ופעולות רצוניות כפעולות (ט) הכח המתעורר והכח המדבר, ולא נמצא מן הפילוסופים מי שאמר שהנפש האנושית מורכבת, אבל לפי שנמצא פועל הצמיחה בפני עצמו (י) בצמח [ה] ופועל ההרגש בחי ופועל ההשכלה בפני עצמו בשכלים הנבדלים יביא 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

(כ) מיוחד דבר זולת וכו'. ענין החמת מיוחד נאמר על כוס דבר רק על דבר שמציאותו תלוי וכו':
(ס) ובכלל. כמו זה בכלל:
פרק ח (א) שהתואר שיתואר בו הדבר. עד"מ כשתאמר רחובן חכם
או חייט וכיוצא בזה אלת חכם וכן אלת חייט הוא התואר ורחובן הוא המתואר: (ב) כי היא תתיך. כגון הכתוב וכיוצא בו אם תקרב אותו אל האש יותך בסבת האש: (ג) ותקפיא ותיבש. ר"ל אם תקרב מיזה דבר לא אל האש הוא מתיבש בסבת האש והמחבר נמשך אחר לשון הכתוב שאמר הלא כחלב תמיכני וכגבינה תקפיאני: (ד) ענין בו יבשל. שיש מיזה כח בהאש שעל ידו יבשל וכח אחר שע"י ישרוף וכו': (ה) מפועל אחר בעצמו. פירוש שלא יהיה בו רבוי כחות: (ו) ויתחלפו הפעולות וכו'. אמר זה כדי שלא תקשה והפיך זה אפשר שיבואו ב' הפכים מכח אחד לכן אמר שתחלף הפעולות אם מצד המקבלים והם הדברים המוכנים אל האש, עד"מ כי טבע הכשוה הוא מיד שתקבל אותו האש הוא מוחך וכל דבר שתקרב אל האש מיד שתקבל אותו האש הוא נפעל כפי מה שנזדמן טבע אותו הדבר אבל מ"מ בהאש עצמו אין בו אותו רבוי כחות כ"א כח אחד והוא החום: (ז) עם היותו אחד. עי"ש שהוא אחד: (ח) כהזנה והצמיחה והרגש. שהרי יש לאדם כח הזן וכח הצמיחה והוא כח המגדל וכן כח ההרגש וכל זה הוא נמצא אללו בטבע כמבואר בראש חן פ"ב: (ט) הכח המתעורר. הכח שעל ידו יתעורר האדם לעשות מיזה דבר שירצה: (י) בצמח. כל מיני העשבים והמילונות נקראו צמח כי אין להם כ"א כח הצמיחה:
(כ) הנפש האנושית מורכבת. לפי שנכללו בה כל

## ענפים

נוף וכו' כמו שאין לו שתוח בזמן וכו' ג"כ בזה הדרך וזה מי שאמר כי מ"ש אין לו סוג ולא שכלל וכו' הוא מיזו מתעגד לשורש שאיזו נוף וכן שהוא ית' אלא בשלמות בע"ת וכו' ג"כ מיזו מתעגד לשורש שאין לו שתוח בזמן וא"כ אפי זה לא יהיה לשון המחבר מכוון, אלא ע"כ פירושו של המחבר כמו שאמר היותו חכם ורוזה וכו' כמו שאמרנו שהוא אחד וכו' הוא כמו שפירשנו בשרשים וק"ל, כ"ל:
פרק ח [ה] ופועל ההרגש בחי. קיל המחבר בלשונו ואמר ופועל ההרגש שאם ולא אמר בפני עצמו כמו שדקדק בלשונו בני האמת שאמר ופועל הצמיחה בפני עצמו כי כח הצמיחה נמצאת

והביא משל לזה משלש מקומות אפלים באחד החדלק הנר והאיר ובאחד זרח אור היוח והאיר ובאחד זרח השמש והאיר שאע"פ שכל אחד מאלו המקומות נמצא בו האור שהוא הדבר (ל) המוציא הראות מן הכח אל הפועל (מ) ושם מאור נאמר עליהם (נ) בהסכמה (ס) ובלי קדימה ואיחור מכל מקום אחר (ע) שאין סבותיהם שוות הם מתחלפים בבחינת סבותיהם, וכן כח הצמיחה וההרגש הנמצאים בארם איננו כח הצמיחה הנמצאים בב"ח ובצמח (פ) אבל מנפש האדם ימשכו ממנה הפעולות ההן כמו שימשכו מנפש החמור ומנפש הנשר עם שסבותיהם מתחלפות. ואמר עוד שם (צ) שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד, ואמר עוד בסוף דבריו וזהבן זה הענין שהוא נפלא מאד יכשלו בו הרבה מן המתפלספים ויחייבו ממנו הרחקות ודעות בלתי אמתיות, עכ"ל 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 בארם 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 מתהלפו' שהרי נאמ' בארם שהוא בנה הבית הפלוני והמדינה הפלונית והחריבה וכבש המדינה והמציא ההבמה 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 ההלושים אשר אצלנו כ"ש שימצא זה בחק הפועל הראשון אשר הוא סבת כל הפעולות הטבעיות והרצוניות, ולזה נאמר שאע"פ שנשיג

היות

## שרשים

מלו הכמות ומיון מזה לקמן במ"ד פ"ל: (ל) המוציא מהכח אל הפועל. ע"י שהאור יוכל להוציא כל מה שהוא מוכן להוציא כי מ"מ להוציא בהחוכח: (מ) ושם מאור. כלומר מלת אור: (נ) בהסכמה. בשוה ור"ל כמו שצריך לומר על הסמא מלת אור כמו כן צריך לומר מלת אור על היוח והכר ומיון להחד מזה סיוכית מיוכית מל האור יותר מחברו: (ס) ובלי קדימה ואיחור. פי' המשל הזה שם רגל נאמר בהחלה בעצם ובזיחוד על רגל האדם או שהר הב"ח לפי שהוא עומד עליו וה"כ מאחר שהאדם עומד עליו נקרא רגל לכן נעתק מה"כ שם רגל ג"כ אל הכסא והספסל הלוני העץ שהכסא או הספסל נעמד עליו נקרא ג"כ רגל מפני שהויש זה לזה בענין העמידה וזהו קדימה ואיחור כי עקר שם רגל הוא נאמר מקודם על הב"ח וא"כ נלקח ג"כ שם זה אל העץ שהכסא או הספסל נעמד עליו ואלו לא היה נאמר שם רגל מתחלה על הב"ח לא היינו יכולין לומר אותו גם על הכסא מצ"ל מלת אור הנאמר על הנר והשמש והיוח מיון בשם הוא קדימה ואיחור כי כמו שיש סיוכות לשם האור אל האחת הנר כמו כן ממש יש סיוכות להאחת השמש או היוח ומיון להחד הוא סיוכות יותר מעל חבירו: (ע) שאין סבותיהן שוות. שהרי האחת מקום האחד הוא בית בשבת השמש והשני בשבת היוח וכו': (פ) אבל מנפש האדם ימשכו וכו' כמו שימשכו מנפש החמור וכו' עם שסבותיהם וכו'. פירוש כמו גבי אור הנר והאור השמש ואור היוח שהאחרתם היא אחת כי כמו שזה מאיר ב"כ מאיר מכל מקום מתחלפים הם בסבותיהם כמו שהאחרנו כמו כן הוא גבי האדם אע"פ שהאחת

גו כח הזונה והצמיחה והחרגש אין זה כח הזן והחרגש כאמרנו אחמור או בנשר לפי שהם מתחלפים בסבותיהן כי כח הזן והחרגש שבאדם שבשם הוא נפש האדם וכח הזן והחרגש שבחמור שבשם נפש החמור. וכן כח הצמיחה שבאדם שבשם נפש האדם וכח הצמיחה של הצומח והם העשבים והאילנות שבשם נפש הצומחת של העשבים והאילנות, וא"כ נפש האדם היא מורכבת שתאמר שיש בה כח הזן והחרגש של ב"ח או כח הצמיחה של העשבים אלא שמנפש האדם עצמה ילמו הפעולות ההן ומיון הוא שם הרכבה כמו שהוא בענין משל האור: (ג) שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד. פירוש שהיוש שויש אלא בקדימת הפועליות במלת אור לבד כי כמו שנאמר על אור השמש אור כמו כן נאמר על אור היוח אור וכו' אבל בענין עצמה היוש שויש כי לכל אחד יש סבה לאחרת ומיון להם שוש דמיון זה לזה. וכן הוא גבי אדם שאין ענין כח הזונה והחרגש והצמיחה שיש לאדם הוא ענין כח הזונה והחרגש והצמיחה עצמה שיש בב"ח ובעשבים ומיוש שויש רק בשתוף השם לבד כי כמו שנאמר שם הזן והחרגש על האדם כמו כן נאמר על שאר ב"ח אבל בענין עצמה היוש שויש כי זה הוא שבת מנוסי וזהו שבת בהמיי כתו שכתבנו וכמו שיתבאר לקמן במ"ד פרק כ"ט ע"ש, ועיין ברוח מן בביאור השמות כי שם נתבאר ענין שתוף השם בך, ועיין עוד מזה לקמן בפ"ל מזה המאמר:

(ק) שעם שהוא אחד פשוט. שאע"פ שהוא אחד פשוט ומיון בו שוש רבוי ממנו וכו':

(ר) המוחשים. שהם נראין בחוש:

כמו

## ענפים

ג"כ אל ב"ח, ולא אמר פועל שהחרגש אינו בנגד פועל הצמיחה בצמח שאין בו החרגש וכן בשכלים הנבדלים מן לשם כי אם פועל ההשכלה לבד וק"ל:

אמרנו

היות נמשכות ממנו ית' פעולות רבות מתחלפות אין זה כמה שחייבו רבוי בו ית' ולזה מה שיותר אצל המעיינים לתאר השם בכמו אלו התארים המתחלפים מצד הפעולות המתחלפות אם במקבלים מתחלפים (ס) כמו כח הצמיחה בצומח וכח החיות בחי, ואם במקבל אחד כמו שיהיה חנון ורחום פעם ונוקם פעם לאיש אחד בעצמו או לעם אחד בעינו ובויצא 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 כמה שיחייב רבוי בו, כי כשתארנו אותו בשהוא חי (ס) בבחינת הפועל הנמשך ממנו שהוא החיות לכל החיים לא יחייב זה רבוי בעצמו ית', כי הכונה לומר כי לפי שאנו רואים החיים נמשכים ממנו נשפוט שעמו מקור חיים להמשיך החיות בכל החיים, ולזה הוא מה שנתארהו בשהוא חי כמאמר הכתוב כי עמך מקור חיים וגו' (תהלים ל"ו), וכן ג"כ נשפוט שהאור הוא עמו מצד שאנו רואים כי באורו נראה אור כי הוא הנותן הכח לראות האור והוא המוציא הראות מן הכח אל הפעל וכן בכל השלמות אנתנו נשפוט שהם נמצאים אצלו מצד היותם נמשכים ממנו על דרך מה שאמר המשורר הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט (תה' צ"ד), וע"ז הדרך כבר נתארהו בשהוא חכם בבחינת הפעולות שאנו רואים שהם נמשכות ממנו בחכמה נפלאה וסדור גדול שזה יורה על המצא אצלו החכמה, ולפי זה כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד כל הפעולות המתחלפות שנראה אותן נמשכות ממנו מבלי שיחייב זה רבוי בעצמו, וכן כבר יתואר בתארים מתחלפים (פ) מצד יחסים מתחלפים והצטרפיות מתחלפות כמו שנאמר (ג) שהשם קרוב אל האדם או רחוק ממנו אמר הכתוב קרוב ה' לנשברי לב (תהלים ל"ד) רחוק ה' מרשעים (משלי ט"ו) שאין הקורבה והרחוק אלא מצד האדם שהוא מתקרב אל השם או מתרחק ממנו, כמו שאמרו רז"ל ה' ה' אני הוא קודם שיחטא אדם ואני הוא לאחר שחטא כלומר שאין השנוי בו ית' אלא באדם כי (ג) קודם שיחטא 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 ולמערבו פעם (ד) ואין השנוי באילן אלא בראובן, (ה) או שאמר שהש"י הוא יוצר ופועל ומלך ודן ובויצא בהם כי זה ממה שלא יחייב רבוי או שנוי בעצמו כמו שלא יחייב רבוי בראובן [ב] אמרנו בו שהוא בן יעקב ואח שמעון ואבי חנוך ושותף נפתלי ובעל השור ובעל הבור שכל אלו בלי ספק הם התארים בלתי מחייבים רבוי בראובן שאין הרבוי בעצמו על ראובן אבל הם תארים מצד הדברים (ו) שייוחס 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 יוכל 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 ימשכו מפועל אחד (ח) כמו שאמרנו, אבל לפי שכל פועל שלם אי אפשר לו שיפעל איזו פעולה אם לא יוכל לפעול וידע לפעול וירצה לפעול (ט) נאמר שהוא רוצה ויכול וידע ואלו בחינות מתחלפות בפועל שלא יחייבו רבוי בו, ועל אלו הדרכים הוא מה שיתואר השם בתארים מתחלפים אם מצד הפעולות המתחלפות ואם מצד

## שרשים

(ס) כמו כח הצמיחה בצומח וכו'. שמנו רומין שכוון בצמיחה לצומח והחיות לחי: (ת) בבחינת הפעל הנמשך ממנו. שמנו מכחיני' שפעולת החיות בח ממנו וכוח הוא המוכך חייס לכל חי: (ע) מלד יחסים וכו'. המחבר עצמו מבאר וכולך לזיוס נקרא יחס וזיוס הלטרפות: (ב) שהשם קרוב אל האדם. עתה מפרש היחסים: (ג) קודם שיחטא יש לו יחס אחד וכו'. שכוון קרוב אל ה' מלד שהוא לדיק וחסיד במעשיו: (ד) ואין השינוי בזילן. פי' כי הזילן לעולם הוא עומד במקום אחד כמו כן גבי הש"י: (ה) או שאמר שהש"י הוא יוצר ופועל וכו'. עתה מפרש הלטרפות. וכספר הכניון נתבאר למה זה נקרא יחס וזה הלטרפות ע"ש: (ו) שייוחס אליהם או שישתתף אליהם. פירוש כמו כן הוא גבי הש"י: (ז) תואר אחד. כח אחד: (ח) כמו שאמרנו. כמו שנתבאר הכל לעיל בפרק זה. כמו כן הוא בענין בתואר רוצה או חכם וכו', הנאמר בכל יתברך: (ט) נאמר שהוא רוצה או יכול ויודע. כמו כן נאמר בחלוה יתברך: המתחלפות

## ענפים

[ב] **אמרנו** בו שהוא בן יעקב וכו'. מלה שאין הכוון דומה לראיה כי יש הפרש גדול בין חלו הכתובים והכתובים החלהיים כי הכתובים החלהיים היש חלו נאמר ר"ל שהיש כ"ש בשכל לבד וחלו הוא בשכל מש"ב בחלו הכתובים שהש הוא בשכל ומובנות בחוש לכן חלו הכתובים יחייבו רבוי מה שבין הכתובים החלהיים לח יחייבו רבוי כלל כנ"ל וכן הוא עיקר:

מצד הפעולות (י) המתחלפות בעצמם או מצד היחסים והצרופים שיצטרף אליהם או מצד הבחינות המתחלפות כי כל אלו אינם מחייבים רבוי בו ית' וכלם מותרים בחקו, וזהו דרך התורה והנביאים בתארים שיחסו אליו ית', ואולם אם אפשר שיתואר השם (כ) בתארים מתחלפים מצד עצמו הנה זה ממה שנחקור עליו בעזרת הש"י:

## פרק ט (א) התואר

שיתואר בו הדבר (ב) אינו עצם המתואר, אבל הוא (ג) ענין אחר מגיע לעצם (ד) וזה כי התואר לא ימלט משיהיה אם ענין עצמי ואם ענין מקרי, ואם היה ענין עצמי כאמרך האדם הוא חי מדבר אין זה תואר נוסף על העצם, אבל הוא כאמרם האדם הוא אדם כי האדם אינו דבר זולת החיות והדבור, (ה) וזה אינו אלא באור שם כי התואר הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם (ו) ולא ירוחק שיתואר השם בתואר כזה אחר שאינו דבר נוסף על העצמות (ז) כי רבוי המלות לא יורו בהכרח על רבוי העניינים, 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"ת בשני דברים על שהם בו עצם בחיות והדבור באדם (י) ולא בדבר אחד על שהוא בו חלק עצם, (כ) שא"כ יהיה הש"ת מורכב מב' דברים, וכבר בארנו שהוא ית' פשוט בתכלית

הפשיטות

## שרשים

(י) המתחלפות בעצמם. בעצם המקבלים כמו שמאר לעיל שיהיה מגון ורחוש פעם ונוקש פעם לזמן אחד בעצמו וכו': (כ) בתארים מתחלפים מצד עצמו. מצד הש"י עצמו:

## פרק ט (א) התואר

שיתואר בו הדבר מיגע בעצם המתואר. פירוש בסברת נותנת שיהיה כך, וכן הוא בקדיש בתורה בפנ"ם מה"ת וז"ל וזה כי הענין מוסכל רלמזון והוא שהמתואר בלתי עצם המתואר וכו עכ"ל, עקרי דברי המחבר שבפרק זה הם מבוארין בפנ"ם וכ"כ מה"ת למורה: (ב) הינו עצם המתואר. התואר הינו עצמות הדבר המתואר בתואר זה: (ג) ענין אחר מגיע לעצם. התואר הזה הוא בוסף על עצמות הדבר ומאחר שהוא בוסף הוא דבר מקרי למתואר, כן הוא בתורה בפנ"ם הנזכר וכן משמע בלשון המחבר בסמוך שאמר אם ענין עצמי ואם ענין מקרי וכו': (ד) וזה כי התואר לא ימלט וכו'. עתה בא לפרש הסברת הנזכרת: (ה) וזה הינו אלא באור שם וכו'. כ"ל ור"ל זה שאמרנו שי מדבר הינו אלא כדי שע"י יבואר מלת אדם ולא שהוא ענין בוסף, כן משמע בתורה בפ' הנזכר וכ"כ מאחר אלא מצינו שום תואר עצמיי כ"א מה שהוא באור לשם וע"ז הינו בופל לשון תואר בלתי עצם בהעברה ובהקל מן הלשון כי ענין תואר תורה בהכרח על הדבר המגיע לעצם כמו שם תארו בתואר בני המלך ובהכרה רבות ולא מצינו בשום מקום שיהיה בהתוך מבנה העצם עצמו בשם תואר ולכן כל מה שהוא נקרא תואר בלתי הוא הינו כ"א ענין אחר מגיע לעצם, וזה שהוסיף המחבר בלשונו ואמר עוד פעם אחרת כי תואר הוא עצם המתואר ואנו ענין אחר מגיע לעצם ע"פ שלבתורה נראה שהם דברי מותר לי דברים אלו הם נזכרים לפני זה בתוך מה שאמר אין זה תואר בוסף על העצם, אלא להורות לנו בזה מה שאמרנו ובאלו בא לומר מאחר שתואר הי מדבר הוא עצם המתואר הם כן הינו נקרא תואר בלתי כמו שאמרנו. וכן בתב רס"ט בלשונו בפנ"ם מה"ת למורה וז"ל, כי המדבר יאמר שהוא הי מדבר או שהוא הי או מדבר או מיכם תארים על דרך האמת אבל הם ביאור שם וכו' עכ"ל. ה"כ משמע בקדיש שתואר כזה הינו נקרא תואר בלתי עצם אל לך בעברה כמו שאמרנו, כ"ל פירוש דברי המחבר בתמשך דבריו אלו וק"ל: (ו) ולא ירוחק. ולא יהיה רחוק מן השכל שתואר וכו': (ז) כי רבוי המלות. כגון מה שאמר המדם הוא הי מדבר: (ח) על הבנת מלת החי. כי אין ענין עצמות החי כ"ש ג' דברים אלו וכש גשם נזון מרגיש: (ט) ואולם ראוי שתדע וכו'. פי' אע"פ שאמרנו מה שהוא ביאור לשם אפשר שיתואר לו השם אבל ראוי שתדע שא"א שיתואר השם בב' דברים השם בו עצם כמו שהוא הי מדבר או שהוא הי או מדבר ואנחנים אלו מחלקים כמו שתבאר והלוך: (י) ולא בדבר אחד על שהוא בו חלק עצם. פי' וגם ה"א שיתואר הש"י בדבר אחד מתוך השני דברים שיהיו בו עצם עד"מ הי מדבר הם שני דברים ופעמים מתארים את המדם בחיות לבד לומר שהוא חי או ופעמים במדבר לבד ולומר שהוא חי מדבר והוא חלק אחד מעצמותו שעל ידו הוא מוגבל ומובדל משאר המינין אבל הש"י ה"א לתאר אותו בכיוצא זה כמו שתבאר, וז"ש חלק עצם כ"ל שהדבר האחד הוא חלק מתוך שני דברים שיהיו בו עצם: (כ) שאם כן יהיה הש"י מורכב מבני דברים וכו'. הענין הזה הוא מבואר בפ' כ"ב לה"מ מהמורה וכדי שתבין הענין תכתוב לך דעת הרמב"ם בזה לפי מה שכתב בפ' הנזכר. דע כי ענין הי מדבר הם סבות קודמות למדם והשם המדם מוגבל ומובדר כי זהו גדר מדם ומבת מציאותו ולמה שהש"י אין לו הוש סבות קודמות שיהיו סבת מציאותו ויוגבל בשם כי הש"י אין לו גדר ואין לו הוש קרבה כמו שתתבאר לעיל בהופתים לכן אי אפשר שיתואר הש"י בתואר כזה וכן:

**הפשיטות** . (ו) אבל כבר יתואר באיזה תואר ע"ד שיהיה התואר ההוא באור לשם הנקרא בו וזה לא יבא אלא כשיהיה התואר ענין עצמי מבאר לעצם המתואר כמו שנאמר שהממציא הראשון הוא המחוייב המציאות והוא האמת הגמור שכל זה הוא באור שם מחוייב המציאות כמו שיבא בביאור שם האמת (לקמן נפרק כ"ז מזה המאמר) ואם היה התואר ענין מקרי הוא סבואר (מ) שהוא נמנע משיתואר בו ית', וזה לפי שהמקרה (נ) יצטרך אל נושא (ס) כי המקרה איננו עומד בעצמו ויהיה לפי זה השם ית' עצם נושא המקרים , (ע) ואם קיום העצם וחיוב עצמותו הוא בזולת המקרים (פ) הנה המקרה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא , (צ) והעצם מחוייב המציאות , יהיה א"כ השי"ת מורכב מב' דברים מחוייב המציאות ואפשרות המציאות ויהיה מצד שהוא מחוייב המציאות עלה ומצד שהוא אפשרי המציאות עלול ויהיה עלה ועלול יחד (ק) עם היותו עצם עומד בעצמו (ר) וזה הלוף בלתי אפשרי . (ש) ואם אין קיומו וחיוב עצמותו בזולת הביקרה הנה המקרה א"כ מחוייב המציאות והעצם הנושא אותו מחוייב המציאות ויהיה א"כ שני נמצאים מחוייבי המציאות או נמצא אחד מחובר משני ענינים שהם העצם והמקרה, וכל זה (ת) ממה שנתבאר בטולו . ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיתואר הש"י בשום תואר לא עצמי ולא מקרי , וזה ממה שיחייב סלוק התארים מהש"י אלא מה שהיו על צד הבאור לחיוב מציאותו כמו שאמרנו . (א) ואולם שהוא מחוייב שימצאו לו תארים מה הנה זה יתבאר אמתתו ע"ז הדרך , וזה כי הוא מן הידוע לפי המופתים שכתבנו כי להיותו ית' מחוייב המציאות ראוי שיהיה אחד (ב) שאם לא כן לא יהיה מחוייב המציאות והוא מבואר שהאחדות בכל דבר תואר נוסף על העצמות (ג) שאם היה ראובן אחד במה שהוא אדם לא היה אפשר שיתואר הסום והאילן באחדות אחר שהאחדות הוא מהות ראובן ולא היה אפשר שיתואר הלובן בשהוא אחד ולא ההכמה בשהיא אחת . אבל בלי ספק האחדות ענין נוסף על העצמות . ואחר שהאחדות דבר נוסף על העצמות והש"י לא יתואר בשום תואר כמו שבארנו אלא מה שהוא

## ישרשים

וכן אם יתואר המדם בחלק העצם דהיינו נסוג או נהבדל כאמרך אים חי הוא הסוג או אים מדבר והוא ההבדל זכו ג"כ נמנע שיתואר בו ית' לפי שהסוג ע"פ מזולת ההבדל ולפ ההבדל מזולת הסוג וע"כ אם יתאר בש"י בפ' מהם תקיים מהותו מורכבת מסוג והבדל כי ע"פ לאחד זולת חבירו ואם כן יהיה לו גדר וסבות קדומות המגבילות ומגדירות אותו לזולה וזה שקר מוחלט כמו שאמרנו כי אין להש"י סוס סבות קדומות ולפ גדר , כן הוא מבואר במורה בפ' הזכר אף שאין זה ממש לשונו וע"ש בפי' המפורי ורש"ט : (ל) אבל כבר יתואר . אבל כבר אפשר שיתואר הש"י : (מ) שהוא נמנע משיתואר בו ית' . שע"פ לחדד בסוס לד מהבדדים לתאר אותו בתואר זה כמו שאמרנו והולך : (נ) יצטרך אל נושא . אל חיזה דבר שיוכל המקרה לנוח עליו : (ס) כי המקרה וכו' . כי ע"פ המקרה להיות בעצמו והמשל בזה מרחות הנמצא כגון שחור לבן מדוס וכן יושב עומד וכיוצא בזה נקרא דבר מקרי , והמקריים אלו ע"פ להם להיות מבלתי שיותו על דבר אחר כי ע"פ למרחות לעמוד בעצמם , וכן בענין המחיד והיחיבה ע"פ להיות בעצמם כ"פ שיהב או עומד על דבר אחר : (ע) ואם קיום העצם וחיוב עצמותו וכו'. דע כי המקרה שני מינים , המין הפ' מקרה מתמיד ובלתי נפרד לעולם מדבר שהוא נמנע בו בהחרות שהיותו נפרד מן העורב כי השחרות הוא תמיד גם על העורב וע"פ להפרד ממנו וכחוס שהיותו נפרד מן הגם לעולם . והמין השני הוא מקרה שיתנע בעת אחד ויפקד בעת אחרת כיושב ועומד

שהוא באור שם בלבד צריך שנבאר על איזה צד יאמר עליו ית׳ שהוא אחד כי ענין האחדות הנאמר עליו ית׳ איננו כשאר התארים המיוחסים אליו יתברך מצד פעולותיו, ואחר שנבאר זה באחדות נדבר על שאר התארים על איזה צד אפשר שייוחסו אליו יתברך:

**פרק י׳** (ה) **שם** האחד אמנם יאמר (ג) על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה לנמצא מזולתו. ולזה יפול שם האחד (ג) על אישים רבים מתחלפים בעבור היותם מסכימים בענין אחד (ד) ויחדם (ה) יובדלו באותו הענין מזולתם, הן שיהיה אותו הענין מקרי כמו עם אחד ושפה אחת (כלאים י׳ה), כי בעבור היותם מסכימים בדבר אחד מקרי כדת בישמעאלים והשחרות בכושיים נאמר בהם שהם עם אחד להיותם משתתפים בענין אחד מקרי (ו) יבדילם מזולתם, והן שיהיה אותו הענין עצמותי כמו שנאמר (ז) כי ראובן ושמעון אחד באנושיות והארם והסוס (ח) אחד בחיות כי יאמר בהם שם האחד להיות בהם ענין אחד עצמותי יברילם מזולתם (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיחד ייחדהו מזולתם יותר (י) יהיה יותר אמתי בשם האחד. ולזה יהיה ענין האחד יותר אמתי על ראובן (כ) עם היותו מורכב מאברים רבים מתחלפים במין (ל) נקראים לחוש מאשר הוא על עם אחד (מ) ויותר אמתי מזה הוא האחד הנאמר על הבשר או על העצם או האבר האחד (נ) המתדמה החלקים (ס) אע״פ שהוא מורכב מיסודות מתחלפים לפי שיקשה הפרדתם ואינם מושגים לחוש יצדק עליהם יותר שם האחד, ויותר אמתי מזה בשם האחד (ע) היסוד הפשוט שאי אפשר לחלקו אל החומר והצורה אשר מהם הורכב (פ) אלא בשכל (צ) ואין אחד מהם מושג בחוש נפרד, והיותר אמתי בשם האחד (ק) השטח, והיותר אמתי בשם האחד הוא (ר) הקו שהוא מרחק אחד בלבד ואינו

## שרשים

מכל מאמר שאנו מתאריס הסוס והאילן וכיוצא בו כשם האחד כמו שאנו מתאריס את ראובן או שאר האחד כשם אחד מ״כ מהחדות אינו עצמות:

ראובן אלא הוא ענין נוסף על העצמות:

**פרק י׳** (ה) שם האחד וכו׳. כ״ז מתבאר במאמר ט׳ ממה שאחר הטבע בביאור לאחן רס״ד: (ג) על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה. פי׳ על כל דבר שהוא נבדל בפועל ענין מכל שאר הדברים נאמר עליו שם האחד: (ג) על מיושם רבים וכו׳. כלומר מע״פ שהם רבים ומתחלפים בענינים מ״מ נאמר עליהם שם האחד בעבור היותם: (ד) ויחדם. וזה בענין שהם מסכימים עליו גורם להם שהיו נקראים ונאחדים יחד. ובקלת ספרים גורם ייחדם בב׳ יוד׳ין ור״ל שלכך הם מסכימים על ענין זה כדי שע״י יהיו נקראים ונאחזים זה בזה והוא סיבה: (ה) ויובדלו בזולתו ענין מזולתם. ופ״י בענין זה הוא ניכר שהבדל יש בינם לזולתם מן שהמאחד כמו שמבאר והולך. (ו) יבדילם מזולתם. פ״י בענין שמקרי זה שם נבדלים מזולתם: (ז) כי ראובן ושמעון אחד בחטטית. כי עצמות שניהם זה בחטטית: (ח) אחד בחיות. כי בשם שהחיות הוא עצמותו של אדם כן הוא עצמות הסוס: (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיחד ייחדהו מזולתם יותר. פי׳ כל מקום שתראה שיהי ענין שעל ידו נעשה היחוד והבדל ויהיה הבדלו ויחודו יותר ניכר מכל שאר הענינים הנעשים ג״כ יחוד והבדל בין דבר לדבר. וז״ס ייחדהו מזולתם יותר: (י) יהיה יותר אמתי בשם האחד. פי׳ יהיה יותר ראוי לומר עליו שם האחד מעל כל שאר ההבדלים וכמו שמבאר והולך: (כ) עם היותו מורכב וכו׳ על עם אחד וכו׳. אף על פי שהוא מורכב מאבריס רבים מ״מ יותר ראוי לומר עליו שם האחד ממה שאנו מתאריס הסוס והאילן וכיוצא בו כשם האחד כמו שאנו מתאריס את ראובן או שאר האחד כשם אחד מ״כ מהחדות אינו עצמות:

ראובן אלא הוא ענין נוסף על העצמות:

**פרק י׳** (ה) שם האחד וכו׳. כ״ז מתבאר במאמר ט׳ ממה שאחר הטבע בביאור לאחן רס״ד: (ג) על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה. פי׳ על כל דבר שהוא נבדל בפועל ענין מכל שאר הדברים נאמר עליו שם האחד: (ג) על מיושם רבים וכו׳. כלומר מע״פ שהם רבים ומתחלפים בענינים מ״מ נאמר עליהם שם האחד בעבור היותם: (ד) ויחדם. וזה בענין שהם מסכימים עליו גורם להם שהיו נקראים ונאחדים יחד. ובקלת ספרים גורם ייחדם בב׳ יוד׳ין ור״ל שלכך הם מסכימים על ענין זה כדי שע״י יהיו נקראים ונאחזים זה בזה והוא סיבה: (ה) ויובדלו בזולתו ענין מזולתם. ופ״י בענין זה הוא ניכר שהבדל יש בינם לזולתם מן שהמאחד כמו שמבאר והולך. (ו) יבדילם מזולתם. פ״י בענין שמקרי זה שם נבדלים מזולתם: (ז) כי ראובן ושמעון אחד בחטטית. כי עצמות שניהם זה בחטטית: (ח) אחד בחיות. כי בשם שהחיות הוא עצמותו של אדם כן הוא עצמות הסוס: (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיחד ייחדהו מזולתם יותר. פי׳ כל מקום שתראה שיהי ענין שעל ידו נעשה היחוד והבדל ויהיה הבדלו ויחודו יותר ניכר מכל שאר הענינים הנעשים ג״כ יחוד והבדל בין דבר לדבר. וז״ס ייחדהו מזולתם יותר: (י) יהיה יותר אמתי בשם האחד. פי׳ יהיה יותר ראוי לומר עליו שם האחד מעל כל שאר ההבדלים וכמו שמבאר והולך: (כ) עם היותו מורכב וכו׳ על עם אחד וכו׳. אף על פי שהוא מורכב מאבריס רבים מ״מ יותר

(ד) ואינו מחובר מדברים יותר אליהם לא בפועל ולא במחשבה כיסוד הפשוט אל החומר והצורה וכשטה אל האורך והרוחב, אבל הוא מרחק אחד פשוט יובדל בזה מכל הנמצאים זולא ישתתף לו בזה זולתו, ומ"ש אין אחדות הקו אחדות גמורה (ה) לפי שכבר יחלק אל קשתיי ואל ישר ויחלק כל קו (ו) שתרמוז אליו אל חלקים קטנים יקרא כל אחד מהם קו. והיותר אמתי ממנו בשם האחד הנקודה שלא תחלק (ז) לא בפועל ולא במחשבה והיא גבדלת מזולתה מן הנמצאים ולא ישתתפו בדבר (ג) 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 זולתו מן הנמצאים (ד) אלא שאין מציאותו מציאות אמתי (ה) בפעל אלא במחשבה, ולזה כבר תשיג המחשבה קבוץ רב מאלה האחדים שזהו גדר המספר (ו) שהוא קבוץ האחדים, ולזה הוא מבואר שאף זה איננו אחדות גמורה אחר שאינו נותן יחוד והבדלה (ז) לנמצא מה בפעל מזולתו מן הנמצאים ואפשר שישכלו אחדים רבים ממנו, והאחדות הגמורה היא אשר נותנת יחוד והבדלה מכל מה שזולתו לנמצא מה שהוא נמצא בפעל שאי אפשר שישכל עמו זולתו דומה לו. ואחר שאין בנמצאים נמצא שלא ישתתף עמו זולתו (ח) בדבר שלא ישה לו דבר זולת השי"ת, מבואר שאין בעולם מי שיפול עליו שם האחד שיהיה מובדל מכל מה שזולתו באמתות אלא האלוה 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 (ט) ואפי' בשם הנמצא בלבד, כי כבר בארנו שא"א שיהיו שני מחוייבי המציאות ושאי 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 ישוה אליו בשום דבר. ואחר שהתבאר שהאחד באמתות יאמר על הנמצא שלא ישוה אליו ולא ידמה אליו דבר והתבאר שמחוייב המציאות שנתאמת מציאותו במופת אין דומה לו ולא ישתתף לו שום נמצא (י) בענין מן הענינים הוא מבואר שתואר האחד הנאמר עליו ית' כאלו (כ) הוא ענין שוללי (ל) ולא ענין חיובי, ולזה לא יחייב

רבוי

## שרשים

סס מורך ומין לו לא נוכח ולא רוחב כוס — : (ב) ומינו מחובר מדברים יותר אליהם. נרמז שהוא מלמון ומטר לא נתך מרצה ופירש"י ומטר לא הגיע וגו' ור"ל שמין הקו הזה יגיע לדברים אלו הנמדרים על הפשטה או על היסוד הפשוט ומינו מחובר מהם לא בפועל וכו' וז"ש אליהם ר"ל אל הדברים הנמדרים על היסוד הפשוט והפשטה, והכל אב אל ומינו מחובר וכאלו אמר ומינו מחובר מדברים ומינו יותר כלל אליהם. ויש מוחקין תיבת יותר וגורסים מרמז אליהם ולוקחין לרמיזה מ"ש המחבר אמ"כ בסמוך ויחלק כל קו שתרמוז אליו וכו', אבל לא מצאתי בשום ספר עקריס גירסת זו: (ת) לפי שכבר יחלק אל קשתיי. כוס — ואל יישר כוס — ור"ל מאחר שנוכל בפס לעקס את הקו ולעשות אותו כמו קו קשת ופעם לעשות ממנו קו ישר וז"כ אין זה נקרא אחד כי אפשר לעשות אותו על כמה פניס: (ו) שתרמוז אליו. כלומר שתרצה אותו והוא מלשון הפילוסופים: (ז) לא בפעל ולא במחשבה. לפי שאין בה שום ממשות. ונרמז אס היה בפשטות שתצא הנקודה אחת לידי חלוקה אין בפועל אן במחשבה לא היתה נקרא נקודה וכן כתב הר"ר יצחק ישראל בס' יסוד עולם שלו מאמר רמזון פ"ב שער ז' והפ"י הביאו פ"ב שם זה. וז"ל שם דע כי הנקודה הוא דבר שאינה מתחלקת כלל ואפילו במחשבה ולא תמצי דקודה לבד אלא מפני שאינה רשויה לכך הוסיל ואין לה שום מדה ולא שעור ולא שום קפשטות בעולם אלא ממש עכ"ל, והמופת ע"ז ע"ש בפרק הנזכר;

(ג) אלא שהיא בעלת מצב. ע"כ צריך המדש לצייר בשכלו שהיא עומדת על מיזה דבר: (ד) אלא שאין מציאותו. אלא לפי שאין וכו': (ה) בפעל. בהרגש החוש: (ו) שהוא קבוץ האחדים. כשתומר במספרי שניס ר"ל ב' אחדיס וכן ג' הייגו ג' אחדיס וכן כשתומר אלף הייגו אלף פעמיס ג' וכיוצא בזה עד אין מספר וע"כ המספר אינו אלא קבוץ האחדיס: (ז) למנמצא מה בפעל. למיזה נמצא שהוא בפועל: (ח) בדבר. בשום דבר: (ט) ואפי' בשם הנמצא בלבד. פי' אע"פ שכשם שנאמר שם הנמצא על הש"י לומר שהש"י הוא נמצא כמו כן נאמר שם הנמצא על האדם לומר שהאדם הוא נמצא וכיוצא בזה על שאר הנמצאים. מ"מ אינו נאמר בשניהם על אופן א' אלא על דרך שנתבאר לקמן בפכ"ז ובפ"ל מזה המאמר וז"ש אח"כ בשמות ושהמציאות יאמר עליו יתברך ועל זולתו בשתוף בשם ר"ל שנא' שם המציאות על הש"י ועל זולתו בשם אחד אבל יש הבדל ביניהם. ופ"ל בפ' הנזכר כי שם מבואר בכל פעם היותר ועיין ג"כ בפ' ג"ב מ"ח למורה. ועיין שתוף בשם עיין פירושו לעיל בפ"ח מזה המאמר: (י) בענין מן הענינים. בשום ענין: (כ) הוא ענין שוללי. כלומר ענין שלום והוא מלשון שלל ור"ל מה שאנו מתארים אותו יתי בשם האחד הוא כדי לשלול ממנו הרבוי וכאלו יאמר אין בו שום רבוי כי הוא מסולק ומובדל ממנו. ועיין במורה פנ"ז וכ"ח ה"א כי שם מבואר זה בפר היטב ע"ש: (ל) ולא ענין

רבוי בעצמותו ית׳ . וזהו שנתבאר בתורה בפירוש שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד (דברים ו׳) כלומר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו (מ) רצה לומר ממציא כל הנמצאים והוא המופת הראשון שבתנו יתחייב שיש מחוייב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה בזה כמ שאמר הכתוב ואל מי תדמיוני ואשוה (ישעיה מ׳) כי כולם הם עלולים זולתו (נ) כן מצד עצמו הוא אחד ואין שני דומה לו ואין זולתו מחוייב המציאות [ס] ורמז אל המופת השני שבתבנו , וכאלו נתבאר בזה שענין האחדות הנאמר עליו יתברך הוא ענין שוללי לא ענין חיובי , ולזה לא יתחייב רבוי בעצמותו לפי שאיננו תואר נוסף על העצמות :

**פרק יא** (ס) **הנמצאים** יחלקו (ב) חלוקה ראשונה אל שני חלקים אל נמצאים (נ) עומדים בעצמם ואל נסצאים (ד) עומדים בזולתם , והעומדים

## שרשים

עניו חיובי . שהיו אמו רשמין לחייב אלו זה התואר ולומר שיש בו תואר זה כי ע״י כן נשמע שיש בו חיזה הוספה חלילה וכבר התבאר שהיו לו שתוף בשום ענין מן הענינים לכן התואר הזה לימו אלא ענין שוללי כדי להבין ולשלל ממנו הרבוי : (מ) ר״ל ממציא כל הנמצאים וכו׳ . פי׳ כי שם האלהים מורה על היכולת והיינו שהוציא הדברים מהכח אל הפעל , והמשך דבריו כך שם כי כמו שע״י הדברים שאנו רואין בחוש שהם יוצאים תמיד מן הכח אל הפעל , נוכל להבחין שיש מחוייב המציאות שהוא לבדו עלת הכל וכו׳ כמו שנתבאר לעיל פ״ד תתמר זה וז״ש והוא המופת הראשון שהתבנו וכו׳ : (נ) כן מצד עצמו וכו׳ . פי׳ כלי שום בחינת יציאת הדברים מן הכח אל הפועל אלא ע״ד שנתבאר לעיל בפ״ה במה שתמר הממציאות לא ימצא וכו׳ נתחתם גם כן שהוא אחד וכו׳ וזה שתמר ורמז אל המופת השני שהתבנו כי זה המופת הוא מהנה בשם שני כמו שסיים לעיל בסוף פרק ה׳ וז״ל . ובתנ אחריו המופת השני וזה וכו׳ ונתבאר ע״כ מציאות השם בל׳ מופתים ואלו נתבאר בזה שענין האחדות הנאמר עליו יתברך הוא ענין שוללי לא ענין חיובי , ולזה לא יתחייב רבוי בעצמותו לפי שאינו תואר נוסף על העצמות :

**פרק יא** (ס) **הנמצאים** יחלקו (ב) חלוקה ראשונה אל שני חלקים אל נמצאים (נ) עומדים בעצמם ואל נסצאים (ד) עומדים בזולתם , והעומדים

## ענפים

**פרק י** [ס] **ורמז** אל המופת השני שהתבנו . עיין פירושו בשרשים . והנ״מ פי׳ ז״ל כי אחר שנעשה מופת על היות מציאותו נעשה ג״כ שם״ מ ממילא המופת על אחדותו שהוא לא היה אחד לא היה מחוייב המציאות בעצמו כמו שתבאר במופתים וזה תמרו במופת השני כי מן מופת מציאות השם מתחתף ומובא שם״ מ מופת האחדות ע״כ . מי שים ט עיניים לראות ולב להבין וחיך לטעם יראה ויבין שפירוש זה אינו אמתי ולא היתה דעת המחבר כך משולם ולשון המחבר אינו סובל פי׳ זה כי לפי פירושו ל״ל מ״ם המחבר והוא המופת הראשון שהתבנו ר״ל דוקא המופת שהזכיר המחבר שהוא לעיל פ״ד הוא שסילו המופתים האחרים ג״כ נקראו לפי פירושו מופת ראשון לפי שבכל ז׳ מהמופתים שתחתם בשם ג״כ שמות האחדות שתר שתחתם מציאותו יתברך ושם כן הדברים אלו שע״י שתחתם מציאות השם שם נקראים לפי פירושו מופת ראשון לשון כנגד האחדות שהתחתף ג״כ מן המופת הזה ולשון הדברים המוריה על האחדות שם נקראים מופת שני , ואינו כך בשמעם מתוך לשון המחבר שתתר כי כמו שבאחינת היותו אלהינו ר״ל ממציא כל הנמצאים וכו׳ משמע בהדיא שכוונתו על המופת שהזכיר הוא שהתחלה והוא המופת שהזכר לעיל בפ״ד . ועוד דלפי פירושו לא ה״ל ורמז אל המופת השני כי הדברים אלו המוריס על האחדות שם אינם כ״א דברים המסתעפים ומובנעים מן מקור הדברים הבאים על המופת השם וממילא שם בתים וכ״מ שהכל יתבקש בעצמו כפי׳ ז״ל כי אחר שנעשה מופת על היות מציאותו נעשה ג״כ אחר כך ממילא המופת על אחדותו וכו׳ כי מן מופת מציאות השם מתחתף ומובא אחר״כ מופת האחדות ע״כ . ת״כ לא שייך מובן הדברים המוריס על האחדות לקרות בשם מופת כי אלה זו מורה על מופת בפני עצמו , ועוד לפי מה שדקדק המחבר בלשונו ואחר זהוא המופת הראשון שהתבנו שתחייב שיש מחוייב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה וכו׳ משמע בהדיא שכוונתו לומר שמציאותו י׳ ואחדותו הכל הוא נכלל במופת אחד על שניהם אחר מופת

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

## שרשים

(ה) כמקריים הפומדים בנשמים . פי' כי המקרה ע"פ מכלתי שיהוה על חיזה נשם כמו שנתבאר לעיל בפ"ט מזה המאמר : (ו) והצורות שמציאותם בחמריים . פי' שע"פ לצורה כזו להיות זולת החומר ניהיה הצורה הטבעית רצוני שהיא מוטבעת בחומר וע"פ להפרד לעולם מן החומר והוא תמונת וצורת חיזה חבר כמו צורת יד או רגל או צורת כלל האדם או הכחמה וכיוצא בה . ולפו דוקא הצורות ש"כ החומריים ע"פ להיות זולת חלו הצורות כי כשם שע"פ להיות לצורה זו בלתי חומר כך ע"פ להיות לחומר בלתי צורה , ועיין בחומר ח"ב פ"ח והמחבר זכר הצורות לבד כי שניהם ענין ג' לפי שע"פ להפרד ג' מחבירו וכשזכר ג' גם חבירו נכלל בו ולפוקי הצורות הנבדלות מן החומר והם השכלים הנבדלים כי הם נבדלים ונפרדים ממש מן החומר והם נמלחים פומדים בעלמם כמו שנתבאר והולך : (ז) הנשמים . הם הגלגלים ואין להם זוש צורה טבעית : (ח) השכלים הנבדלים . המלחים שהם נבדלים מהחומר כמו שנתבארו : (י) שאין להם התלות בנשמים . כל כך הם נבדלים מהנשמים עד שאינם תפי' כח בנשם . משע"ב חלק הנפשות והם הנשמות כי פע"פ שאינם נשם מ"מ הם נתונים בנשם ומ"ב הם כח בנשם וכמו שנתבאר והולך : (כ) מין מה מן ההתלות . כי הן נותנים כח בגלגליס בזה מה : (ל) כי הן תקבלנה רושם והפעלות וכו' . לפי שהנפשות מקבליס הנפע מן השכלים הנבדלים ואחר שנפעלו וקבלו מהם הנפע נותנין לותי הנפע אחר כך לנשמיים וזהו שנתבאר ותפעלנה ותעשינה רושם בנשמים וכו' : (מ) איך אפשר שימצא הרבוי וכו' . אין עקר כונת המחבר כאן לבאר הקושיא שיהי אפשר וכו' שזהו כבר נתבאר לעיל בפ"ח מזה המאמר זה ע"ש , אלא עיקר כונת המחבר בכאן לבאר על איזה אופן יצא השתלשלות הרבוי מהש"י וז"ש אח"כ ואופן הנמצא הרבוי הוא וכו' , ועיין בפנניס : (נ) עשרה הם שניס קפנה בהכרח . לפי סדר המזלות שהם שניס מכו"ל ועוד גלגל הכוכבים הנקרא גלגל המזלות וגלגל היומי הרי ט' וגלגל הי' הוא ג"כ נתבאר בסמוך בתוך דבריו : (ס) והט' מהם שמימיים . כלומר תעשה מהם הם רקיעים : (ע) מקועד גלגל הירח . שמתחת גלגל הירח ומתר לשון מקועד כי גלגל הלבנה הוא למעלה מרחשבו בקערה הפוכה על פיה : (פ) גרמים . גופות : (צ) שהם פועלים ורושמים . פי' ע"י שיש להם נפשות הם פועלים וכו' : (ק) בראיה . כלומר והראיה כי על ידי קנוחותיהם הם מתנועעים וגוטים לצפון ולדרום וכו' : (ר) ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי . פי' מאחר שהם מסדרים עניני הב"ח ע"כ היותר נאות עד שע"י זה יוסיפ להם החיות ש"מ שהם עלמם חיים כי לולא שהם עלמן חיים לא היה מסדר להם

## ענפים

לשון וכמו שהמצא כך בהדיא לעיל במופתים שהרי בכל מופת בשני עלמו שנתאמת מציאותו יסבך מיד נתאמת גם כן על ידי המופת הזה בעלמו לחלוחו יחבך . לכן נלמה כמו שפילפתי בשכשים הוא נכון והלריכות בזה הוא ללא צורך נדול , והכהכה המביא לא שתאבר לפרש זה הכתוב בזה הדרך ר"ל שקשה לו ל"ל בני שמיים הם על היזה הוא היה לומר שמע ישראל ה' אלהינו אחד ותו לא :

**פרק יא** [מ] **איך** (מ) אפשר שימצא הרבוי וכו' . ואין להקשות על היזה זה שפפ ביאר בהתבאר לעיל בפרק ז' מזה המאמר ע"ש . וי"ל לעיל בפ' ח' לא התבאר כי אם היזה על הפפק המופל על הרבוי והוא פיזה אפשר שיצא הרבוי מהש"י שהוא אחד פשום , ואמר דרך כלל שהוא אפשר ע"ד שמציא בפועל בשבע ובפועל בלעו . אבל מ"מ ליכוח הפפשרות מהמצא הרבוי בפרטי השתלשלות בזה אחר זה על היזה לד ומופן יצאו כל המציאות מהאחד הפשום זה לא נתבאר למעלה , וביחוד קודם בריאת העולם שלא היה עדיין שום דבר מוכן ע"כ אפשר שיהיה זה ממש כמו שהוא בפועל בשבע ובפועל בלעו כי הם היכולים לפעול פעולותיהם המתחלפים כי אם בהיותם המקבלים מוכנים להם כבר , כי הנה שהוא בפועל בשבע

(ם) חיים משכילים משיגים הדברים המסודרים מהם, וזה הרבוי א"א שימצא מן האחד הפשוט אלא בשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה ממציאותה הפשוט בתכלית הפשיטות שכל אחד הוא העלול הראשון שהוא נמצא עומד בעצמו ואיננו גשם (ס) ולא מוטבע בגשם והוא התחלת הרבוי, לפי שהעלול הזה יושכל בו רבוי (ע) בצד מה כי יש בו שני מיני השכל כי ישכיל את עצמו ואת התחלתו, ובמה (פ) 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 (צ) נתלה בזולתו יושפע ממנו נפש הגלגל (ק) וגרמו כי במה שישכיל מעצמו שהוא שכל פשוט שהוא מושכל חשוב יושפע ממנו נפש הגלגל, ובמה שישכיל שהוא אפשרי המציאות יושפע ממנו גרם (ר) הגלגל החלק המניע התנועה היומית. וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי, ונפש (ו) גלגל הכוכבים הקיימים וגרם הגלגל (ז) ע"ז הדרך. וכן מן השלישי יושפע שכל רביעי ונפש גלגל שבתאי וגרמו, ומן הרביעי שכל חמישי ונפש גלגל צדק וגרמו, ומן השכל החמישי שכל ששי ונפש גלגל מאדים וגרמו, ומן הששי שכל שביעי ונפש גלגל חמה וגרמו, ומן השביעי שכל שמיני ונפש גלגל נוגה וגרמו, ומן השמיני שכל תשיעי ונפש גלגל כוכב וגרמו, ומן התשיעי שכל עשירי ונפש גלגל התשיעי שהוא נפש גלגל הירח וגרמו, ומן העשירי יושפע השכל כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם. והשכל העשירי הזה הוא (ה) שיקראוהו שכל הפועל, והוא מבואר שכל אלו הגרמים (ם) מתחלפים במין בהכרח להיות עלותיהם מתחלפות (י) כהתחלף העלול לעלה, וכמו שיתחלף חומר כל מה שתחת גלגל הירח לחומר גלגל הירח להיות עלותיהם מתחלפות (ל) שהאחד עלה והאחר עלול כן יתחלפו כל הגלגלים האחד מהם לאחר

## שרשים

להם לסדר מניעי ג"ח בתופן שיגיע להם על ידי זה המיוחס כי כל פועל לא יפעל ולא יוכל ליתן אל הדבר הנפעל ממנו כ"ש מה שיש בעצמותו ליתן, עיין מזה בפי' רס"ט במורה פ"ד לח"ב ותתלא שם כמה מופתים ורחיות על שהגלגלים הם חיים משכילים ומלבד סמופת שהביא המורה עצמו בפ' המזכר ובפרק שתחריו ע"ש: (ם) חיים משכילים משיגים הדברים וכו'. דברי המחבר אלו הוא דרך כלל ופרט כי מה שאמר משיגים הדברים המסודרים וכו' הוא ביאור על מה שאמר חיים משכילים ועל הרוב תמצא בדברי המחבר כך לריך לפרשו ג"כ בכגנון זה שכל בפי עניינו כי כן הוא הלשון מהפילוסופים וכן הוא במורה בהקדמה פרים פ"ה לח"ב וז"ל, ואמנם שהגלגלים חיים משכילים ר"ל משיגים זה אמת ככון עכ"ל: (ת) וגלה מוטבע בגשם. כלומר לפי שהוא בגשם: (ם) בצד מה. בתוזה צד: (ע) שישכיל מהתחלתו. הוא שכל פשוט. כלומר שישכיל שהתחלתו הוא שכל פשוט: (פ) ובמה שישכיל שהתחלתו הוא שכל פשוט. כלומר שישכיל שהוא אפשרי המציאות: (צ) נתלה בזולתו. והוא הס"י: (ק) וגרמו. גוף הגלגל: (ר) הגלגל החלק. שפיו לו כוכבים כלל והוא גלגל היומי ר"ל שהוא מניע התנועה היומית: (ו) גלגל הכוכבים הקיימים. הוא הגלגל שבו קיימים כל הכוכבים הקטנים והוא נקרא גלגל המזלות ומכאן ומילך מבאר וכולך ז' גלגלים שהוא

זהם ז' כוכבי לכת שע"ם חנכ"ל כמו שזכרנו למעלה. ומהלכם וסיבובם מהגלגלים אלו כל ג' הוא מבואר מהבירו כי יש מהן שהיו מסבב את העולם כי אם בכ"ד שעות והוא גלגל היומי ויש מהן שהיו מסבב את העולם כי אם לזמן אחוד והוא גל"ז שלפיס שבה והוא גלגל המזלות וכן כל גלגל וגלגל כל אחד יש לו זמן קבוע למהלכו כידוע לבעלי התבונה ומין צורך להאריך פה מזה, ועיין לקמן במאמר ד' פ"ג בשרשים: (ז) ע"ז שדרך. דהיינו שיסכיל את התחלתו ואת עלמו כמו שזכר: (ח) שיקראוהו שכל הפועל. בעלי הקבלה והפילוסופים קראוהו כך לפי שהוא פועל כל הדברים שהם בעולם ההויה והפסד הזה וכמו שמבאר והולך: (ט) מתחלפים במין בהכרח. כל אחד הוא מתחלף בעל כרחו מהבירו לפי שלכל ג' יש תנועה מיוחדת שתנועת גלגל זה הוא למזרח וזה למערב והטעם מכל זה להיות עלותיהם וכו' וכן המלאכים כי לכל גלגל יש לו מלאך מיוחד המניע אותו וזה מניע אותו לגד זה וזה מניע אותו לגד זה כל אחד כפי תזוקתו והשגתו: (י) כהתחלף העלול לעלה. כל מלאך שהוא קודם לחבירו נקרא עליה כי הוא עלה לחבירו ומבירו נקרא עלול כי הוא מושפע ממנו: (ל) שהאחד עלה והאחד עלול. חומר גלגל הירח הוא עלה נגד החומר שתחתיו שהוא

## ענפים

ג"ח לו לשכוף אל ליבם וכיוצא בזה מפעולות המתחלפות כי אם כשיהיה המקבל מוכן לקבל ההצרפה. וכדומה לזה נאמר נגד פועל בדעתן. לכן הוכרח המחבר לבאר זה כאן ובפרק י"ב וי"ג הבא אחר זה, וזהו שדקדק בלשונו כאן ואמר ומופן המניע שהבדו הוא וכו' ולא לומר שבא לבאר מופן שהמלאכים בזה אחר זה כמו שאמרנו וק"ל:

לאחר ולא ישתתפו ברבר (מ) אלא בתמונה הכדורית והתנועה הסבובית. (נ) ובאשר 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 באמצעי בין הדברים ההוים ונפסדים ובין הדברים הקיימים באיש הבלתי נפסדים. ולפי שאי אפשר שישתלשל הענין הזה מעלה ועלול (ע) אל בלתי תכלית עמד ההשתלשלות בשכל העשירי שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל (פ) ונקרא בלשון רז"ל שר העולם, ובעבור שכפי דרך וכדור אלו העלולים שאמרנו שיושפע מכל אחד מהם עלול אחד שהוא (צ) שכל עומד מעצמו ונפש גלגל ומהשכל העשירי שהוא השכל הפועל לא הושפע עלול אחר שיהיה שכל עומד בעצמו אלא נפש שקיומה בחומר (ק) כנפש הגלגל (ר) ונשאר הוא לפי זה בנקבה (ש) 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 (נלחמים כנה פרשה י"ח) הנה (א) באמרם אמרה שבת לשון נקבה יורה שירמז (ב) על מדה שהיא מושפעת ולא משפעת והוא השכל העשירי וקראוהו שבת לפי שחכמי הקבלה ייחסו כל יום מימי בראשית אל עלול אחד מן הז' שכלים האחרונים (ג) ויקראו העלולים ספירות ויאמרו שהג' הראשונים הם דבר רוחני ויקראו אותם (ד) אור שאינו נתפס והז' האחרונים ייחסו כל אחד מהם אל יום מז' 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 נתרעטה לפני השם ית' למה שבת בה ההשתלשלות (ה) ולא היה לה בן זוג כלומר נמצא אחר שיהיה שכל עומד בעצמו וכמו שהוא בשאר השכלים שיהיה מושפע ממנה עד שנשארה היא בנקבה ומושפעת ולא משפעת, ואמרו שהשיב השי"ת בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך כלומר שהשכל הנקבה באמצעות התורה יהיה שכל נבדל עומד בעצמו קיים וימשול על כל הדברים החומרים כמו שהיו הנביאים והחסידים מחדשים באמצעות השכל הנקבה על צד התורה אותות ומופתים וכאלו הוא שכל נבדל עלול מן השכל הפועל או מן הספירה הנקראת שבת, ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שספירת יסוד נקראת שבת (ו) לפי שמנו התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא בינה (ז) יהיה התרעומות על שאין כח ביד השכל הפועל שהוא מלכות שהיא הספירה העשירית הוא עלול מיסוד לחדש שכל נבדל אחר כמו

## שרשים

שהוא עלול ממנו: (ת) אלא בתמונה הכדורית. לפי שכל גלגל הוא עגול ככדור לכן כל מקטעיהם תמיד נסכוב כלם כשוה: (נ) ובאשר. כלומר ומפני ולשון זה תמצא פעמים רבות בדברי המחבר וכן הוא למעלה בתחלת ספרו בהקדמתו בא"ד מחשר הוא מכומר וכו': (ס) נוסף וחסר. בתחלה אור קירח הוא הולך וגוסף עד שנעשה מלא ואח"כ הוא הולך וחסר: (ע) אל בלתי תכלית. פי' כי בעל כרחם נריכים להיות בעל תכלית: (פ) ונקרא בלשון רז"ל שר העולם. וכן פי' הרמב"ם ז"ל וז"ל במורה פ"ו לח"ב או שהכוכרות כלם מתעולות השכל הפועל והוא המלאך והוא שרו של עולם אשר זכרוהו החכמים וכו' עכ"ל: (צ) שכל עומד מעצמו. והוא המלאך: (ק) כנפש הגלגל. שקיומה בגלגל: (ר) ונשאר הוא. השכל העשירי: (ש) שהוא מושפע וכו'. לפי שהוא מושפע מעלתו שהוא למעלה ממנו ולא היה יכול להשפיע עוד שכל אחר ואח"כ הוא נשאר בנקבה שאינה יכולה להשפיע כי אם לקבל הזרע מהזכר: (ת) הוא שארז"ל. זהו שכוונו רז"ל במ"ש אמרה שבת וכו' אמר לה בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך. כן נריך להיות בן במקום בת. וכן הוא בהדיא בב"ר פ' י"ח: (א) באמרם אמרה. שהקדקו חז"ל בלשונם ואמרו אמרה שבת כל נקבה. בעל מבוקת הקודש הסיג בכתן על המחבר בא"ח פ"ו ע"ב: (ב) על מדה שהיא מושפעת וכו'. היא ספירת מלכות שהיא למטה בספירות ומקבלת השפע מהספירות שהם למעלה ממנה לכן היא מושפעת מהם אבל היא מיגה משפעת כי אין לה ספירה למטה ממנה כדי שתוכל להשפיע בתוכה: (ג) ויקראו. תכמי הקבלה: (ד) אור שאינו נתפס. כלומר שא"א לאדם להבין בהם ולהשיג דבר מה מהם: (ה) ולא היה לה בן זוג וכו' שהשיב הש"י בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך. כש"ל לפי לשון המדרש שאמר לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. ודוק היטב ג"כ בדברי המחבר עלמו שאמר אח"כ בלשונו כלומר שהשכל הנקבה נמשלת התורה וכו' וימשול על כל הדברים וכו' ותמיה שהוא הוכרח להגיה בן במקום בת: (ו) לפי שמנו התחלת הימים וכו'. ומ"ש יסוד היא ז' לביאה בנגד יום השבת ולמה נתרעמה יסוד ולמה היא ג"כ השפיעה עוד ספירה מחרת שהיא למטה ממנו והיא מלכות: (ז) יהיה התרעומות. פי' נריכין אנו לומר לפי זה שיהיה התרעומות ליסוד

(מ) [כ] כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים המתחדשים מן הספירות ואם כן הוא כבת זוג לזכות כלומר מושפעת ולא בן זוג ומשפיע דומה לשאר . ולרמז על הענין הזה שכתבנו אמרו (שבת פרק ט' דף ק"ח ע"ח) הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל , כלומר כי נתנה בשבת לזהירות שעל ידה יקנה האדם שכל עלול מן המדה הנקראת שבת שהוא דבר קיים בעצמו ,

(ם) וזו היא הנשמה היתרה שאמרו רז"ל (ביצה פ"ב דף ס"ז ע"ח , פסחים דף ק"ו ע"ח) שהיא נתנת באדם בשבת ובמוצאי שבת נטלת הימנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת ויי אבדה נפש , ובעבור זה היתה שבת ברית ואות עולם בין השם ובין ישראל אמר התוב ושמרו בני ישראל את השבת וגו' ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם וגו' (שמות ל"ח) ר"ל כי השבת אות (י) על השאר באומה דבר מה מן הקשר האלהי נקשר בה מה שא"א להבחישו שע"י הקשר ההוא תשיג האומה ההצלחה הנצחית לנפש והרבקות בשם עד שישנו חסידיה השומרים את השבת את הטבע , וזהו אות ברית . הנה זהו דעתי בהשתלשלות הדברים מן הסבה הראשונה כפי דעת אבן סינא והרמב"ם ז"ל וקצת חכמי הישמעאלים , אבל יש לאבן רש"ד דעת אחרת בזה והיא דעת קדומי הפילוסופים אכתוב אותו אחר שאכתוב מציאות המלאכים כדי לתת ציור אמתי אל המאמין איך ישתלשלו הדברים ורבוי הנמציאות המתחלפות מהסבה הראשונה (כ) עם היותו אחד בפשוט בתכליה הפשיטות :

**פרק יב במציאות** המלאכים יש מחלוקת בין הפילוסופים וחכמי התורה , וזה , (א) שעם שהכל מודים (ב) במציאותם הנה הם (ג) מתחלפים במהותם (במספרם), הפילוסופים יאמרו כי אחר שעצמותם שכל פשוט א"א שיצוייר הרבוי בהם כי לא ימצא הרבוי בדברים (ד) המסכימים בצורה אם לא מצד (ה) ההיולי , כי הרבוי בכל דבר הוא מצד החומר והאחדות מצד הצורה , (ו) ולזה היה (ז) האחדות נכבד מהשניות , ולפי שהמלאכים שהם השכלים הנבדלים אינם בעלי חומר (ח) לא יצוייר בשום צד במה יהיה החלוף ביניהם אלא כשיהיה האחד עלה והאחד עלול . ולפי זה יאמרו שמספר השכלים הנבדלים 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 יניעהו בתנועתו המיוחדת , ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להניח כדי שישלמו על ידם כל התנועות הנראות לכוכבים הם מ"ט או נ' (כ) יהיה מספר המלאכים מ"ט או נ' כמספר המניעים , ויאמרו שזהו דעת

## שרשים

על שמיון כח וכו' : (ח) כמו שיש ביד כל השכלים וכו' . שכל אחד השפיע שכל עומד בפני עצמו והשכל הזה המושפע היה יכול להשפיע עוד שכל אחר כמו השכל שלו אחר הוא מושפע ממנו משכ"ב יסוד לא היה יכול להשפיע שכל כזה כי השכל המושפע מיסוד חיונו יכול להשפיע עוד שכל אחר וע"כ השכל העשירי הזה הוא כבת זוג ליסוד לפי שהוא מושפע ומיונו משפיע והשיב לה הש"ת בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך כזכר למעלה ופיין בעכפיס : (ט) וזו היא הכשמה היתירה וכו' . שזהו ג"כ רמז על השכל הנקבה בחמצעות מהמדה הנקראת שבת . ועיין מ"ש רבינו בחיי פרשת נרשמית בפסוק שבת ויעכס כי הוא ג"כ נכוחת לזה הענין ע"ש :

(י) על השאר בחומה . על שנשאר ונקשר בחומה היינרחלית דבר מה מן הקשר האלהי וכו' :

(כ) עם היותו אחד . שע"פ שהוא אחד :

**פרק יב** (א) **שעם** . שע"פ : (ב) במציאותם .

## ענפים

[כ] **כמו** שיש ביד כל השכלים וכו' . פירשנו בשכשים שלא שצריך עיון קצת כי לפי דרך זה היו מתישב שפיר הלשון שהזכיר"ל לאמרה שבת וכו' אמר לה בתי כנסת ישראל וכו' בלשון נקבה אם הוא קצי על היסוד , וצריך לומר מאחר שהיו יסוד כ"כ יכולת עד שיוכל להשפיע שכל כזה כמו שאר השכלים לכן היסוד הוא נם כן דומה קצת לנקבה וק"ל :

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

ההתהלפות

## שרשים

מ"ע לו כ'. כ"כ הרמב"ם במורה פ"ד לח"ב בסוף סמוך לסוף הפרק, ושם כתיב (ג) ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם (סנ י') שכל זה יורה שיש מלאכים נמצאים בעצמם ומשתלחים לבני אדם וזה הדעת מוסכם מכל בעלי התורות. (ס) [ג] וע"כ נראה שיהיה

ההתהלפות

## שרשים

מ"ע לו כ'. כ"כ הרמב"ם במורה פ"ד לח"ב בסוף סמוך לסוף הפרק, ושם כתיב (ג) ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם (סנ י') שכל זה יורה שיש מלאכים נמצאים בעצמם ומשתלחים לבני אדם וזה הדעת מוסכם מכל בעלי התורות. (ס) [ג] וע"כ נראה שיהיה

ההתהלפות

## ענפים

**פרק יב** [ח] **וכל** זה תולק על דעת התורה וכו' הם עניינים מדומים לא דברים אמתיים בעצמם וכו'. פליאה גמורה בעיני על המחבר וכי היה נעלם ממנו מ"ש הרמב"ם פ"ו ח' מה"כ למורה וכ"ה שם בפרק מ"ח ומ"ב והוא בכל מקום שמזכיר שם מלאך הוא בלשון נאמר על הדמיון ומלאך הוא שם המשותף ונאמר על ג' עניינים, על הכחות המחשיות המדעיות והשפעיות ע"ד שנתבאר שם וא"כ מה הוא הכרחו המביא את המחבר לספק בדבר זה על הרמב"ם כי כל הספקות שספקו אלו בזה הכל הוא מבואר שם בפרק סיסד ע"פ דרכיו וע"ש, ואע"פ שלא הביא הרמב"ם שם בדבריו מה שדקדקו ז"ל על פסוק רכב אלהים וגו' וע"פ אלף אלפין וגו' מ"מ נוכל לבאר ענין זה גם כן לפי דרכו ומ"ש בהדיא בפ"ב מ"ב המזכר וז"ל וממה שזכרתי תביא ראיה על מה שנתבאר מזה שלא הזכירו וכו'. ומספר ויכול להיות שדבריו רז"ל אלו הם ג"כ מהכחים ע"ד שנתבאר שם פ"ו הנ"ל מדברם ב"ל שאמר בכל יום הקב"ה בורא כת של מלאכים אומרים לפניו שירה ואוכלים להם וכו' שזה שכל נאמר על הכחות המחכרים ועש"ם. וכן מה שהביא המחבר לראיה מהכתוב כי מלאכיו יצוה לך וגו' וכל גם כן לפרש בדרך זה ולומר כל הכחות היולאים מאתו יתברך וסם ההשפעות האלקיות המופעות על האדם בעת שיקיים את התורה או תיזה מזה ממנה לזולתו השפע הוא משמר אותו בכל דרכיו והכחות ההם נקראים מלאך וע"ד שאמר שם גם כן בפ"ו המזכר וכל שזה מעשה מזה הוא מלאך וכו' וע"ש בכל הפרק וכמו שדקדק"ל תורה בין בעדינה דעסיק בה וכו' מניעה ומלאה. ובמעט החכונות שכל גם כן לפרש הכתוב ככל מלאכיו וגו' מלף מלפין וגו' ע"ז הדרך. וכן מה שמביא גם כן לראיה מש"ה בדניאל והשים גבריאל אשר ראיתי בחזון וגו' גם כן נתבאר בדברי הרמב"ם שם בפרק מ"ב המזכר והוא שלא ראה ולא שמע משולם דברי מלאך אלא הכל היה במראה הנבואה או בחלום על נבואה וע"ש. וע"ד זה נבאר תש"ה ואין אחד מתחזק עמי וגו' וכן הענין שנתחזק"ל אין מלאך אלא שומא ב' שלשות ושמחבר הביא דבריו ז"ל אלו בסוף פרק זה הוא ג"כ נתבאר בדברי הרמב"ם שם בפרק ו', וא"כ מי יתן ואדע מהו ההכרח המביא את המחבר לומר בביאור הרמב"ם בענין המלאכים המזכרים בכתובים עד שלקח הכתובים כפשוטן ופסק עליו הספקות אלו. ומי לספר לומר שכוונת המחבר במ"ש כי יצטרכו לומר שהמלאכים שמשתלחים לבני אדם הם עניינים מדומים וכו' כוונתו בזה על דעת הרמב"ם ולכך לומר שהוא דוחק לפשוט כדעת הרמב"ם הם כן מתי מספק עליו מדבריו"ל ומהכתובים שהביא אחר זה כאלו הם לספק על הרמב"ם בדבריו כאלו בחיים מתבחרים לפי דעת הרמב"ם וזה לומו כי הם גם כן מבוארים בדברי הרמב"ם כמו שזכרנו וע"ש ודו"ק:

[ג] **ועל** כן נלפה שיהיה וכו' כפי מה שיגיעו מתחרי המלמות וכו'. וע"ד קרוב לתגיעת לשון להוי פרוונקא כמ"ש בתרגום, אלא לפי דרך זה נלפה שהיו מן ההכרח לחזור לגמרי מדעת הרמב"ם

המזכר

ההתחלפות בין השבלים הנבדלים (ע) מצד התחלפות מושכליהם כפי מה שישיגו מתארי השלמות אשר בו ית' מזולת שיהיה האחד עלה והאחד עלול, ויהיה (פ) שם שכל כאלו הוא סוג כולל את כלם. והבדל כל אחד מהם כפי ההשגה (צ) או ההשגות שישיג. ואין זה ממה שיהייב רבוי בעצמות שום אחד מהם, כי הדברים יש מהם שהם מחוברים מסוג והבדל במציאות האדם

## שרשים

לזיגו כי שם מצד שהוא עלה וצ' הוא עלול כנזכר ולכן אמר בכאן דבריו דרך כלל ואמר שיש לצייר הרבוי והשלוש 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 הבא מזה: (ע) מצד התחלפות מושכליהם כפי מה שישיגו וכו'. כבר אמרנו בפ' דלפני זה שדברי המחבר נאמרים לפעמים דרך כלל ופרט וכ"כ בכאן כי מ"ש כפי מה שישיגו וכו' הוא מבאר דבריו שאמר בתחלה מצד התחלפות מושכליהם וה"ל מושכליהם שם התחריס מצד זו יתנדר המושכלים מצלם וכפי מה שהשיגו בתחרי השלמות אשר בו יתנדר יש להם כח וממשלה על המציאים להיותם גשלחים אליהם וע"ד קריינא דמגרמתא וכו' כמו שיתבאר אח"כ בסמוך בזה הפרק ובפרק שאח"ז, ועיין בענפים: (פ) שם שכל וכו'. כלומר מלת שכל הוא שם שנקראו בו כל המלאכים כלם בזה ולפיכך שם זה הוא בסוג וכו', וכבר באמרנו לעיל פ"ו ממאמר זה מיזה נקרא סוג ומיזה נקרא הבדל: (צ) או ההשגות שישיג. כי

## ענפים

המכר בעניין דרך הרבוי היוצא מאתו יתבדך אפס ממה שגילה הרמב"ם דעתו בפ"י וז' מח"ב למורה בעניין רבוי המלאכים מהכרח ובהכרח מקומות שהם נלמדים על הסדיון במכר לעיל בדבריו בענפים יש לנו לחזור ע"פ הדרך שאמר המחבר כאן שיהיה ההתחלפות בין השבלים הנבדלים וכו' ולא לומר שם"י שהיו המלאכים מהמועטים אח הגלגלים היו תמיד מציגים בלי ספק הפסק בכח ויכולת הש"י לפי שם"י החמושת אלו היו מנדלים הממחים והחילוקות והיו מוציגים שהחייש לב"ח ויכולת בזה ואם כן ע"י זה היו מציגים תמיד בכח הש"י שים לו יכולת על הכל ולכן על כח ובח שהשיגו בש"י היה מספיע הש"י מלאך והמלאך הזה היה ממנה לזותו הש"י על ענין זה שבעבורו היה מוספע בד"מ שע"י שהיו מנדלים הממחים היו מציגים לזה כח בש"י לפי שגולת זותן הממחים היה ממנה הש"י זה המלאך המוספע עתה על שגולת אלו הממחים ויוצא בזה מאחר הענינים הגמלאים ע"י אלו החמושת וזהו ממש קריינא דמגרמתא וכו' וע"ד שאמרז"ל אין לך עשב מלמטה שאין לו מלאך מכה לותו וקז"ל גדל וכו'. ומה שלא יספיע המלאך הזה ג"כ נגבל להחמושת בו כאחר הספיעו המלאכים הקודמים לו אמה לא יוספע ממלאך זה עוד מלאך אחר כאחר הוא בהתחלפות המלאכים הקודמים לפי שנתן לו הש"י יכולת על זה כי הוא שיש מן הטוב להספיע עוד גלגל אחר יתר על החמשים הנזכרים כמו שאמר המחבר בפנים ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להיות וכו' הם מ"ט או נ' וכו' לכן נתן לו הש"י שפע ליזה שיוכל להספיע על הגולת הנמחים או על כיוצא בזה שבעבורו הוא מוספע מאת הש"י וע"פ דרך זה יוכל להיות שיהיו הרבוי מלאכים נמלאים זולת מותן המלאכים המתועטים אח הגלגלים כי על כל כח וכח שיגיעו המלאכים אלו בהש"י ע"י תועמתם יוספע מהש"י מלאך, ואי לא מספיעת ה"ז שהמלאך המוספע נקרא בשם המלאך הכחבון שהשיג שכח הזה שעל ידו יוספע זה המלאך הנמי ויש לי קצת רחיה לזה כי הנ' מלאכים המשתלחים לאברהם שהם ולוט הם מיכאל גבריאל ורפאל כידוע על פי רז"ל וגבריאל הלך להפוך הת סדום ואם הוא זה גבריאל שהוא ממונה על האש שהיה הדין שם כן היאך תמרינן במדרש בפסוק ויבאו שני המלאכים סדומה בערב וגו' שהיו מלאכי רחמים ובפסוק הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה וגו'. ועוד הא תמרינן שהם מלאכי המרכבה ושי' תרגמן ויהיך יבעלו מפעולתם וילכו בשליחות אל האדם. לכן אני אומר שמלאכים אלו נקראים בשמות ג' מלאכים מיכאל גבריאל רפאל כי הוספעו מהש"י על ידי ההשגה שהשיגו מתארי השלמות הנאר הו יתנבך ולכן נקראו על שם כמו שאמרנו. ועיין עוד מזה בסמוך בדבריו, וא"כ לפ"ז אין לנו למען רק כמה שכתב הרמב"ם בענין המלאכים הנזכרים בתורה שהמתלחים לבני האדם וכו' לפי בחלת הרבוי והשהשלות היוצא מאתו ית' יש לנו להסכים לדעת הרמב"ם והא"ם כי על זה לא היה קצה כלום להמחבר. ואם מפני קושית לבוחמד שהקשה ע"ד הרמב"ם והא"ם כמו שיתבאר בפרק שאחר זה הוכרח המחבר למען בדעת הש"ם והרמב"ם בכל וכל. הלא קושית זו בטלה מעיקרא כמו שיתבאר בפ' שאחר זה בענפים ע"ש. לכן נראה שזה הדרך שבחבנו כאן בהאר זה הספק הוא לע"ד לאחי ומסכים אל התורה והעיון. ועיין עוד בפרק שאחר זה בענפים כי שם בחבנו דרך פילוסופי בהאר זה הספק והוא גם כן נכון: **והשתא** דאתינן למימר מענין הג' מלאכים שהיו נלמדים לאברהם שהם ולוט ממה שהו מלמטה ונפקם ע"פ דרכנו מדברי רז"ל בפסוק ויבאו שני המלאכים וגו' במדרש רבה פ"כ. וז"ל והוא באחד ומי יעיבנו ונפקו לותם ויעש שני תין מלאך ל' עותם כ' שליחות ולא כ' מלאכים שליחות ל' ואת אמרת שני תלת מיכאל אמר בשורתו ונפקלק גבריאל נשחלח להפוך את סדום ורפאל להגיל 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 (ש) במאמר בלבד ולא במציאות (ת) כשחרות שהוא מראה מקבץ הראות (א) והמראה הוא סוג (ב) ומקבץ הראות הבדלו, 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 חלוף בין השכלים הנבדלים מצד התחלף פעולותיהם (ד) בהנעת גלגליהם בתנועות מתחלפות אע"פ שלא יהיה האחד

## שרשים

כי כל לחד יציג יותר מחזירו : (ק) שהם סוג
והבדל . כי החיות הוא הסוג והבדול הוא ההבדל
כמו שנתבאר בפרק ו' ממאמר זה : (ר) נמצאים
כן במציאות . כלומר שזהו לחת שזני עניינים אלו
נמצאים יחלו לכן הוא מורכב בהכרח : (ש) במאמר
בלבד . כלומר בדבור שאנו אומרי עליו שהוא מורכב:
(ת) כשחרות שהוא מראה מקבץ הראות . לפי שאין
לך לצבע בעולם שחוא יהיין יוכל לראותו ולהכירו
יותר מהשחרות לכן מראה השחרות מקבץ הראות
על עין אליו : (א) והמראה הוא סוג . שם המראה
הוא סוג כי לכל צבע שבעולם יש מראה לכך
נאמר שם זה על כל הצבעים בזוה : (ב) ומקבץ
הראות הבדלו . כי חוש העין לינו יוכל להבדיל
בכלם בזוה ועל הראות השחרות הוא יותר שולט
מכל שאר המראות ע"כ בזה הוא השחרות נבדל
משאר הצבעים : (ג) כי כמו שבעלי הדעת ההיא
כו' . עיין בענפים : (ד) בהנעת גלגליהם בתנועות
מתחלפות . פי' שהם מתחלפים מצד התנועותיהם

כי

## ענפים

וכו' עכ"ל, ולפוש ריסמא קשה למה לא יעשה המלאך ג' שליחות אל שניים שליחות אחת . אבל לפי מה שכתבנו יפה כוונו במדרשם שדברנו אין מלאך א' עושה ב' שליחות כי בחמת מי שפשר לו לעשות שליחות יותר מג' לפי שאלו המלאכים הנשלחים יושפע משם"י על ידי ההשגה שהשיגו המלאכים הקודמים המתנועעים הם בגלגלים דהיינו כל כח שהשיגו משם"י מיד יושפע משם"י על ידי תנועתם על זה הכח מלאך כמ"ש לעיל וא"כ אין בעצמות המלאך הזה המושפע לעשות ולפעול דוש דבר כי אם זה שבעבורו הוא מושפע ולכן יפה כוונו במ"ש אין מלאך א' עושה ב' שליחות . ואע"ג שאמרו רז"ל בב"מ פ' המוכר את הספינה שריפת אחת מהריסם הלך להגיל את לוט ואם כן עשה מלאך א' ב' שליחות כבר מילו המוספות שרשותה והלוה אחת היא וכו' כמו כן נאמר בעניננו כי רפואה והלוה אחת מהשגה כח א' . ובדי שלא תקשה מאחר שכן הוא אם כן לפעמים תצא ההשגה בשם"י מג' מלאכים המתנועעים על ענין א' ואם כן על אחת תופן בחה ההשפעה היות משם"י אם לא יושפע משם יתבדר רק מלאך א' על זה הכח הא' מאחר שההשגה משניהם היא אחת אם כן יבא על כל א' מהמלאכים המתנועעים חני מלאך על ידי ההשגחת וזהו דוחק . לו שם"י השפיע על זה הכח הא' ב' מלאכים לפי שההשגה היתה בחה מג' מלאכים ומ"ש ע"כ יעשו ב' מלאכים א' והדבק קושית לדוכתא . על זה תרי"ל אחר כך ולא ב' מלאכים שליחות א' רצה לומר שאי אפשר שהשגת ההשגה מג' מלאכים על ענין וכח א' וא' מהמלאכים המתנועעים יש לפה תנועה מיוחדת וענין מיוחד כפי השגתו ושלמותו כמ"ש המחבר בפ' זה ולכן אי אפשר שהשגת ההשגה מג' מלאכים על ענין א' ודוק . ולפי דרכנו זה שכתבנו כאן מובן עוד טעם אחר על שלא יושפע מהמלאכים אלו עוד מלאכים אחרים כאשר היתה דרך ההשפעה במלאכים הקודמים שעל ידם באה ההשתלשלות כמוכר בפ' הקודם לזה כי הם ג"כ שכל פשוט . ומכח זה הם משיגים שהם באים מסבה אחת פשוטה וא"כ היה להם להשפיע ג"כ מלאך אלא לפי שהמלאכים הקודמים היו מושפעים מהסבה הראשונה מצד עצמות הסבה כלה כאשר הוא מובן מעצמו בפ' דלפני זה ולכן כל ג' מהעלולים היה יכול להשפיע עוד עלול אחר עד עלול האחרי . אבל המלאכים אלו אע"פ שהם ג"כ מושפעים מהשם"י מ"מ היום מושפעים אלא מצד שהיו המלאכים המתנועעים מתמידים בהשגתם ע"י תנועתם ולא מצד שהשיגו הסבה הראשונה דרך כלל ולכן ג"ח להם להשפיע עוד מלאך אחר וק"ל . והנה כתבתי לך כאן בדקדוק לשוני שהמלאכים המתנועעים מתמידים בהשגתם ע"י תנועתם וכו' כדי שלא תבין מה שהמלאכים מתנועעים את הגלגלים הוא בעבור שיגיעו עמה יותר ע"י תנועתם ממה שהיו מגיעו בלבד בלה ויכולם הש"י וא"כ לפ"ז יהיה השגתם בלה ולא בפעל תמיד ואין זה היות כי השגתם ושלמותם הוא בפעל תמיד ואין להם דבר בלה כמו שיתבאר לקמן במאמר ג' פ"ה בדברי המחבר . לכן כתבתי כאן שהם מתמידים בהשגתם ע"י תנועתם וכו' לשוני שלקח הם מתנועעים כדי שיתמיד להם שלמותם ולא תפסק השגתם : ועיין לקמן במאמר ג' פ"ה בענפים וק"ל :

[ג] כי כמו שבעלי הדעת ההיא מודים שבכר יפול וכו' אע"פ שלא יהיה הפ' עלה ושפ' עלול וכו' . מלה בעבור זה לא הקשה המחבר בפ' דלפני זה קושיות אלו שהקשה כאן אלא שהקשה ואע"פ שהיה יכול להקשות קושיות אלו על דעת הב"ם שהביא בפ' דלפני זה בשלת דעת הרמב"ם ולא היה לו למחבר ליחד בעבור זה פרק בפני עצמו . אלא כי המחבר רצה לחמת דעתו בעיון רבוי המלאכים בדרך מוסף ולהביא ראיה על הבריו

מדברי

האחד עלה והאחד עלול (ה) כן יתחלפו מצד השגתם כי כל מי שישיג מתארי השלמות אשר בו ית' (ו) אחד או שנים יתחלף למי שישיג יותר מזה או למי שישיג מושכלות אחרים מטנו ית' מבלי שיחייב 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 ראשית 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 (בראשית רבה פ' כ') שיראה שיש לכל מלאך שליחות וכח 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), חוייב שימצא רבוי גדול מהשכלים הנבדלים כפי התחלף השגתם ממנו ית' וכפי התחלף הכח הניתן להם ממנו ית' לפעול בו מזולת שיהיה האחד עלה והאחד עלול (ח) עם היותן פשוטים בתכלית הפשיטות ועם היותו ית' אחד בתכלית האחדות, וזה דעת נבון ואמתי מסכים לתורה ולעיון (ט) על הדרך שנבאר בפ' הבא אחר זה:

## פרק יג (א) התחלפות הפעולות ורבויים לאחת משלש סבות, אם בסבת התחלף (ב) הכחות הפעולות כמו שנפעל עם כח התאוה חלוף מה שנפעלהו עם כח הכעס, ואם בסבת התחלפות החמרים (ג) כמו שהאש יתיך הזפת ויקשה המלח, ואם בסבת התחלפות הכלים (ד) כמו שהחייט יתפור במחט ויהתוך במספריים, 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 ממנו, ולא ישאר שיהיה הרבוי

### שרשים

כי לכל מ' יש לו תעוזה מיוחדת כפי הסגנתו כמו שנתבאר לעיל: (ה) כן יתחלפו מצד הסגנתם. פי' כמו כן יתחלפו בעצמם מצד הסגנת מושכליהם כמו שתמרנו בזולת סוס פעולת התעוזה: (ו) מ' או ג'. קומר מ' או ג' תקריס: (ז) כפי גודל שלמותם והסגנתם. פי' תע"פ שהשינו מיזה דבר ג"כ שהוא למטה מזה תעפ"כ לא ימנה מוחם כי אם על הממשלה היותר גדולה כדי להורות שלמותם ומעלתם שים לבם על הסדר כן הש"י וכו', ועיין בענפים: (ח) עם היותן פשוטים וכו'. תע"פ שהמלאכים הם פשוטים וכו', ותע"פ שהש"י הוא אחד בתכלית האחדות: (ט) על הדרך שנבאר. שכל רבוי הוא על לד הכוות והמזהרה ולא על לד ההשפעה וההסגנה:

## פרק יג (א) התחלפות הפעולות ורבויים וכו'.

פי' מה שיוציאין מפועל אחד פעולות רבות וכל אחת היא מתחלפת עם האחרת הוא לאחד מג' סבות שנתבאר והולך: (ב) הכחות הפעולות. שעל ידיהם נפעל הפעולה והם כח התאוה וכח הכעס שנתבאר כמו שנפעל ע"י כח התאוה הוא חילוף עם מה שנפעל ע"י כח הכעס: (ג) כמו שהאש. ההתחלפות ויגיע גם מצד כח הפועל והוא כמו שאין נמצא רבוי כחות כ"ג כח מ' והוא כחוש וע"י כח כחוש שנו לבד הוא פועל פעולות רבות מתחלפות והתחלפות זו גם מצד החמרים המקבלים החוש מהאש כל מ' כפי טבעו כמו שנתבאר והולך וכמו שנתבאר לעיל בפ"ח ממאמר זה: (ד) כמו שהחייט. תע"פ שהוא פועל בכח התאוה לבד זולת כח הכעם מ"מ ההתחלפות הוא מצד הכלים שבריכים אל הפעולה זו כי יתפור וכו': (ה) אין בו רבוי כחות. כמו שים בתדש כח התאוה וכח הכעם: (ו) ואין עמו חמרים מתחלפים. כאן ג"כ מסתמא שכוונת המחבר לבאר תופן המצא הרבוי ממנו יתברך לכתחלה בתחילת בריאת העולם כמו שבארנו לעיל בפי"ח מאמר זה בענפים כי אז קודם בריאת העולם לא היה שום דבר בהמצא לפי תמונתנו התוריית שהש"י הוא פועל ברצון וחדש את העולם ברצונו הטוב

### ענפים

מדברי הרמב"ם עלמו שדרך בדרך הב"ם וכאלו אמר לף לדעת הרמב"ם האומר שאיכים כי אם מ"ע או מ' צריך להודות אל זאת הסברא. מה אלא היה יכול לבאר זה אם לא היה מביא דעת הרמב"ם ולכן לא הקשה כלום עד שייחד פ' זה ואמר שאמר כי כמו שבעלי הדעת ההיא וכו' וק"ל:

[ד] כי כמו שהשתא וכו' ומחריס על הרמבות יותר גדול וכו'. פירושו בשרשים אחל בחמת גדלה שהשמעל חינו דומה לממשל כי הרחם במדינה ימנה לפעמים שים מ' על כמה ממשלות ושלטונות ואמו על הכוכ בין המלכים והשרים כידוע לכל. ודוחק לומר שכוונת המחבר בחמת שכך הוא ג"כ נגד הטם יתברך עם המלכים אמו חינו כמעט ממדרש הז"ל שהביא המחבר לרחיה ע"ז במ"ם מין מלאך אחד עומד ג' שליחות. ועוד ים לספק לפי דעת המחבר בהשתלשלות הרבוי הכל היה בתחלה ע"י הלווי והמזהרה כמו שיתבאר בפ' חתר זה וכפי גודל שלמותם והשגתם היה כחם ופעולותם בעולם ולף הוסיפו מלמעלה יתי סוס מלאך ע"י מה שהשינו המלאכים המתוועים לף הגלגלים בהשגת תלרי הש"י ואמו היפוך ממה שבתבנו למעלה ומ"ש לף

הרבוי נמשך אלא מפני דבר אחר זולת אלו, והוא (מ) מפני הממוצע, וזה [ל] כשיסודר ממנו ראשונה אחד ומאותו האחד אחר (ס) 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 יצוייר שימצא הרבוי (כ) במציאות מן השם (ל) עם היותו אחד פשוט כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד:

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

## שרשים

הטוב מחר שלא היה, מפסק המוחלט ומתין הגמור: פעמים רבות כל מקום שתמצא זה הלשון עם (ז) ולא יפחר שיהיה וכו'. כלומר ולכן ג"ז לומר היותו צריך לפרשו שהוא כמו מע"פ וג"כ לריכים שיהיה נמשך הרבוי ממנו יתי' על אחד מאלו ג' אמנם לומר שהברי המחבר הם מפורסים וכפלו סבות שזכרנו אלא מפני טעם אחר: (ח) מפני אמר כי לא יצוייר שנתמיד ונאמר שעם היותו הממוצע. ע"י המצעים: (ט) ומאותו אחר נמצא אחד פשוט ימצא הרבוי במציאות מן הפחות שליטי כו' עד שיתרבו האמצעיים וכו'. כל"ל, ועיין מהמחבר וק"ל: (י) יאמרו. הפילוסופים: (כ) במציאות. מורכב מנפרדים בעצמים: (י) ימתרו. הפילוסופים: (כ) במציאות. דברים: (ל) עם היותו פ' פשוט. כבר בתרנו בכלל הברייתה: (ל) עם היותו פ' פשוט. כבר בתרנו שהאחד

## ענפים

[ל] **כשיסודר** ממנו רלמנוה אחד וכו' ומאותו פ' נמצא שלישי ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א וכו', כי לפי גילסא זו ל"ל שהדעת ההיא היא דעת אב"ם שהביא המחבר לעיל בפי"ח וזה היא גמי שהקשה המחבר על הדעת ההיא ואמר ואפל כבר יקשה לפי זה הדרך וכו' הביא אח"כ דעת אב"ם ואמר ואולם אב"ם וכו' כדי לבארוך קושית זו וא"כ א"א לומר שהדעת ההיא שהביא המחבר כאן היה דעת אב"ם והם הוא דעת אב"ם היה לו להביא מיד דעת הבוחמד כמו שאמר אח"כ וכבר הבה תבוחמד וכו' ולא ואפל כבר יקשה וכו' כי מזה אין קשה כלום על דעת אב"ם. ודוחק לומר מ"ש ועל הדרך שכתבנו בפי"ח ל"ל שהביא ממש דעת אב"ם המחבר בפי"ח אלא שר"ל שהדעת ההיא ג"כ הולכת קלת בדרך אב"ם ולכן דקדק בלשונו ואמר ועל הדרך שכתבנו וכו' ולא אמר בפשיטות כמ"ש בפי"ח. זה א"א לומר ואלא אח"כ בסמוך כשהביא דעת אב"ם כמו שאמר ואולם דעת אב"ם וכו' כתב ג"כ זה הלשון ועל הדרך שכתבנו בפי"ח וכו' ומפה ג"ל לפרש כן כי הוא ממש דעת אב"ם וא"כ נתת דברי המחבר לשעורין. לכן נראה שגילסא זו היא משובשת וג"ל ומחותו פ' נמצא שלישי עד שיתרבו האמצעיים וכו' ומפחר הוא נמחק ושעות סופר הוא. ופפשר שהיה תלמיד טועה כתב זה לעלמו בגליון לזכרון דברים בעלמה וטפיהו לותו אח"כ המדפיסים אל הוא בעלמו הניח כן אבל עכ"פ נראה שזה היא לשון המחבר עלמו אע"פ אלא מלחיתי בן בכוס ספרי עקריס ושמאל הוא שדעת ההיא היא דעת אב"ם אלא דעת אחר והמחבר לא הביא לותו לשיטור דבריס כי היא בעלמה מעיקרא כמו שהקשה אח"כ ע"ז ואמר ואפל כבר יקשה וכו' וכן מלשון שאמר המחבר עד שיתרבו האמצעיים וכו' נראה שאין זה דעת אב"ם כי לא כן הוא דעת אב"ם ודו"ק, ואפשר שהדעת ההיא היא מן הדעות הממוצים אחר לותן הדעות הטוטים לאומות הקדמות ואומרים שהכל הוא בדרך טבע וכו' והמחבר לא הביאה אלא בעבור שרלה לאמת דעתו בזה ע"י הקושיות שהקשה עליהם ולהכריחם על ידי זה לאמונת החדוש הגמור. וכן בלשון המחבר בטעם דעת ההיא כי מהאחד לא ימלא ממנו וכו' משמע שהדעת ההיא טוענ לאמונת החדוש והטבע כמו שכתוב בסמוך וק"ל ל"ל:

[ג] **ואבל** כבר יקשה לפי זה הדרך וכו'. נראה לע"ד שזאת השאלה לית ימלא הרבוי מהאחד היא טפלה למו שהולריים בעלי האמת הסוברים שהוא יתברך פועל ברצון לא פועל בטבע או על כל החדוש כמו שהמבאר בפרקים הרלשונים במאמר זה. והקדמה החומרת כי מהאחד לא ימלא ממנו אלא דבר אחד הוא אמת בדברים הטבעיים הפועלים בהכרח לפי טבעם ואמת שאין לסם כי אם טבע אחד לא יפעלו בעצם כי אם אחד ואע"פ שהאם הוא פועל בטבע וימלא בו פעולות מחלוקות כי הוא מתיך ומקפיא ומיבש כמו שהמבאר לעיל בפ"ה מ"מ עלמות הפעולות הלו היש אלא אחת והוא כח החום שהוא בשם והחלוקות הפעולות הוא מלד המקבלים כמו שהמבאר לעיל בפ' המאבר לכן אם שהוא פועל בטבע לא יוכל לפעול בעצם כי אם אחד וא"כ האלה ההיא לית ימלא הרבוי אחד פשיט טפלא על לותן שאומרים שהכל הוא בחוזק וטבע. אבל על לותם שאור ר' עבה עליהם ואם בעלי האמת מאמיני דת תורתנו הקדושה הסוברים שהש"י פועל

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

## שרשים

שהאחד הזה עלול ממנו יהיה למעלה מן האחד הזה לפי שהאחר הזה הוא עלה וסבה לו : (ס) ואין מציאות אחד מהם סבה לאחר . שאין הנפש סבה לגשם וכן אין הגשם סבה לנפש וכן החומר והצורה מיון סבה זה לזה : (ע) שאם כן וכו' . פי' שאם היה האחד סבה לאחר לא היה אפשר שיהיה נמצא אחד מהם וכו' . והמשל זה אור השמש כי מיד שהשמש זורחת על האויר היה מאיר ואם כן השמש סבה להאויר ומ"מ לאור השמש זולת השמש כמו כן הכח לא יהיה אפשר להמצא הנפש בזולת הנפש . והנה אחר שהשמש את נמצא גופו לבדו בלי נפשו , וכן החומר אפרד ג"כ מהצורה ולזה בכל פעם צורה אחרת כמ"ש בפ"ח לח"ג מספר המורה ע"ש . ומ"כ על כרחך נריכים אנו לומר שאין האחד סבה לאחר אבל מציאות שהיה והנפש והגשם או החומר והצורה שהיה ביחד נמצאים ומוספעים מעלה אחרת זולתם : (פ) בוטל שיהיה הרבוי נמצא על זה הדרך . כי לפי זה הדרך ג"ש שיהיו עלולים מורכבים מנפרדים אלא כלם אחדים . ומ"כ הדרך קושיא לדוכתה היאך נא הרבוי מן האחד הפשוט כי מהאחד לא יתמצא ממנו אלא אחד . ועיין בענפים דעתי מתוכן רבוי הנמצאים מאתו יתב' עם היותו אחד פשוט : (צ) זולת השכלתו את עלתו . כלומר שהשגת שהשיג בהחיות עצמו והשגה שהשיג בהחיות עלתו היה אחת אלא כל אחת היה השגה אחרת וכן שהות אפשר שהשיגות היה גם כן השגה אחרת : (ק) בחיות שכליות . השגות שכליות . לא ענינים נבדלים וכו' . פי' אבל היה ענין ממשי כי לא יוכל למשם בדבר המוגש בשכל ומ"כ היאך אפשר שיוספע מן הדבר שאין בו ממש דבר שיש בו ממש ומש תמצא לומר שהוא אפשר ומש כן מין צריך לפי דרך זה לעלולים רבים וכו' : (ר) יודע את עצמו . שיהיו בעצמו שהוא כלו שכלי ורוחני וזו היה ידיעה אחת : (ש) חיוב המציאות אשר בו שהוא נמצא

## ענפים

בראון לזה על זה החיוב והטבע היה מופלא זולת השלילה מהרבוי , כי אחר שהשכלה שהוא הפועל הראשון ככר יהיה בפעולות מתחלפות ואין הכרון לו כי טבע הראון מוכן זה שיהיה פועל פעולות מתחלפות כפי רצוי דמל"ך לא יהיה פעולתו בראון ועל דרך שהשכלה לעיל בפ' כ"ג ממאמר רמשון ומע"ש שהשלוויים והם הפעולות המתחלפות היולאים מאתו ית' הם רבים מ"מ לא יהייבו רבוי בעצמות הראשה והוא הש"י כי כמו שהשלשה בדבר הממוצע יצוייר בו צורות רבות מצד התליקה שבו אלא היה בו שום דבר שומד בשנדו ומע"ש שהוא בעצם אינו כי אם ית' כן הוא עד"מ בעצמו השכל השלשי ומע"ש שהוא אחד פשוט בלי שום השלשה ולא היה שום דבר עדיין בעולם יש בו ציורים רבים אלא שהוא בעצם ומשפוטה לא יצייר כ"ש עצמו ובציירו את עצמו יצייר כל הדברים היולאים מאתו ית' שכלם הם נכללים בעצמותו בצד היותר אלא שהשפשר ולכן אינו מן הכלוי לשפש בתוכן המצא הרבוי מהש"י לפי שהוראיים , כן נלע"ד השרשת השפל העופל במחות הרבוי היולא מאתו ית' ודע זה והבינהו אם תרצה וק"ל :

[ג] יודע את עצמו זולת חיוב המציאות וכו' וכמו שאלו השכלותיו הם בו אלא שהשלה יחייבו רבוי מה המוצע אלא יהיה כן בעולים ממנו וכו' . הנה לפי תוקף ההשתה מזאת השלשה נראה אחר שהיה ג' ידיעות חלוקות בהשכה לשמוה עצמה הוא מעשה כדי לצייר הרבוי בדרך המכר דהיינו על ידי שכל ונפש ונגרמו כי ע"י ידיעה ג' יוספע השכל ועי"י ידיעה שב' נפש ומשג' נגרם הגלגלים , ומי יתן ואדע ע"י מיזה ידיעה יוספע השכל ועי"י מיזה ידיעה יוספע נגרם הגלגל וכן הנפש כי מאחר שכל ג' הידיעות בחוה על חופן וענין ג' דהיינו כלם בהשכה לשמוה עצמה ולא חוה לה מ"ש כל הידיעות שוות במעלה ובהשיגות ולמה מזה יוספע שכל ומזה גרם הגלגל לבד ומזה נפש לבד הלא כלם הם שוים ובחוה על ענין ג' דבשלמת גבי העלולים ניחא כי הג' ידיעות שהשיגו העלולים כל אחת היה מתחלפת עם האחרת ומיהם בחין על חופן ג' כי העלול פה' בד"מ אחר שהחוה בשלם הטיב מיד שהוח עלול מהשברת כי רמה בענין שכלי שאחמול בד"מ לא היה ומכשיו

המציאות אשר בו וזולת היותו יודע שהוא (ת) התחלה לזולתו, (ת) וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יהיבו רבוי (ב) מה המונע שלא יהיו כן בעלולים ממנו, ותשוב השאלה בעינה מאין בא הרבוי, אלא שהאמת הוא שאין אלו הבחינות מחייבות רבוי כלל לא בהתחלה הראשונה ולא בעלולים הנמשכים ממנה כדי שישפיעו מהם הנמצאות המתחלפות ואם כן אפוא איך ימצא הרבוי מן האחד הפשוט, ובעבור זה היה בקדמונים מי שחשב שההתחלות הראשונות שתים אחת לטוב ואחת לרע כי היו אומרים (נ) מפי עליון לא תצא הרעות והטוב כלומר שאי אפשר שתהיינה

## שרשים

כמצא מצד עצמו ומיום נתלה בזולתו: (ת) התחלה לזולתו. כל הנמצאים נתלים בו וש"ת לכם זולתו כי תלולי הוא לא היו נמצאים: (ת) וכמו שאלו סבחינות הם בו מצד שלא יהיבו רבוי וכו'. פי' סף שהש"י הוא לחד פשוט בתכלית הפשיטות בלי שום הרכבה בעולם: (ב) מה המונע שלא יהיו כן בעלולים ממנו. לפי שרבוי הידיעות בנמציאים בעלולם לא יחייבו ע"כ שום רבוי בהם, ועיין בנמצים: (נ) מפי עליון לא תצא וכו'. פסוק הוא בירמיה הם בו מצד שלא יחייבו רבוי וכו'. פי' סף שהש"י הוא לחד פשוט בתכלית הפשיטות בלי שום הרכבה בעולם לא יחייבו ע"כ שום רבוי בהם, ועיין בנמצים: (נ) מפי עליון לא תצא וכו'. פסוק הוא בירמיה סבחינות הם בו מצד שלא יחייבו רבוי וכו'. פי' סף שהש"י הוא לחד פשוט בתכלית הפשיטות בלי שום הרכבה בעולם. לפי שרבוי הידיעות בנמציאים בעלולם לא יחייבו ע"כ שום רבוי בהם, ועיין בנמצים: (נ) מפי עליון לא תצא וכו'. פסוק הוא בירמיה

## ענפים

ושכפיו נמהוה וש"כ ע"כ הוא עילוי והוא לפעדי המציאות מאחר שהתלה בזולתו, מהשגה סהלוקה סהיו יופשע ממנה גרם הגלגל והשגה סהיה חולה לו ומיום בנוף השלול עצמו. ועוד בזה לו אין השגה ודיעה בעצמו שהוא שכל פשוט ומושכל הטוב כי הוא נבדל מהחומר, שהשגה הזאת היא יותר חשוכה מהשגה דאשוכה וכמו שהזכר בפי"ח לכן יופשע ממנו גם הגלגל והשגה סהיה לוים חולה לו רק הוא בנוף השלול עצמו. וחש"כ בה השלול הזה אל השגה ודיעה שליהים שהיא יותר במעלה מכ' ההשגות אלו וכוח אחר שהשיג בעצמו שהוא שכל פשוט ומיום מורכב אם כן ההשכה שהוא מופשע ממנה היא גם כן גריכה לשיום שכל פשוט אלי שום הרכבה בשלום ומתחייב בעצמה ולא נתלה בזולתו דאי כן למה לא יופשע ממנה גם כן גרם הגלגל כהאחר הופשע גרם הגלגל מהשלול אחר שהשיג שהוא אפשר המציאות ונתלה בזולתו. אלא ע"כ ההשכה ההיא שהשלול הזה הופשע ממנה היא ההשכה דאשוכה ואין לה שום ההשכה קודמת רק היא המחוייבת המציאות בעצמה ולא בזולתה, וש"כ ההשגה ההיא יותר במעלה מכ' ההשגות הרחשומות לכן יופשע ע"י ההשגה ההיא שוד עלול אחר שהוא גם כן שכל פשוט. ופ"ד זה טוב לומר בכל השלולים כי כלם השיגו בדרך זה ההשגות וידיעות מתחלפות ולפי ההשגות אלו רבוי ההשפעות ואין מקום להתירך מזה ולכן שפיר אמרו רבוי ידיעות והשגות בשלולים. וכן הוא מבואר בדברי המחבר לקמן סוף מאמר זה פ' ש"ת אל הג' ידיעות המכריט בהשכה הרחשומה כלם שם בהשכה דאשוכה עצמה ואיום חולה לה וש"כ ש"ע מאיזה טעם יבאו ההשפעות הלו במדרגות חלוקות מזה גרם הגלגל לבד ומזה נפש לבד וכו'. ולהאחר תעיין בטעם שיין לזי תרחה בעיון שבלך שהידיעה שהשיג שהוא המחלה לזולתו היא ממש הידיעה שהשיג שהוא מחוייב המציאות והיא היא ולא יופשע מאלו ההשפעות חלוקות. ואם כן איך מבואן מ"ש המחבר בסיום זאת ההלה וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יחייבו רבוי מה המונע וכו'. כי הפרש גדול בזאת בין הבחינות שבאות מצד ההשכה דאשוכה ובין הבחינות שבאות מצד השלולים כמו שזכרנו. ומה גם שהמחבר עצמו בתב לעיל מאחר זה בפרק ג' שהידיעה הזם יחבאך שלמת שבלית השעלה והיא נמשכת אחר חכמתו שהיא עין עצמותו וכו' ש"מ שם כן הידיעה השלמה בהשם ית' היא שלמת ואין לנו יכולין להבין אותה היאך היא. אבל על כל פנים אחר שהשם ית' הוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות ואין בו שום רבוי והרכבה לריכים לנו להאמין שגם הידיעה היא תמיד על אופן אי כלי שום השגות והילוף ידיעות לף שלא נבין היאך היא וש"כ היאך נוכל לגייר הרבוי מהידיעה הרוא אחר שהוא שלם ההשגה, וכעיין זה זכר המחבר עצמו לעיל בפרק ו' מזה המאמר לין יותם שורש לתורת שלמים דבר שהוא שלם וכו'. ולפי מ"ש לעיל במאמר זה בפ"ב ובפ"ג מעניו הידיעה שהיא תמיד על אופן אי והמבט שם השפק הטפל על הידיעה ע"ש בענפים ובשרשים פשיטת ופשיטת שלין בשלולת הבוחמד כלום וש"ע:

**ועוד** יש להשפק על המחבר למה לא הביא שלולת הבוחמד על אכ"ם לעיל בפי"ח כי שם מקום דברי אכ"ם ולמה לו להמתין עד כאן. ועוד כי לפי הדרחה מאחר שלקח לעצמו דרך בחופן המלת הרבוי כמו שמבאר ושוך זאת הפ' ולא רלה לחרן שלולת הבוחמד ולישב דברי אכ"ם ש"כ מהשבר לו שלולת הבוחמד והשכים על ידו להשוב דברי אכ"ם וש"כ היאך היים בם"ש זה ו"ל והעולה בידינו הן לדעת אכ"ם והרמב"ם והן לפ"ד אחן הם"ד וכו' מה לו להזכיר אכ"ם בזה ולשלול שהר דבריו בשלולת הבוחמד. ולפשר שגם המחבר הרגיש בכל מה שהאחנו בכאן על ענין השלולה הבוחמד ובעבור זה לא רלה להביא שלולת הבוחמד לעיל פי"ח כי היא בעלה משיקלא וחיובא בדאי להשוב בזה דברי אכ"ם כפי דעת המחבר שהשוב בענין הידיעה שהיא בעלם כמ"ש אחנם מה שהביא כאן שלולת הבוחמד לא מפני שלולא להשוב דברי אכ"ם בזה הלה מאחר שהוא המחבר בחופן המלת הרבוי הוא בדרך אחרת זולת הדרכים שהביא ולפי דעתו היא הדעת היותר אחתי כמ"ש בשלולת הבוחמד

שתהיינה ההתחלות ההפכיים אחת, ובעבור שההפכיים הכוללים אשר יכללו כל מיני ההפכיים הם הטוב והרע יאמרו שההתחלות שתים, האחת התחלת הטוב והאחת התחלת הרע, וזה היה דעת איש אחד שמו מאנ"י, וע"כ נקראו הנמשכים אחריו מאנים כמו שנקראו הנמשכים אחר דעת החכם אפיקורוס שהיה חושב שאין לעולם מנהיג ומכחיש מציאות השם (ד) אפיקורסים, וכבר חלקו החכמים על זה הדעת (ה) מפנים רבים, (ו) והיותר מיוחד ויותר מבואר שבהם לפי כונת זה הספר הוא שבאשר יעויינו הנמצאות נראה שהם כולם בכללם יגיעו להכלית אחד והוא הסדור הנמצא בעולם כסדור הנמצא בטחנה (ז) מפני שר הצבא והסדור הנמצא במדינות מפני מנהיגי המדינות, שעם היות הרבוי הנמצא בהם בפנים רבים סטלאכות רבות ופעולות רבות מתחלפות וראשיות מתחלפות (ח) אחר שכלם לתכלית אחד והוא קיום וסדור המדינה או המחנה (ט) באופן מתאחד, כן נאמר שאמנם יצא העולם בזה התואר ממציאות הטוב, והרע בעבור מציאות הטוב (י) בכל המציאות בכללו, (כ) והרע אינו מכוון כונה ראשונה, אבל אמנם יתחדש במקרה, כמו העונש או המוסר המגיע 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 שימצא 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 המין (נ) [ד] אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו גזרה החכמה העליונה שראוי שימצא (ס) מטוב הרב ואף אם יעורב בו (ע) רע מעט,

כי

## שרשים

יודעים מצוס כתוב בלע הס היו מומרים מספרת עלמס בעבור שהיו רוצים במלפים מתחלפים בעולם בכוכר והביולו המחבר בלאות לבוגו ומאר מח"כ כלומר שמי מפסר וכו' וסס דברי הקלמוגים עלמס: (ד) לאפיקורסים. מוסן המשכים מחריו נקרלו כן: (ה) מפנים רבים. מלדדים רבים: (ו) והיותר מיוחד ומבואר. פירוש והדעת היותר מבואר ולאמתי ווס שעל ידו יבוטל דעת המלנים המומריס שהתחלות סס ב' ויתורץ ע"י זה ג"כ בספק המופל במליאות הרבוי הוא שבאשר יעויינו וכו' וז"ס לפי כוגת זה הספר: (ז) מבני שר הלבא. כלומר הסדור שעשה שר הלבא: (ח) לאחר שכלם. שכוגת כלם: (ט) בחופן מתאחד. פי' ע"י הסדור הזה יהיה המחנה מחנה לאחת לו המדיגה מדיגה לאחת: (י) בכל המליאות בכללו. שיהיה הטוב לבדו בכלל העולם: (כ) והרע אינו מכוון כונה רלשונה וכו'. פי' שמליאות הרע בעולם אינו בעבור עלמו ורלה לותר שיהיה הש"י רולה בעלמות הרע אלא שהרע הוא יתחדש במקרה בעבור הטוב והוא בד"מ אס לא ייבר אחד את בנו בשבט לא יהיה טוב ואס הוא טוב אינו לריך לשבט ועל"ד חושך שבטו סונא בנו וכמו שמבאר ואולך: (ל) לא

## ענפים

שבאת זאת הדעת בשמוך וז"ל והיותר מבואר לפי כונת זה הספר וכו' לכן מתחלה הניח כל הדעות המופלים בו והניח לאיוביהן ומחיוביהן שים לאחד על חביבו ואח"כ הניח דעתו בזה ואמלו אמר שאף אס"ל שהוא הדעת המוהמד בחאבר הוא רולה לאסתור דברי אב"ס אבל מ"מ לא יוכל לבטל בלומר זאת השאלה ממס שדעתו מוסיף בהסדר ספק המופל במליאות הרבוי היולא מאתו יחבדך עס שהוא אחד פשוט בחאבר. כן כ"ל ליעב דברי המחבר בזה וק"ל. אמנם לפי מ"ם לעיל בקוטיות ואבל בבר יקשה וכו' ובפ' ללפני זה בהסדר הספק המופל במהות הרבוי היולא ממנו ית' הוא לע"ד יותר אמתי ומסכים לתורה ולעיון האבל יותר ממס שבתב המחבר בחן:

[ד] **אשר** מי שאבר שימלא האדם זולתו וכו' שרשוי שימלא מטוב הרב ואף אס יעורב בו רע מעט וכו'. נראה שלזה רמז הבתוב שאמר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, אמר רעות לשון רבים וטוב

לשון

(פ) כי הדעת נותנת שמציאות הטוב הרב עם הרע המועט יותר נבחר מהעדר הטוב הרב בעבור הרע המועט, (ל) ולזה לא יתחייב ממציאות הטוב והרע שיהיו (ק) מהתחלות מתחלפות, כי כבר ימצא מהתחלה אחת הטוב מצד עצמו והרע במקרה, כמו האש שימשך ממנו הטוב לכל המציאות השפל בהוית ההויות כלן, וכבר יגיע ממנו הרע לפעמים שתשרוף בגד האיש החסיד במקרה. וכן יש דברים שאע"פ שהן רעות בעצמן יונחו בעבור הטוב שאפשר שימשך מהן, כמו העונשים אשר יניחום מניחי הניסוסים הטובים כי אף על פי שהם רעות בעצמן הונחו בעבור הטוב הכולל הנמשך לכלל האומה או המדינה כדי שיתישרו האנשים אל טול ההצלחה ויתאחדו קצתם בקצתם (ר) האחדות הגמורה וישלם הקבוץ המדיני במיני האנשים המתחלפים, (ש) כנוף האחד שימצאו בו אברים מתחלפים ובעלי ראשיות מתחלפות ואיכיות הפכיים קצתם לקצתם וכולם לתכלית אחד והוא קיום הגוף והתאחדותו, וימצאו בו דברים מזיקים לגוף (ת) מפני הברה החזמר אי אפשר זולתם, ועל כן הסכימו קדומי הפילוסופים כמו שיאמר אבן רש"ד שההתחלה אחת אחדות גמורה שיתאחד המציאות אחדות גמורה (א) ושממנה (ב) סודרו סדור ראשון כל הנמצאות המשתנות והמתחלפות לתכלית אחד שהוא קיום כל המציאות והקשרו קצתו בקצתו עד שיתאחד המציאות אחדות 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 המצטרכות למדינה עד שישלם בזה תקון המדינה ויהיו כל רבוי המלאכות מושפעות מהראש הראשון עם היותו אחד אחדות גמורה, כן האל ית' אם היותו אחד אחדות גמורה ימשך ממנו הרבוי (ג) ולא יחייב זה רבוי בעצמותו, ויאמרו שההקדמה האומרת כי מאחד לא יכודר אלא אחד (ד) היא נצחת. ואמנם (ה) תצדק בפועל הפרטי המעויין, אבל בשם יתברך שהוא הפועל הכולל המשולח עד ששם הפועל יאמר עליו ועל זולתו (ו) בשתוף השם, כי הוא (ז) לא מיוחד בפועל זולת פועל כי יחסו אל כל הפעולות שוה, יאמר שהוא אמנם יפעל רבוי הפעולות הפרטיות המתחלפות בעבור האחדות הגמורה, וזה כדי שיקשרו כל חלקי המציאות קצתם בקצתם ויהיה הכל אחד וימצאו כל

## שרשים

קוח כרכ לפי שהוח הח לאדם מהניחיה אחל הרע להיות זולת לותן הדבריס המזיקים לו לגופו כי הס
סיו הח לאדם כי אס מניחיה"ר לבד לכן הרע בחיס בסכת האומר: (פ) ובמתכ. מהמתחלה
קוח המיעוט. ולזה כאחל יעקב שפי' שטוב הרב הסיה: (כ) סודרו סלור ראשון כל הנמצאות
זה יג"ט ורע מעט היה"ר כי לאד נקרא היג"ט המחכמות וכו'. פי' שהיו נמצאים ע"י הטוי
רב ולזה היה"ר קוח מרובה בחוכלוסין יותר והמוסרה כמו שאמר אחכר בסוף פרק זה בחס
מיג"ט ולכן נקרא אלך גדול וק"ל: (פ) כי הדעת חגן רס"ד עצמו לתכלית קיוס כל המציאות:
טותנת וכו' מהעדר הטוב הרב בעבור וכו'. פי' (ג) ולא יחייב זה רבוי בעצמותו. כי מציאות
שהדעת נותן זה שלא יעדר מציאות האדם בשביל הרבוי והחלוף הכל הוח לתכלית אחד כמו
מעט הרע המעורב בו מאחר שהטוב אשר בו שיחבאר: (ד) היא נצחת. כלומר אחתית:
קוח הרב: (ל) ולזה לא יתחייב. לא יהיה (ה) תצדק בפועל הפרטי המעויין. פי' שהקדמה
מחוייב: (ק) מהתחלות מתחלפות. כמ"ש האחניס שהיא נאחתת בפועל הפרטי וכו' וכל פועל
המזכיר: (ר) האחדות הגמורה. כלומר שיהיו שפעולתו היא בטבע נקרא כך ור"ל לפי עיון
כלס בהסכמה אחת ובלב ובנפש אחד: (ש) כנוף הרכבתו ובטבע הניתן בו הוח מוכרח לפעול
האחד שימצאו בו וכו'. כ"ל כי מזה מניח האחבר פעולה זו ולא אחרת: (ו) בשתוף השם. שאין
רחיה במ"ד על כל מה שאמר עד כאן, ודו"ק: להס שום דמיון יחד אלא בשם בשם שזה נקרא
(ת) מפני הברה החומר מ"ש זולתס. כלומר פועל כך זה נקרא פועל: (ז) לא ייוחד בפועל
מאחר שמ"ש לאדם זולת החומר לכן ג"כ מ"ש לו זולת פועל. פירוש כי מ"ש לומר שהשי"ת יכול
לפעול

## ענפים

לשון יחיד לפורות לו זה הענין, לומי שהבניח היה חומר לבני דורו אלא יבואו להאמין הם ובלוס כ' האחלות
בסבת הרעות הבאות עליהס לכן אמר להס שאין בוחס בשם ית' בראשת אלו כ"ת בעבור הטוב והוא שיפשפשו
במעשיהס ויחזרו לחשוב כמ"ש אחי"כ מה שאמר להס הלא הוא לחיהס שמפי עיון לא אלא לשות רבוח ומלוחה מעט כי לא
חפץ הש"י ברע כ"ת ברבוי הטובות והרע המעט שאין בעולם הוח בעבור הטוב כמו שאחבאר בפניס והוח
ע"ד שפירשנו בפרשיס. אבל לרש"י במגלת אחיכה יש לו דרך אחרת בכתוב זה ולפי מה שאחבאר הוא גם כן נכון
לפי הכיוח וק"ל, נ"ל.

כל הנמצאות הרבות לתכלית אחד בלבד והוא קיום המציאות , כמו שהנפש המדברת אשר באדם עם היותה אחת תפעל פעולות מתחלפות לתכלית אחד והוא קיום האדם . וע"ז הדרך לא יסודר ממנו יתי' אלא פועל אחד שהוא הסדור הכולל (מ) ויכצאו בו רבוי ענינים כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה . ויאמרו כי אף אם הנמצאים הפשוטים אשר אין להם התלות בחומר כלם הם סבה (ס) קצתם לקצתם יעלו אל סבה אחת פשוטה , הנה רבוי הגשמים אמנם נמצאו מרבוי אלה ההתחלות כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה , שאם לא נמצא זה הרבוי היה המציאות חסר ולא היה מגיע ממנו התכלית האחד השלם (י) אשר הוא מגיע עתה , ובעבור זה ימצא בגלגלים (כ) התחלפות התנועות בעבור התחלפות התחלותיהם (ל) וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא התנועה היומית להורות על שהתחלתם אחת ושכלם יעלו אל סבה אחת ושכל התחלפות תנועותיהם הוא לתכלית אחד . (מ) אמר אבן רש"ד שהאל צוה אל ההתחלות שיצוו אל הגלגלים שיתנועעו אלה התנועות , (נ) ושבמצות המצוה עמדו השמים והארץ כמו שבמצות המלך הראשון במדינה עמדו המצווים המסודרים (ס) ממי ששם אותו המלך מושל על ענין מעניני המדינה ועל מי שבא ממיני 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 להודות כי קיום השמים והארץ הוא על צד המצוה והאזהרה לא על צד החיוב כי לעולם לא יצויר המצא הדבר החמרי מן השכל הנקי מחומר הפשוט בתכלית הפשיטות על צד החיוב אלא על צד המצוה (צ) [ק] וזה יורה על החדוש בהכרח , רצה לומר היות העולם נמצא ומתקיים ברצון רוצה

כמו

## שרשים

לפעול פעולה זו ולא פעולה זו כי הוא יותם אל כל וכו' : (מ) וימצאו בו רבוי הענינים . הס הפעולות המתחלפות : (ט) קצתם לקצתם יעלו אל סבה אחת וכו' . פי' שהחל מוסיפע מהאחר שהוא למעלה ממנו עד שהשלול הרחוק מן הפעולים הס הוא מוסיפע מהסבה הרחוקה כ"ה : (י) אשר הוא מגיע עתה . על ידי מציאות הרבוי הזה : (כ) התחלפות התנועות . זוה הגלגל מתנועע למזרח וזה למערב או זה מסבב בהדש וזה בשנה וזה בשמים וכיוצא בזה . (ל) וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא תנועה היומית . פירוש כל הגלגלים הס כללים בגלגל היומי שהיא למעלה מהם והם מתנועעים בתוכו וגלגל היומי מסבב את העולם בתנועתו בכ"ד שעות שהם יום ולילה והם כן כל יום ולילה הס ג"כ מסבבים כל העולם . ע"י גלגל היומי : (מ) אמר אבן רש"ד וכו' . פי' בעבור שלא הקשה תע"פ שאמרנו לעיל שלא יסודר ממנו יתברך כ"א פעל אחד מ"מ יש בפעולה זו רבוי וחלוף ענינים ודבריס אחריים מ"ש הקושיא

רחשונה עדיין במקומה עומדת היאך אפשר שימצא הרבוי מן השכל הפשוט ומין כו שום דבר אחריו . לכן הניח המחבר דברי אבן רש"ד שאמר שהשל וכו' רצה לומר ומלשון זה יתבאר תופן המצא הרבוי ממנו יתברך . ע"ד שיתבאר בדבריו בסמוך : (כ) ושמשות המצוה עמדו השמים והארץ : פי' ע"י הצווי היוצא מהמצוה בא הקיום והעמידה לשמים וארץ : (ס) ממי ששם אותו השלך . דרך השלך ממנה פקידים ואלו הפקידים מצווים ומושלים על כל ענייני המדינה ועל כל מ' ממיני המנשים וכו' : (ע) זה תורף דברי אבן רש"ד . כלל דבריו ומין זה ממש לשונו : (פ) והנך רואה וכו' . פי' מאחר שהקשה אבן רש"ד בלשונו ואתר לשון צווי ע"כ הוצרך להודות שמציאות העולם היינו בחיוב השם לא כן היאך שייך לומר ע"ז לשון צווי וגזרה אם הוא על צד החיוב . והכהרח המביא אותו לידי הודאה זו הוא כי לעולם לא יצויר וכו' : (צ) וזה יורה על החדוש בהכרח . כי מאחר שהוכרח להודות כי קיום העולם הוא על צד

הצווי

## ענפים

[ק] **וזה יורה על החדוש בהכרח וכו'** . עיין פירושו בשכלים . ומין להקשות מ"מ עדיין היינו מוכרח בהדוש יש מאין כי יש עוד לבעל דין להלוק ולומר שהש"י הדש עולמו ברצונו הטוב יש מיש כדעת אפלטון שהיה חומר קדום וממנו נתהוו השמים והארץ וח"כ כל אחד מהלקי החומר הקדום היה מוכן לקבל צורה המיוחדת לו ויהיה דומה לפועל ברצון שיפעל בכח אחד כמה פעולות בשיהיו החומרים מוכנים לקבל פעולתו וע"ד שמתבאר לעיל בפ' מ' מאחר זה אחר מכל מקום הספק במקומו עומד מצד מה לן שיוכל להמציא יש מאין כשאין החמרייס מצויין . וי"ל אחר שמתבאר שהש"י עם שהוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות יצא ממנו רבוי פעולות מתחלפות אין לנו מוכרחים להאמין הדוש יש מיש כי אם אחר שהתבאר הדעת ההיא בשופט ניחוד . בחידוש יש מאין הוא מצויר לגלל השכל וכמו שכבר התעורר זוה גם כן הרמב"ם בפרק כ"ה לח"ב ממורה ואמר וז"ל , אבל אין הכרח מביא לומר שהוא חדש (רצה לומר לדעת אפלטון) אלא אם התבאר הדעת ההיא בשופט אמנם כל עת שלא יתבאר בשופט לא זה הדעת נשא ולא הדעת ההיא ג"כ נביא אליו כלל אבל נבין הכתובים בפשוטיהן (כ"ל המורים על החדוש יש מאין) ונאמר כי התורה הגידתנו ענין לא יניע בהש להשגתו .

כמו שכתבנו בפרק שלישי מזה המאמר וכאלו טבע האמת הכריחו להודות זה . (ו) והעולה בידינו הן לפי דעת אבן סינ"א והרמב"ם ז"ל והן לפי דעת אבן רש"ד שכתב בשם קדומי הפילוסופים הוא , כי רבוי הדברים שנמצאו בעולם הם מצד האמצעים לא מצד שימצא רבוי בהתחלה ראשונה כלל כי אחדותו אחדות פשוטה בתכלית הפשיטות , ולזה הוא שצונו בכתוב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים 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 האלוה יתברך . ונתחיל עתה לדבר בשורש השני שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף :

**פרק יד** (א) **כבר** נתאמת במופת שהשי"ת אינו גוף ולא כח בגוף , ולזה יחוייב לסלק ממנו ית' כל (ב) מקרי הגוף וההתפעליות הגשמיות , ולפי זה צריך

טעם למה שנמצא בדברי הנביאים כולם שהש"י אל קנא ובעל חמה ונוקם ונוטר , אמר נחום אל קנא ונוקם ה' נוקם ה' ובעל חמה נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו (נחום א') ואלו כולן (ג) הם הפעליות גשמיות ומלבד זה מדות מגונות שראוי שלא ליחסם (ד) לשום שלם אף לשם יתעלה ברוך הוא , ונמצא הכתוב ייחס אליו הנאוה ה' מלך גאות לבש (תהלים צ"ג) , וכן נמצא שייחס אליו הכמרת הרחמים אמר יחד נכמרו נחומי (הושע י"א) וייחס אליו העצב ויתעצב אל לבו (בראשית ו') וייחס אליו קוצר הנפש ותקצר נפשו בעמל ישראל (שופטים י') . ונאמר כי למה שהנביאים כולם יתכוונו להישיר כלל האנשים לעבודת השם ואהבתו והחמן אינם נבנעים לעבודה כי אם מיראת העונש, ידברו בלשון מובן לכלל העם , ולפי שבלשון בני אדם כשהמלך עושה משפט במורדים בו וניתנים המלכות לזולתו יאמר עליו שהוא קנא ונוקם ושהוא בעל חמה כן יאמרו הנביאים על השי"ת בשיעשה 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 ידיהם

## שרשים

הצווי והמזהיר צריך ג"כ להודות על מדומו שהוא ברצון רוצה דהיא הוא בחיוב ח"ו לגזור מחר כך שהוא דבר עליו כמו שאמרנו ז"ש מחר כך וכחלו טבע האמת וכו' וז"כ רבוי הפעולות המתחלפות ומחרייש מתחלפים היוצאים מאתו יתברך ורבוי המלאכים המזכירים בכתובים כמו שנזכר בפרק דלפני זה הכל הוא על נד הצווי ועל נד שהשפעה כי ג"ש שיוספע דבר חמרי מן השכל הפשוט וכו' וכמו שאמרנו וז"כ הקושיא המזכרת לעיל בריש פרקין זה והוא כי הש"י הוא אחד פשוט וכו' ואין עמו חמריים מתחלפים ולא רבוי כליה וכו' . וקושיא זו היכה כלוס ובטלה היא מעיקרא כי מאמר שהוא על נד הצווי אינו צריך לשום כלי ולא לשום חומר ולכן גם קושיא מבוהמד שהקשה לעיל ואמר כי אלו היכה אלא השגות שכליות וכו' ג"כ היכה כלוס מאחר שהוא על נד הצווי ועל נד ההשגה , ועיין בענפים : (ק) כלומר שנאמין שעם שהוא אלהינו וכו' . עיין

מותה

לעיל במאמר רמזון פי"ד שהוא מהשך הכתוב בנימוקו שם הוא גם כן כמו כאן :

**פרק יד** (א) **כבר** מתמת בתופת . לעיל במאמר זה פל"ב : (ב) מקרי הגוף והתפעלות הגשמיות וכו' . מבואר הוא בסמוך בדברי המחבר עצמו שהיה מקרי הגוף וכו' :

(ג) הם הפעליות גשמיות . כי מדות אלו בהיה לאדם בשבת חומריותו והיא"ר התקוע בו ולכן יתחדש האדם לפעמים להיות כח ופעולה מה אלא היה בו קודם לזה : (ד) לשום שלם . אפי' לבשר ודם שהוא שלם במדות טובות ובחסידות ומכ"ש לאל"ת שהוא אחד פשוט וכולו רוחני :

(ה) להיות הפועל הנמשך ממנו וכו' . בעבור שהפעולה היא הבאה מהש"י לעוברי רצונו היא באה על הדרך כמו שהאדם רוצה להנקם מאויביו ומורדיו : (ו) כשמביא ההכרח וכו' . כשהוא האדם אלא עלתה כוונתו בפעולה זו שרצה בה וז"ש לו לתקנו הוא שהוא עצב על שהוא מוכרח להשחית

## ענפים

להשגתו עכ"ל . ועיין עוד שם ומצא לזה שהוא סותר דעת הפלסופ ומזין להחריך כאן ועיין לעיל במאמר ח' פ"ב מה שהשגתו מזה שם בענפים . ועוד לפי הלשון שהמר הכאן הש"ד שהשל"ת וכו' צריך להודות על האחדות יש מאין דהיה היה הומר קדום שממנו נתהוה הכל אם כן לא היה האומר קדום נבדל מהשם יתברך ומיוחד בעיקר לעוות ולנזול עליו מאחר שהיין לו שום יכולת עליו אלא על כרחך צריך לומר שאלא היה שום הומר קדום בעצמו אלא שהשם יתברך המציא והחדש האומר ומן יש מאין גמור וק"ל :

(ו) **והעולה** בידינו הן לפי דעת הש"ם וכו' השם קדומי הפלסופים הוא כי רבוי וכו' , כל"ל , ומ"ש שהחזר המחבר מדעת אבן סינא והרמב"ם ומאן השם בעבור הקושיות שהקשה עליהם בפ' דלפני זה וברים פ' זה ומ"ש למה חזר והזכיר כאן דעת הש"ם , לעיל בענפים בפרק זה נבי קושיא מבוהמד שהקשה הכל השמחה

ידיהם נשחתים כן אמר הכתוב ויתעצב אל לבו וסמך לו ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי וגו' כי נחמתי כי עשיתים, לפי שהיה עושה פעל כמי שהוא מתנחם על מה שעשה ורוצה להשחיתו, וכמו שהאדם כשמביאו ההכרח להשחית מעשה ידיו מצד הדין מבקש דרך לבלתי השחית הכל, כן השי"ת בקש דרך לבלתי השחית הכל, ולזה סיים ונח 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 חטאו ולא היו ראויין באותה שעה לאותה הצלה גדולה הושיעם מצד עצמו כאלו התפעל מצרתם ועמלם על דרך ראה ראיתי את עני עמי אשר וגו' וארד להצילו מיד מצרים וגו' (שמות ג'), וכן יחד נכמרו נחומי, ויתר ההתפעלות הגשמיים ראוי שיובנו ע"ז הדרך שהם לתת הבנה אל בני אדם מן הפעל הנמשך ממנו (ח) כדי לשכך את האוזן, כמו שנמצא הכתוב אמר בפירוש ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד') ואעפ"כ ייחס אליו הכלים הגשמיים אמר הכתוב על הלוחות כתובים באצבע אלהים (שמות ל"ב) כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך (תהלים ח') וכן ימינך ה' נאדרי בכח (שמות ט"ו) ידיך עשוני ויכוננוני (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 הדברים באדם נמשכת אל שמיעת האזנים אמר תהיינה אזניך קשובות (שם ק"ל), וע"ז הדרך הוא מה שאמר השם (מ"ב ט') והיו עיני ולבי שם כל הימים שנאמר על ביהמ"ק רצה לומר השגחתי ורצוני שזהו הוראה (ט) על היותו רוצה בקיומו, וכן מה שתארו הנביאים את השם כמלך יושב על כסא באמרו וארא את ה' יושב על כסא (ישעיה ו') ושם נאמר כי את המלך ה' צבאות ראו עיני, ויתארוהו בגבור ה' כגבור יצא (שם מ"ב) ה' גבור מלחמה (תהלים כ"ד), כל זה הוא לתת הבנה אל האנשים מעוצם כבודו והדרו, וזהו שאמר דוד כבוד מלכותך יאמרו וגו' להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו (שם קמ"ה), כלומר אינם מתארים אותך 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 הגאוה עם היותה מדה מגונה כמו שאמר הכתוב תועבת ה' כל גבה לב (משלי ט"ז) 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 כ') ואמר משיב חכמים אחור ודעתם יסכל (ישעיה מ"ד), 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 (דה"א כ"ט), וכן המלכות וכל התנשאות ומעלה הוא ממנו יתברך אמר הכתוב לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש (שם) ואמרו רז"ל (בתרגום פ"ה דף ל"ט ע"ב) ואפילו ריש גרגותני משמיא מוקמי ליה, וסיים דבריו והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל וגו', כלומר אחר שהכל בא מאתו יתברך ואין כיד האדם שום דבר אלא מצד השם וברצונו כי בידו לגדל ולחזק לכל אין ראוי שיתגאה במה שאינו שלו ואינו בידו, ועל כן הגאוה (כ) לא תאות אלא לשם שהכל בא מאתו ולא מזולתו, ולזה ייחס אותה הכתוב אליו ואמר ה' מלך גאות לבש (תהלים צ"ג) ואמר משה אשירה לה' כי גאה גאה (שמות ט"ו), ותרגם אונקלוס ארי אתגאי על גיותניא וגאותא דיליה היא, ועל כן המתגאה במה שאינו שלו ראוי שתוסר ממנו אותה מעלה להורות שאין הכבוד והמעלה אליו מצד עצמו אלא מהשם וברצונו. וכן נמצא הכתוב אומר על נבוכדנאצר שהיה מתגאה בכבוד ומלכות וכדי רם לבביה ורוחיה תקפת להזדה הנחת מן כרסא מלכותיה ויקרא העדיו מניה, ונאמר עד די ידע די שליט אלהא עילאה במלכות אנשא ולמן די יצבא יהקים עליה (דניאל ה'), וכן בנגיד צור על שהיה מתגאה שהוא אל אמר הכתוב יען גבה לבך ותאמר אל אני וגו' האמור תאמר אלהים אני לפני הורגך ואתה אדם ולא אל

ביד

## שרשים

לומר: (ז) ונפשו קצרה בעמל חברו. שהוא מצר מת עצמו בעבור שרואה שלא עלתה כוונת חברו בפעולה זו שרצה בה חברו ולכן הוא רוצה להושיעו ובמולי יתקיים עוד פעולתו: (ח) כדי לשכך את האזן. ולא שיהיו בהשם התפעליות אלו בהשי"ת באמת, ומלת לשכך מלשון ושכך המלך שככה: (ט) על היותו רוצה בקיומו. דהשם לא היה רוצה בקיומו לא היה מצניח עליו: (י) אלא להודיע לבני האדם גבורותיו כנ"ל. ור"ל מה שהשם מתארים אותך בתארים גשמיים הוא היות כי אם לתת הבנה לבני אדם מן הפעל הנמשך מהש"י כמו שמתבאר: (כ) לא תאות. מלשון נשא ונתת: ולהגיל

ביד מהללך (יחזקאל כ"ח) שיראה מזה שהשם פוקד על המתנאים במה שאינו שלהם כי המתנאה במלכות השם מסיר המלכות ממנו ונותנו לשפל אנשים כדי שיוכר לכל שאין המלכות של אדם ולא בידו, וכן בחירם נגיד צור על שהיה מתנאה ואמר אל אני פקד ה' עליו לתתו ביד הורג שזהו הגמול האמתי שלו, וזה כי מדרך האלוה להחיות המתים (ג) ולהציל לקוחים להרג ולחשוך מטים למות, וזה בהפך שהשם מסגידו לחירם נגיד צור ביד הורגו להודות שהוא אינו אל מאחר שאין לאל ידו להציל עצמו ולחשוך נפשו מני שחת, אבל הש"י אשר בידו נפש כל חי הוא ממית ומחיה והוא הנותן שלמות לכל נמצא ואין שום שלמות בא לו מזולתו כמלכים ששלמותם בא להם מזולתם, כי המלכים אין מלכותם מתעלית אלא מצד הכבוד הנעשה להם מזולתם שאם לא מצד הכבוד לא יוכר שהוא מלך ושיש לו יתרון על זולתו, ולזה הם כאלו הכבוד מושל עליהם, אבל השי"ת אינו כן כי הוא מושל על כל הכבוד ולזה נקרא (מ) מלך הכבוד, וזה כי הדרת המלך ברב עם כדי שיהיה כבודו מתרבה, והשי"ת לפי שהוא מלך על הכבוד אין מלכותו מתעלה בזולתו ולא משתנה (נ) כהשתנות הנמלכים וכהתמעטם. אמר המשורר קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כלו אומר כבוד (תהלים כ"ט) כלומר שאפי' כשהקב"ה עושה דין ומשחית היערות והבעלי חיים אין מלכותו וכבודו מתמעטת בזה כי בהיכלו רצה לומר (ס) במדרגתו הכל הוא כבוד, והביא ראיה לזה כי ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם, ר"ל כי השם היה בזמן המבול שהיה העולם מלא קודם המבול מאנשים ומבעלי חיים ונשחת הכל ולא נשאר רק נח ואשר אתו בתבה ואעפ"כ לא נשתנית מלכותו מכמות שהיה, וזהו וישב ה' מלך לעולם, ואמר וישב ולא אמר ויהי בעבור כי תאר הישיבה הוא יותר קיים כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף ישב (פרק י"ח מהלכות מ"ת למורה) ועל כן ייחס אליו הנביא תאר הישיבה יותר מזולתו מן התארים אמר ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ולא אמר וארא את ה' על כסא רם ונשא כי לפי שתאר הישיבה מורה על תאר (ע) היות קיום מבלי שנוי ייחסוהו אליו ית' אע"פ שלא יבול עליו לא עמידה ולא ישיבה, אמרו רבותינו ז"ל במסכת חגיגה (דף ט"ו ע"ב) שאין למעלה לא עמידה ולא ישיבה וכו', וע"ז הדרך ראוי שיובן בכל ההתפעליות הגשמיים הבאים בכתובים המיוחסים לו ית' ברך שהם אמנם נאמרים כדי לתת הבנת הענין אל האנשים לא שיהיה הענין כן באמת, וכלל גדול אמרו ז"ל בזה דברה תורה כלשון בני אדם (מכילתין פרק ז' דף ס"ג ע"ב):

**פרק טו** (פ) [פ] **השמחה** היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא (ב) ההתפעלות בלי ספק, ונמצא הכתוב ייחס אותו אליו ית' אמר ישמח ה' במעשיו (תהלים)

## שרשים

(ג) ולהציל לקוחים להרג ולחשוך מטים למות. כ"ל כי כן הוא הלשון (במשלי) ור"ל שמציל את מי שנלקח להריגה ומונע המיתה ממי שהוא נוטה למות: (מ) מלך הכבוד. שהוא מולך על הכבוד, כדי שיהיה כבודו מתרבה אם לא יהיה לו רבוי אם גם הכבוד שלו לא יהיה רב: (נ) כהשתנות הנמלכים וכהתמעטם. כשיתמעט ויפחת הכבוד הנעשה למלכי בשר ודם יתמעט ויפחת גם כן מלכותם. ולכן אמר נמלכים ר"ל נעשים מלכים ע"י זולתם ולא שהם מלכים בעצמם כי אין מלך בתחתונים אלא הש"י לבד, וכענין זה כתב רבינו כחיי ריש פרשת נלך ע"ש: (ס) במדרגתו הכל הוא כבוד. פי' כי אין הכבוד בא לו מזולתו רק שכבודו הוא בעצמותו ובמדרגתו: (ע) היות קיום מבלי שנוי. כמו שבאר הרמב"ם בפרק המזכר לבן יחסהו הכתוב להם"י:

**פרק טו** (פ) **השמחה** היא השגת ערבות הדבר וכו'. פי' השמחה הנמצא לאדם בעבור שהשיג חיוב דבר על מכונו ויופע מחיקות טוב טעם וכונת הדבר הזה ולכן הוא שמח: (ב) ההתפעלות. ר"ל שיתחדש חיוב כח בו ומכיון אותו לידי השגה זו ומה שלא היה יכול להשיג דבר

## ענפים

**פרק טו** [פ] **השמחה** היא ערבות הדבר הנאות וכו' ובאור זה שאין שמחתו יתברך תלויה בשם שזולתו מן המלאכים וכו' וכן ערבות החכם היא בעל תכליה בהכרח וכו' יכלה הכוסף כשיגיעו ומעמוד השמחה או תפסק וכו' לבל שמחתו ית' בעצמותו בלתי מוגבלת וכו'. עם היות שדברי המחבר הלו בבאור השמחה הנמצאת אצל הש"י הם נכונים ומתחייים מ"מ בענין השמחה הנמצאת אצל האדם לא מחית לבאר תואם על מכונה ועל כמה פנים היא נמצאת ונאמר כי השמחה הבאה לאדם היא על שני דרכים לעולי מצד הגוף והוא החומר ומצד הנפש והיא הצורה. השמחה הבאה לו מצד החומר היא בזה לו מחמת חיוב התפעליות המתחדשות בגופו והיא הנקראת שמחה פחומית כי היא באה לאדם פחומה בטבע שבא לעולם חיוב עין שים לו הנאה גופנית ממנו מה שלא היה לו בכר בענין הכילה ומחיה וכיוצא זה ממנו ומקן גופני והנאה שמחה כזו היא מביאה את האדם לידי רוממות הלב ומועלת לזולתו מהשגת שלמותו הנמצאי וע"ד ורם

לבבך

(מהלים ק"ד) ואנשי כנסת הגדולה תקנו (ג) במטבע הברכות שהשמחה במעונו , ונראה כי השמחה תיוחס אליו על הפך הענין שיוחס אליו העצב , שאם ייוחס אליו העצב (ד) שהוא תואר הפחיתות כ"ש שראוי שתיוחס אליו השמחה שהוא התואר החשוב כי (ה) ידיעת הפכים אחת , וכמו שהעצב נאמר בלשון בני אדם על ההתפעלות המגיע מן הדבר הנעשה (ו) הפך הרצון כן השמחה תאמר על ערבות הפקת רצון האדם והגמר כונתו בקיום מעשיו , וע"ז הדרך יאמר (ז) בהעברה אל ה' השמחה על הפך הענין שיאמר עליו העצב כמו שפירשנו למעלה , ואמר הכתוב וישמח ה' במעשיו כלומר שרצה בקיומם וכן שהשמחה במעונו רוצה לומר שעיקר הקיום הוא בעליונים שהם קיימים באיש לא בתחתונים שאינם קיימים אלא במין וע"כ אומרים אותה בשעת הזווג (ח) לפי שהשמחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום והעצב בהפסד וההעדר , ובבר אפשר שנאמר כי שהשמחה במעונו ירמוז לענין יותר עמוק מזה והוא על דרך מה שכתבו 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 שאין שמחתו ית' תלויה במה שזולתו מן הנמצאים לא הנפסדים ולא הקיימים אבל שמחתו היא בעצמותו

## שרשים

דבר זה מקומש : (ג) במטבע הברכות . שמברכין בסעודות הזווג : (ד) שהוא תואר הפחיתות . לפי' אצל מדם : (ה) ידיעת ההפכים אחת . שניהם ידע בידיעה אחת כי ע"י זיווג ויצוג דבר זה כל"מ יוכל להפיג גם כן מה שהוא בהפכו : (ו) הפך הרצון . שמעשית לו בפעולה זו הפך מה שהיה כוונת רצונו : (ז) בהעברה . לפ על כל המאמ : (ח) לפי שהשמחה וכו' מצד ההתמדה והקיום וכו' . פי' ולכן תקנו בברכת הזווג שהשמחה במעונו ור"ל כי מ"ש שהזווג הוה ג"כ הוא סבה ורמז להתמדת קיום המין מ"מ אין זה קיום למתי מאחר שאינו בחיוב כי המין הוא בח לידי הפסד . והקיום

## ענפים

לבבך ובכחם אם ה' אלהיך וגו' כי אחר שבח לידי רוממות הלב והתנבות הלבי שהומר לא יוסבב עליו הספק האלהי וע"י הסבל נבד מ"מ לו להפיג הענין על אמתו כי הסבל לוחם מהפיג הדבריס העליונים על אמתם כמו שבאר ג"כ הרב בעל עקדה במצוה שעיים שלו בכתוב לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש יע"ש ואין להאריך כאן . ועל זה הענין אמר קהלת לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה , הנה מלת זה מיותר הוא לא כל"ל אלא מה עושה . ועוד מהו ההפרש שים בין שחוק לשמחה כי לפי הנראה מדברי המחבר נראים פרק שאחר זה אמין הפרש ביניהם וע"ם בעניים , וה"ב למה אמר גבי שחוק מהולל וגבי שמחה מה זה עושה , ונראה שים הפרש גדול בין שחוק לשמחה כי השחוק הוא בח לאדם מצד שבע הגוף כמו שמשמע מדברי הכמי החקירה שהביא המחבר בפרק שאחר זה ומ"ג שהמחבר בעצמו כתב שם שהשחוק נאמר גם כן על השמחה מ"מ היכא דכתיב שחוק ושמחה בהדדי כמו הכא ג"כ בעינינו נאמר על השמחה רק על השחוק שהוא בפבע הגוף לבד כי מיד שמשמים אחם אליהו לו במקומות מיוחדים שבגוף האדם שכף בח אליו השחוק ואין לשמחה שום חלק בזה . ולפשבר בזה כוון רש"י ז"ל ג"כ במה שפירש לשחוק אמרתי מהולל משורש בבכי ולשמחה כ"ל כי לפעמים כשאדם שוחה מצד מקום נוכו במקומות מיוחדים אלי הוא כל כך שוחק עד שמלאת והדמעות יוכדין מתוך עיניו . אבל השמחה אף שהיא בחה ג"כ לאדם מצד שהומר מ"מ אינו נעבע בהומר כי אם לנפש המשכלת ג"כ לבד בה והיא תמיד בלב וע"ד כתוב לב המלך וגו' ולפי שים בשמחה זו שבות גופניות גם כן לכן היא שבה לרוממות הלב ומוע אם האדם מלקיים התורה והמצות שהיא שלמות השלמי ולזה אמר ולשמחה מה זה עושה כלומר זה הנראה במלת מה והוא מדת ההכנעה והשפלות ע"ד ונחנו מה זהו תיקון לזאת השמחה שלא תמנע אם האדם מלקיים התורה והמצות ולכן זה עושה ורמז לדבר מ"ה כ"מ מדת ההכנעה . השמחה מצד הצורה והיא השמחה היא שמחת הצדיקים השלמים בכל המעלות ושמחה זו נקראת שמחה תמידית לפי שהיא תמיד מלוה על תופן ל' ותימה בחה לשם על ידי ההתדבות והתפעלויות הנוף כמו שהוא בשמחה בפתומות הלא שהיא בחה מצד השמחה לבד ושיימו אחר שהביאיש אם הלקי האומר שבו ועשה שלום בין שני בתוניו וסם האומר והצורה כי האומר ג"כ ילך אחר הצורה ואז כל פעולותיו הם ע"י השמחה לבד וכשיתדמן הליו מיזה עניו עם היות שאם היה זה הענין בח לאדם אחר שהיו שלם כל כך בודאי היה בח הליו ע"י התפעלויות הנוף כגון שיתן לדקה וכיוצא בזה מן המעלות המעשיות מ"מ אצל האדיק השלם לא יבח הליו ע"י זה שום התפעלויות כי נראה לו בעיניו כהליו כבר נעשה זה הדבר עם היות שעשהו עתה ועל דבר כזה אחז"ל גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת וכו' וזו היא השמחה שעליה אחז"ל אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה וכו' וזה כ"ל ג"כ במ"ש שכתוב תחת אשר לא עבדת את כו' בשמחה וגו' וכן עבדו את ה' בשמחה וגו' . ועיין מזה לקמן במאמר ג' פרק ל"ג ושם בענפים . ולהלן אני מיני השמחות למז ג"כ שלמת במ"ש שמחה לחים במעטה פיו ודבר בעתו מה טוב , כלה לומר שהמעטה היא בפיו תמיד על תופן אחד ותימה בזה ע"י שום התפעלויות והתחדשות אחז יהיה לו שמחה תמיד המכינה את האדם לשלמות התמידי וז"ש שמחה לחים

בעצמותו בלבד וזהו שהשמחה במעונו כמו עוז והדוה במקומו (ד"ס ס' פ"ז כ"ז) שר"ל (פ) במדרגתו או בעצמו כמו ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג') כמו שיבא, וזה, כי כמו שיש אל החכם שמחה במה שהוא (י) מרגיש בעצמו משלמות החכמה עד שכל שאר החכמים צריכים אליו ומושפעים ממנו והוא אינו צריך אליהם כן הש"י שש ושמח במה שאין מציאותו תלוי בזולתו ושמציאות הכל תלוי בו, (כ) עם היות שאין יחס שתי הערבות כלל כי ערבות החכם הוא מצד מה שישיג מזולתו ר"ל מהשם ומשאר הנמצאים המושפעים (ל) ממנו (מ) והוא ית' שמחתו בעצמותו (נ) מבלי הבטה אל הזולת, וכן ערבות החכם היא בעל תכלית בהכרח (ס) למה שהשגתו ב"ת (ע) ולזה תהיה שמחתו וערבותו מוגבלת (פ) ואע"פ שהיא תתוסף תמיד לפי (צ) שכל מבקש איזה דבר כפי ערך הדבר ההוא המבוקש ומדרגתו יהיה הכוסף אליו והשמחה בהשגתו, וכשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בעל תכלית (ק) יכלה הכוסף כשישיגנו (ר) ותעמוד השמחה או תפסק, אבל כשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בלתי בעל תכלית א"א שיכלה הכוסף (ש) ולא שתפסק ההשגה ולזה התמיד השמחה עם שהיא תמיד מוגבלת כמו שההשגה מוגבלת תמיד, ובעבור זה אמר הכתוב וישמח לב מבקשי ה' (ד"ס ס' פ"ז ותהלים ק"ה) כי להיות הש"י ושלמותו

## שרשים

והקיוס הימתי הוא בעליונים שהם קיימים בימים והם המלאכים שהם בעולם העליון. ולכן מאחר שגם הם מתעסקים ומוכלים בעבודת שמחת הזוגג זה נזכה גם כן לזוג ולבא אל מקום מקורנו בעולם העליון ולירבות מזיו השכינה כאשר אל זה הם מיחלים ומצפים תמיד וז"ש שהשלמו מזלו ובטובו חיינו וק"ל: (ט) במדרגתו או בעצמו. משמ"כ לפי פירוש רשמון צריך לתת לומר מ"ש במעונו כלומר לומר בדירתו כי הוא נאמר על עולם העליון: (י) מרגיש בעצמו משלמות החכמה. שיודע בעצמו שהוא חכם גדול יותר מהשאר: (כ) עם היות שתין יחס וכו'. ומ"ש זה יהיו שתין יחס כ' הערבות הזה יחס ותמיון כלל: (ל) ממנו. מן הש"י: (מ) והוא. אבל הוא יתברך וכו': (נ) מבלי הבטה אל הזולת. שלא יביט שהי"ת ויתתין עד שיבא לו מיזה שפע ועזר להשגתו מהזולת (ויתר נראה שתין השגתו בדבר חוץ ממנו כי בידיעתו את עצמו ידע את הכל): (ס) למה שהשגתו בעל תכלית. פי' לפי היה השגתו בלתי בעל תכלית היה יכול להשיג גם כן דבר שהוא בלתי בעל תכלית וזה הוא כי אי אפשר לו להשיג הש"י שהוא בב"ת כמו שיתבאר בסמוך ואם כן ע"כ ל"ל שהשגתו היא ב"ת: (ע) וזה. מטעם זה: (פ) ואע"פ שהיא תקוסף תמיד. שהשמחה היא תוספת תמיד אלא לפי שהוא כוסף תמיד להשיג הבב"ת כמו שאמרנו וכולך מ"ת שמחתו היתה שהשיג קצת מהבלתי ב"ת היא מוגבלת: (צ) שכל מבקש מיזה דבר. להשיג: (ק) יכלה הכוסף כשישיגנו. אחר שהשיג מזה לא יכסוף עוד להשיגו כי כבר השיגו: (ר) ותעמוד השמחה או תפסק. כפל לשון הוא והוא מלשון ותעמוד מלדת: (ש) ולא שתפסק ההשגה. לפי שהוא רואה להשיג בד"ת הש"י שהוא ב"ת לו להשיג עולמית כי מהותו נשתר ונעלם

מעיני

## ענפים

כלומר לאחים הכלם כי אין אים אלא לשון מסיבות כידוע. ודבר בעתו מה טוב כלומר אם הוא המעשה ההיה בהם לו לפי העת והזמן המתחדש בו אזי זה הגרמז במלת מה והיא ההכנעה כמ"ש היה טוב לו ולא זולת דמל"ל בקל יבא לידי רוממות הלב. ולדעתי הקלוסה נראה שזה כוון גם כן יעשיר הגביה בלשון פ' יסובון ובאו ויון בהכנעה ושמחה עולם על ראשם שבון ושמחה יסיגו ונסו יגון ואנחה, כלומר שהוסף שעושים תשובה שלמה בהכנעה חלקי תמרים הם הקרקפים פדויי ה' שהש"י פודה אותם מתוך גלותם ויחזיר אותם לארצם ולירושלים פני הכביכה בגילה ורנה וחכו ובאו ויון ברנה. ואם תאמר אחר שיבאו בשמחה אל ארצם ח"כ יבאו שוב אל רוממות הלב וכמו שהוכיח אותם מרע"ם שמוך למיתתו ע"ז כמו שפרש"י כוף פרצת כי תבא בכתוב ואבאו אל המקום הזה ופרש"י וז"ל עשה להם רועים עשמכם בגדולה וכבוד אל תבעטו במקום ואל יהוס לבבכם וכו' עכ"ל, על זה אמר הכתוב אחר כך שבון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה כלם לומר שהשמחה הראשונה שהיתה בהם ליצרמל בשעת היתה אחרון בימי משה רבינו עליו השלום ויהושע היתה על ידי התחדשות והתפעלויות הגוף ולא בשבת הכנעת חלק המומר לכן היה מוכרח מרע"ם להוכיח אותם שלא יבאו לידי רוממות הלב, אבל בגאולה העתידה שיקבץ הקב"ה את יצרמל מתוך הגליות תבא השמחה ליצרמל ע"י הכנעת חלקי המומר שהוא להם בעת גאולתם אמר ועל ידי זה תהיה השמחה מתמדת אלא תמיד בלי הפסק על אופן אחד ולא יהיה להם עוד דאגה ואנחה בלב לעולם משבת חלקי המומר כי בכר נכנע המומר אחת השמחה ולא יבא לידי רוממות הלב. וז"ש שבון ושמחה ישיגו ותהיה מתמדת אלא תמיד על אופן אחד בלי הפסק לפי שגאו מהם יגון ואנחה שבאו להם בשבת המומר. וז"ש ושמחת עולם על ראשם להורות על השמחה התמידית שתהיה על ראשם לעולם ולא תפסק עוד מהם. שמח"ת ר"ת למפרע תלמידי חכמים מרביים שלום ת"ל ע"י שיקבלו מוסר מפ"ה וילכו בדרכיהם בהכנעת חלקי המומר תהיה להם שמחת עולם על ראשם.

ושלמותו בלתי בעל תכלית (ח) כל מבקשי ה' *) אע"פ שישיג מה שישיג ממנו לעולם תשאר התשוקה ותתמיד השמחה ולא תפסק אבל תגדל תמיד בשתגדל ההשגה ובעבור זה (ט) אמר המשורר דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד (פס) כלומר כי השמחה במה שתשיגו ממנו לא תפסק עוד כי תמיד תוסיפו שמחה מצד היותו ית' בלתי בעל תכלית וכל מה שישיג בו מדרגה מה ימצא בו (י) דרוש נכסף ובלתי מושג וזהו שרמז באמרו ועוזו בשחקים (פס ס"ח), וע"ז הדרך יתפרש ישישו וישמחו בך כל מבקשיך (פס מ') ר"ל כי מצד היותו ית' בלתי בעל תכלית תהיה השמחה (ג) מתמדת ונוספת תמיד, וזהו שאמר ויאמרו תמיד יגדל ה' כלומר כי כל מה שישיגו יותר יכירו כי הוא יותר גדול במעלה תמיד יכירו כי הוא בלתי בעל תכלית ויאמרו יגדל ה' ותגדל השמחה יותר ואע"פ שמה שישיגו תמיד הוא דבר מוגבל, (ד) אבל שמחתו ית' בעצמותו בלתי מוגבלת ומתמדת להיות כל שלמות שהוא משיער מעצמו הוא בלתי בעל תכלית והיות נמצאים בעצמותו שלמיות בב"ת קיימים בלתי משתנים אינם ממין שום שלמות מן השלמיות המושגות אצלנו, ואולם (ה) בחסד אלהי ישיג האדם מדרגה מה ממעלתם, וזהו מה שאמר הכתוב מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון (תהלים ל"ו), רוצה לומר כמה גדול ויקר חסדך שאי אפשר שתושג מדרגתו ועם היותו ויקר והחשיבות הזה הוא כן הפלא היות בני אדם חוסים בצל כנפיך, וכנף במקום הזה מורה על הסתר והעלם (ו) כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בשתוף

כנף

*) הגה"ה לא נמצא להגיה כאן פי' נמחל על פסוק אחד שמעתיו כמה פעם אחד מקרא מלא הוא בתהלים (כו) אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי. וימ לדקדק למאי פתח בלשון עבר שאלתי וסיים בלשון עתיד אותה אבקש. אמנם לפי שמשמעות הפי"ת ע"י שפע שאלתי היא בלתי מוגבלת והשתוקה תשאר לעולם ולזה כן הוא בשאר מקומות כדברי המחבר כאן, ולזה קאמר כמה שאלה לאחת שאלתי והיא אשר אבקש אותה תמיד כי לא ימצאו שתים ומה היא השאלה הזאת שבקש בבית ה' כל ימי חיי ודו"ק. ועל פי הדברים שפתח אמרתי לכוון דברי כלל הקון בשמחת בית השואבה מקום שתי אותיות שם רבוי מונחות אותי לשכחותם הלילה בשם ושוד לאיזה כוונה אמר זאת המלוצה בשמחת בית השואבה. אבל לפי הקודם נהבאר היטב שכוון בזה שלעתיד השגת השי"ת הנאה מצד השפע שאלתי אין קץ ותכלית ולזה אמר בשמחת בית השואבה והוא זמן שהיה השפע שאלתי מגיעה (עיין בפי' התוספות בסוכה פרק החליל בשם סילוקלמי) מקום שתי אותיות שם רבוי וכו' כאלו בא לומר בהגישי למדרגה מה שהיתה הנקוקי לנים שם לא יגיעו שכלי ורוח בינתי בהשגת מדרגה זו אלא שם רבוי מונחות אותי למדרגה עלונה מזה:

## שרשים

מעיני כל וכן הוא כוסף תמיד להגיע ממנו דבר מה ולזה תתמיד וכו': (ח) כל מבקשי ה'. המבקשים להגיע השי"ת: (ט) אמר המשורר. מיד אחר שאמר ישמח וגו': (י) דרוש נכסף ובלתי מושג. כל פעם ופעם תגיע דבר מה אלא היה מושג אלא כבר כמו שתרגו"ל בשם עירוכין בפ' כיצד מערבין על מה שאמר הכתוב דדיך ירווך בכל עת וגו' ע"ש: (ג) מתמדת ונוספת תמיד. וז"ש ישישו וישמחו כפל לשון: (ד) אבל שמחתו יתברך בעצמותו. חוזר ללמעלה למה שאמר וכן ערבות החכם הוא ב"ת בהכרח וכו', ר"ל אבל שמחתו יתברך אינה כן לפי שהיא מושגת וכו': (ה) בחסד האלהי. שיפיע עליהם השי"ת חור השפע שלו: (ו) כמו שפירש הרמב"ם בשתוף כנף.

במורה

## ענפים

לו מוכל לומר מ"ש הכתוב ופדויי ה' וגו' רצה לומר אותם הנוטחים בהשגתם נמצד האלהי והוא שיפיע השי"ת עליהם השפע האלהי כדי שיוכלו להגיע ההשלמה הראוים והיום הולכים אחר השגת שכלם ועשת לבם שם הנקראים פדויי ה' כי לולא השם יתברך בעזרם לא היה אפשר לשם להגיע מעניינם בעיון שכלם כמו שבארנו למעלה. ועליהם אייך לומר ושמחת עולם על ראשם כי ע"י השפע האלהי הבא עליהם בעיון השמחה התמידית ולא תפסק לעולם כמ"ש. ממ"ש אותם שעזבים אחרות יומר ואינם נוטחים בהשי"ת ובעזרתו שיפיע עליהם השפע האלהי והם הפילוסופים המפניים שהולכים אחר עיון שכלם ועשת לבם ורוצים להגיע בעיון השכל שלהם לבד זולת עזר האלהי וכיוצא בזה נודעי השמחה שבאה להם בהשגתם לא תהיה תמידית ותמידית ותפסק מהם כי השכל לוקה מהגיע הדביקים על האמתם כמ"ש. ולפי זה הדבר שבארנו כאן נוכל ג"כ לבאר בשעת התנועות הכתובים שבבית המקדש כאן ושם יאמר לב מבקשי ה' וגו' ולא לומר שהם מבקשים עזר אלהי וכן דבקו ה' ועזו בקשו פניו תמיד ואין לוכך להחריך מזה. וכן הכתוב שבבית ישישו וישמחו כך כל מבקשיך ויאמרו תמיד יגדל ה' אוהבי תשועתך וגו' נוכל גם כן לבאר על אלו שמי מיני השמחות שזכרנו ולכן לאמר ישישו וישמחו כפל לשון להורות על שמי מיני השמחות וכ"ל כן הוא שרוצים להגיע אותך על ידי השכל לבד זולת שום עזר אלהי והן אותן שרוצין להגיע לאותך על ידי עזר שכלה מאתך והוא השפע שהשפיע עליהם אלו שמחים בהשגתם, וז"ש כל מבקשיך לשון על מי שמבקש אותך תמיד ואותם שהם אותם ההולכים אחר שכלם לבד הם שמחים בהשגתם כי כל אחד לומר שהשגתו שהגיע היא שמחית אצל על כל פנים שכל הולך אחר החשוב כי אין מי שיוכל לומר תמיד יגדל ה' ולשם גדולה שלמה ושמחית אצלך כי

בנף מן ולא יכנף עוד מוריך (ישעיה ל'), ויהיה פירושו כי הדבר שהוא בלתי ב"ת א"א שתושג מדרגתו אבל הוא נסתר ונעלם (ז) ועם כל זה בני אדם חוסים בצל ההסתר ההוא שהוא סתר עצמותו וחסדו ושאר התארים הנמשכים מאתו, (ח) ואמר כי מן ההשגה שמשיגים מצד ההסתר ההוא שהיא השגה שכל הנמצאות משתלשלות ממנו והשגת הפעולות הנמשכות מחסדו ומיתר התארים המיוחסים אליו (ט) הם מתענגים תענוג נפלא והם שבעים ממנו וזה בעולם הנשמות וזה הוא אמרו בלשון עתיד ירווין מדשן ביתך ונחל עדניך וגו' (תהלים ל"ו) ר"ל כי במה שישיגו משאר הנמצאות המשתלשלות ממך הנקראים אחורים (י) [כ] הרמזו אליהם כמו שנא' למשה וראית את אחורי (שמות ל"ג) והם הנקראים דשן ביתך (כ) יהיו דשנים וירעננים ושבעים כל טוב אבל נחל עדניך ר"ל מאותו הנחל הנמשך ממה שאתה מתעדן ממנו ומתענג בו שהוא עצמותך והתארים והשלמות הבב"ת אשר בך שאתה מתעדן בהן אין דרך ומבוא להשיג ולשתות ממנו מעצמם ר"ל מצד השגתם אא"כ תשקם אתה ממנו דרך חסד, ולזה אמר תשקם ולא אמר ישתו לפי שאינן מושגות לאדם אלא דרך חסד, וקרא אותם (ל) עדניך לשון רבים להיות השלמיות אשר בו ית' רבים או בלתי בעלי תכלית כמו שיתבאר (לקמן פכ"ט מזה המאמר) ואמר כי עמך מקור חיים באורך נראה אור (תהלים ל"ו) (מ) לבאר שאין שם מונע מהשיג התענוג הנפלא הזה. (נ) ומצד שהתארים והשלמות ההם הם נצחיים והאנשים אינם נצחיים כי עמך מקור חיים וביאיך לתת

## שרשים

במורה פרק מ"ג לחלק ג': (ז) ופס כל זה. (ח) ואמר. הכתוב הזה מבאר מאחר כך הסכר המגיע לאדם בעבור ההשגה ובאיזה אופן הוא בא אל ההשגה היות ו"ש כי מן ההשגה וכו': (ט) הם מתענגים. תוקן המשיגים: (י) הרמזו אליהם. פירוש שכבר נרמז אל בעלי ההשגה בתורתנו הקדושה ע"י הפעולות המתאלשלות ממנו יתברך יכוליס להשיג הדברים העליונים כמו שמבאר וכולך מפסוק ורמיס עם שמורי: (כ) יהיו דשנים. תוקן המשיגים יהיו דשנים בהשגתם: (ל) עדניך לשון רבים. היו"ד שהוא בין ו"ן לכ"ף מורה על רבים: (מ) לבאר שאין שם מונע וכו'. כמו שמבאר וכולך בפ"ם ומצד שהתארים וכו': (נ) ומצד שהתארים וכו'. פירוש שבכלו דרך ימצא בהשגה הדבר ההוא הפך הרמזתן וכולך בפסוקים שבו. וכדי לחתם זה הענין שמרמזנו שהכתוב הזה לבדו מיני שמחה, נרמוז להביא ראיה ממה שמיעו שסיק בין יסיבו ויסמכו כזה ישישו | וישכחו לרמוז לנו שלא תחמר שבני מלוח חלו הם מן הסמוח הנרדפים ואינם מוריס חלח על שמחה אחת לכן בח הסיק הזה להורות שכל אחת היח חלה בפני עלמה ומופרדת מהברתה וכל אחת מרמזת על שמחה מיוחדת. מפ"ק בתהלים סימן ע' מביח נם כן זה הכתוב יסיבו ויסמכו ולח מיעו חם פסיק בין שני חלו הסיבות כי חם אינם מוריס כ"ח על שמחה אחת פשוטים והיח סיפיעה הבאה לו מתח ר' שמיעל מיד שחול ומבשלוס בנו ע"ם בפרש"י ורד"ק, ולכן מן הסמוח הנרדפים הם, ולפי דרך זה שכתבנו כלן בכתוב יסיבו ויסמכו ונו' מוכל לבחר נם כן כל הכתובים המזכיר לפני זה שם בתהלים סימן מ' וחם כי חפפו עלי רעות וגו' רלה ר' להגילני וגו' עד סוף הסימן ובאיזוב שבכתוב הבאים שם בסימן ע' כי לכתורה עניכם הוח לחמד ותרמי למה לי עם שהם מפחיים קלת בלבוש בחלות מעוח ועל הכל חל עליו תוכח הכתוב חפם כדי שלח להעמים על הקורח בו הוכרחתי לקבל ולח היתה כוחי כלן בתריכות זה כ"ח לבחר עין השמחה מוסף על דברי המחבר לפי שבחר במקום שהיה לו להתיך וכדי לבחר הכתוב יסיבו ויסמכו ונו' בדרך להרחם ממה שבחר לותו המחבר והוח לדעתי נכון וק"ל ל':

[נ] הרמזו. מליהם כמ"ם למשה ורמיס חם מחורי וכו'. מלחה כי לפי מה שפירשנו בשרשים נריכים חנו לומר שהמחבר הביח זה הכתוב בעבור ב' ענינים, הח' להורות לנו כוונת הכתוב והוח שהודיע הש"י למשה דרכי ההשגה שהיח ע"י הפעולות היולחים מהש"י, והשני שהביח רמיה מזה הכתוב שפשוטו שלו נקרחים חמוריים, והמחבר נמשך בכוונת זה הכתוב לחחר פי' הרמב"ם עיין במורה פכ"ח וכ"ד וח"ל לח"ח וכיוצח בזה בהרבה פרקים שם, חבל פירושו דחהל יעקב שבכלן הוח קלת מנומנם והיה לו להתיך במקום שקבר לפי שהכתוב וז"ל הרמזו מליהם רלה לומר בתורה כמ"ם והולך חו רלה לומר בפסוק מדבון ביקר עכ"ל. הנה כשבר נרלה

לתת להם חיים נצחיים. גם אין מניעות מצד שאין בכחם לקבל עוצם התענוג ההוא, כי כחך הגדול יוכל לתת להם הכנה וכח 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 הכח אל הפועל וזהו אמרו נראה אור ולא אמר האור (ע) כי קצתו נשיג ולא כלו, ואפשר כי באורך נראה אור ירמוז אל ההשגה השכלית לומר (פ) כי מצד השכל המושפע ממך (צ) 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 החסד, ומה שאמר משוך חסדך ליודעיך (סס ל"ו) לבאר כי חסד ההשגות ההן ראוי שיהיה נמשך ליודעיך יותר מזולתם, אבל לישרי לב והם המאמינים ראוי שימשך אליהם השכר המיועד מצד התורה דרך צדקה [ג] וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב כי הצדק האלהי יגזור שישיגו (ר) המאמינים מדרגת החיים הנצחיים המיועדים מצד התורה מצד היותם בוטחים בשם ומאמינים בתורתו (ת) אע"פ שלא יספיק להשיג השגה שכלית, כמאמר הנביא (ת) [ד] וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב'), הרי שיעודי השגת החיים הנצחיים מצד האמונה כי לא ירמוז בזה אל החיים הגופיים שאין הצדיקים

## שרשים

ובידו וכו' לפ יהיה להם על ידי זה סוס מוגע כלל: (ס) כי אפי' ההשגות וכו'. כונת הרב עתה לבאר מ"ש נראה אור ר"ל על עסק אור ספסוס המושג בחוש: (ע) כי קצתו נשיג ולפ כלו. פירוש ומ"ש הוא כך ניכל להשיג האור הרוחניות מצד עצמו אלהי: (פ) כי מצד השכל המושפע ממך. מצד השכל שנתת לאדם: (צ) שהוא אורך. על דרך כללם אלהיות עשה את האדם: (ק) נשיג איזה השגה בו שהוא אור. פי' שאנו נשיג בהשכל זה שהוא אור להאיר לנו בדברי ההשגה להניח אותנו באור החיים הנצחיים אלא שאלקי החומר אסר בנו שם לנו למסך ומבדיל בינינו ובין ההשגה האמתית וכמו שיתבאר ג"כ לקמן נמ"ד פ' ל"ב

השחוק

וצעבור זה הוא שנבקש ממך וכו'. ומה שלא ניאר המחבר בפסוק כי באורך נראה אור ר"ל כי ע"י אורך שהוא על עצמות האור האלהי ור"ל כי ע"י אורך שהוא האור האלהי נשיג קצת מאור עצמותך וז"ש נראה אור, אפשר שטעמו הוא כי מלת אור לפי זה אינו מדוייק יפה דהל"ל באורך נראה אורך וק"ל: (ר) האמתיים. ע"פ הקבלה ואינם יודעים כלום ע"פ המופת: (ש) אע"פ שלא יספיק להשיג וכו'. שאינם יודעים להשיג ע"פ המופת אפ"פ רואים שם שיגיעו מדרגות החיים הנאחיים; (ת) וצדיק באמונתו. באמונה לבד זולת שום ידיעה בתופת, ועיין בענפים:

השחוק

## ענפים

נראה מפסוקו של דברי הוא ליה להמחבר לומר הרומז עליהם בע' ולפ בחל"ף הוא שהיה לו להמחבר לקצר ולומר נקדמים האחוריים כמו בגאמר וראים וגו' וק"ל:

[ג] וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב וכו'. הנה לפי כונת המחבר בפסוקים הלו טוב לבאר מה שאמר המשורר בפסוק דבריו מיד אח"כ אל תבוא רגל גאוה ויד רשעים אל תניעני וגו', הלא לומר שהכאוב בא להודות לו ולהזהיר כי כל מי שרוצה לילך בדרכי ההשגות הלו כדי שיגיע בדרך החפצי אלקים יש לו בהכרח לילך בדרכי היושר והצדק ושיתן דרך הרשעים שאינם רוצים בדבוק בוראם ועל דרך שפילגם לעיל בפרק זה בענפים בניאוף נאמר, ומיין שד בשמוך בענפים, וזה"פ אל תבוא רגל גאוה וגו' כי אם נשלו כל פועלי און וגו':

[ד] וצדיק באמונתו יחיה וכו' שאין הצדיקים המחמיים חיים בהם יותר מהרשעים וכו'. נראה שדברי המחבר הלו אינם מכוונים כי טוב לומר שכונת הכתוב על החיים הגופיים ורצה לומר כי שום מבואר שעיקר החיים שים לאדם הוא הדבקות בוראו ממעל ויש לה דבקות ברוחניים והרשעים מנד שאינם רוצים לדבק ברוחניים כ"ש בגופיים והולכים אחר תענוגי הגוף עד שמשפיל הקורה אחר הכתוב כאן הרוחות ממהות שוות עליהם ולכן חייהן אינן חיים ונקראים מתים לפיכו בחייהן וממשלין בחייהן כמו בעבור הרוחות ממהות השוות עליהם לכל הצדיקים אינם כן כי הם מעכבים חמרם אחר הכורה ויש להם דבקות ברוחניים ואין מקום לטומאה למו עליהם כי אור ה' נגה עליהם לכן חייהם נקראים חיים אף בעה"ז ואינם מתמיים לפיכו אחר העדכן מן העולם כמו שאמרו"ל במסכת כתובות פ' הנושא אותו היום שאמר רבי בשלח קדושה וכו' לפי מה שפי' שם התוספות בשם הר"ר חיים כהן ע"ה, אמנם אף לפי דברינו הלו יש ראיה מהנאמר על דרך המחבר שאמר שיגיעו המחמיים מדרגת החיים הנאחיים וכו' כי המחבר המגיע לצדיק בעה"ז הוא להחיים שיגיע לו אחר בעה"ב וע"ד שהמחבר לעיל מאמר ג' פרק כ"ח שדבקות הנפש בהשי"ת הוא הורמה על הדבקות אחר המות וק"ל:

וישחק

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

**פרק טז** (ה) **השחוק** (ג) שם משותף יאמר על השמחה כמו ויפול אברהם על פניו [ה] וישחק [ויצחק] (בראשית י"ז) שפירושו וישמח כמו שהרגם אונקלוס והדי, ויאמר על הלעג כמו שהוק לרעהו אהיה (מיוב י"ב), ופעמים יבא השחוק והלעג יחד על דבר אחד ויהיה ענינם ענין (ג) השמות הנרדפים כמו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (תהלים ב') כי השחוק ימשך לאדם על צד הלעג ממה שראוי להלעיג עליו, וזה כשאדם משער בזולתו (ד) חסרון מה (ה) במאמריו (ו) או במעשיו ויראה או ירגיש בעצמו יתרון באשר לא יכשל הוא במה שנכשל חברו במעשה או בדבור ומתוך כך יתחדש השחוק דרך לעג כשיראה חברו שאינו עושה או אומר מה שראוי כפי החק האנושי או כפי מדרגתו (ז) ובעבור זה ייחס אליו ית' השחוק והלעג באמרו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו, וזה, לפי שרואה אותם אומרים נפתקה את מוסרותימו וגו'. שהם דברים שאין מחק האדם לאמרם כמו שאמרו רז"ל למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו נאמר כלום יש בן שמורד על אביו אלא הוא נמי הוי (ברכות פרק ז' דף י' ע"ב) שיראה מדבריהם שזה דבר זר בחק האדם עד שראוי להלעיג על האומר כן, וע"ז הדרך ייוחס השחוק להשם או לארם, ופעמים יקרה לאדם השחוק כשמרמה את חברו בדבר שהיה לחברו ליזהר בו ולא נזהר, ולפי זה תהיה (ח) סבת השחוק בכל מקום מפני היות האדם השוחק משער בעצמו יתרון רעת על האחר בראותו את חברו נכשל בדבר ככלות או בכילות או חסרון ידיעה, וכמ שאמרו חכמי חקירה שאדם שוחק בסגולה כלומר שאין סבת השחוק ידועה הכונה לומר (ט) שסבת התנועות שאדם עושה בעת השחוק נעלמת [ג] למה ימשכו אל השחוק והשמחה כשאדם שוחק אותן התנועות וכן למה ימשך השחוק (י) אל נגיעת האצילים ומשמוש מקומות מיוחדים שבגוף, אבל סבת השחוק הבא לאדם ע"צ הלעג כבר תהיה ידועה ע"ד שבארנו ביושב בשמים ישחק:

פרק

## שרשים

**פרק טז** (ה) **השחוק**. אחר שביאר שהשמחה נעתק עוד לגמר שהשחוק כי השחוק נאמר גם כן על השמחה: (ג) שם משותף. כלומר מלה זו נאמרת על כמה ענינים כמו שאמרנו והולך: (ג) השמות הנרדפים. כ' מלות שונות שיש להם פירוש ג' כגון את ואתן שהוא ושמחה וכיוצא בזה שם נקראים שמות נרדפים כי שניהם רומזים על ענין אחד והאחד נרדף מהשניהם כמו כן נאמר השחוק והלעג: (ד) חסרון מה. מיוה חסרון: (ה) במאמריו. מיוו רצה לומר שהוא כבד פה וכבד לשון כי על אדם כזה מיוו ראוי להלעיג דהיוו לומר שלא יוכל להסביר דבריו יפה כפי הצורך או שאמר מיוה דבר שהוא שפל בהמה וכדומה לזה: (ו) או במעשיו. שלא עשה פעולתו כראוי לה והמכוון עליה: (ז) ובעבור זה ייחס עליו יתברך וכו'. פי' ולא שהשם יתברך הוא שוחק ולועג בהמה כי זהו התפעלות נופלי שלא שהכתוב אומר זה דרך העברה כאשר הוא בהאדם כדי להבין הדבר: (ח) סבת השחוק בכל מקום. שהשחוק הוא האדם לידי שחוק: (ט) שסבת התנועות. שהאדם פותח פיו ומקנוצץ בכל אבריו בעת השחוק וכדומה לזה הוא שלא ומיוו יהיו למה ימשכו וכו', ועיין בענפים: (י) אל נגיעת האצילים. למה שוחק האדם כשנוגעין תחתו אצילי וכשאר מקומות המיוחדים לזה ולמה מיוו שוחק כשנוגעין על פיו או על חוטמו ושימו או על ברכיו וכדומה לזה:

מקום

## ענפים

**פרק טז** [ה] **וישחק** לץ למשוך על דברי המחבר שביאר לשון השחוק ואמר ויישחק בני"ן והשחוק אמר ויילחק בלמ"ד. כי כוונת המחבר בזה להורות לנו שמלת שחוק ולשחוק הדא הוא על דרך שבארנו ליצחק. ולע"ג שמיוו המלוקה מבוארת במלת שחוק כמו כן במלת לשחוק כי מיוו שנאמר על השמחה כמ"ש ויפול לבראשם על פניו ויילחק ומיוו על הלעג כמ"ש ומשחק ברש בקרבו. ומיוו הלעג והשחוק על ענין אחד כמו שנאמר ביחזקאל תהיה לשחוק ולעג. וכדומה לזה בקרבו. ס"ב היה להמחבר לבאר חלוקה זו על מלת שחוק ולכניה פשוט ויפול לבראשם ויילחק כמ"ש בהורה, אלא כוונת המחבר לבאר לנו מה"ש יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו לכן מבאר החלוקה זו במלת שחוק ומיוו הם להסוף המלה ולכמוב שחוק במקום לשחוק כי בענפים אחד הוא וק"ל:

[ג] **למה** ימשכו אל השחוק והשמחה וכו'. שהוא לפי לשון המחבר שאמר כאן השחוק והשמחה מבואר שהוא שוכר שאין הפרש בין שחוק לשמחה אף בשחוק כזה הבא לאדם מצד נגיעה מהם אצילי

בשאר

**פרק יז** (א) **מקום** שם נאמר (ב) [ה] על הדבר *) המקיף בנשמים ומגביל אותם ומה שאינו גשם לא יאמר עליו שהוא במקום כי לא יפול שם המקום אלא על דבר (ג) המתמלא מגשם אחר (ד) בעל מרחקים (ה) שיכנם בו (ו) והוא מוקף ממנו, ולזה א"א שנאמר על ה' ולא על השכלים הנבדלים שהם במקום לפי שאינם גשם בעלי מרחקים שיקיף המקום בהם, אמר הכתוב ומבאר זה הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך (מלכים ח' ח') (ז) כלומר שאינך צריך אל המקום שתעמוד בו, ומה שאמר הכתוב (ח) [ג] ושבנתי בתוך בני ישראל

*) הנה"מ המקיף כו'. עי' מה שכתוב בכתפיס. ומגם הדברים שנתמרים שם בפירוש שמעות אלו כמעט אין לפס שמר ותמיכות דבריס שאין שייכות לזה הענין ירחם המעיין שם, ומס גם אלה יפיה מוזן בהתלת העיון מה קול רעש שהרעישו בענפים על האהל יעקב כי לפי סוף דבריו בענפים מוקפי ליה לדודים ומה מילוק יש בין קו שכוכב לפי דעת ה"י ובין ריקוע שכוכב, ובעבור כ"ז אמרתי דודאי טעות הוא לויזה שנראה נפלא בדפוס ויפצה אחרים כך צריך לכיוון על נכון: על כל דבר שהוא מקיף ומגביל את הגשם נאמר עליו שהוא מקום. פירוש כן שיכיל לתוכו דבר ג"כ גשם כדעת מריסטו ות"כ בשמיני שמקף הוא מקום אלא שמכתף שריקות הגשם הוא מקומו מצד עצמו, ולפי זה תבין קושיתו שכתב בענפים על מה"י כיעב וגם כל דבריו שם בלי טוב נמנוס ושפך עליו:

## שרשים

**פרק יז** (א) **מקום**. אחר שגתר תואר השתוף הנאמר על הש"י בפסוק יוסב בשמים ישחק וגו'. נעתק עתה עוד לבאר תואר המקום ועל מה נאמר מלת מקום כי ע"י זה תתבאר ג"כ על מיזה תוכן ייחס הכתוב אליו יתברך הלך בחמרו יוסב בשמים וגו' וכן כל שאר הכתובים שמבאר לקמן והולך וע"ד שמבאר לקמן פ' זה: (ב) על הדבר המקיף בגשמים וכו'. פי' כל דבר שת"ת לגשם להיות זולתו והדבר הנותן מגביל את הגשם עד שת"ת להגשם הזה להתרחב יותר בעבורו תואר הדבר נקרא מקום. אבל עדיין לא רצה המחבר לבאר בפירוש מחתת המקום מהו ומיזהו בשם הוא התכלית המקיף מתוך כדעת מריסטו או הוא הפנוי והריקות (דער רויס וואס דער גשם פערנעמט)) כמו שתתבאר לקמן בפ' זה עד לבסוף אחר שאחר ויש להסיב על זה ולומר כי המעלה וכו' ואז היה צולל בשכלו בשמים מדיריס והעלה מרגלית טובה ביזו והעמיד הדבר על בוריו. ועתה לא רצה המחבר לבאר כי אם על מה נאמר מלת מקום כדי לבאר הכתובים שהביא אחר כך. ועיין בענפים:

(ג) המתמלא מגשם אחר. הדבר הזה נעשה מלא בעבור הגשם הנכנס בתוכו: (ד) בעל מרחקים. כל דבר שיש לו תורך ורוחב ועובר או תורך ורוחב לבד נקרא בעל מרחקים כי לזה ג' מרחקים ולזה ג': (ה) שיכנם בו. זה הדבר: (ו) והוא מוקף ממנו. הגשם הזה מוקף מן הדבר הזה אחר הגשם הזה נכנס בתוכו: (ז) כלומר שאינך צריך אל המקום וכו'. פירוש שאי אפשר לומר שבזמן הכתוב הזה לדקדק ולומר שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו זולתו אבל יש מקום שהוא יותר גדול מהשמים שתצריך לעמוד בו הש"י, ולא מין לך גשם שיהיה יותר גדול מהשמים כי כל המציאים הם נכללים בהשמים ומוקפים בתוכם, אלא ע"כ מצ"ה הנה השמים ושמי וגו' כאלו אמר שאינו צריך אל מקום וכו' ולכך אמר השמים ושמי השמים וגו' בכפל לחזק להורות שאפילו הגלגל הראשון מן הגלגלים לא יכלכלוהו: (ח) ושכנתי בתוך בני ישראל וכן וכו'. פי'

## ענפים

בשאר מקומות מיוחדים שבנוף. אבל כבר ביארנו בפרק דלפני זה בענפים בפסוק לשמוח לאמרי מהולל וגו' שים הפרש גדול ביניהם וע"ש. והולי המחבר לא דק בלשון:

**פרק יז** [ה] על הדבר המקיף בגשמים. פי' בשמיים. והאהל יעקב פי' וז"ל פי' מקום היא מלה נאמרת על הדבר הסובב היזה גשם אבן לבן הסובב הגשם שהוא שבעים כזה וגקרא קו הסובב מקום עכ"ל. נראה אלא דק בדברי המחבר וכן כוונת המחבר כאן לבאר זה ולפי דבריו הוא מן התימה על המחבר שהיה כוונתו כאן לבאר הכתובים שהביא לאחר כך הנה השמים ושמי וגו' והיכך הקדיש לבאתרא דמתמא שהיה ממתים לפי דעתו. כי זהו דעת מריסטו שהמלה המקיף בגשם מחוץ הוא נקרא מקום. אבל המחבר הכה על קדקד זאת הסברא ואמר שהוא הפנוי והריקות כמו שיתבאר לקמן בפרקו וא"כ לא היה לו להביא כאן כי אם לדעתו המתיחים שהוא הפנוי והריקות. אבל האמת הוא אלא שיהיה כוונת המחבר כאן לבאר דבר זה אלא על דרך שפירשתי בשרשים ולכן אמר כאן דבריו בסתם על הדבר המקיף בגשמים וכו' לבון המתמעט לחרי לפי, כי כשם שהקו מקיף את הגשם הנכנס בתוכו והגשם הוא מוקף ממנו כמו כן בשכנכם הגשם בתוך הפנוי והריקות הוא מוקף בכללו ובחלקיו מן הריקות והריקות מקיף לזולתו. ולזה היתה כוונת המחבר כאן על דעת מריסטו לבד הוא ליה למימר בפירוש על המלות המקיף בגשם מחוץ כמו שאמר לקמן אלא על הדבר המקיף וכו' בסתם וק"ל, כן ל"ל:

[ג] **ושכנתי** בתוך בני ישראל. נראה שבסוק זה שהביא המחבר הוא הנאמר בשמות כ"ש גבי מלאכת המשכן

ישראל (שמות כ"ג) וכן והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם (דברים י"ב) לא שיהיה צריך אל מקום שישכון בו אבל בעבור כי הראות הכבוד (פ) יהיה באמצעות גשם הנראה לחוש כמו אש או עמוד הענן אמר הכתוב ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר (שמות כ"ד) והנה כבוד ה' נראה בענן (שם י"ו) 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 שכבוד השם הבלתי נראה לחוש הוא שם, לכך ייחס הכתוב אל שכינת הכבוד (י) במקום מיוחד לא שיצטרך הכבוד אל מקום ולא אל גשם שיעמוד בו (כ) ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקייטו נקרא האל מעון, אמר משה מעון אתה היית לנו (תהלים צ') כלומר שאתה מעמיד העולם ומקייטו כמקום שמעמיד הדבר ומקייטו, ובעבור זה (ל) קראוהו רבותינו ז"ל מקום ברוך המקום שנתן תורה לישראל וכן והניף ידו אל המקום ואסף המצורע (מלכים ב' ה'), ונקרא (מ) עצם הדבר מקום כאמרם ז"ל (נ) ממקומו הוא מוכרע (שבועות פ"ח ד"ז ע"ב) וכן ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג') כלומר (ס) כי כבוד השם ית' הנראה לנביאים מושפע מעצמותו ית' בלי שום אמצעי לא שיהיה מקום אל הכבוד חלילה:

**אבל** מה שיש בו מקום עיון, הוא, אם אפשר ליחס אליו (ס) הצד, כי אע"פ שהוא ית' איננו במקום כבר אפשר שייוחס אליו צד מיוחד כמו המעלה אמר הכתוב (ג) כי האלהים בשמים ואתה על הארץ (קהלת ה') וכל החכמים מסכימים שהשמים משכן לרוחניים אע"פ שאינם צריכים מקום, וירא מזה כי אע"פ שאינו גשם כבר אפשר ליחס אליו הצד (ג) ולא יחייב זה היותו גשם כמו שנאמר בנפש (ד) שאע"פ שאינה גשם היא בצד מיוחד כאלו תאמר בגוף (ה) 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 והמטה מקום בלי ספק (ט) ויש להשיב ע"ז ולומר (י) כי המעלה

במוהלט

## שרשים

פי' ס"ל מסמע דהדיא סדריך אל המקום לעמוד שם, ועיין בענפים: (ט) יהיה בהמצעות גשם וכו'. כי אי אפשר להיות בשכינה עצמה על דרך כי לא ירחקו המלאכים והי ולכך היה נראית ע"י אויר גשם כמו שם ענן וכמו שמבאר והולך: (י) במקום מיוחד. כמו שם ועמוד ענן ועל כענין זה נאמר ושכנתי בתוך וגו'. והיה המקום מצר יבחר וגו': (כ) ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקייטו וכו'. כמ"ש לעיל שהוא מקוף מבחוץ ומגביל אותם וכו': (ל) קראוהו. להש"י: (מ) עצם הדבר. עצמות של כל דבר: (נ) ממקומו הוא מוכרע. כלומר אין צריך להכריע דבר זה ממקום אחר כי מהדבר ההוא עצמו הוא מוכרח שהוא כן. כך פרש"י בסוטה ופ"ח ד"ז ע"ב ומף שאין זה ממש לשונו ע"ש: (ס) כי כבוד הש"י הנראה וכו'. עיין במורה בפ"ח מח"ג בפי' המעודי שהוא פי' הפסוק בענין אחר לדעת המורה ע"ש: (ע) הצד. מבחר והולך: (ג) כי האלהים בשמים. זהו צד המעלה: (ג) ולא יחייב זה היותו גשם. פירוש אעפ"כ לא יחייב בעבור זה שיהיה הש"י גשם כי כמו שאמר בנפש וכו':

## ענפים

שהוא הקב"ה לעשות משכן כדי שיכון בתוכו כמו שאמר וקדשתי אף אהל מועד וגו' ושכנתי בתוך בני'. אבל אי אפשר לומר שכוונת המהבר על הפסוק שאמר במלכים ח' ו' כי שם היו מסמע שצריך ה' אל המקום רק שאמר הקב"ה ליישראל על ידי שיקיימו התורה והמצות יתפיע שכינתו עליהם וכמ"ש בדברי המהבר לעיל מאמר ג' פרק ג', כן נ"ל:

במוחלט אינו מקום שהרי הגלגל העליון הוא המעלה במוחלט ונתבאר שאינו במקום (כ) [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 הדעת (נ) מבואר ההפסד (ס) [ד] כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים (ע) כי חלקי

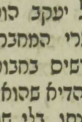
האש

## שרשים

במוחלט . עליון על כל העליונים הוא נקרא מעלה במוחלט כי מעלת הגובה מוחלטת אליו ועל המעלה ההיא אמר הכתוב כי הלהיטים בשמים וגו' כי היא היכה מקום כמו שיתבאר בדברינו בסמוך : (כ) כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף בו . פי' כל דבר המקיף את חברו נקרא לותו הדבר המקיף מקום להמוקף וקו הסובב את הגשם על דרך שיתבאר בסמוך לפי דעת אריסטו . ומאחר שהגשם הסובב הוא נקרא מקום ולמעלה מן הגלגל העליון לא נמצא שום גשם שיסבב את הגלגל העליון אם כן על כרחך הגלגל העליון הוא מקום בלתי במקום , ולפי זה נוכל ליחס להש"י כי המעלה המוחלטת ולומר שהש"י הוא למעלה על הגלגל העליון כי המעלה היכה מקום להגשם יתי' , ועיין בענפים פירושו לתמ"י וסתירתו : (ל) התכלית המקיף בגשם מחוץ . קו הפשט המקיף את הגשם מבחוץ הוא המקום להגשם שבפנים : (מ) כלל העולם . כל העולם בכללו והם הגלגלים עם כל מה שבתוכם : (נ) מבואר ההפסד . מבואר הבטול ורוצה לומר שהיה בעלה מטעם שמבאר והולך : (ס) כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים . פי' לפי הוא כדבריו יהיה הוא מוכרח לומר שיהיה לדבר אחד בעינו כמה מיני מקומות כי לכולו יהיה לו מקום כזה בד"מ ולחלק ממנו מקום אחר כמ"ש : (ע) כי חלקי האש אין להם וכו'

## ענפים

[ג] כי אין חוצה לו גשם וכו' . פי' בשבעים . והמחבל יעקב פי' ז"ל ומתבאר שהיות מקום כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף . פי' שהרי הגלגל העליון בע"כ היות מקום כי אין חוצה לו לפי לומר שהיה למעלה מן הגלגל גשם אחר יקיף הגלגל אותו הגשם ומאחר שהגשם הסובב הוא נקרא מקום ולמעלה מן הגלגל אין שום גשם יקיף אותו הגלגל לפי כן אין הגלגל נקרא מקום ולפי כן יהיה לפשט וכו' עכ"ל . הנה בשעת התבוננות הראיה שפירושו היות יאמתי כי לפי הלשון שכתב שהיה למעלה מן הגלגל גשם אחר יקיף הגלגל אותו הגשם וכו' משמע שרצה לומר שיהיה הגשם שהוא למעלה מהגלגל מוקף מהגלגל וכשם בתוך הגלגל וזה הלשון סותר זה , כי אם יהיה הגשם שהוא למעלה מהגלגל מוקף מהגלגל אם כן יהיה הגלגל למעלה מהגשם ולא הגשם למעלה מהגלגל , ויש רוצים ליתב דבריו שרצה לומר שהמוקף הוא גם כן נקרא מקום להמקיף כי כשם שהקו מסבב את הגשם השחור מבחון והוא כך הגשם הנקרא גבעונית הגשם כן הגשם מסבב את הקו סביב לדו הפנימי הנקרא קעדוריה הקו ומגביל את הקו בצד הפנימית כזה . ומ"ם הש"י בלשונו גשם אחר יקיף הגלגל אותו הגשם רצה לומר שיקיף את הגשם בלדו הפנימיתן הנקרא קעדוריה וזה גם כן מהדעת , מדת דשם כן לא היה הוא לו לקצר במקום שהיה לו להאריך כי לא בא לפשוט הלא לפרש דבריו . ועוד גם לשון המחבר יהיו סובל פי' דש"י , לפי שהמחבר כתב ומתבאר שהיו במקום עם בי"ת בתחלתה שם כן משמע שעיקר כוונת המחבר להוכיח בהלשונה שהגלגל היו במקום ושם הוא כדבר שהל יעקב הוא לפי שהמחבר בפירושו כן הבל לא נמצא כן בספרים , ולפיכך שהרגיש בעצמו מסרון ידיעתו בכוונת המחבר והרגיש בחברו הקצן בכמות ומתבאר שהיו במקום וכו' בלא בי"ת בתחלה ואבל מכל מקום לא רצה לכתוב בהדיא שהוא ע"ם אמנם לפי מה שפירשנו בשרגיש נלמה שהוא יותר לאמתי בדברי המחבר לפי כוונתו בלי שום פקפוק כן ל"ל :



[ד] כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים וכו' ושוד יתחייב לו לומר שהיסודות וכו' . כבר פי' בשרגיש שדעת המחבר בד' קושיות אלו היא בחלוקה הכללית בדרך ממ"ש . ופי' זה הוא מוכרח דאל"כ מקשה להמחבר מי הכריח אותו לפרש דעת אריסטו כך דהיינו שיהיה לדבר אחד בעינו נ' מקומות והא לא מצינו בדברי אריסטו רק מ"ם שהכלית המקוס הגשם מחון הוא מקום ואו לא ואכתי המחבר בעצמו כתב זה הלשון גשם אריסטו לעיל בסמוך , ושוד לשם היה מוכרח שדעת אריסטו הוא כך שיש לדבר אחד בעינו נ' מקומות שם כן לא יהיו חלקי האש מוכרחים במקומם כי כל אחד יהיה במקומו הטבעי והיאך רקשה לתמ"כ ושוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם עומדים מוכרחים וכו' . ולכן נראה שכתבתי פירושי בשרגיש הוא נכון והוא שדעת המחבר בקושיות הד' הוא בדרך לתמ"ל והוא בדרך ממ"ג , ואחר שכתבתי זאת הקדמה ה' לפני ספר אחד נקרא תור ה' שכתב החכם הר"ר מסדאי קרקש"ם על הגשרים והפעתה אחר עליהן הפשט התורה וסותר זה מ"ם הרמב"ם ותריסטו נעניים אלו וכיוצא בהם ומלאתי בהם בפרק ו' מהלכות הד' בשאחר הרצאתן שקושיות אלו שהקשה המחבר כאן הקשה הר"ר מסדאי בספרו ז"ל והנה לסכרת תריסטו במקום

האש אין להם תכלית מקיף מחוץ אלא חלקים אחרים אשיים או אוירים (פ) והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח (ג) והוא מתחלף למקום חלקי האש (ק) וכן בשאר היסודות ועוד

## שרשים

וכו' . מודיעך תחלה סדר הגלגלים והיסודות ארמ"ע שהם כדור העולם כדי שתוכל להבין כוונת המחבר . דע כי כל יסודות תלו עם הגלגלים כל אחד מסבב חת חבירו כגלגלי הגלגלים ענול מכל לד דסיימו בתחלה יסוד העפר והיא הארץ והסכימו רוב הפילוסופים שהיא עלולה מכל לד כתפוח ולא שטחית . וסביב העפר מקיף המים וסביב המים הרוח וסביב הרוח האש וסביב האש גלגל הירח וכן כל אחר הגלגלים כל ג' מקיף את חבירו מבחוץ . והנה תצייר לך כאן מרובעה קויים ענולים , האחד מקיף את חבירו שהוא אחר לבן ולבן אחר שחור עם המרכז כדי שתרחה שהם חמשה עם המרכז , כזה והוא גלגל הירח עם כל' יסודות ארמ"ע וכל אחד ככנס בתוך חבירו בקירוב וחמשת הפשטה שבקעורית חברו שהוא למעלה ממנו בכן כל אחד מונגל מחברו ושאר הגלגלים אין בהם צורך כאן לציירם . והנה אמר המחבר דאש הוא כדברי אריסטו המורה שהשטח המקיף מבחוץ הוא מקום להמוקף ג"כ לא יהיה לחלקי האש שום מקום אחר שהוא טבעי לו כ"ש לעשיים או לאויריים וכו' . ופי' המשל בזה יסוד האש הוא כעובי אחת על אחת בעגול כאשר הוא מצויר לפניך . והנה החלק האחצעי מיסוד האש אין מסבב בו שהרי יסוד האש הוא כעובי אחה על אחת ג"כ אין לאחצעות האש שום מקום אחר שיקיף בו כ"ש אש היסודי וו"ש כ"ש עשיים .

ואמקום שיסוד האש שמוך ליסוד האויר דהיינו לד הסני והוא הקערורית מיסוד האש כי לזו האחד שהיא גבעוניתו הוא אצל גלגל הירח ולזו הב' שהיא קערוריתו הוא אצל יסוד האויר פי יסוד האש מקיף את יסוד האויר ג"כ אותו חלק האש שהוא שמוך לאויר יהיה אויר מקומו פי יסוד אויר מקיפו וז"ש או אויריים , ועיין מזה בענפים : (פ) והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח . פי' המקום הטבעי שהוא לכל יסוד האש הוא מקוער וכו' . ורצה לומר שהשטח שבקערורית גלגל הירח והוא הענול הפנימי : (ג) והוא מתחלף למקום חלקי האש . המקום הטבעי ליסוד האש והוא גלגל הירח יהיה מתחלף למקום טבעי חלקי האש כי להלקי האש יש לקצתם מקומות טבעיים אשיים ולקצתם מקומות טבעיים אויריים כדפרישית . וזהו חוץ מן הכדל שיתחלף מקום טבעי אחר לחלק למקום טבעי אחר לכל והוא בתכלית הגנות והבטול : (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 ג"כ שטח הקערורית המקיף ביסוד האש הוא מקום הטבעי ליסוד האויר והחלק האחצעי מיסוד האויר יהיה מקומו הטבעי אויר כי אין שום דבר מקיף בו כי אם יסוד האויר ולזו הסני מיסוד האויר שהוא שמוך למים יהיה מקומו הטבעי יסוד המים כי יסוד המים מקיפו . וכיוצא זה נוכל להקשות ביסוד המים

## ענפים

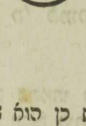
במקום יתחייבו גמויות וכו' וזה שמקום האויר עד"מ לפי שברצו הוא השטח המקיף בקערורית האש לשם אוים לו שם עריבות ודמיון ואמנם החלק האחצעי מן האויר לא נמלט שם שהוא במקומו הטבעי אם שהיו במקומו הטבעי אשר לו שהותה אשר אמרנו , ואם הוא במקומו הטבעי יתחייב שמקומו הטבעי אשר להלק יתחלף למקום הטבעי אשר לכל והוא בתכלית הגנות עכ"ל . וא"כ מלשון שכתב לא נמלט שם שהוא במקומו הטבעי שם שהיו ומזה משמע שקושייתו היא בהלוקה הכרחית על ג' לדיוק וע"ד שפירשנו בדברי המחבר בשרשים כי המחבר ממשך זה אחר זה הכ"ל חסדקי וכמשמע כל מה שכתב המחבר בזה הפ' משיון המקום לקח משם ואף שהיה קצת בלבול , וכן מ"ש המחבר אח"כ שהמקום החמתי הוא הפנוי והריקום הוא ג"כ דעת הכ"ל חסדקי ע"ש וכן הכיולו המחבר לעיל בפ"ו ממ"ח . והנה על מציאת זו שמתחי כמולת בלו לב על שהיה כוונתי בדעת הגדולים , הלח מה שים בדברי המחבר קצת עזרך עיון בקושיות זו הוא כי לפי מה שכתבנו שמיסמו כוכב שהשטח המקיף בקערורית גלגל הירח הוא מקום ליסוד האש הוא מקיף לזה מבחוץ כמו שמבואר ג"כ נם השטח המקיף בקערורית יסוד האש הוא מקום ליסוד האויר כי הוא שמוך ליסוד האויר ומקיף לזה מבחוץ וכמ"ש הכ"ל חסדקי בדבריו שהבחתי לעיל וג"כ היתך לומר המחבר בקושיא הנמשכת או מוריים ורצה לומר שהאויר הוא מקום להלק האש שהנלו כי האויר מקיפו והוא האויר הוא מוקף ממנו והאש הוא מקיפו ואין הסוקף מקום כי אם המקיף , וכן הכ"ל חסדקי לא הקשה קושייתו הענומר זה כי אם על החלק האחצעי מיסוד ולא על החלק שהוא בלד יסוד שהחריו , ואפשר שדעת המחבר בזה כך היא , פשיטא שהשטח המקיף בקערורית האש בכלל הוא מקום ליסוד האויר כי הוא מקיף לכל יסוד האויר והולך שביבו בעגולו , אבל כל חלק וחלק בפני עלמו אבר הוא בקערורית האש הוא עומד בקו היבר כנגד החלק מהגבוהים שביסוד האויר וא"כ מוכל לומר שב' החלקים הלו העומדים זה כנגד זה בקו היבר האחד מקום להביהו וק"ל :

אבר

(כ) תעוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם (ם) עומדים מוכרחים במקומם, כי המקום הטבעי ליסוד האש הוא מקומו גלגל הירח שהוא למעלה, ויהיו לפי זה (ם) כל חלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל (פ) ובן יתחייב זה בשאר היסודות, (כ) ואם מקום יסוד הארץ הוא שטח יסוד המים המקיף בה מחוץ לא יהיה מקום הארץ המטה במוחלט (ג) כמו שהניח הוא, לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז, ועוד יתחייב לו לומר (ד) שיהיה מקום החלק גדול ממקום הכל (ה) כי גשם אחד כדורי כשילקח ממנו קצת מטה שבתוכו יצטרך אל שטח יותר

## שרשים

המים ויסוד העפר: (ר) ועוד יתחייב וכו'. פי' שמריסטו ור"ל שמריסטו אמר בספרו שמקום הארץ הוא המטה במוחלט ומין לך דבר שהוא למטה ממנה ומה שהטח המקיף מחוץ נקרא מקום מה כן יהיה הטח המקיף בקטרוריות המים מקום הארץ כי המים מקיפים אותם וזה מינו לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז ר"ל מה שתסוב מלמעלה למטה דהיינו מן הגלגל העליון עד סוף ההתלטלות יהי' המרכז והוא הארץ המטה במוחלט כי אמר טו' גלגליים מסודרים ההרכב יסודות תרמ"ע ת"כ העפר הוא התרון. וכן פי' הת"י. ליטה תחרינה והוא עיקר. לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז. פי' שהמטה במוחלט הינו שטח כי מה נקודה וכבר נתבאר לעיל בדברינו במאמר זה פרק י' שהנקודה מי שאפשר שתחלק לא בשטל ולא בתחשבה ות"כ היא הינה שטחית ותחבר שהינה שטחית מי שאפשר גם כן שיהיה לה גוש שטח שיקיף מחוץ ולכן מי שאפשר שתהיה מקום הארץ המטה במוחלט כמו שהניח הוא. והתחבר בתמך בקושיא זו גם כן אחר רבו הר"ר הסדאי כל"ל בענפים כי הוא הקשה ג"כ קושיא זו. וז"ל הר"ר חסדאי בספרו בפ' הנזכר בענפים ובתימה שהאשר בקשו ליסוד הארץ מקום הנה אמרנו שהוא המטה במוחלט והנה המטה במוחלט הינו שטח כי מה נקודה ומי שאפשר שתתחבר במקום עכ"ל. אבל ג' קושיות שהקשה המחבר מת"כ והם שיהיה מקום החלק וכו' הוא הוסיף מדיליה ואינו מקושית רבו: (ד) שיהיה מקום החלק גדול מהכל. פי' כי לפי דברי אריסטום האומר שהשטח המקיף מבחוץ הוא המקום הטבעי מה כן יהיה לך לחוש גשם שלם לא יהיה מקום טבעו כל כך גדול כמו שיצטרך להיות בשם לא יהיה שלם: (ה) כי גשם אחד כדוריי כשילקח וכו'. פירוש המשל הזה כשיש לך גשם שחור שלם וקו לבן מקיפו, כזה והוא השטח שיקיפנו אבל כשיחסר הגשם צריך לו שטח שיקיפנו מבית ומחוץ



מינו צריך לקו כי מה מבחוץ. קצת מחוכו

## ענפים

**אמר המגיה** קושיא זו משיקרא דדינא לתו כלום היא לפי דעתי דבאמת כן הוא שהמקום המוקף ג"כ הוא מקום לפי דעת הריסבו להמקיף שהרי מקיפו הוא ויש לו לחות מלד טריפות ודמיון. ולהיה לדבר מגשם הנחסר שמניח המהבר לקמן ודוק, ומעם בעל הענפים במאמר מזה וכתב לקמן שהקושיא הלז אינו מדבו רבינו הסדאי ות"כ לפי דבריו מגשם אין להיה שגשם שם ג"ע לפי דבריו:

יותר גדול שיקיף בו מבית ומבחוץ (ו) וכן יתחייב לו לומר שהנשם האחד יהיה לו מקומות רבים מתחלפים בגודל וקוטן (ז) כי הנשם האחד כשיתחלק יצטרכו חלקיו אל מקום יותר גדול מאשר בתחלה וכן כשיתחלקו חלקיו להלקים אחרים וחלקים לחלקים [ח] וזה הפך מה שהניחו אקלידום בספר הכבדות והקלות, שאמר שם (ה) כי הנשמים השוים יכלאו במקומות שוים וזה שקר לפי ההנחה הזאת כי כבר יהיו ב׳ נשמים שוים ואם יתחלק האחד (ט) יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחר השוה אליו, (י) וכל אלו הבטולים יתחייבו לאומר שהמקום הוא השטה המקיף מחוץ, אבל אם המקום הוא (כ) הפנוי והריקות שיכנס בו הנשם לא יתחייב דבר מאלו הבטולים

## שרשים

ומחוץ, כזה וזהו מחוץ מהנשם שיצטרך להלק יותר ממה (ו) וכן יתחייב להקטות דלפי דבריו יתחייב לומר שהנשם וכו׳: (ז) כי הנשם האחד כשיתחלק יצטרכו חלקיו וכו׳. פי׳ המשל הזה כשיש לך נשם שהוא ממה על ממה יהיה מקום טבעו והוא השטח המקיף מותו מחוץ מרכב ממות לכל מה שתחתיו. אם כן חיוב מניע על האחי של נשם כ״ש ב׳ ממות, וכשתחלוק מותו לשנים חזי יצטרך כל חלק וחלק שיקיפנו מקום טבעו כנגד החלק מ״כ יניע על האחי ג׳ ממות בעבור שכל חלק ממה מורך ואחי ממה רוחב וכיוצא זה לשלוש ולרביע או יותר יצטרך כל חלק וחלק שיהיה מקום טבעו יותר גדול מאשר היה בתחלה בעת חבורו וזה הפך וכו׳: (ח) כי הנשמים השוים ימלאו וכו׳. פירוש כשיהיו ב׳ נשמים שוים מכל צד ותחלוק אחד מהם לחלקים לא יצטרך לו ולחלקיו בכלל אל מקום יותר מאשר הוא להנשם האחי שהיו אחלק לחלקים, ולפ״ד אריסטוס יהיה זה שקר כי כבר יהיו ב׳ נשמיים וכו׳: (ט) יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחר השוה אליו. פירוש כשיש לך ב׳ נשמים כל אחד ממה על ממה צריך ממה לכל צד ממה מקום טבעי ד׳ ממות שיקיפנו מבחוץ לכל צד ממה ממה וכשתחלוק אחד מהם לב׳ חלקים יהיה כל חלק לחציו ממה ולרחבו חצי ממה או להפך כאשר הכל כתבנו לפניך למעלה, אם כן צריך לכל חלק וחלק שיהיה מקום טבעו ג׳ ממות ואם כן יצטרך לב׳ חלקים אלו מקום מן ו׳ ממות וכן כשיתחלק עוד כל חלק וחלק מהב׳ חלקים אלו לשנים דהיינו כל הנשם לד׳ חלקים יהיה לפי זה כל חלק וחלק מהד׳ חלקים הני ממה על חצי ממה ויצטרך כל חלק וחלק למקום ב׳ ממות שיקיפנו מבחוץ מ״כ יצטרך לד׳ חלקים דהיינו לכל הנשם בכלל שיהיה מקום טבעו מן ח׳ ממות שיקיפנו לו ולחלקיו מחוץ, וכיוצא זה כשתחלוק עוד החלקים לחלקים ואם כן יצטרך הנשם החלק אל מקום יותר גדול מהנשם הראשון שהיה לו בתחלה ומהנשם השני השוה אליו שמינו נחלק: (י) וכל אלו הבטולים. הקושיות הנזכרות: (כ) הפנוי והריקות. פי׳ כל נשם ונשם לפי הראשים שיש לו בתוכו וברוחב ובגובה לפי זה השיעור צריך לו ריקות שיכנס בתוכו ויעמוד בו אם אין כאן ריקות היאך אפשר להנשם להיות שם. והמשל הזה אם יש לך כלי מלא מים או מנשם אחר מותר החלל שהוא בתוך הכלי הוא נקרא מקום למים אחר בתוכו כ״ש לא תהיה הכלי מחולת וריקה לא יהיה להמים אפשרות להיות בכלי וא״כ הריקות והוא החלל אשר בתוך הכלי הוא המקום למים והדעת היפה מהפנוי והריקות היא דעת הר״ר אסדאי כ״ל בענפים. והפשרת שיש בין הרב למריסטוס הוא כי מריסטוס אמר שאשטח המקיף בקערורית הכלי היא מקום למים אשר בכלי לא הכלי עצמה מטעם יתצמר בשמון. והרב כותב שהכוונה והריקות והוא החלל שבכלי הוא נקרא מקום למים. ואם כן לפ״ד הרב יבוטלו כל הקושיות הנזכרים כי הקושיא הג׳ והוא שיהיה מקום החלק וכל מתחלפים הנה לפ״ד הרב שהחלל אשר בנשם נכנס בתוכו הוא מקום להנשם לא יקצה כלום כי לפי זה יהיה לכלל הנשם או לחלקיו כל מקום אחד והוא החלל כי לפי הראשים שיש לנשם צריך להיות לו חלל שיכנס בתוכו מ״כ כל נקודה ונקודה מהנשם יש לה חלל וריקות שבנשם בתוכו. וכן הקושיא הב׳ נ״כ תיכה כלום כי לפי זה יהיה כל חלק וחלק מהנשם עומד במקום טבעו והוא החלול והריקות, דבשלמא לפי מריסטוס האומר שנשגל הירח הוא מקום ליסוד הנה כי הוא מקיפו מבחוץ מ״כ כל חלקי הנה עומדים מוכרחים שלש במקום טבעם זולת מותו החלק הנעומד לגד חוץ אבל שהוא נגעל הירח מצ״כ לפי דעת הרב שהחלל והריקות אשר יסוד הנה נכנס בתוכו הוא המקום אם כן כל חלקי הנה עומדים

## ענפים

[ח] וזה הפך מה שהניחו אקלידום וכו׳. אין להקשות מפני מה הוכרח המחבר להביא קושיות אלו דעת אקלידום והלא היה יכול להקשות קושיא זו בסתם זולת אקלידום על דרך שהקשה הקושיות הראשונות לפני שהוא חוץ הכלל שיהיה מקום הלק הנשם בעת הפרדו מן הנשם יותר גדול מאשר היה בתחלה בעת חבורו. וי״ל שלכך הניח המחבר דעת אקלידום להורות לנו בנשם דעת אקלידום בשניו המקום מסכמת לדעתו שהוא הפנוי והריקות כמו שמצאתי והולך וק״ל:

הבטולים, וכה שאמר אריסטו כי למאמר האומר בשיש הנה (ג) רחקים עומדים בעצמם ושהרחקים הם המקום, יתחייבו שני שקרים, הא' שיהיו (מ) לדבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד בב"ת (נ) והשני שיהיו המקומות מתנועעים [ו] ויהיה המקום שהוא בכפל לטים מצטרך אל מקום אחר

## שרשים

עומדים במקום טבעם. וכן קושיא הג' שוב לא יקשה כי לפי זה יהיה מקום הארץ והוא החלל והארץ עצמה שניהם הם במטה המוחלט כי בהאחד נכנס בתוך חבירו ואין לאחד שום מעלה ומדרגה על האחר. וכן לפי הליכתה לחריצה שכתבנו לעיל אחי שפיר כי הנקודה צריך לה ג"כ ריקות שתכנס בתוכו וכבל דבר אחד הוא ובשניהם אינו כ"ש דמיון. וכן הקושיא הד' והוא שיהיה מקום החלק גדול מהכל. וכן הקושיא הה' והוא שיהיה לגשם אחד מקומות רבים מתחלפים בגודל וקוטן הן ג"כ בטלין משיקרן, כי לפי הרחקים שיש לגשם כך צריך לו להיות הלל וריקות שיכנס בתוכו ג"כ כל הלק והלק מהגשם יש לו הלל וריקות בפני עצמו שיכנס בתוכו ומה לי שיהיה גשם שלם או בלתי שלם מ"מ לא יהיה לחלק מן הגשם יותר צורך לחלל ליכנס בתוכו כאשר היה בתחלה. דבשלמא לפי מריסטו שהיה אומר שהשטח המקיף מחון לבד הוא נקרא מקום פשיטא הוא כשיקח קצת מתוך הגשם יהיה אותו החלק הנאסר מהגשם צריך למקום שיקיף אותו מחוץ שביבו יותר מאשר היה צריך להיקף בתחלה. וכן הקושיא הה' לפי מריסטו כשיהיה לך גשם שלם שהוא אמה על אמה ג"כ צריך לו מקום שיקיף אותו מחוץ מרובע אמות ואחר שיחלק אותו לשנים יהיה לכל הלק וחלק צורך למקום המקיף מחון יותר מאשר היה בתחלה כמו שפירשתי למעלה דלפי דעת הרב לאו קושיא שהחלל והריקות הוא מקום להגשם שם כן כשהיה גשם שלם אמה על אמה היה לו מן הצורך שיהיה לו חלל וריקות ג"כ אע"פ ג"כ יגיע על אחני גשם חלל וריקות אמה באורך ואחי ברוחב או להפך. ועל הרביע מגשם יגיע גם כן מהחלל והריקות רביע על רביע וג"כ מה לי שיהיו כל חלקי הגשם מחוברים יחד עד שיהיה הגשם נאסר בשלמותו ובתמימותו ומה לי שיהיה נחלק מ"מ לא יגיע על החלק כשיהיה נפרד מהגשם יותר מקום מאשר היה בהיותו בהגשם. ושם כן לפ"ד הרב יבוטלו כל הקושיות הנ"ל. ומה שהנחנו לעיל כמשל והדמוי מהכלי מלא מים ולא מאשר מיני גשמיים וכמו שכתב לעיל כי כל גשם וגשם לפי הרחקים שיש לו באורך וברוחב ובגובה וכו'. וזה בעבור כי ע"י המשל והדמוי הזה היה ממקן בדעת הרב ולא רצה להסכים שיהיה החללות והריקות נקרא מקום להגשם הנכנס בו כמו שיתבאר בסמוך בדבריו בעצמם: (ל) הרחקים עומדים בעצמם. פי' החלל והריקות נקרא הרחקים עומדים בעצמם כי הם עומדים ברחקים והחללות עצמן ולא על שום דבר אחר. ומשמ"כ הגשם כשיש לו בד"מ ג' רחקים אמה באורך ואמה ברוחב ואחי אמה בגובה הינו עומד בעצמו אלא צריך לו פנוי וריקות ג"כ בזה הסיעור שנכנס בתוכו: (מ) לדבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד וכו'. פי' דאם יהיה כדעת האחד שהפנוי והריקות הוא נקרא מקום להגשם הנכנס בתוכו ג"כ יקרא לפעמים שלא יספיק לגשם אחד מקום אחד שלא יהיה צריך לו מקומות רבים שיכנס בכולם באחד, והמשל בזה כשיש לך חיזה גשם במזרח ותקח אותו למערב או בכיוצא בזה משאר הצדדים ע"כ מ"מ שלא ילך עמו הריקות שהיה נכנס בתוכו במזרח כי מ"מ לגשם בלא ריקות ומ"כ אם הריקות הוא המקום אזי יהיה מוכרח שילך תמיד המקום עם הגשם וכבל לך שיצא לנוח בדרך משל אם ירצה לנוח במערב צריך לגשם זה מקום במערב שיוכל הוא ומקומו הראשון שהלך עמו וכמו כן כשהרצה ליקח אותו עוד ממערב לנפון וכן לדרום ויטרכו כל פעם לילך כל המקומות עמו ויצטרך הוא עם מקומותיו אל מקום אחר שיוכל הוא בנפון או בדרום או בכיוצא בזה. ומ"כ ילך זה אל לא הכליות וזהו חוץ מן השכל ובהכליות הבטול הוא. בשלמא לפי מריסטו אין הריקות מקום כ"ש השטח המקיף ולכן לא שמ"מ לגשם בלא ריקות מ"מ אין השטח המקיף והוא המקום הולך עמו. לכן אין להגשם בכל פעם שיתנועע כי אם מקום אחד שלא לפי הרב קשה כמו שנתיישבו: (נ) והשני שיהיו המקומות מתנועעים ויהיה המקום שהוא בכפל למים וכו'. כנ"ל וכמו שיתבאר בדבריו בסמוך בענפים. ופי' כ"ה

## ענפים

[ו] ויהיה המקום שהוא בכפל למים וכו', פירשו בשרתים הנה לא שהי' הלך ג"כ בתבונו לא בזה הדרך שפי' כאן במקום הזה מ"מ ביאורו הינו מכפיק ועיקר במקום שהיה לו להתריך, וכן מה שהביא ראיה על כל מתנועע הוא גשם מלשון המורה שהביא בשם מריסטוס בהקדמה הט"ו לרחם ח"ב שאמר שם בזה הלשון כי הזמן מקרה נמשך אחר התנועה ודבק עמה וכו' לא התלא תנועה כ"א בזמן וכו' וכל מה שלא התלא לו תנועה הינו מופל אחת הזמן עכ"ל המורה. ודקדק הח"י מלשונו ומאמר וידוע כי כל גשם מופל אחת הזמן והוא מתנועע ח"כ כל מתנועע הוא גשם, הנה בהתמת לא היה צריך ליכנס בדוחק זה למידק מהשמעות לשון המורה כי הוא מבואר בהקדמה הזה לרחם ח"ב ממורה בלי שום דיוק נשלם, ועוד

**הנה מתחייב** זה (ס) אם היו הרחקים מתנועעים אבל אם נאמר שאינם מתנועעים ושהגשם וחלקיו

## שרשים

כ"ף יהיה הפנוי וכרקיע מקום להגשם ומי שפסר להגשם שיתנועע ממקומו למקום אחר זולת כריקות כמ"ש אם כן יתנועע המקום בעצם עם הגשם וכל דבר המתנועע בעצם הוא גשם בהכרח כמו שמבואר במאמר הששי מס' השמע הטבעי לאריסטו בפ"ו עד סוף המאמר והמורה הביא זה בשם אריסטו בהקדמה הז' לרשם ח"ב ע"ש ולפוד ורש"ט, וש"כ יהיה המקום גשם ויצטרך אל מקום כי כל גשם יצטרך אל מקום. בשלמה לפי אריסטו שאומר שהשטח המקיף בקעקורית בכלי הוא המקום למים וש"כ לפ"ז שלמים זולת כריקות מ"מ אין כריקות שבתוך הכלי מקיף למים כ"ש השטח שבקעקורית הכלי והשטח שיש בו כ"ש בתקרה בתנועת הכלי והשטח הזה שהיה בקעקורית הכלי בהיותו בכלי עומד כאן הוא עצמו השטח בעצמו בכלי במקום אחר אלא שהוא מתנועע בתקרה בתנועת הכלי. אבל לפי דרך שאמר שהפנוי והריקות הוא המקום וש"ם להגשם להיות זולת כריקות כמ"ש ס"כ המקום מתנועע בעצם ויהיה גשם ויצטרך אל מקום אחר שיהיה גם הוא מסתבר שהמקום שהוא בספל למים וכו', הוא ט"ס וצ"ל ויהיה המקום שהוא בספל למים וכו' ולפי לומר הפנוי והריקות שבספל הוא מקום למים אחר בתוכו כי כן הוא מצמע בכדרי בדברי אריסטו כמ"ש בענפים וכן מלת ושיהיה פינו בלשון אריסטו רק ויהיה בלא שי"ן. ועוד מלת ושיהיה מורה עוד על ספק אחר זולת שנים אריסטוטים וש"כ יהיו ג' ספקות ולמה אמר יתחייבו ג' שקריים ולכן מלת ושיהיה ב"כ ט"ס וצ"ל ויהיה בלא שי"ן וק"ל. ומה שפי' מ"י כאן וסתירתו תמצא ב"כ בענפים ומין צורך להתריך כאן: (ס) אם היו הרחקים מתנועעים. אם

## ענפים

וכוד כי טיקר כוא אריסטוס בקושיא זו שאמר יהיו המקומות מתנועעים וכו' רוצה לומר מתנועע בעצם וזה לינו מבואר בלשון המורה בהקדמה הט"ו כ"ש בהקדמה הז' וכמ"ש בשרשים ובודאי שגגה היא בידו. וכן מ"ש הא"י אלמ"כ וצ"ל ומ"ש הרב ז"ל שהוא בספל למים לאו דוקא שהרי לפ"ד הרב אין בספל המקום למים שהרי בספל הוא המקיף ולפי הרב ז"ל אין המקיף המקום רק אריסטו מזכיר מקום דידיה עכ"ל, ואו בקר מוכלנו כי אין בספל מקום למים לאריסטו אלא השטח שבקעקורית הספל כי הספל הוא מתנועע בעצם ויצטרך אל מקום וא"כ לפ לפי אריסטו יהיה המקום במקום, ומש"כ השטח שבו וכמו שבארנו, ולפ"ז נ"כ מ"ש הא"י בסמוך על דברי המחבר וז"ל כי הספל והמים פירוש אין לפי אריסטו שהספל עד"מ הוא המקום שהרי הוא המקיף למים וצ"ל המויר המקיף רק במצייר על הספל לפי שהוא מקיף למים ואין לדידי בהשטח עצמן הוא המקום וכו' עכ"ל, זה נ"כ פשיטא אינו נכון, אלא כוונת דברי המחבר כמה שהזכיר במשפ לעולי הכספל והמים הוא כמו שיתחבאר בסמוך בדבריו בשרשים ועוד לא מצינו בדברי אריסטו בשקקשה ב' שקריים אלו שהזכיר בלשונו הספל אלא הא"כ הביא המשל מכלי מלא מים כדי להמחת הב' שקריים אלו: **ובדרי** שהראה שכל מה שהתבונו כאן ובשרשים הוא אמת המבואר לך לעמן אריסטו בתריסוס בשבר מלאתי

בניאורי הרלב"ג ז"ל מהבר על ספר השמע הטבעי לאריסטו והביא לשונו שם במאמר הד' פ"ח וכ"כ בר"ח מהדורי קרק"ס בשפר המקרא חור ס' הל' בא"ח פ"ח מהכלל הא' במופת הד' אלא שקיצר קצת לשונו אבל עיקר הם ע"ש. וז"ל הרלב"ג ז"ל וזה שהבר יהשב שיהוייב בהכרח שיהיה המקום אחד מד' דברים אם אורח אם היולי אם התכלית המקיף ואם ההללות אשר בין הכלית המקיף והוא הפנוי והכרוחק אשר בין הכליותיו וכו' ובבר התבאר שהמקום לינו היולי ולא צורה וכו' הנה אשר נשאר עליינו לבאר שהמקום לינו ההמקיים הנשלמה אשר בין הכליות הגשם המקיף כי המאמר שהמקום הוא אלו ההמקיים ושהם שנמצים בעצמם ונבדלים וכו' ותריכסו יאמר שהמאמר בשים הנה דוחק גמלא בעצמו של שאינו נוסק גשם שיה שיהוה אשר בו שימצא במוחלט בזולת גשם או שלא יהיה אפשר בו זה אבל יאמר תמיד עם גשם על שהוא רוחק טומד בעצמו. יתחייבו ממנו ג' בקריס. אם שיהיה לדבר הא' בעצמו מקומות רבים יחד אין מכלית להתרבותם. והבקר הב' שיהיו המקומות מתנועעים ויהיה המקום במקום (רוצה שלא אמר אריסטו ושיהיה שלא יהיה בלא שי"ן כמו שהתבונו בשרשים וכן לא נזכר כאן ש"ם שפל כי אין בספל מקיס לאריסטוס כמו שמבואר ומצ"ג שהר"ר הסדאי הביא בלשונו ושיהיה בשי"ן מ"מ העיקר נרחה בניאורי הרלב"ג מטעם שהתבונו בשרשים) וזה יהוייב שפק (זימון) וזה יתבאר לאחר בעליל שיהוייב מזמה ההמחה שיהיו חלקי הגשם במקום בעצמות וזה דבר מבואר היובו מזמה ההמחה, כי חלקי הגשם יהוייב שיהיו במקום אחר שהם ברחוק שם להם כמו שיהוייב זה בגשם בכללו וכאשר התחייב לנו זה נניח כלי (והוא הספל שזכר המחבר) מלא מים כאשר ההמועט ממקום אל מקום והוא מבואר (לפי חוקן שתמרו שהמקום הוא החללית) שהמקום המים אשר בכלי הם הרחקים אשר בהכלית הכלי, וחלו הרחקים נעתקים בהעתק הכלי עם המים (כי אי אפשר להגשם

וחלקיו הם המתנועעים ממרחקים אל מרחקים לא יתחייב מזה בטול כלל (ע) [ז] כי הספל והמים כל אחד עוכד במרחקים מיוחדים לא יוכרו אותם המרחקים בהתנועע יחד, ולפי דעת זה

## שרשים

מס היו המרחקות הריקות שנכנס בהם הנשמיים מריסטו הביא בקושייתו המשל מהכלי מלא מים

נ"כ מתנועעים עם הנשם: (ע) כי הספל והמים כמו שיתבאר בענפים כדי לעייר שני נשמיים ביחד

כל אחד עומד וכו', נראה שלכך זכר המחבר המתנועע בעצמו ובלתי כ"י. ועיין בענפים. ולכן

בדבריו גם הספל כי קושיית מריסטו לפי היותו הוכרח המחבר לבטל קושיית מריסטו גם בהספל

דוקא במים אבר בספל לבד כי גם מצד הספל עצמה, וז"ש כי הכספל והמים כל אחד עומד

עצמה ופי שתהיה זוזות המים היה יכול גם כן במרחקים מיוחדים וכו' ור"ל כי כל אחד מן להספל

להקשות קושייתו כי גם הספל הוא נשם. מלת כן

## ענפים

לנשם ושם המים זוזת הריקות כמו שכתבנו בשרשים) הנה מ"כ מקום המים אבר בכלי (כאן מסמע שהגירסא הנכונה בדברי המחבר הוא של"ל ויהיה המקום שהוא בספל וכו' ולא הספל כמו שפי' בשרשים) ולפי שהכלי לבו יתיר הכרחיים אבר היה בהם בהנעתו והיה מחוייב בהלק מזה הלד מה שיחוייב בכל הוייב שימירו הלקי המים מקומם מצד מה שהם הלק מהנשם המתנועע הלה לומר הכלי עם המים ולפי זאת ההנחה יחוייב שיכנסו הלקי המים עם הרחקיהם אבר הם מחזיקים בו בכלי ברחקים הרחרים אבר יעתקו לגיהם מצד מה שהם הלק מהכלי המלא אבר יעתק לגיהם, הנה לפי זה יכנס המקום במקום ויהיה לחלק מהמים ג' מקומות יחד ומ"כ אם יתנועעו המים עם הכלי הנה אלו ג' המקומות אבר לחלק מהמים יעתקו בהעתק הכלי מצד שהכלי יעריך הרחקים אבר בו ויכנסו ברוחק ג' וכן לגיון תכליה ויתחייב שיהיו מקומות החלק הת' מהמים בעינו מהרבים לגיון תכליה וזה בטל. ומזה המשל יתבאר חיוב הבקר הב' ביחור גלה, רצוני שהנחה החייב שיעתקו המקומות ויחוו במקומות ויחוייב מזה שיהיו המים מתנועעים בעצמותם הם עם מקומם בהתנועע הכלי לא במקרה כמו שהמשל מחמו (רמה כמ"ש בשרשים כך הוא מבואר בהדיא בדברי מריסטו) למנם הם לפי שהם יעינו הרחקים אבר היו בהם מצד מה שהם חלק מהכלי המלא כ"ל שיעינו מקומם מזה הלד ולמנם מקומם יעתק לפי שהכוחק אבר יטריחהו הכלי בחוכו יעתק עמו. ולמנם לומנו לא יתחייב לנו זה הספק. וזה שהמנו נאמר שהכלי אבר הוא מקום המים הוא נעתק ויעתקו עמו המים במקרה והמים נמים בעצם בכלי אמר שלא יעינו מקומם והוא תכליה הנשם (הנה אחר שאמר לפני זה בסמוך שהכלי אבר הוא מקום המים וכו' הוכרך לבאר אחר כך ולומר וכו' הוא תכליה הנשם המקיף וכו' כדי שתדע מה שאמר לפני זה שהכלי הוא מקום וכו' אין רוצה לומר שהכלי עצמה הלא השטח המקיף בקערורית הכלי וזהו תכליה המקיף וכו') המקיף גם וכו' ולמה שהיה המקום הוא תכליה הנשם המקיף הוא גלוי שהוא הלקי מתנועע בעצם לפי שהשטחים הם מתנועעים הלה במקרה (כאן מסמע שמ"ש מריסטו בלשונו תכליה הנשם פירושו השטח) שהמתנועע הנשם אבר הם תכליה לו. עכ"ל מריסטו כמו שהוא בביאורי הרלב"ג:

**הנה** שהחיי לך לבאן מריסטו בהריכות כדי שתבלה שהאמת לחמו שכל מה שכתבנו בשרשים בפירוש דברי המחבר במקום הזה והלה כפי ה"י. למנם לפי זה מ"ש ה"י לחמ"כ וז"ל יש נוכרין מפני זה שהספל למים ובהנשם הוא והלה עוכד ע"ל. הנה נילטה זו בחמת היום מתנגדת למה שפירשנו כי טוכל לפרש הומם נ"כ בזה הדרך שפירשנו ור"ל שמריסטו מדמה מקום המים והוא הרחקות שבספל להספל עצמה כי כמו שהספל עצמה היא מתנועעת בעצם כך הריקות יתנועע נ"כ עם המים בעצם וזה ממש על דרך שפירשנו ומ"כ תהיה נילטה זו נ"כ נכונה ויבוכה. אבל היונה לחמתית מצד עצמה כי לף שמכלל דברי מריסטו משמע שיהיה הריקות שוה בתנועה בספל מ"מ לא מלינו זה מבואר להדיח בדבריו שכתבנו לעיל שהשוה הומם ביחד ומתי נפקותא יהיה לו בזה שיאמר שהם שוים. ולכן נראה שהגירסא הלחמתית היא כמו שכתבנו בשרשים של"ל בספל למים כי"ת בהלקה כי כ"ה מבואר בדברי מריסטו בהדיח כמ"ש לעיל וק"ל. ועיין להקשות על מריסטו מי הכריחו להקשות קושיתו זאת במשל הכלי מלא מים ולא בהכלי עצמה לפי שבהיותה בזולת מים לו מאמר נשם והלה הכלי עצמה ח"ו לה ג"כ זולת הריקות כי היא ג"כ נשם. וי"ל לכך הניח המשל מהכלי מלא מים כי שם כ' נשמיים הם' ככם במוך תכילו בקירוב ובמיעוט וכוונתו היה בזה להורות לנו שהשרש שיש בין הדבר שנקלה מקום לפי דעתו והוא השטח המקיף בקערורית הכלי ובין הפעלי והריקות שהוא המקום לפי דעת המחבר כמו שמפרש בסוף דבריו שכתבנו לעיל מניה בסמוך ובעבור זה הוכרח המחבר בסמוך לבאר קושיית מריסטו גם בהספל עצמו ולא בהמים לבד וז"ש כי הספל והמים כ"ת עומד במרחקים מיוחדים וכו' על דרך שפי' בשרשים. אבל מה שפי' ח"י דעת המחבר במה שזכר הספל והמים הוא לענ"ד לית לחמ כמ"ש לעיל וק"ל:

[ז] כי הספל והמים כ"ת עומד במרחקים מיוחדים. כבר בחלנו בשרשים שדברי המחבר אלו הם מיוסדים לפי ההנחה שהמנו שהחויר הוא ספוני (והוא ממלת הריקות בעולם. הלה שעדיין לריכין לחם למודעי

זה יהיה הגלגל העליון וכל העולם במקום, וא"א לפי זה (פ) ליחס אליו ית' הצד כמו שלא ניחס אליו המקום, ומה שיירם אליו הכתוב צד המעלה באמרו היושבי בשמים (תהלים קכ"ג) יושב בשמים ישחק (תה ב') והומיהם, אפשר כי בעבור שהכח האלהי (נ) יראה יותר בתנועת הגלגלים לחזק ותמידות התנועותיהם (ק) ושהם כתוכר נגבד משאר הגשמים וצד המעלה הוא יותר נכבד ע"כ יאמרו שהם משכן לרוחניים, ואולי כי ייחס אליו הכתוב הצד כדרך שייחס המקום ושאר התארים הגשמיים על דרך שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם (סנהדרין דף ס"ג ע"ב). ונפסוק הדבור בשורש שאינו גוף ולא כח בגוף פי ממה שאמרנו ילקח ראיה על הדומה לו:

פרק

## שרשים

כן להמיס שנספל יש לו מקום והוא הריקות שפיי עצמו ומין הריקות מתנועע בתנועתם חלק שהוא עומד תמיד על עמדו הרחשון, ומה שהקשה מריסטוס והא ס"ל להגשם זולת הריקות ומס כן יצטרך הריקות להתנועע עם הגשם ויהיה לגשם אחד בעינו מקומות רבים יחד בג"ת וגם יהיה המקום במקום. זה מינו כלום כי מיד שהתחיל הגשם להתנועע ממקומו מזי כל נקוד' ונקוד' וכל חלק וחלק מהגשם שיעתק ממקומו יכנס לתוך הריקות שמלגו. והמשל זה מס יש לך גשם שהוא אחה על אחה שתרצה להניע חותו ממקומו הרחשון עד עשר אמות מזי כל פעם שיעתק הגשם ממקומו הרחשון שהיה בו אחה מהריקות שמלגו קולט חותו והריקות שהיה בו הגשם אחה הרחשונה יעתר תמיד על עמדו ומינו נעתק ומין לגשם זה בעת תנועתו שום צורך בהריקות שנאחה רחשונה כי מיד היה נכנס אל תוך הריקות שנאחה שניה אשר הוא שלגו כלי שום הפסק ומניעה, וכן כשיתנועע מהאחה השניה יכנס מיד לאחה הג' שמלגו וכן להרביעית וכן לאחיותיה עד המקום שירצה לנוח עס. ומין להקשות ויליך אמרינן בעת שיעתק הגשם ממקומו הריקות שמלגו קולט חותו והלא כבר נתבאר במופת שמין ריקות בעולם וכל חלק דעלמא מלא מגשם מווירי וע"כ היאך יכול הגשם ליכנס בהריקות שמלגו אשר כבר גשם האויר נקלט בתוכו. וי"ל שאויר הוא ספוגיי רצוני שהוא דומה לספוג ומה ספוג בשעה שהיא מלאה מים אז היא גדולה ובשעה שהמים נוזלים ממנה חוזרת לקדמותה ומתקטנת. כך האויר הוא מטבעו לדחוק עם עצמו מפיי הגשם ובשעה שהגשם נח במקומו ואינו מתנועע אז האויר מתפשט על כל גבולו אבל כשהגשם מתנועע אזי חלקי האויר מצטמיס זה עצמם והאחד נכנס בתוך חבירו ובדחין מפיי הגשם עד אשר יכנס הגשם בהריקות זו שהיה האויר קולט בתוכו ואחר שנכנס הגשם בהריקות זו אזי האויר מתפשט ונכנס בתוך הריקות אשר היה הגשם כבר קלוט בתוכו וכן הוא דרכו תמיד כשרוצה הגשם להתנועע כמו שיתבאר בענפים, ומס כן הג' שקריס שהיה משקר מריסטוס על דעת הרב המחבר כן בטליס מעקרן, כי השקר באחד שאמר שיהיה לדבר אחד בעצמו מקומות רבים יחד בג"ת לפי זה הוא שקר מוחלט בעצמו כי לשום לא יהיה להגשם כי מס מקום אחד כן בעת תנועתו כן בעת הנחתו כי מיד שיעתק הגשם ממקומו הריקות שמלגו קולט חותו ומין לו צורך בהריקות שהיה בו בראשונה כמ"ש. וכן השקר הג' גם כן לפי זה הוא שקר מוחלט בעצמו כי מאחר שלא יתנועע המקום עס הגשם כמ"ש מס כן מינו גשם וכבר נתבאר שאם שמינו גשם מינו צריך למקום. ולכן המקום האמתי הוא הפנוי והריקות כי על הפנוי והריקות יפול שם המקום באמתות ולא על השטח המקיף בגשרורית הגשם כדעת מריסטו: (פ) ליחס אליו יתברך הצד כמו וכו'. כי קיום הצד יהייב המקום בהכרח כמ"ש למעלה והדרך קוצית לדוכתה: (נ) ירחה יותר. יותר ניכר: (ק) ושהם מחומר וכו', פי' ועוד שהם מחומר נכבד וזך מהלה הוא גם כן יותר נכבד מהמטה וע"כ יאמרו וכו'. כן נרחה לפניות דעתי פי' זה הפרק לפי דעת הרב המחבר במקום הזה וכ"ש האמת כאשר הוא נרחה לעין כל ודויק:

קודם

## ענפים

למודעי מזו מהכלכת המחייב המעשה היות, לכן אחבאר לך קצת מהמופתים הבאים על שלילת הריקות מן העולם ועל ידי זה יתבאר לך גם כן שהאויר הוא ספוגיי, והנה המופת על שמין ריקות בעולם הוא מבואר על ידי הכלי והוא כשמפקוד הכלי על פיו וחפיס אותה על המים בשום שלא בעקומים כלל הנה מראה שלא יהיה אפשרות להמים ליכנס בהכלי וזו היא ריקה שאין הכלי שהיא מלא גשם לויי דמ"ל היאך יתנע הריקות להמים שלא יכנסו בהכלי. ואע"פ שאנו מוסיים שהכלי זה בד"מ ריק הוא בעבור דקות וחכות האויר שאינו נראה לבריות בכן הם סוברים שיש ריקות וזה ממה שיורה ג"כ שהאויר הוא ספוגיי והוא אם תעקה קלח הכלי מעל המים אזי יכנסו המים בתוך הכלי ואם לא יהיה מבטל האויר שיהיה נדחה מפיי הגשם המתנועע היאך יכולים המים ליכנס בתחלל הכלי אשר כבר קלוט בתוכו האויר. וכן שמלא זה בנוחות כשתראה למלחות תוכן בחיזה מעשה נריך לחמה להמיה בכן לחיזה נקב פתוח מן הגג כדי שילא ממנו האויר בעת המלוי אבל אם היה בו ריקות לא יצטרך בכן שום נקב פתוח וכן אם לא היה האויר ספוגיי לא היה שום תועלת בפתיחת נקב זה ועוד אם לא היה האויר ספוגיי היאך אנו יכולים ליליך להתנועע אנה ואנה

**פרק יח השורש** השלישי שאין לו התלות בזמן. ובאורו שהוא נמצא (פ) קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן ולזה יהיה כחו בלתי בעל תכלית, וזה כי כל מי שיש לו התלות בזמן יהיה כחו בעל תכלית בהכרח בכלות הזמן ההוא (ג) ואחר שהוא ית' אין לו התלות בזמן יהיה כחו 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 מדור וחנוך מאליהו 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 זולה 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 ואשלם וגו' (מיוב מ"ק) כלומר שהוא קודם לכל הנמצאים ולא קדם לו דבר, ולזה ראוי שיובן ענין הקדמות הנאמר עליו ית' ענין שוללי [ק] והוא שלא קדם לו דבר ולא העדר אבל נמצא תמיד על תואר אחר קיים מבלי שנוי, וכן שם הנצחי הנאמר עליו ית' ר"ל שלא יתאחר אליו דבר, כי כמו שא"א 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 עודף עליו מצד התכלית היה נמצא בזמן זולת 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

שלילת

## שרשים

**פרק יח (פ) קודם מציאות הזמן ואחר וכו'.** פירוש קודם שנמצא הזמן וגם אחר העדר מציאות הזמן: (ג) ואחר שהוא יתברך אין לו התלות בזמן. כמו שנתבאר לעיל מאמר זה במופתים: (ג) כי נח קדמון מדור וכו'. פי' מע"פ שהדם הראשון הוא קודם לנח מ"מ נאמר עם קדמון גם על נח בעבור שיש לו מציאות קדימה זמנית על דור. אבל אם לא היה לנח שום קדימה זמנית על דור ג"כ לומר על נח שהוא קדמון רק על הדם"ר: (ד) כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן מה. פי' כי אם נאמר שהאם יתברך הוא קדמון בעבור הדבר הנה אחריו נד"מ קודם הטולם ג"כ יהיה נאמר מזה שיש עוד מ"ו דבר אחר שהוא קודם להם"י אלא שהם"י נקרא קדמון לפי שיש לו קדימה בזמן מה על הדבר הנה אחריו וכענין שנאמרו גבי נח בצירוף דוד וזה ג"כ לומר בחק הם"י כמו שנאמר והולך: (ה) כי יהיה הזמן וכו' מגביל מציאותו. פי' מאחר שלא יהיה להם"י קדימה על הטולם כ"ש בהיותו הם"י. מאחר שאין ריקות בטולם אלא על כרחך האויר הוא הספוגי ומטבעו שיהיה נדחס מפני שאם בהיותם הטולם בכלל ושמו האויר הספוגי הוא מלוא מכחק הריקות שהוא מקומו) ודי לנו בזה כאן לנתרצ כי לא היה כוונתו להאריך במופתים כ"כ רק קצת כדי שיהיה סעד לעיונו וק"ל:

**פי"ח [ק] והוא** שלא קדם לו דבר ולא העדר וכו'. דקדק בלשונו ואמר והוא שלא קדם לו דבר מאחר שאין לך דבר שיהיה קודם להם"י אבל מ"מ יכול להיות שיש דבר שהוא שוה זמן להם"י. ואמר כן בעבור תופן שהומרים שהאם קודם בהיותו הטולם נקרא גם כן זמן והאמת הוא שמיד שם הם"י ומי שאמר זולתו כמו שיתבאר בסמוך, אבל האחבר סובר שאין האמת נקרא זמן בשום שלא שהוא נקרא אחר כך הוא הזמן האמתי. ולכן לעיל מיה בפסוק מי שקדימי ואשלם וגו' דקדק האחבר בשאולו וזאמר כלומר שהוא קודם לכל האמתים וכו'. להודות לנו שהזמן האמתי הוא נברא והאמת אינו קדוי זמן ולכן הוא קודם לף לזמן, אז יהיה מ"ש שלא קדם לו דבר ולא העדר כ"ל שהוא בלתי ממודם ואין שום שכח למציאותו. וכ"ה מבואר בשורש פ' י"ז וי"ח לח"ל וק"ל:

ויתחייב

שלילת ההעדר מצד ההתחלה ומצד התכלית, (מ) וזה אף אם יהיה הזמן המשך הבלתי משוער המדומה במחשבה שהוא נמצא תמיד קודם בריאת העולם ואחר העדרו אלא שלא היה באותו המשך הסדר הנראה מצד תנועת הגלגל אחר שלא היה הגלגל מתנועע ולא נמצא, וזהו דעת רבותינו ז"ל שההמשך הוא הזמן בשלוח, כי הם יקראו הזמן המשוער (נ) או הנספר בתנועת הגלגל סדר זמנים (ס) לא זמן סתם, ויהיה הזמן לפי זה שני מינים (ע) ממנו נספר ומשוער בתנועת הגלגל ויפול בו (פ) הקודם והמתאחר והשוה והבלתי שוה, (צ) וממנו בלתי נספר ומשוער והוא המשך שיהיה קודם מציאות הגלגל שלא יפול עליו השוה והבלתי שוה והוא אשר קרא הרמב"ם ז"ל (ק) דמות זמן בפרק י"ג מהשני וזה הטין (ר) אפשר שיהיה נצחי, והמתהוה או המתחדש הוא סדר הזמן, (ש) לא הזמן, ובזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות שיש במהות הזמן (ת) אם הוא הוה בזמן אם לאו, כי אע"פ שהזמן לא יתחדש ולא יתהוה ט"ם סדר הזמן כבר יהיה בזמן, וגם (א) מה שספקו על העתה בשאמרו כי העתה הוא אשר יחלוק (ב) בין הזמן הקודם מן המתאחר (ג) וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון [ד] ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל נצחי איננו מטה שיקשה לפי זה הדרך, כי הזמן שיש בו תנועה יש בו קודם ומתאחר (ד) *) אבל הזמן שאין בו תנועה אין בו קודם ומתאחר ואין שם זמן משוער כי לא יפול השוער

*) הגה"ה אפל כו'. כי מה שאמרו מומרים בדרך משל זה הדבר נעשה כעבר או כעתיד או עתה פשה כוונתנו בערך שתנועה שנמשך מן הגלגל שתתנועע ממלא למלא, כי כשכבר מתלא שתאמן למלא השני נאמר עבר על מלא שהשמאן שעבר עליו ועל מלא הקודם עדיין לא בא שמה נאמר עתיד לבא שמה ועל מלא שבין שעומד בו עתה נאמר עתה, וזה הוא קודם ומתאחר בתנועת הגלגל, וכן נאמר קודם ומתאחר בזמים וכשים בערך התנועה הספוכות כפי מסבתם בדרך משל אם פקף הגלגל ממה לא העולם אלף פעמים מיום שבריאת ואתחיל להקיף ממחדש פשה נאמר על זאת הפעם שהשמאן שבוא מאותר בין שתתנועה הזאת ועתה אלף התנועות שבוכות והוא מאותר לתנועה שבוכות שלפניה ממש על זמן שהיו מבוא אחר היינו בפעל רק שמחשבה והוא ענין נאמי וכלילות העדר מבריות כן מצד שהשמאן כן מצד שהוא שמה שבוכל לומר שהיה עבר או עתיד, ומ"ש שכל נקצן ואולם אם בזמן אינו, וכו' אלא כי כוונתו כפי דעת שהמבוארים בפרק י"ג ממ"ש שהיו עליו בפעל הענשים בד"ם ויתחייב שיהיה בזמן והגלגל וכו'. שמנם אנכי שבתי שבבר בפרוש שמה בין שני בריאים, ועי' בכוף פרק זה מה שבוכה שם פרק ג' ממורה ז"ל:

## שרשים

תומר מחד קיים מבלי שיהיו: (מ) וזה אף אם יהיה וכו'. עתה מפרש דבריו שאמר שענין הקדמות והנצחיות הוא שלילת ההעדר, ודברי המחבר מתכיים עד מאר שלא היה הגלגל מתנועע ולא נמצא, ונקרא ההמשך ההוא קודם בריאת העולם ההמשך הבלתי משוער כי ג"כ לפדם לשער מיכות ההמשך הזה לפי שהיו מורגש ומיגו נרגיש בהוא רק שהוא משער לומו מהשבתו בדמיון שכלו שהוא דבר מה ומי משער לדעת מהו. משמ"כ הזמן הבא על ידי תנועת הגלגלים. ופירוש ההמשך דברי המחבר כך הוא אף אמ"ל שהזמן הוא ההמשך הבלתי משוער שנקרא זמן כדברי"ל שמחבר והולך והזמן הזה הוא תמיד עם הש"י ומי משער זולתו מ"מ לא יקדם לו הן מצד שהתחלה הן מצד הסוף ולכן ענין הקדמות והנצחיות הנאמר עליו יתברך הוא שלילת ההעדר שלא היה נעדר עולמית: (נ) או הנספר. עד"מ היום יום ג' או יום ג' וכו': (ס) לא זמן סתם. ההמשך יקראהו בשם זמן לבד בשסתם מבל הזמן המשוער בתנועת הגלגל קורין אותו סדר זמנים: (ע) ממנו נספר ומשוער. כלומר ממין אחד מהזמן הוא נספר ומשוער: (פ) הקודם והמתאחר וכו'. עד"מ שתאחר ראובן הוא קודם לזמעון לזמעון וזהו קודם. או שמעון בא אחר ראובן והוא מתאחר. וכיוצא בזה יום ראשון הוא קודם ליום שני ג"כ על יום רביעי הוא קודם. ועל יום שני יפול המתאחר. והשוה והבלתי שוה. עד"מ ראובן ושמעון שם שויס בזקנה שבל ג' מהם הוא בן עשרים. או שתאחר שהאחד הוא בן עשרים והשני הוא בן שלשים והוא בלתי שוה. וכיוצא בזה ג' ימים אלו שם שויס לג' ימים אלו או ליום שויס זה לזה: (צ) וממנו בלתי נספר. כלומר והמין הכ' מהזמן הוא בלתי נספר וכו': (ק) דמות זמן. שהיו זמן המציאות אלא שהוא מדומה במחשבה: (ר) אפשר שיהיה נצחי. מאחר שהיו נברא אינו נפסד: (ש) לא הזמן. זמן סתם: (ת) אם הוא הוה בזמן או לאו. פירוש משם הזמן הוא נברא ג"כ הוא נברא בתוך זמן מאחר שהיה קודם לו כי ג"ע שלא היה זמן עולמית ומשם כן למה ברא הש"י זמן בלל מאחר שבבר היה הזמן בהמצא מבל לפי זה לאינו ממש שיקשה כי לע"ם שהזמן וכו': (א) מה שספקו על העתה. על אלת עתה: (ב) בין הזמן הקודם מן המתאחר. פי' הזמן נחלק לשלשה חלקים עבר עתיד עתה ואלת עתה הוא הזמן אשר בין זמן הקודם ובין זמן המאוחר. ולכן העתה הוא יחלוק בין הזמן הקודם וכו'. כי הוא תכלית זמן הקודם והתחלת זמן הבא מאחריו: (ג) וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון ויתחייב שיהיה הזמן וכו'. פי' אם תאמר

עתה

## ענפים

[ד] ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל וכו'. מה שהוכיח המחבר לזכות בלשונו גם הגלגל נראה כי קובית זו שהקשה המחבר

השעור בזמן בזולת התנועה 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 שבשלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, ובן קודם ומתאחר הנאמר על המשך המדומה קודם בריאת העולם. ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצוייר שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי וכן איך יצוייר 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 (חגיגה פ"ב דף י"ח ע"ב) כי מה למעלה ומה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם ומה לפנים ומה לאחור ירמוז 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 (בראשית רבה פ"ג) שיראה

מדבריו

## שרשים

עתה, נשמע שהיה זמן קודם לו ובתוך תוכו זמן ועיין בענפים: (ה) ומש"ה שם תוך בהברח כו'. הקודם ג"כ יוכל לומר עתה, וה"כ יהיה נשמע ממנו פי' ממלת תוך לעולם שתאמר משמע שיש לעולם שיש עוד זמן קודם לו ובתוכו הקודם ג"כ יוכל לומר גבול וסוף עד היכן שהוא מגיע וה"כ י"ל תוך ובהברח עתה וכן לעולם בכל פעם שנוכל לומר עתה ירמוז שנדריך להיות שם דבר מה או ריקות או מלוי: עוד על זמן הקודם ויולך זה על לא הכלית וה"כ יהיה (ו) מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן. פי' מדלא מתוייב שיהיה הזמן והגלגל נתלו ולא נברא חלילה, כתיב יהי ערב ויהי בקר יום אחד (ו) מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן (בראשית רבה פ"ג) שיראה

מדבריו

## שרשים

עתה, נשמע שהיה זמן קודם לו ובתוך תוכו זמן. הקודם ג"כ יוכל לומר עתה, וה"כ יהיה נשמע ממנו שיש עוד זמן קודם לו ובתוכו הקודם ג"כ יוכל לומר גבול וסוף עד היכן שהוא מגיע וה"כ י"ל תוך ובהברח עתה וכן לעולם בכל פעם שנוכל לומר עתה ירמוז עוד על זמן הקודם ויולך זה על לא הכלית וה"כ יהיה מתוייב שיהיה הזמן והגלגל נתלו ולא נברא חלילה,

## ענפים

המחבר על עניין העתה הקשה קושיא חריפה נפלאה בספר הנשמע במאמר ד' בפרקים המחדושים, והוא רצה להוכיח שם שהי לפפר לזמן שלת תנועת הגלגל ועל ידי זה רצה להוכיח שם שהזמן והגלגל הוא נתלי וכ"כ רס"ע בהקדמה הכ"ו מה"ב למורה ע"ש. ולכן אמר המחבר בסוף פרק זה ואולם שם הזמן תימה וכו' רצה הנפפר בתנועת הגלגל כדעת חריפות וכו' ע"ד שהתלה בסמוך בפרקים. אבל לפי תמותתו תתלו מתמיהי דת תורת מרע"ה הזמן הוא נברא ונפפר בזמן שלת התנועה (קודמת) ועיין ג"כ במורה בפי"ב מה"ב (שבחלב

שם שהזמן הוא מקרה נמשך מן התנועה והוא מכלל המקרים הנברחים בהברח וכלונן):

[ג] **ויהי** ערב ויהי בקר וכו' כי מיום אחד בהברח הגלגל וכו' רצה לבאר שמיומם מתנועעים בתנועות מתחלפים וכו'. פי' הכל בברכים. והק"י פי' וז"ל בתנועות מתחלפות רצה לומר בעבד יום ד' היה לכלם תנועה שוה ומיום ד' ואילך התנועע כל א' תנועתו המיוחדת לו עכ"ל. ופי' מנומנם הוא וגם תימה מספיק כי מלי נפקא מינה אם היה בתחלה לכל הגלגלים תנועה שוה או לא מתחר שע"י גלגל היומי לבד המסבב את העולם בכ"ד שעות הוא מיכר שיעור של היום כ"ד שעות וגם בדברי המחבר בעצמו שאמר כי מיום א' שברא הגלגל וכו' משמע שיש כוונת המחבר כאן כי אם על הגלגל היומי לבד בעל ידו מיכר שיעור היום והלילה. ולפי דעת הק"י ז"ל למחבר למימר כי מיום הא' שברא הגלגלים וכו' בלשון רבים, אבל לפי מה שפי' בפרקים שאמר אח"כ יום בני יום שלישי וכו' הל"ל כאן יום ראשון ואמר יום אחד בא להורות לנו כי חע"פ שעל ידי תנועת הגלגל שהיה מהתנועע מיד לאחר שלא היה יכול ליחס שיעור הזמן מהתרג והבקר שהוא ביחד כ"ד שעות מכל מקום לא היה יכול ליחס חלק מהגלגל מורה על היום ויחיה חלק על הלילה כי עדיין לא נתלו המחלוקות. וה"כ קודם שנתלו המחלוקות לא היה יכול 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 תלויים המחלוקות אינו יכול כי אם דבר א' לבד. וזש"פ ביום ד' יהי מחלוקות וגו' להבדיל בין היום ובין הלילה וגו' כי על ידי תלויים המחלוקות יוכל ההבדל בין היום ובין הלילה. ומש תשיבני ותאמר והלא לא נתלו המחלוקות עד יום ד' וה"כ למה רמז לנו הכתוב דבר זה רק ביום רחשון לבד. זה אינו קושיא כיון דגלי לן רחמנא מדה זימנא ממילא ידעינן שהוא ג"כ בתמרוייתא מתחר שלא נתלו כסא המחלוקות ולכן לא אמר הכתוב ג"כ שיש שלשה מרכבה וכו' ואף שהוא מן הרחוי לומר כן לפי סדר הכתוב שתאמר בתחלה יום אחד. אלא כדי להורות לנו זה הענין שכתבנו והו הוא אמר שיש לו שלשה לא הוא ידעינן מיניה כלום וק"ל. ועיין בעקידת יצחק בער ג' מאמר רחשון שהוא ג"כ מפרש כל הענין הנזכר קלת בדרך זה. והר"ב בהיי מפרש בפ' בראשית דברי ר' יהודה על חותן ר' אלעזר שהי קדמה התורה לבריאת העולם וחותן הימים והשנים אין להם תקר ועליהם נאמר שכימי אנוש ימיך וכקיר ושנותיך לא יתמו ע"ש, ולפי זה יהיו דברי ר' יהודה פשוטים ואינם טופים כלל לדעת הקדמות. ונראה דלפירוש זה יולדק נמי שפיר לשון הכתוב במ"ש יום א' ולא יום רחשון כי זה נאמר על חותן הימים והשנים שאין להם תקר וחותן הימים מתחדו בתחדות נמורה ואין להם שום שבל ופירוד ואין לנו לומר עליהם רק יום אחד לבד וכ"ל לפי שאין אנו יכולין להשיג על ידי השנאתו חותן הימים והשנים כמה הן רק מפני שאתר כך נברא העולם על ידי זה יכולין אנו להשיג שעתה בתחלת בריאת העולם נשלם זמן

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

## שרשים

כמשפט כל ו"ו פתוחה שהיא בראשם התיבה: (ו) שם שהעתקו היה שהגלגל קדום כדעת אריסטוטם. פי' שם שהיה כונת ר' יהודה במה שדקדק בלשונו ואמר סדר זמנים על הזמן המשוער בתנועת הגלגל ע"כ ע"כ נראים שאמו לומר שהעתקו היה וכו': (מ) נקרא סדר זמנים. פי' לו שהמשך הבלתי משוער נקרא ג"כ סדר זמנים ולא זמן שקש וזה בכך מה שהתבונו לעיל מניה בסמוך: (ט) שהטובן. ר"ל שלא היה סדר היום והלילה נמצא עד היום הרביעי. כמו שנא' ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה וגו': (כ) אמר. ר' יהודה: (ל) היה מתנועע. שהגלגל היה מתנועע ושולך בסבובו מיד: (מ) ומראה הערב והבקר אסר נאמר אמת. פי' מ"ש הכתוב בג' ימים הקדומים ליום הרביעי היו ערב ויהי בקר הוא אמת כי ע"י שהיה הגלגל תמיד

## ענפים

מכך הימים האלו ואם כן יכולין אנו לומר עליהם לפחות יום אחד כי עתה אפלס ועל כן לא אמר יום רחשון כי אין לו שני הדומה לו. או נוכל לומר שנקרא יום אחד לבון שהדום כי כלם נתאחדו בתחדות נמורה בתכר. והכל שוה בקנה אחד. כן נ"ל לישב כונת הכתוב במ"ש יום אחד על ג' פנים הא' לפי דברי המחבר והב' לפי דעת רבינו בחיי וק"ל:

**אלא** מה שים בדברי המחבר קשה מקום לעיון הוא כי לפי דעת המחבר לא ה"ל להכתוב למימר ויהי בלשון עבר רק מיום רביעי ואילך ולא ג' ימים הקדומים כי לפי דעת המחבר קאי ר"י במ"ש שהיה סדר זמנים קודם לכן על הג' ימים הקדומים כמבואר בדברי המחבר. ועוד דלפי פשוטו של מדרש משמע שכונת ר"י היתה על הדבר שהוא קודם בריאת העולם. דהא"כ לא ה"ל לר"י למימר דברים גבי ויהי ערב ויהי בקר יום אחד רק גבי ויהי ערב ויהי בקר יום ד' שם לא היה לרמוז לנו על מה שהיה קודם בריאת יום א' לענין קודם בריאת העולם. וכן לפי פי' ר' בחיי דקאי דברי ר"י על תוכן ביום שמין להם הקר לא יתיישב שפיר לבון ר"י שאמר שהיה סדר זמנים וכו' כי סדר הזמן לא בא כי אם מצד התנועה וכמו שנתבאר בדברי המחבר. ועוד הן לפ"ד המחבר והן לפ"ד רבינו בחיי לא יתיישב לר"י המדרש שהקשה ה"ר בשם רבי אבהו מכאן שהקב"ה ברא עולמות ומחריבן עד שברא אלו ואמר דין הניין לי ויתקיים לא הניין לי ומאי בעי הכא. ויותר קשה מזה שהרב המורה בפ"ל לא ז בתב על דברי ר"י וכבי אבהו דבריט זרים אצל לא נתנו להתבאר על אלמים בלשון כאלו אבר מיניהם אלו שותפין ועל פיהם אנו הוין תמיד והמה קומו זולת ביחור (מספיק) ע"ש והלילה לנו מזה: **ואני** הולך לכיל מגלה סוד לי לא מספיקנו מחבירי ויותר מדבותי הייתי אומר שר"י וכבי אבהו היו מכוונים בדעתם אל הענין שהוא יותר עמוק והוא זה. הנה בתיי בתב בפ' בהר שהעולם יהיה נבדא ומחוב ז' פעמים בנגד ז' שמיטות שהם מ"ט שנה כמו כן עמידת העולם וקיומו מ"ט אלפים שנה כל פעם ו' אלפים והאלף הז' יהיה חרוב כנגד השבת והשמטה וע"ד שהרז"ל שיהא אלפי שנין שוי עלמא ואחד חריב וכ"ה נמוז בפסוק ו' של בראשי"ת בר"א אלהי"ם ו"ת השמים ו"ת האר"ץ שהם ו' אלפי"ם ועוד אלף אחד בפסוק והאר"ץ היתה תהו ובהו וגו' כנגד אחד חריב והם כנגד מ"ט שנרי היא שהשיג מנע"ה כמבואר הכל בבריטו בחיי פ' בהר בפסוק ושבתה הארץ שבת לה' וגו' שבע שנים שבע פעמים וגו' ע"ש. ומראה לחר שבר דקדקו ז"ל בלשונם ואמרו ואף חריב נמי משמע שהעולם יהיה בנוי וחרב ובטי דהא"כ לא היה לנו לומר אלא בשמחת אחר שיעמוד ו' אלפים יהיה חרוב אלא ע"כ אלא יהיה חרב כי שם אלף הז' ואחר כך יבוא לחיות בנוי בלון ה' יחבך. ועל דרך שהרז"ל בתבדא אלף ד' ח' שין הקב"ה מחדש שלמו אלא לאחר ז' אלפים שנים וכו', וא"כ לפי האחתו זאת יהיה כונת המדרש שם"ם בשם ר"י ור"ת שאומר כשבועו ור"ל שר"י ור"ת בתו לבאר לנו בשכוב הזה שאמר ויהי בלשון ערב שהשבת אלפים אלו שאלו קיימים בשם בעת חיבם ו' אלפים שהעולם הרומזים אל השמטה אלא שבבר קודם ז' אלפים אלו היה ג"כ העולם בנוי וחרב, וז"ש ר"י מבאן שהיה סדר זמנים קודם לכן כלומר קודם ז' אלפים אלו שאלו קיימין בהן בעת היה בן שהוא בנוי ויהיה ג"כ מ"ש סדר זמנים רומזים אל הזמן הנברא בתנועת הגלגל והם ו' האלפים הקודמים לאלו שהם בעת. ויתיישב היטוב בא ר"ת לאמר כך ואמר מבאן שהקב"ה ברא עולמות ומחריבן וכו' ולא בא לאפלוגי אר"י אלא לפרש דברי ר"י ועל דרך שיתבאר שוד בדבריו לקמן. ולכן לא אמר ר' אבהו אומר אלא אמר רבי אבהו וק"ל. ולפי דבריו אלו אוכל לומר מש"ם יום אחד בא לרמוז על חד חריב, לא לומר פשט ר' שיה העולם אלף חד חריב וזהו אלא אח"ד מטריקון אלף ח"ד:

**ואם** תרצה לעיין בתחלת התורה בכתובים המורים על בריאת העולם והדומו והם בפרשה הראשונה של בראשית מזי שוכל להבין בקל בכמות האלפים אלו קיימים בעת שם בו' אלפים שניים אלו שלישיים וכו' ובראשם

שם

והבקר אשר נאמר אמת הוא ולא נזכר תלית המאורות והכוכבים ברביעי (נ) אלא לבאר שמציאותם מתנועעים בתנועות מתחלפות עד שיהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים הוא כדי שימשך

## שרשים

תמיד מתנועע סביבו וכל כ"ד שעות גמר מהלכו בסבוב היום וכליל שהוא כ"ד שעות על זה אמר ויהי ערב וגו׳ :

(נ) אלא לבאר שמציאותם מתנועעים בתנועות מתחלפות . פירוש כי אע"פ שקודם שנתלו המאורות היה גם ניכר סדר הזמן מהיום והלילה

## ענפים

שהם מגיים וכן בחלב הבי"ת של ברחצים רבתי לרמוז לנו שהעולם נברא עד היום ג׳ פעמים ומחמע כעם בו׳ מלפים מגיים וכן אמר בכתוב אחר כך והחלן היתה תהו ובהו וגו׳ לכתורה נרמה שזהו אחד מן חיבוט הכפולים כי תהו ובהו מגיים מורים על המממה והריקות ואחרי למה לי תלת בבת לרמוז שעד שלא היה העולם ג׳ פעמים תהו בתחלה קודם ו׳ מלפים רחסרים היתה תהו שנאמרי ולא היה בה כום דבר רק הקב"ה מחדש העולם מהפשם המוחלט והמיעת לותו ים מאין ואחר שנאמרו הפשם מלפים רחסרים חזר העולם להיות תהו מלף שנה והוא החלף הז׳ שהרז"ל עליו ודד מרייב ואחר כלות החלף הז׳ יהיה המיעת הקב"ה מחדש כברחצונה וזה הוא הפשם מלפים שלו שהמו קיימים בהם נעת . ומה שהקדק עוד בל׳ רז"ל שהמרו ואד מרי"ב מוכל להבין הפפרת שים בין תהו ובהו שהכיכוב הכתוב . והוא כי יהוע בעצין תוכחת נאמר על דבר שפיש כלה לנמרי אלא שאחר בו קלת רושם מהדבר ההוא וכעצין שנאמר והביא הזה הרב מפמע שהביאם לינו חרב לנמרי אלא שאחר קלת מהביאם דשם היה הביאם כלה אין צייך לומר עליו והביא הז"ה כי אין בום בית בעמלת . וכיוצא בזה לא נהרבה יהושלים וכו׳ ועדיין יהושלים קיים וכדומה לזה הרבה , וא"כ נוכל לומר מברז"ל ואד חריב רשום לומר שלא יהיה העולם חריב לנמרי עד שלא שאחר בום היכר בו אלא שיהיה חרב מלחיו עניים וכעצין שכתב הרמב"ם ז"ל במורה שלו בביאור דרז"ל אלו בפ׳ כ"ם בח"ב ע"ש. ושם כן אלא שהו אמר על מה שהיה קודם ו׳ מלפים רחסרים היתה תהו ובהו אלא שהיה העולם כלה לנמרי ולכן פי׳ המפרשים אלא שהו אלא שהיה העולם ריק ושלא היה בתוכו כלום מן המוהכרים וכן פי׳ תרגום יונתן ויהושלמי ואחרא הות תהיית ובהיית לדיין מבני נשא וריקניא מכל בעיר וגו׳. ומי לפשר לומר שכוונת התרגום הוא על מה שהיה קודם ו׳ מלפים רחסרים כי אז לא היה בום דבר בעולם ולא אדם ובהמה לבד והקב"ה המיעת לותם ים , ויש רוצים לומר שכוונת התרגום מבאר לנו אחר שברא הש"י השמים והאחן היתה האחן מאין יוצא ולזו דוקא מאדם ובהמה ה"ם כל מילי אלא שהזכיר עיקר הבריאה , וזהו דוחק אחם כן מה נא להשמיענו בזה וכי בלזו לבי לא ידעינן שהיתה האחן ריקה מכל בבריאה יום ג׳ ואלא לא נברלו כי אם אחר ימים אחדים כמו שהוא מבואר בפרשה בהדיא , אלא כוונת התרגום הוא על הבטו שהוא אחר שנשלמו השפת מלפים רחסרים כמ"ם וכן הוא בתרגום יהושלמי . ולו נוכל לומר משאר"ל ואד חרי"ב לינו לנמרי אלא לענין חרבן יוכל מלמען טוב פה חרבה וגו׳ וכיוצא בזה והוא ג"כ על דרך שאמרנו ובכל שולם בקנה ג׳. ולהוסיף ביאור לאמר הכתוב אח"כ וחשך על פני תהום והוא מלפים מרחפת על פני המים וגו׳ והלא עדיין לא גלה לנו הכתוב בריאת התהום והמים וע"כ מגיים נברלו כמו שהביא ר"ג להפילוסוף בברחצית רבה פ׳ ב׳ מיס כמ"ם הלזותו שמי השמים והמים וגו׳ כי הוא לוח ונברלו וגו׳, תהום כמ"ם בתין תהומות הוולתי , אם כן מגיים נברלים , ולמה לא גלה הכתוב בריאתן אלא ע"כ שלא נברלו בעת אלא שאחר מבריאת רחסרים כי לא היה בפעם אחי תהו לנמרי כמ"ם . ולפי זה אם שהקשו והאחן היתה תהו ובהו וגו׳ מאי דהוה הוה וכו׳, קושית זו ליתא כלום כי הוכרח הכתוב לרמוז לנו בחיתה ו׳ מלפים אלו קיימים בעת אם ברחצונים אלא מגיים כמ"ם :

**ואפשר** הכתוב שאמר אחר כך וחשך מלפים מרחפת על פני המים בא להגיד לנו מפלחות התהפשות העולם אחר אשר נשלמו השפת מלפים רחסרים וזה כי הוא מבואר שהנמלאים כלם בכלל נקראו בשם מים כמ"ם הרב עקידת יצחק ס׳ ברחצית שער נ׳ מאמר ב׳ וכמו שאמר מי האבר הרבים, המים האדומים, סוי כל נמה לכו למים וכיוצא הרבה כתובים הביא לותם בע"י, ואמר הכתוב כאן שהנמלאים כולם בכלל אשר היה לותם הכתוב בשם מים לא היו נפסדים לנמרי מבריאתם ברחצונה ולכן אחר אשר המיעת הקב"ה את העולם בו׳ מלפים רחסרים יש מאין לא היו בום צריכין השפת מלפים מגיים על התחדשות נמור רק על שפיחת רוח מלפים בשם ועל דרך ויפח בנפיו נשמת חיים וגו׳, וזהו גם כן כאן מש"ה ורוח מרחפת וגו׳ רשם שאמר עליהם הכתוב ונחתי בכם רוח וחייתם וגו׳, ושם כן גם כן כאן מש"ה ורוח מלפים מרחפת וגו׳ רשם לומר שנתן הש"י הרוח בכלל הנמלאים ולא נחעלמו היכולות יהד ונחתנו בברחצונה , וזהו התחדשות ולא שלא וזהו נ"כ דוגמת תהייית המיתים לעתיד . ובחם נרמה לבאר מה שאמרז"ל ואד חריב שהוא מלמען יעבם כמ"ם לעיל לא הוא ממש כמו שפירשנו שהוא דוגמת העלמות היכולות דיחזקאל

שימשך מהם שפע בעולם השפל בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ (ס) וזהו שבאר ויתן אותם אלהים

## שרשים

והלילה והוא כל כ"ד שעות כמ"ש, מכל מקום לא היה ניכר וגראה בחוש חיזה חלק מהגלגל מראה בחטעתו על היום וחיזה חלק על הלילה. מכל שהחלק מהגלגל אשר השמש קבוע בו הוא מחטעת למעלה מן הארץ חזי הוא יום וכשהוא למטה חזי הוא לילה וזה הלבנה מחירה על הארץ שם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת בחותו פעם למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למטה חזי הוא חושך, וזש"ה להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לחותות וגו' כי ע"י שיהיו הכדל בין היום ובין הלילה בחלוף מחטעתם יהיו ג"כ לחותות ולמועדים וכו'. וכל זה הוא כדי שימשך מהם שפע טובה בעולם השפל הזה, וז"ש בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ כי אם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למעלה מן הארץ עם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ בחותו פעם למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למטה חזי הוא יום וכשהוא למטה חזי הוא לילה וזו הלבנה מחירה על הארץ שם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למעלה חזי הוא חושך, וזש"ה להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לחותות וגו' כי ע"י שיהיו הכדל בין היום ובין הלילה בחלוף מחטעתם יהיו ג"כ לחותות ולמועדים וכו'. וכל זה הוא כדי שימשך מהם שפע טובה בעולם השפל הזה, וז"ש בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ כי אם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למעלה מן הארץ עם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ בחותו פעם למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למעלה חזי הוא יום וכשהוא למטה חזי הוא לילה וזו הלבנה מחירה על הארץ שם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למטה חזי הוא חושך, וזש"ה להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לחותות וגו' כי ע"י שיהיו הכדל בין היום ובין הלילה בחלוף מחטעתם יהיו ג"כ לחותות ולמועדים וכו'. וכל זה הוא כדי שימשך מהם שפע טובה בעולם השפל הזה, וז"ש בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ כי אם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למעלה מן הארץ עם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ בחותו פעם למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למטה חזי הוא יום וכשהוא למטה חזי הוא לילה וזו הלבנה מחירה על הארץ שם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למעלה חזי הוא חושך, וזש"ה להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לחותות וגו' כי ע"י שיהיו הכדל בין היום ובין הלילה בחלוף מחטעתם יהיו ג"כ לחותות ולמועדים וכו'. וכל זה הוא כדי שימשך מהם שפע טובה בעולם השפל הזה, וז"ש בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ כי אם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למעלה מן הארץ עם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מחטעת למטה מן הארץ בחותו פעם למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למט

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

## שרשים

וכו'. פירוש שעיקר נתינתם ברקיע לומר כי מה מהיום והלילה הוא היה ניכר בעבור שיזרו על הארץ כדי שעל ידי זה יהיה ניכר מהיום חלק מהגלגל מורה על היום ומיוחד על הלילה מאז שיעור הזמן מהיום והלילה הוא היה ניכר מיד לאחר שנגמרה הגלגל ביום הא' כמ"ש: (ע) כי הזמן המשוער בתנועת הגלגל נקרא סדר זמנים. פי'

## ענפים

ומימיו תמיד הוא שותין ועל פיו הוא חיים, וקונין מהם כוהנים עליו פירושים דמוקים ורמוקים ומין שוכך להאריך בהם כאן, אפשר מה שנאמרו לעיל בפסוק והוה תלמיש וגו' ויאמר תלמיש יהי אור וגו' יובאר מהם גם כן דברי ר"ה הגדול על מכונו, ומונח ר"ה כאן לפשר לנו מיכות הבריאה מו' תלמיש שיהו קיימים בהם כעת שלא היתה תהו לעמרי כ"ה בהו כמ"ש, וכל דבריו בזה הוא בדרך חידה ומשל כי כך דרכם של חכמים בכלנו בימוד בדרך נסתר וכמ"ש דברי חכמים וחידותם וגו', והנה אמר שמיש מחיצה מקום נבדלו מאור לעומתו וכו' ר"ל אחר הפר נפח תלמיש מכוחו על כל השמלאים והולרכו מיד אל האור כמ"ש והוה תלמיש מרחפת וגו' וכתיב בתריה מיד ויאמר תלמיש יהי אור וגו' כי אין שלמות לזה העולם זולת האור כמ"ש הרב המורה בפ"ל לה"ב ו"ל אם שלא תהיה בהעדר האור יפחר העניו הנה ופי' רש"י שיפחר שלא שוש שלמות וכו' וע"ש מכל זה, ואח הזכרנו גם השמיש לחיות על מעמדם בבריאתם כי עיקר החויש והשפסד שבזה העולם שהתהון הוא ע"י בריאת הגלגלים וכח השמיש והאור והחשך כמו שהבחר בכל במורה בפרק הל"ל וכמ"ש יהי מאורות ברקיע השמיש וגו' והיו לאותות ולמועדים וגו', ות"ל אחר שהאור הוא עיקר השלמות לזה העולם לכן אמר ר"ה הגדול במליצת דבריו שמיש מחיצה מקום שנבדלו מאור לעומתו כלומר אחר שנתן האור לעולם התהון הזה אז הזכרנו השמיש לחזור לבריאותם שהשלימה מעשה"ב קודם לזה, ופע"ג שהחשך גם כן הוא שלמות לעולם התהון לא היה ר"ל שנריך להזכיר שהחשך בדברי שהחשך בבר היה נשאר מהבריאה הראשונה ואינו ו' שלפיש הראשונה ולא היה נריך כעת אל בוש החחדשות שכל האור אחר שאר חזר העולם לעהו בחלף הז' מהבריאה הראשונה היה הש"י מסיר האור ממקום קבישתו שהיה בבר כדי שלא יהיר על העולם ע"ד שנחרנו לעיל ות"ש בחלו בבישול לקח האור חלקו ולא לזולתו בחותו זמן ולכן אמר מאור לעומתו של הקב"ה שהוא לעהם וכו' כי היה האור חלקו של חלף הז' כלעהם הזה שהוא חלק ההדש ושבן זה. ואמר אח"ב בהרן מחיצה מקום שנבדלה משלא שהחה בסף הבבוד וכו'. כוונ ר"ה הגדול בזה הוא מבואר שמ"ש בעהם דבר שיהיה בחומו דבר המלחמה אומו וזה כן אמר שהחרן וכל אחר שה היתה נפסדת בעמרי בחלף הז' רק שהיתה דוגמת העלמות היבבות דיחזקאל וכמו שנתמעט מלחנו רז"ל שנאמרו והד הריב ע"ד שנחרנו לעיל. ואחר שנפח תלמיש ברוחו בהעלמיש שבחרן חזרה החרן וכל אחר שה לחיות מוכנת מהיסודות שבראשונה ושבן אמר אחר שלא שהחה בסף וכו' וכמו במליצת דבריו על שפיחת הרוח בהעלמיש כי על ידי הרוח הזה הלבה היבבות ממנה ונעשה מלחלחת כלומר נתן עליה מים או בלב, ומה אחר כוונו הז"ל באמר בדברו ויהי תלמיש וגו' בסף הבבוד עומד ומרקף וכו' וזהו דוגמת מאמר ר"ה שאמר שלא שהחה בסף הבבוד. ושם תגלה לדקדק בתריכות לבוונו שאמר לקח וזרק על המיש ונקפ"י המיש וכו' שרשה שבוונו על שפיחת הרוח, ועל דרך שדברו"ל בפסוק ויפח בחפיו נשמת חיים וגו' אלמד שהעמידו נולם וכו' וזרק בו אח הנשמה וכו', וכן אמרו"ל שעשה רחשונה וכו' ד' מזרק"ם בו נשמה וכו' וכח"ל ובבריות שקיימו וגו' והבן זה אחד. כן ר"ל כוונ ר"ה הגדול בזה שהמדבש עם היות שהיו שלמים מבואר כך בהדיח בדבריו כי כן הוא דרך חז"ל לדבר בדרך חידה ומשל ובימוד בדברים נסתרים כלומו שהם עניני מעשה שרשים. ות"ש מכל מה שבארנו בכלן הוא מבואר שף בהיות העולם בעו והרב ובנו על דרך שבארנו לעיל אבל ע"פ העולם עלמו בבללו לא יבואל ולא יפסד אלא יפסד בעהי נגהי כמ"ש כי כ"ם מהרחיו והמחריב מהפואל שהוא נגהי בהיו פשלותיו גם כן נגהיים. ושם יפחל האואל שם כן לא יהיה העולם נגהי בללו ובפרטו חמיד אלא יהא נפסד ממנו שוש דבר לפילו בחלף הז'. בבר הוא מבואר בר' בהיי פ' בשר שענין הבריאות מהיפים והחלפים הכל הוא לענין אחד ולמכוון אחד ע"ש:

**ואפשר** ויכול להיות שהכל בא לרמוז לעקיבת יהנ"ר לעמרי מן העולם, כי הוא מבואר שים ליהנ"ר ז' כחות אשר בהם מושל על האדם ועל דרך שדברו רז"ל ז' שמות יש לו ליהנ"ר וכו', וקודם שבא היהנ"ר לעולם היה הכליח וכוונ הש"י בבריאת האדם שיהיה לעולם כמ"ש וחי לעולם על דרך שדברו ז"ל ובעבור זה לא נשוה אדם בחהלה כי אם על עין הדעת כמ"ש ומעין הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו וגו' אבל על עין החיים לא נשוה ויהיה רשאי לאכול ממנו כדי שיהיה לעולם ועיין מזה בחזקוני פ' בראשית. וכיון שחפץ האדם ר"ל בעצת היצר הרע נקנסה עליו מיתה ועל ידי כן לא נתקיימה עדין מהשבת הקב"ה בבריאת האדם ולי אפשר לאדם שיגאל מהיהנ"ר עד שיכלה את הלקי חמרו שבו והיהנ"ר עד מאד עד שלא יהיה לו קום החשלות

הזמן בשלוה שאין בו קודם ומתאחר ולא סדר זמנים אחר שאין בו תנועה, (פ) ואולם אם הזמן איננו המשך המדומה אלא המשוער בתנועה הגלגל כמו שהוא דעת אריסטו, יהיה ענין הקדמות והנצחיות שהוא קודם לכל הנמצאים (נ) ולזמן הנספר בתנועת הגלגל (ק) ויהיה הקדמות והנצחיות עם היותם מתחלפים ענינם ענין אחד והוא שהוא נמצא קודם הזמן ואחר הזמן תמיד על ענין אחד, ולזה שכתבנו שורש שאין לו התלות בזמן כדי לכלול הקדמות והנצחיות כאחד הן שיהיה

## שרשים

פי' ומ"ש סדר זמניס קודם לכן קאי על הסלסה ימיס רשמוניס מהברייתה ולא על ההמשך שהוא קודם ברייתת העולם, ועיין בענפים: (פ) ואולם סס הזמן לאינו המשך המדומה וכו'. פי' שאינו נקרא זמן כ"פ מה שהוא מסוער ונספר על ידי תנועת הגלגל אבל ההמשך היינו שנקרא אפילו כאסס זמן, ומ"ש המאמר כמו שהוא דעת אריסטוס שהזמן הוא נמנה הגלגל. כי הוא ברא הזמן והגלגל: (ק) ויהיה הקדמות

## ענפים

על המדם בכל ז' כתותיו ועל דרך שאמרו"ל מאד מאד הוי אפל לזה וכו' בכפל לשון. וחסו פעם ויספר ליסרה אחסס בעב על חטאתיכס וגו' כי החטא הוא בא למדם בסבת היצה"ר המוסל ונוכר עליו לכן אי אפשר לו למדם להסתלק מן החטא עד שיהיה נלקה עליו ז' פעמים ובזה יוסר היצה"ר ממנו בכל ז' כתותיו. וכבר ידעת כי החטא בחטא המדה"ר אשר בעבורו נקנסה מיתה עליו ועל כל מין האנושי הוא היה החטא הכללי, ולכן רמה הש"י בהכמתו הנפלאה שמי שיפשר לעקור היצה"ר לגמרי מן העולם אם לא בבריאת עולם והידושו ז' פעמים כי כל ז' אלפים יהיעם בו כח אחד עד שלא יהיה לו פוס בהתנגדות והתנגדות עם זה הכח על כלל המין האנושי כי אם קלת בפרטי המין מקלתם אל קלתם ואז בסילכו הז' זמנים אלו לא יהיה ליצה"ר פוס כח והתנגדות על מין האנושי בכלל בפוס אחד מהז' כחות אים לו ואז יקויים בו מ"ם יסייהו הנביא בלע המות לנצח ונו', ויקויים נס כן מאמר הז"ל בהמתו לעתיד לבא מביא הקב"ה ליצה"ר ושחטו וכו' ואחר כל זה יחזור האדם לבוגתו הראשונה בימיה לעולם ואז יתקויים בו מהאמת אחסס בקב"ה אחיה בבריאתו בתהלה כמ"ש והי לעולם. ואס ידעת כחו דק"ן וכאמרו אז תבין סוד הכתוב שאמר לכן כל הולב ק"ן שבעתיס יקס וגו' כי שבעתיס יקס קין וגו' על המאמר ועל דרך מזוק שבעתיס והבן זה. ואפשר מצא"ל ויספתי ליסרה אחסס בעב וגו' וכן כל התוכחה כלה שהיה בלשון רבים כי בא הכתוב להמוז ג"כ לעקירת יצה"ר מכלל המין בז' זמנים שזכרנו, כי ע"י ביבא העוגם על הכלל כלו ז"פ ואס ז"פ דהד תריב יהיה המין האנושי מזוק מכל סיג והלאה ככסף המזוק בעליל להלן שבעתיס, והוא ג"כ נרמז במ"ש אחרות ה' אחרות תכוחת ככסף צרוף וגו' כחו שאמרנו. ולפי שאין ראוי לדבר זכר לדבר בלע המו"ח בעה"ח ומה"ש אדרי' יהו"ה דמע"ה מע"ל כ"ל פי"ס והרפ"ת עמ"י יסי"ר וגו' הכתוב הזה עס התלות שלו הוא בזמן ככללות זמ"ן שבע"ת הלפיים בכ"ה שב"ע פעמי"ם. כ"ה בזמן בני הלפי"ם הע"ג כלומר אחר בילנו ז' זמנים אלו יהיה היצר הרע נעקר מן העולם ויתקויים הכתוב בלע המות לנצח ונו'. וזה כוונת רבי אבהו שהוסיף ביאור על דברי ר"י ואמר מלמד שהקב"ה ברא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין הניין לי ויתהוון לא הניין לי. כי כל פעם שברא העולם אחר הוכרנו של רשעי היה הניין לי. וכדי שלא התכוב שכ"י וכ' אבהו כוכבים שלא יהיה העולם תרב ובמו כי אם ג' פעמים בא כ' פעמים ומפרש דבריו ואמר פעמים דכ' אבהו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד דין הניין לי וכו' על דרך שיתאחר בכמוך בדבריו וכן הוא בב"ר פ"ט. כן ג"ל ליעב דברי ר"י וכ' אבהו וכ' פעמים בזה המדרש. ואס תרצה לדקדק עוד בדברי רבי אבהו תמצא שהביא אותו בעל המדרש נ"כ בקבלה רבה בפכוק את הכל עשה יפה בעתו וז"ל ה"א תמוהה בעומתו בברא העולם לא היה רשוי להבראות קודם לכן הלא לבעתו בברא שנאמר את הכל עשה יפה בעתו אמר כ' אבהו מכאן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו וכו'. הנה דקדק כ' אבהו כאן בלשונו במלות כפולות ואמר ג' פעמים בורא עולמות ומחריבן וכו' מה שאין כן במדרש לעיל שזכרנו בפס ר"י ואוזא בב"ר פ"ע לא זכר רבי אבהו בלשונו כי אס פעם אחד בורא עולמות ומחריבן. ואפשר לתר שכוונת כ"ע בזה המדרש לא היתה כי אס לרמוז לנו בחיזה ו' אלפים אלו קיימין בעת אס בראשונים או בבניים וכ' אבהו לא בא כ"א לפרש דברי ר"י כמו שאמרנו לכן לא רצה רבי אבהו להזכיר בדבריו כי אס פעם אחד בורא עולמות ומחריבן כי לא היה בעת העולם נברא ואחרב כי אס פעם אחד מפ"ש בפכוק את הכל עשה יפה בעתו שבא שלא לדבר על כלל הבריאה מתחלתה ועד סופה זכר רבי אבהו בביאור דבריו ג' פעמים בורא עולמות ומחריבן להורות על

הרבוי

שיהיה הזמן המשך המדומה כדעת רז"ל או הנמצא בתנועת הגלגל כדעת אריסטו. וכן נמצא הכתוב בכל מקום שיתאר הש"י בשהוא ראשון יתארהו בשהוא אחרון לרמוז 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 זולתי, כי כל הנמצאים מבלעדי יקדם להם או יתאחר להם הזמן (כ) 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 (ם) יכול על הכל זולתי, כי אין בהם מי שיפול עליו שם ראשון ואחרון מבל עדי ובעבור כן יתבאר כי אני לבדי האלהים רוצה לומר מחוייב המציאות:

פרק

## שרשים

סקדמות והגלחיות וכו'. עיין מזה לעיל פרק ט"ו — סם נקליס בזמן: (ם) יכול על הכל. כי סם
ממאמר ג': (ר) ולזה סם מפסדי המציאות. כי — אלהים מורה על היכולת:
אינו

## ענפים

כדבר ולכמוז לנו שיבאו עוד עתים לחכיס שיבאו השולס ויבואו. וכדי לגחמ שכוונת המדבר בקהלת הוא על כלל הבריאה בניה לומנו בעל המדבר עוד בב"ר פ"ט בפסוק וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד זהו הכתוב והנה טוב מאד נאמר ג"כ על כלל הבריאה וק"ל. ואל תבהל על פיך לעשות כי לפי מה שבתבנו כאן שכוונת הכתוב במ"ם והכתן היתה זהו וגו' ויהי ערב וגו' לפי דעת המדבר, וכן מה שכב' היה רבתי כל זה גם לכמוז לנו על הבריאה מו' אלפים שניים ושיום שייכים לו' אלפים לחצומים כמו שאמרנו ומ"ב ע"כ שריכים אלו לומר שבכוונת החלהים שהיתה בו' אלפים לחצומים לשולס והנמצ"ם מוגה זאת ג"כ בין הי"ג עקריס אלו וזהו הפך מכל מה שהאמנו, הלא כבר נתבאר לעיל במ"ח פכ"ה שכל מה שהוא מזד המוהן יתברך ה"ז לה להפסוקות בשום דבר לבל מה שהוא מזד המקבל לפסבר הוא שיבוא לה חיזה שיעוי ושיין מזה ג"כ לקמן במאמר ג' פי"ג. כן נלע"ד לבאר דעת ר"י וכ"ה הגדול במדרשיהם ודלא כדעת הרב המורה שכתב פ' כ"ו ול' לה"ב דבריס אלו שליהם ע"ש, כי לפי כוונתו היס מכוונים יפה ושוליס כפשוטם ושיום מוסיס כלל לדעת הקדמוות, ודע זה והבינהו שבזה דקה עד מאד לא תראה כי זהו מן הכמוזים שבמעשה בראשית. והנה יש לנו עוד לבאר המדרשים אלו בדרך אחרת רק שאין לנו עסק כל כך לדבר בזפסוקות ולגלות מה שבבר היה מבואר עתיק יומין ולא היתה כוונתנו כאן בביאורנו זה כ"ל להוציא מלב המעיין האבריס אלו שבר כתב הרב המורה על ג' מדרשים אלו שיעלו מפי גדולי חז"ל בלשון שבר בתורס גראה תור, כי לע"ד כל מה שבתבנו בביאור דבריהם הוא נכון לפי כוונתו, ואם שניהי ופעיתי בעיוני הנה על זה לפי מבקש מהילה מאת ה' שיסתול לחסלתי ויסלח לעוני שסתפתי בפעיתי בזה נגדו יתי. ואקוה להש"י שבר תורני עד הנה בדרך לאת ונתן לי לב להבין ולהשכיל קלת בעניים כראוי יהיו וידריכני עוד לילך בדרכיו ולעבוד לת עבודתו ולשמור ולעשות הקוציו מצותיו ותוכותיו כמאמר דוד המע"ה לאת שלחתי מלת ה' לוסף לבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו' ודי בזה כאן:

**אמר המדפיס** לגודל יקר ורב ערך פרק הזה עשינו זר זהב למסגרתו בדברי הטורה פרק שבעה עשר מהלק שני והוא דבר השייך לזה הענין לבטל טענות אריסטוס בענין חידוש העולם, וז"ל לשון אמת תכון לעד:

כל מהחדש היה לאחר שלא היה ואפילו היה החומר שלא נמלא ולאמנם הפציעים טוב ולבם טוב לאחת. יהיה טבעו אחר שהחדשו ושלמו ושוחו בלתי טבעו בעת שהחוחו והתחילו ביציאה מן הכח אל הפעל, וחולת טבעו גם כן קודם שיתטעע ליציאה (מן הכח) אל הפעל. והמשל בו כי טבע זרע הגקבה והוא דם בכיסוי בלתי טבעו בעת שהריון בציפורתו זרע הזכר והתחיל להתטוע. וטבעו גם כן בעת הזיה בלתי טבע הזי הפלס לאחר שולדו. ואין לעשות רשים בכל הפציס מטבע הדבר לאחר שויוחו והשלמו ויוחו מיוסד על הפלס שבטעיני על ענין הדבר שהוא בעת תטוחתו לשויס. ואין מניחין רשים מטעיו בעת תטוחתו על ענין קודם שיתחיל בתטוטע. ובאשר תטעה זאת ותמשך עשות הרשים מטבע הדבר שהוא בפעל על טבעו והוא בכח. יתחדשו לך ספיקות גדולות והיו מן הטקר אלך ענייס יתחייב היותס ויתחייבו אלך ענייס שקריים, ואיפה בזה שהמשלנו בו (כ"ל ומשליס המשל בזה שהתלנו) שאיס שלא בזמדע המוטבע בתחדש מאד, גולד ומתה לאו לאחר שהציקתהו הדפיס ותציו לבדו הפליס גדול הגולד שהוא, והוא לא רחה כלל לאמה ולא נקבה מנקבות שאחר בעלי חייס, ומשל ואמר לאיס לאחד מאשר אתו אין נמלאנו ועל זה אחיה ענין נהוינו, ועזהו הנמשל כי כל חיס ממנו לאמנס נתהוה בבחן חיס ממינו כמוחנו הוא נקבה בנוסה כך, ובכל חיס ממנו היה קטן הגוף בתוך הבטן, יתטוע ויזון ויגמה מעט מעט והוא מי,

**פרק יט ומבוא** שבארנו שהוא יתי (א) אינו נופל תחת הזמן, יתבאר שכל תואר שיתואר בו הוא יתעלה הן שיהיה חיובי או שוללי, ראוי שיהיה קדמון ונצחי כמוהו ר"ל שהוא בלתי בעל תכלית כהב' צדדים הן מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר, כי א"א שיסבא בו (ב) שום תואר אחר שלא היה שאם כן יהיה הוא יתי מחובר מן המחודשים ובל המחובר מן המחודשים כמחודש (ג) ולא יהיה אם כן קדמון בשלוה, (ד) ובן א"א שיהיה בזמן זולת זמן שאם כן (ה) היה כשתנה והוא יתברך א"א שישתנה (ו) כי השנוי תנועה ויציאה מן הכח אל הפעל (ז) וכל תנועה בזמן יהיה הוא יתברך א"כ צריך אל הזמן כדי שישתנה בו (ח) ואם כשתנה יהיה כמחודש ולא קדמון, וכבר נתבאר שהוא קדמון במוחלט. ולזה התבאר שא"א שיפול עליו שום שנוי, אבל מה שזולתו מן הנמצאים יפלו תחת הזמן ולכן ישנה אותם הזמן, וזה כי אפי' השכלים הנבדלים (ט) אף אם אינם מורכבים מהפכים כדי שישתנו לפי שההפכים סבת השנוי עכ"ז כבר יצוייר בהם שנוי מצד הזמן, כי העלול האחד דרך משל אחר שהוא מחודש הנה בימי אברהם היה לו אלפים שנה שנוצר והיום יש לו ה' אלפים שנה ויותר, וכן כל מה שהוא נברא בהברח יש לו היום יותר זמן ממה שהיה לו בימי דוד ולזה יפול תחת הזמן

## שרשים

**פרק יט** (א) **אינו** נופל תחת הזמן. שהוא קדמון ונצחי: (ב) שום תואר מחר שלא היה. כלומר שם"ח לומר שקודם זה לא היה לו זה התואר ועתה נתחדש אליו שם"כ וכו': (ג) ולא יהי' ש"כ קדמון בשלוה. פי' רק קדמון בצירוף הדבר הבא לתריו וזהו בפך ממה שהוא לעולם בפרקים, וזהו שאמר בסמוך ובכר נתבאר שהוא קדמון במוחלט וכו': (ד) וכן ש"ח וכו'. התואר. (ר"ל בזמן הקודם היה לו תואר זה ובזמן אחר לא יהיה לו תואר זה): (ה) היה משתנה. שם"י: (ו) כי השינוי תנועה. פי' כי השנוי (מדבר על דבר) הוא ע"י התנועה שהתנועע שהתחיל מתואר לתואר (ז) וכל תנועה בזמן. פי' שם"ח לתנועה זולת זמן כמו שנתבאר בהמורה בהקדמה ט"ו לח"ב שהניח המורה בשם מריסטוס ע"ש מכל זה פרש"ט: (ח) ואם משתנה וכו'. ר"ל וא"כ הוא שיהיה יהיה ש"כ מחודש ולא קדמון כיון שיש לו התלות בזמן וכל מה שיש לו התלות בזמן ובזמן שולטת עליו לשנות תואר מיואו קדמון מוחלט לומר עליו שהוא כח בלתי תכלית: (ט) אף שם מיאם וכו'. לפי שההפכים בבת השנוי וכו'. פי' שע"י שבנוי על שינוי הבא לעולם הוא מלד ההפכים עד"מ החדש הוא מורכב מיסודות ההפכים שהם חם ומים ויבשים

## ענפים

כד שיגיע לו נגזל כך מן הגודל יפחה לו שער בגוף למשל שילא ממנו, ולא יסור היותו לומה לחר כן עד שיסור כמו שהתלמו, והגולד ההוא היסוד יפלל בהכרח ויחמר, וזה ההחד ממנו כשיסיר קצן בצבן וזהו מי ממנועע לומה שם היה לוכל ושוסה ומחנשם בפיו ונהיריו ויוצא, יחמר לו (הנפעל) לא, וזהו (היסוד) בלא ספק יחמיל להכחים זה ויעמיד המופת על כל הענינים הללה הלחמייים שהם נמשיים, בעבותו לשיה נגמלה השלם הנה (ר"ל הנעמל ובלחי מהנועע שוד לנפח מן הכח אל הפעל) ויחמר כל שיש ממנו בשתלה ממנו הנשיחה קצת שעה יחות ויבטלו ממנו הנועעיתו, ויהיו יצוייר שיהיה לים ממנו בחוך כיס שהוא (ר"ל הפלגיל) מקיף בו בחוך גוף מדת הדפים והוא מי מהנועע, ולא בלע לחד ממנו לפוך היה הפסוד ההוא שם לפעמו בהגיעו בחלטומלת וכל שכן בבצן ההחזן, וכל שיש ממנו שם לא יסכל המזון בפיו ויפשה המיס בימים מועטים יחות בלא ספק, ואיך יפשר הדפים הלים מי מבלתי מאכל ומשתה, וכל שיש ממנו כשיזון ולא יוניח בימים מועטים יחות בכשר גדול ואיך יעמוד זה הדפים בלא יניחה, ואלו נקב בבן לחד ממנו יחות לחר ימים ואיך יחשב שזה לעובר היה כבודו שחות, ואיך לא יפחה עיניו ויפרוש בפיו ולא יפשוט רגליו וכל שברים שלמים אין מלי בהם כמו שהשבתם, וכן ימשך לו בהקש (ר"ל המופת) כולו שהחדש מי שאשר שיחהוה על זאת הסורה, והחבונן זה השכל ובהגיעו לחה המעיין והמופת זה עניינו שם מריסטוס שוה בשוה, שהנהו עדת הכופרים לחר מע"ה ולחברהם לפניו ע"ש נלמיין שהשולם נהוה על עורת ך וק והיה ך מכך ונכבת ך לחר ך, ויבא לריסטוס לבחור דבריו ויביא עליו ראיות מעבע המיללות הגת השלם ההוה בשפל, שאשר נודה לו שהגהו שהוא לחר השיעבו ושלמותו לא יחמר דבר ממה שהיה עליו בעת ההויה ושהוא נמצא לחר שהעדר הגמור, ולחיהו שעשה שתמוד עליו מכל מה שיחמרהו, ע"כ, ושיש ונריך שנזהר זה העניין שהוא חומה גדולה בניתיהו שביב הסורה מקפת בה מוגעת לבן כל מבלין לליה, ולח יפעון עליו ר"ל שהוחזו דעתו ויחמר לחר שלא יורה לנו זה הגמלי, בחה זה ידעשם לחת שזה מהוש ושהיה שם שבע לחר הוייתו, נחמר שזה לא יהחייב לנו לפי שהשבתנו, שהנהו לא נשחדל שעה שנקייש שהשולם מחודש, שאל שאשר נשחדל בו הוא שלפעמים היותו מחודש ולא שבבל שזה השעה בהניח רלויות מסבע שלילות שאשר לא נהלוק בו, ובשאשר שהקייש לפעמים השעה כמו שבארנו שוב לחרי כן ובבייר דעת החדוש, ע"כ המורה, והרוצה לעיין כל הפרק ההוא ויבר הפרקים הנמשכים שם שוב עליו בכרכה:

הזמן, אבל השי"ת אי אפשר שיאמר עליו שיש לו יותר זמן היום ממה שהיה בימי דוד ושמה שהיה לו כשברא העולם לפי שהוא קיים תמיד על ענין אחד קודם שנברא העולם ואחר שיכלה העולם (י) ולא ישנהו הזמנים, וזה שארז"ל בסנהדרין יבמות (דף פ"ז ע"ח וע"ב) על פסוק נער הייתי גם זקנתי וגו' (תהלים ל"ז) (ח) 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 קמיה אלא פסוק זה שר העולם אמרו, הרי בפירוש שהש"י 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 החוזק וההולשה, 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 זולתו 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 זולתי אחר שהוא משתנה לא יוכל להושיע:

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

שפירושו

## שרשים

ופעמים כשיגבר יסוד הפ' על חבירו יבא למדש כעבור זה מיזה השתנות מהחולשה וכיוצא בזה מכל המלאכים מאחר שאינם מורכבים מהפכיים רק שהם פשוטים לגמרי ה"פ שאין בהם שינוי אעפ"כ כבר יצוייר וכו': (י) ולפי שמהו הזמנים. מאחר שאינו נתלה בזמן ומפסר לו זולתו אם כן לפי יוכל הזמן לשנות לזולתו ית': (כ) הקדמה כוללת. שהרי ימי דוד לפי היו כי אם ע' שנה ומה חלוש הוא שלפי רואה בזמן זה נדיק נעזב שמא מי שהי אלף שנה בד"מ ירואה נדיק נעזב. כל דבר שיוכל לומר עליו שהוא כך עולמית ולפי היה משתנה לעולם מכמות שהוא עתה זהו נקרא הקדמה כוללת:

(ל) מצד החוזק והחולשה. פי' כדרך שהוא בחדש שהזקנה בא לו מצד החולשה שבאה בשנת השתנות ההפכיים שהו כמ"ש וזה לשונו שייך לגבי מלאך מ"מ יצוייר בו גם כן הזקנה כמו שמבאר והולך כי בהכרח ימנו עליו וכו':

**פרק כ (ט) הנחתו** הראשונה היא על כללות הדבר. כלומר פשוטו של

ביאור מלה זו היא נאמרת בתחלה על כלל הענין רלומי דרך שתמת על דרך שארז"ל זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפל וכו' שזה נאמר דרך שתמת יהיה מה שיהיה וזהו נקרא כלל שתמיי. וכוונת המחבר בזה הפי' לבאר מש"ה מספרה כל תהלתיך וגו' כדי שלא יבין הקדש זה הכתוב כפשוטו ויבא לחשוב שים תכלית למספר התהלות חלילה ולכן רמז המחבר כאן כשם שנתבאר בפרק דלפני זה שכל הומר שיתומר בו הש"ת הוא נכ"ת. גם עוד לבאר כאן גם לכלם אין תכלית למספרם וע"ד שאמר ר' חנינא להקוה דקוה מאריך

## ענפים

**פרק יט (ח) מאן** אמריה וכו'. עם היות שהבין ר"ל שם כהכנותם ובלתי ספק שהם מתחייב מ"מ אמרו מי שאמרו נדיקין הם עדיין למודעי היאך יאמר הכתוב לא נדיקי נעזב וגו', והם מינו כמה נדיקים ורע לשם בזה העולם וזכותייהו מכניה לעלמא ולא הדידהו כמו שארז"ל במס' חולין פ' כסוי הדם בענין כ' חייא ובניו ומניעת שהיה די לו בקב מכוין וכו'. ומלשה שכותת הכתוב בזה של זרעו של נדיק ורלה לבאר לנו שהכדל שבין נדיק מלד זרעו לרשע, כי הנדיק הנמשך מע"פ שמתפרנס בשכר ובנמלטם כמו שמלינו בני חנינא מ"מ לא מלינו שיהיה זרעו מבקשים לחם על הפתחים רק תמיד הש"ת עומד בעזרם וזכות חבות מסייעתם משא"כ בני רשע אף שים לו כל טוב בחייו מ"מ מחר שימות ויפסד מן העולם יפסד עמהו עמו וכאלו לא היה מעולם, וכאשר ענין פרשה זו מבחרת שהכדל שהוא בין נדיק לרשע כאשר הוא מובן מעלמו כמ"ש שם שכתוב אחר זה לאויבי רשע עניין ומתערה כאזהב רענן ויעבור ושמה ליגעו ואתבוננהו ולא נמלא וגו', ועל ידי כן נריכין בניו להיות מדוכאים על הפתחים וכמ"ש לעיל המימי לאחוז לאויבי חוזל מסכים וגו' ילחקו בניו מיעט וידלכו בעשר וגו'. אז נוכל לומר שענין נעזב שאחר שכתוב הוא מלשון עזבה וכאלה וע"ד עזוב תעזוב עמו וגו'. ולשה שכתוב לבאר שהוא ההכדל שהוא בין נדיק שם לו לרשע שם לו, כי הנדיק שם לו לף שהוא יעבר אח"כ מן העולם בחיזה זמן מהזמנים מ"מ יניח אחריו ברכה שזרעו שיתקיימו בעשרו ועליו נאמר ברכת ה' היא תעשיר וגו', משא"כ הרשע אף שים לו מ"מ כשיפסד מן העולם יפסד עמהו עמו וכאלו לא היה לו כלום מעולם, כל"ל ניעד כותם זה שכתוב והוא נכון לפי דברי רז"ל וק"ל:

שפירשו שבכלל הנמצאות (ג) הטוב הוא מאודיי וגובר בהם, ויאמר על הפרטי אשר תחת הכלל כמו כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש (שמות א') (ג) שזה נאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים בלי ספק, וכן ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו וגו' וימל וגו' (בראשית י"ז), ופעמים יבא על רוב הדבר (ד) שבתי בבית ה' כל ימי חיי (תהלים כ"ג) ותשא כל העדה ויתנו את קולם וגו' ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים (במדבר 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 וטבח גדול בארץ אדום ועליה אמר מדור ודור תחרב לנצח נצחים ואין עובר בה (שם), 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 (צפניה א'), שכל זה נאמר על ארץ ישראל בלבד, וכן זכריה אמר והיה ה' למלך על כל הארץ (זכריה י"ד) 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 הנשיא הבא מזרע 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 (ה) כמו שבאר מגבע לרמון נגב ירושלים. ופעמים הבא מלת כל על חלק מועט מן הכלל ויהיה פירוש כל מכל, כמו וכל הארץ באו מצרימה (בראשית מ"א) שפירושו ומכל הארץ באו, כי בתחלה 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"ב) שנאמר על שלמה וירבו על חלק מועט מן האדם ומן הגוים, וע"ז הדרך האחרון ראוי שיובן מה שנאמר על השי"ת לבדו אספרה כל תהלותיך (שם ט') לא שיאמר שיש יכולת באדם לספר כל תהלה ותהלה מתהלות השם חלילה, אבל יאמר שיספר חלק מועט מתהלות ה', כי כן דרך הכתוב להסר מ"ם השמוש מן הכתוב, כמו כמאך אלהים עולם ועד (שם מ"ה) שפירושו כמאך מאלהים עולם ועד, וירמוז בזה אל דוד כי מאלהים נגזר שיהיה כסאו לעולם ועד לפי ששבט מישור שבט מלכותו, או ירמוז בזה אל המשיח, (ו) וכל טוב ארוניו בידו (בראשית כ"ד) כמו ומכל טוב, וכן אמר הכתוב על חואל 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 ביואל (יואל ג'), וירמוז בזה על חלק מועט מכלל ישראל לא על כולם ולא על העכו"ם בלי ספק, ויהיה פירוש על כל בשר על אי זה שיהיה מכל בשר אע"פ שיהיה (ז) בלתי מוכן לנבואה, וזולת זה שם הרבה. והבן זה הדרך בזאת המלה כי הוא נפלא מאד יותרו בו ספקות רבות יולדות בקצת נבואות אם הם כלליות אם לאו כמו כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום (מלכים ל' י"ו) ואחר כך ביומי מלכי יהודה נמצא מלך אדום, (ח) [ט] וכן יובנו קצת נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהכרח:

## פרק שרשים

מארך בתארים וע"ל סיומתיכו לכולי שבמיה וכו' וכמו שהביא המחבר מופת על זה לקמן בפרק כ"ה מאמר זה: (ב) סטוב כוח מלוזיי. סטוב מלוזיו. וכן ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו וגו' וימל וגו' (בראשית י"ז), ופעמים יבא על רוב הדבר (ד) שבתי בבית ה' כל ימי חיי (תהלים כ"ג) ותשא כל העדה ויתנו את קולם וגו' ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים (במדבר 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 וטבח גדול בארץ אדום ועליה אמר מדור ודור תחרב לנצח נצחים ואין עובר בה (שם), 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 (צפניה א'), שכל זה נאמר על ארץ ישראל בלבד, וכן זכריה אמר והיה ה' למלך על כל הארץ (זכריה י"ד) 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 הנשיא הבא מזרע 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 (ה) כמו שבאר מגבע לרמון נגב ירושלים. ופעמים הבא מלת כל על חלק מועט מן הכלל ויהיה פירוש כל מכל, כמו וכל הארץ באו מצרימה (בראשית מ"א) שפירושו ומכל הארץ באו, כי בתחלה 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"ב) שנאמר על שלמה וירבו על חלק מועט מן האדם ומן הגוים, וע"ז הדרך האחרון ראוי שיובן מה שנאמר על השי"ת לבדו אספרה כל תהלותיך (שם ט') לא שיאמר שיש יכולת באדם לספר כל תהלה ותהלה מתהלות השם חלילה, אבל יאמר שיספר חלק מועט מתהלות ה', כי כן דרך הכתוב להסר מ"ם השמוש מן הכתוב, כמו כמאך אלהים עולם ועד (שם מ"ה) שפירושו כמאך מאלהים עולם ועד, וירמוז בזה אל דוד כי מאלהים נגזר שיהיה כסאו לעולם ועד לפי ששבט מישור שבט מלכותו, או ירמוז בזה אל המשיח, (ו) וכל טוב ארוניו בידו (בראשית כ"ד) כמו ומכל טוב, וכן אמר הכתוב על חואל 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 ביואל (יואל ג'), וירמוז בזה על חלק מועט מכלל ישראל לא על כולם ולא על העכו"ם בלי ספק, ויהיה פירוש על כל בשר על אי זה שיהיה מכל בשר אע"פ שיהיה (ז) בלתי מוכן לנבואה, וזולת זה שם הרבה. והבן זה הדרך בזאת המלה כי הוא נפלא מאד יותרו בו ספקות רבות יולדות בקצת נבואות אם הם כלליות אם לאו כמו כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום (מלכים ל' י"ו) ואחר כך ביומי מלכי יהודה נמצא מלך אדום, (ח) [ט] וכן יובנו קצת נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהכרח:

## ענפים

**פרק כ** [ה] **כמו** שפירש בסוף הענין כי זבח לה' בבצרה וכו'. בראשית זה שימו מוכרח ולפיכך המחבר רמיזה כי הנביא הזכיר מקומות אלו לרוב פלטומס וק"ל:

[ט] **וכן** יובנו קצת נבואות וכו', פירשנו בשרשים. והמ"י פי' עוד פי' אחר וז"ל ויש לפרש גם כן וכן יובנו קצת נבואות שם היה בעבר וכו' · פי' כן שתהיה נבואה עבורה או עתידות יובן ע"י זה הפי' שם היה כלומר או נאמר ע"ל. ופי' זה שימו מכוון להיות בכבר אחר לעיל מינה בסמוך יובנו כו שפקות בבות וכו'

**פרק כא בבאור** השורש הרביעי שאמרנו שהוא יתברך מסולק מן ההסרונות . כאשר נעיין בתארים עיון דק מאד יותר עמוק נמצא שהוא מן ההכרח שיתואר השי"ת בתארים רבים ולא מצד פעולותיו בלבד (ה) ומן הצדדין שנזכרו בפ"ח מזה המאמר אבל גם מצד עצמו יתברך , וזה (ג) כי החיוב והשלילה חולקין האמת והשקר תמיד בכל החטרים ר"ל בהכרחי ובנמנע ובאפשר , והוא מבואר כי באפשר לא ימלט הענין מחלוקה אם שיהיה הוא יתברך חכם או בלתי חכם וכן יכול או בלתי יכול ורוצה או בלתי רוצה , וא"א שיצדק עליו שהוא בלתי חכם או בלתי יכול (ג) כי הוא ית' א"א שימצא בו שום חסרון , ולזה הוא מחוייב שיצדק עליו החלק האחד ושיהיה חכם ויכול ורוצה וחסיד וישר ונאמן , 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 ממנו יתברך בשנאמר חי לפי שהחיות מושפע ממנו וחכם לפי שהחכמה מושפעת ממנו וכן בשאר התארים , אבל הוא חי 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 שמזה הצד יחוייב שימצא בו רבוי התארים , וממה שבארנו בפרק עשירי מזה המאמר יחוייב שלא ימצא לו שום תואר זולת עצמו כי יהי ואדע על איזה צד ימצאו בו רבוי התארים שלא יחייבו רבוי בעצמותו . ונאמר כי התארים שייוחסו 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 ניחס אליו העושר לפי שאנו מדמים בו שהוא שלמות אליו כמו שהוא שלמות אלינו מצד שההפך הוא חסרון , וכמו (ט) שהשמיעה והראות שניחס אותם אליו יתברך לפי שהם שלמות בנו ואע"פ שלא יושגו לנו אלא (י) בכלים גשמיים . (כ) וכל תואר שיתואר בו שום מתואר

יש

## שרשים

ואע"פ שמציונו שמתהוו קצת מציונים כאלו כזמנים שעברו מ"מ מלחר שפשוטה של נפוחה זו בד"מ היא מורה על הכלל כלו ע"כ מה שמתהוה כזמנים שעברו לא היתה בפשיטת נפוחה זו ונפוחה זו עדיין עתידה היא להתקייים :

**פרק כא** (ה) **ומן** כבדדין שנזכרו בפרק ח' . פס היחסים והקשרות כמפורר

פס : (ב) כי החיוב והשלילה חולקים קמת והשקר תמיד בכל ההמרייס וכו' . פי' על דרך משל כשתאמר רחובן זה לבן והוא בחמת לבן זהו נקרא חיוב החמתי ר"ל התואר שחייבת שליו והיא הלבנות הוא חמת ופס רחובן זה לבן ותתה תומר שחיבו לבן ג"כ שללת ממנו תואר הלבנות והו נקרא שלילת שקר כי הוא בחמת לבן , ופס רחובן בד"מ חיבו לבן ותתה תומר שחיבו לבן נקרא זחת השלילה שלילה מחתית כי מה שללת ממנו תואר הלבנות הוא חמת לפי שחיבו לבן , ופס הוא חיבו לבן ותתה תומר שהוא לבן זהו נקרא חיוב שקר כי מה שחייבת שליו תואר הלבנות הוא שקר לפי שחיבו לבן וכיוצא בזה נוכל לומר בכל שאר ההמרייס . ו"ם בהכרח ובנמנע ובאפשר , בהכרח כגון שתאמר כל מי שיש לו חיות הוא חי בהכרח כן הוא כי ע"כ לו להיות חיבו חי בהכרח חיותו , ובנמנע כגון שתאמר אבן חי שזהו דבר נמנע שיהיה אבן חי , ובאפשרות כגון שתאמר הסוס לבן או חיבו לבן שהלבנות היא באפשרות כי אפשר להיות סוס לבן ואפשר שלא להיות ובכל אחד מאלו השלשה החיוב והשלילה חולקין בהן יחד החמת והשקר על דרך שבארנו : (ג) כי הוא יתברך חי אפשר שימצא בו שום חסרון . כמו שנתפשר לעיל בחיים ות"כ כשתשלול התתריס שלו ממנו יתברך ותתמר שחיבו חכם או חיבו יכול וכו' תהיה השלילה שקרית : (ד) מאין פנות אל הפעולות וכו' . כלומר כלי חותו הטעם רק מטעם שהוא חי וחכם מצד עצמו כמו שתמצא ותולך לפי שע"ח שיהיה חת וכו' : (ה) ולא סכל . גם ח"ח שיהיה סכל : (ו) כי הידיעה זולת היכולת . שלמות הידיעה חינו שלמות היכולת : (ז) להיותו ממציא כל הנמצאים . דפס לא היו לו התתריס שלו לא היה לו אפשר להמציא הנמצאים על החופן שנמצאו : (ח) מצד שנדמה בו היותו שלמות . מצד שאנו חושבין ורואין שהן שלמות שלינו ה"ה שהם ג"כ שלמות שליו יח' : (ט) שהשמיעה והראות שניחם חותם שליו יתב', יתבאר מחר כך בפ' זה : (י) בכלים גשמיים . כגון הראיה שהיא בנו היא ע"י העינים שהם גשמיים וכן השמיעה שהיא בנו היא על ידי האזנים שהם גשמיים : (כ) וכל תואר שיתואר בו . עתה בא לבאר החין הראשון על חיזה צד נאמר שיתואר חותו בשום

מאחד

## ענפים

פס הם כלליות פס לשו וכו' ומה בא עוד להשמיענו בזה ומה לי נפוחה עברה או עתידה וק"ל :

אם

יש בו שתי בחינות, האחת מצד השלמות אשר בתואר התוא, והשניה מצד החסרון המתחייב אל התואר ההוא, וכאלו התואר לפי זה מורכב מב' ענינים (ל) הרכבה שכלית, הענין האחד הוא שלמות והאחר הוא חסרון, כי החכמה כשנחייב אותה אל הנושא הנה היא (מ) מצד עצמה שלמות אל הנושא (נ) ומצד היותה נקנית אל הנושא והיא מקרית בו ימשך מזה החסרון אל הנושא שהיא בלתי עצמית אליו ומחייבת רבוי בו, (ס) וכשניחם החכמה אליו יתברך הנה ניחם אותה אליו מן הצד שהיא שלמות לא מן הצד שיש בה מן החסרון, כי החסרון הנמצא באותו שלמות הוא כשנבחין החכמה בצרוף אלינו שהיא נקנית אלינו מן (ע) התולדות המוצאות מן ההקדמות תולדה אחר תולדה, ולזה היא דבר שתתחדש בנו ותואר נוסף על עצמותנו, (פ) וכשניחם אליו הידיעה לא ניחם אותה על שהיא נקנית מן ההקדמות ולא על צד שהיא מתחדשת בו כדרך שהיא מתחדשת בנו אבל היא נמצאת בו מצד עצמו כדרך שהמושכלות הראשונות נמצאות באדם זולת למידה ולימוד ובאופן יותר שלם. והכונה כשניחם החכמה אליו הוא לומר שהשלמות ההיא נמצא אליו בזולת שום חסרון אלא שאנחנו לא נשער דרך השגת החכמה אלא כדרך שישיג האדם, וכן נאמר בתואר היכולת ובתואר הרצון וזולת זה מן התארים שהם אמנם ייוחסו אליו מצד השלמות הרבק באותו התואר לא מצד החסרון הרבק בתואר ההוא. וע"ז הדרך נוכל ליחס אליו אפי' התארים שהם מן המין השני שהם השגות גשמיות, כמו שניחם אליו ההרחה שהיא (ק) השגה גשמיית באמרו וירח ה' את ריח הניחוח (בראשית ח') ולא ניחם אותה אליו בלי ספק מצד שהיא (ק) השגה גשמיית אלא מצד השלמות הרבק בה שהיא קבלת הקרבן ברצון מן המקריב אותו בכונה ראויה לא קבלת ההנאה שהוא צד החסרון, וזהו מאמר הנביא כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי (ירמיה ז'), הרי שבאר שכונת צווי עשיית הקרבן היתה כדי שיכנע לב החוטא לשוב אל השם ולשמוע בקולו ולא מצד ההנאה החושיית המגיע אליו חלילה כמאמר הכתוב האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה זבח לאלהים תודה וגו' וקראני ביום צרה וגו' (תהלים נ') שכל זה ראיה שכונת צווי עשיית הקרבנות היתה לכוין לב החוטא לעבודת השם בלבד, ולזה לא ניחם אליו חוש הטעם וחוש המשוש שאע"פ שהיא שלמות אלינו מצד שאנחנו בעלי חיים גשמים לקרב הנאות ולהרחיק המזיק (ר) אין בהם שום שלמות רוחני שניחסהו אליו יתברך, ולזה ייחם אליו הכתוב השמיעה באמרו תהיינה אזניך קשובות וגו' (מש ק"נ) וייחם אליו הראות הנה עין ה' אל יראיו (מש ל"ג) עיני ה' הנה משוטטים בכל הארץ (זכריה ד') לפי שאלה (ש) ידמו ההמון שהם שלמות רוחני ולזה ייוחם אליו יתברך עם שלא ייוחם אליו הטעם והמשוש, וזהו ראיה שהתארים אמנם ייוחסו אליו ית' מצד השלמות שיש בהם (ת) לא מצד החסרון שיש בהם. וע"כ נאמר שהתארים שייוחסו אליו ית' אע"פ שנמצאו בנו נפרדים ראוי שיובנו בו ית' מתאחדים, כי אנחנו בעבור שגשיג או נקנה אותם בזה אחר זה נבין אותם נפרדים, וכן בעבור שנקנה אותם אחר שלא היו בנו נבין אותם התארים נוספים, אבל בו יתברך ראוי שנבינם מתאחדים ובלתי נקנים באופן שלא יחייבו

רבוי

## שרשים

מחמד וקדמון וכו' חכם ורוקח וכו': (ל) הרכבה שכלית. שהוא מורכב בשכל: (מ) מצד עצמה שלמות. שהרי החכמה היא מעלה גדולה על מחמד: (נ) ומצד היותה נקנית אל הנושא וכו'. כי החכמה אינה נמצאת בחמש מצד טבעו רק שצריך להמציא לותה מתקוס מחר ע"י הקדמות ותולדות כמו שמבאר ובולך: (ס) וכשניחם החכמה. וע"כ כשניחם החכמה: (ע) התולדות המוצאות מן ההקדמות. כתבאר בפ' י"ז ממתמר ח': (פ) וכשניחם אליו הידיעה. וכן כשניחם אליו הידיעה: (ל) השגה גשמיית. שהוא מורגש. בהרגש: (ק) השגה גשמית. שהוא מרגיש בהרחה על ידי החוטם שהוא הרגש: (ר) אין בהם שום שלמות רוחני. פירוש אפילו להמון לא נראה להם ליחם להשם ית' תוקר כ' החוטים אלו כי הם' חוטים אלו ח"ת להשיג תותם כי היו על ידי פניהם ומשה שימשתם בו היו אז שיטעום בו בחטו וזה לא ראתו ההמון בהש"י כי לא ראו אותו לפנות בהיזה דבר אז למשה בו

מחמש"ב חוש הרחות והשמע כי אע"פ שבדרך ההמשל בס ג"כ אינם שייכים לגבי הש"י כי הם כלים נשמיים והש"י אינו נגשם מ"מ מאחר שההמון בהיגו זה בחוש בשמע אתן תורה וכיוצא בזה משאר תקומות שבתורה ובנביאים שהש"י רוחה ושומע לכן יחשבו ההמון ליחם ב' התארים אלו והם השמע והרחות להש"י. וז"ש אח"כ לפי שאלה שאלו היהו ההמון שהם שלמות וכו' ואע"ג שהוא חריח כמי לא היגיעו ההמון בחוש שחריח הש"י ולמה מיחם אותו שכתוב אליו יתי כמאמר וירח ה' וגו' ריח ניחוח לה' כפר התעורר לזה המחבר לעיל מניח בשמוך ואמר זה נאמר על קבלת הקרבן ברצון לבד ולא לקבלת ההנאה וכו'. כל זה הוא מבואר בהדיא בפ' מ"ח לח"ת המורה ע"ש כי כל מה שבתב המחבר כאן בענין חמשת החושים אלו הוא מיוסד ע"ד שבתב שם הרב המורה וע"ש ג"כ בפ' מ"ו ובפכ"ט לח"ת:

(ש) ידמו. יחשבו: (ת) לא מצד החסרון. שיש

בהם

רבוי בעצמותו 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 שמנו השורש הרביעי שהוא מסולק מן החסרונות לסלק ממנו כל תואר החסרונות כמו הסכלות והעוני והשינה והליאות ודומיהם, ולכלול בו שכל תארי השלמיות 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 רבוי 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 (תהלים פ"ג) כלומר אחר שאין דומיה לך לא מצד שינה ולא מצד סכלות וליאות כי אין בך 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 שיקוייכו אליו ית' תארים חיוביים (ו) אותן שאין המלט מליחסם אליו כמו חי וחכם ורוצה ויכול ודומיהם בצד שלא יחייבו בו שום חסרון, והבן זה מאד כי הוא דרך ישר ונכון בחרוהו כת החכמים התורניים הראשונים והאחרונים וראוי לסמוך עליו קחנו ועיניך שים עליו :

**פרק כב כל** בעלי העיון הפילוסופים חושבים שא"א ליחס 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 (ז) עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהש"י יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו הנה הוא (ח) באלו קבץ בין המלוק והקיום ולא ירגיש בזה . ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה (ט) ואמר שא"א ליחס 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 עליה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עלולים 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 וחנון וחסיד להיותו מנהיג כל הנמצאות ורחם וחנון עליהם על צד החסד והחמלה והחנינה (י) לא על צד הגמול כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם וגו' (איוב מ"א) וכן יקרא נדיב או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושכר יגיע אליו מזה כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן , לפי שהנדיבות (י) יושלם בשני דברים, האחד מצד המקבל והאחד מצד הנותן, אשר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת , כי מי שיתן הסייף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר לפי שלא יקבל תועלת במתנה זו כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסייף לאיש והספר לנער שילמוד 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 , ואף

## שרשים

נכס דמל"כ ס"ל להכתוב ליחס להש"י גם כן חוש הטעם ומוש המשוש : (ח) אותן שמין המלט מליחסם אליו . כמו שאמר לעיל בפרק זה שת"ס שיוכל להיותו מחוייב המציאות וכו' אם לא ימצא אלו התארים וכו' :

**פרק כב** (ז) **עד** שהרמב"ם ז"ל כתב . הדעת הזה כל כך היה נפרסם בין החכמים עד שהרמב"ם וקייס גם כן דבריהם ביתר שלח וכתב שהאומר שהש"י וכו' : (ד) כאלו קבץ בין הקיום והמלוק ולא ירגיש בזה . פי' כאלו רוצה לקבץ בין ולמו שמין שני הפכים על מקום גמול : (ה) יושלם בב' דברים . על ידי ב' דברים : (ו) מצטרך אל פעל הנדיבות . הר"מ רמזכן נתן מלה לשמעון מפני שיש לשמעון מיזה חסך מלה והוא רוצה בו שזה ימינו נקרא נדיב כ"ש סוחר כמו שמכר

## ענפים

**פרק כא** [ז] **אם** כן למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע לדיק ממנו . פסוק הוא מהנקוק סי' ז' לחבל לין כוונת המחבר לבאר לותו כאן כי בכר ביאר לותו לעיל בפ"ג ממאמר זה שלא שהביא לותו המחבר כאן על דרך תל תחרש ותל תשקוט וגו' ומ"ש אח"כ תל תחרש ותל תשקוט וכו' הוא סוף פסוק שהביא למעלה תל דמי לך תל תחרש ותל תשקוט וגו' ושביל זה הפסוק הביא כאן בלשונו לשונו הפסוק דהנקוק וכדי להודות שלמיסים יש להם פירוש אחד וק"ל :

התמרת

ואף אם יתן ברבר (ז) כפל שויו אין זה נדיבות כי יתן זה לפי שהוא מעריך בבך צרכו אל הדבר ההוא, והנה הוא כסותר שיקנה הדבר ביותר מכדי שויו כפי צרכו אליו, וג"כ ראוי שלא יהיה הנדיב מצטרך אל שיהולל או שישובח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כדי שישובח או יהולל או יגדל שמו או ינצל מגנות מה הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שבר 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 בצביונן נבראו בקומתן נבראו (ר"ה פ"ט דף י"ט ע"ב) ר"ל כי כשברא הקב"ה הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביונן 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 שבר ולא להנצל מהגנות, ולזה הוא מבואר שהוא הנדיב האמתי, ולפי שעיקר הנדיבות מבלי תקות גמול הוא עשיית הצדקה נקרא הש"י עושה צדקות שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הבריאה אבל על מה שהוא מתמיד לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד שפע מקיים מציאותם שהוא הנדיבות האמתי ר"ל התמדת הטוב, וזהו שאמר הכתוב הודו לה' כי טוב (תהלים ק"ו) וסיים שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו ר"ל (י) [ת] התמדת החסד ועל זה נקרא הש"י עושה צדקה בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים ק"ו) הנה אחר שכתוב עושה בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו שומרי נראה כי עושה (כ) שב אל השם ויאמר אשריהם השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל עת ויעשו כמוהו כאמרם ז"ל והלכת בדרכיו (דברים כ"ח) מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד וגו' פוקד עון אבות על בנים (שמות ל"ד) מצד הפעולות הנמשכים מאתו להנהיג בהן הבריות ואלה התארים ויוצא בהן מותרים בחקו (ל) אע"פ שיש בהם הארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים, וזהו שנרמז למשה רבינו ע"ה כשאמר הדריעני נא את דרכך (שם ל"ג) ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן ההתפעליות הגשמים, והראהו הש"י כי בי"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו וכמו שארז"ל ויעבור ה' על פניו וגו' (שם לד) אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה למשה ואמר לו כ"ז שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (ר"ה פ"ט דף י"ז ע"ב) ר"ל שהראהו הקב"ה למשה במראות הנבואה כי באלו הי"ג מדות ראוי להתפלל לפניו שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם

## שרשים

מאמר וכולך: (ז) כפל שויו. שהפץ לימו שוה כי (ט) היו נשאלין. הנמצאים מעמם: (י) התמדת החסד. ומלת לעולם כמו לעולם ועד, ועיין בעניניו: (כ) שב אל השם. מלת שוב חוזר אל מלת ה' שהזכר בפסוק לפני זה וזהו הודו לה' כי טוב וגו'. ור"ל כי ה' הזכר הוא שעושה צדקה בכל עת: (ל) אף שיש בהם הארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים, וזהו שנרמז למשה רבינו ע"ה כשאמר הדריעני נא את דרכך (שם ל"ג) ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן ההתפעליות הגשמים, והראהו הש"י כי בי"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו וכמו שארז"ל ויעבור ה' על פניו וגו' (שם לד) אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה למשה ואמר לו כ"ז שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (ר"ה פ"ט דף י"ז ע"ב) ר"ל שהראהו הקב"ה למשה במראות הנבואה כי באלו הי"ג מדות ראוי להתפלל לפניו שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם

## ענפים

**פרק כב [ת] התמדת** החסד. מלשון ההכרח המניע לא המחכר לפי זה ולא היה מלת לעולם כפשוטו, הוא כי לפי כונת המחבר יבא הקיצור מהכתוב שלמחריו שלמר מי ימלל גבורות ה' יפה עם הכתוב הזה הודו לה' כי טוב וגו', כי אחר שלמר הכתוב שהחסדי ה' עם הנבראים הם תמידים לנצח נצחים כמלת לעולם וגם על זה שפיר למימר מי ימלל וגו' מאחר שהחסדי ה' הם מתרבים תמיד עד לנצח הכלים, משל"ר כפשפרם מלת לעולם כפשוטו ולא כח הכתוב לזהוח לנו על רבוי החסד והתמדתו הם כן לא יתיישב כ"כ למימר אחריו מי יוכל וגו' וק"ל. ולפי זה הכתוב שלמר אח"כ תאני 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' אמת וגו' והחסד הזה הוא בלתי נעל הכלים כי ע"י משפטי התורה הים על מקומו יבא בשלום וזהו חסד גדול משל"ר דם הנימוסים כמו שהתבאר לעיל בפ"ח מאמר רחמנן ע"ש, וע"ש גם כן בענפים בביאור הכתוב ולך ה' החסד וגו'. ומש כן אחר שהזכיר הכתוב כאן חסדי ה' שהם בלתי נעל הכלים כמ"ש כי לעולם חסדו אחר שהזכיר שומרי משפט ה' כ"ל שהמרי לזה שהולך אחר משפט ה' שהיא התורה והיא עיקר החסד כי על ידה הים על מקומו יבא בשלום וכן מתאר הוא הכתוב גם כן כאן באומר שעשה לצדקה כי חסד ולצדקה הם קרובים זה לזה וק"ל:

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, וזהו שארז"ל על האל הגדול הגבור והנורא (מ) אע"פ שאמרם מרע"ה לא היינו 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 שארז"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 שנוהג 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 שנבין 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 שנוי והתפעלות בחקו יתברך כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותינו:

## פרק כג התארים

שיתואר בהם יתברך ולא מצד פעולותיו כמו אחד וקדמון ואמת ודומיהם א"א שייוחסו אליו יתברך לפ"ז הדרך הפילוסופי אלא בדרך שוללי (פ) כמו שבארנו באחד וקדמון, (צ) וכן האמת, פירושו הנמצא אשר לא יתלה מציאותו (ג) בזולת עצמו (ד) כמו שיבא. אבל אין ראוי שייוחסו אליו על צד החיוב כלל, כי התארים שיתואר בהם מצד עצמו וע"צ החיוב לא די שאינם שבחים אבל הם גנות בחקו ואינם ממין השבחים (ה) שיאותו אליו יתברך כמו שאמר הרמב"ם ז"ל והביא ראיה לזה מדברי ר' חנינא שאמר על מי שהיה מרבה בתארים משל למלך שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב ומקלסין אותו באלף אלפי דינרי כסף והלא גנאי הוא לו (נכלות דף ל"ג ע"ב ומגילה דף כ"ה ע"ב) הנה אחר שלא אמר ומקלסין אותו באלף דינרי זהב שהיה מורה שהגנות (ו) היא מצד הפחות והיותר אבל אמרו מקלסין אותו בשל כסף יראה שהגנות הוא מצד שהקלוס אינו ממין השבח שיש בו כמו שהכסף עם שהוא דבר חשוב ומשובח מכל מקום אינו ממין הזהב ובעבור זה יאמר הרב שכל התארים שישובח או יתואר בהם הוא יתברך שאינן מצד פעולותיו ראוי שיובנו שוללים לא חיובים 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 שיתארהו בהם

## שרשים

וחכו שארמז למרע"ה וכו'. מנוחר בכל כמורה פכ"ד ח"ג ע"ד: (מ) אע"פ שאמרם מרע"ה לא היינו מתירים עצמנו להתפלל בהם וכו'. לא מצינו זה בדברי רז"ל בהדיא רק שהרב המורה כפ' נ"ט מח"ג כוכיח כן מדקדוק הלשון שפ"ר חנינא להגיד שהיה מרבה לפניו בתארים ופ"ל ר' חנינא סיימתינהו לכולהו שהיה דמרך דשתא ומה הני אלף אלפי זהב הגבור והנורא מי לא דאמרינהו מצד בחוריית ואתו מכנסי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה מהן לא חויון אמרין להון ואת אמרת כולי האי מצל וכו'. ולקדק הרב המורה מדלא אמר רבי חנינא בקיצור לשון מי לא דאמרינהו מצד בחוריית לא חויון אמרין להון בתפלה אלא שהוכרח להאריך ולכתוב עוד מהני אחר וכוה דאתו מכנסי כנסת הגדולה וכו' משמע מי לא אתו מכנסי כנסת הגדולה לא היינו מתירים לעצמנו להתפלל בהם פ"ע שאמרם מרע"ה. כן הוא מכוחר בהדיא בהורה פנ"ט לח"ג אף שאחין זה לשונו ע"ש: (נ) זו היא גבורתו וכו'. פירוש כי הרשעים לא הרו לומר אלל הגדול הגבור והנורא בעבור שאמרו שיש היא גבורתו מאחר שאינו מניל פועלו ואיה היא גדולתו ונורותיו כו' כמו שמוכיח בכל בדברי רז"ל עם וכאן מכנסי כנסת הגדולה

בהם ואף הם ראוי שנבין שאמנם אמרום חיובים על צד ההרחבה הלשונית וכדי לשבך את האוזן אבל על דרך האמת ראוי שיובנו שוללים. ויהיו לפי זה התארים שיתואר בהם הוא ית' על ב' פנים אם שיתואר בהם מצד עצמו וזה הצד הוא נעלם תכלית ההעלם אף אל החכמים וע"כ א"א לדבר בהם דרך חיובי וכ"ש להאריך בהם, ואם שיתואר מצד הפעולות הנמשכות תמיד ממנו ושזה הצד ניכר לכל ואפילו לסכלים אמר המשורר בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט וגו' (תהלים צ"ד) וכן (ז) הדרכים שבהם הוא מנהיג בריותיו ואלו הצדדין רשאי אדם להאריך בהם. ואל ב' מיני השבח הללו (ח) רמז דוד במומור ברכי נפשי את ה' (שם 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 [ט] ובחינת שם קדשו (ט) שזהו בבחינת עצמו שאין רשאי לאדם להאריך בו ואף לבטא בשפתיו לא יוכל אם לא יובנו התארים ההם שוללים ולזה לא האריך 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 בריותיו אמר פעם שני ברכי נפשי את ה' ואורו שזה השבח הוא מצד פעולותיו ולזה סיים ואל תשכחי כל גמוליו, והאריך בזה לספר הטובות המקובלות מבנו ואמר הסולח לכל עונכי וגו' הגואל וגו' ויתר הטובות שספר במזמור ההוא (י) ובכללם זכר יודיע דרכיו למשה לרמוז אל המדות שהוא מנהיג בהם הבריות, שהי"ג מדות שנאמרו למשה הם תארים מצד הפעולות הנמשכות ממנו להנהיג בהן בריותיו כמו שנזכר בפרק שלפני זה (כ) והם מדות 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 נורא תהלות ועל השני אמר עושה פלא. והאריך במן השני ואמר נשית ימינך וגו' נהלת בעזך 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' בלומר כל השבחים שאזכיר הם על צד הדבור השיריי שכלו דמיונים בלתי אמתיים וע"ז הצד הוא שאתאר את השם בתארים כדי לשבך את האוזן ע"כ אמר איש מלחמה וברוב גאונך וברוח אפיך תשלח חרונך ימינך ה' תרעץ אויב, אבל על דרך האמת א"א להארו בשום תאר אפילו מצד פעולותיו ועל הדרך שיתואר בהם האדם כי נאה נאה, כלו' ע"ד הספור השיריי אדבר בו אבל ע"ד האמת נאה נאה ונתעלה על כל מיני השבח שאפשר לדבר בו. ע"כ היה השבח היותר ראוי בחקו יתב' השתיקה [כ] כמאמר דוד לך דומיה תהלה (תהלים ס"ה) ועל הדרך שהבינו אותו רז"ל (מגילה ס"ג



## שרשים

כח ממין ממך, ומאחר שלא יאמר כן שלא ומקלסין אותו כפל כסף ירצה וכו'. כן פי' הרמב"ם בסוף פרק כ"ט תלק ע' למורה ע"ש: (ז) הדרכיס שהם סוף מנהיג בריותיו. גם כן ניכריס לכל: (ח) רמז דוד במזמור ברכי וכו'. עיין לקמן במאמר ג' פרק ס' וכמ"ד פל"ח כי שם נתבארו יתר הפסוקים מזה המזמור מה שלא נתבארו כאן: (ט) שזהו בבחינת עצמו. כי שם של ד' מורה על שהוא מחויב המציאות בעצמו ולא בזולתו כמו שיתבאר לקמן בפרק כ"ח מזה המאמר ע"ש: (י) וכללם. וכלל הטובות שלו: (כ) והם מדות רחמים. ומע"ג שיאמר גם כן בין כי"ג מדות ופוקד עון אבות וגו' ונקה לא ינקה וגו' כנר סוף נתבאר במורה פרק נ"ח ח"ל כי פוקד עון אבות ליט נאמר כי שם על חטא ע"ז לבד וכיוצא ג"כ מטבע סרחמנות לשתריח ישרחל שלא ילמדו



## ענפים

**פרק כג** [ט] **ובחינת** שם קדשו שזהו בבחינת עצמו. פירשתי בשמיים. וסיומו נרמז לפי כוונת המחבר במ"ם וכל קרבי זה שם קדשו שר"ל שמו מפעל לנו להאמר הם"י בשום מוחל חיובי כ"ש מה שהוא נילוי שם קדשו לבד כמו שמפאר לשיל פ"ש מאמר זה:

**נג] כמאמר** דוד לך דומיה תהלה וכו'. וכן כתב הכתוב בפרקים שזכרתי בשמיים. הנה לפי כוונת המחבר והרב המורה לריכים לומר ליחד גם כן לסוף זה הכתוב ולבאר לותו במ"ש מאחר כך שלהים ניון ולך ישלם נדר, שלכאורה נרמה שיין לו קישור לחלקת הכתוב שלאמר לך דומיה תהלה. ובפרקים שהכתוב פנה ליתן טעם בזה מב' לדדים שהשתיקה היא תהלה להם"י. הש' מנד הרמשים שיש מאמינים בהם"י ובאותו ומרחיקים פה ושמן נגד הם"י ומשמיעים לותו על תוכן הכיס והחרן, וכנגדם אמר הכתוב שלהים ניון כ"ל הרמשים הללו מהרפיס ומגדפים את הם"י ולומרים מדת הדין הנרמז בשם שלהים

דף י"ח ע"ב) שאמרו סמא דכולא שתיקותא שנאמר לך דומיה תהלה כלומר השתיקה הוא התהלה אליך, וע"כ קראו משה נורא תהלות:

**פרק כד שני** מיני התארים הללו שאמרנו שיתואר בהם הש"י שהם התארים אשר מצד עצמו והתארים אשר מצד פעולותיו, הנה בכל אחד מאלו המינים יש תארים שהענין נגלה בהם מצד פעולותיו כמו רחום וחנון ארך אפים ורב חסד, ויש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד עצמו כמו אחד וקדמון, 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 ראיה לזולתם, ונאמר כי כשיאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיבחן זה (ב) משני צדדים שאמרנו זה, כי מצד פעולותיו אמנם יאמר עליו שהוא טוב מצד שכל הטובות נמשכות ממנו וא"א שימשך הטוב אלא ממי שהוא טוב אמר הכתוב טוב ה' לכל (תהלים קמ"ה) אבל כשיתואר מצד עצמו ראוי שיובן הענין שוללי כי נקרא טוב לפי שעצמותו נקי מן החסרון אחר שאין בו אפשרות כמו שבארנו, ולזה לא ישיגהו שום שנוי ולא העדר לפי שכל העדר הוא רע, ונמצא בכתוב שיהארהו בשהוא טוב מאלו שני הצדדין אמר טוב אתה ומטיב למדני חקיך (שם קי"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 וסדור נפלא [ה] מורה על חכמת הממציא והיותו משיג כל מה שהמציא כמאמר הכתוב הנוטע אזן הלא ישמע וגו' היוסר גוים הלא יוכיח (ה) המלמד אדם דעת (שם צ"ד) הרי שלקח ראיה על היותו משיג ויודע מצד שההשגות והדעות מושפעות ממנו, אבל כשיאמר עליו זה מצד עצמו ראוי שיובן שוללי והוא שהכונה לומר שאין דבר נעלם ממנו, זה כי אחר שהוא יתברך שכל נקי ונבדל מן החומר כמו שבארנו במופת לא יעלם ממנו דבר, כי החומר הוא המונע והמטריד מהשיג המוחשות והמושכלות בראיה שהטים הנחלים בעין או שאר חולי העין (ו) מונעים מראות מה שחפץ החי לראותו, וכן חלי האף והאזן (ז) ובכלל שהחומר מונע מהשיג כל המוחשים באמתות, וכן הארים העולים מהאצטומכא יבלבלו כחות המוח מהשיג מושגיהם כמו שיקרה זה לשכורים, וכן הלחות המותריי מונע מן השגת

## שרשים

מתעסיסם וכענין שנאמר במצות הריגת שבע אומות למען לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותיהם וגו' ואטאתם לה' וגו'. ועמין ונקב לא ינקה הוא מלשון ועדת לא ירעש ופ"ש ועדש"ט כי כן הוא מבואר פס בפדיון:

**פרק כד שהענין** מסופק בהם. פס בתארים שנתבאר וכולך: (ב) משני צדדים שנאמרו. מצד עצמו ומצד פעולותיו: (ג) שהוא טוב עצמו. כי מלת אתה מורה על בחינת עצמו: (ד) ומאמר מטיב וכו'. כלומר ועוד נקרא טוב מצד שהוא מטיב לאחרים: (ה) המלמד מדם דעת הרי שלקח וכו'. פי' וכתיב בתריה ה' יודע מחשבות אדם. ורצה לומר מאחר שהוא הנותן והמלמד לאדם דעת לכן הוא משיג ויודע וכן מאחר שהוא הנוטע אזן הוא השומע וכן טלם: (ו) מונעים מראות. כי מצד שיש לו חיזוק הולי בעין או מצד הלחות המעולים ממנו נעשה הרחיק שלו כהה ואינו יכול לראות יפה. וכמורה פ"ע ח"ג מבואר היך שהאומר הוא מונע מהשגת השכל ע"ש: (ז) וכלכל. זה הכלל

## ענפים

הוא היות שם בניין ונגלה לומר מתלמו על לא תמס בכפיו והלוך נעבוד לו נשבח לומו ולכן טוב השמיקה בישמוק החדש ולא יספר בשבח שם"י כדי שלא יתעורר על ידי זה הרצע ויבא להכף ולנדף שם מלהיות חיים ומלך שולט. וכו' מצד התנועים השלמים בתמונת שם"י ובחזקתו ומזדיקים את הדין על עצמם ותעפ"ש לא יספרו בשבח תהלי שם"י כדי שלא יבוא שתהלי שם"י שם בעלי תכלית במספרם כהתוך נגרע שהיה מתריך בשבח תהלי שם"י ות"ל כ"ה סיימתיכהו לכולהו שבחיה דמרך וכו'. וע"ז לומר הכתוב ולך ישולם נדר רצה לומר לע"פ שפס שלמים בתמונתם מכל מקום על ידי שיספרו בשבח תהלים ויקיימו את נדריהם שנדרו לשבח ולפאר לתוך ים לתוס על ידי זה שלא יבוא לומר שיעשו תהלים ואין לך תהלים יותר ולכן השמיקה טובה נם בפיהם. וז"ש ולך ישולם נדר על דרך ועשית הישר והטוב בעיני ה"ל נדרים כתלו שקיומן תיכה כי שם בפיך והן השבח והתהלה להש"י וק"ל, ולקמן במ"ד במ"ע יתבאר עוד פסוק זה בדברי המחבר בדרך אחר עיין שם:

**פכ"ד** (ג) מורה על חכמת הממציא וכו'. זהו מ"ש מהג' טעמות שהניח מהיותם תוכן נגד המומרים שהעולם הוא בקבי והזדמן. והכל בעל עקידת יצחק הניח טעמות אלו בניס פ' בהשגות ע"ש:

השגת השכליות, כמו שנראה זה בנערים כי בזמן גדולם שהלחות רב בהם לא ישיגו תכלית השגת מה שבכחם שכלם להשיג. ולזה התבאר שמי שהוא שכל פשוט יקרא חכם לפי שלא יעלם ממנו דבר ולא יבצר ממנו מזמה, כלומר שאינו סכל בשום דבר שבכחו להשיג כי אין בו הסבות המטרידות ההשגה, וכשיאמר עליו שהוא רוצה אם מצד פעולותיו הכונה לומר שכל הנעשה בשמים ובארץ נעשה ברצונו הפשוט כאמרו כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ (מס קל"ה) ויבא זה הלשון תמיד על השם כשנראה הפעל הנמשך ממנו הדומה (ח) אל הפועל הבחיריי מגיע ונשלם נאמר שהפועל רצה זה בלי ספק שאל"כ לא היה נשלם, אמר הכתוב רצה ה' להצילני (מס מ') כי רוצה ה' בעמו יפאר ענוים בישועה (מס קמ"ט) כלומר כי הגעת הישועה מורה על הרצון, כמו שאמר הנביא השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (ירמיה ט'), הרי שלקח ראיה על היותו חפץ בהם מצד שהוא פועל ועושה אותם (ט) כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה על היותו רוצה לעשותו. ויתבאר מזה כי לראותנו פעולות נמשכות מהשם יתברך דיומות אל הפעולות הנמשכות מבעל החפץ בעבור זה נקרא חפץ ורוצה, ואף אם לא נשער על איזה צד יהיה החפץ והרצון בו יתב' באופן שלא יחדש שנוי והתפעלות כי זה דבר נעלם כמו שידיעתו נעלמת ממנו היאך היא (י) ואנו מיחסים אותה אליו להיותה שלמות שאי אפשר שידומה היותו ית' זולתה כן ענין הרצון כמו שבארנו בפרק ד' מזה המאמר. וכשנרצה לבאר זה התואר ענין שולליי יהיה הכונה בו שאינו מואם ולא עזוב ולא שוכח מהשפיע הטוב והשלמות כמו שאמר הכתוב רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב (מפ"ה פ"ה) שכונת הרצון (כ) במקום הזה שלא מאם ולא עזב אותם ולא שכח מלחום עליהם, הפך וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול (דבריס ל"א), (ל) וזהו שאמר אכפת כל עברתך השיבות מחרון אפך (מפ"ה פ"ה). וכשיאמר עליו יתברך שהוא יכול או גבור אם מצד פעולותיו הכונה לומר שיכול לעשות רצונו בכל הנמצאים ואין מי שיעכב בידו בגבור שיעשה מה שלבו חפץ, ואם מצד עצמו ראוי שיובן שולליי והוא בלתי לואה מעשות מה שרוצה, ובעבור זה יתחייב שימצא לו יכולת בלתי בעל תכלית שאם היה בעל תכלית היה בו ליאות מה וכשיתואר ביכול הכונה לומר שאין בו ליאות כלל. וכשיאמר עליו חי אם מצד פעולותיו הכונה לומר שהחיים נמשכים ממנו, ולזה יהיה חי בהברח כי לא יפסוך החיות ממנו אם לא יהיה חי, ואולם בבחינת עצמו ראוי שיובן שולליי והוא כי אנחנו נתארתו בשהוא חי להורות כי מה שיושפע ממנו לא יושפע על דרך מה שיושפע האור מן הגר והחום מן האש שיושפע מהם זה בזולת ידיעה ורצון במה שישפיעו, כי הוא יתעלה אמנם ישפיע על הצד היותר נבחר ממיני המשפיעים, שהוא יתברך משפיע בידיעה ורצון שהוא החי, וכן הוא ידע מה שישפיע ויכול להשפיע ורוצה להשפיע שאם לא כן לא היה מושפע, והכונה שמה שיושפע ממנו הוא בידיעה ורצון ויכולת כמו מה שיושפע מן החי וזה ענין דק מאד (מ) יצר הדבור בו, והכונה בו הבנת הענין והוא שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית כלומר שאינו לואה מלהשפיע ורוצה להשפיע כלומר שאינו מואם ולא עחב ולא שוכח מלהשפיע, וידע מה שישפיע כלומר שאינו סכל שיעלים ממנו מה שישפיע ולא בלתי ידע מה שיושפע ממנו. ובעבור זה נאמר שהוא חי כי החי משיג מה שיפעל ורוצה בו והכונה בו שאינו בטבע כחום הנמשך מן האש, וישובו אלו הארבעה תארים שהוא חי חכם רוצה ויכול אל כונה אחת שולליית כמו שבארנו, ועל זה הדרך ראוי שיובנו כל התארים שיתואר בהם יתברך מצד עצמו, שהם אמנם צריך שיובנו ענין שולליי (נ) ויהיו התארים כמו שיהיו כי כל התארים השולליים צודקים עליו ואין היזק (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 מסולק מן החסרונות לרמוז אל הענין הזה שכתבנו לפי דעת הרמב"ם ז"ל כלומר שהתארים החיובים נמנעים בחקו, וראוי שיסולקו ממנו לפי שהם חסרון אליו:

## שרשים

פרק

(ח) אל הפועל הבחיריי. שסיף כותר בשלמות הפעולה כך אף שהיתה הפעל להיות בלד אחר: (ט) כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה וכו'. כשבעל שכל עושה חיוב מנין ע"כ כ"ל ברצה בזה הענין דאם לא היה רוצה בו לא היה עושה אותו: (י) ואנו מיחסים אותה אליו יתברך: (כ) במקום זה. כמ"ש

**פרק כה מן הדברים המתחייבים לשורש הד' הזה שהוא היותו ית' מסולק מן החסרונות, הן לפי זה הדעת הפילוסופי והן לפי הדעת התורני שנזכר 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 שיובן התואר ההוא בו יתברך בב"ת משני צדדין אם בב"ת בזמן ואם בב"ת בשלמות ותשיבות, 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 כמוהו, 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 זולת זמן כמו שבארנו כל זה (בפרק 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 הואר 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 שיובן מזה שחכמתו בב"ת בשלמות, כי אחר שעצמותו בב"ת בשלמות ראוי שיהיה יודע את עצמותו (ד) וא"א שיודע הכב"ת בשלמות אם לא בידיעה בב"ת בשלמות כי הב"ת לא יוכל להקיף את הבב"ת, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא יכול ראוי שיובן גם כן שיכלתו בב"ת שאם היה ב"ת בבר אפשר שידומה יכולת גדול יותר ממנו ויהיה א"כ לואה אחר שאין בו היכולת היותר גדול המדומה ההוא, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיובן 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 שיובן 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 שיובן (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 כן הוא בב"ת בחשיבות ונעימות, וזהו מה שאה"כ נעימות בימינך נצח (מהלים פ"ז) כמו שיתבאר בפ' כ"ט מזה המאמר. וגם ראוי שיובן שהשלמיות שימצאו בו ית' הם בלתי מוגבלים במספר ר"ל שהם בב"ת מצד רבויים, וזה כי אחר שהשי"ת ראוי שימצאו לו כל מיני השלמיות שאפשר שיצויירו ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות (ט) ואפשר שידומה שלמיות 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 מבואר שראוי שימצאו בו השלמות בב"ת מה שאין הפה יכולה לדבר ולא האזן יכולה לשמוע, ולזה שם צבאות מן השמות שאינם נמחקים לרטו לזה המין מן השלמות (בלכות פה ל"ב ע"ב, ומגולה פה כ"ה ע"ב) ואל זה המין מן השלמות (י) רמז השלם ר' חנינא כשאמר למי שהרבה בתארים לפניו סיימתיהו לכולהו שבחיה דמרך, 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 מהבב"ת רמז דוד במזמור ה' תקרתני ותדע (מהלים קל"ט) כי הוא התחיל לשבח ידיעת השם ולומר איך היא בב"ת שהיתה מקפת בכל פרטי הנעותיו ומעשיו עם

## שרשים

**פרק כה** (ה) **ואומרי זמן בלתי בעל תכלית.** ומה שאני לומר שהוא יתברך נמצא זמן בלתי בעל תכלית: (ג) אחר שהוא קודם אל הזמן. והזמן הוא נברא ובעל תכלית ולא בב"ת: (ג) קצה. תכלית: (ד) וע"ש שיודע הכב"ת בשלמות מס לא בידיעה בב"ת בשלמות. פי' מאחר שהוא יודע עצמותו שהוא בב"ת ע"כ לריך לכיות ידיעתו וחכמתו ג"כ בלתי בעל תכלית דמס לא כן ס"ח לו ליודע עצמותו כי הבעל תכלית לא יוכל וכו': (ה) לא יהיה הוא מס כן טוב גמור. וכבר הוא מבואר שהטוב המתחי

הוא הטס יתברך ומין בו הוס סרכנת רע: (ו) שהמציאות הוא לו מעצמו. כי הוא מחוייב המציאות בעצמו בלי הוס סבה כמו שהתבאר לעיל במופתים: (ו) וכשיאמר. בלל כשיאמר: (ח) אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו. וכעבור זה ע"כ הוא בעל תכלית ומין לו תשיבות בב"ת ומס כן גבי הש"ת מאחר שהוא יתב' ליכו קנוי מזולתו כי מס מעצמו ולכן כל תואר ותואר שנאמר בו יתברך הוא בב"ת בחשיבות: (ט) ומפסר שידומה וכו'. כלומר ומס כן מפסר שידומה וכו'. על כן רמוז שיהיה כן לפי שהמת וכו': (י) רמז השלם ר"ח וכו'. כמזכר ג"כ לעיל

(כ) עם הפלגת רבויים באיזה מקום שיהיו, ואמר ה' הקרתני ותרע לבאר [ק] שאין ידיעה השם ממין ידיעה האדם (ל) שהאדם חוקר ובלתי משיג, אבל הוא יתברך הוקר לב ובוחן כליות ומשיג ויודע המחשבות, חהו בנתה לרעי מרחוק כי רעי (מ) נגזר מרעיון, והאריך לבאר זה מתואר היצירה ואמר כי אתה קנית כליותי תסכני בבטן אמי, וסיים בזה כשאמר גלמי ראו עיניך וגו' כלומר כי לא (נ) לאחר שנוצר הגיעה הידיעה האלהית בו, אבל גם כשהיה (ס) גולם בלי צורה היתה הידיעה האלהית מקפת בו, וזהו 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, וזהו אמרו ימים יוצרו ולא אחד בהם על פי הכתיב שהוא כתוב באל"ף, ועל פי המסורת שהוא בוא"ו בא לומר שבהתרבות הידועים לא תתרבה הידיעה אבל לו יתברך אחדות ידיעה בהם, ואחר זה אמר ולי מה יקרו רעיך אל מה עצמו ראשיהם, כלומר אתה בנתה לרעי מרחוק אבל אני (צ) איני יכול להשיג רעיך ר"ל ידיעתך ומחשבותיך כי הם יקרים לי מאד עד שא א לי להשיגן מצד יוקר מעלתם, ועוד שהם בב"ת בזמן וזהו ומה עצמו ראשיהם, ועוד שהם ידיעות בב"ת וזהו אספרם מחול ירבון, ועם כל זה הם מתאחדים בך אחדות גמורה כמו שאמר ולו אחד בהם ואינו ענין נוסף על עצמותך כי כאשר הקיצותי מהתבודדותי בזה מצאתי כי עודי עמך ואינם דבר זולתך. ואפשר שנאמר כי במלת רעיך ירמוז אל תארי השלמיות אשר בו יתב' וקראם רעיך 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 לרמז שתארי השלכות אשר בו הם בב"ת, ובא לבאר שאין להפלא איך בהתרבות הידועים לא תתרבה הידיעה שהרי התארים אשר בו יתברך הם בב"ת מהג' צדדין שאמרנו ואעפ"כ לא יתרבה עצמותו בהם כלל, וקרא להתארים העצמיים רעיך לרמוז למה שאמרנו בתחלת הפרק שהתארים הנמצאים בו הם קדומים כמוהו בהכרח, ואמר מה יקרו להורות על היות כל אחד בב"ת בחשיבות והיוקר, ואמר ומה עצמו ראשיהם להורות על היותם הנמצאים בו זמן קודם שימצא העולם ואחר כלות העולם שהם שני ראשים שיש אל הזמן, האחד מצד ההתחלה והאחד מצד התכלית, וזהו לשון ראשיהם כלומר הב' ראשים שהם ב' קצוות שיש לזמן, ואחר כך שב להזכיר השבח אשר מצד רבויים ר"ל היות השלמיות בו יתברך בב"ת שלא יגבלם מספר, ועז אמר אספרם מחול ירבון, וכדי שלא ידומה שיש בו יתברך רבוי מצד 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 ודומיהן הוא דבר זולת המהות, וזאת הבחינה כבר יחשב שהתארים מחייבים איזה רבוי בעצמותך על כן אמר הקיצותי ועודי עמך כלומר (ק) כשאני מקיץ מאותה 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 וזהו לשון ועודי עמך כלומר שאינן דבר זולתך ואינן מחייבים רבוי בעצמותך, כי כמו שתואר האחדות אינו דבר נוסף על המהות אבל הוא בחינה שכלית מהעדר הרבוי בו, כן ההכמה והידיעה אינן דבר זולת המהות והן בחינות שכליות מהעדר הסכלות בו, וכן יאמר בכל התארים בב"ת הנמצאים בו שהם בחינות שכליות מהיותו יתברך מסולק מן החסרונות לא זולת זה, ואל זה רמזו חכמי הקבלה

## שרשים

לעיל בפכ"ג מזה המאמר: (כ) עם הפלגת רבויים. פ"ם מהלכות תשובה: (ל) שהאדם חוקר ובלתי משיג. וכמו שיתבאר בסמוך בפסוק ולי מה יקרו רעיך: (מ) נגזר מרעיון. מלשון מחשבה: (נ) לאחר שנוצר. לשון שמולד ונתלכם בטורה: (ס) גולם בלי צורה. חומר לבד: (ע) כמו כלל. כלומר כל התארים: (פ) ואפילו קודם שיהיה שום אחד מהם נמצא. ואפילו לחומר לא היה

פרק

## ענפים

פכ"ה [ק] שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם וכו'. נתלה ע"ז הדרך לפרש נ"כ מ"ש ישפיעו הנביא כי מחשבותיו כי מחשבותם לא ידעתי. ולזה כו שהשי"ת יודע מחשבותיו כי הוא המוחן המליצות והוא ידע לכן המסוס ידיעה פרטיים כן לחשר שנמצא ומתנם מחשבותם מציגו מ"ו מה בחמת כי לא ידע

הקבלה בקראם השם יתברך אין סוף לרמז על היות השלמות הנמצאים בו יתברך בלתי בעל תכלית מן השלשה שבתבנו :

**פרק כו** (ס) **ברוך** שם משותף יאמר על מקבל הטוב והשפע מזולתו כמו לא תאור את העם כי ברוך הוא (במדבר כ"ג) ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה (דברים כ"ח) ורבים כן, ויאמר על נותן הטוב והשפע לזולתו כמו ברוך ה' צורי המלמד ידי לקרב (תהלים קמ"ד) ברוך ה' כי הפליא חסדו לי בעיר מצור (שם ל"ב), ברוך אתה ה' למדני חקיך (שם ק"ט) ברוך ה' אשר הציל אתכם (שמות י"ח), וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב ושפע, וכשיאמר על המקבל (ב) ברוך פעול כי אחר שמצאנו ויברך ברוך אתכם (יהושע כ"ד) (ג) שהוא מקור מן הקל (ד) נבנה ממנו כל הבנין *) ויהיה ברוך פעול כלומר כשישפע מרבוי הטובה, וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר כמו רחום וחנון שהם שמות תארים נקרא בהם הש"י להיות הפעל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת שפע ורבוי הטובה, כי כמו שלשון מארה הוא חסרון הטובה כפי הסכמת כל המפרשים כן ברכה תוספת טובה, ולזה יהיה ברוך תואר למשפיע רבוי הטובה. ונמצא לשון ברכה על רבוי (ה) ההצלחות המתחלפות כי נמצא אותו (ו) על העושר בפנים מתחלפים ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה (בראשית ל"ט) ואמר שלמה (משלי כ"כ) ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, לפי שבדרך העושר כי כשיבא במינים רבים מתחלפים שזה יהיה סבת העצב והטורח הגדול כאמרם מרבה נכסים מרבה דאגה (קהלת ה' כ') אמר כי העושר בברכת השם אע"פ שיבא במינים רבים מתחלפים לא יוסיף הש"י עם העושר ההוא העצב אשר מדרכו שימשך אל העושר. ונמצא לשון ברכה ג"כ על הצלחת הבנים ברוך פרי בטנך (דברים כ"ח) (ז) וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אותו (בראשית ל"ה). ונמצא אותו על הצלחת הבריאות וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך (שמות כ"ג) כי בהיות ברכת ה' במזונות לא יחלה האדם אפי' החלאים הטבעיים הנהוגים להיות כפי טבעו של אדם וזהו והכירותי מחלה מקרבך וכל שכן שלא יחלה החלאים הבלתי טבעיים וזהו לא תהיה משכלה ועקרה בארצך ולא ימות האדם בלא עתו וזהו את מספר ימיך אמלא. ונמצא ל' ברכה ג"כ על הצלחה הבבוד אמר דוד ועתה הואל וברך את בית עבדך להיות לעולם לפניך (שמואל ב' ז'). ונמצא ג"כ על הצלחת ההכמה ברוך אתה ה' למדני חקיך (תהלים קי"ט) וכל רבוי שפע ותוספת טובה במינים מתחלפים מן ההצלחות א"א שיבא אליו אלא בפועל והיו ורוצה וחכם ויכול, לפי שהפועל בטבע כאור הנמשך מן הגר וכחום מן האש (ח) לא יוסיף הפועל האחד אורו פעם ויחסרהו פעם אבל הוא תמיד על ענין אחד הפועל, מה שאין כן בפועל ברצון כי יוסיף הפועל ויחסרהו כפי רצונו, וכל פועל ברצון הוא חי בהכרח כי לא יצויר רצון אלא

מן

---

*) הגה"ה ויסוד ברוך כו'. לפי לומר וכל לכמות עליו כל הכנין ולזה לומר בלשון פעול על המקבל הכרכה כמו מן שקוד במוס"ס הקוף שהוא מקור מכנין הקל ונאמר שקוד במלאפו"ס הקוף שהוא עי"ן הפעל על המקבל פעולת השקידה כלומר שהוא נשקד, כן מן ברוך שהוא מקור וכל לומר ברוך במלאפו"ס הרי"ם שהוא עי"ן הפעל על המקבל הכרכה. ומשל"כ אם היה ברוך רק שם הרכה לכך לא היינו יכולין לעשות ממנו פלקי הכנין וכמו שלא נוכל לומר מן הכן (וזהו שם הכר) לשון פעולה אבנת תבנתי וכדומה לו אמן מהנה וכדומה, כן לא היינו יכולין לומר ברוך על הדש המקבל הכרכה. ומשם שלמדנו קלת כדי שהנים שבהנים דבק. בעבל הכרכים את עלמו להקדמה שם המקור וכל לשמש במקום כל הפעולות.

**) מה שאמר שהוא נאמר לפעמים על המקבל ולפעמים על הנותן הוא ללא לוכך וכרי שהמקבר כתב בפירוש משם על הנותן קלי יסוד ברוך שם שהוא כמו להוס ותנון ולא אמר שהוא מקור משר יפשמש על המקבל ועל הנותן, ודו"ק :

## שרשים

**פרק כו** (ג) **ברוך**. הפרק הזה שייך לכאן לפי שהוא מורה על השורש שהוא יתברך מכולם מן החסרונות כמו שיתבאר בפ' זה : (ב) ברוך פעול. כלומר שיתברר בפעים מתחלפות. כלומר העושר הבא ע"י מינים רבים כגון בניה בשדה וכרם וכיוצא בזה : (ז) וירא אלהים אל יעקב עוד וגו' ויברך אותו. פי' וכתיב בתריה מני אל שדי פרה ורבה וגו' : (ח) לפי יוסיף הפועל האחד אורו פעם וכו'. כלומר שיוסיף כאן ויחיר יותר מאשר היה רצוי להיות

## ענפים

לומנו ידיעה פרטיים ולפיכך הכן הפרטי אשר נולד ממנו לפי שהאב כשהוא מזריע בלד שתתעבר ממנו האשה יודע שהאשה שלד בן או בת אבל לא ידע הכן הזה כשהוא בפרט וק"ל, אבל אי :

מן החי והוא יודע מה שמשפיע ויכול להשפיע, א"כ יהיה המשפיע ברכה ותוספת טובה בהכרח, חי וחכם ורוצה ויכול, ולזה מה שנבחר לשון ברוך לשבח בו את השם ית' לפי שהוא שם נאמר על ההצלחות ויורה על היותם מניעות מפועל חי וחכם ורוצה ויכול כאלו תיבת ברוך שם כולל לכל מיני השלמיות, 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 וההלול בכלל, אמר הכתוב אברכה את ה' בכל עת (פס ל"ד) שהוא כמו אהללה והוא שפיים תמיד תהלתו בפי, וע"כ תקנו 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 ויתר הברכות כמו ברכות השבח להודות ית"ש מקור הברכות ושכל הטובות והצלחות מאיזה מין שיהיו מושפעות מכנו, ולזה אמרו ארבעה צריכין להודות וכו' (ברכות דף ל"ד ע"ב) וכדי שלא יחשב שהאל יתברך הוא פועל הטובות ושיש רשות אחרת פועל הרעות אמרו כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה (פס דף כ' ע"ב) להורות שהכל בא מאתו ית', ולהיות שם זה של ברוך כולל השבח על כל מיני הטובות והצלחות הנגללות בלשון ברכה כמו שאמרנו נמצא דוד אמר במזמור תהלה לדוד ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (תהלים קמ"ה) כלומר כל מקבל מיני הטובות מאיזה מין שיהיה כי שם ברוך יורה על השבח על כלם ר"ל על כל מיני השלמיות, ולזה התהיל בתהלתו א' ומכך אל הי המלך ואמר שהרוממות יהיה ואברכה שמך לעולם ועד כלומר שיהללהו, ולזה כשחזר לומר בכל יום אברכך אמר ואהללה שמך לעולם ועד במקום ואברכה שמך שאמר בתהלה, ועל הכל אמר גדול ה' ומהולל מאד כלומר מצד עצמו כי השבח א"א שיהיה אלא מצד המעשים, והו שאמר מיד דור לדור ישבח מעשיך, ובאור זה כי השבח וההלול שאפשר לנו לשבחו א"א שיהיה בבחינת עצמו כי זה נמנע כמ' צדדים אם מצד שחיי האדם הם בעלי תכלית ובזמן בעל תכלית א"א לשבח שבח הראוי שיתיחד זמן בלתי בעל תכלית, ואם מצד ששבחיו הם בב"ת מצד רבויים כמו שבארנו בפרק שלפני זה, ואם מצד שכל שבח מהם הוא בב"ת בהשיבות ולזה התהיל ואמר ארוממך אלהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד, ואין רצונו לומר שיהיה האדם יכול לשבח השם לעולם ועד שזהו זמן בב"ת כי זה דבר (ט) נמנע בחק האדם (י) אבל ירצה לומר שאפי' יהיו היו האדם בב"ת והייתי מרומם שמך לעולם ועד ושיהיה זה ההלול בכל יום בענין שלא יהיה שם מניעות מצד הזמן והתמדת השבח, ולזה כפל בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד אמר שעם כל זה לא היה יכול להלל אותו כי מהשני צדדין האחרים יכנע זה, כי מצד רבוי השלמיות אשר בו גדול ה' ומהולל מאד יותר משיוכל איש לספר שבחיו ולהללו בהן וגם מצד שכל שלמות אשר בו הוא בב"ת בהשיבות א"א זה בו לגדולתו שהוא השבח האחד אין חקר ר"ל שהוא בב"ת בהשיבות ולזה א"א שיוגבל השבח ההוא בדבור ב"ת וע"כ יהיה השבח או ההלול אליך מצד עצמך נמנע מאלו שלשה צדדים שזכרנו, אבל דרך ההלול הראוי הוא מצד הפעולות והמעשים הנמשכים ממך כי הם יורו על היותך חכם ורוצה ויכול והו שאמר דור לדור ישבח מעשיך וגו', כי ספור המעשים ושלכוהם יורו על היותם נמשכים מפועל חכם, ואמר ועזוז נוראותיך יאמרו וגו' לרמוז על היכולת, וזכר רב טובך יביעו להורות על הרצון כמו שכתבנו למעלה כי רבוי הטובות יורה על הרצון, וע"ז הדרך היא סובבת כל התהלה ההיא אשר באותו המזמור, ולפי שאין כל אדם יודע להבחין מעלת השם ושלכוהו אלא החכמים והחסידים כי הם מכירין מעט מזער ממעלתו אמר יודוך ה' כל מעשיך כלומר כל מעשיך יודו דרך כלל אבל חסידיך והמה החכמים המאמינים כי החכמה מביאה לידי חסידות והם המכירים קצת מגדולתך לא יודו דרך כלל בלבד אבל יברכוך בלשון ברכה שהוא השבח היותר ראוי, להיות לשון ברכה טורה כמו שבארנו על היותו כולל כל מיני השלמיות ומשפיע אותם והיותו מסולק מן החסרונות:

**פרק כז** (ה) **אמת** שם יאמר על הדבר כשיכסכים הנאמר בפה (ג) עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא (ג) חוץ לנפש (ד) וכשיתהלף הנאמר בפה עם מה שהוא

חוץ

## שרשים

להיות לפי טבעו: (ט) נמנע בחק האדם כי הוא בעל תכלית: (י) אבל ירצה לומר וכו'. הכל נמשך עד למטה עד לאמר שפס כל זה וכו': **פרק כז** (ה) **אמת**. שאר מאמר כיוצא עקר מניעות הפס ויתברך עם הפרשים הנתלים בו גם עקר עוד לבאר בפרק זה

ונכנסים שאר כך מס שהוא כיוצא למניעות הפס וכל הסייך לביאורו: (ג) פס מס שהוא בנפש. עם מחשבת הלב: (ג) חוץ לנפש. סיסכימו דבריו לאומו ענין שהוא מדבר ממנו: (ד) וכשיתהלף הנאמר נפה. שלא יסכימו דבריו לזה הענין.

הכל

חוץ לנפש אע"פ שיסכים עם מה שהוא בלב יקרא שקר, כמו ראובן שראה את לוי שהרג את הנפש וחשב כי לוי זה היה שמעון ובעבור זה העיד ששמעון הרג את הנפש הנה זה שקר אע"פ שאין הפה מכזב למה שבלב כי פיו ולבו שוים, ואם העיד כי לוי הרג את הנפש (ה) עם היותו חושב ששמעון היה ההורג אע"פ שאינו משקר שהרי הענין כן היה הנה הוא מכזב (ו) כי אין פיו ולבו שוים והפה מכזב 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 יתהלף הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש יקרא שקר וכזב ובשיסכים 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 הזמנים אלא בהיותו נמצא בלבד לא אחר כן ולא קודם לכן אבל הוא ית' מאשר הוא קיים תמיד על אופן אחר יהיה מציאותו מציאות אמתי ויסכים תכיד 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 מי שאין מציאותו תלוי בזולתו אלא בעצמותו לפי שאין בו אפשרות כלל אחר היות מציאותו תלוי בעצמותו, כי אם נאמר בשמים שהם מתנועעים תמיד הנה זה יהיה אמת בשיסכים המניע אותם שיניעם אבל אם יעדר מניעם לא יהיה זה אמתי, כן בשכלים הנבדלים אם יאמר בם שהם נמצאים יהיה זה אמת בהמצא ממציאם 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 אמתי, ובעבור זה הוא שארז"ל חותמו של הקב"ה אמת (שבת פ"ח דף ע"ה וסנהדרין פ"ד ע"ה) לפי שאין בנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת בכל הזמנים ובכל הבחינות רוצה לומר בבחינת עצמו (ח) או זולתו אלא הוא ית'. וזהו שנרמז לטשה בסנה כששאל ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם (שמות ג') כי משה השב שאולי הנראה אליו היה אחד מהשכלים הנבדלים שמציאותם נתלה בזולתם ולזה היה חושש שבא לא ישיג מבוקשו אחר שכל מציאותו וכחו של זה הזולת תלוי בזולתו ואם הזולת ההוא יחפוץ לבטל רצונו יתבטל בלי ספק ולא יצא אל הפעל דבר ממה שהוא חפץ, ולזה השיבו הש"י כי שמו הוא אהיה אשר אהיה כלומר הנמצא אשר מציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו ולזה יהיה מובטח שיעשה חפצו ורצונו בכל אשר יחפוץ, וזהו לשון אשר אהיה שהוא לשון המדבר בעד עצמו כלומר אני הוא (ט) מצד שאני הוה לא מצד שזולתי הוה כי אין מציאותי וכחי תלוי בזולתי כלל כמו 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 מזולתו מן הנמצאים שם אהיה אשר אהיה כלומר אני הוה ונמצא מצד שאני הוה ולא מצד שזולתי נמצא, ולזה מציאותו מציאות אמתי 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 ואיננו 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 התלות בזולתו, ולזה היה זה התואר טותר בחקו יתברך יותר מכל התארים ומכל השמות. וזהו שנמצא הנביא מתאר השי"ת בתואר האמת בענין מיוחד מכל מה שזולתו מן השמות והתארים אמר ה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם (ירמיה י') באר בזה ההבדל שיש בין (י) כשיתואר באמת ובין כשיתואר בשהוא חי או מלך או שאר התארים

וזה

## שרשים

הכל כמו שמכאר והולך: (ה) עם היותו חושב ששמעון היה ההורג. לפי על פי שהיה סובר לפי טעותו ששמעון הוא ההורג ולפי על פי כן הוא מעיד שלוי הרג את הנפש כי כוונתו היה להעיד עדות שקר ולפיכך הוא שלוי היה ההורג ולפי כן חיוו מזקר בעדותו: (ו) כי אין פיו ולבו שוים. לפי שמחשבתו היה ששמעון הוא ההורג: (ז) וכן יפול שם נמצא וכו'. פי' עוד טעם אחר על ששם נמצא יפול עליו יותר על הש"י מעל זולתו: (ח) או זולתו. כבחינת הכחים מלד הפעולות: (ט) מצד שאני הוא. מלד שאני מחוייב בעצמו: (י) כשיתואר באמת. כתואר האמת:

כגר

וזה כי כבר נתבאר במאמר הרביעי ממה שאחר הטבע כי מה שיאמר בו הוא (כ) כבר ידומה בו זולתיות בצד מה כמו הוא אהשורוש המולך מהודו ועד כוש (מגילה ט') הוא דתן ואבירם קריאי העדה אשר הצו (במדבר כ"ו) הוא אהרן ומשה וגו' הם המדברים אל פרעה מלך מצרים וגו' (שמות ו') כי בכל אלו (ל) כבר יהשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאר אחרי כן וכן הוא ה' אלהינו בכל הארץ משפטיו (תהלים ק"ה) לפי שכבר יהיה אפשר שידומה (מ) כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת כשאר השרים 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 (נ) א"א שידומה בו זולתיות כלל דקדק הנביא בלשונו כי כשתאר הש"י בשהוא אמת לא אמר לשון הוא אלא וה' אלהים אמת אבל כשתאר אותו בחיות או במלכות אמר הוא האלהים חיים ומלך עולם להורות כי אף (ס) מצד הבנת החיות והמלכות ידומה זולתיות מה בינו ובינהם אע"פ שאינו כן על דרך האמת כמו שבארנו אבל מ"מ בשם האמת אין בו זולתיות כלל ולזה לא אמר בו ה' דאלהים הוא אמת, ובעבור הזולתיות המיוחס משאר התארים הוא שאמרנו שראוי שיובנו כל התארים שוללים כדי שלא יחייבו שום רבוי בעצמותו כלל. ולפי שהבנת (ע) התואר הזה הוא ענין יותר עמוק מהבנת שאר התארים אמר דניאל בתפלתו ולא חלינו את פני ה' אלהינו לשוב מעונינו להשכיל באמתך (דניאל ט') כי ההשתכלות באמתו איננו דבר זולת הבנת חיוב מציאותו. ולהיות שם האמת מורה הוראה גמורה על המחויב המציאות מזולתו משאר התארים היה במניחי הניסוסים הקדמונים מי שאמר שהאמת הוא האלוה. וראוי שיהיה שם האמת מיוחד בו יתברך מזולתו מן הנמצאים (פ) להיותו כולל התחלת האחיות וסיפם והמ"ם שהוא באמצעיתם להורות שהוא יתברך ראשון ואחרון ואמצעי שהוא סובל תמיד הכל בבחינו. ומה שלא מנינו האמת שורש מן השרשים המסתעפים מעקר מציאות השם כמו שמנינו האחדות, למה שהתבאר שהאמת איננו דבר זולתי באור שם מחויב המציאות ויהיה לפי זה כפל ומותר כי אמרנו שהשם אמת איננו דבר זולת אמרנו שמציאות השם מציאות אמתי, וזה באור שם מחוייב המציאות לא זולת זה בכלל:

**פרק כח שם** הנכתב ביו"ד ה"א וא"ו ה"א הוא הנקרא [פ] שם הפשוט ור"ל השם הנבדל, וזה הלשון מורגל בדברי רז"ל הרבה לומר על הדבר הנבדל מדבר אחר פורש, אמרו בשר הפורש מן החי, הפורש מן הערלה, והאנשים שהם נבדלים מזולתם במעלה והסידות יאמרו עליהם שהם פרושים, וכן בארו רז"ל בספרי. ובגמרא סוטה (דף מ"ח פ"ב) אמרו כה תברכו בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנוי תלמוד לומר ושמו את שמי על בני ישראל (במדבר ו') שמי המיוחד לי. הנה בארו כי פירוש שם המפורש

## שרשים

(כ) כבר ידומה בו זולתיות בצד מה. פי' כי לכך יאמר בו הוא כדי שלא תחשוב שהוא מאחר עשה בדרך משל פעולה זו לכך נ"ל הוא לאמתי מאחר, וע"ד שדרש"ל בהגדה מי הוא ולא אחר וכמו שיתבאר בסמוך: (ל) כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאחר מאחר כך. כ"ל שא"ל זולת אותם שבאחר קודם לכן, ורצה לומר דאי לא תאמר הוא אחשורוש היה אפשר לומר שזה המולך מהודו ועד כוש אין זה שהזכיר הכתוב בתחלה ויהי בימי אחשורוש, וכן אי לא תאמר הוא אהרן ומשה וגו' היה אפשר לומר שאהרן ומשה המדברים עם פרעה לא היו אותן משה ואהרן שהזכיר הכתוב לפני זה ולא לו את אהרן ואת משה וגו' רק אחרים היו לכן דקדק הכתוב במלת הוא להורות שהם אלו שהזכיר בתחלה: (מ) כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת וכו', שאין לו ממשלה אלוה פי שם על אומה כדי שלא תחשוב שהיות אחר עשה כדרך משל פעולה זו לכך נ"ל הוא לאמתי אחר, וע"ד שדרש"ל בהגדה מי הוא ולא אחר וכמו שיתבאר בסמוך: (ל) כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאחר אחרי כן. כ"ל שא"ל זולת אותם שבאחר קודם לכן, ורצה לומר דאי לא תאמר הוא אחשורוש היה אפשר לומר שזה המולך מהודו ועד כוש אין זה שהזכיר הכתוב בתחלה ויהי בימי אחשורוש, וכן אי לא תאמר הוא אהרן ומשה וגו' היה אפשר לומר שאהרן ומשה המדברים עם פרעה לא היו אותן משה ואהרן שהזכיר הכתוב לפני זה ולא לו את אהרן ואת משה וגו' רק אחרים היו לכן דקדק הכתוב במלת הוא להורות שהם אלו שהזכיר בתחלה: (מ) כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת וכו'. שאין לו ממשלה אלוה פי שם על אומה כדי שלא תחשוב שהיות אחר עשה כדרך משל פעולה זו לכך נ"ל הוא לאמתי אחר, וע"ד שדרש"ל בהגדה מי הוא ולא אחר וכמו שיתבאר בסמוך: (ל) כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאחר אחרי כן. כ"ל שא"ל זולת אותם שבאחר קודם לכן, ורצה לומר דאי לא תאמר הוא אחשורוש היה אפשר לומר שזה המולך מהודו ועד כוש אין זה שהזכיר הכתוב בתחלה ויהי בימי אחשורוש, וכן אי לא תאמר הוא אהרן ומשה וגו' היה אפשר לומר שאהרן ומשה המדברים עם פרעה לא היו אותן משה ואהרן שהזכיר הכתוב לפני זה ולא לו את אהרן ואת משה וגו' רק אחרים היו לכן דקדק הכתוב במלת הוא להורות שהם אלו שהזכיר בתחלה: (מ) כי אלהי ישראל יש לו

## ענפים

**פרק כח [פ] שם** המפורש. מלמטי בגליון ז"ל שנקרא מפורש להיותו צריך פירוש. ופי' שהוא מפורש מכל יתידי הגולה, ולהיותו צריך יותר אל פירוש מאחר השמות ייחדו לו זה השם ומלת שהיא המחבר מנמרת מופרת היא יותר נלחה למה שהוא נלחה לדבר המחבר ע"ל:

הנה

המפורש הוא שהוא נבדל ומיוחד לו יתברך מזולתו מן השמות, וזה כי שאר השמות הם שמות נאמרים עליו ית' ועל זולתו, לפי שהם שמות הנזכו לו ית', אם בצד הפעולות ואם מצד בחינה אחרת זולת חיוב מציאות ית' כמו אלהים המורה על היכולת, ועל כן יאמר עליו ועל זולתו. כי אלהים יאמר על המלאכים והדיינים, וכן אדני המורה על הארנות יאמר עליו ועל זולתו, וכן בשאר השמות יש שהם ע"ז הדרך ר"ל שכבר אפשר שיאמרו עליו ועל זולתו (ה) אם בשתוף גמור אם בקרימה ואיחור. ואולם שם בן ארבע אותיות א"א שיצדק על זולתו כלל בשום צד לפי שהוא שם יאמר עליו יתברך מצד חיוב מציאותו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ' ס"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 שיושאל זה השם לזולתו מן הנמצאים על צד ההשאלה שהרי הכתוב אומר (שמות י"ג) וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך וגו' וכתוב אחר כן ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם (שם י"ד), וזה לפי שהשמות יושאלו על המושאלים אליהם משני צדדים (ג) אם מצד שידמו אליהם בדבר מה ואע"פ שלא ידמו מכל אופן אלא דמיון רחוק, ואם מצד שיורו עליהם בהוראה רחוקה (ד) כהוראת הכלי את בעל הכלי כי יאמר הכתוב על המשיח ועבדו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם אשר אקים להם (ירמיה ל') (ה) בעבור שידמה מלך המשיח במלכותו או בנשיאותו אל דוד ויאמר ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל ל"ז) בעבור היות המשיח מזרע דוד מורה 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 ממשלת זה"ע קיימת הנה הוא נשיא לעולם. וכמו כן קרא הכתוב הארון בשם השם עם היותו כלי נעשה במלאכה להיותו מורה על השם הנותן התורה שהיה בארון, אמר הכתוב ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' וגו' ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל (במדבר י') וכן יהושע אמר על הארון (ג) הנה ארון הברית אדון כל הארץ עובר לפניכם בירדן (יהושע ג'), ואין הארון אדון כל הארץ אבל יקראהו כן להיותו נמצא מצד אדון כל הארץ, ויקראהו בשם אדון כל הארץ כי כן דרך הלשון לקרוא הדבר בשם בעל הדבר (ו) או כי שנמשך הדבר ממנו (ז) או לייחס פעולת בעל הדבר אל הדבר שעל ידו יעשה או יגיע הפעל ההוא, כמו שבלשון בני אדם ייחוס פעולת הפועל אל הכלי שעל ידו יגיע הפעל ההוא, כי אמרנו שהעין רואה והאזן שומעת והראות והשמע (ח) אינם אלא לנפש והעין והאזן 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 סורה גם כן על השי"ת העושה הנסים, ויקרא הכתוב שם המשיח (כ) ה' צדקנו (ירמיה כ"ג) להיותו אמצעי אל שנשיג הצדק מה' על ידו ועל כן יקראהו בשם ה', וכן יקרא ירושלים ה'

## שרשים

**פרק כח** (ה) **אם** בשתוף גמור שם נקדימה ואיחור. המשל זה שם עין, ושם נאמר על עין הרואה וגם על עין המים, ושם סוס, על סוס לרכיבה וגם על מין עוף כמו כסוס ענור כן מלפלף. וקדימה ואיחור הוא כמו שמות המושאלים, המשל זה שם הרגל יפול בעצם ורמיזה על הפעל ע"פ ואמר כך הוא המשל זה השם גם כן על רגל שפסל וכסף. ופ"ל פ"ח מזה המאמר: (ג) ועם כל זה ופעמ"כ: (ג) שם מלך שידמו אליהם נדבר מה, שהמלך הוא ג"כ רוחני: (ד) כהוראת הכלי את בעל הכלי. המשל זה שהארון הגדול ביד רמוזן הוא הורמה שהמוזן הוא המוכר ועל דרך היותפאר הגדול על המוכר כן וכמו שהמכר וכוך: (ה) בעבור שידמה מלך המשיח וכו'. ולכן זכרו שם דוד ופע"ג שכבר מת דוד: (ו) או מי שנמשך הדבר ממנו. או שם מי שנמשך וכו'. וע"ד שנתפשר לעיל מניה בסמוך בפסוק ועבדי דוד מלך עליהם: (ז) או לייחס פעולת בעל הדבר וכו'. כפעולה שהדש מושאלים, כמו שהמים מייחסים לפעמים הפעולה הבאה על הכלי שעל ידה עשה הדש הפעולה הבאה וכמו שהמכר והולך במשל העין רואה והאזן שומעת: (ח) מיוחס אלא כו'. שהרי בשתי העינים מיוחס יכולי לראות והאזנים מיוחס יכולים לשמוע: (ט) ועל שני אלו הדברים כאחד רומזי שהמשל מכפין והאזן. והכ' הוא מה שזכרנו לעיל שהוא כהורמה הכלי את בעל הכלי: (י) ה' נסי. שנת' ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי: (כ) ה' צדקנו. שנאמר בימיו יהודה וגו'.

וזה

## ענפים

[כ] **הנה** ארון הברית מדון כל הארץ וגו'. ל"ל שהיה מכלל לשיה כי שם ה' מדון כל הארץ שמיו מחדת כל הארץ והוא שהש יתברך ומין כוונת הכתוב לקרות הארון בשם מדון כל הארץ. וכן קומה ה' שובה ה' שם מעיין בכתוב זה מזי הרמה שהיה עמיו על הארון כי שם של שם"י ולכן רמיה המחבר לשם מהוייבת וק"ל, כ"ל:

גדול

(ל) ה' שמה (יחזקאל מ"ח) לפי שהוא מקום שנראה ונגלה שם כבוד ה' בתמידות יותר מכל המקומות, ורבותינו ז"ל שאמרו (כ"ב דף ע"ס ע"ב) אל תקרי ה' שמה אלא ה' שכה ששם ירושלים הוא ה' מזה הטעם ג"כ, וכן נמצא אברהם קרא שם המקום (מ) ה' יראה (בראשית כ"ב) על שנראה בו פעל תורה על השם שרואה ומשגיח, וע"ז הדרך הוא שיקרא הכתוב לשכינה או לכבוד הנראה או המושג במראה הנבואה ה', וירא ה' כי סר לראות וגו' ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים (שמות ג'), וראה את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ויקראהו ג"כ אלהי ישראל וירֹאו את אלהי ישראל (שמות כ"ד), ויקראהו אלהים ויחזו את האלהים (שם), כי יקרא הכתוב את השכינה או הכבוד הנראה ה' ואלהים ואלהי ישראל, ואף על פי שהוא ית' לא ישיגהו שום נברא זולתו, כמו שכתוב כי לא יראני האדם וחי (שם ל"ג). וכן יקרא הכתוב ה' למלאך, אמר על המלאך הנראה על גדעון 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 (נ) יפיל שם הכבוד על נמצאים מתחלפים יאמר (ס) על פני השם הבלהי מושגים כמו שמצינו כי כששאל משה מהשי"ת ואמר לו הראני נא את כבודך (שמות ל"ג) השיב השי"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 ההר (שמות כ"ד) ובקר וראיתם את כבוד ה' (שם מ"ז). וזה להיות הדבר המושג לחוש מורה על דבר הנסתר הבלתי מושג הנקרא פני ה' וכבוד ה'. ומכאן התירו הנביאים לעצמם לכנות הדבר הנראה אליהם בשם הדבר הנסתר הבלתי נראה שהוא השם, עד שידברו עם המלאך או הכבוד הנראה אליהם כאלו הם מדברים עם השם ית', כי אליהו היה מדבר עם המלאך הנראה אליו או המדבר אליו (פ) לנוכח כאלו הוא השם אמר כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחותיך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב (מלכים ג' י"ט) ובאהבה התשובה ע"ז צא ועמדת בהר לפני ה' וגו' לא ברוח 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 משתבש לחשוב שהמדבר עמו בהלה היה השם שהרי אמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' (פ) ואעפ"כ היה מדבר עמו כאלו מדבר עם השם עצמו (ג) ואמר כי עזבו בריתך בני ישראל. ומה שהמהו על משה אמרו עלה אל ה' (שמות כ"ד) עלה אלי מיבעי ליה (סנהדרין ל"ח ע"ב) ולא תמהו על אליהו ועמדת בהר לפני ה' לפני מיבעי ליה, כי באליהו לא היה זר אצלם שיהיה המדבר עמו אמצעי אבל במשה אחר מתן תורה שהשיג למעלת פנים בפנים המהו על זה איך יאמר עלה אל ה' שיראה שהיה מדבר עמו אמצעי זולת השם, והשיבו כי האמצעי ההוא היה מטטרון 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 באמרם (ג) גדול כהן של נביאים שמדמין הצורה ליוצרה (בראשית רבה פרשה כ"ז) 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 הגמר 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

## שרשים

חס שמו תסר יקרמו ה' לדקמו : (ל) ה' שמה . שכתמר ומס קעיר מיום ה' שמה : (מ) ה' יראה . שכתמר ויקרא מברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו' : (נ) יפיל שם הכבוד . שסס הכבוד נתמר נס כן על נמצאים מתחלפים · (ס) על פני השם . כלומר על הש"י עצמו : (ע) לנוכח . מליהו היה מדבר כלשון נוכח : (פ) ונעפ"כ היה מדבר עמו . פי' נפעם שנית כשתמך נבר לפני ה' : (ג) ואמר כי עזבו וכו' . פי' נפעם שנית , ואין לומר כשבא מליו דבר ה' ונא מליו דבר ה' פעם שנית ואמר מה לך פה מליהו דלמא זה היה מפי הש"י עצמו, זה מיוע כי מתוך מסמעות לשון הכתוב שמתר והנה מליו קול

## ענפים

[ג] גדול כהן של נביאים שמדמים הצורה ליוצרה. הנה עם היות שהדבר המחבר בביאור דברי ר"ל מלו הם נכונים ויבריח מכל מקום ר"ל עוד פירוש אחר בזה, והוא כי הנביאים בעת התדבקותם בשכינה בשמוע דברי מלהים חיים הם מפשיטים מת חומרם מהצורה שלהם ומז בהתפשטותם ישאר הם מדמים הצורה ליוצרה וק"ל. ועיין מזה בעקידה שער ע"ג וע"ז :

וכן

(ק) וע"כ קרא אותו הכתוב בשם השם ויתארוהו הנביאים כאלו הוא השם :
**ודע** כי המלאכים להיותם נבדלים מחומר וא"א שישיגום המקרים הנמשכים לבעלי החומר בקנאה ושנאה ותתרות כי הם נקיים מכל רע ואין בהם לא נאוה ולא בחירה אל הרע ואל החטא כלל, אבל בהיותם תמיד אל הטוב והישר בעיני האלהים, על כן הותר להם כשהם משתלחים לבני אדם לדבר בלשון שולחם כמו שמצינו זה מפורש במקומות רבים שהנראה הוא מלאך ומדבר בשם שולחו אמר המלאך להגר הרבה ארבה את זרעך (בראשית ט"ז) ולאברהם אמר שוב אשוב אליך כעת היה (שם י"ח) בשליחותו של מקום כמו שפירשו רז"ל כי לא מצינו שישוב המלאך אליו, וכן יעקב אמר ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני (שם ל"ו) 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 גדעון אמר לו המלאך כי אהיה עמך (שופטים ז') [ד] וכן למשה בהתהלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה' אליו (שמות ג'), ובתחלת הדבור נאמר לו אנכי אלהי אביך וגו' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו', וזה לאות כי המלאך ידבר בשם שולחו, ודע זה. והטעם בכל זה כי המלאך לא ימרה 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 אז מלאך (ם) 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 וכחו המיוחד לו מזולת השליחות שנשתלח בו, אמר המלאך ליעקב כשאמר לו הגידה נא שמך (בראשית ל"ב) אמר לו למה זה תשאל לשמי וכן אמר המלאך אל מנוח למה זה תשאל לשמי והוא פלאי (שופטים י"ג) ואמר לו גם כן אם תעצרני לא אוכל בל חמך ואם (תעלה) [תעשה] עולה לה' תעלנה (שם) ר"ל [ן] אם תעלה עולה לה' 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 לטעות ולהשוב (ס) שיש לי שום כח בשליחות הזה מעצמי ואינו כן וע"כ אם תעלה עולה לה' תעלנה שהכח בא מצדו והשליחות בא ממנו, ובעבור זה המשתחוה למלאך

## שרשים

קול מזמע הקול הרמזון : (ק) ועל כן קרא לותו . למלאך לעשות שום דבר לו כועל וכו' לכך נקרא למלאך : (ר) כמלאכות השם . בשליחות השי"ת : מלאך כי מלאך מלאון מלאכה ופעולה : (ת) שיש לי
(ם) וכן ליעו רשאי לעשות בשעת השליחות וכו'. שום כח בשליחות הוא מעצמי וליעו כן . כי המלאך
עוד טעם אחר על שנקרא מלאך כי אין רשות הוא מוטבע בטבעולתו ואין לו שום בחירה לעשות דבר

## ענפים

[ד] **וכן** למצא בתהלת נבואתו בסנה אמר הכתוב ויראו מלאך ה' אליו וגו'. כאן הקשה הס"י וז"ל אמיסה נדולה בעיני כאן מדייק הרב שהוא מלאך ובפ' בלעפי זה פי' הרב על להיה אמר להיה ודקדק ממנו שהיה הש"י עצמו, ומעת י"ל כי דעת הרב שהשיבו המלאך בזה שלאחר שהוא הש"י עצמו למען יאמין לדבריו עכ"ל. ולי נראה שאין בתמיהתו תמיסה ולימה בדעתי להכתב כי מה שהשיב לו המלאך להיה אמר להיה בשם שולחו השיב ע כך כמו שכתב המחבר כאן כי כן הוא ע ס' יתברך ולא היה ויכוב, ולפשר שמשה עדיין לא השיג בתהלת נבואתו כל זה ולא ידע אם הוא דבר הש"י עצמו או המלאך אמר כך מעצמו זולת רשות הש"י לכן היה מסופק בדבר ובשל ואמרו מה שמו מה לומר להיהם ויאמר ק' רלה לויתי :
[ה] **אלא** בזה נריך עיון. כאן הניח המחבר להיה שהמלאך מדבר בשם שולחו מהכתוב ויאמר ה' רלה לויתי לא עם עמי אשר במצרים וכו' ע"כ משמע מזה הכתוב שהמלאך נקרא בשם ה' כמ"ש ויאמר ה' רלה וגו' ולעיל מניה בפ' זה הוכיח המחבר מזה הכתוב שהשכינה או הכבוד הנלחה נקרא בשם ה' ומה שהמלאך נקרא בשם ה' זה למד גם כן המחבר מהכתוב שנא' נבי נדעון ויפן אליו ה' וגו' ס"מ משה"כ ויאמר ה' רלה לויתי וגו' היה קשי על המלאך ויהיו דברי המחבר קוטרים לתדדי ול"ע .
[ו] **אם** תעלה עולה לי וכו' וכעבור זה וכו'. כבר פירשתי בפעם בפרשים לפי שהמלאך הוא מוטבע בפעולתו ואין לו בחירה וכו'. כבר הקשו ע"כ מאחר שהמלאך הוא מוטבע בפעולתו היאך אם מתפללים בי' ימי התובה בתפלות הבוקר הפזמון המלאכי רחמים וכו' וכיוצא זה הרבה תפלות שאנו מתפללים בנגד המלאכים . ותמה אין נקשייתם כלום כי מה שאנו מתפללים להם היא מצד הכח שים להם מצד עצמם כי אם מצד הש"י וזהו היתר נמור כמו שכתב המחבר כאן, וכן מצאנו מלאון הפזמון דמלאכי רחמים וכו' הלו נא פני אל וכו' מלאון שאמר הלו נא מצאנו שאין להם רשות לעשות דבר מעצמם כי אם מה שיהלו ויאמרו על ידי נקראים ומכוחים מהש"י ולכן נם כן דקדק בעל הפזמון בלשונו ונקרא לותם מדברי"
עליון

למלאך מצד עצמו וכחו הוא מקצץ בנטיעות והוא עובד עבודת אלילים שהחזר עליה בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות י"ט, דכתיב ה') כמו שבארו רבותינו ז"ל במכילתא וכמו שיתבאר בפרק שמונה עשר מהמאמר השלישי, אבל המשתחוה לו מצד מה שהוא שליח ה' הוא מותר, כמו שהמשתחוה לפקיד המלך מצד עצמו וכחו ומקבלו כאדון ולא מצד הכח שיש לו מהמלך הוא מורד במלכות, והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך, ובעבור זה היה מותר ליהושע להשתחות למלאך כשנראה לו בירידו ויאמר לו אני שר צבא ה' עתה באתי ויפול יהושע אל פניו ארצה וישתחו וגו' (יהושע ה') שעם היות ההשתחויה אחת מד' עבודות שאסור לעשותם ואפי' למלאכי השרת כזבוח וקטור ונסוך, אלא כי לפי שההשתחויה ההיא היתה לכבוד השם ולהיות זה שלוחו בלבד היתה מותרת. אבל המתפלל למלאך או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מצד מה שיורה עליו שמו הוא מה שהחזר עליו בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכן כתב הרמב"ן. ומכאן התבאר טעות המזכירים בתפלתם שמות המלאכים, כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם וזהו מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך כמו שכתבנו, ואמנם נפל הטעות בזה לטה שמצאו קצת תפלות מיוחדות לקדמונים נוכרו בהם שמות מיוחדים וחשבו מתוך כך שהוא מותר להכנים 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 הכמה קבלה לפי שאי אפשר להשתמש ממנה אלא דרך קבלה שאם לא כן אפשר שיבא האדם לטעות ולעבוד אלוה מבלעדי ה', ולטעון וישבו 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 בחלוף האותיות באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש וכן כוו"ו במוכפ"ז הוא כנוי לה' אלהינו בחלוף כל אות מה' אלהינו באות הבא אחריה באל"ף בי"ת (ה) כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו וכן השאר, ובעבור זה הוא מבואר שאין שום אדם רשאי להשתמש בדבר מדברי חכמי הקבלה מבלתי עצמו אלא אם כן יהיה מקובל מפי חכם בעל הקבלה בה, כי הסברה באותה חכמה אסורה אלא למקובל מפי חכם וא"א לעמוד על האמת בה מתוך הכתב כלל כי לכך נקראת קבלה שהיא כשמה, והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי אנשים משתבשים בזה וקורין בספר הזוהר ובזולתו מספרי חכמי הקבלה מזולת קבלה אלא מסברת עצמם להראות כי חכמה גדולה להם ונכנסים לפנים מבחיצתם לחשוב מחשבות בדבר שהמחשבה אסורה, וכבר הזהיר ע"ז גדול החכמים האחרונים המקובלים רבינו הרמב"ן ז"ל ואמר כי דברי חכמי הקבלה לא יושגו ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולת מפי מקובל חכם לאזן מקובל ומבין והסברה בו אולת רבת הנזקים אלו דבריו ז"ל בפירוש התורה, ובכלל אומר לך השמר לך ושמור נפשך מאד (ג) פן תנקש אחריהם ותלכד במצודתם כי הם עזבים

## שרשים

דבר שהוא סוף רצון השי"ת כמו שכתבנו לעיל מסכת בוי"ו הכח מחריב בחלפ"ת בית"ש וכן שמר במאמר רמזון פרק ג' מסכת הרמב"ם ע"ש: המותרות מהשם מתחלפים בחותיות שבחיש (ה) כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו. יו"ד מהשם מחריב בחלפ"ת בית"ש: (ג) פן תנקש אחריהם. שלד' בכ"ף הכח מחריב בחלפ"ת בית"ש וכן ה"א אחרי חותם המתעסקים בקבלה מדעת עצמם:

פרק

## ענפים

עיון לשם לומר שמין לשם שום כח מצד עצמם רק שהם מסדרים להשי", ומעשה זה ג"כ על שהם מצדמי עיון אלו מבקשים מהם שיתחלו בעבדו מפני שהם קרובים אל השכיח יותר וזהו כעבד להשי" וזהו ממש דומה למשל מפקיד המלך שהניח המחבר ולמעשה דיוקא שהשתחוה למלאך. ולא בעבור שים להם חיזק כח מצד עצמו עד שיחוייב השי" לעשות רצונם הלזה כי אין להם שום כח רק הם מובנעים בפעולתם ומחוייבים לעשות מה שנגזר עליהם מהשי". וכן מ"ש מלאכי רחמים אין רצה לומר שים להם חיזק כח ויכולת מצד עצמם שיכולים לרחם על דבר מה. רק שהם ממונים מהשי" על הרחמנות ובליחות השי" וכעניין הם הולכים ומרחמים על הבריות ולא זולת. וכן מלשון שסיים הפזמון אוי" ואוי' אוי' ירחם מעמו שתינו בודאי שירחם עלינו ע"י תפלתם רק באוי" ירחם עלינו וק"ל. וכיוצא בזה בשאר תפלות, עי"ל בפ"ג ממאמר ח'. ממש חותם המזכירים שמות המלאכים בתפלתם שזה הוכיח שהתפלה היא למלאכים מצד הכח שים להם מצד עצמם זהו מה שהוזהר בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' כמו שיתבאר בדברי המחבר בסמוך:

[ז] הרי שנמצא לקדמונים שם מצפ"ץ וכו' הוא כנוי לשם בן ד' בחלוף החותות בחלפ"ת בית"ש דת"ת ב"ש וכו'. הנה הוחיל ואחתו לידן השם הזה נימא בית מלאך מה שמצאתי כתוב בשם הכח אחד נקבא עמו מוסכ"ר לשבודוך ז"ל כותם סוד הכתוב שתמר ה' הוא המלאכים לפי שבהכתוב שם אלהים מלא כל"ף למ"ד

עזובים ארחות יושר ללכת בדרכי חשך כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו המתעסקים בקבלה מדעת עצמם בזולת קבלה מפי חכם מקובל :

**פרק כט אור** הנתחו הראשונה על אור (ק) המוחש כמו נותן שמש לאור יומם (ולמיה ל"ג) הבקר אור (כתלים מ"ד), ולפי שהאור מורה את האדם את הדרך ילך בה הושאל זה השם על הישרה והההנחה כמו והלכו גוים לאורך (ישעיה ס') שפיהושו יהיו בהישרה שתגיע להם מאתך, ויאמר גם כן על הישרה האלהית לכן ונלכה באור ה' (ישעיה ס'), ועל זה נקראת התורה אור כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') לפי שהיא הישרה והדרכה אל ההצלחה הנצחיה, ולפי שהאור תתענג בו הנפש כמ"ש הכתוב ומתוק האור (קהלת י"ח) הושאל שם האור לתענוג הגשמי אמר הכתוב ליהודים היתה אורה (אסתר ח') לתענוג הנפשיי אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה (תהלים ל"ז), ויושאל על הרצון באור פני מלך חיים (משלי ט"ז) ואור פניך כי רציתם (תהלים מ"ד) והאר פניך ונושעה (שם פ'), ויושאל על הנפש אור צדיקים ישמח נר רשעים ידעך (משלי י"ג) ויושאל על הבנת החכמה תכמת אדם תאיר פניו (קהלת ח'), ומזה יקרא הסכלות השך והכסיל בחשך הולך (שם כ' י"ד), ויושאל על הדבר טהומר (יחזקאל מ"ג) והארץ האירה (ג) מכבודו, ויושאל על הש"י (ישעיה י') והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה, וזה כי כמו שהאור א"א להכחיש מציאותו (ג) ואינו גשם (ד) והוא מוציא הכח הרואה והגוונים הנראים מן הכח אל הפעל ותתענג בו הנפש וא"א לשער הגוונים והמראים ולא ערבות האור ומתיקותו מי שלא ראה מאורות מימיו, ואף מי שראה מאורות ילאה להשיג האור כשהוא חזק ואם יציץ בו יותר ממה שבכחו לראות עיניו ולא יראה אפי' מה שדרכו לראות, כן הש"י א"א להכחיש מציאותו ואינו גשם ומוציא הדברים מן הכח אל הפעל ויש בהשגת מה שישיג ממנו התענוג נפלא וא"א להאר אותו תענוג מי שלא זרח עליו אור השכל מימיו ואפי' החכמים השקועים בחכמה אם יציצו באותה השגה יותר מדאי יבהו עיניהם ויתבלבל שכלם בהשגתו כמו שאמרו בן עזאי הציץ ונפגע (חגיגה דף י"ד ע"ב), 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 בהמור אי אפשר להשיג מעצמותו יתברך (ה) בהשגת הנבדלים אלא הצצה מועטת, ובהשגה ההיא יש תענוג נפלא בלתי נשמי לא יוכל לשער אותו האדם, אבל מה שישיג ממנו דומה אל מה שישיג העטלף מאור השמש כי לחוזק אורו יבהו עיניו מלהסתכל ממנו ולא יוכל להתענג באור השמש כמו שיתענג שאר הבעלי חיים, אע"פ (ו) שהוא מצייר אותו קצת ציור אחר היותו מתענג מן האור החלוש כמו מאור הלבנה וכאור הנר ומן האור הנשאר בעבים אחר שקיעת השמש ולא יוכל ללכת אלא באישון לילה ואפלה והוא בורח מאור השמש, וזה ממה שיורה היותו מתענג בקצתו ולואה ובורח מן האור הבהיר ומצטער בו, הפך מה שיקרה אל הנשר כי לחזק חוש ראותו יתענג באור ויתאוה להגביה עוף להתקרב אליו, וכל אלו הדברים הנמצאים (ז) באור חוקי הדמיון אל הדבר הנבדל מחומר יותר מכל מה שאפשר שידמוהו בו, (ח) ולזה יכונהו הכתוב באור לקרב הבנתו אל הדעת, אבל כדי שלא ימעה אדם לומר שהאור השכלי דבר נמשך מן הגשם כאור המוחש אמר חבקוק כשהיה מספר ענין התגלות שכינה בסתן תורה והתשגחה האיא, אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו וגו' ונגה כאור תהיה וגו'

## שרשים

**פרק כט (ק) המוחש.** כלומר שרומזין את האור בחוש : (ב) מכונתו. מספיקתו יכיר נבדל מן החומר : (ג) ואינו גשם. כהמרה לינו גשם : (ד) והוא מוציא הכח הרואה והגוונים הנראים וכו'. כי ס"ת לרמות מתוך פשוטן ו"ת מתי"כ ו"ת לשער הגוונים והמראים זכו' : (ה) בהשגת הנבדלים. ע"ר השגת הנבדלים : (ו) שהוא מציירו לותו קצת ציור אחר מהתענג זכו'. ואחר שרמיזו שהוא מהתענג כאור כלבנת ובאור הנר וזה סורמה שהוא מצייר קצת מהתענג האור : ו"ת מתי"כ וזה ממה שיורה היותו מתענג

## ענפים

למ"ד כ"י יו"ד מ"ם הוא מכוון הסמיך ג' מלות הסמיך שם מפ"ק שהוא כמו לשם של ד' וזהו ס' הוא הכלליות לשני שבכל ס', וק"ל :

וגו' (חנקוק ג') כלומר שהנגה הנראה או היה כאור אבל לא היה אור ממש כאור המוחש, כי האור המוחש נמשך מן הגשם והנגה 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 היה בשעת מתן תורה לא היה מצד כח שום אמצעי שיהיו ניצוצי האור והשפע לו מוולתו (ס) אבל מהש"י ב"ה וע"כ אמר קרנים מידו לו (סס) כלומר שניצוצי האור הרוחני ההוא היו לו מעצמו ולא מוולתו, וזה יורה כי לא היו עלול כי כל העלולים האור והנגה והזיו הוא נקנה להם מוולתם שהוא הש"י שהוא עלת הכל אבל הוא יתברך הנגה והזיו וההדר רוצה לומר התארים והשלמיות אשר בו הם לו מצד עצמו ולא מוולתו שאינו קונה שום שלמות מוולתו, ולפי שזה הענין נעלם מאד איך ימצאו בו כל תארי השלמיות המרומים מבלתי שיחייבו רבוי בעצמותו ושיהיה כל אחד מהם בלתי בעל תכלית בחשיבות אמר ושם חביון עזו (סס) 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 משישגו כי הבעל תכלית אי אפשר לו שישכיל מן הבלתי בעל תכלית (י) אלא השבע הכולל שהוא בלתי בעל תכלית אבל לא (כ) החלקים אשר בו מצד שהם חלקים, כמו שנאמר כי האדם ישיג השבע הכולל מכל האנשים שהיו ושיהיו דרך כלל אבל א"א לו שישיג השבע הפרטי אשר בכל איש ואיש, ולזה הוא מבואר שא"א שישגו השלמיות הבב"ת 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 בנוגה אמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה' וגו' (יחזקאל מ') 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 (ל) מהתערבות האדים המתחלפים, וראיה לזה (מ) שהליחות אשר בעינים פעמים יחדש באויר למראה עינים עגולה כדמות הגוונים הנראים בקשת אע"פ שאין שם מראים בלי ספק: אמר אב"ן סינ"א הקשת ארע ממנו ענינים וענינים לא ארע אבל הגוונים לא ארע ענינם על האמת ולא ארע סבתם 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 ז"ל המסתכל בקשת עיניו כהות (תניגא דף פ"ו ע"ב) ר"ל שהמסתכל באותם הגוונים הנראים בקשת ימצא שעיניו כהות שרואות דבר שאינו כן. ובעבור זה (נ) דמה הנביא מראה נגה הכבוד הנראה אליו אל הגוונים ההם לרמוז שהתארים שהיה השם נראה בהם אל הנביאים אינן כן בעצמותם כמו שמראה הקשת הנראה אינו כן בעצמותו, וע"ז אמר ואפול על פני [פ] כי כששיער שענין האור והנגה 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 מתומר לא ישיגוהו החושים כי החושים לא ישיגו מהדבר אלא המקרים והשכל הנבדל אין בו מקרים, ואחר שאמר שראה מראים במראה 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 השי"ת גשם נושא המקרים, וע"ז הדרך בעצמו הוא מה שעשה משה רבינו ע"ה במראה הענה כי בתחלה שחשב שהיה הנראה דבר גשמי, אמר אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה (שמות ג') וכשנאמר לו אנכי אלהי אביך (סס) וידע שלא היה דבר גשמי נתברר לו שהגוונים ההם הנראים בלבת אש בסנה אינו כן ע"ד האמת, ובעבור זה הסתיר פניו

## שרשים

(ט) מגן מסג"י ג"ם. כלומר מעלמותו: (י) מלא הטבע הכולל שהוא בב"ת. מלא יוכל הב"ת להגיע מהשיג הב"ת כי אם דרך כלל דהיינו שהוא בב"ת: (כ) החלקים. הפרטיים: (ל) מהתערבות המדומים המתחלפים. פירוש כשהשמש שופעת על המדומים נעשה שהיו לחיש מזי יתחדשו מותן הסתר ומראות המראים, ועיין בעקידת יצחק פ' נח שער י"ד ותמצא שם זה בענין מכוסה ביותר מספיק: (מ) שהליחות. שער בעיניים. מי שיש לו חולשה בעיניים כעיניים נוזלים וע"י כן היו יכול לראות היטב. ורמיזה זו בגיעת ג"כ בעל עקידת יצחק שם בשער הנוכר: (נ) דמה. הנביא מראה נוגה וכו'

## ענפים

**פרק כט** [פ] **כי** כשהיער בענין האור והנוגה הנראה אליו לעיניים ומ'. נראה כי הענגה הוא זה בדמיון שמחבר כי מה שהגיע הנביא מהאור והענגה לא היה למראה עיניים כי אם במראה הנוגה וכו"ק:

פניו כי ירא מהביט, והיתה הירא לפי שהחושים לא די שלא יעזרו להשגת הרוחניות אבל יסרירו מהשגת האמת לפי שלא ישיגו מהדבר רק המקרים כגוונים והאורך והרוחב ורומיהם, וזה יביא האדם לחשוב שהדבר הנבדל מהחומר ישיגוהו המקרים, ולזה הסתיר משה פניו להורות שאין לחושים עסק בהשגה הזאת כלל לפי שאין בה מקרים. וע"כ שבחו רז"ל ההסתר הזה ואמרו בזכות וסתר זכה בקלסתר, ובעבור זה שאמרנו מהדמות הדבר הרוחני באור יכנה הכתוב עולם השכלים הנבדלים באור לפי מה שהבינו רז"ל [ב] אמרו בב"ר וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל וגו' (בראשית א') א"ר יודא ברבי סימון הבדיל הקב"ה את האור לעצמו אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא אני ההי"ד ונהורא עמיה שרא (דניאל ב') א"ר אבין הלוי נטלו הקב"ה ונתעטף בו כטלית והבריק את עולמו מזיוו הה"ד עוטה אור כשלמה (תהלים ק"ד) ורבנן אמרין גנזו לצדיקים לעתיד לבא, משל למלך שראה מנה יפה ואמר זו לבני ההי"ד אור זרוע לצדיק וגו' (שם צ"ז), הנה אלה החכמים כלם מסכימים שזה האור אינו האור המוחש אלא שירמוז בזה אל האור הרוחני שזהו עולם השכלים הנבדלים, ואמר ר' יודא ברבי סימן שאי אפשר לשכל האנושי שישיגם ולא נבראו אלא להכיר גדלו של הקב"ה ולומר שיר ושבח לפניו בלבד, ורבי אבין הלוי יאמר כי זה האור קודם בסבה לשאר הנמצאות ונבראו להיות בכלי אומנותו של מקום, כמאמר הפילוסוף שהאל עיין בעולם השכלים הנבדלים (ס) והשפיע מהם המציאות, ורבנן אמרי שאע"פ שאי אפשר לשכל האנושי שישיג השכלים הנבדלים השגה גמורה, הנה במה שישיגו הצדיקים מהם אפשר שישלם להם ההשארות הנפשיי, וזהו אמרו וגנזו לצדיקים לעתיד לבא:

## פרק ל כמו שיתחלפו האנשים או הבעלי חי בהשגת האור, שיש מהם חלושי הראות שיתעננו באור החלוש ויצטערו באור החזק כעלטף, ויש מהם חזקי הראות יתעננו בהשגת האור החזק כנשר, כן יתחלפו מדרגות הצדיקים בהשגת התענוג הנפשיי שכנו 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 הזאת כמו שבארנו בפרק י"ב מזה המאמר. ואולם אם השגת התארים ההם הוא על הדרך שכתבנו בפרק כ"א מזה המאמר כבר אפשר שיובן שיש מדרגות מתחלפות בב"ת בין החכמים כפי השגתם כל אחד מהם חלק מה מתארי 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 השוללויות צודקות עליו יתברך כמו שאמרנו שם כבר ידע כל מה שאפשר שישוג ממנו יתברך. ולפי זה איזה הבדל במדרגה יהיה בין המתחיל בלמוד ובין שלמה שנא' בו ויחכם מכל האדם (מלכים א' ד') ושקר שנאמר שתהיה מדרגת שניהם שוה ושלא יהיה הבדל בין הנביאים קצתם לקצתם ולא בין משה ליהושע משרתו (ס) שהרי הכתוב אומר וארעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג) (ג) אחר שהשיג כל מה שהשיג במתן תורה שיראה שהיודע יותר ימצא חן בעיני השם יותר, ונמצא לרבותינו ז"ל שאמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה (ב"ב ס"ה דף ע"ה ע"ח) כלומר שבהשגת האור הרוחני יש חלוק מדרגות כמו שיש בין אור החמה לאור הלבנה, וכן אמרו כלמד שכל צדיק וצדיק יש לו מדור בפני עצמו וכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו וכו' (ב"מ דף פ"ג ע"ח וב"ב דף ע"ה ע"ח) שכל זה יורה שיש חלוף מדרגות בין החכמים והצדיקים וזה דבר צריך באור, וכבר האריך הרב המורה בבאור זה פרק ט' מהחלק

## שרשים

זכו'. נכתוב הנזכר לעיל מניה נסמוך: (ס) והשפיע מהם המציאות. שהש"י ברא בתחלה המלאכים וחתכ"ם ע"י המלאכים נעשה כל העולם כלו ברצון השם יתברך וכו':

**פרק ל (ה) שהרי** נכתוב לומר ומדעך וכו': ע"ל במאמר ג' פ"ג ועשריס:

(ג) מאחר שהשיג כל מה שהשיג במתן תורה. מאחר כל

## ענפים

[ב] **אמרו** בב"ר וירא אלהים את האור וכו'. הנה לפי שדעת המחבר נזה המדרש הוא מכוון יפה ודבריו הם נכונים ויסכים מ"מ ל"ל עוד לבאר דרך אחרת נכונת זה המדרש. ונע"ד שהוא לדרך היותר נכון והוא זה, כי מחלוקת החכמים המלוייה שבזה המדרש הוא המחלוקת אשר נפל בין החכמים הקדמונים בענין מהות השכלים הנבדלים כי דעת ר' יודא ב"ר סימון היא שהם כלל עולם השכלים הנבדלים ועיקר מהות השכלים הנבדלים לפי זאת העולם ולפי שעולם הנפשות. וזהו שאמרו אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא

מהחלק הראשון ועדיין אין דבריו מספיקים בזה, כי כבר נשאל ונאמר כי המאמין שכל השלילות צודקות עליו (ג) כבר ייחדהו מכל הנמצאים ומה יתרון להכם עליו כשידע בפרט (ד) שאינו לא חכם ולא צומח ויתר השלילות הפרטיות. ועיקר הבנת זה הענין הוא על זה הדרך שכל שני הפכים כמו חי ומת וחכם וסכל ודומיהם, לא ישוללו ממנו יתברך על אופן אחד שאם כן יובן מזה שהוא נעדר אחר שאינו מת ולא חי, אבל ראוי שנאמר כי אמרנו בו שאינו מת ישולל ממנו ענין המיתה שלילה אמתית על שההפך והוא החיות נמצא אי"ו, וכן אמרנו בו שאינו סכל ישולל ממנו הסכלות שלילה אמתית על שההפך והוא החכמה נמצאת לו לפי שהמיתה והסכלות הם חסרון. ואולם אמרנו בו איננו חי איננו חכם שהוא שלילת ההפך האחר (ה) אחר שהמובן אצלנו מחי חכם הם שלמות לא יושללו על הדרך הראשון שנבין מהם שאיננו חי אבל מת שאיננו חכם אבל סכל, אבל רצוננו לומר שאיננו חי (ו) כחיי האדם (ז) או כחיים המושגים אצלנו, וכן רצוננו לומר בשאיננו חכם שלא יתואר בחכמה על צד מה שיתואר בה האדם שהוא תואר מקרי נוסף על עצמותו אבל החכמה בו הוא עצמות ואיננה דבר נוסף על העצמות, וכן ביתר התארים שנשלול אותם ממנו ראוי שיובן שיש הבדל בין שלילת ההפך האחר ובין שלילת ההפך האחר. ובזה יהיה יתרון על החכמים זה ע"ז בידיעת אופני השלילות כיצד הן אחר שאין כל השלילות נאמרות בו ית' על אופן אחד, כי אע"פ שכל השלילה צודקות עליו ית' א"א לשום חכם לשלול ממנו דבר עד שידע וישכיל הואר החיוב איך יפול על המתואר וצד השלמות אשר בתואר ההוא וצד החסרון אשר בו, ואם יהיה התואר ההוא הכרון (ח) יושלל ממנו על אופן אחד ואם התואר ההוא שלמות במתואר בו יושלל ממנו על אופן אחר כלומר מצד החסרון אשר בו, לא שלילת כל דבר מבלי ירידה והשכל יהיה שלמית בחקו ית', אלא שכל התארים שהם אצלנו חסרון כמו מת לואה סכל עני רע ודומיהם אמנם נשלול אותם ממנו שלילה גמורה 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 טוב אין הכונה לומר שלא ימצא בו זה וימצא בו ההפך האחר שהוא חסרון, כי השלילה הזאת לא די שלא תהיה שלמות אלא שהוא הרוף וגדוף, ואמנם הכונה לומר שהשלמות ההוא המובן אצלנו כחי או יכול או חכם וכיוצא בו אינו נמצא בו יתברך על הצד שימצא בנו אבל ימצא בו בצד יותר נכבד ויותר מעולה עד שאין ירם בין השלמות ההוא אשר אצלנו או המושג והמובן ממנו אצלנו ובין השלמות ההוא כשניחסהו אליו, עד שהשלמות ההוא או השלמיות הם נאמרים בו יתברך ובאדם (פ) בשתוף השם (י) בבחינת ההבדל המופלג אשר ביניהם, ואין רצוננו לומר שהם נאמרים בשתוף השם על שיובן מן התואר ההוא ענין אחד כשניחס אותו אל האדם ויובן ההפך כשניחם אותו אל הש"י, ויהיה כשניחם החכמה אל האדם המובן ממנה הוא שלמות ויהיה המובן ממנה כשניחם אותה אל הש"י (כ) הוא הסכלות ד"מ שהוא חסרון והוא הפך החכמה, שאין הדבר כן שאם היה זה כן יהיה כשחזרנו לשלול ממנו הסכלות שלילת

## שרשים

כל זה נקט מסה מכש"י נקסה ח: (ג) כבר ייחדהו מכל הנמצאים. המאמין הזה יבדיל את הבש"ת בחומה זו מכל הנמצאים זולתו: (ד) שאינו לא דומם ולא צומח. פי' מה לי שיודע דרך פרט כל מה שהוא מן החסרון והוא שאינו לא דומם ולא צומח וכיוצא בזה מן הדברים המורים על החסרון ומה לי שיודע דרך כלל שאין בו חוס דבר ממה שיש בו תורמה על מיזה החסרון אלא שהוא שכל פשוט: (ה) אחר שהמובן אצלנו מחי וחכם הם שלמות. פי' וכבר נאמרנו לעיל פכ"ח כל מה שהוא שלמות בנו אנו מדמיים ומיחסים להש"י ומה כן היאך אפשר לשלול התארים אלו מהש"י

## ענפים

אמי וכו'. ור' אבין סובר שגם בזה העולם אפשר לדעת מהשלילים הנבדלים הנמצאים להם אלא שאין הידיעה הזאת בלא מן הקודם אל המאוחר רק מצד הפשוטות מכל לדעת ולחמה חומס וזהו ונתבטל כו כשליח ושביק ית עולמו וכו'. דהיינו הפשוטים. וחכמים סוברים שבזה העולם אי אפשר לנו לדעת הנמצאים העליונים מהשלילים הנבדלים כל שוד שהשלמו דבוק בחומר לכן לא מכל לדעת המהות אלא אלא שלמיד

(נ) שלילת התיבה בלבד לא שלילת הענין ואין ספק כי כששללנו ממנו הסכלות שכונתנו לשלול הענין לא התיבה בלבד, וע"כ יהיה כששללנו ממנו החכמה כונתנו לשלול אותה ממנו מהצד שיש בה מן ההטרון לא מהצד שיש בה מהשלמות, וכדי שלא נבין (מ) משום צד שהשלמות ההוא או השלמיות ההם נאמרו בו יתברך על הצד שהם נאמרים בנו לא נתיר 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 אחד בעינו וכמו שמהותו נעלם תכלית ההעלם כן מציאותו נעלם תכלית ההעלם ומציאות 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 זולתו מכל וכל עד שיהיה מלת המציאות הנאמרת עליו (ס) מורה על ההעדר שהוא הפך המציאות הנאמר עלינו, כי בהכרח נבין ממלת המציאות בכל מקום ההפך ההעדר, אבל כדי להבדיל בין שני המציאות ולומר (ע) שהאחד מציאות אמתי והאחד מציאות בלתי אמתי דומה אל ההעדר נאמר שמלת המציאות תאמר עליו ועלינו (פ) בשתוף גמור להבדיל בין שני המציאיות ולהורות שמציאותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם ושהמציאות הנאמר על כל נמצא זולתו כאלו הוא מורה על ההעדר בערך אל המציאות הנאמר עליו יתברך, ויתבאר מזה שא"א לתאר אותו יתברך אפי' בתארים שוללים אם לא אחר שנבין התארים החיובים על אי זה צד יתואר אצלנו המתואר בהם (נ) והצד שיש בתואר ההוא מן השלמות והצד שיש בו מן החסרון ואז נתיר עצמנו לשלול אותם (ק) ממנו, כי בזה יובן דרך השלילה היאך תהיה כי אין כל השלילות נאמרות עליו על אופן אחד כמו שאמרנו. ובזה יפול ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם לקצתם כי יתחלפו המדרגות כפי ההתלפות ההשגה שישיגו מתארי השלמות המיוחסים אליו על אי זה צד יתואר בהם. וכן אמרו בויקרא רבה (פרשה כ"ז) אמר רבי אליעזר ברבי מנחם ונחל עדנך תשקם (תהלים ל"ו) אין כתיב כאן (ר) אלא ונחל עדניך מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו, וזה ירמוז להשגה שישיג כל אחד מתארי השלמיות אשר בו ית' כמו שבארנו בפרק ט"ו מזה המאמר (ש) ונקראה עדן בעבור כי הערבות והשמחה והתענוג האמתי אינו אלא בהשגה בלבד, לפי ששאר הערביות כלם פוסקים וכלים ותפסק בהכרח השמחה שבהם, ועוד כי ברבות טובתם הוא סבת הפסדם כי מי שיתענג במאכל או במשתה כשמרבה לאכול או לשתות יצטער ויק"ץ בהם בלי ספק וכן בכל שאר התענוגים הגשמים ואין תענוג ושמחה מתמדת אלא בהשגת הדבר הרוחני וכל שכן כשיהיה הדבר ההוא בלתי ב"ת כי כל מה שתגדל ההשגה תתוסף השמחה 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 (תה' ט"ז) ר"ל רבוי שמחות

## שרשים

שלילה מומרים לומנו חכם: (ל) שלילת התיבה בלבד. כשנשלול ממנו הסכלות ונאמר לומנו שכל לא יהיה כי אם שלילת תיבת שכל, כי מאחר שכבר שללנו ממנו החכמה ואמרנו שלומנו חכם משמע שהוא שכל ח"ו ואם כן כשנאמר שא"כ לומנו שכל לא תהיה השלילה ההיא שלילת התיבה בלבד ולא תהיה כי אם שלילת שכל זו: (מ) משום לד. מכל תוכר שמנו מיוחסים להש"י בלד השלמות מאחר כו: (נ) בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים וכו'. ר"ל שאין כו השם דמיון וויחס כלומנו כלל לפי שכולם וכו'. מכל מקום וכו', ועיין מזה גם כן לקמן במאמר ד' פרק ג'. ועיין ברוח מן בשיתור הכתוב: (נ) והצד שיש בתואר ההוא. וכן לריכין להבדיל הצד שיש בתואר וכו': (ק) ממנו. מן הש"י: (ר) אלא ונחל עדניך. אלא ניו"ל שהוא מורה על רביה: (ש) ונקראה עדן. להשגה

שמחות

מאחר כשנאמר שם המציאות על הש"י מורה על העדרו אלא יהיה כשנאמר שלילה זה לומנו כי בהכרח מלת המציאות פירושו בכל מקום שהוא נאמר ולא נעדר: (ע) שהאחד מציאות אמתי. מציאות הש"י (הוא מציאות אמתי): (פ) בשתוף גמור. בשתוף הש"י הגמור. ודקדק במלת גמור לאפוקי השם שהוא בקדימה ואיחור הוא גם כן נקרא שם משותף אבל לומנו משותף גמור כי יש להש"י דמיון בקלת מה ע"ד שיתבאר לקמן במאמר ד' פרק ג'. ועיין ברוח מן בשיתור הכתוב: (נ) והצד שיש בתואר הוא. וכן לריכין להבדיל הצד שיש בתואר וכו': (ק) ממנו. מן הש"י: (ר) אלא ונחל עדניך. אלא ניו"ל שהוא מורה על רביה: (ש) ונקראה עדן. להשגה

## ענפים

שלעתיד לבא נשיגהו אם יהיה אלקנו עם הנביאים בגן עדן אכי"ל, וזהו ונגזו לנביאים לעתיד לבא וכו' וק"ל כ"ל, ואחר שכתבתי זה עיינתי במדרש ברא"ש ולא מלאתי שם שיהיה מוסח המדפס כך:

שמחות כפוי רבוי ההשגות אשר בך, ולמה שהיו כל ההשגות אשר בו ית' בב"ת בחשיבות ובנעימות והם נצחיות כמו שבארנו בפב"ה מזה המאמר לזה סיים נעימות בימינך נצח, ולמה שהיה האדם אי אפשר שתקיף ידיעתו בדבר הבלתי בעל תכלית מחוייב שימצא שלמותו (ח) בהשגת מה ממנו יתברך ולזה אמר תודיעני אורח חיים, כי לא אמר דרך אלא אורח כלומר שביל אחד לרמוז שאפי' בהשגה אחת מתארי השלמות יש בה אורח ודרך אל החיים הנצחים וכפי רבוי השגת האדם בתארי השלמות אשר בו יתברך כן תגדל מדרגת התענוג בחיים הנצחיים ההם ותתוסף שמחתו וערבותו, ובזה נשער בגודל השמחה והערבות שיש אצלו ית' בהשגת עצמותו שיש בו שלמיות בלתי בעל תכלית וכל אחד מהם נצחי בב"ת בחשיבות, וע"כ אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו (ט) כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל והשיב (י) אלו ידעתיו הייתיו, כלומר כי אין חי שישיג עצמותו אלא הוא יתברך עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות, (יא) ישתבח מי שנצחנו בשלמותו ונעלם ממנו חוזק הראותו כמו שיעלם מחלושי הראות השגת אור השמש ונעימותו, והסרון השגתנו לא יורה על העדר מציאותו, ותכלית מה שנשיג ממנו יתברך (ד) שא"א להשיגו כמאמר החכם תכלית מה שנדע בך שלא נדעך:

## פרק לא כאשר עיינו במציאות בכללו נמצא אותו מתחלק לשלשה חלקים אי אפשר

להכחיש מציאותם, החלק האחד העולם התחתון (א) שהוא עולם היסודות (ב) 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, ועולם הגלגלים כל אישיו קיימים באיש ובלתי נפסדים אבל הם גשם וישיגם מקרי הגשם שיש להם תמונה ותואר (ה) וממלאים מקום (ו) והם כמה ומחוברים מחלקים, ואלו השני חלקים עם היותם נבדלים זה מזה נמצא אותם פועלים קצת בקצה ומתפעלים קצתם מקצתם, כי מתנועת הגלגלים (ז) 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 ההתערבות ויתמזג כזג יותר נכבר ויקנה צורת הצמחים למיניהם, ואחר יתעלה ההתמזגות הזה (ט) ויתדבק יותר ויותמזג באופן שיוכן לקנות צורת החי, וההקנה הזאת לא יתנוה הגלגלים (י) כאשר הם גופים מתים אבל בלי ספק כאשר כח בהם לתת החיות לנמצאים המורכבים בהיותם מוכנים לכך מצד התנועה הגלגלית ואותו הכח הנותן החיות נקרא נפש הגלגל, ומאשר נראה הגלגל מהנועע תמיד תנועה (כ) תדירה סבובית ונראה כל גלגל מהחלף בתנועתו לגלגל האחר, אם בשאחד מהנועע למזרח והאחד למערב ואם (ל) בשאחד מהיר והאחד מהאחר נשפוט בהכרח שיש לכל אחד ואחד סבה חוצה לו זולת נפשו תיחד לו תנועה ואותה הסבה המיוחדת לכל גלגל תיחד לו תנועה מיוחדת ואותם המיחדים תנועה הגלגלים הם מניעים אותם והמניעים ההם נקראים שכלים נבדלים לפי שהם נבדלים מחומר כמו שהתבאר בחכמה הטבעית ויקראו בלשון התורה מלאכים. ונמצא לפי זה שיש במציאות חלק שלישי בהכרח ונקרא עולם המלאכים

## שרשים

(א) בהשגת מה. בקצת ההשגה ולא כולה: (ב) כמ"ש החכם. בעל החיבור עולם ויש קורין אותו המלין הגדול: (ג) אלו ידעתיו סייקיו. כלומר אלו סייקי יודע מהותו סייקי אני אלהים עצמו, וז"ש אמ"כ כלומר כי אין חי וכו': (ג) ישתבח מי שנצחנו בשלימותו. שנוכל להשיג בתארי שלמותיו: (ד) שאי אפשר להשיגו. תכלית ההשגתנו שאנו משיגים ממנו יתברך הוא שלא נוכל להשיגו יתברך:

## פרק לא (א) שהוא עולם היסודות. שהיסוד

פרמ"ש אם רוח חיים שפר:
(ב) וההויה וההפסד. שכל מה שבזה העולם שפע ה ופעם נפסד שפושט צורה ולובש צורה אחרת וכ אחר זה: (ג) אישיו. פרטיו: (ד) אין להם קיום כלל. כ"א קיום בחיי המין שהוא כזה הנמשך

מת קס שמעון נמו תחתיו שהוא חיינו. שכל רצון עצמו והוא ספרט אין לו קיום עולמית: (ה) וממלאים מקום. שהם לריכים אל מקום: (ו) והם כמה שהם נעלי תכלית כי לכל אחד יש שיעור כמה הוא גדול: (ז) וחלופי מצביהם. כי לאחד מקומו למזרח והשני למערב וכן כהשאר כמו שהמאר והולך אח"כ בשמוך: (ח) המחצבים. חיינו מתכות נקראים כך: (ט) ויותדבק. מלשון זך ונקי: (י) מאשר הם גופים מתים. כאשר יהיו הגלגלים גופים מתים לא היה אפשר לקנות מהם צורת החי כי א"א לקנות החיות מהדבר שהוא מת. (ויותר נראה שר"ל לא מצד עצם הגלגלים שהם גופים מתים אלא מצד הנפשות הגלגלים ולשון המחבר מדויק כן): (כ) תדירה כסובית. כלי הפסק: (ל) בשאחד מהיר והאחד מתאחר. כד"מ גלגל

המלאכים. והחלק הזה עם היותו נבדל תכלית ההבדל לשני החלקים האחרים שזכרנו הנה הוא פועל בעולם הגלגלים כמו שאמרנו בשהם מניעים את הגלגלים תנועות מתחלפות תכלית החלוף זה למזרח וזה למערב ואחד נוטה לצפון ואחד לדרום (מ) ובפאה האחת ג"כ אין תנועת אחד מהם מסכמת לתנועת האחר ובתנועות המתחלפות הללו נראה חלקי המציאות מתאחדים ונקשרים קצתם בקצתם ונשמר הסדר תמיד בעולם הגלגלים ובעולם ההויה וההפסד (נ) נשפוט בהכרח שאי אפשר מבלי שיהיה לשלשת החלקים האלה כח אחד מנהיג ומאחד ומקשר קצתם בקצתם, וכמו שנמצא בב"ח ג' כחות נבדלים קצתם מקצתם והם הנפש הזנה אשר בכבר והנפש החיונית אשר בלב והנפש המרגשת אשר במוח ואלו הג' כחות או נפשות הם נבדלות זו מזו בפעולותיהם, כי הנפש הזנה אשר בכבר הדמה אל עולם ההויה וההפסד לפי ששם יתהפך המזון מצורתו וישתנה אל צורת הדם ותתחלף 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 שממנה יצאו כחות החושים החמשה ושאר הכחות הנפשיות (ס) כמצייר והמדמה (ע) והכחות שאינם גשמיים 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 וכרותיו קצתם בקצתם נקרא אצל הרופאים הטבע, כן יש בעולם בכללו כח אחד קושר כל חלקי המציאות וכחותיו קצתם בקצתם ומנהיג אותם. ואין דעתי עתה לדבר על הכח הדברי אשר באדם בלבד אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטן להיות בו כח שבלי משכיל ומוציא הדברים אשר בשכלו מן הכח אל הפעל כרצונו, כמו שיש לעולם התהלה שכלית המוציא את כל הנמצאים בכחו הגדול וברצונו הפשוט, משא"כ בשאר הבעלי חיים שאין בהם כח פועל ברצון יוכל 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 ראיה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל על מציאות נמצא אחד מנהיג מקשר כל פרטי המציאות והלקיו קצתם בקצתם, ומן הכח הדברי אשר באדם ילקח ראיה על שהנמצא ההוא דבר שכלי פועל ברצון כמו שבאדם כח שכלי פועל ברצון שלכך נצטווה צווים אלהיים. ואין הבדל בדמיון הזה (ק) 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 הזן אל הלב, והמוח נותן החוש והתנועה אל הלב והכבד ומקבל מהם החיות וההזנה. ובעולם בכללו אין הענין כן אבל הנותן השפע לא יקבל שום שפע מן המושפע ממנו, כי יושפע השפע מהעליונים על התחתונים (ר) על צד הנדיבות וההטבה לבד לא לקבלת שום תועלת מהם. וכל זה הענין שכתבנו בזה הפרק בהתחלת המציאות אל אלו השלשה חלקים והמצא נמצא אחד (ר) מנהיג הכל נבדל מהם תכלית ההבדל נרמז לאליהו באופן יותר נכבד ויותר שלם בסתר ההוא שראה בהר חורב כשנאמר לו מה לך פה אליהו (מלכים ג' י"ט) כשהיה בורח מפני איזבל והיה מצטער על היותו נרדף ממנה ואמר קנא קנאתי לה' צבאות אלהי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל וגו' ויבקשו את נפשי לקחתה ונאמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' (ש) וזה לרמוז על הכח המנהיג עולם ההויה וההפסד שהוא

ספרק

## שרשים

גלגל היומי מסכם שעולם כל"ד שעות וגלגל המזלות כל"ו מלפיס שנה: (מ) ובפאה האחת ג"כ וכו'. והעומדים בפאה האחת מהנדיבים ג"כ יש חילוף בתנועתם, המשל כזה שזה שבגלגל נוטה בתנועתו לצד מערב כולו וזה נוטה רק בקצת מעלות למערב: (נ) נשפוט בהכרח. וע"כ (מאמר שלישי כל זה לכן) נשפוט בהכרח: (ס) כמצייר. כח שיוכל לצייר דבר מה על ידי חיוך דבר: (ע) והכחות שאינם גשמיים. כמו שזכר

(פ) מאחד. כלומר מקשר ומחבר את חלקי המלכים ועושה אותו על ענין אחד: (ק) מכחות הגוף אל כלל המציאות וכו'. מה שאנו מדמים כחות גוף ג"ח אל ג' חלקי המציאות אין חילוק והכדל ביניהם אלא זה שבכחות הגוף כל כח וכו': (ק) על צד הנדיבות והטבה. שהרי העליונים אינם מקבלים שום שפע מהתחתונים: (ר) מנהיג הכל. שאותו האחד מנהיג כל ג' חלקי המציאות והוא נבדל מהם וכו': (ש) וזה לרמוז. מ"ש והנה רוח

מפרק הרים ומשבר סלעים (ס) ואמר בו שהוא לפני השם (ס) כי הוא משגיח בו לעשות רצונו (ג) ואינו רק כגרזן ביד החוצב בו, ואמר לא ברוח ה' לרמוז שאין הטבע שהוא הרוח המפרק הרים ומשבר סלעים (נ) המנהיג את עולם ההויה והההפסד, ואמר עוד ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' לרמוז על עולם הגלגלים שנאמר בהם והאופנים והיות הקודש ברעש גדול מתנשאים שרומז על הגלגלים שנקראים חיות הקדש כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק שני מן החלק הג', ואמר לא ברעש ה' להורות שאין הש"י נפש הגלגל כמו שחשבו הקדמונים, ואמר עוד ואחר הרעש אש לרמוז על עולם המלאכים וקראם הכתוב אש שנא' משרתיו אש להט (תהלים ק"ד) ונקראו אש לרמוז כי כמו שיסור 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 אע"פ שאין העין שולטת בהם. ומזה הצד בעצמו ידמה הכתוב את השם לאש אמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא (דברים ד') כלומר שהוא מושג מצד פעולותיו אע"פ שאינו מושג בחוש, ובעבור זה יקרא הכתוב את עולם המלאכים אש במראה הזאת. וכן נמצא רבותינו ז"ל יקראו המלאכים אש אמרו במסכת חגיגה (פרק ב' דף י"ג ע"ב) מאי חשמל חיות אש ממללות כלומר חיות אש שאינן מושגות בחוש כאש אבל היות הקדש שהם הגלגלים המושגים בחוש אינן נקראין חיות אש אלא המלאכים נקראים חיות אש. ואמרם ממללות כלומר שהם מושגים מצד פעולותיהן שהוא דבורם. וכדי שלא ישתבש אדם להשוב שיאמר חיות אש על הגלגלים ויקראם ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל (תהלים י"ט) הביא בעל הגמרא הברייתא המפרשת מימרות לשון השמל באופן אחר שיורה על המלאכים בהכרח כמו שאמר רבי יהודה ואין ביניהם אלא משמעות דורשין ואמר במהניהא הנא עתים השות עתים ממללות בשעה שהדבור יוצא מפי הקב"ה חשות ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקב"ה ממללות. וכוונת הברייתא לפרש כאן עיין פילוסופי דק מאד, והוא כי העלול ישכיל דבר מה מעלתו וישכיל עצמותו, ובמה שישכיל מעלתו שהוא המושכל היותר חשוב יושפע ממנו מלאך ר"ל שכל אחד נבדל, ובמה שישכיל מעצמו יושפע ממנו גלגל כמו שנתבאר כל זה בפרק י"א מזה המאמר, ולזה אמר בעל המתניתא בשעה שהדבור יוצא מפי הקב"ה חשות כי בבחינת מה שישיג העלול הראשון על דרך משל מהש"י יושפע ממנו שכל נבדל אחד בלתי מושג לחוש, וזהו חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקב"ה ממללות, וזהו בבחינת מה שישכיל העלול מעצמותו יושפע ממנו גלגל המושג לחוש ואמר ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל (שם) הרי מבואר מדבריהם שהם קורין לשכלים חיות אש וכן במקומות רבים יקראום רז"ל שרפי אש, ואמר הכתוב לא באש ה' (מלכים ג' י"ט) כלומר שהש"י נבדל ממציאות המלאכים כי המלאכים הם עלולים ואפשרי המציאות והוא יתברך מחוייב המציאות. ולפי שמהותו יתברך נעלם מכל תכלית ההעלם ופשוט בתכלית הפשיטות מה שאין הפה יכולה לדבר אמר הכתוב אחר זה ואחר האש קול דממה דקה לרמוז על הכנע השגת מהותו יתברך עד שא"א שיובן ממנו ולא מתארי השלמיות אשר בו אלא בשלילות שהם קול דממה דקה. ואמר דממה דקה לרמוז למה שכתבנו בפרק הקודם לזה מענין הדקות שיש בהבנת השוללות שאמרנו עליו ית', ונאמר לו באותו מעמד לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת את חואל למלך על ארם ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ובאר לו בזה כי אלו השלשה עולמות שהזכיר למעלה הם מונהגים מהש"י, וזה כי בעולם ההויה וההפסד שרוך הבעל חי להתגבר האחד על חברו או על האדם ולהרגו כמו חואל שהתגבר על מלך ארם והרגו לא היה זה במקרה רק בהשגחה מהשם לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו ולעשות על ידו דין בעוברי רצונו כמו שאמר והיה הנמלט מחרב חואל ימית יהוא, ואמר ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל להורות כי השגחת השם היא על הוראת המערכת לבטל אותה ולעשות חפצו ורצונו, וזה כי מדרך הוראת המערכת להורות על הרשע טוב ועל הצדיק רע לפעמים ועל יד יהוא נהרגו כל הרשעים עובדי הבעל בלבד ונמלטו כל הצדיקים עובדי השם, וזה ממה שיורה היות הדין ההוא נעשה בהשגחת השם לא בהוראת המערכת, ואמר אח"כ ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא להורות כי השפע הנבואי המגיע לנביאים מעולם המלאכים לא יגיע אלא ברצון השם ומצותו. והעולה בידינו מזה הוא כי

בזאת

## שרשים:

רוח גדולה וחזק וגו'. (מ"א י"ט) : (ס) ומאמר בו שהוא לפני כ'. שהכח הזה הוא יולא לפני כ' לעשות רצונו יתי שכן כתוב מפרק הרים ומשבר סלעים לפני כ' : (ס) כי הוא. שהש יתברך : (נ) והמנהיג. שהכח הזה מיוחס

(נ) המנהיג את העולם שהוא והשפסד. שמאן שהוא מנהיג את העולם בכח עצמו ומאד עצמו רק הש"י מנהיג את העולם על ידו כגרון וכו'. וכבאן נשלם ביאור מאמר הי' המיוסד

על

בזאת המראה הגדולה נרמז לאליהו התחלת המציאות לג' עולמות שהם עולם ההויה והתפסד 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 חפצו ורצונו הוא האלוה יתברך, ושהנמצא ההוא נבדל מכל תכלית ההבדל מהם כי מהותו נעלם מכל תכלית ההעלם עד שא"א שיושג ממנו אלא בתארי השוללות הנקראים קול דממה דקה לסבה שזכרנו, וזאת היתה כונת זה הפרק. ובכאן נשלם המאמר השני בביאור העקר האחד שהוא מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והשבח לאל יתברך האחד ואין שני לו והוא ראשון והוא אחרון ומבלעדיו אין אלהים:

## סליק המאמר השני. כפי אשר מן השמים הורוני:

---

כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה,
והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו
ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח:

# המאמר השלישי

בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים, ולפי שהשרשים הנתלים בעקר הזה כמו שאכרנו 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 בידיעת השם, אבל למה שידיעת השם הנמצאות השפלות הוא דבר שצריך להסכים עם (א) טבע האפשר שהוא דבר נתלה בבחירה ראינו לאחר הדבור בידיעה השם אל המאמר 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** שהיה האדם (ב) שוה המזג ומשיג במחשבה ועיון יותר מכל שאר הב"ח (ג) הנה הוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מהם (ד) אם שוי מזגו יראה לפי שהוא (ה) מתפעל מן ההפכים בשוה (ו) ואם השגתו במחשבה ועיון יראה מהיות (ז) ממציא המלאכות והחכמות, ואין ראוי שיחשב כי להיות שאר הבעלי חיים אנם צריכי צל מחורב ומחסה מזרם ולא יצטרכו לעשות שום תקון אל המזון כדי שיהיו ניזונים בו כי מוזגם נמצא (ח) כמו כן ונמצא להם גם כן קצת תחבולות כמו שנמצא לבעלי הטרף והעופות הדורסים ערמות ותחבולות לצוד ולהשיג מחיתם (ט) שיהיו בעבור זה שלמי היצירה יותר ממין האדם, כמו שהיו בקדמונים מי שחשב זה והיה אומר כי האדם חסר היצירה בערך אל שאר הבעלי חיים כי הם לא יצטרכו הבהמות לרכוב עליהם ללכת ממקום אל מקום כי הם בעצמם קלי התנועה יותר ממין האדם, וכן לא יצטרכו להבין להם כלי מלחמה להלחם באויביהם כי כלי מלחמתם הם נוצרים עמהם בטבע כקרנים לשור והמלתעות לחזיר והקוצים (י) לקפוד והמגן לחומט ודומיהן, וכן לא יצטרכו לעשות שום מלבוש כי לבושם נוצר עמם בטבע וגם לא יצטרכו שום תקון אל המזון כי מזונם נמצא תמיד כמו כן, והאדם חסר מכל זה



על עקר הרחמן שהוא מציאות הפסי יתברך, ועד כה עזרני וזכני, וכן אפרוש עוד את כפי אלין שיורני דרך לבאר המאמר הפליסי המיוסד על עקר תורה מן השמים שהוא עקר הפני:

(א) **טבע** האפשר. שהאפשרות הוא בטבע ביד האדם שאפשר לו להיטיב והאפשר לו להרע כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פ"ח: (ב) שוה במזג. שמד' יסודות שהורכב ממם הם בו בשוה: (ג) הנה הוא יותר וכו'. ע"י כל אחד מהשני הנזכרים אלו והם שוה המזג ומזג במחשבה ועיון הוא מבואר שהוא יותר נכבד היצירה: (ד) אם שוי מזגו. אם אחד שהוא שוה המזג: (ה) מתפעל מן ההפכיים. נתבאר לעיל במאמר רחמן פ"ח: (ו) ואם השגתו. ואם אחד שהשגתו במחשבה וכו': (ז) ממציא המלאכות. אלשון הכתוב הוא אחד את חיטים: (ח) כמו כן. כמו כן בלי שום תיקון כן מוזמנים למכילתן כמו שאנחנו צריכין לאחין ולכל עבד הבדה: (ט) שיהיו בעבור זה. שב אלמעלה במה שאמר ואין רחוי ורבה לומר ואין רחוי שיהיו בעבור זה וכו': (י) לקפוד. בל"ח חיג"ל:

זה כי יצטרך מלבושים חוץ מגופו ובנינים להיות לו למחסה ולמסתור מזרם וממטר, וצריך לעשות הבנות רבות אל המזון כדי שיהיה ראוי אל שיזון בו, וכאלה רבות כמו שבא זה במאמר הי"ר מספר הבעלי חיים. כי זה הדעת כשיעויין בו ימצא נפסד הפסד גמור, וזה שאנחנו כאשר הפשנו ענין הצורות הנמצאות בהמרים וכל הנמצאים השפלים המתהוים נמצא אותם כלם הולכות מהלך השלמות קצתם לקצתם, רצה לומר שהצורה המתאחרת יותר נכבדת מן הקודמות לה וכאלו החומר מתנועע תמיד בקבלת הצורות (כ) ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות, כי יקבל ראשונה הצורה היותר פחותה ואחר הצורה היותר נכבדת ויעלה מדרגה אחר מדרגה מן המציאות החסר אל היותר שלם, שהרי החומר מקבל ראשונה צורות היסודות ואחר יעלה למדרגת המחצבים והיסודות הם במדרגת ההיולי להם ואחר יעלה למדרגת הצמחים והמחצבים הם במדרגת ההיולי להם ואחר יעלה למדרגת הבעלי חיים והצמחים הם במדרגת ההיולי להם ואחר יעלה למדרגת מין האדם והבעלי חיים במדרגת ההיולי למין האדם ובו תעמוד היצירה, וכמו שבתנועה האחת יהיה (ל) כל חלק בעבור החלק הבא אחריו כן יראה שיהיה הענין במתהוים השפלים שיהיה כל חלק בעבור החלק הבא אחריו גם כן וכמו שהתנועה (מ) תכלה אל תכלית מה הוא היה סבת כל התנועות החלקיות כן הנה תעלה מדרגה אחר מדרגה עד שתתעלה באחרונה אל הצורה האנושית ותעמוד בה לפי שהיא תכלית כל ההויות השפלות. ומה שיורה על שהחומר מתנועע תמיד מן המציאות החסר אל המציאות השלם כפי מה שיתעלה ההתמזגות הוא שנמצא (נ) האלמוג שהוא (ס) כמו אמצעי בין הדומם והצומח ונמצא (ע) האספוג הימי שאין לו אלא חוש ההרגש והוא כמו האמצעי בין הצומח והחי, ונמצא (פ) הקוף שהוא כמו אמצעי בין מיני הב"ח ומין האדם ובין האדם תעמוד ההויה, אם כן אי אפשר מבלי שיהיה האדם שהוא תכלית היצירות השפלות יותר נכבד ושלם מכלן אחר התקבץ בו כל הצורות הקודמות והן כמו היולי אליו, וע"כ הוא גדול על כלן וכובש כל הב"ח תחתיו ורודה בהם לפי שהשגותיו כולן הן כלליות והשגות כל הבעלי חיים הן פרטיות כי לא ישיגו ענינים כוללים, ועל כן ימצאו להם כלים פרטיים ותחבולות פרטיות כפי השגותיהם הפרטיות, כי ימצאו להם כלים פרטיים להלחם בהם מן כמיני המלחמה כמלתעות לחזיר והקרנים לשור והקוצים בעור הקפוד והמגן לחומט להגין עליו, אבל האדם להיותו סוף כל ההויות השפלות ונתקבצו בו כל השלמיות והפרטיות שנמצאו בכל שאר הב"ח היו השגותיו כלליות ושכלו כללי ר"ל שהוא משיג השגות כל הבעלי חיים ומשיג כוללי הדברים ולא דבר פרטי מיוחד, ועל כן היו כליו כלליים כמו הידים שהם בכח כל כלי המלחמה להלחם בכל הב"ח בכל מיני המלחמות ולכבוש אותם תחתיו כי יקח בהם הרומה מקום הקרנים בבעלי הקרנים והסיף מקום המלתעות בחזיר ויקח המגן בידו או ילבש השריון להגין עליו מקום המגן בחומט, ולא נבראו עמו כל כלי המלחמה כמו שהוא בבעלי חיים כדי שלא יהיו לו למשא כבד לנשאם עליו תמיד, ולזה התחכם הבורא ביצירתו לעשות לו כלים כלליים הם בכח כל כלי המלחמה ונתן לו שכל כללי במה שישיג כוללי הדברים ולא פרטיותם, וכן שיוכל להשיג בו כלל כל ההשגות הפרטיות אשר בכל הבעלי חיים וישתמש מן הכלים ההם בפנים שונים לעת הצורך ויניחם כשלא יצטרך אליהם ולא יהיו עליו למשא כבד, וכן המלבושים הם דבר חוץ מגופו כדי שיקח מהם הצריכין לו בעת החורף ויקל אותם מעליו בעת הקיץ ולא יכבד עליו כצמר לכבשים שיכבד עליהם ויצטרכו לגזזם, ונתן לו חכמה ותבונה לבנות בנינים חזקים להסתר שם מרגשת פועלי און (פ) מקום חורי עפר (ק) וכפים אשר לבעלי חיים, וכן יוכל להשיג בשכל הכללי אשר בו כל ההתחבולות הפרטיות אשר בכל אחד מבעלי חיים וכל ההשגות המדות הפרטיות אשר להם כמאמר איוב מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו (איוב ל"ה) ואין רצונו לומר שהבהמות והעופות הם

שרשים

(כ) ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות. כלו' מה שהיה חסר בתנועה ראשונה היה ממלא בתנועה השניה: (ל) כל חלק בעבור החלק הבא אחריו. כל דבר המתנועע ממקום למקום כל חלק וחלק ממנו הוא מתנועע ממקומו בעבור החלק שאחריו לזה אותו בתנועתו כי רוצה ג"כ להיות שם: (מ) תכלה אל תכלית מה. כי לא יתנועע על הנכון כי אם בעבור דבר מה ומיד אחר שיגיע אל תכלית ההדבר ההוא תעמוד בו ולא תתנועע עוד:

(נ) האלמוג. בל"א קאראלי"ן: (ס) כמו אמצעי בין הדומם והצומח. לפי שיש לו קצת ממיני שהרי גידולו בתוך קרקעית הים אבל חיוני לזה כל כך שיהיה עולה למעלה מן הים עד שיהיה נראה כשאר תילולות: (ע) האספוג הימי. ספוג הגדל בים: (פ) הקוף. בל"א מאפא: (ק) מקום חורי עפר. כלומר במקום שיש לב"ח חוריים וסדקים בעפר כדי להסתר שם מפני כנגד זה למדם שכל לבנות בנינים חזקים: (ק) וכפים. כיפה וקוף לשון

הם יותר חכמים ונבונים ממין 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 ויהיו בו כלליים כמאמר חז"ל א"ר חייא מאי דכתיב מלפנו מבהמות ארץ זו פרדה שכורעת ומשתנת ומעוף השמים יחכמנו זה תרנגול שמפיים ואחר כך בועל, אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל לסדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה (עימוין פרק י' דף ק' ע"ב). וזה מבואר על הדרך שכתבנו כי המדות הפרטיות אשר בבעלי חיים ראוי לו לאדם שילמד אותם מצד שכלו ויתקבצו כלם בו ויחזרו בו כלליים, כי כמו שמצד שכלו וכליו הוא כאלו נבראו עמו כל כלי המלחמה וכאלו נבראו עמו המלבושים מקום הצמר בכבשים, וכדי שידע לתקן מזונו באופן נאות אל מזגו מרכיב המאכלים זה בזה באופן שיהיה ערב ובריא אל מזגו, כן ראוי שילמד כל המדות הפרטיות אשר בכל אחד מן הבעלי חיים ויקבץ אותם כדי שימצאו כלן בו וימציא בזה המלאכות והחכמות. ועל הכונה הזאת נתיסד פרק שירה שאמרו רז"ל כל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב, ואין הכונה (כ) על ההגיה והצפצוף בפה אלא על מחשבת הלב, כמו אמרתי אני בלבי (קהלת ב') והמחשבה היא שיסתכל כי מכל אחד מן הנבראים הנראים לעין יש ליקח ראיה על איזו מדה טובה או מוסר השכל או דבר חכמה ובינה, כמו שאמרו שם שמים מה הם אומרים השמים מספרים כבוד אל וגו' (תהלים י"ט) (ג) ואומרים הנזכר שם בכל פרק שירה לרמוז על ההודאה כאמרם ז"ל זאת אומרת, ורוצה לומר כי מתנועת השמים יש לקחת ראיה 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 אומרים בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו (תס ק"ה) ורוצה לומר כי מכה שהכלב מכיר את קונו ואת המטיב 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 וזן ומפרנס אותנו ולהשתחות לפניו ולעבוד עבודתו מאשר תשיג ידנו כעל כל אשר הוא גומל לחייבים טובות ושלא נהיה כפויי טובה, וכן אומר נמלה מה היא אומרת נותן לחם לכל בשר כל"ח (תהלים קל"ו) ור"ל כי כשיסתכל האדם בנמלה שהיא בריה קטנה ותכין בקיץ לחכה ואגרה בקציר מאכלה ילמד מדת החריצות ויבין כי ה' נותן לחם לכל בשר ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא בשנתן בהם טבע לבקש טרפם בעת הראוי ומדבר הראוי, ולכן האדם אחר שנתן בו מדע והשכל צריך שישתדל בהשגתו ולא יתרשל בזה כי ברכת השם היא תעשיר למכינים עצמם לקבל אותה כמו שארז"ל למען יברכך ה' אלהיך יכול יושב ובטל ת"ל בכל מעשה ידך אשר תעשה (דכריס י"ד), וכדי שלא יאמר אדם אחר שהדבר תלוי בהשתדלותי אגנוב או אגזול או אעשוק כאשר תשיג ידי, אמרו למדנו גזל מנמלה כי לעולם לא תגנוב ולא תגזול ולא תקח דבר ממה שזכתה בו חברתה עד שנמנו המנסים פעמים הרבה לקחת גרגיר חטה מאחת מהם והניחו בפני האחרות ובעברם עליו יריחו 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 שוטר ומושל (משלי ו') ר"ל שאין לה קצין שוטר ומושל שיעניש על הגזל ואעפ"כ תזהר ממנו ותשתדל להכין בקיץ לחמה מזולת גזל, וכן מה שאמרו יונה מה היא אומרת יונתי בחגוי הסלע וגו' (תס"ם ג') רוצה לומר כי לכך נמשלו ישראל ליונה כדי ללמוד מדרכיה כמו שאמרו במדרש חזית מה יונה זו צנועה אף ישראל צנועין מה יונה בשעה שמכרת בן זוגה אינה ממירתו באחר אף ישראל משעה שהכירוהו להקב"ה לא המירוהו באחר, וזה כענין מה שאמרו למדנו ערויות מיונה ושם במדרש חזית דמיונים הרבה שמדמים את ישראל ליונה. וכן מה שאמרו שם בפרק שירה תפוח מה הוא אומר כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי (תס ב') ע"ז הדרך יתפרש כי לכך נמשל הקב"ה

כתפוח

## שרשים

לשון תכתוב (מיוב ל') תורי עפר וכפיס, ועיין בערך כף: (ר) על הסגיר והכפלוף בפה. רצה לומר מין כותל חז"ל כזה על ממירה פסוקה דהיינו שימר פרק שירה מלה על מחשבת הלב וכו'. ולשון המומר שמרז"ל כאלו אמרו המוסב כי מניעו לשון ממירה נופלת ג"כ על המחשבה כמו ממרתי מני בלבי וכו': (ז) ומומריס הנזכר תס. כלומר לשון מומריס שמרז"ל תס בפרק שירה כמו שמיס מה הס מומריס וכו' כלניס מה הס מומריס וכו', וכן הסמר מין פירוסס גס כן לשון ממירה ודבור ממס לו מחשבה כמוכר מלה לשון הורמס כמו זאת מומרת: (ת) גופיס טורמיס. מאמר שהוא מניע את השמיס שתס תכלית הגדול והעוצם:

פרק

כתפוח כמו שאמרו במדרש חזית לומר לך אע"פ שאילן התפוח אין אדם נהנה בצלו לפי שאין לו צל גדול כשאר אילנות מכל מקום לתקות טובת הפרי וריחו ומתיקותו וערבותו אל החיך ישתוקק האדם לישב בצל המועט ההוא, כך אע"פ שיסורין באין על האדם העובר את השם ואינו מצליח בעולם הזה בהיותו יושב בסתר עליון ובצל שדי יתלונן ראוי לו שלא יעזוב תומו בהיותו מקוה השכר העתיד לבא ומתיקותו וערבותו למכירים בו, וכן אמר במדרש חזית מה התפוח הזה הכל בורחין ממנו בשעת השרב לפי שאין לו צל כך ברחו אומות העכו"ם משבת בצל הקב"ה ביום מתן תורה יכול אף ישראל כן ת"ל בצלו חמדתי וישבתי, ועל הדרך הזה יתפרש כל הפרק ההוא, והורו בו כי מכל הנמצאים המוחשים אחד לאחד יש לו לאדם לקחת ראיה על מה שראוי לו לעשות ולהתנהג בו כי שכלו הוא כללי, וראוי שיתקבצו בו כל העניינים הפרטיים ההם, ולזה יראה שהוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מכל הבעלי חיים להתקבץ בו כל הדברים הפרטיים מה שלא נמצא כן בשום מין מביני הבעלי חיים ולהיותו מושל על כלם בחכמתו וכובש אותם תחתיו, כמאמר הכתוב תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו (תהלים ח'):

**פרק ב למה** שהיה (ה) כל נמצא טבעי אכנם יש לצורתו המינית סגולה ותכלית מה (ג) בה יבדל משאר המינים וההכלית ההוא הנמצא (ג) במין מן (ד) הוא סבת מציאותו בצורה ההיא המיחדת המין ההוא והיה האדם מכלל הנמצאות הטבעיות והיותר נכבד ושלם היצירה מהם כמו שבארנו, ראוי א"כ שימצא לו תכלית מיוחד ייוחם אל צורתו המינית איננו בכח ההזנה והגדל שאם היה כן יהיה שלמות ותכלית הדמור והחזיר שזה לשלמות האדם ותכליתו, ולזה הוא מבואר שהשלמות הזה ראוי שיהיה במה שנמצא בו שהוא יתר על הבעלי חיים. ולפי שאנחנו נראה שיש בו בחינות והכנה על קבול המושכלות והמציאת החכמות והוצאתם מן הכח אל הפעל יותר מכל שארי הבעלי חיים, ראוי שהיה השלמות האנושי נתלה בזה הכח השכלי, ולמה שיהיה זה הכח נהלק אל (ה) עיוני ומעשה [ו] ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר ממה שיתלה במעשה לפי שהוא מיתיהם אל טבעו, (ו) שאין לומר שעקר נמצא זה השכל באדם הוא בעבור המעשה בלבד, רצוני כדי להמציא המלאכות המעשיות והאומניות, כי כבר נתבאר באגרת הבעלי חיים אשר חברו אבוחן אלצפ"א כי בכלל הבעלי חיים ימצא שלמות המלאכות והאומניות (ז) יותר ממה שימצא בטין האדם. ועוד שאם כן אחר שכל תכלית (ח) הוא נכבד ממה שלפני התכלית (ט) היו המלאכות המעשיות יותר נכבדות מהעיוניות (י) ויהיו א"כ המלאכות העיוניות שאנן

כבונות

## שרשים

**פרק ב** (ה) **כל** נמצא טבעי. כל נמצא טיש לו טבע מיוחד : (ג) בה יבדל מאחר המינים. עד"מ האדם נבדל מאחר הב"ח נבדור והב"ח מן הצומח בהרגש וכיוצא זה בין שאר כל הנמצאים : (ג) במין מן. בכל מין ומין : (ד) הוא סבת מציאותו. בעבור התכלית הזה נברא המין הזה : (ה) עיוני ומעשה. קבול המושכלות והמצאת החכמה : (ו) שאין לומר. כמו ואין לומר : (ז) יותר ממה שימצא במין אחד. וכבר נתבאר לעיל שתכלית שלמות האדם רחוי שיהיה יתר על הב"ח : (ח) הוא נכבד ממה שלפני התכלית. עד"מ שאם לא היה דעתו של אדם לדור בתוך הבית לא היה כונה הבית בתחלה ואם כן תכלית הבית שהוא הדיור בתוכו הוא יותר נכבד מהעולת הבנין : (ט) היו המלאכות הבנין. פירוש כי העיון הוא יותר נכבדות וכו'. פירוש כי העיון הוא לאחד קודם שיעשה המעשה עד"מ בהרוצה לבנות בית בית צריך בתחלה לעיין בשלו היאך יבנה האחדרים שבו ובאיזה מקום רחוי להיות בית החורף וכיוצא זה ואח"כ בונה וא"כ המעשה הוא התכלית יהיה לפי זה יותר טוב מהעיוניות. ואם תאמר ואם בכך ואמת האמת כך הוא שלכך נתן לו הש"י השכל יתר על הב"ח : (ח) הוא לאחר כדי להמציא המלאכות המעשיות ע"כ היותר טוב (לזה לאחר עוד ויהיה ג"כ וכו') : (י) ויהיה אם כן המלאכות העיוניות שאינן וכו'. ר"ל אותו החלק העיוני שאין לו סוף

חלק

## ענפים

**פרק ב** [ה] **ראוי** שיהיה שלמותו נחלה בחלק העיוני ממנו יותר וכו' עד וזו היא שעיקר התכלית האדם הוא נחלה בחלק העיוני מן הכח השכלי וכו'. דברי המחבר אלו עם מה שכתוב בפרקים הבאים לאחר זה הם סותרים זה את זה, כי לכאורה נראה שדבריו אלו הם סותרים מה שכתב לקמן בפרק ג' ד' ה'. לפי שכאן בפרק זה משמע שהמחבר רוצה להוכיח שעיקר שלמות האדם נחלה בשכל העיון להיותו שונא בדברים העיונים הפלוייסים והם מציאות האם ואחדותו ויכלתו וכיוצא בזה. ולקמן בפרק ה' משמע זה בתכ שהשלמות האנושי הוא נחלה בחלק המעשיי הוא נחלה בהשגת המושכלות הנחלים בחלק העיון. וכן בפרק הבא אחר זה בפרק ג' אחר שביאר נחלה מזמור הנמים משמיים וגו' כתב ז"ל

מכונות לצד מעשה כלל שוא ודבר בטל, (כ) וזה חלוף מה שנוצרנו עליו וחלוף דעת הכל כי כל האנשים מסכימים שיש יתרון למלאכות העיוניות על המעשיות, ועוד שהשטחה בכל דבר אמנם תהיה בתכלית ובמה שיקרב אל התכלית יותר מבה שירחק ממנו, ואנחנו נמצא השטחה והערבות במעט המושג מן הדברים העיונים יותר גדולה לאין שעור מכל שטחה 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 חזקה להיותם מתיחסים יותר אל שנקנה בהם הדברים העיונים שבהם נתלה השלמות האנושי שהוא תכלית שלמות האדם ושאר המוחשים הם מתיחסים יותר אל ההרגשות והתאות 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 ישתוקק יותר אל הכחות והכלים המביאים אל התכלית ההוא, ולזה יהיה האדם נכסף יותר (נ) אל אלו שני המוחשים מזולתם להיותם מגיעים האדם אל תכליתו יותר מזולתם, ולזה ייחם הכתוב יצירת שני אלו החושים אל השם יותר מזולתם, אמר שלמה אזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם (משלי כ'), אבל להיות הלמוד המגיע (ס) מן המלמד יותר קיים בנפש באר בפסוק אחר שיש יתרון לשמע על הראות, ואמר אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין (משלי ט"ו) ולמעלת שני אלו החושים מזולתם להיותם כלים אל שישיג השלמות האנושי על ידם אמר שלמה בספר שיר השירים רומז אל שניהם יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה (שיר השירים ב') כי הוא על צד השיר היה מדבר עם נפשו ומתאר אותם ביונה ואמר עליה יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה לרמוז שהיא יושבת בסתר הגוף ולא נודע מקומה איה הוא הראיני את מראיך (ע) שני מראים לרמוז על מראה האותיות אשר בספר (פ) ומראה המושכלות אשר באמצעות שניהם יושג הלמוד כי כל אחד מהם הוא נאוה אמר השמיעני את קולך כלומר אע"פ שאין קול היונה ערב הנה את יונתי תמתי קולך ערב ר"ל הקול שתשיג בה המושכלות מן המלמד הוא ערב עד מאד, וע"כ השמיעני את קולך שקבלת מן המלמד (נ) כי קולך ערב (ק) ומראך נאוה לפי שע"י שני אלו החושים יצא הכתניות אשר באדם מן הכח אל הפעל ויניע האדם

## שרשים

חלק במעשיות והוא המעיין במציאות הש"י ובמעשי המלאכים יהיה לפי זה שוא ודבר בטל מאחר שאינו פועה לדד מעשה כלל. כך הוא המשך דברי המחבר: (כ) וזה חלוף מה שנוצרנו עליו. כלומר שהוא ספך טבע היצירה שברי זהו חלק הלוה ממעל שנתן לו הש"י יותר על הב"ח כדי לעיין בדברים אלהיים ובעבור זה נקרא גלם אלהים: (ל) ממוחשי הריח. יותר ממוחשי הריח, ועיין מכל זה לעיל במאמר ג' פרק כ"ח כי הוא נ"ך נאות לזה העניין: (מ) לאלו. הוש הראות והשמע: (ל) אל אלו שני המוחשים. הראות והשמע: (ס) מן המלמד יותר קיים בנפש. מה שלמד מאדם הוא יותר נחקק על לוח לבו לזכרון ומתקיים בנפשו יותר ממה שהוא למד מעצמו על פי רמיזת שמצא בספרים ומפרשים: (ע) שני מראים. כי היו"ד של מראיך על רבים ורוב מיעוט שניים: (פ) ומראה המושכלות אשר באמצעות וכו' כלומר. כי על ידי רמיזת האותיות אשר בספר ועל ידי רמיזת השכל יושכל ויבין דבר מתוך דבר וב"ד ולבי רואה דרכה חכמה ודעת: (נ) כי קולך ערב. הוא מראה המושכלות שהשיג מן המלמד וזהו הוא שמע: (ק) ומראך נאוה. אשר גלו י' רמז על מראה האותיות

## ענפים

וזו היא הסבה שהפשר שהושג מלד השמים ומושפיעים אבל אין זה ממה שיקנו שלמות בנפש שהדבק בו בעליונים ושהשוג לו מקום מהלכה וכו', אם כן מבואר בהדיא שהשלמות המושגי הימו נהלה כלל בהשגות המושכלות ואלו נשרקין כאב שעיקר השלמות הוא נתלה בחלק העיוני אם כן דבריו מוסכמין להגדי. וכן בכמה מקומות מזה המאמר ממנו פעם לשון המחבר שהשלמות הוא שלמות המושגי נתלה בחלק העיוני ופעם משמע בחלק המעשיי ולא בחלק העיוני. ול"ל שכוונת המחבר בזה היא כי עיקר השלמות המושגי הוא נתלה בחלק העיוני והם השגת המושכלות כמו שהשלמות שלה שהשגת הריח ג"כ להשיג שלה עזר שלהי דהיינו שהדבק להשפיע עליו הפעל השלהי ואחר שהשפיע עליו הש"י מהכמתו אזי יוכל להשיג המושכלות על האמתת מפ"ש כשיהלה להשיג זה שלה עזר שלהי רק מלד שכלי לבדו כמה שהוסיף מהמעשה הטמים והדקיק כדעת הפילוסופים כמו שיתבאר בפרק הבא אחר זה אי אפשר לו להשיג המושכלות על האמתת כי הכל לוחה מהשיג הדבריה על האמתת כמו שיתבאר לעיל בפתיחת ספר המחבר. וההשפעה הזאת שיפיע עליו הש"י היא כי הש על ידי החלק המעשי דהיינו כשיעשה המות המעשיות בכונה שלמה שלמו לה והוא כדי לעשות רצון הש"י כמו שיתבאר לקמן בפרק ה' ובפרק כ"ח מזה המאמר אזי יתעורר הכח

האדם אל תכלית שלמותו בהיותו משתמש בשני אלו החושים בפי מה שראוי. ואם לא ישתמש בהם רק בהבלי העולם הנה האדם כאלו הוא חרש ועור, וכן קרא הנביא למתעסקים בהבלי העולם חרשים ועורים כמו שאמר (ישעיה מ"ב) החרשים שמעו והעורים הביטו לראות, וזה, לפי שאינם מתעסקין בהם כראוי להם שהוא (ג) להוציא השלמות אשר בכח אל הפעל ואי אפשר שיגיע האדם אל שלמות הכליתו אם לא בהוצאת הכחניות אשר בו אל הפעל, וזהו כי השלמיות שני מינים, שלמות ראשון ושלמות אחרון. שלמות ראשון הוא השלמות הקרוב לדבר עם היותו נמצא בפעל מיד כשיכנס ויקרא שלמות המציאות, ושלמות אחרון הוא השלמות שאינו מגיע לדבר עם מציאותו מיד אבל הוא בו בכח בשעה מציאות הדבר ההוא ויגיע אל השלמות ההוא כשיוציאו הכחניות אל הפעל ויקרא שלמות התכלית. וזה המין מן השלמות הוא המכוון באדם כי הכמה דרך משל שלמותו הראשון יגיע עם מציאותו מיד כשיהיה נשלם עשיתו, ושלמותו האחרון והוא שלמות התכלית לא יגיע רק עם הישיבה עליו, ולפי שאין מבעלי חי שלמות אחר מקוה כהם אלא שלמות המציאות בלבד נאמר ביצירתם וירא אלהים כי טוב (בראשית ו') לרמוז כי עם מציאותם מיד הגיע ונשלם הטוביות שאפשר שיהיה בהם שהוא שלמות המציאות ולא יקוה כהם שלמות אחר זולת זה. אבל ביצירת האדם לא נאמר כי טוב וזה יראה דבר מחמיה וכי לא יהיה, ראוי שיאמר על יצירת האדם כי טוב כמו על יצירת שאר בעלי חיים, אלא שמה שלא נאמר בו כי טוב הוא להורות שהטוביות המכוון באדם איננו הטוב המכוון בשאר בעלי חיים שהוא שלמיות המציאות בלבד אבל יקוה שיגיע ממנו טוביות אחר יותר נכבד לא יגיע עם מציאותו מיד אלא אחר שיוציא הכחניות אשר בו מן הכח אל הפעל וכל זמן שלא יצא שכלו מכח אל הפעל לא יגיע שלמותו הכמוון בו שהוא שלמות התכלית. ולזה אמר שלמה טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו (קהלת ז') ר"ל השם טוב הנקנה מצד המדות הטובות הוא טוב משמן הטוב כי השם הטוב הוא נשמע למרחקי ארץ יותר כריח השמן הטוב אבל זה איננו טוב עצמי אל הנפש, ולזה יום המות שאז הגיע האדם אל שלמות הדעות הוא טוב מיום הולדו לפי שביום המות כבר הוציא כח שבכח שכלו אל הפעל מה שאין כן ביום הולדו שהוא בכח גמור אין לשלמות הנפשי מציאות אלא בכח אע"פ שהשלמות הגופי נמצא או בפעל. ולרמוז על ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים ושתכליות שתי אלו היצירות מתחלפות, תמצא כי ביצירת בעלי חיים הזכיר הכתוב למינהו ואמר ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו (בראשית א') להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל והוא קיום המין שזהו שלמות המציאות זהו התכלית שוה בכל המינים ובזכר ובנקבה כי אין יתרון בה לזכר על הנקבה, אבל באדם למה שאין הכוונה ביצירתו קיום המין בלבד אבל קיום האיש לא נאמר ביצירתו למינהו ולא נבראת הנקבה עמו מיד להורות על ההבדל העצום אשר בין שתי אלו היצירות, כי הכוונה באלו קיום המין שהנקבה והזכר שוים בזה, והכוונה בזה קיום באיש שאין הנקבה שוה בזה אל הזכר (ד) אבל נבראת לעזור לו כדי שיגיע אל שלמותו המכוון בו שהוא נמצא בו בעת היצירה בכח

## שרשים

מחויות לכך ורלה לומר שכל מה שהוא לומד — מן המלמד: (ר) להוציא השלמות מכח וכו'.
נרמית עצמו מתוך הספר לומו כי מה נאות ומין — הוא שלמות המחרון מכח יחבאר לכמינו: (ס) הכל
בו פרנום ומתיקום כ"כ כמו כמה שכתוב מושכלות — נבראת לעזור לו וכו'. על דרך שאמרו"ל כל הנרוי בלא

## ענפים

הכח שלמעלה הרמוז בזה המקום שהוא ושפיע הכח הזה המפע המלהי עליו ע"י זה יוכל להדבק בעליונים ועל דרך שבארנו לעיל בענפים בפתיחה הספר. והנה כן לדק לומר המחבר בפרק הבא מחר זה כמ"ם וזו היא ההבנה שהפסיר שהוסג מן הממים וכו' שכל לין זה וכו' שהדבק בעליונים וכו' וקל. וכדי לבאר לומתם דבריהם המלת זה מבואר בדברי המחבר לקמן בפרק כ"ח מלומר זה ו"ל ולומר שבארנו שלין המעשה לבדו הוא העיקר ולא הכוונה לבדה רלוי שיהיה התהבנות שניהם הוא העיקר בענפים המקום כמו שהוא הענין בחלק המדעי עם חלק המעשי כמו שבארנו בזה המלמר עכ"ל. והנה מפשטו בכל פרקי זה המלמר ולא מלאנו מבואר בהדיא בדברי המחבר ענין חלק המדעי עם חלק המעשי והנה כן היולך לומר כמו שבארנו בזה המלמר שם לא מלאנו שכוונת המחבר כאן בפרק זה ובפ' ג' ד' ה' שהשיב לומר זה הוא על דרך שבארנו כאן. וכדי שלא תבין לומר שמקום המעשיות לריכין להיות בהתהבנות שניהם דהיינו בפועל ובכוונה והמלה זולת מבנו לימו כלום. כך הוא הענין בחלק המדעי עם חלק המעשי דהיינו שני שפעבר לבא להשגת שלמות המעשי כי הם על ידי התהבנות שניהם דהיינו חלק הפיוני וחלק המעשי לכל התהד

צלה

בכח וצריך להוציאו מן הכח אל הפעל. ולפי שמציאות השלמות הזה באדם הוא בכח והמציאות אשר בכח (ת) כאלו הוא ממוצע בין המציאות וההעדר קראו הכתוב אין, אמר שלמה ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל (קהלת 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 היובי כאלו אמר שיש לו מותר על הבהמה אבל היתרון ההוא הוא אין כלומר דבר שמציאותו חלוש לפי שאינו רק בחניות בלבד, וזה מבואר לבעלי ההגיון כי המשפט הזה כחו כח משפט ריובי לא משפט שוללי, ועל הכח הזה אמר איוב (ו) והחכמה כאין תמצא (איוב כ״ח) כלומר כי מציאות החכמה הוא מן הבחניות הנמצא באדם הנקרא אין, כי כשימצא בפעל יגיע תכלית שלמות האדם ולא קודם לכן, וזרך הגעת זה הכח אל ההכמה הוא מצד דתשובה (ג) בשאלת אי זה הוא לדעת גדרי הדברים וזה אמרו ואי זה מקום ביגה:

## פרק ג כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל ה. על כל כח שלא יצא מן הכח אל הפעל הנה מציאותו בכחניות ההוא לבטלה כאלו לא היה, ולזה הוא מבואר ששלמות האדם ותכליתו האחרון שאמרנו שהוא בו בכח אם לא יצא בפעל 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 הנקנה (ח) באמצעותה הוא הנשאר אחר המות, וזה (ג) 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 הדרך זה לא יצוייר שום השארות לנפש ויהיה מציאות מן האדם לבטלה

### שרשים

בלא מסה שרוי בלא תורה בלא נרכה בלא טוכה וכו׳: (ת) כאלו הוא ממוצע. כאלו הוא ממעני: (ה) שולל גמור. שמין לו מותר כלל: (ג) והחכמה מאין תמצא. עיין לעיל במאמר ג׳ פט״ו בענפים מה שכתבנו בכוונת זה הכתוב: (ג) בשאלת אי זה הוא וכו׳. כלומר מצד התשובה הכאה על שאלת אי זה הוא לדעת גדרי הדברים. ופי׳ שא״א לשום אדם לידע מהות וגדר מהיות דבר אם לא ע״י התרבע שאלות שהניחו הפילוסופים על הכלל ושם מה ומהות ומי ולמה ושם כנגד חומר וצורה פועל ותכלית, ור״ל מה הוא החומר ומהות היא נעשית ומי הוא הפועל ולמה הוא נמצא רלוני בשביל מהיה תכליתי הוא נמצא בעולם. והיודע להשיג על אלו השאלות כבר הגיע אל התכלית והכיונה והמדע להבין ולידע מהות וגדר בעניו ועצמותו של כל דבר ובזה יצא שכלו מן הכח אל הפועל והוא תכלית שלמותו. וזהו אמרו וכו׳:

פרק ג (ח) באמצעותם. על ידי המושכלות: (ג) כשיתעצם. מלשון עושם עיניו וגו׳. (ות״כ הוא לשון דבוק

### ענפים

זולת מבנו אינו כלום. ומפי כן הוא, הקושיות הניח שהקשה המהבר לקמן בפרק הבא אחר זה על דעת הפילוסופים היו בעצמה תקיפה גם כן סותרת דעת המהבר שבהלכן כי אי אפשר לכלל המין או לנושו להשיג הנבדלים התלויים אף על פי שהשפע התלוי כי ללו כל הומר מיוחדן מוכן לקבל דבר זה מהשפעה על מכונו. לכן בא המהבר לבאר לקמן בפרק ה׳ שאינו כן שלא יעשה שאי אפשר להשיג שום שלמות על ידי חלק המדעי זולת חלק המעשי מכל מקום על ידי חלק המעשי בלירוף הכוונה הראויה לא יוכל להשיג השלמות המשוני ולהדבק בעליונים כי אחר שיעשה המעשה בכוונה לעשות לשון קונו אחי הכא שלמעלה בזמנו בזאת המעשה יפניע השפע האלהי עליו כמו שבארנו ועל ידי זה יהיה לו דבקות בעליונים ומש״פ שלא יך שעשה השגת העיון אבל עכ״פ מי שהשיג אחר כך על ידי השפעה הנה בחלק העיוני והוא חלק האחדי יהיה

לבטלה ולא יהיה א"כ יתרון לאיזה האדם על הבעל חי ויבטל השלמות (ד) הטיני שאכרנו בפרק שלפני זה, זהו דעת הפילוסופים בשלמות האנושי וכן דעת הרבה מבעלי התורה כמו שכתבו בחבוריהם. ונמשכו אחר זה הדעת להיותם חושבים שזהו דעת התורה לפי שמצאו משה רבינו שאמר ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג) שיראה מזה (ה) שהיודע הוא המוצא חן בעיניו יתברך ולא זולתו, וזה הכתוב לא יהייב אלא שיהיה ליודע יתרון מרגה על הבלתי יודע לא זולת זה (ו) שהרי ואדעך יורה על היודע אותו יתברך ואין כי שידעהו זולתו. וראוי שנחקור עתה בדעת הזה בקוצר כפי מה שיספיק לתת הבנה ציורית אל המאמין כפי כונתנו ברבור הזה, ונאמר כי כשיעויין הדעת הזה נמצאהו בטל כעצמו ובלתי מסכים לדעת התורה האלהית לפי שהם לא ימלטו בשום צד משיהיה מציאות האדם לבטלה ונפלו במה שברחו ממנו, וזה כי התכלית הזה לא ימלט משיהיה אפשרי ההשגה או נמנע ההשגה, ואם הוא נמנע ההשגה יהיה מציאות מין האדם לבטלה ולא יהיה לו יתרון על מין החמור והחזיר, ואם הוא אפשר ההשגה הנה אין ספק שלא יושג זה לכלל האנשים ולא לרובם אלא לאדם אחד מאלף או ליחיד ברור כאלו האמר סוקרא"ט ואפלטון ודומיהם, אבל שאר האנשים שלא השכילו כמותם ולא הגיעו למעלתם יהיו אצלם בבדרגת החמור והחזיר אחר שלא הגיעו לפי דעתם אל התכלית האנושי ויהיה מציאות כולם לבטלה זולת האיש ההוא שהוא יחיד בדור, ואם ימצא ברור אחר שלא יהיה בו איש שלם כסוקרא"ט דרך משל יהיה אז מציאות כל המין לבטלה בזמן ההוא, והנה נפלו במה שברחו ממנו, כי יהיה לפי זה (ז) כל הפעל האלהי בזמן מה (ח) ורובו בכל הזמנים בלתי מגיע אל תכליתו ואי אפשר לו שישיגנו בשום פנים (ט) וזה ממה שאין ראוי שייוחס לשום פועל שלם אף כי לסבת הסבות (י) יתעלה מזה עלוי רב, ועוד שאפילו לפי דבריהם המושכלות ההם שישכיל אוהו חכם או היחיד בדור, אפשר שלא יגיעהו אל תכליתו ושלמותו האנושי, כי ההשכלה ביכודות ובדברים הטבעיים אין זה ממה שיתן (כ) שלמות בנפש בעצם אף לפי דעת הפילוסופים כ"ש ההשכלה בדברים האלהיים (ל) כי אין זה השלמות יגיע לנפש שהשכילה (מ) שזויות המשולש שוות לב' נצבות (נ) ושהזוית

היוצאת

## שרשים

כמאניה לת 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) שיודע. כלומר מי שהשיג הש"י הוא המוצא חן וכו' דהל"כ למה היה משה מתפלל דוקא על היודעה: (ו) שהרי ואדעך יורה על היודע לותו וכו'. כמ"ש לקמן בפ' כ' מזה המאמר שזולת היותה תפלת משה רבינו ע"ה בזה. וגראה שכונת פירוש המחבר בזה שכתוב כך הוא כי על ידי שיודע ויכיר לותו יתברך יוכל לעבוד עבודתו משיראה וזהו למען אמצא חן שאוכל לעבוד לותך משא"כ בשאינו מכיר לת לדוני לי לפשר לו לעבוד וע"ד דע לת אלהי אביך ועבדהו. אבל הפירוש הזה בכתוב זה אינו מוכרח מאחר שאוכל לפרש לותו ע"ד הראשון שכונת הכתוב הוא לרמוז לנו השלמות האנושי כדעת הפילוסופים הוכרח המחבר לבטל דעת הפילוסופים על ידי עיון החקירה הנעלה ע"ז וז"ש ורצוי שנחקור וכו' וק"ל: (ז) כל הפעל האלהי. ר"ל כל מין האנושי: (ח) ורובו. רוב מין האנושי: (ט) וזה ממה שאין ראוי וכו'. שאין מעשה שום פועל שלם וכל שכן להש"י שהוא מאחר הפועלים השלמים שימציא דבר מה לבטלה ולפי זה יהיה מציאות מין האדם לבטלה: (י) יתעלה מזה עלוי רב. (כמו שאמר חלילה לך להמית צדיק עם רשע. וגראה שכונת פירוש המחבר בזה הפועל הזה הוא שאר נעלה ונשגב ונשוא מעלה מלשון הסרה ונשגל כמו ונעלה שענן: (כ) שלמות בנפש בעצם. שלמות עצמי: (ל) כי אין זה השלמות. שלמות האנושי ותכליתו האחרון היש הוגיעת לנפש ע"י ההשכלה היות לבד שיכשיל שזויות וכו': (מ) שזויות המשולש שוות וכו'. נתבאר לפיל במאמר ג' פי"ז: (נ) ושהזוית היוצאת מן המשולש וכו'

## ענפים

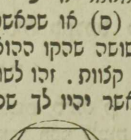
ע יותר דקדוק בעליונים מזה שאין לו שום ידיעה בהשגת חלק האדני וזהו שדקדק המחבר בלשונו לקמן בפ"ב וז"ל אע"פ שיש יתרון מדגה ליודע על הבלתי יודע עכ"ל וק"ל. וכיוצא בזה אמרו הרבה במאמר זה בלשון המחבר במאמר ממנו כל אחת דבריו שבחבנו כאן בכונת המחבר. וכן מבואר בהדיא לקמן בפכ"ד מאמר זה שהשלמות האנושי נחלק בהלק האדני בפ"ב, כן נ"ל ברור כונת המחבר בזה וזולת זה אי אפשר ליתבו. והמחבר קיצר במקום שהיה לו להאריך. ומפי לא יהיה כונת המחבר כך מכל מקום כל מה שהבאנו הוא נכון מצד עצמו לעורך השלמות האנושי. ויש לי ע"ז להביא ראיות חביבות הכילות מכוונת הפסוקים ומאמרי רז"ל אפס כדי שלא להעמיס על הקורא קצרתי. ועיין לעיל בהקדמת המחבר בענפים בשורש הכתוב ויהי נועם ה' אלהינו וגו' ולקמן בפרק ה' בשורש הכתוב סוף דבר הכל נשמע וגו' כי הוא נתוח גם כן זה הענין:

הגה"ה

היוצאת מהמשולש היא שוה לב' הזויות הפנימיות המקבילות אליו (ס) או שכאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות. כי כל אלו יתנו

## שרשים

וכו'. (נס זאת נתבאר לעיל במאמר ח' פ' י"ו בהגבה על פי המופת עיי"ש) : (ס) או שכאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי ושתי קצוות. זהו לשון בעל אהל יעקב *) דע לך כאשר יהיו לך שני




ענולים שוים ותחלוק אחד לו' חלקים והשני לשבעה או מס תקח ענול אחד ותחלקנו לשנים ותחלוק חלק אחד לג' חלקים והשני לחמשה חלקים כאשר הוא בצורה הזאת שלפניך יהיה יחס רוצה לומר ערך חלק המעושר כנגד חלק המשושה כיחס חלק המשושה כנגד כל הקו רצה לומר נגד המעושר והמשושה יחד וכל קו הנחלק על שני חלקים בלתי שוה ויהיה יחס חלק הקטן נגד חלק הגדול כיחס הגדול נגד כל הקו נקרא זאת החלוקה יחס בעל אמצעי וב' קצוות כמבואר בהקדימה ספר ו' בלימוד ל' ממנו. פירוש עד"מ ענול זה הוא ל' בחמה וחלקנו אותו לב' חלקים יהא לכל חלק ט"ו אמות אח"כ חלקנו החלק האחד לג' חלקים דהיינו למשושה יהא לכל חלק חמש אמות והשני השנים חלקנו לה' קצוות יהא 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 חמש יותר שהרי הקטן שלשה אמות והוא ג' אמות יותר נמצא שהוא חצי הקטן שהוא חמש וחצי ועוד חצי חמש יותר וכן הוא ערך הגדול שהוא ה' אמות כנגד כל הקו כולו דהיינו המשושה והמעושר יחד פי' שהמשושה יחד והמעושר ח' אמות והמשושה עצמו חמש אמות נמצא שהקו כולו יותר מן המשושה שלש אמות דהיינו חצי משושה וחצי חמה יותר וכן לעולם כל קו הנחלק לשני חלקים שאינם שוים ויהיה הקטן אל הגדול כיחס הגדול אל הקו כולו נקרא זה יחס בעל אמצעי ושתי קצוות. ויש לפרש בעניין אחר שהכל הרמזון עיקר. בעל אמצעי הוא קו ה' כי לפי שהוא עובר באמצע העיגול וחולקו לשנים ויחס בעל אמצעי נגד הקו כולו דהיינו המעושר והמשושה כיחס הקטן אל הגדול ר"ל המעושר זהו הקטן והמשושה זהו הגדול והגדול יותר מן הקטן כי אמות המשושה כיחד נגד הקו בעל אמצעי ר"ל קו ה' כי החולק המשושה והמעושר ר"ל בעל אמצעי יותר גדול מן שניהם גם כן כי אמות. וקח מחוגה כיחד ומדוד הקצוות והקו החולק ותמצא שכן הוא, עכ"ל בעל אהל יעקב. ולי נראה לפרש דברי המחבר קצת בסגנון אחר והוא כאשר תחלק העיגול על ג' חלקים ותעשה חלק אחד לחצי מעושר וחלק אחד לחצי משושה כנ"ל וחחבר אלו השני חלקים ביחד דהיינו המעושר והמשושה ותעשה מהן עיגול קטן מזי שם תראה להעמיד תוכן הקטוים על מקומם הנ' כמו שהיו בעיגול אחד נקו היטר מזי ה"ן להם לעמוד כולם על מקומם הרמזון והכהרח יצאו שני קצוות מהמשושה חוץ למקום העיגול או תוכל להעמיד תוכן בתוכו שלא יצא כ"ה קצה אחד חוץ להעיגול ושם כן הקו הוא המחבר המעושר והמשושה כיחד והוא קו ה' כי' היינו יכול לחלוק את העיגול הקטוי לכל היותר כ"ה עוד בב' מקומות שם תניח שני קצוות חוץ להעיגול משנ"ל כשהעיגול הוא עיגול נקו היטר ולהיות קטוי בכל זה שתפנה הקו הוא הוא מחלק העיגול בשוה וזה שתחר על יחס בעל אמצעי ושתי קצוות וק"ל. והנה כתבתי לך כאן כמה פירושים על דברי הרב המחבר ואתה מיוה שתראה מהן תבחור כי אין שום נפקותא בכולן ולא כתבתי אותן כי אם בעבור שמא שפירושי נבחור דברי המחבר הוא מתיישב קצת יותר על לשון המחבר

---

*) הגה"ה מה שפירש בשרשים בעין בעל המעושר והמשושה בשם אהל יעקב יתמהני על בבודם והוא שגיאה בידם. חדא שאין זה נדל יהם בעל אמצעי וב' קצוות. ועוד נקרא בשם זה רק מספרים שהם בדמיון ב' ד' ח' הוחיל ומספר כ' נגד ד' הוא כמספר ד' אל ח' כמנם ג' ה' ח' הינם מיוחסים זה לזה שהרי מספר חמשה נגד מספר ג' הוא יותר ממנו בחלי ממספר ג' ובשית ממספר ה' שהוא חמשה בחלי נגד החמשה הינו בערך זה שהרי אם תוסיף עליו חלי שהוא ג' וחלי ושנים ממספר ה' שהוא חמשה שניהם יעלה בין הכל ח' וב' שנים. ועוד שהרב המחבר נקיט בלשונו לשון בעל וקו ולבי פירושו ה"ל למימר קצת המשושה והמעושר וכשתדקדק תוחם יהיה הקצת הגדול נחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות, ועוד אפי' כשתדקדק הרי דבוקים ועומדים הם בעיגול אחד. ותולם הפירושים שהבאתי כולם דחוקים יפול על דוחקם נער קטן היודע דרך לשון המחבר סובל פירושו, וממה שהביא עוד פירושים שונים על זה יורה שגם לפה הדבר בעיני עצמו ולא החמין לדבריו כי בחמת הודה ולא בוש בקונטרס מיוחד שאין לו יד במלחמת התכמה ההיא כי לא היה בשעת הדפוס הראשון שהיה ספרי מדידה מצויים בלשוננו הקדושה. ומנם נראה לי לפי קט שכלי שפירושו כן הוא ופשוטים הדברים הם שהם מחבר לשון המשושה והוא לשון (וב)

יתנו שלמות לנפש מצד שהן (ע) מבוא ודרך וסולם להשכיל הדברים השמימיים והסבות שהדברים הטבעיים נתלים בהם, ולא שהם יתנו שלמות לנפש מצד עצמם כלל. ולזה אי אפשר לה שתשאר נצחית מצד ההשכלה הזאת. ובן תמצא דוד העיר על זה במזמור השטים מספרים כבוד

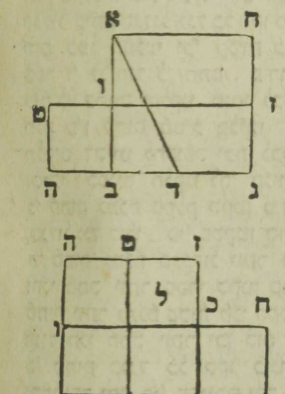
## שרשים

המחבר: (ע) מבוא ודרך. שההשכלה היא הקדמה להשתלשלות מהמציאות הנבדלים הטבעיים

הג ה"ה

עם גלע מעובר והוא גלע (יו) דהיינו שחעשה מבני גלעוח שחלה קו אחד ע"י הבובס יחד כמו שחמלה

בניוך רחמון חאר מגיע לפיך והוא קו (לא) שהוא מחובר מבני גלעוח שחלה כי המדחו על המשוחה (וב) קו (לו) שהוא כמדח (יו) וזו חדע שבמקום חבובס יחד דהיינו במקום נקודח (ו) שם נחחלק הקו (לא) על שני חלקים בלחי דומים ויהיה החלק הקטן לל חלק הגדול כיחם החלק הגדול לל הקו השלם. וכדי להחמין דברים השלה רחיתי להביא כאן הדרך שהובה לחלידום לחלק קו שיהיה על יחם בעל ממעני וז' קצוות וגם המופח שיעשה עליו הובח דבר זה מובחק בספר מלוכח מהשבח ח"ב בחקלה בדובי מדום פרק ד' כלל י"ח ושח"ר ובזה כל הבנין ההוא על זה הקו השעשה מחבור המשוחה ומשוחר דהיינו קו (לא) בניוך הרחמון שחלק על יחם בעל ממעני וז' קצוות ויעל לך כי כן הוא שבמקום חבור המשוחה ומשוחר דהיינו במקום נקודח (ו) שם נחלק על יחם בעל ממעני וז' קצוות:




**אמנם** דרך חלוקח הקו על יחם בעל ממעני וז' קצוות בחופן שיהיה בחלק הקטן נגד החלק הגדול כיחם החלק הגדול נגד כל הקו לפי חלקידום כך הוא. בדרך משל הקו (לא) שחבר בניוך הבני שם שחלה לחלקו על חופן זה כן חעשה ממשוך קו כמדחו גם ברוחב בחופן שיהיה הזויח הנעשה מבני קויס החלה זויח נגבח והוא קו (נב) ועשה עליו מרובע (סבנח) ותחלק הקו (נב) לבני חלקים שויס והוא במקום נקודח (ד) ומחר כך חמשוך קו בחלכסון מן מקום החחלקות והוא מנקודח (ד) עד לחם הקו (ה) והוא במקום נקודח (ה) ויהיה קו חלכסון זה קו (לד) חמדוד חח קו חלכסון זה וכמדחו חמשוך מן נקודח (ד) על (כ) קו יבר עד נקודח (ה) ויהיה זה הקו (דבה) שוה לל קו (לד). ומחר שעשים כן ידוע חדע כי כנודל הקו (בה) כן יהיה חלק הגדול מן הקו (לא) שחלה לחלקו על יחם בעל ממעני וז' קצוות ושוכל להלק מן קו (לא) נודל ההוא במחונה:

**והמופח** על זה הוא שחעשה על הקו (בה) מרובע שוה הלעוח (סבוע) ומנקודח (ו) שבקו (לא) חמשוך קו יבר עד נקודח (ז) בקו (נח) בחופן שיהיה לך מרובע חחוך חחרכו קו (נדבה) ולחבו כרוחב מרובע (הסוע) כחשר חרלה בניוך הבני ולחזי יחברר לך הדבר על פי הקדמה לחח חשר נניך שחדע לוחה והוא כלל לחד מחכמח המדידה לחבר לחניח לוחה הנה:

**אם** ים לפניך קו לחד והוא המסומן (לא) בניוך הבני ולחלקו לבני חלקים שויס במקום נקודח (ג) ומוסיף לזה הקו עוד קו קטן והוא קו (כד) ולחבר ההוספה הזאח לחני קו הרחמון שהיח (בג) בניוך הבני חרי מקבון הזה נעשה קו (דבג). ונעשה מן זה הקו מרובע שוה הלעוח (דהזג) ובחוך המרובע הזה נעשה מרובע שוה הלעוח על קו ההוספה כי"ל והוא מרובע (בדול) וממשוך בני קויס יפריס מן המרובע (בדול) לחד בחוך ולחד ברוחב דהיינו קו לחד מן נקודח (ל) עד נקודח (ט) וקו לחד מן נקודח (ל) עד נקודח (כ) והכל מכוון בחופן השווי כחשר למלה מיניך לז ידוע חדע שהמרובע (דהזג) לבד יהיה שוה לל מרובע החוך (ודלפח) שחרכו הוא על חוך קו (לא) וקו ההוספה (דב) ולחבו ברוחב קו ההוספה עם מרובע (מזכל) על בני לזו המרובעים יחד הוא שוה המרובע (דהזג) דהיינו שהוא מחזיק מה שמחזיקין בני לזו המרובעים יחד. ויבואר הדבר כך כי הנה זאח נראה לעינים שהמרובע (בלכג) הוא שוה לל מרובע (כגמח) לחרי שהקו (לא) נחלק על בני חלקים שויס הם ברוחב קו ההוספה (ג) ע"כ המרובעים הלזה הם שויס בחוך ותוסם ברוחב ג"כ הם שויס כי בניהם הם ברוחב קו ההוספה. וכ"ש לעינים שהמרובע (בלכג) שוה לל מרובע (הסלו) כי גם הם חרכם ורחבם שויס דהיי חרכן חני קו (לא) ורחבו ברוחב קו ההוספה (דב) וע"כ הג' מרובעים הלזו דהיינו מרובע (הסלו) ומרובע (בלכג) ומרובע (כגמח) כולם שויס זה לזה.

(ע"כ

בבוד אל (תהלים י"ח) אמר בו כי מה שאפשר שיושג מצד המחקר האנושי מתנועת הגלגלים אינו רק מה שנראה שהשמים מתנועעים תמיד, ומצד שכל מתנועע צריך אל מניע יורה על מציאות השם המניע אותם, ומצד שהם גופים גדולים ונוראים 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 האויר שהמטר והשלג והברד והקולות והלפידים המתהוים בו מורה ג"כ על עוצם מעשה ידיו, ואפשר שירמוז במלת הרקיע לגלגל היומי שכן קראו יחזקאל רקיע באמרו ודמות על ראשי החיה רקיע בעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם וגו' (יחזקאל מ') 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) והשנוי שהוא משתנה יום אחר מיום אחר הוא האומר שהם מספרים בו כבוד אל. ומן לילה

## שרשים

כשמיימיים: (פ) והשגוי שהוא משתנה וכו'. כגלגלים כשמש והמתהוים בעולם שם משתנים מצד התנועה היומית וכן מצד כל שאר תנועות. ככל יום ויום כי היום לומה עצמו זה ומחר זה וכיוצא

## הגה"ה

(וע"כ שם מחבר המרובע (בדול) הנעשה על קו שהוספה אל השני מרובעים (בלבו) (כגלח) יהיה השטח שלשתן יחד מחזיק כמו שיחזיק המרובע (בדול) עם השני מרובעים (בלבב) (שטו). ולפי זה השטח (הדגלבלם) שוה אל מרובע שלוך (ודלח). וכיוצא כן שם שלשלך אל השטח (הדגלבלם) שוה המרובע (מזכל) כדי שיתמלא המרובע הנעשה על לוך הני קו (לב) וקו שהוספה. אז יהיה השטח מרובע זה שוה מרובע שוה הלשון (נדסז) מחזיק כפי שטר יחזיק שטח המרובע שלוך (ודלח) עם המרובע (מזכל) כי ככר הקדמנו שטחה (ודלח) הוא שוה אל שטח (הדגלבלם) וכמו שמוסף המרובע (מזכל) אל זה השטח כן נוסף אל זה השטח וכני מבואר שוכחנו שהמרובע שוה הלשון הנעשה על הני קו (לב) עם קו שהוספה הוא שוה אל השני מרובעים דסיינו המרובע לוך עם (לב) כולו עם קו שהוספה ורחבן קצו שהוספה ומרובע (מזכל): ועל פי זה נבא לבאר המופת אל יחס בעל שמעני וג' קצות שהני זאת עיניו רוחות שהמרובע (מזכל) הוא מרובע אל הני קו (לב) שהני מה שהקויים ממרובע (נדסז) שם יותר מהני קו (לב) הוא ע"י קו שהוספה שמוסף על הני קו (לב) ושם שהחבר היחסון הזה והוא השטח (הדגלבלם) יהי מותר רק המרובע (מזכל) שהוא מרובע אל הני קו (לב) וע"כ נפי זה היטוב לוך שהלכון קו (לב) כולו וקו שהוספה ורחבו רוחב קו שהוספה שם שלשלך עליו מרובע אל הני קו (לב) יהיה שטחו מחזיק כמו המרובע שוה הלשון הנעשה על לוך הני קו (לב) וקו שהוספה: ועתה שכם נא ונחלה בעיור השני שהני שהקו (נג) השוה לקו (לד) נחלק שם לשני חלקים שוים במקום נקודת (ד) נאמר שקו (נב) הוא קו שהוספה ושם כן נפי שהקדמה הע"ל יהיה מרובע המלוך (שנסב) שלוך מרובע אל קו (דב) שהוא הני קו (לב) מחזיק כמו המרובע שוה הלשון הנעשה על קו (דה) שהוא קו (דל) השוה לו, כפי שהשמה לשר שאמנו שחלת שעינן שהשני קויים השלו דסיינו קו (לד) שהוא שהלכון מן מרובע לוך שהלכו לוך (לב) ושחבו כהני קו (לב) הוא שוה אל קו (דה). וכבר הידוע שהלכון של מרובע הלוך מחזיק כשני מרובעים שר שחד הוא מרובע הלוך והשני מרובע שרוחב ע"כ מרובע של קו שלכון (לד) מחזיק היטוב של קו (דב) שהוא לטוב אל הני קו (לב) ונם היטוב של קו (לב) שלש ושחרי שהקו (דה) הוא שוה אל קו (דל) כפי שהשמה שר שאמנו ע"כ המרובע של (דה) נם הוא מחזיק כמוהו מרובע הנעשה על קו (לב) שהוא מרובע (שנסב) ומרובע הני קו (לב): **העולה** לו מזה הוא שהמרובע שר נעשה על קו (דה) יש לו שני כללות. כלל אחד מלד שהקו (דה) הוא מחבר הני קו (לב) וקו שהוספה מזה יצא לן שהמרובע (דה) הוא מחזיק כשטח הלוך (שנסב) עם שטח מרובע (דב) שהוא הני קו (לב) וכלל ב' מלד שהקו (דה) הוא שוה לשקו שלכון (לד) נשמע מזה שהוא כולל שם המרובע (לב) ושם המרובע (דב). ולפי זה ברור הוא שהמרובע שלוך (שנסב) הוא שוה אל המרובע קו (לב) שהוא המסומן (נחלב). והנה המרובע (נזוב) הוא מסותף לשניהם דסיינו אל המרובע הע"ל ואל מרובע הלוך (שנסב). ולפי"ז שם שהחבר המרובע (נזוב) שן השני מרובעים שהלו הני בודאי שהחבר שהמרובע שוה שם כן השטר של כל אחד ואחד ג"כ שוה ויהיה המרובע (שהו) שוה אל המרובע (וכבב) וכבר ידוע שהיחוס שהמצי בין שני קצוות ידועים יחדע לנו על ידי שכפלת השני קויים שידועים זה עם זה ומן היוצא משכפלה הזה תוציא שוה המרובע והבורם שטר יצא לך הוא שקו שהמצי ביחוס (על הדרך משל שם מדע שהקו אחד מספרו ב' ושד קו אחד מדע שמספרו ח' ושרצה לדעת שהמצי שכפיל שני קויים שהלו ושהמר ב' פעמים ח' הוא ע"ז תוציא שהורם שן ע"ז יצא לך ד' הוא שקו שהמצי). וכזה מבואר שקו (וב) שהשבר מן קו (לב) הוא שיחוס שהמצי בין קו (לב) כל שקו ובין (לו) שהחבר שהני שהמרובע (שהו) הוא שיוצא משכפלה (לו) על (לב) כי קו (הח)

לילה ללילה יחוה דעת, כי על דרך האמת אין שם אומר כלומר מאמר נזהר כמו העולם מחודש, ולא דברים ר"ל המלות הנפרדות כתיבת העולם או מחודש, וגם לא ההברה הקולית ואפילו מאות אחת כי בלי נשמע קולם, והכונה 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 יזכרו היום והלילה ושאר התנועות השמימיות שעל ידם מתחדשות ההויות הזמניות על מעשה ידי השם בעולם השפל. ואמר עוד והוא כחתן יוצא מחפתו וגו' (תהלים י"ט) כלומר (ל) כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח מצד הגלגל היומי כחתן שהוא יוצא מחופתו שאינו רוצה לצאת משם אלא על צד ההכרח כמאמר הנביא יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה (יואל ב') ועם כל זה ישיש כגבור לרוץ אורח כדי לעשות רצון קונו, ויבאר הסבה למה יאמר שהוא מוכרח בתנועתו היומית לפי שאנו רואין לו תנועה אחרת מיוחדת מצד שהוא יוצא מקצה השמים והוא מקיף על קצתם ר"ל לפאת צפון ולפאת דרום שאינו זורח היום במקום שזרח אתמול ועל זה הדרך הוא מחסם צד דרום פעם וצד צפון פעם ואין נסתר מחמתו (ק) זו היא ההשגה שאפשר שתושג מצד השמים ותנועותיהם, אבל אין זה ממה שיתן שלמות בנפש שתדבק בו בעליונים ושתשוב אל מקום מחצבה. אבל תורת השם לברה היא שלמה שתספיק להשיב הנפש אל מקום אשר היה אהלה בתחלה, וזהו שסמך לזה תורת ה' תמימה משיבת נפש, והמשיך אל זה יתרונות הדת האלהית על זולתה מן הדתות כמו שנתבאר בפרק שמיני מן המאמר הראשון, ויתבאר מכל זה כי מצד הידיעה בתנועת הגלגלים ומצד הידיעה בדברים הטבעיים המתהוים ברקיע השמים לא הגיע הנפש אל שלמותה (כ) ואולם אם יצוייר שיגיע שלמות לנפש הנה הוא מצד הידיעה (ס) בדברים האלהיים אבל לא יהיה זה אם לא יהיה המושכל אמתי והוא שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ואז אפשר שתתאחד הנפש עם השכל הפועל מכל צד וזה לא יצוייר, כי לא יצוייר שימצא חכם שיסכימו מושכליו מכל

## שרשים

וכיוצא בו. והפ"י פי' שהוא מסתכל ר"ל שמקום שזורחת השמש היום לוקח זורחת מחר: (ל) כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח וכו'. פי' כי השמש מצד טבע הליכתו לא היה מסבב את העולם כי אם בזמן שהוא בגלגל היומי שהוא מסבב את העולם ביום אחד שהוא כ"ד שעות מוכרח השמש גם כן לסבב אותו בכ"ד שעות: (ק) וזו היא ההצגה שפירש זה ממה שיתן שלמות בנפש וכו'. עיין בפרק לפני זה מה שכתבנו בענין: (ר) ואולם אם יצוייר וכו'. כלומר אם יפשר שטוכל לומר שיגיע שלמות לנפש מצד ההשכלה והידיעה הנה הוא וכו': (ס) בדברים האלהיים, עד"מ שיהא אם המציע הרחמן הוא בעצמו השכיל הרחמנות או שהמציע הרחמן הוא עלול מהשפיע הרחמנות

## הג"ה

(כא) (לו) זה הוא שהוא על קו (לח) והוא מתפעל ע"י קו (לו) והשורש מדובר על השפעה היוצאת מהשפעה זאת הוא קו (וב) לחדי שהשורש (ובפעל) הנעשה על קו (בה) לו (וב) הפועה לו ממזיק כמו מדובר (ההזו): ומעתה נחזור לענייננו על ניוד הרחמן, כמו שהשפעה עיקר עם תרחים עיגול אחד נתחלק החלי ממנו לשלשה קוי משוכה והחלי ממנו להשפעה ונשפע קו אחד מן המשובחים נתחק על העולם והשלישה יתחיים נשפעות דקות כי אין מן הערך לכאן רק משוכה אחד ומשובר אחד ונשוב משובר הזה הוא הקו (יו) והשלש המשוכה אשר ממנו נדבר הוא הקו (וב) ונאמר כי אם נחבר הנני נלעות הכלה יחד דהיינו שנמדד במחוגה קו אחד ביחיס כמדת המשובר הזה ונוסף המדה הזאת על קו המשוכה והוא הקו (לו) אשר נוסף על קו (וב) שהוא נלע המשוכה מוכתא הוא ביחיס הקו (לח) הזה נחלק במקום המכוכ יחד דהיינו במקום נקודת (ו) על יחס בעל ממעני וכ' קצוות, והמשוכה על זה בשעטיו קו (נב) דומה לו קו (לח) אשר מהובר ממשובר ומשוכה אמצע בנוסף ביחיס הזוית (ב) הנאחז ביחיס זוית נלעת ושעטיו על זה הקו (נב) מדובר הוא הלעות (נשלח) ונם חלקו קו (נב) בחמעטיתו במקום נקודת (ד) והמשכנו מלכסון (דה) וכמדת מלכסון זה נעשתה הקו (דה) בהמשכה קו (דב) עד נקודת (ה) וידמה בעיניך כלנו קו (דה) הוא קו לוכך הני קו (לח) שהוא (דב) וקו הפוספס שהוא (בה) וכשתעמיד המשוכה הנלו לחד על נקודת (ד) והנלו הפניה על נקודת (ה) ותמוש בנגל הפני הניע עיגול יניע עד נקודת (ו) ג"כ קו (וב) הוא לקו (בה) ולפ"ז מוכח מהדבור הזה הלעות על (וב) והוא השפעה הלכלכן מחזיק כפי הפי-יחזיק המדובר לחוך הנעשה מן קו משובר (לו) בהוחב ומן קו (לח) בחוך כלשון הפני מתבאר כל זה מכח המוכח שבאיור הפני וב"כ מבואר בקצתו בהלעת השפעה הוא הבעל ממעני שבין המשובר וכן הקו הפלש והכפל בית מן השובר למשפה כן הכפל ים בין השפעה לקו הפלש. כן נלפה לי בפירוש דברי המחבר וכן הפכיס עמי הכל התורני ורוחה מומחה מוכ"ל הירוק כמו"ס בורי זצ"ל מפפר"ש הלל שהוא הבית ע"ז מופת המלעטבי:

מכל צד עם המושכלות אשר בשכל הפועל, ובעבור זה יהיה בפילוסופים מי שהכחיש ההשארות הנפשיי מכל ולפי שמה שישכיל האדם מדברים האלהיים אי אפשר שיהיה אמת גמור ומסכים מכל צד למושכלות אשר בשכל הפועל, כי השכלת הנפש ברברים הנבדלים מחמריהם (ס) השערות ואומדות 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 וייחם זה הדעת אל אריסטו, ואם הדבר הוא כדברי אבן סינא הנה אריסטו לא השכיל אמתת זה הדרוש שהוא טובחר המושכלות האלהיות אבל השכילו (ע) בחלוף מה שהוא, ואם כן היה כל המציאות מן האדם אשר מזכן אריסטו ועד זמן אבן סינא לבטלה אחר שהשכילו מבחר המושכלות בהפך מה שהוא והנה נפלו במה שברחו ממנו. ועוד שאף אם נודה להם שעיקר שלמות האדם הוא תלוי בהשגת המושכלות ושזה דבר אפשר שיושג לכל המין או רובו, הנה אי אפשר להכחיש שיש חלוף בין המשכילים שזה דבר שהחוש מעיד עליו ואם כן אפוא מי יתן ואדע 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 אחד בעצמו, הנה זה דבר לא השיגו אדם מעולם ויתבטל לפי זה ההשארות שבדו מלבם החכמים בעיניהם ההולכים אחרי שרירות לבם הרע וצללו במים אדירים והעלו חרס בידם, וע"ז אמר דוד סעפים שנאתי ותורתך אהבתי (תהלים קי"ט) ר"ל מחשבות הפילוסופיות שנאתי, ותורתך אהבתי כי בה יגיע האדם אל השלמות הנפשיי הכולל כל המין או רובו. וזה כי ראוי שיהיה התכלית המכוון במין נמצא לכל המין או לרובו, ככו שהכח אשר בסקמוניא"ה לשלשל הארוכה או אשר בראונ"ד לרפא רוע המזג הנמצא בכבד ראוי שימצא לכל אישי המין ואע"פ שיחלפו (ג) בחוק והולשה, אבל שלא ימצא הכח ההוא לכל המין או לרובו זה א"א לפי שאז לא יצדק ע"ז גדר הראונ"ד ולא על זה גדר הסקמוניא"ה, ולזה הוא מבואר שכל האנשים שיצדק עליהם גדר האדם ראוי שיהיה התכלית האנושי אפשר שימצא לכלם או לרובם (ג) אם לא ימנע זה רוע בחירתם (ד) ואף אם לא ימצא זה בכל הזמנים ראוי שימצא ברובם, שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה (ה) והוא מן השקר שתהיה בכאן צורה מיוחדת למין מן המינים ולא יסודרו ממנו הפעולות וההכלית שראוי שיסודר ממנו, ולזה תמצא שכתב אריסטו כי בהכרח הוא שיבא זמן שיהיו כל האנשים נמשכים אחר האמת וישתדלו 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 האנושי שיהיה כולל כל המין או רובו ושיהיה האפשרי ההשגה לכלל המין או לרובו:

כל

## שרשים

שהקשה בעצמו לעיל מניח על זמן מריסטוס ובריש פרקין על הדעת הפילוסופי. ומס כן לפי מה שפירשנו ס"ל מ"ש לחח"כ רמוי שיתמא לרוכש פירושו שברוב הזמנים רמוי שימצא התכלית המכוון לכולם או לרובם גם כן דחל"כ יהיה רוב מין האדם ברוב הזמנים בטל וק"ל, כ"ל: (ה) והוא מן השקר שתהיה בכאן וכו'. פי' שזהו דוחק לומר שיהיה בחדם חיזה צורה מיוחדת מוטבעת בתוכו זולת שבחירתה שתהיה מועטת חת החדם מלבא חל תכליתו: (ו) ומחר שהשגת המושכלות על הדרך שבחרנו וכו'. פי' היה השגת היחיעה בדברים חלהיים כמו שנזכר למעלה. ומי לא מסתפינא ה"ת שטעות נכל בספרים וצריך להיות ומחר שהשגת המושכלות רחוק מחד בחק כל האנשים כמו שבחרנו רחוי וכו'. וקחי לדעת הפילוסופי המוכרת בריש פרקין וק"ל:

שני

**פרק ד** כל נמצא כפי מדרגת טבעו יקל עליו לקנות המעלה והשלמות הראוי לו כאי זה מין שיהיה. וזה מבואר נגלה בחפוש (א) שני השלמיות מיוחדים במין האדם, כי אנחנו נראה האנשים שהם שלמי היצירה וחזקי הטבע משיגים שלמות הבריאות בלי שום עמל (ב) ולא שום פעל אבל הבריאות הוא נמצא (ג) מסתבך בהם בפעל תמיד. ויש אנשים שהבריאות מסתבך בהם הסתבכות חזק אבל יצטרכו לעשות אי זה פעל או אי זה טיול כדי שיתקיים בהם הבריאות. ויש אנשים שהבריאות אינו מסתבך בהם הסתבכות חזק ויצטרכו לעשות פעולות רבות והשתדלות חזק כדי שיתקיים בהם הבריאות אבל עם ההשתדלות החזק כבר יגיע בהם הבריאות השלם, ויש אנשים שהם רועי המזג כ"כ שאף אם ישתדלו כל השתדלות שבעולם א"א להם שישיגו הבריאות השלם אבל כבר ישיגו דבר (ד) מתדמה אל הבריאות בפעל אחד בלבד או בפעולות מועטות, וזה, כי כבר ישיגו שיתקיימו עם רוע מזגם בפעולות מועטות בענין שלא יתוסף החולי בהם לא זולת זה. וכן ימצא זה הענין מהתחלפות המדרגות בשלמות ההכמה 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 ישיג עם העמל מדרגה מה בהם, וע"ז 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 תמיד, ולא יצטרכו לעשות שום פעל בעצמם כדי שישיגו שלמותם אלא ההנעה שיניעו אל זולתם רצוני לגלגלים, ואולם הגלגלים עם היותם בעלי נפש משכלת כפי הסכמת כל החכמים, הנה להיותם בעלי חומר לא הספיק 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 בגוף תצטרך אל פעל גופי כדי שתשיג השלמות שנתיחד בה כפי טבעה. ועם כל זה כבר יתחלפו הגלגלים קצתם מקצתם בפעל ההוא, כי טי שהוא מהגלגלים יותר נכבד ויותר שלם במעלה כמו (ז) הגלגל היומיי יספיק לו פעל אחד פשוט בלבד להשגת המעלה שנתיחד בה כפי טבעה, והפעל הזה היא התנועה היומית שהיא התנועה אחת פשוטה, וגלגל הכוכבים להיותו רחוק מהמעלה ומקנית השלמות מן הגלגל היומיי לא תספיק לו תנועה אחת בלבד ויצטרך אל שתי תנועות (ח) שהן התנועה היומית והתנועה המיוחדת לו, ושאר הגלגלים כל אחד ואחד כפי רחקו מהמעלה יצטרך רבוי פעולות כדי שישיג שלמותו המיוחד לו, ובעבור זה נמצאו הגלגלים מתחלפי התנועות ונמצאו לאחד מהן רבוי תנועות יותר מלאחר כפי רחקו מהשגת השלמות, עד שנמצא קצת כוכבי לכת וביחוד הירח ימצאו להן תנועות רבות מתחלפות וזה כי לרוב רחוקה מהמעלה הצטרך אליה רבוי פעולות יותר מלשאר הגלגלים כדי שעל 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 שיורה 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 שישיגו שלמותם המיוחד לנפשותיהם מהיותם כח בגוף, ויתחייב מזה כי האדם להיותו בעל חומר יותר עכור מחומר הגלגלים שיצטרך

בהכרח

## שרשים

**פרק ד** (א) שני השלמיות. שלמות הבריאות ושלמות החכמה והעושר. שים זה קצת עיון למה כולל החכמה והעושר בחד שלמות כי לפי הנראה כל אחד הוא שלמות בפני עצמו ומין המחד נחלק בחלוקו. וי"ת שהחכמה והעושר הם בכלל שלמות מחרון המזכר לעיל בפ"ב מזה המאמר, ור"ל הד' מעלות שמצוין בהן מעלות הבריאות הם נקראים שלמות הרמזון לפי שעל ידי שפעולה מיד או כלי הוא פעולה בהו עליו, והג' מעלות שמצוין בהן מעלות החכמה והעושר הם שלמות מחרון ולכן ימיו מזכיר בשלמות החכמה והעושר המעלה המשוכה שזכר גבי שלמות הבריאות והוא שהחכמה עליו כלי הוא פועל רק הוא



מעלו בפעל תמיד, וזהו נגד המחת כי החכמה והעושר הוא מעל המדם בחלקה בכח, והיותר נראה זה הוא שהעושת נפל בספרים וכ"ל בחפוש השלמיות וכו' וק"ל: (ב) ולא הוא פעל. היפך צריכים לפעל פעולת רפואה: (ג) מסתבך. מעורב בהם חזק מאד והוא לשון הכתוב חיל אחר נאחז בכסף: (ד) מתדמה אל הבריאות. שלא יהיו הבריאות לגמרי אלא שע"י הפעולות המועטות אלו נעשה לו שלא יתוסף עליו החולי כמו שמבאר והולך: (ה) מספקת בעצמה. וזולת הוא פעולה: (ו) לא תצטרך. לכן לא תצטרך: (ז) הגלגל היומי. הוא עליון על כל הגלגלים שהתחתון: (ח) שהן התנועה היומית. כי כל גלגל

בהכרח אל רבוי הפעולות יותר מהם כדי שע"י רבוי הפעולות ישיג השלמות שנתייחד בו כפי טבעו שהוא שלמות נפשו המשכלת, שאם היה אפשר שישיגהו בהשכלה לבד בזולת הפעולות כל שכן שיהיו יותר ראויים בזה הגלגלים ולא היו צריכין להתנועע ולעשות פעל גופי לקנות שלמותם. אלא שא"א לשום בעל חומר להשיג שום שלמות בזולת פעל גופי. ואולם הבעלי חיים הבלתי מדברים להיותם רחוקים יותר מאד מהמעלה המיוחדת לבעלי הנפש ולא היה אפשר להם כפי טבעם לקנות הקיום האישיי להיותם נעדרי השכל להשם להם מין מה מהקיום דומה אל קיום שאר בעלי הנפש והוא הקיום המיניי, ויושג זה בפעל אחד בלבד או בפעולות מועטות להיות השלמות ההוא רחוק מאד מהשלמות אשר בשאר בעלי הנפש שהוא ההשארות האישיי, אבל האדם למה שהיה אפשר לו הקיום באיש מצד נפשו המשכלת כמו שהוא בגלגלים והיה רחוק מאד ממדרגתם הושמו לו רבוי הפעולות המתחלפות כדי שעל ידי רבוי הפעולות יתקן מה שהסר לו ויושג מדרגה ממין המדרגה שישיגוה הגלגלים בפעולה אחת או בפעולות מועטות, והוא מבואר שאין כל הפעולות נותנות שלמות אל הנפש (ט) 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 שישיג השלמות האנושי (כ) מצד ההשכלה בלבד בזולת מעשה כמו שבארנו זה מה שלגלגים כי להיותם בעלי חומר חוייב שימצא להם פעל מהגשמי שהוא התנועה כדי שע"י הפעל ההוא ישיגו השלמות הנפשיי שנתיחם בהם כפי טבעם, ולזה יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלמות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת ענין מורכב מפעל גופי והשכלה נפשיית, כי הפעולה המעשיית לא תתן השלמות מצד היותה פעל גופי בלבד אבל מצד ההשכלה הנפשיית שיושכל בעשיתה כמו שבארנו. והפעל הנעשה על התואר שהוא מורכב מפעולה גופיית והשכלה נפשיית הוא הנותן שלמות בנפש, והן הפעולות שאמרנו שהן נמשכות אחר צורתו השכלית ומושפעות ממנה [מ] לא השכלת המושכלות 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 הגופיית ההיא לעבוד השם בעשיתה, וזה בשיעשה אותה בכונה לעשות הטוב והישר בעיני השם לא להנאת עצמו ולא לכונה אחרת כלל, וזה דבר ילקח עליו ראיה מן הגלגלים שהם בעלי גוף ונפש משכלת כמו שהוא מין האדם ושלמותם הוא מושג להם מצד היותם מתנועעים תמיד בפעל להשלים רצון השם שגזר עליהם להתנועע כדי שיתקיים המציאות, כמו שבאר זה המשורר 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 (תהלים ק"ג) ואחר כך כשדבר על הכוכבים והמזלות אמר עליהם ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו (שם ק"ג) כלומר שתכלית כונתם בתנועתם אינו לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו וזהו תכלית שלמות העבודה שאפשר שיעבוד שום נמצא את הש"י, כי גם בשכלים הנבדלים באר הכתוב כי כונתם בהניעם הגלגלים אינה רק לקיום גזרת השם ודברו שגזר 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 וביד חזקה ואמר שבההנעה הזאת אינם מתכונים לשום תכלית אחר כי אם לעשות דבר השם וגזרתו שגזר עליהם להניעם, וזהו לשמוע בקול דברו כלומר הם מניעים אותם להיותם נשמעים לקול דברו שהוא התכלית היותר גדול שאפשר להם שישיגו ואינם מניעים אותם לקבל שום פרס ולא להשיג שום תכלית אחר כמו שראיתי

## שרשים

| | |
|---|---|
| צריך להתנועע פס תנועת גלגל היומי: (ט) מלמ | ברחוי לה כמו שיתבאר בפרק שלאחר זה: (כ) מלד |
| מותן שכן כפי מה שרחוי. שיעשה פעולות טובות | שהשכלה בלבד. בפרק שלאחר זה יתבאר מה |
| כגון לדקות ומתת וכיוצא זה: (י) מלד היותן | שוא השכלה הנפשית: |
| פעולות גשמיות בלבד. שיעשה המעשה זולת הכונה | בלומר |

## ענפים

**פרק ד** [מ] לא השכלת המושכלות בלבד וכו'. מלשון זה נמי משמע שכוונת השכלת המושכלות הוא על דרך שכתבנו לעיל בפ' ב' בענפים. ולכן דקדק בלשונו ואמר מלת בלבד ולא לומר גם שהשלמות שלמותי מלה בלבד בשביל שהוא השכלת המושכלות והוא מלת שלמותי מלה שהוא ג"כ כמלת שמעשי על דרך שכתבנו לעיל בפ"ב בענפים:

שראיתי מי שפירש כי לשמוע בקול דברו ר"ל שהם מניעים הגלגלים [ס] כדי שישמעו יותר דבר השם (ס) 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 (כ) הוא בפעל תמיד ואין להם דבר בכח ושלמותם היא תמידית ההשגה לא זולת זה, ועם כל זה יבאר הכתוב שאין השלמות להם מצד השכלתם המושכלות בלבד (נ) אלא ההנעה שהם מניעים לגלגלים בפעל עם ההשכלה כדי להשמע לדבר השם שגזר 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 שיחשוב לקנות שלמות והשגה (ד) בחלוף המצבים (ה) והוצאת המצב אשר בכח להיות מצב בפעל, וזה שבוש מבואר. כי לפי דבריהם תהיה תנועת הגלגל שטות ושגעון כאדם המשתגע וסובב סביב עמוד אחד בחשבו להשיג שלמות בהחליפו המצבים פעם נכח מזרח ופעם נכח מערב או צפון או דרום ובשומו המצבים אשר בכח מצבים בפעל, וזה דבר מבואר ההפכד 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 וגזרתו שגזר עליהם שיתנועעו וזהו תכלית חשקם ושלמותם לא זולת זה. והמשל בזה במי שיחשוק 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 הסכימו האמתיים מן הפילוסופים הקדומים כמ"ש אבן רש"ד בשאלה השלישית מספר הפלת ההפלה וזה לשונו, וסברת האנשים הקדומים היא שיש הנה התחלות לגרמים השמימיים נבדלות בחמרים הם המניעים לגרמים השמימיים (ז) 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 החמרים ושאינם גרמים (ט) לא ישאר אופן יניעו בו הגשמים אלא מצד שהתנועע מצווה בתנועה ולכן חוייב אצלם שיהיו הגרמים השמימיים מדברים ישבילו עצמותם וישבילו התחלותיהם המניעות אותם על צד המצווה בם עכ"ל. וכן נמצא אנשי כנסת הגדולה יסכימו בזה שתנועת הגלגלים היא כדי לעשות רצון השם, וזה יראה ממה שתקנו בברכת הלבנה אשר בחמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם וכו' ששים ושמחים לעשות רצון קונם וכו', וכל זה ממה שיורה שהפעל הגופיי הנעשה (י) בהשכלה לעשות רצון ה' ומצותו יתן השלמות לבעלי הנפש המשכלת

ויעיד

## שרשים

**פרק ה** (ס) **כלומר** כדי להשיג שלמות יותר. מה שאמר הכתוב לשמוע פירושו להשיג וע"ד תשמע תלוס תלל פרעה וכיוצא בו. ולעיל במ"ב פכ"ג ולקמן במ"ד פל"ח יתבארו יותר הפסוקים מזה המזמור ע"ש: (ב) הוא בפעל תמיד וכו'. פי' אין בהם שום תוספת הסנגה כי שלמותם והסנגתם היא תמידית תלוי על תופן אחד ואין שום דבר תלוי בהם כי אם הכל בפעל ואם כן היאך יתפשר לומר שהם מניעים הגלגלים כדי שישיגו יותר: (ג) תלוי ההנעה. ע"ש ההנעה: (ד) בחלוף המלבים. שהיה עומד פעם נכח מזרח ופעם נכח מערב: (ה) והוצאת המצב אשר בכח וכו'. כל"מ קושי שהיה לעמוד בלי מזרח היתה העמידה היתה אחר במזרח תלוי בכח ואחר שיתעמד שם יצא העמידה ההיא אחר מן הכח אל הפעל: (ו) איך תהיה תנועתם על זה הדרך. אחר שהיו מתנועעים כמה פעמים לנכח מזרח וכן כמה פעמים לנכח מערב וכיוצא בזה לשאר צדדים ולא שיהיו כלום לא היה להם להתנועע עוד בזה הדרך: (ז) ויתנועעו הם. הגלגלים הם מתנועעים מהמלאכים על צד השמונה והאהבה שהם מוכנים להמלאכים ומקבלים על עצמם הצווי והגזרה מהם שיתנועעו ולא שהמלאך פונה ונוגע בעצמו בהגלגל ומניעו אותו כי הוא נבדל מהחומר ואינו נוף כמו שהתבאר וכולך במ"ש שהתאמת וכו': (ח) שהם. הגלגלים: (ט) לא יהיה אופן יניע בו וכו'. מאחר שהם נבדלים מהחומר ואינם נוף ג"ע להם בשום אופן להניע הגלגלים בפניסה וגניפה כי אין שייך לומר גניעה בדבר הנבדל מהחומר רק שהם נוזרים ומצווים להגלגלים שיתנועעו בעצמם: (י) בהשכלה. בכונה

## ענפים

**פרק ה** [ס] **כדי** שישמעו יותר דבר ה' כלומר כדי להשיג שלמות יותר מהמושג להם וכו'. נראה בהם שפרש מה שאמרו היש מפרשים כדי שישמעו יותר דבר השם רצו לומר כדי שיתמידו בהסנתם ולא תפסק לעולם על דרך שכתבנו לעיל בפתחו ב' פי"ב בענפים ע"ש, ולא כמו שהבין המתבר בדבריהם, יהיה פי' שכתוב על מכונו וקושיא המתבר מינו וק"ל ע"ל:

ואמר

ויעיד ע"ז מה שנמצא הנביא ייעד גמול טוב למענג את השבת אמר אם תשיב משבת רגלך וגו' וקראת לשבת עונג וגו' אז תתענג על ה' (ישעיה נ"ח). ונמצא רז"ל מפליגים בשכר המענג את השבת ואת המועדות עם היות התענוג דבר גשמי ופעל גופני יגיע אל האדם מצד שהוא פעל חי לא מצד שהוא אדם, אלא שאם היה התענוג פעל נעשה בלא כונה היה בלי ספק בעל בהמי, אבל כשיעשה בכונה לעבוד את ה' ולקיים 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 (מיז דף כ"ג ע"ח והויות ד"י ע"ב) משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה נמה זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (הושע י"ד) וזה שאכלו לשם אכילה נמה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם (שם), (כ) וראוי שיהיה הדבר 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 ההוא לכלל המין ההוא או לרובו, ויורה ע"ז ג"כ מה שנמצא שאמר שלמה בספר קהלת כשהיה חוקר התכלית האנושי מה הוא כמו שאמר ואתנה את לבי לדעת חכמה וגו' תרתי בלבי למשוך ביין את בשרי וגו' עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם (קהלת ב'), כלומר אם הוא השגת המושכלות או שלמות העושר או שלמות הכבוד או התענוגים הגשמיים, (ג) ואמר בסוף דבריו אחר שחקר על כל אחד מהם בפני עצמו והראה פנים לכל חלקי הסותר, סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם (סם י"ב), כלומר כבר נשמעו כל הטענות ולמה זה יועיל שלמות העושר ולמה יועיל שלמות החכמה ושאר השלמיות 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 השלמיות כי זה כל האדם, כלומר כי זה השלמות יכלול כל מין האדם ולזה ראוי שיהיה הוא מבין שאר השלמיות, השלמות האכתי. ומכה שיורה ג"כ על שזה הדרך בהשגת השלמות הוא אמתי מה שנמצא הש"י מגנה לבעלי השלמיות להיותן חושבין שהשלמות האנושי נמצא בהם ואמר שאין השלמות האנושי נמצא באחד מהם אם לא יצטרף אליו המעשה בפעל עם הכונה הראויה, וז"ש כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו (ירמיה ט') ההלול בכל דבר אינו אלא מצד התכלית. כי הסוס ישובח שהוא קל התנועה מצד שתכליתו לרוץ עליו (מ) ואם ישובח מצד הגון או התכונה הנה הוא מצד שהם הוראות על היותו קל התנועה שהוא התכלית, וכן הרופא ישובח מצד היותו חכם במלאכת הרפואה לא מצד היותו מהנדס או תכוני, וע"כ כלל הנביא בכאן ג' מיני השלמות הכוללים שאפשר שידומה שהשלמות האנושי נתלה בהם והם החכמה והגבורה והעושר. ואמר שאין ראוי שישתדל הכם בחכמתו מצד שיחשוב שתגיע בזה אל תכלית האנושי ולא הגבור בגבורתו ולא העשיר בעשרו כי אין ההלול בכל דבר אלא מצד ההגעה אל התכלית [ג] ולא יגיע שום אחד

מאלו

## שרשים

בכוכה: (כ) ורמוי שיכיה הדבר כן. שתכלית שלמות האנושי יכיה על הדרך שאמרנו: (ל) אף על פי שיש יתרון מדרגה ליודע על הבלתי יודע. מי שיודע להגיע במושכלות נתלים נחלק העיון יש לו יתרון מדרגה על מי שאינו יודע להגיע נחלק העיון מ"מ אין בכך כלום כי אין השלמות האנושי תלוי דוקא בזה. ועיין מזה לעיל בפרק ג' מזה המאמר בענפים: (מ) ומס יסוכח מלד הגוון. כלומר

## ענפים

[ג] **ואמר** בסוף דבריו וכו' סוף דבר הכל נשמע וכו'. נלמה שכוונת הכתוב בא לרמוז לנו בזה על הפני חלקים שבשלמותו והשלמתו המתנים נתלים בסם, ושם חלק העיון וחלק המעשה. ומאחר שת המלכים ירא בנגד חלק העיון שנתלה בשכל נכד וע"ד אין טוב יכיה תחת ולא ע"ה הסיד, וע"ד שפיי בעל ע"י בפסוק ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל וגו' שהיראה היא מורה על מידות העולם ויכלתו ית' ע"ם, ושם דבריה המלכים בשכל העיון, ושם מאותו שמור רומז להלק המעשי כי ע"י שני חלקיה"ם אלו יגיע אדם תכליתו ושלמותו הרוחני ולזה ע"י זולת כמו שנתבאר בדברי המחבר בהקדים לפניי זה, וע"ד שבאחרו הכל בהריכות לעיל בס' שני מזה המאמר בענפים וכן הוא מבואר לעיל בדברי המחבר בשתיהם הספר ושם בענפים, וז"ם שה"ב כי זה כל האדם ר"ל זהו תכליתם של כל אדם בעה"ז ולזה זולת כי ע"י ד' חלקים אלו יוכל להגיע אדם בהקנות הרוחני

כמ"ם וק"ל ג"ל:

ג] **ולא** יגיע שום אחד וכו' שם לא יצטרף אל כל אחד מהם המעשה וכו'. נלמה שדברי המחבר בשיטות זה הכתוב נריכים אל עיון גדול ולפי הנראה הם נגד שהמה כי הדבר יופלא יותר במה שיגיע מהשלמות הזה בעצמו ממה שיסכום על זולתו, וזה הוא מבואר במעט עיון כי השלמות המגיע לאדם בעצמו הוא

מאלו אל הכלית האנושי אם לא יצרף אל כל אחד מהם המעשה ר"ל שישפיע מן השלמות ההוא שיש לו על זולתו, וז"ש אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ועשיר בעשרו כלומר שאין לו להתהלל כשתהיה החכמה מיוחדת אליו וכן העושר וכן הגבורה אלא כשישפיע ממנה לזולתו ולא יעשה זה לתקות שום גמול אלא כדי שיגיע השלמות אל זולתו כמו שהשי"ת עושה שהוא משפיע השלמיות ע"ז הדרך, וזהו השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה הסד משפט וצדקה בארץ, כלומר שישכיל וידע שאחר שאני עושה הסד מצד הכמתי משפט מצד גבורתי וצדקה מצד עשרי אע"פ שאיני צריך לכך מזה יראה שהדברים הללו נרצים לפני וראוי שיתהדלו לעשות מה שאני הפץ ותבינו והשכילו כי באלה הפצתי נאם ה', וראוי שיתכוין האדם בפעולותיו אל התכלית הזה ר"ל לעשות רצון השם לא זולת זה ולא להקות שום גמול כמו שהוא יתברך מטיב וחונן לזולתו מבלי תקות שום גמול כי הפעולות והמעשים הנעשים על זה התואר הם רצויים לפניו יתברך, כי החכם אע"פ שהחכמה היא בעצם וראשונה להשלים עצמו מ"מ על צד ההסד ראוי שישפיע ממנה על זולתו ולזה הזר מה שישפע מהחכם (ו) אל ההסד, ואולם עם שהגבורה נמצאת אליו בעצם לדחות המזיק ולשמור עצמו מ"מ הנה היתר שיש בו משאר בני אדם בלי ספק לא נתן בו להגין בו על עצמו בלבד אלא כדי להושיע אל זולתו ולהציל עשוק מיד עושקו ולזה יקרא מה שימשך מן הגבור להגין על זולתו משפט. ואולם העושר לכמה שנתן באדם ראשונה לספק כל צרכיו ושנית להטיב לזולתי כאלו הוא ענין מבוצע בין החסד והמשפט יקרא צדקה. וכלל דברי הנביא הוא כי כל הפעולות שיעשה אותם האדם הן שיהיו ממין החסד או ממין המשפט או ממין הצדקה ראוי שיעשה אותם לפי שהם פעולות או מעשים שהש"י הפץ בעשיתן וזהו כיום כי באלה הפצתי נאם ה'. ויראה מזה שהרצון האלהי הוא בפעולות הנעשות בפועל כי כשיצטרף אל הפעל הדוא ההשכלה לעשות מה שהשם הפץ במ"ש השכל וידוע אותי וגו' [ד] אבל לא בחלק המדע בלבד מבלי שיצטרף אליו המעשה, וכשיצטרף אליו המעשה אז יקרא ידוע ולא קודם לכן, אמר ירמיה אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה וגו' דן דין עני ואביון אז טוב לו הלא היא הדעת אותי נאם ה' (ירמיה כ"ב). הנה גלה בפירוש כי אין מעלה גדולה לגבור שהוא המלך אלא בעשית המשפט בפעל ושזה יקרא ידיעה את השם, והוא מבואר שאין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג שלמות האנושי מידיעת השם וקרא המעשה הנעשה ע"ז התואר שזכרנו ידיעה לבאר שבמעשה הנעשה ע"ז התואר ר"ל בכונה לעשות רצון השם יושג התכלית האנושי שהוא קיום הנפש בעה"ב. וכן תמצא המלאך בשם השם, מעיד ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול הקיום לנפשו בעה"ב על שמירת המצות ועשית פעולות בכוונה עבודת השם (זכריה ג') אמר כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה ותו גם יהונתן בן עוזיאל בין שרפיא האלין, הרי שיעד לו קיום הנפש והיותה מתהלכת בין המלאכים שעומדים לפניו תמיד בשכר שידין את ביתו וישמור את חצריו, וזה מה שרצינו לבארו:

**פרק ו הפעולות** האנושיות לא יכלל מאחד מג' הלקים, אם שיהיו כלם מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו, או שלא תהיה אחד מהן מביאה אותו אל התכלית האנושי

## שרשים

כלומר ומף על פי שלפעמים יזדמן מלד שיש לו ולדקה פס כנגד חכמה גבורה ועושר כמו נכט נמס : (ו) אל החסד . הסד משפט שמבאר ומולך :

פרק

## ענפים

סוף שלמות פנימיי ושלמיי והשפעה על זולתו סוף שלמות היולוגי ומקרי . ומס כן היולך אמר המחבר שהשלמות שלמותי הוא בה מלד ההשפעה לזולת . ועוד ההשפעה אל הזולת לימנה משפה בחמת ולין זה נקרא מעשה בפעל וק ל . ועוד אם תעיין בלשון המחבר תמלא בדבריו שם נפלגים מיה ובים כי מתחלה אמר ולא יגיע סוס לחד מהלו וכו' משמע בהדיא שלי לפסר להגיע אל התכלית כ"ל ע"י ההשפעה לזולת ומה"ב אמר שלפ"ם שהשלמיה היא בעצם ולשמוש להשלים עלמו שע"י ההסד ילחוי להשפיע ממיה וכו' ס"ל משמע מיגיע האדם אל התכלית זולת ההשפעה לזולתו וההשפעה אינה כי אם ע"י ההסד . לכן נלמה שדברי המחבר בשחור זה הכתוב נלריכים עיון ויש לי לדכיים שהריס בפי' זה הכתוב שפס שלין להחריך . ובאמת לין לי להחוד המחבר בעשות כזה כי לפסר מנוד השמושם מהשבתו בדבריס העיוניים גדולים כאלו השמיע בדבריו לזיה הקדמה המלהרת זה הדלוק כמו שכתב בעלמו לעיל בהערתו למאמר בני ע"ם :

[ד] אבל לא בחלק המדעי בלבד וכו' . כלן נמי הלשון חיוו מדיוקדק שם לא שנאמר שהוא המחבר בזה הוא על דרך שכתבנו לעיל בסוף פ"ד וכפ"ב מזה המאמר בעפ"י, וכן אמר בשמוך בהדיא שלין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג שלמות האנושי מידיעת ס' וכו' . וכיוצא בזה הרבה ודו"ק :

ומזה

האנושי, או שיהיו קצתן מביאות אותו וקצתן בלתי מביאות, וא"א שיהיו כולן מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו כי פעולות החכם והגזל ודומיהם הן הפעולות שהן נמאסות בעיני כל האדם או פעולת השטיפה בנאוף והזוללות שהן מפעולות הב"ח הבלתי מדברים א"א שיביאו אל תכלית האנושי שא"כ יהיה שלמות החזיר והחמור שוה לשלמות האדם, ושקר שלא תהיה אחת מהן מביאה אל התכלית כי כבר בארנו היות שלמות האדם נתלה בפעולות האנושיות בהכרח להיות הדבר הזה כולל כל הטין או רובו. ולזה אי אפשר מבלתי שיהיו קצתן מביאות אותו אל התכלית האנושי וקצתן בלתי מביאות אותו אבל מרחיקות אותו ממנה. והנה ידיעת הפעולות המביאות את האדם אל תכלית האנושי שהוא שלמות הנפש והגבלתם קשה מאד לפי שהדבר (ה) שיוסכל עצמותו א"א שיודעו הדברים המועילים אליו או המזיקים אליו, כי אם סכלנו מזג האדם דרך משל אי אפשר לנו שנדע הדברים שנמשיכם על שווי (ג) כדי שיתמיד בו או נייבהו אליו אם יצא ממנו, אבל ראוי שנצייירהו תחלה ונשיג אמתתו כפי בחנו ואח"כ נדע 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 ותדע בוראך וא"כ אפוא במה יודעו 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) שנבראו האדם יחידי ראוי שיהיה בו בשורש יצירתו דרך להבחין בין הפעולות המשובחות שיתלה בהן שלמות הנפש מזולת. ונאמר כי אחר שאנחנו נמצא פעולות מוסכמות מכל האנשים שהם טובות כהרחקת העול ועשית היושר ודומיהם, ופעולות מוכסכמות מכל האנשים היותם רעות כעול וחמס ודומיהם, ואנחנו נראה הנפש תשמח ותגיל בפעולות הטובות ותדאג ותתעצב בפעולות הרעות, וכל דבר (ז) ישמח בדומה ויצטער בהפך הנה יראה שהנפש להיותה אלהית תגיל ותשמח בפעולות הטובות הדומות לטבעה להיות כל הפעולות האלהיות טובות ותתעצב בפעולות הרע להיותן חוץ מטבעה ומתנגדות אליה [ח] ומזה הצד נוכל לומר כי כבר ילקח ראיה על היות הפעולות רעות או טובות משמחות הנפש או דאגתה, כי הפעולות שתשיש [ט] ותשמח הנפש בהם תמיד קורם עש"ן או לאחר עשיתן הנה הן טובות והפעולות שתצטער 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** (ה) **שיוסכל עצמותו**. כלומר שמין מגו יודעים עצמות ומהות

**הנפש לכן ג"ש וכו'**, על דרך שכתבנו לעיל כפ"ג מאמר זה בביאור שכתוב ומדבר למען וגו': (ג) **כדי שיתמיד בו**. כדי שיהא בדמה מצד טבעו מעצמו שכתוב זו תריכה להיות בדמה מצד טבעו מאחר שעלמותו נתלה בה: (ו) **שנברא האדם יחידי**. (וע"כ לא היה לו אמי ללמוד): (ז) **ישמח בדומה**. כשנעשה לו דבר הדומה לטבעי ויצטער כשנעשה

## ענפים

**פ"ו** [ה] **ומזה הצד** וכו' כבר וכו' משמחת הנפש או דאגתה וכו'. נראה שדברי המחבר בזה מיוסד יפריש למבוני דעת כי משמחת הנפש ודאגתה מיוסד לדיוק המוכרחת על היות הפעולות טובות או רעות, כי ההכרעל נעשה מצד בחלת והפעמים ירגיל האדם את עצמו בדיוק דבר שהוא מתאדם להיות טוב ויתמיד בה זמן מה, והנה בטבעו אחר כך אל דבר אחר שדאגת נפשו ותתעצב ומ"ש שהדברים מצד שהנפש עליהם הם נגד טבעו בחלת כמו שיתבאר זה לקמן בפ' ל"ב ממאמר ד' בדברי המחבר עצמו ע"ש. ומ"ש הדברים שהביא כאן משמחת הנפש ודאגתה דיוק מוכרחת על היות הפעולות טובות או רעות אם לא שנאמר שדבריו של המחבר כאן היה מבוסס שעדיין לא יפרידהו ההכרעל והמהגג והוה דבר דמוק להכחין השכל, ועוד לקמן בפ' ל"ח מאמר זה בביאור הכתוב ידעתי כי חין טוב בחדם כ"ח לשמות וכו' מבואר שהדיוק שהמשמחה דיוק דברים מוכרחת על היות הפעולות טובות בחמת כי לפעמים יגיע החדם הפך החמת ומ"ש הוא שמח וע"ש. ומ"ש דברי המחבר טוחרין מהדדי ע"ש. ומפשר כל מה שהשיגנו כאן בדברי הרב המחבר הוא ג"כ בדברי המחבר בריש פרק הבא מחר זה:

[ג] **ותשמח** הנפש בהם תמיד קודם שעשיתן. לכאורה נראה שהמשמחה הבאה קודם עשייתן מיוסד דיוק כי גם הרצון בפעולה לעשות מיוסד עליה הוא שמח עליה קודם עשייתה. מלא שים הפרש בין

שמחה

(מפלי כ"ח) הנה זה יהיה קודם העבירה מצד תקיפת היצר שהוא (ח) מלבב אותו לעשותה אבל אחר שעשה העבירה ונחה ושקטה תקיפת היצר הנה נפשו תתחזק ותתעצב ותדאג על הפעל הרע שעשה, כמי שבא על הערוה כי קודם הביאה מצד שטיפת התאוה אינו מבחין בפעל ההוא אם טוב ואם רע, אבל אחר שעשה העבירה ונתקרר משטיפת היצר הנה נפשו תבחין הפעל ההוא ותכיר הרע שיש בו ותדאג ותצטער עליו, ונמצא ירכיה 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 ותצטער בפעולותיהם ואמר לכנסת ישראל תיסרך רעתך ומשובותיך תוכיחך ודעי וראי כי רע וכר עזבך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך נאם ה' אלהים צבאות (ירמיה כ'), ר"ל הנה ראוי שתיסר אותך הפעולה הרעה שאתה עושה והמשובה עצמה תוכיח אותך וזה בהיותן קובעות בנפש דאגה וצער אחר העשותן ומזה יש לך להכיר ולידע כי רע ומר עזבך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך, כלומר איני אומר לך זה מצד יראת ענשי ופחדי המוטל עליך אלא שמצד טבע העברות עצמן שהן (י) מורישות בנפש צער ודאגה אחר עשייתן תכיר ותדע שהן רעות וכי רע ומר עזבך את ה' אלהיך ולא מצד פחדתי אליך, וכן ההפך כי מצד השמחה והגילה שיקבע הפעל הטוב בנפש יודע שהיא טוב וזה שאמר המשורר חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך (תהלים קי"ט) כלומר כשאני חושב בדרכי לדעת איזה טובה ואיזה רעה השיבותי רגלי אל עדותיך שהיא דרך הטובה, והוו כמו שבאר הוא בעצמו הטעם לפי שהיה שמח בהן שמחה בלתי בעל תכלית כמו שאמר בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון (שם קי"ט) ר"ל שמחה גדולה בלתי בעל תכלית כשמחה שאדם שמח כשהוא משיג כל הון שהוא הון בלתי בעל תכלית, ובזה 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 להתחלפות מזגי האנשים בהברה יתחייב שיתחלפו מדותיהם, כי האדם שמזג לבו הם רוחה ישבח הגבורה וישמח בה ומי שמזגו בהפך ישבח המנוחה וישמח בה, ואי אפשר לפי זה להגביל (א) הנאה והמגונה על הדרך שאמרנו אם לא על יד איש שזה המזג 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 והפיזור והגבורה שהיא

*) הגה"ה ולו הונח נמצא וכו'. פרש בעל המאמרים דתך אלא עצמו כפירושו יותר מדי. ולפי שהענין נדמוקן כביאור נילסון להרב שנוסקין ולא כפלוף תחם ולו כוונ"ו ופרש לפי גילסון זו בשני תופנים ש"ם. לכל תחתם עדיין לא פקן כלום בפירושים אלו ובאין לשון המחבר סוכלם ולא יעלה בהשבון דבריו שתחבר למס שתמר תח"כ הוא כהגבלת וכו': אפנם כ"ל לפי קם שכלי דמלם ולו הוא במלפופים סוחיו בתחרונה ויפיה כמו לו יפיה כדנרך בפירושו ולפ כי יפיה כדנרך, וכן הוא בתשך דבריו בתחבר לפי שתמר בתחלה שתים בשוה תזג תאבר על ידו נעניל בתאה ובתגונה אי תאבר נימנא, מפיים ואתר תפ כי נעיה בתחה פיפיה נתצא זה תתים בשוה תזג תאה עדיין יפיה קובי עלום בהגבלה בתדום בשוכות תלד בפעולות סוחיל ובתמצעי בין ב' בקצוות אינו תלוי נקודה אתם כמו בתבחר וכולן:

## שרשים

כשנפשה לו דבר בפך מטבעו: (ח) מלבב. מחזיק בו. ור"ל אבל לא תלד שתחת בנפש: (ט) רעות. בן רעות: (י) מורישות וכו'. משפיעים רושם של נער ולהגה בנפש:

**פרק ז (א) הנאה** והמגונה. בפעולות בלחוקות לטבע הנפש וכן להפך:

(ב) ולו הונח נמצא. פי' לזה בתים שהוא שוב בתזג הונח והוסש להגביל פרטי בפעולות הטובות והרעות ולומר עליהם הלו נמצא כלומר הלו בפעולות בלחוקות שהן טובות ולולו נמצאו שהן רעות תלד זה בתים כי תפשר שימצא. ויש גורסין ולא בתל"ף

שתחה לתחוק כי הרתב כשיעשה חיזה עבילה חיהו טושה לותה כי תם תלד בהגבהות בתחוקו בליה תלד בתל בתחה לתגיה בתגה בפעולתו זתה כי זהו בפעולות בתחוקות בתומר וק"ל:

מכל מקום הנפש תיגיה בתחה בפעולתו זתה כי זהו בפעולות בתחוקות בתומר וק"ל:



## ענפים

שהיא מצוע בין המסירה לסכנות ורכות הלבב (ו) והיה האמצעי בין כל שני קצוות אי אפשר שיגבל לפי שאינו אלא נקודה אחת, כמו שלא יוגבל (ז) הפושר האמתי שיהיה אמצעי באמת בין החום וקור (מ) ולא האמצעי באמיתות בין השחרות והלובן באופן שיורמז אליו בחוש, כן אי אפשר שיוכרו בפעל או יוגבלו הפעולות שהן מצוע בין שתי קצוות, ולזה הוא מבואר שהוא דבר קשה מאד להגביל הפעולות מצד הידיעה המחקרית [מ] ועוד שאף אם תספיק הידיעה המחקרית להגביל הפעולות המוסריות כפי טבע האנושי, הנה א"א שתספיק לדעת הדברים הנרצים אצל השם יתברך, וכבר בארנו בפרק חמישי מזה המאמר שהשלמות האנושי נתלה בעשיית הדברים הנרצים אצל השם יתברך, והדברים הנרצים אצל הש"י א"א שיודעו מצד הידיעה המחקרית לפי שאם סכלנו מעלת שר ודרכו ומנהגיו או שלמותו ומהות שררתו ומדרגתו לא נדע הדברים שיחר אפו בהם או הדברים שיוטבו בעיניו, ולהיות השם ית' נעלם תכלית ההעלם א"א לנו לדעת כל הדברים שהם טובים בעיניו מכל הפעולות שאפשר שיפעלם האדם או הדברים שהם בלתי טובים, ומה שאפשר שיודע מהם הוא (פ) על צד הכללות כמו שהרע נמאס בעיני השם כמו שאמר הכתוב טהור עינים מראות ברע והבט אל עמל לא תוכל (חבקוק פ') והטוב רצוי לפניו דרך כלל אבל לא נדע פרטי הפעולות הטובות שהן נרצות אצל הש"י (י) ולמה שיהיה מדרך כל פועל חכם שיתחבם ויחתור דרך בשיגיע מפעולתו התכלית המכוון בה כדי שלא תהיה פעולתו פעל בטל כשלא יגיע ממנה התכלית המכוון, חייבה החכמה העליונה להמציא דרך בו יודעו הדברים הנרצים אצל השם והבלתי נרצים אליו כדי שבאמצעות הדרך הזה יגיע האדם להשגת שלמותו האנושי ותכליתו אחר שאין כח ביד הידיעה המחקרית להגביל זה על השלמות, והדרך הזה הוא להשפיע שפע נבואי על איש נבחר ממין האדם כדי שעל ידו יודעו לאנשים הדברים הנרצים אצל השם ית' מהבלתי נרצים [כ] 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"כ) וסמכום אל פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל (בראשית ב') וכאלו בארו בזה שבזולת צווי אלהי א"א שיודעו הדברים הנרצים אצל השם או הבלתי נרצים ושלא נענש קין על הריגת הבל אלא בעבור שעבר על מצות ה' זכן דור המבול נענשו על החמס אשר בכפיהם ואנשי סדום על החמאם ופרעה על דבר שרי אשת אברהם לפי שכלם היו עוברים על מה שנצטוה אדה"ר, אבל בזולת זה לפי מה שיראה מדבריהם לא היו נענשים, זהו 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 בכוונתו בעניין נוטה לצד ע"א מה שאינו נראה כן מפשט הכתובים, ויותר ראוי שנאמר בזה הוא שיש בבאן שני מיני פעולות ראוי שיהיו נמצאות בשכל האדם

בטבע

## שרשים

קמלנות: (ו) והיה המאמצי. ובעבור שהמאמצי: ולפי מה שהוא מאמצי: (ט) על כל הכללות. דרך (ז) הפושר. כמו מים פושרין: (ח) ולפי המאמצי. כלל: (י) ולמה שיהיו. פירושו כריש פתיחת הספר:

בשמירתם

## ענפים

**פרק ז** [מ] **ועוד** שאף אם תספיק וכו' הנה אי אפשר שתספיק לדעת הדברים הנרצים אצל הש"י וכו', כלומר שמעת מדברי המחבר שעניך המדם להשגת השלמות הטובות והרעות וגם עניך לידע ולהבדיל ביניהם הן הדברים הנרצים אצל הש"י, וזהו דבר תימה כי אם היו נרציים להבדיל בפעולות אין היו נרציים להכירם עצמן בידיעת הדברים הנרצים להש"י כי אם היו יודעין ביניהם היה הפעולה הטובה הנמתית היא בודאי טוב לפי שהיא הפעולה הנרצית להש"י ואם היו נרציים להכירם עצמן בידיעת הדברים הנרצים אצל הש"י אין היו נרציים להבדיל ולידע פרטי הפעולות הטובות. ולפי מה שיתבאר מדברי המחבר לעיל בפרק ה' שהשלמות הוא מהלך הדברים הנרצים אצל הש"י ה"כ כל מה שכתב המחבר בפרק שלפני זה ועד כאן מענין הבדלת פרטי הפעולות הטובות הוא לפי הנראה מן המכוון וג"ע:

[נ] **ובעבור** זה הוא שאמרז"ל כי בתחלת היצירה מיד נצטווה וכו' כמו שביארנו זה וכו'. דברי המחבר אלו נרציים קצת עיון כי לא מצינו שם בגמרא שבהדרין פרק חלבש מיתות דבר זה מבואר וגם לא הוא מהשמות לומן שיהיה נאמר ממנו שנצטווה אדם מיד בתחלת היצירה. וכ"ש שם בפ' אחד דיני ממונות שהיו עשרה שעה היום שעה ה' הוכיר עפרו וכו' ה' עמד על רגליו וכו' ט' נצטווה וכו' ה"כ מבואר בסדיה שלא נצטווה מיד בתחלת היצירה כי שם אחר ג' או ד' שעות שם לא נאמר מ"ם בתחלת היצירה מיד וכו' ומי כ"ל בתחלת היצירה ממש שלא נו היום ומ"ש כמו שביארנו זה וכו' ומי קאי על שנצטווה מיד שלא על שנצטווה על ז' מצות וק"ל, כ"ל וג"ע:

בטבע, המין האחד הוא הרחקת העול והתמדת היושר בין האנשים כדי 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 ישבון האדם יחידי במדבר מבלי שיהיה חלק מדינה לא יצטרך אל השלמות הזה. והמין השני הוא מין מן הפעולות שראוי שימצאו באדם בשרש יצירתו בטבע ג"כ והם הנותנות שלמות בנפש האדם, וזהו ההכנעה אל השם ועשות מה שיגזור השכל האנושי (כ) 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 נואלו כי לא ידעו דרך ה' משפט אלהיהם (ירמיה ה') ואמר במקום אחר גם חסידה בשמים ידעה מועדיה ותור וסוס 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 החסידה מועדיה והור וסוס ועגור עת בואנה, אבל אמר זה על ידיעת דרך השם הנכרת בטבע לכל איך הוא מכלכל העולם והונן ונותן מזון לכל הבריות ומקיים אותם תמיד, וזהו דרך ה', ומשפט אלהיהם הוא ידיעת משפט מדרגת היוצר מיצוריו בשראוי להודות 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 מבלי למידה ולמוד. (כ) וע"ז לא שעה השם לקין ואל מנחתו לפי שלא היתה העבודה על הכוונה הראויה כפי מה שיגזור טבע השכל, כי השכל האנושי יגזור שראוי להודות לכטיב כעל כל אשר נפלהו ושאין ראוי להקריב לאדון מנחה פחותה ממין גרוע בהיותו יכול להביא ממין חשוב כי זה זלזול בכבוד האדון, וע"כ לא היה לו לקין להביא מפרי האדמה כזרע פשתן או הפולים והזרעונים 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 ס"מ אחר שאינו מסופק לדעת פרטיותם וכל הדברים הנרצים אצל הש"י ראוי שימצא שפע אלהי על ידו ישלם ידיעת הדעות והאמונות 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"ח (ס) אינם הכרחיים להם במציאותם כמו בפילת החושים 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 ח השפע

האלהי הזה שאמרנו שהוא הכרחי שומצא כדי שעל ידו יודעו הדברים הנרצים אצל הש"י כהבלתי נרצים איננו בחק האדם שישיג השפע ההוא מעצמו מזולת רצון אלהי, כי אין זה מדרך הטבע שתחול רוח השכל הנבדל מהומר על הדבר החמרי ובעבור זה היו כל הקדמונים (פ) מרחיקים שיחול רוח אלהים על האדם ויתנבא בכח עליון ויגיד העתידות, ולזה היו האומות הקודמות עושים צורות והקטרות ותפלות לכוכבים להוריד רוחניות איזה כוכב על צורה מה כדי שעל ידה יחול רוח הכוכב שהוא נשוא בגשם הכוכב על האדם (כ) שהוא גשמי ויגיד העתידות בכח רוח הכוכב ההוא השופע על האיש ההוא מה ענין הקסם, ולהיות כל האנשים כוספים לדעת העתיד להתחדש עליהם מיום אל יום בכל פרטי ענייניהם היו הקדמונים נמשכים אחר הקוסמים וידיעת משפטי הכוכבים והיו קצת האומות עושים כשפים ועוברים השדים כפי חלוף סדרגותיהם, אלו עובדים לשרי האש ומעבירים בניהם

## שרשים

(כ) בשמירתם. שנאמר ושמר מן עון הגזל ושפול: סידיעה שהיא מיכח בטבע האדם: (כ) ועל זה לא שעה השם לקין. עיין לקמן פט"ו מאמר זה כי שם יתבאר ענין חטאת קין: (ס) מיכח הכרחיים. שמיכח שכרחיים:

(פ) מרחיקים. שנאמר ומשפטיהם לא ידעום: (מ) על דרכי התורה ומשפטיה. כלומר מ"ש הכתוב לא ידעו דרך ה' וכו', לא אמר זה על כל פרטי המצות והמשפטים שנתנו בתורה כי

## ענפים

[ז] וזה המין מן הפעולות וכו' ליון בשמירתם וכו'. דבכי המחבר שלא הגשם שאם יפריש ונכומיב מלא לחלד מכל מקום מלד שכ' מיכח לחמתיב כי אע"פ כשהאדם יושב בעל לא שהוא יחידי במדבר אין ראוי שיקבל שום שלמות במצות לא תעשה כשיזדמן לו ליזו עבירה ממעמ לא תעשה כהחמקת 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 טומאה מן השדים להגיד עתידותיהם, ויש שהיו עושים עשונים והקטרות להתחבר עם המתים ולנים בבית הקברות כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן המתים עד שהיו קוברין מתיהם בבתי ע"א שלהם והיו נאספים שם האנשים והנשים יחד ועומדים על הקברים ומתפללים שם ומתוך כך היה רוח הטומאה מן המתים חל עליהם או על כומריהם ומגידים להם העתידות הקרובות לבא עליהם כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בדרשה שלו שקבל מהיודעים במלאכת האוב שהדבר ההוא היה נעשה ע"י איש ואשה שעומדים על הקבר זה לראשו וזה לרגליו ויש להם קשקוש קטן באמצע ואומרים השבעות ומקשקשין בקשקוש ההוא והאשה רואה והאיש שואל ואומרים להם העתיד (ג) לבוא עליהם בקרוב כמו שהיה הענין בשאול עם האשה בעלת אוב ואמר שם כי זאת השאלה היא היותר ברורה לשואלי השדים, וכן היו נוהגין עובדי האש לעשות מדורות גדולות בלילה אחת בעת יכנס השמש במזל סרטן (ד) מן המזלות האבתיים בעלי הצורות בכל שנה ושנה ולרקד ולטפח סביב המדורה ולהקיף אותה ולדלג עליה, וכל אלו הדרכים לפי שהם עבודות לשדים וכיצד רוח טומאה הרחיקה אותם התורה ואמרה (דכריס י"ח) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים, ובארה הטעם בזה כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה וגו' (סס) כלומר לפי שהוא ית' קדוש וכשרתיו קדושים וטהורים ראוי שיתרחקו מכל הדברים הללו שהם מצד רוח הטומאה, וע"כ הזהירה על הטמאות והייבה כרת לטמא הנכנס למקדש כי רוח הטומאה 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 שיודעו משום צד אחר ושאי אפשר שיחול רוח האלהי הקדוש על האדם, וזהו שאמר (דכריס י"ח) כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו וגו' כלומר לפי שאין צד אחר (ה) לשמוע ממנו לפי דעתם, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך כלומר אין הדבר כמו שחשבו הם אבל יקים לך השם נביא מקרבך מאחיך כמוני שיחול עליו הרוח האלהי הקדוש וממנו תשמע העתידות, ולא תדאג לומר שלא יהיה לך דרך לדעת העתידות כמו שיש לשאר האומות (ו) ושתהיה 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 הזה, ולזה (ז) כפל המ"ם כלומר לא תחסר כל עמו כי הוא יודיעך 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 הטומאה מרחיקים את האדם משלמותו וא"א להיות האדם על ידם תמים ושלם השלמות האנושי לפי שא"א שיודעו על ידם הדברים הנרצים אצל השם מהבלתי נרצים, וע"כ אמר תמים תהיה עם ה' אלהיך (דכריס י"ח) לרמז שאין האומות ע"א תמימים בשלמות האנושי אבל אתה תהיה תמים עם ה' אלהיך (ח) בשני השלמיות על ידי הנביא המתנבא ברוח הקודש וברצון אלהי לפי שתדע 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 תמצא כל הנביאים מזהירים תמיד 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

סקוף ג"כ נגזמי: (נ) לבא עליכם נקרוב. מחר יום ח' ומ' כ' ימים וכיוצא: (ד) מן המזלות המתחיים. ז"ל ח"י כ' מיני מזלות יש כמנורה כס' יסוד עולם להרב ר' יצחק ישראל: (ה) לשמוע ממנו. מן הס"ו: (ו) ותתהיה חסר זה השלמות. ידיעת העתידות: (ז) בכפל המ"ם. שהל"ל תם וכתב תמים: (ח) בשני השלמיות. שלמות המוסרי ויודיעת העתידות: (ט) לבאר כי עקר מציאות הנבואה וכו'. פי' שע"י הנביא יודעו לך העתידות מ"מ מין עיקר הנבואה הוא להביא השלמות

## ענפים

יסוף כוכם לא ילמו סרע ומוצע לא עלמו מלעשות לוחם מעלה עליו הכתוב כאלו עשה מיזה מלוה ממנוע עשה ולאוי לעלמות הנפשיי כמו שיתבאר הכל לקמן בפכ"ז מזה המאמר בדברי המחבר עלמו ולכן מה שכתב המחבר כאן הוא בו מן הק"ל כ"ל:

והדברים הנרצים אצל האל לא להודיעו על ידם העתידות בלבד כמו שהוא הענין בקוסמים, כי הגדת העתידות הנמצא (י) בהם הוא על ידי מעשים שעושין לחזק (כ) הכח הדמיוני על צד הטבע לא מצד הרוח האלהי כאשר הוא בנביאים, אלא אם נאמר שהנבואה ג"כ ענין דמיוני יגיע אל הכח המדמה (ל) כמו שרמז קצת הכמינו 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 הדמיוני מוכן לזה, והדבר הזה יכחישהו החוש והשכל (מ) אם החוש כי מעולם לא נמצאה נבואה בשום אדם מן הפילוסופים עם היותם הכמים בידיעה המחקרית ונמצא בזה הרבה יותר באומה הישראלית, וזה כמה שיורה שאין זו דבר טבעי נמשך לידיעה המחקרית שאם היה כן למה היה נמנע הטוב הזה משאר האומות לבלתי השפע שפע נבואי על השלמים מהם אם בידיעה המחקרית ואם בהכנת הכח המדמה אחר היות הדבר טבעי אליו, אלא שבלי ספק ענין הנבואה הוא שפע שופע ברצון אלהי על הכח הדברי אם באמצעות הכח המדמה (נ) ואם בזולתו כמו שיתבאר (ס) ואם השכל למה שהקוסמים וע"א ובעלי אוב וידעוני והעושים פעולות זולת אלו לחזק הכח הדמיוני להגיד העתידות א"א להם להגביל הדברים הנרצים אצל הש"י 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. וזה משני צדדים אם מצד שהכח המדמה מדרכו שיכזב בהכרח (צ) לפי שאין כל מדומה אפשר כמו שירדוע זה למי שידע טבע הכח ההוא, ואם מצד שהש"י יכול לשרר כח המערכת ולסדר הפך הנגזר מהם ולזה יכזבו החוזים בכוכבים בהכרח וזה שאמר הכתוב (ישעיה מ"ז) יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך ואמרו רז"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 שהש"י יבטל הנגזר מהמערכת כפי רצונו, והנביא הוא בהפך כי מאשר השפע השופע עליו הוא מצד הש"י וברצונו ולא מצד כחות הגלגלים והוא מושפע על הכח הדברי בעצם וראשונה א"א בו שיכזב בשום צד. וזהו שהעיד הכתוב על שמואל ואמר ולא הפיל דבר מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא להי' (שמואל ג' ג'), ר"ל כי בזה נודע אמתות נבואתו לפי שלא היה מפיל מכל דבריו ארצה משא"כ בקוסמים ובמנחשים, וז"ש בלעם לבלק כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל בעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל (במדבר כ"ג), ר"ל לא תהשוב כי הטוב המיועד לישראל אפשר שיבטל בשום צד כמו שיבטל הדבר הנגזר מפאת המערכה, 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' תקיף לשדד המערכת ומעשה הקוסמים והמכשפים והנודע מחכמתם שהרי הוא יתברך אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו (במדבר י"ד) ולו שב אל עם מצרים אע"פ שהוא לשון יחיד כמו ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל (שמות י"ד כ"ה) יהיה מצרים כנשים (ישעיה 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 הש"י א"א שיודעו כולם בשום צד אם לא ברצון אלהי בשפע מיוחד מושפע ממנו לדבר הזה בלבד, ולזה היה נדר הנבואה לפי זה הדרך שהוא שפע שופע מהש"י על הכח הדברי אשר בזה אם באמצעות הכח המדמה (ס) ואם בזולתו מודיע לו ע"י מלאך (ת) או בזולתו דברים או ענינים אין בטבע האדם שידעם מעצמו, וזה אם להישרתו ואם להישרת זולתו אל מול ההצלחה כדי להגיע האנשים אל תכלית האנושי, ואם אמרנו בגדר הנבואה שהוא באמצעות הכח

## שרשים

(צ) סבל העתידות כ"מ להזכיר את המדמה על קיום כתורה וכו': (י) בהם. בתומות: (כ) הכח הדמיוני. הכח המדמה: (ל) כמו שדמו. כמו שחשבו: (מ) אם החוש. אם מצד החוש: (נ) ואם בזולתו. זולת הכח המדמה: (ס) ואם השכל. ואם מצד השכל: (ע) נמשכים מהם. מהגלגלים: (פ) שיצדקו. בעלי חוש: (צ) לפי שאין. לפי שאין כל מדומה אפשר. שהמדמה מדמה הרבה פעמים מה שהוא שקר כמו שפיכה הפורחת בחויר וכדומה לזה: (ק) שלא יודע להם. לפי שלא יודע להם: (ר) ולו סב אל עם מצרים וכו'. כלומר תיבת לו הוא קמי על מצרים ומע"פ שלו הוא לשון יחיד ומצרים הוא לשון רבים וסיומך מפסר סיומי תיבת לו סב אל מצרים כיונצ בזה מצינו הרבה כמו ויאמר מצרים וגו' ולא אמר ויאמרו וכן יהיה מצרים כנשים ולא אמר יהיו לשון רבים (ישעיה י"ט) ר"ל עם של ארץ מצרים ועם הוא לשון יחיד כן הכתוב מלת ולו קמי על עם של ארץ מצרים): (ת) או בזולתו. בזולת המלאך:

הכח המדמה ובזולתו לכלול כל מדרגת הנבואה, וזה כי יש מן הנביאים שתגיע להם הנבואה בהתלת נבואתם באמצעות הכח המדמה, ולזה יראו צורות מבהילות במראה הנבואה כפי מעוט מדרגתם בה, כי יש מי שיראה צורת נשים אמר זכריה והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם ולהנה כנפים ככנפי ההסידה וגו' (זכריה ה'). ויש שיראה שיש למלאכים גופים גדולים נוראים אמר דניאל וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש וגו' (דניאל י'), חולת זה מן הדמיונות שבאו ברברי הנביאים כשהיה השפע שופע על הכח הדברי אשר בהם באמצעות הכח המדמה. ויש מן הנביאים מי שתעכור נבואתו תמיד באותה מדרגה, ויש שתעלה נבואתו מאותה מדרגה אל מדרגה יותר גדולה ממנה עד שיש מי שתעלה מדרגתו אל שתהיה נבואתו בזולת אמצעי, ר"ל שיהיה השפע השופע אל הכח הדברי אשר באדם מבלי שיצטרך אל זה פעל הכח המדמה כלל, וזאת היתה מדרגת מרע"ה בכל עת אחר ההתהלה שנראה אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה אבל משם ואילך אמר הכתוב פה אל פה אדבר בו (במדבר י"ב) בלומר בזולת אמצעי, ולזה לא יבאו ברבריו חידה כלל אלא כולן כפשוטן, וזה היתה מדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה אמר הכתוב פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש (דברים ה') וזה כי למה שרצה הש"י לתת תורה ע"י משה מנוקה מבלי ספק רצה שתתעלה מדרגתו באופן שלא יהיה לכח המדמה מבוא 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 הלוף 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 הטלח, וכן הנפש עם היותה אחת בעצמה ובלתי מתחלפת כפי הסכמת הפילוסופים ימשכו ממנה פעולות מתחלפות בנוף כפי שנוי המקומות אשר תראה פעולתה על ידם, כי ימשך ממנה אל הנוף בהיותה במוח פועל מיוחד ובהיותה בכבד פועל מיוחד ובלב פועל מיוחד והכל לתכלית אחד שהוא קיום הנוף, וכן תראה בבשר בתואר מיוחד ר"ל (ד) בהרגש ובעצם בתואר מיוחד ר"ל (ד) מבלי הרגש וכן בשאר האברים יתחלף כחה בהם, וזה ממה שיורה שהפועל האחד בעצמו יראה כחו באופנים מתחלפים במקומות מתחלפים וימשכו ממנו 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 מבואר ממאמר השם לאהרן ומרים שיהיו 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 ולא בחידות וכו' (במדבר י"ב) הנה פירש להם שהוא יתברך בעצמו הנראה במראה (ה) והמדבר בחלום כמו שיורה ע"ז לשון (ו) אתודע ואדבר וגם הוא המדבר בחידות ומשלים והוא המדבר למשה פה אל פה ומראה ולא בחידות, ובא להורות כי השפע הנבואי באיזו מדרגה שיהיה הוא שופע מאת הש"י (ז) כמו שאמרנו בגדר הנבואה ואעפ"כ הוא מתחלף כפי הכנת המקבלים וכפי האמצעיים שעל ידם תגיע בו הנבואה, ולפי זה אין להפליא אם נביא אחד יאמר שראה את השם יושב על כסא רם ונשא ואחד יאמר שראהו בזקן לבושיה כתלג חור ושער ראשיה כעמר נקא ואחד ראהו כאיש מלחמה וא' מעוסף כשליח צבור, וגם האמצעיים שהם המלאכים השלוחים אל הנביאים נביא אחד יאמר שראה המלאך גויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ואחר ראהו כאיש לבוש הבדים ואחר יראה במרכבה סוסים אדומים שרוקים ולבנים וכל זה יתחלף מן השני פנים שאמרנו ר"ל אם מצד המקבל ואם מצד האמצעי. וכבר באר רז"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 ג'.** סיג סיפרת המלוסוף על מול הקלקלה ור"ל שהם מתחלפים ומשתנים בהדרכתם ובסיפרתם את מין המלוסוף לשלמותו: (ג) ומראות הנבואה. שב על מה שאמר למה זה יתחלפו: (ג) בהרגש. סיג

אני מלא היה מדבר עם משה מבין שני בדי הארון. אמר לו הבא לי מראות גדולות והביא לו אמר ליה ראה בבואה שלך הסתכל 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 הבותי היה להכחיש שהיה מציאות הנבואה שפע או שופע מהשם אבל היה הושב שהיה 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 מחייב רבוי או שנוי בהק הפועל, או מצד שהשכל הנבדל א"א שיראה אל בעל חומר. וזה סתר אותו רבי מאיר במשל המראות, אם הטענה הראשונה כי כמו שהדבר יראה בתמונות מתחלפות גדולות או קטנות או ישרות או עקומות או בהירות או עכורות כפי חלוף 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 מצד חלוף הרואים, שאם האדם הרואה את הדבר הנראה במראה (ט) הוא זך הראות יראה את הנראה בהואר אחד ואם הוא חלוש הראות או חשוך הראות יראה את הנראה בהואר אחר עם היות הנראה והמראה הם בעצמם הנראים לזך הראות בתואר אחד, ואם הטענה השנית כי כמו שהאדם או הדבר הנראה במראה נבדל מן המראה שהוא נראה בה ואין קיומו תלוי בקיומה ואעפ"כ נראית תמונתו בה עם היות שאין במראה תמונה שתהיה כן באמת בה אלא שהיא נראית כן למראה עינים, כן הש"י אע"פ שהוא נבדל וא"א שישוג 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 הצודק שאיש אחד מדבר עמו הנה אין הענין כן במציאות ואעפ"כ ידמה החולם (כ) שהוא כן וישמע קול מדבר אליו ואינו כן במציאות ותהיה הגעת ההודעה ההיא לאדם ע"י החלום הצודק 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 ההודעת הענין שתורה עליו המראה שהוא אמת, כמו שבמראה אע"פ שאין התמונה הנראית במראה נמצאת בה לפי האמת מ"מ 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 (במדבר י"ב) ירמוז על ענין המראה שאמרנו. [ח] ועל זה הדרך ג"כ הוא מה שאמר בחלום אדבר בו, כי עם שיש הבדל גדול בין החלום לנבואה כי אין חלום בלא דברים בטלים והנבואה כלה ענין צודק ואמתי כמו שאמרנו, לפי שאי אפשר שיצייר האדם קול מדבר אליו (ל) בזולת כלים נשמים 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 נשמעים אמת (מ) שיהיה כן במציאות, וע"ז הוא שאמרו ז"ל חלום אחד מששים בנבואה,

ונתבאר

## שרשים

כפרק שלפני זה: (ח) שהדבר הנרמז בהם. (ט) כוח זך הרמות. שיש להדם עיניים להירין וזכירין עד שמר יוכל לרמות ולהגין עמקן בעוב: (י) בחלום הצודק. בחלום שהוא אמת: (כ) שהוא כן. שהוא אמת שמיש

מאחד מדבר עמו: (ל) בזולת כלים נשמים אלא וכו'. כי ג"כ להדם לשמוע זולת הסונים מעפ"כ הוא שומע בחלום בלי מזגיו לכך אמר בכתוב בחלום אדבר בו: (מ) שיהיה כן במציאות. כי הש"י

## ענפים

פ"ט [ח] ועל זה הדרך ג"כ הוא מ"ש בחלום אדבר בו וכו' כי אין חלום בלא דברים בטלים וכו'. עיין לקמן בפרק הבא אחר זה כי גם בחלום נדברי המחבר לפי דעת רז"ל שענין בחלום אדבר בו נאמר על המלומות צודקים בלא דברים בטלים כלל ע"ש:

ונתבאר מן המשל הזה שהביא רבי מאיר מהמראות שאין הלוח התמונות הנראות לנביאים (ג) ולא רבויים ממה שיחיבו רבוי ושנוי בחקו יתברך כמו שאין רבוי המראות ושנויים ולא רבוי הרואים ושנויים מחייבים רבוי ולא שנוי אל הדבר הנראה במראה. ויתבאר מזה ג״כ שאין השנוי הנמצא בדברי הנביאים זה מזה מכה שיחייב 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 יבוין בהן אל תכלית אחד בהכרח. וזהו מה שאמרו רז״ל (סנהדרין פ״י דף פ״ט ע״ק) סגנון אחד עולה לכמה נביאים רוצה לומר ענין אחד, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד כלומר בדברים אחדים, וזהו מה שרצינו לבארו בזה הפרק:

## פרק י׳ וראוי

שנבאר עתה ציור מציאות הנבואה וחלוף מדרגותיה כדי שתקל הבנת מציאותה וציור חלוף מדרגותיה למאמינים, ונאמר כי אנחנו נמצא האדם בהלת יצירתו ריקן מכל השגות (א) ותחלת מה שנוצר בו החושים החמשה שהם המשוש והטעם והריח והשמע והראות, ואלו ההשגות לא יגיעו אל האדם בבת אחת אבל בזו אחר זו, כי בתחלת צאתו לאויר העולם לא ישיג אלא ביותר נכה שבהם שהיא השגת המשוש וישיג בה סוג מן הנמצאות כחום והקור והלחות והיובש והרכות והקושי והשעירות והחלקות (ב) וזולת זה, וכשירחק מעט מזמן צאתו מן הבטן ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ויותר נכבד והוא סוג הטעמים כמתוק והמר וההמוץ והעפוש והחריף וזולתם, וכשירחק יותר מזמן 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 מחוש הריח וזה הקולות (ג) והלחנים (ד) והבדליהם וזולת זה, וכשירחק יותר מזמן צאתו מרחם אמו ישיג בחוש הראות סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ובמרחק יותר גדול מכולם וזה במראות והתמונות והבדליהם וזולת זה. וכל אחת מאלו ההשגות ההמשה תקצר ידה מהשיג מושגות חברתה (ה) כי הראות לא ישיג הקולות והלחנים והריחנים. (ו) ולא חוש הריח והטעם המראות והקולות. וכשיתרחק יותר מזמן יצירתו ויושקעו 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 כשיראהו פעם אחרת ואף על פי שנעלם ממנו יזכור ההכרה ההיא כשנחקקה בדמיונו ויכירהו, וזאת ההשגה תגיע 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 שיפשפש ממנו המוחש הענינים הפרטים 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 ויתגיל בלמוד יפתח לו שער אחר שלא נכנס בו קודם זה, והוא שיבדיל (ל) בין העצם והמקרה ובין המחוייב והאפשר והנמנע ויקח המושכלות שלא הושגו מן החוש ויתרכיב 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 שתים או שלש מהן בלבד (ס) ואלו הן

ההשגות

## שרשים

כפ״י נכדל מהכוחות: (נ) ולפ רכויס. רבוי התמונות: **פרק י׳** (א) ותחלת מס שנוצר כו. ומה שנכתב כו תחלה כפ החמשה מוסיס וכו׳ וגם כפ מיכס נכתב אחת מלפ כזו אחר זו: (ב) וזולת זה. וכיוצא כו: (ג) והלחנים. כולם כפ הנאמר על כלל כל מיני כלי זמר, וז״ל רבינו בחיי בפ׳ שמיני גם בעיר שהיה על הקרבנות היו שמנה לחנין למנלח על נגינת על מחלת וכו׳ עכ״ל. ופירושו דהפס שם בגליון הספר לחנין ר״ל ח׳ מיני נגינות עכ״ל. ופ״כ פס לחנין כולם כסוג שכולל הרבה מיניס: (ד) והבדליהם. ההבדל שיש בין קול זה לקול זה: (ה) כי הראות לא ישיג הקולות וכו׳. כי פ״ת לראות סוס קול וריח: (ו) ולא חוש הריח והטעם המראות וכו׳. פ״ת לטעום ולהריח סוס מראה או קול: (ז) השגת המוחשות. כ׳ מוסיס: (ח) וישיג השגת ההכרה מחר שיעלם הדבר מן החוש. פי׳ כשראה פיסס דבר כחוש וככיר כו מה לזי לע״פ שיעלם מ״כ מעיניו לוקח הדבר שראה וכתב מוקח מ״מ כשיראהו פעם אחרת יכיר כו שזהו מה שראה כבר. (ט) באמצעות ההשגה הראשונה. השגת המוחשות: (י) ההשגות הראשונות. כן השגת המוחשות והשגת ההכרה: (כ) דבר משותף לכל המין. עד״מ כל מין האדם צריך להיות מדבר וכל ב״ח צריך להיות חי: (ל) בין העצם והמקרה וכו׳. ענין עצם ומקרה נתבאר בדבריו לעיל פ״ג פרק ט׳. והמחוייב והאפשר והנמנע. נתבאר שם בפכ״ג: (מ) ואלו הארבע מדרגות. השגת המוחשות השגת ההכרה והשגה שכלית והבדלת בין העצם והמקרה: (נ) ולא יעבור מהן. כלומר לפי טבעו של אדם ב״א לו לבא עוד אל מדרגה יותר גדולה: (ס) ואלו הן ההשגות בלבד המושגות אל כלל האנשים

ההשגות בלבד המושגות אל כלל האנשים. ואולם (ט) כבר אפשר כי אחר אלו ההשגות יפתח אל האדם שער אחר ומדרגה אחרת לא ישער אותה האדם, כי כמו שמי שלא ראה מאורות מימיו אם יסופר לו ענין המאורות והמראים לא יוכל לשער בהם כלל ולא יבין חלופי הגוונים כמו שלא ישער הסריס ענין תענוג המשגל, כן אפשר שאע"פ שלא ימצא לאדם מצד דרך ומנהג הטבע מדרגה יותר גדולה כבר יצוייר אצל השכל, והחוש יעיד על זה שאחר אלו הד' מדרגות יפתח לאיש מה שער אחר שלא ישער בו האדם מצד טבעו וידבר בדברי חכמה או בדברי שיר ושבח להש"י בלשון צח ומהיר שלא היה מדרכו לדבר או לידע זה ויתמה כל השומע אותו מעניני ידיעתו וסדור דבריו והוא עצמו לא ידע מהיכן בא לו הכח ההוא, כמו שהנער ילכד הדבור ולא ידע מהיכן יבא לו הכח ההוא, ואמנם כבר יתפרסם ויובר 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 המדמה חזק אם מצד טבעם ואם מצד איזה פעל שיעשו לחזק הכח הדמיוני 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 שידמו בנפשם שהם נביאים ואלה הם שקראם הנביא המתנבאים מלבם 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' וה' לא שלחם ויחלו לקים דבר (יחזקאל י"ג) כלומר מה שא"א כי אע"פ שיצדקו דבריהם בקצת א"א שלא יכזבו בקצת שכן טבע הכח הזה שהוא בעל החלומות, ואמרו רבותינו ז"ל כשם שא"א לבר בלא תבן כך א"א לחלום בלא דברים בטלים (ברכות דף נ"ה ע"ב). ואולם כשיגבר הכח הדברי על הכח המדמה הנה אז יראה החלומות צודקים בלא דברים בטלים, כלל אמרו רבותינו ז"ל רבא רמי כתיב וחלומות השוא ידברו (זכריה י') וכתיב בחלום אדבר בו (במדבר י"ב) לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד (ברכות נ"ה ע"ב, תניגה ה' ע"ב) כלומר ע"י כח הדברי או ע"י כח המדמה, כי כשיגבר הכח הדברי על הכח המדמה יראה האדם חלומות צודקים או מראות ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, וכפי שעור התגברות הכח השכלי על כח המדמה כן תהיה הכנת האיש לנבואה, כי יש מן האנשים שיגבר הכח הדברי על הכח הדמיוני אבל לפי שההתגברות לא יהיה חזק ישאר הכח המדמה בתקפו, ואע"פ שיהיה הכח הדברי מוכן לקבל השפע הנבואי הנה מצד התגברות הכח המדמה והתנגדותו לכח הדברי לא יחול עליו השפע ההוא כי אם ברתת ובצער ויזדעזעו אבריו וימסו אכוריו וימצאהו חרדה גדולה כמעט שתצא נשמתו, ואחר כל זה הצער יחול השפע הנבואי על הכח הדברי בחלום חזיון לילה ויחלום האיש ההוא חלומות נבואיים וישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן (פ) אם ממושכלות הדברים הנבדלים ואם מענינים פרטיים או מעניני המציאות הכוללים ומה שדומה לזה, וזו 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 אחריה, וזה כשיהיה התגברות שני הכחות שוה ואז יעלה למדרגה שיחול עליו הרוח הנבואי בלא רתת ובלא זיעה כי אם בתנומות עלי משכב או בתרדמה נופלת עליו ביום, וזאת המדרגה תקרא מראה או מחזה יראה בה באמצעות הכח המדמה צורות בלתי אמתיות בעצמם כנשים והסוסים שראה זכריה וכלוב קיץ שראה עמוס וכיוצא בהן שלא היו אמתיות בעצמם, ואולם להתגברות הכח הדברי על כח המדמה (ג) ישים הענינים שיורו עליהם אותן הצורות אמתיים בעצמם אע"פ שהצורות ההן לא יהיו אמתיות, וזאת היא המדרגה השנית ממדרגות הנבואה, ויש מן האנשים מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה, וזה כשיתגבר כח הדברי על כח המדמה תגבורת גדול וחזק עד שיכניעהו תחתיו ולא יניחהו לדמות צורות בלתי אמתיות, אבל מה שידמה או יראה במראה הנבואה הם ענינים אמתיים כמראות יחזקאל שהיו כולם ענינים אמתיים מסודות המציאות וענינים אלהיים מסודות המרכבה ויראה או ישמע מלאך מדבר עמו ומודיע לו גם כן אי זה ענין פרטי לצרכו או לצורך זולתו או לענין כולל ויודיעהו העתיד לבא בעניני האנשים, הן ענינים

חלקים

## שרשים

כמנשים. לומן טמרנע מדרגות זוכר המסבר
כמו שיתבאר לקמן בפרקן: (ע) כבר הפסד
כי אחר אלו ההשגות. השגות ד' מדרגות:
(פ) אם ממושכלות הדברים הנבדלים. מן המומר:
(ג) וישים הענינים שיורו עליהם לומן הצורות. הכח
הדברי

(ק) חלקיים לאיש מה"ו או כוללים לאומה או אומות או כלל האנשים, וזאת היא המדרגה השלישית ממדרגות הנבואה. ופעמים תבא המדרגה הזאת אחר הראשונות ופעמים תבא היא ראשונית כפי הכנת המקבל, כמו שהיה הענין בשמואל כי בתחלת נבואתו שמע קול מדבר אליו בזולת רתת וזיע ובלי ראית תמונה לנגד עיניו, אבל מכל מקום לא היה זה בהקיץ ממש 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 מ"א מן החלק השני, וכן אמר הכתוב ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' אשר שם ארון אלהים (ש"א ג') ושעור הכתוב כך הוא ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב בעליתו בעזרה וקרא ה' אל שמואל ר"ל במראה. ועד הנה יגיע מדרגות כל הנביאים כולם. ובכולם לא יחול השפע האלהי 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 טבעית כדי שתגיעהו הנבואה כאלישע שאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מ"ב ג'). ויש מי שלא יעמוד על המדרגות הללו אבל יעלה למדרגה יותר גדולה מאלו שאין מבוא לכה המדמה בה כלל ולא יראה ולא ידמה שום צורה ומבלי ראית מלאך ולא תמונה לנגד עיניו ישמע קול מדבר אליו תודיעהו ענינים כללים לאומה או לאומות והנהגה או הנהגות למין האנושי או לקצתם במה שיושג השלמות האנושי, וזה בזולת מראה ובלא מחזה אבל בהיותו ער ביום, וכן בכל עת שיכונן מחשבתו וישאר בשאלה תבואהו מיד התשובה בהקיץ 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 שנבדלה נבואתו מכל שאר הנביאים בארבעה הבדלים שמנה הרמב"ם ז"ל בפירוש פ' חלק והם הארבע מדרגות שמנינו בנבואה והן שנרמזו בכתוב שאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שמות ל"ג), כי אחר שאמר פנים אל פנים ירמוז שלא היתה נבואתו על ידי מלאך ולא שום אמצעי (ל) כמדרגה השלישית, ובאמרו כאשר ידבר איש ירמוז שלא היתה במראות הלילה או בהרדמה נופלת עליו כמדרגה השנית. אבל משה היה עומד ער ושומע הקול מדבר אליו, ולא היה מגיע לו רתת ולא צער כמדרגה 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 הכרובים (במדבר ז'), וכן העיד הכתוב שאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם (שם ט') ומיד באה אליו התשובה ע"ז איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו' (שם) וכן בבנות צלפחד ויקרב משה את משפטן לפני ה' (שם כ"ז) ובאתהו התשובה כן בנות צלפחד דוברות:

**ואמנם** א"א שיגיע האדם לשום מדרגה ממדרגות הנבואה כלל אם לא יקדמו לו אותן הארבע מדרגות הראשונות הטבעיות שמנינו (מ) כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין הנבואה שורה **אלא** על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (נדרים דף ל"ח ע"ב, סנהדרין דף ע') כי בזולת שיקדם לו מעלת החכמה עם שאר המעלות הטבעיות א"א שתחול עליו הנבואה כלל, ולזה הוא מה שאמרו על יעקב אבינו כמה מעלות היה בסולם ארבעה לרמוז שלא קדמתהו מדרגת רוח הקודש שהיא קודמת לפעמים לנבואה אלא מעלת החכמה היא שקדמה לנבואתו לפי שנטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה כי בזולת זה לא היתה הנבואה מגעת אליו ואפילו בחלום שהיא תחלת מדרגות הנבואה. (ס) וראוי שתדע כי התהלפו הנביאים והצדיקים והחכידים קצתם מקצתם בענין הדבקות בשי"ת, כי יש מי שתדבק נפשו בעליונים דבק חזק עד שישמעו אליו הכחות העליונים לפעול בהיולי העולם כרצונו, אם להצלת זולתו יוריד הגשם בתפלתו וירפא ההולים ויוליד העקרות ויוריד האש למטה ויחיה המתים כאליהו ואלישע, עד שכמו שנמצא בדברים הטבעים שכאשר ישער האדם בדבר שהוא מבושם הטעם או כשיראה את חברו אוכל הבוסר יתעורר מאליו הכח המוציא הריר ויותבו (פ) חניכיו מאליהן, או כאשר ישער הטשגל יתעורר הכח המוציא הזרע להוציאו ויסתח (צ) הכליא, כן הנפש הזכה הזאת ישמעו אליה

## שרשים

הדברי הוא מרמז למקח הענינים להכניה בתוך לותן הלוות: (ק) הלקיים. פרטיים: (ר) כמדרגה השניות. כלומר כמאר הוא נזכר לעיל מזה המדרגה השליות של הנבואה: (ס) כמו שפרש"ל זין הענוקה כו'. כו פ המחבר בזה פרש"ל רמזו ז' מדרגות אלו על ד' מדרגות הטבעיות שזכר לעיל אלא שלא רצה המחבר להאריך: (ת) ורמוי שתדע כי התהלפו הנביאים והצדיקים והחכידים קצתם מקצתם בשי"ת, כל ל: (פ) חניכיו. הוא המיך מקוס שהוא למעלה מכית הכליעה קרוב לזיעיס, ועיין בערוך ערך חנך: (צ) הכליא. נתן, ועיין בערוך ערך כליא:

אליה הכחות המטבעיים אשר בעולם ויתחדש בעולם כרצונו טל או מטר או רוח סערות, כי כמו שהכחות הגשמיים נבראו לעבוד את הכחות הנפשיים ותיכף שיגזור הכח הנפשיי על דבר יתעוררו הכחות הגשמיים והאברים להשלימו בפעל, כן הכחות המטבעיות אשר בעולם יעבדו את הנפשות הזכות, לפי שכל המציאות כולו כאיש אחד ועל כן ישמעו אליהם, עד שבאשר תצייר הנפש הזכה הזאת בהתחדש טל ומטר או רוח גדולה וחזק או רעש או בקיעת הארץ וכיוצא בזה יתעורר הכח המנהיג את עולם ההויה וההפסד מיד להשלימו. ואפשר שיעבור מדרגת הנביא או החסיד ליותר מזה השער עד ישמעו אליו הכחות העליונות לעשות רצונו להוריד אש למטה ולהחיות מתים וזולת זה להיות כל הדברים נכנעים ומשועבדים אליו, הן שיהיה נביא או בלתי נביא, ויתחלף זה בצדיקים ובחסידים ובנביאים כפי התהלף מדרגותיהם ברבקות הזה. וע״ז הדרך ימשול הנביא או החסיד על הטבע ויחדש בעולם אותות ומופתים כפי שעור מדרגתו ברבקות. ובזה יתחלפו החסידים קצתם מקצתם כי יש מן החסידים שיגיעו למדרגה מן הדבקות שיוכלו לחדש בעולם אותות ומופתים כחוני המעגל (תענית דף כ״ג ע״ב) ורבי חנינא בן דוסא (סוטה דף כ״ה ע״ב) ורבי פנחס בן יאיר (חולין דף כ״ה ע״ב) וזולתם אע״פ שלא הגיעו למדרגת הנבואה כלל, ויש מן הנביאים מי שלא יעשה אות או מופת בימיו כלל כירמיה או חגי זכריה וכלאכי, ויש מי שיעשה אות אחד כשמואל שהוריד המטר בתפלתו בימי קציר חטים, ויש מי שיעשה שנים או שלשה כישעיה מפלת סנחריב ורפואת חזקיהו והשבת צל המעלות, ויש שיעשה יותר כאליהו ואלישע. ואולם כל הנסים שבאו על ידי הנביאים כולם ישתתפו בשהם 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 ומתמידין זמן גדול כמן שהתמיד ארבעים שנה ועמוד ענן יומם ועמוד אש לילה, ולזה מה שנזכרו אלו ההבדלים בסוף התורה בין נסי משה לנסי זולתו כי אחר שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואתו לנבואת זולתו באמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה׳ פנים אל פנים (דכריס ל״ד), ועל הדרך שבארנו שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואת משה לנבואת זולתו, שב לבאר ההבדלים נ״כ שיש בין נסי משה לנסי זולתו, ואמר לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה׳ (שם) להורות על רבוין 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 למה 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 בית ישראל בכל מסעיהם (שמות מ׳), זהו הדרך בהבנת ציור הנבואה וחלוף מדרגותיה כפי מה שתשפטם החלוקה וההבדל בין נבואת משה לזולתו ובין נסי משה לזולתו משאר הנביאים, וזה מה שרצינו לבאר:

**פרק יא** (ה) **הנבואה** תחול על האדם על ההדרגות שבחבנו כשלא יהיה שם נביא יהיה כלי להגעת הנבואה על הבלתי מוכן, אבל כשיהיה שם נביא (ג) כבר תגיע הנבואה על הבלתי מוכן בזולת ההדרגות, וזה דבר נתאמת מציאותו בשעת מתן תורה שהגיעו כל ישראל טפשיהם עם חכמיהם למעלת הנבואה, אמר הכתוב (דכריס ה׳) את הדברים האלה דבר ה׳ אל כל קהלכם בהר מתוך האש. ולא למעלת הנבואה בלבד אבל למדרגת פנים בפנים שהיא המדרגה האחרונה ממדרגות הנבואה שא״א שיגיע האדם אליה אלא בחסר אלהי והיא היתה מדרגת טרע״ה, אמר הכתוב עליו ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים (שמות ל״ג) ונאמר נ״כ במדרגות כל ישראל בשעת מתן תורה פנים בפנים דבר ה׳ עמכם בהר מתוך האש (דכריס ה׳), והוא מבואר כי שש מאות אלף רגלי שיצאו ממצרים מורגלים בעבודה קשה בחומר ובלבנים לא היו ראויין למדרגה גדולה כזו ואע״פ כן הגיעו אליה באמצעות טרע״ה, אמר הש״י הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך (שמות י״ט) כלומר אני רוצה לבא עליך ולהגלות לך במדרגה גדולה שהיא מדרגת פנים בפנים אע״פ שאתה בעובי ועכירות ההומר הנקרא עב הענן ואינך ראוי אליה וכל זה אני עושה בעבור ישמע העם בדברי עמך, וזו היא המדרגה היותר גבוהה שאפשר והוא שישמע האדם בהקיץ קול מדבר אליו בזולת ראית שום תמונה, אמר הכתוב (דכריס ד׳) קול דברים אתם

## שרשים

**פרק יא** (ה) **הנבואה** תחול על האדם על
הדרגות וכו׳. עי׳ מ׳
שתמרנו לעיל שהנבואה היא תחול על האדם על
נביא שיכיר כלי להגעת וכו׳: (ג) כבר תגיע
הנבואה. ע״ש הגביה הכתוב על הבלתי מוכן וע״ל
נתבלתי

אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול, והגיעו אליה בחסד אלהי ובאמצעות כשה וזה כדי שיסתלק מלבם הספק שהיו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם שע"ז היו תמהין אחר מתן תורה ואומרים כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים וגו' (שם כ"ו) שיראה שישראל 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 הודו באפשרות הגעתה אמר הכתוב היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי (שם ה') שיראה שבאותו מעמד הוסר מלבם הספק הזה. וכן הגיעה הנבואה מאליהו לאלישע בזולת אלו ההדרגות, כי לא היה בכל בני הנביאים מי שלא קדם לשרת את אליהו וללמוד ממנו קודם שיבא אלישע לשרת את אליהו, שהרי כשרצה השם יתברך לקחת את אליהו (ג) נאמר לו בחורב ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך (מלכים ג' י"ט) ובאמצעות אליהו הגיע למדרגה גדולה יותר מכולם. וכן יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה עד שאמרו רבותינו ז"ל בבאור הענין הזה פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה זקנים שבאותו הדור אמרו אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כליכה (בבא בתרא דף פ"ה ע"ב), כלומר יהושע מצד עצמו לא היה ראוי שיגיע למדרגה שהגיע אליה אלא באמצעות משה הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שחולקת האור לירח ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור מעצמה, ולזה אמר אוי לה לאותה בושה ולאותה כליכה כי לא היה ראוי יהושע לנבואה מעצמו אלא מצד מרע"ה. וע"ז הדרך היה כל הנבואה באמצעות משה על השבעים זקנים אע"פ שלא היו ראויים אליה מצד עצמם אמר הכתוב (במדבר י"ח) וירדתי ודברתי עמך 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 ומידד מתנבאים במחנה (שם י"ח) השיב משה המקנא אתה לי כלומר אין ראוי לך לקנא בזה כלל בעבור כי הנבואה הזאת כולה חלה עליהם מצד רוחי 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 יהיו ראויים לחול עליהם כבלתי אמצעי. וענין צורך האמצעי בדבר הזה הוא ע"ז הדרך, כי (ד) כמו שהבאת ניצוץ השמש בגוף זך בהיר כמראה המלוטשת יתהפך הניצוץ אל מקום חשוך ויאיר המקום ההוא על ידי ההתהפכות ההוא מה שלא היה מאיר קודם זה, כך השפע האלהי כשירד על הנביא השלם יתהפך ממנו על הבלתי ראוי ויהיה זה סבה אל שיחול הרוח הנבואי על הבלתי שלם או בלתי מוכן לכך ויתנבא, ואף בזה ההתהפכות יהיה הרוח שיחול על היותו מוכן גדול מבזה שיחול על מי שאינו מוכן:

ולפי דעתי שואת היתה הסבה שתמצא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות, וזה כי מצד הארון והלוחות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח האלהי כדמות ניצוץ השמש המתהפך והיה שורה הרוח הנבואי על האיש שתמצא בו הכנה מה בדמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו רעות התורה הכתובים בלוחות הברית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בחדרו 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 ממטתו 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 שיהיה אמצעי (ה) צריך הכנה במקבל כלומר שיהיה מעצמו מוכן קצת. כי לא יחול השפע האלהי הזה אלא בהיות המקבל במדרגה ידועה מן ההכנה וכפי הכנתו תהיה מדרגת השפע שיחול עליו. אבל הנבואה המגעת 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

ומצלתי מן הרוח וגו': (ג) נאמר לו בחורב ואת אלישע וגו' משמע שקודם זה לא היה מלישע מדרגה להליכו רק שאר בני הנביאים היו מדרגתם לו ומכיוצא את עצמם לנבואה ואע"פ כן הגיע לו מה שע"פ שלא היה מכין את עצמו כזה, ועיין מזה לקמן בפ"ד פרק י"ט: (ד) כמו שמכבאת ניצוץ השמש וכו'. פי' זריחת השמש על הארץ קודם שמגיע הכדור וכשמזרוק כדור אחד על הארץ בכח מזי הכדור מזור ורוקד למעלה מן הארץ כך השמש כשזורחת בכח על הארץ מזי יחזור הניצוץ שלה גם כן למעלה מן הארץ ויאיר שם מקום החושך, ועיין מזה ברוש מן פרק ז': (ה) צריך הכנה במקבל וכו'. פי' בחיוב הנסבות טובות

על פי שלא היו מוכנים אליה באותה שעה, ובעבור זה קרא השם אל משה עם אהרן ומרים בדי 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 השם את משה עם אהרן ומרים. וראוי שתדע שהמצא הנבואה על ידי נביא על הבלתי ראוי או בלתי מוכן לא יכפיף להשפיע מן המקבל החוא על זולתו אלא בהמצא הארון והלוחות באוהל ע"כ אחר שנעדר הארון לא היה אפשר שתמצא הנבואה אפילו על יד נביא על הבלתי מוכן. ולזה לא הגיעה הנבואה לברוך בן נריה באמצעות ירמיה לפי שלא היה מוכן אליה וכבר נגנז הארון, והגיעה לחגי 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 מספיק שיעבור מהם לזולתם אחר שלא היה שם ארון. וראיה לדבר כי בבית שני היו חסידים ואנשי מעשה ראויים לנבואה יותר מבבית ראשון ואעפ"כ לא היה שם נבואה לפי שלא היה שם ארון. וכמה שהגיעה הנבואה ליחזקאל בחוצה לארץ לפי שבבר הגיעה אליו בארץ ישראל. אמרו רבותינו ז"ל (מועד קטן דף כ"ה ע"ב) היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר (יחזקאל א') היה היה שכבר היה:

**פרק יב עקר** מציאות הנבואה במין האדם אינה כדי להגיד העתידות ולסדר ענינים פרטיים אישיים כמו שידוע זה ע"י הקוסמים והחוזים בכוכבים. אבל כדי להגיע האומה בכללה או המין אל השלמות האנושי. וזה דבר בארתו ז"ל בפרק אין עומדין בבסכת ברכות (דף ל"ב) אמרו ויאמר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך (שמות ל"ב) אמר לו הקב"ה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל עכשיו 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"ז) זכות ישראל גרמה לו. ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהתחלת הנעת הנבואה למשה לא היה על המדרגות שכתבנו בפ"י אבל היה ענין נסיי 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 עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי כלומר אם אין התכלית הזה מגיע אין צורך בהנעת הנבואה לנביא, ולזה תמצא כי כשאמרו ז"ל בסכת סנהדרין (דף ע' וכלכות פ"ב ה"ב) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, הוכיחו אותו ממשה כי למה שהנעת הנבואה לנביא אינו אלא (ב) בהשלמת האומה ראוי שימצאו בו התארים שנמצאו במשה שהיתה נבואתו לזה התכלית, ולזה היה כל אחד מהם בעל קומה כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה, ואם לא ימצאו בנביא אלו התארים שהם לתועלת האומה אין תועלת בהנעת הנבואה אליו. ומזה תבאר לך הטעם למה מנינו 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 הנעת הנבואה אל המין האנושי כדי שעל ידה ידעו האנשים הדברים האישיים המתחדשים בעולם או כדי שיתחדשו 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 להישיר האנשים אל סוף ההצלחה הנצחית כדי שיודעו על ידה הדברים הנרצים אצל הש"י מהבלתי נרצים וישג האדם התכלית האנושי בעשית אותן הפעולות, אין זה ממה שיקשה כי אחר שתכלית המצא הנבואה הוא כדי שהגיע על ידה הישרה אלהית למין האדם שהיא תורה מן השמים ראוי שימנה תורה מן השמים עקר לפי שהוא ההכרח המביא אל המצא הנבואה. ולזה שמנו הנבואה שורש מסתעף לתורה מן השמים, ומהטעם הזה בעצמו הוא שמנינו ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש אע"פ שהיה נראה שהענין הוא בהפך שאחר שההשגחה קודמת 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 הנמנית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהיא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד אבל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו בכל פרטי מעשיו בעוה"ז (ג) ובבא כפי מה שהגזור החכמה העליונה, לזה שמנו השכר והעונש עקר

## שרשים

פרק יב (ה) כי הגיע. כי מה שהגיע: (ב) בהשלמות האומה. בעבור שיגיע האומה אל השלמות לכן רמזו וכו': (ג) ובבא. כפי מה שהגזר החכמה:

טובות ויסרות יקר על אלו ד' מדרגות הנזכרות בפ' שלפני זה: (ו) כי אף על פי שהיו ראויים לנבואה. בפי שהיה לפי ד' מדרגות הנזכרים:

עקר וההשגחה שוה מהתעקר כיבנו, לפי שמי ההשגחה שהוא לשכר וענוש אינה כמיני הדעיגחה ההווה במיני בעלי חיים שהיא לשמור המין בלבד. וע"ז הדרך תבין בכל השרשים המסתעפים מן העקרים למה נמנו שרשים עם היותן קודמים אל הקרים, כמו הנבואה שהיא קודמת בשבע אל תורה מן השמים וקודמת ג"כ בזמן שהרי קדמה נבואת האבות לנתינת התורה ע"י משה ואעפ"כ שמנו אותה ברש לתורה מן השמים, לפי שכל הנבואות שהיו קודם מתן תורה כולן היו להכלית נתינת התורה וכן כל הנבואות שנמצאו לנביאים אחר שנתנה התורה היו לתכלית קיום התורה. ולפי (ד) שהתכלית קודם אל הפעל לשאר רסבות בהכרה אמרו רבותינו ז"ל שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה, לפי שהוא התכלית שבעבורו נמצא המין האנושי שהוא מבחר הנמצאות שבעולם ההוה והנפסד וכולם (ה) נמצאו בעבורו והוא בעבור קיום התורה, וההקש על זה בכל השרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקרים:

## פרק יג וממה

שראוי שנחקור בכאן, הוא, אם הדת האלהית האחת בעצמה אפשר (ו) שתתחלף לאומה אחת בעצמה בהתחלף הזמנים או א"א לה שתחלף אבל יחוייב לה שתהיה נצחית. וכבר ירמז 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 שיהיה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצוי לפניו פעם אחרת כי א"א שירצה האל יתי' היושר פעם ויהיה רצוי לפניו העול פעם אחרת וא"כ למה ישנה האל הדת האלהית בזולתה, ואם מצד המקבל כי אחר שהאומה המקבלת אחת בעצמה למה זה תשתנה בהמשך הזמן, כי א"א לומר כי כמו שהנהגת הבריאות בנער מתחלפת להנהגת הבחור והנהגת הבחור להנהגת הזקן כפי השתנות הזמנים מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה כן ראוי שתשתנה ההנהגה הדתיית כפי השתנות הזמנים, כי אף אם יצדק זה באיש אחד שתשתנה הנהגתו כפי השתנות עתותיו בהכרח לא יצדק זה בקבוץ מדיני שלא יצויר בו ההשתנות הזה שישתנה מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה, כי החכמה הדתיית תשים כל עתותיו שוות (ז) לא יצויר שתקבל הדת שנוי מצד המקבל בזה. ואם מצד הדת בעצמה כי אחר שהמכוון בתורה הא' היה הוא להודיע לבני האדם ציור ענינים שבליים ודעות אמתיות אין זה ממה שיצויר השתנותו בשום זמן, כי הדעות האמתיות א"א שיפול בהם שנוי כלל כי א"א שיהיה האחדות אמת פעם והשניות וביוצא אמת פעם אחרת, כמו שא"א במה שכבר יצא אל המציאות ונמצא בפעל שנאמר שלא היה ושלא נמצא כן. וע"כ הוא מבואר שא"א שיפול שנוי ברת האלהית לא מצד הדת בעצמה ולא מצד הנותן ולא מצד המקבל. אלא שבאשר יעויין 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 תשתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל, כי כמו שהרופא יתן הנהגה אל החולה עד זמן משוער אצלו שלא יגלהו אל החולה וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק כבר החולה מהליו 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 הזמנים, כי הרופא בשנתן ההנהגה הראשונה כבר ידע הזמן שראוי שיתנהג החולה על פיה ואע"פ שלא גלהו אל החולה ידע הזמן הראוי שתשתנה ההנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות, ובהנהגה הראשונה היתה כונתו לתקן מטבע החולה אל שיהיה ראוי ומוכן לקבל ההנהגה השנית הראויה לבא אחר ההכנה שהכינה ההנהגה הראשונה ובהגיע הזמן ההוא ישנה אותה להנהגה אחרת היתה מכוונת וידועה אצלו בתחלה. כן על זה הדרך איננו חסרון בחק הש"י אם לא נתן בתחלה תורה והנהגה מספקת לכל הזמנים, וזה, כי הוא כשנתן התורה ידע שההנהגה ההיא תספיק עד הזמן ששערהו חכמתו שיספיק להכין המקבלים ולתקן טבעם אל שיקבלו ההנהגה השנית אע"פ שלא גלהו לארם וכשיגיע הזמן יצוה בההנהגה השנית ואף אם ישנה דברים הפך ההנהגה הראשונה כך היה מסודר אצלו בתחלה, וכמו שיהיה חסרון בחק הרופא שיצוה לתת המזונות החזקים כלחם והבשר והיין אל הקמים מהחולי והילדים ויונקי שדים

עד

### שרשים

(ד) שהתכלית קודם וכו'. שמש לא ידע בתחלה תכליות הדבר לא היה עושה הדבר הטוב ועל כן מוכרח הוא שיהיה ידיעת התכלית קודם למעשה:

(ה) וכולם נמצאו. כל שאר הנמצאים נמצאו בעבור האדם:

(ו) שתתחלף לאומה אחת בעצמה. שהרי הדת האלהית היתה מיוחסת לאומה אחת בעצמה ואין זה מן הדברים שיתחלפו בהתחלף הזמן על פי זה הדרך ראוי שתהיה נצחית:

(ז) לא יצויר שתקבל. שאין בה שנוי מצד המקבל:

(ג) שאיננו מחוייב שלא תשתנה. שאין בה שנוי מצד המקבל:

עד אשר יגדלו או יתחזק טבעם לקבול המצוות ההזקים, כן יהיה הסרון בחק נתון התורה שיתן הנהגה שוה בכל הזמנים לכתחילים ולמורגלים, אבל ראוי שישנה אותה כפי השתנות הכנת המקבלים, ואחר שיורגלו בהנהגה אחת דקה יעלה אותם להנהגה יותר הזקה תאות להם כפי טבעם, כלהם והבשר והיין והמזונות החזקים שאע"פ שאינן ראויים לקטנים הם מזון ראוי ונאות אל הגדולים לפי טבעם, ואחר שהורגלו בו מעט מעט ראוי לשנות הקטנים אליהם אחר שיגדלו, כמו שיעשה המלמד עם התלמיד שירגילהו בתחלה בדבר קל ההבנה עד שיורגל בלמוד מעט ואחר יעתיק אותו למדרגה הזקה ועמוקה שלא היה ראוי אליה בתחלת למודו וקודם שהורגל. ואם יאמר אומר כי אין ראוי שהקצר יד השם שלא לתת ההנהגה כוללת לכל האנשים מנער ועד זקן שוה 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 וכיוצא בו בפ' שנים ושלשים ממאמר השלישי. וכמו שלא נאמר שהיה שלמות להש"י לברוא כל הבעלי חיים בעלי שכל לשבחה השם לפי שזה יחלוק (ד) על טבע המציאות, כן אין ראוי לומר שיהיה שבח להשם ית' (ה) שירוצו כל הדברים בדרך נס ושלא על המנהג הטבעי, כי הדבר המוסכם מכל החכמים התורניים הוא שהטבע יקר בעיני השם ושלא ישנהו אלא להכרח גדול שא"א זולתו, ואנחנו אין דברינו הנה אלא לפי מה שיהייבהו ההקש לפי מה שיתנהו העיון התוריי, והרוצה לחלוק ולומר שהאל יחדש נסים ונפלאות מתמידים חולקים על טבע המציאות הרשות בידו. ורז"ל שאמרו התורה סם תם ושהיא סם חיים לכל (קדושין דף ל') אמנם (ו) רצו בזה לכל האברים, וכן אמרו (תענית ז ע"ב) דברי תורה קילורית לעין כלומא ללב כוס עקרין לבני מעים וכו' שנאמר ולכל בשרו מרפא (משלי ד' כ"ב) אבל לא אמרו שהתורה שוה לכל האנשים ולנשים ולטף ולא בכל הזמנים. ואמתת דברינו יתבאר בפרק הבא אחר זה:

## פרק יד כאשר

הפשנו ענין הדתות האלהיות שהיו בעולם נמצא אותן נוהגות זה הדרך שהיו משתנות מהאסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור. וזה, כי בתחלה נצטווה אדם הראשון בקצת מצות שנהגו בהן אנשים לפי קבלת רבותינו ז"ל עד נח. ולנח התיר אכילת בעלי חיים שהיה אסור לאדם הראשון, כי בתחלה לא התיר להם אכילת בעלי חיים אלא אכילת הצמחים בלבד אמר הכתוב (בראשית ט') הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה, ואח"כ התיר אכילת הבעלי חיים לנח אמר כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל (שם ט') והוסיף לו מצות אבר מן החי, ולאברהם הוסיף מצות המילה, ולמשה הוסיף מצות אחרות רבות ואסר קצת עריות היו מותרות לבני נח והתיר להם דברים נאסרו לבני נח, כי הבהמה לאחר שנשחטה מותרת לישראל אע"פ שעדיין היא מפרכסת ובן נח נהרג עליה משום אבר מן החי עד שתמות הבהמה וכן בן נח נהרג על הגזל ואפי' על פחות משוה פרוטה מה שאין כן בישראל ובן נח הרואה את חבירו גוזל ואינו מוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שראו את שכם גוזל ולא עשו בו דין, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפ' שופטים, וכן בן נח שבא על אחותו מאביו פטור וישראל נהרג עליה, וגדולה מזו אמרו בספרי על ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך (דברים ט"ז) אע"פ שהותה אהובה ביותר האבות כלומר אפי' בימי משה שבשעת מתן תורה בנה מזבח תחת ההר והקים שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל ונאסר זה בערבות מואב בשנת הארבעים, ויעקב אמר לו השם אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה (בראשית ל"ה) הרי מפורש שאפי' דבר שהיה דרך עבדי האל לעשות לכבוד השם והיה מותר גמור בימי משה בהר סיני, נאסר להם בערבות מואב לפי דעת רז"ל, והרי קצת העריות שהותרו לבני נח נמצא הכתוב בפירוש יאסור אותם, וכל זה ממה שיורה שהדת האלהית היתה משתנה מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הזמנים, וכן היה נוהג זה הענין באדם ונח 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 שמצאנו הדתות האלהיות שהיו עד משה משתנות מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור יהיה זה עיקר פרטי להורת משה בלבד,

וסמך

## שרשים

שלא תשתנה. שמעון מן הכתרת לומר שלא תשתנה וכו': (ד) על טבע המציאות. כי הטבע בנברמיס סוף שהריך להיות מדרגה אחר מדרגה כמו התי ומח"כ מדבר וכיוצא בזה אבל לא שיהיה בכל בבת סס חייס לכל מין פירושו לכל האדם אלא לכל האכרים שבאדם אחד:

וסמך הדבר בעקר זה אל מה שנזכר בתורה (דכריס י"ג) לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, וביאר הטעם בספר המורה לפי שהדבר השוה והשלם א"א להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו שלא יפסד השווי והשלמות ההוא, ולפי שהיתה התורה תמימה כמו שהעיד עליה הכתוב (מהלים י"ט) באמרו תורת ה' תמימה א"א שתשתנה בשום זמן, זהו תורף דבריו בזה הענין במקומות רבים. ודבריו בזה צריכין עיון 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 לדין יש תשובה, כי מה שנאמר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו לא בא להזהיר על כלל מצות התורה אלא על הכונת (ס) עשייתן בלבד ובא להזהיר שלא נעבדה מלבנו ולא נלמוד 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 ומזהיר 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 יעבדו 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 תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ופשט 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 שהשש הכתוב שלא יתפתה האדם אחרי דרכי הע"א בשום צד אמר כי אולי יבא אדם לטעות ולומר כי מה שצוה הש"י להשמיד עובדי ע"א היה בעבור שהיו עובדים אותה בעבודות הנכבדות הראויות לש"י, וא"כ אחר שתשמיד אתה את עובדי ע"א שמא תדרוש דרכי העבודות ההן שהיו עובדין בהם את אלהיהם ותחשוב לעשות כן ולעבוד את ה' באותן העבודות בהיותך חושב שזה הגדלה אל השם, וזהו שאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני כלומר לשם, לא תעשה כן לה' אלהיך, וביאר הטעם 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 לזה כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם והם יחשבו זה הגדלה לשם, והם תועבה לפניו, כי לא יחפוץ השם בהשחתת עולם ולא יצוה בהריגת האנשים חלילה כמו שאמרו רז"ל במסכת תענית פרק קמא (דף ד' ע"ב) על מה שאמר ירמיה ובנו את במות התופת וגו' לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיה ז') אשר לא צויתי זה בנו של מישע כלך מואב דכתיב ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלהו לעולה על החומה (מ"ב 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, ויפתח הגלעדי שהיה מכלל ישראל שהיה מצווה בקרבנות אמר עליו ולא דברתי כלומר שלא דבר אליו השם שיעשה עולה מבתו 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 בארו רז"ל שאין עשיית הקרבנות (ג) מהמדבר נרצה אליו ית', וע"כ יאמר הכתוב לא תחשוב לגדל את השם בעשותך לפניו אותן עבודות שעושים עובדי ע"א לאלהיהן כי העבודות ההם לא די שאינן נרצות לפניו אבל הן הועבה לפניו כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהן 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 תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו (נ) כלומר שלא די שלא יעשה עבודות אחרות אינו רשאי להוסיף, וכן פירשה הרמב"ן ז"ל

## שרשים

**פרק יד (ס) עשייתן.** עשיית פרטי המצות:

(ג) מהמדבר. כלומר ממין המדבר שמינו בכלל קרבן. ומאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה וכו'. פי' בענין עבודת הש"י:

(נ) כלומר שלא די שלא יעשה וכו' אבל גם בתוספת העבודות מינו רשמי וכו'. פי' לא די שלא יעשה עבודות להש"י מותן שלא צוה גם גם מלא גם בתותן עבודות שצוה מינו רשמי וכו'.

ז"ל בפ' ראה, וכן היא שנויה בספרי מכאן אמרו הנתנין במתנה אחת שנתערבו עם הניתנין במתנה אחת יתנו במתנה אחת וכו', ועוד למדו מכאן בספרי לכל המצות שבתורה (ז) אמרו דבר אחר מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציצות ת"ל לא תוסף עליו מנין שאין פוחתין מהן ת"ל ולא תגרע ממנו מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל הדבר אפי' דבר לא תוסף עליו. וזה מפורש כמו שכתבנו. ורש"י ז"ל כתב בפרשת ואתחנן על לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם כגון חמש טוטפות בהפילין, וכן לא תגרע ממנו. 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 ונטילת ידים עבר על לא תוסף עליו. סוף דבר איני רואה שום ראיה מן הפסוקים שהביא הרמב"ם ז"ל אל שיהיה זה שורש לתורת משה כלל כמו שכתב הוא ז"ל, (ח) ואומר עוד שאף אם תהיה הבנת הפסוקים כמ"ש הוא ז"ל אין משם ראיה לדבריו כלל אל שלא תנוסח התורה ולא תשתנה לעולם, כי הכתוב לא יזהיר אלא שאנחנו לא נוסיף ולא נגרע מדעתנו על הכתוב אבל מה המונע שלא יהיה הוא יתברך מוסיף או גורע כשתגזור חכמתו ית'. ואם מפני שהדבר השוה אין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו לעולם, הנה זה אמנם יצדק בשווי האמתי, אבל (ט) השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים, כי המזון השוה אל הילד הוא ההלב והשוה אל הבחור הוא הלחם והבשר והיין, וכן ישתנו המצות האלהיות בהשתנות הזמנים כמו שנשתנה אסור הבשר שנאסר לאדם והותר לנח ובניו מפני קלקול הדעות שנגרע לקין ולתולדותיו (י) כמו שיתבאר, שלא כדברי מי שכתב שלכך נאסר הבשר לאדם לפי שחיה העולם חדש ואם היה מתיר לאדם אכילת בשר היה אפשר שיכלו מינים רבים מן הבעלי חיים, וזה אינו שאם היה הדבר כן (כ) ראוי שלא יתירנו לנח ובניו שגם בימים ההם היו הבעלי חיים מעטים והיו שם נח ושלשת בניו ונשיהם שהיו יותר מאדם וחוה שהיו לבדם בעת שנצטוה לאדם על אכילת הבשר והיו ראוי לפי דבריהם ג"כ (כ) שלא יחזור ויאסור קצתם לישראל. אלא שמבאן ראיה כי הדתות האלהיות אף אם לא ינוסחו בכל דבר (י) ישתנו בחלוק מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הכנות המקבלים:

## פרק טז וראוי

שנבאר הטעם אל השנוי הזה שמצאנו שמה שנאסר לאדם הותר לנח ושמה שהותר לנח נאסר קצתו לישראל, ובדי שיתבאר זה באור יפה

(א) נשאל מה חטא 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 והצליח בה והביא מפריה מנחה להשם להודות לפניו כעל כל אשר גמלהו ה' למה לא שעה השם אליו ואל מנחתו. כי הדעת נותן שבל מקבל טובה מאחר כשהאבילהו והשקהו שישלם לו טובות כעין הטובה שקבל ממנו ולא יחויב להודות לפניו שהלבישו והעשירו ושעשה עמו מה שלא עשה אבל ראוי שתהיה ההודאה מעין קבול הטובה ואם לא תהיה ההודאה יותר אין עליו בזה הפיסה ולא עון אשר חטא. ואם על שלא הביא מפרי העץ אלא מפרי האדמה כמו שכתבנו למעלה (פ"ז מזה המאמר) לא היה ראוי לעונש גדול שנכתב עליו הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וגו' (בראשית ד'). וכן יש לשאול אחר ששעה אל הבל ואל מנחתו למה נהרג ואיך לא הנה כלאך ה' סביב ליראיו להציל ממות נפשו, וכן למה נאמר בשת יולד בדמותו כצלמו (שם ה') ולא נאמר כן בהבל ששעה השם אל מנחתו. ובאור כל זה לפי מה שאחשוב הוא ע"ז הדרך, כי מלבד מה שיש בהריגת הב"ח אכזריות חמה ושטף אף ולמור תכונה רעה אל האדם לשפוך דם הנם, עוד יוליד אכילת בשר קצת הב"ח עובי ועכירות ואטיטות בנפש, כמו שבאר הכתוב זה, שאחר שאסר לישראל קצת ב"ח אסר בסוף (ויקרא י') ולא תשקצו את נפשותיכם וגו', ולא תטמאו בהם ונטמתם בם

## שרשים

מיני קמי על תוספת בכלל מצות התורה כמ"ש הרמב"ם ס"מ במצות עבודות הס"י: (ד) ממרו דבר אחר כו'. כלומר שהיו כוזכין כל המצות על פסוק זה. ובספרים אחרים נכתב בהדיא שמכו דבר אחר כו': (ה) ואומר עוד. ועוד אני אומר: (ו) השווי ההקשי. כלומר הנה לפי הקש השכלי ראוי להיות לפי הכנת המקבל מה שיוכל להכין בשכלו: (ז) כמו שיתבאר. כנ"ל והוא בפ' שמחר זה: (ח) רמזו שלא יקרנו. יותר היה רמזו שלא יקרנו ג"כ לנח וכו': (ט) שלא יחזור ויאסור וכו'. כי מז היו בעלי חיים הרבה ולא היה להשי"ת לחוס על שיכלו קצת מהן: (י) ישתנו בחלוק, בפיוק ענינים:

פרק טז (א) נשאל מה חטא קין וכו'. עיין לעיל במאמר ז' פרק י"ז מענין קין וכבל כי הוא ג"כ נמוק זיק הענין:

לפסיר

בם השי"ת זל"ף להורות על שהם מולידים עובי ואטימות בלב, וכן אמרו רז"ל (יומא דף ל"ט) ע"ז הפסוק עבירה מטמטמת נפשו של אדם שנא' ונטמתם בם אל תקרי ונטמיתם אלא ונטמתם, ובעבור זה אע"פ שבשר קצת הב"ח מזון טוב ונאות אל האדם רצה השם (ג) להסיר ממנו הטוב המועט הזה שיש באכילת הבשר בעבור הרע החזק המרובה שאפשר שימשך מזה אליו, ולזה אסר אכילת הב"ח לאדם, (ג) ויתכן מה שאסר בזה ממזונות נאותים בשיחד אל האדם בצמחים מזונות נאותים טובים כחטה והשעורה וכל דבר שיש בו זרע שראוי להזרע וכל העץ אשר בו פרי עץ יזרע זרע, ולשאר הב"ח נתן להם לאכילה כל ירק עשב שאין בו זרע שראוי להזרע, וזה להעיר על היתרון שש בין מין האדם לזולתו מב"ח, וכשנולדו קין והבל וראו את אדם אביהם טורח בעבודת האדמה וזרע חטה ושעורה וחרנן ונזון מן הצמחים חשב כל אחד מהם דרך לעצמו ובונת 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 נזון ממבחר הצמחים, כי אחר שראה האדם נזון מן הצמחים כשאר הב"ח חשב שרוח אחד לכל וכמות זה כן מות זה, ולזה הביא מנחה מפרי האדמה לשבח 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 אלא מפרי האדמה, כלומר מן הירקות חטא, כמו שאמרנו למעלה, אבל עיקר החטא היה לפי שלא חשב היתרון שיש לאדם על הב"ח לכלום, והשב ג"כ היותו אסור בהריגת הב"ח אחר היותו שוה אליהם לפי דעתו כי כמות זה כן מות זה, והש"י שעיקר תכליתו היה לאכול ולשתות אחר היותו נזון 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 אסר הכתוב (בראשית ד') והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו, כלומר גם הוא על כונת קין, והיה חושב שיהיה 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 יעמוד, אבל האדם אין לו יתרון עליהם כי אם בהיותו רועה אותם ומנהיג המדינות וכיוצא בזה, ולזה נהרג הבל להיות זה הדעת קרוב מאד מדעת קין ויותר מוכן לטעות בו האנשים ולהמשך אחריו, אבל לפי שדעת הבל היה שיש לאדם יתרון על הב"ח וממשלה עליהם ויוכל להרוג אותן לצורך גבוה והוא קריב אל שיוכר על ידו יתרון האדם על הב"ח, והביר מעלת האדון להביא מבכורות צאנו ומהלבהן, שעה השם אל הבל ואל מנחתו להיותו קרוב אל השלמות (ד) מדעת קין ולא שעה אל קין ולמנחתו להיותו רחוק מאד מהאמת, אחר שחשב שאין לאדם יתרון על הב"ח וגם שלא הכיר מעלת האדון אחר שהביא מפרי האדמה ולא מפרי העץ כמו שאמרנו. ואמר לו הש"י למה חרה לך ולמה נפלו פניך הלוא אם תיטיב שאת, כלומר אמת הוא כדברך כי עיר פרא אדם יולד, ואין לו יתרון והתנשאות על הב"ח בפעל בעת צאתו לאויר העולם, אבל יש לו עליהם יתרון בכח להטיב במעשיו ולהוציא מה שבכחו אל הפעל ולהכיר מעלת האדון, ואם ייטיב מעשיו יהיה לו התנשאות עליהם, (ה) וזהו הלוא 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 וחשב שאין בהריגת הבל איסור יותר מבהריגת אחד מב"ח, ולפי שעדיין לא היתה כונת הבל ראוי בכל וכל לא הושגה להנצל מכף מעול וחומס. וכשנגלה הש"י על קין ויעד 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 הדעת הנפסד בקין ובתולדותיו עד שנולד שת שהכיר היתרון שיש לאדם על הבעלי חיים כמו שהכיר זה אדם אביו, ולזה נאמר עליו ויולד בדמותו כצלמו, כי זה לבדו היה בצלם אלהים

## שרשים

כאדם

(ג) להסיר ממנו טוב המועט וכו' בעבור הרע וכו'. פי' מפ"ך מה' שהיו עם ישראל קדושים והיו מורגלים ומוטבעים בקדושת הש"י והיו יכולים לשמור מה שעמם מכל הטומאות הקיר להם קצתם מן הב"ח הנטמאים למזומתיהם ומאר להם קצתם וע"ד שיתבאר בסוף פרקין זה ובפ' ט"ז מזה המאמר: (ג) יתכן מה שאסר בזה ממזונות נטמאים בשיחד וכו'. פי' (ומפשר שהטעם שאסר למדם שהיה הוא כדי שיהיה להם לו דברים שיו בו זרע רמוז להזריע ולבעלי חיים לא נתן כי אם כל ירק אשר מין בהם זרע להטעירו על דגר נכבד והוא שיתרון שיש בין מין האדם לבעלי חיים כהשמרת הנפש: (ד) מדעת קין. יותר מדעת קין: (ה) והוא הלוא אם תיטיב שאת. כלומר

כאדם, אבל הראשונים לא הכירו מעלת הצורה האנושית אשר בהם שהיא בצלם אלהים, ועל אלו השלש דעות מקין והבל ושת תמצא כל האנשים נחלקים לשלש כתות. כת המשך לסברת קין וחחשוב עבודת האדמה עקר ותקנא במנהיגי המדינות (ו) ותחשוב להרוג אותם כמו שהרג קין את הבל. וכת תמשך לסברת הבל ותחשוב (ז) הנהגות המדינות עקר ויסכנו נפשם על זה כמו הבל ויחשבו זה עיקר שלמות האדם, כמו שספור זה על קצת מנהיגי אדם וכן יסכנו חמלכים עצמם בסבת השררה וכאלו 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 שת בלתי מושגת בהחלת הדעת לא היו הנמשכים אחריו רק יחידי סגולות, אב"י דעת קין היה מתפשט מאד בתולדותיו, ובעבור זה מלאה הארץ חמס מפניהם כי לא היו חושבים שהיה לאדם יתרון על הב"ח אלא כל דאלים גבר, ולזה היו משחיתים דרכם כב"ח. ובעבור זה נגזרה גזרה למחות שמם מן הארץ ביכי המבול. וכאשר נמחו כלם ונשאר אך נח ואשר אתו בתבה, רצה הש"י לשרש זה הדעת ולעקור אותו מן העולם, וכשיצא נח מן התיבה הקריב קרבן לה' מן הב"ח מדעתו כי האדם יש לו יתרון כח שכלי להכיר ולעבוד בוראו יותר מהם ולהודות לשם על זה, ע"כ נתקבל קרבנו ברצון כמו שכתוב (בראשית ח') וירח ה' את ריח הניחוח. ולפי שחשש שזה הדעת אם לא יתוקן אפשר שיטו לדעת הבל, ויחשבו בני נח שמה שקבל הש"י קרבן אביהם היה כמו שקבל קרבן הבל ויחזרו לקלקולם הראשון, על כן אחר הקרבן מיד מיהר להתיר להם אכילת הב"ח והריגתם, ואמר להם בירק עשב נתתי לכם את כל (שם ט') כלומר כמו שאפילו קין הודה 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 הטעם 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 לאחד מהם יתרון על אחר, ולזה התירם כולם כדי לעקור הדעת הקודם ולמחות זכרו מן העולם, וכשנתנה תורה לישראל שכבר נמחה זה הדעת מן 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 תאוה נפשך לאכול בשר (דברים י"ב) למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא להאבק (חולין דף פ"ד) הנה גלו בפירוש שאכילת הבשר לא היתה אלא על צד ההכרח, ועל כן נאסר בתחלת היצירה עם היותו מזון טוב לסבה שזכרנו בתחלת הפרק, כמו שהיין אע"פ שהוא מזון טוב ומותר לאדם יקרא הכתוב את הנזיר הפורש ממנו קדוש. ונתבאר מכל זה כי כבר אפשר שיהיה הדבר הא' כותר אחר שנאבר ואכור אחר שהותר, וא"כ כבר אפשר שנאמר שיבואו בתורה האלהית דברים ימשך אסורן זמן כפי מה שתגזור החכמה האלהית ואחר כך יתירם כפי מה שתגזור חכמתו 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 טז יש מי שחשב להביא ראיה לנצחיות תורת משה ממה שנמצא בכתוב בקצת מצות יכיר לשון חקת עולם ובקצתם לדורותיכם ובקצתם אות היא לעולם.

כמו ביום הכפורים (ו) ואסור החדש שנאמר בהם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם (ויקרא כ"ג) ובשבת נאמר ביני ובין בנ"י אות היא לעולם (שמות ל"ו) ובפסח נאמר לחק לך ולבניך עד עולם (שם י"ב) ובזולת אלו מן המצות שנאמר בהם חקת עולם או לדורותיכם או בכל מושבותיכם. וזה אינה ראיה כי יש לבעל דין להלוק ולומר שמשם ראיה ששאר המצות עתידות ליבטל אחר שהקפיד על אלו בלבד. ועוד בפירוש אמרינן במסכת קדושין (דף ל"ח ע"ב) מושבות דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי סר"א הואיל ובענינא דקרבנות כתיב בזמן דאיכא קרבן ליתסר היכא דליכא קרבן לא ליתסר קמ"ל, וכן פירש שם למה נזכרה חקת עולם ביום הכפורים ובאיסור אכילת החדש מזולתם מן המצות שיראה מדבריהם שלכך נכתב באלו לפי שהיה אפשר שיעלה על הדעת שלא ינהגו אלו המצות אפילו בזמן ששאר המצות נוהגות 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 יפצאו אלו הלשונות ודומיהן על זמן מוגבל לא על זמן בב"ת. (ז) עולם כפו אל הסג גבול עולם

## שרשים

כלומר שמת מלמן התמצות: (ו) ותחשוב להרוג פרק טז (א) ואסור החדש. מכילת החדש:
מוסס. כי סס מוסכים שמין לסס יתרון על שמר (ב) טוסס. כלומר מלת
סכ"ת: (ז) הנהגות המדינות. שינהגו מת טוסס נאמר על זמן קצוב כמו אל הסג גבול וגו'
עלמס נשררס:

עולם אשר עשו אבותיך (מלאכי כ"ג) שר"ל גבול קדום מזמן מוגבל מאבותיך, וכן כי מעולם שברתי עולך (ירמיה ב') וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם (מלאכי ג') וכן עולמים אמר על זמן קצוב אגורה באהלך עולמים (תהלים ס"ה) ישראל נושע בה' תשועת עולמים (ישעיה מ"ה) שנאמר על תשועת סנחריב, וכן כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו (קהלת ה') ר"ל זמנים ארוכים. וכן לעולם יאמר על זמן קצר מוגבל כמו ועברו לעולם (שמות כ"א) שהוא עד שנת היובל. וכן עד עולם אברה הנה והביאותיו ונראה את פני ה' וישב שם עד עולם (שמואל ב' ח') שזהו החמשים שנה שהוא עולמו של לוי שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד (במדבר 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 עוב עופל ובחן היה בער מערות עד עולם וכתיב אחריו עד יערה עלינו רוח ממרום (ישעיה ל"ב). וכן כל ימי עולם יאמר על זמן קצר מוגבל אמר ישעיה וינטלם וינשאם כל ימי עולם (תה ס"ג) וכתיב אחריו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו ויהפך להם לאויב הוא נלחם בם. וכלל אומר שאין לשון בכל אלו הלשונות והדומים להם שיורה על הנצחיות או על זמן בב"ת בהכרח אלא כל א' יתפרש ענינו לפי מקומו, שהרי לשון לנצח שבשמעו לשון נצחיות נמצאו אותו על זמן קצר בעל תכלית אמר הכתוב על שבינתו הכבוד בהר סיני ההר חמד אלהים לשבתו אף ה' ישכון לנצח (תהלים ס"ח) ולא שכן הכבוד לנצח בהר סיני שהרי כשנעשה אהל מועד נסתלק הכבוד מהר סיני ושכן באהל מועד. וכן חקת עולם אינו מורה בהכרח שיתמיד זמן בב"ת שהרי במנורה נאמר בה חקת עולם לדורותיכם (ויקרא כ"ד) ויש לה הפסק משחרב בית המקדש ועד עתה. והרי פסח וסכות שנאמר בכל אחד מהם 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 ביומי עזרא שבטלו מנין החדשים מניסן שהיו מונין כן כפי משפטי התורה לפי שכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה (שמות י"ג) והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל כי אע"פ שתשרי ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב והג האסיף בצאת השנה (שם כ"ג) ומפני מונין לשביעית וליובלות צותה תורה למנות מנין החדשים מניסן בכל חשבונותיהם לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה וכן תמנה (ג) היא ג"כ כל חשבונותיה מניסן ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש וגו' (במדבר י') בחדש השלישי וגו' (שמות י"ט) ובחדש השביעי באחד לחדש וגו' (במדבר כ"ט) ובעשור לחודש השביעי הזה וגו' (שם כ"ט) ואין לחדשים שמות במשפטי התורה אבל ראוי שיהיה שמם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן זכר ליציאת מצרים, וזהו שאמר הכתוב ראשון הוא לכם לחדשי השנה כלומר למנין החדשים תמנו מניסן אע"פ שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו. וכאשר עלו מבבל ראו לעשות זכר לגאולה השנית ועשו זה בשני דברים. האחד שהניחו כתב עברי ובחרי להם כתב אשורי זכר שגלו אל אשור ונגאלו משם, וכן אמרו רבותינו ז"ל בתוספתא דמסכת סנהדרין (דף כ"ד ע"ב) למה נקרא שמה אשורית שעלה עמהם מאשור רבי אומר בכתב זה נתנה תורה לישראל וכו' ולכה נקרא שמה אשורית שמאושר בכתב. ולפי הנראה מסוגית הגמרא ריש פרק כל כתבי (שבת דף ק"ג ע"ב) 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 יודה הוא שאין דברי רבי שהוא יחיד במקום דברי חכמים כלום. ועוד דבגמרא סנהדרין פרק כהן גדול (דף כ"ח ע"ב) 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 ביטי עזרא בררו להם כתב אשורי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברי בלוכר 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 בשעלה לא"י מצא שם בעבו מטבע קדום של כסף שהיה רשום בו צנצנת המן ומטה אהרן שהיה כתוב סביבו כתב שלא ידעו לקרותו עד שהראו אותה לכותיים לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכותיים וקראו

## שרשים

ונו': (נ) היא. התורה: (ד) ומן להדגיש שמות במשפטי התורה כל"ל. ר"ל ניסן תייר סיון וכו': (ה) היינו כתב עברי כלי ספק. עלה שהוא שרבי גם כן מודה שהכתב נשתנה עלה שהוא חולק על זמן שהשתנות ועל טעם קריאת שמו משורית: (ו) אבל יודה שהכתב הנהוג וכו'. פי'

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 רז"ל ס"ם וסמ"ך שבלוחות (ז) בנם היו עומדים (בנמ דף ק"ד ט"ח) 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 ס"ם וסמ"ך שבידינו היום, אבל לפי שכתב עברי שהלוחות היו כתובות בו היו הס"ם והסמ"ך סתומות או אותיות אחרות (ח) דומות לס"ם וסמ"ך כמו שהן בכתב אשורית שבידינו היום כן. תדע שהרי רב חסדא שאמר ס"ם וסמ"ך שבלוחות בנם היו עומדין הוא עצמו אמר שנשתנה הכתב ואולי (ט) כי מה שאמרו וברזו להם כתב אשורי (י) לא על הכתב אמרו כן אלא על קצתו שלקחו ממנו והשאירו ממנו ונשארו ס"ם וסמ"ך סתומות כאשר היו בלוחות ולקחו קצת כתב אשורית זכר לגאולה השנית וא"פ שאין זה נראה. ומכל מקום יתבאר ממה שכתבנו ששנו כל הכתב או קצתו זכר לגאולה השנית. וכן עשו דבר אחר זכר 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 מאשור כלומר (כ) שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסליו כמו שהיו מונין אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחלה 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' (ירמיה כ"ג) ראוי להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנית העולם והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור 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 כתורת קצת אסורים כמו חלב ודם ושחוטי חוץ שנאמרו מתחלה כשיצאו ממצרים לפי שהיו שמופים בעבודת השדים והיו אוכלין על הדם ואוכלין החלב והדם כמו שאמר הכתוב בשחוטי חוץ ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם (ויקרא י"ז) ואחר שנשתכח ענין אותה עבודה מן העולם ושבו כולם לעבוד את הש"י ובטל טעם האסור אפשר לומר שיחזור ויתירנו, ובן דעת קצת מרבותינו ז"ל שאמרו בילמדנו ה' מתיר אסורים מתיר אסורין. קנצי למלין אינו רואה שום ראיה ולא שום הכרח אל שיהיה שורש בפני עצמו לתורה אלהית בכללה ולא לתורת משה בפרט שלא תנוסח התורה ושלא תשתנה מן הראיות שכתב הרמב"ם ז"ל. ובן 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 והדעות שאפשר שיתנו שלמות לנפש משום צד וזה הטעם קרוב לטעם שכתבנו למעלה שכתב הרמב"ם זכרונו לברכה בספר המורה. ונשוב אנחנו לחקור ע"ז מצד אחר אם אפשר השנוי בתורת משה כמו שהוא בשאר הדתות האלהיות אם לאו ונקדים לזה הקדמות:

**פרק יז אע"פ** שכל דברי הנביאים אמתיים בלי ספק, מכל מקום לפי גודל מעלת הנביא ומדרגתו בנבואה יהיה חזק האמות הבא בדבריו, כי כמה נביאים לחלשת השגתם לא ישיגו הדברים מבוארים כראוי, לפי שיקרה להשגת הנביאים מה שיקרה להשגת החושים. כי מי שהוא בריא וחזק בהם הוא משיג המוחשים על אמתתם, ומי שהוא חלוש בהם לא ישיגם על אמתתם, אבל ישיג מינם או סוגם ולא ידע להבדיל מאיזה מין הם. כי



## שרשים

מסורת כי רבי סבר שהוא נשתנה בעת נתינת התורה ונקרא מסורית לפי שמסר בכתב: (ז) בנם היו עומדים. פס כן ס"מ שבכתב שבתורה הוא כתוב שיש עוד בידינו היום: (ח) דומות למ"ס וסמ"ך. ולכן קרז"ל מ"מ וסמ"ך שבלוחות וכו': (ט) כי מה שאמרו. רב חסדא ומר עוקבא: (י) לא על הכתב. על כל הכתב: (כ) שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון וכו'. וע"כ בזכר הבני היו מוכרחים לעשות ג' דברים הראשון שהיו מתחילין למנות החדשים מתשרי. והב'

בעבור זה היו מוכרחים לקרות החדשים בשמות שהיו נקראים במרן מסור כי לולא זה לא היה זכר ניכר. ומלו היו קורין החדשים בשמות ולא היו מזכירים מלמעלה מניסן היה ג"כ די. ובמתא לא ידעתי מהיכן למד זה המחבר כי המזרח המנין היו מכוונר מס כ"ף קריאת שמות החדשים ע"ש. ומזה זמן מה שכתבתי זאת ראיתי בעין ישראל בפ"ק דמגילה דף קמ"ב וקמ"ג שהתעורר לכל זה בעל הכותב ע"ש:

שהוא

מי שהוא חזק הראות ישיג המראה אשר ישיגהו לפי מה שהוא, כאלו תאמר אדום או ירוק, וישיג גם כן באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות. ואולם חלוש הראות לא ישיג אלא הכוג, כלומר (ה) שהוא מראה ולא יותר, ואף אם ישיג המין ר"ל שהוא אדום או ירוק לא ישיג באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות, וכן הענין (ג) בשמע ושאר המוחשים, ובזה עצמו יקרה לנביאים בהשגתם, כי מי שהוא חזק ההשגה ישיג הדבר כפי מה שהוא בזולת דמיון ויבואו דבריו מבוארים ובלתי סתומים, ולזה יובנו אמתיים כפשוטן, והנביא שהוא למטה ממנו במדרגה יבאו דבריו סתומים ובחידות ובמשלים ובלתי מבוארים, ולזה לא יהיו אמתיים כפשוטן אבל כפי הענין הנרמז בהן בלבד (ג) וכפי פשוטן יובן מהן ענין זולת הענין המכוון בהם. ולזה המצא יהזקאל להיות נבואותיו אחר הגלות היה מדבר במשלים וחידות בלתי אמתיים כפשוטן עד שנתרעם מזה להש"י ואמר הכה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא (יחזקאל כ"ו) וכן זכריה לפי שהיה בסוף הנבואה היו כל נבואותיו במראות שאינן אמתיות כפי פשטן אלא כפי הנרמז בהם בלבד אמר שראה סוסים ונשים וכנורת זהב ושנים זיתים עליה שענין המנורה והזיתים לא היה אמתי בעצמו אלא הענין הנרמז בהם בלבד, וירמיה שהיה קודם החורבן היו כל נבואותיו מבוארות באר היטב. וכבר באר הש"י זה ההבדל בין נבואת משה לזולתו, אמר בנבואת משה פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות (במדבר י"ב) מכלל ששאר הנביאים זולת משה הם מדברים בחידות בלתי מבוארות ומראות בלתי אמתיים. ולכן ראוי שיפורשו באופן שיכניסו אל דברי משה, וכן יפורשו תמיד דברי הנביא הקטן במדרגה באופן שיהיו מסכימים אל דברי הגדול ובלתי הולכים עליו. ובאור זה הרי שמצינו ישעיה אומר וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ומשה אמר כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג) ואלו לא היינו יודעים מדרגת שום אחד מהם היינו חושבים שדברי ישעיה הם צודקים והיינו אומרים כי לגודל מדרגתו השיג מהשם מה שאפשר שישג ממנו ולכך אמר וארא את ה', ומשה למה שלא הגיע למדרגת ישעיה ולא השיג כהשם אלא דבר מועט אמר כי לא יראני האדם וחי למעוט השגתו ומדרגתו בנבואה, אבל אחר שידענו היות משה רבן של נביאים, שנאמר עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שם ל"ג) ונאמר ג"כ אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות (במדבר י"ב) ידענו כי דברי משה אמתיים כפשטן בלי ספק, ודברי ישעיה שהוא למטה ממנו במדרגה אינם צודקים ולמעוט מדרגתו אמר וארא את ה', שחשב שראה את ה' ואינו כן, כי זה היה מפעל הכח המדמה, אבל משה למה שלא היה לכח המדמה מבוא בנבואתו כלל, כי נבואתו היתה בכח הדברי אשר בו מופשט משאר הכחות הגשמיות אמר כי לא יראני האדם והי שהוא האמת. אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואה גם על ידי הכח המדמה שקראוה רז"ל אספקלריא שאינה מאירה הביאה זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות ע"י הכח המדמה, ובאר שהסבה בזה היתה שלא היתה חמרו מזוקק כחמר משה רבינו, וזהו שאמר כי איש טמא שפתים אנכי (ישעיה ו') וגם מדותיו לא היו כראוי, וזהו שאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב (שם) כי הישיבה בין האנשים רעי המדות יפסידו מדות האיש הטוב, ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי (שם) כלומר שנתפעלתי מן הכח המדמה ואין נבואתי באספקלריא המאירה כנבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לנגד עיניו, אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת 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 ויודע אני שזהו פעל הכח המדמה, כי הוא יתברך בלי ספק א"א ליחס אליו שום תואר ולא תמונה אפי' במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה, וזהו שאמרו חז"ל (ילקוט תקפ"ט ע"ב) מנשה הרג את ישעיה ואמר מירד דיניה וקטליה, אמר לו משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואתה אמרת וארא את ה', ואמרו שהיה יכול להשיב ע"ז ולא השיב לפי שידע שלא יקבל תשובתו. ומה שהיה יכול להשיב הוא כי אפילו באותם העומדים בדורו של משה נאמר עליהם ויראו את אלהי ישראל (שמות כ"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

מרכ יז (ה) **שהוא** מראה. שם מראה הוא מהן ענין וכו'. כלומר ענין אחר והוא המראה סוג לכולל כל מיני מראה:

(ג) בשמע. בשום בשמע: (ג) וכפי פשוטן יובן מהן ענין אחר זולת על מי שם המראה אחד הוא מיני ממת:

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 בעז"ה:

**פרק יח הבדל** גדול יש בין הדבר המושג לנביא (ה) מפי השם ובין הדבר שנאמר לו על פי נביא, כי מה שהנביא שומע מפי השם א"א שיתבטל בשום פנים אלא כשיגיע לו דבור מהשם הפכי לראשון כמו שנאמר לאברהם (בראשית כ"ב) קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה, אח"כ נאמר לו אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה. ובעבור זה נענש עדו הנביא שאכלו האריה על ששמע לנביא הזקן אשר בבית אל לחזור לבית אל ולאכול שם לחם שהיה 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 בלם ולא מקצתם כמו שהעיד הכתוב על זה בפירוש ואמר את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר וגו' ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי (דברים ה'), אבל מה שצריך עיון בזה הוא מה שנמצא לרז"ל בכוף מכות (דף כ"ד פ"ח) שאמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום והוא דבר של תימה שהרי הכתוב אומר ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל (דברים ט') וכתיב גם כן ויכתוב על הלוחות ככתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל ויתנם ה' אלי, שיראה מכל זה מפורש שכל עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נאמרו לכלל ישראל, איך יאמרו הם כי אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה ולא זולתם מן הדברות. והרמב"ם ז"ל כתב בספר המורה (פרק ל"ג ח"ב) שפירוש מפי הגבורה שמענום ר"ל (ג) מפי גבורת המופת וזה כי דבור אנכי אמר שבא להזהיר על האמנת מציאות השם ולא יהיה לך על האמנת האחדות ושני אלו השרשים הם מתבארים במופת שבלי, ואמר כי כל מה שיודע בטופת (ד) משפט הנביא וכל מי שידעהו שוה. ולזה אע"פ ששמעום מפי השם אין ראוי שימנו בכלל המצות אבל שאר הדברות הם מכת המקובלת או המפורסמת 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 צריכין עיון, שאם הדבר כן שאנכי ולא יהיה לך באו להורות על מציאות השם ואחדותו (ה) למה היה צריך להשמיעם שתי אלו הדברות כדי שיתאמתו להם בנבואה הרי העיון האנושי יספיק לאמת זה ואין לך אדם שיכחיש זה שלא נכריחנו בראיות שכליות להורות זה, ויותר היה צריך לאמת להם בנבואה הדברים שלא יגזור אותם השכל האנושי. ויותר יקשה עליו כי הוא ז"ל כתב בספר המדע בפרק א' מהלכות ע"א שדעת עובדי ע"א היה שהיו אומרים הואיל והאל ברא כוכבים וגלגלים להנהיג העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים שמשמשין לפניו תמיד ראוים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, והוו רצון האל לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו העומדים לפניו, ולפיכך היו מקריבין להם קרבנות ומשבחים ומפארים אותם ומשתחוים למולם כדי להשיג רצון האל בדעתם הרעה. וכתב עוד בפרק שני מהלכות ע"א שאין ראוי לעבדים להיות סרסור בין האדם ובין הבורא, ולפי דבריו אלו אחר שהדעת נותן לעבוד הכוכבים והגלגלים או המזלות משני צדדין הללו ראוי היה שהדבור הראשון יהיה מזהיר על זה, לא על מציאותו ואחדותו שלא היו מכחישין אותו אפילו

עובדי

## שרשים

**פרק יח** (ה) **מפי השם.** עלמו: (ג) מה שלוש: (ד) משפט הנביא וכל מי שידעהו השם מפיו. שלא לשכול שם: (ה) **למה.** שיש לריך להשמיעם וכו' ולזה לפי מה שכתבתי לעיל במאמר ג' פ"ג בעניני שכונת הכתוב ר"ל עקרים שלו שוה בעבור שהשמן, גם קושיא זו תיכף כלום כי אע"פ שנוכל לאמת זה במופת מ"מ השמן לא ידעו ולא יבינו שום מופת לכן היה מוכרח השם לאמת לכם דבר זה בנבואה:

אם

עובדי ע"א לפי דעתו. ומה שנראה לי בזה כי עובדי ע"א היו טועין אחריה בכוונות מתחלפות, יש שהיו טועין מצד שהיו מכחישין מציאות השם ואחדותו והיו מאמינים שהשי"ת הוא כח בגוף והוא נפש הגלגל כאפיקורוס וסיעתו, ואלו אין צריך להשיב עליהן בנבואה כי השכל יכריח אותם בראיות ברורות. ויש שהיו טועין אחר הכחות הגלגליות משני צדדים שאמרנו שזכר הרב ז"ל כאחאב חולתו ממלכי ישראל ויהודה וגם שלמה טעה בזה לפי הנראה מפשט הכתובים, עם היותם מאמינים במציאות השם ואחדותו ובמציאות הנבואה ותורה מן השמים היו טועין בזה [ג] אם כשהיו חושבין לגדל את השם בזה ואם בשהיו חושבין לעשות סרסור ואמצעיים בינם ובין השי"ת כמו שכתב הרב ז"ל. ויש כת אחרת טועין אחר ע"א מצד אחר יותר עמוק, וזה כי הם סוברים כדברי קצת הפילוסופים האומרים עוד ה' את הארץ ועם היותם מאמינים מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף יאמינו שאין לשם השגחה בעולם השפל כלל ויחשבו זה רוממות בחק השם שלא ישגיח במין האדם להיות האדם פחות נבזה ומאום בעיניו ויחשבו זה מעלה אל השם ורוממות בחקו שלא ישגיח בדבר הפחות כי יאמרו (ה) שהסכלות בדברים הגרועים טוב מהשגחתם, ואיוב היה נוטה אל זה הדעת באמרו מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך (איוב ז') ולזה היה מיחם הנהגת העולם השפל אל הגלגלים, ועל כיוצא בזה אמר דוד אשר יומרוך למזמה (תהלים קל"ט) כלומר הם מרוממים ומנשאים 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 הדברים שהם שנוי בחקנו ויחייבו חסרון בחקו יתברך שישתנה מן הרצון אל הקצף (ז) ויאמרו שהנהגת העולם השפל היא מושפעת מהגלגלים, ואין לשם ידיעה בו כלל, ויאמרו שאחר שהשי"ת ברא כוכבים ומזלות ומלאכים למשול בעולם השפל וחלק להם ממשלה על האומות כמאמר הכתוב אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים (דברים ד') והשפעה באה על ידם, ראוי שנכין עצמנו לקבל השפע הזה מהם ונשעבד אותם אחר היותם מנהיגים אותנו ומשפיעים עלינו, וזה היה דעת הנשים הארורות שאמרו לירמיה ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל וגו' (ירמיה מ"ד) ויאמרו כי כל אחד מז' הטחכות מיוחד לאחד אחר מז' כוכבי לכת הזהב לשמש והכסף ללבנה והעופרת לשבתאי וכן כלם, ויאמינו כי הצורה הנעשית מאיזה מין המתכות בשעה יודעה ובמצב ידוע לשאר הכוכבים עם הכוכב ההוא ירד עליו רוחניות הכוכב ההוא ויגיע שפע הכוכב באמצעות עבודת הצורה ההיא. ומכאן יצא עבודת הצורות הנעבדים מעובדי ע"א, וכן על זה הדרך יאמרו כי אפשר שתזדמן ירידת טפת שכבת זרע אדם ברחם במצב ידוע לכוכבים ויהיה נוצר ממנה אדם יהול עליו רוחניות אי זה כוכב מן הכוכבים ויהיה האיש ההוא קוסם או כגיד עתידות מכח רוחניות הכוכב ההוא עד שאפשר שתגיע מדרגתו שיהיה נעבד כשאר הצורות שהיו הקדמונים עובדים, וזה היה טעות פרעה וחרטומים מלך צור שהיו עושין עצמן אלהות וטעות נבוכדנצר שעשה מרניאל עבודה זרה, אמר הכתוב ולדניאל סגיד ומנחה וניחוחין אמר לנסכא ליה (דניאל ג') וכל זה בעבור שלא יאמינו שיהיה השם משגיח במין האדם כלל. ולהיות הדעת הזה מסכים מצד העיון ומתפשט מאד בזמן נתינת התורה חשש אליו הש"י 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 שיאמינה 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 להדריך 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 שהשי"ת הוא משגיח בנו ומנהיג אותנו (ט) וזהו לשון אלהיך רוצה לומר מנהיג אותך וסיים אשר הוצאתיך מארץ מצרים כלומר אנכי הוא שהשגחתי

## שרשים

סכלות לשון נבזות יסוד : (ה) שהסכלות הדברים הגרועים טוב. כלומר שיותר טוב הם שהשגחתם כמו שלמה שכתב כל הבל דת. שלמה ימחישו הכוונה כמו שיתחייבו כל הבל דת : (ו) שהיותו וכו'. שהם יהיה השם יתברך משגיח : (ז) ויאמרו. ועל כן יאמרו : (ח) על הדרך שיאמינה כל בעל דת. שלמה ימחישו הכוונה כמו שיתחייבו כל הבל דת : (ט) וזהו לשון אלהיך. כלומר לשון טוב הוא שהמנהיג מנהיג אותך ולא לשון רע

## עניינים

[ג] אם כשהיו מתכוין לגדל שם השם וכו'. עיין בפרק י"ד מ"ג כי שם מתכוין עוד שעם אחר בתמונת מחשב : ויש

שהשגחתי בך להוציאך מארץ מצרים והזכיר מבית עבדים להורות על ההשגחה כי המערכת היה מורה היותך עבר והוצאתיך משם בכח גדול, (י) והו לשון אלהיך. ובמה שראית בעיניך ביציאת מצרים נתאמתה ההשגחה ובמה שאתה שומע אותי מדבר עמך יתאמת אליך מציאות הנבואה, ובזה הדבר נתבטלה דעת הפילוסופים שכתבנו. אבל לפי שעדיין אפשר שישאר הדעות האחרות והוא שיהיו אמצעיים 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 ויישמע יתרו ואמר על פני כלומר אפילו (ל) עם האמנת השגחתי לך לא יהיה לך אלהים אחרים להכניס אותם אמצעיים 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 הכוכבי והם הנקראים אלהי מסכה בכל מקום, וסיים כי אנכי ה' אלהיך אל קנא כלומר לא תחשוב לרומם אותי בעבודתם כי הדבר הוא בהפך שאני מתקנא בהם, ובזה נתבטלו כל הדעות שאפשר שיביאו לעבוד ע"א ולעבוד אלוה מבלעדי השם. אבל לא חשש להכחיש דעת אפיקורוס המכחיש מציאות השם ואחדותו וחושב שהשם ית' הוא נפש הגלגל, כי בראיות שבליות ברורות נוכל להבריח 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 מתן תורה כיד כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב וגו' (שמות כ') דבר מתמיה 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 פירוש הענין כך הוא שחזר לבאר להם שהרעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים שהש"י להיותו מרומם במעלה ויושב בשמים שהוא בתכלית הרוממות והמעלה משיצטרף עם הדברים הגופיים שהוא בלתי משגיח במין האדם להיותו פחות ונבזה בעינינו ונמאס בלתי ראוי למעלה גדולה כואת, או שהיו חושבים שצריך צורות או אי זה אמצעי בינינו ובינו להורדת הרוחניות שזה הדעת היה טעות ישראל במעשה העגל לכך אמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם כלומר כבר ראיתם כי עם היותי מרומם בשמים השפלתי מעלתי ולא מנעתי עצמי מלדבר עמכם עם היותכם כולכם זולת משה בלתי מוכנים למעלה גדולה כזו, ויהיה זה לכם לאות 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 (מ) כדי שתורידו על ידם הרוחניות כי בדבר קל מזה הושג השפעתי, וזהו מזבח אדמה תעשה לי (שמות כ') (נ) כי מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח (ישעיה נ"ז) או בדבר יותר קל מזה שהוא התפלה, ח"ש בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך (שמות כ') כלומר אשפיע ברכתי עליך, ובזה נתבטלו הדעות ההן שהיו סבה למעות אחר ע"א שהיו מתפשטות בזמן ההוא, ואולם כבר יפיק לזה בשתי הדברות הראשונות שהם אנכי ולא יהיה לך, אבל בעבור שהיה אפשר לומר כי בשמיעת שתי אלו הדברות אין ראיה על ההשגחה הפרטית בעניני האנשים לפי שאינו אלא בכבוד עצמו יתברך ושלא לעזוב עבודתו בעבודת זולתו, חז 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 הברחיים להורות על תורה מן השמים וההשגחה כמו שיתבאר בעזרת השם. ואמנם ההפרש שבין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות הוא כי אנכי ולא

## שרשים

מחר: (י) וזהו לשון אלהיך. כי אלהים מורה על היכולת כמו יש לאל ידי ויכולת: (כ) או שיעבדם. זולת עבודת הש"י: (ל) עם האמנת השגחתי. אף על פי שאתה מאמין בהשגחתי רק שאתה מוסיף מאמצעי בינו ובינך: (מ) כדי שתורידו על ידם הרוחניות. כמבואר לעיל בפרקים כי כל אחד מו' המחכות מיוחס וכו': (נ) כי מרום וקדוש אשכון. כלומר ע"ד שאתה מכחיש מרום וקדוש וגו'. ופי' כי לכך אתה שיעשה המזבח מן האדמה ולא מדבר מחר כי הוא רמז שיכניע את חלקי המזמר על ידי הקרבן שיקריב עליו ואז יושפע עליו מהשפע האלקי. לשון מחר את"פ שיקריב את הקרבן לה' על מזבח אדמה על מקום שהוא בתכלית השפלות מעפ"כ יקבל אותו הש"י ויושפע על ידו השפע האלקי כי מרום וקדוש משכון וגו', אף כי מרום וקדוש משכון, משכון נ"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 (ע) בלשון מדבר בעדו אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, לאוהבי ולשומרי מצותי, אבל מדבור לא תשא ואילך הכל בא (פ) בלשון נסתר, בכל הדברים אשר היה משה מדבר אלהם 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 קדשתי, וכן כולם. וזה יורה על ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולת מן הדברות כי אנכי ולא יהיה לך שמעום מפי השם מבלי אמצעות משה ושאר הדברות היו שומעים (צ) את הקול אומר אותם למשה ומשה חוזר 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 בעצמו 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) כידמיה שבטל מנין החדשים מניסן, אבל הנאמר לאדם ע"פ השם בלי אמצעות נביא אין כח ביד נביא לבטלו ואפי' בהוראת שעה, וזהו שאמרו הנביא האומר לעבוד ע"א אפי' לשעה אין שומעין לו. אבל אם יאמר שנחלל שבת או שנעבור על אחת מן המצות בהוראת שעה או בענין שלא יהרוס שרשי הדת ראוי שנשמע לו משום שנאמר אליו תשמעון (דכריס 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 ששמענום מפי הגבורה וא"א לשום נביא לשמוע אל נביא אחר לבטל מה ששמע הוא מפי השם כמו שבארנו בתחלת זה הפרק:

**פרק יט מבלל** מה שאמרנו יתבאר שא"א שתשתנה התורה האלהית בשלשה העקרים הכוללים שבחבנו, 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 (שמות כ') שנתבאר להם מזה עוצם ההשגחה עד שאין ראוי לעבוד לזולתו ואפי' על דרך אמצעיים, וכ"ז נכלל בלשון לא יהיה לך אלהים אחרים על פני כמו שכתבנו, ונתברר א"כ מה שכתבנו בפרק חמשה ועשרים מן המאמר הראשון כי השנוי בין הדתות האלהיות לא יבא בעקרים הכוללים, ואולם מה שצריך באור הוא אם שאר המצות שבאו בתורת משה אפשר שישתנו 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 ששמעום מפי השם נתבארו ע"י משה, כך יש לומר שיש הבדל בין עשרת הדברות לזולתם מן המצות אתר שעשרת הדברות שמענום מפי השם וזולתם מן המצות 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 המצות אפי' שלא בהוראת שעה, ומזה הטעם הוא שבטלו בבית שני מנין החדשים מניסן ע"פ ירמיה כמו שבחבנו. אלא שאם היה הדבר כן שתהיה הרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות כל המצות שבאו בתורה האלהית זולת עשרת הדברות ולומר שהגיע זמנם להשתנות תפול התורה בכללה ואין מקום לקיומה כלל, (ק) ושנאמר שאין רשות ביד שום נביא לשנות המצות שבאו בדת האלהית על ידי נביא אחר דבר קשה מאד ש"כ למה האמינו ישראל במשה לשנות דבר מתורת בני נח שהיתה מקובלת בידם קבלה נמשכת מאבותיהם שהיו כנביאים, ולא בא השנוי ע"י משה בפרטי ההסכמות וההנחות ובדברים שהם מצד המקבלים בלבד וברברים שאפשר שיפול בהם החלוף בין האומות ממה שאפשר שישתנו בהם הדתות האלהיות זו מזו כמו שבארנו במאמר הראשון (פרק כ"ה) אבל גם

## שרשים

(ע) בלשון מדבר בעדו. המדבר בעד עלמו מומר בלשון נוכחי וכיוצא בזה, ויש סעריס שכתוב בהן מדבר בעדו: (פ) בלשון נסתר. שהיו מדבר בעד עלמו כי הם על זולתו: (צ) את הקול מומר. הבל לא הבינו כלום: (ק) ולא אמר מפי הקב"ה שמענום. כי מלשון גבורה נשמע שיש לזולתו

גם בדברים שאין להסכמה האנושית מבוא בהן כפרה אדומה חריעה כלאים והתרת בהמה לאחר שחיטה (ג) קודם שתמות ושאר הדברים שהותרו לישראל ממה שנאסרו לבני נח שנזכרו בפרק ארבע מיתות (סנהדרין דף נ"ו ע"ב) כמו עכו"ם ששבת וכיוצא בזה, כי זה ממה שיורה שהנאמר 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 התברר לו היות העקרים והשרשים שבה אמתיים על הדרך שכתבנו במאמר הראשון (פרק ט"ו) אלא א"כ יתברר לו ברור גמור ששם רוצה לבטל דברי הנביא הראשון שנמשכה הקבלה ממנו. ואולם דרך הבירור הזה הנה הוא שיתאמת לכל שליחות השליח השני הזה אמות גמור, והאמות הזה אי אפשר שיהיה מצד עשית אותות ומופתים אחר שנמצא אנשים הרבה זולת הנביאים עושים אות או מופת אם בלהט ואם בכשוף כחרטומי מצרים או באיזו 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 להנתן דת על ידו שמא לא נתן לו זה האות רק להורות על נביאותו בלבד. ולזה הוא מבואר שאין האות או המופת ראיה על שליחות השליח כמו שנתבאר זה בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון, ואולם הראיה על שליחות השליח ראוי שתלקח מתורת משה מהטעם שכתבנו בפרק י"א מהמאמר הראשון. ולפי זה אם יתברר שליחות השליה על דרך שנתברר שליחותו של משה ראוי לשמוע אל דברי הנביא השני שבא לבטל דברי הנביא הראשון. ובעבור זה האמינו ישראל בדברי משה אע"פ שבאו בדבריו הולקים על תורת בני נח כמו שכתבנו עם היותם מקובלים שהיא אלהית. וזה לפי שנתברר להם ברור אמתי שהשם רוצה לתת התורה על ידי משה שאם לא כן לא היו ישראל רשאין לזוז מקבלתם ומן התורה שקבלו מאדם ומנח על ידי אבותיהם קבלה נמשכת. והברור הזה היה בשני דרכים, אם בשנתאמת להם שהנביא האחרון המשנה 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 ונוראים שלא נעשו מעולם עד היום ההוא כמותם. וכבר באר הכתוב זה בפירוש אמר וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם (שמות ו') כלומר שנגלה למשה בשמו הגדול שהיה יכול לחדש על ידו אותות ומופתים גלויים 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 שמעו 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 בדבריך, ובעבור זה היו ישראל מחוייבין להאמין בדבריו ואע"פ שיסתור כל דברי הנביאים הראשונים (ג) אחר שנתאמת שליחותו על הדרך שכתבנו בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון ונתעלית מדרגת נבואתו כמו שכתבנו בפרק עשירי מזה המאמר. ואולם אם אפשר שיבא בעתיד נביא אחר סותר דברי משה ושנחייב להאמין אליו הנה לא יתכן לפי זה אם לא באחר משני צדדין, 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 אתודע וגו' לא כן עבדי משה בכל ביתי וגו' פה אל פה אדבר בו (במדבר י"ב) הרי שנתעלית נבואת משה למעלה ממה שהוא בחק כל נביא, כמו שבא בסוף התורה שלא יקום לעולם נביא אחר כמותו שידעהו 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 או מתפאר בנבואה ויאמר שהגיע למדרגה גדולה ממשה מה שאי אפשר ויאמר שראוי לשמוע אליו לסתור דבר מדברי משה שלא בהוראת 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 ונוראים מכל מה שנעשו על ידי משה וכל הנביאים וישקיע כל החולקים עליו כמו שעשה משה לקרח ועדתו וישנצח כל חכמי הדור ויתגבר עליהם וישפיל כל הקמים עליו כמו שעשה משה לפרעה ולכל חרטומי מצרים ולכל חכמיה ושיהיו האותות והמופתים שיעשה גלויים ומפורסמים

## שרשים

(ג) קודם שתמות. וכן נח סיפ מוזכר עליה משום מכר מן התי: (ג) מאמר שנתאמת מאמר

ומפורסמים לכל כמו שהיו נסי משה לעיני פרעה ולעיני כל ישראל, ושיהיו נסים כתמידים כמו שהוליך משה עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם והוריד המן ארבעים שנה בלי הפסק וזולתי ביום השבת שלא היה יורד (ז) על קדושת ואמות דבריו, וכאלה רבות עמו, אבל בזולת זה אי אפשר. (ח) ומה ששמעו ישראל לירמיה לבטל מנין החדשים מיכן כמו שאמרו, אפשר שעשו כן מטום דאשכחו קרא ודרשו כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה כי מה ששנה עזרא הכתב כשעלה מן הגולה מטום דקרא אשכח ודרש וכתב לו את משנה התורה הזאת (סס 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 רז"ל לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה וכו' (ברכות דף י"ג ע"ב), ואולם אם יבוא נביא אחר או מתפאר בנבואה ויאמר שהוא שליח השם להנתן דת על ידו ולבטל דברי משה שלא בהוראת שעה הנה זה בלתי ראוי שיאמן (ו) בעשרת הדברות אחר ששמענום מפי השם, ובשאר המצות זולת עשרת הדברות ג"כ אי אפשר אם לא שתתאמת שליחותו כמו שנתאמת שליחות משה שכל ישראל שמעו את הקול אומר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם (דברים ה'), ובעבור זה נגלה השי"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 בך יאמינו לעולם (שמות י"ט) ובאורו כי אמר השי"ת אל משה שהיה רוצה להגלות אליו במדרגת פנים אל פנים עם היותו בעב הענן רצה לומר בעובי עכירות החומר ובלתי ראוי לאותה מדרגה. וזה אמנם יעשה לשתי תועלות, האחד לאותה שעה וזהו שישמע העם בדברי עמך ולזה ישמעו אליו ולכל אשר יצוה אף אם יהיה נגד תורת בני נח, והשנית בעתיד שיאמינו במשה לעולם שהוא שליח השם, ולזה לא ישמעו לשום נביא שיבא לסתור דברי משה אם לא ישמעו מפי השם שהוא שליח לכך, כי השומע לנביא לעבור על דברי משה שלא בהוראת שעה הרי זה כמי ששומע לנביא לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השי"ת שאין ראוי לשמוע לנביא על כך, שעל דבר זה נענש עדו הנביא שהמית אותו האריה לפי ששמע לנביא אחר לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השי"ת. ולזה הוא מבואר שא"א להאמין לשום אדם הן שיהיה נביא או מתפאר בנבואה שיאמר שהוא שליח השם לסתור דברי משה ולומר שהם זמניים ושהגיע זמנם ליבטל עד שתתאמת לנו שליחותו בפומבי גדול כמו שנתאמת לנו שליחות משה במעמד ששים רבוא. ואולם אם אפשר שימצא בעתיד פומבי גדול כראשון שכל ישראל ישמעו קול ה' אלהים מדבר אליהם מתוך האש, דעת רבותינו ז"ל הוא שעתיד שימצא שכך כתוב במדרש הזית ע"פ ישקני מנשיקות פיהו (שיר השירים א') א"ר יהודה בשעה ששמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך נתקע תלמוד תורה בלבם והיו מלמדין באו אצל משה ואמרו לו משה רבינו תעשה פרחבין ר"ל שליח בינותינו שנאמר דבר אתה עמנו ונשמעה (שמות כ') חזרו להיות למדין ושכחין אמרו מה משה ב"ו עובר אף למודו עובר כלומר משתכח חזרו ובאו להם אצל משה אמרו לו משה ולואי יגלה לנו פעם שניה ולואי ישקני מנשיקות פיהו אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבא הוא שנאמר ונתתי תורתי בקרבכם ע"כ, הרי לך מפורש שדעתם ז"ל היא שכבר ימצא לכל ישראל בעתיד למוד 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 העיון התוריי, ואנחנו היום הזה במדרגת הנביא ששמע דבר מפי השי"ת שא"א לשמוע לנביא אחר לעשות הפך מה שצווה הוא בעצמו מהשי"ת עד שישמע כן הוא בעצמו מפי השי"ת, ואף אם תתאמת שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה לא נאבה לו ולא נשמע אליו לבטל דבר מעשרת הדברות ששמענום

אנחנו

## שרשים

מאמר שנתאמת: (ז) על קדושת ואמות דבריו. שהזכיר לפי שהרגיל על שמירת קדושת שבת: (ה) ומה ששמעו ישראל לירמיה וכו'. גם מזה עיין בעין ישראל בפרק קמא דמגילה בהכותב דף קמ"ב ע"ג ד"ה: (ו) בעשרת הדברות. כלומר מיון לחומין אליו דבר שהוא בנגד עשרת הדברות: (הרב בעל שרשים כתב על קונטרס מיוחד מס שנשמע בזה והדפסתיהו כאן במקומו) שגי'

בכל הספרים כך היא בעשרת הדברות, ור"ל כשם שעשרת הדברות אין רשות לשום נביא לבטל שלא בהוראת שעה אחר שנשמעום מפי הגבורה כך אין לו רשות לבטל שום שאר מצות שנאמר מעשרת הדברות שלא בהוראת שעה. שלא שלפי פי' זה לא יתיישב מה שאמר אח"כ ובשאר מצות זולת עשרת הדברות ג"כ פ"ת וכו' וק"ל. ולכן נראה להגיה בעשרת

אנחנו מפי הש"ת, וע"ז הדרך יושב אל החולקים עלינו ואומרים כי מה שכתוב בתורה (דברים י"ח) נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו, שר"ל נביא שתנתן תורה על ידו כמו שנתנה על ידי משה ושמקרב אחיהם ר"ל מאחי ישראל ולא מהם. אף אנרנו נאמר להם שאף לפי דרכם שהם אומרים שהכתוב מדבר שעתיד נביא שתנתן תורה על ידו כמו שהיה זה במשה, מכל מקום אחר שאמר נביא אקים להם כמוך ראוי שתהיה הקטתו ואמות נבואתו שהיא אמות שליחות 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 הדין לחלוק ולומר כי זה שנאמר בתורה (דמדבר י"ב) אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו', לא נאמר אלא על אהרן ומרים, אבל כבר אפשר בעתיד שימצא נביא כמשה או גדול ממנו, וכן ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים לד) אינו מורה על שלא ימצא כמוהו או גדול ממנו, כי כבר ימצא זה הלשון על דבר שימצא כמוהו בעתיד, וזה שהרי אמר הכתוב על חזקיה ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו (מלכים ב' י"ח) וכן נאמר על יאשיהו וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' וגו' ואחריו לא קם כמוהו (שם כ"ג), וא"א שלא יקום כמוהו לעולם או גדול ממנו שהרי מלך המשיח יהיה כמוהו או גדול ממנו, אבל (ה) פי' לא קם כמוהו אינו שלא יקום כמוהו לעולם אלא שלא קם כמוהו (ג) בתואר מה יחידי או שבכל אותו משך זמן שנמשכו המלכים עד הגלות שנפסקה מלכות מזרע דוד לא קם כמוהו (ג) מכל אופן ולא שלא יקום כמוהו 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 כמוהו, אבל בעתיד כבר ימצא כמוהו או גדול ממנו, ואם בעבור מלת עוד שנזכרה במשה (ד) יותר אין לשון עוד מורה אלא על זמן מועט כמו ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד (משלי ל"א) שפירש כ"ז שלא יצא היין ממנו, וכן ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ב') שר"ל באותו הדור, וכן לא יקרא עוד לנבל נדיב וגו' (שם ל"ב). והתשובה בזה שאין הכרח מדרגת נבואת משה מן הכתובים שאמרנו בלבד שא"כ (ה) כבר היה אפשר לבע"ד לחלוק ולומר כי בישראל לא קם אבל באו"ה קם, אבל עיקר ההכרח הוא ממה שבקש משה רבינו מהשם שתתעלה 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 תשוה שום אומה לישראל, וזה שלא תשרה שכינה על אומות עכו"ם להמצא בהם נבואה, וכן ארז"ל (ברכות דף ז') בקש משה רבינו שלא תשרה שכינה על אומות עכו"ם ונתן לו, והשני בקש ממנו שלא ישוה לו שום אדם בנבואה, וזה אמרו אני ועמך כי כמו ששלא שלא תשוה שום אומה לישראל בהשראת שכינה עליהם כמ"ש רבותינו ז"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 ואדעך בשם, הרי שהודה לו הש"ת באותו עלוי 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 כמוהו לעולם כמו שהובטח על כך, וכ"ש בשאר אומות שאינן ראויות שתחול עליהם הנבואה, ומה שארז"ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל הוא שאינו קם אבל באומות העולם קם, וזהו בלעם (שם) אמרו זה להורות 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 שתשוה מדרגת בלעם למדרגת משה חלילה, שכבר נאמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם שהודה לו הש"י שלא תשוה מדרגת שום נביא למדרגתו ושלא תהול נבואה על אומות עכו"ם. ולפי שראה

משה

## שרשים

נעשרת הדברות נכ"ת. ור"ל כמלו מאמר מן שרומה לבטל מיוה מצוה מעשרת הדברות ומן שרומה לבטל מיוה מצוה ממצוה מחרת מכולם מין רשות לשום נביא לבטל, כן ג"ל וק"ל:

פרק כ (ה) פירוש לא קם כמוהו. הפירוש מן לא קם כמוהו: (ד) כתואר מה יחידי. כלומר תואר לבד: (ג) מכל צופן ולא שלא יקום וגו' כנ"ל: (ד) יותר. מלגבי חזקיהו ויאסיהו: (ה) כבר היה אפשר לבעל הדין לחלוק וכו'. פי' לפי מה"ל שהחזקיות לשיל מחזקיהו ויאסיהו מיון כלוס ומין עניכס דומה זה לזה מ"מ ים לבעל הדין לחלוק מצד אחר וזוה מאחר שאמר שכתוב בישראל משמע בישראל הוא דלא קם וכו':

שהנבואה

משה שהודה לו הש"י בבקשתו שבקש הבין ממנו שני דברים. האחד (ו) שהנבואה לא תחול על האדם בטבע אלא ברצון אלהי, ולפיכך הודה 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 נסיי ודבר שהוא למעלה ממדרגת השכל האנושי להשיג בנבואה אפי' מצד התורה ואף אם יהיה כוכן אליה, שאם היה בחק השכל האנושי שישיגנה איך הבטיחו הש"י ואדעך בשם ושלא יקום נביא בישראל כמשה, הנה הש"י אין ראוי שימנע טוב מבעליו שאם יהיה אדם מישראל שהיא האומה (ז) הנבחרת לחול הנבואה מוכן לאותה מדרגה שלא ישפיע עליו ברצונו. אבל בלי כפף להיות נבואתו ענין נסיי בחסר מופלג שאין מחק האדם שישיגנו הבטיחו שלא יעשה אותו החסר לזולתו. ובעבור שהרגיש משה שהיתה שעת רצון לעשות עמו חסד חנם סבך לזה שאלה אחרת ואמר הראני נא את כבודך (שמות ל"ג), כי חשב שאחר שהודה לו הש"י לעשות עמו חסד חנם שאין שום אדם ראוי להשיגו שגם ראית אות השגת כבודו אע"פ שאינו בחק האדם שישיגהו שיראה לו על צד החסר, ובאתהו התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי (שם) ובארו רבותינו ז"ל אפילו מלאכי השרת שהם חיים, ויהיה פירוש התשובה לפי זה לא החשוב שההשגה הזאת שאני מונע ממך לפי שאין מחק האדם שישיגה, אבל לפי שאין גם זה מחק מלאכי השרת שהם חיים תמיד שישיגוה ולזה א"א שתשיג אתה המדרגה הזאת כי די לך שתשיג בהשגת מלאכי השרת אבל להשיג יותר מהם א"א. ולזה לא מנע ממנו השגת אחוריים שהיא ירידת איכות השתלשלות הנמצאות ממנו אלא השגת פניו שהוא השגת דבר מעצמותו שלא ישיגנה זולתו. ולפי הדברים הללו אחר שהודה לו הש"י שאלתו כמו שאמר ואדעך בשם, ראוי שנבין כי פסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה הוא נם 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 ממשה, לזה שמנו אותו ענף משליחות השלוח ולא שורש בפני עצמו, לומר שאף אם נודה שיהיה פירוש הפסוקים כדבריהם ושיהיה אפשר שיקום בעתיד נביא אחר גדול כמשה, הנה א"א לומר שנאמין שום נביא או מתפאר בנבואה להלוק על דברי משה אם לא שיתבאר לנו שליחות השליח, והוא שיתאמת שהוא שליח השם לתת תורה על ירו 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 בנסתרות כי זה דבר תלוי בחכמת השם בלבד וכל עוד שלא תתאמת שליחות השליח ע"ז הדרך לא נשמע לשום אדם הבא לבטל דברי משה שלא בהוראת שעה. [פ] 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 הקודמים לפנינו והבאים אחריו כולם הם למטה ממדרגתו, חזר לעשות עקר שלא תנוסח הדת ושלא תשתנה, ונראה שדעתו לומר שאלמלא העקר הזה כבר היה אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימה איך נשמע לנביא הקטן במדרגה 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 כמוהו, זלזה הוצרך לעשות עקר אחד שלא תנוסח התורה. וכבר בארנו אנחנו שא"א שיקום נביא אחר גדול ממשה בשום זמן ולא כמוהו, ושאין רשאי לשמוע לנביא הקטן בשום זמן לבטל דברי

## שרשים

(ו) שהנבואה לא תחול על האדם בטבע וכו'. וכמו שנתבאר לעיל בפרק ח' מזה המאמר: (ז) הנבחרת לחול הנבואה וכו'. שמומר ישראלית היא נבחרת לחול עליה הנבואה ואם יהיה אדם ממנה מוכן לנבואה לא יפיע עליו וכו', בתמיה: פרק

## ענפים

פרק כ [פ] ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שעם שעשה כו'. כ"ל שאין לתמוה על דבריו כזה כי טוב לומר שהוא הרמב"ם ז"ל לא כזה הוא כי אלו לא מנה אלא תנוסח התורה בעיקר ה"א שע"פ שמודה שהנבואה מבע"ה היא למעלה מכל הנבואות אפשר היו לפניו ולאחריו ומודה גם כן שאין רצוי לשמוע לדברי הנביא שיבטל דברי הנביא שהיה גדול ממנו בנבואה. מכל מקום אם יבא נביא ויאמר שהשל נתן

דברי מי שגדול ממנו. אבל לפי שיש לבעל הדין להלוך ולומר שאפשר שיקום בעתיד באומות נביא אחר כמשה או גדול ממנו, לא שמענו נבואת משה שרש אלא ענף נמשך לשליחות השליח, לומר שא"א לבטל דברי משה בשום זמן שלא בהוראת שעה אם לא אחר שיתברר לנו אמתת שליחותו כמו שנתברר שליחותו של משה, ובזה לא נצרך לעשות שרש ולא עקר שלא תנוסח התורה כמו שעשה הרמב"ם ז"ל, כי כבר בארנו שהוא דבר שאין לו ראיה מן התורה ואינו עיקר בפני עצמו אבל היא אמונה אמיתית ודבר נמשך לשליחות השליח כמו שבארנו. וכן יראה מלשון רבותינו ז"ל בתורת כהנים אמרו אלה המצות (ויקרא כ"ז) מלמד שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אשר צוה ה' את משה כדאי השליח לשולחו, הרי שתלו נצחיות התורה והמצות בשליחות השליח, וזה מטרה שרצינו לבאר:

## פרק כא נקראת התורה עדות כמו שאמר הכתוב ואל הארון תתן את העדות (שמות ל"ה) אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם (תהלים קל"ב), לומר

כי כמו שהעדות (ה) א"א שלא יובן כפשוטו (ג) ולא נאמר נחלף הזמן או נעשה לו פירוש או צורה באופן שלא יחמו או יוכחשו העדים ואם העידו שראובן הרג את שמעון באחד בשבת והזמו לא נאמר נפרש העדות באופן שלא יהיו זוממין בשנאמר כי באחד בשבת רצה לומר בשנה ראשונה לשמטה, או שנאמר כי מה שאמרו שהרגו הוא בעבור שלא נתן לו צדקה להחיותו או בעבור שלא למדו תורה להביאו לחיי עולם הבא, לפי שהעדות ראוי שיובן כפשוטו ואם הזמו העדים נהרגין ולא נפרש דבריהם כדי שלא יהיו נהרגין, כן תורת השם נקראת עדות בעבור שראוי שיובנו המצות כפשטן ולא נעשה להם צורות ופירושים לומר שיש בהם תנאי או זמן מגבל שלא נזכר בהם. ועל זה אמר דוד עדות ה' נאמנה (תהלים י"ט) כלומר שהיא אמיתית כפשוטה, והבא לפרש ולשנות ולעשות צורות ולומר שאיסור החזיר היה זמני או נאמר (ג) על יצר הרע וכיוצא בזה ושעקר כל התורה תלוי באמונת הלב ולא במעשה המצות, עליו להביא ראיה, כי אין בידו לבטל המצות ולומר שיש בהם תנאי או זמן שלא נזכר. ואל זה רמז המשורר באמרו כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך (תהלים קי"ט) ובאר שהשיחות הם שאומרים כי כל מצותיך אמונה בלבד, ושכבר עבר זמנם ושאין צורך למעשה המצות כלל ובזה השקר רדפוני, ועל כן עזרני כי אני צריך לעזרתך שאם לא כן כמעט כלוני בארץ ועם כל זה אני לא עזבתי פקודיך, ותתם דבריו כחסדך חייני ואשמרה עדות פיך, כלומר שהם כמעט כלוני ואתה בחסדך חייני ואשמרה המצות כפשטן שהם עדות פיך כלומר כעדות שיובן כפשוטו ואין כח ביד שום אדם לפרש ולבטל פשט המצות, וזה, כי אף אם נמצאו בתורה דברים רבים המכוונים בהם כל החכמים היותם רומזים לענינים נכבדים עליונים וענינים שכליים כספור גן ערן והארבעה נהרות וזולתם לא בעבור זה הכחישו מציאותם ושלא יהיו אמת כפשטן 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 והשנים והשפתים לצורך האכילה כמו שהם נמצאים בבעלי חיים ועם כל זה הם באדם לתכלית יותר נכבד שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם ולספר תהלותיו שהוא תכלית יותר נכבד מן התכלית שנמצאו בעבורו בבעלי חיים, וכן בעולם נמצאו דברים מצד טבע ההויה כארבעה נהרות וזולתם שהם רומזים לענינים יותר נכבדים מהם, 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 משכן לשכינה, כמו שלא נכחיש מציאות יהוקאל (ד) והיותו מצד עצמו לתכלית נכבד כמציאות אחד מן הצדיקים בעבור שיאמר הכתוב והיה יהוקאל לכם למופת (יחזקאל כ"ד) וכן נבין שיש בתורה דברים רומזים לענינים אחרים נכבדים ורמזים עליונים והם עם זה אמתיים

## שרשים

**פרק כא** (ה) **אי** אפשר שלא יובן כפשוטו. כי אמת שלא שהיו טועים בזמן והיו סוברים שנמצאו בכורח צריך להבין דברי הוא נעשה הענין: (ג) על יצר הרע. לישור חזיר הוא רמז שלא ילך אחר היצה"ר: (ד) והיותו מצד עצמו נחלף הזמן. שמין לומר שעבודתן הוא עכ"פ לתכלית נכבד. מע"פ שאמר הכתוב והיה יחזקאל

## ענפים

לו תורה שמין בה דבר שהוא מהגבל לתורה מרע"ה רק שיהיה קדמון פירוש ומוסכם על תורת מרע"ה וכל תורת מרע"ה היא כלולה בה ועוד טוסף הליה דכריס כיולה בה מה שלא יהיה מהגבל לתורה מרע"ה ס"ת שמין זה נקרא ביאור בעבר לכן סוכרח למהוה גם כן שלא הטוסף בתורה ושלא שמגבה:

אמתיים כפשוטן וכל שבן המצות שיש בהם רמז לענינים נכבדים עליונים יש בהם ג"כ תכלית נכבד מצד עצמן ומצד המעשה בהם, ובעבור זה נכראת התורה עדות כמ"ש, לומר שהן אמתיות כפשטן ולא נעשה בהן צורה לבטל הפשט:

## פרק כב התורה

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 היכים עד החרבן ומזהירין את ישראל על שמירת התורה. ומה שמצינו ביאשיהו שחרד חרדה גדולה על ספר התורה שמצא הלקיהו הכהן בית ה' (ח) לא שלא היה נמצא בידם ספר תורה או פתשגן כתב חדת, 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 האוכרות וכותב שם ע"א תחתיהם (סנהדרין דף ס"ג) לפיכך חשש אחד מן הכהנים שאם יבא ליד המלך ספר התורה שכתב משה שיקדור את האוכרות שבו ובעבור זה גנזו 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 ברק הבית מצאוהו חלקיה בין שורות הבנין והיה בעיניו כמוצא שלל רב שלח אל המלך לאמר ספר התורה מצאתי כלומר ספר (ג) התורה הידוע שעשה משה ולא אמר ספר תורה מצאתי. ומה שחרד המלך יאשיהו על כך וקרע את בגדיו כששמע את דברי הספר כבר פירשו רז"ל בירושלמי (יומא דף ל"ח) טעם הדבר הזה לפי שספר תורה שעשה משה לתחלתו הוא נגלל ואותה שעה מצאוה נגלל בפסוק יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו' (דכריס כ"ח) ולפיכך חרד המלך אותה חרדה שחרד לא בעבור שהיתה התורה נשכחת מהם חלילה. וכן כשגלו לבבל אי אפשר שתשתנה לפי שבתחלת גלות יהויכין קודם שחרב הבית גלו החרש והמסגר וגדולי חכמי ישראל שהרי היה בהם דניאל והיה שם יחזקאל הנביא אשר הכתוב (יחזקאל ל"ג) בא אלי הפליט מירושלים לאמר הוכתה העיר וכל גלות ישראל שהיו מפוזרין בכל ארץ אשור היה נמצא בידם פתשגן כתב הדת שהרי אפילו אצל הכותים שהושיב מלך אשור בערי שומרון היתה התורה נמצאת, וכשחרב הבית כבר היתה התורה מתפשטת בבבל ואי אפשר לה שתקבל שנוי מפני חרבן הבית. ובשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי מספר והגדולים שבישראל וההכמים והמיוחסים שבהם כלם נשארו בבבל, אמרו רבותינו ז"ל לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה ועלה (קדושין דף ס"ט ע"ח) כלומר שהניח הכשרים והעלה עמו כל הפסולים לפי שבארץ ישראל יהיה בידו כח למחות (ד) שלא יתערבו בהם. תדע 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 מחלי י"ח, ואחר שנשארו שם כל הגדולים ויודעי התורה (ה) לא היה רשאי לשנות דבר בתורה כי לא תהיה תורתו מסכמת עם תורת כל הנשארים בבבל והנמצאים בערי שומרון ובארץ אשור ובמקומות אחרים שלא הסכימו לעלות עמו, 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 מונין לשמיטין ויובלות מתשרי, ואולי שכך היו מקובלים מירמיה שהיתה 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 הנוסה אשר בידינו או באיזה שנוי מקצת דברים, הנה השנוי ההוא נפל מצד המעתיקים לאומות ההן שלא היו בקיאין בה, וזה כי היהודים מדקדקים בתורה ובאותיותיה במלא וחסר ומתפארים בידיעת מנין האותיות ופסקי הטעמים עד שהם כותבים זה בגליוני ספריהם וקורין אותו מסורת מה שלא עשו כן שאר האומות, וכן אמרו למה נקרא שמם סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה (קדושין דף ל' ע"ח) וזה לאות כי היא שמורה בידם כמו שנתנה למשה בלי שנוי, והראיה שהיא נמצאת היום ביד כל ישראל המפוזרים בכל העולם מקצה מזרח עד סוף המערב על נוסח אחר בלי שנוי, ומה שאמרו רבותינו ז"ל על קצת תיבות שבתורה הקון סופרים הוא זה כמו שאמרו ואברהם עודנו עומד לפני ה' (בראשית י"ח)

## שרשים

יחזקאל לכס למופת וגו' מכל מקום לימו מוכן ממנו שבאזכיל שיהיה להם למופת בלבד כוח נמצא בלא נפש באזכיל תכלית עצמו:

**פרק כב** (ח) **לא שלא היה נמצא בידם ס"ת** וכו'. פירוש ונכתב מכס: (ג) קודר. מוסק וגורר: (ג) התורה הידוע. מות ס"ת מורה על דבר שכוח יכול: (ד) שלא יתערבו בהם. שלא יתחתנו עם האומות: (ה) לא היה רשאי. עזרא:

י"מ) וה' עודנו עומד לפני אברהם היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן אל אראה ברעתי (במדבר י"ד) ברעתך היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן בזולת זה ממה שאמרו רבותינו ז"ל שהוא תקון סופרים, אין הכונה לומר ששנה שום אדם דבר ממה שבתורה חלילה שאין אדם בעולם שיזייף ספר שיאמר אני זייפתי או תקנתי כך וכך ואיך יאמרו הם תקון סופרים הוא זה, אבל הכונה לומר כי לפי ענין משך הפרשה היה ראוי שיאמר ואל אראה ברעתך ומה ששנה הכתוב ואמר ואל אראה ברעתי לא היה אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה, כי משה לא היה מדבר על עצמו אלא כלפי מעלה היה מדבר ותקן משה הלשון מפי השם כסופר המתקן הכתב דרך כבוד, וכן כל כיוצא בזה, וכן הנקודות על תיבת ואהרן בפסוק כל הפקודים אשר פקד משה ואהרן (במדבר ה') ועל לנו ולבנינו (דכריס כ"ט) וכיוצא בהם הטעם בזה הוא כי הנקודה על התיבה (ו) עם שתשאר כתובה הנה היא באמצעות (ז) בין כתיבת התיבה והעדרה. כאלו יאמר כי אע"פ שכתוב אשר פקד משה ואהרן היה המונה משה, ואהרן היה טפל לו אלא שנכתב דרך כבוד כי משה בלבד היה העקר, וכן לנו ולבנינו להורות כי אין חיוב הבנים על פי האבות כל כך כחיוב האבות על עצמם אע"פ שהבנים מתחייבים על פי האבות וכן כלם ע"ז הדרך:

## פרק כג הדבר

השלם הוא אשר לא ירומה עליו תוספת ולא חסרון. ואחר שנמצא דוד יתאר תורת השם בשהיא תמימה הנה א"א שיהיה בה שום חסרון להגעת שלמותה ותכליתה. ומאשר כל דבר הנכתב מאיזה מין שיהיה כבר אפשר שיובן בשתי הבנות מתחלפות עד שאפשר שתהיה ההבנה האחת מסכמת לכונת האומר והשנית מתחלפת לה מכל וכל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים כי שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דכריס ו') העברים יבינו ממנו האחדות הגמורה ואחרים יפרשו אותו על כונה אחרת, בעבור זה היה מחוייב כדי שתהיה תורת השם יתברך תמימה ותובן על הכונה הראויה שבתת השם יתברך אותה אל משה בכתב יפרש אותה לו על הכונה הראויה, וכן משה ליהושע וכן יהושע לזקנים וזקנים לנביאים וכן דור אחר דור כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי. והפירוש הזה מהתורה שבכתב שמסר משה ליהושע ויהושע לבאים אחריו הוא שקראו תורה שבע"פ לפי שא"א שיבא הפירוש הזה בכתב כי בכתב ההוא יפול ג"כ הספק שאמרנו שיפול במכתב הראשון ויצטרך פירוש לפירוש וכן לבלתי תכלית, כמו שקרה לחבור המשניות שהוא פירוש תורה שבכתב שנפל בו מן הספק והמבוכה עד שיצטרך לפירוש אחר והוא חבור הגמרא שעשה רב אשי לפרש המשניות וכן הגמרא שהוא פירוש המשניות הוצרך לפירוש ג"כ ורבו עליו הפירושים וחלוקי הסברות, וכן על הפירושים ג"כ. ולזה הוא מבואר שא"א שתהיה התורה שבכתב שלמה אם לא בהמצא עמה הפירוש הזה על פה וזהו הנקרא תורה שבעל פה, וע"ז הוא שארז"ל לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ, וזה לפי שאין מציאות להבנת התורה שבכתב אלא עם תורה שבע"פ, ועד לפי שא"א שתהיה תורת הש' שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני האנשים כמשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד משכללם ספר, על כן נתנו למשה בסיני על פה דברים כוללים נרמזו בתורה בקצרה כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים, והם הדברים שנזכרו בתורת כהנים בתחלתו באותה ברייתא המתחלת ר' ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר ומגזרה שוה וכו'. וע"י אותן הדרכים או אחד מהן יודע כל מה שלא נמצא בתורה בפירוש אבל מה שנמצא בתורה בפירוש או בקבלה (ח) אין היוצא באותן הדרכים מועיל ולא מעלה ולא מוריד לבטל הכתוב או הקבלה, ובעבור זה תמצא פעמים הרבה בגמרא שיאמרו זו מנין לך ויאמר המשיב הלכה למשה מסיני, וכן יאמר המקשה אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה, ולפי שאפשר שיפול מחלוקת בין חכמי ישראל בדבר שלא באה הקבלה בו אלא שיוצא באחת מהי"ג מדות או באחת משאר דרכי ההבנה, הסכימה החכמה האלהית כדי שתהיה תורת הש" תמימה לסלק המחלוקת במה שאפשר, וזה בשנתנה ההכרעה בכל דור ודור לרוב החכמים ואמרה אחרי רבים להטות (שמות כ"ג) ואמר ג"כ לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל (דכריס י"ז) ובארו רז"ל אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכונתם בזה לומר כי לפי שכל אדם כדרכו לחשוב מחשבות וליחס לעצמו ההתבוננות והסברא והשכל יותר מכל מה שזולתו עד שתמצא כמה פתאים ונשים ועמי הארץ

## שרשים

(ו) עם שתשאר כתובה. לע"פ שהתיבה תשאר כתובה: (ז) בין כתיבת התיבה והעדרה. כגקודה מורה כאלו לומר כתובה:

פרק כג (ח) אין היוצא באותן הדרכים מועיל וכו'. אין יכול ללמוד ע"י סוס אחד מסגלם עשרה מדות דבר שנאמר בתורה

הארץ מדברים תועה על החכמים ויחשבו עצמם משכילים יותר מהם, אמר הכתוב כי אף אם יראה לחלוק שהחכמים אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא יזח מדבריהם לעולם אבל תהיה ההברעה מסורה תמיד אל רוב החכמים, ואף אם אפשר שיהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם תהיה ההלכה כהברע הרוב ואין היחיד רשאי לחלוק עליהם לעשות מעשה כדבריו בלל, וזהו ענין ר' יהושע עם ר"א בבבא מציעא (דף ל"ט ע"ב) כי אף ע"פ שר"א היה מופלג בחכמה יותר מכולם עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא שאע"פ שהאמת יהיה כדברי ר"א אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד כי כבר נתנה תורה על הר סיני שכתוב בה אחרי רבים להטות. ואם בדבר אחד נעשה כדברי היחיד ונניח דברי המרובין יתחדש מחלוקת גדול בישראל בכל דור ודור כי כל יחיד יבא לחשוב שהאמת אתו ויעשה כדבריו הלכה למעשה ובזה תפול התורה בכללה, ועל כן ראוי שלא נניח הדרך הכולל שהוא ללכת אחר הרוב להניח דברי היחיד או דברי המעטים ולבבר שיהיו הרוב דעת החכמים לא רוב דעות ע"ה, לפי שההמון ועמי הארץ נפתים 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 בחלוף האמת, וזהו שהרי ההמון לא יבחו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב (משלי ו') וזהו מוכיח אצלם ובלתי מגונה ואינו כן לפי האמת אבל אם נמצא ישלם שבעתים ואת כל הון ביתו יתן (שם) לפי משפטי התורה שאמרה אם אין לו ונמכר בגנבתו (שמות כ"ב) וכן יסכימו ההמון כי הנואף אינו ראוי לעונש אבל יאמרו כי נואף אשה חסר לב (משלי ו') וראוי לחמול עליו כי הוא מזיק לעצמו ומשחית לנפשו והוא יעשה העבירה והרע לעצמו (ג) ואין שום בן דעת מזיק לעצמו ועל כן יאמרו ההמון שהוא חסר לב ואינו ראוי לעונש, ואינו כן לפי האמת כי נגע וקלון ימצא הנואף ואומר כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם, לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי תרבה שחד (שם) וע"כ אין ראוי להביא ראיה מהסכמת ההמון כי פעמים יסכימו ההמון על חלוף האמת. שהרי בימי אחאב ומנשה ודומיהם היו מסכימים כלם לעבוד ע"א זולתי הנביאים ותלמידיהם. וע"כ ראוי שתהיה ההברעה מסורה ללב החכמים בלבד כי החכמה מתת אלהים היא כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (שם ב') ובזה תהיה תורת ה' תמימה בכל דור ודור ובלתי הסרה דבר:

## פרק כד תורת משה האלהית הזאת תקוף בכלל על שלשה הלקים יורו על ג' ענינים

הלוקים שהם ההכמה והרצון והיכולת, ההלק האחד הוא ההלק המקוף בדעות אמתיות ויקרא זה החלק דברים, כמו שאמר הכתוב ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים (שמות ל"ד) ואמר ג"כ את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים ה') (ה) בעבור החלק המדעי אשר בהם מציאות הש"י ותורה מן השמים וההשגחה ושאינו גוף וחדוש העולם וזולת זה, וזה החלק הוא המושפע מהכמתו ית' ר"ל מצד היותו חכם. והשני הוא החלק המקוף על הדברים הנרצים אצל הש"י והם המושפעים מרצונו המורים על היותו רוצה ויקרא זה החלק חקים, והוא כלל המצות אשר אין טעמם נודע כאכילת חזיר ולבישת שעטנז וזריעת כלאים ופרה אדומה ודומיהם שהם גזרת מלך והם דברים הנרצים לו יתב' אחר שצוה בהם ארז"ל וכי מה איכפת להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף אלא גזרת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו, וכן אמרו על הקרבנות אשה ריח ניחח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. והג' הוא החלק המקוף על עשית היושר והרחקת העול בין האנשים ויקרא משפטים והם מושפעים מיכולתו, והוא מבואר כי הדת הנימוסית לא תוכל להקוף על החלק הראשון שהם הדעות האמתיות, כי כמו שכתבנו במאמר הזה (ב) עדיין המחלוקת במקומה עומדת על הדרושים הנכבדים שהדעות תלויים בהם, ועל החלק השני ג"כ שהוא ידיעת החקים והדברים הנרצים אצל הש"י לא תוכל להקוף בשום צד כי אין לשכל האנושי מבוא לדעת פרטי הדברים הנרצים אצל הש"י אם לא מצד הנבואה כמו שבארנו (לעיל בפ"ז מזה המאמר) ועקר הקפתה הוא על החלק הג' שהם המשפטים, כי היא תשתדל להרחיק העול מבין האנשים ולהעמיד היושר והיא קובעת דין ומשפט בין האנשים כדי שישלם הקבוץ המדיני, וכשיעוין בה היטב תמצא שאפילו

## שרשים

בתורה: (ב) ואין שום בן דעת מזיק לעצמו. וע"ד שהרז"ל אין אדם עובר עבירה עד שנכנס בו רוח של שטות:

פרק כד (ה) בעבור החלק המדעי אשר בהם וכו'. מה שכינה החלק המדעי כאן שם המאמר הזה הוא מפני שהוא ענין מדעי ע"ד שהרז"ל אין אדם עובר עבירה עד שנכנס בו רוח של שטות. ויותר נראה שהוא מפני שהאדם הוא מכלל הנמצאים הטבעיים: (ב) עדיין המחלוקת במקומה עומדת וכו'.

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 הגנב אם שני כפלים או שלשה כפלים או ארבעה או שבעתים, כי המצא במניחי הנימוסים מי שהניח הגונב ממון בין רב למעט יומת, וזה דבר ימאן אותו השכל האנושי כי למה יומת האיש על גנבת ממון ואפי' פעמים הרבה. ובעבור זה הסכימה התורה האלהית לשער גנבת ממון בעונשים מהחלפים כי הכופר בפקדון וכיוצא בו שהוא מין גנבה קלה ישלם שנים לרעהו והגונב שה ישלם ארבע צאן תחת השה והגונב שור ישלם חמשה בקר כי ההיזק שהזיק בגנבת שור שבטלו ממלאכה הוא גדול ממה שהוא בגנבת השה. ואולם בעבור שיש בגנבת הצאן הפסד מרובה יותר מבשאר מטלטלין חלב וגזה וולדות אמר ארבע צאן תחת השה. ועל כלם אמר אם אין לו ונמכר בגנבתו (שמות כ"ב), וזהו דין ישר ושווי אמתי שהבא להפסיד ממון חבירו ישלם ממון ואם אין לו ונמכר בגנבתו כדי שישתלם אפי' מגופו, אבל שיטות האיש על גנבת ממון אין זה יושר אמתי אלא על גנבת נפשות כמו שאמר הכתוב כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל וגו' ומת הגנב הוא (דברים כ"ד) (ג) כלומר ולא זולתו. וכן ברוב המשפטים לא תספיק הדת הנימוסית לשער היושר והשווי 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 אלו הג' חלקים להורות על חכמתו 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 במזמור הללויה כי טוב זמרה אלהינו וגו' (תהלים קמ"ז) שהיה כשבח השם על היות מושפעים ממנו ענינים מורים על היותו חכם ורוצה ויכול צרף עמהם היותו ית' חונן ונותן לישראל מאתו אלו הג' חלקים שהם דברים וחקים ומשפטים שהם מורים ג"כ על היותו חכם ורוצה ויכול, וע"כ אמר כי טוב זמרה אלהינו כי נעים נאוה תהלה כלומר נעים וטוב ויאות להללו ולזמר לו על כל הענינים הנמשכים מחכמתו ורצונו ויכלתו המורים על השגחתו והתחיל בונה ירושלים ה' נדחי 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 ברך הטבע כמו שכתבנו חכמי הרפואה, אבל פרוק חבור שאר האברים כבר אפשר שיקבלו רפואה, ולזה ייחס אל הש"י שהוא רופא שברי הלב שהוא פרוק חבורו אע"פ שאין מדרכו שיקבל רפואה, וזה ממה שיורה על תוקף יכלתו להציל עשוק מיד עושקו כמאמר דוד קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע (תה' ל"ד) 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 מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה (משלי י"ח), רוצה לומר כשאדם חולה והרוח החיוני חזק הוא יכלכל המחלה אבל כשהרוח הוא חולה שהוא נכאה מי ישאנה רוצה לומר מי יכלכל אותה כי אין בטבעה לחיות. ואח"כ אמר (ד) מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא להורות על חכמתו יתברך, והמשיך אל זה גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר להורות על שלשתן, כי אמר גדול אדונינו להורות על הרצון כי הוא גדול לעשות מה שירצה ואין מי שיעכב על ידו וזה כנגד מה שאמר בונה ירושלים ה', ואמר ורב כח לרממו על יכלתו לחבוש לנשברי לב כנגד מה שאמר הרופא לשבורי לב, ואמר ולתבונתו אין מספר להורות על היותו חכם לדעת מספר הכוכבים וכח כל אחד מהם והתמזג כחותיהם זה בזה, וזה כנגד מה שאמר מונה מספר לכוכבים כלומר אחר שחכמתו בלתי בעלת תכלית יכול להקיף אפי' בדבר בלתי בעל תכלית כ"ש מספר הכוכבים שהוא בעל תכלית בהכרח (ה) כי א"א שימצא נשמיים בב"ת במספר, אבל להפלגת רבוי כחותיהם בהתמזגם זה עם זה ייחס ידיעת מספרם והפלגת רבוי כחותיהם אל החכמה הבלתי בעל תכלית. ומה שאמרו חכמי החקירה כי הכוכבים בעלי מספר ידוע ושהן אלף ושנים ועשרים ומאה לא אמרו זה אלא על הכוכבים הנראים, אבל הכוכבים הבלתי נראים אלינו הם רבים מאד מאד, אמר הכתוב והנכם היום ככוכבי השמים לרוב (דברים י'), תולת זה הרבה ולחלושת ראותנו לא נשיג מהם אלא מעט מהרבה, ואין ראוי לומר שהבלתי מושג אלינו אינו נמצא, כי העטלף שלא ישיג אור השמש אינו ראיה (ו) כי

בלתי

## שרשים

ר"ל בעניין המדוש וכיוצא בזה : (ג) כלומר ולא זולתו . ממלת המוש בא למדיק כך : (ד) מונה מספר לכוכבים וכו' להורות על חכמתו וכו'. כמו שמכתר והולך בפסוק ולתבונתו אין מספר : (ה) כי

ג"ל שימצאו בשמיים בב"ת במספר . (מכוסר הוא בהקדמת המורה לחלק ג' בהקדמה כ'): (ו) על היותו בלתי נמצא . מלת היותו בא על תור השמש ור"ל בשם ש"ת ליקח רמיזה מהעטלף שלא יכיר תור

בלתי נמצא, וע"כ לקח ראיה על היותו חכם מהיותו מונה מספר לכוכבים להורות על הפלגת הרבוי ההוה מצד הרכבת כוחותיהם והיותם נבנעים לפניו (ו) לבטל הוראתם כפי מה שתגזור חכמתו יתברך, וזהו לכלם שמות יקרא כאדון שקורא אל העבד לעשות רצונו וכו'. והמשיך כל המזמור ע"ז הדרך להראות חכמתו רצונו ויכלתו כי אמר מעודד ענוים ה' וגו' להורות על היכולת, והמכפה שמים בעבים להורות על החכמה, כי אליהוא הביא ראיה מפלאות המטר להורות על חכמתו יח', ואמר לא בגבורת הסוס יחפץ להורות על הרצון לומר שאין רצונו בבעלי הסוסים ולא בבעלי הזרוע והקומה. אבל רוצה ה' את יראיו את המיחלים להכרו כי לא בחיל ולא בכח יושיע ה', ואמר שבחי ירושלים את ה' כנגד מה שאמר בתחלה 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 לקנות שלמותם האנושי מה שלא עשה כן לכל גוי שיודיע להם דבריו וחקיו, ואפי' המשפטים שמדרך הדת הנימוסית לדבר בהם ולהגבילם לא ידעום שאר האומות כי לא היתה ידיעתם מספקת לשער היושר והשווי האמתי כמו שבארנו, וזהו ומשפטים בל ידעום, וסיים הללויה לומר שראוי לשבח הש"י על החסד המופלג הזה שעשה עם ישראל להשגיח בהם זה המין מן ההשגחה הנפלאה להשפיע להם דברים וחקים 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 הסדות האלהיות הרומזות על אמונת אלהית נעלמות מצד שא"א שיובן מתוכה שלמות הפועל ותאריו כלל, ומצד התכלית כי היא לא תניח ההצלחה הנפשית שהוא התכלית האנושי אבל תניח הצלחות גשמיות בלבד, ומצד הצורה כי התורה ראוי שתהיה מקפת על ג' דברים, על מה שבין אדם למקום והם מצות עבודיות נקראות בלשונם צירימוניאל"ש והם המצות שאדם עושה מצד עבודת האל כי צירי בלשון יון אלוה, ועל מצות שבין אדם לחברו והם המשפטים נקראים יודיציאל"ש והם המצות המתחדשות על האדם מצד משאו ומתנו עם זולתו והם המתחייבות מצד הקבוץ המדיני, ועל המצות שבינו לבין עצמו נקרא טוראל"ש והם המצות שאדם עושה אותם לקנות (ג) תבונה טובה בנפשו כיראת חטא וענוה וביוצא 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 תצוה בהריגת הבעלי חיים ושרפת הבשר והחלב והואת הדמים וחריקתן שהן עבודות מזוהמות מה שאין כן בדתם, כי עבודתם נקיה בלחם ובין. ואם במה שבין אדם לחברו שהן המשפטים והם המצות המדיניות הנה היא חסרה ג"כ, לפי שהתורה הרבית שאמרה לנברי תשיך (דנריס כ"ג) זה דבר משחית הקבוץ המדיני, וצותה ג"כ שרוצה בשגגה יגלה עד מות הכהן הגדול, זה ענוש בלתי שוה כי פעמים יהיה הרבה ופעמים יהיה מעט, ועוד שהרוצה בשגגה אין לו משפט מות מן הדין ותורת משה התירה דמו לגואל הדם (ד) ואם הרגו על הדם פטור ונמצא לפי זה ההורג במויד פטור וההורג בשגגה נהרג, מה שאין כן ברת שלהם הכל תלוי בדעת השופטים. ואם במה שבין אדם לעצמו כי לא תצוה תורת משה רק בכשרון המעשה לא בטהרת הלב מה שאין כן בדתם, זה העולה מכלל דברי אותו חכם. אחת היתה תשובתי אליו כי כל הדברים הללו הם בהפך האמת מבלי

## שרשים

פרק כה (ה) בי' הדבר. בחקרנ' לידע מיכיות הדבר יבחן וכו': (ג) ספורים וענינים מחריס. כספורי שכחות נח ולוט וכנון ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו וכיוצא בזה: (ג) תבונה טובה. תלה טובה: (ד) ואם הרגו על הדם פטור וכו'. כלומר ואם הגואל הדם הרג להרוצח שהרג בשוגג פטור גואל הדם נמצא שהגואל הדם שקול

מבלי הבנה בזה וידיעה בדרכי התורה, וקודם שאשיב על דבריו אציע הצעה אחת שאין ספק בה אצל כל בעלי שכל, והוא, שהדבר שתבא האמונה בו ראוי שיהיה אפשר לשכל לציירו מציאותו אף אם יהיה נמנע מצד הטבע כמו שהתבאר במאמר ראשון פרק כ"ב. כי הנמנעות מצד הטבע כקריעת ים סוף והתהפך המטה לנחש ושאר האותות והמופתים שבאו בתורה או נזכרו ברברי הנביאים אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותם כבר תבא האמונה בהם בשיש יכולת ביד האל להמציאם ולחדשם, אבל מה שא"א לשכל לצייר מציאותם בהיות הדבר (ה) נמצא ובלתי נמצא יחד בבת אחת או היות הגשם האחד בשני מקומות מתהלפים בעת אחד (ו) והיות המספר האחד בעצמו זוג ונפרד יחד, כל זה וכיוצא בו ממה שא"א לשכל לצייר מציאותו א"א שתבא האמונה בו ולא יתואר האל ביכולת עליו כמו שלא יתואר האל בשהוא יכול לברוא (ז) אחר כמוהו מכל צד ולא להמציא (ח) מרובע שקטרו שוה 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"א שתבא האמונה בו כי אין האמונה בנמנעות ממה שיתן שלמות בנפש, שאם היתה האמונה בנמנעות בעצמן נותנות שלמות בנפש היה השכל ניתן באדם לבטלה ולא היה יתרון לאדם על הבעלי חיים אחר שאין לשכל מבוא 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 מצוה ממצות התורה, כי אף ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו (בראשית ל"ו) היה צריך לכתבו כדי להבדיל בין עמלק שצותה התורה להחרימו ובין שאר בני עשו שנאמר עליהם לא תתעב אדומי כי אחיך הוא (דברים כ"ג) וכן כל שאר הספורים הם ליודעים חן, וכבר האריכו בפרשי תורתנו בכל פרט ופרט מהם. וכן מה שאמר שהיא חסרה מצד הפעל שלא כתבה תארי האלהות, הנה הדבר בהפך כי היא כתבה בפירוש שורש האחדות והרחקת הגשמות ובארה שהש"י נמנע ההשגה אמר הכתוב כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג) וכתבה שמה שיושג ממנו יתב' הוא מצד המדות שהוא מנהיג בהן בריותיו כמו שבאר זה למשה כשאמר הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שם) שהודיעו יתברך כי הי"ג מדות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו שאפשר לאדם הידיעה בהן בין רב למעט כפי התהלפות מדרגות המשיגים, אבל תאוי עצמו א"א שיושגו. ולזה בעצמו הכחישה ג"כ הגשמות והזהירה מלהאמין בו אמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו' פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל (דברים ד'). ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד התכלית שלא הוזירה ההצלחה הנפשית. זה אינו, כי כבר הזכירה לחכמים ברמז (ט) 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 שיבואו בה דברים מוכנים לכל וראויים שתבא האמונה בהם, והדברים המושגים בהרגש לכל יותן בהם האמנה גדולה, והדברים המישכלים הבלתי מושגים בהרגש ובלתי מובנים אלא להחכמים לא יותן בהם האמנה כלל, אבל יאמרו ההמון כי מה שהוא בלתי מושג לחוש הוא דבר רחוק ושקר, ולזה יעדה תורת משה דברים גשמיים בפירוש נראים לעין ומושגים לחוש לכל העם מקצה ודברים 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 ראיה על הנפשיות, וכבר העיר על זה בלעם שלא היה מאומות ישראל והיה חכם גדול ונביא ואמר תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו (במדבר כ"ג) שיראה שמצד חכמתו או נבואתו השיג שיהיה לישראל אחרית ותקוה אחר המות עד שהיה כוסף שאחר שיטות תהיה לו אחרית ותקוה כישראל לפי שהבין שההשגחה

## שרשים

כרג במזיד פטור והרוצח שהרג בשוגג נהרג ע"י גואל הדם: (ה) נמצא ובלתי נמצא. שתאמר ע"ד שהוא שהוא נמצא ובלתי נמצא זהו ג"ש: (ו) והיות המספר האחד בעצמו זוג ונפרד יחד וכו'. פי' כי האחד בעצמו הוא דבר שאינו מתחלק ואם כן ג"ש לעצמו מהאחד זוג ונפרד. זוג הוא המספר היוצא בשנים כגון ב' ד' ו' וכיוצא בו, ונפרד הוא שאינו עולה בשנים כגון ג' ה' ז' וכיוצא בו (ויותר נראה

שר"ל שג"ש שיהיה אותו המספר עצמו שתאמר עליו שהוא זוג שיהיה זה המספר עצמו ג"כ נפרד, לפי דברי בעל הכוזרי לפ"ל למימר שלא היות מספר האחד זוג ותו לא): (ז) אחר כמוהו מכל צד. כי בעל כרחך יהיה האחד עלה והאחד עלול ואם כן לא יהיה דומה לו מכל צד: (ח) מרובע שקטרו שוה לצלעו. נתאמר לשיל נמתאמר רבינו פכ"ב: (ט) כמו שנזכר במאמר הרביעי וכו'

בפרק

שההשגחה בעוה"ז ראיה על הצלחתו בעולם הבא וכל שכן כי בהיות נסים מתמידים באומה שלא כדרך מנהגו של עולם שהיא ראיה על הצלחת הנפש בעוה"ב, כמו שכל זמן בית ראשון היתה הנבואה נמצאת בישראל תמיד ואף בבית שני שלא היתה שם נבואה היו נענים פעמים בבת קול, והיו נסים אחרים מתמידים באומה כמו (י) שתעשה הארץ בכל שנה ששית בשמטה התבואה לשלש השנים כמו שאמר וציותי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים (ויקרא כ"ה) וכמו שבכל שנת השמטה שאמר הכתוב הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו' (דכריס ל"ו) היו כולם עולים בהג הסכות לשמוע את התורה, ואמר הכתוב ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך וגו' (שמות ל"ד), ונסים אחרים מתמידים שהיו במקדש כמו שמנו אותם בפסכת אבות ובפסכת יומא אמרו שהיה לשון של זהורית מלבין בכל שנה ביום הכפורים, וגסים אחרים שמנו אותם שם שהיו מתמידים באומה מה שלא נמצא באומה אחרת אות מתמיד מורה על אמתת אמונתם. ומה שיביאו ראיה מהצלחת המאמינים באמונתם אינה ראיה כלל אחר שמצאנו קודם שנתנה תורת משה יותר מאלפים שנה שהיו כל האומות ע"א זולתי יחידי סגולות כאבות ודוכיהן ואעפ"כ היו כל האומות מצליחות כל אחת ואחת במלכותה המיוחדת לה והיו עומדות בשלוה והשקט, ואף משנתנה תורה היו כל האומות עובדי ע"א זולתי ישראל והיו מצליחות כל אחת במלכותה. ואין הצלחת סנחריב ונבוכדנצר ואלכסנדר היותם מושלים על ישראל ראיה שהיתה אמונתם טובה מאמונת ישראל. והן עוד היום כולם מודים שדת הישמעאלים היא נמוסית הנחיית ואינה אלהית, ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם. וא"כ יראה שאין הצלחת האומה ראיה על טוב אמונתה, ואפנם הראיה על אמתת האמונה היא התמדת הנסים כמו שהיו מתמידים בישראל בהיותם יושבים על אדמתם מה שלא נמצא כן למאמינים באמונת ההדיום ולא באמונת הישמעאלים (כ) וכה שאמרו בהצלחת הנפש בעוה"ב (ל) ע"ז אנו דנין אם הוא כן אם לאו, וכה הראיה עליו. ואולם מה שאמר שהיא הסרה מצד הצורה הנה זה שקר גמור הפך האמת כי בכל הג' חלקים שזכר שתקיף התורה בהן היא שלמה בתכלית השלמות, אם בחלק המצות שבין אדם למקום והן שנקראות צירימונאלי ש ר"ל מצות עבודיות הנה היא שלמה מאד כי היא תצוה בתפלה כמו שאמרו ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך (שם כ"נ) שהעבודה הזאת היא התפלה בהכרה כמו שבארו ז"ל (ב"ק דף כ"ב ע"ב, וב"מ דף ק' ע"ב) וכמו שנבאר במאמר הרביעי (פרק כ') בעזרת האל ותוהיר על אהבת השם וירואתו אמרה ואהבת את ה' אלהיך (דכריס ו', ו"ם). ויראה מאלהיך (ויקרא י"ם) את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד (שם כ"ח). ומה שאמר שהעבודות הם מזוהמות משרפת הבשר והחלב והדם, הנה אם נאמר שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכונה השנית (מ) כדי להרחיקם מתקרובת ע"ז כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אין זו קושיא כלל כי לא היתה הכונה בקרבנות אלא לטהר כונת הלב ולהרחיקם מתקרובת ע"א, אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו' (ירמיה ז') אבל אף אם נאמר שהיה בקרבנות חלק מהם שהיו נעשים על הכונה הראשונה (נ) אם כדי להעיר לב החוטא או האדם כי הכבש או הבעל חיים ההוא שיעשה ממנו קרבן כבר היה חי ונזון כמותו והוא נשרף וכלה ולא נותר ממנו דבר אם לא מה שהיה בו נחת רוח לפני השם, כן האדם יכלה ע"ז הדרך ולא ישאר ממנו דבר אם לא מצד הפעל שיעשה במה שיהיה בו נחת רוח לפני השם שאמר ונעשה רצונו שהוא היתרון שיש בארם על הבעלי חיים, ובזה יתן אל לבו לעשות הטוב והישר בעיני השם כדי שיהיה סבה אל קיום הנפש שהיא עיקר שלמות האדם, ואם שיהיה הקרבן כדי לקרב ולקשר הבחות העליונים עם התחתונים כמו שהוא דעת חכמי הקבלה מ"מ א"א לומר שלא תהיינה העבודות הנזונות אחר שהחוש 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 היבוסי ולאליהו בהר הכרמל והיתה השכינה או רוח הקודש שורה בישראל ע"י הקרבנות והיה הכהן מגיד העתידות באורים ותומים, כמו שהעיד החוש על זה, משא"כ בכל קרבנותיהם, כי לא נראה בהם מעולם

אות

## שרשים

נפרק ל"ט ונפרק מ', ופ"ם סהוס סותר מה שכתב כאן: (י) שתעשה הארץ. תלמיד הארץ: (כ) ומה שאמרו כהצלחת הנפש וכו'. שדמה מיעדת כהצלחה הנפשית: (ל) על זה אנו דנין. אנו מוקיפים עליהם אם היא בחמה מניחה על ההצלחה אם לאו ומה היא הרמיזה שיש להם על זה: (מ) כדי להרחיקם מתקרובת ע"ז. כדי שלא יבואו להניח מיזה מקרובת לע"ז: (נ) אם כדי להעיר לב וכו'. הכוונה רמשונה היא על שני דרכים, והוא אם כדי להעיר וכו'

אות אמת מתמיד וניכר ומפורסם לכל כמו שהיה בקרבנות. ומה שאומרים שיועיל לנפש הוא דבר שאין החוש מעיד עליו ולא השכל מודה על כך ועל כיוצא בזה אמרו הרוצה לשקר יריחיק עדותו, ובעבור זה היהודי שהוא מורגל בדעות אמתיות בלתי מכחישות המוחשות ולא חולקות על המושכלות הראשונות מתורת משה שהכל מודים בה שהיא אלהית ונתנה בפרסום גדול מס' רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם מה שלא יבין ולא ידע ציור מציאותו. ואולם בחלק מהמצות שבין אדם לחבירו והם שקראום יודיציאלי"ש הנה תורת משה שלמה מזולתה מן הדתות, כי היא תזהיר אהבת האנשים, אמרה (ויקס י"ס) ואהבת לרעך כמוך, ותרחיק השנאה לא תשנא את אחיך בלבבך (סס) ועל הגר אמר ואהבתם את הגר (דנריס י') והזהירה שלא להונות אותו, אמרה עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תונגו (סס כ"נ) ולא גר צדק בלבד אלא אפי' על תושב שאינו עובד ע"א, וכן צוה להתנותו אמרה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה (סס י"ד) תהו גר תושב שמותר לאכול נבלות, ולא תתיר הרבית אלא מן הנכרי העכו"ם באמרה לנכרי תשיך (סס כ"נ) והו העכו"ם ואינו רוצה לקיים ז' מצות בני נח כגר תושב. ובשאר המשפטים היא שלמה יותר משאר התורות כי היא תשער העונשין הראוין כפי המרי כמ"ש בפ' הקודם לזה בעונש הגונב ממון ובדיני רוצח בשוגג, ולפי שיש שוגג קרוב למזיד התירה דמו לגואל הדם כדי שיהיה האדם נזהר בזה יותר מראי, וראיה לדבר זה שאם היה הרוצח אנוס בהריגתו אפי' גלות אינו חייב, וגואל הדם נהרג עליו, כמו אדם זרק אבן והוציא הלה ראשו וקבלה, ומה שתלה הכתוב חזרתו במיתת הכהן הגדול, כבר פירשו רז"ל (מכוס פ"ב דף י"ס ע"ס וף י"ב ע"ב, וזנהסים דף קל"ז ע"ס) טעם הדבר. ואמרו כי לכך נתלה דבר זה בחייו של כהן גדול כדי שיהא זהיר לבקש רחמים על בני דורו שלא יארע תקלה בהם. ועוד שדרך חכמים לסבול עונש ויסורין בעבור ההמון החטאים בנפשותם, שכן מצינו ביחזקאל הנביא שאמר לו הש' 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 שהמשפטים שבאו בתורת משה עם היותה אלהית הם חסרים ושיהיו נשלמים ברתות האחרים. ועל כן הוא מבואר שאין טעות החסרון שטען כנגד המשפטים האמתיים שבאו בתורת משה מספקת לבטל אותם כלל. ואולם בחלק השלישי והוא חלק המצוה המדותיות והם שקראום מוראלי"ש שאמר שהיא חסרה מצד שתורת משה לא הזהירה אלא על כשרון המעשה ולא על מהרת הלב, זהו הפך האמת שהרי אמרה וכלתם את ערלת לבבכם (דנריס י') ואמרה וידעת מאלהיך וגו' (ויקס י"ס) לא תקום ולא תטור את בני עמך וגו' (סס) ואהבת לרעך כמוך וגו' (דנריס ו') ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו'. ומה שצוותה על כשרון המעשה הוא לפי שאין מהרת הלב נחשב אם לא יסכים עמו המעשה, והעקר כונת הלב, אמר דוד לב טהור ברא לי אלהים (תהלים כ"ס) וכיוצא בזה הרבה משיסופר. נמצא שתורת משה שלמה בכל מיני השלכות הפך מה שחשב החכם ההוא, וכבר רמז דוד על זה בקצרה כששבח אותה מצד ארבע מבואתיה אמר תורת ה' תמימה משיבת נפש (סס י"ס), הנה באמרו תורת רמז על הסבה החכמית ואמר שהיא תורה, כלומר שכל ספור וספור שבה כספורי שכרות נח ולוט ודומיהן כלם נכתבו בה לתת דת והישרה והנהגה מה לא זולת זה כלל. ובאמרו תורת ה' רמז על שלמותה מצד הפועל, כלומר כי אחר שהפועל הוא הש"י א"א שיהיה בה שום חסרון מן החסרונות שאפשר שיפלו בדת האנושית. ובאמרו תמימה רמז אל השלמות אשר מצד צורתה, ובאמרו משיבת נפש רמז אל השלמות אשר מצד התכלית שהיא ההצלחה הנפשית, ומשיבת נפש הוא כמאמר שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (קהלס י"כ), ואחר שהאר אותה בשהיא שלמה מצד הצורה באמרו תמימה, חזר ג"כ השלמות מצד התכלית באמרו משיבת נפש, חזר ג"כ שהפועל הוא הש"י שהוא פועל ושלם, ושהחומר הוא התורה ר"ל הנהגה והישרה מה, נתבאר שהיא מסולקת מכל החסרונות ושהיא שלמה בכל מיני השלמיות, והנה נשלמה כונת הפרק הזה:

## פרק כו למה שהיתה התורה האלהית הנהגה והישרה מה למין האדם מושפעת מהש' הנה היא תורה בהכרח על קשר ודבוק בין האלוה ית' שהוא המצוה ובין האדם

שהוא המצוה, ובעבור זה הוא מבואר כי מן הצד הזה בשמיעת איזה צווי מפי השם יורה בהכרח על מציאות הנבואה ותורה מן השמים ומציאות השם המצוה ברת והמשגיח, וכ"ש בשמיעת אנכי ולא יהיה לך שהם יורו בעצם על ג' העקרים הללו כמו שבארנו (ה) אבל עכ"ז רצה השם יתברך להשמיע לישראל מפיו את עשרת הדברים כדי שיורו על הדברים הכוללים שיחוייב האדם בהם

מצד

## שרשים

וכו' לו כדי שעל ידי הקרבן יהיה מקרב ומקשר בהכחות העליונות וכו':

פרק כו (ה) אבל עם כל זה. כלומר מעמ"כ: ולזה

מצד הקשר הזה אשר בין ית' ובינו, וזה אם מצד הארון המצוה ואם מצד עבד המצווה, (ב) ולזה באו שני לוחות נבדלות להורות על ששני אלו הענינים נבדלים זה מזה, ובאו החמשה מהם שהם כנגד השם שהוא הארון בלוח אחד, והחמשה שהם כנגד האדם שהוא העבד בלוח אחד, להורות ששניהם הכרחיים בהגעת השלמות האנושי. והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצות על זה הדרך, כי בלוח האחד היו החמשה דברות הראשונות שאדם מחוייב בעשיתן מצד קבלת אלהותו ית' בזה הדרך, כי כמו מלך אחד שבנה מדינה והלך ולקח עבדים והוציאם לחרות והושיבום בתוכה ואח"כ בא אליה 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 (שם) 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 לשוא, ואחר זה ראוי שיקבע להם זכר ליום שבנה המדינה, ומתוך כך יזכרו שיש להם ארון שבנה המדינה ויזכרו איך היתה ישיבתם בתוכה שהיו עבדים והוציאם לחרות. ובעבור זה צוה עליהם לשמור את יום השבת להורות על חדוש העולם ועל יציאת מצרים מעבדות לחרות, וזהו שאז"ל (נכלום דף כ' ע"ח, ל"ס דף כ"ז ע"ח, סנהדרין דף כ' ע"ב) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, כלומר כי השבת לא בא להורות [ה] על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדבור זכור, כי גם הפילוסוף יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחיש זה זולת כת אפיקורוס, אבל עקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון תמיד, וגם אחר בריאת העולם כמו שנזכר זה בדבור שמור שנזכרה בו יצ"מ 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"מ 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 לאחד מן המפרשים בו באור מספיק, כי יש מי שאומר כי בעבור שלשון זכור יורה על מ"ע ושמור על מצות ל"ת כמ"ש רז"ל (עילוינן דף ס"ו ע"ח) השמר פן ואל אינו אלא ל"ת אמרו כי עשה ול"ת שניהם הכרחים במצות שבת, מ"ע להורות על חדוש העולם, ול"ת שהוא השביתה ממלאכה זכר כי הש"י הוציאם מעבדות לחרות, כי למה שהעבד א"א לו לשבות ממלאכתו, הנה בשביתה ממלאכה הוא זכר ליצ"מ, ולפי דבריו של זה המפרש לא היה ראוי שיזכור הכתוב לא תעשה כל מלאכה בדבור זכור, ואחר שנזכר בו לא תעשה כל מלאכה (ד) מה צורך שיאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. ויש מי שכתב כי במנוחה בשלוח יש זכר ליצ"מ

## שרשים

(ב) ולזה באו . עשרת הדברות: (ג) שלא יתנו הוציאם ממצרים ולא יזיק"ת: (ד) מה צורך יתנו הממשלה לזולתו. שלא ימרדו שמדון ממר שיאמרו זכור ושמור וכו'. והלא מצות לא תעשה

נפ

## ענפים

**פרק כו** [ה] על מציאת הפועל המחדש שהטעם בלבד הנזכר בדבור זכור וכו'. מה שיש לעיין בזה לפי דברי המחבר הוא . כלומר מעתה שאף מהנזכר בדבור זכור מספיק יתי הכריחה כמו שנאמר כי שמת ימים שמה ס' וגו' ע"פ כן היו לא להורות כי מה על מציאות הפועל המחדש ולא על הפועל בלבד, וכפרק י"ח מהמאמר הקודם מבואר שם בהדיא כי ו' ימי הבריאה מוכיח על מציאות הפועל בלבד. וכפי הנראה שם מדבריו שפועל המחדש ופועל בלבד הוא ענין אחד וז"ל שם כי מהבריאת עד הלה תולדות השמים הוא ענין ג' וכאמר להורות על הפעל הה' שהוא מציאות הצי"ח הפועל בלבד וכו' כי בסדר שנאמר בתורה שהם בהבראם בהבראם נבראם ממדגמת מציאותם זה על זה וסידורם וכו' כל זה ממה שיורה על מציאות הפועל בלבד וכו' ע"כ. וכן הוא מבואר במאמר ב' ריש פ' ד' ע"ש. כל זה הוא מורה דעת המחבר שבכאן, וז"ל שהוא המחבר בזה הוא כי שם שבפרשת בראשית מכר חיכיות הבריאה מכל פלס ופרש על כל יום ויום בפני עצמו ומבואר שם שכמה דברים נמלמו בקדימת הזמן שלא פל פי מעשה, כבריאת השמים ביום ג' וחלייח המאורות שהם שנה להם ביום ד' וכיוצא בזה, מ"ש ע"י בסדר הנזכר שם בבריאת השמים וכל להמציא מציאות הפועל בהוה ובלבד, ולכן דקדק שם המחבר ז"ל בהריכות לשונו וכתב כי בסדר שנאמר בתורה וכו'. ממ"ש בדבור

זכור

ליצ"ט כי העבד אינו יכול לנוח, ואף אם תהיה המנוחה מעשרה לעשרה ימים יהיה בו זכר ליצ"ט, ואולם בחיות המנוחה משבעה לשבעה ימים יש בה זכר חדוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, וע"ז אמרו זכור ושמור ברבור אחד נאמרו, ואין זה מתישב יפה (ה) למה לא תהיה הכל זכר לחדוש העולם, וא"ת שבא לבאר שיש למצות שבת טעמים מתהלפים, אין צורך אל שיאמרו ברבור אחד כי כמה מצות יש להם טעמים מתחלפים ולא אמרו עליהם שנאמרו ברבור אחד. ואולם לפמ"ש צריך שיאמרו ב' הרבות ברבור אחד, האחד להורות על מציאות הפועל למציאות. והשני על היותו פועל ברצון ומשגיח תמיד (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 יוכללו 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 נברת אלא (ז) פעם אחת בשנה לא נזכרה בתורה בפירוש, הרי שמצות השבת מחוייבת והכרחית מצד הארון באלו הג' בחינות שזכרנו, ואח"כ אמר כבד את אביך ואת אמך, לפי שהוא מן הידוע שאין המלך שבנה המדינה נגלה בכל יום לאנשי המדינה ההיא, (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 ולחשוב שהמדינה היתה שלהם תמיד ושאין להם מושל עליהם, ואין דרך לצאת מן השטות הזה אלא בהיותם נכנעים אל האבות ומקבלים המוסר מהם, כי הם יודיעו את בניהם איך היו עבדים ושאדון אחר הוציאם לחרות והוא שבנה המדינה והשכין 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 דברי טוסרם עליהם ובעבור זה בא הרבור החמישי שהוא כבד את אביך ואת אמך להזהיר על הקבלה, ר"ל שימשך האדם לקבלת האבות שזה עקר כולל לכל הדרות שלא יצייר מציאותם אם לא יהיה האדם נשמע לקבלת האבות וחכמי 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 ההכרחים אל האדם בבחינת מה שבינו לבין הש"י והם הדברים המתחייבים על העבד לעשות בבחינת האדון. ואח"כ שב להזהיר על הדברים הכוללים שהם הכרחיים אל האנשים בבחינת היותם והתקיימם במדינה כדי שישלם הקבוץ המדיני. והדבור הראשון מהם הוא שצריך שישמור את גוף חבירו, והוא לא תרצח, ושישמור ממונו והוא לא תגנוב (ט) כפי פשט הכתוב. ושישמור הדבר

## שרשים

גס כן זכר בדבור זכור כלומר בדבור מצות השבת, ומין להקשות וכל טעמת מצי למיכ היה זכר ליצ"ט מדמז שלו ב' דברים בדבור אחד יותר מהשאר, לפי שב' דברים שלו והם מציאות הפועל ופועל ברצון הם שייכים להדדי ומין האחד מספיק זולת האחרו כמו שהאחר בסמוך בדברי האחר ובדבריו, אלא שלפי זה לא היה לריך האחר בדברי רז"ל מ"ש בדבור ת' נאמר רצוני בדבור מצות השבת אלא היה לו לבאר לפי שמין האחד מספיק זולת האחר כמו שאמר בהדיא האח"כ בסמוך, ואולם לפי מה שהקדמנו לריך שיאמרו וכו' ומין האחד מספיק זולת האחר וכו'. ולריך לומר שהאחר קיים כאן וסמך על מה שכתב האח"כ בסמוך: (ה) למה לא תהיה הכל זכר לחדוש העולם. ר"ל ולמה לי ב' זכירות: (ו) ומין האחד מספיק זולת האחר. כי אי אפשר להאמין מציאות הפה הפועל אם לא בצירוף תמונת הפועל בכונה ורצון כמו שהאחר לעיל בהאחר הב' בפרק ד' בהופיעים, וכן הוא מבואר בעקידת יצחק ריש פ' בראשית בשם הרב המורה: (ז) פעם אחת בשנה. כלומר היום שהקבלנו עליהם למלך: (ח) ואם יזכרו. ואף אח"ל שיזכרו: (ט) כפי פשט הכתוב. כפי פשוטו של כתוב ולאפוקי מפירש"י

## ענפים

זכור שהכר בו הבריאה דרך כלל שעשה בששת ימים ולא הכר בה פרט הבריאה, ומיבות פרטי הנמלאים לכן אינו נרמז בה כ"א מציאות הפועל המחדש לבד, וק"ל ודחוק הוא קלת:

שנגם הפילוסוף יודה במציאות הפעל וכו'. מלחמי בגליון בהקבלה על המחבר וז"ל הוא מאמר בלחי נכון כי הפילוסוף לא יאמין שהל פעל העולם מלא עולם הל עולם ולא יקח הפילוסוף שם הפועל כשאר יקחוהו התולמיים כי שם יגיעהו בעד הסבה ויקבלו פועל על לד ההרחבה וכו' וקבלו שבחו פועל וכבר גלה מעוהם וכו' אף שהפילוסוף בחמת לא יאמינו שהאל יהיה סבה פועלת רק סבה על לד התכלית לבד גם לא יודה בפועל מהדש כמו שיזכר מדבור זכור עכ"ל, ונ"ע, ומפאר מה שדקדק והלריך המחבר בלשונו ומאמר הפועל

הרבר שהוא ממוצע בין גופו וקנינו וזהו אשתו כי היא מצד מה (י) כאלו היא גופו ומצד מה כאלו היא קנינו, וזהו דבור לא תנאף. ואח"כ שב להזהיר ולומר שלא יסיפק לאדם שיהרר מלהזיק את חבירו בפעל או בגופו או בממונו או באשתו כי גם צריך שיזהר שלא יזיקנו אפי' בדבור והוא לא תענה ברעך עד שקר, וגם לא במחשבה וזהו לא תחמוד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך. ובזה נשלמו הדברים הכוללים ההכרחים אל האדם בבחינת היותו באשר הוא הברחי להשתתף עם זולתו כמ"ש במאמר הראשון (נפרק ז'). ולזה היו אלו העשרה בשתי לוחות להורות שב' אלו הענינים עם היותם נבדלים זה מזה הנה הם הברחיים לשלמות האנושי, האחד בבחינת (כ) שלמות האדם מצד עצמו, והשני בבחינת היותו (ל) חלק מדינה. ולזה היו החמשה ראשונים בלוח אחד להורות שאלו הם כלל אחד מיוחד בפני עצמו. ובשני אלו הכללים נכללים המצות כשיעויין בהם, ועל דרך מ"ש רז"ל בתורת כהנים (פ"ד דף מ"ה ע"כ) ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט) ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה') זה כלל גדול מזה, ועל הדרך שבארנו בפרק כ"ד מהמאמר הראשון:

## פרק כז כלל

גדול יהיה ביוד בעשית המצות שהכל הולך אחר כונת הלב כמו שאמרו רז"ל רחמנא לבא בעי (סנהדרין דף ק"ו ע"ב) ולפי זה יש מי שעושה מצות הרבה ואינן עולות לו כלום (מ) או בשעור שיספיקו להקנאת השלמות האנושי ולא להלק ממנו עד שיהיה מורגש. ויש עושה מצוה אחת תספיק יותר ממצות הרבה כפי כונת העושה 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 להקנאת השלמות האנושי, או מדרגה מה ממנו בהיותן נעשות על הכונה הראויה, כי לא עשית המעשים הטובים בלבד תביא את האדם לחיי העוה"ב, אבל גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני יראת ה' יתן שלמות בנפש. וזה, כי לפי מה שבא מפורש בתורה והלכת בדרכיו (דברים ל"ח), 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 המן המאמינים הנקראים תמימי דרך שאינם מתחכמים על השם אבל הולכים בתמימות בתורת הש"י, ובאר שההולכים בתורת ה' הם השומרים מצותיו בכונת הלב, ולזה אמר אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו (שם) וכדי שלא ידומה שאין נקרא הולך בדרכי ה' ולא נוצר עדותיו אלא השומר מצות עשה כי מצות לא תעשה לא יצוייר שיתן שלמות בנפש, לזה אמר אחר זה אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו, כלומר אף הנמנע מלעשות עולה בכונת הלב נקרא הולך בדרכי השם, וזהו שאמר בדרכיו הלכו. וכן אמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר בעושה מצוה, ואע"פ שזה דבר מתמיה איך אפשר שיקנה האדם שום שלמות בהיותו יושב ובטל ובלתי עושה שום פעולה והרי בפירוש אמרו רבותינו ז"ל מי האיש החפץ חיים וגו' סור מרע ועשה טוב (שם ל"ד) שמא תאמר אלך ואגרה בשינה תלמוד לומר ועשה טוב שיראה שצורך המעשה המוב בפעל כדי שיזכה לחיים נצחיים ולטוב הצפון ליראי השם שעליו נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו' (שם ל"ו) ועל הטוב ההוא אמר מי האיש החפץ חיים אוהב יומים לראות טוב. והתשובה בזה היא שהאדם היושב ובטל בלי ספק א"א 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 שהיתה נפשו קצה בו איננו ראוי לקבל שום שכר, אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר או שאין לו מה יאכל ונזדמן לפניו בשר חזיר ונמנע מלאכלו מפני יראת השם ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו אע"פ שהיה רעב ותאב אליו הרי זה ודאי ראוי לקבול שכר. וזהו

שאמר

## שרשים

מפרש"י שם פ' יתרו וזוח דעת רז"ל: (י) כלומר כשיעבוד את חמותו כרצוי וזוח שם: (כ) חלק שיש נופו. שהרי היא נעשתה מלמות: (ל) חלק מדינה. מדיוק. שצריך להשתתף עם זולתו בכזכר: המחם מלד עלמו. ר"ל שיסיפו לו חלק לעוה"ב פרק כז (מ) או כשיעור שיספיקו. ר"ל או שיעלו לו

## ענפים

ספועל המחמם נוכל לומר שכוונתו בזה כי אף מהמיני הקדמות שהזמיכו שהם"י לימו כי שם שכר לעולם למיכים בעל כרחם להודות על למעלת החדום על דרך שהתבאר לעיל בפ' כ"ב מהמאמר ח' ע"ש:

המגוחה מעשיה לעשרה ימים וכו'. מה שהזכיר דוקא עשרה כוונתו כי לקיחת קרבן פסח היה עשרה ימים מהדש כמו שהמר בעשור לחודש הזה וגו':

שאמר הכתוב על הדם לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחריך כי תעשה הישר בעיני ה' (דכריס י"ד), וזה שאמרו רז"ל לא יאמר אדם א"א לאכול בשר חזיר א"א ללבוש שעטנז אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, הרי שגלו שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה הוא שתודמן העבירה לפניו וימנע מעשיתה לאהבת השם ולירא'תו 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 (תהלים פ"ו) כשנזדמן לו ענין בת שבע שלא היה לו מונע 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 בתמ' מכות (דף כ"ד ע"ב) אמרו דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני שס"ה כנגד ימות החמה ורמ"ח כנגד אבריו של אדם וכו', הנה בארו בזה שהתורה כוונה בזה המספר להראות איך יצוייר שתהיה קנית השלמות במצות לא תעשה כמו שבמצות עשה עם היותם הפכים כי עשה ולא תעשה בלי ספק הפכיים, וזה כי בהיות מספר מצות עשה רמ"ח כנגד אבריו של אדם היא 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 והידיעה בלבד, ומצות לא תעשה בהיותם שס"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 (ג) העבר אינו נמצא והעתיד לא יצא עדיין אל הפעל והווה אינו אלא העתה הקושר בין העבר והעתיד, ואולם העתה עצמו אינו זמן על דרך האמת שיקבל הלוקה כמו שהוא מדרך הזמן שיקבל הלוקה להיותה (ג) מהכמה המתדבק, אבל יחס העתה אל הזמן (ד) יחס הנקודה אל הקו, וא"כ אין הזמן נמצא בפעל ואעפ"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 שס"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 דעות 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 להקנאת השלמות או חלק מהשלמות הנקנה אל האדם מצד מצות עשה ומצות לא תעשה. וזה כי בדעות יש מצות עשה באמונת מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף, ומצות ל"ת שלא להעלות במחשבה שיש אלוה מבלעדי ה' ושלא לתור אחרי עבודה זרה וזולת זה, ובחקים כלבישת ציצית ואסורי מאכלות, ובמשפטים בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא י"ט) ביומו תתן שכרו (דכריס כ"ד) העניק תעניק לו (שם פ"ו) ולא תונו איש את עמיתו (ויקרא כ"ה) לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו (שם י"ט) וזולת 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 (ג) על הדרך שכתבנו למעלה, ואולם מה שצריך באור הוא איך יהיה השלמות הנפשי נקנה בחלק

## שרשים

לו זכר מה שכל לפ כשיעור שיספיקו וכו':
(ב) העבר. ר"ל הזמן שהיה מקדם מיום נמצא עתה כי כבר עבר זה הזמן: (ג) מהכמה המתדבק. על דרך משל קו אחד מעשר אמות ונקרא כמה המתדבק כי יש בו כמה אמות וקיים זה כזה ומקבל החלוקה כי נוכל לחלוק אותו מה שלקיים וכמו כן נאמר על זמן מרוך מכמה ז מו ימים שיקבל חלוקה ג"כ. משל"כ העתה ז רגע אחד וזמן בלתי מתחלק הוא: (ד) יחס

הנקודה אל הקו. שהנקודה מיגיע כלום ואין לה חלוקה אפילו כמחשבה כמו שנתבאר לעיל מ"כ פרק עשירי: (ה) מצד היותן דברים בלתי נמצאים. ר"ל מצד שהם מיגיע נעשים: (ו) בהיות ההמנע מעשייתן על הכונה הראויה. ר"ל כשיתנע מעשות כעבירה נעבור מלות הפס כנזכר:

**פרק כח (ג) ששום** שלמות שלמותי. שלמות המדומה: (ב) על הדרך

בחלק הג' שהוא המקיף במשפטים, כי לא יצוייר שיתן שלמות בנפש שום חלק כחלקיו לא מצות עשה שבו ולא מצות ל"ת, כי החלק ממצות עשה שבו לדון בנזקי השור והבור והאש או החלק במצות לא תעשה כמו לא תגנבו ולא תעשוק את רעך (סס י"ס) ולא תגזול ווולתם עם שהם משפטים ישרים לקיים ישוב המדיני, (ג) מה יוכה ילוד אשה בהם שתקנה פשו שום שלמות אנושי על ידם, ואם בעבור שהם מבוא ודרך (ד) לתקן המדות שבזה היא הישרה לקנות השלמות האנושי בלבד (ה) לא זולת זה, יהיה א"כ השתדלות רוב הכתי ישראל ועסקם (ו) בלמוד ובדיני השאלות הלמודיות דבר בלתי מועיל להקנאת השלמות ויהיה יגיעם לריק 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 שתי בחינות, האחד מצד העשות מעשה המצוה והניעה אל הפעל השלם, והשנית מצד כונת העושה אותה, והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה שהרי אמרו רז"ל במסכת נזיר (דף כ"ג ע"ס) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ואמרו שם משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר (הוסע י"ד) וצדיקים ילכו בם וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר (סס) ופושעים יכשלו בם, 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 ידיעת המצוה ולמודה בכונה במקום עשיתה, ואינו כי קריאת הפרשיות שבתפילין אינה עולה בעבור הנחתן. ועוד כי בפירוש אמרו בקדושין (דף מ' ע"ס) כשנהלקו אם הלמוד גדול או המעשה גדול נמנו וגמרו שהלמוד גדול, ופירשו הטעם לפי שהלמוד מביא לידי מעשה, והוא מבואר אחר שהלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה שהמעשה שהוא התכלית הוא העקר, כי כל שתי מלאכות שהאחת קודמת לאחרת קדימה טבעית כמלאכת הרסן למלאכת הפרשת או כמלאכת האריגה למלאכת החייטים שהמלאכה הקודמת היא פתוחה במדרגה מן האחרת, כי הקודמת כמשרתת לאחרת כמו שמלאכת חציבת האבנים מן ההר היא פתוחה במדרגה ממלאכת הבנאות אחר שהיא משרתת אליה אע"פ שא"א למלאכת הבנאות שתשלם בזולת חציבת האבנים, וכן המעשה אע"פ שא"א שיגיע אלא עם הלמוד כי לא עם הארץ חסיד מ"ט אחר שהלמוד אינו אלא כדי שיבוא אל המעשה הוא מבואר 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 שתצטרף 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 התוריי המקיף במשפטים ראוי שיתן שלמות בנפש יותר ממה שיתן החלק המשפטי המונח בנימוסים. וזה, כי כשיעשה היושר או המשפט האיש הנימוסי על איזה כונה שיהיה יגיע ממנו התכלית המכוון שהוא תקון הקבוץ המדיני, וזהו שלמותו בלבד ואין בו תכלית אחר נוסף. אבל המשפטים התוריים עם שיש בעשיתם שלמות שעל ידם ישלם הישוב והקבוץ המדיני, הנה בהצטרף אל עשיתם הכונה ג"כ יגיע מעשיתם שלמות אחר נוסף יותר נכבד מן הראשון כמו שהשנים והלשון והשפתים היו בבעלי חיים לצורך האכילה עם זה הם בארם לתכלית יותר נכבד מזה שהם כלים אל הדבור והסבטא לשבח הש"י ולספר תהלותיו, וכן במשפטים התוריים יש בהם תכלית יותר נכבד מתקון הקבוץ המדיני אע"פ שיראה לכאורה שאינו כן. והתכלית ההוא הנה הוא שיתכוון 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 תקון 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 שימנע הארם מלהונות את חברו או מלגנוב ממונו, אם יעשה זה המתנהג ע"פ הנימוס לפי שאלו מדות טובות

## שרשים

שכתבנו למעלה. כפ"ה מוס המאמר: (ג) ומה יזכה ילוד אשה וכו'. כי מין כהס סוס לד עבדות להסס יתברך: (ד) לתקן המדות וכו'. רוצה לומר כעבור המעשה הטוב בעצמו שעיו גוזל ומיו חומס לו שמניל עשוק מיד עשקו ומף פ"ס שעיו עושה זה לשם עבודת ס' יקנה נפשו מהשלמות המנוסי: (ה) ולא זולת זה. לף על ידי שוס דבר לאחר כי אס ע"י המעשה הטוב: (ו) בלמוד ובדיני השאלות הלמודיות וכו'. לפי שעיון עושה כזה שוס מעשה כי אס עיון ולימוד השכל: (ז) חלק גדול כזה. חלק המשפטים: (ח) ולפי זה אומר כי החלק התוריי וכו' עד סוף הפרק. ר"ל לאחר שהמות המעשיות מחויבים להיות בצירוף הכונה הרמויה להסס אס כן הם כהס

טובות שישלם בהם הקבוץ המדיני לא ימשך אליו שום שלמות פרטי בזה אלא השלמות הנמשך מצד הקון הישוב המדיני. וכשעשה זה המתנהג ע"פ התורה מצד שצוה בהם הש' וכדי להכנע אליו ולעשות רצונו ולהשלים מצותיו שצוה בהם, הנה יגיע לו מזה תכלית אחר פרטי יותר נכבד ויותר חשוב שזהו עבודת הש"י שע"י הכונה הזאת המתחברת אל המעשה יושג השלמות הנפשיי כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר. וזהו שאמר הכתוב (ישעיה ל"ב) והיה מעשה הצדקה שלום וגו', כלומר עשית הצדקה יגרום שלום בקבוץ המדיני שלא יגזל העני את העשיר, אבל כונת נתינת הצדקה אם היא מצד שצוה בה הש"י שזהו הנקרא עבודת הצדקה יגרום השקט ובטח עד עולם שזהו ההשארות הנפשי הנצחי. וע"ז אמרו גדול המצוה ועושה כמי שאינו מצוה ועושה, כי המצוה ועושה בעשית המצוה כתקנה יעשה שני דברים, האחד שיעשה הפעל הטוב או היושר באמת, והשני שהוא מכוין לעשות רצון אביו שבשמים. ומי שאינו מצוה ועושה יעשה הפעל הזה מצד שהוא יושר בלבד לא זולת. וע"ז הדרך יובן איך יקנה האדם השלמות והיי העוה"ב על משפטי התורה על עשה ולא תעשה שבה כשיהיו נעשים לאהבת הש"י וליראתו ולהשלים מצותו שצוה בהן. ויתבאר מזה שפעל עשית המצוה לבדו אינו מכוון להגיע השלמות האנושי מצד עצמו אלא מצד ההוראה שיש בעשיתו המצוה על ההכנע אל הש"י לעשות רצונו ולאהבה אותו, והרי זה כמדליק את הנר שאין הכונה בהדלקה בפעל המגיע מהדלקה בעצמו, ר"ל כדי לכלות את השמן ולשרוף את הפתילה שהוא הפעל המגיע ממעשה הדלקה, אבל כונת הדלקת הנר הוא בעבור האור הנמשך מן המעשה ההוא, וכן היא כונת התורה להישיר את האדם בעבודת הש"י ולהאיר לפניו את הדרך ילך בה לעבוד עבודתו ואת המעשה אשר יעשה כדי שישיג אהבתו, ולזה מה שרמה הכתוב המצוה לנר באמרו כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') כאלו באר שהתורה מכוונת מצד עצמה באור שהוא מכוון לעצמו, אבל המצוה אינה מכוונת מצד עצמה, והמעשה אשר בה כנר שאינו מכוון מצד עצמו אלא מצד האור הנמשך ממנו, וכן המצוה כונת עשיתה מצד ההוראה הנמשכת מהמעשה ההיא שהיא העבודה אל הש"י שהוא האור הנמשך ממנו והוא שקרא תורה באמרו ותורה אור. ולכן בהעדר הכונה מפעל המצוה הרי הוא כאדם המהלך באישון לילה ואפלה שהוא נכשל בהכרח. ובעבור זה כנו רבותינו העושה מצוה בזולת הכונה הראויה *) פושע, ואמרו כי העושה מצות הפסח שלא כהלכתו ר"ל שלא על הכונה הראויה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, ואמר שלמה דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו (משלי ד') ועל הכונה הנקשרת במעשה הראוי אמרו כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (הושע י"ד) ואמר שלמה ואורח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום (משלי ד') כלומר שאינו כבה לעולם:

## פרק כט וראוי

שנחקור בכאן הקירה גדולת התועלת מאד והוא אם התורה הואת האלהית נותנת שלמות (פ) בכללה או בחלקיה, ונאמר שהדבר הזה נחלקו בו רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בפרק חלק (סנהדרין דף צ"ט ע"ב) אמרו שם לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק (ישעיה ה') אמר רבי שמעון בן לקיש למי שמשייר אפי' חק אחד מן התורה אמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו האמרית עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפי' חק אחד מן התורה, והיה נראה שהוא ראוי שתהיה נותנת השלמות בכללה ולא בהלקיה כדברי רבי שמעון בן לקיש, לפי שאם היה חלק ממנו מספיק להקנות השלמות האנושי למה יעמים השם יתברך עלינו רבוי המצות ואוהרות כי מה שאפשר שיושג בפעל אחד יראת שיהיה פעל בטל שיעשה בהשגתו פעולות רבות, כי מי שיוכל לרפאות חולי אחד בסם אחד פשוט קל ההשגה שיעשה הרכבת רבת הסמים קשי ההשגה היא פעולת שוא בלי ספק במאמר החכם לשוא יעשו בפעולות רבות מה שאפשר לעשות בפעולה אחת, ולזה יראה שכל המצות והאוהרות שבאו בתורה הם הכרחיות להקנאת השלמות האנושי שאם לא כן לא היה השם יתברך מצוה אותנו בהם. אבל שנאמר שכל המצות והאוהרות שבאו בתורה הם הכרחיות בהקנאת השלמות הוא הבר זר וקשה מאד, שאם הדבר כן אי אפשר לשום אדם שיקנה השלמות ההוא לפי שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואם יחסר לו אחת מן המצות לפי זה הדעת אי אפשר לו

*) הגה"ה סובע ולמרו כוי. ע"ב מסקנת בגמרא לימו כן ווי"ו מסוס דלא עביד מלוס מן כמוסר לבע קרים ליה חלא מצל וכו', ועיין סוריות דף י' ע"ב וכנזיר דף כ"ג:

### שרשים

בכס ג"כ לד מבדות כס"י ומי"ו מקנס כגפס בסלמות המנוסי ומסק לימו מן כהלוי לקנסות ובימ מס כן בסמלות רוב חכמי ישראל וכו'

כנוכר כי זכו כולו מבוחם בסס יתברך:

פרק כט (פ) בכללה. שנרין לקיים כולם: שנא

לו לקנות השלמות האנושי, ויהיה א"כ התורה שנתנה לישראל דרך חסר להביאם כולם לחיי העוה"ב היא בעצמה המונעת אותם שיזכו לנועם ההוא, וזה הפך מה שכוון ממנה, כי אין צ"ל (ג) שלא ישיגוהו כלם שאפי' יחיד ברור לא יוכל להקיף על כלל הדעת שבאו בתורה ולא לעשות כלל החקים ולא לקיים כל המשפטים שבאו בה, ויהיו כלל ישראל לפי זה יורדין לבאר שחת חלילה לאל מרשע ושדי מעול (נ), עם שהמקובל באומה הוא הפך כל זה שהרי אמרו במשנה (סנהדרין דף ל' ע"ב) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו:

ודרך הבנת זה הענין הוא, כי כמו שנמצא מדברים הטבעיים דברים הרבה יכולים על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח. כמו בפילת החושים וזולתם שהיה אפשר המצא והתקיים הבעלי חיים (ד) בזולת הכפל ההוא, ואולם נמצאו בבעלי חיים על צד היותר טוב. כן השם יתברך להיותו חפץ להביא את האדם אל השלמות האנושי וראה כמה מונעים יש לו שהם מטרידים מהשגת השלמות ההוא, התר דרך בשישיגהו, וזה כשהרבה לו דרכים ואופנים אינם הכרחיים כלם להשגת השלמות [ה] ואמנם 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 ז"ל בסוף מכות (דף כ"ג ע"ב) רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר (ישעיה מ"ב), הנה בארי שלכך נצטוו ישראל רוב המצות כדי לצדקם ולזכותם. והוא מבואר שאם היו כלם הכרחיים לקנית השלמות לא היה זה זכות אלא חובה, ולזה הוא שאמר רבי יוחנן לא ניתנה ליה למריהו דאמרת עליהו הבי אלא למי שלא קיים אפי' חק אחד בתורה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה וז"ל על אותה משנה מעיקרי האמונה בתורה כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצות כסדר וכהוגן שלא ישהה עמה דבר מכוונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זה יוכה בה לחיי העוה"ב, וע"ז אמר כי בחותם הרבה א"א שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן על מתכונה ושלמותה בעשותו אותה מצוה תהיה נפשו באותו מעשה, ומכה שיורה 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 לידך כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן, והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות בכל מה שאפשר וזכה 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 מסהיד עלה הרמב"ם ז"ל שאמר כי דעת רבותינו ז"ל הוא כי רבוי המצות לא היה להעמים 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 ישערו בזה כי להיותם עם בזוז ושסוי יחשבו שיהיה רבוי המצות להעמים על העם משא כבד, וזהו שסמך אל פסוק ה' חפץ למען צדקו וגו' והוא עם בזוז ושסוי וגו', ר"ל כי יחשבו כי לפי שאין מצוה אחת בלבד מספקת אל שתדבק בהם השנחה האלהית בכל פרטי מעשיהם להצילם מצרתם יאמרו כי בעבור זה לא תספיק להקנות שם 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 ממדרגות העוה"ב. ואולם בפי רבוי המצות שיעשה בן הגדל מדרגתו שם, ולזה היה משה כוסף ותאב להכנס לארץ כדי שע"י קיום המצות התלויות בארץ יזכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעוה"ב. ופעמים יגיע רבוי המצות המקויימות על יד איש אחד אל שיהיה במדרגה שיושגח בעוה"ז בכל פרטי ענינו כרבי חנינא בן דוסא וזולתי מן החסידים, וכבר אפשר שימצאו רבוי המצות

שרשים

(ג) שלא ישיגוהו כלם. כל ישראל: (נ) עם בזוזה וסוף בכפך כל זה וכו': (ד) בזולת שהמקובל וכו'. מצורף לזה שהקבלה נמשכת שכפל הסוה. כי אף אם היה לו עין אחת או

ענפים

פרק כט [ה] ואמנם נמצאו על יד שיהיה טוב. ולזה בעבור זה למה הכתוב ה' עשה גם שניהם, לעיל בפרק אר מזה המלאכ:

כשאמרו

המצות או כללותם באישים מתחלפים ויהיה כלל האישים ההם מושגת יותר מן האיש האחד (ה) וזה כי הכלל ההוא ישוב במדרגת האיש האחד (ו) שימצאו בו רבוי המצות, וזאת היא סבה שיהיה הכלל לעולם יותר מושגת מהפרט להמצא בכלל רבוי המצות או בכלל מצות התורה יותר ממה שימצאו באיש האחד, ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפלתם ומושגחים ומוצלים מהמקרים יותר מהפרט. וזה אמנם יהיה בהצלחת העוה"ז, אבל בעוה"ב מדרגת כל אחד ואחד לפי מעשיו ורוב המצות שיעשה, וגדולה מזו נמצא לרז"ל במקומות הרבה שאפי' בעשית פעל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה אם יכוין העושה בעשיתו לשם שמים ולכבוד הש"י או כבוד תורתו יוכה בה לחיי העוה"ב כלומר למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, ואמרו בכתובות על ההוא כובס דהוה בשבבותיה דרבי וסליק לאגרא ונפל ומית שיצאה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן לחיי העוה"ב, שיראה מזה שאפי' מי שנצטער על שלא כבד החכם במותו ומת מתוך הצער ההוא בכוונה ההיא זוכה לחיי העוה"ב אחר שצערו ומיתתו היתה לש"ש, וכן במס' ע"א אמרו על השוטר שהיה ממונה להמית את רבי הנינא בן תרדיון, כי לפי שקרב מיתתו כדי שלא יצטער רבי חנינא ביותר שהיה מזומן לחיי העוה"ב. וכן במסכת תענית בפ' סדר תעניות בתרא מביא הרבה מעשים מאנשים שאמר אליהו שהיו מזומנין לחיי העוה"ב, ואע"פ שלא היו עושים מעשים שיהיו מצות או אזהרה אלא פעולות טובות כמו שומר בית הסוהר שהיה מפריש הנשים מהאנשים כדי שלא יבואו לידי הרגל עבירה וזולת זה שם הרבה. וכבר בארו רז"ל כלל הפעולות הטובות המביאות האדם להשגת חיי העוה"ב מזולת המצות המפורשות בתורה אמרו והלכת בדרכיו (דברים כח) מה הוא חנון 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 זוכה בה לחיי העוה"ב, ואף אם הפעל ההוא יחשב בו שהוא רע אמרו רז"ל (נדרים דף ס"ג ע"ב) בכל דרכיך דעהו ואפי' לדבר עבירה, ואמרו עוד גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה (מיז דף כ"ג ע"ב). והבן זה העקר ודעהו כי הוא הכרחי לתורת משה שאם לא כן לא יהיו כלל ישראל זוכים לחיי העוה"ב ע"י התורה אלא אחד מעיר או יחיד ברורו. ותהיה החבה יתרה שחבב הקב"ה את ישראל לתת להם התורה כמו שאמרנו חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וכו' (אבות פ"ג) לנקמה מהם שלא יוכלו לקיים את כלה והיו נענשים על כך. אלא שהאמת הוא מה שאמרנו שזה עקר פרטי לתורת משה שאליו כוונו רז"ל באמרם כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כלומר שכלם ישיגו מדרגה ממדרגות העוה"ב. ואע"פ שיש מן החכמים הולקים 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 בלבר ישיג מדרגה מה ממנו. ומה שאמרו רז"ל במסכת מכות (דף כ"ד ע"ב) אמר רבי שמלאי תרי"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 שדוד העמידן על י"א וישעיה על שש וכן השאר עוד, תדע פירוש המאמר הזה בפרק הבא אחר זה בעזרת השם יתברך:

## פרק ל (ל) המדרגות

שיושגו ע"י המצות הן מתחלפות מפנים רבים. ראשונה מצד התחלף המצות, כי יש מצוה שהמדרגה שתושג על ידה היא יותר גדולה ממדרגה שתושג על יד אחרת אע"פ שיהיו שוות בכוונת עשיתן, וזה נלמוד ממה שאמרו (מכות פרק ג') הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, שיראה מזה שיש חלוף במתן שכר מצות לקצתן על קצתן, ונלמוד מזה ג"כ שהדרך שאמרנו בפ' הקודם לזה הוא אמתי ונכון שאין קניית השלמות תלוי בעשית המצות כלם שא"כ מה זה שאומר הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות אפי' יהיה השכר נודע ראוי שיזהר בכלן כדי שיקבל השכר אלא יש מכאן ראיה שעל כל אחת ואחת יש מדרגה מיוחדת לשכר שאין שכרן שוה (ג) ושאין עשית כל המצות הכרחי לקבול השכר המיועד בעוה"ב. ושנית

מצד שרשים

מן מוען אחת היה ג"כ יכול לרחות מו לשמוע:
(ה) וזה כי הכלל הזה וכו'. כל אחד מהכלל:
(ו) שימצאו בו רבוי המצות. פי' כשם שימצא רבוי המצות בזה האחד כך ימצאו רבוי המצות בכל אחד מהכלל אבל מ"מ במצות עצמן אין שוין רק בדעון עד"מ כמו שזה האחד קיים עשר מצות כמו כן כל אחד מהכלל קיים כל אחד עשר מצות אחרות ולכן כל המצות ביחד שעשו כל הכלל הזה כן יותר מהמצות שעשה זה האחד, וז"ש אמ"כ ואחת היא שכשם וכו' להמצא בכלל רבוי המצות וכו' יותר ממה שימצאו בזולת האחד וק"ל:

## פרק ל (ל) המדרגות

של עה"ב: (ג) ושאין עשית כל המצות.
שאין

מצד התחלף הכוונות, כי אין ספק שאף אם יהיו המצות (ג) שוות במספר או תהיה (ד) המצוה האחת בעינה תתחלף מדרגת שכרה כפי התחלף הכוונות כמו שאמרו רבותינו ז"ל (מזר דף כ"ג ע"ב) 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 (שם) וכבר בארנו זה למעלה, שלישית כי אף אם יסכימו הכוונות ומספר המצות יתחלפו המדרגות מצד התחלף רבוי הפעולות ומעותן כי אין ספק שהתמדת עשית פעל אחד בעצמו יקנה מדרגה יותר גדולה מעשית הפעל ההוא פעם אחת, ונמשל בזה שני אנשים שוים בחכמה שוים בעושר ובכל דבר והאחד נתן אלף זוז לצדקה בפעם אחת בכוונה ראויה והשני נתן אלף זוז באלף פעמים זוז אחד בכל פעם, כי אף אם הצדקה (ה) שוה בכמות תהיה מדרגת השני בלי ספק יותר גדולה ממדרגת הראשון כי קיום צווים רבים בפעל האחד בעצמו ורבוי הכונות אשר בפעולות ההן יותר טוב מקיום צווי אחד בכונה אחת טובה, וכן מי שיכבד את אביו בשנתן לו בפעם אחת אלף זוז והאחר באלף פעמים, תתחלפנה המדרגות בלי ספק כפי רבוי הפעולות שבאו בעשית המצוה ההיא. רביעית תתחלפנה 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 חלוף 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 מקפח שכר כל בריה ינתן לו שכר בעוה"ז שכר המצוה או המצות שעשה שלא בכונה. וימצא ג"כ אדם שיעשה כל ימיו רבוי עבירות ובסוף ימיו יעשה מצוה אחת או פעל אחד בכונה ראויה וימות מתוך אותה כונה שתספיק אותה כונה לתת לו מדרגה מה ממדרגת העוה"ב כמו שהוכחנו בפרק שלפני זה מההוא שוטר (ז) ששקר במיתת רבי חנינא בן תרדיון. ופעמים ימצא איש תספיק מדרגתו מצד רבוי עשית מצות והכונות הראויות אל שיהיה מושגח בעוה"ז ומוצל מכל הפגעים כרוב חסידי ישראל עד שישתנה הטבע כפי רצונם כמו שהיה זה ברבי חנינא בן דוסא ובנחום איש גם זו ורבי פנחס בן יאיר ודומיהם. ופעמים ימצא איש אחד מצד רבוי המצות והכונות הראויות וההשגה שישיג באל ית' אל שיגיע בעוה"ז למדרגת ישעיהו ואלישע ודומיהן, וזו מדרגה שאין למעלה ממנה שהיא מדרגת גדולי הנביאים שהיו אחרי משה, ומעתה מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות (דף כ"ד ע"ב) דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני בא דוד והעמידן על י"א שנאמר ה' מי יגור באהלך וכו' הולך תמים ופועל צדק (תהלים ט"ו) בא ישעיה והעמידן על שש שנאמר הולך צדקות ודובר מישרים וגו' (ישעיה ל"ג) בא מיכה והעמידן על ג' שנא' ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך (מיכה ו') בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה וכו' (חבקוק ב' 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 (ח) ומדות טובות כדרך שבני אדם עושים כדי שעל ידם ישיג האדם מדרגה גדולה מהשלמות, כי למה שיקשה על כל אדם להעמיס על עצמו תרי"ג מצות, וגם יקשה עליו לעשות מצוה כתקנה מכל הצדדים על הדרך שבארנו למעלה בזה המאמר, היתה כונת כל הנביאים לעשות כללים שעל ידם תושג מדרגה גדולה מהשלמות קרובה למדרגה המושגת על כלל המצות אע"פ שאי אפשר שתעלה למדרגה גדולה כמוה, ומנה דוד י"א דברים שהם כללים למדות הטובות יותר ממה שהם כללים לדעות האמיתות (ט) ולא למצות שהרי דובר אמת בלבבו וגו' ורכיל לא נשא על קרובו נבזה בעיניו נמאס (תהלים ט"ו) אין אחת מהן מצוה ממצות התורה, אבל כונת דוד היתה לעשות כללים שיכללו מצות רבות ומדות טובות על ידם יקנה האדם מדרגה גדולה מן השלמות האנושי

כי

## שרשים

שמין צריך לעשות כל המצות: (ג) שוות במספר. כמשל כזה שרשמנו עשה ג' מצות ושמעון נס כן עשה ג' מצות: (ד) המצוה האחת בעינה. שמניחים היו נזהרים במצוה אחת עד"מ אזה היה נזהר במצות כיבוד אב ואם וזה ג"כ היה נזהר בה: (ה) שוה בכמות. שהצדקה של זה לפי היקף כיס אלף זוז ושל זה נס לפי היקף כיס אלף זוז: (ו) ולפי שמין הקב"ה מקפח וכו'. כמו שדרשו רבותינו ז"ל בנ"ק פרק שור שנגח ד' וה' דף ל"ח מין הקב"ה מקפח שכר למפילו שיחה נפה וכו' מצריך למפיל וגבי דיליה וכו' ע"ש: (ז) שהקד. מיהר: (ח) ומדות טובות כדרך שבני אדם וכו'. פי' לפי שמין מצות התורה שלם יעשה אותם לשם שמים יהיו מדרגם מה מהשלמות: (ט) ולא למצות. אלו היו שמנה מין דוקא מהמצות: ומע"ם

כי הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו ולא רגל על לשונו ולא עשה לרעהו רעה מהיר שלא יחטא אדם במחשבה ולא בדבור ולא במעשה ושיתקן מדותיו במדות הטובות הנמשכות מאלו הכללים, במחשבה ודיבור אמת בלבבו, בדבור לא רגל על לשונו, ובמעשה לא עשה לרעהו רעה, וחרפה לא נשא על קרובו, ר"ל שהיה מקנא על הרפת קרובו כמו שהוא מקנא על עצמו (י) ואע"פ שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות התורה אלא תקון המדות והזהיר עמהם קצת מצות פרטיות שהיו נכשלים בהם בדורו או שאדם נכשל בהם בקלות וחושב שאינן עבירות כמו שוחד על נקי לא לקח (פס ט"ו) שפירושו לא לקח שוחד אפילו על מי שהוא נקי לזכותו בדין שזה דבר יחשוב (כ) לוקחו שאינו הוטא, וכן בשאר. והראיה על זה הפירוש שנמצא דוד עצמו אומר במזמור לה' הארץ ומלואה (פס כ"ד) מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו ולא כנה אלא ג' תנאים שהם נקי כפים ובר לבב ואשר לא נשא לשוא נפשי. ויש לתמוה לכה לא כנה הי"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, וזהו לשון נפשי שהוא כנוי אל דוד לפי הפסורת. או יהיה כנוי נפשו כפי הכתיב שב אל השם כמו שש הנה שנא ה' ושבע העובת נפשו (משלי ז'). או יהיה כנוי נפשו שב אל האדם שאמר עליו מי יעלה בהר ה', וירצה לומר שהכח השכלי אשר בו לא נתן בו לשוא כלומר שלא נשאו בחנם כי הוא השלים נפשו כפי מה שבכח האדם להשליטה, והזהיר ולא נשבע למרמה כי אפשר שלא נשבע לשקר אלא באמת כמעשה דקניא דרבא (נדריס דף כ"ב ע"ב) ואעפ"כ 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 תלויים במדות לפי שראה בני דורו נכשלים בהם או שאדם נכשל בהם בקלות לפי שחושב שאין רע בעשיתן כמו לבזות את החכמים ע"כ אמר ואת יראי ה' יכבד וכן הרפה לא נשא על קרובו. וע"ז הדרך בעצמו הוא מה שאמרו בא ישעיה והעמידן על שש כי ישעיה עשה ששה כללים למצות והם שלא יחטא האדם בפעל, אבל יפעל הפעולות הטובות וזהו הולך צדקות, ושלא יחטא בדבור וזהו דובר מישרים, ושלא יחטא במחשבה וזהו מואס בבצע מעשקות שהמואס הוא הפך התמדה שהיא בלב, ואחר כך אמר שלא יספיק שלא יחטא באחת מכל אלו אלא שאף הוא נזהר שלא להחזיק יד עוברי עבירה, וזהו נוער כפיו מתמוך בשחד כי לא די שלא יקח שוחד אלא שנוער כפיו מלתמוך יד הלוקח שוחד, ולא די שלא יחזיק יד עוברי עבירה אלא שאף הוא מתרחק מראות ברע או מלשמוע המעשה הרע, וזהו אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע. ואמר אחר כך הוא מרומים ישכון מצדות כלעים משגבו, כלומר כי לאיש כזה ראוי להאמין שישמור מבצר האמונה, כי לחמו נתן מימיו נאמנים, כי לא יירא מדבר רע כי ברעב יפדנו השם ממות ובמלחמה מיד חרב. או אפשר כי הוא מרומים ישכון ירמוו אל השבר הנפשי שבעולם העליון. וכן ע"ז הדרך הוא מה שאמרו בא מיכה והעמידן על ג' שנאמר ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך כי אלו ג' הם כוללים כל מצות שבתורה או רובן, כי אם עשות משפט יכלול כל הדינים שבין אדם להבירו ואהבת חסד יכלול כל סיני גמ"ח והצנע לכת עם אלהיך יכלול כל הדברים שבין אדם למקום והם הדעות האמתיות, ואמר בהם לשון והצנע לרמוז לכה שכתבנו במאמר השני כי התארים האלהיים הם השוללים שהם הארים בהצנע כי אין אדם ראשי לשלה לשונו ולהחיב אליו ית' העולה על רוחו, כמ"ש רבותינו ז"ל (מגילה דף י"ח ע"ב, עכוכין דף י"ג ע"ב) כמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה (תהלים ס"ה) וזהו לשון והצנע לכת עם אלהיך, וכן מה שאמרו בא הבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה, הכוונה בו כי בעבור שחבקוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים אמר בסוף דבריו הכלל הזה כי הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדברי הנביאים ולהבטחות השי"ת שהבטיח לעשות דין ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים בשמירות הכלל הזה יחיה ולא יחוש לכל הטקרים המתחדשים עליו ויסבול הכל בסבר פנים יפות ובזה יזכה לחיי העוה"ב. וכן דרך החכמים לעשות כללים למצות התורה, וכבר אמרו על אחד מן החכמים האחרונים שבא אליו לסטים מזויין ובעל

עבירות

## שרשים

(י) ואע"פ שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות וכו'. (ל) אפילו בחיי דוד. כמו חי פרעה. ור"ל אע"פ שדוד לא היה יודע מה הנעשה סביב שהמדם סוף סוף נשבע בחייו של דוד סיפ שבועת סוף

עבירות ואמר לו אני רוצה לשוב בתשובה ולשמור מצות השי"ת אלא שאיני יכול להעמיס על עצמי רבוי המצות שבתורה כי לא אוכל שאת המשא ההוא, ואמר לו החכם תקבל עליך דבר אחד בלבד לשמרו כראוי ואמר לו הן, אמר לו החכם א"כ קבל עליך לומר האמת וקבל עליו והלך לדרכו, לימים היה הולך אותו הליסטים ללסטם איש אחד ולהרגו ופגע בו איש אחר אמר לו היכן אתה הולך ונזכר אותו הליסטים מה שקבל עליו לומר אמת וספר לאיש ההוא להיכן היה הולך, וכן פגע בו איש אחר ושאל לו להיכן היה הולך וספר לו מיד הרהר אותו הליסטים בלבו אלו השנים יהיו עלי עדים ויהרגוני, וכן אירע לו פעמים רבות בכל מה שהיה רוצה לעשות עד שנמנע בעבור זה ממעשיו הרעים, הנה מבואר בי ע"ז הדרך יתכן כי בשמירת כלל אחד או ב' כללים או יותר ישמור האדם רוב מצות התורה או חלק גדול ממנה שעל ידו יזכה למעלת חיי עוה"ב או למדרגה גדולה בו:

**פרק לא התבלית** המושג אל הנפש בהיותה בגוף (ס) מצד קיום מצות התורה אינו אלא שתקבע בנפש תכונת יראת השי"ת וכשיהיה בה התואר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא תתעלה הנפש ותוכל להשיג החיים הנצחיים שהוא הטוב הצפון לצדיקים והוא הצלחת הנפש אמר הכתוב מה רב טובך אשר צפנת ליראיך (תהלים ל"ו), ויתבאר זה מצד מה שנמצא הכתוב מיעד הפלגת העונש על ישראל ועל זרעם אם לא תגיע בנפשם 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 מכותך ואת מכות זרעך וגו' (דב' כח), ואם תשאל והאמר איך אפשר שתביא היראה את האדם אל המדולה הזאת שהיא השגת החיים הנצחיים והלא יותר שיביא אותו אל זה השגת המושכלות, כבר באר זה שלמה בספר קהלת ואמר שהיראה היא סבת ההשארות ולא דבר אחר זולתה, וזה דבר תלוי בחכמת השי"ת שגזר להיות כך ושאין ראוי לשאול טעם בזה חה כי כשהתחיל לחקור אם אפשר שיהיה בכאן דבר נותן ההשארות הנצחי והוא מ"ש מה יתרון העושה באשר הוא עמל (קהלת 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 והידיעות, ואמר גם את העולם נתן בלבם בלבי אשר לא ימצא האדם את המעשה וגו' מראש ועד סוף, רצה לומר כי גם מה שנתן בלבם תשוקה לדעת את העולם שהיא הכמת הנמצאות ואע"פ שהוא דבר שאי אפשר שישיגו כי א"א לאדם שישיג את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף עם כל זה אותה תשוקה שנתן להם גם היא יפה בעתה כדי שלא תשבות המלאכה החיא לא מצד שבה יושגו החיים הנצחיים כמו שיחשבו האנשים אחר שלפעמים יהיה מה שישיגהו זולת האמת בעצמו, כמו שבארנו בפרק ג' מזה המאמר, ועל כן אמר אחר זה ידעתי כי (ג) אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו כלומר כי בכל אלו ההשתדלות האנושיית אשר הידיעה מכללם אין טוב אחר בהם כי אם לשמוח בו, כי כל אדם ישמח כשישתדל במלאכה מה מרצונו וישיג כונתו בה (ד) לפי דעתו, וגם מועיל לעשות טוב בחייו, כי הפילוסופיא תזהיר את האדם על עשית הטוב המועיל בהנהגה בעוד האדם בחיים אבל לא תועיל לזולת זה, וא"כ כבר אפשר שנאמר כי גם כל האדם שיאכל 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 הנצחי, ואמר אחר זה ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלהים עשה שיראו מלפניו, יאמר כי כל מה שיעשה האלהים בזולת אמצעות הטבע אשר מצד ההויה והתפסד כאלו תאמר (ה) השמים וכל צבאם הוא יהיה לעולם כי נראה אותם קיימים באיש כמאמר דוד ויעמידם לעד לעולם (תהלים קמ"ח), והאלהים עשה כדי לתת קיום באיש (ו) אל הנפש המשכלת שהיא מעשה ידיו כמו שאבר הכתוב ויפח באפיו נשמת חיים (בראשית ב') שיראו מלפניו, שיראה מזה שהיראה כאלו היא השוה האמתי שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, שזהו גדר השוה האמתי

## שרשים

מו לא ולכן היה יכול ליזכע ומין מי שיאמר לו מה תעשה והוא מעמ"כ מיט נכנע:

**פרק לא** (ס) מצד קיום מצות התורה. כי על ידי מצות התורה יגיע לתכונת היראה: (ג) כדי שלא ישבתו המלאכות. כדי שלא יבטלו ולא יזלו: (ג) כי אין טוב בהם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו. שזהו גדר השוה מעשה

כי אם לשמוח וכו'. עיין מזה לעיל בפ"ו מזה המאמר בענפים כי לפי הנראה מדברי המחבר שבכאן הם סותרים זה את זה בפ"ו: (ד) לפי דעתו. ויכול להיות שהוא מצד עצמו מיט אמת: (ה) השמים וכל צבאם. מיט בכלל ההויה והתפסד: (ו) אל הנפש המשכלת שהוא מעשה

האמתי שלא יקבל הוספת ולא חסרון, כי התוספת והחסרון יוציאו הדבר משויו ויפסידוהו, והאלהים עשה היראה מלפניו כלומר סדר התורה והמצות שהם השווי האמתי שהיראה נמשכת מהם כדי לתת 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 השווי האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון שאי אפשר שיפסד, ולזה יהיה ראוי להשיג על ידו התכלית האנושי, ואחר שכך גזרה חכמתו אין להתחכם ולומר איך תהיה היראה מגעת האדם אל השלמות האנושי, לפי שהיא כמו השווי האמתי שלא ידומה עליו תוספת ולא חסרון להשגת התכלית ההוא שהוא הקיום וההשארות. ולזה יהיה מה 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 שישיג 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 שישיג האדם בעולם הזה כדי שיזכה 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 י') ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את מצות ה' וגו'. ובארו ע"ז הדרך כי משה היה אומר לישראל גודל הפלגת חסדי ה' כי מן הדין היה ראוי אל האדם ליראה את הש"י וללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבדו בכל לב ובכל נפש כדי שישיג שלמותו הנפשיי, ולפי שזה ענין קשה מאד שגיע האדם אל המדרגה הראויה מן היראה והאהבה והעבודה בכל לב ובכל נפש, הקל עליו הש"ת כי תחת כל זה צוהו לשמור חקות השם ומצותיו בלבד, ובזה תושג מדרגת התכונה המגעת לו מצד העבודה בכל לב ובכל נפש, ויהיה פירוש הפסוק כן ועתה ישראל המתכל גודל הפלגת חסדי ה' מה הוא שואל מעמך כי אינו שואל מעמך כי אם תחת יראת השי"ת 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, לטוב לך, כלומר וכל זה לטוב לך כי באמצעות שמירת מצות התורה יושג התכלית האנושי שהיה ראוי שישיגהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג באמצעות היראה והאהבה והעבודה אל הש"י בכל לבו ובכל נפשו. והבן זה הפירוש בזה הפסוק כי הוא מופלג מאד תוסר בו הקושיא שהקשו עליו [ס] בשאמרו אמו יראה מלתא זוטרתא היא, ותירצו אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא (ברכות דף ל"ג ע"ב, ומגילה דף)

## שרשים

מעשה ידיו. ומינה ע"י מחצעות הטבע: (ז) כלומר ונו' מינו קמי על מצות התורה לבד אלא על הכלל סדר שיירתו מלפניו. פי' והמלכיות עשה שיירתו ור"ל שסידר כל טבע העולם בסדור שיירתו מלפניו:

הסוג

## ענפים

**פרק לא** [ס] **בשאמרו** אמו יראה מלתא זוטרתא היא וכו'. עם היות דברי המחבר בביאור הכתוב ועתה ישראל וגו' הם נכונים ויברים למבין וכלם דברי אלהים חיים קן מ"מ מוכל לבאר עוד כוונת זה הכתוב בדרכים אחרים נמצאן בגמרא דברי חז"ל אלו יסיו מכוונים ויעלו יפה בלי צוס ספק ובקצוק ועל ידי זה יהיה קושיית המחבר שהקשה על דברי חז"ל בגמרא מעיקרא ולפי ע"ד היותר נכון, וזה לבאר חז"ל ס"ד הוינא בכל בידי שמים חון מירלה שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' אמו יראה מלתא זוטרתא היא וכתיב יראה ה' הוא לומרו אין לגבי משה אלא מלתא זוטרתא היא משל לא שמבקשין ממנו כלי גדול ויש לו דומה לו ככלי קטן כלי קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול ע"כ. מקטן העולם ומהמחבר מה הביא המחבר אין לגבי משה וכו' ומה בכך אם לגבי משה היא מלתא זוטרתא מאחר שלגבי ישראל היא מלתא רבתא וכתוב גוזר ואתה מעתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך וכו'. ועוד למה הקשה המקשן קושייתו על דברי רבי חנינא בלא רבי חנינא היא גם כן יוכל להקשות אלו דברי קדמי להדדי וק"ל. והדרך היותר מחוור בביאור דברי חז"ל אלו לעל"ד הוא, כי נוכל לפרש הכתוב שאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את שלשה דברים, הדרך הא' הוא על דרך שאמרו חז"ל ע"י מצוה אחת יוכל האדם לקנות חיי עוה"ב ועל דרך שאמרו לעיל בפרק כ"ט מזה האומר וכמו שאמרו"ל בפ' הקב"ה לוזכות אם ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות וכו'. וזה"ה המחבר כי אם ליראה אותו אמרו לבון כי אם הוא מורה על המיעוט ור"ל שאם חיינו מבקש מהם כי אם עשיית מצוה אחת אחת אחת

יכולים

קף כ"ס ע"ח) ואין תירוץ 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 נבונה. ולפי דרכנו מהפרש 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' (תהלים קי"ח) כי מבהר ועיקר החכמה היא להשיג יראת ה' כי ראשית כמו וראשית שמנים ימשחו (עמוס ו') ובארו רז"ל (נדרים דף מ"ג ע"ח) ואמרו ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם וכו' לומר כי מעשה המצוה מביא אל התכלית המושג מצד ההשבלה שהכל מודים עליו שהוא עקר תכלית האדם. וכן נמצא באיוב אומר הן יראת ה' היא חכמה (איוב כ"ח) כלומר תכלית החכמה להשיג יראת ה'. ולהיות התכונה הזאת תכלית כל התכונות באמצעות עשית המצות ראוי שנאריך בה לפרש ענינה בפרק הבא אחר זה:

**פרק לב ענין** היראה בכל דבר הוא (ח) הסוג הנפש אחור (ב) והתקבץ כחותיה אליה כשתשער איזה דבר מהרידה, וזה על שני פנים, אם שתשער איזה דבר מזיק ותחרד ממנו מיראת היזק שתשער שאפשר 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 רז"ל עובד מיראה שלא לשמה. אמרו רז"ל במסכת סוטה פרק נוטל (דף כ"ב ע"ח) שבעה פרושין הם וכו' כלומר שהן שלא לשמה ומנו בכללם פרוש מאהבה פרוש מיראה ואמרו ליה לתנא לא תתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ופירש"י ז"ל מאהבה ומיראה מאהבת שכר ומיראת עונש, הרי מבואר שהעוסק בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש נקרא עוסק בתורה שלא לשמה, ואולם המקיים המצות ליראת השם ואהבתו והיותו נבנע למצותיו הוא שקראוהו רז"ל עוסק בתורה לשמה ר"ל שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות השם ומעלתו בעבור זה נבנע לעשות רצונו שהיא היראה על הדרך השני שאמרנו, והיא היראה האמתית שנשתבח בה אאע"ה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ"ב) והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה, כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהש"י משקיף על נסתרו ועל נגלהו ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגודל רוממות השם ומעלתו יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני ישר ונכבד זקן ונשוא פנים והכם חרשים מוסכם בשלמות בחכמה והמדות והמעלה, כי אע"פ שישער האדם שלא יגיענו נזק בעברו על מצותו הנה בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו, ווה הטין מן היראה המשובחת היא אשר טבע השכל יכסוף אליה לפי שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בטבעו ודומה לו. וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיד ולעבוד עבודתו בלב שלם ובנפש חפצה מבלי תקות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק

## שרשים

**פרק לב** (ח) הסוג הנפש אחור. מלשון נסוגו לאחוריו: (ב) והתקבץ כחותיו. כל כחותיו נקבציס בתוכו ר"ל נחרדים ומתמעין אחד בתוך כאדם שהוא נחרד מפני היזק דבר אזי הוא מוזר מכנץ שהוא מתמעט את עצמו לאיזה

## ענפים

יכולים להשיג השלמות. והדרך השני בביאור זה הכתוב מוכל לומר שמלת כי אם הוא מורה על המיעוט אבל המיעוט הוא על דרך השלמות ור"ל שאין הש"י חפץ מכם כי אם מעוט קטנה ופשוט וק"ל. והדרך השלישי בביאור זה הכתוב הוא ע"ד שכתב הרב בעל עקידת יצחק בביאור כתוב זה והוא שהילחה היא מלמדת על יכלתו יתברך ע"ם, ודבר ידוע שה"ח להשיג יכולת הש"י כי אם כשידיך את עצמו במדות טובות והכנעת חלקי הנמוך ויגיעל את עצמו במדת הענוה וע"ד שקב עגוה ילחה, וכבר ידעת שהתכלית מכוונ בשם שקב ור"ל שהתכלית ממדת הענוה שהחדם מגיעל את עצמו בם הוא בעבור שיגיע יכלתו יתברך וזהו ענין הילחה כמ"ם ולכן היו משם והכהן מגיליס את עצמם במדת הענוה כמו שנאמר ונחנו משם. ויהיה אם כן המשך ביאור הכתוב כך ועתה יתברכל מה ה' אלהיך שואל מעמך. כ"ל זהו הגרמת במלת מה והיא מדת הענוה זהו שואל הש"י מעמך ומקן הענוה לזה כי אם ליראה כ"ל כי אין לך בוש תכלית אחר בעולם שתוכל לבא אל שלמותך הנלמי כי אם כשתגיע ליראה וזה ח"ח כשתגיע עלמך במדת הענוה כמ"ם. וח"כ המקצן 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 ומי מעכב שאור שבעיסה וכו', ר"ל כי זה דבר נכון מצד טבע השכל, כי השכל יגזור השתעבר הפחות לנכבד כי מזה הצד נשתעבדו הבעלי חיים למין האדם, ואולם טבע החומר ויצה"ר שהוא שאור שבעיסה מנגד לזה ומחשב להרע ולטרוד תמיד ולזלזל בכבוד הגדול, ובעבור זה הונחו בתורה העונשים כדי להבריח טבע החומר והכהות החמריות לעבור את הש"י מיראת העונש (ד) לא שיהיה מצטרך זה להבריח השכל כי דבר טבעי הוא אליו לעבוד הש"י ולהכנע אליו מזולת יראת העונש ואהבת השבר. ולזה היו שני מיני היראה הללו הכרחיים אל האדם כדי שישיג שלמותו, האחד מצד החומר והאחד מצד השכל, ותמצא איוב משבח עצמו בב' מיני היראה הללו ואומר שהיה נזהר מעשות הרע בעיני הש"י מיראת העונש ושהיה פועל הדברים הנרצים אצל הש"י מצד ההכנע אליו לרוממותו והתנשאותו ובעלתו, אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל (איוב ל"ח) אמר כי פחד אלי איד אל לרמוז על יראת העונש ומשאתו לא אוכל לרמוז על יראת הרוממות והתנשאות הבלתי בעל הכלית, כלומר כשאני משער התנשאותו לא אוכל לעבור על דבריו שלא לעשות רצונו שאני בוש מפניו לעשות הרע בעיניו בזולת הפחד שאני מפחד מענשו שרמז 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 בדברי שקר אמר להם הלאל תדברו עולה ולו תדברו רמיה הפניו תשאון אם לאל תריבון. הטוב כי יחקור אתכם אם כהתל באנוש תתהלו בו הוכח יוכיח אתכם אם בסתר פנים תשאון הלא שאתו תבעת אתכם (איוב י"ג) אמר שאתו תבעת אתכם על היראה המגעת לאדם מצד התנשאות השם ורוממותו ושהוא משקיף על נסתרות ונגלהו כי זה יבעת את האדם מלדבר עולה או רמיה ואמר ופחדו יפול עליכם בבחינת החרדה והיראה המגעת לאדם מפחד העונש שזהו מצד החומר ולזה סמך אל זה זכרוניכם משלי אפר לגבי חומר גביכם, כלומר כשתזכרו שאתם משילים לאפר ושאתם בעלי החומר 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 נמר ושלמות אל הדבר הנפעל עד שהפעל האחד

## שרשים

לפיזה מקום נסתר מפני הירואה: (ג) ובעבור זה כ"ב: (ד) לא שיהיה מצטרך זה להכריח השכל. היה החכם אומר וכו'. וי"ג ר' אלכסנדרי אומר כלומר שלא שנתנו השונשים כדי להכריח השכל: וכו' שהוא אמר כך נתר לשלמיה כדאיתא בגרכות פרק

## ענפים

שהשכל קופייתו דוקא על דברי רבי חנינא ולא רצה להקשות מרבי אלעזר מהדדי זולת דברי רבי חנינא כי הוא לא היה יודע מתחלה שוש בישור אחר על פירוש כוונת זה שכתוב כ"ש כמו שהקשנו בדרך הר'. והוא שהכתוב בא לנו להורות שעל ידי מצוה אחת יכול להגיע השלמות ולפי זה אין נמצא מדבריו שלא שהילפה היה מלמת זוטרתא וק"ל. ולכן לא היה יכול להקשות מרבי אלעזר מהדדי. אבל אחר שנמצא מרבי חנינא שלמד מזה הכתוב שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ע"כ אתה צריך לומר שאין כוונת רבי חנינא בכתוב הזה שבא לרמוז על מצוה א' כי לפי זה לא יוכל ללמוד ממנו שהכל הוא בידי שמים כאשר הוא מוכן מעצמו. ולכן היה המקשה מוכח שודאי בעיקר לימודו על רבי חנינא הוא בא ג"כ מלשון הכתוב שאמר כי אם יראת ה' היא אוצרו על הדרך שאני מבואר על שפעות המצוה וקטנותה ולכן הקשה אתו ירושלמי מלמת זוטרתא היא. והשיב לו התנא לין ל"ל אתת הוא שיראה היא מצוה גדולה והמצוה כמו שאמרת והשבדך כן הוא לפי לין כוונת רבי חנינא בכיאור בתוב זה כמו שאתה מוצא שהוא מלשון כ"ש אלא מזה שהוא מרמז רבי אשר על מלמת זוטרתא ויש מלא אם שאמרו כי אם יראת ה' היא אוצרו כמו שאמרנו אשר הא עיקר לימודו על רבי חנינא וזהו על הדרך שהקשנו בדרך שליפי בכיאור זה שכתוב ויש המשך הכיאור מדברי רבי חנינא לפי זה לך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כי לפי שאי אפשר להגיע שיראה אם לין נו מתחלה אדם הוצרך למצוה אחת ומה והטעות היא ביד האדם כי זהו הקשתו להכניע חלקי המלו אל לא ועל דרך זה נאמר לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' ולכן כתלו שיראה היא ברשות האדם יתכן. ולפי זה יתיישב נם כן למה אמר הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ולא אמר ביד מי היא שיראה לפי שע"פ שאמת היא שיראה ביד האדם ג"כ כי אם לין לו אדם הוצרה אל א' להגיעה ומ"כ המשל שהביאו חז"ל ע"ז והוא משל שמקשין ממנו כלי קשן וכו' לפי זה היא ג"כ עולה בהונן והיא ממש דומה למשל וק"ל. כן נלע"ד בישור כוונת חז"ל בדבריהם אלו והוא נכון ואין להאריך יותר:

האחד בעצמו כשיעשה בשמחה ובטוב לב יקרא מעלה, וכאשר יעשה בעצבון יקרא פחיתות, וזה דבר נתבאר במאמר השני כספר המדות לאריכטו, כי הנדיב כשיעשה פעל הנדיבות והוא שמח בפעל ההוא יקרא מעלה, ואם יפעלה בעצבון יקרא פחיתות. וכן נמצא הכתוב מיעד הגמול על עשית הצדקה בשמחה אמר נהון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך (דברים ט"ו) תלה הברכה בולא ירע לבבך ולא בנתון תתן לו. ויתבאר זה באור יותר שלם ע"ז הדרך, אין ספק כי הפעל היותר נכבד והיותר מעולה ראוי שיקובל עליו שכר מהשם על עשייתו והעונש על הפכו לפי הדרך התורני. ואין בעולם פעל יותר נכבד ויותר מעולה שראוי שיקובל עליו שכר כפי האמת בעצמו וכפי הסכמת כל האנשים אלא עבודת הש"י. ונמצא הכתוב מיעד העונש הגדול על מי שאינו עובד הש"י בשמחה אמר משה במשנה תורה תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויבך וגו' (דס כ"ח) תלה העונש על שלא עבד הש"י בשמחה לא על שלא עבדו בטוחלט. 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, ומזה יראה שקיום המצוה בשמחה נותן גמר ושלמות אל המצות, ולזה תמצא המשורר מזהיר על עבודת הש"י שתהיה בשמחה אמר עבדו את ה' בשמחה וגו' (תהלים ק'), ולפי זה ראוי שנשאל אם עבודת הש"י א"א שתושג על השלמות אלא אם כן היא בשמחה ובטוב לבב ונתבאר בפרק שעבר שעיקר עבודת הש"י ראוי שתהיה ביראה והיראה דבר מרגיז הלב ומעציב אותו, ואיך אפשר שתהיה עבודת הש"י מושגת בעצבון ושמחה ביחד עם היותם הפכיים. והתר זה הספק הוא ע"ז הדרך כי כל כח מכחות האדם כשיעשה פעולתו כראוי יורה זה על שלמות הכח ההוא וכשלא יעשה פעולתו כפי מה שראוי יורה זה על הסרון הכח ההוא או על חסרון בריאתו, 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 [ו] ערבוב שכלו ואם על [ז] בטול חוש ידו כפי שאמר אפוקר"ט בסאמר השני מפרקיו מי שיכאב דבר מגופו ולא ירגיש בכאבו ברוב ענייני הנה שכלו מעורבב, וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתחרד ממנו יורה זה על בריאותה ושלמות שכלה וכאשר תגדל מעלת הנפש ושלמות שכלה כן תשער יותר התנשאות הש"י וגדולתו ותחרד ממנו יותר ותירא מלעבור על דבריו, וכשימצא האדם בנפשו המדרגה הואת כן היראה ראוי שיהיה שש ושמח ביראה ההיא 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 (דס כ') כלומר שעיקר עבודת הש"י ראוי שתהיה ביראה ורעדה כשתשער 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 הואת שתשיגו תהיה עבודתכם שלמה ועל כן אמר וגילו ברעדה להורות שהשמחה נותנת גמר ושלמות אל העבודה. וכן השמחה תתן שלמות וקיום אל הדבר אמר דוד נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה (דס קי"ט) ר"ל כי לפי שהתורה נחלקת לג' חלקים למשפטים ועדות וחקים, ועל המשפטים אמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך (דס) להורות כי המשפטים שלמותם הוא מצד היותם דברים נמצאים בפעל ועל כן אמר בהם ואקיימה, אמר עתה כי העדות שהם העדות והדברים שבאו בתורה מבחינים למושכל או למורגש לפי שהשכל מקבל אותם בשמחה והשמחה היא סבת קיומם בנפש, ועל כן אמר נחלתי עדותיך לעולם וגו'. אבל החקים שהם הדברים שבאו בתורה שאין השכל מסכים בהם כאלו הזיר ולבישת כלאים חוקתם ממה שאין להם טעם ידוע בעבור שאין השכל מקבלם בשמחה וצריך להכריח השכל כדי שיסכים בעשיתם בשמחה, על כן אמר נטיתי לבי לעשות חקיך לעולם עקב, כלומר הטיתי והכרחתי שכלי בעל כרחו לעשותה וזה

מצד

שרשים

פרק לג (ו) ערבוב שכלו. שגעון: (ז) בטול חוש ידו. שמין לו סרגס כיד: פועל

ענפים

פרק לג [ה] יתחייב שלא יהיה האדם מחוייב וכו' כשלא יהיה בשמחה ובטוב כל וכו'. נראה שזה שהוא היפוך זולת לומר כי טוכל לומר לף כשלא יהיה בשמחה מחוייב גם כן לעבוד להש"י ומ"ש בשאר בשמחה הוא בעבור כי בהיותו בשמחה מין ע' שזה שמסכים על שלא לעבוד שזה יקבלך כי מי

מצד תקות השכר הנצחי המקווה בעשיתם זהו לעולם עקב, ומצד השכר ישמח בהם זמצד השמחה יכשך הקיום אל הנפש בהם. ועל זה היה דוד משבח עצמו ואמר שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב (תהלים קי"ט) כלומר כי השמחה בחקים שאנם מצד עצמם אלא מצד שהם אמרתך אני שמח בקיומם שמחה גדולה כמוצא שלל רב. אבל כדי להבדיל בין השמחה אשר בחקים שהוא מצד השכר המקוה בלבד ובין השמחה שאדם משיג בעדות שהם הדברים שהשכל מסכים בהם אמר במקום אחר ברוך עדותיך ששתי כעל כל הון (תה קי"ט) כלומר שמחה בב"ת, כי לשון כל הון יכלול כל ממון שבעולם שא"א שישתער 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 כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם וגו' (דברים כ"ח) כלומר שיסבב הש"י שפועל הרע יהיה שש ושמח בעשית הרע ההוא כדי שיעשה בשלמות. אבל כדי שלא יובן שהש"י שהוא טוב ישמח בעשית הרע אמר הכתוב כן ישיש שהוא מבנין הפעיל והוא פעל יוצא ור"ל שהש"י יסבב שפועל הרע יהיה שמח, אבל הוא יתברך לא ישמח בעשית הרע הלילה, וכבר הזהיר שלמה על זה בנפול אויבך אל תשמח (משלי כ"ד) ואמר הנביא אל תשמח לבני יהודה ביום אבדם (עובדיה ב') שיראה שהוא חסרון לשמות בפעל הרע. ואולם בפעל הטוב תלה השמחה בו יתברך ולא אמר וישיש שהוא פעל יוצא אבל אמר כי ישוב ה' לשוש עליך לטוב כאשר שש על אבותיך שהוא מן הקל והוא פעל עומר. ולהורות שהשמחה נותנת שלמות אל הפעל אמר שלמה שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און (משלי כ"א) ר"ל כי הצדיק לפי שהוא שמח בעשית המשפט יצא המשפט מתוכן מתחת ידו אבל פועלי פעל און לפי שהם עצבים בעשית המשפט כי היא מחתה להם בהכרח יצא מתחת ידם משפט מעוקל אחר שאנם שמחים בעשיתו:

**פרק לד לפי** שענין יראת הש"י היא עיקר עבודה שיעבוד האדם את הש"י בעשית המצוה כמו שאמרנו ובארנו שעקר העבודה ראוי שתהיה בשמחה, וציור 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 ישברו הלב ויעציבהו. ונאמר שאין ספק כי כל אדם ישפוט שכלו שראוי לו לסבול עמל וטורח גדול זמן מה כדי שישיג מעלה מה או כבוד גדול, ואע"פ שבהיותו סובל הטורח או העמל ההוא יצטער ויתעצב בלי ספק אבל כשישער בנפשו הכבוד הגדול או המעלה ההיא המקוה להשיג על ידי הטורח ההוא ישים כל הטורח ההוא והעמל כאין לעומת הטוב ההוא המקוה. וכן הוא הענין בעצמו ביראת השם יתברך שאמרנו כי בהיות האדם משער גודל המדרגה המושגת על ידי היראה (ג) שהיא כשתשער נפשו גודל רוממות השם יתברך ומעלתו עד שיירא ויחרד ממנו לא יחוש לכל הטורח והעצבון והחרדה המגיעים אליו על ידי היראה. ונמצא שלמה ממשל לזה משל נכבד מאד ומסכים למה שאמרנו אמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' וגו' (משלי ב') ובארו כי למה שיש בהוצאת הכסף ממחצבו טורח גדול עד מאד לפי שיוצא מעורב עם הסינים וכן אדם שנאמר לו שיש בביתו מטמון גדול הנה הוא חופר אותו בשמחה גדולה עד מאד והוא מחפש אחריו בזריזות אע"פ שבחפרו המטמון או מוצא הכסף הוא סובל טורח גדול ועמל רב ופעמים הוא נקף באצבעו או ברגלו או בשוקו ומצטער עד מאד ואין כפק כי אע"פ שהוא מצטער עד מאד בניקף ההוא ומתעצב הנה כשהוא משער התכלית המושג שהוא המטמון או הכסף הוא שמח בלבו וסובל כל הצער והטורח בסבר פנים יפות ובשמחה גדולה, כן על דרך זה ראוי שיובן העמל והיראה והחרדה והרעדה שאדם משיג ביראת הש"י שראוי שישמח בה שמחה גדולה בהיותו משער נודל מעלת התכלית המושג שהוא ההכנע

## שרשים

**פרק לד (ה) ראוי** שנרחיב. לכן ראוי שנרחיב: פעל יוצא. שמחתו יצוי על ידו ולא שמוח כעצמו יצמח על זה. פעל עומד שמוח כעצמו יצמח: (ג) שהיא כשתשער נפשו. פירוש לשמוח כמוצא שלל רב כמו שנתבאר לעיל

## ענפים

שמחתו לו לומר שמחתו יכול לעבוד לא השם בעבור שים לו לחנות ומרדות לשמוח לחר מחייתו וכיולא כי יש לו הכל יומר מדלי וזהו שלמר מכוח כל רוצה לומר השמחה וכשוב שים לו חוח בעבור שים לו ככל על לד הרכוי ולכן חין לו שוח לחנה. חכל לפי המחבר שרצונו לומר שהכחוב רצה להודיע לנו שלריך לעבוד חת השם

ההכנע אל הש"י והעבודה אליו שזו היא תכלית היראה, וזהו שאמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה', כלומר כשתסבול כל הטורח בסבר פנים יפות כתופר המטמון וכמוצא הכסף אז תבין יראת ה' שעל אותו דרך בעצמו ראוי שתהיה שש ושמח בטורח 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 (בראשית כ"ב) וקראו הכתוב אוהבי ואמר על ישראל זרע אברהם אוהבי (ישעיה מ"ח) ואמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין דף פ"ח ע"ב) עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה') כי מי שהוא אוהב הש"י לא יחוש לכל הטורח והעמל והיכורין שיגיעוהו מעבודתו יתברך. וכן תמצא כי כשנתגלה הש"י על אברהם ראשונה אמר לו לך לך מארצך וממולדתך וגו' (בראשית י"ב) לנסותו ולהרגילו ולסבול בעול הטורח והעמל הגדול שיש בטלטול ולפי שעמד בנסיונותיו בשמחה ובטוב לבב קראו הכתוב אוהבי. וכל זה ממה שיורה כי סבל הטורח והעמל בעבודת הש"י בשמחה טוהן שלמות אל העבודה והיראה. וזה כי אין יראת השם ביראת בשר ודם כי מי שהוא ירא משום אדם או מלך או שר עומד תמיד בפחד ורעדה, וזה סבת קצור ימיו, אבל הירא מהשם לא די שהחרדה לא תקצר ימיו אבל תוסיף ימים אכר שלמה יראת ה' תוסיף ימים (משלי י') והרשעים שאין להם יראת השם לא די שלא יאריכון ימים אבל שנות רשעים תקצרנה. וכן אע"פ שמדרך הירא ורך הלבב להוליד בנים רכי לבב כמוהו ושלא יעשר ולא יקום חילו כי בהיותו מפחד תמיד לא יעשה חפצו כראוי, אמר דוד אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד גבור בארץ יהיה זרעו וגו' (תהלים קי"ב) כלומר אשריו הירא השם כי לא תקנה תבונת 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 הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד (שם ק"ב). וזה להורות כי יראת השם אינה מקצרת ואינה ממעטת המכון ולא הימים ואינה מסבבת המקרים הרעים כיראת בשר ודם אמר שלמה יראת ה' לחיים ושבע ילין בל יפקד 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 יפקד רע:

## פרק לה אהבת

הש"י היא מדרגה גדולה שאין למעלה הימנה ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שבארנו, כי אברהם שנאמר עליו אוהבי לא הגיע למדרגה הזאת אלא בסוף ימיו ואחר העקידה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ"ב) 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 גמור (ה) מבלתי 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 ממנו לא בעבור שהוא טוב ולא מועיל אלא שהוא ערב בלבד. ואהבת המועיל והערב ישתנו ויתחלפו (ו) בפחות ויתר כפי רוב קבלת התועלת או התענוג (ז) ואפשר שיפסדו. ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו הנה זאת האהבה לא תפסד ולא תשתנה לפי שהאוהב לא יאהב האהוב בעבור שהוא טוב אליו בלומר (ח) בצרוף אל האוהב, אבל למה שהתבאר לו שזה האהוב טוב בעצמו (ט) והאהוב הוא

## שרשים

לעיל בפל"ב מזה במאמר ועיין לקמן במ"ד פי"ג ופמ"ו כי הוא נמות גם כן לכל מה שנתבאר בפרק זה:

**פרק לה** (ה) **מבלתי** שיתערב בהאהבה היות וכו'. שיהיו מוכן מותו: (ו) ויתחלפו בפחות ויתר. כלומר כשיסיח קבלת התיקות או התועלת מהאהוב בעצמו גם כן. וכשיסיח קבלת התיקות או התועלת מעט מתמעט עליו האהבה ג"כ: (ז) ואפשר שיפסדו. כי אחר שיפסק הערבות או התועלת מהאהוב פסוק ופסק ופסד ג"כ האהבה ממנו כי למה לו להאהב מותו מאחר שהיו מקבל עוד תועלת או הנאה ממנו: (ח) בצרוף אל האוהב. פי' שהוא קבל ממנו מיזה טובה משלימ"ב בזה לא קבל ממנו שום טובה לא יאהב מותו זה היו: (ט) והאהוב הוא

## ענפים

הסם יתבאר בשמחה פ"ב כל היו מהיסב שפיר. סם לא שנאמר כי מרוב כל הוא נהיות מעט למה לא עבד מה ר' בשמחה והוא בעבור שהיה להם הכל ע"י הרבוי ומסבה זו לא היו יכולין להיות בשמחה על דבר

הוא הידוע אצל האוהב והוא הדבר הנאהב בלבד החקוק בלבו עד שיצדק (ו) עליהם יחד נדר האהבה, כי האהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האוהב והתדבקם יחד דבוק שכלי בשלמות. ואולם במועיל והערב הנה אין האהוב הוא הידוע (ז) אבל התועלת המגיע אל האוהב והוא הרעננ המגיע אליו ולזה א"א שיתאחד האוהב עם האהוב ומזה הצד השתנה בהשתנות קבוצת התועלת או ההעננ או הפסד. ואולם אהבת הטוב א"א לה שתשתנה כלל כי אין לאוהב לקבל שום תועלת מן האהוב אלא (ח) הידיעה בו לבד, ועל כן היתה האהבה אל הטוב מצד שהוא טוב היותר מעולה שבמיני האהבות. ולהיות הש"י הוא הטוב הגמור שאין בו רע כלל אחר שאין בו העדר ולא אפשרות תהיה האהבה אליו אהבת הטוב מצד מה שהוא טוב והתוספ האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך אחרי שאמרנו כי אהבת הטוב תהיה מצד הידיעה בו לבד. ואמנם אחר שהוא יתברך יוצר הכל ונחונן 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 מכין מזון לכל אשר ברא כי לא ברא הדברים ההכרחיים לבעל חי או לאדם לצורך היותם בלבד אבל גם הדברים המעננים שאינם הכרחיים להם מצד היותם, כאלו תאמר כי האדם אפשר שיתקיים במזון הלחם בלבד ואולם נבראו דתאנים והענבים והרמונים וזולתם מן הפירות שהם מעננים אף אם אינם הברחיים לו לקיום מציאותו. והנה מזה הצד ראוי שיהיה נאהב ג"כ מצד הערב כלומר מצד שברא הדברים הערבים והמעננים. ובעבור זה (ט) עם היותו אחד אחדות גמורה יאותו 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 ידומה שאפשר שומצא 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 שאבר (דנריס ו') ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך הקדים ואמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (שם) כלומר עם היותו אחד יאותו אליו כל מיני האהבה המתחלפים אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, לפי שהוא יתברך טוב גמור והוא הנותן התועלת ונותן התענוג ואין לך לאהוב זולתו אף אם תהיה אהבתך מאי זה מין שתהיה כי כל סבות האהבה נמצאת בו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך כי אין שם מונע שלא תהיה האהבה אליו שלמה בתכלית מה שאפשר, וזה 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 האוהב באהוב התאחדות גמורה כמו שהוא מגדר האהבה אלא א"כ היה האהוב אחד, ולזה אמר ה' אחד כלומר אחר שהש"י אחד אין האהבה מתחלקת ואפשר שתהיה אהבתך אליו גמורה כי לא תתחלק האהבה לשנים. ואף אם תהיה האהבה ממינים 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 מאדך (י) באיזה בחינה שתחשה מן הבחינות וג"כ אין שם מונע מצד השתנות זמני חיי האדם. כי כשיבחנו חיי האדם נמצא אותם נחלקים לג' חלקים שהם שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, והתחלפות האהבה בהם הוא כפי התחלף מיני האהבה שהם הטוב והמועיל והערב. כי בשני העליה שהם עד שלשים או קרוב להם יאהב האדם הערב וימשך אחריו מאד, ולזה תמצא האהבה הזאת בנערים ובנשים ובאשר הם בכדרגת הנערים, כמי שימשך אחר תאות המשגל לפי שהוא ערב אליו מבלתי שיביט על החזק הנמשך ממנו לגוף ולנפש הנה דומה אל הנערים הנמשכים אחר תאות המאכל ולא יבחנו החזק הנמשך מרבוי המאכל ולא יאהבו דבר אחר אלא

## שרשים

הוא הידוע אצל האוהב. כלומר שהאוהב הזה
יודע ומכיר בהאהוב שהוא בעצמו טוב גמור ולכן
יאהבנו בהאהוב שהוא יודע לו לבד. שהוא יודע את האהוב:
(ח) הידיעה בו לבד. שהוא יודע את האהוב:
(ט) עם היותו אחד וכו'. עיין לעיל בפ"י ממאמר
השני שם יתבאר על מיזה לד נקרא הש"י אחד:
(י) באיזה בחינה שתחשה מן הבחינות. כן האהבה
הגרמות בכבד לבבך או בכבל נפשך או בכבל
מאדך

## ענפים

מבנה נכסים מבנה דמנה לו מחמת הבבדו בתו לידי רוממות שלב ע"ד והם לבבך ובכתם לת ה' אלהיך וגו'. ועיין מה שכתבנו מזה לעיל במאמר ב' פרק ע"ו בענפים וק"ל ב"ל:

ירעפו

אלא מי שיעניקם כבר להם אחת או משאר התענוגים הערבים, ובשני העמידה שהם משלשים ועד חמשים או קרוב להם תגבר על האדם אהבת המועיל עד שיש מן האנשים מי שיניח האכילה והשתיה ושאר התענוגים הערבים (כ) להמשכו אחר השחוק להיותו מדמה התועלת הגדול הנמשך לו מהריוח הגדול בזמן מועט, וכן (ל) מי שירכב על הספינות ויתן בים דרך ויסכן עצמו במים עזים ויתן בהם נתיבה לתקות הריוח והתועלת ולא יחוש לתענוג אחר כלל. ובשני הירידה 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 קיומות 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) במוחשות (נ) ירמה שיתקייכו תמיד ולא יאמין תשועת הנפש והשארותה שהוא דבר בלתי מוחש, ולזה אמר הכתוב על הבוטח בה' אורך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי (תהלים נ"ו) כלומר כי מתוך אריכות היסים והגיעו ליסי הזקנה שיחלשו התאות יוכל לשער ישועת הנפש והשארותה ויכיר שזה ושגג מצד אהבת השם, ולזה יהיה נמשך לעבודתו ולאהבה אותו שזה דרך הזקנים להמשך לעבודת השם יותר מזולתם, וזהו הדרך הנוהג בכלל האנשים, ואולם יש מן הזקנים מי שהוא נמשך אחר התענוגים כנערים או אחר המועיל ואחרי השררה כבן ארבעים ויש בחורים נמשכים אחר אהבת הטוב כזקנים, וכן יתחלפו האנשים בזה כפי מזגם ומנהגיהם והניסוסים שגדלו בהם, ומ"מ חיי האדם בכלל יתחלקו לג' מיני האהבה על הדרך שזכרנו. ונראה שהתחלפות האהבה בג' הזמנים ימשך להתחלפות ממשלת כחות הנפש על האדם, כי בזמן הנערות ובשני העלית תגבר הנפש המתאוה על האדם ולזה ימשך אחר התענוגים, ובזמן הבחרות ובשני העמידה שתגבר עליו הנפש החיונית אשר ממנה הכח המתעורר חולתו מן הכחות ימשך אחר השררה והנצוח ואהבת הממון והתועלת המרומה, ובשני הזקנה לפי שתחלש התאוה ושאר הכחות מלרדוף אחר השררה והנצוח יגבר עליו אז הכח השכלי וישכיל וידע שכל שאר הדברים אובדים ושאין דבר שיוכל להיות קיים ולא לתת לו קיום זולתי ההמשך לעבודת הש"י, ומכה שבמבע השכל להמשך אחריו ימאס התאוות ויכשך אחרי מה שתגזור נפשו המשכלת באהבת הש"י ויראתו ובכלל אל אהבת הטוב שהוא הש"י מצד מה שהוא טוב לא מצד המועיל ולא מצד הערב, וידמה שהכח השכלי הזה יקרא בלשוננו לבב כי לב יאמר על האבר מן הבעלי חיים אשר בו הכח החיוני אבל לבב לא יאמר זולתי על כח השכלי בלבד ואיש נבוב ילבב וגו' (איוב י"ח) גם לי לבב כמוכם (סס י"ב). (כ) ונפש שם נאמר בכללות ויחוד, 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 (סס י"ב) כי אמר נפש כל חי על כלל הנפש החיונית ורוח כל בשר איש על הכח השכלי אשר באדם. ולפי שהנפש המתאוה הומה תמיד על השגת התאוות והנעת המזונות יבנה אותה הכתוב בלשון מאדך, ולרמוז אל אהבת שלשת הכחות האלה אל הש"י כפי התחלקם בחיי האדם על הדרך שבארנו אמר משה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דכריס ו') אמר לבבך לרמוז על אהבת הכח השכלי ואמר בכל להעיר שראוי שכל המחשבות השכליות יכוונו לזה. ונפשך לרמוז על אהבת הכח החיוני ומאדך על אהבת הכח המתאוה, ובאורו על זה הדרך כי בא להזהיר את האדם שיאהב את הש"י תכלית האהבה בכל כחות גופו בכל הזמנים, אם מצד שהאהוב טוב שזאת היא האהבה שיגזור אותה הכח השכלי אמר בכל לבבך, ואם מצד המועיל אמר בכל נפשך כי הוא יתברך הנותן באדם נשמת רוח חיים באפיו ומקייכו כי נפשך ירמוז אל הכח החיוני ובכל ירמוז לכל הכחות החיוניים כאמרם ז"ל (סנהדרין דף ע"ד ע"ח) בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, ואם מצד הערב אמר בכל מאדך לרמוז אל הכח המתאוה והארבה הנמשכת ממנו שהיא מינים מתחלפים כמו אהבת הממונות והקנינים והתענוגים, וכל זה להורות כי הוא הש"י הטוב הגמור והוא המועיל ויוצר האדם וחנן ונותן נשמת רוח חיים באפיו והוא נותן הממונות והקנינים והמענג האדם כל ימי חייו, ולזה ראוי לאהוב אותו.

## שרשים

מאדך כמו שיתבאר בסוף פ' זה: (כ) להמשכו מהר השחוק. לפי שיתמיד מהר מיני שחוק הקונים: (ל) מי שירכב על הספינות. מעוסק מרחות ימים: (מ) במוחשות. במורגשות: (נ) ירמה. יחשוב: (ס) ונפש שם נאמר בכללות ויחוד. מלת נפש נאמר לפעמים על הכלל ולפעמים על הפרט: (ע) וזה הרוב. על הרוב: כמיני

אותו בכל מיני האהבה ובכל הזמנים, ולפי שאהבת הש"י ראוי שתהיה לעבד עבודתו ולשמור מצותיו בכל מה שאפשר בכל הזמנים אם במחשבה אם בדבור ואם במעשה, המשיך אל זה והזיז הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך לרמוז על המחשבה, ושננתם לבניך ודברת בם לרמוז אל הדבור, וזה בכל הזמנים בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, וראוי שתהיה ג"כ במעשה וקשרתם לאות על ידך, ולפי שהמעשה ממנו שיהיה בעוד האדם קיים וממנו שישאר גם אחרי מות האדם הזהיר על שני מיני המעשה על מה שהוא בחיי האדם אמר וקשרתם לאות ועל הנשאר אחר המות אמר וכתבתם וגו', וזה להורות כי אהבת הש"י ראוי שתהיה בכל מיני האהבה ובכל כחות הנפש ומתוך האהבה יעבוד עבודתו בכל מה שאפשר במחשבה בדבור ובמעשה וזה בכל הזמנים:

## פרק לו האהבה

אל הש"י תענג הנפש ותשמח אותה ואע"פ שהאהבה אל הדבר הבלתי מושג או קשה ההשגה תטריד הנפש ותבלבל אותה לחשוב מחשבות להשיג הדבר הנאהב ולזה יהיו החושקים תמיד בצער ובדאגה עד שישיגו הדבר הנאהב, מכל מקום האהבה אל הש"י אף אם הוא דבר בלתי מושג לא תטריד הנפש ולא תבלבל אותה כי במעט המושג ממנו אל האדם תשמח הנפשות ותגיל ותתענג תענוג נפלא, כי כן דרך האוהב שהמעט המושג אליו מהדבר הנאהב יותר ערב אצלו מהרבה מזולתו, ולזה מה ששבח שלמה בספר שיר השירים זה המין מן האהבה מזולתה מן האהבות ואמר עליה מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים (פס"ו ז') כלומר כמה רב היופי והנעימות שיש לאהבת הש"י על זולתה מן האהבות כי זאת האהבה היא האהבה בתענוגים, ר"ל שיתענג בה האדם תענוג נפלא ויש בה מיני תענוגים מתחלפים (ה) כמיני ההשגות המתחלפות אשר בו, ושאר מיני האהבות יצערו האדם צער נפלא קודם השגת הדבר הנאהב ובשישיג ממנו מעט ישמח בו אלא שיכפל הצער עד שישיגהו כלו אחר שהוא אפשרי ההשגה אליו ובשישיג כלו תפסק האהבה וישקוט החשק, אבל אהבת הש"י ישמח האדם במעט המושג להיותו משער גודל 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 והתענוג, וא"א לאהבה הואת שתשקוט ותפסק להיות הדבר הנאהב בב"ת וכל מה שישיג ממנה מדרגה מה יתענג בו ויגדל הכוסף להשיג יותר וכן לבלתי הכלית, ולזה א"א שתפסק אבל ישמח תמיד במעט המושג ממנה כמו שבארנו בפרק ט"ו מהמאמר השני, כי כפי גודל מעלת הדבר המבוקש תגדל השמחה והתענוג יותר בדבר המושג ממנו. ובעבור זה אף אם יגיע אל האדם טורח גדול בדרישתו האהבה וההשגה הואת לא בעבור זה ימנע מלרדוף אחריה בהיותו משער התכלית הגדול המושג, וכל שכן כי העובד מאהבה אין לו לחוש לתועלת ולא לנזק יגיע לו בעבודתו כי אין כונתו אלא לעשות רצון האהוב בלבד לא יחוש לטורח או נזק יגיע לו ובלבד שיגיע התועלת אל האהוב. הלא תראה יהונתן 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 האדמה לא תכון אתה ומלכותך (שמואל א' כ') אבל כונתו היתה להגיע התועלת אל דוד שהיה אהובו ואף אם היה מזיק לעצמו וזהו דרך האהבה הגמורה אשר מצד האהוב בלבד כי האהבה שהיא בעבור התועלת אל האוהב תדמה אל האהבה שיאהב האדם הבהמות בעבור התועלת הגדול המגיע אליו מהן, והאהבה שהיא בעבור השטירה מן הנזק תדמה 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 זולתו, לפי שהאהבה שהיא תלויה בסבה אחרת תשתנה ותפסק כאמרם ז"ל (משנה פרק ה') כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה. אבל האהבה שהיא תלויה באהוב בלבד מבלי סבה אחרת תהיה קיימת כל זמן שיהיה האהוב קיים, ולהיות הש"י קיים תמיד תהיה האהבה אליו קיימת ובלתי נפסקת. והאהבה הזאת אשר היא מצד האהוב לא תהיה אלא בבעלי שכל ובינה, 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 ובינה (ג) יושבה האדם או יגונה עליה ועל כן צריך שלא יתערבב בה שום צד הכרח כלל כי לא

### שרשים

פרק לו (ה) **כמיני** ההשגות המתחלפות. כפי גודל ההשגות והכוויים יהיה התענוג: (ג) לסבה אחרת זולתו. מלשון טעם אחר שמלין בעלמות המלוכ: (ג) יושבה המדם או יגונה

לא ישובה האדם או יגונה על הדבר המוכרח (ד) אבל על הדבר שהוא בחירתי עליו מכל וכל, ולזה נשתבח אברהם אבינו בזה המין מן האהבה מזולתו עד שקראו הכתוב אברהם אוהבי לפי שלא היה בלבו תכלית אחרת רק לעשות רצון הש"י האהוב ולא היתה שם סבה אחרת תכריח אותו על כך שהרי לא נתערב בפעל העקידה שום צד הכרח כלל כי אפילו מצות השי"ת לא היתה מכרחת אותו וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל (בראשית רבה פרשה נ"ו) על פסוק ה' יראה ונו' (בראשית כ"ב) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לי לעולה היתי יכול לומר ולא כבר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע (שם כ"א) ולא אמרתי כן אבל בכשתי רחמי ולא הרהרתי אחר מדותיך. שידמה מזה טפשי שאפילו מצד מצות השי"ת לא היה אברהם מוכרח אחר שהיה יכול להתנצל על זה בטענה אמתית אם רצה ולא עשה כן אבל בכבש רחמי האב על הבן לאהבת השם יתברך. ולזה הוא שנתיחס פעל העקדה אל אברהם ולא אל יצחק עם היותו בן ל"ז שנה בשעת העקדה כפי דעת רז"ל, לפי שאברהם היה יכול להתנצל על זה שלא לעקוד את בנו יצחק ויצחק לא היה יכול להתנצל שלא לסטור עצמו אם נצטוה על כך, ומזה הטעם הוא שאנו מזכירים בתפלתנו תמיד עקדת אברהם את יצחק יותר מעקדת כל החסידים והקדושים שמסרו עצמם על קדושת הש"י כגון רבי עקיבא והבריו 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"ב) אבל אברהם אפי' מצות הש"י לא היתה מכריחתו על כך וידע והבחין מה שהיה עושה כי יותר מג' ימים היה מטשטש שנאמר לו קח נא את בנך עד שעת העקדה שהרי כתיב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק (בראשית כ"ב). והפעל הבחירי הגמור 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 ויפעל 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 שישובח 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 לכלום, וזהו שאמר בספר קהלת שטור 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 (שם) 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 מהרע 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 ישובח האדם על הפעל הטוב אלא כשהוא יודע לעשות הרע ויכול לעשותו ויבחר לעשות הטוב על זולתו, ועל כן לא ישובח העובד מאהבה אלא כשתהיה עבודתו מאהבה גמורה מבלי שיתערב בה שום צד הכרח ולא הרהקת נוק ולא קבלת תועלת כלל, וזאת היא האהבה המעולה שראוי לקבל עליה שכר נצחי בב"ת, ועליה אמר שלמה בספר שיר השירים אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בז יבוזו לו (שיר השירים ח') כי הבב"ת א"א שינתן חליפות דבר ב"ת שהוא כל הון ביתו:

**פרק לז וראוי** שנבאר כאן (ו) 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 (ז) שיאהב האחד לאחר והאחר אליו בין רב למעט, אבל כאשר יהיו בתכלית המרחק זה מזה

## שרשים

יגונה. כי מינו מגלו ע"ל סכרח: (ד) מכל על הדבר שהוא בחירתי עליו. כלומר רק על הדבר וכו': (ה) מעיק. מכריח:

**פרק לז** (ו) אם אפשר שתפול וכו'. אם אפשר שתפול האהבה בין הש"י והאדם כמו שיאהב האדם את חבירו רב למעט. פי' כן שיהיה התועלת המגיע למחבירו רב כן שיהיה המעט

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 שיכבדום ויאהבום החכמים ואנשי המעלה כדי
שידומה שיש ביניהם הדמות מה, ובעבור זה תהיה האהבה בין האנשים יותר שלמה כאשר
(ד) ישתוו שניהם בשלמות או במעלה מה, וכאשר יהיו התחלפות ביניהם גדול תהיה האהבה
יותר מעשה (ה) עד שבעבור זה יש מן האנשים (ו) שלא יכספו הטובות לחבריהם כדי שלא
יעלו למדרגה גדולה וישתנה השווי אשר ביניהם ותפסר או תמעט האהבה, אלא אם כן היה
האוהב בתכלית הדבקות לחברו כאב לבן עד שידמה כאלו הוא הוא ואז יכסוף שיגיעו הטובות
לחבירו כמו שיכסוף אותו לעצמו כי לא ישער (ז) זולתיות בינו ובין חבירו, אבל האוהבים שיש
ביניהם זולתיות א"א שיהיה ביניהם אהבה שלמה כלל, וזה מבואר טענין האנשים שהם
בתכלית השלמות בענין המעלה והטוב עם האנשים שהם בתכלית הרוע שלא תמצא ביניהם
אהבה ודבקות כלל ושאין שום אחד מהם (ח) מכין עצמו אליה, וכן האנשים שהם שפלים
במדרגה מאד לא ישימו אל לבם ולא יעלה על דעתם שיאהבום המלכים להיות המרחק ביניהם
יותר מאד, וכל שכן המרחק שבין האלוה והאדם שהוא בלתי בעל תכלית. ולזה הוא מבואר
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 שא"א שתפול מדרגת אהבה מהש"י אל
האדם לא מצד הטוב ולא מצד המועיל ולא מצד הערב. ואם כן איך אפשר שתהיה אהבה בין
האלוה והאדם כמו שנמצא מיועד בתורה האלהית ואמר (דברים ז') והיה עקב תשמעון את
המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם ושמר ה' אלהיך לך וגו' ואהבך וברכך והרבך,
אומר הנביא (מלאכי ג') אהבתי אתכם אמר ה' (תהלים קמ"ו) ה' אוהב צדיקים. ותשובת
דבר זה כי האהבה תמצא בין האוהבים בשלשה סוגים, האחד היא אהבת השווי או הדמיון
והיא כאשר ישתוו שני האוהבים בענין מה או במעלה מה או בשלמות או בקבלת תועלת,
כאלו תאמר שיקבל כל אחד מהם תועלת מחבירו או שיתענג כל אחד מהם בחבירו או ישתוו
בטוביות. ומי שיגדל אצלו קבלת התועלת יותר ראוי שיאהב את חבירו יותר כפי יתרון קבלת
התועלת או הערבות אשר ישיג בחבירו, או יתרון הטוב והשלמות אשר לחבירו עליו, וכשישתוו
בקבלת התועלת או הערבות או בטוביות 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 טרח והשתדל
בהמצאתה, ולזה תאהבנה האמהות את הבנים יותר מן האבות להתקבץ בהן אלו הב' ענינים
יותר

## שרשים

מעט מכל מקום יש לכל אחד תועלת מחבירו
ולכן מן הראוי הוא שתהיה מחבתו מתאחדת
ביניהם. לעזן אחר שהאהבה היא ביניהם בין רב
למעט, ולא לומר מעט שתועלת שקבל זה
מחבירו הוא יותר גדול מתועלת המגיע לחבירו
ממנו מ"מ אחר שיש לו גם כן חיזוק תועלת ממנו
ראוי שתפול האהבה בין שניהם. פי' אחר בין רב
למעט ר"ל כי ג"כ לא לומר על שניהם שהם שוכנים
זה את זה מס לא שתוגח ביניהם מלת רב או
מלת מעט עד"מ כשתאמר הגדל רב יש בין זה
לזה או הגדל מועט וכו' זה הלעזן ג"כ לומר
כי אם על ב' דברים שיש להם חיזוק למיון
בדבר אם 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 וג"כ הש"י
שהוא בתכלית המרחק מן האדם על חיזוק מופן
תפול האהבה מהצ"י להאדם וק"ל כ"ל. והאהבה
יעקב פי' כאן וז"ל יתכן שיאהב האחד וכו' ר"ל
שיש בהן קלת למיון ולזה יאהב זה לזה מצד



(ג) שהוא דומה לו ומקבל חיזוק תועלת ממנו כן שיאהב
רב מעט ר"ל הגדול לקטן מ"מ הוא מצד הדמיון
והתועלת שיוכל לקבל ממנו עכ"ל. כל מי שיש לו
עינים לראות וחיך לטעום ירגיש ויבין שמלבד
הדברים המוגמגמים ומיגים מובנים אלא שגם ליגים
מתחייב בלי ספק ומין זה לריך לפניהם והרוצה
ירגיש ויבחר: (ד) אלא דומים. שכל אחד דומה
לחבירו: (ה) יתתו שניהם. שניהם יהיו שוים:
(ו) עד שבעבור זה. שב אל כאשר יתתו שניהם:
(ז) אלא יכספו הטובות לחבריהם. עד"מ ראובן
ושמעון הם הבריות והוכחים זה את זה בעבור
שהם דומים זה לזה בשלימות או במעלה מה
ולכן הוא רע בעיני שמעון שייטיב ל' לראובן עד
שיעלה למעלה יותר ממנו וכן להפך כי על
ידי זה יתחזק השווי והדמיון מאשר ביניהם וכו':
(ז) זולתיות שום הבדל. ועיין לקמן בחי"ד פ' מ"ה
כי שם כתב המחבר שמלת מהבה עולה למנין חמ"ד
לרמוז על החחדות המוזכר שמחתי עם הגאהב
כאלו הם גוף אחד ומין ביניהם שום זולתיות מ"ש:
(ח) מכין עצמו אליה. לאהבה והדבקות:

יותר מבאב (ט) כי הבן יש בו הלק יותר גדול מהאם לפי (י) שהם יתנו החומר (כ) ואם לפי שהם טורחות בגדולם יותר. והסוג הג' היא האהבה היחסית והיא ג' מינים. הא' האהבה שבין המלך והעם או המנהיג והמונהגים ממנו כי אין האהבה אשר בין המלך והעם משותה (כ) 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 שיטיב לעם בשמירת היושר ביניהם והשלמות ענייניהם בשמירת קנייניהם באופן נאות ושלם כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן העם הוא שיכבדו את המלך וינשאוהו ויכירו במשלתו ומעלתו עליהם והטבתו להם וצרכם אליו, ובזה תמשך האהבה מן המלך להטיב לעם ומן העם לכבד המלך ולרוממו. והמין הב' האהבה שבין האב והבן כי מזולת האהבה הטבעית אשר בין המולד והולד כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המלך והעם, כי המבוקש לבן מהאב 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 כאהבת כל זכר לנקבה לקיום המין כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המנהיג והמונהגים מאתו, כי המבוקש מן האיש הוא שישלים צרכי האשה ויכבדה וישלים חקה כפי מה שאפשר לו באופן הנאות, והמבוקש מן האשה שתשרת את האיש ותכבדהו ותשמור קנינו, ולא תאהב זולתו, ובזה 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 מבואר שא"א שתהיה מן הסוג הא' שהיא אהבת הדומים, אבל כבר יחשב שתהיה מהסוג השני שהיא האהבה הטבעית. ולזה נמצא מרע"ה ירמוז לו שני המינים ממנה אמר הלוא הוא אביך קנך (דברים ל"ב) לרמוז (מ) אל אהבת המין הראשון שהיא אהבת האב לבן ואמר הוא עשך ויכוננך לרמוז אל המין השני מאהבת האומן למלאכתו, וכן נמצא הנביא בתפלתו רומז אל שני אלו המינים, אמר ועתה ה' אבינו אתה אנחנו החומר ואתה יוצרנו (ישעיה ס"ד) כלומר ומזה הצד ראוי שתשגיח בנו לרחם עלינו כרחם אב על בנים, וגם מן הצד השני מן האהבה הטבעית ראוי לך שתאהב אותנו כי מעשה ידך כלנו ואפי' החומר אתה יצרתו קודם שתתן בו הצורה השכלית, וזהו שסיים מעשה ידך כלנו כלומר ראוי לך שתשגיח בנו כמו שישגיח כל פועל במעשה ידיו הן שיהיה ראוי או בלתי ראוי. אבל כאשר יעויין היטב נמצא שכל זה נאמר בהעברה, כי אין הצורה ולא החומר חלק מן השם כבן מן האב, וגם אחר שפעולתו (נ) במאמר אין לומר שראוי שישתדל לשמור מעשיו כי כל פועל אמנם ישתדל לשמור מעשה ידיו בסבת הטורח אשר טרח בו, ומזה הצד הוא (ס) שיאהבו המשוררים שיריהם, אבל מי שלא יפול בו לא טורח ולא עמל לא יפול בו האהבה אשר מזה המין. וע"כ הוא מבואר כי אהבת השם את האדם אי אפשר שתהיה אלא מן הסוג השלישי שהיא האהבה היחסית, וע"כ נמצא הכתוב יתאר הש"י בטלך ואב ומעל. בטלך כי טלך כל הארץ אלהים (תהלים מ"ז) כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו (ישעיה מ"ד) ה' מלכנו הוא יושיענו (שם ל"ג). באב כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו (שם ס"ג) הלוא הוא אביך קנך (דברים ל"ב) וכן רבים. וזה כי כמו שהמלך והאב משלימין צרכי העם והבן ולא יבוקש מהם אלא שיכבדו אותם כמו שאמרנו כן הש"י משלים צרכי האנשים ולא יבוקש מהם רק לתת כבוד לשמו כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו (ישעיה מ"ג) וע"כ נמצא הש"י מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים 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 א') ואע"פ שהוא יתברך אינו צריך שיכבדוהו זולתו כי הוא מולך על כל הכבוד כמו שבארנו בפרק ארבעה עשר (ע) משני, מ"ם היה מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים בו כבוד כראוי (פ) כדי שיהיו מוכנים אל שיחול או

ידבק

## שרשים

(ט) כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם. החלק הגדול והיותר נרפס שבו הוא בא לו מהאם וכמו שמתרו רז"ל ג' שותפים בדבר הקב"ה ואביו ואמו וכו' אביו מוריע הלובן וכו' ואמו מוציאה האדם ומעי העור והבשר והשערות והדם והשחור שבעין וכו', החלק הזה הוא יותר גדול ויותר נרפס מהחלק שבא מהאם והוא שבגידין והעצמות והצפרנים וכו' וזהו שנאמר מהבת המוליד:

(י) שהם. החמרות: (כ) ואם לפי שהם טורחות. וזה כנגד מהבת האומן: (ל) בכמות כללי. כלומר שאין מהבתם דומים זה לזה לא בגודל ולא בענין כי היום מענין אחד רק לפי היחס והערך שיש ביניהם תהיה מהבתם ג"כ: (מ) אל מהבת המין הראשון. מהסוג השני: (נ) במאמר. ע"ד בדבר ה' שמים נעשו: (ס) שיאהבו המשוררים שיריהם. מלד הטורח: (ע) משני. ממאמר הכ': (פ) כדי שיהיו מוכנים וכו'. לא בעבור כבוד עצמו ותועלתו כי הש"י

ידבק בהם השפע האלהי והשגחתו לשמים ממקרי המערכה אשר לא יחול אלא על המכין עצמו לכך, וזה כשיבבד הש"י כבן לאב ויירא מלפניו בעבד מלפני אדוניו, וכן אמר הנביא אם לא תשמינו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי וגו' וארותי את ברכותיכם וגו' (מל ב') תנו לה' אלהיכם כבוד וגו' (ירמיה י"ג) וכן ידמה הכתוב אהבת הש"י לישראל אל האהבה היהסיית אשר בין הבעל לאשה אמר כי בועלך עושיך (ישעיה נ"ד) וארשתיך לי באמונה, תקראי אישי (הושע ב') ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה (שם) כלומר לפי שלא היתה נהגת כאשר ראוי שתתנהג האשה עם בעלה, וזה להורות כי כמו שהבעל יחוייב להשלים כל צרכי האשה אשר לקח ויחד אותה לו מזולתה 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 תחוייב האשה לבבד את בעלה ולאהוב אותו ולירא מפניו ושלא לאהוב זולתו. ולהורות שאהבת הש"י אל ישראל יותר מכל אומה ולשון אינה כאהבה ההדמות ולא כאהבה הטבעית, אבל אהבה בחיריית נמשכת אל רצון האוהב בלבד בלי שום טעם, כנה הכתוב אהבת הש"י אל ישראל בשם חשק אמר חשק ה' בכם ויבחר בכם (דברים ו') ושם חשק יאמר על הפלגת האהבה בלי טעם, כמו שאהבת האיש אשה מיוחדת מזולתה אע"פ שהיא נאה הימנה יקרא חשק להיותה בלי טעם, אמר הכתוב שכם בני חשקה נפשו בבתכם (בראשית ל"ד) כלומר אע"פ שהוא מוצא אחרת נאה ממנה. וכן אהבת הש"י את ישראל היא כחשק בלי טעם. וכל ספר שיר השירים מיוסד על חקוי זה החשק אשר בין הש"י וכנסת ישראל (ג) כדוד החושק עם הרעיה החשוקה בלי שום טעם, ולזה הוא שקרא הכתוב את האהבה הזאת סגולה אמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך בך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה לא מרבבם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם (דברים 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 דבק באומה לא מצד הכמות כי לא מרבבם מכל העמים חשק ה' בכם. וגם לבאר שלא היתה מצד האיכות אמר במקום אחר לא בצדקתך ובישור לבבך וגו' כי עם קשה ערף אתה (שם ט') אבל האהבה הזאת היא כחשק בלי טעם אלא ענין. נמשך לרצון החושק בלבד, והוא שהבטיח עליהן בשעת מתן תורה בשכר קבלתם התורה, ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים וגו' (שמות י"ט) כי כמו שמסגולת החושק כי המועט המושג אליו מחשוקו יותר נכבד וערב אצלו מהרבה מזולתו כן הש"י מעט העבודה המגיע אליו מאומת ישראל יותר נחשב אצלו מהרבה מאומה אחרת או מכל האומות, וזהו אמרו מכל העמים וגו'. או יהיה אמרו כי לי כל הארץ דבק עם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' כלומר אחר שכל הארץ שלי וכל המשלות הם ממני אני יכול להבטיח אתכם להגדילכם על כל העמים אשר תחת כל השמים כי ממשלתי כוללת הכל ואין אלוה מבלעדי שיוכל לתת ממשלה לאומה אחרת זולתכם אע"פ שתהיה יותר גדולה מכם, כי זהו ענין הסגולה כלומר אהבה דבקה בלי טעם בענין החשק, וכן נמצא הנביא מבאר זה אמר אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו (מלאכי א') כלומר כי האהבה שהוא במאמר בלבד אינה כלום עד שימשכו מן האוהב פעולות מורות על האהבה, וע"כ אמר הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגו' (שם) ר"ל אע"פ שמצד דרך אהבת האב לבנים היה ראוי שאבחר בעשו כי הוא הבכור ולא עשיתי כן אבל שנאתיו ואשים את הריו שממה. וכן נמצא ג"כ כי יפליג הכתוב באהבת הש"י את ישראל כאב לבן מכל צד שאפשר שתהיה האהבה ביניהם, כי בעבור שמדרך האב לאהוב בנו הבכור כי הוא ראשית אונו אמר הכתוב בני בכורי ישראל (שמות ד') כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא (ירמיה ל"א). וכן בעבור שלפעמים יאהב האדם את הבן מצד השרות שהוא משרת לפניו כנער אמר הכתוב כי נער ישראל ואהבהו (הושע י"א), 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 (ירמיה ל"א) שנפשו קשורה באהבתו כאב בבן יקיר לו או כילד שעשועים עד שמדי דברי בו זכור אזכרנו עוד, כמו שמדרך האוהב שהוא מתענג בזכירה אוהבו תכיד, וע"כ יחזור לזכור אותו כשמדבר בו, וגם לנדל חשיבותו בעיני ואהבתי אותו המו מעי לו ונכמרו רחמי עליו כאדם המתפעל מצער בנו החביב

## שרשים

מיוחד לרוך לכך רק שהוא בעצמו קומלקס : הסיריס והוא לשון רעות וחברות): (ק) כי כמו
(ל) כדוד עם רעיה (מלת דוד לשון חוכב וידיד, שהסגולה תמלא דבקה בחמין. עד"מ כגון החשוק
רעיה נגזר ממלת רעיתי שהוכר שם בשיר נמדש שהוא סגולה לו, ע"ד שהתבאר לעיל בפרק
ט"ז.

החביב לו, וע"כ ראוי לי לרחם עליו כמו שירחם האב על ילד שעשועיו או על הבן החביב לו, וזהו רחם ארחמנו נאם ה'. ולפי שלא נמצא רחמי שום נמצא על זולתו יותר מרחמי האב על הבן נזכור תמיד בתפלתנו אבינו מלכנו יהמו נא רחמיך 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 השי"ת את ישראל היא האהבה יחסיית כמלך את עבדיו וכאב לבנים וכבעל לאשה. ולהורות שאהבה זו ענין שכלי וקיים בלתי משתנה אמר הכתוב ואהבת עולם אהבתיך (סב), ונתבאר ג"כ שאהבת האדם את השם אע"פ שהיא כזה הסוג השלישי שהיא אהבה יחסיית אפשר שתהיה מכל הפנים ר"ל מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, ובעבור זה יהוייב האדם לאהוב את הש"י תכלית האהבה, והיתה האהבה אל הש"י (ד) תכלית כל התורה לפי שהיא תמשיך אהבת הש"י אליו על הדרך שכתבנו. וזה מה שרצינו לבאר מענין האהבה. ובכאן נשלם המאמר השלישי שהוא בבאור העקר השני שהוא תורה כן השמים. והשבח לאל אשר עד הנה עזרונו. יתברך ויתרומם ויתנשא על כל ברכה ותהלה:

סליק המאמר השלישי. בעזרת אלהי קדוש:

---

העידתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך, לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייך וארך ימיך לשבת על האדמה אשר נשבע ה' וגו':

# המאמר הרביעי

**בבאור** העיקר השלישי שהוא השכר והעונש, והוא התכלית המניע מכלל התורה ובאור השרשים המתחייבים לו והדברים הנתלים בו ובשרשים. כבר קדם לנו במאמר ראשון פרק ט' שהבחירה (ה) והתכלית אינן התחלות לדת האלהית בטה שהיא אלהית, שהבחירה היא התחלה לכל הפעולות האנושיות, ושעל כן לא מנינו אותו בכלל השרשים המיוחדים לדת האלהית, ושהתכלית אע"פ שהוא התחלה לכל הדתות הניטוסיות, מאשר תכלית הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הניטוסיות שמנו התכלית שהוא השכר והעונש עקר לתורה האלהית. אבל בעבור שא"א לבאר התכלית הזה שהוא השכר והעונש אם לא יקדם לנו (ו) הידיעה בבחירה ראוי שנדבר ראשונה בבחירה. ולפי שאי אפשר לבאר הבחירה אם לא יתבאר ראשונה שורש ידיעת הש"י הנמצאות, ראוי שנדבר תחלה בידיעת הש"י הנמצאות ואחר כך בבחירה ואח"כ נדבר בהשגחה ואחר זה בשכר והעונש ודברים הנתלים בו, שהוא מבואר שזה הסדר מחוייב כדי לדבר בשכר ועונש, וזה, שאם אין השי"ת יודע הנמצאות השפלות אין ענין לשכר ולעונש על מעשיהם, ואף אם ידע אותם אם אין האדם בחירי במעשיו אין ראוי שיענש עליהם או יקבל שכר, ואף אם ידע השי"ת הנמצאות ויהיה האדם בחירי במעשיו אם יהיה הש"י יודע אותם (ז) ידיעה מיניית על הדרך שידע את הבעל חי אם אינו משגיח בפרטי מעשיהם להעניש על מרים ולתת להם שכר טוב בעמלם, לא יתכן להיות בכאן לא שכר ולא עונש. ולזה הוא מבואר שאלו הג' שהם ידיעת השי"ת והבחירה וההשגחה הם קודמים בהכרה לעקר השכר והעונש ונכללים בו, לכן יהוייב העיון בהם ראשונה ובדברים הנתלים בהם ומסתעפים מהם ואחר כך נדבר בשכר והעונש ובדברים הנתלים בו כתשובה ותחית המתים וביאת המשיח, וכל זה בקיצור מופלג כדי שלא יכבד על המעיין אלא שיספיק לתת ציור אל המאמין בלבד:

לפי

## שרשים

ט"ז ממאמר סג' ומיוחס לחסד לא מצד הכמות ולא מצד המיכות: (ר) תכלית כל התורה. סקיוס כל התורה כולה מיוחס כי אם מצד שיתכן להשי"ת בעבור שניתן תמשיך וכו':

(ה) **והתכלית**. התכלית בשלוח: (ו) הידיעה בבחירה. שיש לחסד בחירה וכמו שמבאר ושולך ושיש להשם יתברך הידיעה: (ז) ידיעה מיונית. ידיעה כללית: במאמר

**פרק א לפי** כה שהשרשנו (ה) במאמר השני שהש"י ראוי שיהיה מפולק מן החסרונות ואין חסרון בעולם יותר גדול מחסרון הסכלות, והוא מבואר שמחוייב שיהיה יודע כל הדברים הנעשים בעולם ולא יתכן שיהיה נעשה בעולם דבר שיהיה סכל בו ובלתי יודע אותו, ומזה יתחייב בהכרח שיהיה הוא ית' יודע כל הפעולות האנושיות שעליהן (ב) 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 ישובח האדם או יגונה אלא על מה שהתחלות פעולותיו אליו מבלי (ו) מעיק, ואם אינה מברחת (ז) הנה אפשר שיצא אל הפעל זולת מה שידע השי"ת ותהיה אז ידיעתו בלתי מסכמת אל המציאות ולא תהיה א"כ ידיעה אלא סכלות ושוא ודבר כוב. והוא מבואר ג"כ שהוא מחוייב שיהיה (ח) טבע האפשר נמצא, וזה אם מצד השכל ואם מצד התורה, מצד השכל שאם היה טבע האפשר בלתי נמצא (ט) היה ההשתדלות בכל דבר שוא ובטל, ויהיה משפט מי שישתדל להשיג דבר ומשפט מי שישתדל שלא יגיע הדבר ההוא שוה (י) ויתבטלו לפי זה המלאכות והאומניות וכל מלאכת מחשבת ויהיה בטל הלמוד וההתלמדות 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 צווה מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים וגו' (דברים ה'), ואם מצד הצווים הפרטים שאמר הכתוב ועשית מעקה לגגך (פס כ"ב) ואמר ילך וישוב לביתו (פס ה') לא תרצח ולא תנאף (פס כ') 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 גמור (נ) לא מהשם אלינו ולא מקצתנו לקצתנו אחר שהיה כל אדם פועל בהכוב, אלא שהוא מבואר שאי אפשר שלא יהיה טבע האפשר נמצא, ואחר שטבע האפשר מחוייב שימצא וגם א"א שיהיה הש"י בלתי יודע הענינים הפרטיים להיות זה חסרון בחקו, הנה נשאר ספק איך תהיה ידיעת הש"י מסכמת אל האמת ובלתי מכרחת צד מצדדי האפשר, והיאך אפשר שיסבימו (ס) שתי אלו הדעות שהן נראין כסותרין זה את זה בתחלת הדעת:

**והנה** הגאון רב סעדיה ז"ל פירש בספר האמונות והדעות במגלה הרביעי אמר (ע) שאין ידיעת הש"ת הדברים האפשריים סבת מציאותם, כמו (פ) שאין ידיעתו מסה שהיא סבת הויתו אבל נשאר על טבעו, כן ידיעתו הדברים האפשריים אינה סבת מציאותם וע"כ נשארו

## שרשים

**פרק א (ה) במאמר** כג'. נמופתים: (כ) מנו דנין. מנו נדונין: (נ) מכרעת ס' מצני חלקי האפשר וכו'. עד"מ כגון לדיק ורשע שכל אחד מהם בהפשרות ניד האדם להיות לדיק או רשע והש"י יודע שיהיה לדיק וידיעתו מכריח את האדם על זה: (ד) או בלתי מכרעת. שהש"י אינו יכול להכריח אחד מהם בידיעתו להיות לדיק. עיין לעיל במ"ב פ"ד כי אם נתפאר ג"כ לעזן זה: (ה) יהיה האדם מוכרח במעשיו. מכח ידיעת הש"י שהיה יודע אותו בד"מ שיהיה לדיק פ"א לו להיות רשע: (ו) מעיק. מכריח: (ז) שהיה אפשר שיצא אל הפעל זולת וכו'. פי' כי אף שהש"י יודע שיהיה לדיק מ"מ אפשר לו להיות רשע כי הש"י אינו יכול להכריח אחד מהם בידיעתו שיהיה לדיק ויהיה פ"כ ידיעת הש"י שוא ודבר כוב: (ח) טבע האפשר נמצא. שיהיה הכרחיות והפשרות ניד האדם בטבע הן להרע הן להטיב: (ט) היה ההשתדלות בכל דבר וכו'. מאחר שהפשרות אינו ניד לא יוכל להשתדל על הש"י

נשארו על טבע אפשרותם, שאלו היתה ידיעתו סבת מציאותם היו נמצאים תמיד בדברים הטבעיים המיניים. ואחר שאנחנו נראה אותם מתחדשים מיום ליום יתחייב (ג) שאין מציאותם תלוי בידיעתו, ובעבור זה נשארו הדברים על טבע אפשרותם, אלו דברי הגאון ז"ל ונמשך אחריו בעל ספר הכוזר במאמר ה' מספרו. ואין זה מספיק לפי שהדברים הללו קרובים לדברי האומרים שאין הש"י יודע הדברים האפשריים שאם היה יודע אותם אחר שאין מציאותם תלוי בידיעתו, כבר היה אפשר שתהיה ידיעתו (ק) בהלוף היוצא אל המציאות מב' חלקי האפשר ולא יהיה א"כ ידיעה אלא סבלות, ויש מן האחרונים מי שהתיר זה הספק בשאמר הדבר כבר יהיה מחוייב בבחינת סבותיו ואפשרי בבחינת עצמו, כמו ירידת המטר מחר שהוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב בבחינת סבותיו שהם עלית (כ) האדים ורבוי הליחיות והדברים הדומים (ם) שהיו מוכנים, והשי"ת ידע שהמטר ירד מחר לפי שהוא מחוייב בבחינת סבותיו ואע"פ שירידת המטר היא אפשרית בבחינת עצמה, והאריך החכם בזה ביפוי זה הענין, וכשיעויין זה הדעת ימצא הפך הדעת הראשון שהוא נוטה לדעת האומר שכל הדברים הם (ם) בגזרה ושטבע האפשר בלתי נמצא, שאחר שהדברים מחוייבים בבחינת סבותיהם אם ידע השי"ת הסבות הנה יהיו מחוייבים בהכרח ואם כן מה זה שנאמר שהם אפשריים בבחינת עצמם (ם) אחר שהם מחוייבים ומוגבלים מן הצד שיצא מהם אל המציאות שהוא מצד הסבות ואי אפשר שיצא אל המציאות זולת הצד ההוא ואין זה אפשר (כ) אלא בבחינה שכלית מצד שם האפשר שהיה אפשר שימצאו הסבות בהפך והיה אז יוצא אל המציאות הפך מה שיצא, אבל מצד הענין בעצמו הנה הוא מחוייב אחר המצא הסבות שידעם הש"י, ויתחייב לומר לפי זה הדעת שאין דבר בעולם שיהיה (ג) אפשרי על השווי בבחינת סבותיו, שאם הסבות שוות (ד) לשני חלקי הסותר ישוב הספק 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 המבוון, והרבה דברים נאמרו בהתר הספק הזה וכשיעוינו נמצאים סובבים ע"ז הדרך שיש מהם

## שרשים

כש"י יודע כל מיני הנמנעים וכזרמיס אעפ"כ ל"ל שנמניעת הנמנעים היא נמנעת מכח הידיעה הנה שאלו היו נמנעים מכח הידיעה הנה היו נמנעים בלי שום הפסק שהרי ידיעת הש"י היא גם כן עולמית כי אין שייך שום התחדשות ידיעה בשי"ת וכמו שתבאר ותוכך: (ל) שאין מציאות תלוי בידיעתו. כי ידיעתו היא מתחדשת בנזכר: (ק) בהלוף היוצא אל המציאות. מאחר שאין המציאות תולה בידיעתו כלל יכול להיות שלא תהיה ידיעתו מסכמת אל הדבר היוצא אל המציאות ויהיה הדבר הזה הפך מה שנזרח בידיעה מהש"י כמו שהארנו למעלה: (ר) הנדים. הענינים (דינסט"ע): (ס) שהיו מוכנים. להיות המטר: (ת) בגזרה. בחיוב: (ם) מאחר שהם מחוייבים ומוגבלים מן הצד וכו'. פי' מאחר שהמטר הוא מחוייב לירד מצד שכת האדים והליחיות הנזרמים והמכריחים אותו ואף אם הוא בעצמו אינו הוא לירד מחוייב הוא לירד ומ"ש להמטר לירד שולתם ג"כ אין זה נקרא אפשר כ"ש חיוב כי מה לי ידיעת הש"י מחייב ומכריח את הדבר שהוא שכת להמטר או מחייב בידיעתו המטר בעצמו שהרי אעפ"כ מחוייב המטר לירד מצד סבותיו ואם כן המטר אין בו אפשרות כלל בבחינה עצמו: (כ) אלא בבחינה שכלית מצד שם האפשר. פי' אם האפשר ג"כ לומר על זה כי אם בבחינה שכלית והוא שיוכל האדם לצייר בשכלו חיוב ניור אפשרות על

מהם נוטים (ו) לדעת הראשון, ויש נוטים (ז) לדעת השני ועל כן לא ראיתי להביאם כדי שלא יארך הדבור במה שאין בו תועלת, והנראה לי בזה תדענו אחר שאציע הצעה אחרת בפרק הבא אחר זה:

**פרק ב דע** שהחכמות 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 אמתיות ומבוארות תכלית הבאור עד שיחשוב לפתי ולסכל ההולק עליהם, ובעל הכמה אחרת יכחיש אותן השרשים וההתחלות ויחשוב התחלות שרשיו שהן בהפך האחרות אמתיות, וכאשר יקרה לבעל הכמת התכוני עם הטבעי כי התכוני יניח שני שרשים שעליהם יבנו כל מופתי החכמה ההיא, והם (ג) גלגל יוצא 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 נשם נח קיים, והתכוני 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 ההקף נשם נח קיים כמו ארץ שיסבוב גלגל ההקפה סביב אותו הנשם כמו שיסוב (ז) הגלגל השמיני סביב הארץ שהוא האמצע שהוא דבר נח קיים, ויתחייב לפי זה שיהיו בתוך גלגלי ההקפה (ח) המונחין לכוכבים הנבובים ארצות אחרות שיתנועעו סביבם וימצאו בשמים לפי זה עולמות אחרים, (ט) ולהנחת גלגל יוצא מרכז יתחייב ג"כ שתמצא תנועה סבובית סביב נשם שאינו נח קיים שהגלגל היוצא מרכז יתנועע סביב (י) נקודה מתנועעת תמיד שלפי מה שהתבאר באגרת הרחקים (כ) מרכז גלגל יוצא הרחק של הכוכבים הנבובים מהם למעלה

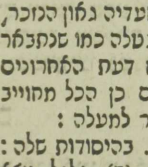
מן

## שרשים

(ו) לדעת הראשון. הוא דעת רב סעדיה גאון הנזכר, ותכיה לפי דבריהם ג"כ הידיעה הטבעית כמו שתתבאר למטה: (ז) לדעת השני. הוא דעת המחרונים הנזכרים ויהיה לפי דבריהם גם כן הכל מחוייב מצד שכתבתי כמו שתתבאר למטה:

**פרק ב** (ה) **ובהתחלותיה**. בהיסודות שלה:

(ג) גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה. דע כי כל גלגל מכל שבעה כוכבי לכת יש לכל אחד גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה. והנה מצייר לך כאן גלגל יוצא מרכז ממרכז העולם כזה. והנה הגלגל הקטן שהוא בתוך הגלגל הגדול הוא נקרא גלגל העולם ומרכזו שהיא נקודה ג' היא המרכז והגלגל הגדול נקרא גלגל יוצא מרכז. לפי שהמרכז הזה עומדת בחמצעיתו רק ממרכזו והיא נקודת ג' יוצא למרחוק ממרכז העולם שהיא המרכז כי לעולם הנקודה החמצעית מן הגלגל או העיגול הוא המרכז וגלגל הקפה הוא הגלגל הסובב תוך עובי גרם הגלגל הגדול. ועיין בסכ"ד לח"ד מספר המורה בפ' התפודי ורס"ט: (ג) מן החמצע ואל החמצע וכו'. פי' ג' תנועות הן בעולם וכל אחת מהתנועות אל מקום טבעה, האחת היא מן החמצע והוא יסוד האש והאויר ונקראים מן החמצע לפי שהם מתרחקים מהתנועה מן טבע המרכז שהיא בחמצע הגלגלים וזהו למטה בעולמנו שהוא מקום טבעה והרחיה אש תקח גוש עפר ותזרקנו למעלה ירד ויפול למטה על המרכז אחר יסוד האש והאויר מתנועעים תמיד למעלה שהוא מקום טבעם והרחיה כשתתלוק הגר יעלה השלהבת למעלה ומה אש טבעה הגר למטה לגד המרכז למעלה"כ יעלה השלהבת למעלה לגד הידיס וכן האויר עולה למעלה שהוא מקום טבעו ברחיה שהעשן עולה למעלה, הג' היא אל החמצע והוא יסוד האויס היורדים למטה ממקום גבוה למקום נמוך ולא להפך. וזהו אל החמצע שהוא המרכז, הג' הוא סביב החמצע והם הגלגלים לפי שהם תמיד מתנועעים סביב המרכז: (ד) סביב נשם נח קיים. עד"מ מרכב והרחיים הם סובבים סביב הברזל והברזל הוא עומד וקיים על מקום אחד ומינו מתנועע כלל כי למעלם תהיה הסבוב סביב מיזה דבר נח וקיים: (ה) לא אל החמצע וכו'. שהרי גלגל ההקפה תנועתו לא למעלה ולא למטה ולא סביב המרכז רק סביב נקודה שהיא בעובי גרם הגלגל היוצא והיא נקודת אות ג', שהוא מרכז גלגל ההקפה כי לעולם המרכז בחמצע הגלגל וכל תנועה היא עולמית סביב המרכז: (ו) אלא אם נאמר וכו'. כלומר שהיה לתרץ קושיא זו אלא ע"י תירוץ שקר והוא שיש בחמצע וכו': (ז) הגלגל השמיני. גלגל היחד והוא שמיני לגלגל המזלות לפי דעת רמב"ם שסובר שתמנועת היומי מינו גלגל בפרק הבא אחר זה: (ח) המונחין לכוכבים הנבובים. ז' כוכבי לכת והם שבעה מנכ"ל נקרחים כוכבים הנבובים ולכל אחד מהלו הז' יש לו גלגל ההקפה וגלגל יוצא מרכז כמזכר למעלה: (ט) ולהנחת גלגל וכו'. פירוש ולפי הנחת גלגל יוצא שהיה התכוני ג"כ הכלה והוא שיתחייב ג"כ שתמצא וכו': (י) נקודה מתנועעת תמיד. שהנקודה והיא המרכז גם כן מתנועעת כמו הגלגל בעצמו כמו שתבאר והולך: (כ) מרכז גלגל יוצא. המרכז של הכוכבים הנבובים




וכו'

מן היסודות בגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל השמש כמו שהעיד על זה הרב המורה בפרק כ"ד מחלק שני, ועם כל אלו הנמנעות (נ) הזריות שהתכוני מניח (מ) יביא ראיה לדבריו (ס) מהלקיות הירחיים והשמשיים שהם מושגים בחוש ומהמצא (ס) במבטים מדבוק הכוכבים שהוא מסכים עם הנחותיו, ובעבור זה יבנה כל מופתיו עליהם ולא יהוש להנחות הטבעי ולהתחלותיו, והטבעי יכחיש התחלות התכוני והנחותיו (ע) מצד העיון המטבעי עם היות החוש מסכים לדברי התכוני ויאמר בעל החכמה הטבעית שהנמצא לחוש 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 אמתית 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 אמתית כמו שיניח בעל חכמת משפטי התבונה, ויביא ראיה לדבריו מן השכל שיגזור שאין ראוי ליחס לש"י חסרון הסכלות ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם (נ) ויאמר עם זה שידיעתו מסכמת עם טבע האפשר ממה שנראה לחוש מן ההשגחה האלהית בירידת המטר בזמן הקיץ בהערך הליחיות והאדים על ידי תפלת הצדיקים וההסידים, ואחר שהחוש מעיד כדבריו לא נחוש לדברי מי שיכחיש זה כמו שלא נחוש לדברי הטבעי החולק על התכוני אחר שהחוש מעיד כדברי התכוני, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי המניח שא"א לנקודה שתהיה נחה (ק) אלא בגשם נח (ר) והלמודי יניח בגשם כדורי המתנועע תנועה 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 (ש) כמו שיאמר הטבעי על דברי התכוני שהם אמתים אחר שהחוש מעיד עליהם ויכחיש הסבות שיניח התכוני לזה ויאמר שאין הסבות ההן אמתיות, (ת) אבל יש בו סבות אחרות בלתי ידועות:

## פרק ג אחר

שהתבאר לך היות בעלי החכמות חולקים זה עם זה בהנחותיהם, מעתה ראוי שנעשה בכל דבר שורש מן החוש ולא נחוש לדברי כלן אלא למי שנמצא החוש מסכים עמו, ואחר שהחוש מעיד כדברי התורני מהמצא טבע האפשר ומהגעת ההודעה

מן

## שרשים

וכו' כמו שהעיד על זה הרב המורה וכו'. כבר מארנו לעיל שהגלגל הגדול המקויר נצורה דלעיל הוא נקרא גלגל יומי מרכז ומרכזו היא נקודת ב' ולכל אחד מהכוכבים הנכוכים יש גלגל יומי מרכז כמו שהארנו בכל למעלה ולכל גלגל יומי מרכז יש מרכז בהמצעיתו ומוקף המרכזים יש מהן שיהיו למעלה מן היסודות בגלגל הירחי וכו'. ומפ כן ע"כ לא תהיה תנועת גלגל יומי מרכז סביב גשם נח קויים שהרי המרכז שהוא למעלה מן היסודות בד"מ הוא נח בגלגל הירח וגלגל הירח עצמו מיוה גם שהרי הוא יתנועע תמיד ומסבב המרץ עולמית סביב אחר סבוב וכיוצא בזה לריך אחר לומר בכל גלגלי היומי מרכז ובמצא תהיה מתנועע סביב הגשם שאינו נח קויים וזהו הכף מה שהניחו בעלי חכמת הטבע: (ל) הזריות. כלומר הזריים לפי שהם בנגד הטבע: (מ) יביא ראיה. יביא עוד ראיה: (נ) מהלקיות הירחיים וכו'. פי' שהתכוני ימצוא הלקיות לפי הצורים המלו הנזכרים ויצא החשבון לפי דבריו מכוון ולכן אמר התכוני שהצורים אלו הם המתייים לפי שהחשבון הלקיות הוא מכוון ע"י: (ס) במבטים. שהוא יהצוא המבטים. ומבט יתבאר לקמן בפ"ד: (ע) מצד העיון הטבעי. מאחר שהוא נגד הטבע: (פ) מצד שרשים אחרים לא נדעם. לא מצד ההנחות שהניח התכוני כי הם נמנעים בעצמם רק הוא לדמיון ושרשים אחרים אמן אנו יודעים מוחש: (צ) ויאמר עם זה וכו'. פי' ע"פ שהוכיח זה מצד שמן רחוי ליחס וכו' אף על פי כן מציא עוד ראיה שידיעתו מסכמת וכו' ממה שנראה לחוש וכו': (ק) אלא בגשם נח. אבל בהגשם אינו נח רק שהיה כולו מתנועע ע"פ ג"כ שתהיה אינה נקודה ממנו נחה: (ר) והלמודי יניח וכו'. בעל החכמה הלמודיית מצייר בגשם כדורי שהוא עצמו מתנועע ואף על פי כן מצייר בו שתי נקודות שהן נחות כזה (בדרך משל שם הכדור מתנועע ממזרח למערב אזי א הנקודה ע' שבקצה דרום ונקודה ב' שבקצה לפון בהכרח אינותו ונקודות אלו קרלו קוטבים) ומאחר שהחוש מעיד ע"ו שהוא כן לא נחוש לדברי הטבעי וכן בכל דבר וכו': (ש) כמו שיאמר הטבעי וכו'. כמו שהטבעי בעצמו יודה גם כן לזה: (ת) אבל יש בו סבות אלתי ידועות. פי' כמו כן נאמר מנחנו שידיעת הש"י ושבט ההפשר ג"כ שניהם מתחייים אחר שהחוש מעיד עליהן אף שאין אנו יודעין הטעם והסבה וכמו שאמרנו והולך בדיוק פרק הנא אחר זה:

שלא

מן האל בדברים פרטיים אישיים על ידי הנביאים, ומן ההשגחה הפרטיית באישים מיוחדים כמו שהיה זה באבות בכל ענייניהם כפי הקבלה הנמשכת בידינו עד היום וביציאת מצרים ובאישים אחרים מיוחדים הכתובים בספר הנביאים דלא נחוש למי שיכחיש זה (ח) שלא נכחיש מה שנמצא בחוש בעבור עיון הפילוסופים כמו שלא נכחיש היות הגלגל מתנועע תנועה סבובית על שני קטבים נחים אע"פ שהטבעי מצד עיונו יכחיש זה, שראוי שנעשה בכל דבר שורש מהנמצא בחוש אע"פ שלא יפסיק השכל לדעת סבתו, שהשכל לואה מאחר משתי פנים, אם שלא ישיג דברים רבים על אמתתם, ואם שלא יסכים לדעת סבות כל הדברים ואפילו הדברים הכושגים בחוש שהרי (ג) התנועה היומית אי אפשר להכחיש מציאותה שהחוש מעיד עליה ואי אפשר לשכל האנושי (ג) לשער התנועתה בשום צד, שאם נאמר שהמניע אותם הוא (ד) גשם תשיעי כמו שהסכימו הרבה מן החכמים וקראוהו גלגל יומי לפי שהוא מגביל ומראה הערב והבוקר הנקרא יום אחד, מי יהן ואדע על איזה צד יניע הגשם ההוא כל הגלגלים אם (ה) על צד הפנישה לפי שהגשם א"א לו שיניע גשם אם לא על צד הפנישה איך אפשר שיצוייר (ו) שפנישת גלגל מאדים את גלגל חמה יניעהו התנועה היומית הבאה לו במקרה מצד פנישת גלגל צדק שפנש אותו גלגל שבתאי המתנועע מצד פנישת גלגל הכוכבים הקיטים 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

## שרשים

ואיך

**פרק (ח) שלא נכחיש וכו'.** שמין רמזו להכחיש:

(ג) התנועה היומית וכו'. פירוש שהגלגל היומי מכריח כל שאר הגלגלים שיהיו מתנועעין עמו בתנועתו סביב הארץ ומסכים נ"כ את הארץ ביום אחד שהוא כ"ד שעות וכמו שמפקר לעיל בפ"ג ופ"ג פ"ק י"ג:

(ג) לשער תנועתם. פ"ח לשער בשכל על מיזה צד ובאיזה גשם לפי שהכרחיות זו שמחייבים להתנועע נ"כ בתנועת גלגל היומי וכמו שמפקר וכולן: (ד) גשם תשיעי. גלגל תשיעי: (ה) על צד הפנישה. כלומר שהוא פונש ונוגע בשאר הגלגלים ודוחה מותם עד שיתנועעו עמו בתנועתו:

(ו) שפנישת גלגל מאדים את גלגל חמה וכו'. שהרי לו במקרה מצד פנישת גלגל צדק וכו'. כדי שתוכל להכין העין על מכוונו לך בתחלה ענין הגלגלים ומעלתם הוא על זה, דע כי הגלגלים שם זה למעלה מזה בענול שהרי כ"ק קנת מסס הגלגלי הכוכבים וד"ת וכאשר ליירתי ג"כ קנת מסס בפי"ו מח"ב ע"ש. והנה מרמוז לך כאן בכתב אחת מעלת הגלגלים עם זה' יסודות מרמ"ע זה אחר זה, הגלגל העליון והוא רמש הגלגלים שאין למעלה ממנו גשם הוא הגלגל היומי והוא חלק ואין בו כוכבים כלל ומסבב את העולם בכ"ד שעות ותנועתו היא ממזרח למערב. הגלגל הב' הוא גלגל הכוכבים הקיימים וכו כל הכוכבי' הקטנים והוא גלגל המזלות ומסבב את העולם בל"ו אלפים שנה ותנועתו היא ממערב למזרח וכן כל שאר הגלגלים לכל אחד יש תנועה מיוחדת זה לדרום וזה לצפון ואין להאריך כאן מזה. ומחריו גלגל שבתאי מסבב את העולם בשלשים שנה. ומחריו גלגל צדק מסבב בי"ב שנה. ומחריו גלגל מאדים מסבב בשתי שנים. ומחריו גלגל חמה מסבב בשם"ה יום ורביע. ומחריו גלגל נוגה מסבב כמו החמה. ומחריו גלגל כוכב מסבב נ"כ כמו החמה. ומחריו גלגל לבנה מסבב בכ"ט יום וי"ג שעות בקרוב. ומחריו הארבעה

יסודות. אש, רוח, מים, עפר והוא הארץ והיא האמצעית מהכלם. והנה רמזתי לך כאן מעלת הגלגלים זה על זה וחלוף תנועותיהם זה מזה ולפי שהתפקי בשום דבר כ"ש בהמונה הכדורית שהם עגולים ובתנועה סבובית שכל אחד מתנועע סביב מרכזי שהוא למטה ממנו ולכל אחד יש תנועה מיוחדת זה למזרח וזה למערב וכיוצא בהו שהתפקר בכל לעיל בפ"ב פי"ח ווי"ג ע"ש, והנה לך שיש לכל אחד תנועה מיוחדת מ"מ שם מוכרחיים להתנועע בתנועה היומית כנזכר ולכן שקל וטרי שהחכר על מיזה צד בא לכן ההכרח הזה שם על צד הפנישה דהיינו שהגלגל היומי הוא פונש בגלגל המזלות ודוחה מותו וע"י דחיה זו בא גלגל המזלות ודוחה ב"כ לגלגל שהתחי שתחריו וכן גלגל שהתחי דוחה לגלגל צדק שתחריו בעבור דדחיה שהתחי שלו מהגלגל היומי ע"י גלגל המזלות וכן גלגל צדק דוחה לגלגל מאדים דהיינו זה שהתחי לו מהגלגלים הקודמים שלו וגלגל מאדים לגלגל חמה כי שם מוכרחיים לדחות זה את זה ולפי הארץ בכ"ד שעות בעבור דדחיה הרחוקה שהתחי מגלגל היומי לגלגל המזלות ח"כ יהיו כל התנועות מהגלגלים במקרה כי מה שגלגל חמה מסבב בכ"ד שעות הוא בעבור גלגל מאדים שלפניו שדוחה אותו להתנועע כך גלגל מאדים עצמו קבל התנועה שיש ג"כ מגלגל צדק שלפניו כי התנועה העצמית הוא בשתי שנים כנזכר וכיוצא בזה עד גלגל היומי ח"כ כל אחד הוא מכריח את חבירו להתנועע בתנועתו המקרית שהתחי לו מרחוק שהיה כ"ד שעות וזה ח"ש כי אחר שהיה לכל גלגל גם כן תנועה מיוחדת בפני עצמו היה יותר מן הראוי שכל אחד יכריח את חבירו להתנועע בתנועתו העצמית דהיינו שגלגל החמה יסבב בשתי שהוא עצמית התנועה מהגלגל מאדים שדוחה והמכריח לגלגל חמה שתלוי וגלגל מאדים יסבב

בי"ב

(ז) ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית הבאה בפגישת הגלגל התשיעי לאחרים ולא יתנועע התנועה המיוחדת לגלגל כוכב שהיא עצמית ומיוחדת לו מפגישתו 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 מצד (ח) גוף תשיעי, (ט) ולא יאמר שגלגלי הכוכבים יניעו התנועה היומית כמו שראיתי מי שכתב כן שאחר שנמצאת לו התנועה המתאחרת שאי אפשיר לגלגל אחר שיתנועע שתי תנועות מתחלפות מצד עצמו אלא אם כן תהיה האחת בעצם ומצד עצמו והאחרת במקרה ומצד מניע אחר זולתו. אבל נראה (י) שדעתו לומר שהמניע התנועה היומית אינו גוף אלא שכל נבדל, 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 מ"ב שא"א לשום גשם בעל נפש להתנועע כאחת שתי תנועות מתחלפות בציורים מתחלפים כמו שאי אפשר לאדם שיתנועע למזרח ולמערב (ל) כאחד במצות שני מלכים שהאחד יצוהו להתנועע למזרח והאחר יצוהו להתנועע למערב, ועוד שהיסודות הם גשמים (מ) בלתי בעלי נפש ונראה לעין שהכוכבים בעלי הזנבות (נ) המתרשמים ביסוד האש שהם מתנועעים התנועה היומית כמו שנזכר זה בספר האותות העליונות והוא מושג בחוש ואין סבה בתנועה ההיא (ס) אלא על צד הפגישה לגלגל הירח, ואם כן למה יתנועע הכוכב ההוא הנרשם 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 וזה ספק חזק מאד (פ) יסתור היות התנועה היומית להם בפגישה. ושיהיה על צד הציור

א"א

## שרשים

כי"כ שכח שהוא עצמית התנועה מהגלגל לדק הדומה והמכריח לגלגל מהדיס וכן הסאר כל אחד יתנועע בעצמית התנועה מהגלגל הקודם לו והדומה מזה. וז"ם ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מהדיס וכו': (ז) ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית וכו'. שהתנועה ההיא כתה לו במקרה מצד גלגל כוכב שלפניו הדומה והמכריח אתו גלגל הירח להתנועע בתנועתו המקרית כי גלגל כוכב גם כן קבל התנועה ההיא מהגלגלים שלפניו ע"ד שבארנו ויותר היה ראוי לגלגל כוכב שיכריח לגלגל הירח שאלנו וקרוב אליו שיתנועע תנועתו העצמית שלו גלגל כוכב שהיא בשמ"ם ימים כמו השמש ולא תנועת היומי שהיא סיבה רק במקרה אל גלגל הכוכב: (ח) גוף תשיעי. גלגל תקשיעי: (ט) ולא יאמר וכו'. כלומר ואין לומר שכונת הרמב"ע ז"ל בזה לומר שגלגלי הכוכבים וכו' זה מינו שאחר שנמצא לגלגל הכוכבים תנועה המתאחרת שהוא בל"ו מלפים שנה ומתנועע ממערב למזרח מ"מ לו להניע מצד עצמו התנועה היומית שהוא ממזרח למערב לפי שמ"מ וכו' שתי תנועות מתחלפות מצד עצמית וכו'. כשלמה מה שהיה התנועה האחת עצמו והשנית במקרה כמו שהוא בשאר הגלגלים שהתנועה היומית בזה להם במקרה מצד גלגל היומי שפעד לומר כן מצד שיתנועע מאחד מי' תנועות כאחד מצד עצמו זה מה שפעד. ולמען תבין הענין במשול לך מצד הנה רחוקן הולך בספינה גדולה מרוח בספינה שהוא בצד מזרח אל הרוח בספינה שהוא לצד מערב והספינה הולכת ע"י זה ממערב למזרח כי טבע הספינה הוא כך כשרוצה הספן לחלוך בספינה ממערב למזרח אזי הספן צריך לילך בתוכה ממזרח למערב ולהתנועע בתוך המים עם הענין שבידו וא"כ אע"פ שהלך רחוקן שהוא הספן בדרך מצד בספינה ממזרח למערב הנה ע"י הספינה הוא ממערב למזרח לפי שהספינה היא הכולכת ממערב למזרח וא"כ הוא מתנועע בתוכה כאחד מלפי שהתנועה ההיא מזרח למערב היא מצד עצמו והתנועה הב' שהיא ממערב למזרח היא מצד במקרה מצד הספינה אבל שיתנועע ב' תנועות מתחלפות כגון ממזרח למערב וממערב למזרח בפעם אחד ומצד עצמו זה מ"מ: (י) שדעתו. של רמב"ע: (כ) לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם וכו'. כבר נתבאר לעיל במאמר ג' פ"ה ובמאמר ב' פרק י"ג שהמלאכים מצד שהם נבדלים מן החומר מ"מ להם להניע הגלגלים מצד הפגישה רק ע"י הכווי שהם נוזרים על הגלגלים שיתנועעו וא"כ לפי זה צריכים הגלגלים להיות בעל נפש ושכל כדי שיוכלו לצייר רצון שנבדל ולעשות גזרתו וז"ש מ"כ הוא בעל נפש. ומלת הוא שב אל הגשם. וזה ג"כ מ"מ להיות שהרי יש להגלגלים תנועה מיוחדת ג"כ כנזכר וא"כ היאך תפשר להם להתנועע ע"י ציור השכל שתי תנועות מתחלפות כמו שמבאר והולך: (ל) כאחד. כשפעם אחד: (מ) בלתי בעל נפש. שהם נופים מתיס ואין להם שכל ומיור כלל: (נ) המתרשמים ביסוד האש. הכרחיים ביסוד האש: (ס) אלא על צד הפגישה לגלגל הירח. פי' ע"י שיסוד האש נוגע לגלגל הירח שלמעלה ממנו בכן גלגל הירח פוגש גם כן ביסוד האש שאלנו ומניעו התנועה היומית על הדרך שביארנו למעלה: (ע) ואין להם הקשר וכו'. כעצמות התנועה מגלגל הירח שהיא בכ"ט יום כנזכר: (פ) יסתור היות התנועה היומית להם בפגישה

א"א להיות היכודות גופים מתים ולא יתנועעו על צד הציור כלל. ועל זה אמרו בגמרא לשמואל שאמר נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא ידע מר כוכבא דשביט (ברכות דף נ"ח ע"ב) 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 (ל) אלא אם נאמר שהגלגל היומי למטה מגלגל הירח. ונצטרך לומר כן שיש לכל כוכב וכוכב גלגל יומי לכמה מכמו יניעהו התנועה היומית כמו שהיה דעת הקדמונים קודם בטלמיו"ס, ואין השכל האנושי מספיק לדעת אמתת זה כמו שלא יספיק לדעת סבת התנועות השמימיים בענין שלא יהלוק על העיון הטבעי. ואפילו ברברים הטבעיים (ק) הארציים לא יספיק השכל האנושי לדעת סבותיהם כמו משיכת הקלאמיט"ה הברזל למה. ובעבור זה אין ראוי שנניח המושג בחוש ונבחיש אותו בעבור שלא נדע סבתו, וע"כ אין ראוי שנבחיש (כ) מבע האפשר המושג בחוש וידיעת הש"י המחוייבת מצד השכל בעבור (פ) שסבלנו סבת זה. ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר (פ) לקבץ בין שתי הסברות הללו להניח טבע האפשר קיים עם היות הידיעה האלהית מקפת בו, התשובה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם ז"ל שאמר שידיעת האל היא עצמית בו ואיננה דבר נוסף על העצמות הנה החקירה מידיעתו יתברך היאך היא (ה) שבה אל החקירה מעצמותו וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן איכות ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם וכמו שאין הקש ודמיון בין מציאותו למציאות זולתו כן אין להקיש ידיעתו לידיעת זולתו. ולכן אם (כ) לידיעה הנמצאת בנו המובנת אצלנו ימשכו בטולים רבים אם לסלק טבע האפשר ואם שהקיף ידיעתו בכמה שלא יצוייר שתקיף בו ידיעה (נ) בהיותו יודע הדבר הבב"ת, ואם שתשתנה ידיעתו בהשתנות הידועים ויוציא בזה, הנה זה יתחייב מהבנת ידיעתו (ד) ממין ידיעתנו, אבל אחר שאין ידיעתנו ממין ידיעתנו לא יתחייבו אלו הבטולים לפי שידיעתו יתברך הוא בב"ת ולידיעת הבב"ת לא יתחייבו אלו הבטולים. ובטענה זו נמצא ישעיה מוכיח למכחישים ידיעת ה' אמר למה תאמר יעקב וגו' הלוא ידעת אם לא שמעת וגו' (ישעיה מ') אמר הלוא ידעת מצד החקירה, אם לא שמעת מצד הקבלה, כי אלהי עולם ה' רוצה לומר שמצד המופת יתבאר שיש נמצא מחוייב המציאות הוא אלהי עולם רוצה לומר עלת כל הנמצאים ושהוא ה' (ה) כלומר שהוא שכל נבדל שאינו נשם ולא כח בגשם (ו) ומזה יתחייב שיהיה אחד קדמון ונצחי וכל הדברים המתחייבים לעקר מציאות הש"י הנודע על פי החקירה, ועם היותו שכל נבדל הוא בורא קצות הארץ רוצה לומר הוא עלת כל הנמצאים הגשמיים, ועם היותו בב"ת הנה הוא עלת עולם הגשמי שהם ב"ת (ז) כאמרו (פס) בורא קצות הארץ ואין זה מצד ליאות וחסרון כח כי לא ייעף ולא מצד שנוי כי לא ייגע. (ח) וא"כ אפוא הבאמין בקדמות ומכחיש ידיעת הש"י יודיענו איך אפשר שימצא הדבר הגשמי מן השכל הנבדל הבלתי משתנה שעל כרחו יש לו להודות שהמצא הדבר החמרי מן השכל

## שרשים

בפניזה. לפי שגלגל היומי רחוק מהם ומפס ע"י גלגל הירח יקשה למה יתנועע המקרית ולא העצמית כנזכר: (ל) חלף פס כאמר וכו'. כלומר פ"פ לתרץ זה כ"פ ע"י תירוץ שקר וכוח שגלגל היומי הוא למטה מגלגל הירח ופס גלגל היומי בעצמו הוא מניע ליסוד הפס: (ק) הארציים. הדברים שהן על הארץ: (ר) טבע הפשפר. (טבע הנחירה והיא נקראת הפשפר הוזולת וזולת הנחירה לא היה שייך לומר בוס הפשפרות כי הכל יהיה מוכרח להיות בחיוב גמור): (ש) שסבלנו סבת זה. שהן אנו יודעים הסבה מהם: (ת) לקבץ בין שתי הסברות הללו וכו'. כלומר היאך אפשר לעשות בוס קישור ודבוק לשתי הסברות הללו שיהיו שניהם אמתיים: (א) שבה אל החקירה מעצמותו. החקירה מהידיעה היא כמו החקירה מעצמותו: (ב) לידיעה הנמצאת בנו וכו'. כפי הפשר מובן אצלנו ענין ידיעה הנמצאת בנו: (נ) בהיותו יודע הדבר הבב"ת. שהש"י יודע כל הדברים שהן תכלית להם וזה קשה להשיג כי ב"פ להשיג דבר שהוא בב"ת: (ד) ממין ידיעתנו.

למחמיני

השכל הנבדל הוא שנוי (פ) המצא היש מאין שאי אפשר לשכל האנושי לתת סבה לזה ונם כן איך אפשר שימצא מנמצא שכחו בב"ת עולם ב"ת. ואם כן על כרחנו יש לנו להודות 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 שהטעות הזה מסלוק ידיעת הש"י ולומר נסתרה דרכי מה' (ישעיה מ') הוא להיותם מדמים ידיעת הש"י לידיעת האדם וידיעה האדם להיותה בעלת תכלית ימשכו אליה אלה הבטולים שאמרנו רוצה לומר שתשתנה הידיעה בהשתנות הידועים ושלא תקוף הידיעה במה שאי אפשר שתקוף בו ידיעה והוא הבב"ת לפי מה שנשער זה בידיעתנו אבל ידיעתו יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תוכל להקיף במה שאין לו תכלית ותקיף במה שאינו נמצא מבלתי שיחייב זה שנוי בחקו יתברך, ולזה הוא שסיים אין חקר לתבונתו, וכן מה שאתם אומרים ומאלהי משפטי יעבור (פא) 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 לתבונתו ולהיות ידיעתו בב"ת לא יבטל עמה טבע האפשר ואנחנו לא נדע איכות ידיעתו איך היא כמו שלא נדע עצמותו איך הוא, זהו דרך הרמב"ם ז"ל בידיעת הש"י. ואמר הרב ז"ל שכמו שאין להקיש בין עצמותו לעצמותנו כך אין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו, ששם הידיעה נאמר בו יתברך ובנו בשתוף השם הגמור. ואין כונת הרב ז"ל לומר שיאמר שם הידיעה בנו על הידיעה ובו יתברך (כ) על הסכלות או בהפך כמו שיגזור (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 מתחלף למציאות זולתו תכלית החלוף עם כל זה לא יורה באחד על המציאות (מ) ובאחד על ההעדר (נ) שמצד ההוראה השוללית והוא שלילת ההעדר הנה הוראתם אחת כמו שנתבאר בפרק ל' מהמאמר הב' שכמו שבו יתברך יורה שם המציאות על שלילת ההעדר כן המציאות בנו יורה על שלילת העדר, (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"י. ומזה הצד שהוא צד ההוראה השוללית יאמר עליו ועלינו (ע) בקדימה ואיחור ולא בשתוף גמור, אבל מצד ההוראה החיובית שיורה שם הידיעה הנה הוא יאמר בו יתברך ובנו בשתוף גמור וכמו שעצמותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כן ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם. ובשיובנו דברי הרב המורה בידיעה ע"ז האופן יסולקו מעליהם הספקות שהסתפקו האחרים על דבריו, ויעלה בידינו שידיעת הש"י להיותה בב"ת תקוף בכל הנעשה בעולם מבלתי שיתחייב בו יתברך שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר, ותקוף במה שאין תכלית לו, וזה הדרך הוא היותר נכון שבררתי בדבר זה והוא הדרך שבארוהו רבותינו ז"ל במסכת אבות (פרק ג') במשנה סתמית שאין חולק עליה אמרו הכל צפוי והרשות נתונה, שבאמרם הכל צפוי יורה שידיעת השם מקפת בכל הנעשה בעולם ואין דבר נופל במקרה מבלי ידיעה קודמת, ובאמרם והרשות נתונה יורה שטבע האפשר נשאר קיים ואין ידיעת השם מבטלת אותו. והזו אמת בדרוש הזה אע"פ שאין ידיעתנו מספקת לשער אפשרות דבר זה בידיעת השם לפי קצורנו:

**פרק ד וראוי** שנדבר (פ) בהוראת המערכת ונאמר שדעות האנשים בהוראת המערכת לפי מה שנמצא לקדמונים שתים, האחת היא דעת הפילוסוף האומר שגרמים השמימיים

## שרשים

למאמיני הקדמות שאומרים שהכל הוה בחיוב ונטבע: (ט) המצא יש מאין. כי לפי טבע החיוב יתחייב שהכל הנבדל הסבה לכל מאחר ולא לדבר המחדש ב"ת הדבר המחדש הוה יש מאין וכמ"ש הכל לעיל במ"ח פכ"ג: (י) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (כ) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (ל) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (מ) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (נ) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (ס) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בב"ת. רק שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (פא) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (פב) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (פג) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (פד) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (פה) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (פו) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (פז) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (פח) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (פט) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (צ) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (צא) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (צב) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (צג) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (צד) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (צה) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (צו) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (צז) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (צח) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (צט) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (ק) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קא) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קב) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קג) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קד) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קה) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קו) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קז) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קח) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קט) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קי) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קיא) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קיב) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קיג) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קיד) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קטו) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קטז) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קיז) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קיח) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קיט) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קכ) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קכא) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קכב) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קכג) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קכד) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קכה) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קכו) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קכז) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קכח) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קכט) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קל) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קלא) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קלב) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קלג) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קלד) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קלה) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קלו) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קלז) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קלח) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קלט) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קמ) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קמא) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קמב) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קמג) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קמד) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קמה) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קמו) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קמז) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קמח) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קמט) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קנ) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קנא) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קנב) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קנג) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קנד) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קנה) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קנו) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קנז) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קנח) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קנט) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קס) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קסא) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קסב) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קסג) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קסד) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קסה) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קסו) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קסז) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קסח) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קסט) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קע) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קעא) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קעב) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קעג) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קעד) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קעה) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קעו) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קעז) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קעח) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קעט) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קפ) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קפא) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קפב) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קפג) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קפד) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קפה) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קפו) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קפז) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קפח) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קפט) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קצ) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קצא) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קצב) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קצג) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קצד) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קצה) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קצו) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קצז) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קצח) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קצט) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קק) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקא) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקב) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקג) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקד) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקה) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקו) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקז) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקח) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקט) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקי) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקיא) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקיב) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקיג) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקיד) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקטו) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקטז) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקיח) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקיט) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקכ) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקכא) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקכב) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקכג) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקכד) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקכה) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקכו) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקכז) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקכח) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקכט) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקל) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקלא) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקלב) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקלג) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקלד) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקלה) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקלו) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקלז) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקלח) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקלט) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקמ) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקמא) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקמב) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקמג) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקמד) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקמה) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקמו) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקמז) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקמח) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקמט) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקנ) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקנא) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקנב) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקנג) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקנד) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקנה) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקנו) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקנז) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקנח) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקנט) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקס) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקסא) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקסב) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקסג) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקסד) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקסה) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקסו) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקסז) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקסח) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקסט) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקע) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקעא) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקעב) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקעג) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקעד) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקעה) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקעו) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקעז) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקעח) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקעט) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקפ) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקפא) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההוראה השוללית שיחייב זה שהוא יתברך יורה שהוא בב"ת ולא יתחייב שום שנוי בחקו יתברך מצד שהוא בלתי מתחייב בו שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר: (קקפב) מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקפג) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר: (קקפד) מ"מ שידענו הש"י. מ"מ שיהיה להש"י ידיעה כזה: (קקפה) על הסכלות. שהיו יודע הלילה: (קקפו) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ג' פ"י ופ"ל: (קקפז) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר. זה היו: (קקפח) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו הזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא והיו נעדר. ויהיה שם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועליונו הכל על הוראה אחת שהיא שהוא יתברך יורה וכו': (קקפט) מצד הוראת השם יתברך וכו'. שהנבדל הנמור היו מצד ההו

השמימים והכוכבים פועלים בעולם השפל בשהם (ב) בתנועותיהם המתחלפות מניעים היסודות ומרכיבים אותם ומכינים אותם מיני הבנות מתחלפות לקבל הצורות הטבעיות, עד שימשך מזה 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 להכחיש אותה אחר שאנחנו נראה השמש יחמם האויר והירח 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 לאיכיות בהם כמו בעוני או בעושר או אם ישא אדם אשה אחת או רבות או יהיה בעל מעלה או בעל חסרון, אמר הכת הזה שהוא שוא ודבר כוב הרחק מאד מאדם שיעלה על הדעת שיורו הכוכבים על מה שאינו נופל בהם כעוני וכעושר והאהבה והשנאה ודומיהם. והדעת השנית היא דעת הוברי שמים החוזים בכוכבים שאומרים שכל הדברים הבאים על האדם באים עליו בגזרת הכוכבים ויביאו ראיה לזה מן החוש בשהחזוה בכוכבים יגיד לאדם מה שיקרה לו בכל פרטי ענינו אם שנים רבות יהיה האדם ואם יהיה עני או עשיר ובמה יצליח יותר וכמה נשים ישא וכמה בנים יוליד וכיוצא בזה (ה) וז ראיה שכל הדברים באים על האדם בגזרת הכוכבים ושאי אפשר להמלט מגזרתם, ויאמרו שעל הדרך הזה (ו) תתקיים ידיעת השם בלי שום שנוי, וזה דעת קצת מרז"ל האומרים מזל מעשיר מזל מחכים ויש מזל לישראל (שבת דף קנ"ו ע"ב), ויש לדון אחר שתי אלו הדעות, אם על הדעת הראשונה שאחר שהוא מבואר בכל דבר שיוציא זולתו מן הכח אל הפעל שהוא מחוייב (ז) שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח כמו שנתבאר במה שאחר הטבע, והוא מבואר ג"כ שהכוכבים (ח) אינם בעלי איכיות, א"כ איך אפשר שיחמם השמש האויר והירח ילחלח אותו, אלא שבהכרח נאמר שההקדמה ההיא שאמרנו ראוי שימצא לפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח, הנה אמנם יהיה זה (ט) בפועל בטבע אבל כשהפועל הוא בעל שכל לא יחוייב זה בו, ואחר שהגלגלים חיים בעלי נפש משכלת כבר אפשר שיפעלו בנמצאים השפלים אפי' מה שאינו נמצא אצלם, ולזה יגבירו פעם יסוד האש, ופעם יסוד המים, ופעם יסוד האויר, ופעם יסוד הארץ, שכמו שנמצא לשמש שניצוצו א"פ שאינו גשם יניע יסוד האש ויגבירהו והירח 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 שיורו 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 ובתנאי המצא ההכנה מה במקבל, כמו שהמלמד יפעל הלמוד בתלמיד יניע התועלת (כ) על הכונן יותר מעל הבלתי מוכן, ועוד שאחר שהחוש מעיד (ל) על הגעת דבר החוזה בכוכבים אל האנשים א"א להכחיש החוש בשום ענין ג"כ על הדעת השני והוא דעת הוברי השמים החוזים בכוכבים יש לדון הרבה, ראשונה שהם מסלקים טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש והכרענו היותו מחוייב שימצא בפרק אחד מזה המאמר, שנית יש לדון אחר התחלותיהם שהם יאמרו שיש (מ) בגלגל הכוכבים צורת טלה ושור והאומים חולתם מהצירות מורות על כך וכך (נ) הם רושמים במחשבתם קוים מכוכב לכוכב כדי שתתעלה ותשלם הצורה ההיא, עד שירשמו על דרך זה ס"ח צורות ולמה לא ירשמו קוים אחרים בענין אחר, כדי שתגיע ותשלם צורה אחרת כמו

## שרשים

(ב) בתנועותיהן המתחלפות: כמו שנתבאר בפרק שלפני זה שיש לכל אחד תנועה מיוחדת למקום מיוחד: (ג) וקצתם לא. לימים מוכנים לזה: (ד) ויגביר יסוד המים. נסבת הירח נתוספו התעויות נרחיב בסדירת בחלוקו מזי המים סם מתרכים וכסדירת מתפסר גם המים טולטים וחסרין, וכן הוא נרכינו בחיי פ' נרמסית בפסוק והיו לתוקות וגו': (ה) וזהו רחיב שכל הדברים בחים וכו'. בחל"ב היתך יודעים זה ע"י הכוכבים: (ו) מתקיים ידיעת השם. שיודע הנעזר מפתח המערכה כנזכר לעיל בפ"ב: (ז) שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח. פי' מוקו הדבר המוציא את זולת מן הכח וכו' הדבר הזה נקרא פועל ופעולתו נרים להיות מצלו תמיד בפעל והזולת הזה נקרא מתפעל כי הוא מתפעל מן הדבר המוציא מוקו מן הכח אל הפעל, והמשל בזה הפתח מחמם המים נמצא שהחום הוא בפעל תמיד אצל הפתח שהוא הפועל והמים הם המתפעל לפי שהחום חיוב בהם כי אם בכח שבשימצא הפתח מוכן להחם בו המים מזי המים מקבלים החום מן הפתח ולכן המים הם מתפעלים מן הפתח: (ח) אינם בעלי איכיות. שהאיכיות הם: (ט) בפועל בטבע. כמו הפתח שפעולתו בטבע בלי ידיעה והרגש: (י) לענין נסתר. שהטעם בלתי נודע לנו: (כ) על המוכן. על התלמיד שהוא חריף והוא יותר מוכן לקבל הלימוד מהשאר: (ל) על הגעת דבר וכו'. כגון עופר עוני חכמה כנזכר: (מ) בגלגל הכוכבים. גלגל המזלות: (נ) והם רושמים במחשבתם קוים וכו'

כמו שאמרו שהצורה הששית (ס) מהצורות הדרומיות היא צורת כלב קטן ויאמרו שבו ב' כוכבים בלבד, ומי יתן ואדע (ע) היאך יודע זה בב' הכוכבים ההם. והם יאמרו שהקדמונים שהיו שלמי היצירה יותר ממנו השיגו 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 המוחש יותר כמו שנראה הבעלי חיים שאינם בעלי שכל הרגשותיהם הם חזקים (פ) יותר מהרגשת האדם. גם באותן מ"ח צורות שהם אומרים שהושגו לקדמונים, מי יתן ואדע במה השיגום ואיך נודעו שיש במזל פלוני צורת כך וכך עד שיאמרו שיעלה (צ) בפנים השלישיים משור אדם שכל מחשבותיו לרע, וכן יעלה בפנים הראשונים מסרטן צורת חזיר מברזל וראשו מנחשת, וכן יעלה בפנים השלישיים ממנו אדם ברעתו להכנס בספינה ללכת בים להביא זהב וכסף לעשות ממנו הטבעת, וכן תעלה בפנים הראשונים מבתולה צורת בתולה בידה נר והיא הולכת בין ההדסים ורוצה ללכת לבית אביה, זה וכל כיוצא בו היאך נודע אחר שאי אפשר לחוש להעיד על כך. ואם תאמר שנודע להם זה בדרך הקסם, א"כ התחלות החכמה הזאת הן בנויות על השגת הכח המדמה שכל חכמת הקסם תלויה בו, וידמה זה למתנבא ומשתגע בלבו בכח המדמה וחושב (ק) שכל מדומה אפשר, או ידמה אל חולם חלום ובמה יודע אמתת זה לשכל האדם. גם מה שיאמרו ממצבי הכוכבים ומבטיהם ויחסם זה אצל זה כמו (ר) שמבט הנכח הוא מבט איבה נמורה, ויתנו טעם לזה להיות בין שני הכוכבים או תכלית המרחק שהיא מאה ושמונים מעלות כמו שמדרך השונאים והאויבים להיותם זה מזה בתכלית המרחק בהפכים ולזה יאמרו (ש) שמבט רביעי הוא חצי איבה, לפי טעמם זה למה יאמרו במבט ג' שהוא מבט אהבה נמורה אחר שהוא בהרחק יותר רחוק ממבט ד'. ומה שיאמרו שיש לתוספות המביטים זה את זה במבט ג' שהוא ק"כ מעלות (ת) האותות יותר מהמביטים זה את זה במבט ג' שהוא צ' מעלות, כל אלה דברי נבואות והסכמות והנחות לא יודה אותם בעל

## שרשים

וכו'. פי' שהם מומרים כך לפי שהם מציירים בדמיונם ומחשבתם כאלו קו ממשך מכוכב לכוכב עד שנעשה מקושים כללו צורת שור עלה ותמונים וזולתם עד שכל הצורות עולין למנין מ"ח: (ס) מהצורות הדרומיות. אלו מ"ח צורות קצתם הם בצפון וקצתם בדרום: (ע) היאך יודע זה בשני הכוכבים ההם. פי' היאך יודע על ידי כ' הכוכבים לבד שזהו צורת כלב ולא צורה אחרת דבשלמא אלו היו כוכבים ברבה היה אפשר לצייר הצורה מכוכב לכוכב דרך הקויים אבל בב' כוכבים ק"ו לעשות שום ציור ק"כ היאך יודעים שהוא צורת כלב: (פ) יותר מהרגשת האדם. שהרי שכלב יודע ומרגיש את המקום שטמון בו בהרגח גם יריח את הדרך שהלך אלונו ליל אתמול כמה פרסאות משע"כ האדם שהוא בעל שכל, וע"כ לפי זה היה לנו ג"כ להשיג הצורות ההם יותר מהקדמונים שהיו שלמי היצירה יותר ממנו: (צ) בפנים השלישיים משור אדם וכו'. פירוש הגלגל כולו נהלק לס"ם חלקים ונקראים החלקים מעלות וגלגל זה י"ב מזלות נמצא עולה לכל מזל שלשים מעלות י' מעלות מרשומים נקראו פנים ראשונים. וי' מעלות שניים נקראו פנים שניים. ושלישיים נקראו פנים שלישיים. וימתרו שבפנים השלישיים משור נראה להם אדם שכל מחשבותיו לרע וכיוצא בזה בשאר המזלות ויהיה נודע זה להם שאי אפשר וכו': (ק) שכל מדומה אפשר. שכל מה שיוכל לצייר בדמיונו הוא אמת וזהו שקר מפורסם וכמו שנתבאר הכל לעיל בפ"ח ממאמר שלישי: (ר) שמבט הנכח. טלה ומאזנים נקראו



כך מפני שהם זה כנגד זה כאחד למעלה מן הארץ והאחד מכוון כנגדו למטה מן הארץ וכן כל שאר הכוכבים שהם זה כנגד זה נקרא מבט נוכח. והכוכבים שהם זה כנגד זה בלב יהיו נקראים מבטים ימיניים ושהם בלב שאחד נקראים שמאליים ואם כן כשכוכב לדק בד"מ תחת מזל טלה ומאזנים הוא בד"מ תחת מזל מאזנים כנגדו יהיה זה במבט מורה על מיבה נמורה מפני שהם בתכלית המרחק זה מזה שהוא ק"פ מעלות לפי שיש בין מזל טלה למאזנים מרחק ו' מזלות ולכל מזל יש ל' מעלות כנזכר שהם פעמים שלשים עולה למנין ק"פ: (ב) שמבט רביעי הוא חצי מיבה וכו'. פירוש כשהכוכבים שהם זה כנגד זה מיגיע רחוקים זה מזה כי שם חלק רביעי מהי"ב מזלות שבגלגל שזהו מיבה כי שם ג' מזלות והם ל' מעלות זהו נקרא מבט רביעי והוא מיגיע כי שם חצי מרחק מהמרחק שיש בין מזל טלה ומאזנים ולכן מיגיע מרמז כי שם על חצי מיבה. ומבט שלישי הוא כשהמרחק בין שני הכוכבים שהם זה כנגד זה הוא חלק שלישי מהי"ב מזלות שזהו מרבעה מזלות עולים למנין ק"כ מעלות זהו נקרא מבט שלישי והמרחק הזה הוא יותר גדול מהמרחק שהוא במבט רביעי שם כן למה יאמרו במבט שלישי שהוא מבט מהבה וכו'. ור"ל לפי שמרחק שהם מומרים כשהמרחק יותר גדול הוא מורה על מיבה יותר גדולה ק"כ המרחק שבמבט ג' הוא יותר גדול מהמרחק שבמבט רביעי והיאך מפשר שירמוז המבט השלישי על האהבה: (ת) האותות. שהם מוכיחים זה את זה ומתקשים

בעל הריב. ואם יאמרו שנתאמת זה בנסיון, הנה כן יאמרו בעלי (פ) הגורלות החולי או שאר מיני הגורלות הנוהגות בין האנשים שבמקרה גמור יודיעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיכרה בין האנשים מבלתי שיהיה בצורות ההן שום הוראת עצמות על הענין המוגד ויאמרו שכן נתאמת בנסיון, כמו שיאמר בעל גורל החול (כ) שבהיות נשוא ראש יוצאת תורה על ההצלחה ושפל ראש יורה על ההפך ואין חלוף בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקודה אחת שבאחת מהן היא מונחת למעלה ובאחרת למטה, וכן בשאר הצורות שכל זה הוא דבר שאין לו ענין אמתי בעצמו אלא במקרה גמור כאנשים (נ) המגידים עתידות בכתף, או שיש מסוגלים בזה כאחיתופל שהיה מסוגל על נתינת עצה הוגנת עד שהוצרך דוד 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 אחת ימותו אנשים בלי עהם 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 הנגזר על המדינה הוראת כל פרט ופרט ממנה (ו) וא"כ יתבאר אף לפי דבריהם שאין גזרת הוראת המערכת הפרטית הכרחית, כי כבר אפשר שתבטל מפנים רבים. ועדיין נשאל להם לפי דבריהם שראוי שיבטל הכלל את הפרט בדברים ההוים (ז) בדרך הטבע כרעב והמגפה ודומיהם, אבל מה יאמרו בדברים ההוים בדרך הבחירה הכולל כמלחמה או בדרך הבחירה הפרטית כאיש אחד שיעשה ספינה מדעת עצמו ויכנסו בה מאה אנשים או יותר ממה שאין ספק שלא היה קץ כלם שוה 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 ושאע"פ שנראה קצתם מתקיימות כפי משפט האצטגנינים על האנשים, מכל מקום כבר אפשר שיבטלו מפנים רבים (ח) אם בסבת הבחירה או איזה זכות או מצוה כמו שאמרו רז"ל במסכת (שבת ק"נ ע"ב) אין מזל לישראל ופרש"י ז"ל שם שע"י צדקה ותפלה וזכות ישתנה מזלו 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 הכונה בנתינת התורה כדי שע"י קיום מצותיה ינצל האדם מהוראת המערכת כמו שאמר הנביא (ירמיה י"ב) ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה, וכן כתב הר"ר אב"ן עזרא ז"ל בספר המולדות בשמונה הדברים הכוללים שהם מבטלים ההוראות הפרטיות אמר שם בדרך השמיני שמצד בחירת הנפש החכמה תבטל ההוראה הפרטית, ואמר שם ג"כ שהבוטח בשם שלו נתבנו עלילות הש"י יסבב סבות להצילו מכל נזק שיש לו במולדו, וזה מבואר כמו שבתבנו והוא מסכים לדעת רז"ל (ב"ק דף פ"ז ע"ב, ובכורות דף י"ג ע"ב) שאמר ששנוי השם או שנוי מעשה או צדקה או צעקה מבטלין גזר דינו של אדם, וכן אמרו אברם אינו מוליד אברהם מוליד, ועל דבר זה אמרו קצת החכמים שיצחק לפי שהיה מחלק מאדים והיה מורה עליו שיהרג 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 מזהירים את העם לשוב מדרכם הרעה אשר ירמיה השיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה (ירמיה ז'), וזה לחודתם יודעים שטבע המצות וההשמע אל הש"י (פ) לבטל הוראות המערכת כמו שבבר תבטל ההוראה ההיא מסבות

שרשים אחרות

זה לזה יותר וכו': (פ) הגורלות החוליי. מין גורלות נקרא כך לפי שנעשה על ידי החול: (כ) שבהיות נשוא ראש. כשנקודה אחת למעלה נקרא נשוא ראש וכשנקודה למטה נקרא שפל ראש וכה דבריה שאם היות לפעמים יתאמתו מיגה כי אם במקרה, ובהיות כי החכמה היגיה חכמה כ"ש כסילות לכן לא ראיתי לבאר מוקף על היזה מופן היה נעזית עד שלפעמים נאמר הנקודה אחת למעלה ולפעמים למטה כדי שלא יבלו הנערים וכיוצא בהם את ימיהם בדברים זיויגים אלו: (נ) המגידים עתידות בכתף. שם רחב שבכתף ושוטין אותו גלול ורוטין על ידו צד מויר השמים אם יהיה קור או חום וכיוצא בו שאם דבריה שאם היות לפעמים

הדבור

אחרות לדעת האיצטגנינים כמו שבארנו מענין המלחמה או המגפה או הספינה, וזה מה שרצינו לבאר מענין הוראת המערכת:

**פרק ה וראוי** שנמשיך אל זה (ה) הדבור בבחירה, ונאמר שהפעולות האנושיות לא ימלט הענין בהם מהלוקה, אם שיהיו כולם מוכרחות הכרח גמור או כלן בחיריות בחירה גמורה, או כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, או קצתן בחיריות וקצתן מוכרחיות וקצתן מעורבות מן הכרח והבחירה, ושיהיו כולם מוכרחות הכרח גמור כמו שהוא לדעת הוברי שמים החוזים בכוכבים הוא דעת מבואר הבטול לפי שבזה יבטל טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש ויעקרו כל שרשי התורה בכלל ובפרט כמו שקדם כל זה. ועוד שמה שהביאם לזה הוא השבם שע"ז הדרך תתקיים ידיעת השי"ת באמת בלי שום שנוי שאחר שידע השי"ת הנגזר על האדם מפאת המערכת וא"א שיהיה זולת הנגזר ההוא, הנה תהיה ידיעתו אמתית בלי ספק שאם היה אפשר שיצא אל המציאות הפך הנגזר מפאת המערכת היתה ידיעתו משתנה ממה שהיתה ולא תהיה אמתית על אופן אחד. והנה בזה הדרך עדיין לא נמלטו מן השנוי, שאין ספק שהידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל (ג) אינה שוה אל הידיעה בדבר אחר שיצא אל הפעל (ד) ואם באנו להקיש בין ידיעתו לידיעתנו כבר יחשב שיפול השנוי בידיעתו יתברך מזה הצד כמו שיפול בידיעתנו, אלא שהאמת הוא שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו בשום צד כמו שכתבנו למעלה בפרק ג' שידיעתו לא תשתנה כלל אחר היותה בב"ת, ובעבור זה הוא מבואר שהדעת הזה א"א קיומו בשום פנים. ואולם שיהיו כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה ושיהיה ההשתדלות מועיל בכלן כמו שיגזור האפשר וכמו שהוא (ה) דעת הפילוסוף הוא דעת מבואר הבטול ג"כ אחר שאנחנו רואים בחוש פעולות הרבה שישתדל 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 החלומות שהלם להם וחשבו לבטל אותם כשיעשו הפכו בשימכרו אותו לעבד עולם באופן שלא יהיה אפשר לו למשול עליהם כלל, ואותן ההשתדלות שעשו לבטל הנגזר הן הנה היו סבות להגעת המשלה עליהם, וכן ארוניה שהשתדל להשיג המלכות בהיות כל השררות ועבדי המלך אוהבים אותו ונשמעים אליו ואותו ההשתדלות בעצמו היה סבה שלא ישיגנו שכעס דוד כשמע המליך את שלמה בנו בחייו, וכן פעמים הרבה יגיע לאדם טוב מה בזולת ההשתדלות כלל, הלא תראה שאול שהשיג המלכות בזולת ההשתדלות שיקדם לו בזה כלל, וכל זה ממה שיורה שאין כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה 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 היה (ה) ההתנצלות נופל בו בכל דבר ולא היה בכאן פעל שיגונה האדם עליו בהחלט 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 מקצתן בחיריות ומקצתן מוכרחות ומקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה וראוי שנבאר עתה כל סך וסך מסינים אלו בפעולות האנושיות, ונאמר אולם הפעולות הבחיריות בחירה גמורה, הנה הן אותן (ו) שטבע האפשר שטור בהן והנה שיפול בהן החריצות וההשתדלות ושעליהן ישובה האדם או יגונה, ובפעולות הללו יפול האזהרה והצוי ועליהן יקובל השבר והעונש אחר שהתחלת הפעולות הללו אליו ואין שם מעיק ולא מונע אחר כלל. ואולם הפעולות המוכרחות הכרח גמור, הן הנה הנגזרות אם מפאת המערכת ואם מצד השגחת הש"י כמו שיבא, ואלו הדברים אין לכח האנושי יכולת עליהן כלל, אבל ההשתדלות בהן שוא ובטל, לפי שלא הונחו הדברים הללו לבחירתו הן שיהיו טובות או רעות, חה שאף אם יש לבחירה יכולת לבטל הנזרה הנה (ז) למרי קדם לו או אל אבותיו,

פעמים

## שרשים

**פרק ה (ה) הדבור** בבחירה. עיין לעיל בפרק ט' ממאמר רביעון:

(ג) מיהו זוה על סידיעה בדבר מחר שיצטה על הפעל. פי' קודם שיצא אל הפעל היה יודע ידיעה עתידית שיהיה הדבר הזה בעתיד ומחר שיצא אל הפעל בזה לו ידיעה מחרת וזה שעתה ידע שכבר בא הענין הזה. וכן הוא לעיל בפרק ג' ממאמר ג': (ד) ומס בזאת להקיש וכו'. פירוש לומר שידיעת הש"י הוא בדמיון ידיעתנו: (ה) דעת הפילוסוף. לעיל בפ"ב: (ה) ההתנצלות נופל בו. שיוכל להתנצל שלא להעשיו בעבור שהיה מוכרח בלי מה לעשות פעולת הרע וכמו כן יוכל להתנצל שלא ליתן שכר למי שעשה לו טוב: (ו) שטבע האפשר שמור בהן. שהן מאפשרי בשני חלקיה לעשות או שלא לעשות: (ז) למרי קדם לו. כלומר שכבר

פעמים ימנע ממנו טוב מה היה ראוי שיגיע מצד השתדלותו וחריצותו או לזכות קדם לו או אל אבותיו יגיע אליו טוב מה בזולת השתדלות כלל, ואפשר ג"כ שיהיה הטוב ההוא או הרע מניע מצד המערכת כשלא יהיה שם חטא גורם לסלק טוב ההוא ממנו או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת (ח) ויניע אל האדם הטוב ההוא. באופן שלא ישער בו כלל, כמי שהוא רוצה לילך בדרך ונקף רגלו באבן ונמנע מלכת בדרך ההוא או מי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי ונמנע מליכנס בספינה ההיא ונפלו לסטים על ההולכים 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 המפלת (דף ל"ו ע"ב) על פסוק אודך ה' כי אנפת בי וגו' במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה אחד ישב לו קוץ ברגלו התחיל מחרף ומגדף לימים טבעה כפינתו בים התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני (ישעיה י"ב) והיינו דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב עושה נפלאות לבדו (תהלים ע"ב) (ט) אפי' בעל הנס אינו מכיר בנסו וכו'. וזה הדרך בעצמו יגיע לאדם רע לא היה משער בו מזולת שעשה פעולות ראויות שימשך 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 וימצא מטמון או מי 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 שאלו מעורבות מן ההכרח והבחירה, ולפעמים יניע אל האדם טוב מה בהשתדלותו וימנע ממנו השגת טוב יותר גדול, כמו שהוא משתדל לקנות חטה שהיה מרויח בה בזמן מועט ריוח גדול, ולפי שלא היה האיש ההוא ראוי לכמו הריוח הגדול ההוא הזמין לו הש"י בלכתו לקנות החטה בגדים נאים קנאם בדמים שהיה לו ליקח החטה ולא הרויח בהם כלום או הרויח בהם דבר מועט, או ההפך שלפי שלא היה מרויח בחטים אלא דבר מועט הזמין לו השם בגדים ירויח בהם ריוח גדול כפי הזכיות הקודמים לו או הדברים הנגזרים עליו מן הריוח או ההפסד, ורוב פעולות האדם הבאות מהשגחת השם על האדם בדרך השכר והעונש באות ע"ו הדרך כלומר מעורבות מן הגזרה שהיא ההכרח ומהבחירה. ולהיות הדבר נעלם מהאנשים שיש מן הפעולות שהן על צד ההכרח ויש מהן שהן על צד הבחירה הגמורה 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 טובות 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 יומו, וע"כ תפש עליו אליפז במענהו הראשון, ואמר לו שאם היו כל הטובות והרעות בגזרה היה הצדיק והרשע ג"כ בגזרה וא"א שנאמר שיהיה הצדיק צדיק מצד גזרת השם, וז"ש לו האנוש מאלוה יצדק ואם 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 שוכני בתי חומר שהם משתנים תמיד מצד טבע היסודות שהורכבו מהם שאין ראוי שישים בהם צד קיום (מ) להיות האדם בהכרח צדיק או רשע שלא יוכל להשתנות מן הצדק או מן הרשע מצד בחירתו, ואחר שהצדיק או הרשע בבחירת האדם הנה בהכרח שיהיו בכאן טובות או רעות נמשכות לבחירה ולא כמו שאמתה חושב שהכל הוא בגזרה, ובעבור זה המשיך אליפז לזה כי לאויל יהרג כעס ופותה תמית קנאה (נס ס') ומרגיש נכנס שעשה לו הש"י. כן פירש"י נפ"ג ממסכת נדה: (י) בכלל המנוסי. בכלל מין המנוסי: (כ) מצד גזרת הש"י. פי' ותיכף מצלוח כמו מן מלוח וכן מן עושכו: (ל) שלא יפחתו. שלא יחטאו: (מ) להיות המדם. שיהיה המדם ז

שלא

## שרשים

### הבאות

מרד נסקב"ה וחטא כנגדו הוא מי מבותיו ולכן בעבור החטא הזה ימנע ממנו מצד הטובות הש"י הטוב ההוא או הרע מניע מצד המערכת כשלא יהיה שם חטא גורם לסלק טוב ההוא ממנו או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת (ח) ויניע אל האדם הטוב ההוא. באופן שלא ישער בו כלל, כמי שהוא רוצה לילך בדרך ונקף רגלו באבן ונמנע מלכת בדרך ההוא או מי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי ונמנע מליכנס בספינה ההיא ונפלו לסטים על ההולכים 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 המפלת (דף ל"ו ע"ב) על פסוק אודך ה' כי אנפת בי וגו' במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה אחד ישב לו קוץ ברגלו התחיל מחרף ומגדף לימים טבעה כפינתו בים התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני (ישעיה י"ב) והיינו דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב עושה נפלאות לבדו (תהלים ע"ב) (ט) אפי' בעל הנס אינו מכיר בנסו וכו'. וזה הדרך בעצמו יגיע לאדם רע לא היה משער בו מזולת שעשה פעולות ראויות שימשך 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 וימצא מטמון או מי 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 שאלו מעורבות מן ההכרח והבחירה, ולפעמים יניע אל האדם טוב מה בהשתדלותו וימנע ממנו השגת טוב יותר גדול, כמו שהוא משתדל לקנות חטה שהיה מרויח בה בזמן מועט ריוח גדול, ולפי שלא היה האיש ההוא ראוי לכמו הריוח הגדול ההוא הזמין לו הש"י בלכתו לקנות החטה בגדים נאים קנאם בדמים שהיה לו ליקח החטה ולא הרויח בהם כלום או הרויח בהם דבר מועט, או ההפך שלפי שלא היה מרויח בחטים אלא דבר מועט הזמין לו השם בגדים ירויח בהם ריוח גדול כפי הזכיות הקודמים לו או הדברים הנגזרים עליו מן הריוח או ההפסד, ורוב פעולות האדם הבאות מהשגחת השם על האדם בדרך השכר והעונש באות ע"ו הדרך כלומר מעורבות מן הגזרה שהיא ההכרח ומהבחירה. ולהיות הדבר נעלם מהאנשים שיש מן הפעולות שהן על צד ההכרח ויש מהן שהן על צד הבחירה הגמורה 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 טובות 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 יומו, וע"כ תפש עליו אליפז במענהו הראשון, ואמר לו שאם היו כל הטובות והרעות בגזרה היה הצדיק והרשע ג"כ בגזרה וא"א שנאמר שיהיה הצדיק צדיק מצד גזרת השם, וז"ש לו האנוש מאלוה יצדק ואם 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 שוכני בתי חומר שהם משתנים תמיד מצד טבע היסודות שהורכבו מהם שאין ראוי שישים בהם צד קיום (מ) להיות האדם בהכרח צדיק או רשע שלא יוכל להשתנות מן הצדק או מן הרשע מצד בחירתו, ואחר שהצדיק או הרשע בבחירת האדם הנה בהכרח שיהיו בכאן טובות או רעות נמשכות לבחירה ולא כמו שאמתה חושב שהכל הוא בגזרה, ובעבור זה המשיך אליפז לזה כי לאויל יהרג כעס ופותה תמית קנאה (נס ס') ומרגיש נכנס שעשה לו הש"י. כן פירש"י נפ"ג ממסכת נדה: (י) בכלל המנוסי. בכלל מין המנוסי: (כ) מצד גזרת הש"י. פי' ותיכף מצלוח כמו מן מלוח וכן מן עושכו: (ל) שלא יפחתו. שלא יחטאו: (מ) להיות המדם. שיהיה המדם ז

שלא יחטא כנגדו הוא מי מבותיו ולכן בעבור החטא הזה ימנע ממנו מצד הטובות הש"י הטוב ההוא או הרע מניע מצד המערכת כשלא יהיה שם חטא גורם לסלק טוב ההוא ממנו או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת (ח) ויניע. ועוד יניע ג"כ: (ט) אפילו בעל הנס. מחלת לבדו קדיוק ליה כלומר הש"י לבדו יודע מהנס שעשה מכל המדם המקבל הנס מהש"י הוא מיזו מכיר

חבאות על האדם (ג) שלא מצד בחירתו שהן באות על צד העונש, ולזה אמר בסוף דבריו, הנה אשרי אנוש יוכיחנו אלוה וגו' כי הוא יכאיב ויחבש וגו', והנה דעת הצדיקים מאנשי העיון שכל רעות האדם ומחלואיו הם על צד עונש והשכר כדעת אליפז והפך דעת איוב. ולזה המצא רז"ל אומרים תמיד שכל רע הבא על האדם הוא על צד העונש, אמרו בפ"ק דמסכת ברכות (דף ה' ע"ב) רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דיני חמרא וכו' אמרי ליה רבנן ליעיין מר במיליה, א"ל ומי חשידנא בעינייכו אמרי ליה ומי חשיד קודשא בריך הוא דעביד מלתא בלא דינא ברקו ואשכחו דלא יהיב שבישתא לאריסיה. הנה רב הונא היה חושב שהעשות היין חומץ היה לרוע מזלו או כדרכו של עולם, ואמרו לו תלמידיו ובני ישיבתו שא"א שיהיה זה אלא מצד העונש, שאיש כמוהו ראוי שיהיה מושגח בכל פרטי מעשיו, ורב הונא השיב להם שלא היה ראוי להם להשחרו שהיה חוטא ואחר שלא היה חוטא 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 זה על צד העונש על חטא קדם לו בענין היין וכשנסתלק החטא סולק 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 שיוחסו אל העונש, ויש דברים ראוי שיוחסו אל הבחירה, ויש דברים שיוחסו אל ההכרח, ויש דברים מעורבים מן ההכרח והבחירה ואין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד מהם על האחר, ובעבור שלא הרגישו המעיינים זה הענין ולקחו ראיה מן החלק האחד על שאר החלקים צללו במים אדירים והעלו חרס בידם, שיש מי שנטה לצד הגזרה וההכרח והכחיש טבע האפשר ויש מי שנטה לצד הבחירה הגמורה והכחיש ידיעת הש"י ואין האמת אלא כמו שכתבנו שג' החלקים נמצאים בפעולות האנושיות אלא שאין ביד האדם להבחין בין החלק האחר על האחר (ס) ומתוך כך יבא לשפוט מן החלק האחר על האחר ויקרא הגר על משפטי השם ומעשיו:

## פרק ו החריצות

וההשתדלות מועיל והכרחי (א) בכל דבר מן הפעולות האנושיות, וזה מבואר (ב) בכל הפעולות, אם בפעולות שטבע האפשר שטור 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 להגעתן. וזה, שכל דבר שיגיע משני פועלים (ג) ושניהם תנאי במציאות הדבר ההוא, כמו התבואה המגעת מפעולת עובדי האדמה ומן הגשמים, שאין ספק שעבודת העובד והשתדלותו תנאי בהגעת התבואה בירידת המטר ואי אפשר שיגיע זולתו כלל, כמו שלא יגיע הדיו מזולת העפצים והקנקנתום אחר ששניהם תנאי במציאות הדיו, וזה דבר מבואר. ואולם בפעולות שהן על צד ההכרח והן מגיעות על צד הגזרה כמו שאמרנו הנה היה נראה שאין ההשתדלות ראוי בהן, אבל בשיעויין היטב נמצא שגם בהן ההשתדלות ראוי ומחוייב לפי שכבר אמרנו (ד) שמניעת הגעת התכלית שהוא הטוב המגיע מן ההשתדלות לא יהיה אלא מצד העונש, וזה אם למרי קדם לו ואם שלא יספיק זכותו לבטל הגזרה מעליו מפאת המערכת, וכשיראה האדם שישתדל בחריצות גדול להשיג טוב מה או תכלית מה ולא השיגו ידע בודאי שכך נגזר עליו, אם מצד העונש על עוונותיו, ואם מצד שאין זכות מספיק לבטל מעליו גזרת המערכת, ובזה ישוב לפשפש במעשיו וישיב אל ה' וירחמהו, כי כשיראה האדם את עצמו שהוא ייגע לריק ושאין מעשיו מצליחין ושאין מגיע ממעשיו התכלית הראוי שיגיע סהן ידע בודאי שזה לעונש נגזר עליו על חטאו וידע שמעשיו מקולקלין ויחתור לתקן אותן כשיסצא ידו (ה) כמו שאמרו רז"ל (נכרות דף ה' ע"ב) אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' (איכה ג') נחפשה דרכינו ונחקורה פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה אל ה', אבל כשיראה האדם עצמו שהוא משיג מצד יגיעו ועמלו מה שראוי להשיג ולא ייגע לריק (ו) וידע שאין בידו עון גדול ימנעהו מלהשיג טרפו מצד השתדלותו לא ישוב אחור ימינו מלעשות יכלתו להשיג מבוקשו אחר שידע שאין גזרה עומדת לעומתו ויהיה שש ושמח בזה, וזה"כ יגיע בפיך

כי

### ישרשים

(ג) שלא מצד בחירתו. שלא היה כוחר מותן רק סהן וכו': (ס) ומתוך כך יבא לשפוט וכו'. פירוש ולכך מין ראוי לקחת ראיה מן החלק השלם וכו':

**פרק ו** (א) **בכל** דבר מן הפעולות וכו'. פירוש בפעולות שהם על צד ההכרח:

(ב) בכל הפעולות. בכל אחד מן הפעולות:

(ג) ושניהם תנאי במציאות הדבר. פי' שניהם

כי תאכל וגו' (תהלים קכ"ח) ר"ל כשיגיע יגיע כפיך ועכלך אל שתשוג בו טרפך ולא יתם לריק כחך אשריך וטוב לך, כמו שבארו רז"ל אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב וגו' (ברכות דף ה' ע"ב ומולין דף מ"ד ע"ב) רצה לומר אשריך בעוה"ז שתדע בודאי שאין בידך עון יספיק לבטל שלא תשוג בהשתדלותך התכלית המבוקש, וטוב לך לעוה"ב שתתבשר שמעשיך טובים ונכוחים ורצויים לפני הש"י, אחר שהגעת למדרגה הזאת שהוא מדרגת הצדיקים שנאמר עליהם לא ייגעו לריק ולא ילדו לבהלה וגו' (ישעיה ס"ה), ויתבאר מכל זה שהחריצות טוב בכל דבר, ובעבור זה היה שלמה משבח החריצות ואומר יד חרוצים תעשיר (משלי י') ומגנה העצלה להעיר האדם שישתדל להשיג מבוקשו בכל מאמצי כחו, וכן אמרו רז"ל למען יברכך ה' אלהיך יכול ישב ובטל ת"ל בכל מעשה ידך אשר תעשה (דברים ט"ו). הנה בארו שברכת הש"י תגיע ותבא עם ההשתדלות, וכן אמר המשורר (תהלים קכ"ז) אם ה' לא ישמר עיר וגו', אבל אם ה' ישמור עיר יפה שקד שומר, שעם השמירה וההשתדלות האנושי יגיע העזר האלהי ולא בזולתו, ובעבור זה ראוי שישתדל האדם (ז) בחזקת היד בכל הדברים שאפשר שיושגו בהשתדלות האדם אחר שנדע שההשתדלות מועיל בכל דבר ובכל הפעולות על דרך שבארנו, ובעבור פעל אחר שנראה מגיע על צד הגזרה כאמרו רז"ל (בבא קמא דף ל"ב ע"ב) כי יפול הנופל ממנו (דברים כ"ב) ראוי היה זה ליפול וכו' לא בעבור זה נשפוט בכל הדברים שהם בגזרה, אבל ראוי שנשתדל בכלן כאלו הן בחיריות בחירה גמורה וה' הטוב בעיניו יעשה ויספיק זה בבחירה לפי קצרנו:

**פרק ז וראוי** שנמשיך אל זה הדבור בהשגחה ובטניה. ונאמר שמטה שיחוייב על כל בעל דת אלהית להאמין, הוא שהש"י משגיח (ח) באישי מין האדם ובפרטי מעשיהם לגמול ולעונש פרטי האדם וכחותיו, וזה שורש 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 מרים אבל כבר הכרענו היות הש"י יודע כל הנמצאות ופרטי מעשיהם בראיות מספיקות לכל בעל שכל. ואולם מה שצריך לבאר הוא שאף אם ידע הפרטים ומעשיהם אם ישגיח בהם לתת לאיש כדרכיו או ידעם כמו שידע את הבעלי חיים (ט) ופרטיהם, בהכרח להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול אבל לא ישגיח בהם לתת גמול ועונש על כל מעשיהם אלא שישגיח בפרטיהם במה שהם חלקי הכלל ולשמור המין לא זולת זה. ומה שהביא האנשים לסלק ההשגחה עם היותם מודים בידיעת הש"י הוא רוע הסדר הנמצא לפי דעתם בטובות העולם ורעותיו שנמצא צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים והפך, וזה הספק הביא את איוב לחשוב שהשם יתברך בלתי משגיח בפרטי בני אדם ושאין הבדל בין צדיק לרשע כמו שאין הבדל באישי הבעלי חיים בין איש לאיש, כמו שבאר זה במאמר אחת היא על כן אמרתי וגו' אם שוט יסית פתאום למסת נקיים ילעג, ארץ נתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה אם לא איפו מי הוא (איוב ט'), יאמר כי אחת היא הטענה (י) המניעה אותי לומר שאין ההשגחה רבקה באישי מין האדם ושתם ורשע הוא מכלה ואינו מבחין בין צדיק לרשע לפי שהוא רואה השוט והמקרה הרע מגיע אל הנקיים מחטא ומטית אותם פתאום ומלעיג עליהם ומנסה אותם, ושהרשעים בהפך זה שהם מצליחין מאד עד שארץ נתנה ביד רשע עד שהוא כאלו מכסה פני השופטים (יא) ועושה אותם בלתי רואים אחר שאינן רשאין לעשות בו משפט, וזה ממה שיורה שאין משגיח בפרטים. וזה שסיים דבריו אם לא איפו מי הוא כלומר ואם איננו כן מי הוא המנהיג שיעשה העול הזה או שיסבול עשייתו. וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ומפרסמים אותה בעולם והחכמים התוריים נמצאו מתלוננים על שתי המדות הללו אם על טובות הרשע אם על רעת הצדיק, ואע"פ שאין התלונות שוות שהתלונה ברשע וטוב לו אמתית וקשה מאד מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובד ע"א ומגלה ערוות ושופך דמים ועושה עול וחמס מפורסם ואין פחד אלהים לנגד עיניו ועם כל זה מעשיו מצליחין, וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה כמאמר מדוע דרך רשעים צלחה (ירמיה י"ב), אבל התלונה מצדיק ורע לו אינה קשה כל כך שאין העול גלוי אל בני אדם שהכל יודעין שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא אם מועט ואם הרבה, ואם יגיעו לצדיק רעות אין זה אלא משום שיאמרו אולי חטא בפועל במסתרים במקום אשר אין רואה אלא השם והמחלל שם שמים

## שרשים

(ז) בחזקת היד. על דרך כל מעשה ידך תגזר תעשה:

(ח) באישי מין האדם. בפרטי המינים: (ט) ובפרטיהם. בהכרח כלומר בע"כ צריך לידע אף מכל פרטיהם להיות וכו':

(י) המניעה. המכריחה ולשון תמונה הוא:

(יא) ועושה אותם בלתי רואים. כאלו הפוטים מניח רואים לעצות הרע ומניח יודעים ממנו כלום

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 שמא הרהר ע"א בדעתו, הנה גלוי (ה) שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם שהאדם יראה לעינים ויחשבהו צדיק וה' יראה ללבב שאינו כן אבל הוא רשע, וכן יראה מלשון התנא במס' אבות שאין קושית צדיק ורע לו שוה לקושית רשע וטוב לו אמר אין בידינו לא משלות הרשעים (חגיגה פ"ב) כלומר שאין טעם רשע וטוב לו נודע לנו ואחר כך אמר אף לא מיסורי הצדיקים ר"ל אף יסורי הצדיקים שיחשב שהטעם נודע לנו אינו כן, וזה יורה לשון ואף (ו) שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים, וזה טבעה שיורה שאין תלונת צדיק ורע לו קשה כל כך לפי שאין העולם מכירין מי הוא צדיק גמור ואין התלונה הזאת אלא ליודע בעצמו שהוא צדיק גמור, כי אמר ירמיה אתה ה' ידעתני תראני בחנת לבי אתך וגו' (ירמיה י"ב) וכן איוב היה מתרעם על משפטי השם מצד היותו צדיק בעיניו ובדבר הזה חטאו חבירי איוב שהיו מיחסים לאיוב רשע שלא ידעו למצא מענה ודרך שיגיעו אל הצדיקים רעות אם לא מצד היותו רשע כמו שמצאו דרך שיגיעו טובות אל הרשע, ואיוב שהיה יודע צדקת עצמו לא היתה דעתו מתישבת בתשובתם, ולזה הרה אפו של אליהוא באמרו ובשלשת רעיו הרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב (איוב ל"ב) רוצה לומר לפי שלא ידעו מענה מאיזה צד יגיעו אל הצדיק רעות מזולת שיהיה עול בחקו יתברך היו מרשיעין איוב ואומרים עליו שהוא רשע וע"ז אמר השם לאליפז חרה אפי בך ובשני רעיך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב (שם מ"ב) כלומר שהיה מאמין שכבר יגיע אל הצדיק הגמור רעות ובזה הצד דבר נכונה אבל בעבור שכשלא היה יודע (ז) סבת זה היה מיחס זה לעול להש"י (ח) אם היה משגיח או היה מסלק ההשגחה שלא היה יודע איך אפשר שיגיע אל הצדיק רעות מצד ההשגחה ולא יהיה עול בחקו (ט) לא דבר נכונה, וכשגלה לו אליהוא הכרח ההשגחה ואמר לו שהיה חוטא על שהיה חושב על השם תועה חזר להאמין שעוד יגיעו אל הצדיק רעות על צד ההשגחה מזולת שיהיה זה עול בחקו, וזה שכבר ינסה השם את הצדיק אם עובד מאהבה ולא יחוש לסבות טורח גדול ועמל לאהבתו של הקב"ה ולא יקרא תגר על מדותיו, ושאיוב בעבור שקרא תגר על מדותיו של הקב"ה ואמר שהשם יעות משפט חטא, ונתאמתו מזה דברי השטן שאמר החנם ירא איוב אלהים (שם א'), שלא יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה בהיותו מצליח בכל דרכיו אבל בהיותו סובל יכורין לאהבת השם, וכשידע זה איוב מפי השם שאמר לו האף תפר משפט תרשיעני למען תצדק (שם מ') וכל המענה ההוא שהראה לו שחטא איוב בהיותו מיחס לאל יתברך ליאות או (י) קצור במעשיו או עול במשפטיו הודה ואמר ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך כזמה (שם מ"ב) כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס לך ליאות או קצור כי כל תוכל ויש לך יכולת לעשות רצונך גם לא עול במשפט מצד הערך ידיעה שלא יבצר ממך מזמה 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 אמאס ונחמתי וגו' ר"ל שהיה מואס כל התועת העולם וטובותיו והיה (כ) מתנחם על היסורין שהיה סובל וישב בתוך עפר ואפר שידע שזהו למובתו, וכלל ספר איוב הוא לתרץ שתי הקושיות הללו. ובעבור שהתרם הכרחי אל הרת האלהית הסכימה דעת אדון הנביאים ע"ה לחבר הספר הזה שהוא ספר איוב בדרך מו"מ מחכמים משתדלים להתיר ב' ספקות הללו בפנים שונים אזכור מהם בקצרה היותר הזקות שבראויותיהם, ולפי שאין מקום להתיר שני ספקות הללו אם לא כשיתאמת ראשונה מציאות ההשגחה אכתוב ראשונה קצת מן הראיות האמוגרות על ההשגחה ממה שבא בספר הזה ובזולתו. והראיות המורות על ההשגחה הם ג' מינים, מהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בעניינים הכוללים, ומהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בעניינים החלקיים, ומהן ראיות לקוחות מצד השכל ואזכור כל מין מאלו בפרק בפני עצמו:

## פרק ח בראיות

הלקוחות מהעניינים הכוללים (א) הראיה הראשונה היא הלקוחה מהגלות היבשה, וזה שלפי שהמכחיש ההשגחה חושב שהעולם נוהג כפי מנהג הטבע

### שרשים

כלום: (ה) שאין הכרת הצדיק מסור וכו'. ולכן תלונת צדיק ורע לו מיוסד כל כך מחמת כמו כרשע וטוב לו: (ו) שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים. כלומר לא הל"ל שלא ולא מיסורי הצדיקים ואף למה לי: (ז) סבת זה. שלא היה יודע מציאת סבה כמו הרעות של הצדיק: (ח) שם היה משגיח. כלומר ש"ש היה משגיח על פרטי בני אדם מאחר שיגיעו רעות לצדיק ובעבור זה היה מיוסד מסלק ההשגחה מש"ו. והכרכת המפיל את מיוסד לידי טענה זו הוא לפי שלא היה יודע וכו': (ט) לא דבר נכונה. מזה הלד: (י) קצור. מלשון ותקצר נפשו: (כ) מתנחם. לשון נחמה:

פרק ח (א) הראיה

הטבע (ג) הנמצא היום (ג) ואין שם רצון רוצה יכריח הדברים לצאת מטבעם, הנה מהגלות היבשה יש להביא ראיה שהעולם נברא ברצון רוצה, וזה שכפי טבע היסודות היה ראוי שתהיה (ד) הארץ מכוסה ביסוד המים שלא ימצאו צמחים ולא בעלי חיים, והגלות היבשה היא ראיה על רצון רוצה מכריח הטבע לעשות רצונו, וזו הראיה היא הראשונה שזכר הש"י לאיוב בתחלת דבריו אמר לו איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה (מס ל"ח) ובאור זה שהחושב שהעולם קדמון (ה) אמר כן לפי שהוא מביא ראיה ממה שהוא רואה היום בנמצאים החלקיים (ו) על היצירה הכוללת, ואינו כן שאם היה העולם קדמון ומתנהג תמיד כפי הטבע הנוהג היום ולא היה שם מכריח על צד הרצון, הנה הדבר שהוא בטבע (ז) ראוי שימצא בפעל בעת מן העתים והדבר שהוא בטבע אל יסוד המים הוא שתהיה הארץ מכוסה בו, ואם העולם נוהג כפי מנהג הטבע למה לא יצא אל המציאות מעולם שתהיה הארץ מכוסה בו, ולפ"ז יהיה יסוד המים תמיד (ח) מוכרח בזולת מקומו הטבעי וזה א"א לפי דרך הטבע שראוי היה שיהיה טבע היסוד יוצא אל המציאות בעת מה ובעת ההיא א"א שימצא אדם ולא בעלי חיים ולא צמחים (פ) ואם היה כן בעת מן העתים מי הוא שהכריח היסוד המימי לצאת מטבעו כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים הנמצאים בעבור מין האדם. וזו ראיה מכרחת שהמציאות נעשה ברצון רוצה ושלא היה העולם תמיד נוהג במנהג הטבע שהוא נוהג היום אבל נתחדש ברצון רוצה. וזהו שאמר לו הש"י לאיוב איפה היית ביסדי ארץ וגו' כלומר אתה איוב החושב שאין העולם מחודש ברצון רוצה רק נוהג תמיד במנהג הטבעי הגד אם ידעת בינה איפה היית אתה או מין האדם כשהיה היסוד הארצי יסוד לכל היסודות רוצה לומר מכוסה מן המים ומוקף מכל היסודות כמו שהוא בטבעו להיות יסוד לכל, הנה בהכרח יש לך להודות שנתגלה ברצון רוצה, וכשנתגלה הארץ מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו, כלומר מי שער יסוד הארץ שיגלה ממנו אותה מדה הראויה לא פחות ולא יותר, ואמר עוד על מה אדניה הטבעו כלומר אי זה טבע חייב שתעמוד הארץ על המים, או מי ירה אבן פנתה ר"ל לפי שמדרך הבנינים הגדולים שהאבן הראשה ישים אותה במקומו אי זה מלך או שר במנענעים ובצלצלים ובמנגנים או בתוף וכנור כדי שתתקעים, לזה אמר דרך צחות מי הוא השר שירה אבן פנתה שיהיו הכוכבים המנגנים והמרננים וכל בני אלהים מריעים תרועה גדולה, כלומר שהארץ נעשית יסוד בזה האופן ברן יחד כוכבי בקר, וסמך לזה ויסך בדלתים ים כלומר ומי הוא השר שסגר הים בדלתים שלא ישוב לכסות הארץ כמו שעשיתי אני, ובאר הענין ואמר ואשבור עליו חקי כלומר שניתי בו מנהג חק הטבע ואשים בריח ודלתים ואומר עד פה תבא ולא תוסיף וגו' וגמר כל הענין הזה, לומר שהגלות היבשה והתמדתה בזה האופן לראיה על רצון רוצה מעמיד תמיד העולם ומקיימו שלא על דרך ומנהג הטבע. ובן נמצא ירמיה כשהיה מוכיח לבני דורו על שלא היה בהם יראת שמים והיו חושבים שאין בעולם משגיח ופועל ברצון אלא העולם כמנהגו נוהג אמר להם הטענה הזו אמר שמעו נא זאת עם סכל ואין לב עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא החילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו וגו' (ירמיה ה') הנה גלה בזה שזה דבר מכריח השכל להודות שהגלות היבשה מורה על שהעולם נעשה ברצון רוצה ואינו ענין נוהג במנהג הטבעי. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל בב"ר (פ' ג') בשעה שאמר הקב"ה

יקוו

## שרשים

הכוללים: (ב) הנמצא כיום. כפרטי הנמצאים כמו שמצאר והולך כסמוך: (ג) ואין שם רצון רוצה. פירוש אין מי הנמצא שיעצה כרצונו מה שרוצה ויכריח כל הדברים לפי הפצו ורצונו: (ד) הארץ מכוסה ביסוד המים. ולפי טבע וסדר כל' יסודות שהם זה למעלה מזה וסימנם ארמ"ע מזי המים הם למעלה מן הארץ מכסים את הארץ מכל צד והארץ היא תחת המים כי היא המטה במוחלט ומחמר שהמו רוחין בהך הטבע העפר על המים היא רמיזה וכו' וכעניין הנאמר בהאן מים יחחנאו וגו'. ועיין בהקדמת רביעו בחיי וסס בפ' בראשית בפסוק יקוו המים וגו': (ה) אמר כן. שהכל בטבע: (ו) על היצירה הכוללת וכו'. פי' ממה שהוא רואה עתה

המים

יקוו המים עמד שר של ים לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע והלא כל העולם כלו אני מלא מיד בעט בו והרגו שנאמר בכחו רגע הים וגו' (איוב כ"ו) הנה הם קראו שר של ים למטבע המים ואמרו עליו שהוא ממלא כל העולם ששטבעו לכסות הארץ אלא שנתגלה ברצונו של הקב"ה וע"כ אמר ועתיד הקב"ה להחזירן למקומן, להורות שהגלות היבשה אינו מדרך טבע אלא ברצון רוצה שהוא מעמיד העולם ומקיימו כן, ולפי שהדבר שהוא בטבע ראוי שיהיה כן בפעל בעת מן העתים אמרו שעתיד הקב"ה להחזירן למקומן. וז ראיה מכרחת שהעולם עומד תמיד ברצון רוצה ולא בטבעו והוא המשגיח בו להנהיגו בצדקה ובמשפט. וכן הביא המשורר ראיה מזו אמר אוהב צדקה ומשפט וגו' (תהלים ל"ג) רוצה לומר אע"פ שהאל 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 ראיה לזה מהגלות היבשה ואמר בונם כנד מי הים וגו' והמשיך לזה יראו מה' כל הארץ וגו' כי הוא אמר ויהי לומר שהעולם נתהווה ועומד תמיד במאמר ובצווי רצון רוצה ולא בטבע, ושמה ראיה גדולה על ההשגחה שכל המזמור מיוסד על כך כמ"ש אחר זה משמים הביט ה' וגו' ממכון שבתו וגו' המבין אל כל מעשיהם, ורוצה לומר שאחר שהגלות היבשה כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים שהם לצורך האדם נעשה ברצון רוצה יש ליקח מזה ראיה 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 נותן, 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 הלקוחה ממציאות המטר שאע"פ שאינה ראיה תורה בעצם (כ) לפי הנראה בתחלת הענין על ההשגחה האישית במין האדם, לפי שמצינו שזכרה אליפז במענהו הראשון ואליהוא במענהו הד' וקיים אותה הש"י במענהו הראשון, צריכין אנו לבאר אופן הראיה הלקוחה מהמטר. ונאמר שהוא מבואר שא"א שתתקיים זה המציאות השפל בזולת המטר, וזה אם להצמיח הצמחים למזון הבעלי חיים וללחלח גופות הבעלי חיים שלא יתיבשו ויהיו קודרים מרוב חמום השמש, בבר זכר אליפז שתי אלו התועליות, אמר אולם אני אדרוש אל אל וגו' הנותן מטר על פני ארץ וגו' לשום שפלים למרום וקודרים שגבו ישע (איוב ד'), אמר כי במטר שתי תועליות, האחת שבנתינת המטר על פני הארץ, התועלת הוא לשום הצמחים השפלים למרום כלומר שיגביהו בצמיחתם על הארץ, והתועלת השני הוא ושולח מים על פני חוצות בישוב מן האנשים, וזה בעבור שהאנשים הקודרים מחמום השמש יתלחלח גופם ויוכלו להתקיים וזהו וקודרים שגבו ישע. ואליהוא ג"כ רמז זה במאמר אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב (מש ל"ו) והשלים שם ענין פלאות המטר, ועם היות המטר מציאותו הברחי לקיום כל בעלי חיים בכלל, אחר שמציאות כל בעלי חיים (ל) הם לצורך האדם וא"א ליחס הויתו אל הטבע לפי שאינו דבר מתמיד על אופן אחד בכל שנה ושנה (מ) בזמן אחד כמו שהוא הענין בדברים הטבעיים, אבל בא בזמנים מתחלפים ובפנים שונים וברדך פלא שאינו נוהג תמיד מנהג אחד ולא בדרך טבעי, שאחר שנפסק זמן רב וגבר היובש לא היה ראוי שיחזור האויר להתלחלח פעם אחרת ולהעלות אדים, הנה זה ממה שיורה שאין הוית המטר בזמנים מתחלפים מפעולות הטבע אלא ברצון רוצה, וכבר רמז הש"י לאיוב זאת הטענה שבעבור שאמר איוב בעשותו למטר חק (מש כ"ה) שיראה מדבריו שהיה דעתו שיש למטר חק ומנהג טבעי, ע"ב השיבו הש"י היש למטר אב או מי הוליד אגלי טל (מש ל"ח) כלומר האם יש למטר חק טבעי כמו שאתה אומר שיהיה כאב המוליד אותו להצמיח הצמחים באופן המסודר מספיק לזון כל הבעלי חיים או מי הוא הטבע המחויב להוליד אגלי טל תמיד בזמן שאין שם מטר ללחלח גופות הבעלי חיים במקומות הישוב שזה א"א לך להכחישו שאינו מצד המנהג הטבעי. גם א"א ליחס הויתו אל המקרה שהדברים המקריים אינם תמידיים באופן שישלם בהם קיום המציאות בזה האופן השלם הנראה לחוש, ואחר שאינו ממנהג הטבע ולא על צד המקרה הנה נשאר שיהיה ברצון רוצה הוא האל

## שרשים

כמיס פעם אל מציאות טבעם בזמנים שעברו ג"כ קצה מי הוא שזכריה וכו': (י) מינית. כללית: (כ) לפי הנראה בתחלת הענין וכו'. פירוש כי לפי שהמטר הוא לכלם הן לנזקיים הן לרצויים ולכל ב"ח ג"כ אין זה ראוי על ההשגחה פרטית כמין האדם כ"ש על ההשגחה מינית רק לפי שמצינו שזכרה וכו': (ל) שם לצורך האדם. שם כן המטר ג"כ הוא לצורך האדם: (מ) בזמן אחד. עד"מ

האל יתברך המשגיח במין האדם ומקיים הצמחים והבעלי חיים בזה האופן לצורך מין האדם, ואע"פ (ה) שזו ההשגחה מינית טבל מקום כשנראה המטר מתחדש לפעמים על ידי האנשים השלמים באליהו וחוני המעגל וזולתם, הנה זה ממה שיורה בלי ספק על ההשגחה הפרטית באיש ההוא ושאינו ענין טבעי. ולזה תמצא רז"ל אומרים ג' מפתחות לא נמסרו ביד שליח של היה ושל גשמים ושל תחית המתים (סנהדרין דף קי"ג ע"ב) רוצה לומר שאין באלו ענין טבעי כלל כי של היה פירוש להוליד עקרות, וכן תמצא הנביאים מזכירין ענין המטר לאות על ההשגחה. אמר ירמיה ולעם הזה היה לב סורר ומורה סרו וילכו ולא אמרו בלבבם ניראה נא את ה' הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חקות קציר ישמר לנו (ירמיה ה') ואמר המשורר המכסה שמים בעבים וגו' (תהלים 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 מכחישין ההשגחה (עמוס ד') וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר וגו' כלומר ומזה היה לכם לקחת ראיה על המטר ברצון רוצה. ואמרו הז"ל גדול יום הגשמים מיום תחית המתים שתחית המתים לצדיקים בלבד וגבורת גשמים לצדיקים ולרשעים (תענית ס' ע"ב) כאלו רצו בזה לומר שכמו שתחית המתים איננו ענין טבעי כן ענין המטר לא ירוץ מרוצת הדברים הטבעיים, אבל הוא ענין תלוי ברצון רוצה טורה על ההשגחה המתחדשת מדי שנה בשנה כפי הרצון האלהי, ולפי שהיה אפשר לומר שזה ממה שיורה על ההשגחה המינית כמ"ש גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים. אמר הנביא שאלו מה' מטר בעת מלקוש (זכריה י') כי מירידת המטר בעבור התפלה יש ראיה גדולה על ההשגחה וע"כ הביא אליהו ראיה מירידת המטר בעבור תפלת הרבים כמ"ש אשר יזלו שחקים [ו] ירעפו עלי אדם רב (איוב ל"ו) שזה יורה שאין ירידתו בטבע אלא מצד ההשגחה בתפלת הרבים, וכן יש ראיה גדולה על ההשגחה מן המטר היורד בתפלת הצדיקים והחסידים שבכל דור ודור ומצד ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם בכל איש ואיש כפי שלמותו או ברבים כפי שלמותם. וכן אמר דוד ביום קראתי ותעננני תרהיבני בנפשי עוז (תהלים קל"ח) כלומר אות חזק על ההשגחה. וכן משה רבינו ע"ה הביא ראיה על ההשגחה מקבלת תפלת הרבים ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו (דברים ד):

**פרק ט ואולם** הראיות הלקוחות 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 שיחשבו שיגיע בהן לזולתם הרע פעמים הן סבות להגעת הטוב, כמו שקרה לאחי יוסף שהסבות בעצמן שחשבו להגיע בהן הרע אל יוסף הן הנה היו סבות להצלחתו. וכן שאול הסבות בעצמן שחשב להפיל בהן את דוד היו סבות הצלחתו אמר הכתוב ושאול אמר אל תהי ידי בו ותהי בו יד פלשתים (ש"א י"ח), וזה היה סבת אל שתתפרסם מציאותו לכל ישראל שהיה גבור ואיש מלחמה ומצליח במלחמותיו. וזה וכיוצא בו אות גדול מורה על ההשגחה (ו) וביחוד שהיא תמצא בחלושים ובמי שאין לו עזר, ואמר המשורר עושה משפט לעשוקים (תהלים קמ"ו). וארז"ל שאל מין אחד את רבי יהושע בן חנניא גדולה כבשה שעומדת בין ע' זאבים, ואמר לו גדול הרועה שמצילה, הנה המין היה תמה איך אפשר שאם היות כונת כל האומות להרע לישראל כואבים על הכבשה איך לא תשלם כונתם, והשיב הוא שזה מצד הרועה שמצילה והיא ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם, וזה הענין ממה שיורה שהרע המגיע לאנשים הוא מגיע על צד ההשגחה. ואחר שאנחנו נראה כמה רשעים ישתדלו בהגעת הרע לכמה פתאים ולא יעלה בידם, וזו ראיה שהפתאים הם נשמרים מצד ההשגחה לא מצד חכמתם כמאמר דוד שומר פתאים ה' (שם קט"ז) וזו הראיה זכרה אליפז אמר כפר מחשבות ערומים וגו' לוכד חכמים בערמם ועצת נפתלים נמהרה, יומם יפגשו חשך וכלילה ימששו בצהרים ויושע מחרב מפיהם

## שרשים

פד"מ כמו שכיח בנחל תשרי ולף נחלש — השגחה מינית. לל כל המדם:
לאמר כך הוא תמיד כשיגיע תשרי: (ג) שזו — **פרק ט (ו) וביחוד**. ובפרט:
בחלושים

## ענפים

**פרק ח [ו] ירעפו** עלי מדם כי שזה יורה וכו'. ולפשר לפרש ג"כ מ"ש הכתוב מדם כי ל"ל על נדיק ל' שהוא יחיד בדור, ומלת כי כמו כי הוא כי יהודה וכיוצא והוא ג"כ לפי כוונת המחבר:

מפיהם ומיד חזק אביון ותהי לדל תקוה (איוב ה') וקיים אותה השי"ת במענה הנ' אמר וימנע מרשעים אורם וגו' (שם ל"ח) ר"ל שימנע מן הרשעים שתגיע מחשבותם לפעל שזהו שקרא אורם, והיה ראוי אם היה השי"ת בלתי משגיח שתגיע מחשבת הרשעים לפעל אחר שהם עושין הסבות הנאותות כדי שתגיע מחשבתם לפעל, וכמו שנראה (ג) במלאכת המחשביות שאמנם יגיעו לפעל מצד היותן נעשות בסבות הנאותות, ואחר שנראה שלא תגיע המחשבה של הרשעים לפעל יש מזה ראיה טורה על ההשגחה. והראיה השנית לקוחה מצד העונשים (ג) החלקיים המגיעים לרשעים מדה כנגד מדה שמזה ילקח ראיה שיש משגיח שופט בצדק, וזה שכשנראה המזיק את הבירו בממון הוא נזוק בממונו והמזיקו בגופו כאלו האמר שקוצץ ידו או שיסמא את עינו תקציץ ידו ותכהה עינו וההורג את חבירו נהרג, וכן בכל העונשים שיגיע מדה כנגד מדה כמצרים שדנו את ישראל במים כל הבן הילוד היאורה וגו' (שמות א') ונדונו במים שטבעו בים, וכן כשלקקו הכלבים את דם נבות נאמר ילוקו הכלבים את דמיך גם אתה (מ"א כ"ב) שנאמר לאחאב. וכן דוד ששכב עם בת שבע נאמר לו ושכב עם נשיך (ש"ב י"ב). וכן אמר התנא על דאטפת אטפוך וכו' (סוטה פרק ג'), וזהו ראיה שהשי"ת דן את האדם כפי מעשיו מדה כנגד מדה. ואמר ירמיה גדול העצה ורב העליליה וגו' (ירמיה ל"ב) קרא השי"ת גדול העצה להיותו מסבב סבות ומביא עצות מרחוק להעניש החוטא כפי שעור החטא שחטא וברכים ההם שחטא בהן (ד) וזהו כדרכיו. גם אמר כדרכיו לרמוז על ההולך בדרך לא טוב ויעשה כל השתדלותו להרע לחבירו, שאף אם לא עשו כמעשיו פרי ולא הגיע לחבירו נזק, אחר שלא נמנע הגעת הרע מצדו אלא מצד ההשגחה האלהית השומר פתאים שהצילה לחבירו מן הרע ההוא, הנה השי"ת מעניש על שהלך בדרך לא טוב אע"פ שלא נגמרה מחשבתו להרע לחבירו, ואמר וכפי מעלליו לרמוז שהשי"ת מעניש לאדם (ה) כפי הפרי שיצא ממעשיו מהגעת לחבירו ואפילו הגיע מאתו בוולת ההשתדלות אלא בדבור קל (ו) כמתלהלה היורה זקים חצים ומות, הנה השי"ת מענישו על פי הרעה שתגיע מאתו לחבירו בין בהשתדלות גדול בין בוולת השתדלות גדול. ומזה ילקח ראיה גדולה על שהש"י משגיח ועושה משפט ברשעים אחר שהוא דן אותם לפי דרכיהם, וזהו שאמר המשורר נודע ה' משפט וגו' (תהלים ט') ר"ל (ז) שיודע שהשי"ת עושה משפט בשהרשע נכשל במעשה הרע שעשה ושהזיק לאחרים (ח) כמו שאמר ברשת זו טמנו נלכדה רגלם. נתבאר זה במקומות רבים בספר תהלים אמר חרב פתחו רשעים וגו' חרבם תבא בלבם וגו' (שם ל"ז). וכבר הפליגו רז"ל בזה עד שאמרו במדרש קהלת (רבה פרשה ג', ויקרא רבה פ' כ"ז) והאלהים יבקש את נרדף (קהלת 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 ב') על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו את עצמות מלך אדום לסיד ולא אמר זה לחסידות מלך אדום אלא להיותו נרדף בלבד. וכן נמצא זה הרבה בספרי הנביאים שהם מעידים העונש לרשעים מדה כנגד מדה, אמר ישעיה הנביא ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן הנוסון ועל קל נרכב על כן יקלו רודפיכם (ישעיה ל') ואמר יואל ואל עמי ידו גורל ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וגו' הנני מעירם מן המקום וגו' ומכרתי את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרום לשבאים (יואל ג'). וכן אמרו רבותינו ז"ל במדה שאדם מודד בה מודדין לו, וזו ראיה גדולה על ההשגחה קורעת לב קטני אמנה. הראיה השלישית היא מה שנמצא בדברי אליהוא מן ההודעה שתבא לאדם בחלום חזון לילה ברברים חלקיים, אמר בחלום חזון לילה וגו' או יגלה אזן אנשים וגו' (איוב ל"ג). ופירוש הטעם למה ואמר להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה, רוצה לומר להסיר האדם מהמעשה הרע שנסתבך בו שיכסה ממנו הענינים הגופים והמדות המגונות ויפרד מהם, ובאר התועלת הנמשך מזה שהוא בעולם הזה (פ) ובבא ואמר לחשוך נפשו מני שחת בעולם הבא והיתו מעבור בשלח בעוה"ז, או אפשר ששניהם בעוה"ז ולחשוך נפשו מני שחת ירמוז על המיתה הטבעית והיתו מעבור בשלח על המיתה המקרית, וההודעה הזאת שתבא על האדם במראית הלילה ראיה גדולה על

ההשגחה

## שרשים

(ג) כמלאכות המחשביות. המומיות:
(ג) המלקיות. הפרטיות: (ד) וזהו כדרכיו. כלומר הדמיון ור"ל שכפי לרמוז כזה שכמה שחטא מעניש אבל מ"מ עדיין לא נשמע מזה שהעונש הוא כפי שיעור החטא לכן אמר כך וכפרי מעלליו כמו שמצאנו ועוד. וזה"כ כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, וק"ל: (ה) כפי הפרי. כפי שיעור החטא: (ו) כמתלהלה וכו'. כמשתגע או נשתטה שיורה זקים ומות כלי שוס ידיעה. והוא מלשון הכתוב במשלי כ"ו: (ז) שיודע. דוד: (ח) כמו שאמר. הכתוב ללפני זה: (ט) ונכנע. נעוה"כ:

כהם

ההשגחה האישית בכל האדם שהרי אין זו השגחה מינית אחר שהיא תבא בדברים החלקיים אישיים ונראה כל המינין מתקיימין זולתה, ואם היתה השגחה מינית היה ראוי שתמצא גם כן בזולת מין האדם ושלא תמצא בדברים הפרטיים:

**פרק י׳ ואולם** הראיות הלקוחות מצד השכל הם שנים. האחד מצד המקבל והשנית מצד הנותן, והראשונה אשר מצד המקבל היא כך, הנה השכלי שבאדם א״א שיהיה מציאותו לתכלית קיום המין בלבד אחר שנראה שאר המינים מתקיימים זולתו, ואחר שנראה לאדם זה היתרון על שאר הבעלי חיים לא יתכן שנאמר שיהיה משולח ונעזב ובלתי מושגח בפרטי מעשיו (ה) כהם אחר היות לו עליהם יתרון רעת, ואל זו הטענה רמז השם לאיוב במענהו הראשון, כי כשהיה מספר החסדים שעשה עם כל מין ומין מביני הבע״ח להשגיח בו השגחה מיוחדת מזולתו מן המינים לשמרו או לתת לו שלמות מיוחד מזולתו כמו שאמר מי יכין לעורב ציידו וגו׳ מי שלח פרא חפשי וגו׳ הידעת עת לדת יעלי סלע התתן לסום גבורה וגו׳ (סס ל״ח) חולת זה (ג) ספר אז החסר שעשה עם מין האדם כשנתן לו בטבעו שלמות מיוחד שהוא הכח להשיג המושכלות, וזהו שאמר (סס) מי נתן לשכוי בינה, ששכוי יאמר על הכח השכלי שבאדם כמו שכתבתי במאמר הראשון, ואמר בתחלה מי שת בטוחות חכמה לרמז על המושכלות הראשונות שנתנו באדם בשרשי יצירתו שהן סבות עצמיות להשגת הדרוש (ג) כדי שלא ישתלשל לבלתי תכלית שבי״ת בטוחות 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 תהיה כפי שלמות הכח השכלי שבאדם וא״כ מי שהשלים נפשו כפי הכח (ה) הניתן בו יותר ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית יותר, ומי שלא ישלים נפשו ויאבד הכח השכלי שנתן בו הנה הוא שב במדרגת הבעלי חיים וראוי שתסלק מעליו ההשגחה האלהית, ומכאן ראיה חזקה על שההשגחה האלהית דבקה בבעל שכל כפי שלמותו כמו שנדבקה (ו) בתחלת יצירת המין האנושי ההשגחה יתירה בו על זולתו מן המינים לתת לו ההכנה ההיא, וכן מצינו ברוד המלך ע״ה מביא ראיה על היות ההשגחה האלהית דבקה בעולם השפל מן הכח השכלי שבאדם במזמור ה׳ אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ (תהלים ח׳) ומלת מה במקום הזה הוא למעט כמו ונחנו מה וגו׳ (שמות ט״ז) ואמר כמתמיה מה מעלה ואדירות יכול להיות לשמך בכל הארץ אחר אשר נתת הודך על השמים שהם חזקים כראי מוצק וקיימים ובהירים בלי ספק אינני רואה שיהיה ביצירות הארץ מי שראוי (ז) שיודע ביצירתו מעלתך ואדירות שמך, אבל כשאני מעיין בזה היטב אני מוצא שמפני עוללים ויונקים יסדת עוז וגו׳, רוצה לומר הקדמות חזקות שהם באדם בטבע ולא באו לו על צד הלמוד וההרגל והם המושכלות הראשונות שבפי עוללים ויונקים (ח) או המחשות שכל אלו הן יסודות עוז לידיעה ולאמת ההשגחה למען צורריך והם האומרים עזב ה׳ את הארץ ולהשבית אויב ומתנקם המענה עני ורש ועושה כרצונו בהיותו מכחיש ההשגחה, וחזר אחר זה לבאר בארוכה הענין הזה שזכר בקצרה ואמר כי אראה שמיך וגו׳ מה אנוש וגו׳ ר״ל כשאני רואה השמים ומעלתם והירח 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 סרוחה לפקוד אותו, ואחר כן שב לסתור זה הדעת ואמר ותחסרהו מעט מאלהים כלומר אבל כשאני מעיין ביצירת האדם ורואה אני השלמות שביצירתו שיש בו כח שכלי שהוא קרוב למלאכי השרת שאיננו חסר מהם אלא מעט שהם שכל בפועל האדם שכל בכח, וזהו ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳ והוא הוד והדר ועטרת תפארת אלהים שעטרת אותו עד שע״י הכח זה שבו תמשילהו במעשה ידיך וגו׳, שבוולתו לא היה אפשר לו ולא היה ראוי לבבוש כל הבעלי חיים שהם חזקים ותקיפים ממנו (ב) להיות כלם תחת

## שרשים

פרק י׳ (ה) בהם. כנ״ח: (ג) ספר מז. כלומר (סס) קודם זה:

(ג) כדי שלא ישתלשל לבלתי תכלית. פי׳ ויבואו להכחיש סיועה מכל דבר כמו שנתבאר בכל כמ״ש פט״ז: (ד) יותר מהם. מהבעלי חיים:

(ה) הניתן בו יותר. יותר על הבעלי חיים:

(ו) בתחלת יצירת המין האנושי. כל המושכלות מסומות: (ז) שיודע ביצירתו. על ידי יצירתו

מי מספר לו להכיר מעלתך וכו׳: (ח) או המוחשות שזה גם כן אחד מהתחלות היידיעה כמו שנתבאר לעיל במאמר רמשון פי״ז. ונתנו גם לאדם בתחלת יצירתו כמו שנתבאר לעיל במאמר ג׳ פ״ע מה שמין כן הבני התחלות האחרות וכל הכשיונות והמושכלות שנתבארו גם כן במ״ש פי״ז מיונק בעוללים ויונקים לכן לא הזכיר מוסף המחבר כאן: (ט) להיות

כלם

תחת רגליו וגם לא לתת בים דרך ובמים עזים נתיבה, וכל זה ממה שיורה שהכח האלהי מעורב בו על ידי שכלי ויש בו מדעת קונו, ואחר שכן הוא אני אומר שמיצירתו ילקח ראיה על אדירות שפך ומעלתך שהשפעת כח שכלי על חומר עכור כזה, ומזה יוכר מעלת שלמותך, שמעלת הפועל יוכר בתתו שלכות בחומר נבזה ורחוק מן השלמות כמו שבארתי בפרק ראשון מהבאמר השני, וזהו שסיים ה' אדוננו וגו', ולשון מה במקום הזה הוא להגדלת הדבר כמו מה רבו 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 לקחת ראיה על היות אדיר שמך בכל הארץ והיות השגחתך דבקה במין האדם בעולם השפל, והראיה השנית שהיא מצד הנותך 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 שיוחסו אליו כל מיני השלמות ויסולקו ממנו כל מיני החכרונות, ומאשר נראה שהוא שלמות אל האדם שישגיח במעשה ידיו באופן שיגיענו אל הכלית שלמותו, ואל האדון ג"כ שישגיח במונהגים מאתו להנהיגם בצדק ובמשפט, ואם לא יעשה כן יהיה זה חסרון בחק האדם ובחק האדון, והחסרון הזה יגיע אל האדם אם מצד היותו בלתי יודע או היותו בלתי יכול ובלתי מספיק לעשות כך (י) או אל האדון המספיק לעשות כך אם מצד היותו רשע ועול או (כ) על צד המאום, ואחר שהוא יתברך חכם לבב ואמיץ כח כמו שאמר איוב בעצמו הנה הוא בעל היכולת הגמור וא"א א"כ שיהיה בלתי משגיח להיותו לואה ובלתי מספיק להשלים חק המונהגים מאתו, וכן אחר שהוא חכם לבב א"א שיקצר בזה לחסרון ידיעה, וגם כן אי אפשר שלא ישגיח כמונהגים מאתו מצד רשע או מצד עול כמו שהיה איוב טוען ואמר שהאל יתברך להיותו יחיד ואין מי שיסתה בידו הוא עושה כרצונו עול למונהגים מאתו כמו שאמר והוא באחד ומי ישיבנו וגו' (איוב כ"ג) ואמר עוד (פס ט') לו יש בינינו מוכיח ישת ידו על שנינו, שאליהוא השיב ע"ז כשאמר (פס ל"ד) חלילה לאל מרשע ושדי מעול וגו', אמר חלילה לאל לרמוז 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"א שלא ישגיח במעשה ידיו לגמול 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, וזהו אמרו ושדי מעול, וסכל לזה כי פעל אדם ישלם לו לרמוז על הגמול הטוב, וכאמרה איש ימציאנו לרמוז על העונש הכניע אל הרשע, וחזר עוד לחזק דבריו בטענת היכולת ואמר אף אמנם אל לא ירשיע ושדי לא יעות משפט, רוצה לומר שאחר שהיה האל ית' בעל היכולת הגמור הנרמז במלת אל והוא מספיק לתת לכל נמצא השלכות שאפשר לו והוא הנרמז במלת שדי, וזה בלתי אפשר אם לא בהיותו משגיח בפרטי מעשה בני אדם כדי שיושלם לכל אחד כפעלו ויכציאנו כפי דרכיו, ואם לא יעשה כן לשלם אל הרשע כפי רשעו היה זה רשע והאל לא ירשיע, ואם לא יכציא אל הצדיק טוב כפי דרכיו יהיה זה עוות משפט ושדי לא יעות משפט ראוי א"כ שנאמר שהוא ית' משגיח במעשה בני אדם לתת לאיש כדרכיו, והביא ראיה על שהוא בעל היכולת הגמור, ואמר מי פקד עליו ארצה רוצה לומר מי הוא פקיד עליו שצוה לו לעשות הארץ שיהיה יכול יותר ממנו, ומי שם תבל כלה שיהיה נדיב יותר ממנו אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף יגוע כל בשר יחד, כלומר ומי הוא הפקיד שיש לו יכולת יותר ממנו שאם ישים אליו לבו רוצה לומר אל המציאות שיגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, אין בכאן נמצא אחר שיספיק לעשות זה וזולתו וא"כ יתבאר שהוא בעל היכולת הגמור, ואחר שנתבאר זה א"א שיעשה רשע או עול או שונא משפט. וע"כ אמר ואם בינה שמעה זאת האזינה לקול מלי האף שונא משפט יחבוש ואם צדיק כביר תרשיע. האמר למלך בליעל רשע אל נדיבים, אשר לא נשא פני שרים ולא נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כלם, רוצה לומר אחר שבארנו שהוא בעל היכולת והוא המלך על הכל א"א לומר (מ) שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר כולך (נ) ומי שהוא צדיק גמור א"א לך להרשיעו שאין ראוי לומר למלך שהוא בעל היכולת בליעל ושיעשה עול, ויבאר שאין ראוי שיקרא עול ולא שיאמרו רשע אל מי שהוא נדיב ויכול לתת מה שירצה שלא

## שרשים

כלס. סיכום כלס: (י) לו לא המדון המספיק וכו'. פי' אף שהוא מספיק לעשות כך מכל מקום כפי לו החסרון מפס מלך וכו': (כ) על צד המיעוט. שמועם כמונהגיו: (ל) מורה על היכולת. כמו יס לפל ידי, ותת חילי המרן לקח: (מ) שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר כולך. פי' מאחר שהאדון הוא הקב"ה בעל היכולת על הכל ניכו מן הראוי לומר שלא יעשה דין בעוסי רשעה: (נ) ומי שהוא צדיק גמור וגו' א"ל לו להרשיעו. נרמז שבעות בפל בספריס וע"ל ומי שהוא צדיק גמור

שלא יבחר שיקרא רשע ועול (אלא) כשיגרע חוק (ס) מי שהוא ראוי לקבל טוב מה שלא יגמלהו כצדקתו. וא"ת שיעשה זה בעבור שיצטרך לעשות משוא פנים לגדולים אשר בארץ המה, 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 שוה בכלם אחר שיש יכולת בידו לעשות ואין מי שיעכב על ידו, כי רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם ויעברו על יד שלוחיו ויסירו האברים החזקים בלי שיגעו בהם ביד, וזה מה שיורה שעינו על דרכי איש וכל צעדיו יראה ושאין חושך ואין צלמות להסתר 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"ז הדרך, שלפי הטענה היותר חזקה שהיה איוב טוען נגד כל זה היא טענת המיאום כמו שאמר מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ותשפקדהו לבקרים ושתבחננו לרגעים (איוב ז') והיה הושב שלהיות האדם מאום ונבזה בעיני השם לא ישגיח בפרטי מעשיו כמו שלא ישגיח בפרטי פעולות ההזיר על צד המיאום, והיה מיחם זה לעושק אל השם שיעשוק מכוין האדם את חקו אחר שהוא מעשה ידיו ויש בו כח שכלי, ולזה קראו יגיע כפיו לפי שלא נשלמה הוייתו מן הטבע בלבד כשאר הבעלי חיים, אבל מן הטבע ומן הכח האלהי שהוא כח השכלי שנתן בו (ע) 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 ממנו לגודל מעלת השם ומיעוט מעלת האדם שאין זה מחק השלם שימאס יגיע כפיו על צד המיאום, וזהו שאמר הטוב לך כי תעשוק כי תמאס יגיע כפיך ועל עצת רשעים הופעת (מס י"ג) ואמר הטוב לך שלפי שאתה שלם בתכלית השלמות והמעלה והאדם פחות ונבזה בערך מעלתך שתעשוק ממנו חקו ושלא ישיג השלמות שאפשר לו כפי כחו השכלי שנתת בו ותעזבהו על צד המיאום ותמאס יגיע כפיך, ואמר על עצת רשעים הופעת כלומר כאלו אתה מסכים בזה עם הרשעים האומרים שאין כשרון המעשה מועיל, ולפיכך חזר אליהוא במענה הרביעית להתיר טענת המיאום, והוא שאמר הן אל כביר ולא יכאם כביר כח לב (מס ל"ו) יאמר שא"א שיעזוב השם את מין האדם על צד המיאום שאין מחק שום פועל חכם שיעזוב מעשה ידיו על צד המיאום בהיותו יכול לתקן אותם, וזה הוא שאמר הן אל כביר וגו' כלומר אחר שהוא אל ובעל היכולת וכביר ההשכלה בפעל, והוא אפשר להגיע את מין האדם אל השלמות שהוא כחניי עליו לגודל יכלתו, הנה א"א לו שיכאם את האדם שהוא כביר כחנית הלב, והוא יכול על ההשכלה, ואחר שיש בו שכל בכח ראוי שיעזור אותו הש"י להוציאו אל הפעל ולא יעשוק מכין האדם השלמות שאפשר לו להשיג שזה היה חסרון 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 בהפך כי לא יהיה רשע ומשפט עניים יתן, ואמר עוד לא יגרע מצדיק עינו וגו' ואם אסורים בזיקים וגו' ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון (מס) להורות כי כל רע המניע לצדיקים הוא על צד ההשגחה, ובסוף המענה ההוא אחר שזכר ראיה זו סיים דבריו בשהודיע פלאות (פ) המטר המורה על החכמה (ג) וההשגחה ונפלאות הרעם המורה על היכולת וטענות החכמה והיכולת חזקות כאר, קיים אותם הש"י בשני מעניו, שבמענהו האחר הביא ראיה על החכמה וההשגחה מן החכמה הנראית ביצירת בעלי חיים והשגחה הנראית ביצירת בעלי חיים כל מין ומין מהם כמו בשמירה הראויה לו ונתינת שלמות מיוחד לכל מין ומין מהם המורה על החכמה, וזה כוונת כל המענה ההוא, ובמענה השנית הביא ראיה על היכולת ואמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק (מס מ') כלומר תבטל השגחתי לומר שאיני עושה משפט בנמצאים כאלו אין לי יכולת על כך, ואם זרוע כאל לך ובקול כמוהו תרעם, עדה נא גאון וגובה וגו' וראה כל גאה והשפילהו, ראה כל גאה הכניעהו והדרך רשעים תחתם, וכל המענה ההוא הולך על זה הדרך להראות גודל יכולת השם לברוא בריות גדולות שיבהל האדם לראות אותן ויפול מלא קומתו ארצה, וזה שאמר הגם אל מראיו יוסל (מס מ"ו) וכל זה להורות שאחרי שהוא בעל היכולת הגמור אי אפשר ליחס אליו שום ליאות בשום דבר, גם לא העדר ידיעה אחר ראותנו החכמה הגדולה שיש בכל היצירה שברא, ובזה נתפיים איוב והודה לשתי הטענות, למענת היכולת אמר ידעתי כי כל תוכל (מס מ"ב) ולטענת הידיעה אמר ולא יבצר ממך מזמה:

## פרק שרשים

נמור מי מפסר לך להרשיעו. לו טכל לומר מלת להרשיעו הוס טעות סופר וצ"ל ג"ם לו להרשיע מחין רמוי וכו' וק"ל: (ס) מי שהוס רמוי. למי שהוס רמוי: (ע) כמו שמתר ועשה מדם יכו'.

וע"ד שנתבאר לעיל בפ"ם פי"ם: (פ) המטר המורה על החכמה. ע"ד יפרוף כמטר לקחי: (ג) והמשגחה. כמו שמתר בפ"ח: שראוי

**פרק יא כמו** שנמצא ההשגחה האלהית תגיע לכל מין ומין מן הבעלי חיים באופנים מתחלפים כדי שיושלם המין ההוא באופן היותר שלם שאפשר, כן ראוי שתמצא בכל איש ואיש מאישי האדם כפי מדרגתו ומעלת שלמותו כדי שיושלם האיש ההוא באופן שלם, וזהו שאנחנו נמצא שהשגיח השם בכל אחד ממיני 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 שיתהוו ממנו השינים כלה בקרנים ולא הספיק הטבע לעשות להם שינים בלחי העליון ולא יוכל להתך המזון יפה שם בהם הטבע כח להעלות גרה להשלים בלעיסה השניה מה שחסר בראשונה, וכן מי שמזונו מצוי כדגים והעופות שם עכולו מהיר מאד, אמרו רז"ל (כתובות דף ס"ג ע"ב) ובעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותשרף, ובכלב לפי שמזונו בלתי מצוי שם עכולו יותר מתאחר, ארז"ל (מכת קנ"ה ע"ב) יודע צדיק דין דלים (משלי כ"ט) יודע הקב"ה בכלב שמזונותיו מועטין לפיכך השהה מזונותיו במעיו ג' ימים, ובבעלי הטרף והעופות שדורסים לפי שאין מזונם מן הצמחים המציא להם הטבע כלים בהם יוכלו להיות נזונים מן הציד והכין להם בצפרנים ארס יטילו אותו בעת הדריסה כדי לבשל המזון (ג) ולדקדקו, שכח הארס וחומו עומד להם במקום האש לבשל הבשר, ומטבע הנמלה שהיא בריה קטנה וכח הוריות שבה נדיר על חכמת השם והשגחתו בכל הנמצאות ובכל חלק וחלק מהן, כמו שנראה הגמל ששם בו אורך הצואר (ג) מתיחם לאורך שוקיו כדי שיקל עליו ליטול מזונו, ואף על פי שכל אלו הן השנחות סוגיות או סיניות יש ליקח מהן ראיה על התחלפות ההשגחה באישי מין האדם, שאחר שנראה השגחת השם דבקה בכל אחד מהמינים באופנים שונים כפי מה שראוי אל כל מין ומין להשגת תכלית שלמותו וכפי מה שיאות למזגו וטבעו שם לו כלים לשמירתו ולהשגת מזונו ותכלית שלמותו באופן היותר שלם שאפשר, ולפי שצריך שמירה מעולה (ד) כבני העורב משניח בהם להכין להם מזונם עד שלא ימצאו לעולם בני עורב שיטותו ברעב, וליעלי סלע משניח בהם לשטרם בעת לידתם עד שלא תמצא אתת מהם נעדרת מן ההשגחה ההיא בעת לידתם, כמו שארז"ל לפי שרחמה צר הקב"ה מזמין לה דרקון בעת לידתה ומכישה וכן בכל מין ומין על זה הדרך, וזה סמה שיורה בהכרח שיש משניח 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 מהתחלפות מין אחד מהבעלי חיים על האחר, עד שנראה איש אחד קרוב להיותו במדרגת הבעלי חיים הבלתי מדברים 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 יהיה האדם במדרגה שתבא אליו ההשגחה על זה הדרך בשתגיע ההודעה האלהית אל האדם עצמו אם בנבואה ואם בחלום, בנבואה כמו שנאמר לאברהם לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו' (בראשית י"ב) ואם בחלום כמו שנאמר לאבימלך בחלום הלילה הנך מת על האשה אשר לקחת וגו' (שם כ') ולפרעה שהיה רשע בא אליו ההודעה על ידי נגעים אשר הכתוב וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים (שם י"ב) ופעם תבא ההודעה לאדם על ידי שליח נביא כמו שבא לברק בן אבינועם על יד דבורה או לעלי ושאול על ידי שמואל ופעם יהיה האדם במדרגה למטה מזו ולא תבא אליו ההודעה לא בנבואה ולא על ידי נביא אלא בהערה אלהית כמו שבא ליהודה הערה לנטות אל הדרך לתמר כלתו כדי שיצאו ממנו פרץ וזרח וכמו ההערה שבא לאביגיל לצאת לקראת דוד והכיר דוד שהיתה הערה אלהית וע"כ אמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי (שמואל א' כ"ה) וכמו ההערה שבאה לקצת השופטים לצאת למלחמה להושיע לישראל, ופעם תהיה ההערה האלהית לאדם כדי שיקח השם נקמתו ממנו על חטא קדם לו כמו ההערה שבא לאהאב לצאת למלחמה כדי שיהרג ויקח השם נקמת נבות ממנו ובאלה רבים, ופעם יבואו לאדם יסורין אם מחולי ואם ממאסר ודומיהן אם ע"צ האזהרה להעירם שישובו אל השם מן הרע שנסתבכו בו ואם למרק מעוט עונות שבידם, וביסורין שהן מזה המין יבחנו האנשים העובדים את השם, שאם הם עובדים מאהבה יקבלו היסורין בסבר פנים יפות לאהבת השם, ואם הם עובדים ביראת העונש ואהבת השכר יקראו תגר על מדות השם וידברו עליו

## שרשים

פרק יא (ה) שראוי. שהיה ראוי: (ג) ולדקדקו. לעיין המפלל דק דק:

(ג) מתיחם לאורך שוקיו. שנתארו מגיע עד למטה מצוקיו כדי שיוכל להגיע אל המזון: (ד) כבני העורב. שמין לעורב רחמנות על בניו: הסבות

עליו תועה כמו שקרא לאיוב ביסוריו שהיה ירא אלהים והיה עובד מאהבת השכר יראת העונש, ולזה קרא תגר על משפטי השם מצד יסוריו, וזה הצד מן ההודעה גלה אותו אליהוא במענהו הראשון ואמר בחלום חזיון לילה וגו' להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה (איוב ל"ג) יאמר שפעמים תבא ההודעה לאדם בחלום להסיר האדם ממעשה הרע שנכתבך בו ושיכסה ממנו הענינים הגופיים וע"י כך יחשוך נפשו מני שחת, ואמר שפעמים תבא ההודעה לאדם ע"י הולי כמו שאמר והוכח במכאוב על משכבו ורוב עצמיו איתן, רוצה לומר במכאוב חזק, והאריך לספר ענין הצער שסובב בחלי ההוא, ואח"כ אמר יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה וישב לאנוש צדקתו, רוצה לומר כי בשיעתר אל השם ירצה אותו וישיב לו צדקתו שהכיר שהחולי היה בסבת עונותיו ומתוך כך שב אל השם והודה לו בקהל רב ובמושב זקנים שענותיו גרמו לו החולי, וזהו שאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי וזה נחשב לו לצדקה, וכן במענה האחרון אמר שפעמים יבואו על האדם יסורין ממין אחר כמו מאסר והדומה לו להעיר לאדם לשוב מן העונות שנכשל בהם, אמר (איוב ל"ו) ואם אסורים בזקים ילכדו בחבלי עוני ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון, והשלים הענין אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו' ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו' ונפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, אמר כי כשיבואו היסורין על האדם ממאסר וההזכה לו שהוא על צד ההודעה לאדם לשוב מעונותיו ולדעת אם יקבלם בסבר פנים יפות ויחשוב שזה בא לו לעונש על עונותיו וישוב אל השם לעבוד עבודתו הנה השם ישלם לו שכרו חדו שאמר אם ישמעו ויעבדו 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 בבלי דעת, זה שאמר אחר זה ונפני לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, יאמר שאותם שעובדים השם על צד ההנופה והם חנפי לב ורמו בזה אל איוב יכעסו כעס גדול על השם שהביא עליהם היסורין ההם כמו שכעס איוב ולא ישובו אל השם ולזה לא ישועו כי אסרם ועל כן תמות בנוער נפשם וחיתם בקדשים, אבל העני נצול מאלו היסורין מצד עניו כלומר אחר שסבל יסורי העוני וזה הוא יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם רוצה לומר שבלחץ ההוא שהיה כובל מחמת העוני יגלה אזנם שישובו אל השם ואין צריך למאסר או ליסורין אחרים, ואם לא ישוב האדם אל השם מחמת היסורין אבל יחשוב אותם לקרי ומקרי הזמן 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 שאינו 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. האחר שכבר יגיע אל הרשע טובות מצד ההשגחה הכוללת כאלו תאמר מצד כללות האומה שנגזר עליה שתשב בשלוה ובהשקט ויעמדו אנשיה בהצלחה, וזה דומה אל ההשגחה המינית הכפרטית מן (ה) הסבות העליונות שאין כאן להתרעם עליה, שכבר שאין הרעומות על השם לכה ברא אל הרשע ידים לעשות בהם רע ואברים שלמים וכה בריא וחזק לבא על הערוה וכיוצא בזה, כן אין הרעומות עליו לכה לא שנה המערכת או הגזרה הנגזרה על האומה כדי שלא יגיעו טובות אל הרשע מצד כללות האומה או המדינה שהוא יושב בה שנגזר עליה שיעמדו אנשיה בשלוה, וג"כ יבואו טובות על זה הדרך אל הרשע מצד הוראת המערכה הפרטית עליו כשלא יהיה רשע (ג) באופן מהרוע שתנוצח המערכת ותהפך עליו מטוב אל רע, שזה דומה אל ההשגחה הכוללת, לפי שזה הטוב יגיע אל הרשע מצד הסדור הכולל שיודה שהנולד במזל פלוני יהיה מצליח. והשנית שכבר יבואו אל הרשע טובות מצד ההשגחה האישית, וזה כדי לגמלו טוב על איזה זכות שיש לו או איזה מצוה עשה שלפי שהקב"ה צדיק וישר אינו מקפח שכר כל בריה, ולזה ראוי שישלם לרשע שכר הזכיות שעשה כדי לטרדו משכר הנפש ונעימותה, וזהו שאמר הכתוב ומשלם לשונאו אל פניו להאבידו (דברים ז') (ג) כמו שתרגם אונקלוס ומשלם לשנאוהי מבוון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, וכן אמרו רז"ל רשע וטוב לו (ד) רשע שאינו גמור (ברכות דף ז' ע"ב) ואמרו כל מי שעונותיו מרובין מזכיותיו מטבין לו ודומה כמו שקיים כל התורה כלה (קדושין דף ל"ט) ואמרו בשכר שני דמעות שהוריד עשו זכה ויצאו ממנו האלופים וכו'. ונמצא זה מפורש בדברי המשורר אמר איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים כמו עשב

## שרשים

פרק יב (ה) הסבות סעליונות. המערכת: (ג) נלפופן מהרוע. שלא יקיש רשע כל כך: (ג) כמו שתרגם מוקלוס. עיין מוס גס כן לקמן פרק ל"ו: (ד) רשע שאינו גמור

עשב וגו' (תהלים ל"ג) ובאר שזה הוא כדי שיגיעם עונש נצחי וזהו שסיים להשמדם עדי עד, ובאר בסוף דבריו טעם זאת ההצלחה שהיא להגיד כי ישר ה' כלומר ולא יקפח שכר כל בריה, וכן מצינו אחאב שהיה עובד ע"א שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' (מלכים ה' כ"ו) ועם כל זה בעבור שנתכסכה בשק ונכנע לפני ה' לא קפח שכר אותה הכנעה ובטל ממנו הגזרה ביטיו עד ימי בנו אמר ה' לאליהו הראית כי נכנע אחאב לפני וגו' לא אביא הרעה בימיו וגו' (שם כ"ו), וכבר נמצא לרבותינו ז"ל שיביאו ראיה מן הטובות המגיעות לרשע (ה) על זה הדרך על גמול הצדיקים לעוה"ב, אמרו ואם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה (נדרים פרק ח' דף נ' ע"ב) 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 בסבת 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 לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר וגו' (בראשית י"ט) ועל הדרך הזה כבר יצליחו הבנים אף אם יהיו רשעים בזכות האבות אמר משה זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך (שמות ל"ב) וכן יצליחו האבות בעבור הבנים על דרך יכין וצדיק ילבש (יהושע כ"ז) וצפון לצדיק חיל חוטא (משלי י"ג) שפעמים יגיע הרשע לאסוף הון ויצליח הרבה כדי שיפול לפני בנו, וכן יאריך הרשע ימים כדי שיצא ממנו בן צדיק אמרו ז"ל שהאריך הקב"ה ימים לאחז כדי שיצא ממנו חזקיהו ומזה המין הרבה, ואם מצד ההשגחה על אחרים שהם רשעים (ו) כדי להפרע מהם עד שכבר יצליחו רשעים אחרים שהם כמותם להיותם כלי זעמו של הש"י כמו שנתן הצלחה לנבוכדנצר הרשע ולסנחריב ולטיטוס לקחת נקמתו מרשעי ישראל ומאומות אחרות על ידם אמר הכתוב על סנחריב הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו לשלול שלל ולבוז בו ולשומו מרמס כחומר חוצות (ישעיה י') וכן נאמר על נבוכדנצר מפץ אתה לי כלי מלחמה ונפצתי בך וגו' (ירמיה נ"ו). 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 כשמרו ועצבו את רוח קדשו והפליגו בעול, ועל דרך זה מה שאמרו ז"ל שהקב"ה מונע דרכי התשובה מן הרשעים או בהפך זה שהש"י הפץ ומאריך להם כדי שישובו בתשובה, ואם בעבור הצדיקים שבעבור הטובות המגיעות אל הרשע בהיותו מחזיק ברעתו יתרבה שכר הצדיקים העומדים בדור ההוא ורואין זה ועם כל זה מחזיקים בתומתם, וזה שאם היה העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע לא היה ראוי להחזיק טובה לצדיקים העובדים 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 מהרה על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע (קהלת ח'), ורוצה לומר כמתמיה ע"ז הדרך אומר למה אין העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע הזה בודאי הוא סבה שימלא לב האדם לעשות רע, ומשיב כי זה לב' סבות שזכרנו ואמר (שם) אשר חומא עושה רע מאת ומאריך לו כלומר שהסבה בזה שהש"י מאריך לרשע אם כדי שישוב 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 שיראו כלפניו כלומר שסבת האריכות הוא ג"כ שימשך טוב ליראי האלהים שיראו מלפניו ויעבדוהו מאהבה ולא מיראת עונש. ואלו הן הסבות שבעבורם יגיעו הטובות אל הרשע, וזה כשנודה הנושא והנשוא רוצה לומר שהרשע רשע באמת והטוב טוב באמת, אבל כבר אפשר שנכחיש הנושא כשנאמר שמה שאנחנו מדמין בו שהוא רשע אינו כן שאולי היודע מחשבות יודע בו שהוא צדיק אמרו ז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו, וכן כבר אפשר שנכחיש הנשוא כשנאמר שמה שאנו מדמין בו שהוא טוב אינו טוב, אמר קהלת יש עושר שמור לבעליו לרעתו (שם ה') וכמאמר אליפז כל ימי רשע הוא מתחולל (איוב ט"ו) ר"ל שאפשר שהטובות

ההן

## שרשים

גמור. סקריס מיוס מסוס: (ה) על זה הדרך. כסעסם מיוס מסוס מו סכעסם להס"ו: (ו) כדי להפרע מהם. מרסעים הללו ע"י רסעים מחריס:

(ז) כדי לחזק את לבם. כמו ויחזק ה' את לב פרעה:

שאינו

הנה המגיעות לו הן רעות לפי שהוא מתחולל וכואב תמיד ומצטער ודומג כמאמר רז"ל (מנחות פרק ג') מרבה נכסים מרבה דאגה וכמאמר דוד רבים מכאובים לרשע (תהלים ל"ב) ואפילו מה 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 למטע 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, זה דומה אל מי שכהו עיניו מרוב המשגל, או אל החולה שיודע שרוע הנהגתו הביאו לידי חליו ועם כל זה מצטער וקורא תגר על חליו, ועל כיוצא בזה אמר שלמה אולת אדם תסלף דרכו (משלי י"ט) כמו אחי יוסף שאמרו מה זאת עשה אלהים לנו (בראשית מ"ב) עם היותם אומרים אבל אשמים אנחנו וגו' (שם) ואין צורך לדבר בכיוצא באלו, וכן פעמים הרבה יחטא האדם לפי שהשי"ת רב חסד ומאריך אל החוטא אולי ישוב בתשובה עד שישכח החוטא את חטאו וכשמביא הקב"ה עליו יסורין על החטא שקדם להעיר אותו שישוב אל השם קורא תגר, לפי ששכח עונותיו וחושב שכמו שהוא אינו נזכר מהם כך השי"ת שכח אותם וצועק ואומר שעל חנם באו עליו אלו היסורין, ובני אדם (ה) שאינן יודעין או אין זוכרין חטאותם שקדמו יחשבו על השם תועה, וזה דומה למי שהלוה לחברו אלף זוז והמלוה (ג) נתחסר עם הלוה והאריך לו זמן הפרעון וכל כך ארך הזמן עד ששהה הלוה את הובו וכשבא המלוה לתבוע חובו מן הלוה הוא מכחש בו ומתרעם עליו ואומר שהוא נגוש אותו חנם והאנשים שאינן יודעין החוב מנצלין את הלוה ואומרים אלו היה אמת שהיה חייב לו למה לא תבעו עד עכשיו והלוה אחר שנזכר מן החוב מתרעם 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 יתותרן מעותיו אלא כאריך אפיה וגבי דילה (בבא קמא פרק ד' דף נ' ע"ב), ועל כיוצא בזה אמר הנביא הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שלמתי וגו' (ישעיה ס"ה) כלומר לא תחשבו שבעבור ששכחתם עונותיכם שכחתים גם אני, שאינני כן שהנם כתובים לפני ולא אחשה לשלם העונות אל חיק החוטאים, ואין לנו עסק באלו השוכחים עצמן ולא בראשונים הפושעים בעצמן וקוראים תגר בסבה הפתיות והאולת, אומר אליפז כי לאויל יהרג כעש וגו', וכן רבים מעמי 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 ביין חמר מלא מסך ולמה לא יהיה להם כח חזק ובריא אולם כדי שיאכלו וישתו ויבעלו בעילות הרבה ולא יכאב להם ראש ויתעגגו בתענוגי החזיר והחמור ויעקו למה יהיה לפלוני כסף וזהב יותר ממני. וכבר הרבה הרב המורה להשיב על אלו בפרק י"ב מן החלק השלישי, והוא מבואר שתרעומת אלו המינים אין לו מקום כלל שהתשובה עליהם דרך כלל הוא להכחיש הנושא או הנשוא, וזה שמי שיחשבהו צדיק אינו צדיק שמי הוא פתי וסכל או שוכח בעצמו חטאיו או זולל וסובא ודעתו קצרה שלא ישביעהו הון אין ראוי שיקרא צדיק כי לא אשר יראה האדם יראה השי"ת שהאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, וכן אפשר להכחיש הנושא שמה שיחשבוהו רע אינו רע שפעמים יבא לאדם רע מועט להציל אותו מרע מרובה, כמו שאמרו רז"ל על פסוק אודך ה' וגו' אשר זעמת לי למעלה בפרק ה' וזהו ג"כ כמאמר אליהוא יחלץ 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 הוקתי זרועותם ואלי יחשבו רע (הושע ז'), והכלל בזה שבכל אלו וכיוצא בהם אפשר להכחיש הנשוא או הנושא, אבל גם אם נניח הצדיק שיהיה כן באמת והרע שיהיה רע באמת כבר יקרו אל הצדיק רעות לארבע סבות דומות לארבע הסבות שזכרנו ברשע וטוב לו. האחד מצד הטבע הכולל כמו טבע ההויה 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 מהשלמות לנצח הוראת המערכת, או שיהיה חלוש המזג ויחלה תמיד או שיהיה מאומה שפלה או ממדינה נגזר עליה גזרה כזה ויגיעו רעות אל הצדיק באמצעותה, לפי שהגזרות הכוללות הנגזרות

שרשים

פרק יג (ה) שאינן יודעין. מוס סמדס שסטפ: (ג) סכסרת כמסיתס. טורך חיוסס: (ד) כמופן רמוי. סלפ יסיס לדיק כל כך: (ג)נתחסר.טוסס מסד לנוס:

כדי

הנגזרות על האומה יחולו על הפרטים לא מצד עצמן אלא מצד היותן חלקי האומה ההיא, ולזה יחולו עליהם הרעות בין שיהיו ראוים אליהן או בלתי ראוים, 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 רז"ל (ב"ב דף י"ח ע"ב) שאלימלך וכחלון וכליון שהיו גדולי הדור נענשו בעבור שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו, וזה שהצדיק ראוי לו שילך בדרכי השם ויחפוץ בקיום העולם כמו שהוא יתברך חפץ בקיומו, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' כי אם בשובו מדרכיו והיה (יחזקאל י"ח) וכשלא 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 תגר על מדותיו של הקב"ה לפיכך מביא הקב"ה יסורין על הצדיק כופר הרע הנגזר לבא על כלל האומה כדי שיהיה כפרה עליהן, וזהו שאמרו רז"ל (מועד קטן דף כ"ח ע"ב) מיתתן של צדיקים מכפרת, ונמצא זה מפורש בכתוב אמר השם ליחזקאל שכב על צדך השכאלי ושמת את עון בית ישראל עליו מספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם וגו' ונשאת וגו' וכלית את אלה ושכבת על צדך הימני שנית ונשאת את עון בית יהודה וגו' (יחזקאל ד'), וע"ז הדרך הוא כל מה שנזכר בפ' הנה ישכיל עבדי (ישעיה ל"ב) על ישראל שקראם עבדי, ואתה אל תירא עבדי יעקב (שם מ"ד) ועתה ישראל עבדי (שם מ"ח) ואמר (שם מ"ג) אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלהים ומעונה, יאמר שהרואים היסורין באין על הצדיקים יחשבו שבאין עליהם בעבור עצמן ויתמהו 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 יחטא ושמא חטא בעבירות שהיה בהם ידיעה או בתחלה או בסוף ולא נתן את לבו לשוב מהם או שלא היתה בהן החרטה הראויה ורוצה הקב"ה למרק אותן העבירות שבידו במעט יסורין בחייו כדי שיהא נקי מכל חטא לזכות לחיי העולם הבא, שכמו שמשלם הקב"ה אל הרשע שכר טובותיו בעולם הזה כדי לדונו באבדון נצחי, כן יגיע העונש על הצדיק על מעט עבירות שבידו (ה) כדי שיזכה לנועם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (תענית דף י"ח ע"ב) רוב זכיות ומעוט עבירות נפרעין ממנו על מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה כדי ליטול שברו משלם לעולם הבא. וגם כן פעמים יבואו על הצדיק יסורין מצד ההשגחה האישית כדי לשמרו מן החטא שהוא מתחיל להכשל בו או שהוא מובן אליו, על דרך וישמן ישורון ויבעט (דברים ל"ב) וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין דף נ' ע"ב) יאה עניותא לישראל כורדא סומקא לסוסיא חוורא, וזה כדי שלא יבעטו מרוב הטובה כמאמר הנביא וכסף הרביתי להם וגו' (הושע ב'). השלישית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות בסבת הרשע, כמו שיגיעו טובות אל הרשע בסבת הצדיק כמו שאמרנו, וזה מפנים שונים, אם מפני שהאבות היו רשעים ונגזר עליהם ועל זרעם עונש מה 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 הכהנים באותו חטא, ונמשך עונש חטא אדם על כל זרעיהן שיהיו צדיקים או רשעים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין דף ל"ח ע"ב, נדה דף ל"ז ע"ב) ארבעה מתו בעטיו של נחש בלומר שלא היה בידם עון שימותו בו אם לא בחטא הקדמוני שחטא אדם בעצתו של נחש, ואם מפני 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 מכונו ונשארו בניו בעוני אע"פ שהם צדיקים בעון האבות, או כמו אם האבות חטאו ונגזר עליהם גלות וגלו ונשארו בניהם אחריהם בגלות בעון אביהם. ועל זה הדרך נאמר אבותינו חטאו ואינם וגו' (איכה ה') שאם האבות לא חטאו לא היו בניהם אובדין מכונם או לא היו גולים והיו הבנים נשארים בארצם או היו עשירים בממון אביהם הנשאר להם כל עוד שלא יהיו הבנים באופן מהרוע שיגלו מארצם או יאבדו ממונם, ואע"פ שלא היו במדרגת הטוב שיזכו לשוב לשבת בארץ או להתעשר כתחלה ואם היו נשארים בארץ לא היו גולים ממנה ואם נשאר להם ממון מאביהם לא היו אובדים אותו. ונמצא לפי זה שהגלות או העוני הבא על האבות בחטאם (ו) סובלין אותו הבנים, לא שישא הבן בעון האב שזה יהיה עול בחק

השי"ת

## שרשים

(ה) כדי שיזכה לנועם נצחי. עיין לקמן פל"ו כי שם יתבאר שהשכר הנצחי הוא על צד התכלית: (ו) סובלין אותו

השי"ת חלילה, וכבר באר זה יחזקאל ואמר (יחזקאל י"ח) הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן זולתי אם יהיה ברבר חלול השם וגרימת חטא אל הרבים הרואים שאז ימשך העונש על הזרע 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 למרק אי זו טומאה או זוהמת חטא שבנפשו, וזה שהאדם אי אפשר לו שלא יחטא לפעמים בעבירות קלות שאינו חייב עליהן קרבן או שהוא מתעצל בקיום מצות עשה ואפילו הצדיק הגמור אינו נותן על לבו לשוב עליהם, ודברים הללו אע"פ שאין קרבן בא עליהן ואינן ראוין לעונש בכל מקום מצד שהם מזהמין 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 כמוזכר בפרק ראשון ממכת שבועת (דף ה' ע"ב) ומאהבת השם יתברך את הצדיק הוא שיביא עליו יסורין למרק אותה זוהמא וטומאה שבנפשו כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כפי מעשיה הטובים ולא יעיקה (ז) דבר, ויסורין הללו אע"פ שהן למרוק 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 אבי שאמר אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון (בבא קמא דף נ"ה ע"ב) אף על פי שנדחית אותה מימרא סובר הרב ז"ל שלא נדחית אלא מאין מיתה בלא חטא, אבל לא נדחית 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 תמנע זוהמת איזה חטא 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 (דברים י"ג) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת וגו' או אם הוא עובד מאהבת שכר ויראת עונש, וזה שלא כל האדם שמחשבתו טובה ועובד ה' מאהבה גמורה ביכי השלוה וההצלחה יש לאל ידו לחזק את לבו לסבול הטורח 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 המחשבה הטובה, הלא תראה שאיוב היה תם וישר וירא אלהים וסר מרע ומחשבתו וכונתו היתה טובה ולא יכול לסבול הטורח 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 (איוב א'), 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 עובדים כאהבה שמתוך כך יבינו הכל וידעו שהצדיקים ההם עובדים השם מתוך הצער כמו מתוך השלוה, וע"ז (ט) הוא שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות דף י"ז ע"ב) אם רואה 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 זרע יאריך ימים, ולא עוד אלא שהלכודו מתקיים בידו שנאמר וחפץ ה' בידו יצלח. הנה רז"ל כללו בזה המאמר כל מיני היסורין הבאים על האדם ואמר אם רואה אדם שיסורין באים עליו כלומר עליו (י) ביחוד שרואה ומבחין שאינן מצד הטבע הכולל (כ) ועל דרך הסבה הראשונה, אבל הן באין עליו בפרט ולא מצד שום סבה כללית אז יפשפש במעשיו אם באין עליו כפי הסבה השנית כלומר על עבירות שיש בהן ידיעה, וע"כ ראוי לו לפשפש במעשיו ואם פשפש ומצא יעשה תשובה

וישוב

## שרשים

מזמן הבנים. במקרא: (ז) דבר. סוס דבר: (ח) לפי שעל ידם מתברר לבני אדם וכו'. עיין לעיל במאמר ג' פל"ד ולקמן בפרק מ"ו כי הוא נמוס ג"כ לזה הענין: (ט) הוא שאמרו"ל אם רואה אדם שיסורין וכו'. נראה שקאי להמחבר הא מין אדם לדיק בתרן מאר יעשה טוב וגו'. וא"כ למה הזכירו לפשפש הא בודאי חטא: (י) ביחוד. בפרט: (כ) וע"ד הסבה הראשונה. רמבמ"ם תיבות

וישוב אל ה' וירחמהו, פשפש ולא מצא ר"ל שלא מצא שהן כפי הסבה השנית יתלה בבטול תורה כלומר בהסרון ידיעה, אם לפי שלא היה בקי בתורה ובמצות וע"כ אינו מכיר החטא כדי שיזהר ממנו ע"ד ולא עם הארץ חסיד (פסוק פרק כ'), ואם לפי שאינו יודע להבחין על איזה צד אפשר שיגיעו אליו היסורין אע"פ שלא חטא הוא, וזה כפי הסבה השלישית שבתבונו, תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנאמר את אשר יאהב ה' יוכיח וגו' (משלי ג') ר"ל ואם הוא חכם ונבון גמור שאין לו לתלות לא בסבה השנית ולא בשלישית ר"ל בהסרון הכרת החטא ובחינתו, בידוע שהם יסורין של אהבה, ר"ל כפי הסבה הואת הרביעית אם כפי האופן הראשון ממנה שהם מאהבת השם למרק איזה חטא קל שצריך כפרה לטהר זוהמת הנפש וטומאתה כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כמו שהאב מיסר את בנו הרצוי לו לא לנקמה ממנו אלא לטהר אותו מן הלכלוך שבו לטוב לו למדרגה גדולה, וזהו וכאב את בן ירצה (פס), ואם כפי האופן השני לנסותו אם יסבול התורה והעמל לאהבתו של מקום ולא יקרא הגר על מדותיו, וע"כ אמר אם קבלן מאהבה מה שכרו וכו', כי כשאדם מקבל היסורין בסבר פנים יפות מתרבה שכרו, לפי שכל האנשים מכירין על ידו עד היכן ראוי שתגיע אהבתו של מקום ויבואו לעבוד השם מאהבה 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 המירוק הראוי לו ולא לנסותו שכבר נוסה, אבל שמחסד השם ואהבתו אותו מביא עליו יסורין, ולא בדברים הגלויים והידועים לבני אדם בלבד אבל גם בדברים שאינם ידועים לבני אדם כעקדה שהיתה באחד ההרים במקום שאין שם רואים אלא השם, וזה כדי להרבות שכרו שיהיה לו שכר מעשה טוב ולא שכר מחשבה טובה בלבד. ואם תשאל והאמר על האופן השני אחר שהש"י יודע אם יעמוד בנסיונו אם לאו, וכן על אופן הג' אחר שהש"י יודע שהצדיק הזה עובד ה' מאהבה גמורה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו שכבר נוכה בזה מה צורך אל היסורין הללו, התשובה בזה שאין ראוי שיהיה שכר המקבל התורה והעמל בפעל לאהבתו של מקום שוה למי שאינו סובל אותו בפעל, ועל כיוצא בזה נאמר אל יתהלל חוגר כמפתח (מלכים א' 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 שיסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גדול שמהתוך המעשה 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 ענותך ולמען נסותך (דברים ח') פירושו להרגילך לסבול התורה והעמל בפעל לאהבתו של מקום, וכן פירש הכתוב שאמר כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים (שמות כ') רצה לומר שבא האלהים בקולות נוראות ובלפידים מרעידים לשתי סבות, האחת להרגילכם לסבול בפעל התורה והעמל והצער לאהבתו של מקום, לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבת השם, ואחר שתצא המחשבה הטובה והדבור הטוב שאמרתם נעשה ונשמע אל הפעל יהיה לכם שכר המורגל על מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, והשנית להעיר אתכם על גודל העונש המגיע לעובר על דברי הש"י, וזהו ובעבור תהיה יראתו על פניכם (שם), וכן פירש הכתוב שאמר כי מנסה ה' אלהיכם 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 כשיודע בפעל שאתם עובדים מאהבה ואינכם נפתים אחר דברי הנביא ההוא או חולם החלום ההוא בעבור התועלת המדומה שאתם רואים בעבודת אלהים אחרים וההצלחה הבאה על ידם בעושר ונכסים וכבוד שזה הדבר הוא המפתה את האדם לעבור ע"א, ואמר משה בפרשת נצבים כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים וגו' ותראו את שקוציהם וגו' פן יש בכם איש או אשה וגו' (דברים כ"ט) ר"ל שלפי שראיתם שעם היות השקוצים והגלולים ההם עץ ואבן ראיתם רבוי הכסף והזהב אשר עם האומות ע"א ההם, ולזה אני חושש שמא יתפתה אדם מכם אחריהם לחמדת ההצלחה ההיא, וע"כ אמר פן יש בכם וגו', ועל כיוצא בזה אמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם כלומר שאחר שלא תתפתו אחר ההצלחה ההיא תהיו מורגלים בתכונת האהבה ויהיה שברכם יותר גדול בעבור התורה שתסבלו בפעל לאהבתו ויודע שאתם עובדים מאהבה גמורה ולא מאהבת שכר ויראת עונש, וזה מספיק ליסורין הבאים (ל) על דרך האופן השני

## שרשים

(ל) ע"ד האופן הזכור בפרק זה : מהסבה הרביעית מסד' כבות שבעבורם בא סרע אל הצדיק כנזכר

השני. אבל ענין הנסיון הנזכר בעקדה הוא בהכרח מזה האופן הג' שרצה הש"י שהכונה הטובה שהיתה בלב אברהם תצא אל הפעל ויהיה לו שכר מעשה הטוב עם המחשבה הטובה ולא שכר כונה טובה בלבד, ובעבור שהידיעה הנופלת ברבר אחר שיצא אל הפעל היא מתהלפת בהכרח על הידיעה ברבר קודם שיצא אל הפעל, יאמר הכתוב כי עתה ידעתי וגו' (בראשית כ"ב) אע"פ שלא נתחדשה בו ידיעה כמו הנה נא ידעתי כי אשה וגו' (שם י"ב) 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 הואת 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 מובנים אלינו, ובעבור זה יזכיר הכתוב לשון נסיון בכל מקום נאמר עתה ידעתי (שם כ"ב) לפי שאז נעשה המעשה בפעל המורה על שהיה יודע שאברהם ירא אלהים ועובר מאהבה ולא ליראת עונש, שאין בעולם עובד יותר גדול מהיותו 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 באוהב נאמן ואמר זרע אברהם אוהבי (ישעיה מ"א), וזה המין מן היסורין, הן עיקר יסורין של אהבה שהזכירו הגאונים ז"ל, והן שהקב"ה מצד אהבתו את הצדיק מביא יסורין עליו להרבות שברו כלומר כדי שיסבול בפעל המורח והעמל לאהבתו של הקב"ה כדי שיהיה לו שכר מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, ואלו היסורין אינן ממין היסורין שבאו על איוב ולא מן הנסיון שבא על חזקיה שנאמר בו וכן במליצי שרי בבל המשלחים עליו לדרוש המופת אשר היה בארץ עזבו האלהים לנסותו לדעת כל בלבבו (ד"ה ב' ל"ב) ונכשל בזה כמו שהעיד הכתוב ולא כגמול עליו השיב חזקיהו כי גבה לבו וגו' (שם) שאותן היסורין והנסיון היו מאופן השני בלבד, אבל אלו היסורין הבאין על דרך האופן הג' אינן באין אלא על הצדיקים הגמורים כמו שאמרו רז"ל בבראשית רבה ה' צדיק יבחן (תהלים י"א) היוצר הזה כשהוא בודק את כבשונו אינו בודק בקנקנים הרעועים שאינו מספיק להקיש עליו עד שהוא שוברו ובמי הוא בודק בקנקנים יפים שאפי' מקיש עליהם כמה פעמים אינן נשברות הינו הא דכתיב והאלהים נסה את אברהם (בראשית כ"ב), וזה המין מן היסורין כשבאו על הצדיקים כמו ר"ע וחבריו אינן עול בחקו יתברך, אבל הם חסד ותגמול מאתו שהוא יתברך חפץ לתת להם שכר מעשה טוב להעובדים בפעל מאהבה לא שכר מחשבה טובה לבד, שאין אדם מגיע למדרגת האהבה הגמורה עד שיסבול בפעל הטורח 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 המעותר לעובר בפעל שוה למדרגת העובר במחשבה בלבד, והרי זה דומה לאומר למה צוה השם לעשות המצות בפעל הלא די שיחשב האדם בעשיתן שוה בלי ספק מבואר 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"ת רוצה שיגיע המעשה בפעל לא על הכונה הטובה בלבד. והתבונן במה שכתבנו בסבה הרביעית 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 ממנו 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 מתרעמים על שתי המדות הללו, שלפי מה שאמרו רז"ל (ברכות דף ז' ע"ב) אפי' מרע"ה נסתפק בשאלה זו כששאל הודיעני נא את דרכך ואדעך (שמות ל"ג) ואיוב היה מתלונן על זה כמו שאמרנו, ואפף גם הוא אמר ואני כמעט נטיו רגלי וגו', כי קנאתי בהוללים שלום רשעים וגו' (תהלים ע"ג) וזו שאלת רשע וטוב לו, ואמר עוד אך ריק זכיתי לבבי וגו', וזה שאלת צדיק ורע לו, וירמיה ג"כ אמר מדוע דרך רשעים צלחה (ירמיה י"ב) וחבקוק אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו (חבקוק א') ואמר עוד כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל (שם ה') ומלאכי אמר הגעתם ה' בדבריכם ואמרתם במה הגענוך באמרכם כל עושה רע טוב בעיני

## שרשים

| | |
|---|---|
| כתיבת הנוכרת: (מ) מארבע סבות שזכרנו | כמופן כמאמ מארבע סבות שזכרנו: |
| סם. כלומר עכ"פ לא ינתו מליו כי סם ג ל | כרי |

בעיני ה' וגו' (מלאכי ג') ואמר וגם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו (שם נ') וקהלת אמר יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים (קהלת ח') וזולת זה הרבה בדברי הנביאים ודבר זה צריך באור בלי ספק:

**והנראה לי בדברי אסף הוא שאסף סדר הספקות במזמור אך טוב לישראל** (תהלים ע"ג) (ד) כדי לכתוב התירוץ, וכתב ההתר הן בצדיק ורע לו הן ברשע וטוב לו על דרך (ג) הסבה השנית שכתבנו, והתחיל אך טוב לישראל כלומר הוי יודע שכל רע שיבא אל הצדיק אין תכליתו אלא לטובו, ולזה תפש לשון אך כלומר שאף אם בתחלת המחשבה לא יראה (ג) שיהיה הרע המגיע לישראל שהם צדיקים טוב איננו רק טוב, ואמנם ההכרה שהוא טוב אינה מסורה לכל אלא לברי לבב שכל אדם זולתם מוכן אל שיכשל בזה ויחשוב שאין הרע ההוא המגיע לישראל להכלית טוב, וזה שאני כמעט נטיו רגלי וגו', ויבאר הטעם לכה כי קנאתי בהוללים ובהצלחתם ששלום רשעים אראה המיד ושלותם מתמדת כל ימיהם עד שהם מתים בלי צער ויסורין כי אין חרצובות למותם שכחם בריא וחזק בעת מותם וגם בחייהם בעמל אנוש אינמו וגו' לכן ענקתמו גאוה וגו', והמשיך הענין למנות הצלחתם, יאמר יצא מחלב עינימו כלומר שהם נאים במראה ובתמונה, במראה שהגוון שלהם יותר לבן מהחלב, או יאמר שהם שמנים מאד עד שעיניהם 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 ימיקו אותם וידברו ברע עושק והם רעים לשמים גם כן שמרמים ידברו ושתו בשמים פיהם בהיותם לשונם מתהלך בארץ, והמשיך אל זה לבאר הרע הנמשך מהצלחת אלו הרשעים, ואמר לכן ישוב עמו הלום וגו', כלומר שכשעם בני ישראל רואים הצלחת הרשע על זה הדרך ישובו הלומים ומדוכאים לבותם, ומי מלא ימצו לכו, ר"ל שהם מוצצים רוח מאוינות מן המים הרעים הללו מן האיש המלא שבסבת זה מכחישים ההשגחה ואומרים איכה ידע אל וגו', הנה אני רואה אלה הרשעים והם שלוי עולם מרבים חיל, א"כ שוא עבוד אלהים ולריק זכיתי לבבי ואני רוחץ תמיד בנקיון כפי מן העבירות, ועם כל זה אני נגוע כל היום וסובל 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 מזומן ומוכן לכל אדם באחריתו להתקשר 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 דומהו ויברח מן ההפך, ובלי ספק שהרשעים לא יוכלו להדבק במקום ההוא להיותו הפכי לטבע שיחליקו ממנו ויפלו בשאול תחתיה, והוו אך בחלקות וגו' ומתוך כך הפלתם 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 נצח ואז יהיו לשמה כרגע וגו', וכשיעור החלום שיחלום האדם כשישן בהקיץ כלומר ביום ההוא דבר מועט באותו שעור תבוזה 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 בצרוף אל הטוב הנצחי המוכן לו, ואמר כי יתחמץ לבבי וגו', כלומר אע"פ שאמרתי טעם לרשע וטוב לו עדיין קשית צדיק ורע לו במקומה עומדת ויתחמץ לבבי עליה וכליותי אשתונן עם כל זה אני בער ולא ארע טעם על צדיק ורע לו, אלא שאני רואה ומרגיש בעצמי כי כשאני תמיד עמך ומחשבתי דבקה בך אתה אוחז ביד ימיני לעזרני ולהצילני מן המקרים הבאים עלי בדרך מנהג הטבע ומנהגו של עולם כענין שאמר דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך (תהלים פ"ג) ר"ל כשנפשי דבקה בך ונמשכתי אחריך לעבדך בלב שלם מיד היא נתמכת ביד ימינך שהיא ההשגחה האלהית העוזרת אותי כאלו אתה אוחז ביד ימיני לשמרני מן הפגעים, ואני רואה כי באלו החיים הגשמיים בעצתך תנחני, כלומר בהערות אלהיות כמו שנזכר בפרק י"א מזה המאמר ותנהלני ולהנצל מכף רע ואחר אלו החיים אל כבוד תקחני, ובזה אני משבח בגודל הכבוד והמעלה המוכן לי, ואני אומר בלבי מי לי בשמים וגו' שזהו כבודך

החופף

## שרשים

**פרק יד** (ד) **כדי לכתוב התירוץ.** כלומר לפ"ז היקף כוונתו על הקושיא כ"פ

**על התירוץ:** (ג) **הסבה השנית שכתבנו.** בפרק

דלפני זה: (ג) שיהיה הרע וכו' שהם צדיקים טוב. מלת טוב שב אל תיבת שיהיה. ר"ל לפ"ז שבתחלת הדעת לפ"ז יראה שיהיה טוב לפע"כ אינו

החופף עלי ומשגיח בי מן השמים, ועמך שיש לי בשמים (ד) לא חפצתי בדבר מן הארץ שאני יודע כי כשיכלה הגוף וכחותיו שהוא שארי ולבבי שהם הכחות 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 החזק (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 תצמית כל זונה ממך כלומר הנפרד ממך ומתדבק בדבר אחר זולתך, ואני קרבת אלהים לי טוב, ר"ל כל טובי הוא היותי מתדבק אל השם ושאשית בה' אלהים מחסי לספר כל מלאכותיך, ר"ל (ו) השלימות והנפלאות שנעשו ע"י הנביאים, וזהו הדרך שהלך אסף בהתר אלו הספקות והוא נכון מאד ומסכים אל האמת:

## פרק טו ומה

שנשאר עלינו לבאר הוא, שאחר שזכרנו בדברי אסף הספקות הללו והתרם על דרך שכתבתי למה חזרו הנביאים הבאים אחריו לספק עליהם, ומה חדשו בספקות ובהתרם. והיינו יכולין לומר שהנביאים לא היו מסתפקים בדבר אחר שנזכר ההתר בדברי אסף, אלא שהזכירו (ז) שתי אלו הספקות להיותם מצטערים 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 ל"ב) ולא היה הדבר אצלו בספק כלל (ח) אחר שנאמר לו מפי השם, ועם כל זה לא נמנע מלהוריד הלוחות ולא הסכים להניחם בהר ושלא להורידם, וכשקרב אל המחנה וראה את העגל בחוש חרה אפו וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר, הרי שנתפעל מן הנראה לעינים ונצטער ותרה אפו יותר ממה שנתפעל מן הנשמע ואע"פ שהיה יודע שהנאמר לו מפי השי"ת 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 כחולה המצטער על חליו אע"פ שיודע סבת חליו קודם לכן ויודע שיחלה בהכרח אינו מניח מהתלונן על חליו בשעת החולי, ויורה ע"ז כאמר ירמיה שאמר צדיק אתה ה' כי אריב אליך (ירמיה י"ב) כלומר יודע אני שצדיק אתה ה' וישר כשפטיך 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 שנסתפק אסף בלל, אבל היו מסתפקים ומתלוננים על דרך מה שאמר דוד אפלה נא ביד ה' וגו' (ש"ב כ"ד) וזה שאף על פי שמשפטי השם ישרים 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 רבקוק שאמר כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל (חבקוק א') אע"פ שהיה יודע שישראל חוטאין וחייבין עונש היה מתרעם 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 כסדום לא שיהיה הרשע מכתיר את הצדיק, ולהראות שזו היתה כונתו בתלונתו אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו (שם א') 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, ומזה היה מתרעם למה היה כתנהג 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 ככבש אלוף יובל לטבוח ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות נשחיתה עץ בלחמו ונכריתנו מארץ חיים ושמו לא יזכר עוד (ירמיה י"א) ולולא ההשגחה האלהית היה נופל



## שרשים

מלא טוב: (ד) לא חפצתי בדבר מן הארץ. סמוך הגוף: (ה) וחלקי במציאות. כחלק שלי במציאות: (ו) השלימות והנפלאות. מלאכות הפקודים והנפלאים:

**פרק טו** (ז) שתי אלו הספקות. צדיק ורע לו רשע וטוב לו: (ח) אחר שנאמר לו מפי ה'. שארי היה מתפלל על זה מיד להשם יתברך שנאמר ויחל משה וגו': (ג) ותפוג תורה. מלשון שעברה והוא מלשון שכתוב דתפוג מצוה מאחר זה כשמוך. ורד"ק פירש שם שהוא מענין רפיון

בידם כמ"ש וה' הודיעני ואדעה או הראיתני מעלליהם (שם), וסבת התרעומות הזה (ד) אינו לפי שאין משפט ישר שיעשה השם מן הרשע כלי לקחת נקמתו מן הרשעים כמו שבארתי בסבה הג' מרשע וטוב לו, אלא לפי שמביא את האנשים להשוד את משפטי השי"ת, והוא שאמר חבקוק על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט וגו' (חבקוק א'), והוא על דרך מה שאמר שלמה מעין נרפש וגו' (משלי כ"ה), ר"ל שכמו שהמעין הנרפש והמקור המשחת אין הרע וההיזק למעין ולא למקור אלא לרואים ולמסתפקים ממנו להיות מצטערים על היות מעינם נרפש ומקורם נשחת, כן כשהצדיק מט לפני רשע אין ההיזק לצדיק שהוא יודע שהיסורין הבאין עליו הן לטובתו למרק מעוט עונות שבידו ויודע ג"כ שהרבה דרכים למקום כשיקח נקמתו מעוברי רצונו ואין הבדל אצלו בין שיפרע השם חטאו לצדיק ע"י נחש או אריה או בעל חי אחר או על ידי הרשע, ואולם ההיזק והצער הוא לאנשים הרואים לפי שהם באים לחשוב במשפטי השם ולומר הנה פלוני רשע גמור והוא מזיק את פלוני שהוא צדיק ממנו אע"פ שאינו צדיק גמור ויראה לאנשים שאין זה משפט ישר, לא שיהיה כן לפי האמת, שהנה חבקוק עצמו באר זה שאמר ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו (חבקוק א'), ר"ל שהרשע אינו רק כלי שיעשה השי"ת על ידו משפט ברשעים ושיוכיח השם הצדיקים על ידו במכאוב וצער כדי למרק מיעוט עונות שבידם כדי שיוכו לחיי העולם הבא ושיאבד הרשע אבדון נצחי 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 לאחד שיש מהם שדברו על דרך אסף או איוב, ויש שדברו על דרך חבקוק וירמיה ויסופיק הדבור בהשגחה במה שכתבנו:

## פרק טז וראוי שנמשיך אל ההשגחה הדבור בתפלה, לפי שהתפלה אע"פ שאינה עקר מן עקרי התורה הנה היא ענף מסתעף מן ההשגחה, שקבלת התפלה יורה בהכרח על ההשגחה כמו שבארנו, והוא דבר ראוי ומחוייב על כל מאמין בהשגחה שיאמין שההתפלה מועילה לו להצילו מרעתו, כי מי שלא יתפלל בעת צרתו הנה הוא אם מפני שלא יאמין בהשגחה, ואם שיאמין בה אבל יכפוך ביכולת השם על הצלתו (ה) ושתיהן כפירה, ואם שיאמין בהשגחה ולא יכפוך ביכולת הש"י על הצלתו שהאל יכול על כל דבר אבל יכפוך אם הוא ראוי (ג) לכמו זו מההטבה 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 הלא הוא לפי שהוא מאמין שהטוב המגיע לאדם מהשם הוא גמול מעשיו הטובים לא חסד ה' ורחמיו, וזה דעת בלתי נכון שהרי הכתוב אומר לא על צדקותינו וגו' כי על רחמיך הרבים (דניאל ט') לפי שחסדי הש"י ורחמיו על כל ברואיו על צד החסד הגמור לא על צד הגמול, הוא שאמר השם לאיוב מי הקדימני ואשלם (איוב מ"א) ואמרו רז"ל כלום עשה אדם מזוזה 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, ומזה הצד כבר יגיעו מאתו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן שהתפלה תקנה אל האדם הכנה שאינה בטבעו לקבל הטוב ההוא כה שא"א שיגיע זה ויוצא בו משום נמצא זולת 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 שכח האש לחמם והמים לקרר כן כח מאדים על דרך משל להשפיד להרוג ולאבד ואין בידו לשנות ולהשפיע ההפך על המקבל (ז) אם יהיה המקבל מוכן לכך כמו שאין כח ביד האש לקרר, וכן כח צדק להצליח ולהעשיר ואין בידו לשנות ההוראה ההיא ולהשפיע ההפך על המקבל כמו שאין כח ביד החמם לחמם (ח) אלא במקרה וע"ז הדרך כל שאר הכחות העליונות, וזה הדבר בארו אותו רז"ל בפרק

### שרשים

רפיון וחליסות: (ד) פ"ו לפי שאינו משפט יפר. כלומר לפ"ז היה מתרעם על המשפט עצמו ולומר שאינו משפט יפר חלילה:

**פרק טז (ה) ושתיהן כפירה. פי' ואפי' לדעת פלוני קורס בשלמות**

כמ"ש: (ב) לכמו זו מהטבה. לטובה כזו: (ג) כי עושה זה. כלומר הנמנע מלהתפלל בעבור שלא יזיק לת עצמו כלדיק הוא מטעם לפי וכו':

(ד) בזולת הכנה אחרת וכו'. שלא היה להשי"ת בהגעת הטוב הזה שום הכנה וסיוע מאחר: (ה) מוגבלות. על פי טבעם: (ו) אלא על צד המוכן. כלומ' אינה דבר המוכן לקבל פעולתם: (ז) אם יהיה המקבל מוכן לכך כשהמקבל מוכן לקבל ההריגה ע"י לו לשמות מטבעו ולהשפיע עליו שלא להרוג אותו: (ח) אלא במקרה. ע"י כח החם, כן הכחות העליונות ע"י נכח לשמות מטבעם

בפרק ערבי פסחים (דף קי"ח ע"ב) אמרו שם בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש עמד ירוקמי שר של ברד לפני הקב"ה ואמר לפניו רבונו של עולם ארד ואצנן את הכבשן ואציל את הצדיקים, עמד גבריאל לפני הקב"ה ואמר אין כבודו של הקב"ה בכך אלא אנו שר של אש ואחמם מבחוץ ואצנן מבפנים כדי שיהיה (ט) נס בתוך נס, הנה מבואר שאין כחו של ירוקמי אלא לקרר וכחו של גבריאל אלא לחמם זולתי 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 שהחמים יפעלו במקבלים, אם מצד טבעם ואם מצד סגולותיהם שהוא הטבע הנסתר, כפי הכנת המקבלים לקבל הטבע ההוא או הסגולה ההיא, ואולם כשיכין המקבל עצמו לקבל השפע ההוא המגיע מצד טבע הכוכב הנגלה כמו לקבל הלחלוה מצד הלבנה וההמום על ידי השמש אין זה ממה שיביא לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, אבל כשיכין המקבל עצמו לקבל שפע הכוכב על יד איזו פעולה מן הפעולות שסבתם נסתרת דומה אל הפעולה הנמשכת מהחמים מצד סגולותיהם יביא את האנשים לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, ואינו כן, אלא כמו ששפע המלמד יחול על המוכן מהתלמדים יותר ממה שיחול על הבלתי מוכן מבלי שיכוין המלמד לאחד מהם יותר ממה שיכוין לאחר כן שפע הכוכב יגיע על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן מבלי כוונה ורצון ממנו, וזה היה שורש הטעות 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 ולזבח ולקטר ולנסך לכוכב ההוא בהיותם חושבין להפיק רצון ממנו על יד הפעולות ההן, והטעות בזה מבואר לפי שיכולת הכחות העליונות מוגבל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו, וכפי הכנת המקבל בלבד לא על צד הרצון כלל, וזה כמו בעל פעור שהיה כחו לשלשל הליחות לפוערים לפניו, וארז"ל (סנהדרין דף ס"ד ע"ב וכ"ה דף כ"ט ע"ב) שהבומרין היו מאכילין אותו תרדין ומשקין אותו שכר של הזמי, וזה כדי שיוכן המקבל לכך, והפעל הזה היה נמשך ממנו אל הפוער לפניו הן שיהיה צריך לכך או בלתי צריך והיה מועיל אל הצריך וכזיק אל הבלתי צריך וכמיתי אותו, וזה שלא היה הפעל נמשך ממנו על צד הרצון [פ] ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא וזבחי מתים, אמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים (תהלים 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 בגד הצדיק כשיקרב אליו או לשרוף בגד הרשע כשירחק ממנו 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 ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות ולעשות דבר והפכו ולעשות חסד הנם הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי אלא כשיכין עצמו על ידי התפלה בלבד, וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה ובפרט במנשה בן חזקיה מלך יהודה שהיה רשע גמור ולא היה מי שמרה והפליג בעוון כמוהו לפניו ולאחריו, ואעפ"כ נאמר בו ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגו' ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו (ד"ה ב' ל"ג), ולמדנו שזה שני דברים, האחד שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה מוכן לקבל החסד על ידי התפלה, והשנית שהתפלה היא נשמעת אף מתוך הצרה כמו שהעיד הכתוב ובהצר לו וגו', וזה מדה על גודל הפלגת חסד הש"י על ברואיו שמדרך האנשים לומר ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם, אבל הש"י הוא חפץ חסד ויכינו פשוטה לקבל שבים בכל עת ועת, אמר המשורר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' (תהלים ק"ז), ואמר יונה קראתי מצרה לי אל ה' ויענני (יונה ב') כלומר

## שרשים

מטבעם מצד עצמם כ"פ ברצון הש"י : (ט) נס שלא יחשבו שזהו נס מצד ההכנה המקבל בתוך נס. ומלו היה נבריאל יכול לגנן מצד טבעו לפי וכו' :
לבד לא היה זה נס : (י) וזה וכו'. כלומר והטעם ההסבה

## ענפים

פרק טז [פ] ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא זבחי מתים וכו'. ברצון בזה מה שקראו הכתוב זבחי מתים לפי שהיה מתים תם המלמד הבלתי צריך לך וק"ל :

כלומר אף אם לא היה ראוי שתקובל תפלתי מתוך הצרה אחר שברחתי מלפניו לא בעבור זה נמנע מלענות אותי, וזהו קראתי מצרה לי אל ה' ויענני:

**פרק יז כל** מיני החסד מושפעים ונמשכים מהש"י ואין נמצא אחר זולתו שיוכל להשפיע חסד גמור על שום נמצא. וזה 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 גבור 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 מבואר מהכחות העליונות שהם יורו על דבר כשיסכים עמהם ענין או סבה אחרת עזרת לזה כאלו האמר 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 נוטה שמים לבדי (ג) רוקע הארץ מאתי (ישעיה מ"ד). והשלישי שיהיה המשפיע ההוא יכול על ב' הפכים בשוה שבזולת זה לא יוכל המקבל להשיג חפצו 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 הוראתו לשלום, וכן המורה על המחלה לא יורה על הרפואה, ולזה לא יוכל המקבל החסד להיות בטוח שימשך אליו החסד המצטרך לו אא"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' (ישעיה מ"ה), והד' שיהיה המשפיע ההוא בצד שלא יהיה שום נמצא אחר יכול לעכב על ידו מלעשות רצונו, שאם יש כעכב 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 לעכב על ידו ואין מי שיעכב ביד השם שלא יעשה רצונו, אמר הכתוב הן יחתוף ומי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה (איוב ט'), ובהתחבר אלו התארים במשפיע יהיה בטוח מקבל החסד שיתקיים בידו החסד המגיע או שיגיע המבוקש. ואחר שאין נמצא זולת השם שימצאו בו יחד אלו הד' תנאים הוא מבואר שאין ראוי שיבוקש או שיקווה חסד משום נמצא זולתו, וזה הדבר באר אותו הכתוב בפרשת האזינו ראו עתה כי אני אני הוא וגו' (דברים ל"ב) ובארו שלפי שהכותבים המצירין לישראל חושבין שהש"י אין בו יכולת להצילם ואמרו איה אלהימו צור חסיו בו אשר חלב זבחימו יאכלו (שם) 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 שהוא אלהי ישראל כשאר הכחות העליונות כאשר חשבו, אבל הענין הוא בהפך שהוא יתברך קיים בלתי משתנה, וזהו אמרו ראו עתה כי אני אני הוא כלומר שאין נמצא בעולם שיכול לומר על עצמו אני אני הוא אלא השם, ואמר אל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש (ישעיה מ') ר"ל שיהיה לו השווי שיאמר קדוש שכל נמצא זולתו הוא (ה) משתנה מיום אל יום ואינו היום אותו שהיה אתמול שכבר נשתנה, ולזה לא יפול עליו לשון אני הוא שאינו בכל פעם על תאר אחד קיים, אבל השם להיותו בלתי משתנה יכול לומר על עצמו אני אני הוא, וכן יאמר הנביא אנכי אנכי ה' (שם מ"ג) שלא יפול זה הכפל אלא עליו יתברך שהוא היום אותו שהיה אתמול מבלי שנוי, וזה רומז על התואר הראשון (ו) ואמר אח"כ ואין אלהים עמדי (דברים ל"ב) כלומר שאיני צריך בפעולתי לרמוז על התואר הב'. ואמר אחר זה אני אמית ואחיה (שם) כלומר יש לי כח על הב' הפכים בשוה לרמוז על התואר הג'. וסיים ואין מידי מציל לרמוז 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 קייס** נלתי משתנה. לפי שיסתנה כהשתנות המשפיע:

(ב) נכית כטוגו. נמקוס טנעו המיוקד לו לנמיתתו: (ח) רוקע הארץ מאתי. ודרז"ל מי אתי: (ד) עושה שלוס ובורא רע. עיין לקמן

פ' כ"ח כוונת זה הכתוב כי הוא גם כן נאות לזה הענין: (ה) משתנה מיום אל יום וכו'. עיין מוה גם כן לקמן בריש פ' כ"ט: (ו) ואמר אחר כך. אחר הכתוב הנזכר רמז עתה כי אני הוא וגו'

ממנו בלבד, ולזה אמר המשורר יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד וגו' (תהלים קל"ו) (ז) כלומר קוה אל ה' שמה שאתה מבקש אינו על צד הגמול 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, שאיך יתפלל אדם לפני מי שאינו יכול להת את שאלתו ולעשות את בקשתו, שהכח השכלי ישפוט שלא יתפלל אלא לפני מי שיש לאל ידו לעשות בקשתו. והתעוררות התפלה הוא מצד כח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות ענוים שמעת ה' (פס ס') שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאוני אינו כן (ח) אלא מרי שיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות לבקש דרך שתושג בו ההאוה ההיא, וכשישפוט שזהו לא יושג אלא ע"י השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראוים, אז יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך, ולפי שהתחלה הראשונה היא מצד הכח התאוני ייחס הכתוב שמיעת התפלה אל הכח המתאוה, ולזה הוא מה שאמר הכתוב תאות ענוים שמעת ה' כאלו התפלה היא מצד הכח המתאוה ואינו כן אלא מצד הכח השכלי המעורר את האדם אל הטוב ולאהבה את השם (ט) והכח המתאוה בהפך, ולזה סיים הכתוב תכין לבם תקשיב אזנך לבאר ששמיעת תאות הענוים אינה אלא אחר שיוכן הכח השכלי אל התפלה להדבק בשם, וזה תכין לבם ואז תקשיב אזנך. וכן נאמר לדניאל למן היום אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך (דניאל י') ובארו רבותינו ז"ל (יומא דף ע"ג ותענית דף ח' ע"ב) מכאן שאפי' קבלת התענית קודם שיתענה תועיל לקבלת התפלה מצד הכנת הלב. וזהו שאמר הכתוב והיה טרם יקראו ואני אענה (ישעיה ס"ה) כלומר כשיכין הכח השכלי עצמו להתפלל או להכנע ולהתענות טרם שיעשו התפלה והתענית בפעל אני אענה ובעוד הם מדברים לעשות התפלה והתענית אני אשמע ואפילו קודם שיתפללו בפעל, ובלבד אחר שיגזור הכח השכלי שראוי להתפלל על הדבר הזה ושהדבר ההוא אפשר ההשגה לא מצד הנותן בלבד שהאל יכול על כל דבר, אבל שיבחן 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 עליו רחמים, שמי שיתפלל לשם שימליכו על כל העולם כאלכסנדר מקדון שהדבר אפשר מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין מחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והדומה לו אין ראוי להתפלל עליו כי אין כל אדם ראוי למישול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו ולא ימנע השם טוב מן האהר בעבור זה, שחסדי ה' ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם (י) ועל זה אמר המשורר גול על ה' דרכך וגו' (תהלים ל"ו) כלומר שבחינת הדברים הכוללים אל האדם וראויות המקבלים תלוי בחכמת השם ולא בזולתו:

**פרק יח** (א) **מה** שהביא האנשים לפקפק בתפלה קרוב למה שהביא אותם לכלל ידיעת השם. וזה שהם אומרים שלא ימלט הדבר מחלוקה אם שנגזר מהשם

(ב) טוב מה על איש מה או לא נגזר, ואם נגזר אין צריך תפלה, ואם לא נגזר איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מלא רצון אל רצון, ובעבור זה יאמרו שלא יועיל בשרון המעשה אל שיגיע לאדם כהשם בעבורו טוב מה, וכן שאמרו שלא תועיל התפלה להשיג טוב מה או להנצל מרע שנגזר עליו. ונמצא איוב טועז זה הדעת בשם הרשעים ונטה אליו אמר במתמיה על השם אם הוא המשגיח במעשה בני אדם מדוע לא יענוש הרשעים על היותם מאמינים על הדעה הזה אכר מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם עמם וגו' ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא הפצנו מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו (איוב כ"א) הנה יבאר שדעתם היה שאין בשרון המעשה מועיל, וזהו אמרו מה שדי כי נעבדנו, ושאין התפלה מועילה וזהו אמרו ומה נועיל כי נפגע בו, וזה להיותם חושבים אחר שנגזר על האדם רעה מה אי אפשר שיהבטל בשום צד, ונראה שנטה איוב לזה הדעת במה שסמך לזה

## שרשים

וגו': (ז) כלומר קוה אל ה' וכו'. ר"ל אף שאתה מדמה בעיניך שאיך נדיק גמור ואין אתה ראוי לגמול כזה: (ח) אלא מדי שיתחיל הכח התאוני וכו'. כלומר שא"א להכח השכלי להתעורר על זוס דבר ולבקש עליו אלא אחר שהתאוה תאותו הדבר: (ט) והכח המתאוה בהפך. שהוא מתאוה לדברים המתמידים: (י) וע"ז אמר המשורר גול על ה' דרכך וכו'. עיין מזה לקמן בפכ"ד ובפכ"ח ובפרק ל"ג כי הוא נאות גו"ב וכו'. על ידי שהם מפקפקים בתפלה נמנעים להכתוים ידיעת השם: (א) טוב מה. מיזה טוב: ולא

לזה הן לא בידם טובם עצת רשעים רחקה מני (שם כ"ג) כלומר הנה אני רואה כי לא בידם טובם שלא ע"י כשרון המעשה ירבו טובותיהם (ג) ולא יזיק רוע מעשיהם להסיר מהם הטובות המגיעות אליהם ועל כן אני אומר כי עצת רשעים רחקה מני, כלומר העצה האלהית היעוצה על אלה הרשעים שיבלו בטוב ימיהם (ד) היא רחוקה מידיעתי ועל כן אני אומר שהכל בגזרה שאם לא יהיה הכל בגזרה והיה כשרון המעשה מועיל היה ראוי שיגיע הרע אל הרשעים בעבור מעשיהם, ואיננו כן כי כמה נר רשעים ידעך ויבא עליהם אידם חבלים יחלק באפו (שם) רוצה לומר (ה) כמה רשעים נראה שידעך נרם ויבוא עליהם אידם כלומר נמול מעשיהם הרעים ושיחלק להם השם חבלים באפו על מעשיהם הרעים, ומזה יראה שנטה איוב לדעת הרשעים האומרים שהגזרה אמת ושלא יועיל כשרון המעשה או התפלה לבטל הגזרה, וזה הדעת איננו נכון שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע הטוב מעצמו, שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה פלוני והוא לא יחרוש ולא יזרע בשנה ההיא אף אם ימטיר השם מטרות עזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא חרש וזרע והוא המונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו, ולפי זה נאמר שכשנגזר 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 ידוע וכשנשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזרה בהכרח לטוב או לרע, וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שימולו או שיהרגו או שינתן לכל אחד כסף וזהב ועמד אחר מהם וניטול שתשתנה בלי ספק הגזרה ההיא ובטל מעליו לרע או לטוב כפי הכנה שנתחדשה באיש ההוא, ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר שהוא הכנה לקבול השפע האלהי או לבטל מעליו הגזרה, וזה מסכים למאמר רבותינו ז"ל רבא איקלע למיטלא חנוכו שחורי ראש אמר מאי האי א"ל מרבית עלי קאתינא דכתיב ביה וכל מרבית ביתך ימותו אנשים (ש"א ב') אמר להו זילו עסקו בתורה דכתיב כי היא חייך ואורך ימיך, שיראה מדבריהם שהגזרות האלהיות הן הנה בהיות המקבל בהכנה ומדרגה ידועה ואם תשתנה המדרגה ההיא תשתנה הגזרה ההיא, ובעבור זה הוא שאמרו שינוי השם יועיל לבטל הגזרה וכן שנוי המעשה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לרשע ע"י התשובה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה שהרי אחאב שנא' עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני השם (מלכים א' כ"א) ואחר שנגזרה עליו גזרה, לפי שצם ונתכסה בשק והנבע לפני ה' נאמר לאליהו יען כי נכנע אחאב מפני לא אביא הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה על ביתו (שם כ"ט) וזה שיורה שהגזרה 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 גזרה. ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפלה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה. וזה הטענה רמז אליה צופר הנעמתי בהיותו מאשים את איוב שלא היה מתפלל להשם להצילו מרעתו ולא היה מכין עצמו לבטל מעליו הגזרה. וזה שאמר לו אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיך אם און בידך הרחיקהו כי אז תשא פניך ממום וגו' (איוב י"א) כלומר אם תכין לבך להתפלל ולתקן מעשיך אין ספק שעל ידי התפלה וכשרון המעשה תמלט מן הצרות הללו. ומזה יתבאר שהתפלה וכשרון המעשה מועיל לבטל הגזרה בכל עת, וכן אמרו רבותינו ז"ל (ספר המצות לרס"ג עשה ע"ח) 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 הגזרה. ושאלות השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות ההכנה על ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת הש"י עם טבע האפשר, וכמו שלא נחקור על ידיעת הש"י איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר, כן לא נחקור עליה איך היא 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 שהעיר עליו החוש וכן נאמין היות התפלה מועלת לבטל הגזרה אחר שהעיד על זה החוש כמו שיבא ואף אם לא נדע איך תסכים ידיעתו מבלי שנוי עם התפלה, כמו שלא נדע איך תסכים עם מציאות

טבע

## שרשים

(ג) ולא יזיק רוע מעשיהם וכו'. לפי שכבר נגזר עליהם הטוב: (ד) היא רחוקה מידיעתי. פ"פ

לי ליודע הכפנה: (ה) כמה רשעים נרם שידעך וכו'. כלומר שלא שגיע קרע

טבע האפשר לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש שהש"י יהיה נעתר אל המתפלל לתת את שאלתו מאיזה מין שיהיה . וזהו מה שהשיב אליפז לאיוב על שראה שנטה לדעת הרשעים האומרים מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו (איוב כ"ל) אמר לו ומשיב על דבריו ואמרת מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה וגו' (שם) כלומר אחר שאתה נוטה לדעת הרשעים האומרים מה 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 שרעתו לומר עולם כמנהגו נוהג וזהו שקרא אורח עולם ואמר לו האורח עולם תשמר אשר דרכו מתי און האומרים לאל סורו ממנו ומה יפעל שדי למו (שם כ"ב) הנה קרא מתי און האומרים עולם כמנהגו נוהג לפי שהם מבטלין כשרון המעשה והתפלה, וזה שסיים ברבריו אם תשוב עד שדי תבנה תעתיר אליו וישמעך וגו' באלו ירמוז בזה שסבת יכוריו היתה בעבור שלא היה מאמין שהצלחתו היתה מהש"י כי אם ממנהג הטבע (ז) וכן יאמין ביסוריו ועל כן לא היה מתפלל להשם עליהם, ויאמר אליפז שאם ישוב אל השם יתברך ויתפלל לפניו ויודה לו שהכל בא ממנו ישמע תפלתו וינצל מיסוריו ויצליחו נכסיו, ולזה אמר תעתיר אליו וישמעך וגו' והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך, כלומר שע"י התפלה יהיו נכסיך מצליחין, וכן העיד הכתוב וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו (שם מ"ב) כי כשהאמין שהתפלה להשם תועיל ובעבור זה התפלל לפניו ומיד שב שבותו :

**פרק יט ענין** הברכות שהנביאים והצדיקים והחסידים מברכין את האנשים הוא דבר נבוכו בו המפרשים ולא העלו בו דבר הגון, וזה שהם אמרו לא ימלט הדבר מחלוקה, אם שיהיו הברכות תפלה או הגדת העתידות, ואם הם תפלה למה הרד יצחק הרדה גדולה עד מאד על שברך לזולת עשו, ואמר מי אפוא הוא הצד ציד וגו' (בראשית כ"ז) ואמר ואברכהו גם ברוך יהיה (שם) יחזור ויתפלל על עשו כמו שהתפלל בתפלה על יעקב שבלי ספק יותר ראוי שתהיה תפלתו נשמעת באחרונה על עשו שתעשה ברצון יותר ממה שנתקבלה על יעקב שהיתה במרמה, ואם הברכות הן הגדת עתידות למה נתרעם עשו ע"ז ואמר את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי (שם) ואיך אמר לו יצחק הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים (שם) הרי לא עשה דבר מעצמו אלא שהיה מגיד בנבואה העתידות לבא על המתברך ומה תרעומות יש בזה ליצחק ולעשו, והרבה דברים יאמרו 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 הטוב ההוא, כאלו תאמר שיראה בנבואה שהאיש ההוא יצליח בעבודת האדמה ויברכהו הנביא שירבה תבואותיו מאה שערים, או אם יראה שהאיש ההוא יצליח במקנה יברכהו שירבה מקנהו שעור גדול תפלס פרתו ולא תשכל, ועל זה הדרך אמרו שהוא בכל שאר ההצלחות (ח) ובשיקשה 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 האמר שכל אלו דרך תפלה ושל יצחק לפי שהיה נביא היה בהם הגדת העתידות. ולפיכך חרד יצחק כל החרדה ההיא מן העצבון שהיה עצב על מה שראה בנבואה מן הטוב העתיד לבא על יעקב (ט) ורוב הצלחתו על עשו שהיה חביב לו. ויש לתמוה אחר שהתפלה מועיל בברכות למה לא התפלל יצחק על עשו שיצליח יותר מיעקב כמו שהתפללו 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 אביו. והנראה לי בזה הוא שענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל אבל הוא תפלה עם נתינת הכנה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו, וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו ויושפעו על המקבלים (י) בהדרגות (יא) ואמצעיים, ובתנאי שיהיו המקבלים ראוים ועל יהם

וכדור

## שרשים

כרע מכ"י על כל מעשיו כרעיס: (ו) וזכו שמר ואמרת וכו'. ככתיב בזכור: (ז) וכן יאמין ביסוריו. שכס בפין ג"כ מאמין כטבע: פרק יט (ח) ובשיקשה הדבר שהוא מצד התפלה וכו'. כלומר מה שהקשו על הברכות מצד התפלה הוא מצוין מצד סב' שהוא בגדת העתידות וכן להפך: (ט) ורוב הצלחתו על עשו. שהיה מולך יותר מעשו: (י) בהדרגות. לפי מדרגות המקבלים: (יא) ואמצעיים. ע"י אמצעיים, עד"מ בשפע בכ"י

זסדור שמור(ה)ושיהיו עם זה מוכנים לקבול השפע ההוא,ואם יפסק ההשתלשלות מאיזה מהאמצעיים 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 הצדיק או החסיד ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, וזהו ענין סמיכת היד שהיו סומכין ידיהם המברכים על המתברכין לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא וכאלו החסיר או הצדיק המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו, כמו שמצינו בענין הנבואה שהיתה שורה על ידי הנביא על הבלתי ראוים אליה ובלבד שיהיה בהם קצת הכנה, אמר הש"י למשה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו (במדבר כ"ז) וכפי מעלת הסומך או המברך יהיה מדרגת השפע המקובל, ולזה תמצא שאמר אליהו לאלישע כשאמר לו שאל מה אעשה לך בטרם אלקח ממך (מלכים ג' ב') והשיב אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ואמר לו אליהו הקשית לשאול שא"א לאדם לתת הכנה אל המקבל יותר מהנמצא אצלו, ולזה אמר לו שאם יראה אותו אחר שיהיה לוקח ממנו יהיה לו כן שבלי ספק יהיה אליהו אחר הלקיחה במדרגה יותר גדולה ממה שהיה קודם לכן ויהיה אז אפשר לו להשפיע עליו פי שנים ממה שהיה באליהו טרם הלקיחה מה שלא היה אפשר לו להשפיע קודם שילקח, ולשון הקשית לשאול יורה שאין פי שנים ברוחך כמו יכיר לתת לו פי שנים (דברים כ"ח) האמור בבכור כמו שכתבנו קצת המפרשים, שאם כן לא היה אומר 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 ממנו שכבר נאמר לאליהו בחר הברמל (מלכים ח' י"ט) ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ולמה הקשה לשאול כשיהיה הוא הבכור בכל בני הנביאים לקחת פי שנים כאחד מהם, אבל האמת הוא ששאל לו פי שנים ברוח אליהו (ו) במה שהיה קודם הלקיחה וכן היה לו שנסי אליהו היו שמונה ונסי אלישע י"ו, וכן הסכימו רז"ל בזה בראשון ממסכת חולין. וכן יראה מלשון הכתוב שאליהו היה נראה לאלישע אחר הלקיחה כמו שארז"ל שהיה נראה לקצת החסידים מחכמי הגמרא אמר הכתוב וירם את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו ויבא ויעמוד על שפת הירדן ויאמר איה אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעבור אלישע (מלכים ב' ב') 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 קדומי המפרשים שאליהו נראה לאלישע באותה שעה ואז נחה רוח אליהו על אלישע ונתקיים בו שהיה לו פי שנים ברוחו לפי שראה אותו אחר שלוקח מעמו, וכן מצינו שאחר הלקיחה כתוב על יהורם בן יהושפט מלך יהודה ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא (ד"ה ב' כ"ח) שנראה שהיה או 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 מבמנשה, ולזה רצה שתחול הברכה על ידו עליו בעין יפה כפי גודל הכנתו אליה, אבל במנשה 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 נושאין כפיהם בשעת הברכה שהוא בענין סמיכת היד, והיתה ברכת הכהנים לכלל ישראל או לצבור לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע מן היחיד, וזה שא"א שלא יהיה בהם מי שיהיה בו הכנה לקבל איזה שפע אלהי באמצעות הכהנים, ועל זה הדרך הן ברכות הצדיקים או החכידים למתברכים על ידם כדי שיחול השפע באמצעותן על המתברך ע"ד שפירשנו בנבואה בפרק י"א מהמאמר הג'. ואל תקשה עלי איך אפשר שיהיה הצדיק או החסיד כלי להגיע הברכה אל המתברך והוא יהיה עני ומצטרך לבריות, שכבר בארו רז"ל בפ' כסוי הדם ואמרו שאהני להו זכותא דצדיקי לאחריני לדידהו לא מהני להו זכותייהו (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 שיסתלק הכלי לא תסתלק הברכה, וזה כאדם שהמשיך מי מעין המתגבר אל גנה זרועיה תצמיח שאף על פי שיסתלק האיש הממשיך לא יפסק הנחל הנמשך מהשקות הגנה, וכן מי שיעשה חלונות בבית

אופל

## שרשים

מהפ"י למלכים וממלכים לגלגלים ומהגלגלים לעולם הפעל: (ה) ושיהיו עם זה מוכנים וכו'. כי אע"פ שהמקבלים רמוזים לזה מפי מוכנים

ג"כ לא יפסיק עליהם השפע המלהי כמו שהתמר לעיל דמ"ב פרק י"ח בעניין מהרן ומריס ע"ש:

(ו) במה שהיה קודם הלקיחה. שיהיה לו שפע יותר

אופל כדי שיכנס בו אור השמש שאף אם יסתלק האומן לא יסתלק אור השמש מלהאיר הבית ההוא האפל, וזה הוא שאמר יצחק כשחרד הרדה גדולה עד מאד ואברכהו גם ברוך יהיה (בראשית כ"ז) כלומר על כרחי יהיה ברוך אחר שברכתי אותו, שגם ברוך יהיה הוא מכלל הרהרה באלו אמר אין בידי להפסיק בשפע ההוא שנמשך אליו ע"י, שזה כמי שצוה את הצורף לעשות כלים נאים מזהב מצוירים ציור נאה מאד לאוהבו של צורף והאומן בהיותו מרמה שהכלים הם היו לאוהבו צייר אותם ציור נאה עד מאד בשמחה ובטוב לבב ואח"כ נודע שלא היו הכלים הם לאוהבו של צורף שבלי ספק הצורף ההוא יתעצב על זה ויהרד חרדה גדולה אבל אין בידו למנוע הציור הנאה ההוא שלא יהיה עשוי בכלים ההם ואע"פ שנודע שהם לשנאו של אומן, ובעבור זה אמר יצחק לעשו הן גביר שמתיו לך וגו' (שם) כלומר כבר הגיעו לו על ידי באמצעות הכתוב כל השפע הזה ואין בידי להפסיק אותו אחר שכבר נמשך ולכה אפוא מה אעשה בני, עד שאמר לו עשו הברכה אחת היא לך אבי כלומר שיברכהו 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 ממצות התורה כמו שאמרו רז"ל בספרי ולעבדו בכל לבבכם (דברים י"ח) זו תפלה, ואמרו גם כן הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה המורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות (משנה פרק ד' ומדרש דף ל"ט ע"ב) 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 סמי הרפואה הוי 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 אוברא"בארו עד"מ שהוא כם יקר הערך מאד והסרנגא"ן שאינו יקר הערך כל כך שראוי שיהיה זהיר בשניהם אע"פ שאין ערכם שוה לפי שכל אחד מהם יש לו סגולה בפני עצמה כוועילה לגוף האדם בכלל, שכמו שהראונ"ד יש לו סגולה לרפואות תחלואי הכבד כן הסרנגאן יש לו סגולה לרפואות תחלואי הרגלים והשוקים והברכים שגם זה מועיל לגוף האנושי ום"ם יש לכל אחד ואחד מהם ענין ותועלת בפני עצמו לפי מקומו שאין ערכם שוה, שהראונ"ד יש לו סגולה לרפואות אבר ראשי והסרנג"א אע"פ שיש לו סגולה מיוחדת בפני עצמו אינו מרפא אבר ראשי. וכן המצות אע"פ שכל אחד מהם יש לו סגולה ותועלת כללי מצד היותה מצות השם שזה תועלת כולל כל המצות וראוי שנזהר לפי זה במצוה קלה כבמצוה המורה, מכל מקום אין ערכם שוה כי כל אחת יש לה סגולה מיוחדת בפני עצמה ותועלת מיוחד (ה) מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת וראוי שיהיה יתרון לקצתם על קצתם מזה הצד, ועל כן אני אומר שמצות התפלה עם היותה אחת ממצות התורה וראוי שיקובל עליה שכר כולל כעל כל אחת מהן, וזה שכל מצוה מצד עצמה תתן שכר מיוחד כמו שהמצא בצדקה למען יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך (דברים ט"ו) ובשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים (שם כ"ב) ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה מצד עצמה הוא ענין כולל שהוא מועיל לכל הדברים, שרהי נמצא אותה שתועיל לרפואות החולים כמו שהועילה לחזקיה שמעתי את תפלתך וגו' הנני רופא לך ביום השלישי תעלה בית ה' (מלכים ב' כ') ותועיל להציל מכות שהרי בשחמטאו ישראל בעגל נאמר למשה הרף ממני ואשמידם וגו' (דברים ט') ונצולו בתפלת משה, וכן יונה ניצל בתפלתו ממעי הדגה, ותועיל לפקוד עקרות ויעתר יצחק וגו' ויעתר לו ה' וגו' (בראשית כ"ה), וכן נפקדה הנה בתפלתה, ותועיל לרעב ויהי רעב בימי דוד שלש שנים ויעתר דוד אל ה' (שמואל ב' כ"ח) ותועיל למלחמה אמר הכתוב במלחמת סנחריב ויתפלל חזקיהו המלך וישעיהו בן אמוץ הנביא על זאת ויזעקו השמים וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ושר ונגיד במחנה מלך אשור וגו' (ד"ב ב' ל"ב) וא"כ התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן חם והן קר לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים לחלאים פרטיים בלבד יש מהם לארס חם ויש מהם לארס קר בלבד ולא נמצא אחד מהם מועיל לכם החם והקר ולהחליים הפכיים אלא התריא"ק הגדול בלבד, וכן התפלה הועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים, שהרי משה אמר בתפלתו זכור לאברהם וגו' (שמות ל"ב) ואסף אמר אל הזכר לנו עונות ראשונים וגו' (תהלים ע"ט) נמצא שתועיל אל הזכירה ואל השכחה ולא נמצא מצוה שתועיל לכל הדברים אלא התפלה, ולזה מה שבארו רז"ל (בבא קמא דף כ"ב ע"ב) שמה שנזכר בכתוב ועבדתם את ה' אלהיכם וגו'

## שרשים

יותר מאשר בחליו עצמו קודם שנלקח ממנו: התועלת הכולל בד"מ בא חליו מצד המצוה הכוללת.
פרק כ (ה) מצד היותה המצוה המיוחדת. ולא על ידי מצוה מיוחדת:
במקום

וגו' (שמות כ"ג) שהעבודה ההיא אינה עבודת הקרבנות שהיא (ג) במקום מיוחד אבל היא עבודה שהיא (ג) בכל מקום, ואי אפשר ג"כ שתהיה כעבודת העבד לאדוניו שהשם ית' אינו מצטרך אל עבודת זולתו, ולזה תהיה העבודה הואת בהכרח שיהיה האדם מזכיר שבחיו בכל מקום ומביר שהכל בא מאתו ומבקש צרכיו ממנו בהיותו מתחנן לפניו ומודה שאין לו עזר וסומך מבלעדיו וזו היא העבודה אליו, ולפי שמצאנו בפסוק ההוא ובבא אחריו ארבעה דברים כוללים מושגים ע"י התפלה ולא נמצא זולתה מן המצות ומן העבודות שתועיל לכך לפיכך בארנו שהעבודה הואת היא התפלה שהיא העבודה שבלב שאנחנו נמצא שנאמר בעבודה הזאת וברך את לחמך ואת מימיך (שם כ"ג), ונמצא בימי דוד שהתועילה לרעב כמו שאמרנו, וכן והסירותי מחלה מקרבך (שם) (ד) בהזקיה. (ה) ולא תהיה משכלה ועקרה בארצך (שם) בהנה. ואת מספר ימיך אמלא (שם) בחזקיהו ובישראל בעגל. את איכתי אשלח לפניך וגו' (שם) בחזקיה עם סנחריב מלך אשור ומחנהו. ונמצא גם כן תועיל התפלה לכל הצרות כמו שנראה מתפלת שלמה דבר כי יהיה, רעב כי יהיה, שדפון ארבה וירקון כל נגע כל מחלה (מ"ח ח'), ותועיל גם כן להנצל מהצרה ומהגלות, נאמר בישראל בהיותם במצרים ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים וגו' וישמע אלהים את נאקתם וגו' (שמות ג') וכן דניאל ועזרא בתפלתם עלו ישראל מן הגלות. נמצא א"כ שהתפלה היא כמו הצרי הכולל רפואת כל מיני התחלואים ומועיל לכל הגופים וע"כ תועיל לכל מיני האנשים. אמר שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל וגו' (מלכים ח' ח'). ותועיל ג"כ אפילו לרשעים גמורים כמו שנזכר בפרק שבעה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה:

**פרק כא יקרה** בענין התפלה ספק גדול והוא זה, כי מי לנו גדול ממשה אדון כל הנביאים והוא התפלל להשם על כניסתו לארץ ולא נענה, אמר הכתוב ואתחנן אל ה' אעברה נא וגו' ויאמר ה' אלי רב לך וגו' (דברים ג') והנה זה ממה שיורה שהדבר הנגזר אי אפשר שיבטל ע"י התפלה, וא"כ יאמר האומר כי שוא עבוד אלהים ומה בצע כשנתחנן לפניו אחר שאי אפשר לבטל הנגזר. והתשובה בזה שהתפלה מועילה לפני גזר דין עכ"פ ואף לאחר גזר דין ג"כ תועיל אם אין עמו שבועה, וכן אמרו רבותינו ז"ל יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין (ר"ה דף י"ח) כמו שיראה זה מחזקיה מאחר שנאמר לו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה נאמר לו שמעתי את תפלתך וגו' הנני יוסיף על ימיך (ישעיה ל"ח) וזה היה [ה] לאחר גזר דין כמו שאמרו רז"ל בברכות. אבל גזר דין של משה היה גזר דין שיש עמו שבועה שנשבע שנאמר לכן לא תביאו (במדבר כ') וכן אמרו רבותינו ז"ל כי לכן לשון שבועה וכמו שהזכיתו זה מלכן נשבעתי לבית עלי (שמואל ב' ג') לפיכך לא הועילה התפלה של מרע"ה, וזהו ההבדל שיש בין יהיר לצבור שהיחיד אין גזר דינו נקרע כשיש עמו שבועה ושל צבור הוא נקרע ומתבטל ע"י התפלה וזה יראה שהוא כן מקשר הפרשה, וכדי שיובן זה היטב אבאר הפסוקים שבאו בתפלתו של משה כדי שיובן הקשר יפה. הנה בתחלה אמר ואתחנן אל ה' ואמרו רבותינו ז"ל (ברכות פרק ד' דף ל"ב) אין חנון בכל מקום אלא מתנת חנם, וקדקדו זה לפי ששורש הנם חנן, ובא להורות שאין ראוי לאדם לתלות תפלתו במעשיו הטובים ולא בזכות עצמו כמאמר אליפז מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה (איוב ט"ו) וגנו חכמים לחזקיה (ה) שתלה תפלתו בזכות עצמו ואמרו כי לפי שתלה הדבר בזכות עצמו הצילו בזכות אחרים ונאמר לו וגוננתי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי (מלכים ב' י"ט) ובעבור זה לא תלה משה רבינו תפלתו בזכות עצמו אלא במתנת חנם, ולפיכך אמר ה' אלהים אתה החלות וגו' כלומר כך הוא דרכך לעשות עמי חסד הנם שאתה החלות מעצמך בחנם להשפיע עלי שפע נבואי מבלתי שאהיה ראוי ולא שאבין עצמי לכך, וכן אמרו רבותינו ז"ל בספרי אתה החלות להראות את עברך

## שרשים

(ג) במקום מיוחד. מרן ישרמל בזמן שביהמ"ק קיים: (ג) בכל מקום. מפילו בחוצה לארץ ומפילו בזמן הזה והיא מתפלה: (ד) בחזקיה. פי' בחזקיה בחזקיה. ולא תהיה משכלה בחזקיה בחנה, ואת מספר ימיך אמלא בחזקיה בחזקיה וביהרמל וכו'. וכמו שנתבאר הכל לעיל מיוסיף. ויש ספריס מוחקין כאן תיבת בחזקיה בעבור שהוסיף הס"ו על שנותיו עוד ט"ו שנים ולא שייך לומר נגזיר את מספר ימיך אמלא, אבל הוא ללא צורך כי בכלל מתחיה מתה:

**פרק בא** (ה) שתלה תפלתו בזכות עצמו. כמו שנאמר אתה ה' זכר נא את

## ענפים

**פרק בא** [ה] לאחר גזר דין כמו שמרז"ל בברכות. והא דלא קאמר המתבר דבר זה ממה שמרז"ל בפרק מגוש מליסא דף ק"ס מכן לגזר דין של צבור שמפילו בתחש נתקרע שנאמר מי

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 הסד אע"פ שאיני ראוי אליו ולתת לי מתנת חנם שכן דרכך עמי שאתה מעצמך החלות בסנה להראות את עבדך וגו' ואחר שכך דרכך עמי עשה גם עתה עמי החסד הזה שאני שואל אעברה נא ואראה וגו', והתפלה הזאת היא על דרך (ב) הושיענו אלהי ישענו (ד"ס פ' י"ו) ומה הוא המונע שלא תעשה עמי החסד הזה שהמיתה הואת הנגזרת עלי אי אפשר שתהיה אלא מאחר מג' פנים, אם מצד העונש המגיע מאתך על חטאי או מצד הוראת המערכת, או שהגיע זמני להפטר, ואלו השלשה הם הקצים הקבועים לחיי האדם, אמר דוד על שאול כי אם ה' יגפנו או יומו יבא ויומת או במלחמה ירד ונספה (שמואל פ' כ"ו), רמז בזה שהמיתות הן שלש אם כרתית או טבעית או מקרית, כי ה' יגפנו ירמוז על המיתה הכרתית והיא מיתת העונש על חטא, או יומו יבא וימות ירמוז על המיתה הטבעית והוא שהגיע זמנו להפטר כפי מזגו, או במלחמה ירד ונספה ירמוז על המיתה המקרית הנגעת לאדם בלא עתו ובלא חטא קודם אלא מצד המערכת או הגזרה הכוללת שכל מי שיכנס במלחמה פלונית יומות ואם לא היה יוצא למלחמה לא היה מת ואם יצא יומות מצד ההוראה הכוללת אע"פ שאין בידו עון אשר חטא, ולא הזכיר המיתה הבחירית לפי שאין אדם שיבחר מות מהיים. ולא הסבים בזה אל האמת (ג) שהרי מיתת שאול בחירית היתה שנאמר ויקח שאול את החרב ויפול עליה (שם ל"ח) וכן משה לא הזכיר אותה שהוא לא היה בוחר מות מחיים, ולזה לא הזכיר אלא אלו השלש 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 (בראשית ד'), ואמרו רז"ל אמר קין לפני הקב"ה רבש"ע אתה סובל שמים וארץ ועוני א"א לסבול (סנהדרין דף ק"ט ע"ב, ועירובין דף י"ט ע"ב) ובאור דבריהם שקין אמר לה' אחר שעוני הוא כ"כ גדול שאי אפשר לימחל, א"כ יהיה (ה) כהי לחטוא יוהר גדול מכח השי"ת למחול וזה אי אפשר כי כח הש"י גדול לבב"ת, וזהו שתמה באמרו גדול עוני מנשוא. ואלו בעצמם דברי משה במה שאמר את נדלך וגו', כלומר אני יודע שגדלך בב"ת ואי אפשר שיהיה עוני כל כך גדול שלא יספיק גדלך הבב"ת למחלו, ואמר עוד ואת ידך החזקה לרמוז שאם היתה המיתה מצד הוראת המערכת כבר הראיתני נסים ונפלאות מורות שידך החזקה ותקיפה על המערכת לנצחו, ואמר עוד אשר מי אל וגו' לרמוז 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 שיהיו השנים הראוים להם לחיות כפי טבעם והרכבת מזגם והליחות השרשי שבהם מתחלת יצירתם. וזה שאמר הכתוב בשרה שני חיי שרה (בראשית כ"ג) אחר שאמר ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים להורות שהקב"ה שנים ההם שחיתה היו השנים שהיו שני חייה כפי טבעה והליחות השרשי שבה בתחלת יצירתה ולא נתקצרו ימיה כמו שנתקצרו שני חיי אברהם כמו שארז"ל שהיה לו לחיות ק"פ שנים כמו שחיה יצחק ולא חיה אלא קע"ה שנים שנתקצרו ימיו חמש שנים כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה ולרמוז ע"ז נאמר בו ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי (בראשית כ"ה) לומר אלו הן השנים אשר חיה לא שהיו אלו שני החיים כפי טבע מזגו והליחות השרשי אשר בו כמו שהיו שני חיי שרה, ועל כן היה משה אומר אם מיתתי היא טבעית שאין בכח הרכבת מזגי שאחיה יותר הרי אתה יכול לחדש בשר נעורי ולתת בי כח להשיבני בברוש רענן ובריא אולם שאין אלוה אחר מעולם זולתך שיעשה כמעשיך שיוכל לברוא בריות ולתת טבע חדש זולתך, ואם תחדש בי ענין חדש כאלו אני בריה הרשה מי יאמר לך מה תעשה שאין בעולם מי שיעשה כמעשיך וכגבורותיך ואחר שכל זה כן שאין מי שיעכב 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 משם, וזהו שאמר כאן ונשב בגיא מול

## שרשים

| | |
|---|---|
| את אשר התחלתי לפניך בשמת וגו' והטוב בעיניך עשיתי וגו': (ב) הושיענו אלהי ישענו. כלומר מאחר שאתה אלהי ישענו תמיד לפיכך נא תקח הושיענו: (ג) שהרי מיתת שאול בחירית. | כביש זה כדי שלא תקשה למה שלא הזכיר המיתה הטיח לפי שאין מן הנמנעות שיבחר האדם לעצמו המיתה: (ד) פ"כ עוני כל כך גדול וכו'. בתמיה: (ה) כהי לחטוא. כאו של אדם. ועיין מזה |

## ענפים

כפ' אלהינו בכל קראנו אליו והוא מדברם רז"ל עומו שכניח לאה"כ מיד בשמוך מנזר דין של משה. כי לא להוכיח דבר זה לפילו מפשלם יחיד וקי"ל:

הנה

מול בית פעור כלומר שלא יכולנו לעבור משם והלאה לפי שהייתי עתיד ליקבר שם כמ"ש ויקבר אותו בגיא מול בית פעור וגו' (דכריס ל"ד) וסמך אל זה ועתה ישראל וגו' למען תחיון ובאתם וירשתם את הארץ וגו', כלומר אני נצטערתי 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 שתפלתי אינה נשמעת בבר אפשר גם כן שהיום או למחר תחטאו אתם ולא תהיה תפלתכם נשמעת לכך סמך לזה עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור ואתם הדבקים בה' וגו' כי מי גוי גדול 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 תפלתי בעדי ואתם עם היותכם עובדי עבודת אלילים משתחוים לפעור ואין שנאוי לפני ה' כעובד ע"א נתקבלה תפלתי בעדכם שהרי כשנתפללתי עליכם בחטא על העגל או בפעור נתקבלה תפלתי 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 ההבדל שיש בין תפלת היחיד על היחיד לתפלתו על הצבור שעם היות שתי התפלות שוות ומין אחד תקובל יותר תפלת הכלל מתפלת היחיד, ולזה סמך אל זה כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ר"ל באיזה ענין שתהיה תפלת הכלל היא מקובלת, וע"ז הוא שאמרו רז"ל (ברכות דף ס') אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר לא ימאס (איוב כ"ו, ו') ואמרו לעולם לשתף אינש נפשיה בהדי צבורא, להורות שתפלת הכלל היא נשמעת תמיד אע"פ שתפלת היחיד אינה מקובלת כשהוא גזר דין שיש עמו שבועה כמו שלא נתקבלה תפלת מרע"ה על כניסתו לארץ לפי שהיה גזר דין שיש עמו שבועה:

**פרק כב** וראוי שנבאר הטעם למה היה גזר דין של משה גזר 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 (במדבר כ') לפי שזלזל בכבודן של ישראל ולמדו מכאן שהמזלזל בכבודן של רבים הוא כמו מחלל את השם קשה מאד שיהיה החטא הזה בלתי נתון לכפרה עם שמצינו במשה בתורה חזר ואמר להם ממרים הייתם עם ה' (דכריס ט') ואם עיקר ענשו היה על מ"ש שמעו נא המורים איך חזר לומר להם כך, והרבה נבוכו המפרשים בבאור החטא במי מריבה עד שהרמב"ם ז"ל נדחק בזה מאד ואמר שהחטא היה הכעס שכעס משה על חנם על ישראל שלא מצינו שכעס הש"י עליהם, שלא יכעס ה' על שישאלו דבר המצטרך אליהם כמים והמן, והנה היה בזה חלול הש"י לפי דעתו (ה) שיחשבו הרואים שהש"ת כעס עליהם על ששאלו המים עם היותם הכרחיים להם שאל"כ לא היה כועס משה עליהם על לא דבר שהכעס מדה פחותה ולא תמצא בארדן הנביאים מדה פחותה כזאת על לא דבר חלילה, ויבואו לחשוב על ה' תועה שכעס על לא דבר, זהו תורף דבריו בזה והם רחוקים מהדעת, וכבר סתר הרמב"ן 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) שיבואהו צווי מהש"י, ואם מפני שאחר שנאמר למשה קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע וגו' (במדבר כ') (ג) יראה שהיה צריך להכות בצור אחר שצוה לקחת את המטה שאם לא כן למה היה צריך להזכיר המטה, וזו אינו ראיה שהרי נאמר לו בחורב ומטך אשר הכית בו וגו' (שמות י"ז) ואעפ"כ הוצרך לומר לו אח"כ והכית בצור ואף כאן היה ראוי שיאמר לו והכית בצור אם היה רעתו שיכה אותו כמו שאמר בפעם הראשון ולקיחת המטה אינו ראיה שיצטרך להכות שאין המטה פועל הוצאת המים מכח ההכאה שאין מדרך מטה המכה בסלע שיבקענו ויוציא מים בכח ההכאה אלא בדרך נס שבהיות המטה נמצא אצל הסלע יוצאים המים כמו שגזור השם כמו שנאמר למשה בתחלת נבואתו ואת המטה הזה תקח בידך וגו' (שם ד') הנה באר בפירוש שהקנהו סגולה שיעשו באמצעותו האותות כפי מה שיגזור הש"י ויצוה על ידי משה, וראיה לדבר שהרי בכמת הברד נאמר למשה נטה את ידך על השמים ויהי ברד (שם ט') ואח"כ כתיב ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה (וכיוצא בזה בכמת 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 לקיחת המטה ראיה להצטרך להכות בו, גם הטענה הראשונה שאמרו שהש"י לא יצוה אלא לבעל שכל ואין הסלע בעל שכל שיבואהו צווי מהש"י לתת מימיו,

וזהו

## שרשים

מז ג"כ לקמן בפרק מ"ח: (ו) עם רוב מעלתי. שמשה כעס עליהם יחזקו שהשם יתברך מע"פ שיש לי מעלה גדולה: גם כן כעס עליהם: (ב) שיבואהו. שיבא

פרק כב (ה) שיחשבו הרואים. ע"י שרואים: שליו: (ג) יראה שהיה צריך להכות. שף שלא

וזהו דעת הרמב"ם ז"ל כמו שנראה בפרק ה' מפרקי משה, אינה ראיה שהחומר לא יתפעל מעצמו אלא ממניע ויניעהו ויכוונהו לקבל הצורה, וכשיצוה השם על החומר שיקבל צורה מה או שישתנה שנוי מה כאמרו תוצא הארץ נפש חיה וגו' ישרצו המים שרץ נפש חיה וגו' (בראשית א') זכיותא בו אין הצווי ההוא אל החומר אלא אל המניע שיכין החומר לקבל הצורה ההיא או השנוי ההוא, והנה הצווי שהוא אל המניע הוא אל בעל שכל בלי ספק:

ומה שיראה לי בזה הוא שהחמא במי מריבה היה על שלא דברו אל הסלע כפשט הכתוב, ויורה על זה לשון הכתוב שאמר על אשר מריתם את פי למי מריבה (במדבר כ'), ולא יפול זה הלשון על אמרו שמעו נא המורים ולא על היותו כועס אלא על שעברו על הצווי. ואולם עיקר החטא שעליו באה השבועה היא על שהיה בענין ההוא מעוט אמונה כמו שאמר הכתוב יען לא האמנתם בי וגו' לכן לא תביאו (שם). ובאור זה הוא ע"ז הדרך, שעקר גדול אל התורה ושורש אל האמונה שהוא מסתעף מאמונה ההשגחה הוא שהש"ת מכריח הטבע (ד) תחת כפות רגלי המאמינים כמו שאמר משה רבינו ע"ה אחר התפלה שסדר במזמור תפלה למשה איש האלהים (תהלים צ'ם) אמר שהיושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי הנה הוא מבטיח אותו בעבור השי"ת שיצילהו מפח יקוש ומן הדבר ומן הפגעים הטבעיים עד שירדוך על שחל ופתן וירמוס כפיר ותנין. ונמצא זה בקצת הצדיקים כמו שאמרו (ברכות דף נ"ד ע"ב) על רבי חנינא בן דוסא שהניח רגלו על חור הערוד ונשכו הערוד ומת הערוד הפך מה שהיה ראוי מדרך הטבע להיות, ואמר לתלמידיו בני לא ערוד ממית אלא חטא ממית ונמצא שהצדיקים משתנה הטבע על פי דבורם, אמרו (פסיקתא דף כ"ב ע"ב) (ה) על רבי חנינא שאמר מי שאמר לשמן והדליק יאמר לחומץ והדליק והיה כן, ודברים אחרים כאלה. וכן אמרו על רבינו פנחס בן יאיר במסכת חולין (דף כ"ד ע"ב) שחלק הנהר במאמרו שלש פעמים עם שאין הנהר בעל שכל ונחלק למקיימי מצוה ולהולכים עמהם, וכן בנחום איש גם זו ושאר הצדיקים שנזכרו במסכת תענית (דף כ"ג ע"ב) עצמו מספר הנסים שהיו נעשין על ידם בדבורם הקל מזולת שיבא בזה נבואה או דבור או צווי מהש"ת, וכן אמר אליפז לאיוב ותגזר אומר וגו' (איוב כ"ב) שיראה שזה דבר מוסכם מהנביאים והמדברים ברוח הקודש כאליפז שהטבע משתנה על פי הצדיקים כפי מה שירצו וכל שכן על פי הנביאים שהיו הנסים מתחדשים על ידם ככל היוצא מפיהם, אמר אליהו חי ה' אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי (מ"ו י"ז), ועוד אמר אם איש אלהים אני תצא אש מן השמים ותאכל אותך ואת המשך (מ"ב א'), ויהי כן. וכן אלישע אמר בעת מחר כאה סולת וגו' (מ"ב ז') והיה כן, וכן ויצף הברזל (שם) ושאר הנסים שנעשו על ידו מבלי שיקדם לו נבואה או צווי הש"ת על זה, וכן שאר הנביאים, ומשה עצמו אמר אם כמות כל האדם וגו' ואם בריאה יברא ה' וגו' ויהי כבלותו לדבר את כל הדברים האלה ותבקע האדמה אשר תחתיהם ותפתח הארץ את פיה וגו' (במדבר י"ו) ולא נמצא שיצוהו השם יתב' על כך. וכן אמר ישעיה מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים (ישעיה מ"ד), ומי שיספק שהשם יתברך לא ישלים רצון הנביא או הצדיק הראוי לכך, הנה הוא כמטיל ספק בתורה ושורש משרשיה וכל שכן במקום שיש בו קדוש ה' שראוי ומחוייב לפרסם שהטבע משועבד ומוכרח לעשות רצון שומרי התורה ומקיימי מצותיה, ומי שיראה הנביא שראוי שיעשו על ידו נסים (ו) בלתי עושה אותם להצלת אומה אחת או כלל אחד, הנה הוא בלתי ספק גורם להטיל ספק באמונה שהרואה יחשוב שאין האמת כמו שהכתוב מיעד בתורה במקומות הרבה שהטבע הוא נכנע ומשועבד למקיימי מצות התורה ויבואו להטיל ספק בהורה, וכל שכן בשיראו הנביא עצמו שנתנה תורה על ידו שאינו נשען על האמונה הזאת לגזור אומר ולדבר דבר כנגד הטבע לשנותו ממנהגו או לחדש אות או מופת עם היות הנביא ההוא ממי שראוי שיעשו על ידו נסים יותר מעל ידי זולתו, וזה בלי ספק גורם לחלול השם ולהטיל ספק באמונה וכאלו הנביא עצמו הוא מסופק אם הדבר אמת שישתנה הטבע על פי דברו כפי שהיעד התורה, וע"ז נאמר יען לא האמנתם וגו' כי כששאלו המים אלו היה משה ואהרן גוזרין שיבקע הצור ויובו המים היה הש"ת בלי ספק מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים והיה השי"ת נקדש בזה לעיני כל העם ובעבור שלא עשו כן משה ואהרן אבל באו מפני הקהל כרמות בורחים אל פתח אהל מועד כמו שפירש החכם ראב"ע ז"ל כאלו אין להם עצה מה לעשות והיה זה בלי ספק חלול השם וגורם מעוט אמונה

## שרשים

שלא נזכר בצווי כי אם ודברתם: (ד) תחת כפות רגלי המאמינים וכו'. עיין מזה לקמן בפמ"ז: (ה) על רבי חנינא שאמר מי וכו'. ר"ל ר' חנינא ולהתפלל

שאמר לבקו מי שאמר וכו': (ו) בלתי עושה אותם. כלומר והוא מיהו עושה אותם:

אמונה בו ובתורתו לרואים, ולפיכך אמר לא האמנתם בי שאלו הייתם מאמינים הייתם נחרים 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 עטרה לעצמן מבלי מצות ה' מ"מ נחשב להם לעון ולמעוט אמונה מפני חלול השם שנמשך מזה כמו שבארנו. ולזה תמצא יהושע כשנצטוה לכמו זה הדבר לא המתין ליטול רשות מהשם ולימלך בשכינה. אבל נשען על השם שיעשה רצונו ומעצמו אמר שמש בגבעון דום וגו' כמו שהעיד הכתוב או ידבר יהושע לה' לאמר ויאמר לעיני כל ישראל שמש בגבעון דום וגו' (יהושע י') וקיים השם דברו עד שהעיד הכתוב עליו ש"א היה דבר גדול כמוהו אפילו בימי משה שיאמר משה מעצמו ויתקיים דבר גדול כזה, ואמר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש וגו' (שם) כלומר שיקיים השם דבר גדול כזה שיגזור האיש מעצמו, וזהו חטא מעוט האמונה שייחס הכתוב למשה ולאהרן על שלא עשו דבר מעצמן בזולת השם, וגם אחר שנאמר להם ודברתם אל הסלע והם לא דברו אלא הכו חטאו ג"כ בשעברו פי השם שאלו דברו היה השם מתקדש והיו מתקנים קצת ממה שחטאו, ובעבור שלא דברו הוסיפו לחטוא, וסבת החטא היה בעבור שחשבו שכמו שבחורב יצאו המים ע"י הכאה גם בפעם הזאת לא יצאו אלא על ידי הכאה, וה' צבאות לא כן יעץ שבפעם הראשונה עדין לא נתנה התורה ולא היתה הטבע משועבד לישראל כל כך, אבל עכשיו בשנת הארבעים ראויים הם שיעשה להם נס ושיכנע הטבע מפניהם בדבורו של משה בלבד, ובעבור זה היה בכאן מרי על שלא דברו אל הסלע כמו שנצטוו, ומעוט אמונה וחלול השם על שלא גזרו מעצמן על הסלע שיתן מימיו בזולת צווי השי"ת. וכן תמצא שבפרשת האזינו כשאמר ה' אל משה עלה אל הר העברים והאסף אל עמיך (דברים ל"ב) יזכיר הכתוב השני דברים על אשר מעלתם בי ועל אשר לא קדשתם אותי לרמזו על שני מיני החטא הללו, ולפי שהיה בחטא מעוט האמונה וחלול השם כמו שבארנו לא נתן לכפרה כמו דאמרינן במסכת יומא אבל מי שיש בידו חלול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביסורין למרק 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 והבינהו שהוא יותר נכון מכל מה שנאמר בו, והשי"ת ברחמיו יצילנו משגיאות, 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 והנן אלו ודומיהן הותר ליחסם לשם יתברך (ה) ולהתפלל לפניו בהם, ואשר יורו על רע גמור כמו רשע עולן גולן חמסן וכאלו וכיוצא בהן לא הותר ליחם לשם יתברך כלל אף כי להתפלל לפניו בהן, והתיבות שרוב הוראתן טוב לא הותר ליחסן להש"י אם לא שנמצא לנביאים שייחסום אליו יתברך כמו חסיד שאע"פ שרוב הוראתו טוב, אחר שנמצא שנאמר על ההרפה בצד רחוק כמו פן יחסרך שומע (משלי כ"ט) חסד הוא (ויקרא כ') לא היינו מתירין עצמנו ליחסו אליו יתברך אם לא שנמצא הכתוב אומר כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם (ירמיה ג') ואולם התיבות שרוב הוראתן רע או דבר מגונה לא נתיר עצמנו ליחסן להשם דרך תפלה אע"פ שנמצא לנביאים ייחסום אליו יתברך (ג) אם לא שנמצא אותם שייחסום לו דרך תפלה זהו כמו העצבון וקוצר הנפש שייחס אליו הכתוב ויתעצב אל לבו (בראשית ו') ותקצר נפשו בעכל ישראל (במדבר י') (ג) ואעפ"כ לא ניחס אליו יתברך דרך תפלה לומר התעצב עלי או תקצר נפשך עלי וכן הבכי לא נתיר עצמנו ליחסו אליו יתברך אע"פ שייחסוהו אליו יתברך לפי דעת רבותינו ז"ל במסכת חגיגה (דף ה' ע"ב) אמר רב שמואל בר אויא משמיה דרב מקום יש להקדוש ב"ה שבוכה שם ומסתרים שמו שנאמר ואם לא תשמענה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה (ירמיה י"ג) מאי מפני גוה מפני גאותן של ישראל שנשפל ומי איכא בהיה קמי קב"ה והכתיב עוה וחדוה במקומו (ד"ה ה' ט"ז) לא קשיא הא בבתי גואי הא בבתי בראי

## שרשים

פרק כג (ה) ולהתפלל לפניו בהן. על דרך שיתבאר בס"ו בסמוך:

(ג) אם לא שנמצא מוסף שייחסוהו לו דרך תפלה. כלומר אם לא שנמצא שהנביאים היו מייחסין מותן בתפלתן להש"י כמו שיתבאר בפרק זה: (ג) ואעפ"כ לא ניחס מלא יתברך דרך תפלה וכו'. לפי שגם הנביאים לא היו מייחסים בתפלתן:

כי

בראי [ה] הנה רז"ל הבינו שזה הכתוב הם דברי השם ולא דברי הנביא לפי שהפרשה מתחלת שמעו והאזינו ואל תגבהו כי ה' דבר (ירמיה י"ג) ולשון זה מורה שהוא דברי השם ולא דברי הנביא כמו שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה' דבר בנים גדלתי ורוממתי (ישעיה א'), ואמר תנו לה' אלהיכם כבוד בטרם יחשך וגו' ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה (ירמיה י"ג) וכונת הפרשה לפי דעת רבותינו ז"ל הוא שמה שאמר שמעו והאזינו ואל תגבהו רוצה לומר אל תחשבו להיות נצחיים כגבוהים שאינו כן שאתם מטבע ההויה וההפסד ואם תרצו להתקיים תנו לה' אלהיכם כבוד, כלומר הנפש שנקראת כבוד כמו וכבודי לעפר ישכן (תהלים ז') תנו אותה לשם והשתדלו שתשיג השלמות הרוחני הנפשיי שנקראת גם כן בשם כבוד, אמר יעלזו חסידים בכבוד (שם קמ"ט) והיתה מנוחתו כבוד (ישעיה י"א) 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 והירח והכוכבים (קהלת י"ב) שהוא רומז אל יום המיתה, ואמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי רוצה לומר אם לא תשמעו לעצתי זאת להשתדל בהשגת הכבוד הזה שהוא השלמות הנפשי. במסתרים תבכה נפשי כלומר דעו שכבר גזרה חכמתי ורצוני שתהיו מעותדים אל הרע וההפסד, שהכבי יהיה לעולם על הדבר הנעדר, וירמוז שיש במציאות מקום שההעדר והרע דבק בו והוא העולם השפל והוא שנקרא בתי גואי אם לפי שהארץ היא באמצע העולם מוקפת מכל הצדדין, ויקרא בתי בראי אל השמים שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם, ואם לפי שההעדר הוא דבר בהיולי שהוא בלתי מושג בחוש לכן קראו בתי גואי ויקראו בתי בראי אל השמים לפי שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם וגם בעבור שיש בהם המציאות המוחש וכאלו הורו בזה שכל המציאות בכללו הוא מושגה ומונהג מהש"י ואפילו החלק שההעדר דבק בו הנקרא בתי גואי, ומציאות זה החלק הוא מצד השמרה הנמצאים במציאות המוחש הנקרא בתי בראי, וירמוז בזה שאחר שההעדר דבק בו בנמצאים כן ההיולי א"א לשום אחד מהם להיות נצחי אלא מצד הנפש, ואמר תבכה נפשי כלומר נפש האדם שהיא שלי תפסד שהכבי ירמוז אל ההפסד, או הוא עד"מ כאלו הפועל מצטער כשלא תגיע פעולתו אל תכלית השלמות שכוון בה, וע"כ אמר שהכבי הוא מפני גאותן של ישראל שנשפל לפי שמעלת ישראל שלמותן המכוון בם מצד התורה הוא שלמות הנפש וקיומה וע"כ יצטער כשלא תתקיים הנפש ותעדר, ועל זה אמר שהוא בוכה או שיש בכיה לפניו וזה הלשון וכיוצא בו אע"פ שנמצא הנביא ייחסהו אל הש"י לפי דעת רז"ל לא נתיר עצמנו ליחסן להשם דרך תפלה ולומר בכה עלי או התעצב עלי או תקצר נפשך עלי אע"פ שנאמר יהמו נא רחמיך עלינו לפי שנמצא לנביא אמר כן דרך תפלה אמר ישעיה המן מעיך ורחמיך אלי התאפקו (ישעיה ס"ג) ובעבור זה הוא מבואר שאין כל אדם רשאי לסדר דברים כפי רצונו בתפלה וכל שכן ליחס אליו שום תואר מעצמו ועל כיוצא בזה נאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים וגו' (קהלת ה') וכבר הארכ בזה הראב"ע ז"ל בפירוש 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 ממי שנאמר עליו (ד) כי בא החלום ברוב ענין וגו' (שם) וצריך שיהיו הדברים הנאמרים הם ערבים אל השומע ולא יהיו עליו לטורח, ולזה נחברו השירים והפיוטים והבקשות העשוים במשקל אל התפלה להתקבץ בהם אלו הענינים כולם, ועוד נוסף עליהם שהם מסכימים לנגוני המוזיק"א כמו שהוא מנדר השיר שהוא מאמר מתיחם ונקשר קצתו עם קצתו ומודיע כונת המדבר במלות קצרות וערבות ושקולות כפי נגוני המוזיק"א. והשני שתסכים כונת הלב עם הנאמר בפה ולא יהיה המתפלל ממי שנאמר עליהם ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו (תהלים ע"ח) אבל יהיה ממי שיסכים הלב עם הפה כמ"ש דוד יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי

## שרשים

(ד) כי בא החלום ברוב ענין. כי' וכיוצ וקול כסיל ברוב דברים :

## לסבה

## ענפים

פרק כג [ה] הנה רז"ל הבינו שזה הכתוב וכו' לפי שהפרשה מתחלת וכו'. וכל לומר שעם מחר על דעת רז"ל בזה והוא שעם היו דברי הנביא זה לנבואה בעצמה והיה לו לנבואה בעצמה וברמזוכם כדי שיחזרו בתשובה שלמה, ודו"ק :

לבי לפניך (פס י"ח) כלומר אחר שהם מסכימים יחד אמרי פי והגיון לבי יהיו לרצון לפניך. והג' שיהיה הקול נמוך ומורה על ההכנע באדם המתחנן לפני אדונו כמאמר המשורר שמע קול תחנוני בשועי אליך (פס כ"ח) שמע אלהים קולי בשיחי (פס ס"ד) ולא יהיה מי שנאמר עליו נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה (ירמיה י"ב) ואל אלו הג' תנאים רמז דוד במזמור רביעי אמרי האזינה (פ' ה' ט') לרמוז אל התנאי הראשון אשר מצד קצור המלות והמאמרים, ובינה הגיגי 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"א שתקובל התפלה זולתם, 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 ההפצר ורבוי 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 נינוה שכתוב בהן ויקראו אל אלהים בחוקה (יונה ג') ונעתר להם, וכן מרע"ה כשהתפלל על מעשה העגל הרבה והפציר בתפלה ימים רבים עד שנענה וכן במרגלים עד שנאמר לו סלחתי כדברך, ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהש"י או יהיה הדבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל אי זה פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה, אמר ישעיה גם כי תרבו תפלה אינני שומע ואמר עוד רחצו הזכו וגו' (ישעיה ס') ובאנשי נינוה נאמר ויתכסו שקים האדם והבהמה (יונה ג') וגם הצדיקים היו עושים פעולות מורות על ההכנעה אמר דניאל להם המודות לא אבלתי ובשר ויין 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 שיספיק לו עשית התפלה בכונת הלב אמר דוד ע"ה קרוב ה' לנשברי לב (תהלים ל"ד) קרוב ה' לכל קוראיו (פס קמ"ה). ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה שאפילו טה שלא יתפללו עליו ינתן להם והיא מדרגת יראי השם אמר הכתוב רצון יראיו יעשה וגו' (פס) ומ"ט צריך שיתפללו לפניו בפעל ולפיכך סיים ואת שועתם ישמע ויושיעם, ויש שיהיו במדרגה גדולה והם אוהבי הש"י עד שאינן צריכים להתפלל אל הש"י שהוא מעצמו שומר אותם, וזהו שאמר אחר זה שומר ה' את כל אוהביו, וארז"ל עושה נפלאות לבדו כביכול אין בעל הנס מכיר בנסו (מדרש תהלים פ"ו ע"ב) וזאת היתה מדרגת אברהם אבינו עליו השלום:

**פרק כד כל** הפעולות והמעשים שאדם פועל אינו מחוייב שיגיע שלמות הכליתם 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 ממנו ולא מן החולה, ועם כל זה לא תגיע הבריאות המכוונת. וכן עובד האדמה יעשה כל מה שראוי ויזרע בעת הראוי ותהיה השדה טובה ומתוקנת כראוי ולא יצליח הזרע, וסבת כל זה מבוארת שהפועל הבריאות איננו הרופא לבד ולא החולה גם כן אבל הרופא והטבע. וכן בעבודת האדמה 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 וגניגה לטובה שבהנהגות וירד בים בעת הראוי ועם כל זה לא תצלח הספינה להגיע אל מחוז החפץ, וזה מצד שלא יסכים בזה רצון הש"י, אם על צד העונש כמו שקרה בענין יונה, ואם על צד ההשגחה לטוב (פ) לסבה מן הסבות שנזכרו בפרק י"ג מזה המאמר, וכן התפלה פעמים שלא תקובל, אם על צד העונש כמו שבארנו בתפלת משה, או שאין המקבל מוכן עד שירבה ויפצר בתפלה או שיעשה פעולות מורות על ההכנעה כתענית או לבישת שק באנשי נינוה וכיוצא בדברים הללו כמו שבארנו, ואם שיהיה שם מונע אחר כמו שארז"ל (סנהדרין דף ל' ע"ב) שלא נתקבלה תפלת דוד שלא ימות בשבת בעבור שיגיע העת שימלוך שלמה בנו ואין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא, ואם בעבור שהש"י יודע שאין הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל על צד ההשגחה עליו לא תקובל הפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנים ולא תקובל 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 (קהלת ה') או שיהיה סבת כפירתו כמאמר שלמה פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' (משלי ל') או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל הש"י. ולזה יהיה מבחר התפלה

שרשים

**פרק כד** (פ) לסבה מן הסבות שזכרנו וכו'. כפי המובן הזה מהסנה הרביעית הנזכרת שם:

כשם

התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואמר רבי"ע עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה, אמר שיעשה רצונו בשמים בענין שהיה נחת רוח מתחת ליראי ה', וזה שישדד המערכת לבטל הגזרה מעל עושי רצונו בענין שיהיה להם כח לינצל מצרתם, ואחר כך אמר והטוב 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 מדמה וחושב שהוא טוב ואתה הוא היודע יותר ממני אם הדבר ההוא טוב אלי או רע, וע"כ אתה תבחר ולא אני עשה מה שאתה יודע שהוא טוב, והוא 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 כ' ע"ח) לפי שבחינת הטוב הוא אל הש"י ולא אל האדם שעל ה' לבחור דרך הטוב והישועה אל האדם, אבל האדם אין לו לעשות אלא לברך הש"י תמיד, וזהו שאמר דוד לה' הישועה (תהלים ג') כלומר אל הש"י לברו הוא בחירת דרך הישועה ולא אל האדם, ומה שמוטל על האדם הוא לברך את ה' תמיד על הטובה ועל הרעה ויכיר שהכל הוא לטובו לו, וזהו על עמך ברכתך סלה, ובעבור זה היתה התפלה היותר ראויה אל השי"ת לבקש רצונו בדברים כלליים לא בדברים מוגבלים פרטיים ודרך מיוחד, שהמתפלל בדרך מיוחד ודברים פרטיים הנה הוא כאלו רוצה להכריח הרצון האלהי למה שדעתו נוטה בו ובוחר ואינו רוצה להכריח דעתו לרצון האלהי, וזה כאלו מטיל דופי בידיעת הש"י ויכלתו כאלו אין ביד הש"י דרך אחרת לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו אלא הדרך שהוא בוחר לעצמו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר אך לאלהים דומי נפשי ממנו ישועתי (פס ס"ב) כלומר כשתתפללי לפני בשר ודם את צריכה לפרש בקשתך והדרך שאת בוחרת בו להגיע אל מבוקשך שבזולת זה לא ידע מה שבלבך ומה שאת צריכה ומה הטוב והמועיל אליך, אך כשאת מתפלל לפני האלהים אל תפרש בקשתך אלא דומי נפשי לפניו ולא תבחרי 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 החפץ ולוה ראוי להתפלל לפניו במלות כוללות ולהשליך יהבך עליו, וזהו שאמר המשורר אחר שאמר והתענג על ה' (ג) אמר (פס ל"ז) גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה, הטוב והמועיל אליך שהוא יודע לבחור דרך הטוב או הכבוד או הישועה יותר ממך, וזה שאמר גם כן על אלהים ישעי וכבודי (פס ס"ב) כלומר על כן אני אומר אך לאלהים דומי נפשי, לפי שעליו לבחור לי מה שהוא ישע אלי או ריוח והצלה או כבוד שאני לא אדע לשער זה, אלא אני משים מבטחי בו שהוא יבחר לי מה שהוא טוב ונכון ונאות לי, וזהו שכתוב צור עזי ומחסי באלהים, ויספיק זה הדבר בהתפלה:

## פרק כה כשחפשנו

כל מצות עשה שבתורה לא מצינו מצוה שיזכה האדם בה בלבד לתכלית המשוער מצד התורה אלא התשובה, וזה שתכלית המצות בתורה ובעשית מצותיה לפי מה שבארנו במאמר השלישי, הוא אהבת השם שהיא המביאה את האדם לשכר גדול המקוה לנפש, וכן מצינו בענין התשובה שנכתב זה התכלית בעצמו בפרשת אתם נצבים, וזה ממה שיורה על גודל מעלת המצוה הזאת ושהיא מצוה כללית יותר מן התפלה, שהתפלה אע"פ שתועיל לענינים הפרטיים מכל מקום לא תועיל לתת השכר הכללי לנפש כתשובה, וע"כ ראינו לדבר בה אחר התפלה יותר מבשאר מצות ובקוצר 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 לשמוע בקולו ולדבקה בו וגו' (דברים ל') מדבר על התשובה לפי המשך הפרשה וקשורה, וזה שבתחלה אמר ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו (פס 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 ואח"כ אמר משבח גודל מעלת התשובה עם קלות מציאותה, כי המצוה הואת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך 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 בפיך ובלבבך לעשותו, שענין התשובה תלוי בוידוי הפה ובחרטת הלב (ה) כמו שנבאר, וכן פירש הרמב"ן ז"ל שעל התשובה ידבר, והפליג הכתוב לשבח אותה בשאמר לא בשמים היא ולא מעבר לים היא, וזה כאל אמר שהדבר לגודל ערכו הוא ראוי לך להשתדל ולטרוח בעדו כל טורח שבעולם אפי' לעלות לשמים

### שרשים

(ג) כשם שמברכין על הטובה וכו'. עיין מזה נסי וכו'. עיין מזה נסי כן לעיל בפרק י"ז:
כן לקמן בסוף פ' ל': (ה) ממר גול על ה' דרכך פרק כה (ה) כמו שנבאר. בפרק שלאחר זה:
בסקט

לשכים אם אפשר או לעבור הים כדי להשיגו שהוא דבר יקר הערך מאד לפי שאין (ג) ההקש גוזר שיהיה לחוטא כפרה בשום פנים, כמאמר הנביא במה אקדם ה' וגו' הירצה ה' וגו' (מיכה ו') אמר כל כך היה ראוי לתת שכר גדול להנצל מן העונש על העבירות שאיננו יודע כמה יתן ומה יספיק לזה אם אלפי אילים או רבבות נחלי שמן היתן בכורו שכר פשעו או פרי בטנו בחטאת נפשו, וכל זה ממה שיורה שהשכל גוזר שלא היה ראוי שיספיק כופר אל החוטא בעד חטאו וכ"ש שאין ראוי שיקובל החוטא בתשובה בדברים כמו שהנביא אומר קחו עמכם דברים וגו' (הושע י"ד) אם לא על צד החסד האלהי, ולזה הזהיר עליה מאד ואמר ראה נתתי לפניך היום וגו' ובחרת בחיים למען תחיה וגו' (דברים ל') כי אחר שהראה דרך קלותו כשאמר כי קרוב אליך הדבר אמר ראה נתתי לפניך וגו' כלומר אין לך התנצלות בזה כמו שיש לך על שאר המצות שלרבויים ולגודל טרחם לא תוכל לקיימם, שאין הדבר כן בזה שזו המצוה קלה היא מאד, ואם תעשה אותה תשיג החיים והטוב ואם תתרשל מכנה יגיעך המות והרע, וע"כ תזהר שלא תזלזל בה, וזה כאדם שסובל חולי גדול שההקש גוזר שלא תספיק רפואה לחולי ההוא ובא רופא אחד ואמר אל החולה אני אגלה לך סם אחד בכמה שתתרפא מחליך, והחולה חשש שהסם ההוא אחר שהוא מרפא חולי קשה כזה שאין ההקש גוזר שיהיה לו רפואה שיהיה צריך להוציא ממון רב ולטרוח טורח גדול להשיגו. והרופא אומר לו לא תחשוב שיש טורח גדול בהשגת הסם ההוא ושצריך שתעלה לשמים בעדו או שתצטרך להוציא ממון גדול לעבור דרך אניה בלב ים כמו שהיה ראוי להיות כן, שקל ההשגה הוא מאד, וזהו שכתוב כי קרוב וגו', וע"כ ראוי לך שלא תתרשל בהשגתו שהוא חיים לנפשך וכמו שלא תתרשל בבקשת החיים כך אין ראוי לך שתתרשל בזה, וזהו שסמך אל זה ובחרת בחיים ובאר שהחיים הללו שיושגו במצוה הזאת הם בעצמם התכלית המושג מצד התורה, וזהו אומרו לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חיך ואורך ימיך לשבת על האדמה וגו', כי הוא חייך רוצה לומר בעולם הנשמות ואורך ימיך בעוה"ז שזהו 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 גמורה שיקובל עליה השכר הגדול הזה שכך אמרו רז"ל במסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פ"ו ע"ב) אמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר כי כשלת בעונך (הושע י"ד) עון מזיד הוא וקרי ליה מכשול אינו והאמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות כזכיות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה יחיה (יחזקאל ל"ג) לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ודבר זה צריך באור מהיכן יצא לו לרבותינו ז"ל שזדונות נעשות לו כשגגות לשב מיראה ששורת הדין נותן שהשב מיראת עונש אין ראוי שתועיל תשובתו כלום (ג) שהפעל שעליו ישובח 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 גמור ולמה יקובל עליו שכר כלל, ותשובת דבר זה שהשב מיראה הוא על שני פנים, יש שב מיראת העונש המוטל עליו בעבר שהוא מתחנן לפני אדוניו בעוד שמלקה אותו וכשיקל האדון מעליו שבח אפו ישוב למרוד בו כאשר בתחלה כמו שהיה הענין בפרעה שבהיות המכה עליו היה אומר ה' הצדיק וגו' (שמות ט') וכשהיתה הרוחה חוזר להכביד את לבו כבתחלה, וזה בלי ספק היה מורה שהתשובה הראשונה היתה על צד ההכרח כאימת מות וגו' ושלא היה פעל בחירי, וע"כ אין ראוי שתחשב לו לתשובה כלל, ויש מי שהוא שב מפני פחד השם ועונשיו ואף בשעת הרוחה פחד אלהים לנגד עיניו והוא ירא וחרד מאימת יסוריו בהיותו מאמין שכל הדברים באים מהש"י על צד הגמול והעונש, ולא ייחס הדברים אל הטבע והמקרה כמו שעשה פרעה שבסור המכה מעליו היה חוזר לקלקולו הראשון, ואף אחר מכת בכורות כשחשב שישראל נבוכים בארץ תלה כל האותות והמופתים שראה במקרה, וע"כ נתחזק לרדוף אחרי בני ישראל ונתאמת שתשובתו הראשונה היתה באונס ומחמת המכות ולא בחירי, וע"ז הדרך יתפרש מה שנמצא בכתוב שהש"י מחזק לב הרשעים או מקשה ערפם ומונע מהם דרכי התשובה, וזה שהרשע בבא עליו המכה הוא (ד) מתחסד ושב אל השם מיראת עונש המוטל עליו כמו שאמר פרעה חטאתי הפעם ה' הצדיק וגו' (שם) (ה) ובעבור שזה הפעל דומה לאונס ואינו בחירי הנה הש"י מחזק את לבו כשנותן לו צד או צדדין לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגחה האלהית, וזה בדי שיסור מלבו הטורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעי

ובחירתו

## שרשים

(ג) ההקש. הסכל: (ג) שהפעל שעליו יקובל בפרק כ"ו: (ד) מתחסד. נעשה כחסיד: כמדש"ו יגונה וכו'. וכמו שיתנאר לקמן (ה) ובעבור שזה הפעל דומה לאונס ואינו בחירי הנה הש"י מחזק את לבו כשנותן לו צד או צדדין לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגחה האלהית, וזה בדי שיסור מלבו הטורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעי

תכלי

ובחירתו (ו) מבלי מכריח ואז יבחן אם היתה השובתו בחירית, ומאשר בחירת פרעה כשסר מעליו עול המכה (ז) לרע אמר הש"י אני הכברתי את לבו כלומר בשהסירותי מלבו המורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו והוא לרוע בחירתו בקש עלות ותואנות לתלות בהן ענין המכות ולומר שהיו במקרה, וע"ז אמר הכתוב ואם תלכו עמי קרי (ויקרא כ"ו) כלומר שתיחסו הדברים אל המקרה והלכתי אף אני ונו', ובזה הצד ננעלים שערי התשובה בפני הרשעים (ח) לא שהש"י ימנע מן האדם טוב בחירתו חלילה, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' אלהים והשיבו והיו (יחזקאל י"ח) (ט) אלא שהשי"ת משאירו על בחירתו בלבד מבלי מכריח מחוץ והוא בוחר דרך לעצמו, וכן היה ענין סיחון שאמר עליו הכתוב כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו (דבריס ב'), וזה לפי שסיחון נתחייב להשם כליה מחמת רשעו אלא שהיה מתירא מפני פחד ה' להתגרות בישראל הביא הקב"ה עצות מרחוק להסיר מלבו המרך שקנה מצד המופתים ששמע שנעשו לישראל כדי להשאירו על בחירתו בלבד, וזה כשצוה למשה שישלח מלאכים אל מלך אדום לאמר לו אעברה בארצך (במדבר כ"ו) וכשלא אבה אבל יצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה צוה השם לנטות מעליו, ובשראה זה סיחון חשב מחשבות להתעולל עלילות ברשע ולומר שהצלחת ישראל לא היתה בהשגחה מהש"י אחר שראה אותם נוטים מעל מלך אדום ומעל מלך מואב כמו שבאר יפתח ואז אמר בלבו לא נופל אנכי מאלו, ולזה נתחזק לבו ויצא לקראתם למלחמה ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו, ואלו לא שלח משה מלאכים אל מלך אדום לא היה סיחון 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' ונו' למען תתו בידך ונו' (דבריס ב'), ועל דרך זה יתישב (י) למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום (בופטים י"ח) שלפי הנראה יש בה מהקלון לישראל מה שלא יעלם, שלפי מה שאמר ישראל אוכל בכסף תשברני ונו' חשב מלך אדום שהיו חסרים לחם ומים עד שהיו אומרים לו שיתנו כסף בעבור המים ועל כן שאל מהם ממון גם בעד המעבר עד שהוצרך ישראל לומר ואם מיטיך נשתה אני ומקני ונו' (במדבר 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 לנטות מעליו והיו משה ובל ישראל תמהין מזה, עד כשצוה הש"י לשלוח מלאכים אל סיחון מלך חשבון ויצא לקראתם למלחמה ונלחמו עמו והכוהו או הבינו מחשבות הש"י כי עמקו, ושכל מה שצוה לשלוח מלאכים אל מלך אדום ואל מלך מואב ולנטות כעליהם היה כדי לחזק לב סיחון כדי שיצא למלחמה ויכהו ישראל ויירשו את ארצו בזמן מתעב להראות רוע בחירתו, וע"כ השב מידאה ע"ד סיחון ופרעה אינה תשובה כלל, אבל השב מיראה לפי שהוא מאמין בהשגחה וע"כ הוא ירא וחרד אל דבר ה' ולא יבקש עלות וצדדין להלות בהן משפטי האל הישרים, אבל הוא מכיר שכל הבא על האדם הוא דרך השגחה ועונש על מעשיו הרעים, הנה זהו השב מיראה שראוי לקבל שכר שעליו ארז"ל (יומא דף פ"ו ע"ב) שזהנות נעשות לו כשגגות כמו שהוכיח מלשון המקרא שאמר כי כשלת בעונך, ואע"פ שפשט 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 הגמורה מאהבה, שהתשובה הראשונה שהיתה מיראה עדין נשאר לו בה מכשול עון כמו שאמר כי כשלת בעונך

## שרשים

(ו) מבלי מכריח. שהיו מוכרח על חפצו ומס ירצה יכול לומר שהמכה היתה על לב המקרה: (ז) לרע. כלומר שהחירת פרעה היתה לרע שהיה בוחר לעצמו על לב המקריי ואמר שהמכה נתה עליו במקרה: (ח) לא שהש"י ימנע מן האדם טוב בחירתו וכו'. פירוש לא כמו שאמר הרמב"ם ומהמכיים מחריו שחזוק לב פרעה היה שהש"ת מנע ממנו הבחירה והיה מוכרח על מעשיו הרעים זה פירוש כי לא יחפוץ השי"ת במות המת וכו': (ט) אלא שהש"י משאירו על בחירתו שאמר הכתוב ויחזק ונו' ומני מקשה ונו' הוא שהרשה לו מיוה לב מן הנדנין שיוכל לקלות ולומר

בעונך, ואולם עדין צריך באור על מה שאמר שהשב מאהבה זדונות נעשות לו כזכיות, ששורת הדין נותן כי די שתועיל התשובה לבעל התשובה למרק עונותיו ולשומם כאלו אינם, אבל בכה ישיג שום מדרגה שיזכה בה לחיי העוה"ב שאחר שאין לו זכיות ישאר בנעדר ומה ענין לחלק בין שב מיראה לשב מאהבה בזה, ובאור הענין הזה הוא שהתשובה אין להּ 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 הבב"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 למרק העונות, אבל ישארו בנעדרי עבירות וזכיות במה יזכו לשום נועם אלהי או לאהבת הש"י המיועדת בתורה לבעל תשובה, ולזה השיב הנביא בשם הש"י ואמר ארפא משובתם וגו' כלומר האמת כן הוא שאין ראוי שישיג הבעל תשובה שום מדרגה מצד עצמו אלא שמצד 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 אוהבם נדבה (סס) כלומר כמו שהתשובה היתה מאהבה כך אני אוהבם נדבה, וכן אמר דוד כשהיה שב בתשובה על ענין בת שבע ורוח נדיבה תסמכני (תהלים 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 שיכין עצמו לקבל מן החסד האלהי, אמר המשורר והתענג על ה' וגו' (סס נ"ז) שאל ממני ואתנה גוים נחלתך, הרחב פיך ואמלאהו (סס פ"ח) הרי שתולה נתינת החסד כפי השאלה, ולזה השב בתשובה מחמת יראה הנה הוא שב להיותו ירא שישיגנו עונש מחמת העבירות שעשה, והש"ת בשכר תשובה זו ממשיך אליו חסד כפי מה שישאל ומגין עליו מן העונש והזדונות נעשות לו כשגגות שאינו נענש עליהן, אלא שצריך בפרה כשוגג, אבל השב מאהבה הנה הוא אהר שאינו שב מיראת עונש שיגיע לו מן העבירה שלא יחוש לעונש שלבו חוק (כ) כשמיר מצוך לסבול העונשין ואינו שב אלא מאהבת הש"י בלבד שרוצה לעשות הטוב בעיניו מצד שהוא טוב בעיניו בלבד, כמו שיעשה האוהב מה שהוא טוב בעיני אוהבו מזולת יראת עונש כלל, הנה הוא מגיע בתשובה זאת אל התכלית המכוון מצד התורה שהיא אהבת הש"י, ולזה הוא ראוי שיאהבנו הש"י כמו שאמר הכתוב אני אהבי אהב (משלי ח') משא"כ בשב מיראה, ולזה אין ראוי שתהיה מדרגתם שוה, ומ"ט אפי' שלא תהיה התשובה בתחלה מאהבה כמו שראוי אלא מיראת העונש, הבטיח הש"י שהוא יעזור אל השב מיראה בתחלה שישוב 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 שהגיעו, ואמר אח"כ ושל ה' אלהיך את לבבך וגו', וזה כמה שיורה שאף אם בתחלה לא היתה התשובה אלא מיראה שהש"י יכול לב החוטא ויעזרהו לשוב באהבה שהיא התשובה הנכונה כמו שאמרנו:

## פרק כו דרכי התשובה שבהם יטהר האדם מעונותיו ויזכה מחטאתו לפני אדוניו, הנה הם שיתקן המחשבה והדבור והמעשה. המחשבה שיתחרט אדם מעונותיו. הדבור שיתודה על פשעיו, המעשה שיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה, אבל יעשה מעשים שיורו שהמעשים הראשונים היו בטעות ובבלי דעת. אולם החרטה מבואר בנביאים היותה הכרחית לתשובה, אמר ירמיה אין איש נחם על רעתו לומר מה עשיתי (ירמיה ח'), ואמר יואל מי יודע ישוב ונחם והשאיר אחריו ברכה (יואל ב') והודוי מפורש כתוב בתורה והתודה אשר חטא עליה (ויקרא ה') והתודו את עונם ואת עון אבותם (סס כ"ו) והתודו את חטאתם אשר עשו (במדבר ה') ושיקבל עליו שלא יוסיף לחטוא במה שחטא, אמר הנביא ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו (הושע י"ד) כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה (תהלים פ"ה). 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 שירפא לפי שלא יבקש לעולם רפואה, וכן החוטא אם לא ידע שחטא לעולם לא ישוב בתשובה, ולזה היה השי"ת מאשים לישראל כשלא היו

מכירין

### שרשים

(כ) כשמיר מצור. לשון הכתוב הוא כיחזקאל ג' כשמיר חזק מצור נתתי מצחך. והוא מלשון חזוק וכן תרגם יונקלוס מסלמיש לור שמיר טיגרס.

וכן פירש רס"י כיחזקאל שימן ג'. ועיין סס עוד פירושים מחריס:

בהפצר

מבירין עונותיהן שזה היה סבה אל מה שלא ישובו בתשובה לפניו, אמר אלכה ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני (הושע ה') כלומר עד שיחזיקו עצמן כאשמים וחטאים ואז ישובו בתשובה ויבקשו פני. וכן אמר דוד כי פשעי אני ארע וגו' (תהלים ל"ח), ואמר השי' קרא בגרון אל החשך (ישעיה נ"ח) להורות שידיעת החטא הברחי לתשובה, וההתנצלות ג"כ מבואר מענינו שהוא מונע התשובה, שאם יחשוב החוטא שיועיל ההתנצלות במה שחטא לעולם לא יתחרט ולא יתודה עליו, וזה נקרא מכסה פשעיו שעליו אמר שלמה מכסה פשעיו לא יצליח (משלי כ"ח) שכסוי החטא הוא כשאדם תולה חטאו ברבר אחר, אמר איוב אם כסיתי כאדם פשעי וגו' (איוב ל"א), וזה לפי שאדה"ר התנצל על חטאו ואמר האשה אשר נתתה עמדי וגו' (בראשית ג') ולא הועיל לו התנצלות כלל, לפי שהשכל נתן באדם להיות תמיד עינו על דרכיו שלא יחטא, ולזה נקרא השוגג חוטא וצריך כפרה, וכן צריך להזהר שלא יטעה אותו שום אדם וע"כ נאמר לאדם כי שמעת לקול אשתך וגו' (שם) ואע"פ שלא נצטוה שלא לשמוע לקול אשתו, אבל בשמעו אליה למשוך עצמו אחר התאוה הגופניית נענש, ולו"א כי שמעת לקול אשת- בזאת התאוה הגופניית ולא שמעת לשכלך, וזה ממה שיורה שלא יועיל לאדם התנצלות לומר פלוני גרם לי לחטוא, שאין התנצלות על החטא אלא האונס הגמור שעליו אמרו רז"ל אונס רחמנא פטריה. ועור נבאר ענין האונס בפרק הבא אחר זה, ואהבת הממון או הכבוד הוא מעכב את התשובה, וזה שאף אם ישוב בתשובה אם התשובה היא בסבת תועלת ממון או בעבור הכבוד אינה תשובה, וזה כי כשיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה צריך שיהיה זה לאהבת השי"ת בלבד לא לזולת זה כלל. וכן היה דוד אומר שתשובתו ראויה להתקבל לפי שלא היה בה דבר מונע קבלתה שאמר חטאתי אודיעך (תהלים ל"ב) אמרו חטאתי אודיעך ירמוז על הכרת החטא, ועוני לא כסיתי ירמוז שלא התנצל על החטא כלל, ואמר אודה עלי פשעי ירמוז שהתשובה והודוי היתה לאהבת השי"ת בלבד ולא בעבור הממון והכבוד, ולפי שהיתה תשובת שאול כשחטא בעמלק חסרה אלו הג' תנאים, אע"פ שהודה לשמואל שני פעמים ואמר חטאתי לא נתקבלה תשובתו כלל, וזה שבתחלה היה מכחיש החטא ולא היה מכיר שחטא כי כשאמר לו שמואל ולמה לא שמעת בקול ה' (ט"ו) השיב אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' וגו', וכשאמר לו שמואל שהיה חוטא (ו) בהפצר ההוא יותר ממה שחטא בכרי הראשון עצמו שהיה עיקר החטא וא"ל כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר, כלומר שהמרי 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 מהקסם שהוא עיקר החטא, מתוך דברים הללו הודה שאול 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 והשתחויתי לה' והשיב לו לא אשוב כי מאסתה את דבר ה' ויסוב שמואל ללכת, לפי שהודאת חטאתו לא היתה הוראה כלל שהיה מתנצל בדברי שקר, וכשהודה שאול אח"כ שחטא ואמר חטאתי סתם הסכים שמואל לשוב עמו, אבל לפי שגלה שאול דעתו שתשובתו זו היתה בעבור הכבוד כמו שאמר ועתה כבדני וגו' (שם ט"ו) ולא לאהבת השי"ת לא נתקבלה תשובתו ונאמר לשמואל סיר שימשת את דוד למלך, ולזה לא נמנו בכלל שני מלכות שאול השנים שמלך משם ואילך, תדע שהרי שתי שנים או יותר היה דוד בורח מלפני שאול שהכתוב אומר שהיה בשדה פלשתים שנה אחת וארבעה חדשים מלבד זמן רב שהיה מסתתר בא"י במדבר זיף ובמצודה ובכרמל עם רועי נבל, והכתוב אמר בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל ויבחר לו שאול שלשת אלפים וגו' (שם י"ג), ופירוש שאחר שנה שנמשח למלך בחר לו השלשת אלפים והתחיל לעשות המלחמות ואומר שמלך את"כ על ישראל ב' שנים וגא יותר, וא"א לו שיעשה כל המלחמות שהזכיר הכתוב וילחם סביב בכל אויביו במואב ובבני עמון ובמלכי צובא ובפלשתים וגו' (שם י"ד) בשתי שנים בהיותו רודף אחרי דוד ג"כ, אלא שמיום שנמשח דוד למלך לא נמנה מלכות לשאול אע"פ שהיה מלך, שכן תמצא באיש בשת שמלך על ישראל כל השנים שמלך דוד בחברון על יהודה שהיו ז' שנים ואע"פ כן לא נמנו לו אלא ב' שנים שעמד מלך בלא מלחמה כמ"ש בן ארבעים שנה איש בשת במלכו וב' שנים מלך וגו'. (ב"ש ב') שלאחר ב' שנים שמלך והתחילה המלחמה בין בית שאול ובין בית דוד והיו בית שאול הולכים ודלים ובית דוד הולכים והזקים לא נמנו בכלל שני מלכותו, וכן לשאול לא נמנה לו מלכות אחר שנמשח דוד למלך:

אולם למה נענש שאול שהוסר המלכות ממנו לפי חטאו ולא נענש עונש אחר כמו שנענש דוד

## שרשים

פרק כו (ו) בהפצר סהוא. סהיה מפציר בשמואל ואמר לא חטאתי:

לפי

דוד על ענין בת שבע ולא הוסרה המלכות ממנו, הטעם בזה לפי דעתי הוא שדוד לא חטא במצוה פרטית שנצטוה בה אחר שהיה מלך או במצוה פרטית שנצטוה בה בתורה מצד שהוא מלך אלא במצוה כוללת אותו עם כל האנשים כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל האנשים, ולכן ראוי שיהיה עונשו שוה לעונש כלל האנשים, אבל שאול חטא במצוה פרטית אליו מפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך (שמואל א' י') ואמר ג"כ לך והכיתה את עמלק וגו' ולא תחמול עליו וגו' (שם ט"ו) ובעבור זה נענש בהסרת המלכות מזרעו ושימות בלא עתו, וע"כ כשעבר על דבריו והעלה עולה בגלגל קודם שבא שמואל נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום (שם י"ג) כלומר שיפסק המלכות מזרעו אבל לא אמר לו שימות בחצי ימיו וכשחטא בדבר עמלק נאמר לו כי מאסתה את דבר ה' וימאסך ממלך (שם ט"ו) כלומר שימות בלא עתו ולא יחשב לו מלכות משם ואילך שהדבר הנמאס לא יקימנו האדם, וע"כ כשהעלה שאול את שמואל ע"י בעלת אוב א"ל שמואל על אשר לא שמעת בקול ה' ולא עשית חרון אפו בעמלק וגו' ומהר אתה ובניך עמי (שמואל א' כ"ח) רמז לו שבעבור היות אלו מצות פרטיות אליו היה מת בלא עתו והיתה המלכות נפסקת ממנו, ויורה ע"ז הטעם מה שייעד הש"י ליהוא שיתקיים המלכות ביד זרעו עד דור רביעי בעבור ששמר המצוה הפרטית שנצטוה להשמיד בית אחאב ועובדי הבעל, וכן שלמה בעבור שחטא במצות לא ירבה לו נשים והמצות הפרטיות שנצטוה עליהן המלך מצד שהוא מלך הוסרה מלכות עשרת השבטים ממנו ולא נשאר לו רק שבטי יהודה ובנימין בעבור השבועה שנשבע הש"י לדוד, זהו דעתי בדבר הזה. ויש מי שכתב בזה טעם אחר והוא ששאול חטא באומנות המלכי וראוי שיאבד האומנות ההוא, אבל דוד לא חטא באומנות המלכי שחטאו היה חטא אחר שאין לו התלות באומנות המלכי ולכן נתן למחילה, והרי זה דומה לשני סופרים שאחד חטא שעשה שטר מזויף ואחד חטא שבא על הערוה, שכאשר נתן המלך לכל אחד עונשו כפי חטאו 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 עונשו על מה שחטא הנה הוא ראוי להעבירו מאומנתו ולא יתן לו אמנה כלל באומנתו, וכן שאול לפי שחטא באומנות המלכי שחמל על אגג ולא עשה נקמה בעמלק כראוי היה ראוי להעבירו ממנו, וזה הטעם אינו מספיק אם לא יאמר בו יותר מזה (ג) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום (שם י"ג) על שהעלה העולה בגלגל קודם שבא שמואל, ואפשר לתקן זה הדעת ולהשיבו (ג) אל הדעת הראשון ע"ז הדרך, כשנבאר הסדות הראויות להיות במלך עד (ד) שיוכלל באחד מהם החטא הקודם. ולפי הנראה שהסדות 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 לפנינו ונלחם מלחמותינו (שם ח') ועל כן ראוי שימצאו בו הסדות ההכרחיות לזה, אולם סדות השופטים כבר נתבארו שהם ארבע, אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, וכשנערב עם אלו התארים שהם הכרחיים מצד המלחמה נמצאם בין כלם ששה. האחד צריך שיהיה המלך אכזרי לזרים ורחמן לעמו ומוסר נפשו להצילם, כמו שמדרך הרועה לכבן נפשו להסיר המזיקין ולהלחם עם הארי והדוב לשמור הצאן ולרחם עליהם בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל. והשני שייטיב למטיבים אליו ולעבדיו ולאנשי מלחמתו שאם לא יעשה כן מי ימסור נפשו בעבדו מי יקנא בעדו אם יבגדו 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 שיהיו הצאן לפרנס הרועה ולא הרועה לשמור הצאן, ולזה אמר הכתוב וכסף וזהב לא ירבה לו מאד (דברים י"ז), שאם ישתדל לקבץ כסף וזהב אפי' מן האויבים כשלא ימצא בהם יקח מעמו. והרביעי שיהיה איש חיל אמיץ כח לבו בגבורים לשבר מלתעות עול ולא ישא פני דל ולא יהדר פני גדול ולא ירא 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 בדברי

## ישרשים

(ג) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ועתה ממלכתך וכו'. פירוש ר"ל שלולי על החטא שלא היה בחומות המלכי נאמר לו נס כן העונש מסכרת המלוכה: (ג) אל הדעת הראשון. שחטא במצטוה פרטיית שנצטוה בה מצד שהוא מלך כמוכר למעלה: (ד) עד שיוכלל באחד מהם החטא הקודם. החטא הזה שהיה קודם שימת עמלק יהיה נכלל באחד מן הסדות הללו: (ה) אמרו.

בדברי המלך אם תדברנה שפתיו עולה ולשונו תהגה רמיה, והוא שיהיה ירא שמים וחרד על דבריו ויהיה נבנע לעובדי השי"ת וישמור מצותיו שנצטוה עליהן מצד שהוא מלך או אחר שהוא מלך, ואף בשאר המצות ראוי לן שלא יתגאה על אחיו לחשוב שהוא בן חורין מן המצות יותר מהם אמר הכתוב לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול (סס י"ז), וזה כמאמר החכם המלך והדת אחים נאמנים ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה. וכשנחפש מדות שאול נמצא אותו חסר בכלן, אולם בראשונה שחמל על אגג עד שאמרו רז"ל וירב בנחל (שמואל ב' ט"ו) על עבקי נחל שעשה ק"ו של שטות ומה על נפש אחת אמרה תורה וכו' (יומא דף ל"ו) והיה אבזרי על עמו כי את נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב, ודוד בהפך שהיה מכה את מואב ומעבירם במגרה ובחריצי הברזל וכשראה המלאך המשחית אמר אנכי חטאתי ואנכי העויתי (ו) ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי (שמואל ב' כ"ד). בשניה שלא הטיב לדוד שסכן נפשו בהרינה גלית, ודוד בהפך שצוה בשעת מותו ולבני ברזילי הגלעדי תעשה חסד (מלכים ב' ב'). בשלישית אמר הכתוב על שאול ותעט אל השלל (שמואל ב' ט"ו) ודוד בהפך שהיה נדיב לב ומחלק השלל ואומר הוא לכם ברכה משלל אויבי ה' (סס ל'). ברביעית אמר שאול כי יראתי את העם ואשמע בקולם (סס ט"ו) ודוד לא היה ירא מעשות משפט אמר הכתוב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו (שמואל ב' ח'). בחמישית שהיה שאול משקר לשמואל מכסה פשעיו ודוד הודה מיד ואמר בבא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע (מלכים ב' י"ב). בששית שלא היה נשמע לשמואל ועבר על דבריו במצות הפרטיות שנצטוה ודוד היה נשמע לנתן הנביא ולגד החוזה ולשמואל בכל מה שנצטוה בפיהם. ולפי הדברים הללו הוא מבואר שמצד זאת המדה היה אפשר שישוב זה הטעם השני אל הטעם הראשון. גם כשיחופשו הכתובים נמצא דוד שלם בכל המדות הללו ושאול חסר בכלן, בעבור זה היתה סבה מאת הש"י שלא ישאר המלכות לשאול ושלא ישאר ממנו זרע הגון למלוכה וגם אבנר שר צבאו מת כדי שיתקיים המלכות קיום יפה ביד דוד וזרעו כדי שיהיה משל ודוגמא למלכים הבאים אחריו כדי שלא יתגאו על הש"י למרות עיני כבודו שהמלכות שלו היא, ולזה אין ראוי למלך בשר ודם לזלזל בעובדי הש"י ושומרי תורתו שהוא מלך הכבוד כמו שבארתי בפי"ד ממאמר שני ואמר הכתוב והוא מהשנא עדניא וזמניא מהעדה מלכין ומהקים מלכין (דניאל ב'). ונשוב לענין הפרק ונאמר שכמו שלא נתקבלה תשובת שאול להיותה חסרה הג' תנאים שזכרנו, כן בעבור זה נתקבלה תשובת דוד על בת שבע לפי שהיו בה הג' תנאים שזכרנו, ויתבאר זה ממה שהזכיר בתשובתו על ענין בת שבע ואומר חנני אלהים כחסדך לרמוז שהתשובה לא תקובל אלא על צד החסד כמו שזכרנו, ואמר כרוב רחמיך מחה פשעי (מלכים ל"ה) כלומר אע"פ שפשעי גדולים ורבים מחה אותם כרוב רחמיך שהם בב"ת (ז) כדי שלא יהיה כחי לחטוא יותר גדול מבחוץ למחול. ואמר כי פשעי אני ארע (סס) לרמוז על התנאי הראשון ולומר שלא היה החטא נעלם ממנו, וחטאתי נגדי תמיד לרמוז שלא היה מתנצל על חטאו ולומר שלא חטא שתמיד הוא חושב שחטא, ואמר לך לבדך חטאתי (סס) לרמוז על התנאי הג' שלא היתה תשובתו מפני הכבוד או הנאת ממון 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 להתודות על שני מיני העבירות על העבירות שבין אדם למקום ועל העבירות שבין אדם לחבירו, על העבירות שבין אדם למקום אמר לך לבדך חטאתי, ועל העבירות שבין אדם לחבירו כמו לא תגנובו ולא תונו וכיוצא בהן אמר והרע בעיניך עשיתי, וזה שאע"פ שהן מצות שבין אדם לחבירו אחר שצוה השם יתברך הנה הוא רע בעיני השם מי שיעשה הפך מצותו. ואמר תצדק בדברך שב אל מה שאמר מחה פשעי והרב כבסני מעוני וגו', כלומר בעבור שתצדק במה שאמרת שאתה מקבל בתשובה לשבים מוחל וסולח לחטאתם מחה פשעי, וכדי שתוכה במה שתשפוט את האדם על חטאו אחר שהוא יכול לשוב בתשובה ואינו שב, טהרני מחטאתי אחר שאני שב לפניך. (ח) ויש אומרים שברברך ובשפטך שב למה שנאמר על קין הלוא אם תיטיב שאת (בראשית ד') (ט) ואל מה שנשפט עליו. ולפי שהעבירה היא אם במחשבה ואם בדבור ואם במעשה או בכלן צריך שתהיה התשובה בשלשתן, אם במחשבה החרטה ואם בדבור הודוי ואם במעשה שלא יספיק עזיבת החטא בלבד, אבל שיעשה המעשים הפך העבירות

שרשים

זזכו שמתרו: (ו) ואלה הצאן מה עשו. זכו מורס שכיח מרחס על עמו: (ז) כדי שלא יסיס כחו לחטוא יותר גדול וכו'. ט"ד שנתגאר לעיל בפרק כ"ס בענין תכלת מסה וקין:(ח) ויש מומרים שבדברך ובשפטך שב וכו'. כלומר מ"ם תצדק בדברך ותזכה בשפטך שב כו'. ור"ל שתצדק מת דבריך כרמזויס שמתרת לקין הלא מס תיטיב כו':(ט) ואל מה שנשפט עליו. פי' וט"ד שנתגאר מנתנו מיזה נקרא הטובת שם ליס

שעשה

שעשה לפיכך היה דוד מתפלל על כלן, על המחשבה אמר לב טהור ברא לי אלהים וגו' (תהלים נ"א). על הדבור אמר ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך (שם נ"א) ועל המעשה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו' (שם נ"א) כלומר שיעשה מעשים הפך העבירה כדי שיראו האנשים ויקחו מוסר וילמדו לשוב אל הש"י. וכן באר הנביא שהתשובה ראויה שתהיה בעשיתם 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' גזל מריש ובנאו בבירה היה מקעקע כל הבירה (ב"ק קי"ז ע"ב) וכן אמר ישעיה יעזוב רשע דרכו וגו' (ישעיה נ"ה) אמר יעזוב רשע דרכו 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 ז"ל קדש עצמך במותר לך, ואם העלים עיניו מן הצדקה יפזר ממונו 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 לחטוא, ולזה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו' (תהלים נ"א) וכן כל כיוצא בזה, ואם חטא במחשבה בלבד יטהר מחשבותיו לפני יודע מחשבות, זהו ואיש און מחשבותיו (ישעיה נ"ה) ואמר וישוב אל ה' וירחמהו 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 ראוי לאדם שידע ויישכיל שאם לא יחזור בתשובה שהוא ראוי לעונש גדול אחר היות הרשות בידו לשוב בתשובה ואינו שב וירא מהש"י שיענישנו אם לא ישוב אחר היותו יכול ע"ז, חה שאמר הכתוב כי עמך הסליחה למען תורא (תהלים ק"ל) וזה נראה לכאורה דבר זר שאיך יאמר שבעבור שעמו הסליחה יורא והדבר נראה להפך שאחר שידע האדם שהש"י ימחול לו על כל עונותיו לא יירא ולא יחוש מחטוא, אלא שפירושו 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 מוחל וכולה לחטאים ע"י התשובה ואפשר לו להנצל מהעונש הנה יירא מזה בהכרח שאם ירבה לחטוא ולא יתן אל לבו לשוב בתשובה לפניו לא יאבה ה' סלוח לו, ובעבור זה יירא החוטא מלפני הש"י אחר היותו יודע שאין העונש הכרחי אל החוטא ושאם ישוב אל הש"י בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ירחמהו וירבה לסלוח כי עמו הסליחה:

**פרק כז יקרה** בענין התשובה כפף גדול לפי מה שהונח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העבירה בפעל כמה תועיל התשובה בחרטה ובודוי, וכי ההורג את הנפש או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה או השבת המחולל אם ישוב (ה) נשמר בזה, והרי זה דומה למי שסחר הבית בפעל וחזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשב ואל תעשה, וא"כ היאך אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה. ונאמר שהפעולות האנושיות שעליהן ישובה האדם או יגונה הנה הן הפעולות הרצוניות הנעשות בבחירה, וזה 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 שעשאום בלי ידיעה ואע"פ שיעשום ברצון ובבחירה, וכן לא נאמר שיגונה האדם על הפעולות הנעשות שלא ברצונו אף אם נעשו מדעתו ומבחירתו כלומר שהוא יודע בעת עשותו הפעולה ההיא ובוחר בעשייתה יותר מסבול העונש שמעניש אותו אם לא יעשנה. ואולם אחר שאין נעשית ברצונו אלא מהכרח האונס לא יגונה עליה. אם כן הפעולה שישובה 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 יפול עליהן שם השבח או הגנות כלל, הם פעולות האונס הגמור והן הפעולות שאין הפועל 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, זהו האונס הגמור שלא יפול עליו השבח והגנות, ולזה לא חייבה תורה להורג באונס על דרך זה אלא להורג בשגגה שיש בו צד מעורב מן האונס והרצון, והפעולות המעורבות מן האונס והרצון

שרשים

סעליה נמחר הלוח סס תיטיב וכו'. וזכו שמנמר פרק כז (ה) נשמר. הסכת:
והולך מח"כ כמ"ש ולפי שהמעורב וכו': כנס

הדרצון שהן האמצעיות בין שני אלו המינים שזכרנו הוא דבר קשה לידע אם ראוי שייוחסו אל האונס או אל הרצון, או אם יש מהם שראוי שייוחסו אל האונס ומהן שראוי שייוחסו אל הרצון. שהאדם העושה דבר מגונה מיראת אנשים בעלי זרוע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה מסוג האונס ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבר ראוי לסבול עליו כל צער ומורח טרם שישלח האדם ידו לעשותו (ג) הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות כשיעשו ע"ז ההיזק בכוג הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם מורח גדול וצער חוק הנה יכנסו אלו הפעולות בכוג האונס, אבל כשיעויין היטב יראה שהוא ראוי שיהיו בכאן פעולות ראוי לסבול בעדם כל צער שבעולם טרם שיעשה אותם, ואלו 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 מורח גדול או צער מופלג טרם שישא ידו לגער באביו או למרוד במלכו ובאלהיו, ויש פעולות שאין ראוי לאדם לסבול בעדם צער גדול ומורח מופלג, ועל כן נראה שהגבלת הפעולות הרצוניות הוא על זה הדרך, שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו ורוצה בו ואחר שנעשה הוא רוצה בקיומו כלומר שהוא חפץ ורוצה שיהיה עשוי, הנה ראוי שייוחס אל הרצון, אף על פי שיש בתהלתו קצת אונס, כמו מה שיקרה ליורדי הים שהם משליכים סחורתם בים בעת בא רוח סערה מרומזות גליו כי אע"פ שאין שום אדם שישליך סחורתו בים ברצון ודומה לאונס, הנה מצד שיבחרהו זה על צער וסכנת עצבו ראוי שייוחס אל הרצון, לפי שאף אחרי שיצאו אל היבשה הם רוצים בפעל ההוא הנעשה וחפצים שיהיה עשוי כן בעבור שזה היה סבה להצלת עצמם, ועל כן ראוי שיהיו אלו הפעולות מסוג הרצון ולא מסוג האונס, ואולם אם אחר שיצאו אל היבשה לא היו רוצין בזה אבל היו בוחרים וחפצים בהפכו ראוי שייוחס אל האונס אחר שאינן רוצין בקיום הפעל ההוא, אבל נראה שמאחר שאין אדם שלא יבחר לעולם להשליך סחורתו לים כדי להנצל נפשו ממות ראוי שניחס זה אל הרצון בשלוח אחר שהוא רוצה בקיומו לעולם, ומזה יתחייב שכל דבר שנעשה ברצון בעת עשייתו ואחר שנעשה הפעל ההוא אינו רוצה בקיומו והוא חפץ שלא היה עשוי אף אם בתחלתו נעשה ברצון או היה בו רצון מה אין ראוי שייחס אל הרצון אלא לאונס וטעות, ואולם אם אחר שנעשה הפעל ההוא רוצה ובוחר בפעל ההוא וחפץ בו שיהיה עשוי כן אע"פ שיהיה בתחלתו קצת אונס ראוי שייוחס אל הרצון וזהו כן ממה שארז"ל במסכת נדרים (דף כ"ב ע"ב) והלכתא פותחין בחרטה ופו' שם בגמרא היינך דאמר ליה לבך עלך וכדו תהית, וזה ממה שיורה שהכל הולך אחר קיום הרצון שאם הרצון קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי השבועה כאלו היא בטעות ומתירין אותה אע"פ שנעשה תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה כשמתחרט וגומר בלבו שהוא רוצה שהעבירה הנעשית על ידו לא היתה נעשית ושאם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, וזה יורה שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה והשכל, כמו שאמר אריסטוטלוס בספר המדות שפעולות השכל לא יקבלו החרטה, וזהו שארז"ל היכי דמי בעל תשובה כגון שבא לידו דבר ערוה ונצול היכנה מחוי רב יהודה באותו פרק באותה אשה ובאותו מקום (יומא דף פ"ו ע"ב) כי כשיבא הפעל ההוא לידו בכל אותם התנאים ויכבוש יצרו לאהבת הש"י ולא ישוב לעשותו זה יורה שנתחרט מעקרו חרטה וגמר בלבו שהפעל שעשה בראשון היה בטעות ובלי דעת והשכל אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שיענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שיגונה על הפעל שנעשה בטעות ובלי ידיעה, וכן הפעל המוב לא ישובח האדם עליו אלא אם כן נעשה ברצון בתחלתו ושאחר שנעשה ירצה בקיומו כלומר שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט הפסיד שברו ולא תחשב לו לצדקה, וזה דבר בארוהו רז"ל במסכת קדושין על מה שנאמר ביחזקאל ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול במעלו אשר מעל יומת (יחזקאל י"ח) הקשו שם ולהוי במחצה זכאי וכמחצה חייב ומתרץ אמר רב בתוהה על הראשונות, הנה נראה שאפי' הפעל המוב 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 שמתחרט עליה כראוי ואינו רוצה בקיומו הנה זה יורה שלא נעשה הפעל ההוא ברצון גמור ושאם הונח לרצונו הפשוט לא היה עושהו לפי מה שהרצון גזר עתה והראיה שבא דבר עבירה זו לידו פעם אחרת ונצול היכנה בדעתו וברצונו ובבחינתו להיותו משער שהדבר ההוא רע בעיני ה' שאין ראוי לאדם לעשות מה שהוא רע בעיני השם יתברך, זו היא התשובה הגמורה.

## שרשים

(ג) כגון רמוי שיכנסו וכו' נסוג הרצון וכצער, כלומר סהוא חפץ ורוצה וכו'. שפיט וכו'. מתחרט שעשה מותם ולא רצה לקבול הסורה מתחרט על זה :

הגמורה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה שהיא תשיב העבירה כאלו לא נעשית בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובבלי דעת ובזה ישיג מרוק העונות, ועל צד החסד תחשב לו לצדקה ויאהבהו הש"י נדבה כמו שכתוב למעלה:

**פרק כח אע"פ** שקבלת התשובה היא ע"ד חסד כמו שאמרנו הנה ההכרח המביא אל המצא החסד הוא (ס) שמאשר כל פועל כוסף וחושק תמיד שיגיע מפעולתו התכלית המכוון, והמכוון ביצירה האנושית היות הנפש נשארת אחר המות כמו שקדם במאמר ג' (כ) 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 כשמזכיר דברי יצר הרע ופתוייו מגיד איך הוא מפתה ומסית האדם בשפת חלקות מעט מעט עד שמוציאו לתרבות רעה שבתחלה אומר לו לך אבול בשמחה לחכך וגו' (קהלת פ') שאלו הן דברי יצה"ר לפי קשר הפסוקים שלמעלה והוא מדבר עם הבעל תשובה שהוא דואג תמיד על חטאיו יעל כן אומר לו לך אבול וגו' כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ואין לך חסיד בעולם שלא יתפתה לדבריו הללו שאינו נראה שיהיה בהם מכשול עון, וכשהאדם נשמע לו בזה יוסיף לומר לו בבל עת יהיו בגדיך לבנים (סס פ') כלומר שיהיה מסולסל ונאה, ואחר ששמע לו גם בזה שאין בזה עון אשר חטא יוסיף עוד לומר לו ראה חיים עם אשה אשר אהבת וגו' (סס פ'), ואחר שהגיע אותו למדרגה הזו להשמע אליו בדברים הללו אע"פ שהם דברים המותרין לא ישקוט עד שמוסיף עליו ומביאו לכפור בעקר ולומר לית דין ולית דיין ולית חשבון ואומר לו כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה והשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ומביא ראיה לדבריו בשאומר לו שבתי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ וגו' וגם לא להכמים לחם וגו' כי עת ופגע יקרה את כלם, ובדברים הללו וביוצא בהם מטה את האדם מדרך הישרה ומוליכו בדרך רעה כשמראה את עצמו כרוצה בתועלת האדם ומקנא בעדו וחושש לכבודו כמו שעשה בתחלת היצירה לחוה 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 שלא תאכלו מכל עץ הגן אלא מעצים ידועים שלא צוה אתכם זו לתועלתכם שההפך מועיל לכם יותר, ובזה פתה אותה ועזבה ארחות יושר ללכת בדרכי חשך, וכן בבל יום ויום יצרו של אדם מחשב להרע לו ולהסית אותו כמו שכבר העיד עליו הוא יתברך ואכר כי יצר לב האדם וגו' (סס ח') ואמרו רז"ל עליהם שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה (סוכה דף ל"ב ע"ח, ומגיגה דף י"ו ע"ח) לפיכך אי אפשר לאדם שלא יחטא בפעל אם מעט ואם הרבה והחוטא א"א לו שלא יכשל במחשבה להדהר כנגד אחד מעקרי הדת, לפי שכל עבר עבירה במזיד לא יתיר עצמו לעשותה אם לא מצד הרהור רעה שנכנם בלבו כמאמר רבותינו ז"ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות (סוטה פרק ח' דף ח' ע"ח) וזה שהוא אם שיכחיש במחשבתו מציאות האל ויחשוב שאין לעולם מנהיג ומפני זה מתיר עצמו לעשות העבירה כמאמר הכתוב אמר נבל בלבו אין אלהים וגו' (תהלים י"ד) הנה באר כי בסבת עשיית החטא הוא היותו חושב בלבבו 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 מה נאץ רשע אלהים (סס י'), או שיחשוב שאף אם יש לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים אומר בלבבו שמא לא צוה הש"י זה או לא אסר המעשה הזה, כאלו האמר שיחשוב שלא אסר החלב והדם או הנדה ומפני זה מתיר עצמו לאכול חלב או דם או לבעול נדה וכיוצא בהם והרי הוא כמכחיש שאין תורה מן השמים כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק חלק (סנהדרין דף ק"נ ע"ח) שהאומר על פסוק או אפי' תיבה אחת 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 האלהית הכוללים שהם אבות לכל העקרים ככו שבתבנו (במ"ח פרק ד') וזה בלי ספק יותר רע ויותר קשה מאכילת החלב או הדם עצמו, ובעבור זה הוא שארז"ל (יומא דף כ"ט ע"ח) הרהורי עבירה קשין מעבירה, וזה לפי שעונש העבירה הוא זמני ככו שיבוא, ועונש כפירת העקר הוא נצחי. כמו שארז"ל דינן של רשעים בגיהנם י"ב חדש (ר"ה דף ה' ע"ב) כלומר הרשעים העוברים על דת ואינם כופרים בעקר שהכופרים בעקר כבר בארו שענשם נצחי כמו שארז"ל אבל הטינים והמוסרים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית המתים יורדין לגיהנם ונזנזין בה לדורי דורות. ואחר שהאנשים הנמלטים מכפירה אחת מהעקרים הכוללים

## שרשים

פרק כח (ס) שמאשר כל פועל וכו'. כלומר כי כל וכו': (כ) והיה האדם. נחיות המדם: מניע

הכוללים לפי זה הם מעט מזער לא כביר ולפי זה ראוי שיהיו נדונים בעונש נצחי התחכם השם יתברך ברחמיו וברב חסדיו לעשות חסר עם המין האנושי לפתוח לו שערי תשובה כדי שעל ידו יתנצל ממכמורות יצר הרע ממיתת הנפש אמרו רז"ל (סוכה דף נ"ב ע"ח, וקדושין דף ל' ע"ב) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום שנאמר צופה רשע לצדיק (תהלים ל"ז) ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו שנא' ה' לא יעזבנו בידו, הרי באר שעל ידי העזר שהקב"ה עוזר את האדם הוא ניצול מהמיתה שהיה מבקש להמיתו, וכבר באר יחזקאל שעל מיתת הנפש ידבר אמר כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו (יחזקאל י"ח) ולשון במות המת יורה שעל מי שכבר מת ידבר, ור"ל לא אחפוץ במיתת נפש מי שמת כבר אבל בשישוב מדרכו ותחיה נפש המת, שיראה שעל ידי התשובה לא יכות האיש המת אבל תהיה נפשו ותזכה לחיי העוה"ב, ובזה יגיע האדם שהוא מעשה ידי השם אל תכלית שלמותו והשארותו הנצחי 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 ל"ז) ר"ל אע"פ שמן הדין היה לי לריב ולקצוף לנצח ולדין את החוטא בעונש נצחי לא אעשה כי רוח מלפני יעטוף וגו', כלומר שאף אם הרוח החיוני שיעטוף 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 החיונית שבבעלי חיים אמר הכתוב נותן נשמה וגו' (שם מ"ב), ואחר שהנשמות הן מעשה ידי ראוי לי להשתדל שיגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו, ובעבור זה אע"פ שבעון בצעו קצפתי ואכהו לא הייתי מכה אותו מכה אכזרי אבל כדי ליסרו שישוב בתשובה לפני, שלא הייתי מכה אותו כפי העונש הראוי לו בפי חטאיו אבל הסתר ואקצוף כלומר היתי מסתיר קצת מהעונש והייתי קוצף מעט כדי ליסרו לפי שהיה (ד) הולך שובב בדרך לבו, (ה) אבל כשראיתי דרכיו ששב בהשובה לפני רפאתי אותו, ר"ל קבלתי השובתו אף על פי שהיה סמוך למיתתו, ולפיכך (ו) אנחהו בדרך כל הארץ ונאסף אל עמיו כדי שילך (ז) מכופר לעוה"ב, ושלמתי בזה נחומים לו ולאבליו, לו בשנתתי לו חלק לעוה"ב, ולאבליו כי כשאין נפשו נכרתת הם מתנחמים על מיתתו, ולשון נחומים לאבליו יורה שעל המת מדבר, ואמר עליו וארפאהו שקבלת התשובה היא הרפואה אל הנפש לזכות לחיי העוה"ב. (מ) ונתבאר א"כ הברהיות הכיצא התשובה עם מציאות ה' ורה להגיע הכין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו שהוא התכלית המכוון מכלל המציאות השפל, ולזה הוא שאר"ל שהתורה והתשובה קדמו לבריאת העולם. ויספיק זה הדבור בתשובה:

**פרק כט וראוי** שנדבר עתה בשכר והעונש שהוא העקר הג' מן העקרים הכוללים לדת האלהית והוא במקום התכלית המכוון בכל הדתות, וזה, שאף על פי שהעובד מאהבה לא יחוש לשכר ולעונש כלל שאין אצלו תכלית אחר זולת השלמה רצון האהוב בלבד, ואמרו רז"ל אל תהיו כעבדים וכו' (פסוק פרק ק'), לא בעבור זה נאמר (ח) שלא יהיה שם שכר ועונש חלילה, אבל הכונה לומר שהעובד מאהבה לא יעבוד מאהבת השכר ויראת העונש אע"פ שיאמין שיש שם שכר למאמינים ולירא השם וחושבי שמו שכל השכר ההוא כאין נגרו בבחינת השלמת רצון האהוב ההוא והעבודה שהיא על זה התואר היא העבודה המביאה אל תכלית השכר והעונש המכוון בכל הדתות, ובעבור היות הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הנימוסיות כמ"ש במ"א (פרק ק') שמנו אותו מן העקרים הכוללים לדת האלהית ונאמר שהשכר והעונש לא ימלט הענין בו מחלוקה, אם שיהיה שם שכר ועונש או לא יהיה, ואם יהיה שם, אם שיהיה כלו נשמי ובעה"ז ואם שיהיה כלו רוחני ובעה"ב, ואם שיהיה שם שכר נשמי בעולם הזה ושכר רוחני בעה"ב. ונמצא דעות האנשים נחלקים בענין האמנת הגמול והעונש לד' דעות כפי מספר החלקים שתנזור אותם החלוקה, שיש מי שיאמין שאין שם שכר ולא עונש לא 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



## שרשים

(נ) מניע הגרמים השמימיים. לקמן בפרק ל' יתבאר שהשפע החיוני נמשך מהגלגלים: (ד) הולך שובב בדרך לבו. שהלך אחר תאות לבו: (ה) אבל כשראיתי דרכיו וכו'. עתה מפרש הכתוב שאמר ישעיה דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו וגו'. וכן בתבאר לקמן פ"ח: (ו) מנחהו בדרך כל הארץ וכו'. שיותר: (ז) מכופר. כמהילת עון: (ח) ובתבאר שם כן בהרחות המצד התשובה

תלוי בחלוק הדעת שבין האנשים בכחות הנפש, הדעת האחד הוא שיש מן האנשים מי שיאמר שנפש האדם אין בה יתרון על נפש הב"ח אלא שהאדם יש בו ערמימות יותר גדולה משאר בעלי חיים להמציא המלאכות והתחבולות המצטרכות 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 בם אלא לשמור המינים בלבד, וזה הדעת כבר הכה על קדקדו הפילוסוף ואמר שלא תדמה נפש האדם לנפשות הבעלי חיים שהב"ח (ג) ידיעותיהם חלקיות והאדם ישיג כלל הדברים (ד) וישיג הדברים אחר העלמם מהחוש מה שאין כן בבעלי חיים, ויבדיל בין העצם והמקרה הזולת זה ממה שיורה על ההבדל הגדול שבין נפש האדם לנפש הבעלי חיים וא"א מבלתי שיהיה לנפש האדם תכלית מיוחד מבין שאר הבעלי חיים כמו שבארנו בפרק שני ממאמר שלישי, ולזה אם לא יהיה לבעלי חיים שום שלמות נפשי כבר יחוייב שימצא זה באדם. וכן בעלי תורה חלקו ע"ז 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 העדר הנפש, ובזה הדעת נוקשו ונלכדו כת מבעלי העיון שאמרו שלא יצוייר שום שלמות לנפש בזולת הגוף ונמשכו אחריהם כת צדוק וביתוס שהם מאמינים בתורת משה ובהשגחה ויאמינו עם זה שהשכר והעונש הוא גשמי בלבד ובעוה"ז כמו שנזכר באבות דר' נתן והכחישו השכר הרוחני אחר המות מכל וכל, ויביאו ראיה לדבריהם ממה שלא נזכר לפי דעתם בתורת משה גמול נפשיי כלל אלא הצלחות גשמיות, ונפלו בזה הדעת להיותם חושבים היות נפש האדם מורכבת מכחות מתחלפות ככח ההזנה והצמיחה וההרגש וכח שכלי, ואחר שנראה שאר הכחות נפסדות בהפרד הדבוק שבין הנפש והגוף, יאמרו שגם כן יעדר ממנה כח ההשבלה שהיה בה עם מה שהשכילה 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) ממה שיחוייבו רבוי בעצמות הפועל כמו שנתבאר בפרק שמיני בהמאמר השני בזה הענין (ח) וגם אין העדר חיות הגוף ממה שיחוייב העדר לנפש המשכלת, וכמו שלא יחוייב (ט) העדר הכח המרגיש אחר העדר הכח המגדל כן לא יחוייב בהעדר הנפש המשכלת אחר העדר הנפש החיונית, ושהגוף כלי על ידו יראו קצת מפעולות הנפש ובהעדר הכלי יעדרו אותן הפעולות בלבד כהזנה והצמיחה והרגש, אבל אין זה מחייב שיעדר עצמות הנפש השכלית, לפי שאין קיום השכל תלוי בגוף כשאר הכחות הנשמיות אבל הוא בהפך שהשכל (י) יתחזק אחר הארבעים בהחלש הכחות הנשמיות, והשכל לא ידמה לכחות הנשמיות שהוא ישיג את עצמו ואת כליו (כ) משא"כ בכחות הנשמיות, וראיות אחרות הזקות שא"א להכחישם (ל) הביאו בשלא תדמה 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 האחת פעולות דומות לפעולות הנמשכות מן האחרת אין זה ממה שיחייב שידמו עצמי הפועלים, שהרי אור השמש ואור הנר יתדמו בשהם יאירו שני מקומות אפלים ולא יחוייב בעבור זה שיהיו הפועלים שוים, שאור השמש מתמיד ואינו כבה ומאיר אף במקום שאין השמש זורחת והנר כבה ואינו מתמיד ואינו מאיר אלא במקום שהיצוק נופל, וא"כ אינו מחוייב שאע"פ שתפסד נפש הבעל חיים שתפסד

ותעדר

## שרשים

דפת מלו מחולקים תלוי וכו' : (ג) ידיעותיהם חלקיות. כמו שנתבאר במ"ג פ"ט : (ד) ויגיע הדברים מחר העלמם מהחוש וכו' ויבדיל בין העצם והמקרה וכו'. כל זה נתבאר לעיל במ"ג פרק י' : (ה) מלא הכנה. לדבקות הרוחני בו : (ו) אל הגוף. ס"ת הנושא וטיף היא : (ז) ממה שיחוייבו רבוי בעצמות הפועל. פי' כמו כן בנפש האדם מעפ"י שיש בה כח ההזנה והצמיחה והרגש מיוחס מורכבת כמו שנתבאר וכו'. וכמו שנתבאר בפרק

שמחר זה : (ח) וגם מין העדר חיות הגוף ממה וכו'. מבואר הוא בפרק שמחר זה : (ט) העדר הכח המרגיש מחר העדר וכו'. כי לכל מחד יש זמן מיוחס לקיומו כמ"ש בחוש הן פ"ב : (י) יתחזק מחר התרגעים. כמו שתרז"ל בן תרגעים לגיהנם : (כ) משא"כ בכח הנשמיות. שתיון משיגין כלום מעצמותן : (ל) שביאו. גדולי הפילוסופים הנזכרים : (מ) בשתוף השם. נתבאר במ"ג פרק ח' וגם נתבאר

והעדר 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 הנפשיי אלא הגופיי, אינו כן כמו שחשבו שלא נכתב הגופיי אלא במקום שאין מקום לשכר הרוחני והשכר הרוחני נכתב ברמיזה (נ) לסבה שנזכיר אותה בעזרת השם יתברך. והדעת הג' הוא הפך הדעת השני והוא דעת קצת מרז"ל שאומרים שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין דף ל"ט ע"ב) והביאו ראיה לזה מן המוחש אמרו הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובהזדרזו נפל ומת היכן טובתו של זה והיכן אריכות ימיו של זה אלא למען ייטב לך לעולם שכלו טוב והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, וא"א להיות עולם שכלו טוב ועולם שכלו ארוך אלא העולם הבא אחר המות והשכר הרוחני, וגם זה דעת כת מגדולי הפילוסופים וכת מבעלי תורה שנמשכו אחריהם שיאמרו שאין שום שלמות לאדם מצד מה שהוא אדם אלא אחר המות בלבד כשיהיה השכל מפושט מההומר 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 ברבר גשמי הכולל אותו ואת הבעלי חיים יהיה שלמות ויתרון השכל שנתן בו יותר על הבעלי חיים לנקמה ממנו ולא לשלמות מדרגה, וזה שהבעלי חיים להיותם נעדרי השכל והבנה לא יצטערו בהיותם משערים שסופם למות כאדם ולא ירגישו בצער הבא עליהם טרם בואו ולא ידאגו על דבר, והאדם ירגיש בכל זה וידאג ויצטער על ה"ע המעותד לבא עליו ויהיה ביגון ואנחה, עד שלפי מעלת השכל שיש לאדם על זולתו יצטער על הרע המעותד לבא עליו, ובעבור זה יאמרו שאין ראוי שיהיה השלמות המושג מצד השכל דבר גשמי ומשתתף לבעלי חיים אבל בענין ומדרגה בדבר שיבדל מהם שהוא השכל לא בדבר גשמי כלל, וזה דעת הפילוסוף בזה, שעם שהוא מכחיש ההשגחה יאמין שיש לנפש האדם שלמות אחר המות בהפרדה מן הגוף ורבים מהכמי התורה נמשכו אחר דבריו בזה. ויש לדון אחר זה הטעם שאף אם הדברים הללו הם תשובה על הדעת השני מכל מקום לא יתבאר מזה שיהיה שלמות האדם אחר המות, וזה שאחר שהשלמות והקיום א"א שיהיה (ס) אלא לדבר השכלי כמו שאמר והכה השכלי שבאדם אינו אלא הבנה (ע) איך יצויר השארותו שאין ההבנה דבר עומד בעצמו. ומה שיאמר שהשכל הנקנה יתעצם במושכלות עד שישוב הוא והן דבר אחר, הוא דבר בלתי מובן, שאם הכח השכלי שבאדם הוא כח היולאני אשר מטבעו שיפסד זולתי מצד ההשכלה איך העמוד ההשכלה בעצמה, או איך יצויר רבקודה בשכל הפועל שכל זה רחוק מאד משושכל כמו שכתבנו במאמר הג' בפרק ג', ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו מוכן אל ההשכלה, ולזה לא יתכן בו ההפסד להיותו 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 אלף ואולי לא ישיגהו שום אדם כמו שכתבנו בפרק ג' מהמאמר הג', אלא אם נאמר ששלמות זאת ההשכלה היא השגת המושכלות הראשונות ודבר זה ישוו בו הצדיק והרשע ולא עלה זה על לב שום אדם מעולם. ועל כן יראה שההעדת 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 שישיג אי זו השגה או הכרה בשם גדולה או קטנה ישיג מצד זה (פ) ר"ל השכלת העבודה ההיא מדרגה מה ממדרגות העוה"ב, וכן נמצא לרז"ל בפרק חלק (סנהדרין דף ק' ע"ב) על פסוק זרע יעבדנו (תהלים כ"ב) אמרו אימתי תינוקות זוכים לחיי העוה"ב משום ר"מ אמרו משיודעין לומר אמן ההד"ד פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים (ישעיה כ"ו) אל תקרי שומר אמונים אלא שאומר אמנים, וזה מבואר כמו שכתבנו שלשלמות הנפש הוא מצד ההשכלה אל העבודה אי זו שתהיה עד שכשישיג הנער ההשכלה אל העבודה היותר קטנה שאפשר שהוא לומר אמן על איזו ברכה יזכה למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, וזה מסכים עם מה שכתבנו בפרק תשעה ועשרים מהמאמר הג' שבעשית 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 בהבל פיהם של תינוקות של בית

## שרשים

נתבאר גם כן דעת הרמב"ם ז"ל: (נ) לפסוק יצויר השארותו. היינו שיספר לצייר שיהיה לו נפשי עצמו שום השארות: (פ) רוצה לומר השכלת העבודה. שב אל מה שאמר שיש מדר זה ור"ל

בית רבן א"ל רב פפא לאביי דירי דידך מאי אמר לו אינו דומה הבל שאין בו חטא להבל שיש בו חטא (עיכובין דף י"ג ע"ב) ואם לא תהיה הנפש עצם עומד בעצמו היאך אפשר שיהיה יתרון לתינוקות של בית רבן שלא הגיעו למדרגת ההשכלה אלא מעט על אבירי ורבא שהגיעו למדרגה גדולה בלי ספק, אלא שהאמת הוא שמדרגה קטנה בעבודה למי שלא נתלכלך בחטא תועיל יותר ממדרגה גדולה למי שנתלכלך בחטא, לפי שהנפש להיותה עצם רוחני עומד בעצמו גודל מדרגתה היא כפי שעור נקיותה עם עבודתה בעשית המצות, ולזה מה שהיה מרע"ה מצטער על שלא היה יכול ליכנס לארץ לעשות עבודת המצות בפעל לא להשגת המושכלות שבלי ספק כבר הגיע משה למדרגה שהיה ראוי שישיג בהשכלה אלא שהיה כוסף לקיים המצות בפעל שהיא העבודה בהשכלה שהיא הנותנת שלמות וקיום לנפש כמו שכתבנו בפרק רביעי ממאמר ג'. ובשתי הדעות הללו שבמהות הנפש, רצוני אם היא כח היולאני או עצם עומד בעצמו, הוא שנחלקו רז"ל בערובין (דף י"ג ע"ב) באמרם שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא משלא נברא ונמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו, ונראה שהאומר נוח לו שנברא יסבור שנפש האדם כח היולאני כדעת הפילוסוף וע"כ יאמר שנוח לו שנברא לפי שכל מציאות טוב יותר מההעדר ואפשר שעלה למדרגת הקיום על ידי ההשכלה, והאומר שנוח לו שלא נברא יסבור שהנפש עצם רוחני קיים מצד עצמו, ולפי שעל ידי הבריאה אפשר שיגיעה ההפסד או ישיגה העונש העצום אמר נוח לו שלא נברא כלומר שלא נמצאה בגוף האנושי, וכן אמר שלמה וטוב משניהם את אשר עדן לא היה (קהלת ד') ואלו 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 (בראשית א'), אלא שבלי ספק דעתו לומר שהנפש עצם רוחני ולא כח היולאני, ולפי שזהו הדעת 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 הכמים דעת הגלגול, ווה כי לפי שהם ראו שהדעת הנכון 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 גזרה החכמה העליונה להשכין העצם הרוחני (ג) שאין בטבעו להיות בעל בחירה בגוף האנושי כדי לשומו בעל בחירה בגוף. לפי שזה מעלה גדולה אליו בלי ספק עד שבדבר 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 וכמה תוכן הטפה הזרעיית 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 ממנו גשמי ובעולם הזה וממנו רוחני ובעולם הבא אחר המות, וזהו דעת תורתנו הקדושה שיעדה יעודים גשמיים פרטיים לצדיקים כמו לאבות ולזולתם ויעדה יעודים רוחניים לנפש לבדה 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"ח) בעה"ז, וימי בניכם לימות המשיח, כימי השמים על הארץ לעולם הבא, שיראה מפורש שבשכר המצות ייעד הכתוב שכר בעולם הזה ובעולם הבא, זהו כלל דעת האנשים בשכר ועונש ודעת הורתנו בו:

## פרק ל בשכר

הרוחני שאמרנו שיגיע 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"מ עיקר השכר הוא רוחני ולנפש בלבד בעוה"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 ושמושיו, אמרו רבותינו ז"ל מרגלא בפומיה דרב העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שנאה ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה (ברכות דף י"ז ע"ב) כלומר

### שרשים

מלא השכלת מעבודה הכיון יש"ג מדרגה מה וכו': (ג) שאין בטבעו להיות בעל בחירה. כי הרוחניים הם מוכרחים על מעשיהם: (ק) למה תחזור עוד אל הגוף. שהרי כבר הגיעה אל מעלת הבחירה: ומעשיהם

כלומר כי כתר שם טוב (ס) ומעשיהם הטובים היא עומדת על ראשיהם מלמעלה ובה ישיגו ליהנות מזיו השכינה, ויאמין עם זה שעם היות עיקר השכר הזה לנפש בלבד עוד יש שכר אחר גשמי לעוה"ז ליסות המשיח, וזה בתחית המתים שיחיו אז הצדיקים הגמורים, אם כדי לפרסם נסי השם ואמונתו בעולם, ואם כדי שישיגו קצת תענוג גשמי אז כימים שנצטערו או יותר כפי מה שתגזור חכמת השם, או כדי שיקנו שלמות יותר מאשר קנו בתחלה כאשר לא יוכלו להשיג בחייהם המדרגה שהיתה ראויה אליהם לפי יושר לבם מפני המעיקים מחוץ ועול הגלות, אבל מ"מ יכותו אחר שיחיו וישובו לעפרן ויזכו אז הנשמות ההן במה שהשיגו בחיים השניים ההן להתענג במדרגה יותר גדולה בעוה"ב ממה שהיו בה קודם התחיה, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל וגדולי החכמים האחרונים שנמשכו אחר דעתו ז"ל. והרעת הזה כשיעויין היטב נמצאהו ראוי ומרוייב מצד השכל ומסכים אל מה שנמצא בתורה, וזה כי לפי שפעולות השם הם שלמות בתכלית השלמות חוייב שימצא כל מה שאפשר המציאו (ג) לפי מה שתשפטהו החלוקה, ואחר שאנחנו נמצא הנמצאים הגשמיים מהם קיימים באיש כגלגלים והכוכבים כמו שהעיד החוש על זה, והנביא מסכים לזה גם כן אמר שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (ישעיה מ') ואמר איש לא נעדר (שם), ומהם קיימים במין כבעלי חיים (ג) המולידים בדומה, ומהם בלתי קיימים באיש ולא במין כבעלי חיים הנולדים מן העפוש, הנה הוא מן ההכרח שימצא החלק האחר הנשאר מן החלוקה, והוא שימצאו נמצאים קיימים במין מצד וקיימים באיש מצד, וזהו מין האדם שהוא קיים במין ולא באיש כשאר הבעלי חיים מצד הגוף והכחות החומריות אשר בו, והוא קיים באיש ולא במין כמלאכים מצד הנפש המדברת והכח השכלי אשר בו, ואל שני מיני הקיום רמז בעל ספר יצירה באמרו כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו ובין עשר אצבעות רגליו במלת הלשון ובמלת המעור, וקיום המין הרמוז במלת המעור ידוע, וקיום האיש הרמוז במלת הלשון ר"ל בנפש המדברת. וזה, לפי שא"א לדבר נצחי לכרות ברית עם הדבר ההוה ונפסד אלא מצד הקיום שבו. ובאור זה ע"ז הדרך וזה כי הכחות הנמצאות במורכבות השפלות אע"פ שאינן מושגות בחוש קיים אצלנו מציאותן מצד הפעולות המושגות בחוש (ד) כי מהפעולות יודעו הכחות, ובאשר (ה) ראינו הצמח מתנועע לכל הפאות וידענו כי לא יספיק לזה כח הטבעי בלבד לפי שהתנועה הטבעית לא תהיה כי אם (ו) מהאמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע או סביב האמצע וזה מתנועע לכל הפאות, שפטנו שיש בזה המין התחלה אחרת תתחייב ממנו זאת התנועה ואותה התחלה קראנוה נפש צומחת, וכן כאשר ראינו החי שיש בו התחלה שהיא נפש הצומחת ונוסף על זה שהוא מרגיש ומתנועע ברצון מה שאין כן בכח הטבע והנפש הצומחת, שפטנו בשיש בזה המין ההתחלה אחרת ימשכו ממנו אלה הפעולות, כלומר פעל הצמיחה ופעל ההרגש קראנוה נפש היונית, וכן כאשר ראינו האדם יש בו התחלה הואת ונוסף גם הוא שהוא משכיל כוללי הדברים ויודע מהותם ומבדיל 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, ומאשר ראינו נפש האדם יצא לה הפעל הנכבד הזה שהוא ההשכלה והיא מתחלפת בהשגה הואת להשגות הכחות הגשמיות, כי הכחות הגשמיות כשיחזקו השגותיהם (ז) תפסד ההשגה ההיא (ח) כהשגת האור החזק שהיא תפסיד הראות ותמנע מהשגת אפי' האור החלוש וכן הקול החזק, (ט) והכח השכלי בהפך כי יתחזק עם השגת הדברים העמוקים ויוסיף יותר להשיג יותר, וכן השגות הכחות החומריות משתנות להיותן פרטיות והשגות השכל בלתי משתנות והן קיימות להיותן כוללות, ולזה שפטנו שהנפש הואת שיש בה כח ההשכלה הוא יותר נכבד מן הנותן הכח החיוני בב"ח, ולזה אמרו החכמים שהנפש החיונית באה מכח הגלגלים, כי הגלגלים בתנועותיהם יביאו החומר לקבל הצורות ונפשותיהם יתנו הצורות המתחלפות אשר בצומח ובחי, לפי שאין מציאותן אלא בחומר וכפי הכנת החומר כן נותנים נפשות הגלגלים הנפשות בחומרים

## שרשים

**פרק ל (ס) ומעשיהם הטובים.** שהיו עושים בעולם הזה: (ב) לפי **מה שתשפטהו החלוקה.** כמו שמצאנו וכולן יש **מהן קיום ויש מהן נמין וכו':** (ג) המולידים **כדומה.** ר"ל שמולידים כדמותם וכגלמם ולכם **קיום המין:** (ד) כי מהפעולות יודעו הכחות. **ע"י הפעולות היונקיים מחיוב דבר מוכל לידע כחות שהכר שהוא:** (ה) ראינו הצמח מתנועע וכו'. **כלמיחקו הוא מתנועע לכל הפאות:** (ו) מהאמצע **אל המקיף, למעלה אל הגלגל, ומהמקיף כל זה לעיל נפ"ב:** (ז) תפסד ההשגה הפרטי. **שהגה שכלית:** (ח) כהשגת האור החזק שהיא וכו'. **עד"מ כשהשמש מאיר בחוזק ג"כ לעדם לראות גם וכל מי שרוצה לראות גם בכח מוי היא מונעת מהעדם לפיכו את האור החלוש:** (ט) והכח **השכלי בהפך. מכל הכח השכלי הוא בהפך:**

להורות

בחומרים, ולזה ישתנו השגות הב"ח והיו פרטיות כפי השתנות ההכנות הפרטיות, אבל הנפש המשכלת 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 הנבדלים, לפי שהתחלת נפשו היא משכל נבדל, ויעיד על זה מה שנמצא בתורה במעשה בראשית שייחס הכתוב נתינת הנפש החיונית אל ההתחלה חומרית בלבר אמר ביצירת הב"ח תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א'), וביצירת האדם ייחס נתינת הנפש אל התחלה שכלית אמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, וסיים ויהי האדם לנפש חיה (שם ב') (י) להורות שהכח החיוני אשר באדם נמשך מן הכח השכלי אשר נפח באפיו השם לא מהתחלה אחרת כאשר הוא בב"ח, ואחר שהנפש החיונית אשר בב"ח והנפש האנושית אשר בה כח ההשכלה באות משתי התחלות מתחלפות אם נמצא הכח החיוני אשר בבעלי חיים נפסדות בהפרד הדבוק אשר בין הגוף ובינם (כ) להיותן באות מכח הגלגל שהוא בעל חומר ומנפשו שהיא כח בחומר, לא יחוייב שהפסד נפש האדם אחר היותה באה מהתחלה אחרת שכלית שהיא מפשטת מחומר שאין בה אפשרות ההפסד כלל כמו שיש בבעל חומר, ולזה אף אם נראה כח הצמיחה וההזנה וההרגש אשר באדם וזולתם מהכחות החומריות נעדרות במות, לא היה זה אלא לפי שנעדר הדבוק בין הנפש והגוף שהי' כלי לפעול על ידו אלו הפעולות, אבל נאמר כי אחר שראינו כח ההשכלה מתקיימת בפני עצמה במלאכים בזולת הכחות האחרות, וראינו כח הצמיחה וכח החיות נפסדות בפני עצמן ובבעלי חיים, שפטנו שאדם שנראה בו כחות חומריות וכח שכלי שאף אם יעדרו הכחות החומריות (ל) להעדר הכלי לא יפסד הכח השכלי בהפסד הכח החיוני (מ) כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה שהוא הכח המגדל מן הבעלי חיים, כי כח החיות הבנה והצעה אל הכח השכלי כמו שכח 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 המפשטים מחומר, שפטנו בעבור זה שהשכל הזה אחר שיש לו התלות בדבר קיים לא יפסר בהפסד הגוף והעדר הכחות החומריות, אבל כשיפרד מן הגוף יתדבק בדבר הקיים שהשכיל 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', והוא התכלית האנושי והוא עיקר השכר או הגמול המיועד בתורה אל האנשים אחר המות כשתפרד הנפש מן הגוף, זהו הדרך הנכון בהבנת הדעת הזה שהוא דעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו. והדעת השני הוא דעת מי שיאמין כי עם היות שיש לצדיקים גמורים שכר נפשי בעוה"ז אחר שהצדיקים ההם הם מעטים ורוב הצדיקים אינם מקבלים שכר נפשי בעולם הזה ראוי שישולם בעוה"ב שכר אל הגוף עם הנפש ביחד, וזה יהיה אחר תחיית המתים שאז יתקיימו הגוף והנפש יחד בלי אכילה ושתיה כמו שנתקיים משה רבינו ע"ה ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה בגוף ונפש, ויאמר שזהו הנקרא בדברי רז"ל עוה"ב בשאמרו 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 גנוזות שם עד שיקומו לתחית המתים ויזכו לחיי העולם הבא אחר תחית המתים, וזה שאמרו רז"ל במסכת שמחות (פרק ח' דף כ' ע"ב) על רשב"ג שאמר לו לר' ישמעאל כשנגזר עליו שיהרג והיה בוכה אמר ליה רבי למה אתה בוכה לשעה קלה אתה נתון בגן עדן בחלקן של צדיקים, ואמרו ג"כ במסכת נדה על רבה בר שילא שנפטר קודם רבה בר רב הונא מעט, ואמר רבה בר רב הונא עליו לשעה קלה הקדימני בגן עדן. זהו דעת הרמב"ן ז"ל ודעת הרמ"ה ז"ל וכת מהאחרונים שנמשכו אחר דעתם זכר כלם לברכה. ודרך הבנת זה הדעת לפי מה שמצאתי לאחד מגדולי תלמידי הרמב"ן 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 (נ) שכל בעל גוף נפסד שהוא האדם והוא החסר (ס) שבמדרגות השכלים, ומה שנמצא

אחריו

## שרשים

(י) להורות שכח החיוני וכו'. פירוש ולכן נפש החיוני מיכה מורכבת כמו שנתבאר בפרק שלפני זה ובפ"ח מח"ב: (כ) להיותן באות מכח הגלגל. בעבור שהן גחות: (ל) להעדר הכלי. הוא הדבוק בין הנפש והגוף: (מ) כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה וכו'. פי' כי אף שיפסד הכח המגדל מן הב"ח שהוא כח הצמיחה בהם אעפ"כ לא יפסד מהם בעבור זה הכח החיוני כי הכח החיוני הוא הכנה והצעה וכו': (נ) שכל בעל גוף נפסד. הגוף נפסד והשכל קיים: (ס) שבמדרגת השכלים

אחריו בעלי חיים שהם בעלי גוף ונפש נפסדים, ואחריהם הצומח שהם בעלי הגוף נפסד ובלתי בעלי נפש חיה כלם הם לצורך האדם, ואע"פ שהאדם נברא אחרון זהו לשלמותו לפי שהתחתונים כלם בשבילו (ע) וביצירתו נשלמו, וכלם כוללים בו ד' יסודות והכח והצומח והחיות ומוסף 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 גנזות תחת כסא הכבוד או בגן עדן (פ) ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר, והוא כענין שאמרנו שהן צריכין גוף שאין שלמותן בזולת גוף, ואולם יהיה בסופו גוף נכבד קיים. זהו דעתם 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 בבהמות ושב 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 מזל לגמרי שהיה לכל אחד ואחד מהם תחלה שוה בשוה ויעמדו ויאכלו וישתו ויולידו ויעשה כל אבר ואבר שבגוף כל אחד מהם פעולתו הראויה לו ויקבל כל מה שראוי לו ויזון כראוי לו ויעשה כל מה שראוי לו בלי שום מונע 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 מזגו ובתכלית השלמות שאפשר לו להשיג וכן כל אחד ואחד לפי מדרגתו, ואחר זה ליתים רבים אחר שישיגו השלמות שאפשר להם להשיג כל אחד ואחד לפי מדרגתו ראשון ראשון כאשר יושג זה השלמות שאפשר לו להשיג הרי זה לחפצו ולדעתו יעלה לענין אליהו, וענין זה שעתיד הומר גופן שהוא הומר ד' יסודות להשתנות ולקבל תכונה אחרת ויהיה הומר גופן בענין יסוד פשוט קיים קל התנועה בהיר במראה כמעשה לבנת הספיר נעלם הראות בענין אליהו, מובן לקבל זוהר האלהים ואור פני המלך חיים כמעשה הלבנה שהוא גוף מקבל אורה, וע"כ אמר בברכת הלבנה עטרת תפארת לעמוסי בטן, ר"ל לצדיקים, שהם עתידים להתחדש כמותה, ר"ל אחר תחית המתים שישתנה גופם ויקבלו תכונה אחרת, ודוגמתו בעוה"ז מבעלי חיים שישתנה תכונת גופם ויקבלו תכונה אחרת (כתולעת המשי וכיוצא 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 וחי לעולם, וזה נרמז במעשה בראשית, והוא ענין תחית המתים שהכונה באדם שיהיה לעולם בגוף לפי שאין שלמות האדם בזולת גוף אלא בגוף כענין הגלגלים ונמשל אליהם (ס) בהיר כזוהר הרקיע וככוכבים לעולם ועד, ואלו היה שלמות האדם בזולת גוף נמצא שהוא שכל נבדל ושלם יותר מן הגלגלים שהם בעלי גוף, וזה דבר שאי אפשר שהשתלשלות היצירות הנכבד נכבד ראשון והקל קל אחרון כמו שכתבנו ראשונה, וכיון שאין שלמות האדם בזולת גוף א"א שלא יבא האדם לשלמות זה כעין כונת יצירתו מתחלה, ועל שנוי תכונתם וקלות תנועתם נאמר שהקב"ה עושה להם כנפים, כל זה כתב הרא"ה ז"ל. והנך רואה כמה הרחקות יש בזה הדעת לפי הדרך הזה. ראשונה שזה הדעת נוטה לדעת האומרים שהנפש כח היולאני, וע"כ צריכה תמיד אל גוף שתתקיים בו. שנית שאחר שהם יאמרו שאין קיום לנפש האנושי בזולת גוף איך תתקיים הנפש אחר המות מיד כשתפרד מן הגוף והם יאמרו שקיומה הוא קיום חסר בגן עדן שאין בו תענוג שלם לנפש והשגת מדרגה כלל, ובשהוקשה להם למה לא יזדכך הגוף מיד אחר המות וישתנה מטבע הנפסד למטבע הקיום כמו שאמרו שיהיה אחר כן, יאמרו כי עוד צריך שיהיו אחר שיפותו כדי שיזכו למדרגת ההשארות, וזה דבר רחוק מאד שלא יושג ההשארות אלא עד שיהיו המתים, ועל כיוצא בזה יפול המשל המורגל בלשון ארמי ערבך ערבא צריך, כי צריך שיזכו האנשים לתחיה ראשונה ואח"כ שיזכו להשארות, ואם בזמן התחיה יאכלו האנשים ויולידו כמו שבתבו הם ויהיו בעלי בחירה ורצון כבר אפשר שישובו לחטוא ובמה יהיו בטוחים שיעלו לאותה מדרגה, ולדעת האומר מרו"ל שתחית המתים לצדיקים גמורים בלבד לא יהיה לכלל האנשים שהיו ושיהיו עד תחית המתים מי שתוכה נפשו למדרגת ההשארות ולא לשום מדרגה ממדרגות 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 מד' יסודות וטבעם להיות נפסדים ואיך ישתנה טבע הגופות ההם לטבע הקיום. ומי יתן ואדע כמו שקבלו בעלי זה הדעת

שאפשר

## שרשים

כשכליס. שכל פשוט ושכל בעל גוף קיים: כלומר שהוא מורם מזה כשלמות מיוחד שלמות מתמיד מאחר שהן בזולת גוף: (ל) בהיר כזוהר. המדמה (ע) וביצירתו נשלמו. כמו שנתבאר לעיל במ"פ פי"ח: (פ) ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר. יהיה כשיר: (ק) והזוכים לתחייה. כלומר ועוד

שאפשר שישתנה החומר ההוה הנפסד מטבעו אל טבע הקיום כחומר הגלגלים, למה לא יקבלו שתשתנה נפש האדם אע"פ שיהיה כח היולאני כפי דעתם אחר שיש בה הכנה לקבל שלמות המושכלות ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות עד שיהיה אפשר לה להתקיים בעצמה בשכל 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 תחיית המתים, ועוד כי זה חולק על דעת רז"ל שאומרים כי הנפשות הן נמצאות טרם המצאן בגוף האנושי כמו שאמרו בבראשית רבה עם המלך במלאכתו ישבו (דס"ל ד') עם מלך מלכי המלכים הקב"ה ישבו נפשותיהם של צדיקים שבהם נמלך וברא את העולם, ואינו א"כ כח היולאני אבל נבראו ביום ראשון כמו שאמרו ורוח אלהים מרחפת (בראשית פ') 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 היולאני, ועוד כי הם יביאו ראיה לדבריהם מאליהו והוא מבואר כי ענין אליהו הוא דבר נסי ואין כלל האנשים במדרגתו שאפי' משה לא זכה לנס הגדול ההוא, ועוד כי אליהו לא טעם טעם מיתה לפי המקובל מענינו ולא הוצרך לנס תחית המתים, ולפי הדעת הזה לא יוכה אדם למדרגה זו אלא אחר שימות וישוב לחיות כאשר בתחלה (ס) והתחיה ההיא שאמרו לכתים אינה מובנת כלל, כי איך אפשר שיזדמן בתנועת הגלגל לכל הצדיקים שחיו בזמנים מתחלפים מצב שיהיה מזל כל אחד מהם במזל 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 רחוקים מאד משושכלו, ואם קבלה הם מן הנביאים ראוי שנקבל אותה ואם באנו לדין עליהם יש תשובה בלי כפק (ס) עם שזה נוטה לדעת האומרים שהצדיקים בהמצא האדם היו נענשים שלא היתה נפשם משגת משלמותם אלא מדרגה חסרה עד שבא המשיח לפי דעתם וכפר על העון ואז השיגו האבות והצדיקים מדרגת השלמות הראויה להם, ומן השורש הזה הוציאו סעיפים וענפים שהם עקרים לדתם, יצילנו השם משגיאה:

## פרק לא היסוד

שעליו בנו בעלי זה הדעת השני טירת כספם לומר שהעוה"ב הוא מדרגת השכר שלא יגיע אדם אליה אלא אחר תחית המתים, הוא מה שמצאו במשנה פרק חלק (סנהדרין דף צ' ע"ס) ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחית המתים מן התורה, ואמרו עליה בגמרא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, ודנו מכאן שהעוה"ב שהוא עיקר השכר שעליו אמרו רבותינו ז"ל (שם) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, לא יהיה אלא אחר תחית המתים ולזוכים לתחית המתים. וזו אינה ראיה שיש לבעל הדין להלוק ולומר כי תחית המתים במקום הזה ירמוז לשכר הנפש ותחיתה בעולם הנשמות הבא מיד אחר המות ויקראו את זה תחית המתים לחלוק על הצדוקים והכותיים הכופרים בהשארת הנפש ואומרים שהנפש תמות במות הגוף, וכן יראה זה מפשט הלשון שהזכר שם בגמרא אמר רבי אליעזר ב"ר יוסי בדבר הזה זייפתי ספרי כותיים כלומר הראיתי להם שכספריהן מזוייפים שהיו אומרים אין תחית המתים מן התורה אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העליתם 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 אביי לרב פפא ולימא ליה תרוייהו מהכרת תכרת דברה תורה כלשון בני אדם, שיראה מזה כי כונתו 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 מטיל חסרון ביכולת הש"י והיא מן האמונות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, כמו שכתבנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון. וע"כ אני אומר כי מה שנזכר במשנה כל 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 חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב, ואם לא היה העוה"ב אלא מדרגה הבאה אחר תחית המתים איך יאמרו שחסידי אומות העולם זוכין לה הרי המדרגה ההיא אינה מושגת אלא לצדיקים גמורים בלבד, כמו שאמרו (סנהדרין דף צ' ע"ס) גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתם

## שרשים

נס מחר שזוכים לתחיה המיך מפסר וכו': (ר) וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה וכו'. פי' וע"כ יהיו לפי זה דברי הרמב"ן כסותרין מהדדי: (ס) והתחיה הבאה. וכן התחיה הבאה: (ת) עם שזה נוטה לדעת המומרים וכו'. פי' מע"פ שלא היה צריך

למעות שום דרך ותשובה כדי לבטל דעתם מזה לפי שהיא בלתו הכי נטלה מעצמה מאחר שהיא נוטה לדעת המומרים וכו' וזהו נגד ממונתם המתחיל וק"ל:

היא

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 מיתתן, אמרו במסכת תמורה (דף ז' ע"ב) אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנפטר משה רבינו לגן 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 יועזר ראה מטתו של יורקים איש צרדה פורחת באויר אמר לשעה קלה הקדימני זה לגן עדן, והמדרגה הזו (ה) היא חסרה תוך י"ב חדשים, ולאחר י"ב חדשים יעלה למדרגה ממדרגות העוה"ב והיא מדרגת שלמות וכבוד, אמרו במסכת שבת פרק השואל (דף ק"ט ע"ב) נפשותיהן של צדיקים גנוזות 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 תחית המתים אמרו יעלזו חסידים בכבוד (תהלים קמ"ט) באי זה כבוד בכבוד שהקב"ה עושה לצדיקים בשעה שנפטרין מן העולם, והן מקלסין להקב"ה ששם אותם בצרור החיים שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, וכן אמרו במסכת חגיגה (דף ט"ו ע"ב) ערבות שבו צדק ומשפט גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמותיהן של צדיקים וכו' ושם איפנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת וכסא הכבוד ומלך חי וקיים רם ונשא שוכן עליהם, הרי שבארו בפירוש שמדרגת נפשותיהן של צדיקים אחר שנפטרו מהגוף וקודם תחית המתים היא במדרגת מלאכי השרת, ופשט הכתוב שאומר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (זכריה ג') יורה על זה, והמדרגה ההיא תקרא בראש משנת פרק חלק העוה"ב לפי שהיא 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 האומרת ואלו שאין להם חלק לעוה"ב תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, שיראה משם שהעוה"ב הוא מדרגת שכר באה אחר תחית המתים המקובל באומה לאותן שהקב"ה מחיה בתחית המתים, וכן גם כן יראה זה ממה שאמרו ג' כתות ליום הדין וכו' צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העוה"ב (רמב"ם סנהדרין דף ק"ז ע"ב) (ג) שזה יורה היות העוה"ב מדרגה באה לאדם אחר יום הדין הגדול שהוא אחר תחית המתים לפי המקובל באומה, וכן ג"כ יראה זה ממה שאמרו (יומא דף ע"ה ע"ב) ארץ החיים ארץ שמתיה חיים תחלה לעוה"ב, אם כן צדיקים שבחוצה לארץ כגון משה ואהרן היאך חיין ובאין לעוה"ב מלמד שבשעת תחית המתים הקב"ה עושה להם מחילות תחת הקרקע וכו', הרי שמשה ואהרן צריכים לחיות בתחית המתים כדי שיזכו לעוה"ב, וזה יורה כי מדרגת גן עדן שמשה ואהרן נתונין בו משעה פטירתן עד עתה אינו במדרגת חיי העוה"ב אחר תחית המתים, אבל אותן חיי העוה"ב היא מדרגה גדולה יותר מגן עדן ועליונה על כל המדרגות שלא יזכו אליה אלא הצדיקים הגמורים שיזכו לחיות בתחית המתים כמו שאמרו (סנהדרין דף ק' ע"ב) תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד, וע"כ הזקקנו לומר כי העוה"ב שם נאמר (ג) בכללות ויחוד, נאמר בכלל על כל מדרגה ממדרגות שכר הנפשות אחר המות, ויאמר ביחוד על המדרגה היותר גדולה שאפשר שתושג לנפש הצדיק הנכור שהיא מדרגה באה אחר תחית המתים, ואותה 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 חסידי אומות העולם יש להם חלק ומדרגה 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 שגלוי וידוע לפניו יתברך שמה שלא יכלו לקיים את התורה כלה לא היו מפני רוע בחירתם אלא או מפני עול הגלות ומעיקים אשר מחוץ או מפני סבה אחרת כמשה ואהרן שלא יכלו לקיים את התורה כלה, רוצה לומר מצות התלויות בארץ לפי שלא נכנסו לארץ, ואלו יזכו לתחיה ואז יקייטו כל המצות התלויות בארץ והמצות שלא יכלו לקיים בחיים הראשונים ומתוך כך יזכו למדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העוה"ב.

ומצאתי

## שרשים

**פרק לא** (ה) **היא מסרה.** מיהא שלמה: (ג) שזה יורה היות העוה"ב וכו'. וכן פרש"י בהדיא בתחית המתים: ר"ה פ"ג דף י"ו ו' ע"ב כתות ליום הדין לכניסתן במתים: (ג) בכללות ויחוד. בכלל ובפרט: ופירשו

ומצאתי סמך לדברי אלו ממה שנמצא במדרש רבי נחוניא בן הקנה ישב רבי ברכיה ודרש מאי הא דאכרינן העוה"ב ולא ידעינן מאי קאמרינן העוה"ב מתרגמינן עלמא דאתי ומאי עלמא דאתי מלמד שקודם שנברא העולם עלה במחשבה לברוא אור ונברא אור גדול שאין כל בריה יכולה לשלוט בו צפה הקב"ה שאין יכולת לסבלה לקח שביעיתו ושם לה במקומו והשאר נגנז 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 בך (תהלים ל"ב) עכ"ל המדרש. וכתב עליו הרמב"ן ז"ל בשער הגמול וז"ל פירוש העוה"ב שכבר בא וזכר לשון התרגום שקורין אותו הז"ל עלמא דאתי למד שהוא ממשמש ובא ובאר שזה העוה"ב הוא אור והוא האור שעלה במחשבה ונברא קודם העוה"ז לומר 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 התחיה 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 לקבול השכר, והם העוה"ז והעוה"ב אחרי המות אם קודם תחית המתים ואם אחר תחית המתים, ויסות המשיח ותחית 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 לתחית המתים, ויש שיזכו גם לתחית המתים, ויש שיזכו לימות המשיח ג"כ, ומה שנזכר בתפלת יוצר של שבת ארבעה לשונות כתהלפים לקבול השכר, יראה שהם ארבעה מיני שכר על דרך שכתבנו שאמר אין ערוך לך ואין זולתך אפס בלתך ומי דומה לך (ד) ופירשו מיד אלו הארבע לשונות על הארבעה זמנים החלוקים לארבעה מיני השכר ואמר אין ערוך לך ה' אלהינו בעוה"ז ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב, ואלו השני זמנים הכוללים לקבול השכר (ה) ואח"כ פירשו מבחר השכר שבעוה"ז שהזכיר ראשונה ואמר אפס בלתך גואלנו לימות המשיח ואח"כ מבחר השכר שבעוה"ב אחר המות שהוא בתחית המתים והזכיר אחר העוה"ז העוה"ב, לפי שהוא בא מיד אחר המות לכל אחד ואחד קודם ימות המשיח ותחית 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 הבאות לאדם אחר המות והזכיר חיי עוה"ב שהיא הנבחרת שבכולן:

**פרק לב כל** שנוי ההוה על האדם (ה) המשנה אותו מן הדבר המורגל לו מצער אותו אף אם יהיה אותו השנוי ההוא (ג) טבעי אליו ולטובתו כשלא יספיק לשער הטוב ההוא, כי הנער בצאתו מרחם אמו הוא יוצא מן הכח אל הפעל ולמציאות יותר נכבד ויותר חשוב מן הראשון לראות את האור ולהשיג המוחשים בחושים ולקנות המושכלות בשכל ואעפ"כ הוא בוכה לפי שאין בו כח לשער בטוב ההוא, וכן כשיגדל ויפסקו ממנו מזון החלב יבכה אע"פ שיעתק לקבלת מזונות יותר טובים ויותר חזקים ויותר נאותים ומועילים למזגו ויצטער לפי שהוא משתנה ממה שהורגל, וכן האדם שהתמיד לשבת בחשך זמן רב ויצא פתאום לאור יקשה עליו ויצטער באור עד שיתמיד ויורגל בו מעט מעט, וכן ביום המות אף אם ישתנה האדם למציאות יותר נכבד ויותר מעולה ולזוהר בלתי מספיק שכלו לציירו שא"א לשכל האדם לשערו בהיותו שקוע בחומר הנה הוא מצטער בכות צער נפלא (ג) לא להיותו נעתק מן המציאות אל ההעדר כמו שיחשבו האומרים שאין מציאות לשכל האנושי בזולת הגוף, אבל לפי שהועתק מן המורגל וקשה על האדם שיודרג (*) ויורגל מעט מעט במה שלא הורגל, ובעבור זה אמרו רבותינו ז"ל (שבת דף קנ"ב ע"ב) על נפשות הצדיקים כל י"ב

חדש

**שרשים** (*) נסון מדרגה

(ד) ופירשו מיד אלו הארבע וכו'. מתקני התפלה מנמריס והולכים אלו ד' הלשונות: (ה) ואח"כ פירשו מבחר השכר שבעוה"ז וכו' לימות המשיח וכו'. כאן מבואר בהדיא שימי המשיח הוא שכר עוה"ז, וכבר נתבאר לעיל בפ"ו משכר עוה"ב הוא אור אלא הארמיה על שכר הנפשות בעוה"ב בבא, 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 והיה הגוף וכוחותיו מטרידים ומונעים אותה מלהדבק דבוק שלם, וכשיסור טרדת הגוף והכחות הגשמיות במות ויסלק המסך ויוסר המונע ויהיה הדבקות מתמיד, ואולם תצטער במות ויקשה עליה אחר המות להפרד מן הגוף

(ד) והדברים הגשמיים אשר היתה משתמשת מהם לפי שהורגלה בהם בהתלהה בהיותה צריכה אל ההרגשות והכחות הגשמיות (ה) כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים (ו) ותפשיט הנפש חלקיותם שהוא דבר נפסד 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 מהדבר החלקי, והרי האדם דומה לבית שיש בו ה' שערים יכנסו דרך אותן השערים אל הבית כל המכונות והקנינים והמזונות הצריכין לבעל הבית ויתקבצו כלם בבית אחד ואחר יתחלקו מן הבית ההוא כל הקנינים והמזונות אל החדרים ויניחו בכל חדר הראוי לו, ואחר שנתמלאו כל החדרים מכל המכונות והקנינים כל אחד כפי מדרגתו לא יצטרכו אל השערים להביא אל הבית דבר ולא לקיים בתוכן 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 הרם מה שראוי לו ויקח הכח השכלי מן הדברים כללותם ועצמותם ויפשיט חלקיותם ויברייל 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 המכונות כן עזיבת הכחות הגשמיות יותר טוב אל הנפש, לפי שההרגשות לנפש הם כמדרגת המצודה או הספינה והבהמה המוליכים את האדם אל המקום המכוון כי אחר שיגיע אל המקום ההוא אין לו צורך בספינה או בבהמה ויהיו עליו לטורח גדול ולמשא כבד ואע"פ שבתהלה לא היה יכול להגיע אל מחוז חפצו זולתם, כן ההרגשות והכחות הגשמיות אחר שהושגו המושכלות לא יצטרכו הן לקיים אותו המושכל בנפש אבל הדבר הוא בהפך כי יטרידו וימנעו מהשיג אותו על השלמות ומלהתמיד הדבקות בו, לפי שהשכל הפועל שכל פשוט נקי נבדל מחומר והנפש לא תשיג הדבקות על האמת בהיותה מסתבכת בחומר, ואחר המות סר ממנה ההסתבכות שיש לה עם החומר ותשוב פשוטה נקיה ויכולה להדבק עם השכל הפועל הנקי הפשוט, כי הדומה יתדבק עם הדומה, וזהו נצחיותה והשארותה ושלמיותה האמתי, ועם כל זה יקשה עליה להעתק מן המורגלות ויצטער במות, כי כל אדם יצטער להפרד מן המורגל לו, אמרו חכמינו ז"ל (בסנהדרין דף קמ"ו ע"ב) כל ימי עני רעים ואפילו שבתות ויומים טובים וכדשמואל דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חולי מעים, כלומר שקשה על העני להעתק ממה שהורגל בו אף על פי שיעתק אל העונג יותר גדול, וכן יקשה על הנפש עזיבת הדברים הגופיים עד שתורגל בזה י"ב חדש, ולזה אמרו רבותינו ז"ל (בסנהדרין דף קנ"ד ע"ב) כל י"ב חדש נשמה עולה ויורדת לאחר י"ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת, וע"כ המשכיל בהיותו משער בטוב המגיע אחר המות לא יצטער מהמות אבל יכסוף אליה להיותו יודע כי הגוף וכחותיו מטרידים 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 ששער 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 גודל מדרגת השכר והתענוג ההוא לא שיצטערו על היותם חושבים שהם נעתקים מהמציאות אל ההעדר לפי שאין מציאות לנפש בזולת הגוף כמו שיחשבו הפתאים חלילה:

## פרק

### שרשים

סמוך נעבור סמוך נעתק: (ד) והדברים הגשמיים. ומהדברים הגשמיים: (ה) כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים וכו'. ע"י הכחות הגשמיים: (ו) ותפשיט הנפש חלקיותם שהוא דבר נפסד ותשאיר כללותם שהוא דבר קיים. וכן מכל הדברים תפשיט חלקיותם ותשאיר כללותם, ולא יגיע זה הכללות בנפש אלא באמצעות מה שהרגישו הכחות הגשמיים מהדבר החלקי, והרי האדם דומה לבית שיש בו ה' שערים יכנסו דרך אותן השערים אל הבית כל המכונות והקנינים והמזונות הצריכין לבעל הבית ויתקבצו כלם בבית אחד ואחר יתחלקו מן הבית ההוא כל הקנינים והמזונות אל החדרים ויניחו בכל חדר הראוי לו, ואחר שנתמלאו כל החדרים מכל המכונות והקנינים כל אחד כפי מדרגתו לא יצטרכו אל השערים להביא אל הבית דבר ולא לקיים בתוכן 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 הרם מה שראוי לו ויקח הכח השכלי מן הדברים כללותם ועצמותם ויפשיט חלקיותם ויברייל 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 המכונות כן עזיבת הכחות הגשמיות יותר טוב אל הנפש, לפי שההרגשות לנפש הם כמדרגת המצודה או הספינה והבהמה המוליכים את האדם אל המקום המכוון כי אחר שיגיע אל המקום ההוא אין לו צורך בספינה או בבהמה ויהיו עליו לטורח גדול ולמשא כבד ואע"פ שבתהלה לא היה יכול להגיע אל מחוז חפצו זולתם, כן ההרגשות והכחות הגשמיות אחר שהושגו המושכלות לא יצטרכו הן לקיים אותו המושכל בנפש אבל הדבר הוא בהפך כי יטרידו וימנעו מהשיג אותו על השלמות ומלהתמיד הדבקות בו, לפי שהשכל הפועל שכל פשוט נקי נבדל מחומר והנפש לא תשיג הדבקות על האמת בהיותה מסתבכת בחומר, ואחר המות סר ממנה ההסתבכות שיש לה עם החומר ותשוב פשוטה נקיה ויכולה להדבק עם השכל הפועל הנקי הפשוט, כי הדומה יתדבק עם הדומה, וזהו נצחיותה והשארותה ושלמיותה האמתי, ועם כל זה יקשה עליה להעתק מן המורגלות ויצטער במות, כי כל אדם יצטער להפרד מן המורגל לו, אמרו חכמינו ז"ל (בסנהדרין דף קמ"ו ע"ב) כל ימי עני רעים ואפילו שבתות ויומים טובים וכדשמואל דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חולי מעים, כלומר שקשה על העני להעתק ממה שהורגל בו אף על פי שיעתק אל העונג יותר גדול, וכן יקשה על הנפש עזיבת הדברים הגופיים עד שתורגל בזה י"ב חדש, ולזה אמרו רבותינו ז"ל (בסנהדרין דף קנ"ד ע"ב) כל י"ב חדש נשמה עולה ויורדת לאחר י"ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת, וע"כ המשכיל בהיותו משער בטוב המגיע אחר המות לא יצטער מהמות אבל יכסוף אליה להיותו יודע כי הגוף וכחותיו מטרידים 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 ששער 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 גודל מדרגת השכר והתענוג ההוא לא שיצטערו על היותם חושבים שהם נעתקים מהמציאות אל ההעדר לפי שאין מציאות לנפש בזולת הגוף כמו שיחשבו הפתאים חלילה:

(ד) והדברים. חלקיותם וכו'. כלומר שהנפש היא מסגת מן שהוא נדבר המורגש מן ההפסד ומה שהוא מן הקיום: (ז) לא החלקי. ספרטי שהוא רמוזן ושמעון מש"ה החיות והדבור היא כולל כל המין:

(ח) וישפוט. המשכיל:

**פרק לג ומה** שראוי שנבאר עתה הוא איך יצוייר הגעת השכר או העונש בעוה"ב לפי שתי הדעות שכתבנו, ונאמר כי מי שיאמר שעיקר השכר בעוה"ב הוא לגוף ולנפש ביחד, הנה אחר שהוא יאמין שהנפש אין משכנה ומציאותה אלא בגוף ויהיה הגוף כלי אל הנפש לתת לה מציאות לעשות רצון בוראה, הנה ממשפטי האל הישרים הוא שישלם אל הגוף שכר עמלו וטרחו שטרח בעבודת השם עם הנפש ביחד, והנה שכרו כשיהיה האדם השלם קיים בגוף ונפש אחר תחית המתים, ויאמרו שזה יהיה כשיזכך השם חומר הגוף כחומר הגלגלים או הכוכבים ויתקיים הגוף עם הנפש קיום נצחי כהתקיים הכוכבים שהם חיים משכילים בגוף ונפש, ואם השכר הוא ע"ז הדרך כמו שיאמרו בעלי זה הדעת כבר יושכל שיהיה העונש נצחי גם כן ע"ז הדרך, בשיחדש הש"י בגוף תואר חזק לקבל ולסבול ענשי גיהנם כמ"ש איוב רומז על גיהנם ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אופל (איוב י') יאמר שהוא כצל המות ולא כמות עצמו, וזה כדי שישאר ברשעים כח לקבל העונש, ואם היה כמות עצמו היו כלין ולא ירגישו את"כ בעונש. ואולם אם השכר הוא לנפש ולא לגוף כלל כדעת הרמב"ם ז"ל צריך באור איך יצוייר הגעת העונש לנפש הנבדלת מחומר, וזה אכנם יובן עם ציור השכל, וציורו הוא ע"ז הדרך כי הנפש בהפרדה מן הגוף אחר המות תהיה 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 כוונה 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 האהרת ליחס אור כוכב נוגה המאיר 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 יזו מלהאיר תמיד כל הבקר עד שיתחזק אור השמש ויהיה היום על נכונו, וזהו הולך ואור עד נכון היום, כן דרך הצדיקים וכוונתם בעבודת הבורא בחייהם הוא דרך נכון משים לפניהם השך לאור כאור נוגה המאיר את הלילה ולא יסור מלהאיר לפניהם עד יום המות שתניח אותם באור גדול רוחני דומה אל האור 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 כשתפרד מן הגוף אם היתה חכמה ובשכלת הדברים הנבדלים מהחומר והענינים האלהיים על אמתתם תתענג תענוג נפלא בראותה שיסכימו הדעות אשר השכילה עם הענינים האלהיים בעצמם, כי ההשכלה שתשכיל הנפש בעודה בחיים ענייניה כמו ענין החלום וכמו שתענוג החלום (ג) מגיע ומביא 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 וריקה נפשו יצטער צער גדול, וכאשר יקיץ וימצא לפניו מעין גנים וישתה 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 תתענג הנפש בהשגה בפעל בעולם הרוחני מה שהשכילה והשיגה אותו בעוה"ז הדומה אל השגת החלום שנאמר על דרך הדמיון וההבנה הציורית, שיחם השגת השכל בעוה"ז אל השגת הנפש בעוה"ב כיחם החלום אל היקיצה, 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 כחולמים (תהלים קכ"ו) כלומר נדע ונכיר בהשגתנו הענין ההוא ע"פ הנביאים כחולמים כי לא היה ערך למה שהשגנו ע"פ הנביאים אל מה שנראה בפעל אלא כיחם החלום אל היקיצה, ולזה כשנראה הדבר בפעל נשמח שמחה שלמה ואז ימלא שחוק פינו, וזה ממה שיורה כי יחס השגת השכל הדבר ההוא בפעל כיחם החלום אל היקיצה, וכמו כן אם היתה הנפש בהיותה בחיים כל כוונתה לעבוד השם ולשמור מצותיו ולרדוף צדקה וחסד תתענג נפלא בעולם הנשמות.

## שרשים

**פרק לג (ה) יותר** גדולה מהראשונה. הכוונה הראשונה היא בהיותו בחייו כיחס היקיצה כל כוונתו בעשית המצות לעבודת הש"ת לבד. והכוונה השנית היא אחר המות כשתדבק נפשו בשכלים הנבדלים לעבוד את השם שמהם

כיחם. וע"כ הכי כוונת אלו שכיחס על חופן אחד והוא עבודת הש"י ועע"כ הכוונה שניה היא יותר כמדרגה מהראשונה כמו שמבאר והולך מעניין החלום: (ג) מגיע ומביא. מלשון ליחות: נתומר

הנשמות בראותה כי המלאכים והצורות קיומם ושלמותם הוא ע"י הדרך בלבד, ר"ל מצד ההשמע וההבנע לעשות רצון הש"י כמו שבארנו בפרק ה' ממאמר שלישי, וזה כאדם שכופר לו שיש מלך גדול בכרכי הים נורא מאד אוהב צדקה וחסד, וכי לא לפניו חנף יבא ויש לו כך וכך משרתים כולם עומדים ברום עולם ומתעננים בספור שבחי מלכם ועושים רצונו באימה גדולה וכי סוף כל האנשים לעמוד לפני המלך ההוא ולתת לו חשבון מכל המעשים אשר יעשו ועפ"ז השמועה הזאת נתמלא לב האיש ההוא השומע ללכת בדרכי יושר ולעבוד עבודת המלך ההוא והשתדל לדעת המעשים אשר יעשה המלך ההוא והדברים הנרצים אליו ושרח לעשות רצונו בכל מאמצי כח ולקץ הימים כאשר הגיעו זמנו ללכת אל המלך ולעבוד לפניו ולהקביל פניו ישמח ויגיל ויתענג התענוג נפלא בראותו את הוד מלכות המלך ואת יקר תפארת גדולתו ובראותו משרתיו עומדין לפניו על הדרך שסופר לו והמלך ישמח ויגיל לקראתו אחר היותו יודע כי האיש ההוא עבד מאהבה ע"פ השמועה בלבד, שזה בלי ספק ראוי לגמול יותר גדול ממי שהיה מכיר 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', וזו היא מדרגת המאמינים ע"פ השמועה והקבלה הן הצדיקים הנמשכים אחר הקבלה שעליהם אמרו רז"ל (נדרים דף י"ח ע"ב) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, וע"כ אמרו צדיקים ולא אמרו חכמים לרמז על המאמינים כמו שכתבנו, ואמרו ונהנין מזיו השכינה לרמז כי כמו שהאדם נהנה מניצוצי האור היוצאים מן השמש המוציאים ראותו מן הכח אל הפעל כאשר יהיה זך הראות, כן יהנה בעולם הרוחני כאשר יהיה זך המחשבות והכוונות מקרני האור השכלי המגיעים אליו בפעל הנקרא זיו השכינה, ואין כח בבעל גשם לצייר אותו תענוג ואפי' הנביאים לא יכלו לציירו כמו שאמרו רז"ל (ברכות דף ל"ד ע"ב) כל הנביאים כלם לא נתנבאו אלא ליומות המשיח אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלהים זולתך (ישעיה ס"ד) רצו בזה כי לפי שהתענוגים שביומות המשיח יהיו לגוף ולנפש יחד אפשר שיושגו דמיוני ערבותם בעין ר"ל בתוש, אבל העוה"ב שהוא רוחני פשוט לא יושג דמיונו באמצעות הכחות הגשמיות, ומה שהשיגו הנביאים ממנו אינו רק שהוא תענוג והנאה רוחנית בלבד לא זולת זה, ולזה כנו אותו רבותינו ז"ל בין המשומר בעניבו כמו שאמרו מאי עין לא ראתה אלהים זולתך אמר ריב"ל זה יין המשומר בעניבו ששת ימי בראשית (סנהדרין דף ל"ט ע"ב), ובאור זה כי כמו שהאוכל הענבים הוא מתענג באכילתן ואם לא ראה יין מימיו לא יוכל לשער שיצא מהענבים דבר יותר ערב ומענג ומועיל יותר מהן, ומי שיאמר לו שישיג בעבודה הנפן תענוג יותר נפלא מאכילת הענבים יפלא מזה ולא יאמין שיהיה כן, אבל כשישקהו מן היין יכיר וידע שהיין היוצא מהענבים יותר משובח ויותר ערב ויותר מועיל מן הענבים ויתמה איך יצא דבר מופלג התענוג כזה מן הענבים, וכן הנפש לא תוכל לשער שבעשית המצות תשיג התענוג הרוחני המושג עד שתפרד מן הגוף ואז תכיר ותדע איך התענוג ההוא יושג מעשית המצות כמו שיושג היין בעבודת הכרם ושהוא כנוס (נ) בתאר או התבונה המגעת בעשית המצות כיין שהוא כנוס בענבים המושגים בעבודת הכרם, ולזה נקרא יין המשומר בענביו, לומר כי כמו שאין דיבון בין תענוג הענבים לתענוג היין כך אין דמיון בין תענוני העוה"ז לתענוני העוה"ב וע"כ נקרא ג"ע של מעלה להורות שהנפש לא תוכל לשער תענוג הדבר הרוחני שלמעלה בהיותו בעולם השפל הזה. וענין הצער והעונש לנפש הוא כי כאשר היה האדם בחייו רודף אחר התאוות והדברים הגשמיים ותפרד נפשו מעשות רצון הש"י והרגיל מעשיה כפי טבע הגוף שהוא הפך טבעה, הנה היא כשתפרד מן הגוף תכסוף לאותן הדברים שהרגילה ותטה אליהן והיא אין לה בלים להשיגם מצד טבעה תטה להדבק בצורות העליונות הנבדלים מחומר ותשתוקק עליהן, והיא אין לה התחלות ולמוד והרגל בעבודת הש"י כי א"א להשיג התענוג ההוא מי שלא הרגיל נפשו בכך והבין עצמו לזה כמו שארז"ל (נדרים דף נ"ה ע"ב) אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנאמר ובלב כל חכם לב נתתי חכמה (שמות ל"ה) וכתיב יהב חכמתא לחכימין, ועל כן תהיה הנפש משתוקקת לשני הצדדין כאחד צד המעלה וצד המטה, האחד מצד טבעה, והאחד מצד הרגל והסנהג, ואין לה כלים במה שתשיג צד המטה ולא הכנה במה שתשיג צד המעלה, ובזה יש לה צער מכאוב יותר מכל צער שבעולם ומכל מיני פרוק חבור יותר משרפת אש ויותר מצער הקור והקרח הנורא ויותר מהכאות סכינים וחרבות ומנשיכת נחשים ועקרבים, כי כמו שיצטער האדם מאד כשיכוה באש ואין הצער ההוא לגוף אלא לנפש ולא מצד שישלוט בה האש כי אין האש שולט בדבר רוחני אבל מאשר הכח החיוני הוא כח בגוף

ושכן

שרשים

(נ) כתמר. מין גפ קוס:

כי

ושוכן בו בהיות חלקיו מרובקים קצתם בקצתם, וכאשר תרגיש הנפש פרוד חלקי הגוף קצתם מקצתם ע"י האש או הקור או ע"י החרב או זולת זה ממיני פרוק החבור, ותרגיש בצער הכח החיוני שהוא מצטער בהפרד חלקי הגוף שהן משכן לו ודואג על הפסדו, ואחר שקיומו תלוי ברבוק חלקיו תצטער אז הנפש על צער הכח 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 הציורית לומר שיש לה שתי ונשוקות הפכיות ואין בה יכולת להמשך אל אחת מהן בלבד, וזה שארז"ל במסכת שבת פרק השואל (דף קנ"ג ע"ב) תניא ר"א אומר נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך (פמוסל"ז כ"ה) ושל רשעים מלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר בסופו ומקלעין אותה מזה לזה שנאמר נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע (פס) וזה לרמוז על שתי התשוקות ההפכיות שיש לה, ושל צדיקים שאין להם תשוקה אל צד המטה אלא לצד המעלה נדבקה מיד אל מה שהוא בטבעה שהוא לשבת תחת כסא הכבוד, וכמו שההתענוג הוא למעלה מכל התענוגים שאפשר שידומו כמו שאמרנו למעלה כן הצער הוא יותר גדול מכל צער שאפשר שידומה, וכבר התבאר בפי"ז מהמאמר השני כי הנפש אע"פ שאינו במקום, מצד שאינה גשם כבר יגבילה הצד כדי שתקבל צער כמו שיגבילה הגוף אע"פ שאינה במקום, וזהו שארז"ל (סנהדרין דף כ"ה ע"ב) אמר לו אנטונינוס לרבי יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין, גוף אומר נשמה חטאה כי מיום שפרשה ממני הריני כאבן מוטל בקבר ונשמה אומרת גוף חטא שמיום שפרשתי ממנו הרי אני כצפור פורחת באויר ואמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך ב"ו וכו' אף הקב"ה מביא את הנשמה מזרקה בגוף ודן אותם כאחד שנא' יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו (תהלים י') אל השמים מעל זו 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 והוא 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 בהברח, כן מקום גיהנם שנקרא גוף יגביל הנפש כדי שתקבל בו עונשה, והסתכל מאמרם זה שלא אמרוהו אלא על העונש והצער שלא יצוייר שיגיע עונש לנפש אלא בהיותה מוגבלת במקום, אבל לא אמרוהו על השכר והתענוג הרוחני כי זה כבר יצוייר שתשיגהו הנפש בזולת הגבלת מקום. ואולי זה היה מקום הטעות לאותן שאמרו שצריך שיזדככו הגופות לקבול השכר ושאין שכר לנפש בזולת הגוף, שחשבו כי כמו שנזכר הגבלת מקום לדין שהוא העונש כן צריך הגבלת מקום לקבול השכר, ואינו כן כי העונש והשכר לנפש בלבד הוא אלא שצריך הגבלת מקום לקבול העונש ואינו כן בשכר כמו שבארנו:

## פרק לד העונש הזה שאמרנו שהוא מגיע אם לגוף ולנפש ביחד ואם לנפש בלבד, יתחלף באנשים כפי הלוף מדרגותיהם, כי טי שיש בידו מעשים טובים קצת ויש בידו קצת עבירות א"א שיהיה נדון תמיד בצער המופלג ההוא שאמרנו (ו) כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג, ולפי מה שאמרו רז"ל (סנהדרין דף י"ג ע"ב) הזמן הזה הוא שנים עשר חדשים ואחר שנים עשר חדשים שהתמיד העונש ההוא יזכו 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 שיזכו בהם לשום מדרגה שישארו נעדרים אחר שאין בהם הכנה כלל לקבל השכר הוא הרוחני, וזהו כרת הנזכר בתורה על הנפש, ועליהן הוא שאמרו רבותינו ז"ל לאחר י"ב חדשים גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים, ויש רשעים אחר שנדונין בעונש נצחי כפי מעשיהם ואותם שכפרו בתורה ובעקריה כמו שיבא בעה"י, ואלו צריך הגבלת מקום אל הנפש להתמיד בו העונש כמו שאמרנו, ויש שאחר י"ב חדשים יזכו למדרגה גדולה שהרי אמרו (שבת דף קנ"ב ע"ב) על שמואל הנביא שהיה צדיק גמור 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"א כ"ח) אבל לאחר י"ב חדשים נשמה עולה ואינה יורדת, וזה ממה שיזרה שאפילו הצדיקים הגמורים יקשה עליהם בתחלה להעתק מהדברים התומריים שהורגלו בהם

עד

## שרשים

פל"ד (ו) כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג. למיזה זמן לכך כי ע"י הטעוג שיקבל בתוך זמן פי' כי די בזה כשיהיה לו טעוג זה יוסר מהטבעירות שהיה מורגל בהם ולא יעשה מותם

עד שיודכנו 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"ח) ברבה בר נחמני כי סמוך למיתתו בהיותו בורח מפני הפרש פקיד המלך שהיה רוצה לתפשו ראה או שמע בחלום או במראה (ג) שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות בדיני הנעשים שהורגלו בהם בחייהם עד ששמע אותן הלוקות באם בחרת קודמת לשער לבן וכו' ושאם הוא ספק מתיבתא דרקיעא אמרי טמא וקודשא בריך הוא אומר טהור ושמע שהיו אומרים מאן נוכח לנא רבה בר נחמני דבקי באהלות וכו', שיראה מכל אותו הענין שנזכר שם שהנפשות הן משתוקקות אחר המות להתעסק בכה שהורגלו בו בהיותן בחיים, וזה שאפילו נפשות הצדיקים הן מתעסקות בדיני הנעשים והטהרות והטומאות שהיו מתעסקות בהן בהיותן בחיים, אבל התשוקה ההיא אמרו שתכלה בי"ב חדש, וכבר הפליגו רז"ל בזה במקומות רבים עד שאמרו על רבינו הקדוש כל בי שמשי הוה אתי לביתו ומקדש, להורות שאף אחר המות ישתוקקו נפשות הצדיקים לעשות המצות שהורגלו בעשיתן בהיותן בחיים עד שרבינו הקדוש היה בא לביתו בכל לילי שבת לקדש, וזה הענין נמצא לקצת החסידים אבל לא יעבור שנים עשר חדשים כמו 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 ורזא אשכחנא בספרא דאדם דאמר באינון תולדות דעלמא ורוחא יהא דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמיה ובההוא גופא יסלק וישתלל גופיה בסערא וגופא דנהורא אוחרא יזדמן ליה למיהוי גו מלאכי ובתר כן יהות ויתלבש בההוא גופא דאשתאר בסערא ובההוא גופא יתחזי לתתא ובגופא אוחרא יתחזי לעילא ודא איהו רזי דמי עלה שמים וירד לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיליה ונחית לבתר לתתא בר מאליהו דא איהו דסליק לעילא ונחית לתתא, עד כאן לשונו שם, וזהו כוד המלבוש שנזכר בדברי חכמי הקבלה ולא אוכל לפרש יותר מזה:

## פרק לה האמונה

בתחית המתים ראוי ומחוייבת לפי קבלת האומה כמו שבארנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון ואע"פ שאין ההקש גוזר כך אחר היות הדבר הזה מציאותו מצויר אצל השכל ראוי להאמין אותו כמו שבארנו שם בפרק כ"ב, וכ"ש אחר שהעיד עליו הנסיון שהרי אליהו החיה בן הצרפית ואלישע בן השונמית כמו שמפרש בפסוקים וכל דבר שיעיד עליו הנסיון ראוי להאמין אותו אף אם לא יגזרהו ההקש, כמו שמציאות אבן המגנט"ס תמשוך הברזל הוא אמת גמור אע"פ שלא יגזרהו ההקש הואיל ויעיד עליו הנסיון, א"כ ראוי להאמין שהקב"ה יחיה את המתים אף אחר שיחזרו לעפרן, כי הדבר הזה מציאותו מצויר אצל השכל, ודרך הבנת זה הענין שיהיה תחיה ולא יצירה חדשה, הוא, לפי שאין ספק שהדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון פעם אחת אע"פ שנסתלק ממנו השפע או הוסר ממנו הכח ההוא הנה הדבר ההוא יותר מוכן אל שיקבל אותו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, כי העצים שנדלקו פעם אחת וקבלו צורת האש אע"פ שנכבו הנה הם יותר מוכנים לקבל צורת האש פעם שנית מאשר היו בראשונה, וכבר כי שקבל רוח נבואה פעם אחת ונסתלק ממנו שהוא יותר מוכן אל שיקבלהו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, וזה כי הדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון אע"פ שנסתלק ממנו השפע או הכח ההוא כבר נשאר במקבל ההוא אי זה רושם מהמעלה שהיה בשפע ההוא שקבל ראשונה, ובעבור זה הוא שאמרו רז"ל (מגילה דף כ"ח ע"ח) והשמותי את מקדשיכם (ויקרא כ"ו) אף בשהן שומטין הן בקדושתן, ואמרו תשמישי קדושה נגנזין, וזה בעבור הרושם שנשאר בהם מהדבר האלהי שהמשכן לו או תשמיש אליו, וכן ע"ז הדרך נאמר שהגוף שהיה משכן לנפש שהיא כח עליון שאע"פ שתצא ממנו בעת המות שכבר נשאר בו איזה רושם מהכח האלהי ההוא שקבל ראשונה, וראיה לדבר האיש ההוא המת שנקבר בקבר אלישע שהיה כח בעצמות אלישע להחיותו כשנגעו בו, ואין ספק שנפש אלישע כבר הסתלקה מהגוף מכל וכל כי כבר עבר עליו שנה שמת כמו שהעיד הכתוב ע"ז, ואעפ"כ כשנגע האיש המת ההוא בעצמות אלישע קם ועמד על רגליו, וזה מצד הרושם שנשאר בעצמות מהדבר האלהי שהיו משכן אליו, ובסבת זה הוא שאנו משתטחים בעת צרה על קברי הצדיקים מצד הרושם שנשאר בעצמות ההם מהרוח האלהי שהיו משכן לו והם יותר מוכנים מזולתם להמצא על ידם השפע האלהי, כמו שהיה הענין במטה משה שעם היותו עץ יבש מצד שנמצא ביד משה בעת שהתהיל השפע הנבואי לחול עליו היה הוא מצטרף תמיד בעשית

## שרשים

מותם עוד: (ג) שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות וכו'. זה לשון מבואר בדברי רז"ל אלא שמחבר מפרש כוותם כך:

שהנר

בעשית האותות אמר השי"ת למשה ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות (שמות ד'), ואמר אלישע לגחזי ושמת משענתי על פני הנער (מלכים ג' ד'), וע"ז הדרך הוא הענין בתחית המתים, כי גוף הצדיק מצד הרושם שנשאר בו מהרוח האלהי שהיה משכן לו יהיה מוכן בלי ספק אל שיקבל הרוח האלהי ההוא שנית יותר ממה שהיה בראשונה כאמרם ז"ל מאי דלא הוה הוה כאי 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 וחכנה לקבלו פעם אחרת יותר בנקל מבראשונה, והמקבל שיש בו הכנה לקבל אי זה כח או שפע כאלו יש בו כח להכריה הנותן להשפיע עליו השפע או הכח ההוא כמו שנראה שהאש שאין מדרכו לירד למטה (ס) שהנר כאשר נשאר אחר שכבה כח האש בה ומעלה עשן כל שהוא אם יושם הנר ההוא שכבה תחת נר אחר דולק יכריח העשן העולה מן הנר שכבה את האש אשר בנר הדולק להוריד הלהב 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 שנסתלק האור מהפתילה תשוב להדליק שנית יותר בנקלה מבראשונה בסבת הרושם שנשאר בה מהאש כן אור הנפש אחר שנסתלק מן הגוף אפשר שישוב אל הגוף ויחול בו שנית בסבת ההכנה שנשארה בו יותר בנקל ממה שחלה בו בתחלת היצירה, וזה יהיה כאשר תגזור החכמה האלהית, אבל לפי שזה הדבר רחוק מאד מדרך הטבע ייחסו אנשי כנסת הגדולה במטבע 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 שיצוייר מציאותו אצל השכל ואין גבורתך כגבורת ב"ו כי גבורת ב"ו היא להמית את החיים וגבורת הש"י בהפך שהיא להחיות את המתים, והזכירו בברכה זו חסדיו של הקב"ה עם בריותיו בהיותם בחיים ואמר מכלכל חיים בחסד, ואחר הטות אמרו מחיה מתים ברחמים רבים, ואמרו אח"כ סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים וכו' לרמוז שאין גבורת המקום כגבורת ב"ו, כי גבורת ב"ו היא להשפיל את האנשים ולהכניעם וגבורת הש"י הוא בהפך שהוא סומך נופלים, וכן גבורת ב"ו להכות ולפצוע ולהחליא והש"י בהפך שהוא רופא חולים, וכן גבורת ב"ו הוא לענוש נכסים ולאסור במאסר והש"י בהפך כי הוא מתיר אסורים, וכן גבורת ב"ו הוא (ד) להבטיח על שקר מדעתו, כי מי הוא זה ערב את לבו לגשת אליו לומר לו שיקיים אמונתו, והש"י בהפך כי הוא מקיים אמונתו, ולא לחיים בלבד שהם מבקשים מלפניו, כמו שאמר המשורר זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני (תהלים קי"ט) אבל גם לישני עפר שהם המתים שאין בהם כח לבקש מלפניו על עצמם הוא מקיים אמונתו להם להחיותם, כמו שכתוב בספר התורה אני אמית ואחיה (דברים ל"ב), וארז"ל יכול מיתה באחד ותחיה באחר ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מחיצה ורפואה באחד אף מיתה ותחיה באחד (פסחים ס"ח ע"ב, סנהדרין צ"ב ע"ב), ועל היות זאת האמונה היותר מיוחדת מן האמונות המקובלות באומה קבעוה מיד אחר ברכת אבות והזכירו לשון רחמים רבים על תחית המתים לפי שחיי האדם נחלקים לג' חלקים שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, ובג' הזמנים הללו הקב"ה זן את האדם ומעמידו בחיים חיותו בהן וברחמים, ועל כן נזכרו אלו הג' לשונות בברכת הזן 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 ללחות השרשי צריך איזה עזר אלהי

## שרשים

**פרק לה** (ס) שהנר כאשר נשאר אחר כבוי נשאר בו כח האש ומעלה עשן וכו'. פי' נשאר יכבה הנר ויעשן נשאר בו עוד קצת כח מהאש והוא שיעלה עדיין עשן מזי מס יושם הנר וכו': (ג) ויכול על כל דבר שהוא מצויר וכו'. לתפוקי מה שהוא מן הממנעות מצל השכל כמו שנתפלפל לעיל בח"ב פכ"ב: (ד) להטריח על שקר מדעתו. מדעתו ורצונו הוא מבעיה את האדם ויגיע מקיים הבטחתו: (ה) שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה. לפי שהמזון זמן יתפשט כח המזון על כל המחריס ויתן לכל אחד כח וכריחות רב על כל היותר טוב: (ה) ויותר מן ההתכה וכו' פלא לפי שהתמורה וכו'. עד"מ רחוק מאד מרגלית אחת גדולה היתה שוה עשרה זהובים ומצא אחרת תחתית שהיה יותר גדולה מאד מיזה כל כך יפה כרשהוא ומיזה שוה כי אם תשעה זהובים וא"כ אין חילוק מרגלית יותר גדולה מהרשהוא תעפ"כ לא חזר אליו כל ההפסד שהפסיד. כמו כן הכח והחיזוק הזה שהוא מתפשט בכל ההחריס בכמות המזון שאכל הוא הרבה יותר מן הכח שהלך ממנו כבר קודם שאכל זה המזון ומעפ"כ נשתנו ההחריס קצת מהריחותם הראשונה ולא הגיעו אל תכלית הריחותם עם כל וכל, כי ג"כ איחזרו לד' יסודות ע"י התמורה ההיא לבריחותם ולליחותם כפי הצורך

אלהי וע"כ יספיק לזה הן האל יתברך. ובשני העמידה (ו) שההתכה היא שוה אל התמורה או קרוב לה יצטרך עוד יותר גדול והיא חסד האל להעמידו בחיים. ובשני הירידה (ז) שההתכה מרובה מאד מהתמורה הבאה מהמזון 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 מחיה מתים ברחמים רבים. ודרך התחיה לפי מה שנמצא לרבותינו ז"ל שאמרו שיש מל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים נראה שהתחיה תהיה כשיוריד הקב"ה מל על הארץ יהיה כח הטל ההוא ככח טפת זרע הזכר לתת הצורה, והעפר ההוא בסבת הכנה שבו כזרע הנקבה לתת החומר, (ח) ונבואת יחזקאל על המתים שהחיה תחלוק על זה הדעת לפי המובן מפשט הכתובים. ואמנם (ט) יהיה על אי זה דרך שיהיה אם אותן המתים אחר שיחיו 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 והרמב"ן ז"ל אומרים שאחר התחיה יהיו המתים מה שאפשר להם להיות כפי טבעם ואחר כך יודכך גופם כאליהו ויתקיימו בגוף ונפש ומין או והלאה לא ישתמשו במורגשים ולא יאכלו ולא ישתו ולא ימותו ויתקיימו תמיד בלא אכילה ושתיה, (י) וגם יראה שהוא דעת קצת רבותינו ז"ל (סנהדרין דף ל"ב ע"ח) שאמרו צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם, וזה הדעת ג"כ אע"פ שיראה זר כבר אפשר שתבא האמונה בו כי כבר יצוייר מציאותו אצל השכל, והעיד עליו הנסיון במשה שנתקיים ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה אף על פי שמשה לא נתקיים תמיד בגוף כי מת בבא עתו, והם יאמרו כי יתקיים תמיד וראיתם מאליהו. והתשובה לכל זה וכיוצא בו הוא כמו שהשיב רבי יהושע בן חנניה לאנשי אלכסנדריא לשיחיו נחכים להם (נדה דף ע' ע"ח). 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 לדניאל ורבים מישני אדמת עפר יקיצו (דניאל י"ב), 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 ישני אדמת עפר אלא על מעטים כמו ורבים מעמי הארץ מתיהדים (אסתר ח') שאינו נאמר על רוב עמי הארץ אלא על מעטים מהם שהם 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 (תענית דף ע' ע"ח) ואם נאמר שתחית המתים תהיה לכל העולם או לכלל האומה שיחיו כלם ויעמדו בדין ביום מיועד לדון את כל העולם והצדיקים ישארו בתענוג מתמיד והרשעים ישבו בחיים בצער תמיד, לא יהיה הכתוב א"כ מדבר על ענין התחיה, אבל יובן על הדרך שאמרו קצת (כ) הפשטנים כי פסוק ורבים מישני אדמת עפר יקיצו הוא רמז אל התרוממות האומה השפלה אם בימי החשמונים ואם בימות המשיח, ואחר שבזמן ההוא תקיץ האומה השפלה או רבים מהנשארים ממנה שהם כישנים באדמת עפר ויעלו למעלה מתמדת לא תרד האומה מהמעלה ההיא לעולם אבל תשאר במעלה, ועובדי עכו"ם ורשעיהם ישארו תמיד שפלות ונבזעות תחתיה וזה אמרו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם (דניאל י"ב), והביאו קצת האחרונים ראיה לדברי המפרשים הללו ואמרו כי המתים שהחיה יחזקאל היה במראה הנבואה כמו שאמר הכתוב היתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ה' וגו' (יחזקאל ל"ז) וכל הפרשה היה משל לשפלות אומות ישראל בגלות בבל שהיו כמתים קבורים באפס תקוה וחזרו בבית שני להיות במעלה גדולה בימי החשמונים שנסתרסה עבודת אלילים בימיהם, ואז כל העולם מגלות בבל הכירו וידעו כי ה' הוא האלהים, אמר הכתוב מעיד על זה העצמות האלה

## שרשים

להם גלי סוס שמו כמו שהיו נתחלת יצירתו וכן סס ניריכין קצת מל עזר מלהי. ולשון התכה סוף מלשון כהלב תקיבני (חיוב י'): (ו) שההתכה היא שוה אל התמורה. שכח והחיזוק הנמ מל המדריס נתמורת המאכל הוא חיזו יותר מהכח שהלך ממנו כבר ולא הניעו המדריס אל תכלית הריקותם ונשתנו הרבה ממה שהיו בראשונה: (ז) שההתכה מרובה מאד. שהרבה והרבה ריקות הלך ממנו ממה שחזר אליו: (ח) ונבואת יחזקאל. מאל נבואת יחזקאל: (ט) יהיה זה אל חיזה דרך היהיה. פירוש הן היהיה התחיה כדעת רז"ל והן היהיה כפי המובן מנבואת יחזקאל מ"מ נריכין אנו לידע מה הוקן וכו': (י) וגם יראה שהוא דעת קצת רז"ל וכו'. עיין בסנהדרין פי"ח דף ל"ב ע"ח, ועיין מה שהש"י בספור דברי רז"ל אלו ותרתה שהיו דעת רז"ל מסכמת בזה עם דעת הרמ"ה והרמב"ן בכלל וגם הוא גם כן קצת נגד דברי הרמב"ם ע"ש: (כ) הפשטנים המפרשים

האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו אבדה תקותנו נגזרנו לנו (סס) ובסוף אמר הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, וכל זה משל על עלותם מהגלות והתישבם בארץ ומתוך כך הכירו השי"ת, אמר הכתוב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם וגו' ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם (סס), וכן הוא במסקנת הגמ' בפ' חלק (סנהדרין דף צ"ב ע"ב) ר"י אומר באמת משל היה, ואע"פ שנחלקו עליו בגמרא ואמרו אני מבני בניהם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא, גוזמא בעלמא קאמר דהא קיימא לן כל באמת (משל חיה) הלכה היא, ולפי דברים הללו כי ורבים מישני אדמת עפר יקיצו (דניאל י"ב) אינו מדבר על התחיה אפשר שתהיה התחיה כוללת אם לכל העולם או לכלל האומה, אלא שלא ימצא בכתוב רמז אליה כי אמרו הקיצו ורננו שוכני עפר (ישעיה כ"ו) (ל) כמו מקים מעפר דל (שמואל ב' ב') וכיוצא בו, ויאמן 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"ב) 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 בעבודת הש"י ושהוא ראוי בחק משפטי השם ית' והיושר האלהי לשלם שכר אל (מ) העובד עצמו ועונש אל הממרה עצמו ולא לזולתו, ואף על פי שאינה טענה גמורה לפי שהעונש (נ) ישולם אל העובד לא אל הכלי כי אין ראוי שישולם העונש אל החרב אלא להורג [ס] מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח לפי דעת האומר אין בין העוה"ז לימות המשיח (ס) אלא שעבוד מלכיות בלבד (פסחים דף פ"ג ע"ב), ולא תהיה התחיה לפי דעת האומר הנזכר אלא ליחידי סגולות כמשה ואהרן חולתם שיקומו אז על דרך נס לפרסם אמונת הש"י בעולם. ואולם לפי הדעת האומר שהתחיה 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 ראוים לשכר ולעונש, אלא שזה הדעת רחוק מאד משושבל, כי אם נאמר שהתחיה תהיה לגוף כדי לשלם לו שכר צערו ויהיה בתענוג מתמיד בלי אבילה ושתיה ושלא ישתנה מיום אל יום כהשתנות גופותינו היום, מי יתן ואדע אי זה גוף יקום לזמן התחיה, כי הגוף האנושי משתנה תמיד מיום אל יום (ע) כפי המזונות היורדות אליו מחוץ וראוי שיקומו עם ראובן גופות רבות מתחלפות כפי התחלפות עת חייו כדי שיתענגו כלם. (פ) ושנאמר שיקום ראובן בהומר ובמזג מתדמה אל המזג הקודם כדי שהחול נפשו בהומר ההוא עם המזג ההוא ושיתענג החומר הדומה אל הומרו כמו שכתבנו למעלה בשם הרא"ה ז"ל, א"כ היושר האלהי שאמר שהוא מביא אל תחית המתים כדי לשלם לו שכר עמלו אינו כן (נ) כי אין ראוי שישולם שכר אל שמעון חלף 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 מותו הגוף עצמו שהיה פועל ועושה המצות וכן הממרה עצמו מותו הגוף בעצמו שפעל ועשה העבירות ולפפוקי הגוף הנפש הנזכר אליו מח"כ ע"ד שיתכפר בכמוך: (נ) ישולם אל העובד. אל הנפש ואמר זה כדי להחזיק כוזה דעת הרמב"ם שאמר שהשכר והעונש חיבו כי אם לנפש: (ס) אלא שעבוד מלכיות לבד. פי' ואם נאמר שהתחיה תהיה בזמן המשיח אם כן למה נאמר שאין זה שעבוד מלכיות ולא יהיה ג"כ תחית המתים, ומיין בענפים: (ע) כפי המזונות היורדות אליו מחוץ ובראוי שיקומו עם ראובן גופות רבות מתחלפות כפי התחלפות עת חייו כדי שיתענגו כלם. (פ) ושנאמר שיקום ראובן בהומר ובמזג מתדמה אל המזג הקודם כדי שהחול נפשו בהומר ההוא עם המזג ההוא ושיתענג החומר הדומה אל הומרו כמו שכתבנו למעלה בשם הרא"ה ז"ל, א"כ היושר האלהי שאמר שהוא מביא אל תחית המתים כדי לשלם לו שכר עמלו אינו כן (נ) כי אין ראוי שישולם שכר אל שמעון חלף העבודה אשר עבד ראובן, וכבר פירשנו בשעבר (ק) המאמר שהביא לחשוב שהשכר והעונש יהיה לגוף גם כן כמו לנפש,

ובארנו

## ענפים

פרק לה [ס] מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח וכו', ולא תהיה התחיה וכו'. מי יתן ודעת למה הקשה המחבר קושיא זו דוקא על דעת האומרת שהתחיה המתים היה כדי להשלים שכר טוב אל הגוף וכו' והא תיפוק ליה לפי דעת 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'

ומין

(ו) ובארנו שאין ענין השכר שזה לענין העונש כי טבע העונש יחייב המצא גוף או דבר מגביל לנפש כדי שתקבל הנפש עונשה בו מה שלא יחוייב כן בשכר, ובעבור זה הסכים הרמב"ם שעיקר הגמול האלהי אל האדם הוא לנפש ולא לגוף, ולזה מה שיראה שעיקר התחיה לא תהיה לתת שכר לגוף אלא כדי שיקנה האיש ההוא שלמות יותר גדול מאשר קנה בהחלה כשהיו לו המונעים המעיקים מבחוץ כמו מצד הגלות או העוני או זולת זה ולא בא העכוב מצד רוע בחירתו ומצד עצמו כלל, ואם כדי להודיע עוצם יכולת השי"ת ולפרסם בעולם אמונת האמת, ולפי זה יתחייב שתהיה התחיה לצדיקים בלבד כמו שאמרו ז"ל שתהיה התחיה בזמן המשיח, נמצא בכתוב סמך אליה במה שנמצא שנאמר לדניאל ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין (דניאל י"ב) וקץ סתם יאמר על קץ הגאולה, ואמר ותנוח כלומר שימות קודם הקץ ואחר כן ותעמוד לרמוז על התחיה שיהיה בזמן המשיח לצדיקים גמורים, ואם יאמר קץ על המיתה שהוא כמו (בראשית ו') קץ כל בשר יהיה ותעמוד ג"כ הבטחה על שיהיה הוא בתחית המתים, שאם היה מדבר על עולם הבא אחרי המות איך יאמר כי אחר שינוח שיעמוד לגורל קץ הימין כי אין ענין לקץ הימין עם עוה"ב, אבל בלי ספק ירמוז על התחיה ההיא לצדיקים בזמן המשיח. והתחיה הכוללת שתהיה ליום הדין לא נמצא בכתוב רמז אליה כי מה שאמר הכתוב וקבצתי את כל הגוים והורדתי אותם אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל וגו' (יואל ד') אינו מדבר בתחיה כלל לפי קשר הפרשה, ותאמן על צד הקבלה בלבד, וזהו הדרך היותר נכון שבררתי מדברים הללו, והאומר שבזמן התחיה יעמדו הגופות בנ"ע מתמיד או בצער מתמיד בלי אכילה ושתיה ושלא ימותו עוד אחר התחיה כדי שיקבלו שכר מתמיד או עונש על מעשיהם ושהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לכלל האומה ולא לרובה אלא למעטים ממנה והם הצדיקים הגמורים, הנה הוא כמו שקבץ בין (ה) הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה כי האומר שהתחיה היא לקצת האנשים זולת קצת אין התחיה לשלם שכר אל הגוף אלא או לפרסם אמונת השם בעולם ומצד הנפלא הנראה לעין, או לתת דרך אל הצדיק שיזכה לנועם ומדרגה אשר לא יכול לזכות אליה בראשונה מפני עול הגלות ויתר המורדות והמעיקים המונעים את האדם מלהשיג השלמות שאפשר לו כפי טבעו:

**פרק לו ואחר** שנתבאר ענין השכר והעונש שמכנו רוחני ובעוה"ב (ו) אם לנפש לבדה ואם לגוף ולנפש כאחד, ראוי שנחקור מענינו אם הדין נותן שיהיה השכר והעונש זמני או נצחי, ונאמר כי כפי השווי והיושר האמתי ראוי שיהיה השכר והעונש מתיחס ונערך אל הפעל שבעבורו יקובל השכר או העונש, ואחר שהפעל ההוא זמני ראוי השכר והעונש שיהיה זמני כפי הפעל הזמני מבלתי שנביט אל ערך העובר או הנעבד, כי מי שהכה את חבירו וסימא את עינו או שבר את ידו ראוי שיסמאו את עינו או ישברו את ידו, וכן מי שצער את חבירו בשעור שעה ראוי שיהיה ענשו לצערו כשעור שעה ולא יותר כפי היושר והשווי האמתי, ומי שההנה את חבירו מעט ראוי שיהיה שברו מעט כשיעור ההנאה או התענוג שקבל האחר. וא"כ אפוא בטח יזכה ילוד אשה לשכר נצחי ולנועם מתמיד לנפש לבדה או לנפש ולגוף כאחד כפי מה שיאמרו בעלי הדתות וכפי מה שבארנו אנחנו, ואם נאמר בשכר (ז) שאינו נערך ע"ז הדרך אבל כפי ערך מי שהעבודה אליו כמו שהוא נוהג הדין כן לפי הסכמת האנשים והיושר המדיני, כי מדרך השכר והעונש הנמשך בין בני המדינה לשער השכר כפי ערך הנעבד לא כפי ערך העבודה, כי מי שעובד שר גדול חנה שברו יותר גדול מהעובד לאדם אחר והעובד המלך שברו יותר גדול מהעובד שר אחד. וכן כאשר תגדל מעלת הנעבד תגדיל מעלת השכר, ויתחייב מזה שאם מדרגת הנעבד הוא בלתי בעלת תכלית שיהיה השכר בב"ת ומזה הצד ייעדו בעלי הדתות שכר בב"ת בעבודת השם לפי שהוא יתב' בב"ת במעלה, ויתחייב

## שרשים

שהשכר והעונש יהיה לגוף ולנפש ביחד. ומקור מלו הדעות הן לעיל בפ"ל: (ד) ונאמרו שמין ענין השכר וכו'. לעיל סוף פל"ג: (ה) הכלוק והקיום. נתבאר לעיל בפ"ג ממאמר ג':

פרק לו (ו) אם לנפש לבד וכו'. כלומר הן לפי דעת הרמב"ם שמאמר שהות לנפש לבד והן לפי דעת הרמב"ן שמאמר שהות לגוף ולנפש ביחד: (ז) שאינו נערך ע"ז הדרך וכו'

## ענפים

ומזה צד שהות תיקון הן השכר והעונש הוא גם לגוף הן לנפש בלבד. וגם מה שמאמר ולא תהיה התחיה לכל העולם כמו דעת הסלומר. השכר הלא ליחידי סגולות וכו' היא מבוארת. והשכר הלא היה כוונת המחבר כאן דוקא על פי דעת הסלומרת שהתחיה המתים היא כדי להשלים שכר מוב הלא לגוף וכו' רק שהיה רוצה ליתן מעין שהתחיה

ויתחייב לפי זה ג"כ שיהיה עונש ממרה פי השם בב"ת ע"ז הדרך. אלא כשיעויין 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 תתן לו או מה מידך יקח (איוב ל"ה) א"כ אין ראוי שיהיה השכר נערך אל הנעבר אלא אל העבודה וכפי הטורח 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 פשעיך מה תעשה לו (שם). אלא שכאשר יעויין זה הדרך בענין העונש נמצא שאינו נכון כי העונש ראוי שיהיה נערך כפי ערך מה 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 שיחשב 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 מי 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 כוונתו לא כפי הפעל המגיע ממנו בלבד, ולזה 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"ב) על קצת הרשעים שיורדים לגיהנם ונדונים בה לדורי דורות שיראה מזה שיש עונש נצחי ונערך אל הנעבר ולא אל העובד, ומזה יראה שאע"פ שאין ראוי בשכר שיהיה נצחי ונערך אל הנעבר לפי שורת הדין כמו שבארנו ראוי שהעונש יהיה נצחי ונערך אל הנעבר כפי כונת החוטא כמו שבארנו, ויתחייב מזה להלק בין השכר והעונש, כי השכר ראוי שיהיה משתלם כפי ההועלת המקובל בלבד, ואחר שהעובר עצמו יודע שאין שום תועלת מגיע מזה אל הנעבר ראוי שיהיה שכרו זמני כפי הפעל הזמני שעשה או כפי הטרח שסבל 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 (דברים ז') שתרגם ומשלם לשנאוהי טבין דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, שמשמעות דבריו הוא שהש"י משלם לשונאיו בחייהם שכר זמני על מעשיהם הטובים כדי שיענשו על העבירות שבידם באברון נצחי, ואם היה הדין נותן שהשכר יהיה נצחי ונערך אל הנעבר איך יקפח הש"י שכר כל בריה לשלם לו שכר זמני מועט 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 לדון את הרשעים בעונש נצחי, וכמו שאמרו רז"ל (ב"ק דף י"ג ע"ב) שהמינין יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות תחת עונש זמניי הראוי להם, ועל כן נראה שהאמת הוא על דרך שכתבנו כי שורת הדין נותן שיהיה השכר זמני והעונש נצחי וא"כ חזרה השאלה הראשונה בעינה במה יזכה האדם לשכר נצחי ולנועם מתמיד כמו שאמרנו, וכמו שבעלי החטות מיעדים שכר נצחי כמו שמיעדים עונש נצחי, וקבלת רז"ל מסכמת בזה שאמרו כי לעולם יירשו ארץ (ישעיה כ"ו) ירמוז על השכר הרוחני שהוא נצחי כמו שאמרו (סנהדרין דף ק"ה) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, ומה שנראה לי בזה הוא כי אף אם שורת הדין מחייבת שיהיה השכר זמניי 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 במילה, וזהו מה שנרמז לאברהם אבינו במחזה כשאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד (בראשית ט"ו), כי לפי שהיה אברהם אבינו חושב שהשכר היה זמניי כמו ששורת הדין נותנת והיה ירא שנתמעטו זכיותיו או נתגנו במה שהצליח במלחמת החמשה מלכים לכך נאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך כלומר אל תירא שנתגנו זכיותיך כי אני הוא המשלם לך שכר שיכולתי בלתי בעל תכלית ולכך יהיה שכרך הרבה מאד כלומר בלתי בעל תכלית כי השכר יהיה נתן בערך אלי ולא בערך אליך ואל הפעל שהוא

## שרשים

וכו'. שמיעו נערך אל העובד אלא כפי הנעבד:

כי

## ענפים

שמהייב בכל זה מהדעות הנופלות בזה שעל ידי זה יתגבן ויתברר דעתו יותר מלא שקיבל בדבריו במקום אחר ויהיה לו להתרץ ועיע.

שהוא בעל הכלית, וסיים הענין והאמין בה' ויחשבה לו צדקה ר"ל כי אברהם האמין בשם במה שיעד לו שכר הרבה וחשב שזה אמנם הוא צדקה וחסד מאת השם כי שורת הדין לא היתה מחייבת שיהיה השכר אלא זמניי בעל תכלית אבל על צד הצדקה והחסד היא בלתי בעל תכלית, וזהו שנזכר בתורה בתשלום השכר שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור (דברים ז') וזה הלשון נאמר על זמן בלתי בעל תכלית כמו דבר צוה לאלף דור (תהלים ק"ה) הנה שבמקום אחר נאמר ועושה חסד לאלפים וגו' (שמות י"ט, דברים ה') ואין ספק כי לשון לאלפים נאמר על זמן בלתי בעל תכלית והזכיר לשון חסד כדי שיתבאר מזה שהשכר הוא נצחי על צד החסד, ואולם העונש יהיה נצחי לפי שורת הדין כמו שכתבנו:

## פרק לז הענין

הזה שאמרנו מהיות העונש נערך אל הנעבד ולא אל העובד שיתחייב מזה שיהיה נצחי יראה שהדבר כן ממה שנמצא הש"י אומר למשה ושלחתי לפניך מלאך וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך (שמות ל"ג), הרי שהשש שישיגם הכליון אם יעלה הוא יתי' בשמו הגדול בקרבו ושאם יעלה המלאך עמם יהיו נצולין מהכליון ואע"פ שישיגם עונש אחר כמו שאמר הכתוב הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו (שמות ל"ג) (ה) כי לא ישא לפשעכם אין הכונה לומר שיגיעם עונש יותר גדול בהיותם ממרים פי המלאך ממה שיגיעם בהיותם ממרים פי השם, שהרי אמר הכתוב כי לא אעלה בקרבך פן אכלך בדרך, אבל הכונה לומר כי בהיותם ממרים את פי השם עם שיש חשש שישיגם עונש גדול שהוא עונש הכליון מ"מ היה בזה תועלת אחר כי הוא יתברך יש בו יכולת לישא פשעם משא"כ במלאך שאין בו יכולת לישא פשעם, ועם כל זה אמר השם שיהיה יותר טוב להם שתהיה הנהגתם ע"פ המלאך כי אע"פ שלא ישא לפשעם לא יהיה העונש כל כך גדול בהיותם ממרים פי המלאך כמו שיהיה בהיותם ממרים פי ה' אם יעלה בקרבם ויהיו מונהגים על פיו בלי שום אמצעי כי יגיעם מזה חשש הכליון, הרי שבאר כי עונש הממרה פי ה' יותר גדול מעונש הממרה פי המלאך נמצא שהעונש הוא נערך מן הדין אל האדון או אל המצוה או אל הנעבד לא אל העובד, וכן נמצא מרע"ה מתרעם על הממרה הזאת במזמור תפלה למשה שהיה מתפלל להש"ת על בני הגלות והיה מדבר תוכחות על אורך הגלות, ולפי שהיה רוצה להתרעם על הממרה הזאת התחיל כמתנצל ואמר ה' מעון אתה היית לנו וגו' (תהלים צ') כלומר רבש"ע אע"פ שאני מתרעם על מרת דינך על שאתה משעיר העונש בערך אליך ולא בערך אלינו כ"מ אני מודה כי כל דרכיך משפט ואיני יכול לריב עמך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך ולא בבחינת העונש עצמו, לא בבחינת עצמנו שאני מודה ויודע שאנחנו גמולי טובותיך שעשית לנו טובות גדולות עד מאד ולא היה לנו להטוא לפניך, ואחר שאין ראוי לנו לחטוא לפניך אין לנו להתרעם ממדת דינך ולא בבחינת עצמך אחר שאנו גמולי טובותיך כי אתה היית לנו מעון ומחסה ומסתר בכל דור ודור, גם לא בבחינת עצם העונש לפי שאתה נצחי ובב"ת, כי בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל מעולם ועד עולם אתה אל נצחי ובב"ת במעלה, וע"כ ראוי שיענש הממרה פי כבודך עונש גדול וע"כ אין אנו יכולים להתרעם ממדת דינך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך וגם לא בבחינת העונש בעצמו כי יודע אני כי בל כח שאתה עושה והיסורין שאתה מביא על האדם ומה שתשב אנוש עד דכא אינה אלא לתכלית טוב כדי שישובו בני אדם בתשובה לפניך, זהו ותאמר שובו בני אדם, אבל כ"ם אני מתרעם ומצטער מן הרע הנמשך אלינו מזה הדרך ממה שאתה מאריך העונש בערך אליך שאתה בב"ת והיה לך לשערו בערך אל האדם החוטא שהוא בעל תכלית, שאם תשערהו בערך אל מעלתך יכלה האדם כהרף עין כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה, זרמתם שנה יהיו, כלומר כשתשטוף כל העולם בזרם מים כמו שעשית לדור המבול הנה יהיו כלם כשינה לפניך ובבקר כחציר יחלופו לפניך כמו החציר שיצמח בבקר וחלף זמן גדולו כי לערב ימולל ויבש, ומזה ימשך לנו רע גדול כי כלינו באפך ובחמתך נבהלנו לפי ששתה עונותינו לנגדך כלומר לפי שאתה מעריך עונותינו בערך אליך וזהו התרעומות, וגם שאתה משים עלומינו כלומר העונות שהם נעלמים ממנו, או שעשינו בימי עלומינו, למאור פניך ר"ל נגד עיניך שלא השכחם, וימשך מזה כי כל ימינו פנו בעברתך לפי שאתה משער העונש בצירוף אליך וכלינו שנינו כמו הגה, ר"ל שנינו שהוא הזמן והוא (ג) מהכמה המתדבק יכלו כמו הדבור שהוא מן (נ) הכמה המתפרד (ד) שאין חלקיו נדבקים

### שרשים

פרק לז (ה) כי לא ישא לפשעכם מן הכוונה וכו'. כלומר מ"ש הכתוב כי לא ישא וגו' מן הכוונה כי לא יהיה העונש כל כך גדול בהיותם ממרים פי המלאך כמו שיהיה בהיותם ממרים פי ה' אם יעלה בקרבם. מהכמה המתדבק. מהמאמר ג': (ג) הכמה המתפרד. כי כל דבור ודבור כיונא מפי המדבר טוף נפרד מחבירו ומיוחד מהדבק בחבירו: (ד) שאין חלקיו זומן: כמעשה

נדבקים קצתם בקצתם וזה לרוב השנויים העוברים עלינו מיום אל יום עד שאין הזמן נמשך עלינו בכמה המתדבק אבל משתנה מיום אל יום ומרגיש אל רגע בכמה המתפרד והיה 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 ויעלו ליותר מהם הנה הם עמל ואון ואין ראוי שיבנו בכלל החיים, ומה שאני רואה הוא כי זמן חיינו קצר מאד כי גז חיש ונעופה ר"ל כי הוא נכרת מהר וכאלו אנו מעופפים למהירות כלות שני חיינו כי יבינו הם בצל העוף העובר שאינו עומד כלל או כצל נטוי 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 ההוא הראוי אחר שאתה בב"ת, וזה הוא אומרו ומי יודע עוז אפך ר"ל שהוא בב"ת וכיראתך עברתך ר"ל כיראה שראוי ליראת ממך שהוא בב"ת כן היא העברה שאתה מתעבר עלינו בלתי 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 יסורין כמו ויודע בהם אנשי סכות (שופטים ח') כמו שכתב רבינו דוד קמחי בספר השרשים בשורש ידע בשם אבן גאנח ויהיה פי' ש 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 זמן הגדול ורב שבענו בוז שובה ה' עד מתי והנחם על עבדיך שבענו בבקר חסדך כלומר בזמן הבחרות בענין שנדעה ונשמחה בכל ימינו ואם לא יהיה כן בזמן הבחרות שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה, ואם תאמר שהבאים אחרינו יבואו וירשו ארץ, הנה יותר ראוי שנראה אנחנו חלקנו בטוב ההוא והוי יראה אל עבדיך פעלך ויפשך מזה הדרך על בניהם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו, כלומר שנצליח בכל מעשינו בענין שיגיע בהן הנעימות שיש בפעולות האלהיות כמו שבארנו בהקדמת הספר, והמשיך אל הענין הזה יושב 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 מושגח להנצל מן הצרות בהשגחה פרטית, וחלק הצדיקים לג' או ד' מדרגות, הראשונה מדרגת יושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי והוא מדרגת כלל המאמינים בתורה ומקיימי מצות בישראל, 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 ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו וגו', והרביעית היודע את הש"י מה 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 הואת 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 ותנין, כי אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו שאמר משה בתחלה שב אל בעל המדרגה הואת 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 הש"י שהוא מחסי ומצודתי והוא שאבטח בו לא תאונה אליך רעה והוא יצילך מהמקרים הטבעיים והבלתי טבעיים עד שעל שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין. וכן אמר בבעל המדרגה השלישית אני אומר לך בעבור הש"י שהחושק בו יצילהו מכל רע שבעולם כאלו הש"ת מדבר ואומר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו, ואם יגיע למדרגה יותר גדולה שהיא הרביעית והוא כי ידע שמי אז יקראני ואענהו וגו' כלומר שהיודע שמו הוא למעלה מכל מדרגות הצדיקים יבכל עת שיקרא אל הש"י יענהו, וגדולה מזאת שאף אם לא יקראנו יהיה עמו בצרתו ויחלצהו ויכבדהו, וכלל דברי מרע"ה בזה המזמור שהצדיקים לפי מדרגותם הם מושגחים להנצל מהצרות מיני השגחות מתחלפות. ויראה לפי דרך זה מפורש כי משה רבינו מתרעם על זאת המדה למה שיגיעו העונשים בערך אל הש"י הנכבד ושהיה ראוי שיגיעו לפי מנין שנות האנשים שהם מעטים ולא יותר, וזה יורה שהעונשים המגיעים מהש"י לפי שורת הדין אינם מגיעים בערך אל המרה ואל החטא אבל בערך מי שחטא בנגדו:

## פרק לח אחר

שבארנו שהדין נותן שהעונשים המגיעים מהשם יתברך יהיו נצחיים כפי מה שכתבנו, הן שיהיה השכר נצחי על צד החסד כמו שבארנו או בלתי נצחיי כמו שהדין נותן, הנה יפול בענין העונש שאלה חזקה וקשה מאד והוא שאחר שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ויתחייב לפי זה שיהיו כל האנשים נדונין בעונש

בלתי

בלתי בעל תכלית על איזה חטא שחטאו או מרו פי השם יתברך אע"פ שיתחלפו באיכות העונש ואם כן אפוא מי הוא זה ואי זה הוא שימלט את נפשו מעונש נצחי לפי הסדרה הזאת ואיך יזכה ילוד אשה לשכר הנפשיי הן שיהיה זמניי או נצחי, ויותר קשה מזה מה שנמצא לחז"ל (סנהדרין דף י"ב ע"ב) שאמרו שהעונש הוא זמניי אמרו עונשם של רשעים בגיהנם י"ב חדש, ובשכר אמרו שהוא נצחי כמו שהוכיחו זה מלעולם יירשו ארץ (ישעיה ס'), ומה שנראה לי בזה הוא כמו שבשכר אף אם הדין נותן שיהיה זמני ישוב נצחיי על צד החסד כמו שבארנו כן העונש אע"פ שהדין נותן להיות נצחיי הנה הוא ישוב זמני על צד החסד, וזהו שאמר הכתוב על העונש הזמניי המגיע מהש"י על הרשעים שהוא מגיע על צד החסד אמר המשורר אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי כי עוז לאלהים ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו (תהלים ס"ב), אמר כי מה שנזכר בתורה שהש"י אינו מנקה לרשעים אבל משלם עונם אל חיקם שמענו שתים, האחת כי עוז לאלהים לעשות משפט ברשעים ולתת לאיש כדרכיו כמ"ש הכתוב ועוז מלך משפט אהב (שם ל"ו) ובזה המשפט בעצמו שהוא עושה ברשעים שמענו כי עם ה' החסד, וזהו שסמך לזה ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו כלומר בכמה שאתה משלם לרשע עונש (ו) כמעשה העבירה שעשה זמניי נראה שאתה מתנהג עם האדם במדת החסד בזה שמן הדין היה ראוי שיענש נצחיי על העבירות שבידו בערך אל הש"י שהטרה את רוחו שהוא בלתי בעל תכלית כמו שבארנו, ויאמר שבעונש שנראה שהוא מגיע אל הרשע בעוה"ז על העבירות שבידו שמענו שתים כי עוז לאלהים לעשות משפט בעוברי רצונו ושהוא מתנהג במדת חסד במשפט הזה אחר שהוא מעניש אותו עונש זמניי כמעשה העבירה שהיא זמניי, וזה כדי שינצל מעונש נצחי בעולם הבא. ויש אומרים כי ולך ה' חסד ירמוז אל הגמול הנפשיי 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 זמניי כמו שהפעל הטוב היה זמניי ולא היה ראוי לקבל שכר נצחיי אם לא על צד החסד כמו שאמרנו, וזה הענין אף על פי שהוא אמתי בעצמו ומסכים למה שאמרנו שהשכר הזמניי ישוב נצחיי על צד החסד הנה אינו מענין הפסוק כי לא יקשר עם אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, גם לשון כי אתה תשלם לאיש יורה שעל העונש ידבר כמו ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם (ירמיה ל"ב) ושלמתי על חיקם (ישעיה ס"ה) וראוי שתדע שהחסד הזה שאמרנו מהעונש שהיה ראוי להיות נצחיי וערך אל הנעבד ושב זמניי וערך 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 לאוהבי ולשומרי מצותי, 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 חז"ל משל לאדם שנושה בחבירו אלף זוז משונאו 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 משיגים החסד הזה, ולזה אמר לאוהבי ולשומרי מצותי, ומזה יתבאר כי לשונאי ה' והבלתי שומרים מצותי יהיה עונש נצחי, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (ר"ה דף י"ז ע"ב) כי המינים ואפיקורסים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית המתים ושאר מה שמנו החכמים במשנה ובריתא שהם הכופרים בעקרים או בקצתם או בשרשים היוצאים מהם לפי שהם יוצאים מכלל ישראל ומכלל זרע אוהבי השם ושומרי מצותיו ראוי שישארו במה ששורת הדין מחייבת והוא שיהיה עונשם נצחי, ועל כן אמרו בהן שהם יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות, אבל המודים בעקרי התורה אלא שחטאו בקצת עבירות ראוי שיכשך עליהם החסד הנמשך לשומרי ברית השם ולזרע אוהביו כי כמו שהשכר ישוב נצחיי על צד החסד שנתן לאברהם כמו שבארנו בפרק ל"ו כן העונש ישוב זמניי על צד החסד כמו שאמרנו, וזה דבר באר אותו מיכה הנביא ע"ה אמר מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא (מיכה 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 אפו כלומר כמו שהיה ראוי מן הדין להיות כך לפי שהוא מבואר שאין אומרים לו לאדם חסד

עשה

## שרשים

**פרק לח** (ו) **כמעשה** העבירה שעשה זמניי. (ג) שזכרנו במאמר הג'. בפל"ד בפרקים עתידים העבירה היא בהמים

עשה לך פלוני הדיין שלא הרגך אלא אם כן היה חייב מיתה, ואחר שהנביא אמר לא תחזיק לעד אפו יראה ששורת הדין היתה מחייבת להחזיק לעד אפו אם לא על צד החסד, וזהו שסיים כי חפץ חסד הוא והמשיך אל זה ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו וגו' תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו' כלומר אף אם יכבוש עונותינו ויסתיר אותם או ישוב הענוש הנצחי זמניי עוד אנחנו צריכים חסד אחר שהשכר הזמניי ישוב נצחי, וזהו החסד שנאמר לאברהם שכרך הרבה מאד כמו שבארנו למעלה, ועל זה אמר תתן אמת ליעקב חסד לאברהם כלומר תתן ותקיים (ג) ותהיה אמת ליעקב החסד שנתת לאברהם מהיות השכר נצחי כמו שהענוש הנצחי ישוב זמניי על צד החסד כמו שבארנו וכן באר זה המשורר ע"ה (ד) במזמור לדוד ברכי נפשי את ה' (תהלים ק"ג) כי הענוש הנצחי ישוב זמניי והשכר הזמני ישוב נצחי על צד הענוש אמר לא לנצח יריב ולא לעולם יטור כלומר כמו שהיה ראוי אבל לא כחטאינו עשה לנו ולא כעוונותינו גמל עלינו, ובאר כי זה הוא ע"צ החסד כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו, וזה כי בהיות השכר נצחי על פעל זמניי הוא חסד גדול כגובה שמים על הארץ כלומר גבהות מעלה כמו וגבה ה' צבאות במשפט (ישעיה ה') לפי שהשמים הם נצחיים כמו שאמר דוד ויעמידם לעד לעולם (תהלים קמ"ח) והארץ זמניית נפסדת וכן הוא חסד השכר ר"ל לתת שכר נצחי על פעל זמניי, וכדי שיזכה אדם לשכר הזה היה מן ההכרח להרחיק ממנו את פשעינו מרחק גדול כרחוק מזרח ממערב ולתת עונש זמניי בעוה"ז לצדיקים כדי שיזכו לשכר נצחי בעוה"ב, שאם היה מעניש עונש נצחי כמו שהדין נותן לא היה אדם שיזכה 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 זמניי על מיעוט העבירות שבידם כדי שיזכו לשכר נצחי בעולם הבא כמו שהאב מיסר ומלקה את בנו דרך רחמנות להביאו להכלית טוב ומעלה גדולה להטיב לו באחריתו, ובאר סבת זה החסד ואמר כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו כלומר כי אחר שהוא יודע שאנחנו מצד יצרנו מעותדים לחטוא כי יצר לב האדם רע מנעוריו אם לא היה ממשיך החסד הזה להעניש את האדם עונש זמניי תחת עונש נצחי לא היה אדם ניצול מרינה של גיהנם ומה יעשו הצדיקים שאי אפשר שלא יחטאו איזה חטא בעולם הזה, וגם אם לא היה מהזיר השכר הזמני נצחי על צד החסד לא היה אדם משיג לנועם מתמיד, וזה לפי שהאדם זמניי כי אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ כי רוח עברה בו ואיננו וגו' ומה יעשה משה ואברהם ושאר הצדיקים כדי שיזכו לשכר הנצחי אחר שהם זמניים כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי אם לא שעל צד החסד יזכו לשכר ההוא, וזהו שסיים וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו' כלומר אף אם אנוש כחציר ימיו ומעשיו זמניים כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי, השכר הוא נצחי על צד החסד שהוא מעולם ועד עולם על יראיו, וכן בתחלת המזמור רמז לשני מיני החסד הללו ואמר הסולח לכל עוניכי לרמוז על החסד שישוב הענוש הנצחי זמניי הרופא לכל תחלואיכי לרמוז על החסד שישוב השכר זמניי נצחי, וחזר לבאר זה ואמר הגואל משחת חייכי שזה וראי מדבר על הגאולה מענשי גיהנם הנצחיים כי מן המות הגופיי הטבעי אין שום אדם נצול הימנה, ואמר אחר כך המעטרכי חסד ורחמים לומר כי כמו שלא היה אפשר לשוב הענוש הנצחי זמניי אלא מצד החסד כן לא היה אפשר לשוב השכר הרוחני נצחי אלא מצד החסד ובשוב הענוש הנצחי זמניי היה אפשר שישוב השכר הרוחני נצחי שהוא עטרת צבי לנפש ולצפירת תפארת בראש כל צדיק ואמר שהשגת השכר הזה הוא חסד ורחמים, ובסוף המזמור באר כי שני מיני החסד הללו נמשכים על אוהבי השם ושומרי מצותיו בלבם וזהו אמרו וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו' לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם, וכל זה מצד שההשגחה האלהית מתפשטת בכל הנמצאים העליונים והתחתונים ועל כן אמר ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה. וזהו מה שרצינו לבאר מענין השכר והענוש:

## פרק לט וראוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש כמו שנזכרו היעודים הגשמיים. ויש מי שכתב בהתר זה כי לפי שהגמול הרוחני הוא דבר עמוק וקשה לשכל האנושי לצייורו ולהשיגו והתורה נתנה להמון העם עם חכמיהם ראוי שתיעד להם הגמול הגופיי שהוא מושג ומצויר אצלם, ואם היתה מייעדת להם הגמול הנפשיי אחר שאינו מושג בחוש ואין שכלם מספיק לשער אותו ולציירו היו מכחישים אותו והיה זה סבה אל נפילת התורה בכללה ובטולה

### שרשים

כבחוס עם מחר זה: (ג) ותקיה מחת ליעקב החסד שנתת וכו'. החסד שנתת לאברהם יתמחת ג"כ ליעקב: (ד) במזמור לדוד ברכי וכו'. לעיל במ"ג

פרק ה' ובמ"ב פרק כ"ג נתבארו יתר הפסוקים מזה המאמר:

ובטולה, ובעבור זה היעד להם היעודים הגשמיים כי כאשר יראו היעודים הגשמיים מתקיימים יאמינו בלי ספק ביעוד הרוחני באיזה רמז שיורמז בתורה. וזה אינו מספיק כלל, כי בקיום היעודים הגופיים איך יראה ראיה על מה שלא נזכר בתורה כלל (ס) לפי דבריהם, ועוד שהרחקת הגשמיות ומציאות שכל נבדל מחומר הוא דבר בלתי מושג בהוש ואעפ"כ לא נמנעה התורה מלכתוב כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד') לא תעשה לך פסל וכל תמונה (שם ה') וכיוצא בזה להרחיק הגשמיות ותאריו מהבורא ואעפ"פ שכתבה במקום אחר ויחזו את האלהים (שם כ"ד) שהוא דבר (ג) שפשוטו טעות גמורה סמכה בזה על המשבילים ויובן להמון כפשוטו ולחכמים על דרך האמת, ואם כן היה לו לכתוב זה ג"כ ויובן לכל אחד ואחד כפי מדרגתו והשגתו. ויש מי שכתב כי לכך לא נזכר בתורה בפירוש היעוד הרוחני למה שהתורה לא תיעד אלא הדברים הבאים דרך נס ואות או מופת כמו היעודים הגשמיים הבאים על קיום המצות שלא כדרך טבעו ומנהגו של עולם כמו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים (ויקרא כ"ה) שאין מדרך מנהג הטבע לעשות התבואה בכל שנה ששית של שמיטה לג' שנים, וכן שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה (דברים ח') וידוע שאפילו השמלה ההלויה על המטות תכלה בארבעים שנה, אלא שזה שלא כדרך מנהגו של עולם, וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (שם) וכיוצא בדברים הללו, אבל השארות הנפש שהוא דבר מוכרח מצד טבע הנפש אין צריך שתיעד אותו התורה אחר שהוא דבר טבעי לנפש, וגם זה דבר חלוש כי אין ההשארות יותר טבעי לנפש מהבחירה לאדם שאמרה תורה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' ובחרת בחיים (דברים ל') ואחר שאין ההשארות דבר מפורסם ונודע למה לא תודיענו התורה כמו שהודיענו הבחירה או חדוש העולם ויוצא בו מהדעות והאמונות שבאו בתורה, ועוד כי לפי דעת האומרים שהשכר הרוחני הוא לגוף ולנפש כאחד אין זה דבר טבעי לגוף להתקיים תמיד והיה ראוי שתאמר אותו התורה בפירוש, וראוי שנאמר בזה דבר יותר מספיק. והיותר קשה בכל זה הוא, כי אחר שלא תזכיר היעודים הרוחניים שהם עקר השכר למה תזכיר היעודים הגשמיים שאינם עיקר השכר:

**פרק מ כאשר** עיינו ביעודים הגשמיים שנזכרו בתורה אחד לאחד נמצא שאי אפשר שיבואו במקום ההוא יעודים רוחניים, כי היעודים שנזכרו בתורה נמצאו כולם כוללים לכלל האומה, וזה כי אם ביעודים שבפרשת אם בחקותי הדבר בהם מבואר שכולם נאמרו בלשון רבים וכולם ענינים כוללים לאומה בכללה, ואף אותם שבפרשת כי תבוא שנאמרו בלשון יחיד לא נאמרו רק על כלל האומה, וראיה לזה שנאמר בסוף הקללות ההן ילך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים וגו' וישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ וגו' (דברים כ"ח) ואלו מבואר מענינם שאע"פ שהן בלשון יחיד שנאמרו על כלל האומה, וכן ההצלחות הגשמיות שנזכרו בתורה בפרשת והיה עקב תשמעון על כלל האומה נאמרו, והוא מבואר כי היעודים הכוללים לכלל האומה לא יתכן שיהיו נפשות שאף אם תהיה האומה בכללה צדקת וראויה להיי העוה"ב או אפשר שנאמר שהרשע (ס) אשר בה יזכה להיי העוה"ב למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה, כי זה יהיה משפט מעוקל שיהיה הרשע הגמור אשר באומה זוכה לעוה"ב והיה כצדיק כרשע, וע"כ הוא מבואר שהיעודים הכוללים לאומה בכללה ראוי שיהיו גשמיים בהכרח, וזהו כאשר המדינה או האומה רובה צדיקים המלט המדינה או האומה ההיא מן הגלות או מן הרעב או מן הדבר ובכלל מן העונשים הכוללים, לפי שהטובות או הרעות הנגזרות על האומות או המדינות הן נגזרות לפי רובן, כי אם רוב המדינה צדיקים נגזרים לטוב ואם רובה רשעים נגזרים לרעה, זהו שאמרו רז"ל (קדושין דף מ' ע"ח) שהעולם נדון אחר רובו ולפעמים תנצל המדינה או האומה אף אם לא יהיה רובן צדיקים למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה או פחות מהם כשיהיו ראויין להגין עליהם מן היסורין, ולפי זה הדרך יתאמת כי כלל יעודי התורה הגשמיים אינן נאמרים על היחיד רק על כלל האומה, אין התפיסה עלינו כלל מדוע זכרה התורה היעודים הגשמיים, כי לא זברה אותם אלא במקום שאי אפשר לזכור היעודים הרוחניים, וזהו ביעודי הכוללים לאומה בכללה שאי אפשר להיות רוחניים כמו שבארנו, אבל השכר הפרטי לכל אחד ואחד לא הזכירה אותו התורה אלא במקומות מעטים כמו בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים (דברים כ"ב) וכבר אמרו רז"ל למען ייטב לך לעולם שכולו טוב

והארכת

## שרשים

פרק לט (ס) לפי דבריהם. לוקח ממסקנתם. נפרק זה: (ג) שפשוטו טעות גמורה. כי ס"ת ועיין מזה לעיל במ"ג פכ"ה לרמות את המלכים כמ"ש כי לא ירמני המדש וחי: כי לפי הנראה כו' סותר את מה שאמר כאן פרק מ (ס) אשר בה. בין המומר הנדקת: נפרק

**והארכת ימים לעולם שכולו ארוך** (סוטה דף קמ"ב ע"ב, וקדושין דף ל"ט ע"ב), וכן מה שנמצא בצדקה כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך אינו מן ההכרח שיהיה זה עקר השכר, אלא שיברכהו השם נוסף על השכר העקרי. ואולם עיקר השכר הראשי הפרטיי לכל איש ואיש בפני עצמו לא נזכר בתורה בפירוש ולא הרוחני ולא הגשמי אלא במקומות מעטים, והאחד מהם מה שנזכר בפרשת אחרי מות שאמר כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו (ויקרא י"ח) וזה בלי ספק אע"פ שהיא אזהרה לכלל האומה גם היא אזהרה ליחיד שלא ילך בחקות העכו"ם, ונאמר בכוף הפרשה ועמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וזה בלי ספק ידבר על השכר הרוחני הפרטי לכל אחד ואחד ע"ז הדרך כי הוא היה מזהירם שישמרו חקיו ומשפטיו אע"פ שידיה בהם טורח 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 היחיד עיקר שלמותו שהוא החיים הנצחיים לנפש כמו שיגיע במשפטי ה'י, והוא שאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי וגו' כלומר שמרו אותם אף אם יש טורח בשמירתם שיש להם יתרון ומעלה על זולתם, כי החקים הללו הם מועילים אל היחיד ג"כ להביאו לחיי העוה"ב, והוא אמרו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כה שאין כן בשאר חקי האומות ההן, וכן תרגם אונקלוס ויחי בהון לחיי עלמא, ומקומו הוא מוכרח על חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כלומר שבשמירת החקים והמשפטים שבתורה יהיה האדם יותר בשמירת חקי שאר האומות ע"א והרי זה דבר נגלה הכזב כי לא יהיה שומר התורה חיים גשמיים יותר ארוכים מזולתם, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר ולא על חיי הגוף, וע"כ תרגמו אונקלוס להיי עלמא, וזו ראיה נכונה לכל בעל שכל מוכח על האמת, וכן יש ראיה אחרת בפרשת ראה אנכי שאסר משה לישראל בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה (דברים י"ד) והנה הדבר הוא בהפך, כי בעבור זה ראוי להצטער ולהתאבל יותר מראי על המת, לפי שיותר ראוי להתאבל על בן מלך שמת כעל איש אחר, והרי זה דומה לאומר להביאו אל הדאג על אבדת טבעת שלך כי מרגלית טובה היתה בה, אבל פירוש הפסוק כך הוא אחר שאתם בנים להשם ועם קדוש וסגולה מכל העמים אין ראוי לכם להתאבל על המת יותר מראי כי זה יורה שאתם חושבים שהמת ההוא נעדר ואבדה תקותו ולפיכך אתם מתאבלים עליו ככלי חרש שנשבר שאין לו תקנה, ואינו כן אבל הוא כלי בכף וכלי זהב שנשבר שיש לו תקנה, כי אל אוצר הש"י יבא, ואין להצטער יותר מראי אלא כאדם המצטער על פרידת אוהבו ממנו והמהלך בדרך רחוקה להרויח ממון רב בסחורה, ולזה סיים כי עם קדוש אתה לה' אלהיך כלומר אחר שהוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים ואתה עם קדוש כל דבר יקרב לדומהו ובלי ספק הנפש ההיא תדבק עם השכלים הנבדלים כי קדושה היא והמלאכים קדושים משרתי עליון, וע"כ אין ראוי להתגודד על המת ולהצטער עליו יותר מראי, וזה יורה שיש השארות לנפש אחר המות. וכן יש עוד להביא ראיה ממה שהזכיר משה בכוף פרשת האזינו 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' (פס ל"ב), וזה כמו שבכל קיום העטר צריך שיהיזור מענינו של עטר בעטה אחרונה, וכן כתב משה רבינו ע"ה בכאן דברים הללו לרמוז על שני מיני השכר המוזכרים בצד התורה, השכר הרוחני והשכר הגשמי. על הרוחני אמר כי הוא חייכם, ועל הגשמיי 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 זולתכם אבל הוא בעצמו חייכם, ר"ל הנפש שהיא מהות החיות הנשאר אחר המות. וזה לבאר שהשכל הנקנה מצד ההשכלה בעבודת הש"י כמו שבארנו בפרק חמישי מהמאמר הג' ובפרק תשעה ועשרים מזה המאמר הוא בעצמו החיות וקיום הנפש אחר המות, ולשון הוא יורה ע"ז כמו שבארנו (ג) בפכ"ז מן השני מענין הדבר שיאמר עליו הוא, אבל על השכר הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה להורות שהשכר הגשמיי המושג מצד קיום התורה ומצות אינו עיקר השכר אלא דבר נמשך לקיום התורה (ג) וכן בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך המוזכר על **הצדקה** אינו עיקר השכר כמו

## שרשים

(ג) בפרק כ"ו מן הזני. מאמר הזני: (ג) וכן בגלל וכו'. פירוש עיקר השכר כמו שנתבאר בפרק כ"ט מהמאמר הטלויזי, ור"ל שזהו פירוש עיקר השכר על נתינת הצדקה

הספריס מחל לנו מזה סוס דבר סס בפכ"ס, לכן כ"ס סהוס ט"ס ול"ל בפרק ל"ג מהמאמר

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 הזרא את ה"י אמר מי זה האיש ירא ה' יורנו בדרך יבחר ר"ל שיורה אותו הדרך שראוי לבחור כדי שישיג התכלית האנושי והוא שנפשו בטוב תלין וזרעו הנשארים יירשו ארץ, ואם היתה הנפש נעדרת במות הגוף איך יאמר כי תלין נפשו בטוב ושזרעו יירש ארץ, אבל יורה שיש טוב כיוחד שתלין בו הנפש אחר המות, וזה ראיה ברורה שאין עליה גמגום, וכן אמר שלמה (משלי י"ח) במות אדם רשע תאבד תקוה לרמוז על אבדן נפש הרשע. ועל הצדיק אמר והוסה במותו צדיק (משלי י"ד) שזה יורה שיש תקוה לנפש הצדיק אחר המות. וכן יש להביא ראיה מהנביאים מדברי ישעיה שאמר על בעל התשובה שמת דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו ואשלם נחומים לו ולאבליו (ישעיה נ"ז) כי אחר שהוכיר ולאבליו (ד) יורה שעל המת הוא מדבר ואמר עליו כי לפי שראה דרכיו רפא אותו ושנחהו בדרך כל הארץ בענין ששלם נחומים לו ולאבליו ואין נחומים לו ולאבליו ולא רפואה אם תפסד הנפש ותלך לאבדן, אבל הנחומים לו הם כשיתן לו ההשארות הנפשיי, ולאבליו בשידעו כלם שלא נאבדה תקות המת אבל יהיה לו ההשארות הראוי, וזה מכה שורה שההשארות הנפשיי היה ידוע ומקובל אצלם מצד התורה והיה כיעד הנביא לבעל התשובה שירפאהו הש"י מעונותיו בדרך ששלם לו בשכר התשובה ההשארות הנפשיי, כדי שימשוך מזה נחומים לו ולאבליו, וכן בנבואת זכריה יעד המלאך ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (זכריה ג') שזהו קיום לנפש על הדרך שפירשנו בפרק חמישי מהמאמר הג', ודברים הרבה כאלו היינו יכולין להביא מדברי הנביאים אלא במה שכתבנו יש די להעיד על מיני הראיות שאפשר להביא מהפסוקים על השכר הרוחני. ונתבאר מדברינו שלא נזכר בתורה השכר האישי הגשמיי כמו שחשבו רבים אלא הרוחני הפרטי והגשמיי הכללי:

## פרק מא עוד

יש לי בזה דרך אחרת עיונית יותר עמוקה להכריח ההשארות הנפשיי מכללות התורה והיא זו, כבר בארנו כי הכוחות המתחלפות לא יבאו אלא מהתחלות מתחלפות, ולזה כאשר ידענו שיש באדם כח בו (ה) יש שתוף לבעלי חיים וכח בו (ג) יובדל מהם ידענו שכח שבו יובדל מהם יבא מהתחלה אחרת זולת מהתחלה הנותנת החיות בבעלי חיים כמו הזוגא"ר שנמצא בו כח שרף וכח מאכל שהן שני כחות מתחלפות והשגנו שהשרפה באה לו מכח הנחשת ושפעטנו שהכח המאכל יבא לו מהתחלה אחרת שהוא החומץ, וכן מאשר ראינו שהכח שבו יובדל האדם מהבעלי חיים יש לו פועל מיוחד בפני עצמו בלי שתוף הכחות הגשמיות, וזה בהשגת העצמיות הנפרדות והמושכלות הנפשטות מרומר שהוא דבר בלתי נפסד שפעטנו שזה הכח יש לו קיום בפני עצמו בזולת גוף ולא יפסד בהפסד הגוף, ובעבור זה כשהשיג אדה"ר העצמיות הנפרדות המופשטות מחוכר שהוא פירוש וקרא האדם שכות לכל הברמה ולכל עוף השמים (בראשית ג') שפט בשיש לו כח נפשיי בלתי נהלה בהומר ולא נפסד בהפסדו, אבל לא שער בכח יהיה קיום הכח ההוא, וכאשר נגלה עליו הש"י וצוהו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בס ב') נתבאר לו כי קיום הנפש יהיה במה שתעשה רצון הש"י ומיתתה כשתעבור על דבריו, וכאשר התורות האלהיות הראשונות כמו תורת אדם ותורת נח היה מושכל אצלם הגמול הזה הרוחני שאמרנו שהוא קיום הנפש בפני עצמה במצוה הש"י והיה מושג אצלם מצד מה שנתבאר אצלם וכה שדושג לאדם ומה שנאמר לו מפי הש"י שידעו וקבלו זה מפי אדם עצמו, לפיכך היו מעידים הפסד השכר הזה הרוחני לממרה פי הש"י ועובר על דבריו כאדון האומר לעבדו אם העבור על כצותי אקח כל אשר לך שהבנת המאמר הזה בלי ספק היא שאם לא יעבור שישאר בידו אשר לו, וזהו מה שיעד הש"י לאדם על עברו מצותו כי ביום אכלך ממנו מות תמות והמיתה הכפולה הזאת בלי ספק הוא ענש לגוף בפני עצמו ולנפש בפני עצמה, לגוף בפני עצמו כי קודם שאכל כעץ הדעת היה הכח הטבעי אשר בו מספיק לעשות תמורה מה שנתך בשוה ולא היתה התכה גוברת על התמורת המזון הבא אל הגוף מתוך והיה אפשר לפי זה שיתקיים הגוף תמיד ע"ז הדרך וארך שאכל מעץ הדעת היתה ההתכה גוברת על התמורה כמו שהוא היום והוא בהכרח שימות כמו שנתבאר בראשון מהאקני"ן, וזהו שאה"כ כי

## שרשים

כלדקה רק על שנתן כלדקה בשמחה כמו שנתבאר בס ככל"ג ממ"ג מכל על נתינתה בעצמה יש בכר מהר. כן ל"ל: (ד) יורה שעל המת הוא מדבר. וכן הוא נתבאר לעיל בפרק כ"ח:

פרק מא (ה) יש שתוף לב"ח. עד"מ בחיות יש למדם כמו לב"ח וכיוצא בזה: (ג) ויובדל מהם. בדבור ובשכל וכיוצא ובעבור

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 הכח כדי שיוכל הכח הטבעי לעשות התמורה שזה אל ההתכה או יותר אמר הכתוב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל (בס ג') כלומר יתקן מה שעושה 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 ואחר 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 ומושכל אצל אדם ונח ושומרי תורתם, וכן בעלי דיננו מודים כי העונש המיועד לאדם היה לנפש אלא שהם אומרים שהוא לנפש בלבד ואנחנו נאמר שהיה בו עונש לגוף ג"כ כמו שיורה פשט הכתובים וכל עוד שלא נתקן עונש הגוף אין ראיה על תקון עונש הנפש אלא בשמירת מצות הש"י ומכל מקום אחר שלדברי 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 הנאמרים הם מזונות נאותים לגוף ואין בהם נזק כלל שהרי אמרה תורה (במדב' י"ב) 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 ממיתות שיכרת האוכל בימי עלומיו כי החוש מכחיש זה אבל בלי ספק הכרת הזה הוא עונש לנפש החוטא. ואף אם יש כריתות בתורה שעשים מגיע לזרע החוטא ג"כ כאמרם רז"ל כרת הוא וזרעו נכרתין, אין זה הדין בכל הכריתות כי לא יהיה דין ישר כי ראובן בהיותו בן שתונים שנה אם יאכל גדי חלב שימותו בניו וכל זרעו בלא עתם ולא יגיע מזה עונש אל החוטא כי יתות בן שמונים שנה, אלא שמזה יתבאר שיש עונש בכרת מגיע לנפש החוטא בהכרח, ואחר שהעונש הנזכר בתורת משה בכריתות הוא מיועד בהכרח לנפש בזולת הגוף זה יורה שהנפש שלא תחטא לא תכרת ויהיה השכר א"כ מגיע לנפש בזולת הגוף, וזה הדרך המובן מן הכרת הנזכר בתורה במקומות מתחלפים הוא בעצמו הדרך המקובל מאדם ומנח ומשם ועבר וזולתם מן היחידים כאברהם יצחק ויעקב, וע"כ מאם אברהם אבינו חיין והיי בנו יחידו וכל ההצלחות הגשמיות שהיו כיועדות לו לרשת ארץ כנען ושיירש זרעו את שער אויביו וכי ביצחק יקרא לך זרע והלך לשחוט את בנו יחידו בהיותו יודע 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 שבזה י"ל כי לפי שהיה אברהם עובד ה' מאהבה גמורה לא היה חושש לשכר כלל אלא להשלים רצון אוהבו שה"א הש"י, אבל מ"מ הטענה בכללה שאמרנו היא טענה אמתית מכרחת כל בעל שכל להיות שכר הנפש וקיומה אחר המות מובן בהכרח מן העונש המיועד. ואולם לכה לא הרהיבה בו התורה הבאור וסמכה בזה על מה שיובן מן הדרך שאמרנו מצד עונש הכרת והמיתה המיועדת אל הנפש, הנה הטעם בזה כי נותן התורה חשש לרפאות חליי הנפשות כדרך שהרופא המובהק יחוש לרפאות חליי הגופות, וכמו שהרופא המובהק יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא ולא יחוש לרפאות (ד) שאר המקרים הנמשכים כי ברפאות הסבה תמשך הרפואה לכלם כן רופא הנפשות יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא, והוא מבואר שאין דרך מציאות לשכר ולעונש הנפשיי אלא עם מציאות ההשגחה. ולפי שהקדמונים כל זרע אדם וכל בני נח זולתי יחידי סגולות כגון שם ועבר ואברהם חולתם כלם היו עובדי ע"א ומכחישים ההשגחה ונמשכים אחר המוחש ולזה לא היו חוששין לאותו היעוד הנפשיי שהיה מושכל וידוע אצלם מתורת אדם ונח אבל היו מרחיקים אותו ולא היו מאמינים בו אחר שלא היה מושג בחוש, בעבור זאת בחר הש"י היועד העלומות לב דרך אחרת, והוא ליעד בתורת אברהם (ה) דברים גשמיים ויעודים גופיים שהם כנגד מנהג הטבע להורות כי עובד ה' ושומר מצותיו הוא מושגח בכל פרטי ענייניו מהשם ואיננו משועבד למנהג הטבע, וזהו שאמרו רז"ל (ר"ה דף י"ו ע"ב) על לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך (בראשית י"ב) לפי שהדרך ממעטת ג' דברים ממעטת את הזרע ומטעטת את הממון וממעטת 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 נגזרו מדם בחלבו על ההמגע מאכילת עץ החיים וכמו שכתב החזקוני בפרשת נראה: (ד) שאר המקריים הנמשכים יעודים וכו'. כי' וע"ש זה:

להורות כי עובד הש"י איננו משועבד כלל למנהג הטבע ולא יזיקהו המזיקים הטבעיים אבל על שחל ופתן 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 עובד הש"י ושומר מצותיו איננו משועבד לדברים הטבעיים אבל כל הדברים הטבעיים משועבדים אליו, ואחר שנמצא בדברים הטבעיים תועליות ותכליות שאין אחר מהם שלא ימשך אליו תועלת ותכלית מה ונמצא תועליות נמשכים למעשים לפעולת מה (ו) אין ההקש גוזר שימשכו התועליות ההן מן המעשים ההם כל שכן שראוי שימשכו למצות התורה תועליות, ואע"פ שאין ההקש גוזר המשכם מן המעשים ההם, שכן נמצא לרז"ל יזכירו פעולות ומעשים ימשכו מהם תועלת אין ההקש גוזר שימשך זו מהם כמו מה שנזכר במסכת שבת בסוף במה אשה (דף ס"ז ע"ח) מי שיש לו עצם בגרונו וכו', וכן נזכר במסכת סנהדרין ענין ר' אליעזר הגדול שאמר אמרתי דבר אחד וכו' שיראה שבעשית פעולות אין ההקש גוזר אותו או אפי' בהזכרת תיבות ידועות בלבד (ז) בזולת מעשה ימשך מהם איזה פעל מה שאין ההקש גוזר שימשך כך, ואף אנו נאמר ששערה החכמה העליונה מעשים ופעולות הן הנה מצות התורה שיהיה נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשיי אף אם לא נדע איך יתחייב זה מהם כמו שלא נדע טעם המשל התועלות ההם לפעולות ההם או לתיבות הנזכרות בפי חכמי הקבלה וזולתם שאין ההקש גוזר כך וכן הגמולים והעונשים המיועדים בתורה ימשכו למעשה המצות והעבירות הנעשות בכונה ויקשרו בהם ויתחייבו מהם כשיתחייב הדבר מסבותיו, תדע שהרי נבוכדנצר רשע גמור היה ונגזרה עליו גזרה שתטרף דעתו ויהיה נטרד מבין אדם לדור עם החיות ונתאחרה אותה גזרה שנים עשר חודש בשכר מצות הצדקה עד שאמרו רז"ל בפרקא קמא מבבא בתרא (דף ד' ע"ח) למה נענש דניאל מפני שהשיאו עצה לנבוכדנצר שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאך בצדקה פרוק ועויתך במיחן ענין וגו' (דניאל ד') הרי מפורש שהצדקה תועיל לבטל הגזרה ושהשכר הזה נקשר בה ונמשך ממנה אע"פ שלא היה המקבל ראוי לו, ולזה לא היה רבי אמי רוצה לקבל צדקה מהעכו"ם, וכן בענין העונשים אמרו רז"ל משחרב בית המקדש אע"פ שבטלו ארבע מיתות ב"ד דין ד' מיתות לא בטלו כי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי, ועל זה הדרך הוא בשאר מצות התורה ואע"פ שלא יגזור ההקש זה ראוי שנאמין 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 ויתקו המים שאותו העץ היה הרדופני שהוא עץ מר מאד לפי מה שבא הקבלה בו ואין מדרכו להמתיק המים, ואמר הכתוב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו (שמות פ"ו) והפירוש הנכון בנסיון הזה הוא מה שפירש בו הרמב"ן ז"ל שהוא שב אל החק והמשפט ר"ל שהוא שם אל העם חק ומשפט שם כאמרם ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד (סנהדרין דף נ"ו ע"ח) 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 ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו העשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי 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 בשיעת בשים כגון חליי מצרים, אלא אפי' מן החלאים הטבעיים ההוים על האדם מצד מזגו בשנוי פרקי השנה יהיה רופאו מהם, וזה כי החליים שני מינים, האחד החלאים הטבעיים והם הבאים על האדם משנוי הפרקים וכפי מזגו כאלו תאמר (ח) שהחמיי יחלה באביב והאדומי בקיץ, והמין האחד החליים הבאים על האדם מצד שנוים יקרו באויר כחליים (ט) הדבריים וזולתם שהם באים בשנוי 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 ובשימת משים כחליי מצרים, ועל אלו אמר כל המחלה אשר שמתי 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 והיה עקב והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך (דכריס ז') אמר כי בשמיעת משפטי התורה ושמירתם ועשיתם יהיה האדם מנוצל משני מיני אלו החליים

## שרשים

זה יהיו מזיגים גם כן כיוצדים הרוחניים כמו שמאמר והולך בפרקן: (ו) אין ההקש גוזר שימשכו וכו'. שמין השכל נותן שיבא זה התועלת ממנו ע"י המעשים אלו שעשה כמו שמאמר והולך

ח"כ מהעשה בגרונו וכיוצא בזה: (ז) בזולת מעשה. כמו שעשה ר' אליעזר הגדול:

(ח) שהחמיי. מי שים לו דס רכ: (ט) הדבריים. ענין דבר ומגפה:

בפרק

החליים, אם מהחליים שהם מצד טבעו של אדם, וזהו והסיר ה' ממך כל חולי, ואם מהחליים שהם בשימת משים, זהו וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם 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 נסהו שב אל חק ומשפט, כי אי אפשר שישוב אל העם שנסו את השם שלא מצינו להם נסיון בזה אלא שצעקו למשה לאמר מה נשתה ולא יכעם השם עליהם כשישאלו הדברים ההכרחיים להם, גם אי אפשר שישוב אל השם שנסה את העם, כי אין בנסיון הזה תועלת נמשך כמו בשאר מיני הנסיון שפירשנו בזה המאמר, ולזה אמרנו כי ושם נסהו שב אל החק לומר כי הראה להם בנסיון איך שומר התורה לא היה משועבד לדברים הטבעים וזו היתה כונת השם בהורדת המן שהיה מיד אחר מרה כמו שפירש להם משה במשנה תורה, כי אמר וענך וירעיבך ויאכילך את המן וגו' למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דכריס ח') שיראה שירידת המן וכל הנסים שנעשו בו היו להראות את ישראל ולהודיעם כי שומר התורה הוא למעלה מן הדברים הטבעיים ושהאל יתברך יכול להחיות את האדם זולתם וזולת לחם, ואחר שנתברר בכל האותות והמופתים שנעשו במדבר שהשם יתברך משנה הטבע לעושי רצונו ומשניה עליהם בכל ענייניהם כ"ש שיתברר אצלם הגמול הנפשיי שהוא הדבר העקרי הנמשך מן ההשגחה כמו שהיה מקובל בידם מן הדרות הקודמות מאדם ומנח ע"י אברהם יצחק ויעקב שיש לנפש השארות שהוא אמת גמור ויעוד ירושת הארץ והדברים הנשמעים 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 הצלחת הנפש, וזו טענה מספקת לפי דברי הרמב"ם ז"ל שאמר כי עקר הגמול בעוה"ב הוא לנפש בלבד, ואולם לפי דעת הרמב"ן ז"ל שאמר כי הגמול הוא לנפש והגוף ביחד צריכין אנו לומר כי אחר שפירשנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות הוא עונש לנפש ולגוף ביחד מיתורא דקרא שמשם יתבאר שהשכר יהיה לגוף ולנפש ביחד כמו שהעונש הוא לגוף ולנפש ביחד ואחר תחית המתים, וזה מה שרצינו לבאר בזה הדרוש והאל יצילנו משגיאה:

## 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 (דכריס 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 יאמינהו האדם, כי האמנת השכר מחויב על כל בעל תורה אלהית והכופר בו כופר בעיקר, ואולם כי שיאמין שהשכר היא לנשמות בלבד ובעוה"ב או הוא גשמי ולתחית המתים אף אם לא יאמין בשכר העוה"ז איננו כופר בעקר אחר שהוא מאמין בעקר השכר והעונש בכלל אע"פ שיחלוק באחד ממיני השכר, תדע שהרי יש מרז"ל שאמרו (קדושין פ"ח דף ל"ט ע"ב, ומולין דף קמ"ג ע"ב) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא ואמינו שעיקר השכר הוא בעוה"ב, אמרו למען ייטב לך לעולם שכלו טוב ולמען יאריכו ימיך לעולם שכולו ארוך, וע"כ נאמר שאין האמנת ביאת המשיח עקר שהמכחיש ביאתו יקרא כופר בעקר, אבל היא אמונה אמתית יחוייב כל בעל תורת משה להאמינה, ואולם לזכור הנבואות הפרטיות המורות על ביאתו אין זו כונת המאמר וארך 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 (סנהדרין דף צ"ח ע"ב) אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו מלך יהודה, ורב אשי שהשיב על הדברים הללו לא השיב אלא מדברי זכריה שאמר הנה מלכך 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 חזקיה אלא שלא נתקיימו בו, אמרו בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וכו'. וכן מה שאמר הכתוב ביחזקאל (ל"ז) ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך פירשו שזה נאמר על בית שני, וראיה לדבר מה שאמרו בפ' חלק (סנהדרין דף ק"ה ע"ב) עשרת השבטים אינן עתידין לחזור וכו' והן ד"ר עקיבא ואם היתה נבואה יחזקאל עתידה איך יאמר ר' עקיבא שאין עשרת השבטים עתידין לחזור ליומות 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 נתקיימו בבית שני שצוה כורש לבנות הבית, אמר ונפקתא מן בית מלכא תתיהב (עזרא ו') ועליו 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 וחפוי בכסף ועשו שאר כלים של נחשת וכשהעשירו עשאום של זהב, ובבנין הורדוס שהיה בנין בית שני יותר מפואר כמשל שלמה נתקיים ושמתי כדכר שמשותיך וגו' (שם נ"ד) ואומרים גם כן כי בבית שני נתקיים והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' וגו' (שם ס"ו), לפי שצוה כורש מלך פרס והנותר מכל הגוים אשר נשאר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף וזהב וגו' (עזרא ח') וכן יבא כל בשר להשתחות לפני (ישעיה ס"ו) לא נאמר על כלל האומות, כי אם על כל אומת ישראל בלבד כמו שנזכר במאמר השני (ח) בפרק עשרים בשתוף כל. וכן והיה מדי חדש בחדשו וגו' (שם) אינו נאמר על זמן בב"ת שאם היה זה כן היה (ג) ויצאו וראו וגו' יעוד חיים נצחיים לתולעים, אבל הכונה לומר שהפושעים שיהיו בדור ההוא יהיו לעג וקלס לשבניהם ולכל רואיהם עד שילמדו מוסר כל אנשי הדור בראותם עונש הרשעים ההם ויבאו מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו להשתחות לפניו יתברך, וכן גם כן כתב הר"ר חיים גאלייפ"א באגרת קראה אגרת הגאולה כי כל נבואותיו היו על בית שני בלבד, ומה שנאמר ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עדן ועדנין ופלג עדן (דניאל ז') הכל נאמר על אנטיוכוס וכן ויקבלון מלכותא קדישי עליונין (שם ז') (נ) אמר ג"כ כי נאמר על החשמונים, ומה שאמר הכתוב ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמא (שם) אמר כי עולם הוא יובל אחד והכל על זמן הקצר ומוגבל שמשלו בו החשמונים וכן ועתיק יומין יתיב (שם ז') פירש אותו על מתתיה כהן גדול שהיה ראש לחשמונים והיה זקן מאד ומלכו כל בניו אחריו, והביא ראיה לזה הפירוש מרז"ל (במדבר שוחר טוב) שאמרו כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה (ישעיה ס"ג) לבא לפומא לא גלי פומא למאן גלי, שיראה מדבריהם שאפי' המלאכים אינם יודעים קץ הגאולה כי לא גלהו הש"י להם ובדברי המלאך אל דניאל יראה שהיה המלאך יודע הקץ אלא שדניאל לא היה מבין אותו (ד) ולפי דבריו צריכים אנו לומר הר' חיות שראה אינן הר' חיות שכתבו כל המפרשים אבל הראשונה רמז למלכות בבל והשנית למלכות מדי והשלישית למלכות פרס ומדי והרביעית למלכות היונים שכל אלו היו בזמן בית שני וע"כ נאמר בחיה השנית ולשטר חד הקימת והלת עלעין בפומה בין שניה (דניאל ז') לפי שדריוש המדי שכבש בבל והחריבה לא משל אלא על מדי ובבל ומלכות אשור שהיה תחת יד נ"נ שכבש נינוה ומלך על אשור אבל לא כשל דריוש על פרס ועל כל המלכיות המשועבדים לפרס וכשמלך כורש הפרסי התנו שהיה מלך פרס וירש מדריוש מלכות מדי התחילה ממשלת החיה הג' שהיה ממשלתה כוללת הכל כמו שאמר כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים (דניאל ב' לז) ועל החיה השלישית נאמר ולה נפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחיותא (דניאל ז') רכז למלכים המולכים על פרס ומדי ביחד שהיו ארבעה כמו שאמר הכתוב (שם י"א) עוד ג' מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר עושר גדול מכל וכחזקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יון. ואחר זה התחילה מלכות יון שהיא החיה הר', ויורה ע"ז הפי' לשון הכתוב שאמר (שם ז') אדין צבית ליצבא על חיותא רביעיתא די הות שניה מן כלהון דחילה וגו', ומפרש זה על ממשלת היונים שהתחלה מאלכסנדרוס מוקדון שנאמר עליו (שם ח') והצפיר השעיר מלך יון והקרן 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 ונשאין בתורה ולא בדברי הנביאים נבואת התורה בהכרח על ביאת המשיח כי כלם יתפרשו לפי מקומם על ענין שנזכר כי לא יסור שבט מיהודה (בראשית מ"ט) אפשר שיתפרש כי לא יסור מיהודה גדולת השבט והמעלה כי יהודה יעלה בתהלה במלחמות עד שיחרב שילה, כי יבא שילה כמו ובא השמש וטהר (ויקרא כ"ב) וזה לפי שאחר חרבן שילה שנמשח שאול למלך סרה הכמשלה ההיא מיהודה שלא היה עולה בתחלה למלחמה ולזה אמר עד כי יבא, או יהיה פי' כי יבא שילה עד שיבא בנו וירמז אל דוד כמו (ה) ובשליחיה (דניאל י"א) ויהיה פירושו לא יסור שבט

## שרשים

**פרק מב** (מ) בפרק עשרים בשתוף כל. זה שאמר אחר כך ויצלח ורעו וגו' יכיל כזה מיעל חויס נצחויס לתולעים: (נ) אמר נס כן. על נית שני: (ד) ולפי דבריו. של ר"ר חיים כמוך: (ה) ובשליחיה, כלומר שילה מלשון שליח

שבט מיהודה לא יקרב כמו סורה אדוני סורה אלי, ויאמר כי לא תקרב המשלה להיות מיהודה השבט והמחוקק עד שיבא דוד ואליו יתקבצו כל השבטים ולו יקהת עמים כמו (דברים ל"ג) עמים הר יקראו שתהגם אונקלוס שבטיא דישראל, ואפשר שיתפרש פי' אחר (ו) מסכים למה שעבר כמו שפי' הראב"ע ז"ל, וכן יאמרו גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור (זכריה ט') נאמר על זרובבל שנאמר עליו אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי וגו' ושמתיך כחותם כי בך בחרתי (חגי ב'), ונבואות כאלה הרבה הנאמרות בזכריה הענין מוכיח שנאמרו עליו, וכן מה שאמר מלאכי ויושב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וככסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה וערבה לה' מנחת יהודה וגו' (מלאכי ג') הכל נאמר על עזרא שזקק כל המשפחות וטהר את הכהנים והבדיל אותם ואת ישראל מבנות הנכר, וכן יפרשו כל הנבואות ע"ז הדרך על העבר ויאמרו כי עיקר האמונה בביאת המשיח היא ע"פ הקבלה כי אונקלוס הגר שהיה מקובל משמעיה ואבטליון שהיו בזמן בית שני פירש לא יסור שבט מיהודה על המשיח לפי שקבל כן משמעיה ואבטליון, וכן הקבלה נמשכת בידינו 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 כן אינו יכול להכחיש הקבלה. ואנחנו נאמר שאם אין מהכתובים הכרח אין מהקבלה לבדה בזה הכרח לפי שיש לאומר שיאמר כי אף אם בזמן אונקלוס עדין לא בא אפשר היה שבא אח"כ על הדרך שאמרו רז"ל זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור (סנהדרין דף ג"ך ט"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 (במדבר 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 בבל ישראל מלך לעולם שימשול בכל העולם שהם בני שת, וכן בישעיה נאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ וגו' (ישעיה נ"ד) והרי אנחנו בגלות היום א"כ עדין לא נתקיימה בהכרח, ועוד בישעיה נאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים וגו' (סס ס"ו) וזה היעוד מורה בהכרח על קיום האומה בכללה בכל זמן ושתעלה 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 שמם ולא נשאר זרעם כמו מצרים שנתרבה כמה פעמים כמו שנתנבא עליו יחזקאל ובשחזרה ונתישבה נקראו כל הבאים לגור שם מצריים ואע"פ שאינם מזרע מצרים, כי נשאר השם ולא הזרע, ולא נמצא אומה שיהיה השם והזרע קיים אלא אומת ישראל שעליהם נאמר כן יעמוד זרעכם ושמכם (סס) ותלה זה בקיום השמים החדשים והארץ החדשה כדי שלא נאמר כי מדרך כל הוה שיהיה נפסד וכמו ששאר האומות מצד שהיו הוות נפסדו כן אומת ישראל אחר שנתהוו בהכרח הוא שיפסדו, לכך אמר שאין מהכרח שכל הווה שיהיה נפסד שהרי השמים והארץ חדשים הם, ר"ל הוים לפי דעת בעלי התורה ומאמיני החדוש, ואעפ"כ הם עומדים לפני השי"ת תמיד כלומר שהם נצחיים כמאמר דוד (תהלים קמ"ח) ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור, וכן זרע ישראל ושמם יהיו קיימים תמיד ולא יפסדו, וכן אמר ירמיה כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה וגו' אם יכושלו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים (ירמיה ל"ו) וזה יעוד מורה על קיום ישראל ועלותם למעלה גדולה שאם היה מיעד שיתקיימו בגלות לעולם תהיה לפי זה קללה ולא ברכה, וכן נבואת בנין אשר ביחזקאל ע"פ שנתקיים קצתה בבית שני כמו שיראה מדברי רז"ל במסכת מנחות בפרק התכלת (דף מ"ג ע"ח) אמרו כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש (יחזקאל מ"ה) חטאת עולה היא אמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדרשה, כלומר שהוא עתיד לבא, רב אשי אמר מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה כלומר ובימי עזרא נתקיימה נבואה זו. וכן משמע ג"כ במסכת מכות בית שבני בית שני בנו הבית

כל

## שרשים

שליח קיומית מדין רגליח : (ו) מסכים למה שעבר. פלשתים וכו'. שנקרעת נפש פלשתים : לפירושים הנזכרים : (ז) כי אין בעולם אומת ללבב

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 החשמונים אותו אין זה מסכים על נבואת גוג ומגוג כלל, וגם מה שנמצא בספר דברי הימים לספרד מביאת הגוטים שהם מבני גוג לספרד שכבשו אז רומא וכל איטליא מיד היונים לא פשטה או ממשלת הגוטים בארץ ולא כבשוה וגם לא היו ישראל יושבים על אדמתם כמו שבא בנבואת גוג, וכן מה שזכר ירמיה בספר קינות תם עונך בת ציון (לימ ד') א"א שיתפרש על הגלות הזה האחרון שהוא גלות בית שני, כי אחר גלות בבל בבית ראשון כבר הוסיף להגלותנו על יד טיטוס ושם נאמר פקד עונך בת אדום (סס) שזה יורה בהכרח על גלות ארם שהגליתנו מארצנו בגלות האחרון, ואע"פ שכתים הם מזרע יון אפשר שהם החיה הרביעית לפי שהם מלכו בעולם אחר כלות מלכות היונים וקראה הכתוב בת אדום מצד שקבלו האמונה על יד כומר ארמי כי הארמיים 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 ארמיים וכל האומות שנהפכו לדת ישמעאלים על שם המחזיקים באמונה תחלה שהיו מזרע ישמעאל, ויאמר הכתוב כי אחר הגלות הזה האחרון אשר לא יוסיף הש"י עוד להגלות את בת ציון יפקוד על אדום, וכדי שלא יובן זה על אומת אדום הקדומה שהיתה יושבת אז בהר שעיר אמר בת אדום יושבת בארץ עוץ כי הושבת בהר שעיר היתה עתידה ליבטל קודם גלות בית שני כמו שמלכות יון הקדומה בטלה כן העולם נשארה הממשלה לכתים שהם מזרע יון והם הנקראים היום אומות ארם, וכן ממשלת החיה הרביעית לא יתפרשו כל ענינה הנזכר בספר דניאל בשום צד לא על מה שעבר על ישראל ולא על פושעי ישראל בענן 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

יש להם שני מציאות מתחלפים, האחד המציאות אשר בכח והשני המציאות אשר בפעל, והשגת המציאות אשר בפעל היא על שני פנים האחד היא ההשגה החושיית כראית העין ושמיעת האוזן היא השגה חלושה לפי שהחוש אינו משיג מהדבר רק המקרים כלובן והשחרות והרוחב והאורך ודומיהם. ובעבור זה יפול הטעות במושגים הרבה שהראות יראה הישר מעוות והמרובע עגול וההפך כמו שנתבאר בספר המבטים לאקלידס, וכן השמע ישמע הדבר בחלוף מה שהוא והסרונות רבים מלבר אלה. והשני השגת המציאות המושכל והיא ההשגה שישיג השכל מהדבר הנראה כי יפשיט המקרים ממנו וישיג עצמות הדבר ההוא שהוא המציאות הנמצא בפעל לדברים הנמצאים, ולזה ייחס הכתוב ראית הש"י הדברים לראית השכל, אמר הש"י לשמואל כשהלך למשוח את דוד וראה את אליאב ואמר אך נגד ה' משיחו (שמואל א' פ"ז) ואז אמר לו הש"י אל תבט אל מראהו ואל גבוה 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 וגבוה קומתו אמר לו הש"י אל תבט אל מראהו ר"ל האודם והלובן שהם משער האיכות ואל גבוה קומתו ר"ל הכמות, כי האדם יראה לעינים, כלומר כי האדם ישיג הדברים מצד המקרים שהיא השגה מיוחסת לעינים שאינם משיגים מן הדבר רק המקרים, וה' יראה ללבב ר"ל ישיג הדברים השגה המיוחסת (ה) ללב שהוא השכל שהוא משיג אמתת עצמיות הדברים שהוא המציאות האמתי אשר לדברים, והשגת המציאות אשר בכח יחלק ג"כ לשנים. האחד השגת מציאות הדבר בסבותיו והיא השגה אמתית כאשר הסבות יהיו נמצאות יחוייב המצא הדבר בהכרח. והשני השגת מציאות הדבר בידיעתו יתברך כי היא ההשגה היותר נכבדת מכלן, לפי שידיעת הש"י הדבר הוא סבת מציאות הדבר הגמור כי הוא סבת כל הסבות, ושאר הסבות אפשר שיכזבו ברצון השם ית' אבל ההשגה שהיא מצד ידיעת הש"י א"א שתכזב כלל, ולזה תהיה 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 עצתיך יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך (ישעיה מ"ז) ואמרו רז"ל מאשר ולא כל אשר

### שרשים

פרק מג (ה) ללבב שהוא השכל. כמו שנתבאר בפ"ח פרק ל"ה:

אם

אשר, וזה כי החזיון בכוכבים א"א להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות, האחת כי מאשר ידיעתם מושפעת מידיעת 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 והחזיון בכוכבים ובנביאי השקר לכן לילה לכם מחזון וחשכה לכם מקסום ובאה השמש על הנביאים וקדר עליהם היום ובושו החזים וחפרו הקוסמים ועטו על שפם כלם כי אין מענה אלהים ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' וגו' (מיכה ג') , אמר כי הקוסמים והחזים בכוכבים צריכין שמש או כוכבים ללקיחת הגובה לכוין 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 בבור (במדבר ג') ואז לא יוכלו לקחת הצומח בזולת שמש ובזולת הכוכבים כשיקדר עליהם הלילה ויהיה יום המעונן, ולזה יבושו החזים ויחפרו הקוסמים כי אין מענה אלהים להשיב על שאלתם, ואולם הנביא להיותו מלא מרוח הש"י שאין לו יחס עם זמן ידוע שיוכל להתנבאות בכל עת שירצה כי אינו צריך לקחת גובה השמש והכוכבים כי ידיעתו הדברים מושפעת מסבה יותר עליונה, וזהו 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 אמתי, כי אף בדברים שעברו שכבר נשלמו כל סבותיהם ויצאו אל המציאות ילאה שכלם לשפוט בהם משפט אמת, וזהו שאמרה דבורה על אם סיסרא כשהיתה מצטערת על איחור בנה במלחמה והיתה מבקשת לדעת מדוע בושש רכבו לבא והיתה רוצה לדעת זה מצד הקסם או משפט הכוכבים או בגורל 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 ושבכל המלחמה נעשים הגבורים שפוכי דם ובפרט סיסרא ע"י שתי נשים שהם דבורה ויעל, ועם כל זה לא ידעו לשפוט בזה משפט אמתי אבל הפכו המשפט כפי רצונם, וזהו שאמרה דבורה הכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה הלא ימצאו יחלקו שלל רחם רחמתים לראש גבר שלל צבעים לסיסרא שלל צבעים רקמה צבע רקמתים לצוארי שלל (שופטים ה') כי לא יוכלו לשער איך יהיה נצחון המלחמה ע"י נשים וע"כ שפטה כי האיחור היה כי ימצאו יחלקו שלל וחלשת הגבורים ע"י שתי נשים יהיה כי ימצאו רחם רחמתים לראש גבר ויחלשו האנשים לרוב הבעילות, והדם שהיו רואות את סיסרא מוכה בראש ע"י אשה לא יהיה אלא שלל צבעים ורקמה, ובעבור שהיו רואות את הדם על ידי שתי נשים העמיקו לומר צבע רקמתים לצוארי שלל, וכל זה ממה שיורה על חלשת שכל האצטגנינים לשפוט דבר על בוריו אף בדברים שעברו שכבר נשלמו סבותיהם וכל שכן בדברים שעתידים שלא יכפיקו לדעת כל הסבות באמתות, וזה 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 אליהו עצר המטר בעת שרצה והוריד המטר הנגזר ברצון השם עם היות חורב גדול בעת ההיא והעלה עב קטנה ככף איש בתפלתו והיו כל הסבות הטבעיות אז בהפך, וזה ממה שיורה כי ידיעת הנביא הדברים היא ידיעה אמתית וא"א לה שתכזב בשום פנים להיותה מושפעת מהש"י שהוא סבת כל הסבות ובידו 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 שתכזב, וזה כי הכזב יפול בדבר הנאמר אל האדם ע"י אמצעי או הנודע מפי הכתב משלשה צדדין (ה) אם מצד האומר שלא יהיה 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 שהשליחה או מביא הכתב מן האמצעי יכזב. ודברי הנביאים הנמצאים בידינו היום א"א שיפול בהם הכזב 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 הכזב 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"ב) וכל דבר יקרב לדומה ויברח מההפך, ולזה הוא מבואר שאם לא היה הנביא איש אמת לא היה השי"ת משפיע עליו שפע

שרשים

פרק מד (ה) אם מצד האומר . מי שאומר לו דבר זה :

והיס

שפע נבואי ולא היתה רוח השם חלה עליו, ואם האמר שטעה בהשגתו כחנניה בן עזור כבר היה זה אפשר לאמרו אם לא נתנסו דברי הנביא אבל אם נתנסו דברי הנביא שהוא האמצעי פעמים הרבה א"א שיטעה, ומצד השליח או מי שהביא הכתב ג"כ שהיא הקבלה הנמשכת בידינו היום א"א שיפול הכזב בדברי הנביא, וזה כי הקבלה הנמשכת מן האב לבן א"א שתכזב בשום פנים כי לא יבחר שום אדם להנחיל את בנו שקר, והאב הראשון שקבל מן הנביא אם לא שידע שהיה הנביא איש אמת לא היה מנחיל דבריו לבנו וכן בנו לבנו עד היום, ולזה אחר היות השורש אמתי א"א שיפול בו הכזב בשום פנים מצד הקבלה הנמשכת מאב לבן, ונמצא שכשהדבר אמת מצד הנותן ומצד המקבל ומצד המביא הקבלה א"א שיפול בו הספק בשום פנים וזאת 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 בפיך לא ימושו מפיך וגו' (ישעיה ל"ט) יאמר כי אות הברית על שיתקיים היעוד הזה מביאת הגואל הוא היות הדברים אמת מכל הצדדין, אם מצד המיעד שהם דברים נאמרים מפי השם ורוחו שאי אפשר שיכזב בשום פנים כמו שאמרנו בפרק הקודם לזה לפי שאין מעכב על ידו כי הוא סבת כל הסבות, והוא אמרו רוחי אשר עליך, ואם מצד האמצעי שנאמרו לו הדברים א"א שיכזב ולא שימצא טעות בדבריו כי כבר נתנסו מאמריו כמה פעמים ונמצאו אמתיות כי ישעיה נתנבא על ביאת סנחריב ונבא על כפלתו (ג) והיה, מתנבא על גלות ירושלים ביד מלך בבל והיה, ועל כפלת בבל והיה, ועל הצלחת כורש והיה, ועל בנין ירושלים ועל יד כורש והיה, אם כן הוא שנתנבא על גאולת ישראל ותהיה. והוא אמרו ודברי אשר שמתי בפיך כלומר מצד שנתקיימו הדברים ששמתי בפיך כלם יהיו לאות ברית על ביאת הגואל כי מהם יודע שאתה איש אמת. ואם מצד הקבלה א"א שיפול בהם כזב שבבר הבטיח שתהיה תמיד הקבלה נמשכת מאב אל בן בלי ספק והספק כמו שאמר לא ימוש מפיך ומפי זרעך וכו'. וזה אות גדול על היות הברית קיים על ביאת הגואל המיועד ע"י הנביאים:

## פרק מה ברית

יאמר על איזה קיום או שבועה ודבר קיים 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 ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה והיה לעד ביני וביניך (בראשית ל"א) ועשה גל אבנים ואמר הגל הזה עד ביני וביניך היום, וכן הקשת הוא אות קיים 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 בתריו אמר הנביא העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו (ירמיה ל"ד) וכן נמצא בשכרת השם עם אברהם ברית אמר לו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו (בראשית ט"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 אברם ברית לאמר, והטעם (ג) לפעל הזה בכריתת הברית הוא שכריתת הברית הוא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשר ולדבק האהבה ביניהם עד שיהיו שניהם כאלו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חבירו כשמירתו את עצמו, לפיכך היו כורתין ב"ח לשנים ועוברין בין הבתרים, לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בב"ח ההוא בהיותו חי והיה כל חלק מהם מרגיש בצער חבירו עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק בחלק האחד היה חבירו מרגיש בחולי או הנזק ההוא ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, כן שני האנשים כורתי הברית יהיו כגוף אחד בהיותם בחיים ולא יפריד ביניהם רק המות, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו שיכנים עצמו בדוחק להצילו כמו שיכנים עצמו בסכנה בעד עצמו, וכן שלא יכהד ממנו דבר מטה שידע או ירגיש שחושבים להרע אליו או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה, וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו כמו שיגלה אותם לעצמו כי אין החבר זולת עצמו ראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו, וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך כלומר כמו שאהבתך את

## שרשים

(ג) והיה. כלומר ונתקייס נבואתו ע"כ זהו רמיז שיתקייס גס כן נבואתו מענין גאולת ישראל כמו שמבאר:

## פרק מה (ה) ועיב אמר בסמוך. מיד אחר זה:

(ג) לפעל הזה. שתוכלין סבעל זו לעמיס:

את עצמך אין בה זולתיות כך אהבתך את חבירך לא תחשוב שהוא דבר זולתך שהוא נדר האהבה הגמורה שיתאחד האוהב עם האהוב, ולזה תמצא כי אהבה בגימטרי"א עולה לאחד כי אין האהוב זולת עצמו כלל, ולזה יבטח בו ויגלה אליו סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו וזה כאשר יבטח באוהב שיהיה נאמן בבריתו שאם לא כן אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו לכל אוהב, כי כאשר אין האוהב נאמן ובדוק לו אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו אולי יתהפך לאויב ויהיה זה לו לפוקה ולמכשול בהיות זולתו יודע סודותיו ובפרט מי שיחשוב בו שהוא אוהב ואינו כן לפי שא"א לו להשמר ממנו, וכן תמצא דוד אומר שהיה מתירא מאוהבי היודעים סודותיו יותר ממה שהיה מתירא באויביו אמר כי לא אויב יחרפני ואשא לא משנאי עליו הגדיל ואסתר ממנו (תהלים נ') רוצה לומר לא הייתי סובל חרפת האויב ודומות המתגדל עלי שלא הייתי יוצא לריב עמו מהר ולא הייתי נסתר ממנו אבל ממך שאתה אוהבי ואנוש כערכי ואלופי ומיודעי, ורמז בזה אל אחיתופל וסיעתו שהיה יודע סודותיו כמו שאמר אשר יחדו נמתיק סוד (מז ל"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 בענין שירדו שאול חיים כדי שלא יוכלו לגלות סודותיו לשום אדם, וזהו אמרו ישיא מות עליהמו ירדו שאול חיים (תהלים נ"ה), אבל כשהיה האוהב נאמן שיבטח באהבתו ראוי שיגלה אליו סודותיו ויקנא עליו כמו שמקנא על עצמו ויגלה אליו מה שידע מן הרע הנחשב עליו ויבטיחהו 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 (בראשית ט"ו) כלומר אחר שכרתי עמך ברית לא אוכל בשום פנים להעלים ממך הרע המעותד לבא על זרעך, ולכן ידוע תדע כי גר יהיה זרעך שישעבדו בהם ויענו אותם והגרות הזה יתמיד זמן גדול עד תשלום ד' מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי כלומר וגם אני אחזיק ידי המעבידים כאלו אני מסכים ועוזר לשעבדם, כי לשון דן אנכי כמו דנני אלהים (שם ל"ט) שפירושו עושה משפטי ודיני שהסכים על ידי ושמע בקולי כמו שפטני אלהים וריבה ריבי (תהלים 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, ומסך אל זה ביום ההוא כרת ה' את אברם 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, הבטיחו להיות בעזריו ולהציל את זרעו מכף כל הקמים עליהם, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה דף ל"ב ע"ב) כי במראה ההיא נרמז לאברהם אבינו שעבוד כל המלכיות העתיד לבא על ישראל, וזה ראוי לפי ענין הברית שינלה לו כל מה שעתיד לבא על זרעו וכריתת הברית עמו שיהיה עמו בצרה ויצטער בצערו, וכמו שהגוף האחד יצטער כלו בצער אבר אחד ממנו על הדרך שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה דף כ"ט ע"ב) שהשכינה מצטערת בצערן של ישראל שנאמר עמו אנכי בצרה (תהלים צ"א) וזה כדרך שהאוהב מצטער לצרת אוהבו שנכנס עמו בברית ובעבור שהיה אפשר שלא יהיה זרע אברהם באופן מהשלמות שיהיו ראויים אל שתדבק בהם ההשגחה האלהית תמיד מצד הברית הזה גזרה החכמה העליונה לכרות ברית מתמיד עם אברהם ועם זרעו שיהיו הם עמו והבל נחלתו ויהיה הוא להם לאלהים תמיד, ולזה תמצא כי במראה שהיתה אחר מראה בין הבתרים מיד נצטווה על המילה הוא וכל זרעו אחריו, וזכר בה בפירוש שהוא אות ברית בין הש"י ובין זרע אברהם, אמר והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם וגו' (בראשית י"ז) הרי שבאר שלכך נצטווה על המילה להיות אות ברית על הקשר והדבוק אשר בין הש"י וזרע אברהם המחזיקים בבריתו, ולזה בהיות האות ההוא מתמיד באומה הוא ראיה על הקשר האלהי שנשאר בנו, וזהו שתקנו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכת המילה ויצאציו חתם באות ברית קדש, יבוארו בה תועלת הברית הזה שהוא להנצל מדינה של גיהנם שהוא באר שחת כמו שנזכר בה בפירוש על כן בשבר 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 בלא ספק על עונש גיהנם, ובעבור זה כל זמן שנראה אות הברית הזה קיים באומה אף אם נראה תוקף הצרות עוברות 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 יהיה מחולי זה, וכן אף אם כל האומות אומרות עלינו שאנחנו באפס תקוה ושאבדה תקותנו נגזרנו לנו, הנה כאשר נראה אות הברית הזה נשאר ומתמיד בנו המורה על הקשר שיש בין הענין האלהי ובין האומה, נדע בודאי שעדין יש בנו כח לחיות ושעל ידי הקשר הזה תשוב האומה לקדמותה ולאיתנה ולהדבק בענין האלהית כאשר היתה בחזון בתחלה:

**פרק מו אין** לאיש חזקה באמונתו להיות נאמן בבריתו כשיהיה שומר ברית ותורה ועובד את ה' בהיות שאנן ושלו בביתו וערנן בהיכלו ומעשיו מצליחים ואין פשתנו לוקה ולא יינו מחמיץ, אבל כי גם בהתהפך עליו בלהות הזמן ויאחזוהו ימי עוני וירדפוהו (ה) עד השברים לא יסיר תומתו ממנו, ובזה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות יחזיק במעוזו (ג) ולא יסם את לבב אחיו בלבבו ויבטח בהשם (ג) בכל עתותיו כי בעת השלוה וההשקט והצלחה 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 יוסיף אומץ ויבטח שיוציאהו מצרה לרוחה ויבקש מלפניו שיעשה שלום לו ועל זה אמר המשורר בטחו בו בכל עת (תהלים ס"ב) רוצה לומר בעת ההצלחה ובעת צרה ושפכו לפניו לבבכם ואמרו אלהים מחסה לנו סלה, וזה הדבר הוא ששבחו בו בני קרח את אומת ישראל (ד) במזמור מ"ד המתחיל אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם, וזה כי כלל המזמור ההוא אינו אלא לשבח אומת ישראל שהיו בוטחים בשם ביום טובה ובעת ההצלחה היו מכירים שהכל בא מאתו וגם בעת צרה לא נסוג אחור לבם מהיותם בוטחים בו ומחזיקים בבריתו, וזה אף לא ראו בעיניהם האותות והמופתים הגדולים אלא מפי השמועה שקבלו כך מאבותיהם, וזהו שהתחיל אלהים באזנינו שמענו כלומר אע"פ שלא ראינו בעינינו הנה שמענו באזנינו מאנשים שראוי להאמין בהם, וזה כי אבותינו ספרו לנו כי פעל פעלת בימיהם וגו' כי דרכך לעשות נסים ונפלאות כי אתה ידך גוים הורשת ותטעם וגו' כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו' וא"כ שכל הצלחת אומתנו היתה על ידך בתחלה גם עתה אין ראוי שתכלא רחמיך ממנו ואתה שהוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב כי אין בזה טוגע לא מצדך ולא מצדי כי אתה הוא מלכי וכמו שהמלך מושיע את עבדיו הן יהיו ראויים או בלתי ראויים כדי לעשות לו שם תפארת בלבד כך ראוי לך להושיענו, ואחר שאתה הוא אלהים ג"כ רוצה לומר בעל היכולת הגמור ואין מי שיעכב על ידך צוה ישועות יעקב כי תמיד אנחנו בוטחים בך ויודעים כי בך צרינו ננגח ובשמך נבוס קמינו ואין לנו בטחון אחר זולתך, כי לא בקשתי אבטח והרבי לא תושיעני אבל תמיד אנחנו שמנו בטחוננו בך הן בעת ההצלחה הן בעת הצרה, ויתחיל לבאר זה ואמר כי הושעתנו מצרינו ומשנאינו הבישות כלומר כאשר הושעתנו מצרינו והבישות את משנאינו שהיתה עת הצלחתנו לא גבה לבנו ולא רמו עינינו אבל באלהים הללנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה, כשנהיה מצליחים על הדרך שעשינו כבר ולא בעבור זה יש לך להמנע מלהושיענו להיותך הושש שירום לבנו ונשבח את ה' אלהינו, ואחר שהזכיר כי בעת ההצלחה שמו בטחונם בהשם תמיד חזר לומר כי גם בעת הצרה היו בוטחים בו ואמר אף זנחת ותכלימנו כלומר גם כשזנחת אותנו ותכלימנו שזהו בעת הצרה שלא היית יוצא בצבאותינו ותשיבנו אחור מני צר ומשנאינו שסו למו ותתננו כצאן מאכל ובגוים זריתנו והמכר עמך בלא הון וגו', והמשיך כל הענין ואמר כל היום כלמתי נגדי ובושת פני כסתני מקול מחרף ומגדף וגו' רוצה לומר כי בזולת הצרות העוברות עלי אני נכלם ומתבייש כל היום מן המהרפים אותי ואומרים לי הנה במה מבטחך ובמחונך שאינו עוזר אותך עם היות בו יכולת לעזור, וזה כי כשאדם בוטח בדבר שאינו מועיל לו הוא מתבייש כמו שהזכיר זה דוד במזמור למנצח על אילת השחר (תהלים כ"ב) אמר במתרעם על זה בשם כל אחד מבני הגלות ואומר אלי אלי למה עזבתני ובאר כי התרעומות מהעזיבה אינה על עזיבת מקום כי הוא יתברך מלא כל הארץ כבודו אבל דברי שאגתו ותרעומתו הוא על שהיה רחוק מלהושיע ואף על פי שאני קורא אלהי אקרא יומם לא תענה אותי ואף בלילה שאין דומיה לי אין עגבה אותי ואין קשב, ואין זה מצד שנוי שיש בך כי יודע אני כי אתה קדוש ומובדל מהשנויים הגשמיים

## שרשים

**פרק מו** (ה) עד השברים. מד מבר מפס כחו ונשבר רוחו. ועיין מזה לעיל במאמר זה פרק י"ג ובמאמר ג' פל"ד כי הוא נתות ג"כ לזה הענין: (ג) ולא יסם את לבב אחיו בלבבו. כלומר שלא יעשה להם סוס מורך לב מאחר שגם לעצמו אין סוס מורך בלבו: (ג) בכל עתותיו. מפי' בעת השלוה כמו שמבאר ועולך: (ד) במזמור מ"ד שמתחיל כו'. עי' מזה לעיל במאמר מ'

הגשמיים ואתה יושב כלומר עומד על תואר אחד קיים תמיד מבלי 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 מושיעם בעת צרתם וא"כ למה עזבתני עתה כי לא היה הענין נוהג כן בזמן האבות כי בך בטחו אבותינו ולא היית משיב פניהם ריקם אבל בטחו ותפלטמו ואליך זעקו ונמלטו ובך בטחו ולא בושו מבטחונם אחרי שהיה בטחונם בך שאתה דבר קיים ובלתי משתנה כמאמר דוד אלהי בך בטחתי אל אבושה (תהלים כ"ה) כי הבושה בדבר שאינו קיים הוא מתבייש מבטחונו כי אינו בטוח שתגיע תקותו כמאמר איוב על הבוטחים על ברכות הים המכונסים שהן יבשות בימות הקיץ אמר בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו (איוב ו') כלומר כשמצאוה יבשה, וכן הבוטח בעשרו לפי שאינו דבר קיים אמר הכתוב בוטח בעשרו הוא יפול (משלי י"א) וכן באדם אמר הכתוב ארור הגבר אשר יבטח באדם (ירמיה 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 (ה) זה שהוא גול אל ה' יפלטהו ויצילהו אחר שחפץ בו, כי כן דרך הרשעים להלעיג על הבוטח בהשם כמאמר הכתוב עצת עני תבישו כי ה' מחסהו (תהלים י"ד) כלומר שאומרים שעצת העני נבערה בעבור שהוא משים מחסהו בהשם, ומזה אני מתבייש מאד, וע"ז הדרך (ו) הוא פירוש אומרו ובשת פני כסתני מקול מחרף ומגדף וגו' (פס מ"ד) שהם מחרפים אותי ואומרים אי אלהיכמו צור חסיו בו יקומו ויעזרכם יהי עליכם סתרה, וזה לפי שהם מטילים חסרון ביכלתך הלילה, ואמר אחר זה כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך לא במעשה ולא במחשבה, לא במחשבה כי לא נסוג אחור לבנו ולא במעשה כי לא נטה אשורנו מני ארחך, ואמר עוד כי דכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות כלומר אף אם הכבדת עלינו עול הגלות וכסית עלינו בצלמות הצרות שהיה לנו לשכוח את שמך אעפ"כ לא עשינו זה ואם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר (ז) עשה אתה בעצמך החקירה הזאת, ואחר שזכר שבח אומת ישראל בהיותם סובלים הצרות ועול הגלות לאהבת הש"י הזכיר התרעומות שהיה מתרעם על הש"י דרך תפלה ואמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה עורה למה תישן ה' כלומר אף 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 תסתיר ממנו, ואף אם תשכח ענינו ולחצנו מ"מ כאשר שחה לעפר נפשנו ודבקה לארץ בטננו שאנחנו בתכלית הדלות והשפלות קומה עזרתה לנו ופדנו ולא בעבורנו אלא למען חסדך כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בהשם אמר הכתוב והבוטח בה' חסד יסובבנהו (פס ל"ג) כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם:

## פרק מז התקוה

והתוחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשך אליו החסד הנמשך אל הבטחון, אמר הנביא טוב ה' לקויו (איכה ג') וכן היה דוד משבח את עצמו ואמר אותך קויתי כל היום (תהלים כ"ה). והתקוה היא על ג' פנים, האחד הוא תקות החסד והוא שיקוה אל הש"י שיושיענו על צד החסד בלבד לא מצד שום חיוב כלל, והשנית הוא תקות הכבוד והוא שיקוה אליו שיושיענו לפי שהורגל להושיעו ואם לא יושיענו גם עתה יהיה (ח) זלזול כבודו כי הארון שהורגל להושיע את עבדו אם אינו מושיעו בעת צרתו יאמרו הרואים שזה מצד חולשת הארון, 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 בלבבו 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 (ט) 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' (תהלים קמ"ז) ולזה הוא מבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין בו התקוה כראוי ותקות הכבוד היא יותר בטוחה, וזה כמי שהורגל לעזור לשום אדם ואינו עתה הנה ראוי לו כדי שהרואה לא יחשוב שמה שאינו עוזרו

## שרשים

ס' סוף פרק י"ט: (ה) זה שהוא גול אל ה' וכו'. כלומר מי שהוא בוטח בה' למה לא יפלטהו ויצילהו ה': (ו) הוא פי' אומרו ובשת וכו'. בזמורו מ"ד הנזכר לעיל: (ז) עשה אתה בעצמך החקירה

ס' סוף פרק י"ט: (ח) זלזול כבודו. וז"ש אחז"ל הלא אלהיכם יחקר זאת וגו': פרק מז (ט) זלזול כבודו. מסס"י: (ג) כי אלו היה מקוה כראוי וכו'. עיין מזה ג"כ לעיל סוף פרק י"ז מזה המאמר:

כי

עזרו עתה הוא בסבת ליאות או חסרון מאדון שיתעורר לעזרו על דבר כבוד שמו כמאמר המשורר עזרנו אלהי ישענו (פס 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 זכיות שיש בנו אבל בעבור כבוד שמך שלא 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 העליתה בכחך את העם הזה מקרבו 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' (במדבר י"ד) בעבור זה נאמר לו סלחתי כדברך, כלומר אסלח על הדרך שאתה אומר בענין שלא יתחלל שמי אבל אני אקח את נקמתי מהם בענין שישאר כבודי מונח במקומו, וזהו שאמר ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו' אם יראו את הארץ וגו' וכל מנאצי לא יראוה (פס י"ד) ותקות ההבטחה היא היותר בטוחה מכלם והיא שיקוה אליו בעבור שהבטיחו עליו אם בכתב ואם בעל פה וכאשר יהיה המבטיח איש אמת יהיה לב המקוה בטוח שישלים דברו, וכן אמר דוד זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני (תהלים ק"ח) ובארו כי אין לקטן או לעבד חיוב על הגדול או על הארון אלא מצד הבטחתו אם הבטיחו על כך, ובעבור זה התקוה שהיא נתלית בדבר מדברי הנביאים שהם אמתיים בלי ספק כמו שפירשנו למעלה בזה המאמר (בפרק מ"ד) אין ספק שראוי שיהיה לב המקוה בטוח שתגיע ותשלם התקוה על כל פנים, כי אע"פ שהדברים המיועדים הם מטבע האפשר מצד עצמם הנה להיותם מפי השם יתברך הם במחוייבים 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 מתר (נ) כי מציאותו והעדרו שוים, וכן הגעת הבריאות לחולה מציאותו והעדרו שוים באפשרות, ויש דברים שאע"פ שהם עתידים אין מציאותם והעדרם שוה אבל הם במחוייבים כמו עלית השמש מחר שאע"פ שהוא עתיד הוא מחוייב שיהיה, וכן כל הדברים העתידים שנשלמו סבותיהם, וע"ז הדרך ראוי שתהיה תקות הבוטח בהשם ומצפה לדברי הנביאים כאדם המקוה הדברים העתידים שמציאותם מחוייב, וזהו שאמר המשורר קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר (פס 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 ולדברו שהבטיחה ע"י הנביאים בבטחון גדול יותר ממה שמצפים לבוקר שומרי החומות למשמרת הבוקר שהוא דבר יגיע בחיוב, ולזה לא תלה אותו בחולה לומר שהוא מצפה לשם בצפית החולה הבריאות, 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 שיגיע כי הוא דבר מחוייב שיהיה כי השחר נכון מוצאו, ועל כן אמר הנביא נדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצאו (הושע ו') כלומר כדבר שהוא מחוייב להיות, ויבא כנשם לנו (ד) כלומר לא לתקות שכר בחיוב אלא כדבר שהוא אפשרי כנשם, וע"ז הדרך יתפרש יראוך עם שמש (תהלים ע"ב) כלומר בחיוב בזריחת השמש, אבל תקות השכר תהיה כדבר שהוא אפשרי שהוא המטר וזהו ירד כמטר על גז ותקות ההבטחה הואת נקראת תקות 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 תן כבוד (פס קט"ו) כלומר אין אנו מבקשין ממך זה לשכר זכיותינו כי מה יזכה ילוד אשה ולא מצד תועלתנו אבל בעבור כבוד שמך מוסף על מה שאתה כחוייב לעשות זה על חסדך ועל אמתך כלומר מצד חסדך שהיא תקות החסד ומצד אמתך שהיא תקות ההבטחה:

פרק

## שרשים

(נ) כי מציאותו והעדרו שוים. כפס שמפסר לו לירד כמו כן מפסר לו שלא לירד: (ד) כלומר לפ לתקות שכר בחיוב. מין מאו מצפין על היוב הכסר כי זהו נקרא ע"מ לקבל כרס ומין זה מדרך תפלת הצדיקים:

וזה

**פרק מח התקוה** והתוחלת בכל אחד מאלו הפנים שזכרנו, הנה היא אם בכללית ואם בחלקית, והכללית הנה היא שראוי לאדם שיקוה אל השם תמיד שיושיע את כלל אומתו ויפיל בנעיטים חלקם וזאת היא התקוה שעליה אמרו ז"ל (סנה דף ל"ג ע"ב) שבתחלת דינו של אדם אומרים לו צפית לישועה וזו היא ישועת כלל האומה, והחלקית היא שיקוה אל השם שיישר לפניו דרכו ברחמיו וברוב חסדיו ויצילהו מן הדבר שהוא רע ויבחר לו מה שהוא טוב ונאות לו (ה) וזה בשישים בלבו לבחור הטוב ולמאוס ברע כי אפי' במעשי ידיו ובמה שהוא משתדל לא ידע האדם מאום ברע ובחור בטוב אם לא בעזר אלהי אמר שלמה (משלי י"ד) יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, וכן אמר מה' מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו (משל כ') ולא מתיאש מלקוות אל ה' בכל מעשיו מיראת עונותיו, כי השגחת ה' תמשך תמיד אל המיחלים אליו על צד החסד לא על המיחלים על צד הגמול אמר הכתוב הנה עין ה' אל יראיו וגו' (תהלים ל"ג) ובאר שזהו בתקוה החלקית ע"כ סמך לו להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב, וכי תמצאן אותו צרות רבות ורעות יחזיק בתומתו ויוסיף אומץ לקוות אל השם ויחשוב בלבו וידע וישכיל כי אין מעכב ביד השם מלתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, כי יכלתו בב"ת ויש לאל ידו להוציאו מצרה לרוחה ברחמיו וברוב חסדיו שהם בלתי בעל הכלית, ובזה יוסיף לקוות אל השם, וכן באר זה ירמיה הנביא בספר איכה כשהיה מדבר על תוקף הצרות שהיה כל אחד מישראל סובל בגלות אמר ותוגח משלום נפשי וגו' (מיכה ג') רוצה לומר כל כך הם חזקות ותכופות הצרות הבאות עלי עד ששכחתי תואר השלום ונשיתי תואר הטובה איך הוא ומתוך כך הייתי אומר אבד נצחי ותוחלתי מה', ובאר הסבה למה היה חושב שאבדה תקותו כי (ג) אפי' לזכור עניי ומרודי הוא לענה וראש, כי זכור תזכור כמו זכור מלחמה אל תוסף (מיכה מ') ואמר אחר זה זאת אשיב אל לבי ע"כ אוחיל חסדי ה' כי לא תמנו וגו' ר"ל מה שאני משיב אל לבי בתוקף הצרות הוא כי חסדי ה' לא תמו וכי לא כלו רחמיו כי הם בב"ת ולא יזנח לעולם ה' כי אם הוגה ורחם כרוב חסדיו, ע"כ אניני מתיאש לצאת מן הצרות, ובן באר זה דוד על התקוה הכללית גם כן אמר יחל ישראל אל ה' וגו' (תהלים ק"ל וקל"ג) ר"ל אל תתיאשו מלקוות אל השם בסבת רוב העונות, כי אין אתם עתידין ליגאל מצד זכיותיכם 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 מן הנמצאים שיוכל לעשות חסד זולתו כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר, ואף אם ירבו העונות הרבה עמו פדות (ג) כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא יותר גדולה מכח הש"י למחול, אם כן הוא יפדה את ישראל מכל עונותיו. ואולם בתקוה החלקית תגיע ותשלם כונת המקוה עם התפלה, אמר דוד קוה קויתי ה' ויט אלי וישמע שועתי וגו', וזה לפי שהתקוה החלקית אינה תלויה אלא בו וכשתהיה לפי מה שראוי אין שם מונע כי אין בילות מצד הנותן וכשיתפלל אדם על דבר המקווה יורה שהתקוה ההיא אמתית, ובזה יוכל לקבל החסד המקווה אבל התקוה הכללית אף אם תהיה כראוי מצד איש אחד או מתי מספר לא יגיע וישלם הדבר המקווה, לפי שאין התקוה כראוי מכל המקבל שהוא כלל האומה ואחר שאין המקבל מוכן מצד התקוה א"א שתשלם התקוה ההיא, ולזה מה שתלו ז"ל (סנהדרין דף צ"ח ע"ב) הגאולה הכללית בזמן או בזכות אמרו אני ה' בעתה אחישנה (ישעיה ס') זכו אחישנה לא זכו בעתה. ואולם החלקית אין לה התלות בזמן אלא כפי מה שיכין המקבל עצמו לקבל החסד מצד התקוה, כן תגיע ותשלם תקותו עם התפלה:

**פרק מט וראוי** שישאל שואל ויאמר כי התקוה והתוחלת אינו דבר נאות לטבע האדם, כי הם יטרידו המחשבה ויתישו הכח ויחליאו הנפש חולי גדול עד אשר ישימוה סכלה, וזה כי בסבת התקוה והתוחלת לדבר מה תהיה הנפש טרודה לחשוב מחשבות להשיג הדבר ההוא המקווה ולא תחדל מלחשוב תמיד בזה עד אשר יכבה אור השכל מעליה ותשאר

## שרשים

פרקמה (ה) וזה בשישים בלבו לבחור וכו'. פי' מזי סב"י ג"כ יכחר וירחס לו מה שהוא טוב מלוי ויצילהו מ.דבר שהוא רע מלוי. וכמו שהתפלל ע"ו ג"כ החכם וע"ד שהתבאר לעיל בפכ"ד מזה המאמר: (ג) אפילו לזכור עניי ומרודי הוא לענה ורחס. כלומר לא די שעניי ומרודי הוא לענה ורחס מלא מף הזכירה מעניי ומרודי קוה ג"כ לענה וכו' כי כל כך הצרות גדולות וחכוכות עד שלא נתנו להזכיר מוחה, וו"ש וכו' עניי ומרודי לענה ורחס: (ג) כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא וכו'. וע"ד שהתבאר לעיל בפרק כ"ח מזה המאמר בתפלת מסה רבינו ע"ה וקין:

ותשאר הנפש עמומה ע"ז אמר הכתוב תוחלת ממושכה מחלה לב (משלי י"ג) וע"כ ראוי לכל חכם לב להסיר מנפשו התקוה והתוחלת, וזה כשתחדל הנפש מלקוות דבר קשה ההשגה ותסתפק במה שתשיג לא תהיה הנפש טרודה בדבר ותחשוב בדברי מדע והשכל ועניניו מרבים אור השכל ומזהירים אותו, ואם כן איך נאמר כי התקוה והתוחלת אל המאמין טוב עד שנמצא הנביא מזהיר על התקוה יותר מכל הדברים כלם, אמר ואתה באלהיך תשוב חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד (הושע י"ב) שיראה שהתקוה דבר הכרחי אל המאמין כשמירת חסד ומשפט או יותר, והתשובה בזה, כי התקוה לדבר שהמקוה מסופק בו אם יגיע אם לאו תטריד הנפש לחשוב מחשבות כדי להשיגו, אבל התקוה לדבר שהאדם מובטח בו שיבא כמו שיקוה (ה) לאור הבקר, לא יטריד הנפש אבל ישמחנה בהיותה משערת השוב ההוא המבוקש והיותה בוטחת שיגיע, וע"ז הדרך ראוי שתהיה התקוה להשם כשיהיה בוטח בו בטחון שלם שישלים תקותו בלי ספק אחר שיש יכולת בידו ואין מי שיעכב על ידו לא כמי שמקוה דבר שמסופק בו אם יגיע ואם לא יגיע, והתקוה הואת תחזק הלב ותשמחהו, אמר חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה' (תהלים ל"ב) כי התקוה אליו לא די שלא תחליש הלב אלא שתחזק אותו, כי המקוה אל הש"י בהיות לבו סמוך ונשען על ה' קדוש ישראל באמת שימלא שאלתו יוסיף אומץ ויתחזק כחו, הוא שאמר הכתוב וייעפו נערים וגו' וקוי ה' יחליפו כח (ישעיה ל"ב) ר"ל הנערים שאין מדרכם ליעף וליגע והבחורים שדרכם להחליף כח כלם כשזל יכשלו וייעפו ויגעו, ואולם קוי ה' יחליפו כח וירבו עצמה ומצד שירבו עצמה יוכלו לקוות יותר, ומצד היות התקוה אל הש"י שהוא דבר קיים יתחזק יותר עד שהדברים הללו הם כמתגמלים התקוה סבת החזוק והחזוק סבת התקוה, ואל זה רמז המשורר באמרו קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וגו' (תהלים כ"ז) הנה באר שהתקוה סבת החזוק והחזוק סבה לקוות יותר, ועל התקוה הזאת היה מזהיר הנביא באמרו חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד (הושע י"ב), כי התקוה והתוחלת אל הש"י הוא דבר יותר מעולה מכל התהלות שאפשר שישבח האדם להש"י אמר המשורר ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך (תהלים ע"ח) וזה יראה דבר זר מאד איך אמר שהוא יוסיף על כל תהלות הש"י והרי הכתוב אומר מי ימלל גבורות ה' וגו' (שם ק"ו) והיאך אפשר שיוכל האדם לספר תהלות הש"י שהם בב"ת אף כי להוסיף עליהם, אלא שפירוש הפסוק הוא כך כי בהיותו מיחל להש"י תמיד הוא מוסיף על כל התהלות שאפשר שיהלל האדם את הש"י, וכן באר זה דוד במקום אחר אמר כי התקוה והתוחלת להש"י היא כמו התהלה ביותר מובחר שבמקומות וכמו היותר נבחר שבקרבנות והוא הקרבן שאנו בא על חטא אלא בנדר ונדבה אמר לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר (שם ס"ה) (ג) ונראה לי כי דומיה מלשון תקוה כמו דומו עד הגיענו אליכם שפירושו קוו, וכן דמינו אלהים חסדך שפירושו קוינו, ויהיה פירוש הפסוק כן הדומיה שהיא התקוה והתוחלת אליך אלהים הוא כמו התהלה בציון שהוא המקום היותר נבחר שבמקומות, והיא ג"כ כאלו ישולם לך נדר שהוא היותר נבחר שבקרבנות לפי שאינו בא על חטא, ומצד התקוה אתה שומע התפלה, כי התפלה שהיא מצד התקוה אליו יתברך היא היותר נבחרת ומצד שאתה שומע התפלה עדיך כל בשר יבא להתפלל ומצד התפלה (ג) הבאה מצד דבקות דברי עונות גברו מני ואפי' הפשעים שהם המרדים אתה תכפרם, וזה לגודל מעלת התקוה כמו שנתבאר למעלה, ואע"פ שרז"ל פירשו דומיה מלשון שתיקה כמו שאמרו (מגילה דף י"ח ע"ח) סמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה, לפי קשר הפסוקים יראה יותר שהוא לשון תקוה, ולגודל מעלת התקוה היה דוד מזהיר את העם לקוות אל ה' תמיד בלי הפסק אמר יחל ישראל אל ה' וגו' (תהלים קל"ג) וייעד על התקוה הגמול הרוחני שהוא העוה"ב אמר קוה אל ה' ושמור דרכו וירוממך לרשת ארץ (שם ל"ז) הרי שבאר שבשכר התקוה בפרט ושמירת דרך ה' בכלל יירש ארץ החיים, כי כפי דעת רז"ל ירושת הארץ היא ארץ החיים כמו שאמרו (סנהדרין דף ק"ח ע"ח) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, וכן נמצא חבקוק מזהיר על התקוה והתוחלת אמר אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר (חבקוק ב') ואחר שהוא מתמהמה

איך

## שרשים

**פרק מט** (ה) **לאור** הבקר. שהוא מקוויב לבא וכמו שנתבאר לעיל בפמ"ז:

(ג) **ונראה** לי כי דומיה מלשון תקוה וכו'. עיין מזה לעיל בפ"ג בענפים ותמצא שם כונת הכתוב כדרך שמרת לפי דעת המחבר שם:

(ג) הבאה מצד דבקות. כלומר שבשיש עדיך ומתדבקים בך על ידי תפלתם. וי"ג הבאה מצד התקוה:

בכתובים

איך אמר כי לא יאחר, אבל פירושו שאע"פ שיתמהמה ראוי שיחכה תמיד לגאולה ויחכה שיבא בלי איחור, וכן אמר ישעיה אשרי כל חוכי לו (ישעיה ל'):

**פרק נ התרעומות** הנמצא (ו) בכתובים על אורך הגלות אינו שוה אל התרעומות הנמצא בדברי הנביאים על צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי עקר התלונה בגלות אינה מצד שנחשוב שהגלות הוא שלא כדין, אבל עקר התרעומות הוא על אחד מהג' צדדין 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, ואחר שאנחנו בתכלית השפלות והדלות עד שכמעט הגענו אל תכלית ההפסד, הנה אנחנו צריכין לקבל החסד היותר גדול שאפשר, ואחר שהחסד האלהי הוא היותר גדול שאפשר, ראוי שיחול עלינו עתה שאנחנו משוללים מכל טוב כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון, וזהו שרמז דוד באמרו הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וגו' (תהלים קכ"ג) וזה הכתוב יראה כדבר זר איך יאמר כי אנו מצפים כעבד אל האדון וכשפחה אל הגבירה והרי האדון לעולם לא ירצה להוציא את עבדיו לחירות ואין העבד מצפה אליו שישיגנו מצרתו ויוציאנו לחירות, אלא פירוש הכתוב הוא על דרך שאמרנו, כי המשורר היה מתרעם להשי"ת ממדת חסדו, ואמר כי כ"כ ארך זמן הגלות עד ששבנו במדרגת העבד ולא כעבד שהוא מצפה לחירות על יד אוהביו או קרוביו שהוא מצפה אליהם מתי יבואו לגאלו, 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 לחם שיוכל להתפרנס בה וכן השפחה אל יד גבירתה, וכן אנחנו כל כך ארך זמן הגלות ותוקף הצרות שהן תכופות עלינו בחזקה עד שכמעט נתיאשנו מן הגאולה ח"ו ושבנו במדרגת העבד הזה שנתיאש לצאת לחירות שלא נבקש רק להתקיים בגלות הזה עם דלותנו ושפלותנו, וזה אמרו כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו, ת"כ אמר חננו ה' חננו כי רב שבענו בוז, כלומר אם אתה עושה כדי שיהיה החסד יותר מופלג שאפשר, וזה כשיהיה המקבל נעדר כל טוב, רב שבענו בוז כשהגענו אל הקצה הזה שהוא בתכלית הבזיון וראוי שתחוס עלינו כגודל חסדך, וכן הימן האזרחי במזמור פ"ח שהיה מתרעם על אורך הגלות ע"ז הדרך היה מתרעם ואומר כי שבעה ברעות נפשי וחיי לשאול הגיעו נחשבתי עם יורדי בור (שם) כלומר כ"כ עברו עלינו הצרות עד שנחשבנו כמתים ראוי לך שתחוס עלינו כגודל חסדך קודם שנגיע אל תכלית ההפסד כי למה נמות לעיניך ויכריתו את שמנו מן הארץ, הלמתים תעשה פלא וגו' היסופר בקבר חסדך, כלומר כבר הגענו אל קצה שראוי שיחול 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 הדשה, וכל המזמור הולך כדרך חולה המצטער על חליו אע"פ שיודע שרוע 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 זכור ה' חרפת עבדיך אשר חרפו אויביך ה' וגו', וכדי שיתבארו שתי אלו התרעומות על פי דברי המשורר אפרש המזמור כדי שיהיה נקשר יפה ע"ז 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 (בפרק ע"ו מזה מאמר) וכן הם דברי זה המשורר אני יודע שאיני יכול להכחיש חסדי הש"י המתפשטים תמיד על בריותיו הן בנמצאים העליונים הן בנמצאים ההתהוים, ועם כל זה אני אשורר חסדי הש"ת תמיד ואפרסם ואודיע אותם לבני אדם תמיד ולדור ודור אודיע אמונתך בפי, ר"ל אודיע הקיום וההתמדה אשר בהם כי לא אוכל להכחיש אותה, אבל עכ"ז לא אחשוך פי מלהתרעם, ולא על מדת החסד אבל על מדת האמונה והוא תרעומות ההבטחה, וזה שאני רואה שאין הקיום והאמונה שוה בכל כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם, כלומר כאשר חשבתי בלבי כי כל העולם נמצא ונמשך מהשי"ת על צד החסד הן העליונים הן התחתונים ואם כן היה ראוי שכמו שהכל נמשך על צד החסד שהאמונה והקיום ימשך בכלם על השוה, 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 לדוד עבדי עד עולם אכין

שרשים

פרק נ (ו) בכתובים. תהלים:

אבין זרעך ובניתי לדור ודור 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 ויודו שמים פלאך ה' כלומר פלא החסד שעשית עמהם להמציאם בתכלית השלמות אף אמונתך שהוא הקיום שאתה נותן להם יודו אותם בקהל קדושים, ר"ל בכלל השכלים הנבדלים שהם עילות לגלגלים והם המניעים אותם, כי כלם מודים ומכירים כי אתה אל נערץ בסוד קדושים רבה ונשאן בעליונים דומה לך שיוכל לעשות חסד כמוך כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים, כי כלם יודעים שאתה אלוה על כלם ושאתה אלהי צבאות השמים וארץ ושאין כמוך חסין יה ואני רואה שאמונתך סביבותיך, 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 זרוע עם גבורה לעשות מה שאתה חפץ ולשנות הטבע כפי רצונך כי צדק ומשפט מכון כסאך, כלומר כל הדברים הנמשכים על צד החיוב כדברים הטבעיים שא"א להם שישתנו והם שקראם צדק ומשפט במקום הזה כלם נמשכים מן השכים שהם מכון 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 להשי"ת, ועל כן אמר אשרי העם יודעי תרועה רוצה לומר יודעים להודות לך כי תרועה זה כמו בזמירות נריע לו (תהלים ל"ה), והעם הזה הם ראויים שיהלכון באור פניך כלומר שימשך להם החסד והאמת הנמשכים מאור פניך כמו שאמרנו לפי שהם יגילו בשמך כל היום וירוממו בצדקתך ויתהללו בשם קדשך ויודו כי אתה סבת הצלחתם והם מכירים כי תפארת עזמו אתה וכי ברצונך תרום קרננו, וע"כ הם אומרים תמיד כי לה' מגננו וגו', ר"ל כי מלך ישראל ומגנם ושר צבאם הוא מהש"י ולא מזולתו, וזה כי אז דברת בחזון להסידיך ר"ל שמואל ונתן הנביא ואמרת שויתי עזר על גבור ר"ל על דוד כי כבר היה דוד גבור קודם שנמשח למלך כמו שאמר על עצמו גם את הארי גם את הדוב 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 ואמונתי וחסדי עמו ובשמי תרום קרנו וגו' לעולם אשמר לו חסדי ובריתי נאמנת לו וגו' זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, ר"ל שיהיה מלכותו נצחי בהתחנים כשמש וכירח יכון עולם, כלומר וכמו שהירח יכון עולם התחתון כן מלכות בית דוד יכונו אותו, ועד הנה הוא זכירת הברית שנברת עם דוד ועם זרעו ומכאן ואילך הוא זכירת התרעומות, ותחלת דבריו בזה הוא אמרו ועד בשחק נאמן סלה כלומר העד שנתת בשחק והיא השמש או הירח 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 העבדך חללת לארץ נזרו, והשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה ואמר כמדבר 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 חלדי שהוא כאין נגדך, ואחר (ג) שאין הגלות לכל אדם אלא מספר ימיו שהם מועטים 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 באמונתך, ואפשר שירמוז בזה שאם לא יקיים החסד הזה שנשבע לדוד שיבוא המשיח כדי שעל ידו יושלם המין האנושי וישוג תכליתו, נמצא שהמין כלו נברא לבטלה אחר שלא יניע לתכליתו, וזהו אמרו זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם. כלומר בריאתם תהיה לשוא אחר שכלם סופם למות כי מי גבר יחיה ולא יראה מות, ואם לא ישלים נפשו בחייו לא תשאר אחר המות ואם כן איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמונתך, כי התכלית הזה אי אפשר שיושג אלא בביאת המשיח כי אז יהפוך השי"ת אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה', ולעבדו שכם אחד (צפניה 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' חרפת עבדיך כלומר מוסף על חסדך ועל אמתך זכור גם כן מה שאנו סובלים מכל האומות וראוי לך לחוש על דבר כבוד שמך אשר חרפו אויביך ה' וכל עמים רבים אשר חרפו עקבות משיחך

## שרשים

(ב) מיני תמה על זה הענין מצדי. מין ר"ל סמדס מלא מספר מצד עצמי מלא כלומר מצד סמדס : (ג) שמין הגלות לכל סמדס מלא מספר ימיו. כלומר שמין הגלות מל סמדס כ"ף בצני חיין

משיחך, ר"ל איחור ביאתו כמו ולא יעקבם כי ישמע קולו (ישע' ל"ז) או פירוש עקבות משיחך אחרית משיחך, וירמוז על מלכות בית דוד שלא היה אחריתו טוב, ואפשר שנאמר כי פירוש אשר חרפו אויביך ה' (ד) הוא כנוי אל השי"ת שהיה מדבר עמו כמו ובקש ה' מיד אויבי דוד (שמואל ג' ל') שהוא כנוי אל דוד שהיה מדבר עמו וכאלו אמר ובקש ה' מיד דוד, וכן בכאן פירוש אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפוך כל עמים רבים שאומרים עליך שאתה בלתי יכול להושיע את ישראל, ולזה סיים ברוך ה' לעולם אמן ואמן, כאלו אמר (ה) יתעלה האל מחרפת אלו המחרפים עלוי רב, כאדם האומר בר מינן שייוחם אליו הסרון גדול כזה. או יהיה פירושו לפי הדרך הראשון כי השי"ת ברוך ומקור הטובות לעולם שהוא זכן בלתי בעל הכלית (ו) וראוי שנברך אותו על הרעה כשם שמברכין על הטובה, וזה כי אחר שהוא ית' מקור הטובות כל מה שימשך ממנו הוא טוב או לתכלית טוב, וזה כי כל פועל שנראה פעולתו מסודרת בתכלית הסדור מהשלמות והטוב ראוי שנחשוב שאיזה רע שנמצא באיזה פעל מפעולותיו הוא לתכלית טוב, שאם לא כן יהיה זה אם לליאות ממנו שלא יוכל לתקן הרע ההוא או להסרון ידיעה שלא ישאר 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 ארונינו ורב כח ולחבונתו אין מספר, אם כן נשאר שנעשה בכונה ממנו, ואחר שהוא יתברך טוב גמור וכל פעולותיו בתכלית הטוב והשלמות ראוי שנאמר שמה שנראה אותו בפעולותיו חם 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** הגמור הוא אשר לא ישתנה ולא יקבל חסרון ולא תוספת, שאם היה משתנה (ה) אם שישתנה אל הרע או אל הטוב, ואם ישתנה אל הרע אינו טוב גמור אחר שהיה יכול להשתנות, ואם ישתנה אל הטוב (ב) הנה לא היה טוב גמור, ולזה הוא מבואר שלא יקבל תוספת ולא חסרון, ולמה שהיו כל הנמצאות השפלות הם מהפעלות ומשתנות תמיד להיות ההפכיות נמצא בהן, והשנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך כי הדבר לא יתפעל מעצמו ולא מדומהו אלא מצד הפכו, הן שיהיה ההפך בו בעצמו כמורכבים מן היסודות (ג) שהיסודות שבהם הם הפכיים זה לזה, או חוצה לו כמים והאויר שהם פשוטים וכל אחד מתפעל מחברו (ד) כשיתקרב אליו לפי שמדרך ההפכים כשיתגבר האחד מהם על האחר כפי יכלתו, ומזה 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 הנגרים 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 מזגו היום ממה שהיה אתמול ושהיו מדותיו משתנות לפי זה, כי המדות נמשכות אחר המזג, כי מי שמזג לבו חם רותח בלי ספק יגבר עליו הכעס ויהיה כעסן, 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 כאליהו ורבי חנינא בן דוסא וזולתם מבזים 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 בוחרים לסבול הצער בעוה"ז להשיג אותו התענוג, להיותם יודעים שדרך התענוג להמצא אחר הצער כמו שהוא מדרך

## שרשים

חיון: (ד) הוא כנוי אל הפעל. ר"ל מצד חרפו שב אל העם שהיו מחרפין את הש"י משל"ך לפי' הרמזון שב אל עקבות משיחך: (ה) יתעלה האל מחרפות וכו'. כלומר יתעלה האל עלוי רב מחרפות אלו עד שלא יפגעו נכבודו: (ו) וראוי שנברך אותו על הרעה וכו'. עיין מוה ג"ך לעיל בפכ"ד מוה המאמר: (ז) אבל עשה אותו בכונה. מאיזה כונה:

**פרק נא (א) אם** שישתנה וכו'. על כרחך הוא משתנה על אחד מב' פנים אם שישתנה וכו': (ב) הנה לא היה טוב גמור. מאחר שיכול להשתנות אלו אל טוביות אחר ש"ך הטוב הזה אינו הטוב הגמור: (ג) שהיסודות שבהם הם הפכיים. ולכן הוא מתפעל ומשתנה פעם אל המים ופעם אל האור וכיוצא בזה: (ד) כשיתקרב אליו. עד"מ אחד מהמים הם פשוטים

מדרך ההפכים להמצא האחד בסוד חבירו, כי ההויה לא תמצא כי אם אחר ההפסד וההפסד כי אם אחר ההויה, וכן לא תבא השמחה כי אם אחר העצבון, וכן המעלה לא תבא כי אם אחר השפלות, ולזה תמצא כי בשהיו ישראל במצרים בתכלית הדלות והשפלות אז השפיע להם השם יתברך צורת ההתרוממות והכבוד, אמר הכתוב ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו' ואומר אעלה אתכם מעני מצרים וגו' (שמות ג') וזה על דרך טבע ההויה שתמצא אחר ההפסד, כי לא תמצא הוית האפרוח רק אחר הפסד צורת הביצה ולא צמיחת הזרוע רק אחר הפסד צורת הגרעין, וכן לא תמצא הישועה והצלחת האומה רק אחר היות האומה בתכלית השפלות הדומה אל ההפסד, וזהו שאמר הכתוב כי כארץ תוציא צמחה (ישעיה ס"ח) רוצה לומר אחר הפסד צורת הגרעין כן ה' אלהים יצמיח צדקה 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 כמה שנאמר בישעיה וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול וגו' (בראשית מ"ט), וירצה לומר לפי שהיה יששכר כופף המנוחה והתענוג וראה כי הארץ טובה להתענג בה נטה שכמו לסבול כלומר שהיה יגע תמיד כדי שישתכר ויהיה לו מטון שיוכל לנוח אחר כך, וכדי שיוכל להתענג ג"כ לקח ארצות לעבודה והיה נותן מהם מס, וזהו ויהי למס עובד, ורז"ל אמרו בבראשית רבה וירא מנוחה כי טוב אין מנוחה אלא העוה"ב שנאמר ושם ינוחו יגיעי 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"ה א' י"ב) אמרו שזאת המנוחה שבחר יששכר לו לנחלה אי אפשר שירמוז 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 העמל והצער, נטה שכמו לסבול בחכמה ובתורה ובמצות שהוא העמל 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, ומאמר שלמה מעיד ע"ז יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות (משלי י"ד ופ"ז) כלומר כי מה שידומה 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 שמחה תוגה, יאמר כי אפי' השחוק שכל אדם ישפוט בו שהוא טוב, לפי שכל אדם מתענג בו יביא את האדם לידי כאב לב, ואחרית השמחה תוגה, וזה כי בשמחה והשחוק יתפשטו הרוחות ויצאו לחוץ ויתקרר 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 הערך, וזה כי ההפסד והערך והשנוי והחסרון ימשך לדברים ההפכיים ולדברים המורכבים מהפכיים, 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 שיהיה רחוק מן ההפכיות, וזה יהיה בהיות ההפכים אשר בו מתגמלים על השווי בענין שיהיו החום והקור אשר במורכב שוים, שאם יגבר החום הנה הוא ישחית הקור ויפסידהו או בהפך, וכן שאר ההפכים ראוין שיהיו מתיחסים בענין שלא יגבר אחד מהם על חבירו ויהיה בכל אחד מהם כח לנצח את חבירו כפי הכח שיש בחברו לנצח אותו, ובהיותם

מתגמלים

## שרשים

(ו) הפכו עמו. כגון המורכבים: (ז) או סמוך לו. כגון מים ומויר: (ח) רחוקים מהפך. שהם על גד הפווי

פסוטים ומיוס מורכבים מ"מ כשיתקרב מליכם למויר מזי הם מתפעליס מן המויר: (ס) בקשת המנוחה במנוחה. כלומר גלי סוס יגיעה בתחלה:

מתגמלים ומסכימים ע"ז הדרך יתקיים המורכב וכאשר תסור ההסכמה ויתגבר האחד על האחר יפסד המורכב, נמצא לפי זה שהכח והעוז הנמצא בכל אחד מהיסודות ההפכיים אשר במורכב לנצח את חבירו בשיעור שחבירו מנצה אותו הוא סבת קיום המורכב, והתגברות אחד מהם על האחר שלא ע"ז הדרך הוא סבת ההשחתה וההפסד, (ט) 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 הבעסן והסכל ובין הבילי והמפזר ובין שאר המדות ההפכיות תמצא המעלה, וזה כשיהיה בכל אחד מהקצוות כח 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 (תהלים כ"ט) כי הוא היה מתפלל להשם שיתן ה' עוז לעמו, ולא שיהיה העוז גדול בענין שיתגבר האחד על האחר וישחיתהו 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 יונח על ההסכמה בין האנשים מבלי התנגדות האחר על האחר, ארז"ל (כתובות דף ק"ג ע"ח) 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 הנפשיי שלום להורות על הקיום, וכן נמצא שהבטחה שהקב"ה מבטיח לצדיקים לתת להם הקיום וההתמדה תקרא שלום, אמר השם יתברך על פנחס הנני נותן לו את בריתי שלום (במדבר כ"ה), 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 ב') יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא (סוף ג') יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש, ולפי דעת החולקים מרז"ל ואומרים כי פנחס איננו אליהו יהיה השלום המיועד אל פנחס רומז אל שלום מנוחת הנפש בעולם הבא שאין בו הפך, ויורה על זה מה שזכר הכתוב בעונש הרשעים אין שלום אמר אלהי לרשעים (ישעיה נ"ז) ואין חיי הרשעים בעולם הזה נעדרי השלום וההשקט יותר מן הצדיקים, אבל ירמוז אל שלום הנפש בלי ספק בעולם הרוחני שאין בו הפך שעליו נאמר שלום רב לאוהבי תורתך (תהלים קי"ט), ולפי שעיקר שם השלום נאמר על דבר שאין בו הפכיות כנותנו רבותינו ז"ל אל השם יתברך ואמרו (סנהדרין דף ו' ע"ח) גדול השלום שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ויקרא לו ה' שלום (שופטים ו' כ"ג), וזה כי בעבור שהנמצאים זולתו 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 בכלל, 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 הגוף בעוה"ז שהוא סבת השכר, בעוה"ב הוא שנזכר בסוף ברכת כהנים וישם לך שלום (במדבר ו') לרמוז אל שני מיני השלום בעוה"ז ובעוה"ב, כי בתחלה אמר יברכך ה' וישמרך על הצלחת הקנינים הגשמיים ושמירתם, 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 (קהלת ח') ויחנך רמז אל השלמות השכלי אמר משה ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג), ולפי ששתי אלו ההצלחות מתנגדות רוצה לומר הצלחת הקנינים הגופיים עם שלמות החכמה והתורה שהם סבות אל שלמות הנפש ולשכר העולם הבא ולמצוא חן בעיני השם יתברך, אמר בסוף ויושם לך שלום, לרמוז שצריך אל

## שרשים

השווי כמו שמבאר ושולך: (ט) ועל זה הדרך אמר עושה שלום וכו'. עיין מזה לעיל בפרק י"ז מזה המאמר כי הוא ג"כ נלמד לזה הענין: (י) כי זה יהיה סבת הקיום והשלום. כי עי"ז הם מוכרחים להסכים

אל השלום להשיג השלום הרוחני כי (כ) מאשר האדם מורכב משתי כחות הפכיות כח חמרי וכח נפשיי אי אפשר שיושג השלמות האנושי אם לא בהיות שלום והסכמה ביניהם שיתתן לכל אחד מהם חלקו הראוי לו, וע"י כך יושג השלום הרוחני, ולפי שהשכר הרוחני הנפשיי הנצחיי אי אפשר שיושג אלא על צד החסד המוחלט כמו שנזכר 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 דוד המלך ע"ה (תהלים 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

להסכים על הדרך הממוצע לשניהם: (כ) מאשר האדם. הכחות האדם:

בעזרת אלהי ישעי. סיימתי מאמר הרביעי: