מחשבת ישראל · ראשונים · מורה נבוכים · מפרשים

אברבנאל על מורה נבוכים

רבנו יצחק אברבנאל

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אברבנאל על מורה נבוכים

רבנו יצחק אברבנאל

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

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אברבנאל-על-מורה-נבוכים/
הקובץ נוצר ב־18 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
איגרת 5
פתיחת הרמב"ם 6
חלק א 16
פרק א 16
פרק ב 19
פרק ג 37
פרק ד 41
פרק ה 43
פרק ו 55
פרק ז 56
פרק ח 62
פרק ט 68
פרק י 70
פרק יא 80
פרק יב 82
פרק יג 85
פרק יד 88
פרק טו 93
פרק טז 97
פרק יז 100
פרק יח 102
פרק יט 105
פרק כ 106
פרק כא 107
פרק כב 115
פרק כג 117
פרק כד 121
פרק כה 124
פרק כו 126
פרק כז 128
פרק כח 140
פרק כט 149
פרק ל 150
פרק לא 152
פרק לב 152
פרק לג 159
פרק לד 160
פרק לה 163
פרק לז 166
פרק לח 169
פרק לט 171
פרק מ 174
פרק מא 175
פרק מב 176
פרק מג 179
פרק מד 181
פרק מה 182
פרק מו 183
פרק מז 186
פרק מח 187
פרק מט 188
פרק נ 190
פרק נא 197
פרק נב 200
פרק נג 206
פרק נד 211
פרק נה 223
חלק ב 226
פרק יט 226
פרק לא 253
פרק לב 261

פרק לג 279
פרק לד 290
פרק לה 294
פרק לו 301
פרק לז 321
פרק מב 323
פרק מה 331
חלק ג 346
פרק א 346
טענות נגד פירוש הרמב"ם במרכבת יחזקאל 349
באור סוד ספר מורה נבוכים 364

הקדמה

איגרת

רבי יוסף. התלמיד הזה הוא רבי יוסף בן יהודה ז"ל שעשה פי' שיר השירים על דרך הפשט והדרוש והחכמה:

הנה מאז באת אלי וכו'. קשה למה זה זכר הרב ביאת התלמיד אצלו ואח"כ יזכור השירים ששלח אליו קודם בואו והיה ראוי שיזכור הדברים כפי זמנם. ומפני זה כתב האפודי. מזמן קדום היה דעתך לבא אלי. ואין צורך כי הרב זכר הדברים כפי זמנם ר"ל נסיעתו מארצו לבא ללמוד ממנו, וזה הוא מאז באת ונסעת מארצך כדי לבא אלי, ופירשו באמרו וכוונת מקצות הארץ. אחר זה זכר השירים ששלח אליו:

כתביך וכו'. יראה שהתלמיד בא באניה בלב ים והגיע לאכסנדריאה שהיא על חוף הים קודם שיגיע למצרים אשר הוא יושב על שפת הנהר, ומשם שלח לרב החרוזים:

ומה שקדם לך וכו'. רוצה לומר הדברים שיוקדמו בהכרח בלמוד לחכמת התכונה כתשבורת וההנדסה, וזה שאמר ממה שאי אפשר מבלי הצעה:

לטוב שכלך וכו', אמר טוב שכלך בהבנה, ומהירות הציור בלימודיות, שהציור יצטרך לעניני ההנדסה והתכונה הרבה:

לדעתי כו'. ר"ל לדעתי שאחריתך יהיה בחכמת האלהית. ולזה הניחו להתלמד בלימודיות כי ידע שלא ישאר בלימודיות וילך עד האלהיות:

נקשרה וכו'. ר"ל שההגיון יש לו יחס יותר גדול באלהיות מהלימודיות:

הדעות אשר למדברים. לא אמר זה לבד על חדושי העולם כדברי הנרבוני כי אם על מציאות האל ואחדותו והרחקת הגשמיות שבכלם דברו המדברים:

הערה על ענין זר כו'. אין הכוונה בזה שהיה מבאר לו הענין ההוא. כי יהיה זה סותר למה שאמר שהיה דוחה אותו מזה, אבל אמר שעם היות שלא יבאר לו סודות התורה, היה אומר אליו שבאותו פסוק או מאמר היתה הערה, אע"פ שלא יבאר מה ההערה, כי בזה למעיין סיוע רב לו באמור בדבר הזה יש הערה אע"פ שלא יגלה מה היא:

וכאשר גזר וכו'. ר"ל שהזמן שנתחבר עמו, והאהבה והחבור ההוא העירו והניחו לבאר סודות התורה, והוא אמרו אל ההסכמה שכבר שקטה ר"ל אל ההסכמה שזכר למעלה שהסכים הרב לבאר לו עניני התורה וששקט ממנה להיותו מתחזק ופוצר בו על תוספת ביאור. ואחר שזכר מה עשה החבור והאהבה שהוא הרצון לבאר דבר עוד מה עשתה הפרידה. ואמר שעשתה היות הביאור בספר ולא בעל פה, כי אלו היה שם התלמיד היה מלמדו פנים אל פנים ולפרידתו חבר המאמר:

פתיחת הרמב"ם

הודיעני דרך זו אלך. ר"ל דרך פשוטי התורה או דרך החקירה והעיון הפשוט:

אליכם אישים אקרא. ר"ל לאישים המיוחדים אקרא בעצם, עם היות שקולי והיא ההברה הפשוטה לבני אדם:

הט אזנך כו'. ר"ל שמע דברי חכמים אשר אביא בספר הזה אבל לא תאמין כי אם דעתי, או יאמר שראשונה ישמע דברי חכמים והם ספרי החכמות אח"כ יבין דעתי:

המאמר הזה כו'. קרא הספר הזה מאמר להיותו מקושר כלו. ואמר עניני שמות, לומר שאין כוונתו לבאר השמות כדרך המדקדקים כי אם עניני השמות. ואמר שכוונתו הראשונה לבאר השמות המשותפים, והמושאלים, והמסופקים, ונתן הסבה ואמר שהוא יבארם מפני הספק אשר בכל מין מהשמות האלו כמו שיהיו ויקחום הפתאים. ולא הביא המוסכמים ולא הנרדפים, לפי שאין בהם ספק כלל. והכוונה השנית היא ביאור המשלים שיזכור. והנה עשה ביאור השמות כוונה ראשונה, ובאור המשלים כוונה השנית, לפי שבאור השמות קודם לבאור המשלים, ולא יתבארו המשלים כי אם בביאור השמות אשר בהם לא יתהפך. האמנם למה אמר הרב על הכוונה הראשונה שהיא מהשמות, שאין ראוי להבינם כלם להמון, ולא אמר זה במשלים וגם לא אמרו על שניהם יחד. לפי שהמשלים מבואר הוא שאינם ללמד ההמון ושלא יחוברו אליהם, אבל ביאור השמות שיחשוב אדם שהוא מיוחס אליהם, ושהוא ראוי שילמדהו ההמון, נצטרך הרב להודיע שלא חברו להם:

ר"ל תלמודה כו'. אמרו כי ענין המאמר הזה הוא התנצלות למה נצטרך לומר ר"ל תלמודה. ואמר שראוי היה להבדיל זה כיון שחכמת התורה לא נאמר לבד על התלמוד, כי גם יקרא האלהיות כן:

להעיר איש כו'. ר"ל כי ספק השמות אינו לפילוסופים בהחלט, כי אין להם תורה ולא ירגישו בספקותיה, אבל הוא לבעל דת, וגם אינו לבא לאמונת הדת כגרי הצדק בלי הרגל, כי זה לא ירגיש בספק ויכחיש התורה אבל הוא לאשר הורגל באמונת ה':

הביא עליו כו' בתורתו. הי' לו לומר בשכלו, אבל שבהיותו נוטה מהשכל נראה לו שלא די אליו שהוא נוטה משכלו אבל גם בתורתו מביא עליו נזק:

ולא יבקש כו'. ר"ל לא יבקש זה בספרו ולא יקוה להמציאו שמה רצוני לומר הסכמת ביאור הסודות:

כשאזכור ענין כו'. אמר הרב ענין מן הענינים ביאור השמות שהיא הכונה הראשונה, ואמר משל מן המשלים שהוא הכונה השניה:

וביארנו אמרם ולא במרכבה ביחיד. [ראוי שנעורר בזה הלשון ו' דברים: הא' מה הכריח את הרב לבאר המבואר מעצמו] והמשנה מקושרת והדרוש מדובק. הב', באמרו א"כ לא תבקש ממני הנה זולת ראשי פרקים, והיה ראוי שיאמר זה אחר מה שיזכור מעשה בראשית שעל שניהם יצדק. הג', מה ראה להביא עוד בזה אשר שמה האמתות וכו' סוד ה' ליראיו. הד', למה אמר אח"כ ודע כי הענינים הטבעיים, שכבר כולל במה שאמר למעלה, ולמה הבדיל ביניהם. הה', באמרו ואילו ביאר כל הענינים ההם, וכבר נאמר זה למעלה במה שאמר שלא ישוב מטרה וכו'. הו', באמרו ולזה הביא הענינים ההם, וזה אין לו ענין בקשור הדברים. ופי' המאמר וכוונתי הרב הוא שהרב רצה להכריח שבמעשה מרכבה ומעשה בראשית ושאר סודות התורה ראוי לדבר ברמזים ולא בביאור. והנה במעשה מרכבה מצא הרב הדבר מבואר לפי שהמשנה במסכת חגיגה פרק אין דורשים (דף י"א ע"ב) אמרו אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא א"כ היה חכם ומבין מדעתו, והמשנה לא אמר עוד, והנה בגמ' בעריות ובמעשה בראשית לא דברו כלל מראשי פרקים, אבל במעשה מרכבה לבד אמר הגמרא (שם דף י"ג ע"א) ולא במרכבה ביחיד ואמר ר' חייא אלא מוסרים ממנו ראשי פרקים, ושכך נאמר ג"כ אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שלבו דואג עליו, והוא יועץ וחכם חרשים ונבון לחש. והנה הרב למה שמצא הדבר מפורש במעשה מרכבה ביאר הענין בו לבדו, ולזה אמר כאן וביארנו אמרם ולא במרכבה ביחיד אלא א"כ היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ממנו ראשי פרקים. ולפי שבמרכבה גזרו חכמינו ז"ל זה ר"ל ביאור ראשי הפרקים, לכן דבר הרב בה לבדה ועליה לבד באמרו א"כ לא תבקש ממני הנה זולת ראשי פרקים. ואמרו הנה אין כוונתו בספר המורה כלו, אבל כיון בעניני האלהות שקרא מרכבה, ועליה אמר לא תבקש ממני הנה באלהות כי אם ראשי פרקים מסכים לדברי ר' חייא בגמ'. ולפי ששם אחרי מה שדברו במרכבה הביאו אותו המאמר אין מוסרין סתרי תורה, שיורה שזכרו בזה בסתרי מעשה מרכבה ולא מעשה בראשית, אמר עוד הרב אשר שמה האמתות המיוחדות בהשגתו נעלמות כו', והביא סוד ה' ליראיו, כי הוא רמז על שהסודות האלהיות עם שאינם מרכבה לא יאותו כי אם ליראיו, והוא למי שלבו דואג בקרבו ויועץ וחכם חרשים. ואחר שהביא המרכבה להיות הדבר מבואר בה, וזכר שאר הסודות לפי מה שמצא בגמ' הדברים מדובקים במאמר רבי חייא, הביא אחר זה ענין מעשה בראשית, ואמר ודע שהענינים הטבעיים, רצה לומר לא נחשוב שבאלהות והסודות האלהיות לבד הם הנמנעים מההמון, כי גם הדברים הטבעיים עם היות שקצת התחלותיהם יוכלו להגלות ולבארם, הנה הם א"א שיתבארו בלמוד קצת התחלותיהם

וכו', כי החומר הראשון לא יוכל האדם לגלות טבעו הרוחני וגם הצורה הגשמית מה טבעה ומהותה, ואמר הרב על שהם בביאור כי מציאותם יודע, ומהותם בביאור, ואמת לא יושג. והנה לבאר זה במעשה בראשית עם היות שלא מצא בתלמוד בביאור שימסר ממנו ראשי פרקים, הנה הביא המשנה שאמר ולא במעשה בראשית בשנים, ומזה הוליד הרב שאין ראוי לגלותו, כי אם היו מגלים זה היה א"כ כאלו דרשם לאלפים ולמאות והיה א"כ עובר נגד פסק המשנה, ולזה המשיך ממנו ואמר, ואילו ביאר שום אדם הענינים ההם בספר היה כאלו דרשם לאלפים מבני אדם ר"ל והוא בחלוף מה שצותה המשנה שלא ידרשו מעשה בראשית בשנים. ולפי שיאמר אומר לרב, וא"כ אין לך ג"כ רשות לגלותו לא ברמז ולא בביאור, לכן הביא הרב עוד אמרו לזה הביאו הענינים ההם ג"כ בספר הנבואה במשלים ודברו בהם חכמים בחידות, ר"ל כי הנביאים וגם חז"ל דברו במעשה בראשית במשלים וחידות, וא"כ מקום הניחו לנו לדבר בהם ברמז ומשל, ונתן הטעם למה עשו זה הנביאים וחז"ל, ואמר לפי שמעשה בראשית יש לו קורבה גדולה עם החכמה האלהית:

ולא נחשוב שהסודות העצומות וכו'. גם בלשון הזה ראיתי ספקות. א', אם הרב מדבר בעצמו והוא אינו נביא איך אמר והמשיל עצמו לנביאים רואים הברקים. ב', איך אחרי שזכר מדרגת משה ומדרגת ויתנבאו ולא יספו, הוסיף לומר עוד ומהם מי שיהיה לו בין בריקה לבריקה הפרשים רבים או מעטים, והנה היא עצמה החלוקה השנית. ג', למה אמר כאן הפרשים רבים או מעטים ובשנית אמר הפרש רב. הד', למה בכלם אמר ברק כי אם בזאת שאמר בריקה. **והיתר** זה הוא שאמר הרב שלא יחשוב אדם שהדברים האלהיים ידועים לו ולחכמים עד תכליתם ונמנע מלמדם כרצונם, אינו כן, כי יציצו אליהם ויתעלמו, ואמר שיקרה להם כמו שיקרה לנביאים הרואים אור הברק בלילה, שהלילה רמז לחיים הגופניים ולחמריותם, והברק יאמר על ההשגה הנבואיית וזה הוא אמרו ונהיה כמי שיברק עליו הברק רצה לומר ונהיה בזה כנביאים הרואים הברקים, ואם להם נתעלמה ההלכה כ"ש אלינו. ואז הביא מדרגות הנביאים קצה השלמות כמדרגת משה, וקצה האחרון כאלדד ומידד שנבאו פעם אחת כל ימיהם ואין עוד, והאמצעיים ביניהם והם שאר הנביאים, שבין ברק וברק הפרש רב, ר"ל בין נבואה לנבואה זמן הרבה. והנה אמר הפרש רב לומר שכל הנביאים היה בין נבואותיהם זמן רב והפרש גדול זולת משה ע"ה שהיו ברקיו קרובים וביניהם הפרש מעט. ואחרי שהביא כל מיני הנבואה הביא מעלת רוח הקדש שאינה נבואה, ועליה אמר ומהם מי שיהיה לו בין בריקה לבריקה הפרשים רבים או מעטים, ר"ל שהם אינם נביאים ולא תגיע מדרגתם לברק בהיר, כי

אם לבריקה שהיא מדרגה חלושה מרוח הקדש, ובהם הפרשים רבים או מעטים, כי דוד ושלמה עד"מ היה הרוח הקדש בהם בריקה, ובין בריקה לבריקה בהם הפרשים מעטים, ואחרים יהיו בהפרשים רבים כזכריה הנזכר בדברי הימים ואחרים והותרו בזה הספקות כלם. **ואחרי** שהביא מדרגת הנביאים ומדרגת המדברים ברוח הקדש, הביא מדרגות חכמים, ועליהם אמר ויש מי שלא יגיע למדרגה שיאיר חשכו כברק. ומה שהביא מלהט החרב המתהפכת הוא אצלי להמשיל האבן או הדבר המאיר שאין אורו תדיר. עם היות שהנרבוני כתב שרמז בזה למעשה בראשית לאמרו וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת (בראשית ג' כ"ה), וכמו שאפרש בפ"ב ח"א:

ודע כו'. אמר השלמים לכלול כל המדרגות נביאים ומדברים ברוח הקדש וחכמים, שכלם קרא הרב למעלה בשם שלמים. והנה צורך הלשון הזה אצלי הוא לבאר, שמפני היות הלמוד ברמז מחוייב, לכן לקחו השלמים הדבור במשלים כי הם ממיני הרמז, וז"ש ובעבור זה כשכיון כל חכם אלהי רבני בעל האמת. ואין פירושו לדעתי האדם המתואר בכל זה כמו שפי' האפודי, וגם אין פירוש בעל האמת כנרבוני שהוא להבדיל התלמודי כו', אבל כיון הרב לומר שהשלמים כלם והם החכם ר"ל בחכמת הטבע, והאלהי בחכמת האלהות, או הרבני ר"ל התלמודי או בעל האמת שהוא הכולל נביאים ומדברים ברוח הקדש, כי כלם הם בעלי האמת לגודל השפעתם, כל אלה וכל א' מאלה לא ידברו בדברים האלה, כי אם במשלים וחידות:

והרבו המשלים. ר"ל שבדבר וענין אחד ידברו המשלים הרבים בכמותם יתחלפו ג"כ באיכותם:

כי ישימום התחלפות במין ואף בסוג כו', האמנם מה שאמר עוד הרב והושם הענין אשר יכוין ללמדו מפוזר במשלים רבים מרוחקים, יראה שאין ענין לו, כי כבר אמר זה והוא הוא מה שכבר זכר. אבל פירושו לדעתי שהוא כלל ותולדה ממ"ש שאחרי שזכר שבענין אחד ישימו משלים רבים בכמות ומחולפים באיכות, אמר והושם הענין ר"ל והושם א"כ לפי זה הענין האחד מפוזר במשלים רבים מרוחקים, וכל זה הוא ענין אחד. אחר זה אמר הענין השני, והוא היותר עמוק מזה היות המשל האחד משל לענינים רבים יורה קצתו לענין אחד וקצתו לענין אחר, או לא יורה קצת המשל על דבר, אבל המשל כלו יורה על שני ענינים. ואמר בחלוקה הזאת קרובים במין החכמה ההיא לפי שזה יוחד למשל האחד שכלו יורה על שני ענינים, כי זה א"א אם לא לקרבת הענינים ההם כיון שהוא עצמו מורה על שניהם:

הלא תראה כי הש"י כשרצה להשלימנו. יש לעיין בלשון זה מה היא גזרת המאמר. ועוד למה הביא שלמותנו והמצות המעשיות והטבע והאלהות וכל אותו האריכות, והיה די שיאמר הלא תראה כי הש"י זכרו כשרצה לדבר במעשה בראשית שזכר בו במשלים וחידות. אבל האמת הוא שהרב רצה להכריח שמעשה בראשית יש בו משלים, והיה לאומר שיאמר שאינו כן, אבל שהוא כלו כפשוטו, ושהוא ספור המשך המציאות ויוצא עליו. שאם היה משל לחכמת הטבע, למה הושם זה בתחלת התורה. ואין ראוי שהתורה שגדרה המצות המעשיות תתחיל בחכמת הטבע אשר אין יחס לה עמה. הנה להשיב לזה השתדל הרב לבאר שהחכמה הטבעית ראוי שתקדים לתורה וזהו אמר כשרצה ית' לתתנו שלמים, ר"ל שזה הוא התכלית האחרון, ולתקן עניני המונינו בתורותיו המעשיות, ירצה שהמצות השמעיות הם לשלמים, והמעשיות להמון, להיישירם בהם בפנות האמתיות, והיה שלא יתכן זה כי אם אחר דעות שכליות והעמוד [מעמד הר סיני], והסוד בהם הוא השגתו ית' כפי יכלתנו, והיה שלא יתכן זה כי אם בחכמה האלהית, ותקדם אליה הטבעית, אשר מפני זה הושם מעשה בראשית בתחלת התורה מיישרת המעשים, וגזרת המאמר הוא אמרו רז"ל כי דבר לנו בו ר"ל הלא תראה הש"י זכרו במעשה בראשית שהוצרך להניחו בתחלת התורה מהסבה שזכר כי דבר לנו בו לעומק המושג וקוצר המשיג, באותם הענינים העמוקים שהביא, הכרח החכמה האלהית להעירם, דבר לנו בו במשלים וחידות, והנה חזק זה, ר"ל שבמעשה בראשית דבר הש"י במשלים ממאמר חז"ל שאמר להגיד כח מעשה בראשית לכל א"א לפיכך סתם לך. והנה דקדק הרב מה שאמר, לפיכך סתם לך, שבזה הוא רמז שאין פרשה בראשית כלה כמשמעה, אבל היא במשל ודברים סתומים, וכמ"ש הנרבוני:

ואני אחשוב שאין הענין כדברי הרב ושפרשת בראשית היא כפשוטה, יספר המשך המציאות כמו שבא עד עתות התורה, ולכן הושם בהתחלה. ומה שארז"ל לפיכך סתם לך, לא כוונו לזה, כי אם לומר שהיה אי אפשר להגיד לכולם כח הבריאה איך היה, ובאיזה אופן ברא האל יתברך את עולמו, ולמה לא בראו קודם, והיה באותו זמן, ולכן לא אמרו כי אם בראשי דברים והם בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, זכר שברא השם שמים וארץ ולא זכר איך בראם, וזהו סתם לך:

וכבר ידעת כו'. ושם הדברים וכו', הנרבוני אמר רחוק מה שהיה הוא מעשה שהיה בהתחלה ועמוק עמוק הוא מעשה מרכבה וחכמת האלהות. אמנם ראוי לדעת למה הביאו הרב כאן וחזר למעשה בראשית ואמר ושם הדברים בכל זה בשמות המשותפים. והאמת הוא שחז"ל סמכו המאמר הזה לפיכך סתם לך לאותו פסוק, רחוק מה שהיה,

ולכן הביאו הרב להכריח ממנו שהסתימה שאמרו חכמים ז"ל היא בעומק הענין והיותו משל לא דבר אחר. ולכן המשיך הלשון עוד במעשה בראשית ואמר ושם הדברים בכל זה בשמות משותפים, רצה לומר שהאל יתברך הביא הדברים במעשה בראשית בשמות משתתפים:

ואנחנו אמנם השתדלנו כו'. אל תטעה בחשבך שיאמר ויספר הרב מה שקרה לו ושהשתדל לבאר עניני הדרשות, כי הוא הפך מה שאמר, אבל כוונתו לפי שאמר ואם נבאר מה שצריך לבארו יהיה זה השתדלותנו בלתי נאות בהמון העם אמר הרב עוד שאז יהיה כאלו השתדל לבאר עניני הדרשות וגלוי הנבואה להמון והוא ענין מגונה, וז"ש ואנחנו אמנם השתדלנו רצה לומר ואנחנו נהיה כאלו אמנם השתדלנו לבאר עניני הדרשות שהוא בלתי ראוי:

ואמנם ענין הנבואה כו'. ר"ל וא"ת א"כ היה לו לרב שלא יבאר בזה הספר עניני הנבואה. הנה להשיב לזה אמר שעניני הנבואה שהאדם לא יעבור עליהם כעברו על דברי הדרשות, ושלא נוכל לחשוב רע באומר כמו שעושים בדרשות, הוכרח לדבר בהם, אבל יהיה באופן אחר מהביאור, ר"ל שיגלה טפח ויכסה טפחים כמו שיזכיר:

ואחר שהזכרתי המשלים נקדים הקדמה. הלשון הזה יקשה הבנתו לפי שיראה שמה שדבר הרב עד עתה הוא במשלים, וההקדמה שיביא היא ג"כ במשלים ואין ביניהם הפרש. אבל אחשוב שבמה שעבר הזכיר ההכרח המביא הנביאים לדבר במשלים, והוא להעלים הענינים ולדבר ברמזות, ועתה בהקדמה ידבר במיני המשלים ואופניהם. ויתחיל להודיע שמפתח הבנת דברי הנביאים הוא הבנת המשלים כדי לעמוד על ביאור אופניהם:

דע כו'. הפי', יאמר הרב שעם היות בדברי הנביאים ספורים, ותוכחות והגדת העתידות, הנה מפתח הבנת כל מה שאמרוהו וכל מה שכוונו לומר בדבריהם, הנה הוא בג' דברים. הא' הוא הבנת המשלים ר"ל פשוטם. הב' הוא ועניינם ר"ל ידיעת הנמשל והמכוון בהם. הג' ופי' מלותיהם ר"ל שידעו פירוש מלות המשל כדי שנכריח ונדע שהם יורו על אותו הנמשל ולא על נמשל ודבר אחר, כי המלות יורו ע"ז בשיתופיהם. והיה זה מפתח להבנת דברי הנביאים כלם, כי איך נדע אמתת הספורים אם לא נדע קודם אם הם משל או כפשוטם. וגם כן ייעוד העתידות והתוכחות לא נדע אמתתם כי אם אחר הידיעה אם יש שם משל:

כבר ידעת אמרו וביד הנביאים אדמה. השתכל בדברי הרב שהביא ד' פסוקים ושני מאמרי חכמים ז"ל. א', וביד הנביאים אדמה (הושע י"ב י"א). ב' חוד חידה ומשול משל

(יחזקאל י"ז ב'). ג', המה אומרים הלא ממשל משלים הוא (שם כ' מ"ט). ד', להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם (משלי א' ו'). והביא מאמר המדרש למה היו דומים דברי תורה עד שלא עמד שלמה ומאמר שני ושם נאמר זה שהוא מאבד סלע. וראוי שתרגיש למה הביא הרב כל הראיות האלה והיה די בא' או שתים מהם כי על פי שנים עדים יקום דבר. ולמה בכל א' מהד' פסוקים אמר וידעת או כבר ידעת ובב' המאמרים לא אמר כן. ואחשוב שהרב הביא הפסוק הראשון להעיר שהנבואה הבאה מאת השם לנביאים היה במשלים מפאת המקבל, שהוא הכח המדמה שיגשים ההשפעה, וימשיל השפע שיקבל והוא אמרו, ודברתי על הנביאים, ואנכי חזון הרביתי, וביד הנביאים אדמה, ר"ל שמפאת הפועל יבוא השפע ברור וזך, אבל ביד הנביאים ומפאת כחם הדמיוני המקבל השפע מפאת זה יבאר המשלים שמפניהם יבא השפע להיות במשלים דמיונות. והביא עוד הפסוק השני להעיר שגם הנביא בספרו הדברים לעם, היה מדבר במשלים, והוא ענין אחר, שמלבד היות הקבול מהם במשלים, היה הדבור מהנביא לעם ג"כ במשלים, והוא אמרו חוד חידה ומשול משל לבני ישראל, ולפי שיוכל האומר לומר שזה יורה במקומות שפי' הכתוב שהוא משל, והם מעטים, אבל לא ימשך שהיה עושה כן תמיד, הנה לזה הביא הפסוק הג', וז"ש וידעת כי מרוב עשות הנביאים המשלים אמר המה אומרים הלא ממשל משלים הוא, הנה הביא זה להעיר שהיה זה הרבה ותמיד ר"ל הדיבור במשלים והביא הפסוק הרביעי שפתח שלמה בו ספר משלי והוא להבין משל ומליצה, כדי להעיר עוד שלא יאמר אומר שהמשלים היו אומרים הנביאים בעת למדם לעם, כדרך החכם המסדר בלשונו משל, לשומעים כדי שיבינוהו, אבל לא ימשך מזה שנכתבו אותם המשלים בספרי הנבואה כי אם פשט הדברים, לזה הביא להבין משל ומליצה, שכתב שלמה, והוא ממה שיורה שיש בספרים משלים שצוה את האדם שיבינם כמו שציוהו ג"כ על חכמת הספרים, באמרו לדעת חכמה ומוסר. הנה התבאר שהביא הרב ד' הפסוקים לתת בזה ד' הודעות, ולכן אמר בכל אחד מהם לשון ידיעה, וכבר ידעת, וידעת אמרו, וידעת כי מרוב עשות, וכבר ידעת מה שפתח בו שלמה המלך ע"ה. האמנם ראה הרב ספק בזה, שיאמר המעיין שהמשלים שזכר שלמה ע"ה, אינם כדברי התורה והנביאים כי אם מעניני החכמה וספרי החוקרים, ולכן לא זכר בדבריו תורה אבל אמר להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, ולזה הוצרך הרב להביא מאמר המדרש, שיחסו משלי שלמה לעניני התורה, באמרם למה היו דברי תורה דומים עד שעמד שלמה וכו', כך היה שלמה יורד ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על בוריה של תורה. ולפי שדברי חכמים ז"ל אלה הם תשלום לראיה שהביא מדברי שלמה, לא הביא הרב עליה

וכבר ידעת כמו שהביא בשאר הראיות, אבל אמר לבד, ואמרו במדרש, שהוא להשלים המופת שהביא מפסוק להבין משל ומליצה. ולפי שגם שנודה היות משלי שלמה להבין דברי תורה, אולי יחשב שהוא לבאר מצות התורה לא הסודות וסתרי תורה, הנה לזה אמר הרב ואיני רואה שאחד משלימי הדעות יחשוב שהם משפטי עשיית סוכה ולולב, והנה דייק הרב זה ממה שאמר באותו מאמר לבאר שמימיה עמוקים וצוננים, והרי לא יאמר על המצות המעשיות שפשוטם נגלה, כי אם על הסודות העמוקות, ולכן אמר הרב, אבל הכוונה היא הבנת העמוק בלא ספק, לקח מלות עמוק ממאמרם עמוקים וצוננים. ואמנם המאמר השני שהביא הרב באמרו, ושם נאמר זה שהוא מאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו וכו' יראה שהביאו ללא צורך, וגם אמרו ושם נאמר, ואמר אחרי זכרון המאמר זה הוא דברם ג"כ, יראה מיותר והיה די כשיביא המאמר לא יאמר עוד זה הוא דברם ג"כ, גם מה שאמר הרב אחרי המאמר והתבונן ביאורם כי תוכות דברי תורה הם המרגלית, יראה שאין ענין לו, ושלא אמר כי אם מה שהביא מדברי המאמר עצמו. ומה שאחשוב אני בזה הוא, כי הרב לפי שמצא במדרש משל המאמרים האלה סמוכים, כי הראשון הוא מאמר ר' חנינא ואחריו רבנן אמרי, ולא היו חכמים חולקים בדבר, אבל כל אחד ואחד מהם עשה משל מסכים לנמשל, וראה בדברי רבנן ג' ספקות נגד כוונתו שזכר, לכן הביא אותו מאמר, ולכן אמר ושם נאמר רבנן אמרי רצה לומר ושם נאמר. דבר יראה סותר לזה שאמרתי, והוא מאמר רבנן, והסתירה שיצאה ממנו לדעת הרב, והוא כי יראה מדבריהם שהמשל שזכרו שעליו כל אחד מהם הביאה למה הוא דומה, הוא המשל שיעשה המלמד להדריך השומע לשיבין והוא דבר לשוני, ואינו משל נכתב בספר, ולא כוונו על משלים יראו בדברי הנביאים. והנה יראה זה מג' מקומות מאותו מאמר. האחד, מאשר אמר ועל ידי המשל אתה רואה את דברי תורה, וזה ממה שיורה שהמשל אינו דברי תורה, אבל שהוא אשר יעשה החכם בפיו ובשפתיו לבאר דברי תורה שהם בלבד פשט, כי כן הם דברי המדרש באמרו אתה רואה דברי תורה. המקום הב' מאמרם כך המשל הזה אינו כלום, ואם היה כוונתו על המשל האמור בתורה, איך יאמר שאינו כלום, והנה בתוכו הנמשל, ואיך יאמר על המשל כלו עם חכמת תוכו שאינו כלום. אבל זה יורה שהמשל הוא אשר יעשה המלמד בפיו להבין הספר ואותו אינו כלום. המקום השלישי מאמר יראה שהמשילו המשל והנמשל לפתילה ולמרגלית, וידוע שאין המרגלית בתוך הנר או בתוך הפתילה, אבל הנר הוא דבר מחוץ, יעשה אותו האדם לשבאמצעותו יבא לראות המרגלית באשר היא שם, ושכן הוא המשל הוא דבר מחוץ יעשה המעיין כדי להבין דברי הספר. הנה הרב יען ראה המאמר הזה סותר דעתו

אמר אחרי שזכרו, זהו דברם ג"כ, ר"ל הנה אלה ג"כ הם דברי חכמים ז"ל כמו האמורות למעלה, ולכן כמו שהוא נסתייע מהמאמר הקודם, כך ראוי שירגיש בסתירה המאמר השני כי אין ראוי שנחשוב שיהיו דבריהם ז"ל בזה סותרים זה בזה מאחר שבמקום אחד נאמרו. ומפני זה הוצרך להתיר הספקות האלה ואמר והתבונן ביאורם כי תוכות דברי תורה הם המרגלית, הנה בזה התיר הספק הראשון, ור"ל שמה שאמר אתה רואה דברי תורה, לא אמרו כי אם על התוך והסתר שבדברי תורה, ויהיה הכונה באמרם אתה רואה דברי תורה, אתה רואה אותם לדעת ולראות מה הוא התוך שבהם, דומה למה שנאמר במאמר הראשון בוריה של תורה. והשיב עוד לספק השני באמרו ופשוטו של כל משל אינו כלום, ר"ל שבאמרם כך המשל הזה אינו כלום, לא כוונו כי אם על פשטיות המשל מאשר הוא משל לא על הנמשל אשר בתוכו. והשיב לספק הג' באמרו ודמותם הסתר הענין הנמשל בפשוטו של משל כמי שנפלה מרגלית ר"ל שלא תנועה (צ"ל תטעה) בחשבך שהנר הוא דמיון המשל בדבריהם ז"ל והמרגלית הוא דמיון הנמשל, אינו כן, כי הם כוונו לומר שהמרגלית הוא הנמשל, והבית הוא המשל אשר המרגלית בתוכו, והביא הדמיונות שיתדמה הבית למשל מאמרו והוא בית אפל שיש בו כלים, במשל שהוא אפל להבנה, ויש בו כלים ר"ל דברים רבים ומלות הרבה יבלבל הכוונה, והנה המרגלית היא בבית, ר"ל הנמשל שהוא במשל, אבל לא יראנה, ר"ל שלא יבין אותה. ואמנם הנר או הפתילה שזכרו רבותינו ז"ל אינו דמיון למשל ולא לנמשל, כי אם להבנה ושכל המעיין, שבו יראה המרגלית אשר בבית, וזהו שאמר הרב עד שידליק כמו שזכר אשר דומה לו הבנת עניין המשל. הנה א"כ כאן מרגלית שהיא דמיון הנמשל, ובית שהוא דמיון המשל, ופתילה שהיא ההבנה והעיון, והמשיל הנר בהבנה, לפי שנר ה' נשמת אדם. זהו הפי' שעשה הרב למאמר הזה. האמנם ישאר לעיין איך יכריח הרב פירושו זה מדברי חכמים ז"ל. ואומר שהמאמר יורה עליו, שאמר זהו מאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו, ומאמרם בתוך ביתו הוציא הרב שהבית הוא דמיון המשל לא הנר, שאם לא כן היה מיותר אמרם בתוך ביתו, כי גם בחוץ וברחוב העיר, וכן הדמיון בהיותו באישון לילה ואפילה. ואמר עוד עד שהוא מדליק פתילה כבאיסר הוא מוצא את המרגלית, יראה שהפתילה הוא דבר המאיר והמבדיל הדברים ומוצא את המרגלית באמצעותו בתוך הבית, והאור ההוא הוא משל לעיון ולהבנה השכלית. האמנם רבנן אחרי הנחתם הדמיון הזה, לא חששו עוד לדבר בפתילה, כי אם במשל ובנמשל שדמו במרגלית ובבית, ולכן אמר, כך המשל הזה אינו כלום והוא אשר דמו בבית. ועל ידי המשל אתה רואה דברי תורה, ר"ל שהבית אשר נשארה המרגלית שמה היא שמרה אותה ועל ידה נמצאת, ויראו תוכות דברי תורה.

זה הוא מה שיראה לומר כפי דעת הרב, אבל לא כפי דעתי, שאחשוב תמיד שהמשל הוא שעושה המלמד והוא אשר המשילו בנר כמו שבמאמר רבי חנינא המשילו בחבל ובמשיחה, שעל ידה יוציאו המים מהבאר. והמשלים שעשו רבי חנינא ורבנן דומים הם בענין הזה, והרב הלך לשיטתו והאמת יעשה דרכו:

אמר החכם תפוחי זהב כו'. במשכיות כסף וגו', לא ידעתי למה הביא הרב עוד הפסוק הזה. האם יביא כל הדברים שידברו במשלים בכל ספרי הקדש. ואחשוב שהביאו לומר שלפי שחז"ל אמרו במאמר הקודם כך המשל הזה אינו כלום, שלא נחשוב שהיה דעתם שהמשל אינו כלום, כי הנה המשל תמיד יש בו חכמה מדינית ומעשית מועלת, אבל אמרו אינו כלום ר"ל לענין הנמשל, ולכן הביא הפסוק הזה ופירשו להגיד מעלת המשל שהוא ככסף ומעלת הנמשל שהוא כזהב. עוד הביאו הרב להסכים ולהוכיח מה שפירש במאמר הקודם, מאשר הנר והאור הוא דמיון ההבנה, והכריח זה מאמרו תפוחי זהב שהוא רמז לנמשל, והכסף הוא רמז למשל, והמשכיות הם הפתוחים, שבהם יראה המעיין הזהב אשר בתוכו והוא רמז להבנה ולעיון שזכר:

והנה סולם כו' ענין רביעי וכו'. הנה כיון הרב שבאו ז' הודעות במראה הזאת, הא', והנה סולם ר"ל שיש השגה אפשרית לאדם להתדבק בעליונים בהשגתו. ב', מוצב ארצה ר"ל שהתחלתה ראוי שתהיה מעולם ההויה וההפסד. ג', מגיע השמימה ר"ל שמכח ההויה וההפסד יבא להשיג עולם הגלגלים המתנועעים. ה', והנה מלאכי אלהים ר"ל שמפאת הגלגל המתנועע ישיג מציאות המניעים והם השכלים הנפרדים. ה', עולים ר"ל שיש בהם עלות. ו', ויורדים ר"ל שיש בהם עלולים ואין כלם שוים. ז', והנה ה' נצב עליו ר"ל שיש סיבה ראשונה, כי לא ישתלשל זה לבלתי תכלית:

והשמר מלחסר ביאור ספק. כתב הנרבוני על המאמר הזה: והשמר. מקור והכוונה בו שלא נחשוב שיהיה פי' והשמר צווי שהרב יצוה המעיין שלא יחסר ביאור ספק, והוא מגונה שהמחבר יחסר מהביא הספק הראוי ויצוה למעיין עליו, גם לשון הרב לא יסכים שאמר עוד, ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו, ויורה שכל זה ידבר מאופן חבורו ולא יהיה צואה למעיין, ולכן אמר הנרבוני שהשמר הוא מקור והוא משמש בכל הזמנים. אמר הרב שלא נפלו הדברים בחבור הזה בהזדמן כי אם בשקידה רבה ועיון גדול ובהשמר מלחסר ביאור ספק, כי נשמר הרב מאד מלחסרו במקום הראוי:

חלק א

פרק א

צלם ודמות וכו'. הנה התחיל הרב בשתוף הזה שהוא ענין מענייני מעשה בראשית, לפי שמשה אדוננו בו התחיל התורה גם כן, וגם כן להיות כולל כל חלקי הגשמה. ואצלי עוד לסבה שלישית, והיא לבאר שהאדם נאמר שהוא בצלם אלהים מפני ההשגה השכלית אשר לו וע"כ ראוי שישים כל השתדלותו בעיוניות, יען מפני זה נאמר עליו שהוא בצלם אלהים. והנרבוני כתב התחיל בזה כי הוא התכלית וראשית המחשבה אחרית המעשה והוא כולל כל חלקי הגשמה. והוא ירצה שהתחיל הרב בשתוף צלם לפי שהוא התכלית באדם ר"ל ההשגה בפעל, שכיון במלת צלם, ושם הרב ראשית המחשבה כל התחלת מחשבתו ועיונו בזה הספר במה שהוא אחרית המעשה באדם והיא ההשכלה שנקראת צלם. ואפשר לומר שכיון ג"כ הנרבוני לומר שהתחיל הרב ספרו בצלם וסתם ספרו בפרק החכמה ושניהם אחד, וראשית המחשבה סוף המעשה, וזו סבה אחת. אחר זה זכר סבה אחרת שנייה, והיא אמרו: והוא כולל כל חלקי הגשמה:

כבר חשבו כו'. מה שלא אמר בשאר השתופים להעיר על האומרים שיש אל אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה ומביאים ראיה מפסוק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו בחשבם שצלם ודמות נאמרו על תמונת הדבר ותאריו ומקריו, ועליהם אמר כבר חשבו בני אדם. והשיתופים האלה שזכר יצדקו לבד באופן שמושם בלשון הערב, ושני השמות האלה צלם ודמות, הם מחולפים בלשונותיהם, על כן בני אדם האלה הוכיחו הדבר מלשון עברי, ולפי שהיה כוונתם להעיר על מה שאמרתי, אמר הרב, והביא זה אל ההגשמה גמורה לאמרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וחשבו שהשם על צורת אדם, עם היות שהביא ג"כ דעת אחרים שהגדילו גשמות האלוה ואמרו שאינו בעל ידים ופנים כמו שיזכור:

והתחייבה כו'. אל תחשוב שיכוין הרב בלשון הזה שמדעת בני אדם שזכר יתחייב וימשך גשמות באל ית', כי הם אמרוהו בפירוש ואיך יאמר הרב שימשך ויתחייב לדעתם כאלו הם לא בארהו, אבל יאמר הרב שמה שאמרו בני אדם בזה לא נפלו עליו באפשרות הסברא, והטו אליה, אבל היה זה בעיניהם אמונה מחוייבת א"א שידומה חלופה, וזהו אמרו והתחייבה להם ההגשמה הגמורה, והאמינו בה, ונתן הסבה למה היתה האמונה הזאת הכרחית ומחוייבת לדעתם. ואמר שהתחייב מפאת הפסוק ומפאת המופת, אם מפאת הפסוק לפי שהוא מיחס כלים ותוארים גשמיים לבורא ית', וזהו אמרו. וראו שהם אם יפרדו מזאת האמונה יכזיבו הכתוב. ואמנם מפאת המופת כי האנשים האלה חשבו

שאחרי שהאל ית' נמצא, יתחייב שיהיה גשם כי אין הנמצא זולת הגשמי, וזהו שאמר הרב וגם ישימו השם נעדר אם לא יהיה גוף, ר"ל שלדעתם ישימו את הש"י נעדר אם לא ישימו גוף:

אמנם כו'. לפי שהאנשים האלה נפלו לדעתם באמונה הכוזבת הזאת מפאת השכל ומפאת הכתובים, רצה הרב להשיב על שתי ראיותיהם, ואמר שמה שצריך שיאמר בהרחקת הגשמית רצו לומר מצד עצמו, וג"כ מפאת היות ית' אחד שאין מקום אליו אלא בסלוק גשמות ממנו, לפי שהגשם מתחלק, ואם כן אינו אחד מכל צד, כיון שאפשר שיתרבה מצד חלקיו, הנה כל זה שהוא מצד המושכל אמר הרב שלא ידבר ממנו בזה המקום, אבל יביא אחר זה מופת עליו בתחלת החלק השני מזה הספר, וישאר א"כ להשיב כאן למין השני מראיותיו, והוא פשוטי הכתובים, וזה שאמר. אבל הערתנו הנה בזה הפרק היא לבאר ענין צלם ודמות:

שמה המיוחד וכו'. לפי שבני אדם החושבים הסברא הכוזבת שזכר, היה טעותם בשמוש לשון העברי בצלם ודמות, השיבם הרב כפי דבריהם, ואמר שהצורה המקרית אצל ההמון בלשון עברי היא תאר, וקוראה הרב מפורסמת מפני שההמון לא ירגישו בצורה עצמית, לפי שהיא ממושגי השכל אשר יוחדו למשכילים, וההמון ישיג המוחשות בלבד, ולכן הצורה המפורסמת אצלם היא המקרית לבד. והנה הביא הרב לזה ראיה, אם מהצורה המקרית הטבעית באמרו יפה תאר ויפה מראה (בראשית ל"ט ו') מה תארו (שמואל א' כ"ח י"ד) כתאר בני המלך (שופטים ח' י"ח), והביא אחרי כן מהמלאכותיית באמרו. ונאמר בצורה המלאכותיית, ואמר עוד, אמנם צלם נופל על הצורה הטבעית ובזה הבדילה מהמלאכותיית שזכר. ולפי שעדיין ישאר לחשוב שיאמר על הצורה המקרית שיעשה הטבע, כי עם היותה מקרית הנה נקראת טבעית כיון שאינה כי אם בטבע, מפני זה הוסיף הרב לומר. ר"ל על עניין אשר בו נתעצם הדבר, ואין המקרה מה שיתעצם הדבר בו כי אם הצורה עצמיית, וזה הוא אמרו, והיה מה שהוא, ר"ל שהצורה העצמית היא מהות הדבר, והיה בה מה שהוא לא בצורה המקרית. והנה הוסיף הרב לומר בזה. והיא אמתתו לפי שהצורה הטבעית העצמית שהיא מהות הדבר ועצמותו, כבר תהיה כוללת בצורה הצומחת או החיונית באדם, ועכ"ז לא נקרא צלמו לפי שישתתף בה עם שאר הצמחים והבעל חי, הנה להבדילה מזאת הצורה הטבעית העצמית הכוללת אמר הרב עוד והיא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא, ר"ל שהיא הצורה האחרונה מחדשת המין, וזאת הצורה המיוחדת לבדה נקראת צלם, וזהו אמרו מאשר הוא הנמצא ההוא. ולפי שכל זה דבר הרב על דרך כלל בכל צורות הדברים מייחדות המינים, זכר הענין

הזה בפרט באדם, וזהו אמרו אשר הענין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית, ר"ל שהצורה הטבעית העצמיית המיוחדת באדם היא הכח או הנפש אשר בעבורה ומפעולתה תהיה השגה האנושית, ר"ל בפעל. ואמר הרב שכאשר נאמר באדם שהוא בצלם אלהים, לא יאמר מפני השכל בכח אשר בו, כי מפאת ההכנה אינו בצלם אלהים ובדמותו, אבל הוא מפאת המושכלת וההשגה אשר בפועל, כי מזה הצד ר"ל משכל היותו בפעל הוא דומה לנבדלים וזהו אמרו מפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו בצלם אלהים:

ולכן נאמר צלמם תבזה כו'. הוקשה לרב אמרו צלמם תבזה (תהלים ע"ג כ') שיורה שיאמר צלם על התאר הגופני, ולזה אמר שאמרו ה' בעיר צלמם תבזה לא נאמר על תכונת האברים ותארם כי אם על הצורה המינית אשר לרשעים ועל נפשותם. והנה הכריח הרב פירושו באמרו כי הבזיון דבק בנפש, וכוונתו בזה מה שאמר הפילוסוף בספר המדות שאין ראוי לבזות האדם על היותו כעור הצורה או בעל מום גופני ולא לשבחו על היותו יפה תאר ויפה מראה, לפי שהענינים הגופניים הם מפעולת הטבע ואין לבחירת האדם יכולת עליהם, ולכן אין ראוי שישובח עליהם או יתגנה ויתבזה, אבל השבח והגנאי או ההלול והבזיון, הוא בפעולות שהאדם עושה בבחירתו ורצונו, ולכן ראוי שיפורש השם בעיר צלמם תבזה על צלם הנפש, והוא דעותיהם ומדותיהם הנמשכים מהשכל לא דבר גופני. ולפי שהוקשה עוד לרב אמרו צלמי טחוריכם (ש"א ו' י"א) שהיו צלמים נעשים במלאכה לדחות היזק הטחורים, ויראה שלא נקראו צלמים כי אם מפני תארם המקרי, לא על הצורה המינית כיון שאינה בהם, לזה נצטרך לומר שלא נקראו צלמים מפאת התאר אשר להם, כי אם מפאת הכח והסגולה אשר היה בהם לדעתם לדחות היזק הטחורים, ולכן נקראו בכלל הצלמים צלמים מפאת הכח הנחשב בהם לא מפני תארם:

אמנם דמות כו'. הנה הרב עשה בענין הדמות שני מובנים, א' מהם הוא על התאר המקרי המושג לחושים, והב' על ענין הדברים ועצמותיהם. אבל במובן הא' לא הביא פסוקים כמנהגו בשאר השתופים, ואמר לבד אמנם דמות שם מן דמה, והסבה שלא פי' בו עוד לפי שהדמיון הוא סוג מסוגי האיכות דומה ובלתי דומה והוא מקרה, ולכן לא נצטרך להביא עליו פסוקים כי הוא דבר מבואר, והביאם במובן הב'. ואמר עוד, וכן כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו דמיון בענין היופי ר"ל שעם היות שאמר הכתוב לא דמה אליו ביפיו (יחזקאל ל"א ח') אין ראוי שיובן בו על היופי והתאר הגשמי, לפי שהפסוק הוא ביחזקאל נאמר על אשור ועל פרעה, ואיך ימשל וידמה אותם לארז אשר בלבנון, בתואר המקרי, כי אם בענין היופי ר"ל לא ביופי עצמן כי אם בענינם. וכן נאמר דמות הכסא

(שם א' כ"ו) אחרי שהביא הרב לענין הדמוי שיאמר על הדברים הנפשיים כפי הטבע, הביא אחרי כן פסוקים מענין הדמיון שיאמר בנבואה. והוא אמרו: וכן נאמר דמות כסא שיורה על ההתנשאות והמעלה להיות האל ית' מניע גלגל ערבות, ולזה יתאר לו בכסא, וכן הביא דמות החיות (שם א' י"ג) ואמר שהוא דמות בענין, ירצה שהגלגלים הם חיים משכילים ומפני ההדמות הזה בחיות וההשכלה דמה אותם בחיות. **וכאשר** יוחד האדם בענין שהוא זר בו, כוונת הרב כמו שאמרתי, שעם היות שההבדל העצמי אשר למין האדם הוא היותו מדבר, ר"ל היות לו כח על הדבור והוא משיג במחשבה ועיון, ונקרא זה בגדר הנפש שלמות ראשון, הנה לא נאמר בו מזה הצד שהוא בצלם אלהים כי אם מפאת שלמותו האחרון והיא ההשגה והדבקות בפעל, ומזה נדע שהרב יסבור שהנפש היא ההכנה כדעת אלכסנדר וכמו שאמרו עוד בשתוף נפש בפ' מ"ב ובפ' ס"ט בשתוף רכב. ולפי שהשכלת האדם וידיעתו לא תדמה ולא תיוחס לידיעת האל והשכלתו, אמר הרב בכאן; שהדבר אשר בו ידמה השכלתנו להשכלתו ית' הוא שהשכלתנו לא ישתמש בה חוש ולא יד ורגל, כמו שהשגת הבורא אינה ג"כ בחוש ולא בכלי, וזה אמרו וכאשר יוחד האדם בענין שהוא זר בו מאד וכו' והיא ההשגה השכלית ר"ל השגה בפעל, אשר לא ישתמש בה חוש ר"ל בעת ההשגה, עם היות שיקדם אליה השתמשות החושים והשגתם הנה יהיה מזה הצד דומה להשגת הבורא אשר אינה בכלי, ר"ל לא שהשגתנו תדמה להשגתו כי אם מצד אשר אינה בכלי, באותו דבר לבד ידמו, ולזה אמר הרב ואם אינו דמיון באמת ר"ל שהוא דמיון בשלילה לא בחיוב. והנה אמר הרב ונאמר באדם מפני זה הענין לאמר שעם היות שכפי האמת אין הבחינה כי אם בשלילות, כמו שאמרתי, הנה בהעברה וכפי המפורסם יאמר באדם שמפני השכל האלהי המדובק בו הוא בצלם אלהים, והכוונה כלה איך שיהיה שהש"י אינו גשם ובעל תמורה ולא תמונה. והעולה מזה שהרב יפרש מלת צלם שיאמר לבד בצורה המיחדת המין או שיהיה שם משותף כמו שזכר:

פרק ב

הקשה לי איש חכם וכו'.**הנה** עם התבוננות הטוב בזה הפ' ראיתי להעיר בו עשרים דברים כדי שמהם נעמוד על הבנת אמתתו, א) אם היה שהרב רצה בזה הפרק לבאר שתוף שם אלהים, למה לא התחיל הפרק בשתופו כמו שעשה בשאר השתופים והיה ראוי שיתחיל ויאמר אלהים שם משתתף, ב) אם היה שהביא ג' שתופים לשם אלהים שיאמר על השי"ת ועל המלאכים ועל השופטים, איך לא הביא פסוקים על כל א' מהשתופים ההם כדרכו. ואין לנו להאמין השתופים שלא יכריחם מן הכתובים, ג) מה

ענין אמרו צריך להתבונן בקושיא שא"צ התבוננות כי אם בתשובה, הלא כח השאלה אינו כי אם אדם אחרי שחטא נתעלה מדרגתו ממה שהיה קודם החטא, ואין צריך בזה התבוננות אחר. ד) אם היה שלא רצה להתחיל הפרק בזכרון השתוף למה שמו קודם הקושיא, והיה ראוי שיזכור הקושיא ראשונה, כמו שהתחיל הקשה לי איש חכם, ואחרי כן בענין התשובה יביא שתוף אלהים אם היה שיעזר ממנו לדעתו. ה) מה ראה הרב לומר אחרי אומרו להש"י ולמלאכים ולשופטים, אמרו עוד מנהיגי המדינות, והנה השתוף יוחד בשופטים ואין לנו צורך במנהיגי המדינות. ו) אמרו וזה הוא הפלא שהיה עונשו על מריו תת לו שלמות שלא היה לו, כי הנה זה הוא בלתי אמתי בפסוקים, שההבדלה בין טוב לרע לא ניתן לאדם על צד העונש, וענשו כתוב בתורה בפירוש באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות ולאדם אמר כי שמעת. ז) באמרו ואין זה אלא כדבר מי שאמר וכו' ויראה שאין בדבור הזה צורך כי לא יצטרך לחוזק הקושיא וקיומה, ואינו פסוק ולא מאמר ממאמרי חז"ל שיביאהו הרב לדמוי הענין. ח) שיראה שהרב אמר בתחלת דבריו, שהקושיא היתה גדולה ושצריך להתבונן בה, אחרי כן יבזה המקשה ויהביל דבריו ויאמר שכלם הבל ורעיון רוח, וזו סתירה בדבריו. ט) באמרו, וכן בלשוננו יאמר על הקשט והבטל אמת ושקר, כי זה אינו מענין דרושנו, והיה די כשיאמר שאמת ושקר הוא במושכלות, וטוב ורע הוא במפורסמות, אבל קשט ובטל אם הוא אמת ושקר אם לא אין ספק שאינו מהדרוש. י) הוא אמרו אחר זה, ובשכל ידע האדם האמת מן השקר וזה יהיה בענינים המושכלים, והוא מותר, אחרי שכבר אמר למעלה ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו. יא) באמרו, וכאשר מרה ונטה וכו' ומפני זה מרה במצוה, וכפי לשון הרב יהיה בכאן לאדם שני חטאים ובראשון אמר וכאשר מרה ונטה, ולכן לא הביא עליו פסוק ויקח מפריו ויאכל, אבל הביא ותרא האשה, ובשני אמר ומפני זה מרה במצוה והוא בחלוף ממה שנצטוו עליו, שאדם לא חטא כי אם חטא א'. יב) באמרו ואז ידע שיעור מה שאבד ומה שהופשט ממנו ובאי זה ענין שב וזה אין ענין לו, וגם לא מצאנו בכתוב שידע שעור מה שאבד. וגם יקשה ייתור ומה שהופשט ממנו ובאי זה ענין שב. יג) באמרו והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם וידוע שאין זה מהדרוש כי המקשה לא אמר שהיו עיני אדם סגורים ועורים, אבל שהיו בלי שכל ושאחר החטא נשתלם בשכלו, ומה לנו בעורון העינים שהביא. יד) למה הביא הרב הבנת פקח, ולא הביא שתוף עין, כיון שהכתוב שאמר ותפקחנה הוא מזכיר ג"כ העין באמרו ותפקחנה עיני שניהם. טו) שהפסוקים שהביא לבאר שפקח נופל על גלות הידיעה הם עצמם יורו שלא נאמרו כי אם על ראות עינים, גם אמרו ויפקח אלהים את

עיניה (בראשית כ"א י"ט) שנא' בהגר הוא אומר ותרא באר מים, נראה שהפקיחה היתה גופנית, וכן אז תפקחנה עיני עורים (ישעיה ל"ה ה') נוכל לומר שהוא כפשוטו, ופסוק אמרו פקוח אזנים ולא ישמע (שם מ"ב כ') הנה כפי פי' המפרשים שנא' זה על ישראל, יהיה פירושו שעם היות אזניהם פקוחות הם אינם רוצים לשמוע דברי הנביאים, ולכן לא ישמעו ולא יבינו, וא"כ פקוח אזנים הוא גופני. טז) באמרו, אבל אמרו על האדם משנה פניו ותשלחהו, יראה שגם בזה אינו צורך כפי הדרוש ואינו נערך כפי סדר הדברים. יז) באמרו, וביאר ואמר וישלחהו ה' מגן עדן, ולא ידעתי מה הביאור שמצא הרב בזה הפסוק שאמר בו וביאר ואמר, וכבר בא הביאור הרבה באמרו וקוץ ודרדר תצמיח לך, בזעת אפיך תאכל לחם. יח) באמרו, והשוהו כבהמות במזונותיו ורוב ענייניו כמו שאמר ואכלת את עשב השדה, והנה זה הפסוק הוא קודם בזעת אפיך תאכל לחם, והוא אחרי אמרו קוץ ודרדר תצמיח לך, ויקשה למה לא הביאו למעלה קודם אמרו בזעת אפיך, וקודם וישלחהו ה' מג"ע כיון שהוא קודם אליו בסדר הכתובים. יט) באמרו, ואמר מבאר לזה הענין אדם ביקר בל ילין, וזה לא ידבר באדם הראשון, כי אם באדם הכולל, ומה לו ללמוד ממנו על האדם הפרטי הראשון, עד שמפני זה כתב האפוד בפירושו, שחשבו רבים שהרב כיון בזה הפרק על מה שיקרה לאדם הכולל ויוכיחו דעתם מזה המאמר אדם ביקר בל ילין, כ) הוא הספק אשר אני שמעתי אומרים שהחכם ר' יצחק עראמה העיר עליו וגזר אומר שהרב יסבור שאין תורה מן השמים, אחרי שהוא ביאר שאמרו והייתם כאלהים יודעי טוב ורע לא יצדק במלאכים, ויורה שהיה דעתו שהמלאכים לא ידעו המפורסמות טוב ורע, ואם הדבר כן הנה האלוה ית' ג"כ לא ידע אותם, וימשך מזה שלא נתן המצות המעשיות ששרשם הטוב והרע, ושאין א"כ תורה מן השמים, ובנה ע"ז מגדל וראשו בשמים בספר שכתב החכם נגד הרב. הנה אלה הם עשרים הערות שהעירותי בזה הפ', ועתה אפרש דבריו באופן יותרו ההערות כלם. ואומר: **הנה** הפרק השני הזה לא הביאו הרב לבאר בו שתוף אלהים ולא שתוף אחר, אבל בא לתשלום הפרק הראשון, כי למה שביאר שמה שתוף צלם ואמר על הצורה העצמית והיא ההשגה אשר בפעל, ולא ידעת מה הוא הצלם אשר זכר שנברא בו, האם היה השכל העיוני או השכל המעשי. לבאר זה הציע הקושיא, והביא תשובתה, שממנה נתבאר שצלם אלהים אשר בו נברא אדם היתה ההשגה העיונית בפעל, ולזה לא התחיל בשתוף שם אלהים. והותרה בזה השאלה הא'. **והתחיל** הקשה לי וכו'. קושיא גדולה צריך להתבונן בקושיא ובתשובתנו, אמר הרב שהיא קושיא גדולה, יען נוסדה כפי פשט הכתובים והיא סותרת המושכל האמתי כאמרנו שאדם עשה מעשה זמרי ונטל שכר כפנחס, וגם

קראה גדולה בערך התשובה אשר תמשך אחריה. והנה אמר שהמקשה היה איש חכם ורצה הרב בזה שהיה אדם חכם בלתי נכנע לשום דת, ולזה הקשה כפי פשט הכתובים ולא נסמך לשרשי קבלת הדתות. והזהיר הרב שיתבוננו בקושיא, לפי שהמעיין יחשוב שאין בקושיא כי אם מאמר גוזר אחד, שאדם אחר חטאו נשתלם במה שלא היה לו, ואינו כן, כי מלבד זה הנה הקושיא תכלול ד' מאמרים גוזרים גדולים מאד כמו שאבאר, ולכן הזהיר שיתבוננו בה, וגם כן אמר לפי שהיא מיוסדת על הכתובים, ואמר שיתבוננו בה להסכים חלקי אמריה עם הפסוקים, וכוון לומר עוד שיתבוננו בקושיא בהתיחסה אליה התשובה, כי הנה ימצאו בקושיא ד' הקדמות כמו שהזכיר ויבאו בתשובתו ד' חלקים להשיב עליהם, ועל אותו ערך והתייסחות אמר צריך להתבונן בקושיא ובתשובתנו בפירוקה, והותרה בזה השאלה הג'. **והנה** הקדים הרב השתוף הזה לשם אלהים קודם הקושיא לפי שהמקשה יסתייע מהפסוק שאמר והייתם כאלהים בחשבו שהוא ממובן המלאכים, והרב בתשובתו יאמר שלא יובן כי אם בטוב וברע בדיינים, ולפי שהשתוף הכרחי לקושיא ולתשובה, הקדימו הרב אליהם. ולכן אמר, וקודם שאזכור הקושיא ופירוקה אומר, כי הקדימו לשניהם להצטרכם שניהם, ר"ל הקושיא והתשובה אליו. והותרה בזה השאלה הד'. **והנה** אמר הרב כאן ששם אלהים הוא משותף ובפ"ו ח"ב אמר שהוא מושאל, לפי שהשם המושאל יקרא משותף כי אינו מוסכם ולא מסופק, כי אם משותף. אומר כי כבר ידע כל עברי וכו', אין ספק שמנהג הרב בשתופים להביא פסוקים בכל אחד מהמובנים שיזכור בהם אבל היה זה במקומות שיקחום הפתאים על קצת עניני השם זולת קצתם כמו שהביא בהקדמת הספר, אבל שם אלוה הוא לדעתו שם משותף וההמון כלו מסכים בשתופו ויודעים אותו, ולכן לא הצטרך להביא עליהם פסוקים, וז"ש כי כבר ידע כל עברי, שהוא דבר ידוע לכל אשר בשם ישראל יכנה ששם אלהים נאמר על אלוה יתב' ועל המלאכים ועל השופטים. ואמר, שכבר ביאר זה אונקלוס הגר, ר"ל שעם היותו גר הוא ביארו, ולכן כל עברי לא יסתפק עליו, והביאור שביאר אונקלוס הוא בכל השמושים, כי הוא תרגם בראשית ברא אלהים בקדמין ברא ה', ונשתמש א"כ שם על הסבה הראשונה, ותרגם כי ראיתי אלהים פנים בפנים ארי חזיתי מלאכא דה' אפין באפין, הנה תרגם אלהים על המלאכים, ותרגם אלהים לא תקלל דיינא לא תקול והוא נאמר על השופטים. הנה התבאר שאונקלוס ביאר זה ר"ל השתוף כלו בכל ג' השמושים שזכר, ומפני זה לא הביא הרב עליהם פסוקים להיות הדבר נודע לכל עברי, ולפי שכבר קדמו אונקלוס לבארו במה שאין בו ספק. והותרה השאלה הב':

ולשופטים מנהיגי המדינות. הנה הוסיף לומר הרב מנהיגי המדינות, לפי שהוא ביאר בפ"ו ח"ב שאלהים הוא שם לשופטים ושהושאל למלאכים ולבורא, להיות שופט על המלאכים, ולפי שלדבריו אלה הנה השופטים כולל הבורא והמלאכים כמו שיכללם שם אלהים. ואינו א"כ אחד מהשמושים. לזה הוצרך לומר אחרי שאמר ולשופטים, מנהיגי המדינות, ר"ל אינו רוצה בשופטים, הבורא ית' והמלאכים שיקראו שופטים, אבל ארצה בהם מנהיגי המדינות לבד, ובזה הבדילם ממנו, והותרה בזה השאלה הה'. וא"ת א"כ למה אמר שופטים היה לו לומר מנהיגי המדינות לבד. אשיבך שהרב אמר ולשופטים לפי שאונקלוס תרגמו דיינא ולכן עשה השתוף בשופטים ובאר כוונתו באמרו מנהיגי המדינות:

והאמת מה שבארו שוהייתם כאלהים כו'. אין ראוי שתמשיך זה הלשון עם מה שאמר קודם לזה וכבר ביאר זה אונקלוס כי אינו מקושר, אבל פירושו שאחר שאמר הרב שאונקלוס ביאר השתוף ר"ל כלו בכל שלשת השמושים, אמר עוד דבר אחר, והוא שהאמת מה שביאר אונקלוס שפסוק והייתם כאלהים אינו נאמר על הבורא ולא על המלאכים, אבל מענין השלישי שנא' על יודעי הטוב והרע שהם השופטים. ולאומר שיאמר שאיך יצדק מה שפירש אונקלוס והייתם כאלהים על השופטים מנהיגי המדינות, כיון שמתחלת הבריאה בדבר הנחש לחוה לא היו בעולם שופטים ולא מנהיגי המדינות לשיתאוו להיות כמותם. נשיבהו ונאמר. כי הרב בשמושיו אשר עשה אלינו אמר שופטים מנהיגי המדינות, אבל אונקלוס לא אמר שופטים ולא מנהיגי המדינות אבל אמר לבד ותהון כרברביא, ירצה שאמר הנחש לחוה שיהיו גדולים ומעולים ממה שהם, וזהו מה שרצה כרברביא והיה בזה די להונות אדם וחוה שיחשבו שבאכילת העץ יהיו שלמים וכן רבים ממה שהם, ולכן לא תרגם בו דיינא כי אם רברביא:

יראה מפשוטו של כתוב וכו'. ר"ל המקשה בדבריו אלה, שעם היות שהרב יעשה צורות בפסוקים ויאמר שהם משל, הנה הוא אינו מקשה אלא כפי פשט הכתובים. והנה נמצאו בקושייתו זאת ארבעה נתחים או חלקים, הנתח האחד אמרו כי הכוונה ראשונה באדם וכו' שאין שכל לו ולא מחשבה ורצה בזה שהיתה הכוונה האלהית בבריאת האדם שיהיה כשאר בעלי חיים יושבי תבל ושוכני ארץ בגופו והרכבת חמרו, לא שיהיה נברא עם שכל בפעל משיג ההשגות בפעל, ולא שיהיה ג"כ משכיל בכח, נברא בהכנה להיות חוקר משיג במחשבה ועיון, ולזה כיון באמרו אין שכל לו ולא מחשבה ר"ל אין שכל לו בפעל ולא מחשבה שהיא התבוננות וכח החקירה שיעשה בהבנתו. והנה לקח המקשה זה היסוד והנתח, ממה שאמרה התורה בבריאת האדם. ויאמר אלהים נעשה אדם

בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים, והבין המקשה שבצלמנו כדמותנו, הוא בדברים המקריים בתמונה ותאר, ושהיה זה כן כוונת האלהית בבריאת האדם, שיהיה כשאר הב"ח, אם לא שיהיה היותר נבחר מהם ומושל בהם, כאריה בבהמות יער, ובבריאה ג"כ נאמר ויברא אלהים את האדם בצלמו וגו' זכר ונקבה ברא אותם, ויברך אותם אלהים ויאמר פרו ורבו, וכזה נאמר בשרצים, וגם בענין מזונותיו אמר הנה נתתי לכם את כל עשב, וכל זה ממה שיורה שלא נתכוין בבריאתו כי אם הדברים החמרים, כיון שלא נזכר שמה השכלה ולא מחשבה כלל, וזהו הנתח הראשון. הנתח השני מהקושיא הוא אמרו ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע, ירצה וכמו שאדם הראשון בבריאתו לא היה לו שלמות השכל העיוני, לא בפועל ולא בכח כמו שזכר, הנה ג"כ לא היה לו שלמות השכל המעשי, ולזה לא יבדיל בין הטוב ובין הרע, שהם הבדל השכל המעשי, והנה לקח המקשה זה ממה שאמרה התורה ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו, שזה ממה שיורה שלא היו מבדילים בין טוב ובין רע, אפילו בגילוי הערוה. הנתח הג' הוא אמרו ובאשר המרה הביא לו מריו זה השלימות הגדול, ירצה שאדם אחר שחטא הביא לו המרי והחטא השלמות הגדול המיוחד באדם מבין שאר הב"ח והיא ההשכלה בכלל. והנה אמר והוא שתהיה לו זאת ההכרה אשר בנו, רצה באמרו ההכרה ההשגה השכלית בכלל, בין שתהיה עיונית או מעשית, והנה לקח המקשה הדעת הזה מספורי התורה, שאחרי שאמר ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל נאמר ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, והוא ממה שאמר שאחרי החטא נשתלמו בהשגתם. הנתח הד' הוא אמרו וזהו הפלא שיהיה עונשו על מריו ר"ל שאין הפלא באדם שבהיותו חמרי יעיין וישיג הדברים האלהיים, אבל הפלא הוא בשלא נתן לו זה השלמות קודם החטא ונתנו לו אחר החטא, במקום שהיה ראוי לתת לו עונש על חטאו נתן לו שלמות ושכר, וזה אמרו וזהו הפלא שיהיה ענשו, ר"ל שבמקום העונש שהיה ראוי לתת לו נתן לו שלמות שלא היה לו, ולפי שהמקשה לא רצה לקיים אם נתן לו זה השלמות על צד העונש או באיזה הענין ואופן נתן לו, לזה הוסיף לומר עוד ואין זה אלא כדבר מי שאמר כי איש מן האנשים מרה והפליג בעול שינו בריאתו לטוב ולוקח והושם כוכב בשמים ר"ל לא ידענו סבת הדבר למה קנה השלמות הזה, אם על דרך העונש או באופן אחר מההמשכות, אבל ידענו מציאותו ששנו בריאתו לטוב והושם כוכב בשמים. ובזה תבין שהספרים שכתוב בהם, **ולפיכך** שינו בריאתו לטוב הוא טעות שנפל בהם כי אין שם מלת לפיכך, והתבאר מזה שהמקשה לא יקיים היות זה ע"צ העונש ושאין כאן לשון מיותר, ויותרו בזה השאלות ו' ז'. והנה קיים המקשה הנתח הד' הזה ממה שאמרה

התורה ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע שיורה שמפני ידיעת הטוב והרע שקנה היה כאחד מצבא המרום במרום, מסכים למה שאמר והושם כוכב בשמים, והקרוב אצלי שכתב הרב ואין זה כי אם כדבר מי שאמר לסמכו לפסוק שאמר הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ר"ל כי מפני ידיעתו אשר קנה הושם כוכב בשמים ונתדמה לעליונים. ולפי שבקושיא יוכללו ד' הנתחים והענינים האלה שזכרתי, אמר הרב בסופה זאת היתה כוונת הקושיא וענייניה. ולפי שהתשובה תתחלק לד' חלקים אחרים כנגדה, אמר הרב ג"כ ושמע עניני תשובתנו עניני בלשון רבים:

אתה האיש המעיין כו'. הנה הרב גער במקשה מד' צדדים, הבחינה האחת מהיותו מעיין בתחלת רעיוניו וזממיו, ירצה שהמעיין אין ראוי שישים התבוננתו כפי הדמיון, כי אם כפי השכל, כי הדמיון פעולתו הבלבול וההרכבות המשובשות, ולזה לא אמר שהוא מעיין בשכלו כי אם ברעיוניו וזממיו מלשון רעיון רוח, וזממיו הם דמיונות. והבחינה השנית גער בו מפני מה שחשב שיבין ספר שהוא הישרת הראשונים והאחרונים, ירצה כי המעיין האמתי ראוי שלא יגזור בדברים בתחלת המחשבה, אבל תמיד יספק אם יבין האמת בדרושים אם לא, ולכן האשים הרב את המקשה למה שחשב שהבין הספר שהוא הישרתנו שהיא תורתנו הקדושה. והבחינה השלישית מהאשם הוא באמרו בעברו עליו בקצת עתות הפנאי, ר"ל שהמעיין ראוי שיתמיד בעיונו זמן רב כדי להשיג האמת, ולא זמן קצר והוא אמרו בקצת עתות הפנאי. והבחינה הרביעית מהאשם הוא אמרו מהשתיה והמשגל בעברו על ספר, רצה שאין כל הזמנים מוכנים לעיון המושכלות כי אם באשמורת הבקר ובעת פנות המחשבות והשלמת העכול, והתיישבות האדים העולים למוח המונעים זכות המחשבות, ולזה האשימו שאחר השתיה והמשגל עם היות שכלו מטורד ובלתי מיושב, היה מעיין בספר תורה כאלו הוא ספר מדברי הימים או שיר מן השירים, שלא יצטרך להתבודדות העיון. הנה א"כ האשימו במה שנשתמש בעיוני מהדמיונות, ומהיותו חכם בעיניו וחושב שהבין ס"ת, ומהיות קובע עתות מעכבות לעיון, ומהיותו מעיין בזמן בלתי מוכן מאיכותו, והם הד' צדדים או בחינות מהאשם:

התיישב והשתכל כי אין הדבר כו'. בזה חוזר ומשיב לארבעה מיני האשם שזכר, כי באמרו התיישב רמז שיתמיד העיון זמן רב, ובאמרו והשתכל רמז שיבקש זמן מוכן להשתכלות, ובאמרו כי אין הדבר כמו שחשבתו, רמז שלא יחשוב שיבין ספר התורה, כי אינו כן, ובאמרו בתחלת המחשבה חזר לאמרו בתחלת רעיוניו וזממיו. והנה האשים הרב כל כך המקשה, לפי שלא הקשה מה שהקשה כאדם השואל כדי לדעת התשובה האמתית, אבל כמתהלל במתת שקר, וחושב שהוא הורס עניני התורה וספוריה ומלעיג

עליה, ולכן בראש הפרק קראו איש חכם, ואמר שהיא קושיא גדולה, וזה כלו בבחינת היותה קושיא, אבל כאשר הרגיש מהמקשה שהיה חכם בעיניו, ושהאמין הדבר כמו שהקשה וחשב שאין תשובה בדבר, האשימו וגער בו בדבריו, וזהו אמרו אין הדבר כמו שחשבתו, והותרה בזה השאלה הח':

וזה כי השכל כו', הנה הרב בתשובתו זאת, עשאה ד' חלקים כנגד ד' חלקי הקושיא שזכרתי, ובזה התחיל החלק הראשון להשיב על מה שאמר המקשה, שהיה הכוונה ראשונה באדם שיהיה כשאר ב"ח, ולזה השיב הרב שהשכל אשר השפיע הבורא על האדם ר"ל בתחלת בריאתו, שבעבור זה אמר הבורא, והוא שלמותו האחרון, ר"ל שלא היה הכחניות וההשכלה שהוא השלמות הראשון, כי אם שלמותו בפעל, שהוא שלמותו האחרון, הנה השכל הזה הפעליי לא הגיע לאדם אחרי החטא, אבל הגיע אליו בתחלת הבריאה קודם המרי. והנה נתן הרב בזה שתי ראיות, הא' אמרו ובשבילו נאמר בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו, ר"ל שכיון שבתחלת הבריאה נאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, ויברא אלהים את האדם בצלמו, והיה שהצלם והדמות ההוא נאמר על ההשכלה בפעל, כמו שהתבאר בפרק הקודם לזה, הנה א"כ זה ממה שיורה שנברא משכיל בפועל לא כבהמות שאין להם שכל ולא מחשבה. והראיה הב' הוא אמרו ובגללו דבר אתו וצוה אותו, ר"ל שקודם החטא נאמר ויצו ה' אלהים על האדם, ואם היה מדבר אתו ומצוה אותו ידוע הוא שלא היה בהמה כי אם בעל שכל, וזה אמרו ולא היתה הצואה לבהמות ולא למי שאין לו שכל, ירצה באמרו ולא היתה הצואה לבהמות שאין להם הבנה ולא שכל בכח. ורצה באמרו ולא למי שאין לו שכל שגם לא יהיה הצואה לילדים, שעם היות שבהם שכל בכח. הנה אינו להם בפעל, כי הצואה תהיה למשכיל בפעל, ולא תאבה למה שכתב האפודי שרמז הרב לאמרו, ולא היתה הצוואה לבהמות, למאמר ויאמר ה' לדג (יונה ב' י"א) ולפרק מ"ח חלק ב', כי הרב בזה לא כוון אליו ולא עלתה על לבו:

ובשכל יבדיל האדם כו', עתה ישיב הרב לחלק השני מן הקושיא שאמר שהאדם לא היה מבדיל בין הטוב והרע, והוא ממה שיורה שלא היה בעל שכל, כיון שלא היו לו הבדלי השכל ופעולותיו, והשיבו הרב שאין פעל השכל ביחוד ואמת (צ"ל ביחוס האמת) ההבדל בין טוב והרע, אבל הבדליו העצמיים הם האמת והשקר למה שהם במושכלות, כי הטוב והרע הם במפורסמות לא במושכלות, ואינם א"כ מיוחדים לשכל, וזהו שאמר ובשכל ידע האדם בין האמת והשקר:

וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו, ר"ל ההשכלה העיונית וההבדלה בין האמת והשקר. ולהכריח שהטוב והרע הם במפורסמות ואינם במושכלות הביא עוד מאמר,

אמנם המגונה והנאה הם במפורסמות לא במושכלות כי לא יאמר וכו', לפי שיהיה לאומר שיאמר שאמת הוא שאמת ושקר יאמרו במושכלות ונאה ומגונה במפורסמות, אבל טוב ורע יאמר כולל לשניהם, ר"ל למפורסמות ולמושכלות, כי כיון שאין אצלנו כי אם שכל עיוני ושכל מעשי, והשקר ואמת יוחסו לעיוני, והנאה והמגונה יוחסו למעשי, ואין כאן שכל אחר שיחויב שיהיה הטוב והרע נאמר עליו, וא"כ הטוב והרע נאמר על שניהם, כיון שאין לנו שכל שלישי יאמרו עליו, מפני זה אמר הרב, שכמו שבשמושי המלות ובלשונותיהם יאמרו הנאה והמגונה על המפורסמות ואמת ושקר במושכלות, ככה בלשוננו ר"ל בכתבי הקדש, יאמר על הקשט והבטל אמת ושקר, והם א"כ שמות נרדפים מיוחסים למושכלות, וככה נאמר על הנאה והמגונה טוב ורע כולל לשניהם כי הוא נרדף לנאה ומגונה. ואתה תבין שהרב הביא נאה ומגונה לפי שהדבר יותר מבואר בעינו שיאמר על המפורסמות, ומהם אמרו על הטוב והרע, ולקח הרב זה ממאמר שלמה. להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחך (משלי כ"ב כ"א) שלקח קשט תמורת אמת, והותרה בזה השאלה הט':

ובשכל ידע כו', אמרתי אני על צד החדוד והצחות שהרב הביא הלשון הזה להשיב על הפסוק שלקח ממנו הרדפת הלשון קשט ואמת, והוא פסוק להודיעך קשט אמרי אמת, ושרצה להוכיח שהפסוק ההוא, ואם לא זכרו הרב, נאמר בדברים המושכלים לא במפורסמים, ולזה אמר ובשכל ידע האדם האמת מן השקר לא אמר הרב יבדיל כמו שאמר למעלה, אבל אמר ידע לרמוז הפסוק שאמר להודיעך קשט אמרי אמת, כי מאחר שאמר בו לשון ידיעה יורה שעל המושכלות ידבר. והביא עוד לזה ראיה שנית והיא שהפסוק אינו מדבר כי אם בדברים המושכלים, וז"ש וזה יהיה בענינים המושכלים רצה הפסוק והוא אמרו שם הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי כי נעים כי תשמרם בבטנך להיות בה' מבטחך, הלא כתבתי לך שלישים (שם כ"ב, י"ז י"ח י"ט כ') וסוף הדבר להודיעך קשט אמרי אמת, יורה שבענינים המושכלים מהחכמות ידבר לא בדברים המפורסמים, זהו מה שנוכל לומר כפי דברי הרב. אבל מה שאחשוב שהוא האמת בדבריו, הוא שהרב אחרי שהניח שבשכל ידע ויבדיל האדם האמת מן השקר ושהטוב והרע הוא במפורסמות, נאמרו בכלל על כל אישי המין וראה ליחסו בפרט על אדם הראשון, ובעבור זה אמר עוד ובשכל ידע האדם, ר"ל האדם הראשון שנברא, האמת מן השקר, וזה יהיה בענינים המושכלים. ואמרו וכאשר היה הוא וכו' לפי שראה הרב שכבר יסופק עליו שעם היות הדבר כן והנה הטוב והרע הוא ג"כ מפעל השכל המעשי, ולמה האדם עם היות משיג העיוניות לא היה מבין ומבדיל ג"כ בין טוב והרע. הנה

להשיב לזה אמר שאמת הוא שאדם היה יודע ומשיג אותם בשלמות, ובהיות האדם על שלימות עניניו ותמותם והוא עם מחשבתו ומושכליו, ר"ל שבהיותו בעניינים הגופניים על שלמות עניניו ותמותם, כי לא היה חסר מהם דבר, אבל לא היו מונעים שלמותו, כי עם היותו עם שלמות עניניו הגופים היה ג"כ דבק עם מחשבתו ומושכליו, ר"ל מחשבתו חקירתו בעיונו, ומושכליו הם המושכלות בפעל מאותו צד יתדמה לשכלים הנבדלים לא מפאת המחשבות, ואמר עוד וכבוד והדר תעטרהו (תהלים ח' ו') ג"כ התחברו בו כל השלמות גופני ונפשי, הנה בהיותו בזה האופן לא היה לו כח להשתמש, וזה גזרת המאמר, ר"ל שבהיותו בעל שכל בפעל ומעיין תמיד בעיוניות להיות הנפש אחת בנושא ורבת בכחות, התחייב שבהיותו מעיין במושכלות, לא יוכל לדעת ולהשיג המפורסמות, להיותם ידיעות מקבילות העיוניות, אבל ישכיל בדברים המושכלים שאינה תלוים במעשינו, והמפורסמות הם בדברים האפשרים התלוים במעשינו ובבחירתנו, והם מדברים המדינים, ולזה אמר הרב לא היה לו כח להשתמש, ולא אמר לא היה לו כח לבד, אבל אמר לא היה לו כח מפעל השכל המעשי, הנה אדם לא הבדיל בין הטוב והרע ולא היה משיג אפילו הגלוי שבגנויות והוא גלות הערוה לטהרתו בעיוניות. **ואמר** הרב לא היה מגונה אצלו ולא השיג גנותו, ונראה שהוא לשון מיותר אלא שרצה לומר לא ידע ידיעה פרטית שהיה מגונה אצלו. וגם לא ידע בו ידיעה כוללת והוא אמר ולא השיג גנותו, ר"ל בכלל. הנה התבאר שאין מותר בכל דברי הרב, והותרה השאלה העשירית. והנה השיב הרב בזה לחלק הב' מהקושיא, כשאדם לא היה מבדיל בין הטוב והרע, אבל שזה היה לו שלמות גדול ולא חסרון:

וכאשר מרה ונטה וכו' ומפני זה אמר מרה במצוה כו', עתה ישיב הרב לחלק הג' מהקושיא. שאמר המקשה שאדם אחרי חטאו קנה שלמות שלא היה לו. והשיב הרב שאינו כן אבל נענש מפני חטאו בששולל ממנו ההשגה האלהית. ובדברים האלה רצה הרב לתת ציור החטא. וזה כי הוקשה לו אם אדם היה מדובק בעיונו תמיד, עד שלא היה לו כח להשתמש במפורסמות, א"כ באיזה אופן חטא ונפרד מדבקותו. לזה אמר הרב שקודם החטא קדם לו תאוה ודמיון. וזה שאמר, וכאשר מרה ונטה אל תאותיו הדמיוניות, ר"ל כאשר עלה במחשבתו ליהנות מן המפורסם והיה זה מפאת חושיו, כי עינא וליבא תרי סרסורי עבירה נינהו, כמה שאמר כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים. והביא הפסוק הזה לפי שיראה מאותו הפסוק שנטה אליו קודם, ר"ל שקודם החטא נאמר ותרא האשה. שראתה בדמיונה, כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעינים, מיד בחשבו בזה ובדמיונו בחטא נענש בששולל ממנו ההשגה האלהית, כלומר שאעפ"י

שעדיין לא חטא, שוללה ממנו ההשגה, לפי שהשכל לא יוכל לעיין בשני מושכלים כאחד, ולכן בתתו דמיונו במפורסמות איך ישתמש מהם, מיד בעיונו בזה לא יוכל לעיין במושכלות, ושוללה ממנו ההשגה השכלית. ואמרו ונחמד העץ להשכיל, ראוי שיפורש לדעת הרב בזה שהיה נחמד להשכיל במפורסמות, וכן פרש"י על יודעי טוב ורע. ומפני זה מרה במצוה, אשר בעבור שכלו צוה בה לומר שלא נאסר על אדם אכילת עץ הדעת טוב ורע, כי אם בעבור שפניו לא יתפרדו מעץ החיים, שהוא העיון המושכל התמידי. ואמר שאחרי החטא שחטא בפועל נמשך אליו השגת המפורסמות, ונשקע בהתגנות ובהתנאות, ר"ל שלא נאבד אדם ולא נחתם גזר דינו על אכילה אחת לבד, כי אם על השנות פעמים רבות, וזהו ונשקע בהתגנות ובהתנאות. ואמנם אמר עוד ואז ידע שעור מה שאבד, ומה שהופשט ממנו, ובאיזה ענין שב ר"ל שאז אחרי ההשתקעות במפורסמות, ידע ערך מה שאבד לא בפעם הראשונה. והנה לא פורש מאין לקח הרב זה. ומי הגיד לו, שאז השיג אדם מה שאבד. ולמה אמר הרב שלשת הלשונות האלה. מה שאבד ומה שהופשט ממנו ובאיזה ענין שב. ואחשוב שכיון הרב בזה לומר שהקללות שנתן הש"י לאדם, הם הדברים הנמשכים אליו בחטאו, כמו שהמרה נענש בששולל ממנו ההשגה השכלית, שרמז שהיה זה דבר נמשך מחטאו. ואחר שאמר ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ולאשה אמר וקלל, ושאר הפסוקים (צ"ל ומה שכללו שאר פסוקים) לא היה (זה) קללה מהאל ית' אליהם, כי אם הודעה, והוא שאז השיגו הם ר"ל אדם וחוה וידעו ג' הדברים. הא' מה שאבדו והוא ההשכלה בפעל, ומה שהופשטו ממנו והוא המנוחה וההנאה בדברים ההכרחים לחי, והעונג בהשגה השכלית ההיא. ובאי זה ענין שבו, רצונו לומר חמרם לעמל וטורח ויגיעה רבה, ויודעים במפורסם לבד. והנה הידיעות האלה שלשתם הייתי אני אומר שנרמזו באמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, שר"ל שהיו ערומים מההשכלה והעיון, וששבו במדרגה פחותה כמ"ש ויתפרו עלי תאנה, אם לא שהרב ישתמש מזה הפסוק אחר זה באופן אחר, ולכן אחשוב שרמזו בפסוק ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו, יגיד שאמר האל ית', הכוונה שהם השיגו וידעו כי הדברים כלם ואם הם בחיריים, יוחסו לבורא ית', הודיעם המעלה שהיתה להם בראשונה, וזהו הן האדם היה כאחד, ר"ל המיוחד מאד בשכלו כאחד מצבא מרום במרום, והוא אמרו שעור מה שאבד, אם לא שממנו היה לדעת טוב ורע וזה מנעו ממנו. והודיעם עוד מה שהופשטו ממנו והוא ישיבתן בגן עדן, ואכילתם הטוב שבמזונות ובשובה ונחת כמו שיזכור, והעיון הנבדל. ובא זה באמרו ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, והוא מאמר בתמיה, ר"ל האם ישלח ידו

ואכל גם מעץ החיים כמו שאכל מעץ הדעת, זה באמת בלתי אפשר, שהשכל לא יוכל לעיין בשני דברים מקבילים. והודיעם עוד באיזה ענין שבו, והוא אמרו וישלחהו ה' מגן עדן לעבוד את האדמה, ואם אין הפסוק הזה בתמיה, יאמר שבא הענין הזה מאמרו, וישלחהו ה' מגן עדן, ואני אפרש הכתובים אחר זה באופן אחר מסכים לשרשי הרב. וכיון הרב עוד לומר שכל זה לא נאמר כי אם אחרי החטא לא אחרי הנטייה שזכר בותרא האשה, כי לא נמשכו הדברים האלה מהנאות החושיות והנטיה למרי, כי אם מהמרי בפעל עצמו, ולכן אחרי שהוכיחם הקב"ה לאדם ולאשתו באו הפסוקים האלה ויאמר ה' אלהים הן האדם, וזהו ואז ידע מה שאבד ומה שהופשט ממנו, והותרה השאלה הי"א והי"ב. **ולזה נאמר והייתם כו'**, אחרי שהרב קיים דעתו בזה, הביא עליו ראיה מאמר והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, מה שלא אמר אמת ושקר. כי הנחש לא היה מכזב, ואמר אמת במה שייעד הידיעה המפורסמת שהבדלה הטוב והרע, ולא ייעד האמת והשקר שהם הבדל המושכלות, וכן היה שאחרי החטא נשלמו בידיעת המפורסמות, ושוללו מידיעת העיוניות. והנרבוני כתב והייתם כאלהים כמו השופטים, כיון שהרב יסתייע בזה מהשתוף שהקדים בראש הפרק, ואני אומר שהרב לא זכרו בקושיא ולא בתשובה והניחו למעיין, לשיראה אופן הסיוע שיקח ממנו המקשה והמשיב ג"כ. ואמר הרב ולא אמר יודעי אמת ושקר או משיגי אמת ושקר, לפי שלשון השגה יאמר בייחוד על העיוניות, ולכן אמר יודעי שהוא הלשון הראוי לומר אם היה כולל בזה המושכלות, ואמרו ואין בהכרחי טוב ורע כלל אבל אמת ושקר, ירצה שהדברים ההכרחיים, והם אשר (אין) מציאותם נתלה בבחירתנו ודעתנו כאל והשכלים הנבדלים והגלגלים וכן שאר הדברים הטבעיים שאין מציאותם תלוי ברצוננו ובבחירתנו ולכן יקראם הרב הכרחיים, ובאלה לא יאמר הטוב והרע, כי הטוב הוא הסכמת כלל אנשים בדבר אחד, וזה אינו בהסכמת (צ"ל בהכרחי) כ"א האמת והשקר, כי בהיות ידיעתנו בהם מסכמת למציאותם ומהותם, יאמר שהיא ידיעה אמתית, ובהיותה בחלוף זה נאמר שהוא שקר, וכן פי' הנרבוני והאפודי:

והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם אחשוב אני שהרב אחרי שהכריח שהאדם הראשון היה קודם החטא עיוני ומתבודד במושכליו, עד שמפני זה לא היה שכלו משתמש בידיעת המפורסמות חשש אולי המקשה יודה בזה, ויאמר אם היה שלא תפרש ותפקחנה עיני שניהם על חדוש ידיעה, תצטרך לפרשו על שנתחדשה לו השגה חושיית, וא"כ גם בזה קנה אחר החטא מה שלא היה לו קודם לכן. הנה להשיב לזה הביא הרב,

והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו, ולא ויראו, יורה שהיה השנוי בידיעה לא בראות העין. והותרה בזה השאלה הי"ג. ועוד יביא מפני זה ג"כ אמרו, אבל משנה פניו: **ודע כי זאת המלה**. ר"ל פקח לא תפול בשום פנים אלא על ענין גלות ידיעה, לא ראות חוש, לפי שראה הרב מלת ותפקחנה שיקשה לפירושו כי היא תורה על גלות חוש והוא שם הענין בגלות ידיעה, הוצרך להשיב, לזה אמר כי מלת פקח לא תפול בשום פנים על גלות חוש, כי אם על הידיעה. ובאמרו לא תפול בשום פנים, רמז למה שאמר בפמ"ד ח"א בשתוף עין, אמר בסופו, אמנם כשתתחבר בעינים מלת ראיה או חזיה כמו פקח עיניך, עיניו יחזו, יהיה ההשגה שכלית לא השגה הרגשית והנה פקח הוא כענין ראיה, ומפני זה, וגם לפי שהיה הרב עתיד להביא אח"כ שתוף עין, לא הוצרך הרב להביאו כאן, והותרה עם זה השאלה י"ד:

ויפקח אלהים את עיניה. כתב האפודי שכוונת הרב בזה, שזה האלהים נאמר על הנביא אשר גלה להגר שקרוב למקום ההוא הוא באר, ואני לא מצאתי בדברי הרב שיעשה אלהים שתוף לנביא, ועם היות שאמר שיאמר על השופטים לא התחייב מפני זה שקרא נביא אלהים, אבל אחשוב שהרב ראה שהבאר שראתה הגר לא היה נברא לשעתו בדרך נס, שאם היה כן היתה תורה מספרת אותו הנס ואם היה הבאר בשדה מימי קדם לא היה נס בראית הגר אותו לשיאמר ויפקח אלהים את עיניה, וגם יהיה מותר אמרו ותרא אחרי שאמר ראשונה ויפקח אלהים את עיניה, ולכן גזר הרב שאמר ויפקח אלהים את עיניה יחזור למעלה למה שדבר המלאך אליה כשאמר ויקרא מלאך אלהים מן השמים ויאמר לה, כי אחרי שזכר דבור המלאך [זכר שזכתה] לראותו ולקבלו, ויהיה א"כ פירושו גלות ידיעה ולא גלות חוש, והרב יזכיר בפמ"ב ח"ב שהגר המצרית אינה נביאה, ושהדבור אשר שמעה הוא כדמות בת קול שילוה לאיש ברצון אלהים ושיהיה אמרו ויפקח אלהים את עיניה החוזר למראה שזכר למעלה, לא לראיית הבאר. והיותר נכון אצלי הוא שרצה באמרו ויפקח אלהים את עיניה, ששם בלבה לחקור ולבקש מקום מים, ובקשה ומצאה, ועל החקירה ההיא אמר ויפקח אלהים את עיניה. והביא עוד הרב בזה אז תפקחנה עיני עורים. והסבה שהביא את הרב לפרשו בגלוי ידיעה ולא בגלוי חוש, הוא, שהנביא היה מתנבא לזמן הגאולה ואומר חזקו ידים רפות וברכים כושלות אמצו אמרו לנמהרי לב חזקו אל תיראו הנה אלהיכם, אז תפקחנה עיני עורים, אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם כי נבקעו במדבר מים, וסגנון הפרשה יורה שהדברים כלם משל לחלושים מכובד הגלות ולעורים ולחרשים אשר לא יראו ולא ישמעו דברי הש"י מפני הגלות. והראיה לזה אמר כי נבקעו במדבר מים, ומה ענין זה לעורים ולחרשים, אם לא שכלו משל על המים

אשר ישאבון בששון ממעיני הישועה. עוד הביא הרב בזה, פקוח אזנים ולא ישמעו, והוא גם כן בישעיה, והנה הכריח הרב שיהיה גלות ידיעה, לפי שהפרשה תדבר באומה הישראלית, יזהירם שישמעו אל הנביאים שהם חרשים משמוע הבלי העולם ועורים מהביט בתענוגי הגוף, וזהו אמר החרשים שמעו והעורים הביטו לראות, כאלו אמר, בני ישראל שמעו את החרשים, והביטו לראות את העורים, ופי' מי הם החרשים והעורים שזכר, ואמר מי עור כי אם עבדי, ונתן לסבה למה קראם עורים וחרשים, ואמר שהיא לפי שמפאת נבואותיהם יתבטלו חושיהם ולא ירגישו כלל, כי זהו דרך הנביאים, וזהו אמר ראות רבות ולא תשמור (ישעיה מ"ב כ') ר"ל שהנביא בשכלו יראה דברים רבים בנבואתו, וכן פקוח אזנים שאזני שכליהם הם פקוחות, ולכן לא ישמעו, ר"ל שלא ישמעו בחושיהם החיצונים, ופירש עוד דבריו באמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, זהו פי' שיעשה הרב בפסוקים. והנה נטיתי מפי' המפרשים לפי שיאמרו, החרשים שמעו הם דברי האל, ופסוק מי עור כי אם עבדי, דברי ישראל, ותשובתם ואמרו ראות רבות דברי האל, והוא זר ביישוב הפסוקים, ואם תרצה על כל פנים לפרש פקוח אזנים על ישראל, יהיה פירושו שעם היות שכלם מוכן להשכיל, הנה החוש אשר הוא כלי אליו לא פעל פעולתו, וזהו פקוח אזנים שהוא על השכל, ולא ישמע שהוא על החוש, או יהיה פקוח אזנים לא להגיד שיהיו חרשים בחושיהם, אבל שהיו מוכנים להשכל ולהכנה ולא ישמעו ולא יבינו כלל, וזה לא ישמע ולא יבין ולא יקבל בשכלו דבר, וזהו אמרו עוד ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, והוא עם בזוי ושסוי, ר"ל עם שה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה, הם לא יחפצו בה, כי הם עם בזוי ושסוי, ויורה על זה הפי' מ"ש הרב עוד באמרו אשר עינים להם לראות ולא יראו, והותרה בזה השאלה הט"ו:

אבל אמרו על אדם משנה פניו ותשלחהו ענינו ופירושו, אחרי שהרב התיר ספק ותפקחנה עיני שניהם לשלא נחשוב שאדם הראשון מתוך מושכליו היה נעדר שמוש החושים, כמו שזכרו הרב בנביאים בעת נבואתם, ופירש הכתוב באופן יסכים לדעתו, הוקשה לו עוד מ"ש חז"ל בב"ר תתקפהו לנצח תוקף שנתן הקב"ה לאדם הראשון לנצח נצחים היה, ויהלוך שכיון שהלך בעצת אשתו, משנה פניו ותשלחהו, והנה הוקשה לרב המאמר הזה מב' פנים, הא' מאמר משנה פניו שדרשוהו על החטא, באמרם כיון שהלך אחר עצת אשתו משנה פניו, א"כ יורה שהיה שנוי באדם הראשון בדברים הגופנים אחרי חטאו, וזה סותר למה שאמר שלא נתגלה לו ראות חוש, כי אם ראות שכל. והב' מאמרו משנה פניו ותשלחהו ויורה שזה היה מפעל האל, ושאינו עונש נמשך בטבעו לחטא, הנה להשיב לזה אמר הרב, אבל אמר על אדם משנה פניו ותשלחהו, ביאורו

ופירושו, כאשר שנה פנותו שולח ר"ל שלא הוקשה עליו הפסוק מפשוטו כי הוא מדבר בענין האדם הכולל, אבל הקשה לו מה שדרשו חכמים ז"ל על אדם הראשון, ועם היות שאין משיבין הדרש, הנה יקשה היות לחכמינו הדעת הזה בעצמו, ולכן אמר אבל אמרו על אדם, ואמר פירושו וביאורו, רמז בפירושו, פירוש המלות, ובאורו, באור הענין, ולכן המשיך מיד פי' המלות באמרו כאשר שנה פנותו שולח, ובזה השיב למה שסופק אצלו ר"ל כי משנה פניו הוא החטא לא העונש, ועוד כי פנה רמז להשגה פנימית ולא לחושית, ותשלחהו עם היות יוחס לאל יתברך כמו שיוחסו כל הדברים לסבה הראשונה, הנה הכוונה בו שמפאת עצמו שולח, והכריח שיאמר פנים על השכל, באמר כי פנים שם נגזר מן פנה. ואחר פירשו המלות ביאר הענין באמרו ואמר כי כאשר שנה פנותו, וכיון אל הדבר אשר קדם לו הצווי שלא יכון אליו, שולח מגן עדן, והבן שלא אמר הרב בפי' כאשר שנה פנותו ואכל מהעץ, אבל אמר וכיון אל הדבר, לרמוז שעץ הדעת הוא משל לידיעת המפורסמות והותרה השאלה הי"ו:

וזהו העונש הראוי למרי מדה כנגד מדה, בזה השיב הרב לחלק הרביעי שזכר מהקושיא, יאמר שלא היה העונש לאדם על מריו תת לו שלמות שלא היה לו, כדברי המקשה, אבל העונש הוא מה שזכרה התורה, שבמקום שקודם החטא הותר לו לאכול מן הנעימות והוא עץ החיים ושאר עצי הגן, וליהנות מהם בנחת ובבטח, הנה כאשר גדלה תאותו ורדף אחר תאוותיו ודמיוניו, רומז למ"ש למעלה וכאשר מרה ונטה ואכל מה שהוזהר מאכלו. רמז למ"ש למעלה ומפני זה מרה במצוה. היה העונש עליו שנמנע ממנו הכל ר"ל המזון הטוב והמנוחה והעונג, וזהו שאמר והתחייב לאכול הפחות שבמאכל אשר לא היה לו מקודם מזון, ר"ל שנענש בהיות מאכלו פחות ונבזה, שלא היה בראשונה כדאי להיות מזונו, וגם המאכל הפחות ההוא יקנהו אחר העמל והטורח, כמ"ש וקוץ ודרדר תצמיח לך, רמז למאכל הפחות, ואמר בזעת אפיך תאכל לחם, רמז לטורח ועמלו. והמאכל הטוב שזכר הרב הוא רמז למושכלות שהיה עיונו קודם החטא והם היו בהנאה ונחת, לפי שהעדן והערבות מושג ממשיגי ההשגה והמאכל הרע היה ידיעת המפורסמות, אשר קנה אחרי חטאו והוא הנקנה בעמל וטורח, כי בהם יגיעה רבה ועמל עצום נגד (צ"ל אצל) בני אדם. ואמנם מה שהביא הרב עוד וביאר ואמר וישלחהו ה' מגן עדן הנה הביאור אשר מצא הרב בזה הפסוק, הוא לבאר שמאמר וקוץ ודרדר תצמיח לך, בזעת אפיך, יחשוב חושב שפירושו שיהיה לו מאכל רע בעצבון ובדאגה על מה שאבד, אבל לא יאמר שיעמול ויטרח בהשגתו, לזה הביא וישלחהו ה' מגן עדן לעבוד את האדמה, והוא ידיעת המפורסמות. והסתכל מאמר הרב בזה הדבור, וזהו העונש הראוי

למרי מדה כנגד מדה, יאמר שכפי דעת המקשה הנמשך אחרי פשטי הכתוב היה העונש בלתי נערך ומתייחס למרי, כי אם המרי היה האכילה מעץ הדעת איך יהיה ענשו תת לו שלמות שלא היה לו והוא השכל, וידענו ממדותיו של הקב"ה שמעניש את הרשעים מדה כנגד מדה כדי שיובנו ויודעו פליאי השגחתו ונאמר ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו (תהלים ס"ב) וזה יקשה מאד לדעת המקשה אבל לא לדעת הרב, שאמר היה העונש הראוי למרי מדה כנגד מדה, והותרה השאלה הי"ו:

והשוהו כבהמות במזוניו ורב ענייניו כמ"ש ואכלת את עשב השדה. עם היות שפסוק הזה שהביא הרב קודם בסדר הפסוקים, למה שהביא בזעת אפיך תאכל לחם, וכ"ש שהוא קודם למה שהביא וישלחהו ה' מג"ע. הנה הביאו בכאן אחריהם לפי שהיה דרושו למעלה לבאר שזה העונש הראוי למרי מדה כנגד מדה, ולבאר אותו הדרוש הוכרח להביא אותם הפסוקים כמו שביארתי, ואחרי השלמתו הביא ראיה אחרת והיא אומרו והשוהו כבהמות, וענינה שהאל ית' בתחלת הבריאה כשהגביל מה יהיה מזון האדם ומה יהיה מזון הב"ח, אמר הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע ואת כל העץ, ולכל חית השדה ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה, הנה ביאר שהעשבים נתן למזון הב"ח, ומאחר שראינו בענשי האדם אחר חטאו, שאמר ואכלת את עשב השדה, ידענו שהיו הקללה והעונש שהשוהו בזה בבעלי חיים במזון המוגבל אליהם, והותרה השאלה הי"ח:

ואמר מבאר לזה הענין כו'. ועם היות שהפסוק הזה הביאו דוד המלך ע"ה במזמור (מ"ט) שמעו זאת כל העמים בספרו עניני האנשים כלם ותלאותם בענין המות ובהפסד העונג והכבוד ושאר הדברים המדומים והעדרם, הנה הביאו הרב בענין אדם הראשון, לא להכריח ממנו דבריו ולא להאמינו מפני זה שאדם הנזכר במעשה בראשית הוא האדם הכולל כמו שחשבו המפרשים, אבל הרב הבין בפירוש הפסוקים שעם היות התחלתם על המין האנושי, כמ"ש הבוטחים על חילם, כי יראה חכמים ימותו, קרבם בתימו לעולם, אשר הכוונה בזה שהאנשים כלם ישימו השתדלותם בדברים הגופניים ולא יחושו לדברים השכלים, ולכן יקרה להם המות והאבדון הכללי, הביא המשורר ראיה לדבריו מעניני אדם הראשון, שעם היותו יציר כפיו של הקב"ה, ושלם בתכלית השלמות הנה קרה לו כזה, וזהו אומר ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו, ר"ל שאדם הראשון לפי שבשכלו וביקרו לא התמיד והוא אומר בל ילין, היה מענשו נמשל כבהמות נדמו, מסכים למ"ש הרב והשוהו כבהמות במזונותיו ורב ענייניו, והמופת המורה שאומר אדם ביקר בל ילין, הביאו המשורר כדמות משל על אדם הראשון לדרושו

הוא אמרו אחריו זה דרכם כסל למו, ר"ל מה שקרה לאדם הראשון הוא דרך לכל אדם והוא כסל להם, וגם הבאים אחריו כן יהיו, וזה שאמר ואחריהם בפיהם ירצו סלה, הנה זכר מה שקרה בעבר בענין אדם ובהוה מה שיהיה בעתיד, שכלם יכשלו במכשלה הזאת, כמו שחתם דבריו באמרו אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו, והסתכל שעם היות הפסוק הזה יותר מבאר כוונת הרב באמרו ולא יבין הנה לא הביאו, והביא הפסוק האחר אדם ביקר בל ילין, כסדר הפסוקים באמרו אחריו זה דרכם כסל למו ישכיל שיאמר על אדם הראשון ואין א"כ לרב בזה עון אשר חטא. ואפשר שנאמר עוד, אף שנודה שיהיה פירוש אדם ביקר בל ילין על אדם הכולל, שהרב לא הביא הפסוק להכריח ממנו ענין אדם הראשון, כי אם לבאר הענין היוצא מדרושו, והוא שהעונש הראוי למרי לחוטא בבזותו מצות אדונו הטובה עליו, יהיה כשישולל ממנו הטוב ההוא כלו, ולזה אמר, ואמר מבאר לזה הענין ר"ל שדוד לא אמר זה בביאור הפסוקים כי אם בביאור ענינו, והותרה עם זה השאלה הי"ט. ואמנם כוונת הרב במעשה בראשית ואם יש בו משל ומה הוא אבארה בפ"ז בשתוף ילד:

ישתבח כו'. יקרא הרב אלהינו ית' בעל הרצון, לפי שהוא יבאר בחלק הב' מזה הספר, שהבריאה הראשונה היתה מחודשת ושהיא מסודרת מרצון ית', ועם זה ישיב הרב לספקות שיעשה הפילוסוף לדעת החדוש, גם יבאר בחלק הג' שאין לבקש תכלית העולם כי אם רצונו הפשוט, ולהיות יסוד הפנות האלה כלם רצונו ית', אמר הרב ישתבח בעל הרצון. ואמר עוד אשר לא תושג תכלית כוונתו וחכמתו, הנה אמר הרב זה בסוף הפרק כפירוש הנרבוני והאפוד, לומר שהאל ית' ברא אדם מורכב מהפכים משותף בין העולם המושג והמורגש, ומצד שכלו היה ראוי להשתמש במושכלות אמתיות, ומצד הקשרו בחומר יטה למפורסמות, ושלא תושג תכלית כוונתו ית' הרכיב אותו בזה האופן. ואחרים אומרים שאדם הראשון מצד טבעו היה מוכרח לאכול מעץ הדעת מפני היותו מורכב ומדיני בטבע, וא"כ לא תושג תכלית הכוונה האלהית בהיות בריאתו בזה האופן למה צוהו שלא יאכל מעץ הדעת, ולמה הענישו עליו ולמה כעס ית' על מה שעשה. ושלזה אמר ישתבח בעל הרצון, ושני הפירושים האלה חוזרים על ענין אחד עם התבוננות:

והנה נשאר עלי לבאר לפי דעת הרב ושרשיו אלה, פי' וישלחהו ה' אלהים מגן עדן וגו' ויגרש את האדם, ואומר שלפי דעתו ראוי שנפרשם בזה האופן, שהאל ית' אחרי ראותו את האדם נוטה אחרי המפורסמות כפי חמריותו, חשב מחשבות להצילו מרדת שחת, לתת אליו דרך והכנה להשתלם בכל מה שאפשר, והוא אמרו ויאמר ה' אלהים

הן האדם היה כאחד, ר"ל הן האדם קודם החטא היה מיוחד ושלם בהשגותיו כאחד מצבא המרום, וממנו ומטבעו היה לדעת טוב ורע ולהשתקע במפורסמות, ועתה אחרי שחטא פן ישלח ידו ר"ל אולי ישלח ידו ויאכל גם מעץ החיים, והוא שעם היותו מעיין במפורסמות, יעיין גם כן במושכלות, ויאחוז מזה וגם מזה לא ינח ידו באופן שיאכל וחי לעולם, והחיות הנפשיי הנצחיי הנה הוא עם המושכלות, ולכן ראה ית' להשיבו במקום הנאות לשני העניינים יחד. אם לענין החמר והמפורסם, אמר וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם, ר"ל שהוציאו מגדר העיון המושכל התמידי שהוא נמשל בגן עדן, וזה לפי שיהיה נטרד בעיון המפורסם והצורך החמרי, והוא אמר לעבוד את האדמה, ואמר שהכרח היה להיות כן מאחר שלוקח משם, ואחר שנתן הצורך לעניני חמרי נתן אליו עוד מה שצריך לשלימות שכלו, והוא אומר עוד ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, ר"ל שגרש את האדם מג"ע, כלומר שבהיותו מגורש מהעיון התמידי הפשוט, כמו שהיה קודם החטא, הבין הקב"ה והשכין מקדם לג"ע שהוא ההשכלה, את הכרובים והם המחשבה והשכל אשר באדם, עם היות הצצתם בלתי עומדת בהם, לסבת להט החרב המתהפכת, והוא הדבקות אשר לו עם החמר, והיה כל זה שכון הכרובים מקדם לגן עדן, עם אותה ההעלמה וההתהפכות, כדי לשמור את דרך עץ החיים, ר"ל שישמור אותם ויקנה ממנו ואכל וחי לעולם, והוא ע"ד ואביו שמר את הדבר, הוא לשון התקוה והתוחלת. וכבר העיר הרב לפירוש הזה בהקדמת ספרו זה באמרו, ואפילו האור ההוא הקטן אשר יזרח על (צ"ל אשר יזרח עליו אינו תדיר) אבל יציץ ויעלם כאלו הוא להט החרב המתהפכת, והם כפי' הנרבוני שם שאמר וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, כי במחשבה והשכל יקח מעץ החיים, פן ישלח ידו אם יזכה, אלא שהצצה ההיא אינה עומדת תמיד לסבת ההיולי, המתהפך ללהט רצה לומר שהמבציר (צ"ל שהמכונים) לקנין עץ החיים אינו הלהט, אבל הכרובים הם העוזרים אליו לבד, ולז"א כי במחשבה והשכל יקח מעץ החיים. ופי' פן ישלח ידו, שלא היה כמתירא מזה, כי אם כאומר אולי יזכה לזה. ושהלהט הוא המונע החומר לדבקות השכל בחומר, מסכים למה שאמרתי. וראוי שלא נתעצל מהשיב לשאלה או ספק העשרים שזכרתי, ואמר שהמסתפק חשב (שהרב ברח מלפרש והייתם כאלהים יודעי טוב ורע כמלאכים, מפני שחשב שהמלאכים אינם יודעים הטוב והרע ומזה עשה ק"ו לאלהינו ית', ובנה ספקו, ואינו כן, כי הנה הרב לא נתרחק מלפרשו כמלאכים מאותו צד, כי אם לפי שנתבאר אצלו שהתורה לא תכתוב הדברים הכוזבים, עם היות שיוחסו

לנחש ולא נספרו ולא נכתבו בתורה כי אם להיותם אמת, ומאחר שראינו וידענו שאדם אחרי חטאו לא נתעלה מדרגתו בידיעה, ולא השיג השגת המלאכים, ולא ידע בידיעתם, גזר אומר א"כ שמה שאמר והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, על השופטים יודעי הדברים המפורסמים, כי אחרי החטא נשתלם בידיעתם ובא לו מה שהיה אחרי החטא יורה למפרע פירוש דברי הנחש וכוונתו. ואונקלוס שמסכים בזה דעתו לדעת הרב מפני זה נתעורר לפירושו ג"כ באמר ותהון כרברביא, ובהיות זה כן לא נמשך מזה שהמלאכים וכ"ש האל ית' לא ידעו הדברים הטובים והרעים, כי הצד שממנו שללנו הידיעה הזאת מאדם היה לפי שכח השכל לא יוכל להשתמש בשני דרושים ובשני ידיעות, ולכן אמר שבהיותו מעיין במושכל לא יוכל לדעת המפורסם, ובידיעתו אותו לא יבין העיוניות, ואין כן השכל האלהי שיכלול מדעים רבים בידיעה אחת מקפת בהם, והמה ג"כ ידיעות מתחלפות ומענינים בלתי בעלי תכלית וגם מדברים אפשרים, וכמו שזכרו הרב בביאור ואמונה קיימת בח"ג פ"ב, ושם אמר שהטעות כלו והדבור סרה מהפילוסופים הוא בדמותם ידיעתו יתברך לידיעתנו, בכמו שידיעתנו לא תכלול דברים רבים בידיעה אחת, ולא תקיף הבלתי בעל תכלית, ולא ישיג הדברים האפשריים בהשארות אפשריותם, כבר חשבו שכן היא ידיעתו ית', והנביא מבאר טעותם באומר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' (ישעיה נ"ה ח'):

הנה בארתי שבדעת הרב מ"ש באדם לא יחייב דבר בו ית', ושלא ברח מלפרש והייתם כאלהים על המלאכים מאותו צד המספקים. וגם אוסיף לומר בזה שאין בטול באמרנו, שאלהינו יתברך ידע הדברים הרעים והטובים ויצוה עליהם עם היותם מפורסמים. לפי שהכוונה האלהית לדעת הרב היא להשלימנו בדעותינו ואמונותינו האמתיות. והנה המצות המעשיות עם היותם מכת המפורסמות, לא צוה עליהם כי אם להיותם זכר או הוראה לפנות האלהיות, אם להשריש בנפשותינו פנת מציאותו והשגתו או יכולתו וידיעתו, ושאר הפנות, שהמצות המעשיות כלם יורו עליהם, וכבר אמר הרב על זה בביאור שהדעות האמתיות אם לא יהיו להם מעשים שיתמידום ויפרסימום בהמון לא יעמודו. הנה ביאר שהתכלית המעשה היא האמונה והידיעה ומזה הצד אינו מהבטל שידעם הנבדל ויצוה האל ית' עליהם, והותרה עם זה השאלה הזאת. ובזה נשלם מה שראיתי לבארו בזה הפ', והתהלה לאל ית':

פרק ג

יחשב שענין תמונה ותבנית בלשון העברי אחד וכו'. ראוי שנדע היכן מצא הרב שיחשב שתמונה ותבנית עניינם אחד. ולמה אמר בלשון העברי. ואחשוב שאמר זה לפי שמצא

בפרשת ואתחנן (ד' ט"ז י"ז) אמרו פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל, תבנית זכר או נקבה, תבנית כל בהמה, ויורה מענין הפסוק שלקח שם תמונה ותבנית בענין אחד שהוא הדמות שיעשו מהדברים במקריהם וצורותם, מפני זה אמר שיחשב שענינם אחד, אבל אינו כן, כי הוא יאמר שיש בתמונה שתוף לא ימצא בתבנית. והנה אמר הרב בלשון העברי, לפי שיקרה בלשון העברי שיתדמו השמות האלה מפני מה שמצאנו אותם כאחד בזה הפסוק שזכרתי, אבל בלשון ערב שמושם מתחלף ולא יצדקו שם דבריו:

כי תבנית שם נגזר כו'. ברבוע ועגול, יאמר שתבנית נגזר מן בנה, ומזה נדע שהנחתו הראשונה על המלאכותית, ולפי שלא נחשוב שתבנית יאמר לבד על הנעשה במלאכה, אמר הרב עוד וענינו בנין הדבר ותכונתו, ר"ל אין השמוש בזה מפאת הפועל, אם הוא מחוץ, לשיצדק לבד על המלאכותית, אבל ענינו בנין הדבר ותכונתו והרכבתו, אם מה שיעשה הטבע ואם שיעשה במלאכה. ולפי שלא נבין שאמר בנין הדבר ותכונתו על האיכיות שהם דברים מיוחסים לבנין הדבר ותכונתו, הוסיף ביאור ואמר ר"ל תארו ברבוע ועגול:

אמר את תבנית המשכן כו'. בפסוקים האלה שהביא הרב יראה בלבול גדול, כי הביא ראשונה פסוקים נאמרו על הדבר הנראה בנבואה ואינה מוחשת, לא טבעית ולא מלאכותית, והם תבנית המשכן ותבנית כל כליו כתבניתם אשר אתה מראה בהר. אחר זה יביא תבנית כל צפור אמור על המלאכה הגמורה, והוא אמר תבנית הנעשה. אחר זה יביא תבנית יד תבנית האולם, וגם אלה במראה הנבואה הם לא בהקיץ. ויקשה א"כ למה לא עשה הרב בתבנית החלוקים שעשה בתמונה. שיש ממנו המושג בחושים וממנו המושג בדמיון וממנו המושכל ומושג בשכל. והאפוד השיב לזה, שרצה הרב לגלות כי בבחינה אחת יוכל ליקח הענינים המדומים כמו הגשמיים, ובבחינה אחרת נוכל ליקח הענינים המדומים מצד היותם מופשטים מהחמריות נבדלים מהגשמים. ועוד אמר בזה תשובה אחרת כי לפי שלא מצא הרב בלשון תבנית באל ית', לא הוצרך לעשות בו חלוקה ובחינה לקרבו לענין הרוחניי, אבל במלת תמונה שנאמרה בשם ית' הוצרך לדקדק הענין ולעשות בחינות לתרץ התמונה אשר נאמר בו ית', ואמר שכזה קרה לרב בפרק נגש ונגע (בפרק י"ח) שהניח פסוק ויגע על פי (ישעי' ו' ו') גשמיי, אעפ"י שהיה במראה הנבואה, ע"כ דעת החכם. ומלבד הטענות האלה שהם מספיקות באמת, אומר אני עוד בתשובת זה, שעם היות שאלה הפסוקים שהביא מהם במראה הנבואה, הנה לא נזכר בכתוב כאשר הם שם שענינם במראה הנבואה, ועם היות שהוא כן ושהרב בספר זה יגיד אח"כ

שהם דברים אירעו במראה הנבואה, הנה עתה בתחלת ספרו בביאור השתופים והוכיחו אותם, ראה לזכור הפסוקים נבואיים, ובמקומות שיזכור שהיה הענין במראה הנבואה ישימם נבואיים, ובמקומות שלא יזכור זה, יקבל אותם כפשוטם, ואח"כ ידקדק הענין כפי הנאות להיות במקום הראוי. והיא הסבה החמישית מסבות הסתירה ולכן הביא תבנית המשכן תבנית כל כליו כתבניתם כפשוטם, ותבנית יד תבנית האולם מאשר לא זכר הכתוב בביאור שהם כפשוטם כמו שהביא תבנית כל צפור שהוא תמיד כפשוטו. אמנם בתמונה לא עשה כן לפי שמצא פסוקים יזכור הכתוב בהם שהם בנבואה כמו תמונה לנגד עיני (איוב ד' ט"ז) לפי שתחלת הדבר בשעיפים מחזיונות לילה כמו שיזכור לפנים, וכדומה לזה נמצא בשאר השתופים, ודומה לו ג"כ פסוק ויגע על פי (ישעיה ו' ו') שהרב הביאו כפשוטו ולא נבואיי, לפי שהפסוק לא יגלה בפירוש היותו בנבואה:

וזה שהוא יאמר כו'. הנה המין הראשון מהתמונה הוא הנאמר על הצורה המוחשת, ולפי שהקול הוא דבר מוחש לחוש השמע, והחם והקר לחוש המשוש, והמר והמתוק לחוש הטעם, הוצרך הרב לפרש אחר אמרו המושגות בחושים חוץ לשכל, ואמר עוד ר"ל תארו שהוא המושג לחוש הראות בלבד. ואמנם למה לא עשה הרב בחינה אחרת מהדבר המושג בחוש המשותף ואחרת מהצורה הנמצאת בדבר, ויהיו א"כ חמשה מינים, הצורה שבדבר עצמו, והמוחשת בראות, והמקובל בחוש המשותף, והמדומה בדמיון, והמושגת בשכל. הוא לפי שהרב יסבור, שתמונה פירושו האמתי הוא שיאמר על הצורה אשר תלקח מהדבר בעצמו, ויהיה תמונה מקום תמורת הדבר ודמיונו, ומפני זה לא הביא הרב צורת הדבר בעצמו לפי שאינה תמונה כפי מובנה האמתי, ולא הביא הנמצאת בחוש המשותף, לפי שאינה בו כי אם בהיותה בחוש והיא תמונת הדבר בכל מקריו:

והנמצאת בדמיון כו'. והיא כבר מופשטת הפשטה מה מהמוחשת, והנמצאת בשכל היותר מופשטת מכל המקרים. ועם היות שהתמונה לא תמצא בשכל, הנה ילקח ממנה הדבר העצמיי והכולל כמשפט השכל עם הדברים הלקוחים מן החושים:

והוא אמרו בשעיפים כו'. הבן דברי הרב בזה שהנה נשמר בדבריו אלה מפירוש אחר אפשר שיעשה בפסוקים סותר לדעתו, והוא כי תחלת הדברים בדברי אליפז אמר בשעיפים מחזיונות לילה פחד ורעדה ורוח על פני יחלוף ויעמוד ולא אכיר מראהו ויחשוב חושב שיהיה פירוש הכתוב שבהיותו ישן על מטתו בסעפים מחזיונות לילה, אז פחד קראהו ורעדה, ורוח על פניו יחלוף, ר"ל שהקיצהו והעירהו משנתו, ואחר זה יזכור שבהיותו כבר ביקיצה, ראה איש מדבר אליו, וזהו יעמוד ולא אכיר מראהו, והיה אומר לו הדברים שיזכור. האנוש מאלוה יצדק וגו', ולפי זה יהיה אמרו תמונה לנגד עיני

כפשוטו, מהמין הראשון שזכר שיהיה צורת המושגת בחושים, הנה בעבור זה אמר הרב שהתחלת הדברים הוא אמר בשעיפים מחזיונות לילה, וסוף הדבר הוא נאמר יעמוד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני, ר"ל שאין סוף הדבור פחד קראני ורעדה ושנאמר על הפסק השינה והחלום, אבל הענין אינו כן כי בתוך השינה יהיה הפחד ורעדה וסמור הבשר, וסוף הענין הוא המראה והתמונה שראה באותה השינה, ולכן אמר הרב תמונה לנגד עיני בשינה, ירצה שגם זה הוא בשינה שזכר למעלה:

ויאמר על הענין האמתי וכו'. הוקשה לי, למה לא הביא הרב פסוקים לאמת השתוף הג' הזה, ואח"כ אמר שלפי הענין ההוא הג' יאמר בו ית' תמונה. ואם נאמר שלא מצא הרב פסוק יורה על זה, ישאר א"כ לאומר שיאמר שהשמוש שהביא אינו אמתי, כיון שלא הכריחו מהפסוקים. ואחשוב בהיתר זה, שהחומר הענין ואיכותו יורה על זה השתוף היותו כן, וזה כי אם היה שנאמר תמונה על הגעת צורת הדבר בחוש הראות אחרי כן בהפשטתה מהחלקיות המקרים והגעתה לכח הדמיון וקרא ג"כ תמונה, אין ספק שמאותה בחינה בהעתקתה משם והגעתה אל הכח השכל, ראוי שיקרא ג"כ תמונה, ולכן ראה הרב שהשתוף יחוייב מצד עצמו. והנה ראה עוד שאמרו ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב ח') כפי פשט הכתובים א"א שיאמר על הצורה הנמצאת בחוש, כי האל ית' לא יושג כלל, וגם מאחרי שאמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה במראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט, אין ספק שהיה כל זה בנבואה, ולא בראיית חוש, ולכן הפסוק מצד עצמו יורה שהתמונה הנאמרת בכאן, היא מצד כח השכל, ואינה המושגת בחוש ולא המושגת בדמיון כיון שהיה זה בנבואה, ושמשה בנבואתו לא היה משתמש במדמה כמו שאזכור, ובעבור זה הניח הרב השתוף הג' הזה לתמונה ויחסו לאל ית', עם היות שלא מצא אליו פסוק אחר, כי אם ותמונת ה' יביט:

ענינו ופירושו כו' ישיג, ידמה זה סותר למה שיאמר הרב בפרק ל"ז מחלק ראשון באמרו ואמתת מציאותו ית' על מה שהיא לא תושג, ונוכל לומר בפירוש זה שהוא מהסבה החמישית מסבות הסתירה והוא הכרח למוד וההכנה שזכר הרב בהקדמת ספרו, או יהיה מהסבה הז' שזכר שמה. והאפוד פי' שפי' אמתת השם ישיג לא כוון הרב בו על מהות האל בעצמותו, ולכן לא אמר ואמתתו, מציאותו, או אמתת מהותו, אבל יאמר שמשה רבינו ע"ה היה משיג מהאל ית' הדברים כפי אמתתם, כיון שלא נשתמש בהשגת הכח המדמה, וזהו אמרו ואמתת השם ישיג, ר"ל אמתיות ישיג מהשם ית'. ולפי שיקשה לזה מלת יביט שיחשוב חושב שיאמר תמיד בראות העין, ולכן הוצרך הרב להביא הפרק

הד' הנמשך לזה לבאר הביט וראה וחזה שיאמר על ההשקפה שכלית לא החושיית כמו שיזכור, וכלל העולה מדברי הרב שתמונה שם מסופק יאמר על ג' ענינים שזכר:

פרק ד

הנה כבר ביארתי שהפרק הזה הביאו הרב לבאר ראה והביט וחזה, להסיר הספק שיקרה למה שפירש ותמונת ה' יביט בהשגה שכלית, ולכן אמר כאן שהן מלות נופלות על ראות העין, והושאלו להשגת השכל, וא"כ מה שאמר ותמונת ה' יביט, יהיה השגה והבטה שכלית ולא חושיית. והנה אמר הרב שזה בראה מפורסם בהמון, לפי שבלשון ראיה באו פסוקים יורו הוראות מבוארות שיאמר על החוש ועל השכל, כמאמר וירא והנה באר בשדה (בראשית כ"ט ב') הוא ראות עין, ואמר ולבי ראה הרבה חכמה ודעת (קהלת א' ט"ז) מצד שיוחס ללב, ואשר אמר חכמה ודעת יודע באמת שהיא ראיה שכלית, כי החוש לא יראה כי אם המראות, לא החכמה והדעת, שהם מושגי השכל, ולכן אמר שזה מפורסם בהמון. אמנם בהביט וחזה, לא באו עליו הפסוקים כ"כ מבוארים שיהיה מפורסם בהמון כראיה, והעיר בזה, ותרא האשה הנזכר במעשה בראשית, ואם לא זכרו: **ולפי זאת ההשאלה כו'**. כ' האפודי, שבכל מקום שאמר הרב ולפי זאת ההשאלה, אינו דומה מכל צד לשתוף שזכר, וכן בכאן אינו דומה הראיה הנאמרת בבורא ית' שהיא ראיה אלהית, לנאמרת בבני אדם שהיא שכלי. ולדעתי אין זה מחוייב, כי הרב יביא השתופים ויכריחם מהכתובים, לייחס הנאמרים בבורא ית' ובדברים נבדלים שתוף אחד להם, וא"א מבלתי שיאמר, ולפי זאת ההשאלה נאמרת בו ית', וכבר ידענו בכלל, שהדברים הנאמרים בבני אדם אינם שווים בהסכמה עם הנאמרים בו ית':

באמרו ראיתי את ה' כו'. הנה הרב יביא בזה ה' פסוקים, ואין ראוי שנחשוב שבאו כלם לענין אחד. ואדמה שהרב עשה חלוקה בראיה הנאמרת בדברים אלהיים, שיש ממנה ראיה מהנבראים אל הבורא, ומזה המין הביא וירא אלהים כי טוב, עוד עשה חלוקה אחרת והיא שבהיות הרואה הוא האדם, ראיה ממנה שיהיה ראיה השגה אמתית קיימת כמו שהביא ראיתי את ה', וירא אליו ה', שהיא השגה נבואיית אמתית, וממנה שיהיה מחשבה בטלה או כוזבת, ולזה הביא הראיני נא את כבודך שלדעתו משה רבינו בקש להשיג מהות הבורא ולא השיגו והיא א"כ ראיה בטלה. והביא עוד ויראו את אלהי ישראל שהיא השגה משובשת כמו שיזכור בפרק נמשך לזה. והנה הודיע הרב שכלם הם השגה שכלית, בין שתהיה אמתית, או בטלה או משובשת, ולכן אמר. כל זה השגה שכלית, והנה הביא ראיה על שכן הוא האמת ושאין אחד מהם ראיה חושיית, באמרו כי לא ישיגו העינים רק גוף, ומצד אחד מן הצדדים, ר"ל שחוש הראות לא ישיג כי אם

מקרי הגוף כמו לובן ושחרות לא שאר המקרים כחום וקור וזולתם, וזה אמר על הראיה הנאמרת מהאדם לבורא. עוד אמר הרב והוא ית' לא ישיג בכלי, ואמר זה על הראיה שהיא מן הבורא לנבראים שהם שני החלוקות הראשונות שזכרתי:

אמרו חז"ל שבו עוד זה הענין, ר"ל שעם היות שפשט הכתוב יורה שוהביטו אחרי משה היא ראייה חושיית, הנה חכמינו על צד הדרש שמוהו בהבטה מחשבית שהיו מדקדקים בפעולותיו ומסתכלים בהם. ומזה הענין אמרו הבט נא השמים הנה אמר הרב בזה, ומזה הענין ולא הביאו עם שאר הפסוקים, לפי שהוא במראה הנבואה, ושאר הפסוקים הם כפי המחשבה והדמיון, ויהיה לפי זה פי' וספור הכוכבים שידע כחותיהם המשפיעות בזה העולם השפל, כדי שיכיר היותו עקר בטבעו ושתולדתו נסי:

מהביט אל האלהים, ותמונת ה' יביט, והביט אל עמל לא תוכל. הביא הרב הפסוקים שהם מהאדם לבורא, והם מהביט אל האלהים (שמות ג' ו') ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב ח'), אחר זה הביא ההבטה שהיא מהבורא לנבראים באמר והביט אל עמל לא תוכל (חבקוק א' י"ג) והוא הסדר שהביא בראיה:

והושאל להשגת הלב כו'. הנה הרב מצא לשון ראיה מהבורא לנבראים ומהנבראים לבורא, וכן מצאו בלשון הבטה, אבל בלשון חזייה מצאו באדם ולא מצאו בבורא ית', ולכן הביא בו לשון נבואה כי שם מחזה וחזיון בעצם וראשונה נאמר על הנבואה ועל (מסוגיא) [צ"ל סוגיה] שהיא המראה, כמו שיתבאר בפרקי הנבואה (מחלק שני פרק מ"א מ"ב מ"ג):

ועל זאת ההשאלה כו' ודעהו. כונת הרב שהחזיה הנאמרת בפסוק הזה, מאחר שאינה חושיית, והיא מפעולת השכל יהיה שתופה מהשכלית, אבל להיות השגת האצילים השגה משובשת, אמר הרב ודעהו, ר"ל ודע והבן חזיית האצילים, אם היא מראה נבואה או שכלית או דמיונית, משובשת. ויהיה ידיעת זה בפרק ה' הנמשך שהביאו לבאר זה. וכן כתב הנרבוני ז"ל כי ההשגה המסופרת עליהם בזה המאמר, היא השגה שכלית, מסכים למה שאמרתי. והאפוד הקשה למה לא אמר הרב למעלה כשהביא פסוק ויראו את אלהי ישראל על זאת ההשאלה וכו' כמו שהביאו על פסוק ויחזו את האלהים, והשיב כי מצד שסמך ויאכלו וישתו, לאמר ויחזו את האלהים, שיורה על היות ההשגה משובשת, לכן אמר בזה ועל זאת ההשאלה ולא אמרו על ויראו את אלהי ישראל שרצונו שהשיגו מציאות עלה הראשונה בלי טעות. וראיתי בפירוש הכספי יסכים לזה, שכתב שאמרו ויראו את אלהי ישראל היתה השגה משובחת, ואמרו ויחזו את האלהים היא השגה משובשת, ולכן אמר בה ויאכלו וישתו. ואני אחשוב שקרה זה לחכמים המפרשים

האלה למעוט ההבנה בדברי הרב אם בפרק הה' הנמשך כמו שזכר בפירושו, ושם אוכיח ששבוש האצילים וטעותם בא בפסוק ויראו את אלהי ישראל, ובאמרו ויחזו את האלהים, אינה ההשגה המשובשת שזכר הרב, וגם דברי הפרק הזה לא הביטו, כי כוונת הרב בשתופים הוא להוכיח שמושיהם מהכתובים, ואחר יאמר שכפי ההשאלה אחד מהם יהיה מה שבא ממנו בחק הבורא, והנה בענין הבטה הוכיח מהכתובים שיאמר על ההשקפה השכלית, מאמרו לא הביט און ביעקב, והביטו אחרי משה, הבט נא השמימה. ואחרי שביאר דרושו אמר ועל זאת ההשאלה הוא כל לשון הבטה שבאה בבורא, ושם הביא כל הפסוקים שמזה השתוף יבואו בו ית', ובזה האופן עצמו עשאו בשתוף ראה והביט, הפסוקים הנאמרים באל ית' והביא ויראו את אלהי ישראל בתוכם. אמנם בחזה נהג בזה הדרך בעצמו ואין ביניהם חלוק כלל, כי הוא ביאר שמה, הושאל להשגת הלב, והוכיח השתוף ההוא מהפסוקים שהביא, אשר חזה על יהודה וירושלים (ישעי' א' א'), היה דבר ה' במחזה (בראשית ט"ו א'), והפסוקים האלה אינם הנאמרים בחק הבורא אבל הם חזייה, נאמר בה בישעיהו במה שחזה על יהודה וירושלים, ובאברם במחזה שלו, ואחרי שהרב הוכיח שתופו שזכר מהפסוקים האלה, אמר כמנהגו שעל זאת ההשאלה יהיה החזייה הנאמרת בחק הבורא, והביא ויחזו את האלהים. וא"כ אין בזה הקושיא שהקשו למפרשים, כי איך יאמרו שהיה לרב להביא ויחזו את האלהים עם שאר הפסוקים שקדם. כי הם בחזייה המיוחסת לאדם, ואינה נוגעת בבורא ית', ואינו הוא החוזה, ואינו ג"כ הדבר אשר חזו, והפסוק אשר הביא הרב מחק הבורא ית', אין לו להביאו עם הראיות שיביא לשתופים, ואין כן ויראו את אלהי ישראל כי לא הביאו עם הראות (האדם) אבל הביאו עם הדברים הנאמרים בחק הבורא. ראה דברי הרב בעיון הישר ותראה שאינו כדברי המפרשים ושהוא כמו שאמרתי, והתבאר מזה שהשמות האלה יאמרו בהשאלה, והם א"כ שמות מושאלים כמו שיאמר הרב:

פרק ה

כאשר החל ראש הפילוסופים וכו' עד וכן נאמר אנחנו, שאלתי אני בזה לאי זה תכלית הביא הרב מאמר אריסטוטילוס שקראו ראש הפילוסופים. ואם הביאו כדי לומר שהתנצל בחקרו בדברים העמוקים, ושכן יעשה הוא גם כן שמתנצל מזה כמו שפירש האפודי. הנה באמת יהיה זה בזולת מקומו, והיה ראוי שיביאהו בהקדמת הספר, גם כי שמה אמר מזה מה שבו די, ולמה יביאהו כאן פעם אחרת. ועוד שדברי הרב לא יסבלו זה הפירוש שהיה ראוי שיאמר וכן נאמר אנחנו, שאין ראוי למעיין בספרינו שייחס מה שנאמר לעזות, ודבריו לא היו כן. אבל אמר וכן נאמר אנחנו כי צריך לאדם שלא יהרוס.

ואם נאמר שהביאו הרב לא להתנצלות עצמו, כי אם להזהיר המעיינים שלא יהרסו בעיון הדברים העמוקים כמו שיורה עליו לשונו. הנה יקשה מאד עליו ממאמר אריסטוטילוס שהוא לא הזהיר עליו. אבל אמר בהפך שעיונו בדברים העמוקים אין ראוי שייוחס לעזות כי אם להשתדלות. וא"כ מאמר אריסטוטילוס לא יסע (צ"ל יאסר) לאזהרת המעיינים, אבל יתיר להם העיון וההריסה. ואם יאמר שהביאו הרב לתת מקום לעיין במופלא ובעמוקות אריסטוטילוס, יקשה א"כ לשונו שאמר וכן נאמר אנחנו כי צריך האדם שלא יהרוס והוא סותר לכוונתו. עוד שאלתי בזה הענין, למה עשה הרב תנאים כל כך בהשגה באמרו. שירגיל עצמו, בחכמות ובדעות ויזקק מדותיו וימית תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות. עוד אמר אחר זה, וכאשר יבין ההקדמות וידעם וידע דרכי ההקש ועשות המופת וידע אופני השמירה, והוא באמת כפל דברים הרבה. עוד שאלתי שיראה בדברי הרב סתירה והפך, כי הוא אמר יקדים לחקור בזה העניין, ויורה שראוי שיהיה מהיר וקודם בחקירה הזאת, אחר זה יאמר, אבל יבוש וימנע, והוא מגזרת כי בושש משה (שמות ל"ב א') אמר שיתאחר וימנע מחקור, והוא באמת מקביל למה שקדם. ולהשיב לכל זה אומר שהרב הביא מאמר אריסטוטילוס וקראו ראש הפילוסופים לפי שכמו שכתב בד' בששי מספר השמע פרק כל משתוה מתחלק הנה אריסטוטילוס עם היות שקדמוהו פילוסופים הרבה, הוא באמת היה מתחיל הפלוסופיא וגומר אותה, לפי שהשיג בדרושיה האמת, מה שלא עשו הראשונים. וכיון שהוא הבינה וגם חקרה והביאה בספרו בסדור מופלא, היו קוראים אותו האלהי, וקראו הרב ראש הפילוסופים, ואמר כאשר החל לחקור ולעשות מופתים בענינים עמוקים, והיה זה בספר השמים והעולם, ולא ביאר הענינים ההם כאן, אבל בפ' י"ט ח"ב מספרו זה, כתב שהענינים ההם היו שתי שאלות יקרות, האחד למה היו הכוכבים (הנבוכים) מה שהוא קרוב מהם אל גלגל המזלות יתנועע תנועות רבות, והרחוק תנועות מועטות, בהיות הגלגל הראשון בלתי מתנועע אלא תנועה אחת, והיה ראוי שכל הקרוב אליו יתדמה אליו יותר בתנועותיו. והשאלה השנית לאי זו עלה היו בגלגל הראשון כוכבים רבים והוא אחד, ובשאר הגלגלים לא ימצא כי אם כוכב אחד בגלגל אחד, ואם הוא בעל גלגלים. ואמר אריסטוטילוס שמה בסבת זה טענות חלושות, עד שהרב בפרק י"ט הנזכר אמר שהחלופים האלה יורו היות הכל בכוונת מכוין, ושאינו על צד החיוב, כמו שחשב הפילוסוף, והוכיח מדבריו שהוא עצמו הרגיש בחולשת דעתו ותשובותיו לשאלות ההם. והנרבוני בפירושו לאותו פרק, ובפירושו לחי בן יקטן, ובפירושו לספר השמים והעולם, השתדל לחזק דעת הפילוסוף בתשובות השאלות הנזכרות, ואינם מוכרחות

להזכר במקום הזה יעויינו משם, ולנו להתעסק עתה בביאור דברי הרב. ויהיה אומרו לחקור ולעשות מופתים, לחקור כדי שיוכל לעשות מופתים, לא שיאמר הרב שבפועל עשה אריסטוטילוס מופתים על זה, כשהוא יאמר בהפך זה שם כמו שאמרתי, אבל אמר בכאן שהיה חוקר ומבקש כדי שיוכל לעשות מופתים בזה, עם היות שלא הגיע אליו ולא עשאם. ואמר הרב אמר מתנצל דבר זה ענינו, לאמר שאריסטוטילוס קודם אותה החקירה אמר כמתנצל ממה שנכנס אליה עם קושי השגת הדברים, ועם היות שלא יביאם כאן בלשונו הנה יביא ענינם וכללותם, וזה שאמר דבר זה ענינו, להגיד שאין זה לשונו כי אם הכוונה ממנו:

שאין ראוי למעיין כו'. אמר שהוא כבר ידע שלא יבא מעיין שיתפשהו על דעותיו וילעג עליהם, בתתו תשובות יותר נכונות, כי חשב שלא יקום אחריו כמוהו, אבל אפשר שיבא וירגיש בחולשת טענותיו, וירא שאומר הדרוש אינו ממה שראוי לחקור עליו, ולכן ייחס חקירתו אם לעזות פנים בחקרו במופלא ממנו, ואם שיחשוב שעשה אריסטוטילוס זה להיותו משתבח ומתפאר שנחכם מכל האדם, ושעלה שמים וירד, ולכן יחקור על זה עם הרגשו בחלשת מאמרו. **ואמר** והורס לדבר במה שאין לו ידיעה בו, הוא גנות, אחר יאמר שאולי יאמר המעיין שקרה לו זה להיותו בלתי שלם בהצעות וההקדמות הראויות לחוקר השלם, ולזה יאמר, שהוא הורס לדבר במה שאין לו ידיעה בו, ר"ל שהוא חסר ההקדמות וההצעות, הנה א"כ חשש לג' דברים שייחסו לו (אם לעשות) או שבח או התפארות או הריסה, ואמר שאין ראוי שייחסום אליו אבל ייחסהו להשתדלות וזריזות, וזה לפי שהוא זכר שהידיעה המועטת בדברים העמוקים והעליונים, יותר ערבה מההשגה הרבה בדברים השפלים, ולכן המבקש וחוקר בדברים העליונים ראוי שיקרא משתדל וזריז. **ואמר** בהמציא והעמיד אמונות אמתיות, רצה לומר שלא יביא על זה מופתים ולא ראיות חזקות, אבל יביא דברים מסופקים יטה אליהם על דרך האמונה, ולכן אמר שהמציא אותם ומעמידם בראיות ספוקות ראוי שישובח עליו. והנה תראה שהיתה זאת כוונתו באמת ממה שאמר בלשונו זה נרצה עתה לחקור עוד שתי שאלות חקירה מספקת, כי מן הראוי שנחקור עליהם ונאמר בהם כפי השגת שכלנו וחכמתנו וידיעתנו, אלא שאין ראוי לאדם שישיא זה עלינו לעזות מצח, אבל ראוי שיפלא מזריזותנו על ההתפלספות ובקשנו עליה, וכשנבקש השאלות המעולות הנכבדות, ונחזיק להתירם מהיתר מעט מתוקן, מן הדין על השומע שישמח וישיש, עכ"ל, הנה נראה שהרגיש בחולשת דבריו, ולכן הרב בכאן אמר שהם אצלו כדמות אמונה המקובלת מבלתי מופתים:

וכן נאמר אנחנו וכו'. אומר אני שהרב הוציא ממאמר אריסטוטילוס שזכר ג' דברים, היינו ג' כללים, האחד שאין ראוי לאדם שיהרוס לחקור בענינים העמוקים, מבלי ההצעות וההקדמות הראויות להקדים אליהם, והנה לקח הכלל הזה ממה שאמר, והורס לדבר במה שאין ידיעה לו בו, ר"ל שהיה הורס לדבר בדברים שלא היה ידיעה בהצעות הראויות להם. הכלל השני הוא שבהיות לאדם הצעות אליהם אינו גנות אבל שבח, והנראה אם יחקור במהירות ומרוצה בענינים היקרים ההם, והנה לקח הכלל הזה ממה שאמר. אבל ראוי שייחסהו לזריזות. הכלל השלישי הוא שבהיותו חוקר עם הקדמת הצעותיו כלם, אינו ראוי שיגזור שהאמת כמו שחשבו, ולא ישלוט מחשבותיו בגבורה, אבל תמיד יספק בדבר, אם הוא כמו שחשבו, אם לא. והנה לקח הכלל הזה ממה שאמר בהמציא והעמיד אמונות אמתיות כפי יכולת האדם. ר"ל שאין למשתדל אשם כשהוא חקר כל מה שיכול עליו, עם היות שירגיש שלא מצא האמת במופת, כי אם על דרך האמונה כמו שאמרתי. ואמר הרב שצריך ללמוד מאריסטוטילוס ג' האזהרות, והתחיל בראשונה באמרו כי צריך לאדם שלא יהרוס לזה הענין העצום הנכבד, ר"ל חכמת האלהות. מתחלת המחשבה, כלומר בתחלת הידיעות והעיון מבלי שירגיל עצמו בחכמות ובדעות שהם ההצעות הראויות. ויזקק מדותיו זקוק רב וזה במדות. וימית תאוותיו, ואחשוב אני שכיון הרב בזה לטעיות אצילי בני ישראל כי הם לא הושלמו בהצעות הראויות כמו שיזכור ולכן צוה שירגיל עצמו בחכמות ובדעות, והיו ג"כ במדות בלתי שלמים כמ"ש ויאכלו וישתו, ולפי שבמדות יצטרך הקשוט והזכוך, אמר הרב ויזקק מדותיו בקשוט, וימית תאוותיו וזה בזכוך. ולפי שיאמר האומר איך יתייחסו התנאים להקדמת החקירה באלהיות, לכן אמר הרב וכאשר יבין ההקדמות וידעם ר"ל שמהחכמות יקנה המעיין הבנת ההקדמות הראויות להקדים, ואמר וידעם, לומר שלא לבד יחדדו שכלו להבינם כשיראם אבל גם שידעם בבקיאות גדול. עוד אמר יצטרכו לזכוך המדות קודם החקירה הזאת, ואמר וידע דרכי ההקש ועשות המופת, והם זקוק המדות שזכר. עוד אמר למה התנה שימית תאוותיו ותשוקותיו הדמיונות, ואמר שהוא לפי שידע אופני השמירה מהטעיות שהם המחשבות הדמיונות. והכולל מכל זה, שאין צריך (צ"ל ראוי) ליכנס בפרדס החכמה האלהית מזולת התנאים האלה, והוא הכלל האחד שלמד הרב מדברי אריסטוטולוס. עוד הביא הכלל השני באמרו אז יקדים לחקור בזה הענין, ר"ל שבהיות האדם שלם במה שזכר שאין ראוי שיתעצל מהחקירה ולא ימנע ממנה, אבל בהיותו מוכן וראוי, ראוי שיקדים לחקור בזה הענין. עוד למד מהכלל השלישי שעם כל מה שזכר תמיד המעיין יספק במה שיעיינהו ואם הוא כן, וזה שאמר

ולא יגזור הדין בתחלת המחשבה ולא ישלח מחשבותיו וישלטם להשגת הבורא, אבל יבוש וימנע, ר"ל שלא ישלוט מחשבותיו ולא יתגבר בהם בענין השגת הבורא, אבל בהיותו מוכן, יבוש, ר"ל יתבייש ויפחד במה שהבין, וימנע אם אינו מוכן ויעמוד בעיונו עד שיעלה ראשון ראשון בהצעות עיוניות ועל זה נאמר ויסתר משה פניו כי ירא מהביט וכו' ר"ל שמשה הסתיר פנותו והשגתו, כי ירא מהביט בעניני האלהות, כי בהיותו חפץ וסר לראות, נאמר לו שהמקום ההוא יהיה קודש, ר"ל שההשגה היתה נבואית אלהית, וזה שאמר אנכי אלהי אביך, ואז ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים, ולפי שפשט הפסוק הוא שהיה סר לראות הסנה בוער באש, ויורה שעליו אמר ויסתר משה פניו, רצה הרב להסביר פנים לפשט, ואמר מחובר למה שיורה עליו הנראה, ר"ל מחובר לזה מה שיורה עליו פשט הכתוב, והוא שהיה פחד משה להסתכל באור הנראה בסנה. והאור ההוא שזכר הרב הוא לדעתו האור הנסיי הנברא חוץ לנפש, שנראה שם על דרך המופת, ועם היות שאחר זה יאמר הרב שוירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה, הוא בנבואה, אינו ראוי מפני זה שיחשוב היות אור הסנה מדומה כי אם מוחש, אח"כ באתהו הנבואה ונדמה לו כאלו ראה שם מלאך ידבר אליו. ולפי דעת המפרשים להיות נבואת משה בתחלתה באמצעות כח המדמה, נראה כדמותנו האור ההוא והמראה ההיא היא מפעולת הדמיון, ולכן פחד קראהו ורעדה. כי הנביאים מפחדים מאד מפאת הדברים שידמום בנבואתם, והתבאר עם זה ג' הדברים שהעירותי בדברי הרב בזה הפרק:

ושובח לו ע"ה הדבר הזה. לפי שהפחד והיראה במעולים הוא ממורך הלב והיא מדה מגונה, אמר הרב שלא כן היראה שזכרה התורה במשה, כי שובח לו הדבר הזה, והשבח מצאו הרב במה שפרסמו התורה בגדר השבח וההלול עד שמפני זה היה שכרו אתו ופעולתו לפניו. והשפיע עליו האל ית' מטובו (מהשפעתו) מה שחייב לו, ר"ל מה שחייב משה רבינו לעצמו כי במה שהדריך עצמו בהדרגה וסדר נאות, חייב ועשה לעצמו מוכן להשתלם בשלמות רב, וזה אמרו מה שחייב לו לעצמו, והכריח זה מאמר בסוף ותמונת ה' יביט וזכרו חכמים ז"ל שזה גמול להסתירו פניו ר"ל שלהיות התחלתו מסודרת היה הסוף שתמונת ה' יביט, ואין לך שתאמר שזכה אל זה מסבה אחרת, כי הנה חז"ל אמרו שזה בזכות ויסתר משה זכה לקלסתר פנים:

אמנם אצילי כו'. ראוי שתדע שהרב לא הביא הפרק הזה לענין התנצלות עצמו, אבל הביאו לפרש אצילי בני ישראל וטעותם, ולכן הקדים מאמר אריסטוטילוס והוציא ממנו כללים כדי להוליד מזה שהם היו ראוים שיעשו כן, ושילכו בהשגתם באופן מדרגת ראשון ראשון, והם לא עשו כן כי הרסו בחקירתם, ומבלי ההצעות הראויות אליהם

שלחו מחשבתם. ואין ספק שהם השיגו, אבל השגתם היתה בלתי שלמה, לפי שלא באה בהקדמות ובאמצעים שחייב טבע הדרוש וחמרו. ולזה נאמר עליהם ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר היתה השגתם בלתי שלמה, ואמר לזה נאמר עליהם ויראו. הסתכל אמרו עליהם, והוא לפי שהכתוב אומר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים איש מזקני ישראל ויראו את אלהי ישראל, ויורה שמשה ואהרן ואחרים כלם ראו אותה המראה, לזה אמר הרב שאמר ויראו את אלהי ישראל נאמר על האצילים לבד וז"ש עליהם. ועל זה אמר בפ' ל"ב ח"ב משה מחיצה בפני עצמו, ואהרן ג"כ, והאחרים מחיצה בפני עצמם. ואמר ולא נאמר ויראו את אלהי ישראל לבד, ר"ל כי אם אמר לבד ויראו את אלהי ישראל, הייתי אומר שהשיגו מציאותו יתברך והשגתו באמתו כפי מה שראוי, אבל מאחר שאמר מיד ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, יורה שכלל המאמר והפסוק הזה אינו רק לדקדק עליהם ראייתם, ר"ל אינו בא כי אם לגלות ולהודיע מהות השגתם שראו אלהי ישראל נסמך למעשה לבנת הספיר:

והנה לביאור הענין הזה ראיתי להודיעך פה כוונת הרב לדעתי בהשגת אצילי בני ישראל, ואתה תראה מדברי האפוד שכתב שהפי' הנכון הוא שהם טעו והשיגו שהש"י היה כח בגלגל השמש וזהו לדעתו אמרו ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, וזה בעיני טעות יותר גדול, מאשר זכר שטעו אצילי בני ישראל, לפי שהכתוב לא זכר כאן כסא ולא גלגל ולא שמים. ואם אמרנו שהביאו לזה מה שתרגם אונקלוס, ותחות כורסי יקריה כעובד אבן טבא, ושהרב נמשך לאונקלוס בזה הענין, ולכן יודה בסמיכות האל לגלגל. אשיבך מלין שהנה הרב בפכ"ח מזה החלק בשתוף רגל כתב שמשתופיו הוא שיאמר על הסבה, והביא פסוקים להכריח דעתו, ושם אמר שאמר ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, שאונקלוס תרגמו ותחות כורסי וכו', ואחרי שפי' הרב דעת אונקלוס ואמר עליו שלא פי' מה הנמשל במעשה לבנת הספיר, ושא"א מבלתי שיעיר עליו, התחיל וביאר דעתו, ואמר ז"ל: ואומר, כי אומר ותחת רגליו רוצה בו מסבתו ובגללו, כמו שאמרנו, ואשר השיגוהו הוא אמיתת החומר הראשון אשר היה מאתו ית', והוא סבת מציאותו, הנה ביאר שלא יסמוך פירושו על ותחות כורסי יקריה באונקלוס, כי אם ע"פ שתופו שיעשהו לשון הסבה, ואין כאן א"כ כסא ולא שמים, ולכן אמר שם הרב בסוף הפרק ודע שאתה צריך לזה הפי', ואפי' לפי' אונקלוס, יראה שלא עשאו לדעתו, כי הרב יסכים עם אונקלוס במ"ש כעובד אבן טבא, אבל לא במה שאמר ותחות כורסי יקריה. ואם נאמר שהאפוד יבנה דעתו זה בהיות שתוף רגל על הסבה לפי שהגלגל היה מסובב מהש"י. זה באמת דעת בטל, כי ידוע שהדברים כלם הם מסובבים מהשם ית', ואיך א"כ יפרשהו

על הגלגל. כ"ש שהרב אמר שמה (בפכ"ח) בפירוש ואשר השיגוהו הוא אמתת החומר הראשון אשר היה מאתו יתברך ולא זכר דבר מהגלגל, כי אם מהחומר הראשון:

ולכן אומר אני שדעת הרב הוא באמת שאצילי בני ישראל, מאשר לא הושלמו בהצעות הראויות, נשתבשו בהשגתם יטה (צ"ל וטעו) כי הם השיגו מפאת המופתים אשר ראו במצרים ועל הים שהיה שם סבה ראשונה בתכלית ההשגחה והיכולת, וראו עוד ההויה וההפסד התמידי אשר בזה העולם, ולא הרגישו בשכלים הנבדלים ולא בגלגלים, ולכן גזרו אומר שהאל ית' היה המניע הקרוב לחומר הראשון בהויה וההפסד בלי אמצעי אחר, והוא אמר ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, ר"ל שראו והשיגו אלהי ישראל והוא הסבה הראשונה, המוציא אותם מתחת סבלות מצרים, וראו מסבתו ובגללו בלי אמצעי אחר החמר הראשון, שהוא כמעשה לבנת הספיר כמו שיזכור. והיה א"כ טעותם להעדר ההקדמות וההצעות, כי לא הושלמו בהם:

ואמנם לבאר שזה באמת דעת הרב, ראוי שאפרש דבריו בזה הפרק ובשאר הפרקים שחקר בזה הדרוש:

אמר בכאן כי כלל המאמר אינו רק לדקדק עליהם ראייתם לא לתאר איך ראו, ואמנם דקדק עליהם תוכן השכלתם והשגתם אשר כללם מן הגשמות מה שכללה ירצה שהפסוק שאמר ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, כללות זה המאמר אינו בא רק לדקדק ולהגיד מה ראו, כלומר שראו אלהי ישראל, וסמוך אליו ונמשך ממנו בלי אמצעי החומר הראשון שהוא כמעשה לבנת הספיר ושאינו לתאר איך ראו, ר"ל שלא נחשוב שיהיה פי' הכתוב שראו את אלהי ישראל, ושהגיד איך ראו והשיגו אותו, ואמר שהיה באמצעות ההויה וההפסד, שהיא תורה על תנועת הגלגל, והתנועה ההיא תורה על המניע, וזהו לתאר איך ראו, כלומר איך ראו אלהי ישראל, ושהיה על דרך וארא את ה' (ישעי' ו' א') והגיד איך ראה אותו, והוא אומר עוד, שרפים עומדים ממעל לו, ואם היתה הכוונה לתאר איך ראו, לא היה בזה עון אליהם. והנה הכריח הרב שלא בא לתאר איך ראו, מג' טענות, האחד, שאם היה כן היה מתחיל מראית מעשה לבנת הספיר שהוא החמר הראשון, וטבע ההויה וההפסד, וממנו ילך לראיית אלהי ישראל, כי עם היות שישעיה הנביא התחיל וארא את ה', מפאת מעלת שלימותו התחיל מלמעלה למטה, אבל ביעקב שהיה מתחיל בהשגתו ונבואתו התחיל מלמטה למעלה באומרו, והנה סולם מוצב ארצה וממנו בא לראשו מגיע השמימה, ולמלאכי אלהים, ולה' הנצב עליו, ולכן האצילים בהיות השגותיהם בהתחלה, היה ראוי שילכו מלמטה למעלה. ומאחר שלא היה כן, ואמר ויראו את אלהי ישראל ראשונה, ואחר

כן ותחת רגליו, יורה שלא בא לתאר איך ראו. הטענה הב', לפי שאם היה לתאר איך ראו, היה מבאר כל האמצעיים ההכרחיים בהשגה, והם הגלגלים והמלאכים, ומאחר שהשמיט כלם, וזכר לבד החומר הראשון, והאל ית', יורה שלא היה מתאר איך ראו, כי אם תוכן השגתם. הטענה הג', כי אם היה מתאר איך ראו איך יאמר עליהם ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ותרגם אונקלוס לא הוה נזקא. ואמרו חכמים ז"ל מכלל שהיה ראוי לשלוח בהם יד ושנשרפו בעון הזה אחרי כן בתבערה, וזה ממה שיורה שטעו בהשגתם מה שלא יהיה אם היה מתאר איך ראו. הנה מכל הטענות הג' האלה יתבאר שכלל הפסוק הוא לבד לדקדק עליהם ראייתם, ואמר שהוא לבאר שהשגתם כללה מן הגשמות מה שכללה, כי ביחסם לאל יתברך היותו מגיע קרוב בלי אמצעי לחמר הראשון, ולהוה ולהפסד כללה בזה הגשמה מהשגתם, כי המניע הקרוב לחומר א"א אם לא כשימשש (צ"ל כשיגשם) וזהו אשר כללה מן הגשמות מה שכללה. ואמר הרב, חייב זה הרסם קודם שלימותם, ר"ל חייב להם הטעות הזה, והיה סבה בו לפי שהם לא נשתלמו בהצעות וההקדמות הראויות, והוא הורסם בעיונם קודם היותם שלמים בהקדמות הצריכות, ומפני זה התחייבו כלייה במ' (צ"ל במדבר או במתן תורה) ורצה בזה מה שבאר הרב בפ' ל"ב מזה החלק, שהשכל העיוני בעיינו בדברים העמוקים בלי הקדמות, הנה יקרה לו כמו שיקרה לחוש כשירצה לראות במה שיעבור גבולו בהבטת השמש, שלא די שלא ישיגהו אבל גם יאבד מה שהיה לו בראשונה, כי יפסד החוש מכל וכל, וכן השכל בעיינו במה שאין לו עליו אפשרות ולא הצעות. ולרמוז לזה אמר הרב כאן ונתחייבו כלייה ר"ל הפסד כללי לעיונם במה שהוא חוץ מטבעם. ואם תאמר אם נתחייבו איך לא מתו. לזה אמר ונעתר להם ע"ה, ולפי שהיה בלתי ראוי אם הם חטאו שיכפר להם הש"י בעבור משה, והכתוב אומר מי אשר חטא לי אמחנו מספרי (שמות ל"ב ל"ג) לזה אמר הרב, והאריך להם השם, כי בעבור משה האריך אפיה וגבי דיליה עד שנשרפו בתבערה. ולהורות יושר העונש, אמר ונשרפו נדב ואביהוא באהל מועד, ר"ל באהל מועד בהשגה אלהית חטאו באהל מועד מתו. ואמר לפי מה שבא בקבלתם האמיתית, לא נחשוב שחוזר לנדב ואביהוא שמתו באהל מועד, כי הדבר הזה הפסוק אמרו בפירוש ולא נצטרך לקבלתם, אבל אמר לפי מה שבאה הקבלה האמתית יחזור לכל מה שאמר למעלה שנעתר להם משה, ושהאריך השם להם, ושנשרפו בתבערה, והוא מה שאמרו חז"ל ותאכל בקצה המחנה בקציניים שבעם והם אצילי בני ישראל. הנך רואה פי' דברי הרב בפרק הזה מסכים למה שאמרתי מפי' דעתו בטעות האצילים:

והנרבוני לפי מה שאחשוב יסכים למה שהנחתי, אמר לא לתאר איך ראו כי לא ראוהו יושב על כסא, ולא צבא השמים עומדים מימינו ומשמאלו, אבל דקדק עליהם תוכן השגתם שראו שתחת רגליו כמעשה, מיד החמר הראשון בלי אמצעי כתכלית מי שהתפלסף בימים ההם, ירצה שלא זכרו האמצעיים הראויים באותה השגה, ושעשאוהו יתברך מניע קרוב לחמר הראשון בהתהוותו, ואמר שזהו כתכלית מי שהתפלסף, לפי שהרב יאמר אחר זה שהקדמונים לא היה עיונם עובר מהמורגל ולא היה עובר מגלגל הלבנה ולמעלה. ואמר עוד הנרבוני. ויעתר, והאריך, ואחשוב שכיון באמרו זה שאמר ויעתר להם אינו תפלה, ואינו נאמר על משה כי לא מצינו שהתפלל, אבל יאמר לשון העתרה על הדבור והאריכות, ויחזור לאל ויעתר להם האל יתברך, והוא אמר והאריך להם. ולפי זה בספר הנרבוני לא היה כי אם ויעתר להם והאריך להם הקב"ה שכלו חוזר לו ית', אבל בספרים אשר אתנו יש מהם שכתוב בו ויעתר להם ע"ה ירמוז למשה, ואחשוב שהוא טעות. רש"י אמר ויעתר יצחק לה' הרבה והפציר בתפלה, והנרבוני עשאו כן לשון אריכות:

המקום השני שהעיר עליו הרב בדרוש הזה הוא בפ' כ"ח חלק א' שזכרתי והוא אמר שמה ואשר השיגוהו הוא אמתת החמר הראשון אשר היה מאתו ית' והוא סבת מציאותו, ועוד אמר אחרי כן באותו פרק והיתה השגתם א"כ החמר הראשון, ויחסוהו לשם ית' להיותו ראש בריאותיו המחייב ההויה וההפסד והוא מחדשו, וזה ממה שיורה שלדעתו השיגו אותם האצילים החומר הראשון, שהיה מפשיט צורה ומלביש צורה בהנעת האל ית' אותו בלי אמצעי אחר, ולכן אמר ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר ר"ל מסבתו ובגללו, ושם הוכיח שמעשה לבנת הספיר הוא שם נאמר על החמר הראשון, המקבל הצורות כלם כספיר שהוא מקבל כל המראים ואין לו צורה בעצמו:

המקום השלישי ששם ביאר הרב הדרוש הזה הוא בפרק כ"ו ח"ב, על מאמר ר' אליעזר הגדול שאמר וארץ מאי זו מקום נבראה, משלג שתחת כסא הכבוד, ושם אמר בסוף הפרק שמזה התבאר שחמר השמים בלתי חמר הארץ ומתחלף ממנו הרבה, ושהשלג ממנו נעשה ארץ הוא החמר הראשון, וממה שאמר ר' אליעזר שהשלג הוא תחת כסא כבודו, התבאר שאומר ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר לדעת אונקלוס שאמר ותחות כורסי יקריה כעובד אבן טבא. האבן טבא הוא החמר הראשון כיון שהוא תחת כסא כבודו, ואמר הרב שם וזהו אשר שמני שאפרש מאמר התורה ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר שהם השיגו במראה הנבואה אמתת החמר הראשון התחתון, כי אונקלוס שם רגליו שבים אל הכסא כמו שביארתי, וזה ביאר שהלבן ההוא שתחת הכסא הוא חמר

הארץ. התבאר בזה שהרב ממאמר ר' אליעזר הוליד שיהיה דעת אונקלוס כעובד אבן טבא החמר הראשון, כיון ששניהם ישתוו היותו תחת כסא הכבוד, וזה ביאר שהוא חמר הראשון והיא הראיה הגדולה בזה אצל הרב:

המקום הרביעי שהעיר הרב שמה דרושו זה הוא בח"ג פ"ד אמר שם ז"ל. הנה אמרו באופנים שהם כעין תרשיש, הנה באר לך בספור השני ואמר, ומראה האופנים כעין אבן תרשיש (יחזקאל י' ט') ותרגם יונתן ב"ע כעין אבן טבא, והנה ידעת שבזה הלשון בעצמו תרגם אונקלוס כמעשה לבנת הספיר ואמר כעובד אבן טבא, א"כ אין הפרש בין אומרו כעין אבן תרשיש ובין אומרו כמעשה לבנת הספיר והבן זה ע"כ לשונו. ודעת הרב בזה שבמרכבה באו שלשה חלקים, החלוק היותר מעולה הוא וארא כעין החשמל, ואמר שזה נאמר על עולם השכלים הנבדלים. והשני הוא וארא והנה ארבע חיות, ואמר שאמרו על עולם הגלגלים. והשלישי וארא והנה ארבע אופנים, ואמר שאמרו על ארבע היסודות. ולהיותם משותפים בחמרם ומתחלפים והפכיים בצורותיהם, אמר עליהם והנה אופן אחד בארץ (שם א' ט"ו) שהוא החמר הראשון המשותף לארבעת האופנים, ומאשר שהתבאר לרב האופנים הם היסודות, והאופן האחד הוא החמר הראשון, והנביא אמר שהוא כעין תרשיש, ותרגם יונתן כעין אבן טבא דומה לתרגום לבנת הספיר, א"כ לבנת הספיר הוא כמו עין תרשיש הנאמר באופן האחד אשר בארץ, והיותו בארץ יורה על ששניהם נאמר על החמר הראשון, וזו היא ראיה עצומה אצל הרב לפי שרשיו, ומזה כלו התבאר מה שהנחתם בדעת הרב בטעות האצילים. והפרקים האלה שהבאתי הם אשר העיר עליהם הרב בפ"ה ח"א אשר אני עתה בביאורו כמה שכתב הנה יתבאר בקצת פרקי זה המאמר. ואני הנה חברתי מאמר בזה קראתיו עטרת זקנים, ושם ביארתי דעת הרב והקשיתי עליו מפשט הכתובים ופירשתי אותם באופן אחר, ואינו מענין הביאור הזה, כי אם ידיעת כוונת הרב מענין האצילים, שאם זה קרה להם עם מעלתם כ"ש שיקרה להורסים בעיון שאינם במעלתם, שלכן צריך לכל אחד שיתעסק בהשלמת ההצעות והבנת ההקדמות, כדי שלא יטעו בהשגתם:

ואמר הרב המטהרות כו'. ואז יבא להביט המחנה הקדוש לא להמשיל בזה דבר ממעמד הר סיני שאין שם ענין יצא להביט המחנה הקדוש, כי לא היו ישראל בימי קדושתם וטהרתם חוץ מהמחנה שיבאו אחר כן אליה, אבל עשה משל ודוגמא מהטמא שבימי טומאתו מחוץ למחנה מושבו, ואחר הטהרה והטבילה ובא אל המחנה, כך אמר שראוי למעיין שיטהר ממחשבות המשובשות שהם טומאת הנפש, ואחרי טהרתו בהם אז יבא להביט במחנה הקדש, שהוא עיון האלהות כאשר אמר וגם הכהנים הנגשים אל ה'

יתקדשו פן יפרוץ בהם ה'. והנרבוני והאפודי שניהם נשרפים בבית הדשן גזרו אומר שהרב בכאן רמז למעמד הר סיני, ושהוא משל להשגה, אמר הנרבוני ויזקק מדותיו הוא אומר וכבסו שמלותם, וימית תאוותיו הוא אומר אל תגשו אל אשה, ויבין הגדרות וידע דרכי ההקש וידע אופני השמירה ואל זה רמז באומרו היו נכונים לשלשת ימים, וכן פי' כאן פן יפרוץ בהם ה', שהיא אזהרה שלא יהרוס בעיונו, וכן פירשו האפודי ושענינו הכהנים, והם המעיינים הנגשים אל ה', ר"ל לעיין באלהות יתקדשו וישתלמו בשאר החכמות, פן יפרוץ בהם ה', רצונו לומר פן יגיעם היזק בשכלם כמו שהגיע לאצילים. וכתב עוד האפודי, שעל זה הורה כל הפרשה הנאמרת בהר סיני. ותמהתי על זה מאד שיאמר איש שיקרא בשם יעקב שהיתה מראית אבותינו בסיני השגה עיונית, ולא ירא אלהים, וגם נעויתי משמוע על הרב כדעת הזה, כי אם היה כן מה לו להביא בריש פל"ג ח"ב שבמעמד הר סיני לא היה (קול) המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל שמשה היה משיג נבואתו בבואו וישראל שומעים הקול הנברא בלי חתוך אותיות, והשתדל לבאר זה שמה, ואם היה כדברי האנשים החטאים האלה בנפשותם המפרשים, לא היה שם קול מובן, כי אם השגת עיוני כמונו היום. חלילה חלילה לרב המורה מלכוין בדבר הרע הזה. האמנם אמרו כאן כאשר אמר וגם הנגשים אל ה', לא הביא לומר שנאמר על זה אותו פסוק, אבל אמר שזהו שאמר, דומה להפסוק שאמר במעמד הר סיני המעמד הנבחר וגם הכהנים, ושככה אומר ג"כ הוא דומה לזה בדרושו בכאן, ולהורות הרב שאין זה פי' לפסוק, ולא יאמר שנאמר עליו במקום, אמר עוד וכבר צוה שלמה בשמירה וכו' ואמר ממשל וכו', ראה שבזה אמר הרב שצוה שלמה על זה, ושדבר על צד המשל, להעיר שהפסוק ההוא לשלמה כיון עליו, ולא אמר כן בפסוק וגם הכהנים, למה שלא חשב היות כוונתו ככה, והנה יורה על היות כוונת שלמה מ"ש הרב, אמר מיד עוד אל תתן את פיך לחטיא את בשרך (קהלת ה' ה') שיורה שנאמר על ההשגה:

ואומר שאצילי בני ישראל כו' להשתבשות ההשגה. שאלתי בלשון הזה שני דברים, אחד, מאין ראה הרב שנכשלו בהשגתם ונשתבשו בה. ועוד איך אמר הרב אמנם סוף המאמר והוא אמרו כמעשה לבנת הספיר ואין זה סוף המאמר כי אם ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו. ואמרתי בתשובתם, שהרב חזר להשגת האצילים לפרש מאמר ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו, ולזה אמר כי עם שאירע להם מהמכשולים בהשגתם, והוא שבוש ההשגה, ויחסם הגעת החמר הראשון לסבה הראשונה, נתבלבלו מפני זה פעולתם, והוא אמר ויאכלו וישתו, והנה ראה הרב ליחס שבוש פעולותיהם לסבת שבוש ההשגה, לפי שכיון שהאצילים בהשגתם יחסו סמיכות החומריות להש"י והיותו

בתנועותיו, ראו מפני כן שאינו מהגנות שהאדם השלם יתעסק בחמריות, וזהו אמר שנטו לדברים הגופניים להשתבשות ההשגה, ר"ל כי מסבת מה שהשיגו ומה שבדלה השגתם מהגשמות, נמשך שהם נטו לעניינים הגופניים מהאכילה והמשתה, לחשבם שכן ראוי ללכת בדרכי האל ולהתדמות אליו, ושלכן אמר אחרי שספר השגתם, ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ר"ל שלא העניש ולא הזיקם כראוי לשבוש השגתם, והמה אחרי שראו ויחזו את האלהים, כמו שזכר בסמיכותו לחומריות למדו מדרכיו ויאכלו וישתו, ולפי זה הרב פירש ויאכלו וישתו כפשוטו, ולא כפי' אונקלוס שאמר והוו חדן בקרבניהון דאתקבלו ברעוא כאלו אכלין ושתן:

ואמרו אמנם סוף המאמר והוא אמר ותחת רגליו, יראה קשה שאין סוף המאמר מ"ש ותחת רגליו כי אם ויאכלו וישתו כמו שהקשיתי. אבל האמת הוא שהרב חושב שההשגה כלה נכללה באמר ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר כמו שאמרתי, ואמר ויחזו את האלהים אינו מההשגה, כי אם מה שקרה להם אחריה, ולכן אמר אמנם סוף השלמת המאמר, כי אומר ותחת רגליו וגו' הוא סוף המאמר שנאמר בהשגה, ומה שבא אחר כן אינו מההשגה. ומזה תדע שמה שפירשו הכספי והאפודי, שאמר ויראו את אלהי ישראל היא השגה משובחת, ואמר ויחזו את האלהים היא השגה משובשת, כי הוא בחלוף האמת כי ההשגה המשובשת היא בפסוק ויראו את אלהי ישראל:

ואם לא ירצה אחד מהמקצרים. יאמר הרב שאם מקצרים בעיון אוהבי פשט הכתובים, לא ירצה להגיע למעלת העיון שזכר וישים וכו' אמר ויראו את אלהי ישראל, ויחזו את האלהים לא בהשגה השכלית כי אם על השגות חושיית, ר"ל שהם הדברים המוגשים בחושים, אם שיקראום, או שיראו אותם בצורת אורים ברואים כפי מהותם שהם דברים נבראים על צד הנס, להשקיע בלב הנביא מה שיראהו, או שיקראו אותם ויראום בצורת מלאכים להיותם אמצעיים ועושים מלאכות להגיע למה שירצהו, שכל שליח נקרא מלאך האל או זולתם, ר"ל או שיקראום ויראום בצורה אחרת ובשמות אחרים זולת אלו. אין היזק בזה ר"ל אין בזה היזק אמונה כיון שאינו מיחס גשמות לאל. והאפודי והכספי פירשו זה באופן אחר ר"ל על השגות חושיות, והם אשר בדמיון ואשר הם בחושים, שכלם יקראו חושיות, אם מבפנים אם מבחוץ, ואמר אם מלאכים ר"ל הדברים הנראים בכח המדמה והם הנקראים מלאכים כי המלאך נאמר על הכח המדמה, ואורים ברואים, ואורים הם הנראים לחוש, והרב ידבר מזה במה שיבא עוד בע"ה:

פרק ו

איש ואשה שני שמות וכו'. יאמר הרב שההנחה הראשונה לאיש ואשה הוא לזכר ולנקבה מבני אדם ושע"ד ההשאלה יאמר ג"כ לכל זכר ונקבה מב"ח. ואם נשאל מאין בא זה לרב כי איש ואשה הם רק נרדפים לזכר ולנקבה מבע"ח כיון שבשניהם אמרה התורה איש ואשה. שהפסוק אמרו בביאור לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת, ר"ל כי בהנחה ראשונה יקרא אשה לנקבה מהאדם, לפי שמאיש, והוא הזכר מהאדם לוקחה, והוא יורה שבהנחה ראשונה נאמר עליהם. ונסתייע הרב בזה ג"כ מאשר שם איש ואשה יאמר על הנשואים והתייחדות הזכר עם הנקבה, ולכן אמרו חז"ל אין אישות בעכו"ם, ומפני זה אמר הרב שבהנחה ראשונה יאמרו על הזכר והנקבה מהאדם שיתייחדו בנשואין, ואם יאמרו אחר כן בזכר ובנקבה מהב"ח, הוא על דרך ההשאלה הגמורה,

ואח"כ הושאל לכל דבר המחובר וכו'. הביא הרב זה לרמוז למעשה בראשית, לאשה הנאמרת שם שרומזת לחמר הראשון, והאיש ג"כ רומז לצורה, ולשם הבורא ית', ולכן אמר והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון (דניאל ט' כ"א) ה' איש מלחמה (שמות ט"ז ג') שהוא מפאת היותם צורות ופעולות בדברים הגשמיים בגלגלים והשפלים. והנה לא זכר הרב ההשאלה הזאת בשם איש כמו שזכרה בשם אשה, לפי שבאשה מצא לומר שהושאל לכל דבר מוכן ומזומן להתחבר, שבזה יתדמה אל החמר, אבל איש מהותו צורה לא יוכל לומר עליו גדר ולא רושם להשאלה הזאת, וגם מאשר במעשה בראשית בא שם אשה ולא בא שם איש, ולכן לא הביאו, אבל ישאר לשאול עוד, למה לא אמר הרב ולפי זאת ההשאלה נאמר בבורא ית'. כ"ש לדעת הנרבוני, שאמר שהביא הפרק הזה להסיר ספקת ה' איש מלחמה, ויקשה למה לא זכרו כמנהגו בשאר השתופים. ואחשוב אני מפני זה שלא הביאו לבאר ה' איש מלחמה, ולא שם איש הנאמר בבורא ית', אבל הביאו להעיר על שתוף אשה שבא במעשה בראשית שנאמר על החמר, ולפי שהכתוב קראו אדם ולא איש, ולחוה קרא אשה בביאור, הביא בה השתוף ולא הביאו באיש, ולפי שזה אינו תלוי באלוה יתברך לא אמר ולפי זאת ההשאלה כמנהגו בדברים האלהיים, אבל העלימו למה שהם מעניני מעשה בראשית ואינו מענין האל:

כבר התבאר לך כי אח ואחות כו'. מאשר מצא הרב הפסוק שאמר חוברות אשה אל אחותה (שמות כ"ו ג') והביא אחותה עם אשה, הוליד (ל"א העיר) שאח ואחות יאמרו באותו אופן שנאמרו איש ואשה, כיון שאשה ואחות שמות נרדפים ומאשה יוקח האיש, וכן יוקח אח מאחות. ומה שהוקשה לי בזה, הוא אומר בשתוף מצד ההשאלה, כי שתוף אינה השאלה ולא השאלה שתוף. ואחשוב שהיה דעת הרב שאיש ואשה יאמרו בדברים

המחוברים בדרך ההשאלה, אבל אח ואחות שיאמר בדברים המחוברים חומר וצורה לא יפול בהם ההשאלה, והנאמר בהם הוא על צד השתוף, כי אחיות הדברים לא יפול בענין כי אם על בני איש או אם אחד, ולכן אמר הרב שאח ואחות יאמרו בשתוף, וזכר שקרה להם השתוף הזה מצד ההשאלה שבאה באיש ואשה, כי ההשאלה שבאה בהם היא מה שחייב שאח ואחות יאמרו בשתוף. הנה ביארתי שאין הנאמר בהשאלה והוא איש ואשה יאמר בשתוף באח ואחות. ויהיה לפי זה הלשון האמתי בזה מצד ההשאלה באיש ואשה לא כאיש ואשה בכ"ף, כי אם בבי"ת, והעיר הרב בזה שלא זכרו עוד, למה שאמר במעשה בראשית את אחיו את הבל, ולמה שאמר בענין הכרובים ופניהם איש אל אחיו (שמות כ"ה כ') ובמעשה מרכבה ג"כ איש אל אחיו ואשה אל אחותה (יחזקאל א' ט'), ולכן ראה אחר זה להביא שם ילד ושם בן, והוא בפרק הנמשך לזה, להעיר על הבן והילד הנזכרים במעשה בראשית, וכלם לא זכרם למה שאינם דברים יאמרו באל ית'. ואין לתמוה מאשר לא זכרם. כי בפרק שמיני בשתוף מקום יבאר הרב שבזה המאמר בבאורו השתופים אין כוונתו לבד מה שיזכור באותו פרק, כי אם גם שאר השתופים שלא יזכרם והם כאלה שזכרתי. ואמנם אמרו בגלגלים כפי דעת הרב אשה אל אחותה, והנשים שזכר זכריה (ה' ט') וקריאת הגלגלים אשה להיותם מחוברים זה לזה, ואין ריקות ביניהם. ואמנם מה ענין רמזי מעשה בראשית בדברי הרב, הנה אדבר בו בפרק הנמשך לזה. ויצא מכל זה שאיש ואשה הם שמות מושאלים:

פרק ז

ילד כו'. לא אמר הרב הנחתו הראשונה, כי אין המובן לילד מצד ההנחה וההסכמה, אבל הוא המובן ממנו בעצם וראשונה והוא הלידה. ואמר שהושאלה להמצאת הדברים הטבעיים, בטרם הרים יולדו, והושאלה גם כן לענין הצמחת הארץ מה שתצמיח. והוקשה בזה אם המובן הראשון בהולדה הוא לבעל חי, למה לא הביא אחריו הולדת הצומח ואחרי כן יביא הולדת הדומם. והוא לא עשה כן, כי אחרי הבעל חי הביא הדומם, אחר זה הביא הצומח. ואחשוב שהרב עשה השאלה כוללת בהולדה שנאמר בארץ אם להוצאת הארץ עצמה, וזהו בטרם הרים יולדו (תהלים צ' ב') אחר כך יביא מה שתוציא הארץ מתוכה והם הצמחים, ולזה אמר, והושאלה ג"כ לענין הצמחת הארץ מה שתצמיח. הנה באר שכלל ההשאלה בארץ, אם מה שתעשה בעצמה, ואם מה שתעשה בזולתה והוא הצומח. עוד ישאיל לחדושי הזמן והם הענינים המדומים ושתלייתם היא בזמן. וישאיל עוד בחדושי המחשבות לדמותם לחדושי הזמן, והם המחשבות והדמיונות והמושכלות, לפי שהאדם בשכלו יוליד הויתם כמו שאמר וילד שקר (תהלים ז' ט"ו)

ובילדי נכרים ישפיקו (ישעיה ב' ו'), ולרמוז פירושו בילדי נכרים ישפיקו, הביא תרגום יב"ע שיפרשהו על המחשבות והנימוסים, ולכן אמר הרב מי שלמד איש ענין אחד כאלו הוליד האיש ההוא באשר הוא בעל דעת ההוא ר"ל שלמדו בו:

כמו שאבאר בשתוף שם בן. כתב הנרבוני בזה, בשתוף שם בן הוא אמרו וכל מי שקדמו לו מבנים ירצה, והוא האמת כי אין לרב שתוף שם בן במקום אחר, אם לא בפרק זה באמרו למטה וכל מי שקדמו לו מבנים, שכיון בו שהאדם שלמד דבר מאחר יאמר בנו בדעת ההוא. וגם האפודי כתב כן, ואמר עוד שאפשר לומר שבא שתוף שם בן בח"ג במה שהביא בני אמי נחרו בי (שיר א' ו') ובפ' כ"ג (צ"ל כ"ב) ח"ג בפסוק ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' (איוב א' ו'). אחשוב אני שאינו כן כי שם עם היות שיביא הרב אותם הפסוקים הנה לא יפרש ולא יביא שתוף כלל במלת בן, ולכן ראוי שאחשוב שהוא בזה הפרק:

וכבר קדם לנו ענין צלם ודמות וכו'. אמר הרב שאמרו בשת ויולד בדמותו כצלמו הוא נאמר על הלמוד וההבנה שכאשר למדו והשכילו אמר בו שילד אותו מאותו צד. ולפי שיקשה לזה אומרו בדמותו כצלמו. אמר הרב שכבר קדם עניינו שהוא ההשכלה בפעל, ואיך יאמר שבשכלו ילד אותו אם לא שיאמר על הלמוד וההשכלה. וכן יקשה לזה א"כ ושאר הבנים הקודמים אותו ג"כ היו בגדר האדם, והם חיים משכילים, ואיך לא נאמר בהם זה. השיב לזה הרב, וכל מי שקדמו לו מבנים לא הגיעה להם הצורה האנושית ר"ל ההשכלה בפעל, ולכן לא התלמדו כראוי, אבל שת, לא בבריאתו כי אם כאשר למדהו והבינהו נאמר בו שהוא בצלם אלהים ודמותו, ומזה הצד נאמר בו בייחוד ויולד בדמותו כצלמו:

וכבר ידעת כו'. הוצרך הרב לדברים האלה, לפי שיקשה מאד אם בני אדם הקודמים לשת לא היו בצורה האנושית, האם נשארו כשאר בע"ח או מה היה ענינם. ולכן אמר שכל מי שלא הגיע אליו זאת הצורה ר"ל המשכלת בפעל, אינו איש ר"ל משיג בפעל, אבל הוא בהמה על צורת אדם, כלומר שהוא בהמה בחסרון ידיעתו, והוא איש בתבנית איבריו ותארו. אמנם אינו נמשל כבהמות מכל וכל, כי עם היות שנמשלו אליהם בחסרון הפעולות השלמות, הנה לא יתדמו אליהן ג"כ במה שיהיו נעדרים מפעולות הרע כי יהיה להם יכולת על מיני ההיזק יותר מאשר הם בב"ח, ונתן הסבה בזה ואמר, כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים להגעת השלמות הנה כאשר לא יגיע ישתמש בהם במיני התחבולות המביאים לרע והוליד הנזקים וכפי בעל הרע לא יתדמו לב"ח. וזה שאמר כאלו הוא דבר ידמה לאדם, ר"ל בתבניתו, או יחקהו ר"ל בפעולותיו כמו שקוף יחקה

וידמה האדם במעשיו. והנרבוני כתב ויחקהו הוא אמרו שדים גם כי יולידו הנזקים. ירצה שמה שאמר כשדים, הוא נאמר על האנשים הרעים שידמו לאדם, ואמר זה לפי שאנשים המפחידים, מהם נעדרים מכל פעל לא טוב ולא רע ואלה הם הפתאים, ומהם רשעים פועלי הרעות ואותם קראו חז"ל שדים ומזיקים שהם אשר יעשו הרע, ואינם כפתאים הדומים לב"ח בהעדר הבנתם, אבל יחקו האנשים בהיותם פועלים תמיד, אם לא (גם) שיהיה לתכלית רע, ומזאת הבחינה נקראים ג"כ מזיקים, ולכן אמר הרב וכן בני אדם הקודמים לשת, רמז לקין והבל, כי הבל היה דומה לאדם בתבניתו והיה פתי, וקין היה מחקה אותו בהיות תמיד מחשב, אבל היתה מחשבתו ברעות. והנה הביא מאמר המדרש כל אותם מאה ושלשים שנה שהיה אדם נזוף בהם היה מוליד רוחות, והם הדברים שאין בהם ממש, והוסיף הרב לומר בזה ר"ל שדים, להעיר שהיה בהם פעל הרע הקנייני ולא לבד הסכלות ההעדרי אשר כנה ברוחות, וכאשר רצהו השם הוליד בצלמו, והוא בן משכיל בפועל. והנרבוני כתב הוליד בדמותו כצלמו והוציא אל הפעל. ירצה שהפסוק כלו משל, ושאין כאן בן כלל שהוליד אדם ולא שלמדו, אבל שהיה הלמוד לבד כשאז הוציא אדם שכלו מהכח אל הפועל ונטה למושכלות, והוא הנרמז בהולדת שת. והנרבוני יטה דברי הרב לקצה הרוע. ואני אחשוב שכוונתו שאדם למד והשכילו ולכן אמר שהולידו. והתבאר (הנרבוני) מדבריו שהשם הזה הוא מושאל, ושכיון הרב בו לבאר אני היום ילדתיך (תהלים ב' ח') וגם ירמוז לשאר הבנים קין והבל ואם לא זכרו, והוא אומר ויחי אדם מאה ושלשים שנה ויולד בדמותו כצלמו את שת, שהיא הולדת הדעות וההשכל, מחוייב הוא שנכחיש הולדת שת, ויהיה הכוונה בו כדברי הנרבוני על ההשגה שהשיג אדם, ויקשה א"כ מאד ספור תולדות אדם והפרשה כלה שהיא מיוסדת על זרע שת שממנו הושתת העולם. והשיבותי אותם דברי, שהרב ראה בפרשה הולדת שת שתי פעמים, והנני מעירך עליו עיונך בו, אתה תראה בפרשה והאדם ידע את חוה אשתו, שנזכרו שם קין והבל ולידתם והריגת הבל ועניינו, והזרע והבנים הנמשכים מקין, ומה שקרה ללמך עם נשיו, שהוא על הריגת קין באמת. אחר זה עזבה התורה אותו הזרע הארור, ולא דבר עוד ממנו, אבל אמר בסוף אותה פרשה, וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלהים זרע אחר וגו', ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה', הנה בא בזה לידת שת הפשוטה כפשוטה ומה שהוליד לאנוש בנו, ולפי שבימיו הוחל לקרא בשם ה' ראתה התורה לעשות יסוד הזרע וספור ההולדה משת, להיותו זרע ברך ה', ולזה התחיל פרשה אחרת, זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם וגו', זכר ונקבה בראם, ויחי אדם מאה ושלשים שנה ויולד

בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת, ויהיו ימי אדם וגו' ראה שלא זכר בתולדות האלה קין והבל כי אם שת, ושלא אמר ויולד בדמותו כצלמו את שת אבל אמר ויקרא את שמו שת, ומזה הוציא הרב שאין הפסוק הזה מודיע הולדת שת כי כבר קדם הולדתו, אבל שיספר למה עשה ממנו התחלת היחס והתולדה כלה ולא עשאו מקין והבל שקדמו לו. ולכן אמר שאר הבנים לא היו למודי ה' בדעותיהם ובמדותיהם, כי בהיות אדם בן שלשים ומאת שנה הוליד ולמד בדמותו וצלמו השכלי האלהי, בן דומה לו במושכליו, ולכן קרא שמו שת ר"ל יסוד העולם, כי הוא היה ראוי להיות פנת יקרת מוסד התחלת המין ושרשו, ואחר הנחת זאת ההקדמה המשיך ספור היחס והשתלשלות המין:

הנה ביארתי שהפסוקים יסבלו דעת הרב ושהוא כמו שבארתי. ומלבד זה שדייקתי בפסוקים, הנה אפשר לומר עוד בכל הענינים הדומים לאלה, שהרב עם היות שיעשה צורות בענין מעשה בראשית, אם באדם הראשון ועץ הדעת ועץ החיים שירמזו לעיון האדם הכולל, שבהיותו טרוד בעיון המושכלות לא יתעסק במפורסמות, ובהתעסקו בהם יפורש מעיון ההשגה העיונית ויעשה בזה באיש ואשה שיאמרו על החומר והצורה, והולדת הבנים שרומז לדעות המשובשות ומיני היזק שתוליד המחשבה, בהיות האדם נזוף ומעיין במפורסמות שזכר, וכשיעיין במושכלות יוליד בצלמו, ר"ל ישיג ההשגות הראויות והנמשכות משכלו העיונית, וכדומות בדברים האלה. הנה לא נחשוב מפני זה שהרב יכחיש פשט הכתובים, חלילה אליו מזה, והוא הקדים פי' תפוחי זהב במשכיות ששם הנגלה בכסף והנסתר בזהב, וענינו שהרב יסבור ויאמין שהדברים קרו כמו שנכתבו, אבל יחשוב שמלבד מה שיש בכתיבתם בתורתנו, תועלת ידיעת ספורים ההם, הנה יש עוד בהם תועלת יותר משובח אלינו מידיעת הספור, והוא למוד הדברים העיונים אשר על צד הצורה יורו עליהם. ושכדי שנלמוד מהם התועלות המדעיים האלה, ראה משה אדוננו ע"ה לכתוב הספורים האלה בתחלת התורה, כדי שהמשכיל ידע ויאמין הספור וילמוד ממנו הנעלם והנסתר העיוני, וההמון ידעו אמתת הספור שהוא מה שיאות אליהם, ולכן תמצאהו תמיד אומר מצורף למה שיורה עליו הפשט, (או) מחובר למה שיורה עליו הנראה, שהוא תמיד מודה ומאמין בפשטי הכתובים, וכן הביאו בפרק ה' ובפ"ח מזה החלק האחד ובמקומות אחרים, ולמה יתמה האדם מזה והנה הרמב"ן אמר מה שאירע לאבות סימן לבנים, ועם זה לא יכחישו אותם הספורים, ולכן היה הענין ברב רבינו משה בספרו זה. והנה זה לך מפתח להבין כוונתו בשתופים ובמושאלים והוא דבר זכרו הרב פעמים, ובפרק הזה בשתוף ילד ראה שהביא שתוף שהוא באמת על הלידה האמתית ושיאמר על הולדת הדברים החמריים שאינם בעלי נפש חיונית ושג"כ יאמר

על חדושי הזמן ושיאמר ג"כ על חדושי המחשבות והמושכלות, והנה במובן הראשון לילד רמז אמתת הספור שהולד (אדם) שת עם חוה אשתו, ושתוף ההולדה שזכר בדברים החמריים הביאה לרמוז לקין שהיה בחדושי הזמן שהוא מקרה ודבר משתנה ובלתי עומד, ושתוף ההולדה במושכלות הם רמז לשת שהוא הבן האחרון, הנה רמז על אמתת הספור ועל מה שיורה הנסתר בב"א שהוליד:

ומלבד מה שאמרתי בזה על דרך כלל, הנה ראיתי אני לחקור בייחוד, אם הרב יעשה צורות ויחשוב שבא משל בכל עניני מעשה בראשית, או בקצתם, וקצת ממנו חשב היות משל, ומי הביאו אליו. כי אם נחשוב שכל מעשה בראשית הוא אצלו משל, ישאר עניין חדוש העולם ובריאתו ג"כ משל, ולא יהיה א"כ אמתתו החדוש וכדי בזיון וקצף, עד שמפני זה פי' הכספי בפ"ט (צ"ל בפרק כ"ט) חלק שני, כשהרב הביא מנהג הנביאים לדבר במשלים, ויאמרו שמים וארץ והמאורות על האומות הנכבדות, ושאר הדברים שהביא שמה, כתב שרמז הרב שם לומר שבריאת שמים וארץ והאור הוא משל על משה ואהרן, ושאר הדברים כלם נטה אותם אותו מפרש לצד מינות, עפרא בפומיה. לבי לרב המורה יצעק איך השתדל להועיל, והנה קמו בני בליעל עבדים מתפרצים באדוניהם, והשיאו את דבריו לאמר נלכה נעבדה אלהים אחרים. ונפשו על זה תאבל באשר הוא שם, כי לא כיון אליו ולא עלה על לבו. ואשר אחשבהו אני הוא, שעם היות שנאמר שהרב חשב שיש במעשה בראשית משל, בלתי מכוון בעצמי ושאינו כפשוטו כלל, כי אם לכוון ולבאר דבר אחר נסתר בא שמה מה שאין זה מחוייב בדבריו, כמו שאמרתי, אין ספק שכל מה שנזכר שנברא במעשה בראשית בששת הימים, אין שם צורה ולא משל ושהוא כלו כפשוטו, אבל המשל שיחשוב הרב הוא לבד מפרשת ויכלו השמים והארץ לא קודם אליו, ואני אגלה לך באי זה מקום גלהו הרב, ומה הביאו להאמין זה:

דע שבפר"ט (צ"ל שבפרק כ"ט) חלק ב' בסופו, הביא הרב שני הקדמות, בראשונה אמר שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כלו על פשוטו כפי מה שידמהו ההמון ובזה הורה שאין דעתו שכל מעשה בראשית הוא משל כי אם קצתו, עוד אמר בזאת ההקדמה עצמה אח"כ ז"ל ובביאור אמרו מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הסתר דבר (משלי כ"ה ב') ואמרו זה אחר שזכר (מה שברא) יום הששי. רמז הרב למה שאמרתי שבבריאת ששת הימים אשר שם בריאת שמים וארץ והנמצאים כלם והאדם ואשתו אין בהם משל כי אם משם ואילך, והנה לקח זה מדבריהם ז"ל שכתבו בבראשית רבה (פרשה ט') וירא אלהים אשר עשה אמר מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הסתר דבר מכאן ואילך וכבוד מלכים חקור דבר. והבן אמתת כוונת האומר זה ומה הוציא הרב

מדבריו, והוא שכל מה שנזכר בבריאת ששת הימים, אין ראוי לעשות בו צורה אלא ללקחו כפשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ותכליתה, וזה שאמר מתחלת הספר ועד כאן, כבוד אלהים הסתר דבר, ר"ל שיסתרו איך נבראו הנבראים ולא יחקרו עליו, ומכאן ואילך ר"ל הבריאה שנזכרה פעם שני באדם, וענין גן עדן, ועץ הדעת, ועץ החיים, והנחש, ומה שקרה לו עם חוה, כל הדברים האלה הם בכלל חקור דבר, ירמוז שיש בהם תוך ושאינו בחטא החקירה בהם ויפיק מאותו ספור תועלת גדול וידיעות עצומות:

ואם תעיין בפרקי הרב הנה הוא יעשה אותו כן, כי בענין חדוש העולם ובריאתו לא עשה משל וצורה חלילה, אבל השתדל השתדלות נמרץ לבאר שקרות ראיות קדמות העולם ועשה מופתים וראיות רבות לקיים החדוש הרצוני הכולל, אמנם בראותו שאחרי בריאת הדברים בששת הימים, הביא פרשה אחרת התחלתה מן וייצר ה' אלהים את האדם, חשב הרב שהבריאה ההיא שנזכרה פעם שניה ושאר הדברים ותולדות אדם יש בהם משל, והם נכתבו כדי ללמוד מהם ידיעות אמתיות. ומפני זה בפ"ל ח"ב בדברו במעשה בראשית, דרך בו זה הדרך, ותראה שם שבענין הששת ימים והבריאה הראשונה, לא כתב הרב דבר שיראה ממנו היות בה משל, אבל שהיה הכל כפשוטו, אמנם במה שספרה התורה אח"כ בבריאה שניה הלך לדרכו, ושם כתב וממה שצריך שתתבוננהו מאד זכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית, ואמר זכר ונקבה בראם, וחתם הבריאה כלה, ואמר ויכלו השמים והארץ, ופתח פתח אחר לבריאת חוה מאדם, וזכר עץ החיים, ועץ הדעת, ודבר הנחש, כלו היה אחר שהושם אדם בגן עדן. וכל החכמים מסכימים שזה הענין כלו היה ביום הששי, ולא נשתנה ענין בשום פנים אחר ששת ימי בראשית, ולזה לא ירוחק דבר מן הענינים ההם, כמו שאמרנו שעד עתה לא היה טבע נח, ועם זה כבר זכרו החכמים דברים אשמיעם לך מלוקטים ממקומותיהם ואעירך ג"כ דברים כמו שהעירו הם ז"ל. ולא ראיתי לאחד מהמפרשים יפרש דבר בלשון זה ועברו עליו כעברם על שיר מהשירים. ואני אומר שבזה רמז והעיר הרב שמה שנזכר בששת ימי בראשית כלו כפשוטו, ושבריאת אדם ביום הששי נזכרה, ושהיא ג"כ שם כפשוטה, ואמר שחתם הבריאה באמר ויכולו השמים והארץ וגו'. להגיד שמה שנאמר עד אותו מקום הוא הפשט, ושם נפסק הספור הפשטיי האמתי, ואמר שמשם ואילך הוא פתח אחר. ואמר זה להיותו משל, והוכיחו מבריאת חוה מאדם שנזכרה שמה ובששת הימים אמר זכר ונקבה בראם, שהוא הפשט, ויהיה מאמר שנבנה הצלע המשל, ואמר שהיה זה אחרי היותו בג"ע, רמז שהיה ג"ע הוא ג"כ משל, ועניין העצים והנחש ומה שרומז שזכרו החכמים שזה כלו היה ביום הששי, הוא להעיר שחכמים ז"ל אמרו זה על צד

המשל, כי לא אפשר שיהיה זה כלו ביום הששי, אם לא שהוא דבר מושכל ומחשבי. ולהחזיק דעתו אמר שאחר היום הששי לא היה דבר מתחדש, וא"כ היה בלתי אפשר שיהיה דבר הנחש אחרי היום הששי כי יהיה א"כ התחדשות מזג הדברים, ולכן אין ראוי שיאמר כי אם שהם משל:

וכדי שנאמין שזה היה אצל חכמינו הראשונים משל, אמר הרב ועם זה כבר זכרו החכמים דברים אשמיעם לך מלוקטים כו' ר"ל עם היות שאמר שכל זה היה ביום הששי שיורה על הוראתם בפשטי הדברים ההם שזכרה התורה, הנה עם זה ג"כ כתבו דברים יורו על היות הענין ההוא אשר זכרו שנעשו ביום הששי בפרשה השנית משל, והוא ממה שיוכיח כיון שאמרו הם עצמם דברים יורו על שאינם כפשוטם, שתהיה כוונתם באמרם שנעשו ביום הששי היותו בהשכל ומחשבה לא בפועל, כי דבריהם יורו אלו על אלו, ומאמרים ההם שאמר על זה הם המדרשות שיזכור שיורו באמת שהדברים כלם משל. ואמר הרב ואעירך ג"כ על דברים כמו שהעירו הם ר"ל כמו שאמרו חכמינו ז"ל חקרו בדברים האלה ועשו בהם צורות, גם אני לא אחשוך פי לבאר ולעשות בהם על פי דרכם. ואתה תראה שהתחיל מאמרם ז"ל שאדם וחוה נבראו כאחד מתאחדים גב אל גב ושהנחש היה רכוב (נ"א נרכב) ושהיה כשעור גמל ושרוכבו היה סמאל ואמרם הוא נחש הוא שטן הוא יצר הרע, ואמרם שעץ החיים מהלך חמש מאות שנה, ושאר המאמרים שהביא הרב כלם הם בפרשה ההיא שיחשוב הרב שהם הסתרים והמשלים, עד זה ספר תולדות שיחזור לספר התולדות והשתלשלות המין האנושי:

הנה בארתי לך שאף שנודה שהרב יסבור שיש במעשה בראשית דברים שאינם כפשוטם, שאין הדבר הזה אצלו בכל מעשה בראשית, כי אם בקצתו בקצת ההוא שזכרתי. ושדברי חכמינו ז"ל העירונו עליו במה שאמרו בכלל ובפרט באותם הספורים, ועם זה אין לרב עון אשר חטא, ואני ראיתי בפירוש הפרשיות שעשה הרב רבינו נסים, שבפרשת בראשית כאשר הגיע לוייצר יי אלהים את האדם, לא כתב דבר באותה פרשה כלה עד והאדם ידע את חוה אשתו, ודלג ענין ג"ע והעצים והנחש וקללות אדם, ולא דבר בהם כלל, ואין זה ממנו כי אם לפי שראה היותו מחוייב באותה פרשה הרמז והמשל, ושאין המלט ממנו, ולכן כדי להסביר פנים להמון, הסתיר פנים ולא פירש בה דבר, וזה פתח גדול וכלל מעולה ונר דולק באורו תראה אור, לא ראיתיו בדברי אדם עד היום הזה:

פרק ח

מקום זה השם כו'. **הביא** הרב זה הפרק לפי שבפרקים שעברו העיר על ענינים ממעשה בראשית, כאיש ואשה וילד, ורצה בעבור זה להעיר על עניני ג"ע, ולפי שנאמר בו וישם

שם את האדם אשר יצר, ויורה זה היותו מקום גשמי, כיון שאמר עליו מלת שם, לכן הביא את הפרק לבאר בו, שיאמר מקום על צד ההשאלה על מדרגת הדבר ומעלתו, כדי ללמוד מזה שג"ע היא מדרגת ההשכלה אשר היה האדם בה, ושעליה נאמר וישם שם את האדם אשר יצר. ובזה נדע קשור הפרק ושמקום הוא שם מושאל, וצר בו הרמוז שלא זכרו הרב בביאור. ואמר הרב מקום מיוחד וכולל, לפי שהתבאר בחכמה שהמקום ממנו מיוחד והוא השטח המקיף שוה ונבדל ממנו שהוא כלל למקוממים (ר"ל למקומות) רבים, כבית לאדם או העיר והמדינה:

ושמהו שם כו'. ראוי שתעיר בדברי הרב כאן ארבעה דברים. הא', למה שאמר וערכו. הב', למה אמר ועל זה הצד מן השאלה, ולא אמר וכפי זאת ההשאלה כמנהגו. הג', למה לא אמר בכלל ועל זה הצד מן ההשאלה הוא כל זכרון מקום שנאמר באלהים, ויביא עליו ברוך כבוד השם ממקומו (יחזקאל ג' י"ב) ושאר הפסוקים שירצה, והוא לא עשה כן אבל הביא ראשונה השאלת ברוך כבוד יי ממקומו ושאר הפסוקים שירצה והוא זכרון מקום. הד', אם היה שכבר אמר שמקום יאמר על המדרגה והמעלה, ושהביא ברוך כבוד יי ממקומו, ואמר עליו כפי מעלתו ועוצם חלקו במציאות למה הוסיף לומר עוד אחריו אומר כל זכרון מקום. אמר עוד אמנם הרצון בו מדרגת מציאותו ית', מה ענין אומר אשר אין לה ערך ולא דומה. ויראה שזה אינו מענין הפרק:

ואחשוב שהרב בהשאלתו זאת שעשה לשם מקום שתאמר על המדרגה והמעלה, עשה בה ב' חלוקות, האחד היא שתאמר על מעלת האיש בעצמו מכל צירוף והתבוננות וערך לאיש אחר, כאמרנו על אדם שהוא חכם או גבור, והשנית על מעלת אשר יש לאדם יותר מחבירו או כמוהו. הנה החלק הראשון הוא מעלת הדבר עצמו, והחלק השני הוא מעלתו בערך לאחר, וזהו שאמר הרב ושמהו שם למעלת האיש ירצה על החלק הראשון שהוא מעלתו בעצמו, ואמר וערכו רצה על החלק השני שהוא הערך אשר לו עם זולתו, ולפי שהערך והדמיון לא יאמר בדברים כי אם במין א' מהדמוי, כי לא נאמר שהשלג יותר לבן מצהלת הסוס, לכן התוה ואמר ר"ל לשלמותו בענין אחד שהערך הוא בין שני הדברים בענין, אל המין נמצא בשניהם, ואז יאמר שם הפחות והיתר שהם הבדלי הערך. ואחרי הנחת ההשאלה הזאת בשני חלקים הביא הרב ראיות אליהם, והוא אמר פלוני ממלא מקום אבותיו בחכמה ובבינה ואמר זה על החלק הב' ממעלת הדבר כפי הערך, כי אז הנרצה באומר ממלא מקום אבותיו שחכמתו ויראתו נערכת ושוה לחכמתם ויראתם. אחר זה הביא משל לחלק האחד, והוא אומר עדיין הקושיא במקומה עומדת ר"ל במדרגתה, כי המקום הוא אינו נערך לדבר אחר, אבל הוא מדרגתה בפני עצמה.

ולפי שבשאלה הזאת יש שני צדדים או חלקים כמו שאמרתי, אמר הרב שכבר יאמר על האל ית', הצד האל (צ"ל האחד) מהם והוא מדרגת הדבר בעצמו, אבל הצד הב' והוא המדרגה הנערכת לזולתו לא יאמר זה עליו ית', לפי שאין לו ערך ודמיון עם זולתו, וזהו אומר אחרי שהביא עדיין הקושיא במקומה עומדת אמר ועל זה הצד מן ההשאלה ר"ל על זה הצד משני צדדי ההשאלה, והוא על מדרגת הדבר בעצמו, נאמר ברוך כבוד יי ממקומו, וזהו מה שפי' עוד באומרו כפי מעלתו ועוצם חלקו במציאות ר"ל בלתי נערך לזולתו. **ואמר** הרב שכל זכרון מקום שנאמר באל ית' תמיד הרצון בהם זה הצד מההשאלה לבד, והוא אומר אמנם הרצון בו מדרגת מציאותו, ונתן הסבה למה לא יובן ג"כ המקום הנאמר בו ית' כפי הצד השני מן ההשאלה באומר אשר אין לה ערך ולא דומה כמו שיעמוד עליו המופת, ר"ל כי אחרי שאין לו ערך ולא דמיון עם דבר מה, לא יאמר א"כ המעלה והשלמות בו נערכת לזולתו. ועם מה שפירשתי בזה הלשון הותרו ההערות שזכרתי כלם, כי התבאר למה אמר וערכו, ולמה אמר ועל זה הצד מן ההשאלה ולמה אמר וכן כל זכרון, ושאר הלשון שהביא.

ברוך כבוד ה' ממקומו ר"ל כפי מעלתו כו'. האפודי פירש הפסוק שהברכה הנזכר בו, היא השפעה ושכבוד ה' הם הם הנמצאות, ויאמר שמושפע ומבורך הוא כבוד ה' שהם הנבראים כלם ממדרגתו ומעלתו. ואני אין כן דעתי ולא אחשוב שיאמר כבוד ה' על הנמצאים, והפסוק שאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו (ישעיה מ"ג ז') לא קרא הנבראים כבוד, אבל אמר שנבראו לכבודו ית' להיותם מורים על מעלת הבורא אותם, וגם אומר יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו (תהלים ק"ד ל"א) לא אמר כבוד ה' על הנמצאות, כמו שחשב הנרבוני בפירושו להקדמת החלק השלישי מזה הספר, אבל אמר שעם הפסד הנמצאות שרמז באומר תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון (שם פסוק כ"ט) ועם התהוותם שרמז באומר תשלח רוחך יבראון (שם ו') לא יהיה חלוף ושנוי בכבוד האלוה כלל ותמיד הוא באופן אחד, וזהו שהמשיך באומרו יהי כבוד ה' לעולם עם היות שהוא ית' ישמח ה' במעשיו, אבל כבודו תמיד הוא בלתי משתנה. ועל זה הדרך יפורש הכתוב בכאן שאמר הנביא ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג' י"ב), זאת תדע כי שם הברכה לא יאמר תמיד באופן אחד אבל יש ממנה שהיא מהבורא לנבראים, וממנה שהיא מהנבראים לבורא, וממנה שהיא מהנבראים קצתם לקצתם. והנה הברכה שתהיה מהבורא לנבראים היא תמיד להשפעה והטבה כמו יברכך ה' מציון (תהלים קכ"ח ה') וכן ברכת ה' היא תעשיר (משלי י' כ"ב), ואמנם הברכה אשר תהיה מהנבראים אל הש"י היא תמיד שבח והלול, אמר תהלת ה'

ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשי (תהלים קמ"ה כ"א) אברך את ה' אשר יעצני (שם ט"ז ז') ויברך דוד (ד"ה א' כ"ט ז'), והברכה שהיא מהנבראים קצתם לקצתם היא תפלה לאל ית', לכהנים כה תברכו את בני ישראל (במדבר ו' כ"ג) ופירש איכות ברכתם אמר אמור להם ר"ל שאין בידם כי אם התפלה והאמירה, ולכן חתם הדברים באומרו ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם (שם כ"ו) ר"ל שהכהנים יתפללו עליהם בהזכרת השם המפורש וההשפעה וההטבה תבא ממנו ית' לא מהם. ולפי זה יהיה אומר ברוך ה' ממקומו מלשון שבח והלול, וכבוד ה' הוא שם נאמר על עצמותו ית', או על התהלה וההלול שנותנים לו בני אדם במה שאמר מלוא כל הארץ כבודו (ישעיה ו' ג') ע"ד תנו לה' אלהיכם כבוד (ירמיה י"ג ט"ז) ובהיכלו כלו אומר כבוד (תהלים כ"ט ט'), ויהיה פי' הפסוק ברוך כבוד ה' ממקומו מהולל ומשובח יהיה כבוד ה' כפי מדרגתו ומעלתו וכפי הראוי לו. ואתה תדע שהרב כיון לפי' הזה ולא למה שפי' האפודי ממה שאמר בפס"ד מזה החלק שכבוד ה' פעמים רוצים בו האור הנברא, ופעמים רוצים בו עצמו ואמתתו, ופעמים רוצים בו הגדלת האנשים, ובכל השתופים ההם לא הביא הרב שיאמר כבוד ה' על הנבראים, והוא ממה שהכריח אמתת מה שפירשתי. ויורה עוד עליו דברי הרב שאמר ברוך כבוד ה' ממקומו ר"ל כפי מעלתו, ואם היה פירושו שיהיו מושפעים הנבראים לא היה לו לומר כפי מעלתו אבל יאמר ממעלתו, ולכן התאר שכיון בו מה שאמרתי שיהיה מהולל ומשובח כבוד ה' כפי הראוי לו וכפי מעלתו:

ודע כי כל שם כו'. ראוי שתדע שהרב פעמים יקח השתוף על צד ההרחבה, כולל לשמות המושאלים ולמסופקים כי לפי האמת כלם ישתתפו במובנם, ולכן יקרא השם המשותף לבד שתוף גמור, ולכן אמר כי כל שם שנבאר שתופו, ירצה אם שיהיה על צד השתוף או ההשאלה או הספוק. ואמר שלא נחשוב שיהיה כוונתו לבד אל הפסוקים אשר יזכור, אבל שעם היות זוכר לבד פסוק אחד או יותר, ג"כ יכוין לפסוקים עם היות שלא יזכרם. ולזה אמר שהוא כפותח שער, ושהמעיין יתבונן בספרי הנבואה וזולתם מחבור בעלי החכמה רמז לתלמוד, ויבין השמות המשתמשים בהם, וישא כל שם על ענין מעניניו, ר"ל כפי השתופים והשאלות שיזכור:

וממה שכבר זכרתי התבאר לך למה כתב הרב ההערה הזאת בזה הפרק, והוא להעיר על מקום גן עדן, ופסוק וישם שם את האדם אשר יצר, ואומר אשר לוקח משם, שהמקומות ההם אינם גשמיים, אבל הם מדרגות אם מההשכלה, אם מחמריות והמפורסמים:

מדרגת עיון והשקפת שכל. כתב הנרבוני ז"ל והוא הנרצה באומרו ונצבת על הצור כמו שהתבאר שם ירצה שמעלת העיון והשקפת השכל אשר אמר האל שהיה אתו היא מה

שנרמז באומרו ונצבת על הצור (שמות ל"ג כ"א) שיעמוד וישיג היותו יתברך התחלה לנמצאות כלם, ובאיזה אופן נמשכו ממנו, שכל זה נרמז באומרו ונצבת על הצור, כלומר על האל ית' שהוא צור עולמים והתחלת הנמצאות כמו שיפרש בפרק צור. והכספי כתב בפירושו לזה, שהרב רמז בו לפרש המקום שנא' באברהם, ואברהם שב למקומו (בראשית י"ח ל"ג) ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים (שם כ"ב ג') ויקרא שם המקום ההוא ה' יראה (שם כ"ב י"ד) וכן מה שנא' במשה ויהושע המקום אשר אתה עומד עליו (שמות ג' ה', יהושע ה' ט"ו), ומה שנאמר ביחזקאל המקום אשר יפנה הראש (יחזקאל י' י"א), ומה שבא בדבריהם ז"ל המקום ימלא חסרונו, המקום יהיה בעזרו שנא' באל ית'. ואני אומר שמה שהביא מזה מדבריהם אין ספק שהוא מהשאלת המעלה והמדרגה, ולהיות האל יתברך ראש המעלות והתחלתם, יקרא לשם ית' בייחוד שם המעלה ויאמר מקום, ר"ל מעלה. וכן אומר כי המקום אשר אתה עומד עליו כפי סיגנון הפרשה וענין המראה, ראוי לפרשו כפי ההשאלה, וגם אומר ואברהם שב למקומו, אחרי שהרב יפרש בפרקיו בנבואה שהשלשה אנשים שראה אברהם והספור ההוא כלו היה במראה הנבואה, ושהיה כלל ופרט, ראוי שיפורש א"כ שאומרו ואברהם שב למקומו היה במראה הנבואה, אבל (אולי צ"ל וכן) אומר בעקידה ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים, ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה. לא ידעתי מבטן מי יצאה האמונה המשובשת הזאת שיהיה דעת הרב המורה בכוונתו שמעשה העקדה כלו היה במראה הנבואה, והשקר הזה לא לבד מצאתיו בדברי המפרש הזה גם שמעתי דבת רבים יסכימו עליו, והנה חפשתי בכל דברי הרב אחד הנה ואחד הנה לא מצאתי דבר, בו יתלה הדעת הנפסד הזה, אם לא מה שכתב בפרק מ"ב חלק שני באומרי כי כל מקום שנזכרה בו ראיית מלאך או דבורו אמנם הוא במראה הנבואה, ומזה הולידו רבים מפושעי עמנו שיסבור הרב שמעשה העקדה היה במראה הנבואה מאחר שנזכר בו דבור מלאך, אוי לאזנים שכך שומעות, לא די שייחסו לרב הדעות הנפסדות שקצת דבריו יורו עליהם, ושלא דנו אותם לכף זכות ואפי' בפי' רחוק כמו שצוה עליו בהקדמת ספרו, אבל גם העיזו פנים לייחס אליו דעות לא כיון אליהם, ופירשו דבריו בפירוש רחוק שדי לדונו לכף חובה, ואין ספק שעתידין הם לתת את הדין על הדבר הזה בעונש גדול כל הימים:

והאמת הברור הוא שהרב באותו הפרק לא דבר בענין העקדה לא בביאור ולא ברמז, ועם היות שאמר שכל מקום שנזכרה בו ראיית מלאך או דבורו היה במראה או בחלום של נבואה, הנה צדק זה אצלו במקומות שיכתוב שדבר או שראה מלאך או שחשבו היותו איש, ואח"כ התבאר לו שהוא מלאך כמו שבארו הרב שם, אבל ענין העקדה אינו בזה

האופן אבל הוא מעשה ופעל שאירע ע"י אנשים ובזכר בו שבאהו עליו דבור המלאך זה ממה שלא יכחיש היות המעשה במראה הנבואה. הלא תראה אחרי ספור מה שקרה לאברהם עם לוט, בא לו הדבור האלהי על אותו הענין באומר וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך (בראשית י"ג י"ד), וגם אחרי מלחמת המלכים בא לו הדבור שיבטח ולא יירא מהם אמר אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה (שם ט"ו א'), ותראה עוד שבא לו הצווי על הברית מילה, ואחריו נאמר הפעל שעשה באומר ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו (שם י"ז כ"ג) ואחר הפועל בא לו נבואה אחרת באומר וירא אליו ה' (שם י"ח א'), וביעקב תמצא שבהיותו מפחד מעשו אחיו בא לו העיון הנבואיי לדעת הרב באומר ויאבק איש עמו (שם ל"ב כ"ה), כדי להבטיחו מיראת עשו, וחזר הספור לענין עשו עצמו וכאלה רבים, האם נאמר שיסבור הרב בכל אלה ודומיהם שכל הפעולות האלה היו במראה הנבואה, ושלא קרה לו עם לוט מה שקרה, ועם המלכים מה שספר, ושלא עשה ברית מילה, ושלא שלח יעקב מלאכים לעשו, ושלא ירא ממנו, לפי שמצאנו בתוך הספור נבואה ודבור האל על אותו ענין, ושלגזור זה על הרב מכח המאמר ההוא, שאמר שבכל מקום שנזכרה ראיית מלאך או דבור אינו בהקיץ אבל הוא בנבואה, השכל יגזור וידון שזו מחשבה כוזבת, ושלא כיון הרב אליה חלילה, אבל האמתי בכוונת דבריו היא שבכל מקום שנזכר דבור מלאך או ראייתו, ויזכור פעולות או מעשים שיעשה אותו מלאך אם גם מתחלה לא יתבאר היותו מלאך, אמר הרב שנגזור בכל הדבורים ובכל הראיות והמעשים ההם שהיה כלו במראה הנבואה, כיון שהאדם לא יראה ולא ישמע המלאך ופעולותיו בהקיץ, זה דעת הרב בדבורי המלאך ובמעשיו ובפעולות המיוחסות אליו. אבל בספורים ומעשים שלא יוחסו אל המלאך, כי אם לאיש מן האנשים, לא אמר הרב שנחשוב שהם במראה הנבואה, עם היות שבאו בתוך אותו הספור נבואות ודבורי מלאך, לפי שהפעולות שנזכרו אינם מהמלאך כמו שאפרש באותו פרק בע"ה, ולכן בענין העקדה לא יתחייב כפי דברי הרב ושרשיו שיהיה המעשה במראה הנבואה, כי אם היה במעשה ההוא מיוחס למלאך הדובר היה ראוי שנאמר היותו בנבואה, אחרי שכל דבור מלאך או פעולותיו הוא ככה. אבל פעולות שעשה אברהם קודם שבא לו דבור המלאך ההוא מה המונע שלא יהיו כפשוטם, עם היות שאחר יזכור שבא אליו דבר המלאך, הנה הרב לא זכרו ולא נמשך זה מדבריו, וא"כ למה יוחס אליו השקר והבטל הזה, כ"ש שהוא עצמו בח"ג פכ"ד אמר בפי' שמעשה העקדה היה בפעל ושכלל שני ענינים גדולים מפנות התורה, האחד, להודיע גבול אהבת השם ויראתו עד היכן מגעת. והב', להודיע איך היו הנביאים באמת מאמינים

מה שיבואם בנבואה כמו שתראה מדבריו שם, וכל זה יורה על דעת הרב שהוא יאמין באמת מעשה העקדה שהיה כפשוטו בפועל גמור, ויהיה אם כן אומר וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים, ויקרא שם המקום ההוא, כלו מקום גשמי ואינו מענין ההשאלה:

פרק ט

כסא עקר הנחתו וכו'. לפי שהרב בפרק הקודם ביאר השאלת מקום ראה לבאר אחריו שם כסא שהוא מקום מיוחד לבעל הגדולה. והנה לא זכר בביאור אם הוא שם משותף או מושאל או מסופק, אבל מתוך דבריו יראה שעשאו מושאל, מאחר שאמר ובעבור שהכסא אמנם ישבו עליו בעלי הגדולה. והיה זה לפי שהשמות שיאמרו בשתוף גמור לא יתן טענה ודרך לאותו שתוף, אבל הנאמר בהשאלה יבאר הדרך אשר הביא אליה מפאת הענין שהיה בהנחה הראשונה שנמצא כמוה בדבר אשר הושאלה:

הכסא דבר נמצא כו'. אמר גדולה ומעלה ועוצם ענין, לפי ששלשת המלות האלה יאמר על השמים למי שידעם כמו שיזכור באומרו ומפני זה הענין נקראו השמים כסא להוראתם אל מי שידעם עוצם ממציאם ומניעם ומנהיג העולם השפל בהשפעה טובה ואמר כה אמר ה' השמים כסאי (ישעי' ס"ו א') הנה מה שאמר הרב עוצם ממציאם, ירצה האל ית' שהמציאם ובראם אחר האין הגמור, ומניעם, ירצה על היותו ית' מניע הגלגל ערבות בכחו הגדול, ואומר ומנהיג העולם השפל, ירצה על היות הגלגלים כלי הש"י להשפעת טובו בעולם השפל הזה. ושלשת ההקדמות האלה נזכרו בפסוק, אמר השמים כסאי רמז אל היותו ית' מניע הגלגל, ואומר הארץ הדום רגלי ירצה שהעולם נשפע מאתו ית' באמצעות הגלגלים, ואומר ואת כל אלה ידי עשתה ירמוז לבריאה. ולזה אמר הרב שהם יורו על מציאותו ועצמותו ויכולתו, רמז במציאותו, ההנעה, שמציאותו ית' ומהותו הוא היותו מניע בלתי מתנועע, ורמז בעצמותו היותו בורא העולם שהיא העצמה הבב"ת, ורמז ביכולתו הנהגת העולם הזה על ידי הגלגלים, ומפני זה מאמר הרב בתחלתו שהכסא יורה על גדולת הראוי לו ומעלתו ועוצם עניינו לרמוז על שלשת הענינים שזכרתי. והאפודי הרגיש בשנים מהם ושתק מהג' שהוא הבריאה, אולי שהיתה הסבה שלא נפל בו לחשדו את הרב בזה כדרך הנרבוני, ושניהם כזב ידברו. **אבל מה שהרחיב בו הלשון באומרו כי יד על כס יה**, ההרחבה הזאת היא שנראה מפשט הכתוב שהיה הש"י נשבע בכסאו, והוא מהגנות שישבע אלהינו ית' בדבר מנבראיו, וכבר גלו רבותינו שאם נשבע אדם בשמים ובארץ שלא אמר כלום, ואם זה אמת בשבועת האדם כ"ש בשבועת האל ית' שמאמר כי יד על כס יה היא שבועה מהאל ית' לא ממשה. ואין לך להקשות מן כי אשא אל שמים ידי (דברים ל"ב מ') כי אינו שבועה, אבל יאמר

ששכינתו בשמים ובארץ, ומפני זה אמר אחר שכס יה לא נאמר על השמים ולא על דבר אחר זולת האל כי אם על עצמותו וגדולתו, ויורה עליו אמרם ז"ל שכס יה מלה חדא ולכן אמר שהוא תאר עצמותו וגדולתו. ולפי שהתארים שיתואר בהם האדם הם דברים מקריים חוץ מעצמו או נברא מנבראים כאמרנו אדון פלוני או אבי פלוני, לכן אמר הרב שאין כן התאר הזה לו ית', וזהו אשר אין צריך שידמה דבר חוץ מעצמותו ר"ל שיהיה התואר דבר מקרי בו ולא נברא מנבראיו וכו' כי יהיה זה כפירה בלא ספק ר"ל שברא האל עצמו, ואמר אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור (איכה ה' י"ט) הוא עצמותו וגדולתו, כיון שאמר כסאך לדור ודור, שהוא נרדף למה שאמר אתה ה' לעולם תשב כי כסאו הוא עצמו, והאפודי כתב שבפ' כ"ו מחלק ב' פי' הרב זה הפסוק באופן אחר ושאומר כסאך לדור ודור נאמר על השמים, ושהוא נוהג בזה מנהג הסבה השביעית שרצה להעלים בכאן הענין. ואני אחשוב שאין בזה סתירה, לפי שהרב לא ירחיק היות בפסוק אחד פירושים הרבה, וכאן פירש זה הפסוק באופן אחד, ושם פירשו באופן אחר. ולפי שדעת הרב ששם הכסא הנאמר בפסוק וכסא הכבוד ג"כ נאמר על השמים, אגלה דעתי שאינו כן, לפי ששם כסא לבד יאמר על השמים, כמו השמים כסאי, ויאמר ג"כ על הגדולה והממשלה כמו וישב שלמה על כסא ה' (ד"ה א' כ"ט כ"ג) אבל כסא הכבוד לא נאמר בשום צד כי אם על גדולת האל ועצמותו, וזהו אומר כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (ירמיה י"ז י"ב), יאמר שכסא כבוד האלהי שהוא מרום ויותר מעולה מהראשון ר"ל הכסא הראשון שהם השמים, והוא מקום מקדשנו הנה הוא האל יתברך כמו שאמר מקוה ישראל ה' (שם פסוק י"ג) וקרא מקוה ישראל לפי שהוא מקור מים חיים, ואם תבין זה תבין מאמר ר' אליעזר (הארץ מאי זה מקום נבראת) משלג שתחת כסא הכבוד, שלא דבר מהגלגל כמו שאפרש בע"ה בפ' כ"ו ח"ב בהגיעי לשם, והאפודי פי' לדעת הרב כסא כבוד מרום מראשון על השמים שהוא כסא כבוד לדעתו ומרום, וזכר שהוא מראשון ר"ל מהאל ית' שהוא ראשון הנמצאים כלם, ומה שכתבתי הוא האמת אצלי בפי' הפסוק:

והנרבוני כתב בזה הפרק זה לשונו זו כפירה בלי ספק כדי לאמת דור דור עם המשותף לו ית', רצוני לומר לאמת דבר נוסף והוא התואר הנוסף עליו עם שיהיה קל ורוחני, כי הוא ית' אחד פשוט, ולולא זה לא יהיה מחוייב המציאות, וזה אחד מהפרקים אשר כיון לבאר שתוף השם לא זכרו ואני זכרתי והבן מה שרמזתי אליו עכ"ל. ירצה בזה לפרש פסוק כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק שהוא המשותף לו ית' שנקרא אמת, דבר נוסף והוא התואר הנוסף עליו, עם שיהיה קל ורוחני שהוא הנרמז אצלו בשם עמלק

כיון שהוא ית' אחד פשוט, ואם היה בו הרכבה ורבוי מה, לא יהיה מחויב המציאות. ואמר שזה א' מהפסוקים שכיון בו הרב לבאר שתוף שם שלא זכרו ר"ל עמלק. ראה גם ראה אתה המעיין, ההבלים האלה שזכר זה המפרש, איך לשון הכתוב לא יורה עליו כי אין שם לשון יורה על התואר ולא על דבר נוסף, וגם כפי דרכו היה ראוי שיקראהו עמקל, שרצונו עם קל לא עמלק, ודברי הרב לא יסבלוהו. אבל דרכי הנרבוני לא יכונו זר מעשהו נכריה עבודתו:

פרק י

בעיוני בדברי המפרשים לזה הפרק ראיתי מסכימים כלם שהביא הרב כאן לירד ועלה חמשה שתופים. האחד, אמר בי ירד ועלה שני שמות מונחים בלשון העברים, והם הנאמרים בירידה ובעליה ממקום גשמי. השני, אמר ואח"כ הושאלו שני שמות האלה לגדולה ולעוצם, והם הירידה והעליה הנאמרים בעוצם ובגדולה שירד אדם ממנה או יעלה אליה. השלישי, אמר ועל זה הדרך עוד יעשה בירידתו העיון שהירידה והעליה יקרה בענין בערך אל הדרוש אם הוא פחות או מעולה. הרביעי אמר וכאשר היינו המון האנשים, והוא הירידה והעליה הנאמרת בנבואה ובשכינה לבד. החמישי, הוא אומר וכן כשתרד מכה באומה או באיקלים, והיא הירידה הנאמרת על המכה כשתרד על אי זו אומה כאומת סדום, או איקלים כמיתת (צ"ל כמהפכת) סדום ועמורה. ואמרו המפרשים האלה, שהירידה יוחס אל המכה, שיורה היותה יורדת מעצמה. וגם אומר עוד והענין כלו בא העונש לאנשי השפל, ר"ל בואו מפאת עצמו או בטבע לא מהאל ית':

והנרבוני כתב עוד ז"ל יכונה הענין הזה ג"כ בירידה, ר"ל שיחסו ספרי הנבואה ירידת המכה אשר יחייבה הרצון הקדום וכמו שכתוב בספרו של אדם הראשון לפקידת המעשים ויכונה זה בירידה והבן זה עכ"ל, ראה דרך המפרש הזה כי ברצונו לדבר על ה' סרה להגיד דעותיו הזרות סגר עליהם המדבר והביאם בדברים במגלה טפח ומכסה טפחים, וכוונתו בזה הוא שממאמר הרב שאמר יכונה הענין הזה ג"כ בירידה, וכן שירידת המכה אשר יחייבה הרצון הקדום והוא הטבע, המניע הקדמון לדעתו, וכמו שכתוב בספרו של אדם הראשון, שהוא ספר בראשית, ששם סיפר ענין המבול ודור הפלגה, והפיכת סדום, שאותם המכות אצלו טבעיות, יחסם ויכנם ספר הנבואה ויקראם פקידת המעשים, ויהיה זה א"כ על דרך המשל לא להיותו כן, כי אין שם פקידה, ואותה המכה הטבעית שקרא וייחס הכתוב לפקידת המעשים, נאמר עליה ירידה שיורדת על האנשים, זו היא כוונת דבריו, ומשם תדע שכלם יסכימו בזה. עוד אמרו המפרשים שהשכינה שזכר הרב בכאן, הוא האש והענן ושאר ההויות שנבאו (צ"ל שנבראו) בהר

סיני, גם עמוד אש וענן שהיו אתם על הים, וכן הענן הנקרא כבוד ה' אשר מלא את המשכן, שכלם הויות גשמיות ברואות. וביאר הכספי שאמר ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן (שמות מ' ל"ד) כאלו הוא דבר אחד שהענן הוא הכבוד, וכן אמר בקרח ויפנו אל אהל מועד והנה כסהו הענן וכבוד ה' נראה (במדבר י"ז ז') שהכבוד ההוא הוא הענן שזכר שמה וכלם הסכימו לזה:

ואחרי שהודעתיך כללות הבנת הפרק לדעת המפרשים וידעת מה שייחסו לרב בזה מרוע האמונה בענין המכות שירדו על האומות וכמ"ש רצונו הקדום. הנני מעיר בדברי הרב כ' הערות כדי שמהם נעמוד על אמתת הבנתו וכוונתו באמת ויתבאר שאין בדבריו עון אשר חטא:

ההערה הא' למה הביא הרב בזה הפרק ועל זה השתוף ההקדמה הזאת שכבר קדם שלא יזכור בשמות כי אם הענינים שיצטרך אליהם ולא שתוף אחר, והנה זה כבר זכרו בפ"ח ומה לו לזכרו בזה הפרק ולא בפרק אחר. ההערה הב' איך אמר ומזה ירד ועלה, והנה הרב זכר בשמות האלה שתופים רבים יותר ממה שזכר בשאר השמות שהביא בפרקים שקדמו, ואם אין בירד ועלה שתוף אחר מלבד אלה שזכר איך אמר ומזה ירד ועלה. ההערה הג' באומרו וכבר ידעת רוב השתמשם מעלין בקודש ולא מורידין ואם הביא זה לראיה כשאר הפסוקים שהביא, למה לא אמר כמו שאמר בהם, ואז"ל מעלין בקודש, ולמה אמר וכבר ידעת רוב השתמשם, שלא כמנהגו. ההערה הד' באומר ועל זה הדרך עוד יעשה בירידת העיון, ואם זאת השאלה שלישית, איך אמר הרב עליה ועל זה הדרך, והוא לשון יורה על היותו כפי ההשאלה הקודמת ושאינה השאלה מחודשת, והרב זה דרכו בדברו באותה השאלה יאמר ועל זה הדרך. ההערה הה' למה לא הביא הרב פסוקים לבאר ההשאלה השלישית ההיא מאשר יאמר ירידה ועליה בעיון. ואם לא מצא פסוקים עליה, איך נחשוב שהיא אמת בזה אופן ההשאלות ילקח מהכתובים ואין אמתתו בלתם. ההערה הו' לדעת מה הנרצה אצל הרב ברצון הזה שהביא בזה הפרק, אם באמר ורצה ית' במה שרצה, ואמר עוד כפי רצונו הקדום ואומר לולא הרצון, ולא ראיתי בשאר השתופים והפרקים ישתמש בזה הלשון כל כך. ההערה הז' באמרו הגיע חכמה ממנו, והנה לא מצאנו שיאמר בכתוב ירידה ועליה בהגעת החכמה ממנו ית', וא"כ למה הביאה. וגם הרב לא שנה עליה ולא הביא פסוק בחכמה כלל כי אם בנבואה ובשכינה. ההערה הח' באומרו או שכון השכינה במקום והנה לא זכר בשתוף כי אם הגעת החכמה ושרות הנבואה, ומה לו להביא אחריו שרות השכינה שלא זכרה. ההערה הט' למה לא אמר בלשון מתדמה בנבואה ובשכינה וכמו שאמר שרות הנבואה על הנביא למה

לא אמר ג"כ ושרות השכינה במקום. ההערה הי' למה אמר בהסתלקות לשון מתחלף מהנבואה לשכינה, כי בנבואה אמר העלות ענין הנבואה, ולא אמר העלות הנבואה, ובשכינה לא אמר ענין, ולא אמר העלות, אבל אמר וסור השכינה מן המקום, אמר בה סור, ולא אמר בה ענין. ההערה הי"א שיראה שההשאלה הזאת תכנס בהשאלות שעברו. כי ענין הנבואה יראה שיכנס בשאלה הג' מהיותו ית' מעיין בענין פחות והיא מגדר העיון, והשכינה היא מהנחה הראשונה, כיון שהיא תשרה במקום בדברים הגשמים. ההערה הי"ב באומר וכל ירידה ועליה שתמצאם מיוחסות לבורא הם מזה הענין והיא שהוא יזכור ירידה, שהיא מהורדת המכה וא"כ אינה מענין הנבואה והשכינה, ולכן כתב האפודי הם מזה הענין מלבד מה שיזכור, וזה אינו בדברי הרב. ההערה הי"ג באומר וכן כשתרד מכה באומה או באיקלים, וזה כי אם היה זה אופן חמישי מהשאלה איך אמר וכן שיורה שהיא מההשאלה הקודמת, והיה ראוי שיאמר ויאמר עוד או ויש ענין חמישי, וכדומה לזה. ההערה הי"ד כי אם היתה הירידה מיוחסת לביאת המכה, למה הביא הרב ענין פקידת המעשים. ולמה אמר ולזה כנה זה הענין בירידה ויורה שעל פקידת המעשים יאמר ירידה לא על ביאת המכה, ומה ענין מה אנוש כי תזכרנו. ההערה ט"ו ביתור הלשון אשר בזה, כי הוא אמר יכונה זה הענין ג"כ בירידה אחרי כן אמר ולזה כנה זה הענין בירידה והוא מותר אחר שכבר אמרו. ההערה הי"ו באומר והענין כלו בא העונש באנשי השפל ואיך אמר הרב שהענין כלו הוא ביאת העונש, כיון שגם כן יוכלל שמה פקידת המעשים כמו שזכר, וגם אם היה כדעת הנרבוני שאין שם פקידה איך אמר ביאת העונש, ולא אמר ביאת המכה, כי העונש הוא מפעל המשפט, ועלול מהפקידה האלהית. ההערה הי"ז באומרו ואמנם הענין הראשון ר"ל הנבואה והכבוד והנה זה אינו מהענין הראשון שזכר, שהיה העליה והירידה הגשמית, אבל הוא מהענין הרביעי שזכר בנבואה והכבוד. וא"כ איך קראו הענין הראשון בהיותו רביעי. ההערה הי"ח למה לא הביא הפסוקים האלה מהנבואה והכבוד למעלה אחר זכרו הענין הרביעי ההוא, כיון שהם מיוחסים אליו, וכמו שעשאו בכל השאלות יביא אחריהם הפסוקים המיוחסים אליהם, וכאן הביאו אחר הענין הה'. ההערה הי"ט למה אמר אבל אמרו ומשה עלה אל האלהים ויקשה למה אמר (אבל) כפוסל את הראשונים, ולא אמר ואמרו ומשה עלה אל האלהים. ההערה הכ' אם בענין הנבואה הביא הפסוקים מירידה וירדתי ודברתי עמך, ופסוקים מעליה, ויעל מעליו אלהים, ויעל אלהים מעל אברהם, למה לא הביא ככה בשכינה. והוא הביא פסוקים מירידה וירד ה' על הר סיני, ירד ה' לעיני כל העם, ולא הביא מעליה בשכינה פסוק כלל. והנה התורה מלאה ממנה, נעלה הענן (במדבר י' י"א)

ובהעלות הענן (שמות מ' ל"ו). והכספי שאמר שלא הביאו הרב להיותו דבר מבואר, אין לו טעם, ולמה הביא עלית הנבואה שהוא גם כן מבואר:

ואומר בפי' הפרק והיתר ההערות, שהרב אחרי שזכר שתוף מקום בכלל, ושתוף כסא שהוא מקום מיוחד, ראה להביא המשיגים שישיגו למקום, והם הירידה והעליה, הישיבה, הקימה, והעמידה, ושאר השמות שיזכור, והביא ירד ועלה להיותם מתנגדים ומתהפכים במובנם, והאמת הוא שהרב רצה לעשות בהם ג' מובנים, הא' הוא הגשמי, והב' והוא מושאל לגדולה ולעצם, והג' והוא המושאל בירידת ועלית העיון, ולא הביא הרב מובנים אחרים כפי שמוש הלשון, האמנם לפי שכבר נמצאו שמושים אחרים בכתוב כי יאמר עלה על ההסתלקות, כמו יצועי עלה (בראשית מ"ט ד'), כעלות גדיש בעתו (איוב ה' כ"ו). ויאמר על הרפואה כמו רפאות תעלה (ירמיה ל' י"ג), לא עלתה ארוכת בת עמי (שם ח' כ"ב). והירידה יאמר על השלטון, והיה כאשר תריד (בראשית כ"ז מ') רדה בקרב אויבך (תהלים ק"י ב'), אמר הרב שהוא לא יזכור כי אם השתופים והמובנים שיצטרך אליהם וששאר השתופים והמובנים לא יזכור. כי אין זה המאמר בלשון, ר"ל כי אינו מאמר מחובר בשמושי הלשון כספור השרשים ודומיהם, ומזה הוליד הרב שיש שמושים אחרים בשמות האלה שלא יזכור, וגם הוליד הרב מזה שהמובנים שיזכור בכאן הם לצורך וכלם לרמוז ענינים מהדרוש, וזה שאמר אבל נזכור מן הענינים ההם מה שאנחנו צריכים לו בענייננו לא דבר אחר. הנה ביאר שלא יזכור הבלתי צריך, ושכל מה שיזכור יצטרך אליו מאד. והנה אבאר זה בכל אחד מהשתופים וההשאלות:

והנה אמר הרב כי הירידה והעליה שני שמות מונחים, ולא אמר עיקר הנחתם, כמו שאמר בכסא ומקום, לפי שכמו שזכרתי ימצאו בירד ועלה שתופים אחרים, שהם ג"כ מהמונחים בשמוש הלשון, ואין השמוש האחד יותר עקרי בהנחה מהאחר, ואח"כ הושאלו שני השמות האלה לגדולה ועוצם. הבט שהרב ההשאלה הזאת הביאה על ההגדלה והעוצם, והיא אשר תבא לאדם או תסתלק ממנו שלא ברצונו, ולכן אמר שכשתשפל מעלת האיש וזה אינו ברצונו יאמר ירד, וכשתגביה מעלתו ר"ל מפאת המערכת או ההשגחה כי אינו מבחירת האיש יאמר עלה, והפסוקים שהביא יורו על זה, אם הראשון שנא' על הגדולה אמר הרב אמר הש"י הגר אשר בקרבך יעלה (דברים כ"ח מ"ג) ר"ל שהש"י אמרו כי הוא אשר יעשה זה לענשי ישראל, ונאמר זה על הגדולה והעושר כמו שאמר הוא ילוך ואתה לא תלונו. והביא פסוק שני נאמר על העוצם והגבורה הוא ונתנך ה' אלהיך עליון על כל גויי הארץ (שם כ"ח א') וזהו ג"כ מפעל האל ונאמר על עוצם ישראל וגבורתם מכל האומות אשר היו בעת ההיא. והפסוק השלישי הוא ויגדל

ה' את שלמה למעלה (ד"ה א' כ"ט כ"ה) והוא גם כן מפעל האל ית' והוא הכולל הגדולה והעוצם והעושר כי על כל נתעלה שלמה. והנה ההנחה הראשונה מהירידה והעליה הגשמית, רמז הרב כי ומשה עלה אל האלהים הוא שעלה על ראש ההר אשר שם כבוד האלהים כמו שיזכור, וג"כ ויעל אליהו בסערה השמים (מלכים ב' ב' י"א) כמו שאזכור בסוף הפרק. וההשאלה מהגדולה והעוצם רמז הרב בה על העליונית שיאמר באלוה ית' שנקרא עליון נורא (תהלים מ"ז ג') עליון על כל אלהים, שלא נאמר בו זה על הנבואה והכבוד כי אם על הגדולה והעוצם, ומזה התבאר שכל השתופים שיביא הרב הם נצרכים בכוונתו כמו שאמר וכבר ידעת רוב השתמשם מעלין בקדש ולא מורידין, ועל זה הדרך עוד יעשה בירידת העיון זה אצלי השמוש וההשאלה השלישית, כי אין אמרו, וכבר ידעת ראיה להשאלה, שכבר ידע המעיין שחכמינו ז"ל השתמשו בשמושים הרבה באמרם מעלין בקדש ולא מורידין, כי נשתמשו ממנו בדברים המעשים, שלא יעשו מרצועה של ראש רצועה של יד לפי שמעלין בקדש ולא מורידין, וגם השתמשו ממנו בענין העיון ואמרו שמעלין בקודש ולא מורידין, ומאחר שהם נשתמשו בזה המאמר בהרבה שמושים ומהם הוא העיון, ראה א"כ הרב לעשות השאלה והנחה שלישית, והוא אמר ועל זה הדרך עוד יעשה, ר"ל על זה הדרך ממעלין בקדש ולא מורידין, יעשה עוד שמוש אחר שלישי, והוא בעלית העיון והירידה ממנו, כפי מעלת הדרוש, כי אם יהיה פחות יאמר ירד ואם יהיה נכבד יאמר עלה, והשמוש הזה הוא מהעליה והירידה הרצונית, ולזה אמר היות האיש פונה במחשבתו שיוחס לרצון המעיין כפי מה שירצה לעיין ועם זה הותרו החמש הערות, הראשון אם למה הביא הרב בזה הפרק ההקדמה שזכר, והוא לא להעיר לבד עד שלא יביא השמושים שלא יצטרך אליהם, כי אם להודיע גם כן שהשמושים שיביא כלם צריכים לנו בצורך הדרוש, ושזה נופל בירד ועלה כמו שזכרתי. ושאומר וכבר ידעת רוב השתמשם הוא התחלת השאלה השלישית, ושאמר רוב השתמשם, כדי לעשות אחד מהשמושים העיון, ועל כן אמר ועל זה הדרך, להיותו חוזר למעלין בקדש. ושעל כן לא הביא הרב ראיה להשאלה השלישית, לפי שסמכה לאמרם מעלין בקדש:

וכאשר היינו המון האנושיים, זו אינו הכנה להשאלה רביעית כמו שחשבו המפרשים, אבל אחר שהביא הרב בירד ועלה שלשה מובנים והנחות, הביא אחרי כן איך יאמר השמות האלה באל ית', ואמר שמענין ההשאלה הג' יאמר תמיד באל ית', ר"ל שכיון שעליה וירידה יאמר על ההתעסקות השכלי, אם בדברים השפלים יאמר ירידה, ובעליונים יאמר עליה, והיה האלוה ית' עליון על כל הגוים, הנה יהיה הירידה הנאמרת בו, בהתעסקו להשים (צ"ל בדברים) השפלים ולעיין בהם, וזה אם בנבואה ואם בשכינה

ואם בפקידת המעשים ועונש האנשים החטאים, כי כל זה הוא עיון האל בדברים השפלים, ולפי שההשאלה הקודמת העיונית יגזור בירידה ג' דברים, מעלת המעיין, ושפלות הדרוש, והיותו ברצון המעיין, כי בזה נבדלה ההשאלה השנית מהשלישית כמו שזכרתי, רצה הרב להשוות שלשתם באלוה ית', ולכן אמר וכאשר היינו המון האנשים ר"ל בין הנביאים ובין שאר האנשים כלם, הם בלי ספק במטה שבמדרגות, אם במקום אם במדרגת מציאותם ומהותם, והיה ית' העליון לא במקום כי אם במעלת המציאות, הנה א"כ בעיונו בדברים השפלים ובהתעסקו בהשלמתם יתחברו מעלתו יתברך ושפלות האנשים ההם, ואמר ורצה במה שרצה להעיר על ג' דברים, האחד מהיות ההשאלה העיונית רצונית. ואינה בהשאלת הגדולה שהיא בלתי רצונית, כמו שאמרתי, ומפני זה אמר הרב שזהו ברצון האלהי. השני, להעיר על מה שזכר בפי"ג ח"ג מאשר תכלית העולם בכללו ובחלקיו הוא רצונו הפשוט לא דבר אחר, ולכן אמר ורצה מה שרצה. השלישי, להעיר על מה שכתב בפל"ב ח"ב שהנבואה תצטרך לרצון האלהי ולכן התנה בכאן ששרות הנבואה יהיה ברצון האלהי בהכרח. ואומר במה שרצה, אין פי' שרצה בעבור שרצה אבל יאמר שרצה ית' בדברים שרצה, והם אשר יזכור, ר"ל הגעת החכמה או השפעת הנבואה או הורדת המכה, שכל זה הפרק התנה תמיד הרצון להיותו תנאי הכרחי באופן זאת ההשאלה, ועם זה הותרה ההערה הו':

הגיע חכמה ממנו כו'. כבר ראית מה שכתב הרב בפכ"א ח"א בסופו אמר ז"ל או שהיה שם עבר זה השגת חוש הראות אבל לדבר נברא בראיתו יגיע שלמות ההשגה השכלית הנה ביאר שהתכלית האחרון בשכינה שהוא האור הנברא, הוא כדי שבבריאתו יגיע שלמות החכמה וההשגה השכלית, ומפני זה אמר הרב בכאן הגיע חכמה ממנו, ולפי שהגעת החכמה יהיה עם הראות השכינה כי ממנה יגיע לעם חכמה וזכות שכלם, אמר אח"כ במקום חכמה הראות השכינה, כי לפי האמת השכינה היא לתכלית החכמה. ולפי שהראות השכינה היה כולל לעם הרואים אותו, מה שאין כן הנבואה, שתבא ליחידים, לכן אמר והשפעת הנבואה על קצתנו. והותרו עם זה ההערה הז' וההערה הח':

קרא שרות הנבואה כו'. ר"ל שקרא הכתוב שרות הנבואה על הנביא ירידה, להיות ירידה בחקו ית' היותו מעיין בדרכי בני אדם, ומתעסק בהשלימם ומדבר עמהם. והנה אמר בשכינה שכון ולא אמר בה שרות כמו שאמר בנבואה, לפי שבפכ"ה ח"א אמר הרב שענין השכינה הוא ההתמדה במקום אחד, כי באריכות עמידת הדבר במקום כולל או מיוחד, יאמר בו שהוא שכן במקום ההוא, וא"כ לשון השכינה וענינה יורה ההתמדה ואינה נאמרת על הגעת האור במקום ההוא לבד, וביאור זה שאתה תמצא בדברי הרב

פעמים שכינה ופעמים כבוד ה' ופעמים אור נברא, ולפי דעתי שלשתם נאמרים על דבר אחד אם לא בבחינות מתחלפות, כי בבחינת הנותן ומה שיורה על כבודו ועל גדלו יקרא כבוד ה', ובבחינת הדבר בעצמותו יקרא אור נברא, ובבחינת המקום אשר ישכון עליו להשלים הרואים יקרא שכינה, וא"כ בהיות כוונת הרב לומר שכינה על המשלמת (צ"ל שלימות) העם בשכליהם וחכמתם, אמר בה שכון השכינה כי היה ענינה וטבעה ההתמדה, ולז"א בה שכון, והותרה עם זה ההערה התשיעית:

וקרא העלות ענין הנבואה כו'. הנה ענין הירידה מצאה הרב באל ית' שוה ודומה להשאלה שזכר בירידת האיש בעיונו לדבר פחות וכן יאמר באלוה ית', אבל העליה שהיא בעיון בדבר מעולה ונכבד, אי אפשר שיאמר על הבורא ית', כי אין עיון נכבד ומעולה אצלו, ולכן אמר שהעליה הוא הסתלקות אותה הירידה, כי בהיותו מעיין בדרכי בני אדם יאמר עליו ית' ירד, ובהסתלקו מזה יאמר שהוא עולה, ואמר ענין הנבואה ולא אמר ענין השכינה, לפי שהסתלקות הנבואה מן הנביא אינו כהסתלקות השכינה מהמקום, כי הסתלקות השכינה מהמקום לא ישאר באותו מקום רושם מזה, וישאר אותו מקום שלול ונעדר מאותו שלמות, ואין כן הנביא שבהסתלקו ממנו הדבקות האלהי, תשאר עמו הנבואה, שהשיג וידע אותה ויספרה לבני אדם, ולכן הבדיל הרב ביניהם ואמר העלות ענין הנבואה, ר"ל שלא תסתלק הנבואה כי עם הנביא תשאר, אבל תסתלק ענין הנבואה והוא הדבקות האלהי. ואמר בזה העלות לפי שמצינו בה לשון עליה, ויעל אלהים מעל אברהם (בראשית י"ז כ"ב) כמו שיזכור. אבל בהסתלקות השכינה שלא מצינו לשון עליה כמו שאזכור, לא אמר הרב העלות אבל אמר סור השכינה מן המקום. והותרה בזה הערה יו"ד. וההערה הי"א הותרה עם מה שפרשתי שאין זה לרב השאלה רביעית, אבל היא דוגמת ההשאלה הקודמת ואיך יאמר באל ית', ועכ"ז אין ההשאלה הזאת אמור לקודמות, כי הירידה בעיון האדם הוא מתפעל ומקבל, והאל ית' בהשפעות נותן ופועל ומשפיע באדם, ואמנם השכינה עם היותה מתייחסת אל המקום, הנה לא יאמר בה ירידה ממין הירידה הגשמית שהיא אשר ירד הגוף ממקום גבוה אל מקום שפל, ואמנם השכינה לא תרד ממקום גבוה אבל היא נבראת ונראית באותו מקום, האמנם בבחינת היותה מושפעת הנבואה והשכינה מהאל ית', והיותו מעיין ומתעסק בהשלמת בני אדם נאמר בו יתברך שירד בהתעסקות הזה:

וכל ירידה ועליה וכו', כפי מה שפירשתי בכוונת הפרק, הנה מה שנאמר ירידה ועליה באל ית' הוא בהשאלה אחד דוגמת ירידת העיון ועלייתו, ולכן יאמר שכל ירידה ועליה שיוחסו לבורא ית' הם מזה הענין ר"ל מהיותו מעיין ומתעסק בעניני בני אדם, וכן

כשתרד מכה באומה או באיקלים הנמשכת לפקידתו ית' מעשה בני אדם, שנאמר עליו ירידה הוא ג"כ מהענין הזה כי כל עיונו ית' בעניני בני אדם והתעסקו בהם באותות ובמופתים, ויהיה לפי זה אמרו וכן כשתרד מכה אינה חלוקה חמישית כמו שחשבו המפרשים, אבל הוא חלק ממה שקדם ונמשך אליו. והותרו בזה ההערה הי"ב והי"ג.

ואפשר שנא' עוד שאמר הרב שהירידה והעליה המיוחסת לבורא ית' לבדם מבלי ראיה או זכר מכה, הם מהענין שזכר ר"ל מהנבואה או השכינה, כמו וירד יי על הר סיני (שמות י"ט כ') ירד ה' וגו' על הר סיני (שם י"ט י"א) שהם מיוחסות לאל, ואין שם דבר אחד מראיה או מכה, אבל נרדה ונבלה שם שפתם (בראשית י"א ז') או ארדה נא ואראה (שם י"ח כ"א) וירד ה' לראות את העיר (שם י"א ה') שלשתם בסמיכות הראיה והעונש לירידה, ומאלה לא דבר הרב כי אם מהירידה הפשוטה. **וכן כשתרד מכה וכו'**. אמרו המפרשים שבכאן שני סודות הא' באומה או באיקלים, ושרומז לדור הפלגה ולסדום ועמורה, והשני כפי רצונו הקדום ולא ביארו עומק הסודות האלה ומה הנרצה מהם, וכפי רוע דרכם ומנהגם בשאר הדברים, אחשוב שיכוונו להכחיש ענין הפלגה וסדום ועמורה, כי הנרבוני יעיר עליו ג"כ בפי"א הנמשך לזה, וברצון הקדום יכוונו קדמות העולם, והם באמת דברים כוזבים בעצמותם ומרוחקים מאד מדעת הרב וכוונתו בשאר פרקי זה המאמר. ודבריו בכאן יורו באמת בחלוף זה, כי רצון קדום יאמר הרב באל ית' לא לחייב ממנו קדמות העולם חלילה, והוא המכחיש שאתו בח"ב והוא המורה דרך ישר בחדושו, והביא עליו ראיות חזקות והגדיל עצה הפליא תושיה, אבל לברחו מלייחס גשמות מה בחק האל ית', הרחיק ממנו השנוי, וכל שאר תארי ההגשמה, ולזה יאמר שהמכות הבאות ממנו ית' אינם באות ממנו בהפעלות גשמיי, ואינם שנוי בחקו, שנאמר היום ברא הקב"ה את האדם והיום המיתו והפסיד ענייניו, ושזה אצלו שנוי גדול, לכן אמר הרב שאין זה שנוי כלל, כי רצונו הקדום וטבעו ומהותו תמיד יחייב ההטבה והיושר והמשפט, ובהיותו רוצה בזה תמיד ברא העולם כאשר ראה ורצה לבראו, ותמיד ישפיע הטוב בהיות המקבלים מוכנים אליו, ותמיד יעשה משפט, אם בהטיבו לראויים אליו ואם בהכותו ובהענישו הרשעים עוברי רצונו, כי כל זה מפעולות היושר והמשפט, והנה הרב בכאן יאמת ענין הפלגה והפיכת סדום ועמורה ומקיים היותם מכות ועונשים נמשכים מהאל על דרך הרצון לרשעת המקבלים, וזהו אמרו וכן כשתרד מכה באומה או באיקלים כפי רצונו הקדום, ר"ל לא בטבע כהשקעת מדינות רבות וטביעת אומות שיקרו בעולם, אבל בהיותו ברצון אלהי והוא הרצון הקדום והתמידי בו לעשות צדקה ומשפט כדברי המשורר כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע (תהלים ה' ה'). ואפשר

שאמר כפי הרצון הקדום, על מה שאמר למעלה כפי הרצון האלהי אשר קדם זכרונו למעלה בזה הפרק. והנה ביאר איך ידענו אם היא מכה כפי הרצון האלהי על צד העונש, או היא על דרך הטבע, ואמר אשר יקדימו ספרי הנבואה, קודם ספור המכה יקדימו לספור שהש"י פקד מעשיהם, ואח"כ הוריד עליהם העונש, ר"ל שהכתובים יספרו שהש"י פקד מעשיהם מעשה אותם האומות, ואחרי פקודת מעשיהם הוריד הוא ית' עליהם העונש. הנה יכנה הענין הזה ר"ל פקידת המעשים וירידת המכה בשם ירידה, ולפי זה בענין המכה ימצא שתוף ירידה ולא שתוף עליה, כי אינו נאות לאותו ענין. ולפי שישאר לספק מאיזה בחינה הושאל שם הירידה בזה, האם מפאת פקידת המעשים, או מפאת הורדת המכה, לכן אמר הרב עוד להיות האדם שפל ונבזה שיפקדו מעשיו ויענש עליהם לולא הרצון ר"ל שלהיות ירידה בחק האל לפקוד עניני בני אדם ולהנהיגם במשפט השגחיי, לכן יקרא אצלו ובחקו ית' ירידה, הפקידה ההיא, והביא ראיה מספרי הנבואה, שפקידת בני אדם היא בערך האל ית' ירידה, באומר מה אנוש כי תזכרנו וגו', וראה הפסוק הקודם והוא כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך (שם ח' ד') ר"ל כי אראה מעלת הסובב ועליונותו והיותו הבל וריק בערך האלוה ית', כי אז תהיה התמיה מה אנוש כי תזכרנו, ויהיה מאמר הרב. ולזה כנה זה הענין בירידה, משפט היוצא מכל הדברים, ורצה בו שלזה מפאת הפקידה האלהית באנשי השפל, יאמר בו לשון ירידה לא בערך ירידת המכה. והנה טבע הלשון יורה עליו, כי בהיות הירידה מתייחסת למכה לא היה ראוי שתיוחס לאל ית' שיאמר אליו יורד כי אם למכה, אבל בהיותה מתייחסת לפקידה היה ראוי שיאמר עליו ית' כי הוא היורד, כיון שהוא פוקד מעשיהם ומשגיח בהם, וכי זה יאמר הירידה בעצם על ההשגחה בפרטי האדם וכחותיו. וא"ת א"כ למה הביא הרב ענין המכה והיה לו לאמר לבד שיאמר ירידה על ידיעת הפרטים וההשגחה בהם, אני אשיבך שהשאלה היא לקוחה מהפסוקים, ולפי שלא מצא לשון ירידה בידיעה ובהשגחה לבד, כי אם בפקידת המעשים המביא לעונש, לכן התנה המכה בזה. ועם מה שפירשתי בצורך הלשון הותרה ההערה הי"ד והט"ו. **והענין כלו בוא כו'**. אחשוב בפירוש זה המאמר שני דברים, הראשון שהרב רצה להתיר ספק יסופק נגדו איך יעשה ענין המכה דבר כללי לאומה או לאיקלים, וענין הנבואה, מיוחד לנביא, לכן אמר הרב שאין תנאי עצמי בהשאלה הזאת היות המכה לעם רב ואומה גדולה או לאנשים מעטים, כי הענין כלו בוא העונש לאנשי השפל ר"ל בוא העונש שהוא המשפט האלהי בהיותו עליון על כל הגוים לאנשי השפל, ר"ל בהיותם כל כך במדרגה פחותה, ומזה הצד ישתוו בענין ההוא, הנבואה והשכינה והמכה, כי כלם הם עיון האל בדברים השפלים,

והתעסקות בדברי בני אדם. והצד השני מהפי' בזה אצלי הוא, שהרב מצא בפסוקים האלה שהביא חלוף כי מהם שנזכרה המכה והעונש עם הפקידה, כמו נרדה נא ונבלה שם שפתם, ומהם שלא נזכרה בהם מכה ולא עונש, כמו ארדה נא ואראה, וירד ה' לראות את העיר, ולכן אמר הרב שעם היות שיש בקצת הפסוקים ההם שהביא ירידה בלי זכרון מכה, והענין כלו תמצא ביאת העונש על כל פנים, וז"ש והענין כלו ר"ל הספור, בוא העונש כי זהו כללו. והותרה בזה ההערה הי"ו. **ואמנם** הענין הראשון קרא הרב זה ענין ראשון לא להיותו הראשון שבשתוף, אבל לפי שההשאלה הנזכר בזה שיאמר ירידה על כל עיון האל בדברים השפלים, והיה זה כב' חלקים, חלק ההטבה בנבואה ליחידים ובשכינה למקום, וחלק העונש לאומה, לכן אחר שהרב הביא פסוקים לענין העונש, ראה להביאם לענין ההטבה בנבואה והשכינה, ולכן אמר ואמנם הענין הראשון ר"ל ראשון לזה והוא החלק הראשון מההשאלה הכוללת שזכר. והותרה בזה ההערה הי"ז. **והנה** הביא וירדתי ודברתי עמך שם שהיא הירידה אשר בנבואה, והביא אחריה הירידה אשר בשכינה. ירד ה' על הר סיני, ולהכריח שזה הפסוק נאמר על השכינה ולא על הנבואה, הביא אחריו ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני, כי מאחר שאמר לעיני כל העם יורה היותו דבר גשמיי והוא אשר ספרה התורה וירד ה' על הר סיני, והביא ג"כ העליה אשר יאמר בהסתלק הנבואה ויעל מעליו אלהים (בראשית ל"ה י"ג): ולפי שלא נחשוב שיהיה ומשה עלה אל האלהים (שמות י"ט ג') העליה הנאמרת על סור השכינה, לכן אמר הרב שאינו כן כי לא נסתלקה אז הנבואה ממשה, אבל הגיעה אליו באופן יותר שלם, ושפירושו מהענין השלישי מהשתופים והוא עליית העיון בדרוש מעולה מצורף ג"כ אל היותו עולה אל ראש ההר אשר שם האור הנברא שהוא כבוד ה' ותהיה א"כ עליה הזאת מההנחה הראשונה. ומפני זה אמר הרב אבל אומר ומשה עלה כדי להשמר מהספק. והותרה ההערה הי"ט: **והנה** למה לא הביא הרב פסוקים בעלות השכינה וסורה מהמקום. הסבה אצלי לפי שעם היות שמצא בירידת השכינה לשון ירידה הנה לא מצא בכתוב לשון עליה ולכן לא הביאה, ומזה תבין שהענן אינו הנקרא כבוד ה', עם היותו תמיד נמצא במקומות ההם. והאמת הוא כפי שרשי הרב שכבוד ה' הוא האור הנברא לא הענן, תראה זה בפרק ששים וארבע מחלק א', שם אמר שיאמר כבוד ה' על האור הנברא אשר ישכינהו האל במקום להגדלה על דרך המופת וכו', ותמיד יאמר אור נברא לא ענן שאינו אור, והפסוקים יורו על זה בביאור כאמור בפרשת משפטים (כ"ד ט"ז י"ז) וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים וגו' ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני כל ישראל, הנך רואה ששכן אור ה' על הר סיני ושכסה הענן את אותו הכבוד

ששת ימים, ולפי שענין הענן ידענו אבל כבוד ה' לא ידענו איכותו וענינו אמר ומראה כבוד ה' כאש אוכלת, לא אמר שהוא אש בעצם, אבל שהיה מראהו ודמותו כאש בראש ההר, והדמות ההוא היה לעיני בני ישראל, כי בעיניהם היה דומה לאש, עם שלא היה כן באמת. הנה התבאר שכבוד ה' לא נאמר בפסוק ובדברי הרב כי אם על האור הדומה לאש לא על הענן, ולכן לא הביא הרב פסוקי העלות הענן, והותרו ההערות הי"ח והכ':

פרק יא

ישיבה תחלת הנחת זה השם כו'. **הנה** עשאו הרב מושאל ונתן לו הנחתו הראשונה שהיא הישיבה הגשמיית כמו שהביא ועלי הכהן יושב על כסא (ש"א א' ט) והוציא מזה אופן ההשאלה, והוא אמר ומאשר היה האיש היושב נח ועומד ר"ל שהוא נח ובלתי מתנועע, והוא מלבד המנוחה עומד על השלם שבעניני עמידתו, ר"ל שהישיבה היא לאדם מצב יותר טוב ושלם מהשכיבה שהוא כפגר מושלך ארצה, והוא ג"כ מצב טוב מהעמידה על השוקים ועל הרגלים, ולכן אמר שהישיבה מצב ממוצע בין השכיבה ובין העמידה, והוא השלם לאדם שבעניני עמידתו בהיותו עומד, ומנוחתו ר"ל השכיבה, מפני זה הושאל לשון ישיבה לכל דבר עומד נח שלא ישתנה ר"ל עומד קיים ונח לא לבד במנוחה המקומית אבל בכל מיני השנוי, והוא או' שלא ישתנה לכלול כל השנויים. **הנצחי העומד שלא ישתנה**, ר"ל שיאמר עליו ית' יושב להיות נצחי ועומד בלתי נפסד וכלה, וגם להיותו בלתי משתנה, ולפי שהשנוי או יהיה במאמר העצם או במאמרי האיכות וכמות, או במאמר המצטרף, הביא כלם, וזהו אומרו לא שנוי בעצם ואמר כנגד המקרים, ואין לו שום ענין זולת עצמו שישתנה בו רמז למקרה, ואמר כיצד שנוי הצטרפות ולא ישתנה ייחוסו לזולתו, והכריח שלא ימצא כאמרו כי אין יחס בינו לבין זולתו שישתנה ביחס ההוא כמו שיתבאר, ר"ל בזה המאמר בדברו בהתארים ששם יבאר שלא יתואר האל יתברך בעצמו או בחלק ממהותו, ולא במקרה מהמקרים ולא בהצטרפות, ומזה הוציא שאי אפשר שישתנה כלל:

ומזה הענין יכונה בישיבה כאשר נזכרה בו ית' וכו' ואמנם וכו'. יראה שזה הלשון מיותר אחר שכבר אמר למעלה ומזה הענין האחרון יאמר עליו ית'. ואחשוב שהרב יאמר בכאן שהישיבה פעמים נמצאת מיוחס לאל ית' לבד מבלי סמיכות לדבר אחר, כמו ואתה קדוש יושב תהלות ישראל (תהלים כ"ב ד') ואתה ה' לעולם תשב (שם ק"ב י"ג) כי הישיבות נאמרו עליו ית' מבלי התייחסות לדבר אחר, ועליהם אמר כאן ומזה הענין יכונה בישיבה כאשר נזכרה בו ית' ר"ל כאשר נזכרה הישיבה בו ית' ר"ל מבלי סמיכות לשמים ולא לדבר אחר, הנה יכונה מזה הענין שזכר שהוא הקיום וההעמדה, ולפי

זה יראה צודק (נראה שצ"ל צורה) בישיבה שאינה נסמכת לדבר אחר, אבל בהסמכה לשמים יורה היותה ישיבה גשמיית, לזה אמר עוד ואמנם תיוחס אל השמים להיותם נצחיים באישיהם. וא"ת ועם היותם נצחיים איך סמכו אליהם. אומר שהכתוב סמך ישיבתו ית' לשמים להיותו מניע הגלגל וזהו אומר יושב בשמים (שם ב' ד') נצחי מניעם. וכן כשיוחס ית' היחוס ההוא הנאמר למיני הנמצאות ההוות הנפסדות בשתוף ר"ל מלבד היותו ית' מניע השמים שמפני זה יוחס נצחיותו אליהם להיותם נצחיים באישיהם, הנה ג"כ נמצא אותו יחוס אליו עם הארץ באמרו היושב על חוג הארץ (ישעיה מ' כ"ב), והתיר בשאין יחוסו זה כי אם להוייתה והפסדה התמידיית ולנצחיותה וסדורה ויחוסה אצל המינים, ואמר ישיבה אליו ית' אצלה, ואמר ה' למבול ישב (תהלים כ"ט י') ר"ל שעם השתנות עניני הארץ, כי הייחס ההוא אמנם הוא למיני הנמצאות לא לאישיהם. האפודי פירש היחס הזה שאמר הרב על ידיעתו, ואמר שידיעתו ית' הוא במיני הנמצאות לא באישיהם זולת המין האנושי, וכל לשון יחס אשר בפרק הזה פירשו על הידיעה. ומי יתן והיה לבבו כאמרי פיו שאמר זולת המין האנושי. והנרבוני כתב שעם השתנות אישי הארץ והפסדם המורה עליו המבול, ירצה שלא היה בעולם מבול בפעל, אבל הוא משל השתנות אישי הארץ והפסדם, ואמר כי היחס האלהי למיני הנמצאות ר"ל לצורות האחרות המשובחות, לא לאישיהם, כי הם משתנים. רצה לסלק הידיעה בפרטים מפאת היותה ר"ל הידיעה הפרטית משתנה. ואני לא הסכמתי לחשוב על הרב המורה כדבר הרע הזה, לפי שהוא יבאר בח"ג פי"? שהפילוסופים דברו סרה גדולה על ה' בסלקם ממנו הידיעה בפרטים, והרחיב עליהם על זה התרעומת, ובפרק כ' ממנו כתב בביאור גדול, שידיעתו תגדל מידיעתנו בדברים שידיעתו תקיף בפרטים מבלי שנוי והתחלפות, ושהיא מקפת במה שלא נמצא, ושתקיף במה שאין לו תכלית, ושידיעתו לא תברר אחד משני האפשריים, ולא תכריחהו כמו שתראה שם. ואחרי שהרב במקומו הראני בצדק כל אמרי פיו אין בהם נפתל ועקש, איככה אוכל וראיתי דבריו בכאן מפורשים לכף חובה. ועם היות שנוכל לומר שבפרק הי"א הזה דבר כפי הנגלה, ושם בח"ג הביא הדברים כפי הראוי אליהם, ושהוא מנהג הסבה החמישית, הנה אני כלכל לא אוכל, כי אם לפרש דבריו באופן נאות מסכים מכל צד אחרי שבמקומות אחרים גילה דעתו שהיא לשם שמים. ולכן אומר שראוי שתעיין שהרב לא אמר בכאן לשון ידיעה כי אם לשון יחס, וכפי פי' האפודי היה ראוי שיתלה הדבר בידיעתו ולא יביא לשון יחס, והרב פי' בפנ"ו ח"ב שהיחס הוא הדמות וערך בין שני דברים ולא תמצא דבריו בשום מקום שיפרשו היחס בידיעה ולא בהשגחה, ותראה ג"כ שהרב אמר בכאן, ואמנם תיוחס אל

השמים, וכבר ביארתי שהיחס אשר לאלוה ית' עם השמים הוא ההנעה אותם, כמו שרמז הרב עליו בהרבה מקומות מפרקיו, ויביאהו בפט"ו, ולא נפרש היחס הזה על הידיעה כי אם על ההנעה:

ואמר עוד וכן כשיוחס ית' היחס ההוא הנאמר בשתוף למיני הנמצאות הנה אותו היחס הוא כיחס הקודם שזכר שמים, ר"ל שהוא ית' מנהיג העולם השפל באמצעות הגלגלים, ולכן הביא היחס הראשון והוא אשר לו ית' עם השמים, כי הם המקבלים (ממנו) השפע ראשונה, אחרי כן יביא היחס אשר לו עם מיני הנמצאות שהיא ההנהגה אליהם והשמירה אותם באמצעות השמים. ואתה ראית בפס"ט מזה החלק שהרב זכר בו שהש"י יחסו אל העולם בכללו יחס הפועל והצורה והתכלית, כי הוא פעלו ומחדשו לדעת תורתנו, והיא הצורה הראשונה והוא התכלית האחרון שאליו יעלו כל הדברים, והיחס הזה מהיותו הפועל כתב בסוף הפרק, שיובן בבריאה ויובן בשמירה, וא"כ האלוה ית' הוא הפועל והבורא את דברים כלם, והוא השומר אותם. וידוע שזהו למיני הנמצאים שברא במעשה בראשית, כי הפרטים הם הנולדים בכל יום ויום, ומטבעם ההויה וההפסד, ולפי זה יחס הפועל בתחלת הבריאה, והשומר הוא היחס אשר לו ית' עם המינים, ואין לו אותו היחס עם האישים, ר"ל לשומרם תמיד כי הם מטבעם בעלי ההפסד, ואיך יהיה א"כ השומר אותם ממנו, ויען האלוה ית' בתחלת הבריאה ברא המינים כלם ברצונו הפשוט, והוא הוא השומר אותם תמיד, הנה אם היה הפסד מין אחד או מינים, יסתלק היחס ההוא וישתנה, מה שאין זה בענין האישים, ועם היות שהידיעה האלהית תתפשט באישי מין האנושי כפי שלמותם כמו שביאר הרב, לא יתחייב מזה שישתנה היחס האלוה בהפסד האיש או האישים, כי הידיעה זולת היחס, והידיעה בפרטיותם מבלי שיכריח דבר בבחירתם, והיחס הוא במיניהם בהתמדתם ושמירתם בלי שנוי ממה שבראם, ולשון הפסוק יורה עליו באמרו ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם, ר"ל המבול שקרה בעצם ואמת לדור החוטא, ועם כל הפסד שיקרה לנמצאים השפלים, האל ית' הוא קיים ויושב ועומד מתמיד ושומר המינין כלם, כי כיון שהמינים לא יופסדו יצדק א"כ תמיד שהוא יושב ונצחי בשמירתם והתמדתם, זו היא כוונת הרב באמת. ולא כמו שחשב הנרבוני וגם לא בדבריו, ודבריו יעידו עליו מכל צד וגם דבריו בזה הפרק הורו עליו, והאמת יורה דרכו:

פרק יב

קימה שם משתתף כו'. אתה תראה שבשמות המשותפים לא יאמר הרב עקר הנחתו ולא הונח בראשונה, לפי שבאופן אחד יאמר בכתוב על כל מיני השתופים, אבל בשמות

המושאלים למה שעניינם ההשאלה, יצטרך לומר ראשונה ההנחה הראשונה ואח"כ צד הענין אשר ממנו הושאל, כדי ללמוד ממנו צדדי השאלותיו, וכן בכאן הביא מענין הקימה שתוף גשמיי, כמו ולא קם ולא זע ממנו (אסתר ה' ט') ר"ל שבהיותו יושב בשער המלך בהיות המן עובר לפניו לא היה קם מלפניו, ולא זע, ר"ל ולא נתעסק לקום מפניו כאדם הקם מפני שיבה:

ובו עוד קיום הדבר ואמתתו כו'. נשאלתי מה ראה הרב להביא ד' ראיות בדבר הזה והיה די בשנים, כי על פי שנים עדים יקום דבר. ואמרתי שהרב הביא קיום הדבר ואמתתו, ר"ל שהקימה יאמר על ב' דברים, אם על קיום הדבר והוא התמדת הדבר והשארותו ויציאתו לפעל, הנה הצד הראשון הוא התמדת הדבר שכבר נמצא, והצד הב' מציאות הדבר המקווה והנדרש ואמתתו. והביא לכל אחד מהחלקים האלה ב' ראיות, אם לאמתת הדבר והיא יציאתו לפעל הביא סמיך ליה יקם ה' את דברו (שמואל א' א' כ"ג) ויקם שדה עפרון (בראשית כ"ג י"ז) כי שתי ההקדמות אלה הם בדברים שלא היו עדיין, אם באלקנה כתיב שכאשר אחרי הולד בנו עלה למקדש, וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיו ונראה את פני ה', השיבה הבעל, שבי עד גמלך אותו, אך (ר"ל לא) יקרה לנער שום הפסד ונזק, שבודאי יגמול ויגיע להעלותו לבית אלהים לפי שהאל ית' יקם את דברו ויגיעהו לפועל, והוא הדבור שדברה לתת הנער ולהיות משרתו בבית המקדש. הנה התבאר שהוא מענין הקיום ר"ל הגעת ויציאת הדבר לפעל, וכן ויקם שדה עפרון, כי עדיין לא היה השדה לו ר"ל בפועל. ואחרי שהביא ב' ראיות האלה לזה הצד מהקימה, הביא ב' ראיות אחרות על הקימה שהיא התמדת הדבר שכבר נמצא, והם וקם הבית אשר בעיר (ויקרא כ"ה ל') הפסוק הזה הוא בפרשה בהר סיני אמר ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו ימים תהיה גאולתו, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות לקונה. הנה התבאר שהקימה הזאת אינה יציאה לפעל אבל היא התמדת מה שכבר קנה, והביא ראיה ג"כ לזה וקמה בידך ממלכת ישראל (שמואל א' כ"ד כ"א) שכבר היתה לו הממלכה, וייעדו שיקימה בידו ויתמידה עמו. הנה התבאר שלצורך רב הביא הרב הד' הראיות האלה:

עתה אקום יאמר ה' כו'. נשאלתי בזה שני דברים, האחד, למה אם היתה ההשאלה הזאת קיום ונצחיות לא פירש עתה אקום אתה תקום על קיום הוא יתברך ועל נצחיותו כמו שפירש יושב בשמים שהיא הקיום בעצמו וייחס הקיום לדבורו ולייעודו. והיה ראוי שיהיה עתה אקום, עתה אהיה קיים, אתה תקום תהיה קיים ועומד. השני, למה אמר

בפי' עתה אקום אקים דברי לטוב ולרע, ולא יעשה כן באתה תקום כי לא הביא שמה דבר רע ועונש אבל אמר ורחם עליה. והתשובה לזה, שהפסוקים האלה עם היות שיורו על קיום הנה בא בהם לשון זמן, ואמר עתה אקום (תהלים י"ב ו') וכן אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה (שם ק"ב י"ד), ומאשר אמר בו לשון עתה אמר שאין ייחוסו לאל ית' כי אינו נצחי בזמן זולת זמן, אבל הוא לדבורו ויעודו, והנה בעתה אקום יאמר ה', לטוב ולרע, לפי שהכתוב אומר אשית בישע יפיח לו, על הצדיק אמר אשית בישע, ועל הרשע שעליו אמר משוד עניים מאנקת אביונים אמר יפיח לו והוא לשון פח, יאמר שיאסור אותו וישימהו בפח המוקש, וזהו א"כ לטוב ולרע. ואמנם אתה תקום לא נמצא שם לשון רעה אבל זכר לבד הרחמים, באמר אתה תקום תרחם ציון. וכוונת כל זה המאמר הוא שיאמר הרב שהקימה בפסוקים האלה לא יאמר עליו ית' שיהיה הוא הקם, אבל שיהיה הקימה מיוחסת לדבורו וייעודו, ויעשה זה להבדיל זה ממה שאמר אחרי כן בהשאלה, שהקיום מיוחס אליו כמו שיזכור:

והושאל זה הענין לעבור גזרת האל כו'. ראה אופן הדבור הזה, כי הרב בראשונה זכר שתוף השם הזה, והמשיך מה שאמר באל כפי אותו השתוף, ואחרי כן המשיך השם בדרך השאלה ואמר שיאמר על כל מתעורר לעשות דבר ועל אותה ההשאלה אמר הרב שיאמר באל ית' לא על כל התעוררות טוב או רע, אבל לבד על עבור העונש על עם לאבדם. וא"ת למה פרט הרב התעוררות לעונש ולא להתעוררות בכלל. אומר שעשאו לפי שהכתוב לא ייחס לאל הקימה כי אם להעניש, אמר יקום אלהים יפוצו אויביו (תהלים ס"ח ב') ומה אעשה כי יקום אל (איוב ל"ח י"ד) ובעבור זה עשה ההקמה מיוחדת לענין העונש והביא ראיות עליו:

ואפשר שיהיה אומר עתה תקום כו'. נשאלתי למה הביא הרב ההשאלה הזאת לאלה הפסוקים אחרי שכבר הביאם למעלה. ועוד למה בפסוק עתה אקום לא פירש דבר ובפסוק תקום תרחם ציון פירש תקום על אויביה. ואמרתי שהרב אמר שהשם הזה אפשר שיהיה משותף ואפשר שיהיה מושאל, וכפי ענין שתוף הביא הפסוקים למעלה, ואחרי אשר עתה הביא הענין בסדר ההשאלה הביא הפסוקים ההם ג"כ כלומר אם תקח השם בשתוף הלא אמרתי פירושם, ואם תקחה בהשאלה הנה יהיה פירושם כן. וגם נאמר שכפי הפי' שזכר למעלה יהיה עתה אקום פועל יוצא שיקים יעודו, עם היות שכפי הדקדוק הוא מהפעל העומד, ולכן אמר שאם יהיה זה זכות אצלנו נוכל לפרש הכתובים מהפועל העומד, והוא שיהיה הקימה מיוחסת אליו, אבל הוא בדרך השאלה להיותו מתעורר להעניש החטאים. והנה בפסוק עתה אקום יאמר ה', לא רצה הרב לפרש לפי

שבו נסמך על מה שכבר אמר למעלה לטוב ולרע, אבל באמר אתה תקום תרחם ציון לפי שבהיותו עומד לא יסבול מה שפירש בו, ולכן אמר תקום על אויביה, ויהיה א"כ אתה תקום דבר אחד ואומר תרחם ציון הוא דבר אחר ואינם דבר אחד, כמו שפירשו למעלה:

ומזה הענין באו פסוקים הרבה. כבר אמר הרב למעלה שכל לשון קימה שנא' בו יתברך הוא מענין הקיום וההעמדה, והוא סותר א"כ למה שפירש הפסוקים האלה באופן אחר מהתעוררות להעניש, עם כי אם היו כל הפסוקים מהשתוף הראשון, איך יאמר שבאו פסוקים מזו ההשאלה. ואמרתי בתשובת זה כי מה שאמר למעלה נמשך כפי השתוף הקודם, ובהיות השתוף כי כל לשון קימה יהיה מענין הקיום, אמנם אחר שזכר שאפשר שיהיה השם מושאל הוצרך להמשיך הדברים כפי ההשאלה. ולי אני עוד להשיב שלמעלה אמר שכל לשון קימה שיאמר בש"י הוא מזה הענין, ורצה בזה כל לשון קימה שנאמר בו בלתי מתיחס ולא נסמך לדבר אחר, ואינו כן וקמתי על בית ירבעם (עמוס ז' ט'), וקם על בית מרעים (ישעיה ל"א ב') וזה אינו נכלל עם מה שאמר למעלה, ולזה לא אמר כאן כל הפסוקים, אבל אמר ומזה פסוקים הרבה והם הנסמכים לעונש הרשעים כמו שאמרתי:

פרק יג

כוונת הרב בפרק הזה היא לבאר מאיזה אופן, ועל כמה פנים אומר בלשוננו שם עמידה. והביאו אחרי שתופי ירידה ישיבה קימה, כי גם העמידה ממושגי הגשם ומצביו, ולכן הוצרך הרב לבאר שתופו. ודברי הרב בזה יתחלקו לג' חלקים. חלק ראשון, בבארו שהוא שם משותף, ושיאמר בבני אדם על שלשה דברים, והם על עמידת הגוף בקומה זקופה, ועל ההמנע וההפסק, ועל הקיום וההשאר, ובזה הביא מתחלת הפרק עד אמר וצדקתו עומדת לעד (תהלים קי"א ג') קיימת נשארת. החלק השני, הוא לבאר שמה שתמצא מזה השם באלוה ית' הוא כלו מענין הקיום, וזה יתחיל מאומר וכל עמידה בשם ית' עד אומר בזכרי שתוף רגל. החלק השלישי, לבאר שכבר נמצא זה השם לא בדברים האנושים לבד, ולא באלהים לבד, כי אם בדברים המשותפים בין הש"י ובין האדם, ושהוא ג"כ מענין הקיום, וזה יתחיל מאומר ומזה הענין אמר אל משה עד סוף הפרק:

עמידה שם משתתף. יאמר ששם עמידה לא יאמר בהשאלה ולא בספוק אבל הוא שם משותף גמור, כי יאמר על ג' שתופים, אם על העמידה הגשמיית והיא קימת הגוף על רגליו והתמדתו באותה הקימה, כי למחובר משני הדברים האלה ר"ל הקימה וההתמדה בה יאמר עמידה. ולכן אמר הרב כענין הקמת הגוף ועמידתו, ר"ל הקמתו בקומה זקופה והתמדתו באותו מצב. והביא ראיה לזה מאומר ביוסף בעמדו לפני פרעה (בראשית מ"א

מ"ו) לפי שהוא היה יושב בבית הסוהר, כי דרך האסורים להתמיד בישיבה, וביציאתו משם לדבר אל המלך מבואר נגלה שלא דבר אליו כי אם מעומד וקימה, והוא ממה שיורה שהעמידה יאמר על הקימה וההדמתה (צ"ל וההתמדה) בה, ולפי שכבר יחשוב חושב שלא יגזור זה הקימה כי אם היותו משרת את פרעה ועושה עבודתו, לכן הביא ראיה שנית אם יעמוד משה ושמואל (ירמיה ט"ו א') והוא מאמר הלציי כלומר אם יעמדו ויקומו מקברם אשר הם שוכבים שמה ויתמידו לעמוד לפני בתפלה ותחנונים כדרכם. ולפי שגם בזה לא נחה דעתו כי אולי יחשוב שלא אמרו כי אם על התפלה לא על הקימה הגופנית, הביא עוד פסוק והוא עומד עליהם תחת העץ (בראשית י"ח ח') הנאמר באברהם שפשוטו יוכיח שהיה מעומד בעת שהיו המלאכים יושבים תחת העץ אוכלים לפניו והוא היה משרת אותם:

ועם היות שהרב כפי מה שכתב בפמ"ב ח"ב דעתו נוטה שהיה כל זה במראה הנבואה ושהם לא אכלו שם לחם, ואברהם לא עמד עליהם, אבל זה כלו מראה נבואיית שראה אברהם ע"ה. הנה כאן המשיך הרב הדברים כפי פשט הכתובים, אח"כ יחקור עליו במקומו הראוי כפי הנאות לו, והוא א"כ מדרכי הסבה החמישית מסבות הסתירה שבאו בהקדמת הספר הזה. זהו השתוף האחר שנראה בשם עמידה שיאמר בו עמידה בהפסק הדבר ומניעתו. והביא ראיה לזה מאומר באיוב עמדו לא ענו עוד העתיקו מהם מלין (איוב ל"ב ט"ז) שההעמדה ההיא נאמרה על הפסק הדבור, וגם כן ותעמוד מלדת (בראשית כ"ט ל"ה) שנאמר בלאה שהוא מההפסק מהלידה. וראוי שתדע שהשתוף הזה לא הביאו הרב בלי צורך אבל יכוין בו ואם לא זכרו, לענין מהאחד שכבר השרשנו שלא יביא מהשמושים כי אם הצריכים לענינו. ואחשוב אני שרמז בזה למה שאמר במרכבה בעמדם יעמודו (יחזקאל א' כ"א) ושאין פירושו הקיום וההשאר כמו שחשב האפודי בפ"ב מחלק שלישי, אבל פירושו ההמנע וההפסק. ואמר כי בלכת החיות שהם הגלגלים לדעת הרב ילכו האופנים לעומתם, והם לדעתו היסודות שירכבו ויעשו ההויה כפי המסודר אליהם מהגלגלים, ובעמדם יעמודו ר"ל כשהמערכה השמימיית הפסק מההויה ולא יחייבה, הנה היסודות לא יעשו אותה, וזה אמר ובעמדם יעמודו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתם כי רוח החיה באופנים, כי בהנשא החיות הגלגליות מעל הארץ, כלומר מחייב ההויה בארץ, ינשאו ויפסקו האופנים היסודיים ממנה, לפי שהכל מסודר מלמעלה, ורוח החיה באופנים, זהו מה שראוי שיפורש בכתובים האלה לדעת הרב ושרשיו כפי המרכבה, וכבר העיר עליו במלות קצרות בסוף פרק ב' ח"ג.

ומפני זה א"כ לשון עמידה כאן על ההמנע וההפסק שהוא הנרצה בעמידת החיות, ולא אמר על המנוחה לפי שאין בהם מנוחה עם היות פעולותיהם הפסק כפי סדר מצבם:

למען יעמדו ימים רבים. הרב הביא לענין הקיום ראיות מהפסוק. הא', למען יעמדו ימים רבים (ירמיה ל"ב י"ד). הב', ויכלת עמוד (שמות י"ח כ"ג). הג', עמד טעמו בו (ירמי' מ"ח י"א). הד', וצדקתו עומדת לעד (תהלים קי"א ג'), ויקשה למה הביא כ"כ מהראיות. ועוד למה בב' הראשונים לא פי' דבר ובב' האחרונים פי' בהם הקיום. ואחשוב אני שהקיום וההשאר שהביא הרב, ראה שכבר יאמר על הדברים הגשמיים, בהיותם קיימים ועומדים זמן רב, ועל זה המין מהקיום הביא למען יעמדו ימים רבים שנא' בספר המקנה הזה ואת החתום ואת ספר הגלוי שציוהו שיתנם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים, ועם היות שאפשר שיפורש זה במראה הנבואה, הנה כפי הפשט נאמר על קיום הספרים, ואמרו במשה ויכלת עמוד, ששניהם יפלו בקיום והשאר הדברים הגשמיים. וראה שגם כן יאמר השתוף הזה על קיום הדברים הנפשיים שאינם גשם ועליהם הביא ב' הראיות האחרונות. עמד טעמו בו, וצדקתו עומדת לעד, ולפי שקיום הדברים הגשמיים בלתי צריך לתאר הניח הפסוקים שהביא עליו מבלי תוספת ביאור. אבל בקיום הדבר שאינו גשם שיקשה לציירו, הוצרך לפרש הפסוקים באופן יסכימו עליו, וביאר עמד טעמו בו, שאין כפשוטו שהפסוק אומר שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא על שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך ע"כ עמד טעמו בו וריחו לא נמר (ירמי' מ"ח י"א) והוא משל לאומת מואב שלא הלכה בגלות אבל כבודה חדש עמה, ועל אותו הכבוד שלא גלה ולא נחלק אמר לשון עמידה, עמד טעמו בו, והוא מורה שיאמר עמידה וקיום בדברי הכבוד והשמחה עם היות שאינו דבר גשמי. ומפני זה הוצרך הרב לפרש עמד טעמו, התקיים ונשאר ולא נשתנה, וכן וצדקתו עומדת לעד, שהעמידה ההיא הנאמרת על צדקת הצדיקים אמר הרב שפירושו קיימת נשארת להיותו שכר נצחיי ואינו דבר גשמיי:

הנה בזה עשה הרב ג' שתופים לשם עמידה והוא החלק הראשון מדברי הפרק בביאור שתוף השם ואופני שמושו וכל עמידה בהש"י היא מזה הענין, זהו החלק הב' מדברי הפרק. והוא בביאור באי זה מהשמושים האלה יאמר העמידה הנזכר באל ית', ואמר שהוא מהשתוף השלישי ר"ל מענין הקיום, והביא ועמדו רגליו ביום ההוא (זכרי' י"ד ד') ופי' שהוא שיתקיימו סבותיו, לפי שרגל יאמר על הסבה כמו שיבאר בפרק כ"ח מזה החלק בשתוף רגל, ולפי שלא נחשוב שאמר סבותיו בהיותם סבות לאלוה ית', והוא מסובב מהם חלילה, לכן פי' הרב ואמר כלומר מסובביו שהם מסובבים ממנו, ונקראו סבות להיותם סבות לכל מה שיתחדש וכאלו אמר יתחדשו סבות הדברים כלם

אשר הם ממנו ית', וכן פירשו הנרבוני. וכבר הודעתי שהעמידה הנאמרת במרכבה אינה מזה השתוף, לפי שאינה סותרת להליכה הנזכר בהם, אבל הוא כמו שפירשתי, (שהיא ההמנע וההפסק). ואמנם אמר בזכריה (א' ח') ראיתי הלילה והנה איש רוכב על סוס אדום והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה, אפשר כפי שרשי הרב שפירושו מענין הקיום, כדברי האפודי, ומזה הענין אמר במשה. זהו החלק השלישי מדברי הפרק:

ואמר הרב בפסוקים האלה ומזה הענין, ולא ערבם עם שאר הפסוקים שהביא לענין הקיום לפי שהוא ביאר שיאמר קיום בדברים הגשמיים בקיומם והשארותם וגם כן יאמר קיום בדברים הנפשיים, וכל זה הוא בבני אדם וענייניו לבד, אחר זה הביא בחלק השני באי זה צד יאמר עמידה בו ית', ואמר שהוא על הקיום, ועתה בחלק הזה יאמר שהעמידה הנזכר במשה בפסוקים ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה' כ"ח) אנכי עומד בין ה' וביניכם (שם ה' ה') אינה כולה עמידה אנושיית ואינה כולה אלהיית, אבל היא משותפת לאלוה יתברך ולמשה, ומפני זה לא ערבה עם הראשונות ועשאה חלק בפני עצמו, ואמר ומזה הענין ר"ל ומזה הענין מהדבוק האלהי עם היות שישתתף בו משה, שבשגם הוא בשר אינו כל כך קיים הנה הוא מאותו סוג מהקיום הנבואיי האלהי, והקיום שנרצה במשה, אינו כמו שחשב האפוד, שהוא הקיום בעיונו ומושכליו, ושהוא היה עומד בין השכל הפועל ובין ישראל, כי נבואת משה רבינו ע"ה לא היתה מהשכל הפועל ולא ניתנה התורה ממדרגתו, אבל העמידה הנזכרת בו ע"ה היא הקיום וההתמדה בנבואה ובדבקות האלהי מבלי שיפסיקהו החומר וצרכיו, ולזה אמר האל יתברך שישראל להיותם חמריים ישובו לאהליהם להתעסק בצרכי הגשמיות כי לא יכלו להתמיד הדבקות והנבואה, אבל משה לשלמותו יעמוד עמו יתברך ר"ל יתמיד באותו דבקות כמו שהתמיד ארבעים יום וארבעים לילה בדבקות נמרץ בלי הפסק, ולכן אמר הוא ע"ה על עצמו אנכי עומד בין ה' וביניכם, ר"ל שהוא התמיד בדבקות האלהי ההוא בשעת נתינת התורה והמצות, וכאלו היה טבע ממוצע בין השכלים הרוחניים ובין האנשים, וזהו אומר עומד בין ה' וביניכם כי היה באותו מעמד בגדר ההפשטה מהחומר עד כאלו לא יוכלל בגדר אדם. ולפי שמלבד הפלא אשר במציאות הדבר הזה הנה היותר מופלא הוא ההתמדה בו, אמר בזה לשון עמידה, וזהו עומד בין ה' וביניכם. והבן זה כי אליו כיון הרב באמר ומזה הענין:

פרק יד

כוונת הרב בפרק הזה לבאר מאיזה אופן ועל כמה פנים יאמר בלשוננו שם אדם. ואמנם בקשור זה הפרק עם הקודמים והמאוחרים ממנו, לא ראיתי למפרשים דבר נאות, כי עם היות שירמוז לאדם הנאמר במעשה בראשית, עדיין יקשה ולמה לא הביאו הרב למעלה

אחר שתוף איש ואשה בפרק שביעי או בפרק שמיני. ואם נאמר כדברי האפודי שרמז לאדם הנאמר במרכבה. הנה (גם) אחד מהשמושים שהביא הרב לא יצדקו עליו, כי האדם הנזכר שמה אינו אדם הראשון, ואינו שם מין האדם, וגם אינו צורה ומשל להמון ופחותי בני אדם. וגם שירמוז למרכבה, עדיין נראה שאין כאן מקומו, לפי שעם היות שבפרק עמידה רמז לענין מהמרכבה שלא זכרו, אינו מהראוי שבעבור מה שלא זכר יביא בפרק אדם ויהיה בלתי מקושר עם מה שזכרו. ואשר אחשבהו אני, כי אחרי שהרב בסוף הפרק הקודם סיים דבריו במאמר אדוננו משה אנכי עומד בין ה' וביניכם, ומאמר ית' לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, ובזה הבדיל מעלת משה ממדרגת ישראל, והיה שבאותו ספור אמר היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי (דברים ה' כ"א) ויורה זה שהם כללו עצמם עם משה בהיות הדבור האלהי מגיע אליהם ואליו יחד, ושכלם כלל בשם אדם, לזה הביא הרב אחריו פרק אדם לבאר שאדם לא יאמר על משה רבינו ע"ה, כי הוא לבד יאמר על האדם המיוחד, והוא אדם הראשון, ויאמר על כל איש מאישי המין, ויאמר על הפחותים מבני אדם. ובזה ירמוז הרב למ"ש שמה, כי מאמר שאל נא לימים ראשונים למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ (שם ד' ל"ב) נאמר על אדם הראשון שבראו האל ית' כמ"ש ויברא אלהים את האדם, אח"כ אמרו ישראל היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, יאמר זה להעיר על שמציאות הנבואה אמת וכי השפע האלהי ידבק במין האנושי אבל על השלמים והמוכנים שבאותו מין. ואפשר ג"כ שיפורש הכתוב על המון ישראל, שעם היותם בלתי מוכנים, זכו אז למעלת הנבואה, ושזהו היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, ר"ל לפחותי בני אדם הבלתי ראויים, ולזה קראם בלשון אדם, וכמסכים אליו אמר, כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים (שם ד' ל"ג) רמזו באמרו כל בשר שהם היו חמריים בטבעם בשגם הם בשר. ועם כל זה זכו לנבואה. והעולה מכל זה שבזה פירש הרב דברי המעמד אשר באו באותו ספור שהביא, ואתה פה עמוד עמדי, ושמשה לא נזכר בשם אדם, אבל נקרא איש כמו שאמר והאיש משה ענו מאד (במדבר י"ב ג'). וזה קשור הפרק עם הקודם אליו:

ואפשר עוד לומר שרמז הרב ג"כ בזה לאדם הנזכר במעשה בראשית. כי מה שנזכר בפרשה הראשונה מבראשית עד ויכולו, נאמר על אדם הראשון כפי פשוטו ומה שנאמר אח"כ מספור גן עדן, והעצים, והנחש ואדם ובניו הוא משל לענייני האדם הכולל והוא שם המין, ומה שבא אח"כ בפרשה ויראו בני האלהים את בנות האדם הוא משל לאנשים הפחותים כמו שאבאר. ואם כן שלשה השמושים כלם באו בסדר בראשית. וגם כיון הרב

בזה כפי פשט הכתובים שאדם הראשון נבחן באותו סדר בג' בחינות. הא', מצד היותו אדם היחיד הראשון שנברא. והב', מצד היותו התחלת המין ומולידו, וזה נכלל בספור התולדות. והג', מצד היותו חוטא וסכל במרותו פי האל, והוא א"כ מהפחותים החטאים האלה בנפשותם, ובא זה בספור החטא והעונש שזכרה התורה. ועם זה ידענו קשור הפרק וכוונתו, והוא יתחלק לב' חלקים. הא', בזכרון שמושי זאת המלה, ר"ל שיאמר אדם על האיש הפרטי ועל האיש הכולל ועל הפחות שבאנשים, וזהו מהתחלת הפרק עד אמר גם בני איש. והחלק השני, לבאר שאמר ויראו בני האלהים את בנות האדם הוא מן הענין האחרון, ויתחיל מאמר ומזה הענין עד סוף הפרק:

שתוף אדם הוא שם אדם הראשון. ענין (טעם) שבזה השם לא אמר הרב כמנהגו אדם שם משותף או שם מושאל או מסופק, אבל אמר שתוף אדם הוא שם וכזה לא אמר בשתוף אחר, וגם הוא לשון זר שיאמר שתוף אדם. אחשוב שהרב נסתפק אצלו האם זה השם משותף גמור, אחרי שנא' על כל נושאיו בשם וגדר, ואם יקראו מושאל אחרי שלא נאמר כי אם על אדם תמיד, ואינו מושאל לזולת מינו, ואם יעשהו מסופק הנאמר בקדימה ואיחור מאחר שעל כל האנשים יאמר שם אדם בשוה, ולזה לא רצה להכריח אם הוא משותף שתוף גמור או מושאל או מסופק, וסתם במאמר ששתוף אדם יהיה מה שיהיה אם שתוף גמור או שתוף מסופק או שתוף מושאל, כי כלם נקראו שתוף בכללות, כמו שכבר זכרתי פעמים. הנה אותו השתוף הוא שיאמר זה השם, באיזה אופן שיאמר על ג' שמושים. אם על אדם הראשון ונתן הרב טעם למה שם זה בתחלה ואמר שהוא לפי שהיה אדם נגזר מאדמה, וא"כ בקדימה נקרא הוא אדם, יען עשאו האל ית' מעפר האדמה בלי אמצעות דבר אחר. ולא הוצרך הרב להביא על זה ראיה מפסוק להיותו דבר פשוט. ודי באמר שהוא נגזר מהאדמה. והנרבוני כתב ונגלה בה"א הידיעה והאדם ידע ושם העצם אינו נודע בה"א והאל יודע ע"כ. והוא רומז למה שרמז ג"כ הראב"ע ששם העצם לא יבא בה"א הידיעה כי לא נאמר היצחק היעקב, ושאחרי שהכתוב אמר והאדם ידע את חוה אשתו יורה שאמרו על שם המין ושלא היה שם אדם הראשון היחיד בעולם, ולזה סתם סתרו באמרו והאל יודע, ירמוז לקדמות העולם והמין האנושי. והכספי כתב דעתו באופן אחר מהמינות, שרמז באומר והאדם ידע את חוה אשתו, ובמאמר הרב הוא שם אדם הראשון, למשה רבינו שהיה הראשון והקודם אשר במין האדם, ושאליו רמז הראב"ע באומרו (בראשית ב' ח') וה"א האדם יש לו סוד, והנה דברי אלה ואלה הבל המה מעשה תעתועים:

ואני כבר ביארתי בפי' הקדמת זה הספר שהרב המורה לא יעשה צורה ומשל לדבר מהנבראים בששת ימים, וא"כ האדם הנזכר שם הוא כפשוטו, נאמר על אדם הראשון, ולא בא שם אדם בה"א הידיעה. ומה שאמר והאדם ידע את חוה בה"א הידיעה, אף שנפרשהו כפשוטו, אינו מהבטל כי היה אדם הראשון עם היותו איש פרטי, היה הוא ג"כ מין בעצמו, כי המין האנושי יתקיים באיש אחד, כמו שהשמש עם היותו נמצא פרטי יקרא מין, ולכן יכונה בה"א הידיעה השמש יצא על הארץ (בראשית י"ט כ"ג) השמש יהפך (יואל ג' ד'), ובאותו הצד אשר יכונה השמש בהיותו פרטי בה"א הידיעה בבחינת היותו ג"כ מין, לא היה מהבטל שאדם הראשון יכונה ג"כ בה"א הידיעה מצד היותו אז פרטי בעצמו והוא הוא המין האנושי כמ"ש, שכבר זכרתי שלדעת הרב עם היות שהאדם אשר בבריאת ששת הימים הוא שם פרטי לאדם הראשון, האדם אשר בפרטי והאדם ידע את חוה הוא משל למין כלו, וזה לא יחייב קדמות העולם ולא יכחיש חדושו. והתבאר מזה שקר דברי הנרבוני והכספי. והאפודי שכתב ג"כ ויהיה שם המין, זה דומה לאדם הנאמר במעשה בראשית, והוא בחשך ילך ולא יבדיל בין טוב לרע, ולא ידע ההפרש שבין פרשיות מעשה בראשית כמו שזכרתי ואמר בכלל מעשה בראשית:

ויהיה שם להמון כלומר לפחותים מבלתי המיוחדים, כבר התבאר בפרק ב' מזה הספר שאדם הראשון נברא שלם בכל מושכליו העיוניים, וא"כ באומר שאדם הוא שם אדם הראשון וכפי מה שפירשתי, יובן לאדם הנזכר בפרשה הראשונה בבריאת ששת הימים שהיה קודם החטא, יתחייב שיאמר זה בשתוף על האדם השלם במושכליו ועיונו, והוא השתוף הראשון. אחר זה יביא השתוף שני, שהוא שם המין ר"ל הכולל אדם משכיל וחכם, ואדם עיר פרא שוטה רשע וגס רוח, שהמין יכלול גם בני אדם גם בני איש, כחכם כסכל, אח"כ יביא שתוף שלישי והוא הנאמר על הפתאים והפחותים, ולפי זה יאמר שם אדם על כל אחד מהקצוות ועל המורכב משניהם, וזו היא כוונת הרב בשתוף הזה, ולפי שבאו כאן ויהיה שם להמון, יורה שהוא כולל כצדיק כרשע, והוא א"כ בשתוף הקודם הנאמר על שם המין, לזה פירש מה הנרצה אצלו בשם המון, ואמר כלומר לפחותים מבלתי המיוחדים, והביא ראיה לזה מאומר גם בני אדם גם בני איש (תהלים מ"ט ג') כי כמו שבני איש קרא על המעולים, ככה בני אדם אמר על הפחותים, ונשלמו בזה שלשת השתופים לשם אדם, והוא המכוון בחלק הראשון מזה הפרק:

ומזה הענין השלישי ויראו בני האלהים כו' את בנות האדם, אכן כאדם תמותון. זה החלק השני מדברי הפרק. ויש לעיין בזה למה אמר הרב ומזה הענין ולא ערב הפסוק הזה עם הקודם גם בני אדם. ואמרו המפרשים שיש בזה סוד ושבנות האדם הם הדעות

הנפסדות והמפורסמות הפחותות, ושבני האלהים הם השלמים בעיוניות נטו לידיעות המפורסמות, ושזהו ג"כ הנרצה באמר אכן כאדם תמותון (שם פ"ב ז') שימותו בעיונם, כאדם הנפסד בדעותיו. ולא ידעתי מי הביאם זה הסוד הכוזב אשר בידיהם. כי הרב לא יגלה מזה דבר במקום אחר מספרו, אף כי בפ"ו (צ"ל פרק נ') ח"ג אמר הרב הספורים אשר באו בתורה כלם ואמר שהוא ספור הסתעפות התולדות מהאדם הנברא ראשונה יחידי בעולם והבין ענין דור המבול ודור הפלגה, והוא ג"כ בפמ"ו ח"ב שמה שנכתב בתורה ממדת ימי האנשים ההם הוא לבד באנשים הנזכרים בתורה שהם חיו אותם החיים הארוכים, ואמנם שאר בני האדם חיו החיים הטבעיים הנהוגים. ועל בנין דבריו אלה תבין מה שבא בפרק הזה בלי שגיאה, כי הרב יפרש פסוק ויראו בני האלהים (בראשית ו' ב') על האנשים שחיו אותם החיים הארוכים, וקראם בני האלהים להיותם נצחיים כל כך כשכלים הנבדלים, ויפרש בנות האדם על בנות האנשים שהיו חיים החיים הטבעיים הנהוגים, וקראם כן כי הראשונים יתדמו לשכלים הנצחיים, והאחרונים יתדמו לנפסדים שישובו אל האדמה אשר משם לוקחו, ולהיות אלה פחותים אינם (במקום אינם צ"ל קראם) בשם אדם, וזכר שהמעולים המיוחדים לא נתחברו בדומה להם כי אם בבנות הפחותים ההם שקרא אדם, ומזה נולדו הנפילים שהיו נופלים מאבותם להיות אמם פחותה. ולכוון זה אמר בכאן והוא שם להמון כלומר לפחותים מבלתי המיוחדים, ושמזה הענין ויראו בני האלהים את בנות האדם, הם האנשים הפחותים קצרי ימים ושבעי רוגז. והנה אמר בפסוק הזה ומזה הענין לפי שהשתוף הוא על הפחותים שבכל דור ודור כמו שהביא גם בני אדם גם בני איש, והוא ראה לייחס זה ג"כ על בני האדם אשר במעשה בראשית כי לא היה פחיתותם ממין גם בני אדם שזכר, כי אם להיותם ממלכה שפלה בקוצר הימים כמונו היום והיה א"כ פחיתותם בערך אנשי דורם שהיו חיים החיים הארוכים ההם ולא בערכנו שחיינו כחייהם:

ואמנם מה שהביא הרב בזה אכן כאדם תמותון (תהלים פ"ב ז') הוא לבד להכריח שבני האלהים יקראו האנשים המעולים ובני אדם הם הפחותים כי דוד קראם כן באמרו אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם, והפסוק הזה ג"כ נאמר על החיים כמו ויראו בני האלהים את בנות האדם, כי תחלת המזמור שהאלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט, ולכן המאושרים הם תמיד בחיים, להיותם דבקים בו ית', ולכן הוכיחם עד מתי תשפטו עול. וכמו שהוכיחם על רוע מדותיהם, רק (במקום רק, צ"ל כן) הוכיחם על חסרון התורה והחכמה אשר בהם, וז"ש לא ידעו ולא יבינו, וחתם דבריו באמרו אני אמרתי וחשבתי שאתם אלהים חיים נצחיים במעשיכם ומאמונתכם וידיעותיכם ותהיו

כבני עליון ולא היה כן, אבל בחטאתיכם תמותו מיתת הגוף והנפש, וזהו אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו והם אדם או קין ודומיהם. ולכן בסוף אמר קומה אלהים שפטה הארץ כי אתה תנחל, ר"ל כיון שכל אלה השופטים הרעים, ימותו ולא בחכמה, קומה אלהים ואתה תשפוט הארץ, כיון שאתה חי ונצחי ותנחל בכל הגוים:

הנה ביארתי שהפסוקים האלה ממין אחד, ושלחיים ידברו לא בעיון ובמושכלות והוא מבואר. והאפודי כתב שבזה רמז הרב לאדם הנאמר במעשה מרכבה, ולא זכר מאיזה מאלה השתופים יפרשהו, ודעתי בזה כי הרב לא רמז בפרק הזה כלל על אדם אשר במרכבה ולא על האדם שראה זכריה, אבל היה תכלית כוונתו על האדם הנזכר במעמד הר סיני, ובמעשה בראשית כמו שפירשתי. אבל ענין האדם אשר בא במראות הנבואיות רמז ומשל הוא, לדעתי נאמר על השכל הפועל ושאר השכלים הנבדלים, או על הקב"ה כפי מה שיורה המקום והענין אשר בא בו, והנה קראם הנביא אדם, לפי שכמו שהאדם מפאת ההדמות אשר לו עם הנבדלים יאמר שהוא בצלם אלהים, ויקרא אלהים ככה, ג"כ בדברי הנביאים יקראו ויכנו הנבדלים מפאת אותו הערך וההדמות בשם אדם, להיותם משכילים ומשיגים כמוהו, כי הערך ההוא אשר ביניהם חייב ההדמות ושהאדם יקרא אלהים והאלהים יקרא אדם. ובא א"כ שם אדם בנבדלים על צד המשל ואינו נאמר בשתוף. ולכן לא הביא כאן ולא נרמז עליו בזה הפרק, כי אדם אינו משותף על השכלים הנבדלים מחומר, אבל יאמר עליהם על דרך משל, והבן זה:

פרק טו

כוונת הרב בפרק זה היא לבאר באי זה אופן ועל כמה פנים יאמר בלשוננו שם התיצבות. והביאו בכאן להיותו נמשך אחרי ישיבה ועמידה וקימה, כי כלם הם ממשיגי התנועה, ומהבדלי המצב הגשמיי, עם היות שהכניס בין עמידה לנצב שתוף אדם מהסבה שזכרתי. **ודברי** הרב בזה הפרק יתחלקו לג' חלקים. חלק ראשון בבארו, שהוא שם משותף יאמר על התיצבות הגוף, ויאמר על הקיום וההתמדה, והחלק הזה מתחיל מתחלת הפרק עד אמרו כלומר קיים עומד. החלק השני בבארו שמה שנמצא מזה השם בבורא ית' הוא כלו מענין הקיום וההתמדה ויתחיל מאמרו וכל מה שבא מזה השם בחק הבורא וכו' עד אמר לא שהוא התיצבות גשם. החלק השלישי לבאר שפסוק ונצבת על הצור (שמות ל"ג כ"א) הוא ג"כ מענין הקיום ויתחיל מאמרו ומזה הענין אומר ונצבת עד סוף הפרק. **וזה** השם משתתף פעמים יהיה בענין הקימה וההתיצבות. זהו החלק הא' מדברי הפרק, יבאר שההתיצבות, בין שיאמר נצב או יצב, או אחד משמושיו, אחרי שהענין כלו אחד, הוא שם משותף יאמר על הקימה וההתיצבות, ר"ל שיאמר

על הקימה על הרגלים בקומה זקופה, בהיות עם המצב ההוא התמדה והתיצבות, וזהו אמר על הקימה וההתיצבות, כי הם שני דברים, הקימה מעומד, וההתמדה באותו מצב, והביא ראיה לזה ותתצב אחותו מרחוק (שם כ' ד') שנאמר במרים, כי אחרי היתה על שפת היאור, וכדי לראות ולדעת מה יעשה במשה, ואחרי היותה מרחוק, הנה לא תהיה בהכרח יושבת במקומה, ולא שוכבת ארצה, כי אם בקימה ובהתמדה, לראות מה יקרה. והביא עוד יתיצבו מלכי ארץ (תהלים ב' ב'), ולא ראיתי מאין יכריח הרב שההתיצבות הזה הוא בקימה. ואולי הוא בישיבה ונחת כדרך המתיעצים או בהליכה. אבל ענין העצה לא יסבול ההליכה כי אם העמידה, ולהיותם מלכי ארץ, כדי שלא יהיה ביניהם קטטה בעניני ישיבותיהם, מי הראוי לישב בראש, לכן היה מנהגם כמו שהוא גם עתה בארצנו פעמים לקחת העצה, האנשים גדולים השוים במעלתם בהיותם מעומד בקימה לא בישיבה. וכדי להכריח כל זה ולצאת מדוחק הפירושים, הביא יצאו נצבים פתח אהליהם (במדבר ט"ז כ"ז) שהוא מבואר שיאמר על הקימה וההתיצבות זהו השתוף הא' להתיצבות. והביא שתוף אחר והוא בענין הקיום וההתמדה לקח קיום במקום קימה, והתמדה במקום התיצבות, והביא ראיה לזה מאמרו לעולם ה' דברך נצב בשמים (תהלים קי"ט ס"ט) ייחס ההתיצבות לדבור, וידוע שאינו גשם, ומפני זה גם מאמרו לעולם ה' יורה על שנצב בשמים, הרצון בו קיים עומד, והיה אם כן בשם הזה בכאן שני שתופים, וזהו החלק הראשון מדברי הפרק:

וכל מה שבא מזה מחק הבורא וכו', זהו החלק השני מדברי הפרק. יאמר שכל לשון התיצבות שבא בחק הבורא ית', הוא מענין הקיום וההתמדה. ואמר בחק הבורא, לפי שמה שהביא דברך נצב בשמים, אינו בחק הבורא, כי אם מהדבור המיוחס אליו, ולכן לא הביאו בכלל הדברים הנאמרים בחק האל, והביא בזה והנה ה' נצב עליו קיים עומד כלומר על הסולם:

שאלתי אני בלשון הזה ד' דברים. הא', מה ענין אשר ראשו האחד בשמים ואין זה מענין השתוף. הב', מה ענין עד שישיג מה שעליו בהכרח. ולמה אמר במה שעליו בהכרח ולא אמר בסולם. הג', מה ענין ומבואר שמאמרו זה עליו הוא כפי המשל הנשוא. ופי' האפודי שאומר באל נצב עליו יורה גשמות, ושהוא כפי המשל הנשוא ר"ל על דרך בני אדם, לא באופן אחר. והוא סותר למה שהביא בפ"ע ח"א שעליו אינו מורה גשמות כמו שיורה מאמר בו. הד', אמר ומלאכי אלהים עולים וכו' ויראה שרצה לפרש כל אותם הפסוקים בלי צורך. ואמרתי בתשובת כל זה שהרב בהקדמתו לזה הספר כתב בענין המשלים, שוהנה סולם מוצב ארצה ענין אחד [עין בהקדמה שם מונה הרב סולם מוצב ארצה לב'

ענינים ומונה ז' ענינים, אבל אין שום סתירה] וראשו מגיע השמימה ענין שני, והנה מלאכי אלהים ענין שלישי, ואומר עולים הוא ענין רביעי, ויורדים ענין חמישי, והנה ה' נצב עליו ענין ששי, ושם פירשתי שכוונתו שמה היא שראו באותה השגה ששה עיונים כל אחד מהם מכוון לעצמו בהשגה ההיא. הא', מציאות ההויה וההפסד, ואופן סתריה, וזהו מוצב ארצה. והשני עולם הגלגלים מניעים היסודות והתהוותם וזהו וראשו מגיע השמימה, והשלישי מציאות השכלים הנבדלים וזהו והנה מלאכי אלהים. והד' שיש מהם עלות לזולתם וזהו עולים. והה' שמהם עלולים וזהו אומר ויורדים, והו' מציאות הסבה הראשונה מנהיג העולמות כלם עד העולם התחתון שג"כ ממנו ימשך וזהו והנה ה' נצב עליו ויאמר, ר"ל על יעקב ומנהיג העולם השפל ומשגיח בו, ושם כפי הדרוש המבוקש שמה המשיך דבריו הרב, וכאן פי' הפסוקים באופן אחר ואין בזה סתירה, כי כמו שכתב הרב פעמים רבות הכתובים אפשר שיפורשו באופנים רבים מתחלפים. ועל המעיין לבחור היותר נאות אצלו, וכוונתו כאן שראה מראה הסולם להודיע ליעקב אבינו, שהסבה הראשונה ית' הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע הכל לדעת הרב המורה כמו שביארו בפ"ע מזה החלק בשתוף רכב, עם היות שבח"ב פ"ה כתב דברים יורו על היות כוונתו ודעתו בחלוף זה, ר"ל שהוא ית' אינו מניע הגלגל, אבל עם העיון הטוב שמה יתבאר שאין דעתו כי אם כמו שביארו כאן, מהיותו הוא ית' הוא המניע הראשון, ולזה אמר הרב כאן כי יאמר והנה ה' נצב עליו רצונו על הסולם, ר"ל שלא יהיה פי' עליו על יעקב אבל יפורש על הגלגל הכולל שהאל ית' הוא עומד על הסולם והוא מניע ומנהיג הגלגל העליון הכולל אשר בתנועתו יתנועעו הדברים כלם. והנה הביא ראיה על שיהיה פי' נצב עליו על הסולם ולא על יעקב כאומר אשר קצהו הראשון בשמים, ירצה שבאומר נצב עליו שהוא על יעקב יקשה א"כ למה בא שמה ענין הסולם. ולמה אמר מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ומה ענין מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, אחר שסוף הענין הוא לבד להודיע שהאל ית' משגיח ביעקב ודבק בו. אבל אחרי שידענו שנצב עליו הוא על הסולם, היתה המראה כלה צריכה ויאמר שראה סולם מוצב ארצה ר"ל התקשרות הנמצאות כלם מהשפלים אל העליונים ועל הסולם ההוא הכולל השמים ומה שבתוכם היה נצב ה', ר"ל שהוא המניעו אותו הגלגל העליון הכולל והמשילו לסולם לפי שבו יעלה כל מי שיעלה לדעת ולהביא במופת מציאות השם מפאת תנועת הגלגל כמו שביאר הרב בפ"ע מזה החלק הנזכר, ולכן אמר כאן עד שישיג מה שעליו בהכרח ר"ל כי מפאת ההויה נשיג מציאות הגלגלים, ומתנועת הכולל יתחייב בהכרח מציאות המניע הראשון, וזהו אומר אחר שהוא עומד קיים על

ראש הסולם, ר"ל שההשגה במציאות האל תהיה הכרחית, מאחר שהוא יתברך מניע מה שלא תהיה בהיות (צ"ל בהעדר) המניע הראשון שכל עלול ממנו, שאז לא יתבאר מציאות האל מפאת התנועה עם היות שיתבאר מפנים אחרים. והרב יאמר שהתנועה היא הגדולה שבראיות על מציאות האל ולכן אמר אחר שהוא עומד קיים, ר"ל נצחי ובלתי כח בגוף שכל כח בגוף ישתנה, אבל הוא מניע בלתי מתנועע, קיים עומד על ראש הסולם ר"ל על השמים, שהם ראש הסולם, כמו שיאמר וראשו מגיע השמימה.

ולפי שהפי' הזה יתחלף ממה שפי' הפסוקים בהקדמת הספר בב' דברים. הא' בשנצב עליו שם יחזור ליעקב וכאן יחזור לראש הסולם. הב', ששם יכוין במלאכים השכלים הנבדלים וכאן יכוין בהם הנבראים, לכן פי' הרב ההבדלים האלה והכריחם מהכתוב, וז"ש ומבואר שמאמר והנה ה' נצב עליו הוא כפי זה המשל הנשוא, ר"ל שבפירוש הראשון כל אחד מעניני ההשגה היה נשוא ומכוון (ומובן) בעצמו שהשיגו, וכאן כפי זה הפי' מהמשל שעשה, יהיה נשוא המאמר כלו אמרו לבד עליו, ויהיה נושא המאמר, והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה אשר בו מלאכי האלהים עולים ויורדים, והנה ה' שהוא נצב והקיים הבלתי משתנה, זה כלו נושא, והנשוא הוא שהוא יתב' שזכר על ראש הסולם הזה ר"ל מניע השמים הכולל העליון, א"כ כפי זה המשל יהיה אומר מלת עליו הוא נשוא המאמר וגזרתו. ובאר ההבדל השני שהמלאכים שזכר הכתוב אינם השכלים הנבדלים, אבל הם הנביאים שיקראו מלאכים להיותם עושים מלאכת הש"י כמו שהביא מהפסוקים. והכריח הפי' הזה על האחר באומרו ומה טוב אמרו עולים, ר"ל כי אם היה נאמר על השכלים הנבדלים, היה מזכיר ראשונה יורדים ואח"כ עולים, אבל מאחר שאמר ראשונה עולים יורה שהם הנביאים שעולים בהשגתם בעליונות נבואותיהם, ואחרי כן ירדו בהפסק השגתם, כדי להנהיג העם אשר זה יכונה בירידה, ר"ל ההפרד מהמושג המעולה להתעסק במושג הפחות. **והנה** אמר הרב אל מעלות ידועות מהסולם, לרמוז שאי אפשר שכל האדם ישיג כל הדברים, ולא שיתדבק בנבדל, אבל תהיה השגתו אפשרית במעלות ידועות מן הסולם, לא עוד:

ומזה הענין אמר ונצבת על הצור, זהו החלק הג' מדברי הפרק יאמר שההתיצבות שבא במשה עם היותו אדם חמרי, אינו התיצבות גשם, אבל הוא מענין הקיום, והנה לא ערב הרב הפסוק הזה עם הראיות אשר הביא לבאר שיאמר נצב על הקיום, לפי שפשט הכתוב יורה על שמשה היה נצב על המקום הגשמי המיוחד, כמו שהביא בפ"ח מזה החלק בשתוף הנה מקום אתי, שאמר הרב שיאמר על מדרגת ההשגה, ואמר שעם זה לא יכחיש ג"כ הוראתו על מקום ההר אשר היה שם התבודדות, ואם יפורש כן הנה

מקום אתי, יפורש א"כ ונצבת על הצור הסמוך אליו בפסוק, שיאמר על התיצבות גשמי באותו מקום התבודדות, ולהיות הדבר מסופק פי' הכתוב, לא הביאו ראיה על השתוף, אבל מה שמזה הענין יאמר לדעתו ונצבת על הצור, והיה זה התיצבות במשה, בלתי שוה עם התיצבות הנאמר באל ית'. לפי שהקיום וההעמדה, יאמר עליו ית' ועל בני אדם בפסוקים, ומפני זה אמר הרב ומזה הענין, להבדיל ביניהם:

כבר התבאר לך שנצב כו'. כתב האפודי שרצה הרב להכריח שהנני עומד לפניך על הצור יאמר על קיום לא על עמידה גשמיית, ושבארו כן מאחר שהוא מבואר בנצבת על הצור בפרק הסמוך כי כן נמצאהו באל ית', וביארו בהקש משאיי מאשר נצב הסמוך לצור הוא כעומד הסמוך לצור וכמו שהעמידה ההיא הנאמרת באל ית' מבואר הוא שאינה גשמית כי אם רוחנית ככה ונצבת על הצור, וכן ג"כ רוחניית על הקיום. ודברי הרב יורו על זה אמר ומזה הענין ונצבת על הצור, ובא להכריח שהוא מענין הקיום ואמר שכבר התבאר כי נצב ועמד ענינם אחד והפסוק אמר הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב, שמבואר שהוא מענין הקיום א"כ מזה יתבאר שנצבת על הצור הוא ג"כ מענין הקיום. האמנם אין הצור הנאמרת באל ית' כצור הנאמר במשה בב' הפסוקים האלה וכמו שאבארהו בפרק הנמשך לזה. ושם יושלם פי' זה הפרק:

פרק טז

כוונת הרב בזה הפרק לבאר מאי זה אופן ועל כמה פנים יאמר בלשוננו שם צור. והנה הביאו כאן להשלים פי' ונצבת על הצור שזכר בפרק הקודם, ולכן חברו אליו, כי הפסוק הזה שהביא בסוף הפרק שקדם, חייב שימשך אחריו זה הפרק. ודברי הרב יתחלקו לב' חלקים. חלק ראשון בבארו שהוא שם משותף ושיאמר על ג' דברים בשתוף, על ההר ועל האבן הקשה ועל המקור שיחצבו ממנו האבנים. ויאמר עוד בהשאלה על שרש כל דבר והתחלתו. ובזה הביא מראש הפרק עד אומר במה שיחצב ממנו. החלק ב' הוא לבאר שמה שנמצא מזה השם בבורא ית' הוא מענין ההשאלה מהיותו סבה פועלת לדברים כלם, וזה יתחיל מאומר ולפי זה העניין האחרון עד סוף הפרק:

וקודם שאפרש דבריו אעיר עליו ספקות להטיב העיון וההשגה בכוונתו. ראשונה, מי הביא הרב לעשות ג' שתופים לצור, שם ההר ושם האבן הקשה ושם מקור האבנים, והנה אלה כלם הם שם האבן הקשה והוא א"כ שם מוסכם יאמר בשם וגדר על כלם. כי והכית בצור (שמות י"ז ו') שהוא הראשון הוא עצמו שם האבן הקשה, כמו שהביא (הכתוב) מצור החלמיש (דברים ח' ט"ו) וידוע שבאותו צור ידבר, ואומר צור חוצבתם (ישעי' נ"א א') הוא ג"כ האבן הקשה, ויציאת האבנים ממנו נכלל באומר חוצבתם, אבל שם הצור

בכל שלשתם ענינו וגדרו אחד כפי האמת. ור' דוד קמחי בספר השרשים ככה עשאם ענין אחד ולא הבדיל ביניהם כלל. שנית, באמרו ואח"כ הושאל, וזה כי אם השתוף אינו אמתי כמו שאמרתי, השתוף הנמשך ממנו לא ימשך, כי אם צור לא נאמר על מקור אבנים אחרים לא יאמר א"כ על דרך ההשאלה לכל התחלה ושרש לדבר אחר. ועוד כי הרב לא הביא להשאלה הזאת ראיה, כי אם מהביטו אל צור חוצבתם, ואותו פסוק כבר הביאו לבאר השתוף השלישי, ואיך יסתייע ממנו להשאלה. ואין לומר שהראיה הוא להיות צור חוצבתם כמו אברהם אביכם. לפי שיאמר האומר שהם ב' דברים צור חוצבתם הקב"ה או אדם הראשון, ואברהם אביכם הוא ענין אחר מתחלף למה שזכר מהצור. שלישית, מה ראה הרב אחרי שהביא ראייתו, לומר עוד ע"כ לכו בדרכיו והאמינו בתורתו והתנהגו במדותיו, כי טבע המקור וכו' וזהו דרך דרש, ואינו מצורך הראיה שהביא, ולא מסדר הדברים. רביעית, באומרו ולפי זה הענין האחרון נקרא הש"י צור, והוא שיקשה למה לא יקרא האל ית' צור מפאת היותו צורת העולם ג"כ. וכבר ביאר הרב בפ"ע מהחלק השני, שהאל יתב' צורת העולם ופועל אותו ותכליתו, וא"כ כמו שייחס זה אליו בפועל, למה לא יחסו ג"כ בצורה כמו ויצר אותו בחרט (שמות ל"ב ד'). וידוע שהשם יותר מיוחס לצורה מלפועל. חמישית, באומרו ונצבת על הצור, והוא שבפרק הקודם אמר הרב ומזה הענין ונצבת על הצור והנה לא ערבו עם שאר הפסוקים, לפי שלא יאמר הפסוק ההוא בשווי כשאר הפסוקים שהביא שמה, ולפי זה היה ראוי שבזה הפרק ג"כ יאמר ומזה הענין, ולא שיערב זה הפסוק עם השאר שהביא:

ואומר בהיתר כל זה וביאור כוונת הרב, שעם היות שצור תמיד יאמר על האבן, הנה ראה להבחין בו שלש בחינות, בחינה (ראשונה) מצד היותו מוכן וכחניי לקבל צורה אחרת ממה שהוא בו, ומזה הביא והכית בצור, כי אותו ההר ר"ל האבן הגדולה אשר קרא הר, (לא) היה בדרכו בכחו (צ"ל להוציא) ממנו מים, והוא מזה הצד דומה לחומר הראשון ונצבת על הצור, האל ית' צוה למשה שיכה ויפסיד אותו ההווה ולבוש (וילביש) האבניי צורת מים, ולזה לא הביא הרב פסוק הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב (שמות י"ז ו') והביא פסוק והכית בצור לרמוז למה שאמרתי, רצוני שנא' על החמר הראשון. ובחינה שנית באבן מתנגד לזה, ר"ל היותו קיים בצורתו ובלתי משתנה ונפסד ממנה, והנה יקרה לו זה לא מפאת החמר כי הוא תמיד מוכן להויה ולהפסד, כי אם מפאת הצורה, שהיא נותנת מציאות וקיום לדבר. ולכן הביא הרב בבחינה הזאת, והוא שם אבן קשה כמו צור החלמיש הצורה וקושי החלמיש. והביא מזה גם כן חרבות צורים (יהושע ה' ב') שיחשוב שהיו אבנים מחודדים מאד למול בהם, כי לא היה אז אל יהושע

ברזל ולא חרבות ברזל לזה. ובחינה שלישית בצור לא מפאת הכותה להשתנות לצורה אחרת, ולא מפאת קיומה בצורתה, אבל בהמשך והתילדות ממנה דברים דומים אליה מצורתה ומהותה, והוא א"כ דרך והפועל המוליד במינו הדומה לו, והביא לזה הביטו אל צור חוצבתם ר"ל אל הצור שיחצבו ממנו האבנים, וא"כ השתוף הראשון הוא נאמר על החומר האבנייי והשני על הצורה האבניית, והשלישי על הפועל והמקור המוציא אבנים מטבעו ולכן היו כל אלה שתופים לא מפאת היות צור נאמר על האבן, כי אם מפני היותו נאמר באבנים בבחינות שונות על החומר על הצורה ועל הפועל. והנה מזה הוליד ההשאלה כי אם היה השתוף שיאמר צור על הפועל באבנים היתה ההשאלה שיאמר על שרש כל דבר והתחלתו, ואף שלא יהיה מאבנים. והותרה בזה השאלה הא':

כאילו ביאר שהצור אשר חוצבתם ממנו היה אברהם ע"כ לכו וכו'. אחרי שביאר הרב שיאמר צור על הפועל באבנים ומוליד בדומה לו, הביא שעל דרך ההשאלה יאמר לשרש כל דבר אע"פ שלא יהיה מקור אבנים, והביאו אותו הפסוק עם הנמשך אליו, באמר הביטו אל צור חוצבתם הביטו אל אברהם אביכם, ולפי שלא נחשוב שהם שתי הבטות ושני דרושים, הוצרך לומר כאילו ביאר שהצור אשר חוצבתם ממנו היה אברהם, ולהכריח זה שהצור עצמו הוא אברהם וכי שניהם דבר אחד ולא שני דברים, אמר בכאן ולזה אמר אחר אמרו וכו':

ואמר הרב עוד על כן לכו בדרכיו וכו'. רצה בזה להכריח פירושו מהפסוקים בקודם ובמתאחר מהם, כי שמה אמר שמעו אלי רודפי צדק הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו. אמר שהרוצים לרדוף הצדק ולבקש הידיעות האלהית והתורה, ראוי שיביטו בצור שממנו חוצבו, כדי להדמות אליו. וביאר מה הוא הצור. ואמר שהוא אברהם אביכם שחוצבו ממנו, וייעד שאם יביטו אליו יקרה אליהם כמו שקרה אליו, וזהו כי אחד קראתיו ר"ל כי אברהם נקרא אחד ועם היות מטבע האחד המספרי שלא יתחלק ולא יתרבה וכן היה אברהם שהיה אחד מספרי, ר"ל עקר ובלתי מתרבה, הנה הוא ית' ברכהו והרבה את זרעו, וכן יעשה לרודפי הצדק, כי עם היותם שרידים מספר יהיו ונער יכתבם, נחם ה' ציון נחם כל חרבותיה ויברכם וירבם. הנה סדר הפסוקים יכריחו פי' הרב שהצור הוא אברהם. ולזה אומר על כן לכו בדרכיו, רמז לרודפי צדק, והאמינו בתורתו רמז למבקשי ה', ותתנהגו במדותיו ר"ל ואז תזכו להתנהג במדותיו, רמז כי אחד קראתיו. והנה חייב זה שאם נאמר שהיה פי' צור על דבר אחר, איך יסכים עם דברי הנביא וסדר מאמריו. אבל באברהם הוא ראוי לפי שטבע המקור ראוי שיהיה נמצא

במה שיחצב ממנו ולכן ממדות אברהם חייב לזרעו. הנה התבארו דברי הרב והותרו השאלות שנית ושלישית:

ולפי זה הענין האחרון נקרא הש"י צור כו'. ירצה מפאת היותו פועל העולם אם בחדושו ואם בהתמדתו, והנה אמר הרב כי הוא ההתחלה והסבה הפועלת, ר"ל כי הוא ההתחלה הצוריית לכל הדברים, והוא א"כ הפועל. ובפסוקים שהביא אם תעיין בהם תמצא מהם יאמרו על הפועל ומהם יאמרו על הצורה, כי הצור תמים פעלו (דברים ל"ב ד') פירושו הפועל ששלימה היא פעולתו, וצור ילדך תשי (שם שם י"ח) רצונו הפועל שהוליד, וצורם מכרם (שם שם ל') אפשר שיפורש על הצורה ואפשר שיפורש על הפועל, אבל ואין צור כאלהינו (שמואל א' ב' ב') הוא נאמר על היותו ית' צורת העולם, ולז"א אין קדוש כה' ר"ל נבדל מהחמריות, ואין צורה פשוטה כאלהים, וכן צור עולמים (ישעי' כ"ו ד') ירצה שהוא צורת העולמים כלם ומעמידם. ואמנם למה הביא ענין הצורה בזה על דרך ההעלם בתוך פסוקי הפועל יתבאר בפרק הנמשך לזה. ובזה הותרה השאלה הרביעית:

ונצבת על הצור השען ועמוד וכו'. אין ראוי שנחשוב שהשען ועמוד פירושו שיתבונן ויפליג העיון כשהוא ית' התחלה לנמצאות, כי לא הביא הרב בשתופו נצב שיאמר על העיון וההתבוננות, אבל יאמר הפסוק לדעתו, הנה מקום והדרכת עיון אתי אגיעך אליך אבל אין ראוי שתעבור משם, כי אם שתשען ועמוד, ותתיצב על הצור ר"ל ידיעת שהוא ית' צור העולם והתחלתו. וז"ש השען ועמוד ע"ד עד פה תבא ולא תוסיף (איוב ל"ח י"א). ואמרו שהוא המבוא אשר הגיע ממנו לזולתו, ירצה שתכלית ההשגה בו ית' האפשריות לאדם, זו היא ר"ל ידיעת אופן היותו התחלת העולם, אם בתחלת בריאתו המוחלטת ואם ג"כ בהתמדתו, ואיך ימשכו ממנו תמיד הנמצאים, כי זהו המבואר אשר הגיע ממנו לזולתו והנה לא אמר ומזה הענין ונצבת על הצור כמ"ש בפרק נצב, לפי ששם ידבר מההתיצבות ולפי שנא' ונצבת במשה שוה למשה כאל והנה ה' נצב עליו, הוצרך להבדיל ביניהם ואמר מפני זה ומזה הענין, אבל בכאן שיביא שתוף צור ואין הפרש בין הצור אשר נאמר בזה הפסוק מאשר נאמר בשאר הפסוקים, כי כלם נאמרים עליו ית' בלי הבדל, ערבם כלם בלי הפרשה:

פרק יז

כוונת הרב בפרק הזה לא התבארה בדבריו, והאמת הוא שהביא כאן זה הפרק, כדי לתת הסבה, למה לא אמר ולא ביאר בשם צור שני צדדים אחרים יאמרו בהם, כי הוא נאמר לדעתו על החומר הראשון, והוא נאמר ג"כ על הצורה הראשונה ית', אשר בעבור זה הביא בשם צור ג' שתופים, שיאמר על ההר רומז החומר, ועל האבן הקשה רומז

אל הצורה וכו' כמו שאמרתי, והעלים הצורך באותם שתופים בפרק ההוא, ואמר הרב שהסבה בזה הוא לפי שהתחלת הדברים הטבעים היה המנהג תמיד להעלימם ולכן העלימם הרב בכאן, והיה א"כ הפרק הזה תשלום הפרק הקודם שעבר:

לא תחשוב כי החכמה האלהית וכו'. ר"ל שלא לבד החכמה האלהית היא הנמנעת מההמון, כי גם רוב חכמת הטבע, ראוי שתעלם מהם. וכמו שאמר ולא במעשה בראשית בשנים. וכבר כתב הרב בהקדמת הספר שזה נאמר על חכמת הטבע, ובפרט בענין ההתחלות, ולכן אמר מעשה בראשית ר"ל מעשה ההתחלות. והביא הרב שגם הפילוסופים עם היותם בלתי נכנעים לדת משה, היו מעלימים זה, כמו שהביא מאפלטון שהיה קורא הצורה זכר והחומר נקבה, להיות הצורה מגבלת החומר ונותנת לו מציאות, כמו שהאיש יגביל האשה ונותן לה מציאות שלם וכבוד:

ואתה יודע כי התחלות הנמצאות ההוות וכו'. ראוי שתתעורר בזה לג' דברים, האחד למה הביא הרב בזה מהדברים התחלות שהם הדברים ההווים והנפסדים. ואין זה מדרושנו כי אם שהיו מדברים בהתחלות בהעלם וחידות, לא זולת זה. השני, למה לא זכר כאן הד' סבות הדברים כלם, חומר, וצורה, ופועל, ותכלית, והשמיט הפועל והתכלית והביא ההעדר שהוא סבה במקרה. השלישי, באומרו, ואם הם אשר אין הפסד עליהם בביאור, וזה הלשון היה לו להביאו קודם זכרון ההתחלות, סמוך למה שזכר ממנהג אפלטון כי הוא למתייחס אליו לא למה שזכר מטבע ההתחלות. ואומר בתשובת כל זה שכוונת הרב היתה להתנצל, למה לא ביאר שיאמר צור על החומר ושיאמר על הצורה בפרק הקודם לזה. ואמר שעשאו כדי להעלים כדרך החכמים הקדמונים, ולפי שיקשה נגדו ולמה לא העלימו ג"כ בהיות צור נאמר על הפועל. מפני זה הוצרך הרב לבאר שאפלטון לא עשה ההעלם כי אם בחומר ובצורה, וגם שהתחלות הדברים ההווים הנפסדים, רצה לומר התחלותם, בעצמם הם החומר והצורה וההעדר (הקודם להויה), ושההעדר הוא סבה במקרה ולא יש אחר (צ"ל ישאר) א"כ שיהיו סבות בעצם כי אם החומר והצורה, ולכן היה בהם לבד מעלים אפלטון. והרב נמשך אחריו בזה לפי שהיה ההעדר בלתי ראוי להעלם, כי מבואר נגלה הוא שהצורה המתהווה אינה בהווה והיא נעדרת ממנו, שאם היתה נמצאת עמו, לא היה כאן א"כ הויה, הנמצא, במה שהוא נמצא לא יתהווה כ"א במה שהוא נעדר, לא נשאר בכאן א"כ דבר ראוי להעלים כי אם החמר והצורה. ואמנם הפועל והתכלית אין דרושם מחכמת הטבע, כי אם מחכמת האלהות וגם אינם חלקי המתהווה, ולזה לא נאמר שהם התחלות הנמצאות ההוות הנפסדות, לפי שאינם התחלותיו וחלקיו עם היותם סבותיו:

ואחרי שביאר מנהג אפלטון בהעלם שם החומר והצורה, והכריחו מהמושכל, בהיותו כפי מנין ההתחלות העצמיות, כלל דבריו באמרו ואם הם ר"ל הפילוסופים אשר אין הפסד עליהם בביאור העניינים, היו שואלים השמות, ר"ל מההתחלות האלה, כל שכן שראוי לנו בעלי הדת שלא נבאר דבר יקשה על ההמון להבינו, או תדמה להם אמתת הענין בחלוף מה שנרצה שהיתה כוונתנו. וכן הענין ברצון כי היותו ית' פועל אין היזק לבאר זה אל ההמון, ולכן אמר שעל זה נקרא צור. אמנם באמרנו שג"כ יקרא צור להיותו צורת העולם, הנה אולי יבינהו ההמון בחלוף כוונתו, ויחשבו שלהיותו צורה יהיה מחובר לחומר, כמו שהוא בשאר הצורות. וג"כ אם אמרנו שיאמר צור על החומר, ושזה נרמז באומר והכית בצור, אולי יחשוב הסכל ההמוני שהיתה יציאת המים בטבע אחרי אשר יוחס אל החומר הראשון בפשיטת צורה ולבישת צורה. ומפני זה גלה שתוף צור על הפועל, והעלימו בהיותו נאמר על החומר והצורה כמו שאמרתי. והותרו עם זה כל הדברים השלשה שהעירותי עליהם בדברי הרב:

ודע זה ג"כ. חשבו המפרשים שיסבור הרב שיאמר צור על שלשת ההתחלות חומר וצורה וההעדר, ואני לא מצאתי בשתופי צור דבר ירמוז אל ההעדר, והוא ג"כ אינו התחלה בעצם, ואינו חלק מהמתהווה. ולכן מה שכתבתי הוא הנראה יותר נכון אצלי. והנרבוני כתב שההעדר סבה במקרה ולכן נכלל בשם השטן ובשם ההתחלה אשר קראו מרע"ה בעת ספרו יחס הנמצאות קצתם אל קצתם ירצה בזה שההעדר להיותו סבה במקרה אמר עליו בספר איוב שכתב משה עליו השלום, ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם (שם ב' א'), יר' שההתחלות האחרות הם התחלות בעצם ושלכן קראם בני האלהים ושהשטן שבא בתוכם הוא ההעדר שיבא בתוך ההתחלות בלתי מכוין לעצמו, והנה הרב רמז בפרקים האלו לצור שנא' בפרשת בשלח הנני עומד לפניך שם על הצור, והכית בצור, שנאמר על החומר שעשה (משה) בכח האל ית' ובנפלאותיו בה (צ"ל שיכה) החומר ויפשיטהו מצורה וילבישהו צורה אחרת. ולצור שנאמר בפרשת כי תשא שונצבת על הצור נאמר על האל ית' שהוא צורת העולם. ואמרו עוד והיה בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור שהם מקרי החומר שימשכו אליו, ובפכ"ד מזה החלק הראשון אפרש הפרשה כלה בעה"י:

פרק יח

כוונת הרב בזה הפרק לבאר על כמה פנים יאמרו בלשוננו קריבה ונגיעה ונגישה, והיה זה לפי שלמעלה הביא שתופי ישיבה, קימה, עמידה, ועם היות שנכנסו שמה שתופי צור בפי"ז מהסבות שזכרתי אחריהם חזר להביא שתופי שמות התנועה ולכן הביא קריבה

ונגיעה. ודבריו בזה הפרק יתחלקו לשני חלקים, הראשון, בביאור שתופי המלות הג' האלה, והוא מתחלת הפרק עד וכל לשון קריבה או נגישה, והחלק הב' משם עד סוף כל הפרק.

אלו ג' שמות כלומר קריבה נגישה נגיעה, הוצרך הרב לומר זה ולא נסתפק במה שאמר קרב נגש נגע לפי שהם פועל עבר, ולכן אמר שאין השתוף בהם בהיותם קריבה או נגישה או נגיעה, והיא הקריבה במקום אין ראוי שתחשוב שקריבה ונגישה ונגיעה שלשתם שוים במובנם הגשמי, אבל הנגיעה היא הדבק הדברים בשטחיהם, והקריבה היא התקרב הדבר לדבר ואם אינו נוגע בו, כי אינם מתקרבים כל כך עד שיגעו, ושני אלו קריבה ונגיעה יובנו בדבר הנח אצל דבר אחר, אמנם הנגישה היא מתייחסת אל התנועה כשיתנועע הדבר להתקרב לדבר אחר, ולזה אמר הרב בקריבה, והוא הקריבה במקום, ובנגיעה אמר נגיעת גשם בגשם, ובנגישה אמר בוא האיש אל איש והתנועעו אליו. ועוד תבין שהרב בדבריו אלה רמז שקריבה ונגיעה יאמרו גם בדברים שאינם חיים, ולזה אמר קריבה במקום נגיעת גשם בגשם, אבל הנגישה לא תאמר כי אם באנשים, וז"ש בוא איש אל איש והתנועעו אליו. **תקריבון** אלי ושמעתיו (דברי' א' י"ז), ירצה שאין אומר תקריבון אלי שיקרבו השופטים למשה, ותהיה הקריבה ההיא קריבה גשמית, כי אם היה כן, ראוי היה שתאמר תקרבו אלי, שהוא פועל עומד, ומאחר שאמר תקריבון אלי, ירצה תודיעוני אותו, ויהיה המשפט הוא הנקרב. ולהכריח זה אמר, הנה כבר נעשה בהודעת הידוע, ירמוז לאומר ויקרב משה את משפטן לפני ה' (במדבר כ"ז ה') שהדבר מבואר בזה. והנה לא זכר הרב אם היו השמות האלו משותפים או מושאלים או מסופקים, אבל מאחר שאמר פעמים יאמרו ופעמים יאמרו יורה שהם משותפים, ובבאור השתוף זה השלים החלק הא' מדבריו. **וכל** קריבה ונגישה שתמצא בדברי הנבואה בין הש"י ובין נברא מנבראיו זה החלק הב' מדברי הפרק. וקשה למה לא אמר הרב בזה נגיעה ואמר לבד וכל קריבה ונגישה. אחשוב שהיתה סבתו לפי שלא מצא הרב בפסוק לשון נגיעה נאמר בבורא ית' שיהיה נגיעת מדע והשכל, כי אומר גע בהרים ויעשנו (תהלים קמ"ד ה') הנה יפרש הרב שאינו מההשאלה הזאת ומשתוף היה, ומפני זה לא אמר נגיעה, אבל אחר זה אמר ולא דבר מהדברים יקרב אליו או יגע בו ולא אמר נגש לפי שהנגישה היא ההתקרבות, וכלו נכלל שמה:

ואיני חושב עליך שיסתפק לך וכו' וכן אמרו קרובים אליו. שאלתי למה לא הביא הרב הפסוקים שיאמרו באל מקריבה נגישה כדרכו בכל השתופים, ואמר ואיני חושב עליך. ועוד למה לא הביא הפסוקים כלם מחוברים, והבדיל ביניהם באמרו, וכן אמרו קרובים

אליו, קרב אתה ושמע, בהיות כלם ממין אחד. והתשובה לזה שהרב מצא פסוקים שאין בהם ספק, ואחרים שיספק בהם אדם בזה הענין, והוא עשה מן המבוארים ראיה אל הבלתי מבוארים. ולכן אמר איני חושב עליך ר"ל בהיותך משכיל ונבון שיסתפק לך הענין במה שאמר קרוב יי לכל קוראיו (תהלים קמ"ה י"ח) קרבת אלהים לי טוב (שם ע"ג כ"ח) שיסתפק עליך אם אלה כלם קריבת מדע, וזה לפי שהענין מבואר בהם, ואם בהם זה מבואר אף הוא מבואר ג"כ באמרו, אלהים קרובים אליו (דברים ד' ז') קרב אתה ושמע (שם ה' כ"ד) ונגש משה לבדו (שמות כ"ד ב') שבאמת אלה כן הם מענין מדע כמו הראשונים, ולכן אמר הרב באלו וכן אמר. והנה מצא הרב הפסוקים האחרונים האלה מסופקים בזה המובן, ולפי שאולי יפרש אדם אשר לו אלהים קרובים אליו, שרצונו באלהים אחרים והם הפסילים שיעשה לו אדם אלהים והם קרובים אליו בביתו, ואמר הכתוב בספרו מה שיאמרו האומות, ומי גוי גדול אשר לו אלהים שהם קרובים אליו בביתו לאותו הגוי שיהיו אותם האלהים כה' אלהינו בכל קראנו אליו, וכן יפרשו קרב אתה ושמע, ונגש משה לבדו, על קריבתו ונגישתו להר, ויהיה א"כ הקריבה והנגישה הזאת גשמיית ולא רוחניית, אבל הרב מצא שאין זה הפי' אמתי, כי באמרו אלהים קרובים אליו יחוייב שתהיה הקורבה רוחניית, מאחר שהמשיל כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ואם לא היה כן לא יהיה כאן המשל ודמיון שעליו יאמר כה' אלהינו בכל קראנו שהוא אז קרוב אלינו. ואמנם קרב אתה ושמע, ונגש משה לבדו אמר הרב שאפשר שיפורשו על הקריבה והנגישה להר ששכן עליו האור והאש שקרא הרב שכינה אבל החזק בעיקר והוא היותו רוחני. ואמר שיפרש בפרק מפרקי זה המאמר יתרון המשיגים בהקריבה הזאת והוא בפכ"ד מחלק השני:

אמנם אמר גע בהרים ויעשנו כו'. הרב הרגיש במה שיסופק נגדו, איך לא הביא גע בהרים ויעשנו על נגיעת המדע. ויאמר א"כ בספרי הקדש נגיעה בהדבק המדע באל יתברך כמו שיאמר הקריבה והנגישה שזכר. והשיב לזה שאינו מאותו ענין למה שלא נאמר בבעל שכל אבל שהוא הגע דברך בהם, ע"צ המשל כמו וגע אל עצמו (איוב ב' ה') כלומר הבא מכתך בו:

וכן הנגיעה ומה ששמשו ממנה וכו'. ויקשה למה אמר הרב הגע דברך בהם והיה לו לומר הגע מכתך כי גם דבור לא יאות בהרים. ועוד למה הביא וגע אל עצמו אם הוא מענין המכה וגע בהרים הוא הגע דברך בהם. ועוד אם נגיעה לא תאמר באל איך אמר הרב וכן הנגיעה ומה ששמשו ממנה בלשון, והתשובה לזה כי הרב יאמר בפכ"ג מזה החלק שהתחדשות הפעולות מאתו ית' ייוחס לדברו כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו (תהלים ל"ג

ו') ומפני זה אמר הרב הנה הגע דברך בהם, ר"ל שיתחדש בהם המכה, ולפי שנאמין שיאמר נגיעה להתחדשות הרע וההפסד, הביא וגע אל עצמו שהוא ענין המכה ולפי שלא נחשוב שיהיה דעת הרב א"כ שלא יאמר נגיעה על הדבק המדע. אמר הרב שעם היותו מכחיש שיאמר באל יתברך נגיעה על הדבק המדע, שעכ"ז לא יכחיש שיאמר בדברים אחרים נגיעה בענין השכל, ובזה רמז למאמר חוה לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון (בראשית ג' ג'), שאותה הנגיעה אצלו היא השגת המפורסמות ולכן אמר שהנגיעה יובן כפי המקום אשר בו וסתם דבריו באמרו והבן זה, רמז למה שאמרתי:

פרק יט

כוונת הרב בפרק הזה לבאר על כמה פנים יאמר בלשוננו שם מלא, והביאו הנה לפי שמהקריבה והנגיעה בגשמים ימשך המלוי. ודברי הפרק יתחלקו לשני חלקים. הא', בשתופי השם, והוא מתחלת הפרק עד ומזה הענין מלא כל הארץ כבודו. והב', בביאור איך יאמר מלא באל ית' והוא משם עד סוף הפרק:

מלא זה השם משתתף. יאמר הרב שיאמר שם מלא בשתוף על ג' ענינים, על הגשם שימלא גשם אחר, ועל מלוי הזמן ותומו, ועל שלמות הדבר וחשיבותו. והנה השמוש הא' הוא הגופני כפי הפשט, והאחרון והוא הנכסף כפי מה שיאמר בדברים האלהים, אבל הממוצע והוא תום הזמן ומלואו, לא ידעתי למה הביאו הרב והוא כבר למדנו שלא יביא שתוף שלא יצטרך אליו:

ומזה הענין מלא כל הארץ כבודו כו'. הנרבוני פי' במקום הזה ואמר מלא כל הארץ כבודו ירצה מלא כבודו כל הארץ, ענינו כל הארץ תעיד על שלמות כבודו ר"ל עצמותו. כוונת דבריו שכבודו הנאמר בכתוב הוא עצמותו כמו הראני נא את כבודך (שמות ל"ג י"ח) והוא מהשתופים אשר הביא הרב בפכ"ד (צ"ל בפס"ד) בשם כבוד ה'. ומלוא הוא שם שלמות והוא נסמך אל כבודו ויאמר א"כ הכתוב מלא כל הארץ כבודו (ישעיה ו' ג') מלוי ושלמות כבודו שהוא עצמותו, כל הארץ תורה ותעיד עליו, ומפני זה סרס הכתוב כדי לחבר מלת (הארץ) למלת כבודו. ואמר ירצה מלא כבודו כל הארץ ואמר שעניינו הוא שכל הארץ והוא הנשוא תעיד ותורה על מלוי כבודו ר"ל שלמות כבודו שהוא עצמותו שהוא הנושא בזה המאמר. ולדעתו יחסר בכתוב מלת תעיד ותורה, וגם נצטרך לסרסו ולהסיר המלות במקומם. והאפודי כתב שזה הלשון קצר ושפי' כבודו שלמותו, ויהיה כח זה המאמר ששלמות כל הארץ תעיד שלמות וכבוד האל ית'. כי שלמות הפעולה תורה על שלמות הפועל. וקשה עליו כי בפרק ס"ד מזה החלק הביא הרב שתופי כבוד ולא הביא בהם שיאמר על שלמות. ואחשוב אני שהרב יפרש מלת

(כבודו) הוא שבחו לשון שבח ותהלה כמו שאמר בפירוש באותו פרק (ס"ד) שמלא כל הארץ כבודו הוא שבחו, כמו ותהלתו מלאה הארץ, ויהיה לפי זה פי' הכתוב מלא כל הארץ כבודו, ר"ל שלמות כל הארץ היא תהלתו וכבודו של הקב"ה, וא"כ במה שאמר תעיד על שלמותו אינו פי' מלות הכתוב, אבל הוא ענין וכללות המאמר, ולכך אמר ענינו ולא אמר פירושו, כי היה ענין המאמר וכללות כוונתו שכל הארץ תעיד, שהוא השבח הראוי לה, שהנמצאים כולם אשר בארץ המה יעידון יגידון על שבח האל יתברך, שהוא רמז שלמותו. ולפי שהארץ היא דומם ולא יאות בה מלת תעיד, לכן אמר הרב כלומר תורה עליו כי טבע הדברים וסדרם יורו על שטחם הפועל אותם. הנה הביא הרב ענין הכתוב ואנחנו נוציא ממנו פי' מלותיו. **וכן** וכבוד ה' מלא את המשכן (שמות מ' ל"ה), יפרש הרב הפסוק ששבח האל ית' או עצמות האלוה ית' הוא אשר השלים המשכן ונתן לו שלמות גדול. ואמר הרב עוד, שאם נרצה לפרש כבוד ה' האור הנברא, ר"ל המוחש והוא האש הנגלה לעיני בני ישראל, שהוא אשר מלא את המשכן, אין היזק בזה, כלומר שאחרי שגם בזה הפי' נמלט מלייחס גשמות לאל ית', א"כ אין היזק בפי' הזה, וזה יורה שג"כ אין תועלת בו מאחר שאין האמת כן, כי אם כפי מה שפירשו:

פרק כ

כוונת הרב בזה הפרק לבאר על כמה פנים יבאר שם רוממות ונשיאות בלשוננו והביאו הנה להיותו ג"כ תואר גשמי נמשך מהתנועה כיתר השמות שזכר, ודבריו בזה הפרק יתחלקו לג' חלקים. הראשון, בשתופי השמות והוא מראש הפרק עד אמרו וכל לשון נשיאה שבאה מיוחסת לש"י וכו'. הב', בביאור איך יאמר רוממות באל ית', והוא אמרו וכל מלת הרמה וכל לשון נשיאה שבאה מיוחסת לש"י עד ואולי יקשה עליך. והג', בהתנצלות איך ייחס תואר רבים לאל ית', והוא מאמרו ואולי יקשה עליך עד סוף הפרק.

רם שם משתתף כו'. אומר הרב שיאמר שם רוממות אם כפי המקום הגשמי ואם כפי מדרגת הכבוד והמעלה. והוצרך לומר הרב כלומר הגדולה והכבוד והיקר, לפי שהיה אומר וענין רוממות המעלה, אפשר שיובן ברוממות המקום ג"כ שהוא ג"כ רוממות מעלה, כי היה המקום ממנו מעלה וממנו מטה ואולי יאמר אומר שרוממות המעלה ורוממות המקום שזכר כלו אחד, לכן פי' הגדולה הכבוד:

וכן נשא יהיה בענין הרוממות כו'. יקשה למה לא הביא הרב בתחלת הפרק שתוף רם ונשא, והביא רם לבדו ואח"כ בדבר נמשך לאחר הביא נשא. ושאלתי עוד למה לא הביא במשליו ופסוקיו נשיאות מקום שהוא כמו רוממות מקום והביא לבד פסוקים מההעתק וישאו את שברם (בראשית מ"ב כ"ו) וכן אמר וכמוהו הרבה בענין המשא וההעתק ולמה

לא אמר בענין נשיאות מקום. והסבה בזה היא שהרב מצא בפסוק שרוממות יאמר על רוממות המקום ועל רוממות הכבוד והמעלה, אבל בנשיאות לא מצא בכתוב שיאמר על נשיאות המקום, אבל אמר לבד שיאמר על המשא וההעתק, ולזה הביא פסוק וישאו את שברם. ואמר הרב שכמוהו הרבה בענין ההוא לבד, ר"ל בענין המשא וההעתקה. ונתן הסבה איך יתחייב זה לנשיאות המקום, ואמר מפני שהיא נשיאות במקום, ר"ל שההעתק והמשא יקדם לו בהכרח נשיאות הדבר במקום ממה שהיה קודם לכן, ואחר כך יחזור הענין לנשיאות במקום, ולכן לא הביא הרב השתוף הזה יחד עם שתוף רם, אבל הביאו נמשך אחריו ומתחבר בו בפרקו להיות נלמד ממנו, והיות שניהם נשיאות ורוממות שמות נרדפים. **ואולי יקשה עליך כו'**, אחר שהביא שני חלקי דבריו דבוקים זה בזה, הביא החלק הג', והוא איך יאמר תוארים רבים באל ית', גדולה וכבוד ומעלה ודומיהם, ואמר שכלם ישובו לענין אחד, ושאחר זה יבאו בו פרקים בדרוש התארים. והוא אמר זה בזה הפרק ולא בפרקים שעברו, לפי שהביא שמה תארים רבים רוממות מעלה וכבוד ויקר, ולזה נשתמר הנה מהספק:

פרק כא

כוונת הפרק הזה לבאר על כמה פנים יאמר בלשוננו שם ההעברה. והביאו הנה להיותו ג"כ מהשמות המורים על תנועה כמו האחרים שזכר שנא' באל ית'. ודבריו בזה הפ' יתחלקו לג' חלקים, הא' בביאור שתופי השם וזהו מהתחלת הפרק עד ולפי זאת ההשאלה אצלי ויעבור ה' על פניו, עם היות שכבר אמר למעלה. ולפי זאת ההשאלה נאמר ועברתי בארץ מצרים לפי שזהו המשך דברים, והכוונה כולה על ויעבור ה' על פניו. החלק הב' בביאור איך יאמר העברה באל ית' ובפסוק ויעבור ה' על פניו, וזהו מאמרו ולפי זאת ההשאלה הוא אצלי וכו' עד אבל התרגום נהג כמנהגו. החלק הג' בשני פירושים אחרים שהביא לדעת אונקלוס ולדעתו בפסוק ויעבור ה' על פניו, והוא מאמרו אבל התרגום עד סוף הפרק:

עבר ענינו הראשון הוא בענין העתק גוף במקום ודמיונו הראשון לתנועת ב"ח. יאמר הרב שעבר הראשון הוא כללי להעבר כל גוף בין שיהיה חי או צומח או דומם, עם היות שדמיונו הראשון והעצמי הוא לתנועת ב"ח. **ואמר על רוחק אחד ישר**, לפי שהמתנועע בסבוב לא יאמר בו שעבר, לפי שהמקום שנסע משם שם ישוב ואם כן לא עבר ממקומו. וא"ת ולמה עשה הרב דמיון ראשון בהעברת הב"ח ולא יהיה ג"כ דמיון ראשון העברת אי זה גוף כמש"ה כמים עברו תזכור (איוב י"א ט"ז) ורוח עברה ותטהרם (שם ל"ז כ"א), עבר קציר (ירמי' ח' כ'). לפי ששם ההעברה אצלו אינו נרדף לתנועה לשיאמר לכל דבר

מתנועע, עובר, אבל היה ההעברה בארה כשדבר אחד בתנועתו יקדם לאחר בתנועתו. ולפי שיאות בב"ח אמר הרב שדמיונו הראשון הוא בב"ח, ולכן הביא הפסוקים שיורו על זה, והוא עבר לפניהם (בראשית ל"ג ג') עבור לפני העם (שמות י"ז ה') כי ההעברה היא הקדמה להם, ויען שזה לא יקדם בעצם למה שאינו ב"ח. לכן עשה הרב חלוק ביניהם ואמר שראשונה יאמר על הב"ח ובשניות על האחרים. ורמז הרב ג"כ שההעברה הנמצאת בכתוב על הב"ח היא על הרוב מאד, והנמצאת במה שאינו ב"ח היא על המעט, ולכן אמר שדמיונו הראשון הוא בב"ח להיותו היותר רב, וכבר העיר על זה באמרו וזה הרבה, ירצה שזה הוא על הרוב, והשאר שנאמר במה שאינו ב"ח נאמר על המעט. **ואח"כ הושאל להמשך הקולות באויר**, ר"ל שיאמר בהמשכת הקול והשמועה לשון העברה כמו ויעבירו קול במחנה (שמות ל"ו ו') וכמו שאמר עלי לבניו השמועה אשר אנכי שומע מעבירים עם ה' (שמואל א' ב' כ"ד) שהם מעבירים אותה שמועה. ודע שהרב הביא זה השתוף למה שיביא בפירוש ויעבור ה' (שמות ל"ד ו') שהנסמך שמה הוא הקול ויהיה פירושו ויעבור קול ה' ולכן הקדים שיאמר העברה על הקול, כדי להסתייע ממנו בפירוש שיעשה בפרק זה בסופו:

ואח"כ הושאל לביאת האור והשכינה אשר יראוה הנביאים במראות הנבואה. יאמר הרב שיושאל עוד לשון העברה לא לשכינה ולאור כי אם לביאתו, וגם לא לביאה הגשמית מהאור והשכינה שיראו הנביאים בחושיהם אבל לביאת האור והשכינה כאשר יראוה הנביאים במראה הנבואה, כי התחדשות אותה המראה המדמה יקרא העברה, כמו שהביא והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה (בראשית ט"ו י"ז), והכריח הרב שהיה זה במראה הנבואה ממ"ש (שם) ותרדמה נפלה על אברם. ושאלתי בזה שני דברים. ראשונה, למה אמר הרב בהשאלה הזאת ואח"כ הושאל כי זאת ההשאלה יראה שהיא עצמיית כמו הראשונה ואינה מאוחרת ממנה. שנית, איך אמר כי תחלת הספור, ותרדמה נפלה על אברם, הנה תחלת הספור הוא שהיה הענין במחזה, ולמה לא הביא זה והביא ותרדמה נפלה על אברם שבא בתוך הספור ולא בתחלתו. והתשובה לזה שהרב יביא לזה השתופים מהגס אל הדק וממנו אל היותר דק. ולכן בראשונה הביא שיאמר העברה על העתק הדבר הגשמי, ואח"כ על המשך הקולות ואמר שהיא השאלה, ושהושאלה אח"כ לפי שהקול אינו גשם, וכאשר הביא השאלה דקה מן הדקה אמר עליה ואח"כ הושאל. ולפי שהאור והשכינה ממנה מוחשת שהיו רואים הנביאים, וממנה מדומה שהיתה נראית אליהם בדמיונם, לכן אמר אשר יראוה הנביאים במראה הנבואה, והנה הוכיחו מאמרו והנה תנור עשן ולפיד אש שהיה במראה

הנבואה. ולפי שהרב יאמר בפמ"ה חלק ב' בסופו שהנבואות מהמה שהיתה התחלתו מראה ונשתקעה ושבה חלום, כמו שהביא מזה שעם היות התחלת נבואת אברהם מראה כמ"ש היה דבר ה' אל אברם במחזה הנה נשתקעה ושבה חלום, ולהמשך אחרי דעתו זה לא הביא היה דבר ה' אל אברם במחזה, לפי שכאשר ראה תנור עשן ולפיד אש כבר לא היה מראה ומחזה, אבל הביא ותרדמה נפלה על אברם שהוא התחלת הספור, ר"ל שספר איך נשתקעה ושבה חלום, כי הוא אם כן תחלת ספור החלום שנתחדש אז. ומה שאמר הרב והיה זה במראה הנבואה, אינו דומה למראה שהוא מין ממיני הנבואה ואינו חלום, אבל כיון בזה שהיה בנבואה והיא הנקראת בכלל מראה הנבואה, אף שיהיה בחלום שהוא מין ממיני הנבואה שיזכור:

ולפי זאת ההשאלה נאמר ועברתי בארץ מצרים, הקושיא בזה מבואר כי איך יהיה ועברתי על ביאת האור והשכינה אשר יראוה הנביאים במראה הנבואה. והנה זה נאמר במכת מצרים ולא היו שם נביאים בתוך המצרים. והאפודי כתב שהיה אומר הש"י שהכחות המערכיות הגוזרות רע בארץ מצרים יתקיימו. וזה באמת לא יסבלו דברי הרב כי הכחות המערכיות אינו אור ושכינה שיראו הנביאים במראה הנבואה והפסוק ימאנהו, כי איך יודיע הקב"ה למשה שרוע המערכה יתקיים במצרים. ואיך יעשה מכת בכורות דבר המערכה. ואחשוב שלמה שהרב אמר שבריאת האור והשכינה במדמה הנביא נקרא העברה, והיה אותו האור והשכינה תנור עשן ולפיד אש הנראה לנביאים בדמיונם, אמר האל ית' למשה שבלילה ההוא יעבור בארץ מצרים, והכוונה שיברא שמה האור ואש שורף שימית את הבכורים. וא"כ באמרו ועברתי הגידה תורה לנביא שנדמה אור אלהי שהיה עובר במצרים ומכה, ויהיה א"כ כפי ההשאלה שזכר:

וכבר הושאל עוד לכל מי שיעשה מעשה אחד ויפליג בו. זכר הרב שתוף רביעי והוא להפלגת המעשה והעברת חקו כמו שהביא וכגבר עברו יין (ירמי' כ"ג ט') ואמר לכל מי שיעשה מעשה, ר"ל אם שיהיה לאדם או ג"כ למה שאינו חי כמו וכגבר עברו יין, שהיין הוא אשר עבר את האדם. ואתה תתבונן שבשתופי הראשונים אמר הרב והושאל אח"כ, וזה לפי שהשתופים המה הביאם מסודרים כפי מה שהם בכתוב כמו שאמרתי, אבל בשתוף הרביעי הזה ובחמישי לא יאמר והושאל אח"כ, אבל אמר וכבר הושאל, וזה כדי להעיר שאין אלה השתופים מתאחדים מהקודמים בסדר והדרגה כמו הראשונים, אבל הם כבר בהשאלה, ר"ל וגם קודם הראשונים לפי שהם מתייחסים מאד לדברים הגשמיים, עם היות שאין ההעברה בהם העברת גשם ממקום למקום, אבל הביאם הרב באחרונה כדי להאריך הדברים בויעבור ה'. ואם תשאל למה הביא בכאן זה השתוף

ויראה שאין לו בו צורך. אני אשיבך שהביאו לבאר והיה בעבור כבודי (שמות ל"ג כ"ב) שפירושו שכאשר יתעסק בהשכלת עצמותו וכבודו ויעבור בזה גבולו וחקו, ימשך אליו שישים אותו בנקרת הצור כמו שפירשתיו בפט"ו ובפרק י"ז:

וכבר הושאל עוד למי שיחטיא כוונה אחת ויכוין כוונה אחרת, והוא ירה החצי להעבירו (שמואל א' כ' ל"ו). הקושי במאמר הזה מבואר והוא מה הכריח לרב שיפרש להעבירו מכוונה לכוונה בהיות פשט הכתוב להעביר החצי מהנער באופן שיוכל לומר אחריו הנה החצי ממך והלאה כמו שהתנו יהונתן ודוד. והמפרשים לא התעוררו לזה כלל. ואחשוב שהרב הפסוקים הביאוהו אל זה, לפי שהתנאי אשר שמו יהונתן ודוד אין ספק שהיה לפי שחשבו שלא יהיה להם מקום לדבר בסבת האנשים אשר יצאו עם יהונתן השדה, וההולכים שמה תמיד, ולכן הערימו לעשות את התחבולה הזאת כדי שיהונתן יוכל לומר לדוד כוונתו ודעתו ואיש אל ידע בכל אלה. והנה מצא הרב שעתה בעת המעשה קרה שלא יצא עם יהונתן אדם כלל כי אם נער קטן, וכן אמר הכתוב ויצא יהונתן השדה ונער קטן עמו, ומצא שלא היו אנשים בכל השדה, יען ראינו שהיה להם מקום לשידברו שניהם פה אל פה כמ"ש וישקו איש את רעהו ויבכו איש את רעהו עד דוד הגדיל, וכיון שהיה להם מקום לדבר פה אל פה, א"כ מה ראה יהונתן לשלוח החצים ולעשות התחבולה שהיה ביניהם לעת הצורך כיון שעתה לא היה להם אותו הצורך ולא היה אדם שם. מפני זה ראה הרב שהפסוק ישיב לזה באומר והוא ירה החצי להעבירו, ר"ל ויהונתן ירה החצי לא לצורך האמירה לדוד כי הנה הם דברו אחר זה הענין כלו פה אל פה, ויריית החצי כדי להעביר הנער מאותה כוונה, כלומר שהנער בראותו שיהונתן יצא השדה עם קשתו ועם החצים ולא ירה שם חציו ושלחו העיר ונשאר שמה, אולי יחשוב האמת, ושנשאר יהונתן והלך לדבר לדוד. לכן ירה החצי להעביר הנער מאותה כוונה האמתית, ולכוין כוונה אחרת שהיא ביאת יהונתן לירות החצים, ועם היות שאמר הנה החצי ממך והלאה אמר כן ליראתו אולי יבא אדם ולא יוכל לדבר, אבל עם כל זה יריית החצים בהיות שלא היה אדם שם היה להעביר הכוונה:

ולפי זאת ההשאלה הוא אצלי ויעבור ה' על פניו ויהיה כנוי בפניו כו'. לפי שבפסוק ויעבור ה' על פניו פירש המתרגם (אונקלוס) כמו שיזכור ששם פניו שב למשה, והרב יכוון שיחזור לאל ית', אמר הרב אצלי כי הפי' אצלו הוא צדק לפניו והוא אצלו ואינו אצל אונקלוס, והוא שיהיה ויעבור מהעברת הכוונה ויהיה פניו כנוי לאלוה ית' ולפי שהיה נראה זרות גדולה שיהיה פניו כנוי לש"י הביא שחכמים ז"ל הבינוהו כן, ואם היה בכלל ההגדות אבל הוא חזוק לדעתו, ר"ל שחז"ל עצרו כח לפרש פניו כנוי לבורא ית'

ולכן הרב יפרש אותו כן, ואם היה פי' הפסוק לדעתו זולת מה שפירשו הם בהגדתם. וחזר לומר פעם שנית ויהיה פניו כנוי להקב"ה, עם היות שכבר זכרו, לפי שלמעלה הם דברי הרב שיודיע שכפירושו יהיה פניו כנוי לבורא ית', ועתה יאמר שדברי חז"ל הם חזוק לדעתו לא באיכות מה שאמר כי אם לבד כשיהיה פניו כנוי להקב"ה כי זהו הכלל שנלמוד מדבריהם ז"ל. או יהיה פי' דבריו שיהיה כפי דעתו מלת פניו כנוי להקב"ה כי הפנים הוא רמז למהותו וכמו שאמר שבקש בקשה וכנה אותה בראיית פנים, וביאור זה כפי מה שיראה לי כוונת הרב שמשה רבינו ע"ה בקש שתי בקשות כמו שיבאר בפ' נ"ד מזה החלק. האחד, ידיעת התארים. והשנית, ידיעת מהות האל ית', והרב בזה המקום דבר בקוצר ואמר שמשה בקש השגה אחת, ר"ל ההשגה היותר עצמיית מידיעת המהות. ואמר והוא אשר כנה בראיית פנים יחזור לשם ית' שהוא אשר כנה אותה ההשגה בשם ראות פנים, ואמר שהאל ית' ייעדו בהשגה למטה ממנה והיא אשר כנה הש"י בראיית אחור כ"ש וראית את אחורי ופני לא יראו (שם ל"ג כ"ג) כמו שהעיר על זה במשנה תורה אשר לו. **ואמר** הנה שהשם העלים ממנו ההשגה ההיא מהפנים והעבירו לראיית האחור והם הפעולות המיוחסות אליו ית' שיחשב שהם תארים, רמז לי"ג מדות ה' ה' אל רחום. והתבונן מה שאמר הרב ואמר הנה רמז כי עם היות שבפרשה ראה אתה אומר אלי (שם ל"ג י"ב) באו הפסוקים מראיית האחור והפנים, ושם לא נאמר פסוק ויעבור ה' כי אם אחרי כן בנתינת הלוחות השניות, הנה הסבה בזה כי שם ראשונה היה לבד ייעוד האל מה שיעשה, וכאן היתה שעת המעשה שעשה אותו בפעל, וז"ש הרב וייעדו בהשגה למטה ממנה, ואמר הנה שהש"י העלים ממנו ההשגה ההיא המכונה בפנים, והעבירו לראיית האחור שהוא מה שיעשה בפועל אחרי שכבר ייעדו עליו. ואם תקשה איך ישבש הרב דרכי הדקדוק ויעשה ויעבור ה' שהוא פעל עומד יעשה אותו פעל יוצא מתעבר לשלישי ויעבירהו ה' מראיית הפנים. התשובה בזה שהרב ביאר הענין ולך לישב הלשון ולומר שהאל כאשר ראה בקשת משה מהפנים ובקשתו מהדרכים שהם האחורים עבר ה' על פניו ר"ל ולא השיב על שאלת הפנים ששאל ונתגלו ידיעת האחורים שהם המדות שזכר כי הנה השם (צ"ל האדם) שלא יחוש למה שיבקש ממנו יאמר לו שהוא עובר עליו, וכן הענין בו ויעבור ה' על פניו, ואמר העלים ממנו ארצה בו כי זאת:

ושכל אדם שלם וכו' אלא אם ילוה אליו העזר האלהי. שאלתי בלשון הזה שני דברים. הא', היות כלו מיותר ובפרט מה שאמר ושכל אדם שלם עם הדבק שכלו לפי שאין זה מענין המאמר ומצורך השתוף ופירוש הכתוב שהביא. השני, שיראו דבריו סותרים זה את זה כי הוא אמר זאת ההשגה נעלמת נמנעת בטבעה, אחר זה אמר אלא אם ילוה אליו

העזר האלהי, ולפי זה לא היתה א"כ נעלמת נמנעת בטבעה כיון שעם העזר האלהי תושג, אבל היא עמוקה מאד, ויצטרך העזר האלהי להשיגה. **ואחשוב** בתשובה זה וביאור דבריו, שהרב הרגיש במ"ש ספק א', והוא שישאל שואל במה שיפרש הרב ויעבור על פניו, אם שהעבירו מראיית הפנים שלא רצה שישיגה והעבירו ממנה להעלימה מאתו, או יהיה ההעברה שהאל ית' העבירו לידיעת התארים והפעולות, ושהעבירו לזה, כי מבלעדי עזרתו ית' לא היה יכול אליה, ואם אמרנו שההעברה היא בראשונה יקשה אמר ופני לא יראו יורה שאם (צ"ל שאי) אפשר להשיג מראות פנים ולא היה אם כן צריך הקב"ה להעבירו ממנה. ואם אמרנו הענין השני זה ג"כ אי אפשר לפי שידיעת פעולותיו אפשרית לאדם מצד עצמו גם מבלי אותו העזר האלהי כמ"ש והסירותי את כפי וראית את אחורי, כי מבלי כף הש"י שיאמר על העזר ישיג ויראה האחורים, וא"כ במה ישמש ההעברה שזכר. הנה להשיב הרב הספק הזה אמר שאמר העלים ממנו, רצונו שזאת ההשגה נעלמת נמנעת בטבעה, וא"כ לא יהיה ויעבור ה' לזה שהעבירו והעלימה ממנו, וגם לא תהיה אותה ההעברה לראות האחורים מפאת עצמם, כי אם מבחינה אחרת, והוא שהרב יזכור בפ' ל"ב מזה החלק, שיקרה בהשגות השכליות מפני היותם נתלות בחומר כמו שיקרה בהשגות החושיות, וכמו שחוש הראות כשיפליג לעיין במוחש בלתי מתייחס אליו כעין השמש ויביט בו, לא לבד יחלש חושו כשלא ישיג הדבר ההוא אשר בקש להשיגו, כי גם יחלש שלא ישוב להשיג מה שהיה בכחו והיה יכול להשיגו קודם הפלגת ההבטה, ושכן יקרה לשכל שכ"ז שכשיסתכל וישתדל לדעת מה שאין בכחו וחקו להשיג, לא לבד יענש כשלא ישיגהו אבל גם תעדר ממנו ההבנה שהיתה לו להשיג מה שבחקו קודם לזה, ולכן עם היות שמשה אדוננו מצד טבעו וגודל הבנתו היה ראוי ומוכן להשיג מראות האחורים, קודם אותה השאלה (עם העזר האלהי). הנה לפי שבקש מה שלא היה בכחו לא היה ראוי שיוכל להשיג אחר מה שהיה בהבנתו מקודם. ולזה הוצרך אליו העזר האלהי, כדי שישיג האחורים עם היות שבקש מה שהיה חוץ מחוקו. וזה שאמר הרב ושכל אדם שלם עם הדבק שכלו במה שבטבעו שישיג ויבקש השגה אחרת אחריה, רצונו לומר למעלה מחקו, תשתבש השגתו או ימות, ר"ל שישיג שבושים, או תעדר השגתו לגמרי שהוא המות, כאשר אבאר בפרק מפרקי זה המאמר והוא בפ' ל"ד הנזכר בזה. אלא אם ילוה אליו עזר אלהי, ר"ל שילוה אליו העזר האלהי לא להשיג הדבר הנמנע בחקו, כי אם לשלא יאבד מה שהיה לו מקודם, וישיג מה שהיה בראשונה מוכן אליו, ולכן נצטרך משה לעזר האלהי, ועליו אמר ויעבור ה' שהעבירהו ממה ששאל, ונתן לו עזרו להביא (צ"ל להבין) הפעולות ושלא ימנעהו מה שבקש שלא

כראוי. **אבל התרגום נהג כמנהגו**, זהו החלק השלישי מדברי הפרק. והוא בפירו' ויעבור ה' על פניו בפירוש אונקלוס. והרב אמר שהיה מנהג אונקלוס שכל דבר ימצאהו מיוחס לו ית' שישיג גשמות כמו עין ה' יד ה' ורגל ושאר הדברים שהם עצמים גשמיים. ואמר או משיגי ההגשמה ירצה על תארי התנועה והשמיעה ושאר הדברים, שאין עצמותם גשמיי כי אם משיגי הגשמות בכלם בין בגשמיים ובין במשיגי הגשמות ישים דבר מיוחס לאל, שלדבר ההוא המצטרף אליו יוחס הגשמות או משיגי ההגשמה שזכר. והביא הרב במשליו יקרא דה' ומימרא דה' ושכינתא דה', וראוי שנדע למה ייחד אלו מכל דברי אונקלוס. והאפודי כתב שיקרא דה' יאמר על הדבר אשר ישיג הנביא מושכל מופשט מגשמות וחומר ומשל כלל, ומימרא דה' הוא על הקול אשר יעשהו הנביא בכחו המדמה, ושכינה נאמר על האור והאש המוחש הנברא שהיו רואים הנביאים. ויקשה עליו מאד שאונקלוס תרגם והנה ה' נצב עליו והא יקרא דה' מעתד עילוותי, ואיך יאמר על זה יקרא דה' בהיות באותה מראה גשמיות וצורות כמו שאמר והנה סולם מוצב ארצה. ולכן אחשוב אני שאין הענין כן אבל שיקרא דה' נאמר על הנבואה בכלל בין שתהיה מושכלת מופשטת בין בדבור בין במשלים, ומימרא דה' הוא הקול הנברא המוחש, ושכינה הוא האור והאש המוחש הנברא הפלא לעיני הנביאים כמו שיזכור. והיה זה לפי שהנבואה היא היקר והגדולה באמת, והקול המוחש אינו כי אם דבור אלהי מגיע לאזן לא לשכל כנבואה. והאור שהוא דבר מוגשם עומד ושוכן במקום אמר עליו שכינתא דה'.

והנה יהיה הדבר אשר עבר אצלו נברא בלא ספק. רשם הרב ג' הבדלים שבין פירושו לפי' אונקלוס (והם יותר ישרים ומקשיבים לפי' אונקלוס), (יראה לי שזה המאמר מיותר) והם יותר ישרים ומקשיבים לפי' הרב. הא' והיה הדבר אשר עבר אצלו נברא, שאונקלוס ישים הדבר העובר שהוא האור והשכינה, ויקשה לו א"כ איך יאמר ויעבור ה' כי לא היה ה' העובר כי אם הדבר הנברא. אמנם לפירושו יהיה האל ית' הוא העובר. הב', אמר ושם הכנוי הנסתר בפניו שבא למשה, ר"ל שאונקלוס יאמר שעבר שכינתא דה' על פניו של משה והוא דוחק, לפי שהפסוק כלו באל ית' ידבר לא במשה, ואיך יכנה הפנים למשה, אמר וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם ה', ויעבור ה' על פניו, הנה יורה שפניו ראוי שיחזור לאל ית' כפי' הרב לא למשה. הג', אמר ויהיה פי' על פניו לפניו, ר"ל שלפי' הרב יתיישב אמר על פניו, שעבר האל על שאלת הפנים ששאל ממנו, ולאונקלוס יצטרך לומר שהיא לפניו:

וממה שמחזק פירוש אונקלוס מאמר הכתוב והיה בעבור כבודי. אחרי אשר הביא הרב ההבדלים שבין פירושו לפי' אנקלוס שהם דוחקים עליו, רצה להביא מה שיחזק פירושו

של אונקלוס והביא מיד תשובת אותו החוזק בצדו, והוא מש"ה והיה בעבור כבודי (שם ל"ג כ"ב) שיורה שהיה העובר הוא הכבוד שהיא השכינה לא האל ית', אבל זה לא יחזק דבר אחרי שאמר מיד עד עברי, שיהיה לדעת אונקלוס עבור הכבוד, וא"כ פסוק בעבור כבודי יחזק דעת אונקלוס, ופסוק עד עברי יחזק דעת הרב, ואם אונקלוס יפרש עד עברי על עבור הכבוד, ככה הרב יפרש בעבור כבודי עברת משה חקו וגבולו בהשכילו במהות האל שקראו כבודי כמ"ש הראני נא את כבודך:

ואם א"א מבלתי חשוב מצטרף מחוסר. הנה הרב יפרש זה הכתוב בפי' אחר כפי שרשם אונקלוס, וזהו, ואם א"א מבלתי חשוב מצטרף מחוסר, והיה תחת שאונקלוס ישים השכינה באמרו ואעבר ה' שכינתיה, הרב ישים הקול ויאמר ואעבר ה' קולו על אפוהי, ומזה תבין שהקול המוחש לדעת הרב הוא הנאמר אצל אונקלוס מימרא. ולפי שלא תקשה עליו שההעברה תאות לשכינה להיותה דבר גשמיי ולא תאות לקול שאינו גשמיי. לכן אמר הרב **וכבר ביארנו השאלת הלשון לקול ההעברה**. ואמנם אמר הרב עוד ויהיה הקול הוא אשר קרא, לומר שלפי' אונקלוס יהיה הקורא הוא הבורא ית', ויקשה אם כן למה זכר ענין השכינה. אחרי שלא זכר מה שיאמר או ידבר או יקרא. וכפי זה הפי' יהיה הקורא הוא הקול, ויאמר שעבר הקול וקרא. ולפי שאולי יקשה איך ייחס הקריאה לקול. לכן הביא הרב ראיותיו איך יאות בקול האמירה וגם הקריאה:

ויהיה כפל ה' ה' לקריאה כי הוא ית' הנקרא. הרגיש הרב הספק שאפשר שיפול נגדו, והוא שבהיות הקורא הוא האל ית' כדעת אונקלוס, יהיה א"כ הכפל ה' ה' האחד לקורא ואחד לקריאה. ויקרא ה' שהוא הקורא, ואשר קרא הוא ה' אל רחום וחנון. אבל בהיות הקורא הוא הקול כפירושו יקשה למה יכפול ה' ה'. ואמר ששניהם לקריאה ושהם לשון חבה כמו משה משה אברהם אברהם. ואמר שזהו ג"כ פי' נאה וטוב מאד, הנה אמר בפירושו מאד, מה שלא אמר בפי' אונקלוס. ולפי זה הפי' הא' שעשה הרב בפסוק הוא כפי ההשאלה החמישית, להעברה מחטיא הכוונה. ופירוש אונקלוס הוא כפי ההנחה הראשונה, להעברה שיאמר על העברה הגשמית, כיון שיחסה לאש ולשכינה, שהם דברים גשמיים. והפי' הג' שעשה הרב הוא כפי ההשאלה השנית מהמשך הקול ולכן אמר הרב שהוא פי' יותר טוב ונאה, כיון שלא יעשה ההעברה הזאת כל כך גשמיית כמו אונקלוס:

אם שיהיה המעמד הגדול ההוא כלו מראה הנבואה. יכלול הרב ג' הפירושים הראשון כלו שכלי שאין בו דבר מוחש, והפי' השני יש בו דבר מוחש לחוש הראות הוא השכינה והאש. וא"כ לדעת אונקלוס אם היתה המראה ההיא נבואיית למה בא דבר חושיי

מהשכינה. להשיב לזה אמר הרב אשר בראייתו יגיע שלמות ההשגה השכלית, ר"ל שהאש והשכינה שהיה בורא הקב"ה, תכליתה היה מיד שבראותה יתפעלו הנפשות הזכות וישתלמו מאד כי בראותה יגיע שלמות ההשגה השכלית. והפי' הג' היה עמו השגה חושיית לחוש השמע:

וזה אם לא היתה ההשגה ההיא ג"כ במראה הנבואה. שאלתי בזה שני דברים, האחד, והוא אשר שאל האפודי למה לא אמר הרב בזה הפי' השלישי, וזה אם לא היה הקול ההוא במראה הנבואה כ"ש בשני. כי ההשגה החושיית בשכינה ובקול שוה למדומה בשכינה ובקול. שנית, שאלתי אם היה אפשר אצל הרב לפרש השכינתא שזכר אונקלוס במראה הנבואה למה לא פירשו כן ונדחק לומר שהיה דבר מוחש. ואני אשיב לשניהם שהרב קבל לעצמו כמו שיבאר בפל"ה (מחלק שני) שנבואת משה רבינו לא תשתמש בה הכח המדמה כלל ולא היו בה צורות, ומפני זה לא רצה ליחס לאונקלוס שיראה משה שכינה מדומה, כי אם שכינה מוחשת, ומפני זה אמר בדברי אונקלוס, וזה אם לא היתה ההשגה ההיא ג"כ במראה הנבואה, אבל כשהגיד הפירוש שהוא פי' מהקול, לא עשה אותו ספק לפי שברי לו שלא נשתמש במשה כח מדומה ולא היה לו קול מדומה כמו שאמרתי:

פרק כב

כוונת זה הפרק לבאר הפנים שיאמר בלשוננו לשון ביאה הצריכים לכוונת הרב. והנה הובא אחרי שתוף עבר כי היה ההעברה והביאה ושאר השמות שהביא כלם ממין אחד, ר"ל שהם שמות התנועה. ודברי הפרק יתחלקו לשני חלקים, האחד בשתופי השם מראש הפרק עד ולפי זאת ההשאלה. והשני בביאור איך יאמר זה השם באלוה ית' והוא משם עד סוף הפרק:

הביאה בלשון העברי מונחת. הרב יאמר שביאה נאמר תמיד על בעלי חיים שבאו אל מקום מיוחד, והנה ראה הרב ליחד הביאה לב"ח, ולא לכל גשם בכלל, לפי שהתנועה היא אשר תכלול כל גוף אבל הביאה תיוחס לב"ח. ויראה זה מפסוקי התורה כי אין לשתופים האלה הכרח כי אם מפאת הפסוקים, ומה שימצא בהם. ובזה הלשון יש מותר כי הוא אמר הביאה מונחת לביאת הבעל חי כלומר בואו אל מקום אחד או אל איש אחד, והיה ראוי שיביא פסוקים לשניהם והביא לבד לביאת איש אל איש, באמרו אמר בא אחיך במרמה (בראשית כ"ז ל"ד), ולכן מה שאמר עוד והיא ג"כ מונחת להכנסת ב"ח במקום אחד היה מותר, כי אם שיביא לבד הפסוק. ואפשר שעשאו הרב להגיד

שלא נחשוב שהכנסת הב"ח במקום אחד אינו הנחה ראשונה לביאה, לזה אמר והיא ג"כ מונחת כי היה זה הנחה ראשונה כמו הא':

ולפי זאת ההשאלה כו'. זה החלק השני מדברי הפרק, ואמר הרב שלפי ההשאלה שזכר לא על שהושאל להתעדרים כי מאותה בחינה לא נאמר באל ית' כי אם למה שמצינו בפסוק שיאמר ביאה על מה שאינו גשם, אם על הדבור ואם על שאר הדברים מאשר אינם גשם, כי אם נאמר על ההעדרים אינו מאשר הם ההעדר כי לנעדר אין שם:

ולפי זאת ההשאלה נאמר כו'. הנה יראה מותר אמרו פעם שנית ולפי זאת ההשאלה. ועוד יקשה למה שם הנה אנכי בא אליך בעב הענן (שמות י"ט ט') בענין השכינה ולא הביאו מענין הדבור אחרי שהכתוב אמר בעבור ישמע העם בדברי עמך. והאמת הוא שלפי שהרב אמר (קודם לזה) אם לבא דברו או לבא שכינתו, רצה להבדיל ביניהם ואמר ולפי זאת ההשאלה ר"ל ולפי זאת השאלה שזכר שכינה שהיא הסמוכה בא הנה אנכי בא אליך בעב הענן, הנה ביארתי שאמר בראשונה ולפי זאת ההשאלה אמר לבד על השכינה, ואמנם ייחס הנה אנכי בא אליך על השכינה ולא על הדבור, לשתי סבות. הא', שהרב מצא בפסוק סבה ומסובב, הנה אנכי בא אליך בעב הענן הוא הסבה ואמר בעבור ישמע העם הוא המסובב, הנה א"כ מה שאמר הנה אנכי בא אליך הוא דבור בפני עצמו ואינו מדובק עם בעבור ישמע העם, ולכן ראה הרב שבא אליך אינו על הדבור כי איך יאמר הנה אנכי מדבר אליך בעב הענן אבל הוא על ביאת השכינה. הב', כי אם הביאה היה הדבור מה ענין בעב הענן אצל הדבור. אבל הוא שבא אליך הוא ביאת השכינה והגלותה על ענין הר סיני, ולפי שהיה השכינה אש אלהי היה הענן סביב שהוא העשן העולה ממנו, ונתן התועלת באותו ההגלות והוא אומר בעבור ישמע העם בדברי עמך, לפי שבראייתו יגיע שלמות הכח שכלי כמו שבאר בפרק הקודם:

ובא ה' אלהי כו'. אמר הרב שמש"ה ובא ה' (זכרי' י"ד ה') הוא על בא דברו, ואמר שאין פירושו שיבוא נבואתו ודברו אבל הוא קיום ייעודו. ולפי שקשה לזה אומר עוד כל קדושים עמך (שם) שיורה שהאל ית' היה אשר בא, לא הדבור והייעוד, לז"א אשר ייעד בהם על יד נביאיו, שאין הפירוש שבאו הקדושים עם האל אבל שבא ויגיע קיום ייעוד האל ית', אשר יעד על ידי כל קדושים שייעד על ידם. והנה אמר הרב עוד שהוא אמר כל קדושים עמך המדברים לישראל, להכריח פירושו מאשר לא אמר הכתוב וכל קדושים עמו שיורה שבאו הקדושים עם האל, אבל אמר כל קדושים עמך יורה שהקדושים היו מדברים לישראל, ומאשר לא אמר בואו וכו' וכל קדושים יורה שפירושו על ידי כל קדושים, ומאשר אמר עמך ולא עמו יורה שהיו מדברים לישראל, ולא היו באים

עם האל, וזה הפרק רומז לפסוק ויביאה אל האדם (בראשית ב' כ"ב) שנא' על החמר שהובא לצורה:

פרק כג

כוונת זה הפרק לבארה פנים שיאמר בלשוננו שם יצירה הצריכין לדעת הרב. ובא אחרי שתוף ביאה שהוא ג"כ מהשמות המורים על משיגי התנועה. ויחלקו דברי הפרק לג' חלקים, הא' בביאור שתופי השם, הב' בביאור איך יאמר זה השם בבורא ית', השלישי בביאור שם שיבה איך יאמר על השם ית':

היציאה כנגד הביאה כו'. שאלתי אם היה שיציאה היא כנגד הביאה והרב זכר שהביאה תאמר לבד על ביאת הב"ח איך היציאה לא תיוחד ג"כ בב"ח, ואמר הרב שהיא כוללת לכל גשם, יהיה הגשם בעל חי או בלתי בעל חי. והתשובה היא שהרב לא עשה השתופים כי אם כפי הפסוקים ומאשר מצא הביאה לבד בב"ח והיציאה בב"ח והבלתי בעל חי, הניחם הרב כפי מה שמצא שמושיהם בכתוב:

והושאל להראות ענין שאינו גוף. ענין שהביא הרב בהשאלה הזאת ב' פסוקים מדבור וממלך אמר הדבר יצא מפי המלך (אסתר ז' ח') כי יצא דבר המלכה (שם א' י"ז) והביא אחרי כן יציאת השמש, השמש יצא על הארץ (בראשית י"ט כ"ג) ואמר הרב בפסוק האחרון הזה וכן השמש יצא על הארץ, והסבה בזה שהיציאה בדבור אינה כיציאת השמש, כי יציאת הדבור הוא על המצוה שנא' שיצא מפי המלך כשיצוה דבר, אבל יציאת השמש אינו כן כי היא הראות האור והתפשטות ניצוצו, ומפני זה כדי לכלול שניהם אמר הרב והושאל להראות ענין שאינו גוף, כי זה כולל לדבור ולניצוץ השמשי, והבדיל ביניהם כמו שאמר וכן השמש יצא על הארץ כלומר הראות האור, כי הראשון הוא הראות המצוה והשני הראות האור:

יראה דברו הנסתר כו'. שאלתי בלשון הזה (שני דברים), ראשון אם היתה כוונת הרב ביציאה התחדשות הדברים, למה אמר יראה דברו, והוצרך לפרש כלומר התחדש מה שהתחדש, ולתת סבה למה קרא ההתחדשות דבור, באמר כי כל מתחדש מאתו ית' ייוחס לדברו כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו, ויותר טוב ויותר קצר היה שיאמר יתחדש מה שהתחדש ולא יזכור לשון דבור כיון שאינו הנרצה הנה כי אם ההתחדשותו. שני, למה הביא עוד דמות הפעולות הבאות מן המלכים וכל הלשון הזה מותר בענין דרושו. ואמרתי בתשובת זה, כי הרב בפסוקים שהביא שהיציאה במה שאינו גשם יאמר אם בשמש והוא בהראות האור ואם במלכים בהעברת דבורם ומצותם, וכאשר בא להשאיל הענין לאל ית' הוצרך להשתמש מאחת מבחינות ההשאלה או שתיהם, ולפי שלא יאמר

על הש"י כמו שיאמר על השמש שיש בו תנועה באמת, ולא אמרנו על האל יציאה לשיתראה על הארץ ניצוץ אור ממנו, לכן לקח מהפסוקים הראשונים שיאמר יציאה על הדבור, ומפסוק השמש יצא על הארץ לקח שיאמר יציאה על ההראות. ובעבור זה אמר יראה דברו הנסתר, כדי שיהיה (צ"ל שיבאר הנה ה') יוצא ממקומו (ישעי' כ"ו כ"א) (אחר שהביא) יצא דבר המלכה, הדבר יצא מפי המלך. כי אמר יראה לקחו מהשמש ואמר דברו לקחו מיצא דבר המלכה. ולפי שאין לש"י דבור (ר"ל כלי הדבור הגשמי) ולא יצדק א"כ עליו מה שיצדק על המלך והמלכה, לכן נצטרך לומר כלומר התחדש מה שהתחדש, כי היות ההתחדשות הוא הנרצה באמת ביציאה. ולפי שיקשה א"כ היות ההשאלה בלתי מסכמת עם הפסוק שהביא, לכן אמר כי כל מתחדש מאתו ייוחס לדברו, ר"ל היציאה תמיד תאמר על הדבור אבל אותו הדבור בבורא ית' הוא התחדשות הדברים. וכדי להשוות ההדמות ולהסכים שיהיה הנה ה' יוצא ממקומו מסכים ליצא דבר המלכה, אמר דמות בפעולות הבאות מן המלכים, ר"ל שהמלכים הכלי אשר יש להם להעביר רצוניהם הוא הדבור, והש"י אין צריך דבור וגם לא יכשר בו דבור כי אין לו כלי הדבור הגשמיים, ולכן הדבור אשר יאות לו ית' הוא התחדשות הדברים שרצה. ויראה מדברי הרב שלא יקרא יציאה על התחדשות הדברים הטבעיים, כי אם על התחדשות הדברים הנסיים והוא יפרשהו גם כן אחר זה:

וכאשר הושאל להראות פעולה מפעולותיו יציאה. שאלתי למה הביא הרב שתוף שיבה בהמשכות (שתוף יציאה) והיה ראוי שיעשה בו פרק בפני עצמו, או יחברהו עם יציאה בתחלת הפרק, ויאמר יציאה ושיבה שני שמות, כמו שעשה בקריבה נגישה נגיעה ודומיהם. והיתה תשובתי שהרב לא מצא פסוקים לשתופי שיבה שיעשה אותו שתוף בפני עצמו אבל הכריחו לבד מאשר הוליד משתוף יציאה ומפני זה הביאו בזה הפרק אחריו. וזה שאמר וכאשר הושאלה, ר"ל מאחר שבארנו שיאמר יציאה על הראות פעולה מפעולות האל ית' ראוי הוא שנאמר שהושאלה שם שיבה על העלות והסתלק אותה הפעולה, ואמר כפי הרצון לרמז למה שאמרתי, שלא יאמר יציאה כי אם על מה שיתחדש בנס, ולכן יאמר שיבה על העלות אותו הפעל כפי הרצון לא כפי הטבע:

אלך אשובה אל מקומי הענין העלות השכינה. (שאלתי בזה ח' דברים, א') אם השכינה היה האור הנברא כדרך הרב (מי הביאו לפרש הכתוב על השכינה למה לא פירשו על ההשגחה). ב', מה לו להביא שנמשך אחריה העדר ההשגחה ואין צורך לו בזה. ג', למה פי' הכתוב על ההשגחה שיסלקה מישראל. ד', איך לא פירשו על הנבואה כמו שחשב הנרבוני שכיון הרב בזה. ואם הוא כן מה לרב לקרוא הנבואה בזה המקום שכינה. ה',

הראיה שהביא והסתרתי פני וזה לא דבר מהשכינה, כי אם מההשגחה. ו', אומר כי כשנעדרה ההשגחה הופקר ואין זה מהדרוש, והיה ראוי שידבר במה שימשך בהעדר השכינה ולא מהעדר ההשגחה, אחרי שיפרש הכתוב על השכינה ולא על ההשגחה, והלשון עצמו ג"כ אין בו צורך. ו', אומר ומה קשה זה הייעוד, וזה באמת מאמר שאין בו צורך, כי מבואר הוא שהוא ייעוד קשה. ה', באמרו ובעבורו כנה אלך אשובה אל מקומי, ואם כיון באומר ובעבורו, על ההשגחה שידבר בה, הנה הוא א"כ סותר למה שאמר, כי הנה אמר למעלה שנאמר אלך אשובה אל מקומי על השכינה, ועתה יאמר שהפסוק נאמר על העדר ההשגחה. ואם אמרנו שכיון בעבורו כנה על השכינה הוא מותר כי זה כבר אמרנו למעלה. והנה הנרבוני כתב שהשכינה הנאמרת בכאן הוא הנבואה, אז"ל אשר נמשך אחר העלותה העדר ההשגחה בנו, כי לכבוד הנביאים היתה וסורה בסורם, רמז שההשגחה אינה כי אם דבקות הנביאים עם השכל הפועל ובהעלות הנבואה מהנביא תעבר מיד ההשגחה, ולכן אמר עוד שהנביאים הם הממשיכים והמניעים סבת החופפות, ובהעלות הדבקים בו ית' יעלה החופפות, ובהעלותו תעלה ההשגחה כי אין שם ממשיך מן המלוא העליון, רמז למה שאמרתי. ואין ספק אצלי שהרב לא כיון בהשגחה מה שנתחכם הנכבד הזה, ולא רצה באומר הנה שכינה (היא) הנבואה כי למה יקרא שכינה והיא המיוחסת למקום כמו שיביא בפ' כ"ה ול"א ולמה לא יאמר נבואה בפירוש. והאפודי כתב שהשכינה שנאמר הנה היא הכבוד הנברא, אבל שהיה נמשך מהסתלקות השכינה והכבוד הסתלקות הנבואה. הנה עם שהרגיש בחוזק האמת מצד, החזיק בדעת הנרבוני מצד, ואבד באבדו. ואני אחשוב בזה שהרב יאמר בפכ"ה שרמיזת המקום ייוחד לשכינה שהוא האור הנברא המוחש להיותו דבר גשמיי, ובשההשגחה לא תרמוז מקום כי אינה גשם לשייוחד לה מקום, ומפני היות הקדמה הזאת מקובלת אצלו, כתב הנה שאומר אשובה אל מקומי (הושע ה' ט"ו) מאחר שרמז מקום הנה ירמוז בהכרח לשכינה והוא האור הנברא אשר היה תמיד במקדש, ואותה אמר שתעלה משם ותשוב למקומה. ויהיה השיבה לא להיות לה מקום עליה שתשוב שמה כי אם להורות על הסתלקות והעלותה משם, ולזה אמר הרב הענין העלות השכינה ר"ל שאין עלינו שיבת ההשגחה אל מקום אחד למעלה, כי אם העלות השכינה אשר היתה בתוכנו מעלינו ר"ל העלות מעלינו השכינה שהיתה בתוכנו. והנה הביאו עוד אל זה למה שמצא בנביא יחזקאל וכבוד ה' נעלה מעל הכרוב (יחזקאל ט' ג') ואמרם ז"ל שנעלה הכבוד אל מפתן הבית ומשם לגן, וזה כלו יורה שנאמר על העלות דבר גשמיי מהמקום אשר הוא בו שהוא השכינה, ועם היות שהפסוקים יורו גבול מה שאליו באמרו ואשובה אל

מקומי, אמר הרב שכוונה הוא העלות מהגבול מה שממנו כמ"ש נעלה מעל הכרוב. הנה התבאר מזה מה הביא הרב לפרש אשובה אל מקומי על השכינה, ולמה לא פירשו על ההשגחה ולא על הנבואה, לפי שההשגחה והנבואה לא ירמזו מקום כמ"ש מקומי. והנה אמר אשר נמשך אחריה העדר ההשגחה בנו, לפי שמצא הרב הפסוק שאומר אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרונני, ומאשר אמר ובקשו פני בצר להם, יורה שלא היה הייעוד על ההשגחה, ואם לא היה כן הנה לא יחוש ישראל בהסתלקות השכינה והכבוד. להשיב לזה אמר אשר נמשך אחריה העדר ההשגחה, ואם כן כאשר אמר ובקשו פני ר"ל בקשו השגחתי, לפי שנמשכה העדרה אחר הסתלקות הכבוד שזכר, ולכן הביא הרב פסוק והסתרתי פני מהם (דברים ל"א י"ז) לא לבאר העלות השכינה כי אם להודיע שפני הנזכר בפסוק ובקשו פני נאמר על העדר ההשגחה כמו שאמר והסתרתי פני מהם שהוא על ההשגחה הנעדרה מהם. ואולי נאמר עוד ששני הדברים הכריח מאותו פסוק, לפי שהתחלתו וחרה אפי ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול, הנה במה שאמר ועזבתים יורה על הסתלקות השכינה, וכינה (צ"ל ומה) שאמר עוד והסתרתי פני מהם הודיע שאחריה תמשך העדר ההשגחה. ולפי שיחשוב חושב שהפנים הנזכר בפסוקים האלה אינם העדר ההשגחה אבל הם פני העונש והכעס, לכן אמר והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות, ואמר עוד עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרונני, ר"ל שיבאו להם צרות על צד העונש, לז"א הרב שאינו כן ושהצרות והרעות הנזכר בכתוב אינם באות לעונש כי אם במקרה מהעדר ההשגחה. ולז"א כי כשנעדרה ההשגחה הופקר ונשאר כמטרה לכל מה שאפשר שיבוא ויקרה, ויהיה טובו ורעתו כפי המקרה כלומר שג"כ במקרה אולי יבא אליו טוב כמו שאפשר שיבוא הרע וא"כ כלו הוא העדר ההשגחה לא עונש. וא"ת אולי א"כ בהעדר ההשגחה יקבל ישראל תועלת אם היה נשאר למקרה להיטיב או להרע. להשיב לזה אמר הרב ומה קשה זה הייעוד ר"ל היותו נשאר למקרה קשה מאד הוא אליו, והיה זה לפי שישראל להיותו תמיד עד הנה מושגח לא יהיה שלם בשכל המעשי להנצל מהמקרים ולהשמר מהם כי היה האל ית' הוא שומר ישראל, וכאשר ישארו למקרה יתחייב אליהם בהכרח רעות הרבה יותר מאשר יקרה לאומות, לפי שהם לא יבקשו דרכים להשמר מרעות המקרה כמו הם. ואמנם מה שאמר הרב עוד ובעבורו כנה באמר אלך אשובה אל מקומי, ירצה לומר שלא נאמר שספר הכתוב הסתלקות השכינה ולא ספר הסתלקות ההשגחה הנמשכת ממנה אחריה שהוא הייעוד היותר קשה בעיניהם, כי בעבור העדר ההשגחה כנה ואמר אלך אשובה אל מקומי. וזה

אינו סותר למ"ש למעלה לפי שיש בפסוק הזה ב' מלות אלך אשובה הנה באמרו אלך רמז על הסתלקות ההשגחה ובאמרו אשובה אל מקומי רמז על העלות השכינה ממקומו, ובא לו בראשונה זכר האחרון שהוא העדר ההשגחה, ואחריו הגיד הסבה שיחייב אותו למה שיהיה קיים ההעדר ההוא באמר אשובה אל מקומי שתעלה השכינה, וזה יורה שההשגחה לא תשאר שמה. הרי לך שאין סתירה בזה כי למעלה דבר בשיבה ואמר שאשובה אל מקומי הוא על השכינה ואמר הנה ובעבורו כנה אמרו על אלך ולזה הביא אחר זה פרק הליכה ושם יבאר אלך אשובה אל מקומי כמו שאפרש. הנה התבארו דברי הרב והותרו הספקות כלם:

פרק כד

כוונת הפרק הזה, לבאר על כמה פנים יאמר בלשוננו שם הליכה כפי מה שיצטרך הרב אליו בכוונתו, והביאו אחר הפרק הקודם לפרש עוד אלך אשובה אל מקומי שפירש בפרק הקודם. ודברי הפרק יתחלקו לג' חלקים, הא' בביאור שתופי השם והוא מהתחלת הפרק עד ולפי זאת ההשאלה, ב' בביאור איך יאמר זה השם באלוה ית' והוא מאמרו ולפי זאת ההשאלה עד אמנם אומר ויחר אף ה' בם, והג' בהיתר ב' ספקות אפשר שיתחייבו בדבריו שאמר, והוא משם עד סוף הפרק:

ההליכה ג"כ מכלל שמות המונחים כו'. ירצה ששם הליכה נאמר בהנחה ראשונה על תנועות הבעל חי ויאמר בהשאלה על תנועות הגופות היותר דקים מהב"ח כמו האש והמים שהם להיותם פשוטים וגופות דקים בערך הארץ יותר דקים מהב"ח המורכב מהם ומיסוד הארץ ג"כ. ויש לשאול מי הביאו הרב לומר שהליכה תאמר בהנחה ראשונה על הב"ח. והשאלה על הגשמים שאינם ב"ח, והיה ראוי שיאמר שהליכה תאמר על תנועת הגופות ב"ח או זולת ב"ח כמ"ש בשתוף יצא. ועוד שאלתי למה הביא הרב ההשאלה הזאת, ויראה שאין לו בה צורך, והוא למדנו שלא יביא שתוף כי אם אשר יצטרך אליו. והיתה תשובתי בזה כי ההליכה לא תתחלף מהתנועה כי אם בזה שהתנועה תאמר בשוה על כל דבר ב"ח או דומם או צומח או יסוד פשוט, וההליכה היא תנועה רצונית וא"כ יצדק לבד בב"ח, כי היציאה מן המקום תכלול ב"ח וכל שאר הגשמים שהיא הרקת המקום, אבל ההליכה כיון שגדרה התנועה ברצון על הב"ח לבד יאמר. וראה הרב עוד שבפסוק נמצא הליכות הרבה מאד לב"ח, ועל שאר הגשמים שאינם חיים לא יאמר הליכה כי אם במקרה ועל המעט כמו שהביא והמים היו הלוך וחסור (בראשית ח' ה') ותהלך אש ארצה (שמות ט' כ"ג) לזה אמר הרב שההליכה תאמר על תנועת הבעל חי, ועליה אמר וזה הרבה ר"ל שזהו מה שבא בפסוק על הרוב אמנם על צד ההשאלה

תאמר על הגופות היותר דקים, ובזה לא אמר וזה הרבה לפי שהוא מעט, והוא ממה שיורה שהראשונה הנחה עצמית והשנית היא ההשאלה. הנה הביא הרב השתוף הזה לדעתי כדי לבאר ההליכה שבאה באופנים אמר ילכו האופנים (יחזקאל א' י"ט) שבהיות האופנים לדעתו הם היסודות כמו שיבאר בהתחלת הח"ג במרכבה, א"כ איך אמר בהם לשון הליכה. לזה הקדים לכאן שהליכה תאמר על הגופות הדקים ומאותו צד אמר באופנים לשון הליכה. גם אפשר לומר שהרב עשה השתופים דקה מן הדקה, ההנחה הראשונה יותר חמרית, והשנית מעט חמרית כדי לבא לשלישית שהיא יותר מופשטת כמה שאמר שתאמר הליכה למה שאינו גוף כלל:

ואם אינו גוף כלל אמר קולה כו'. ירצה שהקול אינו גוף ושלא נאמר בו לשון הליכה מפאת מהות הקול והיותו מתחדש מהבאת הנשמים, אבל נאמר עליו הליכה מצד שהוא דבר מתפשט עם היותו בלתי גשם בקול, ויהיה פי' הכתוב קולה כנחש ילך (ירמי' מ"ו כ"ב) שהקול ילך כנחש, ולא אמרתי שיחזור ילך לנחש לפי שלא ישאר דבר בו א"כ יתדמה הקול לנחש אם לא בהליכה. וזה שאמר עוד כי בחיל ילכו ובקרדמות באו לך, הנה הקול האויבים ושמועתם הוא אשר אמר עליו שילך ויתפשט כמו שיתפשט הנחש, ולא אמר זה על הכח המתעורר כדברי האפוד, כי שם הנביא מהאויבים ידבר לא מהכחות, ואמנם קול ה' אלהים מתהלך בגן (בראשית ג' ח') לא רצה הרב להביאו בכלל הפסוקים שיאמר בהם הליכה על הבורא ית', לפי שהבין שמתהלך בגן יחזור לקול ולא לאלהים, והראיה עליו שאמר את קולך שמעתי, וא"כ הקול היה המתהלך בגן, וגם אומר לרוח היום יורה עליו, וא"כ ההליכה הזאת אינה מיוחסת לאל כי אם לקול ולכן לא הביאו במיוחסות לאל:

ולפי זאת ההשאלה הוא כו'. זהו החלק הב' מדברי הפרק. יאמר שההליכה הנאמרת בבורא היא מזאת ההשאלה, לא להיותה קול כמו ההשאלה שזכר, כי אם שהיא הושאלה למה שאינו גוף להתפשט הענין, כמו שהיא נאמרת בקול לענין התפשטותו. וראה שהרב אמר כאן שהיא הושאלה למה שאינו גוף, וזה כבר אמרו למעלה, אבל הביאו הנה לפי שרצה להוסיף בחלוקה שהושאלה קודם לבד בהתפשטות מה שאינו גשם, ועתה הוסיף או לסור ההשגחה. ומה שאמר הרב עוד אשר דומה לו בב"ח סור מן הדבר, יראה שאין צורך בו. והאמת הוא שההשאלה לבד היתה התפשטות מה שאינו גשם, ומזה הצד לא יוכל הרב להעתיקו לסור ההשגחה, אבל הרב יראה שההנחה הראשונה להליכה היא לתנועת הבעל חי, וראה שההשאלה היא להתפשטות מה שאינו גוף, ומשתיהם אמר שיאמר הליכה בבורא ית' אם להתפשט הענין כמו ההשאלה, או לסור ההשגחה

כמו ההנחה הראשונה, אשר דומה לו בב"ח סור מן הדבר, כלומר שהב"ח כשיסורו ממה שהם או שיהיה סורם ממקום מיוחד או תהיה ההסרה מדבר מיוחד, כמו שזכר בביאה, והנה כאשר תהיה ההסרה מדבר לא ממקום, והיא שתעשה בכח בהליכה משם, למדנו שכאשר תסור ההשגחה האלהית מדבר, נאמר עליה הליכה, שהוא דמיון הסרת הבעל חי מדבר מה אשר יעשוהו בהליכה, ויהיה ההתפשטות שזכר הרב בוא ההשגחה והדבקות, ותהיה ההסרה, הסתלקה. ולפי שההשגחה לא תאמר ביחס אל המקום, כמו שיתבאר בפרק הנמשך לזה כי אם ביחס אל דבר מה, לכן אמר כאן סור מן הדבר ולא אמר מן המקום וכמו שכנה העלות ההשגחה בהסתרת פנים:

אמר אלך אשובה אל מקומי. שאלתי בזה ד' דברים, הא' מה ששאל האפודי, למה לא פירש שם הליכה בהסתלק הנבואה כמו וילך אלהים כאשר כלה לדבר (בראשית י"ז כ"ב). הב' איך פירש הרב כאן אלך אשובה אל מקומי על ההשגחה ובפרק הקודם פרשו על השכינה. הג' מה ענין אומר וכמו שכנה העלות ההשגחה בהסתר פנים, והנה הסתר פנים אינו לשון דומה להליכה לשנאמר כמו שהסתר פנים הוא העדר ההשגחה כך ההליכה ג"כ. הד' למה לא הביא הרב ענין שיבה לדמיון הליכה ויאמר. וכמו שכנה העדר השכינה בשיבה ככה כנה אותו בהליכה, והוא דמיון יותר שלם מהסתרת פנים. והיתה תשובתי בכל זה, שבפרק הקודם אמר שענין אשובה אל מקומי הוא העלות ענין השכינה, אבל אלך לא פירשו על השכינה, כי היה אצלו נאמר באמרו על העדר ההשגחה כמו שפירשתי שרמז בזה שאמר בסוף הפרק. ובעבורו כנה באמרו אלך אשובה, וא"כ שם פי' אשובה אל מקומי על השכינה, וכאן פירש אלך על העדר ההשגחה, ואין כאן א"כ סתירה. ואמנם הנבואה נכללה בענין ההשגחה כי הנבואה השגחה על הנביא בדבוק עצום מאד. והנה הביא דמיון מהסתרת פנים, לפי שההליכה אינה כי אם הסתרת פנים מהדבר אשר היה עומד שם, ולפי שהרב אמר כאן סור מן הדבר ושאין הענין סור מן המקום כמו שפרשתי, אבל שאין ההליכה הזאת כי אם הסרה מדבר מה, והוא א"כ סור הפנים ממנו. ולא הביא הרב דמיון משיבה לפי ששיבה נאמר על השכינה, ואלך נאמר על ההשגחה כמו שזכרתי. ולכן הביא מהסתרת פנים ששניהם יאמרו ר"ל הליכה והסתרת פנים על העדר ההשגחה:

אמנם אומר ויחר אף ה' בם וילך. זהו החלק הג' מדברי הפרק, יאמר שאולי יסופק נגדו באמר ויחר אף ה' בם וילך (במדבר י"ב ט') לפי שא"א שיפורש מהתפשטות מה שאינו גשם, כיון שהנה מרים מצורעת כשלג, היה דבר גשמי, וגם לא יפורש על העדר ההשגחה לפי שאם נעדרה ההשגחה איך נשארה מרים מצורעת כשלג והוא עונש ולא

העדר השגחה. לכן אמר הרב שכאשר יעויין היטב יש בו שני הענינים יחד, וזכר ראשונה ענין ההשגחה באמרו כלומר ענין הסתלק ההשגחה המכונה בהליכה, ר"ל שיהיה וילך שהלך השגחתו מעליהם, וזכר הענין השני באמרו וענין התפשט הדבר והגלותו והראותו, כלומר החרון אף אשר הלך ונמשך אליהם ולזה שבה וכו', ירצה שההליכה בענין התפשטות יחזור לחרון אף ויאמר ויחר בם וילך ר"ל ונתפשט אותו חרון אף. ולא תחשוב שאחד משני הענינים האלה סותר לאחר, אינו כן, כי אמרנו שחרה אפו ונתפשט עד שנעדרה ההשגחה ונעלתה מעליהם הם הדברים מבימים (צ"ל מבוארים). ולפי שלא נקשה מהיות מרים מצורעת כשלג. אמר הרב ולזה שבה מצורעת כשלג ר"ל שזהו מהתפשטות החרון אף, ואליו ייוחס לא להעדר ההשגחה. ויהיה א"כ הענין כלו שחרה אף ה' בם והלך והתפשט אותו החרון עד שנמשך ממנו שהיתה מרים מצורעת כשלג, ואחר זה הלך ההשגחה ונעלה מעליהם. וא"כ וילך יש בו שני הענינים יחד:

וכן הושאל לשון ההליכה להנהגה כו'. בזה השתדל הרב להתיר ספק אחד אפשר שיסופק נגדו והוא במה שיאמר הכתוב אחרי ה' אלהיכם תלכו (דברים י"ג ד') כי זה א"א שיפורש על התפשטות מה שאינו גשם, כיון שההולכים הם אנשים גשמיים, וכן א"א שיפורש על העדר ההשגחה כיון שהוא מצוה שילכו אחרי ה' ואינה קללה. להתיר זה אמר הרב שהוא הענין אחר, והנהגה במנהגים החשובים, כאלו אמר זהו שתוף אחר מבלעדי הנזכר. וא"ת למה לא זכרו הרב למעלה, תשובתו כי הוא יזכור לבד השתופים הצריכים לכוונתו עם היות שם שתופים אחרים:

פרק כה

כוונת הרב בפרק הזה, לבאר על כמה פנים יאמר בלשוננו שם שכנות ושכינה כפי הצריך לכוונתו. והביאו אחר הפרקים הקודמים לפי שבהם זכר פעמים רבות שם שכינה ולכן ראה לפרש מה ענין שכינה ופירושה:

ודברי הפרק יתחלקו לב' חלקים. הא', בביאור שתופי השם, וזה מראש הפרק עד ולפי זאת ההשאלה. והב', בביאור איך יאמר זה השם בבורא ית':

והוא הידוע המפורסם. שאלתי למה לא אמר כן בשאר השתופים. וג"כ למה אמר שכן ידוע כי ענין זה הפעל וכו' וחזר ואמר וענין השכינה. ואמרתי שהרב שיער בהבנת שם שכנות שני דברים, והם הא' מנוחת הדבר במקום אחד, והב' התמדתו באותו מקום, ואמר הרב שהידוע מענין שכן הוא חניית החונה במקום, אבל לא התבאר אם זה החונה והשוכן הוא ב"ח או כל גשם בכלל. ואם התמיד או לא התמיד. ואם יחויב שיהיה נח באותה חנייה או לא. וזהו אומר והוא הידוע המפורסם, ר"ל שזה שאמר, היא ידיעה

מפורסמת ואינה בדיוק, ולכן נצטרך להודיע אמתת זה השם, וזהו אמר עוד וענין השכינה התמדת העומד, ר"ל אין בפי' השכינה מנוחת הדבר במקום מה, שאם היה כן היה שכינה שם נרדף לישיבה ולא יעשה הרב משניהם שתופים בפרקים מתחלפים, אבל היה אומר ישיבה או שכינה אם היו שניהם אחד, כמו קרב ונגש ונגע, אבל האמת הוא שענין השכינה באמת היא התמדת העומד במקום אחד. והכריח שיהיה זה האמת באמר כי באריכות עמידת ב"ח במקום כולל או מיוחד יאמר בו ששכן במקום ההוא ואעפ"י שהיה מתנועע בו. הנה אמר ב"ח, שענין שכינה בעצם (לא) יאמר רק על הב"ח שלא נאמר ששכן האבן הזאת במקום כך. ואמר במקום כולל או מיוחד לפי שהמתנועע אי אפשר שיהיה מתמיד במקום מיוחד כי אם בכולל:

והושאל זה למה שאינו ב"ח וכו'. הנה ענין השכינה יגזור שני דברים היות השוכן ב"ח והיות המשכן מקום חמרי, וזו היא הנחתו הראשונה. ואמר הרב שעל צד ההשאלה יאמר על מה שאינו ב"ח אבל לכל ענין שהתיישב ושקד על דבר אחד, ר"ל שיחסר תנאי השוכן שהוא היותו תמיד ב"ח. ואמר ואע"פ שלא היה הדבר אשר שקד עליו הענין ההוא מקום הוא, להגיד שכבר יחסר ג"כ תנאי המשכן שלא יחוייב שיהיה מקום אבל יהיה המשכן דבר שאינו מקום והשוכן דבר שאינו בעל חי, אם שיהיה גשם או אולי בלתי גשם ג"כ, והביא לזה החלק האחרון תשכן עליו עננה (איוב ג' ה') כי העננה והוא השוכן אינו ב"ח והמשכן והוא היום שאמר תשכון עליו חוזר אל היום שזכר, היום ההוא יקחהו אופל, אינו מקום כי הוא חלק מהזמן:

ולפי זאת ההשאלה הושאל לבורא ית' כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו כו'. ראה שהרב עשה חלוקות בשכינה ובהשגחה, ולשכינה להיותה אור נברא מוחש רמז מקום ואמר בכל מקום שהתמידה בו השכינה היא תיוחס למקום. אבל ההשגחה שאינה דבר גשמיי לא תתייחס למקום, ולכן אמר או לכל דבר שהתמידה בו ההשגחה. והביא וישכן כבוד ה' על הר סיני (שמות כ"ד י"ו), ורצון שוכני סנה (דברים ל"ג ט"ז) שהוא על השכינה, ואמר ושכנתי בתוך בני ישראל (שמות כ"ט מ"ה) נאמר על ההשגחה, ולכן לא נתייחסה למקום כי אם לתוך בני ישראל, כי יתדבק בהם. והבן באי זה צד יתדמה מה שנא' באל ית' להשאלה שזכר, והוא כי בהשאלה זכר שני דברים, אם יהיה השוכן גשם, אבל בלתי ב"ח ששוכן במקום גשמיי, וזהו ענין השכינה שהוא בעצמו דבר גשמיי ושוכן במקום מיוחד. והשני כאשר המשכן לא יהיה מקום והחונה או השוכן אינו ב"ח וזהו ענין ההשגחה שלא תחול במקום מיוחד כי אם בתוך בני ישראל ואינו ב"ח. ואל

תאמר א"כ ההשגחה היא גשם. כי בכאן לא נקח מההשאלה כי אם היות הנושא בלתי ב"ח לא שיהיה גוף בהכרח, כי אם השלילה שאינו בעל חי:

פרק כו

קודם שאזכור כוונת הפ' וחלקיו ראוי לשאול בו ד' דברי': הא', למה הביא הרב כאן זה הפרק בתוך השתופים היה ראוי שיביאהו אם בתחלתם או בסופם. הב', אם היה שהרב נסתייע מזה המאמר הכולל דברה תורה בלשון בני אדם א"כ אין לנו צורך בשתופים, כי למה נשתדל בהראות שהשמות המורים הגשמה יאמרו בשמושיהם באופן רוחני לא מוגשם, ויותר טוב שנאמר אמת ויציב שהשמות האלו כלם יאמרו תמיד בהנחותיהם הראשונות ובדרך גשמיי, אבל היתה בו הסבה לפי שדברה תורה כלשון בני אדם. הג' במ"ש אמרתם הכוללות למיני הפירושים כלם, והיה ראוי שיאמר למיני השמות הכוללים, שזה המאמר יכללם לא לפירושים, כי אינם נכללים בזה המאמר. הד' שהרב אמר פעמים רבות בזה המאמר שהתחכמה החכמה האלהית לדבר בשמות המשותפים כדי שיקחום הפתאים על קצת הענינים שאמרו עליהם, ויקחום המשכילים כפי אמתם, וכפי דבריו הנה יאמר הרב שדברה התורה הדברים כלם כפי דעת ההמון לא (כפי דעת) המשכילים כלל והוא בחלוף מה שזכר הרבה פעמים. ואחרי אלה השאלות אבאר כוונת הפרק וחלקיו ודבריו עם היתר השאלות:

כוונת הרב בזה הפרק הוא. כי לפי שבפרקים שעברו ביאר השמות שיורו על התנועה כמו ירד ועלה, נצב, עמד, ישב, שכן, ויצא, ובא, ועבר והדומים להם, ואולי יחשוב אדם שלא היה ראוי לרב לפרשם בשתופיהם לפי שאינם מורים הגשמה באל ית' כי אם תנועה ואינה חסרון בחקו כשאר הדברים הגשמיים, והנה בעבור זה אחרי שכלה כל תארי התנועה שלא נשאר מהם אחד, הביא זה הפרק לומר שתארי התנועה הם זרים ובלתי אפשריים בחקו ית', כתארי הגשמות עצמים, וכיתר הדברים היותר מגונים בחקו, ומפני זה נצטרך להרחיב בשתופיהם כמו שעשה. והנה יורה על היות זאת הכוונה האמתית בפרק ממה שכתב בסופו כמו שאזכור, ולזה ג"כ יביא פרק אונקלוס הגר, לבאר שנשמר מליחס לאל ית' התנועה, והתבאר עם זה קשור הפרק והותרה השאלה הא':

והנה יתחלקו דברי הפרק לשני חלקים, הא' בהקדמת מה שיצטרך אליו לבאר הענין כפי דעת ההמון, שהדברים שהיו שלמות אצל ההמון ייחסו לבורא, ואשר לקחו בגבול חסרון או ההעדר הרחיקהו (הערה ושמנו) צ"ל הרחיקהו ממנו ית', וזה יתחיל מראש הפרק עד ואתה יודע כי התנועה. הב' לבאר הענין כפי דעת האמתים שתארים המותרים בחקו הם נמנעים אצלו כיתר התארים המנועים ממנו, ושייחס תארי התנועות אצלו

ית' בתארי הגשמות עצמם ובתוארי ההעדר בהיות כלם נמנעים אליו בחקו, וזה יתחיל מאמרו ואתה יודע כי התנועה עד סוף הפרק:

כבר ידעת אמרתם הכוללת למיני הפירושים, כוונת הרב באלה הדברים היא, שעם היות שבאר השתופים בשמות התנועה וזולתם, עדיין ישאר להקשות ולמה רצתה התורה לומר האמתית בשמות מורים על כוונות אחרות ממה שהיה דעתו, ולא דבר בדברים מפורשים. ולמה לא קרא השכינה התמדה אם היה ענינה באמת התמדה כמו שזכר, ולמה לא אמר להליכה בלשון התפשטות או הסבה מן הדבר כפי כוונת האמת וכן האחרים. ולא (צ"ל ולמה) יזכיר שמות טעו בהם האנשים בחשבם היותם מורים על התנועה והגשמות. הנה להשיב לזה אמר הרב שבא מאמר חז"ל דברה תורה כלשון בני אדם, ואמר שהוא כולל לכל מיני הפירושים, כי כל הפירושים שיעשה הרב בשמות, כלם יצטרכו להתנצלות הזה למה באו בתורה מאמרים ושמות יסבלו הפירושים ולא באו בה האמתות מבוארות. והיה התשובה בכלם דברה תורה כלשון בני אדם, ר"ל דברה בשמות משותפים שהם מסכימים ללשון בני אדם, אם ללשון ההמון שיקחום כפי פשוטיהם ואם בלשון החכמים שיקחום כפי הנסתר, כי כל זה יוכלל בבני אדם. וא"כ עם זה המאמר לא היה מותר פרקי השתופים ואינו דרך אחר אבל הוא חזוק והשלמה להם, והותרה השאלה הב'. ולכן אמר הכוללת לכל מיני הפירושים, והותרה השאלה הג'. והיה כוונת הרב שדברה תורה לא לבד כפי ההמון כמו שחשב הנרבוני כי אם בדרך כולל לשלמים ולפתאים והוא מסכים עם מה שאמר פעמים רבות, והותרה השאלה הד':

ענין זה כי כל מה שאפשר וכו'. יראה שהרב יפרש המאמר זולת מה שפירשתי, והאמת הוא שהרב עם מה שהביא השיב לספק אשר עליו הובא זה הפרק כמו שאמרתי, ומה שאמר עוד ענין זה כי כל מה שאפשר הוא פירוש המאמר, לבאר ענין אחר יוצא מהמאמר יצטרך אליו, והוא אומרו כי כל מה שאפשר לבני האדם הבנתה. ואל תחשוב שיאמר הרב שכל דבר אפשר לציירו ראוי שיתואר בו האל ית', כי הנה האכילה והשתיה והשינה אפשר לציירו ולא יתואר בו, אבל רוצה לומר כי כל דבר אפשר לבני האדם הבנתו וציורו לא בחקירה רבה, כי אם בתחלת המחשבה, שיאות באל ית' הוא אשר ראו והאמינו שהיה ראוי לבורא כי נתנו הגזרה כפי מה שעלה על רוחם, ולכן האמינו בו תארי הגשמות להורות עליו שהוא נמצא, כי חשבו שכל מה שאינו גשם או נמצא כגשם, ר"ל כמו הצורות שהם כגשם, בלתי נמצא. וכן ראו שכל שהוא שלמות אצלנו בחכמה וגבורה וגדולה ראוי לייחסו אליו ית', וכל מה שנדמה להמון שהוא חסרון שאין ראוי לתארו בו, כמו האכילה והשתיה והשינה שהם פעולות פחותות, ועם היות שאמר

הכתוב עורה למה תישן ה' (תהלים מ"ד כ"ד) אמר בדרך תימה כאומר למה תהיה כישן כאיש נדהם והוא דע"ה עצמו אמר הנה לא ינום ולא יישן (שם קכ"א ד'). **ואמנם** חזר לומר פעם שנית וכל מה שיחשוב ההמון שהוא שלמות יתואר בו ית', לפי שלמעלה אמר שההמון יחשוב שכל מה שהוא שלמות אצלנו ראוי לתארו לו ית' וכאן אמר שבספרי הנבואה יוחסו אליו מה שהוא שלמות אצלנו, כמו שחשבוהו הם כי דברה תורה בלשון בני אדם. הנה תכלית דברי הרב בזה שהתורה חששה בדבריה לדבר בדברים מסכימים לדעות בני האדם, ואין ספק שגם כן אותם הדברים יסכימו עם דעות החכמים, ולכן הועילו צדדי השתוף שעשה הרב והיו הם צריכים מאד עם אמתת ההקדמה שדברה תורה בלשון בני אדם. **ואתה יודע כי התנועה משלמות בעלי חיים**, זהו החלק השני מדברי הפרק, ורצה בזהמה שזכרתי שלא נחשוב שתארים מותרים בחקו ית' למה שלא יורו הגשמות בתחלת המחשבה, ושלכן היה עמל בלתי הכרחי מה שעשה הרב בשתופי שמות התנועה שזכר, כי זה אינו כן, אבל היו שמות התנועה כלם מגונים ובלתי אפשריים בחקו כאכילה ושתיה שהם התארים שאף ההמון ימאנו אותם. **אבל לפי לשון בני האדם כלו' ההמוניים**, לא חשב הרב לפרש שבני אדם שזכר במאמר הם ההמון לבד, אבל הוא רצה בבני אדם כולל להמון ולמשכילים כמו שפירשתי, ולכן כאשר אמר כאן לפי לשון בני אדם, נצטרך לפרש על אי זה מין ממיני בני אדם ידבר ואמר כלומר ההמוני והוא ממה שיורה שג"כ יוכללו בבני אדם אחרים שאינם המוניים והם המשכילים. וחתם הדברים שעם הסתלקות הגשמיות יסתלקו כל אלו כלומר ירד ועלה ולא זכר באלו כי אם תארי התנועות והוא ממה שיורה שאליהם כיון בזה הפרק:

פרק כז

לפי שהרב המורה בפרק הקודם כתב שהתארים המורים על מיני התנועה ראוי שירוחקו מהש"י כמו תארי הגשמות עצמם, והיו משיגים בזה ספק ממה שתרגם אונקלוס הגר אנכי ארד עמך מצרימה (בראשית מ"ו ה') אנא אחות, בהיותו מרחיק תארי ההגשמה ויורה שהרחיק תארי ההגשמה ולא הרחיק תארי התנועה, ולכן הביא זה הפ' לבאר שאונקלוס בשוה ירחיק תוארי התנועה כמו תוארי הגשמות, ושמה שתרגם אנא אחות הוא לסבות יבארם הרב, והיה א"כ הפרק הזה תשלום הפרק הקודם עד שכפי מה שמצאנו בספרים המדוייקים אין זה פרק בפני עצמו, אבל הוא מכלל הפרק הקודם וחלק ממנו:

וחלקי זה הפרק הם שלשה. הא', בביאור מנהג אונקלוס וכוונתו בכלל בהרחקת הגשמות והתנועה וזה מתחלת הפרק עד אלא שהוא תרגם אנכי ארד עמך. הב', בהראות

הספק שישיג במה שתרגם אנכי ארד עמך, אנא אחות, ובהתרת הספק הזה. וזה מאמרו אלא שהוא תרגם, עד ואפשר עוד אצלי. והג', בהיתר שני לספק ההוא והוא מאמרו ואפשר עוד אצלי, עד סוף הפרק, ולפי שהרמב"ן ז"ל בפי' התורה בפ' ויגש בפסוק אנכי ארד עמך, הביא ספקות עצומות ורבות נגד מה שכתב הרב המורה בזה הפרק, ראיתי אני לבאר ראשונה דברי הפרק, אח"כ אזכור ספיקות הרמב"ן ועליהם תטוף מלתי בהתרתם לחזוק דברי הרב המורה:

אונקלוס הגר ע"ה כו'. יקדים הרב שאונקלוס בהיותו גר היה אפשר שיחשב שלא יהיה שלם בל' הארמית אם היה שנתגייר בנערותו, כי לנערותו לא היה שלם בלשונו, או יהיה בלתי שלם בלשון העברי, אם היה שנתגייר בזקנותו ולא יוכל להשתלם בלשון אשר הועתק אליו, ואם היה זה כן לא היה ראוי לקחת מתרגומו כי אליו העתיק (ר"ל שלא העתיק לזולתו), וזכר הרב שלא היה זה כן כי אונקלוס עם היותו גר היה שלם מאד בשתי הלשונות העברי והארמי, ומצד שלמותו הרגיש בלשונות שראוי להרחיק ובלשון שראוי לבחור, ולכן ראוי שממנו נקח ראיה על אמתת הענינים:

וכבר שם השתדלותו בסלוק ההגשמה, יאמר הרב שכבר ביאר בפרקים הקודמים, ששם אונקלוס השתדלותו להרחיק ההגשמה והיה זה בפרק ב' במה שתרגם והייתם כאלהים ותהון כרברבייא ובפרק כ"א שתרגם ויעבור ה' ואעבר ה' שכינתיה. וזהו אמר וכבר שם השתדלותו ר"ל וכבר התבאר במה שקדם ששם כל השתדלותו. ואמר הרב הנה שהרחקת ההגשמה תוכלל בשני ענינים, אם בהרחקת התארים המורים על הגשמה גמורה כרגלים וידים, ואם בהרחקת התארים המורים על התנועה, ששניהם הרחיק. וזה שאמר וכל תאר יתארהו הכתוב שיביא אל הגשמות, שהוא המין הראשון הנזכר יפרשהו כפי ענינו, ר"ל שאונקלוס לא יחוש לשמוש הלשון ולא לדקדוקו, אבל יחוש לבד ליישב הענין, וז"ש יפרשהו כפי ענינו. ואומר וכל מה שימצאהו מאלו השמות, הוא המין האחר מהתארים המרוחקים המורים על מיני התנוע' שתמיד אונקלוס ישים בענין התנועה ההיא הגלות והראות אור נברא, והוא האש הנראה בדרך נס הנקרא שכינה או השגחה שהוא מובן אחר לתנועה, כי כאשר יהיה הדבר מושכל ולא מוחש יהיה ההשגחה, וכאשר יהיה מוחש יהיה שכינה.

והנה תרגם וירד ה' ואתגלי ה', הקשה בלשון הזה הוא שבתרגום הפסוקים האלה שהביא הרב לא בא לשון שכינה ולא לשון השגחה והוא א"כ בלתי מסכים עם מה שאמר. ופירשתי בו שאין אלה הפסוקים שהביא פי' והוכחת הלשון שזכר מהשכינה וההשגחה, אבל אמר שאונקלוס כשמצא מיני התנועה יתרגמם בהגלות שכינה או

השגחה, ופעמים לא יזכור השגחה ולא שכינה, אבל עכ"ז לא יתרגם התנועה כי אם הגלות, וזה שאמר הנה תרגם וירד ה' (בראשית י"א ה') ואתגלי ה' ר"ל שעם היות שלא זכר בזה שכינה הביא בו לשון אתגלי וכחו כח הגלות השכינה, וכן תרגם ארדה נא ואראה (שם י"ח כ"א) אתגלי כען ואחזי, שלא זכר כאן השגחה ותרגם אתגלי ועכ"ז כחו כח ההשגחה, הנה התבאר ממנהג אונקלוס שתמיד יתרגם מיני התנועה על הגלות אם שישים שכינה והשגחה מצטרף, מחוסר או ישים הגלות לבד והוא החלק הא' מדברי הפרק:

אלא שהוא תרגם אנכי ארד עמך. זהו הספק שמצא הרב בדברי אונקלוס, שעם היות מנהגו להרחיק ההגשמה והתנועה הנה לא עשה כן בפסוק אנכי ארד עמך, שתרגם אנא אחות שהוא תרגום ירידה ממש ולא חשש להרחיק ממנו התנועה. **וזה דבר מופלא מאד**, ר"ל שזה דבר מיוחד ובלתי נהוג בו והוא מופלא בו, ואמר הרב שלא יורה זה על מעוט השגחתו כי אם על שלמות אונקלוס, וקראו אדון להיותו בר קלונימוס (בר אחתיה דטיטוס כמ"ש חז"ל בפ"ה דגיטין). ואומר וטוב פירושו ירצה על פי' שעשה בתורה שהוא התרגום כיון שבו הבין הדברים כפי מה שהם, ומלבד הפירוש עוד רמז לענינים גדולים בחכמת התורה כמו שיפרש הרב:

והוא כי תחלת זה הספור אמר ויאמר אלהים. חשב האפודי בפי' זה המקום, שהיה כוונת הרב שזאת ההשגה שהשיג יעקב אע"ה לא היתה השגה נבואיית שלמה אבל היתה מחשבה והסתכלות ממנו כפי דמיונו ומחשבתו, וזהו במראות הלילה, ושלזה ג"כ אמר הרב אחר זה הדברים הדמיוניים להורות שנבואת יעקב היתה מחשבה מפעל הדמיון בלבד, ושזהו ההבדל ששם הרב בין מה שיאמר בחלום או מראות הלילה שאינה נבואה גמורה, ובין מה שיאמר במראה או במחזה שהיא נבואה גמורה. וכל זה לדעתי מחשבה נפסדת, כי הנה הרב המורה בח"ב פמ"א ביאר מדרגות הנבואה האמתית, ושם הביא הרב בפירוש זאת המראה במדרגה הראשונה מהנבואה בכלל הפסוקים שהביא, ואמר בסוף וכל מה שבא על אחד מאלה המדרגות היא נבואה ואמרה נביא. ואמר שם עוד שיש הפרש רב בין אמרו ויבא אלהים בחלום דלבן ודאבימלך, ובין אמרו ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ופירש שהיה ענין אבימלך ולבן התעוררות ולא נבואה. ולכן אמר בהם ואתא מימר מן קדם ה' ושביעקב אמר ואמר ה' להורות שהיתה נבואה גמורה. הנה הוכחתי מזה שדעת האפודי אינו אמתי, ושהוא הפך מה שאמר הרב בפרקיו בנבואה כמו שזכרתי. אבל אמתת כוונת הרב הוא שאונקלוס עשה הפרש רב בין מה שיאמר הכתוב במספר מה שהיה ומה שקרה במציאות, ובין מה שיספר שנאמר לו

בחלום או במראה, כי הגדת הדברים וכ"ש אם היו בחלום יהיו מוגשמים מאד מהמדמה המקבל אותם, ולכן לא ירחיק בה ההגשמה, לפי שחשב שלא יטעה אדם בזה ולא ייחס מפני זה תנועה וגשמיות לאלוה ית', יען יובן שההגשמה נמשכת מפאת המקבל, ולא מפאת הנותן ית'. אמנם מה שיספר הכתוב שקרה אין שם הפעולות המדמה, ולכן כי הוא עדות שנתנה התורה ממה שספר היה אפשר שייוחס לנותן והוצרך אונקלוס לתרגמו. הנה א"כ לא היה בזה ההפרש מהיות הדבר לבד בחלום או במראה, כי אם ג"כ היותו ספור מעשה או ספור דברים, כי כל ספור דברים יורה הגשמתם מהמדמה, וספור המעשה שספרה התורה יחייב האמת ויצטרך אל הפי' והתרגום, לא זולת זה, ויתבאר זה מדברי הרב:

אמר כי אחרי שגלה בתחלת הספור היותו במראות הלילה לא הרחיק אונקלוס שיסופר המאמר אשר נאמר במראות הלילה בלשוננו. הנה רשם הרב בזה ב' סבות. הא' היותו ספור המאמר אשר נאמר. ב' היות במראות הלילה. ועל התחברות שתי הדברים יחד אמר שלא ירחיק אונקלוס לתרגמו בלשוננו, כי ספור המעשה במה שהוא מעשה יחייב שלא יאמר בלשוננו, והיותו ספור מה שנאמר והיותו בחלום שניהם יתירו להאמר הדבר בלשוננו. וז"ש עוד והוא האמת כי ספור מה שנא' לו, לא ספור ענין מה שקרה. ר"ל כי מה שאמר אנכי ארד עמך מצרים הוא ספור מה שנאמר ליעקב ובדבר שנאמר לו אותם הדברים בחלום הלילה ואינו כמו וירד ה' בענן (שמות י"ט ב') שהוא ספור מעשה:

והרחיק ממנו מה שיורה על מציאות התנועה כו'. וביאר למה שאמר דמיוניים ואמר ספור מה שנאמר לו כי הוא הדבר הדמיוני שמצייר הדמיון אותו הזכור והספור ויגשימהו, הניחו אונקלוס בלשונו ולא תרגמו. והנרבוני כתב בזה המקום והדברים הדמיוניים כלומר ספור מה שנאמר במראות הלילה בייחוד אל המדמה הניחו כאשר היה, כי הכח הגשמי כבר יגשים הרוחני, ואינו ספור ממנו הגשמות. והיתה תשובתי בזה שעם היות שיסבור הרב שכל נבואות הנביאים הם ע"י מלאך, הנה האלהים הנאמר בהם פירושו האל ית', ויאמר אלהים וידבר אלהים שהאל ית' הוא אשר אמר ודבר והשפיע על הנביאים עם היות שהיה ההשפעה ההיא ממנו באמצעות השכל הפועל והכתוב לא זכר האמצעי ולא ייחס המאמר ההוא כי אם לסבה הראשונה. ולפי שהיה שם אלהים וה' נאמר שם באמת על האלוה ית' חשש אונקלוס מלייחס מין ממיני התנועה, ואמר אתגלי. אמנם בפסוק הזה אמר הרב שאפשר שאונקלוס פי' שם אלהים הנאמר בכאן על המלאך עצמו ושהכתוב ייחס הדבר ההוא לסבה הקרובה שהוא המלאך ולהיות האלהים היה

מלאך לא הרחיק שיתרגם הירידה בו כלשונו. גם אפשר שנא' שהמלאך אשר אמר הרב שלא הרחיק בו אונקלוס התנועה הוא הכח המדמה להיותו כח גשמי:

והנה יבאו בנבואה כו'. לפי שתי תשובות אשר זכר הרב, הראשונ' בנויה על הפרש מדרגות הנבואה, והשנית על ענין המלאכים. אמר הרב שמה שאמר בשני הדרושים האלה בפרק הזה הוא בהעברה. ושעוד ידבר בדרושים האלה בפרקים מזה המאמר, והם בחלק השני ממנו, ונשלם בזה פירוש הפרק:

ואמנם הרמב"ן בפי' התורה (בראשית מ"ו ב') הקשה נגד מה שאמר הרב בזה ובשאר הפרקים ספקות רבות. והנני זוכר אותם אחד לאחד ואשתדל להתירם:

ספק ראשון עשה הרמב"ן נגד הרב, שאמר שהרחיק אונקלוס כל מיני התנועה מהאל ית', וכן כתב בפרק מ"ח שהרחיק ממנו ית' השמיעה, להוראתם על הגשמות והפעולות, והקשה עליו שאם היה זה דעתו בנוי ומכוון על הרחקת הגשמות מהאל ית', למה לא הרחיק אונקלוס ג"כ מהאל ית' כל לשון קריאה ודבור ואמירה שהם יורו על הגשמות ג"כ:

ואני אשיב לזה שאמר הרב בפ' נ"ה מזה החלק שהתארים שירוחקו מהאל ית' הם תארים הגשמיים וכן כל תארי ההתפעלות למה שההתפעלות יחייב שנוי, וכמו כן מזה הצד נשמר אונקלוס מלייחס שמיעה לאל ית' לפי שתורה על ההתפעלות, וההעברה לפי שתורה על התנועה וההגשמה, אבל הדבור והקריאה והאמירה הם תארי הפעל ולא (כאן חסר: תארי התפעלות) ולכן לא הרחיקם, ויאמר שם אמירה על הרצון הצווי, ושם הקריאה על הגזרה, וגשמות האלה יורו על הפועל שנעשה, ועם היות שדרכם שיעשה אותם האדם על ידי כלים גשמיים הנה הם בעצמם לא יורו כי אם על הפועל שנעשה בלבד לא על הגשמיות. ועיין בתרגמו אמירה כפשוטה ואמר, ותרגום קריאה, וקרא, (אמנם בדבור לא תרגמו כלשונו, אבל תרגמו ומליל, ומזה תדע שהיה הדבור מורה אצלו על הכלים הגשמיים ותרגמו ומליל, ולא עשה כן באמירה וקריאה שתרגמם כלשונם):

ספק שני למה לא הרחיק אונקלוס הראיה כמו שהרחיק השמיעה, ותרגם בכל ראיה, חזיה. ואשר אמר הרב שראיה יורה על השגת השכל כמו שיורה על השגת העיון, הנה השמיעה יורה גם כן על קבול השכל, ולמה א"כ הרחיק השמיעה ולא הראיה:

ואני אשיב לזה שכבר נשמר הרב מהספק הזה באותו פרק מ"ה מזה החלק כשאמר ז"ל אמנם פירושו וחזא ה' היא ראיה מבוארת על היות חזא גם כן משותף בלשון ארמי. ולהיות חזא משותף הנה כאשר לקחו אונקלוס בפירוש ראיה לקחו על השגת השכל לא על השגת החוש. והתמיה מאד מהרמב"ן איך לא ראה או לא עיין בדברי הרב, שחשב

שאמר שהיה מלת ראה משותף בלשוננו והוא לא אמר כי אם בלשון ארמי. ומזה הצד לא ישאר אצלו בזה הספק כי אין שמיעה בארמי (נאמר על קבלת השכל):

ספק שלישי במ"ש שכל ראיה לא ברח אונקלוס ממנה במקומו שתורה על הראיה לבד (ותרגם אותה כפשוטה לפי שהדבר מושג בראיה), אבל כאשר צריך עם זה השגחה והתבוננות יתרגם כפי הראוי, כי ראה ה' בעניי (בראשית כ"ט ל"ב), ראה ראיתי את עני עמי (שמות ג' ז'), שאין הראיה שם שיראה את גופם אבל שישגיח בענינם ושזהו מנהגו לא כטעם שעלה בדעת הרב ונשתבש בו ולא השלימו:

ואני משיב לזה עם היות שאינו ספק אבל (הוא) (צ"ל גם על) הגדת דעתו (אני אומר) שאין הדבר כמו שחשב, כי אלו היה הראיה אשר תורה על ההתבוננות יתרגם קדם ה', והראיה אשר אין עמה התבוננות יתרגמה בלשונה (ר"ל חזא), היה ראוי שיעשה זה גם כן אונקלוס בהתחבר זה אל הטוב כמו בהתחברו אל הרע. ולא מצאנו כן בשום צד שתבא הראיה לטוב עם היות בההתבוננות לא יתרגמה מקדם ה', ולבד זה מצאנו במקום שיזכור עמל וכעס ועוני או דבר רע, ותרא האשה כי טוב העץ למאכל (בראשית ג' ו') לא היה זה ראיה חושיית כי אם בהתבוננות, ולא תרגם בה כי אם וחזאת איתתא. וירא ה' כי רבה רעת האדם (שם ו' ה') שלא היה שם כי אם השגה חושיית ממה שיעשו, תרגם קדם ה'. וזה יורה שאין תלוי הענין בהתבוננות כי אם בהיות הראיה תלויה ברוע חמס ועמל לא ירצה אונקלוס ליחסו ולא לחברו להאל ית', ולזה אמר קדם ה'. וכבר רמז הרב ג"כ על זה שם בפ' מ"ח באמר והנה מצאתי כל ראיה מיוחסת לאל בכל התורה פירשה וחזא זולת אלו אשר אספר לך, ראה דברי הרב שיאמר שכל הראיות אונקלוס תרגמם וחזא בין שיהיו מהתבוננות בין מראה חושיית, ושלא נשאר זולת אלו שזכר לבד, ואחרי אשר הם כלם ענין העול והרע ראוי הוא שנפרש שמאותו צד תרגם בהם קדם ולא מהיותו התבוננות, וגם שלשון קדם ה' לא יורה על ההתבוננות ויותר יורה אמר וחזא ה':

ספק ד איך נאמר שהרחיק אונקלוס התנועה מהאל ית' ותרגם ויעבור ה' על פניו ואעבר ה' שכינתיה (א"כ למה) לא תרגם כן ה' אלהיך הוא עובר לפניך (דברים ל"א ג') שתרגם הוא עבר קדמך ולא היה זה בחלום והיה תנועה ולא ירא (ממנו אונקלוס ולא) הרחיקו:

ואני אשיב לזה שאין התרגום כדברי הרמב"ן, כי הוא אומר מימרי (דה' אלהך) הוא עבר קדמך, וזה מצאתי בכל הספרים, והיה א"כ טעות בספרי הרמב"ן או נסמך לזכרונו בתרגום והוא הטעהו. ועוד אומר כי אף שיהיה כדבריו הנה הוא לא השגיח בדברי הרב בפ' כ"ז הזה כראוי, כי לא אמר הרב שבמקום החלום לא חשש אונקלוס לבד, אבל היה ההפרש בהיותו ספור מעשי או ספור דברים, ולכן בוידבר ה' על הר סיני שהיה ספור

מעשה תרגמו איתגלי, אמנם ה' אלהיך הוא עובר לפניך היה ספור דברי משה לא ספור מעשה שתעיד התורה עליו. ולכן לדעת הרב לא היה לו לחשוש מזה ולא לתרגמו, כ"ש שסדר דברי משה יורה עליו כי הוא אמר שמה וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה ה' אלהיך הוא העובר לפניך, יהושע בן נון הוא עובר לפניך כאשר דבר ה', הנה א"כ בא לשון העברה באלוה ית' להמשיך הדברים שאמר על משה לא תעבור, ושאמר על יהושע הוא יעבור והיה זה א"כ ספור דברים שאין לחוש עליו ולא ספור מעשה:

ספק ה במה שלא תרגם אונקלוס את היד הגדולה והשאיר שם יד בבורא ית' עם היות שנטפל עמה גבורה מפני לשון אשר עשה ולא ירא מלייחס יד לאלוה ית':

ואני אשיב לזה, שאונקלוס נשמר מהגשמות במה שתלה הראיה בגבורה ולא ביד להגיד שלא ראו יד חלילה, אלא ראו גבורת הש"י מצד היד הגדולה שעשה הש"י שם במצרים. והנה יד בכאן אינה כמו הנה יד ה' הויה (שמות ט' ג') וגם יד ה' היתה בם (דברים ב' ט"ו) שהיא לשון מכה וזהו אומר גבורת ידא רבתא דעבד ה', כי היד הוא הדבר והמכה שעשה ה' במצרים ולכן יראו העם את השם ליראת העונש, ואם היה היד בכאן כפשוטה לא היה ראוי שיאמר דעבד ה', אחר שהיה הפעל ההוא מיוחס להש"י והיה ראוי אשר עשה היד. והנה יקרא המכה יד על דרך ההשאלה לפי שהאדם יכה בידו לחברו, וכאלו אמר וירא ישראל את הגבורה שהיא טביעת המצריים בים סוף שהיא גבורה גדולה ונמשכת מידא רבתא והוא משל על הכח העליון הבב"ת, ולא ייחס היד לש"י כי אם הגבורה. ולזה אמר אשר עשה ה' במצרים, וכבר תרגם ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים (שמות ג' כ') ואשלח פון ית מחת גבורתי מסכים למה שאמרתי:

ספק ו במה שתרגם כתובים באצבע אלהים (שמות ל"א י"ח) כתיבין באצבעא דאדני, והוא מורה על גשמות, ואמר שלא נוכל לומר שפי' אצבעא דאדני כלי נברא אשר פתח בהם את הלוחות כמו שפי' הרב (בפרק ס"ו מזה החלק) מפני שאמר הכתוב מימינו אשדת למו (דברים ל"ג ב') ותרגם אונקלוס כתב ימיניה, יורה שייחס ימין לאל יתברך:

ואני אשיב לזה שאין דברי הרמב"ן כי אם כעושה מעקה על הדרוש, כי אם יפרש הרב אצבעא דה' על הכלי הנברא אשר בו חקק הלוחות, מי המונע שיפרש בזה האופן עצמו כתב ימיניה, שהימין והאצבע שניהם נאמרו על הכלי הנברא ההוא, והנה הפסוק יורה עליו כי אמר מימינו אשדת למו, ויורה שהדת באה מימין הקב"ה. והמתרגם אמר כתב ימיניה מגו אשדת אורייתא יהב לנא. הנה ייחס שכתב ימיניה היה מגו אשתא, ובזה הרחיק הימין מהאל ית' וסמכו לאש שהוא מרוחק ממנו. ואפשר שהכלי אשר בו חקק

הלוחות אשר כנה בשם אצבע הוא האש שברצון השם חרת על הלוחות צורות האותיות ולכן קראו אצבע, ופירש במקום אחר שזה היה מגו אשתא, ומצד הימין:

ספק ז במה שלא תרגם אונקלוס שום ימין שבא הכתוב והשאירו כמות שהוא ולא יירא מלייחסו לבורא ית'. ימינך ה' תרעץ אויב (שמות ט"ו ו') ימינך ה' תכרת סנאה, נטית ימינך (שם י"ב) ארימת ימינך:

ואני אשיב לזה שהתאר הזה לא היה מחייב גשמות, אבל אונקלוס לפי שהכתובים יורו שלא נאמר כי אם על צד המשל, וזה כי משה אמר בפי' מה היה אופן המאורע באמרו מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלישיו טבעו בים סוף, ואם כן מה שאמר אחר זה נטית ימינך, ימינך ה' תרעץ אויב מבואר הוא שלא אמרו על יד ימין הש"י שבה עשה זה כי כבר זכר איך נעשה זה ברוח קדים עזה ששם את הים לחרבה ושנתן בלב המצריים לבא בים אחר ישראל, וזהו אומר וינער ה', וכן מרכבות פרעה וחילו ירה בים. ועל צד המשל קרא משה לדבר הזה גבורת ידא רבתא בדברי אונקלוס, ולכוין ולרמוז על אותה הגבורה אמר בשירה ימינך כי היא הגבורה אשר נזכרה בפסוק למעלה:

ספק ח ממה שאמר וברוח אפיך (שם ח') ובמימר פומך אתחכימו מיא ויורה שייחס פה לאל ית' ולא ירא ממנו:

ואשיב אני לזה כי הנה האונקלוס ירא ממאמר וברוח אפיך שיורה שיצא רוח מאף האל להניע המים, וברח מזה ושם הרוח במאמר להגיד שהאל ית' לא עזר באותו פעלי בכלי גופני כי אם במאמרו ורצונו ואמר ובמימר פומך, שהמאמר מיוחס לפה. אבל הענין יורה שהוא ברח מענין ההגשמה מרוח אפו, כי בידוע שהמים לא נתחכמו במאמר פומיה, ושזה נאמר על צד המשל, ולפי שלא יחשוב אדם שרוח אפיך נאמר על הרוח הקדים העזה ששם הים לחרבה, והנה א"כ השם פועל בכלי גשמי, הוצרך אונקלוס להרחיק ההגשמה לבאר שזה נאמר על הצווי והרצון ולא על הרוח, ולכן אמר ובמימר פומך אתחכימו מיא:

ספק ט במה שלא תרגם יד הנאמר בבורא ית' והביא ממנו ואת ידך החזקה (דברים ג' כ"ד) ידך תקיפא, ביד חזקה ובזרוע נטויה (שם ה' ט"ו) בידא תקיפא ובדרעא מרממא, ותאחז במשפט ידי (שם ל"ב מ"א) תתקיף בדינא ידי, ולא ירא מלייחס בו יד:

ואני אשיב לזה שכבר זכרתי שאונקלוס ירחיק ההגשמה, אם במה שיתרגם בדבר עצמו, ואם במה שיקדים לפניו או יאמר לאחריו. והנה פסוק אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה תרגם בו ית רבותך וית ידך תקיפא דאת הוא אלהא דשכינתך בשמיא מלעילא. הנה מה שהביא עליו מלת שכינה יורה הרחקתו ההגשמה ושהוא

פי' היד שזכר. ואמנם כי אשא אל שמים ידי, ותאחז במשפט ידי, תרגמו ארי אתקינת בשמיא בית שכינתי ואמרית קיים אנא לעלמין אם על חד תרין כחיזו ברקא מסוף שמיא ועד סוף שמיא תתגלי חרבי ותתקיף בדינא ידי. הנך רואה שראשונה תרגם כי אשא אל שמים שהיד היא שכינתו, ולכן לא חשש לתרגם היד שזכר מיד (צ"ל ביד) ותאחז במשפט ידי לפי שנסמך למה שכבר פירש, שהיד היא השכינה. ואמנם אומר ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה שתרגם ואפיקנא ה' ממצרים בידא תקיפא, לא נדחק אונקלוס לתרגמו לפי שנסמך על מה שכבר תרגם גבורתי שנאמר יד על המכה, וכמו שאמרו חז"ל וביד חזקה זה הדבר, ולהיות זה פשוט אצלו הניח הפסוק כמו שהוא. ועל צד המליצה נוכל לומר עוד שהיד הנזכר כאן אינו היד של הקב"ה כי אם של ישראל, ר"ל שהוציא ה' את ישראל ממצרים ושיצאו משם ביד חזקה, כמ"ש ובני ישראל יוצאים ביד רמה, הנה ביד הזאת א"כ היא יד ישראל לא יד האל ית' ולכן לא תרגמה:

ספק י במה שתרגם תמיד עיני ה' אלהיך בה (דברים י"א י"ב) תדירא עיני ה' אלהיך בה ולא ירא מלייחס עינים לאל ית':

ואני אשיב לזה שאין הדבר כמו שהגיד הרב, כי אונקלוס לא תרגם עיני ה' כלשונו, אבל אמר תדירא שכינתא דה' אלהך בה ובספר הרב היה מתורגם משובש ועל הרב יזעף לבו. ואף שיאמר תדירא עיני ה' אלהך בה. הנה סגנון הפסוקים יורה שהיה זה דבור המשליי שהוא אמר כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא, והארץ אשר אתם עוברים שמה למטר השמים תשתה מים, תמיד עיני ה' אלהיך בה, הנה יורה שעיני ה' אשר הם בה היו המטר התמידי הבא עליה תמיד. ואפשר שעל המים אמר עיני ה' מלשון ואבא היום אל העין, שהגשמים הם בארות ועיני מים מהאל:

ספק יא אם היה שאונקלוס לא חשש למה שנאמר בחלום כדעת הרב, למה א"כ תרגם והנה ה' נצב עליו והא יקרא דה' מעתד עלווהי, והנה אנכי עמך ארי מימרי בסעדך, ולמה ברח בפסוקים האלה מהגשמות בהיות זה בחלום:

ואני משיב לזה שכבר פירשתי בדברי הרב שלא ישים ההפרש מפני היותו חלום בלבד, כי אם מהיות ספור מעשה, או ספור דברים. והנה אומר והנה ה' נצב עליו אינו דברים בלבד, אבל הוא ספור מעשה, יאמר ויחלום והנה סולם מוצב ארצה, והודיעה התורה שהנה ה' נצב עליו, ולהיותו ספור מעשה תרגמו (בלשונו), ואמנם והנה אנכי עמך (תרגום) מימרי בסעדך לפי שהיה אצלו חלול שנאמר שהיה האל עם יעקב, ועל כיוצא בזה אז"ל לשון נקיה, ולכן אמר מימרי בסעדך:

ספק יב למה תרגם מה שנא' במשה כי אהיה עמך (שמות ג' י"ג) ארי יהא מימרי בסעדך ותרגם ואנכי אהיה עם פיך (שם ד' י"ב) וכן ואנכי אהיה עם פיך ועם פיהו (שם ט"ו) אנא איהי עם פומך, ואין בזה חלום:

ואני אשיב לזה ראשונה ששני הפסוקים תרגם אונקלוס מימרי, ארי יהא מימרי עם פומך, ומימרי יהא עם פומך ועם פומיה. ולא אמר זה להרחקת הגשמות כי אם להרחיק מהאל ית' הדברים שיורו זלזול ובזיון, והוא שיהיה השם עם משה ושיהיה עם פיהו, כאילו היה האל ית' משרתו, ולכן אמר בכלם מימרי. וכדומה לזה אמרו (חז"ל בב"ר פרשה מ"ט) ואברהם עודנו עומד לפני ה' תקון סופרים (זהו שכינה שהיתה ממתנת לאברהם), שלא יאמר שהיה ה' עומד לפני אברהם. ומזה תדע שלא יאמר הרב שהיתה כוונת אונקלוס להרחיק ההגשמה ולא לדבר אחר, כי הנה בפ' מ"ח מזה החלק אמר בסופו שנאמר אלהים יראה לו השה (בראשית כ"ב ח') קדם ה' יתגלי, לפי שהיה מגונה אצלו התלות השגחתו באחד מהב"ח. הנה זה היא כוונה אחרת מלבד הרחקות ההגשמה, ובו תכליות אחרים מי המונע שיכוין אליהם אונקלוס. והרמב"ן חשב שאמר הרב שכל דברי אונקלוס היו לזה התכלית לבד ולא לתכלית אחר והיא מחשבה מוטעת. ואני הודעתיך האמת ובזה יותרו הרבה מספקות הרמב"ן שעשה נגד הרב:

ספק יג אם היה שאונקלוס לא הרחיק מה שנאמר בחלום א"כ למה בלבן ובאבימלך שאמר הכתוב ויבא אלהים תרגם ואתא מימר מן קדם ה', ובמלכים תרגם יב"ע בגבעון נראה ה' אל שלמה אתגלי ה':

ואני משיב לזה מה שכבר זכרתי שאונקלוס עם היות יכוין להרחקת הגשמות אין המלט שג"כ יכוין לכוונות אחרות. והרב כתב בפ' מ"א ח"ב שמה שתרגם אונקלוס בלבן ובאבימלך ואתא מימר מן קדם ה', לא היה שם להרחיק הגשמות כי אם להעיר שלא היתה נבואה גמורה (כי אם) התעוררות שבא ללבן ולאבימלך, כי הם לא היו נביאים ולא הגיעו למדרגת הנבואה ולא דבר ה' עמהם, והיה עניינם התעוררות שבא אליהם, ולזה כיון בתרגומו מן קדם ה'. אמנם בשלמה שהיתה מעלתו ענין אלהיי תרגם בו יונתן איתגלי ה' ולא אמר מקדם ה' להשוותו עם לבן ואבימלך, וא"כ לא כיוונו להרחיק הגשמות כי אם להעיר לזה:

ספק יד למה תרגם לא עלינו תלונותיכם כי על ה' (שמות ט"ז ח') על מימרא דה', יצף ה' (בראשית ל"א מ"ט) יסך מימרא דה', בין אלהים (צ"ל ביני וביניכם) ובין כל נפש חיה (שם ט' י"ב) בין מימרי, וידבר העם באלהים ובמשה (במדבר כ"א ה') על מימרא דה', ורבים כאלה, ואין כאן יראת גשמות:

ואני אשיב גם לזה שאונקלוס לא כיון בכל הדברים הרחקת הגשמות כי ג"כ כיון לדברים אחרים כפי חמר הענין, והנה בפסוקים האלה ודומיהם אמר מימרי לא להרחקת ההגשמה כי אם להרחיק היחס מהאל ית' המרומם עם הדברים הפחותים, וחשש שיתלה התלונה באל, ושידברו באלהים ובמהותו, ושיהיה האל ית' עד בין האנשים, ושיכרות ברית האל עם נפש החיה וכדומה לזה, לפי שהיה מגונה התלות ההשגחה האלהית באחד מהב"ח (כמו שנזכר בספק י"ב):

ספק טו אם היה ג"כ שיונתן (חשב) לברוח מהגשמות תרגם העמידה בקיום ואמר על ועמדו רגליו ויתגלי בגבורתיה כמו שזכר הרב (בפרק הסמוך), איך אם כן אונקלוס לא תרגם הנני עומד לפניך שם על הצור איתגלי ואמר הא אנא קאים, ולא ירא מגשמות העמידה:

ואני אשיב לזה, ועמדו רגליו (זכריה י"ד ד') לא חשש למלת ועמדו כי אם למלת רגליו, ותרגמה גבורתיה, ומאחר שעשה הרגלים גבורה הוצרך להוציא העמידה מפשוטה ולתרגמה יתגלי. אמנם בפסוק הנני עומד לפניך (שמות י"ז ו') לא הוצרך לתרגם העמידה לפי שלא היו שם רגלים אשר מפניהם נצטרך לתרגמה, ולכן הניחו בלשונו ואינו כועמדו רגליו:

ספק טז איך יאמר הרב שאונקלוס ישים התנועה לגלוי שכינה והראות כבוד, והוא יברח מלתת כלשונות האלה בכבוד, ותרגם וירא כבוד ה' ואיתגלי יקרא דה' ולא אמר ואיתחזי:

ואני אשיב לזה שדעת הרב שחזא בלשון ארמי משותף יאמר על השגה חושיית בדברים הטבעיים ובהשגה השכלית. והנה הרב יסבור שאונקלוס בדברים הנבראים, הנה (צ"ל כמו) בכבוד הנברא והשכינה, לא יתרגם חזיה, לפי שאינו מחזה שכלי כי הוא דבר מוחש ואין חזייה חושיית נופלת בו, כי חזיה המוחש הוא בדברים הטבעיים לא בנפלים (צ"ל בנסיים), וכדי להפריש זה יתרגם בהשגה השכלית חזיה כמו ותרא האשה כי טוב העץ (בראשית ג' ו') וחזאת איתתא, ויתרגם החזיה החושיית הטבעית כמו וירא והנה באר בשדה וחזא והא בירא בחקלא. אמנם בשכינה ובכבוד שהוא דבר נברא מופלא נסיי נראה לשעתו ע"ד פלא אמר בו איתגלי, ולכן תרגם וירא כבוד ה' ואיתגלי, להגיד שהיה דבר מוחש נסיי, ולא אמר וחזא ולא כיון בזה להרחיק הגשמות:

ספק יז אם היה שלא ירגיש אונקלוס להגשמה במלאכים כדברי הרב בזה הפרק כ"ז ולכן תרגם כי ראיתי אלהים ארי חזיתי מלאכייא דה' א"כ למה במקומות יתרגם בהם ואיתגלי. ולמה יפחד מראות האדם אותם:

ואני אשיב לזה שלא עשה זה אונקלוס להרחיק הגשמות כי אם להעיר שבמקומות יהיה המלאך נראה בנבואה ולכן אמר ביעקב כי ראיתי אלהים פנים בפנים ארי חזיתי מלאכייא דה', להודיע שהיה זה מראה הנבואה לא ראות חוש כלל. אמנם וירא אליו מלאך ה' בלבת אש, תרגם ואיתגלי להעיר שהיה הראיה ההיא אש וכבוד נברא שראה מוחש באותו מקום, כי איתגלי יאמר על המראה החושיית לדבר נסיי, וכבר כתב הרב בח"ב פ"ו בסופו שהמלאך אשר ראה משה בסנה הוא האש שנא' וירא מלאך ה' אליו בלבת אש ויהיה בי"ת בלבת אש בי"ת החומר כמו במראות הצובאות:

ספק יח וחלילה שיהיה השכינה דבר חוץ לאל ונברא, כדעת הרב בדברי אונקלוס, והוא תרגום אם אין פניך הולכים (שמות ל"ג ט"ו) אם לית שכינתך מהלכא ביננא, ותרגם ילך נא אדני בקרבנו (שם ל"ד ט') יהך כען שכינתא דה' ביננא, ומשה לא יחפוץ בכבוד נברא שהוא לא רצה במלאך:

ואני אשיב לזה שאונקלוס יחשוב ששכינה הוא כבוד נברא מן האל ית' ושהוא דבר סמוך ומצורף לאל ית' ולכן היה בואו לעיני כל העם אות וסימן להדבק בהם ההשגחה, והעלותו כבוד ההוא מהמקדש היה אות עצמי להעדר הדבוק וההשגחה מהם. וכבר הביא זה הרב המורה בפ' כ"ג ח"א בפירוש אלך ואשובה אל מקומי, אמר הענין העלות השכינה אשר נמשך אחריה העדר ההשגחה, ולפי זה היה מחכמת משה כאשר רצה לשאול דבקות ההשגחה בהם שישאל על ביאת הכבוד בתוכם לא מפאת עצמו כי אם מפאת הדבוק הזה אשר יורה עליו בעצם ואמת, ולזה תרגם אם אין פניך הולכים, ילך נא ה' בקרבנו על ההשגחה כי בקש עליה מפני הכבוד האלהי, שלא נאמר שיבקש את עצמות האל ית' כי אם שיבא וילך שם הכבוד שהיא שכינתו, כי בהלוך השכינה ידבק בהם ההשגחה, ואין כן במלאך כי תורה הליכה על העדר ההשגחה, והלא נאמרו במחנה המלך או בנס ההולך לפניו שיורה על עצמו, כי במקום שיהלוך המחנה ימצא המלך, וכן הנס:

ספק יט איך נאמר שיכוין אונקלוס בשכינה דבר נברא חוץ מהאל והנה הוא תרגם לא תוכל לראות פני כי לא יראני האדם (שם ל"ג כ') לא תיכול למחזי אפי שכינתי ארי לא יחזנני, ולא אמר ארי לא יחזי אפי שכינתי יורה ששכינתו הוא עצמו:

ואני אשיב לזה שדברי אונקלוס ימצאנו דברי הרמב"ן כי אם היה שם שכינה אצלו הוא שם הקב"ה למה (תרגם) אפי שכינתי והיה די באומר שכינתי. אבל פי' שלפי שמשה שאל ראיית הכבוד לפי שאחריה יבא דבוק השגחתו, השיבו ית' לא תוכל לראות אפי

שכינתי שהוא הכבוד לפי שלא יראני האדם והוא הדבוק הנמשך אחר הכבוד והשכינה, ושלל הקודם לשלול הנמשך:

ספק כ איך נאמר ששכינה בדברי המתרגם יאמר על הכבוד הנברא ויונתן תרגם ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג' י"ב) מאתר בית שכינתיה, ואם השכינה הוא דבר נברא, איך אמר עליה ברוך, והנה המתפלל אל כבוד נברא וכו' עיי"ש:

ואני אשיב לזה שלא אמר ברוך על השכינה כי אם על ה', ופי' כפי' יונתן בריך יקרא דה', ואמר שההלול יאמר אליו מאתר בית שכינתיה, ר"ל ממקום בית שכינתו, כי מסבת ראותם מקום בית שכינתו והוא הכבוד הנברא יברכו לאל להוראת השכינה על האל ית' הבורא אותה. הנה התבאר שאין גם בזה אצלנו ספק כלל. ואמנם מה היתה כוונת אונקלוס בשם שכינה האם היא תמיד נאמרת בדבריו על הכבוד הנברא, או על עצמות האל ג"כ, או על השכלים הנבדלים מניעי הגלגלים הנה הדבר עליו במה שאחר זה, ודי לנו עתה בתשובת ספקות הרמב"ן ז"ל כלם וביאור דברי הרב:

פרק כח

כוונת הפרק הזה, לבאר על כמה פנים יאמר שם כפי הצריך אליו. והביאו אחר הפרקים הקודמים לפי שעד הנה הביא השמות המורים על התנועה והשלים אותם, ועתה יביא השמות המורים על הגוף ואבריו או המורים על הפעולה מפעולותיו. ודברי הפרק הזה יתחלקו אל ג' חלקים. הא', בשתופי השם ויתחיל מהתחלת הפ' עד אמנם אמרו ותחת רגליו כמעשה וכו'. והחלק השני בפי' ותחת רגליו כמעשה לדעת אונקלוס, והוא מאמרו אמנם אמרו ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר. (והחלק השלישי) הוא מאמרו וכבר יצאנו מענין הפרק, עד סוף הפרק:

רגל שם משתתף. אמר הרב ששם רגל הוא משותף שתוף גמור בלשוננו, יאמר על רגלי הב"ח אשר ילכו בהם, ויאמר על המשך דבר כמו אתה וכל העם אשר ברגליך (שמות י"א ח'), ועניני הנמשכים אחריך, ושג"כ יאמר בשתוף אחר על ענין הסבה:

והנה שאלתי אני בזה ח' דברים. הא', למה אמר הרב שרגל הוא שם משתתף, והנה יראה שהוא שם מושאל, כי בהנחה ראשונה יאמר על רגלי הב"ח ההולכים, ובדרך השאלה יאמר על האיש הנמשך אחרי איש אחר בתנועתו, לפי שיתנועע אחריו ואחרי רגלו ילך. ב', באומר ויפול ג"כ בענין הסבה, והנה ענין הסבה הוא מה שאמר שיפול על המשך אחרי הדבר. כי המסובב ימשך אחרי סבתו, עד שחשב האפודי ששניהם כאחד, והלשון לא יסבלהו. ג', למה אמר הרב בסבתי או בגללי והיה ראוי שיאמר לבד בסבתי, כי הוא השתוף אשר זכר. ד', למה אמר הרב כי הענין אשר הוא בגלל דבר אחר, הדבר ההוא

הוא סבה לענין ההוא. ואם אמר להשוות מ"ש בגללי לסבתי, הנה נכנס הרב לדוחק בלי צורך כי היה לו לומר בסבתי לבד, ואם לא יאמר בגללי לא יצטרך לומר כי הענין אשר הוא. והאפוד אמר שהענין אשר הוא בגלל דבר אחר שהוא המסובב הדבר אשר היה בעבורו הוא סבתו וזה באמת דבור מיותר כי מבואר הוא שהמסובב לדבר אחר, אותו הדבר הוא סבתו. ה', למה אמר הרב וזה נעשה הרבה, והנה הראיה הזאת דומה לראיה שכבר הביא על זה ויברך ה' אותך לרגלי (בראשית ל' ל'), ולמה לא הביא שניהם יחד. ו', למה אמר א"כ אמרו ועמדו רגליו, ויקשה למה אמר הרב א"כ אמרו והיה ראוי שיאמר ולפי זאת ההשאלה או השתוף אמר ועמדו רגליו, שזה מנהג הרב. ז', באמרו ואל זה הפי' נטה יונתן, ויראה שהוא הוא עצמו (יבאר כן) ולמה אמר בו בלשון נטייה. ח', ולמה אמר הרב וכן כל מעשה מגע והעתק וכו' והנה אין בזה שם רגל וא"כ למה הביא בזה המקום. ועוד שאלתי תשיעית למה הביא הרב שתוף רגל שיאמר על ההמשך אחרי הדבר והוא לא יצטרך אליו בזה המקום, וכבר הקדים שלא יביא מן השתופים כי אם הצריכים לכוונתו:

ואני אשיב לכל זה בזה האופן, ראה הרב שרגל הוא שם משתתף, לפי שלא יאמר על רגלי הב"ח ועל המשך הדבר אחר דבר בשם לבד, והיה א"כ משותף, והפסוק שהביא מורה ע"ז, שאמר צא אתה והעם אשר ברגליך אין פירושו המתנועעים אחרי רגליך, כי אם הנמשכים אחרי דבריך ועצתך, ולזה לא אמר, ויפול על האיש הנמשך אחרי האיש, אבל אמר הדבר הנמשך אחרי דבר, כלומר לא במה שהוא מתנועע כי אם במה שהוא דבר נמשך אחר דבר בעצתו והנהגתו, וההכרח אשר מצא הרב לזה הוא אומר ברגליך, ואם היה נאמר על המתנועעים אחריו, היה ראוי שיאמר והעם אחרי רגליך, ומאשר אמר ברגליך יורה שנאמר על הסכמת העצה לא זולת זה, ולכן כתב הרב שהוא משתתף כי לא יאמר בשם וענין. והנה הביא בכאן הרב השתוף שיאמר רגל שיורה וכף רגליהם ככף רגל עגל (יחזקאל א' ז') שהוא נאמר על הכדוריות הנמשך לצורתם של חיות, ועם זה נשיב לא'. ולב' אומר, שהרב אמר, שיאמר על הסבה והסכים שהוא בענין ההמשך אחרי הדבר, לפי שהנמשכים אין יחסם יחס העלול אל עלתו אבל הם הדברים הנמשכים ברצונם, והעלול יתחייב אחרי עלתו בהכרח ולזה היו שתופים מתחלפים בענין ההמשך ובענין הסבה. ולג' אומר, שהרב כיון לומר בסבתי (לומר בסבתי) על הפועל שהוא הסבה נאמרת בעצם וראשונה, ובגללו יאמר על התכלית שהדבר נעשה בגלל תכליתו, ור"ל שרגל יאמר על הסבה הפועלת ועל התכליתיית. ולד' אומר, שלפי שחשב הרב שרגל יאמר בעצם ובכלל על הסבה אמר שאינו מהבטל שיהיה אותה סבה תכליתיית, כי הדבר

אשר הוא בגלל דבר אחר, רצוני לומר תכליתו באמת ובעצם אמר שהדבר ההוא היה בעבור אותו תכלית ושהוא סבתו. וא"כ אם רגל יאמר על הסבה אינו מהבטל שיאמר על התכלית. ולה' אומר, שמה שכתב הרב עוד וזה נעשה הרבה אין ראוי שיובן על הרגל שנאמר על הסבה כי אם על התכלית, ואם שהרבה פעמים יאמר רגל על התכלית אבל היה מאשר הוא סבה, והביא מזה לרגל המלאכה ולרגל הילדים (בראשית ל"ג י"ד), ואלה לא היו סבה פועלת לשילך יעקב לאט, אבל היו סבות תכליתיות אליו. ולו' אומר, שהרב בזה הפרק הביא כל השתופים שאפשר שיאמרו בשם רגל, ולא נעדר מהם איש, ולכן עשה חפוש על איזה מהם נאמר ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים (זכריה י"ד ד'), ומאשר לא נאמר על הרגל הגשמיי, כי האל ית' אינו גשם, ואינו נאמר על ההמשך כי אין דבר נמשך אחריו, נשאר א"כ התחייבות עצמי הכרחי שנאמר על הסבה, ולזה אמר א"כ אמרו ועמדו רגליו ר"ל קיום סבותיו. א"כ שאין עוד שתוף בזה, וא"א שיהיה משאר השתופים, יהיה א"כ מענין הסבה ונצטרך אז לפרש מלת ועמדו על הקיום, כמו שבא בשתוף עמידה, ולז"א הרב יתקיימו סבותיו, ולפי שהאל ית' הוא סבת הסבות ואינו מסובב מדבר מה, לכן אמר הרב אל תחשב שנאמר סבותיו היו סבות לאל ית', אינו כן, אבל הם סבות דברים אחרים, וקראם סבות בערך מסובבים נמשכים מהם, ולהיות אותם הסבות נמשכים ממנו ית', היה הכנוי באומר סבותיו כלומר הסבות הבאות ממנו. ולפי שיקשה אליו הפסוק מאשר ייחס לזה זמן ומקום מיוחד, באמרו ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים, והסבות אשר עשה השם בגלגלים וזולתם הר (צ"ל הנה) מתמידות. לז"א הרב שאמר זה על הנפלאות אשר יראו אז במקום ההוא אשר הוא ית' סבתם. ואמר עוד הרב כלומר עושם. ופי' האפוד שהוא לאותם הסבות סבה פועלת ועושה אותם, לא סבה שומרת ומתמדת, כי הנסים לא יתמידו. ואני אחשוב שאמר הרב כלומר עושם, לפי שהנסים ייחסו לאל ית', לא להיותו בהם סבה חמריית ולא צוריית ולא תכליתיית, כי אם פועלית, שהוא ית' פועל הנסים, ואינו אחר. ולז' אומר שהרב מצא בדברי יונתן בן עוזיאל שתרגם ואתגלי בגבורתיה על טורא דזיתא, ומאשר אמר בגבורתיה יורה שהבינו על הנפלאות אשר יעשו במקום ההוא כפי מה שפי' הרב, אבל נתחלק פי' המתרגם מפירושו בדברים, אם שהרב יפרש ועמדו על הקיום ויונתן פירשו על הגלות השכינה באמרו ואתגלי. ואם במה שהרב יפרש ועמדו על הנפלאות שיתקיימו שם, והמתרגם יחסו לאל ית' באמרו ואתגלי, ושהאל ית' יתגלה עליהם. ואם במה שהרב יפרש רגליו, סבותיו והנפלאות אשר יעשה, והמתרגם יוסיף בהם בי"ת ואתגלי בגבורתיה. ולהיות פירושיהם בזה מתחלפים, אמר הרב, ואל זה הפי' נטה יונתן בן עוזיאל. ולח' אומר,

שהרב אמר שיונתן נטה לזה לא בפירושו בייחוד ובעצם מלת רגליו, כי במה שפירש הענין בכלל לא המלה בפרטי, וזה כי הוא יפרש ג"כ כל מעשה העתק ומגע, גבורתיה, וזה יורה שאין זה אליו למלת רגליו בייחוד, וא"כ אין פירושו מיוחד ולא עצמי כפי' הרב כי אם נטייה להבנת הענין לבד. מפני שהרצון בכלם הפעולות הבאות ברצונו, וזה ע"ד כלל לא בפרט לרגליו:

אמנם אומרו ותחת רגליו כו'. זהו החלק הב' מדברי הפרק. והוא באמרו אמנם ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, יראה שאינו מהאחד מהשתופים שזכרתי. ואונקלוס פי' בו כמו שידעת וכו'. ר"ל ממה שכבר כתב בפ"ח שעבר מזה החלק שהוא שם כנוי רגליו שב אל הכסא, ואמר ותחות כורסי יקריה. וכבר ראיתי בזה דברי המפרש הנרבוני שכתב שלא מצא מי שהבין המאמר הזה ואף בעיר טוליטולא, שאונקלוס לא שם כנוי רגליו שב אל הכסא, לאמר ותחת רגלי הכסא, אבל יפרש מלת רגליו על הכסא וא"כ אין כנוי רגליו שב אל הכסא, וראיתי מה שפי' הנרבוני עצמו בזה, ומה שכתב האפודי, ואל כלם יקשה הלשון מאד. ואני אחשוב שיאמר שהוא אונקלוס שם כנוי רגליו, שאותו רגליו שב אל הכסא, הנה הוא שם אותו הכנוי, ואמר ותחות כורסי יקריה, וא"כ שם הרגל פירוש הכסא, ושם כנוי רגליו שב ליקריה, שאין כנוי רגליו חוזר אל הקב"ה, כי אם אל היקר, וזה שיעור לשון הרב, שהוא שם כנוי רגליו אשר מלת רגליו שב אל הכסא שם אותו כנוי ואמר ותחות כורסי יקריה, ובזה הורה שהכנוי הוא ליקר לא לכסא וזהו אמרו והבן:

והפלא מהרחקת אונקלוס ההגשמה כו', שאם היה מייחס הכסא לו, ר"ל שיאמר ותחות כורסיה, היה נסמך אל גשם ויתחייב ההגשמה, שהיושב בכסא גשם הוא בהכרח, אבל ייחס הכסא ליקריה באמרו כורסי יקריה, ובזה הרחיק ההגשמה ואפילו בדרך רחוק:

וייחס הכסא ליקריה כלומר לשכינה אשר (**הוא אור**) **נברא**, **וכן אמר בתרגום כו'**, **וכן תמצא כו'**. הוקשה המאמר הזה מאד מאד. ראשונה, שעשה הרב שכינה ויקר דבר אחד והם בדבריו ובדברי אונקלוס מתחלפים, ואיך יאמר על יקריה שהוא שכינתיה. ב', מאמרו שהוא אור נברא, ואם שכינה ואור נברא הוא דבר מוחש, נברא לשעתו בדרך נס, כמו שבא בדברי הרב פעמים, איך ייחסו על השמים ואמר על כורסי יקריה. ג', למה הביא בכאן כי יד על כס יה, ואין מיוחס למאמר והדרוש הזה ולמה הביאהו כאן הרב. והנה לא ראיתי אחד מהקודמים מי שיתעורר אליו במקום הזה. ואחרי חפוש מופלג ושקידה רבה בדברי אונקלוס ובפרקי הרב המורה, נפלתי על כוונתם, ומצאתי ששם שכינה הוא משותף בדברי אונקלוס ושעשה סימנים בתרגומו, מתי ירמוז לכוונה אחת, ומתי לכוונה אחרת, ושהרב המורה נפל עליהם באמת, וכלל מאמריו הוא אצלי,

שפעמים יאמר שכינה על השכינה העליונה, והם השכלים הנבדלים מניעי הגלגלים, והנה יקראם כן להיותם מתייחסים להנעת הגשמים הנצחיים ההם, והם מיוחסים אל מוגבלות כמו שהתבאר בספר השמים והעולם, ומאותה בחינה אמרנו שהם שוכנים בהם. והסימן אשר עשה אונקלוס להעיר על זה, הוא שתמיד יסמך השכינה הזאת לשמים או אל הכסא, להיותו נאמר על השמים כמ"ש השמים כסאי. ומזה המין ימצאו בתרגום התורה, ששה לא עוד. הא', מה שתרגם על כי יד על כס יה (שמות י"ז ט"ז), מן קדם דחילא דשכינתיה על כורסי יקריה. ב', שתרגם על אשר מי אל בשמים ובארץ (דברים ג' כ"ד), דשכינתך (שריא) בשמיא מלעילא ושליט על ארעא, ג', על כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (שם ד' ל"ט), דשכינתיה בשמיא מלעילא ושליט על ארעא. ד', תרגם כי אשא אל שמים ידי (שם ל"ב מ') ארי אתקנית בשמיא בית שכינתי. ה', תרגם ורצון שוכני סנה (שם ל"ג ט"ז) רעוי דשכינתיה בשמיא ועל משה אתגלי באסנא. ו', תרגם רוכב שמים בעזרך (שם ל"ג כ"ו) דשכינתיה בשמיא מלעילא ותוקפיה בשמי שמיא. הנה כ"ו שמות האלה לבד ראה בדברי המתרגם שכינה נאמרת על מניעי הגלגלים, ולכן יסמכו תמיד לשמים או לכסא, ועיין שמקומות שאמר הכתוב בשמים ובארץ, לא רצה המתרגם לייחס השכינה לשמים ולארץ בשוה, עם היות שפעמים מיחס השכינה לארץ, אבל אמר תמיד דשכינתיה בשמיא מלעילא ושליט על ארעא, לפי שהשכינה המכוונת אצלו היא המניעים, והם מיוחסים להנעת השמים לא לארץ, ולכן אמר ושליט על ארעא, כי השלטון ייחס לארץ לא אותה השכינה המיוחסת לשמים. והשתוף השני שזכר לשכינה הוא האור הנברא הנגלה לחושי בני ישראל, והוא הנברא על דרך פלא והיא שכינה תחתונה, ר"ל המוחשת לעיני בני ישראל החמריים, מצד המקום אשר ישכון בו יקרא שכינה, כמש"ה ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל (שמות כ"ד י"ז). והנה תדע מתי יכוון אונקלוס בשכינה התחתונה הזאת, כאשר תראה אותה מיוחסת למקום חומרי מהעולם השפל הזה, ומזה המין באו בדבריו שבעה. א', תרגם וישכון באהלי שם (בראשית ח' כ"ז) וישרי שכינתיה במשכנא דשם. ב', תרגם מכון לשבתך פעלת ה' (שמות ט"ו י"ז) אתר בית שכינתך אתקינתא. ג', תרגם בכל מקום אשר אזכיר את שמי (שמות כ' כ"א) בכל אתר די אשרי שכינתי. ד', תרגם ובין כתפיו שכן (דברים ל"ג י"ב) ובארעיה תשרי שכינתיה. ה', תרגם אשר עין בעין נראה אתה ה' (במדבר י"ד י"ד) די בעיניהון חזן שכינת יקרא דה'. ו', תרגם לשכן שמו שם (דברים י"ב י"א) לאשראה שכינתיה תמן. ז', תרגם כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך (שם כ"ג ט"ו) ארי ה' אלהך שכינתיה מהלכא בגו משריתך, הנה בשבעת המקומות

האלה כיון אונקלוס שכינה על האור הנברא המוחש הנראה בארץ על דרך פלא לעיני בני ישראל, ולכן ייחס אותה תמיד למקום מהארץ. והשתוף הג' הוא שזכר אונקלוס שכינה על ההשגחה מהאל ית' והדבקות והמשכן האלוה בעמו, וקרא זה שכינה להיות הדבוק והשפע ההוא תמיד על ישראל ומאותו צד תקרא שכינה. והנה תדע מתי יכוון אונקלוס בזה השתוף מאשר יחבר שם שכינה תמיד לא למקום עליון בשמים ולא למקום תחתון בארץ כי אם לישראל, ויאמר עליה ביניהון או ביניכון או עמכון (או בגו) שהוא היחס אשר לה' עם האנשים לא עם המקום, ומזה המין באו בדבריו עשרים ושמנה. א', היש ה' בקרבנו (שמות י"ז ז') האית שכינתא דה' ביננא. ב', ושכנתי בתוכם (שם כ"ה ח') ואשרי שכינתי ביניהון. ג', ושכנתי בתוך בני ישראל (שם כ"ט מ"ה) ואשרי שכינתי בגו בני ישראל. ד', לשכני בתוכם (שם שם מ"ו) לאשראה שכינתי ביניהון. ה', כי לא אעלה בקרבך (שם ל"ג ג') ארי לא אשרי שכינתי בינך. ו', אעלה בקרבך וכליתיך (שם שם ה') אסלק שכינתי מבינך. ז', פני ילכו (שם שם י"ד) שכינתי תהך, חוזר לביננא. ח', אם אין פניך הולכים (שם שם ט"ו) אם לית שכינתך מהלכא ביננא. ט', הלא בלכתך עמנו (שם שם ט"ז), הלא במהך שכינתך עמנא. ויעבור ה' על פניו (שם ל"ד ו') ואעבר ה' שכינתיה, על אפוהי. י"א, ילך נא ה' בקרבנו (שם שם ט') תהך שכינתא דה' ביננא. י"ב, כי אינני בקרבכם (דברים א' מ"ב) ארי לית שכינתי ביניכון. י"ג, כי אל קנא ה' אלהיך בקרבך (שם ו' ט"ו) שכינתיה בינך. י"ד, כי ה' אלהיך בקרבך אל גדול ונורא (שם ז' כ"א) שכינתיה בינך. ט"ו, והסתרתי פני מהם (שם ל"א י"ז) ואסלק שכינתי מנהון. י"ו, על כי אין אלהי בקרבי, (שם) מדלית שכינתא דה' ביני. י"ז, ואנכי הסתר אסתיר פני (שם שם י"ח) סלקא אסלק שכינתי מנהון. י"ח, ונתתי משכני בתוככם (ויקרא כ"ו י"א) ואתן שכינתי ביניכון. י"ט, והתהלכתי בתוככם (שם שם י"ב) ואשרי שכינתי ביניכון. כ', יאר ה' פניו אליך (במדבר ו' כ"ה) ינהר ה' שכינתיה לותך. כ"א, ישא ה' פניו אליך (שם שם כ"ו) יקביל ה' שכינתיה לותך. כ"ב, כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם (שם י"א כ') דשכינתיה שריא ביניכון. כ"ג, כי אתה ה' בקרב העם הזה (שם י"ד י"ד) ארי את ה' דשכינתך שריא בגו עמא הדין. כ"ד, אל תעלו כי אין ה' בקרבכם (שם שם מ"ב) ארי לית שכינתא דה' שריא ביניכון. כ"ה, ובתוכם ה' (שם ט"ז ג') וביניהון שריא שכינתא דה'. כ"ו ותרועת מלך בו (שם כ"ג כ"א) ושכינת מלכהון ביניהון. כ"ז, יסובבנהו יבוננהו (דברים ל"ב י') סחור סחור לשכינתיה, שעל ישראל ידבר. כ"ח, ויאמר אסתירה פני מהם (שם שם כ') אסלק שכינתי מנהון. הנה אלה הם דרכי אונקלוס בשתופי שכינה ונמצאו א"כ בדבריו כ"ח פעמים זכרון שכינה על הפנים שזכרתי. הנה זהו מה שמצאתי בשם שכינה:

ואמנם יקרא דה' אחשוב ג"כ שהוא משותף בדברי אונקלוס כמו שם שכינה כי הוא נאמר ג"כ על השכלים הנבדלים, ומזה המין בדבריו י"א. הא', וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם (בראשית י"ח ל"ג) ואסתלק יקרא דה' שהוא המלאך אשר כלה לדבר אל אברהם. הב', תרגם והנה ה' נצב עליו (שם כ"ח י"ג) והא יקרא דה' מעתד עלווהי שהוא המלאך הדובר בו שאמר אנכי אלהי אברהם אביך. הג', ויעל מעליו אלהים (שם ל"ה י"ג) ואסתלק מעלווהי יקרא דה' שהוא המלאך המדבר אליו. הד', תרגם ויראו את אלהי ישראל (שמות כ"ד י') וחזו ית יקר אלהא דישראל. הה', ויחזו את האלהים (שם שם י"א) וחזו ית יקרא דה'. הו', ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שם שם י') ותחות כורסי יקריה. הנה יקרא בשלשה הפסוקים האחרונים האלה חשב אונקלוס על השכלים הנבדלים ולזה אמר ותחות כורסי יקריה שייחסו לשמים. הז', הראני נא את כבודך (שם ל"ג י"ח) אחזיני כען ית יקרך. החי', לא תוכל לראות את פני (שם שם כ') לא תכול למחזי אפי יקרי. הט', והיה בעבור (שם שם כ"ב) ויהי במעבר יקרי. הי', והסרותי את כפי (שם שם כ"ג) ואעדי ית דברת יקרי. והיקר שתרגם אונקלוס באותו מעמד הוא נאמר על השכלים הנבדלים וכמו שרמז בתרגומו ופני לא יראו ודקדמי לא יתחזון כמו שכתב הרב המורה. י"א, ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב ח') יקרא דה' מסתכל. הנה באלו י"א מקומות לכך אמר וזכר המתרגם יקרא על השכל הנבדל, ולכן תמצא שיסמכהו למלת אמירה או דבור בהרבה פעמים, ופעמים לראיה ולחזייה שהוא לשון ההשגה:

והשתוף הב' אצלו לשם יקרא הוא ג"כ על האור הנברא התחתון המוחש לעיני העם. ומזה המין באו בלשונו בכ"ג מקומות. הא', אל הר האלהים חרבה (שמות ג' א') לטורא דאתגלי עלוהי יקרא דה'. ב', כי ירא מהביט אל האלהים (שם שם ו') ארי דחיל מלאסתכלא בצית יקרא דה'. ג', ויפגשהו בהר האלהים (שם ד' כ"ז) בטורא דאתגלי עליה יקרא דה'. ד', וראיתם את כבוד ה' (שם ט"ז ז') ותחזון ית יקרא דה'. ה', והנה כבוד ה' נראה בענן (שם שם י') והא יקרא דה' אתגלי בעננא. ו', אשר הוא חונה שם הר האלהים (שם י"ח ה') לטורא דאתגלי עלוהי יקרא דה'. ז', בא האלהים (שם כ' י"ז) אתגלי לכון יקרא דה'. ח', אשר שם האלהים (שם שם י"ח) דתמן יקרא דה'. ט', וישכון כבוד ה' על הר סיני (שם כ"ד ט"ז) ושרא יקרא דה' על טורא דסיני. י', ומראה כבוד ה' כאש אוכלת (שם שם י"ז) וחיזו יקרא דה' כחיזו אשא. י"א, וכבוד ה' מלא את המשכן (שם מ' ל"ד) ויקרא דה' מלא ית משכנא. י"ב, וכבוד ה' פעם שנית (שם שם ל"ה). י"ג, כי ענן ה' על המשכן (שם שם ל"ח) ארי ענן יקרא דה' על משכנא. י"ד, הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו (דברים ה' כ"א) ית יקריה וית רבותיה. ט"ו, כי היום ה' נראה אליכם (ויקרא ט'

ד') יקרא דה' אתגלי לכון. י"ו, וירא אליכם כבוד ה' (שם שם ו') ואתגלי לכון יקרא דה'. י"ז, וירא כבוד ה' אל כל העם (שם שם כ"ג) ויתגלי יקרא דה' לכל עמא. י"ח, ויסעו מהר ה' (במדבר י' ל"ג) מטורא דאתגלי עלוהי יקרא דה'. י"ט, וענן ה' עליהם יומם (שם שם ל"ד) וענן יקרא דה' עליהון ביממא. כ', וכבוד ה' נראה באהל מועד (שם י"ד י') ויקרא דה' אתגלי. כ"א, וירא כבוד ה' אל כל העדה (שם ט"ז י"ט) ואתגלי יקרא דה'. כ"ב, וירא כבוד ה' (שם י"ז ז') ואתגלי יקרא דה'. כ"ג, וירא כבוד ה' אליהם (שם כ' ו') ואתגלי יקרא דה' להון, הנה בכל המקומות האלה זכר יקרא על האור הנברא המוחש ולכן יבא בו תמיד לשון אתגלי או יסמכהו עננא או כדומה מהלשונות האלה המורים עליו:

והשתוף הג' הוא על ההשגחה והדבוק האלהי, תרגם אכן יש ה' במקום הזה (בראשית כ"ח ט"ז) יקרא דה' שריא באתרא הדין שהוא הדבוק וההשגחה האלהית אשר היתה שם בייחוד. ותרגם גם כן וזרח משעיר למו (דברים ל"ג ב') וזיהור יקריה משעיר. ותרגם שובה ה' רבבות אלפי ישראל (במדבר י' ל"ו) תוב ה' שרי ביקרך, ושלשתם על הדבוק והשפע המושגח עליהם. ואומר ובאו א"כ בכל דברי אונקלוס ל"ז פעמים לשון יקרא על הפנים והשתופים שזכרתי, וממה שביארתי בזה נלמוד ששכינה ויקרא הם שמות נאמרים על ענין אחד, אבל בבחינות שונות, כי שם שכינה יאמר בבחינת המקבלים ובבחינת ייחוסה אל הגלגלים ואל מקומות הארץ ואל האנשים המושגחים, ויקרא נאמרת בבחינת הנותן והפועל יתּ', ולכן נקרא אצלו יקרא שהוא כבוד ה' ע"ד כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו (ישעיה מ"ג ז'), ומאשר היה השפע הזה מתחלף בערך המקבלים, הבדיל אונקלוס ביניהם כמו שזכרתי בענין השכינה, ולא הבדיל בענין היקרא, לפי שבערך הנותן יתּ' אין בו חלוף מצדו, ולזה לא עשה חלופים בשתופי יקרא כמו שעשה בשכינה:

ואחרי כל מה שהודעתיך בזה אשוב לפרש דברי הרב שכתב שבמה שאמר אונקלוס כורסי יקריה כיון על השכינה ר"ל מניעי הגלגלים הסמוכים אל השמים שיקראו שכינה, וקראו אור נברא לפי שהמלאכים הם אור תמידי ואחז"ל שבריאתם נכללה במאמר יהי אור והם מכלל הנבראים, ויקרא א"כ הוא השכינה והאור הנברא העליון, ואמר הרב שכן הוא מה שתרגם כי יד על כס יה, ירצה שבו ג"כ דבר על מניעי הגלגלים, ולכן סמך שם אונקלוס מלת שכינה לשמים. ולפי שיקשה לזה אם היה שכינה ויקר שני שמות לדבר אחר, א"כ למה אמר דשכינתיה על כורסי יקריה והוא כמו שיאמר דשכינתיה על כורסי שכינתיה. לז"א הרב שהכסא תמיד נקרא כסא (כסא) הכבוד, ותהיה ההודעה א"כ שהשכינה הוא דבר מחובר לאותו הכסא הנקרא כסא יקריה, ולזה אמר וכן בדברי העם

כסא הכבוד, והבן המאמר הזה ?והשתופים האלה ממני שהוא ענין מעולה לא שיער אדם לפני:

וכבר יצאנו. זהו החלק השלישי מדברי הפרק שהוא לבאר שתוף שם רגל. ואין כוונתו לבאר שם שכינה ויקרא, אבל הביאהו אליו המשך הדברים, ושאונקלוס לא הכניס עצמו נפרש מה שהשיגו הזקנים שאמר ויראו את אלהי ישראל, ולא מה הנרצה במשל לבנת הספיר, אבל הרב יפרש הכתוב להסיר הספק אשר יחשב במלת רגליו, ופירושו הוא מרוחק מפי' אונקלוס. והאפוד חשב שפי' הרב הוא נסמך לפי' לדברי אונקלוס, והלשון לא יסבלהו יאמר שתחת רגליו רוצה בו מסבתו ובגללו, ר"ל שהיה מפעל האל ית' ולתכלית עבודתו, ואשר השיגו זקני בני ישראל לדעת הרב, הוא החומר הראשון אשר היה מאתו ית', והוא סבת מציאותו:

ואני כבר פירשתי בפ"ה מזה החלק כוונת הרב המורה בזה והוא שהזקנים השיגו ההוית התמידית והפסד המחוברת לחומר הראשון בהפשט צורה ולבישת צורה, וחשבו ועלה בדעתם שהפועל הקרוב לזה הוא האל ית' בלי אמצעי אחר, וכאלו אין בעולם כי אם החומר הראשון בהויתו והפסדו והאל ית', ושזהו שאמר הכתוב ויראו את אלהי ישראל, שהשיגו מציאות הסבה הראשונה מאשר הוציא את ישראל ממצרים ומצדו השיגו אותה וסמכו אליה שהיה מסבתו, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר שהוא הפעלות החומר הראשון, ר"ל הוייתו והפסדו, וז"ש הרב כאן ואשר השיגוהו הוא אמתת החומר הראשון, ר"ל הוייתו והפסדו שהוא לובש ופושט צורה, שבבחינה זו הוא אמתתו. ושהיה מאתו יתברך ר"ל שהוא הפועל הקרוב אליו בלי אמצעי. ואומר עוד הרב והוא סבת מציאותו, ירמוז שגם היה כלל השגתם שהאל ית' הוא אשר ברא וחדש החומר הזה בתחלת הבריאה, וכאלו לא היתה הבריאה כי אם בעולם השפל הזה, וז"ש והוא סבת מציאותו כלומר בבריאה הראשונה, ועוד יפרש זה. והנה הביא ראיות שמה שהשיגו הוא החומר הראשון, ראשונה ממלת כמעשה, שלא נאמר על המראה כי אם על התפעלות, שהחומר מתפעל תמיד ואינו פועל כי אם במקרה, ר"ל מצד היותו חלק מהמורכב אשר יקבל פעמים התפעלות, ומאשר אמר לבנת הספיר ואינו מראה, כי אם זוהר ומקבל כל המראים, וזה ג"כ הורה על החומר המקבל כל הצורות, ולכן סתם הרב דבריו באמרו והיתה השגתם אם כן החומר הראשון, וייחסוהו לשם להיותו ראש בריאותיו המחייב ההוייה וההפסד והוא מחדשו. רמז למה שבארתי שייחס אותו לש"י בחושבם שהוא הפועל הקרוב להוייה וההפסד התמידי, וג"כ לפי שהוא יתברך חדשו בתחלת הבריאה. ואמר שהנה יבאו בזה הענין ג"כ דברים, ר"ל בפ' כ"ו ח"ב ובפ' ד' ח"ג, ששם ידבר

ג"כ מהדרוש הזה. וכתב הרב שאף לפירוש אונקלוס נצטרך לומר שלבנת הספיר ואבן טבא הוא החומר הראשון, כי הוא מה שיהיה תחת הכסא השמימיי, ושמה שהביאו אל הכנה זו הוא מאמר ר' אליעזר שיביא בפרק כ"ו ח"ב, וכמו שביארתי באותו פ"ה מזה החלק. והנה האפודי הביא דעות אחרות בכוונת הרב בהשגת הזקנים ואין דעתי נוטה אליהם, אבל האמת הברור הוא מה שכתבתי. ועם היות שאריסטוטילוס מיחס החומר הראשון לסבה הראשונה אבל על יד אמצעיים, ושהוא אומר שהוא ית' מחדשו וירצה על החדוש התמידי, הנה הרב בזה המקום לא הבין הדברים באותו אופן כי אם שהיה סבה קרובה אליו ושחדשו בתחלת הבריאה. וכבר הכריח בפ' ה' מזה החלק שאין זה המאמר לדקדק עליהם ראייתם ולא לתאר איך ראו, וא"כ הבין הרב שהזקנים לא הרגישו בסבות האמצעיות בהוייה והוא המורה על מה שאמרתי:

פרק כט

כוונת הפרק הזה לבאר שתוף שם עצב לפי שמצאנו הכתוב מיחס אותו להש"י באומר ויתעצב אל לבו (בראשית ו' ו'), ואם היה עצב נאמר לבד על הכאב יחייב בו ית' גשמות מתאר, ולזה הביא בו השתופים להסירו מכאב. ודברי הפרק יתחלקו לג' חלקים. הא', בביאור השתופים והוא מתחלת הפרק עד ולפי הענין השני. והחלק ב' בפי' א' לפסוק ויתעצב אל לבו, שהוא כפי הכעס והוא מאמרו ולפי הענין השני עד אמרו אבל פי' ויתעצב כפי' הענין הג'. והחלק ג' בפי' שני לפסוק ויתעצב שהוא מלשון מרי והוא אמרו אבל פי' ויתעצב אל לבו עד סוף הפרק:

עצב שם משתתף. אמר הרב ששם עצב משתתף יאמר על ג' ענינים, על הכאב, ועל הכעס, ועל החטא והמרי. והנה בענין הכאב הביא לראיה פסוק בעצב תלדי בנים (שם ג' ט"ז) שהיא ראיה מוחלטת, ובענין הכעס הביא שני פסוקים כי נעצב אל דוד (שמואל א' כ' ל"ד) ולא עצבו אביו מימיו (מלכים א' א' ו'). אבל בענין המרי הביא ד' פסוקים, ואין זה כי אם לחולשת ההבנה שמצא רב באותם הפסוקים, והוא בזה האופן כי הפסוק הא' והוא והמה מרו ועצבו את רוח קדשו (ישעיה ס"ג י') אולי יחשוב חושב שהם ב' דברים הא' הוא המרי שמרו והב' הוא הכעס שהעציבו והכעיסו את רוח קדשו, ויורה על זה אמרו מרו ועצבו, והוא בועצבו יורה שהם שני דברים המרי והעצבון, לכן הביא הפסוק השני כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בישימון (תהלים ע"ח מ'), ומאשר לא אמר ויעציבוהו בוא"ו, יורה שימרוהו ויעציבוהו שניהם אחד. ולפי שעדין יקשה זה ויאמר אומר שימרוהו ויעציבוהו שאין שניהם דבר אחד עם היות שאין ביניהם וא"ו, והוא על דרך ראובן שמעון לוי, לזה הביא פסוק ג' אם דרך עוצב בי (שם קל"ט כ"ד) שאין שם

לשון מרי, ויהיה פירושו אם דרך חטא ומרי יש בי ונחני בדרך עולם, אבל לא נסתפק בזה לפי שאפשר לפרשו על הכאב ויאמר אם כאב וחולי יהיה בי ונחני בדרך עולם לרחם עלי, לזה הוצרך להביא הפסוק הד' כל היום דברי יעצבו (שם נ"ו ו') שא"א לפרשו כי אם על המרי שהיו ממרים דבריו ומצותיו:

ולפי הענין השני או השלישי כו'. עתה יפרש הרב הפסוק שהביאהו אל השתוף הזה והוא אמר ויתעצב אל לבו, ורצה הרב לפרשו ראשון מהשתוף השני מהכעס, והוא החלק הב' מדברי הפרק. ויתעצב אל לבו שנתכעס האל ית' עליהם, ושהיה זה בלבו ולא גלהו לנביא שיאמר זה אליהם ויוכיחם עליו, כי על זה אמר אל לבו. והנה אמר הרב שלא אמרו השם לנביא בעת ההיא, ר"ל בעת שנתעצב, כי אחרי כן בעת שכתב משה את התורה אין ספק שגלהו הקב"ה אליו מאחר שכתבו. ואחרי זה הביא פי' ב' לפסוק, והוא הח"ג מדברי הפרק ויפרש אותו על המרי, ואמר האדם רצון השם כי לב יקרא הרצון, ר"ל שויתעצב חזר לאדם שנעשה חוטא וממרא נגד השם, ואל לבו חוזר לאל ית' שמרה רצונו ולבבו כי לב יאמר על הרצון. והמרי הוא שלא עשו הפעולות הטובות והראויות אליהם:

פרק ל

כוונת הפרק הזה לבאר השאלת מלת אכל להסיר ספק ה' אלהיך אש אוכלה הוא (דברים ד' כ"ד). וכיון ג"כ הרב בפרק הזה לבאר מכל עץ הגן אכול תאכל (בראשית ב' ט"ז) כמו שאבאר, ויתחלקו דברי הפרק הזה לג' חלקים. הא', בהשאלת השם מתחלתו עד ולפי הענין האחד. ב', בפסוקים שיתפרשו מאכילה על ההפסד והוא מאמרו ולפי הענין עד ולפי הענין האחרון. ג', בביאור איך בכתוב יאמר אכילה על החכמה הלמוד וההשגה, וזה ג"כ בדברי חז"ל, והוא מאמרו ולפי הענין האחרון עד סוף הפרק:

אכל זאת המלה הנחתה ראשונה. זהו הח"א מדברי הפרק, יאמר הרב שאכל הוא שם מושאל ולז"א בו הנחה ראשונה כי זה מיוחד למושאלים לא למשותפים. וההנחה הראשונה באכל היא לקיחת המזון בב"ח, ואמר במה שיקחהו מן המזון על זמן הצמיחה והגידול שזכר, ואמר והתמדת מציאותו, על ימי העמידה, ואמר ותקון כחות הגוף על ימי הזקנה, שיהיה השתדלות האדם לתקן כחותיו שלא יופסדו. ר"ל כי בצמחים עם היות שהם זנים ולוקחים מהמזון, הנה לא יאמר בהם שם אכילה כי אם בב"ח, ואחרי כן ראה בעל הלשון שבאכילה העצמית יתחברו ב' דברים. הא', הפסד צורת המזון. ב', הויית צורת הניזון. ושלשניהם השאיל שם אכילה על הפסד כל דבר מושאל מהפסד הדבר הנאכל, וא"כ השאיל אכילה על קנין החכמה למה שהנפש תשתלם בה כמו שהגוף ניזון ומשתלם עם המזון הגופיי:

ולפי הענין האחד. זהו הח"ב מדברי הפרק. יאמר שלכל אבדה והפסד ישאיל הכתוב שם אכילה באומר ואכלה אתכם (ויקרא כ"ו ל"ח), ארץ אוכלת יושביה (במדבר י"ג ל"ב). ולפי שאולי יאמר אומר שהיא אכילה ממש שהארץ תקח האנשים הנקברים בעפרה ויחזירם לעצמה והוא מההנחה הא' למאכל, לזה הביא עוד חרב תאכלו (ישעיה א' כ'), תאכל חרב (שמואל ב' ב' כ"ו), שאין האדם מכנה בחרב אכילה כי אם בעבור ההפסד. וכן ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה וגו' (במדבר י"א א') שהאש מפסיד ומכלה, ומזה המין הביא ה' אלהיך אש אוכלה הוא, ר"ל מאבד המורים והחטאים. ואם תקשה איך קראנוהו אש שהוא דבר גשמי. לזה פי' יאבד המורים בו כאבוד האש ויחסר א"כ בכתוב כ"ף הדמיון, ויאמר כאש אוכלה הוא, שהוא מפסיד החטאים כאש:

ולפי הענין האחרון. זהו הח"ג מדברי הפרק, יאמר ששם אכילה נאמר על קנין החכמה והלמוד, ירצה בחכמה המחקרית והעיונית, ורצה בלמוד התורה המקובלת והמלומדת מפה אל פה, ואמר שאין זה מצד העיון בייחוד ולא מצד הקבלה כי אם בכלל במה שזה וזה השגה שכלית בין העיונית או המקובלת. והנה יאמר בהם שם אכילה לפי שבהשאר הנפש באופן שלם כמו שישאר הגוף במה שיקח מהמזון, והביא מזה לכו שברו ואכלו (ישעיה נ"ה א') שאמר על הדומה, וכן אכל בני דבש כי טוב ונופת מתוק אל חכך (משלי כ"ד י"ג) ופי' הנמשל באמרו כן דעה חכמה לנפשך, וההשאלה והמשל שניהם כאחד, שהמשיל החכמה במשל האכילה לפי שתדמה אליה כ"ש בהשאלה. והנה הביא הרב שזה נמשך גם בדברי חז"ל שאמר כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה ר"ל ספר משלי אינה אלא חכמה. ואמר הרב ובקצת הנוסחאות תורה, להגיד שהחכמה העיונית והתורה המקובלת שניהם כאחד בזאת ההשאלה, והנה הביא בזה ענין המים כדי לשתף השתיה עם האכילה בעבור מה שאמר אח"ו שלזה הושאל שם רעב וצמא להעדר ההשגה באמרו לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה' (עמוס ח' י"א) יורה שבדבר ה' נאמר רעב וצמא. והנה הביא תרגום יונתן ותקבלון אולפן חדת, לומר שהוכרח המתרגם לפרש המים על ההשגה עד שפי' מעיני על חכמים וישועה על הצדק שהוא אמתת ההשגות וצדוקן. ואמר שהיא הישועה האמתית ר"ל ישועת הנפש שהיא ההשגה. ומה שחתם הרב דבריו באומרו והבן זה, רמז על ההשאלה האחרונה הזאת והיא לפרש מכל עץ הגן אכול תאכל שרצונו שיעיין בכל הידיעות, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו ר"ל שלא יעיין במפורסמות:

פרק לא

כוונת הפרק הזה. לבאר שיש לשכל האנושי גבול ידוע יגע עדיו ולא יעבור ממנו, ושיש דברים שאפשר להשיגם כלם והם הנודעים בלמודיות, ומהם שא"א להשיגם, לא כלם ולא חלק מהם, והוא בהשגת מהות הבורא, והשגת מהות איזה נבדל על מה שהיא, ודברים אחרים וזהו באלהיות. ושיש דברים אפשר לאדם שישיג מהם קצת ויעלם ממנו קצת, וזה בדברים מהאלהות ודברים מחכמת הטבע. ודברי הפרק אחדים ומקושרים באחד:

דע כי לשכל האנושי השגות בכחו. יאמר הרב שיש דברים אפשר לאדם להשיגם בכחו, ויש דברים א"א שיושגו מב' צדדים לקוצר המשיג ולעומק המושג, ולזה אמר ובמציאות (וכו') ענינים אין בטבעו שישיגם בשום פנים, וזה מצד המושג והמשיג, ולזה אמר עליהם אבל שערי השגתו נעולים לפניו, וזהו בהשגת מהות הנבדלים בעצמם, ויש דברים ממוצעים שיסכל מהם דבר וישיג דבר, וביאר הרב איך זה דומה לעין החושים ולשאר הכחות הגופיות, והביא הרב ראיה על זה מהתשוקה וקוצר המשיג. אבל מאשר הביאו הוסיף הסבה הרביעית שהוא מוסיף עליהם, ולכן אמר שהביא מאמרו כדי להודיע שזה הוא מוסכם מהפילוסופים כמו שהוא לבעלי התורה. ודברי הפרק מבוארים בעצמם, ולהיותו הקדמה לפרק הנמשך אליו שם אדבר בקשור הפרקים:

פרק לב

כוונת הפרק הזה, לבאר שכאשר השכל האנושי יעבור גבולו להשכיל במה שהוא חוץ מכחו וטבעו, כמו שזכר בפרק הקודם, לא יקרה לו לבד שלא ישיג מה שכיון להשיגו, אבל גם שישאר נעדר ממה שהיה בכחו להשיג קודם זה, ולא יהיה עוד יכול עליו, ואמר שזה יקרה אליו מצד התלותו בחומר, כאשר יקרה לחושיים הגשמיים בהשגתם, כי הם אם יטריחם האדם לעיין בדוחק יותר גדול ממה שבכחו או בפתוח יותר דק ממה שראוי לא לבד יחלישו מזה אבל גם ממה שהיה בכחם ראשונה. והיה זה לפי שזכר הפילוסוף (אריסטו) במ"ב מספר הנפש שיש יחס מוגבל בין החוש והמוחש, ולכן כאשר החוש יעבור גבולו ויחסו עם המוחש, יתגעש ויחרד:

וכן ימצא כל מעיין בחכמה מן החכמות כו'. כוונת הרב בזה לבקש גבול אמצעי בין החוש הגשמי ובין השכל העיוני, והוא הכח המחשבי והשכל המעשי. רצוני לומר שענין השכל העיוני בזה דומה למחשבה ולשכל המחשבי אשר הוא דומה אל החוש הגשמי, ואם כן השכל העיוני ידמה לחוש הגשמי. וזה שאמר ענינו בענין המחשבה, כי אם ירבה המחשבה ויטריח האדם רעיוניו, יבהל ולא יבין מה שדרכו להבין קודם לכן, וזה, לפי

שענין הכחות הגופיות אחד, רוצה לומר החושים החיצוניים עם הפנימיים אשר המחשב מכללם. ואחרי שהכריח שהמחשבה בזה בענין החוש, הוליד עוד שאין העיוני כמחשבי וז"ש וכיוצא בזה יקרה לך בהשגות השכליות.

והוא שאתה אם תעמוד על הספק וכו'. עד משל על אלישע אחר. אני שאלתי בזה עשרה דברים: א] איך אמר הרב שיקרה בהשגות השכליות כמו שיקרה בחושיות, והוא בחלוף מה שכתב הפילוסוף (אריסטו) בספר הנפש, שאחד מהדברים אשר יחלף הכח השכלי מהגשמי, הוא, שהחוש בהביטו במוחש חזק, לא יוכל להשכיל במוחש הקטן אחריו, והשכל הוא בהפך זה שאחרי עיונו בדרוש עמוק, יבין יותר בנקלה אחריו דרוש נקל, והוא א"כ סותר דברי הרב. ואין ראוי שנשיב זה עם מה שאמר בסוף הפ' ואל תדקדק מלות נאמרו בשכל, כי זה לא אמר הרב כי אם על המלות לא על העניינים כלם: ב] איך אמר הרב שלא יונה אדם נפשו להאמין שיש מופת במה שאין עליו מופת, ושלא יכזב מה שלא בא מופת על סותרו. והנה האמונה היא למעלה מהשכל, והדברים התוריים ראוי שנאמין אותם מבלי מופת, ונכזב הדברים אשר הרחיקה התורה לא מפאת המופת, וא"כ למה תלה הכל במופת העיוני: ג] מי הכניס הרב בזה הדחק לדבר מהמאמין מופת במה שלא בא עליו, ומהמכזיב מה שלא בא מופת על סותרו. ואין זה דרוש הפרק כי אם שלא ישליט עיונו על מה שאינו בכחו וטבעו, והיה ראוי שיאמר, לכשאתה לא תשתדל להשיג מה שלא תוכל להשיגו כבר הגעת אל השלמות האנושי ותהיה במדרגת ר' עקיבא. וכן יאמר בסותר זה, ואם תשתדל להשיג למעלה מהשגתך תגיע כאלישע אחר. אבל ענין המופת באמנה והכזבה אינו דרוש הפרק, ולא היה ג"כ ענין ר' עקיבא וענין אלישע אחר: ד] למה אמר הרב ולא תתחיל לדחות ולגזור בהכזיב מה שלא בא מופת על סותרו, וכן אמר אחרי זה, או תתחיל להכזיב העניינים אשר לא בא מופת על סותרם, והוא לשון זר מאד. כי לא יפול בו ענין התחלה, והיה ראוי שיאמר לבד ולא תגזור להכזיב. וכן אחרי זה או תכזיב העניינים, ולא יאמר או תתחיל להכזיב כי אין לנו בזה ענין התחלה: ה] באמרו עם זה כבר הגעת אל השלמות האנושי ותהיה במדרגת ר' עקיבא שנכנס בשלום ויצא בשלום, והנה השלמות האנושי הוא בחיוב וקנין המושכלות ואינו לבד כשלא יאמין ולא יכזיב ולא ישתדל להשיג למעלה מהשגתו כי כלם שלילות ענינים המונעים השלמות מהראוי אליו, אבל בשלילות האלה לא יהיה האדם שלם, אם לא יתחבר אליו עוד ההשגה והשכלה כפי הראוי, וענין ר' עקיבא היה במה שהשיג וקנה נאמר בקשו מלאכי השרת לדחפו א"ל הקב"ה הניחו לזקן זה שראוי להשתמש בכבודי, לא במה שלא השיג ובמה שלא השיג (צ"ל הכזיב) ובמה שלא השתדל: ו] איך כאשר

הזהיר הרב על מה שלא יעשה אותו האדם לא אמר סותר כל מה שאמר למעלה, כי שם אמר אם תעמוד על הספק, וזה דבר אחד. ולא תונה את נפשך להאמין כי יש מופת במה שאין עליו מופת, וזה שני. ולא תתחיל להכזיב, וזה שלישי. ולא תשתדל להשיג, וזה דבר רביעי. ולא חזר לומר כי אם שתים מהם, והם אמר ואם תשתדל להשיג למעלה מהשגתך או תתחיל להכזיב, ולא אמר ואם לא תעמוד על הספק. וגם לא אמר ואם תונה את נפשך להאמין שיש מופת על מה שאין עליו מופת, שהם השתים האחרות. ולמה השמיט הרב ולא דברם, כי אם היו ארבעתם צריכים לקנין השלמות והיו ג"כ ארבעתם מונעים אליו: ז] באומר או שהם אפשריים ואפי' אפשרות רחוק, וזה לא אמר הרב בחלוקה הא'. וגם אינו צריך ולא הכרחי בפי' המאמר, ומה לו להוסיף בדברים האלה: ח] באומר תגיע כאלישע אחר, ולמה לא אמר כבן עזאי ובן זומא. אף כי דברי הרב באמרו אבל תשוב חסר מכל חסר הוא ענין בן עזאי שהציץ ומת או כבן זומא שהציץ ונפגע ואינו ענין אלישע אחר: ט] באמרו בסוף הדברים ובזה הענין נאמר דבש מצאת אכול דייך, וכן הביאוהו חז"ל משל על אלישע, והפסוק הזה לא הביאוהו כי אם על בן זומא. ראה המאמר במסכת חגיגה פרק אין דורשין (דף י"ד ע"ב) התחלתו ד' נכנסו לפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא ואלישע אחר ור' עקיבא, ושם נאמר בן עזאי הציץ ומת עליו הכתוב אומר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. בן זומא הציץ ונפגע עליו הכתוב אומר דבש מצאת אכול דייך פן תשבענו והקאתו. ועל אלישע אחר דרשו אל תתן את פיך לחטיא את בשרך. ועל ר' עקיבא דרשו משכני אחריך נרוצה: י] מה ראה הרב המורה להביא בתוך פרק השתופים ששה פרקים האלו ל"א ל"ב ל"ג ל"ד ל"ה ל"ו שאין בהם שתוף שם כלל, ואינם מתייחסים לענין השתופים שזכר קודם להם ולא לשתופים שיזכור אחריהם. וכתב הנרבוני שפרק ל"א הוא הצעה למעמד הר סיני באמר שיש גבול לשכל האנושי ושהוא רומז לאמר שם והגבלת את העם, והוא א"כ בזולת מקומו, ובשאר הפרקים לא אמר כלל. וכתב הכספי שפרק ל"א ל"ב ל"ג ל"ד הם הקדמה לפרק ל"ז שיבא בשתוף פנים, ושפרק ל"ה ול"ו הם חוזרים על ענין השתופים שקדמו. ובאו א"כ הדברים כלם בזולת מקומם. והנה פרק כ"ו ופרק כ"ז שבאו בתוך השתופים שקדמו, כבר זכרתי שבאו שם להכרח וצורך רב, ולכן אף שנדע בששה פרקים אלו, למה באו בכאן ולמה הכניסם בתוך השתופים בין שתוף אכל ובין שתוף פנים:

והנני משיב על השאלות האלה ומתיר אותם ואומר:

לשאלה א שאין המלט משנודה שיש גבול לשכל האנושי יעמוד אצלו ולא יעבור ממנו, ושיש דברים נמנעים בחקו בהשגת הנבדלים כפי מה שהם במהותם והקפת המהות

האלהי, שבלי ספק הוא בלתי אפשר לשכל האדם להשיגם, וכאמרו ית' כי לא יראני האדם וחי. ואין ספק ג"כ שכאשר יעבור האדם חקו וכחו בהשגה, יתבלבל וישתגע ויטה לדמיונים וכמ"ש הרב בפרק כ"א מזה החלק, ושכל אדם שלם עם התדבק שכלו עם מה שבטבעו שישיג ויבקש השגה אחרת אחריה תשתבש השגתו או ימות. ויתחייב זה לפי שאם הנחנו שיש גבול להשכלה יעמוד השכל אצלו, ושיש יחס שמור לשכל עם המושכלות הראויות אליו, הנה בעברו מאותו גבול ובהעדר היחס ההוא, ישאר השכל בלתי מסודר בטבעו, ולכן תשתבש השגתו או ימות ר"ל או ישאר בסכלות קניני משובש או בסכלות העדרי:

ואמנם מה שכתב אריסט"ו בספר הנפש, אינו סותר לזה לפי ששם אמר, שבעיין האדם בדרוש עליון ודק, יוכל להעתיק עצמו אל דרוש מעט וקטן יותר בנקלה, מה שאין כן בחוש, אבל הדרוש העליון שזכר אצל השכל, הוא מגבולו וטבעו, ועליו אמר שאחר דקות וקושי הדרוש ההוא ומעלתו, ר"ל הראוי אליו ואשר יוכל להשיגו בטבעו, ישאר האדם יותר מיכן להבין יותר בנקלה הדרושים יותר נקלים. והרב ג"כ יודה בזה ויסכים עליו, אבל בהשגות שאינם בכח האדם וטבעו, ושהם נמנעות להשיגו לא יכחיש הפילוסוף מה שאמר הרב עליהם, ואין א"כ בזה סתירה מדברי החוקר לדברי הרב. וגם נוכל לומר עוד שהפילוסוף יסבור מההשגות הדקות אשר יעלה האדם אליהם בהקדמות וההצעות המדריגות, ואז אחר השגתם נשאר שכלו מוכן להבין יותר בנקלה ההשגות היותר קלות, והרב דבר מההשגות אשר אין לאדם הקדמות והצעות להשגתם, אם לפי שאין הקדמות לשום אדם להגיע אליהם להיותם ידיעות נמנעות בחק האדם וטבעו, ואם להיותו חסר בהם לקוצר ידיעתו ולמודו חקו וכחו לעיין בהשגות אשר אין לו הקדמות להשיגם, יקרה מה שכתב הרב, והפילוסוף יודה בו, ולזה המשיך הפרקים בצורך ההצעות. והותרה השאלה הא':

לשאלה ב אשיב, שמה שזכר הרב בפ' הזה מהאמונה במה שאין בו מופת, ומההכזבה במה שלא בא מופת על סותרו, הוא בהשגה השכלית העיונית ובדרך המחקר, ולכן היה התחלת הפרק שהנה יקרה בהשגות השכליות וכו'. ואין זה מדבר בדרכי התורה ובדרכי האמונה, כי הם דברים מחולפים, ולהיות הדרוש בדרכי העיון, אמר שראוי למעיין שלא יקל בדרכי המופת, כי הדבר אשר בא עליו מופת הוא חזק האמת והצדק, כמו שכתב (בפ' ל"ג ח"ב) כי הדבר הנודע במופת והנודע בנבואה משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו שוה, אין יתרון. ומפני זה צוה שיבדיל בין הטענה ובין המופת, ולא יונה את נפשו להאמין שיש מופת במה שאין עליו מופת, וגם שלא יכזיב מה שלא בא מופת על

סותרו, כי הענין תלוי במציאות המופת האמתי או בהעדרו. וכל זה כפי העיון. והותרה השאלה ב':

לשאלה ג אשיב, שהרב ראה לדבר בכאן מהענין המופת בהאמונה ובהכזבה, להעיר על דרוש חדוש העולם וקדמותו, שכתב בח"ב שלא בא מופת כלל על דעת הקדמות, ושאריסטוטיליס הרגיש בחולשת טענותיו, ולכן אמר הרב בכאן, שלא יונה את נפשו להאמין שיש מופת על קדמות העולם אחרי שאין עליו מופת, וגם לא יגזור להכזיב דעת חדוש העולם אחרי שלא בא מופת על סותרו שהוא הקדמות. והנה היה הדרוש שלא יעבור האדם חקו בהשגה, ולפי שבעברו הגבול או יהיה בחייבו שאין ראוי לחייבו, ואם בשללו מה שאין ראוי לשלול, לזה הביא משל הרב מענין חדוש העולם וקדמותו, שאין ראוי לחייב הקדמות ולא להכחיש החדוש, ולא לחקור עליו להשיגו במופת, אם לא על פי הנבואה. וזה שאמר הרב, והוא שאתה אם תעמוד על הספק, ר"ל שבמקום שאין יד השכל מגעת, והוא המקום המסופק, אם תעמוד עליו ולא תעבור ממנו, ולא תונה את נפשך בהאמינך וחשבך שיש מופת במה שאין מופת בדעת הקדמות, ולכן לא תטה אליו, ולא שתכזיב מה שאין מופת על סותרו בדעת החדוש וא"כ לא תעבור החק, לא בהאמין ולא בהכזיב. וא"ת אדרוש ואחקור את האמת, בזה אמר ולא תשתדל להשיג מה שלא תוכל להשיגו והותרה השאלה ג'. ואליו כיון הנרבוני מה שאמר בפי' זה המקום אם תעמוד על הספק, והוא הנרמז בכוונה השנית עכ"ל, ופירושו שיעמוד ויפסוק במקום שאין השכל מגיע, והוא הכוונה הב' שזכר הרב בראשונה, שיש דברים אפשר להשיגם, ויש דברים שאין ראוי לאדם להשתדל בהשגתם:

לשאלה ד אשיב, שאמר הרב ולא תתחיל להכזיב, לפי שהטעות הוא בהתחיל העיון בדרושים הקשים הדקים כאלה, לפי שאין עדיין באדם הקדמות קטנות, שמהם יגיע לאמתתו וכמו שכתב בפרק ל"ג ובפרק ל"ד שההתחלה בדברים האלהיים לקשיים ולדקותם מזקת מאד, שאין ראוי לפתוח הלמוד בדרושים כאלה. ולז"א הרב שלא יתחיל להכזיב, כי ההכזבה בדברים האלה לא תאות כי אם אחר רבוי ההקדמות והפלגת החקירה, לא שיתחיל מיד בהכזיבו הדבר אשר לא בא מופת על סותרו, כי מאחר שאין מופת על סותרו אינו א"כ נמנע והוא אפשרי, ולכן אין ראוי להכזיבו בתחלת הדעת:

לשאלה ה אשיב, שלא אמר בשללות האלה יגיע לשלמות האנושי אבל אמר שיתרחק מעבור חקו וגבולו בדברים האלה ויתחבר אליו ההשתלם בהשגות ובידיעות, ואז יהיה שלם בזיכוך ובקישוט ויהיה במעלת רבי עקיבא. וז"ש עם זה כבר הגעת אל השלמות האנושי ותהיה כרבי עקיבא, ואין פירושו שעם מה שזכר יגיע לשלמות האנושי, כי אם

שעם מה שזכר צריך עוד שיגיע בידיעות אל השלמות האנושי, ואז יהיה במדרגת ר' עקיבא, ויהיה כאלו אמר ועם זה תחבר שכבר הגעת אל שלמות ההשגה במה שהשלמת במושכלות האמתיות (או) עם השלילות ועם החיוב, בכל זה תעלה למדרגת ר' עקיבא:

לשאלה ו אשיב, שכבר ידענו שהכזבת החדוש הוא עצמו האמונת הקדמות, שהגוזר שאין העולם מחודש מקיים שהוא קדמון. ולכן עם היות שבחלוקה הראשונה צוה שלא יונה עצמו בהאמנת הקדמות, ולא יכזיב החדוש להקפת הענין, הנה שניהם כלל אח"כ באחד. ולכן אמר ואם תשתדל להשיג למעלה מהשגתך, ובזה כלל העמידה על הספק ר"ל שיעמוד ולא יעבור ממנו, במה שלא יחקור למעלה מחקו. ובאמרו עוד או תתחיל להכזיב הענינים אשר לא בא מופת על סותרם, יכלול שיאמין בקדמות בהכחישו ובהכזיבו החדוש, ושניהם כאחד כמו שאמרתי. הנה א"כ באלו האזהרות שהזהיר בהן כלל הארבע שזכר בחלוקה הראשונה, ועם זה הותרה השאלה ו':

לשאלה ז אומר ואשיב, שראה הרב להוסיף לומר או שהם אפשריים ואפי' באפשר רחוק כדי לכלול בכאן מ"ש למעלה ולא תונה נפשך להאמין שיש מופת במה שאין מופת עליו, כי הטעות בזה הוא כשיחשוב האדם שמה שהוא אפשר רחוק הוא מכת הנמנע, ולזה אמר שלא יתחיל להכזיב הדברים אשר לא בא מופת על סותרם, כי אינו נמנע, ואין ראוי להכזיבו אחר שאין על סותרו ספק, ואפילו שיהיה מכת האפשר הרחוק לא יכזיבהו, ולא יונה נפשו על חלופו, הנה בזה הורה הרב שיכלול האונאה שזכר:

לשאלה ח אשיב, שאמר הרב כאלישע אחר, ולא כבן עזאי או כבן זומא, לפי שבן זומא ובן עזאי שניהם נשתבשו בהשגתם, ונפלו בסכלות ההעדרי, אם שאחד מהם היה ענשו במיתה על עברו חקו, והאחד היה ענשו בבטול ההשגה, כמי שיאבד ראותו בהביטו בעין השמש מאד. אבל אלישע מלבד זה נשאר עוד בסכלות קניני מדעות משובשות, וכמו שאמר שקצץ בנטיעות, ודרשו עליו (חגיגה דף ט"ו ע"א) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך (קהלת ה' ה') שחטא בקנין דעות רעות, ולכן אמר כאן כאלישע אחר, ואמר למה יערכהו עמו, והוא לפי שלא לבד תעדר השגתו, אבל גם תתחדש לו תגבורת הדמיונים ונטות אחרי החסרונות, ולהורות שיפול בסכלות הקניני המשיל ענינו באלישע, ולא בחכמים האחרים:

לשאלה ט אומר שהיה זה שאמר הרב משל על אלישע אחר כשגגה היוצאת מלפני השליט, ועם היות הרב המורה אב בתלמוד, עליו אין להוסיף ממנו אין לגרוע (עכ"ז) עבר הקולמוס ובשגגה אמר שדרשו זה על אלישע אחר. והאמת הוא שהפסוק הזה יאות

לדרוש הפרק בכלל. ואמנם לענין אלישע הנאות הוא מ"ש חז"ל עליו אל תתן את פיך לחטיא את בשרך, שהוא על הסכלות קניני אשר האדם יגזור בפיו ובשפתיו:

לשאלה י אשיב, שהרב למה שהביא פ' שלשים בשתוף אכל ואמר שיאמר על הלמוד והחכמה ושהוא הנרמז באמור אכול בני דבש כי טוב ונפת וגו' היה משיג בזה ספק ממה שיאמר בשתוף הנמשך אחריו בשם פנים, ששם יאמר שהעלים השם השגה ממשה רבינו ושהיתה היא נמנעת אליו בטבעה, ויורה א"כ שיש השגה שאינה ראויה לאדם, ולא יתקיים אם כן אמר אכול בני דבש כי טוב. גם הקשה לו שיראה סותר לאותו פסוק, מ"ש אכול בני דבש הרבות לא טוב, ובאומר דבש מצאת אכול דייך, וזה יורה שהאכילה ההיא לא נאמרה על ההשגה שא"כ איך יאמר שאינה טובה ושיקיא אותה. הנה להתיר זה באו הפרקים האלה. ובפ' הראשון מהם והוא פ' ל"א אמר, שיש גבול לשכל האנושי, באופן שלא נחשוב שכל אכילה וכל השגה שזכר, ושלזה אמר דבש מצאת אכול דייך ואכול דבש הרבות לא טוב שההשגה שאינה טובה היא אשר תעבור הגבול ואז יקיא האדם ההשגה הקודמת לו. עוד ביאר מה היא ההשגה שהיא חוץ מגבול האדם, ואמר בפרק ל"ג שהיא בשלא יהיה באדם התדמות ראויות להשגתה ושלכן ההתחלה בחכמת האלהית מזקת מאד להיותו בלי הקדמות, ואמר זה שם בקצור. והוסיף עוד בפרק ל"ד לבאר הסבות המונעות שאחד מהם היא חסרון ההקדמות והאחרות הם סבות אחרות מעומק המושג ומקוצר המשיג, ומההכנות הטבעיות וצרכי אשה ובנים, שהם בחינות שעבורם יהיו ההשגות חוץ מגבול האדם שרוצה להשיגו. ולפי שלא נחשוב שהרחקת ההגשמה להיות דרוש מחכמת האלהית, אין ראוי שיתחילו בו הלמוד. ויקשה אם כן איך התחיל ספרו בביאור שתופי השמות, לזה הביא פ' ל"ה שאין בכלל זה הרחקת ההגשמה, שזה ראוי שילמדוהו בני אדם במקהלות ברבבות עמו ישראל לאנשים והנשים והטף, והביא פרק ל"ו לבאר כמה החמירה התורה לאסור הע"ז ושלא יבא חרון אף השם כי אם עליה, וביאר שהאמנת ההגשמה הוא יותר רע מע"ז, ולכן ראוי שילמד בתחלה ויחנכו הנערים ושיגדלו אותם בהרחקתה כמש"א. ואחרי שהשלים לבאר כל זה מהסבות שזכרתי שב לשתופי השמות, ובא בפ' ל"ו בשתוף שם פנים, הנה א"כ במה שאמרתי בזה הותרו העשרה שאלות אשר שאלתי בענין הזה כלם, ואשוב לפרש דברי הרב:

ואל זה הענין ג"כ רמז באמרו כו'. רשם (א"ב) הרב בענין ההשגחה ג' מדרגות. א), במה שבכחו להשיגו כלו ועליה הביא אכול בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך כן דעה חכמה לנפשך (משלי כ"ד י"ג י"ד) שאמר זה על מה שיוכל השגתו בשלימות. ב) במה שישכיל ענין ויסכל ענינים ועל זאת אמר ש"ה ע"ה הפסוק השני מהדבש באומר דבש

מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאתו (שם כ"ה ט"ז) שיאכל מה שיוכל, ולא יאכל יותר ממה שבכחו. ג), שלא יעבור גבולו לעיין במה שאינו בחקו, ועל זה הביא הפסוק הג' אכול דבש הרבות לא טוב (שם שם כ"ז), ולפי שלא יתעקש אדם שזה אמר בפשוטו על הדבש כי ההשגה אי אפשר שיזהיר שלא יקח ממנה כל מה שאפשר, לזה הביא ואליו רמז באמרו ואל תתחכם יותר למה תשומם (קהלת ז' ט"ז) שהזהיר בפי' על רבוי החכמה. ולפי שעדיין לא נדע על אי זו חכמה אמר זה, הביא אחריו ולזה רמז באמרו שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים (שם דף י"ז) ר"ל שבדרושים האלהיים צריך השמירה מעבור הגבול. ולפי שלא נאמר שזה יצדק בחסרי השכל לא השלמים כי אין גבול להשגתם, לכן הביא אחריו ואל זה רמז דוד, ר"ל שעם היות דוד רוח ה' דבר בו, הוא עצמו נזהר מעבור הגבול בהשגה. והביא ג"כ מדברי חכמים ז"ל באמרם במופלא ממך וכו' אל תחקור, ולפי שהיה סוף המאמר במה שהורשית התבונן לזה אמר הרב עליו ר"ל שאתה לא תשלח שכלך אלא במה שאפשר לאדם להשיגו, וזו היא הרשות. והביא ג"כ מאמר כל שלא חס על כבוד קונו, ורצה הרב לומר בזה על הכבוד שכלו אשר בקנין, והוא אומר כבוד קונו כאלו אמר קנינו, וכלל הדברים שלא יהרוס לעיין בדמיונים המופסדים, באומר מה למעלה מה למטה, וכשיתחדשו לו הספקות או לא ימצא מופת, יעמוד וימנע. ושאר דברי הפרק מבוארים בעצמם. ומאמר הרב שלא ידקדק במלות נאמרו בשכל רמז למה שאמר שהוא נתלה בחומר, וביתר המלות שבאו בפרק:

פרק לג

כוונת הפ' הזה לבאר שמלבד מה שאמרנו שיש השגות בטבעו שאינו בחק האדם, ושאין ראוי אליו לעבור גבולו, עוד יש השגות שמצד עצמו אינן נמנעות מחק האדם, אבל הן נמנעות אליו, אם לא יהיו בידו ההצעות וההקדמות הצריכות אליה. ואמר שהיא חכמת האלהיות, שהמתחיל עיונו בה יזיקנו מאד, להיותו דבר יוצא מחקו, והוא העיון באלהיות מבלי הקדמות, ואמר הרב שכן ביאור עניני משלי הנבואה וההערה אל ההשאלות, ר"ל שג"כ מזקת מאד ההתחלה בביאור הענינים אשר ירמזו אליהם משלי הנבואה והם הסתרים הנמשלים בהם. וההערה על ההשאלות ר"ל לבאר השאלות השמות שבאו בספרי הנבואה, כי אלו הדברים כבר זכר הרב בהקדמת זה הספר שאין ראוי שיעיין בהם כ"א מי שיושלם בחכמות ובתלמוד ושישתלם בכל אותם ההצעות וההקדמות שזכר שם:

אבל צריך לחנך הקטנים. ר"ל שאין ראוי להתחיל בספרי החכמות שהוא האלהיות, או בסתרי התורה, כ"א שיחנכו הקטנים, שהם כפי השנים, וליישב קצרי ההבנה ועיוני

(צ"ל עד) שיהיו אנשים וזקנים. ומי שיהיה מוכן בטבעו לזו המדרגה מהעיון המופתיי, אין ראוי גם לזה שיעשה התחלת עיונו באלהיות, כי אם שיעלה ראשון ראשון, ר"ל מההגיון ללמודיות ומהם לטבעיות, ומהם אל התחלת האלהיות:

כי כשיתחיל באלהות לא לבד יתחדש בו בלבול באמונות. והוא הנרצה באומר הציץ ונפגע אבל בטול לגמרי וזהו הציץ ומת שזכרו חכמים ז"ל כאשר נכנס לפרדס:

בדברה תורה בלשון בני אדם. ר"ל בשמות משותפים, ועל צד המשל להיותה מוכנת להתחיל בה וללמד הנערים והנשים, ר"ל כי (בני אדם) [הנערים] והנשים יתחילו לעיין בתורה כלומר בפשטיותה, ולכן הושמו שם הדברים בקבלה בדברים שצריכה האמנתם, וזה במה שציירו בתורה מציאות הדברים במלאכים ובשמים, לא אל אמתת מהותו, כמו שיראה אמתת הדבר העיון והחקירה השכלית:

ובהיות האיש שלם ונמסרו לו כו'. מזולתו, רצה לומר שלמדו אחר, ואם מעצמו, כשיעורר הוא עצמו בעיינו הדברים קצתם על קצתם, אז יגיע למדרגה עליונה שיאמין הדברים כפי מה שיסבול מהותם. אם במופת במה שאפשר בו מופת ר"ל במציאות האל ואחדותו, והיותו בלתי גשם. או בטענות חזקות ירמוז לחדוש העולם:

וכן יצייר העניינים ההם כו'. רוצה לומר שגם כן כאשר יגיע לאותה מעלה יוכל לצייר הדברים אשר היו עד עתה אצלו דמיונים מבלי אמתות, עתה יציירם באמתותיהם:

והנה אגיד לך הטעם במנוע למוד ההמון. הטעם למה לא כלל הרב דברי זה הפרק בפ' הנמשך, הוא לפי שהפרק הזה יבאר לבד ההיזק המגיע מהתחיל העיון באלהיות ובסתרי תורה, ובפרק הנמשך יעשה הדבור כולל לא לבד בהתחלת העיון באלהיות, כי אם גם בכל עיון כפי ענין המעיינים:

פרק לד

דברי הפרק הזה כמעט שהם מבוארים בעצמם, אבל ראיתי אני לבאר בו ד' דברים. א', מה היחס אשר יש לסבות החמש האלה זו עם זו. ב', איך יהיו כלם סבות מונעות הלמוד באלהות. ג', מה ראה הרב להביא הפרק והסבות האלה בזה המקום. ד', למה לא הביא בתוך הסבות האלה מהד' סבות המחלוקת שזכר בפ' ל"א כי אם השנים לבד, ולא הביא בקשת השררה והנצוח ולא ההרגל והמנהג. ואחרי זה אבאר דברים ומקומות מהפ'. ואומר בתשובת החקירה הראשונה שחמש הסבות האלה כלם מתייחסות זו לזו מהכולל אל המיוחד, וזה שהסבה הראשונה היא מצד עומק המושג. והסבה שנית היא, שאע"פ שלא יהיה המושג עמוק כבר יקשה השגתו לקוצר המשיג. והסבה השלישית שלפעמים לא יהיה המושג עמוק ולא שכל המשיג קצר, ועכ"ז יקשה השגתו לחסרון

ההצעות. והסבה הרביעית שפעמים לא יהיה המושג עמוק, ולא יהיה שכל המשיג קצר, ויהיו ההצעות אצלו, ועם כל זה יקשה השגתו לפי שימנעהו ההכנות הטבעיות והמדות שהם ימנעו ההשגחה לחסרונם. והסבה החמישית שאע"פ שיהיה המושג נקל, והמשיג לא יהיה קצר, ויהיו עמו ההצעות הצריכות, ויהיה טוב התכונות ושלם המדות, ואע"פ כן יקשה השגתו החכמות, מפני צרכי הגשמים והיא הסבה החמישית. הנה התבאר שהסבות מתייחסות זו לזו. ושנים מהם מפני המושג אם בעצמו אם יהיה עמוק ואם בצורך ידיעת ההצעות וההקדמות הצריכות בצרכי הגשמים. ושנית לו אשיב אם כל הסבות האלה מונעות הלמוד באלהיות, שלשתם מונעות הלמוד באלהיות, אבל הב' סבות האחרונות מרוע המדות ומצרכי הגשמים, אינם מיוחדות להמנע הלמוד באלהיות, כי אם גם להשיג כל דבר ולהבין אי זה שיהיה. ואומר אני שהרב בהתחלת דברי הפרק העיר ורמז לזה באמרו ז"ל הסבות המונעות הלמוד באלהיות, וזה כולל השלש סבות הראשונות. ואמר עוד ולהעיר על מה שראוי להעיר ולהראות להמון רוצה לומר הבלתי שלמים במדות והמטרידים עצמם בצרכי הגשמים, הם כלם חמש סבות רוצה לומר מכל האופנים שזכרתי. ולשלישית מה ראה הרב להביא זה הפ' והסבות האלה בכאן. אשיב, שלפי שבפ' ל"א זכר שיש דברים אי אפשר לאדם להשיגם, ובפ' ל"ב זכר ההפסד אשר יבא כשישתדל האדם להשיג מה שהוא בלתי אפשרי בחקו, ובפרק ל"ג זכר א' מהסבות אשר בו יהיה הדבר בלתי אפשר להשיג האדם והוא לחסרון ההקדמות וההצעות הצריכות אליו. לכן בזה הפרק ל"ד רצה להביא על כמה פנים יהיה המושג אפשרי לאדם להשיגו, וזה אם מצד עצמו להיותו מושג עמוק, והיא הסבה הראשונה, ולכן לא יוכל האדם עליו, או מקוצר המשיג שלקוצר שכלו תהיה ההשגה ההיא יוצאת מחקו וגבולו והיא הסבה השנית, ואם שיהיה לחסרון ההקדמות. ולכן יהיה הדבר אשר לא יהיה ביד האדם הקדמות להשיגו בלתי אפשר בחקו והיא הסבה ג', ואם שיהיה לרוע תכונותיו ומדותיו הטבעיות שהם ימנעו ההשגה, ולכן תהיה בלתי אפשרית בחקו והיא הסבה הד'. ואם שיהיה להיותו טרוד בצרכי הגשמים ולכן לא יוכל על ההשגה והיא הסבה ה', הנה אם כן חומר הדרש יחייב ידיעת הסבות האלה במקום הזה וכלן מתייחסות בכאן. ולרביעית, השיב האפודי בפירושו שבקשת הנצוח והשררה והמנהג וההרגל שניהם יוכללו בסבה הרביעית, ואין תשובתו מתיישבת, כי הסבה הרביעית היא מהסבות הטבעיות לא מההרגל ובקשת השררה. גם השיב שהחמש סבות האלה מיוחסות לחכמת האלהות לבד ולא לשאר החכמות, ולכן לא הביא שאר השתי סבות

המחלוקת שכוללות כל חכמה. וגם זה הבל ורעות רוח כי כבר אמרתי שהסבות האלה כוללות שאר החכמות:

ולכן אשיב לזה שהחמש סבות אשר בזה הפרק הם מונעות לאדם מהשיג שלא יוכל עליו, אבל בקשת הנצוח אינו מונע מהשיג כי אם שהיא סבת המחלוקת. גם המנהג וההרגל אינו מונע בהשגה שלא יוכל אדם עליה, כי אם שלא ירצה להאמין בה. ולכן לא הביא הרב בזה כי אם הסבות המתייחסות לשלא יוכל האדם להשיג אע"פ שירצה להשיג, והם מתחלפות מסבות המחלוקת שזכר:

רחוק מה שהיה ועמוק עמוק כו'. ר"ל שחכמת הטבע והוא מה שהיה בתחלת הבריאה, הוא רחוק מהשכל האנושי והאלהיות שהוא עמוק עמוק מי ימצאנו (קהלת ז' כ"ד), ואמרו והחכמה פי' האפודי החכמה האלהית היא בשלילות, והוא אומר מאין (איוב כ"ח י"ב), ואני אומר שלא כיון בזה כי אם לומר שהיה קשה למצא החכמה האלהית לדקותה ולז"א מאין תמצא לקשייותה (ר"ל ע"צ השאלה):

ואם נפש האדם תפרד כו'. ר"ל ואם תפרד נפש האדם ותשאר אחר המות איך אם תהיינה הנפשות כאחד בכללות, או תהיה כל נפש נפרדת בעצמה ונבדלת מעברה. ובמה זה ר"ל בעיון השכלי או במצות המעשיות. ואל מה זה. ר"ל האם תדבק עם השכל הפועל או עם הסבה הראשונה:

בלימודיות על סדר. ר"ל תשבורת והנדסה ותכונה:

אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל וגו'. (קהלת י' י') ר"ל אם ברזל החרב הוא קהה ולא קלקל הפנים, האם היה אפשר שחיילים יגבר באמת. זה בלתי אפשר, וכן הוא יתרון הכשר והבנת החכמה, שאם לא יעשה האדם ההבעת (צ"ל ההצעות) הצריכות אל ההשגה, כמו הצריכות לחרב, לא יוכל האדם להשיג ולא יגבר חיילי ההבנה והחכמה, וכן שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך (משלי י"ט כ') שהיא החכמה המגעת אחרי ההצעות וזהו באחריתך:

ויש הנה הכרח אחר ללמוד כו'. ר"ל שהאדם מפאת שכלו יספק ויעשה הקושיות, אבל ההיתר והתשובה לא יוכל למצוא כי אם עם ההקדמות וההצעות אשר ילמוד:

דומה לאמרו אל תתן לנשים חילך (משלי ל"א ג'). ר"ל שהנתינה שזכר בפסוק (שם כ"א כ"ו) וצדיק יתן ולא יחשוך מהם הזמן הראוי, ושזהו על דרך אל תתן לנשים חילק שהרצון בו על ההתמדה לא על הנתינה:

פרק לו

הנה אבאר לך. כבר זכרתי צורך הפרק הזה שהביאו הרב לבאר כמה צריך האדם להרחיק ההגשמה מהאלוה ית' אחרי היותו עון יותר פלילי מהע"ז, וכאלו הוא תשלום פרק ל"ד ול"ה הקודמים. ולפי שהיה רצון הרב לבאר ענין הכעס הנאמרת בש"י, הקדים לומר שבדברו בתארים יבאר על אי זה צד יאמר שהש"י ירצהו הדבר הפלוני או יכעיסהו ויקציפהו, ר"ל שהחכמה היא הנרצית אצלו והסכלות יקציפהו ויכעיסהו כמו שיבא בפ' נ"ד. ואמר עוד אשר בענין ההוא יאמר באישים מבני אדם, ירצה שלהיות החכמה נרצית אצלו ית' והסכלות נתעב ונאלח לפניו היה שיאמר בעבור אותו ענין שהשם רצה בקצת אנשים, והם אוהבי החכמה, או כעס עליהם והם המרוחקים ממנה. ועזב הדרוש הזה שאינו מענין הפ' ובא להודיע הנכסף הנה, והוא שבכל ספרי הקדש לא תמצא חרון אף ולא לשון כעס וקנאה בהש"י אלא בע"ז בלבד, והקושי במאמר הזה מבואר מאד והעירו עליו המפרשים כלם והוא שמצאנו חרון אף שלא בא על ע"ז אם במשה אמר ויחר אף ה' במשה (שמות ד' י"ד), ואם (באהרן ובמרים) ויחר אף ה' בם וילך, ואמר וחרה אפי (שמות כ"ב כ"ג) והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים. ובאיוב (מ"ב ז') אמר חרה אפי בך ובשני רעיך. וכבר השתדל ן' כספי והביא האפודי לייחס אל המאמרים האלה שמץ ע"ז בהיותם נבנים על דעות נפסדות נתלים בו יתברך, ודבריו בזה הבל המה מעשה תעתועים, וקצתם לקוחים מדברי הנרבוני שחשב ג"כ להשיב לזה באומר שאהרן ומרים לא הבדילו בין הנבואה המושכלת אל המדומה, כלומר נבואת משה שלא ישתמש בה דמיון כי אם שכל לבד ונבואתם שהיתה על ידי דמיון, וכן היה טעות חברי איוב בחשבם השם יפעל בלי אמצעיים, ובאלו אמר זה החכם הנרבוני שהיה זה שמץ ע"ז, והבל הביא גם הוא בזה וגם לא השיב לשאר הפסוקים אשר העירותי. והנראה אלי בזה הוא שהרב לא אמר שלא נמצא חרון אף כי אם בע"ז, אבל אמר שלא תמצא חרון אף ולא לשון כעס וקנאה בהש"י כי אם בע"ז. וכוונת מאמרו שהכעס המיוחס בכתוב פעמים יתייחס אליו ית' לבד שיהיה החרון והכעס בו, ופעמים יהיה התלותו ויחסו למקבלים, והנה הפסוקים אשר זכרתי בכלם יהיה החרון אף במקבלים לא בו יתברך, כי במשה אמר ויחר אף ה' במשה, ויחר אף ה' בם, חרה אפי בך, וחרה אפי בכם, בכלם יהיה החרון אף תלוי בהם לא בו ית', ומהמין הזה לא דבר הרב לפי שהחרון אף בהיותו סמוך ומחובר למקבלים אין ספק שיובן על העונש והמכה אשר תבא עליהם, ולכן לא חשש למין הזה, אבל אמר שלא תמצא חרון אף כעס או קנאה בו ית', כלומר מיוחס אליו ומתחבר בו, כי אם בענין ע"ז כמו שהביא כי אל קנא (דברים ו' ט"ו), פן יחרה אף ה' אלהיך (שם

ו' ט"ו), להכעיסו במעשי ידיכם (שם ל"א כ"ט), מכעס בניו ובנותיו (שם ל"ב י"ט), הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם (שם ל"ב כ"א), כי אש קדחה באפי (שם שם כ"ב), הכעיסוני בפסיליהם (ירמיה ח' י"ט), כלם מורים כעס והפעולות בו ית' בלתי מתייחס למקבלים כי אם בו, ועם היות שבענין הע"ז ג"כ יבא לשון כעס תלוי ומתייחס למקבלים כמו שהביא וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים (דברים י"א י"ז), הנה זה מורה על העונש כמו שיוכיח עליו הכתוב, ולא יתהפך שכל מקום שיהיה חרון אף תלוי במקבלים יהיה בענין ע"ז, ולא אמר הרב כן, כי אם שכל חרון אף שנתלה בו ית' הוא בע"ז ולא בשאר (א"כ ספק משאר הפסוקים) כמו שחשבו המפרשים:

ואמנם עשו ספרי הנבואה זה החזוק, המאמר הזה מהרב הוא אשר כתב יותר בביאור בפרק כ"ח ח"ג כמ"ש שם שיש מן האמונות האמתיות, כאמונת הייחוד וקדמות השם ושאינו גוף, ומהם ההכרחיות להסיר העול ולקנות מדות טובות באמונה שהש"י יחר אפו על מי שיעשוק, כמ"ש וחרה אפי והרגתי. הנה כיון הרב בזה שכפי האמת הש"י לא יתפעל ולא יכעס ולא יחרה אפו, אבל ספרי הקדש ייחסו זה אליו כדי להפחיד השומעים מענשו, ולרמוז לזה אמר כאן, ואמנם עשו ספרי הנבואה זה החזוק הגדול, כלומר שספרי הנבואה ייחסו אליו ית' ההתפעליות האלה, לא להיותו מתפעל בהם כ"א ללכתי (צ"ל לתת) החזוק. וכתב ע"ז הנרבוני החזוק הגדול כי הסכימו ע"ז תכלית משובח, ירצה למה שזכרתי שכתב הרב באותו פרק כ"ח ח"ג שזו היא אמונה הכרחית כדי להסיר העול ולקנות מדות טובות:

כי מי שיאמין ראובן עומד בעת אשר היה בו יושב. עכשיו עושה הרב (שש) חלוקות. (שתים) מעולם השכל, ושתים מהעולם האמצעי, ושתים מהעולם השפל:

הסכלות והכפירה. הרב פי' מה היא כפירה ומה היא סכלות, ואמר שכפירה היא האמנת הדבר בחלוף מה שהוא עליו, והסכלות הוא סכלות מה שאפשר ידיעתו:

שאין סכלות מי שסכל מדת מחודד האצטוונה. ר"ל שלא ידע המחודד מהאוצטונה אי זה שיעור היא ממנה (מהאצטוונה) אשר היא שוה בכל צדדיה כרוחב תושבת המחודד ושיעור גובה האיצטוונה כגובה המחודד, וזה הסכל סכל אי זה שיעור הוא המחודד מהאיצטוונה השלמה, ולכן אמר אחר זה מחודד האיצטוונה חציה ר"ל שחשב שהמחודד הוא חצי האיצטוונה השלמה, וזה שקר כי אין המחודד חצי האיצטוונה השלימה אלא כמו השליש (נשצ"ל אלא שליש):

ואתה יודע כי כל מי שעובד ע"ז כו'. המאמר הזה ירצה שהוא סותר למה שכתב הרב במקומות רבים מזה הספר, שאמר שהראשונים לא היה עובר עיונם מהגלגל ולא היו

משערים דבר מעולם השכל, ופה אמר שכל עובדי ע"ז מודים במציאות הסבה הראשונה הנבדלת, והספק הזה התעורר אליו בן כספי, והשיב שלא דבר הרב כאן מהעובדים לשמש ולירח ולכל צבא השמים כדור אנוש ובני הכשדיים, כי לא יאמר הרב עליהם מי לא ייראך מלך הגוים (ירמיה י' ז'), ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי (מלאכי א' י"א), אבל כיון הרב לומר מהאנשים אשר היו עובדים הטלסמאות העשויות לככבים ולגלגלים, שהם מאמינים מציאות השכלים הנפרדים והסבה הראשונה, ועם זה היו עושים טלסמאות לעזר ולהועיל בעבדם אותם, וחשב שזה היה ענין אנשי ארץ כנען, וכמו שהאריך בזה החכם המפרש הנזכר. ואני אחשוב שאין בדברי הרב סתירה ושלא כיון למה שחשב, לפי שמאמר הרב כלל הסכל עובד ע"ז לא יעבדה מפני שיחשוב כי אין אלוה בלעדיה, ור"ל בע"ז הצורה אשר עשוה העובדים, ואמר הרב שלא חשב אחד מהם הצורה ההיא עצמה שעשה היא אשר בראה שמים וארץ והיא תנהיגם, אבל יעבדו אותה הצורה הנעשית בידיהם על צד שהיא דמות דבר עליון, יהיה אמצעי בינם ובין האלוה ית', וא"כ כלם מודים בסבה ראשונה כמ"ש מי לא ייראך מלך הגוים ואמר ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי, רומז אל הסבה הראשונה אי זו שתהיה, אם שכל נבדל ואם גלגל או רוח כפי הפרד דעותם. והיה דעת הרב, שמהקדמונים היו דור אנוש והכשדיים חושבים שהגלגל או הכוכב ורוחו הוא האל ר"ל שהוא היה הבונה העולם והסבה הראשונה בו, והצורה שהיה עושה כל אחד מהם היה בדמותו או בדמות אמצעי בינו לבינם, ומהם היו חושבים היות הסבה הראשונה הפועלת נבדלת מכל גשמות, והיו עושים הצורות בדמות העליונים יהיו אמצעיים בינם לאל ית', והנה חוייבת למנת (צ"ל לאמונת) המאמינים בבורא ית' לפי שהיו מזבחים ומקטרים לצורות ההם בהיותה העבודה מיוחדת לאלוה ית', כדי שבלב ההמון כלו תתקיים מציאותו. ואמר הרב זה לפי שלדעתו העבודה האמתית לו ית' היא הציור והעיון והאמונה האמתית הדבקה בשכל, ולפי שההמון לא ישיגו עניני העבודות רוצה לומר כוונתם ותכליתם שהוא מפני הציור והאמונה, אבל ישיגו מעשה העבודות היה ראוי שלא יעבד כי אם הוא ית', כדי שמהעבודה יבא הציור והאמונה האמתית בו, ולא יבואו מהעבודה ההיא להאמין באותה צורה או באמצעי שהיא דמותה, ולכן היו חייבי מיתה העובדים אותם הצורות ממה שיתנו מהכבוד האלהי לזולתו, וממה שיחטיאו זולתם עם היותם מושרשים במציאותו, ולכן צוה שמהכנענים לא יחיו כל נשמה כדי שלא יחטיאו אותם בהעבדם הצורות, ויבואו מפני זה להאמין באותן הצורות או באמצעיים, שהם צורות אליליהם. הנה התבאר מזה שאין סתירה בדברי הרב, ושאין כוונתו פרטית בדת מהמאמינים, כי אם כוללת לכלם. והוליד מכל

זה שאמונת הגשמות באל ית' אחרי שהוא דעת נפסד בעצמותו הוא יותר רע ומזיק מע"ז, אחרי היות כללותה בשומת האמצעיים. ומה שהעיר הרב כאן על שהעבודות הם צורך ההמון העיר עליהן ג"כ בפ' נ"ד ופ' ס"ד מזה החלק ובפ' ל"ב מח"ג. ואחשוב אני שלא אמר הרב זה ולא כיון בו על כל העבודות, כי התפלה והמצות הם מכוונות מפאת עצמן, ואמנם כיון זה בקרבנות וכמו שאפרש בפרק ל"ב חלק ג' הנזכר ובהגיעי לשם בעזרת השם אביא שגם בקרבנות לדעת הרב יש תועלת בעצמן (עיין בהקדמת האברבנאל לספר ויקרא ותרוה נחת), והרב המפרש לא מלא דברו להעתיק הדברים בפ' ל"ב ח"ג כי סמך עצמו על דבריו בההקדמה ההוא:

פרק לז

פנים שם משתתף ורוב שתופו הוא על צד ההשאלה. שאלתי אני מה ראה הרב לומר שרוב שתופו הוא על צד ההשאלה, והנה לא אמר זה בכל שאר השתופים עם היותם בזה הענין מתדמים. ואמרתי שלא כיון הרב שאר השתופים אשר יבאו בזה הפרק הם על צד ההשאלה, כי אם להעיר שיש שתופים אחרים מלבד מה שיזכור כאן ושהם על צד ההשאלה, ואמר זה על ההנחה הראשונה שאמר שפנים יאמר על פני כל חי. והוא קשה כי פנים לא יאמר בלבד על פני הבעל חי, כי אם גם על פני הדוממים, כאומר על פני תבל, פני האדמה, על פני תהום, ולכן יקשה האדם למה התנה הרב בפני הבעל חי, ולא עשה כן בשתוף אחור שהביאו אחריו ולא אמר שהוא כולל לחי. ולהתיר זה אמר ורוב שתופו ר"ל אם מצינו שנאמרו פנים בארץ ובתהום ובשאר הדברים הבלתי מדברים, הוא על צד ההשאלה, ולכן לא הביאו הנה:

פני ילכו והניחותי לך, קשה מאד מה ראה הרב להביא ולפרש פני ילכו מלשון כעס, בהיות הפנים בכל אותה פרשה מענין מציאות כמו שיפרשו. והתימה עוד מאונקלוס שתרגם פנים באופנים מתחלפים, אמר פני ילכו רוגזי יהך, ותרגם אם אין פניך הולכים שהוא קרוב אליו ומענינו, אם לית שכינתך מהלכא ביננא, ותרגם לא תוכל לראות פני לא תכול למחזי ית אפי שכינתי, ותרגם ופני לא יראו ודקדמי לא יתחזון. ועוד תראה שתרגם וידבר אל משה פנים אל פנים, ממלל עם ממלל, וכן פנים בפנים דבר ה' עמכם ממלל עם ממלל מלל ה' עמכון, וכן פה אל פה אדבר בו ממלל עם ממלל אנא ממליל עמיה, אבל אשר ידעו ה' פנים אל פנים שנאמר ג"כ במשה (תרגם) דאתגלי ליה ה' אפין באפין ולא אמר ממלל, הנה א"כ בפנים שנאמרו באל ית' באו בדברי אונקלוס ששה פרושים, רוגזי, ושכינתי, ואפי שכינתי, ודקדמי, ממלל, אפין, והוא זר מאד. והנראה אלי בכוונת הרב הוא, שהוא יאמר בפרק נ"ד מזה החלק שמרע"ה בקש ב' בקשות ושבאתהו התשובה על

ב' הבקשות, ופירושו כמו שאזכור שם. שאחרי שתי השאלות באו התשובות, והשאלה הראשונה לדעת הרב היא, הודיעני נא את דרכיך, ותשובתה היא אני אעביר כל טובי. ולפי שיקשה לזה שאחרי אותה שאלה אמר ית' פני ילכו והניחותי לך, ויראה שהיא תשובה לענין הודעת הדרכים, לכן הוצרך הרב לומר שפני ילכו אינה תשובה לאותה שאלה, כי אם שילך כעסו ואז ישיבהו. והנה א"כ אין בזה תשובת אותה השאלה. אמנם אונקלוס מאשר ראה שמשה השיבו אם אין פניך הולכים. גזר אומר שלא היה כוונת פני ילכו על השכינה, כי אם היה מיעדו על הליכת השכינה איך יחזור לספק בו, לכן תרגמו רוגזי יהך (עם היות שמצאתי בספרים שכינתי תהך ואניח לך), ושמשה אז בקש על הליכת השכינה, והוא אומר אם אין פניך הולכים, אם לית שכינתך מהלכא ביננא. ואמנם אמרו לא תוכל לראות פני תרגם אפי שכינתי לפי ששכינה לפי האמת שם משותף בדברי אונקלוס, כי ממנה תאמר על המוחשת חמרית, והוא האור הנברא על צד הפלא, וממנה יאמר על מהות האל יתברך, וממנה יאמר על השכלים הנבדלים מניעי הגלגלים וכמו שפרשתי במקום אחר. ולזה לא שלל לא תכול למחזי שכינתי בכלל, כי לא ישלול ממנו ראיית השכמה המוחשת, כי אם אפי שכינתי, ר"ל ראשית השכינה והמעולה ממנה, שהוא מהותו ית'. וכדי להודיע שג"כ מנע ממנו השגת השכלים הנבדלים, תרגם ופני לא יראו ודקדמי לא יתחזון, הנה א"כ כיון ככל זה הפי'. אמנם הפנים הנאמרים במשה כאשר מצאם אונקלוס סמוכים לדבור כמו ודבר ה' עם משה פנים אל פנים, פנים בפנים דבר ה' עמכם, תרגם בהם ממלל לפי שהדבור לא ייוחס לפנים כי אם שהיה מדבר עמהם דבור אחרי דבור, ולפי שבפסוק אשר ידעו ה' פנים אל פנים, לא נזכר שם לשון דבור כי אם לשון הודעה, תרגם אפין באפין לומר שהיה הדבור המשליי שידעו ה' פנים אל פנים בלי אמצעי כמו שידע ויכיר האדם לחברו בפניו, ולא רצה לתרגמו ממלל, כי לא היה בפסוק לשון דבור. ואתה המעיין עיין בזה ואם יקרה ה' אלהיך לפניך דעת יותר ישר בזה הנה מה טוב ומה נעים, כי זהו מה שראיתי אני בו:

והוא ג"כ שם מציאות האיש. רומז למעשה מרכבה מישעיה באמרו (וי"ו ב') בשתים יכסה פניו, שהכוונה בו ששתי סבות יעלימו מציאותו. וכן רומז לפנים שנאמר במראות יחזקאל ולמה שבא בתורה מהדבור האלהי למשה פנים בפנים, שפי' הרב בו מציאות במציאות בלי אמצעי. ואמנם מה שאמר הרב אחר זה כמו שנאמר לכה נתראה פנים יראה שאין ענין לו, כי הוא כבר הוכיח אמתת השתוף, אבל אחשוב שנצטרך להביאו לפי שהשתוף למלת פנים היה לבד מציאות, ולפי שהרב הוסיף לומר מציאות במציאות בלי אמצעי והיה נראה שמלת פנים עם היות שנאמר על המציאות הנה לא ישלול

האמצעי, לכן ראה להוכיח שלילת האמצעי ועליו אמר כמו שנאמר לכה נתראה פנים (ד"ה ב' כ"ה י"ז), וכמו שאמר פנים בפנים דבר ה' עמכם, רצה הרב במאמר הזה, לתת הסבה איך נאמר בישראל שדבר ה' שם עמם פנים בפנים, כמו שאמר במשה, בהיות האומה בכלל בלתי מגעת למדרגתו בנבואה. ואמר שכמו שנא' בישראל פנים בפנים מפאת הקול המגיע אליהם, כמו שאמר ותמונה אינכם רואים זולתי קול, ככה אמר במשה פנים בפנים מפאת הקול המגיע אליו. ואמר הרב בקול משה כנוי באמרו בספור הדברים ולא אמר ספור דברים בקול המגיע לישראל, לפי שדעתו הוא שישראל שמעו הקול ולא הבינו אותו ולא חתוך דבריו, אמנם משה היה מבין הקול, ולזה אמר בו ספור דברים. והנה הדבר אשר ישתתפו בו משה וישראל הוא שלא היו השגותיהם על ידי הכח המדמה, אם משה שהיה השפע חל על שכלו מבלי דמיונו, ואם ישראל לפי שהיו משיגים הקול באזניהם, ולא בכח המדמה, הנה אם כן בשלילות המדמה והיות השגותיהם עליהם בהיותם יקצים בהשתמשות החושים בזה היה שתופם, אבל היו נבדלים בהשגה, ישראל היה מוחשת בקול מגיע לאזנם, ומשה היתה השגתו שכלית ולא מוחשית. ולרמוז אל השתוף וההבדל הזה אמר הנה התבאר לך כי שמיעת הקול מבלי אמצעות מלאך יכנה עליו פנים בפנים. והמלאך הנזכר כאן הוא הכח המדמה כמו שביארו הרב בפירושו בפרק מ"ה ח"ב בסופו. ואמר הקול שאמר כאן הוא בישראל מוחש, ובמשה היה השגה שכלית נבואיית כשהיה מתדבק עם הנבדל, וזו היא כוונת הנרבוני שפי' על זה ירצה כי הפנים בכלל נאמרים על שמע הקול ההוא, אם שמע דברים מבלתי חידות למשה נביאו עליון, ואם קול נברא אצל ישראל ע"כ. ר"ל כי כנוי הפנים הוא על היות ההשגה בהקיץ והיות המשיג ער ויתחלפו בהיות קול משה נבואיי מגיע לאזנו, וקול ישראל מוחש:

ומזה הענין ופני לא יראו. אמתת מציאותי על מה שהוא לא תושג, ר"ל שמה שמנע האל ית' ממשה, היה לבד השגת אמתת מציאותו. וימשך מזה ששאר הנמצאים חמריים ונבדלים השיג ג"כ לדעת הרב, ולכן הביא אחריו שתוף אחור, לבאר בו דעת אונקלוס בזה כמו שאפרש:

רומז שיש שם נבראות גם כן עצומות אי אפשר להשיגם. הביא הרב השתוף הזה לפנים להוכיח שבו בנה אונקלוס דעתו בפירוש לא יראו שאמר ודקדמי לא יתחזון, שהביא גם כן מנע הש"י ממשה השגת הנבדלים. וחשב בן כספי שלפי דעת אונקלוס יהיה פי' כי לא יראני האדם וחי שלא יראני וג"כ לא יראה ולא ישיג את החי, ואינו כן כי אונקלוס תרגם וחי ויתקיים. והבן מה שאמר הרב שהם נבראות ג"כ עצומות, הנה אומר ג"כ רמז לענין

נכבד והוא שלא היה דעת אונקלוס שמנע השם ממשה לבד השגת הנבדלים, ושלא זכר דבר ממניעת עצמותו, אבל היה דעתו ששני דברים מנע ממנו השם. הא', עצמותו. והב', מהות השכלים הנבדלים. ומפני זה תרגם לא תוכל לראות פני, אפי שכינתי, ותרגם ופני לא יראו ודקדמי לא יתחזון, כי באומר אפי שכינתי רמז למהותו, ובאומר ודקדמי רמז לשאר השכליים, ולהורות על שהיו המונעות שתים באו שם שני הפסוקים לא תוכל לראות פני, ופני לא יראו, ותרגמם אונקלוס בפנים שונים, ואליו כיון הרב באומרו כאן ג"כ:

ופנים ג"כ הוא כלי הזמן, הביא הרב השתוף הזה להסיר ספק לפנים הארץ יסדת (תהלים ק"ב כ"ו). והמפרשים חשבו שיש בזה סתירה למה שכתב בפרק י"ג ובפרק ל' מחלק ב' ששם אמר שהעולם לא נברא בהתחלה זמנית, וכי הזמן הוא גם כן מכלל הנבראים, וכאן אמר שלפנים הארץ יסדת הוא כלי הזמן. ונראה לי שאין בזה סתירה כלל, לפי שפירוש הכתוב כאן לדעת הרב אינו שבתחלת הבריאה נברא העולם בהתחלה זמנית, כי אם שיאמר (שלמה) לפנים ר"ל קודם זה בתחלת הבריאה, הארץ יסדת, כלומר אתה ית' היית בורא העולם ומיסד הארץ, יהיה אם כן לפנים הוא בערך הזמן הזה שהוא בימים הראשונים ולא יגזור שהיה זמן בבריאה:

פרק לח

אחור שם משתתף. שאלתי בפרק הקטן הזה ו' דברים. **הא'**, למה לא אמר הרב כאן שאחור שם משתתף ושרוב שתופו הוא על צד השאלה כמ"ש בשתוף פנים בהיותו שוה בהם. **הב'**, למה בהיות פנים יוחד לבד בפנים הב"ח כמ"ש הוא הצד הפנים מכל חי אמר שאחור יאמר על שם הגב אם חי ואם בלתי חי, כמו שהביא אחורי המשכן (שמות כ"ו י"ב) שאינו חי, ותצא החנית מאחריו (שמואל ב' ב' כ"ג) שהוא חי. **הג'**, מה צורך הביא לרב לפרש אחור על כלי הזמן, והנה לא נמצא פסוק הדברים (צ"ל בדברים) האלהיים נצטרך זה השתתף (צ"ל השתוף) לפרשו, וכבר השרישנו שלא יביא מהשתופים כי אם מה שיצטרך אליהם. **הד'**, באמרו ויהיה בענין הרדיפה (בס' שלפנינו הגי' בשנוי לשון אבל הכוונה אחת) והיה ראוי שיאמר והוא ג"כ בענין הרדיפה, שיורה היותו שתוף מתחלף לקודמים. **הה'**, במה שהביא כי הואיל הלך אחרי צו (הושע ה' י"א) אחרי שכבר הביא הפסוקים שיאמר בהם אחר באל יתברך, והיה ראוי שיביאהו ראשונה בספור משתתף אח"כ יביא הפסוקים שיאמר בהם אחר בשם ית'. **הו'**, שמה שהביא וראית את אחורי אינו מסכים ענין הרדיפה שזכר כי הוא אמר תשיג מה שנמשך אחרי וזה הוא ענין ההשגה במושכלות לא הרדיפה במדות והפעולות. והנראה אלי בתשובת כל זה הוא

שהרב הביא הפרק הזה לבאר בו שתוף אחור שבא במרכבה שראה הנביא זכריה, והנה ראה הרב שפנים יאמר בעצם וראשונה לשטח הקודם מהב"ח אשר בו הפנים האף והפה, כי זה תורה מלת פנים באמת, ולכן נתלה בהם הירקון והיות הפנים רעים כמו שהביא. אמנם אחור ראה הרב שאינו מתייחס אל אחור ב"ח יותר משיתייחס אל אחור דבר אחר כי אין באחורים דברים רשומים כמו שהם בפנים, ומפני זה אמר בפנים בפ' שלמעלה שפנים שם משתתף ורוב שתופו הוא על צד ההשאלה כמו שפירשתי, ובשתוף אחור אמר בכלל שהוא שם הגב בין שיהיה מב"ח או מזולתו. ולפי שהיה השתוף הזה כולל לא אמר בו ורוב שתופו הוא על צד ההשאלה להורות שיש השאלה מלבד השתוף שזכר, יען היה השתוף אשר זכר כולל השתוף וההשאלה. והותרו בזה השאלות הראשונות שתים: **ואתה** תראה שהרב הביא במלת פנים. ו' שתופים. א', כפי הנחתו הראשונה. ב', על הכעס. ג', על המציאות. ד', על כלי המקום. ה', על כלי הזמן. ו', על ההשגחה, ובשתוף אחור הביא מהם שנים לבד והם ההנחה הראשונה, והנאמר על כלי הזמן, לפי שלא מצא בכתוב שתוף אחר. והוא ג"כ כלי הזמן בענין אחר, ואחריו לא קם כמוהו, ויהיה בענין הרדיפה. אחשוב אני שלא כיון הרב לעשות שני שתופים אחד מאחור ואחד מהרדיפה, אבל כיון לעשות משני הענינים האלה שתוף אחד, ולז"א ראשונה שהוא כלי הזמן בענין אחר כמו שהביא פסוקים על הזמן, ואומר ויהיה בענין הרדיפה פירושו שיהיה השתוף הזמני שזכר נאמר פעמים בענין הרדיפה ולכת בדרכי מדות איש אחר, ר"ל שכאשר ילך אדם אחרי מדות פרטי ואיש אחר, יאמר על ההליכה ההיא אחר. ואין ספק שזה יגזור הזמן ולכן הוא נבנה ומיוסד על השתוף הקודם, והביא פסוקים אחרי ה' אלהיכם תלכו (דברים י"ג ה') אחרי ה' ילכו (הושע י"א י') ואמר שהכוונה בהם רדיפת רצונו, ולכת בדרכי פעולותיו, ולהתנהג במדותיו. ואמר הלשונות האלה לפי שהמצות פעמים נייחס אותם אליו ית' כפי רצונו, ופעמים נקראים פעולות כפי היותו פועל בזולתו, ופעמים נקראים מדות כפי מנהג בני אדם, וכמו שיזכור בפרק נ"ד מזה החלק. ואחרי שהוכיח זה מפסוקי האל הביא פסוק הלך אחרי צו, שיורה שההליכה היא אחרי הצווי לא אחר האל, והוא ממה שיוכיח שאחור נאמר על ההרדיפה. ועל השתוף הכולל הזה שיאמר אחור על הזמן, והרדיפה אחרי מדות האיש, אמר הרב ולפי זה הענין נאמר וראית את אחורי ר"ל לפי זה הענין הכולל הזמן והרדיפה נאמר וראית את אחורי, ולכן הביא פירושו כולל לזמן באמרו תשיג מה שנמשך אחרי והתדמה לי ונתחייב מרצוני כלומר בריותי כלם, כי הנמצאים הם מאוחרים מהאל, מפאת הזמן שנבראו הם, והוא ית' קדמון, ובהיותם

מתדמים אליו ונרדפים אחריו, הנה א"כ השתוף אחד הוא. והותרו בזה השאלות ג' ד' ה' ו':

פרק לט

לב הוא האבר שבו התחלת חי כל בעל לב. אמר הרב כל בעל לב, לפי שזכר הפילוסוף בספר הנפש הקצר, שיש מהבעלי חיים שאין להם לב והחיות מתפשט בהם בכל הגוף, כמו בנחשים והעקרבים, ולזה התנה כל בעל לב. וראוי שנדע בדברי זה הפ' י' דברים. הא', מה ראה הרב להביא ההשאלה שיאמר לב על אמצע כל דבר והוא אינו צריך לענייננו. ב', שאתה תראה שהביא הרב בכאן ששה שתופים לשם לב שיאמר על הלב הגשמי ועל אמצע כל דבר, ועל המחשבה, ועל העצה, ועל הרצון, ועל השכל, ולא נשתמש הרב בדברים האלהיים כי אם משני השתופים שיאמר על הרצון ועל השכל, אבל שיאמר על אמצע כל הדבר ומחשבה ועצה לא היו השתופים השלשה ההם צריכים בענייניו ולמה הביאם. ג', במה שהתעסק הרב לבאר מלת נחרפת ופי' פסוק לא יחרף לבבי מימי (איוב כ"ז ו'), והוא דבר בלתי צריך אליו בענייניו. ד', במה שהביא להוכיח שיאמר לבעל העצה פסוק ונתתי לכם רועים כלבי (ירמיה ג' ט"ו), ובפסוק ההוא נאמר בו ית', והיה לו לעזבו למטה באמרו וכבר הושאל לו ית'. ולזה העיר האפודי. ה', מה ראה הרב להביא שתוף העצה מלבד שתוף הרצון, כי הוא אינו צריך אליו, והפסוקים לא יוכיחו על העצה, כי אמרו לב אחד להמליך את דוד (ד"ה א' י"ב ל"ח) ענינו חסרונם במחשבה לחשוב במה שיצטרכו אליו, או בחסרון הרצון שלא ירצו דבר ידוע ומוגבל וימותו, במה שלא ידעו מה ירצו לעשות, וכן לא יחרף לבבי מימי, פירושו שלא ירצה דבר שיתחרט מעשותו, ואם כן תמיד יאמר לב על המחשבה ועל הרצון ועל השכל ולא על העצה. ו', בשתוף האחרון שיאמר לבעל השכל הביא ראיות איש נבוב ילבב (איוב י"א י"ב) לב חכם לימינו (קהלת י' ב') ואמר שיאמר על השם באותו אופן, ולא הביא פסוק לב שיאמר בו ית' על השכל ולמה לא הביא על זה פסוקים. ז', שאחריו אמר וכן והשבות אל לבבך (דברים ד' ל"ט) ולא ישיב אל לבו (ישעיה מ"ד י"ט) ולא נתן לכם ה' לב לדעת (דברים כ"ט ג') והפסוקים האלה שנזכר בהם לב, לא יתייחס בהם הלב אל הש"י, ולמה הביאם במקום הזה, בהיותו בלתי צריך להוכיח שיאמר באדם לב על השכל שכבר הוכיחו ולא על הש"י כי לא יוחס הלב בהם לו ית'. ח', למה בתוך הפסוקים ההם הביא אתה הראת לדעת (שם ד' ל"ה) ובפסוק ההוא לא בא שם לב ומה לו בענין הזה. ט', במה שפי' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך (שם ו' ה') על כחות הלב, ולמה לא פי' מענין השכל או מענין הרצון לבד, ומה לו לפרש הפסוק ההוא, והוא לא נאמר על הש"י, כי

אם על האדם. ואין לנו לומר שראה הרב לומר בכל כחות נפשך, לפי הדרש שהם שתי לבבות, כי הכתוב אינו יוצא מפי הפשט שאמר בכל לבבך בלשון יחיד. היו"ד, באמרו בכל כחות לבך, כלומר כחות הגוף כלם, כי התחלת הכל מן הלב, והענין שתשים תכלית פעולותיך כלם השגתו, ומזה המאמר פעם יראה שיפרש בכל לבבך על הכחות כמ"ש בכל כחות לבך, ופעם יראה שיפרשהו כפי ההנחה הראשונה הגשמית כמ"ש כלומר כחות הגוף, ופעם יפרשהו על השכל כאומר שתשים תכלית פעולותיך כלם השגתו, וראוי שנדע באי זה מהשתופים יכניסהו הרב כפי האמת. והנה כל המפרשים לא העירו על הדברים האלה אשר העירותי. והנראה אלי בהתרתן הוא, שהרב רצה להביא הפרק הזה לפרש דברים ממעשה בראשית והוא ויתעצב אל לבו, ויאמר ה' אל לבו, שויתעצב אל לבו, הוא נאמר על הרצון כמו שהביא בפרק כ"ט שעבר, ויהיה ויאמר ה' אל לבו נאמר אם על הרצון ואם על השכל, והציור המושג אצלו ית'. ומאשר מצא הרב פסוק ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך שייחס האהבה אליו בכל הלב, גזר שאין ראוי שיפורש הלב ההוא על הנשמי אחרי היותו נושא האהבה האלהית, והאלו (צ"ל ובא לו) עם היות הלב ההוא מהמצעה (צ"ל באמצע) ה"ה מחובר ומדובק לו ית' ולאהבתו. וכדי לפרש שני העניינים האלה ממעשה בראשית, ומואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, הוצרך הרב לומר שהלב מלבד הנחתו הראשונה יאמר על ה' עניינים, אם על אמצע כל דבר, ואם על המחשבה, ואם על העצה ועל הרצון ועל השכל. ואמר זה כדי לפרש בכל לבבך על כל השתופים האלה, יצוה הכתוב שנאהב את השם במחשבתנו שתהיה תמיד לעבדו, וג"כ בעצתנו שלא תהיה להרע ולחטוא, כי אם להטיב ולעבדו, וברצוננו שנרצה תמיד הדברים המותרים ולא האסורים, וכן בהשכלה:

ואחרי הקדמת כוונתו. אפרש הדברים ואתיר השאלות, הנה הביא הרב כאן שיאמר לב על אמצע הדבר, לפי שהעצה והמחשבה השלימה היא תמיד באמצע הדברים, ולפי שבדברים המעשיים תמצא ראשונה המחשבה, ואח"כ הרצון בבחירת עשייתו זכר כלם, ואחריהם הביא שתוף השכל והוצרכו כלם כדי לפרש פסוק ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, כמו שאמרתי והותרו עם זה השאלות א' ב'. **והביא** הרב בענין המחשבה לא לבי הלך כאשר הפך איש מעל מרכבתו (מלכים ב' ה' כ"ו) והוא משאר (צ"ל משאלת) אלישע לגחזי כאשר הלך אחרי נעמן לשאל ממנו. ויהיה פירוש הכתוב לדעת הרב בתמיה כאילו אמר הנביא התחשוב גחזי שכאשר הלכת אתה אחרי נעמן לא הלך לבי ומחשבתי אחריך. ולא הייתי במחשבתי שם עמך כאשר הפך איש מעל המרכבה. והנה הביא הרב ג"כ שתוף עצה עם היות אפשר לפרש הפסוקים שהביא על הרצון או על

השכל, לפי שכפי מה שזכרתי בדברים המעשיים אחרי המחשבה תמצא העצה והרצון. וגם כדי לכללה בפסוק בכל לבבך. וגם שראה הרב הפסוקים יוכיחו שיכוונו בעצה, מאמר ואוילים בחסר לב ימותו, למה שאויל הוא נעדר העצה ואינו נעדר הרצון, גם לא יאמר על נעדר השכל. וכן לא יחרף לבבי מימי ראה הרב לפרשו על העצה מפאת ראש הפסוק שאמר בצדקתי החזקתי ולא ארפה קודם לא יחרף לבבי מימי, כי צדקתי הוא דומה ללבבי, שנא' על העצה הצודקת, ולזה אמר הרב כי ראש הדברים בצדקתי החזקתי שהיא הוכחה מהתחלת הפסוקים. ולפי שלא יקשה לפירושו אמרו יחרף כאלו היא מורה על הפעלות גשמיי, לז"א ומענין יחרף אצלי וכו'. ואחרי זה הביא הרב שתוף אחר מהרצון, והביא ונתתי לכם רועים כלבי, ואין אצלי בזה טענה כי אם שהרב לא השגיח בפסוק שהביא שהיה מיוחס להש"י. ואחריו הביא השתוף האחרון מענין השכל:

והנה לא הביא הרב על זה השתוף פסוקים מהאל ית' לפי שיסמוך לזה הפסוקים שזכר בענין הרצון כאשר בלבבי ובנפשי יעשה (שמואל א' ב' ל"ה) והיו עיני ולבי שם כל הימים (מלכים א' ט' ג') כי הלב הנזכר שם נאמר על השכל, ולזה אמר הרב ולפי זה הענין הושאל לשם בכל מקום ר"ל שהוא מורה על השגת השכל אלא הזר שהוא מורה על הרצון, כלומר שכל הפסוקים שהביא נאמרים על השכל, אלא פסוק הזר שזכר בפרק כ"ט והוא ויתעצב אל לבו שהוא נאמר על הרצון, ושאר הפסוקים כלם יאמרו על השכל ושזהו המכוון בזר שאמר ולפי שהוא נסמך על הפסוקים שזכר לא הביאם הרב עוד:

ואמנם מה שאמר הרב עוד וכן והשבות אל לבבך, הוא הקדמה לפי' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, אמר שעם היות שבפסוק נאמר שם לב על השכל כמו שהביא והשבות אל לבבך, ולא ישיב אל לבו (ישעיה מ"ד י"ט) והוכיח ששם נאמר על השכל מאחר שהוא ע"ד ולא נתן לכם לב לדעת שהוא נאמר על השכל אחרי שסמך הלב למלת לדעת, ולפי שהפסוק שהביא הרב ולא נתן לכם ה' לב לדעת, יפרשהו הרב בתמיה, באמרו וכי לא נתן ה' לכם לב מוכן לידיעה ולמה לא תדע. והוכיח הרב שזה באמת פי' הפסוק האמתי שיאמר בתמיה במ"ש עוד כמו אתה הראת לדעת ולא הביא הפסוק הזה לפרש בו שם לב כי אם להוכיח שנתן הש"י לישראל הכנת ידיעה, וממנו יראה שבתמיה אמר ולא נתן לכם ה' לב לדעת. אבל עם היות שלב בפסוקים האלו כלם נאמר על השכל הנה במ"ש ית' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, אין ראוי שיפורש לבד על השכל כי אם בכל כחות הלב, רצונו לומר כל השתופים שזכר בלב, מחשבה ועצה ורצון ושכל, ולזה אמר הרב אמנם מאמר ואהבת ה' להעיר שאין פירוש הפסוק הזה כפסוקים הקודמים. ולפי שהעצה והמחשבה יוחסו אל המדמה אשר מושבו במוח, לכן אמר הרב כלומר

כחות הגוף, ר"ל אם תאמר למה יוחס המחשבה והעצה והשכל והרצון, ללב, בהיות מושבם במוח. דע שהם יוחסו לגוף בכלל, אבל נקראו לב לפי שהתחלת כל הדברים מן הלב. ולבאר איך יצדק אהבה להש"י במחשבה ובעצה וברצון ובהשכל, אמר הרב והענין שתשים תכלית פעולותיך כלם השגתו, ר"ל שהכחות כלם הם הכנה לשכל והוא תכלית הכחות והשלמיות כלם. עיין במה שאמרתי בזה והותרו עמו השאלות כלם כל אחת במקומה:

פרק מ

רוח שם משתתף. אחר שהרב הביא בפרק פנים לבאר שתופי האברים הנזכר בו ית' ואחריו הביא שתוף אחור המתנגד לו, וכן לב שהוא האמצע שבגוף, ואחריו הביא רוח שהוא הנולד בלב, ונפש שהיא נשואה ברוח, ופירש שהוא תואר לבעל נפש, וכנף שהוא כלי תנועת החי, ועין ושמע שהם כלי השגות החיים. וזה קשור הפרקים:

והנה הביא ברוח ששה שתופים. הא', שיאמר על יסוד האויר, והוא היסוד הפשוט. ב', שיאמר על הרוח המנשבת, ובזה הורה הרב דעתו כשאין הרוח אויר מתנועע כמו שכתב אבוחמד, אבל הוא מהנמצאות המורכבות. ג', הוא שיאמר רוח על רוח החיים. ד', שיאמר על הכח הדברי והוא השכל בפעל הנשאר אחרי המות, ואמר הרב אשר לא ישיגהו ההפסד, רמז למושכלות הנקנות שאין בהם התחלה להפסד, ובזה העיר הרב על שהשכל הנקנה באמצעות המושכלות והאמצעות, הוא הנשאר אחרי המות. ה', הוא שיאמר רוח על השפע הנבואיי אשר יחול מהנבדל על נפש הנביא, והנה הביא הרב בשתוף הזה פסוקים מהנבואה האלהית ופסוקים מרוח הקודש, לפי שגם זה יאמר נבואה ע"ד העברה. ו', שיאמר רוח על הרצון והכוונה, והביא מזה מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו (ישעיה מ' י"ג). ואמר הרב בפירושו, מי אשר ידע סדר רצונו או ישיג הנהגתו למציאה איך היא, ויודיענו אותה:

וכדי לבאר כוונת הרב ראוי שנבין ג"כ דברי הנרבוני שכתב בפירושו לזה המקום ז"ל, כי מלת תכן כוללת הידיעה והסדור, והעצה רמז להנהגה. והנ"ל בכוונתו שהוא מצא בדברי הרב המורה ב' קושיות. א', באמרו מי אשר ידע סדר רצונו, ולא ידענו אם יפרש הרב תכן על הידיעה, או על סדר הרצון. ב', שאמר הרב או ישיג הנהגתו, ויראה שיפרש רוח על ההנהגה והוא שתוף שלא זכרו. הנה להשיב לשתי קושיות האלה אמר הנרבוני, כי מלת תכן כוללת הידיעה והסדור, ובזה להשיב למ"ש הרב מי הוא אשר ידע סדר רצונו ית', ואמר הנרבוני עוד והעצה רמז להנהגה ר"ל שמ"ש הרב המורה או ישיג הנהגתו אינו פי' רוח, אבל הוא פי' ואיש עצתו יודיענו, ועל העצה ההיא שבא בכתוב, רמז הרב

באמרו או ישיג הנהגתו, וז"ש הנרבוני והעצה רמז להנהגה, הנה התבארו דברי הרב בזה ודברי המפרש הנרבוני, ולפי פי' הרב יהיה נו"ן יודיענו רפה, ר"ל יודיע אותנו. והפרק הזה רמז לאמר לא ידון רוחי באדם לעולם (בראשית ו' ג') שהוא מהרצון:

אבל ראוי שנדע מה ראה הרב להביא שאר השתופים האלה, ומה שיועילו בענייניו. ואומר שהנחה הראשונה שהביא היא העצמות בכתוב. והב', מהרוח הנמשכת, הביא לפרש וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום (שם ג' ח') שהוא במעשה בראשית. ג', מרוח החיים. ד', מהשכל הנשאר, הוא לבאר סוד מסודות התורה והיא הסתירה הנראית בפסוקים, שאחד אומר רוח הולך ולא ישוב (תהלים ע"ח ל"ט) ואחד אומר והרוח תשוב אל האלהים (קהלת י"ב ז') להודיע שאחד מהם ידבר ברוח החיוני הנפסד, והאחד ידבר מהשכל. והשתופים החמישי והששי הוצרך הרב אליהם לענייניים האלהיים, והוא רומז לרוח הנאמר במעשה מרכבה רוח החיה באופנים (יחזקאל א' כ') רצה לומר רצון החיה שהוא הגלגל להניע האופנים, שהם היסודים. והפרקים אשר זכר הרב בהשגחה הם פרק י"ג וי"ט מהח"ג:

פרק מא

נפש שם משותף. הביא הרב בשתוף נפש ה' אופנים. הא', הוא שיאמר על הנפש החיונית. ב', שיאמר על הדם, והנה הביא השתוף הב' הזה כדי להסיר ספק כי הדם הוא הנפש (דברים י"ב כ"ג) והביא ולא תאכל הנפש עם הבשר (שם) ונראה לומר שפסוק כי הדם הוא הנפש חשש הרב אולי יפורש כי בדם הוא הנפש, וכמה שאמר כי נפש הבשר בדם הוא (ויקרא י"ז י"א) ולא ימשך מזה היות הנפש נקרא דם, ולזה הביא פסוק ולא תאכל הנפש עם הבשר, שאכילה אי אפשר שתחול בנפש אם לא שנא' שקרא הנפש דם, שהזהיר אכילתו. והשתוף הג', הוא שיאמר נפש על הכח הדברי ואמר הרב בו צורת האדם, כמו שהביא חי ה' אשר עשה לנו את הנפש הזאת (ירמיה ל"ח ט"ז) ומאשר זכר בה עשייה ויחסה אל הנבדל, יורה שהוא הכח הנברא באדם. ובזה הורה הרב שהיה דעתו במהות הנפש האנושי כדעת אלכסנדר שהיא הכנה לבד לקבל המושכלות, והיא זולת הדבר הנשאר אחרי המות, והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים (שמואל א' כ"ה כ"ט) שהיא רמז להשארות הנפשיי. אמנם דעת תמסתיוס הוא (זולת) זה כשצורת האדם היא עצם שכלי מוכן להשכיל ודעת מורכב משניהם כמו שתראה במאמר הב' מס' הנפש. ולא מצאנו לרב המורה דברים בדרוש הזה כי אם בזה הפרק ובפרק ע' בשתוף רכב:

ואם תשאל ולמה לא עשה בשתוף רוח חלוף השתופים האלה כשיאמר על הצורה האנושית, ושיאמר עוד על הנשאר אחר המות. תהיה התשובה שנפש הזה יכול הרב לפרשו על ההכנה ועל השכל הנקנה, אבל רוח לא היה אפשר לפרשו על הכח וההכנה, כי אם על הדבר הנמצא בפועל, ולזה הביא בנפש שתוף ההכנה, ולא הביא ברוח. והשתוף הה' שעשה בשם נפש הוא שתאמין על הרצון כמו שהוכיחו מהפסוקים. והנה מהשתופים האלה לקצתם נצטרך הרב לבאר סודות הנפש ומהותה, וקצתם והוא האחרון לבאר שם נפש שבא באל ית' כמו שזכרו שנאמר על הרצון. ולא תשים לבך לדברי המפרשים שאמרו שהרצון בדברי הרב יאמר על האמצעיים המשפיעים, כי תוהו המה שוא ודבר כזב ולא כיוון הרב לזה ולא עלה על לבו:

פרק מב

חי שם הצומח וגו' ולזה ביאר בבן הצרפית ויהי חליו חזק מאד כו'. המפרשים כלם נכשלו ואין עוזר וכלם הסכימו שהיה דעת הרב שבן השונמית לא מת אחרי שנא' בו וימת כי אם שהיה חליו חזק מאד, ושלזה כיון הרב באמר בכאן שאלו אמר וימת היה סובל שהיה החולי חזק, לרמז על בן השונמית שנא' בו וימת ואמרו גם כן שדעתו היה שבן הצרפית גם כן לא מת, ושלכן רמז לזה במה שהביא ראיה מאמר לא נותרה בו נשמה (מלכים א' י"ז י"ז) שהרי כתוב בדניאל (י' י"ז) ונשמה לא נותרה (נשארה) בי, והוא בודאי לא מת. ואמרו שלכן הביא הרב מאמר האנדלוסים (חכמי שפאניא) שנתבטלה נשימתו, ר"ל מבן הצרפית אשר זכר. ואמרו המפרשים ג"כ שרמז הרב עוד בזה הפ' לענין תחיית המתים שירמוז להשכלה כי הם במיתתם קרוים חיים. וכתב הנרבוני בחידותיו לזה המקום ז"ל, שאלו אמר וימת והוא בשונמית, והפלא מאליהו הוא פנחס אם היה כהן איך טמא עצמו. ואחשוב שידע שיחייהו והעומד לחיות הוא כחי. וברוך ה' אשר נתן ביד עבדיו להמית ולהחיות, ויהיו הם קוברים איש וינוסו מפני המלחמה ועבדי ה' לעולם יחיו, כי הם אפילו במיתתן קרוים חיים כי הדעות האמתיות הנשארות קרוים חיים והנפסדות קרוים מות. ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לעת קץ כי תמלא הארץ דעה את ה', גם כי ישית חק ויזכור לעת בוא חליפתו, וכבר אמר תשלח רוחך יבראון ותחדש וגו' אחשוב שאמר זה על האישים וברוך היודע עכ"ל. ומה שאמר והפלא מאליהו ותשובתו עליו הוא בדרך לעג וכמסתר פנים, ומה שאמר ויהי הם קוברים איש (מלכים ב' י"ג כ"א) רמז למה שנזכר במלכים מהאיש אשר קברו בקבר אלישע ויקם (ויעמוד) על רגליו (שם) ורצה לומר שגם כן לא חיה אותו אדם ולא קם על רגליו כלומר בפעל, אבל רמז הכתוב שעם היות בזמן ההוא כלל האנשים קוברים איש

מפני המלחמה ר"ל ממיתים נפשותם בהעדר הידיעה, הנה אז עבדי השם והם החכמים לעולם יחיו, ולכן קם אלישע מקברו רמז לחיות השגתם, וכמו שפי' דעתו כי הדעות האמתיות קרויים חיים והנפסדות מות. ועוד רצה המפרש המפסיד הזה לרמוז לתחיית המתים באומר ורבים מישני אדמת עפר יקיצו (דניאל י"ב ב') כי תמלא הארץ דעה, ר"ל כי התחייה היא רמז לשלמות השגות נפשותיהם וזה מיוחד בשלמים, ולכן אמר ורבים, גם נתן רמז שני לתחיה באומר גם כי ישית חק ר"ל שהתחדשות האישים זה אחרי זה וביאת ההווייה התמידית אחרי ההפסד היא התחייה, וכמו שהוכיח עוד מתשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה (תהלים ק"ד ל') ואמר שמחשבתו היא שאמרו על האישים וברוך היודע, ואל זה נטו המפרשים כלם:

ומאשר ראיתי כל המעיינים בפ' הזה הרחיבו פה האריכו לשון נגד הרב המורה, בחשבם שכיון הדברים הרעים האלה, ראיתי אני לפרש דעתו ולהראות העמים והשרים שבצדק כל אמרי פיו:

ואומר שהרב עשה שתי שתופים בחינת (צ"ל בחי) שנא' על החיים האמתיים, ושיאמר על הבריאות, ואמר שהמות נאמר גם כן על המות המוחלט והחולי החזק, ר"ל שאי זה חלי שיהיה אם ברוחות אם בליחות אם באברים כשיחיה (צ"ל כשהחולי) חזק יקרא מות, והוכיחו מאומר בנבל וימת לבו בקרבו (שמואל א' כ"ה ל"ז) שלא מת אז, לפי שאח"כ אמר ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל וימות, הנה א"כ וימת לבו בקרבו, יהיה פירושו שחלה חולי חזק, ואמר הרב שלפי שמלת וימת יסבול החלי ביאר הכתוב בבן הצרפית ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה, והביאור הזה שכתב הרב אינו אמר אשר לא נותרה בו נשמה כמו שחשבו המפרשים, אבל הביאור הוא, ששם ספר שקדם לו החלי, ומאשר זכר החלי שהיה לו ושבא אחריו הנטות (צ"ל המות) ידענו שנחלה ונתקרב אל ההפסד עד שמת בודאי. וז"ש ולזה ביאר בבן הצרפית ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה, יורה שקדם לו חולי חזק ומת בסוף, ובזה הדרך עצמו ג"כ מצאנו בבן השונמית שהמיתה שנאמרה בו באה אחרי החלי, כמו שאמר ראשי ראשי ויאמר וגו' שאהו אל אמו (מלכים ב' ד' י"ט) ר"ל שחלה בראשו חולי חזק, ולכן אמר בהכפל הלשון ראשי, ראשי, ואמר וישב על ברכיה עד הצהרים וימת, הנה המיתה ההיא ג"כ באה אחרי זכרון החלי ומתקרב אל הרע, והוא המורה והמבאר שהיא מיתה מוחלטת. והנה הפסוקים מורים על אמתת זה, שבבן הצרפית אמר ה' אלהי תשב נא נפש הילד הזה על קרבו (שם א' י"ז כ"א) ומלת תשב תורה שהיה מת בהחלט, כ"ש באמרו על קרבו. וכבר התאמץ הכספי ליישב הפסוק הזה ואמר שהוא מהשתוף הא'

או הב' אשר זכר בשם נפש, והוא מבואר הבטול. ואמנם מ"ש הרב עוד שאלו אמר וימת היה סובל שיהיה החולי חזק, לא כיון חלילה כנגד וימת הנזכר בבן השונמית כמו שפירשו עליו, כי שם ביאור החולי קודם כמו שזכרתי, אבל אמרו על וימת הנזכר בנבל. הנה דברי הרב צעקו חוצה כי כן הוא שאמר שאלו אמר וימת היה סובל שיהיה החולי חזק וקרוב למות כנבל, יורה כי וימת אשר זכרתי הוא אשר בא בנבל, לא אשר בא בבן השונמית. ומאמר האנדלוסים שהביא הרב לא הביאו על בן השונמית, ולא כיון אליו חלילה, כי אם על נבל הנסמך בדבריו, וענין זה שהרב אמר שמיתה יאמר על כל חלי חזק, והביא מאמר האנדלוסים שאמרו על נבל שנתבטלה נשימתו, כדי להודיע שהאנדלוסים לא יפרשו מיתה על כל חולי השתוק והחנק הרחם להיות בהם בטול נשימה, וידמו למות המוחלט, הנה א"כ בבן הצרפית לא ספק הרב ולא בבן השונמית, ולא ג"כ האנדלוסים למה שמצאו בהם זכרון החלי קודם, ומה שנא' בדניאל שלא נותרה (צ"ל נשארה) בו נשמה, לא קדם לו זכרון חולי, ולכן לא יפורש בהחלט, ולמה יכחיש הרב פשוטי הכתובים האלה בעניני נס התחייה הזאת, מיתר הנסים שבאו בתורה. ומה שאמר הנרבוני איך נטמא אליהו בהיותו פנחס למתים, לא היתה ההקדמה מקובלת היותו פנחס, ואף שנודה בה, אשאלהו ואיך נטמא בהריגת זמרי וכזבי. והוא הוא פנחס הכהן, ואליהו למה העלה עולות בהר הכרמל, והוא עבר על תורה. אבל הם דברים יעשו חותם לצורך שעה ולתכלית העבודה האלהית. ומה שאמרו חז"ל שהביא בן כספי שאלו לר' יהושע בן הצרפית מהו שיטמא. וכן לר' אליעזר בן השונמית מהו שיטמא. והשיב כל אחד מהם מת מטמא חי אינו מטמא, ולא כיוונו השלמים האלה חלילה שלא מתו בני הצרפית והשונמית ושתמיד היו חיים כמו שחשב המפרש כספי ברשעתו, כי הם לא שאלו אם היו מטמאים בהיותם מתים, כי אם שאחרי שהחיו אותם הנביאים האם היו מטמאים כדרך החיים שכבר מתו שעצמותיהם מטמאים. והיתה תשובתם שאין ראוי לדון אותם כפי מה שהיו בזמן המיתה, כי אם כפי מה שהיו אחרי הנס, ולכן בהיותם כבר בחיים לא היו מטמאים. הנה זהו הנראה אלי בזה הענין להצדיק דברי הרב:

וכבר ביאר כי הטוב הוא החיים. אחשוב שאמר הרב זה לפי שיראה מהכתוב שאמר שני דברים החיים והטוב כמו שאמר את החיים ואת הטוב (דברים ל' ט"ו) ואחרי היות הטוב כמפורסמות יורה שהחיים הם הגשמיים לא השכליים. גם מצאנו מאותו מקום שאמר הכתוב למען תחיון (שם ה' ל') שנאמר על החיים הגשמיים, הנה להתיר זה אמר הרב שעם היות שאמר את החיים ואת הטוב לא היו שני דברים, כי אם אחד, כאלו אמר את החיים שהוא הטוב האמתי, והוכיחו מאשר אמר אחריו ובחרת בחיים ולא זכר

דבר מהטוב, יורה שדבר אחד הם, ושהחיים הם השכלים שהוא העיקר, וכן פירש למען תחיון על ההשגה בדרך חכמינו ז"ל שדרשו באומר למען ייטב לך:

ולהתפשט זאת ההשאלה בלשון אמרו ז"ל צדיקים אפי' במיתתן קרויים חיים. לא כיון הרב חלילה לרמוז דבר על תחיית המתים, כי הוא דבר פשוט ונאמן אצלו כפשוטו, וכמו שכתב באגרת שעשה על זה, ואיך יפרש ורבים מישני אדמת עפר יקיצו על ההשגה, אחרי שאמר אחריו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, אבל כיון הרב לענין מעשה בראשית והוא עץ החיים, ואומר שם ואכל וחי לעולם, ורמז על החיות שבאו בדברי יחזקאל שהם הגלגלים. ונקראו כלם כן להיותם חיים משכילים תמיד:

פרק מג

כנף שם משתתף ורוב שתופו מצד ההשאלה. הנה הרב המורה עשה בשם כנף ד' שתופים. הא', הוא ההנחה הראשונה שיאמר על כנפי הבעל חי העופפים. ב', שיאמר על כנפות הבגדים. ג', שיאמר לקצוות המיושב מהארץ. ד', שיאמר על ההסתר:

אבל שאלתי אני בפרק הזה ד' דברים. א', למה אמר בשתוף השם הזה ורוב שתופו הוא על צד ההשאלה, והנה לא אמר כן בחי ובנפש וברוח ובלב ובאחור ולא בעין ובשמע שיזכור אחרי זה, כי אם שהוא שם משתתף לא עוד. ב', הוא, מה שהועיל הרב בהביאו שיאמר שם כנף על כנפי המלבושים ועל פאות הארץ הרחוקים, והם שתופים לא יצטרך אליהם בעניינו, וכבר הקדים שלא יביא מהשתופים כי אם מה שיצטרך אליהם לענייני סודותיו. ג', אם היה השתוף הרביעי מכנף הוא המצטרך אליו יותר שיאמר על ההסתר ומעניינו נאמר כנף באל ית' ובמלאכים, איך א"כ הביאו הרב בשם ן' גנאח ואמר ז"ל ואמר בן גנאח שהוא יבא ג"כ בענין ההסתר, יורה ששאר המדקדקים לא יעשו השתוף הזה ושאינו פשוט ומבואר בכתוב, ואיך יבנה א"כ עליו כל כוונתו. ד', באומר וכן כל כנף שיבא במלאכים ענינו ההסתר, והוא מאמר מותר, לפי שכבר אמר למעלה שלפי זה השתוף מההסתר הושאל כנף לבורא ית' ולמלאכים:

והנראה אלי בכל זה הוא שהרב רצה להודיע שכנף עם היותו משותף, הנה רוב שתופו הוא מצד ההשאלה, ואינו שתוף גמור כי למה שהיו הכנפיים בב"ח קצוותיו היו נקראים קצוות הלבוש, ופאות הארץ וקצותיה כנפים, ולפי שהיו הכנפים מסתירים ומכסים העוף היה כל דבר סתר נקרא כנף. הנה א"כ כל השתופים שזכר הם מושאלים אם לא שמהם יעשו ההשאלה בבחינת הקצה, וקצתם בבחינת ההסתר, ואמר הרב זה להודיע שהשאלת הסתר אינה מרוחקת ולא זרה משאר ההשאלות כי הם כלם ממין אחד מההשאלה, וזה היתר הספק א':

והנה הביא שתוף קצוות הנגדים וקצוות הארץ, להעיר על הכנפים שזכר יחזקאל בחיות שיזכור הרב בפרק מ"ט, שהם ארבעה כנפים רומזים לד' סבות תנועת הגלגל, והם כדוריותו, ונפשו, ושכלו, וחשוקו, ולא יאמר שם א"כ בהם כנף על ההסתר כי כדוריות הגלגל שכנה בשם כנף אינו נסתר. אבל כנהו בשם כנף להיותו הקצה המרוחק מהגלגל והוא אם כן כפי השתופים האלה, אם לא שהביאו כאן אם בהיותו מיוחס לאדם בבחינת לבושו, ואם היותו נאמר על קצוי הארץ הרחוקים, והותר בזה הספק הב'. ואמר מה שאמר הרב עוד ואמר בן גנאח שהוא יבא גם כן בענין ההסתר אין פירושו ואצלי שיעשה השתוף הזה כלו לדעת בן גנאח, אבל הוא חוזר למ"ש למעלה, ואח"כ הושאל לקצוות המיושב מהארץ לאחוז בכנפות הארץ, מכנף הארץ וכו'. ועליו אמר הרב שאומר ן' גנאח שהפסוק הזה אשר זכר בכנף הארץ (ישעיה כ"ד ט"ז) יבא בענין ההסתר ג"כ שיבאו בעניינו פסוקים אחרים שיזכור, וכן פי' ן' גנאח ולא יכנף עוד מוריך (שם ל' כ') לא יתעלם, הנה אם כן לא הביא בשם ן' גנ"ח כי אם פי' שני הפסוקים האלה, ויען לא היה מיוחד השתוף לבן גנאח כי אם פירוש הפסוקים שזכר, והשתוף הרב עמו הודה בו, לכן אמר אחרי זה וזה פי' נאה, וממנו אצלי ולא יגלה כנף אביו (דברים כ"ג ג') ופרשת כנפיך (רות ג' ט') הנה א"כ שבא פי' ן' גנאח, והביא ענין השתוף מעצמו, והוכיחו מפסוקים אחרים, והותרה בזה השאלה הג':

ואמר הרב שמזה הענין הושאל כנף להש"י וכן למלאכים, ונתן הסבה למה השוה בזה המלאכים לבורא ית', באומר כי המלאכים אינם גופות. והוכיח הענין אם באל ראשונה מהפסוק שנא' בו אשר באת לחסות תחת כנפיו (שם ב' י"ב) ר"ל תחת הסתרתו בדרך אמרו יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן (תהלים צ"א א'). וכן רצה להביא פסוקים עליו במלאכים, ועל זה אמר וכן כל כנף שיבא במלאכים, ולא אמר זה להודיענו מחדש, כי אם להוכיח וכאלו אמר ואמנם. לבאר שכל כנף באל ובמלאכים ענינו ההסתר אין ראוי שיספק עליו. (ואמר) הלא תתבונן אמרו במראות ישעיהו (ו' ב') שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים לאחד בשתים יכסה פניו הנה א"כ אין כפל בלשון אבל הוא ענין הראיה והמופת והותר הספק הד':

והרב יפרש הכתוב כן. בשתים יכסה פניו שפני המלאך והם סבות מציאותו, הם נעלמות, וכן בשתים יכסה רגליו רצה לומר שרגלי המלאך והם המסובבים ממנו ופעולותיו איך ימשכו ממנו הם ג"כ נעלמים, ואמר בהעלם הזה כלו בשתים להעיר שסבות ההעלם ההוא הם שתים קוצר המשיג ועומק המושג, ולזה אמר בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו. ואמר שבשתים יעופף יבאר בפרק בפני עצמו, והוא בפ' מ"ט מזה הח"א, ושם

יבאר שהעופפות יראה פעם העוף בו ופעם יעלם פעם יקרב, והוא משל דברים האלהיים שפעמים יציצו ואחר יעלמו. וזה גם כן מצד המשיג והמושג וזהו ובשתים יעופף. וזה ירמוז עוד כרובים פורשי כנפים (שמות כ"ה כ'), והרב ירחיב אמתת זה הענין עוד בח"ב פרק העשירי:

פרק מד

עין שם משתתף הוא שם העין. הרב הביא בשם עין ג' שתופים. עין המים, ועין רואה, ובהשגחה. והנה הביא ראשונה עין המים קודם לעין הרואה, בהיות ההנחה הראשונה לעין על עין הרואה, לפי שדרכו הוא להקדים השתופים היותר חמריים לשתופים היותר דקות, ולכן הביא ראשונה עין המים שהוא יותר גס וחמרי, ואחריו עין הרואה, למה שיש בו מן הדקות, והפשטה מה (ר"ל קצת הפשטה) מן החמר. ודע שלא חשש הרב להביא שתופים אחרים בשם עין, כעין השמש, ועין הארץ, ועין הבגד, להיותם בלתי צריכים בענייניו. וזה הפרק רומז למה שבא במעשה בראשית ותפקחנה עיני שניהם וידעו, שהשגיחו במה שלא היו משגיחים קודם לזה, גם רומז לעין החשמל שנזכר במעשה מרכבה:

ולמה שזכר מהעין הנאמר באל ית', עיני ה' משוטטות בכל הארץ השגחתו כוללת בכל הארץ. העמיקו שחתו הנרבוני והאפודי במקום הזה, לייחס לרב המורה דעת נפסד בהשגחת הש"י היא כוללת ולא פרטית בארץ, ושזהו פי' שבעה עינים על שבעה כוכבי לכת, ובביאור כתב הנרבוני וזה מסכים עם ההשגחה ירצה שאין השגחה אחרת בעולם הזה כי אם הנהגת המשרתים. חלילה לרב מרשע ומחשוב כדעת הנפסד הזה, והוא יתחיל בפ' י"ו ח"ג דברי הפילוסופים בידיעת הש"י בזולתו סרה גדולה מאד, וכשלו כשלון אין תקומה ממנו. והוא בענין דומה לזה ואם יגזור האל להגיע לשם אפרש פרקיו בהשגחה, ואוכיח מדבריו שאין בהם נפתל ועקש, ושהוא יאמין ההשגחה הפרטית כראוי על פי התורה, ומה שאמר כאן השגחתו כוללת בכל מה שבארץ, אין פירושו שכל השגחתו היא כוללת, ולא כיון לכך כי אם שהשגחתו תכלול כל הדברים אשר בארץ, לא נסתר ממנו דבר מהם, ישגיח בכלל בהשארות מינם ומהם בפרט בהנהגת אישיהם, ואת כלם אם בכלל ואם בפרט תכלול השגחתו וזהו עיניו משוטטות בכל הארץ (ד"ה ב' ט"ז) וזה לא ישלול היות שם השגחה פרטית:

אמנם כשיתחבר בעינים מלת ראיה כו'. הוקשה זה המאמר אצלי כי יראה ממנו שבהתחבר בענינים האלהיים עם עינים ראיה או חזיה, תהיה ההשגה שכלית, לא הרגשית, אבל כאשר לא תתחבר בהם ויבאו עינים בלי פקח או ראה, תהיה ההשגה

א"כ הרגשית. והוא סותר למה שכתב למעלה שפירש עינים שבאו בבורא בלי התחברות ראיה או חזיה על השגה שכלית לא הרגשית, ובין שתתחבר בו או לא תתחבר תהיה השגתו ית' שכלית לא הרגשית, מהטעם שהביא הרב באמרו כי כל הרגשה הפעולות והוא ית' פועל לא מתפעל, ולמה הביא הרב המופת הזה על התחברות הראיה או חזיה עם עינים והוא כולל ג"כ לבלתי התחברותה. והנ"ל בזה הוא שהרב לא אמר זה לעשות הבדל וחלוף על שתוף עינים שיבאו עם ראיה או חזיה, או למה שיבא בלתה, כי בשני האופנים יהיה השתוף בהם שוה ומתדמה. אבל בא להתיר ספק אחד יסופק על מה שאמר והוא כי אם היה העין הנאמר בו ית' ענינו ההשגחה, איך יתחברו אליו פעמים חזיה או ראיה אשר המובן ממנו הוא השגת הרגשית, ואיך על ההשגחה שתובן במלת עין, לכן להשיב לזה אמר הרב אמנם כשיתחבר במלת עינים מלת ראיה או חזיה או כמו פקח עיניך (ישעיה ל"ז י"ז), עיניו יחזו (תהלים י"א ד'), אל תחשוב שזה ימנע משנאמר שהעין הנזכר שם פירושו ההשגחה, לפי שבהתחברותם ראיה או החזיה ההיא אינה הרגשית כי אם השגה שכלית, וא"כ אין מונע לשנפרש העין הנסמך אליה להשגה כמו שאמרנו. והביא מופת איך הראיה או החזיה הנאמר בו ית' היא שכלית ולא הרגשית, באמרו כי כל הרגשה הפעלות לפי שהוא קבול דמות המוחש והוא ית' פועל ואינו מתפעל כלל כמו שיתבאר בדרוש התארים ובתחלת הח"ב בביאור שאינו גשם לא מתפעל ולא מתחלק כלל. הנה א"כ לא הביא הרב המאמר הזה לחדש דבר במה שפירש במלת עין, כי אם לבאר חזיה או פקיחה שלא יקשו על מה שפירש בשתוף עין, ואמר שעם היות שראיה וחזיה יאמר על הרגשה חושיית, הנה בהתחברה בו ית' לא תהיה הרגשית כי אם שכלית אחרי שאינו ית' מתפעל, וכבר ביאר הרב בפרק ד' מזה החלק שראה הביט וחזה הם שמות משותפים, יאמרו על השגה הרגשית ויאמרו על השגה שכלית, ושכאשר נאמרו באלוה ית' יאמרו על ההשגה שכלית ולא על ההרגשית:

פרק מה

שמע מלה משותפת. אמר הרב ששמיעה יאמר בג' שתופים. הא', הוא על השמיעה המוחשת לאזן. ב', הוא על הקבול ר"ל שירצה השומע לעשות מה שיצוהו או לא ירצה. ג', על הידיעה שאינה שמיעת אזן ולא קבול רצוני כי אם השגת שכל. הנה א"כ יובדלו ג' השתופים האלה מצד נושאיהם, כי הראשון נושאו חוש השמע, והשני נושאו הרצון, והג' נושאו הוא השכל. ואמר הרב שכל שמיעה שבאה בחקו ית' אם יראה מפשוטו של כתוב שהוא מענין הראשון הנאמרת על השגת האזן המכוון בו, הוא שנאמר על היותו ית' משיג הדברים אשר בכאן, ולפי שאנחנו נשיג הדברים בחושים הושאלו לו ית'

השמיעה והראיה להורות על הוותו משיג הדברים, והוא מלשון בני אדם לפי שאין בו ית' השגה חושיית, וכפי האמת הוא מהענין הג' שהוא המדע, שהוא ית' יודע ומשיג כל הדברים אשר בכאן. ואם פשט הכתוב יורה שהשמיעה הנאמר בו ית' היא מענין הב', שנא' על הקבול, תהיה כוונתו להודיע על ענותנותו ית' ששמע לצעקת הצועק ויקבלה, וזה אם למלאות שאלתו ואם לבלתי מלאות, כי בשניהם תבא השמיעה בו ית', והביא הפסוקים מכל א' מהאופנים האלה, ר"ל שיקבל הצעקה או לא יקבלה, כי אמרו שמוע אשמע צעקתו (שמות כ"ב כ"ב) ושמעתי כי חנון אני (שם שם כ"ו) ודומיהם יורו על מלאות שאלת השואל והצועק. ואומר ולא שמע ה' בקולכם (דברים א' מ"ה) גם כי תרבו תפלה אינני שומע (ישעיה א' ט"ו) יורו כלם שלא ימלא שאלתם. והנה יבואך באלה ההשאלות והדמיונות מה שירוו צמאך. אמר הרב זה לפי שהשלים כאן הב' שתופים שראה להביא בס' הזה, והיה למספק שיספק עליו, למה לא הביא שתופי שמות אחרים שלא זכר בהיותם שמות נאמרים בו ית' ויורו על הגשמות כמו אלה אשר הביא, והם יד, אזן, אצבע, כף, פה, זרוע, ימין, שפתים, קול, לשון, אף, מעים, ריח, עופפות, שלא הביא הרב בהם שתופים בהיותם צריכים כמו רגל ועין ולב ושאר השמות שהביא. הנה להשיב לספק הזה אמר הרב שלא יתמה עליו כי הנה יבאו הפרקים הנמשכים אחרי שירוה צמאו בביאור איך יאמרו עליו ית' אותם השמות שלא הביא, והם פרק מ"ו ומ"ז ומ"ט שבו זכר כל השמות ההם שלא נזכרו עדיין אשר זכרתי:

פרק מו

וכבר זכרנו בקצת פרקי זה המאמר כי הבדל גדול יש בין ההיישרה למציאות הדבר ובין אמתת מהותו ועצמו. כבר כתבתי שבא הפרק הזה לבאר בו ענייני שמות לא זכר הרב שתופיהם בפרקים הקודמים, ולזה התחיל וכבר זכרנו בוא"ו. והנה זה דברו בפרק ל"ו בעבר, וענין המאמר הזה שיש הבדל בין המאמרים שיעשו לדעת ולהשיג מציאות הדבר, ובין מה שיעשו לדעת להשיג מהותו ועצמותו:

כי ההישרה למציאות הדבר תהיה אפי' במקריו. וזה רומז למשל הראשון שעשה הרב כאלו תאמר האיש הארוך הלבן במראהו שהם מקרים, ופעמים תהיה בפעולותיו, וזה רומז למשל השני שאמר או הוא אשר תראה סביבו המון רבה, או הוא אשר ישכון, או הוא אשר צוה בבנין ההיכל הפלוני, כי ג' המשלים האלה נכללים באחד, והוא מן הפעולות, ופעמים תהיה ההודעה ביחסים רחוקים מאד, וזה רומז למין הג' מהמשל שהביא מן החנוני א':

שאתה אלו תרצה שתודיע, יש מפרשים שזה האיש אשר אנו רוצים להודיעו מציאות המלך מזה האיקלים, כבר ידע ענייני המלך מהם (צ"ל מה הם) באיקלים אחר זולת זה האיקלים, ואינו רוצה להביא ראיה אלא על זה המלך מזה האיקלים שיכירהו. והאפודי כתב שהרב הרכיב במאמרו זה שני דרושים מתחלפים. הא', רמז באמרו אשר לא ידעהו, ר"ל אשר לא יכירהו אבל ידע מציאותו, ועליו הביא המשל הא' מהמקרים. ב', רמז באמרו והערתך על מציאותו ר"ל וזה האיש הוא אשר לא ידעו ולא הכירהו, גם לא ידע מציאותו, ועליו הביא משל הפעולות ומשל היחסים שהם להביא ראיה על מציאותו. ולי נראה שהרב לא כיון כי אם בדבר אחד, ולא כיון לתת ראיה על מציאות המלך למי שידעו באיקלים הזה ולא באיקלים אחר, אבל כוונתו לומר אחד, והוא שאנחנו אילו רצינו להודיע לאדם אחד מהאנשים אשר לא ידעהו וזה בכלל, ר"ל שלא ידע אם יש שם מלך או לא, ומי הוא זה, ולזה אמר אשר לא ידעהו כלומר בהכרה, והערתך על מציאותו ר"ל הערה לדעת ולהכיר מציאותו, אם הוא ומי הוא. והביא משליו ראשונה שתדע זה בחוש, כאלו תאמר, אם לא תדע אם המלך נמצא, הרי לך ראיה חושיית שהוא נמצא כי הוא האיש הארוך הלבן. ועוד יודיעהו לא בהשגת חושייתו ממנו, כי אם בהשגה החושיית מפעולותיו, והוא המשל הב'. ואם שיודיעהו מראיית הייחסים, והוא המשל הג', הנה א"כ שלשתם מכוונים להודיע מציאות המלך:

וכאשר לא נשכיל מהמציאנו זולתנו. אלא בשנעשהו בנגיעה תארוהו שהוא פועל, ר"ל שפועל נאמר בעצם על פועל הגשמי בכלי עם היות שכבר יאמר על הפועל הרוחני שלא יפעל בכלי גשמיי, ולכן נקרא ית' פועל לדמיון הפועל בנגיעה:

עם היות המאמר ההוא ג"כ מראה הנבואה. רוצה לומר שאמר וכל העם רואים (שמות כ' י"ח) במראה הנבואה כאלו היו שם קולות ולפידים, ולכן אמר בהם ראייה. אמנם כפי כוונתו נאמר על ההשגה כאלו יאמר וכל העם משיגים הקולות והלפידים. **חומר הדבור**, רוצה לומר הקול כי השתופים והלשון הם צורות הדבור:

והוא התחלת חיי ב"ח, ר"ל שנייחס לו ית' לב משתוף השכל, וג"כ להיותו התחלת הנמצאות כמו הלב התחלת החי:

והנה נמצאו קצת המלאכות. רוצה לומר שתמצא האריגה להעכביש, וקן הצפור (צ"ל וקן לצפור דרור, והכוורת לדבורים וכדומיהם):

הוא אמרם בב"ר (**פרשה כ"ז**) **גדול כחן של נביאים שהם מדמים צורה ליוצרה**. במאמר הזה ראיתי לנרבוני פי' אחד, והאפודי יפרשהו באופן שני, כי הנרבוני פי' שהנביאים מדמים את הצורה אשר בנפש הנביא, אשר היא חקוי גשמי, למלאך, ומלאך, ליוצר ית',

והיה גדול כחן במה שייחסו לש"י ענין המלאך אחרי שהמלאך ייוחס לו הכנף. וייוחס לש"י הצורה האנושית, להבדיל ביניהם כהבדל החי מהמדבר, הנה א"כ אמרם מדמים את הצורה יכוונו במלאך הנבדל, ואמרם ליוצרה יכוונו לסבה הראשונה, ולכן הביאו הפסוק כאלו יאמר על האל ית' ועל דמות הכסא דמות (צורה) כמראה אדם (יחזקאל א' כ"ו). ופי' מה שאמר הרב המורה כבר ביארו כי אלו הצורות כלם אשר ישיגום הנביאים במראה הנבואה הם צורות ברואות הש"י בראם, שבראה בנפש הנביא. וכן אמר כי כל צורה מדומה, פי' בו שכל צורה שידמה הדמיון היא ברואה ונדמית. וכתב הנרבוני על זה ז"ל, כמ"ש אני שר צבא ה' עתה באתי, רצה לומר שהצורה הברואה בדמיון, שהוא חקוי גשמיי לנבדל, כי כמו המלאך שראה יהושע במראה הנבואה בהיותו ביריחו, שאמר לו אני שר צבא ה', כי אותו המלאך המחוקה בדמיון היה נברא בו לשעתו. והפי' הזה רחוק הוא אצלי מצדדים. ראשונה לפי שאין זה דרוש הפרק ועניינו, כי הוא מדבר בשמות המושאלים בכתוב לו ית' המורים על ההגשמה שהוא על צד ההישרה לשלמותו, ולא להיותו גשם, ואיך יביא לאמת זה התייחסות עניני השכל הנבדל לסבה הראשונה ית'. ומה הראייה הזאת על שאחז"ל לא היו מגשימים דבר בו ית' כי אם בהשאלה. ועוד שהכתוב שהביאו חז"ל אינו מדבר מחקוי המלאך כלל, באומר ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו. ועוד שהוא פי' בצורה ברואה תמיד בדמיון, וזה לא אמרו הרב, והיה ראוי שיאמר צורה מדומה, לא ברואה. ואמנם האפודי פי' שהם מדמים את הצורה ליוצרה, שידמו הצורה הגשמית לשכל הפועל הנבדל, ובהתייחסם החמריות לנבדל, היה גדול כחן. וגם הפי' הזה רחוק כזר (צ"ל וזר) הוא מאד, כי איך יפרש ליוצרה על השכל הפועל, ואין זה כוונת הפרק לבאר איך יתייחס לנבדל צורה גשמית, כי זה יתבאר אחרי זה בפרק מ"ט (עיין בו שם) כי אם בביאור איך יוחסו השמות הגשמיים לו ית', וגם המפרש הזה פי' צורה ברואה בדמיון בדרך הנרבוני והוא דעת נפסד בדברי הרב. **ומה** שאחשוב אני בו הוא שהרב לא כיון לומר שהיה כחן גדול כי אם ביחסם שמות והשאלות גשמיות לסבה הראשונה אלהינו ית', והביא המאמר ההוא גדול כחן של נביאים שמדמים הצורה ליוצרה, ר"ל שמדמים הצורה שהיא הברואה בעוה"ז ליוצרה יוצר בראשית ית'. ומאשר אמרו צורה ליוצרה דקדק הרב שהצורה ר"ל ברואה לא בדמיון, כי אם בעולם הגשמי הזה, כי אחרי שאמר ליוצרה הנה אם כן יש בכאן הצורה מצטרפת ליוצרה ר"ל הנברא מצטרף לבורא, והיה גדול כחן במה שישימו דמיון בין הנברא והבורא, וז"ש הרב כבר ביארו כי הצורות כלם אשר יראו הנביאים הם צורות ברואות, ר"ל כבר ביארו חז"ל בצרוף הזה שעשו מצורה ליוצרה, שהצורות

אשר יראו הנביאים במראה הנבואה כידים ועינים ורגלים ודומיהם, אינם מעצם הבורא הקדמון, אבל הם כלם דברים נבראים במציאות ואינם ממהות הבורא ית'. ולכן אמר עוד כי כל צורה מדומה היא ברואה, ר"ל שכל צורה שיכול האדם לצייר אותה בדמיונו והיא המוגשמת היא ברואה במציאות, רמז בזה לחדוש הכלל, אשר יבאר בח"ב. ולהעיד עוד על הרב שזה דעתו, אמרו עוד וכאלו הם אומרים מה גדול מה שהצריכו הנביאים לעשותו בהיותם מורים על עצמו ית' בענינים הנבראים אשר בראם, ע"כ דקדק הלשון הזה, כי הוא המורה והמוכיח אמתת מה שפירשתי שלא דבר הרב כי אם מהבורא ית' ושהצורות הברואות הם במציאות לא בדמיון. ומ"ש עבד עובדא במוק ביחידי בלילה, פי' שר' פלוני עשה חליצה שקראו בלשונם עובדא ונישאה (צ"ל וחילצה) במוק שהוא מנעל קטן בהיות הדין לעשותו במנעל גדול, ושעשאה ביחיד בהיות הדין שיעשה אותה בעשרה, ושעשאה בלילה בהיות הדין שיעשה אותה ביום. ולהיות זה שלא כדין השיבו ר' פלוני רב גובריה דעביד כיחידאה, רצה לומר גדול כחו וגבורתו שעשה המעשה הזה כיחיד שלא כדין. ועם היות שכתב הרב בח"ג שהאל ית' לא ימשילוהו הנביאים ולא יגיע פעל הכח המדמה לכך, הנה הוא שם לפי דעתו דבר, וכאן דבר כפי דעת חז"ל באגדה, ואין א"כ בזה סתירה:

ולחסר מי שלא נראה ולא נודע לו ענינים אין היזק עליהם בזה. ר"ל כי אחרי שקיימו וקבלו חז"ל הדעת הזה, אם המתעקש יתעקש לייחס אליהם דעת נפסד בשהיו מאמינים הגשמה בו ית', ויהיה המתעקש בדעתו זה מייחס רע למי שלא ראה, והם החכמים ולא נודע (לו) עניינם, כי אינו יודע מעלתם ושלמותם, הנה אז עם המתעקש ישאר הגנאי והסכלות ואין היזק על חז"ל בזה, כי הוא הטועה לא הם:

פרק מז

כבר ביארנו פעמים רבות. אומר שאחר שהביא הרב המורה ביאור השתופים, ראה להביא אחריהם פרקים מפורדים בהסרת ספקות יקרות, כמ"ש במאמר בשתופים, וזה כי למה שאמר במה שקדם לזה שהושאלו לו ית' החושים להורות על היותו ית' משיג הדברים אשר בכאן, ראה להביא הפרק הזה להתיר ספק יקרה נגדו, והוא למה מחמשת החושים לא הושאלו לו בספרי הקודש כי אם ג' מהם, הראות והשמע והריח, ולא הושאלו לו הטעם והמשוש, בהיותו משפטו אצלם שוה. ולמה שהיו הראות והשמע והריח מושאלים לו יתברך בכתבי הקודש, יקרה ספק למה אונקלוס נשמר מענין השמע ולא נשמר מהראות כי אם בקצת הענינים. לזה הביא בפרק מ"ח. ולפי שאמר בפרק כנף, שהושאלו לו ית' על צד ההשאלה והיה משיג ספק למה יאמר ג"כ כנף במלאכים,

הנה להתיר זה בא בפרק מ"ט להביא ענין הכנף הנאמר במלאכים ובגלגלים, הנה א"כ שלשת הפרקים האלה באו להתיר ספקות יקרות כמ"ש בשתופים וזהו קשורם. ופירוש דברי הרב כך הוא, שכל מה שידמוהו ההמון חסרון בחק הבורא ית' או מה שא"א לציירו בחק השם לא להיותו חסרון בחקו כי אם למה שא"א שיצוייר בו, שני מיני הדברים האלה לא השאילוהו לו ית' ספרי הנבואה. ומזה הוליד הספק למה הושאל לו ית' השמע והראות והריח, ולא הושאלו לו הטעם והמשוש. והיתה תשובתו בשני אופנים. הא', ששני אלה החושים לא ישיגו מוחשיהם כי אם בנגיעה. מה שאין כן שלשת החושים המיוחסים אליו, ומפני זה כפי דמיון ההמון הותרו אלה ולא הותרו השנים האחרים. והאופן השני מהתשובה הוא, שאחרי היות הכוונה בהשאלות האלה להורות שהוא ית' משיג הפעולות הנעשות וזהו המכוון בהמשל הראות, ומשיג המאמרים והדברים והוא הנרצה בשמע, ובא ענין הריח להורות שהוא ית' יקבל וירצה הקרבנות והעבודה הנעשית לפניו:

ולא הושאל לו הרעיון אשר הוא הדמיון והושאל לו מחשבה ותבונה. הקשו נגד הרב ממה שכתב אם לא כאשר דמיתי כן היתה (ישעיה י"ד כ"ד) ואמרו והיה כאשר דמיתי כן היתה, שייחס הכתוב לו ית' הדמיון, הפך מה שאמר. והשיבו שלא יוחס בכתוב הדמיון אליו, כי אם שהוא היה המדמה הדברים בנפש הנביא והוא פעל יוצא, כמו וביד הנביאים אדמה (הושע י"ב י"א) ואומר אני שהרב נשמר מזה הספק באמרו שלא יוחס לו ית' רעיון שהוא דמיון, והוא שם דבר, עם היות שתיוחס לו פעולתו שאמר דמיתי, אמנם במחשבה והתבונה ייוחסו אליו בעצמותם במה שאמר ובתבונתו נטה שמים (ירמיה י' י"ב):

פרק מח

הביא הרב הפרק הזה לומר אם היה שהשמע והראות ייוחסו גם בכתבי הקדש לו ית' בצד אחד, למה א"כ אונקלוס נשמר מהשמע ולא נשמר מהראות. וזה קשור הפרק, והיה תשובת הרב שכל שבא בענין השמע מיוחס אליו ית' אונקלוס נשמר ממנו, ופירושו בב' האופנים שפירש הרב שתוף שמיעה בפ' מ"ה שעבר, ר"ל כי פעמים יפרשהו בהגיע המאמר ההוא אליו ית' ואין ההגעה הזאת מקומית, כי אם שהשיגהו, ופעמים כשמצא בו ענין הצער (צ"ל הצעקה) יפרשהו מענין הקבול אם שקבלה כמו שמוע אשמע צעקתו ואם שלא יקבלה כמו אינני שומע, וא"כ פי' שם השמיעה בשני שתופיו הנזכר:

אמנם מה שבא מן הראיה. רצה לומר שבענין השמע באו פירושי אונקלוס תמיד באופן אחד, אבל בענין הראיה באו פירושיו באופנים מחולפים, כי פעמים יפרש וירא ה' וחזא

ה', ואמר הרב שזו ראיה מבוארת שחזה שם משותף בלשון ארמי יורה על השגת השכל כמו שיורה על השגת החוש, וכבר חשב הרמב"ן להשיג עליו (בפרשת) ויגש אליו בפסוק אנכי ארד עמך מצרימה, ואמר שם שאם היה ראה שם משותף ג"כ היה שמע משותף בלשון הקדש, והביא על זה פסוקים. ואני כבר כתבתי בפ' כ"ז (המתחיל) אונקלוס הגר, שאין השגתו דבר, כי הרב לא אמר שראה משותף בלשון הקדש ושלכן לא נשמר אונקלוס ממנו לשיקשה עליו מענין השמע, אבל אמר שחזה שם משותף בלשון ארמי, ולכן כשתרגמו ראה בחזה לא ישיגהו ספק בלשון ארמי כי יפרשהו המעיין על השגת השכל כמו חזה הוית (דניאל ב' ל"א), ואין כן ענין שמע שעם היותו משותף בלשון הקדש, אינו משותף כן בלשון ארמי, ולכן היה לו לאונקלוס להשמר ממנו, ולא מחזה, כי שמיעה יאמר תמיד בארמי על החושיית:

אין ספק שמלת חזא בלשון ההוא גוזרת ההשגה וידיעת הדבר המושג. ר"ל שחשש אונקלוס שיהיה ית' פועל הרעות, כי ידיעתו הדברים הוא היותו פועל אותם ולז"א קדם ה'. והרמב"ן במקום הנזכר כתב על זה שאין האמת כן אבל שתרגם חזא בכל מקום שאין שם השתכלות והתבוננות, כי אם שיראה גופם, ותרגם קדם ה' במה שיהיה השתכלות והבנה. ואני כתבתי בפרק הנזכר שאין הענין כן, כי אלו היה כדעתו יתחייב שבכל מקום יהיה על טוב ועל רע ימצא הכלל הזה אשר חשב, ואינו כן כי מצינו מקומות שיש שם התבוננות ולא תרגמו כדבריו, כי אם במקומות שיש שם עול וחמס, והוא מה שיורה שזה הוא סבתו לא דבר אחר, וכמו שכתבתי בביאור באותו פרק עיין שם. והנרבוני כתב בפ' הזה דברים חדים רעים וחטאים מאד לה' כדרכו. יעוינו משם לענות כסיל כאולתו:

פרק מט

כבר כתבתי בתחלת פרק מ"ז שבא הפרק הזה לתשלום פרק כנף הקודם, להגיד שמ"ש שם בש"י הוא הראוי שנאמר ג"כ במלאכים, ולכן התחיל הפרק הזה באמרו המלאכים גם כן אינם בעלי גשמים כמו מה שאמרנו באלוה ית', ואמר שהם שכלים נבדלים מחומר והם מכלל הנבראים. ולא קרא הנה מלאכים כי אם השכלים הנבדלים, ולא כמו שחשב הכספי כי בשגעון ינהג:

ובבראשית רבה אמרו להט החרב המתהפכת. הביא הרב זה המאמר כדי לבאר ממנו שהם נבדלים מחמר, ושהצורה הגשמית הנראית בהם היא בנפש הנביא לא במהותם בעצמם. ואומר שמה שהוליד הרב מזה המאמר שהם אינם בעלי חומר ואין להם תכונה קיימת גשמית חוץ לשכל, היא תולדה מחוייבת. אבל מה שאמר עוד אבל הכל הוא במראה הנבואה, אין זה מחוייב מן המאמר, אבל היתה כוונתם ז"ל שאין להם תכונה

קיימת במציאות, כי אם להוראת שעה יעשה הקב"ה עם שיראו בצורות גשמיות, והוראה הזאת היא חוץ לשכל לא בנבואה, ומה שהוליד הרב הוא בלתי מחוייב כפי האמת:

רומז אל מאמר זכריה שראה המלאכים בצורת נשים. כתב הכספי שהנשים שזכר זכריה בנבואתו הם רמז ליסודות, ואינו מחוייב, כי עם היות שכנה אותם בשם נשים לא יתחייב שהוא רמז להם, אבל אפשר שיהיה כן ואפשר שיהיה חלופו, ומספר השתים יקשה לדעתו, וכמה נדחק הרב המורה לתת טעם למה שמנה החיות במספר ארבעה, אם היה שירמז לגלגלים, ומה יעשה במספר השתים ואיך יוכללו היסודות בהם. ויותר נכון לפרשו על החיות:

ולא יצוייר עופפות בלתי הכנפים. הנה לא אמר הרב שלא ימצא בכתוב מלת עופפות מבלתי כנפים. כי הנה מצינו מגלה עפה (זכריה ה' א') ומי אלה כעב תעופינה (ישעיה ס' ח') וירכב על כרוב ויעף (תהלים י"ח י"א) אבל אמר שלא תחובר בכתוב למלאכים צורת בעלי חיים כי אם הכנפים, ואמר שא"א לנו לצייר בשכלנו עופפות כי אם בכנפים. והמאמר הזה לא יתהפך שכבר נאמר באל ית' כנפים ולא יצוייר עמהם עופפות שלא ייוחס אליו. ועניין הכנפים הנאמרים בו ית' עניינם ההסתר וההעלמה כמו שהתבאר בפרק כנף, אמנם בגלגלים יוחסו כנפים להורות על ההתעופפות ועל סבות תנועתם ומהירותם, וזהו אמר ודע כי כל מתנועע תנועה ממהרת יתואר בעופפות להורות על מהירות התנועה, הנה אם כן ייוחס העופפות בשלשה העולמות ביסודות ובב"ח ובגלגלים, ובמלאכים להורות על תנועה מהירה, ויאמר כנף בו ית' להורות על ההסתר לבד. וזה ענין זה הפרק עם פרק כנף הקודם:

ועוד כי העוף יראה ואחר יעלם. זה טעם שני למה יוחסו הכנפים לשכלים הנבדלים לרמוז שפעם יצויץ בטבעם ומהותם דבר, ופעם תעלם הידיעה הזאת ממנו כענין הנשר המגביה לעוף:

ואל יטעך גם כן מה שתמצאם ביחזקאל בפני שור ופני נשר. לפי שאמר למעלה שלא תחובר לשכלים הנבדלים מצורת הב"ח כי אם הכנפים, העיר ספק פני החיות שזכר הנביא יחזקאל. והשיב לזה ב' תשובות. א', שיש בזה פי' וכו', ר"ל שלא אמר הכתוב שהיו החיות בצורת שור ונשר ואריה, כי אם שהיו פניהם פני אדם, ומפני אדם יש שצורת פניו דומה לנשר ולשור ולאריה, אבל הם צורות אנושיות ותמידי. ב', שגם זה שם בחיות שהם הגלגלים ידבר, והם גשמיים, ולא ידבר זה שם מהשכלים הנבדלים:

אמנם תנועת התעופפות נמצאת בכתוב בכל מקום, פירושו שביחזקאל לבד מצאנו פני שור ופני נשר ואריה ולא נמצא בזה בכל שאר הנביאים, ואמנם תנועת העופפות לא

לבד ביחזקאל אבל בכל הכתוב נמצאת בכל מקום. ומבואר הוא שלא יצוייר בשכלנו עופפות בלי כנפים, אבל כל זה היה להיישיר ענין מציאותם לא לאמתית מהותם: **ולזה היו הכנפים על מספר סבות תנועת המתנועע**. זה רומז לד' כנפי החיה שהם ד' סבות תנועת הגלגל והם כדוריותו, ונפשו, ושכלו, וחשקו. ולפי שזה יאמר אחרי זה אמר כאן ואין זה כוונת הפרק:

פרק נ

דע אתה המעיין במאמרי זה. הפרק הזה הוא הקדמה למה שיצטרך הרב לדרוש בתארים, ומהפרק החמשים הזה עד פרק ע"א כלו יתמיד בתארים. והיתה כוונתו בזה הפרק שהאמונה תמצא במה שיצוייר בנפש כשיאמינו בו שהוא כן חוץ לנפש המציאות כמו שיצוייר. וכבר כתב הנרבוני, שלא רצה הרב לגדור בכאן לבד האמונה האמתית, כי אם האמונה בכלל בין שתהיה אמתית או כוזבת, כשיצוייר ענינה ויאמינו בה שהיא כן כמו שיצוייר, ומזה הוליד שלא יספיק באמונות היותם דברים נאמרים בפה אם לא יציירו בשלמות בנפש, ושכן ענין התארים שהמאמין בהם אחרי ההודאה באחדות והסתלק הגשמות מן הש"י הוא אומר זה בפה ולא יכול לציירו בנפש, כמו שיבאר, ודבריו מבוארים. והנ"ל האמתת הענין הזה הוא שהאמונה בלשון הקדש הוא שם נרדף לאמת, כמו אמנם ה' (ישעיה ל"ז י"ח) וגם אמנה אחותי בת אבי (בראשית כ' י"ב), ואמר הנביא עצות מרחוק אמונה אומן (ישעיה כ"ה א'), דרך אמונה בחרתי (תהלים קי"ט ל'), כלם יאמר תמיד על האמונה האמתית, ולא אמונה בלשוננו על המחשבה הכוזבת, ועם היות שענין האמונה בלשון אחר יסבול מה שכתב הנרבוני, הנה בלשוננו הקדוש לא ראה אמונה כי אם על האמתית, אבל הרב לא דבר כי אם מענין האמונה בכלל:

(**אמר המדפיס, הרב החכם המפרש העיר כאן שעבר על זה הפרק בנקל, ואומר, לאחר ימים עיינתי בו ומצאתי דברים מתוקים מדבש שלא הייתי משער בהם כשכתבתי זה, ולכן עשיתי עליו פי' בפני עצמו בזה הפרק**): **דע** אתה המעיין באמרי זה כי האמונה אינה הענין הנאמר בפה, שאלתי בדברי הרב בזה הפרק י' דברים, א', מה לו לענין אמונה בזה המקום, כי אם היתה כוונתו לדבר בתארים, לא היה לו להקדים ידיעת מהות האמונה, כי אם מהות הידיעה וההשגה. ב', ולמה לא עשה שתופים או השאלות בשם אמונה, כי היא תאמר על עניינים מתחלפים, על קיום הדבר וחזוקו ועל האמת, כמו וגם אמנה אחותי היא (בראשית כ' י"ב) ואמר ויאמנו דבריכם (שם מ"ב כ'). ועל הגדול, כמו כאשר ישא האומן את היונק (במדבר י"א י"ב), והיו מלכים אומניך (ישעיה מ"ט כ"ג), על צד תאמנה (שם ס' ד'), וכן השאלות אחרות ולא זכרם. ג', למה התחיל דע אתה

המעיין במאמרי זה, ולא נמצא מאמר כזה בשאר הפרקים וידוע כי עם המעיין במאמרו זה ידבר לא עם זולתו. ד', שיראה שעשה ביאור הדבר בעצמו, כי הוא אמר שהאמונה היא הענין המצוייר כשיאמינו בו שהוא כן כמו שיצוייר, והנה באמרו כשיאמינו בו הוא עצם האמונה וביאר א"כ האמונה באמונה, ועדיין אשאל ומה הוא הדבר ההוא שיתחבר אל הציור שבעבורו תהיה אמונה. ה', במאמר שאין האמונה הענין הנאמר בפה ופי' הנרבוני לפי שאפשר שיאמר דבר ויאמין חלופו, וכפי זה ג"כ נוכל לומר שאין האמונה הדבר המצוייר, כי אפשר שיצייר דבר ויאמין חלופו, ואם התנאי העצמי כשיאמין שהוא כן כמו שיצוייר, ג"כ נוכל לומר שהאמונה הוא דבר הנאמר כשיאמין שהוא כן כמו שנאמר, או יאמר האמונה על שתיהם על הנאמר ועל המצוייר כשיאמין האדם שהוא כמו שאמרו או כמו שציירו, והיה היתרון א"כ אשר לציור על האמירה בדבר הזה. ו', באמרו ושיתאמן לך שהשם אחד אחדות אמתית עד שלא תמצא לו הרכבה כלל ואין לחשוב בו שעור חלוקה, כי הנה שלילת ההרכבה יחייב שלילת התארים, אבל שאין בו שעור חלוקה, מה ענין בה לענין התארים. ז', באמרו דע שאין לו תואר עצמי, ומאשר שלל התאר העצמי בלבד יראה שיש לו תאר מקרי והוא יפרש אחרי זה שאין בו תאר עצמי ולא מקרי ולמה א"כ לא שלל התארים בכלל כי אם בעצמי הפרט. ח', באמרו אמנם מי שהאמין שהוא אחד בעל תארים כבר אמר שהוא אחד במלתו, ויקשה כי ההנחה שעשה היא מי שהאמין לא מי שאמר, ואם היה ענינו האמונה בלב איך יאמר כבר אמר שהוא לא אמר דבר אבל האמין. ט'. באמרו עם הסתלק הגשמות והאמנת הפשטות הגמורה, כי הנה האמנת הפשטות הגמורה הוא באמת מורה על שלילת התארים, אבל הסתלק הגשמות מה לו לענין התארים. י', באמרו ואם (יגיע) יהיה עם זאת האמונה וכתב הנרבוני שאמר זה על האמונה האמתית שהיא אשר הסכים אל המציאות, לא על בכלל, ולדבריו היה ראוי שיאמר ואם (יגיע) יהיה עם זאת האמונה שיהיה מה שהאמינו כן במציאות תהיה אמת, כי זה גדר האמת הסכמת מה שבנפש עם מה שהוא חוץ לנפש, אבל אמר שלא ימצא בשכל מקום דחיה לאמונה ההיא ולא לשער אפשרית חלופה, זה הוא מתנאי האמונה בכלל שלא ישער האדם חלופה אף שלא תהיה אמתית, ואין זה הבדל מיוחד לאמונה האמתית, כי הכוזבת ג"כ לא ירגיש האדם בה מקום דחיה ולא ישער חלופה, ואם לא היה כן לא תהיה אמונה:

והנני מפרש דברי הרב כפי אמתתם באופן יותרו הספקות האלה כלם. **הנה** הרב מתחלת הספר עד כאן הביא פרקיו בביאור השמות המשותפים והמושאלים שהיו מחייבים כפי ההוראה הראשונה גשמות או תנועה, ועתה נעתק לדבר בתארים שראוי שיוחלטו בו ית'

ומה הם התוארים המרוחקים ממנו. והפרק הזה עד פרק ע"א שמשם עד סוף החלק ידבר בארבעת השאלות היקרות, מציאות האל, ואחדותו, והרחקת גשמותו, וחדוש העולם, והביא הקדמות המדברים ודרכי מופתיהם בביאור השאלות האלה כפי דעתם. ובעבור שהתארים יפלו עליהם האנשים מדרך האמונה בפשוטי התורה כמו שיביא אחר זה, ובאמרו שראוי שירוחקו ממנו ית' יראה הפסד באמונה, לכן ראה הרב להקדים לפרק התארים ביאור אמתת האמונה, להודיע שלא יפול שם אמונה כי אם בדבר שיצוייר והדבר שלא יפול בציור אינו בגדר האמונה, וזה להודיע שמציאות התארים הרבים בו ית' באמונת אחדותו, הוא דבר בלתי מצוייר, ולא יפול עליו שם אמונה וגדרה, ויוליד מזה שדעתו אינו סותר לאמונה, הנה לזה הביא הפרק הזה באמונה והותרה השאלה הא' שהעירותי. האמנם לא עשה הרב שתופים או השאלות בשם האמונה כאשר עשה בשאר השמות שהביא, לפי שהשמות בהם ביארם לפי שהיו מורים בהוראתם הראשונה גשמות או תנועה בו ית', האמנם שם האמונה אינו מזה המין, כי אינו מהשמות המורים דבר גשמות או תנועה בו ית', ולכן לא ביאר בו שתוף והשאלה, ונסתפק להביא ענינו כדמות הקדמה למה שאמר ובזה הותרה שאלה ב'. ולפי שהרב יאמר שהאמונה אצל הפתאים הוא הדבר הנאמר פתי יאמין לכל דבר (משלי י"ד ט"ו) וכפי המאמרים העיוניים לא תאמר כי אם על הדבר המצוייר כשיאמינו בו שהוא כן במציאות, לכן אמר בתחלת דבריו שלא היו דבריו עם הפתאים שלא חובר אליהם זה המאמר, כי אם עם השרידים אשר השם קורא להם חובר זה המאמר כמ"ש בהקדמת הספר, ואליהם יאות העיון במאמר הזה. וזהו אומר דע אתה המעיין במאמרי זה כאילו אמר אליך אני מדבר לא לפתאים. ואפשר לומר שאין בכוונה בדבריו שידע האיש המעיין בזה המאמר, אבל יאמר שהאיש המעיין ידע שבזה המאמר לא יאמר אמונה כ"א על דבר המצוייר כשיאמינו בו. ויהיה שעור לשונו, דע אתה המעיין כי האמונה במאמרי זה אינו הענין הנאמר, ר"ל בזה המאמר המודיע האמתיות לא יאמר אמונה כי אם על דרכי המצוייר לא על הנאמר, והותרה בזה השאלה ג'. וכוונת הרב שהאמונה אינה הדבר הנאמר בפה שהשכל לא יוכל לציירה ויהיה ענייניה מצות אנשים מלומדה, לפי שהדבור אינו כי אם מליצה מהדבר המושאל והמצוייר והאמונה אם כן אינה בדבור כי אם בצייור שהוא התחלתו. ואמנם אומר כשיאמינו בו שהוא כן פירושו כשיחשבו ויקיימו ויאמתו שהוא כן, כי לשון אמונה פעמים רבים יאמר על קיום הדבר כמ"ש ויאמנו דבריכם (בראשית מ"ב כ') איש אמונים (משלי כ' ו') ולכן אמר כשיאמינו ר"ל כשיקיימו שהוא כן, כי האמונה אינה כי אם הציור החזק בנפש כשלא ירגיש האדם בחלופו, ויחשב שהוא

כן במציאות. הנה לפי זה אין הציור זולת האמונה אבל עצם האמונה ואמתתה הוא הציור החזק והמאומת במחשבת האדם, ובזה הדרך לא עשה הרב ביאור הדבר בעצמו והותרה שאלה ד'. ויאות ויצדק לומר בציור שהוא האמונה כשיהיה בחזקו לפי שאינה דבר זולתו, ואין כן בדבור שהוא ספור מה שנצטייר ושלוחו (צ"ל וחלופו) והוא מורה על האמונה אבל אינו עצמותה, והותרה בזה השאלה ה':

וז"ש ואם יספיק לך מן הדעות האמתיות, ר"ל אם תאמר תהיה פתי שיספיק לך מן הדעות שהם בעצמם אמתיות או שתחשוב אתה שהם אמתיות ויספיק לך מהם שתספרם במאמר כסוס עגור כן תצפצף, מבלתי שתציירם ותאמין בם, ר"ל מבלתי שתציירם ומבלתי שתאמין בם ומבלתי שתבקש בהם האמת שהם ג' דברים הצריכים בשלמות האמונה האמתית, כלומר הציור ואמותו שהיא המחשבה המחזקת אותו ובהסכמה עם המציאות, הנה אז הוא קל מאד כלומר הספור ההוא בדבר שפתים דבר קל הוא ללמדו, מה שאין כן הציור החזק המאומת והנחקר כפי טבע המציאות. ולפי שעד עתה דבר בכלל בא עתה לפרט ענין דבריו והוא אומר אבל אם מלאך לבך לעלות לזאת המדרגה העליונה שהיא מדרגת העיון להיותך מעיין בזה המאמר ושיתאמת לך שהש"י אחד אחדות אמתית עד שלא תמצא בו הרכבת ענינים, וג"כ שא"א שיתחלק לחלקים כי זהו ג"כ כנגד הייחוד, כי המורכב עם היותו אחד כבר יהיה רבים בהתחלקו, ולכן הייחוד האמתי בו ית' יגזור העדר ההרכבה והעדר החלוקה. וכבר ביאר הרב בראש ספר המדע שאין מקום לאחדות האמתי כי אם בשלילות הגשמות, ומפני זה שתף הרב בכאן ענין הייחוד עם שלילת הגשמות, ולזה הוצרך לומר כי כמו שנמנע היותו גשם כן נמנע היותו בעל תאר עצמי, ר"ל לא לבד פנת הייחוד סותרת התארים הרבים בו ית', כי גם פנת הסתלקות הגשמות ימנע רבוי התארים, וזה הוא המורה שהתארים מרוחקים ממנו ית' מצד אחדותו ומצד שלילת גשמותו והותרו בזה השאלות ו' ט':

והנה אמר הרב דע שאין לו תאר עצמי ולא שלל התאר המקרי לפי שבהמנע התואר העצמי ממנו ית' להיותו מסולק מן הגשמות ימנע המקרי בהכרח, לפי שהמקרה הוא נשוא בגשם, ואם אינו גשם לא יהיה נושא מקרים, גם כי האומר בתארים היה אומר שהמה יתאחדו עמו ית', וזה לא יאמר במקרים כי אם בעצמי אשר שם מקום הספק באמת, ולכן זכר כאן התאר העצמי כי הוא באמת מקום המחלוקת, אמנם בפנ"ב הנמשך יבאר הרב שא"א שיתואר ית' לא בתאר עצמי ולא במקרי, והותרה עם זה שאלה ז':

וביאר הרב איך הציור השכלי לא יסבול אמונת רבוי התארים עם אמונת הייחוד, באמרו, אמנם מי שהאמין שהוא אחד בעל תארים רבים כבר אמר שהוא אחד במלתו והאמינו

רבים במחשבתו, ר"ל אמנם האיש שיאמין שהוא אחד בעל תוארים הנה הוא באמת אינו מאמין אחדותו, כי האחדות ורבוי התארים הם דברים סותרים ואיך שכלו יצייר דברים סותרים זה לזה, אבל האמת הוא שהאחדות הוא במלתו משפה ולחוץ, ואינו בציורו כי שם אינו כי אם רבים כי בהיות התארים רבים האמין שהש"י רבים, ואמנם האחדות בפיו ובשפתיו אמרו אבל לא האמינו כיון שהאמין התארים, התבאר שמה שאמר הרב כבר אמר שהוא אחד במלתו ענינו שיתחייב לומר זה בהכרח, והותרה בזה שאלה ח':

והנה הביא הרב משל דומה לזה ע"ש, שאינו יורה על תוארים רדופים ודברים שכליים כ"א ג' פרצופים נמצאים חוץ לנפש ושכלם מתאחדים בו, ואמר שכן הוא האומרים בתארים הרבים עם האמונה באחדות האלוה ית', ולפי שיאמר אין הנדון דומה לראיה כי האומר בתארים רבוי לא יאמר רבוי באלהות, לז"א הרב עוד, כן מאמר האומר שהוא אחד אבל הוא בעל תוארים והוא ותאריו אחד, ר"ל כן מאמר האומר שהוא אחד אבל הוא בעל תוארים, כי בזה הוא משים רבוי באלהות וכאלו אמר בפירוש שיש אלהות רבים, וביאר הבטול באמר והוא ותאריו אחד עם הסתלק הגשמות, ופירושו אצלי הוא בתמיה יאמר ואיך אפשר שיהיה הוא ותואריו אחד עם האמנת הסתלקות הגשמות והפשיטות, כי הנה לדעת המאמין הגשמות בו ית' יוכל לומר שהוא אחד בעצמו, והוא בעל תארים רבים, כמו שיאמר על גל אבנים שהוא אחד, או על גוף אחד כולל ענינים רבים, אבל בהסתלק הגשמות והאמנת הפשיטות בהש"י איך אפשר שיהיה הוא ית' אחד והתארים יהיו רבים זה לא יפול בציור השכל, ואם אינו מצוייר לא יפול שם אמונה עליו. הנה א"כ ביאר הרב שהאמונה היא ציור הדבר בהתחזקות נמרץ ומבלי השערת חלופו. האמנם כי האמונה הזאת כבר יקרה שתהיה אמתית בעצמה וכבר יקרה שתהיה כוזבת וזה לא יקרה כפי השערת האדם עצמו כי כל אחד יחשוב שאמונתו צודקת, אבל כפי השערת שאר האנשים ומשפט השכל הנקי מהתאות (צ"ל מהטעות), ועל זה אמר הרב ואם (יגיע) יהיה עם זאת האמונה שא"א חלופה ר"ל שתהיה צודקת בהכרח ושחלופה שקר וזה יהיה כפי המציאות שבהסכימו עמה יהיה בלתי אפשר חלופה ולא ימצא בשכל מקום דחייה לאמונה ההיא ולא לשער אפשרות חלופה, ולא אמר הרב על שכל המאמין עצמו, כי גם באמונה הכוזבת לא ישער המאמין חלופה, אבל אמר שהשכל האנושי משאר האנשים לא ימצא לא דחייה ולא ישער חלופה אז תהיה האמונה ההיא אמת, והותרה בזה השאלה העשירית:

ומזה יראה היות כוונתו כדברי הנרבוני שהאמונה בהיותה בגדרה כבר תהיה בנדבת (צ"ל צודקת) וכבר תהיה שקרנית, ומפני זה הזהיר הרב אל המעיין שיפשיט ממנו

התאוות והמנהגים והם מנהיגי הדת, והיות האדם בתאוותיו נוטה אליה או להתלמדותו מנעוריו ושיהיה בעלי התבונה ישרה ושיתבונן בפרקי התארים ואז יתאמת לו מ"ש ר"ל שאמונת התארים עם האחדות לא יפול תחת הציור ואז יהיה ממי שיצייר ייחוד השם לא ממי שיאמר אותו בפיו מבלי ציור כמאמין ברבוי התארים אשר הוא מכת מה שנאמר בהם קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם (ירמיה י"ב ב') לפי שאומרים מה שאינם מציירים, ולפי שהדבור המיוחד לאדם במה שהוא אדם, הוא ההשגה במחשבה ועיון, לא לבד הדבור המקרי משפה לחוץ, לכן אמר הרב אבל צריך שיהיה האדם מכת מה שיצייר כו', ר"ל מצד מה שהוא אדם צריך שיהיה מכת מה שיצייר האמת ושישיגהו. ואעפ"י שלא ידבר בו, כי הדבור הוא המורה על ההשאלה ועל ההשכלה היא העקר וכ"ש אמרו בלבבכם הציור שהוא בלב, ודומו סלה אפי' שידומו ולא ידברו. ואמנם איך רבוי התארים עם אמונת הייחוד וסלוק הגשמות לא יפול בציור השכל, הרב יבאר אותו עוד בפרק נ"א, הנמשך לזה:

אמר יצחק. הגדר אשר נתן הרב כאן לאמונה אינו מחוור אצלי לפי ששם אמונה כפי המדקדקים יאמר בפנים מתחלפים. א', מלשון גידול כאשר ישא האומן את היונק (במדבר י"א י"ב) על צד תאמנה (ישעיה ס' ד') ותשאהו אומנתו (שמואל ב' ד' ד'), פסו אמונים מבני אדם (תהלים י"ב ב'). ואל האומנים אחאב (מלכים ב' י' א'). ב', מלשון אמת בכל ביתי נאמן הוא (במדבר י"ב ז'), ויאמנו דבריכם (בראשית מ"ב כ'), וגם אמנה אחותי (שם כ' י"ב). ג', מלשון קיום כדוד נאמן (שמואל א' כ"ב י"ד), קריה נאמנה (ישעיה א' כ"א), בנים לא אמון בם (דברים ל"ב כ'). ד', מלשון אומנות חורש ואומן, מעשה ידי אמן (שיר השירים ז' א'), ה', הוא קנין בנפש חזק הנקרא אמונה, והאמין בה' (בראשית ט"ו ו'), ויאמינו בה' (שמות י"ד כ"א), דרך אמונה בחרתי (תהלים קי"ט ל'), עצות מרחוק אמונה אומן (ישעיה כ"ה א'). וידוע שהרב כשדבר בזה הפרק באמונה לא היה הכוונה על אחד מהשתופים הד', כי אם על הה' מהאמונה אשר היא יסוד התורה ועיקרה, וכפי מה שגדרה הרב יתחייב שיהיה ענין האמונה בענין ההשגה והידיעה בשכל, שכל אחד נתלה בציור השכלי בהתחזקותו ואמותו, שלא ישער דחיה ומקום ספק עליו. ואני לא מצאתי בכתבי הקדש שתאמר אמונה על הדבר המושג במחשבה ועיון, ושתהיה שם נרדף לידיעה או להשגה, אבל כפי הוראת הכתובים אומר אני שהאמונה כפי השתוף הזה תגזור ד' ענינים. הא', שתהיה מקובלת ולא מושגת בחקירה ועיון, אמר באברהם והאמין בה' ומרע"ה אמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי (שמות ד' א'), וכתיב וגם בך יאמינו לעולם (שם י"ט ט'), לפי שתמיד תגזור האמונה קבלת הדעת ההוא מאחד

נותן ומלמד אותו, ואמר כל מצותיך אמונה (תהלים קי"ט פ"ו) ר"ל שהם מקובלות אצלו. ומזאת הבחינה תאמר אמונה על הגידול שהוא השתוף הא' אשר כרתי, לפי שהמלמד הוא האומן את המקבל במה שיאמין. ומזאת הבחינה ג"כ יאמר על הפועל אומן שהוא כמו נותן הקבלה ועושה מלאכת האמונה במקבל אותה. הענין השני שתגזור האמונה הוא שתהיה התחלתה אם בנבואה ואם בנפלאות, לא בטענה וראיות שכליות, כי אז תקרא ידיעה ומושכל או חכמה לא אמונה, אמר והיה אם לא יאמינו וגו' לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון (שמות ד' ח') ועל הים נאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שם י"ד כ"א) כי מפאת הנסים האמינו, וישעיהו אמר אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אומן, ר"ל אודה הנסים, הענין השלישי שתגזור האמונה הוא שתהיה אמתית קיימת, ואם אינה כן לא תקרא אמונה כי אם מחשבה כוזבת או ספק, אבל אמונה לא קראה הכתוב בשום מקום אם לא הוא דעת המקובל לאדם האמתי מצד עצמו, וצדקו דברי החכם שספר הנרבוני בפירוש שהיה לועג מהדורש שדרש שהאמונה ממנה אמתית וממנה בלתי אמתית, כי ראוי היה ללעוג עליו אם היה הדרוש על מה תאמר אמונה בכתבי הקודש, והנרבוני החזיק בדברי הדורש וטען עם דברי הרב בפרק הזה, ואין ספק שאמרו הרב כן, אבל חוץ מכבוד חכמתו ותורתו של הרב המורה. כי הנה בכתבי הקדש לא יאמר שם אמונה על מה שהוא חושב, ומזאת הבחינה היה שיאמר אמונה על האמת ועל הקיום כמו שזכרתי למעלה בשתופים. ואפשר שלכן אמר דוד אמונה בחרתי (תהלים קי"ט ל') לומר שהם אמת בעצמם, ואמר (בפסוק שלפניו) דרך שקר הסר ממני או דרך אמונה בחרתי. הנה באר שהאמונה היא סותרת לשקר והפכה, ואמר באמונתך ענני בצדקתך (שם קמ"ג א'). הענין הד' שתגזור שם אמונה מהשתוף, והמובן הזה הוא שלא תאמר כי אם בפנות ודברים האלהיים, כי אף שישמע האדם ויקבל מציאות החמר הראשון ועניינו, לא יקרא זה אמונה כי אם דעת או מושכל או קבלה, אבל אמונה לא יאמר כי אם על הדעת המקובל שהיה השגתו בנבואה או על פי המופת הנסיי והוא אמתי קיים מהדברים והפנות האלהיות. אמר ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' (שמות ד' ל"א) ואמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ר"ל שהאמינו בנבואתו, וכן וגם בך יאמינו לעולם, בתורתך שלמדת אותם, שהיא התורה האלהית. הנה בארבעת התנאים האלה תהיה האמונה, אמונה אלהית, שהיא כפי השתוף והמובן האחרון, ואין ספק שתצטרך הציור כמ"ש הרב, אבל לא לבד עם הציור והתחזקות תהיה אמונה אם לא יתחברו אליה ארבעת התנאים האלה, והוא מה שרציתי לבאר פה:

פרק נא

הביא הרב זה הפרק לבאר שהרחקת התארים דבר מבואר בעצמו, ולא היה מצטרך להרבות עליו טענות, אם לא למה שטעו בהם רבים, ושהוא כענין מציאות התנועה ובטול העצם הפרדי שהשתדל אריסטוטילוס לבארם עם היותם דברים גלויים לפי שטעו בו הקדמונים. והוא שהתאר זולת עצם המתארים, ביאר איך הרחקת התארים הוא מושכל ראשון, למה שהתאר הוא זולת המתואר, כי אם היה עצמו יהיה הכפל בדבור באמרנו האדם אדם, או יהיה פירוש שם, ואם התאר הוא זולת המתואר יהיה מקרה בו ויהיה ית' משכן המקרים. והפרק הזה א"כ בא לתת התנצלות על הרבותו הדברים בהרחקת התארים, עם היותו דבר מושכל בעצמו ודבריו מבוארים:

ואנחנו לא נמנע זה בחק השם מזה הצד. ר"ל שלא נמנע מהש"י פירוש שם שהוא הגדר, כי אם מצד אחד והוא שאם יהיה לו גדר יהיה לו סוג שישתתף בו לזולתו והבדל יבדילהו ממנו, ולא יהיה מחוייב המציאות כיון שיש לו סבות והם חלקי הגדר כמו שיתבאר בפרק שאחר זה בחלק הא' ממנו:

וזהו ענין המקרה מחובר אל מה שיתחייב מהיות דברים רבים קדומים, זהו הבטול היותר גדול שהביא ב"ר בהפלת ההפלה למאמיני התארים הם המדברים, והוא שהם האמינו חדוש העולם, ובהיות תארים לאל יהיו שם דברים רבים קדומים ר"ל עצמותו וכל אחד מתאריו, והם הניחו שאין קדמון אלא אחד זה בטול לדעתם, וזה עצמו יתחייב לדעתנו קהל מאמיני החדוש:

אמר המדפיס. גם בזה הפרק החל הרב המפרש לדרוש ענינו מחדש ולהודיע מה שחדש עליו לימים: **הביא הרב זה הפרק**, להתנצל למה הרבה הטענות והדברים בהרחקת התארים אם היה דעתו מבואר באמתות בעצמו ודעת בעלי התארים לא יפול תחת האור (צ"ל הציור) כמו שזכר בפרק הקודם, לזה אמר בזה הפרק שעם היות הרחקת התארים דבר מבואר בעצמו, נצטרך להרבות עליו הדברים, מפני שטעו אנשים רבים בדרוש הזה, והם המדברים שקיימו התארים להש"י. ואמר הרב שקרה לו בזה כמו שקרה לפילוסוף (אריסטו) שעם היות מציאות התנועה דבר מבואר עצמו, ובטול העצם הפרדי הבלתי מתחלק דעת אמתי מבואר בעצמו ומוכרח, הנה הוצרך להביא טענות על קיום התנועה ועל בטול העצם הפרדי, לפי שנמצאו בזה לקדמונים דעות זרות. **אם מטועה**. ר"ל מאדם שטעה בהם לקוצר שכלו, או ממי שכיון זה לענין אחר, כלומר שלא טעה אבל בכוונה ורצון קיים הדבר הכוזב או כחש והכזיב הדבר האמתי לפי שנצטרך אליו לענין מן הענינים, ולכן הוצרך הפילוסוף לטרוח עצמו בקיום התנועה ובבטול

העצם הפרדי. ומזה הכת היה הרחקת התארים מהבורא ית'. שהוא מושכל ראשון, ועכ"ז הוצרך הרב להביא עליו דברים הרבה מפני שטעו בו כלל המדברים, ועיין שעשה הרב כאן באמונת התארים ג' בטולים. הא', מצד היות הש"י מסולק מן הגשמות. והב', מצד היותו קדמון. והג', מצד היותו אחד. והבטול הראשון הוא באומרו שהתואר אשר ייחסו לו אבל הוא עצמו לא יהיה תאר אבל יהיה הוא עצמו ויהיה א"כ כפל במאמר כאלו תאמר הסבה הראשונה היא הסבה הראשונה. ואם תפרש בתאר דבר עצמותו בו יהיה כפירוש שם כמו אלו תאמר האדם הוא חי מדבר שאין ספק שחי מדבר הוא עצמותו ומהותו של האדם, אבל הוא פירוש שם שנפרש שהדבר אשר נקראהו אדם הוא החי המדבר, והתואר בהיותו מזה המין אמר הרב שאינו נמנע בחק השם מצד הזה, ר"ל שאינו נמנע שיאמר הנמצא ההוא אשר יקרא ה' הוא המחוייב המציאות מצד עצמו שהוא בו, פירוש שם וספור עצמותו ומהותו, מזה הצד והבחינה אינו נמנע ר"ל אבל הוא נמנע מצד אחר והוא שיהיה לו גדר וחלקי הגדר ושנשיג אנחנו עצמותו ושנפרשהו שזה נמנע בו כמו שיבא בפנ"ב הנמשך. הנה התבאר שאם היה תאר הש"י עצמיי בלתי יוצא מעצמו, יהיה כפל בדבור כמו ה' הוא ה' או פירוש שם מה שהוא נמנע בו מצד אחר, ואם היה תאר יוצא מעצמו ויהיה התאר ההוא זולת המתואר, הנה יהיה תאר מקרי בהכרח נמשך מזה שיהיה הש"י משכן המקרים, והוא ג"כ בטל לפי שהמקרה לא ימצא כי אם בגשם ואנחנו הנחנו שהוא בלתי גשם, א"כ אינו בעל תאר מקרי, ואל תאמר שהם אמרו בביאור שאין בו ית' מקרים, כי הנה עם היות שהם שללו ממנו ית' המקרים במאמרם, לא שללו אותו ממנו כפי גזרתם, כיון שהאמינו אותו בעל תארים, לפי שכל ענין מוסף על העצם בלתי משלים אמתתו הוא מקרה, ויתחייב שיהיה הנושא אותו גשם בהכרח, ועוד יבאר זה בפנ"ג. הנה זה א"כ הבטול הא' והוא שיהיה התואר כפל מאמר או פי' שם או יהיה מקרה נשוא בגשם ויתחייב גשמות בו ית'. ואחרי שזכר הרב הבטולים האלה, זכר עוד בטול אחר באומרו מחובר אל מה שיתחייב מהיות דברים רבים קדומים, והבטול הזה עשאו ב"ר בהפלת ההפלה אמר שהמדברים שהיו מניחים תארים בבורא ית' היו מאמינים בחדוש העולם ושלא היה קדמון כי אם עצם אחד פשוט ית' ושאר הדברים כלם מחודשים, ואם היו תארים רבים כמ"ש היו א"כ דברים קדומים שהם הש"י והתארים ההם, והם הניחו שאין קדמון כי אם אחד פשוט זה חלוף לא יתכן, הנה זהו הבטול הב' מפאת היותו ית' קדמון וכל מה שזולתו מחודש. עוד זכר הרב בטול ג' והוא מפאת האחדות כי אם היו לו תוארים לא היה אחד כי אם הרבה, וע"ז אמר עוד ואין אחדות כלל אלא בהאמין עצם אחד פשוט, כלומר אם אתה תאמין רבוי התארים

הנה בהכרח לא תאמין באחדות הש"י כי הם דברים סותרים, ואין ענין לאחדות כי אם בהאמין שהוא ית' עצם פשוט אין הרכבה בו כלל, ר"ל הרכבת ענינים עצמיים כחיות ודבור שבאדם. ואמרו ולא רבוי ענינים רצה בו שאין בו עצם נושא ומקרים נושאים בו שהם ענינים רבים, העצם והמקרים, ולכן אמר מאי זה צד שתביט בו ובאי זה בחינה שתבחנהו תמצאהו אחד, רצה בצד על עצמותו ובחינה על היחסים המקריים שנבחינהו בערך אל זולתו. והנה אמר הרב עוד ולא יחלק לשני ענינים, לפי שהידיעה כמו שהתבאר בספר המופת היא אם בדרך ההרכבה, ואם בדרך החלוק, ולכן אמר שלא נמצא בו ית' הרכבת דברים עצמיים ולא מקריים, וא"כ א"א בו החלוקה בדבר שהוא אחד ויתחלק לרבים, ואמר בזה בשום פנים ולא אל דברים עצמיים, ועליהם אמר לשון סבה, ולפי שעדיין נשאר לדעת אם ימצאו בו תארי היחס והצרוף שם בנפש, לכן אמר עוד לא ימצא בו רבוי לא בשכל ולא בחוץ לשכל, הנה זהו הבטול הג' שחייב הרב לבעלי התארים מפאת אחדות הש"י:

וכבר הגיע המאמר באנשים שאמרו כי תאריו ית' אינם עצמו ולא דבר יוצא מעצמו, אחרי שבטל הרב היות התארים עצמו ית' לפי שיהיו כפל במאמר או פירוש שם, ולא שיהיו יוצאים מעצמותו לפי שיהיו א"כ מקרים, זכר דעת ג' שהיה אצל קצת המדברים שאמרו שהתארים המתוארים בו ית' אינם עצמו ואינם מקרה יוצא מעצמו אבל הם דברים עצמיים בו וזהו עצמו דעת הר' חסדאי במ"א מספרו. וכתב הרב כאן שאין אמצעי בין היות הדבר עצמו או זולתו, ושהמין הג' הזה מהתארים הוא במאמר ומצות אנשים מלומדה בפיהם לא בשכל, כי אי אפשר שיצוייר דבר שלא יהיה עצמו ולא יוצא מעצמו, ושהוא כדעת אפלטון שאמר בצורות הכוללות שאינם נמצאים במציאות בפעל, ואינם ג"כ נעדרים, וכן בעצם הפרדי שאינו בחוש לפי שהוא בלתי מתחלק, אבל יטריד הגבול כיון שיתרכב ממנו הגשם, וכדומה לזה מהדברים שהם במלות וישמרו אותם בעליהם ברוב דברים ובצעקות ודרכים אחרים לפי שהשכל לא יגזרם, וכשישוב האומר אותם לעיין בהם בנפשו ושכלו מכל דבור והוראה לאנשים אחרים לא ימצא ולא יעלה בידו מהם כי אם בלבול וקוצר יד השכל, כי איך ישימו אמצעי בין החיוב והשלילה. או בין ההפכים שאין ביניהם אמצעי. האמנם לא יקרה זה כי אם להמשך האדם אחרי דמיונו, כי בראותו הדברים המורגשים שכלם בעלי תארים חשבו שיהיה הש"י כאחד מהם, ונחלקו בזה לכתות, כת יאמין שהוא גשם בעל תארים כשאר הגשמים הנהוגים אצלו, וכת יסלק ממנו הגשמות אבל יאמין בתאריו, ולכל זה יביאם ההמשך אחרי פשוטי התורה כמו שיבאר בפנ"ג:

פרק נב

כל מתואר. בפרק הזה רצה הרב לפרש כל מיני התארים. ואמר שהם ה' מינים, כדי לבאר מה מהם ראוי להרחיק מהאלוה ית', ואמר שהמין הראשון הוא כשיתואר הדבר בגדרו השלם, והוא פירוש שם, כי הוא כאלו נאמר מה הדבר אשר יקרא אדם, ואמרנו הוא החי המדבר, וזה מרוחק מהש"י לפי שחלקי הגדר הם סבות הנגדר, והאל ית' אין לו סבות קודמות, וזה מה שאמרו האנשים המעיינים בביאור שהש"י לא יוגדר:

והמין השני הוא שיתואר הדבר בחלק גדרו. והרב אמר בזה המין ז"ל וזה עניינו החיוב, והלשון הזה יראה שאין בו צורך, והוא כי המין הראשון גם כן עניינו החיוב והיה די שיאמר וזה המין מן התארים מרוחק. ואמרתי אני שפי' דבריו כן הוא, שכאשר יתואר הדבר בחלק גדרו עניינו החיוב, ר"ל שאנחנו בזה התאר נחייב שימצא בו דבר אחד כאלו תאמר שימצא בו הדבור, וזהו מרוחק מהאל ית', שאם היה לו חלק מהות, תהיה מהותו מורכב וימשך שיהיו לו סבות, והם חלקי גדרו, הנה א"כ אומרו וזה עניינו החיוב הוא הקדמה להכריח שמזה התאר ימשך היות לו חלק מהות, שכן ענין החיוב שזכר:

והמין השלישי שיתואר בדבר יוצא כו'. וימשך מזה היותו ית' משכן המקרים, ואמר הרב שהמקרה שיתואר בו בלתי אפשר שיהיה כי אם איכות, והוא ד' מינים, קנין וענין, כח טבעי ולא כח טבעי, פעולות והתפעלות, כשלא יתחזקו המדות כי אז יהיה קנין, ותמונה ותאר, וכלם ביאר הרב שהם מרוחקים מהאל ית'. והנה לא חשש להביא מופת על שאינו בעל כמות כמו שעשאו לשלול ממנו האיכות, לפי שהיה דרושו בהניחהו שהוא ית' בלתי גשם, ולכן לא יאות בו הכמות, ולא חשש בעבור זה לבארו:

ולא מה שישיג בעל נפש כו'. הנה עשה הרב המורה החלוקה הזאת אחרי מה שכבר אמר ואינו ית' בעל נפש, לפי שהענוה והבושת הוא הפעלות נפש לבד, והבריאות והחלי הוא הפעלות גופני שישיג הבעל גוף מצד שהוא בעל נפש, כי אין הנפש מתהפכת מבריאות לחלי:

כי מסגולות שני מצטרפים ההתהפך בשווי, דבר הרב בזה מההצטרפות הישר שהוא אשר לא ימצא חלוף בין הא' לאחד, כמו אמרנו אדון ועבד שראוי שלא יהיה ביניהם שום הפרש במהותיהם וענינם, בלתי היות א' מהם אדון וא' מהם עבד, וזה בלתי נופל בו ית', לפי שעם היות שנאמר שהוא עלה הנה לא יצטרף אל העלול, לפי שמציאותו מחוייב, ומציאות העלול אפשרי, ואין א"כ שניהם נופלים בצירוף ישר. זהו הנרצה בדברי הרב:

שא"א שיצוייר יחס בין השכל והמראה ושניהם תכללם מציאה אחת בדעתנו, אין ראוי שיובן מדברי הרב שהשכל מציאותו כמציאות המראה, שאחד מהם עצם והאחד

מקרה, ואיך תכללם מציאה אחת, אבל פירוש דבריו והוא ששניהם תכללם מציאה אחת שלדעתו המציאות מקרה קרה למהות בין שיהיה עצם או מקרה, מה שאין כן בו ית' כי מציאותו ומהותו אחד, כמו שיבא בדבריו. ואחרים פי' בדעתנו כפי המשותף ועל דרך ההעברה לא כפי הדעת האמתי:

אמנם האמר אצלנו עליו ית' ועל זולתו בשתוף גמור. הרב ר' חסדאי ז"ל וזולתו מהאחרונים חשבו, שהמציאות יאמר עליו ית' ועל זולתו בספוק ולא בשתוף כדברי הרב המורה. והאמת יורה על דעת המורה היותו אמת, לפי שהדבר שיאמר בספוק שני העניינים יכללם הענין בפחות ויתר, ולפי שלא יוכלל הש"י עם דבר מבריאותיו בשום ענין, כי אין חכמתו ממין חכמתנו, ולא יכלתו ולא רצונו ממין יכלתנו ורצוננו, היה שנאמר שכל זה יאמר עליו ועלינו בשתוף לא בספוק. ועיין דברי החכם בספרו אור ה' ומהם תבין חלשת דעתו:

היה מתחייב שישיגהו מקרה היחס. המקרה הזה שזכר הרב ואמר שאין זה מקרה בעצמו הוא מקרה שכלי שאינו במציאות אבל הוא במחשבה, כי הוא מקרה היחס בין שני הדברים ולהיותו מהמחשבה ואינו במציאות אמר הרב שיאמר בו ית' בהעברה:

והחלק החמישי וכו'. הקשו רבים איך התיר הרב שיתואר הש"י בפעולותיו כי זהו ממאמר שיפעל והוא מקרה. והשיבו כי מאמר שיפעל והוא מקרה בבחינה שיהיה כח פועל, והוא ית' אין לו כח פועל כי הוא עצם פשוט. ואני אומר כי מאמר שיפעל הוא דעת היותו פועל, ולא יתואר הש"י בזה הצד, כי אם מצד מה שכבר פעל ועשה בעבר, וזה אינו ממאמר שיפעל ואינו א"כ מקרה:

(**אמר המדפיס. גם לזה הפרק ולפרק נ"ג הבא אחריו עשה הרב המפרש נ"ע כאשר עשה לפרקים הקודמים והוסיף לבאר עליהם ואמר**). לפי שהביא הרב המורה הבטולים שזכר למאמיני התארים בהמשך דברים מעורבים זה עם זה, וזכר המקרה בכלל בפרק נ' נ"א הנזכר, ראה בפרק הזה לעשות בהם חלוקה ולפרט התארים למיניהם, כדי לבאר אי זה מהם ראוי להרחיק ממנו ית', ואי זה מהם מותר לתארו בו, ואמר שהיה המין הא' מהתוארים שיתואר הדבר בכל גדרו והוא פירוש שם כמו שנזכר כאלו נאמר האדם הוא החי המדבר, ואמר שהמין הזה מרוחק ממנו ית', לפי שחלקי הגדר הם סבות הנגדר, כי החיות והדבור הם סבות האדם, וידוע שהקב"ה אין לו סוג עליון ממנו, וסבה אליו ישתתף בו עם זולתו, ואין לו הבדל וצורה עצמית תבדילהו מזולתו. ולזה אמרו המעיינים שהש"י לא יתגדר ר"ל שאינו נאחז בגדר, ואין לנו שנאמר שיהיה שם הנמצא סוג כולל לו ית' ולכל שאר הנמצאים, ויהיה מחוייב המציאות, כי הנה הנמצא נאמר עליו ועל זולתו

בשתוף, והסוג הוא הנאמר בהסכמה, ולכן אין הנמצא סוג להש"י, גם כי הסוג הוא זולת ההבדל והוא במדרגת החמר וההבדל במדרגת הצורה, והם ב' דברים, ומציאות הש"י וחיוב המציאות בו הוא דבר אחד מבלי רבוי ולא חלוף ושנוי מה, וא"כ אין בו סוג ולא הבדל. **והמין** הב' מהתארים זכר הרב שהיה בשיתואר הדבר בחלק גדרו, כמו שיתואר האדם בחיות בלבד או בדבור בלבד. והמין הזה ג"כ מרוחק מהש"י, לפי שאם היה לו חלק מהות, היה מהותו מורכב, ובכלל השקרות זה המין כשקרות המין הא':

האמנם ראוי שנרגיש למה אמר הרב במין הזה וזה ענינו החיוב. כי הנה המין הראשון ג"כ ענינו החיוב, והיה די במה שאמר וזה המין מהתארים מרוחקים. ונראה לי שבמין הא' לא אמר הרב זה, לפי שהיה תואר הדבר בגדרו השלם, אמנם בהיות תוארו בדבר אחר כאלו תאמר החי היכול הנמצא, אם רצונו בו כמו שיאמר הרב אחרי זה כח השלילה ונרצה בחי שאינו מת לא שנמצא בו ענין החיות, ונרצה הנמצא שאינו נעדר לא שימצא בו המציאות במציאותו, הנה אז לא יהיה המין הזה מהתארים נמנע ממנו ית', כי הרב יאמר אחרי זה כי כבר נתארהו בתארים האלה להורות על שלימותו לא לחייב בו דבר ההוא, ומפני זה אמר הרב שלא ידבר הנה בזה המין מהתארים, כי אם באותם שכחם כח החיוב שאנחנו מחייבים בו ית' ענין אותו התואר, לא כשיביא להורות על שלילת העדרו או לרמוז על שלימותו, ובהיות ענינו החיוב הזה שקרותו כשקרות המין הראשון, שהוא תאר הדבר בגדרו, שאין צריך לומר בו שענינו החיוב, כי בהיותו גדרו ידוע שהוא חיובי:

והחלק הג' שיתאר הדבר בענין יוצא מאמתתו, החלק הזה הג' מהתארים הוא כשיתואר הדבר בענין מקרי יוצא מעצמותו. והנה אמר הרב שיהיה איכות, וצריך שנדע ולמה לא יהיה כמות. אבל תשובת זה מבוארת שהכמה ממנו מתדבק וממנו מתפרק, והמתדבק הוא השטח, והקו, והגשם, והזמן, והמקום. והמתפרק הוא המספר, והדבור, כ"ש בהניחנו שאינו גשם שלא יפול תחת איכות א"כ חכמה (צ"ל כ"א תחת הכמה) אבל מה שהיה אפשרי לתארו בו הוא האיכות בכל ד' מיניו, שהם קנין וענין, והכח הטבעי ולא כח טבעי, והפעולות והתפעלות כשלא יתחזקו המדות ההם כי אז יהיה קנין. ותאר ותמונה. והנה הרב עשה ראשונה מופת כולל מסוג האיכות, שלא יתואר בו הש"י לפי שהוא מקרה, וא"א שינשא כי אם בגשם, והש"י אינו גשם, ולכן לא יהיה נושא המקרים. ואחרי זה עשה מופת פרטי על כל מין מד' מיני האיכות:

והנה אמר במין הא' שאין הבדל בין אמרנו הנגר או החכם, להגיד שלא לבד יכלול זה המין מהאיכות הקנין וענין בדברים הגשמיים, כנגר, כי הנה החכם עם היותו שלמות שכל במה שהחכמה קנין אליו, הוא מין מהאיכות. וכן אמר שאין הפרש בין אמרנו נזהר

ר"ל ירא חטא, ובין אמרנו רחמן, כי זה וזה הם קניינים בנפש, וכלם ממין האיכות, ולא יתואר א"כ הש"י לא בחכם ולא ברחום וחנון, בבחינת היותם קנינים חזקים לנפש:

וכן ביאר במין הב' שהוא כח טבעי ולא כח טבעי, שאין הפרש בין אמרנו הרך או הקשה ובין אמרנו החלש והחזק שהוא היכול, שאמר זה ג"כ לבאר שלא נוכל לתאר הש"י בחוזק ויכולת להיותם כח טבעי בו, כי הם איכיות. ואמנם במה יבדלו שני מיני האיכות האלה ר"ל הקנין והענין, מהכח הטבעי ולא כח טבעי, כבר ביארו הפילוסוף בספר המאמרות, שהקנין והענין, הם התבוננות הנמצאות בנפש, והכח הטבעי ולא כח טבעי, הוא כפי המזג ותכונת החומר. כי בהיות האדם מזגו והרכבתו חזקה כל כך שיפעל בקלות ויתפעל בקושי גדול נאמר שיש בו כח טבעי, וכאשר יפעל בקושי ויתפעל בקלות אין לו כח טבעי:

והמין הג', מהאיכות הוא ההתפעלות והפעלות, כאלו תאמר שאדמימות הביישן וירוקות הפחדן, אמנם יתחדשו מהפעולות הגיע לדם והרוח:

והמין הד', הוא תמונה ותאר והוא האיכות אשר ישיג לדבר מצד הכמה כאמת הארוך הקצר וכדומה לזה, כי הנה האורך והרוחב והעומק המוגבלים, הם ממאמר האיכות ממין התמונה והתואר, וביאר הרב איך ד' מיני האיכות האלה הם מרוחקים מהש"י, והתחיל מהאחרון אשר זכר דסמיך ליה שהוא התמונה והתואר, שכיון שהש"י אינו גשם, לא יקבל דבר ממקרי הכמה, ואינו מתפעל שישיגהו מן ההתפעלות וגם אין לו כח טבעי, ועז"א ואין לו ההכנות שישיגהו הכח, לפי שהמין הזה הוא כפי הכנת הגוף ומזגו. ועל המין שזכר ראשונה מקנין וענין, אמר ושישיגוהו הענינים כענוה וכבושת, רצה לומר ואינו גם כן שישיגוהו הענינים ההם לפי שהמינים האלה כלם לדבר הגשמיי המורכב מגוף ונפש, ומי שאינו גשם א"א שימצאו בו:

והנה הוצרך הרב לומר עוד ולא מה שישיג בעל נפש באשר הוא בעל נפש בבריאות וחלי, לפי שהענינים שזכר בקנין ובענין ובענוה ובבושת מבואר הוא מעניינם, שלא יתואר הש"י בהם להיותם תכונות וקניינים גשמיים, אבל הקניינים שהם בבעל נפש במה הוא בעל נפש, כחכמה והחסידות והיושר יחשוב האדם שכבר יתואר בהם הש"י, לזה הוצרך לומר שגם אלה אסורים ונמנעים בחקו שהם כלם כבריאות והחולי, שהם תכונות גשמיות בהחלט, וזה צורך הלשון הזה. וחתם דבריו הרב באומר שכל אלה מיני התארים נמנעים בו ית' להיותם מורים על הרכבה שא"א שימצא בו כי הוא אחד:

והחלק הרביעי מהתוארים הוא שיתואר הדבר ביחוסו לזולתו, אחרי שהביא ובטל הרב מיני התארים העצמיים ומיני התוארים האיכותיים זכר בחלק הרביעי הזה מיני

התוארים הצרופיים, ואמר שהיחס שיהיה להש"י עם זולתו, כאלו תאמר הזמן או המקום, או להצטרפות בני אדם כאלו תאמר אב בנים ואדון עבדים, שיראה בתחלת המחשבה כיון שאינם מחייבים רבוי ולא שנוי בעצם המתואר, שראוי שיתואר בהם הש"י, אבל עם העיון הדק נראה המנעו מהם, אם מהמקום לפי שמי שאינו גשם לא יתייחס אל המקום, ואם אל הזמן לפי שהוא מקרה דבק בתנועה והתנועה ממשיגי הגשמים, ומה שאינו גשם לא יפול תחת התנועה ולא ימנהו הזמן. וכבר סתר המאמר הזה הר' חסדאי בספרו, וכתב כי אם היה הזמן נצחיי כדעת הפילוסוף, הנה יהיה להש"י יחס עמו. וחוץ מכבודו אינו כן, כי היחס הוא בין הדברים שהם מין אחד, כמו שיבאר הרב, ואיך יהיה יחס בין הש"י ובין הזמן, אף שיהיו שניהם נצחיים. והנה כפי דעת הפילוסוף בנצחיות הנמצאים אין יחס בין החומר ראשון ובין הזמן בהיותם שניהם נצחיים, כ"ש בין הש"י שהוא מחוייב המציאות עם הזמן שהוא מקרה נשוא במקרה אחר שהוא התנועה, ואם אמרנו שיהיה היחס בשלילות ההתחלה להש"י ולזמן, א"כ חזרנו אל תארי השלילות, והשלילה והעדר אינו יחס:

אמנם מקום החקירה אם יש בינו ית' ובין דבר מברואיו יחס אמתי, עתה ביאר הרב שיחס הצירוף לא ימצא בין הש"י ובין ברואיו ולכן לא יתואר בתואר צרופיי. והר' חסדאי סתר זה באמרו שאין המלט משיתואר הש"י בעלה והתחלה שהם מצטרפים לעלול, ולמה שהוא להם התחלה. ואני אשיב לזה שהרב דבר כאן מההצטרפות הישר שהוא השוה בשני המצטרפים, ושלא ימצא ביניהם שום הפרש במהותיהם וענינם בלתי ענין הצרוף, כאלו תאמר באב ובבן ששניהם הם מדברים ואין הפרש ביניהם, כי אם בענין הצירוף שהאחד הוא האב והאחד הוא הבן, או אחד הוא אדון והאחד עבד, והצרוף הזה בלתי נופל בו ית' עם שום נברא לפי שהוא מחוייב המציאות, וכל זולתו אפשרי המציאות, ואינם א"כ נופלים תחת הצרוף הישר. וכבר העיר הרב על זה באומרו כי מסגולת שני המצטרפים ההתהפך בשווי. והוא מחוייב המציאות ומה שזולתו אפשר המציאה א"כ אין הצטרפות ביניהם, ואומר אני עוד שאם אמרנו בו ית' עלה והתחלה אינו בבחינת הצרוף, כי אם להיותו תואר פעולה שהוא סבב ועלל עלוליו, והוא ית' התחלה ופועל לכל דבר, וחזר זה א"כ לתארי הפעולות לא לתארי הצרוף:

ואחר שבטל הרב היות הצטרפות ישר בינו ית' ובין זולתו, ביאר עוד שאין ביניהם כפי האמת הצטרפות בלתי ישר, והוא אומר אמנם שיהיה ביניהם קצת יחס דבר שיחשב שאפשר ואינו כן שא"א שיצוייר יחס בין השכל והמראה ושניהם תכללם מציאה א' בדעתנו. וזה הלשון קשה מאד שיאמר הרב שהמציאה תכלול לשכל ולמראה בשוה,

כי הנה השכל הוא עצם, והמראה הוא מקרה, ואיך תכללם מציאה אחת. אבל פי' דבריו ששניהם תכללם מציאה אחת לדעתו וסברתו, והדעת והסברא שיש לרב היא שהמציאות מקרה קרה למהות בין שיהיה עצם או מקרה זולתי בסבה הראשונה כמו שיבא אחרי זה, ועל זה אמר כאן לדעתנו. ואחרים פי' לדעתנו ר"ל כפי הדעת המשתתף ע"ד העברה לא בדיוק ואמות, והיתה טעות הרב שאם לא יפול היחס בין הדברים שהם משני מינים כמו האדמימות והירקות, וכ"ש שלא ימצא בדברים שהם תחת שני סוגים ככמה והאיך, איכה ואיככה יצוייר שיפול היחס בין הש"י וזולתו שלא יפול תחת מין אחד ולא תחת סוג אחד תחתון ולא סוג עליון, ולא יכללם דבר כי אם שם המציאות שנאמר ית' ועל זולתו בשתוף השם בלבד. וכבר השתדל רב חסדאי לבאר שלא יאמר שם נמצא עליו ית' ועל זולתו בשתוף כי אם בספוק, והוא דבר אין ראוי להאמין, לפי שמה שיאמר בספוק נאמר בפחות ויתר, והנה אין מציאותו ית' בכלל עם מציאות זולתו בפחות ויתר, כי מציאותו מחוייב ומציאות זולתו אפשרי ואין ענין להם שיכללם, כי אם השם בלבד, וזה בלי ספק ענין השם המשותף, שיאמר בשם ולא בענין ואינו מענין הספק, ולכן אמר הרב שאין בינו ובין זולתו ענין שיכללם בשום פנים, ואמר עוד ואלו היה ביניהם יחס היה מתחייב שישיגהו מקרה היחס, ואעפ"י שאין זה מקרה בעצמו ית', רצה שאם היה יחס להש"י עם זולתו היה משיגהו מקרה היחס, והוא בשכל, ר"ל שבהשתנות הזולת המיוחס אליו יבטל היחס, והוא שנוי מה בבטול יחסו שהיה לו לזולתו, עד שמפני זה כתב הרב על ה' למבול ישב כי יחסו הוא אל המינים שהיו תמיד קיימים לא אל האישים הנפסדים (עיין בפרק י"א לראשון), אבל המקרה ביחס הזה הוא במחשבה ואינו במציאות, ולכן אמר הרב שאין זה מקרה בעצמו ית' אבל הוא קצת מקרה שהוא בבחינה השכלית, שאנחנו נאמר שהאדון במות עבדו ישיגהו מקרה היחס בשאינו אדון כמו שהיה, ולפי שזה מהמחשבה ולא מהמציאות בעצמו אמר הרב שיקלו אל המון לתארו ית' בתארי היחוסים כאלה לא ע"ד האמת כי אם על דרך העברה:

והחלק החמישי מתארי החיוב הוא שיתואר הדבר בפעולתו, הסתכל בדברי הרב שלא אמר כל ד' החלקים אשר קדמו בדרך כך מתארי החיוב כמו שאמר בזה, והוא לפי שהדרכים הד' אשר זכר אפשר שיפורשו תארי החיוב בין מגדרו או חלק מגדרו או איכות או צרוף, והם נמנעים בפקו (צ"ל בחקו) ית' כפי האמת, ואפשר ג"כ שיפורשו התארים ההם עצמם בדרך שלילה ויהיו מותרים בו ית' כאלו תאמר החכם שר"ל שאינו סכל, והרחום שר"ל שאינו אכזר, והאב שר"ל שאינו הבן וכן השאר, אבל תארי הפעולות הם חיוביים מכל צד, ולכן אמר בהם מתארי החיוב מה שלא אמר באחרים.

ואמר הרב שתארי הפעולות הם מותרים לתאר בו הש"י, לפי שאינם מורים על הרבוי כלל, ולא על הגשמות, כי עם היותו עצם פשוט אחד כבר יפעל פעולות שונות, כמו שיבאר בפרק הנמשך לזה. האמנם יש בזה ספק, והוא כי הרב השתדל לבאר כאן שתארי הפעולות אינם קניינים ממין האיכות הראשון שהוא קנין וענין ולא ביאר אין (צ"ל איך) לא יכנסו במין הג' מן האיכות והוא מין ההפעלות וההתפעלות. וכבר ראיתי בתשובת זה דברים לא ישרו בעיני, מפני שלא הגיעו להבנת ענין ההפעלות וההתפעלות שהוא המין הג' הנזכר מהאיכות כמו שבא בספר המאמרות. ומה שנראה לי בו שאותו מין מהאיכות לא יאמר כפי הפועל כי אם כפי המתפעל, ראה דברי אריסטוטילוס ששער שההתפעלות החזק באריכות ההשארות, כאלו תאמר שאדמימות הביישן וירקות הפחדן אמנם התחדשו מהפעלות הגיע לדם ולרוח, ומי שנברא על מזג כך והיו בו אלו המקרים קשי ההסרה הוא אשר יקרא איכות ההתפעלות, ומה שיהיה ממנו קל ההסרה כמו האיש שקבל הפעלות פתאומי, יאמר הפעלות והנך רואה מדברי הפילוסוף שההפעלות וההתפעלות שניהם מיוחסים אל המקבל המתפעל אם בחוזק ואם בקלות אבל לא יכלו על הפועל, ולכן תארי הפעולות א"א שיכנסו בזה המין מהאיכות שהם כפי הפועל ולא כפי המתפעל:

פרק נג

אשר הביא המאמינים וכו'. הביא הרב הפרק הזה לבאר בו שרבוי הפעולות אפשר שיבא מפועל אחד פשוט, ואמר שקרה למאמיני התארים בהמשכם אחרי פשוטי הכתובים קרוב למה שקרה למאמיני ההגשמה, והנה אמר קרוב ולא אמר כמו שהביא, לפי שמאמיני הגשמות מצאו דעתם מפורש בכתוב, עין ה', יד ה' ודומיהם, אמנם מאמיני התארים שהאמינוהו חכם, יכול, רוצה, חי, שכלם הביאם לזה ולקחו אותו מהקדמות הכתוב כפי התולדה מהם, ולז"א בהם קרוב, כי הם לא האמינו התארים דברים גשמיים כפי פשט הכתוב, כי אם שכליים כפי הנמשך מהכתובים.

(**עוד הוסיף עליו הרב המפרש ואומר**): **הפרק הזה** הביא הרב לבאר שהפעולות המתחלפות לא יחייבו התחלות וענייניים מתחלפים בפועל אותם. ואמר שקרה למאמיני התארים בהמשכם אחרי פשוטי הכתובים קרוב למה שקרה למאמיני ההגשמה. והנה אמר קרוב, אמנם מאמיני התארים שהאמינוהו חכם יכול רוצה חי, שכלם וסברתם הביאם לזה, ולקחו אותו מהקדמות הכתוב כפי התולדה מהם, כי הם לא האמינו התארים גשמיים כפי פשט הכתוב, אבל יאמרו שהם רוחניים שכליים כפי הסברא הלוקחת הקדמותיה מהכתובים. ולזה אמר קרוב למה שהביא, לפי שמאמיני ההגשמה

לא באו אליה כפי שכלם, כי אם כפי פשוטי הכתובים, אמנם בעלי התארים באו אליהם כפי שכלם עם הרכבת הכתובים לכן הוא אומר קרוב לדבר ואינו כמו:

ואמר הרב כאלו הם רוממוהו מן הגשמות ולא ירוממוהו מענייני הגשמות. לומר שממה שברחו בו נפלו, הם ברחו מלייחס גשמות לבורא ית' וירוממוהו ממנו, ובהיותם מייחסים אליו התארים, הנה ימשכו בהכרח ענייני הגשמות שהם המקריים. וביאר אי זה מהמקריים. ואמר התכונות הנפשיות שעם היותם נפשיות הם איכיות, ואעפ"י שהם אמר (צ"ל שהמאמין) תאר עצמיי הנה כשיחקר ויבחן עניינו ימצאנהו מענין האיכות, ואין ראוי שיטעה אדם בפשוטי הכתובים בענין התארים, אחרי שכבר למדו חז"ל שדברה תורה בלשון בני אדם. ועם היות שאמר זה על ההגשמה ג"כ תכלול ענין התארים, שהוא סעיף מסעיפי ההגשמה, אבל היתה כוונת התורה בתארים א' מב' דברים, אם לתאר הש"י בשלמות, ולפי שההמון יחשוב לשלמות התארים האלה כאלו תאמר חכם יכול חי ורוצה וזולתם, לכן תאר אותו בהם להגיד שהוא ית' שלם בכל מה שיאמר שלמות, אבל לא שימצא בו ענין אותם התארים בעצמם כי אם איכיות במקרים, ואם שיהיו התארים כפי הפעולות. ולפי שלא נחשוב שמרבוי הפעולות יתחייבו היות בפועל ענינים רבים מתחלפים שהם סבות לאותם הפעולות, לכן הביא הרב ביאור המשליי לבטל הדעת הזה. ראשונה מהדברים הטבעיים הפועלים באיכיותיהם, שעם כח אחד יפעלו דברים שונים, כמו שהוכיח בענייני האש שיעשה ששה מינים מהפעולות בחומו. והבן דברי הרב שאמר ואלו כלם פעולות זו הפך זו, כי יראה שאינו כן כי עם היות שקצתם הפכיות כלובן ושחרות, וההתכה וההקפאה, הנה שתי הפעולות האחרות, שהם הבטול והשרפה, אינם הפכיות, אבל הרב בדבריו לכלם יכוין. וענין מאמרו שכל ששת הפעולות אשר זכר מהם זו הפך מזו, ומהם שאין הענין הפעולה האחת ענין הפעולה האחרת, הנה א"כ כלל במאמרו הפעולות ההפכיות והמתחלפות ועל אלה ואלה אמר ואלו כלם וכו'. ולא תקשה איך יאמר הרב שהאש בחומו יעשה כל הפעולות האלה, כי ג"כ יעשה אותם ביבשו, כי הנה החום הוא האיכות הפועל, ואין היובש פועל כי אם מתפעל, ולכן לא ייחס אליו הפעולות ההם גם כי היובש באש ימשך מהחום, כי מה שיהיה יותר חם ממה שראוי ישימהו יותר יבש ממה שראוי וא"כ הכל הוא מפועל החום:

כ"ש בחק הפועל ברצון וכ"ש בחקו ית'. ר"ל אם הפועל הטבעי כפי האיכות שאינו יכול לפעול דבר והפכו, כי הנה האש יחמם ולא יוכל לקרר, הוא פועל דברים הפכים ומתחלפים, כ"ש שראוי שיהיה ספק הפועל ברצון שהוא יכול על הדבר והפכו, ולא

שירצה שראוי שימצא זה בו ר"ל שיעשה דברים מתחלפים וגם הפכיים ברצונו שהוא כח אחד, וכ"ש וכ"ש בחק האלוה ית' שהוא פועל גמור ואין בו דבר חמרי יעשה בו הטייה ועכוב בדבר מה:

ואמנם אמרו עוד כאשר השגנו ממנו יחסים, ראיתי מפרשים בו שהיה כוונת הרב ואעפ"י שבנו נראה שהם דברים מתחלפים ענין בו נדע וענין בו נרצה שלא מפני זה נחשוב שכן הדבר בו ית'. אבל הפי' הזה לא יכשר אצלי לפי שלא יפול עליו אומר כאשר השגנו ממנו יחסים, וגם כי בנו יאמר הרב שבכח אחד הפועל ברצון יפעל פעולות מתחלפות, ואיך יאמר א"כ שבנו עניינים מתחלפים כפי חלוף הפעולות. ולכן אחשוב שרצה הרב לומר בזה שכאשר השגנו ממנו ית' יחסים מתחלפי העניינים מגיעים בנו ואלינו שהם הפעולות המתחלפות הבאות ממנו ית' אלינו. וביאר איך הם מתחלפות באמרו כי ענין החכמה בלתי ענין היכולת שלא נחייב מפני זה שיהיו בו ית' ענינים מתחלפים עצמיים, ענין בו ידע וענין בו ירצה, לפי שעם היות אותם הפעולות והיחסים המתחלפים מגיעים בנו ממנו ית' הוא ית' אינו מתרבה בהם כי הוא עצם פשוט אחד מכל צד, כי זהו ענין התארים אשר יאמרו אותם:

והנה יבאר קצתם. יראה סתירה בדברים האלה שהרב אמר שמאלה בעלי התארים קצתם יבארו וימתו (צ"ל וימנו) התארים הנוספים המיחסים אליו ית' וקצתם לא יבארו זה, ועשה המשל באלה אשר לא יבארוהו באומר יכול לעצמו חי לעצמו, והנה א"כ אלה ג"כ ביארו ומתו (צ"ל ומנו) אותם הד' תארים ואיך אמר הרב שאלה לא ביארו ולא מתו (צ"ל מנו) אותם, אבל כוונתו כי ענין בתארים אינו כי אם ייחוס ענינים נוספים בו ית'.

אלא שהוא מבואר באמונה, ר"ל שאע"פ שהם לא יאמרו זה בלשונם אין ספק שהם מודים בו באמונתם ושכלם וחקירתם. ואעפ"י שלא יפרשו אותם בדבר מובן במאמר קצתם או (צ"ל חי) לעצמו יכול לעצמו, שאלו לא הודו ולא ביארו שהם תארים נוספים, אבל בהפך שאמרו חכם לעצמו שאין הרצון בו כמו שפי' הנרבוני שהוא יודע עצמו או רוצה את עצמו, אבל שעצמו הוא יודע ר"ל שבו ענין עצמי מאמתתו ומהותו בלתי נוסף על עצמותו, בו יהיה חי ובו יהיה חכם ויכול ורוצה, רצה לומר שמעצמו הוא היותו חי וחכם ורוצה ויכול ואינם מקרים ולא דברים זרים בו. ואחרי שהשלים הרב המשל הזה מן הדבר הטבעי, עשה משל הפועל הרצוני, והוא מבואר:

אלא שהנה מקום הספק. ר"ל שבעלי התארים אין ספק אצלם בענין הפעולות האלהיות, כי הם מודים שכבר יראו פעולות רבות מפועל אחד פשוט, אבל יאמרו שהתארים העצמיים אשר התירו בו ית' אינם מפעולותיו, ולכן לא היה אצלם תואר עצמי היותו

בורא, לפי שא"א שיחשב שברא עצמו אבל עניינו בבריאה שברא זולתו, והוא א"כ תואר הפעולה ואינו אצלו תואר עצמי, והוא המורה שתארי הפעולות אינם התוארים העצמיים שהם מייחסים לו ית', כיון שאין תואר בורא מהם בהיות הבורא הוא המיוחד והנכבד מתארי הפעולות כלם, אבל התארים העצמיים הם אחרים והתחלפות המדברים במניינם, כי מהם שמו שהם שבעה שהם כמו שהביא ב"ר בהפלת ההפלה, חי, יודע, רוצה, יכול, מדבר, שומע, רואה. האמנם אחרים לא קבלו מדבר ושומע ורואה שיהיו תארים עצמיים, לפי שחשבו שהם תוארי הפעולות, ואם אינם מהם שהשמיעה וראייה הם שמות נאמר על ההשגה והם בכלל יודע, ושהדבור ג"כ יוכלל בו או ברצון שדבורו הוא רצונו, ולכן הסכימו כלם על ד' תארים חי, יודע, יכול, רוצה:

ואשר תדעהו כי ענין החכמה וכו'. שאלתי במאמר הזה ג' דברים. הא', מה ראה הרב לחבר החכמה והחיים והיו לאחדים בידו ולא עשה כן ליכולת ולרצון ומה הועיל הרב בזה. הב', למה אמר שהחכמה והחיים הם דבר אחד כשנרצה בחכמה השגת עצמו, כי מבלתי התנאי הנה תהיה החכמה והחיים דבר אחד. והג', באמרו והם לא יביטו לזה הענין אבל יביטו השיגו לברואיו, ומי הגיד זה לרב, ואולי שהם יביטו אל החכמה כי אם שהש"י הוא יודע עצמו ובידיעתו עצמו ידע כל הדברים. ופירשתי כוונת הרב, כי זה שהיתה להוכיח שאלו ד' אינם תארים עצמיים אבל שהם תארי הפעולות, והנה ברצון וביכולת רב הדבר מבואר שהוא ית' לא יוכל על עצמו ולא ירצה את עצמו, כי זה ממה שלא יציירהו אדם, אבל הם בבחינת זולתו שהוא יכול לברוא ולפעול כרצונו, ורוצה ה' את יראיו, וגם בחכמה ראה הדבר מבואר לפי שהדברים האלה שהניחו ד' התארים אשר זכר לא הניחו אותם כי אם להיותם שלמיות א"א שיצוייר היותו ית' נעדר מהם, כי איך נאמר שהוא בלתי יכול לעשות בעולם כחפצו, ואיך נאמר שהוא בלתי מוכרח בפעולותיו ואינו רוצה במעשיו, או שהוא אינו יודע ומשיג ענייני בני אדם כי כל הלבבות דורש ה', או שאינו חי, כי אם כן יהיה מת, ולכן היה אצלם מחוייב שנאמר שהוא חי לפי שאינו מת, ויודע לפי שאינו סכל וחסר דעת, ורוצה לפי שאינו מוכרח, ויכול לפי שאינו חלש ולואה. והתבאר מזה שהחכמה היא בערך הזולת ר"ל שהוא ית' יודע הדברים כלם, ויתחייב מזה שחכם יכול ורוצה מאחר שהם כפי הזולת שהם תארי פעולות, האמנם נשאר הספק בחי שלא יראה ממנו שהוא תאר הפעולה כשאר התארים, ולזה התאמן הרב לבאר שהחכמה והחיות הם דבר אחד, כדי שכאשר יבאר שהחכמה היא תאר פעולה שהיא הידיעה אל הזולת שיוכלל (עמה) החיות עמה ג"כ. והנה נצטרך הרב להתנות שנרצה בחכמה השגת עצמו, לפי שאם לא היה כן לא היה ענין החיים

וענין החכמה, והיו כאן משיג שהוא החכמה ומושג שהוא החיים, כמו באדם שהנפש הוא המשיג והגוף הוא המושג, והש"י אינו כן אלא נשאר חלק יהיה היותו זולת העצם המשיג. אבל הוא המשיג והוא המושג והוא עצם ההשגה. והנה המדברים מאמינים שהבורא ית' אחד פשוט ולא יהיה בו א"כ דבר משיג ודבר בלתי משיג שהוא החיות, אבל כלו הוא משיג. והנה אמר הרב שהם לא יביטו לזה, לפי שהמדברים כאשר האמינו בתאר החכמה, לא היה כי אם לחייבו הידיעה בענייני העולם, ואמנם הביטו להשיגו את ברואיו והוא א"כ תאר הפעולה כי ההשגה פעולה היא, ושאר דברי הפרק מבוארים הם. ואחרי שביארתי דברי הפרק ראיתי להעיר בו ספק אחד כולל למשלים שהביא הרב, והוא שהפועל הטבעי אשר זכר כפי האיכות, והפועל הרצוני, אמת הוא שעשו פעולות מתחלפות בכח אחד, אבל אין הנדון דומה לראיה, לפי שעם היות בהם הכח הפועל האחד הנה יתרבו הפעולות כפי המקבלים ובבחינת עצמם, ואיך נאמר אנחנו כן בש"י. כי הנה בתחלת הבריאה שלא היה שם חומר מקבל כפי אמונתנו, אם ראינו שפעל ועשה פעולות מתחלפות, יתחייב בהכרח שיהיו כפי רבוי העניינים אשר בו, כיון שאינם בערך המקבלים, והמשלים שהביא הרב בכאן אינם דומים לענין הבורא ית'. והתשובה בזה היא בב' דברים, א' שכאן לא דברנו עדיין בחדוש העולם או קדמותו, כי הוא הדרוש אשר יבא בחלק הב', אבל דברנו כאן בענין התארים כוללים למאמיני הקדמות והחדוש, ובהיות שהפעולות שהש"י פועל בעולם הם רבות, אמרנו שלא יחייבו בו ית' רבוי עניינים, אבל שיעשה אותם בכחו האחד הפשוט, ואין לנו עתה לחקור אם הם בסבת המקבלים, או באי זה אופן הם, כי לבד זה היה דרושנו שאין רבוי עניינים בו ית', וכפי הפעולות התמידיות היה הדרוש לא בבריאה הראשונה הכוללת, כי חכם וחי ויכול ורוצה אינם תארים מיוחדים בלבד לבריאה, כי אם לדברים התמידים במציאות. ודומה לתשובה הזאת תמצא לרב בפי"ח ח"ב כשהביא משל מהשכל הפועל עת בלתי עת מבלי היות בו שנוי, ושכן נאמר בהש"י שברא את העולם בעת זולת עת ושאין בו שנוי, הקשה הרב לעצמו שענין השכל הפועל הוא בסבת המקבלים שאינם מוכנים לקבל אבל הוא תמיד שופע, ושאין הענין כן בבורא, והשיב הרב קרוב בזה הדבר אשר השיבותי אני כמו שתראה שמה בדבריו עם שהתשובה שנתתי בזה יותר מוכרחת מאשר נתן הרב שם. והדרך הב' מן התשובה הוא שהספק שעשה הרב והשתדל להתירו מהפעולות הרבות שלא יורו על רבוי העניינים בפועל הוא כנוי על ההקדמה האומרת שמהאחד הפשוט לא יתחייב כי אם פשוט אחד והרב הביאה בפכ"ב ח"ב הנזכר. ושם הוכיח הרב שאין הגזרה ההיא מחוייבת, ושהפועל ברצון עם היותו א' כבר יפעל פעולות מתחלפות

בעבור רצונו לא מפאת המקבלים. ומזה הצד בתחלת הבריאה בהיות הפועל והבורא ית' אחד פשוט מכל צד, ומבלתי היות שמה מקבל כלל היו הפעולות רבות ומתחלפות כפי רצונו ויכולתו שהם עצמו:

פרק נד

דע כי אדון החכמים. ראוי שנעורר בפרק הזה על דברים יישירונו לעמוד על כוונת הרב באמת. א', ענין הפרק וקשורו עם הפרקים אשר קדמו מענין התארים. ב', מה ראה הרב לתאר אדוננו משה באדון החכמים ולא אמר אדון הנביאים. ג', באמור ובאתהו תשובה על ב' בקשות, והוא מאמר חובל ומותר, לפי שאחרי זה יאמר והשיבו האל ית' על שתי השאלות. ד', למה זכר הרב הבקשה שבאה בכתוב אחרונה בראשונה והראשונה בכתוב זכר בדבריו באחרונה. וכבר הרגיש הוא עצמו בזה באמרו והבקשה השנית והיא אשר בקש תחלה, אבל הספק לא יותר בזה כי אם היא היתה אשר בקש תחלה, למה לא זכרה תחלה. ה', מאמר אלא שהוא העירו על מקום עיון, וישאל השואל אם היה המקום הזה אשר אמר שהעירו האל עליו, ידיעת עצמו, או הוא ידיעת פעולותיו, בשאין בכאן השגה ג' אחרי שכבר ידענו שאין בנמצא זולת האל ומעשיו, ואם אמרנו שמקום העיון הוא השגת עצמו, הנה זה כבר אמר שנמנע ממנו ושהודיעו כי עצמו לא יושג, ואם אמרנו שמקום העיון הוא השגת פעולותיו ותאריו, הנה כבר אמר על זה שהודה לו בשאלתו ובקשתו וייעד להודיע לו תואריו כלם, שהם פעולותיו, ואין לנו א"כ השגה אחרת שעליה יאמר הרב אלא שהוא העירו על מקום עיון, ונדע עם זה למה אמר מקום עיון והיה לו לומר השגה או עיון לא מקום. ו', במ"ש כי באמרו הודיעני נא את דרכיך ואדעך מורה על היותו ית' נודע בתאריו כי כשנדע דרכיו נדעהו, ואם הכתוב אמר הודיעני נא את דרכיך, מאין הכריח הרב שאמר זה על ידיעת התארים, כי הנה יאמר אומר שלא נאמר זה כ"א על שהוא ית' יהיה לו מורה הדרכים ומודיעם, לא המלאך אשר זכר שישלח לפניהם, והרב אחרי שפי' הדרכים בתאריו חזר לומר כי כשידע הדרכים ידעהו, הנה סלק דעתו מהדרכים (צ"ל מהתארים) וחזר לדרכים. ז', באומר שמי שידע הבורא הוא אשר ימצא חן בעיניו, לא מי שיצום ויתפלל בלבד אבל מי שידעהו הוא הנרצה המקורב ומי שסכלו הוא הנקצף וכו', והדברים האלה מורים שאין תועלת במעשה המצות, ושהאושר האמתי הוא בידיעה והעיון, ומה בצע א"כ בנעבוד את ה' אלהינו בכל המצות אשר צוה לנו משה. וכבר אמרו אנשים שזהו דעתו כפי מה שגלה בסוף ספרו זה בפנ"א ח"ג, עד שכ' הנרבוני בפרק הזה אשר אנחנו בו ז"ל, לא מי שיצום ויתפלל בלבד, כי הוא התפעלות דמיוני והוא אשר בו קיים ההמון גם החושבים להיותם סגולות. חלילה לצדיק יסוד

עולם רבינו מלמד להועיל, יעלה כן על לבו, והנה הוא צוה בדבריו הרבה על שמירת המצות, ואמר שהיו בהם סגולות נפלאות ושאשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד, ואיך יוציא מפיו עתה הפכו. ח', באומרו וכאשר בקש ידיעת התארים ובקש המחילה על האומה ונענה במחילתה, ובקש אחרי כן השגת עצמו ית' והוא אומר הראני נא את כבודך נענה על המבוקש הראשון, וראוי שנדע למה הביא הרב כל הדברים האלה ובאופן המשך הדברים הזר הזה, והיה ראוי שיאמר "אמנם בקשתו שיודיעהו עצמו ואמתתו הוא אומר הראני נא את כבודך" כמו שבזה הלשון אמרו למעלה בענין התארים, ומה לו לומר בכאן וכאשר בקש ידיעת התארים אשר זה כבר נזכר למעלה ובקש המחילה על האומה ונענה במחילתה שאין זה מענין הפרק. ט', אמרו בדרך המשך ובקש אחרי כן השגת עצמו, כי איך יאמר הרב שתשובת השאלה הראשונה ששאל הודיעני נא את דרכיך הוא אומרו אני אעביר כל טובי, ומה יעשה לתשובה אשר בה מפורשת בכתוב פני ילכו והניחותי לך. ואם אני אעביר כל טובי היא תשובה להודיעני נא את דרכיך, מה יהיה א"כ זאת התשובה. י', מי הכריחו לרב שיאמר שמשה אדוננו שאל השאלה השנית קודם שתבואהו תשובה על השאלה הראשונה, כי אין זה מדרך השכל, ומי כל בשר אשר שאל מאת אדוניו וקודם שישיבהו יוסיף לשאול שאלה אחרת. י"א, מה שכבר נסתפקו רבים על דעת הרב בזה, והוא שלא ימלט משנאמר שהשגת עצמו ית' היתה אפשרית בחק השכל האנושי או נמנעת מצד עצמה, ואם אמרנו שהיא אפשרית למה מנעה ממנו הש"י, ואם היתה נמנעת איך היה אדוננו משה שנתחכם מכל האדם מבקש מה שהוא נמנע בעצמו. וכבר הודו בעלי המופת שהשגת מהות האל הוא נמנע, כי השם לא יגדר, ואמר הפילוסוף על זה אלו ידעתיו הייתיו, ואיך לא ידע אדון החכמים רבן של נביאים מה שהגיע אליו הקטן שבפילוסופים. י"ב, בייתור דברי הרב שאמר נענה על המבוקש הראשון ונאמר לו אני אעביר כל טובי ונאמר לו במענה השאלה השנית, ולמה אמר ונאמר לו ונאמר לו ב"פ, אחרי שכבר אמר נענה. י"ג, אם היה ענין המראה בדברי הרב ופירושו מה יהיה ענין אומרו ונצבת על הצור, אשר כבר פירש בו שהוא תאר לבורא ית' שהוא צור עולמים. והנה ההתיצבות וההשגה בעצמותו ומהותו נמנעת לדעת הרב ואיך יצוהו על הנמנעות ונצבת על הצור. י"ד, אמרו והיה בעבור כבודי, והנה לדעת הרב א"א שיפורש כי אם או על עצמו ית' על דרך הראני נא את כבודך או על טבע הנמצאות שהם פעולותיו שנקראו ג"כ כבוד בדברי הנביא, שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, ואם אמרנו שכבר כיון בכבוד הזה עצמות האל ואמתתו, הנה כבר אמר שא"א שיושג, ואיך יאמר א"כ עתה ושכותי כפי עליך עד עברי שפירש בו הרב בפכ"א

מזה הח"א שילוה אליו העזר האלהי להשגתו, כי היה השגת המהות עם עזר ומבלתי עזר נמנעת. ואם אמר הכבוד הזה על השגת הנמצאות, הנה כבר הודה לו עליו כמ"ש אני אעביר כל טובי ולא התנה שיצטרך להשגתו עזר אלהי ואיך אמר עתה עליו ושכותי כפי עליך עד עברי. ט"ו, כפי דעת הרב מה יהיה ענין נקרת הצור, ולמה תאר וסמך צור אם יאמר על הש"י, מלת נקרת היא בייתור שנמצא בכתוב לפי דעתו, והוא כי באמרו והיה בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור ושכותי כפי עליך, ולמה אמר עוד עד עברי והנה הוא מאמר כפול. י"ז, אם היה שבשכותי כפי עליך ענינו שילוה אליו העזר האלהי כמו שפירשו הרב, איך אמר אחרי זה והסירותי את כפי וראית את אחורי, והנה להשגת האחורים היה צריך העזר האלהי לא שיסירהו ממנו, כי הוא ייעוד רע ובלתי נערך לזה המקום. י"ח, מ"ש ופני לא יראו והוא מאמר כפול אחרי שכבר אמר למעלה לא תוכל לראות פני, וכח שני המאמרים אחד:

אלה הם הדברים שראיתי להעיר בדברי הרב ובפסוקי הפרשה כפי דעתו ושרשיו, יען וביען אין ראוי שנחשוב שלא ראה הרב הכתובים ולא הסכימם לדעתו, אבל בלי ספק המכוון אליו בהם כבר גלה אותו בפרקי זה המאמר, וראוי שנעיר עליהם כדי שנדע בשלמות כוונת דבריו עם השבת פרקיו זה על זה שהיא המצוה אשר צוה לנו זה משה האיש האלהי בהקדמת ספרו זה:

הנה הרב בפרקים אשר קדמו ביאר שא"א לתאר הש"י בדבר מעצמו אם עצמיי או מקריי או יחסיי, ושאין ראוי שישולח בו כי אם תארי פעולותיו. ולפי שיוכל המקשה להקשות על זה מהראני נא את כבודך, ויאמר שהמאמר הזה לא ישולח, כי אם בקשת ידיעת התארים העצמיים שיש בו ית', לכן הביא הפרק הזה להוכיח דעתו מדברי מרע"ה, ויאמר שהיו השאלות שתים כי הוא שאל על ידיעת מהותו ועצמותו, ונאמר לו שאי אפשר שישיגהו, דומה למה שאמר הרב שהתארים המיוחסים אליו כפי עצמו א"א שישולחו בו. וביאר עוד אדוננו משה שידיעת הדרכים והם פעולותיו יוכל האדם להשיגם, והוא א"כ החלק מהתארים המותרים בו ית'. וזהו ענין הפרק וקשורו עם הפרקים הקודמים מדרוש התארים, והביאו ג"כ הנה לבאר ולהוכיח שהתארים אשר זכר משה בהש"י בי"ג מדות הם כלם תארי פעולות לא דבר אחר, וזו היא תשובת הערה א':

ולפי שמי שיאמין בתארים או יביאהו אליו העיון והסברא או פשוטי הכתובים, אמר הרב דע כי אדון החכמים, ר"ל אם תמשך אחר הסברא והחכמה מי לנו גדול כמשה שהוא אדון החכמים, ואם כפי התורה והכתובים האלה הוא משה רבינו כי הוא הרב אשר למדן, ודיו לתלמיד להיות כרבו בדעותיו. ואין לומר שנפלה בדבריו שגיאה או

טעות, כי הוא נכנס בשלום ויצא בשלום בפרדס האלהות ואין אדם חולק עליו, והוא אשר רמז הרב באמרו ע"ה, א"כ מפאת הסברא והחכמה וגם מפאת התורה אין ראוי שנביא ראיה כי אם מדברי אדוננו משה ע"ה. וכיון שהוא בקש שתי בקשות, הא' תורה על התארים הנמנעים בחקו ית' ונמנעה ממנו, והאחת תורה על התארים האפשרים בחקו שהם תארי פעולות והותרה לו, והם אשר למדו ית' במדותיו, יצא לנו א"כ מזה שא"א לתארו ית' כי אם בתארי הפעולות בלבד. וזהו ענין הפרק ותשובת הערה ב' שלכן לא אמר אדון הנביאים ואמר אדון החכמים:

בקש שתי בקשות ובאתהו התשובה על שתי בקשות. כיון הרב בדבריו אלה להביא שתי הוכחות בפרשה, האחת היא שמרע"ה ב' בקשות בקש, ואמר זה לפי שכבר יראה מהפרשה שהשאלה היתה אחת בלבד זו מה ששאל ראשונה הודיעני נא את דרכיך, וששאר הדברים היו חזוקים כלם לאותה השאלה, ומה שאמר אחרי כן הראני נא את כבודך הוא לענין אותה שאלה עצמה, כי לפי שאמר לו השם למעלה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, ולא פירש לו מתי יעשה אותו, לכן בקש ממנו הראני נא את כבודך, כלומר זה הכבוד והחסד אשר אתה עושה עמי הראני אותו עתה, הנה א"כ סגנון הפסוקים מורה שהבקשה היתה א' בלבד, עם היות שבקש עליה בדבריו מחולפים. ואולי יחשוב חושב שאינו כן, אלא שהבקשות הם ג', הא' הודיעני נא את דרכיך ועל כן באה התשובה בצדה פני ילכו והניחותי לך, והבקשה הב' היא אומר אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, ובאה תשובתה בצדה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני, והבקשה הג' היא אמרו הראני נא את כבודך, ובאה תשובה בצדה ויאמר אני אעביר כל טובי, הנה א"כ היו ג' בקשות בפרשה. והנה הרב לא בחר בא' מאלה הדעות לא בהיות הבקשה א' בכל הפרשה ולא בהיותם שלש בקשות, ולהיות פוסל ומכחיש ב' הדעות האלו אמר בקש ב' בקשות, ר"ל אינם אחת ולא שלש כי אם שתים. וההנחה השנית היא באמרו ובאתהו התשובה על הב' בקשות, ר"ל שעם היות שאחרי הודיעני נא את דרכיך באה תשובתה בצדה פני ילכו והניחותי לך, אין זאת התשובה לאותה שאלה ולא ג"כ גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה תשובת השאלה ההיא, אבל אחרי שנזכרה בכתוב שתי בקשות, והם הודיעני נא את דרכיך והראני נא את כבודך, אז באה התשובה על שתיהם. ובזה גלה הרב שהפסוקים הקודמים שהם בין השאלה הא' והשנית, אינם תשובה לבקשת הדרכים, כי הנה התשובה לא באה כי אם אחר הראני נא את כבודך, וזהו מה שכיון במאמר ובאתהו התשובה על שתי הבקשות, והותרה בזה ההערה ג':

והנה זכר הרב ראשונה הבקשה השנית שהיא ידיעת עצמו ואמתתו וזכר באחרונה הבקשה הראשונה שהיא ידיעת התארים, ראשונה בפנ"ב התארים הנמנעים בחקו, ואח"כ זכר תארי הפעולות שראוי שישולחו בו ית', כן זכר כאן ראשונה הבקשה שנמנעה ממנו ע"ה, לפי שהיתה היותר עצמית ומכוונת כפי הכוונה הראשונה, ואחרי כן זכר הבקשה אשר הודה לו והותרה אליו שהיא תאר הפעולות, עם היותו שמשה אדוננו בדבריו זכר זאת בראשונה כפי סדר הלמוד שהוא תמיד מן הקל אל הקשה, והותרה בזה הערה הד':

והשיבו ית' על שתי השאלות. ביאר הרב שהיתה התשובה האלהי' כשייעד למשה שיודיעהו תאריו כלם ושגלה לו שהם פעולותיו, והנה לקח זה ממה שאמר, אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וכמו שיפרש, ובאר שהם פעולותיו, כ"ש וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם, וכל זה היה דרך ייעוד שייעדו ית' שיודיעהו כל זה. אמנם בתשובת השאלה הב' לא אמר ייעדו שיודיעהו, כי עצמו לא יושג לפי שזה הודיעהו לו ית' מיד באמרו לא תוכל לראות פני, ואין זה מכלל הייעוד אשר בא בפרשת פסל לך שני לחות אבנים, כי זה ממה שהודיעו לו מיד לשעתו, ולז"א הרב והודיעו כי עצמו לא יושג על מה שהוא עליו, והתבונן אמרו על מה שהוא עליו שאמרו הרב, להתיר קושיא תפול כנגדו, והיא שאחרי שהמציאות והמהות בו אחד ית' כמו שיבא בפרקים אחר זה, והיה שמציאותו מבואר נגלה לכל אדם, כמו שביאר בפס"ג מזה החלק, יתחייב שמהותו יהיה נודע ג"כ ונגלה לכל אדם, ולהשיב לזה אמר הרב כי עם היות שמבואר ונגלה לכל אדם שהוא נמצא, ועצמותו עצם ומהותו מהות אלהי, הנה אופן המציאות והמהות ההוא לא ידענו אותו, אבל ידענו בלבד שהוא נמצא ולכן אמר כי עצמו לא יושג על מה שהוא עליו, ר"ל על זה שהוא בעצמו כפי אמתתו:

אלא שהוא העירו על מקום העיון. כיון הרב במאמר הזה שמשה אדוננו בקש ב' בקשות והם השגת המהות בעצמו, והשגת הפעולות בפני עצמן, ושהש"י הודה לו בא' וגלה לו שהאחרת היא נמנעת בטבעה, אבל הוא ית' מעצמו העיר למשה על מקום עיון, ר"ל מדרגת עיון אחד שהוא לא שאל עליו, שממנו ישיג תכלית מה שאפשר לאדם שישיגהו במה שהוא אדם ואשר השיג מרע"ה בזאת המדרגה לא השיגו אדם לפניו ולא לאחריו. ואמנם מה הענין זה, הנה הוא העיר עליו בפי"ו בשתוף צור באומר בצור בסוף הפרק ז"ל ונצבת על הצור השען ועמוד על התבוננות היותו יתברך התחלה שהוא אשר תגיע ממנו אליו, כמו שביארנו הנה מקום אתי, ע"כ. ר"ל שהמדרגה העליונה אשר הש"י העיר מעצמו למשה ועליה אמר הנה מקום אתי, שפי' בפ"ח שהיא מדרגת עיון והשקפת שכל

היה אומר ונצבת על הצור ר"ל שישיג איך הש"י התחלת העולם וסבה פועל ומחדש אותו, והוא היחס אשר להקב"ה עם העולם שאינו לא השגת מהותו ולא השגת תארי פעולותיו שהם הנמצאים בפני עצמם, כי אם השגה ג', והיא איך נתחייב ממנו העולם ולהיותו מדרגה שלישית, ושמשה לא העיר עליה בבקשותיו, אבל הקב"ה העירו עליה, אמר הרב אלא שהוא העירו על מקום עיון כי רמז באמר מקום עיון אל פסוק הנה מקום אתי, והותרה בזה ההערה ה':

אמנם בקשתו ידיעת תאריו. עתה יכריע הרב מן הכתובים מה שהניח בביאור זה הענין, והכריע הבקשות כפי סדר הפרשה, ולכן זכר ראשונה ידיעת התארים, ואמר שאליו כיון באמרו הודיעני נא את דרכיך, והנה הכריע הרב שהדרכים אשר זכר הם התארים ממה שאמר ואדעך, ואם היו דרכים ממש אף שיודיעהו הדרך אשר ילכו במדבר, איך ימשך מזה שישיג ידיעתו והשגתו. אבל בהיות הדרכים התארים הוצרך לומר ואדעך לפי שהוא ית' יודע מפעולותיו, וז"ש הרב מורה על היותו ית' יודע בתאריו כי כשידע הדרכים ידעהו, להיות אותם הדרכים התארים אשר יתואר הש"י בהם, ונקראו דרכים לפי שתואר הפעולות הם דרכים להשגת הש"י, כי הוא נודע מפעלותיו, ולכן חזר הרב לומר כי כשידע הדרכים ידעהו, ולפי שהיה קשה לזה אומרו למען אמצא חן בעיניך, כי איך יהיה ידיעת התארים מביאה למציאת חן. לכן אמר הרב שאומר למען אמצא חן בעיניך אינו חוזר להודיעני נא את דרכיך, אבל הוא חוזר אל אומר ואדעך, ר"ל שהיה משתדל לדעת הש"י בעבור שימצא חן בעיניו, וז"ש ואומר למען אמצא חן בעיניך מורה על מי שידע הבורא הוא אשר ימצא חן בעיניו, והותרה בזה ההערה ו':

לא מי שיצום ויתפלל בלבד כו'. אמרתי להסיר מעל הרב תלונות בני ישראל שני דברים, בזה הלשון. א', שהיה דעתו בזה שמי שיצום ויתפלל ואינו יודע למי הוא מתפלל וצם, לא ידיעה מפורשת ולא ידיעה מקובלת ע"ד אמונה, כי אם שעושה המצות מפני שראה שכן עושים אותם בני אדם מבלתי שידע התכלית בעשייתם, הנה זהו באמת מרוחק מהש"י ונקצף ממנו, ועליו אמר הנביא ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה (ישעיה כ"ט י"ג), וזמ"ש הרב לא מי שיצום ויתפלל בלבד, ר"ל שיש בידו גוף המצוה והיא מבלתי נפש שהיא הציור והידיעה למי עובד, אבל מי שיצום ויתפלל וידע למי הוא מתפלל מצד האמונה והידיעה המקובלת בכל איש אשר בשם ישראל יכונה, הנה ראוי שנאמר כי אלהים קרובים אליו כפי דרך הרב ודבריו. והב', שלא בא הרב לשלול שלא יהיה אדם קרוב לאל במעשה המצות, אבל אמר שיש שני דרכים להתקרב האדם לבוראו אם במצות המעשיות, ואם באמונות והידיעות. ואמר הרב שלא ימצא חן בעיני השם הצם

המתפלל לבד, שהוא הדרך הא'. כי בזה כבר יסכימו הכל, אבל גם כפי הדרך השני, והוא באמונות ובדעות יתקרב לבורא, וכפי אותו הדרך כל מי שידעהו הוא הנרצה המקורב ומי שיסכל אותו הנקצף והמרוחק ממנו, וכפי שעור החכמה והסכלות יהיה הקרוב והריחוק. ולא חזר לדבר מהצום והתפלה ולומר שהוא ימצא חן בעיניו, לפי שלא היה בו הדרוש וכבר הסכימו עליו הכל, אבל היה עניינו לבאר שימצא חן מי שידעהו כמ"ש ע"ה ואדעך למען אמצא חן בעיניך כי בזה היה דרושו. ואמנם בפנ"א בח"ג בהגיעי אליו בע"ה אבאר שאין בדבריו טעות ולא שגיאה מלבד מה שהעיר עליו האפודי בהקדמת ספרו בדקדוק, והותרה בזה ההערה ז':

וכאשר בקש ידיעת התארים וכו' והוא נענה וכו'. הנה הרב קודם שיאמר שהבקשה הב' באה בפסוק הראני נא את כבודך, וזה להשיב למה שא"א שיסופק נגדו, אם באותם הכתובים שבאו באותם השאלות אם אין פניך הולכים, ובמה יודע איפה, גם את הדבר אשר דברת אעשה, ואמר שלא היה דבר מזה תשובה לענין הדרכים ששאל בקשה הראשונה, אבל שקשור הפסוקים וצרפם היה כן, שכאשר בקש ידיעת התארים שהיה זה באמרו הודיעני נא את דרכיך, אמר אליו ית' פני ילכו והניחותי לך. וכבר כתב הרב בפ' ל"ז מזה החלק שפנים יאמר על הכעס כמו ופניה לא היו לה עוד, ושמזה השתוף הוא פני ילכו והניחותי לך, כאלו יאמר ית' כאשר שאל לו ידיעת התארים אל תרצני בשעת כעס, פני וכעסי ילך ואז והניחותי לך בענין ידיעת התארים אשר שאלת, ושכאשר ראה אדון הנביאים דבריו ית' ושהודה לו את כעסו, השיבו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, והיא בקשת המחילה על האומה, לפי שנתגלגלו הדברים והוצרך לשאול עליה בעבור מה שאמר לו פני ילכו, וחזר אדוננו משה ושאל על הכבוד באומר הראני נא את כבודך, לפי שהיה כוונתו לשאול ב' השאלות כאחד, ידיעת הדרכים וידיעת הכבוד, שהם שתי חלקי התארים אם ממהות האל ועצמותו וגם מתארי פעולותיו, כדי שתבואהו התשובה אי זה מהחלקים האלה אפשרי, ואי זה הוא נמנע, ואז נענה על המבוקש הראשון, שהוא הודיעני נא את דרכיך, והיתה התשובה אני אעביר כל טובי, ועל מבוקש הכבוד היתה התשובה לא תוכל לראות פני, הנה א"כ הוצרך הרב לומר וכאשר בקש ידיעת התארים, לתת צורך לאותם הכתובים אשר באו בין שתי השאלות, ואמר ובקש אחר זה השגת עצמו, להגיד שהיה כוונת משה לשאול שתי השאלות יחד כדי שתבואהו התשובה אי זו מהמה אפשרית ואי זו מהמה נמנעת. ובזה הותרה ההערה ח' שהוא מצורך הלשון ויישובו, וההערה ט' ג"כ מפני ילכו והניחותי לך שכבר השיב עליה הרב בשתוף פנים

באותו פל"ז אשר זכרתי, וג"כ ההערה עשירית למה ששאל השאלה ב' קודם שתבואהו התשובה על הראשונה:

ואמנם איך שאל אדוננו משה ידיעת המהות האלהי בהיותו נמנע מפאת עצמו. כבר כתב עליו הרב ן' חסדאי בספרו שאינו רחוק שיהיה במראה הנבואה יודיע השם לנביא אמתת העניינים בדרך שואל ומשיב, וכדי שידע משה מה הם התארים שאפשר לשכל האנושי לתאר בם הש"י ולהשיגם נראה לא מאלו (צ"ל לו כאלו) היה שואל על ב' החלקים חלק הפעולות וחלק המהות, אי זה מאלו אפשרי ומותר בחקו ית', והודיעו בדרך תשובה שידיעת הפעולות אפשריות וידיעת עצמותו נמנעת. ואף שנודה שאדוננו משה בקש הבקשות האלה שתיהם, ואמר שבהיותו יודע שהשגת המהות נמנעת, הנה בקש עליה, לא יחשב שיזכה אל ההשגה ההיא אחרי שהיתה בלתי אפשרית, כי אם כדי שהש"י ישפע עליו בהשגה אחרת כל מה שהיה אפשרי בחק השכל לקבלו, כי כמה פעמים יבקש אדם מאדוניו שני דברים כדי שיודה לו אחד מהם, וכן היה בזה ג"כ, כי הוא ע"כ שאל מה שהיה בלתי אפשר והודיעו ית' שא"א להשיגו, אבל נתן לו מדרגה שלא שאל עליה, והותרה בזה ההערה י"א:

והסתכל בדברי הרב באמרו נענה על המבוקש הא' ונאמר לו במענה השאלה השנית, כי הנה העיר הרב בזה על ענין יקר מאד, והוא שהנה מצאנו בכתובים האלה אמירות שאין בהן צורך, וזה כי כאשר שאל משה הראני נא את כבודך באתהו התשובה ויאמר אני אעביר כל טובי, ואחרי זה אמר ויאמר לא תוכל לראות פני, ואין ספק שויאמר השני הזה אין לו ענין והיה ראוי שיאמר ורחמתי את אשר ארחם ולא תוכל לראות פני, אבל מאשר אמר ויאמר ויאמר מורה שבאו אמירות על ב' תשובות, כי הנה באומרו ויאמר אני אעביר כל טובי היא תשובה לבקשה א', ויאמר לא תוכל לראות פני תשובה לבקשה ב', ולא בא זה הלשון ויאמר אלא להבדיל בינה ובין הראשונה, ואל זה כיון הרב באומר נענה וכו' ונאמר לו ונאמר לו במענה השאלה הב' להעיר על ויאמר ויאמר הנזכר בפרשה. ומפני זה תמצא אחרי ב' תשובות ההם ויאמר ה' הנה מקום אתי, ויקשה למה אמר בכתוב הזה פעם ג' ויאמר, ולמה ייחס המאמר הג' הזה אל ה' בהיות האומר בזה המאמר עצמו האומר המאמרים האחרים, אלא שהיה ענין זה שהב' מאמרים הראשונים היו תשובות לשתי הבקשות שבקש משה, ולכן נאמר בהם ויאמר ויאמר, ואמנם המאמר הג' שהוא הנה מקום אתי היא המדרגה הג' שהעיר הקב"ה עליה, ולא שאל הוא אותה מעצמו, ועליה אמר ויאמר ה', הנה כי הוא מעצמו העירה על זה, ואומר ג"כ הנה מקום אתי,

ר"ל הנה יש אתי מקום מדרגת עיון לתתה לך שאתה לא שאלת עליה, והיא אשר זכרתי, והותרה עם זה ההערה הי"ב:

ואמנם מה הוא ענין ונצבת על הצור, כבר ביארו הרב בפי"ז כמה שזכרתי באמר השען ועמוד על התבוננות היותו ית' התחלה, ואין פירושו שיעמוד ויתיצב ע"ז להשיגו, כי לא תמצא בכל השתופים שעשה הרב במלת יצב או נצב שיאמר התיצבות על השגה, אבל עניינו שכאשר יגיע להשגת אותה המדרגה שרמז באומר הנה מקום אתי, והיא בהשגת איך הוא ית' צור עולמים התחלה ובורא אותם, יתיצב ויעמוד, ר"ל שלא יעבור משם ולא יפליג חקו, כי עד שם יהיה אפשרות לשכל האנושי לקבל, לא יותר מזה דבר בענין המהות, וזהו אומר ונצבת על הצור ר"ל עד פה תבא ולא תוסיף, ופה תשית בגאון גלי שכלך ותתיצב ותעמוד במדרגת השגת צור העולמים ולא תעבור מזה, לפי שאם תעבור ממנו לעיין בענין הכבוד שהוא המהות האלהי, יתחייבו אליך מקרי החמר ופגעיו, וז"א והיה בעבור כבודי, וההעברה הזאת היא מאותו שתוף שהביא הרב בפכ"א מזה החלק א' שיאמר על כל דבר שיפליג חקו ויעבור גבולו כמו כגבר עברו יין (ע"ש), ויהיה פי' הכתוב הזה והיה בעבור כבודי, ר"ל כשתפליג ותעבור חקך וגבולך לעיין בכבודי שהוא המהות, הנה אשים אותך בצרה והיא מקרי הגוף, כמו שכתב כוונתו בפרק כ"א ז"ל, ושכל אדם שלם עם הדבק שכלו במה שבטבעו שישיג ויבקש השגה אחרת עליה תשתבש השגתו או ימות, וזהו נקרת הצור כי נקרת מגזרת מקרה, וצור אינו נאמר בכאן על האל ית' כי אם על החמר, וכמו שביאר הרב שתופו בפי"ו הנזכר ובפי"ז הבא אחריו. והיה א"כ ונצבת על הצור נאמר על הש"י צור עולמים, והצור הנזכר בנקרת הצור הוא שתוף אחר שהוא ההר או האבן שיכרתו ממנו שהוא אל החומר, והנה אמרו ושמתיך שייחס הדבר לשם בהיותו הכרח החמר, לפי שהש"י הוא סבה ראשונה לכל הדברים, ולכן ייוחסו אליו גם הדברים הטבעיים, וכמו שכתב הרב בפמ"ח מח"ב. הנה א"כ באו בפרשה ג' פעמים ויאמר כנגד ג' מדרגות מההשגות, א' נמנעת מפאת עצמה, וא' אפשרית בפני עצמה, וא' נמנעת מצד ואפשרית מצד, כי היא נמנעת שתושג מבלי עזר אלהי, והיתה אפשרית השגה עם העזר האלהי ולא בלתו, והיא אשר העיר עליה הש"י, ולכן בסוף המראה אמר לו הקב"ה ע"ד כלל ושכותי כפי עליך עד עברי, וזהו כנגד ההשגה ההיא אשר העירו הש"י עליה שיזכה בה בהלוות אליו העזר האלהי, וכנגד ההשגה האפשריית בעצמה שהיא ידיעת הדרכים אמר והסירותי את כפי וראית את אחורי, ר"ל מבלי עזר אלהי תראה פעולותיו שהם הדרכים המאוחרים ממני, לפי שידיעת הנמצאים היתה אפשרית בחק משה רבינו כפי גודל שכלו ועומק השגתו עם האור הנבואי אשר בו,

אמנם ההשגה הג' לא תספיק הכנתו אליה אם לא על דרך נס והוא העזר האלהי, וכנגד ההשגה האחרת שהיא נמנעת בטבעה, אמר ופני לא יראו:

הנה התבארו הכתובים כלם כפי דעת הרב ושרשיו, והותרו לדעתי הערה י"ג שהיא בפי' ונצבת על הצור, וההערה י"ד שהיא בענין והיה בעבור כבודי, וההערה ט"ו בענין נקרת הצור, וההערה י"ו בייתור שהיה נראה במאמר והיה בעבור כבודי, וההערה י"ז אשר באומר והסירותי את כפי, וההערה הי"ח אשר בהכפל ופני לא יראו:

אמנם אומרו כל טובי כו'. אחרי שהשלים הרב לבאר ההשגה אשר היא נמנעת מצד טבעה, חזר לדבר מההשגה האפשרית אשר כנה בידיעת התארים שכנה בדרכים, להוכיח שהם פעולות גמורות, ולפי שיקשה לזה אמרו אני אעביר כל טובי, ואיך יאמר טובי על הפעולות, לכן אמר הרב שטובי יאמר על הנמצאות, כי הנה במעשה בראשית אחרי ספורי הנבראים כלם אמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ולפי שהטוב והמציאות יאמרו על ענין אחד כמו שדבר הפילוסוף, ובאר שנכללה בהשגה הזאת טבעי הנמצאות והקשרם קצתם בקצתם, ר"ל הקשר אשר יש לתחתונים עם העליונים, שהעליונים מנהיגים בהם ומחייבים ההויה וההפסד, והנהגתו ית' להם איך היא בכלל ובפרט, לפי שהש"י הוא משגיח בנמצאים מהם בפרט והם השכלים הנבדלים המושגחים והגלגלים ג"כ. ומין האדם וכ"ש האומה הישראלית הם מושגחים בפרט, והמורכבים השפלים מושגחים בכלל לשמירת מיניהם, ואמר שאל זה הענין רמז באומרו במשה בכל ביתי נאמן הוא, כי בית האל הוא קשר הנמצאות וכללותם, ומשה היה נאמן בכל זה לפי שהיה משיג אמתתם. והאפודי כתב שבמ"ש הרב הנה שהוא הבין מציאות עולמים, גלה שמשה ע"ה לא השיג בשלימות הנבדלים ואפי' השכל הפועל כי הוא נמנע לכל בעל חמר להשיג הנבדל, ושהשגתו היתה בעולם הגשמיי בלבד, אם החמרי הנפסד ואם השמימיי הנצחי, ושלכן אמר הרב מציאות עולמי בל' יחיד, ושזהו דעת אונקלוס כמו שהביאו בפל"ז בשתוף פנים. ואפלא מדבריו, כי הנה הדעת ההוא שזכר הרב לאונקלוס בשתוף פנים כפי מה שתרגם ופני לא יראו ודקדמי לא יתחזון, אין הרב מסכים עליו ואין כן דעתו, ולכן אמר שם אחרי ספרו דברי אונקלוס ז"ל, והנה תשמע פירושי במה שבקש מרע"ה, מורה שהיה דעתו זולת דעת אונקלוס (ואיך לא). והנה הרב אמר כפי שהראה לו הנמצאות כלם הנאמר עליהם וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, וידוע שהכתוב הזה על כל הנמצאים נאמר, עליונים ותחתונים אמרו נבראו משׁשׁת ימי בראשית, וכמו שכתב הרב שהמלאכים הם מכלל הנבראים, ולכן אמר שהשיג טבעם והקשרם קצתם בקצתם, ולכן היו הבקשות שתים בלבד, א'

מהשגת הבורא ואחד מהשגת הנבראים, אבל השגות עולמי שאמר הרב בלשון יחיד, נמשך לדעתו שהעולם כלו כאיש אחד נקשר זה בזה, ועל הכל ההוא הנקשר שהוא השיג אמתת עולמי, לא זולת זה:

והראיה על זה שהדבר אשר יעדו וכו'. עיין בזה הלשון מה ראה הרב להביא הראיה הזאת על מה שכבר היה מבואר, ועוד אם היה דעתו להביא ראיה על זה שדבר שייעד השם למשה היו פעולותיו, איך היה תולדו, הנה כבר התבאר לך כי הדרכים אשר ביקש שאין זה במה שיעדו כי במה שבקש, אבל עניינו הוא שבעבור שהרב ביאר שאומר אני אעביר כל טובי הוא ידיעות הנמצאות בכח, ק"ו שעשה מטובי לוהנה טוב מאד, אולי לא יקבלהו המעיין הק"ו הזה שלא קבלו מרבו ואינו מוכרח (לקבלו), לזה הביא ראיה שמה שייעד הקב"ה למשה באומר אני אעביר כל טובי היו פעולותיו מאשר ראינו במעשה שהודיעו פעולות גמורות באומרו רחום וחנון, והוא המורה על זה (שהוא) עצמו (ית') ייעדו, וכיון שידענו שהייעוד היה על הפעולות, התבאר א"כ שהשאלה ששאל משה הודיעני נא את דרכיך, היא ידיעת הפעולות, כי הפועל יורה על הייעוד, והייעוד מורה על השאלה, וראוי להרגיש למה זכר הרב רחום וחנון ולא זכר ה' ה' אל שהם המדות הראשונות, והסבה הזה היא שה' ה' יחשוב הרב שאחד מהם הוא לקריאה כאלו אמר ויקרא ה', והאחד הוא מהמדות ה' אל רחום וחנון, והוא יבאר בפרק ס"א מזה החלק, שזה השם הוא שם המפורש המורה על עצמו, ובפ' ס"ד יבאר שיאמר פעמים על שמו ית' בלבד, ויהיה לפי זה פי' הכתוב שה' שהוא העצמות האלהי הנסתר או הנמצא הנקרא בזה השם הוא אל והוא רחום וחנון, ויבאר הרב אחר זה ג"כ שמהם נאמר על השופטים, והאלהות הנזכר בו ית' הוא אם מפאת משפטו או מפאת יכלתו, ולפי שזה כלו לא ביארו עודנה לכן לא הביא כאן מהי"ג מדות כי אם רחום וחנון לא ה' ולא אל, לפי שעדיין לא ביאר אותם:

והחכמים יקראו אותם מדות. הוקשה לרב איך חז"ל קראו לפעולות האלהיות האלה מדות שהוא שם יאמר על תכונת הנפש שהם ממאמר האיכות. ולכן אמר שהוא אצלם שם מושאל, והוכיח זה מאשר מדות הוא שם נופל בשמושם על מדות האדם, ולא אמר בו ית' מדות מצד שהם תכונות בנפש כי אם בהשאלה, מפני שהוא פועל פעולות דומות אצלנו לפעולות הבאות מהמדות הנפשיות:

ואמנם הספיק לו זכרון אלו הי"ג מדותיו, הוקשה ג"כ לו בזה ב' דברים, א' אם היו הי"ג מדות תארי פעולותיו איך לא הספיק יותר מי"ג, והנה לא תמצא בהם בורא ולא יוצר ולא שומר ומניע ושאר הפעולות האלהיות. ועוד כי אם אמר אני אעביר כל טובי הוא

רמז להראות לו קשר הנמצאות כלם, איך הספיק בי"ג מדות ואיך נכללים בהם עניני השכלים הנבדלים, והגרמים השמימיים והטבעיים כלם. וכמעיר על ב' הספקות האלה אמר ואמנם הספיק לו זכרון אלו הי"ג מדות, ר"ל במה הם פעולות, ואע"פ שכבר השיג כל טובו ר"ל כל פעולותיו. שהוא הספק הב' איך יכללו הפעולות הנמצאות כלם במדות האלה. ולהשיב עז"א הרב שכאשר שמע הי"ג מדות כבר השיג הנמצאות כלם, ואין הי"ג מדות ענין כל טובי, וזה ביאר באומר ואעפ"י שכבר השיג כל טובו ר"ל פעולותיו, אבל שהודיעו טובו הי"ג מדות, לפי שהם הפעולות הבאות ממנו ית' בחק המצאת בני אדם והנהגתם, לפי שהיתה תכלית שאלת משה רע"ה ללכת בדרכיו בהנהגת עמו:

והמשל בו כשהושגה דקות הנהגתו וכו'. עתה יבאר ענין רחום וענינו ההטבה המופלגת על הנער והיונק ולפי שבחקנו תבא הרחמנות מן ההפעלות ורחמים נתאר הבורא ית' ברחום, עם היותו שאין בחקו לא התפעלות ולא שנוי כמו שהוא אצלנו בענין הרחמים. ואחרי שביאר ענין רחום ביאר אחריו ענין חנון באמרו וכמו שאנחנו כשנתן דבר למי שאין לו חק עלינו יקרא בשם חנינה כי חנון יתיחס בערך המקבל שאין לו על הנותן חק:

וכן נמצא בפעולותיו וכו'. בא הרב עתה להתיר ספק אפשר שיסופק נגדו משמות הרע וההיזק שנמצאו בו ית', כמו קנוא ונוקם ונוטר וחרה אפו וזולתם, כי עם היות שאינם בכלל הי"ג מדות, הנה ראה להעיר עליהם מצד הענין, והוא כי אם היה שיתואר הקב"ה באותם הדברים להיותם מורים על השלמות אצלנו, איך מצאנו תארים שלמות והם מההשחתה והרעות, לזה אמר הרב שכמו שהאדם כשירע לאחר פרטי או כולל יאמר לו קנוא ונוקם ובעל חמה ונוטר, ככה כאשר יתחייב עונש מאת הש"י על איש או על עם נתארהו באותם התארים, עם היות שאין בו קנאה ולא חמה ולא נקמה, אבל ימשכו אותם הדברים הרעים מלפניו ית', כפי התחייב הנענשים, ר"ל כפי רשעת המקבלים ההם כי הם במעשיהם הרעים גמלו לנפשם רעה, ולכן אחז"ל שאין רע יורד מלמעלה, ר"ל שסבתו רשעת המקבלים והתחייבם לעונש לא מפאת הנותן יתברך וכן הפעולות בכלל:

וצריך למנהיג המדינה כשיהיה נביא כו', רצה הרב לבאר שלא לבד ימשכו הפעולות האלה ממנו ית' כפי התחייב עונש המקבלים או זכותם. כי גם באנשים מנהיגי המדינות ראוי שיתחייבו המשפטים כפי זכות המקבל או חיובו, לא מהפעולות שנאה או אהבה. והנה התנה הרב בזה כשיהיה נביא בהיות הלמוד הזה כולל לכל אדם נביא או בעל שכל, לפי שמשה רבינו ע"ה שאל הודיעני נא את דרכיך בעבור שילך בדרכי השם כפי נבואתו:

ועם זה כלו צריך שיהיו פעולות הרחמנות. רצה הרב לבאר אם היה כל זה כפי המשפט והוא בהעניש את הרשעים וברחם על הטובים, למה א"כ לא בי"ג מדות שהם כללי ההנהגה בבני אדם התארים האלה קנא ונוקם ונוטר ובעל חמה ודומיהם. לזה אמר שלפי שצריך למנהיג המדינה שרוב פעולותיו יהיו בענין הרחמים והחמלה והמחילה והחנינה, לכן באו במדות רוב התארים מזה, ולא בא מתארי העונש כי אם אחד, והוא פוקד עון אבות על בנים, וגם לא נאמר בכל החטאים כי אם בחטא ע"ז בלבד, וכמו שהוכיח משני הלשונות שנאמר כאן לשונאי ונאמר להלן כי כל תועבת ה' אשר שנא וגו' (דברים י"ב ל"א). וכבר הרגיש הרב בזה ספק משתי קצותיו, והוא, אם היה המדה על חטא ע"ז, היה ראוי שלא לבדו תהיה הפקידה עד דור רביעי, כי עד אלף דור, ואם נעדר זה כדי שלא יענשו הבנים בחטא אביהם, לא היה ראוי א"כ שאפי' הבן יענש בחטא אביו, כי איש בעונו ימות. להשיב לזה אמר הרב ואמנם הספיק לו בני רבעים שנתן בזה הסבה למה לא יעבור העונש מרבעים. ולהשיב לספק ולמה יענשו הבנים בעון אביהם אמר וכאלו ספר שמכלל מצותיו ית' מכלל פעולותיו בלא ספק שיהרגו בני עובדי ע"ז אעפ"י שיהיו קטנים בתוך אבותם ואבות אבותם:

וזאת המצוה מצאנוה נמשכת בתורה כו'. אמר יצחק. וכבר נוכל לומר שפוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים הוא ג"כ ממדת הרחמים ענין העונש איך הוא. וזה כי בהיות האדם חוטא לאלהיו, כבר יהיה מחמלתו עליו כל כך שלא יתן עליו כל ענשו, אבל יתן עליו קצתו וקצתו על בנו וקצתו על בן בנו וקצתו על הדור הרביעי, באופן שיגמר העונש בארבעתם, ויהיה נקל לכל אחד מהם לסבול חלקו מה שלא היה כלו באיש אחד. והוא כאלו אדם יהיה חייב למלכו באלף דינרי זהב ואין לו, שחסד גדול יעשה עמו שימתין לו שיפרע בד' שנים או ה' ויפרע קצתם בכל שנה ויהיה לו נקל לסבלו, כן הוא הענין במדת הקב"ה, ולכן צדק מי שאמר שכל הי"ג הם מדות הרחמים, וכמסכים לזה אחז"ל כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו מעוהי אלא מאריך אפי' וגבי דיליה:

פרק נה

כבר קדם לנו כוונת הרב בפרק הזה לבאר שירוחקו מהש"י ד' מיני תארים, א', מה שיביא אל הגשמות, ב', מה שיביא אל ההפעלות, ג', מה שיורה על העדרי, ד', מה שיורה על ההדמות. והנה אמר בראשון, **כבר קדם לנו במקומות רבים מזה המאמר**, ולא אמר כן באחרים, לפי שאמר שקדם בביאור השמות המשותפים התבאר תכלית הביאור, שלא יאמרו בהש"י השמות המשותפים המורים על ההגשמה, ובזה היו כל פרקי השתופים, ולז"א הרב שזה המין כבר התבאר ברבים מקומות מזה הספר, ולא

כן האחרים, שלא התבארו כן. ובאמרו וכן כל הפעולות, כיון אל המין הב' מהתארים המורים על כל הפעולות שראוי שירוחקו ממנו לפי שההפעלות הוא שנוי מה במתפעל, כבגד הלבן כשישתחר, והמתפעל יגזור דבר אחד שהוא פועל בו, ולכן לא יאמר עליו ית' שם שיביא התפעלות. ובאמרו וכן ראוי בהכרח שירוחק ממנו כל העדר, כיון אל המין הג' מהתארים הנמנעים בו שהם המביאים להעדר. והסתכל שהרב אמר בזה המין שאין ההעדר שייוחס העדר לעצמות האל, כי מי האדם אשר יפול בזה, אבל עניינו שיהיה שלמות מה נעדר ממנו זמן ואח"כ ימצא בו, כי יהיה עניינו המצאו בו בכח ואח"כ יצא לפועל, וא"א זה אלא בהיות שם סבה תוציאהו מאותו כח אל הפעל. ובאמרו עוד וממה שראוי בהכרח שירוחק ממנו ג"כ הדמוי, הוא המין הד' האחרון, ודבריו מבוארים:

והנה הר' חסדאי ז"ל הקשה כנגד הרב בזה ב' דברים, הא', שפועל ובורא הם תארים מביאים אל ההעדר ובכלל כל תארי הפעולות שיתיר הרב לאמרם בהש"י לפי שקודם שפעל היה הפעל לו בכח ואח"כ פעל בפעל, ומזה הצד היה ראוי שלא נתיר ג"כ תארי הפעולות בהש"י הפך תאריו, הב', הוא שמאמר הנביא ואל מי תדמיוני ואשוה (ישעיה מ' כ"ה) לא ישלול ההדמות כמ"ש הרב כי אם ההדמות שיש נושאי לא ההדמות בכלל, וכן ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו (שם שם י"ח) הוא שלילת הדמוי שיש עמו ערך לא שישלול ההדמות בהחלט. ואני משיב לדבריו אם לראשון שהרב לא דבר כאן מתארי הפעולות כי אם מתארי השלמיות שייוחס בהם הש"י כמו חי חכם יכול ורוצה שאמרו המדברים ועל כדומה, ולז"א שאין ראוי לייחס בו תאר שיביא אל ההעדר. וזה שאמר ז"ל ושלא יהיה שום שלמות נעדר ממנו. ואמר עוד ז"ל שאם הונח זה היה שלם בכח, וחתם דבריו באומר ולזה יתחייב שיהיו שלמיותיו כלם נמצאים בפעל, כיון בזה שלא היה דרוש הרב כי אם בתארים שהם שלמיות עצמיים בו ית' לא בפעולות שהם אינם תארים בעצמו, ובפעולות לא יצדק מביא אל ההעדר, לפי שכבר אמר שהפעולות הרבות לא יחייבו בפועל רבוי ולא בהשתנותם יחייבו בו שנוי, ולכן אעפ"י שיהיה זמן בלתי פועל וזמן אחר פועל, אין זה מביא אל העדר בעצמותו, ולא נאמר שהוא ית' בכח, לפי שהוא לא יחדל מהפעל להיותו בלתי יכול עליו, כי אם מפאת המקבלים כמו שבא בפי"ח ח"ב, או להיותו פועל ובלתי פועל מפאת הרצון ואין זה בו בחיניות שיצטרך להוציא אותו לפעל. ובכלל שמה שכתבתי בפנ"ג ההיתר הספק שהעירותי שמה הוא ממה שראוי שיאמר במקום הזה. ואמנם במאמר הנביא ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש, עליו יאמר הרב שלא יקבל אותו פירוש שעושה הר' חסדאי, שיהיה דמוי שוה, אבל הם דברי הש"י כאלו יאמר ואל מי תדמיוני בשום צד מהדמוי ואם תמצא שום דמוי

ביני לזולתי, אני אשוה עצמי לעצמו, והוא מאמר גוזמיי שיאמר אם תמצאו דבר שידמה לי אפי' בדמיון חלוש מעט, אנכי אשוה עצמי עם עצמו, וזה נמנע א"כ הקודם שקר. אמנם ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו, יאמר הרב שהוא האמת שהערך הוא היחס והוא שם נרדף לדמוי, וכמו שיבא בפרק הנמשך לזה שהדמוי הוא יחס בין ב' דברים, א"כ אומר ומה דמות תערכו לו הוא מאמר נרדף לאל מי תדמיון אל. ואולי שהרב פי' ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש בדרך אחר עלה על לבי, ואתה תבין אותו אחרי שתדע מ"ש במדרש (ילקוט ח"ב רמז רע"א) אמר ר' חננאל אמר רב ג' כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום אחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש קדוש ואחד אומרת קדוש קדוש קדוש ה' צבאות, ומה נפלא זה המאמר ובמה כלל בו החכם, וזה שהנמצאים השפלים נבדלים ממנו ית' בג' הבדלים. הא' שהוא ית' נצחי והם נפסדים באישיהם, והשני בשהם גשמיים והוא ית' בלתי גשמי, והג' שהם נבראים והש"י הוא בורא. ואמנם עולם הגלגלים יבדל ממנו בשנים מההבדלים האלה, והם שהוא ית' בורא והם נבראים והוא ית' בלתי גשם והם גשמיים, ולא ימצא בהם ההבדל האחד מנצחי ונפסד לפי שהם גם כן נצחיים. ואמנם העולם העליון הרוחני יבדל ממנו ית' בהבדל אחד בלבד, והוא, בהיותו ית' בורא והם נבראים, כי שאר ההבדלים לא ימצאו ביניהם לפי שהם אינם גשמיים ואינם נפסדים, ולכן אמר החכם ששלש כתות אומרות שירה בכל יום לרמוז אל ג' חלקי העולם, ואמר שכת אחת אומרת קדוש והוא עולם השכליים הנבדלים שיאמרו פעם אחד קדוש, ר"ל נבדל לפי שיובדלו מהש"י בהבדל אחד בלבד. וכת שנית אומרת קדוש קדוש רמז אל העולם הגלגלים שיש ביניהם ובין האל ית' שני הבדלים ולכן יאמרו ב' פעמים קדוש קדוש (שר"ל נבדל). וכת שלישית שהיא העולם השפל, יאמר שלש קדושות לרמוז אל שלשה הבדלים שבינו אליו ית'. והנה הנביא ישעיהו באותה פרשה ביאר מעלתו יתברך על כל הנמצאים, אם השפלים באומר היושב על חוג הארץ, ואם השמימיים באומר הנוטה כדוק שמים, ולפי שכבר יחשב חושב שעם היות שאין בעולם השפל ובאמצעי דבר ידמה להש"י הנה השכלים הנבדלים ידמו אליו בנצחיותם לז"א ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש, ר"ל ואל מי מהם תדמיוני, ואמר בתמיה ואשוה יאמר קדוש. ר"ל האם אשוה אני לאותו כת שאומרים קדוש פעם אחד בלבד שהיא כת השכלים הנבדלים מחומר שאומרים קדוש אחד, האם אשוה אני אליו. הנה זה בלתי ראוי לפי שהם כלם נבראים ממני, וזהו אומרים מיד שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, המוציא במספר צבאם ואמר זה על הגלגלים ועל מניעיהם, והשיב מענין הנצחיות הנמצא בהם באמרו מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר, ר"ל איש מה שלא נעדר אחד

מאלה באישו והם נצחיים באיש, הנה היה זה מרוב אונים ואמיץ כח של הש"י כי מכחו הבב"ת בא להם הנצחיות הזה לא מעצמם. הנה התבאר כפי זה הפי' הנאה שאין אומר ואשוה תנאי כי אם שאלה, כמו ואל מי תדמיוני. והוא מה שרציתי לבאר:

חלק ב

פרק יט

אחרי שזכר הרב בפרקים אשר קדמו והוכיח בטענות צודקות שאין לפילוסוף מופת על קדמות העולם כי אם ראיות לקוחות מטבע העולם ומהפועל ית', והראה חולשתם ובטולם עד שהוליד מזה שאין דעת הקדמות מחויב ולא דעת החידוש נמנע, התחיל בפי"ט הזה להכריע דעת החידוש על דעת הקדמות ועשה על זה טענות מטבע השמימיים ותנועותיהם, והנה נתחלק הפרק הזה לשבעה חלקים, **הראשון** לבאר מקום המחלוקת בין בעלי הקדמות והחידוש, והוא אם נמשך העולם ממנו ית' על דרך החיוב או על דרך הרצון והכוונה. תחלתו בראש הפרק עד אמרו, אחר הקדימי זאת ההקדמה. **והשני** בביאור ההקדמה הטבעית ובוכוח שעשה ממנה על צד השאלה והמענה לדעת אריסט"ו, תחלתו והוא שהחמר משותף עד אמרו, ומהנה שמע מה שאומר אותו. **והשלישי** בהערת הטענות שעשה הרב להכריע בריאת הגרמים השמימיים וחידושם ע"צ הרצון והכוונה, והניח אותם ע"ד השאלה והן ד' שאלות שחקר הפילוסוף עליהם בשני משמים והעולם, תחלת החלק הזה, ומהנה שמע מה שאומר וכו' עד אמרו סוף דבר שאריסט"ו. **הרביעי** לבאר שאריסט"ו הרגיש בחולשת מאמרו והתנצל ממנה ושהמציאות לא עזרו אבל ינגד לדעתו מה שאין כן לדעת החידוש. תחילתו, סוף דבר שאריסט"ו בלי ספק וכו' עד אמרו ויותר מבואר מזה במציאות מהתיחדות בגלגל. **והחמישי** בטענה חמישית יעשה הרב מהנחת הכוכבים בגלגלים קיימים ונחים מבלי תנועה, וטענה אחרת יעשה מהנחת הכוכבים בגלגל השמיני במקומות מקובצים ובמקומות מפוזרים, תחלת החלק הזה אמרו, ויותר מבואר מזה במציאות ההתיחדות בגלגל וכו' עד אמרו אמנם כשיאמין שזה כלו בכוונת מכוין שעשה כן. **והששי** בביאור שהשאלות האלה כלם יתבטלו עם דעת החידוש ושהוא כלו כפי החכמה שאנחנו נסכל ענינה וראיות ע"ז מן התורה ומן הנביאים, ובהיותם מסכימים עם טבע המציאות. תחלת החלק הזה, אמנם כשיאמין שזה כלו בכונת מכוין וכו' עד אמרו, ואם יאמר אומר. **השביעי** בביטול תשובה אחת אפשר שישוב הפילוסוף בחלופי השמים מפאת

מניעיהם. תחלת החלק הזה, ואם יאמר אומר עד סוף הפרק וכו'. ואתה המעיין תן חלק לשבעת חלקי דברי הרב אלה ולבך תשית לדעתי כמו שאומר בפירושם:

כבר התבאר לך מדעת אריסט"ו כו'. דע שיסוד המחלוקת כלו בחידוש העולם או קדמותו אינו אם הסבה הראשונה ית' פועל העולם אם לא, כי הנה הפילוסוף ג"כ יודה שהעולם נמשך ממנו ית' ושהוא פעלו וכמו שיאמר הרב בפרק שלאחר זה, ולא שיתחייב העולם מהסבה הראשונה כהתחייב הצל מהגוף, ר"ל שהוא בהעדר האור, ולא כהתחייב החום מן האש כלומר שאין האש יודע במה שיחמם כי אינו בעל נפש, וגם לא כהתחייב האור מהשמש, ר"ל שעם היותו יודע במה שיאיר אין אותה ידיעה סבת האור ההוא, אבל יאמר הפילוסוף שהעולם נתחייב מהאל כהתחייב המושכל מהשכל, ר"ל שהוא ית' השכל היותר שלם שבכל השכליים והוא ציור ונימוס הנמצאות ובהשכילו עצמו נמצאים הדברים באותו השתלשלות שיבאר הרב אחר זה, ושכמו שהשכל במה שהוא שכל א"א שלא ישכיל, כן האל ית' לא סר מהיותו משכיל עצמו ולא סר העולם מהיותו מושכל ומושפע ממנו כי זהו ענין החיוב לדעתו, אמנם התורני יאמר שלא נמשך העולם מהש"י ע"צ החיוב כהמשך העלול מעלתו והמושכל מהשכל כדברי הפילוסוף אלא ע"צ היחוד והכוונה שרצה וכיון לחדש העולם אחר שלא היה וברא אותו וייחדו כרצונו וכוונתו, ולהיות זה מקום המחלוקת ועיקרו ר"ל אם נמשך העולם ממנו יתברך ע"צ החיוב או ע"צ הכוונה והיחוד, בארו הרב בתחלת זה הפרק, לפי שכל הטענות אשר יעשה אינם כי אם לבאר שהעולם נמשך ע"צ היחוד והכוונה, ונמשך מזה שהיה שם בורא שייחד וכיון כל דבר ודבר באותו אופן שהוא בו, ואריסט"ו ישתדל לסדר עניני המציאות להוכיח שהם ע"צ החיוב. והתבונן מה שאמר הרב, כבר התבאר לך מדעת אריסט"ו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם שהוא יראה שזה המציאות היה מהבורא ע"צ החיוב, כי הנה בסוף זה הפרק אמר סותר לזה שהיו אנשים ממאמיני הקדמות שיאמרו שלא נמשך העולם ע"צ החיוב כ"א ע"צ הכוונה, ואפשר להשיב ע"ז שהרב דבר כאן מדעת אריסט"ו בלבד ולכן אומרו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם ירמוז למפרשי ספריו, וזהו אמרו שהוא יראה, שמלת הוא תחזור לאריסט"ו שזכר שיראה שהמציאות נאצל ע"צ החיוב, ואמרו עוד וכן התחייב ר"ל שכן התחייב העולם מאתו ית' כמו שיתחייב העלול מעלתו כי הם מצטרפים וימצאו יחד, וכמו שלא נאמר בו ית' למה נמצא או איך נמצא כן, כלומר אחד ובלתי גוף, לפי ששאלת למה היא שאלת הסבה התכליתית כלומר לאיזה תכלית נמצא, ושאלת איך היא על הסבה הפועלת איך היה שנמצא בזה האופן ולא בזולתו. ותהיה התשובה עם הפועל אותו כפי יכולתו או

כפי חכמתו ושתיהן לא יפלו על הסבה הראשונה לפי שהוא נמצא מפאת עצמו ולא מפעולת פועל ולא יבוקש לו תכלית לפי שהתכלית הוא מכוונת הפועל, כן לא יפלו השאלות האלה על כללות העולם לפי שהוא לדעתו קדמון כקדמות סבתו ויקרה לעלול בזה מה שיקרה לעלה, ולפי שהטענה הזאת תצדק בכללות לא בחלקיו, כי כבר נשאל על כל אחד מהם, למה היה ואיך היה לכן דייק ואמר הרב בעולם בכללו, והענין כלו שכללות העולם לא יפול בו ההתיחדות ולא העדר כמו שלא יפול בעלתו, עוד ביאר הרב שיתחייב מדעת החיוב שלא ישתנה דבר מטבעו לפי שאלו הדברים אינם בכוונת מכוין שיבחר וירצה בהיותם כך כי אם היו ע"צ הכוונה והרצון היו מחודשים ומפני זה כפי דעת קדמות העולם לא יהיה מקום לנסים ולנפלאות, אמנם כפי דעת התורה אין העולם בכללו או בחלקיו נמשך ממנו יתברך ע"צ החיוב כי אם ע"צ הכוונה והרצון, ולכן היו הנסים והנפלאות אפשריים לפי שהבורא את העולם כפי כוונתו אפשר שישנה המכוון ההוא בכללו או בחלקיו ויכוין כוונה אחרת אם להצדיק נביאיו ואם להציל ולהגין על עבדיו או להעניש את המורדים בו, שכל הדברים אפשריים כפי יכולת הבורא אם לא אותם שהם נמנעים מפאת עצמם, כאילו תאמר המצא שני הפכים בנושא אחד בזמן אחד או שיהיה קוטר המרובע שוה לצלעו ומה שידמה לזה, ועל זה אמר הרב אמנם לא כל כוונה בסתם כי יש טבע לנמצאות קיים או אפשר בטולו כמו שנבאר, והוא בפט"ו מח"ג, וכבר חשב הנרבוני כדי להסביר פנים לבעלי התורה לתת מקום לנסים ולנפלאות ע"צ הקדמות במה שכתב וז"ל, ואומר אני שמטבע הנמצאות השנויים בקצת העתים, כי הדברים הטבעיים מאדיים לא הכרחיים ולכן לא יהיו הנפלאות מכת הנמנע אף לפי זה הדעת, ע"כ. עפרא בפומיה כי אין ענין הנפלאות שאמתה התורה מה שיעשה הטבע על המעט והזרות, כי אלה פעולות טבעיות הם ולא נפלאות, וכן קראם הפילוסוף זריות הטבע, והם לא יבואו מכח יעודי הנביא ולא לצורך ולתכלית המעשה הנדרש ואינם מהרצון והכוונה האלהות ומה לתבן את הבר, ולכן צדק מאמר הרב שהמאמין בקדמות העולם מכחיש הנסים והנפלאות ושאין מקום אליהם באמת אלא עם אמונת המשך העולם מהש"י ע"צ הרצון והכוונה. וכן כתב בפכ"ה מזה החלק וז"ל אבל אמונת הקדמות על הצד אשר יראה אותו אריסט"ו שהוא ע"צ החיוב, הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכזבת לכל אות בהכרח ומבטלת לכל מה שתיחל בו התורה או תפחיד ממנו וכו' וכמו שהאריך שם ע"ז דברי אמת. האמנם מאחרוני חכמי עמנו שלימים הם אתנו הרב רבינו נסים בפי' התורה שהתחיל לעשות, והרב ר' חסדאי תלמידו בספרו לקחו בזה דרך אחר כנגד הרב באמרם שכבר היה אפשר להאמין קדמות העולם לא שהיה מהבורא ע"צ

החיוב כדברי הפילוסוף כ"א בכוונה ורצון אלא שהוא ית' לא סר מהיותו רוצה ומתכוון בו ולכן היה קדמון לפי שתמיד רצה וכיון בו ותמיד היה, ולכן היה אפשר שישתנה זה הטבע ברצונו ית' ויהיו הנסים והנפלאות ברצונו, ושהדעת הזה תעמיד התורה על תילה בפינותיה וספוריה ונפלאותיה, והיינו מאמינים בו, אלא שהתורה העידה באחד מספוריה שהעולם מחודש, ואיכות בריאת הדברים, ואדם הראשון התחלת מינו, ובכלל כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ. ומפני זה היה הכופר בחידוש העולם ככופר באחד מספורי התורה שעם היותו מרי גדול ואין לו חלק לעוה"ב, הנה אינו כופר בתורה לפי שאין החידוש פנה ויסוד התורה כלה, כיון שכבר יהיה מקום לאמונת הקדמות עם הכוונה והרצון וישאר אפשרות הניסים ואמתת ספורי התורה ופינותיה כמו שהם. ואמרו שעל זה שאל רבי יצחק שאלה באמרו לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם וכו', כמו שהביא רש"י בתחלת פירושו, לפי שאין אמונת החדוש גם לדעת הרב המורה במספר עיקרי הדת אשר זכר. וחוץ ממעלת תורתם אין הדבר כמו שחשבו, לפי שהדעת הזה שאמרו שאפשר להאמין הקדמות עם הכוונה והיחוד כבר זכרו הרב בשם אחרוני הפילוסופים ואמר שהם החליפו מלת החיוב והשאירו ענינו ושלא תפול הכוונה וההתיחדות באמת אלא לענין בלתי נמצא ואפשר מציאותו כמו שכיון וייחד ואפשר שלא ימצא כן, כמו שתראה בפ' שאחר זה שעם אמונת החיוב תבטל בהכרח אמונת ספורי התורה ונפלאותיה ושרשי מצותיה, ולכן היתה אמונת חידוש העולם פנה ויסוד שכל התורה תלויה בה, וכבר בארתי אני בפ"ח ממאמר ראש אמנה אשר עשיתי בעיקרי הדת שהרב מנה חידוש העולם עיקר ושהוא נכלל במה שאמר בעיקר הרביעי שהאחד הנזכר הוא קדמון באמת וכל מה שזולתו אינו קדמון כשנעריכהו אליו וזאת היא פנת החידוש, והראיה המוכרחת על היות זאת כוונתו באמת באותו עיקר, מה שכתב בפי"ג מזה החלק השני בסוף הדעת הראשון שאמר וז"ל והוא יסוד תורת משה רבינו ע"ה בלא ספק והוא שני ליסוד הייחוד ע"כ, ומהו היסוד שהוא השני מאשר נזכרו אחר עיקר היחוד כי אם שהוא קדמון וכל מה שזולתו אינו קדמון כי אם מחודש, ולהיות חדוש העולם יסוד הדת בא כ"כ מהשמירה והקדושה בהגדלת השבת ואיסור מלאכה בו עד בהמה ועבדו וחייב עליה סקילה, ואדון הנביאים הרג עליה ונזכרה בעשרת הדברות כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ועל מצות השבת נאמר ביני ובין ישראל אות היא לעולם, לפי שהבריאה והחדוש היא האות האמת עד שאחז"ל הכופר בשבת ככופר בכל התורה, ואם לא היה הכופר בדעת הזה כי אם ככופר באחד מספורי התורה לא היה מקום לכל זה ולא היתה כ"כ הגדלה והשמירה

על הדעת הזה, אלא שאמתת הענין הוא כמו שזכר הרב שעם אמונת קדמות העולם א"א שיהיה המשכו ברצון מוחלט וכוונת מכוין, ולא ישאר מקום ואפשרות לספורי התורה ופנותיה בהשגחה ובנבואה ומתן תורה ובנסיה ונפלאותיה ובגמול מצותיה ועונש אזהרותיה כמו שזכר אלא עם אמונת חדוש העולם שנברא ונתחדש אחר שלא היה, בכוונת מכוין רוצה ומיחד והוא היכול לשנות הדברים מטבעיהם לרצונו. ואחרי שביאר הרב מקום המחלוקת בין בעלי הקדמות ובעלי החידוש זכר שהיתה כוונתו בזה הפרק לבאר בראיות קרובות למופת, ר"ל מתישבות על הלב קרוב למה שיתיישב טבע המופת ואמותיו, שעניני הגרמים השמימיים יורנו על שהוא נמשך מאתו ית' בכוונת מכוין ולא ע"צ החיוב, ולפי שהמדברים ג"כ עשו דרכי ראיות ההתיחדות כמו שזכר הרב בח"א לכן ביאר הרב כאן שיש ג' הבדלים מדרכו לדרכיהם, כי אם היות שהוא והם השתתפו בבקשת הדרוש ועשות הטענות, הנה יש ג' הבדלים ביניהם, האחד שהם נשתמשו בדרכם בהקדמות כוזבות מבטלות טבע המציאות בקיומם המאמר בחלק, ר"ל שהגוף מורכב מעצמים פרידיים בלתי מתחלקים, ומה שאמרו ג"כ מבריאת המקרים בהתמדה ר"ל שלא יתקיים המקרה בנושאו שתי עתות אלא שנברא מקרה אחד ומיד נאבד ויברא השם מקרה אחר ממינו ויחלוף גם הוא ויברא השלישי וכן תמיד, וכן הניחו שרשים אחרים זרים שביאר הרב שם בפע"ב ואמר עתה שהשתדל להציעו שמה להמציא הביאור ר"ל לא להיות דרכיהם ישרים כי אם לבאר הדרוש ולחפשו מכל צדדיו. אמנם הרב יעשה טענותיו מהקדמות פילוסופיות לקוחות מטבע המציאות, וזהו ההבדל הראשון שביניהם, ועליו אמר הרב כאן מבלתי שאעמוס עלי מה שהתגברו עליו המדברים וכו', וההבדל הב' שהם לא עשו הבדל בטענות ההתיחדות מהדברים ההוים ונפסדים אל הגשמים הנצחיים, כי לא שמו הפרש בין התיחד זה הצמח באדמימות ולא בלובן וכדומה, ובין התיחד השמים בתמונה שהם מהעגול או הרבוע או השלוש, וטעו בזה כי הדברים השפלים יש להם סבות גלויות וכבר יחשב בהם שהם ע"צ החיוב וכמו שיבאר אחרי זה משא"כ הדברים העליונים שלא יוכל אריסט"ו לתת הסבה בחלופיהם. אמנם הרב יעשה טענותיו לא מהדברים ההוים ונפסדים כלל כ"א מהשמימיים ולכן יהיו טענותיו חזקות וקיימות, ועל ההבדל הזה אמר הרב ולא תחשוב שהם ג"כ אמרו זה אשר אומר אותו עם היות שהם השתדלו במה שהשתדלתי אני וזכרו הדברים אשר אזכרם מהשמים וראו בהם הביאור, ר"ל שנראה להם הראות מבואר שהיה הכל בכוונת מכוין ורוצה אלא שלא שמו הפרש וכו', וההבדל הג' שהמדברים לא עשו ראיית ההתיחדות בשמים כי אם מתמונתם למה היתה כדורית ולא מרובעת ומשולשת, והפילוסוף ישיב

לזה שהיה כן להכרח התנועה הסבובית כי התמונות הם בעבור התנועות, ומפני זה לא זכר הרב בטענותיו דבר מזה אבל זכר התחלפות התנועות והנחת הכוכבים בגלגלים שאין לפילוסוף בזה סיבה מבוארת כמו שיש בתמונות, ועל ההבדל הזה אמר הרב וקיימו ההתיחדות בהקדמותיהם אשר ידעתם ואני אקיים ההתיחדות בנמצאות במה שצריך שיקוים בהם ההתיחדות, כיון שהפילוסוף נותן על זה כולו סיבה מבוארת אלא בחילוף התנועות ושאר הדברים שאין לו עליהם סיבה גלויה מספקת כי המה הצריכים שיקוים בהם ההתיחדות, וזכר שיעשה זה בהקדמות פילוסופיות שיודה בהן בעל הריב וכפי טבע המציאות וכל זה אחרי שיקדים הקדמה אחת, וכבר כתב הנרבוני שהטענות האלה שעשה הרב בזה הפרק כבר העיר עליהם אבוחמ"ד בספר ההפלה ושהרב בחר בהם מטענותיהם היותר חזקות, ואתה דע לך שזה שאמר הוא שקר כי לא תמצא שזכר אבוחמ"ד שמה כי אם הטענה הראשונה מהיות התנועה היומית ממזרח למערב ותנועת הגלגלים אשר תחתיו ממערב למזרח ולא זכר דבר משאר הטענות, ובזה נשלם החלק הראשון מהחלקים שעשה הרב בזה הפרק:

והוא שהחמר משותף בין דברים משתנים כו', הרב הניח הקדמה טבעית יצטרך אליה לקיום טענותיו והכרחיותם, ואתה תדע שההקדמה הזאת עם היותה אחת היא כוללת שלש גזרות, האחת שהחמר הראשון הוא משותף לכל הנמצאות השפלות מקבל כל הצורות בבוא זו אחר זו, והגזרה הב' שהשנויים אשר יקבל החמר הראשון ההוא הם משתנים בפנים מאופני השנוי, ר"ל כי מהם ישתנו ההויה וההפסד ומהם בצמיחה והתוך ומהם בקבלת האיכיות ומהם בתנועת ההעתק, והגזרה הג' שא"א שיתחדשו השנויים ההם בחמר ההוא המשותף מבלתי סבה אחרת מחוץ שחייבה אותו שנוי בקצת החמר ההוא, ואולי שתהיה הסבה אחת, ואפשר שתהיינה בזה סבות רבות על מספר המשתנים, ירמוז לתנועות הגלגליות שהם סבות בשנויים האלה, וזאת ההקדמה בכללותיה וחלקיה יסכימו עליה בעלי הקדמות והחדוש יחד, ואחרי ההקדמה הזאת שאל הרב לפילוסוף שלש שאלות, הראשונה באמרו שאלנו אריסט"ו, כבר עשית לנו מופת על היות חמר כל מה שתחת גלגל הירח אחד משותף וכו', ר"ל הן אתה העדות בנו שיש חמר אחד משותף בכל מה שתחת גלגל הירח, שביאר הפילוסוף זה מפאת ההויה וההפסד והשתנות היסודות זה לזה ואין ההפך מקבל את הפכו. ומזה ידענו שיש חמר אחד מקבל הצורות ההפכיות ההמה פושט אחת ולובש אחרת, ותצא מכאן השאלה למה א"כ יתחלפו המינים זה מזה כיון שחמרם אחד, ואם נאמר שמצד הצורות יתחלפו אשאלך והודיעני למה א"כ במין אחד יתחלפו אישי זה מזה בהיות החמר אחד

והצורות אחת בהם. וע"ז השיב שעלת ההתחלפות הוא שנוי מזגי ההרכבות. ועם היות שהשאלה לא היתה כ"א על חילוף המינים והאישים, הנה הביא הצורך בתשובה לבאר שיש לנו ארבעה יסודות מפני שהחמר ההוא המשותף קבל תחלה ארבע צורות שהן אש, אויר, מים, ארץ, ושלכל צורה מהם נמשכו אחריה שתי איכיות, כאלו תאמר באש החום והיובש, באויר החום והלחות, ובמים הקור והליחות, ובארץ הקור והיובש. וגלה הרב באמרו נמשכות אחריה שתי איכיות דעתו בצורות היסודות, והוא שאין צורות היסודות איכותיהם לא הפועלים ולא המתפעלים, אבל שהאיכיות כלן הן נמשכות אחרי צורותיהן העצמיות, ובאמרו ובאיכיות ההם הארבע היו יסודות למה שהורכב מהם, ר"ל שבבחינת האיכיות ההם שביסודות היו אותם הארבע נמצאים ראשונים נעשים יסודות למה שהורכב מהם, וביאר הרב ג"כ בזה דרוש אחר והוא שאין האש והאויר והמים והארץ יסודות במורכבים בבחינת צורותיהם העצמיות. כי אותן הצורות כבר יפסדו בהתרכבותם ולא ישארו במורכב ואיך יהיו א"כ יסודותיו, אבל הם יסודות למה שהורכב מהם בבחינת האיכיות שלהם שיתמזגו בעירובם וישארו בהמזגת המורכב, וביאר הרב איך יתרכבו היסודות זה עם זה כיון שאין להם רצון ולא כוונה כי הם גשמים מתים, ולזה אמר שהם יתערבו תחלת בתנועת הגלגל וכו', ר"ל שיעתקו איש ממקומו תנועה הכרחית בתנועת הגלגל וחדוש התקופות, ובתנועתם יתערבו ויתמזגו, וכפי שעוריהם באותו עירוב והרכבה יתחדש ההתחלפות כהתערבות המורכבים ההם בשעורים מתחלפים מהחום והקור והלחות והיובש, ומאותם ההתמזגיות יתחדשו הכנות מתחלפות וקבלת צורות מתחלפות, כאלו תאמר מהדוממים והמתכות והצומח, ובצורות ההם שיקנו יוכנו לקבל צורות אחרות, כאלו תאמר הצומח לקבל צורת החי והחי לקבל צורת האדם, ובזה האופן יתחלפו המינים עם היות חמרם אחד ומשותף, ומפני שכל מין ומין יש במזגו והרכבתו רוחב מוגבל שבו קצה התוספת וקצה החסרון ואמצעיים רבים לכן יתחלפו אישי האחד בהיות אחד מהם נוטה אל צד התוספת והאחד לצד החסרון מאותו מזג המיניי וכן האמצעיים כפי קורבתם ורחקם מהקצוות ההם, ונשלמה בזה תשובת השאלה הראשונה, עוד עשה שאלה שנית וענינה שאחרי שהמזגת היסודות הוא הסבה בהכנת החמרים לקבל הצורות המתחלפות איזה דבר זמן והכין זה החמר הראשון המשותף עד שקבל קצתו צורת אש וקצתו צורת ארץ הפכיות אליה וכן צורת שאר היסודות, כי בהיות החמר אחד מי חייב המקומות אשר נמצאו בהם חלקי החמר לפי שעם היות החמר הראשון מפאת עצמותו וכחניותו בלתי מטריד מקום הנה לפי שלא ימצא מבלי צורה גשמית שהם המרחקים וגם מהצורות המיוחדות היסודיות לכן

יוחדו חלקיו למקום כפי הצורות אשר בו ולכן היה החלק הסמוך לגלגל המקיף יעשה בו הגלגל בתנועתו דקות ומהירות עד שיקרב לטבעו, ר"ל במהירות התנועה ובשלילת הגסות לא בדבר אחר ובהכנה הזאת שיקנה שם יקבל צורת האש ומה שהיה ממנו מרוחק מהמקיף ונמצא אצל המרכז היה יותר עב וקשה ויותר מעט אור ונעשה ארץ לפי שנעדרו ממנו סבת הדקדוק שהם בקורבת הגלגל אליו, והתבונן אמרו ויותר מעט אור שהנה אמר הרב זה לפי שהגלגל פועל ביסודות בג' דברים בהשפעה ובתנועה ובאור ולכן היה האש יותר דק מפני שמשפיע השמש עליו ותנועת גלגל הלבנה קרובה אליו יותר ואור הכוכבים יפעלו בו ראשונה והפך כל זה ביסוד הארץ, ואמנם המים והאויר הם כפי הקורבה והרוחק שהאויר שנתקרב לאש במקום נתקרב אליו בטבעו וכן המים אל הארץ, הקדמותיה כי מן השקר שיהיה זה החמר לא במקום ר"ל כיון שהוא תמיד עם צורה, ומן השקר ג"כ ההקדמות ההם ר"ל שהחמר במקום ושהמקומות מתחלפים בטבע חלוף רב התחייב התייחדות קצת החמר ההוא בצורה אחת וקצתו בצורה אחרת ובזה השלים תשובת השאלה השנית:

ואחר שנתיישב לו סדר העולם השפל, שאל עוד שלישית אם חמר השמים הוא עצמו חמר היסודות והשיב שאין הדבר כן כי חמר השמים הוא חמר אחר זולת החמר השפל, והצורות השמימיות הן אחרות מצורות היסודות והמורכבים, לפי שבהתחלף החמרים התחלפו הצורות בהכרח, והיה החלוף כ"כ עצום בין השפלים והעליונים שגם הגשמות שהוא מציאת המרחקים הכוללים לכל גשם נצחי ונפסד לא יאמר על הגשם העליון והגשם התחתון בהסכמה ולא בספוק כ"א בשתוף השם בלבד כמו שאמרו האחרונים. אמנם מי הם האחרונים אשר אמרו שהגשם נאמר על הגשמים אשר אתנו ועל העליונים בהשתתף, הם מפרשי ספרי אריסט"ו, ותמסטיוס אמר שהשמש והירח ושאר הכוכבים אם שיהיו צורות בלא חמרים או שיהיו גשמים רוחניים, כי שם גשם לא יאמר עליהם ועל הגשמים אשר אתנו אלא בשתוף השם. אבל כבר ישיג לזה ספק. והוא שאריסט"ו בתחלת ס' שמים ועולם גדר הגשם בשהוא אשר לו ג' מרחקים האורך והרוחב והעומק, והנה עם היות חמר השמים זולת חמר הארץ ומתחלף אליו חלוף גדול, הנה המרחקים מי המונע שיאמרו אליהם ועלינו בשם וגדר ולא יאמר א"כ עליהם הגשם בשתוף, ותמסטיוס השיב ע"ז שהגדר שנתן הפילוסוף לגשם לא יצדק בגשם השמימיי ובגשמים אשר בכאן לפי ששם מרחק יאמר עליהם בשתוף השם שהמרחקים בהווים נפסדים הם מרחקים בחמר נמצא לעצמותו בכח מקבל הצורות ההיולאניות באמצעות המרחקים הבלתי מוגבלים אשר בו שלא יפשיטם אשר יוגבלו ונמצאו בפעל מוגבלים רמוזים בחול

הצורה ההיולאנית. אמנם הגרמים השמימיים מוגבלים בעצמותם בנושא פשוט נמצא בפעל בעצמותו קבל הצורה השכלית שהיא אינה כח בו ולא קנויה באמצעות מרחקים ואינה מגבלת המרחקים שהם מוגבלים בעצמותם בנושא ולכן היה הגרם השמימיי פשוט בעצמותו וצורתו נבדלת בלתי מכילה הפעל, וצדקו א"כ דברי הרב שאמר שהגשם נאמר עלינו ועליהם בהשתתף:

ושמע מהנה מה שאומר אותו אני כו'. אחרי שסדר הרב עניני העולם השפל כפי תנועות הגלגל בסבות נאותות נעתק לעשות טענותיו בשמים לבאר שהם נתיחדו ברצון בורא ומכוין. כי מאחר שבהיות חמר העולם השפל אחד ומשותף, תאות השאלה מי ייחדו לקבל צורה מבלתי צורה, ויורה הפילוסוף כי א"א להיות זה כי אם מסבה מחוץ, כן ראוי שנשאל בעניני הגלגל ותנועותיו. ולכן עשה הרב התחלת טענתו לבאר שחמר הגלגלים הוא אחד, כיון שכולם ישתתפו בתנועה הסבובית, ושצורותיהם מתחלפות כיון שהם יתחלפו בצדדי תנועותיהם ממזרח למערב ומהם ממערב למזרח. מהם ממהרי התנועה ומהם מתאחרים בה כמו שיתבאר. כי כמו שהיות תנועת ארבעת היסודות ישרה מורה שחמרם אחד וחילוף תנועותיהם מלמעלה למטה ומלמטה למעלה אם בהחלט כאש והארץ ואם בצירוף כאויר והמים מורה שצורותיהם מתחלפות, כי בזה הדרך ידענו שהיסודות ארבעה שנים קלים ושנים כבדים אחד בהחלט ואחד בצירוף, ככה בזה המין מהראיה ידענו שחמר הגלגלים אחד, כיון שכלם מתנועעים בסבוב. ושצורת המתנועעים ממזרח למערב מתחלפות מצורות המתנועעים ממערב למזרח. וגם מהמתנועעים לצד אחד, צורות המהירים מתחלפות לצורות המאוחרים בתנועתם. ולכן ראוי לשאול עליהם כמו ששאלנו בחמר העולם השפל עם צורותיו. מי הוא המיחד שיחד והכין אותו חמר שמימיים לקבל צורות הגלגלים המתחלפות כפי מה שיורו תנועותיהם. האם נאמר שיש שם על הגלגלים גשם אחר היה סבות זה ההתיחדות כמו שהיה הגלגל לחמר הראשון וליסודות, אין זה, כי אין למעלה מהם דבר אלא הבורא ית' שיחדם והעמידם כרצונו וחכמתו. זהו כללות כוונת הרב בזה המאמר. אך אמנם כפי המשך דבריו יש לספק בזה ג' ספקות. האחד שהרב הקדים בזה מופת אריסט"ו, שבהתחלף הפעולות יתבאר התחלפות הצורות, ואיך הוציא מזה שלהיות תנועות היסודות ישרה ותנועת הגלגל סבובית יודע שהחמרים מתחלפים, כי הנה לא התחייב כפי ההקדמה שהקדים אלא שיהיו הצורות מתחלפות לא החמרים. והספק השני מה לו לרב להביא בכאן חלוף חמר השמים לחמר השפל באמרו וכאשר היתה תנועת היסודות הארבע ישרה ותנועת הגלגל סבובית. יודע שהחמר ההוא בלתי החמר הזה כי הנה אין זה דרושנו כאן. וכבר

שאל זה בעצמו למעלה לאריסט"ו בשאלה הג' אם המקיף ר"ל השמים החמר שלו וחמר היסודות אחד, וזכר מענה אריסט"ו שהחמר העליון אחר והגשם יאמר על אלו הגשמים אשר אתנו ועליהם בשתוף השם ועליו אמר ג"כ וכבר התבאר כל זה במופת, ולמה א"כ חזר עתה להודיעו, כי לא היה לו לומר אלא שכמו שהתנועה הישרה בגשמים אשר בכאן מופת שהחמר אחד, ככה התנועה הסבובית המשותפת לכל הגרמים השמימיים תורה שחמרם אחד. כי זהו דרוש הרב פה הצריך אליו לטענותיו, לא שהחמר העליון זולת החמר התחתון כי אין לנו עתה צורך בזה, כ"ש שאם היה החמר כלו אחד היו טענותיו יותר חזקות, ר"ל מי יחד חלקו העליון בתנועה סבובית וחלקו התחתון בתנועה ישרה. והספק הג' כי הנה אריסט"ו לא ביאר מציאת החמר הראשון המשותף למורכבים כלם מפאת התנועה הישרה כדברי הרב, כ"א מפאת ההויה וההפסד, ולכן אמר אומר שגלגלים שאין בהם לא הויה ולא הפסד לא יתחייב שיהיה חמרם אחד אבל שכל גלגל חמרו וצורתו מתחלפים לזולתו, ולא יהיה א"כ מקום לטענות ההתיחדות שזכר הרב, מי ייחד זה החלק מאותו חמר בצורה המביאה להתנועע כך אם היה חמר כל אחד מהם מתחלף לחמר האחר, ומאין יוכיח הרב שהתנועה הישרה היא מופת על שהחמר אחד, וגם יקשה זה לאריסט"ו כשבקש לתת עלות לתנועות הגלגלים שקבל היותם חמר אחד. ויותר נקל היה לתת סבתם בהיות החמרים והצורות מתחלפים, והתשובה לזה כלו היא שהרב לא מצא לאריסט"ו מופת על מציאות החמר הראשון מפאת התנועה הישרה, אבל מצא לו במאמר ראשון מס' השמים והעולם שעשה מופת לבאר שהגשם השמימיי הוא מחמר אחר מתחלף ונבדל מהחמר השפל מפאת התנועות, שבהיות ד' היסודות מתנועעים תנועה ישרה, והגלגלים מתנועעים תנועה סבובית יתחייב שהחמר העליון בלתי החמר התחתון, ומזה הוליד הרב תולדה אמיתית, שהחמר העליון הוא חמר אחד תורה עליו התנועה הסבובית המשותפת לגלגלים כולם, כי היה בלתי אפשר שיהיו כולם משתתפים בתנועה אחת אם לא היה ביניהם או חמר או צורה משותפת, והנה חילוף הצדדין והמהירות והאיחור בתנועותיהם מורים בהכרח על חילוף הצורות, ישאר בהכרח שאין שתוף בתנועה הסבובית בהם כ"א מפאת חמרם שהוא אחד, והסתכל בדברי הרב איך העיר על זה כולו כי הוא הניח כאן ב' הקדמות, א' באמרו כבר ידעת מופת אריסט"ו שבהתחלף הפעולות יתבאר התחלפות הצורות, והביא זאת ההקדמה כדי להכריח ממנה שמחלוף צדדי התנועות והמהירות והאיחור בגלגלים שהוא חלוף פעולותיהם יתבאר שהגלגלים הם מתחלפים בצורותיהם, ב' באמרו וכאשר היתה תנועות היסודות הארבעה ישרה ותנועת הגלגלים סבובית יודע שהחמר ההוא

בלתי החמר הזה, והוא המופת שעשה אריסט"ו לבאר שהחמר העליון השמימיי בלתי החמר השפל, ואמר הרב שזה אמת לפי העיון הטבעי, ואחר שהניח שתי אלו הקדמות התחיל לעשות טענתו, ראשונה בחמר השפל שהתנועה הישרה המשותפת בהם תורה שהם חמר אחד וחילוף צדדי תנועת היסודות למעלה ולמטה ומהירות אותה התנועה לקצתה, מורה שהם מתחלפי הצורות שידענו מזה שהיסודות בצורותיהם הם ארבעה וחמר אחד להם, ועל זה הצד מן הראיה יתחייב שיהיה חמר הגלגלים אחד וצורותיהם מתחלפות, הרי לך בזה ביאור דברי הרב על בורים והותרו ג' ספקות, וידעת מי הכריח לרב ולאריסט"ו ג"כ להורות על שחמר השמים כלו אחד וצדקו טענות הרב שעשה על ההנחה האמיתית הזאת, ולפי שהיה האיש ההוא אריסט"ו כפי חכמתו גדול הערך והחשיבות בעיני המעיינים לכן הוצרך הרב כדי לחזק קושייתו ולקיים טענתו לבאר שאריסט"ו ראש הפילוסופים בעומק. שכלו והפלגת השגתו לחצתהו זאת הקושיא והשתדל לצאת ממנה. אבל שלא אמר בה דברים של טעם, ולא סבות עצמיות מבוארות כאשר עשה בעניני העולם השפל, כ"א דברים שלא עזרוהו המציאות עליהם, כלומר דברי דמיונות שהמציאות אינו מסכים עמהם, ומה שלא יסכים מה שחוץ לנפש עם מה שבנפש כבר ידעת שהוא כזב, כי הוא השתדל לסדר מציאות הגלגלים על צד החיוב הטבעי כדי שלא יורה על כוונת מכוין שרצה ויחד הדברים על הפנים שבחר וחפץ בהם. אבל לא נשלם לאריסט"ו השתדלותו זה ולא יושלם לעולם, ואמר הרב ולא יושלם לעולם כנגד המפרשים שהיו או יהיו לעולם וישתדלו להקים שם המת אריסט"ו על נחלתו ותשובותיו. ונצנצה בו רוח הקודש שנבא זה על אבן רש"ד שהשתדל בזה והוסיף על דברי אריסט"ו וכשל עוזר ונפל עזור. ועל כיוצא בזה אמר החכם אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת. והנה זכר בטענתו זאת ד' שאלות: א) באמרו. וזה שהוא השתדל לתת עלה בהיות הגלגל מתנועע מן המזרח ולא מן המערב, ר"ל הגלגל העליון הכולל למה היתה תנועתו ממזרח למערב, וזה המבוקש הביא אריסט"ו במאמר השני מס' השמים והעולם והשתדל שם לתת סבתו. ב) באמרו והשתדל לתת העלה בהיות התנועות קצתם ממהר מקצתן, והוא מבוקש אחר זכר שם ג"כ הפילוסוף למה היו קצת הגלגלים מהירים בתנועותיהם מקצתם. וזכר הרב בשאלה הזאת תשובת אריסט"ו באמרו ושזה מחויב לסדר הנחתם מן הגלגל העליון כלומר שהיותר קרוב אליו היה יותר מאוחר, וכן הולכים בהדרגה מהאיחור אל המהירות וכמו שיבאר אחר זה. ג) באמרו והשתדל לתת העלה בהיות לכל כוכב מהשבעה גלגלים רבים, והוא מבוקש אחר זכר ג"כ הפילוסוף שמה. ועניינו למה היו בקצת הגלגלים משבעה כוכבי לכת תנועות רבות מקצתם ולא

היו כלם שוים בגלגליהם ובתנועותיהם: ד) באמרו וזה המספר הגדול בגלגל אחד, ר"ל למה בשבעת הגלגלים מכוכבי לכת היה כוכב אחד בגלגל אחד ובגלגל השמיני היה מספר גדול מהכוכבים. וגם על זה עשה הפילוסוף שם מבוקש אחר. וזכר הרב שעל כל השאלות האלה השתדל הפילוסוף לתת סבותיו כדי לסדר הענין הטבעי בשמים על צד החיוב כמו שסדר בסבות מבוארות במה שתחת גלגל הירח, עד שאפשר שיאמר אומר שסדור העולם השפל הוא על צד החיוב. ולפי שלא נחשוב שיאמר הרב על צד החיוב מהסבה הראשונה, לכן בארו באמרו מתנועות הגלגל ומסבותיו, שהם המחייבים הדברים אשר בכאן בדרך ההויה וההפסד, אבל שבענין הגלגלים לא עשה אריסט"ו כן כי לא נתן בשאלות האלה עלה מבואר. ומה שאמר בשאלה השנית שהיו התנועות קצתם ממהרות מקצתן כפי סדר הנחתן מן הגלגל העליון, לא נמשך הענין על סדר שנוכל לומר שהוא ע"צ החיוב, לפי שהמציאות אינו מסכים בזה, כיון שיש גלגלים ממהרי התנועה למעלה מן המתאחרים, ומאוחר התנועה למעלה מן הממהרים, ואחרים שתנועותיהם שוות וקצתם למעלה מקצת. ואמנם מה שאמר הרב ועניינים אחרים עצומים מאוד בחק בחינת היות הענין על צד החיוב כמו שיתבאר, רמז אל הדברים אשר יבאר מעניני התכונה בפכ"ד מזה החלק. וגם אל הכ"ז חקירות שעשה החכם רלב"ג במאמר ה' ח"ב מספר המלחמות אשר לו בעניני הגלגלים וכמו שיתבאר בעיון הג'. והנה יש להקשות בדברי הרב אלה ג' קושיות. א'), למה כשזכר ד' השאלות והמבוקשים לא זכר דבר מתשובת אריסט"ו בראשונה ולא בשלישית ולא ברביעית וזכרה בלבד בשאלה השנית. והתשובה בזה שהרב ראה שמה שזכר אריסט"ו בג' השאלות היו דמויים וטעמים חלושים בסברות כמו שיתבאר במק"א, ולכן לא הוצרך לזוכרם הנה לפי שכאפס ותהו נחשבו לו והיו כלא היו. אמנם בשאלה השנית נתן אריסט"ו סבה נאותה מאוד כמו שיזכר הרב אח"ז שהיא סבה נפלאה ולכן ראה לזוכרה כדי להשיב עליה שלא עזרו המציאות. ובזה יסיר הרב מעליו חוזק תשובתו זאת. ושאר הטעמים לחולשתם לא זכרם ולא ראה להשיב עליהם אבל אמר בכלל אלא שלא נשלם לו דבר מזה, ר"ל שאין בכל דבריו באלו העניינים דבר שלם ראוי לשים לב עליו. ב'). למה לא זכר הרב מיד סמוך לאלו הטענות שארי הטענות האחרות אשר יעשה אח"ז מהנחת הכוכבים נחים קיימים בגלגלים ומקבוץ כוכבים רבים בחלק מגלגל השמיני ובחלק ממנו אין כוכב כלל, והיה לו לסדר טענותיו כולם יחד, ועליהם יביא תשובת אריסט"ו ודבריו, לא באמצע הטענות. והתשובה לזה כי הנה אריסט"ו לא עשה מבוקשיו כ"א בארבע השאלות שזכר הרב כאן. ולכן יחדם הרב כאן והביא התנצלות אריסט"ו שאמר

עליהם. אמנם השאלות האחרות מהכוכבים לא עשה אריסט"ו מהם מבוקש ולא דבר בהם דרך שאלה כמו שעשה באלה הד'. ולכן הביאם הרב באחרונה נבדלות מהשאר עם היות שכבר ילקחו מדבריו שרשים להשיב על קצתם וכמו שיתבאר בעיון השני, והקושיא הג' היא במה שאמר שיש בגלגלים ממהר התנועה למעלה מן המתאחר, וזה שהגלגלים שהם למטה מן הגלגל המקיף העליון הם תמיד בהדרגה וסדר מהאיחור אל המהירות, כי כפי דברי התוכנים הגלגל השמיני משלים תנועתו בכ"ד אלף שנה, וגלגל שבתאי יותר במהירות בשלשים שנה, וגלגל צדק יותר במהירות בי"ב שנה, וגלגל מאדים יותר במהירות בשתי שנים. ושמש בשנה תמימה ונגה בי"ב חדשי לבנה, וכוכב בעשרה חדשים, ולבנה בחודש אחד, הנה א"כ תנועת הגלגלים כלם היא בהדרגה וסדר מן האיחור אל המהירות. ואיך א"כ אמר הרב שנמצא בהם מהיר התנועה למעלה מן המתאחר. וכבר ראיתי מי שחשב שהתשובה בזה הוא שהרב שער בתנועת הגלגלים חלופים בזה האופן, שגלגל שבתאי אשר יסוב תנועתו בשלשים שנה הוא הגלגל הסובל ממנו אשר ינשא עליו גלגל ההקפה שבו כוכב שבתאי וכן צדק ומאדים ולבנה התנועה הזאת אשר זכרתי בהם היא לגלגל הסובל של כל אחד מהם. אמנם תנועת נגה וכוכב אשר זכרתי היא לפי מהלך הכוכב האמתי כי המהלך האמצעי שלהם שהוא תנועת הגלגל הסובל היא שוה לתנועת גלגל השמש אשר זכרתי, כי כולם יקיפו בשנה תמימה, ותנועת גלגל השמש שזכרתי היא תנועת גלגלו היוצא מרכז אשר עליו ינשא גרם השמש כי אין לשמש גלגל הקף כמו לשאר הכוכבים כפי הסכמת התוכנים וכמו שזכר הרב בפי"א מזה החלק. אבל כל גלגל מאלה שבעה המשרתים שזכרתי כלם יוצאי המרכז ולכן יש נקודה בגלגל כל אחד מהם רחוקה מאוד ממרכז הארץ, והיא נקראת גובה הרום, ולכל אחד מאלו הגלגלים יש תנועה לרום שלהם מתחלפת מתנועת גלגל יוצא המרכז שלהם והיא שוה בשבתאי וצדק ומאדים וחמה ונגה וגלגל משוה המהלך מכוכב, ר"ל שכל אחד מהרומים שלהם מתנועע ממערב למזרח, ומתנועע תנועה מאוחרת מאד בכלם שוה לתנועת גלגל השמיני, או קרובה אליה מאד כפי חלוף דעות התוכנים, ודבר ידוע הוא כי הגלגל יוצא המרכז מכל אחד מהכוכבים האלה הוא יותר קרוב אל הגלגל העליון המקיף בכל מהגלגל המגביל מהלך רום הכוכב אשר תחתיו. כאלו תאמר שהגלגל הסובל שהוא היוצא מרכז משבתאי הגומר מהלכו בשלושים שנה יותר קרוב אל הגלגל העליון מגבהי רום צדק ומאדים וחמה ונוגה ומשוה המהלך מכוכב הגומרים מהלכם בכ"ד אלף שנה. וכן הגלגל הסובל מצדק בהקש אל גבהי רום מאדים וחמה ונוגה ומשוה המהלך מכוכב שתחתיו, וכן בשאר, ושעל אלה התנועות מהגלגלים יוצאי

המרכזים כערך לתנועת הרומים שתחתיהם, אמר הרב שיש מהגלגלים שממהר התנועה למעלה מן המתאחר. ואמנם מאוחר התנועה למעלה מן הממהר מבואר הוא בכל הגלגלים השבעה יוצאי המרכזים אשר זכרתי. ולא היה צריך הרב לזכרו אלא שרמז בזה שגם באותם שמאוחר התנועה למעלה מן הממהר יפול הספק והם בגלגלים הסובבים ממזרח למערב תחת השמיני כמו שיזכור אחרי זה בזה הפרק, ואשר תנועותיהם שוות וקצתם למעלה מקצתם הם תנועות הרומים שזכרתי. ותנועת השמש והגלגלים הסובלים מנגה וכוכב כלם מתנועעים ממערב למזרח, ואמרו שבזה הדרך ראוי שיובנו דברי הרב במקום הזה כדי שיהיו צודקים. ונשלם כאן חלק ג' שעשה הרב בזה הפרק:

סוף דבר שאריסט"ו בלי ספק כאשר ידע חולשת מאמרו כו', כמו שהשתדל הרב לבאר שאריסט"ו בעצמו ידע שלא עשה מופת על קדמות העולם כדי לחלוק כבוד לחכמתו וכמו שביאר בפ' י"ו מזה החלק, כן במקום הזה לפי שהיה פוסל דבריו ומבזה אותם ביאר שאריסט"ו בעצמו הרגיש בחולשת תשובותיו ושהתנצל מזה עם קוצר השכל האנושי בענינים העמוקים האלה. וע"ז הביא לשונו שכתב בס' הנזכר מאמר ב' כלל ג' מבוקש ה' כפי מה שסדרם אב"ן רש"ד, באמרו נרצה עתה לחקור חקירה מספקת על שתי שאלות. והן שתי השאלות האחרונות מהארבע שזכר הרב למעלה כמו שפרשתי. וראיתי להודיעך בזה ב' הודעות, האחת, שהרב לא קבל מספר הגלגלים באותו אופן שהניח אריסט"ו במבוקשו. כי הנה אריסט"ו קרא גלגל ראשון הגלגל השמיני, אשר בו הכוכבים והיה לדעתו הגלגלים כלם שמונה בלבד, שבעת לשבעת כוכבי לכת והשמיני לכוכבים הקיימים שהוא לדעתו המתנועע התנועה היומית, אמנם הרב נמשך אחר דעת בטלמיוס שהוא יותר מסכים אל המציאות, בשיש למעלה מגלגל הכוכבים הקיימים גלגל חלק אין כוכב בו, והוא המתנועע התנועה היומית, לא על השמיני, ויאמר הרב שעל התשיעי החלק ההוא יאמר הנביא, ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא, ויהיה לפי דרכו הגלגלים תשעה. וכן אמרו הרב בביאור פרק ט' מזה החלק, והרב שלמה בן גבירל וחכמים אחרים מבעלי התורות קבלו שיש עוד עליהם גלגל עשירי הוא גלגל השכל, אבל בפרק הזה המשיך הרב דבריו לפי דעת בטלמיוס, שיהיו הגלגלים תשעה. וגם בהביאו דברי אריסט"ו ותשובותיו נסמך על דעתו זה האמתי, ודע זה והבינהו ולא תשתבש בו, עם שאין חלוף בענין הדרוש מהדעת הזה אל הדעת האחר. וההודעה השנית שלא תחשוב שלא עשה אריסט"ו ההתנצלות הזה שזכר הרב רק באותו מקום בלבד בהקדמת שני המבוקשים ושתי השאלות אשר זכר, כי הנה תראה ששלשה פעמים עשה אותו ההתנצלות וכולם באותו מאמר השני מס' השמים והעולם. המקום הא' בכלל

הב' מבוקש השני, כשרצה לחקור הסבה אשר בעבורה היו התנועות רבות. והמקום השני במבוקש הד' מאותו כלל כשרצה לחקור למה היתה התנועה היומית העצומה מן המזרח אל המערב, ולא מן המערב אל המזרח כשאר הגלגלים. והמקום הג' במבוקש הה' מהכלל הג' מאותו מאמר כשרצה לחקור על שתי השאלות האחרונות למה היו הכוכבים הנבוכים מה שהיה קרוב מהם אל הגלגל הראשון יתנועע תנועות רבות ואשר הוא יותר רחוק יתנועע תנועות מועטות, והיה ראוי שיהיה הענין בחלוף זה שהקרוב יותר אל הגלגל הראשון יתנועע תנועות מועטות מפני שהגלגל הראשון אמנם יתנועע תנועה אחת בלבד. והשאלה הב' לאיזה עלה היו בגלגל הראשון כוכבים רבים והוא אחד ובשאר הגלגלים לא ימצא כ"א כוכב אחד בגלגל אחד. ובכל אחד משלשה המקומות האלה עשה הפילוסוף ההתנצלות הזה. ויצא לנו מזה שלא לבד הרגיש אריסט"ו בחולשת מאמריו בשתי השאלות האחרונות האלה שזכר הרב התנצלותו. כי גה בחקירתו על שאר השאלות הרגיש בחולשת תשובתו עליהם והתנצל ממנו. אך אמנם לקח וזכר הרב ההתנצלות הג' בלבד, אם לבחירת הקיצור, ואם להיות זה ההתנצלות הג' יותר מבאר חולשת דבריו, ומפני שבאר כי אריסט"ו קוצר שכלו בשאלות האלה בסבת החזיקו בדעת הקדמות כמו שבאר הרב על אמרו שכלנו חכמתנו ודעתנו, ומפני שרצה הרב לבאר המאמר הזה הנאות לענינו בחר ההתנצלות הג' הזה. אבל כבר כלל הרב בדבריו כל ההתנצלות שעשה אריסט"ו באמרו סוף דבר שאריסט"ו בלא ספק כאשר ידע חולשת מאמריו בהמציאו עלת אלו הדברים ותת סבותיהם הקדים לפני התחילו באלו החקירות דברים וכו', שזה על כל השאלות שהזכיר אריסט"ו בדבריו אמרו, ועל כולם התנצל, עם היות שהרב לא הביא מההתנצלות רק אחד מהם וה"ה בשאר. ואמנם מאמר הרב ויראה לי כי אשר אמר בספר מה שאחר הטבע מהניח שכל נפרד לכל גלגל הוא מפני זה הענין ג"כ, ראוי שתבין ענינו, שאתה תראה שאריסט"ו לא נתן בס' השמים והעולם סבה אחרת בחלוף תנועות הגלגלים במהירות ובאיחור כ"א כפי קורבתם ורחוקם מהגלגל העליון כמו שיתבאר, ומפני שלא הסכים זה עם המציאות בא אבן רש"ד מפרש ספריו והוסיף מדעתו שיתחברו עם הסבה ההיא שתי סבות אחרות, שהם חלוף המניעים וחלוף הרחקים אשר עליהם יתנועעו והשתדל לתת הסבה למה לא העיר אריסט"ו על הסבות ההם ג"כ. והנה הרב עם היות שלא ראה דברי אב"ן רש"ד כי בזמן אחד היו מרוחקים מארצותם הרב במצרים ואב"ן רש"ד בקורטב"ה. הנה הרב בחכמתו נפל מדעתו על התוספת מהמניעים שנפל בו אבן רש"ד. ועוד הוסיף לבאר שאריסט"ו עצמו העיר עליו בספר מה שאחר הטבע, וזהו אמרו הוא מפני זה הענין ג"כ, שבאמרו גם כן מורה שהיא

סבה נוספת על הראשונה כלומר שלכן היו הגלגלים מתחלפים בתנועותיהם לפי שכל אחד מהם יתנועעו כפי מניעו מצורף אל קירובו וריחוקו מן הראשון. אבל לא זכר הרב ענין המרחק שזכר אב"ן רש"ד להיותו דעת יותר בטל כמו שיתבאר בעיון השני. וכתב הרב שלא ירויח אריסט"ו בזאת התוספת מאומה כמו שיבאר בסוף זה הפרק, והטיב הרב לפרש מאמר אריסט"ו בשכלנו וחכמתנו ודעתנו. אך האמנם ראוי שתתעורר שפירש ראשונה המאוחר בדברי אריסט"ו שהוא דעתנו, ופירש באחרונה מלת שכלנו שזכר אריסט"ו ראשונה. והיה זה לפי שהוא המורה על קצור דעתו בתשובותיו והוא מה שרצה הרב. וכדי להמשיך ע"ז מאמרו זכרו באחרונה. והוא אמרו אלא שהוא חשב לתת בהם דבר מועט וכן עשה, שעשה דבר מועט לפי שמה שזכר מהמירות התנועה הכללית ואיחור גלגל הכוכבים העומדים להיותו בחלוף הצד היא עלה נפלאה, ואין עליו גלגל אחר מכריח אותו, ומניעו הוא בב"ת הכח הסבה הראשונה ית', ואמנם איחור הגלגל אשר תחתיו שהוא גלגל הכוכבים העומדים כפי האמת, עם היות שאריסט"ו לא חשבו כן כי אם שהיה שבתאי מתאחר בתנועתו לפי שהיה מתנועע בחלוף הצד מהגלגל שלמעלה ממנו שאותו העליון מתנועע ממזרח למערב ומכריח ראשונה בלי אמצעי את הגלגל שתחתיו ולכן מפאת קורבת המונע ההוא אליו היתה תנועת התחתון מפני חלופה לתנועות העליון שעליו מאוחרת מאוד והיא סבה נפלאה, אבל היה ראוי שיהיו שאר הגלגלים אשר תחתיו נמשכים באותו ערך מהאיחור אל המהירות וכן אמר אריסט"ו שהיה הענין שהיותר רחוק מהשמיני היה יותר ממהר אלא שזה לא נמשך ולא יסכים עמו המציאות כמו שביאר למעלה ר"ל בענין הגלגלים המתנועעים ג"כ ממזרח למערב למטה מהשמיני, ולא אמר הרב זה על הגלגלים הסובלים כי הם כלם מתנועעים ממערב למזרח, אבל אמרו על הגלגלים המגבילים מהלך ראשי תנינים מנגה וכוכב ולבנה והגלגלים המגבילים מהלך רומי הסובלים מכוכב ולבנה שכל אלה הם למטה מן השמיני והם מתנועעים ממזרח למערב והיה ראוי שכל הקרב הקרב מהם אל הגלגל העליון המתנועע ממזרח למערב במהירות נמרץ יהיה יותר מהיר בתנועתו מאשר למטה ממנו המתרחק יותר מן הראשון, ואינו כן, כי יש מהגלגלים היותר קרובים אל הגלגל העליון מאותם המתנועעים ממזרח למערב שהם יותר מאחרי התנועה, ממה שתחתיהם היותר רחוקים מהעליון. וכבר יפלו ע"ז שאמר הרב ספקות. הראשון מה ראה להביא במקום הזה בתוך ביאור דברי התנצלות אריסט"ו, מה שכתב בספר מה שאחר הטבע, מהניח שכל נבדל לכל גלגל, שהיא סבה אחרת לחלוף התנועות במהירות ובאיחור, והיה לו להשלים ביאור דברי ההתנצלות ותשובתו עליהם ואח"כ יבאר הסבה

השנית הזאת. ואם היה שזכרה פה למה לא השיב עליה מיד ויעד להשיב עליה בסוף הפרק אחר שנעתק לדבר בטענות אחרות, והספק השני איך אמר שהיתה סבה נפלאה מה שנתן אריסט"ו באיחור תנועת הגלגל שתחת הראשון להיותה בחלוף הצד מתנועת הראשון, כי היא סבה כוזבת לפי שאין שם מניעה כי הגלגל העליון אינו מונע הגלגל אשר תחתיו מתנועתו, כי אין אונס והפכיות למעלה, עד שמפני זה כתב הפילוסוף במה שאחר הטבע שיש לכל אחד מכוכבי לכת גלגל יומי. ועוד שאם היתה מניעה בתנועתם היתה א"כ תנועת אלו הגלגלים על זולת המדרגה מהמהירות שהיה נותן להם טבעם ביחוד כפי תשוקתם אל מניעם ותהיה תנועתם המיוחדת מוכרחת שתהיה בזה האופן מהאיחור מפני המונע שיש להם מהשלים מה שיגזור טבעם ממהירות התנועה ההיא, וזה בתכלית הביטול. שאם היה הענין כן היה הטבע אשר בהם מענין זאת התנועה המיוחדת לבטלה, אחר שאין לו כלי ישלים בו מה שיגזרהו מענין זאת התנועה, והנחת טבע אחד לא יצא לפעל בעת מהעתים הוא בתכלית הבטול. והספק הג' במה שאמר הרב ויותר גדול מזה שהגלגלים ג"כ יתנועעו ממזרח למערב וכו', כי למה יהיה הספק הזה יותר גדול מהראשון שזכר. והתשובה בזה כלו, שהרב הביא בזה המקום מאמר מה שאחר הטבע מהניח שכל נפרד לכל גלגל, לא לבד לסייע טענת אריסט"ו שעשה באיחור התנועות ומהירותם כמו שזכרתי, כ"א ג"כ לבארה כדי שלא נחשוב שהיה מאמרו שהגלגל העליון היה מונע ומעכב לגלגל שתחתיו מתנועתו, כי אין שם הכרח ולא מניעה ועיכוב מהגלגל הראשון לגלגלים שתחתיו אלא תשוקה למניעו. וכן זכרו אב"ן רש"ד באותו מ"ב כלל ב' מבוקש ד' הנזכר וז"ל, ואע"פ שאין שם מניע ע"ד האמת הנה יהיה שם תשוקה ובחירה וכל מה שתהיה תשוקתו ובחירתו להמשך אחר המניע יותר תהיה תנועתו למתנועע המיוחד בו יותר מאוחרת ע"כ. הנה א"כ מהירות תנועת הגלגלים שלמטה מן הראשון הוא כפי תשוקתם אל המניע התנועה היומית ואל מניעם המיוחד, ולגלות הענין הזה שאין שם מניעה כ"א תשוקה ובחירה הביא הרב במקום הזה מאמר מה שאחר הטבע, כדי לבאר דעת אריסט"ו בסבת האיחור והמהירות שאינו מפני מניעה גשמית, ושלא כיון לזה באמרו שכלנו וחכמתנו ודעתנו אבל כיון לדבר אחר כמו שביאר. ומפני שלא היתה כוונתו כאן כ"א לבאר דברי אריסט"ו לא להשיב עליהם לכן אמר בלבד בדרך זכרון שאריסט"ו לא ירויח בזה כלל. ויבאר אותו בסוף הפרק כי הוא המקום הנאות אליו כמו שאבאר, ובזה הותרו שני הספקות הראשונים. ואמנם בהתר הספק הג' נראה לי שהרב לא לבד עשה כאן שני ספקות כנגד אריסט"ו כ"א ג'. הראשון מהם הוא שהגלגלים המתנועעים ממערב למזרח שמהם דבר אריסט"ו אינם הולכים על

הסדר שזכר מהמהירות והאיחור כמו שהתבאר למעלה, וע"ז אמר אלא שזה לא ימשך כמו שבארתי לך. והשני כי אף שכולם ישמרו הסדר שחשב אריסט"ו, ר"ל בהיות מאחר התנועה למעלה מן הממהר, הנה בהיות הסבה בזה לדעתו כפי התשוקה והחשק אל המניע, שמי שהוא מצייר ומשיג יותר מהמניע הראשון תהיה תנועתו ממערב למזרח יותר מאוחרת להיותו קרוב מהציור וההשגה שמצייר ומשיג הגלגל היומי המתנועע ממזרח למערב, מאחר שהשמיני שהוא משיג מהמניע הראשון יותר מכל שתחתיו תנועתו המיוחדת היא ממערב למזרח ואם היו גלגלים למטה ממנו המתנועעים ממזרח למערב יתחייב שנאמר שישיגו מהמניע הראשון יותר תשוקה וחשק מהשמיני וזה לא יתכן, וימשך מזה שלמטה מהשמיני לא יהיה גלגל מתנועע ממזרח למערב, ולספק השני הזה כיון הרב באמרו ויותר גדול מזה שהגלגלים ג"כ יתנועעו ממזרח למערב למטה מהשמיני, ע"כ, וקראו הרב יותר גדול לפי שהראשון לא היה רק מצד היות הגלגלים בלתי שומרים הסדר מהמהירות והאיחור בהיות כולם מתנועעים ממערב למזרח כמו השמיני, אמנם הספק הזה השני הוא מצד היותם מתנועעים הפך השמיני ומתדמים יותר ממנו אל הגלגל היומי בשתנועתם לצד אחד. והג' הוא כי באלה המתנועעים שזכר ממזרח למערב יפול הספק ג"כ אשר עשה בראשונה על המתנועעים ממערב למזרח. וזה כי הגלגל שהוא יותר קרוב מהם אל התשיעי היה ראוי שיהיה יותר ממהר התנועה מאשר הוא יותר רחוק מעט כיון שכולם מחזיקים בבריתו להתנועע ממזרח למערב ואנחנו נראה בהם ההפך. ולספק הג' הזה כיון הרב באמרו והיה ראוי שיהיו יותר ממהרים מאשר תחתיהם מאשר יתנועעו ממזרח למערב. ואמרו ושיהיו אלו המתנועעים מן המזרח קרובים במהירות לתנועת התשיעי, ר"ל שהעליונים מאלה היו ראוי שיהיו קרובים במהירות לגלגל התשיעי יותר מאשר תחתיהם לפי שהעליונים ישיגו מהתשוקה והחשק המניע הראשון יותר מהתחתונים. ואל הספק הג' הזה הוא שרמז הרב למעלה באמרו ומהם מי שמאחר התנועה למעלה מן הממהר כמו שביארתי, ומפני שהרב עשה על אריסט"ו כל ההשגות האלה כפי אמתת מציאות הגלגלים ותנועותיהם אבל לא כפי מחשבתו של אריסט"ו, לכן נאמר על הספקות האלה כולם שאריסט"ו לא התעורר לזה לפי שלא היתה חכמת התכונה שלמה בזמנו והוא לא שער דבר בגלגלי הרומים והתנינים האלה, כ"א מהגלגלים הנושאים הכוכב עליהם בלבד. ואמר הרב כי השאלות והקושיות האלה כלם שיתחדשו לדעת הקדמות אין להם מקום כפי דעת חדוש העולם האומר שיש מיחד שיחד כל גלגל במה שרצה מאיחור התנועה ומהירתו בה יותר כפי סדר המציאות. ואמר הרב שאמנם למה ייחד המיחד ית' כל גלגל באותו האופן מהתנועה,

הנה אנחנו נסכל אופני החכמה האלהית בזה וכמו שיזכור אח"ז, ושם אבאר כח שיהיה על סדר הנחת קצתם בקצתם כמו שחשב היה זה נפלא וכו', יראה מאמר מותר ושאין ענין לו. והנראה שכיון הרב בזה שאפילו שאריסט"ו היה נותן הסבה להתחלפות תנועות הגלגלים בכל השאלות היה באמת עיון נפלא ומשובח, אבל לא היה מאמין מפני זה דעת הקדמות. כי יאמר בהיות עלת התיחדות בתנועותיהם בסדר ראוי כמו מה שיאמר בעלת חלופי היסודות בהנחתם בין המקיף והמרכז בסדר נאות שלא נודה מפני זה שהם בלתי מחודשים לפי שאין ראוי לעשות ראיה מהדבר ההוא למה שהיה קודם התהוותו כמו שביאר הרב בפרקים אשר קדמו, כ"ש שדעת אריסט"ו לא הסכים עם סדר המציאות והוא המורה שהעולם לא נמצא ע"צ החיוב ממנו יתברך כ"א ע"צ הכונה והרצון, ולכן יחד כל גלגל בתנועתו בצד ובמהירות כפי מה שרצה. ובזה נשלם החלק הרביעי מדברי הרב בזה הפרק. **ויותר מבואר מזה במציאות ההתיחדות בגלגל כו'**. עתה יעשה הרב טענות אחרות לבאר מהם שעניני השמים וכוכביהם כפי הנחתם יורו בהכרח שאינם על צד החיוב מהאל ית' כ"א בכונה ורצון. והטענה הראשונה מאלה היא כוללת בכל הכוכבים ושאר הטענות מהם מיוחדת בכוכבים הקיימים אשר בגלגל השמיני, ומהם יוכללו ג"כ שאר הכוכבים. וענין הטענה הראשונה מאלה שהיא חמשית בהצטרפה אל השאלות הראשונות אשר כבר זכר הוא, שלא לבד מורה ההתיחדות התחלפות תנועות הגלגלים זה מזה, אבל גם במציאות ההתיחדות בעצמות הגלגל האחד יש מהטענה אשר לא יוכל אדם לתת בו סבה מיחדת זולת כוונת המכוין, והיא מציאות הכוכבים נחים דבוקים וקבועים בגלגלים הסובבים תמיד, אך אמנם מה ראה הרב להביא על זה מאמר אבונצ"ר שלא דבר כ"א מהספיריות והרב לא עשה ממנו טענה, וגם למה הביא בזה ענין היסודות בתנועתם ומנוחתם בהיות שלא היה בהם הדרוש עתה כ"א מהכוכבים בגלגליהם. הנה הוא כפי מה שאומר, דע שאריסט"ו במקום הנזכר אמר, שמן הראוי שיהיה טבע הכוכבים מטבע הגשם אשר בו הכוכבים מצד מה שהם חלק ממנו. וזאת היא גזרה כבר הסכימו עליה הראשונים, כי מי שאמר שטבע הגלגל אש. ישים הכוכבים אשיים, והוליד מזה שכמו שטבע הגלגל טבע חמישי איננו לא כבד ולא קל. כן ראוי שיהיה טבע הכוכב, והנה הרב שער בחולשת דברי אריסט"ו אלה, כי הוא לא עשה לא מופת ולא ראיה על היות חמר הגלגל והכוכב אחד אלא משבושי הקדמונים, ואם הם שגו ברואה פקו פליליה בחשבם שהגלגלים והכוכבים היו אש לוהט, למה נשגה אנחנו. והנה חלוף החמרים אין דרך לעמוד עליו כ"א מפאת הצורות ומפאת תנועותיהם, כי המתנועע תמיד טבעו ומהותו זולת טבע הנח תמיד, הנה לפי זה הוצרך הרב בתחלת

טענתו זאת להכריע שחמר הכוכב אינו כחמר הגלגל. וצורתו אינה כצורת הגלגל, ואם אריסט"ו הביא ראיה על חלופו מדברי האומרים שהיה הכל מאש שהוא לדעתו טעות מבואר הביא כנגדו הרב ראיה מדברי אבונצ"ר ודעתו שלהיות הגלגל ספיריי והכוכבים אינם ספירים כ"א מאירים, לכן גזר שיש בין חמר הכוכב וצורתו לחמר הגלגל וצורתו הפרש, ולא היו א"כ שניהם מחמר אחד וצורה אחת, כ"א היו כן, היו שניהם ספירים או בלתי ספירייים. ועם היות שאבונצ"ר לא שער ביניהם חלוף כ"א מעט מפני שלמדו מהספיריות, הנה הרב עשה אותו חלוף עצום מפאת התנועה לפי שימצאו א"כ במציאות דברים נחים לעולם שהם הכוכבים ודברים מתנועעים לעולם שהם הגלגלים ודברים יתנועעו פעם וינוחו פעם, שהם היסודות, וכמו שיש בין היסודות ובין הגלגלים הפרש רב ועצום, להיות הגלגלים מתנועעים תמיד והיסודות אין תנועתם תמיד כי הם נחים במקומם, כן ראוי שנאמר שבין הכוכב והגלגל יש הפרש יותר עצום להיותם בתכלית הקצוות אחד נח תמיד ואחד מתנועע תמיד. וכן יתחייב שיהיה הכוכב בחמרו וצורתו יותר מרוחק מטבע הגלגל ממה שהוא מרוחק מטבע היסודות. ובהיות הענין כן שהכוכב והגלגל מתחלפים בחמרם וצורתם תהיה הטענה עצומה איזה דבר קבץ בין שני החמרים המתחלפים האלה, בין שיהיה חלופם מעט כדברי אבונצ"ר, ובין שיהיה חלוף גדול כדברי הרב. ולמה בהיותם שני גופים מתחלפים הכוכב והגלגל יהיה תקוע האחד באחד, והתבונן מאמר הרב שני גופים שהנה אומרו לחלוק על האומרים שהכוכב הוא מעצם הגלגל וחלק ממנו, ושיתנועע בו כהתנועע החלק בכל, כי אם היה כן לא היה הכוכב בפני עצמו כדור שלם, כמו ששאר חלקי הגלגל אינם כדורים רק חלקי כדור והיה הכוכב מתערב בגלגל אם יהיה חלק ממנו, כמו שיתערבו החלקים בכל, ולרמוז לזה שהוא כדור שלם באמת אמר הרב סוף דבר שיהיו שני גופים מתחלפים, ר"ל גופים שלימים בכדרותם מתחלפים זה מזה בהיות כל אחד מהם בפני עצמו ויהיה תקוע אחד מהם באחד בלתי מתערב בו ר"ל כמו שיתערב החלק בכל, שאם היה מתערב היה טבע הכל אחד, כי השמים הם מתדמים בחלקיהם, ואין להם חלקים ואיברים מתחלפים בצורה, ולכן יחויב שיהיה הכוכב ספיריי כמו הגלגל, והגלגל מאיר כמו הכוכב, וכיון שאין הדבר כן מבואר נגלה שהוא בלתי מתערב עמו, אבל הכוכב נגבל במקום ידוע מהגלגל, ואיך יהיה נמצא עמו מדובק בו בלתי כונת מכוין, ואפשר עוד אצלו לומר שאריסט"ו לא גזר שהיה הכוכב מחמר הגלגל ומצורתו, אבל אמר שהגרמים השמימיים כלם הם גשם חמישי לא כבד ולא קל ושהכוכבים הם נכללים בגזרה הזאת, אבל לא יכחיש אריסט"ו שהגלגל והכוכב בחמרם המיוחד ובצורתם המיוחדת יהיו מתחלפים,

כי כמו שבדברים השפלים הצומח והאדם נאמר עליהם שהם מתחלפים בחמריהם המיוחדים ובצורותיהם המיוחדות, עם היות שישתתפו בחמר הראשון ובצורה הגשמית הראשונה, כן נאמר בשמים שעם היותם כולם גשם חמישי לא כבד ולא קל. הנה הכוכב בחמרו המיוחד ובצורתו המיוחדת היא זולת הגלגל, ולכן הכריח הרב חילוף החמרים והצורות המיוחדים מהספיריות והאור לדעת אבונצ"ר, ומתנועה והמנוחה לדעתו. ובא א"כ הרב לבאר דברי אריסט"ו בחמרי הגלגלים והכוכבים לא לחלוק עליהם. והיה תכלית דבריו שבהיות הכוכב מטבע מתחלף לגלגל ראוי לשאול מי יחדם והדביקם יחד, כי אם המכוין והבורא ית', וזאת היא הטענה הראשונה מהטענות האחרונות האלה. והטענה האחרת שהיא הששית לטענות הרב, העיר עליה באמרו, ויותר נפלא מזה אלו הכוכבים הרבים אשר בשמיני כלם כדורים וכו', ר"ל שיראה התיחדות המכוין יותר בענין הכוכבים הרבים הקיימים אשר בגלגל השמיני, והסתכל בדברי הרב שעשה הטענה הזאת מצדדין מתחלפים, הצד הא' בהיות הכוכבים ההם כלם כדורים עגולים, ואם היה שהם נחים תמיד מה היתה הסיבה בהיותה כדורים, כי הצורה הכדורית היא מפני התנועה הסבובית, ואין לנו שנאמר שהיה זה בהזדמן ומקרה, כי אלו היה כן לא היו הכוכבים כלם כדוריים לפי שמה שבמקרה הוא על המעט, וכבר נלחץ אריסט"ו בקושיא הזאת ואמר עליהם דברים שאין להם שחר, כמו שיתבאר בעיון השני, והצד הב' באמרו קצתם קטנים וקצתם גדולים, ר"ל שהכוכבים עצמם אינם שוים בגודלם כי אם מתחלפים ג"כ בזה חלוף רב, ואם היו הכוכבים בגלגל כעיני הבעל חי בו, היה ראוי שיהיו הכוכבים שוים בגלגל כמו שהעינים שוים בחי. והצד הג' באמרו כוכב הנה, ואחר ברחוק אמה לפי ראות העין. ר"ל כי למה לא היו הכוכבים מוגבלים בהנחתם בגלגל במרחקים שוים, ואם היה הדבר בטבע, היה ראוי שיהיה המרחק שוה מכוכב לכוכב תמיד. והצד הד' באמרו ועשרה נלחצים נקבצים וחתיכה גדולה מאוד אין דבר בה, ר"ל שג"כ ראינו בכוכבי הגלגל השמיני במקום ממנו עשרה כוכבים מדובקים נלחצים זה לזה ונקבצים במקום אחד כאלו צר להם המקום לשבת בו, וקרוב לזה ראינו הדבר בהיפך חלק גדול מהגלגל כמו חתיכה גדולה שאין בה כוכב כלל, ולכן יש לשאול מה הסבה המיחדת בהכוכבים הרבים הנלחצים ונדבקים יחד כאלו הם ממשפחה אחת, ובחלק אחר מהגלגל אין מהם כלום כאילו יש להם איבה ושנאה עם המקום ההוא. ואמנם מה שאמר הרב על זה, ועוד כי גשם הגלגל כלו גשם אחד פשוט אין חלוף בו ולאיזה סבה היה זה החלק וכו' יראה מאמר כפול ומותר ושענינו מה שזכר למעלה, מה הסבה המיחדת לזאת החתיכה בעשרה כוכבים, והאחרת בהעדר הכוכבים, והנראה לי שלמעלה עשה

הרב טענתו מפאת הכוכבים למה ילחצו ויתקבצו רבים במקום אחד ואינם במקום אחר, כי אחרי שבגשמים הנכבדים ההמה אין ראוי לומר שהיו הדברים במקרה ובהזדמן ראוי לבקש הסבה בזה כפי הטבע מפאת הכוכבים ההמה, ועתה יקשה הרב מטבע הגלגל עצמו, כי אם היה הכוכב חלק מהגלגל מפני מה זה החלק מהגלגל יותר ראוי שיהיה בו כוכב מאיר ולא ספירי והחלק האחר מהגלגל ספירי ובלתי מאיר, כי בהיות הגלגל פשוט מבלי חלוף היה ראוי שיהיו חלקיו מתדמים, ולפי שבאלה הצדדין והבחינות אפשר להרבות השאלות בענינים העליונים כמו שעשה הרלב"ג כ"ז חקירות בזה לכן אמר הרב וזה כלו וכל מה שהוא ממינו, ר"ל מהדברים כמו אלה אמנם ירוחק מאוד וגם קרוב לנמנע כשיאמין שזה כולו על צד החיוב מהשם יתברך כמו שיראהו אריסט"ו:

אמנם כשיאמין שזה כלו בכונת מכוין עשה כן כו', עתה יבאר הרב שהשאלות אשר זכר כולם יסתלקו כשנניח שהעולם מחודש ונמשך מאת הש"י בכונה ורצון. כי אז אין להפלא ואין לתמוה מהמשך התנועות המתחלפות ולצדדין המתחלפים והנחת הכוכבים כאשר הם, שלא יהיה בכל זה ריחוק כלל. אבל ישאר לבד מקום שאלה למה כיון המכוין ית' בזה ולא בזולתו, ועליו אמר הרב שנמשך הדבר כלו כפי חכמתו העליונה אשר אנחנו לא נדע ולא נשיג ענינה. כי בעניני העליונים א"א לומר שנעשה פעל בטל, ולא בדרך הקרי וההזדמן מאחר שנראה בגופי הב"ח בלתי מדברים גידיהם ועצביהם דברים מתחלפים וידענו שיש סבה טבעית בכל אחד מהם מפני תועלת הנמשך לב"ח ממנו, וכ"ש שראוי שנאמין זה בדברים העליונים השמימיים. והנרבוני בפירושו לזה המקום התעכב להקשות על דברי הרב בזה, ואמר שאריסט"ו יאמין בסבה שזכר הרב ולא יאמין בכונה, כי הכונה אינה רושמת כלל בזה החילוף בחוזק או בחלישות. אבל על שהוא פעל האל ויחודו אחר שלא היה בלתי כוונה תהיה הסיבה ההיא עלה לזה החילוף הנמצא שמה בשמים ע"ד החיוב כחיוב העלול לעלה, כי הנה ספקות הרב יגדילו עליו החסרון בידיעתו ית' לא ראיה בשום רצון מיחד לאחד מן האפשריים, כי הסבה אשר יתנה התוריי על שבעבורה כיון האלוה ית' זה החילוף יתן הפילוסוף על מה שיחייב זה החילוף, זה יאמר ברצונו וזה יאמר בידיעתו שהוא עצמו ושא"א שישתנה העלול אלא אם תשתנה העלה. ושהרב גלה זה בפכ"א מזה החלק באמרו הנה כבר התבאר הענין ויגיע ממנו המאמר על החקירה בזה החילוף הנמצא בשמים אשר התבאר במופת שא"א לו מבלתי סבה, האם הסבה ההיא עלה לזה החילוף וכן התחייב ממציאותה, או הסבה ההיא היא הפועלת לזה החילוף המתיחד לו וכו'. והחזיק האפודי בטענה הזאת בפירושו כי היא ישרה בעיניו, ואין ספק שלא כיון הרב להטעות בזה, אבל התשובה בזה

היא שאין הנדון דומה לראיה, ואין מאמר התורני שאנחנו נסכל אפני החכמה האלהית עם ההנחה שנמשך העולם מהסבה הראשונה ע"צ הכוונה כמאמר הפילוסוף שנמשך ע"ד החיוב, אבל שאינו יודע סבת הדברים, לפי שהתורני יאמר שתנועות הגלגלים ועניני הכוכבים מורים בהכרח שהם נעשו בכוונה ולא שנמשכו ע"צ החיוב, לפי שאין החיוב דבר אלא המשכות הדברים והשתלשלותם בסבותיהם, ואין לנו דרך לדעת אם העולם מחויב במציאותו או מכוון כ"א מטבעו, ואם היה שענינו בעצמו יורה שאינו מחויב יתחייב בהכרח שיהיה ע"צ הכוונה. ולכן יאמר התורני לפילוסוף אם אתה אומר שהעולם מחויב במציאותו הגידה לי מה סבות החלופים האלו. ואיך יאמר הפילוסוף שאינו יודע סבותם, כי אם הוא אינו יודע סבותיהם מי הגיד לו שהוא מחויב, כי אין חיוב הדבר כ"א השתלשלותו בסבותיו. והנה בדברים השפלים ידענו שהם טבעיים לפי שלא ימלטו מהיותם אם להכרח ואם לתועלת על צד היותר טוב. ואם היה שבחלופי תנועות הגלגלים לא מצינו הכרח ולא תועלת ולא סבות מחייבות לא יתכן לומר שהוא ע"צ החיוב, אבל חלופי הדברים ההם מבלי סבה נודעת יכריחו את שכלנו להאמין שהם נמשכים בכוונה ורצון מהסבה הראשונה, שכיון ורצה לברוא כל דבר באופן שהוא. אף כי אם היו שם סבות לחלופים האלה היה השכל האנושי משיגם כמו שישיג מספר הגלגלים ותנועותיהם וגלגלי ההקפה וגלגלים יוצאי המרכז והרומים ועניני הכוכבים וצורותיהם וגם עניני השכלים הנבדלים והשתלשלותם, כן אם היו לתנועות השמיימית סבות גשמיות אחרות לא היו נעלמות מאתנו, סוף דבר שהעולם הוא עד ודיין בין שתי כתות החיוב והכוונה. ואם הפילוסוף היה מביא מופת חותך בביאור סבות חלופי השמימיים היה ראוי שיקיים שהעולם נמשך ע"ד החיוב והיו עדיו סבות החלופים ההם, וכיון שהוא לא יוכל לתת סבות עליהם אין לו על מה שיסמוך דעתו בחיוב, והתורני יעשה ראיתו על שהכל נמשך מהאל ית' בכוונה ורצון מפאת החלופים ההם. הנה א"כ קוצר הפילוסוף בנתינת סבות לדברים האלה מבטלים דעת החיוב ויתחזק דעת סותרו שהדברים כלם ע"צ הכוונה, ואמנם מה שישאל עוד לתורני ולמה כיון ורצה הש"י לברוא הגלגלים באותו אופן מהתנועות והלחות מזולתם, כבר יצא מהדרוש אשר אנחנו בו, והוא כמו שישאל למה ברא העולם, או למה לא בראו קודם לכן, כי השאלות האלה ביחוד ובכוונה לא יפלו לפי שהרצון כמו שזכר הרב בפרקים שקדמו זה ענינו שירצה ושלא ירצה, ואולי שכוון המכוון ית' ורצה בחלופים האלה כדי שיהיה אות וסימן שהם מחודשים, או שכיון בזה להשלמת העולם השפל, וכמו שיתבאר בעיון השלישי בעזהי"ת, או שאנחנו לא נדע ענין כוונתו כמו שלא נדע ידיעתו ועצמותו, ואין כן ענין

הגרמים השמימיים כי הם גשמים ויוכל השכל להשיגם, הנה התבאר מזה שהסבה אשר יתנה התורני באלו החלופים עם הכוונה והרצון היא מספקת, ושסכלותו בסבת הכוונה ורצון האלהי לא יבטל דעתו בכוונה, ואין כן ענין הפילוסוף, כי אם הוא לא מצא סבות אלה החלופים לא יתכן שיקיים דעת החיוב, לפי ששתי הכתות אי אפשר לעשות טענה או ראיה כי אם ממה שישיגו מטבע המציאות, ודע זה והבינהו מאוד. ומה שכתב הרב בפכ"א אינו כי אם לבאר ההבדל שיש בין דעת החיוב לדעת הכוונה, שהוא כולו אם המשך העולם מהסיבה הראשונה לא סר ולא יסור או אם היה נעדר ואח"כ נתחדש, ואינו סותר לדבר ממה שזכר כאן, ואמר הרב שאין ראיה אצלו על הכוונה ר"ל שנמשך העולם מאתו ית' בכוונה ורצון יותר גדולה מהתחלפות תנועות הגלגלים וכלל בזה ארבע שאלות שזכר. ראשונה, בהיות הכוכב תקוע בגלגלים וסדר הנחתם והם השאלות שזכר אח"כ מעניני הכוכבים, ושלזה לקחו הנביאים עניני הכוכבים והגלגלים מופת על מציאות השם. לפי שהפעולה תורה על הפועל והענינים בעצמם מורים שהם מכוונים ומחודשים ואין מחודש בלתי מחדש, ולפי שהיה זה הגדול שבמופתי מציאת ד' לכן אמר עליו מלת בהכרח כי הוא מופת חותך, ואמרו ובא בענין אברהם מבחינתו בכוכבים מה שכבר התפרסם, ר"ל משאחז"ל ראה בירה דולקת אמר אי אפשר לבירה הזאת בלתי מנהיג, ענהו הש"י אני הוא המנהיג, ואמר ישעיהו מעורר על עשות הראיה בהם באומרו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר, ואברהם אמר ה' אלהי השמים לפי שבראם על הטבע שהם עליו, וכן אמר אדון הנביאים רוכב שמים בעזרך, לפי שזאת הראיה מתנועת השמים היא אמתית אין ספק בה, ואמנם מה שאמר הרב אח"ז וביאור זה כל מה שתחת הגלגל וכו', הוא להשמר מן הספק למה היו הנביאים עושים ראיה מעניני השמים ולא מעניני העולם השפל, האם לא היה העולם השפל מכלל הנבראים כמו השמים, לזה אמר שהיה הסיבה בזה לפי שכל מה שתחת הגלגל מן החלופים אע"פ שהחמר שלהם אחד כמו שהוא אחד בשמים כבר יוכל האדם לחשוב שהמיחד בחלופים ההם היו כחות הגלגלים אשר עליהם והנחת החמר מן הגלגל, ר"ל שמה שהיו קרוב למקיף נתדקדק וקיבל צורת האש והמתרחק משם נתעבה וקבל צורת הארץ כדברי אריסט"ו, אמנם החלופים הנמצאים בגלגלים ובכוכבים מי נאמר שיחדם כי אין עליהם גלגל אחר, לא ישאר כי אם שהיה הש"י הוא המיחד כפי כוונתו ורצונו, ובזה נשלם החלק הששי.

ואם יאמר אומר השכלים הנפרדים כו'. עתה תדע למה הביא הרב פה תשובתו על מאמר האומר שהשכלים הנפרדים מניעי הגלגלים הם סבות חלופי תנועותיהם ולא הביאה

למעלה בזכרו הדעת הזה, שהסבה בו היא שהרב רצה להשלים טענותיו מהתנועת הגלגלים והנחת הכוכבים כאשר עם לבבו ולא רצה להפסיק מאמרו, אבל עתה שהוציא תולדה באמרו מי הוא מיחדם כ"א הש"י הוצרך לזכור הספק שיפול עליו, והוא שיאמר אומר שעם היות שאין על הגלגלים גלגל אחר שיהיה סבת חלופיהם הנה כבר נוכל ליחס הסבה בזה לשכלים המניעים אותם שהם עליהם שיתנועע כל גלגל כלפי מניעו ולא יהיה א"כ מיחדם הש"י, וכבר זכר הרב שאריסט"ו העיר על זה בספר מה שאחר הטבע ושלא הרויח בזה כלום לתת סבה בחלופים ההם, וזה לפי שאותם מניעים אינם גשמים אבל הם שכלים נבדלים מחמר ואינם מיוחדים ומיוחסים למקום ידוע מן הגלגל, כי שכל הנבדל המניע שוה לכל חלקי הגלגל המתנועע ממנו והוא אינו מניעו כי אם על צד התשוקה, ולכן תשאר השאלה עכ"פ, ועשה הרב בזה ג' בטולים. א', למה זה יתנועע זה הגלגל תנועתו התשוקית ר"ל שהוא ע"צ התשוקה והחשק לשכלו הנפרד ותהיה התנועה ההוא לצד מזרח והגלגל האחר לצד מערב, האם נאמר ששכל הגלגל העליון הוא לצד המערב ושכל הגלגל השמיני לצד מזרח ולכן יוצאים לקראתם אל המקום אשר הם שמה, זה אי אפשר כי אין לנבדלים מקומות מיוחדים. בטול שני, באומרו בהיות זה מאחר וזה ממהר, ר"ל אם היה ענין המניע מיוחד בפאה מוגבלת כאלו תאמר המזרח, למה א"כ היו מאותם הגלגלים המתנועעים ממערב למזרח קצתם מהירי התנועה מקצתם, והיה ראוי שיהיו שוים בתנועותיהם כיון שכלם מתנועעים בתשוקה לאותו צד. ואם יאמר אריסט"ו שהענין תלוי במניע כפי גודל כחו ושגדול הכח תהיה התשוקה אליו יותר עצומה ויתנועע גלגלו יותר במהירות מה, יתחייב בטול ג', והוא אומרו ולא יומשך זה על ערך קצתם מקצתם לפי שהשכלים לדעת הרב הם בדרך עלה ועלול, והעלה כחה גדול בהנעה מהעלול. כי לכן היתה תנועת הגלגל העליון היומי במהירות עצום לפי שמניעה הסבה הראשונה בלתי ב"ת החוזק, ובזה הערך היה ראוי שגלגל לבנה יהיה יותר מאוחר התנועה מכלם להיות המניע שלו עלול מכל אשר למעלה ממנו, ובכלל שיהיו הגלגלים הולכים מהמהירות אל האיחור כפי העלול והעלולים על ערך קצתם מקצתם, ר"ל מהמניעים, ואינו כן, כי כמו שנזכר למעלה יש מן התחתונים מהירים מהעליונים ולכן א"א בהכרח מבלתי שיאמר שטבע הגלגל ועצמו כפי צורתו חייב שיתנועע לזה הצד ובזה המהירות ושאותה צורה ועצמות שלו תחייב תשוקתו אל המניע. וכן יאמר אריסט"ו ר"ל שהגלגל מצד צורתו המינית תתחייב תנועתו כמשפט כל פעל המיוחד לנמצא במה שהוא הנמצא ההוא, ולפי זה שבנו למה שהיינו בו תחלה מהשאלה, והוא שנאמר אחר שיהיה חמר כל הגלגלים אחד באיזה דבר התיחד זה הגלגל

בטבע ותשוקה אחת תחייב לו זה המין מהתנועה בחילוף האחר אי אפשר מבלתי מיחד בהכרח, ואמר הרב שהבחינה הזאת תוציאהו לשתי שאלות. א', אם מציאות זה החלוף שבגלגלים וכוכבים מחייב חיוב הכרחי היות העולם נמשך מהסבה הראשונה בכוונת מכוין לא על צד החיוב, אם לא. והשאלה השנית כאשר נודה שהיה העולם בכוונת מכוון אם יתחייב מזה שיהיה מחודש אחר העדר או לא יתחייב זה, אבל יהיה אפשר שהמיחד ית' לא סר מהיות רוצה ומכוין בעולם תמיד ויתחברו שני הענינים יחד הקדמות והכוונה, כי כבר היו אנשים שחשבו כן, וזהו הדעת אשר זכר ה"ר חסדאי וה"ר נסים רבו, כמו שהודעתיך, ואל השואל שישאל על זה, ואם היה שהרב כבר עשה טענותיו בפרק הזה לבאר שהעולם נמשך מהסבה הראשונה בכוונה ורצון, ואמר שיתחייב בהם הכוונה בהכרח, איך עשה עליו עתה מחדש שאלה כאלו הבחירה והחקירה שעשה עד עתה היא הוצאתהו עתה מחדש לשאלה ההיא, ואמר הנני מתחיל בתשובת שאלות האלה, כי איך קראה התחלה ואינו כן, כי מתחלת הפרק השתדל הרב לבאר זה והשלים ביאורו. והתשובה לזה הוא באחד משני פנים, הא' שעם היות שהרב עשה בזה הפרק טענות לבאר היחוד והכוונה מפאת חלופי תנועות השמים והנחת הכוכבים, חשש שיאמר הפילוסוף, החלופים האלה אשר אמרת הן המה מחויבים מהסבה הראשונה ונמשכים ממנו על צד החיוב כמו העולם בכללו, לכן לא נסתפק הרב בזה עד שיבאר אותו החיוב אשר ירצהו אריסט"ו באיזה אופן, הוא ויעשה זה בסוף פכ"א כדי לבאר שאותו החיוב אינו מספיק להיות סבה לחלופים האלה כפי מה שהניחו אריסט"ו, גם שמיד בפכ"ב יכריע דעת חידוש העולם בבטלו ענין החיוב שירצהו אריסט"ו בראיות הכרחיות, הנה א"כ עשה השאלה הזאת כדי לתת תוספת ביאור והכרעה בדרוש הלזו, ואתה תדע שעל השאלה השנית השיב הרב ראשונה בפכ"א. ועל השאלה הראשונה השיב עליה אח"כ בפכ"ב, והיה זה לפי שממה שיאמר בתשובת השאלה השנית יעזר ויסתייע לתשובת השאלה הראשונה, וכמו שיתבאר בדבריו. והאופן הב' מהתשובה הוא שאחר שהשלים הרב לסדר טענותיו כולם להוליד מהם שטבע הגרמים השמימים והכוכבים מורה שהם בכוונת מכוון לא בחיוב. ראה לספק עליו מפאת השכלים המניעים שיאמר הפילוסוף שהם הסבה בכל החלופים האלה. אם לחילוף צדדי התנועות, ואם למהירותם ואיחורם ואם להנחת הכוכבים בגלגלים בכל בחינת החלופים אשר זכר, ולכן הביא זכרון הספק הזה באחרונה לפי שהיה עתיד להרבות עליו הדברים בפרקים הבאים, ואתה תראה שעם היות שיש לנו הנה שני מיני טענות בדברי הרב. א', מחילוף תנועות הגלגלים. ב', מהנחת הכוכבים, הנה הוא בתשובתו על ספק המניעים להשיב כאן כ"א על המין

האחד מהם, שהוא מחלופי התנועות, באמרו שהמניע הראשון הנבדל אין לו הגבלת מקום ואיך א"כ יתחייב ממנו חלוף הצד בתנועות וחלוף המהירות ולא דבר הרב בכל זה דבר מענין הכוכבים, ומפני זה אחר שהשיב אל הספק במה שיתיחד לחלופי תנועות הגלגלים הוצרך להשיב עוד לחלופי עניני הכוכבים להוכיח שאינם מחויבים מפאת השכלים הנפרדים, וע"ז בלבד עשה השאלה הראשונה, האם במציאות זה ההתחלפות, ירצה התחלפות עניני הכוכבים בגלגלים אשר זכר בטענותיו אם יתחייב שיהיה בכוונת מכוין מהבורא ית' או לא יתחייב זה, ר"ל אבל שתהיה סבתו מחויבת מפאת השכלים הנבדלים המניעים, וזהו כח השאלה הראשונה הזאת. והשאלה הב' היא כוללת לכל הטענות ולכן אמר בה אם כשיהיה כל זה בכוונת מכוין, כי באומרו כל זה גלה דעתו שהשאלה הראשונה היתה חלקית לעניני הכוכבים ולכן אמר בה זה ההתחלפות, אמנם השאלה השניה היא כוללת לכל החלופים ולכן אמר כל זה, ר"ל חלופי התנועות וחלופי הכוכבים בכוונת מכוין ייחד זה הייחוד. אם יתחייב מזה שנתחדש זה העולם אחר העדר או לא יתחייב זה, אבל שבהיות העולם קדמון יאמר שנמשך ממנו ית' ברצון וכוונה שלא סר מהיותו רוצה ומכוין בו. והנה לבאר השאלה הב' הזאת הביא הרב פרק עשרים הנמשך לזה לבאר בו מה שיאמינהו אריסט"ו בענין החיוב, והוא שלא נמצאו דברים אלו במקרה כ"א בסבה עצמית, האמנם איך התחייב העולם מאותה סבה עצמית ראשונה ביאר דעת אריסט"ו שהוא היות החיוב ההוא בידיעה ורצון שמח ונהנה בו, ואי אפשר שירצה חלופו, ואמנם מאמיני הקדמות שהאמינו עם זה שהיה העולם ממנו ית' בכוונה והתיחדות, נסתפק להרב אם היה דעתם שזה היה דעת אריסט"ו, או אם היו בזה חולקים עליו, ואיך שיהיה ביאר בפכ"א שאחריו שא"א לקבץ הכוונה וההתיחדות עם אמונת הקדמות. ובסוף דבריו אמר באותו פרק וז"ל. והגיע המאמר אל החקירה על זה החילוף הנמצא בשמים אשר התבאר במופת שא"א לו להמצא מבלי סבה, אם הסבה ההיא היא עלה לזה החלוף וכן התחייב ממציאותה, או הסבה ההיא היתה הפועלת לזה החילוף המיחדת לו על הצד אשר נאמין וכו', וזה על חלוף עניני הכוכבים אמרו, והיא היא השאלה הראשונה ששם התחיל לחקור עליה ועניינה אם אותו חלוף הנמצא בכוכבים אחרי ההודאה שיש לו סבה והיא הסבה הראשונה לכל הדברים, אם הנמשך זה ממנה על צד החיוב או על צד הכוונה, כמו שנאמר אנחנו עדת משה רבינו עליו השלום. וכדי להשיב על זה התחיל הרב לבאר ענין החיוב אשר יראהו אריסט"ו ר"ל איך נמשכו השכלים זה מזה והגלגלים מהשכלים. ובפכ"ב הקשה על אותן המשכות והכריע שאינו

על דעת החיוב, וזהו אשר רצה לבאר על השאלה הראשונה. הנה התבאר הפרק הזה עם קישור שאר הפרקים:

פרק לא

אולי כבר התבאר לך העלה בחזוק תורת השבת כו'. ראוי שנתעורר בדברי הרב, ראשונה למה התחיל דברו בלשון אולי והיה ראוי שיהיה תחלת דבר פיו כבר התבאר לך. ב', כי טעם מצות השבת לא נתבארה עדיין ואיך אמר שכבר התבארה. ויקשה עוד למה הביאו הרב במקום הזה והנה הוא מטעמי המצות, והיה ראוי שיביא הפרק הזה בחלק השלישי ביניהם שאתה תמצא טעם השבת וענינו הביאו הרב בפמ"ג ח"ג בכלל המצות אשר סדר בספר זמנים, ושם אמרו ז"ל אמנם ענין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לביאור, כבר נודע מה שבו מן המנוחה עד שיהיה שביעית חיי האדם בהנחה ובמנוחה מן הטורח והעמל אשר לא ימלט ממנו קטן וגדול עם מה שמתמיד ומקיים הדעת הנכבד מאד לדורות והוא האמונה בחדוש העולם. והנה הטעם המקרי שזכרו שמה ממנוחת העמל לא זכרו בזה הפרק והוא כדמות סתירה לדבריו. ג', למה תמה הרב על היות מצות השבת בסקילה ושאדון הנביאים הרג עליה ר"ל אותו המקושש עצים שנזכר בתורה בפרשת מרגלים, כי הנה היותה בסקילה הוא כמו מצות אחרות שדינם וענשם כן, ואם הרג אדון הנביאים הוא לפי שבא לידו הלכה למעשה, כי כן הרג לנוקב את השם, ואין להביא ראיה מזה, שג"כ היה הורג מי שנתחייב הריגה על איזה משאר עבירות אם באו לידו. ד', איך אמר הרב שמצות השבת היא שלישית למציאות האל כי כפי סדר הדבורים היא רביעית לפי שהדבור הא' הוא אנכי והב' לא יהיה לך והג' לא תשא ויהיה א"כ זכור את יום השבת רביעית לא שלישית. ואם תמנה כפי מנין המצות הנה תהיה חמישית או ששית כי בכלל לא יהיה לך הוא לאו הודאה לאחר ומניעת עשיית הצלמים ומניעת העבודה להם כמו שזכר הרב המצות האלו כלם בספר מנין המצות אשר לו. ואפלא מהנרבוני שאמר שהשבת היא מצוה ג' למציאות השם, לפי שבא בדבור אנכי ה', והרחקת השניות בא בדבור לא יהיה לך ואח"כ אמר זכור, ושכח החכם הזה דבור לא תשא. ה', שהנה הרב המורה אמר בפי"ג שעבר מזה החלק בספרו דעות האנשים בקדמות העולם או חדושו כתב בסוף הדעת הראשון, ז"ל. וזאת היא אחת הדעות והוא יסוד תורת משה רבינו ע"ה בלא ספק והיא שנית ליסוד הייחוד, הנה אם כן אמר שהשבת הוא יסוד שני וכאן אמר שהוא שלישי והיא כסתירה מבוארת:

ואומר כפי הפרק והיתר ההערות, שהרב אחרי שהשלים דבריו בחדוש העולם כפי הראיות השכליות וכפי הכתובים בי"ח פרקים אשר קדמו, רצה בזה הפרק לדבר בעלת

השבת וטעמיו, לא בדרך טעמי המצות אשר יביא בחלק הג' שהביא הטעמים ההם כפי הסברא האנושית, וכנגד דרכי העבודות הקדומות, ולכן נתן שמה טעם פרסומיי במצות השבת שהוא כדי שיהיה שביעית חיי האדם במנוחה. אבל כאן רצה לבאר הטעם האמתי כפי הקבלה האמתית התוריית, והוא כדי להשריש בלבות בני אדם פנת חדוש העולם ובריאתו. ולפי שזה מבואר נגלה מן הכתובים וכפי שרשי הרב אשר זכר בענין החדוש, לכן היה ראשית דבריו אולי כבר התבארה לך כי היה טעם השבת יוצא מכח דבריו ושרשיו בענין החדוש. וכיון ג"כ הרב עוד בזה למה שביאר בפכ"ט ופ"ל מזה החלק, והוא שהחדוש האמתי הוא מה שזכר הכתוב בששת ימי המעשה שהיא הבריאה הראשונה שזכרה התורה, והיא כלה כפי פשט ושלכן היה יום השביעי יום מנוחה, להורות שאחרי היותם ביום הששי לא נתחדש דבר. אמנם מה שבא בבריאה השנית בפרשת אלה תולדות השמים והארץ בענין אדם וחוה, והצלע, וג"ע, והנהרות, ועץ החיים, ועץ הדעת, וענין הנחש עם חוה, שהוא כלו המשלי ולא כפי פשוטו, ושכדי להעיר ע"ז הענין האמתי היה השבת יום השביעי לרמוז ולהודיע שלא נתחדש דבר עוד אחר יום הששי הוא פרשת ויכלו. ולפי שזכר הרב ברמז ובקצור נפלא כמו שכבר העירותי עליו במקומו לכן אמר פה אולי כבר התבארה לך, ר"ל אולי ירדת לסוף דעתי, והתבארה לך א"כ הסבה במצות השבת שהוא יום השביעי שבא להודיע אמתת אמונת החדוש שנזכר בתורה כפי פשוטה שהוא מה שנזכר במעשה ששת הימים לא יותר מזה, כי זהו המכוון במנוחת היום השביעי. ולהעיר הרב על מעלת שרש החדוש קרא מצות השבת תורה באומר בחזוק תורת השבת לפי שעם היותה מצוה פרטית היא תורה כוללת, אחרי שכל ספורי התורה וייעודיה הם מיוסדים על השרש הזה וכמו שביאר בפרקיו הנזכרים:

ואמנם החזוק אשר ראה הרב בתורת השבת הוא אם בהכפלה והשנותה פעמים רבות אם במן ואם בעשרת הדברות ובמצות סוף פרשת אלה המשפטים, ובפרשת תשא פעמים ובמשכן בפרשת ויקהל, ובפרשת קדושים, ובפרשת אמור, ובמשנה תורה, וכן כאן ראה בה חזוק מופלא במה שהזהיר על שמירתה לא לבד כל אשר בשם ישראל יכנה, כי ג"כ לעבד ולאמה וגם לבעל חי הביתיים כמ"ש ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך, מה שלא נמצא בזה בשאר מועדי ה' וביום הכפורים עם כל קדושתו, שלא חייב העבדים והאמהות ולא הב"ח בשמירתו. ועל החזוק הזה אמר הרב בחזוק תורת השבת:

ועוד העיר על ראיה אחרת תורה על מעלת השבת והיא היותה בסקילה, ורצה בזה שענין השבת הזה בשב ואל תעשה, כמו שאמר וביום השביעי תשבות לא תעשה בו

כל מלאכה, וכבר ידענו שלאו שאין בו מעשה אין עונשו מלקות חוץ מנשבע, ואם לא במלקות כ"ש במיתה, וכמו שהרב עצמו זכרו בפמ"א ח"ג בהקדמת טעמי העונשים, וראוי א"כ שנתמה למה בלאו הזה אשר זכרה התורה בשבת נתחייב החוטא מיתה. והיותר חמורה שבמיתות שהיא סקילה. וכיון הרב עוד בזה שהנה ביום הכפורים מצינו בו איסור מלאכה ואמר הכתוב וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה (ויקרא כ"ג ל') שהיה ענשו בידי שמים ולא בידי אדם. ואחשוב אני שלזה נזכר בפרשת מקושש עצים ויניחו אותו במשמר כי לא פורש מה יעשה לו, ואין עניינו כדעת המפרשים אי זו מיתה ממיתות ב"ד יומת, כי לפי שנאמר למעלה והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח או מן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, וסמיך ליה ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת, ראו שזה היה עושה ביד רמה ושדבר ה' בזה ומצותו הפר. ולכן נסתפקו אם יהיה בכרת בידי שמים כמ"ש הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, או אם היה ראוי שיענש בעוה"ז, והיה א"כ הספק במה שאמרה תורה מחלליה מות יומת, אם תהיה מיתתו בידי אדם או בידי שמים, ולזה בא הפי' מות יומת האיש רגום ירגמו אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה, כאלו פי' וביאר המות יומת באיש המחלל, עניינו ופירושו הוא שירגמו אותו כל העדה לא שתהיה מיתתו בידי שמים. ומכאן למדו חז"ל שכל מקום שנאמר בו מות יומת דינו בסקילה, שהש"י פירש להם וביאר זה בענין המקושש שעדיין לא פירש להם. הנה מפני זה אמר הרב והיותו בסקילה:

עוד אמר ואדון הנביאים הרג עליה. להעיר על ענין שלישי, והוא שאין ראוי שנחשוב שלא דבר האלהים אינה לידו של אדון הנביאים שיבאו הלכה למעשה דין נוקב שם ה' ודין מקושש עצים ביום השבת, כי אם הנה לא היה זה בקרי ועל צד ההזדמן כי אם בכוונה מכוונת, להודיע ששני השרשים היותר עקריים בתורת האלהית הם אמונת מציאותו ית' כפי מה שהיה, ר"ל מחוייב המציאות אחד ויכול ושאר התארים הנכללים בענין המחוייב המציאות שהוא שלמותו ית' המיוחד, ואמונת חדוש העולם ובריאתו אחר האפס המוחלט שהוא שלמות פעולתו, ולכן (אמר) אדון הנביאים, ר"ל אשר למדנו והשרישנו בנבואתו העליונה בביאור שני השרשים האלה, הוא בעצמו הרג עליהם הכופרים בהם, אם הנוקב שהיה כופר בשלמות מציאותו יתברך, ואם המקושש שהיה כופר בפעולתו:

עוד אמר הרב שמצות השבת היא שלישית למציאות הש"י והרחקת השניות, ואין ראוי שתחשב בדבריו שקרא הרב מצוה ראשונה אנכי המורה על מציאות ה' ומצוה שניה לא יהיה לך מורה על הרחקת השניות, אינו כן אבל כוונתו שכאשר עשינו חלק אחד ממציאות ה' והרחקת השניות, והנה סמכם יחד לפי שכמו שזכרתי מטבע מחוייב המציאות הוא שיהיה אחד, וכאלו שני המאמרים עניינם וגזרתם אחד, ולכן היה האחד מהם בלשון מחייב אנכי ה' אלהיך, והאחד בלשון שולל לא יהיה לך, כאלו יאמר תאמין במציאותי במחוייב ואל תאמין בשום אלוה אחר, ולהיות ענין שני הדברים וגזרתם אחד, והיה אחריה מצות לא תשא שהיא גזרה ב' אשר יזכירנו בה בכבוד הנמצא האחד מחוייב המציאות ההוא, לכן היה גזרה שלישית שנאמין ג"כ בפעולתו הנפלאה כי רבה היא, ר"ל חדוש העולם ובריאתו, אשר באה בדבור זכור את יום השבת. הנה א"כ היה המצוה ראשונה כפי הכוונה והגזרה בהאמנת האלהות והיא תכלול שני הדבורים, אנכי ולא יהיה לך, והמצוה השנית לכבדו ובאה בדבור לא תשא, והמצוה הג' באמונת פעולתו בבריאת העולם אשר באה בדבור זכור את יום השבת. ולפי שלא יאמר שעוד מצאנו ביניהם אזהרה אחרת באומרו לא תעשה לך פסל וכל תמונה לא תשתחוה להם ולא תעבדם, הנה להסיר הספק הזה כתב הרב כי האזהרה מעבוד זולתו אמנם הוא לישב אמונת הייחוד, ר"ל שגם זה הוא חלק מהאמונה הכוללת ואינה אזהרה לדבר בפני עצמו כי הוא ליישב (אמונת) הייחוד:

ואמנם במה שזכר הרב בפי"ג מזה החלק שיסוד חדוש העולם הוא שני ליסוד הייחוד אין בו סתירה למה שאמר בכאן, לפי ששם דבר הרב מהיסודות ועקרי האמונה אשר זכר בפי' המשנה במשנת כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, וידוע שהיסוד הראשון שמנה הרב שהוא מציאות האל, והיסוד השני הוא אחדותו, והיסוד השלישי הוא שאינו גשם ולא כח בגשם, והיסוד הרביעי שהוא קדמון וכל זולתו מחודש, הנה א"כ היה החדוש מהיסוד הרביעי, אבל הרב באותו פרק י"ג אמר שהוא שני ליסוד הייחוד, ר"ל שאחר יסוד הייחוד שעשה ממנו כדמות התחלה הנה היסוד האחר הסמוך אליו הוא הרחקת הגשמות, ולפי זה הדרך יהיה החדוש והוא היסוד השני בערך הייחוד. ויצא לנו מזה שבאותו פרי"ג דבר הרב מהיסודות ומעיקר האמונה כפי שמנאם בפי' המשנה פרק חלק, ובספר מנין המצות אשר לו זכר כל זה כפי המצות ומניינם, ובזה הפי' אשר אנחנו בביאורו הביא הדברים כפי הכוונה האלהית באמונות עד כללותם והסתעפותם זה מזה והם ג' דרכים מתחלפים ושלשתם אמת מבלי סתירה, ולכן אמר שהיה אמונת השבת שלישית למציאות השם והרחקת השניות הנכללות באחד **ועם** מה שפירשתי בזה יותרו

ההערות כלם, כי הנה ידענו למה התחיל הרב בלשון אולי מאותם הב' סבות, וטעם השבת כבר התבאר בביאור אמונת החדוש ושלא בא הפ' הזה לבאר טעם מצות השבת כי אם להשלים הדבור בענין החדוש, ולהסיר הספק אשר יקרה בו מפאת הטעמים שנתנה תורה למצות השבת כמו שאזכור, ושהטעם אשר הביא בח"ג בטעם השבת הוא פרסומיי נסמך אל הדעת האמתי, ושמה דבר כפי הפרסום ובכאן דבר כפי האמונה האמתית, וידענו ג"כ למה תמה מהיות השבת בסקילה והוא מב' הבחינות אשר זכרתי, ולמה אמר ג"כ ואדון הנביאים הרג עליה שהיה זה בכוונה אלהית, וביארתי איך היתה מצות השבת שלישית כפי סדר האמונות אשר בעשרת הדברות ושאין סתירה ממ"ש בזה למ"ש בפי"ג מזה החלק:

וכבר ידעת מדברי שהדעות כו', ר"ל שכבר זכר בפרקים אשר עברו שרצה הקב"ה לזכות את ישראל כשנתן להם תורה ומצות יעירו ויעוררו על האמונות האמתיות, כי עם היות שהאמונה נושאה הוא השכל ואין לה התלות עצמי במעשים הגופיים, כי היא מצד עצמה לא תצטרך כי אם אל הציור ואל האמת והצדק שכן הוא במציאות חוץ לנפש כמו שהוא בנפש כמו שביאר הרב בפירוש ח"א (פ' ל'), הנה עם כל זה לא יצטרך למציאות האמונה ועצמותה, אבל לפי שהדעות והאמונות יתקיימו ולא יהיה בהם ספק ולא פקפוק, צוה ית' במצות ומעשים התוריים שיורו עליהם, כי כאשר יעשה אותם האדם בפעל ובמעשה יתחזק ויתקיים יותר אמונתו בנפש, לפי שהמעשים הם שלוחי הלב ופעולותיו:

עוד ימצא במצות תועלת שנית והוא שמלבד קיום האמונות וחזקם, הנה עוד יפרסמו אותם לכל בני אדם באופן שאותם שלא יהיו שלמים באמונות, ישלחו ידם להאמין ויאמינו בהם כשיראו אותם בפרסום הגדול ההוא, כי הפרסום מבלי חלוק וערעור מורה על האמות:

עוד ימצא תועלת שלישית במצות המעשיות, והוא שאם היו האמונות בנפשות בלבד, אולי ישתכחו בארך ימים, כי דברים שבלב אינם דברים, ואיך יסכימו בני אדם כלם שכם אחד (כו') להיות ציורם ומחשבותם ואמונתם באופן אחד מבלי חלוף, ולא הפסד ושכחה, אם לא מפאת המעשה התוריי, שלהיותו מוגבל וקבוע, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, וזה יביא אל התמדת האמונה הדעת והשארותו לנצח כפי השארות ונצחיות המצוה המורה עליו. ואל אלה הג' תועלות אשר ימצאו במצות כיון הרב במ"ש כאן שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שהם המצות שיעמידום ר"ל שיחזקו ויעמידו אותם בנפש והיא התועלת הא' שזכרתי,

ושיפרסמום והיא התועלת השנית, ושיתמידום בהמון לנצח שהיא התועלת הג' לא ישארו. והתבונן אמרו ויתמידום בהמון, כי האמונות בחכמים כבר היה אפשר שיתמידו מבלי המעשים, אבל בהמון לא ישארו בלתם:

ומפני זה צונו ית' בתורתו להגדיל זה היום, ר"ל יום השבת, כדי שיתקיים באמונתו יסוד חדוש העולם, כי הוא יסוד התורה ויסוד ספורי הנסים והנפלאות והייעודים כלם ושיתפרסם היסוד ההוא במציאות כשישבתו בני אדם כלם ביום אחד. והיה כי ישאל השואל מה סבת זה. יהיה המענה כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש:

וכבר באו בזאת המצוה שתי עלות מתחלפות וכו' עד סוף הפרק. אחשוב שכדי להודיע זה בא הפרק הזה בכאן אחרי שהשלים מאמרו ופרקיו במעשה בראשית, וכמו שכתב הנרבוני שהיה מעשה בראשית במנוחה. ועניינו אצלי שאולי המעיין נחה דעתו באמונות החדוש מפני מה שראה שהתורה גלתה היסוד הזה בביאור כמ"ש כי ששת ימים. האמנם כשיראה במשנה תורה שנתנה תורה טעם אחר במצות השבת שהוא זכר ליציאת מצרים, באומרו וזכרת כי עבד היית ולא זכר טעם החדוש, יראה סתירה בדבר ושהוא חולק על מה שאמר בדברות הראשונות כי ששת ימים עשה ה', ואולי שהדר ביה הנותן טעם מאותו הטעם אשר נתן ראשונה מבריאת העולם וחדושו, ומפני זה הוצרך הרב לבאר הענין ולהגיד שאין סתירה בדבר כי הם שתי סבות ויש להם שני מסובבים. א', בהגדלת השבת ושמירתו, ומפני זה נאמר בעשרת הדברות הראשונות כי ששת ימים עשה ה' על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, כי בסבת חדוש העולם נתקדש היום ההוא שבו שבת מבריאתו וחדושו. אמנם במשנה תורה דבר מענין אחר והוא בתת הסבה למה צוה האל ית' אותנו בתורת השבת ומצותו. והשאלה הזאת תכלול עניינים, אם למה היינו אנחנו עדת ישראל מחוייבים בשמירת המצוה הזאת יותר מכל שאר העמים אחרי שכלם נבראו ונתחדשו במעשה בראשית. ולמה לא היה השבת אחד ממצות בני נח. ואם למה לא צונו ית' מצות מעשיות לקיום שאר היסודות והאמונות, כאלו תאמר מצוה לפרסם מציאות האל, ומצוה לפרסם יחודו או שאר האמונות האמתיות ועשה זה בלבד באמונת חדוש העולם. הנה כל זה כלל הרב באומר אמנם תתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו, שהם שני הענינים אשר העירותי עליהם, ובסבת זה נאמר שם וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, ר"ל שהיו עבדים במצרים ולא היו עובדים ברצונם ובעת שיחפצו בו ולא היו יכולים לשבות ביום השבת ג"כ, ולכן צוה אותם מבין שאר האומות על השביתה והמנוחה ביום השבת הזה ושיעשו זה לזכרון זה היסוד מבין

שאר היסודות, הנה א"כ באה השביתה והמנוחה ביום השבת לקבץ בו שני העניינים. הא', האמנת הדעת האמתי שהוא חדוש העולם, והיה ראוי שיעשו זכר לזה לפי שהוא מורה על מציאות השם ויכלתו בתחלת המחשבה ובעיון הקל כי אחרי שאנחנו (ידענו) שהעולם מחודש יחוייב שיהיה שם מחדש ובורא, ואם כן לזכור חסדי ה' עלינו בהניחנו מתחת סבלות מצרים, וכאלו היה מצד השבת חסד כולל בדעת האמתי שהוא חדוש העולם ותקון הענין הגשמיי, והוא יציאתנו מעבדות לחירות מתחת סבלות מצרים. ולא כמו שכתב האפודי שהתקון הגשמי הזה שיהיה שביעית ימי האדם במנוחה (שלא יטריח כל שבעה במפורסמות) כי זה לא זכרו הרב בזה הפרק כי הוא הטעם הפרסומי אשר יזכור בתוך טעמי המצוה. והתבונן בדברי הרב שעם היות שאמר בראשונה שהיו בו שני מסובבים והם קדושת היום והגדלותו בעצמו וצוותו אותנו, ושבאו על זה ב' סבות אם לקדושת היום כי ששת ימים עשה ה', וזאת הסבה והמסובב בה בדברות הראשונות, וכנגד המסובב השני שהוא צוותו אותנו אמר בדברות השניות, וזכרת כי עבד היית על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, ובזה כבר התיר הרב על הספק שהעיר די ספוקו הנה. ואחרי דבריו אלה רצה לשתפם יחד באומר שכללה מצות השבת ב' הענינים יחד ר"ל שמצות השבת כוללת שני המסובבים, ר"ל קדושת השבת בעצמו וצוותו אותנו, וכללה שתי הסבות שהם חדוש העולם ויציאת מצרים וזהו אומר וצונו התורה השביתה והמנוחה לקבץ שני הענינים. והרמב"ן בפירוש התורה בפרשת ואתחנן כתב שלא היה הדעת הזה מחוור אצלו, כי בהיותנו שובתים ולא נעשה מלאכה ביום השביעי, אין לנו בזה זכרון ליציאת מצרים, אבל יהיה בו זכר למעשה בראשית שנשבות ביום ששבת השם וינפש. ואין לדבריו בזה טענה לפי שהרב המורה לא זכר במצות השבת השביתה מהמלאכה בלבד, אבל ההגדלה והכבוד ליום ההוא ושביתת המעשה, והנה ההגדלה כבר תורה על יציאת מצרים כמו שתורה על חדוש העולם, כל שכן שהרב הרכיב ב' הענינים יחד כמו שזכרתי, והוא אומר וצונו בתורה השביתה והמנוחה לקבץ ב' הענינים, ולא יאמר א"כ שהשביתה תורה על יציאת מצרים כי אם שתורה על חדוש העולם, ולהיותנו אנחנו שומרים מצות השבת ולא עם אחר יהיה זכר ליציאת מצרים, וכפי הבחינה הזאת לא יהיה מקום לקושית הרב הנחמני, אבל ישאר להקשות על הרב המורה מי הביאו לכל זה, ר"ל לעשות שני מסובבים ושתי סבות, כי אם היה כל זה כדי להשיב למ"ש במשנה תורה וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, היה לו לפרשו על מנוחת העבד, כמו שפי' הראב"ע יאמר שיצוה על שביתת העבד למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, ואל תשאל למה ינוח העבד, זכור ואל תשכח כי עבד היית והניח ה' לך, ולכן גם אתה

תניח לעבדך. והתשובה מבוארת בזה שהרב המורה לא הסכים לפרש הכתוב כן מפני שהכתוב אמר בסוף הדברים, על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, ואם היה דעתו על שביתת העבד היה ראוי שיאמר (תחת) על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, צוך שתעשה כן ביום השבת, ומלות הכתוב לא יסבלו פירושו, אף כי בקדושת היום תקנו לומר זכר ליציאת מצרים, והוא המורה שמאמר וזכרת כי עבד היית על עצם המצוה אמר ולא על מנוחת העבד. והנני מוכיח מן הכתובים דעת הרב המורה ר"ל ששמור את יום השבת שנאמר בדברות השניות הוא כולל הסבה בשתי הסבות ובשני המסובבים, כי שם נאמר שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלהיך, ואין הכוונה בזה כאשר צוך במרה כמו שפרש"י, כי לדבריו היה ראוי שיאמר כן בדברות הראשונות שנאמרו בסיני שהיה המצוה ההיא כמו שצוה עליה במרה, וכיון שלא נאמר כן בסיני, מה יהיה הצורך לאמרו בערבות מואב, ועוד שאם אמר במצות השבת כאשר צוך ה' אלהיך חוזר למרה, לפי ששבת ודינים במרה איפקוד, (אם כן) מה נאמר בדבור כבד את אביך ואת אמך כאשר צוה ה' אלהיך האם נאמר שנצטוו ג"כ במרה על כבוד אב ואם, הנה באמת לא נמצא זה בדבריהם ז"ל, וכל זה ממה שיוכיח שאמר בשבת כאשר צוך ה' אלהיך אינו כמו שפירש"י במרה, ולא ג"כ כמו שפי' הרמב"ן בסיני, ושלכן נאמר בדברות השניות כאשר צוך ה' אלהיך לפי שנצטוו ראשונה, (הדברות השניות כאשר צוך ה' אלהיך) אחרי שכלם נצטוו שמה בראשונה, ולמה בחר משה אדוננו לומר כן במצות שבת, וכבוד אב ואם ולא בשאר הדברות כלם, אבל אמתת הענין לדעתי כך הוא, שג' דבורים הראשונים, אנכי, ולא יהיה לך ולא תשא, באו במשנה תורה בלי תוספת ובלי חסרון כמו שנזכרו בסיני, וגם החמש הדברות האחרונות לא תרצח, ולא תנאף, ולא תגנוב, ולא תענה, ולא תחמוד, לא נמצא בהם חלוף עצמי, כי שוא ושקר דבר אחד הוא, (וכן) לא תתאוה ולא תחמוד, ואין בהם תוספת ולא חסרון מתנאי עצם, האמנם במצות השבת בא חלוף גדול, שלא זכר שם הטעם האמתי באותה מצוה, שהוא כי ששת ימים עשה ה', כמו שנזכר בדברות הראשונות, ומפני זה הוצרך אדוננו משה לומר במצוה הזאת כאשר צוך ה' אלהיך, לפי שאותו היום הוא במעשה בראשית שבת לה' ויום מנוחה. הנה אם כן נכלל בדבור הזה באומר כאשר צוך ה' אלהיך ובאומר ביום השביעי שבת לה' אלהיך, הסבה הא' שנזכרה בדברות הראשונות מגדולת היום וקדושתו, ומפני זה אמרו חז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ר"ל שענינם א' וכוונתם א', ואמנם הסבה הב' למה צוה המצוה הזאת אותנו, העיר באומר וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ר"ל שלא היית יכול לשבות שם, ויוציאך ה' אלהיך משם על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, ר"ל על כן צוה הקב"ה לך

ולא לעם אחר לעשות ולשמור את יום השבת. הנך רואה שהכתובים עצמם יאמתו דעת הרב המורה ופירושו, ואל זה כיוון באומר וצונו בתורה השביתה והמנוחה לקבץ שני הענינים, כי זה הצווי היה במשנה תורה בדברות השניות כמו שזכרתי. ואמנם במצות כבד אמר ג"כ כאשר צוך ה' אלהיך, לפי ששם הוסיף משה אדוננו בענין השכר, כי הנה בדברות הראשונות אמר בלבד למען יאריכון ימיך, ובדברות השניות הוסיף ולמען ייטב לך, כאלו אמר כבד את אביך ואת אמך מאותו שכר שצוך ה' אלהיך בסיני, והוא למען יאריכון ימיך, כי זהו השכר שנזכר שם, וגם מפני דבר אחר שאני מוסיף עתה והוא למען ייטב לך, אותו שכר שצוך, וההטבה הזאת היא דבר אחר מזולת אריכות הימים, וענינה שאם האדם יכבד את אביו ואת אמו וינהג כן תמיד, יועיל לו אחר זקנתו שיכבדוהו בניו גם כן, וזהו אומר ולמען ייטב לך. הנה התבאר לך מזה שבח' הדברות שלא הוסיף ולא גרע אדוננו משה דבר מעצמו לא הוצרך לומר אשר צוך ה' אלהיך, אמנם בשני הדברות האלה ר"ל בדבור השבת מפני הטעם אשר גרע בו, ובדבור כבוד אב ואם מפני השכר אשר הוסיף בו, הוצרך לומר בשנים אלה כאשר צוך ה' אלהיך. וזה כלו ממה שיאמת דעת הרב ופירושו:

פרק לב

דעות בני אדם בנבואה כו', ראיתי להעיר בפרק הזה על ג' דברים, חמשה. א) למה לא הביא הרב גדר הנבואה בזה הפ' בתחלת הדרוש כמו שעשו שאר החוקרים בספריהם ובחקירותיהם, הלא תראה בן סינא בספרו דקנון בפרק א' הביא גדר הרפואה, וכן עשה המדיני (ר"ל אריסט"ו) בתחלת ספר המדות שקודם הדברים כלם נתן גדר לטוב שהוא האושר אשר יחקור עליו בספר ההוא, ולמה לא עשה כן הרב בענין הנבואה, והנה הנרבוני כתב בזה הנבואה יביאהו בתחלה ולא ביאר סיבתו. ב) באמרו דעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחדושו, ומהו היחס והערך אשר מצא הרב לדעות הנבואה עם דעת הקדמות והחדוש, האם היה זה בלבד במספרם שהוא אלה שלשה ואלה שלשה, הנה הוא באמת דמיון חלוש מאד. והנה יש אתנו זה המספר מהשלשה בענינים רבים יקרים מאד, כגון שלשת חלקי המציאות נבדלים, וגלגלים, והווים נפסדים, וג' האבות אברהם יצחק ויעקב, ושלשת הרועים, משה אהרן ומרים. ושלשת המחנות, וכהנים לוים וישראלים, ותורה נביאים וכתובים, ודברים רבים זולת אלה ולא ייחס הרב הדעות הנבואה אל אחד מהם כי אם אל דעת הקדמות וחדושו. ג) באומרו הדעת הראשון שהוא דעת המון הפתאים שיאמין בנבואה וקצת המון אנשי תורתנו ג"כ יאמינוהו והוא שהש"י יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה, ולמה

ייחס הדעת הזה אל המון הפתאים, ואם הוא אצלו דעת נפסד ובלתי אמתי הנה ראוי שיאמר דעת הטועים או המשובשים או כדומה מן הלשונות שיפלו על הפסד הדעות ושקרותו לא שיקראם פתאים והמון שהוא שם נאמר על קוצר ההשגה לא על שקרותה.
ד) בדעת השלישי שזכר הרב שיראה ממנו היותו מורכב מב' הדעות אשר קדמו, כי הוא יקבל צורך הרצון מהדעת הא' ויקבל צורך ההכנה מהדעת הב', ויהיה א"כ הדעת הג' הזה מורכב משניהם, וכן הבינוהו הר' חסדאי ובעל ספר העקרים וחכמים אחרים מבני עמנו שנמנו וגמרו כפי הדעת הג' הזה אשר בו בחר הרב שהנבואה תצטרך אל הכנות טבעיות ולמודיות מפאת המקבל ואל הרצון האלהי מפאת המשפט ית', ואם היה זה כן למה ייחס הרב הדעת הא' לפתאים והדעת הב' לפילוסופים ולא קראם פתאים, כי כל כת וכת מאלה הדעות מקצר (צ"ל הוא מקוצר ההשגה) ואינה בשלמות ולמה אמר הרב שהדעת הג' הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו אלא בדבר אחד, ולא אמר כזה בעודו אצל הדעת הב', בהיותו מורכב משניהם בדרך אמצעי, והיה ראוי שיאמר והדעת הג' הוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא מורכב מב' דעות האלה כי יקבל הרצון מהדעת הא' וההכנה מהדעת הב'. ה) העירו עליה המפרשים כלם בזה המקום וכלם נבהלו נחפזו על דבור הרב למה עשה בזה דעת שלישי, ולמה נבדל מהדעת הפילוסופי בהיותו מסכים מכל צד ולא נמצא פסוק לא מן התורה ולא מן הנביאים ולא מן הכתובים שלא יסכים עליו ולא יפורש על פי דרכו, כ"ש שאותם הכתובים שהביא הרב לאמת זה הדעת הג' ממ"ש לברוך בן נריה ואתה תבקש לך גדולות, וממאמר גם נביאיה לא מצאו חזון מה'. הנה הרב סתר דבריו ומקעקע הכל ושם תשובתו בצדו באומרו ואפשר לנו לומר שהנבואה בחק ברוך היא גדולות וכן גם נביאיה לא מצאו חזון מה' להיותם בגלות, כאלו יאמר שהיה ברוך חסר ההכנות ולכן לא נבא, וכן בגלות לא באה נבואה מפני קוצר רוח ומעבודה קשה שהוא ג"כ להעדר הכנה, ואם אפשר לפרש הכתובים בדרך הזה, אין לנו ראיה אף על הדעת הג' והוא המורה שאין לו מציאות בפני עצמו, ושהביאו הרב לחלוק כבוד לפרסום והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב, וכמו שהביא כל זה בן כספי והנרבוני והאפוד בפירושם לזה המקום וכלם הסכימו שזה נוהג מנהג הסבה השביעית. והנני מפרש הפרק ומתיר הספקות.
דעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחדושו. הנה ראה הרב להקדים לגדר הנבואה ד' פרקים מפאת הכרח הלמוד, וזה לפי שהיו בנבואה דעות חלוקות ולכן היה מן הראוי שיגיד הרב אי זה מהם המקובל אצלו כדי שלאותו הדעת אשר יבחר יתן הגדר הראוי אליו כפי ענינו, כי איך יוגדר הדבר קודם שנדע על מה מורה השם. והנה גדר הרב

שיזכור בפל"ו אינו מסכים עם הדעת הראשון אשר זכר כאן, בעבור שאותו הגדר בנוי ומיוסד על ההכנה תלמודית כפי השכל והשבעית (צ"ל והשפעה) כפי הכח המדמה שהצורך בנבואה. ומפני זה הוצרך הרב בראשונה להגיד דעות בני אדם בנבואה ולגלות דעתו בה, כדי שאח"כ יגדר אותה על פי הדעת ההוא אשר זכר, וזהו ענין פל"ב הזה. ולפי שהניח בו שהנבואה לא תחול בשום צד על בני אדם מבלתי הכנות גדולות במדות ובדעות, וכבר יספק המספק בזה ממעמד הר סיני שהגיעו כל ישראל למדרגת הנבואה, ולא היה מחק האפשר שהיו כלם מוכנים באותו שלמות הגדול אשר זכר שתצטרך לנבואה, ויקשה ג"כ לזה מאותו כתוב שבא בתורה הנה אנכי שולח מלאך לפניך השמר מפניו ושמע בקולו שיורה שישראל כלו ראו המלאך ושמעו דבריו, כי הפרשה עם ישראל כלו ידבר, כמו שיראה מענינה, הנה בעבור זה הוצרך הרב להביא פל"ג להסיר הספק ממעמד הר סיני אשר יבאר שמה שהמעלה שהגיעו אליה כללות העם היתה מדרגה שפלה לא נבואה גמורה, ולכן לא הוצרכו לגודל הכנות. והביא ג"כ פל"ד להתיר ספק הנה אנכי שולח מלאך לפניך, ולהודיע שאין הכוונה שהעם יראו המלאך וישמעו דבריו, כי אם שיראו וישמעו דברי הנביא אשר יגיע אליו דבר המלאך. ואחר שבפרקים האלו התיר הספקות ההם כדי שיתקיים דעתו שהנבואה תצטרך אל ההכנות בהכרח ראה הרב לגדור הנבואה, והקדים לגדרה פל"ה לבאר ולהודיע שהגדר אשר נתן לנבואה, וכל שאר הדברים שיזכור בענינה בשאר הפרקים יכללו נבואת הנביאים כלם מזולת מרע"ה, כי הגדר ההוא לא יצדק בנבואתו ולא הצורות ומדרגות הנבואה שזכר אח"כ, יען וביען היה שם נביא נאמר על מרע"ה ועל שאר הנביאים בשתוף השם הגמור ולכן א"א שיכללם גדר וענין אחד. ואחרי שזכר ההתראה והמודעה הזאת באותו פל"ה הביא אחריו גדר הנבואה בפל"ו, וזהו קשור הפרקים וצרכם. והותרה בזה ההערה א':

והנה אמר הרב שדעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחדושו, לפי שאלו הדעות אשר יזכור בכאן הם נמשכים מאותם הדעות אשר זכר בקדמות העולם וחדושו בפי"ג מזה החלק ומתייחסים אליהם, לפי ששם זכר הדעת הראשון לכל מי שיאמין תורת מרע"ה, והוא שהעולם בכללו הש"י המציאו אחר ההעדר הגמור מבלתי שהיה שם חומר ודבר מה ולא הכנה כלל לענין הבריאה, וכנגד הדעת הזה הראשון שזכר בחדוש, הביא הרב הדעת הראשון בנבואה, ולכן יחסו להמון אנשי תורתנו, והוא שהש"י יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו השכינה, אין הפרש שיהיה האיש ההוא חכם או סכל, כי אלה סברו שהיה פועל הנבואה דבר נסיי כענין בריאת העולם, וכמו שהבריאה נעשית ברצון הבורא מבלי חומר מוכן לקבלה, כך הנבואה תצטרך לרצון הבורא ית' מבלתי

התבוננות במקבל, אם הוא מוכן אליה אם לא. והדעת הג' שזכר הרב שמה (בחדוש) הוא דעת אריסטוטלוס שלא יתהווה דבר מלא דבר כי אם מדבר ידוע ומוכן להויה, ושאין בעולם כי אם המנהג הטבעי. והדעת הזה כמו שיכחיש הבריאה הכוללת כך יכחיש מעשה הנסים והנפלאות, וכנגד הדעת הזה בקדמות הביא הרב הנה בנבואה הדעת הב' לפילוסופים. והוא שהנבואה שלמות בטבע האדם לא שתהיה דבר נסיי כי אם טבעיי, ולכן הגיע כפי הכנת המקבל. הנה א"כ הדעת הזה בנבואה מתייחס ונמשך מאותו דעת אשר זכר בקדמות. ואמנם הדעת האחר שזכר שמה, הוא דעת אפלטון, והוא שהשם יתברך ברא העולם אבל לא מלא דבר כי אם מחמר קדמון כקדמות האלוה, והבורא יתברך הוא סבת מציאותו, והוא כחומר ביד היוצר אשר יבראנו מה שירצה פעם ייצייר ממנו שמים וארץ ופעם ייציר ממנו זולת זה. וכנגד אותו הדעת אפלטוני בחדוש העולם, הביא הרב הדעת הג' אשר בחר בו בנבואה שלא תחול (בו) זולת הכנה, כמו (שעד) שלדעת אפלטון לא היתה בריאה כי אם מחומר קדום, ושהרצון האלהי תנאי הכרחי כמו שירצהו בענין הבריאה. הנה ביארתי לשלשת דעות בני אדם הנבואה, ר"ל אחרי הודאתם במציאותם הם כנגד דעותם בקדמות העולם וחדושו, כי היו דעות הנבואה מסתעפים מדעת הקדמות והחדוש באותו האופן אשר זכרתי. והותרה בזה ההערה הב'. **הדעת הראשון כו'**, ראוי שתדע שהדעת הא' הזה יסודו הוא שהנבואה היא דבר נסיי ושהיא מפעל הסבה הראשונה ית', ומפני זה אין ראוי שנשים בה תנאי מהכנת המקבל, כי הפעולות האלהיות ומעשה הנסים לא ימנע מפני חסרון המקבל. האם נאמר שהי' מטה משה מוכן להפך לנחש כשהפכו על דרך הפלא, אבל מי שברא העולם והטביע המנהג הטבעי על מה שהוא עליו כפי רצונו הפשוט, הוא ישנה אותו כשירצה. ולכן אמרו בעלי הדעת הזה שהש"י יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה ושאין צורך הכרחי בענין ההכנות, כי אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא חכם בעיוניות, או סכל בהם ובין שיהיה רב השנים או מיושב בדעתו או צעיר השנים, כי עם היות שזכר הפילוסוף שהחכמה האלהית לא תמצא בנערים, הנה הנבואה להיותה מכת הנפלאות לא תצטרך בהכרח להבנת החכמה או רב השנים כי גם מבלי זה כבר תחול הנבואה ברצון הנותן ית', הנה אמר הרב בזה הדעת אלא שהם יתנו ג"כ בו קצת טוב ותקון מדות, כי בני אדם עד הנה לא יאמרו שישרה השם שכינתו על אדם רע אלא שיחזירהו למוטב תחלה, לפי שבעלי זה הדעת יעשו בענין ההכנות חלוקה והפרש רב, כי מהם הנה מהכנות שאמר הפילוסופים שהם הכרחיות למציאות הנבואה, מהם טבעיות כאלו תאמר שלמות הכח המדמה ושאר הכחות, ומהם דבריות והם שלמות

המושכלות והדברים העיוניים, והדברים אל כלם אמר בעלי הדעת הזה שאינם הכרחיות במציאות נבואה, והם שלמות המדות, כי הנה מבלעדם כבר יחול הש"י נבואתו על הנביאים כרצונו. ואמנם יש מדות אחרות שהם הכרחיות בנבואה, והם שלמות המדות וכל שכן שיהיה מרוחק מהחסרונות, כאלו תאמר שלא יהיה שטוף בזמה, שלא יהיה בוצע בצע, ולא יהיה זולל וסובא, בכלל שיהיה מרוחק מכל פחיתיות כי זה כלו הנבדל בסדר (צ"ל בסור) מרע הוא הכרחי שימצא לנביא שאם לא כן לא יהיה אפשר שיחול הקב"ה שכינתו עליו בשום צד. ולזה אמר שימצא בו קצת טוב ותקון מדות לפי שלא ישרה הקב"ה שכינתו על אדם רשע. ובמה שאמר אלא שיחזירהו למוטב תחלה, רמז לעובדיה שהיה אדומי ואחר שנתגייר וחזר למוטב זכה לנבואה. הנה א"כ כללות הדעת הא' הזה שהנבואה ענינה תלוי בנותן ית' ולא בהכנת המקבל מאותם ההכנות אשר זכרו הפילוסופים, האמנם ייחס הרב הדעת הזה אל פתאים, ושתף קצת המון אנשי תורתנו עם הפתאים לפי דעתו, הוא שהנבואה עם היות הבורא ית' הוא הסבה הראשונה בה כמו שהוא הסבה בכל הדברים, הנה היא תבא באמצעות מלאך שהוא השכל הפועל, שבהדבק נפש האדם ושכלו עמו, יחול עליו השפע, והנה בעלי הדעת הזה בחרו בנבואה הסבה הא' בלבד מבלי אמצעי אחר ולכן אמר שלא תהיה ההכנה צריכה בהכרח. כי פעולות הסבה הא' ית' כבר יהיו מבלי הסבת המקבלים בענין הבריאה הכוללת, ויחשוב הרב שאין כן, או שאין כן ענין הנבואה שהוא שפע השכל הפועל על נפש הנביא, ולכן יהיה הפועל מוגבל כפי הכנת המקבל אותו לא זולת זה, הנה א"כ בעלי הדעת הא' הזה לא קרה להם השקר ביחסם הדבר לסבה הראשונה ית', כי כל הדברים הם מאתו, ולא במה שיאמרו שהש"י יבחר מי שירצה, כי יאמר הפילוסוף בהמשכות הדברים מהסבה הראשונה שהוא רוצה תמיד במה שיעשה השכל, אבל קרה להם הפתיות וקצור הידיעה במה שלא שערו באמצעי בנבואה שהוא השכל הפועל, ולכן נמשך אחריהם קצת המון אנשי תורתנו בהמשכם אחרי פשוטי הכתובים שמייחסים נביאות להש"י מבלי שיזכיר האמצעי. ולכן קצת המון אנשי תורתנו יהיו מהדעת הזה עם היות שקצתם ישערו באמצעי, גם היה הפתיות והקצור בדעת הזה, לפי שהם לא שערו במציאות הנביא רק ענין הפועל לא ענין המתפעל שהוא הכנת המקבל אותו, גם היתה הפתיות וקצור (הדעת) לדעתו, במה שישימו הנבואה מכלל הנפלאות ולא מהדברים הטבעיים בעבור מה שראו מהקושי והזרות במציאתה וענינה. ומפאת בחינות הקצור האלה אמר הרב שהוא דעת הפתאים. והותרה בזה הערה ג':

הדעת הב' דעת הפילוסופים כו', הדעת הזה הב' יסודו הוא שהנבואה הוא שלמות טבעי אפשרי בחק האדם וטבעו, ולכן חקר הפילוסוף עליה במאמר השני חוש ומוחש אשר לו, וכלל במאמרו החלום והקסם והנבואה, שלפי דעתו היו ממין אחד ויתחלפו בפחות ויתר, ולהיות הנבואה לדעתו שלמות טבעי גזר שתגיע לאדם כמו שיגיעו הצורות הטבעיות כלם, ר"ל בהיות המקבל מוכן אליהם, וזהו אמרו והשלמות ההוא לא יגיע אלא אחר למוד יוציא מה שבכח המין לפעל, כי אם לא היתה הנבואה בכח המין האנושי ואפשרית אליו כפי טבעו, לא היה מגיע אליה אחד מבני אדם, כי השלמות הטבעי היוצא לפעל כבר קרה לו הכח והאפשרות בהכרח, ואם אינו יוצא לפועל תמיד ימנע מפאת מונע מזגיי, ר"ל שהיה מזגו הטבעי בלתי מוכן אליו, או סבה אחרת מחוץ כאלו תאמר צרות הזמן ושאר הרעות הנופלות בין בני אדם, כי לא יתכן שימצא השלמות באפשרי במין עד תכליתו וסופו בכל אישי המין, והנה אמר זה לפי שהשכל במעשי ובעיוני ובדבקות הנבדל שהיא הנבואה יחשוב הפילוסוף שכלו דבר אחד, ר"ל שהוא שלמות השכל האנושי, ויש אדם שיגיע אל חלק קטן ממנו בידיעת הדברים המעשיים, ויש מי שיגיע אל חלק יותר גדול ממנו והוא בדברים העיוניים, ויש מי שיגיע למעלה העליונה מהשלמות ההוא שהיא הנבואה. הנה א"כ לא ימצא איש מהאנשים שלא ימצא בו דבר מה משלמות השכל אם מעט ואם הרבה, אחרי שהוא נגד האדם וצורתו, אבל השלמות ההוא עד תכליתו וסופו לא ימצא בכל איש מאישי המין, כי אינם במזג אחד ובהכנה אחת, ואיך יגיעו למעלה אחת מן השלמות, אבל כפי שרשי הפילוסוף יתחייב שהשלמות ההוא העליון ימצא לפחות באיש אחד מהמין, והוא אומר ואי אפשר מבלתי זה בהכרח, ר"ל שימצא השלמות ההוא עד תכליתו וסופו באיש מה, כי אם לא היה כן הנה יהיה זה נמנע, כי איך ילאה הטבע בהמציאו בזמן מן הזמנים אם הוא היה אפשר במינו, ואמר שהשלמות ההוא כפי מדרגותיו אם יצטרך בהגעתו אל מוציא יוציאהו, ומהכח אל הפעל אי אפשר שיגיעהו מבלתי המוציא ההוא, ולכן היה בלתי אפשר כפי הדעת הזה שינבא הסכל, לפי שהשלמות הנבואיי הוא תכלית השלמיות וסופם, ואיך יגיע האדם אליו אם לא עבר ראשונה במדריגות הראשונות מהשלימות שהיא החכמה. ואמנם אומרו עוד ולא יהיה האדם מלין בלתי נביא ויקום נביא יראה זר וקשה, כי אם היה שלמות הנבואה מגיע אחרי הכנות בשאר הצורות הטבעיות, והיה שכבר התבאר שההכנות יהיו בזמן והצורה תגיע בעתה, מי יהיה א"כ המונע שהאדם יכין עצמו לנבואה זמן רב והצורה והשלמות ההוא יגיע אליו פתע פתאום, והיה א"כ לן בלתי נביא ומשכים נביא. אבל גזרת זה המאמר הנה הוא כמו שיאמר אחריו כמו

שימצא מציאה ר"ל שהאדם המוצא מציאה פעם בחוץ פעם ברחובות לא היה מכוין אליה ולא הכין עצמו להגעתה, וכמ"ש בפרק חלק שלשה דברים באים בהיסח הדעת מציאה ונחש ומלך המשיח שיבא במהרה בימינו, לפי שהמציאה תבא בהיסח הדעת מבלי הכנה והזמנה שיזמן האדם אליה ובלא תקוה בלבו. ואמר שלא יהיה בזה הדרך האדם לן בלתי נביא ומשכים נביא כי אם שיכין עצמו ימים רבים להגיע אל השלמות ההוא ויקוה ויצפה הגעתו ובאותה הזמנה והכנה הגיע אליו. וזה שאמר הרב אבל הענין כן שהאיש המעולה השלם בשכליותיו ומדותיו וזהו בלימוד אם בעיוניות ואם במעשיות וכשיתחבר לזה שמתחלת ברייתו היה כחו המדמה בשלמות שאפשר להיות לו לקבל זאת המעלה, ועם זה יזמין עצמו אל ההכנה וההזמנה אשר תשמענה, ובהזמנה ההיא תשוטט מחשבת הנביא ודמיונו בהשגת הדברים ההם הנכספים אצלו, כאשר יתחבר זה כלו ר"ל המדות והדעות מפאת הלמוד ושלמות הכח המדמה בטבעו מפאת היצירה וההזמנה שהיא שוטטת מחשבת הנביא, הנה אז יתנבא בהכרח לפי שזה השלמות ר"ל הנבואיי הוא לנו בטבע ואי אפשר שימצאנו מבלתי ההכנות ההכרחיות, ולא שימצאו המה בשלמותם מבלתי שהוא ימצא, כמו שא"א שיזון איש בריא המזג מזון טוב ולא יתילד מהמזון ההוא דם טוב:

והדעת הג' הוא דעת תורתנו כו'. דעת הרב אשר בחר בו הוא שהנבואה שלמות טבעי לאדם וכמו שתראה מדבריו בפרקים רבים אחר זה. ולכן אמר שהוא כמו הדעת הפילוסופי בעצמו ר"ל שהנבואה שלמות טבעי, ולכן תצטרך אל הכנות בהכרח אם לא שהוסיף עליו דבר א', והוא ענין הרצון שיזכור. ולכן אמר שהיה הדעת השלישי בזה דעת תורתנו ויסוד דתנו. כי הנה אמר דעת תורתנו על היות ההכנה הכרחית בנבואה, ואמר יסוד דתנו כנגד ענין הרצון אשר יזכור שהוא יסוד גדול בענין הדת. או אמר דעת תורתנו על ענין הרצון, ויסוד דתנו על צורך ההכנה, וראוי שתדע שהדעת הזה אינו מורכב משתי הדעות הראשונים, ולא יאמר הרב שמציאות הנבואה תצטרך אל ההכנות ואל הרצון האלהי כמו שחשבו החכמים שבאו אחריו ושתו מימיו, לפי שהרב יחשוב באמת שהנביא דבר טבעי ואין הרצון האלהי תנאי במציאותה, כי הדברים הטבעיים נוהגים כמנהגיהם, ואין בזה ענין רצון, ולכן לא אמר הרב שהיה הדעת הזה מורכב משתי דעות הראשונים, כי הוא לא יקח מהדעת הראשון כלל, או מהיות הפועל בנבואה הסבה הראשונה בלבד, ולא מהיות מכח הנפלאות ולא בהיות הנבואה אפשרית מבלי הכנת נביא, כי כל זה הוא פתיות וקצור אצלו, ולא יסכים דעתו בדעת הראשון כלל, כי אם בדעת השני הפילוסופי, ולכן אמר שהדעת הג' הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו,

אלא בדבר א', והוא שאנחנו כת התורניים נאמין שם (צ"ל שמי שהוא) ראוי לנבואה המכין עצמו אליה פעמים לא ינבא ברצון האלהי, והנה אם כן הרצון אינו תנאי הכרחי במציאות הנבואה, אבל הוא תנאי הכרחי בהעדר הנבואה מהמוכן אליה, ולז"א שהוא אצלו כדמות הנפלאות ונמשך כמנהגם, לא שתהיה מציאות הנבואה כדמות הנפלאות, כי כמו שהדבר הטבעי במציאותו לא יצטרך לרצון האלהי, כי עולם כמנהגו נוהג, אבל שנוי המנהג הטבעי הוא מפעל הפלא, והוא מפאת הרצון האלהי, ככה מציאות הנבואה היא מזה שבטבעה כדעת הפילוסוף אבל המנעותה הוא הרצון האלהי והוא הפלא, וזהו שאמר שהענין הטבעי הוא כי כל מי שראוי לפי בריאתו בהתלמד לפי גדולו ולמודו שיתנבא, זהו מציאות הנבואה, שהוא דבר טבעי, והנמנע מזה ר"ל הנמנע מציאות הנבואה מהמוכן אליה, אמנם הוא כמו שנמנע מהניע ידו בירבעם, או נמנע הראות במחנה מלך ארם בענין אלישע, ר"ל שתנועת יד ירבעם בבריאתו הוא ממה שבטבע אין בו צד פלא ולא מפועל הרצון האלהי, וכן הראות מחנה ארם אם היה העין בריא היה דבר טבעי לא נסיי ואינו מפעל הרצון האלהי הפרטי, אמנם מה שנמנע מירבעם שלא יוכל להניע ידו, או נמנע למחנה ארם שלא יראו את אלישע ואת שומרון, ההמנעות הזה היה מפעל הנס ומפאת הרצון. הנה התבאר מזה שהדעת השלישי שזכר הרב הנה במציאות הנבואה הוא דעת הפילוסוף בעצמו מבלי תוספת וחסרון כי לא יוסיף במציאותה תנאי הרצון כלל. אמנם בענין המנעות הנבואה מהמוכן אליה ישים תנאי הרצון וזהו מה שיוסיף על הפילוסוף לא דבר אחר:

אמנם היות יסודנו ההכנה והשלמות כו'. מזה יכריע הרב הדעת הזה הג' בשני חלקיו, על פי התורה אם צורך ההכנה במדות ובשכליות בנבואה הכריעו ממה שאמרו חז"ל (נדרים ל"ח א') אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר, כי באומרם חכם העירו על הכנת העיוניות, ומ"ש גבור ועשיר העירו על המדות, ולכן היו בני הנביאים מתעסקים תמיד בהכנה, וזהו מה שנאמר בהם פעמים רבות מתנבאים, שאין הכוונה בו שהיו נביאים כי אם שהיו מכינים עצמם לנבואה, ולזה אמר מתנבאים מהמתפעל. והנה במאמר הזה שהביא הרב לא נזכר דבר מהיצירה, אולי יחשוב שאמר חכם על שלמות הדעות, וגבור על שלמות המדות, שהוא עשיר בהם או מסתפק ושמח בחלקו. ואחר שהכריע ענין ההכנה הכריע ענין הרצון בהמנעות הנבואה, והוא אומר אבל היות המכין עצמו נמנע ולא ינבא הנה תדע זה מענין ברוך בן נריה שהלך אחרי ירמיהו ולמדו והכינו, ר"ל למדו במדות ובדעות, והכינו בשוטטות המחשבה, והיה מקוה להתנבאות ולא היתה התקנה הזאת אליו כי אם בהיותו משער שלמות כחו המדמה מתחלת היצירה, ועם כל ההכנות

האלה נמנעה הנבואה ממנו, כמ"ש יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי עד שאמר לו ירמיהו (מפי הקב"ה) על זה אתה תבקש לך גדולות אל תבקש, וזה ממה שיורה שנמנעה ממנו הנבואה מפאת הרצון האלהי בהיותו מוכן אליה:

ואפשר לנו לומר בזה שהנבואה בחק ברוך היא גדולות, הנה המפרשים כלם הבינו מהלשון הזה שהרב היה מקעקע בנינו ויסודו וסותר דבריו לאמור שמה שפי' בכתובים אשר זכר אינו הכרחי, כי אפשר הוא שיפורשו באופן אחר שלא יורו על הדעת הזה. ולפי שהם לא ירדו לסוף כוונת הרב, כי איך יעלה על הדעת שיאמר דבר והפכו תוך כדי דבור. ואם אמר המאמר הראשון כדי לחלוק כבוד לפרסום, מה הועיל לו אחרי שעוד מלתא בפומיה חזר ממנה וסכל את ידיו. אבל פירושו וענין המאמר הוא שיאמר הרב בזה אפשר היה לנו לומר שהנבואה בחק ברוך היא גדולות ושיתחייב מזה שלא נבא לחסרון ההכנה לא מפאת הרצון האלהי, וכן אפשר לפרש גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב' ט') שהוא מפני היותם בגלות ועצבון הגלות יעשה אותם בלתי מוכנים וכמאמר חז"ל אין הנבואה שורה מתוך עצבון ולא מתוך עצלות. הנה כבר היה לנו לפרש הפסוקים האלה על העדר הכנה, אלא שנמצאו כתובים רבים וכו'. ר"ל אלא שלא נוכל לעשות זה הפירוש ולא נועיל בו דבר לפי שנמצא ראיות רבות אחרות מדברי ספרי הקודש ומדברי חז"ל שכלם הולכים על זה היסוד, והוא ענין הרצון שזכר, ובהיות הדבר מבואר מפי כתובים ומדבריהם ז"ל אין ראוי שנכחיש אמתת הכתובים ושנשתדל לפרשם בדרך אחר הזה אחרי שהיסוד בעצמו לא נוכל להכחישו. והנה הפסוקים שמצא הרב מורים על ענין הרצון הם רבים, כי הנה אדוננו מרע"ה אמר ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם (במדבר כ"א י"ט) כאלו אמר שהדבר תלוי ברצוננו, ונאמר בשבעים זקנים ויתנבאו ולא יספו (שם י"א כ"ה), ואם היו בלתי מוכנים איך זכו לנבואה. ואם זכו אליה מפאת הכנתם למה לא יספו להתנבאות שנית אם לא שלא רצה הבורא. וכן אמר הנביא ה' אלהים דבר מי לא ינבא (עמוס ג' ח'), ואמר ודברתי על הנביאים ואנכי חזון הרביתי (הושע י"ב י"א), ר"ל שרבוי הנבואות ומעוטן היה מפאת הרצון האלהי לא מפני הכנת הנביאים, ועמוס אמר לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי בוקר אנכי ובולס שקמים ויקחני ה' מאחרי הצאן, ואין זה כי אם להודיע שלא היה מסתפק בהכנתו כי אם ברצון האלהי. וגם אותם הכתובים שהביא הרב מברוך בן נריה כפי סגנון הפרשה מורים באמת שלא נמנעה הנבואה מברוך לחסרון הכנתו כי אם מפאת רצונו ית', ראה הכתובים אשר באו באותה הפרשה. תחלת הדבר אשר דבר ירמיהו הנביא אל ברוך בן נריה בכתבו אלה הדברים על ספר מפי ירמיהו. ופירוש הכתובים ועניינם אצלי באמרם כן הוא שברוך

יצק מים על ידי ירמיהו והיה תלמידו והיה כותב לפניו, וכמו שמצינו שהוא כתב מגלת קינות שתי פעמים עד שאמר לו איך כתבת כל הדברים האלה מפי ירמיהו, וכאשר עלה על לבו להתנבאות היה משתדל להכין עצמו ולהשתדל ולשוטט מחשבותיו לנבואה, ולא היה רוצה לכתוב כדרך הסופרים, עד שפעם אחד שצוה לו ירמיהו שיכתוב לפניו הנבואה שהיה מתנבא על פרעה מלך מצרים, ברוך בהיותו כותב הנבואה ההיא לפני ירמיהו, ויתעצב אל לבו באמרו לא זכיתי אני להיות נביא ותמיד אהיה סופר, וכאשר עלה זה על לבו הודיע מיד הקב"ה לירמיהו וצוהו מה שיאמר לו ע"ז, והוא אומר הדבר אשר דבר ירמיהו הנביא אל ברוך בן נריה בכתובים, ר"ל כי בהיותו כותב על ספר מפי ירמיהו נבואת פרעה אשר קדמו, אמר לו ירמיהו כה אמר ה' אלהי ישראל עליך ברוך, כלומר עתה באה אלי דבר אלהים עליך ברוך, והוא אמר אוי נא לי כי יסף ה' מכאוב על מכאובי, ר"ל אמרת בלבך בהיותך עתה כותב לפני שאוי נא לך לפי שיסף ה' יגון והוא הכתיבה אשר אתה כותב לפני, על מכאובך והוא ההעדר הנבואה אשר לא זכית אליה, לפי שיגעת באנחתך בהכינך עצמך לנבואה, ומנוחה לא מצאת שלא שרתה עליך שכינת הנבואה שהיא המנוחה האמתית, וע"ז צוני ה' כה אמר ה' תאמר אליו הנה אשר בניתי אני הורס ואתה תבקש לך גדולות, ר"ל הנך רואה בעיניך שאני מסלק נבואתי מכל הנביאים בעבור הגלות אשר אני מביא על הארץ, וידוע שכלם היו מוכנים ונביאים היו, אבל לשון (צ"ל ברצון) האלהים תוסר מהם הנבואה, ואם תוסר מהם הנבואה המורגלת אצלם איך אתננה לך מחדש גם שכפי המוסר לא היה לך ראוי שתבקש אותה בראותך שתסור מהם, כי איך תבקש לך גדולות על כל הנביאים. והוא אומר הנה אשר בניתי אני הורס, והם נביאים כלם שהיו באותו דור, ואתה תבקש לך בפרט גדולות, באמת אין ראוי לעשותו, אל תבקש זה, כי הנני מביא רעה על כל בשר נאם ה'. הנה התבאר שסגנון הפרשה וטבע הכתובים מורה שלא נמנעה הנבואה מברוך מפני חסרון ההכנה כי אם מפאת הרצון האלהי, שהיה מסיר נבואתו מכל הנביאים וכ"ש ממנו שעדיין לא נבא. הנה להעיר על זה ג"כ אמר הרב אלא שנמצאו כתובים רבים. ואמנם מאמר חז"ל הנה הם אמרו (ברכות ז' א') בקש משה שלא ישרה הקב"ה שכינתו רק על ישראל והודה לו שנאמר ונפלינו אני ועמך (בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה) והודה לו שנאמר גם את הדבר אשר דברת אעשה (צ"ל שנאמר הודיעני נא את דרכיך), ואמרו גם כן (קידושין ע' ב') שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, וכמאמרים האלה רבים, עד שאמרו עשרה מסעות נסעה שכינה (ר"ה ל"א א') וכל זה מורה על שהרצון תנאי גדול ועצמי בנבואה, ואיך יכחיש הרב זה. הלא ראינו שבכל הפילוסופים

לא נמצא נביא בזמן מן הזמנים עם כל שלמותם במדות ובדעות, ומי המונע שיהיה בהם אנשים שלמים וכן רבים בכח המדמה מתחלת היצירה, ועם כל זה לא שרתה הנבואה עליהם כמו ששרתה על ישראל, גם ראינו שבאומה אחרי הגלות לא שרתה הנבואה. ואין לומר שהיה זה בסבת הגלות ועצבונו, כי כבר היו בזמן מן הזמנים בידי מלכי חסד ששים ושמחים וכל איש על מקומו יבא בשלום, אבל היה הענין כמו שכתב החבר למלך הכוזר (מאמר ב') שכל הנביאים לא נבאו כי אם בארץ ישראל או בשבילה, מסכים למ"ש מלכה ושריה בגוים אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב' ט'), ר"ל שגם הנביאים שהיו כבר מוכנים לא מצאו חזון, מפאת רצון מה', ולכן אמר המשורר אותותינו לא ראינו אין עוד נביא ואין אתנו יודע עד מה (תהלים ע"ד ט'), שזכר ג' דברים שנסתלקו בהסתלקות השכינה מהמקדש, א', האותות והמופתים שהיו נעשים שמה. ב', הנבואה שנסתלקה מהם. ג', ידיעת הקבלה והאלהות אמתי. ועל זה אמר ואין אתנו יודע עד מה. הנה מזה התבאר בלי התרה ההערה האחרונה. מי הכריע הרב להניח דעת שלישי, שהוא מפני מה שהוכרח עליו טבע המציאות בענין הנבואה, ומפני מה שמצא שהסכימו עליה כתובי התורה והנביאים ודברי חז"ל, ושמ"ש שאפשר לנו לומר אינו סתירה למ"ש, אבל הוא חזוק באותו האופן אשר זכרתי, האמנם לפי שהכתובים והמאמרים האלו מורים שהשם יביא להנבא מי שירצה בעת שירצה, פי' הרב כן מה שפי' למעלה שהרצון הוא בענין ההמנעות לא זולת זה:

ואמנם מציאות הנבואה ביחס אותה לרצון האל ית' כשאר הפעולות הטבעיות שהם כלם מאתו ומידו והוא תמיד חפץ ורוצה בפעולותיו אבל השלמות הזה לא יבא כי אם אל המעולה המוכן לא לפתאים מעמי הארץ בלתי מוכנים ואי אפשר שינבאו הם כי אם כאפשרות הנבא החמור והצפרדע. והמפרשים כתבו על זה המאמר שרמז הרב בזה לאתון בלעם ולדג יונה שא"א שיהיה כפשוטו אבל היה הכל במראה הנבואה, והנה מה שאמרו בזה איננו מחוייב ולא מתישב בדברי הרב לפי שענין אתון בלעם אף לדברי מי שיאמינהו כפשוטו שהוא האמת, לא אמר אדם שנבאה האתון כי אם שדברה בדרך נס, והדבור למי שאין מדרכו שימצא בו אינו נבואה אבל הוא פלא, וא"כ איך יאמר הרב כהנבא חמור על אתון בלעם, כי אין מי שיאמר שהיה ענינה נבואה כי אם כההפך המטה נחש וההופכי הצור אגם מים, וכ"ש בענין הדג של יונה, שכבר פי' הרב בפמ"ח מזה החלק מה שנאמר בה ויאמר ה' לדג שהרצון בו התעוררות טבעה וחפצה לקיא, ואין מי שיאמר שהיה זה נאמר בנבואה, כי אם שבדרך נס גזר ה' על הדג ההוא שיעשה כן, והוא ע"ד ויאמר ויעמד רוח סערה (תהלים ק"ז כ"ה), ולכן אמרתי שלא כיון הרב בזה על

אתון בלעם ודג יונה, כי אם להגיד שכפי השרשים הטבעיים יהיה כל כך בלתי אפשר שינבא עם הארץ לחסרון הכנתו, כמו אם נבא חמור או צפרדע שאין לו צורה אנושית כלל, לפי שהיסוד הוא שא"א שתחול הנבואה מבלתי הלמוד, ר"ל השלמות הנקנה בהרגל והשלמות הטבעי מעת היצירה. ואמנם מ"ש הרב עוד ואז יהיה האפשרות נתלה בגזרת הש"י, אין ראוי שיפורש שאפשרות מציאות הנבואה נתלה בגזרת השם ורצונו, באופן שלא תוכל להמצא הנבואה מבלתי הרצון הפרטי האלהי, כי כבר אמר סותר לזה שהנבואה דבר טבעי, והיא תמצא אחר ההכנה בהכרח, אבל הכוונה שאפשרות נתלה בגזרת הש"י שאם לא ירצה במציאותה ימנעה, אף עפ"י שהיה מוכן אליה. ולא יטעך אומר בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך (ירמיה א' ה'), ומאחר שלא נאמר כן בשאר הנביאים מורה שהוא בלבד היה מוכן מעת היצירה לנביא, ושלא היו כן שאר הנביאים שלא היתה ההכנה צריכה אליה בהכרח, ויקשה עוד אומרו בירמיהו כי נער אנכי, מורה שהיה צעיר השנים, ואם היה כן היה א"כ בלתי מוכן לנבואה, ואיך א"כ באה הנבואה אליו, וזה כלו יוכיח שההכנה איננו התנאי ההכרחי לנבואה. לכן אמר כמשיב לספק הא' כי זהו ענין כל נביא שא"א מבלתי ההכנה הטבעית בעקר יצירתו, ומה שנאמר בירמיהו הוא בנין אב לכל שאר הנביאים. ולספק הב' השיב הרב שאמר כי נער אנכי אינו מורה על היותו צעיר הימים, כי הנה העברים ירגלו לקרא נער גם רב שנים, כמו שיוכיח מיוסף ומיהושע, והיה זה לפי שנער יושאל לכל משרת, וכמו שכתב הראב"ע ומשרתו יהושע בן נון נער שהיה משרת אותו שירות נער, ומאותו צד שיקרא נער למשרת יקראו גם המשרתים הגדולים בשם נער. והנה אמר הרב הנה כבר התבאר שיהושע בן נ"ז שנים לפחות וקראו נער, לפי שעם היות הקדמה אמתית שמשה היה בן פ"א שנה במעשה (העגל) שאז נקרא יהושע בן נון נער, והיה ג"כ הקדמה שאין ספק בה שהיו כלל שני חיי משה ק"כ שנה ושני יהושע ק"י, הנה עכ"ז היתה הקדמה מסופקת אמרו שכבר יהושע חיה אחרי משה י"ד שנים שכבשו וחלקו הארץ, כי המספר הזה לא בא בכתוב, ולהיותו בלתי מאומת כתב הרב כבר התבאר שיהושע היה בן נ"ז שנה לפחות, לפי שכבר נוכל לומר שאחרי שנות החלוק והכבוש היה עוד שנים אחרות ויתוספו שנותיו כפי זה:

ולא יטעך ג"כ מה שבא בייעודים כו', ראה הרב להתיר בזה ספק אחר ממה שאמר יואל הנביא (ג' א') והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו וגו' וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי, כי היה בלתי אפשר שיאמר שכל בשר עם האנשים והנשים והטף וגם העבדים והשפחות יהיו מוכנים כראוי לשתחול בהם

הנבואה, והתיר הרב זה באומר שאין זה אשר ייעד נבואה גמורה, כי אם שיחלמו חלומות צודקים כמ"ש (שם) זקניכם חלומות יחלומון ושיהיו שלמים בשכלם כ"כ שיעור כפי המשער שלהם והמחשבה הצודקת יגידו הדברים הנעלמים והעתידים, ועליו אמר ובחוריכם חזיונות יראו, על דרך שמזה הצד נקראו נביאי הבעל נביאים:

ואתה תראה אמרו ית' כו', ולפי שיקשה למה שהניח מצורך ההכנה והכרחיותה ענין מעמד הר סיני שאין ספק שלא היו ששם היה (צ"ל ששים רבוא) כלם מוכנים, ואיך א"כ הגיעו למעלת הנבואה, לכן אמר הרב שאעפ"י שהיו רואים האש הגדול ושומעים את הקולות הנוראות המפחידים, והם הקולות והלפידים וקול השופר שנזכר בפרשה כי זה כלו נעשה ע"צ הפלא, והם ראו ושמעו אותם בהקיץ ולא היה בזה נבואה. אבל למדרגת הנבואה לא הגיע כי אם הראוי אליה, רמז בזה למשה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים הזקנים. **ועל מדרגות ג"כ**, ר"ל כי אף אותם שהגיעו למדרגת הנבואה שהיו כלם שוים בה, והוכיח זה ממה שאמר הכתוב באותו מעמד עלה אלי אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל כי זכר למשה לבדו להיותו במדרגה עליונה, כמ"ש על זה ויגש משה לבדו, ואהרן למטה ממנו במדרגה, ונדב ואביהוא למטה מאהרן במדרגה, ושבעים הזקנים במדרגה למטה מהם כל אחד כפי שלמותו. והנה אמר הרב אחר זה זהו אשר כתבו חז"ל משה מחיצה בפני עצמו, אהרן מחיצה בפני עצמו, ויראה שהוא דבר מבואר בכתוב שדבריהם ז"ל לקחו ולא ידעתי מהו אשר חדש הרב באומרו הוא אשר כתבו חז"ל, כאלו היה אפשר שיובן דבר אחר ממנו. אף כי הנרבוני כתב על זה בפירושו ז"ל, ואשר כתבו חכמים משה מחיצה בפני עצמו וכו' שניהם כאחד בענין התכלית הדרוש כי טובים השנים מן האחד הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, וראוי שנדע מהו שכיוון הרב בזה וגם הנרבוני מפרשו. ואומר שהמאמר הזה לחז"ל דרשו אותו בפסוק לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו אל ה' פן יפרוץ בם שבא בפרשת וישמע יתרו, ועליו אמר ועלית אתה ואהרן עמך משה מחיצה בפני עצמו אהרן מחיצה בפני עצמו, ולפי שבאו בכתוב משה ואהרן והכהנים והעם, וחז"ל לא דרשו המחיצות כי אם בשנים מהם, ר"ל משה ואהרן בלבד. והנה ראה רש"י לעשות בזה ג' מחיצות באומר משה נגש יותר מאהרן ואהרן יותר מהכהנים יכול אף הם עמך ת"ל ועלית אתה, אמור מעתה אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו והכהנים מחיצה לעצמם אבל כל העם כל עיקר אל יהרסו, אלו דבריו, הנך רואה שרש"י עשה ג' מחיצות בכתוב והרב המורה עשה בו ד' מחיצות משה ואהרן והכהנים והעם, ואמר הרב שמה שכתבו חז"ל משה מחיצה בפני עצמו אהרן מחיצה בפני עצמו הוא מסכים

לדעתו ולא לדעת רש"י, ויורה עליו מ"ש אמרו והכהנים והעם אל יהרסו אל ה' לראות פן יפרץ בם יורה שההשגה היתה להם ג"כ, ולזה הוא שאז"ל משה מחיצה בפני עצמו אהרן מחיצה בפני עצמו. האמנם רצה החכם (הנרבוני) להמשיכו אחרי דעת המורה לתת הסבה למה חז"ל עשו הדרשה במשה ואהרן בלבד ולא באחרים, ואמר שהיה בזה לפי שמשה ואהרן היו שניהם כאחד בענין תכלית הדרוש, כי היתה השגה אחת עם היות מדרגת משה באותה השגה למעלה ממדרגת אהרן, וע"ז אמר טובים השנים מן האחד טוב שבת אחים גם יחד, שהיו שני אחים משה ואהרן יחד בדרוש המושג, אמנם הכהנים והעם לא היו משותפים אליהם בענין הדרוש, אבל היה השגתם בדרוש אחד למטה מדרוש משה במעלה, ולכן לא נשתתפו עמו בדרישה. זהו מה שנראה אלי בביאור דברי הפרק הזה ועניניו כפי שרשי הרב ודעתו. **אמר יצחק** ואחרי שביארתי דעת הרב בזה, ראוי שאחקור עליו אם הוא אמתי ונאות כפי שרשי תורתנו אם לא. ואומר שהיסוד הראשון אשר עליו בנה הרב קו תהו ואבני בהו, הוא היות הנבואה שלמות טבעי מגיע אל המוכן אליה כמו שיגיעו הצורות הטבעיות בנושאיהם, וזהו שקר, לפי שהנבואה היא דבר נסיי מגיע מהש"י כמו שיגיעו שאר הנמצאות ואינה טבעי. וכבר יורה על זה טבע המציאות אחרי שלא מצאנו נבואה כי אם באומת ישראל בלבד, וגם באותה האומה בהיותם עובדים את השם הנכבד בארץ הנבחרת ולא באופן אחר, והוא ממה שיוכיח שאינה דבר טבעי, אחר שלא נמצא לכל האומות ובכל הארצות ובכל הזמנים. גם יורה על זה שהיו הנביאים יראים ופוחדים באופן נפלא כשתבואם הנבואה. הנה יעקב כשראה הסולם נאמר וייר ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים, וכשראה המראה על מעבר יבק אמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי, ואם היה הדבר טבעי למה יאמר כן. ואמנם למשה במראה הסנה נאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, ר"ל ששליחותו ונבואתו היה האות והפלא היותר גדול שאפשר שיהיה אצלו, עד שמפני זה אמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה', עד שהוצרך לתת לו על זה מעשה האותות. ואם היתה הנבואה דבר טבעי לא היה מקום לכל זה, עד שמפני כן אמר במתן תורה היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי, ואם היה ענין הנבואה דבר טבעי איך יאמרו זה. אבל הוא ענין אמת שהנבואה אינה דבר טבעי אבל היא מכלל הפלאות, לפי שכל כח משיג יש לו יחס שמור ומוגבל עם הדבר המושג אליו, ונפש האדם אין לה לא יחס ולא ערך עם הדבור האלהי לשיקבל אותו בדרך טבע אם לא יהיה בדרך נס. וזהו מ"ש אדוננו משה כי הגוים האלה אשר אתה

יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך, נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך, יורה שהנבואה הוא דבר מפעל הש"י ברצונו מיוחד באומה לאפשר (צ"ל לא כן בשאר) אומות הגוים, עד שמפני זה היתה מעלת אדוננו משה בנבואה נמנעת מלהמצא כמותה כמ"ש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, וסמיך לזה לכל האותות והמופתים לפי שהיתה נבואתו מכלל הנפלאות, ואם היה זה דבר טבעי למה לא יקום כמוהו בנבואה. אבל זה דבר מבואר מפי הכתובים שהנבואה אינה דבר טבעי כי אם דבר פלא, וימשך מזה דעת שני, והוא שההכנות אינם הכרחיות במציאות הנבואה כמו שחשבו הפילוסופים ונמשך אחריהם, לפי שבהיות הנבואה שלמות טבעי היו ההכנות הכרחיות, אבל בהיותה דבר פלא ומפעל הרצון הפשוט יתב', אינו מהכרח שימצאו הכנות, כי הנה הפעולות האלהיות כשיעשה אותם הש"י אינו הכרחי שיהיו המקבלים אותם בהכנה מוגבלת בדברים הטבעיים הפועלים זה בזה, אבל באי זה אופן שיהיה יפעל הרצון האלהי בהם כרצונו. וכבר יורה על זה מאמר הנביא עמוס שאמר לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, שאין הכוונה בזה שלא יהיה נביא כי הוא היה מנבא עליו, אבל שלא היה מוכן לנבואה ולא היה הנביא כפי הכנתו. וזה עצמו מאמר יואל אשפוך את רוחי על כל בשר שהוא הרוח הנבואיי, ולכן ביאר זקניכם חלומות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו שהם ב' מיני נבואה חלום ומראה. ולהיות הנבואה ההיא היא מכת הנפלאות אמר אחריו ונתתי מופתים בשמים ובארץ. והתימה מהרב איך כאשר הציקוהו הפסוקים האלה חשב מחשבות להדיחם באמרי שקר באמר שהקוסם והמגיד בעולם ע"צ האומד (ר"ל שהוא משער את הנולד) יקרא נביא האם נאמר שהיה ייעוד הנביא שבזמן קבוץ גליות יהיו ישראל קוסם קסמים מנחש ומעונן ומכשף או מגיד מה שהיה מצד המחשבה הצודקת. כי הנה הקסם התורה אסרה אותו ואיך יהיה מייעד עליו בזמן ההצלחה, והכח המשער והמחשבה הצודקת הנה הוא בכל זמן ובגלות, ואיך יאמר עליו והיה אחר כן ובימים ההמה. ואיך יכנה הידיעה האומללה הזאת ברוח אלהים באומר אשפוך את רוחי. כי זה אין ראוי שיאמר כי אם על הרוח הנבואיי אשר נסתלק ממנו בגלות, גם יורה על זה מאמר ירמיהו שאמר בטרם אצרך בבטן ידעתיך נביא לגוים נתתיך, ואם יהיה זה ענין כל הנביאים כדברי הרב למה לא נאמר כן בשאר הנביאים כי אם בירמיהו לבדו. ואם היה לתת בנין אב היה ראוי הכתוב להגיד זה במשה או באהרן או באברהם הקודם להם בזמן ונלמד מהם שהיו הראשונים בנבואה ולא מירמיהו שהיה בסוף הבית ומאחרוני הנביאים, גם כי נערותו היה מורה בלתי מוכן שהיה צעיר השנים, וטענת הרב שאמר שיקרא בלשון העברי נער בן ל' שנה או נ' שנה, הנה זה יצדק כאשר

שם הנער נפל לענין שרות כמו שזכר ביוסף ושם אתנו נער עברי עבד לפי שהיה משרת אותם, וכן ביהושע ומשרתו יהושע בן נון נער, שכפי אותם המקומות ראוי שנפרש אותם (כן, אולם) באמרו כי נער אנכי (כי) לא נזכר בכתוב שהיה משרת מאומה כ"ש שהכתוב עצמו מורה על שהנערות הנזכר בו הוא מעט השנים למה שאמר אהה ה' אלהים כי לא ידעתי דבר כי נער אנכי, ואם מפני נערותו לא היה יודע לדבר מבואר הוא שהיה צעיר ימים. אבל זה כלו יוכיח שהיה ירמיהו צעיר ימים ושאין ההמנעת הכרחיות במציאות הנבואה ברצות הש"י, ולכן הגיעו ישראל במעמד הר סיני למעלת הנבואה עם היותם בלתי מוכנים אליה לפי שהיתה נבואתם ע"צ הפלא. ואמנם הראיה אשר הביא הרב מדבריהם ז"ל אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר, אין סגנון המאמר ההוא כמו שהביאו הרב ולא כיוונו בו למה שזכר עם שאין סגנון המאמר כן, לפי שהמאמר הזה תמצאהו בנדרים בפ' אין בין המודר (ל"ח א') וכן הוא שם אמר ר' יוחנן אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועני וכלם ממשה, גבור דכתיב ויפרש את האהל על המשכן, ואמר רב משה רבינו פרשו וכתיב עשר אמות אורך הקרש אימא דאריך וקטין אלא מן הדין קרא דכתיב ואתפוש בשתי הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם ותניא הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועוביין שלשה עשר. עשיר דכתיב פסל לך פסולתן שלך יהא. חכם רב ושמואל דאמרי תרוייהו נ' שערי בינה נבראו בעולם וכלם נתנו למשה חוץ מאחד דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים. ענו דכתיב והאיש משה ענו מאד. אר"י כל הנביאים עשירים היו מנא לן ממשה ומשמואל ומעמוס ומיונה ועוד תמצא זכרון זה ג"כ במסכת שבת פרק המצניע (צ"ב א') וכן הוא שם אמר מר אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה. הנך רואה בעיניך שלא דברו חכמים ז"ל מהנבואה כי אם מהשכינה, והנה שם שכינה לא נמצא בכתוב ולא בדברי אונקלוס ולא בדברי חז"ל וגם לא בדברי הרב המורה שתאמר על הנבואה, אם בכתובים אמר וישכון כבוד ה' על הר סיני, ושכנתי בתוך בני ישראל, ורצון שוכני סנה וזולתם, שיאמרו על האור הנברא ועל דבקות ההשגחה בחשק הנמרץ והמופלג. ואמנם בדברי אונקלוס כי הנה תרגם אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה אם לית שכינתך מהלכא ביננא, וכן הלא בלכתך עמנו תרגם הלא במהך שכינתך עמנא, וכן תרגם ויעבור ה' על פניו ואעבר ה' שכינתיה על אפוהי, ותרגם בפרשת ואתחנן אשר מי אל בשמים ובארץ דאנת הוא אלהא דשכינתיה בשמיא מלעילא ושליט בארעא, וכן תרגם אין כאל ישורון רוכב שמים בעזרך לית אלהא כאלהא דישראל דשכינתיה בשמיא תקיף בסעדך, וכאלה רבים, האם יוכל לפרש השכינה אשר זכר על הנבואה שתחול על הנביאים. הנה

אמתת הדברים לא יסבלהו. ואמנם בדברי חכמים ז"ל הנה במסכת בתרא (כ"ה א') חקרו אם השכינה במערב או אם השכינה בכל מקום. וכן בחרבן בית המקדש י' מסעות נסעה שכינה (ר"ה ל"א א') ודברים רבים כאלה שא"א שיפורשו על הנבואה. ואמנם בדברי הרב המורה ראה דברי בפכ"ה ח"א שכתב השכינה המיוחסת לבורא בכתבי הקודש הוא בענין התמדת שכינתו, כלומר אורו הנברא, או התמדת השגחתו בדבר א' בכל מקום כפי עניינו. הנה התבאר מזה ששם שכינה לא יאמר על הנבואה, ואיך נוכל לפרש א"כ מ"ש חז"ל אין הקב"ה משרה שכינתו על הנבואה כדעת הרב. ועוד כי הנה המאמר עצמו מורה עליו באומר אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר וענו, עם היות שנודה שמעלת החכמה היא מעלת הכרחית לנבואה, וכן מדת הענוה שהם ב' שלמיות בדעות ובמדות, הנה השנים האחרים שזכה שהם גבור ועשיר כפי מה שפי' אותם במאמר שר"ל בגבור חזק האברים ואמיץ כח להתעלל ועשיר המקבץ רוב הממונות והמאסף כמות גדול מהכסף והזהב, האם יעלה על לב האדם שהיה מהכרח הנביא שיהיה חזק האברים כגלית הפלשתי ועשיר כקרח. והנה מצאנו הנביאים חלושים ודלים מן העלובים ולא מן העולבים עד שהיו נותנים להם מתנות מועטות כשתי הלחם ובקבוק הדבש, וזה ממה שיורה שלא היו עשירים, וכ"ש שלא יהיה מחוייב שיהיה הנביא בעל קומה כמ"ש במסכת שבת במקום ענו, וכל זה ממה שיורה שהתנאים והתארים אשר זכרו חכמים ז"ל אינם ההכנות ההכרחיות בנבואה לדעת הרב, וא"א לו א"כ לעשות סיוע לדעתו מאותו המאמר. ועוד כי אם היה כוונת המאמר על נבואת הנביאים בכלל שלא תשרה אלא על חכם גבור ועשיר וענו, איך הוכיחו זה ממשה באומר וכלם ממשה כי לא יתחייב שהשלמיות אשר נמצאו במשה להיותו גדול הנביאים ובמעלה היותר עליונה שאפשר, יהיו מטבע הנבואה וימצאו בכל נביא כקטן כגדול. ואיכא למפרך מה למשה שהיה השם מדבר עמו פנים בפנים והיה מנבא בכל עת אבל שאר הנביאים שלא היו באותה מדרגה לא יתחייב שיהיו כן, האם נאמר אין הקב"ה משרה שכינתו אלא בפורש עצמו מן האשה, ובמי שיהיו לו קרני ההוד, ובמי שיהיה ערל שפתים וכדומה לתארים אלה ונוכיח כלם ממשה. הנה נאמר ההקשה הזאת בלתי מתחייבת והפירכא עליה מבוארת, ועוד אם היה כוונת ר' יוחנן באומר אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר וענו לגזור המאמר הזה על הנבואה כדעת הרב, מה ראה להביא אחרי המאמר הזה מאמר אחר מר' יוחנן עצמו והוא א"ר יוחנן כל הנביאים עשירים היו מנא לן ממשה משמואל ומעמוס ומיונה והנה זה כבר נכלל במאמר הראשון בתאר עשיר והוכיחו ממשה, ואם המאמר הראשון על הנבואה נאמר מה צורך במאמר השני כל הנביאים

עשירים היו וכאשר הוכיח העושר ממשה בזה המאמר השני לא הוכיחו מאותה הראיה שהביא במאמר הראשון מפסל לך, כי אם מפסוק לא חמור א' מהם נשאתי. והנה לא אמר ר' יוחנן במאמר השני הזה אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על עשיר, אבל אומר כל הנביאים עשירים היו, הבדל גדול בין שני המאמרים, גם לא אמר כל הנביאים חכמים לפי שהיו מהם רבים בלתי נשלמים בדבריות כענין עמוס ולא ג"כ כל הנביאים גבורים היו כי היו מהם חלשים, וגם לא אמר כל הנביאים עניים היו לפי שהיו מהם בן ימלה וזולתם. וכל זה ממה שיורה שלא כיון ר' יוחנן במאמרו בשכינה על הנבואה כמו שחשב הרב כי אם שכינת השפע האלהי, שכמו שנמצאת בשמים בהנעת הסבה הראשונה הכוללת ובבית המקדש בדבקות האלהי שהיה שם מבלתי אמצעי ככה אותה שכינה שרתה במשה. והענין דבקות השפע העליון עליו מהסבה הראשונה ית' מבלי אמצעי כלל, כי זהו הנקרא שכינה באמת בין שתיוחס לשמים בין שתיוחס לבית המקדש כמו שהיה משה שואל עליו אם אין פניך הולכים, ובין שהיא מיוחסת למין מן האנשים כמ"ש במשה ויעבור ה' על פניו ותרגם אונקלוס ואעבר ה' שכינתיה על אפוהי, והיה דעת ר' יוחנן ששרות השכינה באדם הוא דבר מיוחס בלבד אל הרצון האלהי הפשוט, ולכך לא יאמר אין השכינה שורה, אבל יאמר אין הקב"ה משרה שכינתו לפי שאליו תיוחס כפי הרצון. האמנם אמר שלא ירצה הקב"ה להשרות שכינתו כי אם באדם השלם בכל מיני שלמיות אמתיי מושכל ומדותיי וגופני ושלמות מדומה שהוא העושר ויהיה דומה למשכן בעשרו ובציור חכמתו ובקדושת ענותנותו ובחוזק קרשיו ועמודיו ואדניו, עד שבמס' שבת הוסיפו על זה בעל קומה מזה הטעם עצמו, והוכיח ר' יוחנן כל זה ממשה לפי שלא מצאנו ששרתה שכינה על אדם כי אם עליו ועתידה לשרות על מלך המשיח. ולהיות שרות השכינה דבר מיוחד למשה ולא זכו אליו אדם עד כה, אחז"ל (סוכה כ"ח א') שמנים תלמידים היו לו לר' יוחנן מהם ראוי שישרה עליהם שכינה כמשה רבינו עליו השלום, לפי שלא יאמר שרות שכינה על הנבואה כדעת הרב כפי מה שזכרתי. ואחר שר' יוחנן במאמר הא' ההוא דבר מהמעלה העליונה שהיא שרות השכינה ראה עוד לדבר במאמר השני מהנבואה, וזה א"ר יוחנן כל הנביאים עשירים ואין הכונה שהיה העושר תנאי הכרחי בנבואה כ"א שכל אמת (צ"ל זמן שרוח) ה' עליהם היו מתברכים ומתעשרים ע"ד מה שאמר אדוננו משה על שבט לוי ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה, וכן אמרו חכמים ז"ל (יומא כ"ב ב') בכל המתמנה פרנס על הצבור שמתעשר, הנה התבאר מכל זה שמאמר ר' יוחנן אין הקב"ה משרה שכינתו לא כיון לדבר שחשב ממה שחשב הרב המורה. ויצא לנו מזה שההמנעות שזכר אינם תנאי הכרחי בנבואה לפי שהיא

אינה דבר טבעי שתצטרך להגעתה אל הכנות קודמות אבל היא מכלל הנפלאות, והוא מה שרציתי לבאר פה:

פרק לג

הוקשה לי בזה הפרק דברים. ראשונה מהו הדעת אשר יחשוב הרב בענין הקול ששמעו בהר סיני אם היה קול נברא בלתי מובן כענין קול השופר והרעם והברקים, איך א"כ הבין ממנו אדוננו משה הבדל דברים וחתוך אותיות, או אם היה עיון מופתי שהיה להם בהשגת השרשים שרש האמונה ר"ל מציאות השם ואחדותו כדעת הנרבוני. ב', מה יהיה אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום כפי דעת הרב המורה אם הוא כמו שפירשו עליו מפרשי ספרו. אבל חכמי הדור שבאו אחריו איש לא נעדר שכלם הסכימו שיהיה דעת הרב שאנכי ולא יהיה לך שמעו ישראל מפי תגבורת המופת ועיונם, ושעל זה אמר החכם מפי הגבורה שמענום, ויהיה גם המאמר הזה מסייע לדעת הרב בהשגת העם, וכן פירשו המפרשים כלם, וזה אצלי פי' זר מאד, אם לפי שלשון הרב לא יסבלהו, אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מהמדרשות, וזה יורה שהמאמר הזה שהביא הוא סותר למה שהניחו ואינו מסכים לדעתו ולא מסייע אליו. ועוד שהוא אמר עליו ז"ל רוצים בו שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה ע"ה, ואם הם ר"ל ישראל הגיעו לשרשים האלה מצד תגבורת המופת, ומשה הגיע אליהם בנבואה עליונה והוא הנרצה באומר בהבדל דברים וחתוך אותיות, איך א"כ נוכל לומר שהגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה. גם כי הרב לא זכר בדבריו גבורת משה ולא לשון אחר יורה על שהוא מפרש מפי הגבורה גבורת מופת. עוד שהראיה שהביא מאתה הראת לדעת אין לה ענין כפי הדעת הזה וזהו הדבר השני שראוי שנעיין בזה הפרק ל"ג במה שהתאמץ הרב להוכיח שלא שמע אלא קול אחד וראוי שנדע מה ירויח בזה לדעתו, כי אם היה קול ההוא אשר שמעו בסיני קול נברא על צד הפלא, הנה כמו ששמעוהו פעם אחת היה אפשר ששמעוהו פעמים הרבה או ענין שאר הקולות שהיו ג"כ בחיים. ד', באמרו ז"ל ודע שזה הקול ג"כ אין מדרגתם בו שוה עם מדרגת משה, וראוי שנדע באי זה ענין תהיה הבלתי שווי וחלוף מדרגותם בענין זה הקול, אם בשמשה היה מבין אותו והם לא היו מבינים, הנה זה כבר נזכר למעלה, ואינו דבר יחדשהו הרב במקום הזה כמו שיורה עליו טבע הלשון, ואין לנו שנאמר שהיה חלוף המדרגות מפאת הפועל, שהקול שהיה שומע משה היה ממנו ית', ולכן תרגם בו אונקלוס מליל ה', והקול שישמעו ישראל היה נמשך מפועל אחד אמצעי ולכן תרגם בו אונקלוס ואל יתמלל עמנא מן קדם ה', כי אם היה זה כן לא היה א"כ משה וישראל משותפים בדבר מה, אחרי שזה לא היה משיג דבר מקולו של זה לא בשמיעת

האזן ולא בהבנת הלב, ואיך אמר בתחלת דבריו התבאר לי שבמעמד הר סיני לא היה כל מה שמגיע למשה מגיע לכל ישראל, מורה שהיו משתתפים בדבר מה ומתחלפים בדבר אחר. גם יש לעיין באותם הקושיות שהקשה הרב הנחמני כנגד הרב המורה על זה כמו שבאו בפירוש התורה אשר לו בפרשת יתרו בפסוק אתם ידעתם כי מן השמים דברתי עמכם. והנני מפרש הפרק ומתיר הספקות.

התבאר לי שבמעמד הר סיני כו'. לפי שכתב הרב בפרק הקודם לזה, שהנבואה לא תפול בנביאים כי אם בהיותם מוכנים לקבלה, והיה נראה בזה ספק מענין מעמד הר סיני אם היה שהגיעו ישראל כלם למדרגת הנבואה, כי איך נוכל לומר שהיו כל ישראל מקטן ועד גדול מוכנים באותם ההכנות שזכר הרב. ולכן הביא הפרק הזה לבאר בו שההשגה שהשיגו ישראל באותו מעמד לא היתה נבואה גמורה לשתצטרך אל הכנות, לפי שבאותו מעמד הושלמו בשני החושים הדקים, אם בחוש הראות במה שראו כבוד ה' על הר סיני והוא הכבוד הנברא האש והענן סביבו הנראה שם לעיני כל העם, וכבר זכר הרב בפכ"א ח"א שהיה המראה הזאת מגיע אליהם שלמות ההשגה השכלית וז"ל, או היה שם עם זה השגת חוש הראות אבל לדבר נברא בראייתו יגיע שלמות ההשגה השכלית. ואם בחוש השמע כשמעו קול נברא אלהי והוא הנעשה על צד המופת בכבוד הנברא, ועל שתי ההשגות האלה החושיות אמר אדוננו משה (דברים ד' ל"ז) מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש. וכמו שהיו רואים האש הנברא מבלתי שיצטרכו לזה אל הכנות הנבואה ככה היו שומעים הקול הנברא מבלתי אותם ההכנות, לפי שההשגות האלה היו חושיות, ובהיות החוש מוכן בבריאתו יקבל וישיג מוחשו בהכרח, זהו כלל דעתו וכוונתו בהשגת העם באותו מעמד הנבחר וזהו אומר בתחלת דבריו התבאר לי שבמעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה מגיע לכל ישראל, ואמר הרב זה לפי שמצא בראש מדרש חזית שהביאו על פסוק ישקני מנשיקות פיהו שתי דעות, הא' דעת ר' יהושע בן לוי ששני דברות בלבד שמעו מפי הקב"ה אנכי ולא יהיה לך, והה"ד ישקני מנשיקות פיהו ולא כל הנשיקות, ורבנן אמרי כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה. לכן אמר הרב שכפי דעתו היה הדבר מבואר שאין הענין כדברי רבנן כי לא היה כל המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל היה כדברי רבי יהושע בן לוי ששתי הדברות הראשונות שמעו בלבד. וגם בזה לא היו שוים למשה כי הוא ע"ה שמע אותם בהבדל דברים וחתוך האותיות והם שמעו הקול בלבד. והנה הביא על זה הרב טענות וראיות, ראשונה מאשר בא ספור עשרת הדברות כלו ספור היחיד הנפרד, ר"ל שעם היות שבפרשה דבר אליהם בלשון רבים, אתם ראיתם את אשר

עשיתי למצרים ועתה אם שמוע תשמעו בקולי והייתם לי סגולה, ושאר הפסוקים שבאו כלם בלשון רבים, הנה ספור עשרת הדברות באו כנגד היחיד ה' אלהיך, אשר הוציאך, לא יהיה לך, זכור, כבד, לא תרצח, ופרשת קדושים תהיו בהיות הצוואה מכוונת לישראל זכר הדברות האלה עצמן בלשון רבים אני ה' אלהיכם, אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם, איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו והשאר כלם, וכיון שנשתנה כאן הדבור ובא הספור הזה כנגד היחיד וגם לא ביחיד הכלל כי אם ביחיד הנפרד ר"ל האישיי הפרטי, מורה שהדבור למשה, ומפאת פרטיותו היה מדבר אליו כן כאשר ידבר איש אל רעהו:

לנכח הטענה ב' אומר והוא ע"ה ירד לתחתית ההר ויגד לבני אדם מה ששמע, ר"ל שאם היו ישראל שומעים הדברים ומבינים אותם היה מהמותר ירידתו לתחתית ההר להגיד הדברים לישראל אם היה ששמעו אותם כמוהו, ואמנם ירידתו התבאר ממה שאמר אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם את דבר ה'. ולפי שהכתוב הזה הוא מדברי מרע"ה לכן אמר עליו הרב אמרה התורה ר"ל התורה העידה שהיה הענין כמו שזכרו:

הראיה הג' מאומר משה ידבר והאלהים יעננו בקול, כי מאשר אמר יעננו מורה שהמענה והדבור היה מיוחד למשה בלבד ולא לישראל, ולפי שהיה למערער ויערער לראיות האלה שפעמים בא בתורה הספורים הכוללים בלשון יחיד כמו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אל תאמר בלבבך, ושאומר אנכי עומד בין ה' וביניכם היה אחרי הדברות או אחר השנים הראשונים אשר שמעו, וכמו שפי' המפרשים, ושאומר והאלהים יעננו בקול היה באותם הדברים והציווים מהזמנת העם ויתר העניינים שבאו קודם הדברות וכמו שפירש הרב בפל"ו, הנה מפני זה הביא הרב ראיה לדעתו והוא אמרו ובביאור אמר במכילתא, כי כל דבור ודבור היה משיבו להם כמו ששמע. והנה מצא ביאור גדול בזאת הראיה לפי שאמרו כל דבור ודבור, ואי אפשר שיפורש לא אחרי הדברות ולא קודם אליהם:

עוד הביא ראיה באומר ולשון התורה גם כן בעבור ישמע העם בדברי עמך, ר"ל האמנם מצאנו לשון התורה שמורה שהעם היו שומעים, ויראה בזה כדמות סתירה והוא אומר ולשון התורה ג"כ, כאלו אמר אבל בא בתורה ג"כ לשון אחר מורה שהעם היה שומע והוא אומר בעבור ישמע העם בדברי עמך, אבל הכתוב הזה מורה ב' דברים א' שהדבור היה למשה בלבד כמו שהניחו וזה כמ"ש בדברי עמך. ויורה שנית שהם שמעו הקול העצום לא הבדל הדברים כיון שאותו היה מיוחד למשה ועמו היה הדבור בלבד:

והביא ראיה ו' על שהעם שמעו הקול ולא דבר אחר באמרו בשמעכם את הקול ולא אמר כשמעכם את הדבר:

הראיה ז' ממה שנאמר בפרשת ואתחנן קול דברים אתם שומעים ולא אמר דברים אתם שומעים לפי שהיו שומעים הברת הקול, אבל לא היו מבינים ממנו דבר, ולא מרגישים בהבדל הדברים וחתוך האותיות, ולפי שהוקשה אצלו מ"ש הכתוב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם ומ"ש הכתוב בקודם פנים בפנים דבר ה' עמכם, אמר הרב להתיר זה הספק וכל מה שבא משמע הדברים, אמנם הנרצה בו שמע הקול ומשה הוא אשר ישמע הדברים ויספרם אליהם, רצה בזה שאם נראה בכתוב שיחס הדברים לעם היה לפי ששמעו את הקול שהיה מורה את הדברים ההם, עם היותם בלתי מבינים אותו, וג"כ מבחינה אחרת והיא שמשה היה שומע הדברים מאותו הקול ומספר אליהם, ומזה הצד הנה כאלו הדברים ההם דברם אליהם:

הנה א"כ הביא הרבה דברים ראיות בראשונה ג' מן הכתובים וא' ממכילתא להוכיח שהדבור היה למשה, והביא אחר זה ג' ראיות מן הכתובים להוכיח שהעם שמעו הקול מבלתי הבנה ולא חתוך אותיות, ויהיה היוצא מכל זה שמשה שמע הקול והבינהו וישראל שמעו ג"כ הקול אבל לא הבינוהו:

זהו הנראה מן התורה ומרוב דברי חז"ל, אלא שיש להם ג"כ מאמרים, ראוי שתדע בספור עשרת הדברות באו הראשונות בלשון מדבר בעדו כאילו הש"י בעצמו היה אומר ומדבר אותם והם אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כי אנכי ה' אלהיך אל קנא וגו' לאוהבי ולשומרי מצותי. הנה הדברות האלה באו בלשון מדבר בעדו, אמנם שאר הדברות באו בלשון ג' המדבר לנכח והם לא תשא את שם ה' אלהיך, זכור את יום השבת כי ששת ימים עשה ה' על כן ברך ה', כבד למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך, הנה א"כ יש שתי חלוקות בעשרת הדברות, חלק מהם ייוחס אל הש"י כמדבר בעדו, וחלק מהם ייוחס אל משה כמצוה ומזהיר על שמירתם, ומזה התחייב שלא נתנו הדברות כלם ולא הגיעו אל העם באופן שוה, ויהיה דעת א' שהשתי דברות הראשונים שמעו ישראל הקול בלבד עם היות שלא היו מבינים אותו, ולכן באו בלשון מדבר בעדו לפי שבא הקול ההוא מכוון כנגדם, ואמנם שאר הדברות לא שמעו מהם אפילו אותו הקול הבלתי מובן, אבל שמעו אותם מפי משה כשאר מצות התורה כלם. וזהו דעת הרב המורה ועליו אמר זהו הנראה מהתורה ומרוב דברי חז"ל כפי אותם הראיות שזכר למעלה, ויש דעת שני בזה והוא ששתי הדברות הראשונות שמעו ישראל והבינו אותם בשלמות מפי הגבורה האלהית כמו ששמעם והבינם משה, ולכן באו בלשון מדבר בעדו, לפי שהיה הדבור וההגדה בהם לישראל, אמנם שאר הדברות לא שמעו ישראל מהם כי אם הקול הפשוט מבלתי הבנה ולא חתוך

אותיות, ולכן אמר אותם משה בלשוננו הג' המדבר. והדעת הב' הזה אשר נאמר עליו הרב בכאן אלא שיש להם ג"כ מאמר, ר"ל אלא שיש בזה סתירה ממאמר אחר שכתבו חז"ל בהרבה מקומות מן המדרשות, ואמר זה על אלה שמות רבה ועל מדרש חזית, ששם נזכרו. ולפי שלא אמר הדוחק אין משיבין על האגדה לכן אמר הרב עוד והוא בתלמוד ג"כ, לפי שבא אותו מאמר בסוף מסכת מכות בשם ר' שמלאי והוא אומר (צ"ל אמר רב המנונא) אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, מורה שהגיעו ישראל בב' הדברות האלה למדרגת הנבואה, ואיך יהיה זה לעם עצום ורב כמוהו שהיה אפשר שיהיו כלם מוכנים. והנה הרב פי' המאמר ההוא כפי דעת האומר והוא אומר רוצים בו שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבינו ע"ה כלומר ששמעו הקול והבינו הדברים והיא נבואה גמורה באותם ב' דברות אחר שהם הגיעו אליהם באותו אופן ודרך נבואיי (כמו) שהגיעו למשה ע"ה הגיעו אליהם, והוא אמרם מפי הגבורה שמעום ולא מפי משה כשאר תרי"א מצות. ולפי שיקשה לדעת הזה איך זכו ישראל לאותה מדרגה מהנבואה מבלי הכנה. לכן הוצרך הרב על פי דעתם לבאר שהיו העם כלו מוכנים לקבל ב' הדברות האלה בעבור שהיו שלמים קודם לזה בידיעת השרשים האלה ע"ד המופת ר"ל מציאת האל והיותו אחד, ולפי שכל מה שיודע במופת משפט הנביא בו ומשפט החכם הוא שוה ואין יתרון, לכן בהיותם יודעים אותם בדרך העיון והמופת השכלי, אותה ידיעה הכינה אותם כדי שבעבורה זכו לקבול שתי הדברות ההם, ר"ל אנכי שהוא מורה על האחדות. והבן דברי הרב כפי מה שהם שלא אמר הרב שהמופת העיוני שוה למעלת הנבואה ושדרך האמונה בשניהם שוה, לא אמר כן, כי אם שמשפט הנביא ומשפט (היודע) החכם שוה, ר"ל המשפט אשר יתן בדרוש ההוא החכם ע"ד המופת הוא שוה למשפט אשר יתן הנביא ממה שיקבל בכח נבואתו, כי האמת הוא מסכים מכל צד עם היות הדרכים להגעתו מתחלפים, ואמנם הראיה שהביא ממה שאמרה תורה אתה הראת לדעת (דברים ד' ל"ה) היא להוכיח שהידיעה אשר היה להם בשני השרשים האלה היא הכנתם לקבל בנבואה אותם השרשים האלה מצד הנבואה לבד, אבל קדמה להם ידיעתם מדרך העיון ואחרי כן קבלו אותה בנבואה, ושזהו מה שאמרה תורה אתה הראת לדעת, ר"ל אתה הראת בנבואה זו לפי שקדמה אליך ידיעה בשני השרשים האלה, והם כי ה' הוא האלהים ר"ל שהוא נמצא בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד ר"ל שהוא אחד, ובעבור ידיעתך אלו שני השרשים לכן הראת מה שהראת והוא אומר מיד מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה כי זהו מה שהראה לו בעבור היותו מוכן באותה ידיעה קודמת מדרך העיון, אמנם שאר הדברות היו מכת המפורסמות כו'. ולכן לא היה

להם הכנה קודמת עיונית לקבל אותם הדברות האחרונות כמו שקדמה להם הכנה לקבל הראשונות, וזה כלו אמר הרב לא כפי דעתו, כי הוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב, אבל כפי דעת השני כנזכר:

ועם כל מה שזכרו מן הענין ההוא כו'. אחר שזכר הרב דעתו בראשונה וזכר אחר (זה) הדעת האחר זה לה' בעדו (אולי צ"ל והליץ בעדו) כפי האפשר, יראה להשיב הדברים כפי הדעת הראשון, כי הוא צדק בעיניו והוא הנאות אצלו וכמו שאמר בתחלת דבריו התבאר לי, ולכן אמר שעם כל מה שזכרו חכמינו ז"ל מן הענין ההוא ר"ל הדעת הראשון אשר זכר מיחס לעצמו כי הוא אשר יסבלוהו הכתובים ודברי חכמים ז"ל, לא כדעת השני שלא יסבלוהו הכתובים, ולא נמצא בענייננו כי אם אותו מאמר אשר זכרו הוא מכלל העניינים שזכרו בענין ההוא הוא אומרם ז"ל שלא שמעו כל ישראל באותו מעמד אלא קול אחד פעם אחת. והוא המאמר אשר השיג משה ואשר השיגו כל ושראל ממנו אנכי ולא יהיה לך והשמיעם משה אליהם בדבורו בהבדל אותיות נשמעות, והביא ראיה לזה מאומר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו שהרצון בו שדבר קול א' וממנו שמענו מפי משה שאר הדברות. ולפי שרש"י פי' זה על זכור ושמור שנאמרו בדבור אחד לא הביא הרב ראיה אחרת ממדרש חזית, ואמר שבביאור אמרו שם שלא שמעו אלא מאמר אחד מפי הקב"ה ושזהו מה שנאמר בתורה קול גדול ולא יסף:

האמנם מה הרויח הרב בזה כשיהיה הקול אחד ולא שתים. הנה הוא לפי שהחליף הנמצא בספור עשרת הדברות כמו שדברתי שחלק מהם לשון מדבר בעדו וחלק מהם בלשון נסתר כשלישי המדבר, החלק ההוא חייב שלא היה ענין הדברות כלם באופן ההשגה שוה ומתדמה, ולכן כפי דעת ר' שמלאי ודעת הרמב"ן ששתי הדברות הראשונות שמעו מפי הגבורה בהבנה שלמה, ימשך ששאר הדברות שמקו (צ"ל שמעו) בקולות אחרי (צ"ל אחדים) ונראו הקולות הרבה, אמנם כפי דעת הרב המורה שמב' הדברות הראשונות שמעו בלבד קול פשוט מבלי הבנה יתחייב שנאמר שבדברות האחרונות אחרי שאינם באותו אופן ומדרגה מן הראשונות של אש (צ"ל שלא) שמעו קול כלל, ולכן הרב כדי לקיים דעתו הוצרך לומר שלא שמעו אלא קול אחד:

ואחרי שמוע הקול ההוא כו'. הוצרך הרב לומר זה להסיר ספק א' אפשר שיסופק כנגד דעתו, והוא שמצינו אחרי הדברות כלם שאמר וכל העם רואים את הקולות, ואמרו למשה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים וכמו שנזכר במשנה תורה, ויראה מזה שאחרי שישמעו קול הדברות היתה היראה והפחד, לכן אמר הרב שאינו כן כי עם היות שזכר הכתוב זה אחר הדברות כלם, כדי שלא להפסיק ביניהם. הנה כפי אמתת

הענין לא היתה היראה כי אם אחרי שמיעת הקול ההוא הראשון, ויורה על זה מ"ש דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים, מורה שלא היו הדברות עדיין נשלמים, ולכן אמר ועתה למה נמות אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' קרב אתה ושמע. ואין מקום למאמרים האלה אם לא בהיות שאר הדברות עתידים עדיין לשמוע, ומפני זה הוצרך אחרי אותה היראה, הנכבד מכל נולד משה רבינו ע"ה לקבל שאר הדברות ולהשמיעם אותם באותו מעמד ומראה הגדול. הנה א"כ כל זמן שהתמיד המעמד היו שומעים הקולות והברקים וקול השופר, שאותם הקולות לא היו מורים על דבר מה, לא אצלם ולא אצל מ"ר ע"ה, אמנם הקול הנברא אשר ממנו הוכן הדבור למשה לא שמעו אותו אלא פעם אחד בלבד, כמ"ש תורה קול גדול ולא יסף ובארוהו חכמים ז"ל במקום הנזכר ר"ל במדרש חזית:

ואמנם אמרו והוא הקול אשר יצאה נשמתן כשמעו וכו'. הוא להסיר ספק אחר אפשר שיסופק נגדו ממ"ש בשיר השירים (ה' ו') נפשי יצאה בדברו ודרשו זה חז"ל (בשיר השירים רבה) על אנכי ולא יהיה לך, ויורה שהיו מבינים אותו ושהיה הדבור עמהם ולכן אמר הרב שלא יצאה נשמתן עם ההבנה כי אם עם השמיעה לבד המיוחס לקול להיותו עצום ומוחש בלתי מתייחס לכחותם, וגם אמר יצאה בדברו (לא) לפי שהשיגו שתי הדברות הראשונות, אבל היה זה על משה שהיה משמיעם אליהם הנה התבאר מזה דעת הרב בענין הקול ששמעו ישראל בסיני שהיה קול נברא מגיע לאזניהם. ואמנם הנרבוני ותלמידיו לא תאבה לו ולא תשמע אליו במה שכתבו בחלוף זה והיא החקירה הראשונה אשר עשיתי בראש הפרק **והתבאר** ג"כ בענין החקירה השנית, איך פירש הרב אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום שהוא מפי הגבורה האלהיית נבואיית, לא מפי תגבורת המופת ושהוא דעת שני זכרו הרב ופי' אותו כראוי עם היות שאין כן דעתו, והתבאר ג"כ מענין שלישי למה התאמץ הרב להוכיח שלא שמעו אלא קול א'. **ודע שזה הקול ג"כ כו'**, כבר ראית מה שהקשה הרב הנחמני על זה כנגד הרב שאם היה בדעתו שבערך העם ת"א מן קדם ה' ולא תרגם ומליל ה' איך תרגם א"כ כי מן השמים דברתי עמכם (שמות כ' י"ט) מללית עמכון, ותרגם את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים ה' י"ט) ית כל פתגמייא האלין מליל ה'. וכן אמר ואת קולו שמענו וגו' (שם כ"א) ית קל מימריה שמענא יומא דין חזינא ארי ימלל ה' עם אנשא, וכן פנים בפנים דבר ה' עמכם (שם ד') מליל ה' עמכון, שזה כלו ממה שיורה שכבר נאמר בענין העם ומליל ה' מבלתי שיאמר מן קדם ה'. וכן הקשה בענין משה שמצינו שת"א בו מן קדם ה' כמו שתרגם בעם, והוא אמרו והאלהים יעננו בקול (שמות י"ט י"ט) ומן קדם ה' מתעני ליה בקל. וכן נאמר בו

וידבר שתרגומו ומתמלל. אלה הם השגותיו וקשיותיו, ראית ג"כ מה שפי' הוא בכוונת אונקלוס. **והנראה** אלי בזה הוא שהרב הנחמני לא ירד לסוף דעת הרב המיימוני ומפני זה מה שהוא פי' בכוונת אונקלוס הוא עצמו דעת הרב המיימוני ובכל דבריו יוכלל דעת הרב הנחמני, וזה כי הרב המורה אמר ודע שזה הקול אין מדרגתם בו שוה עם מדרגת מ"ר ע"ה. וראוי שנדע באיזה אופן יתחלפו מדרגותם בענין הקול ההוא, וראיתי להעירך על זה בדרכי הרב ושרשיו. הנה הנבואה וההשגה איזו שתהיה יובחנו בה ג' בחינות מהפועל ומהמקבל ומהדבר המושפע או המושג בעצמו. והנה בענין השגת משה רבינו ע"ה והעם במעמד הר סיני ראוי שנדע במה יתחלפו מדרגותיהם, א' בבחינת המקבל כאלו תאמר שהשגת משה היתה שכלית והמקבל בה היה שכלו ונפשו, ושהשגת העם היתה חושיית והמקבל בה היה חוש השמע וחוש הראות כמו שזכרתי בראש הפרק לא יותר מזה, או אם היה החלוף מצד הפועל והמשפיע שהיה במשה הסבה הראשונה מבלי אמצעי ובעם השכל הפועל, או היה במשה א' מהנבדלים היושבים ראשונה במלכות והיה בעם העלול האחרון שלמטה מכלם או באי זה אופן אחר היה בבחינת הפועל, או אם נאמר שהיה חלוף המדרגות בעצם ההשגה, כאלו תאמר שמשה היה מבין ומשיג הדברים כפי אמתתם והעם לא היו משיגים כי אם העברו הקול בלבד. אלה הם צדדי חלוף המדרגות שאפשר שיפלו בדרוש הזה כפי טבע החלוקה. וידוע ממה שכתב הרב פרק ל"ז ח"א בשתוף פנים שלא היה חלוף המדרגות מצד המקבל, כי שניהם היו משיגים את הקול מבלי אמצעי ר"ל מבלי כח המדמה שהוא מלאך שהוא אמצעי בנבואות, אם משה שבהקיץ ובהיותו ער היה שומע הקול מדבר אליו קול נבואי אלהי מבלי השתמשות הכח המדמה בענינו, ואם העם שבהקיץ ובהיות כל אחד מהם ער שמעו את הקול ההוא לא שהיה קול מדומה כי אם מוחש בהקיץ עד שמפני זה הדמוי וההשואה נאמר במשה דבר ה' אל משה פנים אל פנים, ונאמר בעם פנים בפנים דבר ה' עמכם שהרצון בו מציאות במציאות מבלי השתמשות הכח המדמה באותה ההשגה לא בהשגה הנבואיית ולא בהשגת העם החושיית, הנה א"כ לא היה חלוף המדרגות מפאת המקבל, נשאר שהיה החלוף בשני צדדים האחרים והם בעצם ההשגה, שהשגת משה היתה נבואיית והשגת העם היתה חושיית, ואל זה ביאר הרב בראש הפרק. ואמנם החלוף האחר אשר מפאת הפועל נעיר עליו באחריתו וענינו, שעם היות הפועל הראשון בדברים כלם הש"י, הנה בקול הנבואיי המגיע למשה שפע מהאל ית' מגיע אליו במעלה עליונה, אמנם השגת העם היתה על יד אמצעיים חמריים, ולכן היתה חושיית להיותו קול נברא באויר, ועליו נאמר בכתוב מתוך האש או מן השמים, להורות שהקול ההוא היה התהוותו ע"ד פלא

בחלקי האויר העליון המחובר לאש אשר הוא בתוך השמים. ומפני זה בנבואת מרע"ה יאמר הכתוב (צ"ל המתרגם) ומליל ה', לפי שהיה השפע בשפע עליו יוצא מאתו ית' מבלי אמצעי, ואמנם בישראל ששערו וידעו שהיה מגיע אליהם קול נברא אמר כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש (דברים ה' כ"ג) ולכן תרגם אונקלוס בזה מן קדם ה'. ואמנם מאותם הפסוקים אשר הביא הרב הנחמני לא הוצרך לתרגם מן קדם ה' לפי שהכתובים עצמם מורים על עובי ההשגה והיותה באמצעיים חמריים, אם באומר כי מן השמים דברתי עמכם שהרצון בו מתוך האש, וכן את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם מתוך האש, וכן פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש. כי מפני שפי' הכתוב בעצמו על ענין המחיצה וחמריות האמצעי, לא הוצרך אונקלוס לתרגמו והענין אחד בשוה ומוסכם בכל דבריו. והרב הנחמני חשב שמצא טעם וסבה אחרת לדברי אונקלוס מלבד מה שזכר הרב, וחוץ מכבודו שאינו כן כי הוא פי' דבריו ואינו דעת בפני עצמו. ואמנם מה שתרגם במשה ידבר והאלהים יעננו בקול מן קדם ה' מתעני ליה בקל, הנה פשט הכתוב מורה על טוב פירושו, כי הוא אמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך, והיה זה קודם עשרת הדברות שיבואוהו הדבור בקול נברא מוגשם חמרי, לא להיות אדוננו משה צריך אליו רק בעבור העם, ועל אותו קול נאמר והאלהים יעננו בקול ר"ל באותו קול הנברא ושהיה מדבר משה וענהו הקול המוחש בעבור שהעם ישמעוהו. הנה התבאר מזה שאין בכל מה שזכר הרב הנחמני תפישה על הרב המיימוני והותרה בזה ההערה הד' אשר עשיתי בראש הפרק:

אמר יצחק אחרי שביארתי דברי הרב בפ' הזה אומר שדעת חז"ל בין לדעת ר' יהושע בין לדעת רבנן כלם מודים ששתי הדברות הראשונות שמעו והבינו ישראל והגיעו בהם למעלת הנבואה, ואין להפא (צ"ל להפלא) מהיותם בלתי מוכנים, לפי שכבר זכרתי בפרק הקודם שאין הנבואה דבר טבעי תצטרך אל ההכנות הקודמות בהכרח אבל היא מכלל הנפלאות הנתלות ברצון האלהי לא בזולת זה, ולא הוצרכו ישראל במעמד הנבחר להכנות כי אם מה שנזכרו בכתוב מכבוס הבגדים וההפרשה מהאשה באומר וכבסו שמלותם ואל תגשו אל אשה. ואם היה כדברי הרב שלא שמעו כי אם קול עצום מבלי הבנה, מה היתה המעלה בשמיעת הקול הזה יותר משמיעת קול השופר ושאר הקולות ששמעו באותו מעמד. והרי כלם היו קולות נבראים ע"ד הפלא מגיעים לאזניהם ככמות זה כן כמות זה, ואיך יאמר על זה בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. כי הם אולי יחשבו שלא היה הקול ההוא ענין נבואיי כלל אבל היה כענין קול השופר והרעמים, ושמה שהגיד משה אליהם ששמע והבין מהקול היתה בדויה בדה מלבו ועליו

לומר מה שירצה ואיך א"כ בעבור זה יאמינו בו לעולם. ואיך יאמר על הקול הזה הבלתי מובן אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ר"ל מאחר ששמעתם באזניכם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני שדברתי עמכם מן השמים אין ראוי שתעשון עוד אלהי כסף ואלהי זהב, והנה הם ישיבו לזה לא שמענו דבר מזה כי אם קול פשוט ומשה אמר מה שרצה. ואם היתה השגתם כל כך קלה שלא שמעו כי אם קול פשוט איך יאמר הכתוב עליו כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו, השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי, וכן אמרו הם עצמם כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי, ואם הם לא שמעו כי אם קול אחד פשוט לא היה דבר כל כך מפחיד ולא יאמר עליו כל הדברים הזרים האלה, כי תמיד כל היום ישמע אדם קולות נוראים מתחדשים באויר עם הרעמים והברקים וכמ"ש ודרך לחזיז קולות (איוב כ"ח כ"ו). **ואמנם** הטענות שהביא הרב המורה כשנתבונן בהם נמצאם כלם דקות ושדופות קדים, אם הראשונה מאשר בא ספור עשרת הדברות ספור היחיד הנפרד, הנה זה דרך התורה כלה שפעמים ידבר בלשון רבים בערך האישים ופעמים בלשון יחיד בבחינות הכללות ובחינת כל איש ואיש מן האישים, ראה בפרשת כי תשא בסופו שאמר בלשון יחיד שמר לך אשר אנכי מצוך היום הנני גורש מפניך, השמר לך פן תכרות ברית וגו' פן יהיה למוקש בקרבך, ומיד דבר בלשון רבים את מזבחותם תתוצון ואת מצבותם תשברון ואת אשריו תכרותון, ואחר חזר לדבר בלשון יחיד לא תשתחוה לאל אחר, פן תכרות ברית ליושב הארץ. ואם הראיה הב' ממה שאמרה תורה אנכי עומד בין ה' וביניכם, הנה הכתוב מפרש אמתת כוונתו איך היה, באומר פנים בפנים דבר ה' עמכם מתוך האש והיה בזה בשני הדברות הראשונות שנשמעו מפי הגבורה, אמרו שאמר אחריו אנכי עומד בין ה' וביניכם הוא בשאר הדברות הח' והוא אומר כי יראתם מפני האש. ואמנם הטענה הג' מפסוק משה ידבר והאלהים יעננו בקול, כבר כתב הרב הנחמני בפי' התורה אשר לו שהפסוק ידבר בצויים ואזהרות שהיה הקב"ה מצוה ומזהיר למשה שיזהיר לישראל קודם הדברות על הזמנותיהם ועניניהם. וגם שאפשר הכתוב ההוא על הדברות יהיה על הח' הדברות האחרונות לא על הראשונות. ואמנם הראיה הד' שהביא ממכילתא כי כל דבור ודבור היה משיבו להם לא אמר זה על הדברות אשר הם שמעו מפי הגבורה כי אם על אותם הדברות שהגיעו למשה ולא להם. ולראיה הה' מפסוק בעבור ישמע העם בדברי עמך הנה המפרשים פי' אותו על הדברות אשר דבר ה' למשה קודם הדברות וכן כתב הרמב"ן.

ואמנם הראיה ו' שהביא מפסוק ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך שיורה שלא שמעו בלתי הקול הפשוט לא הבדל הדברים וחתוך האותיות, והנה כשתתבוננו הפסוקים ההם הלא הם צעקו חוצה שאין הדבר כפי' הרב ודעתו, כי הנה הם אמרו הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, ואם הם לא הבינו דבר מהקול כדעת הרב המורה, איך אמרו ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי. ועלי (צ"ל ואם) היה קול פשוט בלתי מורה על דברים כקולות האלמים לא הוכיחו ממנו שידבר אלהים את האדם וחי, גם אמרו כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים מדבר מתוך האש כמונו ויחי, וזה המאמר אינו צודק כפי דעת הרב כי הם לא שמעו אותו מדבר ולא שערו ולא הרגישו בו אותות הדבור, אבל זה מורה שלא זכרו הקול לשלול ההבנה כמחשבת הרב כי אם לפי שהקול הוא היה המבהיל אותם מפני עצמו, וכי היה התימה לא בהבנת הדברים, גם כי מוחש השמע הוא הקול לא הדברים. ואם לראיה ז' שהביא מאומר קול דברים אתם שומעים, גם הכתובים האלה יעידון יגידון שאין האמת כדעת הרב, ראה סגנון הפסוקים יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים, ואם הם לא שמעו כי אם קול פשוט מבלי הבנה, איך יאמר ואשמיעם את דברי ואיך ילמדון מהקול ההוא ליראה מהש"י כל הימים. עוד אמר וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול, ולא בא הכתוב לשלול שלא הבינו הדברים, כי הנה אמר וידבר ה' אליכם, ולא יאמר דבור כי אם על הדבר המובן אל השומע, אבל בא הכתוב לשלול שלא ראו תמונה והוא אומר ותמונה אינכם רואים זולתי קול, על אותו הקול ההוא והדברות אשר בו. והמורה בביאור על אמתת זה, אומר מיד ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים, כאלו אמר אותם הדברות שמעתם בעצמכם, אמנם שאר הדברות והמצות צוה הש"י אלי כדי ללמד אתכם, וזה כלו ממה שיורה שהקול הנזכר בפסוקים לא היה משולל מההבנה, ואיך נאמר כדבר הזה והנה בו ית' אמר הכתוב וישמע ה' את קול דבריכם בדברכם אלי ויאמר ה' אלי שמעתי את קול דברי העם הזה, האם נאמר ששמע הש"י הקול ההוא פשוט מבלי הבנה ובלי חתוך אותיות. וכן נאמר בענין המרגלים וישמע ה' את קול דבריכם ויקצוף וישבע לאמר, ולאברהם אמר כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, ורבקה אמרה ליעקב ועתה בני שמע בקולי, האם נאמר ונפרש בכל זה שהיה שמיעת הקול הברה פשוטה מבלי הבנה וחתוך אותיות, זה (באומר) אין ראוי שיעלה על לב אדם, וכל ענין הקול בענין המעמד היה מפני עצמו והיותו דבר מבהיל עם היותו מובן כפי

מה שהוא, ולא דרשו עליו אחת דבר אלהים שתים זו שמענו, שמאותו קול ראשון שמעו והבינו שתי דברות הראשונות עם היות שרש"י פי' על זכור ושמור שבמצות שבת. ומה שביארו במדרש חזית שלא שמעו ישראל אלא דבור א' מאתו ית' הוא דעת רבי יהושע בן לוי ולא יסכים לדעת הרב, כי הוא יאמר ששמעו אותו קול ואותו דבור הכולל בהבנתו שתי דברות הראשונים, והוא ג"כ מה שכתוב בתורה קול גדול ולא יסף, שמאותו הקול הגדול הבינו שתי הדברות הראשונים לא יותר. ואמנם הקול הנזכר בו יתברך ענינו שיש דברים שהם בעצמם כמעט זרים ויוצאים מן ההיקש כפי הקול, האמנם אשר יגיד המגיד אותם יהיה מאמר משובח, וכן היה עניין ישראל באמרם אל ידבר עמנו אלהים היה מאמר מגונה בפני עצמו, אבל כפי הקול ראה הש"י שהיתה כוונתם טובה, וז"א שמעתי את קול דברי העם הזה היטיבו את אשר דברו. והיה בענין המרגלים בהפך שהם אמרו טובה הארץ מאד מאד ושאר דברים הנראים טובים בעצמם וכפי הקול המורה על כוונת האומר היו מאמרים רעים, ולכן אמר וישמע ה' את קול דבריכם ויקצוף וישבע, כי כפי הקול נחתם גזר דינם לא כפי הדבור, וכן בשרה כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, ר"ל אל תביט אל הדברים מהוצאת הבן ישמעאל מן הבית שהם דברים זרים אבל הבט לכוונת קולה כי היא כוונה משובחת ולכן שמע בקולה. הנה התבאר מכל זה שדעת התורה (ר"ל כוונת פסוקי התורה) נאות ובריא אולם. ואין עליו ספק ולא פקפוק בכל הראיות שהביא הרב המורה והוא מה שרציתי לבאר בזה:

פרק לד

זה הכתוב שבא בתורה והוא אומר הנה אנכי שולח מלאך לפניך כו'. המפרשים כתבו שהרב בפרק הזה יפרש הנה אנכי שולח מלאך לפניך על הנביא אשר יקום בכל דור ודור אחרי מות משה ושקראהו מלאך ע"ד וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים, כי הנביא יקרא מלאך לפי שהוא שליח האל. אבל הדעת הזה הוקשה לי מאד לפי שבפרק ז' מזה החלק דבר הרב מן השכלים הנבדלים שהם בחיריים במה שיעשו והביא ראיה על זה מאמר השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו שנאמר בזה המלאך, והוא המורה שהרב יפרש המלאך הזה על השכל הנבדל לא על הנביא, ואין לנו שנאמר כדברי המפרשים שנקרא הנביא בשם שולחו מלאך, כי הנה יתחייב ג"כ שיקרא הנביא בשם ה', אחר שהוא שלוחו ע"י אמצעי. ועוד קשה לזה הדעת מ"ש הרב בכאן ז"ל ואמנם ענין זה המאמר שהוא ית' הודיעם שיקים להם נביא שיבואהו המלאך וידבר עמו וכו' כמו שביאר במשנה תורה, והנה א"כ יפרש הרב המלאך הנזכר כאן על השכל הנבדל שידבר לנביא לא על הנביא עצמו, וכל זה ממה שיורה שלא כיוון הרב לפרש שם מלאך הנזכר בכתוב הזה

על הנביא כי אם על המלאך שידבר לנביא, ולכן אמר זה הכתוב שבא בתורה הנה אנכי שולח מלאך לפניך שציוה הש"י לישראל שישמרו מפניו וישמעו בקולו, אין ראוי שיובן שהעם כלו יראו המלאך וישמעו דבריו ואזהרתו, כי המלאך לא יראה כי אם לנביאים ברוח נבואתם אשר יצטרכו ההכנות כמו שזכר, והעם כלו לא היה אפשר שיהו מוכנים לשיגיעו למעלת הנבואה ושיראו המלאך וישמעו בקולו, אבל ענין זה המאמר ר"ל כללות כוונתו, להודיע שאחרי מות משה יקומו בישראל נביאים שיראה המלאך אליהם וידבר עמהם ועל זה נאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך והוא המלאך מיכאל שידבר לנביא ולכן צוה שישמעו בקולו ולא ימרו את פיו, וזה כמה שיצוה אותם הנביא שהוא בדברו ובמצותו. הנה א"כ לא פי' הרב הנה אנכי שולח מלאך לפניך הנביא, ולכן לא אמר פירושו מה שהתבאר במשנה תורה, לפי שהוא לא יפרש שם מלאך זה על הנביא. אמר עניינו כלומר כוונת המאמר הוא מה שהתבאר במשנה תורה שהשם אמר למשה במעמד הר סיני, ויראה שלא לצורך, כי היה די כשיאמר עניינו מה שהתבאר במשנה תורה נביא אקים להם, אבל באמת הרב אמר זה כדי להביא הכרח על דעתו, והוא ששם במשנה תורה אמר ככל אשר שאלת מעם ה' אלהיך בחרב ביום הקהל וגו' ויאמר ה' אלי היטיבו אשר דברו נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו וגו', והנה לא מצאנו בספור המעמד שיאמר הקב"ה למשה זה בפרשת וישמע יתרו ולא בפרשת ואתחנן והוא ממה שיורה שהענין ההוא נכלל בזה המאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך שנאמר לו למשה במעמד הר סיני. והביא הרב ראיה על שהכוונה כפי מה שאמר מאמרו השמר מפניו ושמע בקולו כי אין ספק שזו הצוואה לא היתה למשה בפרט כי אם לישראל כלם: **והמון בני אדם כו'**. עד שיצטרך הקב"ה שלא ימרוהו, והוא ממה שיוכיח שהיו הדברים מגיעים לנביא ששמעו בקולו לפי שמלאך ה' דבר בו. ולפי שלא יחשוב אדם מדברי הרב שהוא יפרש הנה אנכי שולח מלאך על הנביא ושקרא את הנביא מלאך כמו שפירשו הרלב"ג בפי' התורה אשר לו, הנה מפני זה כתב הרב עוד ואמנם ענין זה המאמר שהוא ית' הודיעם שיקים להם נביא שיבואהו מלאך לדבר עמו, הנה א"כ ביאר הרב שהמלאך הוא ידבר לנביא לא שיקרא הנביא מלאך. ולפי שיקשה לזה למה באה הפרשה ההיא ר"ל הנה אנכי שולח מלאך לפניך אחר פרשת אלה המשפטים ועשרת הדברות ששמעו בסיני עד שמפני זה כתב רש"י כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם לא אעלה בקרבך, לזה אמר הרב ואמנם זה כלו להודיע להם שזה המראה הגדול שראיתם במעמד הר סיני אינו ענין מתמיד עמכם, ר"ל ואמנם הידיעה הזאת מהנה אנכי שולח מלאך לפניך באה בסוף במעמד הנבחר, כדי להודיע לישראל שאותו המראה הגדול

אשר ראו במעמד הר סיני, והוא הקול האלהי אשר שמעו לא יהיה מתמיד עמהם, ולא יהיה עוד בעתיד כמותו, ולא לבד כמו הקול האלהי אשר שמעו בסיני אבל ג"כ לא יהיה תמיד לא אש ולא ענן שהם שאר הדברים הנסיים שהיו שמה, כי לא יהיה עוד עמהם:
ואמנם יכבוש לכם הערים וישקיט לכם הארץ כו' תבואהו נבואה ע"י מלאך ודעהו.
הנרבוני פי' על ידי המלאך הוא המדמה המראה למלאך, וכן כתב האפודי ע"י מלאך ר"ל באמצעות הכח המדמה, ולפי דבריהם ג"כ שלא נבדלה נבואת משה משאר הנביאים מפאת הנותן שהוא השכל הנבדל כי כלם לדעתו יהיה על ידי מלאך, אבל יהיה ההבדל מפאת המקבל, שהנביאים כלם יקבל בהם השפע הכח השכלי והמדמה, ומשה היה מקבל השכל בלבד מבלתי המדמה. ואמנם שזה הוא דעת הרב התבאר לך ממה שכתב בפמ"ה מזה החלק ז"ל, ואולי תקשה עלי ותאמר כבר מנית במדרגת הנבואה שיהיה הנביא שומע הדבור מהשם כישעיהו ומיכיהו ואיך יהיה זה ויסודנו שכל נביא (ישמע) אמנם שמע הדבור באמצעות מלאך אלא מרע"ה הנאמר בו פה אל פה אדבר בו, דע שהענין כן ושהאמצעי הנה הוא הכח המדמה שהוא אמנם שמע שהשם דבר אתו בחלום של נבואה. ומשה מעל הכפורת מבין שני הכרובים מבלתי השתמש בכח המדמה, ואם היה זה כן שהבדל משה מהנביאים הוא שינבא מבלתי השתמשות הכח המדמה, ושזה הוא הנרצה באמרו שנבואתו אינה על ידי מלאך, לא אדע כוונת הרב בענין הנה אנכי שולח מלאך לפניך. האם נאמר שאמר זה על הכח המדמה והשתמשו בו הנביאים בנבואתם ושהוא יהיה האמצעי, (ואומר) ואיך יאמר עליו לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום, ומה יהיה ענין אמרו השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו, ואמרו עוד כי לא ישא לפשעכם, ואיך צדקו על זה דברי הרב שאמר ואמנם ענין זה המאמר שהוא ית' הודיעם שיקים להם נביא שיבואהו המלאך וידבר עמו ויצוהו ויזהירהו, והזהירנו הש"י ממרות פי המלאך ההוא אשר יגיע לנו הנביא דברו, ואמר עוד ואמנם יכבוש לכם הערים וישקיט לכם הארץ ויודיעכם במה שתעשוהו המלאך שישלחהו לנביאכם וילמדכם מה שצריך לעשותו ומה שראוי להשמר ממנו ע"כ, מי האיש בעל שכל יוכל לפרש המאמרים האלה על הכח המדמה. ואם אמרנו שלא כיון הרב אלא להגיד שהנביאים כלם יתנבאו באמצעות השכל הפועל מבלתי מרע"ה שינבא מבלתי אמצעיות שכל נבדל, הנה יהיה סותר לזה מה שזכר בפמ"ה אשר זכרתי ואיך יתיישבו המאמרים האלו מי יתן ואדע:
והנראה אלי בזה שהרב המורה יחשוב שא"א שתבא נבואה מהאל ית' כי אם ע"י שכל הפועל, כי הוא נותן הצורות ומשפיע השכלים, והש"י הוא סבה רחוקה בדברים,

אבל הסבה הקרובה בנבואה הוא השכל הפועל, האמנם כשיגבר בנבואה הכח השכלי יתדבק בשכל הפועל ההוא ויקבל ההשפעה אלהית נבדלת והכח הדמיוני לא יוכל להגשימה ולא לדמותה ולא לחקותה ולהמשילה לדבר אחר, לפי שהכח המדמה נכנע ומשתעבד והכח השכל גובר ומתדבק בנבדל וזו היא לדעתו המדרגה הגדולה מהנבואה אשר זכה אליה אדוננו מרע"ה, ועז"א פה אל פה אדבר בו, פנים אל פנים, שהרצון בו הוא מציאות במציאות מבלי אמצעי כמו שכתב הרב, ועניינו דבקות הכח השכלי עם השכל הפועל מבלי אמצעות הדמיון. ומפני זה לא היה אדוננו משה מנבא במשלים וחידות, לא זכר הכתוב בו, ולא היה רואה מלאך מדבר בו לפי שחקוי המלאך וצורתו הוא מפועל המדמה. אמנם שאר הנביאים היו נבואותיהם באמצעות הכח המדמה והוא היה אמצעי בנבואה ועל כן היו מנבאים במשל וחידה, לפי שהכח הדמיוני היה מגשים וממשל אותו השפע הנשפע אליהם, ולהיות נבואותיהם מפאת דמיונם היו רואים המלאך או שומעים דבר מלאך שאותו החקוי והצורה מורה על תגבורת הכח המדמה שהוא המחקה צורת המלאך ושמיעת דבריו, הנה א"כ לא היה ההפרש בין מרע"ה לשאר הנביאים במציאות השכל הפועל בהגעת נבואתו או לא, כי אם להיות שמה גובר הכח הדמיוני עד שיחקה צורת המלאך שמע דבריו או בזולת זה. וכאשר תדע זה תבין כוונת הרב בזה הפרק שהש"י אמר למשה הנה אנכי שולח מלאך לפניך, והמלאך הזה הוא השכל הפועל שידבר לנביאים, האמנם למשה לזכות נבואתו ותגבורת כח השכל והיותו בלתי משתמש בנבואתו בכח המדמה לא היה מצייר מלאך ולא מחקה צורתו ולא שמע דבריו. והנה אחריו הודיע ששאר הנביאים לא יהיו כן לפי שיבא אליהם המלאך, ר"ל שיחקו צורת המלאך בנבואתם וקול דבריו, וזה בסבת תגבורת כחם המדמה וחולשת השכלי בנבואתם, ולזה הוצרך לומר השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם, להגיד שלא יאמרו הואיל והנביאים ממשלים משלים הם ומחקים דמיונות לא נחוש לדבריהם לכן הזהירם על זה. ולהיות כוונת הרב זאת באמת, אמר, ואמנם ענין זה המאמר שהוא ית' הודיעם שיקים להם נביא שיבואהו המלאך וידבר עמו ויצוהו ויזהירהו, והנה ביאת המלאך ודבורו הוא החקוי הדמיוני אשר יראה לנביאים לא שתהיה החדוש היות הנבואה מהשכל הפועל כ"א חקויו ושמיעת דברו. והוא אומר גם כן אחרי כן הוא המלאך שאשלחהו לנביאיהם ר"ל שיהיה מחוקה בדמיונם, וזהו היסוד אשר אמר שלא סר מלבארו, והיה זה בפירוש המשנה ובמשנה תורה כמו שאבאר בפ' הנמשך לזה, והוא שכל נביא בלתי משה תבואהו הנבואה על ידי מלאך. ואין הרצון בזה ע"י השכל הפועל, כי אם בידוע הוא שממנו תבא הנבואה, ולא ג"כ על ידי הכח המדמה, כי לא קראו בכאן

מלאך, אבל שתבואהו הנבואה בחקוי המלאך, לפי שהנבואה בנבואותיהם היו מחקים אותו בצורה דמיונית כסבת תגבורת כחם המדמה כמו שזכרתי, והוא אמר ודעהו, ולכן אמר באותו סוף פרק מ"ה מה שזכרתי דע שהענין כן ושהאמצעי הנה הוא הכח המדמה כי הוא האמצעי בין השכל הפועל והכח השכל. ואין לאומר שיאמר שהנביאים לא היו כלם מחקים צורת המלאך ושמיעת דבריו, כי מהם היו רואים מלאך, ומהם רואים מדבר, ומהם מדמים היוצר יתעלה ליושב על כסא, ומהם שומעים קול מבלתי שיראו מי הוא המדבר אותם, כי הנה כל החקויים האלה כנה הרב בשם מלאך, והם כלם מפעל הכח המדמה. וכאשר תתבונן בפ"ז מזה החלק ובפמ"ה שיבא ממנו יתאמץ לך בשרשיו כל מה שזכרתי, והנה יבא בביאור לשאר פרקי הנבואה תוספת ביאור על זה:

פרק לה

כבר ביארתי לבני אדם כלם הד' הבדלים. אחר שזכר הרב בפל"ב דעות בני אדם בנבואה וביאר הדעת אשר יאמינהו שהוא צורך ההכנות והכרח במציאות הנבואה, והתיר בפל"ג הספק אשר קרה על זה ממעמד הר סיני, ובפרק ל"ד הספק אשר יקרה בזה מפסוק הנה אנכי שולח מלאך לפניך, רצה הרב לתת גדר בנבואה כפי שרשיו ודעתו בה. האמנם פן יחשוב חושב שיוכלל בגדר ההוא נבואת משה רבינו ע"ה אחר שנקרא נביא, הוצרך להביא הפרק הזה לבאר בו שגדר הנבואה שיזכור בפרק ל"ו שיביא אחרי זה הוא בצורת הנביאים כלם, אבל לא מצורת נבואת משה רבינו ע"ה, כי הוא לא נכלל באותו גדר ולא יתהפך עליו, ולכן אמר שכבר ביאר בפירוש המשנה ובמשנה תורה והוא בפרק ז' מהלכות יסודי תורה בספר המדע הד' הבדלים שהיו בין נבואת משה רבינו ע"ה לנבואת שאר הנביאים. האמנם ראוי שנתעורר למה אמר הרב כבר ביארתי לבני אדם כלם ולא הסתפק באומר כבר ביארתי הד' הבדלים, וגם כן למה אמר ואינו מענין זה המאמר, כי עם היות שבזה המאמר לא ידבר הרב מנבואת מרע"ה עדיין יקשה מדוע לא יהיה מענין זה המאמר באור אותם ההבדלים כ"ש שהיה מחק הראוי שיפרש אותם בזה הפרק אחד לאחד כדי להבדיל בין נבואת משה רבינו ע"ה לנבואת שאר הנביאים, ויוליד מזה מה שירצה. אבל אחשוב אני שהד' הבדלים שזכר הרב שמה אינם הבדלים עצמיים בנבואה ואינם ד' מפאת עצמם, עם היות שהוא מנאם כן, הלא תראה שההבדל הראשון שזכר שמה הוא שכל הנביאים היתה נבואתם בחלום או במראה ומשה רבינו ער ועומד שנאמר ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו. וההבדל השני שכל הנביאים היו (מנבאים) ע"י מלאך לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, ומשה רבינו ע"ה לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו ונאמר ודבר ה' אל משה פנים

אל פנים, ונאמר ותמונת ה' יביט, כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות, שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו. ההבדל השלישי שכל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגים, ומשה רבינו אינו כן הוא שהכתוב אומר כאשר ידבר איש אל רעהו, כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו כך היה כח בדעתו של מ"ר ע"ה להבין דברי הנבואה והיה עומד על עמדו שלם. וההבדל הרביעי שכל הנביאים לא מתנבאים בכל עת שירצו ומרע"ה אינו כן אבל בכל עת שיחפוץ רוח הקדש לובשתו ונבואה שורה עליו ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת ולפיכך מתנבא כל עת שנאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ובזה העירהו האל ואמר לו לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף (כלם) כשאר העם לפיכך אין פורשים מנשותיהם, ומרע"ה לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לה, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים, ע"כ דברי הרב בספר המדע בעניין הבדלים האלו. ואתה רואה שכל ד' הבדלים האלה ענינם אחד והוא היות הנביאים מנבאים על ידי הכח המדמה ומשה רבינו ע"ה בלתו, ולכן היתה נבואתם בחלום או במראה ששניהם הוא בבטול החושים לטרדת כחם הדמיוני בנבואה, ומשה רבינו ע"ה ער ועומד לפי שלא היה טרוד דמיונו בה, והוא ההבדל הא', גם ההבדל הב' שכל הנביאים ע"י מלאך ומרע"ה לא ע"י מלאך, כבר ביאר הרב מהו הנרצה באותו מלאך באמר לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה ובמשה אמר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה, ראה זה הוא ענין הכח המדמה ופעולתו. גם ההבדל הג' והוא היות הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגים אין ענינו אלא התפעלות המדמה בקבול אותה השגה המבהילה אצלו, ומשה רבינו ע"ה שלא היה משתמש במדמה לא היה נבהל. גם ההבדל הד' שהוא היות משה מוכן לכל עת להנבא ואין כן שאר הנביאים, אין ענינו אלא שמשה לפי שלא היה משתמש בנבואתו בכח המדמה ולכן לא היה צריך אל הכנה ופרישות, אמנם שאר הנביאים מפני היות האמצעי בנביאותיהם הכח הדמיוני לא היו מוכנים בכל עת. הנה הם היו ארבעה ההבדלים האלה לקוחים מפאת המקרים, האמנם ענינם העצמי הוא אחד והוא השתמשות הכח המדמה וגבורתו בנבואת הנביאים מה שאין כן בנבואת מרע"ה, ולהיות ההבדלים האלה הד' אשר זכר הרב שמה אינם כפי העיון המדוקדק לכן לא הביאם בזה הפרק, ואמר שאינם מעניני זה המאמר ר"ל שלא היה עיונם כפי האמת

התוריי המיוחד לזה המאמר, ולהיות ההבדלים ההם אשר זכר שמה כפי הפרסום, אמר הרב כאן כבר ביארתי לבני האדם כלם הד' הבדלים, כי היה הביאור אשר עשה לבני האדם כלם ר"ל המון התלמודיים לא אל יחידי הסגולה:

והוא ששם נביא כו', יש ספרים שכתוב בהם בשתוף ויש שכתוב בספוק. והנראה מדעת הרב ושרשיו שהנסחא האמתי היא בשתוף, כי הנה שם המשותף הוא הנאמר על שני דברים בשם ולא בגדר, וכן אומר הרב שיאמר שם נביא על משה רבינו ע"ה ועל שאר הנביאים בשם אבל לא בגדר, כי הנה הגדר לא יכללם, ולפי שהיה דעת הרב ושאר חכמי התורה שהמופתים והנפלאות הם משיגים עצמיים לנבואה ושכפי שלמות הנביא יהיה שלמות הנסים הנעשים על ידו, מפני זה הוצרך הרב לדבר בנפלאות מרע"ה ובנפלאות שאר הנביאים להיותם לדעתו משיגים עצמיים לנבואה, ולכן נאמר שכמו שמרע"ה לא נשתווה לשאר הנביאים בהשגתו, כך לא נשתוה במופתיו ונפלאותיו. ואמנם שלא נשתווה בהשגתו הוכיחו הרב כפי חלקי הזמנים, אם בזמן העובר ר"ל שקדם למשה ממה שאמר לו ית' וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם, ואח"כ כפי הזמן העתיד והוא בבחינת הנביאים שבאו אחר מרע"ה הוכיחו מזה שאמרה תורה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, והנה אמר הרב בזאת הראיה ע"צ ההגדה לפי שהיה ראוי שיאמר הכתוב ולא יקום נביא עוד בישראל כמשה אם היה שידבר מן העתיד, והנה אמר בלשון עבר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, ודייק אומר בישראל שהם ממלכת כהנים וגוי קדוש כ"ש בשאר האומות, וזהו כנגד מ"ש ז"ל בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומי הוא בלעם. וא"ת אחרי שהיו חלקי הזמן שלשה עבר, עתיד, הווה, הנה כמו שהוכיח הרב מעלת נבואת משה על כל מי שקדמו בעבר ועל כל מי שיתאחר ממנו בעתיד למה לא הוכיחו גם על הנביאים שהיו בזמנו בהווה והיתה לו ראיה מפורשת על זה ממ"ש הש"י לאהרן ומרים אם יהיה נביאכם, במראה אליו אתודע לא כן עבדי משה. ואומר לך שהרב לא רצה לעשות כי אם שני חלקים עבר ועתיד לפי שחלק ההווה בלתי נמצא כי הוא אם שיהיה כבר עבר ואם לא הגיע עדיין, ואותם הפסוקים מאהרן ומרים כבר הביאם הרב בד' ההפרשים אשר זכר בספר המדע ולא נאה לשנותם הנה. **ואמנם** הבדל נפלאותיו זכר הרב שהיה מעלת נפלאות משה רבינו ע"ה על מעלת שאר הנביאים מפאת הפרסום אם לעיני הכת המנגדת ואם לעיני כל ישראל. ויפרש הכתוב כן ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אם במעלת נבואתו אשר ידעו ה' פנים אל פנים, ואם במעלת מופתיו לכל האותות ולכל המופתים והיה גזרת המאמר לעיני פרעה ולעיני כל מצרים, ר"ל לעיני החולקים ולעיני כללות המסכימים.

ולא יטעך מה שבא מעמידת אור השמש כו', לפי שהיו אותם משיגים עצמיים לנבואה והיה משיג ספק גדול מענין עמידת השמש ליהושע שהיה נס יותר גדול ומעולה מכל נפלאות משה כפי מעלת הנושא שהוא הגרם השמימיי ואם היו המופתים משיגים עצמיים לנבואה יתחייב שתהיה מעלת יהושע בנבואה גדולה ממעלת מרע"ה כפי מעלת מופתיו, הנה מפני זה ראה הרב להתיר זה הספק באומרו שלא היה הנס בבטול תנועת הגלגל כי אם במה שנתחדש שם אור מספיק לשיעשו מלחמתם בלילה כאלו היה ביום בהיר וז"ש מעמידת אור השמש ליהושע כי הנה היה הנס שחדש הקדוש ברוך הוא שזה אור מחודש מספיק אליהם ויהיה הנס הזה דומה לנס החשך שנעשה במצרים שהיה חשך למצרים ולכל בני ישראל היה אור במושבותיהם, לא שיהיה הנס בגרם הגלגל ובתנועתו, כי אם באור נברא מחודש שם, ולכן לא היה הנס כלל בכל העולם כמו שהיה ראוי שיהיה בבטול תנועת הגלגל, אבל היה הנס שם בגבעון בלבד וז"א שהיום ההוא היה אצלם בגבעון. ולפי שהחכמים ז"ל במסכת ע"ז פ"ב (דף כ"ה ע"א) חלקו בזמן הנס מהם אמרו שהיה ו' שעות ומהם י"ב שעות ומהם כ"ד שעות, כפי פירוש כיום תמים, לכן אמר הרב מעמידת השמש ליהושע השעות ההם, וביאר אומרו כיום תמים כיום הגדול שבימי הקיץ לא שהיה יום א' גדול כשני ימים. והנה עשה הרב זה לפי שהנס והפלא לא יהיה כי אם לפי הצורך וההכרח הגדול לא יותר מזה. והנרבוני אמר היה אצלם בגבעון כגדול שבימי הקיץ שם, קשרו בשני קשרים אצלם ושם רצה שהיה הנס במהירות המלחמה והנצחון, ואין כן דעת הרב באמת כי אם שנתחדש שם אור נברא ע"ד הפלא, וכן עצמו יסבור הרב בצל המעלות שעשה ישעיהו שהיה הנס בשוב הצל עשר מעלות אחורנית, האמנם הנרבוני כתב בזה הפרק על זה וז"ל, אמנם צל מעלות אחז לא הזכירו הרב כי נקל הצל לנטות והתחלף בפחות ויתר מה שעשה ישעיהו עם מה שאמרו ראשונה. ר"ל שהיה לו לרב להשיב ספק אשר נראה מצל המעלות כמו שהשיב לספק עמידת השמש ליהושע כי שניהם היה נראה עניינם נס בתנועת הגלגל אבל לא זכרו לפי שנס הצל חזקיהו הרגיש בחולשתו כשאמר לנביא נקל הצל לנטות עשר מעלות ושישעיהו מה שעשה היה קרוב ונתחלף בפחות ויתר עם מה שאמר חזקיהו שהיה נקל, ולכן מפני חלשת הכח ההוא לא הוצרך הרב לזכרו בכאן ולהשיב על הספק הנראה ממנו ר"ל שהיה הנס בבטול תנועת הגלגל או בחזרתו, ואמנם מה הוא הקלות אשר מצא הנרבוני בנס הזה הנה הוא ביארו בפירושו לספר כוונות הפילוסופים, והוא כי בספר מלכים כתוב ויאמר ישעיהו אל חזקיהו זה לך האות מאת ה' כי יעשה השם את הדבר אשר דבר הלך הצל עשר מעלות אם ישוב עשר מעלות, ויאמר חזקיהו נקל הצל לנטות

עשר מעלות לא כי ישוב הצל אחורנית עשר מעלות ויקרא ישעיהו הנביא אל ה' וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אחז אחורנית עשר מעלות, ופי' על זה הרד"ק והרלב"ג בפי' התורה שהנביא שאל לחזקיהו באי זה אות יבחר אם שילך הצל לפנים עשר מעלות ואם שישוב עשר מעלות אחורנית. ושזה פי' אומר הלך הצל עשר מעלות גם ישוב ר"ל אם תרצה שילך הצל עשר מעלות עוד או שישוב אחורנית, ושחזקיהו השיבו נקל לצל לנטות ר"ל שלא הי' בוחר שיהיה הנס בהליכת הצל, והיה זה לפי שכבר נראה בחוש שכאשר יהיו עננים תחת השמש באופן שיורשם בהם הניצוצות וירוצו הנה הם יורו פעמים שיהיה השמש בזולת מקומו ויראה אז נטות כל השמש שיעור רב במעט מהזמן מהמזרח למערב לצפון או לדרום כפי מצב העננים וצד תנועתם, ולפי שכבר ראה חזקיהו אז מצב העננים וצד תנועתם שהיה לצל לנטות עשר מעלות יותר על מה שהלך בזמן מועט כפי נטות העננים ותנועתם, לכן בחר שיהיה הענין בהפך מה שהיה נראה ממצב ותכונת תנועת העננים, והוא שישוב הצל אחורנית עשר מעלות. והפי' הזה הנה בלתי מתיישב בפסוקים, אם לפי שבא בעב הענן ר"ל שהיו דברי חזקיהו כפי תנועת העננים והוא דבר שלא נזכר בכתוב ואם לפי שאמרו הלך הצל כו' אינו ענין שאלה, והיה ראוי שיאמר אם ילך הצל עשר מעלות או אם ישוב, אבל עם כל זה כבר הרגישו המפרשים האלה בדבר אמתי והוא אומר לא כי ישוב השמש אחורנית שפירושו שזה לא יהיה נקל כי אם דבר זר מופת. האמנם הנרבוני להיות דרכו כל הימים לדבר על ה' תועה פירש הכתוב באופן אחר, והוא שכפי תנועת העננים הנה נקל לצל לנטות עשר מעלות לאי זה צד שיהיה ושג"כ לא היה דבר או לא היה נס אם ישוב עשר מעלות אחורנית ושזה וזה דברים נקלים בלתי מופתיים. ואתה רואה שהכתוב לא יסבול פירושו. אבל אמתת הכתובים לדעתי כך הוא שלפי שהיה מנהג הנביאים קודם שיעשו הנסים לישראל (ישאלו) עליהם את הרואים אותם אם היה אפשר לעשותם כפי הטבע. והיה זה כדי להגדיל פליאת הנס בעיניהם, וכמו ששאל הש"י ליחזקאל התחיינה העצמות האלה. ומרע"ה אמר המן הסלע הזה נוציא לכם מים. להגיד שהיה הדבר בלתי אפשר כפי הטבע לעשותו ושהש"י יעשה אותו בדרך נס, לכן ראה הנביא ישעיהו קודם שיעשה זה הנס לשאל את חזקיהו הלך הצל עשר מעלות אם ישוב, ר"ל הנה כבר הלך הצל עשר מעלות כמו שהלכו ימיך אשאלך והודיעני האם כפי הטבע ישוב אותו הצל אשר הלך עשר מעלות לאחור. ואז השיבו חזקיהו נקל הצל לנטות לא כי ישוב, ואין הנטיה האמתי (צ"ל הנאמרת) בזה לצד אחד או לצד אחר כפי העננים, אבל הנטיה ההיא הירידה מהשמש להשתקע והוא על דרך אומר כי נטו צללי ערב (ירמיה ו' ד') ויהיה ענין המאמר נקל הוא

לצל שיטה וישתקע וילך לדרכו להעריב כי תמיד סמוך לביאת השמש יטו הצללים, אבל אינו נקל אם ישוב לאחור כי הוא הפך הטבע, ובזה הודה על מעלת המופת באמרו שהיה הצל מתהלך לרוח היום ונוטה בערב להדריך אל החשך היה בנקל לפי שהוא כפי הטבע, אבל החזרה לאחור היה דבר קשה ויוצא מהמנהג הטבעי. וכאשר ראה הנביא שהודה חזקיהו בגודל הנס אז התפלל אל הש"י ושב הצל במעלות אשר ירדה, ר"ל שלא היתה החזרה פתאומית בבת א' ולא מתחלפת הסדר מאופן הירידה אבל באותם המעלות עצמם אשר ירדה שעה אחר שעה חזרה לאחור בהדרגה ההיא עצמה אשר ירדה, זהו פי' האמתי בכתובים האלה וכמו שכתבתי במקומו בפירוש לספר מלכים, ויצא מזה שהיה הנס בענין הצל בימי חזקיהו ובימי יהושע באותו אור נברא שנתחדש על דרך פלא, ואולם בגבעון לפי שהיה ענין יהושע עדות הכתובים יותר נפלא ראה הרב המורה להשיב עליו, וממנו נמשך ענין הצל כי היתה כוונתו בלבד להודיע שלא נעשה זה בגרם הגלגל ולא בתנועתו. **אמר יצחק**, כל הספקות האלה יתחייבו לרב המורה לפי שקבל הקדמה אחת והם שהנסים הם משיגים עצמיים בנבואה, ושכפי מעלתם ומדרגתם יהיו הנסים אשר יעשה אותם הנביא, וזה אצלי בלתי צודק ואמתי, לפי שמעלת הנביא היא כפי מדרגתו בנבואה, ואמנם הנסים שיעשה הנה הם כפי צורך השעה, ופעמים יהיה אדם מנבא במעלה עליונה ולא יעשה נסים לפי שלא הביא הצורך לעשותם, ונביא למטה ממנו יעשה נסים הרבה כפי צורך השעה. הלא ראינו אברהם אבינו שהיה כחו גדול בנבואה ועשה נסים מועטים, ואלישע עשה נסים הרבה, ואולי היה במדרגה למטה ממנו. והנה הרב עצמו כתב בס' המדע בהלכות יסודי התורה פ"ח משה רבינו לא האמינו בו בני ישראל מפני האותות, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלהט ובכשוף, אלא כל האותות שעשה במדבר לפי הצורך עשאן לא להביא ראיה על הנבואה, הוצרך להשקיע את המצריים קרע להם את הים והצלילם בתוכו, הוצרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו למים בקע להם את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותם הארץ, וכן כל שאר האותות. הנה הסכים למה שאמרתי שהיו המופתים כפי הצורך ולא כפי מעלת מדרגות הנבואה, ואמנם מש"ה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה לכל האותות והמופתים, אין פירושו שהיתה מעלתו במעלת הנסים ההם, כי אם שהיתה מדרגתו במה שידעו ה' פנים אל פנים, כי באותו דבוק והראות העליון היתה מעלתו באמת עד שבאותם האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים כפי צורך העת והכרח הענין שהיו בו, הנה היה הקב"ה נראה אליו באותם הנסים פנים אל פנים, אעפ"י שהיה יושב בארץ מצרים עיר מלאה גלולים בלתי מוכנת לקבול השפע וכמ"ש

כצאתי את העיר אפרוש כפי אל ה' (שמות ט' כ"ט) ולז"א אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האותות והמופתים שהיתה מעלתו שידעו ה' פנים לכל האותות ששלחו לעשות בארץ מצרים הבלתי מוכנת, לא שתהיה המעלה בנסים כי אם בהתודעות, שהיה עושה תמיד לכל נס ונס עם היות הארץ בלתי עוזרת אליו. וממש"ה אשר שלחו ה' תדע ותשכיל כי אם משה לא עשה נסים אחרים לא היה זה לקוטן מעלתו, כי הוא לא עשה כי אם הנסים שהעת וההכרח הביאו אליהם, ושהש"י שלחו לעשותם, ואם לא קרה עת צרה ושיצטרכו ישראל לאור המאורות, ולא הוצרך משה להעמיד השמש ברקיע וקרה זה בימי יהושע, למה יהיה מפני זה כחו גדול מרבו מרע"ה. וכבר זכר ן' חסדאי בספרו שאם היה נס יהושע גדול מפאת נושאו שהוא באמת בטול תנועת הגרם השמימיי הנה הוא מופת דבקות השכינה עם משה רבינו ע"ה נס יותר גדול להיות נשאר יותר חשוב לאין תכלית, וכמו שהעידו על זה במסכת סוכה באומר שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן שלשים מהם ראוים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו ע"ה ושלשים מהם ראויים שתעמוד להם חמה כיהושע ובאמרם שתשרה עליהם שכינה רמזו אל זה הדבקות אשר בו נתייחד משה רבינו ע"ה כמו שאמרתי. ואומר אני מסייע לדעתו שכבר באה גם הטענה הזאת בסוף התורה באומר ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, והתבונן למה לא אמר ביד החזקה ולכל המורא הגדול אשר שלחו ואמר בלבד אשר עשה משה. ולמה בנסים אמר אשר שלחו ה' ולא אמר בהם אשר עשה משה. וידוע שבכלם שלחו, וכלם עשה משה. אבל היה להודיע ששאר הנסים שלחו ה' לעשותם כפי הצורך כמו שאמרתי, אמנם דבקות השכינה בעם ישראל לא שלחו לעשותו, לפי שהיה הקב"ה שולח לפניהם מלאך ואמר כי לא אעלה בקרבך, ומשה הפציר בדבר עד שהלך האל ית' עמהם וכמה שאמר נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים וראה כל העם אשר אתה בקרבו את מעשה ה' כי נורא הוא, ועז"א ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה, ר"ל שמשה בידו החזקה עשה המורא הגדול ההוא, או אמר ולכל היד החזקה על מדרגת נבואתו ושהיא יד ה' באמת. ואמנם המורא הגדול כבר פירשו חז"ל שהוא גלוי שכינה, ר"ל היות השכינה האלהית מגולה ונראית לעין כל כמ"ש וכבוד ה' נראה על המשכן לעיני בני ישראל כי זה עשה משה שיהיה לעיני כל ישראל, ר"ל שיהיו כלם רואים הכבוד פתח האהל מועד בכל יום ויום, ובסבתו ובידו היה, וזו היא באמת תכלית המדרגות אשר זכה אליו ילוד אשה ברוך שבחר בו. הנה התבאר מכל זה שהנסים אינם משיגים עצמיים לנבואה ושלא יתחייב שתהיה מעלתם כפי מעלת הנביא, כי הם כפי צורך והכרח השעה ושלכן לא

יתחייב בטול אף שנודה שעשה יהושע נס בגרם השמימיי עצמו מה שלא עשה משה כ"ש שכבר עשה משה נס אחד יותר גדול ממנו כדבקות השכינה גם כי כבר קבלו חז"ל שגם למרע"ה עמדה חמה ברקיע, וכמו שהרחבתי הדבור בזה הפירוש לספר יהושע בפרשת שמש בגבעון דום, ויותר בשלמות בספר מחזה שדי אשר לי. הנה זה מה שנראה לי בענין הנפלאות. **ואמנם** בענין נבואת משה ומדרגתה לא תסכים דעתי גם כן לדעת הרב המורה שיאמר נביא עליו ועל שאר הנביאים בשתוף השם ושלא יכללם גדר א', אבל נאמר עליהם שם נביא בספוק שהוא השם הנאמר בקדימה ואיחור, כי היתה נבואת משה קודמת למדרגת שאר הנביאים במדרגה ובמעלה וגם בסבה, כי מנבואתו נמשכה ההשגה באומה לשאר הנביאים ולכן איננו מהבטל שגדר אחד יכללם, ולכן לראות ה"ר בן חסדאי בתתו גדר כולל למשה ולשאר הנביאים שהוא שפע שופע מאתו ית' באמצעי או בזולת אמצעי, אבל מה שראוי שיובן באמצעי הזה אינו הכח המדמה שחשב הרב המורה כי אם השכל הנבדל אשר ממנו תגיע ההשפעה על הנביא, שהוא היה אמצעי בין ה' ובין הנביאים כלם, מזולת מרע"ה שהיתה נבואתו מהסבה הראשונה מבלי אמצעי שכל אחר, וההבדל הזה הוא הבדל עצמיי לקוח מפאת הפועל, ומלבד זה יש הבדל אחר מפאת שהוא הכח המדמה שזכר הרב ואין המקום שתאות בו החקירה הזאת עד תכליתה כי אנחנו בה בביאור דברי הרב. והחקירה מטבע הדרוש הלא היא בשלמות בספר מחזה שדי:

פרק לו

דע כי אמתת הנבואה ומהותה כו', בפרק הזה ראה הרב לגדור הנבואה ולפי שהפילוסוף במאמר השני מס' חוש המשוש כתב שמן ההשגות האלהיות מה שאינם מיוחסים אל קנין האדם ולא אל בקשתו, ומטבע זה הסוג מה שיקרא חלום וממנו הקסם וממנו הנבואה, ושדחות מציאותם הוא דחות המוחשים. וכתב עוד שההשגה הנבואיית ואם לא ראינו אותה היא מפורסמת מאד, והמפורסם אצל הכל הנמנע עם המחוייב בכל ובחלק והמאמר בהם מסוג אחד ושהפילוסוף לא דבר דבר שמה בעניין הנבואה ר"ל במהותה ואמתתה, אבל אמר שהוא ידבר בלבד מהחלום והקסם והיה זה לפי שלא מצא אצלו הקדמות מענין הנבואה ולכן לא דבר בה. האמנם זכר דעות ההמון בעניינה שאמר שהיה הקסם מן השדים, והחלום מן המלאכים, והנבואה מהאל ית'. ולכן אמר הרב לדחות דעות ההמון בנבואה, דע כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מהש"י כי לא תיוחס אליו ית' ולא תבא ממנו שפע נבואיי בזולת אמצעי כי אם באמצעות השכל הפועל שהוא נותן הצורות ומוציא שכלנו מן הכח אל הפעל, כמו שזכר במה שקדם

מפרקי החלק הזה, ושתף הרב הדמיון בנביאים כלם בדעת אבוב"כר אלצ"ג שאין שם השכלה לנבדל עד שיתאחד עמו כלי כח גשמי והנה התכת זה הגדר הנה הוא בזה האופן, כי אמר שפע שופע מהש"י הוא סוג הגדר כולל לכל מיני ההשפעות שבהכרח יעלו כלם להתחלה אחת היא הסבה הראשונה ית' והיא סבה רחוקה וראשונה בכל מיני ההשפעות, ובאומר באמצעות השכל הפועל הוא הבדיל השפע הנבואיי מהשפע הנמשך מהסבה הראשונה על השכלים הנבדלים ועל הגלגלים שאין אותו השפע נמשך מאתו עליהם באמצעות השכל הפועל, ובאומר על הכח הדברי תחלה הוא הבדל יותר מיוחד יבדיל הנבואה הנשפעת באמצעות השכל הפועל מהצורות החלות והנשפעות ביסודות ובמורכבים מהם שפע שופע הנבואה. ובאומר ואח"כ על הכח המדמה הוא הבדל מיחד מן המיחד יבדיל השפע הנבואיי משפע החכמה העיונית שגם היא שפע שופע מהש"י באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי, אבל לא ישתתף עמו הדמיון כמו שהוא בענין הנבואה, ומזה תבין שאומר על הכח הדברי תחלה ואחר כך על הכח המדמה אין ראוי שיובן בקדימה ואיחור זה בזמן כי בשניהם תחול ההשפעה, אבל בהיות השפע מהשכל הפועל מועט עד שיקבלהו הכח הדברי יהיה אדם מכת החכמים, וכאשר יהיה יותר מועט מזה על המדמה בלבד ולא על השכל יהיה אז האדם מכת הקוסמים וחולם חלומות צודקים ומנהיגי המדינות, אבל בהיות השפע רב מאד שיתמלא הבית כלו אורה ויקבל אותו בעצם וראשונה הכח הדברי כי הוא המתייחס אליו ומתדבק עמו דבוק שכלי ומאותו שפע והארה יציץ על המחנה ר"ל הכח הדמיוני כפי ההכנה הנה אז תהיה נבואה שלמה, והוא אומר על הכח הדברי תחלה ואח"כ על הכח המדמה. ואמנם בענין החכמות כבר ימצא בצד מה על הכח הדמיוני תחלה ויעשה הרכבותיו, ואח"כ הנה (צ"ל הכח) הדבריי ישיג משיגיו, אבל בנבואה אינו כן, כי השפע העליון יושפע בעצם וראשונה על הדברי, וממנו יושפע עליו, על כן ראוי שיובן ויפורש הגדר הזה לדעת הרב ושרשיו:

וזאת היא המדרגה העליונה כו', רצה הרב לומר בזה שהשלמות האנושי הוא רחב מאד ממנו שיהיה בשכל המעשי וממנו שיהיה בעיוני והמדרגה העליונה אשר לו היא זו ר"ל שיתדבק עם הנבדל כל כך שיושפע עליו ממנו השפע והאור העליון ההוא ויקבלהו עמו הכח המדמה, ושזה השלמות הוא טבעי באדם אחרי שהוא תכליתו ואפשר להמצא במינו כשאר השלמיות המגיעים בטבע ואמר זה כדי להרחיק דעת מי שאמר שהנבואה דבר נסיי. ואמנם אמרו עוד והענין ההוא הוא תכלית שלמות הכח המדמה והוא מאמר מקושר עם הנמשך אליו, וענינו שאולי יאמר אומר אחרי ששלמות הנבואה דבר אפשרי

שימצא במין האדם בטבע, יקשה א"כ איך לא זכו אליה גדולי הפילוסופים ושאר האנשים השלמים בדעותיהם ובמדותיהם. וכדי להשיב לזה אמר שהענין ההוא הוא תכלית שלמות הכח המדמה, וזה הענין ר"ל השגת תכלית שלמות הכח המדמה א"א בכל איש בשום פנים, כלומר שימצא השלמות ההוא בכל האנשים, ואין השלמות הזה ענין יגיעו אליו בני אדם בשלמות החכמות העיוניות והטבע והמדות, אפי' שיהיו כלם בתכלית הטוב והשלמות, אם לא יתחבר לזה התנאי האחר העצמי והוא שלמות הכח המדמה בעיקר היצירה שיהיה אותו כח בתכלית מה שאפשר, ולפי שהשלמות הזה הוא עיקריי בתחלת יצירת האדם, זכר הרב התנאים ההכרחיים אשר ראוי שימצאו בו, והוא המזג הטוב המובחר שיהיה לאבר ההוא הנושא לכח ההוא ר"ל למוח שהוא נושא הכח המדמה ההוא, ומלבד טוב המזג יצטרך ג"כ לטוב שבשעורים ר"ל שלא יהיה עצם המוח יותר גדול מהשעור הראוי ולא יותר קטן מהשיעור הראוי, ויצטרך עוד לתנאי שלישי והוא זכות הליחה ר"ל שהליחה המצטרכת למוח לא תהיה יותר עבה מן הראוי ולא דקיקה מאוד כי אם בהרכבה ממוצעת שוה כדי שהפעולות היוצאות מן הכח הנשוא שמה תהיינה טובות ושלמות, וזה הענייין ר"ל שלמות המזג ושלימות הליחה אם יבא לידי הפסד אחר היצירה או שנוצר בחסרון א"א לאדם לתקנו בשום פנים שהאבר שמזגו רע בשרש היצירה או הבלתי מתייחס בשיעורו ובזכות ליחותיו הנה תכלית ההנהגה אשר ישוה אותו ותכלית התקון שאפשר שנעשה לו ברפואה הנה הוא שיעמוד אותו אבר על קצת בריאות כפי אותו המזג ושיעור וליחה שנוצר עליו, לא שיחזירהו האדם למעלה טובה ושלמה שבתכונות, כי מי יוכל לתקן את אשר עותו הטבע בבטן המלאה. וזה מבואר בעצמו. והוא ממה שיורה שהנבואה לא תמצא כי אם בהיות כח המדמה בתכלית שלמותו מתחלת היצירה ולא יקנה השלמות הזה בהנהגה, ולכן לא ינבא האדם מבלתי שיהיה נוצר באותו שלמות ולהיות השלמות הזה על הזרות ועל המעט הנמצא בבני אדם היו בלתי זוכים למעלת הנבואה כי אם מתי מועט, והוא ג"כ ממה שיורה שהנבואה שלמות טבעי שאפשר למין האדם אחר שיצטרך לאלו ההכנות הטבעיות ביצירה:

וכבר ידעת עוד פעולת זה הכח כו', אחרי שהביא הרב התנאי העצמי בנבואה והיא שלמות הכח המדמה ביצירה, שהוא מורה על היותה שלמות טבעי, הביא עוד ראיה אחרת ממהות הנבואה ועניינה, ולקח לבאר זה מפאת החלום שהוא דבר טבעי והוכיח שהסיבה בחלום היא עצמה הסבה בנבואה ויחוייב מזה שהנבואה דבר טבעי כמו החלום, וז"א וכבר ידעת עוד פעולת זה הכח המדמה ר"ל שפעל החושים הפנימיים הוא קבול הצורות המוחשות ופעל החוש המשותף הוא לשתפם ולחברם, כדי שיראה

האדם שהוא רואה וידע שאותו ששמע הוא אותו שראה ועלת הכח הזוכר הוא שמירת המוחשים, האמנם פעולת הכח המדמה הוא הרכבתם ר"ל הרכבת מוחש עם מוחש אחר והחקוי אשר בטבעו שיחקה תמורת הדבר דבר אחר דומה לו או נמשך אליו, ושהגדולה שבפעולותיו והנכבדת שבהם אמנם יהיה כאשר ינוחו החושים החיצוניים ויתבטלו מפעולותיהם. והיה לפי שהכחות יעיקו זה את זה להשתתפם בנושא אחד, ולכן ישלים הכח המדמה פעולותיו בעת השינה, לפי שהנפש טרודה בפעולתה בהרכבת הדמיונות ולא תהיה טרודה ולא מעיק בהשגות החושיות הפנימות, ולכן תראה שמי ? שהעמיק המחשבה והדמיון יטה הכחות המרגישות אל תוך הגוף עד שיתעלף מהשינה. ולזאת הסבה הם נעדרי הראות והשמע פעולותיהם יותר שלימות בחושים הפנימיים. והוא הסבה בחלומות הצודקות, ר"ל שהחלומות יהיו צודקות כאשר הנפש תהיה פנויה משאר השגותיה ותשאר טרודה בלבד במחשבתה ודמיונה, וכאשר יושפע על הכח המדמה קצת שפע מהנבדל כפי הכנתו ר"ל הכנת המוח שהוא הנושא לאותו כח אז יהיו החלומות צודקות, ואמר הרב שזהו בעצמו סבת הנבואה ר"ל השפעת הנבדל על הכח המדמה, לא שיהיה זה בלבד סבת המדמה ובהתחבר שניהם יחד תהיה הנבואה. הנה א"כ מ"ש והוא בעצמו סבת הנבואה ר"ל עם הסבה האחרת היותר עצמית שהוא קבול הכח הדבר אותו השפע מועט יספיק בלבד למדמה, אמנם בנבואה יהיה השפע כל כך רב שיתמלא כל הבית אורה הכח הדברי והמדמה יחד. והנה הביא הרב ב' ראיות מדברי חז"ל להוכיח שהחלום והנבואה הם ממין אחד, הא' ממה שאמרו חלום א' משישים בנבואה, ולא יפול השיעור ויחס וערך בין שני מדברים המתחלפים במין. הב' ממ"ש בב"ר נובלת הנבואה חלום, והוא המורה שהענין אחד אלא שהחלום הוא הפרי שלא הגיע לשלמותו ובשולו, והנבואה היא הפרי המבושל והשלם, ומזה תבין שסבת החלום וסבת הנבואה שזכר הרב הנה אינה סבה חמרית וגם לא סבה תכליתית, אבל כיון לסבה הפועלת ר"ל שהסבה הפועלת בחלום שהוא השכל הפועל, וגם הסבה הצוריית שמה שהוא השפע הנשפע ממנו אותו הפעל ואותה הצורה היא הפועל והצורה בנבואה, עם היות שיתחלפו ברב השפע ומעוטו, ומזה החלוף יבא החלוף במקבל, ר"ל שבחלום יהיה הכח המדמה בלבד מקבל השפע, ובנבואה יהיו שניהם הדברי והמדמה מקבלים אותו. **ולמה אודיעך זה מדבריהם ז"ל ונניח כתובי התורה**. ראוי שנתעורר בלשון הזה על דברים שלשה, ראשונה שכתובי התורה שהביא הרב לא יראה מהם שהנבואה והחלום ממין א', כי הנה החלום הנזכר בכתוב הוא חלום נבואיי, לכן אמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו (במדבר י"ב ו'), ואותו החלום אין צריך לומר שהוא

ממין הנבואה אבל שהוא הנבואה עצמה, והדרוש שלנו אין זה כי אם שהחלום הפשוט הבלתי נבואיי הוא ממין הנבואה הגמורה. ב' במה שאמר הרב הנה כבר הגיד לנו אמתת הנבואה ומהותה והודיענו שהוא שלמות יבא בחלום או במראה, והנה בכתוב אשר הביא אין ספק שהתבאר שהנבואה תהיה בחלום או במראה, אבל לא התבאר ממנו אמתת הנבואה ומהותה, שהוא הגדר שזכר בתחלת הפרק. ג' במ"ש הרב עוד ומראה נגזר מן ראה ומה לו להרב להגיד שמראה נגזר מן ראה שהוא דבר מבואר מטבע הלשון ומה יועילהו מענין הדרוש אשר הוא בו:

והנראה שהרב יוכיח מן הכתובים הזה שהנבואה ממין החלום אחרי שהוא ב' מינים, א' הנה החלום עצמו, ב' הוא המראה אשר ענינו שיעשה המדמה חקויים כאלו הם ענייניים נמצאים חוץ לנפש, שענין זה הוא ענין החלום עצמו, אם לא שהא' נקרא חלום בבחינת היות אותה ההשגה בשינה, והאחר נקרא מראה בבחינת ההשגה בעצמה עם היות שהגיע לאדם בהיותו מקיץ וער, אבל אחרי הגעתם אין ספק שיתבטלו החושים, ויהיה אופן ההשגה בעצמה בא בענין ובאופן השגה, ר"ל בחקויים והרכבות וראות צורות, כאלו הם ענייניים נמצאים מחוץ, וכמו שיתבאר זה בפמ"ה מזה החלק, ולכן אמר הרב שעם היות דברי חכמים ז"ל מורים היות הנבואה ממין החלום הנה כתובי התורה יורו שאין הנבואה דבר אחר כי אם חלום או מראה שהוא דבר הדומה לחלום בהשגתה ועניניה, ויפרש הרב הכתוב הזה בזה האופן שהמדבר לא כן (צ"ל לאהרן) ומרים היה השכל הפועל שהוא היה המשפיע בהן ואמר אליהן אם יהיה נביאכם ה', ר"ל שיבא אליכם השפע מהש"י שהוא הסבה הא' בנבואה, הנה אני מדבר אליכם במראה אליו אתודע, ר"ל אשפיע לשכל שהוא ההתודעות היהיה זה עם מראה או חלום שהוא הפעל המדמה. ולפי הפי' הזה הנה בא בזה הכתוב גדר הנבואה ואמתתה כי באומרו אם יהיה נביאכם מורה שהוא שפע שופע מהש"י, ובאומרו (אתודע) בלשון מדבר בעדו אדבר בו, מורה שהוא באמצעות השכל הפועל שהוא היה המדבר אליהם, ובאומר אתודע מורה שהוא על הכח הדברי, ובאומר במראה בחלום מורה שהשפע הוא ג"כ על הכח המדמה, הרי לך אמתת הנבואה ומהותה. ומש"ה זכר שני המינים האלה, במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, הודיענו ששלמות הנבואה תבא בשני מינים האלה שהוא בחלום או במראה, וכדי להוכיח שמדרגת המראה ענינה כענין החלום אמר הרב ומראה נגזר מן ראה שעל כן נקרא אותה מדרגה מהנבואה מראה מפני שיגיע לכח המדמה בה משלמות השכל הפועל והשפעתו כל כך מה (צ"ל עד) שיראה הדבר כאלו הוא מחוץ לנפש וידמה לו שאותו הענין אשר יראהו בא לו על דרך ההרגשה, ובאומרו כאלו הוא

מחוץ ויהיה העניין אשר יראהו כאלו בא לו ע"ד ההרגשה היוצאת, כיון הרב להעיר על דרוש אחד התבאר בס' חוש המוחש, כשאמר שם ובעבור שהיה הישן מרגיש כאלו יראה וישמע ויריח ויטעם וימשש, ולא יהיו שם מוחשים מחוץ היה מחוייב שתהיה התחלת זאת התנועה בשינה מתכליתה (צ"ל עד כלותה) ביקיצה. ובעבור שהיתה התנועה הזאת ביקיצה תתחיל מן המוחשים אשר מחוץ ותכלה אל כח הזוכר, הנה ראוי שבשינה תהיה התחלתה מהכח הזה לפי שהפועל בשינה הוא המדמה והוא בתנועה תמיד ופועל מדובק מו הציור, והמשל והעתק מדמיון אל דמיון פעמים יעשה זה מן הצורות אשר בחוש המשתתף, ופעמים יפגש ענין הדבר ההוא אשר ציירו מהתחלה מחוץ, וזה אם על שיפגש הדבר ההוא בעצמו או מה שידמה לו בחקויו, הנה התבאר מזה שהחלומות אמנם ייוחסו מכחות הנפש לכח המדמה, ושביקיצה המוחשים מחוץ יניעו את החושים ויניע החוש המשותף את הכח המדמה, אמנם בשינה כאשר צייר הכח המדמה הדבר אשר לקחו אם מחוץ או מכח הזוכר, ישוב ויניע את החוש המשותף ויניע החוש המשותף ההוא את כחותיו הפרטיים, ויקרה לאדם או שישיג המוחשים אעפ"י שלא היו נמצאים מחוץ כי ענייניהם כבר שבו על החושים, ופעמים יקרה דמיון זה ביקיצה במפחד ובחולה למה שיצא מתחלת ממשלת הכח המחשבי כמו בשינה. **וכבר נודע** שהענין אשר יהיה האדם בעת יקיצתו והשתמש חושיו מתעסק בו מאד שוקט עליו נכסף לו הוא אשר יעשה הכח המדמה בו בעת השינה בהשפיע השכל עליו כפי הבנתו. כתב הנרבוני שרמז הרב בזה על דרוש אחד יתבאר בס' חוש המוחש והוא שאחר שהתבאר שנותן זאת הידיעה שכל נקי מחמר והוא השכל הפועל, והשכלים הנבדלים אמנם ישכילו הדברים הכוללים, והם אמנם יתנו דומה למה שבעצמם, הנה איך יתן השכל הפועל העניינים הפרטיים המיוחדים בזמן ובמקום ובמין ובאישים וגם כן למה התייחדה זאת הנתינה מן הפרטים. וכתב הפילוסוף שמה שזה המין מן החקירה הוא רחוק מאד לפי ההשגה האנושית, אבל להיות עצם ההצלחה אינו דבר יותר מזה, ראוי שנשתדל להשיג ממנו כל מה שנוכל, ואמר בסבת זה כי פרטי העצם כלו מוגבלי הסבות הפעולות להם כי לא ימצא איש עצם במקרה, כי יתחדשו חלקי היסודות תמיד מסדר שמור מצד תנועת הגרמים השמימיים, וכן אישי הצמחים והחי מוקפי המציאות מוגבלי הסבות, ואשר היו אלו האישים מוקפי המציאות הנה טבעם מושכל בהכרח אל הנבדל, ומזה הצד יבואו לנביא או לחולם, אמנם פרטי המקרים מהם מה שימצא מן הסבות הטבעיות ומהם מהסבות החיצוניית ומהם במקרה גמור ברצוניים, והנה המקרים שהם מוגבלי המציאות הנמשכים מהסבות הטבעיות והחיצוניות הנה להם בהכרח טבע כללי

היא הסבה הא' בעצמותה, והנה הם בהכרח מושכלות אצל הטבע הכללי, כי עם היות שאותם הסבות הם בלתי מוקפות המציאות אצלנו הנה הם בעצמם מוקפות המציאות אצל הטבע, ואנחנו לא נשיג הסבות והדברים הכוללים כפי מה שהם מוגבלות אצל הטבע, ולכן יראה שלא יתחדש איש מן האישים בעצמות מן הטבע רק בידיעה קודמת בכלי בעלי האומנות, כמו שיאמר אריסטוטילוס שאמנם יתנועע בשיעור ידיעת בעלי האומנות וככה מה שיתחדש מן הראשון והבחירה מהם בעצמות מוקפי הסבות בעצמם ממדות הנפשות הטבעיות והסברות האנושיות, והם מוגבלים אצל הטבע ואם הם בלתי מוקפים אצלנו, וכפי הבחינה הזאת יתן השכל נבדל לנפש הדמיונית הטבע הכללי אשר לאיש ההוא המתחדש מסבותיו ותקבלהו הנפש המדמה חלקיי מצד שהוא בחמר או מה שיחקה אותו, וכמו שהשכל הפועל יתן השלמות הנפשיים כוללים ויקבלם החומר פרטיים, כן יתן השלמות לנפש המדמה כללי ותקבלהו הנפש פרטיי, ומיוחד בזמן ובמקום וגוף וער. וכמו שהרופא המהיר יודע העתיד שיתחדש לגוף בעת מוגבל בשתי הקדמות, אחד מהם כללית מושכלת, ואחד פרטית מורגשת, כן הודעת העתיד תשלם מהכללים אשר יתנם השכל ומהעניין הפרטי אשר תבא בו הנפש המדמה המתייחס לאותו כללי, ואמנם הדברים המקריים מקרה גמור ברצוניים בהחלט שאין להם סבות מוגבלות, א"א שתהיה הידיעה לאדם במה שיתחדש מהם כי אם במין ממיני המקרה. ואמנם בשאר הדברים מוגבל המציאות הנה התייחדה הנתינה ההיא מן הפרטים המוגבלים לפי שכבר הגיע לנביא הידיעה באישים ההם ותדבק בהם השגחתו, לא במה שיהיה בלתי ידוע אצלנו, זהו כלל דברי הפילוסוף במקום הנזכר. וכתב הנרבוני שאליו כיון הרב באומרו שהענין אשר יהיה האדם בעת יקיצתו והשתמש חושיו מתעסק בו מאד שוקד עליו נכסף לו הוא אשר יעשה הכח המדמה בו בעת השינה בהשפיע השכל עליו כפי הבנתו. **ואני** אחשוב שלא כיון הרב בדבריו לתת הסבה בהיות הדברים הפרטים מושגים בנבואה ובחלום, שאם היה כן היה מעיר על אותם החלוקים כלם אשר עשה הפילוסוף, ר"ל היות לדברים טבע מוגבל מושכל בסבותיו, ואיך יתן השכל הכולל הדברים הפרטיים שהוא כפי אותו הטבע המושכל הכולל, והנה הרב היה נוטה לדעת אבוחמד שבטל הדעת הזה בספרו הפלת הפילוסופים בשאלה, ואם הוא נטה אחרי בן סינא ואבוחמד בביטול הדעת הזה מעיקרו איך ירחיק בו במקום הזה. גם כי בדרוש עמוק וקשה בזה לא יאמר הרב וההמשל בזה וההרבות המאמר בו מותר שזה הענין מבואר כבר ידעהו כל אדם והוא דומה להשגת החושים שלא יחלוק בו אדם. וכבר הרגיש הנרבוני בספק הזה באומרו ז"ל, הנה הארכתי בביאור זה למה שבו אמתת הנבואה

וסבתה והם דרושים עמוקים, עם שהרב אומר שהוא ענין מבואר, ובאמת כי המציאות מבואר והסבה נסתרת, ויותר נראה לי שהרב לא יחשוב שיתן השכל הפועל זה המין מהנתינה לא כפי הטבע הכולל המוגבל לדברים הנמצא להם אצל הטבע ולא כפי הטבע הפרטי אשר להם הבלתי מתייחס לנתינת הנבדל והשגתו, אבל היה דעת הרב בעניין ידיעת העניינים העתידים בנבואה מה שכתב בפל"ח שיבא אחרי זה, והוא שהנביא מצד כחו המשער בהשפיע השכל הפועל עליו יחזק כל כך שישער מה שיהיה בסברא ישרה ומשפט אמתי ולא יפול מכל דבריו ארצה, ויהיה שלימות הכח המשער בנביא מכח יצירתו ומצד למודו, וז"ל שם, וכן כח המשער הזה נמצא בכל האנשים ויתחלף ברב ובמעט וכ"ש בעניינים אשר לאדם בהם השגחה גדולה ומחשבתו משוטטת בהם עד שאתה תמצא בעצמך שפלוני אמר כך בענין פלוני והיה הענין כן, ותמצא מבני אדם מי שדמיונו ומשערו חזק מאד נכון עד שאפשר שכל אשר ידמה היותו יהיה, ואמר עוד ובזה הכח הגידו קצת בני אדם עתידות עצומות וא"א מבלי היות שתי הכחות האלו בנביאים חזקות מאד כח הגבורה וכח המשער ובהשפיע השכל עליהם יחזקו שני הכחות האלה מאד מאד. וגם הנה התבאר מזה דעת הרב והוא שכאשר יהיה הכח המדמה חזק בנביאים תהיה השערתו בדברים העתידים עצומה ובשוטטו מחשבתו בדברים ובאישים המיוחדים ישער בכחו המדמה מה שיהיה וכפי מה שידע מהקדמות הצריכות אליו, ובהשפיע השכל הפועל על הכח המדמה שלו עם אותה ההארה יהיה משפטו יותר ישר ואמתי מבלתי טעות. ולזה התנה הרב חוזק הכח המדמה בנבואה והתנה ג"כ שיהיה האדם בעת יקיצתו בהשתמשות חושיו משוטט מחשבתו בדבר ההוא כי אז רעיוניו על משכביו יסלקו ובהשפיע השכל עליו כפי הבנתו ישפוט בדברים משפט אמתי. זהו האמת בדעת הרב מסכים לשורשיו ודבריו בשאר הפרקים, לא כמו שחשבו הנרבוני. **ואחרי אלו ההקדמות תדע כי וכו'**, אחרי שזכר הרב ההקדמות שעברו מהכרח הכח המדמה ביצירה ומפעולתו בנוח החושים הוליד אחריהם איך תגיע הנבואה לנביא, ואמר שזה יהיה כשיהיה עצם מוחו בעיקר בריאה על תכלית השווי האפשרי לאדם במזגו ובשעורו והנחתו, ר"ל הנחתו שיהיה במקום הראוי לא במוקדם הראש ולא באחרוני הראש כי אם במצב והנחה יותר שלמה, ושלא ימנעהו מונעים מזגיים מפני אבר אחד, כאלו תאמר מהאיצטומכא שתהיה כל כך בלתי שוה שמפאת שתופה אל המוח יוציאהו מהציור אשר לו ביצירתו, וזהו התנאי הראשון משלמות היצירה. אח"כ ביאר התנאי השני או שלמות העיון ולומדו והוא אומרו ואחר כך האיש ההוא למד והתחכם וזה אם בעיוני והוא אומרו והיה לו שכל אנושי על שלמותו, ואם במעשי והוא אומרו

ומדות אנושיות טהורות שוות, וזכר עם זה שהיו תשוקותיו ומחשבתו בעניינים האלהיים בידיעת האל ובחינת פעולותיו ומה שצריך שיאמן בזה, ר"ל ומה שראוי לאדם שיאמין בש"י ופעולותיו, ולא תהיה מחשבתו ותשוקתו לעניינים הבהמיים החומריים הנכללים בחוש המישוש שהוא חרפה לנו, לפי שהוא לאדם מאשר הוא ב"ח ולא במה שהוא בעל שכל, ואמנם שאר תענוגי החושים מהריח והשמע והראות, אעפ"י שהם גשמיים הנה ימצא בהם עת תענוג לאדם מאשר הוא אדם, ר"ל שמן השמע והראות יגיעו לאדם מושכלים רבים ולכן היו השגות שני החושים האלה תענוג לשכל, לפי שבהם יקנה מושכליו והריח הטוב יחזק המוח ובחזקו הכח המחשבי יגיע תענוג לאדם מצד צורתו מה שאין כן בחוש המישוש. והאיש אשר כזה שלא ימשך אחר התענוגים הגשמיים ולא אחר השררה והכבוד המדומה, אין ספק כי כאשר יעשה כחו המדמה, ר"ל שישוטט מחשבתו בדברי, ועם זה ישפע עליו מן השכל שלא ישיג אלא עניינים אלהיים ולא יראה זולת האל ומלאכיו שהם הצורות הנראות לנביאים בנבואותיהם. ושבשלשת העניינים האלה שהם שלמות הכח המדמה ביצירה, ושלמות הכח הדברי בלמוד, ושלמות המדות ובטול המחשבה והוא הנקרא בדברי אבובכ"ר הרקת המשוה, תהיה יתרון מדרגות הנביאים זה על זה. וכבר כתב הנרבוני בפי' לחי בן יקטן שעל זה אמר ושכותי כפי עליך עד עברי, כי הוא העזר האלהי אשר ילוהו:

וכבר ידעת כי כל כח גופני יחלש וילאה. הביא עוד הרב הקדמה אחרת לבאר ולהוכיח ממנה שהנבואה דבר טבעי ושעיקרה בכח המדמה מאשר תבא לידי ליאות וחולשה והפסד בשאר הכחות הגופניים, וכמו שהוכיח מענין יעקב שלא באתהו הנבואה כל ימי אבלו להתעסק כחו המדמה בהפקד יוסף. ושמשה רבינו ע"ה לא באתהו הנבואה כבואה מקדם כו'. האמנם יפול בזה ספק גדול והוא כי אם היתה נבואת משה רבינו ע"ה (נקיה) מכל הכח המדמה איך הביא ענינו בעניין יעקב שנסתלקה הנבואה להתעסק כחו המדמה באבל יוסף, ומ"ש הרב ואע"פ שמשה רבינו ע"ה לא היה לכח המדמה בנבואתו מבוא א"כ אינו מספיק. והאפודי כתב שמרע"ה לא היתה נבואתו במשלים וחקויים כשאר הנביאים, אבל מכל מקום בידיעתו העתידות היה צריך שישתתף בו הכח המדמה בצד מה, ומצד זה השתוף נחלשה נבואתו בימי דור המדבר, ולפי שזה דבר שצריך שיעלם, לפיכך אמר הרב ואין זה מעניין הפרק. ואין ספק אצלי שהאפודי לא הבין כוונת הרב ולא דקדק דבריו כראוי, כי הוא לא כיון אל דבר ממה שחשב, חלילה לו, אבל אמר שיעקב לא באתהו נבואה כל ימי אבלו. וזה בטול לגמרי מפני שהיה מתעסק כחו המדמה בהפקד יוסף, אמנם במשה רבינו עליו השלום לא אמר

הרב שלא באתהו נבואה אבל אמר שלא באתהו הנבואה נכונה (כאשר באה) מקדם מאחר תלונת המרגלים. לא להתעסק כחו המדמה בזה כמ"ש ביעקב, כי הוא ע"ה לא היה לכחו המדמה מבוא בנבואתו אבל היה בעבור הטרדה הרבה שהיתה למרע"ה עם אותו הדור, כי היו העם נקהלים עליו תמיד לענייני תלונותם, ולכן לא היה לו פנאי להתבודד בנבואתו, וז"א בעבור שנלאה לסבלם מרוב תלונותם. כי מפאת הטרדה לא באה לו הנבואה באותו תמידיות שהיה באה לו מקדם, לא להתעסקות הכח המדמה. וכן אמר שהיתה הסבה להפסק הנבואה בזמן הגלות, ר"ל עצבות ועצלות העם. ובהיות ישראל עבד נמכר לסכלים הזונים ואין לאל ידו מלהמלט מידם עד שבעבורו בא הייעוד שבזמן הגאולה תשוב הנבואה לפי שתסתלק הסבה המניעה עתה:

אמר יצחק הנה למדנו הרב בפרק הזה שבע הקדמות, ועוד יבאר אותם בשאר הפרקים אשר יבואו. ואחרי ביאור דבריו חל עלי חובה לחקור ולדרוש ולברר בהם הצודק מהבלתי צודק כפי אמונת התורה האלהית והאמתית אלינו קהל המאמינים, כדי לבער הדעת הנפסד מקרבנו, כי הוא הישר בעיני ה'. ואזכור אותם ההקדמות אחד לאחד ועלימו תטוף מלתי:

הקדמה א שהניח הרב היא שגדר הנבואה ואמתתה הוא שפע שופע מהש"י באמצעות השכל הפועל על כח הדברי תחלה ואח"כ על הכח המדמה. ועניין זה הגדר כמו שיבאר בפל"ז שהשפע המגיע מהנבדל לא תהיה נבואה גמורה כי אם כאשר תחול על שני הכחות יחד ר"ל הדברי והמדמה. וההקדמה הזאת כבר יעידו ספרי הקדש על שקרותה, כי אם היה כדברי הרב היה מחוייב שכל הנבואות תהיינה במשלים וחידות, כיון שכלם תקבל הכח המדמה. מה שאיננו כן, כי הנה מצאנו נבואות רבות מדברים מפורשים מבלי משל ולא חידה כלל, לא לבד בדברי אדון הנביאים מרע"ה, כי גם בדברי שאר הנביאים. אם אותם אשר קדמוהו, הנה הדבר מבואר באברהם ויצחק ויעקב, ואם בדברי הנביאים שבאו אחריו הנה מצינו מישעיהו נבואות רבות בדברים מפורשים מבלי משל וחידה כאותם הנבואות שנבא לחזקיהו, וגם בדברים מדעיים באתהו הנבואה פעמים כמו שתראה באותה פרשה מי מדד בשעלו מים (ישעיה מ' י"ב) ואל מי תדמיון אל (שם שם י"ח) ואל מי תדמיוני ואשוה (שם שם כ"ה), שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא (שם שם כ"ו), למה תאמר יעקב הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ מי פעל ועשה קורא הדורות מראש (שם שם כ"ז כ"ח) ושאר הכתובים כלם. וג"כ פרשה (מ"ב ה' שם) כה אמר ה' בורא השמים ונוטיהם, שהם כלם דברים מפורשים ומדעיים מושכלים אמתיים מבלי משל

וחידה, וכאלה פרשיות רבות אין צורך לזכרם. **ומפני זה** היה הדעת התורניים האמתי שהנבואה היא התוודעות אלהי מגיע לנביא בעצמותו ופרטיותו אם באמצעי ואם בזולת אמצעי, פעמים יקבל אותה השכל ויהיו הדברים מפורשים מבוארים, ופעמים יקבל אותה הדמיון ויהיה הדבר אשר יקבל צורה והמשל יראה כנגדו, וזה וזה וכל אחד מהם היא נבואה אמתית, ולא נצטרך לומר בהכרח שלא תקבל השכל בנביא השכל הנבואיי מבלי שיצטרף אליו המדמה, כי כמו שלדעת הרב כבר יקבל המדמה השפע נבדל מבלי ששאר הכחות פנימיים וחיצוניים יקבלוהו, ככה לדעת המאמינים יקבל הכח הדברי הנבואה מבלי שהמדמה ישתתף לו בקבול אותו שפע, ואין לספק על זה מאשר תהיה מדרגת הנביא כמדרגת החכם אחרי שבשניהם יחול שפע הנבדל על כח השכלי בלבד, כי הנה תבדל כת החכמים מכת הנביאים ברבוי השפע ואיכותו ועצמותו ובדרך הידיעה. כי הנה השפע הנשפע לחכם הוא מועט וקצר ואינו התוודעות שלם כי אם הרהור ועיון וחקירה שיעשה מלבו ותהיה חקירתו מהדברים המאוחרים אל הקודמים. אמנם השפע המגיע לנביא הוא רב מאד והוא התוודעות שלם לא בדרך חקירה ועיון מקבל אותה הידיעה בשלמותה מהנבדל, וישיג הדברים מלמעלה למטה ר"ל מהקודם אל המתאחר, ולכן יפול הספק בדברים העיוניים והאמות והתיישבות דעת הנביא כמה שיבואהו בנבואה. וכמו שהחלום האנושי הנולד מהאדים העולים מהאצטומכא אל המוח הוא נבדל מהחלום הנבואיי וכמו שיבא, ככה ויותר מזה תבדל הנבואה העיונית מהנבואיית עם היות ששניהם תקבל הכח הדברי ומה לתבן את הבר, ואמנם איך יהיה הש"י סבת הנבואה כפי דעת הרב ואיך ראוי שנאמינהו אנחנו בעלי התורה, הנה יבא ביאורו בפ' האחרון מזה החלק, וזהו מה שראוי שנאמר בראשי דברים בשקרות ההקדמה הא' הזאת אשר הניח:

הקדמה ב שהנבואה לא תחול על הנביא כי אם בהיות כחו המדמה שלם בעיקר יצירתו, ושזה יהיה נמשך לשלמות המוח שהוא נושא לכח ההוא, רצה לומר במזגו בשיעורו ובהנחתו, ושמי שלא יהיה בזה שלם מתחלת ברייתו, תהיה הנבואה נמנעת בחקו. וגם ההקדמה הזאת בלתי צודקת לפי שיסודה הוא שהכח המדמה בעצמו ובהשערתו ישער הדברים העתידים וישפוט בהם ושהוא מעצמו ירכיב הצורות יעשה ההמשלים והדמויים מפאת טבעו, ולכן יצטרך אל השווי בטבע כדי שיצאו ממנו פעולותיו בריאות וטובות, וכבר נעזר הרב בהקדמת ספרו זה להוכיח שזה כן ממש"ה וביד הנביאים אדמה, ואמר הנביא הלא ממשל משלים הוא. ואנחנו קהל המאמינים נאמר שכמו שהתוודעות אשר יבא לנביא מפורש ויקבלהו שכלו אינו משלו כ"א כפי שהורוהו מן השמים, ככה

הצורות אשר יבאו לדמיונו בעת הנבואה אינם צורות שיעשה אותם כחו המדמה מעצמו, אבל הם הצורות שכפי הרצון האלהי יוטבעו בו לא בבחירתו מהרכבותיו כי אם כפי מה שיורו אליו מכח נבואתו והשפע העליון הנשפע עליו, וזהו מה שאמר הנביא ישעיהו (כ"א י') מדושתי ובן גרני אשר שמעתי מאת ה' צבאות אלהי ישראל הגדתי לכם. והנביא עמוס כה הראני ה' והנה יוצר גובי (ז' א') כה הראני ה' אלהים והנה קורא לריב באש (שם ד') כה הראני והנה ה' נצב על חומת אנך (שם ז') כה הראני ה' אלהי והנה כלוב קיץ (ח' א') הנה ביאר שהצורות אשר ראה, הקב"ה הראה אותם אליו אבל אינם מהרכבות דמיונו. וזה ענין מאמר הנביאים ראיתי את ה', ועל זה עצמו נאמר וביד הנביאים אדמה ר"ל שהוא ית' היה עושה הדמיונות ההם בידי הנביאים ואינם מכחם והרכבתם בעצמם, ומזה עצמו היה מתלונן הנביא יחזקאל באומרו (כ"א ה') המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא, כלומר שהיו מייחסים אליו הדמויים וההמשלים, בהיותו כנגד האמת כי הם מאתו ית' ומידו. והיוצא מזה כלו שעם היות שהכח המדמה יצטרך שיהיה בריא וטוב בנביאים כדי שיהיו שלמים ובריאים בכחותם, לא מפני זה ראוי שנחליט המאמר שהנבואה לא תמצא בלתי התנאי הזה, כי הנה אותם הצורות והדמיונים אשר יראה הנביא אינם מעצמו לשיצטרך שלמות האבר הפועל בכחו אותם הפעולות, אבל הם מהש"י והוא אשר יורה לנביא אותם הצורות אשר ירצה להראותו באופן שיהיה למוד והודעה למה שיהיה, וזה כבר יוכל הכח המדמה לקבלו אעפ"י שלא יהיה באותו תכלית השלמות ביצירתו שזכר הרב, כמו שהמראה יתרשמו בה הצורות באותו אופן שימצאו כנגדה, ובהיותה מלוטשת יתרשמו בה זכות ובהירות, ואם תהיה המראה כהה יתרשמו בה צורות אבל לא יהיו כל כך זכות ובהירות אם לא ילטוש אותה האדם, וכן הוא הענין בכח המדמה בנביא שיתרשמו בו הצורות כמו שישים אותם לנגדו הש"י, ולהיות הנבואה דבר נסיי הנה ברצות ה' להשרות נבואתו על הנביא ילטוש המראה ויזכך כחו המדמה באופן שכאשר יראה יגיד:

הקדמה ג שהחלום והנבואה הם ממין א' ולא יתחלפו כי אם בפחות ויתר לפי ששניהם מפעולת הכח המדמה והרכבותיו כשיחול עליו השפע, ולכן תהיה פעולתו בנוח החושים ובבטולם. והוכיח ההקדמה הזאת ממ"ש ז"ל חלום א' ששים בנבואה, ואמרם נובלת נבואה חלום, ומאמר התורה אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, וביאר הרב שמראה נגזר מן ראה והוא כשיגיע לכח המדמה משלמות פעולותיו עד שראה הדבר כאלו הוא מחוץ וכמו שפירשתי למעלה. וההקדמה הזאת היא מבוארת השקרות כפי שרשי התורה האלהית, לפי שהחלום בהרכבותיו וציוריו,

הוא מפעל הכח המדמה, ואם ימצא בו פעמים ההיזק (צ"ל החיזוק) הנה יהיה להיותו מסודר והכח המשער חזק בעצמו, וזהו אשר קרא הרב שפע השכל הפועל, ר"ל שהצורה שנשפעה עליו בתחלת היצירה היתה ממוצעת וכפי המזג הנאות, ולכן השפיע השכל הפועל שמה צורה נאותה, אבל פעל החלום ההוא הפרטי הנה אין ספק שהוא מהכח המדמה. לא כן הנבואה שהיא התוודעות אלהי יבא על נפש הנביא כפי מה שיראה חכמתו העליונה, ואיך יהיו שניהם ממין א', הנה החלום הזה הוא מפעל הכח בעצמו והנבואה היא מפעל הש"י, ומה לתבן את הבר. ועם היות שפעמים יראה הנביא בנבואתו צורות דומה לראיית הצורות אשר יהיו בחלום, לא מפני זה נאמר שהם ממין אחד, כמו שהצורה הנראית במראה אינה ממין הצורה העצמית הנמצאת מחוץ, וכבר ביאר הנביא ירמיהו ע"ה (כ"ג כ"ה כ"ט) ענין שקרות זה המאמר באומרו שמעתי את אשר אמרו הנביאים בשמי שקר לאמר חלמתי חלמתי וגו' הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה', הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע. ר"ל שהנביא האמתי לא היה אחד במין עם החולם חלום, לפי שהחלום הוא מכח האדם ודמיונו והוא אומר הנביא אשר אתו חלום ר"ל שהיה החלום מאתו ומכחו המדמה, ואם היה כן היה ראוי שיספר אותו במדרגת חלום, ואמנם הנבואה אינה מאתו, וזהו אומרו ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת. גלה בזה שהנביא לא יראה דבר מעצמו ולא ישמע דבר מפעל דמיונו, אבל הם דברי השם מגיעים אליו, ולכן אין בהם אצלו ספק, ואם היה מה שיראה מפעל כחו המדמה היה מספק בנבואתו, והוא אומר ידבר דברי אמת. ולפי שהיה לאומר שיאמר, הנה ראיית הצורות בנבואה דומה לראיית הצורות (בחלום), לכן אמר להשיב לזה מה לתבן את הבר נאם ה' הלא כה דברי כאש וכפטיש יפוצץ סלע, ר"ל שהשפע הנבואיי כשיגיע לנביא ירגיש בעצמו חוזק נמרץ מה שאין כן ענין החלומות ששוא ידברו, והם הרהורים וציורים שאין בהם ממש, והוא ממה שיורה שאין הנבואה ממין החלום ולא מסוגו. ואמנם מה שאחז"ל חלום אחד מששים בנבואה, לא אמר זה כי אם על ההצדק, שעם היות שפעמים יהיה חלום האדם צודק, לא מפני זה ישתנה להצדק הנבואה, כי הצדק שיבא בחלומות הוא על המעט, וכמו שאמרו הם עצמם אין חלום בלא דברים בטלים, עד שלא ימצא הצדק בו אחד מששים בנבואה. ואמנם אמרם נובלת הנבואה חלום, אינו סותר למה שאמרתי והוא דמוי נפלא אבל לא מאותה הבחינה שלקחו הרב, והוא שהנובלת הוא חומר הפרי ולא הגיע לקבול הצורה אשר יגיע בו חום השמש ולכן נבול יבול כי אין לו על מה שיסמך, וכן הוא ענין החלום, ציורו ודמיונו הם חומריות מעצמו, ולכן פקודתם בעת יאבדו ויפלו לארץ

כדבר חמרי שלא קבל הצורה האמתית הבאה אליו מחוץ. אמנם הנבואה תקבל השפע מהש"י ובזה יהיה פרי שלם טוב למאכל ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח, לא שיהיה החלום ממין הנבואה, כי הדברים שהם מתחלפי הצורות אינם ממין אחד. ואמנם כתובי התורה אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא נודה לרב שהיה המדבר שם השכל הפועל, ואין פי' הכתוב כדבריו, אבל עניינו שכאשר אהרן ומרים דברו במשה נראתה להם הנבואה פתאום מהש"י בלי אמצעי כמו שהיתה באה למשה, כדי שירגישו בחוזק המושג והיותם בלי מוכנים לקבלה כמו שהיה משה, ולכן אמר אליהם שלא היה עניינם שוה למדרגת מרע"ה, לפי שהם היו רואים הדברים כמו שיראה אותם במראה המלוטשת שכאשר יעמדו נגדה יתרשמו בה, והנביא רואה אותם הדברים נרשמים בדמיונו כמו שיראה בהיותם במראה, וזה אומרו אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע, ר"ל אם יהיה נביא אחד מכם א"א שתעלה מדרגתו להשיג הדברים הנבדלים בעצמם, אבל במראה אליו אתודע, ר"ל שההתוודעות שיבא לנביא יהיה כמו הרואה הדברים במראה, ואם ישמע קול דברים הנה יהיה בבטול החושים והוא אומרו בחלום אדבר בו, ר"ל שהדבור יבא אליו בכמו חולם חלום בבטול חושיו, לא שישמע את הקול בהקיץ כמשה, ולכן המשיך לומר לא כן עבדי משה, והזכיר בו ד' דברים כנגד ד' חסרונות שימצאו במה שיראה האדם מתוך המראה. א', שהצורות אשר יראה האדם במראה לא יראה מהם כי אם שטחיותם החיצוני, אבל מה שיהיה בפנימיותם לא יראה אותו האדם במראה, וכן הענין בנביאים שעם היות שיראו הדברים בנבואה לא ידעו ולא יבינו פנימיותם אם לא יגלה אותו המלאך הדובר אותם, וכמ"ש (זכריה ד' י"ג) הלא ידעת מה המה אלה ואומר לא אדני, ואמר דניאל (י"ב) ואני שמעתי ולא אבין. אמנם מרע"ה לא היה רואה הצורות במראה בשטחיותם, אבל היה רואה בהם בסתר המדרגה לפני ולפנים, והוא אומרו לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, ר"ל שיכנס בכל הבית חדר בחדר ולא יעלם ממנו דבר. ב', אשר ימצא הצורות הנראות במראה הוא שהצורה הנראית שמה לא תשיב אמרים לרואה אותה ולא תענה אותו דבר, ואמנם יוכל לראות מאותה צורה רמיזות בפנים או בידים ושאר האיברים, כפי מה שיעשה אותה הצורה אשר כנגדה, לא שישמיע אותה צורה הנרשמת במראה קול ודברים אם לא יצא הקול והדבור מהצורה הנמצאת אשר כנגדה, כי הנה הצורה הנראית במראה שהיא רושם הצורה העומדת נגדה לא יצאו ממנה קול ודברים כי אם מהצורה הראשונה העיקרית אשר כנגדה, וכן היה העניין בנביאים שעם היות נבואתם על ידי מלאך לא היו מגיעים הדברים ממנו ולא יצוום ולא יענם דבר, כי אם הש"י שהיא הצורה העצמית האמתית

הנרשמת שמה באותו המלאך הדובר בהם והנראה אליהם באותה המראה, ולכן היו הנביאים מייחסים נבואותיהם כלם להש"י, ויהי דבר ה' אלי לאמר, ויאמר ה' אלי. ולפי שעם היות נבואתם מהמלאך הדובר בם שהוא בצורה הנרשמת במראה, הנה הדברים לא היו יוצאים אלא מהקב"ה, אמנם מרע"ה לא היה כן, כי אותו שהיה רואה הוא עצמו מדבר אליו, ועל ז"א פה אל פה אדבר בו, ר"ל שלא היה מבין הדברים מהצורה הנרשמת במראה מפאת רמיזות כשאר הנביאים כי פה אל פה ידבר בו, ולמשמע אזניו יוכיח, ודעת שפתי המדבר אתו ית' ברור מללו. ג', שהרואה הצורה במראה אינו רואה הצורה המבוקשת עצמה כי אם דמות דיוקנה והוא הנבואה שלו המחוקה שמה, ודוגמת זה יגיע לנביאים, שאפי' הדברים המושגים להם הרבה מהם אינם מושגים אצלם רק במשלים וחידות אשר יתחקו בהם העניינים בנבואת המראה, וזה נתבאר ממשלי הנביאים כלם, וכמו שאמר חוד חידה ומשל משל, ואמר הנה ממשל משלים הוא, אשר זה ממה שיסתיר הרבה מהכוונות עד שיוצרכו אל ביאורי נבואיי, כמו שנתבאר מדבריהם, או שתהיה עליהם קשה הבנתם, אמנם מרע"ה לא היה כן, והוא אומרו ומראה ולא בחידות, ר"ל שלא היה מביט במראה בקמ"ץ שהיא אספקלריא שראה הנביא, אבל הוא היה מנבא במראה הדבר בעצמו, ולכן לא ישיג אותו בחידות ומשלים ולא יתחלף לו דבר ולא תקשה עליו הבנתו. ד', שהמביט במראה יצטרך בהכרח שיהיו פניו כנגד המראה ואחוריו כנגד הצורה העצמיית הנרשמת בה, שאלמלא כן לא יוכל לראות צורת המראה, ולכן יתחלפו העניינים הנראים שכל הדברים שתראם ימיניים הם שמאליים ואשר יהיו שמאליים הם ימיניים, ודוגמת זה בנביאים שכדי שיראו הצורות באותה מראה והיא האספקלריא המיוחדת להם, יצטרכו להכין חמרם ראשונה ולהטיב לבם שם על ידי מאכל ומשתה, כענין יצחק שאמר הבא לי ציד ועשה לי מטעמים, או על ידי הנגון כמ"ש ועתה קחו לי מנגן, וזולתן זה מהענייניים שהם הסבת עורף אל הנרצה והסב פנים אל המקבל, מה שלא היה כן במשה, ועז"א ותמונת ה' יביט, ר"ל שהיה מביט בצירה העצמית, ולא יצטרך להפוך ערף אליה להכין עצמו, כי הוא תמיד היה מוכן ומזומן לנבואה. ומפני היות נבואתם באספקלריא שאינה מאירה והיא המראה אשר זכר ואשר ימצאו (בו) החסרונות ההמה, והיתה נבואת משה ע"ה משוללת מכל זה, לכן היה סוף הדברים ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה. הנה התבאר מכל זה שמה שאה"כ במראה אליו אתודע אינו נגזר מן ראה, ולא נאמר על התחזקות הכח המדמה והרכבותיו עד שיהיה הדבר כאלו הוא מחוץ, כי זה הוא מפעל הנכפים והחולים, וחלילה לשם מתת נביאיו דומים לשוטים ולמשוגעים ולחולים בהתרשמם בעיניהם הצורות שאינם מחוץ, ולא נאמר על

זה מראה, כי אם על הדברים אשר היו רואים בנפשותם, והיא המראה והאספקלריא שלהם, וימשך מזה שהנבואה אינה ממין החלום והוא מה שרציתי לבאר:

הקדמה ד שהענין אשר יהיה האדם בעת יקיצתו והשתמש חושיו מתעסק בו שוקד עליו נכסף לו הוא אשר יעשה הכח המדמה בו בעת השינה. וענין ההקדמה הזאת הרב בארה עוד בפל"ח הנמשך, והוא שהנביא יגיד העתידות כפי כחו המשער וחוזק דמיונו בעברו על השערת העניינים הקודמים וההווים והמתאחרים בהולידו מהם בזמן מועט משפט צודק עד שחשב שהוא בלא זמן. והנה הגיע הרב למעט ענין הנבואה כל כך עד שאמר שבזה הכח הגידו קצת בני אדם עתידות עצומות, וההקדמה זו היא מבוארת השקרות, לפי שספרי הנביאים מלאים מדברים הגידו בהם הנביאים שלא היתה להם בהם הקדמת ידיעה מעולם ולא יוכל המשער בשום צד מצדי האפשרות לעמוד עליהם. הלא תראה שנאמר בשמואל בהמשחת שאול (א' ט' ט"ו ט"ז) וה' גלה את אזן שמואל יום אחד לפני בא שאול לאמר כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימן ומשחתו לנגיד וגו', האם היה כח המשער של שמואל ודמיונו משער שיבא אותו האיש כעת מחר ושיהיה מארץ בנימן ולא מבני יהודה אשר בחר השם לנגיד, גם כשאמר שמואל אל שאול (בפרשה שם) ולאתונות האובדות לך היום שלשת הימים אל תשים את לבך להם כי נמצאו, האם ידע בכח המשער שאבדו אתונות לשאול. גם תראה שכאשר הלך שאול מאת שמואל הגיד לו דברים שיקרו לו בדרך באומרו (שם י' ב') בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימין בצלצח ואמרו אליך נמצאו האתונות וגו' וחלפת משם והלאה ובאת עד אלון תבור ומצאוך שם שלשה אנשים עולים אל האלהים בית אל אחד נושא שלשה גדיים ואחד נושא ג' ככרות לחם ואחד נושא נבל יין, ושאלו לך לשלום ונתנו לך שתי לחם ולקחת מידם, אחר כן תבא גבעת האלהים וגו' ופגעת חבל נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והמה מתנבאים וצלחה עליך רוח ה' והתנבאת עמם ונהפכת לאיש אחר. היעלה על לב אדם שהפרטים האלה יפול אדם עליהם בכח משער ושהכח המדמה ידבר בם בדמיונו, כ"ש בהיותם דברים מקריים מקרה גמור מבלי סדור מוגבל, ואיך יפול עליהם האדם מפאת עצמו. וגם איך יודיעם הנבדל אם הם מקרה גמור ואינם מסדר וטבע מוגבל. גם אחיה השילוני הנביא אשר מצא בדרך את ירבעם (מלכים א', י"א כ"ט וכו') והוא מכסה בשמלה חדשה ויקרעם שנים עשר קרעים ויאמר לירבעם קח לך עשרה קרעים כי כה אמר ה' הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את העשרה שבטים, והשבט האחד יהיה לו למען עבדי דוד, ואותך אקח ומלכת בכל אשר תאוה נפשך והיית מלך על ישראל, האם נפל בכחו המשער שירבעם בן נבט

אפרתי ימלוך על עשרת השבטים במספר לא פחות ולא יתר ממה שהיה. גם הנביא הזה עצמו בהיותו זקן עיניו כהו מראות כבוא אשת ירבעם משתנת לשאלו ממנו על חלי בנה אמר הכתוב ואחיהו לא יוכל לראות כי קמו עיניו משיבו ושאמר ה' אל אחיהו הנה אשת ירבעם באה לדרוש דבר מעמך אל בנה כי חולה הוא כזה וכזה תדבר אליה, ויהי בבואה והיא מתנכרה ויהי כשמוע אחיהו את קול רגליה באה בפתח ויאמר בואי אשת ירבעם למה זה את מתנכרה ואנכי שלוח אליך קשה. ואמר לה בסוף הדברים ואת קומי לכי לביתך בבואה רגליך העירה ומת הילד ונאמר ותלך ותבא תרצתה היא באה בסף הבית והנער מת. האם יאמר אדם שזקן הסומא הגיד כל אלה הפרטיות וייחוד הזמן והעת בכח משער ומפועל הדמיון. גם תראה (במלכים א' י"ג א') שאיש האלהים שבא מיהודה בדבר ה' אל בית אל וירבעם עומד על המזבח להקטיר, ויקרא על המזבח בדבר ה' ויאמר מזבח מזבח כה אמר ה' הנה בן יולד לבית דוד יאשיהו שמו וזבח עליך את כהני הבמות המקטירים עליך ועצמות אדם ישרפו עליך, ונתן ביום ההוא מופת לאמר זה המופת אשר דבר ה' הנה המזבח נקרע ונשפך הדשן אשר עליו, וכתיב והמזבח נקרע וישפך הדשן מן המזבח כמופת אשר נתן איש האלהים בדבר ה', והנבואה הזאת קודם יאשיהו יותר משלש מאות שנה, האם ישער איש האלהים הזה כל העתיד אשר זכר. ושיהיה המלך אשר יעשה אותו מבית דוד. ושיקרא שמו יאשיהו, בהיות השמות דברים בחיריים ברצון כל אדם. ונתינת האות העצום ההוא, באמת יותר נקל ראוי שיהיה לאדם להכחיש הכתובים בכללם ח"ו משיפרש אותם באותם הדמיונים והמחשבות דקות ושדופות קדים שעלו על לב הרב. והנה מה חשב הרב בהקדמה הזאת אמת ומבואר הוא בחלום הטבעי, וכמ"ש דניאל (ב' כ"ט) לנבוכדנצר רעיונך על משכבך סליקו, שכפי מה שיעשה האדם ביום יחלום בלילה, ולכן החלומות שוא ידברו, אבל בענין הנבואה שהיא מאת ה' מן השמים איך יאמר אומר שיצדקו דברי הנביא ולא יפול מכל דבריו ארצה אם יהיה מה שיגיד כפי מה שעלה על רוחו ודמיונו. חלילה לנו שנאמין בדבר הזה כי אם שהנבואה היא הודעות אלהי יבא לנביא באותן פרטיות באותו ייחוד הזמן אשר יגיד, ולכן גם בדברים אשר לא שוטטה מחשבתו אליהם ינבא לשנים רחוקות ולקץ הימין. ואם לעתים קרובות אם לאומת ישראל ואם לזרים, כיד אלהיו הטובה עליו:

הקדמה ה שהנבואה לא תמצא כי אם באיש אשר למד והתחכם עד שיצא שכלו מן הכח אל הפעל והיה לו שכל אנושי על שלמותו ותמותו. וגם ההקדמה הזאת כבר דברתי בבטולה בפרק ל"ב שעבר מזה החלק, וכלל הדברים הוא שהחכמה העיונית איננה תנאי הכרחית במציאות הנבואה כפי הדעת התורני האמתי במהותה. והנה הרב המורה

קבל ההקדמה הזאת לפי שקבל שהיתה הנבואה דבר טבעי ושהיה עניינה ממין החלום והקסם, ועלינו לשבח לאריסטוטילס שעם היות שאור יקרות התורה לא ראתה עינו פחד קראהו ורעדה מדבר הנבואה ויירא מגשת אליה, וזכר שהיה דבר אלהי ושהוא לא ידבר כי אם מהחלום והקסם בלבד, והרב המורה אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים יחשוב מחשבות לדבר על ה' תועה ויאמר שאריסטוטילס ראה לדבר בלבד מהחלום והקסם ולא מהנבואה לפי שעניינם אחד, ומי שיאמר יספק בה והיתה מחשבתו כפי הלקוח מתוך דבריו שהשכל הפועל נותן הצורות יתן ויחול בכל נוצר הצורה הראויה אליו כפי מזגו, ולכן בהיות הנוצר כפי מזג מוחו ושיעורו והנחתו בשלמה שבתכונות, תהיה ג"כ הצורה שתחול עליו זכה ושלמה, ובהיות זה כן ושיתלמד האיש ההוא בחכמות ובעיוניות ויוציא שכלו מן הכח אל הפעל, הנה בהכרח יהיה כחו המדמה מסודר ועושה פעולות ישרות וטובות, ולא ירכיב בזכות ודמויים מרוחקים מהמושכל, אבל תהיינה כל פעוליו כפי הנהגת השכל ומתדרכות לנגדו, ובזה ישער האדם הדברים העתידים ויפול בהם כפי השכל הישר ולא ישתמש בדמיונו בהשערה וציור דברים מרוחקים מהמציאות האמתי המושכל, והיות הכח המדמה נכנע לשכלו והולך בדרכיו כפי טבעו הוא השפעת השכל אשר יזכיר הרב, לא שהשכל הנבדל ישפיע בנביא שפע מה בעת הנבואה, כי אם שהשכל האנושי לרוב התלמדותו בחכמות ינהיג וידריך וינהיג אל הכח המדמה לעשות מעשהו בצדק ומשפט ומישרים, היא אמיתת הנבואה לדעת הרב. ולכן אמר שהיא מהשכל הפועל לפי שהוא נותן הצורה באדם ושהיא כפי שלמות הכח המדמה ביצירה, לפי שהצורה תחול בחמר כפי הכנתו ומזגו, ושהנביא יצטרך בהכרח להיות חכם. גם לצורך ידיעת העתידות בדברים המעשים המדיניים, לפי שבזה הדרך השכל המתחכם ידריך וינהיג הכח הדמיוני לעשות הקדמותיו כפי מה שיאות להשגת האמתיות העיוניות, ומזה ימשך שישאר תמיד אור השכל על הכח המדמה באופן שלא יכזב בדמיונו ולא יתבלבל בהשערותו, אבל באותו אשר עליו ידין וישפוט הדברים כפי מה שהם, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי הרב מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו בענין הנבואה, כי אנחנו לא נאמין כי הוא דבר טבעי כי אם נסיי, ושאינה מפעל המדמה והמשער ולא מפעל הכח השכלי כי אם מפעולתו ית' בכל דבור ודבור שיגיע לנביא ולכל צורה וצורה שתתראה אליו, ולכן לא יצטרך בהכרח להיות הנביא חכם בעיונית ולא שלם בחקירה הפילוסופית, כי הם דרכים מתחלפים ואין ביניהם התדמות. דרך החוקר המעיין מהדברים המוחשים אל המושכלים, ודרך הנביא מהמושכלים הכוללים אל הפרטים המוחשים ומה לתבן את הבר. ולכן לא מצאנו

בנביא מן הנביאים שיעשה הקשים ולא מופתים הגיוניים ולא שיוליד תולדות מדרך העיון, אבל מצאנו שהיו מלעיגים מהמתעמלים בחכמות וכמ"ש הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים (ישעיה ה' כ"א), ואמר (ירמיה ח' ט') בדבר ה' מאסו וחכמת מה להם, עד שמפני זה אמר עמוס לא נביא אנכי וגו' כי בוקר אני ובולס שקמים ויקחני ה' מאחרי הצאן ויאמר אלי לך הנבא אל עמי ישראל, ר"ל שלא היה מוכן לנבואה מפאת עצמו ולא מפאת למודו כי הוא היה רועה צאן והשם יתב' השפיע עליו מבלי הכנה קודמת, והוא אמרו לך הנבא על עמי ישראל:

הקדמה ו שצריך הנביא שלמות המדות בבטול המחשבה בכל התענוגים הגופניים והסר התשוקה למיני ההגבלות הסכליות הרעות, וכבר יבאר הרב אחרי זה ההקדמה הזאת עוד ושהוא תנאי עצמי בנביא שיהיה מרוחק מאותו חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו, ואין ספק שכיון הרב בזה אם בהתרחק מכלל התענוגים הגופיים לענין נביא הישמעאלים שהיה שטוף בזמה, ואם בהתרחק מבקשת השררה והכבוד להיות רודף אחר שררת העם וכבודם ולהיותו נחשב בעיניהם לעיר וקדיש משמיא, וההקדמה היא אמתית צודקת בלי ספק שהש"י לא ישרה שכינתו כי אם באדם מסולק מן החסרונות כלם לא שיהיה רודף אחר התאוות הגופיות, וכמ"ש חז"ל פרישות סייג לרוח הקודש. ולכן נפרד מרע"ה מאשה ומכל שאר הדברים החמריים, ולא ג"כ יבקש הנביא הנצוח והשררה, כי תהיה מגמתו תמיד להדבק בש"י וללכת בדרכיו ולהנחות את הבריות במעגלי צדק ולקרבם לעבודתו לא דבר אחר. וראוי שתדע שזאת ההכנה בלבד היא האריכה לנביאים בהכרח שלא תמצא בלתה, לא דבר אחר משלמות הכח המדמה עיקר השורה, ולא משלמות הכח הדברי בלמוד וההתחכמות. ומזה תבין שמאותם שלשה דעות שהביא הרב פל"ב מזה החלק בנבואה, הדעת הא' אשר ייחס לפתאים מבני עמנו הוא הדעת האמתי אין עוד מלבדו, והוא שהש"י יבחר מי שירצה מבני אדם ושרה בו הנבואה וישלחהו אין הפרש בין שיהיה חכם או סכל רב השנים או צעיר השנים, אלא שיתנו בו תקון המדות ושלמותם והסתלקות החסרונות והוא א"כ דעת התורניים האמתיים לא דעת הפתיים:

הקדמה ז שהנבואה תחלש ותלאה ותפסק בהכרח מפני שהכח המדמה כח גופני, ולכן תתבטל הנבואה עם האבל והכעס, ושזאת היא הסבה העצמית הקרובה האמתית בהפסק הנבואה בזמן הגלות. ושתשוב לימות המשיח, ושנה הרב לומר זה בפמ"ה מזה החלק באומרו ז"ל כי א"א מבלי הפסק הנבואה משאר הנביאים קודם מותו בזמן מועט או גדול כמו שנתבאר בירמיהו באומרו לכלות דבר ה' מפי ירמיהו, וכמו שהתבאר

בדוד, ואלה דברי דוד האחרונים, והוא ההקש בכל ע"כ. **וההקדמה** הזאת ג"כ אינה צודקת ולא אמתית, לפי שיחודה הוא בהיות הנבואה פעל הכח המדמה אשר הוא כח גופני, ולכן ישיגהו הליאות והחולשה וההפסד בהכרח, וכמו שחוש הראות וחוש השמע ושאר הכחות הגופניים יחלשו ויתבטלו פעולותיהם בזמן הזקנה, ככה יחשוב הרב שהנבואה שהיא פועל הכח המדמה והשערתו ישיגהו הליאות והחולשה וההפסד להיותה פעולתו. ואמנם אנחנו קהל המאמינים נאמר שאינה מפועל הכח המדמה, אבל שהיא התוודעות אלהי יגיע לנביא, אם בשכלו בדברים מפורשים מבוארים, וכבר ביאר הפילוסוף במאמר ג' מספר הנפש, שפועל השכל יתחזק בעת הזקנה, ושהוא אחד מהדברים אשר יורו על היותו בלתי מעורב בגוף ובלתי נקשר בקשר ערוב, ואמנם הנבואה אשר תבא בצורות ומשלים כבר יקבל אותה הנביא ג"כ בזקנתו, לפי שאין זה פועל דמיונו ולא השערתו, אבל הוא מפעל האל ויקבל אותו נפש הנביא כמו שהיא, **ומה** שהביא הרב (שם בפרק מ"ה) מענין ירמיהו באומרו לכלות דבר ה' מפי ירמיהו (עזרא א' א') לא היה זה מפני זקנה כי מפני הגלות שנסתלקה הנבואה בחרבן הבית, וכמו שאמר לברוך בן נריה (ירמיה מ"ה ד') הנה אשר בניתי אני הורס ואת אשר נטעתי אני נותש ולזה אמר לכלות דבר ה' מפי ירמיהו שחתם תורה בלמודו, ולא רצה שינבא עוד. ואמנם אומר ואלה דברי דוד האחרונים (שמואל ב' כ"ג א') אינם נבואה, כי כבר כתב הרב שדוד לא היה נביא, גם כי הפסוקים ההם לא יורו על הפסק הנבואה מדוד אלא שהיו אלה הדברים האחרונים, ועניינו שאחרי שעשה כל המזמורים דבר הדברים האלה, וכן פירשו רש"י שם. גם כי הכתובים ההם אינם נבואה ולכן לא נאמר וידבר ה' אל דוד וכדומה מהלשונות האלה. ולכן פירשתי אני בספר שמואל שדוד בזקנתו סדר ספר תהלים להנהגת המתבודד בתפלותיהם, ושאחרי השלמותו מת דוד המסדר אותו הספר והמזמורים ההם וכמו שפירשתי שם. ואין ספק שהעצבון יטריד נפש האדם באופן שלא יוכל להנבא וכאמרם ז"ל אין הנבואה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות, ולכן לא נכחיש שיעקב אפי' נסתלקה הנבואה ממנו כל ימי אבלו להיות מחשבתו טרודה בהפקד יוסף בנו, וגם מפני שבנבואתו אליו לא ירגיש ענין יוסף שהיה נסתר בהשגחת השם, וכן מה שאמרו חז"ל במשה אדוננו בזמן המרגלים היה לטרדו ג"כ כי בהיות האדם טרוד בדבר מה לא ישרה הקב"ה עליו נבואתו, לפי שידע שלא יוכל לקבלה, לא שהגיע לנבואה (מפאת) ליאות וחולשה להיותה מפועל הכח המדמה כמו שחשב הרב, הלא ראינו שנבא בעת הלקחו ואלישע ג"כ חלה את חליו כאשר התנבא (מ"ב י"ג י"ד) ובא אליו מלך ישראל ובכה לפניו אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ובאתהו הנבואה

בעניין הקשת והחצים כמו שנזכר שמה, וגם ביעקב נאמר ויכל יעקב לצוות את בניו ויאסוף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו, וכל זה ממה שיורה מהנביאים היות מוכנים עד יום מותם. ואמנם הסתלקות הנבואה מן האומה בזמן הגלות לא היה מפאת העצבון כמו שחשב הרב, כי אם לרשעם ולרוע מעלליהם שאמר ית' הסתרתי פני מהם, וידוע שבהיות השכינה בבית המקדש משם רועה אבן ישראל ומשמה תצא הנבואה ודבר ה' מירושלים, וכאשר נסתלקה (השכינה) ועשר מסעות נסעה שכינה נסתלקה ג"כ הנבואה, והוא אומר (עמוס ח' י"ב) ישוטטו לבקש דבר ה' ולא מצאו, ואמר (איכה ב' ט') מלכה ושריה בגוים אין תורה, ר"ל שבעבור היותם בגוים וחוץ מהארץ הנבחרת המיוחדת לנבואה לא ימצאו הנביאים הנבואה, ומה טוב אומר (שם) גם נביאיה לא מצאו חזון, שהיו נביאיה קודם לכן, אחר יציאתה מן הארץ לא מצאו עוד חזון מה', וכבר אמרו ז"ל שיחזקאל נבא חוצה לארץ להתדבקות נבואתו בארץ, אמר (שם א' ג') היה היה דבר ה' אל יחזקאל היה מה שכבר היה, וכמו שאמר החבר למלך הכוזר בספרו מעלת ארץ ישראל שהיא היתה הארץ המוכנת להדבק הנבואה ביושביה, וכמו שאמר יעקב אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים, ושכל אשר נבא לא נבא כי אם בה או בשבילה, ולכן היה ייעוד הנביא שבזמן קבוץ גליות בשובם אל הארץ תשוב השכינה אל מעמדה ויפתחו מעינות תהום רבה, והוא אומר (יואל ג' א') אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם. הנה התבאר מזה הנבואה שהיא דבר נסיי תבא ברצון האל, ולכן בהסתירו פניו מישראל אין עוד נביא ואין אתנו יודע עד מה, ובשובו לשוש עלינו לטוב תחזור הירושה לבעלה ועטרה לישנה, לא שיהיה זה ממה שבטבע מפאת הליאות והחולשה, חלילה לאל מרשע ושדי מעול:

פרק לז

כוונת הפרק הזה היא שלמה שבגדר הנבואה אמר הרב שהוא השפע העליון המגיע לכח הדברי והכח המדמה, והיה אפשר שנחשוב שתבא הנבואה ראשונה וקודם בזמן על הכח הדברי מבלתי המדמה, ואח"כ תבא על הכח המדמה מבלתי הדברי, לכן הביא הפרק הזה לבאר שאין הענין כן, כי השפע הנשפע על הדברי הוא עצמו הנשפע על המדמה, בשניהם תהיה ההשפעה יחד, ואמנם נזכר הדברי ראשונה לפי שהוא העקר והוא המתדבק עם הנבדל, והנה הקדים הרב לביאור זה טבע המציאות בעניין השפע השכלי אשר בו נשכיל, ויהיה בו יתרון האדם זה על זה כיתרון החכם על הכסיל, שיש ממנו מה שישלים לאדם בעצמו לא יותר מזה, וממנו שישלים לעצמו וישלים לזולתו, לפי שכפי רוב השפע ומעוטו יהיה השלמות. ואמר הרב שכן יקרה בנמצאות כלם

ור"ל בזה כי גם נמצא בכח הבריאה ראשיית מטבעה להנהיג את הזולת ונמצא כבש מטבעו להיותו ראש לכבשים ומנהיג אותם וכן שאר הדברים שיש שיועילו מהם לזולתם מלבד מציאותם בעצמם, ומהם שאין להם כי אם מציאותם בעצמם. ואחרי שהרב ביאר ההקדמה הזאת הביא הצורך בה, והוא כי בהיות השפע המגיע על הכח הדברי מעט עד שיספיק לעצמו ולא יותר ממנו על הדמיוני, והיה זה אם למעוט השפע או לחסרון זה בכח המדבר מפאת יצירתו שעל כן לא יוכל לקבלו. הנה אז יהיה האדם מכת החכמים, שהשפע נשפע על שכלו בלבד והיה חכם לא זולת זה ואם היה שפע בלבד על הכח המדמה ולא על השכל אם למעוט ההתלמדות או לשאר מן הסבות, יהיה מכת מניחי הנימוסים ומנהיגי המדינות ובעלי החלומות הצודקים והמוחשים והמעוננים, שלפי דעת הרב הניחוש והעוננות הוא כלו מפעל הדמיון. וכאשר יחול השפע על שניהם יחד ר"ל על השכלי ועל המדמה בייחוד, אז תהיה הנבואה (צ"ל מכת הנביאים). וכן ראוי שיובן מה שנאמר בגדר על הכח הדברי תחלה ואח"כ על המדמה ר"ל שיהיה ביחד על שניהם לא שיקדים זה לזה בזמן. וזה ענין הפרק. **האמנם** ראוי שתתעורר במ"ש הרב שכבר יחול השפע על הדברי ולא על המדמה מפני מעוט השפע כי זה באמת אינו אמתי כי אין כילות בנותן ית' והוא תמיד נותן השפע, כל מה שיוכל המקבל כפי הכנתו לקבל, וא"כ אין לנו על זה טענה ממעוט השפע, שבעבורו לא יושפע על המדמה או שבעבור זה יספיק להשלמת האדם עצמו ולא יותר להשלים זולתו, אבל תשובת זה מבוארת למי שהתבאר לו כוונת הרב בשפע הזה, והוא כמו שזכרתי שהשפע הזה אשר זכר הרב בזה הפרק הוא השפע הנשפע מן הדברים על הכח המדמה. ואמר שזה השפע האלהי המגיע אלינו אשר בו נשכיל ויהיה יתרון שכלנו זה על זה והוא שפע השכל הפועל, אפשר שיגיע ממנו מעט לאיש אחד בשיעור שישלימהו לא זולת זה, ולא אמר הרב על זה למעוט הדבר השופע, כי הוא שפע נבדל ואין בו מעוט מסבתו אבל מעוט השפע ההוא שיגיע לאדם באופן שישלים עצמו לא זולת זה הנה הוא מפאת המקבל, ר"ל לחסרונו ביצירה או למעוט התלמדות, ואמנם כשאמר אחרי זה ואחרי זה תדע שזה השפע השכלי כשיהיה שפע הנבדל שופע על הכח הדברי ולא ישפע ממנו ר"ל מהכח הדברי דבר על הכח המדמה, והיה זה אם למעוט הדבר השופע ואין זה מפאת הנבדל כי אין אצלו כילות כי מפאת הכח הדברי שלא קבל כי אם שפע מועט לחסרון היצירה או למעוט ההתלמדות כמו שזכרתי, ולא ישפע ממנו דבר על הכח המדמה כי אם לא היה הכח הדברי מקבל שפע מפאת חסרונו ומיעוט התלמדותו לא יוכל להשפיע מאותו שפע המועט אשר לו על הכח המדמה, ופעמים יחסר המדמה מלקבלו לא למיעוט השפע

אשר בכח הדברי, כי אם להיות הכח המדמה ההוא חסר מעקר יצירתו, כן ראוי שיובנו דברי הרב בענין הזה. **ולפי** שזכר הרב ענין הכת השלישי והיא היות השפע על המדמה בלבד והיה קצור הדברי אם מעקר היצירה ואם למעוט התלמדות, כי א"א שיהיה לסבה אחרת, ר"ל מפאת כילות הנותן הנבדל. ומהכת הזה מנהיגי המדינות מניחי הנמוסים, זכר הרב שלהיות יחס וערך לכת השלישית הזאת עם כת הנבואה ר"ל בהיות בשתי הכתות השפע על המדמה, לכן יקרה שקצת אנשי זאת הכת השלישית יתחדשו להם דמיונות נפלאים כדמות מראה הנבואה, עד שהם עצמם יחשבו שהם נביאים וידמו שהגיעו אליהם חכמות מבלי למוד בענין הנביאים, אבל יכלכלו העניינים האמתיים כמדומים לחוזק המדמה וחולשת הדברי. ומפני שלא עלה כי אם דבר מן החכמות ולא יצא שכלם מן הכח אל הפעל, ואין ספק שרמז בזה אל נביא הישמעאלים. ושאר דברי הפרק הזה מבוארים ואין צורך לברר וללבן הצודק מהבלתי צודק מדבריו לפי שכבר נכלל במה שכתבתי על פרק ל"ו הקודם:

פרק מב

כבר ביארנו כי כל מקום שנזכר בו ראיית כו', הפי' שבכל מקום שנמצא בכתוב ראיית מלאך או דבורו הוא במראה הנבואה לא בהקיץ, לפי שהמלאך שהוא שכל נבדל מחומר לא ישיגוהו החושים ולא ישמעו בקולו, ולכן הראיה והדבור המיוחס לו הוא במראה הנבואה, אין הפרש בין שיבאר הכתוב שהיה זה בנבואה או לא יבאר שהיה בנבואה באמת נבואה היא. ואמר הרב ע"ז ודע זה והבינהו מאד. וכתבו המפרשים שזה אמר על מראה אברהם באלוני ממרא ועל ראיית האתון את מלאך ה', ואין זה נכון אצלי כי הנה הרב יודיע זה בפרק בפירוש ולמה א"כ הוצרך לרמוז עליו במלות הנעלמות האלה. אבל אחשוב שכיון הרב בזה שהמלאך הוא הכח המדמה וראייתו או דבורו הם פעולותיו, ולכן א"א שיהיה זה בהקיץ והשתמשות החושים כי השכל יגבר אז ויכחיש את המדמה הרכבותיו, אבל בבטול החושים ותרדמתם שאז ילאה השכל מלהכזיב המדמה אז ירכיב הרכבותיו וידמה המלאך נראה או מדבר, ולפי שזאת ההקדמה היא מתהפכת שכל ראיית מלאך היא במראה הנבואה, וכל מראה הנבואה היא באמצעות המלאך שהיא המדמה, לכן אמר הרב על העקרים האלה ודע זה והבינהו מאד, ר"ל שלא ישתבש בשם המלאך:

וזה שבמראה הנבואה או בחלום הנבואה פעמים יראה הנביא השם מדבר עמו. כאן יש לעיין מי הכריח הרב לעשות מדרגות שונות מראיית מלאך או איש או השם ולמה לא עשה כלם מדרגה אחת מראיית משלים, כי כל הצורות ההמה משל הם כיון שאין שם

מלאך ולא איש בפעל ואין השם מדבר עמו. ואמרתי בתשובת זה שהרב שער שהנביא בנבואתו פעמים יזכיר מה שראה ולא ייחסהו אל הנותן והמשפיע בו כלל, והוא אומר שישמע קול ולא יראה אמרו, ופעמים יהיה מיחס השפע שיקבל אם אל הכח הדברי שממנו ישפע על הכח המדמה, ואז ידמה לו שהאיש מדבר אליו שהוא רמז אל השכל הפועל, ופעמים (ייחסהו) אל השכל הפועל המשפיע על הדבר ואז יראה מלאך מדבר אליו, ופעמים ייחסהו אל האל ית' להיותו הסבה הראשונה באותו שפע, ואז יראה ה' מדבר עמו. הנה א"כ ראיית האיש והמלאך והאל אינם כזב, אבל הם באמת כי הם כלם הנזכר בגדר הנבואה והבן זה כי הוא מופלא:

ולזה העקר הגדול וכו', יש לשאול מאין ראה הרב שר' חייא היה מאמין שמראית אברהם באלוני ממרא היה כלל ופרט בנבואה ושהפעולות ההם לא היו בהקיץ ושמאמר אל נא תעבור מעל עבדך היה במראה הנבואה. כי הנה ר' חייא לא דבר מזה כלל ולא אמר דבור אחד אלא לגדול שבהם אמרו ואיך יוציא הרב מהמאמר הזה כל מה שכתב עליו. ואמרתי בתשובת זה שחז"ל חלקו בפי' הפסוק הזה מהם שאדני אם נא מצאתי חן בעיניך הוא קדש שאמר כנגד השם המתן לי עד שארוץ ואכניס האורחים, וכמו שהביא רש"י בפי', והנה ר' חייא ראה שבהיות אדני שבזה הפסוק קדש נפסקה אז הנבואה שבאה אליו בפסוק וירא אליו ה' ואמר ר' חייא שאין הדבר כן אלא ששם אדני הוא חול נאמר לגדול שבהם, ויתחייב מזה שיסבור ר' חייא שהיתה הנבואה נמשכת ולא נפסקה שאם היתה נפסקת איך לא היה אברהם שואל רשות ממנו ית'. ובהיותו בתוך נבואתו איך ילך להכניס את האורחים ויעזוב דבר הש"י, וכדי בזיון וקצף, כ"ש שמצינו אחר זה שאמר הכתוב וה' אמר המכסה אני מאברהם ובאה אליו הנבואה מבלי התחלת דבור כאלו היא נמשכת מהראשונה ובלתי נפסקת. וזה דרך המראה שנראה לו באלוני ממרא לא לבקר את החולה כדברי רבי חמא בר חנינא, לפי שלא מצא דבור באותה (הנבואה) כי הנה הדבור שבא בה הוא ענין סדום, וכבר יורו על אמתת הדעת הזה פסוקי הפרשה, כי הנה אמר בעניין סדום ויאמר ה' צעקת סדום ולא אמר ויאמר ה' אל אברהם, לפי שהיה הדבור נמשך כאלו לא פסקה הנבואה הראשונה, ואמר ג"כ ואברהם עודנו עומד לפני ה' ויגש אברהם, שיורה שלא נפסקה נבואתו שהתחילה בו וירא אליו ה' באלוני ממרא, ואמר בסוף הספור וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' וישקף, והוא המורה שהיתה הנבואה כלה מדובקת מן וירא אליו ה' עד אותו מקום. גם שתראה שאמר ר' חייא באותו מאמר לגדול שבהם אמר (זה) מיכאל, הנה א"כ מאחר שר' חייא לא סבר שהיה אדני קדש ושנפסקה אז הנבואה מפני האורחים, ראוי הוא שנאמר שהיה דעתו

שלא נפסקה נבואתו, ולכן לא שאל רשות מהאל להכניס האורחים, וא"כ תהיה הנבואה כלל ופרט, והכל במראה הנבואה, ולכן אמר הרב ולזה נטה ולא אמר ולזה אמר לפי שלא אמרו בפירוש אבל יצא מדיוק דבריו. והמפרשים כלם אמרו ששלשת המלאכים כלם שראה אברהם היו רמז אל הכח השכלי והמדמה והמשתף, ושלהיות השכלי הוא העקר לגדול שבהם אמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך, ר"ל שלא יפסק ממנו השפע, ואינו נכון אצלי, כי אין זה מענין הנבואה כפי מה שיסבור ממנה הרב, כי היא באה לאברהם לבשר בשורת בנו והפיכת סדום והצלת לוט, ולכן נראו לו המלאכים ההם בנבואתו לדעת הרב להתפלספות ההוא שזכרו מבלי צורך:

וכן אמר עוד בענין יעקב. הסתכל שלא אמר הרב שהיתה מראה יעקב כמראה אברהם זקנו בהיותו כלל ופרט, שאם היה כן יתחייב שלא שלח יעקב מלאכים, ולא מנחה לעשו ושאר הדברים שנזכרו בתורה, אבל אמר שאמר הכתוב ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלהים, וביאר הכתוב איך היה זה באומרו ששלח יעקב מלאכים ומנחה לעשו אחיו ואמר אליהם וכל זה היה בהקיץ, והתפלל יעקב ועבר את מעבר יבק, וכל זה היה בפעל, ואז ויאבק איש עמו שהיה במראה הנבואה, והיא המראה שעליה אמר ויפגעו בו מלאכי אלהים, הנה א"כ היה השליחות והמנחה התפלה וההעברה את מעבר יבק בהקיץ ובפעל שהיא אשר הביאה אותה הנבואה, וז"ש הרב וזה ההתאבקות והדבור כלו היה במראה הנבואה, ר"ל זה היה בנבואה לא השליחות והמנחה ושאר הדברים. **וכן ענין בלעם בדרך ודברי האתון**. ר"ל שלא היה ענין בלעם משליחות בלק אליו והליכתו וברכותיו בדרך נבואה, אבל ענין האתון בדרך ומה שזכר הכתוב שקרה לה שם זה כלו היה במראה לא שאר הספור. **אמנם אמרו ויעל מלאך ה' מן הגלגל**. הרב בא בזה המאמר להתיר ספק, והוא שאיך יאמר שכל ראיית מלאך או דבורו היה במראה הנבואה והנה מצאנו ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים (שופטים ב' א') האם נאמר זה על הכח המדמה. וכן ויהי כדבר מלאך ה' את כל הדברים האלה אל כל בני ישראל (שם ד') כי המדבר לכל בני ישראל בפעל בהקיץ היה. להתיר זה הספק אמר הרב שהיה פנחס. ושאין להקשות איך יקרא מלאך כי נביא (צ"ל מלאך) שם משותף יאמר על הנביא ועל המלאך. **ובמאמרו דניאל ג"כ והאיש גבריאל כו'**, יש לשאול ולמה הביא הרב זה בזה המקום והיה ראוי להביאו למעלה כאשר ביאר שכל ראיית מלאך היא במראה הנבואה לא אחרי שביאר שמלאך נאמר על הנביא. ואמרתי שהרב הניח ראשונה שכל מראה מלאך היה במראה הנבואה, והביא עליו ראיותיו, אחרי כן ביאר שכבר נאמר שם מלאך על הנביא ויהיה זה בהקיץ לא בנבואה, ואחרי שהניח שתי קצוות הדעות האלה הביא

ענין דניאל שכפי דעתו אינו נביא לשיראה המלאך במראה הנבואה ולא היה המלאך נביא שבא לדבר עמו, ומה יהיה א"כ עניינו. ולזה הביא זה אחרי שתי הדעות בשם מלאך, והשיב הרב כי הוא ענין נבואיי בדניאל. אכן כדי שלא נחשוב שהיה עניין דניאל נבואה גמורה הביא אחריו עניין הגר ומנוח ואשתו, שנאמר בהם ראיית מלאך ודבורו ולא הגיעו לנבואה. ואמר הרב שלא היה עניינם בהקיץ ולא ג"כ נבואה גמורה, אבל היא מדרגה אמצעית במדרגת בת קול, ר"ל שהתבודדותם יתחזק בהם המדמה עד שנדמה להם שראו או שמעו דברי המלאך, ויהיה זה א"כ דבר דמיוני ולא נבואה גמורה, ושכן היה עניין דניאל במראותיו, וז"ש הרב כי זה הדבור אשר שמעו או עלה בדעתם ר"ל שלא נראה שמיעה חושיית באמת כי אם פעל דמיוני והוא עניין הבת קול שזכרו בתלמוד שהיה כפי הכח המדמה ופעולתו לא נבואה גמורה מהכח הדברי עמו, ואמר שהוא ילוה לאיש שאינו מזומן, ר"ל שאינו מוכן בשלמות הכח השכל, לשיקבל שפע הנבדל הנבואיי. ואמר שהטעות בזה כלו הוא מפני שתוף שם מלאך ר"ל שיאמר על הנבדל ועל הכח המדמה, ולכן נאמר וימצאהו איש והנה תועה ובהגר וימצאה מלאך ה' על עין המים, כי בשניהם בא לשון מציאה לרמז שבהתבודדותם בדמיונם כפי צרכם נראה להם הענין הזה, לא שיהיה בנבואה גמורה:

והרמב"ן בפי' הפרשה הזאת הקשה על הרב המורה כפי מה ששערתי בדבריו ז' קושיות. והנני זוכר אותם כמשיב עליהם להקים דעת הרב:

על הקושיא הראשונה אומר. ונ"ל ואם במראה לא נראה אליו רק אנשים אוכלים בשר איך יאמר וירא אליו ה' כי הנה לא נראה אליו ה' לא במראה ולא במחשבה ולא תמצא ככה בכל הנבואות. ע"כ. ר"ל שהפרט הוא חלקי הכלל היה שנראה אליו ה' אך בפרט לא מצינו כי אם ראיית מלאכים ולא ראית השם, ואם יאמר הרב המורה שכל נבואה תהיה על יד מלאך, יקשה למה בכל הנבואות אחד מהנה לא נעדרה לא נזכרה ראיית המלאך, זהו ענין אמרו ולא תמצא ככה בכל הנבואות כלומר שהיה ראוי שיהיה כן בכל הנבואות. **ואני** משיב על זה שאם היה הרמב"ן מתבונן בגדר הנבואה שנתן הרב המורה לא היה מקשה זה הספק, לפי שהנבואה ייחסה אל המלאך להיות השכל הפועל נתון ומשפיע קרוב, וייחסה אל האל ית' להיותו הסבה הראשונה בנבואה, וכמ"ש ג"כ העיר עליו בפ"ח ח"ב, וכפי זה צדק אומר וירא אליו ה', והיה ההראות מלאך לפי שהראותו יקרא נבואת ה', כי היא הסבה הראשונה בנבואה, והמלאך הוא הסבה הקרובה, ובמה שראה המלאך צדק המאמר שנראה אליו השם, ואיך לא זכר הרב הנחמני וירא אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בוער באש, כי איך נראה אליו מלאך

ה' והוא לא ראה אלא הסנה בוער באש. וכן ביעקב כי ראיתי אלהים פנים אל פנים והוא לא ראה אלא איש מתאבק עמו וכאלה רבים בנבואות:

הקושיא השנית אמר והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות ולא עשה אברהם בן בקר ולא צחקה שרה רק הכל במראה הנבואה, וא"כ בא החלום ברוב ענין כחלומות השקר כי מה תועלת להראות בו כל זה ע"כ. ר"ל שלא היו א"כ המעשים ההם בפעל, ואם יאמר שכן הוא הענין שלא היה בפעל כי אם במראה, יקשה למה באו במראה הנבואה דברים מבלי צורך כאלו כמו שיקרה בחלומות השקר וכאמרם ז"ל אין חלום בלא דברים בטלים. **ואני** משיב על זה שהיה תועלת בהראות לו כל זה במראה להודיע שכן היה מנהגו כל הימים לעשות לאורחים הבאים אליו, ולכן נראו הדברים כמו שהיו בהקיץ, וכמוהו בדברי יחזקאל (ח' ה') ותבא אותי ירושלים ואשא עיני דרך הצפונה, וכאלה רבים בנבואות שיספרו פרטי המעשים כאשר הם בהקיץ, גם היה צורך ספור הדברים ההם במראה, אם להוכיח על צחוק שרה ואברהם ואם להודיעו משפט סדום ובנותיה, ושכל מה שבא עליהם היה ברשעם ולבלתי היות צדיקים בתוכם, גם להודיע שסבת היותו זוכה לבנים היה נדיבותו והטבתו לזרים, וגם כן שכמשתה הזה יעשה ביום הגמל את יצחק וכמו שז"ל בב"ר על כן תעשה כאשר דברת, וגם להראות לו למה יזכה לגלות לו הש"י ענין סדום ובנותיה שהיה זה לפי שהיה אב לנכרים ומכניסם בביתו מאכיל אותם ומשקה אותם ולכן הודיעו צערם, וא"כ נודה להרמב"ן שלא לשה שרה ולא עשה אברהם בן בקר ולא צחקה שרה, אבל נאמר שלא היה מפני זה המראה כחלומות השקר, לפי שהיה צורך בכל מה שהראה לו בזה, וכבר דרשו חז"ל דברים אחרים על מה שראה אברהם בזה ומה שעשה, ויחשוב הרמב"ן כי מה שהוא במראה הנבואה הוא בדוי ומדומה ומה שהוא במציאות גשמי הוא יותר נכבד, וזה הפך האמת היא כי מה שיראה לשכל בנבואה הוא יותר נכבד ממה שהוא נראה לחוש, והתימה מהרמב"ן איך יאמר שהוא אסור לשמעו, והנה הוא דעת ר' חייא הגדול ואיך יגנה אותו. **הקושיא** השלישית, באמרו ז"ל וכן ויאבק איש עמו שהכל מראה ולא ידעתי למה היה צולע על ירכו בהקיץ, ע"כ. ר"ל שאם היה הענין במראה איך נמצא היזק הצליעה בהקיץ ובפעל. **ואני** משיב על זה שהאברים הגשמיים נשפעים מכחות הנפשיים, כמו שנראה מהחולם שישכב עם אשה שיהיה בעל קרי, וכן היה לדעת הרב ענין יעקב, שהרגיש אותו ההתפעלות חזק בנבואתו ומפני זה בהקיצו משנתו נמצא צולע על ירכו לפי שאיבריו התפעלו מדמיונו. **הקושיא** הרביעית, באומרו ז"ל ולמה אמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי, כי הנביאים לא יפחדו שימותו מפני מראית הנבואה, וכבר ראה מראה גדולה ונכבדת

מאד כי גם השם הנכבד ראה פעמים. **ואני** משיב על זה שלא היה מפחד יעקב מהמראה מפני שהיא נבואה כי אם מפני שהיא מראה מלחמה וקטטה עם שרו של עשו כדבריהם ז"ל, והוא אומר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי, שפנים הוא מלשון נתראה פנים שנא' על המלחמה, כאלו אמר שנלחמתי עם המלאך וגברתי עליו, ולזה בשאר מראותיו לא אמר כזה לפי שלא ראה בהן מלחמה:

הקושיא החמישית, באומרו ז"ל והנה לפי דעתו זאת יצטרך לומר כן בענין לוט כי לא באו המלאכים אל ביתו ולא אפה להם מצות ויאכלו, אבל הכל היה במראה הנבואה, ע"כ. ר"ל שיתחייב מזה שהיה לוט נביא כאברהם וזה לא נזכר בכתוב ולא בדברי חז"ל שלא מנאוהו בנביאים. **ואני** משיב על זה שהרב המורה לא יאמר שהיה לוט נביא ולא ראה המלאכים כי הראה לו האל ענין סדום להודיעו את חטאם וחסידות לוט כדי להודיעו שהיה ראוי להיותו ניצול ולא יכלה עם אנשי סדום:

הקושיא הששית, באומרו ז"ל ואם יעלה לוט למעלת מראה הנבואה, איך יהיו אנשי סדום הרעים והחטאים נביאים, או מי הגיד להם שבאו אנשים אל ביתו ע"כ. ויש משיבים על זה כי כל מה שהוא אמצעי בדבר מה יהיה כח או רצון או מעיר טבעי או בלתי טבעי יקרא מלאך, כמו שכתב הרב המורה פ"ו ח"ב ושהמלאכים שנזכרו בלוט היו התעוררותו לצאת מסדום מפני רשעת העם ויהיו המלאכים האלה כמלאך שזכרו חז"ל שנראה ליוסף והנה תועה, וכמלאך שנראה למנוח ולאשתו, או כמלאכים שזכרו חז"ל שפגעו בהם עשו וסיעתו כשאמר מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי, ושלהעיר על זה כתב הרב המורה בזה הפרק עצמו, וממה שהקדמנוהו מצורך ההזמנה לנבואה וממה שזכרנו בשתוף שם מלאך תדע שהגר המצרית אינה נביאה ולא מנוח ואשתו נביאים כמו שתראו מדבריו שמה:

ואני משיב על זה שהרב המורה לא יעלה את לוט למראה הנבואה, ולא יאמר שהוא ראה דבר מזה, וכ"ש אנשי סדום שלדעתו לא ראו כלל ולא היו נביאים, אבל שהספור כלו היה מראה הנבואה לאברהם שהראהו השם בנבואתו כאלו המלאכים באים אל סדום ושהביאם לוט אל ביתו ואנשי העיר נסבו על הבית, וכל שאר הספור שהראהו ה' להודיעו שהיו אנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד וחייבים כלייה ולוט היה צדיק תמים בלתי נתפש בעונם, ולכן היה ראוי שינצל מן הכליה, כי המראה כלה לדעת הרב מדובקת ונקשרת מן וירא אליו ה' עד ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח, שראה אברהם ג"כ שאשתו של לוט היתה חייבת ג"כ ותוכלל בתוך ההפכה:

הקושיא השביעית, באמרו ואם הכל מראות נבואתו של לוט היה ויאיצו המלאכים קום קח את אשתך ויאמר המלט על נפשך הנה נשאתי פניך וכל הפרשה כלה מראה, וישאר לוט בסדום. **ואני** משיב על זה שלדעת הרב הכל מראות נבואתו של אברהם לא של לוט, כי לוט לא ראה מראה כלל, כי אם אברהם. והפסוקים שזכר הרמב"ן מן ויאיצו המלאכים המלט על נפשך וכל הפרשה אין ספק שלדעת הרב המורה הכל היה במראה הנבואה, אבל לא יתחייב מזה שישאר לוט בסדום, ולא שיהיו המעשים נעשים מאליהם, אבל היה דעת הרב המורה שהקב"ה הראה כל זה לאברהם במראה הנבואה באותו משל מהמלאכים ואנשי סדום וחתניו, ושהפך את הערים כמו שסופר, אמנם בפעל לא קרה הענין כן, אלא שהקב"ה בחטאת סדום ובנותיה, השחית את הערים ההם באש וגפרית ורוח זלעפות אשר ירד עליהם מן השמים, ומפני זכות אברהם וצדקת לוט העיר לבבו לצאת משם ויצא. וכבר יקשה על זה אומרו וילך השם כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו, ואח"כ כתיב ויבאו המלאכים סדומה בערב וכל הספור שמורה שנפסקה נבואתו ואח"כ ספר ביאת המלאכים לסדום וכל המעשה שהיה אחרי הפסק המראה, כי הנה הרב המורה יחשוב שגם הפסוק ההוא הוא מכלל הנבואה שנדמה לו שהלך השם והקיץ מנבואתו, והיה כך וכך, אבל הכל היה במראה. והנה יורה על דעת הרב המורה סגנון הפסוקים והוא שאתה תמצא שאחרי ספור המלאכים וההפכה כלה נאמר וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' וישקף על פני סדום ועמורה ועל כל פני ארץ הככר וירא והנה עלה קטור הארץ כקיטור הכבשן, ואחר זה בא פסוק אחר והוא ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפוך את הערים אשר ישב בהם לוט. וזה הפסוק מורה על אמתת דעת הרב כמו שביארתי, ר"ל שבראשונה הגיד המראה ובפסוק הזה הגיד איך נעשה הדבר בפעל, ואם לא יפורש יהיה הפסוק הזה לבטלה בלי ספק שכבר סיפר למעלה השחתת הערים והצלת לוט. ואין לומר שנאמר זה על צוער כי הנה אמר בהפוך אלהים את ערי הככר בלשון רבים, ועוד כי אחר זה אמר ויעל לוט מצוער כי ירא לשבת בצוער והנה לא נהפכה, אבל ירא לשבת שם מפני היותה שכנה לסדום ובנותיה, והנה אמר הכתוב וישלח את לוט מתוך ההפכה א"כ אינו רומז לצוער, ואע"פ שנא' שבזכות אברהם נצול לוט, הנה אמר וישלח את לוט הוא מותר, וגם הפסוק היה ראוי שיושם למעלה, אלא פירושו שהעיר לבו לצאת משם, ולכן יחוייב כמ"ש הרב שיבקש במשל לכל פרטי המשל, ואין בהם סתירה והריסה לשום שורש משרשי התורה ולא חסרון לאברהם, אבל מעלה ושלמות לו כי ראיית מלאכים במראה הנבואה יותר מעלה מראיית אנשים בחוש

בהקיץ. הנה התבאר שדעת הרב המורה יש לו מקום כפי סגנון הכתובים, ושלא יתחייב ממנו שישאר לוט בסדום, ולא שיהיו המעשים נעשים מאליהם, ואינם דברים סותרים הכתוב, ואינו אסור לשומעם, כמו שכתב הרמב"ן. ואמנם במה שכתב הרמב"ן שאין הדבר כמו שהרב המורה גודר שכל נביא זולת מרע"ה תבואהו הנבואה על ידי מלאך, מי יתן החרש יחריש, כי הנה גלה בזה שלא הבין כוונת הרב המורה, כי הרב לא יאמר זה על המלאך שכל נבדל, אבל יכנה בשם מלאך הכח המדמה, וכמו שפי' בהרבה מפרקי ספרו, ולדעתו זה מאמרם ז"ל כל הנביאים התנבאו באספקלריא שאינה מאירה ומרע"ה באספקלריא המאירה, כי השתמש בנבואה לשכלו מבלי דמיון ולא כח גשמי, ולכן לא בא בדבריו משל וחדה. הנה א"כ צדקו דברי הרב המורה, והתרתי קושיותיו והסירותי תלונותיו מעל הרב המורה:

אבל כבר ישאר לספק כנגד הרב המורה שכתב בזה הפרק אם היה שבכל מקום שנזכר ראיית המלאך או דבורו הוא במראה או בחלום של נבואה, יתחייב מזה שעקידת יצחק היתה במראה הנבואה כלה, וכל המעשים שנזכרו בה היו מדמים לא בפועל ובמעשה כפי כלל דבריו זה, והפלא מהרמב"ן איך לא נתעורר על זה בתוך קושיותיו. **ומה** שנראה לי בהתר זה אגיד לך פה והוא שהרב המורה לא אמר אלא שכל ראיית מלאך או דבורו היה במראה או בחלום של נבואה, ואמר שבכמו זה המין מן הנבואה יזכור שהוא ראה איש יעשה או יאמר ואחר זה ידע שהוא מלאך, והנה ענין העקידה אינו מזה המין, כי לא ראה אברהם ראשונה איש יעשה או יאמר, ולא התבאר לו אחר כן שהוא מלאך, אבל ענין פרשת עקידה הוא שהאלהים אמר לאברהם במראות הנבואה קח נא את בנך, וזכר הכתוב וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו, וכל אותו ספור שהיה בפועל ובהקיץ יום מחרת חלום הנבואיי עד שעקד יצחק בנו על המזבח ממעל לעצים, וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו, וזה שלשה ימים אחר המראה, וא"א א"כ לומר שהיה מראה, אלא שנעשה כן בפעל ובאותה שעה ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אל תשלח ידך אל הנער. וזאת היתה נבואה אחרת באה לו ג' ימים אחרי הראשונה, והקיץ אברהם מהנבואה שנית הזאת, וישא עיניו וירא והנה איל אחר ויעלהו לעולה תחת בנו ויקרא שם המקום ההוא ה' יראה, ואז באתהו נבואה אחרת ונאמר לו בי נשבעתי נאם ה'. הנה התבאר שכפי סגנון הכתובים וכללי הרב המורה, הנבואה הא' שראה אברהם בביתו לא היתה מדובקת עם שאר הנבואה שראה בהר המוריה, כי כל אחת מהם היתה בפני עצמה והמעשים שהיו עתה כלם היו בפועל ובהקיץ. תדע לך שזו היא כוונת הרב המורה באמת, ראה דבריו בפכ"ד ח"ג בענין נסיון, שכתב שם בענין

העקידה, ותראה מהם שהיה דעתו בפירוש שכל המעשים שנזכרו בפרשת עקידה נעשו בהקיץ ובפעל בהשתכלות והתבוננות לאהבת הש"י ויראתו. והנה הרמב"ן היטיב הבנתו בדברי הרב בזה ולכן לא הקשה כנגדו דבר בעניין העקידה. **אמנם** דברי הרמב"ן בראיית המלאך שאפשר שיהיה מבלי נבואה על ידי מלבוש אינו מזה המקום להשיב עליו, כי יש לרב המורה על הדעת הזה מלין. אמנם מהו האמת כפי זאת הפרשה וראיית אלוני ממרא האם היתה במראה הנבואה כדברי הרמב"ם או בהקיץ ובפעל כדברי הרמב"ן. רואה אני דעת חכמים ז"ל שהוא האמת כפי הפשט, ר"ל שהיו הדברים כלם בהקיץ, והנה יש אצלי ראיה מכרחת על זה בכתובים והיא אמרו וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו, שבזה יורה שאף שנודה שכל מה שנזכר עד כאן היה במראה הנבואה אין ספק שמכאן ואילך ביאת המלאכים סדומה ומעשיהם שם עם אנשי העיר ועם לוט, לא היה מכלל מראית אברהם הנזכרת, כיון שהכתוב מעיד שכלה הש"י לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו, ואין לנו ג"כ מכלל המראה כי ענין הכתוב ומלותיו לא יסבלהו, וגם אין לומר שהיתה זאת מראה אחרת ללוט. שא"כ היה ראוי לומר בתחלתה וירא אלהים אל לוט כמו שנאמר באברהם, אף כי לוט לא היה נביא. וכל שכן אנשי סדום שלא היו נביאים כדברי הרמב"ן:

פרק מה

אחרי שביאר הרב מהות הנבואה בגדרה בא הפרק הזה לזכור ולבאר מדרגותיה, ולפי שבפמ"ד שעבר זכר הרב מדרגות הנבואה, שיש מי שיראה משלים וצורות, ויש מי שישמע דברים מפורשים, ויש מי שרואה השם מדבר אתו, ומי שישמע הדברים ולא יראה מי הוא המדבר, והיות שבאותם המדרגות שזכר בפרק ההוא לא עשה הבדל מהות הנבואה בחלום או במראה, לכן ראה הרב בפרק הזה לזכור ולסדר אותם המדרגות בהבדל אותם שהיו בחלום מאותם שהיו במראה, ועל זה אמר כאן בתחלת הפרק הזה, צריך שאזכור לך מעלות הנבואה לפי שני השרשים האלה, כי הנה קרא את המדרגות ההם מעלות לפי שהם מסודרות מלמטה למעלה מהקטנה אל העליונה ממנה, ועשה בהן הבדל ממדרגת החלום הנבואיי אל מדרגות המראה הנבואיית, מה שלא היה בפרק מ"ד כי לא היה מהקטנה אל הגדולה ועליונה ממנה, ולכן נקראו שם מדרגות ולא מעלות, ולא שם הפרש שמה בין מדרגות החלום למראה כאשר עשה בפרק הזה, ולא ימנה מי שיגיע למעלה משתיהם נביא מכלל הנביאים. אמר הרב ששתי המדרגות הראשונות שיזכור כאן מהרוח האלהי לעשות פעל גדול משובח, ומן הכח המתחדש לדבר דבר חכמות ותושבחות או תוכחות אינם נבואה גמורה, ולא ימנו אנשיהם מכלל

נביאי ישראל, ולא אמר זה בלבד למעט אנשי המדרגה הא' אלא גם אנשי המדרגה הב' כדוד ושלמה ודניאל. והנה בא הרב לזה מאשר מצא שאנשי כנסת הגדולה שמו ספריהם מכלל הכתובים ולא מן הנביאים, שהוא המורה שלא היו נביאים גמורים. והנה הוסיף הרב לומר עוד ואם יקרה בקצת העתים נביא הוא לקצת כללות להיותו קרוב לנביאים כדי להשיב על מה שאפשר שיסופק נגדו שאז"ל במסכת מגלה מנו הנביאים ובכללם מנו דוד ושלמה ודניאל, ואמר שהיה זה ע"ד ההעברה לא בדיוק, שאם היה בדיוק היו מניחין ספריהם בתיק ספרי הנביאים:

ולא יטעך באלו המדרגות היותך מוצא בספרי הנבואה. ראוי לדעת מי הוא זה ואי זה הוא הנביא שמצא הרב שנבא במדרגה אחת פעם אחת, ופעם שניה נבא במדרגה אחרת מהמדרגות. ואומר אני שהרב כיון בזה להשיב על ספק א' אפשר שיסופק נגדו והוא מה שמצאנו לשמואל הנביא שכתב ספרו אשר הוא מכלל הנביאים, וכתב ג"כ מגלת רות ושמוה מכלל הכתובים כי היא לא נאמרה בנבואה גמורה, וכן ירמיהו שכתב ספר מלכים וספר נבואותיו והיו שניהם נבואה גמורה והושמו עם ספרי הנביאים, וכתב ג"כ מגלת קנות והושמה בתוך הכתובים ולא בתוך הנביאים. ועל זה ישיב הרב שאינו מהבטל שינבא כל אחד מהנביאים האלה פעם אחת במדרגה עליונה כאשר כתבו אותם הספרים ההם ובפעם אחרת לא נבאו באותה מדרגה עליונה כאשר כתבו אותם מהנבואה אלא במדרגה שפלה מרוח הקדש והיא השנית שיזכור כאן והחברו אותם המגלות, ולכך לא הושמו מכלל הנביאים אלא מכלל הכתובים שנאמרו ברוח הקדש ולא בנבואה. וזהו צורך הלשון הזה, והדברים האלה במקום הזה בהיות שכבר כתב למעלה בפל"ו ח"ב שהנבואה נפסקת מהנביאים בהכרח קודם מותם, כי שם הביאו לבאר שהנבואה היא ע"י הכח המדמה, אמנם כאן הביאו להתיר הספק הזה שזכרתי שיקרה במדרגות הנבואה. וגם אחרי זה בביאור מדרגות המראה אבאר בע"ה שגם באברהם יאמר הרב כן שבאו לו שתי נבואות כל אחת מהן במדרגה נבדלת מהאחרת:

המדרגה הראשונה תחלת מדרגת כו', שאלתי למה הביא הרב שתי המדרגות הראשונות האלה בתוך מדרגות הנבואה אם אינם נבואה גמורה, ומי שימצאו בו אין ראוי שיקרא נביא מדבריו, ואף שיהיו מעלות נקנות בעזר אלהי לא מפני זה ראוי שיקראו נבואה, כי קנין החכמה שהיא עם השפע הנבדל וגם המדות המשובחות כלם הם בעזר אלהי, כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה ועכ"ז לא נמנה אותם בתוך מדרגות הנבואה, כי מה שאינה נבואה א"א שיביא למדרגה ממדרגותיה. ואם אמרנו ששתי המדרגות האלה הם הכנות לנבואה ומביאות אליה, הנה אין ראוי שמפני זה יהיו מדרגות הנבואה,

כי גם ההכנות שזכר הרב שיצטרך הנביא והנבואה לא עשאם הרב מדרגות בנבואה. **ואמרתי** בתשובת זה שהרב כתב בפל"ח שעבר, שיש בכל אדם כח גבורה וכח משער ושיתחלפו בפחות ויתר האנשים בכחות האלה. ושאין המלט מהיות שני הכחות האלה חזקים בנביאים לבד, והיתה הנבואה כמו שנזכר בגדרה שפע שופע מהש"י באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחלה ואח"כ על הכח המדמה, לכן היה משלמות הכח הדברי בהשלמות הכח המשער ומהשלמות הכח המדמה ג"כ יהיה לדחות כל מזיק, הנה א"כ שלמות הכח המשער היא נבואה בלתי שלמה שבו יודע העתידות, וחוזק כח הגבורה הוא ג? נבואה בלתי שלמה כי הוא נמשך מחוזק המדמה ויושרו, ולכך שם הרב שתי המדרגות האלה בתוך מדרגות הנבואה, וכתב שאינם נבואה גמורה ושאין המתחזק בהם נביא והיתה המדרגה הא' כנגד כח הגבורה ולזה תלאו הרב בגבורה, והשניה כנגד כח המשער, ולכן תלאה בדברי תושבחות ותוכחות ודברים הנהגיים, וזכר בתוכם דברי חכמות וענייניים אלהיים לא בבחינת ידיעת' אלא בבחינת הגידו אותם, שאותו דבור והלצה מופת מהמשער, כי גם זה שלמותו ביופי הלשון והמליצה, ולפי שהיתה הנבואה הגמורה להיישרת בני אדם ולהשלים את (צ"ל אותם) פעם, ופעם תהיה להיישרת האיש החשוב המיוחד שהוא נחשב כאלו הוא לתקון קבוץ אנשים רבים, לכן אמר הרב במדרגה הזאת מהרוח האלהי שהוא להצלת קהל חשוב או יחיד מעולה וחשוב, להדמות העניין הזה לנבואה אם שאינה נבואה גמורה, וכמה היטיב לדבר הרב בסוף המדרגה הזאת הראשונה, באמרו וכמו שאין כל מי שרואה חלום אמתי נביא, כן אין כל מי שילוה אליו עזר לדבר אחד לאי זה דבר שיזדמן כו', כי כמו שהחלום הפשוט אינה נבואה עם היות שיתדמה אליה בעניינים, ככה בקניין המעלות ופעולותם יש מהם שיוחסו אל העזר האלהי לפי שגם הם מכלל השפע על דרך הכללות, ומהם שאינם מיוחסות אליו להיותם דבר פחות כשפע החלום הפשוט:

המדרגה השניה היא שימצא האדם כו', ראוי לעיין למה אמר הרב במדרגה הא' שהיתה תחלת מדרגות הנבואה, ולא אמר כן בשנית הזאת. כי אין ראוי לומר שהראשונה קודמת בהכרח לכל המדרגות הנבואיות, שהרי מצינו כמה מהנביאים שלא לבש אותם רוח אלהים לעשות מעשה נבחר. אבל הסבה הוא כי באותו פרק ל"ח שזכרתי כשהביא הרב ענין כח הגבורה וענין כח המשער, הביא ראיות רבות על גבורת הנביאים כמו שהוכיחו ממשה ומירמיהו ומיחזקאל, כי מפני שהיו מוכיחים ישראל היה הקב"ה מצוה מאד שלא ייראו וידברו אליהם, ולא הביא ראיה כלל מן הכתובים על היות בהם שלמות כח המשער, ואולי יאמר שהקב"ה מודיע לנביא ואינו מכח המשער, וגם שנאמר שהיו

שניהם צריכים בשוה, כי הגבורה היה תנאי הכרחי ולא מכח המשער, וכל שכן ייפוי הלשון ועניין צחות הדבור שלא היה נמצא בכל הנביאים כירמיהו, מהם היו קצרי הדברים, וכמ"ש ירמיהו הנה לא ידעתי דבר, מפני זה במדרגה ראשונה אמר הרב שהיא תחלת מדרגות הנבואה, כי אי אפשר שימצאו הנביאים בלתה, ונאמר שכל נביא גבור, ואין כח המדרגה השנית שמעט מהנביאים זכו אליה ואינה הכרחית אליהם, ועיין דברי הרב במדרגה השנית הזאת שלא אמר המדרגה השנית שידבר אדם בדברי חכמה או בתושבחות, אבל אמר שימצא האדם כאלו ענין אחד חל עליו וכח אחד התחדש בו וישימהו לדבר בדברי חכמה, כי הנה אמר זה לפי שכבר יהיה האדם בטבעו צח הלשון פום ממלל רברבן בחכמות עיוניות או מעשיות, ויהיה זה לו בתמידות אם מכח למודו ואם מהיות לו בטבעו לשון מדברת גדולות, ואין זה לו רוח הקדש ולא מכלל המדרגה הזאת. אלא כשירגיש האדם בעצמו שהוא עניין התחדש בו כאלו מחוץ כי לא נסה ללכת באלה, שאז מפני הרגשו זה החדוש עצמו וישימהו לדבר במה שלא היה במנהגו והתלמדותו יאמר ששרתה עליו רוח הקדש, ובזה בעצמו כתב הרב במדרגה הראשונה, שיהיה העזר האלהי נלוה לאיש לאותו פעל בפרטיות, ר"ל שאין ענין המדרגה ההיא מהאיש הגבור כפי חזקו חיילים יגבר, אלא בהתחדש עליו הענין ההוא, ולכן הוצרך לומר שהרוח ההוא לא נבדל ממרע"ה מעת השיגו לגדר האנשים. ואמר ג"כ וכן נלוה אל דוד כמו זה הכח אחר שנמשח בשמן המשחה ר"ל שלא היה לו זה מטבעו תמיד. וכדי להבדיל המדרגה השנית הזאת ממדרגות הנבואה, אמר הרב וזה כלו בעת היקיצה והשתמשות החושים, אבל הנבואה היתה בהיות הנביא נרדם ופניו ארצה. והנה לא אמר הרב במדרגה הראשונה בזה גם כן, לפי שענינה לעשות המעשים בפעל ובמציאות, וידוע שא"א לעשות (כ"א) ביקיצה, אבל הדבור מפני שלא נחשוב שהיה בבטול החושים בנבואה הוצרך לומר במדרגה הזאת שתהיה בהשתמשות החושים. והנה אמר הרב בדברי חכמות לרמוז לשלמה, ואמר או בתושבחות לרמוז לדוד, ואמר ובדברי הזהרה מועילים לרמוז ספר קינות שהם תוכחות, וג"כ אל עזרא, ואמר או בעניינים הנהגיים לרמוז לדברי הימים, ואמר או אלהיים לרמוז אל דניאל ואיוב. ואמר הרב וזהו אשר יאמר עליו שהוא מדבר ברוח הקדש, להגיד שאין המדרגה בידיעת הדברים ההם אלא באופן ספורם והגדתם בדברים היפים וצחים במליצה. ולז"א ובזה המין מרוח הקדש, ומפני זה נקראו כתובים עם היות שגם הנביאים נכתבו על ספר, ואפשר היו דברים שבכתב, אלא שהם נכתבו ברוח הקודש וכתיבתם היתה אלהית מאותה בחינה, ולפי שיראה סותר לזה מ"ש דוד הע"ה רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, שיראה מזה שדבר עמו השם והיא

נבואה גמורה, לכן הוצרך הרב לפרשו שאין הכוונה בו שנבא אלא שהש"י הניעו והביאו לדבר בדברים ההם, וזכר הרב שמזה הכת של רוח הקדש היו השבעים זקנים שנאמר בהם ויתנבאו ולא יספו רצה לומר שהיו מוכיחים את ישראל על תרעומותיהם, וכן אלדד ומידד מתנבאים במחנה, הענין שהיו מוכיחים, כי הנבואה תאמר בדרך העברה על התוכחה והאזהרה כשתהיה ברוח הקדש. וכן כל כהן גדול הנשאל באורים ותומים היה מזה הכת שהיה משיב על השאלות בעבור הרוח הקדש שבו, וכמו שאמרו ז"ל ששכינה שורה עליו ומדבר ברוח הקדש, וכן השאר שזכר אחרי שנתלה הרוח הקדש בהם בדבור שדברו היו מזה הכת:

ואמר הרב שכן היה ענין בלעם בעת שהיה טוב, ודעת הרב הוא שבלעם היה קוסם, כמש"ה ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בחרב, אבל מזה הצד לא היה הוא מזה הכת, כי אין הקסם בכלל המדרגה הזאת. האמנם יחשוב הרב שבלעם בעת שהלך אצל בלק היה טוב ונהפך לאיש אחר, ואז היה מזה הכת כי הוא בירך את ישראל ואז היה מזה הכת והמדרגה, לא שהגיע למדרגת הנבואה ולכן אמר וישם ה' דבר בפי בלעם, כי לא היה השפע בכחו הדברי ולא במדמה, אלא בפיו ובלשונו. ולפי זה לא יסכים הרב עם משז"ל על ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומאן הוא בלעם, כי הנה הרב יסבור שלא היה נביא כ"א מדבר ברוח הקדש שאינה נבואה. **ומה** שצריך שנתעורר עליו הוא שדוד ושלמה ודניאל הם מזה הכת. שאלתי אם כבר אמר הרב שברוח הקדש חבר דוד ספר תהלים וחבר שלמה ספריו וכן דניאל, מה ההתעוררות הזה אשר נתעורר עתה לומר שהם מזה הכת ולא מכת הנביאים. והתשובה בזה שלמעלה אמר שספריהם חוברו ברוח הקדש ולא בנבואה, והוכיח זה מהיותם מכלל הכתובים ולא מן הנביאים, אבל עדיין נשאר לומר שעם היות אותם הספרים חוברו ברוח הקדש, הנה הם ר"ל דוד ושלמה ודניאל הגיעו למעלת הנבואה לא בחבור הספרים ההם אלא במראות שראו ודבורים ששמעו, הוכיחו זה בדוד ממה שאמר לי דבר צור ישראל, ויוכיח זה בשלמה ממה שאמר הכתוב שנראה השם אליו בגבעון, ואמר לו כך וכך, ויוכיח הדבר בדניאל מפאת מראותיו, ויהיה הענין א"כ כמו שנראה בשמואל הנביא, עם היות שחבר מגלת רות ברוח הקדש, וכן ירמיהו חבר מגלת קינות ברוח הקדש והושמו המגלות ההם בכלל הכתובים, לא נאמר מפני זה שהם הגיעו למדרגת הנבואה מפאת המראות וההשגות שמעיד הכתוב שהשיגו מאת האלהים. הנה מפני זה לא נסתפק הרב במה שהוכיחו שספר תהלים ומשלי שיר השירים וקהלת ודניאל חוברו ברוח הקדש, והתעורר עוד להוכיח שדוד ושלמה ודניאל לא הגיעו לנבואה והסיר הספק

הנראה בזה מפאת הפסוקים כמו שמפרש והולך. (**אמר יצחק** דברי הרב עוד במדרגה הזאת מבוארים ואני כבר ביארתי בפירושי לספר מלכים פרשה שנית ששלמה הגיע למדרגת הנבואה, והשיבותי באמת ובתמים על הטענות שעושה הרב בסתירת זה, וכן כתבתי בספר מעיני הישועה שדניאל הגיע למעלת הנבואה, והרחבתי הדבור במקומות ההם על זה, דבר דבור על אופניו, יעויין שם כי הוא עיון נכבד מאד צודק ואמתי ואין צורך בהשנות כאן הדברים):

המדרגה השלישית והיא תחלת המדרגות כו', שאלתי במדרגה הזאת ג' דברים. א' למה אמר שהיתה המדרגה הזאת תחלת המדרגות, כי אם לא היו הא' והב' נבואה גמורה כמ"ש הרב בהן, בידוע שזאת היא תחלת המדרגות הנשארות. ולמה תהיה זאת הראשונה מהמדרגות הנשארות ולא אחת מהאחרות שיזכור. ב', מה ראה הרב לזכור בזה הפרק המדרגות האלה והנה בפמ"ד שלמעלה מזה תראה שזכר הרב אלה המדרגות בעצמן מראיות המשלים והצורות, ומשמיעת הקול מבלתי ראות את המדבר אליו, וראיית איש מדבר, וראיית מלאך מדבר, וראיית השם מדבר, ומה התועלת לזכרם פה שנית. ג', מה עניין אמר ובגוף החלום יתבאר לו עניין המשל ההוא אי זה דבר נרצה בו, כי מי הביא הרב לעשות תנאי הכרחי במדרגה הזאת שיתבאר לנביא בתוך החלום ההוא פתרון המשל ההוא, כיון שפעמים רבות בחלום הנביא צורות ומשלים ולא ידע את פתרונם אלא אחר שנעור משנתו, וכמו שכתב הוא עצמו בפמ"ג מזה החלק, ולא צדקו א"כ דברי הרב במקום הזה, וגם לא זכר בזה במדרגה הח' שהיא במראה כמו זאת בחלום, ולא התנה הרב בה שיראה הצורות ופתרונם במראה ההיא. **ואמרתי** בתשובה זה שבפמ"ד נזכרו מדרגות הנבואה בכלל מבלי הבדל מחלום למראה, והיה זה כדי לבאר ענין נבואת שמואל כמו שנזכר שם, ומפני זה לא נסתפק הרב בזה והוצרך לעשות המדרגות חלוקות. מדרגות החלום בפני עצמן, ומדרגות המראה בפני עצמן. וכבר זכרתי זה למעלה בתחלת זה הפרק. והנה אומר תחלת המדרגות אין הכוונה שהיא ראשונה מן המדרגות אשר יזכור כמו שפי' הנרבוני, אבל אפשר לומר שפירושו שהיא תחלת המדרגות אשר זכר בפמ"ד כי זו היא ראשונה מהמדרגות אשר זכר שם. והנכון אצלי שלא אמר זה להודיע שהמראה הזאת קודמת לשאר המדרגות, כי סדר הנחתן מורה עליו, אבל כיון לומר הרב בזה שכל הנביאים אף על פי שנאמר בנבואתם ששמעו דברים מבוארים מפורשים, הנה מה שהיו רואים כלם בתחלת נבואותיהם היו משלים וחידות, והדברים המפורשים שהיו שומעים היה פתרון המשלים ההם, לא שתהיה נבואה מה מבלי משלים, כי בהיות הנבואה שפע שופע על הכח הדברי ועל הכח המדמה יחד היה הנביא מאה (צ"ל רואה)

המשלים והצורות מפאת הכח המדמה והפתרון מפאת הכח הדברי המבאר ומודיע האמת. תראה זה מדברי הרב בספר המדע הלכות יסודי התורה פ"ז (ה"ג), וז"ל הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעים לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו הסולם שראה יעקב מלאכים עולים ויורדים בו, והוא היה משל למלכיות ושעבודן, וכמו החיות שראה יחזקאל, והסיר נפוח ומקל שקד שראה ירמיה, והמגלה שראה יחזקאל, והאיפה שראה זכריה, וכן שאר הנביאים, מהם אומר המשל ופתרונו כמו אלו, ויש מהם שאומר הפתרון בלבד, ופעמים אומר המשל בלבד בלא פתרון כמקצת דברי יחזקאל וזכריה, וכלן במשל ודרך חידה היו מתנבאים ע"כ. ומסכים לזה כתב בספר המורה בפרק מ"ג הנזכר, כבר ביארנו בחבורנו שהנביאים פעמים נתנבאו במשלים ואל תטעה שדעת הרב שפעמים נתנבאו במשלים ופעמים לא יתנבאו במשלים, כי דעתו כבר גלה אותו בביאור שתמיד היו מתנבאים במשלים, אבל פעמים יזכור הכתוב הפתרון סמוך למשל, ופעמים לא יהיה כן כמו שיבאר שם, ומפני זה אמר הרב כאן במדרגה ג' הזאת שהיא תחלת המדרגות, ר"ל שראיית הצורות היא תחלת כל מדרגות הנבואה, ושאר המדרגות משמיעת הדברים שיזכור הם פתרון הצורות שראה בתחלת הנבואה, אע"פ שלא נזכרו הצורות במראה או חלום ההוא, האמנם התנה הרב שבגוף החלום יראה הפתרון ולא זכר כן במדרגה הח' מהמראה, לפי שמצא הרב בחפוש הנבואות שבמראה נמצא פעמים משלים מבלי פתרון, אבל בחלום של נבואה לא נמצא ראיית צורות מבלי פתרון סמוך אליו, ולכך אמרו הרב כאן בחלום לא אמר בזה במראה, והיתה הסבה בזה לפי שחשש הכתוב בחלום אם לא היה עמו פתרון בחלום ההוא שיחשב שבא החלום ברוב ענין ושהם דברים בטלים כחלומות השוא, ולכך נזכר עמו פתרונו המורה היותו נבואה. אמנם במראה לא יחשב דבר מזה מפני מעלתה, ולכך לא נזהר לזכור בה פתרון הצרות כאשר עשה בחלום. והותרו בזה שלש השאלות שזכרתי במדרגה הזאת.

המדרגה הרביעית ג"כ שאלתי בארבע מדרגות הנשארות מהחלום ד' שאלות. א') למה זה נשתנה זכרון המדרגות בכאן ממה שזכרם בפמ"ד הנזכר, כי שם זכר ראיית המשלים בראשונה כמו שזכרה כאן, ושמיעת הדברים מבלי ראות האומר אותם זכר אחריה, וכן עשה בכאן, אמנם בראיות השלש הנשארות, מראיית האיש מדבר והמלאך והאלוה זכרם שם בחלוף ממה שזכרם כאן, כי שם זכר ראיית הש"י בראשונה מדבר ואח"כ ראיית המלאך ואח"כ ראיית האיש וכאן נאמר בהפך, שזכר ראשונה האיש ואח"כ המלאך ואח"כ הש"י וכן במדרגות המראה, ולמה היו בשנוי הזה. ב', למה עשה הרב כל

המדרגות האלה, כי כבר יראה שראיית איש או מלאך או הש"י מדבר הם כלם צורות ומשלים אחרי שאין שם איש ולא מלאך ולא תמונת האל במציאות בפועל, ויוכללו א"כ כל המדרגות האלה במדרגה הג' מראיית הצורות. והשאלה הזאת תפול ג"כ במדרגות המראה שיזכור. ג', אם בא הרב לזכור כאן מדרגות הנבואה היה לו לזכור לבד הג' מהצורות ומשלים והד' מהדברים המפורשים לא עוד מזה, ומה לנו שיהיה המדבר איש או מלאך או האל ית' יהיה מי שיהיה, כי כמו שראיית הצורות היא המדרגה בעצם ולא עשה חלוק משיהיה מורה הצורות איש או מלאך או האל ית' אלא ראיית הצורות, כן היה ראוי לעשות בשמיעת הדברים מבלי בחינת מי היה מדבר אותם. ד', אם היה שעשה מדרגות כפי המדברים איש או מלאך או אלוה, למה לא עשה מדרגה אחרת אם היה במדבר גשם שמש או ירח או כוכבים, שהם ג"כ מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע כמו המלאכים, או יהיה המדבר א' מהיסודות אש או רוח או ארץ ע"ד או שיח לארץ ותורך, או א' מהב"ח ע"ד שאל לבהמות ותורך ויגד לך, ויספרו לך דגי הים (איוב י"ב ח' ט'), והשאלות האלה כוללות ג"כ למדרגות המראה כמו שיפלו ויכללו מדרגות החלום. **ואמרתי** בתשובת כל זה שבפמ"ד סדר הרב מדרגות הנבואה כמו שביארתי כוללות לחלום ולמראה. וזכר ראשונה ב' סוגים הראשונים שזכרה התורה באמרה אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, שראיית הצורות הוא ההתוודעות כמו שיבאר הרב אח"ז בזה הפרק, והיא המדרגה הראשונה, ושמיעת הקול היא מדרגה שנית, ולהיות שתי המדרגות האלה נזכרו בתורה, זכרם בפרק מ"ז ובזה הפרק ג"כ בראשונה מבלי שנוי כלל. אמנם בשאר המדרגות, בפמ"ד ההוא זכרם מלמעלה למטה שהתחיל מהאל ואחריו המלאך ואחריו האיש בגדול החל ובקטן כלה, אבל בזה הפמ"ה ראה הרב לספר המדרגות מלמטה למעלה לפי שסדורם הוא מהמדרגה השפלה להעליונה ממנה, ולכך התחיל הרב באיש ואחריו המלאך ואחריו האל ית' כי הוא כן זכר ראשונה מדרגות החלום שהם היותר פחותות ואח"כ מדרגות המראה שהם היותר משובחות ונכבדות מהם, וזהו התרת השאלה א'. **ואח"ז** אומר שהרב עשה במדרגות האלה בחינות מתחלפות, כי הוא בחן ראשונה הנבואה מצד השפע עצמו אם היה כלו מדומה והיא המדרגה הג', שהיא בראיית הצורות, או אם תהיה הנבואה דברים מפורסמים מפורשים מבוארים והיא המדרגה הד' כמו שזכרתי, כי שתי המדרגות האלה הן בבחינת הנבואה עצמה, ואחר זה עשה בחינה אחרת והיא שהנבואה מלבד שתודיע השגה מקול או צורות, עוד ייחס ההשגה ההיא אל הנותן אותה לכח המדמה שהוא המקבל אורות בעצם, ולפי שא"א שייחס המדמה את השגתו אלא אם לכח הדברי שמשם

יושפעו על המדמה כמו שנזכר בגדר הנבואה, או אל השכל הפועל קרוב לנבואתו, או אל הש"י שהוא הפועל הרחוק בה, לכן עשה בזה ג' מדרגות, אם שנראה איש מדבר אליו והוא ביחסו נבואתו אל הכח הדברי, ואם שיראה מלאך מדבר ביחסו נבואתו אל השכל הפועל הנותן הקרוב בנבואתו, ואם שיראה האלוה מדבר שמייחס נבואתו אל השם הפועל הרחוק, ולכן לא עשה מדרגות יותר מאלה כפי טבע העניין והדרוש. הנה התבאר מזה שראיית האיש והמלאך והאל אינם מכלל הצורות והמשלים ושלא יוכללו במדרגות הצורות, כי הם מתייחסות נותן השפע ההוא בדמיון. והמדרגה הג' מהצורות אינה בבחינת הנותן. והותרה בזה השאלה הב'. **וכן** הותרה שאלה ג' שבמדרגות ג' וד' נבחן השפע וההשגה מצד עצמה, אם היתה צורות או שמיעת קול, אמנם בשאר המדרגות יוכסף השפעה מה לנותן אותו אל הכח הדמיון, ולכך רשם כח המדבר מי הוא ולא נסתפק בזכרון הקול בלבד. **וכן** הותרה השאלה ד' שייוחס הקול למדבר איש או מלאך או האל, ולא לנמצא אחר לא מהעליונים ולא מהתחתונים, לפי שהדמיון א"א שייחס השגתו אלא לשלשה הפועלים והמשפיעים ההם בו, ר"ל הכח הדברי והשכל הפועל והאלוה ית' כפי מה שנזכרו בגדר הנבואה שלשתם, ומזה תדע למה לא ייחס הצורות והמשלים לאיש ולמלאך ולאלוה כמו שייחס הדברים הנשמעים. כי הנה היה זה לפי שהדברים המבוארים והמפורשים הם השגות שכליות ולכך ייוחסו אם לכח הדברי ואם לשכל הפועל ואם לאלוה ית', שהשגותיהם והשפע הנשפע מהם כלם הוא שכל. אמנם הצורות והמשלים הם מהכח המדמה עצמו, כי הוא מרכיב ההרכבות ומגשים השפע השכל, ולפי שאין הכח השכלי ולא השכל הפועל כ"ש האלוה ית' אינם משפיעים צורות גשמיות ולא כזב הדמיון, לכן לא ייוחסו הצורות והמשלים הדמיונים לשכלים המשפיעים ההם. והתבונן במה שביארתי בזה כי הוא נפלא ומורה על חכמת הרב ועומק עיונו והוא כולל למדרגות החלום שזכר כאן ולמדרגות המראה שיזכור אחר כן:

המדרגה השמינית שיבואהו חזון במראה הנבואה ויראה משלים כו', הנה במדרגות שזכר הרב במראה, שאלתי ד' שאלות. א', באומר שיבואהו חזון במראה הנבואה, כי הנה בפרק מ"א מזה החלק כתב הרב שמראה הנבואה, ומחזה, וחזון ויד ה' הם כלם שמות נרדפים יאמרו על ענין אחד שהוא מראה הנבואה ואיך אם כן אמר הרב שיבואהו חזון במראה הנבואה כאלו החזון הוא דבר זולת מראה הנבואה, והרי הוא כאומר שיבואהו מראה הנבואה, כיון שחזון ומראה שניהם דבר אחד. ב', למה הוצרך הרב לבאר שהיתה מראת בין הבתרים ביום, אם להודיע שלא היה בחלום אלא במראה הנבואה והכריחו שהיה ביום ממ"ש ויהי השמש לבא, הנה בתחלת המראה כבר העיד הכתוב שהיתה

מראה ולא חלום באומרו היה דבר ה' אל אברם במחזה, ואם היה במחזה שהוא במראה הנבואה כידוע שלא היה בחלום הלילה ולמה א"כ הוצרך הרב לומר כי המשלים ההם היו במראה ביום כמו שהתבאר. ג', באומרו במדרגה הט' שישמע דברים במראה כמו שבא באברהם והנה דבר ה' אליו לאמר לא יירשך זה, כי הנה המדרגה הזאת היא במראה לפי דעתי חסר כמו שביארתי במדרגה הד' בחלום שישמע דברים ולא יראה אמרם, ואיך יאמר הרב בזה בענין אברהם במראה הזאת בהיות שהוא היה יודע שהמדבר אליו היה הש"י כמ"ש היה דבר ה' אל אברם במחזה אל תירא אברם אנכי מגן לך, והוא השיבו ה' אלהים מה תתן לי, הרי שהיה אברהם יודע מי היה המדבר. ד', אם המראה הזאת מהבתרים מקושרת ומדובקת מראשה ועד סופה, איך יתכן שיהיה חלקה מהמדרגה הט' כדברי הרב פה, כי בהכרח תהיה כל המראה דברים וצורות ממדרגה אחת לא משתי מדרגות מתחלפות. **ואני** משיב עליהם. לראשונה שהרב עם היות שאמר שמראה הנבואה ומחזה שניהם דבר אחד, הנה לא יחשוב שחזון יאמר על מראה הנבואה כמו מחזה, אבל חזון הוא אצלו שם לנבואה בכלל לא למין אחד ממיניה, תראה זה מדבריו בפמ"א הנזכר שאמר בזכרון המדרגה הרביעית ז"ל, והשורש שלא תבא נבואה ולא חזון אלא בחלום או במראה ועל ידי מלאך, הנך רואה שחזון הוא שם נרדף לנבואה אצלו, ולפי זה יאמר הרב כאן המדרגה השמינית שיבואהו חזון במראה הנבואה ויראה משלים ר"ל שיבואהו חזון שהוא הנבואה ולא ישמע דברים מפורשים, אבל יראה משלים וצורות. ולפי זה יהיה פי' הפסוק לדעת הרב. אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה, שהיה דבר ה', והיא מדרגת ראיית המשלים כי היא אשר תקרא באמת דבר ה' כמ"ש במדרגה הג' מראיית המשלים בחלום שהוא מי שאמר ויהי דבר ה' ומה שדומה לזה מן הלשונות. והתבונן למה קרא הרב ראיית הצורות דבר ה'. כי הוא באמת מורה על חכמתו, וזה כי במקום שאומר ויאמר ה' או וידבר ה' מורה שהוא שפע שכלי מבואר ומפורש מבלי משלים, ולכן ייוחס אל הנבדל הנותן אותו, אבל כשיראה הנביא משלים וצורות יאמר שבא דבר ה' אליו, כלומר שראה דבר וצורה מורה בהמשל על השפע הנבדל, ולפי שהיה במראה בין הבתרים ראיית משלים ושמיעת דברים מפורשים, לכן בתחלתה אומר הכתוב היה דבר ה' אל אברם במחזה, ר"ל שראה דבר ה' שהם הצורות שיזכור במחזה ההוא שהיא תכלית ראייתם להודיעו ששכרו הרבה מאד, ורמז בזה אל המתנה אשר נתן לו השם בסוף המראה הזאת מארצות העממים, הנה א"כ היה דבר ה' אל אברם במחזה הוא כלל המראה, אח"כ יפרש הכתוב איך היה זה, ואמר שאברהם דבר בתפלתו לפני האלהים ה' אלהים מה תתן לי, ולפי שלא באתהו אל הדבור הזה

תשובה אמר דבור שני בתפלתו הן לי לא נתת זרע, ועל שאלתו ובקשתו והנה דבר ה' אליו לאמר לא יירשך זה שהם דברים מפורשים ששמע אברהם ולא ידע מי היה האומר אותם, אך מפני שראה השמים והככבים במראה ההיא נאמר בה והנה דבר ה' אליו, ולפי שהיה אפשר לחשוב שהיה זה בחלום הלילה ממ"ש ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הככבים, לכן הוצרך הרב להכריח שהיתה המראה ביום ממה שאמר למטה מזה ויהי השמש לבוא, ויאמר א"כ הרב שבמחזה ראה אברהם כאלו הוציא אותו החוצה וצוהו לספור הככבים, ואמנם ויהי השמש לבוא, הוא שהעיר שהיתה המראה ההיא לעת מנחת ערב. ובזה הותרו ב' שאלות הראשונות, בשאמרו הרב יבואהו חזון, ורצונו לומר יבואהו נבואה, ושהוצרך לומר שהיה ביום להסיר ספק וספור הככבים. **ואמנם** מאין לקח הרב שויהי דבר ה' אליו לא ראה אברהם מי הוא האומר אותו. הוא לפי שמצא אחריו בכתוב אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים, ואם היה יודע מי היה המדבר אליו מה צורך בהודיעו אותו שהוא ה', והנה הלשון הזה לא יאמר אלא בהתחלת נבואה כמו וידבר ה' אל משה ויאמר אליו אני ה' הנה מפני זה אמר הרב ששמע אברהם הדברים ולא היה (יודע מי) אומר אותם ולכך הודיעו שהוא ה', ומפני זה עצמו עשה הרב בזה מדרגות מתחלפות הח' מהט', שאם היו שתיהם ממדרגה אחת, לא היה צריך באמצעותם לומר אני ה', אלא שהשניה אינה ממדרגות מתחלפות. ואין להפלא מזה כי ג"כ אמר שאמרו אח"ז ותרדמה נפלה על אברם הוא חלום שנשתקעה הנבואה ושבה חלום, ואם בפרשה אחת יעשה מקצתה מראה ומקצתה חלום כל שכן שיעשה בה חלוף מראות. והותרו בזה שתי השאלות האחרות:

המדרגה יא שיראה המלאך ידבר עמו במראה כאברהם בשעת העקידה עד סוף הפרק כו', גם בדברים האלה שאלתי אני שאלות. א', איך יאמר הרב שדבר המלאך לאברהם במראה בשעת העקידה, כי הנה יתחייב שהיה המעשה ההוא מעקידת יצחק מדומה נראה לו במראה הנבואה ולא בהקיץ, הלא נלמוד א"כ מהמעשה ההוא הלמודים שזכר הרב בפרק כ"ד ח"ג ומה הזכות א"כ שנשאר לזרעו מזה אם לא היה בפועל ממנו דבר. אבל התשובה לזה מבוארת שהרב יסבור שהמעשה כלו היה בפעל, אבל שמיעת קול המלאך שדבר לאברהם היה במראה הנבואה, ר"ל שבתחלה בא לאברהם בחלום הלילה צווי קח את בנך וישכם אברהם בבקר ובפעל חבש את החמור, ויקח את שני נעריו אתו ויקם וילך, ונמשך הענין כלו בפעל כמו שבא בספור עד שלקח את המאכלת לשחוט את בנו, ואז באתהו הנבואה ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים וצוהו שלא ישלח ידו אל הנער, והקיץ אברהם וירא בפעל והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו ויעלהו לעולה

תחת בנו, והתפלל אז אברהם ה' יראה אשר יאמר היום וגו', ואז באתהו הנבואה פעם אחרת לומר לו יען אשר עשית את הדבר הזה וגו'. הרי לך שכל המעשה היה בפעל ובהקיץ ודבור המלאך היה במראה הנבואה, ומפני זה אמר הרב במדרגה הזאת כאברהם בשעת העקדה, כי באותה שעה היה שמיעת דברי המלאך במראה הנבואה למעט שאר המעשים שלא היו בנבואה. ואמר הרב שזו היא העליונה שבמדרגות הנבואה כפי עדות הכתובים, האמנם אמר עוד הרב אחרי מה שהתודע (נ"א שהתיישב) משלמות דברות האיש כפי מה שחייבהו העיון ואחרי ההתנות במרע"ה, כדי להסיר מעליו שתי ספקות אפשר שיקשו על מה שאמר, האחד שכבר ימצאו אנשים נכפים או מוקדחים שיאמרו שהם רואים מלאכים שש כנפים לאחד וכדומה לזה, ואמר הרב שזה לא יסתור מאמרו כי הם חסרי הדבריות, וכמו שאמר בפל"ז מזה החלק, ודבריו פה הם בנביאים האמתיים השלמים בדבריות, והספק הב' שכבר מצאנו שמיעת קול מבלתי ראיית מלאך שנאמר ובבוא משה אל ?אוהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו, שהיא מדרגה עליונה יותר מזו המדרגה הי"א, ואיך אמר א"כ שהיא העליונה שבמדרגות כלם. הנה מפני זה אמר ואחרי ההתנות במשה רבינו ע"ה, שהתנה שאינו נכלל במה שידבר באלה הפרקים מהנבואה:

אבל אם אפשר שיראה הנביא ג"כ במראה הנבואה כאלו הש"י ידבר עמו הוא רחוק אצלי כו', ויש לשאול על זה שאלות. א', למה היה רחוק אצל הרב שיראה הנביא הש"י מדבר עמו, כיון שבחלום של נבואה כבר ימצא זה, כמו שזכר במדרגה השביעית מזה הפרק. ב', באומרו ולא יגיע פעל הכח המדמה לזה, כי איך יאמר הרב זה והוא הפך מה שכתב במדרגה הז' כמו שזכרתי, ובחלום של נבואה כבר יגיע פעל הכח המדמה לזה ולמה לא יגיע אליו ג"כ במראה. ג', באומר ולא מצאנו זה הענין בשאר הנביאים, כי מי הם הנביאים שמצאנו בהם זה, שאמר הרב שלא נמצא כן בשאר הנביאים. האם הם ישעיה ומיכיהו בן ימלא שזכר במדרגה הז', הנה בהיות שנמצאה בשני הנביאים האלה מה יתן לו ומה יוסיף שנמצא כן בשאר הנביאים אם לא. והד', באמרו ולזה ביאר בתורה ואמר במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, שם הדבור בחלום לבד ושם למראה הדבקות השכלי, כי מהו הביאור שמצא הרב בפסוק הזה לזה העניין, כי אם שם הדבור בחלום ככה שם התוודעות למראה, והוא ראיית השם, ואמר הכתוב א"כ אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע שהוא רחוק אצלו:

והיתה תשובתי לשאלות האלה אם לא שהנה היה רחוק אצל הרב שיהיה נביא רואה במראה כאלו השם מדבר עמו, לפי שמה שיקצר השכל מהשיגו יקצר המדמה מלחקותו, ולכך בהיות האל ית' בלתי מושג בשכל האנושי אין ספק שלא יחקהו הכח הדמיוני.

וזהו מה שפי' על זה הנרבוני וז"ל, ולא יגיע פעל הכח המדמה לזה, ר"ל לחקות הסבה הראשונה, כי כשירצה לחקות זה ימצא ענן וערפל סביביו ימנעהו מראותו, כי למה שהיה המדמה מושפע מהשכלי ונמשך אחריו ומה שהשכל יקצר בציורו יקצר המדמה בחקויו. **ואמנם** לשאלה הב' אשיב שהנבואה שתבא לנביא במראה היא יותר זכה ובהירה מבלי בלבולי הדמיון מן הנבואה הנראה בחלום, לפי שבהיות האדם ישן, דמיונו בלתי מסודר לשכל, ולכן ירבה בהרכבותיו בלבוליו וכזביו לפי שילאה השכל בשינה מלהכזיבו, אבל בבוא הנבואה בהיות האדם ער ומקיץ ימצא את הכח הדמיוני מסודר ונכנע לכח השכלי והיו כל הרכבותיו ישרות ומסודרות, וזו היא מעלת המראה על החלום, ובעבור זה קבל הרב שבחלום של נבואה אפשר שיראה הנביא כאלו השם מדבר עמו, כי להיות בחלום הכח הדמיוני בלתי מסודר יגיעו הפלגות הרכבותיו לדמות דבר כזה, ר"ל לעשות תמונה ודמיון לסבה הראשונה, אבל במראה הנבואה שאין הדמיון כל כך בלתי מסודר ולא כוזב, היה רחוק אצל הרב שידמה זה וזו היא הסבה שהיה זה רחוק במראה הנבואה ולא היה רחוק בחלום. **ושלישית** אומר שלא אמר הרב ולא מצאנו זה העניין בשאר הנביאים בערך שעיהו ומיכיהו בן ימלא אלא בערך מרע"ה, שזה ייוחד אליו ולא נמצא בנביא אחר, וכן כתב הנרבוני ולא מצאנו זה העניין בשאר הנביאים, ירצה שתהיה זאת המעלה מיוחדת למשה ויהיה הוא הנרצה ותמונת ה' יביט. ומפני זה אחשוב ג"כ שאמר הרב למעלה ואחרי ההתנות במשה רבינו:

ואמנם לשאלה הד' אשיב שהרב לא הרחיק שישמע הנביא דברים במראה הנבואה תמונה מיוחדת לאלוה ית' ונעדרת כאילו תאמר עתיק יומין יתיב, כמו שראה דניאל במראותיו, כי זה אינו אלא מהמדרגה הח' שהיא ראיית משלים וצורות. אבל מה שהרחיק הרב הוא שבמראה הנבואה יראה הנביא השם מדבר שהוא ראיית הצורה האלהית עם שמיעת קול הדברים שידבר אליו, ואמר הרב שזה ביארה התורה במ"ש במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, ששם הדבור בחלום ולמראה ההשפעת השכל והתדבקותו, ומזה נראה שא"א שיהיה במראה הנבואה ראיית השם מדבר, כיון שייחד למראה ההתוודעות והדבור שם בלבד לחלום, ולז"א הרב ולא ביאר שבמראה שמע דבר מהש"י שהוא הרחוק אצלו:

וכאשר מצאתי הכתובים כו' עד ואולי תקשה עלי, שאלתי בלשון הזה שאלות. א', מה הוא החדוש שמחדש הרב כאן על צד המחשבה יתר על מה שאמר למעלה שאפשר שיהיה זה הדבר אשר ישמע בחלום ולא יתכן כמותו במראה הוא שיהיה השם ידמה לו שהוא ידבר עמו, כי זה הוא עצמו מ"ש למעלה שהיה רחוק אצלו כמ"ש, אבל אם אפשר

שיראה הנביא ג"כ במראה הנבואה כאלו השם ידבר עמו הוא רחוק אצלו, ואמר שלא מצאנו זה הענין בשאר הנביאים ואם הרב אסף זה בשתי ידיו, איך יאמר עתה שמצא פסוקים יעידו עליו וחזר להחזיק בו, וא"כ באומרו ואפשר שיאמר האומר שכל מראה שתמצא בשמע דבור היה בתחלת הענין מראה ונשתקע ושב חלום, כי מה הרויח הרב בזה, כי אם העתיק הנבואה ממדרגה למדרגה בעצמה ומהמראה נעשה חלום גם יעתק מהחלום למראה ולא נדע א"כ מדרגות אמתיות בנבואה מהחלום. ומראה כמו שהניחם.

ואמרתי בתשובה הראשונה שהנה הרב אמר בתחלה שעם היות שבחלום מפני בלתי סדור הדמיון בו יגיע שגעונו לדקות הסבה הראשונה, הנה במראה שהמדמה בה מסודר ונכנע לכח השכלי רחוק הוא שבה יעשה כסכלות הזה ולכך במראה הנבואה לא ידמו הנביאים ולא ייחסו נבואותיהם אליו ית' בחקותם אותו, ולפי שיש פסוקים מעידים הראות השם במראה הנבואה לנביאים, כמו וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, וכן יעקב שהכתוב מעיד שנראה השם לנביא ההוא והיא במראה לא בחלום, שהוא סותר למ"ש, התירו הרב באמרו שהיה זה כשאמר בחלום שיתכן, ולא יתכן במראה הוא שידמה הנביא כאלו השם היה מדבר עמו כי אותו ההדמות והחקוי בסבה הראשונה היא אשר אפשר שיהיה בחלום ולא במראה, אבל עדות הפסוקים הוא שהעידו שבא השפע ההוא מהסבה הראשונה במראה ע"י אמצעי הראוי, אבל לא ייעד הכתוב שעשה הנביא בדמיונו חקוי צורת השם, הנה אם כן מה שהרחיק הרב למעלה, הוא שיחקה הנביא בדמיונו הסבה הא', ומה שאמר כאן, הוא שיעידו הכתובים על ייחסו הנבואה לסבה הראשונה, ולא יתחייב מזה שיהיה הנביא מחקה לו ית' צורה,

ולשנית אומר שהמראה אפשרי הוא שתשתקע ותשוב חלום מבלי היות יקיצה ביניהם, כי הכח המדמה בשינה יתחזק תמיד ויעתק מהקלות אל הכבדות בהשתקעו בדמיוני הרכבותיו, אבל החלום א"א שישוב מראה. כי בהשתקעו יעתק ליותר כבדות לא להקל בו ובדמיונו ולא ג"כ מבלתי השתקעות כי למה הדמיון יפסיד עצמו אם לא תפול עליו היקיצה שתפסיק החלום הכבד ההוא. הנה א"כ מהשתקעות המראה אפשר שישוב חלום בכבדות המדמה ולא יתהפך שמהשתקעות החלום ישוב מראה, כי זה הפך טבעו ולא ימצא מבלתי שתהיה יקיצה ביניהם, ולכך אמר הרב שאפשר שיהיה כל דבר שישמע הנביא על אי זה צד שישמע ר"ל אם בשמיעת קול ולא יראה האומר או שיראה איש מדבר או מלאך מדבר או הש"י מדבר תמיד כל קול שישמע הוא בחלום, כי ההתפעלות החזק ההוא שיחדש קול אי אפשר שיהיה כי אם בחלום כמה שאמר הכתוב בחלום אדבר בו, אבל במראה הנבואה לא יושג קול אלא משלים או השגות

שכליות, ר"ל משלים שיעשה בה (צ"ל כח) המדמה, או השגות שכליות מפאת הכח השכלי. ואמר עוד יגיעו בעבורם לעניני החכמות במה שיגיע מן העיון, אינו חוזר למה שאמר או השגות שכליות כי ההשגות השכליות הן הנה ענייני החכמות והעיון, אבל הוא חוזר למשלים שזכר, כי בעבור שהרב יפרש על זה הפסוק שאומר במראה אליו אתודע. הוקשה לרב איך נקרא התוודעות למשלים ולא לדברים המפורשים. לכן אמר שהמשלים הם התוודעות לפי שיגיעו בעבורם לעניני החכמות. **ואמר** הרב שכפי זה הפירוש האחרון יהיו מדרגות הנבואה כלם שמנה, ר"ל שבעה מהחלום והם א', ב', ג', ד', ה', ו', ז', כמו שנזכרו, והשמינית היא מדרגת המראה בכלל שיבא יותר עליה להיותה מראה יהיה באי זה אופן שיהיה, ואפי' דבר עמו איש שהיא מדרגה יותר שפלה מהאחרות מהמלאך והאלוה. ויש לומר בכאן למה לא זכר הרב ג"כ מדרגת שמיעת הקול במראה מבלי ראות המדבר שהיא שפילה מראיית האיש. והתשובה שכפי זה הפי' האחרון שמיעת הקול סתם הוא עצמו חלום כמ"ש בחלום אדבר בו ולכך לא אמר שהיא עליונה מהחלום כי היא עצמה חלום. וכתב הנרבוני שכפי זה תהיה המעלה המיוחדת למשה על כל הנביאים שהיה מנבא תמיד במראה שישמע דברים מבלתי חידות כמ"ש במראה ולא בחידות ונאמר ויקרא אל משה, ואמר וישמע את הקול מדבר אליו. **ואולי** תקשה עלי הקושיא שזכר הוא שאיך תמנה במדרגות הנבואה שבחלום במדרגה השביעית שיראה בחלום של נבואה כאלו השם מדבר עמו כיון שכל הנביאים זולת מרע"ה היו מנבאים ע"י מלאך, וא"כ כל הנבואות היו מהמדרגה הששית שמהמלאך לא מהשביעית שהיא מהש"י כיון שלא היה השם פעל קרוב בנבואתם. והשיב הרב שכן הוא העניין ושהאמצעי הוא הכח המדמה שהוא ידמה כאלו השם מדבר עמו ומשה רבינו מעל הכפרת מבין שני הכרובים. **ויש** לשאול בזה מה רצה הרב לומר כאן. האם היה דעתו שהמלאך הוא הכח המדמה, ומשה היה מנבא בלתו מבלי משל. ולמה א"כ לא אמר דע שהענין כן אבל המלאך הוא הכח המדמה, ואמר שהאמצעי הוא הכח המדמה וזה לא יכחישהו המקשה. ועוד כי מה הרויח בזה הרב כיון שאף משה היה מנבא בכח המדמה, אם מעט ואם הרבה כמו שפירשתי (על) בגדר הנבואה, אף כפי מה שפירשתי למעלה במדרגות, הנה הש"י הוא סבה רחוקה בנבואה, והמלאך ר"ל השכל הפועל הוא האמצעי בה, לא הכח המדמה, ומה יהיה א"כ כוונת הרב המאמר הזה: **ואמרתי** בתשובת זה שהמקשה הקשה כאן אם היה ראיית המלאך ושמיעתו בכלל המראה כי היא בכללה מדרגה אחת בלבד כמו שזכר, ובמה נתעלית א"כ נבואת משה רבינו השלום מנבואת שאר הנביאים שהיו מנבאים כלם במדרגת המראה והיא מדרגה אחת שוה

וכוללת בכלם, ואיזה היתרון אשר למרע"ה על שאר הנביאים. ותשובת הרב בה היא כי כן הוא, ר"ל שנבדלה נבואת מרע"ה על כל הנביאים ביתר שאת ויתר עז, ושהאמצעי אשר בו יתרון הנביאים זה על זה הוא הכח המדמה שיש נביא שישתמש ממנו הרבה ויש שישתמש ממנו מעט, ואותו כח הוא מחקה החקויים והצורות, ומשה רבינו ע"ה היה מנבא מעל הכפורת מבין שני הכרובים, ופי' בזה המפרשים מעל הכח השכלי, ומבין שני הכרובים שהם הכח המחשבי והמדמה. ונראה לי שלא כיון הרב אל דבר מזה, אלא לומר שמשה היה מנבא בהשתמשות חושיו, ובהיותו ער ומקיץ כי היה שומע הקול היוצא מהמקום המקודש ההוא, ולא היו שאר הנביאים כן כי היו בעת הנבואה נרדמים ופניהם ארצה, והוא המורה שלא היתה נבואתו באמצעות הכח המדמה, ולכן המשיך הרב דבריו באומר שכבר כתב בפי' ההבדלים שיש ביניהם שם:
סליק פירוש אברבנאל בעזהי"ת:

חלק ג

פרק א

ידוע שמבני אדם אנשים שצורת פניהם כו'. ר"ל שבני אדם ינהגו לתאר ולכנות בני אדם כפי מה שיטו צורותיהם אל צורות הב"ח כמו שאמר ביהודה גור אריה וליוסף אמר בכור שורו. עוד אמר הרב, כן מה שאמר פני שור ופני אריה ופני נשר הם כלם פני אדם נוטות אל אלו הצורות של אלו המינים. ר"ל שמה שראה יחזקאל במרכבה פני שור ופני אריה ופני נשר, אין הכוונה בזה שיהיו פניהם כן, כ"א שהיו כלם פני אדם אם לא שהיו נוטות אל צורות אותם הב"ח כמו שימצא בבני אדם. עוד אמר הרב ז"ל ויש לך בזה ב' ראיות, האחת אומרו בחיות בכלל, וזה מראיהן דמות אדם להנה, ואח"כ תאר כל חיה מהם, יש לה פני אדם, ופני אריה, ופני שור, ופני נשר, ר"ל כי אחרי שהכתוב אמר בכל החיות דמות אדם להנה א"כ יורה שהיו כל פניהם פני אדם. ומה שאמר אחרי זה ר"ל אחרי אותה ההודעה הכוללת שקדם פני שור ופני אריה ופני נשר, הוא ע"צ התאר והכנוי, לא שיהיו כן בטבעיהם, כי אם שהיו נוטות פניהם לאותן הצורות. עוד אמר הרב ז"ל והראיה השנית מה שביאר במרכבה השנית אשר הביא אותה לבאר עניינים שלא נזכרו במרכבה הראשונה, אמר במרכבה השנית, וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר, הנה ביאר שמה שאמר עליו פני שור הוא פני הכרוב וכרוב הוא הצעיר לימים מבני אדם, והוא ההקש בשני הפנים הנשארים. ר"ל שאחרי שבמקום שאמר כאן פני שור אמר שמה פני הכרוב שהוא צורת

הילד כי כן היו באותה צורה כרובי המשכן, יראה שכל הצורות האלו שור ואריה ונשר הם פני אדם נוטות לזה, לא שיהיו כן בטבעם. והנה לקח הרב זה כלומר שכרוב הוא הצעיר לימים מבני אדם ממ"ש חז"ל והלא כרוב ואדם אחד הוא. ותרצו אפי רברבי ואפי זוטרי, יורה שכרוב הוא צורת הילד, וממה שביאר בפני שור למדנו שכן יהיה פני אריה ופני נשר. עוד כתב הרב ז"ל ואמנם מלת פני שור להעיר ג"כ מצד הגזרה כמו שרמזנו בו. ר"ל א"כ אחרי שהפנים ההם היו פני כרוב והוא הצעיר שמבני אדם א"כ איך יאמר כאן פני שור כי הנה השור אינו מתייחס לילד. לכן אמר הרב שנאמר בו פני שור להעיר על גזרת השם שהוא מגזרת שור והבטה כאלו יצוה שיעיין ויביט בזה, והוא ע"ד מה שכתב איש היה בארץ עוץ שהוא מגזרת עצה באמרו התיעץ והבן בדבר הזה. וממה שפירשתי בזה הלשון תדע הסבה למה לא העיר הרב על רמז והערה בשם אריה ולא בשם נשר כי אם בשם שור, כי זה היה לפי שהתבאר במרכבה השנית שאותם הפנים היו נוטים לפני שור כמו שזכר, וזה שאמר להעיר ג"כ שיכלול ב' העניינים. עוד כתב הרב ז"ל וא"א שנאמר אולי זאת השגת צורות אחרות מפני שהוא אמר בסוף זה הספור השני היא החיה אשר ראיתי בנהר כבר הנה התבאר מה שהחילונו לבארו עכ"ל. ר"ל שלא יאמר אדם נגד זאת הראיה הב' שהביא שהיו צורות המרכבה השנית אשר זכר אחרות ואינם מתאחדות עם הצורות שזכר במראה הזאת הראשונה, לפי ששם נאמר היא החיה אשר ראיתי על נהר כבר, וזה יורה ששתי המראות אחת:

ואני הנה שאלתי על דברי הרב בפרק הזה דברים. הראשון, מה הועיל הרב בהיות הפנים פני אדם אם לא שפני שור ואריה ונשר יהיו נוטים לצורות אותם הב"ח בהיותם בעצמם פני אדם. השני, מה ראה הרב להתחיל בזה הדרוש המרכבה בהיותו אחת מפרטיה, והיה ראוי שיתחיל בענייני הפרק השני כ"ש שזה שאמרו כאן נכלל שמה באמרו התחלת אותו פרק וכלל לצורת כל חיה צורת אדם. השלישי, איך אמר הרב שהיו החיות מהם כפני אדם ומהם כפני אריה ומהם כפני שור ומהם כפני נשר, כי הנה התבאר בכתובים שלכל אחד מהם היו כל אותם הצורות פני אדם פני אריה פני שור ופני נשר, וא"כ עם היות שהיו לכלם פני אדם ככה היו לכלם פני שור ושאר הצורות, ופסוק מלא הוא ופני אריה אל הימין לארבעתן ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן, הנה א"כ לכלם היו פני אדם ולכלם היו פני שור ופני אריה ופני נשר. הרביעי, במה שהביא ראיה מהצורות שנזכרו במראה השנית וזה שאותם הצורות שזכר שמה הם פני האופנים לא פני החיות, ראה הפסוקים. וארא והנה ארבעה אופנים, וכל בשרם וגביהם, לאופנים להם קורא הגלגל באזני, וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב, הנה א"כ הצורות

ההם באופנים זכרם ולא בחיות, ומה שהביא היא החיה אשר ראיתי, אותו פסוק נאמר על הכרובים שנאמר וירמו הכרובים היא החיה אשר ראיתי על נהר כבר. החמישי, אם נאמר שאותם הצורות על החיות אמרם מה ראה הרב להביא ראיה מפסוק פני האחד פני הכרוב, ואמר והוא ההקש בשאר הצורות, ויותר טוב היה שיביא פסוק וירומו הכרובים, ובלכת הכרובים, ושאר הכתובים שבאו שמה שקרא החיות כלם כרובים, ואם התבאר אצלו שהכרוב הוא הצעיר לימים מבני אדם, א"כ בקראו הנביא אותם כרובים יראה שהיו כלם בצורת אדם, ותהיה הראיה כוללת אותם שהיא יותר מכרחת מפני הכרוב שהיא ראיה קצתיית. **ואמרתי** בתשובת כל זה, שהרב הביא בתחלת הח"ב בפ"ט ובפ"י הקדמות ועניינים לבאר מהם פסוקי המרכבה, ושם הביא הדעת שהיו הכרובים (צ"ל הכדורים) המצויירים במספר ארבעה והם כדור הלבנה הסמוך אלינו וכדור השמש אשר עליו וכדורי החמשה ככבים הנבוכים, נגה, ככב, שבתאי, צדק ומאדים, שימנו אותם לאחד, וכדור הככבים הקיימים, והיה זה המספר מהעשרה כנוי על הדעת הקדום כשהיה נוגה וככב ממעל לשמש, כמו שהביא באותו הפרק עשירי, והיה דעת הרב וכוונתו שלאלה הארבעה כדורים כיון הנביא יחזקאל באמרו הנה ארבעה חיות, ולפי ששם באותם הפרקים מהח"ב הביא הרב שהגלגלים הם חיים משכילים לכן התאמץ הנה בזה הפרק הראשון מהמרכבה לבאר שכלל צורותיהם היו פני אדם, להעיר היותם משכילים ואינם בלתי משכילים על דמיון האריה והשור והנשר, כי אם מדברים בדמות האדם, וזה צורך דבריו והיתר השאלה הא'. והאפודי כתב שרמז הרב באומר שהיו כלם בדמות אדם לומר שעם היות שהיו הכדורים מיוחדים לפעול ביסוד זולת יסוד בהויה, הנה זהו כשהוא מכין החומר להתהוות ולקבל הצורה, אבל נתינת הצורה באמת הוא מן הנבדל, וא"כ לכל החיות היו פני אדם, ר"ל פני הנבדל אשר הוא נותן הצורות. אבל זה איננו נכון אצלי לפי שהאדם שזכר כאן לא נאמר על הנבדל כי בחלק השלישי מהמראה בוארא כעין חשמל שם דבר מהנבדל, לא בכאן. כללו המפרשים שהפנים הם הכחות הבאות מהגלגל במתהוים, ואחר היות מהפנים פני אדם א"כ א"א שיפורש על הנבדל, ולכן היותר נראה אלי בזה הוא שאמר הנה שהיו פני אדם לכל החיות הוא לרמוז שעם היותם מיוחדים בהתהוות הנמצאות בעלי כחות. הנה הכוונה הראשונה בפעל כל אחד ואחד מהם הוא הוויית האדם, כי אליו תהיה מגמתם, ובעבור שעליו יכוין אמר הרב שהיו כלם בצורת אדם, ועיין בזה. ולשאלה השנית אשיב ואומר שהביא הרב זה הפרק הראשון לפי שהוא יסוד ומונח לכל מה שיכוין באמרו דמות אדם להנה, לא יצדק עליהם כל שיאמר אחרי זה בשאר הפרקים. ולולא היות הכוונה הראשונה בהתהוות ובכחות

הבאות מהגלגלים, אדם עליו מלמעלה. הנה א"כ בא הפרק הזה בתחלת הדרוש להכרח גדול, ועם זה הותרה השאלה הזאת:

טענות נגד פירוש הרמב"ם במרכבת יחזקאל

טענות לקוחות מטבע הכתובים ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת יחזקאל. ואלה הם:.

טענה ראשונה כ"א היה מה שהשיגו יחזקאל כדעת הרב וכמו שביארו, היה א"כ השגתו דומה למה שהשיג אחד מהחוקרים טבעיים או אלהיים, והוא זר מאד שישתוה המחקר השכל השכלי אל השפע הנבואיי, ואם היה זה כן, לא היו חז"ל מזהירים כל כך בהעלמתו, באמרם במסכת חגיגה תא ואגמרך מעשה מרכבה א"ל אכתי לא קשאי, ושאר הדברים שהביאו שמה. והנה בכל מדרשות חכמי האומות ידרשו הדברים האלה במקהלות ברבבות עם העניינים נער וזקן ואינם משתדלים כלל בהעלמתו. וכבר הרגיש בספק וטענה הזאת, רבי שמואל בן תבון ז"ל, והשלימו הרב חסדאי בספר אור ה' שחבר. ואמנם הנרבוני כתב שכוונת הרב הוא שכל זה הוא המושג למעיינים ושלכן אמר בהקדמת הח"ג ששכר המעלים סתרי תורה המבוארים והגלויים לבעל העיון עצום מאד, ולהתיר הספק הזה הביא הפ"ו מאותה מרכבה באומר שכל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו, כדי להוליד מזה שאחרי היות מה שהשיג ישעיהו השגה שכלית יתחייב שכן היתה מראת יחזקאל. והטענה הזאת שעשה הרב אינה נותנת האמת על כל פנים, לפי שמראת ישעיהו היתה נבואיית ולא מחקרית. ומה שאמר הרב הגלויים לבעלי העיון הוא בדאו מלבו כי חז"ל בדבריהם לא אמרו כן, ותשאר א"כ במקומה הטענה הראשונה הזאת:

טענה שנית כ"א היו החיות רומזות לגלגלים, והאופנים ליסודות, והאדם לעולם השכלים, א"כ איך לא באו ההשגות כסדר, אם מהקודם למתאחר כישעיהו, ויתחיל מהאדם ואחריו החיות ואחריו האופנים, או מהמאוחר אל הקודם כיעקב במראת הסולם, ויתחיל מהאופנים ואחריו החיות ואחריו האדם, ויחזקאל לא עשה כן לדעת הרב וכי זכר ראשונה החיות שהם הכדורים המצויירים ואחריהם האופנים שהם הידות ברקיע שהוא הכדור, ואחריו האדם, כשהוא אמר שמה שהתחיל בחיות להיותם קודמות במעלה והקדים האופנים לאדם להיותו קודם בסוד הלמוד, ושתיהם מהמרכבה, וחשב להרכיב העניינים ולפייס המעיין בדברים בטלים יעויין משם:

טענה שלישית כי אם היו החיות רומזות לכדורים איך מנאם ארבעה והם תשעה כמו שהביא הרב בפ"ד ח"ב. וכבר חשב להנצל מהספק הזה במה שכתב בפ"ט מאותו ח"ב שהיה דעת קדום שנוגה וכוכב הם למעלה מן השמש, וכתב הרב שמה שהוא דבר בחלוף מה שהסכימו עליו האחרונים שירדו לאמתת הענין. ואמר שלפי זה יהיו הכדורים המצויירים ארבעה, כדור הלבנה, כדור השמש אשר עליו, וכדור החמשה כוכבים הנבוכים, וכדור הכוכבים הקיימים. ואמר כל זה לישב ענין הד' חיות. והוא באמת דעת בטל, כי איך יהיה יסוד הנבואה דבר בלתי אמתי והוא היות נוגה וכוכב למעלה מן השמש. ואף שיהיה כן מבטן מי יצא מספר הארבעה, כי הנה לא נמצא לקדמונים מי שימנם כן, וכמו שביאר הלבנה נמנה לאחת וכדור השמש לאחת מי המונע שימנה נגה וכוכב שבתי צדק ומאדים, ויהיו הכדורים אם כן המצויירים שמנה לא ארבעה. ועוד כי אם מנה הכדורים בזה האופן, למה לא מנאם חמשה עם הכדור העליון שאין בו כוכבים. ולמה זכרם ארבעה והפסיק עם זכרון האופנים שהם יסודות, ואחרי כן חזר לזכור אותו כדור בפסוק וממעל לראשי החיות רקיע. ומה שהביא הרב שמה שמחז"ל היה מי שמנה הרקיעים שנים, אין ראיה לדעתו, כי האומר הזה אולי כלל כל המצויירים בשם רקיע אחד והגלגל שאין בו כוכב בשם רקיע אחר, לא שיבדל בין מצוייר למצוייר וימנה אחד בפני עצמו וימנה חמשה מהם בכדור אחד, כ"ש שבמאמר הזה כיון דבר אחר, נמשך למאמר המים העליונים והמים התחתונים ולא כיון לדעת הרב כלל. סוף דבר מספר הארבעה הרב בדאו מלבו ואין לו על מה שיסמוך:

טענה רביעית כי איך נאמר שבאו בנבואת יחזקאל דברים משובשים כפי המחקר האמתי, אם בסדרו נגה וכוכב למעלה מן השמש שהוא בחלוף האמת, ואם באומר שכיון הנביא שהיו לגלגלים קולות, והוא דבר משובש לפי שהוא בנוי על דעת האומר גלגל קבוע ומזל חוזר, שהתבאר שטעו בו חכמי ישראל ונצחו חכמי אומות העולם וכמו שהביא הרב בפרק ח' חלק ב', ואם היה זה כזב ושוא, איך יסכים עליו הנביא באומר וקול כנפי הכרובים. וזה ממה שיורה שהיה דעת הרב שאין זה ליחזקאל בנבואה כי אם בחקירה ועיון, ולכן אמר הרב שהביא יחזקאל המראה השנית לבאר בה עניינים לא ביאר בראשונה, ובפ"ז מהמרכבה אמר שענין נפתחו השמים הוא על דרך פתחו שערים, ודלתי שמים פתח. רומז אל היות הענין כלו בעיון לא בנבואה. והנרבוני כדי לנשוא פנים אל בני עמו כתב בפירושו בסוף אותו פרק, אפשרות הטעות גם בנבואה בהיות שהנביא לא שאל על הדרוש ההוא והיה מקובל אצלו. אבל כל זה לבבו לא כן יחשוב,

כי אם שהיה כל זה עיון וחקירה כמו שיראה מתוך דבריו בפרקים האלה כלם, ולזה לא הרחיקו היות לנביא דעת קדומים מן הפילוסופים שנשתבשו בעיונם:

טענה חמישית באמרו דמות אדם להנה וחשב הרב שהיו כל פני החיות פני אדם אם לא שקצתם היו נוטות לפני שור ולפני אריה ופני נשר, כמו שהביא בפ"ה (צ"ל בפ"א) מהח"ג הזה, ויקשה אליו א"כ וארבעה פנים לאחת ואומר עוד ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן, והפסוקים האלה כלם יעידון יגידון שכל אחת מהחיות היו לה פני אדם ופני אריה ופני שור ופני נשר. ואם היו כלם בצורת אדם ג"כ היו כלם בצורת אריה והיו כלם בצורת שור ובצורת נשר והיו א"כ כלם שוות מכל הצדדים. ואם זה כן איך ייוחד אחת מהם ליסוד אחד והאחת ליסוד אחר אחרי שכלם ישתתפו וישתוו בצורותיהם, ולא הועיל א"כ הרב דבר להתייחדות ההוא אשר כיון לדעתו כמ"ש במראה השנית אופן אחד אצל הכרוב האחד וכמו שהעיד הרב עליו בפ"י ח"ב, וא"א (שוא) שהיתה כל חיה בצורה אחת ושהיו לה ד' פנים כלן מאותה צורה כי היו לאחד מהן ארבעה פנים כלם פני אריה, וכן ההקש בשאר הצורות, כי הנה הכתוב אומר ופני אריה אל הימין לארבעתם יורה שלארבעת החיות היו פני אריה וכן השאר:

טענה ששית מה הועיל הרב לדעתו באמרו באותו פ"ה (צ"ל פ"א) ח"ג הנזכר שפני שור ופני אריה ופני נשר הם כלם פני אדם (אם לא שהביא) נוטים לאותם הפנים מהב"ח, ואם נאמר שאמר זה כדי להעיד על היותם משכילים כמו שפירש רבי שמואל בן תבון ונמשך אחריו הנרבוני, אני אשיבך שהיות החיות משכילות כבר נרמז בארבעת הכנפים שפירש הרב שהן כדוריות הגלגל ונפשו ושכלו וחשוקו, וגם כבר נאמר בזה שהיה להם שכל וציור למה לא יהיו הפנים רמז לדבר אחר, ויהיו בעצם פני שור פני אריה ופני נשר. ועוד שהרב עצמו אמר שהכנפים הם תאר הגלגלים בעצמם, והפנים הם משל לכחות הנמשכות מהם בעולם השפל וליסודות, ואם היה כזה כן איך נאמר שהפנים היותם פני אדם יורו על ענין החיות בעצמם שהוא היותם משכילים. כיון שהפנים לא יורו על זה כי אם על היסודות והכחות. ועוד שהדבר הזה ר"ל היותם משכילים הנה יורמז בהיות לכל אחת מהם פני אדם. אמנם היות להן מצד אחד פני שור ופני אריה יהיה רמז לדבר אחר, ואין צורך לומר שיורו על השכלתם אחר כי זה כבר נרמז באחת מהפנים שזכר שהם פני אדם. ואם נאמר שהניח הרב זה כדי לבאר שעם היות הגלגלים יבינו הדברים להתהוות, הנה הצורה יתן אותה הנבדל שהוא השכל הפועל ואינה מהם, ולרמוז לזה אמר שהיו כל צורותיהם פני אדם וכמו שכתב האפודי. הנה יקשה לדעתו כי הרב הניח שבוארא

הראשון הזה לא הביא כי אם ענין הגלגלים, ולפי זה א"א שנאמר שנרמז בו ענין הנבדלים אשר הורה לדעת הרב בוארא השלישי וכמ"ש ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה, כי שם ביאר ענין השכלים הנבדלים לא כאן בפסוק דמות אדם להנה. ועוד כי אם היו הד' פנים רומזים לארבעה יסודות וארבעה כחות, כאשר תקח פני אדם לרמוז לנבדל הנה לא ישארו כי אם ג' פנים ליסודות והכחות, לא ארבעה. ואיך יאמר דמות אדם להנה שהוא תאר להן בעצמם או תאר פעולותיהן:

טענה שביעית מאמרו הנה וארבע כנפים לאחת להם. ואתה תראה שהרב כתב שהיו לגלגל ד' סבות לתנועתו, כדוריותו ונפשו ושכלו וחשקו כמו שהביא פ"י ח"ב הנזכר, וחשב שאליהם כיון הנביא בארבעת הכנפים. ותראה עוד שכתב בפ"ו ח"ג הזה שהשגת יחזקאל וישעיהו היתה אחת, ויקשה א"כ איך ישעיהו אמר שש כנפים לאחת ויחזקאל אמר ארבעה כנפים. ותראה שבפמ"ג ח"א בשתוף כנף כתב הרב שבשתים יכסה פניו ר"ל שיש שתי סבות להעלם מציאות המלאך, והם קוצר המשיג ועומק המושג, ובשתים יכסה רגליו ממנו ובשתים יעופף, הוא לתאר אליהם העופפות על צד המשל שהוא להתקרב אל הנאות ולהתרחק מהמזיק, וכמו שהשלים ביאורו בפרק מ"ט באותו ח"א, וכן אמר יחזקאל בכנפים, לאיש שתים חוברות איש ושתים מכסות את גויותיהנה ע"ד ובשתים יכסה רגליו, ולפי זה לא יהיו סבות ההתעופפות ארבעה כי אם שתים, ולמה א"כ זכר יחזקאל לדעתו ארבעה כנפים כלם רומזות לד' סבות התנועה. וא"ת שישעיהו דבר מהמלאך ויחזקאל מהגלגל ואין בהם סתירה. א"כ אני אשיבך שא"כ לא כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו ואין השגתם אחת כמ"ש, הוכחתי שלענין התנועה יצטרכו ג' סבות וכנפים לארבעה, וכ"ש שלפי האמת הם לבד שתי סבות ר"ל כדוריות הגלגל וציורו כי בציורו יוכלל נפשו וחשוקו שהוא אשר יצייר:

טענה שמינית ממאמר ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל, וכתב הרב פ"ב מהמרכבה שבא זה ללמד שאין ישיבה למעלה ושלזה אמר עגל מגזרת עגול. והנה זה קשה לדעת הרב כי היה שכדוריות הגלגל כבר נמשל באחת מארבעת הכנפים למה בא עליו עוד משל שני ככף רגל עגל ללא צורך. ויקשה עוד לדעת הרב למה הביא הנביא ענין הרגלים קודם זכרון הידים. ואתה תראה בדברי הרב שלא זכרם כן כי בדבריו זכר ראשונה הידים בתאר ענינים אח"כ הביא הרגלים. ויקשה עוד למה ברגלים אמר ונוצצים כעין נחשת קלל, ואם כיון לספיריות הגלגל היה ראוי לאמר בחיות בכלל לא שייחס אותו לרגלים. ואתה תראה מדברי הרב שפירש ונוצצים על החיות בכלל לא על הרגלים לבד, אבל זה איננו מתיישב כפי סדר הכתובים, ויקשה עוד למה לא אמר

הנביא מספר הרגלים כמה היו ולא אמר ג"כ בהם ורגליהם רגל ישרה מתחת כנפיהם על ארבעת רבעיהם כמ"ש בידים:

טענה תשיעית מאמרו וידי אדם מתחת כנפיהם על ארבעת רבעיהם, וכתב הרב פ"ב מהמרכבה שהיו שתי ידים, והכתוב מוכיח שאינו כן, כי אחרי שאמר מתחת כנפיהם על ארבעת רבעיהם יורה שהיו הידים ארבעה כמספר הכנפים ומכל עבר היה לחיה יד אחת. ואין לנו לומר שדייק הרב זה מאמרו וידי אדם שידי האדם הם שנים. כי זה בצורתם אמרו לא במספרם, אבל מאשר אמר למעלה ברגלים שהיו ככף רגל עגל אמר שהידים לא כן היו כי בצורות ידי אדם היו, אבל זכר שיהיו במספר הכנפים, ויורה על זה אמרו אחריו ופניהם וכנפיהם לארבעתם, וזה כבר אמרו בחיות שנאמר וארבעה פנים לאחת וארבעה כנפים לאחת ונשנה כן לסמיכות הידים, וכן אמר במראה השנית וכל בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם, כי היו הידים כמספר הכנפים:

טענה עשירית מאומר חוברות אשה אל אחותה כנפיהם לא יסבו בלכתן, וכתב הרב בפ"ב הנזכר שחוברות אשה אל אחותה רומז שאלו הד' חיות אין ביניהם הפרש ולא מקום פנוי כדעת הזוהר ממש, ולדעתו יהיה ללא ענין אומר כנפיהם כי לא היה החבור בכנפים שהם משל לסבות התנועה כי אם אל גויותיהנה, והרב אמר שמה כי הגופות מחוברות אמנם פניהם וכנפיהם היו פרודות, א"כ אין ראוי לדעתו שיהיה פירוש הכתוב חוברות אשה אל אחותה כנפיהם. וא"ת שמלת כנפיהם סמוכה לאומר לא יסבו בלכתן. זה ג"כ בלתי אפשר כי החיות היו ההולכים לא הכנפים שהם סבות התנועה, והיה די כשיאמר חוברות אשה אל אחותה לא יסבו בלכתן. וכן אמר אח"ז אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו לא יסבו בלכתם ולא אמר שם מלת כנפים:

טענה יא מאמרו ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה, וכתב הר"ב בפ"ב מן המרכבה והשתכל אמרו מלמעלה, ופי' על זה המפרשים "כי מצד החשמל שהוא המניע לגלגליהם פרודות". וזה אמנם יצדק בכנפים כי היו סבות תנועתו כפי החשוק שהוא מלמעלה, אבל בפנים לא יצדק זה, כי לא אמר הרב ולא נמצא בדבריו שהכחות הבאות מהגלגל שהמשיל בפנים הם כפי המניע, ואיך אמר א"כ בפנים פרודות מלמעלה ויותר היה ראוי שיאמר וכנפיהם פרודות מלמעלה ופניהם פרודות מלמטה, כי התחלפות הפנים והכחות הוא בדברים השפלים ולא בעליונים, וכבר הרגיש הנרבוני והאפודי בספק הזה והשתכלו בדבריהם בפי' הפרק הנזכר לבאר שהכחות הם כפי המניעים. ודבריהם בזה אין בהם ממש יעויינו משם. וגם בכנפיהם אומר אני שלא יצדק אומרו פרודות מלמעלה אם הם רומזות לארבע סבות תנועת הגלגל, כי הנה כדוריותו ונפשו ושכלו שהם שלשה

מהסבות ההם אינם פרודות מלמעלה, כי אינם כפי המניעים כי אם כפי הגלגלים בעצמם. והסבה הרביעית בלבד והיא חשוקו או אמנם שתי הסבות שכלו וחשוקו יצדק לומר בהם פרודות מלמעלה, לא בשתים האחרים, וזה כלו ממה שיורה שכנפים ופנים לא כיון הנביא בהם מה שעלה על לב הרב:

טענה יב מאומרו ודמות החיות מראיהם כגחלי אש בוערות כמראה הלפידים היא מתהלכת בין החיות ונגה לאש ומן האש יוצא ברק. והנה הרב לא כתב על הפסוק הזה כי אם דברים מועטים אמר בפ"ב הנזכר ואח"כ זכר שהחיות זכות כעין נחשת קלל. ואח"כ זכר שהם ג"כ מאירות אמר מראיהן כגחלי אש. וכתב עליו הנרבוני שהם זכות כעין נחשת קלל כי הן ספיריות, וג"כ מאירות מצד גשמיים קבועים בהם וכן כתב האפוד שהגלגלים ספיריים מצד עצמותם ומאירים מפאת הכוכבים אשר בהם. והנה מה שאמרו לא יסבלהו הכתוב מפנים, האחד מאמרו ודמות החיות מראיהם כגחלי אש, יורה שזה הוא תאר עצמי לגלגלים מצד עצמם ר"ל ההארה, ולא מפאת כוכביהם, ולכן אמרתי אני שלמעלה באומרו ונוצצים כעין נחשת קלל לא אמרו על החיות כי אם על הרגלים אשר זכר, וכמו שיראה מפשט הכתוב, וכאן תאר החיות מצד עצמם, וכמו שפירש הרב באומרו ודמות פניהם פני אדם על החיות ולא על הכוכבים אשר בהם, ככה אומר אני שהוא דמות החיות מראיהם כגחלי אש שהוא תאר עצמם, ואם הוא כן אי אפשר שיפורש בהיות על הגלגלים שהם לדעת הרב אינם מאירים מפאת עצמם. השני, באמרו היא מתהלכת בין החיות, ויראה מזה שהאיש אשר זכר הוא המהלך בין חיה לחיה, וזה אין ענין לא בגלגלים ולא יצדק זה בכוכבים, והנה למעלה בתחלת המראה אמר וארא והנה רוח סערה, הנה ביאר שם שהחיות הם בתוך האש, וכאן אמר שהאש היא מתהלכת בין החיות, וזה אין ענין לו בנמשל שחשב הרב, והוא ממה שיורה שלא כיון הנביא למה שחשבו. השלישי, מאומר ונגה לאש ומן האש יוצא ברק והסתכל שתמיד אמר הנביא בפרשה לשון נגה סביב האש, אמר בתחלה ואש מתלקחת ונגה לו סביב וכאן אמר ונגה לאש ומן האש יוצא ברק, ואחרי זה יאמר בחשמל כמראה אש ונגה לו סביב. האם יצדק זה על הגלגל שהוא באש ושסביבו ימצא נוגה זה א"א לדעת הפילוסוף, ולא יצדק ג"כ בכוכב כי האור הוא לכוכב בעצמו ואינו חוצה לו סביבו כמו שאמר ונגה לו סביב, ואם היה כל זה מיוחד לגלגל או לכוכב איך יצדק בנבדל שאמרו בזה הלשון בעצמו. אין זה כי אם להיות הנמשל בלי דבר אחר:

טענה יג מאמרו והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק והרב בפ"ב הנזכר אמר שבזק הוא ברק שהשלימו לו להיות תנועתו ממהרת, הנה שם משל הבזק מורה על מהירות התנועה ולא

על מראהו, והנה הפסוק לא יסבול זה שאמר כמראה הבזק יורה שהיה הדמות במראה לא בתנועה כי אם היה כן היה ראוי שיאמר והחיות רצוא ושוב בבזק לא כמראה הבזק שנאמר על הגוון. ותמהתי הפלא ופלא על הרב המורה שהביא בפסוק הזה תרגום יונתן בן עוזיאל ונתעדן בסיועתו וחשב שהיה מסכים לדעתו במה שתרגם רצוא ושוב חזרן ומקפן ומכסן ית עלמא, ולפי דעתי דברי יונתן יורו שהענין אינו כדעת הרב שתרגם חזרן ומקפן ית עלמא ותיבן בריתא כחדא וקלילן כחיזו ברקא, הנה במלת רצוא לבד תרגם חזרן ומקפן ית עלמא, ולא אמר על הגלגלים כי אם על המלאכים שהם שלוחי ההשגחה וכאמרו התהלכנו בארץ ואומר השטן משוט בארץ, ותרגם ושוב ותיבן בריתא כחדא. ראה איך זה סותר דעת הרב ומחשבותיו כי לא יצדק בגלגלים. ותרגם כמראה הבזק וקלילן כחיזו ברקא יורה פה המשל הוא בגוון ולא במהירות התנועה כמו שחשב הרב:

טענה יד במה שאמר באופנים מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש, והרב בפ"ד מהמרכבה רצה להתחכם בזה ואמר שיונתן תרגם ועובדיהן כעין אבן טבא, ושבזה הלשון תרגם אונקלוס ג"כ כמעשה לבנת הספיר כעובד אבן טבא וחתם דבריו באמרו והבן זה, וכפי מה שפירש עליו המפרשים רמז הרב לחמר ראשון שהוא אשר השיגו אצילי בני ישראל, והוא חמר האופנים שהם כעין תרשיש. ודברי הרב בזה אין ענין להם מפנים. האחד מאומרו מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש, והנה מראיהם מורה על הצורה, ומעשיהם נאמר על הפעולות וכן תרגמו יונתן עובדיהון, ובזה לא יצדק אומר כעין תרשיש אם היה רומז אל החמר הראשון כי צורות היסודות ופעולותיהן הנמשכות לצורות אינם כפי החמר הראשון, וכן אמר במרכבה השנית ומראה האופנים כעין אבן תרשיש ומראיהם דמות אחת לארבעתן, ולשון דמות ומראה אי אפשר שיפורשו כי אם על הצורה לא על החמר המשותף בהם. והמורה על מה שאמרתי, אומרו עוד ומראיהם ומעשיהם כאשר יהיה האופן בתוך האופן, וכתב הרב שזה אמרו על ההרכבה, ז"ל, ואח"כ הודיע באלו האופנים שהם מורכבים קצתם בקצתם והוא אומר ומראיהם ומעשיהם כאשר יהיה האופן בתוך האופן עכ"ל. הפן השני, שלפי דעת הרב הנה הפסוק הראשון הנאמר והנה אופן אחד בארץ אצל החיות הוא הנאמר על החמר הראשון, והפסוק השני מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש נאמר על היסודות, שהחמר ההוא שזכר יקבל ד' צורות היסודות, ולפי זה אם היה כעין תרשיש נאמר על החמר הראשון היה ראוי שיונח בפסוק הראשון ויאמר והנה אופן אחד בארץ כעין תרשיש אצל החיות כי החמר הראשון המתורגם כעין תרשיש לא היסודות שהם מורכבים ובעלי צורות. הפן הג' כי אם הרב מודה בפיו באותו פ"ד הנזכר שיונתן תרגם האופנים גלגליא, ושהיה

דעתו שהם השמים, איך (אמר) בנה על אומרו כעין אבן טבא שנאמר על החמר הראשון, אחר שהאופנים לדעתו הם השמים ואינם היסודות כדעת הרב. ונראה שהנרבוני הרגיש בספק הראשון העצום הזה, וכתב בפירושו לאותו פרק בסופו, ואיך שיהיה הנה חזרן ומקפן ית עלמא אשר הביא הרב בעצמו, יורה שהחיות אצל יונתן נאמרים על השמים לא האופנים, ויהיו האופנים אם כן הם היסודות, ע"כ רצה החכם להסמך לאותו דיוק אשר זכר, והוא מבואר החולשה כי יונתן לא פירש החיות על השמים עם היות שאמר חזרן ומקפן וכמו שכתבתי, והוא אומר בפירוש שהאופנים גלגלים, ומה לנו לדיוק אחר. ואמנם הפן הרביעי הוא כי איך יאמר הרב שכעין תרשיש הוא החומר הראשון ויעשה גז"ש מהתרגום. הנה אני אומר שמאמר אונקלוס כעובד אבן טבא לא כיון על החמר הראשון ושאצילי בני ישראל לא ראו אותו דבר שחשב הרב, ויותר נכון הוא שנעשה הגז"ש מהפסוק אל הפסוק, משנעשה אותה מהתרגום. והנה הכתוב אומר שם ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, וכאן אמר הנביא וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, וכמו שכאן נאמר על הנבדל או על הגלגל ככה נאמר שם באצילי בני ישראל על השגת הנבדל, ואונקלוס בתרגומו להם כיון באומרו כעובד אבן טבא, ויונתן ג"כ באומרו הנה על עין תרשיש אבן טבא, ואינו נאמר על החמר כדעת הרב:

טענה טו מאומרו על ארבעת רבעיהן, כשהאופנים הם מתנועעים ברצון ומעצמם, אחרי (צ"ל ואח"כ אמר) לא יסבו בלכתם באותו לשון עצמו שאמר בחיות, והרב אמר כדי להשיב לזה ז"ל, ואמנם (תנועת) האופנים אמר (בהם) שאין בתנועתם עקמימות ולא עקלתון אבל תנועות ישרות שלא יתחלפו ע"כ. ואם היו האופנים הם היסודות שאין להם תנועה מעצמם כי אם בהניע אותם הגלגל כדעת הרב, איך יאמר בהם לא יסבו בלכתן, והמאמר הזה נאמר בחיות ויפורש בהם על תנועתם הרצונית הסדורות התדירה, ואיך יפורש כן על היסודות. ומה שנסתייע הרב ממאמר כי רוח החיה באופנים והאופנים ינשאו לעומתם שיורה שהם היסודות שהם מתנועעים מהגלגלים, הנה טבע הכתוב לא יסבלהו שאמר והאופנים ינשאו לעמתם ואמר רוח החיה באופנים, יורה שהאופנים הם בעלי נפש ושיש בהם רוח מניע, ושהם מניעים ושהם מעצמם ינשאו אם שתהיה תנועתם מפאת החשוק, והמאמרים האלה יותר יצדקו בגלגלים שרוח המניע בהם וציורו ושהם אשר ינשאו מעל הארץ, כי תמיד יושבות במקומם הטבעי. והוא המורה שדעת יונתן ישר ונכון ודעת הרב בזה בלתי מתיישב:

טענה טז מאומרו וגביהן וגובה להם ויראה להם וגבותם מלאות עינים, והרב לא דבר בזה הפסוק כלל, ומי יתן ואשאלהו ואיך יצדק ביסודות גובה להם ויראה להם. והנה הם מרכז העולם ובשפל הם יושבים כ"ש המים והארץ שהם בשפל המקומות. ואם אין להם נפש ולא ציור השכל איך יאמר עליהם ויראה להם. ואמנם אומר וגבותם מלאות עינים כתב עליו הרב פרק ב' מהמרכבה הנזכר שאפשר לפרשו עינים ממש, ר"ל כפי מה שפירשו עליו המפרשים שהמורכבים מהיסודות הרבה מהם בעלי חיים אשר עינים להם, ושג"כ אפשר לפרש עינים על הגוונים על דרך ועינו כעין הבדולח, ירמוז לגוונים אשר יתחדשו במורכבים, ושאפשר לפרשו מלשון דמיונות כמו שנהגו חכמים, כעין שגנב, כעין שגזל. והפרושים האלה שפירש הרב בעינים הבל המה מעשה תעתועים, כי איך יאמר הנביא כפי הפירוש הראשון וגבותם מלאות עינים על עיני הבעלי חיים ולא יזכיר האזנים ושאר האברים, וכפי הפי' השני שיהיה עינים גוונים ולמה יזכיר הגוונים אשר יתחדשו במורכבים ולא הריחות והמזגים ושאר הדברים המתחדשים בהם. והפירוש האחרון שהוא מגזרת דמיון, דמיון הוא באמת, ולמה כפי כל אחת מהפי' ייחס העינים ההם לגבותם, והיה ראוי שיאמר והם מלאות עינים. אם לא שזה כלו רומז לדבר אחר ולא כדעת הרב:

טענה יז מאומרו בלכתן ילכו ובעמדם יעמודו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים, והמאמר הזה יקשה לדעת הרב מפנים. האחד שאיך אמר באופנים שהם היסודות, בלכתם ילכו כאלו האופנים מתנועעים מעצמם בחיות. ב' מאומרו ובעמדם יעמודו ואם החיות הם הגלגלים איך אמר בהם לשון עמידה שיורה על המנוחה בהיותם מתנועעים תמיד וא"א בהם המנוחה. וכן אמר אחרי זה בעמדם תרפינה כנפיהם, שהורה בזה היות המנוחה אפשרית ונמצאת בהם, ולכן אמר שבעמדם יבא בכנפיהם רפיון רמז למנוחה, כי הכנפים הם כלי התנועה ובהעדרה תרפינה כנפיהם. ג' באומרו ובהנשאם מעל הארץ, והנה הגלגלים לא יצדק בהם התנשאות מעל הארץ כי הם מתנועעים תמיד סביב למרכז שהוא הארץ ולא ינשאו ולא ישפלו ממנה. ד' אומרו ינשאו האופנים לעומתם כאלו היתה תנועת האופנים ממין תנועת החיות, ואינו כן לדעת הרב, כי האחת סבובית והאחרת ישרה ואיך אמר ינשאו האופנים לעומתם:

טענה יח מאומרו ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם מלמעלה, ויקשה הכתוב הזה לדעת הרב מצדדים. א', למה לא הביא זכר זה שהוא לדעתו הכדור העליון שאין בו כוכבים סמוך לחיות שזכר למעלה אחרי שהם כלם גלגלים והפסיק ביניהם בענין האופנים. ב', למה לא קרא הכדור הזה כמו שקרא שאר

הכדורים אשר זכר בהיות כלם חיים משכילים ולבד הארבעה כדורים המצויירים קרא חיות והכדור העליון תאר בקרח הנורא. ג', למה לא ייחס הקרח הנורא ההוא בכלל לחיות, יאמר ודמות על החיה רקיע נטוי עליהם מלמעלה, וראה תמיד לייחס הקרח לראשי החיה באומרו ודמות על ראשי החיה ואמר נטוי על ראשיהם, והנה גלגל הוא גשם מתדמה ואין לו דבר ימשול בראש. ד', מה הוא ענין נורא והיה לו לומר לבד כעין הקרח והנה אומר נורא אם היה מדבר בגלגלים אין ענין לו. ה', אומר נטוי על ראשיהם מלמעלה והגלגל הוא מתדמה ואין לו ראש ולא ישוער בעצמותו מעלה ומטה. והנה הרב המורה לא דבר מזה הפסוק והמפרשים פירשוהו לדעתו:

טענה יט מאומרו ותחת הרקיע כנפיהם ישרות אשה אל אחותה לאיש שתים מכסות להנה ולאיש שתים מכסות להנה את גויותיהם, וגם בפסוק הזה לא דבר הרב ולא ג"כ מפרשי ספרו, ויקשה לדעתו מצדדים. הא', בצורך הפסוק כלו כי יראה שאין לו ענין כלל כי אם בא להודיע שמתחת הרקיע היו החיות שהיו להם כנפים, הנה כבר ביאר שהיו להם ארבע כנפים, וכבר הודיע שממעל לחיות היה זה הרקיע, וכבר הודיע (שבניהם) שבכנפים היו מכסים את גויותיהם, והוא כלו מותר. ב', למה לא אמר ותחת הרקיע חיות שכנפיהם ישרות וזכר הכנפים ולא החיות. ואם יאמר שהכנפים האלה הם לרקיע ולא לחיות, יקשה א"כ אומר ותחת הרקיע והיה ראוי שיאמר ולרקיע כנפים ישרות. ויקשה אומר לאיש שתים מכסות ולאיש וגו' כי הכדור ההוא אחד הוא לבד ואיך יאמר עליו לאיש לאיש. ואיך יאמר ג"כ להנה בהיות בעל הכנפים אחד בלבד. ג', אומר לאיש שתים מכסות להנה ולאיש שתים מכסות את גויותיהם, והנה למעלה בחיות לא ייחס מארבעת הכנפים לכסות את גויותיהם, והחוברות היו לעופפות ע"ד מה שאמר ישעיהו ובשתים יכסה וגו' ובשתים יעופף ולמה א"כ בכאן ייחס על ארבעת הכנפים לכסוי ולא ייחס מהם לעופפות. ד', מה הוא שאמר כאן בכנפים שהן ישרות ולא זכר זה למעלה כי אם ברגלים שאמר ורגליהם רגל ישרה, ובכנפים לא זכר לשון יושר כי אם בכאן. ואם היו הכנפים משל לסבות התנועה איך יפול בהם לשון ישרות על הדרך שפירש הרב ביושר הרגלים:

טענה כ מאומרו אשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים כקול שדי בלכתם קול המולה כקול מחנה, ויקשה הפסוק הזה מצדדים. א', איך ייחס קול לחיות אם הם הגלגלים, בהיותו דעת נפסד ובלתי אמתי בנוי על שורש מבואר ההפסד כשגלגל קבוע ומזל חוזר, כמו שביארו הרב בפ"ט ח"ב. ב', למה ייחס הקול ההוא לכנפים והיה ראוי לייחסו בכלל לחיות או לתנועותיהם לא לכנפים שהם לדעתו סבות התנועה, כי הסבות ההם

לא יחדשו קול כי אם עצם התנועה ועצם המתנועע. ג', מה ראה להמשיל אותו קול ולתארו בארבעה תארים, קול מים רבים, קול שדי, קול המולה, קול מחנה, והיה די באחד מהם אם לקול המוחש יכוין כדעת הרב. ד', למה לא זכר הקול הזה שהיו עושים החיות בתנועתם למעלה כאשר דבר מהחיות שהוא היה המקום הנאות אליו, ולא שיזכרהו אחרי שהשלים דבור החיות והפסיק עם דבור האופנים ובא לבאר ענין הכדור העליון, או ישוב לתאר הקול שהיו עושים החיות. ואין לנו שיאמר האומר שאמר זה על הקול שהיה עושה הרקיע בתנועתו, כיון שהכתוב אומר ואשמע את קול כנפיהם, ואמר בעמדם תרפינה כנפיהם תמיד בלשון רבים אמרו, רומז לכל החיות שזכר:

טענה כא מאומרו ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן, והפסוק הזה יקשה מאד ענינו היותו שלא לצורך, מבחינות. א', שזה כלו כבר אמרו אם התחדשות הקול ואם אמרו בעמדם תרפינה כנפיהם. ב', כי הקול הוא הנשמע לחוש השמע ולכן אמר למעלה ואשמע את קול כנפיהם ויקשה א"כ אמרו כאן ויהי קול מעל לרקיע, כי הקול ההוא שהיו מחדשים הגלגלים בתנועתם לא יהיה הקול ההוא מעל רקיע שהוא על ראשיהם כי אם בהם בתנועתם או למטה מהם בשומעים מליהם. ג', כי איך ייחס הקול הזה פעמים לחיות ולא ייחסו לרקיע, ואם היה דעת הנביא שכל גלגל מחדש קול בתנועתו מי המונע שהכדור העליון הבלתי מצוייר יחדשהו ככדורים האחרים שלמטה ממנו. והפסוקים האלה לא ייחסו קול לרקיע כי אם לחיות:

טענה כב בפסוק וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, ויורה שלמעלה מן הרקיע שהוא הגלגל העליון מצא גלגל אחר וכנה אותו בשם כסא ושהוא כמראה לבנת ספיר, והרב בסוף הפרק ב' הנזכר מהמרכבה הביא הפסוק הזה ולא ביאר ולא העיר עליו דבר, אמנם מפרשי ספרו השתדלו להסיר הספק הזה, וכתב הנרבוני בפירושו לאותו מקום ז"ל, ועל הרקיע דמות כסא הוא גלגל אחר יקראוהו קצת החכמים הראשונים שמי ההצלחה. עכ"ל:

טענה כג מאומרו ממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש ואין חלוק ביניהם א"כ. והסתכל שהרב יסבור שהחלוק היה ממראה מתניו ולמעלה ולמטה הוא לאדם שעל הכסא, וכפי דעת חז"ל בגמרא וכפי מה שיורו עליו מאמר הפסוקים אינו כן, כי ענין האדם בא מדובק עם הכסא, באומרו ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה, ואמרו וארא כעין חשמל הוא דבר אחר ואינו תואר לאדם אשר זכר, ומפני זה אמר בו וארא שהוא הלשון שינהג הנביא בתחלת כל השגה מהם כמו שזכרו הרב בפ"ה מהמרכבה, ואם היה החשמל תואר האדם, היה ראוי שיאמר וארא על דמות הכסא

דמות כמראה אדם והוא כעין החשמל, ולז"א ז"ל עד היכן מעשה מרכבה, ר' אומר עד וארא בתראה רבי יצחק אומר עד חשמל. הנה לא זכר אחד מהם האדם כי אם וארא כעין חשמל, בדעתם שהיא היתה התחלת ההשגה ההיא ולא אמר זה על דמות אדם (ואני כבר כתבתי בדבר הזה דברים טובים בפירוש הפ"ה מהמרכבה יעויינו משם), הצד הג' באומר כאן וארא כעין חשמל, והנה חשמל אחז"ל שהיא מלה מורכבת פעם חשות פעם ממללות, וזה לא יפול בהשגת הנבדלים אם היה החשמל מורה עליהם כדעת הרב. ואתה תראה דבריו בפ"ז מהמרכבה הנזכר ז"ל. וזאת מלת חשמל ביארו שהיא מורכבת משני עניינים חש מל כלומר המהירות המורה עליו ח"ש וההפסק המורה עליו מ"ל, הכוונה התחבר שני עניינים חלוקיה בבחינות שני צדדים עליון ותחתון על צד הדמוי, וכבר העירונו הערה שנית שהיא מורכבת מן הדבור והשתיקה, ואמר עוד (על דברי חז"ל) ואין ספק שאמרם פעמים חשות ופעמים ממללות אמנם הוא על דבר נברא, וראה איך ביארו לנו שזה דמות אדם שעל הכסא החלוק אינו משל עליו ית' אבל הוא משל לדבר נברא וכן אמר הנביא הוא מראה דמות כבוד ה' וכבוד ה' אינו ה' כמו שביארנו פעמים וכל מה שהמשיל בכל אלו ההשגות הם כבוד ה' ר"ל המרכבה לא הרוכב כי לא ימשילוהו ית' והבן זה עכ"ל. ויש מי שפירש על דברי הרב שרצה בעליון ובתחתון הנה עלה ועלול, ושביאר זה באומרו שהעליון שבו כעין חשמל, ותחתון שבו כמראה אש, שהחשמל מצד הראותו המיוחדת שמורה על העליון בייחוד ירמוז לסבה הראשונה, והתחתון שבו ירמוז וימשול לעלולים ממנה. והנרבוני כתב שעשה הרב חלוק בדמות האדם שעל הכסא ואמר שהעליון שבו ממראה מתניו ולמטה הוא אש, ושהחלק ההוא העליון שתאר חשמל, הוא יתחלק לשני חלקים כפי הבחינות כי בבחינה אחת יאמר עליו מל ובבחינה אחרת יאמר עליו חש, ואמר שזהו העלול הראשון, כי הוא מורכב משני ציורים האחד והוא העליון ציור עלתו, והשני והוא התחתון ציור עצמו:

ואתה עתה המעיין ברוך ה'. שמעני אדוני וכל בעלי דעת שפטו נא ביני ובין הרב המורה כפי דבריו ושרשיו אם יסבלו דברי הכתוב דעתו כפי כל אחד מהמפרשים, כי אם כיון שממראה מתניו ולמעלה שנראה לו כעין חשמל הוא משל לסבה הראשונה יתברך כמו שפירשו, יקשה מאד מה שחלק הרב מלת חשמל אל המהירות וההפסק, או אל הדבור והשתיקה, ואמר שיורה התחברות שני עניינים בבחינות וצדדים שונים, והנה אין באל ית' הרכבה ולא התחברות עניינים ולא יאמר עליו מהירות והפסק ולא דבור ושתיקה, ולא בחינות שונות. ואם אמרנו כפי הפירוש השני שהחלק העליון שתאר בחשמל הוא העלול הראשון, ולכן היו בו בחינות יען נתחברו בו שני הציורים מצד עלתו ומצד עצמו,

אשאלך והודיעני, והחלק התחתון ממראה מתניו ולמטה שהיה כמראה אש מה הוא, כי הוא אינו דבר מהמורכבים השפלים, וגם אינו מהגלגלים אחרי שהוא מחלק האדם שעל הכסא, ואינו מהחיות ולא מהרקיע. ואם נאמר שהחלק העליון שתאר החשמל הוא העלול הראשון, והחלק התחתון שתאר באש הם שאר העלולים ממנו, יקשה מאד למה בחלק העליון ההוא אמר הרב שתאר בחשמל לפי שיתחברו בו שני העניינים, וכמו שפירשו עליו ציור עצמו וציור עלתו, והנה בכל אחת משאר העלולים ימצא זה כי יהיו בו שני ציורים ציור עצמו וציור עלתו, ולמה א"כ ייחד זה בעלול הראשון לבד והוא הדין בכל העלולים והם א"כ כלם מהחלק העליון ובכלם יתוארו מחשמל. סוף דבר לשון הכתובים לא יסבלו דעת הרב:

טענה כד מאומרו כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה' ואראה ואפול על פני ואשמע קול מדבר. וכתב הרב פ"ז מהמרכבה חומר הקשת המתואר הנזכר ואמתתו ידוע, וזה נפלא בדמוי ובהמשלה מאד, והוא בלא ספק בכח נבואה והבינהו, עכ"ל. ודעת המפרשים בכוונת הרב הוא שאמר הרב זה על הכנת נפש הנביא להנבא מבין שאר השכלים, וכמו שהענן הזך ביום הגשם מבין שאר העננים בהכנתו תקבל זה הרושם מהשמש, מה שלא יקבלהו שאר העננים, כן נפש הנביא להכנתה בהשכילה פרטי הנמצאות חודשה אצלו הנגה לקבל השם הנבדל ולהדבק בו, וזהו ענין הנבואה וזהו הדמוי הנפלא והמשל החזק שעשה הנביא להמשיל ולתאר ענין הנבואה. ואם זה הוא דעת הרב וכוונתו היא באמת רחוקה ממני, לפי שהנביא היה מספר ענין השגת נבואתו ומה שראה, ולא היתה כוונתו הנה לבאר ולדמות איך תבא הנבואה לנביאים, ואינו מצורך דבריו ולא מהמשך הענין. ועוד כי אם היה הדמוי וההמשל כלו איך תקבל נפש הנביא שפע השכל הנבדל, איך יאמר הכתוב כן מראה הנגה סביב, והיה ראוי שיאמר כן מראה הנבואה או כן מראה נפש הנביא בהדבקה, לא שיאמר כן מראה הנגה סביב והנגה אינו נפש הנביא, ועוד אומרו הוא מראה דמות כבוד ה' כי זה על הדבר הנראה אליו אמר לא על הכנת נפש הנביא, והנה כבוד ה' אם הרב יסבור שהוא עולם השכלים, איך יאמר שהכבוד האלהי ההוא בעצמו הוא כמראה הקשת, כי אותו הדמוי אינו לכבוד ה' כי אם לנפש הנביא בהדבק בכבוד ה', ואתה תראה בדברי הרב פס"ד ח"א בשתוף כבוד ה' שכתב שפעמים רוצה בו האור הנברא אשר ישכינהו השם במקום על צד המופת להבדלה, ופעמים רוצה בו עצמו ואמתתו, ופעמים רוצה בכבוד הגדלת האנשים כלם את השם ית', ולא זכר שיאמר כבוד ה' על הנבואה שיזכה הנביא אליה, כ"ש באומרו כן מראה הנגה מראה דמות כבוד

ה', הכי שני דמיונים זה אחר זה מראה הנגה מראה דמות כבוד ה' וזה על דבר נמצא או על הנבואה, והראיה לזה אומרו וארא ואפול על פני ואשמע קול מדבר שהוא היוצא ממה שראה:

טענה כה ממה שבא במראה השנית שראה יחזקאל (פרשה י') שהכרובים הם החיות כמו שאמר וירומו הכרובים היא החיה אשר ראיתי בנהר כבר, ואם החיות הם הגלגלים כדברי הרב, יקשה מאד למה יקראם כלם כרובים, כי עם היות לכלם פני אדם כמו שהניחו, לא יתחייב שיהיו פני כרוב שהוא הצעיר לימים מבני אדם והיה ראוי שיקראם אנשים לא כרובים שהם ילדים לדעתו, הלא תראה הכתוב אומר פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר, ואם היה כמ"ש הרב שכל הפנים האלה היו פני אדם, אם לא שיהיו נוטות בייחוד אל אותם הפנים המיוחדות שזכר, א"כ לא היה ראוי לקרוא כלם כרובים שהיא האחת מהצורות המיוחדות כמו שלא יקראו כלם אריות או נשרים, ולכן אמרתי שהיה ראוי שיקראו בשם הכולל שהוא אנשים לא בשם המיוחד והקצתי שהוא כרובים אחרי שלא היו כלם כרובים לפי האמת:

טענה כו כי אם היו החיות הם הכרובים והם הגלגלים איך אמר הכתוב שמה, בא אל בינות לגלגל אל תחת לכרוב ומלא חפניך גחלי אש מבינות לכרובים וזרוק על העיר, ויבא לעיני והכרובים עומדים מימין לבית בבוא האיש והענן מלא את החצר הפנימית, וירם כבוד ה' מעל הכרוב על מפתן הבית וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה', ואמר ויצא כבוד ה' מעל מפתן הבית ויעמוד על הכרובים, וישאו הכרובים את כנפיהם וירמו מן הארץ לעיני בצאתם והאופנים לעומתם ויעמוד פתח שער בית ה' הקדמוני וכבוד אלהי ישראל עליהם מלמעלה, האם השכל הישר השופט האמת יסבול שהיה אש בין הגלגלים ויהיה דבר אחד בינות הגלגל ודבר אחר כרוב, ואם הגלגלים הם עומדים לימין או לשמאל הבית או העולם, ומהו כבוד ה' הנוסע מהכרוב אל מפתן הבית. ואיך הכרובים הגלגלים ירומו מן הארץ ויעמדו פתח שער הבית. ואיך היה כבוד ה' עליהם. כי כפי שרשי הרב כבוד ה' הוא למעלה מן הרקיע אשר הוא על ראשי החיות:

טענה כז כי אם היו האופנים הם היסודות כדעת הרב איך יאמר עליהם הנביא שמה וכל בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם, והנה כפי שרשי הרב אין באופנים גופים וידים כיון שהכנפים לדעתו הם כדוריות הגלגל, והנפש והשכל והחשוק אשר לו, וכל זה לא יתכן שנאמר ביסודות שהם גשמים מתים, והידים ג"כ הם לדעתו פעל הגלגלים בהתהוות ופעולותם בשמירת המתהווה, ועם היות שיאמר באופנים בשר וגב, הנה ידים וכ"ש כנפים הוא דבר בלתי מתיישב ובלתי משוער בהם:

טענה כח כי אם היו האופנים הם היסודות איך אמר בהם וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר, והנה הצורות האלה לדעת הרב הם הכחות המיוחדות הבאות מהגלגל ביסודות ובמורכבים מהם, וזה א"א שיאמר ביסודות עצמם כי אין גם להם פנים כ"ש שנאמר שהיו בהם אותם הפנים עצמם שזכר בחיות. ונראה שהרב הרגיש בספק העצום הזה מתוך דבריו שכתב בפרק ג' מהמרכבה ז"ל ואח"כ אמר היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה, והשיב הצורות בעצמם והתנועות בעצמם, והתבאר שהחיות הם הכרובים והכרובים הם החיות עכ"ל. נראה מדברי הרב שחושב שאלה הצורות שאמר בכאן על החיות אמרם ולא על האופנים. אבל הכתובים צעקו חוצה קראו אחריו מלא שאין הדבר כמו שחשבו, לפי שהפסוקים ההם כלם על האופנים ידברו לא על החיות, הלא תראה התחלת הדברים וארא והנה ארבעה אופנים, ואח"כ אמר וכל בשרם וגביהם וזה על האופנים אמרו, כמ"ש קודם זה בהם וגביהם וגובה להם, ואח"כ אמר והאופנים מלאים עינים, ואח"כ לאופנים להם קורא הגלגלים באזני, ועל זה אמר וארבעה פנים לאחד, היתכן לפרש זה כי אם על האופנים אשר אחר שהיה הדבור בהם והדרוש. והראיה המורה עוד על זה היא שאח"כ בדברו על החיות אמר היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה, ארבעה ארבעה פנים לאחד וארבע כנפים לאחד ודמות ידי אדם תחת כנפיהם ודמות פניהם המה הפנים אשר ראיתי על נהר כבר, הנך רואה בעיניך שהפנים שזכר למעלה פני האופנים, ולזה לא נאמר בהם פני שור כי אם פני הכרוב, שזה יהיה ההבדל אשר ביניהם לחיות, וגם לא אמר בפני האופנים ההם אשר היו לימין או לשמאל כאשר אמר בחיות. והסתכל כי למעלה בדברו באופנים אמר וכל בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם, ולפי שזכר בהם בשר וגב וידים וכנפים ולא זכר בהם פנים, לכן הוצרך לומר עליהם וארבעה פנים לאחד וכל זה על האופנים אמרו, ולכך בדברו אחר זה בחיות אשר זכר שהמה הכרובים, הוצרך לומר שהיו להם כנפים וידים ופנים, ושהפנים היו אותם הפנים אשר ראה בנהר כבר, ר"ל פני אדם, ופני אריה, ופני שור, ופני נשר, הנה לא יאמר שהיו הפנים אותם אשר זכר למעלה כי הם היו צורות האופנים, (כי אם) אשר ראה בנהר כבר, ומפני זה הוצרך לומר ודמות פניהם המה הפנים, ואם היו הפנים שזכר למעלה פני החיות כדעת הרב היה הפסוק האחרון הזה ללא ענין. והאמת יורה דרכו:

ואין ספק שהרב המורה ראה בפסוקים כל הדברים האלה אשר העירותי או רובם, אבל הוא היה נשען כל כך על דעתו ועל חקירותיו, שאחרי חשבו שהיה זה האמת ושכן

ראוי שיהיה, לא חשש לפסוקים והוא חשב לשנותם, או אולי בחשבו שענין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן. רחמנא לצלן מהאי דעתא:

זהו מה שראיתי לכתוב בענין הגדול הזה להתיר מעל הנביא תלונת הרב המורה ומחזיקי דעתו. והיה זה ממני כמעט מהעיון גנובתי יום וגנובתי לילה בעיר **מולינא** בבית המעולה אברהם צרפתי יצ"ו, טוב למאכל ותאוה הוא לעינים ונחמד להשכיל, והתהלה לאל המהולל בתושבחות:

חסלת מהאברבנאל

באור סוד ספר מורה נבוכים

מאמר קצר בביאור סוד המורה ואופן חבורו חלקיו ודרושיו וקשור פרקיו זה עם זה:

הנה רבינו המורה חלק ספרו לשלשה חלקים, ובחלק ראשון שם ע"ה פרקים, ובחלק שני שם מ"ח פרקים, ובחלק שלישי נ"ד פרקים, והיו כלם קע"ז וסימנם **גן עדן**, ואמנם דרושיהם הם רבים, אבל בכלל אומר שבחלק הראשון חקר ראשונה מהשמות המשותפים והמושאלים ודברים המתיחסים אליהם, והיה זה בפרקים מ"ט הראשונים ממנו, ומשם עד פרק ע' שהם כ"א פרקים דבר בתוארים שיוחסו לבורא, ומשם עד סוף החלק שהם ו' פרקים דבר מהחכמות הרבות שהיו באומתנו ושהנמצא בכללו כאיש אחד, ומהקדמות המדברים ומופתיהם על הבקשות הד' היקרות שהם, מציאות השם ית', ואחדותו, ושאינו גשם, וחדוש העולם, ובזה חתם החלק הראשון:

החלק השני הביא בתחלתו זכרון ההקדמות הפילוסופיות, ואחריהם בפרק ראשון דרכי המופתים שעשו הפילוסופים בביאור שלש השאלות היקרות הראשונות, ממציאות האל, ואחדותו, ושלילת גשמותו, ומהמופת שבחר הרב לעשות עליהם. משם עד פרק י"ב שהם עשרה פרקים זכר הרב ענינים מפורדים מהמלאכים והגלגלים, ממה שיסכימו עליו דעות הפילוסופים עם מאמרי התורה והנביאים. וכתבו מפרשי ספרו שבאו הפרקים ההמה דרך הצעה למעשה מרכבה, ומשם עד פרק ל"ב שהם י"ט פרקים חקר הרב בדרוש חדוש העולם, והתוכח עם כת אריסט"ו המקיימים קדמותו ובאר מעשה בראשית, ומשם עד סוף החלק ההוא שהם ט"ז פרקים דבר הרב מהנבואה:

ואמנם החלק השלישי מתחלתו עד סוף פרק ז' דבר הרב ממעשה המרכבה, ומתחלת פרק ח' עד פרק ט"ז שהם ח' פרקים, הביא ענינים מפורדים, שההפסד והרע הוא מצד החומר, ושהחומר מחיצה גדולה מהשגת השכל הנפרד, ושהמדברים לא ידמו העדר

אלא ההעדר הגמור, ושהרעות הגדולות הנופלות בין בני אדם נמשכות לסכלותם, ושהרבה פעמים יעלה על לב ההמון שהרעות בעולם יותר מן הטובות, ואם ראוי לבקש תכלית למציאות הזה בכללו, אם לא, ושלא יטעה עצמו אדם בהגדיל נפשו כשידע שעורי הגלגלים ושלנמנע טבע קיים, ומשם עד פרק כ"ה שהם ט' פרקים, דבר בדרושי הידיעה וההשגחה והנסיון, ומשם ואילך עד פרק נ' שהם כ"ה פרקים, דבר מטעמי המצות, ומשם ועד סוף הספר דבר ג"כ בענינים מפורדים, אם מספורי התורה שהיו כלם לצורך ותועלת, ואם מעבודת האדם משיג האמתיות, ואם באזהרת איך יתדבק לבוראו, ואם בפירוש ג' שמות שהם חסד ומשפט וצדקה וחתם ספרו בפרק החכמה, וכבר יפלו על זה שאלות או קושיות י"א, ואלו הן:

א) למה זה עשה הרב המאמר הזה נחלק לג' חלקים, ולמה לא יהיו שנים לבד או ד' או יותר, או היה יותר טוב מבלי חלוק חלקים, כי כן קראו הרב עצמו תמיד מאמר להורות על אחדותו והקשר חלקיו ודרושיו זה עם זה:

ב) מי הביא הרב לייחס הדרושים האלה שזכרתי בחלקים שייחדם שם, ולמה לא יהיו התוארים מדרושי החלק השני או החלק השלישי, וכן בשמות המשותפים וכן חדוש העולם והנבואה למה לא יהיו מח"א או מח"ג וככה בשאר הדרושים שבחלק שלישי:

ג) למה זה הביא הרב דרוש התוארים קודם ביאור מציאות השם ואחדותו ושלילת גשמותו, כי הנה סדר הלמוד היה שיבאר ראשונה שהוא יתברך נמצא אחד ובלתי גשם ואחר כך יבאר ענין תואריו, וכן עשה אבוחמ"ד בספרו:

ד) מה ראה הרב לדרוש ולחקור בד' שאלות היקרות ההם יחד ולא צרף שאלה אחרת לא מן הנבואה ולא מן ההשגחה והידיעה ולא משאר הדרושים האלהיים, ומה הייחס שיש לד' שאלות האלה זו עם זו שבעבורו נתקשרו כלם:

ה) מה ראה הרב לדבר בד' השאלות היקרות ההם בדלוגים, כי הביא בסוף החלק הראשון הקדמות המדברים ומופתיהם עליהם, ובתחלת חלק השני הביא הקדמות אריסט"ו ומופתיו על ג' מהם, והיה ראוי שיתחבר הכל אם בחלק א' אם בחלק ב':

ו) למה הביא הרב אחר זה אותם העשרה פרקים מדרושי המלאכים והגלגלים המיוחסים למעשה מרכבה בתחלת החלק השני, ויותר ראוי היה שיזכרם בח"ג שייחד לדרוש המרכבה, ואם עשאו להעלים, למה זה הניחם במקום שהם בו ולא במקום אחר:

ז) למה זה הביא הרב דרוש הנבואה בכלל בח"ב, ודרוש נבואת יחזקאל בפרט בח"ג, כי הנה בהיות הפרט מטבע הכולל, היה מן הראוי שיהיו שניהם במקום אחד, ר"ל הנבואה בכלל ונבואת יחזקאל בפרט, אם שניהם יחד בחלק שני או שניהם יחד בחלק שלישי:

ח) למה זה הביא הרב המורה דרוש הידיעה וההשגחה בח"ג, ודרוש הנבואה קודם לזה בח"ב, כי הנה כפי סדר הלמוד, ראשונה ראוי שנדע שהאל יתברך ידע עניני בני אדם ופרטיהם, ושמשגיח בהם, ואח"כ נדע שינבא אותם, כי הנבואה היא ידיעה והשגה משובחת:

ט) למה זה זכר אותם הענינים המפורדים בח"ג, מהרעות הנמשכות מהחומר, ומדעת המדברים בהעדר שהרעות בעולם אינם יותר מהטובות ומבקשת תכלית העולם, ומשעורי הגלגלים וגדלם ושלנמנע טבע קיים, כי הם דברים בלתי מתיחסים שמה:

י) למה זה זכר הרב טעמי המצות בח"ג, כי בהיות המצות בכלל התורה, והתורה מסוג הנבואה, היה ראוי שבמקום שביאר ענין הנבואה בכלל, ונבואת משה ותורתו ונצחיותה, יזכור ג"כ טעמי המצות שבאו בה, ולא בחלק שלישי בסוף הספר:

יא) למה זה הביא הרב המורה בסוף ספרו אותם הששה פרקים שזכרתי מספורי התורה ועבודת משיג האמתיות והנהגת המתבודד, ופירש שמות חסד משפט וצדקה והחכמה, ואיך התייחסו הענינים ההם למקום ההוא בסוף ספרו:

אלה הם מועדי שאלתי ובקשתי בסדור ספר המורה ובדרושיו. והנה לא ראיתי לאחד מן המפרשים שהתעוררו על זה דבר, לבד זה ראיתי בשם הר"ן שכתב בהגה"ה אחת וז"ל. דע כי הרב חלק ספרו לג' חלקים, הראשון אלהי, והשני שמימי, והשלישי טבעי, כי ענינו בחלק א' הוא באל יתברך ובמלאכיו ותואריו ואחדותו ושלילת גשמותו, וסוף חלק זה, בפרק י"ב מחלק שני המתחיל, מבואר שכל מחודש יש לו סבה פועלת, ובפרקים אלו שהם בפנות מציאות האל ית' הם תכלית כל מושג, וחלק שני מתחיל בפרק הנזכר ונמשך עד פרק ח' מח"ג המתחיל, כל הגשמים ההוים ונפסדים, כי כל מה שהוא מעולם הגלגלים הוא מחלק ב'. ומפרק ח' עד סוף הספר הוא מחכמת הטבע, וכיון לזה כי ג' עולמות משתלשלים מאחד ומתערב כח אחד באחד, וכן רצה הרב לקשר ולערב ג' חלקי ספרו למען יהיה המשכן אחד, עכ"ל:

ואין דבריו בזה נכונים אצלי, אם לפי שהוא עשה גבול החלקים בזולת מה שהגבילם הרב המורה, באמרו שהח"א סופו בפ' י"ב מח"ב, וחלק ב' סופו בפרק ח' מחלק ג', וזה דבר לא הניחו הרב המורה אבל חלופו:

ואין ספק שלא נכנס הר"ן לעוות גבולי החלקים, אלא מפני שדחקוהו ספקות ד' וח' שהעירותי אני. ואם לפי שעשה החלק ב' שמימיי והג' טבעיי מהעולם השפל ולא ידעתי מאין לו זה. כי הנה בח"ב דבר מחדוש העולם שהוא כולל לשמים ולארץ, ומהנבואה שהיא שפע בתחתונים, ואיך יאמר אם כן שיוחד החלק ההוא בעניני השמים, כי הוא

באמת רובו או כלו טבעי. גם התקשרות החלקים והפרקים כדי שיהיה המשכן אחד לא בארו. ומי יתן ידעתי ואמצאהו. ע"כ אמרתי כי דעתו בזה בלתי נכון:

ואמנם דעתי באמתת הדבר הזה והתר השאלות כלם הוא כפי מה שאומר לך. הנה הרב המורה כמו שידעת עשה פירוש המשנה בבחרותו כי הוא התחילו בקורטוב"א בהיותו בן כ"ג שנים, והשלימו במצרים בהיותו בן שלשים שנה, וכמו שהעיד הוא בעצמו בסוף הפירוש ההוא. וידעת שבמסכת סנהדרין בפרק חלק, על אותה משנה ראשונה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, הביא הרב זכרון העקרים והיסודות שראוי לכל אשר בשם ישראל יכונה שיאמין אותם במה שהוא בעל תורה לשיזכה לחיי העולם הבא, והם לפי דרכו י"ג עקרים. א) מציאות האל. ב) אחדותו. ג) שאינו גשם ולא כח בגשם. ד) שהוא לבדו קדמון וכל זולתו אין קדמון כי אם מחודש. ה) שראוי לעובדו ולא למלאך וגלגל ולשום דבר אחר. ו) שהוא ינבא לבני אדם בהיותם נכונים אליו. ז) שנבואת משה גדולה למעלה ממדרגת שאר הנביאים כלם. ה) התורה שהיא בידינו היא אלהית נתונה על ידי משה. ט) שהיא נצחית לא נשתנה לעולם ולא תומר בזולתה. י) שהאל ית' יודע ענייני בני אדם ופרטיהם. יא) שיש שכר טוב לצדיקים ועונש לרשעים, שהיא ענין השגחתו. יב) ביאת משיחנו שיבא כמו שיעדו הנביאים. יג) שלקץ הימים יחיו המתים אשר מתו כבר. אלה הם העקרים שהניח הרב שמה, אבל זכרם והניחם שמה על צד ההנחה והספור ובקוצר גדול:

ואני במאמר ראש אמנה אשר עשיתי בעקרי האמונה ושרשיה בארתי בפרק עשירי ממנו שנהירו וסוכלתנו וחכמה יתירה אשתכחת ברבינו המורה במספר העקרים ההם וסדורם. ומכלל החכמות שזכרתי שם שכיון בהם הרב שנאמין בתורה האלהית לא נמלט אמונתו משתהיה, או אם נתלית בו ית' או שתהיה נתלית בפעולותיו, כי אין בנמצא זולת האל ומעשיו כמו שזכר הרב עצמו:

אמנם האמונה בו ית' היא מציאותו המשובח שהוא מחויב המציאות מצד עצמו וגם בשהוא אחד, שאם לא היה כן לא היה מחויב המציאות, וגם שאינו גשם ולא כח בגשם שאם היה גשם היה מתחלק, א"כ שלשה העקרים האלה הם אמונה בשם ית' מצד עצמו:

ואמנם האמונה מצד פעולותיו, יש ממנו בפעולותיו שעברו בזמן שעבר, ומזה המין הוא חדוש העולם עם היותו נכלל בעקר הד' שהוא היותו ית' קדמון לבד, ושנבא הקב"ה השלמים מבני אדם כמו שהעידו עליו הכתובים, ושנבואת משה רבינו ע"ה במדרגה עליונה מכלם, ושנתן לו תורה מן השמים ושהיא נצחית בלתי משתנה, כי הנה חמשה העקרים האלה הם מסוג האמונה בפעולותיו ית' שעברו:

ויש מהאמונה ג"כ בפעולות האל ית' הכוללות התמידות בכל זמן, עבר והווה ועתיד, ומזה המין הם הידיעה והשגחתו שהוא השכר והעונש. ויש מהאמונה ג"כ בפעולות האלהיות העתידות והם ביאת המשיח ותחיית המתים. ואמנם בעקר האחד שהוא ראוי לעבדו, הוא תכלית כל העקרים, כמו שיתבאר. ואין ספק שעקר ביאת המשיח ותחיית המתים כי הם נכללים בכלל אחד שכר ועונש, כי הם חלקים מהשגחתו העליונה, אבל מנאם והניחם הרב עקרים בפני עצמם כדי להשרישם בלב ההמון, כי היו העקרים והיסודות שזכר שם לא לבד לחכמים שבאומה, כי אם לכל עדת ישראל כקטן כגדול:

וכאשר העיר ה' את רוח רבינו המורה לחבר הספר הנכבד הזה, מלאו לבו לבאר אותם העקרים אשר כבר זכר בפירוש המשנה על דרך ההנחה והציור בלבד, ולחקור בענינם כפי העיון ויושר הסברא, ועדות כתובי התורה בספר הזה בביאור שלם. ולכן עשה התחלות חקירתו ועיונו בשלשת השאלות היקרות שהם מציאותו ית', ואחדותו, ושלילת גשמותו, להיותם העקרים הראשונים הנתלים בעצמו יתברך. ובעבור שאנשים רבים ספקו עליהם אם מפאת פשוטי התורה המטים אל הגשמות ואל הרבוי והשנוי והפעלות בו ית', ואם מפאת התוארים שהיו מתארים אותו בהם שהיו מביאים אל הגשמות והשנוים, לכן בחלק ראשון באר ראשונה השמות המשותפים והמושאלים שנאמרו בו יתברך ואחריהם הביא דרוש התארים באותם הפרקים שזכרתי למעלה. וכבר ביאר הרב צורך ביאור השמות בהקדמת ספרו, ובפרק אחר ממנו בשתוף צלם, וכן צורך המאמר בתוארים ביארו בפ"ב הוא פרק האמונה. ואחר זה התאמץ הרב לעשות ראיות ומופתים לבאר ג' השאלות היקרות ההם, ולכן הציע הראשונה בפרק ע' (צ"ל בפרק ע"א) דע כי החכמות הרבות (אשר היו) באומתנו באמתת אלו הענינים אבדו באורך הזמן וכו' לבאר שם ענין המדברים ומאין היתה התחלתם, וסמך לזה פרק ע"א (צ"ל ע"ב) לבאר שהנמצא בכללו כאיש אחד (איין ?אינדיווידואום), לפי שמזה יטעון על המדברים ששמו הקדמותיהם מבטלות טבע המציאות, וזכר אחר זה הקדמות המדברים על השאלות הד' מהם ומופתיהם יטעון עליהם להיותם בעיניו הקדמות לא צלולים. והנה שמם בסוף ח"א לשתי סבות, ראשונה לפי שהחלק ההוא ייחד להתווכח עם בעלי הדת התורניים, ולכן הביא שמה השמות המשותפים והתארים שהם נלקחים מכתבי הקדש, וצרף אליהם דרכי המדברים שהיו ג"כ אנשי הדתות ונמשכים אחר התורה, וכאלו אין מחלוקות עמהם באמתת הדרוש, אלא באופני הראיות שעשו עליו ועל זה אמר הרב בפרק ע' (צ"ל ע"א). ואם תהיה ממי שיספיק לו במה שאמרו המדברים (ותאמין שכבר התבאר המופת על חדוש העולם) אני אוהב זה וכו', כי הנה אמר זה להיותם משותפים

עמנו באמתת הדרוש הזה. א"כ הביא הקדמותיהם ודרכיהם בחלק ראשון לפי שהוא החלק שייחד להתווכח עם התורניים. והסבה השנית היא מפני שהחלק א' ההוא ייחדו הרב להביא בו דעות מי שקדמוהו ולבטלם, וכמו שעשה בדרוש השמות והתארים, עשה ג"כ במופתי שלשת השאלות היקרות שהביאם שם לטעון עליהם ולבטלם:

האמנם בחלק שני הביא דעות הפילוסופים והקדמותיהם על אותם השאלות שלשה, ולפי שדרך הפילוסוף היה בהפך דרך המדברים. יען המדברים ביארו מציאות האל מפאת חדוש העולם, ולכן עשו ראשונה מופתיהם על חדוש העולם, ומשם הכריחו מציאות מחדש, ואמנם הפילוסופים ביארו מציאות האל מפאת התנועה השמימיית, ולכן היה אחת מהקדמותיהם היות התנועה והזמן קדמון. ובהיות דרכי המדברים בתכלית ההרחקה מדרכי הפילוסופים, שמם בחלקים מתחלפים. ויש לי עוד סבה אחרת והיא שלמה, שהפילוסוף השתמש במופתיו מאותה הקדמה שהניחו מקדמות העולם. והיתה כוונת הרב להשיב על אותה הקדמה ולבטלה בחלק שני, ולכן הוצרך להניח באותו חלק הקדמות הפילוסופים ומופתיהם מה שכללו, כדי להשיב עליו מיד להתווכח עם הפילוסוף בענינה, תראה זה מדברי הרב כמו שכתב בסוף החלק הראשון וז"ל. ואחר שהשלמנו תכלית דבריהם נתחיל גם כן בזכרון ההקדמות הפילוסופיות וזכרון מופתיהם על מציאות האל ואחדותו והמנע היותו גשם עם מה שאקבל מהם מקדמות העולם ואע"פ שלא נאמינהו, ואח"כ אראך דרכנו אנחנו במה שהישירתנו אליו אמיתת העיון מהשלמת המופת על אלו השלשה שאלות ואכנס מיד עם הפילוסופים במה שאמרוהו מקדמות העולם ויהיה זה בחלק שני עכ"ל:

הנה בארתי בזה למה יוחד החלק ראשון באותם הדרושים שזכר הרב בו. ואמנם החלק שני הנה בו כמו שאמרתי בתחלתו הקדמות הפילוסופים, ובפרק ראשון הביא מופתיהם בהנחתם שהיה העולם קדמון. ובפרק שני הביא הרב מופת לפי דעתו כולל והחלט על שלשה הבקשות ההם מבלי התבוננות אם היה העולם קדמון או מחודש. והנה הביא אחר זה העשרה פרקים שזכרתי מעניני המלאכים והגלגלים, לא בלבד להציעם לדרוש המרכבה כמו שחשבו המפרשים, אלא מפני שנצטרך הרב אליהם אם לעניני הגלגלים, ר"ל הנחותיהם לענין חדוש העולם, כמו שתראה בפרק י"ט מח"ב ששם הכריח הרב דעתו בחדוש התנועות הגרמים השמימיים ועניניהם, וכן בפרק כ"ד שזכר בו מעניני התכונה. ואם דרוש המלאכים לפי שיצטרך אליו אם לענין חדוש העולם הוא בפרק כ"ב המתחיל גזרה מוסכמת עליה מאריסטו. וכן הצטרך למה שבאר בה מעניני המלאכים לדרוש הנבואה וגדרה באל, ששם ביאר שהיא שפע שופע מהשי"ת באמצעות השכל

הפועל, וגם כן למה שזכר בפרק מ"ב, שכל ראיית מלאך הוא במראה הנבואה (או בחלום), וגם כן השתמש ממה שביאר באלה הפרקים משתוף שם מלאך, למה שביאר באותו פרק מ"ב שהגר המצרית לא היתה נביאה ולא מנוח ואשתו:

הנה אם כן מה שהביא הרב באותם עשרה פרקים נצטרך אליו לדרוש החדוש ולדרוש הנבואה מלבד מה שיועילהו לענין המרכבה שהוא על הכוונה השנית. וכבר העיר על זה בפרק ג' מח"ב (צ"ל בפרק ב') וז"ל. והנה טוב אצלי שאשלים דעות הפילוסופים ואשלים ואבאר מופתיהם במציאות השכלים הנבדלים, ואבאר השתוותם ליסוד תורתנו הקדושה, ר"ל מציאות המלאכים ועניני הגלגלים, ואשלים זה הענין ואשוב אחר זה למה שיעדתיו מהביא ראיות על חדוש העולם, כי החזקות שבראיות עליו לא יתאמתו ולא יתבארו אלא אחר ידיעות מציאות השכלים הנבדלים וכו'. הנה אם כן בחלק שני ביאר הרב בדרך העיון שלשת השאלות היקרות, מציאות האל, ואחדותו, ושלילת גשמותו. וגם כן העקר הרביעי שהוא יתברך קדמון וכל מה שזולתו מחודש, ובאר זה בביטול הכת המנגדת ובעשותו טענות מכריחות על החדוש, ועקרו, עם מה שכתוב בתורה ודברי חכמים ממעשה בראשית, וחתם דבריו בתת העילה בחזוק תורת השבת (בפרק ל"א מח"ב), שצוה הש"י לזכרון ולפרסום אמונת החדוש. ובזה נשלם הדרוש ההוא, ובאר ארבעה העקרים ההם הנתלים בעצמו יתברך, והמשיך אחריו הדרוש בנבואה, ושם ביאר ענין הנבואה בכלל, ודעות הפילוסופים התורנים בה וגדרה ומדרגותיה. וכן ביאר בפרק ט"ל מאותו חלק שלמות משה רבינו ע"ה בנבואה עד שאמר, שלא יאמר שם נביא עליו ועל שאר הנביאים אלא בשתוף השם, וכן באותו הפרק ביאר עקר התורה שהיא אלהית, שלמה תכלית השלימות, ושהיא נצחית לא תתחלף באחרת:

והנה סמך הרב דרוש הנבואה לדרוש חדוש העולם, לסבות. אם מפני שמצא הרב דעות בני אדם בנבואה בדעותיהם בקדמות העולם וחדושו, וכמו שזכר בתחלת פרק ל"א המתחיל, דעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם, שמפני הדמות ההוא סמך אותם הדרושים זה לזה, או אם מפני שחדוש העולם, והנבואה, ונבואת משה, ושהתורה אלהית, ונצחיותה הם ה' שרשים ועקרים נתלים בפעולות האלהיות מהזמן שעבר. וגם כיון לסבה ג' בסמיכות דרוש הנבואה לדרוש החדוש, והוא שהנבואה תאמת אמונת החדוש, וכבר העיר על זה הרב בפרק ט' חלק א' וז"ל. ואם לא יתבאר אצלך במופת חדוש העולם אבל תקח אותו מהנביאים בקבלה אין היזק בזה, ולא תאמר איך תאמת אם העולם קדמון או מחודש, עד שתשמע דברינו בנבואה בזה המאמר עכ"ל, שרצה הרב בזה להעיר מה שכתב בפרק ח' חלק ב' וז"ל, ודע שהנביאים אמתיים יגיעו להם

השגות עיוניות בלא ספק לא יוכל האדם בעיון לבד להשיג הסבות אשר יתחייב אליהם הידוע ההוא וכו':

ואמנם החלק השלישי ייחדו הרב לבאר בו העקרים והאמונות הנתלים בפעולותיו ית' המתמידות ונמצאות תמיד, ולכן התחיל בדרוש מעשה מרכבה, לא מצד שהיא נבואה, אלא מפני שהתבאר הנהגתו יתברך בהשגחה כוללת העולם התחתון באמצעות הגלגלים, כי בתנועתם יניעו היסודות ויערבום וירכיבום זה בזה, ויחדשו מיני המורכבים וכמו שאמר כי רוח החיה באופנים (יחזקאל א' כ"א), כי החיות לדעת הרב הם הגרמים השמימיים, והאופנים הם היסודות. ושהגלגלים יתנועעו מהמניעים הנבדלים, ושהסבה הראשונה משפעת בהם כח הנעתם, שכל זה הוציא הרב מדרוש המרכבה בז' פרקים מאותו חלק, ולפי שהיה דעתו לסמוך לזה דרוש הידיעה ודרוש ההשגחה האלהית בפרטים, שהיא מתן שכר לעובדים ועונש לרשעים, והיות שהרבה מהראשונים כחשו בזה מפאת רוע הסדור שראו ברעות הצדיקים וטובות הרשעים, הוצרך הרב להקדים לדרושי הידיעה וההשגחה אותם הח' פרקים שבאו אחרי המרכבה. כי הנה בפרק ח' מח"ג זכר הרב שההפסד ישיג למורכבים מצד החומר ולא מצד הצורה, ובפרק ט' ביאר שהחומר מחיצה גדולה ומסך מונע מהשגת השכל הנפרד. ובפרק י' ביאר רעות האדם הם כלם מצד החומר שלו, והם מדברים טבעיים, ואין ראוי שיתלונן מהם, כי הם מהכרח החומר ומטבע ההעדר המחובר בו. ובפרק י"א באר שיש ג"כ רעות בבני אדם והם הנופלות מקצתם לקצתם, לפי הכוונות והתאוות והדעות, ושהם ג"כ נמשכות אחר ההעדר, מפני שהם כלם מחוייבים לסכלות שהוא העדר החכמה, ואין ג"כ להתלונן מזה כי הוא מפאת האדם, ואולת אדם תסלף דרכו. ובפרק י"ב ביאר שגם אותם הרעות שהם מפאת החומר והסכלות, הם על המעט לא על הרוב כמו שחשבו אנשים, וביאר עם זה הרעות שיקרו לאדם לבקשות המותרות, כי ההכרחי מספיק מאד. ולפי שהיו בני אדם מתלוננים מהטבע במה שיקרם רעות אף שהיו מצד החומר לחשבם שהיה העולם כלו נברא בשבילם, ושהאדם תכלית המציאות בכללו, הוצרך הרב לבטל הדעת הזה, ובעבורו הביא פרק י"ג שהתחיל הרבה נבוכו השלמים. בבקשת תכלית זה המציאות, שביאר בו שאין לבקש תכלית אל כללות העולם, אבל שכל דבר מהעליונים והתחתונים הוא לתכלית עצמו. וכדי להורות שלא היה כללות העולם וכל שכן העליונים בעבור התחתונים, הוצרך להביא פרק י"ד שהתחיל ממה שצריך גם כן שיתבונן בו האדם עד שידע מעלת נפשו, ולא יטעה בעצמו מה שהתבאר משעורי הגלגלים והכוכבים שבאר בו גודלם וענינם הנפלא, והוא המוכיח שלא היו בעבור האדם הקטן והצעיר בענינו

ושכאפס ותהו נחשבו בערכם. וכדי לבאר טעות בני אדם בהתלוננם מהרעות הנמשכות מפאת החומר, הביא פט"ו המתחיל לנמנע טבע קיים, לבאר בו שאי אפשר שיהיה בעל בשר ועצמות שלא יקבל הפסד וכאב ומשיגי החומר, כי יהיה זה קבוץ בין שני הפכים שהוא נמנע לכל הדעות, ולכן יחוייב שיקרו לצדיק רעות רבות מצד חומרו מבלתי שיתואר האל ית' בעול כלל, ולא יאמר עליו שהוא בלתי משגיח. ואחרי הצעת כל הדברים האלה התחיל בפרק י"ו לדבר בידיעת אלהית, והמשיך הדרוש בידיעה ובהשגחה ובבטול מה שספקו הפילוסופים על העקרים האלה. ולפי שספר איוב נבנה על דרוש ההשגחה, הביא עם זה ענינו ודעותיו, כדי לקיים אמתת העקרים, שהשי"ת יודע פרטי בני אדם ומשגיח בהם. ובעבור שסותר לזה הענין הנסיון, הביא אחר זה פרק כ"ד בענין הנסיון, ובסוף אותו פרק השלים אותם הדרושים מהידיעה וההשגחה. ואח"כ בפרק כ"ה התחיל לדבר בטעמי המצות, והוכיח ראשונה שיש להם תכלית, וזכר כללים נאותים ומעולים בענינם, והקדמות מדרכי עובדי כוכבים הקדומים, והמשיך אחריהם טעמי המצות כלם, וכל זה עד סוף פרק מ"ט:

והיה זה הדרוש מיוחד לחלק ג', להיות המצות באומה חלק מההנהגה האלהית התמידית בה נמשכות מהידיעה וההשגחה העליונה בה. ויען נמצאו בתורה דעות ואמונות ומצות, מעשיות וספורים אחרים שאין בהם לא אמונות ולא מצות מעשיות, והיה שכבר נתן הרב טעם ובאור למצות המעשיות, ונשאר עליו לתת טעם לספורי הפשטים, להודיע שאינם מותר ודבר בטל, אחרי שכבר באו בתורה האלהית כמו ספור ואחות לוטן תמנע ודומיהם, לכן הביא פרק חמשים לבאר בו שגם אותם הספורים באו לתועלת ואינם ללא צורך:

הנה א"כ התבאר שבחלק הראשון באר הרב עם מה שבאר בחלק השני שלשת העקרים הראשונים הנתלים בעצמותו ית' שהם מציאותו ואחדותו ושאינו גשם. ובחלק השני באר האמונות התלויות בפעולותיו שעברו שהם היותו ית' קדמון וכל מה שזולתו מחודש, ומציאות הנבואה במיוחדים מבני אדם, ומעלת נבואת משה על כל הנביאים, ושתורתנו היא אלהית ונצחית. ובחלק השלישי הביא העקרים הנתלים בפעולותיו ית' המתמידות, שהם ידיעתו והשגחתו בכלל ובפרט בשכר ועונש, אבל עקרי ביאת המשיח ותחיית המתים לא הביאם הרב שמה, שהם נתלים בפעולותיו ית' העתידות, לשתי סבות, האחת לפי שהם מכלל השכר והעונש, ונכללים בעקר ההשגחה והתבארו בבאורה. והשנית מפני ששני העקרים הם כפי הקבלה ולא יכול הרב לבארם ע"פ העיון כאשר עשה לשאר העקרים, ולכן בארם באגרות אשר עשה עליהם, ולא הביאם בספר הזה כשאר

העקרים שהם כפי העיון והחקירה. והנה נשאר מכל הי"ג עקרים עקר אחד שלא נזכר, והוא שראוי לעבדו ית', והניחו הרב עד כה להיותו תכלית העקרים כלם שבעבורם ראוי שיעבוד האדם לבוראו, ולזה הביא העקר הזה בפ' נ"א בזה חלק הג' ששם ביאר עבודת משיג האמתות, ושהעבודה האלהית ית' היותר נבחרת היא השכלתו והשכלת מעשיו כפי מה שראוי. ובפרק נ"ב המשיך ג"כ הדרוש ההוא בתת ציור לאדם איך יעבוד לבוראו ויתדבק בו. ולפי שלא יחשוב האדם ששלמות המדות לבד יספיק לעבודתו הביא פרק נ"ג שבאר בו ג' שמות, חסד, משפט, וצדקה, ובפרק נ"ד שבאר בו על כמה פנים יאמר שם החכמה כדי לבאר משם אל יתהלל חכם בחכמתו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי (ירמיה ט' כ"ב) שהיא תכלית העבודה והדבקות בו ית':

הנה יתבאר מזה קשור חלקי הספר הנכבד הזה וסדר חלקיו פרקיו ודרושיו איש על מקומו:

ואחרי הודיע אותך את כל זאת תשיב בנקלה לכל הקושיות והשאלות אשר הערותי בתחלת זאת ההקדמה לפי מה שאומר:

לא' תאמר לו שנחלק הספר הזה לג' חלקים, כדי שבחלק הראשון יסיר הספקות שיפלו בשאלות היקרות מפאת השמות ומפאת התארים וגם מפאת ההקדמות והמופתים הבלתי אמתיים שעשו המדברים. והיה החלק השני בבאור העקרים התלויים בעצמו ית', והתלויים בפעולות האלהיות שנעשו בזמן שעבר שכלם ביאר בח"ב. והיה החלק השלישי בבאור העקרים התלויים בפעולות האלהיות המתמידות, ובעקר שראוי לעבדו שזכרנו, שזכרו בסוף דבריו להיותו במדרגת התכלית לכל:

לב' תאמר שהביא הרב הדרושים מיוחדים כפי החלקים, כי כמו שבחלק הראשון הביא דרוש השמות המשותפים והמושאלים הנאמרים בו ית', ואחר זה דרוש התוארים להסיר הספק הנופל מהשמות והתארים בעקר האחדות ובשלילת הגשם, וכן דרכי המדברים בביאור השאלות להיותם דרכים משובשים. כן פה בח"ב הביא דרכי הפילוסופים והקדמותיהם והמופת שעשה הרב בביאור מציאות האל ואחדותו ושאינו גשם, והמשיך אחריהם המאמר בעקר הרביעי שהוא ית' קדמון, וכל מה שזולתו מחודש, ואחריו הביא דרוש הנבואה בכלל, ונבואת משה רבינו בפרט, ותורה מן השמים ונצחיותה שהם כלם שמות העקרים שביאר הרב על פי העיון והתורה האלהית בחלקיהם ומדרגותיהם וכל זה בחלק שני, ואמנם בחלק שלישי באר עקרי הפעולות האלהיות המתמידות והם ההשגחה הכוללות בעולם השפל על ידי הגרמים השמימיים בדרוש המרכבה, ואם הידיעה בפרטי בני אדם, וההשגחה בפרטיהם, בנתינת השכר והעונש כפי המעשים,

והסרת תלונת צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ופירוש דעת איוב וחבריו בענין ההשגחה והנסיון. ואחריו טעמי המצות שזה כלו מדרוש ההשגחה האלהית. ושלא זכר ביאת המשיח ותחיית המתים, להיותם נכללים בעקר ההשגחה, והם ממיני השכר, וגם שהעקרים ההם לא יתבארו בדרך העיון כי אם בדרך הקבלה, וכלל באותו חלק ג"כ העקר התכליתי שראוי לעבדו וכמו שבארתי:

לג' תאמר שהנה הביא הרב דרוש התארים בחלק ראשון, לפי שלא בא שמה לבאר שיוחסו לאל תארים חיוביים, אלא להסיר הספק שיורו על הגשמות ועל הרבוי ועל החסרון, ולכן היה דינם כדין השמות המשותפים שהניח בחלק א':

לד' תאמר שהנה הרב הביא ארבע השאלות היקרות מקושרות כשלהבת קשורה בגחלת, לפי שכלם מתחייבות מהיותו ית' מחויב המציאות, כי לכן יחוייב שיהיה אחד ובלתי גשם וקדמון ראשון לכל הנמצאים, ושאר העקרים אינם בזאת המדרגה מהקשר. והרב כשביאר שהוא קדמון וביאר שכל מה מזולתו היה מחודש כי כן הוא כח זה העקר:

לה' תאמר שלא זכר הרב דרוש הד' שאלות כלו במקום אחד, או בסוף חלק החלק ראשון או כלו בתחלת החלק שני, אבל חלקו לחצאים לשתי סבות. ראשונה, להיות דרך המדברים הפך הפילוסופים, כי אלה יבארו מציאות השם מפאת חדוש העולם, ואלה יבארוהו מפאת קדמותו, ולכן הבדיל ביניהם והניח דעות המדברים בסוף חלק ראשון, כמו שהניח שם השמות המשותפים שיקחו אותם הפתאים בזולת אמתתם, והתארים שיחסו לאל באופן מוטעה ומשובש, כי היה חלק הראשון ההוא מיוחד לדעות הראשונים ובטולם והניח דרכי הפילוסופים והקדמותיהם בחלק שני, כמו שעשה אריסט"ו, שבמאמר ראשון מספר הנפש זכר דעות הקדמונים ובטלם, ובמאמר שני זכר בדרוש ההוא דעתו וטענותיו. והשני, לפי שמופתי הפילוסופים על אותם השאלות בנוים על קדמות העולם, והרב ראה לחלוק עליו ולבטל טענותיהם בענין הקדמות ולהכריע דעתו בחדוש, ולכן זכר בהתחלת החלק שני הקדמותיהם ומופתיהם, ועשה הרב מופת אחר לדעתו על אותם השאלות כולל והחלטי לקדמות ולחדוש, והתחיל מיד להשיב על דעת הקדמות ולהכריח דעת החדוש, ומאותה הבחינה שהיה הדרוש כלו מתאחד ומקושר הניח הרב הקדמות הפילוסופים ומופתיהם בתחלת חלק שני אשר יחד לבאר בו פנת החדוש עם שאר העקרים כמו שזכרתי:

לו' תאמר שהביא העשרה פרקים מהמלאכים והגלגלים בחלק שני קודם דרוש חדוש העולם והנבואה, לפי שהוא יעזר מהם בטענותיו אשר יעשה להכריח דעת החדוש, ר"ל מתנועת הגלגלים וממספרם והנחותיהם ותנועותיהם כמו שביאר בפרק י"ט חלק שני,

וגם בדרוש הנבואה יצטרך למה שבאר כאן מהמלאכים בפרק ל"ו ובפרק מ"ג מלבד שיצאו לו מכאן הקדמות לענין המרכבה:

לז תאמר שלא הניח הרב דרושי נבואת יחזקאל בתחלת החלק השלישי במה שהיא נבואה, כי זה כבר נכלל בדרוש הנבואה הכוללת, אבל הובאו כדי לבאר ממנו השגחת הש"י הכוללת בעולם התחתון באמצעות העולם העליון כמו שבארתי:

לח תאמר שהנה הביא הרב דרוש הידיעה וההשגחה בחלק שלישי, בהיות שהביא דרוש הנבואה קודם לזה בחלק שני, לפי שהידיעה וההשגחה הם עקרים תלוים בפעולותיו ית' התמידיות, שלא יוחדו לחלק שני כי אם לחלק שלישי, וכפי העקרים הניחם במקומותיהם:

לט תאמר שהנה זכר הרב אותם הענינים המפורדים מהרעות הנמשכים מהחומר, ומדעות המדברים בהעדרים, ושהרעות בעולם הם על המעט ומתכלית העולם ושעורי הגלגלים ושלנמנע טבע קיים, לפי שהדברים ההם כלם זכר שמה להתיר הספק שהוא מפאת רוע הסדור מרעות הצדיקים וטובות הרשעים, וכמו שבארתי בסדרם:

לי תאמר שהנה זכר הרב טעמי המצות בחלק שלישי בבחינת היות השגחה כוללת ממנו ית' על כללות האומה, ומהיותם מורים על המשפט אלהי כשכר ועונש מיוחד בהם ובבחינת חכמתו וידיעתו בסדרם והזהרתם:

לי"א תאמר שהנה באר הרב בסוף ספרו אחרי תשלים טעמי המצות פרק נ', כדי לתת טעם בסיפורי התורה, שיחשוב חושב שהם ללא צורך, כי אחר שנתן טעם במצות התורה ודעותיה ואמונותיה, נתן ג"כ טעם לשבח בספוריה, ושבפרק נ"א ושאר הפרקים ושאחריו ביאר העקר שלא באר עדנה. והוא שראוי לעבדו, ולהרים קול ברוממותו, ששם ביאר אי זו היא עבודה שבלב, ואמר שהוא הדבקות, וההשכלה התמידית בו ית' ובמעשיו, ושגם במדות המשובחות יעבוד האדם לבוראו:

וראוי היה הדרוש הזה להיות סוף ותכלית בספר הנכבד הזה, כי כמו שהפרק הראשון שהתחיל בו הספר, היה בביאור שהאדם בצלם אלהים מפאת השכלתו אשר בפועל, כן חתם ספרו בפרק החכמה, להודיע שתכלית האדם הוא בהשכילו הענינים האלהיים, וכמו שאמר אל יתהלל חכם בחכמתו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וכמו שבאר שם:

סוף דבר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, ובארתי לך דעתי ומחשבתי בטעם חלוק הספר הזה לשלשה חלקים, ובטעם יחוד דרושיו כאשר הם שם והתקשרם זה עם זה, והיו הדברים האלה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, כי לא דבר רק הוא, כי היא

חכמתכם ובינתכם בהבנת כללות הספר הזה וענינו. וכאשר תחפש אמתחותיו תמצא שבצדק כל אמרי פי, הלא כה דברי כאש וכפטיש יפוצץ סלע, ואמנם פרטיות כל פרק ופרק מהספר הזה, פה אל פה אדבר בו בבא עתו:

עד כאן נופת מתק ניב שפתיו על חיך הקורא, ומפי השמועה הודיע המעתיק שהרב המפרש ז"ל נתבקש בישיבה של מעלה קודם השלימו הספר היקר הזה: