מחשבת ישראל · ראשונים

ספר העקרים

רבנו יוסף אלבו

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ספר העקרים

רבנו יוסף אלבו

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/ספר-העקרים/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

שער 6
פתיחה 6
הקדמה 24
מאמר א 27
הקדמה 27
פרק א 27
פרק ב 29
פרק ג 31
פרק ד 34
פרק ה 36
פרק ו 37
פרק ז 39
פרק ח 40
פרק ט 44
פרק י 46
פרק יא 47
פרק יב 53
פרק יג 54
פרק יד 55
פרק טו 57
פרק טז 60
פרק יז 63
פרק יח 65
פרק יט 70
פרק כ 71
פרק כא 73
פרק כב 74
פרק כג 76
פרק כד 78
פרק כה 81
פרק כו 82
מאמר ב 84
הקדמה 84
הערה 84
פרק א 85
פרק ב 88
פרק ג 89
פרק ד 93
פרק ה 94
פרק ו 96
פרק ז 98
פרק ח 99
פרק ט 102
פרק י 103
פרק יא 105
פרק יב 108
פרק יג 110
פרק יד 113
פרק טו 116
פרק טז 119
פרק יז 120
פרק יח 122
פרק יט 124
פרק כ 125
פרק כא 127
פרק כב 129
פרק כג 132
פרק כד 134
פרק כה 136
פרק כו 139
פרק כז 142
פרק כח 145

פרק כט 150
פרק ל 153
פרק לא 157
מאמר ג 161
הקדמה 161
פרק א 162
פרק ב 166
פרק ג 169
פרק ד 173
פרק ה 175
פרק ו 179
פרק ז 181
פרק ח 183
פרק ט 188
פרק י 191
פרק יא 196
פרק יב 199
פרק יג 201
פרק יד 203
פרק טו 206
פרק טז 210
פרק יז 213
פרק יח 215
פרק יט 221
פרק כ 225
פרק כא 229
פרק כב 230
פרק כג 232
פרק כד 234
פרק כה 238
פרק כו 247
פרק כז 251
פרק כח 253
פרק כט 256
פרק ל 260
פרק לא 264
פרק לב 266
פרק לג 268
פרק לד 271
פרק לה 273
פרק לו 277
פרק לז 280
מאמר ד 285
הקדמה 285
פרק א 286
פרק ב 288
פרק ג 289
פרק ד 293
פרק ה 297
פרק ו 301
פרק ז 302
פרק ח 305
פרק ט 309
פרק י 311
פרק יא 316
פרק יב 319
פרק יג 322
פרק יד 330
פרק טו 333
פרק טז 335
פרק יז 337
פרק יח 340
פרק יט 343
פרק כ 346

פרק כא 348
פרק כב 351
פרק כג 355
פרק כד 358
פרק כה 360
פרק כו 366
פרק כז 372
פרק כח 375
פרק כט 378
פרק ל 383
פרק לא 390
פרק לב 393
פרק לג 395
פרק לד 400
פרק לה 402
פרק לו 408
פרק לז 410
פרק לח 414
פרק לט 417
פרק מ 418
פרק מא 422
פרק מב 427
פרק מג 433
פרק מד 435
פרק מה 437
פרק מו 440
פרק מז 442
פרק מח 445
פרק מט 446
פרק נ 448
פרק נא 452

שער

ספר העקרים
מאת רב יוסף אלבו
הוגה על פי כתבי יד שונים והוצאות עתיקות ונעתק לשפת אנגלית
מאת יצחק הוזיק
פרופיסור לפילוסופיא באוניורסיטא דפינסילוניא

פתיחה

למה שהיתה ההצלחה האנושית נתלת בעיון ובמעשה כמו שבאר הפילוסוף בספר הנפש, והיו הדעות האמתיות והמעשים המשובחים אי אפשר שיושגו על נכון מצד השכל האנושי, להיות שכל האדם לואה מהשיג הדברים על אמתתם כמו שיבא, חוייב בהכרח שימצא דבר הוא למעלה מהשכל האנושי על ידו יוגבלו המעשים המשובחים ויושכלו הדעות האמתיות בענין שלא יהיה בהם שום ספק כלל, וזה לא יהיה אלא בהישרה אלהית, ועל כן היה ראוי ומחוייב על כל אדם להכיר הדת האלהית המישרת לזה מזולתה מן הדתות, וזה לא יתכן אלא בידיעת העקרים שאי אפשר שתמצא הדת האלהית זולתם. והיא היתה כוונת החבור הזה לבאר העקרים ההכרחיים לדת האלהית כמה הם, ובעבור זה נקרא שמו ספר העקרים. ויחלק להקדמה וארבעה מאמרים:

ההקדמה היא להודיע ההכרח המביא לחבר הספר הזה, והחקירות שראוי שיפלו בו דרך כלל. ויתבאר בה גודל מעלת החקירה הנופלת בזה הספר, ויפרש בה פסוק ויהי נועם.

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

המאמר הב' בביאור העקר הא' שהוא מציאות ה' והעקרים הנתלים בו ומסתעפים ממנו.

המאמר הג' בביאור עקר הב' שהוא תורה מן השמים והעקרים הנתלים בו ומסתעפים ממנו.

המאמר הד' בביאור עקר הג' שהוא שכר ועונש והעקרים המסתעפים ממנו והדברים הנתלים בו.

המאמר הא' בחקירה מעקרי הדתות כמה הם ויחלק אל ששה ועשרים פרקים:
פרק א' יודיע בו הקושי שיש בחקירה על העקרים לדתות ויאמר שיש שם עקרים כוללים וחלקיים לכל דת ודת, ויקשה על הרמב"ם ז"ל שמנה ביאת המשיח מעקרי תורת משה, וכן יקשה על האומרים שחדוש העולם עקר לתורת משה.
פרק ב' יבואר בו מי הוא המכחיש דבר מן העקרים שיקרא כופר ומי הוא המכחיש אותם ולא יקרא כופר, ויבאר שאין ראוי שימנו ביאת המשיח ולא חדוש העולם עקרים לתורת משה כמו שחשבו רבים.
פרק ג' יבאר על מה זה יפול מלת עקר, ויחקור על הי"ג עקרים שהניח הרמב"ם ז"ל אם המספר ההוא הוא מדוקדק אם לאו, ויחקור גם כן על עקרים אחרים שהונחו לדת האלהית, ויבאר שאין שום מספר מהם מדוקדק.
פרק ד' יבאר בו שהעקרים הכוללים לדת האלהית הם ג' שהם כמו אבות, והם מציאות השם, ותורה מן השמים, ושכר ועונש, ושתחת אלו שרשים אחרים מסתעפים מהם ונתלים בהם. ואמר כי לכך היו ברכות ראש השנה שלש שהם מלכיות זכרונות ושופרות כנגד הג' עקרים הללו, ואמר שכל העקרים שמנה הרמב"ם ז"ל הם מסתעפים מן הג' אבות הללו.
פרק ה'. יבאר בו הכרח מציאות דת טבעית לקיום המין האנושי, ויבאר שהיא לבדה לא תספיק לקיום הקבוץ המדיני בזולת המצא דת אחרת, ויבאר הכרח מציאות השופט במדינה או המלך.
פרק ו' יכריע שהוא ראוי שתמצא תורה אלהית להישיר האנשים אל מול ההצלחה האנושית.
פרק ז' יבאר שהדת ממנה טבעית וממנה נמוסית וממנה אלקית, ויתאר כונת כל אחת מהן ותכליתה מהו ובמה תוכר כל אחת מהן מזולתה.
פרק ח' יבואר בו קצת חסרונות אשר בדת הנמוסית במה שתקצר מן האלקית, ויבאר שנרמזו קצתם בפסוק תורת ה' תמימה והפסוקים הבאים אחריו.
פרק ט' יבאר שהתחלות הדת הנמוסית בכלל הן הבחירה והתכלית, ויבאר למה נכתבה הבחירה בתורת משה אחר שאינה התחלה אליה במה שהיא אלקית.
פרק י' יבאר בו שהתחלות הדת האלקית בכלל הן ג', שהן מציאות השם, ושכר ועונש, ותורה מן השמים, ולזה נמנו אלו עקרים כוללים לדת האלקית. ויאמר כי אלו הג' הם שמנו רבותינו ז"ל במשנת פרק חלק.

פרק י״א יבאר כי מתורת משה ראוי שתלקח ראייה על הדברים ההכרחיים לתורה אלקית אחר שהכל מסכימים בה שהיא אלקית, וכי משם ראיה שאלו הג׳ התחלות הדת האלקית אחר שהונחו בה בתחלתה בפרשת בראשית במדרגת מה שיונחו בכל חכמה התחלותיה בתחלתה, ויאמר כי עקר התחלת התורה הוא מזה ספר תולדות אדם, ויבאר פירוש נעשה אדם בצלמנו.

פרק י״ב יבאר הטעם למה לא מנה הרמב״ם ז״ל החדוש מכלל העקרים עם היותו מאמין שהוא דבר עקרי בתורת משה, כמו שכתב בפרק כ״ז מן החלק השני מספר המורה.

פרק י״ג יבאר שאין כל דת שתודה באלו הג׳ עקרים שאמרנו היא אלקית על כל פנים אלא אם כן תודה גם כן בכל השרשים המסתעפים מהם, ואז אפשר שתהיה אלקית, ויאמר שהכופר באחד מן השרשים כאלו כופר בעקר.

פרק י״ד יבאר שאין ראוי למנות בעקרים ולא בשרשים שום מצוה ממצוות התורה, ויאמר כי לזה לא נמנית הקבלה שורש אף על פי שהיא הכרחית לקיום הדת, ויתן הטעם למה נמנה האחדות שורש עם היותו מצוה פרטית, ויבאר למה לא נאמרו כל העקרים בעשרת הדברות בפירוש, ויאמר שאין דבור אנכי עקר כסו שכתב הרמב״ם ז״ל אלא מצוה.

פרק ט״ו יבאר השרשים הנתלים בכל אחד מן הג׳ עקרים, ויבאר למה מנינו אותם בזה הדרך עקרים ושרשים שהם אבות ותולדות ולא נמנו כלם עקרים.

פרק י״ו יתחיל בעיון אחד הכרחי לדת האלהית, ויבאר שהיה בקדמונים מי שחשב שאי אפשר שתגיע ידיעה לאדם בשום דבר שיהיה נעלם, ויפרש פסוק מי שת בטוחות חכמה, וברכת אתה חונן, ואם אין דעה אין בינה. וזה הפרק הקדמה לבא אחריו.

פרק י״ז יבאר שיש לכל חכמה התחלות, ויבאר התחלות החכמות בכלל אי אלו הן, וכל זה כדי לבאר התורה מהיכן תקח התחלותיה, ויפרש פסוק ראש דברך אמת וקצת מזמור האזינה עמי תורתי.

פרק י״ח יבאר ההבדל שבין הדת האלהית האמתית וביו המזוייפת המתדמה באלהית, ויבאר ההבדל שיש בין הנביא שאינו שליח ובין הנביא שהוא שליח לתת תורה על ידו, ויבאר האותות שהם עצמיים לנבואה ולשליחות השליח, ויאמר שהמשתמשים בשמות זולת הנביאים נענשים.

פרק י״ט יזכור בו גדר האמונה, ויבאר בו הדברים שאפשר שתבא האמונה בהם, ובאי זה דבר תהיה האמונה יותר חזקה.

פרק כ' יבאר למה לא נתנה התורה לאברהם או ליצחק או ליעקב, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת עבודה זרה לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעסק בה יבא ויטול שכרו, ויבאר למה לא יקבלו האומות שכר על שמירת תורתם המקובלת בידם כמו שיקבלו ישראל שכר על קבלתם.

פרק כ"א יבאר שהאמונה תביא את האדם אל ההצלחה הנצחית יותר מן הידיעה המחקרית, ויאמר שזה דבר אמת אותו הנסיון.

פרק כ"ב יבאר הדבר שהאמונה בו מביאה אל ההצלחה, ויאמר כי אין האמונה בנמנעות מביאה אל ההצלחה, ויאמר שהנמנעות ב' מינים, ויבאר מהיכן יודע הדבר שתפול האמונה בו.

פרק כ"ג יאמר כי מלבד האמונה בתורה ובמצוות ובכל הנסים שבאו בתורה בכלל צריך להאמין ששה אמונות מיוחדות שהם מצטרכות לקיום התורה בכל זמן, ויאמר שהכופר באחת מהן יקרא מין.

פרק כ"ד יחקור אם הבעל דת מחוייב או רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו והשרשים המסתעפים מהם או הוא מחויב לסמוך על קבלתו.

פרק כ"ה יחקור אם אפשר שתמצא תורה אלקית יותר מאחת בזמן אחד לאומות מתחלפות או בארצות מתחלפות.

פרק כ"ו יזכור בו מספר העקרים והשרשים העולים מכלל המאמר שהם הכרחיים לדת האלהית כפי מה שיחייבהו העיון התוריי ולפי מה שתגזור תורת משה.

נשלמו רמזי פרקי המאמר הראשון בעזרת השם יתברך.

המאמר השני בבאור העקר הראשון שהוא מציאות השם, ויחלק אל הערה ול"א פרקים, וזהו פרטן:

ההערה היא להעיר המעיין על דרך הלמוד בספר הזה.

פרק א' יבאר בו שהמציאות הנאמר על השם יתברך איננו נאמר עליו על הדרך שיאמר על זולתו מן הנמצאות, ויאמר שאין מציאות השם יתברך מושג מצד מהותו אלא מצד הנמצאות המושפעות ממנו. ויבאר בו קצת מזמור ברכי נפשי את ה'.

פרק ב' יבאר בו שאי אפשר שיאמר על השם יתברך פועל על הצד שיאמר על שום פועל מן הפועלים לא על הפועל הטבעי ולא על הפועל הבחיריי, ויבאר גם כן שאי אפשר שנאמר בו יתברך שהוא פועל ברצון קדום כמו שחשבו רבים.

פרק ג' יבאר בו על אי זה צד יאמר בשם יתברך שהוא פועל ברצון, ויאמר כי פסוק כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגומר בא להתיר הספק הנופל על הרצון שהוא יותר גדול

מהספק הנופל על הידיעה והחכמה ושאר התארים, ויאמר כי הרצון בו יתברך איננו מחייב שנוי כמו שמחייב בנו.

פרק ד' יבאר בו כי מה שנזכר בתורה מיציאת הדברים מהכח אל הפעל בזמנים מתחלפים יש ראיה על מציאות פועל בכוונה ורצון, ויביא מופת עיוני לבאר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו מצד מה שנשיג מן הדברים המוחשים.

פרק ה' יבאר בו שהשני מופתים הראשונים שהביא הרמב"ם ז"ל בהתחלת החלק הב' מספר המורה על מציאות השם אין אחד מהם ממה שראוי לשום עליו לב הבעל דת, ויאמר כי המופת השלישי שהביא הרמב"ם ז"ל הוא יותר אמתי מכל מה שהביא שם.

פרק ו' יבאר בו דרך ההבנה הציורית שראוי שיאמין כל בעל דת בעקר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, ויבאר שהשם יתברך אין לו גדר ולא רושם כדי שיודע מהותו ומציאותו על דרך האמת.

פרק ז' יבאר כי מן השרשים המסתעפים מעקר מציאות השם ימשכו כל התארים שאפשר שייוחסו לשם יתברך או יסולקו ממנו, ויתן הטעם למה נמנו השרשים ארבעה ולא יותר.

פרק ח' יתחיל לדבר בתארים כדי שיתבאר שרש האחדות, ויאמר כי התואר שיתואר בו הדבר מצד פעולותיו לא יחייב רבוי בחק הפועל כלל אף אם יפעל פעולותיו הפכיות הן שיהיה הפועל בטבע או ברצון, ויאמר כי הנפש האינושית אחת ותפעל פעולות מתחלפות, ויאמר כי השם יתברך כבר יתואר בתארים מצדדים שלשה שאין אחד מהן מחייב דבוי בעצמותו.

פרק ט' יבאר הצד המחייב סלוק התוארים מהשם יתברך הן שיהיו עצמיים הן שיהיו מקריים, ויקשה על זה בשכבר יתחייב שימצא לו אי זה תואר או תוארים כאחדות וזולתו.

פרק י' יבאר על כמה פנים יאמר שם האחד ועל אי זה צד יאמר בו יתברך שהוא אחד, ויבאר פסוק שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד.

פרק י"א יבאר איכות המצא הרבוי מן האחד והשתלשלות הנמצאות מן הסבה הראשונה לפי דעת אבן סינא והרמב"ם ז"ל, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז"ל אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג, ושאמר לה השם יתברך בתי כנסת ישראל תהא בת זוגך, ויבאר שמצות השבת היא אות.

פרק י"ב במציאות המלאכים וחלוף הדעות שיש במהותם ואיך ימצא הרבוי בהם.

פרק י"ג יבאר דרך המצא הרבוי מן האחד הפשוט לפי דעת אבן רשד וקדומי הפילוסופים, ויקשה על הדרך שנזכר בפרק י"א, ויבאר על זה פסוק שמע ישראל.

פרק י״ד יתחיל לדבר בשרש השני שהוא סלוק הגשמות, ויבאר על אי זה צד ייוחסו לשם יתברך ההפעליות הגשמיות כחרון והעצב והנקימה והנטירה, ולמה ניחם אליו הגאוה שהיא מדה מגונה, ויבאר למה נקרא השם מלך הכבוד.

פרק ט״ו יבאר על אי זה צד תיוחס אליו יתברך השמחה שאמר הכתוב ישמח ה׳ במעשיו ואמרו רבותינו ז״ל שהשמחה במעונו, ויבאר פסוק מה יקר חסדך אלקים ופסוק ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם.

פרק י״ו יבאר על כמה פנים יפול שם השחוק ועל אי זה צד יאמר עליו יתברך שהוא שוחק, ויבאר סבת השחוק על כל דבר, ויבאר למה אמרו החכמים שהשחוק סגולה באדם.

פרק י״ז יבאר על אי זה צד יאמר בשם או בכבוד השם שהוא במקום אחר שאינו גשם, ויחקור אם אפשר שיאמר בשם או במה שאינו גשם שהוא בצד כמו צד המעלה או צד המטה אף על פי שאינו במקום, ויבאר גדר המקום לפי דעת ארסטו ויקשה עליו ויאמר שהמקום הוא הריק או הפנוי הפך דעת ארסטו, ויתרץ מה שהקשה ארסטו על זה.

פרק י״ח יתחיל לדבר בשרש השלישי והוא שהשם יתברך אינו נופל תחת הזמן, ויבאר על אי זה צד יאמר בו שהוא קדמון ונצחי, ויבאר שיש במהות הזמן דעת אחרת זולת דעת ארסטו והוא שהמשך הבלתי משוער בתנועת הגלגל הוא הזמן, ויבאר פסוק אני ראשון ואני אחרון.

פרק י״ט יבאר בו שכל תואר שיתואר בו השם יתברך הוא קדמון ונצחי כמוהו ושהוא יתברך אינו משתנה אחר שאינו נופל תחת הזמן ושכל מה שזולתו משתנה, ויבאר פסוק נער הייתי גם זקנתי עם מה שאמרו רבותינו ז״ל שאמרו שר העולם, וכן יבאר טעם הכפל בפסוק אנכי אנכי ה׳ ואיו מבלעדי מושיע.

פרק כ׳ יבאר שתוף מלת כל להסיר ספק למען אספרה כל תהלתך וגומר, ויבאר פסוק וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

פרק כ״א יתחיל לבאר השרש הרביעי והוא שהשם יתברך מסולק מן החסרונות, ויבאר בו שאי אפשר מבלתי שניחס לשם יתברך קצת תארים חיוביים, ויבאר על אי זה צד ייוחסו אליו לפי דעת החכמים התורניים, ויאמר כי כל התארים ייוחסו אליו יתברך על צד השלמות שבהם בלבד.

פרק כ״ב יבאר בו שדעת הרמב״ם ז״ל שאי אפשר ליחס לשם יתברך שום תואר אלא שולליי או מצד פעולותיו כמו רחום וחנון ונדיב, ויבאר מי שראוי שיקרא נדיב, ויבאר

בקשת משה בהודיעני נא את דרכך ולמה אמרו בהאל הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה ואתו כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה.

פרק כ"ג יבאר בו שהתארים החיוביים לפי זה הדעת הם גנות בחקו יתברך אלא אם כן היו מצד פעולותיו, ויבאר כי לפיכך ראוי שישובח השם יתברך משני צדדין בשני מיני תארים אם מצד עצמו ואם מצד פעולותיו, ויאמר ששני מיני השבח נרמזו במזמור ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו.

פרק כ"ד יבאר שיש תארים שהענין נגלה בהם שייוחסו אליו יתברך מצד פעולותיו ויש תארים שהענין מסופק בהם אם הם מצד עצמו או מצד פעולותיו, ויבאר הדרך שיובנו התארים כשהעניין מסופק בהם, ויבאר הבנת קצת תארים כחי וחכם ורוצה ויכול דומיהם.

פרק כ"ה יבאר בו שיתחייב לשרש הרביעי שהוא היותו יתברך מסולק מן החסרונות שימצאו בו שלמיות בלתי בעלי תכלית וכל תואר מהם בלתי בעל תכלית מב' צדדין אם בזמן ואם בחשיבות, ויבאר שזה נרמז במזמור ה' חקרתני ותדע.

פרק כ"ו יבאר מלת ברוך ועל כמה פנים תאמר ואיך תפול על השם יתברך, ויבאר מזמור תהלה לדוד ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך וכו' ואיך אפשר לברך את השם לעולם ועד, ויבאר זה על הדרך שנזכר בפרק הקודם.

פרק כ"ז יבאר שם אמת על אי זה דבר יאמר ועל מה יאמר שקר ועל מה יאמר כזב, ויבאר שאין בכל הנמצאים מי שיפול עליו שם האמת באמתותו אלא השם יתברך, ולזה אמרו רבותינו ז"ל חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת, ולזה נקרא גם כן אהיה אשר אהיה.

פרק כ"ח יבאר למה נקרא שם בן ד' אותיות שם המפורש, ויאמר כי השמות יושאלו על המושאלים עליהם אף אם לא ידמו מכל אופן, ולזה יקרא הכתוב למזבח ה' נסי, וקרא ירושלם והמשיח בשם השם וכן המלאך יקראהו בשם השם, ואומר כי הנביא ידמה שהמלאך המדבר עמו הוא השם והמלאך גם כן ידבר בשם השם השולחו, ויתן טעם למה השתחוה יהושע למלאך וההשתחויה אסורה אפילו למלאכי השרת, יזכור טעות המזכירים בתפלותיהם שמות המלאכים.

פרק כ"ט יבאר שתוף מלת אור ועל כמה פנים יאמר אור ולמה נקרא השם יתברך אור, ויבאר פסוק כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, ויבאר למה אמרו רבותינו ז"ל המסתכל בקשת עיניו כהות, ויבאר שהחושים לא ישיגו מהדבר אלא המקרים.

פרק ל' יבאר כי התחלפות מדרגות החכמים תהיה כפי התחלפות השגתם מתארי השלמות אשר בו יתברך, ויבאר במה יהיה יתרון לקצת החכמים על קצתם לפי דעת הרמב"ם ז"ל האומר שכל השלילות צודקות עליו וכל המחייבות כוזבות עליו יתברך.
פרק ל"א יבאר כי מהקשר חלקי המציאות קצתם בקצתם יש להביא ראיה על מציאות סבה אחת קושרת כל המציאות והקושר הזה הוא המחוייב המציאות, ויבאר שהמראה שראה אליהו בהר חורב רמז אל זה, ויבאר פירוש קול דממה דקה ופירוש מה שאמרו רבותינו ז"ל מאי חשמל חיות אש ממללות.
נשלמו רמזי פרקי המאמר השני בעזרת השם.
המאמר השלישי בביאור העקר השני שהוא תורה מן השמים ובו שלשים ושבעה פרקים:
פרק א' יבאר בו שהאדם שלם הבריאה יותר מכל בעלי חיים, ויסתוד דעת הקדמונים שהיו אומרים שהאדם חסר היצירה מן הבעלי חיים, ויבאר איך יקנה האדם המדות מן הבעלי חיים וזהו מלפנו מבהמות ארץ.
פרק ב' יבאר שיש לאדם תכלית מיוחד מבין שאר הבעלי חיים והוא השלמות האנושי, ויבאר פסוק הראיני את מראיך, ופסוק ומותר האדם מן הבהמה אין, ופסוק והחכמה מאין תמצא, ויבאר שהשלמיות שני מינים, ויתן טעם למה לא נאמר ביצירת האדם כי טוב ולא למינהו כמו שנאמר ביצירת הבעלי חיים.
פרק ג' יבאר שדעת הפילוסופים היא שתכלית מין האדם הוא השגת המושכלות ויסתור דעתם, ויבאר שלפי דעתם אין שום אדם משיג התכלית האנושי ותהיה יצירת מין האדם לבטלה, ויאמר שזה נרמז במזמור השמים מספרים כבוד אל:
פרק ד' יבאר שכל נמצא לפי מדרגתו יקל עליו להשיג שלמותו המיוחד לו כפי טבעו, ויבאר שאין שום שלמות נקנה שיהיה מושג לשום נברא אלא במעשים, ויאמר שאין כל מעשה מקנה השלמות אלא המעשים הנעשים בהשכלה, ויאמר כי האדם לרוחק מדרגתו משאר בעלי נפש המשכלת הצטרך אל רבוי מעשים להשיג שלמותו.
פרק ה' יביא ראיה מן הגלגלים והמלאכים כי המעשים הנעשים בכונת עבודת השם בלבד הם המקנים השלמות, ויאמר כי מה שאמרו הפילוסופים בכונת תנועת הגלגלים הוא שטות ושגעון, ויביא ראיה מן הפסוקים שאין השלמות האנושי נקנה בהשכלה לבד אבל במעשים הנרצים אצל השם יתברך והם הנעשים בכונה לעשות רצון השם שזה השלמות כולל כל מין האדם או רובו, ויבאר פסוק אל יתהלל חכם בחכמתו וגומר ופסוק כי אם בזאת יתהלל המתהלל וגומר.

פרק ו' יאמר שאין כל הפעולות האנושיות מביאות אל התכלית האנושי, ויזכור הקושי שיש בהגבלת הפעולות המביאות מהבלתי מביאות אל התכלית האנושי, ויבאר דרך ידיעתם ויאמר שזה יוכר מן השמחה או העצבון הנקנה בפעולות, ויביא ראיה מפסוק תיסרך רעתך ופסוק בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון.

פרק ז' יזכור קצת ספקות שיש בדרך המבחן שאמרנו להגביל המעשים הטובים, ויאמר שאין הידיעה המחקרית מספקת לזה וכל שכן לדעת הדברים הנרצים אצל השם יתברך, ועל כן היה מן ההכרח שימצא צווי אלקי להגבילם, ויאמר שיש קצת פעולות הם רעות מצד השכל וראוי שיענש האדם עליהן בזולת צווי אלקי ובעבור זה נענש קין שלא שעה השם אל מנחתו, ויש גם כן קצת פעולות נותנות שלמות בנפש, אבל אי אפשר שיודעו כלם מצד השכל על השלמות אלא מצד שפע אלקי.

פרק ח' יבאר בו שאין הנבואה מצד הכח המדמה כמו שחשבו הפילוסופים אבל היא שפע אלקי שופע על הכח השכלי, ויזכור בו גדר הנבואה ויאמר שמדרגת משה רבנו עליו השלום היתה למעלה ממדרגת כל הנביאים בשהיתה בבלי אמצעי ונבואת זולתו היתה באמצעי.

פרק ט' יבאר למה יראו הנביאים את השם בתמונות מתחלפות. עם היותו אחד בעצמו, וכן למה יראו מראות מתחלפות וידברו דברים מתחלפים על עניין אחד בעצמו.

פרק י' יבאר דרך הגעת הנבואה וציורה אצל השכל שלא על דרך הפילוסופים, ויבאר איך יצוייר חלוף המדרגות בה כפי התערב הכח המדמה עם הכח השכלי, ויבאר ההבדל שבין נבואת משה לזולתו ובין נסי משה לנסי זולתו.

פרק י"א יאמר כי באמצעות האיש המוכן אל הנבואה תחול הנבואה על הבלתי מוכן אליה כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה באמצעות משה ולאלישע באמצעות אליהו, ויבאר למה נמצאת הנבואה בישראל יותר מזולתם מן האומות.

פרק י"ב יבאר כי עקר מציאות הנבואה במין האדם אינו להגדת העתידות אלא כדי להגיע האדם אל השלמות האנושי, ויאמר כי לזה נמנית הנבואה שורש מסתעף מן תודה מן השמים שהוא עקר ולא בהפך, ויבאר למה נמנית ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש ולא בהפך.

פרק י"ג יחקור בו אם אפשר לדת האלקית שתשתנה לאומה אחת בעצמה בזמנים מתחלפים או יחוייב לה שתהיה נצחית.

פרק י"ד יבאר שהדתות האלהיות נמצא אותן משתנות מן ההתר אל האיסור ומן האיסור אל ההתר ויתי הטעם בזה, וירשה על הרמב"ם ז"ל שמנה שלא תשתנה התורה עקר

ויאמר שאיננו כן ויסתור ראיותיו בזה, ויפרש מה שאמרו רבותינו ז"ל ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם, ויאמר שאף אם יובנו ראיות הרמב"ם ז"ל כמו שכתב הוא אין משם ראיה אלא שלא נשנה התורה ולא נוסיף בה ולא נגרע מדעתנו, ואולם כבר אפשר לומר שתשתנה על פי השם כפי מה שתגזור חכמתו כמו שנשתנית מאדם לנח ומנח למשה.

פרק ט"ו יתן טעם למה נאסר הבשר לאדם והותר לנח וחזר ואסר קצתו למשה, ויבאר מה חטא קין בהביאו מפרי האדמה מנחה לשם שלא שעה השם אליו ואל מנחתו.

פרק י"ו יבאר שתוף מלת עולם ויאמר שאין לשון עולם ולא לעולמים ולא חוקת עולם ולא עד עולם מורה אלא על זמן קצוב ובעל תכלית ואינו מורה על נצחיות, ויאמר כי בבית שני בטלו מנין החדשים מניסן אף על פי שהיא מצוה ממצות התורה לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ויפרש מה שאמרו רבותינו ז"ל מם וסמך שבלוחות בנס היו עומדין, ויאמר שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי.

פרק י"ז יבאר שלפי מדרגת הנביא והשגתו יהיה חוזק האמות הנופל בדבריו ובהבנתם, ויבאר כונת ישעיה באמרו אוי לי כי נדמיתי, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז"ל מנשה הרג את ישעיה ומידן דיניה וקטליה.

פרק י"ח יאמר כי המגיע לנביא בנבואה מהשם אי אפשר שיתבטל על פי נביא אחר כלל אלא אם כן יגיע לו בעצמו מהשם הפך הדבור הראשון, ולזה אי אפשר לשום נביא לבטל דבר מעשרת הדברות לפי ששמעום כל ישראל מפי השם בפומבי גדול, ויבאר שאין פירוש מה שאמרו רבותינו ז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום מפי תגבורת המופת כמו שכתב הרמב"ם ז"ל ושאין דבור אנכי לבאר מציאות השם ואחדותו כמו שכתב הוא ז"ל אלא לסלק טעות עבודה זרה, ויבאר מכמה פנים היו טועין עובדי עבודה זרה, ויאמר שכל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי השם, ויבאר ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם, ויבאר במה ראוי לשמוע אל דברי הנביא נגד מצות התורה.

פרק י"ט יבאר שאין שום אדם המחזיק בתורה האלהית לפי קבלתו רשאי לזוז הימנה אחר התבאר לו שהתחלותיה אמתיות כמו שביארנו במאמר ראשון, ויבאר דרך התאמתות שליחות השליח ויאמר למה נמשכו ישראל אחר תורת משה עם היותה חולקת על תורת בני נח שהיתה אלקית. ויבאר שאין דרך לזוז מתורת משה ולהאמין לשום אדם שאמר שהיתה זמנית אפילו בשאר מצות זולת עשרת הדברות אלא אם יתאמת שליחות השליח כמו שנתאמתה שליחות משה.

פרק כ' יבאר שתורת משה נצחית לפי שאי אפשר שיקום נביא אחר כמשה, ויאמר שאין לשון ולא קם נביא עוד בישראל כמשה מורה על זה בהכרח אבל המורה על זה הוא מה

שנאמר למשה בתשובת ונפלינו אני ועמך, ויקשה על הרמב"ם ז"ל שעם שמנה נבואת משה עקר חזר לעשות עקר גם כן שלא תנוסח התורה.
פרק כ"א יבאר למה נקראת התורה עדות, ויבאר שאי אפשר לעשות צורות לתורה לבטל הפשט, ויבאר על זה פסוק כרו לי זדים שיחות וגומר ופסוקים הנמשכים אליו.
פק כ"ב יבאר שהתורה שהיא בידינו היום לפי משך הקבלה היא שנתנה למשה בסיני בלי שום שנוי ולא נשתנית בימי עזרא, ויפרש מה שאמרו רבותינו ז"ל על קצת תיבות תקון סופרים הוא זה.
פרק כ"ג יבאר ההכרח המביא אל המצא תורה שבעל פה עם תורה שבכתב, ויבאר שאין להביא ראיה בשום דבר מהסכמת ההמון אלא מהסכמות החכמים, כי ההמון הרבה פעמים מסכימים על חלוף האמת.
פרק כ"ד יבאר שהתורה תקיף על שלשה חלקים שהם דברים וחקים ומשפטים שיורו על היותו יתברך חכם ורוצה ויכול מה שאין בכח הנימוס להקיף בהם, ויבאר קצת מזמור הללויה כי טוב זמרו אלקינו וגומר, ומגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי וגומר.
פרק כ"ה יזכור הקושיא שהקשה הנוצרי על תורת משה כשאמר שהיא בלתי שלמה, וישיב עליו ויבאר שהיא שלמה בכל דבר מדי סבותיה אם מצד החומר ואם מצד הפועל ומצד הצורה ומצד התכלית, ויאמר שזה נרמז בפסוק תורת ה' תמימה, ויאמר שטעה המעתיק לנוצרים מלת תמימה, וירמז שם לטעם הקרבנות.
פרק כ"ו יבאר שעשרת הדברות מקיפים בשני מינים מן המצות אם מצות שבין אדם למקום ואם מצות שבין אדם לחבירו ועל זה היו בשני לוחות, ויבאר למה היו הדברות אלו ולא זולתם, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו.
פרק כ"ז יאמר כי כל עשיית המצות תלוי בכוונת הלב ומזה יתחייב שיתנו שלמות בנפש מצות לא תעשה כמצות עשה, ויוכיח זה מפסוק אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' וגומר אף לא פעלו עולה, ויבאר למה היו מצות עשה רמ"ח ומצות לא תעשה שס"ה ולא היו בהפך.
פרק כ"ח יאמר כי השלמות האנושי שהוא נתלה במצות עשה ומצות לא תעשה ימצא בכל אחד מהגי חלקים שהתורה נחלקת אליהם שהם הדעות והמשפטים והחקים כדי שיהיה השלמות נקנה בכל חלק מהם בפני עצמו, ויבאר איך יקנה האדם השלמות באמצעות המשפטים ויאמר שאין השלמות הנקנה באמצעות התורה נקנה בדעות בלבד ולא במעשים בלבד, ויבאר פסוק כי נר מצוה וגומר.

פרק כ"ט יחקור חקירה גדולת התועלת מאד והיא אם התורה נותנת שלמות בכללה ולא בחלקיה או יספיק חלק מחלקיה להקנות השלמות, ויבאר שאפילו פעל אחד הנעשה בכונת הלב לעבודת השם יתברך יספיק להקנות השלמות לפי דעת רבותינו ז"ל, ויאמר שזה הואשורש פרטי לתורת משה, ויפרש בו הטעם למה יהיה הכלל יותר מושגח מהיחיד ותפלתם יותר נשמעת.

פרק ל' יבאר כי המדרגות הנקנות באמצעות התורה מתחלפות מפנים רבים, ויפרש מה שאמרו רבותינו ז"ל בא דוד והעמידן על י"א וכו' ובא חבקוק והעמידן על אחד וכו', ויפרש החלוק שיש בין מי יעלה בהר ה' ובין ה' מי יגור באהלך וגומר.

פרק ל"א יבאר מלת העובד מיראה ויאמר שמצות היראה אף על פי שהיא פרטית הנה היא כוללת כל מצות התורה, ויפרש פסוק מה ה' אלקיך שואל מעמך וגומר.

פרק ל"ב יפרש עניין היראה מהו, ויאמר שהיראה על שני פנים אם מצד יראת העונש ואם מצד מעלת הדבר ורוממותו, ויאמר ששניהם הכרחיים להשגת השלמות האנושי.

פרק ל"ג יאמר כי השמחה היא הנותנת גמר ושלמות אל עבודת השם ואל עשיית המצות ואל כל דבר, ויתיר הספק שיקרה בעבודת השם בשמחה וביראה כי הירא איך יהיה שמח.

פרק ל"ד ירחיב הביאור איך אפשר שתהיה השטחה עם היראה יחד בעבודת השם, ויפרש פסוק אם תבקשנה ככסף וכמטמונים וגומר אז תבין יראת ה' וגומר, ופסוק יראת ה' תוסיף ימים וגומר.

פרק ל"ה יאמר כי מדרגת העובד מאהבה היא למעלה מכל המדרגות, ויאמר כי האהבה היא על ג' פנים אהבת הטוב ואהבת המועיל ואהבת הערב, ויזכור גדר האהבה ויבאר שכל האהבות נפסדות זולת אהבת הטוב, ויאמר שאהבת השם ראוי שתהיה מכל הפנים, ויבאר שזה נזכר בפרשת שמע הראשונה, ויאמר כי חיי האדם נחלקים לג' חלקים כפי התחלק מיני האהבה וכפי התחלק מיני כחות הנפש, ויאמר כי אהבת השם ראוי שתהיה במחשבה ובדבור ובמעשה, ויפרש פרשת שמע.

פרק ל"ו יאמר כי אהבת השם לא תטריד הנפש כשאר האהבות אבל יענגנה, ויביא אל זה פסוק מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים, ויאמר כי העובד מאהבה צריך שידע ויבחין המעשה כשהוא נעשה ויבחר בו על זולתו ולא יחוש לטורח יגיע לו בו כי אין בלבו תכלית אחרת זולתי לעשות רצון האהוב בלבד, ויאמר שכך היתה עבודת אברהם אבינו שעליה נקרא אוהב.

פרק ל"ז יחקור אם אפשר שתהיה אהבה מהשם יתברך אל האדם, ויאמר כי האהבה ג' סוגים, האהבה אשר מצד ההדמות, והאהבה הטבעית, והאהבה היחסיית, ויאמר כי אהבת השם את האדם היא מהסוג השלישי כאהבת המלך לעם והאב לבן והאיש לאשה, ואולם אהבת השם יתברך את ישראל היא כאהבת החושק לחשוקתו שהיא אהבה סגולית בלי טעם, ועל כן קראה הכתוב חשק, אמר חשק ה' בכם ויבחר בכם.
נשלמו רמזי המאמר השלישי בעזרת השם יתברך.
המאמר הרביעי בביאור העקר השלישי שהוא השכר והעונש, ובו הקדמה ונ"א פרקים:
ההקדמה יזכור בה כי הבחירה והתכלית אף על פי שאינן התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית ראוי לבאר עניינם קודם שנדבר בשכר והעונש התוריי, ויבאר הסדר שילך בביאור ענייני זה המאמר.
פרק א' יתחיל לדבר בידיעת השם, ויבאר שטבע האפשר נמצא ויחקור איך אפשר שיסכימו יחד ידיעת השם וטבע האפשר, ויביא דעת הגאון רב סעדיה בזה ודעת קצת האחרונים ויאמר שאין כל זה מספיק.
פרק ב' יציע הצעה להתיר הספק הקודם, ויאמר כי החכמות חולקות בהנחותיהן והתחלותיהן, ויאמר כי ראוי לעשות שרש מן החוש בכל דבר.
פרק ג' יאמר כי התורני יעשה שרש בכל דבר מן החוש אף על פי שלא ידע סבתו כמו שנעשה בחכמת התכונה שורש מן התנועה היומית הנראית לחוש אף על פי שלא נדע סבתה, ויבאר לאות השכל להשיג סבות הדברים ואפילו בדברים הטבעיים, ויתיר הספק הקודם הנופל בידיעת השם על דרך הרמב"ם ז"ל.
פרק ד' יבאר בהוראת המערכת, ויבאר שיש בה ב' דעות ויאמר שאין אחד מהם צודק, ויבאר דעת הצודק והוא דעת אחרת.
פרק ה' יתחיל לדבר בבחירה, ויבאר הפעולות האנושיות על כמה פנים אפשר שיהיו כפי מה שתשפטהו החלוקה, ויכריע שהם נמצאות על ג' פנים, יש מהן על צד ההכרח רוצה לומר בגזרה ומהן על צד הבחירה ומהן מעורבות מן ההכרח והבחירה, ויאמר שאין לקחת ראיה מן החלק האחד על כלן, ויאמר שדעת איוב היה שהכל בגזרה ודעת אליפז שהכל בבחירה.
פרק ו' יבאר שהחדיצות וההשתדלות מועיל בכל הפעולות האנושיות ואפילו בדברים הבאים בגזרה, ויבאר פסוק יגיע כפיך כי תאכל.
פרק ז' יתחיל לדבר בהשגחה, ויאמר כי איוב היה מכחיש אותה בעבור היותו רואה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ויבאר שאין תלונות צדיק ורע לו רשע וטוב לו שוות, ויאמר

כי אליהוא השיב על איוב והראה לו שאפשר שימצא צדיק ורע לו רשע וטוב לו לפי יושר משפטי השם, ושאיוב הודה בזה אל השם יתברך.
פרק ח' יזכור ב' ראיות המורות על ההשגחה מן העניינים הכוללים, הא' מהגלות היבשה והב' ממציאות המטר על סדר נאות ובתפלת הצדיקים.
פרק ט' יזכור ג' ראיות על ההשגחה מן העניינים החלקיים הנמצאים בעניני האנשים ומעשיהם, הא' ממה שלא תגיע מחשבת הרשעים לפעל, והשנית מן העונשים המגיעים מדה כנגד מדה, והג' מן ההודעה המגעת לאדם בחלום חזיון לילה.
פרק י' יזכור ב' ראיות מורות על ההשגחה מצד השכל, וזה אם מצד המקבל ואם מצד הפועל, אשר מצד המקבל יוכיח אותה ממזמור ה' אדוננו וגומר, ואשר מצד הפועל המשגיח יוכיח אותה מדברי אליהוא.
פרק י"א יזכור שיש מינים רבים מתחלפים מן ההשגחה באישי האדם כמו שיש מינים רבים מתחלפים מן ההשגחה במיני הבעלי חיים.
פרק י"ב יבאר דרך הסרת תלונת רשע וטוב לו, ויזכור ד' סבות שאפשר שיגיע מכל אחת מהן הטוב לרשע.
פרק י"ג יבאר דרך הסרת תלונת צדיק ורע לו, ויזכור הסבות שאפשר שיגיע מהן רע לצדיק מזולת שיהיה זה עול בחק השם יתברך, ויפרש ענין הנסיון ויסורין של אהבה.
פרק י"ד יבאר למה היו הנביאים מתלוננים על ב' מדות הללו של צדיק ורע לו ורשע וטוב לו, ויאמר שדעת אסף הוא הנכון בהתר הספקות הללו, ויפרש מזמור אך טוב לישראל.
פרק ט"ו יבאר מה היתה תלונת ירמיהו וחבקוק אחר היותם יודעים התר אסף שהוא הנכון כמו שנזכר בפרק שלפני זה, ויזכור שהאדם מתפעל יותר מהנראה ממה שהוא מתפעל מן הנשמע.
פרק י"ו ידבר בתפלה לפי שהוא ענף מסתעף מן ההשגחה, ויאמר כי המאמין בהשגחה ראוי לו שיאמין גם כן בשאפשר שיגיעו לאדם טובות מהשם על צד החסד מצד התפלה הן שיהיה ראוי או בלתי ראוי, ויאמר כי כל הכחות העליונות זולת השם הם מוגבלות לא יגיע מהם שום שפע אם לא שיהיה המקבל מוכן לכך, ויבאר איך נכנס טעות עבודה זרה בלב האנשים מצד השפע היורד מהכוכבים.
פרק י"ז יבאר שאין שום נמצא בעולם שיוכל לעשות חסד מזולת השם, ויזכור ד' תנאים שצריך שיהיה במשפיע החסד, ויפרש פסוק ראו עתה כי אני אני הוא וגומר, ויבאר אם התעוררות התפלה הוא מן הכח השכלי או הכח התאוני.

פרק י״ח יזכור מה שהביא האנשים לפקפק בתפלה, ויאמר כי איוב היה מפקפק בה, ויאמר שהתפלה תתן הכנה אל האנשים לקבל הטוב ושזה היתה דעת אליפז.
פרק י״ט יבאר עניין הברכות שהנביאים או הצדיקים מברכים לאנשים אם הם תפלה או הגדת עתידות, ויאמר שהם לתת הכנה אל המקבל לקבל השפע האלהי.
פרק כ׳ יבאר שהתפלה אף על פי שהיא מצוה פרטית הנה שכרה יותר גדול ממצוה אחרת, ולזה נמצא אותה שתועיל לכל הדברים כמו התריאק שיועיל לכל התחלואים אף אם יהיו חליים הפכיים.
פרק כ״א יזכור ספק יקרה במה שקדם למה לא נתקבלה תפלת משה על כניסתו לארץ כמו שנזכר בפרשת ואתחנן, ויפרש תפלת משה באותה פרשה, ויאמר כי לפי שהיה גזר דינו של משה גזר דין שיש עמו שבועה ושהיה בו צד חלול השם לא נתקבלה תפלתו.
פרק כ״ב יזכור חטא משה במי מריבה מה היה, ויאמר שאין הדעת נוחה במה שכתבו המפרשים בזה, ויאמר כי בעבור שהיה בחטאו צד חלול השם לא נתן למחילה.
פרק כ״ג יאמר כי התיבות מהם שיורו על טוב ומהם שיורו על רע ויבאר התיבות שראוי להתפלל בהן, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז״ל מקום יש להקדוש ברוך הוא שבוכה שם ומסתרים שמו, ויאמר כי התפלה צריכה ג׳ דברים מאמרים ערבים, וכוונת הלב, וקול נמוך, וכי בהמצא שלשתן אפשר שתקובל התפלה אבל אינו מחוייב, ויאמר כי יש צדיקים שהשם יתברך יתן להם שאלתם בזולת תפלה ויש שצריכין תפלה ויש צדיקים שאינן צריכין שאלה.
פרק כ״ד יאמר שאינו מחוייב שיגיע מכל פעולה שיפעל האדם התכלית המכוון בה, וכן התפלה אף אם תעשה כראוי אינו מחוייב שתשמע, ויבאר הסבות למה, ויאמר כי מבחר התפלה היא שתהיה במלות כוללות ולא במלות מיוחדות.
פרק כ״ה יתחיל לדבר בתשובה, ויאמר כי התשובה אף על פי שהיא מצוה פרטית ממצות התורה הנה היא מצוה כוללת מצד השכר המושג על ידה, ולכן יאמר כי ראוי לדבר בה אחר התפלה אחר שהיא מצוה כוללת, ויאמר שעניין קבלת התשובה היא חסד אלהי, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז״ל גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, ויביא ענין ואני אקשה את לב פרעה וענין קשיות הלב שנאמר על סיחון, ויבאר הכתוב שאמר ארפא משובתם וגומר, ויאמר כי החסד האלהי נמשך על המקבל כפי השאלה.
פרק כ״ו יבאר דרכי התשובה ויתן טעם למה לא נתקבלה תשובת שאול על דבר עמלק כשאמר חטאתי ונתקבלה תפלת דוד על דבר בת שבע כשאמר חטאתי שאמר לו נתן גם

ה' העביר חטאתך וגומר, ויתן הטעם למה נענש שאול בהסרת המלכות ממנו ולא נענש כן דוד, ויבאר המדות הראויות להיות במלך, ויאמר שכלן היו בדוד ולא בשאול.
פרק כ"ז יזכור ספק אחד על התשובה, ויאמר שאין ראוי שתועיל כלל מצד ההקש ויעמיק בהתר הספק הזה, ויחלק בין הפעולות הנעשות באונס לנעשות ברצון, ויבאר מה הנקרא אונס ומה הנקרא רצון.
פרק כ"ח יבאר הכרח המצא התשובה להשגת השלמות האנושי, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז"ל הרהורי עבירה קשין מעבירה, ויבאר פסוק כי לא לעולם אריב והפסוקים הנמשכים אליו על בעל תשובה.
פרק כ"ט יתחיל לדבר בשכר ועונש שהוא העקר הג', ויאמר כי בני אדם נחלקים באמונת השכר והעונש לד' דעות, כי יש מי שיכחיש השכר מכל וכל ויש מי שיאמינהו גשמי בלבד ויש מי שיאמינהו רוחני בלבד ויש מי שיאמינהו גשמי ורוחני, ויאמר שזהו דעת התורה, ויאמר שחלוק אלו הדעות נמשך אחר חלוק הדעות שיש במהות הנפש, ויבאר מה שאמרו רבותינו ז"ל נוח לו לאדם שלא נברא יותר ממה שנברא, וידבר בגלגול שאמרו חכמי הקבלה.
פרק ל' יאמר כי השכר הבא אחר המות נחלקו בו חכמי ישראל לשתי דעות, הא' הוא דעת הרמב"ם ז"ל שמאמין שהשכר הבא אחר המות כלו רוחני ולנפש בלבד, ויבאר שהדעת הזה הוא נכון מצד השכל ומסכים לדעת התורה, והשני הוא דעת הרמב"ן ז"ל וחכמי הקבלה שיאמינו שהשכר הבא אחר המות הוא לגוף ולנפש ביחד, ויבאר דרך הבנת סברתם כפו שכתב הרא"ה ז"ל, ואחר כך יזכור ההרחקות שיתחייבו לזה הדעת.
פרק ל"א יבאר מה שהביא הרמב"ן ז"ל וסיעתו להאמין שהעולם הבא הוא אחר תחיית המתים ולא קודם לכן, ויאמר שאין ראייתם ראיה, ויבאר כי לשון עולם הבא כולל ב' מיני השכר אם הבא לאדם מיד אחר המות ואם הבא אחד תחיית המתים ויביא ראיה לזה.
פרק ל"ב יבאר שכל שנוי ההוה על האדם מן הדבר המורגל לו יצערנו ועל כן יצטער האדם במות עם היות הנפש נעתקת לתענוג נפלא, ומזה הטעם נמצא שאף הצדיקים יצטערו במות, ויבאר צורך הנפש בחיים אל החושים וההרגשות.
פפרק ל"ג יבאר ציור השכר והעונש לנפש בעולם הבא, ויבאר כי מה שאמרו רבותינו ז"ל שהקדוש ברוך הוא מביא את הנשמה וזורק אותה בגוף ודן אותם כאחד רוצה לומר שיגביל אותה במקום לא שיתן אותה בגוף, ויאמר שזה היה מקום הטעות לאומרים שהשכר לגוף ולנפש ביחד.

פרק ל"ד יבאר שיש חלוף מדרגות בעולם הבא לקבול העונש, לצדיקים כפי חלוף מיעוט עונות שבידם ולרשעים כפי רוב עונות שבידי כל אחד ואחד, וירמח לסוד המלבוש שזכרו חכמי הקבלה.

פרק ל"ה יזכור אמונת תחיית המתים ויבאר חלוף הדעות שיש בהאמנתו, וכן יבאר אם תהיה התחיה כוללת או חלקית.

פרק ל"ו יחקור אם השכר והעונש על המצות והעבירות ראוי שיהיה זמניי או נצחי לפי שורת הדין, ויבאר שיש חלוק בין השכר והעונש, כי העונש לפי שורת הדין ראוי שיהיה נצחי, ואבל השכר לפי שורת הדין ראוי שיהיה זמניי ואולם ישוב נצחי על צד החסד, ויאמר שזה נרמז לאברהם אבינו כשנאמר לו אנכי מגן לך וגומר.

פרק ל"ז יביא ראיה שהעונש ראוי שיהיה נצחי לפי שורת הדין ממה שנאמר למשה פן אכלך בדרך וממה שנמצא משה רבנו עליו השלום מתרעם על המדה הזאת במזמור תפלה למשה, ויפרש כל המזמור ההוא ומזמור יושב בסתר עליון על זה הדרך.

פרק ל"ח יקשה על מה שאמרנו שהעונש ראוי להיות נצחי, שאם כן אין אדם שיזכה לעולם הבא ולשכר הרוחני אחר אשר אין צדיק בארץ שלא יחטא, ויפרש פסוק אחת דבר אלקים, ומי אל כמוך, ויפרש ברכי נפשי.

פרק ל"ט יזכור הקושיא הקדומה שהכל מקשים למה לא נזכרו בתורת משה הייעודים הרוחניים, ויזכור קצת התרים שנאמרו בה ויאמר שאין כל מה שנאמר בה מספיק.

פרק מ' יזכור המקומות שנזכרו בתורה הייעודים הגשמיים ויאמר שכלם כוללים לאומה בכללה, ואולם הייעודים הנפשיים שיש לכל אחד ואחד לא נזכרו בתורה אלא ברמז, ויביא מקומות שנזכרו בתורה ובנביאים ובכתובים.

פרק מ"א יזכור דרך עיוני יכריח ממנו ההשארות הנפשי מכללות התורה, ויאמר כי ממה שנזכר בתורה עונש לנפש החוטאת יתבאר שיש שכר לנפשׁ הצדיק, ויבאר הטעם למה לא הרחיבה התורה לבאר זה, ויאמר כי אחר שהעיד הנסיון שהתורה תועיל לנצח ולבטל הדברים הטבעיים כל שכן שתועיל לתת העונשים והגמולים שהם דבר נמשך ומתחייב למצות התורה.

פרק מ"ב יאמר כי האמונה בביאת המשיח מחוייבת לכל מאמין בתורת משה, ויבאר אם האמונה בביאת המשיח היא על פי הקבלה או מהכרח הפסוקים.

פרק מ"ג יאמר כי יש לדברים מציאיות מתחלפות אם בידיעת השם ואם בשכל ואם בכח ואם בפעל, ויאמר כי החוזים בכוכבים אי אפשר להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות והנביא תגיע לו הידיעה אמתית בלי ספק.

פרק מ"ד יאמר כי הקבלה הנמצאת בידינו היום מדברי הנביאים היא אמתית בלי ספק ואי אפשר שיהיה בה כזב בשום צד, ויאמר כי זאת אות ברית אשר בינינו ובין השם על הגאולה, ויפרש על זה פסוק ובא לציון גואל וגומר, ואני זאת בריתי וגומר.
פרק מ"ה יפרש ענין כריתת הברית בין ב' אנשים מהו, ויאמר שהוא ענין קיום האהבה, ויפרש פסוק ואתה אנוש כערכי וגומר, אשר יחדו נמתיק סוד וגומר, ויאמר כי הברית שנכרת על המילה היא להנצל מדינה של גיהנם.
פרק מ"ו ידבר בבטחון, ויאמר כי עקר עבודת המאמין הוא שיבטח בשם בכל עת, בעת הצרה והמצוקה ובעת ההשקט וההבטחה, וזהו עקר הבטחון, ויפרש מזמור אלקים באזנינו שמענו וגומר וקצת מזמור אלי אלי למה עזבתני וגומר.
פרק מ"ז יאמר כי התקוה והתוחלת הוא דבר נמשך מהבטחון והכרחי אל המאמין, ויבאר כי התקוה היא על ג' פנים, תקות החסד ותקות הכבוד ותקות ההבטחה, ויאמר כי היותר משובחת היא תקות ההבטחה שהיא תקות האמת, ויפרש פסוק קויתי ה' קותה נפשי וגומר, ונפשי לה'.
פרק מ"ח יאמר שהתקוה ממנה כללית וממנה פרטית חלקית, והחלקית אפשר שתגיע ותשלם כשיכין המקבל עצמו אליה, אבל הכללית לא תגיע כאשר לא יכונו עצמם אליה כל המקבלים, ולזה לא תגיע הגאולה הכללית לפי שאין תקוות כל הכלל כראוי.
פרק מ"ט יקשה על התקוה והתוחלת ויאמר שהם הפכיים לטבע האדם כי יטרידו הנפש וישיבוה עמומה וסכלה, וישיב על זה ויאמר כי התקוה לשם היא יותר משובחת מכל התהלות שאפשר שישבחנו האדם, ויבאר על זה פסוק ואני תמיד איחל וגומר, ופסוק לך דומיה תהלה וגומר, ויאמר גם כן כי התקוה סבת התקוה, ויביא על זה פסוק קוה אל ה' ושמור דרכו וגומר.
פרק נ' יאמר כי אחר שביארנו שאי תלונה על השם בצדיק ורע לו מה סבת התרעומת הנמצא בכתובים על אורך הגלות, ויבאר על כמה פנים הוא התרעומת, ויבאר מזמור הנה כעיני עבדים ומזמור חסדי ה' עולם אשירה.
פרק נ"א יבאר הטוב הגמור מהו, ויאמר שכל הנמצאות השפלות עומדות בשנוי מתמיד וכי הטובות הגשמיות משתנות תמיד מהפך אל הפך, ולזה חבא תמיד השמחה אחר היגון, והמנוחה אחר התנועה, ויאמר שאין דבר קיים אלא הדבר הרוחני, ויבאר פסוק וירא מנוחה כי טוב וגומר, ופסוק ה' עוז לעמו יתן, ויפרש עניין השלום מהו, ויפרש ברכת כהנים ועניין השלום הנזכר בה כדי שתהיה חתימת המאמר בטוב וברכה ושלום. תם ונשלם תהלה לאל עולם.

זה השער להי'
צדיקים יבואו בו
אל תבואני רגל גאוה
ויד רשעים אל תנידני
באלקים אהלל דבר
בהי' אהלל דבר

הקדמה

ידיעת העקרים והבנת ההתחלות שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים קלה מצד וקשה מצד, אם קלותה לפי שכל האנשים הנודעים היום בעולם הם בעלי דת ולא יצוייר שיהיה אדם מבעלי הדת או יתייחס אליה אם לא ידע עקרי הדת ההיא או יציירם הבנה ציורית כדי שיאמין בהם, כמו שלא יקרא רופא מי שלא ידע התחלות הרפואה ולא מהנדס מי שלא ידע התחלות ההנדסה ידיעה אמתית או לפחות ידיעה ציורית. ועל כן הוא מבואר שראוי לכל בעל דת שידע עקרי הדת ההיא שהוא מתייחס אליה ידיעה אמתית כפי מה שיגזור טבע הענין או יבינם הבנה ציורית הבאה בתחלת הענין.

ואם קשיה לפי שלא מצינו להמון החכמים שידברו בעקרי הדתות דבור מספיק ולא שיהיו מסכימים בעקרים ולא במספרם אבל נמצאם מתחלפים בהם חילוף רב וביחוד בעקרי תורת משה, שעם שהכל מסכימים בה היותה אלהית הם מתחלפים במספר עקריה חילוף אינו מעט, כי יש מי ששם אותם י"ג עקרים, ויש מי ששם אותם כ"ו עקרים, ויש מי ששם אותם ששה עקרים בלבד, ולא אחד בהם ששת לבו לבאר עקרי הדת האלהית בכלל אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם ואם הדת האלהית ראוי שתהיה אחת או רבות, ואם הם רבות אם ראוי שיהיו לכל אחת עקרים מיוחדים מאשר היא אלהית ופרטית אם לאו. וממה שאין לספק בו הוא שראוי שיהיו לדת האלהית עקרים כוללים מאשר היא אלהית בכלל אם יבוטל אחד מהם לא יצוייר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם תפול הדת ההיא אף על פי שלא תפול הדח האלהית בכללה.

ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה העיר שוריי"אה, אשר הניעני הנה המניע הראשון, גודל מעלת זה הדרוש ואת יקר תפארת גדולתו ורוב הבלבול והמבוכה אשר נפל למעיינים בו, ושכלם צללו במים אדירים ולא העלו בידם דבר שראוי לשום לב עליו, כי ביארו העקרים לפי האומד העולה על הרוח בתחלת המחשבה מאין פנות

אל מה שראוי לחקור עליו כדי שיתברר הדרוש על אמתתו, נתתי את לבי לחקור על העקרים הכוללים לדת האלהית חקירה מספקת, וחברתי הספר הזה וקראתי שמו ספר העקרים, לפי שהוא חוקר על עקרי הדתות בכלל, ובפרט על עקרי הדת האלהית, ואם הדת האלהית ראוי שתהיה אחת או רבות, ואם הם רבות במה יתחלפו האחת מן האחרת. ואחר יחקור על עקרי תורת משה שהכל מסכימים בה שהיא אלהית, ויבאר שיש בה עקרים כוללים מאשר היא אלהית ועקרים מיוחדים מאשר היא פרטית. ויבאר שיש לעקרים הכוללים עקרים אחרים פרטיים יקראו שרשים, לפי שהם נכנסים תחת הכוללים ומסתעפים מהם, ובסלוק הכוללים יסתלקו הפרטיים. ויבאר שהעקרים הכוללים לתורה האלהית הם ג', שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש. ובעבור זה חלקנו הספר הזה לארבעה מאמרים. הראשון לחקור מן העקרים בכלל כמה הם ואי אלו הם. והשני לחקור מן העקר הראשון שהוא מציאות השם והשרשים הנתלים בו. והשלישי לחקור מן העקר הב' שהוא תורה מן השמים והדברים הנתלים בו. והרביעי לחקור מן העיקר השלישי שהוא השכר והעונש והשרשים המסתעפים ממנו והדברים הנתלים בו.

ומאשר הוא מבואר כי כפי מעלת הדבר המבוקש השגתו כן ראוי שיהיה עמל האדם והשתדלותו להשיגו, כי כשהדרוש גדול הערך ראוי שישתדל האדם השתדלות חזק להשיגו, וכשאינו גדול הערך אין ראוי להשתדל בהשגתו השתדלות חזק אבל השתדלות מתייחס אל הדבר המושג, כי לא ישובח מי שיעשה כלים שוים ככר כסף לעשות מחט ברזל אחת כמו שישובח מי שיעשה כלים שוים עשרת אלפים ככר כסף לעשות מחטים בבלתי תכלית אחד לאחד בזה אחר זה.

והיה הדרוש הזה שהוא ידיעת עקרי הדתות דבר גדול הערך יותר מאד לפי שכל שלמות האנשים שהם בעלי דתות, והיו כל האנשים בעלי דת ואפילו שהם בעלי דתות מתחלפות, הוא מבואר שראוי שנשתדל לחקור בזה בכל מאמצי כחנו כפי האפשרות והיכולת וכפי מה שיסבול טבע הענין.

ולהיות החקירה הזאת גדולת הערך ויקרה מאד ראוי שנתחנן לשם החונן לאדם דעת ותבונה שיחנן אותנו דעה בינה והשכל באופן שיהיה בפעולתנו זאת מן הנעימות האלהי אשר הוא דבק בכל הפעולות האלהיות, כמאמר משה רבינו עליו השלום בתפלתו שאמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו.

ובאורו כי בכל פעל יפול בו הנעימות מב' פנים, אם מצד הפעולה בעצמה היותה שלמה בתכלית השלמות כפי מה שיגזור טבע חמרה, ואם מצד הפועל, רוצה לומר

היות בפעולה ההיא נעימות ושלמות מיוחד מצד התיחסה אל הפועל והיות הפעולה ההיא פעולת הפועל ההוא. ובפעולות האלהיות יפול בהם הנעימות והשלמות משתי אלו הפנים, אם מצד הפעולות בעצמם, רוצה לומר היותן שלמות בתכלית מה שאפשר להן כפי מה שיגזור טבע חמרן להיות. וגם יפול בהם נעימות והדר אחר שאינו בטבע חמרן מצד היותן פעל האל יתברך.

כאלו תאמר שאף על פי שאין מדרך הדבורה כפי טבע חמרה שימצא בה ההבנה לבנות הבתים ההם מהשעוה שהדבש כנוס בתוכה בתמונת הששיות, להיות הפועל מבחר הפועלים נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת, להיותה דומה לעגולה שהיא התמונה הטבעית, ויש לה יתרון עליה, שבתמונת הששיות יתמלא כל השטח והפנוי אשר במוגשם ממשושים סמוכים זה לזה כדי שלא ישאר מקום פנוי וריקם ביניהם, מה שאין כן בעגולה, שאם יעשו הבתים עגולות כדמות אסטוא"נה סמוכות זו לזו ישאר מקום רב ביניהם שלא יקבלו תועלת ממנו, לפיכך בנאום בתמונת הששיות ולא עשאום מעוגלים, גם לא בנאום מרובעים, כי אף על פי שבסמיכת בתים מרובעים זה לזה יתמלא כל השטח והפנוי אשר במוגשם, הנה להיות תמונת המרובע יותר רחוקה מלהדמות אל העגולה שהיא התמונה הטבעית מן המשושה לא בנאוה ממנו, וכל זה נמצא לדבורה מצד היותה פעל האל יתברך, שראוי שימצא בה יתרון מזה הצד על מה שיגזור טבע חמרה, וזהו הנעימות אשר מצד הפועל הנמצא בפעולות האלהיות.

ועל כן היה משה מתפלל לשם, אחר שאמר יראה אל עבדיך פעלך והדרך על בניהם, שימצאו בפעולותינו שני מיני הנעימות אשר בפעל האלהי, ואמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו, ולרמוז אל הנעימות ואל ההדר אשר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו, כלומר בצירוף אלינו, ולרמוז אל הנעימות אשר מצד הפעולה בעצמה אמר ומעשה ידינו כוננהו.

ועל כן אני מתחנן לשם שהוא בעל היכולת הגמור והאמת הגמור שיתן לי עוז ותעצומות להשלים כונתי וינחני בדרך אמת וילמדני ארחות יושר, כי בו בטחתי ואליו קויתי, כמאמר המשורר הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך קויתי כל היום.

וזה החלי בעזרת שדי:

מאמר א

הקדמה

יחקור מן הדתות בכלל כמה הם, ויבאר שהם שלשה, טבעיות ונמוסיות ואלהיות, ויתן הבדליהן ויחקור על עקרי כל אחת מהן כדי שיתבארו עקרי הדת האלהית, ואחר יבאר דרך המבחן במה תוכר הדת האלהית מן המזוייפת המתדמה באלהית, ואם אפשר שתמצא תורה אלהית יותר מאחת בזמן אחד.

פרק א

החקירה מן העקרים חקירה מסוכנת מאד. לפי שהדתות אף אם יסכימו בענינים הכוללים כמו מציאות השם ושכר ועונש ודומיהם, הנה הם חולקות בענינים החלקיים. ולזה יתחייב בהכרח שיהיו לדתות עקרים חלקיים בהם תבדל הדת האלהית האחת מזולתה. ובחקירה מן הענינים החלקיים סכנה עצומה, לפי שכל מי שיכחיש אחד מעקרי הדת החלקיים הנה הוא יוצא מכלל בעלי הדת ההיא, כי מי שיכחיש נבואת משה ושליחותו הנה הוא כופר בתורת משה בלי ספק אף על פי שאינו עקר כולל לתורה אלהית. וכן ביאת המשיח, שהרמב"ם ז"ל מנאו אחד מעקרי תורת משה, לפי דבריו יהיה הכופר בו גם כן מכלל הכופרים בעקר מעקרי תורת משה היוצאים מכלל הדת שאין להם חלק לעולם הבא, וכן מנאו הוא ז"ל בספר המדע בפרק ג' מהלכות תשובה בכלל הכופרים, וזה דבר מתמיה מאד, שהרי מצינו בגמרת סנהדרין בפרק חלק, רבי הלל, שהוא אחד מחכמי ישראל הנזכרים בתלמוד, אומר שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה מלך יהודה, ולפי דברי הרמב"ם יהיה אותו חכם מכלל הכופרים וממי שאין להם חלק לעולם הבא, ויש לשאול אם כן למה הזכירו אותו בגמרא אחר שהיה יוצא מכלל ישראל ולא היה מאמין בעקרי דתם. ואם תאמר שהביאו דבריו להשיב עליהם, אם כן לא היה להם להזכירו בשם רבי ולומר שמועה מפיו בשום מקום.

ויש משיבים בזה ואומרים כי רבי הלל לא היה כופר בעקר המשיח חלילה, אבל דעתו לומר שאין להם משיח לישראל מהכרח הפסוקים, כי כל הפרשיות שנאמרו בישעיה על המשיח, כמו ויצא חטר מגזע ישי ודומיהם, לא נאמרו אלא על חזקיה מלך יהודה ונתקיימו הנבואות ההן בימיו, ומה שאמר הכתוב שרש ישי אשר עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו, נאמר על מרודך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ששלח ספרים ומנחה אל חזקיהו. ומה שנאמר והיתה מנוחתו כבוד, נאמר עליו גם כן, כי מדרך הגבור או המלך לצאת לקראת נשק ולהלחם באויביו להושיע את עמו ולסכן נפשו בעדם, וכשישב במנוחות שאננות למקוצעות המשכן הוא גנאי גדול אליו עד שנבחר לו המות משיסבול

הגנות ההוא, שכן עשה שאול שעם היותו יודע שימות במלחמה, כמו שאמר לו שמואל מחר אתה ובניך עמי, לא נמנע מלצאת למלחמה כדי להנצל מן הגנות הזה.
וחזקיה היו מגנים אותו כל העולם על שנסגר בירושלים ולא היה יוצא למלחמה, אבל כשראו הנס הגדול שנעשה לו במיתת סנחריב וחייליו, נתגלה כי מה שלא היה יוצא למלחמה היה להיותו בוטח בשם שילחם מלחמותיו, ולזה היתה המנוחה ההיא כבוד גדול אליו, שידעו כל העולם שהיה צדיק גמור ואהוב לפני השם, ולפיכך נתן לו משאלות לבו ונלחם בעדו, מה שאין כן בשאר המלכים שאין המנוחה כבוד להם, ובסבת התפרסם הנס הגדול הזה כל ישראל אשר נשבו לאשור או שברחו לכוש ומצרים ופתרוס ושאר הארצות שבו לארץ ישראל. וזהו שנאמר והיתה מסלה לשאר עמו וגו', ועל זה הדרך הוא המשך כל הפרשה. וכן פירשה רבי משה הכהן ובן בלעם וזולתם מן הפשטנים. והיה נראה לפי זה לומר כי דעת רבי הלל הוא שאין מן הכתובים שבאו בישעיה ובנביאים הכרח על ביאת המשיח, אלא שמצד הקבלה היה מאמין בביאת הגואל, ולזה לא היה יוצא מכלל ישראל ולא נמנה בכלל הפושעים.
אבל אין זה במשמע, שהרי כשהשיבו עליו בגמרא אמרו שרא ליה מאריה לרבי הלל, כלומר ימחול לו הקדוש ברוך הוא, מכלל שהחזיקו אותו בחוטא על סברתו, ולא היו מחזיקין אותו בחוטא על היותו מכחיש ראיות הפסוקים אם היה מאמין כן על פי הקבלה, כמו שיתבאר במאמר הד'. אלא שבלי ספק רבי הלל לא היה מאמין בביאת המשיח כלל, ואף על פי כן לא היה נמנה בכלל הכופרים, לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, כי כבר יצוייר מציאותה זולתו. ואמנם הוא עקר פרטי לדת הנוצרים שלא יצוייר מציאותה זולתו, והיא אמונה ראוי לכל בעל דת יהודית להאמינה, כמו שחדוש העולם יש מאין היא אמונה ראוי לכל בעל דת אלהית להאמינה, אף על פי שאינו עקר לדת האלהית. כי מי שיאמין שיש חומר ראשון קדום ממנו נתהוו כל הנמצאים ברצון הבורא, אף על פי שאינו כופר בעקר לפי דעת הרמב"ם ז"ל שלא מנאו בעקרים, מכל מקום הוא חוטא. וכן רבי הלל היה חוטא לפי שלא היה מאמין בביאת הגואל, אבל לא היה כופר בעקר, וזהו דעת האחרונים שלא מנו ביאת המשיח ולא אמונת החדוש בעקרים.
ויתבאר מזה החשש הגדול שיש בחקירה מן העקרים, שהוא מכניס עצמו בסכנה שמא יבא לכפור בדבר שהוא עקר מעקרי התורה, שהרי לפי דעת מי שמנה החדוש עקר מעקרי התורה הנה יהיה הרמב"ם ז"ל כופר בעקר מעקרי התורה חלילה, וכן מי שלא מנה ביאת המשיח עקר יהיה כופר בעקר מעקרי תורת משה לפי דעת הרמב"ם שמנאו

עקר, וכן יש לדון על שאר הדברים שמנה הוא ז"ל בעקרים ואינם עקרים כמו שיבא, ובעבור זה אמרנו שיש סכנה עצומה בחקירה מן העקרים, כי במה יודע איפוא מה הם הדברים שהכופר בהם ואומר שאינם עקר יקרא כופר בעקר.

פרק ב

ומה שראוי שנאמר בזה ללמד זכות על חכמי ישראל המדברים בזה וכיוצא בו, הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה, עם היותו יודע שזהו דעת התורה, נקרא כופר, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק חלק, שכל האומר כל התורה כולה מפי הגבורה חוץ מפסוק אחד שאמרו משה מעצמו, עליו נאמר כי דבר ה' בזה, והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ומאמין בעקריה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטהו העיון לומר שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחלת הדעת, או הטהו העיון להכחיש העקר ההוא להיותו חושב שאיננו דעת בריא תכריח התורה להאמינו, או יחשוב במה שהוא עקר שאיננו עקר ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עקרים, או יאמין אי זו אמונה בנס מנסי התורה להיותו חושב שאיננו מכחיש בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה, אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו, והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה.

וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים האומרים שהיה סדר זמנים קודם לכן, כאלו יאמרו שאין התורה מכרחת להאמין שהזמן מחודש. וכן רבי אליעזר הגדול במה שאמר בפרקיו שמים מהיכן נבראו והארץ מהיכן נבראת וכו', כי אף אם יובנו דבריו כפי פשוטן וכמו שיראה מהן בתחלת הדעת, שדעתו לומר שאין העולם נברא יש מאין אלא יש מיש, כלומר מחומר ראשון קדום, אין תפיסה עליו בזה, כי כונתו לומר שאין מהכרח התורה להאמין החדוש יש מאין, אבל לא שיהיה דעתו להכחיש דבר ממה שבא בתורה חלילה. וכן כתב הרב המורה ז"ל בפרק כ"ה מן החלק הב' כי מה שהיה הוא מאמין החדוש יש מאין לא היה מהכרח הפסוקים, כי הפסוקים אפשר שיפורשו, אבל האמנתו החדוש יש מאין היה לפי שהוא דעת אמתי בעצמו, וראוי אם כן לפרש הפסוקים באופן שיסכימו לזה. וכאלו באר הרב ז"ל בזה שמה שהוא נגד הפסוקים אין ראוי להאמינו כלל, ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת כוזב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל, כי מה שהוא דעת כוזב לא תכריח התורה להאמינו, כי לא תכריח התורה להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות ולא דעת בדוי שלא יצוייר מציאותו אצל השכל. ואולם

דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל אף על פי שאי אפשר מציאותו אצל הטבע, כתחיית המתים וכל הנסים שבאו בתורה, ראוי ומחוייב להאמין בהם. אבל דעת כוזב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל, אף על פי שבא בתורה בפירוש, כמו ומלתם את ערלת לבבכם, אין ראוי להאמינו כפשוטו, ויפורשו הפסוקים באופן מסכים אל האמת.

וזהו דרך אונקלוס הגר ויונתן בן עוזיאל ושאר חכמי ישראל שפירשו כל הפסוקים שבאו בתורה ובנביאים מורים על ההגשמה באופן מסכים אל האמת, והוציאו אותן מפשוטן להיות פשוטיהן דעת כוזב, ואמרו דברה תורה כלשון בני אדם וכדי לשכך את האוזן.

וזה הדרך שכתבנו הוא בעצמו דרך קצת האחרונים שפירשו בפתיחת פי האתון דבר בלתי מסכים לדעת רבותינו ז"ל, כונתם לומר שאין מהכרח דרכי התורה להאמין הנס ההוא אלא על הדרך שהבינוהו הם. וכן נאמר לפי זה כי מי שלא הגיעה מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך מסכים אל האמת ומאמין אותם כפשטן, ועלה מזה בידו דעת כוזב להיותו חושב שזהו דעת התורה, איננו יוצא בזה מכלל בעלי התורה חלילה, ולא הותר לספר בגנותו ולקרותו מגלה פנים בתורה ולא כופר ולמנותו בכלל המינים חס ושלום.

וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עקר מעקרי התורה בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין, שכך כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין, וכתב עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן, אין ראוי לקרותו מין, עד כאן לשונו.

וזה הדרך יראה אמתי ונכון ממה שנמצא לרבותינו ז"ל אומרים על אלישע בן אבויה שובו בנים שובבים חוץ מאלישע אחר שיודע בוראו ומתכוין למרוד בו, הנה בארו בפירוש כי מי שיודע האמת ומתכוין להכחישו הוא מכת הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אף על פי שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר חלילה.

ובעבור זה המאמין בתחית המתים שלא יתקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש אבל יחזרו לעפרם, כמו שהוא דעת הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים, אף על פי שזה בחלוף האמת כפי סברת הרמב"ן ז"ל, אין זה כופר בעקר תחית המתים חלילה, וכן המאמין שעקר הגמול בעולם הבא הוא לגוף ולנפש ביחד ושאין לנפש לבדה גמול בזולת הגוף,

כמו שהוא דעת הרמב"ן ז"ל וקצת חכמי הקבלה, אף על פי שזה בחלוף האמת כפי דעת הרמב"ם ז"ל, אין זה כופר בשכר והעונש הרוחני חלילה.
והוצרכתי לכתוב כל זה לפי שראיתי קצת קלי עולם חכמים בעיניהם מרחיבים פה ומאריכים לשון כנגד גדולי עולם בלא דעת ובלא תבונה. ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו, ואף על פי שיאמין בקצת דברים ששמו הראשונים עקרים, כביאת המשיח והחדוש וכיוצא בהם, שאינם עקרים אלא שהן אמונות אמתיות יחויב המאמין בתורה להאמינם, כמו שיאמין בפתיחת פי הארץ במחלוקת קרח ובירידת האש מן השמים וכיוצא בהן מן הנסים או מן היעודים שנזכרו בתורה שהם אמתיים עם שאינם עקרים לתורה, אין זה כופר בתורה חלילה ולא בעקריה, שאם היה זה כופר היו מספר העקרים לתורת משה כמספר הנסים והיעודים שבאו בתורה, וזה לא עלה על לב איש מעולם.

פרק ג

עקר. שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו, כמו שהעקר הוא דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו, ורבותינו ז"ל נשתמשו בלשון הזה הרבה, אמרו דבר שיש לו עקר בדאורייתא או שאין לו עקר. ומזה הצד יפול זה השם על השרשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה תלוי בהם, כמו מציאות השם שהוא מבואר מענינו שהוא עקר שהאמנתו הכרחית לתורה אלהית, שאי אפשר לצייר מציאות תורה אלהית זולתו. ולפי זה ראוי שנחקור אי אלו הדברים שראוי שיונחו עקרים בדת האלהית.
והנה הרמב"ם ז"ל שם אותם י"ג עקרים, שהם מציאות השם, והאחדות, והרחקת הגשמות, ושהוא קדמון, ושראוי לעבדו ולא לזולתו, והנבואה, ונבואת משה רבנו עליו השלום, ותורה מן השמים, ושלא תשתנה התורה, וידיעת השם, ושכר ועונש, ומשיח, ותחית המתים. אלו הן העקרים שמנה הרב ז"ל בפרק חלק מפירוש המשנה שלו.
ונשאל ראשונה על אלו העקרים שהניח אותם הרמב"ם ז"ל למה שם אותם במספר ההוא ואמר שהם י"ג, וזה שאם הונחו במספר ההוא כפי הוראת שם עקר, הנה מה טוב ומה נעים שיונחו עקרים מציאות השם והנבואה ותורה מן השמים וידיעת השם יתברך וההשגחה לתת שכר ועונש, לפי שאלו הן עקרים הכרחיים לתורה אלהית לא יצוייר מציאותה בזולת כל אחד מהן, ואיננו רחוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה ונצחיות התורה עקרים גם כן, אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצוייר קיומה זולתם, כי אם יצוייר מציאות נביא גדול ממשה כבר היה אפשר שתבטל תורת משה,

כי הנביא שיהיה גדול במדרגה מזולתו ראוי שיאמנו דבריו יותר מדברי זולתו שהוא למטה במדרגת הנבואה ממנו כמו שיבא, וגם אם לא נאמין נצחיות התורה כבר יצוייר בטול תורת משה אחר שגלו ישראל מעל אדמתם. ומכל מקום כבר יקשה למה ימנה האחדות והרחקת הגשמות בעקרים, שאף אם הם אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל תורת משה, כבר יהיה אפשר לומר שאין ראוי למנותם בעקרים, כי לא תפול התורה האלהית בכללה אם יאמן חלופם. ויותר קשה מזה שמנה הרב ז"ל בעקר שראוי לעבדו ולא לזולתו, כי אף על פי שהוא מצוה ממצות התורה, כמו שכתוב לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם, מכל מקום אינו עקר שתתלה בו התורה בכללה, כי המאמין שהשם אמת ותורתו אמת אלא שהוא מכניס אמצעי בינו ובין השם הנה הוא עובר על לא יהיה לך וגו', אבל אינו עקר שתפול התורה בכללה, ולמה ימנה אותו הרב ז"ל עקר. גם כן המאמין בשכר ועונש אלא שיאמין שהגמול לנפשות ובעולם הבא ושאין תחיה לגופות אחר המות, למה תפול התורה בכללה כדי שיחויב להמנות תחית המתים עקר מעקרי התורה האלהית כמציאות השם.

ואם נאמר שהרב ז"ל לא מנה העקרים כפי הוראת שם עקר, אבל מנה בעקרים האמונות האמתיות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, אם כן למה לא מנה בעקר שהשכינה שורה בישראל באמצעות התורה, כמו שנאמר ושכנתי בתוך בני ישראל, ולמה לא מנה החדוש, שהוא אמונה שראוי להאמין אותה כל בעל דת אלהית, כמו שבאר הוא בעצמו בפרק כ"ה מהחלק הב' מספר המורה, וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון, ולמה לא מנה שראוי להאמין בכל הנסים שבאו בתורה כפשטן, ואמונות אחרות פרטיות שראוי שיאמינם כל בעל תורת משה כמו שמנה האמונה בביאת המשיח.

ואם נאמר שמנה עקרים בלבד ולא אמונות אמתיות, למה לא מנה הקבלה, שראוי שימשך האדם אחר קבלת האבות, שהוא עקר כולל לכל הדתות האלהיות שלא יצוייר מציאותם זולתו, ולמה לא מנה הבחירה, שעם שהיא אמונה אמתית היא עקר גם כן, כי הוא מבואר מענינה שלא יצוייר מציאות שום דת זולתה, ועוד שהוא ז"ל כתב בספר המדע בפרק ה' מהלכות תשובה, רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו וגו', וכתב אחר כן ועקר זה עקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו', והאריך בפרק ההוא לבאר העקר הזה, והוא תימה גדול למה לא מנה אותו בעקרים בפירוש המשנה בפרק חלק כמו שמנה הי"ג עקרים. סוף דבר זה המספר שהניח הרב ז"ל בעקרים חזק הספקות מאד.

וראיתי מי שכתב שהרב ז"ל כיון אל זה המספר לפי שהוא כמספר י"ג מדותיו של הקדוש ברוך הוא, וכנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. וכמה רחוקים הדברים הללו מן הדעת, שהניח הרב ז"ל למנות הבחירה שהוא עקר לפי מה שכתב הוא ז"ל כדי שלא יעלה המספר ליותר מי"ג, ועוד כי לא תקן למה ימנה בכלל הי"ג אותם שמָנה שאינם עקרים הכרחיים כמו שכתבנו.

ויש מי שאמר שהעקרים הם כ"ו, ומנה בהם כל הדברים העולים על רוחו, כנצחיות והחכמה והחיות והיכולת והרצון, וזולת זה מן התארים שייוחסו לשם יתברך, ומנה גן עדן עקר אחד וגיהנם עקר אחד ודברים אחרים מרבים הבל, כי זה האיש לא שת לבו להבין מלת עקר ועל מה זה יפול זה השם.

ויש מן האחרונים מי שדקדק במלת עקר והוסיף וגרע בעקרי הרמב"ם ז"ל, ואמר שהעקרים לדת האלהית הם ששה, שהם ידיעת השם, וההשגחה, והיכולת, והנבואה, והבחירה, והתכלית, מלבד הגי שהביא הרב ז"ל מופת עיוני עליהם, שהם מציאות השם, ואחדותו, ושאינו גוף ולא כח בגוף. ואומר כי אלו הששה מבואר מענינם שהם הכרחיים לדת האלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם, ועם השלשה האחרים שבא המופת עליהם ישלמו עקרי הדת האלהית.

ויש לדקדק על זה כי אף אם אלו הם עקרים כוללים לדת האלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם, היה ראוי למנות גם כן עמהם עקרים אחרים פרטיים, כמו שמנה הרמב"ם ז"ל דברים הם עקרים פרטיים לתורת משה. או היה לו למנות אי זה עקר כולל במה שתוכר הדת האלהית האמתית מן המזוייפת המתדמה באלהית, שהרי כל הדתות הנמצאות היום בעולם מודות בששה העקרים הללו, ויהיו כולם לפי זה אלהיות. ועוד יש לדקדק על זה המספר שמנה שאף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם, איננו מחוייב שבהמצאם תמצא התורה האלהית, והיה ראוי שיצרף עמהם עקר אחד שהוא תורה מן השמים. שהרי זה כמאמר האומר שבהמצא הנזון והמרגיש ימצא האדם לפי שבהמצא האדם ימצא הנזון והמרגיש, שזה איננו צודק בלי ספק. כי אף אם לא ימצא האדם זולתם והם הכרחיים למציאות האדם, איננו מחוייב שבהמצאם ימצא האדם, אם לא שיצרף אל זה המדבר, ויאמר שבהמצא הגשם הנזון והמרגיש והמדבר ימצא האדם, ואף כאן היה ראוי שימנה עמהם תורה מן השמים, כי בהמצא ידיעת ה' וההשגחה והיכולת והנבואה והבחירה והתכלית לא יחוייב שתמצא תורה מן השמים, ואף אם לא תמצא היא זולתם. וכן מה שמנה הבחירה והתכלית בכלל העקרים לדת האלהית אינו כן, כי אלו אף אם הם הכרחיים אליה אינם עקרים והתחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, אבל הם גם

כן התחלות לדת הנימוסית כמו שיבא. וגם התכלית בשלוח אינו התחלה לדת האלהית אבל תכלית מיוחד. קנצי למלין ידיעת מספר העקרים ההכרחיים לדת האלהית קשה מאד, ויותר קשה מה שלא נמצא לרבותינו ז"ל בזה דבור מבואר, והיה ראוי שידברו בעקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית, אחר שעקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם, כמו שדברו בשאר נזקי האדם ודיני ממונות שהם הנהגת הגוף בלבד ותיקון הקבוץ המדיני תלוי בהם.

פרק ד

הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית הוא, כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה הם אבות לכל העקרים אשר לדתות האלהיות, כמו תורת אדם ותורת נח ותורת אברהם ותורת משה, וזולת זה מן התורות האלהיות אם אפשר שימצאו יותר מאחת בזמן אחד או בזו אחר זו. ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העקר ההוא, כי תחת מציאות השם הוא שורש היותו קדמון ונצחי ודומיהן, ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן, ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף ובעולם הבא לנפש.

ומאלה הג' עקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלהיות או המתדמות באלהיות על זה הדרך, כי תחת עקר מציאות השם הוא הרחקת הגשמות, שהוא עקר פרטי לתורת משה, והאחדות. ותחת תורה מן השמים הוא שרש נבואת משה ושליחותו. ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח, שהוא עקר פרטי לתורת משה לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ולפי דעתנו אין ביאת המשיח עקר, ואם הוא עקר איננו פרטי לתורת משה, כי גם הנוצרים עושים ממנו עקר לסתור תורת משה, והוא עקר פרטי להם שלא יצוייר מציאות דתם זולתו, ואלו וכיוצא בהם שהם עקרים לדתות הפרטיות כלם נכללים בג' העקרים שאמרנו. ואולם אם אפשר להמצא תורה אלהית יותר מאחת בזמן אחד או בזמנים מתחלפים עוד יתבאר במה שיבא בעזר הצור.

והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף של ראש השנה ג' ברכות, שהם מלכיות זכרונות ושופרות, שהם כנגד ג' עקרים הללו, להעיר לב האדם כי בהאמנת העקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי יזכה האדם בדינו לפני השם.

כי ברכת מלכיות היא כנגד עקר מציאות השם, ויורה על זה נוסח הברכה, על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עוזך, להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון, לתקן עולם במלכות שדי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון, ויקבלו כולם את עול מלכותך.

וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש, וכן יורה נוסח הברכה, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'.

וברכת שופרות היא לרמוז על העקר השלישי שהוא תורה מן השמים, ועל כן היא מתחלת אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם, מן השמים השמעתם קולך וכו', ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק מאד כמוהו לא נהיה מן העולם, נקראת שופרות, כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיוצא בהם או ממינם, אבל קול השופר בזולת שופר לא היה מעולם ולא יהיה כן עד זמן הגאולה, שהיא שעה שתתפרסם תורת האמת בפני כל העולם, ועל אותה שעה נאמר והי' אלהים בשופר יתקע כפי דעת קצת החכמים.

וכבר ראיתי מי שכתב שהשופרות רמז לעקדת יצחק, ואינו כן, שאלו היתה ברכת השופרות רמז לעקידה, היה ראוי לזכור בה עקידת יצחק לא בזכרונות כמו שנזכרה, ואולם הביאם לזה מה שמצאו לרבותינו ז"ל כי התקיעה בשופר של איל זכר לאילו של יצחק, ואין זה כלום, כי התקיעה בשופר של איל אמרו שהוא זכר לאילו של יצחק, אבל לא התקיעה בשלוח, ולא ברכת השופרות.

ולרמוז אל שלשת העקרים הללו שהם סבת ההצלחה כללם ישעיה בפסוק אחד, אמר כי ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו הוא יושיענו, אמר ה' שופטנו לרמוז על עקר ההשגחה, ועל דרך קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה יחד וגו', כלומר ומזה הצד ראוי שנזכה בדין. ואמר ה' מחוקקנו לרמוז על תורה מן השמים שהוא העקר השני, כי מחוקק יקרא נותן התורה, כמו כי שם חלקת מחוקק ספון, שנאמר על משה לפי שנתנה תורה על ידו. ואמר זה על דרך שמעו אלי יודעי צדק עם תורתי בלבם אל תיראו חרפת אנוש וגו', כלומר אף אם לא נזכה בדין מצד שהוא שופטנו, לפי שהשופט אי אפשר לו לעבור על החק המונח מאחר, הנה מצד שהוא נותן התורה והוא המניח החקים ראוי שנזכה בדין. ואמר ה' מלכנו לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השם שהוא מלך על כל העולם ונקרא ביחוד מלך ישראל וגואלו, ולומר כי אף אם מצד היותו מחוקק לא ירצה להעביר על החק, מכל מקום מצד היותו מלכנו ראוי שיושיענו, כי המלך יש לאל ידו לעבור על החק ולעשות מה שירצה כדי להושיע את עמו. ועל כן סיים הוא יושיענו, כלומר כי

אחר ששלשת העקרים הללו שעקר הצלחת האדם תלוי בהאמנתם יש לנו בהם יתרון על כל העולם, ראוי שיושיענו ביחוד על כלם.

ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העקרים הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה הג' שאמרנו שהם אבות עם השרשים המסתעפים מהם וקרא אותם כולם עקרים, ולזה מנה מציאות השם שהוא האב עקר ראשון, ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעקרים, והם האחדות והרחקת הגשמות והיותו יתברך קדמון ושראוי לעבדו ולא לזולתו, ומנה תורה מן השמים שהוא האב עם שלשה שרשים אחרים בעקרים לפי שהם משתרגין ממנו, והם הנבואה ונבואת משה ושלא תשתנה הדת, ומנה גם כן ידיעת השם וההשגחה לשכר והעונש והוא האב עם ג' עקרים אחרים נכללים בו או מסתעפים ממנו, והם גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים.

ולפי זה הצד לא יקשה למה לא מנה החדוש, כי לא מנאו לפי שאינו נכנס תחת א' מאלו הג' שזכרנו. ולא מנה הבחירה והתכלית ואף על פי שהם הכרחיים לתורה אלהית, כי אלו אינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית, כמו שיבא בעזרת השם. אבל עדיין יקשה לפי זה הדרך למה לא מנה החיות והיכולת ולא תארים אחרים תחת עקר מציאות השם, כמו שמנה הקדמות ושאר התארים, וכן יש לדקדק על כל מה שהוציא מן העקרים האחרים, ויתבאר כל זה בכלל דברינו במה שיבא בעזרת השם. ונשוב לדקדק בעקרים לפי דרכנו שאמרנו שהם ג' שהם אבות, ונבאר תחלה עקרי הדתות הנימוסיות, ואחר כן נדבר על עקרי הדת האלהית בעזר האל יתברך.

פרק ה

כל הבעלי חיים חיותם והתקיימם הוא על ג' פנים: יש מהם שאי אפשר להם לחיות ולהתקיים יחד, כחיות הטורפות שהקבוץ וההתחברות רע ומזיק להם, כי אם יתקבצו הרבה מהם אל מקום אחד יהרגו אלו לאלו על הטרף. ויש מהם הפך אלו, והם בעלי חיים שאי אפשר להם לחיות ולהתקיים בזולת חברה וקבוץ, ושההתחברות הכרחי להם בקיום מציאותם, כמו מין האדם, כי לדקותו ושווי מזגו יתפעל מן הקור ומן החום ומכל אחד מן ההפכים, ולזה יצטרך אל מלבושים להגין עליו מן החום ומן הקור, ואל מזונות מתוקנים תקון יפה שיאותו למזגו, מה שאי אפשר שישלם זה אם לא בקבוץ והתחברות הרבה מן האנשים יעזרו אלו את אלו, אחד יתפור ואחד יארוג ואחד יעשה מחט, וכן כל מלאכה ומלאכה, עד שימצא כל אחד מן האנשים המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו ממזונות ומלבושים. ויש מן הבעל חיים מינים אחרים כאלו הם ממוצעים בין שתי אלה הקצוות, כי הם אין הקבוץ והחברה מזיק להם במציאותם כאשר הוא לחיות הטורפות

והעופות הדורסים, ולא הכרחי להם כאשר הוא למין האדם, ואולם ימצא להם הקבוץ וההתחברות על צד היותר טוב, כהרבה מן החיות הרועות והעופות שאינן דורסים, שהם משתתפים והולכים אגורות אגודות יחד על צד הצוות וההנאה לא זולת זה, כי אין זה הכרחי להם במציאותם וקיומם כאשר הוא למין האדם.

ולהיות הקבוץ וההתחברות מצטרך למין האדם לצורך חיותו והתקיימו, הוא מה שאמרו החכמים שהאדם מדיני בטבע, ירצו בזה כי כמעט שהוא הכרחי לאדם מצד טבעו שיהיה דר במדינה עם קבוץ רב מן האנשים כדי שיוכל למצוא המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו. ובעבור זה הוא מבואר שראוי שימצא לכל הקבוץ אשר במדינה או לכלל הקבוץ אשר במחוז אחד או באקלים אחד או לכלל האנשים אשר בכל העולם סדור מה בו יתנהגו לשמור היושר בשלוח ולהסיר העול, כדי שלא יתקוטטו האנשים בהתחברם יחד מתוך העסק והמשא והמתן אשר ביניהם, והסדור הזה יכלול על השמירה מן הרציחה והגנבה והגזל ודומיהן, ובכלל כל מה שישמור הקבוץ המדיני ויתקן אותו אל שיחיו האנשים באופן נאות. והסידור הזה קראוהו החכמים בשם דת טבעית, רוצה לומר שהיא מצטרכת אל האדם מצד טבעו, הן שתהיה מסודרת מחכם או מנביא.

ועדיין אין דת זו מספקת לתקן צרכי האנשים וחיותם והתקיימם זה עם זה, אם לא יתוסף בזה איזה סדור או הסכמה כוללת עניני האנשים אלו עם אלו בכל עסקיהם והמשא והמתן אשר ביניהם, כדתי קסרי רומי והנהגות המדינות והחקים אשר יחוקקו ביניהם אנשי מחוז אחד או מלכות אחת לשמור היושר ההסכמיי. ויקרא הסדור הזה נימוס או דת נימוסית, והסדור או הנימוס הזה אי אפשר שיתקיים אם לא בהמצא איש אחד מושל או שופט או מולך על הקבוץ ההוא או המדינה ההיא, יכריח האנשים על הסרת העול וקיום הנימוס כדי שישלם תקון הקבוץ ההוא, ולזה יהיה ענין הקמת המלך או המנהיג או השופט כאלו הוא הכרחי לקיום מין האדם אחר היות האדם מדיני בטבע כמו שבארנו.

פרק ו

כאשר עיינו ביצירת הבעלי חיים ושלמות כל אבריהם, מצאנו שהשגיח הבורא ביצירתם השגחה נפלאה לתקן ענינים וכל פרטי צרכיהם תקון נפלא, לא מה שהוא הכרחי להם לקיום המין או האיש בלבד, אבל גם מה שאינו הכרחי להם לא לקיום המין ולא לקיום האיש אלא שנמצא להם על צד היותר טוב, כמו כפילת החושים הנמצא בבעלי חיים כדי שיסודרו ענייניהם בענין יותר נאות ויותר שלם, ואף על פי שאינו הכרחי להם לתקון חיותם.

ואם נמצא ההשגחה הזאת בבעלי חיים הפחותים, כל שכן שהוא ראוי שישגיח במין היותר נכבד מהם לתקן ענינו כפי שלמות מינו, באופן שיסודרו כל ענייניו סדור מספיק להשגת שלמותו. ומי שייטיב העיון בזה ימצא כי המצא שפע אלהי באמצעותו יתוקנו הענינים המצטרכים לתקון מין האדם להשגת שלמותו ותכליתו, הוא יותר הכרחי מכמה דברים נמצאו ביצירת הבעלי חיים שלא נמצאו בהם אלא על צד היותר טוב בלבד והיה אפשר שיתקיימו זולתם. והשפע האלהי הזה אף אם לא ימצא אלא באיש מיוחד, הנה הוא הולך מהלך השלמות למין האדם.

וזה כי אף אם המינים אשר תחת הסוגים אין כלם הולכים מהלך השלמות קצתם לקצת, רצה לומר שאף אם ימצא במינים מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם, אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מישיר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו, כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו, מכל מקום בכל מין ומין אף על פי שימצאו בו כתות מתחלפות האחת יותר נכבדת מן האחרת, כאלו תאמר כי כת הראשים היא יותר שלמה בשלמות האנושי מכת עובדי אדמה, וכת החכמים היא יותר שלמה מכת הראשים, וכן על זה הדרך בכל כת וכת יהיו בה איש או אישים יותר שלמים מזולתם מן הכת ההיא, ואין האיש ההוא או האישים או הכת ההיא בלבד תכלית המצא המין ההוא, ואולם המין ההוא או האישים או הכת ההיא הן סבת הגעת תכלית המין ההוא מצד שהם הולכין מהלך השלמות לכל המין, רצוני שהן כמו כלי להגיע המין אל תכליתו שלמותו השוה בכל המין, אף על פי שיש בזה מדרגות מתחלפות לקצתם על קצת.

וזה כי כמו שבכל איש ואיש יש בו אברים רבים מתחלפים כלם מצטרכים לקיום הבעל חי, ואף על פי כן האחד יותר שלם מן האחר והאחר מן האחר עד שכבר ימצא בו אבר אחד שהוא עקר קיום הבעל חי, ועם כל זה הוא הולך מהלך השלמות לבעל חי, רצוני שהוא כלי להגיע שלמות החיות אל הבעל חי בכללו, כאלו תאמר שהלב הוא עקר קיום הבעל חי, והוא כלי להגיע החיות אל כל האברים בכלל ולמוח בפרט, כדי שבאמצעות החיות המגיע מן הלב אל המוח יגיע מן המוח החוש והתנועה לכל האברים, וישלם בזה קיום החי במה שיגיע אליהם מן הלב אם באמצעי ואם בזולת אמצעי, כן האנשים עם היותם כלם שוים באנושות יגיע לקצתם השלמות האנושי באמצעות קצתם, כי כמו שכל האברים מצטרכים לקיום האיש, ואף על פי כן יש לקצתם מדרגת ראשיות על קצת ויגיע לקצתם החיות באמצעות קצת, כן על זה הדרך יש לכת החכמים מדרגת ראשיות

על השאר, ויגיע מהחכם לאנשים סדור מתקן עניינם להשיג השלמות האנושי, יקרא הסדור הזה נימוס.
ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלהית ראוי שתשגיח בהגעת זה התועלת למין האדם, כמו שנמצא שתשגיח בענינים קטני הערך הנמצאים בבעל חי, הנה הוא מחויב שיושפע שפע אלהי על איזה איש ממין האדם היותר מוכן לזה, כדי שיהיה כלי להגיע האנשים אל שלמות תכליתם, אם על ידו בהיותו בחיים ואם על ידי אמצעי אחר מותו, וזה על ידי החכמים הנמשכים אחריו להישיר האנשים על יד מה שקבלו ממנו או מה שהבינו ממאמריו הנמצאים בספריו בכל זמן ובכל מקום, כי אין ראוי שתקצר יד הכח האלהי לשער התועלת הזה שהוא הכרחי למין האדם ולהשלימו בכל עת ובכל מקום, כמו שלא תקצר בהשלמת התועלת המצטרך לבעלי חיים הפחותים בכל מקום ובכל זמן. וההישרה המגעת לאנשים על ידי האיש הזה היא הנקראת תורה אלהית, ומדרגתה משאר התורות והנימוסים מדרגת המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה.

פרק ז

שם דת יפול על כל הישרה או הנהגה שתכלול קבוץ רב מן האנשים, הן שתהיה כוללת צווים רבים, כמו כל יודעי דת ודין, או צווי אחד, כמו ותנתן דת בשושן, והן שתהיה אלהית, כמו מימינו אש דת למו, או נמוסית, כדתי מדי ופרס.
והדת על ג' פנים, אם טבעית, ואם נימוסית, ואם אלהית. והטבעית היא שוה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום. והנימוסית היא מה שתסודר מחכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המונהגים בה, כדתות והחוקים אשר סודרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי עבודה זרה או עובדי האל מצד הסדור השכלי אשר יחייבהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית. והאלהית היא מה שתסודר מהשם על יד נביא כמו אדם או נח, וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד ומרגיל האנשים לעבוד השם והיה מל אותם במצות השם, או מה שתסודר מהשם על יד שליח שלוח ממנו להנתן דת על ידו כתורת משה.
וכוונת הדת הטבעית להרחיק העול ולקרב היושר, כדי שיתרחקו האנשים מן הגנבה והגזלה והרציחה, באופן שתעמוד ותתקיים החברה בין האנשים ויהיה כל אחד מנוצל מכף מעול וחומץ. וכוונת הדת הנימוסית היא להרחיק המגונה ולקרב הנאה, כדי שיתרחקו האנשים מן הגנות כפי המפורסם, ובזה תעדיף על הטבעית, כי הנימוסית גם כן תתקן הנהגת האנשים ותסדר עניניהם באופן נאות אל שיתוקן הקבוץ המדיני כטבעית. וכוונת האלהית היא להישיר האנשים אל השגת ההצלחה האמתית שהיא הצלחת הנפש וההשארות הנצחי, ותראה להם הדרכים שילכו בהגעתה, ותודיע להם

הטוב האמתי כדי שישתדלו בהשגתו, ותודיע להם גם כן הרע האמתי כדי שישמרו ממנו, ותרגיל אותם על עזיבת ההצלחות המדומות עד שלא יתאוו אותם ולא יצטערו בהפקדן, והיא גם כן תניח דרכי היושר כדי שיתוקן הקבוץ המדיני באופן נאות ושלם, עד שלא יטרידם רוע סדור קבוציהם מהשיג ההצלחה האמתית, ולא יעיקם מלהשתדל בהשגת ההצלחה והתכלית האחרון למין האנושי אשר אל זה הוא מגמת הדת האלהית, ובזה תעדיף על הנימוסית.

פרק ח

הדת הנימוסית תקצר מן האלהית בפנים רבים. הא' הוא מה שאמרנו, כי הנימוסית תתקן פעולות האנשים באופן שיתוקן הקבוץ המדיני, אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות, כמו שנבאר במה שיבא, כדי שתשאר הנפש אחר המות, ולזה לא תוכל לשוב לשבת בארץ החיים אשר לוקחה משם, לפי שהיא לא תקיף אלא בנאה ובמגונה בלבד. והדת האלהית תספיק לזה, לפי שהיא תכלול השני חלקים שהשלמות האנושי תלוי בהן, והן המרות והדעות, כי היא תקיף בנאה ובמגונה, ותבחין בין האמת והשקר שהן הדעות, ולזה מה שתאר אותה דוד בשהיא שלמה ואמר תורת ה' תמימה משיבת נפש, כלומר הדת הנימוסית אינה שלמה לפי שהיא לא תקיף בדעות האמתיות, אבל הדת האלהית היא תמימה לפי שהיא תכלול שלמות המדות ושלמות הדעות, שהם הבי' חלקים ששלמות הנפש תלוי בהן, ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה, אל המקום אשר היה שם אהלה בתחלה.

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית, בשהיא לא תוכל להפריד הנאה מן המגונה בכל הדברים, כי כבר יהיה הדבר נאה או מגונה אצלנו ולא יהיה נאה או מגונה בעצמו, כי כמו שאי אפשר שיולד האדם בתחלת ענינו שלם בכל המלאכות המעשיות אף אם יהיה מוכן בטבעו אל קצתם, כן אי אפשר שיולד האדם שלם בכל המעלות והשלמיות ולא חסר בכל הפחיתיות והחסרונות, אבל כבר יהיה מוכן אל מול מעלה מה או שלמות מה יותר מזולתו, ואולם שיהיה מוכן אל כל המעלות אי אפשר.

ויתבאר מזה שאי אפשר לשום מסדר נימוס אנושי שלא יטה בטבעו לצד איזה פחיתות, וישפוט על הנאה שהוא מגונה ועל המגונה שהוא נאה, ולזה לא יהיה עדותו על הנאה והמגונה אמת. הלא תראה כי אפלטון טעה בזה טעות גדולה ואמר על המגונה שהוא נאה, כי אמר שראוי שיהיו הנשים במדינה משותפות לבעלי ראשיות אחת, כאלו תאמר נשי השרים משותפות לכל השרים ונשי הסוחרים לכל הסוחרים, וכן נשי בני אומנות אחת משותפות לכל בני האומנות ההיא, וזה דבר הרחיקה אותו התורה, ואפילו תורת

בני נח, שהרי נאמר לאבימלך הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל, והוא התנצל בשלא ידע שהיתה אשת איש. וכבר גנה אריסטו דעת אפלטון בזה.
וזו ראיה שאין שכל שום אדם מספיק להפריד הנאה באמתות מן המגונה, ולזה לא תהיה עדותו על הנאה והמגונה נאמנה. וכל שכן בדעות, שאי אפשר להיות עדותו בדרושים העמוקים כמו אם העולם מחודש או קדמון נאמנה, כי אין השכל האנושי מספיק לדעת זה באמתות. אבל עדות השם נאמנה מחכימת פתי, כי היא תעיד על העולם אם הוא מחודש או קדמון, ועל שאר הדרושים הנכבדים, ועל הנאה והמגונה, באמתות.
עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. כי היא לא תוכל לשמח לב המתנהגים על פיה, לפי שכל מי שהוא מסופק בדבר שהוא פועל אם הוא מספיק להגיע אל התכלית המכוון, איננו שמח בפעולתו. והמתנהג על פי הנימוס להיותו מסופק אם היושר המוגבל בו הוא יושר באמת או אינו יושר אלא כפי הנראה, איננו שמח בפעולתו. אבל המתנהג על פי הדת האלהית להיותו יודע שהיושר ההוא המוגבל בה הוא יושר באמת, הוא שמח בפעולתו, ולזה יהיו פקודי השם ישרים משמחי לב.
עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. כי היא לא תוכל להגביל פרטי הפעולות שראוי שיפועלו בכל מעלה ומעלה, לפי שהיא לא תודיע אלא הכוללים, כמו שהגדרים אינם אלא לדברים הכוללים, כי הפרטי אין לו גדר, כן פעולות הפרטיות אי אפשר שתגביל אותם הדת הנימוסית, וזה כי אריסטו בספר המרות יזכיר תמיד בכל המעלות שראוי שיופעלו כמו שראוי ובעת הראוי ובמקום הראוי, ולא יבאר איזה הוא העת הראוי ולא המקום הראוי, וההשערה הזאת אין ספק שאינה מסורה לכל אדם, ונמצא אותו אומר במקומות רבים מספר המרות שהפעולות הפרטיות ראוי שישוערו, והוא לא ביאר ההשערה בהם, נראה שדעתו לומר שההשערה הזאת היא לזולתו.
ואין ספק שאם היה מחוק האדם מצד שהוא אדם לדעת ההשערה הזאת, היה אריסטו מדבר בה בלי ספק, אבל בעבור שאין מטבע האדם לעמוד על זה מעצמו הניח אותה לזולתו, והיא ההשערה האלהית. ועל כן נמצא אותו מדבר במעלות דרך כלל, כי הוא יאמר ביראת חטא שהיא מדה אמצעית בין התענוג במאכל והמשתה והמשגל ושאר התענוגים ובין הפרישות יותר מדאי.
ובעלי הנימוסים האינושיים יאמרו שיבעל כפי מה שראוי ועם מי שראוי ובעת הראוי, אבל אין בידם לפרש זה. והדת האלהית תפרש שהבעילה כפי מה שראוי היא להקים זרע לקיום המין, ועם מי שראוי היא האשה המיוחדת, ותאסור קצת הנשים שאינם

ראויות שייחדם אליו, ושבעת הראוי הוא כשתהיה האשה טהורה ולא בשעת וסתה או סמוך לוסתה.
וכן הדת האלהית תאסור קצת המאכלים ותתיר קצתם ותאסור שתיית היין בבואו לעבוד עבודה או להתפלל, ותבאר שהפרישות יותר מדאי אינו ראוי, כמו שבארו רבותינו ז"ל על וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי על איזו נפש חטא אלא שציער עצמו מן היין. וכן בעלי הנימוסים האנושיים ישבחו הגבורה ויאמרו שאין ראוי לאדם למסור עצמו לסכנות אלא בעת שהמות נבחר לו מחיים, ואין בידם להגביל העת ההיא. והתורה האלהית תבאר שהעת ההיא הוא כשיתקדש שם שמים על ידו כחנניה מישאל ועזריה, או להלחם עם עובדי עבודה זרה להשמידם ולמחות את שמם מתחת השמים.
וכן הרחמנות והאכזריות לא יוכל הנימוס האנושי לשער אי זה ראוי ואי זה מרוחק, ותבאר הדת האלהית שהאכזריות תהיה על הכופרים והמינים והעוברים על הדת, שראוי ליסרם במלקות או במיתה כל אחד לפי מה שהגבילה התורה ממרדו, ושהרחמנות ראוי שיהיה על המאמינים ועל הדלים והאומללים בפנים שונים, כי יש מי שראוי לתת לו מתנת חנם, ויש שראוי לתת לו דרך הלואה. ולהעיר שאין ראוי לתפוס הדרך האחד בלבד אמר המשורר טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט, אמר חונן על הצדקה לעני הלוקח מתנת חנם, ומלוה על מי שאינו רוצה ליקח אלא דרך הלואה, ואמר שמי שהוא עושה שתי אלה הוא מכלכל דבריו במשפט, ואמר עליו כי לעולם לא ימוט לזכר עולם יהיה צדיק, לפי שהוא מהנה לכל האנשים, אם דרך חנינה ומתנה ואם דרך הלואה, מה שאין בכח הנימוס האנושי לשער דבר מן הפעולות הפרטיות כאלו, ולזה יהיה המתנהג על פיו הולך בחשך ולא ידע אי אלו הן הפעולות הפרטיות שראוי שיפעל, ולא ידע דרך זו ילך. אבל מצות השם היא ברה כחמה ומאירת עינים, להאיר למתנהגים בה את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.
עוד הדת הנימוסית להיות מסדרה בן אדם אי אפשר לו שישער הנאה והמגונה בכל הזמנים, כי אפשר שישתנה המפורסם בעת מה וישוב הנאה מגונה והמגונה נאה, כמו שנמצא לקין והבל והדורות הראשונים שנשואי האחות לא היה אצלם מגונה, ואפילו בימי אברהם, כמו שאמר לאבימלך כשהיה מתנצל ממנו, ונם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי, ואחר כן שב מגונה. ולזה אי אפשר שתהיה היראה הנקנית מן המגונה אשר יבא בדת הנימוסית נצחית, כי תשתנה בהשתנות הזמנים. אבל הדת האלהית להיותה משוערת מן החכמה האלהית, תבאר הנאה והמגונה בכל הזמנים. ולזה תהיה היראה הנקנית מן המגונה אשר בא בה לא יכנס בה שינוי והפסד, כי היא נקיה מכל

סיג וחלאה, ומזה הצד אפשר שתתקיים לעד ככסף הנקי מכל סיג, כמאמר המשורר אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים.
וביאורו כי הכסף המזוייף הנעשה במלאכת האלקימי"א יש ממנו שאם יותך פעם אחת לא תגלה רעתו, אבל אם יותך שנית תגלה רעתו, ויש שיסבול ב' התכות, ויש שיסבול ג' או ד' או ה' ובסוף תגלה רעתו, ויש שלא תגלה רעתו כשיותך בכור, ואם יותך במעבה האדמה תגלה רעתו, והכסף הצרוף במעבה האדמה המזוקק פעמים הרבה, הוא נקי מכל זיוף וסיג וחלאה, שאי אפשר שישתנה אחר כן ואפילו יותך פעמים הרבה. ולזה תאר אמרות ה' בשהם טהורות ככסף הנקי הצרוף בעליל לארץ, שהוא במקום מגולה במעבה האדמה, מזוקק שבעתים שאין בו חשש שום זיוף. וכן היראה הנקנית מן המגונה שבא בתורה היא טהורה עומדת לעד, לפי שהיא לא יפול בה השנוי וההפסד הנופל בנימוסית.
עוד הדת הנימוסית לא תוכל לתת לאיש כדרכיו שוה בשוה ולשער העונשים במדה במשקל, שיהיה האחד לוקה והאחד נסקל והאחד נחנק, ואחד משלם תשלומי כפל ואחד משלם תשלומי ד' וה', כדי שיהיו העונשים המגיעים לחוטא אמתיים כפי שיעור החטא, אבל הדת האלהית תשיב גמול לכל אחד ואחד כפי רשעתו לא פחות ולא יותר, ואף אם ימצא בנראה צדיק אובד בצדקו ורשע מאריך ברשעתו, הנה זה הוא כשיבחנו העונשים בבחינת טובות העולם הזה בלבד, אבל כשיעורבו יחד טובות העולם הזה המגיעות לרשע עם הרעות והעונשים המגיעות לו בעולם הבא, וכן הרעות המגיעות לצדיק בעולם הזה עם הטובות המגיעות לו בעולם הבא, נמצא שני הגמולים צודקים יחד, אף על פי שלא יצדק כל אחד מהם נפרד בפני עצמו. וזהו שאמר המשורר משפטי ה' אמת צדקו יחדו, אמר אמת על שיעור העונשים, ואמר צדקו יחדו על עונשי העולם הזה עם טובות העולם הבא או ההפך.
וראיתי מי שפירש כי לפי שנמצא בתורה הדבר האחד אסור ומותר, כאשת אח שהיא אסורה והיבמה מותרת, וחלב הבהמה אסור וחלב חיה מותר, ובשר בחלב אסור והכחל מותר, וכיוצא בזה ממה שיביא האדם לחשוב שאי אפשר שיהיו שני חלקי הסותר צודקים, אמר שמשפטי ה' אמת והם צודקים יחד ההתר והאיסור, ולשון אמת אינו מסכים לזה הפירוש, כי לא יפול לשון אמת על הנחת המשפטים, אלא לשון נאה או נכון או משפטים ישרים, אבל על הגמולים נופל לשון אמת, אמר הכתוב משפט אמת שפטו, כי עקר הגמול יכונה בלשון משפט תמיד, נודע ה' משפט עשה בפעל כפיו נוקש רשע, כי אם עשות משפט. וכן לשון יחדו אינו מתפרש יפה לזה הפירוש.

הנה אלו הן החסרונות שיש בדת הנימוסית, ועוד נוסף עליהן כהנה וכהנה, ומכללם שהנימוס האנושי אי אפשר לו להניח עונשים אלא על הנגלה ולא על הנסתר, כי האדם יראה לעינים, והתורה האלהית תניח עונשין גם על הנסתר, כי השם יראה ללבב. ואפשר לפרש משפטי ה' אמת צדקו יחדו על זה הדרך על הנגלה ועל הנסתר, ואין לי להאריך בזה, אלא שראיתי למנות אלו הששה שמנה אותם המשורר במזמור השמים מספרים כבוד אל, באמרו תורת ה' תמימה, עדות ה' נאמנה, פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים, יראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדו.

ואחר שביאר המשורר אלו הששה יתרונות שיש לדת האלהית על הנימוסית, שב עוד לבאר שהדת האלהית לא די שתתן שלמות בדעות, שהם האמת והשקר, ובנאה ובמגונה, שהוא שלמות המדות על דרך שכתבנו, אבל גם תתן שלמות בכל מה שידומה שהוא שלמות, ולפי שמה שידומה שהוא שלמות זולת שלמות המדות והדעות הוא המועיל והערב, אמר על צד צחות השיר כי בדברי תורה ימצא בהם המועיל והערב, וזהו שאמר הנחמדים מזהב ומפז רב לרמוז על המועיל, ומתוקים מדבש ונופת צופים לרמוז על הערב, כלומר שהשכר המושג באמצעות המצות הוא עקב רב יותר מועיל מזהב ומפז רב ויותר ערב מנופת צופים, וזהו כשהאדם נזהר בעשייתן, ולזה סיים גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב.

פרק ט

התחלות הדת הנימוסית ושרשיה הן הבחירה והתכלית, וזה גלוי ומבואר, כי המניח הנימוס למה יניח העונשים לעוברים על דברי הנימוס אם אין העובר ברשות עצמו לעשות מה שירצה, וכן המלך או המנהיג המדינה היאך יהיו יכולים להכריח האנשים על עשיית הפעולות הטובות אם אין האנשים ברשות עצמם להרע או להיטיב, ואף המכחישים השכר והעונש הנפשיי יודו על היות הבחירה מוחלטת ביד האדם ושאין לו מעיק עליה, ובה יוכל לבחור מה שירצה ולכוין פעולותיו אל תכלית מה, ולזה יאמרו שהוא מן ההכרח שיסודר נימוס מחכם או חכמים להגביל הנאה והמגונה והעול והיושר בין אנשי המדינה, ויושם עליהם קצין שוטר ומושל להכריח העם על התמדת היושר בין האנשים והסרת העול, כדי שישלם על ידו הקבוץ המדיני באופן נאות.

ולזה הוא מבואר שלא כיון יפה מי ששם הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית, כי אף על פי שהבחירה קודמת לה בהכרח, איננה התחלה אליה במה שהיא אלהית, אבל היא התחלה אליה מצד שהיא התחלה לכל הפעולות וההסכמות האנושיות וההנהגות הנימוסיות שיתוקן בהם הישוב המדיני שאי אפשר זולתה, וכמו שלא נאמר

שהמושכלות הראשונות התחלה לדת האלהית ואף על פי שהן קודמות אליה בהכרח להיותן קודמות לכל למידה ולמוד וכל ידיעה, כן הבחירה אף על פי שהיא בהכרח שורש לדת האלהית, איננה התחלה אליה במה שהיא אלהית, ולזה לא מנאה הרמב"ם ז"ל בכלל העקרים עם היותו אומר שהוא עקר הכרחי לתורה אלהית כמו שכתבנו בפרק ג', לפי שלא נמנו בעקרים אלא אותן שהם עקרים לדת האלהית במה שהיא אלהית.

וכן התכלית בשלוח אינו התחלה לדת האלהית במה שהיא אלהית, אבל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות הנפעלות ברצון, ומזה הצד היא התחלה לדת הנימוסית, כי כמו שכל פועל איזה דבר מדעתו וברצונו אמנם יפעל זה מצד שהוא מכוין תכלית מה, הן שיהיה התכלית ההוא טוב בעצמו או דבר שידומה אליו שהוא טוב, כן מניח הנימוס יכוין במה שהוא מניח מן הצווים והאזהרות אל שישיגו האנשים בפעולותיהם תכלית מה, הוא הישרת האנשים וטוב חיותם במה שישלם בו הקבוץ המדיני. ולזה הוא מבואר שהתכלית גם כן התחלה לדת הנימוסית לא לדת האלהית במה שהיא אלהית, ואבל להיות התכלית המגיע מצד התורה שהוא חיי העולם הבא מתחלף לתכלית המגיע מן הדת הנימוסית ולשאר כל התכליות, מנה אותו הרמב"ם ז"ל בכלל העקרים אף על פי שלא מנה הבחירה.

שאם תאמר אחר שאין הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, מה זה שאמר בתורה ראה נתתי לפניך היום את החיים וכו' ובחרת בחיים לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים, כבר אמרנו שאף על פי שאין הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, הנה הם קודמות אליה בהכרח, כמו שהמושכלות הראשונות קודמות לדת האלהית אף על פי שאינן התחלות אליה במה שהיא אלהית. ולפי שאין מי שיכחיש היות המושכלות הראשונות נמצאות באדם, אבל יש מי שיכחיש היות הבחירה נמצאת באדם, כדעת קצת הוברי שמים, ויש גם כן מי שיכחיש התכלית בכל הפעולות, באפיקורוס וסיעתו החושבים שהעולם נפל במקרה ואין תכלית לשום פעולה מהפעולות אבל הכל הוא במקרה גמור, ואף מי שיניח תכלית לכל הפעולות האנושיות לא יניח תכלית נכבד כזה שהוא ההשארות הנפשיי בחיים הנצחיים, לפיכך הוכרחה הדת האלהית לכתוב זה כדי לבטל הדעות ההן להיותן נפסדות בעצמן, לפי שהן מבטלים כל הפעולות האנושיות והתכלית האנושי, מוסף על בטול הדתות בכללן.

פרק י

התחלות הדת האלהית בכלל הן ג', הא' מציאות השם, והב' תורה מן השמים, והג' שכר ועונש, ואלו הג' אין לספק בהן שהן התחלות הכרחיות לדת האלהית במה שהיא אלהית, לפי שאם נשער סלוק אחד מהן תפול הדת בכללה, וזה מבואר מעניינם, כי אם לא נאמין מציאות השם המצוה הדת, אין שם דת אלהית, ואף אם נאמין מציאות השם, אם אין תורה מן השמים אין שם דת אלהית, ואם אין שם שכר ועונש גשמי בעולם הזה ונפשיי בעולם הבא, למה זה תסודר דת אלהית, אם לתקן סדור והנהגת האנשים ועניניהם כדי שישלם ישוב הקבוץ המדיני, הנה הדת הנימוסית תספיק לזה, אבל יראה בלי ספק שהמצא הדת האלהית היא להגיע האנשים אל שלמות תקצר יד הנימוס האנושי להגיע אליו, וזהו השלמות האנושי הנתלה בשלמות הנפש כמו שיבא. ולזה הוא מבואר שהשכר והעונש הנפשיי עקר ושורש אל התורה האלהית בלי ספק, והשכר הגופיי המגיע מהשם יתברך בעולם הזה לצדיק על קיום המצוה לראיה עליו, ולזה היה השכר והעונש בכלל התחלה הכרחית לדת האלהית.

ולהיות אלו הג' הם עקרים כוללים לדת האלהית, הוא שמנו אותם רבותינו ז"ל בפרק חלק במשנה, ואמרו שהכופר באחד מהם אינו בכלל בעלי הדת, ולזה אין לו חלק לעולם הבא, אמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ, ואלו הן שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה, כלומר שמכחיש השכר והעונש האלהי הנרמז בתחיית המתים, שהוא פעל אלהי אם לנפשות ואם לגופות לכלול כל מיני השכר, וזהו שנמצא לרבותינו ז"ל שם דברים שמורים בהם כי תחיית המתים שם נאמר בכללות ויחוד, אם על תחיית המתים בפרט ואם על עולם הנשמות והעולם הבא ויום הדין בכלל, וגם שם ביארו ענין המשיח שהוא שכר גופיי לרמוז על כל מיני השכר.

ואחר כן מנו האומר אין תורה מן השמים, והוא העיקר האחר, ואחר כן מנו האפיקורוס, ולפי מה שנמצא לראשונים משם אפיקורוס, הוא איש היה חושב שהעולם נפל במקרה, והיה מכחיש מציאות השם שהוא הפועל, ונקראו הנמשכים אחר דעתו אפיקורוסין, הרי שמנו אלו הג' עקרים ואמרו שהכופר בהן אין לו חלק לעולם הבא, כי הוא יוצא מכלל בעלי הדת.

ואף על פי ששם בפרק חלק נאמר כי אפיקורוס הוא המבזה תלמידי חכמים, אמנם אמרו כן לפי שאין כל אדם מספיק לדעת מציאות השם מעצמו, ואמנם ידענו אם על צד הקבלה ואם על צד המופת מפי החכמים, והמבזה תלמידי חכמים המפרסמים מציאות השם

לכל האנשים לא הניח לעצמו דרך במה שידענו, והרי הוא כאלו מכחיש מציאות השם, על כן נקרא אפיקורוס, ואחר שלא מנו במשנת חלק אלא אלו מן הכופרים שאין להם חלק לעולם הבא, יראה ששלשה אלה הם העקרים הכוללים לתורה אלהית שיחוייב להאמין בהם כל מי שהוא מתיחס אל דת אלהית, ואף על פי שמנו שם בגמרא אחרים שאין להם חלק לעולם הבא, אמנם מנו אותם להיותם מסתעפים מן הג' עקרים הללו לא שהם עקרים בפני עצמם.

פרק יא

וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל אחר שהכל מסכימים עליה היותה אלהית, ראוי שנשים אותה שורש ומבחן לדתות האלהיות, וראוי שילקח ממנה ראיה עליהן, וזה כי כמו שמן האיש האחד ילקח ראיה על כל אישי המין בידיעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו וקיום מציאותו, כן ראוי שתלקח ראיה מן הדברים שבאו בתורת משה הכרחיים למציאותה וקיום מציאותה על הדברים שראוי שיהיו בתורה האלהית נותנים מציאותה ומקיימים מציאותה גם כן.

ואחר שאנחנו נמצא שיסדה תורת משה בתחלתה שלשה ההתחלות שזכרנו, שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש, יראה שהן התחלות הכרחיות לתורה אלהית, ולזה יסדה אותם בפרשת בראשית לרמוז על שאלו הן התחלות לתורה האלהית. וזה כי כמו שבכל חכמה יונחו בתחלתה הדברים וההתחלות שעליהם תסוב החכמה ההיא, וחם שרשים לאמת כל הדברים שיבאו בה, כן נכתבו בפרשת בראשית שלשה ענינים חלוקים זה מזה, יתבאר בכל אחד מהן עקר מאלו העקרים, להורות כי אלו הם שרשים ויסודות לתורה אלהית שעליהם תסוב היא וכל ענייניה.

כי מבראשית עד אלה תולדות השמים הוא ענין אחד נכתב להורות על העקר הראשון שהוא מציאות השם יתברך הפועל ברצון לכל הנמצאות, כדי להכחיש סברת כת אפיקורוס שהיו חושבים שהעולם נפל במקרה ושאין לו סבה פועלת, ועל זה העקר סובב כל הספור אשר מבראשית עד אלה תולדות השמים, כי בסדר שנמצא כתוב בפרשת בראשית לנבראים ממדרגת מציאותם זה על זה וסדורם ומציאות הצורות כצמח והחי והמדבר בזמנים מתחלפים, כל זה ממה שיורה על מציאות פועל ברצון, כמו שיתבאר במאמר ב' בעזרת השם.

ובאר בזה החלק שמבחר כל הנמצאות השפלות הוא מין האדם, ושהוא לבדו עקר כוונת היצירה בעולם השפל, כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות לשאר הצורות כצמח והחי, כמו שהמלאכות הקודמות לאיזו מלאכה הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו

צורה אליהן, כן כל הצורות הקודמות לצורה האנושית הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן.

ולזה נתאחרה יצירתו ונתיחסה אל השם יותר מכל יצירת שאר הבעלי חיים, לרמוז על שתכלית כוונת הפועל ביצירת הצורות הקודמות מהצמח והחי היתה מציאות הצורה האנושית בלבד, כי האדם לבדו מבין שאר הנמצאות השפלות מכיר מציאות הפועל, וכשנמצא האדם נשלמה היצירה, ואז נאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, כי התכלית בכל דבר סוף המעשה, ולזה היה האדם סוף היצירות, כמו שהמלאכה הראשיית סוף כל המלאכות וכלן קודמות אליה ונמצאות בעבורה, וכל זה החלק לא נכתב אלא להורות על העקר הראשון שהוא מציאות הפועל לכל הנמצאות בלבד, ולזה לא נזכר בכל החלק הזה שהוא מבראשית עד אלה תולדות השמים אלא שם אלהים בלבד, כלומר בעל היכולת להמציא הכל, להורות כי לא היתה הכוונה בכל מה שנזכר בזה החלק אלא להורות על מציאות הפועל לכל הנמצאות לבד, והוא העקר הראשון.

ומאלה תולדות השמים עד והאדם ידע את חוה אשתו הוא ענין אחר, ונכתב לרמוז על העקר השני שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ולזה תמצא כל הספור ההוא סובב על תורה מן השמים, כי התחלת הדבור שנדבר השם יתברך עם אדם הוא ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו', וכתב אחר זה הטעם למה נצטווה האדם צווי אלהי יותר מכל בעלי חיים, ואמר וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וגו', כאלו בא לבאר כי להיות האדם משכיל ויודע בגדרי בעלי חיים יותר מכולם, היו כל הנמצאות השפלות משועבדות אליו וכולם נמצאו בעבור האדם, ותכלית האדם לשמור מצות קונו, ועל זה הונח בעולם הזה הנרמז בגן עדן, כדי שיאכל מעץ החיים אשר בתוך הגן שהוא רומז אל התורה שנאמר בה עץ חיים היא למחזיקים בה, וכאשר יעבור על מצות קונו יגורש מגן עדן.

ובעבור זה נכתב כל הספור ההוא שקרה לאדם עם הנחש וחוה, כדי שיהיה לו רמז על מה שיקרה לו בעולם הזה, שהנחש הנקרא בלשון רבותינו ז"ל סמאל הוא יצר הרע המטריד את האדם באמצעות האשה מהשיג שלמותו, והוא הגורם להיותו מגורש מגן עדן, ולזה נכתב בכל הספור הזה ה' אלהים, להורות כי אין די אל השגת השלמות האנושי בהאמנת מציאות הפועל בלבד, אשר יושג זה מצד ההשגה בפועל המהווה הדברים הטבעיים, שהוא הנרמז במלת אלהים, אבל צריך האמנת הנבואה ותורה מן השמים, שהשגה זו היא למעלה מהשגת הפועל המהווה לדברים הטבעיים, ומזה הצד שהצווי בא מאת ה' אלהים אפשר שיאכל אדם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, לא מצד הידיעה

וההכרה הראשונה שהיא ידיעת מציאות הפועל לבד, אבל מצד השגת הנבואה והתורה האלהית המצוה לעשות הדברים הנרצים אצל השם יתברך אף על פי שלא יגזרם ההקש, שזהו ענין למעלה מן הדברים הטבעיים.

וכדי שלא ידומה בזה שום שניות חלילה, אמר במתן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר, ופתח באנכי ה' אלהיך, לבאר שנותן התורה שהוא השם הנכבד הוא בעצמו הפועל לכל הנמצאים הנקרא אלהים בפרשת בראשית, ולזה באר משה במשנה התורה את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם, להורות שאף על פי שנאמר במתן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה, השם הנכבד ברוך הוא היה המדבר, ולזה נכתב בכל זה הספור אשר מאלה תולדות השמים עד והאדם ידע את חוה אשתו ה' אלהים, להורות על העקר הזה שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, וכל העונשים שנזכרו בו היו כוללים למין האדם לא מיוחדים באדם וחוה בלבד.

ומן והאדם ידע את חוה אשתו עד זה ספר תולדות אדם הוא ענין אחר, ונכתב לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השכר והעונש הפרטי וההשגחה בפרטים המתחדשים בעולם מקטטות ודברי ריבות בין אדם לחברו, כמו שקרה לקין והבל, וזה מין אחר מן העונש על העונש הנזכר בפרשיות הקודמות מאדם וחוה, כי שם נענש אדם על עברו מצות ה', לרמוז על כלל המין, כי עקר העונש הוא על עברו מצות השם, ולא נכתב מצד הענין הפרטי בעצמו שקרה לאדם וחוה, ולזה היו כל העונשים שנזכרו באדם וחוה כוללים כל המין.

אבל בפרשה הזאת ביאר ההשגחה בענינים פרטיים מכל איש ואיש, והוא איך השגיח השם בקין להענישו על שלא היתה כוונתו רצויה בעשיית הקרבן ועל החמס שעשה להבל, לא מצד עברו מצות השם לבד, וזה להורות שהשם יתברך משגיח בעושי רע להענישם על מחשבתם הרעה ועל החמס אשר בכפיהם, ואף על פי שהוא מאריך אפו להם כמו שהאריך לקין, לסוף הנה הוא נפרע מהם כמו שנפרע מקין, במדה שמדד מדד לו, כי כמו שהרג את הבל וגרם להפסיק כל תולדותיו, כן נהרג קין ונמוחו כל תולדותיו במבול ולא נשתייר מהם שריד ופליט, אף על פי שהיו בתולדות קין אנשים גדולים חכמים ונבונים שהמציאו המלאכות והחכמות כמו שכתוב אבי כל חורש נחשת וברזל, אבי יושב אהל ומקנה, אבי כל תופש כנור ועוגב, ולא נשא השם פנים להם.

וזאת היתה כוונת כל החלק הגי הזה, ולזה נכתב בו שם ה' בלבד, לרמוז כי ההשגחה הפרטית אשר היא בכל הדברים הנעשים בעולם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, אינה מצד מציאות הפועל המהווה לדברים הטבעיים, ולא מצד תורה מן השמים, אבל

מצד שמשלמות השם ומעלתו הוא להשגיח בשפלים ובנעדרי היכולת להושיעם מיד שוסיהם, אמר הנביא רומז לזה מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח, כלומר שמצד מעלתו ורוממותו הוא שישגיח בשפלים להראות עוצם יכלתו להחיות לב נדכאים.
ובאר בספור הזה מקין והבל שהשגחתו היא במדת רחמים לפתוח לרשעים דרכי התשובה, כמו שפתח לקין שאמר לו הלא אם תיטיב שאת וגו', ואין זה ממדת הדין, ולזה לא נזכר בזה הספור שם אלהים כלל.
ואחר שסיים לבאר אלו השלשה עקרים שהם התחלות לדת האלהית, חזר להתחיל הספור וסדר התולדות כאשר בתחלה, ואמר זה ספר תולדות אדם, כאלו אמר שמכאן הוא התחלת הספר, כי כל מה שכתב עד הנה אינו אלא סדור התחלות הספר שאינו מן הספר.
אבל כמו שכל מחבר ספר אומר בהתחלתו זה הספר מדבר בכך וכך, כן בכאן אומר זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בתולדות אדם והיאך נמשך העולם ממנו, ובא לבאר שמה שנכתב עד הנה אינו מן הספר אלא התחלות לספר, כמו שבכל חכמה יונחו התחלותיה בתחלתה, ומזה ספר תולדות אדם הוא התחלת ספר התורה, ושספר בראשית הוא ספור תולדות אדם, והחל ואמר ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו זכר ונקבה בראם וגו', אף על פי שלספור התולדות היה מספיק בשיאמר ביום ברא אלהים אדם זכר ונקבה בראם וגו', אמנם האריך לבאר ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, לרמוז על ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה, והוא שהשכר והעונש הפרטי אשר אמרנו שהוא אחת מהתחלות התורה, אמנם הוא אפשר שיגיע לאדם מצד הנפש המשכלת שבו שהיא בדמות אלהים, שמזה הצד אפשר שיגיע לאדם הקיום האישי, ומזה הצד הוא ראוי לקבל עונש ושכר פרטי לא מצד הקיום המיניי שהוא משתתף בו לשאר הבעלי חיים, ועל כן כתב בזה הפסוק שהוא תחלת התורה שני הקיומים אשר לאדם, כי אמר בדמות אלהים עשה אותו, לרמוז שיש לו קיום אישיי כעליונים מצד היותו בדמות אלהים, כלומר המלאכים שהם קיימים באיש, ואמר זכר ונקבה בראם, לרמוז על הקיום המיניי שיש בו בתחתונים.
ואל זה רמזו רבותינו ז"ל בבראשית רבה, שאמרו על פסוק נעשה אדם בצלמנו וגו' במי נמלך, אמר רבי יהושע בן לוי במלאכת שמים וארץ נמלך. ובאור זה, כי לפי שעד יום הששי קודם שנברא אדם היו בעולם בי יצירות מתחלפות, העליונים שהם קיימים באיש והתחתונים שהם קיימים במין ולא באיש, נמלך הקדוש ברוך הוא בעליונים ובתחתונים ואמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, כלומר שיתחברו בו שתי הכחות יחד, קיום באיש

וקיום במין, קיום באיש כעליונים מצד הכח השכלי אשר בו, וקיום במין כתחתונים מצד הכח החמרי אשר בו, ולזה אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו בלשון יחיד, לרמוז על הקיום האישי שנתן לו יותר על שאר בעלי חיים, ואחר כן אמר זכר ונקבה ברא אותם בלשון רבים, לרמוז על הקיום המיניי שהוא מצד הזכר והנקבה יחד.

אלא שיש להקשות על זה ממה שנמצא שם בבראשית רבה, בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה נעשה אדם, אמר לפניו רבונו של עולם מפני מה אתה נותן פתחון פה למינים לטעות, אמר לו הקדוש ברוך הוא כתוב והרוצה לטעות יטעה, עד כאן. והוא מבואר שהדבר שמציאותו טוב ראוי שימצא, והדבר שמציאותו רע אין ראוי שימצא, ומה שמציאותו מעורב מן הטוב והרע, אם הטוב הוא הגובר ראוי שימצא, ואם הרע הוא הגובר אין ראוי שימצא. וזה הלשון שאמרו שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, יראה ממנו כמי שרוצה לסבול נזק מועט בעבור התועלת המרובה המגיע מזה הלשון, ומי יתן ואדע מה הטוב המרובה המגיע מלשון נעשה אדם, אם כדי ללמד לגדול שיקח עצה מן הקטן, כמו שהוא יתברך נמלך במלאכת שמים וארץ שהם נבראיו אף על פי שלא היה צריך, אין זה התועלת כל כך גדול כדי שיסבול בעדו הנזק המגיע מנתינת פתחון פה למינים לטעות, ואף אם נאמר שהתועלת המגיע מזה הוא מה שאמרנו בשם רבי יהושע בן לוי, כדי שנדע שהאדם יש בו כח שכלי כעליונים וכח חמרי כנמצאים השפלים, שזה הכח השכלי נותן לו קיום באיש, רצה לומר השארות אל הנפש האנושית הפרטית, וזה דבר הכרחי אל התורה כמו שאמרנו, כי הנה זה אף אם בלי ספק הוא תועלת גדול שראוי לסבול בעדו נזק טעות המינים, הנה עדין ראוי לשאול מה ההכרח המביא לכתוב נעשה בלשון רבים, היה לו לומר כך, ויאמר אלהים לעליונים ולתחתונים אעשה אדם בצלמכם, והיו מגיעים מזה התועלות הנזכרים, ולא היה מקום למינים לטעות.

ומה שנראה לי בזה הוא שעם שזה התועלת היה מגיע מלשון אעשה אדם, כתב נעשה כדי שיובן ממנו גם כן ענין אחר יותר עמוק והכרחי שיכתב, והוא, כי לפי שמציאות העליונים שהם קיימים באיש יורה היותם נמצאים מנמצא שיש לו כח ויכולת להשאיר האישים כמו שאלו קיימים תמיד באיש, ומציאות התחתונים יורה שהם נמצאים מנמצא שיש לו כח לשמור המינים בלבד ולא האישים, וזה ממה שיביא לטעות ולחשוב שהם שתי רשויות, כמו שחשב אלישע אחר, כמו שנזכר במסכת חגיגה, לכך אמר נעשה אדם בצלמנו, כאלו שני הכחות שהמציאו הנמצאים המתחלפים שהם העליונים והתחתונים

אומרים נעשה אדם, רצה לומר שהם מסכימים לעשות יצירה אחת שהוא אדם שיתאחדו בו שני הכחות, הכח הכללי הנותן קיום במין והכח הפרטי הנותן קיום באיש, ומזה הנמצא האחד יובן שכל הנמצאים העליונים והתחתונים כלם הם מושפעים מנמצא אחד שהוא בעל הכחות כלם, ולזה אמר ויאמר אלהים נעשה אדם, רצה לומר אלהים שהוא בעל הכחות כלם, הכללי והפרטי, הסכים בשניהם לעשות את האדם שיתחברו בו שני הענינים, הקיום הכללי והקיום האישיי, הכללי מצד החומר והאישיי מצד הנפש, וזה יורה על נמצא אחד שכל הכחות מתאחדות בו אחדות גמורה, ושהפועל הדברים הקיימים באיש והקיימים במין הוא אחד.

ויובן מזה גם כן שידיעת השם מקפת בדברים האישיים ובדברים הכלליים. ולהורות על זה תמצא כי כשהקדוש ברוך הוא נגלה על הצדיקים מזכיר שמם שני פעמים, אברהם אברהם, יעקב יעקב, משה משה, שמואל שמואל, לומר שהוא יודע את הפרטי מצד הפרטיות שבו, וכן אמר השם לבני נח שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם, לרמוז על שהידיעה הפרטית דבקה באדם, שאם לא היה בו אלא ידיעה כללית כמו שהיא בשאר בעלי חיים לשמור המין בלבד, מה טעם שיהרג הרוצח לפי שבצלם אלהים עשה את האדם, וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין. אבל יאמר כי לפי שנעשה אדם בצלם אלהים, הנה הוא קיים באיש וההורגו ראוי לעונש, אחר שהידיעה האלהית הפרטית דבקה בו מצד הכח השכלי אשר בו, כעליונים אשר הם קיימים באיש והידיעה הפרטית דבקה בהם מצד הכח השכלי שבהם, ועל כן היה האדם ראוי לשכר ולעונש הפרטי המיועד בתורה.

ולהיות שני דברים הללו הכרחיים למציאות התורה, הא' מצד השם הפועל, להורות שאין שם שתי רשויות כמו שהיו המינים אומרים שאלהי השמים אינו אלהי הארץ, אבל הכל אחד, שזאת היא אמונת היחוד שהיה אברהם מפרסם בעולם, כמו שאמר ואשביעך. בה' אלהי השמים ואלהי הארץ, והשני מצד האדם, להורות שידיעת השם הכללית והפרטית נתחברו יחד ביצירת האדם, ועל כן יהיה ראוי לשכר ולעונש מצד שהשם יודע אותו ידיעה פרטית מצד היותו בצלם אלהים, והוא שהיה אברהם מפרסם גם כן ואומר ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי וגו', כלומר שעם היותו אלהי השמים ידע אותי ידיעה פרטית ודבר לי ונשבע לי, ובעבור זה כתב נעשה אדם, ואמרו רבותינו ז"ל שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, כלומר כי התועלת הנמשך מזה הלשון הוא גדול והכרחי לתורה, להורות כי הפועל

הפרטים העליונים והיודע אותם הוא בעצמו הפועל הכללים התחתונים והיודע אותם, ושאין שם שתי רשויות ולא שתי ידיעות מתחלפות אבל בידיעה אחת ידע הכל.
ואל זה רמז רבי אמי שאמר בבראשית רבה נעשה אדם במי נמלך, אמר רבי אמי בדעתו נמלך, כלומר שלא נמלך בזולתו חלילה, אבל בידיעתו הכללית והפרטית נמלך לעשות נמצא אחד שיתבאר בו שהכל ידיעה אחת, וזה בשיתאחדו בו השתי ידיעות הכללית והפרטית והוא האדם, כי מצד היותו בצלם אלהים כעליונים יורה שהידיעה הפרטית דבקה בו, ומצד היותו זכר ונקבה יורה שהידיעה המינית דבקה בו גם כן, ויורה זה על היחוד הגמור ועל שהאדם ראוי לשכר ולעונש פרטי מצד היותו בדמות אלהים. ולרמוז על זה הוא שנכתב בזה הכתוב שהוא התחלת התורה כמו שאמרנו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו.

פרק יב

אמונת החדוש יש מאין אף אם היא אמונה צריך לכל בעל דת אלהית להאמינה, כמו שיחוייב המאמין בתורת משה להאמין שפצתה הארץ את פיה ותבלע את קרח ועדתו לפי שנחלקו על משה, אבל איננה עקר מעקרי התורה האלהית שלא יצוייר מציאות תורה אלהית זולתה. ולא התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על חדוש יש מאין ולשומו עקר לתורה כמו שחשבו הרבה מן החכמים, לפי שאף אם המאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים בלבד, כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש כהרף עין והמים דם והעפר כנים, ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח יחוייב לו להכחיש, לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בלתי בעלי תכלית אי אפשר שימצא לעולם, לפי שהבלתי בעל תכלית לא יכלה לעולם, ובזה תפול התורה בכללה בלי ספק, מכל מקום מי שיאמין שיש חומר ראשון קדום ממנו נברא ונתחדש העולם בעת שרצה השם וכמו שרצה, לא יכחיש זה הדעת נסי התורה ומופתיה, כי כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה בשינוי טבעו ומנהגו של עולם לא היו יצירה יש מאין אלא יש מיש, כהתהפך המטה נחש, ושקנו המים בבלתי זמן עם היותם פשוטים צורת דם, אף על פי שהפשוט אי אפשר שיתהפך דם, כי לזה לא יזונו המים את הבעל חי, ועם כל זה הקנה השם יתברך על יד משה נביאו לחלק מן המים צורת אש ולחלק אחר צורת אויר ולחלק אחר צורת עפר וטרפם יחד, ונתמזגו ונהפכו לדם הפוך עצמי בבלתי זמן, ולא למראה עינים לבד, שאם היה למראה עינים ולא בעצם לא מתה הדגה ולא באש היאור. וכן כל נסי התורה

והנביאים שהיו בעצמים לא היתה בהם יצירה יש מאין אלא יש מיש, וכל שכן מה שהיו מהם במקרים, כהתהפך יד משה מצורעת כשלג.
ולזה אף אם מי שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסיה, הנה מי שיאמינהו על הדרך הזה אינו כופר בתורה ובמופתיה, כי אין מהכרח האמנת התורה ונסיה להאמין בריאה או יצירה יש מאין. ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה שעקר החלק הראשון מפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל בלבד, שהוא העקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלהית, שלא תצוייר מציאות התורה האלהית זולתו. אבל האמנת החדוש יש מאין, אף על פי שהיא אמונה צריך כל בעל תורה להאמינה, כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור ויזובו מים והגיז את השלו והוריד את המן, מכל מקום איננו עקר מעקרי התורה האלהית. ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל עם עקרי התורה, ואף על פי שכתב בספר המדע פרק ג' מהלכות תשובה כי חמשה הם הנקראים מינים, ואחד מהן האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל, והוא מבואר כי האומר שיש חומר ראשון קדום הנה הוא כאומר שאינו לבדו ראשון, כי החומר הראשון הוא ראשון כמוהו לפי דבריו, ועם כל זה שקרא מין מי שלא יאמין החדוש יש מאין, לא מנאו בעקרים, לפי שאיננו עקר שלא תצוייר תורה אלהית זולתו. ויהיה אם כן מה שהתחילה התורה בפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל שהוא עקר ראשון והכרחי לתורה אלהית כמו שבארנו.

פרק יג

אין כל דת שמחזקת בשלשת העקרים הללו שזכרנו, שהם מציאות השם ושכר ועונש ותורה מן השמים, שהם עקרים כוללים לדת האלהית כמו שאמרנו, היא אלהית על כל פנים שהמאמין בה יקרא מאמין בתורה אלהית ויהיה לו חלק לעולם הבא, שאין הדבר כן, אבל עקר הענין הוא כי שלשת העקרים הללו הם עקרים כוללים לדת אלהית, שכל הכופר באחד מהן יוצא מכלל בעלי הדת האלהית ואין לו חלק לעולם הבא, לפי שאינו מודה בתורה אלהית כמו שראוי, ואולם המודה בהם עדין אין לו חלק לעולם הבא עד שיודה בהם ובשרשים הנתלים בהם והמסתעפים מהם, וכל הכופר באחד מן השרשים כאלו כופר בעיקר שהשורש ההוא מסתעף ממנו.
כי המאמין בעקר הראשון שהוא מציאות השם צריך גם כן שיאמין שהוא אחד ושאינו גוף ולא כח בגוף, וכיוצא באלו שהם שרשים יוצאים מן העקר הזה או נתלים בו. וכן מי שיאמין תורה מן השמים שהוא העקר הב' צריך שיאמין מציאות הנבואה ושליחות השליח. והמאמין בעקר השלישי שהוא השכר והעונש צריך שיאמין בידיעת

ה' והשגחתו, ושיש שם שכר ועונש אם נפשיי ואם גופיי. וכל מי שיכפור שורש מאלו השרשים המסתעפים מן העקרים או נתלים בהם, כאלו כופר בעקר עצמו.

כי כמו שמי שיכחיש מציאות הנבואה שהוא שורש לתורה מן השמים או שליחות השליח שנתנה על ידו הנה הוא כאלו כופר בעקר תורה מן השמים, כן מי שיאמין שהשם יתברך גוף הנה הוא כאלו כופר בעקר שהוא מציאות השם, לפי שהאמנתו מציאות השם היא שיאמין שיש שם נמצא מחוייב המציאות ממציא כל הנמצאים וכלם מושפעים מאתו וצריכין לו והוא אינו צריך אל דבר זולתו, ואם היה המחוייב המציאות גשם היה צריך אל אחר, לפי שכל גשם מורכב, כמו שבאר הרב המורה בהקדמת כ"ב, וכל מורכב צריך אל מרכיב ופועל אחד יחייב חבור חלקיו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו, ולא יהיה מסתפק בעצמו אבל יהיה צריך אל זולתו, והזולת ההוא אם כן גדול ממנו ופועל אותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו, ומי שמציאותו תלוי בזולתו הוא אפשרי המציאות. ולזה יתחייב שמי שיאמר שהשם יתברך הוא גוף או כח בגוף כאלו כופר בעקר מציאות השם, כמו שיתבאר זה באור שלם במאמר הב' בעזרת ה'.

וכן הכופר בהשגחה או בידיעת השם או שיאמר כי כל הדברים הם בגזרה הנקראת בערבי אל קצ"א ואל קד"ר, הנה הוא כופר בעקר השכר והעונש, או מיחס לאל עול ורשע, שמעניש את החוטא על לא חמס בכפיו, אחר שאין בידו לעשות הפך מה שעשה, חלילה לאל מרשע ושדי מעול. וכן בכל השרשים היוצאים מן העקרים הכופר באחד מהן כאלו כופר בעקר. והבן זה מאד כי הוא דרך המבחן במה שראוי שיבחנו כל השרשים היוצאים מן העקרים בחינה אמתית אין סכלות בה ואין טעות, ויודה בהם המאמין הודאה גמורה ואז יקרא מאמין ומודה בשלשת העקרים שזכרנו.

פרק יד

וראוי שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים המסתעפים מן השלשה עקרים הללו כדי שיודע הכופר בעקר או המודה בו, ונאמר ראשונה שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה ממצות התורה, כי העובר על מצוה ממצות התורה הנה הוא בכלל פושעי ישראל וראוי לעונש שנכתב בתורה על אותה מצוה, אבל אינו יוצא מכלל בעלי התורה ושיהיה נמנה בכלל הכופרים בתורה שאין להם חלק לעולם הבא, אלא אם כן הוא עובר על המצוה מצד היותו מפקפק בה אם היא מצות השם או אם נתנה למשה בסיני, כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים, כמו שבארו רבותינו ז"ל בפרק חלק, וכל מצות התורה שוות בזה ואפילו שלוח הקן. ואם תמנה מצוה בעקרים מזה הצד, יהיו אם כן העקרים

כמנין מצות התורה. ואם תאמר שהמצות הנקראות עקרים או שרשים הן המצות הנחלות בשלשת העקרים שזכרנו, אם כן יהיה במנין העקרים כל המצות שבאו בהלכות עבודה זרה ובהלכות יסודי התורה, שכלן נתלות בעקר הראשון שהוא מציאות השם.

אלא שהאמת הוא שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה פרטית ממצות התורה. ולזה לא היה ראוי למנות בשרשים ולא בעקרים שראוי לעבדו ולא לזולתו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, לפי שהיא מצוה בפני עצמה, שהיא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ולא תעשה לך פסל וכל תמונה וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו', ואין העובר עליה כופר בכל התורה ולא בכל עקריה, אף על פי שהיא עבירה חמורה מאד, עד שאמרו רבותינו ז"ל עליה שכל המודה בעבודת אלילים ככופר בכל התורה כלה, ככופר אמרו ולא כופר, והרי אחאב עובד עבודת אלילים היה ולא היה כופר בעקרים, שהרי היה מאמין לאליהו ויודע שהגשם נעצר בעבורו בשבועתו, כמו שאמר לו האתה זה עוכר ישראל, והיה טועה בעבודת אלילים, אם בהכניסו אמצעי בינו ובין השם יתברך ואם בהיותו חושב שהשם יתברך משגיח על הטובים והדבקים בו כאליהו וזולתו מן הצדיקים, אבל שאר האנשים היה חושב שהם נמסרים למקרה המערכת, ולזה היה עושה צורות ועובד עבודת אלילים לקבל שפע המערכת באמצעותם.

ואין ספק שאין עונש הכופר בשורש או בעקר שוה לעובר על מצוה ממצות התורה, שהרי הכותיים כשלא היו יודעים התורה והיו כופרים בה בלי ספק היו האריות מכלים בהם, וכשלמדום התורה אף על פי שהיו עובדים עבודת אלילים כמו שהעיד הכתוב על זה היו נצולים מן האריות. וכזה יש לומר בעונשי העולם הבא, כי פלס ומאזני משפט להי' לתת לכל אחד ואחד עונש כפי מרדו, ועונשי העולם הזה ראיה על עונשי העולם הבא כמו שיבא, תדע שהרי מנו רבותינו ז"ל בעלי לשון הרע והפורשין מדרכי הצבור ומלבין פני חבירו ברבים בכלל אותן שאין להם חלק לעולם הבא כמינין ואפיקורוסין והכופרים, ואין ספק שאין עונש המלבין פני חברו שוה לעונש הכופר בתורה, וכן אין עונש העובר על המצוה שוה לכופר בשורש. ויתבאר מזה אם כן שאין ראוי למנות בשורש ולא בעקר שום מצוה פרטית ממצות התורה.

ולזה לא נמנית הקבלה עקר או שורש לתורה מן השמים, כלומר שראוי שימשך האדם אחר קבלת האבות וחכמי הדת, אף על פי שהיא הכרחית לתורה אלהית, לפי שהיא מצוה פרטית. ולזה לא היה ראוי גם כן למנות שורש ולא עקר שלא תנוסח התורה ולא תשתנה, אם היא מצוה פרטית כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אלא שהאמת הוא שאינה

מצוה, אבל הוא דעת נמשך לשורש שליחות השליח, כמו שיתבאר במאמר הג' בעזרת השם.

ומה שנמנה האחדות בשורש אף על פי שהיא מצוה פרטית, לפי שבהאמנת האחדות שני דברים, אם שנאמין שהשם יתברך אחד ואין שני שוה ולא דומה לו, ואם שנאמין שהמחוייב המציאות עם שהוא אחד בלי שום רבוי והרכבה כלל, הנה הוא אלהינו, רצה לומר סבת כל הרבוי הנמצא, ומן הצד האחד הוא שורש מסתעף מעקר מציאות השם, ומן הצד האחר הוא מצוה פרטית שנצטוינו עליה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.

ומן התימה הוא לפי דרך הרמב"ם ז"ל שהוא מונה המצות בעקרים ומנה אנכי ה' אלהיך מצוה להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות, למה לא נמנו שאר העקרים בעשרת הדברות, ולפי דרכנו אין זה ממה שיקשה, כי לא נמנה בעקרים מצוה פרטית כלל, ודבור אנכי הוא מצוה פרטית ולא עקר, והוא להאמין שהשם יתברך שהוציאנו ממצרים מבית עבדים הוא שנתן לנו תורה על הר סיני. או יהיה דבור אנכי כמו הקדמה למה שיבא אחריו, והוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ובא לומר אחר שאני השגחתי בך והוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כלומר אין ראוי שתניחו עבודתי בעבודת זולתי.

וכן דעת הרבה מן החכמים שאין אנכי בכלל עשרת הדברות, אבל היא הקדמה לשתי הדברות הבאים אחריו, והם לא יהיה לך ולא תעשה לך, כי לא תשתחוה להם ולא תעבדם אינו אלא פירוש אלו השנים, ואמרו שנכתב דבור אנכי בתחלת הדברות, לחזק לב המאמינים בהודאת ההשגחה הנמשכת מאתו יתברך, לומר כי היא תמשך על צד החסד אף על פי שלא יהיה המקבל ראוי לכך, כמו שהשגיח בישראל בהיותם במצרים עובדי עבודת אלילים והוציאם מבית עבדים בזכות האבות, ולזה מה שסיים ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי, ויהיה אם כן הכלל בכל השרשים שלא ימנה בהם שום מצוה פרטית כלל.

פרק טו

השרשים הנתלים בשלשת העקרים שזכרנו והמסתעפים מהם הם שמונה, כי מן העקר הראשון שהוא מציאות השם יסתעפו ממנו ארבעה שרשים כוללים כל הדברים הנתלים במציאות השם שהוא מחוייב המציאות, והם האחדות על הדרך שכתבנו, ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות.

וכל אחד מאלו הארבעה שרשים מבואר מענינם שהם מתחייבים לעיקר מציאות השם, כי אם לא יהיה הוא יתברך אחד בלי שום הרכבה לא יהיה מחוייב המציאות, וכן אם

יהיה גוף או כח בגוף, וכן אם יהיה לו התלות בזמן, שיהיה נמצא בזמן זולת זמן, יהיה הזמן קודם לו או מתאחר לו כמו שיבא, ולא יהיה אם כן קדמון ולא נצחי, ולזה מנינו זה השורש שאין לו התלות בזמן, ולא מנינו הקדמות כמו שמנה הרמב"ם ז"ל, כדי שיהיה נכלל בשורש הזה הקדמות והנצחיות, ולדבריו שמנה הקדמות שרש בפני עצמו, היה לו למנות הנצחיות גם כן שורש בפני עצמו.

וכן שמנו שורש אחד שהוא יתברך מסולק מן החסרונות, לבאר שמחוייב המציאות לא יפול עליו השינה והשכחה והליאות ודומיהן, ולכלול בזה שכל התארים שיחוייב שימצאו לו יתברך, כמו היכולת והרצון וזולתם מן התארים, שאם לא נמצאו לו היה חסר, הנה אמנם ייוחסו אליו· יתברך בצד שלא יקרה מזה חסרון בחקו. ואולם על איזה צד אפשר שייוחסו אליו אלה התארים וזולתם, הנה זה ממה שנבאר במאמר השני בעזרת הצור.

והשרשים הנתלים בעקר השני, שהוא תורה מן השמים, והמסתעפים ממנו הם שלשה, שהם ידיעת השם והנבואה ושליחות השליח. ואלו השלשה גם כן מבואר מענינם היותם מתחייבים לעקר תורה מן השמים. וזה כי אם אין השם יודע הנמצאות השפלות, לא תהיה שם נבואה מאתו ולא תורה מן השמים, ואף אם יהיה יודע הנמצאות השפלות, איננו מחוייב שתגיע תורה מן השמים אם אין שם נבואה ומדע מגיע מהשם לאדם, ואף אם תהיה שם נבואה להודיע העתידות או לצוות את האדם צווים פרטים שיעשה הוא ובניו ובני ביתו אחריו כמו שצוה לאברהם מצות המילה, לא יתחייבו האנשים להשמע אליו אם לא יתאמת היותו שליח האל לצוות את האנשים צוויים אלהיים. ולזה היה התאמתות שליחות השליח עיקר כולל לכל הדתות האלהיות. כי כשיתאמת שליחות השליח, הן שיהיה השליח גדול במדרגה יותר מאד הן שלא יהיה באותה מדרגה, יהיה אפשר שינתן על ידו סדור אלהי כולל ומספיק להגיע האנשים אל ההצלחה הנצחית, וזהו ענין תורה מן השמים.

ולזה לא מנינו נבואת משה בכלל העקרים ולא בשרשים כמו שעשה הרמב"ם ז"ל, כי אין ראוי למנות עקר אלא מה שלא ידומה תורה אלהית זולתו, ולא שורש אלא המתחייב לעקר בהכרח, וזה אינו מתחייב לשליחות השליח בהכרח, אבל הוא ענף נמשך ממנו, ואם היה שימנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה, אבל לפי שהתאמתות שליחות השליח המיוחד בכל דת ודת עקר פרטי אליה, וכפי חוזק התאמתות שליחות השליח תהיה חוזק ההאמנה בדת ההיא, לא ראינו למנות נבואת משה עקר פרטי לתורת משה, כי אחר התאמת שליחותו אין צריך לאמת מדרגת נבואתו. ואמנם איך יהיה התאמתות

שליחות השליח כדי שלא יפול בו שום ספק, זה ממה שיתבאר במה שיבא בעזרת השם. ואולם למה מנינו תורה מן השמים עקר והנבואה שורש נמשך אליה, זה יתבאר במאמר הג' בעזר השם.

והעקר השלישי שהוא השכר והעונש, הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה. וזה, כי אף על פי שכבר קדם לנו שורש הידיעה ושהאל יודע מעשה בני האדם ומסדר ענייניהם בתורה מן השמים באופן שיתקיים קבוצם ויתוקן חיותם, כבר היה אפשר לומר כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם, יהיה הפרט משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו אלא מצד היותו חלק מן הכלל, לא בבחינת הפרט מצד עצמו, ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ולעונש, להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף על הדברים שהם בינו לבין השם, כמו שלא שעה אל קין ואל מנחתו, וכל שכן על הדברים שהם בין אדם לחבירו, כמאמר הנביא גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו.

והשכר והעונש שני מינים, אם גופיי ואם נפשיי, ועקר השכר והעונש יכלול שניהם כאחד. אבל לא ראינו למנות הגופיי שורש בפני עצמו והנפשיי שורש בפני עצמו, כי הגופיי אין ראוי למנותו שורש בפני עצמו לפי דעתי, שהרי יש מרבותינו ז"ל שאמרו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. ולזה שמנו השכר והעונש עקר אחד בכלל לכלול שני מיני השכר, אם הנפשיי לחושבים שעקר השכר הוא לנפש ולא לגוף, ולאומרים שיש שכר נפשיי וגופיי יכלול שניהם כאחד.

ויהיה מנין העקרים והשרשים לדת האלהית בכלל לפי דרך זה י"א. מציאות ה' והד' שרשים הנמשכים ממנו, שהם האחדות, ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא מסולק מן החסרונות. וכן תורה מן השמים והג' שרשים הנתלים בו, שהם ידיעת השם, והנבואה, ושליחות השליח. והשכר והעונש והשורש הנתלה בו, שהוא ההשגחה. ואם נמנה הידיעה וההשגחה עקר אחד, כמו שכללם הרמב"ם ז"ל בעקר אחד, יהיה מנין העקרים והשרשים עשרה ולא יותר.

והוא מבואר שאין ראוי לקראתם כלם עקרים, לפי שאין הכרחיותם לתורה אלהית בשוה, כי מי שיאמין השניות או שהוא גוף או כח בגוף או שיש לו התלות בזמן, לא תפול התורה האלהית בכללה בזה אלא מצד שהם נתלים בעקר מציאות השם, והכופר באחד מהם ככופר בעקר, אחר שאינו מאמין העקר כמו שראוי, ולזה לא שמנו אותם כלם עקרים בשוה כמו ששמם הרמב"ם ז"ל.

ולא מנינו נבואת משה ולא שלא תנוסח התורה עקרים ולא שרשים, לפי שאלו אינם עקרים ולא שרשים מתחייבים לדת האלהית בהכרח, אבל הם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליח, ואם היו עקרים או שרשים, הנה הם עקרים מיוחדים לתורת משה ולא לדת האלהית בכלל, כמו שביאת המשיח ותחיית המתים עקרים מיוחדים לדת הנוצרים, שלא יצוייר מציאותה זולתם, ואולם נבואת משה ושלא תנוסח התורה כבר יצוייר מציאות תורת משה זולתם, ולזה היותר ראוי שנאמר שהם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליח, לא עקרים בפני עצמם, כמו שתחיית המתים וביאת המשיח ענפים מסתעפים מן השכר והעונש, לא עקרים או שרשים בפני עצמם, לא כוללים לתורה אלהית ולא מיוחדים לתורת משה. גם לא מנינו שראוי לעבדו ולא לזולתו, לפי שהיא מצוה מיוחדת ואין ראוי למנותה בעקרים ולא בשרשים, מן הטעם שכתבנו בפרק הקודם לזה. ומנינו הידיעה וההשגחה בי׳ שרשים נבדלים, לפי שהם ענינים מתחלפים, כמו שכתב הרמב״ם ז״ל בספר המורה וכמו שהסכימו כל האחרונים ז״ל, אף על פי שהוא כללם בעקר אחד.

ולא מנינו הבחירה והתכלית הכולל בכלל העקרים ולא בשרשים, אף על פי שהם הכרחיים לתורה אלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם, כי אחר שאינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית כמו שקדם, אין ראוי למנותם שרשים אליה. ואולם התכלית המיוחד לתורה אלהית שהוא השכר והעונש הנפשיי, כבר נמנה בכלל העקרים, להיותו מתחייב לתורה אלהית בהכרח. ואבל הבחירה, אחר שאינה מתחייבת לה במה שהיא אלהית, לא נמנית בכלל העקרים ולא בשרשים, ומכל מקום אחר שהיא הכרחית לתורה אלהית וקודמת לה בהכרח, נבאר ענינה במאמר הרביעי בעזרת השם. וזהו מה שרצינו לבארו במנין העקרים והשרשים, וברוך העוזר והגוזר, אמן ואמן.

פרק טז

יש מן הקדמונים מי שהכחיש הידיעה, ואמר שאי אפשר לאדם שישיג לידע דבר על אמתתו. וזה משני פנים, אם בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מידיעה קודמת, ואותה הידיעה הקודמת כבר היתה דרושה והגיעה גם כן מידיעה קודמת לה, וכן אותה הקודמת כבר היתה דרושה ולא תגיע אלא מידיעה קודמת לה, וישתלשל הענין אל בלתי תכלית, ובבלתי תכלית לא תקיף בו ידיעה. ואם בעבור שהדבר שיודע בהקש לא ימלט מחלוקה, אם שיהיה נודע קודם לכן, ולא יצטרך אם כן אל הקש, ואם לא היה נודע, מהיכן ידע האדם שידע אותו על ידי הקש. ומאלו הב׳ פנים בטלו הידיעה, וחשבו שאי אפשר שתגיע לאדם ידיעה בשום דבר נעלם.

אבל המאמתים מן הפילוסופים בטלו טענותיהם, בשאמרו כי הראשונה לא תתחייב, כי לא ישתלשל הדבר אל בלתי תכלית כמו שחשבו, לפי שאין כל ידיעה מגעת תמיד מידיעה שהיתה דרושה, כי כבר תגיע מידיעה בלתי דרושה ובלתי מגעת בהקש, אלא מידיעה שהיא לאדם ביסודיות השכל, כלומר שמטבע השכל שתמצא בו ידיעה מה לא הגיעה מידיעה אחרת, וקראו אותה ידיעה שהיא ביסוד השכל מושכלות ראשונות, רצה לומר שהם ראשונות שלא הגיעו מידיעה אחרת, אבל נוצרו עמו בטבע, ואותן המושכלות הן יסודות לחכמה, כי מהן תשתלשל הידיעה.

ואל הטענה השנית אמרו שלא יתחייב גם כן שמה שלא היה נודע לא יהיה נודע לעולם. כי כבר יודע על ידי הקש, אלא שקודם ההקש היה הדבר ידוע בכח בהקדמות, ועל ידי ההקש שב ידוע בפעל, ושהשכל יגזור שהגעת הידיעה על דרך זו היא הגעה וידיעה גמורה. ואלו השני דרכים שעל ידם תגיע ותשלם הידיעה הם שנמצאו בשכל האנושי משעת היצירה, מבלי שירגיש וידע כיצד הגיעו לו.

ויראה שזה הדרך אמתי למה שנמצא השם יתברך מוכיח את איוב כשהיה קורא תגר על דרכי השם ומאשים את השם שלא סדר המציאות כראוי לפי דעתו, באמרו למה יתן לעמל אור וחיים למרי נפש וכיוצא בזה. והשיבו השם יתברך על זה ואמר לו איך מלאו לבו לתפוס על מעשה השם וידיעתו כאלו הוא יודע יותר ממנו, ועל כן עלה על רוחו לומר שהיה הסדור יותר נאות באופן אחר, והרי הדברים הטבעים שהם עמו ובגופו לא ידע לתת סבותיהם, וכל שכן שלא ידע לדבר בדברים העליונים, שהרי אותו הכח שהוא באדם במה שישיג הידיעה לא ידע האדם איך הגיע אליו ומאין הגיע לו, איך יוכל לדעת ידיעת השם והנהגתו היאך היא. וזהו מה שאמר לו השם במענהו הראשון, מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה. ונראה לי כי ביי"ת בטוחות שורש כמו ובטוחות למרגיזי אל, ושכוי נגזר מלשון ואסתכי שהוא תרגום וישקף, והשכל האנושי נקרא שכוי, וכן פירשו גדולי המפרשים. וקרא בטוחות חכמה למושכלות הראשונות שהם יסודות החכמה, לפי שעל ידם יהיה האדם בטוח שישיג הידיעה, וזולתם לא יהיה אפשר שתושג. ושכוי קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות, שזה נקרא בלשוננו בינה, כמו שאמרו נבון זה המבין דבר מתוך דבר.

ובאור הענין כי השם יתברך תפס על איוב כשאמר לו יתברך כי אפילו המושכלות הראשונות שהם בטוחות חכמה שעל ידם תגיע הידיעה לא ידע היאך תהיה הגעתם לאדם ומהיכן נמצאו לו ואיך הגיעו, אלא שנמצאים באדם כך ברצון אלהי, כמאמר דוד הן אמת חפצת בטוחות, וזהו אמרו מי שת בטוחות חכמה, כלומר מי שם אותם באדם

בתחלה או איזה טבע חייב שימצאו באדם יותר מכל הבעלי חיים. וכן תפס אותו כי גם אחר המצא באדם המושכלות הראשונות, לא ידע מי נתן לשכוי, והוא השכל האנושי, בינה להבין שהתולדה היוצאת מההקדמות היא ידיעה, כי אין זה באדם אלא ברצון אלהי, וזהו שאמר דוד רומז על שתיהן הן אמת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני. אמר חפצת בטוחות, לרמוז על המושכלות הראשונות שהן באדם ברצון אלהים, ואמר ובסתום חכמה תודיעני, לרמוז שהידיעה המגעת בדבר הסתום הוא גם כן ברצון האל, כמאמר שלמה כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, אמר כי החכמה תבא מאת האל יתברך, לפי שמפיו, רוצה לומר ברצונו, הדעת, שהן המושכלות הראשונות, והתבונה, שהיא ידיעת הוצאת התולדה מההקדמות, כי שני אלו נמצאו באדם ולא נדע איך נמצאו בו ומהיכן באו לו, אבל נכיר שעל צד החנינה והחסד נמצאו באדם, כדי שעל ידם תגיע הידיעה וההשכל לאדם.

ועל כן נתקנה ברכת אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה, כי מושכלות הראשונות יקראו דעת סתם. ואמר אתה חונן לאדם דעת, כי הדעת הזה שוה בכל אדם מבלי שום למוד אלא על צד החנינה. ואמר ומלמד לאנוש בינה, על ידיעת הוצאת התולדה מן ההקדמות, שזה יקרא בינה. ותלה זה בלמוד טבעי, ויחס אותו לאנוש, כי אין כל אדם משתמש בבינה אלא האנוש, ועל כן היתה החתימה חונן הדעת, על החסד הכולל לכל המין, שהם המושכלות הראשונות, לא על החסד הפרטי, אבל התפלה ראוי שתהיה על יזהר מן הדעת והבינה, שהוא ההשכל, שההשכל הוא בדברים האלהיים, כאמרו השכל וידוע אותי. ובעבור זה היתה התפלה כוללת הכל, וחננו מאתך דעה ובינה והשכל, כלומר שיהיו המושכלות הראשונות מעולות, כדי שיגיע מהן בינה והשכל, על דרך מה שאמרו אם אין דעת אין בינה, רצה לומר שאם לא היה הדעת, שהם המושכלות הראשונות, נמצאות באדם, לא היתה הבינה נמצאת, שהיא הוצאת התולדה מן ההקדמות, ואם אין בינה אין דעת, כלומר ואם לא ישתמש אדם בבינה להבין דבר מתוך דבר כדי שתגיע לאדם הידיעה, לשוא נתנו לו המושכלות הראשונות שהם הדעת. וזהו שאמר שלמה כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם מזמה תשמור עליך וגו' להצילך מדרך רע, רצה לומר כאשר תבא חכמה בלבבך מיוסדת על הקדמות אמתיות, והדעת ינעם לנפשך, כלומר שתשתמש כראוי מהמושכלות הראשונות, אז מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה, שלא תכשל בדעות הנפסדות. וזהו אמרו להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות העוזבים ארחות יושר וגו', כי הבינה שישתמש אדם בה כראוי מיוסדת על הקדמות אמתיות תדריך האדם בדרך ישר לא יכשל בה.

פרק יז

אין ספק כי לכל חכמה התחלות והנחות אינן מבוארות בעצמן, אבל ילקחו מקובלות מחכמה אחרת נתבארו בה אותן ההתחלות. ועל ההתחלות ההן יבנו כל מופתי החכמה ההיא, כמו שיקבל המהנדס מציאות הקו והנקודה מהטבעיי, והמספרי מציאות האחדות, והטבעי מציאות העצמים והמקרים, מבעל הפילוסופיא הראשונה, ובעל הפילוסופיא הראשונה יקבל מן הטבעי מציאות מניע ראשון. וכן בכל חכמה עיונית מן ההכרח הוא שיקובל בתחלת למודה התחלות והנחות יתבארו בזולת החכמה ההיא, כמו שהתבאר בספר המופת, ועל ההתחלות ההן יבנו כל מופתי החכמה ההיא או על המושכלות הראשונות.

ואם כן איפא ראוי שנשאל ונאמר, התורה האלהית מהיכן תקח התחלותיה, כי השאלה הזאת כבר תפול על התורה האלהית יותר מעל זולתה משאר הדתות הנימוסיות, כי התחלות הדת הנימוסית, שהן הבחירה והתכלית כמו שאמרנו, הנה הם מתבארות אצל הפילוסוף בפילוסופיא המדינית, אבל התורה האלהית מהיכן תקח התחלותיה, כי אף על פי שמציאות השם יתברך מתבאר אצל הפילוסוף מהקדמות המשתלשלות ממושכלות הראשונות, לא יאמין הפילוסוף מכל מקום הנבואה וההשגחה, שהם גם כן התחלות ויסודות לתורה האלהית, והיכן יתבאר מציאותן, כי אין אלו התחלות מבוארות בעצמן, ולא מתבארות מהקדמות לקוחות ממושכלות ראשונות, כי לא יאמין הפילוסוף הנבואה וההשגחה על הדרך שיאמינה בעל הדת האלהית. ועל כן ראוי שנבאר התורה מהיכן תקח התחלותיה.

ונאמר כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראיה על אמתם הם ד'. שהם המושכלות הראשונות, כידיעתנו שהכל גדול מהחלק, ושהדברים השוים אל דבר אחד בעינו הם שוים, ושהחיוב והשלילה אינם צודקים יחד על דבר אחד בעינו מצד אחד. והמוחשות, כידיעתנו שהאש תחמם והשלג יקרר, וכן שהאופיון יקרר והפלפל יחמם, שזה דבר שהושג בחוש, כי תכף שאכלנו הפלפל הרגשנו חום, והאופיון הרגשנו קור, ושפטנו בעבור זה כי הפלפל יחמם להיות החלקים האשיים גוברים בו, והאופיון יקרר להיות החלקים הקרים גוברים בו. והנסיונות, כמשוך הקלאמיט"א הברזל ושלשל האשקמוני"א לבטן וכיוצא באלו, שזה דבר נמצאהו כן לא מצד טבעי היסודות אשר מהם הורכב אבל מצד הצורה המינית אשר בהם. והנמשכות, כידיעתנו כי רומי וירושלים ובבל היו מדינות גדולות מיושבות אף על פי שאינן עתה כן, וזה וכיוצא בו אף אם לא

נשיגהו בחוש, נשפוט היותו אמת כאלו השגנום, לרוב הספורים הנמשכים מאנשים רבים שלא נמצא אדם חולק עליהם עד היום.

וכל אחד מאלו הארבע מינים מן ההקדמות אין ספק בהם שיושמו התחלה ושורש למופת. כי כמו שמופתי ההנדסה, שהם כלם בנויים על המושכלות הראשונות, והמופתים הטבעיים, שהם בנויים על המוחשות, הן אמת שאין ספק בהם כלל אחר שסבתם ידועה ונכרת, כן המופתים הבנויים על הנסיונות, אף על פי שסבתם נסתרת אין לספק בהם כלל, אחר שהעיד החוש על מציאותם, כי כמו שלא יתבאר לעולם שזויות המשולש אינן שוות לשתי נצבות ושהפלפל לא יחמם, לפי שסבתם ידועה ומושכלת, כן לא יתבאר לעולם שהקלאמיט"א לא ימשוך הברזל, אף על פי שסבתו נעלמת ומוסכלת, כי הדבר שהעיד עליו הנסיון אי אפשר שיתבאר הפכו לעולם.

ולהיות עקרי התורה והתחלותיה אין כלם מושגות מצד המושכלות הראשונות, ואינן מוחשות בכל עת כחמום הפלפל וקרור האופיון, אבל סבתם בלתי ידועה, בעבור זה התחכם השם יתברך לאמת התחלות התורה בנסיון, כדי שלא יפול הספק בהם, כי מה שנתאמת בנסיון כמשוך הקלאמיט"א הברזל אי אפשר שיפול הספק בו אף על פי שסבתו נעלמת, כמו שלא יפול הספק בדברים הטבעיים המושגים בחוש שסבתם ידועה.

וזה נמצא תמיד בכל הדתות האלהיות, כי בתורה שנצטוה אדם נתאמת אליו מציאות השם שהיה מדבר עמו, והנבואה ותורה מן השמים ושכר ועונש. וזה כי השם נגלה אליו ודבר עמו וצוהו על התורה באמרו ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו', ובארו רבותינו ז"ל כי בזה הפסוק נרמזו כל המצות שנצטוה אדם עליהן, ונתאמת אליו בנסיון גם כן השכר והעונש על עשיית המצות, במה שנענש על עברו מצות השם והתפתותו לנחש על ידי חוה, וכבר אמרנו כי עונשי העולם הזה ראיה על עונשי העולם הבא.

וכן לנח נתאמת אליו הנבואה ומציאות השם שהיה מדבר עמו, והשכר והעונש במבול שנצול הוא ובניו ונענשו האחרים, ועל כן קבל התר אכילת הבשר שנאסר לאדם.

וכן לאברהם כשנצטוה בברית המילה נתאמת לו מציאות השם המדבר עמו, והנבואה ותורה מן השמים בצווי ההוא שהיה מצוה אליו, וכן במתן תורה התאמתו לישראל ההתחלות הכוללות, אחר שהשיגו בנבואה השם מדבר עמהם ומצוה אותם תורה, ונתאמת להם ביציאת מצרים ההשגחה לשכר ולעונש. אם כן נתאמתו בנסיון התחלות התורה אמות שאין ספק בו. ולזה תהיה התורה אמתית ונצחית בלי ספק, כמו שההקש

שהקדמותיו אמתיות יהיה המשפט היוצא מהן שהיא התולדה אמתית בלי ספק, ולא תקבל שנוי לעולם כי האמת לא ישתנה לעולם.
וזהו שאמר הכתוב ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך, כלומר כאשר ראש דברך שהן ההקדמות שידובר בהן בתחלה להוציא התולדה מהן, שהוא המשפט הדרוש, הן אמתיות, לפיכך המשפט היוצא מהן יהיה אמתי, ויהיה לפי זה נצחי, כי האמת לא יקבל שנוי לעולם, וזהו אמרו ולעולם כל משפט צדקך. ולכן התורה שנתבארו התחלותיה מן החוש תהיה אמתית ונצחית, והקבלה הנמשכת ממנה תהיה אמתית שאין לספק בה כלל.
ואולם כדי שלא ידומה שהתחלות התורה כולם מתבארות לנו היום על פי הקבלה בלבד, באר אסף במזמור האזינה עמי תורתי כי יש מהן מתבארות על פי העיון, ומהן מן הנמשכות, והן הדברים שאין חולק עליהם כלל, ומהן מן המקובלות בלבד. ועל כן אמר האזינה עמי תורתי הטו אזניכם לאמרי פי וגו', אביעה חידות מני קדם אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. אמר אשר שמענו, לרמוז על עקר תורה מן השמים, שהוא מן הנמשכות הנשמעות מפי כל האומות, שלא נמצא בעולם חולק עליהם, כשמיעה שמצרים ובבל היו בעולם, שאי אפשר להכחיש זה, אף על פי שלא ראינוהו אנחנו. ורמז ראשונה אל עקר תורה מן השמים, לפי שהיה מזהיר על שמיעת התורה בכלל, כמו שאמר האזינה עמי תורתי. ואמר אחר כן ונדעם, לרמוז על עקר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, שהוא מושג מצד הידיעה המחקרית המיוסדת על המוחשות לנו והמושכלות הראשונות. ואמר עוד ואבותינו ספרו לנו, להורות על עקר השכר והעונש הנפשיי, שזהו מושג אלינו מצד הקבלה בלבד.
וכדי לבאר אמות התחלת זה העקר הביא הנסים והנפלאות וההשגחות הפרטיות שנעשו לאבותינו לפי מה שקבלנו מהם, כי הם אות על שכר העולם הבא, כמו שבארנו בפרק כ"א מזה המאמר. ובאר עוד כי הקבלה הזאת ראוי שתהיה נמשכת תמיד מאב לבן, ועל כן אמר לא נכחד מבניהם וגו', ובאר כי שורש הקבלה וההתחלות הללו הושג לישראל מן החוש, ומשם באה הקבלה נמשכת לנו, וזהו שכתוב ויקם עדות ביעקב וגו', כלומר על ידי מה שהשיגו הם בעדות החוש שם תורה בישראל נמשכת על פי הקבלה תמיד.

פרק יח

וראוי שנשאל ונאמר אחר שאנחנו נמצא דתות הרבה נקראות אלהיות והקבלה נמשכת בכל אחת מהן לבעלי הדת ההיא, במה יודע איפא ההבדל בין הדת האלהית האמתית ובין הדת המזוייפת הטוענת שהיא אלהית, מתדמה אל האלהית ואיננה אלהית.

ואומר כי התאמת היות התורה אלהית הוא משני צדדים, מצד הדת בעצמה ומצד השליח. אולם אשר מצד הדת בעצמה, הנה הוא שיבחנו השלשה עקרים שכתבנו עם השרשים המסתעפים מהם על הדרך שכתבנו למעלה, ואם אינה חולקת על שום עקר מהעקרים ולא על שום שורש מן השרשים היוצאים מהם או הנתלים בהם, הנה היא אלהית, ואם לא הנה היא מזוייפת ומתדמה באלהית. ואולם אשר מצד השליח, הנה הוא בשיתאמת הגעת הנבואה אל הנביא והיותו שליח להנתן דת על ידו אמות עצמי. וזה כי אמות הדבר על שני פנים, אם אמות עצמי ואם אמות בלתי עצמי. והאמות העצמי הוא שיתאמת הדבר אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו העצמיות. והאמות הבלתי עצמי הוא שיתאמת הדבר אמות מקריי לא מצד סבותיו ולא מצד סגולותיו העצמיות.

והמשל בזה שני רוקחים שהובאו לפני חכמי הרפואה לעשות מרקחת התריא"ק הגדול, ואמר האחד כי הוא ירקח התריא"ק רקוח יפה מציל מכל סמי המות החמים והקרים ומכל מיני הארסים, בראיה שהוא יראה לפניהם בשר האפעה וכל הסמים הראויים ליכנס בתריא"ק, וינסה סגולות כל הסמים הפשוטים וכחותיהם אחד אחד לפניהם, ועשה כן שנסה לפניהם כל הסמים והוכרו כלם שאין בהם חשש זיוף, כי אין ספק שהתריא"ק שנעשה על זה הדרך אין בו חשש זיוף, אחר שנתן הרוקח ההוא אמות עצמי אליו. וכן אם יאמר שהתריא"ק אשר יעשה הוא טוב בראיה שהוא ירפא כל החולים מכל מיני התחלואים וסמי המות שראוי לרפאות בהתריא"ק, ועשה כן, שאין ספק גם כן שהאמות הזה טוב, אחר שאמת היות התריא"ק אמתי מצד סגולותיו העצמיות, ואף על פי שאין האמות הזה חזק כראשון שאמת הדבר מצד סבותיו, הנה שניהם אמות עצמי אל התריא"ק שאי אפשר שיהיה בו שום זיוף.

והרוקח השני אמר כי הוא יעשה התריא"ק מועיל מכל סמי המות בראיה שהוא ילך במו אש ולא יכווה או ילך על פני המים ולא יטבע, כי אף על פי שיעשה כן לעיני העמים והשרים ולפני כל החכמים, אין זו ראיה עצמית על היות התריא"ק שעשה או שיעשה טוב, כי כבר אפשר שאף אם הלך במו אש ולא נכוה, שהתריא"ק שיעשה לא יהיו לו סגולות התריא"ק להציל מכל סמי המות, לפי שהאמות הזה שעשה אל התריא"ק הוא אמות בלתי עצמי, ואפשר שיהיה בו עדין חשש זיוף.

ועל זה הדרך בעצמו הוא אמות נבואת הנביא או השליח, כי הנביא שיתן אות על היותו נביא בראיה שהוא ילך על פני המים או שיבקע הנהר לעבור בו או שילך במו אש ולא יכוה או שירפא החולים או המצורעים, הנה זאת אות שהוא איש שראוי שיעשו על ידו נסים אותות ומופתים, אבל אין זה אמות עצמי לנבואה, וכל שכן שאיננו אות אל

שתנתן תורה על ידו, כי כבר ימצאו אותות ומופתים נעשים בלהט וכשוף או נעשים על ידי הצדיקים שאינם נביאים, כמו שנזכר בבבא מציעא בענין מחלוקתו של רבי אליעזר, שנעקר חרוב ממקומו וחזר אמת המים לאחוריו וזולת זה, ואף על פי כן לא קבעו הלכה כדבריו לפי שלא היה מוסכם בנביא.

ולזה תמצא כי כל האותות והמופתים שעשה משה קודם מתן תורה, היו אותות אל שראוי שיעשו על ידו אותות ומופתים בלבד לא לקבל תורה על ידו, ולדבר הזה בלבד היה האמנת ישראל בו, ועל כן היו מתנהגים על פיו, בהיותם מאמינים שהשם שומע צעקתו ומקיים דבריו, כמו שעשה משה במרה, ויורהו ה' עץ, וכן במלחמת עמלק, והוריד המן בתפלתו ובקע הים בצעקתו, אמר הכתוב מה תצעק אלי. ועל זה ועל כיוצא בו נאמר בבקיעת ים סוף ויאמינו בה' ובמשה עבדו, רצה לומר שהאמינו שהיה עבד השם שיעשה השם על ידו אותות ומופתים, ככל אשר חפץ יגזור אומר ויקם לו, כמו שנמצא זה על יד הצדיקים שהשם יעשה על ידם אותות ומופתים אף על פי שאינם נביאים, כרבי פנחס בן יאיר שבקע הנהר ג' פעמים לפי מה שסופר ממנו, וכרבי חנינא בן דוסא וחוני המעגל, וכנקדימון בן גוריון שנקדה לו חמה, וכחנניה מישאל ועזריה שנצולו מכבשן האש.

ואבל בעבור שהאותות והמופתים שנעשו על ידי משה רבינו עם רבויים והפלגת פליאותם בשנוי טבעו של עולם לא היו מופת עצמי לנבואה, היו ישראל מסופקים עדין במציאות הנבואה, תדע שהרי אחר מתן תורה אמרו למשה היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, שיראה מזה שעד המעמד ההוא היו מסופקים במציאות הנבואה, עם היותם מאמינים במשה שהוא עבד ה' להעשות על ידו אותות ומופתים, כמו שאמר הכתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו.

ולזה תמצא שאמר השם למשה בעת מתן תורה, הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, כלומר אני רוצה לאמת להם מציאות הנבואה עצמה אמות עצמיי, וגם לאמת להם שאתה שלוח מאתי לתת תורה על ידך, וזה בשהם עצמם ישיגו למעלת הנבואה, ובזה יתאמת להם מציאות הנבואה עצמה, ועוד שישמעו אותי מדבר עמך כשאני רוצה לתת תורה על ידך. וזהו אמות עצמיי לנבואה ולשליחות השליח, ולזה אי אפשר שישאר אחר אותו המעמד הנכבד שום ספק ולא שום חשש זיוף, אחר שנתאמתו במעמד ההוא השני דברים שהם הכרחיים לאמת מציאות תורה מן השמים. האחד מציאות הנבואה, לפי שכולם היו נביאים באותה שעה ושמעו קול ה' אלהים אומר להם עשרת הדברות. והשני ששמעו את הקול אומר למשה לך אמר

להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ וגו'. ובזה נתאמת להם אמות עצמי כי משה היה שליח להנתן תורה מתמדת לדורות על ידו.

וזהו ההבדל שבין הנביא והשליח, כי הנביא אמות נבואתו הוא אם בהגדת העתידות שלא יפול דבר מכל דבריו ארצה, ואם בעשית אותות ומופתים, והנביא שתתאמת נבואתו על זה הדרך מצוה פרטית היא בתורה לשמוע אליו בכל מה שיאמר, ואפילו לעבור על דברי תורה בהוראת שעה, כגון אליהו בהר הכרמל, חוץ מעבודת אלילים, כי אחר שנוסה פעמים רבות ונמצאו כל דבריו אמתיים אם בעשית אותות ומופתים ואם בהגדת העתידות ולא הפיל מכל דבריו ארצה, הרי הוא בחזקת נביא ומצוה לשמוע אליו, אמר הכתוב ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן עד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה', והרי זה כמי שעשה התריא"ק פעמים שלש ונסה אותו שהוא אמתי, שזה הרוקח בחזקת אמתי עד שינוסה פעם אחרת וימצא מזוייף. וכן הנביא המגיד העתידות או העושה אות או מופת על נבואתו, מצוה לשמוע אליו כל עוד שלא ימצא שקר בדבריו, אמר הכתוב אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה', כי כבר אפשר שהנביא יהיה נביא אמת ויכזב בשום פעם בבחירת עצמו ולא מצד הנבואה, כי לא איש אל ויכזב, כמו שקרה לחנניה בן עזור שהיה נביא אמת, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין, וטעה וכזב בשבירת המוטה מעל צואר ירמיהו, ולזה נענש, כמו שאמר לו ירמיה לא שלחך ה' ואתה הבטחת את העם הזה על שקר, וכתוב השנה אתה מת כי סרה דברת אל ה', וכתוב וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחודש השביעי.

אבל השליח, והוא אשר הוא שליח להנתן תורה על ידו, אי אפשר שיכזב בשום פנים. כי לא יקרא שליח אם לא שיתאמת שליחותו אמות עצמי, וזה אם בהתאמתות מציאות הנבואה לכל המקבלים כמו שהתאמת לכל ישראל בשעת מתן תורה, ואם בהתאמתות שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה רבינו, לא שיתאמת בהגדת העתידות או בעשית אותות ומופתים, שהגדת העתידות אמות בלתי עצמי לשליחות השליח לתת תורה על ידו ואפשר שיכזב באיזה פעם, כמו שקרה לחנניה בן עזור כמו שאמרנו.

וכן עשיית האותות והמופתים יש בהן ספק שאפשר שיעשו כמותן באיזו חכמה או תחבולה טבעית. אבל כשיתאמת שליחותו על דרך שנתאמת שליחות משה, אי אפשר שיכנס בו הכזב בשום פנים לא מצד בחירת עצמו ולא מצד אחר. לא מצד בחירת עצמו,

כי לא יקיים אליו השם יתברך השליחות על זה הדרך אם היה עתיד לכזב, ולא מצד אחר, כי אחר שנתאמת שליחותו אמות עצמי נסתלק ממנו כל מין מהספק.

וזהו מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המדע בפרק ח' מהלכות יסודי התורה, משה רבינו עליו השלום לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמינים על פי האותות יש בלבם דופי שאפשר שיעשה האות בלהט וכשוף וכו', ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים ומשה נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים משה משה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו', ומנין שבמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שאין בה דופי, שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, מכלל שקודם זה לא האמינו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה, עד כאן לשונו.

וכוונת דבריו שהאותות שיעשו הנביאים, כמת שהחיה אלישע, וכרפואת צרעת נעמן, וכחנניה מישאל ועזריה שלא נכוו בכבשן האש, ודניאל שנצל מן האריות, ויונה שנצל ממעי הדגה, וכן כל האותות שנעשו על ידי כל נביא ונביא או הגדת העתידות, אינן ראיות עצמיות לנבואה, כי כבר אפשר הגעת העתידות על ידי הוברי השמים או בעלת אוב, וכן עשיית האותות כבר אפשר שיעשו קצתם לצדיקים או על ידי חסידים אף על פי שאינם נביאים, כרבי חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר וחבריו, או על ידי איזו תחבולה טבעית, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על חזקיה מלך יהודה שהעבירו אחז אביו באש ונצול לפי שסכתו אמו שמן סלמנדרא, או אפשר שיעשו בלהט או בכשוף כמו שהיו עושים חרטומי מצרים, או על ידי שם משמות הקודש, כי השמות הם ככלי אומנותו של מקום, כי שם בכחם שיעשו בהם אותות ומופתים, ומי שמשתמש בהם ברצונו של מקום כנביאים או לכבודו של מקום כחסידים, הוא אהוב למעלה ונחמד למטה ואינו מת בחצי ימיו ואינו נופל ביד שונאיו, אמר השם לירמיה עליו השלום ונלחמו אליך ולא יוכלו לך כי אתך אני נאם ה' להצילך, אבל מי שישתמש בהם מדעת עצמו ושלא לכבודו של מקום, הוא נכרת בחצי ימיו ונופל ביד שונאיו וסוף שיחתום ברע, אמרו רבותינו ז"ל ודישתמש בתגא חלף, והרי זה כמי שגנב טבעתו או כליו או חותמו של מלך ומשתמש בהם, שהוא חייב מיתה, ואפילו ישעיה שהיה נביא אמת, לפי שהזכיר שם מן השמות להנאת עצמו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יבמות, אמר שם ואבלע בארזא, נענש ונפל ביד שונאיו והרגוהו כמו שנזכר שם.

והבן זה מאד, כי בדבר הזה יבחן המשתמש בשמות שלא ברצונו של מקום, בשימות מיתה משונה או יכרת בחצי ימיו. וזה הדבר נבוכו בו רבים ולא ידעו איך אפשר שישתמשו הפריצים בשמות ויגיע המעשה על ידם, אחר היות הנביאים משתמשים בהם לפי מה שנמצא לקדמונים ונרמז בפסוק ויסע ויבא ויט. והכלל בזה כי הכל הולך אחר החתום, ובעבור זה הוא מבואר שאין האות ראיה אמתית על הנבואה וכל שכן על שליחות השליח, ולזה לא היו האותות שנעשו על ידי משה קודם מתן תורה אותות עצמיים לנבואה וכל שכן אל שתנתן תורה על ידו, עד מעמד הר סיני. וזה מה שרצינו לבאר בזה הפרק.

פרק יט

האמונה בדבר הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים, אף אם לא יודע דרך האמות בו, כמו שלא תשער הנפש בסתירת המושכלות הראשונות והדברים שמחשבתו של אדם גוברת בהם או שהם באדם מצד טבעו ולא ידע איך באו לו, או כמו שלא תשער הנפש בסתירת מה שהושג מן החוש ומה שאמת אותו הנסיון, אף על פי שלא תדע סבת האמות בו.

והאמונה תפול בכל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש, אבל הושג לאיש מה רצוי ומקובל או לאנשים רבים גדולי הפרסום, הושג הדבר ההוא או כיוצא בו בזמן מה בחוש ונמשכה הקבלה למאמין מן האיש ההוא או האנשים ההם קבלה נמשכת מאב לבן. וזה ודאי ראוי להאמין בו קרוב אל מה שהעיד עליו החוש למאמין ההוא, אף על פי שלא יאמתהו השכל. כמו מה שנתאמת בנסיון היות השם יתברך מנבא למי שירצה מבני אדם, מבלי שיקדמו לו ההכנות הטבעיות שמנו אותם רבותינו ז"ל היותן הכרחיות להמצא בנביא כדי שתחול עליו הנבואה, אמרו בנדרים פרק אין בין המודר אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה נאה וכו', ואף על פי כן נתאמת בנסיון בשעת מתן תורה שכל ישראל חכמיהם וטפשיהם וקצרי הקומה עם רמי הקומה ורכי הלבב עם הגבורים ועשיר ורש כלם הגיעו למעלת הנבואה ושמעו קול אלהים חיים מדבר מתוך האש, כמו שהעיד הכתוב באמרו את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף וגו'.

ואמר משה להעיר על זה הפלא, השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי, ואף על פי שהשכל ימאן זה הנה הוא אמת גמור, אחר שהעיד עליו הנסיון ובאה הקבלה בזה נמשכת מאב אל בן, אי אפשר להכחישו, לפי שהוא מבואר שאין בעולם מי שיאהב את האדם יותר מאביו, ולזה הקבלה שתבא נמשכת מאב לבן ראוי

שיצוייר הדבר ההוא בלב הבן ציור חזק לא ידומה הסרתו, כאלו הוא בעצמו השיג זה בחוש, אחר שהוא מבואר שאין האב רוצה להנחיל את בניו שקר, כמאמר המשורר אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו וגו', אתה ידך גוים הורשת ותטעם וגו', כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו', אתה הוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב. כלומר אחר שכך קבלנו דבר זה שנצחון ישראל את האומות בזמן שעבר לא היה דבר טבעי, כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו, והקבלה הזאת אבותינו ספרו לנו ואי אפשר לפקפק בה ולחשוד אותם שינחילונו שקר, ואם כן אחר שאתה היית סבת התחלת הצלחתם, גם עתה צוה ישועות יעקב, אחר שאתה הוא מלכי אלהים שיש לך יכולת על זה, שיראה מכל זה שהקבלה שהיא נמשכת מאב לבן ראויה להתקבל.

ולפי שאי אפשר לדת האלהית להתקיים זולתה, צוה עליה הכתוב ואמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, וחייבה מיתה לעובר על דברי קבלת החכמים, אמרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע וגו' ומת האיש ההוא, והזהירה על כבוד ההורים וצותה להעניש בן סורר ומורה, לפי שקבלת האב קרובה למה שהושג בחוש, שהאמונה בו מחוייבת אף על פי שירחיקהו השכל. ועל זה הדרך תפול האמונה בכל זמן בדברים שלא הושגו אז בחוש ולא באמות שכלי אלא בקבלה הנמשכת.

פרק כ

כל מה שהושג בחוש לאיש מה רצוי ומקובל יותר מזולתו עד שלא נמצא עליו חולק, או שהושג לאנשים שלמי ההשגה יותר מזולתם או לאנשים רבי המספר יותר מזולתם, תהיה האמנתו יותר מתקבלת ומתישבת בלב ותפול האמונה בו בתכלית החזוק. ובעבור זה רצה השם יתברך שתנתן התורה על ידי משה בפרסום גדול ורבוי עצום מששים רבוא, שלפי דעת חכמי הקבלה המספר הזה כולל לכל הפרצופים, ואי אפשר שימצא פרסום יותר גדול ממנו אף על פי שיהיה מספרו יותר גדול.

ולפי דעת רבותינו ז"ל היה הפרסום ההוא לכל העולם, אמרו ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן, מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן, אלא מלמד שהחזיר הקדוש ברוך הוא את התורה על כל העולם ולא קבלוה עד שבאו ישראל וקבלוה וכו', ובאור זה כי אחר שהיו בעולם שבעים אומות ולא זכר מהן אלא שעיר ופארן, בלי ספק לא בא להורות על הר שעיר ומדבר פארן אלא לרמוז על כל העולם, כלומר כי לפי שצפה הקדוש ברוך הוא שהיו עתידין לקום בעולם מניחי דתות בשעיר, שהיא אומת אדום והנטפלים אליה, ובפארן, שהיא אומת ישמעאל והנטפלים אליה, שאלו הן שתי אומות

כוללות כל העולם, והם מזרע אברהם שהיה ראש המאמינים, לפיכך פרסם להם נתינת התורה לישראל, להורות שהדת האלהית צריך שתתפרסם נתינתה פרסום גדול, וכל דת שלא תתפרסם נתינתה פרסום גדול כזה איננה אלהית. וזה כי הדבר המצטווה לנביא בינו ובין השם יש חשש או ספק לזולתו בקבלה ההיא, ואפילו לעומדים בדור ההוא וכל שכן לבאים אחריהם, שהרי משה רבינו לא האמינו ישראל בנבואתו אמונה שלמה עד יום מתן תורה ששמעו את הקול מדבר אליו כמו שכתבנו.

ובעבור זה לא נתנה התורה בשלמות לאברהם או ליצחק או ליעקב שיצוה אותה את בניו ואת ביתו אחריו שישמרו דרך ה', כי אף אם תהיה הקבלה מהם נמשכת מאבות לבנים, כבר היה אפשר שיפול חשש וספק בלב הנמשכים אחריהם בדורות הבאים להיות המקבלים יחידים, מה שאין כן בדבר המתברר בחוש לאנשים רבי המספר מאד, שהיו בהם אנשים חכמים ונבונים ורבוי דעות מתחלפות. ולזה נתנה תורה על ידי משה רבינו בפרסום גדול כזה כמו שאמרנו, כדי שלא ישאר שום חשש וספק בלב המקבלים והנטפלים אליהם ולא בלב הבאים אחריהם כלל, ותהיה הקבלה נכונה ואמתית בתכלית מה שאפשר.

וזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת עבודה זרה, לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה ומניחה בחיקו ואומר כל מי שעסק בזה יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין כל האומות עובדי אלילים ונכנסין לפניו בערבוביא, שנאמר כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בכם יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה כו'. כונתם לומר כי לעתיד לבא יביא השם כל האומות עובדי אלילים לדין על שלא קיימו תורה אלהית, וזהו שאמרו שיאמר הקדוש ברוך הוא להם במה עסקתם, והם יאמרו שנתעסקו בדברים שהם ישובו של עולם, כמו שנזכר באותה אגדה בארוכה, ולבסוף הקדוש ברוך הוא משיב להם כי כל מה שעשו לא עשו מפני ישובו של עולם אלא לצורך עצמן, כלום יש בכם מגיד זאת וכו', כלומר יש בכם מי שיאמר שקיים תורה אלהית, והם ישיבו ויאמרו לפניו כי כמו שישראל יש להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם, כן ראוי להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם. והשם ישיב להם, מי בכם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עדיהם ויצדקו, כלומר כי האומות האומרות שסמכו על קבלתם ראשונות ישמיעונו, כלומר ראוי להם שיודיעונו התחלות דתם שקבלו וסמכו עליהם כיצד נתבארו, אם נתבארו מן החוש ובפרסום גדול כמו שנתבארו התחלות תורת משה, יתנו עדיהם ויצדקו, וישמעו המקבלים ויאמרו אמת, כמו שיתנו עדיהם מקבלי תורת משה שנתפרסמו התחלות דתם בששים רבוא המקבלים את התורה. וזה שסיים הכתוב

אתם עדי נאם ה', כלומר כל ישראל עדים בנתינת התורה מן השמים, שהם שמעו את קול ה' אלהים מדבר אליהם עשרת הדברים. ועבדי אשר בחרתי רומז אל משה שנקרא עבד ה', וכלכם עדים שהתורה היא מאת ה' מן השמים.

זהו פירוש נפלא באלו הפסוקים על הדרך שהבינו רבותינו ז"ל שמדבר על שכר התורה בכללה, והוא מסכים לאמת, כי להיות התחלות התורה מתבארות בפרסום גדול, אי אפשר שיפול ספק באמתתן. ולזה ראוי שתהיה האמונה בתורת משה בתכלית החזוק, וכל שכן להיות התחלותיה מתבארות באור שאין לספק בו, כמו שבארנו בפרק י"ז וי"ח מזה המאמר.

פרק כא

האמונה בשם יתברך ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני, וזה דבר אימת אותו הנסיון לפי מה שבאה בו הקבלה הנמשכת, כי לעולם לא נמצא לאחד מן הפילוסופים ולא לשום חוקר שישיג למעלת הנבואה, והוא הדבק הרוח האלהי עם השכל האנושי, כמו שנמצא לבעלי התורה שנדבק שכלם בשם דבוק חזק, עד שיגיע מהדבקותם לשנות טבע המציאות לעשות חפצם ורצונם, ויחדשו בעולם אותות ומופתים יותר מאד כנגד טבע המציאות, כי נמצא לנביאים יגזרו אומר ויקם להם השם ככל היוצא מפיהם, תמצא אליהו שהוריד האש למטה הפך טבעו, אמר ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים, והיה כן, ובקע מי הירדן, ואלישע רפא צרעת נעמן והחיה את המת בחייו ואף אחרי מותו, וכאלה רבות עמו ועם שאר הנביאים, ונמצא גם כן לכל המאמינים שהחסידים אף על פי שאינן נביאים ישנו הטבע בתפלתם או ישתנה בעבורם, שהרי חנניה מישאל ועזריה הושלכו לאש ולא נכוו, ורבי חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר חדשו בעולם דברים בשנוי טבעו ומנהגו של עולם, וזה אות כי המאמין בשם ובתורתו הוא למעלה מן הטבע ואינו משועבד לטבע המציאות, אבל טבע המציאות נכנע ומשועבד אליו והוא יכול לשנותו כפי חפצו ורצונו.

וזה מבחן ומצרף אל היות התורה מאת ה' מן השמים, אחרי שהוא יתברך מחסה ומסתור ומגן לחוסים בו ושומרי בריתו ומצותיו. וזהו שאמר דוד אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים בו, כלומר כי הראיה להיות תורת השם צרופה ונקיה מכל סיג ומכל חסרון ומכל מיני חשד, כי הוא יתעלה מגן לחוסים בו ורצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ומקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים.

וזו היא ראיה אל דבקות הנפש אחר המות ברוחניים, כי הדבקות בחיים הוראה על הדבקות אחר המות. ואל זה רמז משה באמרו ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם

היום, רצה לומר כי הפילוסוף מאמין דבקות האיש האחד השלם עם הרוחניים אבל לא כל הקהל כאחד, ואתם כלכם דבקים בשם, וגם הפילוסוף יאמין שזה יהיה אחר המות בלבד בחיים הרוחניים, ואתם משיגים הדבקות הזה היום בהיותכם בחיים הללו הגשמיים, וכל שכן שתשיגו אותו אחר המות, והביא ראיה אל היות הדבקות הזה מושג בחיים מקבלת התפלה, שהשם מקבל תפלת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו. וזהו שסמך אל זה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו.

וכל זה ראיה כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתעלית על ידי האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים, ועל כן ימשול בהם. ובעבור זה נשתבח אברהם אבינו עליו השלום על האמונה, אמר הכתוב והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, ונענשו משה ואהרן על אשר לא האמינו, אמר הכתוב יען לא האמנתם בי להקדישני וגו' לכן לא תביאו. ונאמר האמינו בנביאיו והצליחו, שיורה כי האמונה סבת ההצלחה, וכן היא סבת החיים הנצחיים, כמאמר חבקוק וצדיק באמונתו יחיה, ולא ירצה בזה החיים הגופיים, כי אין הצדיק חי בהם יותר מן הרשע, אבל ירמוז בזה אל החיים הנצחיים, והם חיי הנפש שהצדיקים חיים בהם והם בוטחים בשם יתברך שישיגו אותם, אמר הכתוב וחוסה במותו צדיק, כלומר שהצדיק יבטח שישיג הטוב ההוא במותו, אבל הרשע במותו תאבד תקותו, אמר הכתוב במות אדם רשע תאבד תקוה וגו', כי הרשעים לא ישיגו החיים ההם אחר המות ובחייהם לא ישיגו שום דבקות, ולזה הם חשובים תמיד כמתים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל צדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים ורשעים אפילו בחייהם קרויין מתים. ולזה תמצא האותות והמופתים נעשים לבעלי האמונה לא לבעלי הידיעה המחקרית, להורות כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית ומן הדברים הטבעיים, ולזה יושג על ידה הדבקות האמתי בחיים ואחר המות כמו שכתבנו, ושזה דבר למעלה מן הדברים הטבעיים.

פרק כב

אין האמונה בכל דבר תביא אל ההצלחה, כי אין האמונה בנמנעות ממה שישים האדם מצליח. וזה דבר לא יספק בו שום אדם כי האמונה שראוי שתשים את האדם מצליח היא האמונה בדבר האמתי שהוא אמתי בלבד, לא האמונה במה שאינו נמצא שהוא נמצא ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא. ואם כן ראוי לשואל שישאל ויאמר מהיכן יודע אם הדבר שתבא האמונה בו הוא אמתי בעצמו כדי שנאמין אותו אמונה שלמה או

איננו אמתי כדי שנרחיק האמנתו. ואם נאמר שזה יושג מצד עיון השכל, אם כן תהיה הידיעה המחקרית למעלה מן האמונה, וזה הפך מה שהונח למעלה, וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו.

ונאמר שהנמנעות שני מינים, אם נמנעות קיימות בעצמם שלא יתואר השם ביכולת על חלופן, כמו שהכל יותר גדול מן החלק או שקוטר המרובע גדול מצלעו, כי לא יתואר השם ביכולת על שיהיה החלק שוה אל הכל, או שיהיה קוטר המרובע שוה לצלעו, או שיהיו זויות המשולש יותר משתי נצבות, או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת, או שיהיו החיוב והשלילה צודקים יחד על דבר אחד מצד אחד, ובכיוצא באלו הנמנעות אי אפשר שתבא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא ממינם, ואי אפשר לחוש שיעיד לעולם על המצא זה ולא כיוצא בו, אחר שאי אפשר לשכל לצייר מציאותם. ולזה לא יתכן שתבא האמונה על זה ולא על כיוצא בו, כמו שאי אפשר שתבא הקבלה להאמין בשיתואר השם בשהוא יכול לברוא אחר דומה לו מכל צד, כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחד עלול, ולא יהיה אם כן דומה לו מכל צד.

ויש מין אחר מן הנמנעות שאפשר שיתואר השם ביכולת על חלופן והן הנמנעות אצל הטבע בלבד, כי אלו וכיוצא בהן אף אם הם נמנעות אצל הטבע אינן נמנעות בחק הבורא, כמו תחיית המתים והמצא איש יושב ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה, והדומה לזה ממין הנפלאות שהן נמנעות אצל הטבע. ובמין השני הזה מן הנמנעות אפשר שתבא אמונה בו, אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. ועל כן נאמר כי כל מה שאפשר שיצוייר מציאותו אצל השכל, אף על פי שיהיה נמנע אצל הטבע, אפשר שתבא האמונה בו בשכבר נמצא זה בעבר או שהוא נמצא עתה או שימצא בעתיד, וכל שכן שאם העיד על זה הנסיון, אף על פי שיכחיש השכל אמות מציאותו מפני שלא ידע סבתו, שהוא אפשר שתבא האמונה בו, כמו משיכת אבן המגניט"ס את הברזל, שלא יוכל השכל לתת סבת מציאותו אבל יכחישהו, ואולם אחר שהעיד עליו הנסיון והוא דבר שיצוייר מציאותו בשכל, אף על פי שלא ידע השכל לאמת סבת מציאותו, הוא אמת בלי ספק, וכן מה שהעיד עליו החוש ממיני הנפלאות, כתחיית המתים על ידי אלישע בחייו ובמותו, וכעמידת אדם ילוד אשה ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה כמשה ואליהו, וכרדת האש מן השמים, והיות השכינה שורה בישראל, וכיוצא בזה ממין הנפלאות שהעיד החוש שהיו בזמן מה והשכל יכול לצייר מציאותם, אף על פי שלא ידע לאמת מציאותם, כל זה וכיוצא בו אפשר שתבוא האמונה בו ויפול תחת היכולת הבלתי בעל תכלית.

פרק כג

האמונות שראוי להאמינן כל בעל תורת משה, שהן נמשכות לשלשה עקרים שהנחנו, אף על פי שאינן שרשים אליהם, הן שש.

האחת מהן היא חדוש העולם יש מאין, וזו מבואר מענינה שהיא אמונה כוללת לתורה אלהית בכלל ולתורת משה בפרט, אף על פי שאינה שורש אליה ולא עקר, כי כבר תצוייר תורה אלהית בכלל ותורת משה בפרט מבלי ציור החדוש יש מאין, כמו שבארנו בפרק שנים עשר מזה המאמר, ואבל הוא ענף מסתעף מן העקר הראשון שהוא מציאות השם, וזה, כי אחר שבארנו שהוא יתברך מסולק מן החסרונות, אם לא היה יכול לברוא יש מאין יהיה זה חסרון בחקו, שאין לומר שלא יפול תחת היכולת לברוא יש מאין אלא יש מיש, כי אחר שיצוייר מציאותו אצל השכל, כבר אפשר שתבא האמונה בו ויפול תחת היכולת בלתי בעל תכלית, שהרי אף למאמיני הקדמות הנה הם מודים שהשם יתברך עם היותו שכל פשוט הוא עלת הכל, ואם כן החומר הוא עלול ממנו באמצעות השכל הנבדל שהוא עלול ממנו, ואיך יהיה השכל הנבדל עלה למציאות החומר אם אי אפשר להמצא יש מאין, אין לך יש מאין גדול מזה, ואם תאמר שלא יצוייר שיברא או יפעל בעת בלתי עת, ועל כן יאמרו שהוא מחוייב שיהיה העולם קדמון, יש לומר כי זה הספק אמנם יתחייב לפועל על צד החיוב אבל לא לפועל על צד הרצון, כי טבע הרצון כן חייב שיהיה פועל בעת בלתי עת, כמו שבאר הרב המורה בפרק י"ח משני. ואחר שהשם יתברך להיותו מבחר הפועלים ראוי שיהיה פועל ברצון ולא בחיוב, כמו שיתבאר במאמר השני, יתחייב אם כן שהוא ראוי שימציא העולם בעת בלתי עת, כי זה דבר מחוייב ונמשך לטבע הרצון.

והאמונה השנית היא מדרגת נבואת משה רבינו עליו השלום שהיא למעלה ממדרגת כל הנביאים שהיו ושיהיו. וזה כי אף אם אינה הכרחית לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט, מכל מקום אחר שנזכר בתורה בפירוש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, פירושו שלא קם ולא יקום, להורות על מעלת התורה שנתנה על ידו, כמו שנפרש במאמר השלישי בעזרת השם, הנה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה, והיא אמונה מסתעפת מתורה מן השמים.

והשלישית היא אמונה בשלא תנוסח תורת משה ולא תשתנה ולא תומר בזולתה על ידי שום נביא, וזאת האמונה אף על פי שאינה הכרחית לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט כמו שבארנו, הנה הוא ענף מסתעף משליחות השליח, ועל כן ראוי שיאמין אותה כל בעל תורת משה על הדרך שנבאר במאמר השלישי בעזרת השם.

והרביעית היא האמונה בשהשלמות האנושי יושג במצוה אחת ממצות תורת משה, שאם לא כן תהיה תורת משה מרחקת את האדם מהשגת השלמות האנושי אשר כנו אותה רבותינו ז"ל בחיי העולם הבא. וזה כי אחר שעל ידי תורת בני נח היו האנשים משיגים מדרגה מה ממדרגות העולם הבא, כאמרם ז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, רצה לומר המקיימים שבע מצות בני נח יש להם חלק לעולם הבא, ואם היה צריך כל בעל תורת משה כל רבוי המצות שבאו בה כדי להקנותו מדרגה ממדרגות חיי העולם הבא, היתה תורת משה מרחקת את האדם מקניית השלמות יותר ממה שהיתה מקרבת אותו, וזה הפך מה שכוון ממנה כאמרם ז"ל רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, ולזה מה שיראה שתהיה האמונה הזאת שורש פרטי לתורת משה, כמו שנבאר בפרק כ"ט מהמאמר השלישי בעזרת השם. והחמישית היא אמונת תחיית המתים, וזאת התחיה יש מרבותינו שאומרים שאינה אלא לצדיקים גמורים בלבד, ואחר שאינה מדרגת שכר מיועדת לכלל האנשים, כי אי אפשר לכל האנשים להיות צדיקים גמורים, יהיה הכופר בה ככופר באחד מן הנסים הגדולים הנעשים לצדיקים הנכנסים תחת היכולת, ויהיה ענף מסתעף מן העקר הראשון. ואם התחיה היא כוללת כדעת קצת החכמים, יהיה הכופר בה כופר בחלק מן השכר והעונש המיועד לכלל האנשים או לכלל האומה, ויהיה ענף מסתעף מן העקר השלישי, אבל אינה עקר ולא שורש לא לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט, לפי שכבר יצוייר מציאותם זולתה. כי אחר שהמאמין יודה בשכר והעונש בכלל הן גופיי ובעולם הזה או רוחני ובעולם הבא, אין הכופר בה כופר בשורש ולא בעקר מתורת משה, ואולם היא אמונה מקובלת באומה יחוייב להאמינה כל בעל תורת משה, כמו שיתבאר במאמר הרביעי בעזרת השם.

וכן אמונת ביאת המשיח על זה הדרך היא, כי הוא ענף מסתעף מן העקר השלישי שהוא השכר והעונש, והיא אמונה מקובלת באומה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה, כמו שיתבאר במאמר הרביעי בעזרת השם, ואולם אינו שורש ולא עקר לתורת משה, כי כבר תצוייר תורת משה עקריה ושרשיה זולתה.

ולא מנינו בכלל האמונות הללו האמונות הנתלות במצות פרטיות, כמו התשובה והתפלה וזולתם, ולומר שראוי להאמין שהשם יתברך שומע תפלת הצועקים לפניו, וכן שהוא מקבל בתשובה לשבים אליו, וכיוצא באלו האמונות התלויות במצות מיוחדות, לפי שאין ראוי למנות שום מצוה באמונה יותר מזולתה. גם לא מנינו אמונת היות השכינה שורה בישראל, והיות האש יורדת מן השמים על מזבח העולה, והיות הכהן

נענה באורים ותומים וכיוצא בהן, לפי שאלו נכללות באמונת הנסים והנפלאות שהיו בתורה בכלל, ואין ראוי למנות אלו יותר משאר הנסים, כאמונת בקיעת ים סוף, או פתיחת הארץ ובליעת קרח ועדתו, ושנכנסו חיים שאולה, ולהורות על הפלגת הנס שסתמה הארץ את פיה עליהם, כמו שאמר הכתוב ותכס עליהם הארץ, שלא כדרך הבקיעה הנעשית על ידי הרעש שהיא נשארת כך בקועה תמיד, כי כל זה וכיוצא בו בכלל האמונה בתורה ובכל הנסים המסופרים בה. ואולם השש אמונות שזכרנו אמנם מנינו אותן להיותן אמונות מקובלות באומה מיוחדות לקיום עקרי התורה ושרשיה תמיד, וקיום התורה בכל זמן תלוי בהן אף על פי שאינן שרשים אליה, כי כבר יצוייר מציאותה זולתן כמו שבארנו, והכופר בהן יקרא מין, אף על פי שאינו כופר בתורה, ואין לו חלק לעולם הבא.

פרק כד

וראוי שנעיר בכאן על ספק אחד אפשר שיסופק על האמונה הנופלת בדתות, והוא זה, אם הבעל דת מצד היותו בעל דת רשאי או מחוייב לחקור על עקרי דתו ואמונתו אם הם אמתיים ומסכימים למה שהנחנו מעקרי הדת האלהית אם לאו, ואם הוא רשאי לחקור, האם הרשות נתונה בידו לבחור הדת שיראה לו יותר אמתית מזולתה אם לאו. והנה יתחייבו לשני חלקי הסותר הרחקות עצומות.

ראשונה שאם נאמר שהבעל דת מחויב לחקור על עקרי דתו או רשאי להבחין בין עקרי דתו ובין עקרי דת אחרת, יתחייב שלא יהיה שום בעל דת קיים באמונתו, ולא יהיה אם כן ראוי לקבל שכר על האמונה אם לא יהיה קיים בה ובלתי מסופק בה כלל, אחר שלא תקרא אמונה אלא כשלא תשער הנפש בסתירתה כמו שבארנו, ואם יחקור הרי זה מראה שהוא מסופק בה. ואם נניח שהוא רשאי לחקור, הנה כשחקר והבחין בין עקרי דתו ועקרי דת אחרת ומצא עקרי הדת האחרת יותר אמתיים, האם הוא רשאי להמיר דתו בזולתה. ואם הוא רשאי, יתחייב שלא יהיה שום בעל דת מצליח ולא נושע באמונתו. וזה כי כשיבחין בין עקרי דתו ועקרי הדת האחרת וימצאם יותר אמתיים מעקרי דתו וימיר דתו בדת האחרת, עדין אי אפשר לו להיות קיים באמונת הדת ההיא האחרת אשר בחר לנחלה לו, כי אפשר כשיחקור ויבחין בין אותה הדת השנית ובין דת שלישית אחרת שימצא עקריה יותר אמתיים, ויצטרך להמיר השנית בשלישית, וכן על זה הדרך השלישית ברביעית והרביעית בחמישית וכן לבלתי תכלית, ולא יהיה אם כן שום בעל דת קיים באמונתו עד שתשלם חקירתו בכל הדתות שבעולם ויבחר אחת מהן על כלן, ואולי תהיה דת אחרת בקצוות הישוב אשר לא תודע אליו, והיא תהיה היותר אמתית

מכולן.ולא יהיה לפי זה שום בעל דת נושע באמונתו, אחרי שאי אפשר לו להיות מאמין אמונה שלמה עד יחקור על כל הדתות, ואי אפשר לו לחקור על כלן כמו שאמרנו, ולזה יתחייב שלא יהיה שום בעל דת רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו כדי שיאמין אמונה בלתי מסופקת.

ואם נאמר שלא יהיה הבעל דת רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו, יתחייב מזה אחד משני דברים. אם שיהיו כל הדתות מביאות אל ההצלחה האנושית ולא יהיה יתרון לאחת מהן על האחרת בשכר והעונש, אחר שאין שום בעל דת יכול לחקור על עקרי דתו ולא להמיר אותה בזולתה, וזה מגונה מאד שיהיו הדתות שהן חולקות האמת והשקר בחיוב והשלילה בשלוש והיחוד, מביאות אל ההצלחה בשווי. ואם נאמר שלא יביאו שתיהן אל ההצלחה אלא האחת מהם בלבד, יתחייב שקר עצום, והוא שיהיה האל מעות משפט להעניש בעלי הדת המזוייפת המתדמה באלהית, עם שאין רשות ביד המאמין בה לזוז הימנה ולא להמיר אותה בזולתה ולא לספק בה כלל, חלילה לאל מרשע ושדי מעול, וזהו הספק שאפשר שיסופק בכל הדתות הנקראות אלהיות, וראוי שנשתדל בהתרתו.

ונאמר כי אם היו כל הדתות הנודעות בעולם חולקות זו על זו בשכל אחת תאמר על חברתה שאינה אלהית, היה הספק הזה חזק מאד וקשה ההסרה, ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית, אלא שהן חולקות עליה בשיאמרו שהיתה זמנית וכבר עבר זמנה, הנה נאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו ואמונתו. וזה, אם בדתות החולקות על הדת האלהית, זה מבואר מאד בהן, כי אין ראוי לשום אדם להתפתות להאמין דבר כנגד הדת שהוא מוסכם עליה היותה אלהית, אלא אחרי חקרו על הדת ההיא השנית או השלישית ועל עקריה, על הדרך שבארנו בפרק שמנה עשר מזה המאמר.

ואם בדת האלהית, גם כן ראוי לבעל הדת ההיא לחקור עליה אם היא זמנית או נצחית, ובאיזה דבר ממנה אפשר שיבא השנוי אם יתבאר שאינה נצחית.

ובעבור זה כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ארבעים מן חלק שני מספר המורה שכל בעל דת ראוי לו לחקור על דתו, ואמר שם כי החקירה הזאת היא משני צדדין. אם מצד הדת בעצמה, וזה בשיעיין בצוויה ואזהרותיה, אם הם להסיר העול והחמס ולסדר עניני המדינה בלבד, ראוי לו שידע שזה הדת נימוסית ולא אלהית, וכשתמצא הדת ההיא שהיא עם שתכוין אל הסרת העול והחמס מבין אנשי המדינה, תעיין גם כן לתת דעות אמתיות בשם יתברך ובמלאכים, ותשתדל לחכם בני אדם ולהעירם על תכונת האמת בכל המציאות כולו. הנה זה אות היותה אלהית. ואם מצד מניח הדת, וזה בשיבחן

הנביא או השליח ההוא המתפאר בשבאה התורה ההיא מהשם על ידו אם היה כן או הם מאמרים לקחם מזולתו, ואופן בחינתו הוא בחינת שלמות האיש ההוא וחקירת מדותיו ופעולותיו, והגדול שבמופתים הנחת התענוגים הגופיים ובזות אותם, וכל שכן חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו כמו שאמר אריסטו, זהו תורף דבריו בפרק ההוא.
ואמנם אמר כי מבחינת התורה מצד עצמה כשתכוין לתת דעות אמתיות בהשם יתברך וכו', לרמוז אל הדת המיחסת לאל יתברך הגשמות והשלוש.. ואמר גם כן בחינת מדות מניח הדת על הדרך ההוא, לרמוז אל האיש המתפאר בנבואה לישמעאלים, שהיה שטוף מאד בתענוגים הגופיים ובמשגל לפי מה שכתוב אצל הישמעאלים מספוריו. אבל אין זה מספיק להבחין הדת המונחת מהחכם המניח שרשים אמתיים כמו שראויים אל הדת האלהית והוא בעצמו בעל הנהגה טובה, במה יודע אם הדת ההיא אלהית באמת או אנושית ומתדמה באלהית.
ועל כן אני אומר כי בחינת הדת תהיה מהשני צדדין שכתב הרב ז"ל על הדרך שאבאר, וזה שיבחנו תחלה עקרי הדת ההיא אם הם מסכימים לעקרי הדת האלהית שכתבנו, ויבחנו השרשים המסתעפים מהם על הדרך שבארנו בפרק חמשה עשר מזה המאמר, ואם תמצא הדת ההיא מסכמת או בלתי חולקת על העקרים והשרשים ההם, ועם זה תשתדל להסיר העול מבין אנשי המדינה ולהעמידם על דעות אמתיות רחוקות מן הדמיוניות הנמצאות לנשים ולעמי הארץ, ותעורר אותם על השלמות האנושי, הנה זה אות היותה אלהית.
וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל בתורת כהנים, ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול בתורה מזה. הנה בארו בזה שהתורה האלהית ראוי שתכלול שני אלו הענינים, אם הסרת העול והחמס מבין אנשי המדינה הנרמז בואהבת לרעך כמוך, ואם הערת האנשים אל הדעות האמתיות והשלמות האנושי הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם, שכתוב בו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, שבאר שיש באדם צורה אנושית היא בדמות אלהים, ועל כן ראוי שיזהר שלא יבזה אותה לא בעצמו ולא בחברו, ושישתדל בהשארותה והדבקה בעליונים במקום אשר ממנה חוצבה. וזה הענין ראוי שתכלול אותו התורה האלהית.
אבל עדיין אפשר שתהיה מונחת מחכם או חכמים עד שתבחן מן הצד השני, וזה כשיבחן דרך האמות שנתאמת בו שליחות השליח שתנתן הדת על ידו, אם נתאמת אמות עצמי כמו שנתבאר בפרק י"ח מזה המאמר, הנה היא אלהית, ואם לאו הנה היא מזוייפת

ומתדמה באלהית, אף אם היא תודה בכל העקרים והשרשים, וכל שכן אם תחלוק עליהם או על שום אחד מהם.

פרק כה

וממה שראוי שנחקור בכאן הוא אם הדת האלהית יחוייב שתהיה אחת לכל האנשים או רבות. ונאמר שהנה יראה שהוא מחוייב שתהיה אחת, וזה אם מצד הנותן ואם מצד המקבל. מצד הנותן, כי אחר שהמסדר שהוא השם יתברך הוא אחד מכל צד, ראוי שיהיה הסדור הנמשך ממנו אחד מכל צד, כי אין לו יתברך יחס מתחלף אל קצת האנשים מקצת. ומצד המקבל, כי אחר שמין האדם אחד באנושות, הנה הסדור המישיר אותו אל הגעת שלמותו האנושי ראוי שיהיה אחד, ויראה מזה שהוא ראוי ומחוייב בדת האלהית שתהיה אחת אל כלל האנשים.

אלא שכאשר יעויין זה היטב נמצא שאף על פי שנודה שיהיה מחוייב מצד הנותן, איננו מחוייב מצד המקבל. לפי שהוא מבואר שמזגי האנשים מתחלפים קצתם מקצת, אם מצד התחלפות מזגי האבות או מצדדין אחרים, עד שאי אפשר שיסכימו שני אנשים על מזג ותכונה אחת, כמו שכתב אבן סינ"א באופן הראשון מן הספר הראשון מן הקנו"ן, עד שכבר יגיע מהתחלפותם שיהיו כמעט הפכים במדותיהם, עד שימצא איש אכזרי בתכלית עד שיגיע מאכזריותו שיהדוג צעיר בניו, וימצא איש אחר בתכלית רכות הלבב עד שיחמול על הריגת עכבר או נמלה.

ויתחלפו האנשים בזה גם כן מצד התחלפות מקומות מושבותיהם, כי טבעי הארצות מתחלפות בשנויי האווירים וההרים והמימות וכיוצא בזה, עד שתמצא ארץ שפירותיה גסים וקשים בטבעם, וזה מצד שהאויר שהם גדלים בו איננו זך ונקי, ותמצא ארץ אחרת שפירותיה בלתי ערבים או בלתי בריאים, מצד שהמימות שגדלים עליהם אינם טובים, והבעלי חיים הנזוגים מכמות אלה הפירות בהכרח שיתדמה מזגם אל המזון שהם נזונים ממנו, וארץ אחרת שימצאו פירותיה בהפך, והבעלי חיים הנזונים מהם יהיה מזגם הפכי אל אנשי הארץ האחרת, ומזה הצד ימצאו אנשים בעיר אחת או במחוז אחד יותר חריפים ויותר פקחים מאנשי ארץ אחרת, ויתחייב מזה שיתחלפו מיני ההסכמות בין שתי אלו הארצות להתחלפות מזגי היושבים בהם, ויצטרך לכל אחת מהן נימוס מתחלף לנימוס האחרת בזמן אחד בעצמו, אלא שאחר שהשנוי הזה הוא מתחייב מצד המקבל ולא מצד הנותן, ראוי שיהיה השנוי בדברים אשר מצד המקבלים, וזה בפרטי ההנחות וההסכמות אשר בין האנשים כפי התחלפות הארצות בנאה ובמגונה, כי כבר יהיה הנאה אצל

קצת מגונה אצל קצת, אבל בעקרים הכוללים והשרשים המסתעפים מהם שכל זה מצד הדברים הנתלים בנותן, אי אפשר שיצוייר בזה שום חלוף.
ולזה תמצא שתורת בני נח ותורת משה עם שהם חולקות בענינים פרטיים כמו שיבא, הנה הם מסכימות בענינים הכוללים אשר מצד הנותן, ושתיהן נמצאות בזמן אחד, שאפילו בזמן המצא תורת משה לישראל היתה נמצאת תורת בני נח לכלל האומות והיו מתחלפות כפי התחלפות הארצות, רצה לומר ארץ ישראל מחוצה לארץ, וגם כפי התחלפות האומות זו מזו מצד האבות, ואין ספק שהאומות היו מגיעות על ידי תורת בני נח, אחר שהיא אלהית, להצלחה האנושית, עם שלא היתה במדרגת ההצלחה המושגת לישראל מצד התורה, אמרו רבותינו ז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא.
וזה מה שיורה שאפשר שימצאו שתי תורות אלהיות בזמן אחד לאומות מתחלפות, וכל אחת מהן מגעת המתנהגים על פיה אל ההצלחה האנושית, אף על פי שיתחלפו במדרגת ההצלחה המושגת מצד שתי התורות, וההתחלפות הזה בתורות אי אפשר שיבא בעקרים ולא בשרשים המסתעפים מהם, ולזה תשאר הבחינה אשר לתורה מצד עצמה תמיד על ענין אחד. ואולם הבחינה אשר מצד השליח אפשר שיפול בה איזה שנוי, ומכל מקום צריך שיהיה האמות אמות עצמי, אף על פי שיתחלף אמות הדת האחת לאמות הדת האחרת. ואמנם אם אפשר שתשתנה הדת האחת בעצמה עם היותה אלהית לעם אחד בעצמו ובארץ אחת בעצמה, זה ממה שנחקור עליו במאמר הגי בעזרת האל יתברך.

פרק כו

העולה ממה שבארנו בזה המאמר הוא, כי מספר העקרים לדת האלהית שלשה, שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש, כי אלו השלשה לא תצוייר תורה אלהית זולתם.
ושתחת אלו השלשה, שרשים אחרים מסתעפים מהם, הם אצל העקרים הללו במדרגת המינים הנכנסים תחת הסוגים, כי בהסתלק אחד מהשרשים לא יסתלק העקר, ובהסתלק העקר יסתלקו השרשים כמו שבארנו.
והשרשים שהם תחת עקר מציאות השם, כפי מה שיחייבהו העיון ולפי מה שתגזרהו תורת משה, הם האחדות, וסלוק הגשמות, ושאין לו יתברך יחס עם הזמן, ושהוא מסולק מן החסרונות. ותחת תורה מן השמים הם הנבואה, ושליחות השליח. ותחת השכר והעונש הם ידיעת השם, וההשגחה לשכר ולעונש אם בעולם הזה ואם בעולם הבא בין שיהיה רוחני בין שיהיה גשמי.

ואין הכרח לתורת משה להניח שום עקר ולא שורש אחר מסתעף מאלו זולת אלו, כי שראוי לעבדו ולא לזולתו כבר בארנו שהוא מצוה, ושאין ראוי למנות שום מצוה שורש ולא עקר, ושלא תנוסח התורה ונבואת משה נכנסין תחת אמות שליחות השליח, כמו שיתבאר במאמר השלישי בעזרת השם, וביאת המשיח ותחית המתים כלם נכנסין באמונת השכר והעונש על הדרך שראוי שיאמינהו כל בעל תורת משה.

וכן דעת מורי הר"ר חסדאי קרשק"ש שכל אלו וגם החדוש אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל דת משה, אבל אינם שרשים ולא עקרים אליה לא כלליים ולא פרטיים. ואולם העקר הפרטי אליה הוא שמצוה אחת ממנה לבדה תספיק להקנות השלמות ומדרגה מה ממדרגות העולם הבא, כמו שבארנו בפרק שלשה ועשרים מזה המאמר.

ואולם שאר הדתות הנקראות אלהיות, הנה הן יניחו תחת אלו העקרים שרשים אחרים בהסתלק אחד מהם תבטל תורתם, כי הנוצרים יניחו תחת מציאות השם השלוש והגשמיות, והוא מבואר שזה סותר לשרשים המסתעפים מעקר מציאות השם, ותחת השכר והעונש יניחו ביאת המשיח ותחית המתים, והוא מבואר מאלו שלא יצוייר מציאות דתם זולתם. וכן הישמעאלים יניחו הגזרה והיכולת הנקרא בערבי אלקצ"א ואלקד"ר תחת ההשגחה, והוא מבואר שאם היה זה כן שתסתלק בזה הבחירה, ולא יהיה אם כן מקום לשכר ולעונש כלל. ומה שלא מנינו הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית עם שהיא הכרחית אליה, לפי שאינה עקר אליה במה שהיא אלהית, אבל מצד שהיא קודמת בהכרח לכל הישרה ונימוס, אנושי היה או אלהי.

ויהיה מספר העקרים והשרשים לפי זה י"א, מציאות השם, והאחדות, והרחקת הגשמות, ושאין לו יתברך התלות בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות, ומציאות הנבואה, ואמות שליחות השליח, ותורה מן השמים, וידיעת השם, וההשגחה, והשכר והעונש. ואם נמנה ידיעת השם וההשגחה עקר אחד כמו שמנה אותם הרמב"ם ז"ל, יהיה מספר העקרים עשרה בלבד. ואם נמנה הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית, אחר שהיא קודמת לה בהכרח, אף על פי שאינה הכרחית לה במה שהיא אלהית, יהיה מספר העקרים י"ב או י"א. ולא נמנה התכלית בשלוח עקר לדת האלהית, אף על פי שהוא קודם לכל סדור ונימוס אנושי היה או אלהי כבחירה, להיות השכר המיועד בדת האלהית הוא התכלית המיוחד אליה שכבר נמנה עם העקרים.

ובכאן נשלם המאמר הראשון החוקר על מספר העקרים והשרשים המסתעפים מהם, ועל הדברים הכוללים לדתות האלהיות, והשבח לאל אשר עד הנה עזרנו, ועד הנה הגיע מה שהיתה כונתנו לבאר מענין העקרים והשרשים המסתעפים מהם בחבור הזה. ואולם

לבקשת אוהבי ורעי מן המאמינים ובעלי העיון בקשו ממני לבאר להם הבנת העקרים האלו ושרשיהם והדברים המסתעפים מהם והנלוים אליהם בדרך נכונה וקרובה אל העיון התוריי, הגדלתי והוספתי עוד השלשה מאמרים אחרים הנמשכים לזה, ועל כן יעדתי בתחלת הספר לבארם, ובאל לבדו העזר יתברך ויתרומם על כל ברכה ותהלה אמן.

מאמר ב

הקדמה

בביאור העקר הראשון שהוא מציאות האל, ומה שיתלה בו מן השרשים המסתעפים ממנו ממה שראוי לכל בעל דת שיאמינהו, ולפי מה שכתבנו במאמר הראשון, השרשים הנתלים בו הם ארבעה, והם האחדות, וסלוק הגשמות, ושהוא יתברך בלתי נתלה בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות. וכדי שיתבארו אלו השרשים באור מספיק, ראוי שנבאר תחלה העקר שהם מסתעפים ממנו שהוא מציאות השם, ואחר נבאר השרשים אחד לאחד למצוא חשבונם.

וקודם כל זה אכתוב הערה אחת הכרחית לכל מעיין בזה הספר.

הערה

וממה שאין ראוי שיעלם מן המעיין בזה הספר הוא, כי הרבה דברים נאמרים בו במקום אחד לפי דעת האומר לא לפי האמת בעצמו, ויאמרו במקום אחר בהפך לפי האמת בעצמו, או יאמרו במקום אחד על כונה מה ובמקום אחר על כונה אחרת, כמו שעשה הר"ם ז"ל במקומות הרבה מספר המורה, שהרי כתב בפרק שלישי מן החלק הראשון כי פירוש ותמונת ה' יביט ואמתת ה' ישיג, והוא כתב בפרק ל"ז כי פירוש ופני לא יראו אמתת מציאותי כמו שהיא לא תושג, והעיר על זה בפרק נ"ד ובמקומות אחרים מן המאמר הראשון, כי אמתת מציאותו לא תושג לזולתו.

ובעבור זה ראוי שיזהר המעיין בפרק מפרקי ספר איזה מחבר שלא יקפוץ להשיב על דבריו עד שידע דרכי הלמוד הנעשים בספר ההוא, וכן עד שיקיף בכל מה שבא בספר מהענין ההוא במקומות אחרים, כי לפעמים ישמיט הספר הקדמה אחת באיזה מקום, לפי שהיא כמבוארת בעצמה, או שנתבארה במקום אחר, או כונה ממנו להסתיר הענין, ויחשוב המעיין שזה טעות מן המחבר וימהר להשיב עליו ויחשוב אותו לפתי וסכל.

וזה הדרך נמצא בויכוחים הרבה, כמו שיאמר אומר כל אדם ראוי שיכיר את בוראו, וזה לפי שכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו, ושמע השומע ואמר שזה טעות גדולה כי מי הגיד לו שהאדם בעל שכל, וכל עוד שלא תתבאר ההקדמה הקטנה מזה ההקש

לא יתבאר הדרוש, וזה אמת, אלא שכבר יודע לבעלי ההגיון שדרך המדבר או המחבר להסתיר ההקדמה הקטנה, כמאמר האומר כל אדם מרגיש לפי שכל חי מרגיש, וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי נסתרת ובזולתה לא יתבאר הדרוש, אבל לא מפני זה יחשב האומר לפתי וסכל.

ובעבור זה אין למעיין בספר מספרי המחברים לקפוץ ולהשיב מן העולה על רוחו ראשונה, אבל ישיב אל לבו כי המחבר ההוא לא היה מקלי הדעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב המעיין בתחלת הדעת, ויותר ראוי לכל אדם לחשוד שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה המחבר ההוא בדבר נגלה הטעות, ויתלה הטעות בעיונו וירבה להעמיק בדבריו עד יתבאר לו אמתת כוונת המחבר, כי המחבר לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיונים העמוקים, לפעמים יקל בעיניו להאריך בבאור דבר מה, ואם כן יקשה הבנתו על המעיין. וצריך המעיין להזהר בזה יותר מאד, כדי שלא יקרה לו כמו שקרה למשיבים על תורת משה ואומרים שהיא תתיר לחלל את השם, כמו שכתוב וחללת את שם אלהיך, או שהיא תמנע מלהיטיב לשונא ממה שכתוב כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו. והמכשלה הזאת תחת ידם מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון או מה שנזכר במקום אחר בפירוש דבר זה, כמו ולא תחללו את שם קדשי, וכיוצא בזה הרבה.

פרק א

ענין המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאים נחלקו בו הפילוסופים אם הוא מקרה קרה לנמצא או הוא ענין עצמותי לו. ואולם שם המציאות הנאמר עליו יתברך אי אפשר לומר בשהוא מקרה, כי הוא יתברך איננו מקבל למקרים כמו שיבא, ואי אפשר לומר גם כן שיהיה עצמותי לו ונוסף על מהותו, שאם כן היה עצמות האל יתברך מורכב משני דברים, וזה לא יתכן כמו שיתבאר, אם כן אין המציאות הנאמר עליו יתברך דבר זולת המהות, ואחר שמהותו נעלם תכלית ההעלם, כמו שכתב הר״ם ז״ל, שזו היתה בקשת משה רבינו עליו השלום באמרו הראני נא את כבודך, ובאתהו התשובה על זה לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי, ואמרו רבותינו ז״ל בספרי ואפילו מלאכי השרת שהם חיים, כלומר שאין מהותו נודע לזולתו, אם כן מציאותו נעלם תכלית ההעלם, שאיננו נודע אפילו למלאכי השרת. ולפי זה ראוי שישאל השואל ויאמר איך יונח שורש לתורה אלהית דבר שהוא נעלם השגתו משום נמצא זולת השם.

והתשובה בזה כי לא יונח מציאות האל שורש לתורה מן הצד שהוא נמנע ההשגה שזהו מצד מהותו יתברך, אלא מן הצד שהוא אפשר ההשגה, וזה מצד היות הנמצאות

מושפעות ממנו והוא עלה להם ופועל אותם, כי מזה הצד תבחן מעלת השם מצד היותו פועל הנמצאות בתכלית השלמות וההוד. וזה הצד הוא שמותר אל האדם לדבר בו ולהבחין מעלתו, אבל מצד עצמותו אי אפשר לדבר בו, כי לא יכלל זה בדבור כלל. וזה רמז דוד במזמור ברכי נפשי את ה', כי על צד הראשון אמר ה' אלהי גדלת מאד, כלומר מצד מהותך גדלת מאד משיוכל האדם לדבר בך, ועם כל זה הוד והדר לבשת, כלומר מן הצד שאפשר לדבר בך שהוא מצד הפעולות הנראות שהן נמשכות ממך, כי הם יורו על הודך והדרך, ועל כן המשיך לזה ספור היצירות המושפעות ממנו יתברך המורות על מעלתו ושלמותו מצד השלמות הנראה בהן.

ובעבור כי מעלת האומן תוכר בפעולתו משני פנים, אם מצד היותו פועל פעל נפלא וחשוב בחומר נכבד ומעולה שהוא נכר לכל שהפעל ההוא הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם, כמו מי שיראה כלים נאים מזהב ואבן יקרה, שאלו הכלים בלי ספק יורו על גודל מעלת העושה אותם, ואם מצד היותו עושה כלים נאים מצויירים ציור נפלא בחומר גרוע, כאלו תאמר הצורף שעשה כלים נאים מצויירים ציור נאה בברזל, שזה בלי ספק יורה על חכמת הצורף ושלמותו בעשותו בברזל שהוא חומר רחוק משיקבל הציור והפתוח, ציור נאה מפותח פתוחי חותם, כל שכן שזה הוראה שבהיות החומר מוכן לקבל הציור שיעשה בו פעל נפלא.

שכן כתב אריסטו במאמר הי"א מספר הבעלי חיים, בהיותו תופס על החכמים הקדמונים שלא רצו לדבר בטבע הבעלי חיים הפחותים הנולדים מן העפוש לפחיתותם, זולתי בנולדים מזכר ונקבה, ואמר שם כי יותר ראוי לדבר בבעלי חיים הפחותים הנולדים מן העפוש ממה שידובר בשאר בעלי חיים, ולא מצד עצמם אחר שהם פחותים מאד ומחומר גרוע שהם נולדים מן העפוש, אבל בבחינת הכח האלהי שהוא מעורב בהם, שזה בלי ספק יורה על מעלת הפועל ושלמותו שהוא נותן כח החיות בחומר גרוע כזה, שיהיה נולד מן העפוש מבלי התחברות זכר ונקבה בעל חי דומה אל הנולד מחבור זכר ונקבה, וזה שבח גדול אל האומן.

וכן דוד שבח השם בבחינת היצירות המושפעות ממנו על שני אלו הפנים משני אלו הצדדים. על צד הראשון אמר עוטה אור כשלמה, לרמוז אל היותו ממציא עולם השכלים הנבדלים שיכנה אותם הכתוב בשם אור, כמו שנבאר בשתוף אור, ואחר כך רמז לעולם הגלגלים ואמר נוטה שמים כיריעה, וספר היצירות הקיימות והגדולות והנוראות הנראות לעין כל, כאור והשמים והגלות היבשה והיצירות אשר בארץ, וספר הסדר הנראה לעין איך סדר השם כל מעשה בראשית באופן שלם כדי שיחיו ויתקיימו הבעלי

חיים, ולזה אמר המשלח מעינים בנחלים בין הדים יהלכון ישקו כל חיתו שדי וגו', וספר סדר חדוש הלבנה מדי חדש בחדשו וסדר היום והלילה, שזהו סבת קיום המציאות השפל והבעלי חיים כולם איש איש כפי מדרגתו, וזה ממה שיורה על חכמת היוצר ומעלתו בעשותו ירח למועדים שמש ידע מבואו, וזהו סבת התחדש היום והלילה לקיום הנמצאות והגלות הארץ והמצא שאר היצירות הנוראות.

ואחר שסיים לסדר שבח השם מצד היצירות הגדולות והנוראות, שב לשבח האל יתברך מן הצד האחר, רצה לומר מצד היצירות הפחותות הנולדות מן העפוש, ואמר מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו' זה הים גדול ורחב ידים שם רמש ואין מספר חיות וגו'. והזכיר היצירות הנעשות בים והנולדות מן העפוש מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם, כמו שיראה ממה שכתוב בסוף, תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה, וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראון אחר ששבו אל עפרם אלא על הנולדים מן העפוש, ואמר כשהתחיל לדבר על זה מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו', להורות שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו בתתו שלמות אל חומר גרוע מאד, כמו שהוא חומר הבעלי חיים הנולדים מן העפוש שנתן להם שלמות החיות, וזה ממה שיורה על חכמת הפועל. ולזה סמך אל זה יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, לבאר כי באלו הנמצאות השפלות הנולדות מן העפוש כבר יפול עליהם השמחה שישמח השם בהם בעבור שהם מעשיו מצד שחכמתו נכרת על ידם.

ועל זה רמזו רבותינו ז"ל בפרק שירה שאמרו, שרצים מה הם אומרים, יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, כאלו בארו שאף על פי שאין ממדרגת מעלת השם ושלמותו שישמח בנמצאות פחותות כאלו, כבר יפול שישמח בהם על צד ההעברה הלשונית מצד שהם מעשיו. וזה לשון יהי כבוד ה' לעולם וגו', כלומר כבודו במקומו מונח לעולם שהוא נצחי, ואלו הנמצאות הנולדות מן העפוש, פחותות ונפסדות שאין להם קיום לא במין ולא באיש, כבר יתכן שישמח בהן מצד שחכמתו נכרת בהן בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו, הרי ששבח השם בזה המזמור מצד היותו פועל הנמצאות בשני מינים מן הפעולה שיוכר בהם מעלת הפועל, ומזה הצד הוא שנשיג מציאות השם יתברך, רצה לומר מצד היותו פועל הנמצאות לא מצד מהותו כלל, ובעבור זה התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על מציאות השם הפועל לנמצאות כמו שכתבנו במאמר הראשון, ועל זה הצד הונח מציאות השם עקר לתורה לא מצד אחר.

פרק ב

הפועלים שני מינים. מין לא יפעל בעצם וראשונה אלא דבר אחד כחום האש יחמם וקור השלג יקרר, וזה המין נקרא פועל בטבע לא בכונה ורצון. ומין יפעל פעולות הפכיות, והוא הפועל בבחירה ורצון, יפעל דבר בעת שירצה ויפעל ההפך בעת שירצה.

אולם שיהיה פעל השם יתברך נמשך ממנו על דרך המין הראשון הוא דבר מבואר הבטול, לפי שהפועל הטבעי לא יפרד מן הפעולה, כאור שלא יפרד מן הנר וכחום שלא יפרד מן האש, והאל יתברך דבר נבדל מן הפעולה, ועוד כי הפועל הטבעי. חסר, כי לא יפעל דבר בידיעה והכרה, אבל הוא הכרחי בפעולתו כשימצא המקבל מוכן, כי האש תשרוף אם תמצא המקבל מוכן לשרפה, ומי שהוא הכרחי למוכן בפעולתו הנה הוא חסר, אחר שאין בו כח לעצור הפעל ההוא ולא לפעול ההפך, והאל יתברך אין ראוי שימצא בו שום חסרון, יתחייב מזה שאי אפשר שתהיה פעולתו מזה המין.

ואולם שיהיה פעל האל יתברך נמשך ממנו על דרך המין השני יראה שהוא ראוי שיהיה מסולק ממנו יתברך, וזה ששם הרצון אמנם יאמר על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה רוצה אותו קודם זה, כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא תמיד על אופן אחד, ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, ויהיה אם כן מתפעל ומקבל שנוי מזולתו, כי אי אפשר שיהיה הדבר האחד מכל צד פועל ומתפעל יחד, והאל יתברך אי אפשר שישתנה ולא שיתפעל לא מזולתו ולא מעצמו גם כן, שאם כן יהיה מורכב משני דברים, מדבר בו יפעל ומדבר בו יתפעל, והשם יתברך אי אפשר שתהיה בו הרכבה כלל כמו שיתבאר, וגם אי אפשר שיהיה פועל ומתפעל יחד, יתחייב מזה שאי אפשר שתהיה פעולתו יתברך על צד הרצון אחר שאי אפשר לו שישתנה, ועוד כי כל רוצה הנה הוא חסר הדבר הנרצה, והאל יתברך לא יחסר לו דבר שירצה אותו בעת מה שלא היה נמצא לו קודם לכן, וכן הבוחר הנה הוא בוחר באחד משני דברים להיות הדבר ההוא יותר נאות אליו מן האחר, והוא אם כן חסר הדבר ההוא הנבחר אליו קודם שיבחרהו, ויתחייב מכל זה שאין ראוי שיהיה פעל האל יתברך בבחירה ולא ברצון, ואחר שאיננו פועל בבחירה ולא ברצון ולא כפועל הטבעי שהוא כהמשך האור מן השמש כמו שבארנו, מי יתן ואדע על איזה צד יקרא האל יתברך פועל.

וראיתי מי שכתב שהאל יתברך פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון מחודשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים, ויאמרו על זה הדרך שהאל יתברך ברא העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קדום שגזר שימצא בעת שנמצא, ונמצא לרבותינו ז"ל מאמרים יורו שדעתם קרוב לזה הדעת, אמרו תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה

בראשית על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחנניה מישאל ועזריה וכו', שיראה מן המאמר הזה שאמנם אמרו כן כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש בעת התחדש הנס, ולזה יאמרו כי נתחדש בעת התחדשו ברצון קדום גזר להיות הנס בעת שנמצא.

וזה הדעת רחוק מאד משיושכל, לפי שמלת רצון קדום כשיובן ענינה היא מזוייפת ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי השאלה תשוב כמו שהיתה, ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום היה בידו לאחרו מאותו העת או לא היה בידו לאחרו, ואם היה בידו אז לאחרו נתבטל הרצון הקדום, כי מה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום, אלא לפי שלא רצה בעת ההיא לאחרו, ואם רצה היה מאחר אותו. ואם תאמר שלא היה בידו אז לאחרו מאותו העת אחר שכן גזר הרצון הקדום, אם כן נתבטל שם הרצון ושב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון, אחר שאלו רצה לאחרו מאותו העת לא היה יכול, וכן יתחייב לומר בכל הנסים ובכל פעל שימשך ממנו בכל עת, שהוא נמשך על צד החיוב ושאי אפשר שלא יהיה הדבר באותו העת, אחר שכן נגזר ברצונו הקדום ואי אפשר לו לשנותו, ואם הדבר כן יהיה האדם יותר שלם בפעולותיו מהבורא, אחר שהאדם יש לו יכולת על שיפעל אחד משני הפכים בשוה, כאלו תאמר להשחיר הלוח או ללבנו כפי חפצו ורצונו בכל עת שירצה, והאל יתברך אין לו יכולת אלא על אחד משני הפכים בלבד הגזור מן הרצון הקדום, יתעלה האל מזה עלוי רב.

פרק ג

ולפי שענין הרצון אצלנו יאמר על התחדש ענין בפועל מביא אותו לפעול מה שלא פעל קודם התחדש הרצון, דברו הפילוסופים סרה גדולה על השם ואמרו שאי אפשר שתהיה פעולתו ברצון. וזה הדעת עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל, כי אם לא יפעל על צד הרצון אי אפשר שיפעל בעת זולת עת, ויביא זה אל האמנת הקדמות הגמור ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה, ולא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה וזולת זה ממה שנזכר בתורה, הנה הוא גם כן סותר למה שיגזרהו העיון השכלי, וזה כי מושכל ראשון הוא שהאל יתברך ראוי שימצאו כל מיני השלמיות בו ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות, ובעבור זה אמר הנביא טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל, כי לפי שראה שיהיה חסרון בחקו שיביט אל עמל, אמר שלא יוכל לעשות כך, כאלו באר שאין ראוי שייוחס אליו שום דבר שידומה שהוא חסרון.

והוא מבואר שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר, ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה ובהקל מן הלשון, כי אם נאמר שהאש ישרוף והסייף ימית והנר יאיר לא יאמר זה אלא בהעברה,

כי פעל המיתה בסייף והארת הבית בנר לא ייוחס על דרך האמת אלא לפועל בבחירה, והוא האדם שהמית בסייף והדליק הנר בבית, וכן המשליך בגד באש ונשרף, אף על פי שהאש היא השורפת לא ניחס פועל השרפה אלא אל האדם המשליך אותו באש, ונאמר פלוני שרף הבגד, כי האדם הוא הפועל על דרך האמת לפי שהוא פועל בבחירה ורצון, ועל כן תיוחס אליו הפעולה, ושאר הפועלים כנר והסייף והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם הפועל בהם, והם כמו כלים אליו, כגרזן והמגרה שאמר עליהם הכתוב היתפאר הגרזן על החוצב בו אם יתגדל המשור על מניפו וגו', רצה לומר אין ראוי שיתפאר הגרזן שהוא הכלי להקרא פועל על החוצב בו, כי החוצב בו הוא הפועל, ולא שיתגדל המשור על מי שהוא מניף אותו בקלות כהניף שבט, ולא שיתגדל על מרימיו שהם מרימים אותו בקלות כהרים מטה קל לא כהרים עץ כבד. ואמר זה על מלך אשור שהיה חושב שהוא הפועל והרודה עמים בעברה כרצונו, ויאמר שאינו אלא ככלי שהשם פועל על ידו ומשלח אותו לעשות משפט בגוי חנף ובעם עברתו, ועל כן אמר בתחלת הענין הוי אשור שבט אפי וגו' בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו וגו' והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב וגו'.

כל זה יורה כי הכלי אינו פועל על דרך האמת אבל הפועל הוא המניע הכלי ברצון, ועל כן כשיאמר על השם יתברך שהוא פועל הנמצאות או איזה דבר, אין ראוי שיהיה פועל אותם כדרך הפועלים החסרים אשר אין פעולתם בידם לעשות או שלא לעשות, שאם כן יהיה האדם יותר נכבד מהאל יתברך, כי האדם יש לו יכולת על שישרוף הבגד או שלא ישרפנו, והאל יתברך לא יהיה לו יכולת על זה, והיאך אפשר שמי שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. ולזה הוא מבואר שהוא מחוייב שיהיה פעל האל יתברך כפעולת הפועלים השלמים, והם הפועלים על צד הרצון והבחירה שהם אצלנו הפועלים השלמים.

ואולם התר הספק הגדול המתחייב להיות פעולתו יתברך על צד הרצון הוא על זה הדרך. כי אם היו הרצון והבחירה אשר הוא פועל בהם ממין הרצון והבחירה אשר באדם, היה מתחייב הספק שאמרנו שיחדשו שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו יתברך ממין הרצון אשר לנו, לא יקרה מזה בטול, כי רצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו, וכמו שחכמתו ויכלתו הם בלתי בעלי תכלית ואינם ממין חכמתנו ויכלתנו כן רצונו אינו ממין רצוננו, וכמו שהחכמה והמדע בו יתברך איננה דבר נוסף על העצמות כמו שיבא, אבל היא עין עצמותו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם, כן חכמתו נעלמת תכלית ההעלם, ולא נבין ממה שניחס אליו החכמה אלא לסלק ממנו הסכלות שהוא ההפך.

וכן נאמר כי מה שניחס אליו הרצון הוא כדי שנבין ממנו סלוק היותו פועל על צד החיוב כפועלים החסרים ביכולת בעל תכלית, כי פעולתו יתברך ביכולת בלתי בעל תכלית, ולזה יתחייב שתמשך ממנו על צד הרצון כמו שהוא בפועלים השלמים, אבל לא שנבין רצונו היאך הוא, לפי שהיא עצמותית בו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן רצונו נעלם תכלית ההעלם, ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כדי שנבין ממנו שאינו פועל על צד החיוב בלי כונה ורצון. ואם תשאל ותאמר היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והיאך ישתנה מהיותו יודע את האדם קודם היותו אל היותו יודע אותו בעת היותו, שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק.

ואין דרך להמלט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו שתחדש בו שנוי כדרך שהיא מחדשת בנו, או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תואר הסכלות, ותאמר שאיננו יודע דבר בכל המתחדש בעולם אלא בכללים, ולא ידע את משה בעת היותו יותר ממה שידעו קודם היותו או אחר היותו, ושאינו יודע את ההפכים כדי שלא יהיו בו ידיעות משתנות. והיותר ראוי שנאמר כי ידיעתו היא נמשכת אחר חכמתו, וכמו שחכמתו היא עין עצמותו ואיננה דבר נוסף על העצמות והיא נעלמת תכלית ההעלם, כן ידיעתו ורצונו ויכלתו שהם נמשכים אחר חכמתו נעלמים תכלית ההעלם, ולא נבין מהם אלא שהוא פועל פעולתו במין שיפעל אותה הפועל היותר נבחר. ואחר שאנחנו נמצא שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכונה ורצון, נאמר בו יתברך שהוא פועל ביכלת וכונה ורצון, ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם כיצד הם, אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו שנוי, אחר שנדע שהשנוי היה חסרון בחקו.

ולהיות הספק הזה נופל ברצון בתחלת המחשבה, רצוני לומר היות בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, תמצא הנביאים מתירין זה הספק על דדרך שכתבנו. אמר ישעיה דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח, וסמך לזה כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם.

וביאורו, כי לפי שהיו מספקים עליו בני דורו ואומרים איך אפשר שאם נגזר על הרשע שימות שאם יעשה תשובה שתתבטל גזרתו, אם כן יהיה האל משתנה מרוצה אל לא רוצה, ואי אפשר שישתנה השם מן היותו רוצה להעניש את הרשע אל היותו רוצה שלא להענישו, ובעבור זה היו מחליטין המשפט ואומרים שאין התשובה מועילה אל הרשע. והתיר הספק הזה כשאמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו', כלומר לפי שבתחלת

המחשבה יעלה על הדעת שיש שנוי רצון בו יתברך, אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו', כי כמו שיש הבדל בין ידיעתו לידיעתנו שאינם ממין אחד כלל, כן יש הבדל בין רצונו לרצוננו ובין דרכיו לדרכינו, עד שלא יפול ביניהם דמיון כלל, ולהורות על זה אמר כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו', כי הוא דבר ידוע שאי אפשר לומר על שני דברים שהאחד גבוה מן האחר אלא כששניהם גבוהים והאחד גבוה מן האחר אלא שמתחלפים בפחות ויתר, כמו שנאמר שהאש יותר גבוה מן האויר, כי שניהם יפול עליהם שם הגובה לומר שהם גבוהים, אלא שהאש יותר גבוה מן האויר, אבל אם האחד גבוה בתכלית הגובה כשמים, והאחר שפל בתכלית השפל כארץ, שלא יפול עליה שם הגובה כלל לא מעט ולא הרבה, לא יאמר שזה גבוה מזה, אבל אם נאמר עליהם שהאחד גבוה מן האחר נרצה לומר שאין ביניהם יחס ודמיון כלל, לפי שעל האחד שהוא השמים יפול שם הגובה, ועל האחר שהוא הארץ לא יפול שם הגובה כלל, לפי שהיא בתכלית השפל.

וכן יאמר הכתוב שהם מחשבותיו ודרכיו בערך אל מחשבותינו ודרכינו, כי כמו שלשמים ולארץ לא יכללם שם הגובה כלל, אבל על השמים יפול שם הגובה במוחלט ועל הארץ לא יפול שם הגובה כלל, כן הם מחשבותיו ודרכיו וידיעתו בערך אל מחשבותינו ודרכינו וידיעתנו, כלומר שאין ביניהם יחס כלל ולא יכללם סוג אחד, כי ידיעתו תקרא ידיעה במוחלט וידיעתנו לא תקרא ידיעה כלל, ולזה לא יפול שם הידיעה על שניהם כאחד אלא בהעברה, כי לא יתחלפו בפחות ויתר בלבד אבל יתחלפו בשאינן מסוג אחד, כשם הגובה הנאמר על השמים והארץ, כי על השמים יפול שם הגובה ועל הארץ לא יפול שם הגובה כלל אבל שם השפל, ולזה לא יכללם סוג אחד, רצוני לומר סוג הגובה, ובעבור זה אין להקיש בין רצוננו לרצונו כמו שאין להקיש בין ידיעתנו לידיעתו, כי אף אם הרצון אשר בנו יחייב שנוי אלינו, הנה רצונו יתברך לא יחייב שנוי אליו, ולזה המשיך אל זה ואמר כי כאשר ירד הגשם והשלג וגו' כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי, כלומר שהחפץ האלהי אינו דומה אל החפץ האנושי שלפעמים לא יצא אל הפעל, כי החפץ האלהי יצא אל הפעל על כל פנים, ואין מעכב בידו מעשות רצונו, וזה ממה שיורה שבא לבאר ענין הרצון ולומר שאין חפצו ורצונו ממין חפצנו ורצוננו, ולזה לא יחייבו שנוי בחקו כלל אף על פי שיחייבו שנוי בחקנו.

ויעלה בידינו מזה שהפעל האלהי נעשה על צד החפץ והרצון, ואף על פי כן אין זה מחייב שנוי בחקו יתברך ולא שום חסרון, ולזה יפול עליו שם הפועל בכונה ורצון שהוא הפועל היותר משובח, וזה מה שרצינו לבאר.

פרק ד

כבר בארנו במאמר הראשון כי לכך התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על מציאות הפועל. וזה, כי ממה שנזכר שם מיציאת הדברים מן הכח אל הפעל יש ראיה על מציאות הפועל המוציא אותם אל הפעל. וממה שנזכר מיציאתם אל הפעל בזמנים מתחלפים, והם ששת ימי בראשית, יש ראיה על מציאות פועל בכונה ורצון, שהוא פועל הדברים בעתים מתחלפים כפי מה שגזרה חכמתו, ואף על פי שהיה אפשר שימצאו בעת אחת, ואמנם נמצאו בעתים מתחלפים להורות על הכונה והרצון, כי בזה תתקיים התורה בכללה והשכר והעונש הנזכר בה כמו שכתבנו למעלה. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל והלא במאמר אחד היה יכול להבראות, אלא כדי להפרע מן הרשעים וכו' וליתן שכר טוב לצדיקים וכו'. וגם בסדר שנמצאו בו בעתים מתחלפים יורה על הקדימה הטבעית שיש לקצת היצירות על קצת, ושכל אחת מהן נמצאת בעת הראוי והנאות לה לפי טבעה, כדי שתמצא על תכלית שלמותה שאפשר שתמצא בו כפי מה שגזרה חכמת הפועל ורצונו, ולזה נאמר בכל אחד ממעשה בראשית וירא אלהים כי טוב, להורות על הענין הזה.

וממה שמעיד עליו החוש מזה מיציאת הדברים מן הכח אל הפעל נוכל להביא מופת עיוני על מציאות האלוה יתברך על זה הדרך. אנחנו נראה שיש בכאן ענינים יהיו בכח ויצאו אל הפעל, וכל מה שיצא מן הכח אל הפעל יש לו מוציא חוצה לו בהכרח, שאילו היה המוציא בו ולא היה שם שום מונע, לא היה נמצא בכח בעת מן העתים אבל היה בפעל תמיד. ואם היה מוציאו בו והיה לו מונע שלא ימצא תמיד בפעל והוסר, הנה אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא הדבר מן הכח אל הפעל, והמוציא ההוא שהיה מוציא בכח ושב מוציא בפעל היה אם למונע מעצמו או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל, וכשנמצא היחס ההוא הוציא אל הפעל, וכל אחד מאלו השנים יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. וכן יאמר במסיר או המביא ההוא, וזה לא ילך אל בלתי תכלית. ולזה אי אפשר מבלתי שיגיע אל מוציא מן הכח אל הפעל אין בו כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו אפשרות, ומה יש בו אפשרות אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא, ויצטרך אל מוציא אחר מן הכח אל הפעל יכריח אחד השני אפשריים על האחר, ויהיה האחר המוציא שאין בו כחניות ולא מונע כלל, אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא מחוייב המציאות.

ומן השקר שיהיה בעל חומר, כי כל בעל חומר יש בו אפשרות ולא יהיה מחוייב המציאות. ולזה הוא מבואר שהוא נבדל. והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל והוא מוציא הדברים מן הכח אל הפעל הוא האלוה יתברך. והתבאר שאינו גוף. ויתבאר גם כן מזה שהוא אחד, לפי שמה שהוא נבדל לא יושכל בו מנין אלא בהיות האחד עלה והאחר עלול, והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל הוא עלה בהכרח ואינו עלול, כי העלול הוא אפשרי המציאות, אחר שמציאותו נתלה בזולתו, ויתחייב מזה שהוא אחד. וגם כן יתבאר שאין לו התלות בזמן, שאם היה לו התלות בזמן היה נמצא בזמן זולת זמן, והיה בו אפשרות. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות, שאם היה חסר אי אפשר שתהיה פעולתו שלמה בתכלית השלמות, ואנחנו נראה כל פעולותיו שלמות בתכלית השלמות, כמו שאמר הצור תמים פעלו, יתבאר אם כן שהוא מסולק מן החסרונות.

וזה המופת על מציאות השם כחו כח המופת הרביעי שהביא הרב ז"ל בספר המורה בבאור מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והוא מופת תורני מסכים עם העיון, והוא שבא עליו הרמז בפרשת בראשית כמו שכתבנו.

פרק ה

העקר הזה שהוא מציאות השם יש עליו מופתים אחרים עיוניים הביאם הרמב"ם ז"ל בתחלת החלק השני מספר המורה, אזכור אותם בקצרה כדי להעיר המעיין על הצודק מהן מהבלתי צודק. והמופת הראשון מהן שעשה הרב ז"ל הוא בנוי על מציאות תנועה נצחית תדירה כמו שיניח הפילוסוף, וזה ממה שלא יודו אותו כל בעלי הדת האלהית המאמינים בחדוש, ואין החוש. יכול להעיד על זה גם כן, ולכן לא התעסקנו בהבאת המופת ההוא.

ואולם המופת השני שהביא הרב ז"ל הוא חלוש מאד, לפי שהוא בנוי על הקדמה הקדים בשם אריסטו לא נתבאר אמתתה. אמר כי כשימצא דבר מורכב מב' דברים, וימצא אחד מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב, התחייב מציאות האחר בהכרח חוץ מן הדבר המורכב ההוא גם כן, שאלו היה מציאותם מחייב שלא ימצאו אלא יחד כחומר וכצורה הטבעית, לא היה אחד מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים, יהיה אם כן מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב, והנה ימצא האחר בהכרח, והמשל בזה כשימצא הסכנגביי"ן שהוא מורכב מן החומץ והדבש, וימצא הדבש לבדו, יתחייב בהכרח המצא החומץ לבדו.

ואחר ההקדמה הזאת אמר, אנחנו נמצא דברים רבים מורכבים ממניע ומתנועע, רצוני לומר שהם יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו, ונמצא מתנועע לא יניע כלל, והוא המתנועע האחרון, יתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל, והוא המניע הראשון. וזה המופת הוא בנוי על ההקדמה ההיא שהקדים בשם אריסטו, ואיננה אמתית, כי איננו מחוייב שכשימצא דבר מורכב משני דברים וימצא האחד לבדו, שימצא האחר לבדו, כי כבר ימצא האדם שהוא מורכב מחי וממדבר, וימצא החי לבדו בזולת המדבר, ולא ימצא המדבר בזולת החי, אלא אם נאמר שהמלאך הוא מדבר לבדו, רצוני לומר משכיל בפעל מזולת שיהיה גשם נזון מרגיש שהוא גדר החי. ואף על פי שיש להשיב על זה ולומר כי החי לא ימצא לבדו בזולת התחבר עמו צורה אחרת מינית, כאלו תאמר חי צוהל או חי נוער או חי שואג, אבל החיות המשולח לא ימצא לבדו, ולזה איננו מחוייב שימצא המדבר לבדו בזולת צורה אחרת, מה שאין כן במניע והמתנועע, בעבור שאפשר לבעל הדין לחלוק על זה בצד מה מהמצא החי או הצמח מורכב מגוף ונפש, וימצא הגוף לבדו, ולא ימצא החיות ולא כח הצומח לבדו, לא סמך הרב על המופת הזה והביא מופת אחר שלישי עיוני חזק שאי אפשר לחלוק עליו לפי מה שכתב הוא זכרון צדיק לברכה שם.

אמר הנמצאות לא ימלט הענין בם משלשה חלקים, אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות, או כלן הוות נפסדות, או קצתם הוה נפסד וקצתם בלתי הוה ולא נפסד, וזאת החלוקה הכרחית.

ושקר שיהיו כולן בלתי הוות ולא נפסדות, שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות. ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות, לפי שאם היה כל הנמצא נופל תחת ההויה וההפסד, היו כל הנמצאות אפשרי המציאות, והיה ראוי שיפסדו כלם, ולא יהיה שם מוציא ומכריח מציאותם על העדרם, ולא ימצא אם כן דבר מן הנמצאות, אחר שאין שם מוציא ולא מקיים יכריח מציאותם על העדרם, ואנחנו נראה אותם נמצאים, יתחייב בהכרח שימצא נמצא בלתי הוה ולא נפסד שאין אפשרות הפסד בו כלל, הוא המכריח מציאות הדברים ההוים הנפסדים על העדרם, והוא מחוייב המציאות ולא אפשרי המציאות, כי לא ימלט הנמצא הזה מהיותו מחוייב בבחינת עצמו או בבחינת סבתו, ואם הוא בבחינת עצמו היה הוא האלוה, ואם הוא בבחינת סבתו היתה סבתו מחוייבת המציאות בבחינת עצמה והיא האלוה יתברך, והוא הממציא כל הדברים ההווים הנפסדים וזולתו לא היה אפשר שימצא דבר, והוא איננו הוה ולא נפסד.

וזה המופת חזק מאד בזה הדרוש, כי יתבאר ממנו מציאות השם בחלוקה הכרחית ולא מצד היות הדברים הנמצאים צריכין אל פועל, כמופת הראשון שכתבנו, ועל כן אמר הרב עליו שאין בו דחיה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי המופת. ואמר עוד כי מזה יתחייב שלא יהיה גוף, שכבר בארנו שהאלוה הוא המחוייב המציאות בבחינת עצמו, וכל מה שהוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו אינו גוף, לפי שכל גוף מורכב משני ענינים, וכל מורכב הנה ההרכבה היא סבת מציאותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו, כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם, ולזה הוא מבואר שאינו גוף ולא כח בגוף. ומזה יתבאר בקלות שהוא אחד, כי מן השקר שימצא לשנים חיוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה, כי בהכרח יהיה בכל אחד מהם ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו, ויהיה אם כן מחוייב המציאות מורכב משני ענינים, וכבר בארנו שהמחוייב המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה כלל. ויתבאר גם כן שאינו נופל תחת הזמן, להיות כל נופל תחת הזמן משתנה, וכל משתנה יש לו משנה, ומחוייב המציאות בבחינת עצמו אין לו סבה אחרת משנה אותו, ולא יהיה הוא גם כן משנה ומשתנה יחד, שאם כן יהיו בו שני ענינים, ענין בו ישנה וענין בו ישתנה, ויהיה מורכב. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות, שאם היה בו חסרון היה מצטרך אל זולתו שימלא חסרונו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו.

והמופת הזה אף אם הוא אמתי וראוי לסמוך עליו כמו שכתבנו, הביא הרב ז"ל מופת רביעי שהוא המופת הראשון שכתבנו בפרק שלפני זה, לפי שהוא מסכים עם מה שנזכר בתורה בפרשת בראשית, ועל כן כתבנו אותו אנחנו ראשון להיותו תורני גם מסכים עם העיון, ומצאנו שסמך עליו אבן רש"ד בשאלה הרביעית מספר הפלת ההפלה, וכתבנו אחריו המופת השני הזה לפי שהוא עיוני שסמך עליו הרמב"ם ז"ל ואמר עליו שאין בו דחיה ולא מחלוקת. ונתבאר אם כן עקר מציאות השם בשני מופתים אמתיים.

פרק ו

מה שראוי שיאמינהו כל בעל דת בעקר הזה שהוא מציאות השם לפי מה שנתבאר במופת, הוא שיש בעולם נמצא מחוייב המציאות בעצמו שאין לו עלה ולא דומה לו, והוא עלת כל הנמצאים ובו קיום מציאותם ואין קיום מציאותו תלוי בהם ולא בזולתו, והוא האלוה יתברך.

וזה הענין נותן הבנה ציורית למה שנתאמת במופת בפרקים שעברו, ומה שראוי שיובן מן העקר הזה הוא כי כמו שהגדר או הרושם נותן הבנה ציורית במה שיש לו גדר או רושם, כן מלת נמצא במקום הזה הוא כסוג שכולל כל הנמצאים, ואמרנו מחוייב המציאות

בעצמו הוא ההבדל העצמי שיש בינו ובין זולתו מן הנמצאים. והדברים הנמשכים לזה והם שאין עלה לו ולא דבר דומה לו ושאר הדברים, אינם אלא באור חיוב המציאות בעצמו, כדי שתשלם ההבנה הציורית במה שאפשר שיצויר ממציאותו יתברך.

אבל לפי האמת אין זה גדר ולא רושם, כי הוא יתברך אין לו גדר, כי הגדר מחובר מסוג והבדל, ומלת נמצא אינה סוג שתאמר על כל נשואיו בהסכמה, כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי אין בעולם סוג יכללהו עם זולתו, כי לא יאמר נמצא על האל יתברך ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות האמתי הוא אליו יתברך, ומציאות שאר הנמצאות קנוי ממציאותו, ואחר שהנמצא אינו סוג יכלול אותו יתברך ואת זולתו, אין לו הבדל. ובעבור זה מה שנאמר עליו יתברך שאין דומה לו ולא שוה לו, הם מלות מורות על הזולתיות בלבד, כלומר שהוא יתברך זולת הנמצאים, שכולם קנו המציאות ממנו ואין להם מציאות זולתו, ואין מציאותו תלוי במציאותם.

ומן העקר הזה יסתעפו הדי שרשים שמנינו במאמר הראשון, שכל הכופר באחד מהן כאלו כופר בעקר. והם האחדות, והרחקת הגשמות. ושאין לו התלות בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות.

אולם האחדות מבואר מענינו שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על הדרך שבארנו במופתים, כי אם לא היה אחד אלא שנים או יותר, היה בכל אחד מהם בהכרח שני ענינים, ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו, ויהיה אם כן מורכב, והיתה הרכבתו סבת מציאותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו.

ואולם שאינו גוף ולא כח בגוף מבואר גם כן היותו מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על זה הדרך גם כן. וזה, לפי שכל גשם מורכב מחומר וצורה, וכל מורכב הנה הרכבתו סבת מציאותו, וישוב אל מופת האחדות. ואף אם נאמר שאין כל גשם מצד מה שהוא גשם מורכב מחומר וצורה בהכרח, אבל הגשם מצד מה שהוא גשם אין בו הרכבה כלל והוא אחד בגדר, והאמת כמו שהיה דעת הקדמונים בזה, וגם כן אבן רש"ד כתב במאמר י"א ממה שאחר הטבע שזהו דעת אריסטו, ושאין ההרכבה הכרחית בכל הגשמים, ויאמר שהגשם השמימיי אחד מכל אופן בלי שום הרכבה כלל, ואמר שם גם כן שההרכבה שנרגיש בגשמים אינה רק מצד הצורה המינית שהיא חלה בגשם, ולפי זה היה אפשר לומר שיהיה האלוה גשם עם היותו אחד, אלא שאם היה גשם יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח ויהיה לו דומה, כי יהיה דומה בזה אל שאר הגשמים ויהיה כחו בעל תכלית, והוא יתברך אין לו דומה כמו שאמרנו, ועוד שהגשם לא יניע גשם

אלא בשיתנועע הוא גם כן כשיניעהו, ואם הוא מתנועע יצטרך אל מניע אחר חוץ ממנו שלא יהיה גשם, ויהיה המניע ההוא המחוייב המציאות ולא הגשם.
ואולם שאין לו התלות בזמן מבואר גם כן שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו, וזה, שאם היה נופל תחת הזמן לא יהיה אם כן עלת כל הנמצאים, כי הזמן היה קודם לו, ויהיה נמצא אחר שלא היה, ויצטרך אל מוציא, ולא יהיה אם כן עלת הכל, ואם היה נמצא עם הזמן תמיד הנה לא יהיה מחוייב המציאות בעצמו אלא באחר והוא הזמן, אלא אם היה הזמן הוא המשך הבלתי משוער שאי אפשר זולתו, וכן אם לא יהיה נצחי יהיה בו אפשרות העדר, ומה שהוא אפשרי ההעדר אינו מחוייב המציאות, ובכלל אם היה לו התלות בזמן יהיה מציאותו תלוי במציאות הזמן ולא יהיה מחוייב המציאות בעצמו.
ויתבאר גם כן בנקל כי היותו יתברך מסולק מן החסרונות מתחייב לעקר מציאות השם, לפי שאם היה חסר היה מצטרך אל זולתו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו.

פרק ז

מן הד' שרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקר הראשון שהוא מציאות השם ימשכו ענפים רבים. כי מן השורש הראשון שהוא האחדות יחוייב לסלק ממנו יתברך התארים כחכמה והגבורה והנדיבות ודומיהם, לפי שכלם תארים נוספים על העצמות, ואחר שהוא יתברך אחד מכל אופן אי אפשר שיהיו לו תארים עצמיים ולא מקריים, לפי שכלם מחייבים רבוי ומסלקים האחדות.
ומשורש הב' שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף יחוייב לסלק ממנו יתברך ההתפעליות הגשמיים כולם, כמו החרון והעצב והשמחה והנקימה והנטירה, שכל אלו התפעליות גשמיים נמשכים לגוף או לכח בגוף.
ומהשורש השלישי שהוא שאין לו יתברך התלות בזמן יחוייב שיהיה כחו בלתי בעל תכלית, וימצא בו יכולת בלתי בעל תכלית ושלמות בלתי בעל תכלית, ולזה אי אפשר שיפול בו השווי ולא הדמיון לשום דבר מן הנמצאות, כי אחר שכולם מושפעים ממנו, בהכרח שיהיה כחם בעל תכלית, ואחר שכחם בעל תכלית יש להם התלות בזמן, והאל יתברך הממציאם אחר שהוא מחדשם הוא קדמון ובלתי בעל תכלית, וזהו שאמר הכתוב אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים, כלומר אחר שאני קדמון אין אלהים שישוה אלי, וכן אמר הכתוב ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה.

ומן השורש הדי שהוא יתברך מסולק מן החסרונות יחוייב לסלק ממנו כל דבר שידומה בו שהוא חסרון, כמו הסכלות והליאות ודומיהם.
ומעתה אין ראוי שיקשה עליך למה מנינו אלו הדי שרשים מסתעפים מן העקר הראשון ולא מנינו גם כן היותו חכם ורוצה ויכול וחי ודומיהם שרשים כמו שמנינו שהוא אחד, ולמה לא מנינו שהוא יתברך אין לו סוג ולא הבדל ולא דומה ולא הפך ושאינו משתנה וכיוצא באלו, כמו שמנינו שאינו גוף ולא כח בגוף, ולמה לא מנינו שהוא יתברך שלם בשלמות בלתי בעל תכלית ושהוא אמת ושהוא ברוך, כמו שמנינו שאין לו התלות בזמן. כי התשובה בזה מבוארת ממה שכתבנו כי כל אלו ענפים יוצאים מן השרשים שכתבנו. כי היותו יתברך חכם וחי ורוצה ויכול ודומיהם נכללים בשורש הדי שהוא יתברך מסולק מן החסרונות, וכן שהוא צדיק וישר ונאמן וחסיד וגבור ורחום וחנון וכיוצא בזה מן הדברים שידומה בהם שהם שלמות. ושאין לו יתברך סוג ולא מין ולא מקרה ושאינו במקום ודומיהם כלם נכללים במה שאינו גוף ולא כח בגוף. ושהוא יתברך אינו משתנה ושיש לו שלמות בלתי בעל תכלית ודומיהם כלם נכללים במה שהוא יתברך אין לו התלות בזמן, כי כל הנופל תחת הזמן משתנה ובעל תכלית. ושהוא יתברך אין לו דומה ולא שוה ודומיהם כלם נכללים בשורש האחדות. ושהוא יתברך אמת נכלל בעקר הראשון שהוא מציאות השם, כי אמת איננו דבר זולת היות מציאותו תלוי בעצמו ולא בזולתו, כמו שיבא בבאור שם האמת, וכן היותו ברוך איננו דבר זולתי היותו משפיע כל הנמצאים בתכלית השלמות, כמו שיבא בעזרת השם, ובכלל מאלו הארבעה שרשים משתרגים כל הענינים הנתלים באלוה יתברך והמתיחסים אליו והענינים הראוים לסלק ממנו. ונשוב לבאר כל אחד מאלו השרשים הארבעה בפני עצמו, ונבאר תחלה ענין התארים שייוחסו לאל יתברך על איזה צד אפשר שייוחסו לו.

פרק ח

ממה שהוא מבואר במעט עיון שהתואר שיתואר בו הדבר מצד פעולותיו לא יחייב רבוי בעצמות הפועל כלל, כי כבר אפשר שימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, וזה מבואר בשני מיני הפועלים, אם בפועל בטבע ואם בפועל ברצון.
בפועל בטבע כמו האש, כי היא תתיך קצת הדברים ותקפיא קצתם ותבשל ותשרוף ותשחיר ותלבין, ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה ששה כחות מתחלפות יצאו מהם אלו הששה ענינים המתחלפים שאמרנו, כי ימצא בה ענין בו יבשל וענין בו ישרוף וענין בו ישחיר וענין בו יפעל הפך השחרות, והוא שילבין הדבר, וימצא בה ענין בו יתיך וענין אחר בו יפעל ההפך ויקפיא, כי יאמר שאי אפשר שימצאו ההפכים מפועל

אחד בעצמו. ואולם מי שידע טבע האש יבין כי בכח אחד שיש בו והוא החום יפעל האש כל אלו הדברים, ויתחלפו הפעולות מצד התחלף המקבלים מבלי שיחייב זה רבוי בעצמות האש.

בעצמו ימצא בפועל ברצון, כי הכח המדבר שבאדם הפועל ברצון עם היותו אחד יפעל פעולות מתחלפות, כי בו יקנה החכמות והמלאכות וינהיג המדינות ויקרע ויתפור ויסתור ויבנה, וכאלו רבות עמו מפעולות הפכיות או מתחלפות עם היותו אחד פשוט, כי אין מי שיאמר שכח המדבר שבאדם הוא מורכב, וכן הנפש האנושית בכלל ימשכו ממנה פעולות טבעיות מתחלפות כהזנה והצמיחה וההרגש, ופעולות רצוניות כפעולות הכח המתעורר והכח המדבר, ולא נמצא מן הפילוסופים מי שאמר שהנפש האנושית מורכבת, אבל לפי שנמצא פעל הצמיחה בפני עצמו בצמח ופעל ההרגש בחי ופעל ההשכלה בפני עצמו בשכלים הנבדלים, יביא זה לחשוב היות הנפש האנושית מורכבת, כמו שכתבו קצת מהרופאים שבאדם שלש נפשות, ואינו כן, כי הנפש האנושית אחת ימשכו ממנה פעולות מתחלפות.

וזה דבר באר אותו הרמב"ם ז"ל בפתיחת פירוש אבות, והביא משל לזה משלש מקומות אפלים, באחד הודלק הנר והאיר ובאחד זרח אור הירח והאיר ובאחד זרח השמש והאיר, שאף על פי שכל אחד מאלו המקומות נמצא בו האור, שהוא הדבר המוציא הראות מן הכח אל הפעל, ושם מאור נאמר עליהם בהסכמה ובלי קדימה ואיחור, מכל מקום אחר שאין סבותיהם שוות הם מתחלפים בבחינת סבותיהם, וכן כח הצמיחה וההרגש הנמצאים באדם איננו כח הצמיחה וההרגש הנמצאים בבעל חי ובצמח, אבל מנפש האדם ימשכו ממנה הפעולות ההן כמו שימשכו מנפש החמור ומנפש הנשר עם שסבותיהם מתחלפות. ואמר עוד שם שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד, ואמר עוד בסוף דבריו והבן זה הענין שהוא נפלא מאד יכשלו בו הרבה מן המתפלספים ויחייבו ממנו הרחקות ודעות בלתי אמתיות, עד כאן לשונו שם.

ונראה מדבריו אלו שכבר אפשר שימצא נמצא אחד ימשכו ממנו פעולות רבות מתחלפות מהן טבעיות ומהן רצוניות, ומי שלא יבין ענין הנפש האנושית אשר באדם יחשוב שהפעולות הרבות אמנם ימשכו מכחות רבות מתחלפות, ומי שיתבונן ענין הכח המדבר וישכיל שעם שהוא אחד פשוט אין רבוי בו נאמר באדם שהוא בנה הבית הפלוני והמדינה הפלונית והחריבה וכבש המדינה הפלונית והמציא החכמה הפלונית, וכל זה לא יחייב רבוי בעצמות הכח המדבר כלל, יבין איך ימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, ואם נמצא זה בפועלים המוחשים החלושים אשר אצלנו, כל שכן שימצא

זה בחק הפועל הראשון אשר הוא סבת כל הפעולות הטבעיות והרצוניות, ולזה נאמר שאף על פי שנשיג היות נמשכות ממנו יתברך פעולות רבות מתחלפות, אין זה ממה שיחייבו רבוי בו יתברך.

ולזה מה שיותר אצל המעיינים לתאר השם בכמו אלו התארים המתחלפים מצד הפעולות המתחלפות, אם במקבלים מתחלפים, כמו כח הצמיחה בצומח וכח החיות בחי, ואם במקבל אחד, כמו שיהיה חנון ורחום פעם ונוקם ונוטר פעם לאיש אחד בעצמו או לעם אחד בעינו, וכיוצא באלו התארים המורים על הפעולות הנמשכות ממנו. ובעבור זה נאמר כי אף אם נתאר אותו בעצמו באיזה תואר מצד הפעל שראינו שנמשך ממנו, אין זה ממה שיחייב רבוי בו, כי כשתארנו אותו בשהוא חי בבחינת הפעל הנמשך ממנו שהוא החיות לכל החיים, לא יחייב זה רבוי בעצמו יתברך, כי הכונה לומר כי לפי שאנו רואים החיים נמשכים ממנו, נשפוט שעמו מקור חיים להמשיך החיות לכל החיים, ולזה הוא מה שנתארהו בשהוא חי, כמאמר הכתוב כי עמך מקור חיים.

וכן גם כן נשפוט שהאור הוא עמו מצד שאנו רואים כי באורו נראה אור, כי הוא הנותן הכח לראות האור והוא המוציא הראות מן הכח אל הפעל, וכן בכל השלמיות אנחנו נשפוט שהם אצלו מצד היותם נמשכים ממנו, על דרך מה שאמר המשורר הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט.

ועל זה הדרך כבר נתארהו בשהוא חכם בבחינת הפעולות שאנו רואים שהם נמשכות ממנו בחכמה נפלאה וסדור גדול, שזה יורה על המצא אצלו החכמה. ולפי זה כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד כל הפעולות המתחלפות שנראה אותן נמשכות ממנו, מבלי שיחייב זה רבוי בעצמו. וכן כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד יחסים מתחלפים והצטרפיות מתחלפות, כמו שנאמר שהשם קרוב אל האדם או רחוק ממנו, אמר הכתוב קרוב ה' לנשברי לב, רחוק ה' מרשעים, שאין הקרבה והרוחק אלא מצד האדם שהוא מתקרב אל השם או מתרחק ממנו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל ה' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שחטא, כלומר שאין השנוי בו יתברך אלא באדם, כי קודם שיחטא יש לו יחס אחד אל השם, ואחר שחטא יש לו יחס אחר, שהוא מתרחק ממנו, כמו האילן שהוא קרוב לראובן פעם ורחוק ממנו פעם, ולמזרח ראובן פעם ולמערבו פעם, ואין השנוי באילן אלא בראובן, או שנאמר שהשם יתברך הוא יוצר ופועל ומלך ואדון וכיוצא בהם, כי זה ממה שלא יחייב רבוי או שנוי בעצמו, כמו שלא יחייב רבוי בראובן אמרנו בו שהוא בן יעקב ואח שמעון ואבי חנוך ושותף נפתלי ובעל השור ובעל הבור,

שכל אלו בלי ספק תארים בלתי מחייבים רבוי בראובן, שאין הרבוי בעצמו של ראובן, אבל הם תארים מצד הדברים שייוחס אליהם או שיצטרף אליהם.
וכן יתואר בתארים מתחלפים בבחינות מתחלפות, כמו אמרנו באל יתברך שהוא רוצה או חכם או יכול, שאין הכונה לומר שיש בו תואר אחד בו יוכל שיברא ותואר אחר בו רצה ותואר אחר בו ברא ותואר אחר בו ידע מה שברא, כמו שלא נאמר שיש בו תואר אחד בו ברא היסודות ותואר אחר בו ברא הגלגלים ותואר בו ברא המלאכים ותואר אחר בו ברא האנשים, שכל אלו פעולות מתחלפות ימשכו מפועל אחד כמו שאמרנו, אבל לפי שכל פועל שלם אי אפשר לו שיפעל איזו פעולה אם לא יוכל לפעול וידע לפעול וירצה לפעול, נאמר שהוא רוצה ויכול ויודע, ואלו בחינות מתחלפות בפועל שלא יחייבו רבוי בו.
ועל אלו הדרכים הוא מה שיתואר השם בתארים מתחלפים, אם מצד הפעולות המתחלפות מצד המקבלים, ואם מצד הפעולות המתחלפות בעצמם, או מצד היחסים והצרופים שיצטרף אליהם, או מצד הבחינות המתחלפות, כי כל אלו אינם מחייבים רבוי בו יתברך וכלם מותרים בחקו, וזהו דרך התורה והנביאים בתארים שיוחסו אליו יתברך, ואולם אם אפשר שיתואר השם בתארים מתחלפים מצד עצמו, הנה זה ממה שנחקור עליו בעזרת השם יתברך.

פרק ט

התואר שיתואר בו הדבר אינו עצם המתואר, אבל הוא ענין אחר מגיע לעצם. וזה כי התואר לא ימלט משיהיה אם ענין עצמי ואם ענין מקרי, ואם היה ענין עצמי, כאמרך האדם הוא חי מדבר, אין זה תואר נוסף על העצם, אבל הוא כאמרך האדם הוא אדם, כי האדם אינו דבר אחר זולת החיות והדבור, וזה אינו אלא באור שם, כי התואר הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם, ולא ירוחק שיתואר השם בתואר כזה, אחר שאינו דבר נוסף על העצמות, כי רבוי המלות לא יורו בהכרח על רבוי העניינים, אבל הם באור הבנת העצמות, כמו שאמרנו גשם נזון מרגיש לא יוסיפו אלו המלות רבוי על הבנת מלת החי.
ואולם ראוי שתדע שאי אפשר שיתואר השם יתברך בשני דברים על שהם בו עצם, כחיות והדבור באדם, ולא בדבר אחד על שהוא בו חלק עצם, שאם כן היה השם יתברך מורכב מב' דברים, וכבר בארנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, אבל כבר יתואר באיזה תואר על דרך שיהיה התואר ההוא באור לשם הנקרא בו, וזה לא יבא אלא כשיהיה התואר ענין עצמי מבאר לעצם המתואר, כמו שנאמר שהממציא הראשון הוא המחוייב

המציאות והוא האמת הגמור, שכל זה הוא באור שם מחוייב המציאות, כמו שיבא בביאור שם האמת.

ואם היה התואר ענין מקרי הוא מבואר שהוא נמנע משיתואר בו יתברך, וזה לפי שהמקרה יצטרך אל נושא, כי המקרה איננו עומד בעצמו, ויהיה לפי זה השם יתברך עצם נושא המקרים, ואם קיום העצם וחיוב עצמותו הוא בזולת המקרים, הנה המקרה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא, והעצם מחוייב המציאות, יהיה אם כן השם יתברך מורכב מבי דברים, מחיוב המציאות ואפשרות המציאות, ויהיה מצד שהוא מחוייב המציאות עלה ומצד שהוא אפשרי המציאות עלול, ויהיה עלה ועלול יחד עם היותו עצם עומד בעצמו, זה חלוף בלתי אפשרי. ואם אין קיומו וחיוב עצמותו בזולת המקרה, הנה המקרה אם כן מחוייב המציאות והעצם הנושא אותו מחוייב המציאות, ויהיו אם כן שני נמצאים מחוייבי המציאות או נמצא אחד מחובר משני ענינים שהם העצם והמקרה, וכל זה ממה שנתבאר בטולו. ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיתואר השם יתברך בשום תואר לא עצמי ולא מקריי, וזה ממה שיחייב סלוק התארים מהשם יתברך אלא מה שיהיו על צד הבאור לחיוב מציאותו כמו שאמרנו.

ואולם שהוא מחוייב שימצאו לו תארים מה, הנה זה יתבאר אמתתו על זה הדרך, וזה כי הוא מן הידוע לפי המופתים שכתבנו כי להיותו יתברך מחוייב המציאות ראוי שיהיה אחד, שאם לא כן לא יהיה מחוייב המציאות, והוא מבואר שהאחדות בכל דבר תואר נוסף על העצמות, שאם היה ראובן אחד במה שהוא אדם לא היה אפשר שיתואר הסוס והאילן באחדות, אחר שהאחדות היא מהות ראובן, ולא היה אפשר שיתואר הלובן בשהוא אחד ולא החכמה בשהיא אחת. אבל בלי ספק האחדות ענין נוסף על העצמות. ואחר שהאחדות דבר נוסף על העצמות והשם יתברך לא יתואר בשום תואר כמו שבארנו אלא מה שהוא באור שם בלבד, צריך שנבאר על איזה צד יאמר עליו יתברך שהוא אחד, כי ענין האחדות הנאמר עליו יתברך איננו כשאר התארים המיוחסים אליו יתברך מצד פעולותיו, ואחר שנבאר זה באחדות נדבר על שאר התארים על איזה צד אפשר שייוחסו אליו יתברך.

פרק י

שם האחד אמנם יאמר על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה לנמצא מזולתו. ולזה יפול שם האחד על אישים רבים מתחלפים, בעבור היותם מסכימים בענין אחד ייחדם יובדלו באותו הענין מזולתם, הן שיהיה אותו הענין מקרי, כמו עם אחד ושפה אחת, כי בעבור היותם מסכימים בדבר אחד מקרי כדת בישמעאלים והשחרות בכושיים, נאמר בהם

שהם גוי אחד, להיותם משתתפים בענין אחד מקרי יבדילם מזולתם, והן שיהיה אותו הענין עצמותי, כמו שנאמר כי ראובן ושמעון אחד באנושות והאדם והסוס אחד בחיות, כי יאמר בהם שם האחד להיות בהם ענין אחד עצמותי יבדילם מזולתם, וכל מה שיהיה הענין ההוא המיחד ייחדהו מזולתו יותר, יהיה יותר אמתי בשם האחד. ולזה יהיה ענין האחד יותר אמתי על ראובן, עם היותו מורכב מאברים רבים מתחלפים במין נראים לחוש, מאשר הוא על עם אחד.

ויותר אמתי מזה הוא האחד הנאמר על הבשר או על העצם או האבר האחד המתדמה החלקים אף על פי שהוא מורכב מיסודות מתחלפים, לפי שיקשה הפרדתם ואינם מושגים לחוש, יצדק עליהם יותר שם האחד.

ויותר אמתי מזה בשם האחד היסוד הפשוט, שאי אפשר לחלקו אל החומר והצורה אשר מהם הורכב אלא בשכל, ואין אחד מהם מושג בחוש נפרד. והיותר אמתי בשם האחד השטח. והיותר אמתי מזה הקו, שהוא מרחק אחד בלבד, ואינו מחובר מדברים יותך אליהם לא בפעל ולא במחשבה, כיסוד הפשוט אל החומר והצורה וכשטח אל האורך והרוחב, אבל הוא מרחק אחד פשוט יובדל בזה מכל הנמצאים ולא ישתתף לו בזה זולתו, ומכל מקום אין אחדות הקו אחדות גמורה, לפי שכבר יחלק אל קשתי ואל ישר, ויחלק כל קו שתרמוז אליו אל חלקים קטנים יקרא כל אחד מהם קו. והיותר אמתי ממנו בשם האחד הנקודה, שלא תחלק לא בפעל ולא במחשבה, והיא נבדלת מזולתה מן הנמצאים ולא ישתתפו בדבר אלא שהיא בעלת מצב, ובעבור זה אין זה אחדות גמורה, אחר שישתתפו לה במצב נמצאים אחרים. והיותר אמתי בשם האחד הוא האחד המספרי, שאינו בעל מצב ולא ישתתף לו בזה זולתו מן הנמצאים, אלא שאין מציאותו מציאות אמתי בפעל אלא במחשבה, ולזה כבר תשיג המחשבה קבוץ רב מאלה האחדים המספריים שזהו גדר המספר שהוא קבוץ האחדים, ולזה הוא מבואר שאף זה איננו אחדות גמורה, אחר שאינו נותן יחוד והבדלה לנמצא מה בפעל מזולתו מן הנמצאים, ואפשר שיושכלו אחדים רבים ממנו.

והאחדות הגמורה היא אשר נותנת יחוד והבדלה מכל מה שזולתו לנמצא מה שהוא נמצא בפעל, שאי אפשר שיושכל עמו זולתו דומה לו. ואחר שאין בנמצאים נמצא שלא ישתתף עמו זולתו בדבר ושלא ישוה לו דבר זולת השם יתברך, הוא מבואר שאין בעולם מי שיפול עליו שם האחד שיהיה מובדל מכל מה שזולתו באמתות אלא האלוה יתברך, לפי שהוא לבדו מחוייב המציאות, וכל הנמצאים זולתו אפשרי המציאות וישתתפו זה לזה באפשרות המציאות, ואין מי שישתתף לו בחיוב המציאות ולא בדבר מן הדברים

ואפילו בשם הנמצא בלבד, כי כבר בארנו שאי אפשר שיהיו שני מחוייבי המציאות, ושאי אפשר לשכל לציירם שוים מכל אופן, ושהמציאות יאמר עליו יתברך ועל זולתו בשתוף השם, ואם כן אחדותו יתברך אחדות גמורה, שלא ישתתף לו שום נמצא ולא ישוה אליו בשום דבר.

ואחר שהתבאר שהאחד באמתות יאמר על הנמצא שלא ישוה אליו ולא ידמה אליו דבר, והתבאר שמחוייב המציאות שנתאמת מציאותו במופת אין דומה לו ולא ישתתף לו שום נמצא בענין מן הענינים, הוא מבואר שתואר האחד הנאמר עליו יתברך כאלו הוא ענין שוללי ולא ענין חיובי, ולזה לא יחייב רבוי בעצמותו יתברך. וזהו שנתבאר בתורה בפירוש שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כלומר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו, רצה לומר ממציא כל הנמצאים, והוא המופת הראשון שכתבנו, יתחייב שיש מחוייב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה בזה, כמו שאמר הכתוב ואל מי תדמיוני ואשוה, כי כולם הם עלולים זולתו, כן מצד עצמו הוא אחד ואין שני דומה לו ואין זולתו מחוייב המציאות, ורמז אל המופת השני שכתבנו, וכאלו נתבאר בזה שענין האחדות הנאמר עליו יתברך הוא ענין שוללי לא ענין חיובי, ולזה לא יחייב רבוי בעצמותו, לפי שאיננו תואר נוסף על העצמות.

פרק יא

הנמצאים יחלקו חלוקה ראשונה אל שני חלקים, אל נמצאים עומדים בעצמם ואל נמצאים עומדים בזולתם, והעומדים בזולתם הם כמקרים העומדים בגשמים, והצורות שמציאותם בחמרים. והעומדים בעצמם ג' חלקים, החלק הראשון הגשמים, והוא היותר פחות שבהם, והחלק השני השכלים הנבדלים, שאין להם התלות בגשמים, והחלק השלישי הנפשות, שהן חלק ממוצע בין שני אלו, כי הן נתלות בגשמים מין מה מן ההתלות, כי הן תקבלנה רושם והפעלות מן השכלים הנבדלים ותפעלנה ותעשינה רושם בגשמים, וכאלו הן ממוצעות במדרגה בין הגשמים והשכלים הנבדלים.

ואחר שהרבוי בנמצאים מושכל ומוחש, ראוי שנבאר איך אפשר שימצא הרבוי מן הסבה הראשונה עם היותו אחד בתכלית הפשיטות. ואופן המצא הרבוי ממנו הוא על זה הדרך, כי אחר שאנחנו נמצא מיני הגשמים שהם עשרה או תשעה בהכרח, והט' מהם שמימיים והעשירי הוא החומר אשר בתוך מקוער גלגל הירח, והט' השמימיים הם חיים ויש להם גרמים ונפשות שהם פועלים ורושמים במציאות, בראיה שהם בתנועותיהם ונטיותיהם לצפון ולדרום יסדרו עניני הבעלי חיים ויתקנו חיותם באופן נאות לקיום

מינם, ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי, ועל כן נאמר שהם חיים משכילים משיגים הדברים המסודרים מהם.

וזה הרבוי אי אפשר שימצא מן האחד הפשוט, אלא בשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה ממציאותה הפשוט בתכלית הפשיטות שכל אחד הוא העלול הראשון, שהוא נמצא עומד בעצמו ואיננו גשם ולא מוטבע בגשם, והוא התחלת הרבוי, לפי שהעלול הזה יושכל בו רבוי בצד מה, כי יש בו שני מיני השכל, כי ישכיל את עצמו ואת התחלתו, ובמה שישכיל מהתחלתו שהוא פשוט יושפע ממנו שכל אחד, ובמה שישכיל מעצמו שיש בו ב' ענינים בהכרח, האחד היותו משכיל שהוא שכל פשוט, והשני היותו משכיל שהוא אפשר המציאות בעצמותו אחר שמציאותו נתלה בזולתו, יושפע ממנו נפש הגלגל וגרמו, כי במה שישכיל מעצמו שהוא שכל פשוט שהוא מושכל חשוב יושפע ממנו נפש הגלגל, ובמה שישכיל שהוא אפשרי המציאות יושפע ממנו גרם הגלגל החלק המניע התנועה היומית.

וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי ונפש גלגל הכוכבים הקיימים וגרם הגלגל על זה הדרך. וכן מן השלישי יושפע שכל רביעי ונפש גלגל שבתאי וגרמו, ומן הרביעי שכל חמישי ונפש גלגל צדק וגרמו, ומן השכל החמישי שכל ששי ונפש גלגל מאדים וגרמו, ומן הששי שכל שביעי ונפש גלגל חמה וגרמו, ומן השביעי שכל שמיני ונפש גלגל נוגה וגרמו, ומן השמיני שכל תשיעי ונפש גלגל כוכב וגרמו, ומן התשיעי שכל עשירי ונפש גלגל התשיעי שהוא גלגל הירח וגרמו, ומן העשירי יושפע חומר כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם. והשכל העשירי הזה הוא שיקראוהו שכל הפועל.

והוא מבואר שכל אלו הגרמים מתחלפים במין בהכרח, להיות עלותיהם מתחלפות כהתחלף העלול לעלה, וכמו שיתחלף חומר כל מה שתחת גלגל הירח לחומר גלגל הירח, להיות עלותיהם מתחלפות שהאחד עלה והאחד עלול, כן יתחלפו כל הגלגלים האחד מהם לאחר, ולא ישתתפו בדבר אלא בתמונה הכדורית והתנועה הסבובית. ובאשר מה שהוא למעלה מגלגל הירח קיים באיש ובלתי נפסד ומה שהוא למטה נפסד ובלתי קיים באיש אלא במין, ולזה היה האור בירח נוסף וחסר, להורות שהוא כאמצעי בין הדברים ההוים הנפסדים ובין הדברים הקיימים באיש הבלתי נפסדים.

ולפי שאי אפשר שישתלשל הענין הזה מעלה ועלול אל בלתי תכלית, עמד ההשתלשלות בשכל העשירי שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל, ונקרא בלשון רבותינו ז"ל שר העולם.

ובעבור שכפי דרך וסדור אלו העלולים שאמרנו שיושפע מכל אחד מהם עלול אחד שהוא שכל עומד מעצמו ונפש גלגל, ומהשכל העשירי שהוא השכל הפועל לא הושפע עלול אחר שיהיה שכל עומד בעצמו, אלא נפש שקיומה בחומר כנפש הגלגל, ונשאר הוא לפי זה כנקבה שהוא מושפע ואינו משפיע, הוא שאמרו רבותינו ז"ל אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג, אמר לה בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך, הנה באמרם אמרה שבת לשון נקבה יורה שרמזו על מדה שהיא מושפעת ולא משפעת והוא השכל העשירי, וקראוהו שבת לפי שחכמי הקבלה ייחסו כל יום מימי בראשית אל עלול אחד מן הז' שכלים האחרונים, ויקראו העלולים ספירות, ויאמרו שהגי' הראשונים הם דבר רוחני ויקראו אותם אור שאינו נתפס, והז' האחרונים ייחסו כל אחד מהם אל יום מז' ימי בראשית, ויקראו את העשירי שבת לפי שהוא אחרון העלולים ובו שבת ההשתלשלות, ויאמרו שהשכל האחרון שהוא השכל העשירי והוא השכל הפועל והוא הספירה העשירית שקראוה שבת, נתרעמה לפני השם למה שבת בה ההשתלשלות ולא היה לה בן זוג, כלומר נמצא אחר שיהיה שכל עומד בעצמו, וכמו שהוא בשאר השכלים, שיהיה מושפע ממנה, עד שנשארה היא כנקבה מושפעת ולא משפעת, ואמרו שהשיב השם יתברך בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך, כלומר שהשכל הנקנה באמצעות התורה יהיה שכל נבדל עומד בעצמו קיים וימשול על כל הדברים החמריים, כמו שהיו הנביאים והחסידים מחדשים באמצעות השכל הנקנה על יד התורה אותות ומופתים, וכאלו הוא שכל נבדל עלול מן השכל הפועל או מן הספירה הנקראת שבת.

ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שספירת יסוד נקראת שבת, לפי שמנו התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא בינה, יהיה התרעומות על שאין כח ביד השכל הפועל שהוא מלכות, שהיא הספירה העשירית הוא עלול מיסוד, לחדש שכל נבדל אחר כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים המתחדשים מן הספירות, ואם כן הוא כבת זוג לשבת, כלומר מושפעת, ולא בן זוג משפיע דומה לשאר.

ולרמוז על הענין הזה שכתבנו אמרו הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, כלומר כי לכך נתנה בשבת להורות שעל ידה יקנה האדם שכל עלול מן המדה הנקראת שבת שהוא דבר קיים בעצמו, וזו היא הנשמה היתרה שאמרו רבותינו ז"ל שהיא נתנת באדם בשבת ובמוצאי שבת נטלת הימנו, שנאמר שבת וינפש, ווי אבדה נפש.

ובעבור זה היתה שבת ברית ואות עולם בין השם ובין ישראל, אמר הכתוב ושמרו בני ישראל את השבת וגו' ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם וגו', רצה לומר כי השבת

אות על השאר באומה דבר מה מן הקשר האלהי נקשר בה מה שאי אפשר להכחישו, שעל ידי הקשר ההוא תשיג האומה ההצלחה הנצחית לנפש והדבקות בשם, עד שישנו חסידיה השומרים את השבת את הטבע, וזהו אות ברית.

הנה זהו הדעת בהשתלשלות הדברים מן הסבה הראשונה כפי דעת אבן סינא והרמב"ם ז"ל וקצת חכמי הישמעאלים, ואבל יש לאבן רש"ד דעת אחרת בזה והיא דעת קדומי הפילוסופים, אכתוב אותו אחר שאכתוב מציאות המלאכים, כדי לתת ציור אמתי אל המאמין איך ישתלשלו הדברים ורבוי הנמצאות המתחלפות מהסבה הראשונה עם היותו אחד פשוט בתכלית הפשיטות.

פרק יב

במציאות המלאכים יש מחלוקת בין הפילוסופים וחכמי התורה, וזה, שעם שהכל מודים במציאותם הנה הם מתחלפים במהותם, כי הפילוסופים יאמרו כי אחר שעצמותם שכל פשוט אי אפשר שיצוייר הרבוי בהם, כי לא ימצא הרבוי בדברים המסכימים בצורה אם לא מצד ההיולי, כי הרבוי בכל דבר הוא מצד החומר והאחדות מצד הצורה, ולזה היה האחדות נכבד מהשניות, ולפי שהמלאכים שהם השכלים הנבדלים אינם בעלי חומר לא יצוייר בשום צד במה יהיה החלוף ביניהם אלא כשיהיה האחד עלה והאחד עלול, ולפי זה יאמרו שמספר השכלים הנבדלים הם עשרה כמספר הגלגלים, שהם תשעה או עשרה עם חומר מה שתחת הגלגל הירחי, כמו שאמרנו בפרק שלפני זה.

וכת מבעלי התורה שנמשכו אחר זאת הדעת יאמרו כי מספר המלאכים כמספר הגלגלים המתנועעים בתנועות מתחלפות, כי לכל אחד מהם יש מניע שכלי מיוחד יניעהו בתנועתו המיוחדת, ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להניח כדי שישלמו על ידם כל התנועות הנראות לכוכבים הם מ"ט או נ', יהיה מספר המלאכים מ"ט או נ' כמספר המניעים, ויאמרו שזהו דעת רבותינו ז"ל שאמרו חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכלם נמסרו למשה חוץ מאחת, שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים, ויקראו שערי בינה לפי שכל אחד מהם השגה מיוחדת בפני עצמה.

וכל זה חולק על דעת התורה, כי יצטרכו לומר שהמלאכים המשתלחים לבני אדם הם ענינים מדומים לא דברים אמתיים בעצמם, והכתוב אומר שיש רבוי מלאכים נמצאים בעצמם מזולת שישתלחו. לבני אדם, כמו שבארו רבותינו ז"ל על פסוק רכב אלהים רבותים אלפי שנאן, ועל פסוק אלף אלפין ישמשוניה, ושיש מלאכים נמצאים משתלחים לבני אדם, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, והאיש גבריאל אשר דרכיך,

והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף נוגע אלי כעת מנחת ערב, ושם כתיב ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם, שכל זה יורה שיש מלאכים נמצאים בעצמם ומשתלחים לבני אדם, וזה הדעת מוסכם מכל בעלי התורות.

ועל כן נראה שיהיה ההתחלפות בין השכלים הנבדלים מצד התחלפות מושכליהם, כפי מה שישיגו מתארי השלמות אשר בו יתברך, מזולת שיהיה האחד עלה והאחד עלול, ויהיה שם שכל כאלו הוא סוג כולל את כלם, והבדל כל אחד מהם כפי ההשגה או ההשגות שישיג. ואין זה ממה שיחייב רבוי בעצמות שום אחד מהם, כי הדברים יש מהם שהם מחוברים מסוג והבדל במציאות, כאדם שהוא מחובר מחיות ודבור שהם סוג והבדל נמצאים כן במציאות, ועל כן הוא מורכב בהכרח, ויש מהם שהם מורכבים מסוג והבדל במאמר בלבד ולא במציאות, כשחרות שהוא מראה מקבץ הראות, והמראה הוא סוג, ומקבץ הראות הבדלו, ואין זה ממה שיחייב רבוי בעצמות השחרות כלל, כי אין השחרות מורכב במציאות משני דברים כלל אלא במאמר בלבד.

וכן הוא הענין בשכלים הנבדלים, שאף על פי שהם מורכבים במאמר אין זה ממה שיחייב רבוי בעצמותם, כי כמו שבעלי הדעת ההוא מודים שכבר יפול חלוף בין השכלים הנבדלים מצד התחלף פעולותיהם בהנעת גלגליהם בתנועות מתחלפות, אף על פי שלא יהיה האחד עלה והאחד עלול, כן יתחלפו מצד השגתם, כי כל מי שישיג מתארי השלמות אשר בו יתברך אחד או שנים יתחלף למי שישיג יותר מזה או למי שישיג מושכלות אחרים ממנו יתברך, מבלי שיחייב זה שום רבוי בעצמות כל אחד מהם כלל. וכפי התחלף מושכליהם כן יתחלף כחם ופעולתם בעולם, כי כמו שהראש במדינה ימנה אנשים על ראשיות מה כפי שלמותם והשגתם, ואחרים על ראשיות יותר גדול כפי גודל שלמותם והשגתם, כן השם יתברך ימנה כל אחד מן המלאכים על ענין מיוחד כפי השגתו וכחו, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שיראה שיש לכל מלאך שליחות וכח מיוחד כפי השגתו, וכן יאמרו שר של אש ושר של מים.

ואחר שהיו תארי השלמות אשר בו יתברך רבים או בלתי בעלי תכלית כמו שיבא, חוייב שימצא רבוי גדול מהשכלים הנבדלים כפי התחלף השגתם ממנו יתברך וכפי התחלף הכח הנתן להם ממנו יתברך לפעול בו, מזולת שיהיה האחד עלה והאחד עלול, עם היותן פשוטים בתכלית הפשיטות ועם היותו יתברך אחד בתכלית האחדות, וזה דעת נכון ואמתי מסכים לתורה ולעיון על הדרך שנבאר בפרק הבא אחר זה.

פרק יג

התחלפות הפעולות ורבויים יהיה לאחת משלש סבות, אם בסבת התחלף הכחות הפועלות, כמו שנפעל עם כח התאוה חלוף מה שנפעלהו עם כח הכעס, ואם בסבת התחלפות החמרים, כמו שהאש יתיך הזפת ויקשה המלח, ואם בסבת התחלפות הכלים, כמו שהחייט יתפור במחט ויחתוך במספריים. ופעל האל יתברך אי אפשר שיתרבה לאחת משלש סבות הללו, כי הוא יתברך אחד פשוט אין בו רבוי כחות ואין עמו חמרים מתחלפים, ולא רבוי כלים כדי שימצא הרבוי ממנו, ולא ישאר שיהיה הרבוי נמשך אלא מפני דבר אחר זולת אלו, והוא מפני הממוצע, וזה כשיסודר ממנו ראשונה אחד ומאותו האחד אחר ומאותו אחר נמצא שלישי, ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א, עד שיתרבו האמצעיים וימצא הרבוי על ידם, ואם לא על זה הדרך יאמרו כי לא יצוייר שימצא הרבוי במציאות מן השם עם היותו אחד פשוט, כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד.

ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך, כי יתחייב שלא ימצא בעולם דבר מורכב מנפרדים, אלא שיהיו הנמצאים כלם אחדים וכל אחד מהם עלול מהאחר יהיה למעלה ממנו שהוא עלה לו. ואחר שאנחנו נמצא בעולם הגשם שהוא מורכב מחומר וצורה, והאדם מנפש וגשם, ואין מציאות אחד מהם סבה לאחר, שאם כן לא היה נמצא אחד מהם בזולת האחר, ואבל מציאות שניהם מעלה אחרת זולתם, בוטל שיהיה הרבוי נמצא על זה הדרך.

ואולם אבן סינא והאחרונים מפילוסופי הישמעאלים חתרו דרך בשימצא הרבוי מן האמצעיים על הדרך שאמרנו, בשאמרו כי בכל אחד מן העלולים ימצא רבוי מה, וזה כי השכלתו את עצמו זולת השכלתו את עלתו, והשכלתו את עצמו ואת עלתו זולת השכילו שהוא אפשר המציאות בבחינת עצמו, אחר שמציאותו תלוי בזולתו, ומזה הצד יאמרו שאפשר שיבא הרבוי, ועל הדרך שכתבנו בפרק אחד עשר.

וכבר הכה אבוחמד על קדקד זאת הסברא ואמר כי אלו אינם אלא בחינות שכליות לא ענינים נבדלים כדי שימשכו מהם נמצאים נבדלים, ואם מצד אלו הבחינות היה אפשר שימצא הרבוי אין צריך לעלולים רבים, כי כבר יושכל שימצא הרבוי מן הסבה הראשונה זולתם, וזה כי ענין היותו יודע את עצמו זולת חיוב המציאות אשר בו וזולת היותו יודע שהוא התחלה לזולתו, וכמו שאלו הבחינות הם בו בצד שלא יחייבו רבוי, מה המונע שלא יהיו כן בעלולים ממנו, ותשוב השאלה בעינה מאין בא הרבוי.

אלא שהאמת הוא שאין אלו הבחינות מחייבות רבוי כלל לא בהתחלה הראשונה ולא בעלולים הנמשכים ממנה כדי שיושפעו מהם הנמצאות המתחלפות, ואם כן אפוא

איך ימצא הרבוי מן האחד הפשוט, ובעבור זה היה בקדמונים מי שחשב שההתחלות הראשונות שתים אחת לטוב ואחת לרע, כי היו אומרים מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, כלומר שאי אפשר שתהיינה התחלות ההפכיים אחת, ובעבור שההפכיים הכוללים אשר יכללו כל מיני ההפכיים הם הטוב והרע, יאמרו שההתחלות שתים, האחת התחלת הטוב והאחת התחלת הרע, וזה היה דעת איש אחד שמו מאניי, ועל כן נקראו הנמשכים אחריו מינים, כמו שנקראו הנמשכים אחר דעת החכם אפיקורוס, שהיה חושב שאין לעולם מנהיג ומכחיש מציאות השם, אפיקורסים.

וכבר חלקו החכמים על זה הדעת מפנים רבים, והיותר מיוחד ויותר מבואר שבהם לפי כונת זה הספר הוא שכאשר יעויינו הנמצאות נראה שהם כולם בכללם יגיעו לתכלית אחת, והוא הסדור הנמצא בעולם, כסדור הנמצא במחנה מפני שר הצבא והסדור הנמצא במדינות מפני מנהיגי המדינות, שעם היות הרבוי נמצא בהם בפנים רבים ממלאכות רבות ופעולות רבות מתחלפות וראשיות מתחלפות, אחר שכלם לתכלית אחת והוא קיום וסדור המדינה או המחנה באופן מתאחד, כן נאמר שאמנם ימצא העולם בזה התואר ממציאות הטוב והרע בעבור מציאות הטוב בכל המציאות בכללו, והרע אינו מכוון כונה ראשונה אבל אמנם יתחדש במקרה, כמו העונש או המוסר המגיע מן האב אל הבן, כי הוא רע מגיע בעבור הטוב לא על הכונה הראשונה. וזה כי אחר שהיו במציאות טובות אי אפשר שימצאו מבלתי שימצא בהם רע מעט מעורב, כמציאות האדם אשר הוא מורכב מנפש מדברת ונפש בהמית שהם יצר טוב ויצר הרע, והושם בו היצר טוב להשארות האיש במה שאפשר, שזהו השארות הנפש, והיצר הרע הושם להשארות המין אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו, גזרה החכמה העליונה שראוי שימצא הטוב הרב ואף אם יעורב בו רע מעט, כי הדעת נותנת שמציאות הטוב הרב עם הרע המועט יותר נבחר מהעדר הטוב הרב בעבור הרע המועט.

ולזה לא יתחייב ממציאות הטוב והרע שיהיו מהתחלות מתחלפות, כי כבר ימצא מהתחלה אחת הטוב מצד עצמו והרע במקרה, כמו האש שימשך ממנו הטוב לכל המציאות השפל בהוית ההויות כלן, וכבר יגיע ממנו הרע לפעמים, שתשרוף בגד האיש החסיד במקרה.

וכן יש דברים שאף על פי שהן רעות בעצמן יונחו בעבור הטוב שאפשר שימשך מהן, כמו העונשים אשר יניחום מניחי הנימוסים הטובים, כי אף על פי שהם רעות בעצמן הונחו בעבור הטוב הכולל הנמשך לכלל האומה או המדינה, כדי שיתישרו האנשים אל מול ההצלחה ויתאחדו קצתם בקצת התאחדות גמורה, וישלם הקבוץ

המדיני במיני האנשים המתחלפים, כגוף האחד שימצאו בו אברים מתחלפים ובעלי ראשיות מתחלפות ואיכיות הפכיים קצתם לקצת, וכולם לתכלית אחת והוא קיום הגוף והתאחדותו, וימצאו בו דברים מזיקים לגוף מפני הכרח החומר אי אפשר זולתם.

ועל כן הסכימו קדומי הפילוסופים כמו שיאמר אבן רש"ד שההתחלה אחת אחדות גמורה, ושממנה סודרו סדור ראשון כל הנמצאות המשתנות והמתחלפות לתכלית אחת, שהוא קיום כל המציאות והקשרו קצתו בקצתו עד שיתאחד המציאות אחדות גמורה, כמו שהראש במדינה ימנה קצת אנשים שיעשו מלאכה מה ולא זולתה, כדי שתהיה המלאכה ההיא יותר שלמה, וימנה אחרים שיעשו מלאכה אחרת ולא זולתה, וכן בכל המלאכות המתחלפות. ועל זה הדרך יעשה קצתם תופרים וקצתם אורגים וקצתם בונים, וישלמו בזה האופן כל המלאכות המצטרכות למדינה עד שישלם בזה תקון המדינה, ויהיה כל רבוי המלאכות מושפע מהראש הראשון עם היותו אחד אחדות גמורה.

כן האל יתברך עם היותו אחד אחדות גמורה ימשך ממנו הרבוי, ולא יחייב זה רבוי בעצמותו. ויאמרו שההקדמה האומרת כי מאחד לא יסודר אלא אחד היא נצוחית, ואמנם תצדק בפועל הפרטי המעויין, אבל בשם יתברך שהוא הפועל הכולל המשולח, עד ששם הפועל יאמר עליו ועל זולתו בשתוף השם, כי הוא לא ייוחד בפעל זולת פעל, כי יחסו אל כל הפעולות שוה, יאמר שהוא אמנם יפעל רבוי הפעולות הפרטיות המתחלפות בעבור האחדות הגמורה, וזה כדי שיקשרו כל חלקי המציאות קצתם בקצת ויהיה הכל אחד, וימצאו כל הנמצאות הרבות לתכלית אחת בלבד והוא קיום המציאות, כמו שהנפש המדברת אשר באדם עם היותה אחת תפעל פעולות מתחלפות לתכלית אחת, והוא קיום האדם. ועל זה הדרך לא יסודר ממנו יתברך אלא פעל אחד שהוא הסדור הכולל, וימצאו בו רבוי ענינים כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה.

ויאמרו כי אף אם הנמצאים הפשוטים אשר אין להם התלות בחומר כלם הם סבה קצתם לקצת ויעלו אל סבה אחת פשוטה, הנה רבוי הגשמים אמנם נמצא מרבוי אלה ההתחלות כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה, שאם לא נמצא זה הרבוי היה המציאות חסר ולא היה מגיע ממנו התכלית האחת השלם אשר הוא מגיע עתה, ובעבור זה ימצא בגלגלים התחלפות התנועות בעבור התחלפות התחלותיהם, וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא התנועה היומית, להורות על שהתחלתם אחת ושכלם יעלו אל סבה אחת ושכל התחלפות תנועותיהם הוא לתכלית אחת.

אמר אבן רש"ד שהאל צוה אל ההתחלות שיצוו אל הגלגלים שיתנועעו אלה התנועות, ושבמצות המצוה עמדו השמים והארץ, כמו שבמצות המלך הראשון במדינה עמדו

המצווים המסודרים ממי ששם אותו המלך מושל על ענין מעניני המדינה ועל מי שבה ממיני האנשים, וזאת המצוה והאמונה הוא השורש במצוה והאמונה שחוייבו על האדם להיותו חי מדבר, זה תורף דברי אבן רש"ד בזה בספר הפלת ההפלה.

והנך רואה כי אחר כל אלה הדברים הוצרך להודות כי קיום השמים והארץ הוא על צד המצוה והאזהרה לא על צד החיוב, כי לעולם לא צוייר המצא הדבר החמרי מן השכל הנקי מחומר, הפשוט בתכלית הפשיטות, על צד החיוב אלא על צד המצוה, וזה יורה על החדוש בהכרח, רצה לומר היות העולם נמצא ומתקיים ברצון רוצה, כמו שכתבנו בפרק שלישי מזה המאמר, וכאלו טבע האמת הכריחו להודות זה.

והעולה בידינו הוא, הן לפי דעת אבן סינ"א והרמב"ם ז"ל והן לפי דעת אבן רש"ד שכתב בשם קדומי הפילוסופים, כי רבויי הדברים שנמצאו בעולם הם מצד האמצעיים לא מצד שימצא רבוי בהתחלה ראשונה כלל, כי אחדותו אחדות פשוטה בתכלית הפשיטות, ולזה הוא שצונו בכתוב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כלומר שנאמין שעם שהוא אלהינו, רצה לומר שהוא סבת הרבוי, הנה הוא אחד אחדות גמורה. ויספיק זה בהבנת שורש האחדות ומה שיתלה בו מן הדברים באופן שלא יחייבו רבוי בעצמות האלוה יתברך. ונתחיל עתה לדבר בשורש השני, שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף.

פרק יד

כבר נתאמת במופת שהשם יתברך אינו גוף ולא כח בגוף, ולזה יחוייב לסלק ממנו יתברך כל מקרי הגוף וההתפעליות הגשמיות, ולפי זה צריך טעם למה שנמצא בדברי הנביאים כולם שהשם יתברך אל קנא ובעל חמה ונוקם ונוטר, אמר נחום אל קנא ונוקם ה' נוקם ה' ובעל חמה נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו, ואלו כולן הם הפעליות גשמיות, ומלבד זה הם מדות מגונות שראוי שלא ליחסם לשום שלם אף כי לשם יתעלה ברוך הוא, ונמצא הכתוב ייחס אליו הגאוה, ה' מלך גאות לבש, וכן נמצא שייחס אליו הכמרת הרחמים, אמר יחד נכמרו נחומי, וייחס אליו העצב, ויתעצב אל לבו, וייחס אליו קוצר הנפש, ותקצר נפשו בעמל ישראל.

ונאמר כי למה שהנביאים כולם יכוונו להישיר כלל האנשים לעבודת השם ואהבתו, וההמון אינם נכנעים לעבודה כי אם מיראת העונש, ידברו בלשון מובן לכלל העם, ולפי שבלשון בני אדם כשהמלך עושה משפט במורדים בו ונותנים המלכות לזולתו, יאמר עליו שהוא קנא ונוקם ושהוא בעל חמה, כן יאמרו הנביאים על השם יתברך כשיעשה דין בעוברי רצונו שהוא אל קנא ונוקם ושהוא בעל חמה, להיות הפעל הנמשך ממנו על עוברי רצונו פעל הנוקם והנוטר והמקנא.

וכן ייחס אליו העצב על זה הדרך, כי כמו שבני אדם עצבים כשמביא ההכרח אל שיהיו מעשי ידיהם נשחתים, כן אמר הכתוב ויתעצב אל לבו, וסמך לו ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי וגו' כי נחמתי כי עשיתים, לפי שהיה עושה פעל מי שהוא מתנחם על מה שעשה ורוצה להשחיתו, וכמו שהאדם כשמביא ההכרח להשחית מעשה ידיו מצד הדין מבקש דרך לבלתי השחית הכל, כן השם יתברך בקש דרך לבלתי השחית הכל, ולזה סיים ונח מצא חן בעיני ה', כלומר שהשם יתברך סבב שיתקיים העולם על ידי נח ובניו.

ועל זה הדרך הוא מה שאמר הכתוב ותקצר נפשו בעמל ישראל, שעשה פעל כאדם המצטער ונפשו קצרה בעמל חברו ומכניס עצמו בדוחק להושיעו, כן השם יתברך אף על פי שישראל חטאו ולא היו ראויין באותה שעה לאותה הצלה גדולה, הושיעם מצד עצמו כאלו התפעל מצרתם ועמלם, על דרך ראה ראיתי את עני עמי אשר וגו' וארד להצילו מיד מצרים וגו', וכן יחד נכמרו נחומי.

ויתר ההתפעליות הגשמיים ראוי שיובנו על זה הדרך, שהם לתת הבנה אל בני אדם מן הפעל הנמשך ממנו כדי לשכך את האוזן, כמו שנמצא הכתוב אמר בפירוש ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה, ואף על פי כן ייחס אליו הכלים הגשמיים, אמר הכתוב על הלוחות, כתובים באצבע אלהים, כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך, וכן ימינך ה' נאדרי בכח, ידיך עשוני ויכוננוני, וכן רבים, כי להיות הכתיבה באדם נעשית באצבע ייחס אליו האצבע, ולהיות הגבורה באדם נמשכת מן הימין ייחס אליו הימין, ולהיות הפעולות האנושיות נעשות בידים ואצבעות ייחס אליו הידים והאצבעות, ולהיות קבלת הדברים באדם נמשכת אל שמיעת האזנים אמר תהיינה אזניך קשובות.

ועל זה הדרך הוא מה שאמר השם והיו עיני ולבי שם כל הימים, שנאמר על בית המקדש, רצה לומר השגחתי ורצוני, שזהו הוראה על היותו רוצה בקיומו, וכן מה שתארו הנביאים את השם כמלך יושב על כסא באמרו ואראה את ה' יושב על כסא, ושם נאמר כי את המלך ה' צבאות ראו עיני, ויתארוהו בגבור, ה' כגבור יצא, ה' גבור מלחמה, כל זה הוא לתת הבנה אל האנשים מעוצם כבודו והדרו, וזה שאמר דוד כבוד מלכותך יאמרו וגו' להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו, כלומר אינם מתארים אותך בכך אלא להודיע לבני האדם, אבל לא שידמה מלכותך למלכות בשר ודם, כי מלכותך הוא נצחי כי הוא מלכות כל עולמים, ואמנם נאמר כדי לתת הבנה אל בני אדם לא זולת זה.

ואמנם מה שנמצא הכתוב ייחס אליו הגאוה עם היותה מדה מגונה באדם, כמו שאמר הכתוב תועבת ה' כל גבה לב, הטעם בזה כי אין ראוי לאדם להתגאות בשום שלמות ולא

בשום מעלה כי הכל בא מהשם, ואין ראוי לאדם שיתגאה במה שאינו שלו, על החכמה אמר הכתוב כי ה' יתן חכמה, ואמר משיב חכמים אחור ודעתם יסכל, הרי שבאר שאין חכמת אדם כלום, וכי החכמה באה מהשם ולא מזולתו, וכן העושר אין ראוי לאדם שיתגאה בו כי אינו שלו, אמר דוד כי ממך הכל ומידך נתנו לך.

וכן המלכות וכל התנשאות ומעלה הוא ממנו יתברך, אמר הכתוב לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש, ואמרו רבותינו ז"ל ואפילו ריש גרגותא משמיא מוקמיה ליה, וסיים דבריו והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל וגו', כלומר אחר שהכל בא מאתו יתברך ואין ביד האדם דבר אלא מצד השם וברצונו, כי בידו לגדל ולחזק לכל, אין ראוי שיתגאה במה שאינו שלו ואינו בידו, ועל כן הגאוה לא תאות אלא לשם שהכל בא מאתו ולא מזולתו, ולזה ייחס אותה הכתוב אליו ואמר ה' מלך גאות לבש, ואמר משה אשירה לה' כי גאה גאה, ותרגם אנקלוס ארי אתגאי על גותניא וגאותא דיליה היא.

ועל כן המתגאה במה שאינו שלו ראוי שתוסר ממנו אותה מעלה, להורות שאין הכבוד והמעלה אליו מצד עצמו אלא מהשם וברצונו. וכן נמצא הכתוב אומר על נבוכדנאצר שהיה מתגאה בכבוד ומלכות, וכדו רים לבביה ורוחיה תקף להזדא הנחת מן כרסיא מלכותא ויקרא העדיו מניה, ונאמר עד דיא תנדע די שליט עילאה במלכות אינשא ולמן די יצבא יתנינא ושפל אנשים יקים עלה.

וכן בנגיד צור על שהיה מתגאה לומר שהוא אל אמר הכתוב יען גבה לבך ותאמר אל אני וגו' האמור תאמר אלהים אני לפני הורגך ואתה אדם ולא אל ביד מחללך, שיראה מזה שהשם פוקד על המתגאים במה שאינו שלהם, כי המתגאים במלכות השם מסיר המלכות מהם ונותנו לשפל אנשים, כדי שיוכר לכל שאין המלכות של אדם ולא בידו, וכן המתגאה באלהות שעושה עצמו אלוה השם פוקד עליו לתתו ביד הורג, שזהו הגמול האמתי למתגאה בשהוא אל, להראות חרפתו שאין בו יכולת להציל את עצמו, וזה כי מדרך האלוה להחיות המתים ולהציל לקוחים למות ולחשוך מטים להרג, ולהיות נצחי, וזה בהפך שהשם מסגירו ביד הורג, להורות שאינו אל, אחר שיש לאדם יכולת עליו להרגו ואין לאל ידו להציל עצמו ולחשוך נפשו מני שחת, אבל השם יתברך אשר בידו נפש כל חי הוא ממית ומחיה והוא הנותן שלמות לכל נמצא, ואין שום שלמות בא לו מזולתו כמלכים ששלמותם בא להם מזולתם, כי המלכים אין מלכותם מתעלית אלא מצד הכבוד הנעשה להם מזולתם, שאם לא מצד הכבוד לא יוכר שהוא מלך ושיש לו יתרון על זולתו, ולזה הם כאלו הכבוד מושל עליהם, אבל השם יתברך אינו כן, כי הוא מושל על הכבוד, ולזה נקרא מלך הכבוד.

וזה כי הדרת המלך ברב עם כדי שיהיה כבודו מתרבה, והשם יתברך לפי שהוא מלך על הכבוד אין מלכותו מתעלית בזולתו ולא משתנית בהשתנות הנמלכים ובהתמעטם. אמר המשורר קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כלו אומר כבוד, כלומר שאפילו כשהקדוש ברוך הוא עושה דין ומשחית היערות והבעלי חיים אין מלכותו וכבודו מתמעטת בזה, כי בהיכלו, רצה לומר במדרגתו, הכל הוא כבוד, והביא ראיה לזה כי ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם, רצה לומר כי השם היה בזמן המבול, שהיה העולם מלא קודם המבול מאנשים ומבעלי חיים ונשחת הכל ולא נשאר רק נח ואשר אתו בתבה, ואף על פי כן לא נשתנית מלכותו מכמות שהיה, וזהו וישב ה' מלך לעולם, ואמר וישב ולא אמר ויהי, בעבור כי תאר הישיבה הוא יותר קיים, כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף ישב, ועל כן ייחס אליו הנביא תאר הישיבה יותר מזולתו מן התארים, אמר וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא, ולא אמר וארא את ה' על כסא רם ונשא, כי לפי שתאר הישיבה מורה על תאר היותר קיים מבלי שנוי, ייחסוהו אליו יתברך אף על פי שלא יפול עליו לא עמידה ולא ישיבה, אמרו רבותינו ז"ל במסכת חגיגה שאין למעלה לא עמידה ולא ישיבה, ועל זה הדרך ראוי שיובן בכל ההתפעליות הגשמיים הבאים בכתובים מיוחסים לו יתברך, שהם אמנם נאמרים כדי לתת הבנת הענין אל האנשים לא שיהיה הענין כן באמת, וכלל גדול אמרו רבותינו ז"ל בזה, דברה תורה כלשון בני אדם.

פרק טו

השמחה היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא התפעלות בלי ספק, ונמצא הכתוב ייחס אותה אליו יתברך, אמר ישמח ה' במעשיו, ואנשי כנסת הגדולה תקנו במטבע הברכות שהשמחה במעונו, ונראה כי השמחה תיוחס אליו על הפך הענין שייוחס אליו העצב, שאם ייוחס אליו העצב שהוא תואר הפחיתות כל שכן שראוי שתיוחס אליו השמחה שהוא התואר החשוב, כי ידיעת ההפכים אחת, וכמו שהעצב נאמר בלשון בני אדם על ההתפעלות המגיע מן הדבר הנעשה הפך הרצון, כן השמחה תאמר על ערבות הפקת רצון האדם והגמר כונתו בקיום מעשיו, ועל זה הדרך יאמר בהעברה על ה' השמחה על הפך הענין שיאמר עליו העצב כמו שפירשנו למעלה, ואמר הכתוב ישמח ה' במעשיו, כלומר שרצה בקיומם, וכן שהשמחה במעונו רוצה לומר שעיקר הקיום הוא בעליונים שהם קיימים באיש לא בתחתונים שאינם קיימים אלא במין, ועל כן אומרים אותה בשעת הזווג, לפי שהשמחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום, והעצב בהפסד וההעדר. וכבר אפשר שנאמר כי שהשמחה במעונו ירמוז לענין יותר עמוק מזה, והוא על דרך מה שכתבו הפילוסופים שהשם יתברך ישמח בעצמותו במה שיש לו מהיופי וההדר

והשלמות בעצמו ממה שלא יצטרך אל הזולת, ושכלם מושפעים ממנו וצריכין אליו ואין להם קיום אלא בו, ובאור זה שאין שמחתו יתברך תלויה במה שזולתו מן הנמצאים לא הנפסדים ולא הקיימים, אבל שמחתו הוא בעצמותו בלבד, וזהו שהשמחה במעונו, כמו עוז וחדוה במקומו, שרצה לומר במדרגתו, או בעצמותו, כמו ברוך כבוד ה' ממקומו, כמו שיבא.

וזה, כי כמו שיש אל החכם שמחה במה שהוא מרגיש בעצמו משלמות החכמה עד שכל שאר החכמים צריכים אליו ומושפעים ממנו והוא אינו צריך אליהם, כן השם יתברך שש ושמח במה שהוא אין מציאותו תלוי בזולתו ושמציאות הכל תלוי בו, עם היות שאין יחס בין שתי הערביות כלל, כי ערבות החכם הוא מצד מה שישיגו מזולתו, רצה לומר מהשם ומשאר הנמצאים המושפעים ממנו, והוא יתברך שמחתו בעצמותו מבלי הבטה אל הזולת, וכן ערבות החכם היא בעלת תכלית בהכרח למה שהשגתו בעלת תכלית, ולזה תהיה שמחתו וערבותו מוגבלת ואף על פי שהיא תתוסף תמיד, לפי שכל מבקש איזה דבר כפי ערך הדבר ההוא המבוקש ומדרגתו יהיה הכוסף אליו והשמחה בהשגתו, וכשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בעל תכלית יכלה הכוסף כשישיגנו ותעמוד השמחה או תפסק, אבל כשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בלתי בעל תכלית אי אפשר שיכלה הכוסף ולא שתפסק ההשגה, ולזה תתמיד השמחה עם שהיא תמיד מוגבלת, כמו שההשגה מוגבלת תמיד.

ובעבור זה אמר הכתוב ישמח לב מבקשי ה', כי להיות השם יתברך ושלמותו בלתי בעלי תכלית, כל מבקש ה' אף על פי שישיג מה שישיג ממנו לעולם, תשאר התשוקה ותתמיד השמחה ולא תפסק, אבל תגדל תמיד כשתגדל ההשגה, ובעבור זה אמר המשורר דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד, כלומר כי השמחה במה שתשיגו ממנו לא תפסק עוד, כי תמיד תוסיפו שמחה מצד היותו יתברך בלתי בעל תכלית, וכל מה שיושג ממנו מדרגה מה ימצא בו דרוש נכסף בלתי מושג, וזהו שרמז באמרו ועוזו. ועל זה הדרך יתפרש ישישו וישמחו בך כל מבקשיך, רצה לומר כי מצד היותו יתברך בלתי בעל תכלית תהיה השמחה מתמדת ונוספת תמיד, וזהו שאמר ויאמרו תמיד יגדל ה', כלומר כי כל מה שישיגו יותר יכירו כי הוא יותר גדול, ותמיד יכירו כי הוא בלתי בעל תכלית ותמיד יאמרו יגדל ה', ותגדל השמחה יותר, ואף על פי שמה שישיגו תמיד הוא דבר מוגבל.

אבל שמחתו יתברך בעצמותו בלתי מוגבלת ומתמדת, להיות כל שלמות שהוא משער מעצמו בלתי בעל תכלית והיות נמצאים בעצמותו שלמיות בלתי בעלי תכלית קיימים בלתי משתנים אינם ממין שום שלמות מן השלמיות המושגות אצלנו, ואולם בחסד אלהי

ישיג האדם מדרגה מה ממעלתם, וזהו מה שאמר הכתוב מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון, רוצה לומר כמה גדול ויקר חסדך שאי אפשר שתושג מדרגתו, ועם היוקר והחשיבות הזה הוא מן הפלא היות בני אדם חוסים בצל כנפיך, וכנף במקום הזה מורה על הסתר והעלם, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בשתוף כנף מן ולא יכנף עוד מוריך, ויהיה פירושו כי הדבר שהוא בלתי בעל תכלית אי אפשר שתושג מדרגתו אבל הוא נסתר ונעלם, ועם כל זה בני אדם חוסים בצל ההסתר ההוא שהוא סתר עצמותו וחסדו ושאר התארים הנמשכים מאתו, ואמר כי מן ההשגה שמשיגים מצל ההסתר ההוא, שהיא השגה שכל הנמצאות משתלשלות ממנו, והשגת הפעולות הנמשכות מחסדו ומיתר התארים המתיחסים אליו, הם מתענגים תענוג נפלא והם שבעים ממנו, וזה בעולם הנשמות, וזה הוא אמרו בלשון עתיד ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם, רוצה לומר כי במה שישיגו משאר הנמצאות המשתלשלות ממך הנקראים אחורים, הרמוז אליהם במה שנאמר למשה וראית את אחורי, והם הנקראים דשן ביתך, יהיו דשנים ורעננים ושבעים כל טוב, אבל נחל עדניך, רוצה לומר מאותו הנחל הנמשך ממה שאתה מתעדן ממנו ומתענג בו שהוא עצמותך והתארים והשלמיות הבלתי בעלות תכלית אשר בך שאתה מתעדן בהן, אין להם דרך ומבוא להשיג ולשתות ממנו מעצמם, רוצה לומר מצד השגתם, אלא אם כן תשקם אתה ממנו דרך חסד, ולזה אמר תשקם ולא אמר ישתו, לפי שאינן מושגות לאדם אלא דרך חסד, וקרא אותם עדניך לשון רבים להיות השלמיות אשר בו יתברך רבים או בלתי בעלי תכלית כמו שיבא

ואמר כי עמך מקור חיים באורך נראה אור, לבאר שאין שם מונע מהשיג התענוג הנפלא הזה מצד שהתארים והשלמיות ההם הם נצחיים והאנשים אינם נצחיים, כי עמך מקור חיים ובידך לתת להם חיים נצחיים. גם אין מניעות מצד שאין בכחם לקבל עוצם התענוג ההוא, כי כחך הגדול יכול לתת להם הכנה וכח לקבלו, כי באורך נראה אור, כלומר כי אפילו ההשגות החושיות לא נשיגם ולא יגיעו אלינו אלא מצד החסד הנמשך מאתך, וזה כי האור אין בנו כח להשיגו אבל הוא מכהה ראותנו אם לא מצד האור האלהי הנותן בנו כח להשיג קצתו ומוציא ראותנו מן הכח אל הפעל, וזהו אמרו נראה אור ולא אמר האור, כי קצתו נשיג ולא כלו.

ואפשר כי באורך נראה אור ירמוז אל ההשגה השכלית, לומר כי מצד השכל המושפע ממך שהוא אורך נשיג איזו השגה בו שהוא אור לאור באור החיים הנצחיים, ובעבור זה הוא שנבקש ממך שימשך ממקור השלמיות אשר בך קצת תענוג אלינו על צד החסד, ומה שאמר משוך חסדך ליודעיך, לבאר כי חסד ההשגות ההן ראוי שיהיה נמשך

ליודעיך יותר מזולתם, אבל לישרי לב והם המון המאמינים ראוי שימשך אליהם השכר המיועד מצד התורה דרך צדקה, וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב, כי הצדק האלהי יגזור שישיגו המאמינים מדרגת החיים הנצחיים המיועדים מצד התורה מצד היותם בוטחים בשם ומאמינים בתורתו, אף על פי שלא יספיקו להשיג השגה שכלית, כמאמר הנביא וצדיק באמונתו יחיה, הרי שיעורי השגת החיים הנצחיים מצד האמונה, כי לא ירמוז בזה אל החיים הגופיים, שאין הצדיקים המאמינים חיים בהם יותר מן הרשעים הבלתי מאמינים, אבל הנביא ירמוז בזה אל החיים הנצחיים, כמו שיבא בעזרת השם.

פרק טז

השחוק שם משותף, יאמר על השמחה, כמו ויפול אברהם על פניו ויצחק, שפירושו וישמח, כמו שתרגם אונקלוס וחדי.

ויאמר על הלעג, כמו שחוק לרעהו אהיה, ופעמים יבאו השחוק והלעג יחד על דבר אחד ויהיה ענינם ענין השמות הנרדפים, כמו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו, כי השחוק ימשך לאדם על צד הלעג ממה שראוי להלעיג עליו, וזה כשאדם משער בזולתו חסרון מה במאמריו או במעשיו ויראה או ירגיש בעצמו יתרון באשר לא יכשל הוא במה שנכשל חברו במעשה או בדבור, ומתוך כך יתחדש השחוק דרך לעג כשיראה חברו שאינו עושה או אינו אומר מה שראוי כפי החק האנושי או כפי מדרגתו.

ובעבור זה ייוחס אליו יתברך השחוק והלעג, כאמרו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו, וזה לפי שרואה אותם אומרים ננתקה את מוסרותימו וגו', שהם דברים שאין מחק האדם לאמרם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו תאמר לו כלום יש בן שמורד על אביו, אלא הוה הא נמי הוה, שיראה מדבריהם שזה דבר זר בחק האדם עד שראוי להלעיג על האומר כן, ועל זה הדרך ייוחס השחוק לשם או לאדם.

ופעמים יקרה לאדם השחוק כשמרמה את חברו בדבר שהיה לחברו ליזהר בו ולא נזהר, ולפי זה תהיה סבת השחוק בכל מקום מפני היות האדם השוחק משער בעצמו יתרון דעת על האחר, בראותו את חברו נכשל בדבר סכלות או כסילות או חסרון ידיעה, ומה שאמרו חכמי חקירה שאדם שוחק בסגולה, כלומר שאין סבת השחוק ידועה, הכונה לומר שסבת התנועות שאדם עושה בעת השחוק נעלמת למה ימשכו אל השחוק והשמחה כשאדם שוחק אותן התנועות, וכן למה ימשך השחוק אל נגיעת האצילים ומשוש מקומות מיוחדים שבגוף, אבל סבת השחוק הבא לאדם על צד הלעג כבר תהיה ידועה על הדרך שבארנו ביושב בשמים ישחק.

פרק יז

מקום שם נאמר על הדבר המקיף בגשמים ומגביל אותם, ומה שאינו גשם לא יאמר עליו שהוא במקום, כי לא יפול שם המקום אלא על דבר המתמלא מגשם אחד בעל מרחקים שיכנס בו והוא מוקף ממנו, ולזה אי אפשר שנאמר על ה' ולא על השכלים הנבדלים שהם במקום, לפי שאינם גשם בעל רחקים שיקיף המקום בהם.

אמר הכתוב מבאר זה הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, כלומר שאינך צריך אל מקום שתעמוד בו, ומה שאמר הכתוב ושכנתי בתוך בני ישראל, וכן והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם, לא שיהיה צריך אל מקום שישכון בו אבל בעבור כי הראות הכבוד יהיה באמצעות גשם הנראה לחוש, כמו אש או עמוד הענן, אמר הכתוב ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, והנה כבוד ה' נראה בענן, וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה, כי הראות עמוד הענן פתאום או לבת אש מתוך הסנה והסנה איננו אכל הוראה על שכבוד השם הבלתי נראה לחוש הוא שם, לכך ייחס הכתוב אל שכינת הכבוד מקום מיוחד, לא שיצטרך הכבוד אל מקום ולא אל גשם שיעמוד בו, ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקיימו נקרא האל מעון, אמר משה ה' מעון אתה היית לנו, כלומר שאתה מעמיד העולם ומקיימו כמקום שמעמיד הדבר ומקיימו, ובעבור זה קראוהו רבותינו ז"ל מקום, ברוך המקום שנתן תורה לישראל, וכן והניף ידו אל המקום ואסף המצורע.

ונקרא עצם הדבר מקום, כאמרם ז"ל ממקומו הוא מוכרע, וכן ברוך כבוד ה' ממקומו, כלומר כי כבוד השם יתברך הנראה לנביאים מושפע מעצמותו יתברך בלי שום אמצעי, לא שיהיה מקום אל הכבוד חלילה.

אבל מה שיש בו מקום עיון הוא אם אפשר ליחס אליו הצד, כי אף על פי שהוא יתברך איננו במקום כבר אפשר שייוחס אליו צד מיוחד כמו צד המעלה, אמר הכתוב כי האלהים בשמים ואתה על הארץ, וכל החכמים מסכימים שהשמים משכן לרוחניים אף על פי שאינם צריכים מקום, ויראה מזה כי אף על פי שאינו גשם כבר אפשר ליחס אליו הצד ולא יחייב זה היותו גשם, כמו שנאמר בנפש שאף על פי שאינה גשם היא בצד מיוחד, כאלו תאמר בגוף, כי אחר שאינה חוצה לו אף על פי שאינה במקום היא מתיחדת במקום מוגבל. וכן נאמר בנפש הרשע שהיא נדונת בגיהנם, כי אף על פי שאינה גוף שתהיה במקום כבר יגביל אותה המקום ותמצא בו כדי שתקבל עונשה על דרך שנמצאת בגוף לחטוא ואף על פי שאינה גשם, ועל הדרך הזה אפשר שנאמר בשם יתברך שאף על פי שאינו במקום, שהוא בצד המעלה או המטה או בצד מיוחד.

ואפשר לחלוק על זה ולומר כי קיום הצד יחייב המקום בהכרח, כי הצד הוא או המעלה או המטה, והמעלה והמטה מקום בלי ספק, ויש להשיב על זה ולומר כי המעלה במוחלט אינו מקום, שהרי הגלגל העליון הוא המעלה במוחלט ונתבאר שאינו במקום, כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף בו, ועל כן יהיה אפשר ליחס אליו צד המעלה אחר שאינו מקום. אלא שזה הוא בנוי על דעת אריסטו האומר שהמקום הוא התכלית המקיף בגשם מחוץ, ובעבור זה יאמר כי כלל העולם אינו במקום לפי שאין חוצה לו דבר אחר יקיף בו. וזה הדעת מבואר ההפסד, כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים, כי חלקי האש אין להם תכלית מקיף מחוץ אלא חלקים אחרים אשיים או אוירים, והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח והוא מתחלף למקום חלקי האש, וכן בשאר היסודות. ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם עומדים מוכרחים במקומם, כי המקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח שהוא המעלה, ויהיו לפי זה כל חלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל, וכן יתחייב זה בשאר היסודות. ואם מקום יסוד הארץ הוא שטח יסוד המים המקיף בה מחוץ, לא יהיה מקום הארץ המטה במוחלט כמו שהניח הוא, לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז. ועוד יתחייב לו לומר שיהיה מקום החלק גדול ממקום הכל, כי גשם אחד כדוריי כשילקח ממנו קצת ממה שבתוכו יצטרך אל שטח יותר גדול שיקיף בו מבית ומבחוץ. וכן יתחייב לו לומר שהגשם האחד יהיה לו מקומות רבים מתחלפים בגודל והקוטן, כי הגשם האחד כשיתחלק יצטרכו חלקיו אל מקום יותר גדול מאשר בתחלה, וכן כשיתחלקו חלקיו לחלקים אחרים וחלקים לחלקים, וזה הפך מה שהניחו אקלידס בספר הכבדות והקלות, שאמר שם כי הגשמים השוים ימלאו מקומות שוים, וזה שקר לפי ההנחה הזאת, כי כבר יהיו ב' גשמים שוים ואם יתחלק האחד יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחר השוה אליו. וכל אלו הבטולים יתחייבו לאומר שהמקום הוא השטח המקיף מחוץ. אבל אם היה המקום הוא הפנוי והריקות שיכנס בו הגשם לא יתחייב דבר מאלו הבטולים. ומה שאמר אריסטו כי למאמר האומר בשיש הנה רחקים עומדים בעצמם ושהרחקים הם המקום יתחייבו שני שקרים, האי שיהיו לדבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד בלתי בעלי תכלית, והשני שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום שהוא בספל למים מצטרך אל מקום, הנה אמנם היה מתחייב זה אם היו הרחקים מתנועעים, אבל אם נאמר שאינם מתנועעים ושהגשם וחלקיו הם המתנועעים ממרחקים אל מרחקים, לא יתחייב מזה בטל כלל, כי הספל והמים כל אחד עומד במרחקים מיוחדים לא יומרו אותם המרחקים

בהתנועעם יחד, ולפי דעת זה יהיה הגלגל העליון וכל העולם במקום, ואי אפשר לפי זה ליחס אליו יתברך הצד כמו שלא ניחס אליו המקום.
ומה שייחס אליו הכתוב צד המעלה באמרו היושבי בשמים, יושב בשמים ישחק, ודומיהם, אפשר כי בעבור שהכח האלהי יראה יותר בתנועת הגלגלים לחוזק ותמידות תנועותיהם, ושהם מחומר נכבד משאר הגשמים, וצד המעלה הוא יותר נכבד, על כן יאמרו שהם משכן לרוחניים. ואולי כי ייחס אליו הכתוב הצד כדרך שייחס אליו המקום ושאר התארים הגשמיים על דרך שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם. ונפסיק הדבור בשורש שאינו גוף ולא כח בגוף, כי ממה שאמרנו ילקח ראיה על הדומה לו.

פרק יח

השורש השלישי שאין לו התלות בזמן. ובאורו שהוא נמצא קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן, ולזה יהיה כחו בלתי בעל תכלית, וזה כי כל מי שיש לו התלות בזמן יהיה כחו בעל תכלית בהכרח בכלות הזמן ההוא, ואחר שהוא יתברך אין לו התלות בזמן יהיה כחו בלתי בעל תכלית, ועל כן ראוי שיובן כי כשיאמר עליו שהוא קדמון אמנם יאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, כי קדמון יאמר על כל דבר בצרוף אל דבר אחר, כמו שנאמר כי נח קדמון מדוד וחנוך מאליהו בעבור שהאחד היה בזמן קודם לזמן שהיה בו האחר, והוא מבואר כי שם הקדמון הנאמר עליו יתברך אינו נאמר בצרוף אל דבר אחר, כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן מה, כי יהיה הזמן לפי זה מגביל מציאותו, ואם הזמן מגביל מציאותו יהיה הזמן קודם לו בהכרח, ויהיה נמצא בזמן זולת זמן ויקדם לו ההעדר, וכל מה שיקדם לו ההעדר הוא אפשרי המציאות ולא מחוייב המציאות כמו שבארנו, עם שהכתוב אומר מי הקדימני ואשלם וגו', כלומר שהוא קודם לכל הנמצאים ולא קדם לו דבר. ולזה ראוי שיובן ענין הקדמות הנאמר עליו יתברך ענין שוללי, והוא שלא קדם לו דבר ולא העדר אבל נמצא תמיד על תואר אחד קיים מבלי שנוי.
וכן שם הנצחי הנאמר עליו יתברך רוצה לומר שלא יתאחר אליו דבר, כי כמו שאי אפשר שיקדם לו הזמן כמו שבארנו, כן אי אפשר שיתאחר אליו דבר ולא שיעדיף עליו הזמן מצד התכלית כמו שלא יקדם לו מצד ההתחלה, שאם היה הזמן עודף עליו מצד התכלית היה נמצא בזמן זולת זמן ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות כמו שבארנו בקדמון, ולזה יהיה ענין הקדמות והנצחיות הנאמר עליו יתברך שב אל ענין שולליי, והוא שלילת ההעדר מצד ההתחלה ומצד התכלית.
וזה אף אם היה הזמן הוא המשך הבלתי משוער המדומה במחשבה, שהוא נמצא תמיד קודם בריאת העולם ואחר העדרו, אלא שלא היה באותו המשך הסדר הנראה מצד תנועת

הגלגל, אחר שלא היה הגלגל מתנועע ולא נמצא. וזהו דעת רבותינו ז"ל שהמשך הוא הזמן בשלוח, כי הם יקראו הזמן המשוער או הנספר בתנועת הגלגל סדר זמנים לא זמן סתם, ויהיה הזמן לפי זה שני מינים, ממנו נספר ומשוער בתנועת הגלגל, ויפול בו הקודם והמתאחר והשוה והבלתי שוה, וממנו בלתי נספר ומשוער והוא המשך שהיה קודם מציאות הגלגל שלא יפול עליו השוה והבלתי שוה, והוא אשר קרא הרמב"ם ז"ל דמות זמן בפרק י"ג משני, וזה המין אפשר שיהיה נצחי, והמתהוה או המתחדש הוא סדר הזמן לא הזמן, ובזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות שיש במהות הזמן אם הוא הוה בזמן אם לאו, כי אף על פי שהזמן לא יתחדש ולא יתהוה, מכל מקום סדר הזמן כבר יהיה בזמן.

וגם מה שספקו על העתה בשאמרו כי העתה הוא אשר יחלוק בין הזמן הקודם מן המתאחר, וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון, ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל נצחי, איננו ממה שיקשה לפי זה הדרך, כי הזמן שיש בו תנועה יש בו קודם ומתאחר, אבל הזמן שאין בו תנועה אין בו קודם ומתאחר, ואין שם זמן משוער, כי לא יפול השעור בזמן בזולת תנועה, ולא יאמר בו קודם ומתאחד אלא בהעברה ובהקל מן הלשון, כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא ריקות ולא מלוי, ואם יש שם חוץ בהכרח יש שם ריקות או מלוי, אלא שמלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, וכן קודם ומתאחר הנאמר על המשך המדומה קודם בריאת העולם.

ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצויר שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי, וכן איך יצויר משך קודם בריאת עולם בלי קודם ומתאחר כמו שהוא בסדר הזמן הנמצא היום, על כן אמרו רבותינו ז"ל לא ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור, כי מה למעלה ומה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם, ומה לפנים ומה לאחור ירמוז על המשך שהוא קודם בריאת העולם ואחר העדרו, ויאמר שלא ישאל אם יפול בו קודם ומתאחר אם לאו.

ואל תקשה עלי מאמר רבי יהודה ברי סימון שאמר ויהי ערב ויהי בקר יום אחד מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן, שיראה מדבריו אם שדעתו היה שהגלגל קדום כדעת אריסטו, אם שהמשך הבלתי משוער נקרא סדר זמנים, שאין הדבר כן, אלא שלפי שהמובן מן הפסוקים הוא שלא היה סדר היום והלילה נמצא עד היום הרביעי שנתלו בו המאורות, אמר כי מיום הראשון שנברא הגלגל היה מתנועע והיה נמצא סדר היום והלילה קודם יום הרביעי, ומראה הערב והבקר אשר נאמר אמת הוא, ולא נזכר תליית המאורות והכוכבים ברביעי אלא לבאר שמציאותם מתנועעים בתנועות מתחלפות עד

שיהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים הוא כדי שימשך מהם שפע בעולם השפל בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ, וזהו שבאר ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ, ויתבאר לפי זה מדברי רבי יהודה ברבי סימון כי הזמן המשוער בתנועת הגלגל נקרא סדר זמנים לא זמן בשלוח, כי המשך הוא הזמן בשלוח שאין בו קודם ומתאחר ולא סדר זמנים אחר שאין בו תנועה.

ואולם אם הזמן איננו המשך המדומה אלא המשוער בתנועת הגלגל כמו שהוא דעת אריסטו, יהיה ענין הקדמות והנצחיות שהוא קודם לכל הנמצאים ולזמן הנספר בתנועת הגלגל, ויהיה הקדמות והנצחיות עם היותם מתחלפים ענינם ענין אחד, והוא שהוא נמצא קודם הזמן ואחר הזמן תמיד על ענין אחד.

ולזה שמנו שורש שאין לו התלות בזמן, כדי לכלול הקדמות והנצחיות כאחד, הן שיהיה הזמן המשך המדומה כדעת רבותינו ז"ל או הנספר בתנועת הגלגל כדעת אריסטו. וכן נמצא הכתוב בכל מקום שיתאר השם יתברך בשהוא ראשון יתארהו בשהוא אחרון, לרמוז שיש לו תואר אחד מורה על שניהם והוא שאין לו התלות עם הזמן, אמר ישעיה כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים, רצה לומר אין בכל הנמצאים מי שיתואר בשהוא ראשון והוא אחרון זולתי, כי כל הנמצאים מבלעדי יקדם להם או יתאחר להם הזמן ולזה הם אפשרי המציאות, אבל אני אחר שאין לי התלות בזמן אינני אפשר המציאות אבל מחוייב המציאות, ולזה סיים ומבלעדי אין אלהים, כלומר אין בכל הנמצאים מי שיהיה מחוייב המציאות, רוצה לומר יכול על הכל, זולתי, כי אין בהם מי שיפול עליו שם ראשון ואחרון מבלעדי, ובעבור כן יתבאר כי אני לבדי האלהים, רוצה לומר מחוייב המציאות.

פרק יט

וממה שבארנו שהוא יתברך אינו נופל תחת הזמן יתבאר שכל תואר שיתואר בו הוא יתעלה, הן שיהיה חיובי או שולליי, ראוי שיהיה קדמון ונצחי כמוהו, רוצה לומר שהוא בלתי בעל תכלית מהבי צדדים, הן מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר, כי אי אפשר שימצא בו שום תואר אחר שלא היה, שאם כן יהיה הוא יתברך מחובר מן המחודשים, וכל המחובר מן המחודשים מחודש, ולא יהיה אם כן קדמון בשלוח. וכן אי אפשר שיהיה בו בזמן זולת זמן, שאם כן היה משתנה, והוא יתברך אי אפשר שישתנה, כי השנוי תנועה ויציאה מן הכח אל הפעל, וכל תנועה בזמן, ויהיה הוא יתברך אם כן צריך אל הזמן כדי שישתנה בו, ואם ישתנה יהיה מחודש ולא קדמון, וכבר נתבאר שהוא קדמון במוחלט, ולזה יתבאר שאי אפשר שיפול עליו שום שנוי.

אבל מה שזולתו מן הנמצאים יפלו תחת הזמן ולכן ישנה אותם הזמן, וזה כי אפילו השכלים הנבדלים אף אם אינם מורכבים מהפכים כדי שישתנו, לפי שההפכים סבת השנוי, עם כל זה כבר יצוייר בהם שנוי מצד הזמן, כי העלול הראשון דרך משל, אחר שהוא מחודש, הנה בימי אברהם היה לו אלפים שנה שנוצר והיום יש לו ה' אלפים שנה ויותר, וכן כל מה שהוא נברא בהכרח יש לו היום יותר זמן ממה שהיה לו בימי דוד, ולזה יפול תחת הזמן, אבל השם יתברך אי אפשר שיאמר עליו שיש לו יותר זמן היום ממה שהיה לו בימי דוד וממה שהיה לו כשברא העולם, לפי שהוא קיים תמיד על ענין אחד קודם שנברא העולם ואחר שיכלה העולם, ולא ישנוהו הזמנים.

וזהו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יבמות על פסוק נער הייתי גם זקנתי, מאן אמריה אילימא דוד מי קשיש כולי האי, כלומר שאין שבעים שנה שחיה דוד מספיקים לעשות הקדמה כוללת שיאמר. ולא ראיתי צדיק נעזב וגו', אלא קודשא בריך הוא, מי איכא זקנה קמיה, אלא פסוק זה שר העולם אמרו, הרי בארו בפירוש שהשם יתברך לא יתואר בזקנה. אבל השכל הפועל שהוא שר העולם יתואר בנערות וזקנה, כי להיותו נברא יפול תחת הזמן, ויפול עליו נערות וזקנה מצד הזמן, אף על פי שלא יפול עליו זה מצד החוזק והחולשה, וזה כי בהכרח ימנו לו מספר ימים ושנים מצד היותו נברא, מה שלא יפול כן על השם יתברך, כי להיותו קודם אל הזמן לא ישנהו הזמן. ולזה אין שום נמצא זולתו שיוכל לומר על עצמו אני אני הוא שתי פעמים אלא האל יתברך להיותו תמיד קיים בתואר אחד, ולזה אמר הכתוב ראו עתה כי אני אני הוא פעמים, אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע, כלומר לפי שאני בתואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי אני יכול להושיע, אבל כל נמצא זולתי אחר שהוא משתנה לא יוכל להושיע.

פרק כ

מלת כל הנחתו הראשונה היא על כללות הדבר, כמו כל פעל ה' למענהו, וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, שפירושו שבכלל הנמצאות הטוב הוא מאודיי וגובר בהם.

ויאמר על כל הפרטים אשר תחת הכלל, כמו כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, שנאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים בלי ספק, וכן ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו וגו' וימל את כל וגו'.

ופעמים יבא על רוב הדבר, שבתי בבית ה' כל ימי חיי, ותשא כל העדה ויתנו את קולם, ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים, ורבים כן.

ופעמים יבא זה הלשון על חלק מהכלל אף על פי שאינו רוב הכלל אלא שהוא חלק גדול, אמר ישעיה כי קצף להי על כל הגוים וחמה על כל צבאם, ולא אמר זה אלא על חלק מועט מן האומות, כמו שפירש בסוף הענין כי זבח להי בבצרה וטבח גדול בארץ אדום, ועליה אמר מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עובר בה, וכן אמר ירמיה שממה תהיה כל הארץ, על חרבן ירושלים, וכן צפניה אמר כי כלה אך נבהלה יעשה את כל יושבי הארץ ובאש קנאתו תאכל כל הארץ, שכל זה נאמר על ארץ ישראל בלבד, וכן זכריה אמר והיה הי למלך על כל הארץ, כי לפי שבבית הראשון היו ישראל עובדי עבודה זרה ולא היו מכירים מלכותו יתברך בכל ארץ ישראל, יאמר כי בבית שני יהיה למלך על כל הארץ, כלומר שיכירו מלכותו בכל ארץ ישראל ויהיו תחת ממשלת הנשיא הבא מזרע דוד ולא יחצו עוד לשתי ממלכות, וראיה לדבר זה שאמר אחר כך יסוב כל הארץ כערבה מגבע לרמון, שזה בלי ספק נאמר על ירושלים ועל חלק מועט מארץ יהודה, כמו שבאר מגבע לרמון נגב ירושלים.

ופעמים תבא מלת כל על חלק מועט מן הכלל, ויהיה פירוש כל מכל, כמו וכל הארץ באו מצרימה, שפירושו ומכל הארץ באו, כי בתחלה אמר ויהי רעב בכל הארצות על חלק מן העולם שהם הארצות הסמוכות לארץ מצרים, ועל חלק מועט מן הארצות ההם אמר וכל הארץ באו מצרימה, וכן וכל הארץ מבקשים את פני שלמה, כמו ומכל הארץ, וכן כל גוים יעבדוהו שנאמר על שלמה, וירמוז על חלק מועט מן הארץ ומן הגוים, ועל זה הדרך האחרון ראוי שיובן מה שנאמר על השם יתברך למען אספרה כל תהלתך, לא שיאמר שיש יכולת באדם לספר כל תהלה ותחלה מתהלות השם חלילה, אבל יאמר שיספר חלק מועט מתהלות הי, כי כן דרך הכתוב לחסר מ״ם השמוש מן הכתוב, כמו כסאך אלהים עולם ועד, שפירושו כסאך מאלהים עולם ועד, וירמוז בזה אל דוד, כי מאלהים נגזר שיהיה כסאו לעולם ועד לפי ששבט מישור שבט מלכותו, או ירמוז בזה אל המשיח, וכן וכל טוב אדוניו בידו, כמו ומכל טוב אדוניו בידו, וכן אמר הכתוב על חזאל כשהלך להקביל פני אלישע, וכל טוב דמשק בידו, שפירושו ומכל טוב דמשק בידו.

וכבר נמצא כל שאין פירושו מכל, ועם כל זה ירמוז על חלק מועט מן הכלל, כמו אשפוך את רוחי על כל בשר שנאמר ביואל, וירמוז בזה על חלק מועט מכלל ישראל לא על כולם ולא על שאר האומות בלי ספק, ויהיה פירוש על כל בשר על אי זה שיהיה מכל בשר, אף על פי שיהיה בלתי מוכן לנבואה, וזולת זה שם הרבה.

והבן זה הדרך בזאת המלה כי הוא נפלא מאד יותרו בו ספקות רבות יולדו בקצת נבואות אם הם כלליות אם לאו, כמו כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל

זכר באדום, ואחר כך בימי מלכי יהודה נמצא מלך אדום, וכן יובנו קצת נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהכרח.

פרק כא

בבאור השורש הרביעי שאמרנו שהוא יתברך מסולק מן החסרונות. כאשר עייננו בתארים עיון דק מאד יותר עמוק, נמצא שהוא מן ההכרח שיתואר השם יתברך בתארים רבים, ולא מצד פעולותיו בלבד ומן הטעם שזכרנו בפרק ח' מזה המאמר, אבל גם מצד עצמו יתברך.

וזה כי החיוב והשלילה חולקין האמת והשקר תמיד בכל החמדים, דוצה לומד בהכרחי ובנמנע ובאפשר, והוא מבואר כי באפשר לא ימלט הענין מחלוקה, אם שיהיה הוא יתברך חכם או בלתי חכם וכן יכול או בלתי יכול ורוצה או בלתי רוצה, ואי אפשר שיצדק עליו שהוא בלתי חכם או בלתי יכול כי הוא יתברך אי אפשר שימצא בו שום חסרון, ולזה הוא מחוייב שיצדק עליו החלק האחר ושיהיה חכם ויכול ורוצה וחסיד וישר ונאמן, וכן יחוייב בכל מיני השלמיות שהוא ראוי שימצא בו צד השלמות אחר שאי אפשר שימצא בו צד חסרון, וזה ענין הוא מחוייב בעצמו מאין פנות אל הפעולות הנמשכות ממנו יתברך, כשנאמר שהוא חי לפי שהחיות מושפע ממנו וחכם לפי שהחכמה מושפעת ממנו וכן בשאר התארים, אבל הוא חי וחכם לפי שאי אפשר שיהיה מת ולא סכל. ואחר שמיני השלמיות מתחלפים, כי הידיעה זולת היכולת והיכולת זולת החיות והחיות זולת הרצון וזולת החכמה, יחוייב אם כן שימצאו בו תארים רבים מתחלפים, ואחר שמזה הצד יחוייב שימצאו בו רבוי תארים, וממה שבארנו בפרק עשירי מזה המאמר יחוייב שלא ימצא לו שום תואר זולת עצמותו, מי יתן ואדע על איזה צד ימצאו בו רבוי התארים שלא יחייבו רבוי בעצמותו.

ונאמר כי התארים שייוחסו אליו יתברך הם ב' מינים, מין ייוחס אליו מצד היותו מחוייב המציאות ועלת כל הנמצאים, שאי אפשר שיושכל היותו מחוייב המציאות ועלת כל הנמצאים אם לא ימצאו בו אלו התארים, כמו היותו אחד וקדמון ונצחי וחכם ורוצה ויכול וזולת זה מן התארים שהוא מן ההכרח שימצאו בו יתברך להיותו ממציא כל הנמצאים, ומין ייוחס אליו מצד שנדמה בו היותו שלמות, כמו אם ניחס אליו העושר לפי שאנו מדמים בו שהוא שלמות אליו כמו שהוא שלמות אלינו מצד שההפך הוא חסרון, וכמו השמיעה והראות שניחס אותם אליו יתברך לפי שהם שלמות בנו ואף על פי שלא יושגו לנו אלא בכלים גשמיים.

וכל תואר שיתואר בו שום מתואר יש בו שתי בחינות, האחת מצד השלמות אשר בתואר ההוא, והשנית מצד החסרון המתחייב אל התואר ההוא, וכאלו התואר לפי זה מורכב מבי׳ ענינים הרכבה שכלית, הענין האחד הוא שלמות והאחר הוא חסרון, כי החכמה כשנחייב אותה אל הנושא הנה היא מצד עצמה שלמות אל הנושא, ומצד היותה נקנית אל הנושא והיא מקרית בו ימשך מזה חסרון אל הנושא, שהיא בלתי עצמית אליו ומחייבת רבוי בו.

וכשניחס החכמה אליו יתברך הנה ניחס אותה אליו מן הצד שהיא שלמות לא מן הצד שיש בה מן החסרון, כי החסרון הנמצא באותו שלמות הוא כשנבחין החכמה בצרוף אלינו שהיא נקנית אלינו מן התולדות המוצאות מן ההקדמות ותולדה אחר תולדה, ולזה היא דבר מתחדש בנו ותואר נוסף על עצמותנו, וכשניחס אליו הידיעה לא ניחס אותה אליו על שהיא נקנית מן ההקדמות ולא על שהיא מתחדשת בו כדרך שהיא מתחדשת בנו, אבל היא נמצאת בו מצד עצמו כדרך שהמושכלות הראשונות נמצאות באדם, זולת למידה ולימוד ובאופן יותר שלם. והכונה כשניחס החכמה אליו היא לומר שהשלמות ההיא נמצא אליו בזולת שום חסרון, אלא שאנחנו לא נשער דרך השגת החכמה אלא כדרך שישיגה האדם, וכן נאמר בתואר היכולת ובתואר הרצון וזולת זה מן התארים, שהם אמנם ייוחסו אליו מצד השלמות הדבק באותו התואר לא מצד החסרון הדבק בתואר ההוא.

ועל זה הדרך נוכל ליחס אליו אפילו התארים שהם מן המין השני שהם השגות גשמיות, כמו שניחס אליו ההרחה שהיא השגה חושיית, כאמרו וירח ה׳ את ריח הניחוח, ולא ניחס אותה אליו בלי ספק מצד שהיא השגה גשמית אלא מצד השלמות הדבק בה, שהיא קבלת הקרבן ברצון מן המקריב אותו בכונה ראויה, לא קבלת ההנאה שהוא צד החסרון. וזהו מאמר הנביא כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי, הרי שבאר שכונת צווי עשיית הקרבן היתה כדי שיכנע לב החוטא לשוב אל השם ולשמוע בקולו, ולא מצד ההנאה החושיית המגעת אליו חלילה, כמאמר הכתוב האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה זבח לאלהים תודה וגו׳ וקראני ביום צרה וגו׳, שכל זה ראיה שכונת צווי עשיית הקרבנות היתה לכוין לב החוטא לעבודת השם בלבד.

ולזה לא ניחס אליו חוש הטעם וחוש המשוש, שאף על פי שהם שלמות אלינו מצד שאנחנו בעלי חיים גשמיים לקרב הנאות ולהרחיק המזיק, אין בהם שום שלמות רוחני שניחסהו אליו יתברך, ולזה ייחס אליו הכתוב השמיעה באמרו תהיינה אזניך קשובות

וגו', וייחס אליו הראות, הנה עין ה' אל יראיו, עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ, לפי שאלה ידמו ההמון שהם שלמות רוחני, ולזה ייחס אליו יתברך עם שלא ייחס אליו הטעם והמשוש, וזו ראיה שהתארים אמנם ייוחסו אליו יתברך מצד השלמות שיש בהם לא מצד החסרון שיש בהם. ועל כן נאמר שהתארים שייוחסו אליו יתברך אף על פי שנמצאו בנו נפרדים, ראוי שיובנו בו יתברך מתאחדים, כי אנחנו בעבור שנשיג או נקנה אותם בזה אחר זה, נבין אותם נפרדים, וכן בעבור שנקנה אותם אחר שלא היו בנו, נבין אותם תארים נוספים, אבל בו יתברך ראוי שנבינם מתאחדים ובלתי נקנים באופן שלא יחייבו רבוי בעצמותו ויהיה זה חסרון אליו.

וכבר בארנו שהתארים אמנם ייוחסו אליו מצד השלמות אשר בהם לא מצד החסרון הדבק בהם, לפי שהוא יתברך מסולק מן החסרונות, ובעבור זה שמנו השורש הרביעי שהוא מסולק מן החסרונות לסלק ממנו כל תארי החסרונות, כמו הסכלות והעוני והשינה והליאות ודומיהם, ולכלול בו שכל תארי השלמיות שייוחסו אליו או שימצאו בו אמנם ייוחסו או ימצאו על הצד שיש בהם מן השלמות לא על צד החסרון אשר בהם או שימשך אליהם, כמו רבוי או שינול שהם חסרון בו, להיותו יתברך קיים תמיד על אופן אחד ובלתי משתנה.

וזהו שאמר המשורר אלהים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט אל, כלומר אחר שאין דומיה לך לא מצד שינה ולא מצד סכלות ולא מצד ליאות, כי אין בך שום חסרון ולא תקבל שום שנוי, אם כן למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, אל תחרש ואל תשקוט אל. ועל הדרך שבארנו אפשר שיקויימו אליו יתברך תארים חיוביים אותן שאין המלט מליחסם אליו, כמו חי וחכם ורוצה ויכול ודומיהם, בצד שלא יחייבו בו שום חסרון. והבן זה מאד כי הוא דרך ישר ונכון בחרוהו כת החכמים התורנים הראשונים והאחרונים, וראוי לסמוך עליו, קחנו ועיניך שים עליו.

פרק כב

כל בעלי העיון הפילוסופי חושבים שאי אפשר ליחס לשם יתברך שום תואר לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד אלא מצד פעולותיו בלבד, מן הטעם שבארנו בפרק ט' מזה המאמר, וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים, עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהשם יתברך יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו, הנה הוא כאלו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה ואמר שאי אפשר ליחס לה' שום תואר חיובי אלא שוללי, ושכל התארים השוללים צודקים עליו, ואי אפשר שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד

פעולותיו. ועל כן יאמר כי כמו שיקרא עלה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עלולים ממנו, ויקרא יוצר או פועל בורא ועושה מחדש להיותו ממציא כל הנמצאים ברצונו הפשוט מבלי הכרח, כן יקרא חכם להיותו ממציא כל הנמצאים בחכמה גדולה נראית ביצירתם, וכן יקרא רחום וחנון וחסיד להיותו מנהיג כל הנמצאות ומרחם וחונן עליהם על צד החסד והחמלה והחנינה לא על צד הגמול, כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם, וכן יקרא נדיב או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושכר יגיע אליו מזה, כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן, לפי שהנדיבות ישלם בשני דברים, האחד מצד המקבל והאחד מצד הנותן.

אשר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת, כי מי שיתן הסייף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר למי שלא יקבל תועלת במתנה, כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסייף לאיש והספר לנער שילמוד בו. ואשר מצד הנותן הוא שלא יהיה הנדיב מצטרך אל פעל הנדיבות כדי שישלם בו, שאם היה הנדיב צריך אל פעל הנדיבות לא יהיה זה נדיב אלא סוחר, יתן דבר כדי שיקבל תמורתו כסף או שוה כסף או כבוד, ואף אם יתן בדבר כפל שויו אין זה נדיבות, כי יתן זה לפי שהוא מעריך בכך צרכו אל הדבר ההוא, והנה הוא כסוחר שיקנה הדבר ביותר מכדי שויו כפי צרכו אליו, וגם כן ראוי שלא יהיה הנדיב מצטרך אל שיהולל או שישובח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כדי שישובח או יהולל או יגדל שמו או ינצל מגנות מה, הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שכר מה אף על פי שאינו במדרגת הראשון.

והוא יתברך הקנה אל כל הנמצאות השלמות הראוי והנאות והמועיל להם, כמו שאמרו ז"ל כל מעשה בראשית לדעתן נבראו בצביונן נבראו בקומתן נבראו, רוצה לומר כי כשברא הקדוש ברוך הוא הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביונן ובקומתן, שאלו על דרך משל היו נשאלין אם ירצו להיות נמצאים באותו התואר, רוצה לומר בזה היופי והקומה והשלמות הנמצא להם, היו מתרצים להבראות, וזהו לדעתן נבראו, ולא פעל ועשה הקדוש ברוך הוא אלו הנמצאות לקבל שכר ולא להנצל מהגנות, ולזה הוא מבואר שהוא הנדיב האמתי. ולפי שעיקר הנדיבות מבלי תקות גמול הוא עשיית הצדקה, נקרא השם יתברך עושה צדקות, שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הבריאה אבל על מה שהוא מתמיד לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד שפע מקיים מציאותם שהוא הנדיבות האמתי, רוצה לומר התמדת הטוב.

וזהו שאמר הכתוב הודו לה' כי טוב, וסיים שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו, רוצה לומר התמדת החסד, ועל זה נקרא השם יתברך עושה צדקות בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת, הנה אחר שכתוב עושה בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו שומרי, נראה כי עושה שב אל השם, ויאמר אשריהם השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל עת ויעשו כמוהו, כאמרם ז"ל והלכת בדרכיו, מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד ופוקד עון אבות על בנים, מצד הפעולות הנמשכות מאתו להנהיג בהן הבריות, ואלה התארים וכיוצא בהן מותרים בחקו אף על פי שיש בהם תארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים.

וזהו שנרמז למשה רבינו עליו השלום כשאמר הודיעני נא את דרכיך, ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן ההתפעליות הגשמיים, והראהו השם יתברך כי בי"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל ויעבור ה' על פניו וגו', אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראל לו למשה ואמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם, רוצה לומר שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה במראות הנבואה כי באלו הי"ג מדות ראוי להתפלל לפניו, שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם מצד פעולותיו כגון אלו לפי דעת הרמב"ם רשאי להללו בהם ולבקש מלפניו בהם.

אבל התארים שהם מצד עצמו לא הותר להללו ולא להתפלל לפניו בהן, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל על האל הגדול הגבור והנורא, אף על פי שאמרם משה רבינו עליו השלום לא היינו מתירים עצמנו להתפלל בהם, להיותם דומים שהם תארים מצד עצמו ולא מצד פעולותיו, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ובארו שאף אלה הם תארים מצד הדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו שהותר להללו בהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא, למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אמרו זו היא גבורתו שנותן ארך אפים לעוברי רצונו, וזו היא נוראתו שאלמלא נוראותיו היאך אומה יחידה יכולה להתקיים בין האומות, וכן בכלם בארו שם שהם תארים מצד המדות שנוהג בהם עם הבריות, ומתוך כך ראוי לאמרם בתפלה כמו י"ג מדות שנאמרו למשה שנתפלל לפניו בהם, להיותם תארים מצד פעולותיו.

ואף בתארים שהם מתיחסים אליו מצד פעולותיו ראוי שנבין אותם על הצד שיש בהם מן השלמות לא על הצד שיש בהן מן החסרון, כי אף על פי שאלו התארים יחייבו הפעלות בחקנו וההשתנות מן ההפך אל ההפך, אינם מחייבים שנוי והתפעלות בחקו יתברך, כי לא דרכיו דרכינו ולא מחשבותיו מחשבותינו.

פרק כג

התארים שיתואר בהם יתברך ולא מצד פעולותיו, כמו אחד וקדמון ואמת ודומיהם, אי אפשר שייוחסו אליו יתברך לפי זה הדרך הפילוסופי אלא בדרך שולליי, כמו שבארנו באחד וקדמון, וכן האמת פירושו הנמצא אשר לא יתלה מציאותו בזולת עצמו כמו שיבא. אבל אין ראוי שייוחסו אליו על צד החיוב כלל, כי התארים שיתואר בהם מצד עצמו ועל צד החיוב לא די שאינם שבחים אבל הם גנות בחקו, ואינם ממין השבחים שיאותו אליו יתברך כמו שיאמר הרמב"ם ז"ל.

והביא ראיה לזה מדברי ר' חנינא שאמר על מי שהיה מרבה בתארים משל למלך שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב ומקלסין אותו באלף אלפי דינרי כסף והלא גנאי הוא לו.

הנה אחר שלא אמר ומקלסין אותו באלף דינרי זהב, שהיה מורה שהגנות היה מצד הפחות והיותר, אבל אמר ומקלסין אותו בשל כסף, יראה שהגנות מצד שהקלוס אינו ממין השבח שיש בו, כמו שהכסף עם שהוא דבר חשוב ומשובח, מכל מקום אינו ממין הזהב.

ובעבור זה יאמר הרב שכל התארים שישובח או יתואר בהם הוא יתברך שאינן מצד פעולותיו ראוי שיובנו שוללים לא חיוביים בשום צד, כמו שבארנו בפרק י' מזה המאמר בתואר האחד, ובעבור זה ראוי לנו שנשתוק מלתאר אותו מעצמנו בשום תואר אלא מה שנמצא למשה רבנו עליו השלום או לנביאים שיתארוהו בהם, ואף הם ראוי שנבין שאמנם אמרום חיוביים על צד ההרחבה הלשונית וכדי לשכך את האוזן, אבל על דרך האמת ראוי שיובנו שוללים.

ויהיו לפי זה התארים שיתואר בהם הוא יתברך על ב' פנים, אם שיתואר בהם מצד עצמו, וזה הצד הוא נעלם תכלית ההעלם אף אל החכמים, ועל כן אי אפשר לדבר בהם דרך חיובי וכל שכן להאריך בהם. ואם שיתואר מצד הפעולות הנמשכות תמיד ממנו, שזה הצד ניכר לכל ואפילו לסכלים, אמר המשורר בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט וגו', וכן הדרכים שבהם הוא מנהיג בריותיו, ואלו הצדדין רשאי אדם להאריך בהם.

ואל ב' מיני השבח הללו רמז דוד במזמור ברכי נפשי את ה', כי אמר ב' פעמים ברכי נפשי את ה' כנגד שני מיני השבח שאמרנו, כנגד השבח אשר מצד עצמו אמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו, רוצה לומר ברכי נפשי את ה' בקצור השבח הראוי לו כפי מעלת טבעו ובבחינת שם קדשו, שזהו בבחינת עצמו שאין רשאי לאדם להאריך בו, ואף לבטא בשפתיו לא יוכל אם לא יובנו התארים ההם שוללים, ולזה לא האריך בו ולא פירש בו דבר אבל אמר וכל קרבי את שם קדשו, כלומר השבח הראוי לו כפי מעלת שם קדשו מה שאין הפה יכולה לדבר.

וכנגד השבח הב' אשר בבחינת פעולותיו והטוב המקובל ממנו והדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו, אמר פעם שנית ברכי נפשי את ה', ובאר שזה השבח הוא מצד פעולותיו, ולזה סיים ואל תשכחי כל גמוליו, והאריך בזה לספר הטובות המקובלות ממנו ואמר הסולח לכל עונכי וגו' הגואל וגו', ויתר הטובות שספר במזמור ההוא, ובכללם זכר יודיע דרכיו למשה, לרמוז אל המדות שהוא מנהיג בהם הבריות, שהי"ג מדות שנאמרו למשה הם תארים מצד הפעולות הנמשכות מהשם להנהיג בהן בריותיו, כמו שנזכר בפרק שלפני זה, והם מדות רחמים.

וכן נמצא משה רבנו עליו השלום יתאר ה' בשני מיני התארים הללו שאמרנו וישבחהו בהן על הדרך שכתבנו, ועל התארים אשר מצד עצמו אמר שהוא ירא מלהללו בהם, אבל בתארים אשר מצד פעולותיו הרחיב הדבור בהן והאריך לדבר בצד ההוא. ובעבור זה אמר שני פעמים מי כמוך באלים כנגד ב' מיני השבח הללו, ועל הראשון אמר נורא תהלות, ועל השני אמר עושה פלא. והאריך במין השני ואמר נטית ימינך וגו', נהלת בעזך וגו'.

וכדי שלא יובן שאותן התארים שהאדם מותר לדבר בהם ולהללו מצד פעולותיו הם נאמרים עליו על הדרך שיאמרו על האדם, אמר בתחלת דבריו אשירה לה', כלומר כל השבחים שאזכיר הם על צד הדבור השיריי שכלו דמיונים בלתי אמתיים, ועל זה הצד הוא שאתאר את השם בתארים כדי לשכך את האוזן, על כן אמר ה' איש מלחמה, וברוב גאונך, וברוח אפיך, תשלח חרונך, ימינך ה' תרעץ אויב.

אבל על דרך האמת אי אפשר לתארו בשום תאר אפילו מצד פעולותיו על הדרך שיתואר בהם האדם, כי גאה גאה, כלומר על דרך הספור השירייי אדבר בו אבל על דרך האמת גאה גאה ונתעלה על כל מיני השבח שאפשר לדבר בו. על כן היה השבח היותר ראוי בחקו יתברך השתיקה, כמאמר דוד לך דומיה תהלה, ועל הדרך שהבינו אותו רבותינו

ז"ל שאמרו סמא דכלה משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה, כלומר השתיקה הוא התהלה אליך, ועל כן קראו משה נורא תהלות.

פרק כד

שני מיני התארים הללו שאמרנו שיתואר בהם השם יתברך, שהם התארים אשר מצד עצמו והתארים אשר מצד פעולותיו, הנה בכל אחד מאלו המינים יש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד פעולותיו, כמו רחום וחנון ארך אפים ורב חסד, ויש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד עצמו, כמו אחד וקדמון, ובאלו אי אפשר שיתואר בהם על דרך האמת אלא יובנו שולליים כמו שאמרנו.

ויש תארים שהענין מסופק בהם אם יתואר בהם מצד עצמו או מצד הפעולות הנמשכות ממנו, ועל כן צריך לבאר הדרך בהבנת אלו התארים. ונבאר זה בקצתם כדי שילקח מהם ראיה לזולתם.

ונאמר כי כשיאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיבחן זה משני צדדים שאמרנו, וזה, כי מצד פעולותיו אמנם יאמר עליו שהוא טוב מצד שכל הטובות נמשכות ממנו, ואי אפשר שימשך הטוב אלא ממי שהוא טוב, אמר הכתוב טוב ה' לכל, אבל כשיתואר מצד עצמו ראוי שיובן הענין שולליי, כי נקרא טוב לפי שעצמותו נקי מן החסרון אחר שאין בו אפשרות כמו שבארנו, ולזה לא ישיגהו שום שנוי ולא העדר, לפי שכל העדר הוא רע.

ונמצא בכתוב שיתארהו בשהוא טוב מאלו שני הצדדין, אמר טוב אתה ומטיב למדני חקיך, אמר טוב אתה בבחינת שהוא טוב מצד עצמו, ואמר מטיב בבחינת הטובות הנמשכות ממנו.

וכשיאמר עליו שהוא חכם, אם מצד פעולותיו הכונה לומר שאחר שהמציא המציאות בשלמות וסדור נפלא, מורה על חכמת הממציא והיותו משיג כל מה שהמציא, כמאמר הכתוב הנוטע אזן הלא ישמע וגו' היוסר גוים הלא יוכיח המלמד אדם דעת, הרי שלקח ראיה על היותו משיג ויודע מצד שההשגות והדעות מושפעות ממנו, אבל כשיאמר עליו זה מצד עצמו ראוי שיובן שולליי, והוא שהכונה לומר שאין דבר נעלם ממנו, וזה כי אחר שהוא יתברך שכל נקי ונבדל מן החומר כמו שבארנו במופת לא יעלם ממנו דבר. כי החומר הוא המונע והמטריד מהשיג המוחשות והמושכלות, בראיה שהמים הנוזלים בעין או שאר חולייי העין מונעים מראות מה שחפץ החי לראותו, וכן חליי האף והאוזן, ובכלל שהחומר מונע מהשיג כל המוחשים באמתות, וכן האדים העולים מהאצטומכא יבלבלו כחות המוח מהשיג מושגיהם כמו שיקרה זה לשכורים, וכן הלחות המותריי

מונע מן השגות השכליות, כמו שנראה זה בנערים, כי בזמן גדולם שהלחות רב בהם לא ישיגו תכלית השגת מה שבכח שכלם להשיג. ולזה התבאר שמי שהוא שכל פשוט יקרא חכם, לפי שלא יעלם ממנו דבר ולא יבצר ממנו מזמה, כלומר שאינו סכל בשום דבר שבכחו להשיג, כי אין בו הסבות המטרידות ההשגה.

וכשיאמר עליו שהוא רוצה, אם מצד פעולותיו הכונה לומר שכל הנעשה בשמים ובארץ נעשה ברצונו הפשוט, כאמרו כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ, ויבא זה הלשון תמיד על השם, כשנראה הפעל הנמשך ממנו הדומה אל הפעל הבחיריי מגיע ונשלם, נאמר שהפועל רצה זה בלי ספק, שאם לא כן לא היה נשלם, אמר הכתוב רצה ה' להצילני, כי רוצה ה' בעמו יפאר ענוים בישועה, כלומר כי הגעת הישועה מורה על הרצון, כמו שיאמר הנביא השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה', הרי שלקח ראיה על היותו חפץ בהם מצד שהוא פועל ועושה אותם, כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה על היותו רוצה לעשותו.

ויתבאר מזה כי לראותנו פעולות נמשכות מהשם יתברך דומות אל הפעולות הנמשכות מבעל החפץ, בעבור זה נקראהו חפץ ורוצה, ואף אם לא נשער על איזה צד יהיה החפץ והרצון בו יתברך באופן שלא יחדש שנוי והתפעלות, כי זה דבר נעלם, כמו שידיעתו נעלמת ממנו היאך היא, ואנו מיחסים אותה אליו להיותה שלמות שאי אפשר שידומה היותו יתברך זולתה, כן ענין הרצון כמו שבארנו בפרק ג' מזה המאמר.

וכשנרצה לבאר זה התואר ענין שולליי יהיה הכונה בו שאינו מואס ולא עוזב ולא שוכח מהשפיע הטוב והשלמות, כמו שאמר הכתוב רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב, שכונת הרצון במקום הזה שלא מאס ולא עזב אותם ולא שכח מלחוס עליהם, הפך וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול, וזהו שאמר אספת כל עברתך השיבות מחרון אפך.

וכשיאמר עליו יתברך שהוא יכול או גבור, אם מצד פעולותיו הכונה לומר שיכול לעשות רצונו בכל הנמצאים ואין מי שיעכב בידו, כגבור שיעשה מה שלבו חפץ, ואם מצד עצמו ראוי שיובן שולליי, והוא שהוא בלתי לואה מעשות מה שרוצה, ובעבור זה יתחייב שימצא לו יכולת בלתי בעל תכלית, שאם היה בעל תכלית היה בו ליאות מה, וכשיתואר ביכול הכונה לומר שאין בו ליאות כלל.

וכשיאמר עליו חי, אם מצד פעולותיו הכונה לומר שהחיים נמשכים ממנו, ולזה יהיה חי בהכרח, כי לא ימשך החיות ממנו אם לא יהיה חי, ואולם בבחינת עצמו ראוי שיובן שולליי, והוא כי אנחנו נתארהו בשהוא חי להורות כי מה שיושפע ממנו לא יושפע על

דרך מה שיושפע האור מן הנר והחום מן האש, שיושפע מהם זה בזולת ידיעה ורצון במה שישפיעו, כי הוא יתעלה אמנם ישפיע על הצד היותר נבחר ממיני המשפיעים, שהוא יתברך משפיע בידיעה ורצון שהוא החי, וכן הוא ידע מה שישפיע ויכול להשפיע ורוצה להשפיע, שאם לא כן לא היה מושפע, והכונה שמה שיושפע ממנו הוא בידיעה ורצון ויכולת, כמו מה שיושפע מן החי.

וזה ענין דק מאד יצר הדבור בו, והכונה בו הבנת הענין, והוא שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית, כלומר שאינו לואה מלהשפיע, ורוצה להשפיע, כלומר שאינו מואס ולא עוזב ולא שוכח מלהשפיע, ויודע מה שישפיע, כלומר שאינו סכל שיעלם ממנו מה שישפיע ולא בלתי יודע מה שיושפע ממנו. ובעבור זה נאמר שהוא חי, כי החי משיג מה שיפעל ורוצה בו, והכונה בו שאינו פועל בטבע כחום הנמשך מן האש.

וישובו אלו הארבעה תארים שהם חי חכם רוצה ויכול אל כונה אחת שולליית כמו שבארנו, ועל זה הדרך ראוי שיובנו כל התארים שיתואר בהם יתברך מצד עצמו, שהם אמנם צריך שיובנו ענין שולליי, יהיו התארים כמה שיהיו, כי כל התארים השולליים צודקים עליו, ואין היזק אם תמנה אותם יותר ממה שזכרנו או תאמר שהם בלתי בעלי תכלית, אחר שתבין אותם שולליים בענין שלא יתחייב מהם שום חסרון אליו יתברך. ולזה שמנו זה השורש הרביעי שהוא יתברך מסולק מן החסרונות, לרמוז אל הענין הזה שכתבנו לפי דעת הרמב"ם ז"ל, כלומר שהתארים החיובים נמנעים בחקו, וראוי שיסולקו ממנו לפי שהם חסרון אליו.

פרק כה

מן הדברים המתחייבים לשורש הד' הזה שהוא היותו יתברך מסולק מן החסרונות, הן לפי זה הדעת הפילוסופי והן לפי הדעת התורני שנזכר בפרק ב' מזה המאמר, הנה הם שכאשר תארנו השם יתברך בשום תואר, הן שיהיה שולליי או חיובי מן התארים שאפשר שיתואר בהם השם יתברך, שהוא ראוי שיובן התואר ההוא בו יתברך בלתי בעל תכלית משני צדדין, אם בלתי בעל תכלית בזמן ואם בלתי בעל תכלית בשלמות וחשיבות, וזה כי אחר שבארנו שהשם יתברך קדמון ונצחי, רוצה לומר שהוא נמצא זמן בלתי בעל תכלית הן מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר, הנה יחוייב שיהיה אי זה תאר שיתואר בו יתברך קדמון ונצחי כמוהו, כי כמו שהוא יתברך היה נמצא וימצא זמן בלתי בעל תכלית, כן התארים ימצאו בו זמן בלתי בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיו מחודשים בו או נמצאים זמן זולת זמן, כמו שבארנו כל זה.

ואמרי זמן בלתי בעל תכלית הוא על צד ההקל מן הלשון, כי הוא יתברך לא יתכן שנאמר בו שהוא נמצא זמן בלתי בעל תכלית אחר שהוא קודם אל הזמן, אלא אם היה המשך הוא הזמן, אבל הכונה לומר שאין לו קצה לא מן הצד הקודם ולא מן הצד המתאחר, ועל כן יהיה כל תואר מהתארים אשר בו בלתי בעל תכלית בזמן.

ואולם שיהיה כל תואר מהתארים אשר בו בלתי בעל תכלית בחשיבות יתבאר על זה הצד, אין ספק כי כשיתואר השם יתברך בשהוא חכם ראוי שיובן מזה שחכמתו בלתי בעלת תכלית בשלמות, כי אחר שעצמותו בלתי בעלת תכלית בשלמות, ראוי שיהיה יודע את עצמו, ואי אפשר שיודע הבלתי בעל תכלית בשלמות אם לא בידיעה בלתי בעלת תכלית בשלמות, כי הבעל תכלית לא יוכל להקיף את הבלתי בעל תכלית. וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא יכול, ראוי שיובן גם כן שיכלתו בלתי בעל תכלית, שאם היה בעל תכלית כבר אפשר שידומה יכולת גדול יותר ממנו, ויהיה אם כן לואה אחר שאין בו היכולת היותר גדול המדומה ההוא, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא טוב, ראוי שיובן שהוא בלתי בעל תכלית בטוביות בהכרח, שאם היה הטוב מוגבל יהיה אפשר שיהיה טוב יותר גדול ממנו, לא יהיה הוא אם כן טוב גמור.

ועל זה הדרך ראוי שיובן בכל תואר מן התארים שהוא נמצא בו יתברך שהוא בלתי בעל תכלית בחשיבות ואין בו צד מן החסרון כלל, כמו שהמציאות שיתואר בו יתברך ראוי שיובן שהמציאות ההוא לו מעצמו ואינו קנוי לו מזולתו, וכשיאמר המציאות על זולתו אי אפשר שיהיה בלתי בעל תכלית בחשיבות, אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו, ואין שום נמצא שיהיה כל תואר נאמר עליו בחשיבות בלתי בעל תכלית אלא הוא יתברך, כי כמו שכל תואר בפני עצמו הוא בלתי בעל תכלית בזמן כמו שבארנו, כן הוא בלתי בעל תכלית בחשיבות ונעימות, וזהו מה שאמר הכתוב נעימות בימינך נצח, כמו שיתבאר בפרק ל' מזה המאמר.

וגם ראוי שיובן שהשלמיות שימצאו בו יתברך הם בלתי מוגבלים במספר, רוצה לומר שהם בלתי בעלי, תכלית מצד רבויים, וזה כי אחר שהשם יתברך ראוי שימצאו לו כל מיני השלמיות שאפשר שיצויירו, ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות, ואפשר שידומו שלמיות בלתי בעלי תכלית נמצאים בו, ראוי שיהיה כן לפי האמת, שאם לא היה כן לא יהיה בתכלית השלמות, אחר שהיה אפשר שימצאו בו שלמיות יותר מהנמצאים בו. ולזה הוא מבואר שראוי שימצאו בו שלמיות בלתי בעלי תכלית מה שאין הפה יכולה לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע.

ולזה היה שם צבאות מן השמות שאינם נמחקים, לרמוז לזה המין מן השלמות. ואל זה המין מן השלמות רמז השלם ר' חנינא כשאמר למי שהרבה בתארים לפניו סיימתינהו לכולהו שבחיה דמרך, כלומר אחר שהם בלתי בעלי תכלית אין ראוי לך להגבילם בשום מספר ולומר שיש מספר שיסיים לספור אותם, כי זה היה חסרון בחקו והוא יתברך מסולק מן החסרונות.

ואל אלו הג' מינים מהבלתי בעל תכלית רמז דוד במזמור ה' חקרתני ותדע, כי הוא התחיל לשבח ידיעת השם ולומר איך היא בלתי בעלת תכלית שהיתה מקפת בכל פרטי תנועותיו ומעשיו עם הפלגת רבויים באיזה מקום שיהיו. ואמר ה' חקרתני ותדע, לבאר שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם, שהאדם חוקר ובלתי משיג, אבל הוא יתברך חוקר לב ובוחן כליות ומשיג ויודע המחשבות, וזהו בנתה לרעי מרחוק, כי רעי נגזר מרעיון, והאריך לבאר זה מתואר היצירה ואמר כי אתה קנית כליותי תסוכני בבטן אמי, וסיים בזה כשאמר גלמי ראו עיניך וגו', כלומר כי לא לאחר שנוצר הגיעה הידיעה האלהית בו, אבל גם כשהיה גולם בלי צורה היתה הידיעה האלהית מקפת בו, וזהו גלמי ראו עיניך, ולא גלמי בלבד שאני מלך וחשוב כמו כלל, אבל גם כל הגלמים קטן וגדול כלם הם נכתבים על ספרך, וידועים לפניך הימים שיושפעו בהם הצורות ויהיו נוצרים בהם, ואפילו קודם שיהיה שום אחד מהם נמצא, וזהו אמרו ימים יוצרו ולא אחד בהם על פי הכתיב שהוא כתוב באל"ף, ועל פי המסורת שהוא בוא"ו בא לומר שבהתרבות הידועים לא תתרבה בו הידיעה אבל לו יתברך אחדות ידיעה בהם, ואחר זה אמר ולי מה יקרו רעיך אל מה עצמו ראשיהם, כלומר אתה בנתה לרעי מרחוק אבל אני איני יכול להשיג רעיך, רוצה לומר ידיעתך ומחשבותיך, כי הם יקרים לי מאד עד שאי אפשר לי להשיגן מצד יוקר מעלתם.

ועוד שהם בלתי בעלי תכלית בזמן, וזהו ומה עצמו ראשיהם.

ועוד שהם ידיעות בלתי בעלות תכלית, וזהו אספרם מחול ירבון, ועם כל זה הם מתאחדים בך אחדות גמורה, כמו שאמר ולו אחד בהם, ואינן ענין נוסף על עצמותך, כי כאשר הקיצותי מהתבודדותי בזה מצאתי כי עודי עמך ואינם דבר זולתך.

ואפשר שנאמר כי במלת רעיך ירמוז אל תארי השלמיות אשר בו יתברך, וקראם רעיך להורות כי כמו שהוא יתברך בלתי בעל תכלית בחשיבות ובלתי בעל תכלית בזמן, כן כל תואר ותואר מהם בלתי בעל תכלית בחשיבות ובזמן.

ואמר אחר זה אספרם מחול ירבון, לרמז שתארי השלמות אשר בו הם בלתי בעלי תכלית, ובא לבאר שאין להפלא איך בהתרבות הידועים לא תתרבה הידיעה, שהרי התארים

אשר בו יתברך הם בלתי בעלי תכלית מהג' צדדין שאמרנו, ואף על פי כן לא יתרבה עצמותו בהם כלל.
וקרא לתארים העצמיים רעיך, לרמוז למה שאמרנו בתחלת הפרק שהתארים הנמצאים בו הם קדומים כמוהו בהכרח, ואמר מה יקרו להורות על היות כל אחד בלתי בעל תכלית בחשיבות והיוקר. ואמר מה עצמו ראשיהם, להורות על היותם נמצאים בו זמן בלתי בעל תכלית קודם שימצא העולם ואחר כלות העולם שהם השני ראשים שיש אל הזמן, האחד מצד ההתחלה והאחר מצד התכלית, וזהו לשון ראשיהם, כלומר הב' ראשים שהם הב' קצוות שיש לזמן.
ואחר כך שב להזכיר השבח אשר מצד רבויים, רוצה לומר היות השלמיות בו יתברך בלתי בעלי תכלית שלא יגבלם מספר, ועל זה אמר אספרם מחול ירבון, וכדי שלא ידומה שיש בו יתברך רבוי מצד רבוי התארים, אמר אחר זה הקיצותי ועודי עמך, כלומר כשאני מתבונן בתארים ואני מוצא אותם רבים בהכרח מצד היותם שלמיות מתחלפות, כי הידיעה יובן ממנה דבר זולת היכולת וזולת הרצון בהכרח, ומה שיובן מכל אלו ודומיהן הוא דבר זולת המהות, ובזאת הבחינה כבר יחשב שהתארים מחייבים איזה רבוי בעצמותך, על כן אמר הקיצותי ועורי עמך, כלומר כשאני מקיץ מאותו התבוננות שאני מתבונן ברבוי התארים, אני רואה שכל אותן התארים אינן אלא בחינות שכליות מהוראת היות השלמיות ההם נמצאים בעצמותך, אבל על דרך האמת אינם דבר זולת עצמך, וזהו לשון ועודי עמך, כלומר שאינן דבר זולתך ואינן מחייבים רבוי בעצמותך, כי כמו שתואר האחדות אינו דבר נוסף על המהות אבל הוא בחינה שכלית מהעדר הרבוי בו, כן החכמה והידיעה אינן דבר זולת המהות והיא בחינה שכלית מהעדר הסכלות בו. וכן נאמר בכל התארים בלתי בעלי תכלית הנמצאים בו שהם בחינות שכליות מהיותו יתברך מסולק מן החסרונות לא זולת זה, ואל זה רמזו חכמי הקבלה בקראם השם יתברך אין סוף, לרמוז על היות השלמיות הנמצאים בו יתברך בלתי בעלי תכלית מן השלשה צדדין שכתבנו.

פרק כו

ברוך שם משותף, יאמר על מקבל הטוב והשפע מזולתו, כמו לא תאור את העם כי ברוך הוא, ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה, ורבים כן. ויאמר על נותן הטוב והשפע לזולתו, כמו ברוך ה' צורי המלמד ידי לקרב, ברוך ה' כי הפליא חסדו לי בעיר מצור, ברוך אתה ה' למדני חקיך, ברוך ה' אשר הציל אתכם.

וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב ושפע. וכשיאמר על המקבל יהיה ברוך פעול, כי אחר שמצאנו ויברך ברוך אתכם, שהוא מקור מן הקל, נבנה ממנו כל הבנין ויהיה ברוך פעול, כלומר מושפע מרבוי הטובה. וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר, כמו רחום וחנון שהם שמות תארים נקרא בהם השם יתברך להיות הפעל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת שפע ורבוי הטובה, כי כמו שלשון מארה הוא חסרון הטובה כפי הסכמת כל המפרשים, כן ברכה תוספת טובה, ולזה יהיה ברוך תואר למשפיע רבוי הטובה.

ונמצא לשון ברכה על רבוי ההצלחות המתחלפות, כי נמצא אותו על העושר בפנים מתחלפים, ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה, ואמר שלמה ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, לפי שמדרך העושר כי כשיבא במינים רבים מתחלפים שזה יהיה סבת העצב והטורח הגדול, כאמרם מרבה נכסים מרבה דאגה, אמר כי העושר הבא בברכת השם אף על פי שיבא במינים רבים מתחלפים, לא יוסיף השם יתברך עם העושר ההוא העצב אשר מדרכו שימשך אל העושר.

ונמצא לשון ברכה גם כן על הצלחת הבנים, ברוך פרי בטנך, וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אותו. ונמצא אותו על הצלחת הבריאות, וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, כי בהיות ברכת ה' במזונות לא יחלה האדם אפילו החלאים הטבעיים הנהוגים להיות כפי טבעו של אדם, וזהו והסירותי מחלה מקרבך, וכל שכן שלא יחלה החלאים הבלתי טבעיים, וזהו לא תהיה משכלה ועקרה בארצך, ולא ימות האדם בלא עתו, וזהו את מספר ימיך אמלא. ונמצא לשון ברכה גם כן על הצלחת הכבוד, אמר דוד ועתה הואל וברך את בית עבדך להיות לעולם לפניך. ונמצאהו גם כן על הצלחת החכמה, ברוך אתה ה' למדני חקיך.

וכל רבוי שפע ותוספת טובה במינים מתחלפים מן ההצלחות אי אפשר שיבא אלא מפועל וחי ורוצה וחכם ויכול, לפי שהפועל בטבע כאור הנמשך מן הנר וכחום מן האש לא יוסיף הפועל האחד אורו פעם ויחסרהו פעם, אבל הוא תמיד על ענין אחד מצד הפועל, מה שאין כן בפועל ברצון, כי יוסיף הפועל הפעל ויחסרהו כפי רצונו, וכל פועל ברצון הוא חי בהכרח, כי לא יצוייר רצון אלא מן החי, והוא יודע מה שמשפיע ויכול להשפיע, אם כן יהיה המשפיע ברכה ותוספת טובה בהכרח חי וחכם ורוצה ויכול, ולזה מה שנבחר לשון ברוך לשבח בו את השם יתברך, לפי שהוא שם נאמר על בל ההצלחות ויורה על היותם מגיעות מפועל חי וחכם ורוצה ויכול, כאלו תיבת ברוך שם כולל לכל מיני השלמיות, ולזה יורה על השורש הרביעי שהוא היותו יתברך מסולק

מן החסרונות, אחר שהיה לשון ברכה הפך מארה שהוא חסרון הטובה כמו שאמרנו. ונמצא לשון ברכה על השבח וההלול בכלל, אמר הכתוב אברכה את ה' בכל עת, שהוא כמו אהללה, וזהו שסיים תמיד תהלתו בפי.

ועל כן תקנו אנשי כנסת הגדולה זה הלשון של ברוך לשבח בו השם על כל מיני הטובות שיקבל האדם מהשם יתברך, הן בגוף ומאיזה מין שיהיו הן בנפש, בגוף כמו ברכת הנהנין, ובנפש כמו ברכת התורה וברכת המצות ויתר הברכות כמו ברכת השבח, להורות שהשם יתברך מקור הברכות ושכל הטובות וההצלחות מאיזה מין שיהיו מושפעות ממנו.

ולזה אמרו ארבעה צריכין להודות וכו', וכדי שלא יחשב שהאל יתברך הוא פועל הטובות ושיש רשות אחרת פועל הרעות, אמרו כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה, להורות שהכל בא מאתו יתברך, ולהיות שם זה של ברוך כולל השבח על כל מיני הטובות וההצלחות הנכללות בלשון ברכה כמו שאמרנו, נמצא דוד אמר במזמור תהלה לדוד ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד, כלומר כל מקבל מיני הטובות מאיזה מין שיהיה, כי שם ברוך יורה על השבח על כלם, רוצה לומר על כל מיני השלמיות, ולזה התחיל בתחילתו ארוממך אלוהי המלך, ואמר שהרוממות יהיה ואברכה שמך לעולם ועד, כלומר שיהללהו, ולזה כשחזר לומר בכל יום אברכך אמר ואהללה שמך לעולם ועד במקום ואברכה שמך שאמר בתחלה, ועל הכל אמר גדול ה' ומהולל מאד, כלומר מצד עצמו, כי השבח אי אפשר שיהיה אלא מצד המעשים, וזהו שאמר מיד דור לדור ישבח מעשיך.

ובאור זה כי השבח וההלול שאפשר לנו לשבחו אי אפשר שיהיה בבחינת עצמו, כי זה נמנע מג' צדדים, אם מצד שחיי האדם הם בעלי תכלית, ובזמן בעל תכלית אי אפשר לשבח שבח הראוי שיתמיד זמן בלתי בעל תכלית, ואם מצד ששבחיו הם בלתי בעלי תכלית מצד רבויים, כמו שבארנו בפרק שלפני זה, ואם מצד שכל שבח מהם הוא בלתי בעל תכלית בחשיבות, ולזה התחיל ואמר ארוממך אלוהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד, ואין רצונו לומר שיהיה האדם יכול לשבח השם לעולם ועד שזהו זמן בלתי בעל תכלית, כי זה דבר נמנע בחק האדם, אבל ירצה לומר שאפילו יהיו חיי האדם בלתי בעלי תכלית, והייתי מרומם שמך לעולם ועד, ושיהיה זה ההלול בכל יום בענין שלא יהיה שם מניעות מצד הזמן והתמדת השבח, ולזה כפל בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד, אמר שעם כל זה לא היה יכול להלל אותו, כי מהשני צדדין האחרים ימנע זה, כי מצד רבוי השלמיות אשר בו גדול ה' ומהולל מאד יותר משיוכל איש לספר שבחיו

ומהלליו ולהללו בהן, וגם מצד שכל שלמות אשר בו הוא בלתי בעל תכלית בחשיבות אי אפשר זה, כי לגדולתו, שהוא השבח האחד, אין חקר, רוצה לומר שהוא בלתי בעל תכלית בחשיבות, ולזה אי אפשר שיוגבל השבח ההוא בדבור בעל תכלית, ועל כן יהיה השבח או ההלול אליך מצד עצמך נמנע מאלו שלשה צדדים שזכרנו.

אבל דרך ההלול הראוי הוא מצד הפעולות והמעשים הנמשכים ממך, כי הם יורו על היותך חכם ורוצה ויכול, וזהו שאמר דור לדור ישבח מעשיך וגו', כי סדור המעשים ושלמותם יורו על היותם נמשכים מפועל חכם, ואמר ועזוז נוראותיך יאמרו וגו', לרמוז על היכולת, וזכר רב טובך יביעו, להורות על הרצון, כמו שכתבנו למעלה, כי רבוי הטובות יורה על הרצון.

ועל זה הדרך היא סובבת כל התהלה ההיא אשר באותו המזמור, ולפי שאין כל אדם יודע להבחין מעלת השם ושלמותו אלא החכמים והחסידים, כי הם מכירין מעט מזער ממעלתו, אמר יודוך ה' כל מעשיך, כלומר כל מעשיך יודו דרך כלל, אבל חסידיך, והמה החכמים המאמינים כי החכמה מביאה לידי חסידות והם המכירים קצת מגדולתך, לא יודו דרך כלל בלבד אבל יברכוך בלשון ברכה שהוא השבח היותר ראוי, להיות לשון ברכה מורה כמו שבארנו על היותו כולל כל מיני השלמיות ומשפיע אותם והיותו מסולק מן החסרונות.

פרק כז

אמת שם יאמר על הדבר כשיסכים הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש, וכשיתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא חוץ לנפש, אף על פי שיסכים עם מה שהוא בלב יקרא שקר, כמו ראובן שראה את לוי שהרג את הנפש וחשב כי לוי זה היה שמעון, ובעבור זה העיד ששמעון הרג את הנפש, הנה זה שקר, אף על פי שאין הפה מכזב למה שבלב כי פיו ולבו שוים, ואם העיד כי לוי הרג את הנפש עם היותו חושב ששמעון היה ההורג, אף על פי שאינו משקר שהרי הענין כן היה, הנה הוא מכזב, כי אין פיו ולבו שוים והפה מכזב למחשבת הלב. והכלל כי כזב יקרא מצד האומר בלבד כשלא יסכימו הפה והלב יחד, ושקר יקרא מצד הענין בעצמו כשלא יסכימו הנאמר בפה ומה שהוא חוץ לנפש יחד, ואם יתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש יקרא שקר וכזב, וכשיסכים מכל הצדדין יקרא אמת.

ולזה הוא מבואר כי שם נמצא אי אפשר שיצדק על שום נמצא מן הנמצאים באמתות אלא על השם, כי מה שזולתו מן הנמצאים אי אפשר שיצדק עליו שם נמצא באמת בכל הזמנים אלא בהיותו נמצא בלבד לא אחר כן ולא קודם לכן, אבל הוא יתברך מאשר

הוא קיים תמיד על אופן אחד יהיה מציאותו מציאות אמתי ויסכים תמיד המובן משם הנמצא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ועם הנאמר בפה, ולזה יפול עליו שם הנמצא באמת יותר מעל כל מה שזולתו מן הנמצאים.

וכן יפול שם נמצא באמת על מי שאין מציאותו תלוי בזולתו אלא בעצמותו, לפי שאין בו אפשרות כלל אחר היות מציאותו תלוי בעצמותו, כי אם נאמר בשמים שהם מתנועעים תמיד, הנה זה יהיה אמת כשימצא המניע אותם שיניעם, אבל אם יעדר מניעם לא יהיה זה אמת, כן בשכלים הנבדלים אם יאמר בם שהם נמצאים, יהיה זה אמת בהמצא ממציאם והמעמיד ומקיים מציאותם, אבל בבחינת עצמם אין מציאותם מציאות מוחלט אחר שהם נתלים בזולתם ואין המציאות מחוייב להם אלא בבחינת עלתם, ולזה אין בכל הנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת אלא השם יתברך שהוא הנמצא שמציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו כלל, ולזה יהיה מציאותו מציאות אמתי.

ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת, לפי שאין בנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת בכל הזמנים ובכל הבחינות, רוצה לומר בבחינת עצמו או זולתו, אלא הוא יתברך.

וזהו שנרמז לו למשה בסנה כששאל ואמר ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם, כי משה חשב שאולי הנראה אליו היה אחד מהשכלים הנבדלים שמציאותם נתלה בזולתם, ולזה היה חושש שמא לא ישיג מבוקשו אחר שכל מציאותו וכחו של זה הזולת תלוי בזולתו, ואם הזולת ההוא יחפוץ לבטל רצונו יתבטל בלי ספק ולא יצא אל הפעל דבר ממה שהוא חפץ, ולזה השיבו השם יתברך כי שמו הוא אהיה אשר אהיה, כלומר הנמצא אשר מציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו, ולזה יהיה מובטח שיעשה חפצו ורצונו בכל אשר יחפוץ, וזהו לשון אשר אהיה שהוא לשון המדבר בעד עצמו, כלומר אני הוה מצד שאני הוה, לא מצד שזולתי הוה, כי אין מציאותי וכחי תלוי בזולתי כלל כמו שהוא הענין בשאר הנמצאים, כי מה שזולתי מן הנמצאים לא יפול עליו זה השם שיוכל לומר על עצמו אהיה אשר אהיה, אבל מה שיפול עליו הוא לשון אהיה אשר יהיה, כי מלת יהיה אינו מורה על המדבר בעדו אבל על נמצא אחר נסתר שהוא עלתו, וירצה לומר אהיה אשר יהיה, אני הוה מצד שזולתי הוה, והוא הסבה הראשונה שמציאות כל הנמצאים תלוי במציאותו, והוא יתברך מציאותו תלוי בעצמו ולא בסבה אחרת, ולזה יצדק עליו בלבד מזולתו מן הנמצאים שם אהיה אשר אהיה, כלומר אני הוה ונמצא מצד שאני הוה ולא מצד שזולתי נמצא, ולזה מציאותו מציאות אמתי אחר שאינו צריך אל הזולת.

ויפול עליו שם האמת יותר מעל זולתו מן הנמצאים עד שאפשר שנאמר שאין בכל התארים תואר שיצדק עליו מכל הצדדים אלא שם האמת, כי לא יוסיף דבר על העצמות אבל הוא באור שם חיוב המציאות, כי כמו שאמרנו שהאדם חי מדבר החיות והדבור הוא באור שם האדם ואיננו דבר זולת האדם, כן שם האמת הוא באור שם חיוב המציאות לא זולת, כי אין דבור מחוייב המציאות דבר זולת נמצא שמציאותו אמת גמור שאין בו אפשרות ולא התלות בזולתו, ולזה היה זה התואר מותר בחסו יתברד יותר מכל התארים ומכל השמות.

וזהו שנמצא הנביא מתאר השם יתברך בתואר האמת בענין מיוחד מכל מה שזולתו מן השמות והתארים, אמר וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם, באר בזה ההבדל שיש בין כשיתואר באמת ובין כשיתואר בשהוא חי או מלך או שאר התארים.

וזה כי כבר נתבאר במאמר הרביעי ממה שאחר הטבע כי מה שיאמר בו הוא כבר ידומה בו זולתיות בצד מה, כמו הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש, הוא דתן ואבירם קריאי העדה אשר הצו, הוא אהרן ומשה וגו' הם המדברים אל פרעה מלך מצרים וגו', כי בכל אלו כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאר אחרי כן, וכן הוא ה' אלהינו בכל הארץ משפטיו, לפי שכבר יהיה אפשר שידומה כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת כשאר השרים של מעלה המיוחדים לכל אומה ואומה, לכך באר שאינו כן אבל הוא יתברך שהוא אלהינו בכל הארץ משפטיו, כלומר יש לו ממשלה כוללת כל הארץ. וכן בכל מקום שיאמר הוא יבא לבאר שאין בו זולתיות כמו שהיה אפשר שידומה, אבל לפי שבלשון אמת אי אפשר שידומה בו זולתיות כלל, דקדק הנביא בלשונו, כי כשתאר השם יתברך בשהוא אמת לא אמר לשון הוא אלא וה' אלהים אמת, אבל כשתאר אותו בחיות או במלכות אמר הוא אלהים חיים ומלך עולם, להורות כי אף אם מצד הבנת החיות והמלכות ידומה זולתיות מה בינו וביניהם אף על פי שאינו כן על דרך האמת כמו שבארנו, אבל מכל מקום בשם האמת אין בו זולתיות כלל, ולזה לא אמר בו וה' אלהים הוא אמת, ובעבור הזולתיות המובן משאר התארים הוא שאמרנו שראוי שיובנו כל התארים שולליים, כדי שלא יחייבו שום רבוי בעצמותו כלל.

ולפי שהבנת התואר הזה הוא ענין יותר עמוק מהבנת שאר התארים, אמר דניאל בתפלתו ולא חלינו את פני ה' אלהינו לשוב מעונינו ולהשכיל באמתך, כי ההשתכלות באמתו איננו דבר זולת הבנת חיוב מציאותו. ולהיות שם האמת מורה הוראה גמורה על המחוייב המציאות מזולתו משאר התארים, היה במניחי הנימוסים הקדמונים מי שאמר שהאמת הוא האלוה.

וראוי שיהיה שם האמת מיוחד בו יתברך מזולתו מן הנמצאים, להיותו כולל תחלת האותיות וסופם והמ"ם שהיא באמצעיתם, להורות שהוא יתברך ראשון ואחרון ואמצעי שהוא סובל תמיד הכל בכחו. ומה שלא מנינו האמת שורש מן השרשים המסתעפים מעקר מציאות השם כמו שמנינו האחדות, למה שהתבאר שהאמת איננו דבר זולתי באור שם מחויב המציאות, ויהיה לפי זה כפל ומותר, כי אמרנו שהשם אמת איננו דבר זולת אמרנו שמציאות השם מציאות אמתי, וזה באור שם מחוייב המציאות לא זולת זה כלל.

פרק כח

שם הנכתב ביו"ד ה"א ואי"ו ה"א הוא הנקרא שם המפורש, ורוצה לומר השם הנבדל, וזה הלשון מורגל בדברי רבותינו ז"ל הרבה לומר על הדבר הנבדל מדבר אחר פורש, אמרו בשר הפורש מן החי, הפורש מן הערלה, והאנשים שהם נבדלים מזולתם במעלה וחסידות יאמרו עליהם שהם פרושים, וכן בארו רבותינו ז"ל בספרי.

ובתלמוד סוטה אמרו כה תברכו בשם המפורש, אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנויו תלמוד לומר ושמו את שמי על בני ישראל, שמי המיוחד לי. הנה בארו כי פירוש שם המפורש הוא שהוא נבדל ומיוחד לו יתברך מזולתו מן השמות, וזה כי שאר השמות הם שמות נאמרים עליו יתברך ועל זולתו, לפי שהם שמות הונחו לו יתברך אם מצד הפעולות ואם מצד בחינה אחרת זולת חיוב מציאותו יתברך, כמו אלהים המורה על היכולת ועל כן יאמר עליו ועל זולתו, כי אלהים יאמר על המלאכים והדיינים, וכן אדני המורה על האדנות יאמר עליו ועל זולתו, וכן בשאר השמות יש שהם על זה הדרך, רוצה לומר שכבר אפשר שיאמרו עליו ועל זולתו אם בשתוף גמור אם בקדימה ואיחור. ואולם שם בן ארבע אותיות אי אפשר שיצדק על זולתו כלל בשום צד, לפי שהוא שם יאמר עליו יתברך מצד חיוב מציאותו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ס"א מן החלק הראשון מספר המורה, וזה דבר לא ישתתף בו זולתו מן הנמצאים כלל, ולזה נקרא שם המפורש.

ועם כל זה כבר נמצא שיושאל זה השם לזולתו מן הנמצאים על צד ההשאלה, שהרי הכתוב אומר והי' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך וגו', וכתוב אחר כן ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם, וזה לפי שהשמות יושאלו על המושאלים אליהם משני צדדים, אם מצד שידמו אליהם בדבר מה ואף על פי שלא ידמו מכל אופן אלא דמיון רחוק, ואם מצד שיורו עליהם בהוראה רחוקה כהוראת הכלי על בעל הכלי, כי יאמר הכתוב על המשיח ועבדו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם אשר אקים להם, בעבור שידמה מלך

המשיח במלכותו או בנשיאותו אל דוד, ויאמר ועבדי דוד מלך עליהם, בעבור היות המשיח מזרע דוד, ויורה על היות מלכות דוד קיימת, כמו שפירש במקום אחר ודוד עבדי נשיא להם לעולם, שזה בלי ספק נאמר על דוד עצמו, כי בעבור היות ממשלת זרעו קיימת הנה הוא נשיא לעולם. וכמו כן יקרא הכתוב הארון בשם השם עם היותו כלי נעשה במלאכה, להיותו מורה על השם הנותן התורה שהיא בארון, אמר הכתוב ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה', ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, וכן יהושע אמר על הארון הנה ארון הברית אדון כל הארץ עובר לפניכם בירדן, ואין הארון אדון כל הארץ אבל יקראהו כן להיותו נמצא מצד אדון כל הארץ, ויקראהו בשם אדון כל הארץ כי כן דרך הלשון לקרוא הדבר בשם בעל הדבר או מי שנמשך הדבר ממנו, או לייחס פעולת בעל הדבר אל הדבר שעל ידו יעשה או יגיע הפעל ההוא, כמו שבלשון בני אדם תיוחס פעולת הפועל אל הכלי שעל ידו יגיע הפעל ההוא, כי נאמר שהעין רואה והאוזן שומעת, והראות והשמע אינם אלא לנפש, והעין והאוזן כלים יגיע הפעל ההוא באמצעותם.

ועל שני אלו הדברים כאחד קרא משה שם המזבח ה' נסי, להיות המזבח כלי אל שיעשו על ידו נסים, ולהיותו מורה גם כן על השם העושה הנסים, ויקרא הכתוב שם המשיח ה' צדקנו, להיותו אמצעי אל שנשיג הצדק מה' על ידו, ועל כן יקראהו בשם ה', וכן יקרא ירושלים ה' שמה, לפי שהוא מקום שנראה ונגלה שם כבוד ה' בתמידות יותר מכל המקומות, ורבותינו ז"ל שאמרו אל תקרי ה' שמה אלא ה' שמה ששם ירושלים הוא ה', מזה הטעם גם כן, וכן נמצא אברהם קרא שם המקום ה' יראה, על שנראה בו פעל מורה על שהשם רואה ומשגיח.

ועל זה הדרך הוא שיקרא הכתוב לשכינה או לכבוד הנראה או המושג במראה הנבואה ה', וירא ה' כי סר לראות וגו', ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא. ויקראהו גם כן אלהי ישראל, ויראו את אלהי ישראל. ויקראהו אלהים, ויחזו את האלהים, כי יקרא הכתוב את השכינה או הכבוד הנראה ה' ואלהים ואלהי ישראל, אף על פי שהוא יתברך לא ישיגהו שום נברא זולתו, כמו שכתוב כי לא יראני האדם וחי. וכן יקרא הכתוב ה' למלאך, אמר על המלאך הנראה אל גדעון ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה וגו', ויאמר אליו ה' כי אהיה עמך וגו', ובכל הספור ההוא יקרא הכתוב המלאך בשם ה'.

וכן ימצא הכתוב יפיל שם הכבוד על נמצאים מתחלפים, כי יאמר על פני השם הבלתי מושגים, כמו שמצינו כי כששאל משה מהשם יתברך ואמר לו הראני נא את כבודך,

השיב השם יתברך לא תוכל לראות את פני, הרי ששם הכבוד יאמר על פני השם. ונמצא שיפיל אותו הכתוב על הדבר המושג לחוש, אמר וירא כבוד ה' אל כל העם, ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, ובקר וראיתם את כבוד ה'. וזה להיות הדבר המושג לחוש מורה על הדבר הנסתר הבלתי מושג הנקרא פני ה' וכבוד ה'. ומכאן התירו הנביאים לעצמם לכנות הדבר הנראה אליהם בשם הדבר הנסתר הבלתי נראה שהוא השם, עד שידברו עם המלאך או הכבוד הנראה אליהם כאלו הם מדברים עם השם יתברך, כי אליהו היה מדבר עם המלאך הנראה אליו או המדבר אליו לנוכח כאלו הוא השם, אמר כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחותיך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב, ובאתהו התשובה על זה, צא ועמדת בהר לפני ה' לא ברוח ה' ולא ברעש ה', ואז שמע את הקול מתוך הדממה דקה מדבר אליו ואומר מה לך פה אליהו, ונצטוה אז מפי השם את אשר יעשה, ואין ספק כי לא היה אליהו משתבש לחשוב שהמדבר עמו בתחלה היה השם, שהרי אמר לו צא ועמדת בהר לפני ה', ואף על פי כן היה מדבר עמו כאלו מדבר עם השם ואמר כי עזבו בריתך בני ישראל.

ומה שתמהו על משה ואמרו עלה אל ה', עלה אלי מיבעי ליה, ולא תמהו על אליהו ועמדת בהר לפני ה', לפני מיבעי ליה, כי באליהו לא היה זר אצלם שיהיה המדבר עמו אמצעי, אבל במשה אחר מתן תורה שהשיג למעלת פנים בפנים, תמהו על זה איך יאמר עלה אל ה' שיראה שהיה המדבר עמו אמצעי זולת השם, והשיבו כי האמצעי ההוא היה מטטרון ששמו כשם רבו והוא שר הפנים, אבל לא היה אמצעי אחר כמו לשאר הנביאים שהיו נדברים על ידי מלאכים ואמצעיים אחרים, ועם כל זה התירו הנביאים עצמם לדבר עמהם כאלו ידברו עם השם, להיותם אמצעיים להגיע על ידם הנבואה מהשם אליהם, ואל זה רמזו רבותינו ז"ל באמרם גדול כחן של נביאים שמדמין הצורה ליוצרה, כלומר גדול כחן שמתירין עצמן לעשות דבר גדול כזה, ועשו כן להיות המלאך הוא אמצעי להגיע הנבואה אל הנביאים או כלי להעשות על ידו אות או מופת המורה על הגמר רצון השם וחפצו בנמצאים, ודרך בני אדם לומר על הצווי היוצא מפי שליח המלך או פקידו או שר צבאו כי המלך צוה כן, וידברו עמו דרך כבוד כאלו ידברו עם המלך, ועל כן קרא אותו הכתוב בשם השם ויתארוהו הנביאים כאלו הוא השם.

ודע כי המלאכים להיותם נבדלים מחומר ואי אפשר שישיגום המקרים הנמשכים לבעלי החומר כקנאה ושנאה ותחרות, כי הם נקיים מכל רע ואין בהם לא גאוה ולא בחירה אל הרע ואל החטא כלל, אבל בחירתם תמיד אל הטוב והישר בעיני האלהים, על כן הותר להם כשהם משתלחים לבני אדם לדבר בלשון שולחם, כמו שמצינו זה מפורש במקומות

רבים שהנראה הוא מלאך ומדבר בשם שולחו, אמר המלאך להגר הרבה ארבה את זרעך, ולאברהם אמר שוב אשוב אליך כעת חיה, בשליחותו של מקום, כמו שפירש רש"י, כי לא מצינו שישוב המלאך אליו, וכן יעקב אמר ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני, ובסוף החלום נאמר לו אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר וגו', ולא נדר יעקב נדר למלאך אלא לשם, וכן אמר המלאך לאברהם עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני, ולא היה עוקד אברהם את יצחק בנו אלא לשם ברוך הוא, וכן גדעון אמר לו המלאך כי אהיה עמך, וכן למשה בתחלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה' אליו, ובתחלת הדבור נאמר לו אנכי אלהי אביך ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו', וזה לאות כי המלאך ידבר בשם שולחו, ודע זה.

והטעם בכל זה כי המלאך לא ימרה פי השם להחליף שליחותו ולא ליטול שררה לעצמו, לפי שלא נקרא המלאך מלאך להיותו שכל נבדל אבל להיותו בא במלאכות השם, ואם היה מחליף שליחותו לא היה אז מלאך, וכן אינו רשאי לעשות בשעת השליחות שום דבר או פעל שלא צווה בו מהשם, ולזה אין המלאך המשתלח בשליחות השם רוצה לגלות שמו אשר לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מזולת השליחות שנשתלח בו, אמר המלאך ליעקב כשאמר לו הגידה נא שמך, למה זה תשאל לשמי, וכן אמר המלאך אל מנוח למה זה תשאל לשמי והוא פלאי, ואמר לו גם כן אם תעצרני לא אוכל בלחמך ואם תעשה עולה להי' תעלנה, רצה לומר אם תעלה עולה לי לא אקבל אותה ולא יועיל לך דבר, שאין אני נראה לך מצד עצמי והכח אשר לי מעצמי, ולזה לא יועיל לך ידיעת שמי והכח המיוחד לי מעצמי, כי זה יביא אותך לטעות ולחשוב שיש לי שום כח בשליחות הזה מעצמי ואינו כן, ועל כן אם תעלה עולה להי' תעלנה, שהכח בא מצדו והשליחות בא ממנו.

ובעבור זה המשתחוה למלאך מצד עצמו וכחו הוא מקצץ בנטיעות והוא עובד עבודת אלילים, שהוזהר עליה בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כמו שבארו רבותינו ז"ל במכילתא וכמו שיתבאר בפרק שמונה עשר מהמאמר השלישי, אבל המשתחוה לו מצד מה שהוא שליח ה' הוא מותר, כמו שהמשתחוה לפקיד המלך מצד עצמו וכחו ומקבלו כאדון ולא מצד הכח שיש לו מהמלך הוא מורד במלכות, והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך, ובעבור זה היה מותר ליהושע להשתחות למלאך כשנראה לו ביריחו ואמר לו אני שר צבא ה' עתה באתי ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו וגו', עם היות ההשתחויה אחת מד' עבודות שאסור לעשותה ואפילו

למלאכי השרת כזבוח וקטור ונסוך, אלא כי לפי שההשתחויה ההיא היתה לכבוד השם להיות זה שלוחו בלבד היתה מותרת, אבל חמתפלל למלאך או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו ומצד מה שיורה עליו שמו, הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכן כתב הרמב"ן ז"ל.

ומכאן התבאר טעות המזכירים בתפלתם שמות המלאכים, כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם, וזהו מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך כמו שכתבנו, ואמנם נפל הטעות בזה למה שמצאו קצת תפלות מיוחסות לקדמונים נזכרו בהם שמות מיוחדים, וחשבו מתוך כך שהוא מותר להכניס בתפלה כל השמות ואינו כן, כי לא הותר להזכיר שם מן השמות בתפלה אלא השמות המיוחדים לו יתברך ולא שם אחר כלל, ולכן נקראת אותה חכמה קבלה, לפי שאי אפשר להשתמש ממנה אלא דרך קבלה, שאם לא כן אפשר שיבא האדם לטעות ולעבוד אלוה מבלעדי ה'.

ולמען ישכיל המעיין וידע אמשול משל בזה, הרי שנמצא בתפלות לקדמונים שם מצפ"ץ, והרואה יחשוב שהוא שם לאחד מן המלאכים ואינו כן, אלא הוא כנוי לשם בן ארבעה בחלוף האותיות באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש. וכן כוז"ו במוכס"ז הוא כנוי לה' אלהינו בחלוף כל אות מה' אלהינו באות הבא אחריה באל"ף בי"ת, כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו וכן השאר, ובעבור זה הוא מבואר שאין שום אדם רשאי להשתמש בדבר מדברי חכמי הקבלה מסברת עצמו אלא אם כן יהיה מקובל מפי חכם בעל הקבלה בה, כי הסברה באותה חכמה אסורה אלא למקובל מפי חכם, ואי אפשר לעמוד על האמת בה מתוך הכתב כלל, כי לכך נקראת קבלה שהיא כשמה.

והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי אנשים משתבשים בזה וקורין בספר הזוהר ובזולתו מספרי חכמי הקבלה מזולת קבלה אלא מסברת עצמם להראות כי חכמה גדולה להם, ונכנסים לפנים ממחיצתם לחשוב מחשבות בדבר שהמחשבה בו אסורה, וכבר הזהיר על זה גדול החכמים האחרונים המקובלים רבינו הרמב"ן ז"ל ואמר כי דברי חכמי הקבלה לא יושגו ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולת מפי מקובל חכם לאזן מקבל מבין, והסברה בו אולת רבת הנזקים, אלו דבריו ז"ל בפירוש התורה. וכלל אומר לך השמר לך ושמור נפשך מאד פן תנקש אחריהם ותלכד במצודתם, כי הם עוזבים ארחות יושר ללכת בדרכי חשך, כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו המתעסקים בקבלה מדעת עצמם בזולת קבלה מפי חכם מקובל.

פרק כט

אור הנחתו הראשונה על אור המוחש, כמו נותן שמש לאור יומם, הבקר אור, ולפי שהאור מורה את האדם את הדרך ילך בה, הושאל זה השם על ההישרה וההנהגה, כמו והלכו גוים לאורך, שפירושו יחיו בהישרה שתגיע להם מאתך, ויאמר גם כן על ההישרה האלהית, לכו ונלכה באור ה', ועל זה נקראת התורה אור, כי נר מצוה ותורה אור, לפי שהיא הישרה והדרכה אל ההצלחה הנצחית.

ולפי שהאור תתענג בו הנפש, כמו שאמר הכתוב ומתוק האור, הושאל שם האור לתענוג הגשמי, אמר הכתוב ליהודים היתה אורה, ולתענוג הנפשיי, אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. ויושאל על הרצון, באור פני מלך חיים, ואור פניך כי רציתם, והאר פניך ונושעה. ויושאל על הנפש, אור צדיקים ישמח נר רשעים ידעך. ויושאל על הבנת החכמה, חכמת אדם תאיר פניו. ומזה יקרא הסכלות חשך, והכסיל בחשך הולך. ויושאל על הדבר הנבדל מחומר, והארץ האירה מכבודו. ויושאל על השם יתברך, והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה.

וזה כי כמו שהאור אי אפשר להכחיש מציאותו, ואינו גשם, והוא מוציא הכח הרואה והגוונים הנראים מן הכח אל הפעל, ותתענג בו הנפש, ואי אפשר לשער הגוונים והמראים ולא ערבות האור ומתיקותו מי שלא ראה מאורות מימיו, ואף מי שראה מאורות ילאה להשיג האור כשהוא חזק, ואם יציץ בו יותר ממה שבכחו לראות יכהו עיניו ולא יראה אפילו מה שדרכו לראות, כן השם יתברך אי אפשר להכחיש מציאותו, ואינו גשם, ומוציא הדברים מן הכח אל הפעל, ויש בהשגת מה שיושג ממנו תענוג נפלא, ואי אפשר לשער אותו תענוג מי שלא זרח עליו אור השכל מימיו, ואפילו החכמים השקועים בחכמה אם יציצו באותה השגה יותר מדאי יכהו עיניהם ויתבלבל שכלם בהשגתו כמו שאמרו בן עזאי הציץ ונפגע, ולזה הוא שדמה הכתוב האל יתברך אל האור, לרמוז כי אף אם מציאותו יתברך הוא דבר שאי אפשר להכחישו כאור, מכל מקום להיות השכל האנושי נשוא בחומר אי אפשר להשיג מעצמותו יתברך בהשגת הנבדלים אלא הצצה מועטת, ובהשגה ההיא יש תענוג נפלא בלתי גשמי לא יוכל לשער אותו האדם, אבל מה שיושג ממנו דומה אל מה שישיג העטלף מאור השמש, כי לחוזק אורו יכהו עיניו מלהסתכל בו, ולא יוכל להתענג באור השמש כמו שיתענגו שאר הבעלי חיים, אף על פי שהו א מצייר אותו קצת ציור, אחר היותו נהנה מן האור החלוש כמו מאור הלבנה ומאור הנר ומן האור הנשאר בעבים אחר שקיעת השמש, ולא יוכל ללכת אלא באישון לילה ואפלה והוא בורח מאור השמש, וזה ממה שיורה היותו מתענג בקצתו

ולואה ובורח מן האור הבהיר ומצטער בו, הפך מה שיקרה אל הנשר, כי לחוזק חוש ראותו יתענג באור ויתאוה להגביה עוף להתקרב אליו, וכל אלו הדברים הנמצאים באור חזקי הדמיון אל הדבר הנבדל מחומר יותר מכל מה שאפשר שידמוהו בו, ולזה יכנהו הכתוב באור לקרב הבנתו אל הדעת.

אבל כדי שלא יטעה אדם לומר שהאור השכלי דבר נמשך מן הגשם כאור המוחש, אמר חבקוק כשהיה מספר ענין הגלות השכינה במתן תורה וההשגה ההיא, אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו ונגה כאור תהיה, כלומר שהנגה הנראה אז היה כאור אבל לא היה אור ממש כאור המוחש, כי האור המוחש נמשך מן הגשם והנגה ההוא לא היה נמשך מדבר גשמי, ועל כן אמרו כאור עם כ"ף הדמיון ולא אמר אור בשלוח, ובאר עוד בהשגה ההיא ואמר שהנגה ההוא שהיה בשעת מתן תורה לא היה מצד כה שום אמצעי שיהיו ניצוצי האור והשפע לו מזולתו, אבל מהשם יתברך ברוך הוא, ועל כן אמר קרנים מידו לו, כלומר שניצוצי האור הרוחני ההוא היו לו מעצמו ולא מזולתו, וזה יורה כי לא היה עלול, כי כל העלולים האור והנגה והזיו הוא נקנה להם מזולתם שהוא השם יתברך שהוא עלת הכל, אבל הוא יתברך הנגה והזיו וההדר, רוצה לומר התארים והשלמיות אשר לו, הם לו מצד עצמו ולא מזולתו, שאינו קונה שום שלמות מזולתו. ולפי שזה הענין נעלם מאד איך ימצאו בו כל תארי השלמיות המדומים מבלתי שיחייבו רבוי בעצמותו, ושיהיה כל אחד מהם בלתי בעל תכלית בחשיבות, אמר ושם חביון עזו, כלומר כי התארים ההם הנמשלים בקרנים הנמשכים מידו לו, בהם הו א הסתר וחבית העוז אשר לו, כי מצד שעוזו ויכלתו הם בלתי בעלי תכלית הם נסתרים משיושגו, כי הבעל תכלית אי אפשר לו שישכיל מן הבלתי בעל תכלית אלא הטבע הכולל שהוא בלתי בעל תכלית אבל לא החלקיים אשר בו מצד שהם חלקיים, כמו שנאמר כי האדם ישיג הטבע הכולל מכל האנשים שהיו ושיהיו דרך כלל, אבל אי אפשר לו שישיג הטבע הפרטי אשר בכל איש ואיש.

ולזה הוא מבואר שאי אפשר שיושגו השלמיות הבלתי בעלי תכלית אשר בו יתברך אלא לו יתברך שהוא בלתי בעל תכלית בכל דבר, וזהו שאמר ושם חביון עזו. ויתבאר מזה כי מה שנדמה האל יתברך אל האור אינו רק מצד הרחבת הלשון לקרב אותו אל הדעת לא זולת זה, ועל דרך זה כשתאר יחזקאל הכבוד הנראה לו כנוגה אמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה', כי דמה אותו אל מראה הקשת, לא להיותו דומה אליו במראים, אבל להיות המראים הנראים בקשת אינם כן בעצמותם אף על פי שיראו כן למראה עינים מהתערבות האדים המתחלפים, וראיה

לזה שהליחות אשר בעינים פעמים יחדש באויר למראה עינים עגולה כדמות הגוונים הנראים בקשת, אף על פי שאין שם מראים בלי ספק.
אמר אבן סינא הקשת אדע ממנו ענינים וענינים לא אדע, אבל הגוונים לא אדע ענינם על האמת ולא אדע סבתם ולא יספיקני מה שאמרו בו, כי כלו כזב ושטות, עד כאן לשונו. יראה מדבריו שאין טעם לאותם הגוונים הנראים, אלא שהם נראים כן למראה עינים אף על פי שאינם דבר נמצא כן בעצמותם, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל המסתכל בקשת עיניו כהות, רוצה לומר שהמסתכל באותם הגוונים הנראים בקשת ימצא שעיניו כהות שרואות דבר שאינו כן. ובעבור זה דמה הנביא מראה נגה הכבוד הנראה אליו אל הגוונים ההם, לרמזו שהתארים שהיה השם נראה בהם אל הנביאים אינן כן בעצמותם, כמו שמראה הקשת הנראה אינו כן בעצמותו, ועל זה אמר ואפול על פני, כי כששיער שענין האור והנגה הנראה אליו לעינים לא היה כן על דרך האמת, אמר בו הוא מראה דמות כבוד ה', ולא אמר הוא מראה כבוד ה' אלא דמות, לפי שהדבר הנבדל מחומר לא ישיגוהו החושים, כי החושים לא ישיגו מהדבר אלא המקרים והשכל הנבדל אין בו מקרים, ואחר שאמר שראה מראים כמראה הקשת הוכרח לומר שהוא מראה דמות כבוד ה' ולא מראה הכבוד עצמו שאין בו מראה, ולזה נפל על פניו ולא רצה להסתכל במראים ההם, כדי שלא יבא לחשוב שהגוונים ההם היו כן על דרך האמת, ושיהיה השם יתברך גשם נושא המקרים.
ועל זה הדרך בעצמו הוא מה שעשה משה רבינו עליו השלום במראה הסנה, כי בתחלה שחשב שהיה הנראה דבר גשמי, אמר אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה, וכשנאמר לו אנכי אלהי אביך, וידע שלא היה דבר גשמי, נתברר לו שהגוונים ההם הנראים בלבת האש בסנה אינו כן על דרך האמת, ובעבור זה הסתיר פניו כי ירא מהביט, והיתה היראה לפי שהחושים לא די שלא יעזרו להשגת הרוחניות אבל יטרידו מהשגת האמת, לפי שלא ישיגו מהדבר רק המקרים כגוונים והאורך והרוחב ודומיהם, וזה יביא האדם לחשוב שהדבר הנבדל מהחומר ישיגוהו המקרים, ולזה הסתיר משה פניו להורות שאין לחושים עסק בהשגה הזאת כלל לפי שאין בה מקרים. ועל כן שבחו רבותינו ז"ל ההסתר הזה ואמרו בזכות ויסתר זכה לקלסתר. ובעבור זה שאמרנו מהדמות הדבר הרוחני באור יכנה הכתוב את עולם השכלים הנבדלים באור, לפי מה שהבינו רבותינו ז"ל.
אמרו בבראשית רבה וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל וגו', אמר ר' יודה ברבי סימון הבדיל הקדוש ברוך הוא את האור לעצמו, אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא

אני, הדא הוא דכתיב ונהורא עמיה שרא, אמר ר' אבין הלוי נטלו הקדוש ברוך הוא ונתעטף בו כטלית והבריק את עולמו מזיוו, הדא הוא דכתיב עוטה אור כשלמה, ורבנן אמרין גנזו לצדיקים לעתיד לבא, משל למלך שראה מנה יפה ואמר זו לבני, הדא הוא דכתיב אור זרוע לצדיק.

הנה אלה החכמים כלם מסכימים שזה האור אינו האור המוחש, אלא שירמוז בזה אל האור הרוחני שזהו עולם השכלים הנבדלים, ואמר ר' יהודה ברבי סימון שאי אפשר לשכל האנושי שישיגם ולא נבראו אלא להכיר גדלו של הקדוש ברוך הוא ולומר שיר ושבח לפניו בלבד, ורבי אבין הלוי יאמר כי זה האור קודם בסבה לשאר הנמצאות ונבראו להיות ככלי אומנותו של מקום, כמאמר הפילוסוף שהאל עיין בעולם השכלים הנבדלים והשפיע מהם המציאות, ורבנן אמרי שאף על פי שאי אפשר לשכל האנושי שישיג השכלים הנבדלים השגה גמורה, הנה במה שישיגו הצדיקים מהם אפשר שישלם להם ההשארות הנפשי, וזהו אמרו וגנזו לצדיקים לעתיד לבא.

פרק ל

כמו שיתחלפו האנשים או הבעלי חי בהשגת האור, שיש מהם חלושי הראות שיתענגו באור החלוש ויצטערו באור החזק כעטלף, ויש מהם חזקי הראות יתענגו בהשגת האור החזק כנשר, כן יתחלפו מדרגות הצדיקים בהשגת התענוג הנפשיי שכנו אותו רבותינו ז"ל בשם אור כמו שאמרנו, והתחלפות מדרגות הצדיקים והחכמים והשלמים בתענוג ההוא יהיה כפי התחלפות מדרגת השגתם בתארי השלמות אשר בו יתברך, כמו שיתחלפו מדרגות המלאכים זה מזה בשעור ההשגה הזאת, כמו שבארנו בפרק י"ב מזה המאמר.

ואולם אם השגת התארים ההם הוא על הדרך שכתבנו בפרק כ"א מזה המאמר, כבר אפשר שיובן שיש מדרגות מתחלפות בלתי בעלות תכלית בין החכמים כפי השגת כל אחד מהם חלק מה מתארי השלמות הבלתי בעלי תכלית אשר בו יתברך. ואולם אם השגת תארי השלמות אשר בו אינה רק על דרך שלילה וכפי דעת הרמב"ם ז"ל שכתבנו בפרק כ"ב מזה המאמר, הנה תפול בכאן שאלה במה יהיה ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם לקצת, כי אחר שידע האדם שלא יצדק עליו תואר חיובי כלל ושכל השולליות צודקות עליו יתברך כמו שאמרנו שם, כבר ידע כל מה שאפשר שיושג ממנו יתברך, ולפי זה איזה הבדל מדרגה יהיה בין המתחיל בלמוד ובין שלמה עליו השלום שנאמר בו ויחכם מכל האדם, ושקר שנאמר שתהיה מדרגת שניהם שוה ושלא יהיה הבדל בין הנביאים קצתם לקצת ולא בין משה ליהושע משרתו, שהרי הכתוב אומר

ואדעך למען אמצא חן בעיניך, אחר שהשיג כל מה שהשיג במתן תורה, שיראה שהיודע יותר ימצא חן בעיני השם יותר, ונמצא לרבותינו ז"ל שאמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, כלומר שבהשגת האור הרוחני יש חלוף מדרגות כמו שיש בין אור החמה לאור הלבנה, וכן אמרו מלמד שכל צדיק וצדיק יש לו מדור בפני עצמו וכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו וכו', שכל זה יורה שיש חלוף מדרגות בין החכמים והצדיקים, וזה דבר צריך באור. וכבר האריך הרב המורה בבאור זה פרק נ"ט מהחלק הראשון, ועדיין אין דבריו מספיקים בזה, כי כבר נשאל ונאמר כי המאמין שכל השלילות צודקות עליו כבר ייחדהו מכל הנמצאים, ומה יתרון לחכם עליו כשידע בפרט שאינו לא דומם ולא צומח ויתר השלילות הפרטיות.

ועיקר הבנת זה הענין הוא על זה הדרך, שכל שני הפכים כמו חי ומת וחכם וסכל ודומיהם, לא ישוללו ממנו יתברך על אופן אחד, שאם כן יובן מזה שהוא נעדר, אחר שאינו מת ולא חי, ואבל ראוי שנאמר כי אמרנו בו שאינו מת ישולל ממנו ענין המיתה שלילה אמתית על שההפך והוא החיות נמצא אליו, וכן אמרנו בו שאינו סכל ישולל ממנו הסכלות שלילה אמתית על שההפך והוא החכמה נמצאת לו, לפי שהמיתה והסכלות הם חסרון. ואולם אמרנו בו איננו חי, איננו חכם, שהוא שלילת ההפך האחר, אחר שהמובן אצלנו מחי וחכם הם שלמיות, לא יושללו על הדרך הראשון שנבין מהם שאיננו חי אבל מת, שאיננו חכם אבל סכל, אבל רצוננו לומר שאיננו חי כחיי האדם או כחיים המושגים אצלנו, וכן רצוננו לומר בשאיננו חכם שלא יתואר בחכמה על צד מה שיתואר בה האדם שהוא תואר מקרי נוסף על עצמותו, אבל החכמה בו היא עצמית ואיננה דבר נוסף על העצמות, וכן ביתר התארים שנשלול אותם ממנו ראוי שיובן שיש הבדל בין שלילת ההפך האחד ובין שלילת ההפך האחר. ובזה יהיה יתרון על החכמים זה על זה בידיעת אופני השלילות כיצד הן, אחר שאין כל השלילות נאמרות בו יתברך על אופן אחד, כי אף על פי שכל השלילות צודקות עליו יתברך, אי אפשר לשום חכם לשלול ממנו דבר עד שידע וישכיל תואר החיוב איך יפול על המתואר וצד השלמות אשר בתואר ההוא וצד החסרון אשר בו, ואם יהיה התואר ההוא חסרון יושלל ממנו על אופן אחד, ואם התואר ההוא שלמות במתואר בו יושלל ממנו על אופן אחר, כלומר מצד החסרון אשר בו, לא ששלילת כל דבר מבלי ידיעה והשכל יהיה שלמות בחקו יתברך. אלא שכל התארים שהם אצלנו חסרון כמו מת לואה סכל עני רע ודומיהם, אמנם נשלול אותם ממנו שלילה גמורה, כלומר שלא ימצא לו זה התואר שהוא חסרון כלל אבל ימצא לו ההפך שהוא השלמות, וכשנשלול ממנו ההפך האחר שהמובן אצלנו הוא שלמות,

כמו חי יכול חכם עשיר טוב, אין הכונה לומר שלא ימצא בו זה וימצא בו ההפך האחר שהוא חסרון, כי השלילה הזאת לא די שלא תהיה שלמות אלא שהיא חרוף וגדוף, ואמנם הכונה לומר שהשלמות ההוא המובן אצלנו, כחי או יכול או חכם וכיוצא בו, אינו נמצא בו יתברך על הצד שימצא בנו, אבל ימצא בו בצד יותר נכבד ויותר מעולה, עד שאין יחס בין השלמות ההוא אשר אצלנו או המושג והמובן ממנו אצלנו ובין השלמות ההוא כשניחסהו אליו, עד שהשלמות ההוא או השלמיות ההם נאמרים בו יתברך ובאדם בשתוף השם בבחינת ההבדל המופלג אשר ביניהם.

ואין רצוננו לומר שהם נאמרים בשתוף השם על שיובן מן התואר ההוא ענין אחד כשניחס אותו אל האדם ויובן ההפך כשניחס אותו אל השם יתברך, ויהיה כשניחס החכמה אל האדם המובן ממנה הוא שלמות, ויהיה המובן ממנה כשניחם אותה אל השם יתברך הוא הסכלות דרך משל, שהוא חסרון והוא הפך החכמה, שאין הדבר כן, שאם היה זה כן, יהיה כשחזרנו לשלול ממנו הסכלות שלילת התיבה בלבד לא שלילת הענין, ואין ספק כי כששללנו ממנו הסכלות שכונתנו היא לשלול הענין לא התיבה בלבד, ועל כן יהיה כששללנו ממנו החכמה כונתנו לשלול אותה ממנו מהצד שיש בה מן החסרון לא מהצד שיש בה מהשלמות, וכדי שלא נבין בשום צד שהשלמות ההוא או השלמיות ההם נאמרים בו יתברך על הצד שהם נאמרים בנו, לא נתיר ליחסם אליו אלא דרך השלילה בלבד.

ויתבאר לך אמתת מה שכתבנו מענין המציאות הנאמר על השם יתברך, שאין ספק כי כשאמרנו בו יתברך שהוא נמצא, אף על פי שהמציאות נאמר בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים, לפי שכלם קנו המציאות ממנו ומציאותם הוא זולת מהותם והוא יתברך מציאותו ומהותו אחד בעינו, וכמו שמהותו נעלם תכלית ההעלם כן מציאותו נעלם תכלית ההעלם, ומציאות זולתו תלוי במציאותו לפי שכלם קנו המציאות ממנו, מכל מקום אין ספק שאין מלת המציאות הנאמרת עליו יתעלה הפך מן המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאות זולתו מכל וכל, עד שיהיה מלת המציאות הנאמרת עליו תורה על ההעדר שהוא הפך המציאות הנאמר עלינו, כי בהכרח נבין ממלת המציאות בכל מקום הפך ההעדר, אבל כדי להבדיל בין שני מיני המציאיות ולומר שהאחד מציאות אמתי והאחד מציאות בלתי אמתי דומה אל ההעדר, נאמר שמלת המציאות תאמר עליו ועלינו בשתוף גמור, להבדיל בין שני מיני המציאיות ולהורות שמציאותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם, ושהמציאות הנאמר על כל נמצא זולתו כאלו הוא מורה על ההעדר בערך אל המציאות הנאמר עליו.

ויתבאר מזה שאי אפשר לתאר אותו יתברך אפילו בתארים שוללים אם לא אחר שנבין התארים החיוביים על אי זה צד יתואר אצלנו המתואר בהם והצד שיש בתואר ההוא מן השלמות והצד שיש בו מן החסרון, ואז נתיר עצמנו לשלול אותם ממנו, כי בזה יובן דרך השלילה היאך תהיה, כי אין כל השלילות נאמרות עליו על אופן אחד כמו שאמרנו. ובזה יפול ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם לקצת, כי יתחלפו המדרגות כפי התחלפות ההשגה שישיגו מתארי השלמות המיוחסים אליו על אי זה צד יתואר בהם.

וכן אמרו בויקרא רבה, אמר רבי אלעזר ברבי מנחם ונחל עדנך תשקם אין כתיב כאן אלא ונחל עדניך, מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו, וזה ירמוז להשגה שישיג כל אחד מתארי השלמיות אשר בו יתברך, כמו שבארנו בפרק ט"ו מזה המאמר. ונקראת עדן בעבור כי הערבות והשמחה והתענוג האמתי אינו אלא בהשגה בלבד, לפי ששאר הערביות כלם פוסקים וכלים ותפסק בהכרח השמחה שבהם, ועוד כי ברבות טובתם הוא סבת הפסדם, כי מי שיתענג במאכל או במשתה כשמרבה לאכול או לשתות יצטער ויקוץ בהם בלי ספק, וכן בכל שאר התענוגים הגשמיים, ואין תענוג ושמחה מתמדת אלא בהשגת הדבר הרוחני, וכל שכן כשיהיה הדבר ההוא בלתי בעל תכלית, כי כל מה שתגדל ההשגה תתוסף השמחה ויתרבה התענוג ולא יפסק, ולפי שהיו תארי השלמות אשר בו יתברך בלתי בעלי תכלית, הנה ימצאו בו לפי זה השגות בלתי בעלות תכלית, ולזה יתחייב שימשכו לאותן ההשגות שמחות בלתי בעלות תכלית, וזהו שאמר הכתוב שובע שמחות את פניך, רצה לומר רבוי שמחות כפי רבוי ההשגות אשר בך. ולמה שהיו כל ההשגות אשר בו יתברך בלתי בעלות תכלית בחשיבות ובנעימות, והם נצחיות כמו שבארנו בפרק כ"ה מזה המאמר, לזה סיים נעימות בימינך נצח. ולמה שהיה האדם אי אפשר שתקיף ידיעתו בדבר הבלתי בעל תכלית, חוייב שימצא שלמותו בהשגה מה ממנו יתברך, ולזה אמר תודיעני אורח חיים, כי לא אמר דרך אלא אורח, כלומר שביל אחד, לרמוז שאפילו בהשגה אחת מתארי השלמות אשר בו יש בה אורח ודרך אל החיים הנצחיים, וכפי רבוי השגת האדם בתארי השלמות אשר בו יתברך כן תגדל מדרגת התענוג בחיים הנצחיים ההם ותתוסף שמחתו וערבותו.

ובזה נשער בגודל השמחה והערבות שיש אצלו יתברך בהשגת עצמותו, שיש בו שלמיות בלתי תכלית וכל אחד מהם נצחי בלתי בעל תכלית בחשיבות, ועל כן אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו, כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל, והשיב אלו ידעתיו הייתיו, כלומר כי אין מי שישיג עצמותו אלא הוא יתברך עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות, ישתבח מי שנצחנו בשלמותו ונעלם ממנו

עם חוזק הראותו, כמו שיעלם מחלושי הראות השגת אור השמש ונעימותו, וחסרון השגתם לא יורה על העדר מציאותו, ותכלית מה שנשיג ממנו יתברך שאי אפשר להשיגו, כמאמר החכם תכלית מה שנדע בך שלא נדעך.

פרק לא

כאשר עיינו במציאות בכללו נמצא אותו מתחלק לשלשה חלקים אי אפשר להכחיש מציאותם, החלק האחד העולם התחתון שהוא עולם היסודות וההויה וההפסד, והחלק הבי עולם הגלגלים, והחלק הגי עולם המלאכים.

ואלו השלשה חלקים נבדלים זה מזה תכלית ההבדל, כי אנחנו נמצא העולם התחתון שהוא עולם ההויה וההפסד כל אישיו נפסדים אין להם קיום באיש כלל, ועולם הגלגלים כל אישיו קיימים באיש ובלתי נפסדים, ואבל הם גשם וישיגום מקרי הגשם, שיש להם תמונה ותואר, וממלאים מקום, והם כמה, ומחוברים מחלקים.

ואלו השני חלקים עם היותם נבדלים זה מזה נמצא אותם פועלים קצתם בקצת ומתפעלים קצתם מקצת, כי מתנועת הגלגלים וחלופי מצביהם יתחדשו ביסודות תנועות וחלופים, כי פעם יגבירו היסוד הלח ופעם יגבירו הפכו שהוא היבש, ופעם הקר ופעם החם, ויתחדש מזה התערבות היסודות קצתם בקצת, ויתחדש מזה ההתערבות המחצבים למיניהם, ואחר יתעלה זה ההתערבות ויתמזג מזג יותר נכבד ויקנה צורת הצמחים למיניהם, ואחר יתעלה ההתמזגות הזה ויזדכך יותר ויומזג באופן שיוכן לקנות צורת החי. וההקנאה הזאת לא יתנוה הגלגלים מאשר הם גופים מתים, אבל בלי ספק מאשר כח בהם לתת החיות לנמצאים המורכבים בהיותם מוכנים לכך מצד התנועה הגלגלית, ואותו הכח הנותן החיות נקראהו נפש הגלגל.

ומאשר נראה הגלגל מתנועע תמיד תנועה תדירה סבובית ונראה כל גלגל מתחלף בתנועתו לגלגל האחר, אם בשהאחד מתנועע למזרח והאחד למערב ואם בשהאחד מהיר והאחד מתאחר, נשפוט בהכרח שיש לכל אחד ואחד סבה חוצה לו זולת נפשו תיחד לו תנועה, ואותה הסבה המיוחדת לכל גלגל תיחד לו תנועה מיוחדת, ואותם המיחדים תנועות הגלגלים הם המניעים אותם, והמניעים ההם נקראים שכלים נבדלים לפי שהם נבדלים מחומר, כמו שהתבאר בחכמה הטבעית, ויקראו בלשון התורה מלאכים.

ונמצא לפי זה שיש במציאות חלק שלישי בהכרח ונקרא עולם המלאכים. והחלק הזה עם היותו נבדל תכלית ההבדל לשני החלקים האחרים שזכרנו, הנה הוא פועל בעולם הגלגלים כמו שאמרנו, בשהם מניעים את הגלגלים תנועות מתחלפות תכלית החלוף זה למזרח וזה למערב, ואחד נוטה לצפון ואחד לדרום, ובפאה האחת גם כן אין תנועת

אחד מהם מסכמת לתנועת האחר, ובתנועות המתחלפות הללו נראה חלקי המציאות מתאחדים ונקשרים קצתם בקצת ונשמר הסדר תמיד בעולם הגלגלים ועולם ההויה וההפסד, נשפוט בהכרח שאי אפשר מבלי שיהיה לשלשת החלקים האלה כח אחד מנהיג ומאחד ומקשר קצתם בקצת.

וכמו שנמצא בבעלי חיים ג' כחות נבדלים קצתם מקצת, והם הנפש הזנה אשר בכבד והנפש החיונית אשר בלב והנפש המרגשת אשר במוח, ואלו הג' כחות או נפשות הם נבדלות זו מזו בפעולותיהם, כי הנפש הזנה אשר בכבד תדמה אל עולם ההויה וההפסד, לפי ששם יתהפך המזון מצורתו וישתנה אל צורת הדם, ותתחלף לנפש החיונית אשר בלב, כי הנפש החיונית אשר בלב תדמה אל עולם הגלגלים, כי כמו שבתנועות הגלגלים ימשך החיות אל כלל העולם התחתון שהוא עולם השנויים וההויה וההפסד, ואם ינוח הגלגל כהרף עין מתנועתו יפסד העולם כפי המנהג הטבעי, כן בתנועת הלב ימשך החיות אל כלל הגוף, ואם ינוח הלב מתנועתו לשעתו ימות הבעל חי. והנפש המרגשת אשר במוח תדמה אל עולם המלאכים, לפי שממנה יצאו כחות החושים החמשד ושאר הכחות הנפשיות, כמצייר והמדמה, והכהות שאינם גשמיים ואינם מושגים בחוש אלא שהם מושגים מצד פעולותיהם הנושכות מהם, כמו שיושגו השכלים הנבדלים מצד פעולותיהם גם כן.

וכמו שיש לשלשת הכחות הללו אשר בגוף הבעל חי כח אחד מאחד נקרא הכח המנהיג הגוף, והוא מקשר כל חלקי הגוף וכחותיו קצתם בקצת, נקרא אצל הרופאים הטבע, כן יש בעולם בכללו כח אחד קושר כל חלקי המציאות וכחותיו קצתם בקצת ומנהיג אותם. ואין דעתי עתה לדבר על הכח הדברי אשר באדם בלבד, אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטן, להיות בו כח שכלי משכיל ומוציא הדברים אשר בשכלו מן הכח אל הפעל כרצונו, כמו שיש לעולם התחלה שכלית המציא את כל הנמצאים בכחו הגדול יברצונו הפשוט, מה שאין כן בשאר הבעלי חיים שאין בהם כח פועל ברצון יוכל לפעול פעולות הפכיות אלא כח טבעי בלבד, כמו שהתבאר במקומו בספר הנפש, אבל דעתי בכאן הוא על הכח המנהיג גוף הבעל חי בכלל, שזה הכח הנמצא בכל אחד מהבעלי חיים, אף על פי שיש יתרון בו לקצתם על קצת, מכל מקום מזה הכח בכללו ילקח ראיה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל על מציאות נמצא אחד מנהיג מקשר כל פרטי המציאות וחלקיו קצתם בקצת, ומן הכח הדברי אשר באדם ילקח ראיה על שהנמצא ההוא דבר שכלי פועל ברצון, כמו שבאדם כח שכלי פועל ברצון, שלכך נצטווה צוויים אלהיים.

ואין הבדל בדמיון הזה מכחות הגוף אל כלל המציאות, אלא שבכחות הגוף כל כח מהם הוא נותן שפע ומקבל שפע מחברו המושפע ממנו, כי הלב נותן כח החיות אל הכבד ושאר האברים, והכבד נותן כח הזן אל הלב, והמוח נותן החוש והתנועה אל הלב והכבד ומקבל מהם החיות וההזנה. ובעולם בכללו אין הענין כן, אבל הנותן השפע לא יקבל שום שפע מן המושפע ממנו, כי יושפע השפע מהעליונים על התחתונים על צד הנדיבות וההטבה לבד לא לקבלת שום תועלת מהם.

וכל זה הענין שכתבנו בזה הפרק מהתחלק המציאות אל אלו השלשה חלקים והמצא נמצא אחד מנהיג הכל נבדל מהם תכלית ההבדל, נרמז לאליהו באופן יותר נכבד ויותר שלם במראה ההוא שראה בהר חורב, כשנאמר לו מה לך פה אליהו, כשהיה בורח מפני איזבל והיה מצטער על היותו נרדף ממנה ואמר קנא קנאתי לה' צבאות אלהי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל וגו' ויבקשו את נפשי לקחתה, ונאמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה', וזה לרמוז על הכח המנהיג עולם ההויה וההפסד, שהוא מפרק הרים ומשבר סלעים, ואמר בו שהוא לפני השם כי הוא משגיח בו לעשות רצונו ואינו רק כגרזן ביד החוצב בו, ואמר לא ברוח ה', לרמוז שאין הטבע שהוא הרוח המפרק הרים ומשבר סלעים המנהיג את עולם ההויה וההפסד.

ואמר עוד ואחר הרוח רעש לא ברעש ה', לרמוז על עולם הגלגלים, שנאמר בהם והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים, שרומז על הגלגלים שנקראים חיות הקדש, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק שלישי מן החלק הג', ואמר לא ברעש ה', להורות שאין השם יתברך נפש הגלגל כמו שחשבו הקדמונים.

ואמר עוד ואחר הרעש אש, לרמוז על עולם המלאכים שקראם הכתוב אש, שנאמר משרתיו אש לוהט, ונקראו אש לרמוז כי כמו שיסוד האש אין אדם יכול להשיגו בחוש הראות, כי האש היסודי אין העין שולטת בו, ואף על פי כן הוא מושג מצד הפעולות, כן המלאכים יושגו מצד פעולותיהן אף על פי שאין העין שולטת בהם. ומזה הצד בעצמו ידמה הכתוב את השם לאש, אמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא, כלומר שהוא מושג מצד פעולותיו אף על פי שאינו מושג בחוש, ובעבור זה יקרא הכתוב את עולם המלאכים אש במראה הזאת.

וכן נמצא רבותינו ז"ל יקראו המלאכים אש, אמרו במסכת חגיגה מאי חשמל, חיות אש ממללות, כלומר חיות אש שאינן מושגות בחוש כאש, אבל חיות הקדש שהם הגלגלים המושגים בחוש אינן נקראין חיות אש, אלא המלאכים נקראים חיות אש, ואמרם

ממללות כלומר שהם מושגים מצד פעולותיהן שהוא דבורם. וכדי שלא ישתבש אדם לחשוב שיאמר חיות אש על הגלגלים, ויקראום ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל, הביא בעל התלמוד הברייתא המפרשת משמעות לשון חשמל באופן אחר שיורה על המלאכים בהכרח כמו שאמר רבי יהודה, ואין ביניהם אלא משמעות דורשין.

ואמרו במתניתא תאנא עתים חשות עתים ממללות, בשעה שהדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא ממללות. וכוונת הברייתא לפרש כאן עיון פילוסופי דק מאד, והוא כי העלול ישכיל דבר מה מעלתו וישכיל עצמותו, ובמה שישכיל מעלתו שהוא המושכל היותר חשוב יושפע ממנו מלאך, רצה לומר שכל אחד נבדל, ובמה שישכיל מעצמו יושפע ממנו גלגל, כמו שנתבאר כל זה בפרק י"א מזה המאמר, ולזה אמר בעל המתניתא בשעה שהדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא חשות, כי בבחינת מה שישיג העלול הראשון על דרך משל מהשם יתברך יושפע ממנו שכל נבדל אחד בלתי מושג לחוש, וזהו חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא ממללות, וזהו בבחינת מה שישכיל העלול מעצמותו יושפע ממנו גלגל המושג לחוש, ואמר ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל, הרי מבואר מדבריהם שהם קורין לשכלים חיות אש, וכן במקומות רבים יקראום רבותינו ז"ל שרפי אש.

ואמר הכתוב לא באש ה', כלומר שהשם יתברך נבדל ממציאות המלאכים, כי המלאכים הם עלולים ואפשרי המציאות והוא יתברך עלה ומחויב המציאות. ולפי שמהותו יתברך נעלם תכלית ההעלם ופשוט בתכלית הפשיטות מה שאין הפה יכולה לדבר, אמר הכתוב אחר זה ואחר האש קול דממה דקה, לרמוז על המנע השגת מהותו יתברך, עד שאי אפשר שיולץ ממנו ולא מתארי השלמיות אשר בו אלא בשלילות שהם קול דממה דקה. ואמר דממה דקה, לרמוז למה שכתבנו בפרק הקודם לזה מענין הדקות שיש בהבנת השולליות שיאמרו עליו יתברך.

ונאמר לו באותו מעמד לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ובאר לו בזה כי אלו השלשה עולמות שהזכיר למעלה הם מונהגים מהשם יתברך, וזה כי בעולם ההויה וההפסד, שדרך הבעל חי להתגבר האחד על חברו או על האדם ולהרגו, כמו חזאל שהתגבר על מלך ארם והרגו, לא היה זה במקרה רק בהשגחה מהשם, לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו ולעשות על ידו דין בעוברי רצונו, כמו שאמר והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא.

ואמר ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל, להורות כי השגחת השם היא על הוראת המערכת לבטל אותה ולעשות חפצו ורצונו, וזה כי מדרך הוראת המערכת להורות על הרשע טוב ועל הצדיק רע לפעמים, ועל יד יהוא נהרגו כל הרשעים עובדי הבעל בלבד ונמלטו כל הצדיקים עובדי השם, וזה ממה שיורה היות הדין ההוא נעשה בהשגחת השם לא בהוראת המערכת, ואמר אחר כך ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא, להורות כי השפע הנבואיי המגיע לנביאים מעולם המלאכים לא יגיע אלא ברצון השם ומצותו.

והעולה בידינו מזה הוא כי בזאת המראה הגדולה נרמז לאליהו התחלק המציאות לג' עולמות, שהם עולם ההויה וההפסד ועולם הגלגלים ועולם המלאכים, ושיש עליהם נמצא אחד מקשר כל חלקי המציאות זה בזה ומנהיג אותם ומשגיח בכל מה שיעשה על ידם בעולם השפל לעשות חפצו ורצונו, הוא האלוה יתברך, ושהנמצא ההוא נבדל תכלית ההבדל מהם, כי מהותו נעלם תכלית ההעלם, עד שאי אפשר שיולץ ממנו אלא בתארי השוללות הנקראים קול דממה דקה לסבה שזכרנו, וזאת היתה כונת זה הפרק.

ובכאן נשלם המאמר השני בביאור העקר הראשון שהוא מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והשבח לאל יתברך האחד ואין שני לו, והוא ראשון והוא אחרון, ומבלעדיו אין אלהים.

מאמר ג

הקדמה

בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים. ולפי שהשרשים הנתלים בעקר הזה כמו שאמרנו במאמר הראשון הם ידיעת השם יתברך והנבואה ושליחות השליח, והיה שורש ידיעת השם הנמצאות השפלות קודם לכל שאר השרשים בהכרח, כי אם לא ידע השם הנמצאות השפלות לא תגיע ממנו נבואה ולא שליחות, הנה היה ראוי לפי זה שנדבר ראשונה בידיעת השם, אבל למה שידיעת השם הנמצאות השפלות הוא דבר שצריך להסכים עם טבע האפשר שהוא דבר נתלה בבחירה, ראינו לאחר הדבור בידיעת השם אל המאמר הרביעי אצל הדבור בבחירה, ועל כן נתחיל ראשונה לדבר בבאור העיקר הזה שהוא תורה מן השמים, ואחר נבאר השרשים הנתלים בו, שהם הנבואה ושליחות השליח.

פרק א

למה שהיה האדם שוה המזג ומשיג במחשבה ועיון יותר מכל שאר הבעלי חיים, הנה הוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מהם. אם שווי מזגו, יראה לפי שהוא מתפעל מן ההפכים בשוה. ואם השגתו במחשבה ועיון, יראה מהיותו ממציא המלאכות והחכמות. ואין ראוי שיחשב כי להיות שאר הבעלי חיים בלתי צריכין צל מחורב ומחסה מזרם, ולא יצטרכו לעשות שום תקון אל המזון כדי שיהיו ניזונים בו, כי מזונם נמצא כמו כן, ונמצא להם גם כן קצת תחבולות, כמו שנמצא לבעלי הטרף והעופות הדורסים ערמות ותחבולות לצוד ולהשיג מחיתם, שיהיו בעבור זה שלמי היצירה יותר ממין האדם, כמו שהיה בקדמונים מי שחשב זה, והיה אומר כי האדם חסר היצירה בערך אל שאר הבעלי חיים, כי הם לא יצטרכו בהמות לרכוב עליהם ללכת ממקום אל מקום, כי הם בעצמם קלי התנועה יותר ממין האדם, וכן לא יצטרכו להכין להם כלי מלחמה להלחם באויביהם, כי כלי מלחמתם הם נוצרים עמהם בטבע, כקרנים לשור והמלתעות לחזיר והקוצים לקפוד והמגן לחומט ודומיהן, וכן לא יצטרכו לעשות שום מלבוש, כי לבושם נוצר עמם בטבע, וגם לא יצטרכו שום תקון אל המזון, כי מזונם נמצא תמיד כמו כן, והאדם חסר מכל זה, כי יצטרך מלבושים חוץ מגופו ובנינים להיות לו למחסה ולמסתור מזרם וממטר, וצריך לעשות הכנות רבות אל המזון כדי שיהיה ראוי אל שיזון בו, וכאלה רבות כמו שבא זה במאמר הי"ד מספר הבעלי חיים.

כי זה הדעת כשיעויין בו ימצא נפסד הפסד גמור, וזה שאנחנו כאשר חפשנו ענין הצורות הנמצאות בחמרים בכל הנמצאים השפלים המתהוים, נמצא אותם כלם הולכות מהלך השלמות קצתם לקצת, רצה לומר שהצורה המתאחרת יותר נכבדת מן הקודמת לה, וכאלו החומר מתנועע תמיד בקבלת הצורות ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות, כי יקבל ראשונה הצורה היותר פחותה ואחר הצורה היותר נכבדת, ויעלה מדרגה אחר מדרגה מן המציאות החסר אל היותר שלם. שהרי החומר מקבל ראשונה צורות היסודות, ואחר יעלה למדרגת המחצבים, והיסודות הם במדרגת ההיולי להם, ואחר יעלה למדרגת הצמחים, והמחצבים הם במדרגת ההיולי להם, ואחר יעלה למדרגת הבעלי חיים, והצמחים הם במדרגת ההיולי להם, ואחר יתעלה למדרגת מין האדם, והבעלי חיים במדרגת ההיולי למין האדם, ובו תעמוד היצירה. וכמו שבתנועה האחת יהיה כל חלק בעבור החלק הבא אחריו, כן יראה שיהיה הענין במתהוים השפלים שיהיה כל חלק בעבור החלק הבא אחריו, וגם כן כמו שהתנועה תכלה אל תכלית מה הוא היה סבת

כל התנועות החלקיות, כן ההויה תעלה מדרגה אחר מדרגה עד שתתעלה באחרונה אל הצורה האנושית ותעמוד בה, לפי שהיא תכלית כל ההויות השפלות.
ומה שיורה על שהחומר מתנועע תמיד מן המציאות החסר אל המציאות השלם כפי מה שיתעלה ההתמזגות, הוא מה שנמצא האלמוג שהוא כמו אמצעי בין הדומם והצומח, ונמצא האספוג הימיי שאין לו אלא חוש ההרגש בלבד, והוא כמו האמצעי בין הצומח והחי, ונמצא הקוף שהוא כמו אמצעי בין מיני הבעל חי ומין האדם, ובמין האדם תעמוד ההויה, אם כן אי אפשר מבלי שיהיה האדם שהוא תכלית היצירות השפלות יותר נכבד ושלם מכלן אחר התקבץ בו כל הצורות הקודמות, והן כמו היולי אליו, ועל כן היה גדול על כלן וכובש כל הבעלי חיים תחתיו ורודה בהם, לפי שהשגותיו כולן הן כוללות והשגות כל הבעלי חיים הן פרטיות כי לא ישיגו ענינים כוללים, ועל כן ימצאו להם כלים פרטיים ותחבולות פרטיות כפי השגותיהם הפרטיות, כי ימצאו להם כלים פרטיים להלחם בהם מין ממיני המלחמה, כמלתעות לחזיר והקרנים לשור והקוצים בעור הקפוד והמגן לחומט להגין עליו, אבל האדם להיותו סוף כל ההויות השפלות ונתקבצו בו כל השלמיות הפרטיות שנמצאו בכל שאר הבעלי חיים, היו השגותיו כלליות ושכלו כללי, רצה לומר שהוא משיג השגות כל הבעלי חיים ומשיג גם כן כללי הדברים ולא דבר פרטי מיוחד, ועל כן היו כליו כלליים, כמו הידים שהם בכח כל כלי המלחמה להלחם בכל הבעלי חיים בכל מיני המלחמות ולכבוש אותם תחתיו, כי יקח בהם הרומח מקום הקרנים בבעלי הקרנים והסייף מקום המלתעות בחזיר, ויקח המגן בידו או ילבש השריון להגין עליו מקום חמגן בחומט, ולא נבראו עמו כל כלי המלהמה כמו שהוא בבעלי חיים, כדי שלא יהיו לו למשא כבד לנשאם עליו תמיד.
ולזה התחכם הבורא ביצירתו לעשות לו כלים כלליים הם בכח כל כלי המלחמה, ונתן לו שכל כללי במה שישיג כללי הדברים ולא פרטיותם, וכן שיוכל להשיג בו כלל כל ההשגות הפרטיות אשר בכל הבעלי חיים, וישתמש מן הכלים ההם בפנים שונים לעת הצורך ויניחם כשלא יצטרך אליהם ולא יהיו עליו למשא כבד, וכן המלבושים הם דבר חוץ מגופו, כדי שיקח מהם הצריכין לו בעת החורף ויקל אותם מעליו בעת הקיץ ולא יכבד עליו כצמר לכבשים שיכבד עליהם ויצטרכו לגוזזים, ונתן לו חכמה ותבונה לבנות בנינים חזקים להסתר שם מרגשת פועלי און, מקום חורי עפר וכפים אשר לבעלי חיים.
וכן יוכל להשיג בשכל הכללי אשר בו כל התחבולות הפרטיות אשר בכל אחד מהבעלי חיים וכל ההשגות והמדות הפרטיות אשר להם, כמאמר איוב מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו, ואין רצונו לומר שהבהמות והעופות הם יותר חכמים ונבונים

ממין האדם שיצטרך האדם ללמוד מהם, כי החוש יכזיב זה, להיותו מושל על כלן ורודה בהם, אבל יאמר כי האדם מצד ששכלו וכליו כלליים, ילמוד מכל הבעלי חיים כל התחבולות וההשגות הפרטיות אשר להם, ויתקבצו כולם בו ויהיו בו כלליים, כמאמר חכמינו ז"ל אמר ר' חייא מאי דכתיב מלפנו מבהמות ארץ, זו פרדה שכורעת ומשתנת, ומעוף השמים יחכמנו, זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל, אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה. וזה מבואר על הדרך שכתבנו, כי המדות הפרטיות אשר בבעלי חיים ראוי לו לאדם שילמד אותם מצד שכלו ויתקבצו כלם בו ויחזרו בו כלליים, כי כמו שמצד שכלו וכליו הוא כאלו נבראו עמו כל כלי המלחמה וכאלו נבראו עמו המלבושים מקום הצמר בכבשים, וכן שידע לתקן מזונו באופן נאות אל מזגו מרכיב המאכלים זה בזה באופן שיהיה ערב ובריא אל מזגו, כן ראוי שילמד כל המדות הטובות הפרטיות אשר בכל אחד מן הבעלי חיים ויקבץ אותם כדי שימצאו כלן בו, וימציא בזה המלאכות והחכמות.

ועל הכונה הזאת נתיסד פרק שירה, שאמרו רבותינו ז"ל כל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ואין הכונה על ההגה והצפצוף בפה אלא על מחשבת הלב, כמו אמרתי אני בלבי, והמחשבה היא שיסתכל כי מכל אחד מן הנבראים הנראים לעין יש ליקח ראיה על איזו מדה טובה או מוסר השכל או דבר חכמת בינה, כמו שאמרו שם שמים מה הם אומרים השמים מספרים כבוד אל וגו', ואומרים ואומר הנזכר שם בכל פרק שירה, לרמוז על ההוראה, כאמרם ז"ל זאת אומרת, ורוצה לומר כי מתנועת השמים יש לקחת ראיה על המצא מניע אותם בלתי מתנועע, והוא בתכלית היכולת והעצמה, שהוא מניע גופים נוראים כאלו הוא האלוה יתברך, וזהו דבר חכמת בינה כמו שנתבאר במקומו.

וכן אמרו שם כלבים מה הם אומרים, בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו, ורוצה לומר כי ממה שהכלב מכיר את קונו ואת המטיב לו והוא נכנע תמיד לפניו ומחזיק לו טובה בכל יכלתו מאשר בידו לעשות, יש לקחת מזה מוסר השכל להודות לאל על כל הטובה שהוא מטיב לנו וזן ומפרנס אותנו, ולהשתחות לפניו ולעבוד עבודתו מאשר תשיג ידנו כעל כל אשר הוא גומל לחייבים טובות, ושלא נהיה כפויי טובה.

וכן אמרו נמלה מה היא אומרת, נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו, ורוצה לומר כי כשיסתכל האדם בנמלה שהיא בריה קטנה ותכין בקיץ לחמה ואגרה בקציר מאכלה, ילמד מדת החריצות ויבין כי ה' נותן לחם לכל בשר ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא, בשנתן בהם טבע לבקש טרפם בעת הראוי ומדבר הראוי, ולכן האדם אחר שנתן בו מדע

והשכל, צריך שישתדל בהשגתו ולא יתרשל בזה, כי ברכת השם היא תעשיר למכינים עצמם לקבל אותה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, למען יברכך ה' אלהיך, יכול יושב ובטל, תלמוד לומר בכל מעשה ידך אשר תעשה.

וכדי שלא יאמר אדם אחר שהדבר תלוי בהשתדלותי אגנוב או אגזול או אעשוק כאשר תשיג ידי, אמרו למדנו גזל מנמלה, כי לעולם לא תגנוב ולא תגזול ולא תקח דבר ממה שזכתה בו חברתה, על דרך שנסו המנסים פעמים הרבה לקחת גרגיר חטה מאחת מהם ולהניחו בפני האחרות, ובעברם עליו יריחו אותו שהוא מאחרת ממינם ויניחוהו, כי לא יקחו דבר שאינו ראוי, ועל זה אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל, רוצה לומר שאין לה קצין שוטר ומושל שיכריחנה על הגזל, ואף על פי כן תזהר ממנו ותשתדל להכין בקיץ לחמה מזולת גזל.

וכן מה שאמרו יונה מה היא אומרת, יונתי בחגוי הסלע וגו', רוצה לומר כי לכך נמשלו ישראל ליונה כדי ללמוד מדרכיה, כמו שאמרו במדרש חזית, מה יונה זו צנועה אף ישראל צנועין, מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה אינה ממירתו באחר, אף ישראל משעה שהכירוהו להקדוש ברוך הוא לא המירוהו באחר, וזה כענין מה שאמרו למדנו עריות מיונה, ושם במדרש חזית דמיונים הרבה שמדמים את ישראל ליונה.

וכן מה שאמרו שם בפרק שירה, תפוח מה הוא אומר, כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי, על זה הדרך יתפרש, כי לכך נמשל הקדוש ברוך הוא בתפוח כמו שאמרו במדרש חזית, לומר לך אף על פי שאילן התפוח אין אדם נהנה בצלו לפי שאין לו צל גדול כשאר אילנות, מכל מקום לתקות טובת הפרי וריחו ומתיקותו וערבותו אל החיך ישתוקק האדם לישב בצל המועט ההוא, כך אף על פי שיסורין באין על האדם העובד את השם ואינו מצליח בעולם הזה בהיותו יושב בסתר עליון ובצל שדי יתלונן, ראוי לו שלא יעזוב תומו בהיותו מקוה השכר העתיד לבא ומתיקותו וערבותו למכירים בו, וכן אמר במדרש חזית, מה התפוח הזה הכל בורחין ממנו בשעת השרב לפי שאין לו צל, כך ברחו אומות העולם משבת בצל הקדוש ברוך הוא ביום מתן תורה, יכול אף ישראל כן תלמוד לומר בצלו חמדתי וישבתי, ועל הדרך הזה יתפרש כל הפרק ההוא. והורו בו כי מכל הנמצאים המוחשים אחד לאחד יש לו לאדם לקחת ראיה על מה שראוי לו לעשות ולהתנהג בו, כי שכלו הוא כללי, וראוי שיתקבצו בו כל הענינים הפרטיים ההם. ולזה יראה שהוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מכל הבעלי חיים, להתקבץ בו כל הדברים הפרטיים, מה שלא נמצא כן בשום

מין ממיני הבעלי חיים, ולהיותו מושל על כלם בחכמתו וכובש אותם תחתיו, כמאמר הכתוב תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו.

פרק ב

למה שהיה כל נמצא טבעי אמנם יש לצורתו המינית סגולה ותכלית מה בה יבדל משאר המינים, והתכלית ההוא הנמצא במין מין הוא סבת מציאותו בצורה ההיא המיחדת המין ההוא, והיה האדם מכלל הנמצאות הטבעיות והיותר נכבד ושלם היצירה מהם כמו שבארנו, ראוי אם כן שימצא לו תכלית מיוחד ייוחס אל צורתו המינית איננו בכח ההזנה וההרגש, שאם היה כן יהיה שלמות ותכלית החמור והחזיר שוה לשלמות האדם ותכליתו, ולזה הוא מבואר שהשלמות הזה ראוי שיהיה במה שנמצא בו שהוא יתר על הבעלי חיים.

ולפי שאנחנו נראה שיש בו כחניות והכנה על קבול המושכלות והמצאת החכמות והוצאתם מן הכח אל הפעל יותר מכל שארי הבעלי חיים, ראוי שיהיה השלמות האנושי נתלה בזה הכח השכלי. ולמה שיהיה זה הכח נחלק אל עיוני ומעשי, ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר ממה שיתלה במעשי, לפי שהוא מתיחס אל טבעו.

שאין לומר שעקר המצא זה השכל באדם הוא בעבור המעשה בלבד, רצוני כדי להמציא המלאכות המעשיות והאומניות, כי כבר נתבאר באגרת הבעלי חיים אשר חברו אחואן אלצפי"א כי בכלל הבעלי חיים ימצא שלמות המלאכות והאומניות יותר ממה שימצא במין האדם. ועוד שאם כן אחר שכל תכלית הוא נכבד ממה שלפני התכלית, היו המלאכות המעשיות יותר נכבדות מהעיוניות, ויהיו אם כן המלאכות העיוניות שאינן מכונות לצד מעשה כלל שוא ודבר בטל, וזה חלוף מה שנוצרנו עליו וחלוף דעת הכל, כי כל האנשים מסכימים שיש יתרון למלאכות העיוניות על המעשיות. ועוד שהשמחה בכל דבר אמנם תהיה בתכלית ובמה שיקרב אל התכלית יותר ממה שירחק ממנו, ואנחנו נמצא השמחה והערבות במעט המושג מן הדברים העיונים יותר גדולה לאין שעור מכל שמחת המעשיות, וזו ראיה שעקר התכלית האנושי הוא נתלה בחלק העיוני מן הכח השכלי.

ולזה תמצא היות האדם כוסף אל מוחשי הראות והשמע ממוחשי הריח והטעם, כי הטבע שם תשוקתנו לאלו יותר חזקה, להיותם מתיחסים יותר אל שנקנה בהם הדברים העיונים, שבהם נתלה השלמות האנושי שהוא תכלית שלמות האדם, ושאר המוחשים הם מתיחסים יותר אל ההרגשות והתאוות הגופניות, שהם רחוקות מאד משלמות האדם

המיניי, ואינם בו אלא להעמיד הגוף בלבד כבשאר הבעלי חיים. ולפי שכל נמצא יכסוף יותר להמשך אל הדבר המתיחס אל צורתו המינית ואל תכליתו המיוחד לו, ישתוקק יותר אל הכחות והכלים המביאים אל התכלית ההוא, ולזה יהיה האדם נכסף יותר אל אלו שני המוחשים מזולתם, להיותם מגיעים האדם אל תכליתו יותר מזולתם.

ולזה ייחס הכתוב יצירת שני אלו החושים אל השם יותר מזולתם, אמר שלמה אוזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם. אבל להיות הלמוד המגיע מן המלמד יותר קיים בנפש, באר בפסוק אחר שיש יתרון לשמע על הראות, ואמר אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין. ולמעלת שני אלו החושים מזולתם להיותם כלים אל שישיג השלמות האנושי על ידם, אמר שלמה בספר שיר השירים רומז אל שניהם, יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה, כי הוא על צד השיר היה מדבר עם נפשו ומתאר אותה ביונה, ואמר עליה יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה, לרמוז שהיא יושבת בסתר הגוף ולא נודע מקומה איה הוא, ואמר הראיני את מראיך שני מראים, לרמוז על מראה האותיות אשר בספר ומראה המוחשות, אשר באמצעות שניהם יושג הלמוד, כי כל אחד מהם הוא נאוה, אמר השמיעיני את קולך, כלומר אף על פי שאין קול היונה ערב הנה את יונתי תמתי קולך ערב, רוצה לומר הקול שתשיגי בה המושכלות מן המלמד הוא ערב עלי מאד, ועל כן השמיעיני את קולך שקבלת מן המלמד כי קולך ערב ומראך נאוה, לפי שעל ידי שני החושים יצא הכחניות אשר באדם מן הכח אל הפעל, ויגיע האדם אל תכלית שלמותו בהיותו משתמש בשני אלו החושים כפי מה שראוי.

ואם לא ישתמש בהם רק בהבלי העולם הנה האדם כאלו הוא חרש ועור, וכן קרא הנביא למתעסקים בהבלי העולם חרשים ועורים, כסו שאמר החרשים שמעו והעורים הביטו לראות, וזה לפי שאינם מתעסקים בהם כראוי להם, שהוא להוציא השלמות אשר בכח אל הפעל, ואי אפשר שיגיע האדם אל שלמות תכליתו אם לא בהוצאת הכחניות אשר בו אל הפעל.

וזהו כי השלמיות שני מינים, שלמות ראשון ושלמות אחרון. שלמות ראשון הוא השלמות המגיע לדבר עם היותו נמצא בפעל מיד כשימצא, ויקרא שלמות המציאות, ושלמות אחרון הוא השלמות שאינו מגיע לדבר עם מציאותו מיד אבל הוא בו בכח בשעת מציאות הדבר ההוא ויגיע אל השלמות ההוא כשיצא הכחניות אל הפעל, ויקרא שלמות התכלית. וזה המין מן השלמות הוא המכוון באדם, כי הכסא דרך משל שלמותו הראשון יגיע עם מציאותו מיד כשיהיה נשלם עשיתו, ושלמותו האחרון והוא שלמות

התכלית לא יגיע רק עם הישיבה עליו. ולפי שאין בבעלי חיים שלמות אחר מקווה מהם אלא שלמות המציאות בלבד, נאמר ביצירתם וירא אלהים כי טוב, לרמוז כי עם מציאותם מיד הגיע ונשלם הטוביות שאפשר שיהיה בהם שהוא שלמות המציאות, ולא יקווה מהם שלמות אחר זולת זה. אבל ביצירת האדם לא נאמר כי טוב, וזה יראה דבר מתמיה, וכי לא יהיה ראוי שיאמר על יצירת האדם כי טוב כמו על יצירת שאר הבעלי חיים, אלא שמה שלא נאמר בו כי טוב הוא להורות שהטוביות המכוון באדם איננו הטוב המכוון בשאר בעלי חיים שהוא שלמות המציאות בלבד, אבל יקווה שיגיע ממנו טוביות אחר יותר נכבד לא יגיע עם מציאותו מיד אלא אחר שיוציא הכחניות אשר בו מן הכח אל הפעל, וכל זמן שלא יצא שכלו מכח אל הפעל לא יגיע שלמותו המכוון בו שהוא שלמות התכלית.

ולזה אמר שלמה טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו, רוצה לומר השם הטוב הנקנה מצד המדות הטובות הוא טוב משמן הטוב, כי השם הטוב הוא נשמע למרחקי ארץ יותר מריח השמן הטוב, אבל זה איננו טוב עצמי אל הנפש, ולזה יום המות שאז הגיע האדם אל שלמות הדעות הוא טוב מיום הולדו, לפי שביום המות כבר הוציא מה שבכח שכלו אל הפעל, מה שאין כן ביום הולדו שהוא בכח גמור ואין לשלמות הנפשי מציאות אלא בכח, אף על פי שהשלמות הגופיי נמצא אז בפעל.

ולרמוז על ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים ושתכליות שתי אלו היצירות מתחלפות, תמצא כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב למינה למינהו, ואמר ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו, להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה, כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל, והוא קיום המין שזהו שלמות המציאות, וזהו התכלית שוה בכל המינים ובזכר ובנקבה כי אין יתרון בה לזכר על הנקבה, אבל באדם למה שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד אבל קיום האיש, לא נאמר ביצירתו למינהו ולא נבראת הנקבה עמו מיד, להורות על ההבדל העצום אשר בין שתי אלו היצירות, כי הכוונה באלו קיום המין שהנקבה והזכר שוים בזה, והכונה בזה קיום באיש שאין הנקבה שוה בזה אל הזכר, אבל נבראת לעזור לו כדי שיגיע אל שלמותו המכוון בו שהוא נמצא בו בעת היצירה בכח, וצריך להוציאו מן הכח אל הפעל. ולפי שמציאות השלמות הזה באדם הוא בכח, והמציאות אשר בכח כאלו הוא ממוצע בין המציאות וההעדר, קראו הכתוב אין, אמר שלמה ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל, כלומר המותר הזה על הבהמה הוא דבר שמציאותו חלוש. ואלו אמר ואין

מותר לאדם על הבהמה, היה משמעו משפט שולל גמור, אבל אחר שאמר ומותר האדם מן הבהמה אין, משמעו משפט חיובי, כאלו אמר שיש לו מותר על הבהמה אבל היתרון ההוא אין, כלומר דבר שמציאותו חלוש לפי שאיננו רק כחניות בלבד, וזה מבואר לבעלי ההגיון, כי המשפט הזה כחו כח משפט חיובי לא משפט שוללי, ועל הכח הזה אמר איוב והחכמה מאין תמצא, כלומר כי מציאות החכמה הוא מן הכחניות הנמצא באדם הנקרא אין, כי כשימצא בפעל יגיע תכלית שלמות האדם ולא קודם לכן, ודרך הגעת זה הכח אל החכמה הוא מצד התשובה בשאלת אי זה הוא לדעת גדרי הדברים, וזה אמרו ואי זה מקום בינה.

פרק ג

כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל הפעל, וכל מה שלא יצא מן הכח אל הפעל הנה מציאותו בכחניות ההוא לבטלה וכאלו לא היה, ולזה הוא מבואר ששלמות האדם ותכליתו האחרון שאמרנו שהוא בו בכח, אם לא ימצא בפעל יהיה מציאות מין האדם לבטלה, כי לא יהיה לו יתרון על שאר מיני בעלי חיים, ועל כן צריך שנבאר התכלית הזה מה הוא כדי שיתישר האדם להשיגו.

והנה השלמות והתכלית הזה לפי מה שהסכימו הפילוסופים הוא השגת המושכלות. ואמרו כי השכל ההוא הנקנה באמצעותם הוא הנשאר אחר המות, וזה כשיתעצם השכל והמשכיל והמושכל וישוב דבר אחד בעינו עם המושכלות שהם בשכל הפועל, ואמרו שזה הוא תכליתו האחרון והצלחתו הנפשית, ואמרו גם כן שאם לא על דרך זה לא יצוייר שום השארות לנפש ויהיה מציאות מין האדם לבטלה, ולא יהיה אם כן יתרון למין האדם על הבעל חי, ויבטל השלמות המיניי שאמרנו בפרק שלפני זה. זהו דעת הפילוסופים בשלמות האנושי, וכן דעת הרבה מבעלי התורה כמו שכתבו בחבוריהם. ונמשכו אחר זה הדעת להיותם חושבים שזהו דעת התורה, לפי שמצאו משה רבינו שאמר ואדעך למען אמצא חן בעיניך, שיראה מזה שהיודע הוא המוצא חן בעיניו יתברך ולא זולתו, וזה הכתוב לא יחייב אלא שיהיה ליודע יתרון מדרגה על הבלתי יודע לא זולת זה, שהרי ואדעך יורה על היודע אותו יתברך ואין מי שידעהו זולתו. וראוי שנחקור עתה בדעת הזה בקוצר כפי מה שיספיק לתת הבנה ציורית אל המאמין כפי כונתנו בחבור הזה.

ונאמר כי כשיעויין הדעת הזה נמצאהו בטל מעצמו ובלתי מסכים לדעת התורה האלהית, לפי שהם לא ימלטו בשום צד משיהיה מציאות האדם לבטלה ונפלו במה שברחו ממנו. וזה כי התכלית הזה ,לא ימלט משיהיה אפשרי ההשגה או נמנע ההשגה, ואם הוא נמנע ההשגה יהיה מציאות מין האדם לבטלה ולא יהיה לו יתרון על מין החמור

והחזיר, ואם הוא אפשר ההשגה הנה אין ספק שלא יושג זה לכלל האנשים ולא לרובם אלא לאדם אחד מאלף או ליחיד בדור, כאלו תאמר סוקראט ואפלטון ודומיהם, אבל שאר האנשים שלא השכילו כמותם ולא הגיעו למעלתם יהיו אצלם במדרגת החמור והחזיר, אחר שלא הגיעו לפי דעתם אל התכלית האנושי, ויהיה מציאות כולם לבטלה זולת האיש ההוא שהוא יחיד בדור, ואם ימצא דור אחד שלא יהיה בו איש שלם כסוקראט דרך משל, יהיה אז מציאות כל המין לבטלה בזמן ההוא, והנה נפלו במה שברחו ממנו, כי יהיה לפי זה כל הפעל האלהי בזמן מה ורובו בכל הזמנים בלתי מגיע אל תכליתו ואי אפשר לו שישיגנו בשום פנים, וזה ממה שאין ראוי שייוחס לשום פועל שלם אף כי לסבת הסבות יתעלה מזה עלוי רב.

ועוד שאפילו לפי דבריהם המושכלות ההם שישכיל אותו חכם או היחיד בדור, אפשר שלא יגיעוהו אל תכליתו ושלמותו האנושי, כי ההשכלה ביסודות ובדברים הטבעיים אין זה ממה שיתן שלמות בנפש בעצם אף לפי דעת הפילוסופים, כל שכן ההשכלה בדברים הלמודיים, כי אי זה שלמות יגיע לנפש שהשכילה שזויות המשולש שוות לבי נצבות, ושהזוית היוצאת מהמשולש היא שוה לבי הזויות הפנימיות המקבילות אליה, או שכאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי ובי קצוות. כי כל אלו יתנו שלמות לנפש מצד שהן מבוא ודרך וסולם להשכיל הדברים השמימיים והסבות שהדברים הטבעיים נתלים בהם, ולא שהם יתנו שלמות לנפש מצד עצמם כלל. ולזה אי אפשר לה שתשאר נצחית מצד ההשכלה הזאת.

וכן תמצא דוד יעיר על זה במזמור השמים מספרים כבוד אל, אמר בו כי מה שאפשר שיושג מצד המחקר האנושי מתנועת הגלגלים אינו רק מה שנראה שהשמים מתנועעים תמיד, ומצד שכל מתנועע צריך אל מניע יורו על מציאות השם המניע אותם, ומצד שהם גופים גדולים ונוראים עד מאד יורו גם כן על עוצם הכח שיש למניע אותם, שכל זה יורה על כבודו ויכלתו, ובעבור זה אמר כבוד אל לרמוז על היכולת, כמו יש לאל ידי. וכן הרקיע, והוא החלק מן האויר שהמטר והשלג והברד והקולות והלפידים מתהוים בו, מורה גם כן על עוצם מעשה ידיו. ואפשר שירמוז במלת הרקיע לגלגל היומי, שכן קראו יחזקאל רקיע באמרו ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם וגו', והאריך לבאר איך השמים והרקיע מספרים כבוד אל ומעשה ידיו, ואומר יום ליום יביע אומר, כלומר כי מצד התנועה היומית הנראית להם בכל יום ויום והשנוי שהוא משתנה יום אחד מיום אחר, הוא האומר שהם מספרים בו כבוד אל. וכן לילה ללילה יחוה דעת, כי על דרך האמת אין שם אומר, כלומר מאמר גוזר כמו העולם מחודש,

ולא דברים, רוצה לומר המלות הנפרדות כתיבת העולם או מחודש, וגם לא ההברה הקוליית ואפילו מאות אחת, כי בלי נשמע קולם, והכונה שאין לשמים אחד מאלו, אבל בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם, מצד התנועה הנראית בהם על יד השמש ששם לו אהל בשמים, ועל ידו יוכרו היום והלילה ושאר התנועות השמימיות שעל ידם מתחדשות ההויות המורות על מעשה ידי השם בעולם השפל. ואמר עוד והוא כחתן יוצא מחפתו וגו', כלומר כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח מצד הגלגל היומי כחתן שהוא יוצא מחופתו, שאינו רוצה לצאת משם אלא על צד ההכרח כמאמר הנביא יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, ועם כל זה ישיש כגבור לרוץ אורח כדי לעשות רצון קונו, ויבאר הסבה למה יאמר שהוא מוכרח בתנועתו היומית, לפי שאנו רואין לו תנועה אחרת מיוחדת מצד שהוא יוצא מקצה השמים והוא מקיף על קצותם, רוצה לומר לפאת צפון ולפאת דרום, שאינו זורח היום במקום שזרח אתמול, ועל זה הדרך הוא מחמם צד דרום פעם וצד צפון פעם ואין נסתר מחמתו, וזו היא ההשגה שאפשר שתושג מצד השמים ותנועותיהם, אבל אין זה ממה שיתן שלמות בנפש שתדבק בו בעליונים ושתשוב אל מקום מחצבה. אבל תורת השם לבדה היא שלמה שתספיק להשיב הנפש אל מקום אשר היה שם אהלה בתחלה, וזהו שסמך לזה תורת ה' תמימה משיבת נפש, והמשיך אל זה יתרונות הדת האלהית על זולתה מן הדתות, כמו שנתבאר בפרק שמיני מן המאמר הראשון.

ויתבאר מכל זה כי מצד הידיעה בתנועת הגלגלים ומצד הידיעה בדברים הטבעיים המתהוים ברקיע השמים לא תגיע הנפש אל שלמותה, ואולם אם יצוייר שיגיע שלמות לנפש, הנה הוא מצד הידיעה בדברים האלהיים, ואבל לא יהיה זה אם לא יהיה המושכל אמתי, והוא שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש, ואז אפשר שתתאחד הנפש עם השכל הפועל, וההתאחדות לא יהיה אם לא שיסכים מכל צד, וזה לא יצוייר, כי לא יצוייר שימצא חכם שיסכימו מושכליו מכל צד עם המושכלות אשר בשכל הפועל, ובעבור זה היה בפילוסופים מי שהכחיש ההשארות הנפשיי מכל וכל, לפי שמה שישכיל האדם מהדברים האלהיים אי אפשר שיהיה אמת גמור ומסכים מכל צד למושכלות אשר בשכל הפועל, כי השכלת הנפש בדברים הנבדלים מחמריהם השערות ואומדות, ואפשר שיהיה הדבר בהפך מה שהושכל.

והמשל בזה מה שנפל בו המחלוקת בין הפילוסופים הראשונים והאחרונים אם המניע הראשון עלול מהסבה הראשונה אם לא, כי אבן סינא ואבונצר ורבי משה הלאוי יראו שהמניע הראשון עלול מהסבה הראשונה, ואבן רש"ד יראה שהסבה הראשונה היא

מניעה הגלגל, וייחס זה הדעת אל אריסטו, ואם הדבר הוא כדברי אבן סינא, הנה אריסטו לא השכיל אמתת זה הדרוש שהוא מבחר המושכלות האלהיות, אבל השכילו בחלוף מה שהוא, ואם כן היה כל מציאות מין האדם אשר מזמן אריסטו ועד זמן אבן סינא לבטלה, אחר שהשכילו מבחר המושכלות בחלוף מה שהוא, והנה נפלו במה שברחו ממנו.

ועוד שאף אם נודה להם שעיקר שלמות האדם הוא תלוי בהשגת המושכלות, ושזה דבר אפשר שיושג לכל המין או רובו, הנה אי אפשר להם להכחיש שיש חלוף בין המשכילים, שזה דבר שהחוש מעיד עליו, ואם כן אפוא מי יתן ואדע אם כאשר השכיל ראובן מושכלות מה וישיג שמעון מושכל אחר יותר ממנו, מה ההבדל אשר יהיה ביניהם כשיתעצמו יחד בשכל הפועל. ואם תאמר שלא יתעצם בשכל הפועל אלא מי שהשכיל כל המושכלות שהם בו כדי שיהיו שניהם דבר אחד בעצמו, הנה זה דבר לא השיגו אדם מעולם, ויתבטל לפי זה ההשארות שבדו מלבם החכמים בעיניהם ההולכים אחרי שרירות לבם הרע וצללו במים אדירים והעלו חרס בידם.

ועל זה אמר דוד סעפים שנאתי ותורתך אהבתי. רוצה לומר המחשבות הפילוסופיות שנאתי ותורתך אהבתי, כי בה יגיע האדם אל השלמות הנפשיי הכולל כל המין או רובו. וזה כי ראוי שיהיה התכלית המכוון במין נמצא לכל המין או לרובו, כמו שהכח אשר בסקמוניא לשלשל האדומה או בראונ"ד לרפא רוע המזג הנמצא בכבד, ראוי שימצא לכל אישי המין, ואף על פי שיתחלפו בחוזק וחולשה, אבל שלא ימצא הכח ההוא לכל המין או לרובו זה אי אפשר, לפי שאז לא יצדק על זה גדר הראונ"ד ולא על זה גדר הסקמוניא, ולזה הוא מבואר שכל האנשים שיצדק עליהם גדר האדם ראוי שיהיה התכלית האנושי אפשר שימצא לכלם או לרובם אם לא ימנע זה רוע בחירתם, ואף אם לא ימצא זה בכל הזמנים ראוי שימצא ברובם, שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה, והוא מן השקר שתהיה בכאן צורה מיוחדת למין מן המינים ולא יסודרו ממנה הפעולות והתכלית שראוי שיסודר ממנה, ולזה תמצא שכתב אריסטו כי בהכרח הוא שיבא זמן שיהיו כל האנשים נמשכים אחר האמת, וישתדלו לדעת השם כפי מה שהוא אפשר בחק האדם, עד כאן לשונו. ואמנם אמר זה למה ששער שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה. ואחר שהשגת המושכלות על הדרך שבארנו רחוק מאד בחק כל האנשים, ראוי שנבאר אי זה הדרך הוא שעל ידו יושג השלמות האנושי שיהיה כולל כל המין או רובו, ושיהיה אפשרי ההשגה לכלל המין או לרובו:

פרק ד

כל נמצא כפי מדרגת טבעו יקל עליו לקנות המעלה והשלמות הראוי לו מאי זה מין שיהיה. וזה מבואר נגלה בחפוש מיני השלמיות המיוחדים במין האדם.

כי אנחנו נראה האנשים שהם שלמי היצירה וחזקי הטבע משיגים שלמות הבריאות בלי שום עמל ולא שום פעל, אבל הבריאות הוא נמצא מסתבך בהם בפעל תמיד. ויש אנשים שהבריאות מסתבך בהם הסתבכות חזק, אבל יצטרכו לעשות אי זה פעל או אי זה טיול כדי שיתקיים בהם הבריאות. ויש אנשים שהבריאות אינו מסתבך בהם הסתבכות חזק, ויצטרכו לעשות פעולות רבות והשתדלות חזק כדי שיתקיים בהם הבריאות, ואבל עם ההשתדלות החזק כבר יגיע בהם הבריאות השלם, ויש אנשים שהם רעי המזג כל כך, שאף אם ישתדלו כל השתדלות שבעולם אי אפשר להם שישיגו הבריאות השלם, ואבל כבר ישיגו דבר מתדמה אל הבריאות בפעל אחד בלבד או בפעולות מעטות, וזה כי כבר ישיגו שיתקיימו עם רוע מזגם בפעולות מעטות בענין שלא יתוסף החולי בהם לא זולת זה. וכן ימצא זה הענין מהתחלפות המדרגות בשלמות החכמה או בשלמות העושר, כי יש מי שיקנה החכמה או העושר בעמל מועט, ויש מי שיקנה אותם בעמל גדול, ויש מי שלא יקנה אותם עם כל עמל שבעולם, אבל כבר ישיג עם העמל מדרגה מה בהם.

ועל זה הדרך ימצא הענין בכל הנמצאים בשלמות המיוחד בכל אחד מהם כפי טבעו, וזה כי הסבה הראשונה, להיותה מספקת בעצמה אל שימצא בה תמיד בפעל השלמות אשר נתיחד בה כפי מדרגתה, לא תצטרך לעשות שום פעל לא בעצמה ולא בזולתה כדי שתקנה על ידו שום שלמות. והשכלים הנבדלים, להיותם נקיים מחומר, ימצא בהם השלמות אשר נתיחד בהם כפי טבעם בפעל תמיד, ולא יצטרכו לעשות שום פעל בעצמם כדי שישיגו שלמותם אלא ההנעה שיניעו אל זולתם, רצוני לגלגלים. ואולם הגלגלים, עם היותם בעלי נפש משכלת כפי הסכמת כל החכמים, הנה להיותם בעלי חומר לא הספיק להם לקנות השלמות המיוחד בהם כפי טבעם אם לא כשיעשו הם איזה פעל בעצמם, וזה הפעל הוא התנועה, כי בפעל ההתנועעות בכלל תשיג נפשם המשכלת שלמותה, כי להיות משכנה בגוף תצטרך אל פעל גופיי כדי שתשיג השלמות שנתיחד בה כפי טבעה. ועם כל זה כבר יתחלפו הגלגלים קצתם מקצתם בפעל ההוא, כי מה שהוא מהגלגלים יותר נכבד ויותר שלם במעלה, כמו הגלגל היומיי, יספיק לו פעל אחד פשוט בלבד להשגת המעלה שנתייחד בה כפי טבעו, והפעל הזה היא התנועה היומית שהיא תנועה אחת פשוטה, וגלגל הכוכבים להיותו רחוק מהמעלה ומקנית השלמות מן הגלגל היומיי, לא תספיק לו תנועה אחת בלבד, והצטרך אל שתי תנועות, שהן התנועה היומית

והתנועה המיוחדת לו, ושאר הגלגלים כל אחד ואחד כפי רחקו מהמעלה יצטרך רבוי פעולות כדי שישיג שלמותו המיוחד לו, ובעבור זה נמצאו הגלגלים מתחלפי התנועות, ונמצאו לאחד מהן רבוי תנועות יותר מלאחר כפי רחוקו מהשגת השלמות, עד שנמצא קצת כוכבי לכת וביחוד הירח ימצאו לו תנועות רבות מתחלפות, וזה כי לרוב רחוקה מהמעלה הצטרך אליה רבוי פעולות יותר מלשאר הגלגלים, כדי שעל ידי רבוי התנועות תקנה הירח השלמות אשר נתיחדה בו כפי טבעה, וזה דבר הסכים עליו הפילוסוף בכלל הג' מהמאמר השני מספר השמים והעולם.

וזה ממה שיורה כי אין שום בעל חומר משיג שלמותו המיוחד לנפשו כפי טבעו זולתי בעשית פעולות גשמיות נגמרות על ידי הגשם. ולזה יהיה מהכרח הגלגלים שיתנועעו, כדי שישיגו שלמותם המיוחד לנפשותיהם מהיותם כח בגוף, ויתחייב מזה כי האדם להיותו בעל חומר יותר עב ויותר עכור מחומר הגלגלים, שיצטרך בהכרח אל רבוי הפעולות יותר מהם, כדי שעל ידי רבוי הפעולות יושג השלמות שנתיחד בו כפי טבעו שהוא שלמות נפשו המשכלת, שאם היה אפשר שישיגהו בהשכלה לבד בזולת הפעולות, כל שכן שיהיו יותר ראויים בזה הגלגלים, ולא היו צריכין להתנועע ולעשות פעל גופיי לקנות שלמותם, אלא שאי אפשר לשום בעל חומר להשיג שום שלמות בזולת פעל גופיי.

ואולם הבעלי חיים הבלתי מדברים להיותם רחוקים יותר מאד מהמעלה המיוחדת לבעלי הנפש, ולא היה אפשר להם כפי טבעם לקנות הקיום האישיי להיותם נעדרי השכל, הושם להם מין מה מהקיום דומה אל קיום שאר בעלי הנפש, והוא הקיום המיניי, ויושג זה בפעל אחד בלבד או בפעולות מעטות, להיות השלמות ההוא רחוק מאד מהשלמות אשר בשאר בעלי הנפש שהוא ההשארות האישיי, ואבל האדם למה שהיה אפשר לו הקיום באיש מצד נפשו המשכלת כמו שהוא בגלגלים, והיה רחוק מאד ממדרגתם, הושמו לו רבוי הפעולות המתחלפות, כדי שעל ידי רבוי הפעולות יתקן מה שחסר לו, וישיג מדרגה ממין המדרגה שישיגוה הגלגלים בפעולה אחת או בפעולות מעטות.

והוא מבואר שאין כל הפעולות נותנות שלמות אל הנפש אלא אותן שהן כפי מה שראוי, גם אי אפשר שיהיו הפעולות ההן נותנות שלמות אל הנפש מצד היותן פעולות גשמיות בלבד, שאם כן היו כל הגשמים שהם בעלי נפש חיונית משיגים השלמות ההוא, ולהיות האדם בעל חומר אי אפשר שישיג השלמות האנושי מצד ההשכלה בלבד בזולת מעשה כמו שבארנו זה מהגלגלים, כי להיותם בעלי חומר חוייב שימצא להם פעל מה גשמי

שהוא התנועה, כדי שעל ידי הפעל ההוא ישיגו השלמות הנפשיי שנתיחד בהם כפי טבעם.

ולזה יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלמות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת ענין מורכב מפעל גופיי והשכלה נפשיית, כי הפעולה המעשיית לא תתן השלמות מצד היותה פעל גופיי בלבד, אבל מצד ההשכלה הנפשיית שיושכל בעשייתה כמו שבארנו. והפעל הנעשה על זה התואר, שהוא מורכב מפעולה גופיית והשכלה נפשיית, הוא הנותן שלמות בנפש, והן הפעולות שאמרנו שהן נמשכות אחר צורתו השכלית ומושפעות ממנה, לא השכלת המושכלות בלבד, כמו שחשבו בו הנמשכים אחרי הפילוסוף:

פרק ה

ההשכלה הנפשית שאמרנו שתתן השלמות הנפשי בהיותה מתחברת אל הפעולות איננה השגת המושכלות, אבל היא שיכוין העושה הפעולה הגופיית ההיא לעבוד השם בעשייתה, וזה כשיעשה אותה בכונה לעשות הטוב והישר בעיני השם, לא להנאת עצמו ולא לכונה אחרת כלל.

וזה דבר ילקח עליו ראיה מן הגלגלים שהם בעלי גוף ונפש משכלת כמו שהוא מין האדם, ושלמותם הוא מושג להם מצד היותם מתנועעים תמיד בפעל להשלים רצון השם שגזר עליהם להתנועע כדי שיתקיים המציאות, כמו שבאר זה המשורר כשהיה מדבר על השבח שראוי שישבחו הבריות את השם על החסד והטוב שגמל להם, והתחיל מנפש האדם ואמר ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו, ואחר כך כשדבר על הכוכבים והמזלות, אמר עליהם ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו, כלומר שתכלית כונתם בתנועתם אינו לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו, וזהו תכלית שלמות העבודה שאפשר שיעבוד שום נמצא את השם יתברך, כי גם בשכלים הנבדלים באר הכתוב כי כונתם בהניעם הגלגלים אינה רק לקיים גזרת השם ודברו שגזר עליהם להניעם לא זולת זה, אמר הכתוב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, קרא למלאכים שהם השכלים הנבדלים גבורי כח, להיותם מניעים הגלגלים תמיד בכח גדול וביד חזקה, ואמר שבהנעה הזאת אינם מתכונים לשום תכלית אחר כי אם לעשות דבר השם וגזרתו שגזר עליהם להניעם, וזהו לשמוע בקול דברו, כלומר הם מניעים אותם להיותם נשמעים לקול דברו, שהוא התכלית היותר גדול שאפשר להם שישיגו, ואינם מניעים אותם לקבל שום פרס ולא להשיג שום תכלית אחר, כמו שראיתי מי שפירש כי לשמוע בקול דברו רוצה לומר שהם מניעים הגלגלים כדי שישמעו יותר דבר השם,

כלומר כדי להשיג שלמות יותר מהמושג להם, כי ידמו שבזה יושפע להם שפע יותר גדול וישיגו מדרגה יותר גדולה.

וזה אינו נכון, כי זה הכתוב מדבר במלאכים המניעים לא בגלגלים, ושלמות המלאכים הוא בפעל תמיד ואין להם דבר בכח, ושלמותם היא תמידות ההשגה לא זולת זה, ועם כל זה יבאר הכתוב שאין השלמות להם מצד השכלתם המושכלות בלבד אלא מצד ההנעה שהם מניעים לגלגלים בפעל עם ההשכלה, כדי להשמע לדבר השם שגזר עליהם להניעם, וכן הגלגלים והכוכבים שלמותם הוא מצד התנועה שהם מתנועעים בפעל לעשות רצון השם כמו שכתבנו, ולא על צד מה שהבינו המתפלספים כי הגלגל מתנועע תמיד מצד שיחשוב לקנות שלמות והשגה בחלוף המצבים ובהוצאת המצב אשר בכח להיות מצב בפעל, וזה שבוש מבואר, כי לפי דבריהם תהיה תנועת הגלגל שטות ושגעון, כאדם המשתגע וסובב סביב עמוד אחד בחשבו להשיג שלמות בהחליפו המצבים פעם נכח מזרח ופעם נכח מערב או צפון או דרום ובשומו המצבים אשר בכח מצבים בפעל, וזה דבר מבואר ההפסד, כי אחר שהם מסכימים שהגלגלים חיים מדברים בעלי נפש משכלת, איך תהיה תנועתם על זה הדרך. אלא שהאמת הוא כמו שכתבנו, שתכלית כונת השכלים הנבדלים בהנעה או הגלגלים בתנועה אינה אלא כדי לעשות רצון השם וגזרתו שגזר עליהם שיתנועעו, וזהו תכלית חשקם ושלמותם לא זולת זה.

והמשל בזה במי שיחשוק מלך מהמלכים ובא לפניו וקבלו המלך לעבודתו, כי זה בלי ספק תכלית הצלחתו וכל טובו והדרו בהיותו עבד מקובל לפני המלך, ולזה יעבוד עבודתו בזריזות גדולה לא לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו. וכן הסכימו האמתיים מן הפילוסופים הקדומים, כמו שכתב אבן רש"ד בשאלה השלישית מספר הפלת ההפלה, וזה לשונו, וסברת האנשים הקדומים היא שיש הנה התחלות לגרמים השמימיים נבדלות מחמרים הם המניעים לגרמים השמימיים, ויתנועעו הם על צד האמונה והאהבה אותם והקבלה לצוואתם בתנועה והבנה מהם, שהם אמנם נבראו מפני התנועה. וזה שאחר שהתאמת כי ההתחלות אשר יניעו הגרמים השמימיים הם נבדלים מן החמרים ושאינם גרמים, לא ישאר אופן יניעו בו הגשמים אלא מצד שהמתנועע מצווה בתנועה, ולכן חוייב אצלם שיהיו הגרמים השמימיים חיים מדברים ישכילו עצמותם וישכילו התחלותיהם המניעות אותם על צד המצווה בם, עד כאן לשונו.

וכן נמצא אנשי כנסת הגדולה יסכימו בזה שתנועת הגלגלים היא כדי לעשות רצון השם, וזה יראה ממה שתקנו בברכת הלבנה אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם וכו' ששים ושמחים לעשות רצון קונם וכו', וכל זה ממה שיורה שהפעל הגופיי הנעשה

בהשכלה לעשות רצון ה' ומצותו יתן השלמות לבעלי הנפש המשכלת, ויעיד על זה מה שנמצא הנביא ייעד גמול טוב למענג את השבת, אמר אם תשיב משבת רגלך וגו' וקראת לשבת עונג וגו' אז תתענג על ה'. ונמצא רבותינו ז"ל מפליגים בשכר המענג את השבת ואת המועדות, עם היות התענוג דבר גשמי ופעל גופיי יגיע אל האדם מצד שהוא בעל חי לא מצד שהוא אדם, אלא שאם היה התענוג פעל נעשה בלא כונה היה בלי ספק פעל בהמי, אבל כשיעשה בכונה לעבוד את ה' ולקיים מצותו, הוא בלי ספק פעל שכלי דומה אל פעל תנועת הגלגלים, ובפעל הזה וכיוצא בו יושג התכלית לא זולת זה כמו שאמרנו. וכן אמרו רבותינו ז"ל משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם, זהו שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם. וראוי שיהיה הדבר כן, לפי שעל זה הדרך אפשר שיושג השלמות האנושי לכלל המין או לרובו, אף על פי שיש יתרון מדרגה ליודע על הבלתי יודע. אבל אם יהיה השלמות האנושי נתלה בהשגת המושכלות בלבד, לא היה אפשר שיושג התכלית ההוא לכלל המין ההוא או לרובו.

ויורה על זה גם כן מה שנמצא שאמר שלמה בספר קהלת כשהיה חוקר התכלית האנושי מה הוא, כמו שאמר ואתנה את לבי לדעת חכמה וגו' אמרתי אני בלבי לכה נא אנסכה בשמחה וגו' תרתי בלבי למשוך ביין את בשרי וגו' עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם, כלומר אם הוא השגת המושכלות או שלמות העושר או שלמות הכבוד או התענוגים הגשמיים, ואמר בסוף דבריו אחר שחקר על כל אחד מהם בפני עצמו והראה פנים לשני חלקי הסותר, סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, כלומר כבר נשמעו כל הטענות ולמה זה יועיל שלמות העושר ולמה יועיל שלמות החכמה ושאר השלמיות, ואין בהם שלמות שיכלול כל המין או רובו אלא עשית המצוה בכונת יראת ה', ולזה את האלהים ירא ואת מצותיו שמור, כי השלמות הזה יש לו יתרון על שאר השלמיות כי זה כל האדם, כלומר כי זה השלמות יכלול כל מין האדם, ולזה ראוי שיהיה הוא מבין שאר השלמיות השלמות האמתי.

וממה שיורה גם כן על שזה הדרך בהשגת השלמות הוא אמתי, מה שנמצא השם יתברך מגנה לבעלי השלמיות להיותן חושבין שהשלמות האנושי נמצא בהם, ואמר שאין השלמות האנושי נמצא באחד מהם אם לא יצטרף אליו המעשה בפעל עם הכונה הראויה, וזהו שכתוב כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו

ואל יתהלל העשיר בעשרו. ההלול בכל דבר אינו אלא מצד התכלית, כי הסוס ישובח שהוא קל התנועה מצד שתכליתו לרוץ עליו, ואם ישובח מצד הגוון או התמונה, הנה הוא מצד שהם הוראה על היותו קל התנועה שהוא התכלית, וכן הרופא ישובח מצד היותו חכם במלאכת הרפואה לא מצד היותו מהנדס או תכוני, ועל כן כלל הנביא בכאן ג' מיני השלמות הכוללים שאפשר שידומה שהשלמות האנושי נתלה בהם, והם החכמה והגבורה והעושר, ואמר שאין ראוי שיתהלל חכם בחכמתו מצד שיחשוב שהגיע בזה אל תכלית האנושי, ולא הגבור בגבורתו ולא העשיר בעשרו, כי אין ההלול בכל דבר אלא מצד ההגעה אל התכלית, ולא יגיע שום אחד מאלו אל תכלית האנושי אם לא יצטרף אל כל אחד מהם המעשה, רוצה לומר שישפיע מן השלמות ההוא שיש לו על זולתו, וזהו שכתוב אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ועשיר בעשרו, כלומר שאין לו להתהלל כשתהיה החכמה מיוחדת אליו וכן העושר וכן הגבורה אלא כשישפיע ממנה לזולתו, ולא יעשה זה לתקות שום גמול אלא כדי שיגיע השלמות אל זולתו, כמו שהשם יתברך עושה שהוא משפיע השלמיות על זה הדרך, וזהו השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ, כלומר שישכיל וידע שאחר שאני עושה חסד מצד חכמתי ומשפט מצד גבורתי וצדקה מצד עשרי אף על פי שאיני צריך לכך, מזה יראה שהדברים הללו נרצים לפני, וראוי שתשתדלו לעשות מה שאני חפץ ותבינו ותשכילו כי באלה חפצתי נאם ה'.

וראוי שיתכוין האדם בפעולותיו אל התכלית הזה, רוצה לומר לעשות רצון השם לא זולת זה, ולא לתקות שום גמול, כמו שהוא יתברך מטיב וחונן לזולתו מבלי תקות שום גמול, כי הפעולות והמעשים הנעשים על זה התואר הם רצויים לפניו יתברך. כי החכם אף על פי שהחכמה היא בעצם וראשונה להשלים עצמו, מכל מקום על צד החסד ראוי שישפיע ממנה על זולתו, ולזה תאר מה שיושפע מהחכם אל החסד. ואולם הגבור עם שהגבורה נמצאת אליו בעצם וראשונה לדחות המזיק ולשמור עצמו, מכל מקום הכח היתר שיש בו יותר משאר בני אדם בלי ספק לא נתן בו להגין בו על עצמו בלבד אלא כדי להושיע אל זולתו ולהציל עשוק מיד עושקו, ולזה יקרא מה שימשך מן הגבור להגין על זולתו משפט. ואולם העושר למה שנתן לאדם ראשונה לספק כל צרכיו ושנית להטיב לזולתו, כאלו הוא ענין ממוצע בין החסד והמשפט, יקרא צדקה.

וכלל דברי הנביא הוא כי כל הפעולות שיעשה אותם האדם, הן שיהיו ממין החסד או ממין המשפט או ממין הצדקה, ראוי שיעשה אותם לפי שהם פעולות או מעשים שהשם יתברך חפץ בעשיתן, וזהו שסיים כי באלה חפצתי נאם ה'. ויראה מזה שהרצון האלהי

הוא בפעולות הנעשות בפעל כשיצטרף אל הפעל ההוא ההשכלה לעשות מה שהשם חפץ, כמו שכתוב השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד כי באלה חפצתי נאם ה', אבל לא בחלק המדעי בלבד מבלי שיצטרף אליו המעשה, וכשיצטרף אליו המעשה אז יקרא ידיעה ולא קודם לכן, אמר ירמיה אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה וגו' דן דין עני ואביון אז טוב לו הלא היא הדעת אותי נאם ה'. הנה גלה בפירוש כי אין מעלה גדולה לגבור שהוא המלך אלא בעשית המשפט בפעל, ושזה יקרא ידיעה את השם.

והוא מבואר שאין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג השלמות האנושי מידיעת השם, וקרא המעשה הנעשה על זה התואר שזכרנו ידיעה, לבאר שבמעשה הנעשה על זה התואר, רוצה לומר בכונה לעשות רצון השם, יושג התכלית האנושי שהוא קיום הנפש בעולם הבא. וכן תמצא המלאך בשם השם מיעד ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול הקיום לנפשו בעולם הבא על שמירת המצות ועשית פעולות בכוונת עבודת השם, אמר כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, ותרגם יהונתן בן עוזיאל בין שרפיא האלין, הרי שיעד לו קיום הנפש והיותה מתהלכת בין המלאכים שעומדים לפניו תמיד בשכר שידין את ביתו וישמור את חצריו, וזה מה שרצינו לבארו:

פרק ו

הפעולות האנושיות לא ימלטו מאחד מג' חלקים, אם שיהיו כלם מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו, או שלא תהיה אחת מהן מביאה אותו אל התכלית האנושי, או שיהיו קצתן מביאות אותו וקצתן בלתי מביאות. ואי אפשר שיהיו כולן מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו, כי פעולות החמס והגזל ודומיהם מהפעולות שהן נמאסות בעיני כל האדם, או פעולות השטיפה בנאוף והזוללות שהן מפעולות הבעלי חיים הבלתי מדברים, אי אפשר שיביאו אל התכלית האנושי, שאם כן יהיה שלמות החזיר והחמור שוה לשלמות האדם. ושקר שלא תהיה אחת מהן מביאה אל התכלית, כי כבר בארנו היות שלמות האדם נתלה בפעולות האנושיות בהכרח להיות הדבר הזה כולל כל המין או רובו. ולזה אי אפשר מבלתי שיהיו קצתן מביאות אותו אל התכלית האנושי וקצתן בלתי מביאות אותו אבל מרחיקות אותו ממנו.

והנה ידיעת הפעולות המביאות את האדם אל תכלית האנושי שהוא שלמות הנפש והגבלתם קשה מאד, לפי שהדבר שיוסכל עצמותו אי אפשר שיודעו הדברים המועילים אליו או המזיקים אליו, כי אם סכלנו מזג האדם דרך משל, אי אפשר לנו שנדע הדברים שנמשיכהו על שוויו כדי שיתמיד בו או נשיבהו אליו אם יצא ממנו, אבל ראוי שנציירהו

תחלה ונשיג אמתתו כפי כחנו, ואחר כן נדע הדברים הנאותים אליו או מתנגדים אליו, ואם כן בנפש האדם שאי אפשר לנו מצד המחקר האנושי לעמוד על אמתתה, ולא נדע ממנה אלא שהיא דבר מושפע מהתחלה שכלית נבדלת מחומר, לא נוכל לדעת מצד מחקרנו הדברים המתנגדים או הנאותים אליה, ועל זה אמר חכם אחד בני דע נפשך ותדע בוראך, ואם כן אפוא במה יודעו הפעולות המועילות אליה מצד המחקר האנושי כדי שעל ידם תקנה הנפש שלמותה, כי אין ספק שראוי שימצא זה המבחן בשורש היצירה האנושית, ואם נאמר שנלך בזה אחר מה שרוב האנשים מסכימים עליו, יהיו פעולות הנביאים והחסידים ראוי להתרחק מהם, להיות רוב האנשים נוהגים בהפך מעשיהם, ואין ספק כי אחר שנברא האדם יחידי ראוי שיהיה בו בשורש יצירתו דרך להבחין בין הפעולות המשובחות שיתלה בהן שלמות הנפש מזולתם.

ונאמר כי אחר שאנחנו נמצא פעולות מוסכמות מכל האנשים שהם טובות, כהרחקת העול ועשית היושר ודומיהם, ופעולות מוסכמות מכל האנשים היותם רעות, כעול והחמס ודומיהם, ואנחנו נראה הנפש תשמח ותגיל בפעולות הטובות ותדאג ותתעצב בפעולות הרעות, וכל דבר ישמח בדומה ויצטער בהפך, הנה יראה שהנפש להיותה אלהית תגיל ותשמח בפעולות הטובות הדומות לטבעה להיות כל הפעולות האלהיות טובות, ותתעצב בפעולות הרעות להיותן חוץ מטבעה ומנגדות אליה, ומזה הצד נוכל לומר כי כבר ילקח ראיה על היות הפעולות רעות או טובות משמחת הנפש או דאגתה, כי הפעולות שתשיש ותשמח הנפש בהם תמיד קודם עשיתן ואחר עשיתן הנה הן טובות, והפעולות שתצטער בהן הנפש ותדאג עליהם אחר עשיתן הנה הן רעות.

וזה כי אפילו הרשע שהוא כוסף ותאב תמיד אל הרע, כמאמר שלמה נפש רשע אותה רע, הנה זה יהיה קודם העבירה מצד תקיפת היצר שהוא מלבב אותו לעשותה, אבל אחר שעשה העבירה ונחה ושקטה תקיפת היצר, הנה נפשו תתחזק ותתעצב ותדאג על הפעל הרע שעשה, כמי שבא על הערוה, כי קודם הביאה מצד שטיפת התאוה אינו מבחין בפעל ההוא אם טוב ואם רע, אבל אחר שעשה העבירה ונתקרר משטיפת היצר, הנה נפשו תבחין הפעל ההוא ותכיר הרע שיש בו ותדאג ותצטער עליו.

ונמצא ירמיה הנביא עליו השלום נותן זאת הבחינה לפעולות הרעות בשם השם יתברך לכנסת ישראל ואומר להם שיש להם להכיר שהפעולות שהם עושים הן רעות מצד מה שהנפש תדאג ותצטער בפעולות ההן, אמר לכנסת ישראל תיסרך רעתך ומשובותיך תוכיחך ודעי וראי כי רע ומר עזבך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך נאם ה' אלהים צבאות, רוצה לומר הנה ראוי שתיסר אותך הפעולה הרעה שאת עושה והמשובה עצמה תוכיח

אותך, וזה בהיותן קובעות בנפש דאגה וצער אחר העשותן, ומזה יש לך להכיר ולידע כי רע ומר עזבך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך, כלומר איני אומר לך זה מצד יראת ענשי ופחדי המוטל עליך, אלא שמצד טבע העברות עצמן שהן מורישות בנפש צער ודאגה אחר עשייתן תכיר ותדע שהן רעות וכי רע ומר עזבך את ה' אלהיך ולא מצד פחדתי אליך, וכן ההפך כי מצד השמחה והגילה שיקבע הפעל הטוב בנפש יודע שהוא טוב, וזהו שאמר המשורר חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, כלומר כשאני חושב בדרכי לדעת איזו טובה ואיזו רעה השיבותי רגלי אל עדותיך שהיא דרך הטובה, וזהו כמו שבאר הוא בעצמו הטעם, לפי שהיה שמח בהן שמחה בלתי בעלת תכלית, כמו שאמר בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון, רוצה לומר שמחה גדולה בלתי בעלת תכלית כשמחה שאדם שמח כשהוא משיג כל הון שהוא הון בלתי בעל תכלית, ובזה הדרך יוכל האדם להבחין הפעולות הטובות והפעולות הרעות מתוך הצער או מתוך השמחה שימשך לנפש אחר עשייתן:

פרק ז

דרך המבחן הזה שאמרנו שבו יבחנו הפעולות הטובות והפעולות הרעות, איננו מספיק לדעת כל הפעולות הטובות הנאותות לטבע הנפש, כי להתחלפות מזגי האנשים בהכרח יתחייב שיתחלפו מדותיהם, כי האדם שמזג לבו חם רותח ישבח הגבורה וישמח בה, ומי שמזגו בהפך ישבח המנוחה וישמח בה, ואי אפשר לפי זה להגביל הנאה והמגונה על הדרך שאמרנו אם לא על יד איש שוה המזג שהוא בלתי אפשר שימצא, ולו הונח נמצא הנה בהגבלת המדות הטובות הפרטיות קושי עצום מצד הפעולות בעצמן, כי למה שהיו הפעולות המשובחות והמדות הטובות מצוע בין שתי קצוות שקצה האחד תוספת וקצה האחר חסרון, כמו הנדיבות שהוא מצוע בין הכילות והפיזור, והגבורה שהיא מצוע בין המסירה לסכנות ורכות הלבב, והיה האמצעי בין כל שני קצוות אי אפשר שיוגבל לפי שאינו אלא נקודה אחת, כמו שלא יוגבל הפושר האמתי שיהיה אמצעי באמת בין החום והקור, ולא האמצעי באמיתות בין השחרות והלובן באופן שיורמז אליו בחוש, כן אי אפשר שיוכרו בפעל או יוגבלו הפעולות שהן מצוע בין שתי קצוות, ולזה הוא מבואר שהוא דבר קשה מאד להגביל הפעולות מצד הידיעה המחקרית.

ועוד שאף אם תספיק הידיעה המחקרית להגביל הפעולות הטובות כפי הטבע האנושי, הנה אי אפשר שתספיק לדעת הדברים הנרצים אצל השם, וכבר בארנו בפרק חמישי מזה המאמר שהשלמות האנושי נתלה בעשיית הדברים הנרצים אצל השם יתברך, והדברים הנרצים אצל השם יתברך אי אפשר שיודעו מצד הידיעה המחקרית, לפי שאם

סכלנו מעלת שר ודרכו ומנהגיו או שלמותו ומהות שררתו ומדרגתו, לא נדע הדברים שיחר אפו בהם או הדברים שייטבו בעיניו, ולהיות השם יתברך נעלם תכלית ההעלם, אי אפשר לנו לדעת כל הדברים שהם טובים בעיניו מכל הפעולות שאפשר שיפעלם האדם או הדברים שהם בלתי טובים, ומה שאפשר שיודע מהם הוא על צד הכללות, כמו שהרע נמאס בעיני השם, כמו שאמר הכתוב טהור עינים מראות ברע והבט אל עמל לא תוכל, והטוב רצוי לפניו דרך כלל, אבל לא נדע פרטי הפעולות הטובות שהן נרצות אצל השם יתברך.

ולמה שיהיה מדרך כל פועל חכם שיתחכם ויחתור דרך בשיגיע מפעולתו התכלית המכוון בה, כדי שלא תהיה פעולתו פעל בטל כשלא יגיע ממנה התכלית המכוון, חייבה החכמה העליונה להמציא דרך בו יודעו הדברים הנרצים אצל השם והבלתי נרצים אליו, כדי שבאמצעות הדרך הזה יגיע האדם להשגת שלמותו האנושי ותכליתו, אחר שאין כח ביד הידיעה המחקרית להגביל זה על השלמות, והדרך הזה הוא להשפיע שפע נבואיי על איש נבחר ממין האדם, כדי שעל ידו יודעו לאנשים הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל כי בתחלת היצירה מיד נצטווה אדם על שבע מצות, כמו שבארו זה במסכת סנהדרין פרק ארבע מיתות, וסמכום אל פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל, וכאלו בארו בזה שבזולת צווי אלהי אי אפשר שיודעו הדברים הנרצים אצל השם או הבלתי נרצים, ושלא נענש קין על הריגת הבל אלא בעבור שעבר על מצות ה', וכן דור המבול נענשו על החמס אשר בכפיהם ואנשי סדום על חטאם ופרעה על דבר שרי אשת אברם, לפי שכלם היו עוברים על מה שנצטווה אדם הראשון, אבל בזולת זה לפי מה שיראה מדבריהם לא היו נענשים, זהו דרך חכמינו ז"ל בזה.

ואולם כבר יקשה לפי זה הדרך למה לא שעה השם יתברך לקין ואל מנחתו, שהרי לא חטא בשום דבר משבע מצות שנצטווה עליהם אדם, אלא אם נאמר שחטא בכוונתו בענין נוטה לצד עבודה זרה מה שאינו נראה כן מפשט הכתובים.

ויותר ראוי שנאמר בזה הוא שיש בכאן שני מיני פעולות ראוי שיהיו נמצאות בשכל האדם בטבע, המין האחד הוא הרחקת העול והתמדת היושר בין האנשים כדי שיתקיים המין האנושי, ועל זה נענש קין על הריגת הבל ודור המבול על החמס ופרעה ואבימלך. וזה המין מן הפעולות אף על פי שהעובר ראוי לעונש, מכל מקום אין בשמירתם הקנאת שום שלמות לנפש, כי אם ישכון האדם יחידי במדבר מבלי שיהיה חלק מדינה לא יצטרך אל השלמות הזה.

והמין השני הוא מין מן הפעולות שראוי שימצאו באדם בשרש יצירתו בטבע גם כן, והם הנותנות שלמות בנפש האדם, וזה כמו ההכנע אל השם ועשות מה שיגזור השכל האנושי על הכללות שהוא טוב בעיני השם, שאלו דברים נודעים לאדם בטבע, כמו שאמר הנביא כשהיה מוכיח את ישראל על שלא היו מכירים דרכי השם ומשפטיו, אמר אך דלים הם נואלו כי לא ידעו דרך ה' משפט אלהיהם, ואמר במקום אחר גם חסידה בשמים ידעה מועדיה ותור וסוס ועגור שמרו את עת בואנה ועמי לא ידעו את משפט ה', ולא אמר כל זה על דרכי התורה ומשפטיה, כי אלו אינם נודעים לאדם בטבע כידיעת החסידה מועדיה ותור וסוס ועגור עת בואנה, אבל אמר זה על ידיעת דרך השם הנכרת בטבע לכל איך הוא מכלכל העולם וחונן ונותן מזון לכל הבריות ומקיים אותם תמיד, וראוי להודות שהכל בא מאתו, וזהו דרך ה', ומשפט אלהיהם הוא ידיעת משפט מדרגת היוצר מיצוריו בשראוי להכנע תמיד לפניו כעבד לפני האדון ושלא לזלזל בכבודו להשוות ערך הנכבד אל הפחות, שכל אלו דברים יגזור אותם טבע השכל האנושי מבלי למידה ולמוד.

ועל זה לא שעה השם לקין ואל מנחתו, לפי שלא היתה ההודאה על הכוונה הראויה כפי מה שיגזור טבע השכל, כי השכל האנושי יגזור שראוי להודות למטיב כעל כל אשר גמלהו, ושאין ראוי להקריב לאדון מנחה פחותה ממין גרוע בהיותו יכול להביא ממין חשוב, כי זה זלזול בכבוד האדון, ועל כן לא היה לו לקין להביא מפרי האדמה כזרע פשתן או הפולים והזרעונים ודומיהם, אלא מפרי העץ כתאנים וענבים ורמונים שהוא מין חשוב, ובעבור שלא עשה כן חטא והיה ראוי לעונש אף על פי שלא נצטווה על כך. ואולם אף אם יודעו מצד השכל האנושי כוללי שני אלו המינים שאמרנו, מכל מקום אחר שאינו מספיק לדעת פרטיותם וכל הדברים הנרצים אצל השם יתברך, ראוי שימצא שפע אלהי על ידו ישלם ידיעת הדעות והאמונות האמתיות ופרטי כל הפעולות הנרצות אצל השם יתברך שעל ידם יושג התכלית האנושי, כי אין ראוי שתקצר יד ההשגחה האלהית בזה הדבר, שהוא כמעט הכרחי למין האדם להקנאת השלמות האנושי, כמו שלא קצרה בהקנאת דברים רבים לבעלי חיים אינם הכרחיים להם במציאותם, כמו כפילת החושים ודומיהם, ופרטי השגחות רבות נמצאו במינים רבים מתחלפים מן הבעלי חיים על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח, כמו שכבר בארנו זה בפרק ששי ממאמר הראשון:

פרק ח

השפע האלהי הזה שאמרנו שהוא הכרחי שימצא כדי שעל ידו יודעו הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, איננו בחק האדם שישיג השפע ההוא מעצמו מזולת

רצון אלהי, כי אין זה מדרך הטבע שתחול רוח השכל הנבדל מחומר על הדבר החמרי, ובעבור זה היו כל הקדמונים מרחיקים שיחול רוח אלהים על האדם ויתנבא בכח עליון ויגיד העתידות, ולזה היו האומות הקודמות עושים צורות והקטרות ותפלות לכוכבים להוריד רוחניות איזה כוכב על צורה מה, כדי שעל ידה יחול רוח הכוכב ההוא שהוא נשוא בגשם הכוכב על האדם שהוא גשמי, ויגיד העתידות בכח רוח הכוכב ההוא השופע על האיש ההוא, וזה ענין הקסם.

ולהיות כל האנשים כוספים לדעת העתיד להתחדש עליהם מיום אל יום בכל פרטי ענייניהם, היו הקדמונים נמשכים אחר הקוסמים וידיעת משפטי הכוכבים, והיו קצת האומות עושים כשפים ועובדים השדים כפי חלוף מדרגותיהם, אלו עובדים לשדי האש ומעבירים בניהם ובנותיהם באש ואלו עובדים לשדי האויר, שכן כתב רבינו האיי בתשובה כי יש שדים מיסוד האש ויש שדים מיסוד האויר, וכל זה היו עושים כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן השדים להגיד עתידותיהם. ויש שהיו עושים עשונים והקטרות להתחבר עם המתים ולנים בבית הקברות כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן המתים, עד שהיו קוברין מתיהם בבתי עבודה זרה שלהם והיו נאספים שם האנשים והנשים יחד ועומדים על הקברים ומתפללים שם, ומתוך כך היה רוח הטומאה מן המתים חל עליהם או על כומריהם ומגידים להם העתידות הקרובות לבא עליהם, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בדרשה שלו שקבל מהיודעים במלאכת האוב, שהדבר ההוא היה נעשה על ידי איש ואשה שעומדים על הקבר זה לראשו וזה לרגליו ויש להם קשקוש קטן באמצע ואומרים השבעות ומקשקשין בקשקוש ההוא והאשה רואה והאיש שואל ואומרים להם העתיד לבוא עליהם בקרוב, כמו שהיה הענין בשאול עם האשה בעלת אוב, ואמר שם כי זאת השאלה היא היותר ברורה לשואלי השדים. ואמר עוד כי מכאן נשאר לנוצרים לקבור מתיהם בבית תפלתם ולהתפלל יחד האנשים והנשים, ומקשקשין בקשקוש בשעת קבורת מתיהם, לפי שהאומות ההם כשחזרו לדת הנוצרים השאירו מנהג אבותיהם בידיהם, כמו שנשאר בידם גם כן מנהג עובדי האש, לעשות מדורות גדולות בלילה אחת בעת יכנס השמש במזל סרטן מן המזלות האמתיים בעלי הצורות בכל שנה ושנה ולרקד ולטפח סביב המדורה ולהקיף אותה ולדלג עליה.

וכל אלו הדרכים לפי שהם עבודה לשדים ומצד רוח טומאה, הרחיקה אותם התורה ואמרה לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. ובארה הטעם בזה כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה וגו', כלומר לפי שהוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים וטהורים, ראוי

שתתרחקו מכל הדברים הללו שהם מצד רוח הטומאה, ועל כן הזהירה על הטמאות וחייבה כרת לטמא הנכנס למקדש, כי רוח הטומאה תהיה סבה שיסתלק רוח הקדש מן המקדש.

ושב לבאר כי סבת עשיית האומות כל אלו הדברים היא כדי לידע על ידם העתידות, להיותם חושבים שאי אפשר שיודעו משום צד אחר ושאי אפשר שיחול רוח האלהי הקדוש על האדם, וזהו שאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, כלומר לפי שאין צד אחר לשמוע ממנו לפי דעתם, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך, כלומר אין הדבר כמו שחשבו הם אבל יקים לך השם נביא מקרבך מאחיך כמוני שיחול עליו הרוח האלהי הקדוש וממנו תשמע העתידות, ולא תדאג לומר שלא יהיה לך דרך לדעת העתידות כמו שיש לשאר האומות ושתהיה חסר זה השלמות, שאינו כן, כי תם ושלם תהיה עם ה' אלהיך, כי מלבד שתהיה תם, רוצה לומר שלם בשלמות האנושי שהוא העקר, גם תהיה תמים בשלמות הזה, ולזה כפל המ"ם, כלומר לא תחסר כל עמו, כי הוא יודיעך העתידות גם כן על ידי נביאיו, ועל כן לא תצטרך להמשך אחר הקוסמים ולא אחר עבודת השדים ולא לשאול אוב וידעוני לדעת העתידות, כי כל אלו הדברים אף על פי שהם מודיעים העתידות, להיותם מצד רוח הטומאה מרחיקים את האדם משלמותו ואי אפשר להיות האדם על ידם תמים ושלם השלמות האנושי, לפי שאי אפשר שיודעו על ידם הדברים הנרצים אצל השם מהבלתי נרצים, ועל כן אמר תמים תהיה עם ה' אלהיך, לרמוז שאין האומות תמימים בשלמות האנושי אבל אתה תהיה תמים עם ה' אלהיך בשני השלמיות על ידי הנביא המתנבא ברוח הקודש וברצון אלהי, לפי שתדע על ידו הדברים הנרצים אצל האל. ואמר עם ה' אלהיך לבאר כי עיקר מציאות הנבואה בנביאים הוא לזה התכלית בלבד, כלומר להזהיר על קיום התורה ועל עבודת השם ועשיית הדברים הנרצים לו יתברך להיות האדם תמים עם השם ולא להגדת העתידות, כמו שיתבאר זה בפרק י"ב מזה המאמר.

אלא שגם זה היה נמצא בנביאים על הכוונה השנית להורות על אמתת נבואתם כדי שיאמנו דבריהם, ולזה תמצא כל הנביאים מזהירים תמיד על שמירת התורה ועשיית מצותיה, כי זאת היתה עיקר הכונה האלהית להשפיע שפע אלהי על הנביאים, כדי שעל ידם יגיע האדם אל שלמותו האנושי בהיותו עושה הדברים הנרצים אצל האל, לא להודיע על ידם העתידות כמו שהוא הענין בקוסמים, כי הגדת העתידות הנמצא בהם היא על ידי מעשים שעושין לחזק הכח הדמיוני ומצד הטבע לא מצד הרוח האלהי כאשר הוא בנביאים, אלא אם נאמר שהנבואה גם כן ענין דמיוני יגיע אל הכח המדמה,

כמו שדמו קצת חכמינו הנמשכים אחר הפילוסוף, שענין הנבואה הוא דבר טבעי נמשך אל הכח המדמה בלבד כמו החלומות, עד שאמרו שהוא כדמות הנפלאות שלא יתנבא האדם בהיותו חכם ומוכן לנבואה, כלומר בהיות כחם הדמיוני מוכן לזה.
והדבר הזה יכחישהו החוש והשכל, אם החוש כי מעולם לא נמצאה נבואה בשום אדם מן הפילוסופים עם היותם חכמים בידיעה המחקרית, ונמצא מזה הרבה יותר באומה הישראלית, וזה ממה שיורה שאין זה דבר טבעי נמשך לידיעה המחקרית, שאם היה כן למה היה נמנע הטוב הזה משאר האומות לבלתי השפע שפע נבואיי על השלמים מהם אם בידיעה המחקרית ואם בהכנת הכח המדמה אחר היות הדבר טבעי אליו, אלא שבלי ספק ענין הנבואה הוא שפע שופע ברצון אלהי על הכח הדברי אם באמצעות הכח המדמה ואם בזולתו כמו שיתבאר.
ואם השכל למה שהקוסמים ועובדי הצלמים ובעלי אוב וידעוני והעושים פעולות זולת אלו לחזק הכח הדמיוני להגיד העתידות, אי אפשר להם להגביל הדברים הנרצים אצל השם יתברך לפי שאין להם דרך לדעת זה, כי הוא דבר למעלה מן הטבע ומרוח הטומאה ומכחות הגלגלים שכל פעולותיהם נמשכים מהם, ובעבור זה אי אפשר להם שיצדקו תמיד בהגדתם העתידות. וזה משני צדדים, אם מצד שהכח המדמה מדרכו שיכזב בהכרח לפי שאין כל מדומה אפשר, כמו שנודע זה למי שידע טבע הכח ההוא, ואם מצד שהשם יתברך יכול לשדד כח המערכת ולסדר הפך הנגזר מהם, ולזה יכזבו החוזים בכוכבים בהכרח, וזה שאמר הכתוב יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך, ואמרו רבותינו ז"ל מאשר ולא כל אשר, כלומר כי אי אפשר להם להודיע כל הנגזר באמתות כי בהכרח יכזבו מהשני צדדים שאמרנו, אם מצד טבע הכח אם מצד שהשם יתברך יבטל הנגזר מהמערכת כפי רצונו.
והנביא הוא בהפך, כי מאשר השפע השופע עליו הוא מצד השם יתברך וברצונו ולא מצד כחות הגלגלים והוא מושפע על הכח הדברי בעצם וראשונה, אי אפשר בו שיכזב בשום צד, וזהו שהעיד הכתוב על שמואל ואמר וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא להי' ולא הפיל דבר מכל דבריו ארצה, רצה לומר כי בזה נודע אמתות נבואתו לפי שלא היה מפיל מכל דבריו ארצה, מה שאין כן בקוסמים ובמנחשים, וזהו שאמר בלעם לבלק כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, רוצה לומר לא תחשוב כי הטוב המיועד לישראל אפשר שיתבטל בשום צד כמו שיתבטל הדבר הנגזר מפאת המערכת, כי זה אי אפשר, לפי שלא יודע להם הדבר הנגזר מפאת הנחש והקסם, אבל מצד הנבואה יודע להם מה פעל אל, כלומר מה

שגזר שיעשה, ולזה לא יתכן שיתבטל משום צד, כי הוא יתברך תקיף לשדד המערכת ומעשה הקוסמים והמכשפים והנודע מחכמתם, שהרי הוא יתברך אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו, ולו שב אל עם מצרים אף על פי שהוא לשון יחיד, כמו ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל, יהיה מצרים כנשים, ורוצה לומר כי עם היות עם מצרים היה לו ידיעה בקסמים והכשפים ותוקף גדול כתועפות ראם לו מצד המערכת, הוציאם מתחת ידם ועשה שפטים באלהיהם.

ויתבאר מכל זה כי הדברים הנרצים אצל השם יתברך אי אפשר שיודעו כולם משום צד אם לא ברצון אלהי בשפע מיוחד מושפע ממנו לדבר הזה בלבד, ולזה היה גדר הנבואה לפי זה הדרך שהוא שפע שופע מהשם יתברך על הכח הדברי אשר באדם, אם באמצעות הכח המדמה ואם בזולתו, מודיע לו על ידי מלאך או בזולתו דברים או ענינים אין בטבע האדם שידעם מעצמו. וזה אם להישרתו ואם להישרת זולתו אל מול ההצלחה, כדי להגיע האנשים אל התכלית האנושי.

ואמנם אמרנו בגדר הנבואה שהוא באמצעות הכח המדמה ובזולתו לכלול כל מדרגות הנבואה, וזה כי יש מן הנביאים שתגיע להם הנבואה בתחלת נבואתם באמצעות הכח המדמה, ולזה יראו צורות מבהילות במראה הנבואה כפי מעוט מדרגתם בה, כי יש מי שיראה צורות נשים, אמר זכריה והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם ולהנה כנפים ככנפי החסידה וגו'. ויש שיראו שיש למלאכים גופים גדולים נוראים, אמר דניאל וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש וגו', וזולת זה מן הדמיונות שבאו בדברי הנביאים כשהיה השפע שופע על הכח הדברי אשר בהם באמצעות הכח המדמה.

ויש מן הנביאים מי שתעמוד נבואתו תמיד באותה מדרגה, ויש שתעלה נבואתו מאותה מדרגה אל מדרגה יותר גדולה ממנה עד שיש מי שתעלה מדרגתו אל שתהיה נבואתו בזולת אמצעי, רוצה לומר שיהיה השפע השופע על הכח הדברי אשר באדם מבלי שיצטרף אל זה פעל הכח המדמה כלל, וזאת היתה מדרגת משה רבנו עליו השלום בכל עת אחר ההתחלה שנראה אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה, אבל משם ואילך אמר הכתוב פה אל פה אדבר בו, כלומר בזולת אמצעי, ולזה לא יבאו בדבריו חידה כלל אלא כולן כפשוטן, וזו היתה מדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה, אמר הכתוב פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש, וזה כי למה שרצה השם יתברך לתת תורה על ידי משה מנוקה מכל ספק, רצה שתתעלה מדרגתו באופן שלא יהיה לכח המדמה מבוא בה כדי שלא יכנס בה שום חשד וספק, וכן נתעלית מדרגת ישראל המקבלים התורה למדרגת פנים בפנים במעמד ההוא מהטעם הזה:

פרק ט

וראוי שישאל שואל, אחר שהיתה הנבואה מפועל אחד בעצמו שהוא השם יתברך ותכליתה תכלית אחד בעצמו שהוא הישרת האנשים אל ההצלחה, למה זה יתחלפו דברי הנביאים זה מזה בענין אחד בעצמו ומראות הנבואה זו מזו, עד שיראה נביא אחד את השם בתמונה אחת ונביא אחר בתמונה אחרת.

ונאמר כי אין חלוף ושנוי המראות הנראות לנביאים זו מזו ושנוי דבריהם זה מזה מה שיחייב שלא תהיה הנבואה מפועל אחד בעצמו, או ממה שיחייב שנוי בחק הפועל או בחק התכלית, כי מן הפועל האחד בעצמו כבר ימשכו פעולות מתחלפות כפי הכנת המקבלים. כי מן האש שהוא אחד בעצמו תותך השעוה ויתקשה המלח. וכן הנפש עם היותה אחת בעצמה ובלתי מתחלקת כפי הסכמת הפילוסופים, ימשכו ממנה פעולות מתחלפות בגוף כפי שנוי המקומות אשר תראה פעולתה על ידם, כי ימשך ממנה אל הגוף בהיותה במוח פעל מיוחד, ובהיותה בכבד פעל מיוחד, ובלב פעל מיוחד, והכל לתכלית אחד שהוא קיום הגוף. וכן תראה בבשר בתואר מיוחד, רצוני לומר בהרגש, ובעצם בתואר מיוחד, רוצה לומר מבלי הרגש, וכן בשאר האברים יתחלף כחה בהם. וזה ממה שיורה שהפועל האחד בעצמו יראה כחו באופנים מתחלפים במקומות מתחלפים וימשכו ממנו פעולות מתחלפות לתכלית אחת בעצמה, וזה אם מצד האמצעיים שיראה כחו על ידם ואם מצד המקומות שיראה כחו בהם.

וכן על זה הדרך יתחלפו מראות הנביאים אם מצד האמצעים שהנבואה באה על ידם ואם מצד המקבלים. וזה יראה מבואר ממאמר השם לאהרן ומרים שהיו נביאים, ואמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ובו', הנה פירש להם שהוא יתברך בעצמו הנראה במראה והמדבר בחלום, כמו שיורה על זה לשון אתודע ואדבר, וגם הוא המדבר בחידות ומשלים והוא המדבר למשה פה אל פה ומראה ולא בחידות, ובא להורות כי השפע הנבואיי באיזו מדרגה שיהיה הוא שופע מאת השם יתברך כמו שאמרנו בגדר הנבואה, ואף על פי כן הוא מתחלף כפי הכנת המקבלים וכפי האמצעיים שעל ידם תגיע בו הנבואה, ולפי זה אין להפלא אם נביא אחד יאמר שראה את השם יושב על כסא רם ונשא, ואחד יאמר שראהו כזקן לבושיה כתלג חור ושער ראשיה כעמר נקא, ואחד ראהו כאיש מלחמה, ואחד מעוטף כשליח צבור. וגם האמצעיים שהם המלאכים השלוחים אל הנביאים, נביא אחד יאמר שראה המלאך גויתו כתרשיש ופניו כמראה בזק, ואחר

ראהו כאיש לבוש הבדים, ואחר יראה במרכבה סוסים אדומים שרוקים ולבנים, וכל זה יתחלף מן השני פנים שאמרנו, רצוני לומר אם מצד המקבל ואם מצד האמצעי.
וכבר בארו רבותינו ז"ל זה הענין בבראשית רבה, אמרו שם שאל כותי אחד את רבי מאיר, אפשר מי שכתוב עליו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא היה מדבר עם משה מבין בדי הארון, אמר לו הבא לי מראות גדולות והביא לו, אמר ליה ראה בבואה שלך, הסתכל וראה אותן גדולות, אמר לו הבא לי מראות קטנות והביא לו, אמר לו ראה בבואה שלך, הסתכל וראה אותן קטנות, אמר לו ומה אתה שאתה בשר ודם משנה עצמך לכמה גוונים בכל שעה שאתה רוצה, מי שאמר והיה העולם על אחת כמה וכמה.
נראה שדעת זה הכותי היה להכחיש שהיה מציאות הנבואה שפע שופע מהשם, אבל היה חושב שהיה פעל הכח המדמה כדעת הפילוסופים והנמשכים אחריהם, וזה אם מצד שאי אפשר שעם היותו אחד יראה לנביא בתמונות רבות מתחלפות, שהרי זה מביא לחשוב אם הוא מהשם שיהיה מחייב רבוי או שנוי בחק הפועל, או מצד שהשכל הנבדל אי אפשר שיראה אל בעל חומר.
וזה סתר אותו רבי מאיר במשל המראות, אם הטענה הראשונה, כי כמו שהדבר יראה בתמונות מתחלפות גדולות או קטנות או ישרות או עקומות או בהירות או עכורות כפי חלוף המראות שיראה בהם מצד גדלם וקטנם או היותם ישרים או עקומים או זכים או עכורים, ואף על פי שהדבר הנראה בהם אינו משתנה בעצמו, כן השם יתברך יראה לנביאים בתמונות רבות ובתמונות מתחלפות כפי זכות ובהירות האמצעיים, ואף על פי שהוא יתברך אינו מתרבה בעצמו ולא משתנה, כי השנוי והרבוי יבא מצד האמצעיים כמו שהוא במשל המראות. וכן גם כן ישתנה הדבר הנראה מצד חלוף הרואים, שאם האדם הרואה את הדבר הנראה במראה הוא זך הראות יראה את הנראה בתואר אחד, ואם הוא חלוש הראות או חשוך הראות יראה את הנראה בתואר אחר, עם היות הנראה והמראה הם בעצמם הנראים לזך הראות בתואר אחד.
ואם הטענה השנית, כי כמו שהאדם או הדבר הנראה במראה נבדל מן המראה שהוא נראה בה ואין קיומו תלוי בקיומה, ואף על פי כן נראית תמונתו בה, עם היות שאין במראה תמונה שתהיה כן באמת בה אלא שהיא נראית כן למראה עינים, כן השם יתברך אף על פי שהוא נבדל ואי אפשר שיושג, הנה הוא נראה לנביא בתמונה מה ורואה שהתמונה מדברת עמו אף על פי שאין התמונה כן במציאות לפי האמת, אלא הקול בלבד הנשמע לנביא היא כונת המראה לפי האמת ולא זולת זה.

ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר שיראה האדם מה שאינו כן במציאות ויהיה הנודע על ידו אמת, תשובתך וכשיראה האדם בחלום הצודק שאיש אחד מדבר עמו, הנה אין הענין כן במציאות ואף על פי כן ידמה החולם שהוא כן וישמע קול מדבר אליו ואינו כן במציאות, ותהיה הגעת ההודעה ההיא לאדם על ידי החלום הצודק ההוא אמתי, כן על זה הדרך מענין החלום או המראה שאדם רואה בה תמונתו או שומע קול דברים יבין הנביא ענין הגעת הנבואה אליו, כי כמו שבמראה שאדם רואה תמונתו בה אין התמונה ההיא שאדם רואה במראה כן במציאות בה כמו שהוא רואה שהיא במראה, כן התמונה הנראית לנביא ידע הנביא שאינה כן במציאות אף על פי שהיא נראית אליו כן, ושאין הכונה בתמונה הנראית אליו אלא הגעת הקול אליו או הודעת הענין שתורה עליו המראה שהוא אמת, כמו שבמראה אף על פי שאין התמונה הנראית במראה נמצאת בה לפי האמת, מכל מקום הענין שתורה עליו התמונה שבמראה הוא אמת בעצמו, לפי שהוא יורה על הדבר הנראה בה שהוא אמת, וכן גם כן במראה הנבואה הענין הנרמז במראה הוא אמת אף על פי שאין התמונה הנראית אליו אמת בעצמה. ואפשר שלשון במראה אליו אתודע שנזכר בפסוק ירמוז על ענין המראה שאמרנו.

ועל זה הדרך גם כן הוא מה שאמר בחלום אדבר בו, כי עם שיש הבדל גדול בין החלום לנבואה, כי אין חלום בלא דברים בטלים והנבואה כלה ענין צודק ואמתי כמו שאמרנו, לפי שאי אפשר שיצייר האדם קול מדבר אליו בזולת כלים גשמיים אלא כשיתבונן ענין החלום, אמר בחלום אדבר בו, לומר כי כמו שבחלום ישמע קול מדבר אליו ויראה אדם מדבר ואינו כן לפי האמת, כן ענין הנבואה האמת אשר בה היא הגעת ההודעה ההיא לנביא והיא הכונה במציאותה מהאל, עם היות שאין הקול הנשמע אליו בכלים גשמיים אמת שיהיה כן במציאות, ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חלום אחד מששים בנבואה. ונתבאר מן המשל הזה שהביא רבי מאיר מהמראות שאין חלוף התמונות הנראות לנביאים ולא רבויים ממה שיחייבו רבוי ושנוי בחקו יתברך, כמו שאין רבוי המראות ושנויים ולא רבוי הרואים ושנויים מחייבים רבוי ולא שנוי אל הדבר הנראה במראה. ויתבאר מזה גם כן שאין השנוי הנמצא בדברי הנביאים זה מזה ממה שיחייב שנוי לא בחק הפועל ולא בחק התכלית, וזה כי אף אם ישתנו הדברים מצד המדברים, הנה הענין הוא אחד בעצמו בהכרח אחר שהוא מפועל אחד, ולזה יכוין בהן אל תכלית אחד בהכרח. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל סגנון אחד עולה לכמה נביאים, רוצה לומר ענין אחד, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, כלומר בדברים אחדים, וזהו מה שרצינו לבארו בזה הפרק:

פרק י

וראוי שנבאר עתה ציור מציאות הנבואה וחלוף מדרגותיה, כדי שתקל הבנת מציאותה וציור חלוף מדרגותיה למאמינים. ונאמר כי אנחנו נמצא האדם בתחלת יצירתו ריקן מכל השגות, ותחלת מה שנוצר בו החושים החמשה הנראים שהם המשוש והטעם והריח והשמע והראות. ואלו ההשגות לא יגיעו אל האדם בבת אחת אבל בזו אחר זו, כי בתחלת צאתו לאויר העולם לא ישיג אלא ביותר גסה שבהם שהיא השגת המשוש, וישיג בה סוג מן הנמצאות כחום והקור והלחות והיובש והרכות והקושי והשעירות והחלקות וזולת זה. וכשירחק מעט מזמן צאתו מן הבטן, ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ויותר נכבד והוא סוג הטעמים, כמתוק והמר והחמוץ והעפיץ והחריף וזולתם. וכשירחק יותר מזמן יצירתו ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק, כריח הערב והנבאש וזולת זה מן הריחנים. וכשירחק יותר ישיג בחוש השמע סוג אחר יותר דק ובמרחק יותר גדול מחוש הריח, וזה כקולות והלחנים והבדליהם וזולת זה. וכשירחק יותר מזמן צאתו מרחם אמו ישיג בחוש הראות סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ובמרחק יותר גדול מכולם, וזה כמראים והתמונות והבדליהם וזולת זה. וכל אחת מאלו ההשגות החמשה תקצר ידה מהשיג מושגות חברתה, כי הראות לא ישיג הקולות והלחנים והריחנים, ולא חוש הריח והטעם המראים והקולות.

וכשיתרחק יותר מזמן יצירתו ויושקעו בו ההשגות הללו ויורגל בהם, יעלה למדרגה אחרת יותר נכבדת מן הראשונה שהיתה השגת המוחשות, וישיג השגת ההכרה אחר שיעלם הדבר מן החוש, כי יכיר הדבר שהשיג בחוש כשיראהו פעם אחרת, ואף על פי שנעלם ממנו יזכור ההכרה ההיא כשנחקקה בדמיונו ויכירהו, וזאת ההשגה תגיע לו באמצעות ההשגה הראשונה.

וכשיגדל בשנים יותר יעלה למדרגה אחרת על ידי ההשגות הראשונות, ויפתח לו שער אחר וישיג השגה שכלית יותר, והוא שיפשיט מן המוחש הענינים הפרטיים ויקח שכלו מהם הענין הכולל, כמו שיקח החיות והדבור מן האדם וישפוט שזהו דבר משותף לכל המין לא הדברים הפרטיים המתחלפים באישים.

וכשיבא יותר בשנים וירגיל בלמוד יפתח לו שער אחר שלא נכנס בו קודם זה, והוא שיבדיל בין העצם והמקרה ובין המחוייב והאפשר והנמנע, ויקח המושכלות שלא הושגו מן החוש וירכיב קצתם אל קצת, וישיג בזה על ידי כן כל החכמות וכל מה שאין בכח ההשגות הראשונות להשיג, ואלו הארבע מדרגות הן שעליהן יעמוד השכל האנושי

ולא יעבור מהן. אבל יש מי שהוא יקצר מהן ויעמוד על שתים או שלש מהן בלבד, ואלו ההשגות בלבד הן המושגות אל כלל האנשים.

ואולם כבר אפשר כי אחר אלו ההשגות יפתח אל האדם שער אחר ומדרגה לא ישער אותה האדם, כי כמו שמי שלא ראה מאורות מימיו אם יסופר לו ענין המאורות והמראים לא יוכל לשער בהם כלל ולא יבין חלופי הגוונים, כמו שלא ישער הסריס ענין תענוג המשגל, כן אפשר שאף על פי שלא ימצא לאדם מצד דרך ומנהג הטבע מדרגה יותר גדולה כבר יצוייר אצל השכל, והחוש יעיד על זה, שאחר אלו הד' מדרגות יפתח לאיש מה שער אחר שלא ישער בו האדם מצד טבעו, וידבר בדברי חכמה או בדברי שיר ושבח להשם יתברך בלשון צח ומהיר שלא היה מדרכו לדבר או לידע זה, ויתמה כל השומע אותו מעניני ידיעתו וסדור דבריו, והוא עצמו לא ידע מהיכן בא לו הכח ההוא, כמו שהנער ילמוד הדבור ולא ידע מהיכן יבא לו הכח ההוא, ואמנם כבר יתפרסם ויוכר לכל יתרון מדרגתו בזה, והמדרגה הזאת תקרא רוח הקודש.

וכמו שהשכל האנושי יעמוד אצל אותן הארבע מדרגות הראשונות ולא יעבור מהן, כן יש מי שיעמוד על המדרגה של רוח הקודש ולא יעבור ממנה. ויש מן האנשים מי שכחם המדמה חזק אם מצד טבעם ואם מצד איזה פעל שיעשו לחזק הכח הדמיוני, כמו המעשים שיעשו הקוסמים ואשה בעלת אוב, ומתוך כך ידמה דמיונות, ויש שיחלום חלומות צודקים, כחלומות פרעה ונבוכדנצר ושר המשקים ושר האופים, ובעבור זה יש שידמו בנפשם שהם נביאים, ואלה הם שקרא הנביא המתנבאים מלבם, כי אף על פי שיש מהם צודקים אי אפשר שלא יכזבו לפעמים, אמר יחזקאל הוי על הנביאים הנבלים אשר הולכים אחר רוחם וגו' חזו שוא וקסם כזב האומרים נאם ה' וה' לא שלחם ויחלו לקים דבר, כלומר מה שאי אפשר, כי אף על פי שיצדקו דבריהם בקצת אי אפשר שלא יכזבו בקצת, שכן טבע הכח הזה שהוא בעל החלומות, ואמרו רבותינו ז"ל כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

ואולם כשיגבר הכח הדברי על הכח המדמה הנה אז יראה חלומות צודקים בלא דברים בטלים כלל, אמרו רבותינו ז"ל רבא רמי כתיב וחלומות השוא ידברו וכתיב בחלום אדבר בו, לא קשיא כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד, כלומר על ידי כח הדברי או על ידי כח המדמה, כי כשיגבר הכח הדכרי על הכח המדמה יראה האדם חלומות צודקים או מראות ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, וכפי שעור התגברות הכח השכלי על כח המדמה כן תהיה הכנת האיש לנבואה.

כי יש מן האנשים שיגבר הכח הדברי על הכח הדמיוני, אבל לפי שההתגברות לא יהיה חזק ישאר הכח המדמה בתקפו, ואף על פי שיהיה הכח הדברי מוכן לקבל השפע הנבואיי, הנה מצד התגברות הכח המדמה והתנגדותו לכח הדברי לא יחול עליו השפע ההוא כי אם ברתת ובצער, ויזדעזעו אבריו וימסו אסוריו וימצאהו חרדה גדולה כמעט שתצא נשמתו, ואחר כל זה הצער יחול השפע הנבואיי על הכח הדברי בחלום חזיון לילה, ויחלום האיש ההוא חלומות נבואיים ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, אם ממושכלות הדברים הנבדלים ואם מענינים פרטיים או מעניני המציאות הכוללים ומה שדומה לזה, וזו היא הראשונה שבמדרגות הנבואה.

ויש מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה מזו, ופעמים תבא זו קודם המדרגה הראשונה ופעמים אחריה, וזה כשיהיה התגברות שני הכחות שוה, ואז יעלה למדרגה שיחול עליו הרוח הנבואיי בלא רתת ובלא זיע כי אם בתנומות עלי משכב או בתרדמה נופלת עליו ביום, וזאת המדרגה תקרא מראה או מחזה, יראה בה באמצעות הכח המדמה צורות בלתי אמתיות בעצמן, כנשים והסוסים שראה זכריה וכלוב קיץ שראה עמוס וכיוצא בהן שלא היו אמתיות בעצמם, ואולם להתגברות הכח הדברי על הכח המדמה ישים הענינים שיורו עליהם אותן הצורות אמתיים בעצמם אף על פי שהצורות ההן לא יהיו אמתיות, וזאת היא המדרגה השנית ממדרגות הנבואה.

ויש מן האנשים מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה, וזה כשיתגבר הכח הדברי על הכח המדמה תגבורת גדול וחזק עד שיכניעהו תחתיו ולא יניחהו לדמות צורות בלתי אמתיות, אבל מה שידמה או יראה במראה הנבואה הם ענינים אמתיים, כמראות יחזקאל שהיו כולם ענינים אמתיים מסודות המציאות וענינים אלהיים מסודות המרכבה, ויראה או ישמע מלאך מדבר עמו ומודיע לו גם כן אי זה ענין פרטי לצרכו או לצורך זולתו או ענין כולל, ויודיעהו העתיד לבא בעניני האנשים, הן ענינים חלקיים לאיש מה או כוללים לאומה או אומות או כלל האנשים, וזאת היא המדרגה השלישית ממדרגות הנבואה. ופעמים תבא המדרגה הזאת אחר הראשונות ופעמים תבא היא ראשונית כפי הכנת המקבל, כמו שהיה הענין בשמואל, כי בתחלת נבואתו שמע קול מדבר אליו בזולת רתת וזיע ובלי ראית תמונה לנגד עיניו, אבל מכל מקום לא היה זה בהקיץ ממש אבל היה בעת היקיצה במראה או במחזה, כי כל מראה ומחזה בעת היקיצה הוא שתפול עליו יד ה', כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פרק מ"א מן החלק השני, וכן אמר הכתוב ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים, ושעור הכתוב כך הוא, ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה'

ושמואל שוכב, כלומר בעליתו בעזרה, ויקרא ה' אל שמואל, רוצה לומר במראה. ועד הנה יגיעו מדרגות כל הנביאים כולם, ובכולם לא יחול השפע האלהי הנבואיי אף אם יהיה האיש מוכן אלא ברצון אלהי, עד שפעמים יעמוד הנביא זמן רב אחר שבאה לו הנבואה שלא יתנבא, ופעמים יצטרך לעשות איזו הכנה טבעית כדי שתגיעהו הנבואה, כאלישע שאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.

ויש מי שלא יעמוד על המדרגות הללו אבל יעלה למדרגה יותר גדולה מאלו שאין מבוא לכח המדמה בה כלל, ולא יראה ולא ידמה שום צורה, ומבלי ראית מלאך ולא תמונה לנגד עיניו ישמע קול מדבר אליו תודיעהו ענינים כלליים לאומה או לאומות והנהגה או הנהגות למין האנושי או לקצתם במה שיושג השלמות האנושי, וזה בזולת מראה ולא מחזה אבל בהיותו ער ביום, וכן בכל עת שיכונן מחשבתו וישער בשאלה תבואהו מיד התשובה בהקיץ ולא לעתים רחוקות אבל בכל עת שירצה, והמדרגה הזאת כשיגיע אליה האדם אין ראוי שיקרא אדם אלא מלאך, ואין אצלנו מי שהגיע למדרגה הזאת אלא משה רבינו עליו השלום, שנבדלה נבואתו מכל שאר הנביאים בארבעה הבדלים שמנה הרמב"ם ז"ל בפירוש פרק הלק.

והם הארבע מדרגות שמנינו בנבואה והן שנרמזו בכתוב שאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, כי אחר שאמר פנים אל פנים ירמוז שלא היתה נבואתו על ידי מלאך ולא שום אמצעי כמדרגה השלישית. ובאמרו כאשר ידבר איש ירמוז שלא היתה במראות הלילה או בתרדמה נופלת עליו כמדרגה השנית, אבל משה היה עומד ער ושומע הקול מדבר אליו, ולא היה מגיע לו רתת ולא צער כמדרגה הראשונה, אבל כאשר ידבר איש אל רעהו בלי שום צער, ובכל עת שירצה לבא אל אהל מועד היה שומע הקול מדבר אליו, אמר הכתוב ובבוא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים, וכן העיד הכתוב שאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ומיד באה אליו התשובה על זה, איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו', וכן בבנות צלפחד, ויקרב משה את משפטן לפני ה', ובאתהו התשובה, כן בנות צלפחד דוברות.

ואמנם אי אפשר שיגיע האדם לשום מדרגה ממדרגות הנבואה כלל אם לא יקדמו לו אותן הארבע מדרגות הראשונות הטבעיות שמנינו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, כי בזולת שיקדם לו מלת החכמה עם שאר המעלות הטבעיות אי אפשר שתחול עליו הנבואה כלל, ולזה הוא מה שאמרו על יעקב אבינו, כמה מעלות היה בסולם, ארבעה, לרמוז שלא קדמתהו מדרגת רוח הקודש שהיא

קודמת לפעמים לנבואה, אלא מעלת החכמה היא שקדמה לנבואתו, לפי שנטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה, כי בזולת זה לא היתה הנבואה מגעת אליו ואפילו בחלום שהיא תחלת מדרגות הנבואה.

וראוי שתדע כי התחלפו הנביאים קצתם מקצת והצדיקים והחסידים בענין הדבקות בשם יתברך, כי יש מי שתדבק נפשו בעליונים דיבוק חזק עד ישמעו אליו הכחות העליונות לפעול בהיולי העולם כרצונו אם להצלתו אם להצלת זולתו, יוריד הגשם בתפלתו וירפא החולים ויוליד העקרות ויוריד האש למטה ויחיה המתים כאליהו ואלישע, עד שכמו שנמצא בדברים הטבעיים שכאשר ישער האדם בדבר שהוא מבושם הטעם או כשיראה את חברו אוכל הבוסר, יתעורר מאליו הכח המוציא הריר ויותכו חניכיו מאליהן, או כאשר ישער המשגל יתעורר הכח המוציא הזרע להוציאו וימתח הכליי, כן הנפש הזכה הזאת ישמעו אליה הכחות הטבעיים אשר בעולם ויתחדש בעולם ברצונו טל או מטר או רוח סערות. כי כמו שהכחות הגשמיים נבראו לעבוד את הכחות הנפשיים, ותיכף שיגזור הכח הנפשיי על דבר יתעוררו הכחות הגשמיים והאברים להשלימו בפעל, כן כן הכחות הטבעיות אשר בעולם יעבדו את הנפשות הזכות, לפי שכל המציאות כולו כאיש אחד, ועל כן ישמעו להן, עד שכאשר תצייר הנפש הזכה הזאת בהתחדש טל ומטר או רוח גדולה וחזק או רעש או בקיעת הארץ וכיוצא בזה, יתעורר הכח המנהיג את עולם ההויה וההפסד מיד להשלימו.

ואפשר שיעבור מדרגת הנביא או החסיד ליותר מזה השעור, עד ישמעו אליו הכחות העליונות לעשות רצונו להוריד אש מטה ולהחיות המתים וזולת זה, להיות כל הדברים נכנעים ומשועבדים אליו, הן שיהיה נביא או בלתי נביא, ויתחלף זה בצדיקים ובחסידים ובנביאים כפי התחלף מדרגותיהם בדבקות הזה. ועל זה הדרך ימשול הנביא או החסיד על הטבע ויחדש בעולם אותות ומופתים כפי שעור מדרגתו בדבקות.

ובזה יתחלפו החסידים קצתם מקצת, כי יש מן החסידים שיגיעו למדרגה מן הדבקות שיוכלו לחדש בעולם אותות ומופתים, כחוני המעגל ורבי פנחס בן יאיר ורבי חנינא בן דוסא וזולתם, אף על פי שלא הגיעו למדרגת הנבואה כלל, ויש מן הנביאים מי שלא יעשה אות או מופת בימיו כלל, כירמיה או חגי זכריה ומלאכי, ויש מי שיעשה אות אחד, כשמואל שהוריד המטר בתפלתו בימי קציר חטים, ויש מי שיעשה שנים או שלשה, כישעיה מפלת סנחריב ורפואת חזקיהו והשבת צל המעלות, ויש שיעשה יותר, כאליהו ואלישע.

ואולם כל הנסים שבאו על ידי הנביאים כולם ישתתפו בשהם לא היו מתמידים זמן גדול ולא היו מפורסמים לכל או לעם גדול, אבל כל האותות והמופתים שעשה משה או שבאו על ידי משה, עם שהיו רבים יותר מכל הבאים על ידי כל הנביאים, נתעלו מהם בשהיו מפורסמים ומתמידין זמן גדול, כמן שהתמיד ארבעים שנה ועמוד ענן יומם ועמוד אש לילה.

ולזה מה שנזכרו אלו ההבדלים בסוף התורה בין נסי משה לנסי זולתו, כי אחר שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואתו לנבואת זולתו באמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, ועל הדרך שבארנו שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואת משה לנבואת זולתו, שב לבאר ההבדלים גם כן שיש בין נסי משה לנסי זולתו, ואמר לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה', להורות על רבויין, ואמר לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, להורות על פרסומן לעיני החולקים עליו, ולהורות על התמדתם אמר ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, וזה רומז למה שאמרנו מהתמדת עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה כל ארבעים שנה שהיו במדבר, כמו שאמר הכתוב כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם. זהו הדרך בהבנת ציור הנבואה וחלוף מדרגותיה כפי מה שתשפטם החלוקה, וההבדל בין נבואת משה לזולתו ובין נסי משה לזולתו משאר הנביאים, וזה מה שרצינו לבאר:

פרק יא

הנבואה תחול על האדם על ההדרגות שכתבנו כשלא יהיה שם נביא יהיה כלי להגעת הנבואה על הבלתי מוכן, אבל כשיהיה שם נביא כבר תגיע הנבואה על הבלתי מוכן בזולת אלו ההדרגות, וזה דבר נתאמת מציאותו בשעת מתן תורה שהגיעו כל ישראל טפשיהם עם חכמיהם למעלת הנבואה, אמר הכתוב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש. ולא למעלת הנבואה בלבד אבל למדרגת פנים בפנים שהיא המדרגה האחרונה ממדרגות הנבואה שאי אפשר שיגיע האדם אליה אלא בחסד אלהי, והיא היתה מדרגת משה רבנו עליו השלום, אמר הכתוב עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, ונאמר גם כן במדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה, פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש.

והוא מבואר כי שש מאות אלף רגלי שיצאו ממצרים מורגלים בעבודה קשה בחומר ובלבנים לא היו ראויין למדרגה גדולה כזו, ואף על פי כן הגיעו אליה באמצעות משה רבנו עליו השלום, אמר השם אליו הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם

בדברי עמך, כלומר אני רוצה לבא אליך ולהגלות לך במדרגה גדולה שהיא מדרגת פנים בפנים, אף על פי שאתה בעובי ועכירות החומר הנקרא עב הענן ואינך ראוי אליה, וכל זה אני עושה בעבור ישמע העם בדברי עמך, וזו היא המדרגה היותר גבוהה שאפשר, והוא שישמע אדם בהקיץ קול מדבר אליו בזולת ראית שום תמונה, אמר הכתוב קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים.

והגיעו אליה בחסד אלהי ובאמצעות משה, וזה כדי שיסתלק מלבם הספק שהיו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם, שעל זה היו תמהין אחר מתן תורה ואומרים כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים, שיראה שישראל היו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם עד היום ההוא, אבל משה לא היה תמה על הגעת הנבואה לאיש אחד אלא על הגעתה לעם בכללו, ועל כן אמר השמע עם קול וגו', ואחר המעמד ההוא הודו באפשרות הגעתה, אמר הכתוב היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, שיראה שבאותו מעמד הוסר מלבם הספק הזה.

וכן הגיעה הנבואה מאליהו לאלישע בזולת אלו ההדרגות, כי לא היה בכל בני הנביאים מי שלא קדם לשרת את אליהו וללמוד ממנו קודם שיבא אלישע לשרת את אליהו, שהרי כשרצה השם לקחת את אליהו נאמר לו בחורב ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ובאמצעות אליהו הגיע למדרגה גדולה יותר מכולם.

וכן יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה, עד שאמרו רבותינו ז"ל בבאור הענין הזה פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה זקנים שבאותו הדור אמרו אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה, כלומר יהושע מצד עצמו לא היה ראוי שיגיע למדרגה שהגיע אליה אלא באמצעות משה הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שחולקת האור לירח ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור מעצמה, ולזה אמרו אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה, כי לא היה ראוי יהושע לנבואה מעצמו אלא מצד משה רבנו עליו השלום.

ועל זה הדרך היה חול הנבואה באמצעות משה על השבעים זקנים אף על פי שלא היו ראוים אליה מצד עצמם, אמר הכתוב וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, כלומר אף על פי שלא היו ראויין לכך מצד עצמם. ולזה תמצא כי כשאמר יהושע אל משה אלדד ומידד מתנבאים במחנה, השיב משה המקנא אתה לי, כלומר אין ראוי לך לקנא בזה כלל בעבורי כי הנבואה הזאת כולה חלה עליהם מצד רוחי ובאמצעותי, ומי יתן כל עם ה' יהיו נביאים מצד עצמם וראויים לנבואה בזולתי, כי

יתן ה' את רוחו עליהם ולא באמצעותי אלא שהם מצד עצמם יהיו ראויים לחול עליהם הרוח האלהי מבלתי אמצעי.

וענין צורך האמצעי בדבר הזה הוא על זה הדרך, כי כמו שמהכאת ניצוץ השמש בגוף זך בהיר כמראה המלוטשת יתהפך הניצוץ על מקום חשוך, ויאיר המקום ההוא על ידי ההתהפכות ההוא מה שלא היה מאיר קודם זה, כך השפע האלהי כשירד על הנביא השלם יתהפך ממנו על הבלתי ראוי, ויהיה זה סבה אל שיחול הרוח הנבואיי על הבלתי שלם או בלתי מוכן לכך ויתנבא, ואף בזה ההתהפכות יהיה הרוח שיחול על היותר מוכן גדול ממה שיחול על מי שאינו מוכן.

ולפי דעתי שזאת היתה הסבה שתמצא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות, וזה כי מצד הארון והלוחות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח האלהי כדמות ניצוץ השמש המתהפך, והיה שורה הרוח הנבואיי על האיש שתמצא בו הכנה מה בדמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו דעות התורה הכתובים בלוחות הברית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בחדרו שהיה לו ובאה אליו קול הנבואה מעל הכפרת אשר על הארון שהיה אז שם בשילה, והוא עצמו לא היה יודע מי הקורא, שלא היה משער בעצמו היותו ראוי לנבואה שישמע קול בעת היקיצה במראה הנבואה, ולזה היה קם ממטתו ללכת אל עלי עד שעלי הבין זה מעצמו, כמו שאמר הכתוב ויבן עלי כי ה' קורא לנער.

ואולם זה השפע הבא על זה הדרך בזולת נביא שיהיה אמצעי צריך הכנה במקבל, כלומר שיהיה מעצמו מוכן קצת. כי לא יחול השפע האלהי הזה אלא בהיות המקבל במדרגה ידועה מן ההכנה, וכפי הכנתו תהיה מדרגת השפע שיחול עליו. ואבל הנבואה המגעת באמצעות נביא תגיע אפילו על מי שאינו ראוי לנבואה, כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה, או על מי שאינו מוכן אליה, כמו שהגיעה לאהרן ומרים באמצעות משה אף על פי שלא היו מוכנים אליה באותה שעה, ובעבור זה קרא השם אל משה עם אהרן ומרים כדי שיחול באמצעות משה הרוח הנבואיי עליהם, כי אף על פי שהיו ראויים לנבואה לא היו מוכנים אליה באותה שעה. והבן זה כי הוא דבר נבוכו בו הרבה מן החכמים למה קרא השם את משה עם אהרן ומרים.

וראוי שתדע שהמצא הנבואה על ידי נביא על הבלתי ראוי או בלתי מוכן, לא יספיק להשפיע מן המקבל ההוא על זולתו אלא בהמצא הארון והלוחות באומה, וגם כן אחר שנעדר הארון לא היה אפשר שתמצא הנבואה אפילו על יד נביא על הבלתי מוכן. ולזה לא הגיעה הנבואה לברוך בן נריה באמצעות ירמיה, לפי שלא היה מוכן אליה וכבר נגנז

הארון, והגיעה לחגי זכריה ומלאכי, לפי שראו את ירמיה ויחזקאל והיו מוכנים אליה יותר מברוך. ואולם לא הגיעה מהם לזולתם, לפי שלא היו בזמן הארון ולא היה השפע שהגיע להם מספיק שיעבור מהם לזולתם אחר שלא היה שם ארון. וראיה לדבר כי בבית שני היו חסידים ואנשי מעשה וראויים לנבואה יותר מבבית ראשון, ואף על פי כן לא היה שם נבואה לפי שלא היה שם ארון. ומה שהגיעה הנבואה ליחזקאל בחוצה לארץ, לפי שכבר הגיעה אליו בארץ ישראל, אמרו רבותינו ז"ל היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר מאי היה שכבר היה:

פרק יב

עקר מציאות הנבואה במין האדם אינה כדי להגיד העתידות ולסדר ענינים פרטיים אישיים כמו שיודע זה על ידי הקוסמים והחוזים בכוכבים, אבל כדי להגיע האומה בכללה או המין אל השלמות האנושי.

וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל בפרק אין עומדין במסכת ברכות, אמרו ויאמר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי, הנה בארו בפירוש כי הגיע משה אל המדרגה ההיא לא היה אלא בשביל ישראל כדי שיקבלו התורה ויקיימוה. וכן אמרו בתורת כהנים, כתיב אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל, זכות ישראל גרמה לו.

ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהתחלת הגעת הנבואה למשה לא היה על ההדרגות שכתבנו בפרק י', אבל היה ענין נסיי חל עליו פתאום ברצון אלהי עם היותו בלתי מוכן ולא ראוי אל המדרגה הגדולה ההיא, כדי להגיע המין האנושי או האומה בכללה אל התכלית האנושי, ולזה אמר לו השם עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי, כלומר אם אין התכלית הזה מגיע אין צורך בהגעת הנבואה לנביא, ולזה תמצא כי כשאמרו רבותינו ז"ל במסכת נדרים אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, הוכיחו אותו ממשה, כי למה שהגעת הנבואה לנביא אינו אלא להשלמת האומה, ראוי שימצאו בו התארים שנמצאו במשה שהיתה נבואתו לזה התכלית, ולזה היה אחד מהם בעל קומה כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה, ואם לא ימצאו לנביא אלו התארים שהם לתועלת האומה אין תועלת בהגעת הנבואה אליו. ומזה יתבאר לך הטעם למה מנינו תורה מן השמים עקר והנבואה שורש מסתעף ממנו, כי כבר היה ראוי שיהיה הענין בהפך שיהיה העקר הוא הנבואה ותורה מן השמים שורש מסתעף ממנו.

אלא שאם היתה הגעת הנבואה אל המין האנושי כדי שעל ידה ידעו האנשים הדברים האישיים המתחדשים בעולם או כדי שיתחדשו על ידה אותות ומופתים על ענין פרטי כמו שיחשב בתחלת המחשבה, היה זה ממה שיקשה, אבל אחר שבארנו שההכרח המביא אל המצא הנבואה הוא כדי להישיר האנשים אל מול ההצלחה הנצחית כדי שיודעו על ידה הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, וישיג האדם התכלית האנושי בעשית אותן הפעולות, אין זה ממה שיקשה, כי אחר שתכלית המצא הנבואה הוא כדי שתגיע על ידה הישרה אלהית למין האדם שהיא תורה מן השמים, ראוי שימנה תורה מן השמים עקר, לפי שהוא ההכרח המביא אל המצא הנבואה. ולזה שמנו הנבואה שורש מסתעף לתורה מן השמים, ומהטעם הזה בעצמו הוא שמנינו ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש, אף על פי שהיה נראה שהענין הוא בהפך, שאחר שההשגחה קודמת אל השכר והעונש ראוי שיהיה השכר והעונש מסתעף ממנה.

אלא שאם היתה ההשגחה בפרטי האנשים על הדרך שהיא בשאר בעלי חיים לשמור מינם, היה ראוי שימנה השכר והעונש שורש מסתעף ממנה, אבל בעבור שלא היתה ההשגחה הנמנית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהיא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד, אבל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו בכל פרטי מעשיו בעולם הזה ובבא כפי מה שתגזור החכמה העליונה, לזה שמנו השכר והעונש עקר וההשגחה שורש מסתעף ממנו, לפי שמין ההשגחה שהוא לשכר ולעונש אינה כמין ההשגחה ההווה במיני הבעלי חיים שהיא לשמור המין בלבד.

ועל זה הדרך תבין בכל השרשים המסתעפים מן העקרים למה נמנו שרשים עם היותן קודמים אל העקרים, כמו הנבואה שהיא קודמת בטבע אל תורה מן השמים וקודמת גם כן בזמן, שהרי קדמה נבואת האבות לנתינת התורה על ידי משה, ואף על פי כן שמנו אותה שורש לתורה מן השמים, לפי שכל הנבואות שהיו קודם מתן תורה כולן היו לתכלית נתינת התורה, וכן כל הנבואות שנמצאו לנביאים אחר שנתנה התורה היו לתכלית קיום התורה. ולפי שהתכלית קודם אצל הפועל לשאר הסבות בהכרח, אמרו רבותינו ז"ל שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה, לפי שהוא התכלית שבעבורו נמצא המין האנושי שהוא מבחר הנמצאות שבעולם ההויה וההפסד, וכולם נמצאו בעבורו, והוא בעבור קיום התורה, והקש על זה בכל השרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקרים:

פרק יג

וממה שראוי שנחקור בכאן הוא, אם הדת האלהית האחת בעצמה אפשר שתתחלף לאומה אחת בעצמה בהתחלף הזמנים, או אי אפשר לה שתתחלף אבל יחוייב לה שתהיה נצחית.

וכבר יראה שאי אפשר לדת האלהית שתשתנה, וזה אם מצד הנותן ואם מצד המקבל ואם מצד הדת בעצמה, מצד הנותן כי הדברים הנרצים אצל השם יתברך שהוא הנותן לא יצוייר שירצה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצוי לפניו פעם אחרת, כי אי אפשר שירצה האל יתברך היושר פעם ויהיה רצוי לפניו העול פעם אחרת, ואם כן למה ישנה האל הדת האלהית בזולתה.

ואם מצד המקבל כי אחר שהאומה המקבלת אחת בעצמה למה זה תשתנה בהמשך הזמן, כי אי אפשר לומר כי כמו שהנהגת הבריאות בנער מתחלפת להנהגת הבחור והנהגת הבחור להנהגת הזקן כפי השתנות הזמנים מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה, כן ראוי שתשתנה ההנהגה הדתיית כפי השתנות הזמנים, כי אף אם יצדק זה באיש אחד שתשתנה הנהגתו כפי השתנות עתותיו בהכרח, לא יצדק זה בקבוץ מדיני, שלא יצוייר בו ההשתנות הזה שישתנה מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה, כי ההסכמה הדתיית תשים כל עתותיו שוות, לא יצוייר שתקבל הדת שנוי מצד המקבל בזה.

ואם מצד הדת בעצמה כי אחר שהמכוון בתורה האלהית הוא להודיע לבני האדם ציור ענינים שכליים ודעות אמתיות, אין זה ממה שיצוייר השתנותו בשום זמן, כי הדעות האמתיות אי אפשר שיפול בהם שנוי כלל, כי אי אפשר שיהיה האחדות אמת פעם והשניות או השלוש אמת פעם אחרת, כמו שאי אפשר במה שכבר יצא אל המציאות ונמצא בפעל שנאמר שלא היה ושלא נמצא כן. ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיפול שנוי בדת האלהית לא מצד הדת בעצמה ולא מצד הנותן ולא מצד המקבל.

אלא שכאשר יעויין זה הדעת נמצא שאיננו מחוייב שלא תשתנה הדת האלהית לעם אחד בעצמו, וזה כי אף אם לא ישתנו הדעות בעצמן ולא הנותן, כבר אפשר שיפול בה שנוי מצד המקבל, לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים, ולפי השתנות הכנת המקבל תשתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל, כי כמו שהרופא יתן הנהגה אל החולה עד זמן משוער אצלו שלא יגלהו אל החולה, וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק כבר החולה מחליו ישנה הרופא הנהגתו ויתיר מה שאסר ויאסור מה שהתיר, ואין לחולה להפלא מזה כי אין זה ממה שיחייב שנוי בחק כוונת הרופא הראשונה, ולא ממה שיחייב חסרון בחק הרופא לומר שלא נתן בתחלה

הנהגה מספקת לכל הזמנים, כי הרופא כשנתן ההנהגה הראשונה כבר ידע הזמן שראוי שיתנהג החולה על פיה, ואף על פי שלא גלהו אל החולה ידע הזמן הראוי שתשתנה ההנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות, ובהנהגה הראשונה היתה כונתו לתקן טבע החולה אל שיהיה ראוי ומוכן לקבל ההנהגה השנית הראויה לבא אחר ההכנה שהכינה ההנהגה הראשונה, ובהגיע הזמן ההוא ישנה אותה להנהגה אחרת היתה מכוונת וידועה אצלו בתחלה.

כן על זה הדרך איננו חסרון בחק השם יתברך אם לא נתן בתחלה תורה והנהגה מספקת לכל הזמנים, וזה כי הוא כשנתן התורה ידע שההנהגה ההיא תספיק עד הזמן ששערה חכמתו שיספיק להכין המקבלים ולתקן טבעם אל שיקבלו ההנהגה השנית אף על פי שלא גלהו לאדם, וכשיגיע הזמן יצוה בהנהגה השנית, ואף אם יש בה דברים הפך ההנהגה הראשונה כך היה מסודר אצלו בתחלה, וכמו שיהיה חסרון בחק הרופא שיצוה לתת המזונות החזקים כלחם והבשר והיין אל הקמים מהחולי והילדים ויונקי שדים עד אשר יגדלו או יתחזק טבעם לסבול המזונות החזקים, כן יהיה חסרון בחק נותן התורה שיתן הנהגה אחת שוה בכל הזמנים למתחילים ולמורגלים, אבל ראוי שישנה אותה כפי השתנות הכנת המקבלים, ואחר שיורגלו בהנהגה אחת דקה יעלה אותם להנהגה יותר חזקה תאות להם כפי טבעם, כלחם והבשר והיין והמזונות החזקים, שאף על פי שאינן ראויים לקטנים הם מזון ראוי ונאות אל הגדולים לפי טבעם, ואחר שהורגלו בו מעט מעט ראוי לשנות הקטנים אליהם אחר שיגדלו, כמו שיעשה המלמד עם התלמיד שירגילהו בתחלה בדבר קל ההבנה עד שיורגל בלמוד מעט מעט, ואחר יעתיק אותו למדרגה חזקה ועמוקה שלא היה ראוי אליה בתחלת למודו וקודם שהורגל.

ואם יאמר אומר כי אין ראוי שתקצר יד השם שלא לתת הנהגה כוללת לכל האנשים מנער ועד זקן שוה בכל הזמנים, הנה זה ידמה לשאלת השואל למה לא ברא השם כל האנשים צדיקים הומים לעבוד עבודתו אין בהם נפתל ועקש, וזה היה יותר שלמות אליו, כי זה אינו, כמו שכתב הרמב"ם על זה וכיוצא בו בפרק שנים ושלשים ממאמר השלישי. וכמו שלא נאמר שהיה שלמות להשם יתברך לברוא כל הבעלי חיים בעלי שכל לשבח השם לפי שזה יחלוק על טבע המציאות, כן אין ראוי לומר שיהיה שבח להשם שירוצו כל הדברים בדרך נס ושלא על המנהג הטבעי, כי הדבר המוסכם מכל החכמים התורניים הוא שהטבע יקר בעיני השם ושלא ישנהו אלא להכרח גדול שאי אפשר זולתו, ואנחנו אין דברינו הנה אלא לפי מה שיחייבהו ההקש לפי מה שיתנהו העיון התוריי, והרוצה לחלוק ולומר שהאל יחדש נסים ונפלאות מתמידים חולקים על

טבע המציאות הרשות בידו. ורבותינו ז"ל שאמרו שהתורה סם תם ושהיא סם חיים לכל אמנם רצו בזה לכל האברים, שכך אמרו דברי תורה קילורית לעין מלוגמא ללב כוס עקרין לבני מעים וכו', שנאמר ולכל בשרו מרפא, אבל לא אמרו שתהיה שוה לכל האנשים ולנשים ולטף ולא בכל הזמנים. ואמתת דברינו יתבאר בפרק הבא אחר זה:

פרק יד

כאשר חפשנו ענין הדתות האלהיות שהיו בעולם נמצא אותן נוהגות זה הדרך, שהיו משתנות מהאסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור. וזה כי בתחלה נצטווה אדם הראשון בקצת מצות שנהגו בהן האנשים לפי קבלת רבותינו ז"ל עד נח, ולנח התיר אכילת הבעלי חיים שהיה אסור לאדם הראשון, כי בתחלה לא התיר לאדם אכילת בעלי חיים אלא אכילת הצמחים בלבד, אמר הכתוב הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה, ואחר כן התיר אכילת הבעלי חיים לנח, אמר כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל, והוסיף לו מצות אבר מן מן החי, ולאברהם הוסיף מצות המילה, ולמשה הוסיף מצות אחרות רבות ואסר קצת עריות היו מותרות לבני נח והתיר להם דברים נאסרו לבני נח, כי הבהמה לאחר שנשחטה מותרת לישראל אף על פי שעדיין היא מפרכסת, ובן נח נהרג עליה משום אבר מן החי עד שתמות הבהמה, וכן בן נח נהרג על הגזל ואפילו על פחות משוה פרוטה מה שאין כן בישראל, ובן נח הרואה את חבירו גוזל ואינו מוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שראו את שכם גוזל ולא עשו בו דין, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר שופטים, וכן בן נח שבא על אחותו מאביו פטור וישראל נהרג עליה.

וגדולה מזו אמרו בספרי על ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך, אף על פי שהיתה אהובה בימי האבות, כלומר ואפילו בימי משה שבשעת מתן תורה בנה מזבח תחת ההר והקים שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל, ונאסר זה בערבות מואב בשנת הארבעים, ויעקב אמר לו השם אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה, הרי מפורש שאפילו דבר שהיה דרך עובדי האל לעשות לכבוד השם והיה מותר גמור בימי משה בהר סיני, נאסר להם בערבות מואב לפי דעת רבותינו ז"ל, והרי קצת העריות שהותרו לבני נח נמצא הכתוב בפירוש יאסור אותם, וכל זה ממה שיורה שהדת האלהית היתה משתנה מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הזמנים, וכן היה נוהג זה הענין באדם ונח ואברהם עד שבא משה, ומשבא משה עד הנה לא נשתנית.

ודעת הרמב"ם ז"ל שלא תשתנה לעולם לא כולה ולא מקצתה, על כן שם אחד מן העקרים שלא תנוסח התורה ולא תשתנה, ואחר שמצאנו הדתות האלהיות שהיו עד משה משתנות מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור, יהיה זה עיקר פרטי לתורת משה בלבד, וסמך הרב העקר הזה אל מה שנזכר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, וביאר הטעם בספר המורה לפי שהדבר השוה והשלם אי אפשר להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו שלא יפסד השווי והשלמות ההוא, ולפי שהיתה התורה תמימה כמו שהעיד עליה הכתוב באמרו תורת ה' תמימה, אי אפשר שתשתנה בשום זמן, זהו תורף דבריו בזה הענין במקומות רבים.

ודבריו בזה צריכין עיון גדול מהיכן יצא לו לרבינו ז"ל השורש הזה, כי אף על פי שהשורש הזה יקר הערך מאד, אם קבלה היא נקבל אותה בסבר פנים יפות ואם לדין יש תשובה, כי מה שנאמר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו לא בא להזהיר על כלל מצות התורה אלא על תכונת עשייתן בלבד, ובא להזהיר שלא נבדה מלבנו ולא נלמוד מעובדי עבודה זרה לעשות תוספת או גרעון בתואר עשית המצוה בהיותנו חושבים שזה הגדלה לשם יתברך. וענין הפסוקים מוכיח שעל כך נאמר, בפרשת ראה אמר הכתוב מזהיר על ענין עבודת אלילים כי יכרית ה' אלהיך את הגוים אשר אתה בא שמה לרשת אותם מפניך, השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך, ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, לא תעשה כן לה' אלהיך כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם, כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. ופשט הכתובים הוא דבר מתמיה מאד, איך יאמר השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך, וכי מפני שיראה אותם נשמדים מפניו ינקש אחריהם, ולמה תלה דרישת אלהיהם באחרי השמדם מפניך.

אבל פירוש הפסוק כך הוא, כי לפי שחשש הכתוב שלא יתפתה האדם אחרי דרכי העבודת אלילים בשום צד, אמר כי אולי יבא אדם לטעות ולומר כי מה שצוה השם יתברך להשמיד עובדי עבודת אלילים היה בעבור שהיו עובדים אותה בעבודות הנכבדות הראויות לשם יתברך, ואם כן אחר שתשמיד אתה את עובדי עבודת אלילים, שמא תדרוש דרכי העבודות ההן שהיו עובדין בהם את אלהיהם ותחשוב לעשות כן ולעבוד את ה' באותן העבודות בהיותך חושב שזה הגדלה אל השם, וזהו שאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, כלומר לשם, לא תעשה כן לה' אלהיך, וביאר הטעם כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם,

כלומר לא תחשוב שמה שאסר השם יתברך אותן עבודות היה מפני שנתקנא בהם שלא יעשו אותן לזולתו, אבל מפני שהם נמאסות בעיניו ותועבה לפניו, וראיה לזה כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם והם יחשבו זה הגדלה לשם, והם תועבה לפניו, כי לא יחפוץ השם בהשחתת עולם ולא יצוה בהריגת האנשים חלילה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת תענית פרק קמא על מה שאמר ירמיה ובנו את במות התופת לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי, אשר לא צויתי זה בנו של מישע מלך מואב, דכתיב ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלהו לעולה על החומה, ולא דברתי זו בתו של יפתח הגלעדי, ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם.

ובאור זה כי למישע מלך מואב לא צוה כלל בקרבנות כמו שצוה לישראל, ועל זה אמר עליו לשון לא צויתי, וליפתח הגלעדי שהיה מכלל ישראל שהיה מצווה בקרבנות אמר עליו ולא דברתי, כלומר שלא דבר אליו השם שיעשה עולה מבתו כלל, ולאברהם אף על פי שצוהו לעשות קרבנות ודבר אליו להעלות את יצחק בנו לעולה, מכל מקום לא היתה כונתו יתברך שיקריבנו בפעל, ולזה אמרו לא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם. הנה בארו אבותינו ז"ל שאין עשיית הקרבנות מהדבר הנרצה אליו יתברך, ועל כן יאמר הכתוב לא תחשוב לגדל את השם בעשותך לפניו אותן עבודות שעושים עובדי עבודת אלילים לאלהיהן, כי העבודות ההם לא די שאינן נרצות לפניו אבל הן תועבה לפניו, כי כל תועבת ה' אשד שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, וסיים הענין לבאר איך תהיה העבודה לפניו יתברך, ואמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות, לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, כלומר שלא די שלא יעשה עבודות שלא צווה בהם אבל גם בתואר העבודות אינו רשאי להוסיף.

וכן פירשה הרמב"ן ז"ל בפרשת ראה, וכן היא שנויה בספרי, מכאן אמרו הנתנין במתנה אחת שנתערבו עם הניתנין במתנה אחת יתנו במתנה אחת וכו', ועוד למדו מכאן בספרי לכל המצות שבתורה, סמכו דבר אחר מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציציות תלמוד לומר לא תוסף עליו, מנין שאין פוחתין מהן תלמוד לומר ולא תגרע ממנו, מנין שאם פתח לברך ברכת בהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר אלהי אבותיכם יוסף עליכם תלמוד לומר הדבר, אפילו דבר לא תוסיף עליו, וזה מפורש כמו שכתבנו. ורש"י ז"ל כתב בפרשת ואתחנן על לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, כגון חמש טוטפות בתפילין, וכן לא תגרע ממנו, ואם כן אין מכאן ראיה למה שכתב הרמב"ם ז"ל.

ועוד יקשה לדבריו שאם היה הכתוב מזהיר שלא להוסיף על מנין המצות ושלא לגרוע מהן, איך אמרו בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, וכי בית דין עוברין על לא תגרעו ממנו, וכן שלמה שתקן ערובין וידים עבר על לא תוסף עליו. סוף דבר איני רואה שום ראיה מן הפסוקים שהביא הרמב"ם ז"ל אל שיהיה זה שורש לתורת משה כלל כמו שכתב הוא ז"ל.

ואומר עוד שאף אם תהיה הבנת הפסוקים כמו שכתב הוא ז"ל, אין משם ראיה לדבריו כלל אל שלא תנוסח התורה ולא תשתנה לעולם, כי הכתוב לא יזהיר אלא שאנחנו לא נוסיף ולא נגרע מדעתנו על המצות, אבל מה המונע שלא יהיה הוא יתברך מוסיף או גורע כשתגזור חכמתו יתברך. ואם מפני שהדבר השוה אין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו לעולם, הנה זה אמנם יצדק בשווי האמתי, אבל השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים, כי המזון השוה אל הילד הוא החלב, והשוה אל הבחור הוא הלחם והבשר והיין.

וכן ישתנו המצות האלהיות בהשתנות הזמנים, כמו שנשתנה אסור הבשר, שנאסר לאדם והותר לנח ובניו מפני קלקול הדעות שנארע לקין ולתולדותיו כמו שנבאר, שלא כדברי מי שכתב שלכך נאסר הבשר לאדם לפי שהיה העולם חדש ואם היה מתיר לאדם אכילת בשר היה אפשר שיכלו מינים רבים מן הבעלי חיים, וזה אינו, שאם היה הדבר כן היה ראוי שלא יתירנו לנח ובניו, שגם בימים ההם היו הבעלי חיים מעטים, והיו שם נח ושלשת בניו ונשיהם שהיו יותר מאדם וחוה שהיו לבדם בעת שנצטוה אדם על אכילת בשר, והיה ראוי לפי דבריהם גם כן שלא יחזור ויאסור קצתם לישראל. אלא שמכאן ראיה כי הדתות האלהיות אף אם לא ינוסחו בכל דבר כבר ישתנו בחלוף מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הכנות המקבלים:

פרק טו

וראוי שנבאר הטעם אל השנוי הזה שמצאנו שמה שנאסר לאדם הותר לנח ושמה שהותר לנח נאסר קצתו לישראל. וכדי שיתבאר זה באור יפה נשאל מה חטא קין בהביאו מפרי האדמה מנחה להי' שלא שעה השם אליו ואל מנחתו, ואם מפני שלא הביא מבחר הצאן ואילי נביות כמו שהביא הבל, מה חטא בזה אם נתעסק בעבודת האדמה והצליח בה והביא מפריה מנחה לשם להודות לפניו כעל כל אשר גמלהו ה', למה לא שעה השם אליו ואל מנחתו, כי הדעת נותן שכל מקבל טובה מאחר בשהאכילהו והשקהו שישלם לו תודות מעין הטובה שקבל ממנו, ולא יחויב להודות לפניו שהלבישו והעשירו ושעשה

עמו מה שלא עשה, אבל ראוי שתהיה ההודאה מעין קבול הטובה, ואם לא תהיה ההודאה יותר אין עליו בזה תפיסה ולא עון אשר חטא.
ואם על שלא הביא מפרי העץ אלא מפרי האדמה כמו שכתבנו למעלה, לא היה ראוי לעונש גדול שנכתב עליו הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וגו'. וכן יש לשאול אחר ששעה השם אל הבל ואל מנחתו למה נהרג, ואיך לא חנה מלאך ה' סביב ליראיו להציל ממות נפשו, וכן למה נאמר בשת ויולד בדמותו כצלמו, ולא נאמר כן בהבל ששעה השם אל מנחתו.
ובאור כל זה לפי מה שאחשוב הוא על זה הדרך, כי מלבד מה שיש בהריגת הבעלי חיים אכזריות חמה ושטף אף ולמוד תכונה רעה אל האדם לשפוך דם חנם, עוד יוליד אכילת בשר קצת הבעלי חיים עובי ועכירות ואטימות בנפש, כמו שבאר הכתוב זה כשאסר לישראל קצת בעלי חיים, אמר בסוף ולא תשקצו את נפשותיכם וגו', ולא תטמאו בהם ונטמתם בם חסר אל"ף להורות על שהם מולידים עובי ואטימות בלב, וכן אמרו רבותינו ז"ל על זה הפסוק, עבירה מטמטמת נפשו של אדם, שנאמר ונטמתם בם אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמתם, ובעבור זה אף על פי שבשר קצת הבעלי חיים מזון טוב ונאות אל האדם, רצה השם להסיר ממנו הטוב המועט הזה שיש באכילת הבשר בעבור הרע וההזק המרובה שאפשר שימשך מזה אליו, ולזה אסר אכילת הבעלי חיים לאדם, ותיקן מה שחסר בזה ממזונות נאותים בשיחד אל האדם בצמחים מזונות נאותים טובים, כחטה והשעורה וכל דבר שיש בו זרע שראוי להזרע וכל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע, ולשאר הבעלי חיים נתן להם לאכילה כל ירק עשב שאין בו זרע שראוי להזרע, וזה להעיר על היתרון שיש בין מין האדם לזולתו מבעלי חיים.
וכשנולדו קין והבל וראו את אדם אביהם טורח בעבודת האדמה וזורע חטה ושעורה וחרצן ואוכל ונזון מן הצמחים, חשב כל אחד מהם דרך לעצמו, וכונת כל אחד מהם היתה נכרת מתוך מעשיו. כי קין לקח לו אומנות לעבוד את האדמה, לפי שהיה חושב שאין יתרון לאדם על הבעלי חיים אלא בזה בהיותו יודע לעבוד את האדמה להיותו נזון ממבחר הצמחים, כי אחר שראה האדם נזון מן הצמחים כשאר הבעלי חיים, חשב שרוח אחד לכל וכמות זה כן מות זה, ולזה הביא מנחה מפרי האדמה לשבח השם על היתרון שנתן לו על הצמחים, ולא הביא קרבן מן הבעלי חיים, כי לא חשב היתרון שיש לו עליהם בעבודת האדמה יתרון גדול שראוי להביא קרבן עליו, אלא שלפי שהיה לו להביא מפרי העץ שהוא מבחר הצמחים ולא הביא אלא מפרי האדמה, כלומר מן הירקות, חטא כמו שאמרנו למעלה, אבל עיקר החטא היה לפי שלא חשב היתרון שיש לאדם על הבעלי

חיים לכלום, וחשב גם כן היותו אסור בהריגת הבעלי חיים אחר היותו שוה אליהם לפי דעתו כי כמות זה כן מות זה, וחשב שעיקר תכליתו היה לאכול ולשתות אחר היותו נזון מן הצמחים כבעלי חיים.

והבל היה חושב שיש לאדם יתרון על הבעלי חיים, ואבל חשב שהיתרון הזה הוא שיהיה לו ממשלה עליהם ויכבוש אותם תחתיו לעשות מלאכתו, אבל לא שיהיה מותר בהריגתן, כי לא חשב שיהיה לאדם יתרון על הבעלי חיים בזה, ולזה אמר הכתוב והבל הביא גם הוא מבכורות, כלומר גם הוא על כונת קין, והיה חושב שיהיה האדם אסור בהריגת הבעלי חיים אם לא לצורך גבוה ולעשות קרבן מהן לפניו, להורות שהוא יתברך הוא שיש לו יתרון על האדם והבהמה כי כולם יאבדו והוא יעמוד, אבל האדם אין לו יתרון עליהם כי אם בהיותו רועה אותם ומנהיג המדינות וכיוצא בזה, ולזה נהרג הבל להיות זה הדעת קרוב מאד מדעת קין ויותר מוכן לטעות בו האנשים ולהמשך אחריו.

אבל לפי שדעת הבל היה שיש לאדם יתרון על הבעלי חיים וממשלה עליהם ויכול להרוג אותן לצורך גבוה, והוא קרוב אל שיוכר על ידו יתרון האדם על הבעלי חיים, והכיר מעלת האדון להביא מבכורות צאנו ומחלביהן, שעה השם אל הבל ואל מנחתו להיותו קרוב אל השלמות מדעת קין, ולא שעה אל קין ולמנחתו להיותו רחוק מאד מהאמת, אחר שחשב שאין לאדם יתרון על הבעלי חיים וגם שלא הכיר מעלת האדון אחר שהביא מפרי האדמה ולא מפרי העץ כמו שאמרנו. ואמר לו השם יתברך למה חרה לך ולמה נפלו פניך הלוא אם תיטיב שאת, כלומר אמת הוא כדברך כי עיר פרא אדם יולד, ואין לו יתרון והתנשאות על הבעלי חיים בפעל בעת צאתו לאויר העולם, אבל יש לו עליהם יתרון בכח להטיב במעשיו ולהוציא מה שבכחו אל הפעל ולהכיר מעלת האדון, ואם ייטיב מעשיו יהיה לו התנשאות עליהם, וזהו הלוא אם תיטיב שאת. ובעבור זה נכנסה קנאה בלב קין והרג את הבל, בהיותו נמשך אחר כונתו הראשונה שאין לאדם יתרון על הבעלי חיים, ואמר בלבו כי אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו, נראה שהוא מותר להרוג את הבעלי חיים וחשב שאין בהריגת הבל איסור יותר מבהריגת אחד מבעלי חיים, ולפי שעדיין לא היתה כונת הבל ראויה מכל וכל לא הושגה להנצל מכף מעול וחומץ.

וכשנגלה השם יתברך על קין ויעד לו העונש על כך, לא חשב בעבור זה שתהיה שפיכת דם האדם חמורה משפיכת דם שאר הבעלי חיים, אבל היה חושב כי כמו שהיה נענש על שפיכת דם האדם כן יהיה נענש על הבעלי חיים, אחר שלא הותר לאדם להרגם, כי רוח האדם ורוח הבהמה שוה כמות זה כן מות זה, ונשאר זה הדעת הנפסד בקין

ובתולדותיו עד שנולד שת, שהכיר היתרון שיש לאדם על הבעלי חיים כמו שהכיר זה אדם אביו, ולזה נאמר עליו ויולד בדמותו כצלמו, כי זה לבדו היה בצלם אלהים כאדם, אבל הראשונים לא הכירו מעלת הצורה האנושית אשר בהם שהיא בצלם אלהים.

ועל אלו השלש דעות מקין והבל ושת תמצא כל האנשים נחלקים לשלש כתות. כת תמשך לסברת קין ותחשוב עבודת האדמה עקר, ותקנא במנהיגי המדינות ותחשוב להרוג אותם, כמו שהרג קין את הבל. וכת תמשך לסברת הבל ותחשוב הנהגות המדינות עקר, ויסכנו נפשם על זה כמו הבל ויחשבו זה עיקר שלמות האדם, כמו שסופר זה על קצת מנהיגי רומי, וכן יסכנו המלכים עצמם בסבת השררה וכאלו זה טבעי להם אחר הבל שהיה הרועה והמנהיג הראשון ונהרג. וכת תמשך לסברת שת ותחשוב עבודת השם יתברך עיקר ותמאס השררה ושאר ההצלחות. ולפי שהיה דעת שת בלתי מושג בתחלת הדעת לא היו נמשכים אחריו רק יחידי סגולות, אבל דעת קין היה מתפשט מאד בתולדותיו, ובעבור זה מלאה הארץ חמס מפניהם, כי לא היו חושבים שהיה לאדם יתרון על הבעלי חיים אלא כל דאלים גבר, ולזה היו משחיתים דרכם כבעלי חיים, ובעבור זה נגזרה גזרה למחות שמם מן הארץ בימי המבול.

וכאשר נמחו כלם ונשאר אך נח ואשר אתו בתבה, רצה השם יתברך לשרש זה הדעת ולעקור אותו מן העולם, וכשיצא נח מן התיבה הקריב קרבן להי מן הבעלי חיים, מדעתו כי האדם יש לו יתרון כח שכלי להכיר ולעבוד בוראו יותר מהם ולהודות לשם על זה, על כן נתקבל קרבנו ברצון, כמו שכתוב וירח הי את ריח הניחוח. ולפי שחשש שזה הדעת אם לא יתוקן אפשר שיטו לדעת הבל, ויחשבו בני נח שמה שקבל השם יתברך קרבן אביהם היה כמו שקבל קרבן הבל ויחזרו לקלקולם הראשון, על כן אחר הקרבן מיד מיהר להתיר להם אכילת הבעלי חיים והריגתם, ואמר להם כירק עשב נתתי לכם את כל, כלומר כמו שאפילו קין הודה שיש לאדם יתרון על הצמחים להיותם נבראים לצורך האדם, כן כל בעלי חיים הם לצורך האדם ויש לאדם יתרון עליהם שאין רוח אחד לכל, ועל כן אסר שפיכת דם האדם, ונתן הטעם בזה לפי שאין רוחו כרוח הבעלי חיים, כי בצלם אלהים עשה את האדם, כלומר שיש בו צורה שכלית יותר נכבדת מרוח הבעלי חיים, והיה ראוי לפי זה שיתיר להם כל הבעלי חיים ולא ישים לאחד מהם יתרון על האחר, ולזה התירם כולם כדי לעקור הדעת הקודם ולמחות זכרו מן העולם.

וכשנתנה תורה לישראל שכבר נמחה זה הדעת מן העולם, אסר להם קצת הבעלי חיים המולידים עובי ועכירות בנפש, ואפילו מה שהתיר מהם לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כמו שהתיר להם יפת תואר על זה הדרך, וכן אמרו רבותינו ז"ל כי תאוה נפשך

לאכול בשר, למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון, הנה גלו בפירוש שאכילת הבשר לא הותר אלא על צד ההכרח, ועל כן נאסר בתחלת היצירה עם היותו מזון טוב לסבה שזכרנו בתחלת הפרק, כמו שהיין אף על פי שהוא מזון טוב ומותר לאדם יקרא הכתוב את הנזיר הפורש ממנו קדוש. ונתבאר מכל זה כי כבר אפשר שיהיה הדבר האחד מותר אחר שנאסר ואסור אחר שהותר, ואם כן כבר אפשר שנאמר שיבואו בתורה האלהית דברים ימשך אסורם זמן מה כפי מה שתגזור החכמה האלהית, ואחר כך יתירם כפי מה שתגזור חכמתו יתברך, ואין בכתובים ראיה על הפך זה. ואמנם אי אלו הם הדברים שהוא אפשר שיבא בהם הבטול, עוד יתבאר בזה המאמר בעזרת השם יתברך:

פרק טז

יש מי שחשב להביא ראיה לנצחיות תורת משה ממה שנמצא בכתוב בקצת מצות יזכיר לשון הקת עולם ובקצתם לדורותיכם ובקצתם אות היא לעולם, כמו ביום הכפורים ואסור החדש שנאמר בהם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, ובשבת נאמר ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, ובפסח נאמר להק לך ולבניך עד עולם, ובזולת אלו מן המצות שנאמר בהם הקת עולם או לדורותיכם או בכל מושבותיכם.

וזה אינה ראיה, כי יש לבעל דין לחלוק ולומר שמשם ראיה ששאר המצות עתידות ליבטל אחד שהקפיד על אלו בלבד. ועוד בפירוש אמרינן במסכת קדושין מושבות דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי, סלקא דעתך אמינא הואיל ובענינא דקרבנות כתיב בזמן דאיכא קרבן ליתסר היכא דליכא קרבן לא ליתסר, קא משמע לן. וכן פירש שם למה נזכרה חקת עולם ביום הכפורים ובאיסור אכילת החדש מזולתם מן המצות, שיראה מדבריהם שלכך נכתב באלו לפי שהיה אפשר שיעלה על הדעת שלא ינהגו אלו המצות אפילו בזמן ששאר המצות נוהגות, אבל לא באו אלו הלשונות להורות על נצחיות התורה כלל, כי אפשר לומר שבהבטל שאר המצות יבטלו אלו גם כן.

ומלשון עולם או עד עולם או חקת עולם או לעולם אין ראיה, כי כבר ימצאו אלו הלשונות ודומיהן על זמן מוגבל לא על זמן בלתי בעל תכלית. עולם כמו אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, שרוצה לומר גבול קדום מזמן מוגבל מאבותיך, וכן כי מעולם שברתי עולך, וערבה להי מנחת יהודה וירושלים כימי עולם. וכן עולמים יאמר על זמן קצוב, אגורה באהלך עולמים, ישראל נושע בהי תשועת עולמים, שנאמר על תשועת סנחריב, וכן כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו, רוצה לומר זמנים ארוכים. וכן לעולם יאמר על זמן קצר מוגבל, כמו ועבדו לעולם, שהוא עד שנת היובל. וכן עד עולם, אמרה חנה והביאותיו ונראה את פני הי וישב שם עד עולם, שזהו המשים שנה שהוא עולמו של

לוי, שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד, ונמצא עד עולם על זמן קצר בעל תכלית בלתי ידוע אצל בני אדם אלא אצל השם יתברך בלבד, אמר ישעיה כי ארמון נוטש המון עיר עוזב עופל ובחן היה בעד מערות עד עולם, וכתיב אחריו עד יערה עלינו רוח ממרום. וכן כל ימי עולם יאמר על זמן קצר מוגבל, אמר ישעיה וינטלם וינשאם כל ימי עולם, וכתוב אחריו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו ויהפך להם לאויב הוא נלחם בם.

וכלל אומר שאין לשון בכל אלו הלשונות והדומים להם שיורה על הנצחיות או על זמן בלתי בעל תכלית בהכרח, אלא כל אחד יתפרש ענינו לפי מקומו, שהרי לשון לנצח שמשמעו לשון נצחיות נמצא אותו על זמן קצר בעל תכלית, אמר הכתוב על שכינת הכבוד בהר סיני, ההר חמד אלהים לשבתו אף ה' ישכון לנצח, ולא שכן הכבוד לנצח בהר סיני שהרי כשנעשה אהל מועד נסתלק הכבוד מהר סיני ושכן באהל מועד. וכן חקת עולם אינו מורה בהכרח שיתמיד זמן בלתי בעל תכלית, שהרי במנורה נאמר בה חקת עולם לדורותיכם, ויש לה הפסק משחרב בית המקדש ועד עתה. והרי פסח וסכות שנאמר בכל אחד מהם חקת עולם, ואף על פי כן אמרו רבותינו ז"ל בויקרא רבה שכל המועדות עתידין ליבטל חוץ מפורים ויום הכפורים, נראה שכונתם בזה היא כי פירוש חקת עולם הוא שלא נבטל אותם מעצמנו אבל על פי השם כבר אפשר שיבטלו.

וכן מצינו בימי עזרא שבטלו מנין החדשים מניסן, שהיו מונין כן כפי משפטי התורה, לפי שכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה, והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, כי אף על פי שתשרי ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב וחג האסיף תקופת השנה, וחג האסיף בצאת השנה, וממנו מונין לשמיטין וליובלות, צוחה תורה למנות מנין החדשים מניסן בכל חשבונותיהם, לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה, וכן תמנה היא גם כן כל חשבונותיה מניסן, ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש, בחדש השלישי וגו', ובחדש השביעי באחד לחדש, ובעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא, ואין לחדשים שמות במשפטי התורה אבל ראוי שיהיה שמם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן זכר ליציאת מצרים, וזהו שאמר הכתוב ראשון הוא לכם לחדשי השנה, כלומר למנין החדשים תמנו מניסן אף על פי שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו.

וכאשר עלו מבבל ראו לעשות זכר לגאולה השנית ועשו זה בשני דברים, האחד שהניחו כתב עברי ובחרו להם כתב אשורי זכר שגלו אל אשור ונגאלו משם, וכן אמרו רבותינו ז"ל בתוספתא דמסכת סנהדרין, למה נקרא שמו אשורית שעלה עמהם מאשור, רבי

אומר בכתב זה נתנה תורה לישראל וכו' ולמה נקרא שמה אשורית שמאושר בכתב. ולפי הנראה מסוגית הגמרא ריש פרק כל כתבי הכתב שבידינו היום שהספרים נכתבים בו אינו כתב עברי בלי ספק, ואם כן יש לומר כי רבי אינו חולק אלא לומר שאחר שהלוחות היו כתובים בו לא נקרא שמו אשורית על שעלה עמהם מאשור, אבל יודה שהכתב הנהוג באומה מקדם שהיה כתב עברי נשתנה, ואף אם תאמר שהוא חולק בזה ידוע הוא שאין דברי רבי שהוא יחיד במקום דברי חכמים כלום.

ועוד דבגמרא סנהדרין פרק כהן גדול פירשו האמוראים דברי חכמים, שכך אמרו שם אמר רב חסדא אמר מר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש, כיון שעלו בני הגולה בימי עזרא ביררו להם כתב אשורי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברי, כלומר לכותים שהיו דרין אז בארץ ישראל, קודם שעלו הם הניחו להם כתב עברי ולשון ארמי. הרי שהאמוראים מסכימים שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי.

וכן העיד הרמב"ן ז"ל כי כשעלה לארץ ישראל מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום בו צנצנת המן ומטה אהרן שהיה כתוב סביבו כתב שלא ידע לקרותו, עד שהראו לכותיים לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכותיים, וקראו הכתב ההוא והיה כתוב בו שקל השקלים. ואלו הם הדברים שהגיה בסוף פירושו ושלח מארץ ישראל, ויתבאר מהם שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי.

ומה שאמרו רבותינו ז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, אפשר שאמרו כן לפי דעת רבי שסובר שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית, או לפי שסברתם היא גם כן שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית אף על פי שהכתב הנהוג באומה אז היה עברי. ואולי לא אמרו כן על מ"ם וסמ"ך שבידינו היום, אבל לפי שבכתב עברי שהלוחות היו כתובות בו היו המ"ם והסמ"ך סתומות או אותיות אחרות דומות למ"ם וסמ"ך כמו שהן בכתב אשורית שבידינו היום, אמרו כן. תדע שהרי רב חסדא שאמר מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין הוא עצמו אמר שנשתנה הכתב, ואולי כי מה שאמרו וביררו להם כתב אשורי לא על כל הכתב אסרו כן אלא על קצתו, שלקחו ממנו והשאירו ממנו ונשארו מ"ם וסמ"ך סתומות כאשר היו בלוחות, ולקחו קצת כתב אשורית זכר לגאולה השנית ואף על פי שאין זה נראה.

ומכל מקום יתבאר ממה שכתבנו ששנו כל הכתב או קצתו זכר לגאולה השנית. וכן עשו דבר אחר זכר לגאולה השנית, והוא שהניחו מלמנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליציאת מצרים, וחזרו למנות מנין אחר לחדשים, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל שמות החדשים עלו עמהם מאשור, כלומר שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי

מרחשון כסליו כמו שהיו מונין אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחלה, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה.
ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמניי, רוצה לומר כל עוד שתתמיד הגאולה ההיא, אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו על ידי ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו', ראו להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם, והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית, כי הבינו שצווי מנין החדשים מניסן היה זמניי ולא צווי נצחי אף על פי שלא נזכר בו זמן.
ואף אנו נאמר כי מה המונע שלא נאמר שתבא דת אלהית מתרת קצת אסורים, כמו חלב ודם ושחוטי חוץ, שנאסרו מתחלה כשיצאו ממצרים לפי שהיו שטופים בעבודת השדים והיו אוכלין על הדם ואוכלין החלב והדם, כמו שאמר הכתוב בשחוטי חוץ ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם, ואחר שנשתכח ענין אותה עבודה מן העולם ושבו כולם לעבוד את השם יתברך ובטל טעם האסור, אפשר לומר שיחזור ויתירנו, וכן דעת קצת מרבותינו ז"ל שאמרו בילמדנו ה' מתיר אסורים מתיר איסורין.
קנצי למלין איני רואה שום ראיה ולא שום הכרח אל שיהיה שורש בפני עצמו לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט שלא תנוסח התורה ושלא תשתנה, מן הראיות שכתב הרמב"ם ז"ל. וכן כתב מורי הרב ר' חסדאי ז"ל שזה אינו שורש ולא עקר לתורת משה, אבל אמר שהיא אמונה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה, ובאר הטעם לפי שכאשר יחופשו כל חלקי תורת משה נמצאם מקיפים בכל המדות והדעות שאפשר שיתנו שלמות לנפש משום צד, וזה הטעם קרוב לטעם שכתבנו למעלה שכתב הרמב"ם זכרונו לברכה בספר המורה. ונשוב אנחנו לחקור על זה מצד אחר אם אפשר השנוי בתורת משה כמו שהוא בשאר הדתות האלהיות אם לאו, ונקדים לזה הקדמות:

פרק יז

אף על פי שכל דברי הנביאים אמתיים בלי ספק, מכל מקום לפי גודל מעלת הנביא ומדרגתו בנבואה יהיה חוזק האמות הבא בדבריו, כי כמה נביאים לחלשת השגתם לא ישיגו הדברים מבוארים כראוי, לפי שיקרה להשגת הנביאים מה שיקרה להשגת החושים, כי מי שהוא בריא וחזק בהם הוא משיג המוחשים על אמתתם, ומי שהוא חלוש בהם לא ישיגם על אמתתם, אבל ישיג מינם או סוגם ולא ידע להבדיל מאיזה מין הם. כי מי שהוא חזק הראות ישיג המראה אשר ישיגהו לפי מה שהוא, כאלו תאמר אדום

או ירוק, וישיג גם כן באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות. ואולם החלוש הראות לא ישיג אלא הסוג, כלומר שהוא מראה ולא יותר, ואף אם ישיג המין, רצוני לומר שהוא אדום או ירוק, לא ישיג באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות, וכן הענין בשמע ושאר המוחשים.

וכזה עצמו יקרה לנביאים בהשגתם, כי מי שהוא חזק ההשגה ישיג הדבר כפי מה שהוא בזולת דמיון ויבואו דבריו מבוארים ובלתי סתומים, ולזה יובנו אמתיים כפשוטן, והנביא שהוא למטה ממנו במדרגה יבאו דבריו סתומים ובחידות ובמשלים ובלתי מבוארים, ולזה לא יהיו אמתיים כפשטן אבל כפי הענין הנרמז בהן בלבד, וכפי פשוטן יובן מהן ענין זולת הענין המכוון בהם. ולזה תמצא יחזקאל להיות נבואותיו אחר הגלות היה מדבר במשלים וחידות בלתי אמתיים כפשוטן, עד שנתרעם מזה להשם יתברך ואמר המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא, וכן זכריה לפי שהיה בסוף הנבואה היו כל נבואותיו במראות שאינן אמתיות כפי פשטן אלא כפי הנרמז בהם בלבד, אמר שראה סוסים ונשים ומנורת זהב ושנים זיתים עליה, שענין המנורה והזיתים לא היה אמתי בעצמו אלא הענין הנרמז בהם בלבד.

וירמיה שהיה קודם החורבן היו כל נבואותיו מבוארות באר היטב. וכבר באר השם יתברך זה ההבדל בין נבואת משה לזולתו, אמר בנבואת משה פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, מכלל ששאר הנביאים זולת משה הם מדברים בחידות בלתי מבוארות ומראות בלתי אמתיים, ולכן ראוי שיפורשו באופן שיסכימו אל דברי משה, וכן יפורשו תמיד דברי הנביא הקטן במדרגה באופן שיהיו מסכימים אל דברי הגדול ובלתי חולקים עליו. ובאור זה הרי שמצינו ישעיה אומר וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא וגו', ומשה אמר כי לא יראני האדם וחי, ואלו לא היינו יודעים מדרגת שום אחד מהם היינו חושבים שדברי ישעיה הם צודקים, והיינו אומרים כי לגודל מדרגתו השיג מהשם מה שאפשר שיושג ממנו ולכך אמר וארא את ה', ומשה למה שלא הגיע למדרגת ישעיה ולא השיג מהשם אלא דבר מועט, אמר כי לא יראני האדם וחי למעוט השגתו ומדרגתו בנבואה. ואבל אחר שידענו היות משה רבן של נביאים, שנאמר עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, ונאמר גם כן אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, ידענו כי דברי משה אמתיים כפשטן בלי ספק, ודברי ישעיה שהוא למטה ממנו במדרגה אינם צודקים, ולמעוט מדרגתו אמר וארא את ה', שחשב שראה את ה' ואינו כן, כי זה היה מפעל הכח המדמה, אבל משה למה שלא היה לכח המדמה מבוא בנבואתו

כלל, כי נבואתו היתה בכח הדברי אשר בו מופשט משאר הכחות הגשמיות, אמר כי לא יראני האדם וחי שהוא האמת.
אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואתו גם על ידי הכח המדמה שקראוהו רבותינו ז"ל אספקלריא שאינה מאירה, הביאו זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם, והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות ועל ידי הכח המדמה, ובאר שהסבה בזה היתה שלא היה חמרו מזוקק כחמר משה רבינו, וזהו שאמר כי איש טמא שפתים אנכי, וגם מדותיו לא היו כראוי, וזהו שאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב, כי הישיבה בין האנשים רעי המרות יפסידו מדות האיש הטוב, ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי, כלומר שנתפעלתי מן הכח המדמה, ואין נבואתי באספקלריא המאירה כנבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לנגד עיניו, אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה, לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת, וזה גרם לי להיותי איש טמא שפתים ושהייתי יושב בתוך עם טמא שפתים, ולזה אני מתאונן ואומר אוי לי כי נדמיתי לפי שאת המלך ה' צבאות ראו עיני ויודע אני שזהו פעל הכח המדמה, כי הוא יתברך בלי ספק אי אפשר ליחס אליו שום תואר ולא תמונה אפילו במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה.
וזהו שאמרו חכמינו ז"ל מנשה הרג את ישעיה, ואמרו מידן דייניה וקטליה, אמר לו משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואתה אמרת וארא את ה', ואמרו שהיה יכול להשיב על זה ולא השיב לפי שידע שלא יקבל תשובתו. ומה שהיה יכול להשיב הוא כי אפילו באותם העומדים בדורו של משה נאמר עליהם ויראו את אלהי ישראל, לפי שלא היתה השגתם באספקלריא המאירה.
ויתבאר מכל זה כי הנביא שהוא במדרגה למטה מנביא אחר אי אפשר לו לחלוק על דברי הגדול, אבל יתפרשו דבריו באופן שלא יחלקו על דברי הגדול. ואחר שנתבאר בתורה היות נבואת משה במדרגה גדולה מכל הנביאים, מעתה אי אפשר לשמוע לשום נביא לחלוק עליו ולבטל דבריו. ואולם אם אפשר לשום נביא לפרש דברי משה ולומר שאף על פי שנזכרו סתמיות שיש בהם תנאי או זמן נקשר בהם אף על פי שלא פורש, זה יתבאר במה שיבא בעזרת השם:

פרק יח

הבדל גדול יש בין הדבר המושג לנביא מפי השם ובין הדבר שנאמר לו על פי נביא, כי מה שהנביא שומע מפי השם אי אפשר שיתבטל בשום פנים אלא כשיגיע לו דבור

מהשם הפכי לראשון, כמו שנאמר לאברהם קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה, ואחר כן נאמר לו אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה. ובעבור זה נענש עדוא הנביא שאכלו האריה על ששמע לנביא הזקן אשר בבית אל לחזור לבית אל ולאכול שם לחם, שהיה זה הפך מה שצוהו השם מפיו שלא על ידי נביא. ואולם הנאמר לאדם על פי נביא כבר אפשר שיבא לו על פי נביא צווי הפכי לראשון. ולזה רצה השם יתברך שישמעו כל ישראל מפיו עשרת הדברות, כדי שלא יהיה כח ביד שום נביא לבטלם לא כלם ולא מקצתם, כמו שהעיד הכתוב על זה בפירוש ואמר את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר וגו' ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי.

אבל מה שצריך עיון בזה הוא מה שנמצא לרבותינו ז"ל בסוף מכות שאמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום, והוא דבר של תימה, שהרי הכתוב אומר ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל, וכתוב גם כן ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל ויתנם ה' אלי, שידמה מכל זה מפורש שכל עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נאמרו לכלל ישראל, ואיך יאמרו הם כי אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה ולא זולתם מן הדברות.

והרמב"ם ז"ל כתב בספר המורה שפירוש מפי הגבורה שמעום רוצה לומר מפי גבורת המופת, וזה כי דבור אנכי אמר שבא להזהיר על האמנת מציאות השם, ולא יהיה לך על האמנת האחדות, ושני אלו השרשים הם מתבארים במופת שכלי, ואמר כי כל מה שיודע במופת משפט הנביא ומי שידעהו שוה, ולזה אף על פי ששמעום מפי השם אין ראוי שימנו בכלל המצות, אבל שאר הדברות הם מכת המקובלות או המפורסמות, ועל כן היה צריך שישמעו אותם מפי השם, ועל כן לא אמרו בהם ששמעו מפי הגבורה, אלו דבריו בזה.

ואחר שהוא מסכים שכל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי השם, הנה דבריו בזה צריכין עיון, שאם הדבר כן שאנכי ולא יהיה לך באו להורות על מציאות השם ואחדותו, למה היה צריך להשמיעם שתי אלו הדברות כדי שיתאמתו להם בנבואה, הרי העיון האנושי יספיק לאמת זה, ואין לך אדם שיכחיש זה שלא נכריחנו בראיות שכליות להודות זה, ויותר היה צריך לאמת להם בנבואה הדברים שלא יגזור אותם השכל האנושי. ויותר יקשה עליו כי הוא ז"ל כתב בספר המדע בפרק א' מהלכות עבודה זרה שדעת עובדי עבודה זרה היה שהיו אומרים הואיל והאל ברא כוכבים וגלגלים להנהיג העולם ונתנם

במרום וחלק להם כבוד והם שמשים שמשמשין לפניו תמיד, ראוים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו העומדים לפניו, ולפיכך היו מקריבים להם קרבנות ומשבחים ומפארים אותם ומשתחוים למולם כדי להשיג רצון האל בדעתם הרעה. וכתב עוד בפרק שני מהלכות עבודה זרה שאין ראוי לעבדם להיות סרסור בין האדם ובין הבורא. ולפי דבריו אלו אחר שהדעת נותן לעבוד הכוכבים והגלגלים או המזלות משני צדדין הללו, ראוי היה שהדבור הראשון יהיה מזהיר על זה, לא על מציאותו ואחדותו שלא היו מכחישין אותו אפילו עובדי עבודה זרה לפי דעתו.

ומה שנראה לי בזה כי עובדי עבודה זרה היו טועין אחריה בכוונות מתחלפות. יש שהיו טועין מצד שהיו מכחישין מציאות השם ואחדותו, והיו מאמינים שהשם יתברך הוא כח בגוף והוא נפש הגלגל כאפיקורוס וסיעתו, ואלו אין צריך להשיב עליהן בנבואה כי השכל יכריח אותם בראיות ברורות. ויש שהיו טועין אחר הכהות הגלגליות משני צדדים שאמרנו שזכר הרב ז"ל, כאחאב וזולתו ממלכי ישראל ויהודה, וגם שלמה טעה בזה לפי הנראה מפשט הכתובים, כי עם היותם מאמינים במציאות השם ואחדותו ובמציאות הנבואה ותורה מן השמים, היו טועין בזה אם בשהיו חושבין לגדל את השם בזה ואם בשהיו חושבין לעשות סרסור ואמצעיים בינם ובין השם יתברך כמו שכתב הרב ז"ל.

ויש כת אחרת טועין אחר עבודה זרה מצד אחר יותר עמוק, וזה כי הם סוברים כדברי קצת הפילוסופים האומרים עזב ה' את הארץ, ועם היותם מאמינים מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף, יאמינו שאין לשם השגחה בעולם השפל כלל, ויחשבו זה רוממות בחק השם שלא ישגיח במין האדם להיות האדם פחות נבזה ומאוס בעיניו, ויחשבו זה מעלה אל השם ורוממות בחקו שלא ישגיח בדבר הפחות, כי יאמרו שהסכלות בדברים הגרועים טוב מהשגתם, ואיוב היה נוטה אל זה הדעת באמרו מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך, ולזה היה מיחס הנהגת העולם השפל אל הגלגלים, נעל כיוצא בזה אמר דוד אשר יומרוך למזמה, כלומר הם מרוממים ומנשאים אותך והרוממות והעלוי שמיחסים אליך הוא למזמה ולאמר שאינך משגיח בפרטים, ויחשבו שהיותו יתברך משגיח בפרטים יהיה חסרון בחקו, לפי שזה יביא אל שיתרצה פעם ויתקצף פעם ואל כיוצא בזה מן הדברים שהם שנוי בחקנו, ויחייבו חסרון בחקו יתברך שישתנה מן הרצון אל הקצף, ויאמרו שהנהגת העולם השפל היא מושפעת מהגלגלים ואין לשם ידיעה בו כלל.

ויאמרו שאחר שהשם יתברך ברא כוכבים ומזלות ומלאכים למשול בעולם השפל וחלק להם ממשלה על האומות, כמאמר הכתוב אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, וההשפעה באה על ידם, ראוי שנכין עצמנו לקבל השפע הזה מהם ושנעבוד אותם אחר היותם מנהיגים אותנו ומשפיעים עלינו, וזה היה דעת הנשים הארורות שאמרו לירמיה ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל וטובה לא ראינו, ויאמרו כי כל אחד מזי המתכות מיוחד לאחד אחד מזי כוכבי לכת, הזהב לשמש והכסף ללבנה והעופרת לשבתאי וכן כולם, ויאמינו כי הצורה הנעשית מאיזה מן המתכות בשעה ידועה ובמצב ידוע לשאר הכוכבים עם הכוכב ההוא, ירד עליו רוחניות הכוכב ההוא ויגיע שפע הכוכב באמצעות עבודת הצורה ההיא. ומכאן יצא עבודת הצורות הנעבדות מעובדי עבודה זרה, וכן על זה הדרך יאמרו כי אפשר שתזדמן ירידת טפת שכבת זרע אדם ברחם במצב ידוע לכוכבים, ויהיה נוצר ממנה אדם יחול עליו רוחניות אי זה כוכב מן הכוכבים, ויהיה האיש ההוא קוסם או מגיד עתידות מכח רוחניות הכוכב ההוא, עד שאפשר שתגיע מדרגתו שיהיהנעבד כשאר הצורות שהיו הקדמונים עושים, וזה היה טעות פרעה וחירם מלך צור שהיו עושין עצמן אלוהות, וטעות נבוכדנצר שעשה מדניאל עבודה זרה, אמר הכתוב ולדניאל סגיד ומנחה וניחוחין אמר לנסכא ליה, וכל זה בעבור שלא יאמינו שיהיה השם משגיח במין האדם כלל.

ולהיות הדעת הזה מסכים מצד העיון ומתפשט מאד בזמן נתינת התורה, חשש אליו השם יתברך ורצה לשרש ולעקור אותו מכל וכל, ולא היה אפשר שיעקר זה הדעת על פי נביא, כי המכחיש ההשגחה ותורה מן השמים יכחיש הנבואה מהשם על הדרך שיאמינה כל בעל דת בלי ספק, ועל כן רצה השם יתברך לאמת אמות חזק בטול זה הדעת עם דעת האומרים שזה הגדלה לשם ובטול דעת העושים אותם אמצעיים בינם לבין השם, וזה בשבאר להם מציאות הנבואה ושיש תורה מן השמים להדריך בני אדם בדרך ישרה, וזה אי אפשר אלא בהיותו יתברך משגיח בבני אדם.

ונתבאר להם זה כשהגיע להם מאתו בנבואה פנים בפנים שתי אלה הדברות שהם אנכי ולא יהיה לך, כי דבור אנכי ה' אלהיך רוצה לומר שהשם יתברך הוא משגיח בנו ומנהיג אותנו, וזה לשון אלהיך, רוצה לומר מנהיג אותך, וסיים אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כלומר אנכי הוא שהשגחתי בך להוציאך מארץ מצרים, והזכיר מבית עבדים להורות על ההשגחה, כי המערכת היה מורה היותך עבד והוצאתיך משם בכח גדול, וזהו לשון מבית עבדים. ובמה שראית בעיניך ביציאת מצרים נתאמתה ההשגחה, ובמה

שאתה שומע אותי מדבר עמך יתאמת אליך מציאות הנבואה, ובזה הדבור נתבטל הדעת הפילוסופי שכתבנו.

אבל לפי שעדיין אפשר שישארו הדעות האחרים והוא שיהיו אמצעיים המלאכים או הכוכבים או המזלות בין אדם ובין השם, או שיעבדם בהיותו חושב לרומם את השם ולעשות רצונו אחר שהוא חלק להם כבוד, על כן סמך לזה הדבור השני שהוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, שהוא להזהיר שלא לעבוד את השכלים הנבדלים שהם המלאכים, כי כפי מה שבארו רבותינו ז"ל במכילתא הם הנקראים אלהים אחרים בכל מקום, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת וישמע יתרו, ואמר על פני, כלומר אפילו עם האמנת השגחתי לך לא יהיה לך אלהים אחרים להכניס אותם אמצעיים ביני ובינך או שתחשוב לרומם אותי בעבודתם, וכל שכן כדי שתשיג על ידם איזה שפע שלא מדעתי, ואחר כך אמר לא תעשה לך פסל וכל תמונה, להזהיר על הצורות הנעשות לקבל על ידם השפע הכוכביי, והם הנקראים אלהי מסכה בכל מקום, וסיים כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, כלומר לא תחשוב לרומם אותי בעבודתם, כי הדבר ההוא בהפך שאני מתקנא בהם. ובזה נתבטלו כל הדעות שאפשר שיביאו לעבוד עבודה זרה ולעבוד אלוה מבלעדי השם.

אבל לא חשש להכחיש דעת אפיקורוס המכחיש מציאות השם ואחדותו וחושב שהשם יתברך הוא נפש הגלגל, כי בראיות שכליות ברורות נוכל להכריח אותו, ואולם שאר הדעות היו צריכין בטול כמו שכתבנו.

ויורה על מה שאמרנו כי אנכי ולא יהיה לך באו לבטל הדעת הפילוסופי, מה שנאמר למשה אחר מתן תורה מיד כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב וגו', וזה דבר מתמיה, למה חזר להזהיר על עבודה זרה מיד אחר עשרת הדברות, והלא כבר הזהיר עליה בדבור לא יהיה לך וגו' ולא תעשה לך פסל וגו'. אבל פירוש הענין כך הוא שחזר לבאר להם שהדעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים שהשם יתברך להיותו מרומם במעלה ויושבי בשמים שהוא בתכלית הרוממות והמעלה משיצטרף עם הדברים הגופיים, שהוא בלתי משגיח במין האדם להיותו פחות ונבזה בעיניו ונמאס ובלתי ראוי למעלה גדולה כזאת, או שהיו חושבים שצריך צורות או אי זה אמצעי בינינו ובינו להורדת הרוחניות, שזה הדעת היה טעות ישראל במעשה העגל, לכך אמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם, כלומר כבר ראיתם כי עם היותי מרומם בשמים השפלתי מעלתי ולא מנעתי עצמי מלדבר עמכם עם היותכם כולכם זולת משה בלתי מוכנים למעלה גדולה כזו, ויהיה זה לכם לאות שאף אם יהיה מין האדם פחות ונבזה ובלתי ראוי שאשגיח בו שאני משגיח בו אף אם הוא

בלתי ראוי לכך, ואם כן לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, כלומר כדי שתורידו על ידם הרוחניות, כי בדבר קל מזה תושג השפעתי, וזהו מזבח אדמה תעשה לי, כי מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח, או בדבר יותר קל מזה שהוא התפלה, וזהו שאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, כלומר אשפיע ברכתי עליך, ובזה נתבטלו הדעות ההן שהיו סבה לטעות אחר עבודה זרה שהיו מתפשטות בזמן ההוא.

ואולם כבר יספיק לזה בשתי הדברות הראשונות שהם אנכי ולא יהיה לך, אבל בעבור שהיה אפשר לומר כי בשמיעת שתי אלו הדברות אין ראיה על ההשגחה הפרטית בעניני האנשים, לפי שאינן אלא בעבור עצמו יתברך ושלא לעזוב עבודתו בעבודת זולתו, וזה לא יורה על ההשגחה הפרטית אלא על ההשגחה המינית, אחר שאינם מדברים בדבר מהנהגת האנשים קצתם עם קצת המורה על ההשגחה הפרטית, לכך הוצרך להשמיעם באותו מעמד דברות אחרות שהם הכרחיים להורות על תורה מן השמים וההשגחה, כמו שיתבאר בעזרת השם.

ואמנם ההפרש שבין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות הוא כי אנכי ולא יהיה לך שמעו ישראל מפי השם מבלי אמצעות משה, ועל כן באו כלם בלשון מדבר בעדו, אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, לאוהבי ולשומרי מצותי, אבל מדבור לא תשא ואילך הכל בא בלשון נסתר בכל הדברים אשר היה משה מדבר אליהם מפי השם, אמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא, ולא אמר ולא אנקה, וישא את שמי, וכן אמר כי ששת ימים עשה ה', וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת, ולא אמר עשיתי ברכתי קדשתי, וכן כולם. וזה יורה על ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם מן הדברות, כי אנכי ולא יהיה לך שמעום מפי השם מבלי אמצעות משה, ושאר הדברות היו שומעים את הקול אומר אותם למשה ומשה חוזר ומבאר אותם להם, ועל כן באו בלשון נסתר כמו שאמרנו.

ולזה אמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום, כלומר כי שתי אלו הדברות אחר שאמרם השם יתברך בעצמו לישראל פנים בפנים בלי אמצעות משה, אין כח ביד שום נביא לומר דבר כנגדם ולא להחלישם בשום ענין ואפילו בהוראת שעה, ולזה אמרו מפי הגבורה שמעום ולא אמרו מפי הקדוש ברוך הוא שמעום, כאלו בארו שהנאמר על פי נביא יש כח ביד נביא לבטלו אם בהוראת שעה ואם לפי מה שיהיה הענין נותן, כירמיה שבטל מנין החדשים מניסן, אבל הנאמר לאדם על פי השם בלי אמצעות נביא אין כח ביד נביא לבטלו ואפילו בהוראת שעה, וזהו שאמרו שהנביא האומר לעבוד עבודה זרה

אפילו לשעה אין שומעין לו. אבל אם יאמר שנחלל שבת או שנעבור על אחת מן המצות בהוראת שעה או בענין שלא יהרוס שרשי הדת, ראוי שנשמע לו משום שנאמר אליו תשמעון, ואם יאמר השם צוני שתתפללו לכוכב פלוני או למלאך פלוני להיות אמצעי בינו וביניכם לא נאבה לו ולא נשמע אליו, לפי שזה כנגד אנכי ולא יהיה לך ששמענום מפי הגבורה, ואי אפשר לשום נביא לשמוע אל נביא אחר לבטל מה ששמע הוא בעצמו מפי השם, כמו שבארנו בתחלת זה הפרק:

פרק יט

מכלל מה שאמרנו יתבאר שאי אפשר שתשתנה התורה האלהית בשלשה העקרים הכוללים שכתבנו, וזה כי בשמיעת אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה נתאמת להם מציאות תורה מן השמים עם מציאות השם המצוה, ושהוא משגיח ומעניש לעוברי רצונו ומשלם שכר טוב ליראיו להוציאם מעבדות לחרות, כאשר ראו במה שעשה למצרים להענישם ובמה שעשה להם להוציאם, וזהו אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, שנתבאר להם מזה עוצם ההשגחה, עד שאין ראוי לעבוד לזולתו ואפילו על דרך אמצעיים, וכל זה נכלל בלשון לא יהיה לך אלהים אחרים על פני כמו שכתבנו, ונתברר אם כן מה שכתבנו בפרק חמשה ועשרים מן המאמר הראשון כי השנוי בין הדתות האלהיות לא יבא בעקרים הכוללים. ואולם מה שצריך באור הוא אם שאר המצות שבאו בתורת משה אפשר שישתנו על ידי נביא אם לאו.

וזה כי כמו שאמרנו שיש הבדל בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות, לפי שאלו נאמרו מפי השם בלי אמצעות משה ואלו אף על פי ששמעום מפי השם נתבארו על ידי משה, כך יש לומר שיש הבדל בין עשרת הדברות לזולתם מן המצות, אחר שעשרת הדברות שמעום מפי השם וזולתם מן המצות נצטוו בהם על ידי משה, ואחר שבנשאר מן עשרת הדברות זולת אנכי ולא יהיה לך הנביא רשאי לשנותם בהוראת שעה כמו שאמרנו, כך אפשר שיהיה הנביא רשאי לשנות שאר המצות אפילו שלא בהוראת שעה, ומזה הטעם הוא שבטלו בבית שני מנין החדשים מניסן על פי ירמיה כמו שכתבנו.

אלא שאם היה הדבר כן שתהיה הרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות כל המצות שבאו בתורה האלהית זולת עשרת הדברות ולומר שהגיע זמנה להשתנות, תפול התורה בכללה ואין מקום לקיומה כלל, ושנאמר שאין רשות ביד שום נביא לשנות המצות שבאו בדת האלהית על ידי נביא אחר דבר קשה מאד, שאם כן למה האמינו ישראל במשה לשנות דבר מתורת בני נח שהיתה מקובלת בידם קבלה נמשכת מאבותיהם שהיו נביאים.

ולא בא השנוי על ידי משה בפרטי ההסכמות וההנחות ובדברים שהם מצד המקבלים בלבד, ובדבריים שאפשר שיפול בהם החלוף בין האומות ממה שאפשר שישתנו בהם הדתות האלהיות זו מזו כמו שבארנו במאמר הראשון, אבל גם בדברים שאין להסכמה האנושית מבוא בהן, כפרה אדומה וזריעת כלאים והתרת בהמה לאחר שחיטה קודם שתמות, ושאר הדברים שהותרו לישראל ממה שנאסרו לבני נח שנזכרו בפרק ארבע מיתות, כמו גוי ששבת חייב מיתה וכיוצא בזה, כי זה ממה שיורה שהנאמר על פי נביא בדת אלהית כבר אפשר שישתנה על פי נביא אחר, ואם כן איכה נדע את הדבר שאפשר שישתנה על יד נביא או יתבטל.

ועל כן נאמר שהנראה בזה לפי מה שיתנהו העיון התוריי הוא שאין שום אדם רשאי לזוז מקבלתו ואמונתו שהוא מקובל בה קבלה נמשכת שנאמרה תחלה על פי נביא, אחר התברר לו היות העקרים והשרשים שבה אמתיים על הדרך שכתבנו במאמר הראשון, אלא אם כן יתברר לו ברור גמור שהשם רוצה לבטל דברי הנביא הראשון שנמשכה הקבלה ממנו.

ואולם דרך הבירור הזה הנה הוא שיתאמת לכל שליחות השליח השני הזה אמות גמור, והאמות הזה אי אפשר שיהיה מצד עשית אותות ומופתים, אחר שנמצא אנשים הרבה זולת הנביאים עושים אות או מופת אם בלהט ואם בכשוף כחרטומי מצרים או באיזו ידיעה אחרת, ועוד שאחר שנמצא הנביאים שאינם שלוחים לתת תורה על ידם עושים אותות ומופתים, מי יאמר שהאות או המופת הנעשה על יד האיש הזה הוא להורות על שליחותו להנתן דת על ידו, שמא לא נתן לו זה האות רק להורות על נביאותו בלבד. ולזה הוא מבואר שאין האות או המופת ראיה על שליחות השליח, כמו שנתבאר זה בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון. ואולם הראיה על שליחות השליח ראוי שתלקח מתורת משה מהטעם שכתבנו בפרק י"א מהמאמר הראשון. ולפי זה אם יתברר שליחות השליח על הדרך שנתברר שליחותו של משה, ראוי לשמוע אל דברי הנביא השני שבא לבטל דברי הנביא הראשון.

ובעבור זה האמינו ישראל בדברי משה אף על פי שבאו בדבריו דברים חולקים על תורת בני נח כמו שכתבנו, עם היותם מקובלים שהיא אלהית. וזה לפי שנתברר להם ברור אמתי שהשם רוצה לתת תורה על יד משה, שאם לא כן לא היו ישראל רשאין לזוז מקבלתם ומן התורה שקבלו מאדם ומנח על יד אבותיהם קבלה נמשכת. והברור הזה היה בשני דרכים, אם בשנתאמת להם שהנביא האחרון המשנה גדול במדרגה מן

הראשון, ואם בשנתאמת להם שליחות השליח האחרון אמות חזק כראשון, כי שני המינים האלה נתאמתו בנבואת משה ובשליחותו אמות גמור.
אולם היותו גדול במדרגה מן הראשונים, לפי שנעשו על ידו אותות ומופתים גדולים ונוראים שלא נעשו מעולם עד היום ההוא כמותם. וכבר באר הכתוב זה בפירוש, אמר וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם, כלומר שנגלה למשה בשמו הגדול שהיה יכול לחדש על ידו אותות ומופתים גלויים ומפורסמים בשנוי מנהגו של עולם מה שלא נעשו לראשונים כהם מעולם, אלא נסים נסתרים לפדותם ברעב ממות ובמלחמה מידי חרב. ואולם התאמתות שליחות השליח, שכל ישראל שמעו את הקול מדבר עם משה, כמו שאומר הכתוב בעבור ישמע העם בדברי עמך, שאני רוצה לתת תורה על ידך, ומתוך כך יאמינו בדבריך, ובעבור זה היו ישראל מחוייבין להאמין בדבריו ואף על פי שיסתור כל דברי הנביאים הראשונים, אחר שנתאמת שליחותו על הדרך שכתבנו בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון, ונתעלית מדרגת נבואתו כמו שכתבנו בפרק עשירי מזה המאמר.
ואולם אם אפשר שיבא בעתיד נביא אחר סותר דברי משה ושנתחייב להאמין אליו, הנה לא יתכן לפי זה אם לא באחד משני צדדין, אם בשיתאמת היות הנביא ההוא גדול במדרגה ממשה, ואם בשתתאמת שליחותו כמו שהתאמת שליחות משה. אולם שימצא נביא גדול ממשה כבר באר הכתוב המנע זה, אמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע וגו' לא כן עבדי משה בכל ביתי וגו' פה אל פה אדבר בו, הרי באר שנתעלית נבואת משה למעלה ממה שהוא בחק כל נביא, כמו שבאר בסוף התורה שלא יקום לעולם נביא אחר כמותו שידעהו ה' פנים אל פנים, שזו המדרגה הוא ששאל משה מהשם יתברך ונתנה לו, כמו שכתב בסוף התורה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים.
ולפי זה אם יבא שום נביא או מתפאר בנבואה ויאמר שהגיע למדרגה גדולה ממשה מה שאי אפשר, ויאמר שראוי לשמוע אליו לסתור דבר מדברי משה שלא בהוראת שעה, לא נאבה לו ולא נשמע אליו, כי אנחנו נאמר לו שצריך שיאמת היותו גדול במדרגה ממשה ומכל הנביאים שבאו אחריו שהיו תלמידיו, וזה כשיעשה אותות ומופתים גדולים ונוראים מכל מה שנעשו על ידי משה וכל הנביאים, ושישקיע כל החולקים עליו כמו שעשה משה לקרח ועדתו, ושינצח כל חכמי הדור ויתגבר עליהם וישפיל כל הקמים עליו כמו שעשה משה לפרעה ולכל חרטומי מצרים ולכל חכמיה, ושיהיו האותות והמופתים שיעשה גלויים ומפורסמים לכל כמו שהיו נסי משה לעיני פרעה

ולעיני כל ישראל, ושיהיו נסים מתמידים כמו שהוליך משה עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם והוריד המן ארבעים שנה בלי הפסק זולתי ביום השבת שלא היה יורד, להורות על קדושת השבת ואמות דבריו, וכאלה רבות עמו, אבל בזולת זה אי אפשר.

ומה ששמעו ישראל לירמיה לבטל מנין החדשים מניסן כמו שאמרנו, אפשר שעשו כן משום דאשכוח קרא ודרוש, כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה, כי מה ששנה עזרא הכתב כשעלה מן הגולה, משום דקרא אשכח ודרש, וכתב לו את משנה התורה הזאת, כתב העתיד להשתנות, או לפי שלא היתה המצוה ההיא אחת מעשרת הדברות, וגם שלא היתה הכונה בה לבטל דברי משה אלא לעשות זכר לגאולה השנית כמו שעשו זכר לגאולה הראשונה, שכך היו מקובלים שראוי לעשות לה זכר ובלבד שלא תעקר יציאת מצרים ממקומה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה וכו'.

ואולם אם יבוא נביא אחר או מתפאר בנבואה ויאמר שהוא שליח השם להנתן דת על ידו ולבטל דברי משה שלא בהוראת שעה, הנה זה בלתי ראוי שיאמן בעשרת הדברות אחר ששמעום ישראל מפי השם, ובשאר המצות זולת עשרת הדברות גם כן אי אפשר אם לא שתתאמת שליחותו כמו שנתאמת שליחות משה, שכל ישראל שמעו את הקול אומר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם.

ובעבור זה נגלה השם יתברך אל כל ישראל לדבר עמהם פנים בפנים כדי שיתאמת להם שליחות משה אמות עצמי, וזהו שאמר השם אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, ובאורו כי אמר השם יתברך אל משה שהיה רוצה להגלות אליו במדרגת פנים אל פנים עם היותו בעב הענן, רצה לומר בעובי עכירות החומר, ובלתי ראוי לאותה מדרגה. וזה אמנם יעשה לשתי תועלות, האחד לאותה שעה, וזהו שישמע העם בדברי אתך, ולזה ישמעו אליו לכל אשר יצום אף אם יהיה נגד תורת בני נח, והשנית בעתיד, שיאמינו במשה לעולם שהוא שליח השם.

ולזה לא ישמעו לשום נביא שיבא לסתור דברי משה אם לא ישמעו מפי השם שהוא שליח לכך, כי השומע לנביא לעבור על דברי משה שלא בהוראת שעה, הרי זה כמי ששומע לנביא לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השם יתברך, שאין ראוי לשמוע לנביא על כך, שעל דבר זה נענש עדו הנביא שהמית אותו האריה, לפי ששמע לנביא אחר לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השם יתברך. ולזה הוא מבואר שאי אפשר

להאמין לשום אדם הן שיהיה נביא או מתפאר בנבואה שיאמר שהוא שליח השם לסתור דברי משה ולומר שהם זמניים ושהגיע זמנם ליבטל, עד שתתאמת לנו שליחותו בפומבי גדול כמו שנתאמת לנו שליחות משה במעמד ששים רבוא.

ואולם אם אפשר שימצא בעתיד פומבי גדול כראשון שכל ישראל ישמעו קול ה' אלהים מדבר אליהם מתוך האש, דעת רבותינו ז"ל הוא שעתיד שימצא, שכך כתוב במדרש חזית על פסוק ישקני מנשיקות פיהו, אמר רבי יהודה בשעה ששמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך נתקע תלמוד תורה בלבם והיו למדין ולא משתכחין, באו אצל משה ואמרו לו משה רבינו תעשה אתה פרוזביון, רוצה לומר שליח בינותינו, שנאמר דבר אתה עמנו ונשמעה, חזרו להיות למדין ושכחין, אמרו מה משה בשר ודם עובר אף תלמידו עובר, כלומר משתכח, חזרו ובאו להם אצל משה אמרו לו משה ולואי יגלה לנו פעם שניה ולואי ישקני מנשיקות פיהו, אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבא, הוא שנאמר נתתי את תורתי בקרבם, עד כאן. הרי לך מפורש שדעתם ז"ל היא שכבר ימצא לכל ישראל בעתיד למוד שני כראשון מפי הקדוש ברוך הוא בלי אמצעות כלל.

ולפי דעתי כי אחר שאין זה מוכרח בפירוש הפסוקים שיותר ראוי שנאמר שזה הדבר תלוי ברצון האל, ואבל אין זה מחוייב שימצא ולא נמנע שימצא לפי העיון התוריי, ואנחנו היום בזה במדרגת הנביא ששמע דבר מפי השם יתברך, שאי אפשר לו לשמוע לנביא אחר לעשות הפך מה שצווה הוא בעצמו מהשם יתברך עד שישמע כן הוא בעצמו מפי השם יתברך, ואף אם תתאמת שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה, לא נאבה לו ולא נשמע אליו לבטל דבר מעשרת הדברות ששמענום אנחנו מפי השם יתברך.

ועל זה הדרך יושב אל החולקים עלינו ואומרים כי מה שכתוב בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו, שרוצה לומר נביא שתנתן תורה על ידו כמו שנתנה על ידי משה, ושמקרב אחיהם רוצה לומר מאחי ישראל ולא מהם. אף אנחנו נאמר להם שאף לפי דרכם שהם אומרים שהכתוב אומר שעתיד לקום נביא שתנתן תורה על ידו כמו שהיה זה במשה, מכל מקום אחר שאמר נביא אקים להם כמוך, ראוי שתהיה הקמתו ואמות נביאותו שהיא אמות שליחות השליח שהוא עיקר לתורה האלהית כמו שאמרנו על הדרך שנתאמתה נבואתו של משה במעמד ששים רבוא ובלי ספק ובלי שום חשד:

פרק כ

יש לבעל הדין לחלוק ולומר כי זה שנאמר בתורה אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו', לא נאמר אלא על אהרן ומרים, אבל כבר

אפשר בעתיד שימצא נביא כמשה או גדול ממנו, וכן ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אינו מורה על שלא ימצא לעולם כמוהו או גדול ממנו, כי כבר ימצא זה הלשון על דבר שימצא כמוהו בעתיד, וזה שהרי אמר הכתוב על חזקיה ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו, וכן נאמר על יאשיהו וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' וגו' ואחריו לא קם כמוהו, ואי אפשר שלא יקום כמוהו לעולם או גדול ממנו, שהרי מלך המשיח יהיה כמוהו או גדול ממנו, אבל פירוש לא קם כמוהו אינו שלא יקום כמוהו לעולם אלא שלא קם כמוהו בתואר מה יחידי, או שבכל אותו משך זמן שנמשכו המלכים עד הגלות שנפסקה המלכות מזרע דוד לא קם כמוהו מכל אופן, לא שלא יקום כמוהו לעולם, ואם כן מה המונע שלא נאמר כן בכאן כי מה שאמר הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה רוצה לומר שבכל אותו זמן שנמשכו הנביאים אחריו עד שנפסקה הנבואה מהם לא קם כמוהו, ואבל בעתיד כבר ימצא כמוהו או גדול ממנו, ואם בעבור מלת עוד שנזכרה במשה יותר, אין לשון עוד מורה אלא על זמן מועט, כמו ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד, שפירושו כל זמן שלא יצא היין ממנו, וכן ולא ילמדו עוד מלחמה, שרוצה לומר באותו הדור, וכן לא יקרא עוד לנבל נדיב וגו'.

והתשובה בזה שאין הכרח מדרגת נבואת משה מן הכתובים שאמרנו בלבד, שאם כן כבר היה אפשר לבעל דין לחלוק ולומר כי בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, אבל עיקר ההכרח הוא ממה שנמצא בתורה שבקש משה רבינו מהשם שתתעלה מדרגת כל ישראל ומדרגתו בנבואה מכל שאר האומות, וזה הוא מה שבקש משה רבינו מהשם יתברך כשאמר לו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה, כי בקש ממנו שני דברים, האחד שלא תשוה שום אומה לישראל, וזה שלא תשרה שכינה על אומות העולם להמצא נבואה בהם, וכן אמרו רבותינו ז"ל, בקש משה רבינו שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, והשני בקש ממנו שלא ישוה לו שום אדם בנבואה, וזה אמרו אני ועמך, כי כמו ששאל שלא תשוה שום אומה לישראל בשריית שכינה עליהם כמו שפירשו רבותינו ז"ל, כן נראה ששאל במלת אני שלא ישוה שום אדם אליו במדרגת הנבואה.

ונאמר לו בתשובת זה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם, הרי שהודה לו השם יתברך באותו עלוי שבקש ממנו, ובעבור זה הוא מה שהעיד עליו הכתוב בסוף התורה שלא יקום נביא עוד בישראל כמשה, כלומר אפילו בישראל שהיא האומה הנבחרת לנבואה לא יקום כמוהו לעולם כמו שהובטח על כך, וכל שכן בשאר אומות שאינן ראויות שתחול עליהם הנבואה. ומה שאמרו רבותינו ז"ל ולא קם

נביא עוד בישראל כמשה, בישראל הוא דלא קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם, אמנם אמרו זה להורות כי כמו שמדרגת משה בנבואה היתה בעבור ישראל, כמו שפירשנו בפרק י"ב מן המאמר הזה, כן בלעם לא הגיע לאותה מדרגה שהשיג בנבואה עם היותו קוסם אלא בשביל ישראל כדי שיברכם, אבל לא שתשוה מדרגת בלעם למדרגת משה חלילה, שכבר נאמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם, שהודה לו השם יתברך שלא תשוה מדרגת שום נביא למדרגתו ושלא תחול נבואה על אומות העולם.

ולפי שראה משה שהודה לו השם יתברך בקשתו שבקש, הבין ממנו שני דברים. האחד שהנבואה לא תחול על האדם בטבע אלא ברצון אלהי, ולפיכך הודה לו שלא תחול הנבואה על אומות העולם, שאם היתה חלה בטבע לא היה השם יתברך מונע טוב מבעליו שלא תחול הנבואה על אומות העולם. והשני הבין ממנו שנבואתו תהיה ענין נסיי ודבר שהוא למעלה ממדרגת השכל האנושי להשיג בנבואה אפילו מצד התורה ואף אם יהיה מוכן אליה, שאם היה בהק השכל האנושי שישיגנו איך הבטיחו השם יתברך ואדעך בשם ושלא יקום בישראל נביא כמשה, הנה השם יתברך אין ראוי שימנע טוב מבעליו, שאם יהיה אדם מישראל שהיא האומה הנבחרת לחול הנבואה מוכן לאותה מדרגה שלא ישפיעה עליו ברצונו. אבל בלי ספק להיות נבואתו ענין נסיי בחסד מופלג שאין מחק האדם שישיגנו, הבטיחו שלא יעשה אותו החסד לזולתו.

ובעבור שהרגיש משה שהיתה שעת רצון לעשות עמו חסד חנם, סמך לזה שאלה אחרת ואמר הראני נא את כבודך, כי חשב שאחר שהודה לו השם יתברך לעשות עמו חסד חנם שאין שום אדם ראוי להשיגו, שגם ראיית או השגת כבודו אף על פי שאינו בחק האדם שישיגהו שיראהו לו על צד החסד, ובאתהו התשובה על זה לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי, ובארו רבותינו ז"ל אפילו מלאכי השרת שהם חיים, ויהיה פירוש התשובה לפי זה לא תחשוב שההשגה הזאת שאני מונע ממך היא לפי שאין מחק האדם שישיגה, אבל לפי שאין גם זה מחק מלאכי השרת שהם חיים תמיד שישיגוה, ולזה אי אפשר שתשיג אתה המדרגה הזאת, כי די לך שתשיג כהשגת מלאכי השרת אבל להשיג יותר מהם אי אפשר. ולזה לא מנע ממנו השגת אחוריים שהיא ידיעת איכות השתלשלות הנמצאות ממנו, אלא השגת פניו שהוא השגת דבר מעצמותו שלא ישיגנה זולתו.

ולפי הדברים הללו אחר שהודה לו השם יתברך שאלתו כמו שאמר ואדעך בשם, ראוי שנבין כי פסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה הוא נס מתמיד מורה על גודל מדרגת

משה בנבואה על כל הנביאים הבאים אחריו, ולזה לא יהיה שום נביא רשאי לחלוק על דבריו.

וראוי היה לפי זה למנות נבואת משה שרש פרטי בפני עצמו לתורת משה, לפי שהוא מורה על נצחיות התורה הזאת, אבל לפי שאפשר לבעל דין לחלוק על הפירוש שאמרנו ולומר שאמת הוא שלא יקום לעולם בישראל כמשה ולא גדול ממנו, אבל באומות העולם אפשר שיקום, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על ירום ונשא וגבה מאד, ירום מאברהם וגבה ממשה וכו', שיראה שאפשר שיקום גדול ממשה, לזה שמנו אותו ענף מסתעף משליחות השליח ולא שרש בפני עצמו, לומר שאף אם נודה שיהיה פירוש הפסוקים כדבריהם ושיהיה אפשר שיקום בעתיד נביא אחר גדול כמשה, הנה אי אפשר לומר שיאמן שום נביא או מתפאר בנבואה לחלוק על דברי משה אם לא אחר שיתבאר לנו שליחות השליח, והוא שיתאמת שהוא שליח השם לתת תורה על ידו במעמד ששים רבוא כמו שנתאמת שליחות משה כמו שאמרנו.

ואולם אם אפשר שיתאמת זה בעתיד כשישמע כל העם כאחד קול ה' אלהים מדבר מתוך האש כאשר היה זה במשה, אין לנו עסק בנסתרות, כי זה דבר תלוי בחכמת השם בלבד, וכל עוד שלא יתאמת שליחות השליח על זה הדרך לא נשמע לשום אדם הבא לבטל דברי משה שלא בהוראת שעה.

ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שעם שעשה נבואת משה עקר מן העקרים ובאר ההבדלים שיש בין נבואת משה לזולתו, ואמר כי כל הנביאים הקודמים לפניו והבאים אחריו כולם הם למטה ממדרגתו, חזר לעשות עקר שלא תנוסח התורה ושלא תשתנה, ונראה שדעתו לומר שאלמלא העקר הזה כבר היה אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימה איך נשמע לנביא הקטן במדרגה לבטל דברי משה שהוא גדול מכל הנביאים הבאים אחריו לפי מה שכתב הוא ז"ל. אלא אם תאמר כי דעתו לומר כי פירוש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, רוצה לומר בכל ימי משך הנביאים, אבל אפשר בעתיד שיקום נביא אחר כמוהו, ולזה הוצרך לעשות עקר אחר שלא תנוסח התורה, וכבר בארנו אנחנו שאי אפשר שיקום נביא אחר גדול ממשה בשום זמן ולא כמוהו, ושאין ראוי לשמוע לנביא הקטן בשום זמן לבטל דברי מי שגדול ממנו, אבל לפי שיש למתעקש לחלוק ולומר שאפשר שיקום בעתיד באומות נביא אחר כמשה או גדול ממנו, לא שמנו נבואת משה שרש אלא ענף נמשך לשליחות השליח, לומר שאי אפשר לבטל דברי משה בשום זמן שלא בהוראת שעה אם לא אחר שיתברר לנו אמתת שליחותו כמו שנתברר שליחותו של משה, ובזה לא נצטרך לעשות שרש ולא עקר שלא תנוסח התורה כמו שעשה הרמב"ם

ז"ל, כי כבר בארנו שהוא דבר שאין לו ראיה מן התורה ואינו עיקר בפני עצמו, אבל היא אמונה אמתית ודבר נמשך לשליחות השליח כמו שבארנו. וכן יראה מלשון רבותינו ז"ל בתורת כהנים, אמרו אלה המצות, מלמד שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אשר צוה ה' את משה, כדאי השליח לשולחו, הרי שתלו נצחיות התורה והמצות בשליחות השליח, וזה מה שרצינו לבאר:

פרק כא

נקראת התורה עדות כמו שאמר הכתוב ואל הארון תתן את העדות, אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם, לומר כי כמו שהעדות אי אפשר שלא יובן כפשוטו, ולא נאמר נחלף הזמן או נעשה לו פירוש או צורה באופן שלא יוזמו או יוכחשו העדים, ואם העידו שראובן הרג את שמעון באחד בשבת והוזמו לא נאמר נפרש העדות באופן שלא יהיו זוממין, בשנאמר כי באחד בשבת רצה לומר בשנה ראשונה לשמטה, או שנאמר כי מה שאמרו שהרגו הוא בעבור שלא נתן לו צדקה להחיותו, או בעבור שלא למדו תורה להביאו לחיי עולם הבא, לפי שהעדות ראוי שיובן כפשוטו, ואם הוזמו העדים נהרגין ולא נפרש דבריהם כדי שלא יהיו נהרגין, כן תורת השם נקראת עדות בעבור שראוי שיובנו המצות כפשטן, ולא נעשה להם צורות ופירושים לומר שיש בהם תנאי או זמן מוגבל שלא נזכר בהם.

ועל זה אמר דוד עדות ה' נאמנה, כלומר שהיא אמתית כפשוטה, והבא לפרש ולשנות ולעשות צורות ולומר שאיסור החזיר היה זמניי או נאמר על יצר הרע וכיוצא בזה, ושעקר כל התורה תלוי באמונת הלב ולא במעשה המצות, עליו להביא ראיה, כי אין בידו לבטל פשט המצות ולומר שיש בהם תנאי או זמן שלא נזכר. ואל זה רמז המשורר באמרו כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך, ובאר שהשיחות הם שאומרים כי כל מצותיך אמונה בלבד, ושכבר עבר זמנם ושאין צורך למעשה המצות כלל, ובזה השקר רדפוני, ועל כן עזרני כי אני צריך לעזרתך, שאם לא כן כמעט כלוני בארץ ועם כל זה אני לא עזבתי פקודיך, וחתם דבריו כחסדך חייני ואשמרה עדות פיך, כלומר שהם כמעט כלוני ואתה בחסדך חייני ואשמרה המצות כפשטן שהם עדות פיך, כלומר כעדות שיובן כפשוטו ואין כח ביד שום אדם לפרש ולבטל פשט המצות.

וזה כי אף אם נמצאו בתורה דברים רבים הסכימו בהם כל החכמים היותם רומזים לענינים נכבדים עליונים, ענינים שכליים כספור גן עדן והארבעה נהרות וזולתם, לא בעבור זה הכחישו מציאותם ושלא יהיו אמת כפשטן, אבל יאמרו שעם היות הדברים ההם נמצאים כן במציאות, יש בהם רמז לענינים יותר נכבדים עליונים, כמו שמלאכת

המשכן נמצאת כן במציאות והוא רמז לענינים עליונים נכבדים, וכן בטבע ההויה האנושית נמצאו בה הלשון והשנים והשפתים לצורך האכילה כמו שהם נמצאים בבעלי חיים, ועם כל זה הם באדם לתכלית יותר נכבד שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם ולספר תהלותיו שהוא תכלית יותר נכבד מן התכלית שנמצאו בעבורו בבעלי חיים, וכן בעולם נמצאו דברים מצד טבע ההויה כארבעה נהרות וזולתם שהם רומזים לענינים יותר נכבדים מהם, ועל דרך זה הוא שאמרו כי ירושלים של מטה הוא משל לירושלים של מעלה, ולא אמרו כן להכחיש מציאות ירושלים של מטה שהיא לענין נכבד מצד עצמו כלומר שתהיה משכן לשכינה, כמו שלא נכחיש מציאות יחזקאל והיותו מצד עצמו לתכלית נכבד כמציאות אחד מן הצדיקים, בעבור שאמר הכתוב והיה יחזקאל לכם למופת, וכן נבין שיש בתורה דברים רומזים לענינים אחרים נכבדים ולרמזים עליונים, והם עם זה אמתיים כפשוטן, וכל שכן המצות שעם שיש בהם רמז לענינים נכבדים עליונים, יש בהם גם כן תכלית נכבד מצד עצמן ומצד המעשה שבהן, ובעבור זה נקראת התורה עדות כמו שאמרנו, לומר שהן אמתיות כפשטן ולא נעשה בהן צורה לבטל הפשט:

פרק כב

התורה שהיא בידינו היום לפי משך הקבלה מאבות לבנים היא שנתנה למשה בסיני בלי שנוי כלל, וזה כי בזמן בית ראשון שהיו הכהנים ומורי התורה בבית המקדש והתורה מפורסמת בפי הכל אי אפשר לה שתקבל שנוי, ואף על פי שהיו בהם מלכים עובדים עבודה זרה, כן גם כן היו נמצאים עמהם נביאים כל אותן הימים עד החרבן ומזהירין את ישראל על שמירת התורה. ומה שמצינו ביאשיהו שחרד חרדה גדולה על ספר התורה שמצא חלקיהו הכהן בית ה', לא שלא היה נמצא בידם ספר תורה או פתשגן כתב הדת, שהרי ירמיה הנביא היה קיים, אלא לפי שאמון ומנשה היו עובדי עבודה זרה ומכעיסין את השם, עד שאמרו רבותינו ז"ל כי מנשה היה קודר את האזכרות וכותב שם עבודה זרה תחתיהם, לפיכך חשש אחד מן הכהנים שאם יבא ליד המלך ספר התורה שכתב משה שיקדור את האזכרות שבו, ובעבור זה גנזו בין שורות הבנין, ואחר כך בימי יאשיהו אשר שב אל השם בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה, חפשו אחר הספר הזה ולא מצאוהו, וכשחזקו את בדק הבית מצאו חלקיה בין שורות הבנין והיה בעיניו כמוצא שלל רב, שלח אל המלך לאמר ספר התורה מצאתי, כלומר ספר התורה הידוע שעשה משה, ולא אמר ספר תורה מצאתי. ומה שחרד המלך יאשיהו על כך וקרע את בגדיו כששמע את דברי הספר, כבר פירשו רבותינו ז"ל בירושלמי טעם הדבר הזה, לפי

שספר תורה שעשה משה לתחלתו הוא נגלל, ואותה שעה מצאוהו נגלל בפסוק יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו', ולפיכך חרד המלך אותה חרדה שחרד, לא בעבור שהיתה התורה נשכחת מהם חלילה.

וכן כשגלו לבבל אי אפשר שתשתנה, לפי שבתחלת גלות יהויכין קודם שחרב הבית גלו החרש והמסגר וגדולי חכמי ישראל, שהרי היה בהם דניאל והיה שם יחזקאל הנביא, אמר הכתוב בא אלי הפליט מירושלים לאמר הוכתה העיר, וכל גלות ישראל שהיו מפוזרין בכל ארץ אשור היה נמצא בידם פתשגן כתב הדת, שהרי אפילו אצל הכותיים שהושיב מלך אשור בערי שומרון היתה התורה נמצאת, וכשחרב הבית כבר היתה התורה מתפשטת בבבל, ואי אפשר לה שתקבל שנוי מפני חרבן הבית.

וכשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי מספר, והגדולים שבישראל והחכמים והמיוחסים שבהם כלם נשארו בבבל, אמרו רבותינו ז"ל לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה ועלה, כלומר שהניח הכשרים והעלה עמו כל הפסולים, לפי שבארץ ישראל יהיה בידו כח למחות שלא יתערבו בהם. תדע שהרי לא עלו עמו משבט לוי כלל, אמר הכתוב ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם, עד ששלח בעדם לבבל ושלחו לו מבני מחלי י"ח, ואחר שנשארו שם כל הגדולים ויודעי התורה לא היה רשאי לשנות דבר בתורה, כי לא תהיה תורתו מסכמת עם תורת כל הנשארים בבבל והנמצאים בערי שומרון ובארץ אשור ובמקומות אחרים שלא הסכימו לעלות עמו.

ואף על פי ששנה הכתב כמו שאמרנו למעלה זכר לגאולה שנית, מכל מקום לא היה רשאי לשנות דבר בתורה. ומה ששנה מנין החדשים מניסן לתשרי כמו שאמרנו לא חשב זה לשנוי, אחר שבמשפטי התורה היו מונין לשמיטין וליובלות מתשרי, ואולי שכך היו מקובלים מירמיה שהיתה קבלה בידו מן הנביאים עד משה שראוי לעשות זכר לגאולה השנית אחר שנשארה מצות פסח שהיא זכר ליציאת מצרים במקומה, אבל לא שנה דבר מן הכתוב בתורה כלל. ואם נמצאת התורה באומות אחרות על זולת הנוסח אשר בידינו או באיזה שנוי בקצת דברים, הנה השנוי ההוא נפל מצד המעתיקים לאומות ההן שלא היו בקיאין בה, וזה כי היהודים מדקדקים בתורה ובאותיותיה במלא וחסר ומתפארים בידיעת מנין האותיות ופסוקי הטעמים, עד שהם כותבים זה בגליוני ספריהם וקורין אותו מסורת, מה שלא יעשו כן שאר האומות, וכן אמרו למה נקרא שמם סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה, וזה לאות כי היא שמורה בידם כמו שנתנה למשה בלי שנוי, והראיה שהיא נמצאת היום ביד כל ישראל המפוזרים בכל העולם מקצה מזרח עד סוף המערב על נוסח אחד בלי שנוי.

ומה שאמרו רבותינו ז"ל על קצת תיבות שבתורה תקון סופרים הוא זה, כמו שאמרו ואברהם עודנו עומד לפני ה', וה' עודנו עומד לפני אברהם היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן אל אראה ברעתי, ברעתך היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן בזולת זה ממה שאמרו רבותינו ז"ל שהוא תקון סופרים, אין הכונה לומר ששנה שום אדם דבר ממה שבתורה חלילה, שאין אדם בעולם שיזייף ספר שיאמר אני זייפתי או תקנתי כך וכך, ואיך יאמרו הם תקון סופרים הוא זה, אבל הכונה לומר כי לפי ענין משך הפרשה היה ראוי שיאמר ואל אראה ברעתך, ומה ששנה הכתוב ואמר ואל אראה ברעתי לא היה אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה, כי משה לא היה מדבר על עצמו אלא כלפי מעלה היה מדבר, ותקן משה הלשון מפי השם כסופר המתקן הכתב דרך כבוד, וכן כל כיוצא בזה, וכן הנקודות על תיבת ואהרן בפסוק כל פקודי הלוים אשר פקד משה ואהרן, ועל לנו ולבנינו, וכיוצא בהם, הטעם בזה הוא כי הנקודה על התיבה עם שתשאר כתובה הנה היא באמצעות בין כתיבת התיבה והעדרה, כאלו יאמר כי אף על פי שכתוב אשר פקד משה ואהרן, היה המונה משה, ואהרן היה טפל לו, אלא שנכתב דרך כבוד, כי משה בלבד היה העקר, וכן לנו ולבנינו להורות כי אין חיוב הבנים על פי האבות כל כך כחיוב האבות על עצמם אף על פי שהבנים מתחייבים על פי האבות, וכן כלם על זה הדרך:

פרק כג

הדבר השלם הוא אשר לא ידומה עליו תוספת ולא חסרון. ואחר שנמצא דוד יתאר תורת השם בשהיא תמימה, הנה אי אפשר שיהיה בה שום חסרון להגעת שלמותה ותכליתה. ומאשר כל דבר הנכתב מאיזה מין שיהיה כבר אפשר שיובן בשתי הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה ההבנה האחת מסכמת לכונת האומר והשנית מתחלפת לה מכל וכל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים כי שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד העברים יבינו ממנו האחדות הגמורה והנוצרים יפרשו אותו על כונת השלוש, בעבור זה היה מחוייב, כדי שתהיה תורת ה' תמימה ותובן על הכונה הראויה, שבתת השם יתברך אותה אל משה בכתב יפרש אותה לז על הכונה הראויה, וכן משה ליהושע וכן יהושע לזקנים וזקנים לנביאים וכן דור אחר דור, כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי.

ולפירוש הזה מתורה שבכתב שמסר משה ליהושע ויהושע לבאים אחריו הוא שקראו תורה שבעל פה, לפי שאי אפשר שיבא הפירוש הזה בכתב, כי בכתב ההוא יפול גם כן הספק שאמרנו שיפול במכתב הראשון, ויצטרך פירוש לפירוש וכן לבלתי תכלית, כמו

שקרה לחבור המשניות שהוא פירוש תורה שבכתב שנפל בו מן הספק והמבוכה עד שהוצרך לפירוש אחר, והוא חבור התלמוד שעשה רב אשי לפרש המשניות, וכן התלמוד שהוא פירוש המשניות הוצרך לפירוש גם כן ורבו עליו הפירושים וחלוקי הסברות, וכן על הפירושים גם כן, ולזה הוא מבואר שאי אפשר שתהיה התורה שבכתב שלמד אם לא בהמצא עמה הפירוש הזה על פה, וזהו הנקרא תורה שבעל פה.

ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, וזה לפי שאין מציאות להבנת התורה שבכתב אלא עם תורה שבעל פה. ועוד לפי שאי אפשר שתהיה תורת השם יתברך שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני האנשים, במשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד משיכללם ספר, על כן נתנו למשה בסיני על פה דרכים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים.

והם הדרכים שנזכרו בתורת כהנים בתחלתו באותה ברייתא המתחלת ר' ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר מגזרה שוה וכו'. ועל ידי אותן הדרכים או אחד מהן יודע כל מה שלא נמצא בתורה בפירוש, אבל מה שנמצא בתורה בפירוש או בקבלה אין היוצא באותן הדרכים מועיל ולא מעלה ולא מוריד לבטל הכתוב או הקבלה, ובעבור זה תמצא פעמים הרבה בתלמוד שיאמרו זו מנין לך, ויאמר המשיב הלכה למשה מסיני, וכן יאמר המקשה אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה.

ולפי שאפשר שיפול מחלוקת בין חכמי ישראל בדבר שלא בא הקבלה בו אלא שיוצא באחת מהי"ג מדות או באחת משאר דרכי ההבנה, הסכימה החכמה האלהית כדי שתהיה תורת השם יתברך תמימה לסלק המחלוקת ההוא במה שאפשר, וזה בשנתנה ההכרעה בכל דור ודור לרוב החכמים ואמרה אחרי רבים להטות, ואמרה גם כן לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ובארו רבותינו ז"ל אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכונתם בזה לומר כי לפי שכל אדם מדרכו לחשוב מחשבות וליחס לעצמו ההתבוננות והסברא וההשכל יותר מכל מה שזולתו, עד שתמצא כמה פתאים ונשים ועמי הארץ מדברים תועה על החכמים ויחשבו עצמם משכילים יותר מהם, אמר הכתוב כי אף אם יראה לחולק שהחכמים אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא יזוז מדבריהם לעולם, אבל תהיה ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים, ואף אם אפשר שיהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם, תהיה ההלכה כהכרעת הרוב, ואין היחיד רשאי לחלוק עליהם לעשות מעשה כדבריו כלל.

וזהו ענין ר' יהושע עם רבי אליעזר בבבא מציעא, כי אף על פי שרבי אליעזר היה מופלג בחכמה יותר מכולם עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא, כלומר שאף על פי שהאמת יהיה כדברי רבי אליעזר אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד, כי כבר נתנה לנו תורה על הר סיני שכתוב בה אחרי רבים להטות, ואם בדבר אחד נעשה כדברי היחיד ונניח דברי המרובין, יתחדש מחלוקת גדולה בישראל בכל דור ודור, כי כל יחיד יבא לחשוב שהאמת אתו ויעשה כדבריו הלכה למעשה, ובזה תפול התורה בכללה, ועל כן ראוי שלא נניח הדרך הכולל שהוא ללכת אחר הרוב ולהניח דברי היחיד או דברי המעטים, ובלבד שיהיו הרוב דעת החכמים לא רוב דעות עמי הארץ, לפי שההמון ועמי הארץ נפתים לדבר שאינו עד שיבואו להעיד עליו ולומר שהוא כן.

וכבר הזהיר שלמה על זה ואמר שאין ראוי להמשך אחר הסכמת ההמון, שהרי אנו רואים אותם מסכימים בכמה דברים בחלוף האמת, וזה שהרי ההמון לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב, וזהו מוסכם אצלם ובלתי מגונה, ואינו כן לפי האמת, אבל אם נמצא ישלם שבעתים ואת כל הון ביתו יתן, לפי משפטי התורה שאמרה אם אין לו ונמכר בגנבתו, וכן יסכימו ההמון כי הנואף אינו ראוי לעונש אבל יאמרו כי נואף אשה חסר לב, וראוי לחמול עליו כי הוא מזיק לעצמו ומשחית לנפשו והוא יעשה העבירה והרע לעצמו ואין שום בן דעת מזיק לעצמו, ועל כן יאמרו ההמון שהוא חסר לב ואינו ראוי לעונש, ואינו כן לפי האמת כי נגע וקלון ימצא הנואף, ואומר כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם, לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי תרבה שחד. ועל כן אין ראוי להביא ראיה מהסכמת ההמון כי פעמים יסכימו ההמון על חלוף האמת, שהרי בימי אחאב ומנשה ודומיהם היו מסכימים כלם לעבוד עבודה זרה זולתי הנביאים ותלמידיהם. ועל כן ראוי שתהיה ההכרעה מסורה לרוב החכמים בלבד, כי החכמה מתת אלהים היא כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, ובזה תהיה תורת ה' תמימה בכל דור ודור ובלתי חסרה דבר:

פרק כד

תורת משה האלהית הזאת תקיף בכלל על שלשה חלקים יורו על ג' ענינים חלוקים שהם החכמה והרצון והיכולת. החלק האחד הוא החלק המקיף בדעות אמתיות, ויקרא זה החלק דברים, כמו שאמר הכתוב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם, ואמר גם כן ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים, בעבור החלק המדעי אשר בהם

ממציאות השם יתברך ותורה מן השמים וההשגחה ושאינו גוף וחדוש העולם וזולת זה, וזה החלק הוא המושפע מחכמתו יתברך, רוצה לומר מצד היותו חכם.
והשני הוא החלק המקיף על הדברים הנרצים אצל השם יתברך והם המושפעים מרצונו המורים על היותו רוצה, ויקרא זה החלק חקים, והוא כלל המצות אשר אין טעמם נודע, כאכילת חזיר ולבישת שעטנז וזריעת כלאים ופרה אדומה ודומיהם, שהם גזרת מלך והם דברים נרצים לו יתברך אחר שצוה בהם, אמרו רבותינו ז"ל וכי מה איכפת ליה להקדוש ברוך הוא בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, אלא נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו, וכן אמרו על הקרבנות אשה ריח ניחח, נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.
והג' הוא החלק המקיף על עשית היושר והרחקת העול בין האנשים, ויקרא משפטים, והם המושפעים מיכלתו.
והוא מבואר כי הדת הנימוסית לא תוכל להקיף על החלק הראשון שהם הדעות האמתיות, כי כמו שכתבנו במאמר הזה עדיין המחלוקת במקומה עומדת על הדרושים הנכבדים שהדעות תלויים בהם. ועל החלק השני גם כן שהוא ידיעת החקים והדברים הנרצים אצל השם יתברך לא תוכל להקיף בשום צד, כי אין לשכל האנושי מבוא לדעת פרטי הדברים הנרצים אצל השם יתברך אם לא מצד הנבואה כמו שבארנו, ועקר הקפתה הוא על החלק הג' שהם המשפטים, כי היא תשתדל להרחיק העול מבין האנשים ולהעמיד היושר, והיא קובעת דין ומשפט בין האנשים כדי שישלם הקבוץ המדיני.
וכשיעוין בה היטב תמצא שאפילו בחלק השלישי אי אפשר לה לשפוט על נכון, כי לא תספיק לשער היושר בכל הדברים על דרך האמת, כי איזה דעת אנושי יספיק לשער כמה ישלם הגנב אם שני כפלים או שלשה כפלים או ארבעה או שבעתים, כי תמצא במניחי הנימוסים האנושיים מי שהניח הגונב ממון בין רב למעט יומת, וזה דבר ימאן אותו השכל האנושי, כי למה יומת האיש על גנבת ממון ואפילו פעמים הרבה. ובעבור זה הסכימה התורה האלהית לשער גנבת ממון בעונשים מתחלפים, כי הכופר בפקדון וכיוצא בו שהוא מין גנבה קלה ישלם שנים לרעהו, והגונב שה ישלם ארבע צאן תחת השה, והגונב שור ישלם חמשה בקר, כי ההיזק שהזיק בגנבת שור שבטלו ממלאכה הוא גדול ממה שהוא בגנבת השה. ואולם בעבור שיש בגנבת הצאן הפסד מרובה יותר מבשאר מטלטלין, חלב וגזה וולדות, אמר ארבע צאן תחת השה, ועל כלם אמר אם אין לו ונמכר בגנבתו, וזהו דין ישר ושווי אמתי שהבא להפסיד ממון ישלם ממון, ואם אין לו ונמכר בגנבתו כדי שישתלם אפילו מגופו, אבל שיומת האיש על גנבת ממון אין זה יושר אמתי אלא על גנבת נפשות, כמו שאמר הכתוב כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני

ישראל וגו' ומת הגנב ההוא, כלומר ולא זולתו. וכן ברוב המשפטים לא תספיק הדת הנימוסית לשער היושר והשווי האמתי, ועל כן היה ראוי שכמו שהתורה האלהית תקיף על שני החלקים הראשונים כן גם כן תקיף על המשפטים, להורות שאין יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמתי לעשות משפט ישר אלא הקדוש ברוך הוא, ועל כן נחלקו כל דברי התורה אל אלו הג' חלקים להורות על חכמתו ורצונו ויכלתו כאשר אמרנו.

וכן תמצא המשורר במזמור הללויה כי טוב זמרה אלהינו וגו', שהיה משבח השם על היות מושפעים ממנו ענינים מורים על היותו חכם ורוצה ויכול, צרף עמהם היותו יתברך חונן ונותן לישראל מאתו אלו הג' חלקים שהם דברים והקים ומשפטים, שהם מורים גם כן על היותו חכם ורוצה ויכול, ועל כן אמר כי טוב זמרה אלהינו כי נעים נאוה תהלה, כלומר נעים וטוב ויאות להללו ולזמר לו על כל הענינים הנמשכים מחכמתו ורצונו ויכלתו המורים על השגחתו, והתחיל בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, כי זה יורה על היותו יתברך רוצה, כמלך הבונה מדינה ברצונו ומכנס בתוכה אי זה עם שירצה שאין מי שיעכב על ידו, לפי שהוא גדול מכל בני מלכותו ומצד גדולתו עושה כרצונו, ואחר כן אמר הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם, להורות על יכלתו, וזה כי שבירת הלב שהוא פרוק חבורו לא יקבל רפואה כלל בדרך הטבע כמו שכתבו חכמי הרפואה, אבל פרוק חבור שאר האברים כבר אפשר שיקבלו רפואה, ולזה ייחס אל השם יתברך שהוא רופא שברי הלב שהוא פרוק חבורו אף על פי שאין מדרכו שיקבל רפואה, וזה ממה שיורה על תוקף יכלתו להציל עשוק מיד עושקו, כמאמר דוד קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע, כלומר כי כמו שלנשברי לב שאין בטבעם לחיות הוא קרוב לרפאתם, כן הוא מושיע לדכאי רוח שאין להם מושיע מצד הטבע, כמאמר שלמה רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה, רוצה לומר כשאדם חולה והרוח החיוני חזק הוא יכלכל המחלה, אבל כשהרוח הוא חולה שהיא נכאה מי ישאנה, רוצה לומר מי יכלכל אותה כי אין בטבעה לחיות. ואחר כך אמר מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא, להורות על חכמתו יתברך, והמשיך אל זה גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר, להורות על שלשתן, כי אמר גדול אדונינו להורות על הרצון, כי הוא גדול לעשות מה שירצה ואין מי שיעכב על ידו, וזה כנגד מה שאמר בונה ירושלים ה', ואמר ורב כח, לרמוז על יכלתו לחבוש לנשברי לב, כנגד מה שאמר הרופא לשבורי לב, ואמר ולתבונתו אין מספר, להורות על היותו חכם לדעת מספר הכוכבים וכח כל אחד מהם והתמזג כחותיהם זה בזה, וזה כנגד מה שאמר מונה מספר לכוכבים, כלומר אחר שחכמתו בלתי בעלת תכלית יכול להקיף אפילו בדבר בלתי בעל תכלית, כל שכן מספר הכוכבים

שהוא בעל תכלית בהכרח, כי אי אפשר שימצאו גשמים בלתי בעלי תכלית במספר, אבל להפלגת רבוי כחותיהם בהתמזגם זה עם זה, ייחס ידיעת מספרם והפלגת רבוי כחותיהם בהתמזגם זה עם זה אל החכמה הבלתי בעלת תכלית.

ומה שאמרו חכמי החקירה כי הכוכבים בעלי מספר ידוע ושהן אלף ושנים ועשרים ומאה, לא אמרו זה אלא על הכוכבים הנראים אלינו, אבל הכוכבים הבלתי נראים אלינו הם רבים מאד מאד, אמר הכתוב והנכם היום ככוכבי השמים לרוב, וזולת זה הרבה, ולחולשת ראותנו לא נשיג מהם אלא מעט מהרבה, ואין ראוי לומר שהבלתי מושג אלינו אינו נמצא, כי העטלף שלא ישיג אור השמש אינו ראיה על היותו בלתי נמצא, ועל כן לקח ראיה על היותו חכם מהיותו מונה מספר לכוכבים, להורות על הפלגת הרבוי ההוה מצד הרכבת כחותיהם והיותם נכנעים לפניו לבטל הוראתם כפי מה שתגזור חכמתו יתברך, וזה לכלם שמות יקרא, כאדון שקורא אל העבד לעשות רצונו.

והמשיך כל המזמור על זה הדרך להראות חכמתו רצונו ויכלתו, כי אמר מעודד ענוים ה' וגו' להורות על היכלת, והמכסה שמים בעבים להורות על החכמה, כי אליהוא הביא ראיה מפלאות המטר להורות על חכמתו יתברך, ואמר עוד לא בגבורת הסוס יחפץ, להורות על הרצון, לומר שאין רצונו בבעלי הסוסים ולא בבעלי הזרוע והקומה, אבל רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו כי לא בחיל ולא בכח יושיע ה', ואמר שבחי ירושלים את ה' כנגד מה שאמר בתחלה בונה ירושלים ה' וכו', להורות על הרצון, והמשיך זה גם כן בירידת המטר ובשאר דברים הנמשכים בעולם, לומר שכלם נמשכים מאתו ומורים על חכמתו ורצונו ויכלתו, ועל כן אמר בסוף המזמור מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, להורות כי גם אלו הגי חלקים שהתורה מקפת בהם, שהם דברים חקים ומשפטים, יורו על היותו חכם ורוצה ויכול כמו שאמרנו, ושראוי לשבח לשם על היות אלו הגי חלקים מגיעים מאתו לכלל האומה, ועל כן קראם דבריו וחקיו ומשפטיו. ומה שאמר אחר כן לא עשה כן לכל גוי, בא לפרסם רב החסד שעשה השם יתברך לישראל לתת להם דברים וחקים ומשפטים שיהיו מתנהגים על פיהם לקנות שלמותם האנושי, מה שלא עשה כן לכל גוי שיודיע להם דבריו וחקיו, ואפילו המשפטים שמדרך הדת הנימוסית לדבר בהם ולהגבילם, לא ידעום שאר האומות, כי לא היתה ידיעתם מספקת לשער היושר והשווי האמתי כמו שבארנו, וזהו ומשפטים בל ידעום, וסיים הלליה, לומר שראוי לשבח לשם על החסד המופלג הזה שעשה עם ישראל להשגיח בהם זה המין מן ההשגחה הנפלאה, להשפיע להם דברים וחקים ומשפטים מחכמתו ורצונו ויכלתו במה שיושג התכלית האנושי:

פרק כה

הקשה אלי חכם אחד מחכמי הנוצרים ואמר כי הדבר יבחן מצד סבותיו, אם מצד החומר ואם מצד הצורה ואם מצד הפועל ואם מצד התכלית. ואמר כי כשתבחן תורת משה תמצא חסרה בכלן, וזה כי היא חסרה מצד החומר, שיש בה ספורים וענינים אחרים שאינם תורה כלומר הנהגה והישרה, ותורת ישו אין בה דבר שאינו תורה. ומצד הפועל כי היא תניח הסודות האלהיות הרומזות על השלוש נעלמות מאד, עד שאי אפשר שיובן מתוכה שלמות הפועל ותאריו כלל, ואמר כי זה יובן מתורת ישו הנוצרי שבארה בפירוש שהאלוה אב ובן ורוח הקדש ושכלם דבר אחד. ומצד התכלית כי היא לא תניח ההצלחה הנפשית שהוא התכלית האנושי, אבל תניח הצלחות גשמיות בלבד, ואולם תורת ישו תניח ההצלחה הנפשית ולא ההצלחות הגשמיות. ומצד הצורה כי התורה ראוי שתהיה מקפת על ג' דברים, על מה שבין אדם למקום והם מצות עבודיות נקראות בלשונם צירימוניאלי"ש, והם המצות שאדם עושה אותן מצד עבודת האל, כי צירי בלשון יון אלוה, ועל מצות שבין אדם לחברו והם המשפטים נקראים יודיציאלי"ש, והם המצות המתחדשות על האדם מצד משאו ומתנו עם זולתו, והם המתחייבות מצד הקבוץ המדיני, ועל המצות שבינו לבין עצמו נקראות מוראלי"ש, והם המצות שהאדם עושה אותם לקנות תכונה טובה בנפשו מיראת חטא וענוה וכיוצא בהן שהן מקנות בנפש תכונה טובה.

ואמר כי כשתבחן תורת משה בג' מיני המצות הללו תמצא חסרה בכלן, אם במה שבין אדם למקום שהן מצות עבודיות רוצה לומר בהוראת דרכי העבודה, הנה היא חסרה כי היא תצוה בהריגת הבעלי חיים ושרפת הבשר והחלב והזאת הדמים וזריקתן שהן עבודות מזוהמות, מה שאין כן בתורת ישו, כי עבודתה נקיה בלחם וביין. ואם במה שבין אדם לחברו שהן המשפטים שהם המצות המדיניות, הנה היא חסרה גם כן, לפי שהיא תתיר הרבית שאמרה לנכרי תשיך, וזה דבר משחית הקבוץ המדיני, וצותה גם כן שרוצח בשגגה יגלה עד מות הכהן הגדול, וזה עונש בלתי שוה כי פעמים יהיה הרבה ופעמים יהיה מעט, ועוד שהרוצח בשגגה אין לו משפט מות מן הדין ותורת משה התירה דמו לגואל הדם ואם הרגו גואל הדם פטור, ונמצא לפי זה ההורג במזיד פטור וההורג בשגגה נהרג, מה שאין כן בתורת ישו שהכל תלוי בדעת השופטים. ואם במה שבין אדם לעצמו כי לא תצוה תורת משה רק בכשרון המעשה לא בטהרת הלב, ותורת ישו תצוה בטהרת הלב ומתוך כך תציל את האדם מדינה של גיהנם, זה העולה מכלל דברי הנוצרי.

וזאת היתה תשובתי אליו, כי כל הדברים הללו הם בהפך האמת מבלי הבנה ועיון וידיעה בדרכי התורה. וקודם שאשיב על דבריו אציע הצעה אחת שאין ספק בה אצל כל בעלי שכל, והיא שהדבר שתבא האמונה בו ראוי שיהיה אפשר לשכל לצייר מציאותו אף אם יהיה נמנע מצד הטבע, כמו שהתבאר במאמר ראשון פרק כ"ב. כי הנמנעות מצד הטבע כקריעת ים סוף והתהפך המטה לנחש ושאר האותות והמופתים שבאו בתורה או נזכרו בדברי הנביאים, אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותם כבר תבא האמונה בהם בשיש יכלת ביד האל להמציאם ולחדשם, אבל מה שאי אפשר לשכל לצייר מציאותו, כהיות הדבר נמצא ובלתי נמצא יחד בבת אחת, או היות הגשם האחד בשני מקומות מתחלפים בעת אחד, והיות המספר האחד בעצמו זוג ונפרד יחד, כל זה וכיוצא בו ממה שאי אפשר לשכל לצייר מציאותו אי אפשר שתבא האמונה בו ולא יתואר האל ביכולת עליו, כמו שלא יתואר האל בשהוא יכול לברוא אחר כמוהו מכל צד, ולא להמציא מרובע שיהיה קטרו שוה לצלעו, ושמה שכבר עבר לא עבר, כי זה אחר שאין השכל יכול לצייר מציאותו לא יתואר האל ביכלת עליו לפי שהוא נמנע בעצמו, ועל כן אי אפשר שתבא האמונה בו כי אין האמונה בנמנעות ממה שיתן שלמות בנפש, שאם היתה האמונה בנמנעות בעצמן נותנת שלמות בנפש היה השכל ניתן באדם לבטלה, ולא היה יתרון לאדם על הבעלי חיים אחר שאין לשכל מבוא בהאמנת מה שתבוא האמונה בו.

ואחר הצעה זו אומר כי מה שאמר שתורת משה היא חסרה מצד החומר זה יורה על חסרון ידיעתו בתורת משה, כי אין דבר בתורת משה ולא שום ספור שאינו הכרחי לתורה אם ללמד איזה דעת או מוסר או לבאר איזו מצוה ממצות התורה, כי אף ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו היה צריך לכתבו, כדי להבדיל בין עמלק שצותה התורה להחרימו ובין שאר בני עשו שנאמר עליהם לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, וכן כל שאר הספורים הם ליודעים חן, וכבר האריכו מפרשי תורתנו בכל פרט ופרט מהם.

ומה שאמר שאין כן בתורת ישו, הנה אנחנו לא נמצא שנתן ישו תורה אבל הוא בעצמו צוה לשמור תורת משה, והאיואנגיליוש אינן תורה אלא ספור תולדות ישו, והאותות שהם אומרים שעשה בחייו הם וכיוצא בהם נמצא נעשים על ידי נביאים שלא היו נותנים תורה. ומה שבא באונגיליוש מן המוסרים ולמוד דעת את העם לתקן מעשיהם הכל בא במשלים וחידות, ואין מדרך התורה להיות כן, לפי שהדבר הנאמר על דבר חידה ומשל אי אפשר לעמוד על הכוונה אלא בקושי, ולזה הוא שביאר הכתוב בנבואת משה שלא היתה בחידות, כי בעבור שהיתה התורה נתנת על ידו לא היה ראוי שידבר בחידות שמדרך הנביאים שאין מדרגתם גדולה בנבואה לדבר כן, כי הדבור הנאמר על דרך חידה

או משל כנבואות זכריה אין לו שלמותו הראוי לו, כי יצטרך לפירוש ואפשר שיסבול פירושים רבים מתחלפים, ולזה היה יחזקאל מתרעם על שהיתה נבואתו במשלים, אמר אהה ה' אלהים המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא, שיראה שיהיה זה חסרון בנבואתו, ולזה חזר לדבר עמו בפירוש, והוא מבואר שאין ראוי מחק התורה שתהיה אלא מן המעולה שבמדרגות הנבואה, שעל זה הוא ששבח הכתוב בנבואת משה ואמר בו פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, נמצא שהדבור התוריי הבא בחידות יש בו חסרון מצד החומר, והנה זה הפך מה שחשב הנוצרי.

וכן מה שאמר שהיא חסרה מצד הפועל שלא כתבה תארי האלהות, הנה הדבר בהפך, כי היא כתבה בפירוש שורש האחדות והרחקת הגשמות ובארה שהשם יתברך נמנע ההשגה, אמר הכתוב כי לא יראני האדם וחי, וכתבה שמה שיושג ממנו יתברך הוא מצד המרות שהוא מנהיג בהן בריותיו, כמו שבאר זה למשה כשאמר לו יתברך הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך, שהודיעו כי י"ג מדות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו שאפשר לאדם הידיעה בהן בין רב למעט כפי התחלפות מדרגות המשיגים, אבל תארי עצמו אי אפשר שיושגו.

ומה שלא כתבה תורת משה השלוש להיותו דעת בלתי מסכים אל האמת כפי העיון השכלי, והתורה לא תנחיל דעת בלתי אמתי שיאמר שהא' הוא ג' ושהג' הם אחד עם היותם נמצאים נבדלים בעצמם לפי מה שהם אומרים, כי מה שיאמרו הפילוסופים באל שהוא שכל ומשכיל ומושכל עם היותו אחד אינו על זה הדרך, כי הם לא יאמרו שיש בו ג' דברים נבדלים נמצאים בעצמם חלילה, אבל יאמרו כי הדבר האחד יקרא באלו הג' שמות בשלש בחינות, כי הוא יתברך שכל פשוט בלי שום הרכבה, ואולם אחר שהוא שכל בהכרח שישכיל ואם כן הוא משכיל, ולא ישכיל דבר חוץ מעצמותו כי מן השקר שיהיה שלמותו תלוי בזולתו ושיהיה זולתו מוציאו מן הכח אל הפעל, ובזאת הבחינה הוא מושכל בפעל תמיד ועם כל זה לא יתרבה אחדותו כלל, ואבל שיהיו בו שלשה דברים נבדלים נמצאים כל אחד עומד בעצמו, כמו שהם אומרים דישטינטו"ש אי"ן פירשונא"ש ושיהיו אחד, זה אי אפשר אם לא יצדקו שני הסותרים יחד, שהוא דבר כנגד המושכלות הראשונות שאי אפשר לשכל לצייר מציאותו, ולזה בעצמו הכחישה גם כן הגשמות והזהירה מלהאמין בו, אמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו', פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל.

ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד התכלית שלא הזכירה ההצלחה הנפשיית, זה אינו, כי כבר הזכירה לחכמים ברמז כמו שנזכור במאמר הרביעי בעזרת השם, ומה שלא

בארה זה באור רחב, לפי שהתורה לא נתנה לחכמים ולמשכילים בלבד, אבל לכל העם מקצה גדולים וקטנים חכמים וטפשים, וראוי שיבואו בה דברים מובנים לכל וראויים שתבא האמונה בהם.

והדברים המושגים בהדגש לכל יותן בהם האמנה גדולה, והדברים המושכלים הבלתי מושגים בהרגש ובלתי מובנים אלא לחכמים לא יותן בהם האמנה כלל, אבל יאמרו ההמון כי מה שהוא בלתי מושג לחוש הוא דבר רחוק ושקר, ולזה יעדה תורת משה דברים גשמיים בפירוש נראים לעין ומושגים לחוש לכל העם מקצה, ודברים שכליים בלתי מושגים אלא למשכילים ברמז, כדי שיכירו כלם איש ואיש כפי מדרגתו שעל ידי התורה יושגו כל ההצלחות הגשמיות והנפשיות כל זמן שלא יגרום החטא, ויהיה השגת הגשמיות שאין מדרך הטבע שיושגו ראיה על הנפשיות.

וכבר העיד על זה בלעם שלא היה מאומת ישראל והיה חכם גדול ונביא ואמר תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו, שיראה שמצד חכמתו או נבואתו השיג שיהיה לישראל אחרית ותקוה אחר המות, עד שהיה כוסף שאחר שימות תהיה לו אחרית ותקוה כישראל, לפי שהבין שההשגחה בעולם הזה ראיה על הצלחתו בעולם הבא, וכל שכן כי בהיות נסים מתמידים באומה שלא כדרך מנהגו של עולם שהיא ראיה על הצלחת הנפש בעולם הבא, כמו שכל זמן בית ראשון היתה הנבואה נמצאת בישראל תמיד, ואף בבית שני שלא היתה שם נבואה היו נענים פעמים בבת קול, והיו נסים אחרים מתמידים באומה, כמו שתעשה הארץ בכל שנה ששית בשמטה התבואה לשלש השנים, כמו שאמר וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים, וכמו שבכל שנת השמטה שאמר הכתוב הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו', היו כולם עולים בחג הסכות לשמוע את התורה, ואמר הכתוב ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך וגו', ונסים אחרים מתמידים שהיו במקדש, כמו שמנו אותם במסכת אבות, ובמסכת יומא אמרו שהיה לשון של זהורית מלבין בכל שנה ביום הכפורים, ונסים אחרים שמנו אותם שם שהיו מתמידים באומה, מה שלא נמצא באומת הנוצרים אות מתמיד מורה על אמתת אמונתם.

ומה שיביאו ראיה מהצלחת המאמינים באמונתם אינה ראיה כלל, אחר שמצאנו קודם שנתנה תורת משה יותר מאלפים שנה שהיו כל האומות עובדים עבודה זרה זולתי יחידי סגולות כאבות ודומיהן, ואף על פי כן היו כל האומות מצליחות כל אחת ואחת במלכותה המיוחדת לה והיו עומדות בשלוה והשקט, ואף משנתנה תורה היו כל האומות עובדי עבודה זרה זולתי ישראל, והיו מצליחות כל אחת במלכותה, ואין הצלחת

סנחריב ונבוכדנצר ואלסכנדר והיותם מושלים על ישראל ראיה שתהיה אמונתם טובה מאמונת ישראל. והן עוד היום הנוצרים מודים שדת הישמעאלים היא נמוסית הנחיית ואינה אלהית, ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם, ואם כן יראה שאין הצלחת האומה ראיה על טוב אמונתה, ואמנם הראיה על אמתת האמונה היא התמדת הנסים כמו שהיו מתמידים בישראל בהיותם יושבים על אדמתם, מה שלא נמצא כן למאמינים באמונת הנוצרים ולא באמונת הישמעאלים, ומה שאמרו בהצלחת הנפש בעולם הבא על זה אנו דנין אם הוא כן אם לאו ומה הראיה עליו.

ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד הצורה הנה זה שקר גמור הפך האמת, כי בכל הג' חלקים שזכר שתקיף התורה בהן היא שלמה בתכלית השלמות, אם בחלק המצות שבין אדם למקום והן שנקראות צירימוניאלי"ש, רוצה לומר מצות עבודיות, הנה היא שלמה מאד, כי היא תצוה בתפלה כמו שאמרה ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך, שהעבודה הזאת היא התפלה בהכרח, כמו שבארו רבותינו ז"ל וכמו שנבאר במאמר הרביעי בעזרת האל, ותזהיר על אהבת השם ויראתו, אמרה ואהבת את ה' אלהיך, ויראת מאלהיך, את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד.

ומה שאמר שהעבודות הם מזוהמות משרפת הבשר והחלב והדם, הנה אם נאמר שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכונה השנית כדי להרחיקם מתקרובת עבודה זרה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אין זו קושיא כלל, כי לא היתה הכונה בקרבנות אלא לטהר כונת הלב ולהרחיקם מתקרובת עבודה זרה, אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו'.

ואבל אף אם נאמר שהיה בקרבנות חלק מהם שהיו נעשים על הכונה הראשונה, אם כדי להעיר לב החוטא או האדם כי הכבש או הבעל חיים ההוא שיעשה ממנו קרבן כבר היה חי ונזון כמותו והוא נשרף וכלה ולא נותר ממנו דבר אם לא במה שהיה בו נחת רוח לפני השם, כן האדם יכלה על זה הדרך ולא ישאר ממנו דבר אם לא מצד הפעל שיעשה במה שיהיה בו נחת רוח לפני השם שאמר ונעשה רצונו, שהוא היתרון שיש באדם על הבעלי חיים, ובזה יתן אל לבו לעשות הטוב והישר בעיני השם כדי שיהיה זה סבה אל קיום הנפש שהיא עיקר שלמות האדם, ואם שיהיה הקרבן כדי לקרב ולקשר הכחות העליונים עם התחתונים כמו שהוא דעת חכמי הקבלה, מכל מקום אי אפשר לומר שלא יהיו העבודות הגונות אחר שהחוש היה מעיד שהדברים ההם היו נרצים אצל השם, שהרי היה האש יורד מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים,

שהרי ירדה האש למשה באהל מועד ולשלמה בבית המקדש ולדוד בגורן ארונה היבוסי ולאליהו בהר הכרמל, והיתה השכינה או רוח הקודש שורה בישראל על ידי הקרבנות, והיה הכהן מגיד העתידות באורים ותומים, כמו שהעיד החוש על זה, מה שאין כן בכל קרבנותיהם, כי לא נראה בהם מעולם אות אמת מתמיד וניכר ומפורסם לכל כמו שהיה בקרבנות. ומה שאומרים שיועיל לנפש הוא דבר שאין החוש מעיד עליו ולא השכל מורה על כך, ועל כיוצא בזה אמרו הרוצה לשקר ירחיק עדיו.

ועוד כי מה שאומרים מקרבן הלחם והיין שהוא קרבן נקי אין הדבר כן, כי הלחם והיין אינם קרבן אלהיהם אבל לפי מה שהם אומרים הוא גוף אלהיהם, כי יאמרו שגוף ישו אשר בשמים גדול יותר מאד בשעורו וגדלו בא אל הבמה ומתלבש בלחם וביין עם כלות המאמר מפי הכומר, אי זה כומר שיהיה כצדיק וכרשע, ונעשה הכל גוף אחד עם גופו של משיח היורד מן השמים בבלתי זמן, ואחר כלות האכילה והשתיה יעלה אל השמים אל מקומו וכן יעשה בכל במה ובמה, זהו דעתם בקרבן הזה. וכמה יש בזאת האמונה מן ההרחקה אצל שכל האדם ודבר שאי אפשר לשכל האנושי לקבלו ולא לציירו, לפי שכל זה חולק על המושכלות הראשונות ועל המוחשות.

ראשונה כי צריך שיאמין שתמצא תנועה בבלתי זמן מן המרחק אשר משמי השמים העליונים ומכסא הכבוד עד לארץ. ועוד שימצא גוף אחד בשני מקומות או במקומות רבים מתחלפים, כי גוף המשיח ימצא בבמות רבות מתחלפות בעת אחד. ועוד שיעלה וירד גוף המשיח מבלי שיקרע גוף השמים, אחר שהשמים אינם מקבלים הקריעה. ועוד כי יאמרו שהבשר והדם אשר נתחדש עתה מעצם הלחם והיין הבעל תכלית מוגבל הוא בעצמו גוף המשיח אשר היה מימי קדם ולא יוסיף בזה ולא יגרע מכמות שהיה, ויביא זה אל האמנת כניסת הגשמים זה בזה.

וכל אלו הדברים מלבד שהם מכחישים המושכלות הראשונות הם מכחישים המוחש, כי יאמרו שהלחם והיין הנראה לעין אינו מזון ולא יזון את הבעל חי ולא האדם האוכלו, ואנחנו נראה שאם היה הלחם הנאכל והיין שעור גדול יזון את האדם האוכלו ויעשה ממנו חלק אבר כמו שהוא בשאר לחם ויין. ועוד כי יאמרו שעצם הלחם והיין נהפך לגוף המשיח ונשארו המקרים עומדים בעצמם לא בנושא, ושהטעם והמראה והריח והמשוש והכבדות והקלות והרכות והקושי אשר נרגיש בלחם אינם בלחם כי הגשם חלף הלך לו בגוף המשיח, וכל אלו הדברים מה שאין השכל יכול לצייר אותם ולא הפה יכולה לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע, ואם כן איך אפשר שתבא האמונה בזה וכיוצא בו שירחיקהו השכל ויכחישהו החוש, ובעבור זה היהודי שהוא מורגל בדעות אמתיות

בלתי מכחישות המוחשות ולא חולקות על המושכלות הראשונות מתורת משה שהכל מודים בה שהיא אלהית ונתנה בפרסום גדול משששים רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם מה שלא יבין ולא ידע ציור מציאותו.

וכל שכן שיקשה עליו להאמין בדברים שבאו בתורת ישו בראותו שהדבר אשר שמוהו שרש ועקר לאמונתם והוא שישו היה משיח בן דוד, אינו ידוע אצלם אם היה בן דוד ואם לאו, כי פרק א' מאונגיליו מאטיב מיחס את יוסף בעלה של מרים או ארוסה לפי דבריהם לשלמה ודוד ואומר עליו שהיה מזרע המלוכה, ובפרק ג' מהאונגיליו לוק אומר עליו שלא היה מזרע המלוכה ומיחס אותו לנתן בן דוד, ושני היחסים ההם אינם אלא ליוסף, והם אומרים שמעולם לא ידע יוסף את מרים לא קודם לידת ישו ולא אחר כן, ואף על פי שנמצא שם באונגיליו מאטיב כי יוסף לא ידע את מרים עד אשר ילדה את ישו, שיראה שאחר הילידה ידעה, ונמצא שם גם כן כי ישו היו לו אחים שיורה על זה גם כן, הם מפרשים כי אחים רוצה לומר קרובים, וכן מה שאמר כי לא ידע יוסף את מרים עד אשר ילדה את ישו, מפרשים אותו כמו כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך, וכמו שאנו מפרשים לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, שפירושו שאף אחר כך לא יסור, ולפי זה אין יחס יוסף מועיל לישו כלום ומהיכן נודע יחס מרים.

וכן היהודי שהוא בקיא בספרי הקדש ורואה שהכתובים שהם מביאים באונגיליוש ובשאר ספריהם לראיה להם שאינם מורים על ראיתם כלל איך יוכל להתאפק להאמין בדבריהם, כמו מה שנזכר בפרק א' למאטיב שנולד ישו מבתולה לקיים מה שנאמר הנה העלמה הרה, והוא מפורסם וידוע לכל יודע ספר ואפילו לתינוקות של בית רבן שהפסוק הזה נאמר לאחז בכמו ת"ר שנה קודם ישו לאות על אבדן מלכות ארם ומלכות ישראל וקיום מלכות יהודה ביד מלכי בית דוד, ואיך יהיה לידת ישו מבתולה אות לאחז. וכן אמר שם פרק ב' למאטיב כי הורודוס הרג כל הזכרים הקטנים הנקראים אינוצינטיש לקיים מה שנאמר רחל מבכה על בניה, והדבר גלוי ומפורסם מענין הפרשה שזה נאמר על גלות ישראל בבית ראשון, שאמר שם ושבו מארץ אויב, ושבו בנים לגבולם, שמוע שמעתי אפרים מתנודד וגו' השיבני ואשובה, וכן פסוקים אחרים הביאום באונגיליוש בחלוף מה שהם ובהפך הכוונה שנאמרו עליה במקומם, וכל זה ממה שירחיק את האדם מלהאמין שתורת ישו תהיה אלהית, אבל יאמרו שהיא הנחיית מאנשים שלא היו בקיאים בספרי הקדש וכוונת הכתובים, ולא שמו לב לעיין בהבנת הכתובים כראוי

ובדרכי העבודה שבאו בתורת משה, והיאך היה השפע האלהי נמצא לישראל על ידי הקרבנות בזמן בית המקדש, ושהעבודה השלמה לשם בכל זמן ובכל מקום הוא קיום המצות ועשייתן בפעל.

ואולם בחלק מהמצות שבין אדם לחבירו והם שקראום גודיציאלי"ש, הנה תורת משה שלמה מזולתה מן הדתות, כי היא תזהיר אהבת האנשים, אמרה ואהבת לרעך כמוך, ותרחיק השנאה, לא תשנא את אחיך בלבבך, ועל הגר אמרה ואהבתם את הגר, והזהירה שלא להונות אותו, אמרה עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו, ולא גר צדק בלבד אלא אפילו על גר תושב שאינו עובד עבודה זרה, וכן צותה התורה להתנותו, אמרה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וזהו גר תושב שמותר לאכול נבלות, ולא תתיר הרבית אלא מן הנכרי העובד עבודה זרה, כאמרה לנכרי תשיך, והעובד עבודה זרה שאינו רוצה לקיים ז' מצות בני נח כגר תושב גופו מותר כפי הסכמת כל הדתות, ואפילו הפילוסופים מתירים דמו ואמרו הרגו למי שאין לו דת, וכן תזהיר התורה על עובדי עבודה זרה, לא תחיה כל נשמה, ואם גופו מותר כל שכן ממונו כי העובד עבודה זרה ראוי להרגו ולא לחמול עליו.

ובשאר המשפטים היא שלמה יותר משאר התורות, כי היא תשער העונשין הראוין כפי המרי, כמו שכתבנו בפרק הקודם לזה בעונש הגונב ממון, ובדיני הרוצח בשוגג לפי שיש שוגג קרוב למזיד התירו דמו לגואל הדם כדי שיהיה אדם נזהר בזה יותר מדאי, וראיה לדבר זה שאם היה הרוצח אנוס בהריגתו אפילו גלות אינו חייב, וגואל הדם נהרג עליו, כמו אם זרק אבן והוציא הלה ראשו וקבלה.

ומה שתלה הכתוב חזרתו במיתת הכהן הגדול, כבר פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר, ואמרו כי לכך נתלה דבר זה בחייו של כהן גדול, כדי שיהא זהיר לבקש רחמים על בני דורו שלא יארע תקלה בהם. ועוד שדרך הצדיקים לסבול עונש ויסורין בעבור ההמון החטאים בנפשותם, שכן מצינו יחזקאל הנביא שאמר לו השם יתברך שישכב על צדו ויסבול יסורין לשאת עליו עון בית ישראל, ועל כן אין להפלא אם יהיה הכהן נענש בעון העם.

אבל יש להפלא הפלא ופלא על האומר שהמשפטים שבאו בתורת משה עם היותה אלהית הם חסרים ושיהיו נשלמים בתורת ישו, שהרי בתורת ישו אין בה משפטים בין אדם לחבירו וכל הנוצרים מתנהגים במשפטיהם על פי מה שסדרו חכמיהם אם במצות הקיסר או במצות האפיפיור, ואיך יעלה על הדעת שהמשפטים המונחים בשקול הדעת מאנשים חכמים ישלימו חסרון המשפטים שבאו בתורת משה עם היותה אלהית, ואפילו

היו מונחים מן האפושטולוש לא היה אפשר להם לתקן משפטי תורת משה, אחר שאין זה דבר תלוי באמונה.

וכל שכן שאין ראוי לשום אדם לתקן אלא מה שהוא נודע אצלו, ולפי הנראה השלוחים הנזכרים לא היו בקיאים בתורת משה, שהרי נזכר בפרק ז' מספר אקטוש אפושטולורום כי אשטיבן אמר כי יוסף הביא יעקב אביו למצרים בשבעים וחמש נפשות וימת יעקב ואבותיו ונקברו בשכם במערה אשר קנה אברהם בכסף מבני חמור בן שכם, וכל זה הפך מה שכתוב בתורה בפירוש, כי בספר בראשית בפרשה ויגש מונה בפרט כל הנפשות שבאו עם יעקב למצרים, ועם יוסף ובניו אינם יותר משבעים, כמו שהזכיר הכתוב בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה. גם המערה אשר קנה אברהם בחברון היא ולא בשכם, ולא קנאה מבני חמור בן שכם אלא מאת עפרון החתי כמו שנזכר בפירוש, וכן בפרק י"ג שם אמר פאבלו כי ישראל שאלו מלך לשמואל ונתן להם בן קיש איש ימיני שמלך מ' שנה, והכתוב הוא בהפך, וזה שלא מלך אלא ג' או ד' שנים, ואין להם מענה בכל זה לומר שהיהודים זייפו הכתובים, כי אין בזה דבר מעלה ולא מוריד באמונה, ואם כן יראה שלא היו בקיאים בדברי התורה והנביאים.

ואף אם נניח כי כפי דבריהם היו האפושטולוש רשאים לשנות המשפטים, מי נתן רשות לאפיפיור לשנות מצות השבת שאינה מן המשפטים, ובירידת המן נראה אות אמת שיום השבת בעצמו קדוש בכח אלהי לא מצד המנוחה בלבד כהנחות הנימוסיות, ועל כן אמר הכתוב ראו כי ה' נתן לכם את השבת וגו', כלומר כי בהיות המן יורד בששת ימי השבוע ולא ביום השבת והיותו יורד בששי לחם יומים, הוא אות מורה על קדושת השבת בעצמו ושהוא מאת ה' מן השמים, ולזה אי אפשר לשום אדם לבטלו, וכל שכן שהיא אחת מעשרת הדברות והיא מצוה שקימוה ישו וכל תלמידיו, ואחר ישו כמו ת"ק שנה שנה אותה האפיפיור וצוה לשמור במקום השבת יום ראשון, והרי השבת היה בו בעצמו אות נכר במן שהורה על קדושתו ולא היה בו שום חסרון, ושהרי הוא מעשרת הדברות שהם מודים שאין בהם שום חסרון, אבל נראה שכוונת כלם היא לעקור תורת משה מסברת עצמם בלי שום טענה כלל, שהרי לא צוו על זה לא ישו ולא תלמידיו, ועל כן הוא מבואר שאין טענת החסרון שטען כנגד המשפטים האמתיים שבאו בתורת משה מספקת לבטל אותם כלל.

ואולם בחלק השלישי והוא חלק המצות המדותיות והם שקראום מוראלי"ש, שאמר שהיא חסרה מצד שתורת משה לא הזהירה אלא על כשרון המעשה ולא על טהרת הלב, זהו הפך האמת, שהרי אמרה ומלתם את ערלת לבבכם, ואמרה ואהבת את ה' אלהיך

בכל לבבך, ואהבת לרעך כמוך, ויראת מאלהיך, לא תקום ולא תטור את בני עמך. ומה שצותה על כשרון המעשה הוא לפי שאין טהרת הלב נחשב אם לא יסכים עמו המעשה, והעקר כונת הלב, אמר דוד לב טהור ברא לי אלהים, וכיוצא בזה הרבה משיסופר.

נמצא שתורת משה שלמה בכל מיני השלמות הפך מה שחשב הנוצרי, וכבר רמז דוד על זה בקצרה כששבח אותה מצד ארבע סבותיה, אמר תורת ה' תמימה משיבת נפש, הנה באמרו תורת רמז על הסבה החמרית ואמר שהיא תורה, כלומר שכל ספור וספור שבה, כספורי שכרות נח ולוט ודומיהן, כלם נכתבו בה לתת דת והישרה והנהגה מה לא זולת זה כלל. ובאמרו תורת ה' רמז על שלמותה מצד הפועל, כלומר כי אחר שהפועל הוא השם יתברך אי אפשר שיהיה בה שום חסרון מן החסרונות שאפשר שיפלו בדת האנושית. ובאמרו תמימה רמז אל השלמות אשר מצד צורתה. ובאמרו משיבת נפש רמז אל השלמות אשר מצד התכלית שהיא ההצלחה הנפשית, ומשיבת נפש הוא כמאמר שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה.

ובכאן טעה גירונימו המעתיק לנוצרים שהעתיק תמימה בלתי בעלת מום, ועשה כן כדי שלא ייוחס לתורת משה שהיא שלמה כדי שיאמר שהיא חסרה ושתורת ישו השלימה אותה, וזה אינו, כי פירוש תמימה בהכרח שלמה, שהרי בפרה אדומה נאמר תמימה ואף על פי כן הוצרך לומר בה אשר אין בה מום, שיראה כי תמימה דבר אחד ואין בה מום דבר אחר, כבר פירשו רבותינו ז"ל כי תמימה רוצה לומר שלמה באדמימות, וזה יורה כי פירוש תמימה בכל מקום שלמה בתכלית השלמות שאפשר באותו המין, ואחר שתאר אותה בשהיא שלמה מצד הצורה באמרו תמימה, וזכר גם כן השלמות אשר מצד התכלית באמרו משיבת נפש, וזכר גם כן שהפועל הוא השם יתברך שהוא פועל שלם, ושהחומר הוא תורה, רוצה לומר הנהגה והישרה מה, נתבאר שהיא מסולקת מכל החסרונות ושהיא שלמה בכל מיני השלמיות, והנה נשלמה כונת הפרק הזה.

פרק כו

למה שהיתה התורה האלהית הנהגה והישרה מה למין האדם מושפעת מהשם יתברך, הנה היא תורה בהכרח על קשר ודבוק בין האלוה יתברך שהוא המצוה ובין האדם שהוא המצווה, ובעבור זה הוא מבואר כי מן הצד הזה בשמיעת איזה צווי מפי השם יורה בהכרח על מציאות הנבואה ותורה מן השמים ומציאות השם המצוה בדת והמשגיח, וכל שכן בשמיעת אנכי ולא יהיה לך שהם יורו בעצם על ג' העקרים הללו כמו שבארנו, אבל עם כל זה רצה השם יתברך להשמיע לישראל מפיו את עשרת הדברים, כדי שיורו על הדברים הכוללים שיחוייב האדם בהם מצד הקשר הזה אשר בין השם יתברך ובינו,

וזה אם מצד האדון המצוה ואם מצד העבד המצווה, ולזה באו בשני לוחות נבדלות להורות על ששני אלו הענינים נבדלים זה מזה, ובאו החמשה מהם שהם כנגד השם שהוא האדון בלוח אחת, והחמשה שהם כנגד האדם שהוא העבד בלוח אחר, להורות ששניהם הכרחיים בהגעת השלמות האנושי.

והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצות על זה הדרך, כי בלוח האחד היו החמשה דברות הראשונות שאדם מחוייב בעשיתן מצד קבלת אלהותו יתברך בזה הדרך, כי כמו מלך אחד שבנה מדינה והלך ולקח עבדים והוציאם לחרות והושיבם בתוכה, ואחר כך בא אליה לדבר עמהם כדי שיקבלו עליהם את עול מלכותו, כי מה שראוי שיודיעם תחלה הוא שהוא האדון אשר השגיח עליהם והוציאם לחרות מבית עבדים, וזהו דבור אנכי ה' אלהיך וגו', כלומר ראוי לכם שתקבלו עליכם את עול מלכותי כי אני הוא שהוצאתי אתכם לחרות. ואחר כן יצוה אותם שלא יתנו הממשלה לזולתו, וזהו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. וכן יצוה אותם שלא ימרדו להקים עליהם מלך אחר, וזהו לא תעשה לך פסל וכל תמונה. ואחר זה ראוי שיצוה אותם שינהגו בו מנהג כבוד ושלא ינהגו בו מנהג בזיון כמו להשבע בשמו לשקר, וזהו לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואחר זה ראוי שיקבע להם זכר ליום שבנה המדינה, ומתוך כך יזכרו שיש להם אדון שבנה המדינה, ויזכרו איך היתה ישיבתם בתוכה שהיו עבדים והוציאם לחרות. ובעבור זה צוה עליהם לשמור את יום השבת להורות על חדוש העולם ועל יציאת מצרים מעבדות לחרות.

וזהו שאמרו רבותינו ז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, כלומר כי השבת לא בא להורות על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדבור זכור, כי גם הפילוסוף יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחיש זה זולת כת אפיקורוס, אבל עקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון תמיד, וגם אחר בריאת העולם, כמו שנזכר זה בדבור שמור שנזכרה בו יציאת מצרים, שהוכר מתוכה שהשם יתברך עושה במציאות חפצו ורצונו, ולא בעת בריאת העולם בלבד, אבל גם אחר שנתחדש הוא משגיח ומשנה הטבע לעשות חפצו ורצונו בכל עת כמו שעשה ביציאת מצרים, להוציא מלב האומרים אין כל חדש תחת השמש. ועל כן אמרו כי זכור המורה על מציאות הפועל ושמור המורה על מציאות פועל ברצון תמיד על צד ההשגחה, שניהם בדבור אחד נאמרו, כלומר בדבור מצות השבת. כי הכונה בו להורות על מציאות פועל ברצון תמיד ומשגיח, לא על מציאות הפועל בלבד.

והבן זה כי הוא נפלא מאד בפירוש המאמר הזה שלא ראיתי לאחד מן המפרשים בו באור מספיק. כי יש מי שאומר כי בעבור שלשון זכור יורה על מצות עשה ושמור על מצות לא תעשה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, אמרו כי עשה ולא תעשה שניהם הכרחיים במצות שבת, מצות עשה להורות על חדוש העולם, ולא תעשה שהיא השביתה ממלאכה זכר כי השם יתברך הוציאם מעבדות לחרות, כי למה שהעבד אי אפשר לו לשבות ממלאכתו, הנה בשביתה ממלאכה הוא זכר ליציאת מצרים. ולפי דבריו של זה המפרש לא היה ראוי שיזכור הכתוב לא תעשה כל מלאכה בדבור זכור, ואחר שנזכר בו לא תעשה כל מלאכה מה צורך שיאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו.

ויש מי שכתב כי במנוחה בשלוח יש זכר ליציאת מצרים כי העבד אינו יכול לנוח, ואף אם תהיה המנוחה מעשרה לעשרה ימים יהיה בו זכר ליציאת מצרים, ואולם בהיות המנוחה משבעה לשבעה ימים יש בה זכר לחדוש העולם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, ועל זה אמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. ואין זה מתישב יפה, למה לא יהיה הכל זכר לחדוש העולם. ואם תאמר שבא לבאר שיש למצות שבת טעמים מתחלפים, אין צורך אל שיאמרו בדבור אחד, כי כמה מצות יש להם טעמים מתחלפים ולא אמרו עליהם שנאמרו בדבור אחד.

ואולם לפי מה שכתבנו צריך שיאמרו ב' הדברות בדבור אחד, האחד להורות על מציאות הפועל למציאות, והשני על היותו פועל ברצון ומשגיח תמיד, ואין אחד מהם מספיק זולת האחר, ועל כן היה יום שבת מורה על ב' אלו הכונות לפי שהם הכרחיות מצד האדון.

ולפי דעת רבותינו ז"ל עוד יש במצות השבת כונה אחרת, והוא שאמרו במסכת שבת הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, ולפי זה יוכללו במצות שבת שלשה עקרי הדת הכוללים מציאות הפועל וההשגחה ותורה מן השמים, ויהיה שבת גם כן זכר ליום שנגלה עליהם המלך במדינה ושקבלו עליהם את עול מלכותו, אבל בעבור כי הכונה הזאת אינה נכרת אלא פעם אחת בשנה לא נזכרה בתורה בפירוש, הרי שמצות השבת מחוייבת והכרחית מצד האדון באלו הג' בחינות שזכרנו.

ואחר כך אמר כבד את אביך ואת אמך, לפי שהוא מן הידוע שאין המלך שבנה המדינה נגלה בכל יום לאנשי המדינה ההיא, ואם יזכרו אנשי הדור ההוא שראו ביאת המלך אל המדינה את קבלת עול מלכותו ושהמלך בנה המדינה ושהוציאם מעבדות לחרות, הנה הבאים אחריהם שלא הרגישו בעבדות כלל ושלא ראו כניסת המלך במדינה, יבאו

למרוד ולחשוב שהמדינה היתה שלהם תמיד ושאין להם מושל עליהם, ואין דרך לצאת מן השטות הזה אלא בהיותם נכנעים אל האבות ומקבלים המוסר מהם, כי הם יודיעו את בניהם איך היו עבדים, ושאדון אחד הוציאם לחרות והוא שבנה המדינה והשכין אותם בתוכה, ולזה היה מן ההכרח כדי שלא תשתכח ממשלת המלך מעל המדינה והטובה שעשה עמהם שהוציאם מעבדות לחרות, שיכנעו הבנים בכל דור ודור אל האבות ויקבלו דברי מוסרם עליהם, ובעבור זה בא הדבור החמישי שהוא כבד את אביך ואת אמך להזהיר על הקבלה, רוצה לומר שימשך האדם לקבלת האבות, שזה עקר כולל לכל הדתות שלא יצוייר מציאותם אם לא יהיה האדם נשמע לקבלת האבות וחכמי הדת.

ואולם לא מנינו אותו בעקרים ולא בשרשים להיותו מצוה פרטית, אם מן האבות כבד את אביך ואת אמך, ואם מן החכמים לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ונשלמו בזה הדבור כל הדברים הכוללים ההכרחיים אל האדם בבחינת מה שבינו לבין השם יתברך, והם הדברים המתחייבים על העבד לעשות בבחינת האדון.

ואחר כן שב להזהיר על הדברים הכוללים שהם הכרחיים אל האנשים בבחינת חיותם והתקיימם במדינה כדי שישלם הקבוץ המדיני. והדבור הראשון מהם הוא שצריך שישמור את גוף חבירו, וזהו לא תרצח, ושישמור ממונו, וזהו לא תגנוב כפי פשט הכתוב, ושישמור הדבר שהוא כממוצע בין גופו וקנינו וזהו אשתו, כי היא מצד מה כאלו היא גופו ומצד מה כאלו היא קנינו, וזהו דבור לא תנאף. ואחר כן שב להזהיר ולומר שלא יספיק לאדם שיזהר מלהזיק את חבירו בפעל בגופו או בממונו או באשתו, כי גם צריך שיזהר שלא יזיקנו אפילו בדבור, וזהו לא תענה ברעך עד שקר, וגם לא במחשבה, וזהו לא תחמוד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך, ובזה נשלמו הדברים הכוללים ההכרחיים אל האדם בבחינת חיותו באשר הוא הכרחי להשתתף עם זולתו, כמו שכתבנו במאמר הראשון.

ולזה היו אלו העשרה בשתי לוחות, להורות שב' אלו הענינים עם היותם נבדלים זה מזה, הנה הם הכרחיים לשלמות האנושי, האחד בבחינת שלמות האדם מצד עצמו, והשני בבחינת היותו חלק מדינה. ולזה היו החמשה ראשונים בלוח אחד, להורות שהם גם כן כלל אחד מיוחד בפני עצמו. ובשני אלו הכללים נכללים כל המצות כשיעויין בהם, ועל דרך מה שאמרו רבותינו ז"ל בתורת כהנים ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה, ועל הדרך שבארנו בפרק כ"ד מהמאמר הראשון:

פרק כז

כלל גדול יהיה בידך בעשית המצות שהכל הולך אחר כונת הלב, כמו שאמרו רבותינו ז"ל רחמנא לבא בעי. ולפי זה יש מי שעושה מצות הרבה ואינן עולות לו כלום או בשעור שיספיקו להקנאת השלמות האנושי ולא לחלק ממנו שיהיה מורגש, ויש עושה מצוה אחת תספיק יותר ממצות הרבה כפי כונת העושה אותה לקנות הלק גדול מהשלמות. ואחר שהענין הולך אחר הכונה, יתבאר מזה גם כן שכל המצות שבתורה הן שיהיו מצות עשה או מצות לא תעשה הם דרך להקנאת השלמות האנושי או מדרגה מה ממנו בהיותן נעשות על הכונה הראויה, כי לא עשית המעשים הטובים בלבד תביא את האדם לחיי העולם הבא, אבל גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני יראת ה' יתן שלמות בנפש. וזה כי לפי מה שבא מפורש בתורה והלכת בדרכיו, נראה שההליכה בדרכי השם היא עקר העבודה שיעבוד בה האדם את השם, ונמצא המשורר מפרש שמי שהוא נמנע מעשות רע מפני יראת השם נקרא הולך בדרכי ה', אמר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה', כלומר אשריהם המון המאמינים הנקראים תמימי דרך שאינם מתחכמים על השם אבל הולכים בתמימות בתורת השם יתברך, ובאר שההולכים בתורת ה' הם השומרים מצותיו בכונת הלב, ולזה אמר אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו. וכדי שלא ידומה שאין נקרא הולך בדרכי ה' ולא נוצר עדותיו אלא השומר מצות עשה, כי מצות לא תעשה לא יצוייר שיתנו שלמות בנפש, לזה אמר אחר זה אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו, כלומר אף הנמנע מלעשות עולה בכונת הלב נקרא הולך בדרכי השם, וזהו שאמר בדרכיו הלכו. וכן אמרו רבותינו ז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה.

ואף על פי שזה דבר מתמיה, איך אפשר שיקנה האדם שום שלמות בהיותו יושב ובטל ובלתי עושה שום פעולה, והרי בפירוש אמרו רבותינו ז"ל מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו' סור מרע ועשה טוב, שמא תאמר אלך ואגרה בשינה תלמוד לומר ועשה טוב, שיראה שצריך לעשות המעשה הטוב בפעל כדי שיזכה לחיים נצחיים ולטוב הצפון ליראי השם, שעליו נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ועל הטוב ההוא אמר מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב.

והתשובה בזה היא שהאדם היושב ובטל בלי ספק אי אפשר שיקנה בזה שום שלמות, אבל אם בא לידו דבר עבירה ונמנע ולא עשאה מפני יראת השם, הנה הוא זוכה בזה לחיי העולם הבא כאלו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל מצות לא תעשה שבתורה שלמות בנפש, כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר לפי שהיה לו מה יאכל או שהיתה נפשו קצה

בו, איננו ראוי לקבל שכר בזה, אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר או שלא היה לו מה יאכל ונזדמן לפניו בשר חזיר ונמנע מלאכלו מפני יראת השם ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו אף על פי שהיה רעב ותאב אליו, הרי זה ודאי ראוי לקבול שכר. וזהו שאמר הכתוב על הדם, לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחריך כי תעשה הישר בעיני ה', וזהו שאמרו רבותינו ז"ל לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר חזיר אי אפשי ללבוש שעטנז אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, הרי שגלו שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה הוא שתזדמן העבירה לפניו וימנע מעשיתה לאהבת השם וליראתו ולא לשום סבה אחרת.

וזה הדרך אף על פי שיראה קל ההשגה אינו כן אבל הוא קשה מאד, שהרי דוד המלך שאמר על עצמו שמרה נפשי כי חסיד אני, כשנזדמן לו ענין בת שבע שלא היה לו מונע אחר אלא יראת השם בלבד, לא היה בו יכלת לכבוש את יצרו לאהבת ה', כי ההמנע מעשות העבירה בעבור יראת השם ואהבתו, הרי הוא כאלו עשה מצות עשה כתקנה על הכונה הראויה. ועל זה הדרך יתנו מצות לא תעשה שלמות בנפש בהיותן בלתי נעשות כמו שיתנו מצות עשה שלמות בנפש בעשיתן.

וזה דבר פירשוהו רבותינו ז"ל במסכת מכות, אמרו דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, שס"ה כנגד ימות החמה ורמ"ח כנגד אבריו של אדם וכו', הנה בארו בזה שהתורה כוונה בזה המספר להראות איך יצוייר שתהיה קנית השלמות במצות לא תעשה כמו במצות עשה עם היותם הפכים, כי עשה ולא תעשה בלי ספק הפכיים.

וזה כי בהיות מספר מצות עשה רמ"ח כנגד אבריו של אדם, היא הוראה כי כמו שהאברים להיותם דברים נמצאים בפעל יגיע בהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא בעל חי, כן המצות שהן מצות עשה יגיע מהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא אדם בהיותם נעשים בפעל לא על צד האמונה והידיעה בלבד, ומצות לא תעשה בהיותם שס"ה כמנין ימות החמה, יש בזה הוראה כי אלו המצות אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל הן נותנות שלמות לנפש האדם, כי כמו שהזמן הוא דבר בלתי נמצא בפעל, כי העבר אינו נמצא והעתיד לא יצא עדיין אל הפעל וההוה אינו אלא העתה הקושר בין העבר והעתיד, ואולם העתה עצמו אינו זמן על דרך האמת שיקבל חלוקה כמו שהוא מדרך הזמן שיקבל חלוקה להיותו מהכמה המתדבק, אבל יחס העתה אל הזמן יחס הנקודה אל הקו, ואם כן אין הזמן נמצא בפעל, ואף על פי כן הוא נותן שלמות המציאות לכל הדברים הנמצאים בזמן, כן מצות לא תעשה אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל, נותנות שלמות אל הנפש האנושי מצד היותן דברים בלתי

נמצאים, ולזה באו במספר שס"ה להורות כי כמו שהזמן בלתי נמצא כך אלה המצות ראוי שיהיו בלתי נמצאים בפעל, ובהיותם בלתי נמצאים בפעל יתנו השלמות הנפשי בהיות ההמנע מעשיתן על הכונה הראויה, כמו הזמן שבהיותו בלתי נמצא בפעל נותן השלמות לדברים הנמצאים:

פרק כח

ממה שבארנו בפרק העבר יתחייב שהשלמות האנושי לא יתכן שיושג אלא במצות עשה ומצות לא תעשה, וזה כי כמו ששום שלמות אנושי אי אפשר שיושג אלא באמצעות האברים הנמצאים בפעל ובאמצעות הזמן הבלתי נמצא בפעל, כן השלמות הנפשיי יושג במצות עשה ובמצות לא תעשה. ולזה היו הג' חלקים שהתורה נחלקת עליהם שהם דעות וחקים ומשפטים, כמו שבארנו בפרק כ"ד מזה המאמר, כל אחד מהם מקיף על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, כדי שיהיה בכל חלק מהם דרך להקנאת השלמות או חלק מהשלמות הנקנה אל האדם מצד מצות עשה ומצות לא תעשה.

וזה כי בדעות יש מצות עשה כאמונת מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף, ומצות לא תעשה שלא להעלות במחשבה שיש אלוה מבלעדי ה' ושלא לתור אחרי עבודה זרה וזולת זה. ובחקים כלבישת ציצית ואסורי מאכלות. ובמשפטים, בצדק תשפוט עמיתך, ביומו תתן שכרו, העניק תעניק לו, ולא תונו איש את עמיתו, לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, וזולת אלה הרבה.

והדבר מבואר כי החלק המדעי ראוי שיקנה השלמות הן מצות עשה שבו הן מצות לא תעשה, וכן החלק החקיי, והוא המקיף בדברים הנרצים אצל השם יתברך והבלתי נרצים, ראוי שיוקנה בו השלמות על הדרך שכתבנו למעלה. ואולם מה שצריך באור הוא איך יהיה השלמות הנפשיי נקנה בחלק הג' שהוא המקיף במשפטים, כי לא יצוייר שיתן שלמות בנפש שום חלק מחלקיו לא מצות עשה שבו ולא מצות לא תעשה, כי החלק ממצות עשה שבו, כמו לדון בנזקי השור והבור והאש, או החלק ממצות לא תעשה, כמו לא תגנבו ולא תעשוק את רעך ולא תגזול וזולתם, עם שהם משפטים ישרים לקיים הישוב המדיני, מה יזכה ילוד אשה בהם שתקנה נפשו שום שלמות אנושי על ידם, ואם בעבור שהם מבוא ודרך לתקון המדות שבזה הישרה לקנות השלמות האנושי בלבד לא זולת זה, יהיה אם כן השתדלות רוב חכמי ישראל ועסקם בתלמוד ובדיני השאלות התלמודיות דבר בלתי מועיל להקנאת השלמות ויהיה יגיעם לריק חלילה, עם שאין ראוי שיהיה חלק גדול כזה מהתורה בלתי נותן שום שלמות אלא מצד היותו תקון המדות ולא זולת זה.

והתר הספק הזה הוא על זה הדרך, כי בעשית כל מצוה ומצוה יש שתי בחינות, האחד מצד העשות מעשה המצוה והגיעה אל הפעל השלם, והשנית מצד כונת העושה אותה. והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה, שהרי אמרו רבותינו ז"ל במסכת נזיר גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ואמרו שם משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, הנה בארו בפירוש שהמצוה בלא כונה אינו עולה לשום מצוה.

וכן ענין הכונה לבדה בזולת מעשה אינו מועיל כלל, שאם היה זה מועיל היה ראוי שתעלה ידיעת המצוה ולמודה בכונה במקום עשיתה, ואינו, כי קריאת הפרשיות שבתפילין אינה עולה בעבור הנחתן. ועוד כי בפירוש אמרו בקדושין כשנחלקו אם התלמוד גדול או המעשה גדול, נמנו וגמרו שהתלמוד גדול, ופירשו הטעם לפי שהתלמוד מביא לידי מעשה, והוא מבואר שאחר שהתלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה שהמעשה שהוא התכלית הוא העקר.

כי כל שתי מלאכות שהאחת קודמת לאחרת קדימה טבעית, כמלאכת הרסן למלאכת הפרשות או כמלאכת האריגה למלאכת החייטות, שהמלאכה הקודמת היא פחותה במדרגה מן האחרת כי הקודמת כמשרתת לאחרת, כמו שמלאכת חציבת האבנים מן ההר היא פחותה במדרגה ממלאכת הבנאות אחר שהיא משרתת אליה, אף על פי שאי אפשר למלאכת הבנאות שתשלם בזולת חציבת האבנים, וכן המעשה אף על פי שאי אפשר שיגיע אלא עם התלמוד כי לא עם הארץ חסיד, מכל מקום אחר שהתלמוד אינו אלא כדי שיביא אל המעשה, הוא מבואר שהמעשה הוא העקר.

ואחר שבארנו שאין המעשה לבדו הוא העקר ולא הכונה לבדה, ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העקר בעשית המצות, כמו שהוא הענין בחלק המדעי עם החלק המעשי, כמו שבארנו בזה המאמר, וכן הוא הענין בעשית המצות, כי המעשה שתצטרף אליו הכונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש, כי הכונה נותנת שלמות אל המעשה, כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר. ולפי זה אומר כי החלק התוריי המקיף במשפטים ראוי שיתן שלמות בנפש יותר ממה שיתן החלק המשפטי המונח בנימוסים. וזה כי כשיעשה היושר או המשפט האיש הנימוסיי על איזו כונה שיהיה, יגיע ממנו התכלית המכוון שהוא תקון הקבוץ המדיני, וזהו שלמותו בלבד ואין בו תכלית אחר נוסף. אבל המשפטים התוריים עם שיש בעשיתם שלמות שעל ידם ישלם הישוב והקבוץ המדיני, הנה בהצטרף אל עשיתם הכונה גם כן יגיע מעשיתם שלמות אחר נוסף יותר

נכבד מן הראשון, כמו שהשנים והלשון והשפתים היו בבעלי חיים לצורך האכילה, ועם זה הם באדם לתכלית יותר נכבד מזה, שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם יתברך ולספר תהלותיו, וכן במשפטים התוריים יש בהם תכלית יותר נכבד מתקון הקבוץ המדיני אף על פי שיראה לכאורה שאינו כן. והתכלית ההוא הנה הוא שיתכוון בעשית אלו המשפטים מצד מה שצוה בהם השם יתברך, והכונה הזאת כשתצטרף אל המעשה תקנה ותתן שלמות בנפש העושה, אחר שעשית פעולתו זו אינה מצד שהיא תקון הקבוץ המדיני בלבד אבל מצד אהבת השם יתברך, רצוני לומר כדי להשלים מצותיו שצוה בהם. ונמצא לפי דרך זה כי עשית דבר אחד בעצמו, כאלו תאמר נתינת הצדקה או להלוות לעני בשעת דחקו או שימנע האדם מלהונות את חברו או מלגנוב ממונו, אם יעשה זה המתנהג על פי הנימוס לפי שאלו מדות טובות שישלם בהם הקבוץ המדיני, לא ימשך אליו שום שלמות פרטי בזה אלא השלמות הנמשך מצד תקון הישוב המדיני, וכשיעשה זה המתנהג על פי התורה מצד שצוה בהם השם יתברך וכדי להכנע אליו ולעשות רצונו ולהשלים מצותיו שצוה בהם, הנה יגיע לו מזה תכלית אחר פרטי יותר נכבד ויותר חשוב שזהו עבודת השם יתברך, שעל ידי הכונה הזאת המתחברת אל המעשה יושג השלמות הנפשיי, כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר.

וזהו שאמר הכתוב והיה מעשה הצדקה שלום וגו', כלומר עשית הצדקה יגרום שלום בקבוץ המדיני שלא יגזול העני את העשיר, אבל כונת נתינת הצדקה אם היא מצד שצוה בה השם יתברך שזהו הנקרא עבודת הצדקה, יגרום השקט ובטח עד עולם שזהו ההשארות הנפשי הנצחי. ועל זה אמרו גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, כי המצווה ועושה בעשית המצוה כתקנה יעשה שני דברים, האחד שיעשה הפעל הטוב או היושר באמת, והשני שהוא מכוין לעשות רצון אביו שבשמים, ומי שאינו מצווה ועושה יעשה הפעל הזה מצד שהוא יושר בלבד לא זולת זה. ועל זה הדרך יובן איך יקנה האדם השלמות וחיי העולם הבא על משפטי התורה על עשה ולא תעשה שבה כשיהיו נעשים לאהבת השם יתברך וליראתו ולהשלים מצותו שצוה בהן.

ויתבאר מזה שפעל עשית המצוה לבדו אינו מכוון להגיע אל השלמות האנושי מצד עצמו, אלא מצד ההוראה שיש בעשיתו המצוה על ההכנע אל השם יתברך לעשות רצונו ולאהבה אותו. והרי זה כמדליק את הנר, שאין הכונה בהדלקה פעל ההדלקה בעצמה, רוצה לומר כדי לכלות את השמן ולשרוף את הפתילה שהוא הפעל המגיע ממעשה ההדלקה, אבל כונת הדלקת הנר הוא בעבור האור הנמשך מן המעשה ההוא, וכן היא

כונת התורה להישיר את האדם בעבודת השם יתברך ולהאיר לפניו את הדרך ילך בה לעבוד עבודתו ואת המעשה אשר יעשה כדי שישיג אהבתו.
ולזה מה שדמה הכתוב המצוה לנר באמרו כי נר מצוה, והתורה אל האור באמרו ותורה אור, כאלו באר שהתורה מכוונת מצד עצמה כאור שהוא מכוון לעצמו, אבל המצוה אינה מכוונת מצד עצמה, והמעשה אשר בה כנר שאינו מכוון מצד עצמו אלא מצד האור הנמשך ממנו, וכן המצוה כוונת עשיתה מצד ההוראה הנמשכת מהמעשה ההוא שהיא העבודה אל השם יתברך, שהוא האור הנמשך ממנו, והוא שקרא תורה באמרו ותורה אור. ולכן בהעדר הכונה מפעל המצוה הרי הוא כאדם המהלך באישון לילה ואפלה שהוא נכשל בהכרח. ובעבור זה כנו רבותינו ז"ל העושה מצוה בזולת הכונה הראויה פושע, ואמרו כי העושה מצות הפסח שלא כהלכתו, רוצה לומר שלא על הכונה הראויה, עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, ואמר שלמה דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו, ועל הכונה הנקשרת במעשה כראוי אמרו כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם, ואמר שלמה ואורח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום, כלומר שאינו כבה לעולם:

פרק כט

וראוי שנחקור בכאן חקירה גדולת התועלת מאד, והוא אם התורה הזאת האלהית נותנת שלמות בכללה או בחלקיה. ונאמר שהדבר הזה נחלקו בו רבן שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בפרק חלק, אמרו שם לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק, אמר רבי שמעון בן לקיש למי שמשייר אפילו חק אחד מן התורה, אמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו דאמרית עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפילו חק אחד מן התורה.
והיה נראה שהוא ראוי שתהיה נותנת השלמות בכללה ולא בחלקיה כדברי רבי שמעון בן לקיש, לפי שאם היה חלק ממנה מספיק להקנות השלמות האנושי, למה יעמיס השם יתברך עלינו רבוי המצות והאזהרות, כי מה שאפשר שיושג בפעל אחד יראה שיהיה פעל בטל שיעשה בהשגתו פעולות רבות, כי מי שיוכל לרפאות חולי אחד בסם אחד פשוט קל ההשגה, שיעשה הרכבה רבת הסמים קשי ההשגה היא פעולת שוא בלי ספק, כמאמר החכם לשוא יעשה בפעולות רבות מה שאפשר לעשות בפעולה אחת, ולזה יראה שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות להקנאת השלמות האנושי, שאם לא כן לא היה השם יתברך מצוה אותנו בהם.
אבל שנאמר שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות בהקנאת השלמות האנושי דבר זר וקשה מאד, שאם הדבר כן אי אפשר לשום אדם שיקנה השלמות ההוא,

לפי שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואם יחסר לו אחת מן המצות לפי זה הדעת אי אפשר לו לקנות השלמות האנושי, ויהיה אם כן התורה שנתנה לישראל דרך חסד להביאם כולם לחיי העולם הבא היא בעצמה המונעת אותם משיזכו לנועם ההוא, וזה הפך מה שכוון ממנה, כי אין צריך לומר שלא ישיגוהו כלם, שאפילו יחיד בדור לא יוכל להקיף על כלל הדעות שבאו בתורה ולא לעשות כל החקים ולא לקיים כל המשפטים שבאו בה, ויהיו כלל ישראל לפי זה יורדין לבאר שחת, חלילה לאל מרשע ושדי מעול, עם שהמקובל באומה הוא הפך כל זה, שהרי אמרו במשנה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו.

ודרך הבנת זה הענין הוא, כי כמו שנמצא בדברים הטבעיים דברים הרבה ימצאו על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח, כמו כפילת החושים וזולתם שהיה אפשר המצא והתקיים הבעלי חיים בזולת ההכפל ההוא, ואולם נמצאו בבעלי חיים על צד היותר טוב, כן השם יתברך להיותו חפץ להביא את האדם אל השלמות האנושי וראה כמה מונעים יש לו שהם מטרידים מהשגת השלמות ההוא, חתר דרך בשישיגהו, וזה בשהרבה לו דרכים ואופנים אינם הכרחיים כלם להשגת השלמות ואמנם נמצאו על צד היותר טוב, כדי שיושג השלמות האנושי או חלק ממנו על יד כל אחד מהם, כדי שלא ימלט שום אחד מישראל בפרט או מן האנשים בכלל שלא ישיג השלמות ההוא אם ישתדל להשיגו באחת מן הדרכים ההם.

וזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, הנה בארו שלכך נצטוו ישראל רוב המצות כדי לצדקם ולזכותם. והוא מבואר שאם היו כלם הכרחיים לקנית השלמות לא היה זה זכות אלא חובה, ולזה הוא שאמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו דאמרת עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפילו חק אחד מן התורה.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה, וזה לשונו על אותה משנה. מעיקרי האמונה בתורה כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצות כסדר וכהוגן ולא ישתף עמה דבר מכוונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא, ועל זה אמר כי בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן על מתכונתה ושלמותה, בעשותו אותה מצוה תחיה נפשו באותו מעשה, וממה שיורה על העקר הזה רבי חנינא בן תרדיון ששאל את רבי יוסי בן קסמא מה אני לחיי העולם הבא, והשיב כלום בא מעשה לידך, כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן,

והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות בכל מה שאפשר וזכה בה לחיי העולם הבא, עד כאן לשונו שם.

ונתבאר לפי זה מה שאמרנו כי מצוה אחת בלבד תספיק לתת השלמות האנושי, ואולם מה שנמצאו בתורה מצות רבות לא היה זה על צד ההכרח, ואבל על צד היותר טוב, כדי שלא ימלט אדם מישראל שלא יזכה לעולם הבא על יד אחת מהן אי זו מהן שתהיה. ותא חזי מאן גברא רבה מסהיד עלה הרמב"ם ז"ל, שאמר כי דעת רבותינו ז"ל הוא כי רבוי המצות לא היה להעמיס עלינו משא כבד אשר לא נוכל שאתו, אבל היה חסד מהשם יתברך לזכות את ישראל ולהצדיקם, כי הגדיל את התורה והרבה מצותיה כדי שיהיו להם דרכים מתחלפים כדי שיקנו על ידם השלמות האנושי, ואף על פי שהם לא ישערו בזה, כי להיותם עם בזוז ושסוי יחשבו שיהיה רבוי המצות להעמיס על העם משא כבד, וזהו שסמך אל פסוק ה' חפץ למען צדקו וגו' והוא עם בזוז ושסוי וגו', רוצה לומר כי יחשבו כי לפי שאין מצוה אחת בלבד מספקת אל שתדבק בהם השגחה האלהית בכל פרטי מעשיהם להצילם מצרתם, יאמרו כי בעבור זה לא תספיק להקנות שום שלמות לנפש, ואין הדבר כן, כי אפילו מצוה אחת עשויה כהלכתה כמו שבארנו תספיק אל שיקנה האדם בה חיי העולם הבא, ובעבור זה אמרו רבותינו ז"ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כי אי אפשר שלא יעשה כל אחד מהם מצוה ממצות התורה שעל ידה יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא. ואולם כפי רבוי המצות שיעשה כן תגדל מדרגתו שם, ולזה היה משה כוסף ותאב להכנס לארץ כדי שעל ידי קיום המצות התלויות בארץ יזכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעולם הבא.

ופעמים יגיע רבוי המצות המקויימות על יד איש אחד אל שיהיה במדרגה שיושגח בעולם הזה בכל פרטי ענייניו, כרבי חנינא בן דוסא וזולתו מן החסידים, וכבר אפשר שימצא רבוי המצות או כללותם באישים מתחלפים ויהיה כלל האישים ההם מושגח יותר מן האיש האחד, וזה כי הכלל ההוא ישוב במדרגת האיש האחד שימצאו בו רבוי המצות, וזאת היא סבה שיהיה הכלל לעולם יותר מושגח מהפרט להמצא בכלל רבוי המצות או כלל מצות התורה יותר ממה שימצאו באיש האחד, ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפלתם ומושגחים ומנוצלים מהמקרים יותר מהפרט.

וזה אמנם יהיה בהצלחת העולם הזה, אבל בעולם הבא מדרגת כל אחד ואחד לפי מעשיו ורוב המצות שיעשה. וגדולה מזו נמצא לרבותינו ז"ל במקומות הרבה, שאפילו בעשית פעל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה, אם יכוין העושה בעשיתו לשם שמים ולכבוד השם יתברך או כבוד תורתו יזכה בה לחיי העולם הבא, כלומר למדרגה מה ממדרגות העולם

הבא. ואמרו בכתובות על ההוא כובס דהוה בשבבותיה דרבי וסליק לאגרא ונפל ומית, שיצאת בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן לחיי העולם הבא, שיראה מזה שאפילו מי שנצטער על שלא כבד החכם במותו ומת מתוך הצער ההוא, בכוונה ההיא זוכה לחיי העולם הבא אחר שצערו ומיתתו היתה לשם שמים.

וכן במסכת עבודה זרה אמרו על השוטר שהיה ממונה להמית את רבי חנינא בן תרדיון, כי לפי שקרב מיתתו כדי שלא יצטער רבי חנינא ביותר, שהיה מזומן לחיי העולם הבא.

וכן במסכת תענית בפרק סדר תעניות בתרא מביא הרבה מעשים מאנשים שאמר אליהו עליהם שהיו מזומנים לחיי העולם הבא, ואף על פי שלא היו עושים מעשים שיהיו מצוה או אזהרה אלא פעולות טובות, כמו שומר בית הסוהר שהיה מפריש הנשים מהאנשים כדי שלא יבואו לידי הרגל עבירה, וזולת זה שם הרבה.

וכבר בארו רבותינו ז"ל כלל הפעולות הטובות המביאות האדם להשגת חיי העולם הבא מזולת המצות המפורשות בתורה, אמרו והלכת בדרכיו, מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון מה הוא גומל חסדים אף אתה גומל חסדים מה הוא קובר מתים אף אתה קובר מתים וכו', וכלל הדברים הוא כי כל פעולה שיעשה העושה אותה לשם שמים זוכה בה לחיי העולם הבא, ואף אם הפעל ההוא יחשב בו שהוא רע, אמרו רבותינו ז"ל בכל דרכיך דעהו ואפילו לדבר עבירה, ואמרו עוד גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והבן זה העקר ודעהו כי הוא הכרחי לתורת משה, שאם לא כן לא יהיו כלל ישראל זוכים לחיי העולם הבא על ידי התורה אלא אחד מעיר או יחיד בדור, ותהיה החבה יתרה שחבב הקדוש ברוך הוא את ישראל לתת להם התורה, כמו שאמרו חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וכו', לנקמה מהם שלא יוכלו לקיים את כלה ויהיו נענשים על כך.

אלא שהאמת הוא כמו שאמרנו שזה עקר פרטי לתורת משה שאליו כוונו רבותינו ז"ל באמרם כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כלומר שכלם ישיגו מדרגה מה ממדרגות העולם הבא. ואף על פי שיש מן החכמים חולקים על זה ואומרים כי צריך רבוי גדול מן המצות כדי שיזכה האדם לחיי העולם הבא, אין הדבר כן אלא כי לפי רבוי המצות תגדל מדרגתו בו כמו שאמרנו, ואבל במצוה אחת בלבד ישיג מדרגה מה ממנו. ומה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת מכות דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני וכו' בא דוד והעמידן על י"א וכו' בא ישעיה והעמידן על שש וכו', שיראה מזה שצריך כל המצות כדי לקנות השלמות אלא שדוד העמידן על י"א וישעיה על שש וכן השאר, עוד תדע פירוש המאמר הזה בפרק הבא אחר זה בעזרת השם:

פרק ל

המדרגות שיושגו על ידי המצות הן מתחלפות מפנים רבים. ראשונה מצד התחלף המצות, כי יש מצוה שהמדרגה שתושג על ידה היא יותר גדולה מהמדרגה שתושג על יד אחרת אף על פי שיהיו שוות בכוונת עשיתן, וזה נלמוד ממה שאמרו הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, שיראה מזה שיש חלוף במתן שכר מצות לקצתן על קצת, ונלמוד מזה גם כן שהדרך שאמרנו בפרק הקודם לזה הוא אמתי ונכון, שאין קניית השלמות תלוי בעשית המצות כלם, שאם כן מה זה שאומר הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, אפילו יהיה השכר נודע ראוי שיזהר בכלן כדי שיקבל השכר, אלא יש מכאן ראיה שעל כל אחת ואחת יש מדרגה מיוחדת לשכר ושאין שכרן שוה, ושאין עשית כל המצות הכרחי לקבול השכר המיועד בעולם הבא.

ושנית מצד התחלף הכונות, כי אין ספק שאף אם יהיו המצות שוות במספר או תהיה המצוה האחת בעינה, תתחלף מדרגת שכרה כפי התחלף הכונות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, וכבר בארנו זה למעלה.

שלישית כי אף אם יסכימו הכונות ומספר המצות יתחלפו המדרגות מצד התחלף רבוי הפעולות ומעוטן, כי אין ספק שהתמדת עשית פעל אחד בעצמו יקנה מדרגה יותר גדולה מעשית הפעל ההוא פעם אחת, והמשל בזה שני אנשים שוים בחכמה ובעשר ובכל דבר, והאחד נתן אלף זוז לצדקה בפעם אחת בכוונה ראויה, והשני נתן אלף זוז באלף פעמים זוז אחד בכל פעם, כי אף אם הצדקה שוה בכמות תהיה מדרגת השני בלי ספק יותר גדולה ממדרגת הראשון, כי קיום צווים רבים בפעל האחד בעצמו ורבוי הכונות הטובות אשר בפעולות ההן יותר טוב מקיום צווי אחד בכונה אחת טובה, וכן מי שיכבד את אביו בשנתן לו בפעם אחת אלף זוז והאחר באלף פעמים, תתחלפנה המדרגות בלי ספק כפי רבוי הפעולות שבאו בעשית המצוה ההיא.

רביעית תתחלפנה המדרגות כפי רבוי המצות שיעשה האחד על מספר המצות שיעשה האחר, כי קיום מצות רבות יתן ראיות למדרגה יותר גדולה בלי ספק להתחבר בזה רבוי מצות ורבוי פעולות, ויקרה מצד חלוף המדרגות הללו כי כבר ימצא אדם שיהיו בידו מצות רבות יותר מאיש אחר, ואף על פי כן לפי שלא נעשו המצות ההן על הכונה הראויה לא יספיקו לתת לו אלא מדרגה קטנה ממדרגות העולם הבא, ואולי שלא יספיק

לקנות על ידם שום מדרגה ממדרגות העולם הבא, ולפי שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה ינתן לו בעולם הזה שכר המצוה או המצות שעשה שלא בכונה. וימצא גם כן אדם שיעשה כל ימיו רבוי עבירות ובסוף ימיו יעשה מצוה אחת או פעל אחד בכונה ראויה וימות מתוך אותה כונה, שתספיק אותה כונה לתת לו מדרגה מה ממדרגות העולם הבא, כמו שהוכחנו בפרק שלפני זה מההוא שוטר ששקד במיתת רבי חנינא בן תרדיון. ופעמים ימצא איש תספיק מדרגתו מצד רבוי עשית מצות והכונות הראויות אל שיהיה מושגח בעולם הזה ומוצל מכל הפגעים כרוב חסידי ישראל עד שישתנה הטבע כפי רצונם, כמו שהיה זה ברבי חנינא בן דוסא ובנחום איש גם זו ורבי פנחס בן יאיר ודומיהם, ופעמים ימצא איש אחד מצד רבוי המצות והכונות הראויות וההשגה שישיג באל יתברך, שיגיע בעולם הזה למדרגת ישעיהו ואלישע ודומיהן, וזו מדרגה שאין למעלה ממנה שהיא מדרגת גדולי הנביאים שהיו אחרי משה.

מעתה מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות דרש רבי שמלאי תריי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, בא דוד והעמידן על י"א שנאמר ה' מי יגור באהלך וכו' הולך תמים ופועל צדק, בא ישעיה והעמידן על שש שנאמר הולך צדקות ודובר מישרים וגו', בא מיכה והעמידן על ג' שנאמר ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך, בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה וכו', אין הכונה לומר כי בעשית י"א מצות או שש או ג' יקנה מן השלמות האנושי המדרגה שתושג מצד כל מצות התורה, או שבהן יקנה מדרגה מה מהשלמות ולא בפחות, אלא שכל אחד מן הנביאים היה מתכוין לעשות כללים כוללים מצות רבות מהתורה ומדות טובות כדרך שבני אדם עושים, כדי שעל ידם ישיג האדם מדרגה גדולה מהשלמות, כי למה שיקשה על כל אדם להעמיס על עצמו תריי"ג מצות, וגם יקשה עליו לעשות מצוה כתקנה מכל הצדדים על הדרך שבארנו למעלה בזה המאמר, היתה כונת כל הנביאים לעשות כללים שעל ידם תושג מדרגה גדולה מהשלמות קרובה למדרגה המושגת על כלל המצות, אף על פי שאי אפשר שתעלה למדרגה גדולה כמוה.

ומנה דוד י"א דברים שהם כללים למדות הטובות יותר ממה שהם כללים לדעות האמתיות ולא למצות, שהרי דובר אמת בלבבו וחרפה לא נשא על קרובו ונבזה בעיניו נמאס אין אחת מהן מצוה ממצות התורה, ואבל כונת דוד היתה לעשות כללים שיכללו מצות רבות ומדות טובות, על ידם יקנה האדם מדרגה גדולה מן השלמות האנושי, כי הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו ולא רגל על לשונו ולא עשה לרעהו רעה וגו' מזהיר שלא יחטא אדם במחשבה ולא בדבור ולא במעשה ושיתקן מדותיו במדות

הטובות הנמשכות מאלו הכללים, במחשבה ודובר אמת בלבבו, בדבור לא רגל על לשונו, ובמעשה לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו, רוצה לומר שהיה מקנא על חרפת קרובו כמו שהיה מקנא על עצמו, ואף על פי שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות התורה אלא תקון המרות, והזכיר עמהן קצת מצות פרטיות שהיו נכשלים בהם בני דורו או שאדם נכשל בהם בקלות וחושב שאינן עבירות, כמו שחד על נקי לא לקח, שפירושו לא לקח שחד אפילו על מי שהוא נקי לזכותו בדין, שזה דבר יחשוב לוקחו שאינו חוטא, וכן בשאר.

והראיה על זה הפירוש שנמצא דוד עצמו אומר במזמור להי הארץ ומלואה, מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, ולא מנה אלא ג' תנאים שהם נקי כפים ובר לבב ואשר לא נשא לשוא נפשי. ויש לתמוה למה לא מנה הי"א שנזכרו במזמור ה' מי מי יגור באהלך. אלא שבמזמור להי הארץ ומלואה כולל כל המצות והמדות הטובות בג' דברים בלבד, במעשה ובמחשבה ובדבור, במעשה נקי כפים, במחשבה ובר לבב, ובדבור אשר לא נשא לשוא נפשי, רוצה לומר שלא נשבע שבועה לשוא אפילו בחיי דוד שלא היה יודע הנסתרות, וזהו לשון נפשי שהוא כנוי אל דוד לפי המסרת. או יהיה כנוי נפשו כפי הכתיב שב אל השם, כמו שש הנה שנא ה' ושבע תועבת נפשו. או יהיה כנוי נפשו שב אל האדם שאמר עליו מי יעלה בהר ה', וירצה לומר שהכח השכלי אשר בו לא נתן בו לשוא, כלומר שלא נשאו בחנם כי הוא השלים נפשו כפי מה שבכח האדם להשלימה, והזכיר ולא נשבע למרמה, כי אפשר שלא נשבע לשקר אלא באמת כמעשה דקניא דרבא, ואף על פי כן אמר שאין ראוי לעשות כן אחר שהוא נשבע במרמה.

ובאלו הג' כללים נכללים כל המצות שהזכיר במזמור ה' מי יגור באהלך, אלא ששם פרט יותר דברים שאינם נכללים באלו והם דברים תלויים במדות, לפי שראה בני דורו נכשלים בהם או שאדם נכשל בהם בקלות לפי שחושב שאין רע בעשיתן כמו לבזות את החכמים, על כן אמר ואת יראי ה' יכבד, וכן וחרפה לא נשא על קרובו.

ועל זה הדרך בעצמו הוא מה שאמרו בא ישעיה והעמידן על שש, כי ישעיה עשה ששה כללים למצות, והם שלא יחטא האדם בפעל אבל יפעל הפעולות הטובות וזהו הולך צדקות, ושלא יחטא בדבור וזהו דובר מישרים, ושלא יחטא במחשבה וזהו מואס בבצע מעשקות, שהמיאוס הוא הפך החמדה שהיא בלב, ואחר כך אמר שלא יספיק שלא יחטא באחת מכל אלו אלא שאף הוא נזהר שלא להחזיק יד עוברי עבירה, וזהו נוער כפיו מתמוך בשחד, כי לא די שלא יקח שוחד אלא שנוער כפיו מלתמוך ידי הלוקח שוחד, ולא די שלא יחזיק יד עוברי עבירה אלא שאף הוא מתרחק מראות ברע או מלשמוע

המעשה הרע, וזהו אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע. ואמר אחר כך הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו, כלומר כי לאיש כזה ראוי להאמין שישמור מבצר האמונה, כי לחמו נתן מימיו נאמנים, כי לא ייירא מדבר רע כי ברעב יפדנו השם ממות ובמלחמה מיד חרב. או אפשר כי הוא מרומים ישכון ירמוז אל השכר הנפשיי שבעולם העליון.

וכן על זה הדרך הוא מה שאמרו בא מיכה והעמידן על ג', ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך, כי אלו הם ג' כללים כוללים כל מצות שבתורה או רובן, כי אם עשות משפט יכלול כל הדינים שבין אדם לחבירו, ואהבת חסד יכלול כל מיני גמילות חסדים, והצנע לכת עם אלהיך יכלול כל הדברים שבין אדם למקום והם הדעות האמתיות, ואמר בהם לשון והצנע לרמוז למה שכתבנו במאמר השני כי התארים האלהיים הם השוללים שהם תארים בהצנע, כי אין אדם רשאי לשלח לשונו ולחייב אליו יתברך העולה על רוחו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל סמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה, וזהו לשון והצנע לכת עם אלהיך.

וכן מה שאמרו בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה, הכוונה בו כי בעבור שחבקוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים, אמר בסוף דבריו הכלל הזה כי הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדברי הנביאים ולהבטחות השם יתברך שהבטיח לעשות דין ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים, בשמירת הכלל הזה יחיה ולא יחוש לכל המקרים המתחדשים עליו ויסבול הכל בסבר פנים יפות, ובזה יזכה לחיי העולם הבא.

וכן דרך החכמים לעשות כללים למצות התורה, וכבר אמרו על אחד מן החכמים האחרונים שבא אליו לסטיס מזויין ובעל עבירות ואמר לו, אני רוצה לשוב בתשובה ולשמור מצות השם יתברך אלא שאיני יכול להעמיס על עצמי רבוי המצות שבתורה כי לא אוכל שאת המשא ההוא, ואמר לו החכם תקבל עליך דבר אחד בלבד לשמרו כראוי, ואמר לו הן, אמר לו החכם אם כן קבל עליך לומר האמת, וקבל עליו והלך לדרכו, לימים היה הולך אותו הליסטיס ללסטס איש אחד ולהרגו, ופגע בו איש אחד אמר לו היכן אתה הולך, ונזכר אותו הליסטיס מה שקבל עליו לומר אמת וספר לאיש ההוא להיכן היה הולך, וכן פגע בו איש אחר ושאל לו להיכן היה הולך וספר לו, מיד הרהר אותו הליסטיס בלבו אלו השנים יהיו עלי עדים ויהרגוני, וכן אירע לו פעמים רבות בכל מה שהיה רוצה לעשות עד שנמנע בעבור זה ממעשיו הרעים, הנה מבואר כי על זה הדרך

יתכן כי בשמירת כלל אחד או ב' כללים או יותר ישמור האדם רוב מצות התורה או חלק גדול ממנה שעל ידו יזכה למעלת חיי עולם הבא או למדרגה גדולה ממנו:

פרק לא

התכלית המושג אל הנפש בהיותה בגוף מצד קיום מצות התורה אינו אלא שתקבע בנפש תכונת יראת השם יתברך, וכשיהיה בה התאר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא תתעלה הנפש ותוכן להשיג החיים הנצחיים שהוא הטוב הצפון לצדיקים והיא הצלחת הנפש, אמר הכתוב מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ויתבאר זה מצד מה שנמצא הכתוב מיעד הפלגת העונש על ישראל ועל זרעם אם לא תגיע בנפשם תכונת היראה הזאת מצד מצות התורה, אמר הכתוב אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך והפלא ה' את מכותך ואת מכות זרעך וגו'.

ואם תשאל ותאמר איך אפשר שתביא היראה את האדם אל המדרגה הגדולה הזאת שהיא השגת החיים הנצחיים, והלא יותר ראוי שיביא אותו אל זה השגת המושכלות, כבר באר זה שלמה בספר קהלת ואמר שהיראה היא סבת ההשארות ולא דבר אחר זולתה, ושזה דבר תלוי בחכמת השם יתברך שגזר להיות כך ושאין ראוי לשאול טעם בזה. וזה כי כשהתחיל לחקור אם אפשר שיהיה בכאן דבר נותן ההשארות הנצחי והוא מה שאמר מה יתרון העושה באשר הוא עמל, אמר אחר כך ראיתי את הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו, כלומר ראיתי המעשים שנתן אלהים לבני האדם להשתדל בהם, רוצה לומר הפעולות והמלאכות, כי כולם יפים בעתם, רוצה לומר לפי שעתם כדי שלא ישבתו המלאכות והידיעות, ואמר גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה מראש ועד סוף, רצה לומר כי מה שנתן בלבם תשוקה לדעת את העולם שהיא חכמת הנמצאות, ואף על פי שהוא דבר שאי אפשר שיושג כי אי אפשר לאדם שישיג את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף, עם כל זה אותה תשוקה שנתן להם גם היא יפה בעתה כדי שלא תשבות המלאכה ההיא, לא מצד שבה יושגו החיים הנצחיים כמו שיחשבו האנשים, אחר שלפעמים יהיה מה שישיגהו זולת האמת בעצמו, כמו שבארנו בפרק ג' מזה המאמר, ועל כן אמר אחר זה ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו, כלומר כי בכל אלו ההשתדליות האנושיים אשר הידיעה מכללם אין טוב אחר בהם כי אם לשמוח, כי כל אדם ישמח כשישתדל במלאכה מה מרצונו וישיג כונתו בה לפי דעתו, וגם מועיל לעשות טוב בחייו, כי הפילוסופיא תזהיר את האדם על עשית הטוב המועיל בהנהגה בעוד האדם בחיים אבל לא תועיל לזולת זה,

ואם כן כבר אפשר שנאמר כי גם כל האדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו כי גם זו מתת אלהים היא, כמו הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו, ואין בכל זה דבר שיביא להשארות הנצחי.

ואמר אחר זה ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלהים עשה שייראו מלפניו, יאמר כי כל מה שיעשה האלהים בזולת אמצעות הטבע אשר מצד ההויה וההפסד, כאלו תאמר השמים וכל צבאם, הוא יהיה לעולם כי נראה אותם קיימים באיש, כמאמר דוד ויעמידם לעד לעולם, והאלהים עשה כדי לתת קיום באיש אל הנפש המשכלת שהיא מעשה ידיו, כמו שאמר הכתוב ויפח באפיו נשמת חיים, שייראו מלפניו, שיראה מזה שהיראה כאלו היא השווי האמתי שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, שזהו גדר השווי האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון, כי התוספת והחסרון יוציאו הדבר משויו ויפסידוהו, והאלהים עשה היראה מלפניו, כלומר סדר התורה והמצות שהם השווי האמתי שהיראה נמשכת מהם כדי לתת קיום אל הנפש, אם כן בהכרח שיתקיים תמיד כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם. או נאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו כלומר סדר שייראו מלפניו, אם כן היראה הזאת כאלו היא השווי האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון שאי אפשר שיפסד, ולזה יהיה ראוי להשיג על ידו התכלית האנושי.

ואחר שכך גזרה חכמתו אין להתחכם ולומר איך תהיה היראה מגעת האדם אל השלמות האנושי, לפי שהיא כמו השווי האמתי שלא ידומה עליו תוספת ולא חסרון להשגת התכלית ההוא שהוא הקיום וההשארות. ולזה יהיה מה שנאמר בתורה את ה' אלהיך תירא, אף על פי שהיא מצוה פרטית הנה היא כלל כולל כל מצות התורה או מצות רבות ממנה, לפי שהיראה היא התכונה הנקנית באמצעות מצות התורה, והיא התכונה היותר משובחת שישיג האדם ולא תושג כי אם אחר עמל והשתדלות גדול, שהרי אברהם אבינו לא נאמר עליו ירא אלהים עד סוף נסיונותיו, שאמר הכתוב עליו כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, כלומר וכבר הגעת אל התכונה המשובחת שאפשר שישיג האדם בעולם הזה כדי שיזכה בה לחיי העולם הבא. ובעבור זה תזהיר התורה במקומות רבים על התכונה הזאת, אמרה ויראת מאלהיך אני ה', את ה' אלהיך תירא, לפי שהתכונה הזאת קשת ההשגה מאד ועם כל זה תושג בשמירת מצות התורה.

ובעבור זה אמר הכתוב ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את מצות ה' אלהיך וגו'. וביאורו על זה הדרך, כי משה היה אומר לישראל גודל

הפלגת חסדי ה', כי מן הדין היה ראוי אל האדם ליראה את השם יתברך וללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבדו בכל לב ובכל נפש כדי שישיג שלמותו הנפשיי, ולפי שזה ענין קשה מאד שיגיע האדם אל המדרגה הראויה מן היראה והאהבה והעבודה בכל לב ובכל נפש, הקל עליו השם יתברך כי תחת כל זה צוהו לשמור חקות השם ומצותיו בלבד, ובזה תושג התכונה המגעת לו מצד העבודה בכל לב ובכל נפש, ויהיה פירוש הפסוק כן, ועתה ישראל הסתכל גודל הפלגת חסדי ה' מה הוא שואל מעמך, כי אינו שואל מעמך כי אם תחת יראת השם יתברך ותחת לכת בדרכיו ולאהבה אותו ותחת עבודתו בכל לבבך ובכל נפשך שהיית מחוייב לעשות, אינו שואל כי אם לשמור מצות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך, כלומר וכל זה לטוב לך, כי באמצעות שמירת מצות התורה יושג התכלית האנושי שהיה ראוי שישיגהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג באמצעות היראה והאהבה והעבודה אל השם יתברך בכל לבו ובכל נפשו.

והבן זה הפירוש בזה הפסוק כי הוא מופלג מאד, תוסר בו הקושיא שהקשו עליו כשאמרו אטו יראה מלתא זוטרתי היא, ותרצו אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא, ואין תירוץ זה מספיק, כי יש לבעל הדין לחלוק ולומר שאין ראוי שיאמר העשיר המופלג לעני שאין לו כלום מה אני שואל מעמך כי אם אלף זהובים, לפי שאלף זהובים לעני דבר גדול הוא וקשה ההשגה, ואין העשיר מדבר בזה נכונה. ולפי דרכנו מתפרש יפה, כי אין השם יתברך מבקש דבר שהוא קשה ההשגה אלא קיום מצות התורה, כי תכונת היראה שעל ידה יושג השלמות האנושי תמשך אל קיום מצות התורה.

וכן באר דוד עליו השלום ואמר ראשית חכמה יראת ה', רצה לומר כי מבחר ועיקר החכמה היא להשיג יראת ה', כי ראשית כמו וראשית שמנים ימשחו, ובארו רבותינו ז"ל ואמרו ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם וכו', לומר כי מעשה המצות מביא אל התכלית המושג מצד ההשכלה שהכל מודים עליו שהוא עקר תכלית האדם. וכן נמצא איוב אומר הן יראת ה' היא חכמה, כלומר תכלית החכמה להשיג יראת ה'. ולהיות התכונה הזאת תכלית כל התכונות הנקנות מהתורה באמצעות עשית המצות, ראוי שנאריך בה לפרש ענינה בפרק הבא אחר זה:

פרק לב

ענין היראה בכל דבר הוא הסוג הנפש אחור והתקבץ כחותיה אליה כשתשער איזה דבר מחרידה, וזה על שני פנים, אם שתשער איזה דבר מזיק ותחרד ממנו מיראת ההיזק שתשער שאפשר שיגיע ממנו, ואם שתשער איזה דבר גדול ורם ונשא וגבה מאד ותחרד

ממנו כשתתבונן דלות ושפלות ערכה בערך אל הדבר הגדול ההוא, אף אם לא תשער שיגיעה נזק מן הדבר ההוא ולא תירא ממנו.
וכשאדם מקיים המצות בעבור היראה שהיא על הדרך הראשון, כלומר מיראת העונש או מאהבת השכר, יקרא בלשון רבותינו ז"ל עובד שלא לשמה, אמרו רבותינו ז"ל במסכת סוטה פרק נוטל שבעה פרושין הם וכו', כלומר שהן שלא לשמה, ומנו בכללם פרוש מאהבה פרוש מיראה, ואמרי ליה רבנן לתנא לא תתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ופירש רש"י ז"ל מאהבה ומיראה מאהבת שכר ומיראת עונש, הרי מבואר שהעוסק בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש נקרא עוסק בתורה שלא לשמה.
ואולם המקיים המצות ליראת השם ואהבתו והיותו נכנע למצותיו, הוא שקראוהו רבותינו ז"ל עוסק בתורה לשמה, רוצה לומר שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות השם ומעלתו, ובעבור זה הוא נכנע לעשות רצונו שהוא היראה על הדרך השני שאמרנו. והיא היראה האמתית שנשתבח בה אברהם אבינו עליו השלום שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה. כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהשם יתברך משקיף על נסתרו ועל נגלהו, ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגודל רוממות השם ומעלתו, יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני שר נכבד זקן ונשוא פנים וחכם חרשים מוסכם בשלמות החכמה והמדות והמעלה, כי אף על פי שישער האדם שלא יגיענו נזק בעברו על מצותו, הנה הוא בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו.
וזה המין מן היראה שהיא היראה המשובחת היא אשר טבע השכל יכסוף אליה, לפי שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בטבעו ודומה לו, וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיד ולעבוד עבודתו בלב שלם ובנפש חפצה מבלי תקות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק לעשות להשלים רצון השם יתברך כי זה דבר טבעי אליו. ובעבור זה היה החכם אומר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכו', רוצה לומר כי זה דבר נכון מצד טבע השכל, כי השכל יגזור השתעבד הפחות לנכבד, כי מזה הצד נשתעבדו הבעלי חיים למין האדם, ואולם טבע החומר ויצר הרע שהוא שאור שבעיסה מנגד לזה ומחשב להרע ולמרוד תמיד ולזלזל

בכבוד הגדול, ובעבור זה הונחו בתורה העונשים כדי להכריח טבע החומר והכחות החמריות לעבוד את השם יתברך מיראת העונש, לא שיהיה מצטרך זה להכריח השכל כי דבר טבעי הוא אליו לעבוד השם יתברך ולהכנע אליו מזולת יראת העונש ואהבת השכר. ולזה היו שני מיני היראה הללו הכרחיים אל האדם כדי שישיג שלמותו, האחד מצד החומר והאחר מצד השכל.

ותמצא איוב משבח עצמו בב' מיני היראה הללו ואומר שהיה נזהר מעשות הרע בעיני השם יתברך מיראת העונש ושהיה פועל הדברים הנרצים אצל השם יתברך מצד ההכנע אליו לרוממותו והתנשאותו ומעלתו, אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל, אמר כי פחד אלי איד אל לרמוז על יראת העונש, ומשאתו לא אוכל לרמוז על יראת הרוממות וההתנשאות הבלתי בעל תכלית, כלומר כשאני משער התנשאותו לא אוכל לעבור על דבריו שלא לעשות רצונו, שאני בוש מפניו לעשות הרע בעיניו מזולת הפחד שאני מפחד מענשו שרמז אליו בראשונה באמרו איד אל.

וכן תמצא גם כן את איוב כשהיה מוכיח את חבריו ואמר להם שהיו מדברים אחד בפה ואחד בלב ושהיו מחניפים את השם יתברך בדברי שקר, אמר להם הלאל תדברו עולה ולו תדברו רמיה הפניו תשאון אם לאל תריבון הטוב כי יחקור אתכם אם כהתל באנוש תהתלו בו הוכח יוכיח אתכם אם בסתר פנים תשאון הלא שאתו תבעת אתכם ופחדו יפל עליכם, אמר שאתו תבעת אתכם על היראה המגעת לאדם מצד התנשאות השם ורוממותו ושהוא משקיף על נסתרו ונגלהו כי זה יבעת את האדם מלדבר עולה או רמיה, ואמר ופחדו יפל עליכם בבחינת החרדה והיראה המגעת לאדם מפחד העונש שזהו מצד החומר, ולזה סמך אל זה זכרוניכם משלי אפר לגבי חומר גביכם, כלומר כשתזכרו שאתם משולים לאפר ושאתם בעלי חומר, יש לכם לירא מהשם מהשני פנים הללו שאמרנו. וזהו ענין ציור היראה שראוי לאדם לירא מהשם שעליה יקרא האדם ירא אלהים:

פרק לג

הדבר הנותן שלמות אל המצוה כדי שיושג על ידה התכלית המכוון בה הוא השמחה, כי השמחה נותנת גמר ושלמות אל הדבר הנפעל, עד שהפעל האחד בעצמו כשיעשה בשמחה ובטוב לב יקרא מעלה, וכאשר יעשה בעצבון יקרא פחיתות, וזה דבר נתבאר במאמר השני מספר המדות לאריסטו, כי הנדיב כשיעשה פעל הנדיבות והוא שמח בפעל ההוא יקרא מעלה, ואם יפעלהו בעצבון יקרא פחיתות. וכן נמצא הכתוב מיעד

הגמול על עשית הצדקה בשמחה, אמר נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך, תלה הברכה בולא ירע לבבך ולא בנתון תתן לו.
ויתבאר זה באור יותר שלם על זה הדרך, אין ספק כי הפעל היותר נכבד והיותר מעולה ראוי שיקובל עליו שכר מהשם על עשייתו והעונש על הפכו לפי הדרך התוריי, ואין בעולם פעל יותר נכבד ויותר מעולה שראוי שיקובל עליו שכר כפי האמת בעצמו וכפי הסכמת כל האנשים אלא עבודת השם יתברך, ונמצא הכתוב מיעד העונש הגדול על מי שאינו עובד השם יתברך בשמחה, אמר משה במשנה תורה תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך וגו', תלה העונש על שלא עבד השם יתברך בשמחה לא על שלא עבד במוחלט.
וענין הכתוב יורה שפירושו כך, כי לא יתכן שיאמר שהעונש יגיע אליו על שלא עבדו בהיותו בשמחה, שאם כן יתחייב שלא יהיה האדם מחוייב לעבוד את השם יתברך כשלא יהיה בשמחה וברוב כל, ומזה יראה שקיום המצוה בשמחה נותן גמר ושלמות אל המצוה, ולזה תמצא המשורר מזהיר על עבודת השם יתברך שתהיה בשמחה, אמר עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה, ולפי זה ראוי שנשאל אם עבודת השם יתברך אי אפשר שתושג על השלמות אלא אם כן היא בשמחה ובטוב לבב, ונתבאר בפרק שעבר שעיקר עבודת השם יתברך ראוי שתהיה ביראה והיראה דבר מחריד הלב ומעציב אותו, ואיך אפשר שתהיה עבודת השם יתברך מושגת בעצבון ושמחה ביחד עם היותם הפכיים.
והתר זה הספק הוא על זה הדרך, כי כל כח מכחות האדם כשיעשה פעולתו כראוי יורה זה על שלמות הכח ההוא, וכשלא יעשה פעולתו כפי מה שראוי יורה זה על חסרון הכח ההוא או על חסרון בריאותו, וכאשר הוא שלמות באדם שלא יפחד ממה שאין ראוי לפחד ממנו כן הוא שלמות אליו שיפחד ממה שראוי לפחד ממנו, ואם לא יפחד ממה שראוי שיפחד ממנו הוא חסרון אליו, כי מי שלא יפחד מהכניס ידו באש יורה זה אם על ערבוב שכלו ואם על בטול חוש ידו, כמו שאמר אפוקר"ט במאמר השני מספר הפרקים, מי שיכאב דבר מגופו ולא ירגיש בכאבו ברוב ענייניו הנה שכלו מעורבב, וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתחרד ממנו יורה זה על בריאותה ושלמות שכלה, וכאשר תגדל מעלת הנפש ושלמות שכלה כן תשער יותר התנשאות השם יתברך ורוממותו ותחרד ממנו יותר ותירא מלעבור על דבריו.
וכשימצא האדם בנפשו המדרגה הזאת מן היראה ראוי שיהיה שש ושמח ביראה ההיא לפי שזה יורה על בריאות נפשו ושלמות שכלו, ולהעיר על זה באר דוד במקום אחר כי מה שאמר עבדו את ה' בשמחה לא שתהיה העבודה בשחוק וקלות ראש ודרך הדיוטות,

אבל ראוי שתהיה העבודה ביראה, אמר עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, כלומר שעיקר עבודת השם יתברך ראוי שתהיה ביראה ורעדה כשתשער הנפש רוממות ה' והתנשאותו ותירא ממנו בהיותה מבחנת שפלות ערכה וגודל מעלתו, ותגיל ותשמח באותה היראה והרעדה בעבור ששערה הדבר הנורא שראוי לירא ממנו, שזה יורה על שלמותה ובריאות שכלה, ובגילה הזאת שתשיגו תהיה עבודתכם שלמה, ועל כן אמר וגילו ברעדה להורות שהשמחה נותנת גמר ושלמות אל העבודה.

וכן השמחה תתן שלמות וקיום אל הדבר, אמר דוד נחלתי עדוותיך לעולם כי ששון לבי המה, רוצה לומר כי לפי שהתורה נחלקת לג' חלקים, למשפטים ועדות וחקים, ועל המשפטים אמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, להורות כי המשפטים שלמותם הוא מצד היותם דברים נמצאים בפעל ועל כן אמר בהם ואקיימה, אמר עתה כי העדות שהם הדעות והדברים שבאו בתורה מסכימים למושכל או למורגש, לפי שהשכל מקבל אותם בשמחה והשמחה היא סבת קיומם בנפש, ועל כן אמר נחלתי עדותיך לעולם וגו'.

אבל החקים שהם הדברים שבאו בתורה שאין השכל מסכים בהם, כאכילת חזיר ולבישת כלאים וזולתם ממה שאין להם טעם ידוע בעבור שאין השכל מקבלם בשמחה, וצריך להכניע השכל כדי שיסכים בעשיתם בשמחה, על כן אמר נטיתי לבי לעשות חקיך לעולם עקב, כלומר הטיתי והכרחתי שכלי בעל כרחו לעשותם, וזה מצד תקות השכר הנצחי המקווה בעשיתם וזהו לעולם עקב, ומצד השכר ישמח בהם ומצד השמחה ימשך הקיום אל הנפש בהם. ועל זה היה דוד משבח עצמו ואומר שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, כלומר כי השמחה בחקים שאינם מצד עצמם אלא מצד שהם אמרתך אני שמח בקיומם שמחה גדולה כמוצא שלל רב.

אבל כדי להבדיל בין השמחה אשר בחקים שהיא מצד השכר המקווה בלבד ובין השמחה שאדם משיג בעדות שהם הדברים שהשכל מסכים בהם, אמר במקום אחר בדרך עדוותיך ששתי כעל כל הון, כלומר שמחה בלתי בעלת תכלית, כי לשון כל הון יכלול כל ממון שבעולם שאי אפשר שישוער יותר ממנו.

וכל זה יורה שהשמחה סבת קיום הדבר בנפש ונותנת גמר ושלמות אל המעשה אי זה פעל שיהיה, עד שאף הפועל הרע כדי שיגיע אל שלמות תכליתו ראוי שיעשה בשמחה, אמר הכתוב מיעד הרע על שונאי ישראל על עברם על דברי התורה, והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם וגו', כלומר שיסבב השם יתברך שפועל הרע יהיה שש ושמח בעשית הרע ההוא

כדי שיעשה בשלמות. אבל כדי שלא יובן שהשם יתברך שהוא טוב גמור ישמח בעשית הרע, אמר הכתוב כן ישיש שהוא מבנין הפעיל והוא פעל יוצא ורוצה לומר שהשם יתברך יסבב שפועל הרע יהיה שמח, אבל הוא יתברך לא ישמח בעשית הרע חלילה, וכבר הזהיר שלמה על זה בנפול אויבך אל תשמח, ואמר הנביא אל תשמח לבני יהודה ביום אבדם, שיראה שהוא חסרון לשמוח בפעל הרע.

ואולם בפעל הטוב תלה השמחה בו יתברך ולא אמר ישיש שהוא פעל יוצא אבל אמר כי ישוב ה' לשוש עליך לטובה כאשר שש על אבותיך שהוא מן הקל והוא פעל עומד. ולהורות שהשמחה נותנת שלמות אל הפעל אמר שלמה שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און, רוצה לומר כי הצדיק לפי שהוא שמח בעשית המשפט יצא המשפט מתוקן מתחת ידו, אבל פועלי און לפי שהם עצבים בעשית המשפט כי היא מחתה להם, בהכרח יצא מתחת ידם משפט מעוקל אחר שאינם שמחים בעשיתו:

פרק לד

לפי שענין יראת השם יתברך היא עיקר העבודה שיעבוד האדם את השם יתברך בעשית המצוה כמו שאמרנו, ובארנו שעקר העבודה ראוי שתהיה בשמחה, וציור היראה עם השמחה דבר קשה מאד, ראוי שנרחיב הדבור בו כדי שיובן הענין הבנה טובה אל העובד איך אפשר שיהיה הירא שש ושמח עם היות היראה והרעדה ישברו הלב ויעציבוהו.

ונאמר שאין ספק כי כל אדם ישפוט שכלו שראוי לו לסבול עמל וטורח גדול זמן מה כדי שישיג מעלה מה או כבוד גדול, ואף על פי שבהיותו סובל הטורח או העמל ההוא יצטער ויתעצב בלי ספק, אבל כשישער בנפשו הכבוד הגדול או המעלה ההיא המקווה להשיג על ידי הטורח ההוא, ישים כל הטורח ההוא והעמל כאין לעומת הטוב ההוא המקווה. וכן הוא הענין בעצמו ביראת השם יתברך שאמרנו, כי בהיות האדם משער גודל המדרגה המושגת על ידי היראה שהיא כשתשער נפשו גודל רוממות השם יתברך ומעלתו עד שייראו ויחרד ממנו, לא יחוש לכל הטורח והעצבון והחרדה המגיעים אליו על ידי היראה.

ונמצא שלמה ממשל לזה משל נכבד מאד ומסכים למה שאמרנו, אמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' וגו', וביאורו כי למה שיש בהוצאת הכסף ממחצבו טורח גדול עד מאד לפי שיוצא מעורב עם המים, וכן אדם שנאמר לו שיש בביתו מטמון גדול הנה הוא חופר אותו בשמחה גדולה עד מאד והוא מחפש אחריו בזריזות, אף על פי שבחפרו המטמון או מוצא הכסף הוא סובל טורח גדול ועמל רב ופעמים הוא נקף באצבעו או ברגלו או בשוקו ומצטער עד מאד, ואין ספק כי אף על

פי שהוא מצטער עד מאד בניקוף ההוא ומתעצב, הנה כשהוא משער התכלית המושג שהוא המטמון או הכסף הוא שמח בלבו וסובל כל הצער והטורח בסבר פנים יפות ובשמחה גדולה, כן על דרך זה ראוי שיובן העמל והיראה והחרדה והרעדה שאדם משיג ביראת השם יתברך, שראוי שישמח בה שמחה גדולה בהיותו משער גודל מעלת התכלית המושג שהוא ההכנע אל השם יתברך והעבודה אליו שזו היא תכלית היראה, וזהו שאמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה', כלומר כשתסבול כל הטורח בסבר פנים יפות כחופר המטמון וכמוציא הכסף אז תבין יראת ה', שעל אותו דרך בעצמו ראוי שתהיה שש ושמח בטורח והעמל והצער שיגיעך בעבודת השם יתברך.
ולפי שאין כל אדם יכול להשיג המדרגה הזאת, המגיע אליה יקרא עובד מאהבה ולא ירא אלהים בלבד, שהרי אברהם נאמר לו בסוף נסיונותיו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, וקראו הכתוב אוהב, ואמר על ישראל זרע אברהם אוהבי, ואמרו רבותינו ז"ל עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, כי מי שהוא אוהב השם יתברך לא יחוש לכל הטורח והעמל והיסורין שיגיעוהו מעבודתו יתברך. וכן תמצא כי כשנתגלה השם יתברך על אברהם ראשונה אמר לו לך לך מארצך וממולדתך וגו', לנסותו ולהרגילו לסבול בעדו הטורח והעמל הגדול שיש בטלטול, ולפי שעמד בנסיונותיו בשמחה ובטוב לבב קראו הכתוב אוהב. וכל זה ממה שיורה כי סבול הטורח והעמל בעבודת השם יתברך בשמחה נותן שלמות אל העבודה והיראה.
וזה כי אין יראת השם כיראת בשר ודם, כי מי שהוא ירא משום אדם או מלך או שר עומד תמיד בפחד ורעדה, וזה סבת קצור ימיו, אבל הירא מהשם לא די שהחרדה לא תקצר ימיו אבל תוסיף ימים, אמר שלמה יראת ה' תוסיף ימים, והרשעים שאין להם יראת השם לא די שלא יאריכון ימים אבל שנות רשעים תקצרנה.
וכן אף על פי שמדרך הירא ורך הלבב להוליד בנים רכי לבב כמוהו ושלא יעשר ולא יקום חילו, כי בהיותו מפחד תמיד לא יעשה חפצו כראוי, אמר דוד אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד גבור בארץ יהיה זרעו וגו', כלומר אשריו הירא את השם כי לא תקנהו תכונת היראה ההיא רכות הלבב אלא גבורה עד שגבור בארץ יהיה זרעו וגו', וגם מי שהוא חפץ במצותיו אף על פי שיוציא הוצאות בקיום המצות, לא יחסר הונו, כי הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד. וזה להורות כי יראת השם אינה מקצרת הימים ואינה ממעטת הממון ואינה מסבבת המקרים הרעים כיראת בשר ודם, אמר שלמה יראת ה' לחיים ושבע ילין בל יפקד רע, רוצה לומר יראת השם יתברך לא תסבב המות אבל היא לחיים, וכן אין הירא חסר כל טוב כי שבע ילין, וכן לא יירא מהמקרים כי לא יפקד רע:

פרק לה

אהבת השם יתברך היא המדרגה הגדולה שאין למעלה הימנה, ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שבארנו, כי אברהם שנאמר עליו אוהבי לא הגיע למדרגה הזאת אלא בסוף ימיו ואחר העקידה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, ולפיכך צריך שנבאר ענין האהבה ומיניה.

ונאמר כי האהבה על ג' פנים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב. ואהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב גמור מבלתי שיתערב באהבה ההיא קבלת תועלת ולא קבלת ערבות כלל, אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד. ואהבת המועיל הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד התועלת שיקבל ממנו בלבד. ואהבת הערב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו ממנו לא בעבור שהוא טוב ולא מועיל אלא שהוא ערב בלבד. ואהבת המועיל והערב ישתנו ויתחלפו בפחות ויתר כפי רוב קבלת התועלת או התענוג, ואפשר שיפסדו. ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו הנה זאת האהבה לא תפסד ולא תשתנה, לפי שהאוהב לא יאהב האהוב בעבור שהוא טוב אליו כלומר בצרוף אל האוהב, ואבל למה שהתבאר לו שזה האהוב טוב בעצמו, והאהוב הוא הידוע אצל האוהב, והוא הדבר הנאהב בלבד החקוק בלבו עד שיצדק עליהם יחד גדר האהבה, כי האהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האוהב והתדבקם יחד דבוק שכלי בשלמות. ואולם במועיל והערב הנה אין האהוב הוא הידוע, ואבל התועלת המגיע אל האוהב או התענוג המגיע אליו, ולזה אי אפשר שיתאחד האוהב עם האהוב, ומזה הצד תשתנה בהשתנות קבלת התועלת או התענוג, או תפסד. ואולם אהבת הטוב אי אפשר לה שתשתנה כלל כי אין לאוהב לקבל שום תועלת מן האהוב אלא הידיעה בו לבד, ועל כן היתה האהבה אל הטוב מצד שהוא טוב היותר מעולה שבמיני האהבות.

ולהיות השם יתברך הוא הטוב הגמור שאין בו רע כלל אחר שאין בו העדר ולא אפשרות, תהיה האהבה אליו אהבת הטוב מצד מה שהוא טוב ותתוסף האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך, אחר שאמרנו כי אהבת הטוב תהיה מצד הידיעה בו לבד. ואמנם אחר שהוא יתברך יוצר הכל וחונן ונותן המציאות לכל נמצא ונותן נשמה לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו, הנה הוא מועיל, וראוי שיהיה נאהב מצד מה שהוא מועיל גם כן. וכאשר נבחין הדרך אשר בו מכין מזון לכל אשר ברא, כי לא ברא הדברים ההכרחיים לבעל חי או ;לאדם לצורך חיותם בלבד, אבל גם הדברים המענגים שאינם הכרחיים להם מצד חיותם, כאלו תאמר כי האדם אפשר שיתקיים במזון הלחם בלבד ואולם נבראו

התאנים והענבים והרמונים וזולתם מן הפירות שהם מענגים אף אם אינם הכרחיים לו לקיום מציאותו, והנה מזה הצד ראוי שיהיה נאהב גם כן מצד הערב, כלומר מצד שברא הדברים הערבים והמענגים. ובעבור זה עם היותו אחד אחדות גמורה יאותו אליו כל מיני האהבה, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, וראוי לפי זה שיהיה נאהב בתכלית מה שאפשר בכל מיני האהבה, כי לא ידומה שאפשר שימצא יותר טוב ולא יותר מועיל ולא יותר מענג ממנו.

ולזה תמצא כי משה רבנו עליו השלום כשהיה מזהיר את ישראל לאהוב השם יתברך בכל מיני האהבה כמו שנבאר, כמה שאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, הקדים ואמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כלומר כי עם היותו אחד יאותו לו כל מיני האהבה המתחלפים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, לפי שהוא יתברך טוב גמור והוא הנותן התועלת ונותן התענוג, ואין לך לאהוב זולתו אף אם תהיה אהבתך מאי זה מין שתהיה כי כל סבות האהבה נמצאות בו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, כי אין שם מונע שלא תהיה האהבה אליו שלמה בתכלית מה שאפשר.

וזה כי אף אם אי אפשר לאדם לאהוב ב' דברים או ב' אנשים אהבה שלמה בתכלית, לפי שאם יאהב את שניהם אין האהבה אל האחד שלמה בתכלית השלמות אחר שהיא מתחלקת בין שניהם, ואי אפשר שיתאחד האוהב באהוב התאחדות גמורה כמו שהוא מגדר האהבה אלא אם כן היה האהוב אחד, ולזה אמר ה' אחד, כלומר אחר שהשם יתברך אחד אין האהבה מתחלקת, ואפשר שתהיה אהבתך אליו גמורה כי לא תתחלק האהבה לשנים, ואף אם תהיה האהבה ממינים מתחלפים, רוצה לומר מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, להיות השם יתברך אחד והיות נמצאות בו כל סבות האהבה המתחלפות, ראוי שתהיה האהבה אליו שלמה בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך באיזה בחינה שתהיה מן הבחינות.

וגם כן אין שם מונע מצד השתנות זמני חיי האדם, כי כשיבחנו חיי האדם נמצא אותם נחלקים לג' חלקים שהם שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, והתחלפות האהבה בהם הוא כפי התחלף מיני האהבה שהם הטוב והמועיל והערב. כי בשני העליה שהם עד שלשים או קרוב להם יאהב האדם הערב וימשך אחריו מאד, ולזה תמצא האהבה הזאת בנערים ובנשים ובאשר הם במדרגת הנערים, כמי שימשך אחר תאות המשגל לפי שהוא ערב אליו מבלתי שיביט אל ההזק הנמשך ממנו לגוף ולנפש, הנה הוא דומה אל הנערים הנמשכים אחר תאות המאכל ולא יבחינו ההזק הנמשך מרבוי המאכל, ולא

יאהבו דבר אחר אלא מי שיעניקם ככר לחם אחת או אחד משאר התענוגים הערבים. ובשני העמידה שהם משלשים ועד חמשים או קרוב להם תגבר על האדם אהבת המועיל, עד שיש מן האנשים מי שיניח האכילה והשתיה ושאר התענוגים הערבים להמשכו אחר השחוק, להיותו מדמה התועלת הגדול שאפשר שימשך מהריוח הגדול בזמן מועט, וכן מי שירכב על הספינות ויתן בים דרך ויסכן עצמו במים עזים ויתן בהם נתיבה לתקות הריוח והתועלת ולא יחוש לתענוג אחר כלל. ובשני הירידה שהם שני הזקנה מני שנים ואילך לא יחוש האדם למועיל ולא לערב אבל אהבתו בלבד תהיה אל הטוב מצד מה שהוא טוב, ולזה ימצאו הזקנים נמשכים לעבודת השם ונבדלים מהתאוות יותר מזולתם, כי אחר שיראו שהאהבה אשר מצד הערב או מצד המועיל בלתי קיימות, לא יחושו רק לאהבת הטוב מצד מה שהוא טוב שהיא אהבה קיימת ובלתי משתנת בהמצא האהוב שהוא השם כמו שבארנו, וזו היא סבת ישועת הנפש.

ולפי שהבחור מצד רתיחת הדם והיותו שטוף בתאוות לא ישער גמול הנפש וישועתה, כי להיותו שקוע במוחשות ידמה שיתקיימו תמיד ולא יאמין תשועת הנפש והשארותה שהוא דבר בלתי מוחש, ולזה אמר הכתוב על הבוטח בה' אורך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי, כלומר כי מתוך אריכות הימים והגיעו לימי הזקנה שיחלשו התאות יוכל לשער ישועת הנפש והשארותה, ויכיר שזה יושג מצד אהבת השם, ולזה יהיה נמשך לעבודתו ולאהבה אותו, שזה דרך הזקנים להמשך לעבודת השם יותר מזולתם, וזהו הדרך הנוהג בכלל האנשים, ואולם יש מן הזקנים מי שהוא נמשך אחר התענוגים כנערים או אחר המועיל ואחרי השררה כבן ארבעים, ויש בחורים נמשכים אחר אהבת הטוב כזקנים, וכן יתחלפו האנשים בזה כפי מזגם ומנהגיהם והנימוסים שגדלו בהם, ומכל מקום חיי האדם בכלל יתחלקו לג' מיני האהבה על הדרך שזכרנו.

ונראה שהתחלפות האהבה בג' הזמנים הללו ימשך להתחלפות ממשלת כחות הנפש על האדם. כי בזמן הנערות ובשני העליה תגבר הנפש המתאוה על האדם ולזה ימשך אחר התענוגים, ובזמן הבחרות ובשני העמידה שתגבר עליו הנפש החיונית אשר ממנה הכח המתעורר וזולתו מן הכחות, ימשך אחר השררה והנצוח ואהבת הממון והתועלת המדומה, ובשני הזקנה לפי שתחלש התאוה ושאר הכחות מלרדוף אחר השררה והנצוח, יגבר עליו אז הכח השכלי וישכיל וידע שכל שאר הדברים אובדים ושאין דבר שיוכל להיות קיים ולא לתת לו קיום זולתי ההמשך לעבודת השם יתברך ואל מה שבטבע השכל להמשך אחריו, ימאס התאוות וימשך אחרי מה שתגזור נפשו המשכלת

כאהבת השם יתברך ויראתו, ובכלל אל אהבת הטוב שהוא השם יתברך מצד מה שהוא טוב לא מצד המועיל ולא מצד הערב.
וידמה שהכח השכלי הזה יקרא בלשוננו לבב, כי לב יאמר על האבר מן הבעלי חיים אשר בו הכח החיוני אבל לבב לא יאמר זולתי על כח השכלי בלבד, גם לי לבב כמוכם, ואיש נבוב ילבב וגו'. ונפש שם נאמר בכללות ויחוד, יאמר על כחות הנפש בכלל וזה הרוב, ויאמר על הנפש החיונית בפרט, אמר איוב אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש, כי אמר נפש כל חי על כלל הנפש החיונית, ורוח כל בשר איש על הכח השכלי אשר באדם.
ולפי שהנפש המתאוה הומה תמיד על השגת התאוות והגעת הממונות יכנה אותה הכתוב בלשון מאדך, ולרמוז אל אהבת שלשת הכחות האלה אל השם יתברך כפי התחלקם בחיי האדם על הדרך שבארנו אמר משה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, אמר לבבך לרמוז על אהבת הכח השכלי, ואמר בכל להעיר שראוי שכל המחשבות השכליות יכוונו לזה, ונפשך לרמוז על אהבת הכח החיוני, ומאדך על אהבת הכח המתאוה.
ובאורו על זה הדרך, כי בא להזהיר את האדם שיאהב את השם יתברך תכלית האהבה בכל כחות גופו בכל הזמנים, אם מצד שהאהוב טוב שזאת היא האהבה שיגזור אותה הכח השכלי אמר בכל לבבך, ואם מצד המועיל אמר בכל נפשך, כי הוא יתברך הנותן באדם נשמת רוח חיים באפיו ומקיימו, כי נפשך ירמוז אל הכח החיוני ובכל ירמוז לכל הכחות החיוניים, כמאמר ז"ל בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, ואם מצד הערב אמר בכל מאדך, לרמוז אל הכח המתאוה והאהבה הנמשכת ממנו שהיא מינים מתחלפים, כמו אהבת הממונות והקנינים והתענוגים, וכל זה להורות כי הוא השם יתברך הטוב הגמור והוא המועיל ויוצר האדם וחונן ונותן נשמת רוח חיים באפיו והוא הנותן הממונות והקנינים והמענג האדם כל ימי חייו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל מיני האהבה ובכל הזמנים.
ולפי שאהבת השם יתברך ראוי שתהיה לעבוד עבודתו ולשמור מצותיו בכל מה שאפשר בכל הזמנים אם במחשבה אם בדבור ואם במעשה, המשיך אל זה והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך לרמוז על המחשבה, ושננתם לבניך ודברת בם לרמוז על הדבור, וזה בכל הזמנים, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. וראוי שתהיה גם כן במעשה, וקשרתם לאות על ידך. ולפי שהמעשה ממנו שיהיה בעוד האדם קיים וממנו שישאר גם אחרי מות האדם הזהיר על שני מיני המעשה, על מה שהוא בחיי

האדם אמר וקשרתם לאות, ועל הנשאר אחר המות אמר וכתבתם וגו', וזה להורות כי אהבת השם יתברך ראוי שתהיה בכל מיני האהבה ובכל כחות הגוף, ומתוך האהבה יעבוד עבודתו בכל מה שאפשר במחשבה בדבור ובמעשה וזה בכל הזמנים:

פרק לו

האהבה אל השם יתברך תענג הנפש ותשמחה, ואף על פי שהאהבה אל הדבר הבלתי מושג או קשה ההשגה תטריד הנפש ותבלבל אותה לחשוב מחשבות להשיג הדבר הנאהב, ולזה יהיו החושקים תמיד בצער ובדאגה עד שישיגו הדבר הנאהב, מכל מקום האהבה אל השם יתברך אף אם הוא דבר בלתי מושג, לא תטריד הנפש ולא תבלבל אותה, כי במעט המושג ממנו אל האדם תשמח הנפש ותגיל ותתענג תענוג נפלא, כי כן דרך האוהב שהמעט המושג אליו מהדבר הנאהב יותר ערב אצלו מהרבה מזולתו.

ולזה מה ששבח שלמה בספר שיר השירים זה המין מן האהבה מזולתה מן האהבות ואמר עליה מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים, כלומר כמה רב היופי והנעימות שיש לאהבת השם יתברך על זולתה מן האהבות, כי זאת האהבה היא אהבה בתענוגים, רוצה לומר שיתענג בה האדם תענוג נפלא ויש בה מיני תענוגים מתחלפים כמיני ההשגות המתחלפות אשר בו, ושאר מיני האהבות יצערו האדם צער נפלא קודם השגת הדבר הנאהב, וכשישיג ממנו מעט ישמח בו אלא שיכפל הצער עד שישיגהו כלו אחר שהוא אפשרי ההשגה אליו. וכשיושג כלו תפסק האהבה וישקוט החשק, אבל אהבת השם יתברך ישמח האדם במעט המושג להיותו משער גודל מעלת הדבר המושג, ויתענג בו בלי שום תוספת צער אחר היותו יודע שהוא יתברך נמנע ההשגה, ולזה יתענג במעט המושג ממנו תענוג נפלא, וכל מה שתתוסף ההשגה תתוסף האהבה והתענוג.

ואי אפשר לאהבה הזאת שתשקוט ותפסק להיות הדבר הנאהב בלתי בעל תכלית, וכל מה שישיג ממנה מדרגה מה יתענג בה ויגדל הכוסף להשיג יותר וכן לבלתי תכלית, ולזה אי אפשר שתפסק אבל ישמח תמיד במעט המושג ממנה, כמו שבארנו בפרק ט"ו מהמאמר השני, כי כפי גודל מעלת הדבר המבוקש תגדל השמחה והתענוג יותר בדבר המושג ממנו. ובעבור זה אף אם יגיע אל האדם טורח גדול בדרישתו האהבה וההשגה הזאת, לא בעבור זה ימנע מלרדוף אחריה בהיותו משער התכלית הגדול המושג, וכל שכן כי העובד מאהבה אין לו לחוש לתועלת ולא לנזק יגיע לו בעבודתו, כי אין כונתו אלא לעשות רצון האהוב בלבד, ולא יחוש לטורח או נזק יגיע לו ובלבד שיגיע התועלת אל האהוב. הלא תראה יהונתן כי באהבתו את דוד לא היה חושש להפסד המלוכה שהיה מפסיד בהיות דוד חי, כמו שאמר לו שאול כי כל הימים אשר בן ישי חי על

האדמה לא תכון אתה ומלכותך, אבל כונתו היתה להגיע התועלת אל דוד שהיה האהוב ואף אם היה מזיק לעצמו.

וזהו דרך האהבה הגמורה אשר מצד האהוב בלבד, כי האהבה שהיא בעבור התועלת אל האוהב תדמה אל האהבה שיאהב האדם הבהמות בעבור התועלת המגיע אליו מהן, והאהבה שהיא בעבור השמירה מן הנזק תדמה אל האהבה שיאהב האדם הכלבים, כי האדם יאהב הכלבים בעבור שמירתם אותו מהנזק. ואולם האהבה הגמורה היא אשר יאהב האדם את האהוב מצד האהוב בלבד ואין בלבו תכלית אחר רק לעשות רצון האהוב, כי לא יאהב את האהוב לסבה אחרת זולתו, לפי שהאהבה שהיא תלויה בסבה אחרת תשתנה ותפסק, כאמרם ז"ל כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה, אבל האהבה שהיא תלויה באהוב בלבד מבלי סבה אחרת תהיה קיימת כל זמן שיהיה האהוב קיים, ולהיות השם יתברך קיים תמיד תהיה האהבה אליו קיימת ובלתי נפסקת. והאהבה הזאת אשר היא מצד האהוב לא תהיה אלא בבעלי שכל ובינה, כי האהבה שיאהב האדם את חברו מצד עצמו אינה אלא מצד השכל אשר בו, ולזה אם ישתטה האהוב או ימות תפסק האהבה, כי הנפש תברח מן הגוף המת, לפי שאין שם הדבר האהוב. ולהיות זאת האהבה המשובחת שבמיני האהבות ולא תמצא אלא בבעלי שכל ובינה ישובח האדם או יגונה עליה, ועל כן צריך שלא יתערב בה שום צד הכרח כלל, כי לא ישובח האדם או יגונה על הדבר המוכרח אבל על הדבר שהוא בחיריי עליו מכל וכל. ולזה נשתבח אברהם אבינו בזה המין מן האהבה מזולתו עד שקראו הכתוב אברהם אוהבי, לפי שלא היה בלבו תכלית אחרת רק לעשות רצון השם יתברך האהוב, ולא היתה שם סבה אחרת תכריח אותו על כך, שהרי לא נתערב בפעל העקידה שום צד הכרח כלל כי אפילו מצות השם יתברך לא היתה מכרחת אותו. וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל על פסוק ה' יראה וגו', אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לי לעולה, הייתי יכול לומר והלא כבר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע, ולא אמרתי כן אבל כבשתי רחמי ולא הרהרתי אחר מדותיך, שיראה מזה מפורש שאפילו מצד מצות השם יתברך לא היה אברהם מוכרח אחר שהיה יכול להתנצל על זה ממנו בטענה אמתית אם רצה, ולא עשה כן אבל כבש רחמי האב על הבן לאהבת השם.

ולזה הוא שנתיחס פעל העקדה אל אברהם ולא אל יצחק עם היותו בן ל"ז שנה בשעת העקדה כפי דעת רבותינו ז"ל, לפי שאברהם היה יכול להתנצל על זה שלא לעקוד את בנו, ויצחק לא היה יכול להתנצל שלא למסור עצמו אם נצטוה על כך, ומזה הטעם הוא

שאנו מזכירים בתפלותינו תמיד עקדת אברהם את יצחק יותר מעקדת כל החסידים והקדושים שמסרו עצמם על קדושת השם יתברך, כגון רבי עקיבא וחבריו וכל הקדושים אשר בכל דור ודור, לפי שכל אחד מהם אמנם מסר עצמו על קדושת השם יתברך לקיים מצות ולא תחללו את שם קדשי ונתקדשתי בתוך בני ישראל, אבל אברהם אפילו מצות השם יתברך לא היתה מכריחתו על כך, וידע והבחין מה שהוא עושה, כי יותר מג' ימים היה משעה שנאמר לו קח נא את בנך עד שעת העקדה, שהרי כתוב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק.

והפעל הבחיריי הגמור הוא הפעל שכשיעשה אותו האדם יהיה יודע לעשות ההפך ויכול לעשותו מבלי שום מעיק ולא שום מונע אחר, ויבחר לעשות הפעל ההוא על זולתו, אבל אם לא ידע ויבחין לעשות ההפך ויפעל מה שיפעל בזולת בחינה בין הדבר ההוא ובין הפכו אלא במקרה או מפני ההרגל והמנהג או מפני שאינו יכול לעשות ההפך, אין זה פעל בחיריי שישובח האדם עליו אם הוא טוב או יגונה אם הוא רע, כי אפילו הקרבן שהוא פעל טוב כשיביא אותו האדם בזולת בחינה בין הטוב והרע אלא מפני ההרגל והמנהג, אינו נחשב לכלום.

וזהו שאמר שלמה בספר קהלת שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים, רוצה לומר שמור שתהיה הליכתך שם בבחינה לא מפני ההרגל והמנהג, ועל זה אמר וקרוב לשמוע מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות רע, כלומר כי היות האדם קרוב לשמוע דברי החכמים יותר טוב מן הקרבן שמביאים אותו הכסילים, כי על ידי השמיעה לדברי החכמים יכיר האדם ויבחין הטוב מהרע ויפעל הטוב בבחינה גמורה מצד שהוא טוב ויתרחקו האנשים מן הרע מצד היותם יודעים שהוא רע, מה שאין כן בפעל הכסילים כי אפילו הקרבן שמביאין אינו נחשב להם לעבודה, כי מצד שאינם קרבים לשמוע דברי החכמים אינם מבחינים בין הטוב והרע עד שאינם מבחינים ויודעים לעשות הרע בבחירה מהם, ועל כן אין הפעל הטוב שהוא הקרבן נחשב להם לכלום, אחר שאינם עושים אותו בבחירה בין הטוב והרע כי אינם יודעים לעשות רע, ולא יעשו הקרבן מצד שהם בוחרים אותו על הפכו שהוא רע אלא מצד ההרגל והמנהג, ולזה אין ראוי שישובחו עליו, כי לא ישובח האדם על הפעל הטוב אלא כשהוא יודע לעשות הרע ויכול לעשותו ויבחר לעשות הטוב על זולתו, ועל כן לא ישובח העובד מאהבה אלא כשתהיה עבודתו מאהבה גמורה מבלי שיתערב בה שום צד הכרח ולא הרחקת נזק ולא קבלת תועלת כלל, וזאת היא האהבה המענגת שראוי לקבל עליה שכר נצחי בלתי בעל תכלית, ועליה

אמר שלמה בספר שיר השירים אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו, כי הבלתי בעל תכלית אי אפשר שינתן חליפיו דבר בעל תכלית שהוא כל הון ביתו:

פרק לז

וראוי שנבאר כאן אם אפשר שתפול אהבה בין השם יתברך והאדם כמו שתפול בין האדם והשם, וזה כי יש לאומר שיאמר, כי אמנם יצדק שיאהב האדם את השם אם מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב ואם מצד קבלת התועלת ממנו שהוא מצד המועיל או מצד הערב, אבל השם יתברך את האדם שאין בו אחת מכל הסבות הללו לא ידומה שאפשר שתהיה ממנו אהבה אל האדם, וזה כי האהבה בין האוהבים תהיה כאשר יתכן שיאהב האחד לאחר והאחר אליו בין רב למעט, ואבל כאשר יהיו בתכלית המרחק זה מזה לא ידומה שאפשר שיפול בין שניהם אהבה, לפי שהם כמו הפכים, כי ההפכים הם אשר הם בתכלית המרחק כל אחד מחבירו כי כל הפך יברח מן ההפך, ולא ידומה שתהיה אהבה אלא בדומים, ולזה ישתוקקו האנשים שיכבדום ויאהבום החכמים ואנשי המעלה כדי שידומה שיש ביניהם הדמות מה, ובעבור זה תהיה האהבה בין שני האנשים יותר שלמה כאשר ישתוו שניהם בשלמות או במעלה מה, וכאשר יהיה ההתחלפות ביניהם גדול תהיה האהבה יותר מעטה, עד שבעבור זה יש מן האנשים שלא יכספו הטובות לחבריהם כדי שלא יעלו למדרגה גדולה וישתנה השווי אשר ביניהם ותפסד או תמעט האהבה, אלא אם כן היה האוהב בתכלית הדבקות לחברו כאב לבן עד שידמה כאלו הוא הוא, ואז יכסוף שיגיעו הטובות לחבירו כמו שיכסוף אותם לעצמו כי לא ישער זולתיות בינו ובין חבירו, אבל האוהבים שיש ביניהם זולתיות אי אפשר שיהיה ביניהם אהבה שלמה כלל.

וזה מבואר מענין האנשים שהם בתכלית השלמות בענין המעלה והטוב עם האנשים שהם בתכלית הרוע שלא תמצא ביניהם אהבה ודבקות כלל, ושאין שום אחד מהם מכין עצמו אליה, וכן האנשים שהם שפלים במדרגה מאד לא ישימו אל לבם ולא יעלה על דעתם שיאהבום המלכים, להיות המרחק ביניהם יותר מאד, וכל שכן המרחק שבין האלוה והאדם שהוא בלתי בעל תכלית.

ולזה הוא מבואר כי אף אם תפול אהבה מהאדם אל השם יתברך בסבת התועלת המקובל ממנו או הערבות שיש בהשגת מה שיושג ממנו או מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב, שאי אפשר שתפול מדרגת אהבה מהשם יתברך אל האדם לא מצד הטוב ולא מצד המועיל ולא מצד הערב. ואם כן איך אפשר שתהיה אהבה בין האלוה והאדם כמו שנמצא מיועד בתורה האלהית, אמר והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם

ועשיתם אותם ושמר ה' אלהיך וגו' ואהבך וברכך והרבך, ואמר הנביא אהבתי אתכם אמר ה', ה' אוהב צדיקים.

ותשובת דבר זה כי האהבה תמצא בין האוהבים בשלשה סוגים.

האחד היא אהבת השווי או הדמיון, והיא כאשר ישתוו שני האוהבים בענין מה או במעלה מה או בשלמות או בקבלת תועלת, כאלו תאמר שיקבל כל אחד מהם תועלת מחבירו או שיתענג כל אחד מהם בחבירו או ישתוו בטוביות. ומי שיגדל אצלו קבלת התועלת יותר ראוי שיאהב את חבירו יותר כפי יתרון קבלת התועלת או הערבות אשר ישיג בחבירו או יתרון הטוב והשלמות אשר לחבירו עליו, וכשישתוו בקבלת התועלת או הערבות או בטוביות תהיה האהבה יותר שלמה בלי ספק, כי זה הסוג מן האהבה כבר יפול בה השווי בכמות.

והסוג השני היא האהבה הטבעית, והיא ב' מינין, אם אהבת המוליד לולד לפי שהוא חלק ממנו, ואם אהבת האומן למלאכה אשר טרח והשתדל בהמצאתה, ולזה תאהבנה האמהות את הבנים יותר מן האבות להתקבץ בהן אלו הב' ענינים יותר מבאב, כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם לפי שהן יתנו החומר ואם לפי שהן טורחות בגדולם יותר.

והסוג הג' היא האהבה היחסיית והיא ג' מינים.

הא' האהבה שבין המלך והעם או המנהיג והמונהגים ממנו, כי אין האהבה אשר בין המלך והעם משתוה בכמות כלל אבל ביחס וערך, כי ראוי שיהיה המלך נאהב מן האנשים יותר מאהבתו אליהם, גם אין המבוקש מאהבת המלך לעם שוה אל המבוקש מאהבת העם למלך, כי המבוקש מן המלך הוא שייטיב לעם בשמירת היושר ביניהם והשלמות ענייניהם בשמירת קניניהם באופן נאות ושלם כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן העם הוא שיכבדו את המלך וינשאוהו ויכירו ממשלתו ומעלתו עליהם והטבתו להם וצרכם אליו, ובזה תמשך האהבה מן המלך להטיב לעם ומן העם לכבד המלך ולרוממו.

והמין הב' האהבה שבין האב והבן, כי מזולת האהבה הטבעית אשר בין המוליד והולד כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המלך והעם, כי המבוקש לבן מהאב שיעשה עמו מעשה האב להטיב לבנו כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן הבן לאב שיכבדהו.

והמין הג' האהבה שבין האיש והאשה, כי מזולת האהבה הטבעית אשר ביניהם כאהבת כל זכר לנקבה לקיום המין, כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המנהיג והמונהגים מאתו, כי המבוקש מן האיש הוא שישלים צרכי האשה ויכבדה וישלים חקה כפי מה שאפשר לו באופן הנאות, והמבוקש מן האשה שתשרת את האיש

ותכבדהו ותשמור קניניו ולא תאהב זולתו, ובזה הסוג מן האהבה היחסיית ראוי שתהיה אהבת השפל במדרגה אל היותר טוב או יותר גדול יותר גדולה מאהבת הגדול אליו, ועל כן יהיה השווי בזה הסוג על יחס וערך לא השווי בכמות.

ואהבת השם את האדם הוא מבואר שאי אפשר שתהיה מן הסוג הא' שהיא אהבת הדומים, ואבל כבר יחשב שתהיה מהסוג השני שהיא האהבה הטבעית. ולזה נמצא משה רבנו עליו השלום ירמוז אל שני המינים ממנה, אמר הלוא הוא אביך קנך, לרמוז אל אהבת המין הראשון שהיא אהבת אב לבן, ואמר הוא עשך ויכוננך, לרמוז אל המין השני מאהבת האומן למלאכתו, וכן נמצא הנביא בתפלתו רומז אל שני אלו המינים, אמר ועתה ה' אבינו אתה אנחנו החומר ואתה יוצרנו, כלומר ומזה הצד ראוי שתשגיח בנו לרחם עלינו כרחם אב על בנים, וגם מן הצד השני מן האהבה הטבעית ראוי לך שתאהב אותנו, כי מעשה ידך כלנו ואפילו החומר אתה יצרתו קודם שתתן בו הצורה השכלית, וזהו שסיים מעשה ידך כלנו, כלומר וראוי לך שתשגיח בנו כמו שישגיח כל פועל במעשה ידיו הן שיהיה ראוי או בלתי ראוי.

ואבל כאשר יעויין היטב נמצא שכל זה נאמר בהעברה, כי אין הצורה ולא החומר חלק מן השם כבן מן האב, וגם אחר שפעולתו במאמר אין לומר בו שראוי שישתדל לשמור מעשיו, כי כל פועל אמנם ישתדל לשמור מעשה ידיו בסבת הטורח אשר טרח בו, ומזה הצד הוא שיאהבו המשוררים שיריהם, אבל מי שלא יפול בו לא טורח ולא עמל לא יפול בו האהבה אשר מזה המין. ועל כן הוא מבואר כי אהבת השם את האדם אי אפשר שתהיה אלא מן הסוג השלישי שהיא האהבה היחסית.

ועל כן נמצא הכתוב יתאר השם יתברך במלך ואב ובעל. במלך, כי מלך כל הארץ אלהים, כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו, ה' מלכנו הוא יושיענו. באב, כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו, הלוא הוא אביך קנך, וכן רבים. וזה כי כמו שהמלך והאב משלימין צרכי העם והבן ולא יבוקש מהם אלא שיכבדו אותם כמו שאמרנו, כן השם יתברך משלים צרכי האנשים ולא יבקש מהם רק לתת כבוד לשמו, כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו.

ועל כן נמצא השם יתברך מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים בו כבוד כדרך הבן עם האב, ומורא כדרך העבד עם אדוניו, אמר בן יכבד אב ועבד אדוניו אם אב אני איה כבודי ואם אדונים אני איה מוראי, ואף על פי שהוא יתברך אינו צריך שיכבדוהו זולתו כי הוא מולך על כל הכבוד כמו שבארנו בפרק ארבעה עשר משני, מכל מקום היה מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים כראוי כדי שיהיו מוכנים אל שיחול או ידבק בהם השפע

האלהי והשגחתו לשמרם ממקרי המערכת אשר לא יחול אלא על המכין עצמו לכך, וזה בשיכבד את השם יתברך כבן לאב ויירא מלפניו כעבד מלפני אדוניו, וכן אמר הנביא אם לא תשמעו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי וגו' וארותי את ברכותיכם וגו', תנו להי' אלהיכם כבוד וגו'.

וכן ידמה הכתוב אהבת השם יתברך לישראל אל האהבה היחסיית אשר בין הבעל לאשה, אמר כי בועליך עושיך, וארשתיך לי באמונה, תקראי אישי, ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה, כלומר לפי שלא היתה נוהגת כאשר ראוי שתתנהג האשה עם בעלה, וזה להורות כי כמו שהבעל יחוייב להשלים כל צרכי האשה אשר לקח ויחד אותה לו מזולתה מן הנשים, כן ראוי להשלים השם יתברך כל צרכי ישראל שהם העם אשר בחר לנחלה לו מכל העמים אשר על האדמה, ועל כן ראוי לישראל לאהוב ולכבד אותו וליראה מפניו ולשמור מצותיו וחקיו ושלא לאהוב זולתו, כאשר תחוייב האשה לכבד את בעלה ולאהוב אותו וליראה מפניו ושלא לאהוב זולתו.

ולהורות שאהבת השם יתברך אל ישראל יותר מכל אומה ולשון אינה כאהבת ההדמות ולא כאהבה הטבעית אבל אהבה בחיריית נמשכת אל רצון האוהב בלבד בלי שום טעם, יכנה הכתוב אהבת השם יתברך אל ישראל בשם חשק, אמר חשק ה' בכם ויבחר בכם, ושם חשק יאמר על הפלגת האהבה בלי טעם, כמו שאהבת האיש אשה מיוחדת מזולתה אף על פי שהיא נאה הימנה יקרא חשק להיותה בלי טעם, אמר הכתוב שכם בני חשקה נפשו בבתכם, כלומר אף על פי שהוא מוצא אחרת נאה ממנה, וכן אהבת השם יתברך את ישראל היא כחשק בלי טעם. וכל ספר שיר השירים מיוסד על חקוי זה החשק אשר בין השם יתברך וכנסת ישראל כדוד החושק עם הרעיה החשוקה בלי שום טעם.

ולזה הוא שקרא הכתוב את האהבה הזאת סגולה, אמר כי עם קדוש אתה להי' אלהיך, בך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה, לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, ובאור זה כי כמו שהסגולה תמצא דבקה במין לא תפרד ממנו, ואינה נמצאת בו לא מצד הכמות ולא מצד האיכות, כן האהבה הזאת ענין סגולה דבק באומה לא מצד הכמות, כי לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם, וגם לבאר שלא היתה מצד האיכות אמר במקום אחר לא בצדקתך וביושר לבבך וגו' כי עם קשה ערף אתה, אבל האהבה הזאת היא כחשק בלי טעם אלא ענין נמשך לרצון החושק בלבד, והוא שהבטיח עליה בשעת מתן תורה בשכר קבלתם התורה, אמר ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים.

כי כמו שמסגולת החושק כי המועט המושג אליו מחשוקו יותר נכבד וערב אצלו מהרבה מזולתו, כן השם יתברך מעט העבודה המגיע אליו מאומת ישראל יותר נחשב אצלו מהרבה מאומה אחרת או מכל האומות, וזהו אמרו מכל העמים כי לי הארץ וגו'. או יהיה אמרו כי לי כל הארץ דבק עם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו', כלומר אחר שכל הארץ שלי וכל הממשלות הם ממני אני יכול להבטיח אתכם להגדילכם על כל העמים אשר תחת כל השמים, כי ממשלתי כוללת הכל ואין אלוה מבלעדי שיוכל לתת ממשלה לאומה אחרת זולתכם אף על פי שתהיה יותר גדולה מכם, כי זהו ענין הסגולה, כלומר אהבה דבקה בלי טעם כענין החשק.

וכן נמצא הנביא מבאר זה, אמר אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו, כלומר כי האהבה שהוא במאמר בלבד אינה כלום עד שימשכו מן האוהב פעולות מורות על האהבה, ועל כן אמר הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגו', רוצה לומר אף על פי שמצד דרך אהבת האב לבנים היה ראוי שאבחר בעשו כי הוא הבכור, ולא עשיתי כן אבל שנאתיו ואשים את הריו שממה.

וכן נמצא גם כן כי יפליג הכתוב באהבת השם יתברך את ישראל כאב לבן מכל צד שאפשר שתהיה האהבה ביניהם, כי בעבור שמדרך האב לאהוב בנו הבכור כי הוא ראשית אונו, אמר הכתוב כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא, בני בכורי ישראל, וכן בעבור שלפעמים יאהב האדם את הבן מצד השרות שהוא משרת לפניו כנער, אמר הכתוב כי נער ישראל ואהבהו, וגם לפי שלפעמים שתהיה אהבת האב את הבן מפני חשיבותו שהוא בן יקיר לו או מפני שהוא ילד קטן שהוא משתעשע בו, אמר הכתוב הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים, שנפשי קשורה באהבתו כאב בבן יקיר לו או בילד שעשועיו עד שמדי דברי בו זכור אזכרנו עוד, כמו שמדרך האוהב שהוא מתענג בזכירת אהובו תמיד, ועל כן יחזור לזכור אותו כשמדבר בו, וגם לגודל חשיבותו בעיני ואהבתי אותו המו מעי לו ונכמרו רחמי עליו כאדם המתפעל מצער בנו החביב לו, ועל כן ראוי לי לרחם עליו כמו שירחם האב על ילד שעשועיו או על הבן החביב לו, וזהו רחם ארחמנו נאם ה'.

ולפי שלא נמצא רחמי שום נמצא על זולתו יותר מרחמי האב על הבן, נזכור תמיד בתפלותינו אבינו מלכנו יהמו נא רחמיך עלינו, כי נאמר אבינו לבקש על הכמרת הרחמים כאב על הבן, ונאמר מלכנו לומר שיש בידו יכולת להושיענו כמלך את עבדיו. ונתבאר בכל זה כי אהבת השם יתברך ויתעלה את ישראל היא אהבה יחסיית כמלך את עבדיו וכאב לבנים וכבעל לאשה. ולהורות שאהבה זו ענין שכלי וקיים בלתי משתנה,

אמר הכתוב ואהבת עולם אהבתיך. ונתבאר גם כן שאהבת האדם את השם אף על פי שהיא מזה הסוג השלישי שהיא אהבה יחסיית, אפשר שתהיה מכל הפנים, רוצה לומר מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, ובעבור זה יחוייב האדם לאהוב את השם יתברך תכלית האהבה, והיתה האהבה אל השם יתברך תכלית כל התורה לפי שהיא תמשיך אהבת השם יתברך אליו על הדרך שכתבנו. וזה מה שרצינו לבאר מענין האהבה. ובכאן נשלם המאמר השלישי שהוא בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים. והשבח לאל אשר עד הנה עזרנו. יתברך ויתרומם ויתנשא על כל ברכה ותהלה, אמן ואמן סלה סלה:

מאמר ד

הקדמה

בבאור העיקר השלישי שהוא השכר והעונש, והוא התכלית המגיע מכלל התורה, ובאור השרשים המתחייבים לו והדברים הנתלים בו ובשרשים.

כבר קדם לנו במאמר הראשון שהבחירה והתכלית אינן התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, שהבחירה היא התחלה לכל הפעולות האנושיות, ושעל כן לא מנינו אותה בכלל השרשים המיוחדים לדת האלהית, ושהתכלית אף על פי שהוא התחלה לכל הדתות הנימוסיות, מאשר תכלית הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הנימוסיות, שמנו התכלית שהוא השכר והעונש עקר לתורה האלהית. ואבל בעבור שאי אפשר לבאר התכלית הזה שהוא השכר והעונש אם לא יקדם לנו הידיעה בבחירה, ראוי שנדבר ראשונה בבחירה. ולפי שאי אפשר לבאר הבחירה אם לא יתבאר ראשונה שורש ידיעת השם יתברך הנמצאות, ראוי שנדבר תחלה בידיעת השם יתברך הנמצאות ואחר כך בבחירה ואחר כן נדבר בהשגחה ואחר זה בשכר והעונש והדברים הנתלים בו, שהוא מבואר שזה הסדר מחוייב כדי לדבר בשכר והעונש, וזה שאם אין השם יודע הנמצאות השפלות, אין ענין לשכר ולעונש על מעשיהם, ואף אם ידע אותם, אם אין האדם בחיריי במעשיו אין ראוי שיענש עליהם או יקבל שכר, ואף אם ידע השם יתברך הנמצאות ויהיה האדם בחיריי במעשיו, אם יהיה השם יתברך יודע אותם ידיעה מיניית על דרך שידע את הבעל חי, אם אינו משגיח בפרטי מעשיהם להענישם על מרים ולתת להם שכר טוב בעמלם, לא יתכן להיות בכאן לא שכר ולא עונש. ולזה הוא מבואר שאלו הגי שהם ידיעת השם יתברך והבחירה וההשגחה הם קודמים בהכרח לעקר השכר והעונש ונכללים בו, לכן יחוייב העיון בהם ראשונה ובדברים הנתלים בהם ומסתעפים מהם, ואחר כך

נדבר בשכר והעונש ובדברים הנתלים בו כתשובה ותחית המתים וביאת המשיח, וכל זה בקיצור מופלג כדי שלא יכבד על המעיין אלא שיספיק לתת ציור אל המאמין בלבד:

פרק א

לפי מה שהשרשנו במאמר השני שהשם יתברך ראוי שיהיה מסולק מן החסרונות ואין חסרון בעולם יותר גדול מחסרון הסכלות, והוא מבואר שמחוייב שיהיה יודע כל הדברים הנעשים בעולם ולא יתכן שיהיה נעשה בעולם דבר שיהיה סכל בו ובלתי יודע אותו, ומזה יתחייב בהכרח שיהיה הוא יתברך יודע כל הפעולות האנושיות שעליהן אנו דנין. ואולם אם ידיעתו מכרחת אחד משני חלקי האפשר או בלתי מכרחת, הנה דבר זה צריך עיון רב, וזה שאם היא מכרחת, יהיה האדם מוכרח במעשיו ואין ראוי לאדם לפי זה שיקבל שכר ולא עונש על מה שהוא פועל, אחר היותו פועל על צד ההכרח, שלא ישובח האדם או יגונה אלא על מה שהתחלות פעולותיו אליו מבלי מעיק, ואם אינה מכרחת הנה אפשר שיצא אל הפעל זולת מה שידע השם יתברך, ותהיה אז ידיעתו בלתי מסכמת אל המציאות, ולא תהיה אם כן ידיעה אלא סכלות ושוא ודבר כזב.

והוא מבואר גם כן שהוא מחוייב שיהיה טבע האפשר נמצא, וזה אם מצד השכל ואם מצד התורה, מצד השכל שאם היה טבע האפשר בלתי נמצא היה ההשתדלות בכל דבר שוא ובטל, ויהיה משפט מי שישתדל להשיג דבר ומשפט מי שישתדל שלא יגיע הדבר ההוא שוה, ויתבטלו לפי זה המלאכות והאומניות וכל מלאכת מחשבת, ויהיה בטל הלמוד וההתלמדות ובטל שיקרב האדם אל המועיל ויברח מן המזיק, ולא יהיה בכאן מבוא לרצון כלל, וזה הפך המוחש והפך מה שנוצרנו עליו.

ואם מצד התורה זה יראה אם מהענינים הכוללים ואם מהצוויים הפרטיים. מצד הכוללים שאם לא היה טבע האפשר נמצא, לשוא שקד נותן התורה להישיר האנשים ולהדריכם בדרך ישרה, ויהיה מה שבא בתורה מאזהרת האדם על עבודת השם יתברך ואהבתו ולעשות צדקה ומשפט שוא ובטל, והכתוב צווח מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את מצותי כל הימים וגו'. ואם מצד הצווים הפרטיים שאמר הכתוב ועשית מעקה לגגך, ואמר ילך וישוב לביתו, ולא תרצח, ולא תעשוק את רעך ולא תגזול, וזולת אלו מהצוויים הפרטיים שהם מורים על מציאות טבע האפשר. ועוד שאם לא היה טבע האפשר נמצא היה העונש והשכר עול גמור, לא מהשם אלינו ולא מקצתנו לקצתנו, אחר שהיה כל אדם פועל בחיוב, אלא שהוא מבואר שאי אפשר שלא יהיה טבע האפשר נמצא, ואחר שטבע האפשר מחוייב שימצא וגם אי אפשר שיהיה השם יתברך בלתי יודע הענינים הפרטיים להיות זה חסרון בחקו, הנה נשאר ספק איך תהיה

ידיעת השם יתברך מסכמת אל האמת ובלתי מכרחת צד מצדדי האפשר, והיאך אפשר שיסכימו שתי אלו הדעות שהן נראין כסותרין זה את זה בתחלת הדעת.

והנה הגאון רב סעדיה ז"ל בספר האמונות והדעות במגלה הרביעית אמר שאין ידיעת השם יתברך הדברים האפשריים סבת מציאותם, כמו שאין ידיעתו מה שהיה סבת הויתו אבל נשאר על טבעו, כן ידיעתו הדברים האפשריים אינה סבת מציאותם ועל כן נשארו על טבע אפשרותם, שאלו היתה ידיעתו סבת מציאותם היו נמצאים תמיד כדברים הטבעיים המיניים, ואחר שאנחנו נראה אותם מתחדשים מיום ליום יתחייב שאין מציאותם תלוי בידיעתו, ובעבור זה נשארו הדברים על טבע אפשרותם, אלו דברי הגאון ז"ל ונמשך אחריו בעל ספר הכוזר במאמר ה' מספרו. ואין זה מספיק לפי שהדברים הללו קרובים לדברי האומרים שאין השם יתברך יודע הדברים האפשריים, שאם היה יודע אותם אחר שאין מציאותם תלוי בידיעתו כבר היה אפשר שתהיה ידיעתו בחלוף היוצא אל המציאות מבי חלקי האפשר, ולא תהיה אם כן ידיעה אלא סכלות.

ויש מן האחרונים מי שהתיר זה הספק בשאמר שהדבר כבר יהיה מחוייב בבחינת סבותיו ואפשרי בבחינת עצמו, כמו ירידת המטר מחר שהוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב בבחינת סבותיו, שהם עלית האדים ורבוי הליחיות והדברים הדומים שהיו מוכנים, והשם יתברך ידע שהמטר ירד מחר לפי שהוא מחוייב בבחינת סבותיו, ואף על פי שירידת המטר היא אפשרית בבחינת עצמה, והאריך החכם הזה ביפוי זה הענין.

וכשיעויין זה הדעת ימצא הפך הדעת הראשון, שהוא נוטה לדעת האומר שכל הדברים הם בגזרה ושטבע האפשר בלתי נמצא, שאחר שהדברים מחוייבים בבחינת סבותיהם, אם ידע השם יתברך הסבות הנה יהיו מחוייבים בהכרח, ואם כן מה זה שנאמר שהם אפשריים בבחינת עצמם אחר שהם מחוייבים ומוגבלים מן הצד שיצא מהם אל המציאות שהוא מצד הסבות, ואי אפשר שיצא אל המציאות זולת הצד ההוא, ואין זה אפשר אלא בבחינה שכלית מצד שם האפשר שהיה אפשר שימצאו הסבות בהפך והיה אז יוצא אל המציאות הפך מה שיצא, אבל מצד הענין בעצמו הנה הוא מחוייב אחר המצא הסבות שידעם השם יתברך, ויתחייב לומר לפי זה הדעת שאין דבר בעולם שיהיה אפשרי על השווי בבחינת סבותיו, שאם הסבות שוות לשני חלקי הסותר, ישוב הספק בעינו מי הוא המכריח הצד האחד על האחר, ואם ידיעת השם יתברך היא המכרחת יבטל טבע האפשר, ואם ישאר טבע האפשר תבטל ידיעת השם יתברך, האלהים אלא אם נאמר שטבע האפשר נמצא בדבור ובבחינה שכליית ולא בענין בעצמו, וזה הפך המכוון, והרבה דברים נאמרו בהתר הספק הזה, וכשיעויינו נמצאם סובבים על זה הדרך

שיש מהם נוטים לרעת הראשון ויש מהם נוטים לדעת השני, ועל כן לא ראיתי להביאם כדי שלא יארך הדבור במה שאין בו תועלת, והנראה לי בזה תדענו אחר שאציע הצעה אחת בפרק הבא אחר זה:

פרק ב

דע שהחכמות העיוניות אינן מסכימות בכל דבריהם על ענין אחד, אבל כל אחת חולקת על האחרת בשרשיה ובהתחלותיה. וזה שכל בעל חכמה אחת יאמין ויחשוב שהתחלות חכמתו אמתיות ומבוארות תכלית הבאור, עד שיחשוב לפתי ולסכל החולק עליהם, ובעל חכמה אחרת יכחיש אותן השרשים וההתחלות, ויחשוב התחלותיו ושרשיו שהן בהפך האחרות האמתיות, כאשר יקרה לבעל חכמת התכונה עם הטבעי, כי התכוני יניח שני שרשים שעליהם יבנו כל מופתי החכמה ההיא, והם גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה, ובעל החכמה הטבעית יניח שהתנועות הן שלש, מן האמצע ואל האמצע וסביב האמצע, וזו היא הגדולה שבהתחלותיו, ואומר גם כן שאי אפשר שתמצא תנועה סבובית אלא סביב גשם נח קיים, והתכוני יכחיש כל זה, לפי שלהנחת גלגל הקף שהוא מניח יתחייב שתמצא תנועה לא אל האמצע ולא מן האמצע ולא סביב האמצע, אלא אם נאמר שיש באמצע גלגל ההקף גשם נח קיים כמו ארץ שיסבוב גלגל ההקפה סביב אותו הגשם, כמו שיסוב הגלגל היומיי סביב הארץ שהוא האמצע שהוא דבר נח קיים, ויתחייב לפי זה שיהיו בתוך גלגלי ההקפה המונחין לכוכבים הנבוכים ארצות אחרות שיתנועעו סביבם, וימצאו בשמים לפי זה עולמות אחרים. ולהנחת גלגל יוצא מרכז יתחייב גם כן שתמצא תנועה סבובית סביב גשם שאינו נח קיים, שהגלגל היוצא מרכז יתנועע סביב נקודה מתנועעת תמיד, שלפי מה שהתבאר באגרת הרחקים מרכזי גלגלי יוצאי המרכז אשר לכוכבים הנבוכים מהם למעלה מן היסודות בגלגל הירחי ומהם למעלה מגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל השמש, כמו שהעיר על זה הרב המורה בפרק כ"ד מחלק שני.

ועם כל אלה הנמנעות והזריות שהתכוני מניח יביא ראיה לדבריו מהלקיות הירחיים והשמשיים שהם מושגים בחוש ומהנמצא במבטים מדיבוקי הכוכבים שהוא מסכים עם הנחותיו, ובעבור זה יבנה כל מופתיו עליהם ולא יחוש להנחות הטבעי ולהתחלותיו, והטבעי יכחיש התחלות התכוני והנחותיו מצד העיון הטבעי עם היות החוש מסכים לדברי התכוני, ויאמר בעל החכמה הטבעית שהנמצא לחוש אמת, אבל לא מצד אותן השרשים וההנחות שיניח התבוני שהן נמנעים בעצמם, אבל מצד שרשים אחרים לא נדעם.

וכיוצא בזה קרה לבעל חכמת משפטי הכוכבים עם הפילוסוף, שהפילוסוף יכחיש ידיעת השם ויניח טבע האפשר קיים, ובעל חכמת המשפטים יניח ידיעת השם אמתית ויאמר שהוא יתברך ידע הנגזר מפאת המערכת, ויגזור שאי אפשר שיהיה זולת זה ויכחיש טבע האפשר, ובעל חכמת התורה יסכים עם שניהם, שהוא יניח טבע האפשר נמצא כמו שיניח הפילוסוף, ויביא ראיה לדבריו מן החוש המעיד על זה כמו שנתבאר בפרק שלפני זה, ויניח ידיעת השם אמתית כמו שיניח בעל חכמת משפטי הכוכבים, ויביא ראיה לדבריו מן השכל שיגזור שאין ראוי ליחס לשם יתברך חסרון הסכלות ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם, ויאמר עם זה שידיעתו מסכמת עם טבע האפשר ממה שנראה לחוש מן ההשגחה האלהית בירידת המטר בזמן הקיץ בהעדר הליחיות והאדים על ידי תפלת הצדיקים והחסידים.

ואחר שהחוש מעיד כדבריו לא נחוש לדברי מי שיכחיש זה, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי החולק על התכוני אחר שהחוש מעיד כדברי התכוני, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי המניח שאי אפשר לנקודה שתהיה נחה אלא בגשם נח, והלמודי יניח בגשם כדורי המתנועע תנועה סבובית שתי נקודות נחות בלתי מתנועעות יקראם קוטבים, והכדור בכללו מתנועע, וכן בכל דבר שהחוש מעיד עליו נאמר שהוא אמתי אף על פי שלא נדע סבתו, כמו שיאמר הטבעי על דברי התכוני שהם אמתיים אחר שהחוש מעיד עליהם, ויכחיש הסבות שיניח התכוני לזה ויאמר שאין הסבות ההן אמתיות, אבל יש בו סבות אחרות בלתי ידועות:

פרק ג

אחר שהתבאר לך היות בעלי החכמות חולקים זה עם זה בהנחותיהם, מעתה ראוי שנעשה בכל דבר שורש מן החוש, ולא נחוש לדברי כלן אלא למי שנמצא החוש מסכים עמו.

ואחר שהחוש מעיד כדברי התורני מהמצא טבע האפשר ומהגעת ההודעה מן האל בדברים פרטיים אישיים על ידי הנביאים ומן ההשגחה הפרטיית באישים מיוחדים, כמו שהיה זה באבות בכל עניניהם כפי הקבלה הנמשכת בידינו עד היום וביציאת מצרים ובאישים אחרים מיוחדים הכתובים בספרי הנביאים, לא נחוש למי שיכחיש זה, שלא נכחיש מה שנמצא בחוש בעבור עיון הפילוסוף, כמו שלא נכחיש היות הגלגל מתנועע תנועה סבובית על שני קטבים נחים אף על פי שהטבעי מצד עיונו יכחיש זה, שראוי שנעשה בכל דבר שורש מהנמצא בחוש אף על פי שלא יספיק השכל לדעת סבתו.

שהשכל לואה משתי פנים, אם שלא ישיג דברים רבים על אמתתם ואם שלא יספיק לדעת סבות כל הדברים ואפילו הדברים המושגים לחוש, שהרי התנועה היומית אי אפשר להכחיש מציאותה שהחוש מעיד עליה, ואי אפשר לשכל האנושי לשער תכונתה בשום צד, שאם נאמר שהמניע אותה הוא גשם תשיעי, כמו שהסכימו הרבה מן החכמים, וקראוהו גלגל יומי לפי שהוא מגביל מראה הערב והבקר הנקרא יום אחד, מי יתן ואדע על איזה צד יניע הגשם ההוא כל הגלגלים, אם על צד הפגישה לפי שהגשם אי אפשר לו שיניע גשם אם לא על צד הפגישה, איך אפשר שיצוייר שפגישת גלגל מאדים את גלגל חמה יניעהו התנועה היומית הבאה לו במקרה מצד פגישת גלגל צדק שפגש אותו גלגל שבתאי המתנועע מצד פגישת גלגל הכוכבים הקימים שהוא מתנועע תנועה היומית במקרה מצד פגישת הגלגל התשיעי היומי, ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מאדים בפגישתו אותו שהיא התנועה העצמית לגלגל מאדים, ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית הבאה מפגישת הגלגל התשיעי לאחרים, ולא יתנועע התנועה המיוחדת לגלגל כוכב שהיא עצמית ומיוחדת לו מפגישתו אותו.

ואולי בעבור זה אמר החכם רבינו אב"ן עזרא ז"ל בשם חכם גדול ספרדי שאין למעלה מגלגל הכוכבים גוף בראיות ברורות, כלומר שאי אפשר שתהיה התנועה היומית מצד גוף תשיעי. ולא נאמר שגלגל הכוכבים יניע התנועה היומית, כמו שראיתי מי שכתב כן, שאחר שנמצאת לו התנועה המתאחרת אי אפשר לגלגל אחד שיתנועע שתי תנועות מתחלפות מצד עצמו אלא אם כן תהיה האחת בעצם ומצד עצמו והאחרת במקרה ומצד מניע אחר זולתו. אבל נראה שדעתו לומר שהמניע התנועה היומית אינו גוף אלא שכל נבדל, וגם זה אין דעתי נוחה בו שאין זה מספיק כלל, לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם אלא אם כן הוא בעל נפש ועל צד הציור כמו שנתבאר במקומו, ובאר זה הרב המורה בפרק י' מחלק ב', ואי אפשר לשום גשם בעל נפש להתנועע כאחת שתי תנועות מתחלפות מצד שני ציורים מתחלפים, כמו שאי אפשר לאדם שיתנועע למזרח ולמערב כאחד במצות שני מלכים שהאחד יצוהו להתנועע למזרח והאחד יצוהו להתנועע למערב. ועוד שהיסודות הם גשמים בלתי בעלי נפש ונראה לעין שהכוכבים בעלי הזנבות המתרשמים ביסוד האש שהם מתנועעים התנועה היומית, כמו שנזכר זה בספר האותות העליונות והוא מושג בחוש, ואין סבה בתנועה ההיא אלא על צד הפגישה לגלגל הירח, ואם כן למה יתנועע הכוכב ההוא הנרשם ביסוד האש התנועה היומית לבד, ולא יתנועע עמה התנועה המיוחדת לגלגל הירח, אחר היותו פוגש את גלגל הירח, שאנחנו נראה הכוכבים בעלי השרשרות חדש או שני חדשים נמשכים לתנועה

היומית ואין להם הקשר עם תנועת הירח, וזה ספק חזק מאד יסתור היות התנועה היומית בפגישה.

ושיהיה על צד הציור אי אפשר, להיות היסודות גופים מתים ולא יתנועעו על צד הציור כלל. ועל זה אמרו בגמרא לשמואל שאמר נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, ידע מר כוכבא דשביט, כלומר אם היה יודע סבת היות הכוכב בעל זנב או בעל השרשרת נמשך לתנועה היומית ולא לתנועת הירח, והשיב שלא היה יודע סבת זה שסבת זה נעלמת על דרך האמת אלא אם נאמר שהגלגל היומי למטה מגלגל הירח, ונצטרך לומר כן שיש לכל כוכב וכוכב מְגַלְגֵּל יומי למטה ממנו יניעהו התנועה היומית, כמו שהיה דעת הקדמונים קודם בטלמיו"ס, ואין השכל האנושי מספיק לדעת אמתת זה כמו שלא יספיק לדעת סבת התנועות השמימיות בענין שלא יחלוק על העיון הטבעי, ואפילו בדברים הטבעיים הארציים לא יספיק השכל האנושי לדעת סבותיהם, כמו משיכת המגניטס הברזל למה, ובעבור זה אין ראוי שנניח המושג בחוש ונכחיש אותו בעבור שלא נדע סבתו, ועל כן אין ראוי שנכחיש טבע האפשר המושג בחוש וידיעת השם יתברך המחוייבת מצד השכל בעבור שסכלנו סבת זה.

ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר לקבץ בין שתי הסברות הללו להניח טבע האפשר קיים עם היות הידיעה האלהית מקפת בו, התשובה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם ז"ל שאמר שאחר שידיעת האל היא עצמית בו ואיננה דבר נוסף על העצמות, הנה החקירה מידיעתו יתברך היאך היא שבה אל החקירה מעצמותו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן איכות ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם, וכמו שאין הקש ודמיון בין מציאותו למציאות זולתו כן אין להקיש בין ידיעתו לידיעת זולתו, ולכן אם לידיעה הנמצאת בנו או המובנת אצלנו ימשכו בטולים רבים, אם לסלק טבע האפשר, ואם שתקיף ידיעתו במה שלא יצוייר שתקיף בו ידיעה בהיותו יודע הדבר הבלתי בעל תכלית, ואם שתשתנה ידיעתו בהשתנות הידועים וכיוצא בזה, הנה זה יתחייב מהבנת ידיעתו ממין ידיעתנו, אבל אחר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו לא יתחייבו אלו הבטולים, לפי שידיעתו יתברך היא בלתי בעלת תכלית ולידיעה הבלתי בעלת תכלית לא יתחייבו אלו הבטולים.

ובטענה הזאת נמצא ישעיה מוכיח למכחישים ידיעת ה', אמר למה תאמר יעקב וגו', הלוא ידעת אם לא שמעת וגו', אמר הלוא ידעת מצד החקירה, אם לא שמעת מצד הקבלה, כי אלהי עולם ה', רוצה לומר שמצד המופת יתבאר שיש נמצא מחוייב המציאות הוא אלהי עולם, רוצה לומר עלת כל הנמצאים, ושהוא ה', כלומר שהוא שכל נבדל שאינו גשם ולא כח בגשם, ומזה יתחייב שיהיה אחד קדמון ונצחי וכל הדברים

המתחייבים לעקר מציאות השם יתברך הנודע על פי החקירה, ועם היותו שכל נבדל הוא בורא קצות הארץ, רוצה לומר הוא עלת הנמצאים הגשמיים, ועם היותו בלתי בעל תכלית הנה הוא עלת העולם הגשמי שהוא בעל תכלית, כאמרו בורא קצות הארץ, ואין זה מצד לאות וחסרון כח כי לא ייעף, ולא מצד שנוי כי לא ייגע.

ואם כן אפוא המאמין בקדמות ומכחיש ידיעת השם יתברך יודיענו איך אפשר שימצא הדבר הגשמי מן השכל הנבדל הבלתי משתנה, שעל כרחו יש לו להודות שהמצא הדבר החמרי מן השכל הנבדל הוא שנוי והמצאה יש מאין שאי אפשר לשכל האנושי לתת סבה לזה, וגם כן איך אפשר שימצא מנמצא שכחו בלתי בעל תכלית עולם בעל תכלית. ואם כן על כרחנו יש לנו להודות שזה הדבר תלוי בידיעתו יתברך מצד שהיא בלתי בעלת תכלית, והוא ידע סבת כל זה אף על פי שאנחנו לא נוכל לשער זה מצד ידיעתנו. וכן גם כן ראוי שנאמר שהטעות הזה מסלוק ידיעת השם יתברך ולומר נסתרה דרכי מה' הוא להיותם מדמים ידיעת השם יתברך לידיעת האדם, וידיעת האדם להיותה בעלת תכלית ימשכו אליה אלה הבטולים שאמרנו, רוצה לומר שתשתנה הידיעה בהשתנות הידועים ושלא תקיף הידיעה במה שאי אפשר שתקיף בו ידיעה והוא הבלתי בעל תכלית לפי מה שנשער זה בידיעתנו, אבל ידיעתו יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תוכל להקיף במה שאין לו תכלית, ותקיף במה שאינו נמצא מבלתי שיחייב זה שנוי בחקו יתברך, ולזה הוא שסיים אין חקר לתבונתו. וכן מה שאתם אומרים מאלהי משפטי יעבור, כלומר מה שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר אי אפשר שידענו השם יתברך שאם כן יבטל טבע האפשר, אינו כן, שזה הבטול הוא נמשך לידיעה הבעלת תכלית אבל השם יתברך אין חקר לתבונתו, ולהיות ידיעתו בלתי בעלת תכלית לא יבטל עמה טבע האפשר, ואנחנו לא נדע איכות ידיעתו איך היא כמו שלא נדע עצמותו איך הוא.

זהו דרך הרמב"ם ז"ל בידיעת השם יתברך, ואמר הרב ז"ל שכמו שאין להקיש בין עצמותו לעצמותנו כך אין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו, ששם הידיעה נאמר בו יתברך ובנו בשתוף השם הגמור. ואין כונת הרב ז"ל לומר שיאמר שם הידיעה בנו על הידיעה ובו יתברך על הסכלות או בהפך, כמו שיגזור ענין שתוף השם חלילה, אבל באור הענין כך הוא, שכמו ששם המציאות יאמר עליו יתברך ועלינו בשתוף גמור, ואין ספק שעם היות מציאותו יתברך מתחלף למציאות זולתו תכלית החלוף עם כל זה לא יורה באחד על המציאות ובאחר על ההעדר, שמצד ההוראה השוללית והוא שלילת ההעדר הנה הוראתם אחת, כמו שנתבאר בפרק ל' מהמאמר הב', שכמו שבו יתברך יורה שם המציאות על שלילת ההעדר כן שם המציאות בנו יורה על שלילת ההעדר, אבל מצד

הוראת השם החיובית יאמר שם המציאות עליו ועלינו בשתוף גמור, כי אין הקש בין מציאותו למציאות זולתו כלל. וכן שם הידיעה הנאמר עליו ועלינו, כמו שבו יתברך יורה על העדר הסכלות כן בנו גם כן יורה על זה, ומזה הצד שהוא צד ההוראה השוללית יאמר עליו ועלינו בקדימה ואיחור ולא בשתוף גמור, אבל מצד ההוראה החיובית שיורה שם הידיעה הנה הוא יאמר בו יתברך ובנו בשתוף גמור, וכמו שעצמותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כן ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם.

וכשיובנו דברי הרב המורה בידיעה על זה האופן יסולקו מעליהם הספקות שספקו האחרונים על דבריו, ויעלה בידינו שידיעת השם יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תקיף בכל הנעשה בעולם, מבלתי שיתחייב בו יתברך שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר, ותקיף במה שאין תכלית לו. וזה הדרך הוא היותר נכון שבררתי בדבר זה, והוא הדרך שבארוהו רבותינו ז"ל במסכת אבות במשנה סתמית שאין חולק עליה, אמרו הכל צפוי והרשות נתונה, שבאמרם הכל צפוי יורו שידיעת השם מקפת בכל הנעשה בעולם ואין דבר נופל במקרה מבלי ידיעה קודמת, ובאמרם והרשות נתונה יורו שטבע האפשר נשאר קיים ואין ידיעת השם מבטלת אותו. וזהו האמת בדרוש הזה אף על פי שאין ידיעתנו מספקת לשער אפשרות דבר זה, ויספיק זה בידיעת השם לפי קצורנו:

פרק ד

וראוי שנדבר עתה בהוראת המערכת, ונאמר שדעות האנשים בהוראת המערכת לפי מה שנמצא לקדמונים שנים, האחד הוא דעת הפילוסוף האומר שהגרמים השמימיים והכוכבים פועלים בעולם השפל, בשהם בתנועותיהם המתחלפות מניעים היסודות ומרכיבים אותם ומכינים אותם מיני הכנות מתחלפות לקבל הצורות הטבעיות, עד שימשך מזה שישימו קצת בני אדם מוכנים לקבל החכמה וקצתם לא, וקצתם מוכנים אל שיקבלו השפע האלהי הנבואיי וקצתם לא. וזה המין מן ההוראה או הממשלה שיש לכוכבים בעולם השפל אי אפשר להכחיש אותה, אחר שאנחנו נראה השמש יחמם האויר והירח ילחלח ויקרר אותו ויגביר יסוד המים, אי אפשר מבלתי שנאמר שהם בתנועותיהם יגבירו פעם הליחות ופעם היובש ופעם הקור ופעם החום עד שיכינו החומר לקבל צורות מתחלפות, אבל שיהיה לכוכבים הוראה אחרת בדברים אחרים שאין מבוא לאיכיות בהם, כמו בעוני או בעושר או אם ישא אדם אשה אחת או רבות או אם יהיה בעל מעלה או בעל חסרון, יאמרו הכת הזה שהוא שוא ודבר כזב הרחק מאד מאדם שיעלה על הדעת שיורו הכוכבים על מה שאינו נופל בהם, כעוני והעושר והאהבה והשנאה ודומיהם.

והדעת הב' הוא דעת הוברי שמים החוזים בכוכבים, שאומרים שכל הדברים הבאים על האדם באים עליו בגזרת הכוכבים, ויביאו ראיה לזה מן החוש, בשהחוזה בכוכבים יגיד לאדם מה שיקרה לו בכל פרטי ענייניו אם שנים רבות יחיה ואם יהיה עני או עשיר ובמה יצליח יותר וכמה נשים ישא וכמה בנים יוליד וכיוצא בזה, וזו ראיה שכל הדברים באים על האדם בגזרת הכוכבים ושאי אפשר להמלט מגזרתם, ויאמרו שעל הדרך הזה תתקיים ידיעת השם בלי שום שנוי. וזה דעת קצת מרבותינו ז"ל האומרים מזל מעשיר מזל מחכים ויש מזל לישראל.

ויש לדון אחר שתי אלו הדעות, אם על הדעת הראשון, שאחר שהוא מבואר בכל דבר שיוציא זולתו מן הכח אל הפעל שהוא מחוייב שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח, כמו שנתבאר במה שאחר הטבע, והוא מבואר גם כן שהכוכבים אינם בעלי איכיות, אם כן איך אפשר שיחמם השמש האויר והירח ילחלח אותו, אלא שבהכרח נאמר שההקדמה ההיא שאמרנו שראוי שימצא לפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח, הנה אמנם יהיה זה בפועל בטבע, אבל כשהפועל הוא בעל שכל לא יחוייב זה בו, ואחר שהגלגלים חיים בעלי נפש משכלת, כבר אפשר שיפעלו בנמצאים השפלים אפילו מה שאינו נמצא אצלם, ולזה יגבירו פעם יסוד האש, ופעם יסוד המים, ופעם יסוד האויר, ופעם יסוד הארץ, שכמו שנמצא לשמש שניצוצו אף על פי שאינו גשם יניע יסוד האש ויגבירהו והירח יסוד המים, כן יש לאמר בשאר הכוכבים שניצוציהם יניעו שאר היסודות ויגבירו אותם פעם, וזה לענין נסתר או יחס בלתי נודע לנו. וכן על הדרך הזה יש לאמר בשאר ההוראות שיורו על העוני או על העושר או על החכמה והסכלות ושאר הדברים, אף על פי שאין הענינים ההם נמצאים אצלם, לענין או יחס בלתי נודע לנו, ובתנאי המצא הכנה מה במקבל, כמו שהמלמד יפעל הלמוד בתלמיד ויגיע התועלת על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן, ועוד שאחר שהחוש מעיד על הגעת דבר החוזה בכוכבים אל האנשים, אי אפשר להכחיש החוש בשום ענין.

גם על הדעת השני והוא דעת הוברי שמים החוזים בכוכבים יש לדון הרבה, ראשונה שהם מסלקים טבע האפשר, שהתבאר מציאותו מן החוש והכרענו היותו מחוייב שימצא בפרק אחד מזה המאמר. שנית יש לדון אחר התחלותיהם, שהם יאמרו שיש בגלגל הכוכבים צורת טלה ושור ותאומים וזולתם מהצורות מורות על כך וכך, והם רושמים במחשבתם קוים מכוכב לכוכב כדי שתתעלה ותשלם הצורה ההיא, עד שירשמו על דרך זה מ"ח צורות, ולמה לא ירשמו קוים אחרים בענין אחר כדי שתגיע ותשלם צורה אחרת, כמו שאמרו שהצורה הששית מהצורות הדרומיות היא צורת כלב

קטן, ויאמרו שבו ב' כוכבים בלבד, ומי יתן ואדע היאך יודע זה בב' הכוכבים ההם. והם יאמרו שהקדמונים שהיו שלמי היצירה יותר ממנו השיגו הצורות ההם אף על פי שאנחנו לא נשיג אותם, וזה הבל, שאיך יעלה על הדעת שתקצר יד האנשים היום בהשגת המוחשים יותר מהקדמונים, והלא כל מי שתקצר יד שכלו יתחזקו הרגשותיו וישיג המוחשים יותר, כמו שנראה הבעלי חיים שאינם בעלי שכל הרגשותיהם הם חזקים יותר מהרגשות האדם. גם באותן מ"ח צורות שהם אומרים שהושגו לקדמונים, מי יתן ואדע במה השיגום, ואיך ידעו שיש במזל פלוני צורת כך וכך, עד שיאמרו שיעלה בפנים השלישיים משור אדם שכל מחשבותיו לרע, וכן יעלה בפנים הראשונים מסרטן צורת חזיר מברזל וראשו מנחשת, וכן יעלה בפנים השלישיים ממנו אדם בדעתו להכנס בספינה ללכת בים להביא זהב וכסף לעשות ממנו הטבעת, וכן תעלה בפנים הראשונים מבתולה צורת בתולה בידה נר, והיא הולכת בין ההדסים ורוצה ללכת לבית אביה, זה וכל כיוצא בו היאך נודע אחר שאי אפשר לחוש להעיד על כך.

ואם תאמר שנודע להם זה בדרך הקסם, אם כן התחלות החכמה הזאת הן בנויות על השגת הכה המדמה שכל חכמת הקסם תלויה בו, וידמה זה למתנבא ומשתגע מלבו בכח המדמה וחושב שכל מדומה אפשר, או ידמה אל חולם חלום, ובמה יודע אמתת זה לשכל האדם. גם מה שיאמרו ממצבי הכוכבים ומבטיהם ויחסם זה אצל זה, כמו שמבט הנכה הוא מבט איבה גמורה, ויתנו טעם לזה להיות בין שני הכוכבים אז תכלית המרחק שהיא מאה ושמונים מעלות, כמו שמדרך השונאים והאויבים להיותם זה מזה בתכלית המרחק כהפכים, ולזה יאמרו שמבט רביעית הוא חצי איבה, ולפי טעמם זה למה יאמרו במבט שלישית שהוא מבט אהבה גמורה, אחר שהוא במרחק יותר רחוק ממבט רביעית. ומה שיאמרו שיש למזלות המביטים זה את זה במבט שלישית שהוא ק"כ מעלות האותות יותר מהמביטים זה את זה במבט רביעית שהוא צ' מעלות, כל אלה דברי נבואות והסכמות והנחות לא יודה אותם בעל הריב.

ואם יאמרו שנתאמת זה בנסיון, הנה כן יאמרו בעלי גורלות החול או שאר מיני הגורלות הנוהגות בין האנשים, שבמקרה גמור יודיעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיקרה בין האנשים, מבלתי שיהיה בצורות ההן שום הוראה עצמית על הענין המוגד, ויאמרו שכן נתאמת בנסיון, כמו שיאמר בעל גורל החול שבהיות צורת נשוא ראש יוצאת ראשונה תורה על ההצלחה, ושפל ראש יורה על ההפך, ואין חלוף בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקודה אחת, שבאחת מהן היא מונחת למעלה ובאחרת למטה, וכן בשאר הצורות, שכל זה הוא דבר שאין לו ענין אמתי בעצמו אלא במקרה גמור, כאנשים

המגידים עתידות בכתף, או שיש אנשים מסוגלים בזה, כאחיתופל שהיה מסוגל על נתינת עצה הוגנת, עד שהוצרך דוד להתפלל לשם לסכל עצתו.
ואף אם נודה להם כל התחלותיהם והנחותיהם, הנה הם מוכרחים לומר שאין הנחותיהם הכרחיות, שהרי כשיקרה דבר או רעב או מלחמה בעיר אחת ימותו אנשיה בלי עתם, ולמה תבטל הוראת המערכת הפרטית שגזרה בעת המולד כל אחד ואחד מאנשיה על חיים מתחלפים לכל אחד ואחד כפי מולדו, והם יאמרו בזה שהוראת הכלל תבטל הוראת הפרט, ועל כן תבטל הוראת הרעב או הדבר הנגזר על המדינה הוראת כל פרט ופרט ממנה, ואם כן יתבאר אף לפי דבריהם שאין הוראת המערכת הפרטית הכרחית, כי כבר אפשר שתבטל מפנים.
ועדיין נשאל להם לפי דבריהם שראוי שיבטל הכלל את הפרט בדברים ההוים בדרך הטבע כרעב והמגפה ודומיהם, אבל מה יאמרו בדברים ההוים בדרך הבחירה הכוללת כמלחמה, או בדרך הבחירה הפרטית, כאיש אחד שיעשה ספינה מדעת עצמו ויכנסו בה מאה אנשים או יותר ממה שאין ספק שלא היה קץ כלם שוה, ויכנסו כלם בספינה ותטבע הספינה, ולמה יתקצרו חיי האנשים ההם בהוראת גזרת הכוכבים על בעל הספינה שתטבע ספינתו בים, ולמה יתבטלו הוראות הכוכבים על כל האנשים הנכנסים בספינה יותר מהוראתם על בעל הספינה.
אלא שהדעת האמתי הוא שמכאן יש להוכיח שהוראות הכוכבים אינן הכרחיות, ושאף על פי שנראה קצתם מתקיימות כפי משפט האצטגנינים על האנשים, מכל מקום כבר אפשר שיבטלו מפנים רבים, אם בסבת הבחירה או בסבת איזה זכות או מצוה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת שבת אין מזל לישראל, ופירש רש"י ז"ל שם שעל ידי צדקה ותפלה וזכות ישתנה מזלו לטובה, וכל שכן ברצון האל יתברך שהוא הכלל הגבוה על כל, שראוי שיבטלו כל ההוראות מאי זה צד שיהיו ברצונו לסבה נודעת אצלו בלבד, וזו היתה הכונה בנתינת התורה, כדי שעל ידי קיום מצותיה ינצל האדם מהוראת המערכת, כמו שאמר הנביא ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה.
וכן כתב הר"ר אב"ן עזרא ז"ל בספר המולדות כאשר מנה הדברים הכוללים שהם מבטלים ההוראות הפרטיות, אמר שם בדרך השמיני שמצד בחירת הנפש החכמה תבטל ההוראה הפרטית, ואמר שם גם כן שהבוטח בשם שלו נתכנו עליות השם יתברך יסבב סבות להצילו מכל נזק שיש לו במולדו, וזה מבואר כמו שכתבנו, והוא מסכים לדעת רבותינו ז"ל שאמרו ששנוי השם או שנוי מעשה או צדקה או צעקה מבטלין גזר דינו של אדם, וכן אמרו אברם אינו מוליד אברהם מוליד, ועל דרך זה אמרו קצת החכמים

שיצחק לפי שהיה מחלק מאדים והיה מורה עליו שיהרג, צוה השם יתברך להעלותו לפניו לעולה, ואחר כך נתן האיל תחתיו לכופר כדי שינצל מן ההוראה ההיא, וכיוצא בזה יסבב השם יתברך סבות להציל שומרי התורה ומצותיה מהוראות המערכת, ועל כן תמצא הנביאים מזהירים את העם לשוב מדרכם הרעה, אמר ירמיה הטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה, וזה להיותם יודעים שטבע המצות וההשמע אל השם יתברך לבטל הוראת המערכת, כמו שכבר תבטל ההוראה ההיא מסבות אחרות לדעת האיצטגנינים, כמו שבארנו מענין המלחמה או המגפה או הספינה, וזה מה שרצינו לבאר מענין הוראת המערכת:

פרק ה

וראוי שנמשיך אל זה הדבור בבחירה, ונאמר שהפעולות האנושיות לא ימלט הענין בהם מחלוקה, אם שיהיו כולם מוכרחות הכרח גמור, או כלן בחיריות בחירה גמורה, או כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, או קצתן בחיריות וקצתן מוכרחיות וקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה.

ושיהיו כלם מוכרחות הכרח גמור, כמו שהוא לדעת הוברי שמים החוזים בכוכבים, הוא דעת מבואר הבטול, לפי שבזה יבטל טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש, ויעקרו כל שרשי התורה בכלל ובפרט כמו שקדם כל זה. ועוד שמה שהביאם לזה הוא חשבם שעל זה הדרך תתקיים ידיעת השם יתברך באמת בלי שום שנוי, שאחר שידע השם יתברך הנגזר על האדם מפאת המערכת ואי אפשר שיהיה זולת הנגזר ההוא, הנה תהיה ידיעתו אמתית בלי ספק, שאם היה אפשר שיצא אל המציאות הפך הנגזר מפאת המערכת, היתה ידיעתו משתנת ממה שהיתה ולא תהיה אמתית על אופן אחד. והנה בזה הדרך עדיין לא נמלטו מן השנוי, שאין ספק שהידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל אינה שוה אל הידיעה בדבר אחר שיצא אל הפעל, ואם באנו להקיש בין ידיעתו לידיעתנו כבר יחשב שיפול השנוי בידיעתו יתברך מזה הצד כמו שיפול בידיעתנו, אלא שהאמת הוא שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו בשום צד כמו שכתבנו למעלה, שידיעתו לא תשתנה כלל, אחר היותה בלתי בעלת תכלית, ובעבור זה הוא מבואר שהדעת הזה אי אפשר קיומו בשום פנים.

ואולם שיהיו כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה ושיהיה ההשתדלות מועיל בכלן, כמו שיגזור טבע האפשר וכמו שהוא דעת הפילוסוף, הוא דעת מבואר הבטול גם כן, אחר שאנחנו רואים בחוש פעמים הרבה ישתדל האדם להשיג דבר מה, ויעשה כל ההכנות שאפשר שתעשינה להשיג התכלית ההוא, ולא די שלא יגיע התכלית ההוא אלא

שההכנות ההן שעשה יהיו סבות אל הגעת ההפך, כמו שנראה זה באחי יוסף שהשתדלו לבטל מעליהם החלומות שחלם להם, וחשבו לבטל אותם כשיעשו הפכן בשימכרו אותו לעבד עולם, באופן שלא יהיה אפשר לו למשול עליהם כלל, ואותן ההשתדליות שעשו לבטל הנגזר הן הנה היו סבות להגעת הממשלה עליהם, וכן אדוניה שהשתדל להשיג המלכות בהיות השרים ועבדי המלך אוהבים אותו ונשמעים אליו, ואותו ההשתדלות בעצמו היה סבה אל שלא ישיגנו, שכעס דוד כששמע והמליך את שלמה בנו בחייו, וכן פעמים הרבה יגיע לאדם טוב מה בזולת השתדלות כלל, הלא תראה שאול שהשיג המלכות בזולת השתדלות שיקדם לו בזה כלל, וכל זה ממה שיורה שאין כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה.

ושנאמר גם כן שיהיו כל הפעולות האנושיות מעורבות מן ההכרח והבחירה אי אפשר, שאם כן לא יהיה בכאן פעולות ראוי שישובח האדם או יגונה עליהן, שהפעולות שישובח האדם או יגונה עליהן הן הפעולות שאין בהן צד ההכרח כלל, ואם היו מעורבות מן ההכרח והבחירה לא היה ראוי שישובח האדם אם הם טובות ולא שיגונה אם הן רעות, והיה ההתנצלות נופל בכל דבר, ולא היה בכאן פעל שיגונה האדם עליו בהחלט אם הוא רע ולא שישובח עליו אם הוא טוב. ואחר שאי אפשר שיהיו כל הפעולות האנושיות בהכרח ולא כלן בבחירה ולא כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, לא נשאר אלא שיהיו מקצתן בחיריות ומקצתן מוכרחות ומקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה, וראוי שנבאר עתה כל מין ומין ממינים אלו בפעולות האנושיות.

ונאמר אולם הפעולות הבחיריות בחירה גמורה, הנה הן אותן שטבע האפשר שמור בהן, והן הנה שיפול בהן החריצות וההשתדלות ושעליהן ישובח האדם או יגונה, ובפעולות הללו יפול האזהרה והצווי, ועליהן יקובל השכר והעונש, אחר שהתחלת הפעולות הללו אליו ואין שם מעיק ולא מונע אחר כלל.

ואולם הפעולות המוכרחות הכרח גמור, הנה הן הנגזרות אם מפאת המערכת ואם מהשגחת השם יתברך כמו שיבא, ואלו הדברים אין לבחירה האנושית יכולת עליהן כלל, אבל ההשתדלות בהן שוא ובטל, לפי שלא הונחו הדברים הללו לבחירתו הן שיהיו טובות או רעות, וזה שאף אם יש לבחירה יכולת לבטל הנגזר, הנה למרי קדם אל האדם או אל אבותיו פעמים ימנע ממנו טוב מה היה ראוי שיגיע מצד השתדלותו וחריצותו, או לזכות קדם לו או אל אבותיו יגיע אליו טוב מה בזולת השתדלותו כלל, ואפשר גם כן שיהיה הטוב ההוא או הרע מגיע מצד המערכת כשלא יהיה שם חטא גורם לסלק הטוב ההוא ממנו, או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת,

ויגיע אל האדם הטוב ההוא באופן שלא ישער בו כלל, כמי שהיה רוצה לילך בדרך ונגף רגלו באבן ונמנע מלכת בדרך ההוא, או מי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי ונמנע מליכנס בספינה ההיא, ונפלו לסטים על ההולכים בדרך ההוא והרגום וכן הספינה טבעה בים, והדבר מבואר שמה שלא עלה בידו השתדלותו כלל ללכת בדרך ההוא או ליכנס בספינה ההיא היה לטוב לו, להציל לו מרעתו מן הלסטים או מטביעת הספינה לאיזה זכות קדם לו.

וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל במסכת נדה פרק המפלת על פסוק אודך ה' כי אנפת בי וגו', במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה, אחד ישב לו קוץ ברגלו, התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינתו בים, התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני, והיינו דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב עושה נפלאות לבדו, אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו וכו'. ובזה הדרך בעצמו יגיע לאדם רע לא היה משער בו, מזולת שיעשה פעולות ראויות שימשך מהן הרע ההוא. והוא מבואר שהטוב או הרע ההוא וכיוצא בו מגיע מצד הגזרה מזולת בחירה כלל.

והפעולות המעורבות מן ההכרח, רצה לומר מן הגזרה, והבחירה, הנה הן כמי שיחפור יסוד וימצא מטמון או מי שיזרע תבואה ויצליח בה, שהוא מבואר שאם לא היה משתדל בחפירת היסוד ההוא או בזריעת התבואה לא היה מוצא מטמון ולא מצליח בתבואה, והוא מבואר שאלו מעורבות מן ההכרח והבחירה, ולפעמים יגיע אל האדם טוב מה בהשתדלותו ימנע ממנו השגת טוב יותר גדול, כמי שהיה משתדל לקנות חטה שהיה מרויח בה בזמן מועט ריוח גדול, ולפי שלא היה האיש ההוא ראוי לכמו הריוח הגדול ההוא, הזמין לו השם יתברך בלכתו לקנות החטה בגדים נאים קנאם בדמים שהיה לו ליקח החטה, ולא הרויח בהם כלום או הרויח בהם דבר מועט, או ההפך, שלפי שלא היה מרויח בחטים אלא דבר מועט, הזמין לו השם בגדים ירויח בהם ריוח גדול כפי הזכיות הקודמים לו או הדברים הנגזרים עליו מן הריוח או ההפסד, ורוב פעולות האדם הבאות מהשגחת השם על האדם בדרך השכר והעונש באות על זה הדרך, כלומר מעורבות מן הגזרה שהיא ההכרח ומהבחירה.

ולהיות הדבר נעלם מהאנשים שיש מן הפעולות שהן על צד ההכרח ויש מהן שהן על צד הבחירה הגמורה ויש מהן מעורבות מן ההכרח והבחירה, יפול הבלבול והמבוכה בעניני בני אדם, עד שיבואו קצתם לחשוב שכל רעותיהם הם בגזרה ובהכרח ולא בבחירה כלל, ויתנצלו על כל פעולותיהם הנשחתות להיותם חושבים שהכל בגזרה, וקצתם יחשבו שהכל בבחירה ושעל כל הפעולות יפול השבח והגנות. ואין המבוכה

הזאת בכלל האנשים בלבד, אבל בכלל אנשי העיון גם כן, שיש מהן מי שיגזור שכל טובות האדם ורעותיו הן בגזרה ועל צד ההכרח, ויש מי שיגזור שהכל בבחירה, ויש מי שאמר שהפעולות מעורבות מן ההכרח והבחירה.

וידמה שדעת איוב היה שכל טובות האדם ורעותיו הם בגזרה מפאת המערכת, ובעבור זה היה מקלל יומו, ועל כן תפש עליו אליפז במענהו הראשון ואמר לו שאם היו כל הטובות והרעות בגזרה היה הצדיק והרשע גם כן בגזרה, ואי אפשר שנאמר שיהיה הצדיק צדיק מצד גזרת השם, וזה שאמר לו האנוש מאלוה יצדק ואם מעושהו יטהר גבר, כלומר האם האדם הוא צדיק מצד גזרת השם או טהור מצד גזרת עושהו, והיאך אפשר זה והן בעבדיו לא יאמין וגו', כלומר ואפילו במלאכיו ועבדיו לא ישים בהם צד קיום שלא ישתנו, אף שוכני בתי חומר שהם משתנים תמיד מצד טבע היסודות שהורכבו מהם, שאין ראוי שישים בהם צד קיום להיות האדם בהכרח צדיק או רשע שלא יוכל להשתנות מן הצדק או מן הרשע מצד בחירתו. ואחר שהצדק או הרשע בבחירת האדם, הנה בהכרח שיהיו בכאן טובות או רעות נמשכות לבחירה, ולא כמו שאתה חושב שהכל הוא בגזרה, ובעבור זה המשיך אליפז לזה כי לאויל יהרג כעש ופותה תמית קנאה, להורות שיש בכאן רעות באות על האדם מצד בחירתו, כמו הרעות הנמשכות אל הכעס ואל הקנאה. ואחר שיש בכאן פעולות בחיריות ורעות נמשכות אליהן, הנה הוא בהכרח שהרעות הבאות על האדם שלא מצד בחירתו שהן באות על צד העונש, ולזה אמר בסוף דבריו הנה אשרי אנוש יוכיחנו אלוה וגו', כי הוא יכאיב ויחבש וגו'.

וזהו דעת הצדיקים מאנשי העיון שכל רעות האדם וטובותיו הם על צד העונש והשכר, כדעת אליפז והפך דעת איוב. ולזה תמצא רבותינו ז"ל אומרים תמיד שכל רע הבא על האדם הוא על צד העונש, אמרו רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני חמרא, אמרי ליה רבנן ליעיין מר במיליה, אמר להו מי חשידנא בעינייכו, אמרי ליה ומי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא, בדקו ואשכחו דלא יהיב שבישתא לאריסיה. הנה רב הונא היה חושב שהעשות היין חומץ היה לרוע מזלו או כדרכו של עולם, ואמרו לו תלמידיו ובני ישיבתו שאי אפשר שיהיה זה אלא מצד העונש, שאיש כמוהו ראוי שיהיה מושגח בכל פרטי מעשיו, ורב הונא השיב להם שלא היה ראוי להם לחשדו שהיה חוטא, ואחר שלא היה חוטא הנה זה היה על צד המקרה, והם השיבו שלפי סברתם שהכל בא מהשם על צד העונש והשכר יותר היה ראוי לחשוד אותו משיטילו מום במשפטי השם, וסוף דבר נתגלה הענין שהיה זה על צד העונש על חטא קדם לו

בענין היין, וכשנסתלק החטא סולק העונש, וכן תמצא במקומות רבים לרבותינו ז״ל מיחסים כל הדברים הבאים על האדם על צד העונש לאזולתזה.
והאמת הוא כמו שאמרנו שיש דברים ראוי שייוחסו אל העונש, ויש דברים ראוי שייוחסו אל הבחירה, ויש דברים מעורבים מן ההכרח והבחירה, ואין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד מהם על האחר, ובעבור שלא הרגישו המעיינים זח הענין ולקחו ראיה מן החלק האחד על שאר החלקים, צללו במים אדירים והעלו חרס בידם, שיש מי שנטה לצד הגזרה וההכרח והכחיש טבע האפשר, ויש מי שנטה לצד הבחירה הגמורה והכחיש ידיעת השם יתברך, ואין האמת אלא כמו שכתבנו, שגי החלקים נמצאים בפעולות האנושיות אלא שאין ביד האדם להבחין בין החלק האחד לאחרו, ומתוך כך יבא לשפוט מן החלק האחד על האחר ויקרא תגר על משפטי השם ומעשיו:

פרק ו

החריצות וההשתדלות מועיל והכרחי בכל דבר מן הפעולות האנושיות, וזה מבואר בכל הפעולות, אם בפעולות שטבע האפשר שמור בהן, שאחר שהן מונחות לבחירה הגמורה מאין שום מונע ומעיק, אין ספק שההשתדלות בהן סבה להגעתן, וכן בפעולות שהן מעורבות מן ההכרח והבחירה ההשתדלות בהן מבואר שהוא סבה להגעתן. וזה שכל דבר שיגיע משני פועלים ושניהם תנאי במציאות הדבר ההוא, כמו התבואה המגעת מפעולת עובדי האדמה ומן הגשמים, שאין ספק שעבודת העובד והשתדלותו תנאי בהגעת התבואה כירידת המטר ואי אפשר שיגיע זולתו כלל, כמו שלא יגיע הדיו מזולת העפצים והקנקנתוס אחר ששניהם תנאי במציאות הדיו, וזה דבר מבואר.
ואולם בפעולות שהן על צד ההכרח, והן המגיעות על צד הגזרה כמו שאמרנו, הנה היה נראה שאין ההשתדלות ראוי בהן, ואבל כשיעויין היטב נמצא שגם בהן ההשתדלות ראוי ומחוייב, לפי שכבר אמרנו שמניעת הגעת התכלית שהוא הטוב המגיע מן ההשתדלות לא יהיה אלא מצד העונש, וזה אם למרי קדם לו ואם שלא יספיק זכותו לבטל מעליו הנגזר מפאת המערכת, וכשיראה האדם שישתדל בחריצות גדול להשיג טוב מה או תכלית מה ולא השיגו, ידע בודאי שכך נגזר עליו אם מצד העונש על עונותיו ואם מצד שאין זכותו מספיק לבטל מעליו גזרת המערכת, ובזה ישוב לפשפש במעשיו וישוב אל ה׳ וירחמהו, כי כשיראה האדם את עצמו שהוא יגע לריק ושאין מעשיו מצליחין ושאין מגיע ממעשיו התכלית הראוי שיגיע מהן, ידע בודאי שזה לעונש נגזר עליו על חטאו, וידע שמעשיו מקולקלין ויחתור לתקן אותן כאשר תמצא ידו, כמו שאמרו רבותינו ז״ל

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה, פשפש ומצא יעשה תשובה, שנאמר ונשובה אל ה'.
אבל כשיראה האדם עצמו שהוא משיג מצד יגיעו ועמלו מה שראוי להשיג ולא ייגע לריק, ידע שאין בידו עון גדול ימנעהו מלהשיג טרפו מצד השתדלותו, ולא ישיב אחור ימינו מלעשות יכלתו להשיג מבוקשו, אחר שידע שאין גזרה עומדת לעומתו, ויהיה שש ושמח בזה, וזהו שאמר הכתוב יגיע כפיך כי תאכל וגו', רוצה לומר כשיגיע יגיע כפיך ועמלך אל שתשיג בו טרפך ולא יתם לריק כחך, אשריך וטוב לך, כמו שבארו רבותינו ז"ל, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא וגו', רצה לומר אשריך בעולם הזה, שתדע בודאי שאין בידך עון יספיק לבטל שלא תשיג בהשתדלותך התכלית המבוקש, וטוב לך לעולם הבא, שתתבשר שמעשיך טובים ונכוחים ורצויים לפני השם יתברך, אחר שהגעת למדרגה הזאת שהיא מדרגת הצדיקים שנאמר עליהם לא ייגעו לריק ולא ילדו לבהלה וגו'.
ויתבאר מכל זה שהחריצות טוב בכל דבר, ובעבור זה היה שלמה משבח החריצות ואומר ויד חרוצים תעשיר, ומגנה העצלה להעיר האדם שישתדל להשיג מבוקשו בכל מאמצי כחו, וכן אמרו רבותינו ז"ל למען יברכך ה' אלהיך, יכול יושב ובטל, תלמוד לומר בכל מעשה ידך אשר תעשה, הנה בארו שברכת השם יתברך תגיע ותבא עם ההשתדלות, וכן אמר המשורר אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר, אבל אם ה' ישמור עיר יפה שקד שומר, שעם השמירה וההשתדלות האנושי יגיע העזר האלהי ולא בזולתו, ובעבור זה ראוי שישתדל האדם בחזקת היד בכל הדברים שאפשר שיושגו בהשתדלות האדם, אחר שנדע שההשתדלות מועיל בכל דבר ובכל הפעולות על דרך שבארנו, ובעבור פעל אחד שנראה מגיע על צד הגזרה, כאמרם רבותינו ז"ל כי יפול הנופל ממנו ראוי היה זה ליפול וכו', לא בעבור זה נשפוט בכל הדברים שהם בגזרה, אבל ראוי שנשתדל בכלן כאלו הן בחיריות בחירה גמורה, וה' הטוב בעיניו יעשה, ויספיק זה בבחירה לפי קצורנו:

פרק ז

וראוי שנמשיך אל זה הדבור בהשגחה ובמיניה. ונאמר שממה שיחוייב על כל בעל דת אלהית להאמין הוא שהשם יתברך משגיח באישי מין האדם ובפרטי מעשיהם לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו, וזה שורש בכל הדתות האלהיות.
ואולם אם אפשר זה מצד העיון הנה זה צריך באור, שלפי דעת הפילוסוף האומר שאין ידיעת השם יתברך מקפת בפרטים, כל שכן שלא ישגיח בהם להענישם על מרים, אבל כבר הכרענו היות השם יתברך יודע כל הנמצאות ופרטי מעשיהם בראיות מספיקות

לכל בעל שכל, ואולם מה שצריך לבאר הוא שאף אם ידע הפרטים ומעשיהם, אם ישגיח בהם לתת לאיש כדרכיו, או ידעם כמו שידע את הבעלי חיים ופרטיהם בהכרח, להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול, אבל לא ישגיח בהם לתת להם גמול ועונש על מעשיהם, אלא שישגיח בפרטיהם במה שהם חלקי הכלל ולשמור המין לא זולת זה.

ומה שהביא האנשים לסלק ההשגחה עם היותם מודים בידיעת השם יתברך, הוא רוע הסדר הנמצא לפי דעתם בטובות העולם ורעותיו, שנמצא צדיקים שמגיע אליהם כמעשי הרשעים וההפך, וזה הספק הביא את איוב לחשוב שהשם יתברך בלתי משגיח בפרטי בני אדם, ושאין הבדל בין צדיק לרשע כמו שאין הבדל באישי הבעלי חיים בין איש לאיש, כמו שבאר זה באמרו אחת היא על כן אמרתי וגו' אם שוט ימית פתאום למסת נקיים ילעג, ארץ נתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה אם לא איפו מי הוא, יאמר כי אחת היא הטענה המניעה אותו לומר שאין ההשגחה דבקה באישי מין האדם, ושתם ורשע הוא מכלה ואינו מבחין בין צדיק לרשע, לפי שהוא רואה השוט והמקרה הרע מגיע אל הנקיים מחטא וממית אותם פתאום ומלעיג עליהם ומנסה אותם, ושהרשעים בהפך זה, שהם מצליחין מאד, עד שארץ נתנה ביד רשע, עד שהוא כאלו מכסה פני השופטים ועושה אותם בלתי רואים, אחר שאינן רשאין לעשות בו משפט, וזה ממה שיורה שאין בעולם משגיח בפרטים, וזהו שסיים דבריו אם לא איפו מי הוא, כלומר ואם איננו כן מי הוא המנהיג שיעשה העול הזה או שיסבול עשייתו.

וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ומפרסמים אותה בעולם והחכמים התורניים נמצאם מתלוננים על שתי המדות הללו אם על טובת הרשע אם על רעת הצדיק, ואף על פי שאין התלונות שוות, שהתלונה ברשע וטוב לו אמתית וקשה מאד, מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובד עבודה זרה ומגלה עריות ושופך דמים ועושה עול וחמס מפורסם ואין פחד אלהים לנגד עיניו ועם כל זה מעשיו מצליחין, וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה, כמאמר מדוע דרך רשעים צלחה, אבל התלונה בצדיק ורע לו אינה קשה כל כך, שאין העול גלוי אל בני אדם, שהכל יודעין כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא אם מעט ואם הרבה, ואם יגיעו לצדיק רעות אין זה זר אצלם, שיאמרו אולי חטא בפעל במסתרים במקום אשר אין רואה אלא השם, והמחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, או אולי חטא במחשבה, אמרו רבותינו ז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני רשע, אפילו צדיק גמור כר' עקיבא מקודשת,

שמא הרהר עבודה זרה בדעתו, הנה גלו שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם, שהאדם יראה לעינים ויחשבהו צדיק, והי' יראה ללבב שאינו כן אבל הוא רשע.
וכן יראה מלשון התנא במסכת אבות שאין קושית צדיק ורע לו שוה לקושית רשע וטוב לו, אמר אין בידינו לא משלות הרשעים, כלומר שאין טעם רשע וטוב לו ידוע לנו, ואחר כך אמר ואף לא מיסורי הצדיקים, רוצה לומר אף יסורי הצדיקים שיחשב שהטעם נודע לנו אינו כן, וזה יורה לשון ואף, שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים, וזה ממה שיורה שאין תלונת צדיק ורע לו קשה כל כך, לפי שאין העולם מכירין מי הוא צדיק גמור, ואין התלונה הזאת אלא ליודע בעצמו שהוא צדיק גמור, כמאמר ירמיה, אתה ה' ידעתני תראני ובחנת לבי אתך וגו', וכן איוב היה מתרעם על משפטי השם מצד היותו צדיק בעיניו.
ובדבר הזה חטאו חבירי איוב, שהיו מיחסים לאיוב רשע, שלא ידעו למצא מענה ודרך שיגיעו אל הצדיק רעות אם לא מצד היותו רשע, כמו שמצאו דרך שיגיעו טובות אל הרשע, ואיוב שהיה יודע צדקת עצמו לא היתה דעתו מתישבת בתשובתם, ולזה חרה אפו של אליהוא באמרו ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב, רוצה לומר שלפי שלא ידעו מענה וצד יגיעו אל הצדיק רעות מזולת שיהיה עול בחקו יתברך, היו מרשיעין איוב ואומרים עליו שהוא רשע, ועל זה אמר השם לאליפז חרה אפי בך ובשני רעיך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב, כלומר שהיה מאמין שכבר יגיעו אל הצדיק הגמור רעות, ובזה הצד דבר נכונה, אבל בעבור שכשלא היה יודע סבת זה היה מיחס זה לעול להשם יתברך אם היה משגיח, או היה מסלק ההשגחה, שלא היה יודע איך אפשר שיגיעו אל הצדיק רעות מצד ההשגחה ולא יהיה עול בחקו, לא דבר נכונה, וכשגלה לו אליהוא הכרח ההשגחה ואמר לו שהיה חוטא על שהיה חושב על השם תועה, חזר להאמין שכבר יגיעו אל הצדיק רעות על צד ההשגחה מזולת שיהיה זה עול בחקו, וזה שכבר ינסה השם את הצדיק אם הוא עובד מאהבה ולא יחוש לסבול טורח גדול ועמל לאהבתו של הקדוש ברוך הוא ולא יקרא תגר על מדותיו, ושאיוב בעבור שקרא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא ואמר שהשם יעות משפט, חטא.
ונתאמתו בזה דברי השטן שאמר החנם ירא איוב אלהים, שלא יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה בהיותו מצליח בכל דרכיו, אבל בהיותו סובל יסורין לאהבת השם. וכשידע זה איוב מפי השם שאמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק, וכל המענה ההוא שהראה לו שחטא בהיותו מיחס לאל יתברך ליאות או קצור במעשיו או עול במשפטיו, הודה ואמר ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה, כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס

לך ליאות או קצור כי כל תוכל ויש לך יכולת לעשות רצונך, גם לא עול במשפט מצד העדר ידיעה, שלא יבצר ממך מזמה וידיעתך מקפת בכל דבר, אם כן אי אפשר שימשך ממך עול אחר שאתה יכול על כל דבר וחכם בכל דבר. וסוף דבריו על כן אמאס ונחמתי וגו', רוצה לומר שהיה מואס כל תאוות העולם וטובותיו והיה מתנחם על היסורין שהיה סובל וישב בתוך עפר ואפר שידע שזהו לטובתו.

וכלל ספר איוב הוא לתרץ שתי הקשיות הללו, ובעבור שהתרם הכרחי אל הדת האלהית, הסכימה דעת אדון הנביאים עליו השלום לחבר הספר הזה שהוא ספר איוב בדרך משא ומתן מחכמים משתדלים להתיר ב' ספקות הללו בפנים שונים, אזכור מהם בקצרה היותר חזקות שבראיותיהם. ולפי שאין מקום להתיר שני ספקות הללו אם לא כשיתאמת ראשונה מציאות ההשגחה, אכתוב ראשונה קצת מן הראיות המורות על ההשגחה ממה שבא בספר הזה ובזולתו. והראיות המורות על ההשגחה ג' מינים, מהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים הכוללים, ומהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים, ומהן ראיות לקוחות מצד השכל, ואזכור כל מין מאלו בפרק בפני עצמו:

פרק ח

בראיות הלקוחות מהענינים הכוללים.

הראיה הראשונה היא הלקוחה מהגלות היבשה, וזה שלפי שהמכחיש ההשגחה חושב שהעולם נוהג כפי מנהג הטבע הנמצא היום, ואין שם רצון רוצה יכריח הדברים לצאת מטבעם, הנה מהגלות היבשה יש להביא ראיה שהעולם נברא ברצון רוצה.

וזה שכפי טבע היסודות היה ראוי שתהיה הארץ מכוסה ביסוד המים, ושלא ימצאו צמחים ולא בעלי חיים, והגלות היבשה היא ראיה על רצון רוצה מכריח הטבע לעשות רצונו, וזו הראיה היא הראשונה שזכר השם יתברך לאיוב בתחלת דבריו, אמר לו איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה, ובאור זה שהחושב שהעולם קדמון אמר כן לפי שהוא מביא ראיה ממה שהוא רואה היום בנמצאים החלקיים על היצירה הכוללת, ואינו כן, שאם היה העולם קדמון ומתנהג תמיד כפי הטבע הנוהג היום ולא היה שם מכריח על צד הרצון, הנה הדבר שהוא בטבע ראוי שימצא בפעל בהכרח בעת מן העתים, והדבר שהוא בטבע אל יסוד המים הוא שתהיה הארץ מכוסה בו, ואם העולם נוהג כפי מנהג הטבע למה לא יצא אל המציאות מעולם שתהיה הארץ מכוסה בו, ולפי זה יהיה יסוד המים עומד תמיד מוכרח בזולת מקומו הטבעי, וזה אי אפשר לפי דרך הטבע, שראוי היה שיהיה טבע היסוד יוצא אל המציאות בעת מה, ובעת ההיא אי אפשר שימצא

אדם ולא בעלי חיים ולא צמחים, ואם היה כן בעת מן העתים מי הוא שהכריח היסוד המימיי לצאת מטבעו כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים הנמצאים בעבור מין האדם. וזו ראיה מכרחת שהמציאות נעשה ברצון רוצה, ושלא היה העולם תמיד נוהג במנהג הטבע שהוא נוהג היום, אבל נתחדש ברצון רוצה.

וזהו מה שאמר לו השם יתברך לאיוב איפה היית ביסדי ארץ וגו', כלומר אתה איוב החושב שאין העולם מחודש ברצון רוצה רק נוהג תמיד במנהג הטבעי, הגד אם ידעת בינה איפה היית אתה או מין האדם כשהיה היסוד הארצי יסוד לכל היסודות, רוצה לומר מכוסה מן המים ומוקף מכל היסודות כמו שהוא בטבעו להיות יסוד לכל, הנה בהכרח יש לך להודות שנתגלה ברצון רוצה, וכשנתגלית הארץ מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו, כלומר מי שער יסוד הארץ שיגלה ממנו אותה מדה הראויה לא פחות ולא יותר, ואמר עוד על מה אדניה הטבעו, כלומר אי זה טבע חייב שתעמוד הארץ על המים, או מי ירה אבן פנתה, רוצה לומר לפי שמדרך הבנינים הגדולים שהאבן הראשה ישים אותה במקומה אי זה מלך או שר במנענים ובצלצלים ובמנגנים או בתוף וכנור כדי שתתקיים, לזה אמר דרך צחות מי הוא השר שירה אבן פנתה, שיהיו הכוכבים המנגנים והמרננים וכל בני אלהים מריעים תרועה גדולה, כלומר שהארץ נעשית יסוד בזה האופן ברן יחד כוכבי בקר, וסמך לזה ויסך בדלתים ים, כלומר ומי הוא השר שסגר הים בדלתים שלא ישוב לכסות הארץ כמו שעשיתי אני, ובאר הענין ואמר ואשבור עליו חקי, כלומר שניתי בו מנהג חק הטבע ואשים בריח ודלתים ואומר עד פה תבא ולא תוסיף וגו', וגמר כל הענין הזה לראיה שהגלות היבשה והתמדתה בזה האופן לראיה על רצון רוצה מעמיד תמיד העולם ומקיימו שלא על דרך מנהג הטבע.

וכן נמצא ירמיה כשהיה מוכיח לבני דורו על שלא היה בהם יראת שמים והיו חושבים שאין בעולם משגיח ופועל ברצון אלא העולם כמנהגו נוהג, אמר להם הטענה הזו, אמר שמעו נא זאת עם סכל ואין לב עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו וגו', הנה גלה בזה שזה דבר מכריח השכל להודות שהגלות היבשה מורה על שהעולם נעשה ברצון רוצה ואינו ענין נוהג במנהג הטבעי. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא יקוו המים עמד שר של ים לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו רבונו של עולם והלא כל העולם כלו אני מלא, מיד בעט בו והרגו שנאמר בכחו רגע הים וגו', הנה הם קראו שר של ים לטבע יסוד המים ואמרו עליו שהיה ממלא כל העולם שטבעו לכסות הארץ, אלא שנתגלית ברצונו של הקדוש ברוך הוא, ועל כן

אמרו עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן למקומן, להורות שהגלות היבשה אינו מדרך טבע אלא ברצון רוצה שהוא מעמיד העולם ומקיימו כן, ולפי שהדבר שהוא בטבע ראוי שיהיה כן בפעל בעת מן העתים, אמרו שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן למקומן. וזו ראיה מכרחת שהעולם עומד תמיד ברצון רוצה ולא בטבע, והוא המשגיח בו להנהיגו בצדק ובמשפט.

וכן הביא המשורר ראיה מזה, אמר אוהב צדקה ומשפט וגו', רוצה לומר אף על פי שהאל אוהב צדקה ומשפט, רוצה לומר הדברים הנמשכים על צד החיוב ודרך ומנהג הטבע, מכל מקום חסד ה' מלאה הארץ, כלומר אי אפשר להכחיש שהעולם נמצא על צד החסד והרצון, והביא ראיה לזה מהגלות היבשה, ואמר כונס כנד מי הים וגו', והמשיך לזה ייראו מה' כל הארץ וגו' כי הוא אמר ויהי, לומר כי אחר שהעולם נתהווה ועומד תמיד במאמר ובצווי רצון רוצה ולא בטבע, יש מזה ראיה גדולה על ההשגחה שכל המזמור מיוסד על כך, כמו שאמר אחר זה משמים הביט ה' וגו', ממכון שבתו וגו', המבין אל כל מעשיהם, ורוצה לומר שאחר שהגלות היבשה כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים שהם לצורך האדם נעשה ברצון רוצה, יש ליקח מזה ראיה שהשם יתברך משגיח במין האדם יותר ממה שישגיח במיני שאר הבעלי חיים, שההשגחה בהן היא מינית והשגחת מין האדם היא אישית וענין נמשך על צד הרצון ולא בטבע, שהרי אנו רואים שאין המלך נושע ברב חיל וגו', כמו שהוא בשאר הבעלי חיים וכמו שהענין נותן, ואחר שזה כן יורה שאף על פי שבכל הבעלי חיים ההשגחה בהן מינית, ההשגחה במין האדם היא אישית. והראיה השנית מן הענינים הכוללים היא הראיה הלקוחה ממציאות המטר, שאף על פי שאינה ראיה תורה בעצם לפי הנראה בתחלת הענין על ההשגחה האישית במין האדם, לפי שמצינו שזכרה אליפז במענהו הראשון ואליהוא במענהו הד' וקיים אותה השם יתברך במענהו הראשון, צריכין אנו לבאר אופן הראיה הלקוחה ממטר.

ונאמר שהוא מבואר שאי אפשר שיתקיים זה המציאות השפל בזולת המטר, וזה אם להצמיח הצמחים למזון הבעלי חיים ואם ללחלח גופות הבעלי חיים שלא יתיבשו ויהיו קודרים מרוב חמום השמש, כבר זכר אליפז שתי אלו התועלות, אמר אולם אני אדרוש אל אל וגו', הנותן מטר על פני ארץ וגו', לשום שפלים למרום וקודרים שגבו ישע, אמר כי במטר שתי תועלות, האחד שבנתינת המטר על פני הארץ התועלת הוא לשום הצמחים השפלים למרום, כלומר שיגביהו בצמיחתם על הארץ, והתועלת השני הוא ושולח מים על פני חוצות בישוב מן האנשים, וזה בעבור שהאנשים הקודרים מחמום

השמש יתלחלח גופם ויוכלו להתקיים, וזהו וקודרים שגבו ישע, ואליהוא גם כן רמז לזה באמרו אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב, והשלים שם ענין פלאות המטר.

ועם היות המטר מציאותו הכרחי לקיום כל הבעלי חיים בכלל, אחר שמציאות כל הבעלי חיים הם לצורך האדם, ואי אפשר ליחס הויתו אל הטבע לפי שאינו דבר מתמיד על אופן אחד בכל שנה ושנה בזמן אחד, כמו שהוא הענין בדברים הטבעיים, אבל בא בזמנים מתחלפים ובפנים שונים ובדרך פלא שאינו נוהג תמיד מנהג אחד ולא בדרך טבעי, שאחר שנפסק זמן רב וגבר היובש לא היה ראוי שיחזור האויר להתלחלח פעם אחרת ולהעלות אדים, הנה זה ממה שיורה שאין הוית המטר בזמנים מתחלפים מפעולות הטבע אלא ברצון רוצה, וכבר רמז השם יתברך לאיוב זאת הטענה, שבעבור שאמר איוב בעשותו למטר חק, שיראה מדבריו שהיה דעתו שיש למטר חק ומנהג טבעי, על כן השיבו השם יתברך היש למטר אב או מי הוליד אגלי טל, כלומר האם יש למטר חק טבעי כמו שאתה אומר שיהיה כאב המוליד אותו להצמיח הצמחים באופן מסודר מספיק לזון כל הבעלי חיים, או מי הוא הטבע המחייב להוליד אגלי טל תמיד בזמן שאין שם מטר ללחלח גופות הבעלי חיים במקומות הישוב, שזה אי אפשר לך להכחישו שאינו מצד המנהג הטבעי.

גם אי אפשר לייחס הויתו אל המקרה, שהדברים המקריים אינם תמידיים באופן שישלם בהם קיום המציאות בזה האופן השלם הנראה לחוש. ואחר שאינו ממנהג הטבע ולא על צד המקרה, הנה נשאר שיהיה ברצון רוצה הוא האל יתברך המשגיח במין האדם ומקיים הצמחים והבעלי חיים בזה האופן לצורך מין האדם. ואף על פי שזו ההשגחה מינית, מכל מקום כשנראה המטר מתחדש לפעמים על ידי האנשים השלמים כאליהו וחוני המעגל, הנה זה ממה שיורה בלי ספק על ההשגחה הפרטית באיש ההוא ושאינו ענין טבעי. ולזה תמצא רבותינו ז"ל אומרים ג' מפתחות לא נמסרו ביד שליח, של חיה ושל גשמים ושל תחית המתים, רוצה לומר שאין באלו ענין טבעי כלל, כי של חיה פירושו להוליד עקרות.

וכן תמצא הנביאים מזכירין ענין המטר לאות על ההשגחה, אמר ירמיה ולעם הזה היה לב סורר ומורה סרו וילכו ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חקות קציר ישמר לנו, ואמר המשורר המכסה שמים בעבים וגו', וזה שירידת המטר אי אפשר שישלם בזולת נשיבת רוחות לכסות השמים בעבים ולהוליכם ממקום למקום אל אשר יהיה שמה רצון השם להוליכם, אמר הנביא מוכיח לישראל על שהיו מכחישין ההשגחה וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר

והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, כלומר ומזה היה לכם לקחת ראיה על שהמטר ברצון רוצה. ואמרו חכמינו ז"ל גדול יום הגשמים מיום תחית המתים, שתחית המתים לצדיקים בלבד וגבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, כאלו רצו בזה לומר שכמו שתחית המתים איננו ענין טבעי כן ענין המטר לא ירוץ מרוצת הדברים הטבעיים, אבל הוא ענין תלוי ברצון רוצה מורה על ההשגחה המתחדשת מדי שנה בשנה כפי הרצון האלהי.

ולפי שהיה אפשר לומר שאין זה ממה שיורה על ההשגחה האישית אלא על ההשגחה המינית, כמו שאמרו גבורות גשמים לצדיקים ולרשעים, אמר הנביא שאלו מהי מטר בעת מלקוש, כי מירידת המטר בעבור התפלה יש ראיה גדולה על ההשגחה, ועל כן הביא אליהוא ראיה מירידת המטר בעבור תפלת הרבים, כמו שאמר אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב, שזה יורה שאין ירידתו בטבע אלא מצד ההשגחה בתפלת הרבים, וכן יש ראיה גדולה על ההשגחה מן המטר היורד בתפלת הצדיקים והחסידים שבכל דור ודור, ומצד ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם בכל איש ואיש כפי שלמותו או ברבים כפי שלמותם. וכן אמר דוד ביום קראתי ותעניני תרהיבני בנפשי עוז, כלומר אות חזק על ההשגחה. וכן משה רבינו הביא ראיה על ההשגחה מקבלת תפלת הרבים, ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כהי אלהינו בכל קראנו אליו:

פרק ט

ואולם הראיות הלקוחות מהענינים החלקיים והפרטיים הנמצאים במין האדם הן ג'.

הראשונה היא ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים מאשר נראה כמה חכמים וערומים משתדלים בסבות ואותות להוציא מחשבתם לפעל להגיע הרע לאיש מה ולא תשלם מחשבתם שתגיע לפעל, אדרבה אותן הסבות בעצמן שיחשבו שיגיע בהן לזולתם הרע פעמים הן סבות להגעת הטוב, כמו שקרה לאחי יוסף שהסבות בעצמן שחשבו להגיע בהן הרע אל יוסף הן הנה היו סבות להצלחתו. וכן שאול הסבות בעצמן שחשב להפיל בהן את דוד הן הנה היו סבות הצלחתו, אמר הכתוב ושאול אמר אל תהי ידי בו וכו', וזה היה סבה אל שתתפרסם מציאותו לכל ישראל שהיה גבור ואיש מלחמה ומצליח במלחמותיו. וזה וכיוצא בו אות גדול מורה על ההשגחה, וביחוד שהיא תמצא בחלושים ובמי שאין לו עזר, ואמר המשורר עושה משפט לעשוקים.

ואמרו רבותינו ז"ל שאל מין אחד את רבי יהושע בן חנניא גדולה כבשה שעומדת בין ע' זאבים, ואמר לו גדול הרועה שמצילה, הנה המין היה תמה איך אפשר שעם היות כונת כל האומות להרע לישראל כזאבים העומדים על הכבשה איך לא תשלם כונתם, והשיב

הוא שזה מצד הרועה שמצילה, והוא ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם, וזה הענין ממה שיורה שהרע המגיע לאנשים הוא מגיע על צד ההשגחה, אחר שאנחנו נראה כמה רשעים ישתדלו בהגעת הרע לכמה פתאים ולא יעלה בידם, וזו ראיה שהפתאים הם נשמרים מצד ההשגחה לא מצד חכמתם, כמאמר דוד שומר פתאים ה', וזו הראיה זכרה אליפז, אמר מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה לוכד חכמים בערמם ועצת נפתלים נמהרה, יומם יפגשו חשך וכלילה ימששו בצהרים ויושע מחרב מפיהם ומיד חזק אביון ותהי לדל תקוה, וקיים אותה השם יתברך במענהו הראשון, אמר וימנע מרשעים אורם וגו', רוצה לומר שימנע מן הרשעים שתגיע מחשבתם לפעל שזהו שקרא אורם, והיה ראוי אם היה השם יתברך בלתי משגיח שתגיע מחשבת הרשעים לפעל, אחר שהם עושין הסבות הנאותות כדי שתגיע מחשבתם לפעל, וכמו שנראה במלאכות המחשביות שאמנם יגיעו לפעל מצד היותן נעשות בסבות הנאותות, ואחר שנראה שלא תגיע המחשבה של הרשעים לפעל, יש מזה ראיה מורה על ההשגחה,

והראיה השנית לקוחה מצד העונשים החלקיים המגיעים לרשעים מדה כנגד מדה, שמזה ילקח ראיה שיש משגיח שופט בצדק, וזה שכשנראה המזיק את חבירו בממון הוא נזוק בממונו, והמזיקו בגופו כאלו תאמר שקצץ ידו או שסימא את עינו תקצץ ידו ותכהה עינו, וההורג את חבירו נהרג, וכן בכל העונשים שיגיע מדה כנגד מדה, כמצרים שדנו את ישראל במים, כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ונדונו במים שטבעו בים, וכן כשלקקו הכלבים את דם נבות נאמר ילוקו הכלבים את דמיך גם אתה, שנאמר לאחאב. וכן דוד ששכב עם בת שבע נאמר לו ושכב עם נשיך. וכן אמר התנא על דאטפת אטפוך וכו', וזו ראיה שהשם יתברך דן את האדם כפי מעשיו מדה כנגד מדה. ואמר ירמיה גדול העצה ורב העלילה וגו', קרא השם יתברך גדול העצה להיותו מסבב סבות ומביא עצות מרחוק להעניש החוטא כפי שעור החטא שחטא ובדרכים ההם שחטא בהן, וזהו כדרכיו. גם אמר כדרכיו, לרמוז על ההולך בדרך לא טוב ועושה כל השתדלותו להרע לחבירו, שאף אם לא עשו מעשיו פרי ולא הגיע לחבירו נזק, אחר שלא נמנע הגעת הרע מצדו אלא מצד ההשגחה האלהית השומרת פתאים שהצילה לחבירו מן הרע ההוא, הנה השם יתברך מענישו על שהלך בדרך לא טוב אף על פי שלא נגמרה מחשבתו להרע לחבירו, ואמר כפרי מעלליו, לרמוז שהשם יתברך מעניש לאדם כפי הפרי שיצא ממעשיו מהגעת הרע לחבירו, ואפילו הגיע מאתו בזולת השתדלות גדול אלא בדבור קל, כמתלהלה היורה זקים חצים ומות, הנה השם יתברך מענישו על הפרי הרע שהגיע

מאתו לחבירו בין בהשתדלות גדול בין בזולת השתדלות גדול. ומזה ילקח ראיה גדולה על שהשם יתברך משגיח ועושה משפט ברשעים אחר שהוא דן אותם לפי דרכיהם.
וזהו שאמר המשורר נודע ה' משפט עשה וגו', רוצה לומר כי נודע שהשם יתברך עושה משפט כשהרשע נכשל במעשה הרע שעשה ושהזיק לאחרים, כמו שאמר ברשת זו טמנו נלכדה רגלם. ונתבאר זה במקומות רבים בספר תהלים, אמר חרב פתחו רשעים, חרבם תבא בלבם. וכבר הפליגו רבותינו ז"ל בזה, עד שאמרו במדרש קהלת והאלהים יבקש את נרדף, שאפילו צדיק רודף את הרשע יבקש את נרדף מכל מקום. וכן נמצא הנביא מעיד על זה, אמר על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו את עצמות מלך אדום לסיד, ולא אמר זה לחסידות מלך אדום אלא להיותו נרדף בלבד. וכן נמצא זה הרבה בספרי הנביאים שהם מיעדים העונש לרשעים מדה כנגד מדה, אמר ישעיה ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון ועל קל נרכב על כן יקלו רודפיכם, ואמר יואל ואל עמי ידו גורל ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וגו', הנני מעירם מן המקום וגו', ומכרתי את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרום לשבאים. וכן אמרו רבותינו ז"ל במדה שאדם מודד בה מודדין לו, וזו ראיה גדולה על ההשגחה קורעת לב קטני אמנה.
הראיה השלישית היא מה שנמצא בדברי אליהוא מן ההודעה שתבא לאדם בחלום חזיון לילה בדברים חלקיים, אמר בחלום חזיון לילה וגו', אז יגלה אזן אנשים וגו', ופירש הטעם למה, ואמר להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה, רוצה לומר להסיר האדם מהמעשה הרע שנסתבך בו שיכסה ממנו הענינים הגופיים והמדות המגונות ויפרד מהם, ובאר התועלת הנמשך מזה שהוא בעולם הזה ובבא, ואמר יחשוך נפשו מני שחת, בעולם הבא, וחיתו מעבור בשלח, בעולם הזה, או אפשר ששניהם בעולם הזה, ויחשוך נפשו מני שחת ירמוז על המיתה הטבעית, וחיתו מעבור בשלח על המיתה המקריית, וההודעה הזאת שתבא על האדם במראות הלילה ראיה גדולה על ההשגחה האישית במין האדם, שהרי אין זו השגחה מינית אחר שהיא תבא בדברים חלקיים אישיים, ונראה כל המינין מתקיימין זולתה, ואם היתה השגחה מינית היה ראוי שתמצא גם כן בזולת מין האדם ושלא תמצא בדברים הפרטיים:

פרק י

ואולם הראיות הלקוחות מצד השכל הם שנים, האחת מצד המקבל והשנית מצד הנותן. הראשונה אשר מצד המקבל היא כך, הכח השכלי שבאדם אי אפשר שיהיה מציאותו לתכלית קיום המין בלבד, אחר שנראה שאר המינים מתקיימים זולתו, ואחר שנראה

לאדם זה היתרון על הבעלי חיים, לא יתכן שנאמר שיהיה משולח ונעזב ובלתי מושגח בפרטי מעשיו כהם, אחר היות לו עליהם יתרון דעת.

ואל זו הטענה רמז השם לאיוב במענהו הראשון, כי כשהיה מספר החסדים שעשה עם כל מין ומין ממיני הבעלי חיים להשגיח בו השגחה מיוחדת מזולתו מן המינים, לשמרו או לתת לו שלמות מיוחד מזולתו, כמו שאמר מי יכין לעורב צידו וגו', מי שלח פרא חפשי הידעת עת לדת יעלי סלע חולל אילות תשמור התתן לסוס גבורה וגו', וזולת זה, ספר אז החסד שעשה עם מין האדם כשנתן לו בטבעו שלמות מיוחד שהוא הכח להשיג המושכלות, וזהו שאמר מי נתן לשכוי בינה, ששכוי יאמר על הכח השכלי שבאדם, כמו שכתבתי במאמר הראשון, ואמר בתחלה מי שת בטוחות חכמה, לרמוז על המושכלות הראשונות שנתנו באדם בשרשי יצירתו, שהן הנה סבות עצמיות להשגת הדרוש כדי שלא ישתלשל לבלתי תכלית, שביית בטוחות שורש, כמו שכתבנו במאמר הראשון. ואמר זה לבאר לו שהחסד הזה הנתן באדם בלי ספק היה להשגת תכלית מה נכבד יותר משאר בעלי חיים, וזה היתרון הנמצא בו יורה שהוא נחשב בעיני השם יותר מכל אחד מהם, ואחר שכן הוא ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית כפי שעור יתרון שכלו יותר מהם, וכן כתב הרמביים זיל כי שעור ההשגחה תהיה כפי שלמות הכח השכלי שבאדם, ואם כן מי שהשלים נפשו כפי הכח הניתן בו יותר ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית יותר, ומי שלא ישלים נפשו ויאבד הכח השכלי שנתן בו, הנה הוא שב במדרגת הבעלי חיים וראוי שתסתלק מעליו ההשגחה האלהית, ומכאן ראיה חזקה על שההשגחה האלהית דבקה בבעל שכל כפי שלמותו, כמו שנדבקה בתחלת יצירת המין האנושי השגחה יתירה בו על זולתו מן המינים לתת לו ההכנה ההיא.

וכן מצינו בדוד המלך עליו השלום מביא ראיה על היות ההשגחה האלהית דבקה בעולם השפל מן הכח השכלי שבאדם, במזמור ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ומלת מה במקום הזה הוא למעט, כמו ונחנו מה וגו', ואמר כמתמיה מה מעלה ואדירות יכול להיות לשמך בכל הארץ אחר אשר נתת הודך על השמים שהם חזקים כראי מוצק וקיימים ובהירים בלי ספק, איני רואה שיהיה ביצירות הארץ מי שראוי שיודע ביצירתו מעלתך ואדירות שמך, אבל כשאני מעיין בזה היטב אני מוצא שמפי עוללים ויונקים יסדת עוז וגו', רוצה לומר הקדמות חזקות שהם באדם בטבע ולא באו לו על צד הלמוד וההרגל, והם המושכלות הראשונות שבפי עוללים ויונקים או המוחשות, שכל אלו הן יסודות עוז לידיעה ולאמת ההשגחה למען צורריך, והם האומרים עזב ה' את הארץ, ולהשבית אויב ומתנקם המענה עני ורש ועושה כרצונו בהיותו מכחיש ההשגחה.

וחזר אחר זה לבאר בארוכה הענין הזה שזכר בקצרה, ואמר כי אראה שמיך וגו', מה אנוש וגו', רוצה לומר כשאני רואה השמים ומעלתם והירח והכוכבים ותכונתם שכוננת אני אומר בלבי מה אנוש וגו', כי האדם הבל בערך אל מעלתם, ואין ראוי שתדבק ההשגחה האלהית בבן אדם שהוא יצירה שפלה מחומר עכור וטפה סרוחה לפקוד אותו. ואחר כן שב לסתור זה הדעת ואמר ותחסרהו מעט מאלהים, כלומר אבל כשאני מעיין ביצירת האדם ורואה אני השלמות שביצירתו שיש בו כח שכלי שהוא קרוב למלאכי השרת, שאיננו חסר מהם אלא מעט שהם שכל בפעל והאדם שכל בכח, וזהו ותחסרהו מעט מאלהים וגו', והוא הוד והדר ועטרת תפארת אלהי שעטרת אותו עד שעל ידי הכח הזה שבו תמשילהו במעשה ידיך וגו', שבזולתו לא היה אפשר לו ולא היה ראוי לכבוש כל הבעלי חיים שהם חזקים ותקיפים ממנו להיות כלם תחת רגליו וגם לא לתת בים דרך ובמים עזים נתיבה, וכל זה ממה שיורה שהכח האלהי מעורב בו על ידי שכלו ושיש בו מדעת קונו, ואחר שכן הוא אני אומר כי מיצירות הארץ ילקח ראיה על אדירות שמך ומעלתך שהשפעת כח שכלי על חומר עכור כזה. ומזה יוכר מעלת שלמותך, שמעלת הפועל יוכר בתתו שלמות בחומר נבזה ורחוק מן השלמות, כמו שבארתי בפרק ראשון מהמאמר השני, וזהו שסיים ה' אדונינו וגו', ולשון מה במקום הזה הוא להגדלת הדבר, כמו מה רבו מעשיך ה', מה גדלו מעשיך ה' וגו', ורוצה לומר אף אם השמים מחומר נכבד יותר מן היצירות השפלות, הנה מן הכח השכלי הנמצא באדם שהוא מעט מאלהים נוכל לקחת ראיה על היות אדיר שמך בכל הארץ והיות השגחתך דבקה במין האדם בעולם השפל.

והראיה השנית שהיא מצד הנותן הנה היא על ב' פנים, האחד מצד חכמת האל ויכלתו, והשני מצד היות האדם מעשה ידיו.

האופן הראשון שהוא מצד חכמת האל ויכלתו הוא על זה הדרך, מושכל ראשון שהשם יתברך ראוי שייחסו אליו כל מיני השלמיות ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות, ומאשר נראה שהוא שלמות אל האדם שישגיח במעשה ידיו באופן שיגיעו אל תכלית שלמותם, ואל האדון גם כן שישגיח במונהגים מאתו להנהיגם בצדק ובמשפט, ואם לא יעשו כן יהיה זה חסרון בחק האדם ובחק האדון, והחסרון הזה יגיע אל האדם אם מצד היותו בלתי יודע או היותו בלתי יכול ובלתי מספיק לעשות כך, או אל האדון המספיק לעשות כך אם מצד היותו רשע ועול או על צד המאוס, ואחר שהוא יתעלה חכם לבב ואמיץ כח כמו שאמר איוב בעצמו, הנה הוא בעל היכולת הגמור, ואי אפשר אם כן שיהיה בלתי משגיח להיותו לואה ובלתי מספיק להשלים חק המונהגים מאתו, וכן אחר שהוא

חכם לבב אי אפשר שיקצר בזה לחסרון ידיעה, וגם כן אי אפשר שלא ישגיח במונהגים מאתו מצד רשע או עול, כמו שהיה איוב טוען ואומר שהאל יתברך להיותו יחיד ואין מי שימחה בידו הוא עושה כרצונו עול למונהגים מאתו, כמו שאמר והוא באחד ומי ישיבנו וגו', ואמר עוד לא יש בינינו מוכיח ישת ידו על שנינו, שאליהוא השיב על זה כשאמר חלילה לאל מרשע ושדי מעול וגו', אמר חלילה לאל לרמוז על שהוא בעל היכולת הגמור, כי אל מורה על היכולת, ואחר שיש לו יכולת גמור לא יעשה עול ורשע שלא ליסר עושי רשעה, גם אי אפשר שלא ישגיח במעשה ידיו לגמול את הצדיק טוב מצד שלא יספיק לתת צרכיהם, שהוא שדי שיש די במציאותו להשפיע על כל דבר תכלית שלמותו, ואחר שהוא מספיק לתת לכל אחד חקו אם לא יעשה כן היה זה עול, וזהו אמרו ושדי מעול.
וסמך לזה כי פעל אדם ישלם לו, לרמוז על הגמול הטוב, וכארח איש ימציאנו, לרמוז על העונש המגיע אל הרשע, וחזר עוד לחזק דבריו בטענת היכולת ואמר אף אמנם אל לא ירשיע ושדי לא יעות משפט, רוצה לומר שאחר שהיה האל יתברך בעל היכולת הגמור הנרמז במלת אל, והוא מספיק לתת לכל נמצא השלמות שאפשר לו, והוא הנרמז במלת שדי, וזה בלתי אפשר אם לא בהיותו משגיח בפרטי מעשה בני אדם כדי שישלם לכל אחד כפעלו וימציאנו כפי דרכיו, ואם לא יעשה כן לשלם אל הרשע כפי רשעו יהיה זה רשע והאל לא ירשיע, ואם לא ימציא אל הצדיק טוב כפי דרכיו יהיה זה עוות משפט ושדי לא יעות משפט, ראוי אם כן שנאמר שהוא יתברך משגיח במעשה בני אדם לתת לאיש כדרכיו.
והביא ראיה על שהוא בעל היכולת הגמור, ואמר מי פקד עליו ארצה, רוצה לומר מי הוא פקיד עליו שצוה לו לעשות הארץ שיהיה יכול יותר ממנו, ומי שם תבל כלה שיהיה נדיב יותר ממנו אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף יגוע כל בשר יחד, כלומר ומי הוא הפקיד שיש לו יכולת יותר ממנו שאם ישים אליו לבו, רוצה לומר אל המציאות, שיגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, אין בכאן נמצא אחר שיספיק לעשות זה זולתו, ואם כן יתבאר שהוא בעל היכולת הגמור, ואחר שנתבאר זה אי אפשר שיעשה זה להיותו רשע או עול ושונא משפט, ועל כן אמר ואם בינה שמעה זאת האזינה לקול מלי האף שונא משפט יחבוש ואם צדיק כביר תרשיע, האמר למלך בליעל רשע אל נדיבים, אשר לא נשא פני שרים ולא נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כלם, רוצה לומר אחר שבארנו שהוא בעל היכולת והוא המלך על הכל, אי אפשר לומר שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר מולך, ומי שהוא צדיק גמור אי אפשר לך להרשיעו, שאין ראוי לומר למלך שהוא בעל היכולת בליעל שיעשה עול ויבחר שיקרא עול, ולא שיאמר רשע אל

מי שהוא נדיב ויכול לתת מה שירצה, שלא יבחר שיקרא רשע ועול בשיגרע חק מי שהוא ראוי לקבל טוב מה שלא יגמלהו כצדקתו. ואם תאמר שיעשה זה בעבור שיצטרך לעשות משוא פנים לגדולים אשר בארץ המה, אינו כן, כי הוא יתברך אינו נושא פנים לשום נמצא, כמו שאמר אשר לא נשא פני שרים וגו', כי מעשה ידיו כלם, וראוי לעשות להם משפט שוה בכלם אחר שיש יכולת בידו לעשותו ואין מי שיעכב על ידו, כי רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם ויעברו על ידי שלוחיו ויסירו האבירים והחזקים בלי שיגעו בהם ביד, וזה מה שיורה שעיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה ושאין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און, וזה דרך כל המענה הב' שטען אליהוא להביא ראיה על ההשגחה מצד היכולת.

והאופן הב' מן הראיה שהיא מצד היות האדם מעשה ידיו הביא אותה אליהוא במענה הד' על זה הדרך, שלפי שהטענה היותר חזקה שהיה איוב טוען נגד כל זה היא טענת המיאוס, כמו שאמר מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ושתפקדנו לבקרים ושתבחננו לרגעים, והיה חושב שלהיות האדם מאוס ונבזה בעיני השם לא ישגיח בפרטי מעשיו, כמו שלא ישגיח בפרטי פעולות החזיר על צד המיאוס, והיה מיחס זה לעושק אל השם, שיעשוק ממין האדם את חקו, אחר שהוא מעשה ידיו ויש בו כח שכלי, ולזה קראו יגיע כפיו לפי שלא נשלמה הוייתו מן הטבע בלבד כשאר הבעלי חיים אבל מן הטבע ומן הכח האלהי שהוא כח השכלי שנתן בו, כמו שאמר נעשה אדם וגו', ובעבור זה היה איוב אומר שהיה זה עושק, שהיה השם יתברך עושק למין האדם, ושאין ראוי שיעשה כן למנוע השגחתו ממנו לגודל מעלת השם ומיעוט מעלת האדם, שאין זה מחק השלם שימאס יגיע כפיו ויעזבם על צד המיאוס, וזהו שאמר הטוב לך כי תעשוק כי תמאס יגיע כפיך ועל עצת רשעים הופעת, יאמר הטוב לך, שלפי שאתה שלם בתכלית השלמות והמעלה והאדם פחות ונבזה בערך מעלתך, שתעשוק ממנו חקו ושלא ישיג השלמות שאפשר לו כפי כחו השכלי שנתת בו, ושתעזבהו על צד המיאוס ותמאס יגיע כפיך, ואמר ועל עצת רשעים הופעת, כלומר כאלו אתה מסכים בזה עם הרשעים האומרים שאין כשרון המעשה מועיל.

ולפיכך חזר אליהוא במענהו הד' להתיר טענת המיאוס, והוא שאמר הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב, יאמר שאי אפשר שיעזוב השם את מין האדם על צד המיאוס, שאין מחק שום פועל חכם שיעזוב מעשה ידיו על צד המיאוס בהיותו יכול לתקן אותם, וזהו שאמר הן אל כביר וגו', כלומר אחר שהוא אל ובעל היכולת וכביר ההשכלה בפעל, והוא אפשר להגיע את מין האדם אל השלמות שהוא כחניי עליו לגודל יכלתו, הנה אי

אפשר לו שימאס את האדם שהוא כביר כחניות הלב, והוא יכול על ההשכלה, ואחר שיש בו שכל בכח ראוי שיעזור אותו השם יתברך להוציאו אל הפעל, ולא יעשוק ממין האדם השלמות שאפשר לו להשיג, שזה היה חסרון בחק השם יתברך אחר שהוא יכול על כך. ובעבור שאמר איוב בסוף הטענה הזאת ועל עצת רשעים הופעת, אמר אליהוא עתה שאין הדבר כן אבל הוא בהפך, כי לא יחיה רשע ומשפט עניים יתן, ואמר עוד לא יגרע מצדיק עיניו וגו', ואם אסורים בזיקים וגו', ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון, להורות כי כל רע המגיע לצדיקים הוא על צד ההשגחה.

ובסוף המענה ההוא אחר שזכר ראיה זו סיים דבריו בשהודיע פלאות המטר המורה על החכמה וההשגחה ופלאות הרעם המורה על היכולת, וטענות החכמה והיכולת חזקות מאד, קיים אותם השם יתברך בשני מעניו, שבמענהו האחד הביא ראיה על החכמה וההשגחה מן החכמה הנראית ביצירת בעלי חיים וההשגחה הנראית בשמירת כל מין ומין מהם בשמירה הראויה לו ונתינת שלמות מיוחד לכל מין מהם המורה על החכמה, וזה כוונת כל המענה ההוא, ובמענה השני הביא ראיה על היכולת ואמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק, כלומר תבטל השגחתי לומר שאיני עושה משפט בנמצאים כאלו אין לי יכולת על כך, ואם זרוע כאל לך ובקול כמוהו תרעם, עדה נא גאון וגובה, וראה כל גאה והשפילהו, ראה כל גאה הכניעהו והדוך רשעים תחתם.

וכל המענה ההוא הולך על זה הדרך להראות גודל יכולת השם לברוא בריות גדולות שיבהל האדם מראות אותן ויפול מלא קומתו ארצה, וזה שאמר הגם אל מראיו יוטל, וכל זה להורות שאחרי שהוא בעל היכולת הגמור אי אפשר ליחס אליו שום ליאות בשום דבר, וגם לא העדר ידיעה, אחר ראותנו החכמה הגדולה שיש בכל היצירות שברא, ובזה נתפייס איוב והודה לשתי הטענות, לטענת היכולת אמר ידעתי כי כל תוכל, ולטענת הידיעה אמר ולא יבצר ממך מזמה:

פרק יא

כמו שנמצא ההשגחה האלהית תגיע לכל מין ומין מן הבעלי חיים באופנים מתחלפים כדי שישלם המין ההוא באופן היותר שלם שאפשר, כן ראוי שתמצא בכל איש ואיש מאישי האדם כפי מדרגתו ומעלת שלמותו כדי שישלם האיש ההוא באופן שלם.

וזה שאנחנו נמצא שהשגיח השם בכל אחד ממיני הבעלי חיים השגחה נפלאה לתת לכל מין ומין תכלית שלמותו שאפשר לו כפי חקו, וזה נגלה מאד בכל אחד מהמינים שנתן לו השם יתברך אברים וכלים וכחות נאותים לשמירת המין ולקיומו באופן שלם,

שהבהמות הבעלי קרנים האוכלות את עשב השדה, לפי שהחומר שראוי שיתהוו ממנו השינים כלה בקרנים, ולא הספיק הטבע לעשות להם שינים בלחי העליון ולא יוכלו לחתך המזון יפה, שם בהם הטבע כח להעלות גרה להשלים בלעיסה השניה מה שחסר בראשונה, וכן מי שמזונו מצוי כדגים והעופות, שם עכולו מהיר מאד, אמרו רבותינו ז"ל ובעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותשרף, ובכלב לפי שמזונו בלתי מצוי, שם עכולו יותר מתאחר, אמרו רבותינו ז"ל יודע צדיק דין דלים, יודע הקדוש ברוך הוא בכלב שמזונותיו מועטין, לפיכך השהה מזונותיו במעיו ג' ימים, ובבעלי הטרף והעופות הדורסים לפי שאין מזונם מן הצמחים, המציא להם הטבע כלים בהם יוכלו להיות נזונים מן הציד והכין להם בצפרנים ארס יטילו אותו בעת הדריסה כדי לבשל המזון ולדקדקו, שכח הארס וחומו עומד להם במקום האש לבשל הבשר, ומטבע הנמלה שהיא בריה קטנה וכח הזריזות שבה נדין על חכמת השם והשגחתו בכל הנמצאות ובכל חלק וחלק מהן, כמו שנראה הגמל ששם בו אורך הצואר מתיחס לאורך שוקיו כדי שיקל עליו ליטול מזונו.

ואף על פי שכל אלו הן השגחות סוגיות או מיניות, יש ליקח מהן ראיה על התחלפות ההשגחה באישי מין האדם, שאחר שנראה השגחת השם דבקה בכל אחד מהמינים באופנים שונים כפי מה שראוי אל כל מין ומין להשגת תכלית שלמותו, וכפי מה שיאות למזגו וטבעו שם לו כלים לשמירתו ולהשגת מזונו ותכלית שלמותו באופן היותר שלם שאפשר, ולמי שצריך שמירה מעולה כבני העורב משגיח בהם להכין להם מזונם, עד שלא ימצאו לעולם בני עורב שימותו ברעב, וליעלי סלע משגיח בהם לשמרם בעת לידתם עד שלא תמצא אחת מהם נעדרת מן ההשגחה ההיא בעת לדתה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל לפי שרחמה צר הקדוש ברוך הוא מזמין לה דרקון בעת לידתה ומכישה, וכן בכל מין ומין על זה הדרך, וזה ממה שיורה בהכרח שיש משגיח בנמצאים לתת לכל אחד חקו ושלמותו כפי מה שיגזור טבעו וכפי מה שאפשר לו, ולא יעשוק לשום אחד מהם שלא ישלים לו חקו אשר הוא אפשרי אליו לקבלו.

ואחר שאישי האדם מתחלפים בשלמות הכח השכלי שבהם התחלפות יותר גדול מהתחלפות מין אחד מהבעלי חיים על האחר, עד שנראה איש אחד קרוב להיותו במדרגת הבעלי חיים הבלתי מדברים ואחד קרוב להיותו במדרגת המלאכים, ראוי אם כן שיהיה בין האישים התחלפות השגחה כמו שהיא בבעלי חיים בין המינים, ויתחייב מזה שיהיו מדרגות ההשגחה מתחלפות בין אישי האדם כפי התחלפות מדרגותיהם

בשלמות, ובעבור זה פעמים יהיה האדם במדרגה שתבא אליו ההשגחה על זה הדרך כשתגיע ההודעה האלהית אל האדם עצמו אם בנבואה ואם בחלום.
בנבואה כמו שנאמר לאברהם לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו', ואם בחלום כמו שנאמר לאבימלך בחלום הלילה הנך מת על האשה אשר לקחת וגו', ולפרעה שהיה רשע באה אליו ההודעה על ידי נגעים, אמר הכתוב וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים.
ופעמים תבא ההודעה לאדם על ידי שליח נביא, כמו שבאה לברק בן אבינועם על יד דבורה או לעלי ושאול על ידי שמואל, ופעמים יהיה האדם במדרגה למטה מזו ולא תבא אליו ההודעה לא בנבואה ולא על ידי נביא אלא בהערה אלהית, כמו שבאה ליהודה הערה לנטות אל הדרך לתמר כלתו כדי שיצאו ממנו פרץ וזרח, וכמו ההערה שבאה לאביגיל לצאת לקראת דוד, והכיר דוד שהיתה הערה אלהית ועל כן אמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי, וכמו ההערה שבאה לקצת השופטים לצאת למלחמה להושיע לישראל, ופעמים תהיה ההערה האלהית לאדם כדי שיקח השם נקמתו ממנו על חטא קדם לו, כמו ההערה שבאה לאחאב לצאת למלחמה כדי שיהרג ויקח השם נקמת נבות ממנו, וכאלה רבים.
ופעמים יבואו לאדם יסורין אם מחולי ואם ממאסר ודומיהן, אם על צד האזהרה להעירם שישובו אל השם מן הרע שנסתבכו בו ואם למרק מעוט עונות שבידם, וביסורין שהן מזה המין יבחנו האנשים העובדים את השם, שאם הם עובדים מאהבה יקבלו היסורין בסבר פנים יפות לאהבת השם, ואם הם עובדים מיראת העונש ואהבת השכר יקראו תגר על מדות השם וידברו עליו תועה, כמו שקרה לאיוב ביסוריו שהיה ירא אלהים והיה עובד מאהבת השכר ויראת העונש, ולזה קרא תגר על משפטי השם מצד יסוריו, וזה הצד מן ההודעה גלה אותו אליהוא במענהו הראשון ואמר בחלום חזיון לילה וגו', אז יגלה אזן אנשים וגו', להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה, יאמר שפעמים תבא ההודעה לאדם בחלום להסיר האדם ממעשה הרע שנסתבך בו, ושיכסה ממנו העניינים הגופיים, ועל ידי כך יחשוך נפשו מני שחת, ואמר עוד שפעמים תבא ההודעה לאדם על ידי חולי, כמו שאמר והוכח במכאוב על משכבו ורוב עצמיו איתן, רוצה לומר במכאוב חזק, והאריך לספר ענין הצער שסובל בחלי ההוא, ואחר כך אמר יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה וישב לאנוש צדקתו, רוצה לומר כי כשיעתר אל השם ירצה אותו וישיב לו צדקתו, שהכיר שהחולי היה בסבת עונותיו ומתוך כך שב אל השם והודה לו בקהל רב ובמושב זקנים שעונותיו גרמו לו החולי, וזהו שאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי, וזה נחשב לו לצדקה.

וכן במענה האחרון אמר שפעמים יבואו על האדם יסורין ממין אחר כמו מאסר והדומה לו להעיר את האדם לשוב מן העונות שנכשל בהם, אמר ואם אסורים בזקים ילכדון בחבלי עוני ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון, והשלים הענין אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו', ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו', וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, אמר כי כשיבואו היסורין על האדם ממאסר והדומה לו, שהוא על צד ההודעה לאדם לשוב מעונותיו ולדעת אם יקבלם בסבר פנים יפות, ויחשוב שזה בא לו לעונש על עונותיו וישוב אל השם לעבוד עבודתו, הנה השם ישלם לו שכרו, וזהו שאמר אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו' ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו', רוצה לומר ואם לא יקבלו היסורין בסבר פנים יפות ולא יאמינו לשוב אל השם אחר ההערה הזאת, צפוי הוא אלי חרב ויגועו בבלי דעת, וזהו שאמר אחר זה וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, יאמר שאותם שעובדים השם על צד החנופה והם חנפי לב, ורמז בזה אל איוב, יכעסו כעס גדול על השם שהביא עליהם היסורין ההם כמו שכעס איוב ולא ישובו אל השם, ולזה לא ישועו כי אסרם ועל כן תמות בנוער נפשם וחיתם בקדשים.

אבל העני נצול מאלו היסורין מצד עניו, כלומר אחר שסבל יסורי העוני, וזהו יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם, רוצה לומר שבלחץ ההוא שהיה סובל מחמת העוני יגלה אזנם שישובו אל השם ואין צריך למאסר או ליסורין אחרים, ואם לא ישוב האדם אל השם מחמת היסורין אבל יחשוב אותם לקרי ומקרי הזמן ולא לעונש על עונותיו, כבר יעד הכתוב העונש על זה ואמר ואם תלכו עמי קרי וגו' והלכתי אף אני עמכם וגו', כלומר עד שתבינו שאינו קרי:

פרק יב

בהסרת תלונת הרשע וטוב לו.

ונאמר שהטוב יגיע לרשע מארבע סבות, אף אם נודה שמי שנשפוט בו שהוא רשע יהיה כן רשע באמת ומי שנחשוב שהוא צדיק יהיה צדיק באמת.

האחד שכבר יגיעו אל הרשע טובות מצד ההשגחה הכוללת, כאלו תאמר מצד כללות האומה שנגזר עליה שתשב בשלוה ובהשקט ויעמדו אנשיה בהצלחה, וזה דומה אל ההשגחה המינית המסודרת מן הסבות העליונות שאין מקום להתרעם עליה, שכמו שאין תרעומות על השם למה ברא אל הרשע ידים לעשות בהם רע, ואברים שלמים וכח בריא וחזק לבא על הערוה וכיוצא בזה, כן אין תרעומות עליו למה לא שנה המערכת או הגזרה הנגזרת על האומה כדי שלא יגיעו טובות אל הרשע מצד כללות האומה או

המדינה שהוא יושב בה, שנגזר עליה שיעמדו אנשיה בשלוה, וגם כן יבואו טובות על זה הדרך אל הרשע מצד הוראת המערכת הפרטית עליו, כשלא יהיה רשע באופן מהרוע שתנוצח המערכת ותהפך עליו מטוב אל רע, שזה דומה אל ההשגחה הכוללת, לפי שזה הטוב יגיע אל הרשע מצד הסדור הכולל שיורה שהנולד במזל פלוני יהיה מצליח.

והשנית שכבר יבואו אל הרשע טובות מצד ההשגחה האישית, וזה כדי לגמול לו טוב על איזה זכות שיש לו או איזה מצוה שעשה, שלפי שהקדוש ברוך הוא צדיק וישר אינו מקפח שכר כל בריה, ולזה ראוי שישלם לרשע שכר הזכיות שעשה כדי לטרדו משכר הנפש ונעימותה, וזהו שאמר הכתוב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, כמו שתרגם אונקלוס ומשלם לשנאוהי טבוון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, וכן אמרו רבותינו ז״ל רשע וטוב לו רשע שאינו גמור, ואמרו כל מי שעונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה כמי שקיים כל התורה כלה, ואמרו בשכר שני דמעות שהוריד עשו הרשע זכה ויצאו ממנו האלופים וכו׳.

ונמצא זה מפורש בדברי המשורר, אמר איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים וגו׳, ובאר שזה הוא כדי שיגיעם עונש נצחי, וזהו שסיים להשמדם עדי עד, ובאר בסוף דבריו טעם זאת ההצלחה, שהוא להגיד כי ישר ה׳, כלומר ולא יקפח שכר כל בריה, וכן מצינו אחאב שהיה עובד עבודה זרה שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה׳, ועם כל זה בעבור שנתכסה בשק ונכנע לפני ה׳ לא קפח שכר אותה הכנעה ובטל ממנו הגזרה בימיו עד ימי בנו, אמר ה׳ לאליהו הראית כי נכנע אחאב לפני וגו׳, לא אביא הרעה בימיו וגו׳, וכבר נמצא לרבותינו ז״ל שיביאו ראיה מן הטובות המגיעות לרשע על זה הדרך על גמול הצדיקים לעולם הבא, אמרו אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה, ואמרו כשם שמשלמים שכר טוב לרשעים בעולם הזה על מצוה קלה שבידם כך משלמין שכר טוב לצדיקים לעולם הבא וכו׳.

והשלישית שכבר יגיעו טובות אל הרשעים בסבת ההשגחה על האחרים אם על הטובים ואם על הרשעים, על הטובים כמו שהצליחו נכסי לבן בעבור יעקב ונתברך בית המצרי בגלל יוסף ונצל לוט בזכות אברהם, ולא די שנצל לוט אלא גם יושבי צוער נצולו בעבור לוט שנצל בזכות אברהם, אמר המלאך הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר וגו׳, ועל זה הדרך כבר יצליחו הבנים אף אם יהיו רשעים בזכות האבות, אמר משה זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך, וכן יצליחו האבות בעבור הבנים על דרך יכין וצדיק ילבש, וצפון לצדיק חיל חוטא. שפעמים יגיע הרשע לאסוף הון ויצליח הרבה

כדי שיפול לפני בנו, וכן יאריך הרשע ימים כדי שיצא ממנו בן צדיק, אמרו רבותינו ז״ל שהאריך הקדוש ברוך הוא לאחז כדי שיצא ממנו חזקיהו, ומזה המין הרבה.
ואם מצד ההשגחה על אחרים שהם רשעים כדי להפרע מהם, עד שכבר יצליחו רשעים אחרים שהם כמותם להיותם כלי זעמו של השם יתברך, כמו שנתן הצלחה לנבוכדנצר הרשע ולסנחריב ולטיטוס לקחת נקמתו מרשעי ישראל ומאומות אחרות על ידם, אמר הכתוב על סנחריב הוי אשור שבט אפי, בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו לשלול שלל ולבוז בז, וכן נאמר על נבוכדנצר מפץ אתה לי כלי מלחמה וגו׳ ונפצתי בך וגו׳.
והרביעית היא שכבר יגיעו טובות אל הרשעים אם בעבור עצמם ואם בעבור הצדיקים, בעבור עצמם שפעמים שהשם משפיע להם טובה כדי לחזק את לבם שלא ישובו בתשובה לפניו בשמרו ועצבו את רוח קדשו והפליגו בעול, ועל דרך זה מה שאמרו רבותינו ז״ל, שהקדוש ברוך הוא מונע דרכי התשובה מן הרשעים, או בהפך זה שהשם יתברך חפץ חסד ומאריך להם כדי שישובו בתשובה.
ואם בעבור הצדיקים, שבעבור הטובות המגיעות אל הרשע בהיותו מחזיק ברעתו יתרבה שכר הצדיקים העומדים בדור ההוא ורואין זה ועם כל זה מחזיקים בתומתם. וזה שאם היה העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע, לא היה ראוי להחזיק טובה לצדיקים העובדים השם מאהבה, לפי שהיה מקום לבעל דין לחלוק ולומר שעבודתם את השם אינה מאהבה אלא מיראת העונש שרואים שמגיע לרשעים, אבל כשיראה האדם שאין העונש מגיע לאנשי הרשע מיד על עשותם הרע, חושבים שלעולם לא יגיע עליהם עונש, ובעבור זה יעשה כל איש הישר בעיניו.
וכן שלמה מעיד על זה בספר קהלת, אמר אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע, ורוצה לומר כמתמיה על זה הדרך, אומר למה אין העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע, שזה בודאי הוא סבה שימלא לב האדם לעשות רע, ומשיב כי זה לבי׳ סבות שזכרנו, ואמר אשר חוטא עושה רע מאת ומאריך לו, כלומר שהסבה בזה שהשם יתברך מאריך לרשע אם כדי שישוב בתשובה לפניו או כדי שלא ישוב כמו שכתבנו, ובאר גם כן שזה יהיה לסבה אחרת, ואמר כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים שייראו מלפניו, כלומר שסבת האריכות הוא גם כן כדי שימשך טוב ליראי האלהים שייראו מלפניו ויעבדוהו מאהבה ולא מיראת עונש.
ואלו הן הסבות שבעבורם יגיעו הטובות אל הרשע, וזה כשנודה הנשוא והנושא, רוצה לומר שהרשע רשע באמת והטוב טוב באמת, אבל כבר אפשר שנכחיש הנושא, כשנאמר שמה שאנחנו מדמין בו שהוא רשע אינו כן, שאולי היודע מחשבות יודע בו

שהוא צדיק, אמרו רבותינו ז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו.
וכן כבר אפשר שנכחיש הנשוא, כשנאמר שמה שאנו מדמין בו שהוא טוב אינו טוב, אמר שלמה עושר שמור לבעליו לרעתו, וכמאמר אליפז כל ימי רשע הוא מתחולל, רוצה לומר ואפשר שהטובות ההן המגיעות לו הן רעות לפי שהוא מתחולל וכואב תמיד ומצטער ודואג, כמאמר רבותינו ז"ל מרבה נכסים מרבה דאגה, וכמאמר דוד רבים מכאובים לרשע, ואפילו מה שנראה לעינים שהוא טוב אפשר שאינו טוב, כמי שהיה כותלו נוטה ליפול והיה תחתיו מטמון, ואם היה נופל היה מתגלה לו, ובהשגחת השם נתישר הכותל, וכל העם תמהים ואומרים איך הגיע אל הרשע ההשגחה הגדולה הזאת, ועל דרך האמת היה לרעת הרשע למנוע ממנו מציאת המטמון, וכיוצא בזה הרבה משיסופר:

פרק יג

בהסרת תלונת צדיק ורע לו.

ונאמר שפעמים רבים יודעין בני אדם שעונותיהם גורמין יסוריהן, ועם כל זה צועקים וקוראין תגר על משפטי השם. וזה דומה אל מי שכהו עיניו מרוב המשגל, או אל החולה שיודע שרוע הנהגתו הביאו לידי חליו, ועם כל זה מצטער וקורא תגר על חליו, ועל כיוצא בזה אמר שלמה אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו, כמו אחי יוסף שאמרו מה זאת עשה אלהים לנו, עם היותם אומרים אבל אשמים אנחנו וגו', ואין צורך לדבר בכיוצא באלו.
וכן פעמים הרבה יחטא האדם, ולפי שהשם יתברך רב חסד מאריך אל החוטא אולי ישוב בתשובה, עד שישכח החוטא את חטאו, וכשמביא הקדוש ברוך הוא עליו יסורין על החטא שקדם, להעיר אותו שישוב אל השם, קורא תגר לפי ששכח עונותיו וחושב שכמו שהוא אינו נזכר מהם כך השם יתברך שכח אותם, וצועק ואומר שעל חנם באו עליו אלו היסורין, ובני אדם שאינן יודעין או אין זוכרין חטאותם שקדמו יחשבו על השם תועה, וזה דומה למי שהלוה לחברו אלף זוז, והמלוה נתחסד עם הלוה והאריך לו זמן הפרעון, וכל כך ארך הזמן עד ששכח הלוה את חובו, וכשבא המלוה לתבוע חובו מן הלוה הוא מכחש בו ומתרעם ממנו ואומר שהוא נוגש אותו על חנם, והאנשים שאינן יודעין החוב מנצלין את הלוה ואומרים אלו היה אמת שהיה חייב לו למה לא תבעו עד עכשיו, והלוה אחר שנזכר מן החוב מתרעם למה אין המלוה מאריך לו כמו שהאריך עד עכשיו, וכל אלו דברי הבאי, שאם כן אין הקדוש ברוך הוא גובה חובו לעולם.

ועל כיוצא בזה אמרו כל האומר הקדוש ברוך הוא ותרן הוא יתותרן מעוהי אלא מאריך אפיה וגבי דיליה, ועל כיוצא בזה אמר הנביא הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שלמתי וגו', כלומר לא תחשבו שבעבור ששכחתם אתם עונותיכם שכחתים אני, שאינו כן, שהנם כתובים לפני ולא אחשה לשלם העונות אל חיק החוטאים, ואין לנו עסק באלו השוכחים עצמן, ולא בראשונים הפושעים בעצמן וקוראים תגר בסבת הפתיות והאולת, אומר אליפז כי לאויל יהרג כעש וגו'.

וכן רבים מעמי הארץ קוראים תגר ומדברים על ה' תועה וצועקים על משפטי השם בלי שכל והבנה, ועם היות שימצא להם ההכרח במחיתם, ויותר מזה הם מתרעמים על שלא יהיה להם כסף וזהב לרוב, כדי שיוכלו למלא בטנם ולהשתכר ביין חמר מלא מסך, ולמה לא יהיה להם כח חזק ובריא אולם, כדי שיאכלו וישתו ויבעלו בעילות הרבה ולא יכאב להם ראשם, ויתענגו בתענוגי החזיר והחמור, ויזעקו למה יהיה לפלוני כסף וזהב יותר ממנו.

וכבר הרבה הרב המורה להשיב על אלו בפרק י"ב מן החלק השלישי, והוא מבואר שתרעומת אלו המינים אין לו מקום כלל, שהתשובה עליהם דרך כלל הוא להכחיש הנושא או הנשוא, וזה שמי שיחשבוהו צדיק אינו צדיק, שמי שהוא פתי וסכל ושוכח עצמו או זולל וסובא ודעתו קצרה שלא ישביעהו הון, אין ראוי שיקרא צדיק, כי לא אשר יראה האדם שהאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, וכן אפשר להכחיש הנשוא, שמה שיחשבוהו רע אינו רע, שפעמים יבא לאדם רע מועט להציל אותו מרע מרובה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על פסוק אודך ה' וגו' אשר זכרנו למעלה, וזהו גם כן כמאמר אליהוא יחלץ עני בעניו, ונמצא פעמים הרבה אדם שיקרא תגר על רע מועט שהוא סבה לטוב מרובה, ועל כיוצא בזה אמר הנביא ואני יסרתי חזקתי זרועותם ואלי יחשבו רע, והכלל בזה שבכל אלו וכיוצא בהם אפשר להכחיש הנשוא או הנושא.

אבל גם אם נניח הצדיק שיהיה כן באמת והרע שיהיה רע באמת, כבר יקרו אל הצדיק רעות לארבע סבות דומות לארבע הסבות שזכרנו ברשע וטוב לו.

האחד מצד הטבע הכולל, כמו טבע ההויה וההפסד, כאלו תאמר גשם שוטף צדיק עם רשע כשלא יהיה הצדיק באופן ראוי שיושגח עליו להצילו מרעתו, או מצד הטבע הכולל בהוראת המערכת, כשלא יהיה הצדיק באופן מהשלמות לנצח הוראת המערכת, או שיהיה חלוש המזג ויחלה תמיד, או שיהיה מאומה שפלה או ממדינה נגזר עליה גזרה מה ויגיעו רעות אל הצדיק באמצעותה, לפי שהגזרות הכוללות הנגזרות על האומה יחולו על הפרטים לא מצד עצמן אלא מצד היותן חלקי האומה ההיא, ולזה יחולו עליהם

הרעות בין שיהיו ראוים אליהן או בלתי ראוים, כמו שגלו דניאל וחבריו בגלות המלך יהויכין וירמיה בגלות צדקיה מצד הגזרה שנגזרה על ירושלים או על האומה, אף על פי שמצד עצמן לא היו ראויין לגלות.

ופעמים גם כן יחולו רעות על הצדיק בעבור כללות האומה על צד העונש, שיחשב לו למרי כשלא יבקש רחמים על בני דורו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שאלימלך ומחלון וכליון שהיו גדולי הדור נענשו בעבור שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו, וזה שהצדיק ראוי לו שילך בדרכי השם ויחפוץ בקיום העולם כמו שהוא יתברך חפץ בקיומו, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' כי אם בשובו מדרכיו וחיה, וכשלא יעשה כן הוא נענש על כך.

ופעם יחולו על הצדיק רעות בעבור כללות האומה לא על צד העונש אבל כדי לכפר על כלל האומה, וזה שלהיות השם יתברך חפץ בקיום העולם ויודע שהצדיק יקבל היסורין בסבר פנים יפות ולא יקרא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, לפיכך מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק כופר הרע הנגזר לבא על כלל האומה כדי שיהיה כפרה עליה, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל מיתתן של צדיקים מכפרת, ונמצא זה מפורש בכתוב, אמר השם ליחזקאל ואתה שכב על צדך השמאלי ושמת את עון בית ישראל עליו מספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם, וכלית את אלה ושכבת על צדך הימיני שנית ונשאת את עון בית יהודה וגו', ועל זה הדרך הוא כל מה שנזכר בפרק הנה ישכיל עבדי, על ישראל שקראם עבדי, ואתה אל תירא עבדי יעקב, ואתה ישראל עבדי, ואמר אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלהים ומעונה, יאמר שהרואים היסורין באין על הצדיקים יחשבו שבאין עליהם בעבור עצמן ויתמהו מזה, ואינו כן, שאין באים עליהם בחטאם אבל הם כפרה על כלל העולם או על כלל האומה או על המדינה.

והסבה השנית שלפעמים יבואו רעות על הצדיק מצד ההשגחה האישית, והוא שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ושמא חטא בעבירות שהיה בהם ידיעה או בתחלה או בסוף ולא נתן אל לבו לשוב מהם, או שלא היתה בהן החרטה הראויה, ורוצה הקדוש ברוך הוא למרק אותן עבירות שבידו במעט יסורין בחייו, כדי שיהא נקי מכל חטא לזכות לחיי העולם הבא, שכמו שמשלם הקדוש ברוך הוא אל הרשע שכר טובותיו בעולם הזה כדי לדונו באבדון נצחי, כן יגיע העונש על הצדיק על מיעוט עבירות שבידו כדי שיזכה לנועם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל רובו זכיות ומעטו עבירות נפרעין ממנו על מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה כדי ליטול שכרו משלם לעולם הבא.

וגם כן פעמים יבואו על הצדיק יסורין מצד ההשגחה האישית כדי לשמרו מן החטא ההוא שהוא מתחיל להכשל בו או שהוא מוכן אליו, על דרך וישמן ישורון ויבעט, וכמו שאמרו רבותינו ז״ל יאה עניותא ליהודאי, וזה כדי שלא יבעטו מרוב הטובה, כמאמר הנביא וכסף הרביתי להם.

השלישית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות בסבת הרשע, כמו שיגיעו טובות אל הרשע בסבת הצדיק כמו שאמרנו, וזה מפנים שונים, אם מפני שהאבות היו רשעים ונגזר עליהם ועל זרעם עונש מה שהוא ימשך בהכרח על כל הזרע ההוא הן שיהיו רשעים או צדיקים, כמו שנמשך העונש על כל זרע עלי בעבור חטא האבות, ונהרג אחימלך ונוב עיר הכהנים באותו חטא, ונמשך עונש חטא אדם על כל זרעו הן שיהיו צדיקים או רשעים, כמו שאמרו רבותינו ז״ל ארבעה מתו בעטיו של נחש, כלומר שלא היה בידם עון שימותו בו אם לא בחטא הקדמוני שחטא אדם בעצתו של נחש.

ואם מפני שאף על פי שלא נגזרה גזרה על האבות ועל זרעם אלא על האבות בלבד, ימשך העונש מן האבות אל הבנים במקרה אף על פי שיהיו צדיקים, כמו מי שהיה עשיר ובעבור חטאו אבד ממונו ונשארו בניו בעוני, אף על פי שהם צדיקים, בעון האבות, או כמו אם האבות חטאו ונגזר עליהם גלות וגלו ונשארו בניהם אחריהם בגלות בעון אביהם. ועל זה הדרך נאמר אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו, שאם האבות לא חטאו לא היו אובדין ממונם או לא היו גולים, והיו הבנים נשארים בארצם או היו עשירים בממון אביהם הנשאר להם, כל עוד שלא יהיו הבנים מאופן מהרוע שיגלו מארצם או יאבדו ממונם, ואף על פי שלא היו במדרגת הטוב שיזכו לשוב לשבת בארץ או להתעשר מתחלה, ואם היו נשארים בארץ לא היו גולים ממנה, ואם נשאר להם ממון מאביהם לא היו אובדים אותו. ונמצא לפי זה שהגלות או העוני הבא על האבות בחטאם סובלין אותו הבנים, לא שישא הבן בעון האב, שזה יהיה עול בחק השם יתברך חלילה, וכבר באר זה יחזקאל ואמר הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן, זולתי אם יהיה בדבר חלול השם וגרימת חטא אל הרבים הרואים, שאז ימשך העונש על הזרע גם כן, כמו שהיה בענין עלי.

והרביעית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות לטוב לו, והן הנקראים יסורין של אהבה, ונקראין גם כן נסיון, וזה על שלשה פנים.

האחד הן יסורין הבאין על הצדיק הגמור העובד השם מאהבה גמורה, שמאהבת השם אותו מביא עליו יסורין למרק אי זו טומאה או זוהמת חטא שבנפשו, וזה שהאדם אי אפשר לו שלא יחטא לפעמים בעבירות קלות שאינו חייב עליהן קרבן, או שהוא מתעצל

בקיום מצות עשה, ואפילו הצדיק הגמור אינו נותן אל לבו לשוב עליהם, ודברים הללו אף על פי שאין קרבן בא עליהן ואינן ראוין לעונש, מכל מקום מצד שהם מזהמין הנפש ומטמאים אותה הן סבה למעט מדרגתה בעולם הבא. ובעבור זה העבירה שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף אף על פי שאינה ראויה לעונש צריכה כפרה, כמוזכר בפרק ראשון ממסכת שבועות. ומאהבת השם יתברך את הצדיק הוא שיביא עליו יסורין למרק אותה זוהמא וטומאה שבנפש, כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כפי מעשיה הטובים ולא יעיקה דבר.

ויסורין הללו אף על פי שהן למרוק עונות, לפי שאין סבתן ידועה לאדם נקראין נסיון, ונקראים גם כן יסורין של אהבה לפי דעת הרמב"ן ז"ל שכתב בשער הגמול שלעולם אין יסורין בלא עון, כדברי רבי אמי שאמר אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון, ואף על פי שנדחית אותה מימרא, סובר הרב ז"ל שלא נדחית אלא מאין מיתה בלא חטא, אבל לא נדחית מאין יסורין בלא עון, ועל כן אומר שאי אפשר שיבואו לעולם על האדם יסורין בלא עון. ואולם כשהם על זה הדרך שאמרנו נקראין יסורין של אהבה, לפי שהם מאהבת השם את האדם, כדי שלא תמנע זוהמת איזה חטא קל שלא הרגיש בו משתגיע הנפש אל מדרגתה הראויה לה לפי מעשיה.

והאופן השני מן היסורין הבאין כפי הסבה הרביעית הוא לפי דעת הקדום המפורסם באומה, והוא דעת הגאונים ז"ל שאומרים שכבר יגיעו אל האדם יסורין בלי עון כלל והן הנקראין יסורין של אהבה לפי שאינן באים על חטא כלל, ונקראין גם כן נסיון. וזה שלפעמים מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק לנסותו אם הוא עובד השם מאהבה גמורה, כמו שכתוב כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת וגו', או אם הוא עובד השם מאהבת שכר ויראת עונש.

וזה שלא כל האדם שמחשבתו טובה ועובד ה' מאהבה גמורה בימי השלוה וההצלחה, יש לאל ידו לחזק את לבו לסבול הטורח והעמל לאהבתו של מקום ולעבוד השם מתוך העוני והצער כמו מתוך השלוה וההשקט, ושלא יקרא תגר על מדותיו של מקום בבא עליו צרה וצוקה, ועל כן מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק לדעת אם יסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה, הלא תראה שאיוב היה תם וישר וירא אלהים וסר מרע ומחשבתו וכונתו טובה, ולא יכול לסבול הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, כי כשבאו עליו יסורין קרא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, ומתוך כך נתאמתו דברי השטן שאמר החנם ירא איוב אלהים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו, ונודע שהיה עובד השם מאהבת שכר ויראת עונש לא מאהבה גמורה, ועל כן

כשהקדוש ברוך הוא מביא יסורין מזה המין על הצדיק נקראין יסורין של אהבה, לפי שעל ידם מתברר לבני אדם האומרים על הצדיקים המצליחים שאינן עובדים מאהבה, שמתוך כך יכירו הכל וידעו שהצדיקים ההם עובדים השם מתוך הצער כמו מתוך השלוה.

ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו וגו', פשפש ומצא יעשה תשובה, שנאמר ונשובה, פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה, שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה וגו', תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו', ואם קבלם מאהבה מה שכרו, יראה זרע יאריך ימים, ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנאמר וחפץ ה' בידו יצלח.

הנה רבותינו ז"ל כללו בזה המאמר כל מיני היסורין הבאים על האדם, ואמרו אם רואה אדם שיסורין באים עליו, כלומר עליו ביחוד, שרואה ומבחין שאינן מצד הטבע הכולל ועל דרך הסבה הראשונה, אבל הן באין עליו בפרט ולא מצד שום סבה כללית, אז יפשפש במעשיו אם באין עליו כפי הסבה השנית, כלומר על עבירות שיש בהן ידיעה, ועל כן ראוי לו לפשפש במעשיו, ואם פשפש ומצא יעשה תשובה וישוב אל ה' וירחמהו, פשפש ולא מצא, רוצה לומר שלא מצא שהן כפי הסבה השנית, יתלה בבטול תורה, כלומר בחסרון ידיעה, אם לפי שלא היה בקי בתורה ובמצותיה ועל כן אינו מכיר החטא כדי שיזהר ממנו, על דרך ולא עם הארץ חסיד, ואם לפי שאינו יודע להבחין על איזה צד אפשר שיגיעו אליו היסורין אף על פי שלא חטא הוא, וזה כפי הסבה השלישית שכתבנו, תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו', רוצה לומר ואם הוא חכם וצדיק גמור שאין לו לתלות לא בסבה השנית ולא בשלישית, רוצה לומר בחסרון הכרת החטא ובחינתו, בידוע שהם יסורין של אהבה, רוצה לומר כפי הסבה הזאת הרביעית. אם כפי האופן הראשון ממנה, שהם מאהבת השם למרק איזה חטא קל שצריך כפרה לטהר זוהמת הנפש וטומאתה, כדי שתשיג המדרגה הראויה לה, כמו שהאב מיסר את בנו הרצוי לו לא לנקמה ממנו אלא לטהר אותו מן הלכלוך שבו לטוב לו להגיעו למדרגה גדולה, וזהו וכאב את בן ירצה. ואם כפי האופן השני לנסותו אם יסבול הטורח והעמל לאהבתו של מקום ולא יקרא תגר על מדותיו, ועל כן אמרו אם קבלן מאהבה מה שכרו וכו', כי כשהאדם מקבל היסורין בסבר פנים יפות מתרבה שכרו, לפי שכל האנשים מכירין על ידו עד היכן ראוי שתגיע אהבתו של מקום ויבואו לעבוד את השם מאהבה גמורה.

והאופן הג' מן היסורין הן הנקראין יסורין של אהבה באמת, והן היסורין הבאין על האדם לא למרק חטא, שאין בידו עון אשר חטא כלל, שכבר קבל המירוק הראוי לו, ולא לנסותו שכבר נוסה, אבל שמחסד השם ואהבתו אותו מביא עליו יסורין, ולא בדברים הגלויים והידועים לבני אדם בלבד, אבל גם בדברים שאינם ידועים לבני אדם, כעקדה שהיתה באחד ההרים במקום שאין שם רואים אלא השם, וזה כדי להרבות שכרו, שיהיה לו שכר מעשה טוב ולא שכר מחשבה טובה בלבד.

ואם תשאל ותאמר על האופן השני אחר שהשם יתברך יודע אם יעמוד בנסיונו אם לאו, וכן על אופן הג' אחר שהשם יתברך יודע שהצדיק הזה עובד ה' מאהבה גמורה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו שכבר נוסה בזה, מה צורך אל היסורין הללו, התשובה בזה שאין ראוי שיהיה שכר הסובל הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום שוה למי שאינו סובל אותו בפעל, ועל כיוצא בזה נאמר אל יתהלל חוגר כמפתח, שאין ראוי שיתהלל מי שלא עשה הגבורה בפעל, אף על פי שהוא מוכן לעשותה והוא חגור כלי מלחמה, כמי שכבר פעל ועשה הגבורה בפעל, והוא המפתח מעליו כלי המלחמה.

ועל כן פעמים הרבה מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק להרגילו שיסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גדול, שמתוך המעשה יתחזק לבו באהבת השם, לפי שכל פעל יקנה בנפש תכונה חזקה יותר משהיא נקנית בזולת מעשה, וזוכה בזה לשכר מעשה הטוב עם הכונה הטובה לא לשכר כונה טובה בלבד.

ויקרא ההרגל בעבודה נסיון כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, כי למען ענותך ולמען נסותך פירושו להרגילך לסבול הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, וכן פירש הכתוב שאמר כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים, רצה לומר שבא האלהים בקולות נוראות ובלפידים מרעידים לשתי סבות, האחת להרגילכם לסבול בפעל הטורח והעמל והצער לאהבתו של מקום, לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבת השם, ואחר שתצא המחשבה הטובה והדבור הטוב שאמרתם נעשה ונשמע אל הפעל, יהיה לכם שכר המורגל על מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, והשנית להעיר אתכם על גודל העונש המגיע לעובר על דברי השם יתברך, וזהו ובעבור תהיה יראתו על פניכם.

וכן פירש הכתוב שאמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם וגו', כלומר שהשם יתברך הוא מרגיל אתכם בדרכי העבודה, כדי שתתחזק בלבבכם תכונת האהבה את השם, ויהיה לכם עם זה שכר מעשה טוב כשיודע בפעל שאתם עובדים מאהבה, ואינכם נפתים אחר דברי הנביא ההוא או חולם החלום ההוא בעבור התועלת המדומה שאתם רואים בעבודת אלהים אחרים, וההצלחה הבאה על ידם בעושר ונכסים וכבוד, שזה הדבר הוא

המפתה את האדם לעבוד עבודה זרה, ואמר משה בפרשת נצבים כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים וגו', ותראו את שקוציהם וגו', פן יש בכם איש או אשה וגו', רוצה לומר שלפי שראיתם שעם היות השקוצים והגלולים ההם עץ ואבן ראיתם רבוי הכסף והזהב אשר עם האומות ההם, ולזה אני חושש שמא יתפתה אדם מכם אחריהם לחמדת ההצלחה ההיא, ועל כן אמר פן יש בכם וגו', ועל כיוצא בזה אמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם, כלומר שאחר שלא תתפתו אחר ההצלחה ההיא תהיו מורגלים בתכונת האהבה, ויהיה שכרכם יותר גדול בעבור הטורח שתסבלו בפעל לאהבתו, ויודע שאתם עובדים מאהבה גמורה ולא מאהבת שכר ויראת עונש, וזה מספיק ליסורין הבאים על דרך האופן השני.

אבל ענין הנסיון הנזכר בעקדה הוא בהכרח מזה האופן הג', שרצה השם יתברך שהכונה הטובה שהיתה בלב אברהם תצא אל הפעל, ויהיה לו שכר מעשה הטוב עם המחשבה הטובה ולא שכר כונה טובה בלבד, ובעבור שהידיעה הנופלת בדבר אחר שיצא אל הפעל היא מתחלפת בהכרח אל הידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל, יאמר הכתוב כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, אף על פי שלא נתחדשה בו ידיעה, כמו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, שלא נתחדשה עתה הידיעה בזה אלא הפעל המורה שהידיעה הקודמת היא אמתית, כלומר הגיע הפעל המורה שאתה ירא אלהים עובד השם מאהבה גמורה.

והידיעה הזאת כבר בארנו בפרק ג' מזה המאמר שאף על פי שהיא מחייבת שנוי בחקנו אינה מחייבת שנוי בחקו יתברך, ויאמר הכתוב ידעתי על דרך לשון בני אדם, שלא נתנה תורה למלאכי השרת וראוי שתדבר בדברים מובנים אלינו, ובעבור זה יזכיר הכתוב לשון נסיון בכל מקום, ואמר עתה ידעתי, לפי שאז נעשה המעשה בפעל מורה על מה שהיה יודע שאברהם ירא אלהים ועובד מאהבה ולא ליראת עונש, שאין בעולם עונש יותר גדול מהיותו שוחט לבנו יחידו אחר היותו בן ל"ז שנה, ולא נמנע מעשות כן לאהבת השם יתברך, וזה אות גדול מורה על היותו עובד השם מאהבה גמורה, ולזה תארו הכתוב באוהב ואמר זרע אברהם אוהבי.

וזה המין מן היסורין הן עיקר יסורין של אהבה שהזכירו הגאונים ז"ל, והן שהקדוש ברוך הוא מצד אהבתו את הצדיק מביא יסורין עליו להרבות שכרו, כלומר כדי שיסבול בפעל הטורח והעמל לאהבתו של הקדוש ברוך הוא, כדי שיהיה לו שכר מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, ואלו היסורין אינן ממין היסורין שבאו על איוב, ולא מן הנסיון שבא על חזקיה, שנאמר בו וכן במליצי שרי בבל המשלחים עליו לדרוש המופת אשר

היה בארץ עזבו האלהים לנסותו לדעת כל בלבבו, ונכשל בזה כמו שהעיד הכתוב ולא כגמול עליו השיב יחזקיהו כי גבה לבו וגו', שאותן היסורין והנסיון היו מאופן השני בלבד, אבל אלו היסורין הבאין על דרך האופן הג' אינן באין אלא על הצדיקים הגמורים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה ה' צדיק יבחן, היוצר הזה כשהוא בודק את כבשונו אינו בודק בקנקנים מרועעים שאינו מספיק להקיש עליו עד שהוא שוברו, ובמי הוא בודק בקנקנים יפים שאפילו מקיש עליהם כמה פעמים אינן נשברים, הדא הוא דכתיב והאלהים נסה את אברהם.

וזה המין מן היסורים כשיבאו על הצדיקים כמו רבי עקיבא וחבריו אינן עול בחקו יתברך, אבל הם חסד וחנינה מאתו, שהוא יתברך חפץ לתת להם שכר מעשה טוב והעובדים בפעל מאהבה לא שכר מחשבה טובה לבד, שאין אדם מגיע למדרגת האהבה הגמורה עד שיסבול בפעל הטורח והעמל לאהבתו של הקדוש ברוך הוא.

ולפי זה אין להקשות על האופן השלישי הזה ולומר אחר שהשם יתברך יודע שהצדיק הזה מורגל בעבודה ועומד בנסיונו למה ינסה אותו, כי כמו שאמרנו אין מדרגת השכר המעותד לעובד בפעל שוה למדרגת העובד במחשבה בלבד, והרי זה דומה לאומר למה צוה השם לעשות המצות בפעל הלא די שיחשוב האדם בעשיתן, שזה בלי ספק מבואר התשובה, ששכר המצוה יגיע על עשיתה בפעל לא על המחשבה בלבד, וזה נזכר בתורה הרבה ועשיתם אותם, ושמעת ישראל ושמרת לעשות, וכן הוא הענין בפעל הנסיון, שהשם יתברך רוצה שיגיע המעשה בפעל לא הכונה הטובה בלבד.

והתבונן במה שכתבנו בסבה הרביעית הזאת בענין היסורין של אהבה ובענין הנסיון, שהוא דבר נכון ומסכים לאמת יותר מכל מה שראינו לזולתנו בו.

ונשוב לענין הפרק ונאמר דרך כלל כי לא יגיעו רעות אל הצדיק כי אם ביושר ובמשפט, אף על פי שיהיה נעלם ממנו היסורין המגיעין ההן מאי זו סבה מארבע הסבות שזכרנו הם:

פרק יד

אחר שבארנו יושר משפטי השם ושאין עליו תלונה לא בצדיק ורע לו ולא ברשע וטוב לו, צריך לתת טעם למה היו הנביאים והחכמים מתרעמים על שתי המדות הללו, שלפי מה שאמרו רבותינו ז"ל אפילו משה רבנו עליו השלום נסתפק בשאלה זו כששאל הודיעני נא את דרכך ואדעך, ואיוב היה מתלונן על זה כמו שאמרנו. ואסף גם הוא אמר ואני כמעט נטיו רגלי וגו', כי קנאתי בהוללים וגו', וזו שאלת רשע וטוב לו. ואמר עוד אך ריק זכיתי לבבי וגו', וזה שאלת צדיק ורע לו. וירמיה גם כן אמר מדוע דרך רשעים צלחה,

וחבקוק אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, ואמר עוד כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל. ומלאכי אמר הוגעתם ה' בדבריכם ואמרתם במה הוגענו באמרכם כל עושה רע טוב בעיני ה' וגו', ואמר גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו, וקהלת אמר יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים, וזולת זה הרבה בדברי הנביאים, ודבר זה צריך באור בלי ספק.

והנראה לי בדברי אסף הוא שאסף סדר הספקות במזמור אך טוב לישראל כדי לכתוב התירן, וכתב ההתר הן בצדיק ורע לו הן ברשע וטוב לו על דרך הסבה השנית שכתבנו, והתחיל אך טוב לישראל, כלומר הוי יודע שכל רע שיבא אל הצדיק אין תכליתו אלא לטוב, ולזה תפס לשון אך, כלומר שאף אם בתחלת המחשבה לא יראה שיהיה הרע המגיע לישראל שהם צדיקים טוב, איננו רק טוב, ואמנם ההכרה שהוא טוב אינה מסורה לכל אלא לברי לבב, שכל אדם זולתם מוכן אל שיכשל בזה ויחשוב שאין הרע ההוא המגיע לישראל לתכלית טוב, וזה שאני כמעט נטיו רגלי וגו', ויבאר הטעם למה, כי קנאתי בהוללים ובהצלחתם, ששלום רשעים אראה תמיד ושלותם מתמדת כל ימיהם, עד שהם מתים בלי צער ויסורין, כי אין חרצובות למותם שכחם בריא וחזק בעת מותם, וגם בחייהם בעמל אנוש אינמו וגו' לכן ענקתמו גאוה וגו'.

והמשיך הענין למנות הצלחתם, יאמר יצא מחלב עינימו, כלומר שהם נאים במראה ובתמונה, במראה שהעין שלהם יותר לבן מהחלב, או יאמר שהם שמנים מאד עד שעיניהם בולטים מרוב השומן, וכדי שלא יחשב שהשומן מגנה אותם ומביא אותם לידי כעור התואר והתמונה, אמר עברו משכיות לבב, כלומר שהם נאים יותר מכל המשכיות שאפשר לאדם שיחשוב בלבו, ואמר עוד שהם רעים לבריות, כי תמיד ימיקו אותם וידברו ברע עושק, והם רעים לשמים גם כן, שממרום ידברו ושתו בשמים פיהם בהיות לשונם מתהלכת בארץ.

והמשיך אל זה לבאר הרע הנמשך מהצלחת אלו הרשעים, ואמר לכן ישוב עמו הלום וגו', כלומר שכשעם בני ישראל רואים הצלחת הרשע על זה הדרך ישובו הלומים ומדוכאים לביתם, ומי מלא ימצו למו, רוצה לומר שהם מוצצים רוח מינות מן המים הרעים הללו מן האיש המלא, שבסבת זה מכחישים ההשגחה ואומרים איכה ידע אל וגו', הנה אני רואה אלה הרשעים והם שלוי עולם מרבים חיל, אם כן שוא עבוד אלהים ולריק זכיתי לבבי ואני רוחץ תמיד בנקיון כפי מן העבירות, ועם כל זה אני נגוע כל היום וסובל יסורין דבר יום ביומו ותוכחתי לבקרים.

ואמר המשורר אם אמרתי לספר כמו אלה הספקות הייתי יוצא מכלל הצדיקים ובוגד בדור בניך, וכשאחשוב לדעת מה זה ועל מה זה, עמל הוא בעיני עד אבא אל מקדשי אל וגו', והוא המקום המזומן והמוכן לכל אדם באחריתו להתקשר בו הנשמות, וקראו מקדשי אל לפי שהוא תחת כסא הכבוד והוא מתחלף המדרגות, ואבינה באחרית אלה הרשעים אם יוכלו להיות נדבקים ונקשרים במקום הקדוש ההוא, ואני רואה שאי אפשר שידבקו בו, לפי שכל דבר יקרב אל דומהו ויברח מן ההפך, ובלי ספק שהרשעים לא יוכלו להדבק במקום ההוא, להיותו הפכי לטבעם שיחליקו ממנו ויפלו בשאול תחתית, וזהו אך בחלקות תשית למו, ומתוך כך הפלתם למשואות, או נאמר שאך בחלקות תשית למו רומז שהצלחת הרשעים בעולם הזה איננה רק בעבור שהקדוש ברוך הוא מחליק להם ומסביר להם פנים כדי שלא ישובו בתשובה, ויאכלו מעט זכיות שבידם בעולם הזה ותפילם בעולם הבא למשואות נצח, ואז יהיו לשמה כרגע וגו', וכשעור החלום שיחלום האדם כשישן בהקיץ, כלומר ביום, שהוא דבר מועט, באותו שעור תבזה צלמם שהוא הנפש, כמו שפירש הרב ז"ל בשתוף צלם, ועד כאן השיב תשובת רשע וטוב לו על דרך שכתבנו בסבה השנית.

ואחר כן שב להתיר הספק בצדיק ורע לו על דרך אחרת, ואמר שאין הרע הבא על הצדיק רע בצרוף אל הטוב הנצחי המוכן לו, ואמר כי יתחמץ לבבי וגו', כלומר אף על פי שאמרתי טעם לרשע וטוב לו, עדיין קושית צדיק ורע לו במקומה עומדת, ויתחמץ לבבי עליה וכליותי אשתונן, עם כל זה אני בער ולא אדע טעם על צדיק ורע לו, אלא שאני רואה ומרגיש בעצמי כי כשאני תמיד עמך ומחשבתי דבקה בך אתה אוחז ביד ימיני לעזרני ולהצילני מן המקרים הבאים עלי כדרך מנהג הטבע ומנהגו של עולם, כענין שאמר דוד דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך, רוצה לומר כשנפשי דבקה בך ונמשכת אחריך לעבדך בלב שלם, מיד היא תומכת ביד ימינך שהיא ההשגחה האלהית העוזרת אותי, כאלו אתה אוחז ביד ימיני לשמרני מן הפגעים, ואני רואה כי באלו החיים הגשמיים בעצתך תנחני, כלומר בהערות אלהיות, כמו שנזכר בפרק י"א מזה המאמר, תנחני ותנהלני להנצל מכף רע, ואחר אלו החיים אל כבוד תקחני, ובזה אני מחשב בגודל הכבוד והמעלה המוכן לי, ואני אומר בלבי מי לי בשמים וגו', שזהו כבודך החופף עלי ומשגיח בי מן השמים, ועמך שיש לי בשמים לא חפצתי בדבר מן הארץ, שאני יודע כי כשיכלה הגוף וכחותיו שהוא שארי ולבבי, שהם הכחות הנפשיות אותם שיש להם התלות בגוף, עם כל זה אינני כלה בכלותם, שעדיין ישאר דבר קיים בי והוא שקרא צור לבבי, שהוא החלק השכלי שהוא קיים כצור החזק, וחלקי במציאות הוא היותי נדבק

באלהים לעולם שהוא דבר נצחי, ולא אפחד מן ההפסד אחר שאני דבק בדבר נצחי. אבל המתרחקים ממך יאבדו בלי ספק, שאתה תצמית כל זונה ממך, כלומר הנפרד ממך ומתדבק בדבר אחר זולתך, ואני קרבת אלהים לי טוב, רוצה לומר כל טובי הוא היותי מתקרב אל השם ודבק בו ושאשית בה' אלהים מחסי לספר כל מלאכותיך, רוצה לומר השליחיות והנפלאות שנעשו על ידי הנביאים.

וזהו הדרך שהלך אסף בהתר אלו הספקות, והוא נכון מאד ומסכים אל האמת:

פרק טו

ומה שנשאר עלינו לבאר הוא, שאחר שנזכרו בדברי אסף הספקות הללו והתרם על דרך שכתבתי, למה חזרו הנביאים הבאים אחריו לספק עליהם, ומה חדשו בספקות ובהתרם. והיינו יכולין לומר שהנביאים לא היו מסתפקים בדבר זה אחר שנזכר ההתר בדברי אסף, אלא שהזכירו שתי אלו הספקות להיותם מצטערים על הדבר צער גדול כשהיו רואין בעיניהם רשע וטוב לו או צדיק ורע לו, שהדבר הנראה לעינים מצער את האדם צער גדול יותר מהידיעה בו, שהאדם מתפעל יותר מהמורגש ומושג בחוש יותר ממה שיתפעל מן הנודע באמתות, אף על פי שלא יספק במציאותו כלל, הלא תראה משה רבינו עליו השלום נאמר לו מפי השם בהר לך רד וגו', ולא היה הדבר אצלו בספק כלל אחר שנאמר לו מפי השם, ועם כל זה לא נמנע מלהוריד הלוחות ולא הסכים להניחם בהר ושלא להורידם, וכשקרב אל המחנה וראה את העגל בחוש, חרה אפו וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר, הרי שנתפעל מן הנראה לעינים ונצטער וחרה אפו יותר ממה שנתפעל מן הנשמע, אף על פי שהיה יודע שהנאמר לו מפי השם יתברך אמת גמור בלי ספק. ועל דרך זה היה אפשר לומר שהנביאים בראותם בעיניהם צדיק ורע לו רשע וטוב לו היו מצטערין מאד על זה, ובעבור זה היו מתלוננים על הדבר הזה כחולה המצטער על חליו בעת חליו אף על פי שיודע סבת חליו קודם לכן ויודע שיחלה בהכרח, אינו מניח מהתלונן על חליו בשעת החולי, ויורה על זה מאמר ירמיה שאמר צדיק אתה ה' כי אריב אליך, כלומר יודע אני שצדיק אתה ה' וישר משפטיך כשאריב אליך, רצה לומר כשאני מתרעם מן המדה הזאת, אבל מכל מקום אני זוכר צערי מדוע דרך רשעים צלחה, וכן נאמר שהיתה כונת כל הנביאים, אלא שאין זה מספיק מכל וכל ולא מסכים עם הכתובים יפה.

והנראה לי בזה הוא שהנביאים לא היו מסתפקים בדרוש שנסתפק אסף כלל, אבל היו מסתפקים ומתלוננים על דרך מה שאמר דוד אפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה, וזה שאף על פי שממשפטי השם הישרים אפשר שיגיע רע לצדיק כמו

שכתבנו, מכל מקום לא היה ראוי שיגיע זה לצדיק על ידי הרשע עצמו, שזה מביא לאנשים לפקפק במשפטי השם ותפוג תורה, ויורה על זה לשון תלונת חבקוק, שאמר כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל, כי אף על פי שהיה יודע שישראל חוטאין וחייבין עונש, היה מתרעם על היות הגעת העונש לישראל על ידי נבוכדנאצר הרשע, כי היה ראוי שיגיעם עונש על ידי השם אם במגפה או ברעב או בתחלואים רעים כמו שחלו באיוב, או שתהיה ירושלים הפוכה כמו רגע כסדום, לא שיהיה הרשע מכתיר את הצדיק.

ולהראות שזו היתה כונתו בתלונתו אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, שלא אמר צדיק סתם אלא צדיק ממנו, כלומר שאף על פי שלא היו ישראל צדיקים גמורים מכל מקום היו יותר צדיקים מנבוכדנאצר הרשע שהיה מבלע אותם, ומזה היה מתרעם למה היה השם מתנהג במדה הזאת שיגיע הרע על יד הרשע לצדיק ממנו אף על פי שאינו צדיק גמור.

וכן תרעומת ירמיה היה על דרך זה גם כן, שהיה מתרעם על אנשי ענתות שהיו רשעים והיו רודפין אותו ומבקשין את נפשו והיו רוצים להשקותו סם המות והוא לא היה יודע, אמר ואני ככבש אלוף יובל לטבוח ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות נשחיתה עץ בלחמו ונכריתנו מארץ חיים ושמו לא יזכר עוד, ולולא ההשגחה האלהית היה נופל בידם, כמו שאמר וה' הודיעני ואדעה אז הראיתני מעלליהם, וסבת התרעומות הזה לא לפי שאינו משפט ישר שיעשה השם מן הרשע כלי לקחת נקמתו מן הרשעים, כמו שבארתי בסבה הג' מרשע וטוב לו, אלא לפי שמביא את האנשים לחשוד משפטי השם יתברך.

והוא שאמר חבקוק על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט וגו', וזהו על דרך מה שאמר שלמה מעין נרפש ומקור משחת צדיק מט לפני רשע, רוצה לומר שכמו שהמעין הנרפש והמקור המשחת אין הרע וההיזק למעין ולא למקור אלא לרואים ולמסתפקים ממנו, להיותם מצטערים על היות מעינם נרפש ומקורם משחת, כן כשהצדיק מט לפני רשע אין ההיזק לצדיק, שהוא יודע שהיסורין הבאין עליו הן לטובתו למרק מעוט עונות שבידו, ויודע גם כן שהרבה דרכים למקום כשיקח נקמתו מעוברי רצונו, ואין הבדל אצלו בין שיפרע השם חטאו לצדיק על ידי נחש או אריה או בעל חי אחר או על ידי הרשע, ואולם ההיזק והצער הוא לאנשים הרואים, לפי שהם באים להטיל חשד במשפטי השם ולומר הנה פלוני רשע גמור והוא מזיק את פלוני שהוא צדיק ממנו אף על פי שאינו צדיק גמור, ונראה לאנשים שאין זה משפט ישר, לא שיהיה כן לפי האמת, שהנה חבקוק עצמו באר זה, שאמר ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו, רצה לומר שהרשע אינו רק כלי

שיעשה השם יתברך על ידו משפט ברשעים, ושיוכיח השם הצדיקים על ידו במכאוב וצער, כדי למרק מיעוט עונות שבידם כדי שיזכו לחיי העולם הבא, ושיאבד הרשע אבדון נצחי כרגע, כמו שנאבד כל זרע נבוכדנאצר וישראל עלו מגלות בבל והצליחו.
והעולה מזה שכל יסורי הצדיקים תכליתן לטוב והצלחות הרשע תכליתן לרע, וכל דבר יבחן טובתו או רעתו כפי התכלית. ובזה הדרך יובנו כל דברי הנביאים והחכמים אחד לאחד, שיש מהם שדברו על דרך אסף או איוב, ויש שדברו על דרך חבקוק וירמיה, ויספיק הדבור בהשגחה במה שכתבנו:

פרק טז

וראוי שנמשיך אל ההשגחה הדבור בתפלה, לפי שהתפלה אף על פי שאינה עקר מן עקרי התורה הנה היא ענף מסתעף מן ההשגחה, שקבלת התפלה יורה בהכרח על ההשגחה כמו שבארנו, והוא דבר ראוי ומחוייב על כל מאמין בהשגחה שיאמין שהתפלה תועיל לו להצילו מרעתו, כי מי שלא יתפלל לשם בעת צרתו הנה הוא אם מפני שלא יאמין בהשגחה, ואם שיאמין בה אבל יספק ביכולת השם על הצלתו, ושתיהן כפירה, ואם שיאמין בהשגחה ולא יספק ביכולת השם יתברך על הצלתו, שהאל יכול על כל דבר, אבל יספק אם הוא ראוי לכמו זו ההטבה שתשמע תפלתו.
וזה דבר ראוי ומחוייב על כל אדם שלא להיות צדיק בעיניו, אבל מכל מקום אין ראוי שימנע בעבור זה מלהתפלל לאל על המצטרך לו, כי עושה זה הלא הוא לפי שהוא מאמין שהטוב המגיע לאדם מהשם הוא גמול מעשיו הטובים לא חסד ה' ורחמיו, וזה דעת בלתי נכון, שהרי הכתוב אומר לא על צדקותינו וגו' כי על רחמיך הרבים, לפי שחסדי השם יתברך ורחמיו על כל ברואיו על צד החסד הגמור לא על צד הגמול, הוא שאמר השם לאיוב מי הקדימני ואשלם, ואמרו רבותינו ז"ל כלום עשה אדם מזוזה ולא נתתי לו בית, תלה ציצית בבגדו ולא נתתי לו טלית.
ולזה מה שראוי להאמין שכל הטובות המגיעות מהשם הם על צד החסד הגמור לא שכר מעשיו הטובים, ומזה הצד כבר יגיעו מאתו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן, שהתפלה תקנה אל האדם הכנה שאיננה בטבעו לקבל הטוב ההוא, מה שאי אפשר שיגיע זה וכיוצא בו משום נמצא זולת השם בזולת הכנה אחרת אם טבעית ואם מלאכותית, וזה לפי שכל הכחות העליונות הם מוגבלות ולא יגיעו אלא על המוכן, כי כמו שכח האש לחמם והמים לקרר כן כח מאדים על דרך משל להשמיד להרוג ולאבד, ואין בידו להשפיע ההפך על המקבל או לשנות זה אם יהיה המקבל מוכן, כמו שאין כח ביד האש לקרר, וכן כח צדק להצליח ולהעשיר, ואין בידו לשנות ההוראה ההיא

ולהשפיע ההפך על המקבל, כמו שאין כח ביד המים לחמם אלא במקרה, ועל זה הדרך שאר הכחות העליונות.

וזה הדבר בארו אותו רבותינו ז"ל בפרק ערבי פסחים, אמרו שם בשעה שהפיל נבוכדנאצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמי שר של ברד לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו, רבונו של עולם ארד ואצנן את הכבשן ואציל את הצדיקים, עמד גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא ואמר, אין כבודו של הקדוש ברוך הוא בכך אלא אני שר של אש אלך ואקדיר מבחוץ ואצנן מבפנים כדי שיהיה נס בתוך נס, הנה מבואר שאין כחו של יורקמי אלא לקרר וכחו של גבריאל אלא לחמם זולתי ברצון השם יתברך, וכן אי אפשר לכחות העליונות לחול על המקבלים בזולת ההכנה, הן שיהיה השפע ההוא חל על המקבל מצד טבע נגלה או מצד טבע נסתר, כמו שהסמים יפעלו במקבלים אם מצד טבעם ואם מצד סגולותיהם שהוא הטבע הנסתר כפי הכנת המקבלים לקבל הטבע ההוא או הסגולה ההיא.

ואולם כשיכין המקבל עצמו לקבל השפע ההוא המגיע מצד טבע הכוכב הנגלה, כמו לקבל הלחלוח מצד הלבנה והחמום על ידי השמש, אין זה ממה שיביא לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, אבל כשיכין המקבל עצמו לקבל שפע הכוכב על יד איזו פעולה מן הפעולות שסבתם נסתרת דומה אל הפעולה הנמשכת מהסמים מצד סגולותיהם, יביא את האנשים לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, ואינו כן, אלא כמו ששפע המלמד יחול על המוכן מהמתלמדים יותר ממה שיחול על הבלתי מוכן מבלי שיכוין המלמד לאחד מהם יותר ממה שיכוין לאחר, כן שפע הכוכב יגיע על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן מבלי כוונה ורצון ממנו.

וזה היה שורש הטעות בעובדי עבודה זרה, שהיו חושבין שהשפע המגיע מהכוכב היה מצד הפקת רצון הכוכב על ידי הפעולות המיוחדות לכוכב, ולא יחשבו שזה מצד שהפעולות ההם יתנו הכנה במקבל, וזה לפי שהיתה הסבה בהן נעלמת, ובעבור זה היו באין להשתחוות לו ולהתפלל לפניו ולזבח ולקטר ולנסך לכוכב ההוא, בהיותם חושבין להפיק רצון ממנו על יד הפעולות ההן.

והטעות בזה מבואר, לפי שיכולת הכחות העליונות מוגבל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו, וכפי הכנת המקבל בלבד לא על צד הרצון כלל, וזה כמו בעל פעור שהיה כחו לשלשל הליחות לפוערים לפניו, ואמרו רבותינו ז"ל שהכומרין היו מאכילין אותו תרדין ומשקין אותו שכר של הזמי, וזה כדי שיוכן המקבל לכך, והפעל הזה היה נמשך ממנו אל הפוער לפניו הן שיהיה צריך לכך או בלתי צריך, והיה מועיל

אל הצריך ומזיק אל הבלתי צריך וממית אותו, וזה לפי שלא היה הפעל נמשך ממנו על צד הרצון, ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא זבחי מתים, אמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, כלומר כי כמו שאין ביד המת כח לרצות ושלא לרצות, כן אין ביד הכוכבים לרצות ושלא לרצות, כמו שאין יכולת ביד האש שלא לשרוף בגד הצדיק כשיקרב אליו או לשרוף בגד הרשע כשירחק ממנו או כשלא תהיה בו הכנה כלל לקבל השרפה, כן אין כח ביד הכוכב להרע או להיטיב אלא כפי מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל, ולזה לא תהיה התפלה ראויה אליו כלל, אחר שאין פעולתו על צד הרצון, אלא להשם יתברך שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות ולעשות דבר והפכו ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על ידי התפלה בלבד.

וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה, ובפרט במנשה בן חזקיה מלך יהודה שהיה רשע גמור ולא היה מי שמרה והפליג בעול כמוהו לפניו ולאחריו, ואף על פי כן נאמר בו ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגו' ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו, ולמדנו מזה שני דברים, האחד שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה יוכן לקבל החסד על ידי התפלה, והשני שהתפלה היא נשמעת אף מתוך הצרה, כמו שהעיד הכתוב ובהצר לו וגו'.

וזה מורה על גודל הפלגת חסד השם יתברך על ברואיו, שמדרך האנשים לומר ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם, אבל השם יתברך הוא חפץ חסד וימינו פשוטה לקבל שבים בכל עת ועת, אמר המשורר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו', ואמר יונה קראתי מצרה לי אל ה' ויענני, כלומר אף אם לא היה ראוי שתקובל תפלתי מתוך הצרה אחר שברחתי מלפניו, לא בעבור זה נמנע מלענות אותי, וזהו קראתי מצרה לי אל ה' ויענני:

פרק יז

כל מיני החסד מושפעים ונמשכים מהשם יתברך, ואין נמצא אחר זולתו שיוכל להשפיע חסד על שום נמצא. וזה לפי שאי אפשר שיקווה חסד גמור משום נמצא אלא אם נמצאו במשפיע ההוא ד' תארים.

האחד שיהיה המשפיע ההוא בלתי משתנה, שאם היה משתנה אי אפשר שיהיה החסד הנמשך ממנו גמור כי לא יהיה קיים, ואין נמצא זולת ה' שלא ישתנה, כמו שבארתי בפרק ב' מהמאמר הב'.

והב' שיהיה המשפיע ההוא בלתי צריך אל עזר אחר נמצא זולתו בהשפעת החסד ההוא או הטוב ההוא, שאם יהיה צריך אל עזר זולתו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיתמיד

החסד ההוא אם לא בהמצא העזר ההוא, והוא מבואר מהכחות העליונות שהם יורו על דבר כשיסכים עמהם ענין או סבה אחרת עוזרת לזה, כאלו תאמר שיהיה בעל הצומח בבית כבודו או יביט אל כוכב טוב וכיוצא בזה, ואין נמצא בעולם שלא יצטרך אל עזר אלא השם יתברך, כמאמר הכתוב אני ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי. והשלישי שיהיה המשפיע ההוא יכול על ב' הפכים בשוה, שבזולת זה לא יוכל המקבל להשיג חפצו בכל עת, שפעמים יצטרך האדם אל דבר ופעם אל הפכו, שפעמים יצטרך דרך משל לעשות מלחמה ופעמים יצטרך אל שלום, והוא ידוע מהכחות העליונות שהכוכב המורה על המלחמה לא יורה על השלום, והמורה על החרבן לא יורה על הבנין, ואין כח ביד המורה על המלחמה להפך הוראתו לשלום, וכן המורה על המחלה לא יורה על הרפואה, ולזה לא יוכל המקבל החסד להיות בטוח שימשך אליו החסד המצטרך לו אלא אם כן יהיה המשפיע יכול על ב' ההפכים בשוה, ואין בעולם שיהיה יכול על זה אלא השם יתברך, אמר הכתוב יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה.

והד' שיהיה המשפיע ההוא בצד שלא יהיה שום נמצא אחר יכול לעכב על ידו מלעשות רצונו, שאם יש מעכב על ידו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיגיע אליו החסד המבוקש מן המשפיע ההוא, שאולי יעכב על ידו זולתו, והוא מבואר שכל נמצא זולת השם יכול השם לעכב על ידו, ואין מי שיעכב ביד השם שלא יעשה רצונו, אמר הכתוב הן יחטוף ומי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה.

ובהתחבר אלו התנאים במשפיע יהיה בטוח מקבל החסד שיתקיים בידו החסד המגיע או שיגיע החסד המבוקש. ואחר שאין נמצא זולת השם שימצאו בו יחד אלו הד' תנאים, הוא מבואר שאין ראוי שיבוקש או שיקווה חסד משום נמצא זולתו, וזה הדבר באר אותו הכתוב בפרשת האזינו, ראו עתה כי אני אני הוא וגו', וביאורו שלפי שהגוים המצרין לישראל חושבין שהשם יתברך אין בו יכולת להצילם, ואמרו אי אלהימו צור חסיו בו אשר חלב זבחימו יאכלו, והדברים הללו מורים שהם חושבין שאלהי ישראל הוא כשאר הכחות העליונות, שהוא מקבל שנוי או שהוא צריך עזר אלוה אחר עמו או שאינו יכול על כל דבר, שאין לו כח על הבי' הפכים בשוה, או שיש נמצא אחר זולתו שמעכב על ידו, ולזה באר שאין השם שהוא אלהי ישראל כשאר הכחות העליונות כאשר חשבו, אבל הענין הוא בהפך, שהוא יתברך קיים בלתי משתנה, וזהו אמרו ראו עתה כי אני אני הוא, כלומר שאין נמצא בעולם שיכול לומר על עצמו אני אני הוא אלא השם.

ואמר אל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש, רוצה לומר שיהיה לו השווי שיאמר קדוש, שכל נמצא זולתו הוא משתנה מיום אל יום ואינו היום אותו שהיה אתמול שכבר נשתנה, ולזה לא יפול עליו לשון אני אני הוא שאינו בכל פעם על תאר אחד קיים, אבל השם להיותו בלתי משתנה יכול לומר על עצמו אני אני הוא, וכן יאמר הנביא אנכי אנכי ה', שלא יפול זה הכפל אלא עליו יתברך שהוא היום אותו שהיה אתמול מבלי שנוי, וזה רומז על התואר הראשון. ואמר אחר כן ואין אלהים עמדי, כלומר שאיני צריך בפעולותי עזר מזולתי, לרמוז על התואר הב'. ואמר אחר זה אני אמית ואחיה, כלומר שיש לי כח על הב' הפכים בשוה, לרמוז על התואר הג'. וסיים ואין מידי מציל, לרמוז על התואר הד', כלומר שאין שום נמצא זולתי שיוכל לעכב על ידי מלעשות רצוני. ואחר שאין נמצא זולתו שימצאו בו אלו הד' תנאים, אי אפשר שימשך החסד מזולתו אלא ממנו בלבד, ולזה אמר המשורר יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד וגו', כלומר קוה אל ה' שמה שאתה מבקש אינו על צד הגמול אלא על צד החסד, ואין שום נמצא זולתו שיוכל לעשות חסד שהוא לבדו מקור החסדים והטובות כלם, וזהו כי עם ה' החסד, רוצה לומר ולא עם זולתו.

ולזה תהיה התפלה ראויה אליו ולא לזולתו, שאיך יתפלל אדם לפני מי שאינו יכול לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, שהכח השכלי ישפוט שלא יתפלל אלא לפני מי שיש לאל ידו לעשות בקשתו. והתעוררות התפלה הוא מצד הכח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות ענוים שמעת ה', שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאוני, אינו כן, אלא כי כשיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות לבקש דרך שתושג בו התאוה ההיא, וכשישפוט שזה לא יושג אלא על ידי השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראוים, מיד יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך.

ולפי שההתחלה הראשונה היא מצד הכח התאוני ייחס הכתוב שמיעת התפלה אל הכח המתאוה, ולזה הוא מה שאמר הכתוב תאות ענוים שמעת ה', כאלו התפלה היא מצד הכח המתאוה, ואינו כן, אלא מצד הכח השכלי המעורר את האדם אל הטוב ולאהבה את השם, והכח המתאוה בהפך, ולזה סיים הכתוב תכין לבם תקשיב אזנך, לבאר ששמיעת תאות הענוים אינה אלא אחר שיוכן הכח השכלי אל התפלה ולהדבק בשם, וזהו תכין לבם ואז תקשיב אזנך.

וכן נאמר לדניאל מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך, ובארו רבותינו ז"ל מכאן שאפילו קבלת התענית קודם שיתענו תועיל

לקבלת התפלה מצד הכנת הלב. וזהו שאמר הכתוב והיה טרם יקראו ואני אענה, כלומר כשיכין הכח השכלי עצמו להתפלל או להכנע ולהתענות, טרם שיעשו התפלה והתענית בפעל אני אענה, ובעוד הם מדברים לעשות התפלה והתענית אני אשמע, ואפילו קודם שיתפללו בפעל, ובלבד אחר שיגזור הכח השכלי שראוי להתפלל על הדבר הזה, ושהדבר ההוא אפשר ההשגה לא מצד הנותן בלבד, שהאל יכול על כל דבר, אבל שיבחן האפשרות גם כן מצד המקבל אם יש בו הכנה לקבל החסד ההוא, שאם אין בכח המקבל שיקבל חסד גדול כזה שהוא דבר שאין בחקו לקבלו, אין ראוי לבקש עליו רחמים, שמי שיתפלל לשם שימליכהו על כל העולם כאלסכנדר, אף על פי שהדבר אפשר מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין מחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והדומה לו אין ראוי להתפלל עליו, כי אין כל אדם ראוי למשול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו, ולא ימנע השם טוב מן האחר בעבור זה, שחסדי השם יתברך ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם, ועל זה אמר המשורר גול על ה' דרכך וגו', כלומר שבחינת הדברים המועילים אל האדם וראיות המקבלים תלוי בחכמת השם ולא בזולתו:

פרק יח

מה שהביא האנשים לפקפק בתפלה קרוב למה שהביא אותם לסלק ידיעת השם. וזה שהם אומרים שלא ימלט הדבר מחלוקה אם שנגזר מהשם טוב מה על איש מה או לא נגזר. ואם נגזר אין צריך תפלה, ואם לא נגזר איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר, שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מלא רצון אל רצון, ובעבור זה יאמרו שלא יועיל כשרון המעשה אל שיגיע לאדם מהשם בעבורו טוב מה, וכן יאמרו שלא תועיל התפלה להשיג טוב מה או להנצל מרע שנגזר עליו.

ונמצא איוב טוען זה הדעת בשם הרשעים ונוטה אליו, אמר כמתמיה על השם, אם הוא משגיח במעשה בני אדם מדוע לא יענוש הרשעים על היותם מאמינים על הדעת הזה, אמר מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם עמם וגו' ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו, הנה יבאר שדעתם היה שאין כשרון המעשה מועיל, וזהו אמרו מה שדי כי נעבדנו, ושאין התפלה מועילה, וזהו אמרו ומה נועיל כי נפגע בו, וזה להיותם חושבים שאחר שנגזר על האדם דבר מה אי אפשר שיתבטל בשום צד.

ונראה שנטה איוב לזה הדעת במה שסמך לזה הן לא בידם טובם עצת רשעים רחקה מני, כלומר הנה אני רואה כי לא בידם טובם, שלא על ידי כשרון המעשה ירבו טובותיהם

ולא יזיק רוע מעשיהם להסיר מהם הטובות המגיעות אליהם, ועל כן אני אומר כי עצת רשעים רחקה מני, כלומר העצה האלהית היעוצה על אלה הרשעים שיבלו בטוב ימיהם היא רחוקה מידיעתי, ועל כן אני אומר שהכל בגזרה, שאם לא יהיה הכל בגזרה והיה כשרון המעשה מועיל היה ראוי שיגיע הרע אל הרשעים בעבור מעשיהם, ואיננו כן, כי כמה נר רשעים ידעך ויבא עלימו אידם חבלים יחלק באפו, רוצה לומר כמה רשעים נראה שידעך נרם ושיבוא עלימו אידם, כלומר גמול מעשיהם הרעים, ושיחלק להם השם חבלים באפו על מעשיהם הרעים, ומזה יראה שנטה איוב לדעת הרשעים האומרים שהגזרה אמת ושלא יועיל כשרון המעשה או התפלה לבטל הגזרה.

וזה הדעת אינו נכון, שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע טוב מעצמו, שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה פלונית והוא לא יחרוש ולא יזרע בשנה ההיא, אף אם ימטיר השם מטרות עזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא חרש וזרע, והוא מונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו.

ולפי זה נאמר שכשנגזר על האדם טוב מה הנה הוא נגזר עליו במדרגה ידועה מכשרון המעשה, וזה כלל יעודי התורה, וכן כשנגזר עליו רע מה הנה הוא נגזר בהיותו במדרגה ידועה מהרוע או בהכנה ידועה, וכשתשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזרה בהכרח לטוב או לרע.

וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שיהרגו או שינתן לכל אחד ככר זהב, ועמד אחד מהם ונימול, שתשתנה בלי ספק הגזרה ההיא ותבטל מעליו לרע או לטוב כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא. ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר, שהוא הכנה לקבול השפע האלהי או לבטל מעליו הגזרה.

וזה מסכים למאמר ז"ל רבא איקלע למימלא חזנהו שחורי ראש, אמר מאי האי, אמרו ליה מדבית עלי קאתינא, דכתיב ביה וכל מרבית ביתך ימותו אנשים, אמר להו זילו איעסקו בתורה דכתיב כי היא חייך ואורך ימיך, שיראה מדבריהם שהגזרות האלהיות הן הנה בהיות המקבל בהכנה ומדרגה ידועה, ואם תשתנה המדרגה ההיא תשתנה הגזרה ההיא, ובעבור זה הוא שאמרו ששנוי השם יועיל לבטל הגזרה וכן שנוי המעשה.

ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לרשע, שעל ידי התשובה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה, שהרי אחאב שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני השם, ואחר שנגזרה עליו גזרה לפי שצם ונתכסה בשק ונכנע

לפני ה', נאמר לאליהו יען כי נכנע אחאב מפני לא אביא הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה על ביתו, וזה יורה שהגזרה הנגזרת על הרשע הוא בהיותו בתואר ההוא מן הרוע, וכשישתנה מן התואר ההוא על ידי התשובה, הנה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה.

ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפלה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו, להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה. וזו הטענה רמז אליה צופר בהיותו מאשים את איוב שלא היה מתפלל לשם להצילו מרעתו ולא היה מכין עצמו לבטל מעליו הגזרה. וזה שאמר לו אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיך אם און בידך הרחיקהו כי אז תשא פניך ממום וגו', כלומר אם תכין לבך להתפלל ולתקן מעשיך אין ספק שעל ידי התפלה וכשרון המעשה תמלט מן הצרות הללו. ומזה יתבאר שהתפלה וכשרון המעשה מועיל לבטל הגזרה בכל עת, וכן אמרו רבותינו ז"ל יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין.

ואין להקשות ולומר איך ישתנה רצון השם יתברך על ידי התפלה, שכך היה רצון השם מתחלה שתתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה, ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה.

ושאלת השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות ההכנה על ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת השם יתברך עם טבע האפשר, וכמו שלא נחקור על ידיעת השם יתברך איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר, כן לא נחקור עליה איך היא שלא תשתנה עם התפלה, אבל נאמין שכמו שלא תשתנה ידיעתו עם מציאות טבע האפשר כן לא תשתנה עם התפלה, ועם כל זה נאמין היות טבע האפשר נמצא אחר שהעיד עליו החוש, וכן נאמין היות התפלה מועלת לבטל הגזרה אחר שהעיד על זה החוש כמו שיבא, ואף אם לא נדע איך תסכים ידיעתו מבלי שנוי עם קבלת התפלה כמו שלא נדע איך תסכים עם מציאות טבע האפשר, לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש שהשם יתברך יהיה נעתר אל המתפלל לתת שאלתו מאיזה מין שיהיה.

וזהו מה שהשיב אליפז לאיוב על שראה שנטה לדעת הרשעים האומרים מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו, אמר לו משיב על דבריו ואמרת מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה וגו', כלומר אחר שאתה נוטה לדעת הרשעים האומרים מה נועיל כי נפגע בו לבטל התפלה כדי שלא תשתנה ידיעתו, הנה בזה הדעת אתה בא לבטל ידיעת השם יתברך עם טבע האפשר כדי שלא תשתנה ידיעתו, וזהו שאמר ואמרת מה ידע אל, ונראה בזה שדעתך לומר עולם כמנהגו נוהג, וזהו שקרא אורח עולם, ואמר

לו האורח עולם תשמור אשר דרכו מתי און האומרים לאל סור ממנו ומה יפעל שדי למו, הנה קרא מתי און האומרים עולם כמנהגו נוהג לפי שהם מבטלין כשרון המעשה והתפלה, וזה שסיים בדבריו אם תשוב עד שדי תבנה תעתיר אליו וישמעך וגו', כאלו ירמוז בזה שסבת יסוריו היתה בעבור שלא היה מאמין שהצלחתו היתה מהשם יתברך כי אם ממנהג הטבע, וכן יאמין ביסוריו, ועל כן לא היה מתפלל להשם עליהם, ויאמר אליפז שאם ישוב אל השם ויתפלל לפניו ויודה לו שהכל בא אליו ממנו, ישמע תפלתו וינצל מיסוריו ויצליחו נכסיו, ולזה אמר תעתיר אליו וישמעך וגו' והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך, כלומר שעל ידי התפלה יהיו נכסיו מצליחין, וכן העיד הכתוב והי' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו, כי כשהאמין שהתפלה לשם תועיל ובעבור זה התפלל לפניו, מיד שב שבותו:

פרק יט

ענין הברכות שהנביאים והצדיקים והחסידים מברכין את האנשים הוא דבר נבוכו בו המפרשים ולא העלו בידם דבר הגון, וזה שהם אמרו לא ימלט הדבר מחלוקה, אם שיהיו הברכות תפלה או הגדת העתידות, ואם הם תפלה למה חרד יצחק חרדה גדולה עד מאד על שברך לזולת עשו, ואמר מי אפוא הוא הצד ציד וגו', ואמר ואברכהו גם ברוך יהיה, יחזור ויתפלל על עשו כמו שהתפלל בתחלה על יעקב, שבלי ספק יותר ראוי שתהיה תפלתו נשמעת באחרונה על עשו שתעשה ברצון יותר ממה שנתקבלה על יעקב שהיתה במרמה, ואם הברכות הן הגדת עתידות למה נתרעם עשו על זה ואמר את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי, ואיך אמר לו יצחק הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, הרי לא עשה דבר מעצמו אלא שהיה מגיד בנבואה העתידות לבא על המתברך, ומה תרעומות יש בזה ליצחק ולא לעשו.

והרבה דברים נאמרו בזה, והיותר נכון ממה שהסכימו עליו הוא שענין הברכות כאלו הוא דבר מורכב משניהם, מהגדת העתידות ומן התפלה, על דרך זה, שהנביא יראה בנבואה העתיד לבא על המתברך ויתפלל בעדו להרבות הטוב ההוא, כאלו תאמר שיראה בנבואה שהאיש ההוא יצליח בעבודת האדמה ויברכהו הנביא שירבו תבואותיו מאה שערים, או אם יראה שהאיש ההוא יצליח במקנה יברכהו שירבה מקנהו שעור גדול תפלט פרתו ולא תשכל, ועל זה הדרך אמרו שהוא בכל שאר ההצלחות, וכשיקשה עליהם הדבר מצד התפלה יאמרו שהוא הגדת העתידות, ואם יקשה עליהן מצד הגדת העתידות יאמרו שהוא תפלה, ולזה הדרך יצטרכו לחלק בין הברכות הנאמרות על פי הנביא לנאמרות מפי הצדיקים והחסידים שאינן נביאים.

וכן יקשה לזה כל הברכות הנאמרות לישראל מפי הכהנים, שאין בהן הגדת העתידות כלל, אלא אם תאמר שכל אלו דרך תפלה, ושל יצחק לפי שהיה נביא היה בהם הגדת העתידות, ולפיכך חרד יצחק כל החרדה ההיא מן העצבון, שהיה עצב על מה שראה בנבואה מן הטוב העתיד לבא על יעקב ורוב הצלחתו על עשו שהיה חביב לו. ויש לתמוה אחר שהתפלה מועילה בברכות למה לא התפלל יצחק על עשו שיצליח יותר מיעקב, כמו שיתפללו הצדיקים על המתברך על ידם, ולמה לא אמר לעשו שהברכות היו הגדת העתידות ושלא הפסיד דבר בברכו את יעקב, וזה היה יותר ראוי כדי שלא ישטום עשו את יעקב על הברכה שברכו אביו.

והנראה לי בזה הוא שענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל, אבל הוא תפלה עם נתינת הכנה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו, וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו ויושפעו על המקבלים בהדרגות ואמצעיים, ובתנאים שיהיו המקבלים ראוים ועל יחס וסדר שמור, ושיהיו עם זה מוכנים לקבול השפע ההוא, ואם יפסק ההשתלשלות מאיזה מהאמצעיים ולא יהיה היחס שמור או הסדר או יהיה המקבל בלתי מוכן, יתבלבל השפע או היחס ולא יחול השפע האלהי בהשתנות הסדר, ולזה צריך שיהיה במקבל הכנה כדי שיחול בו השפע ההוא.

וכשלא יהיה המקבל מוכן לקבל השפע האלהי, יוכן על ידי הנביא או על ידי הצדיק או החסיד ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, וזהו ענין סמיכת היד שהיו סומכין ידיהם המברכים על המתברכין לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא, וכאלו החסיד או הצדיק המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו, כמו שמצינו בענין הנבואה שהיתה שורה על ידי הנביא על הבלתי ראוים אליה, ובלבד שיהיה בהם קצת הכנה, אמר השם יתברך למשה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו, וכפי מעלת הסומך או המברך תהיה מדרגת השפע המקובל, ולזה תמצא שאמר אליהו לאלישע כשאמר לו שאל מה אעשה לך בטרם אלקח מעמך, והשיב אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ואמר לו אליהו הקשית לשאול, שאי אפשר לאדם לתת הכנה אל המקבל יותר מהנמצא אצלו, ולזה אמר לו שאם יראה אותו אחר שיהיה לוקח ממנו יהיה לו כן, שבלי ספק יהיה אליהו אחר הלקיחה במדרגה יותר גדולה ממה שהיה קודם לכן, ויהיה אז אפשר לו להשפיע עליו פי שנים ממה שהיה באליהו טרם הלקיחה, מה שלא היה אפשר לו להשפיע קודם שילקח.

ולשון הקשית לשאול יורה שאין פירוש פי שנים ברוחך כמו יכיר לתת לו פי שנים האמור בבכור, כמו שכתבו קצת המפרשים, שאם כן לא היה אומר לו הקשית לשאול,

שהרי אלישע היה ראוי לנבואה מעצמו יותר משאר בני הנביאים, אף על פי שהם שמשו את אליהו קודם אלישע והיו מכינים עצמן לנבואה יותר ממנו, שכבר נאמר לאליהו בהר הכרמל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ולמה הקשה לשאול כשיהיה הוא הבכור בכל בני הנביאים לקחת פי שנים כאחד מהם, אבל האמת הוא ששאל לו פי שנים ברוח אליהו במה שהיה קודם הלקיחה, וכן היה לו, שנסי אליהו היו שמונה ונסי אלישע י"ו.

וכן הסכימו רבותינו ז"ל בזה בפרק ראשון ממסכת חולין, וכן יראה מלשון הכתוב שאליהו היה נראה לאלישע אחר הלקיחה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שהיה נראה לקצת החסידים מחכמי התלמוד, אמר הכתוב וירם את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו וישב ויעמוד על שפת הירדן ויאמר איה ה' אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעבור אלישע, שאחר שכתב ויעבור אלישע ולא כתב ויעבור בלבד, נראה שהמכה לא היה אלישע לבדו אלא אליהו היה עמו שנראה לו באותה שעה, ועליו נאמר אף הוא ויכה את המים.

וכן מצאתי כתוב בשם קדומי המפרשים שאליהו נראה לאלישע באותה שעה, ואז נחה רוח אליהו על אלישע ונתקיים בו שהיה לו פי שנים ברוחו, לפי שראה אותו אחר שלוקח מעמו, וכן מצינו שאחר הלקיחה כתוב על יהורם בן יהושפט מלך יהודה ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא, שנראה שהיה אז נמצא בין האנשים ומתקן מעשיהם.

וסמיכת היד שאמרנו אין ספק שעל מי שיש לו הכנה מרובה תועיל יותר מסמיכת היד על מי שיש לו הכנה מועטת, ולכן שם יעקב יד ימינו על ראש אפרים שהיה בו הכנה גדולה יותר מבמנשה, ולזה רצה שתחול הברכה על ידו עליו בעין יפה כפי גודל הכנתו אליה, אבל במנשה למיעוט הכנתו לקבל השפע, הספיק לו שישית יד שמאלו עליו, כדי שיחול עליו בברכת יעקב השפע שהיה אפשר לו לקבל.

וזאת היתה הכונה בברך הכהנים את העם, כדי שיהיו אמצעיים לחול השפע על המתברכים כפי הכנת כל אחד מהם, והיו נושאין כפיהם בשעת הברכה שהוא כענין סמיכת היד, והיתה ברכת הכהנים לכלל ישראל או לצבור, לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע מן היחיד, וזה שאי אפשר שלא יהיה בהם מי שיהיה בו הכנה לקבל איזה שפע אלהי באמצעות הכהנים, ועל זה הדרך הן ברכות הצדיקים או החסידים למתברכים על ידם, כדי שיחול השפע באמצעותן על המתברך, על דרך שפירשנו בנבואה בפרק י"א מהמאמר הג'.

ואל תקשה עלי איך אפשר שיהיה הצדיק או החסיד כלי להגיע הברכה אל המתברך, והוא יהיה עני ומצטרך לבריות, שכבר בארו רבותינו ז"ל בפרק כסוי הדם ואמרו שאהני להו זכותא דצדיקי לאחריני לדידהו לא מהני להו זכוותיהו.

ואחר שימשך השפע אל המתברך באמצעות המברך כפי הכנת המקבל, אין כח ביד המברך להפסיק השפע ההוא ושלא ירד על המקבל, כי בזולתו ירד עליו, שהמברך אינו אלא כלי להגיע הברכה אל המתברך, ואף על פי שיסתלק הכלי לא תסתלק הברכה, וזה כאדם שהמשיך מי מעין המתגבר אל גנה זרועיה תצמיח, שאף על פי שיסתלק האיש הממשיך לא יפסק הנחל הנמשך מהשקות הגנה, וכן מי שעשה חלונות בבית אופל כדי שיכנס בו אור השמש, שאף אם יסתלק האומן לא יסתלק אור השמש מלהאיר הבית ההוא האפל.

וזה הוא שאמר יצחק כשחרד חרדה גדולה עד מאד, ואברכהו גם ברוך יהיה, כלומר על כרחי יהיה ברוך אחר שברכתי אותו, שגם ברוך יהיה הוא מכלל החרדה, כאלו אמר אין בידי להפסיק השפע ההוא שנמשך אליו על ידי, שזה כמי שצוה את הצורף לעשות כלים נאים מזהב מצויירים ציור נאה מאד לאוהבו של צורף, והאומן בהיותו מדמה שהכלים ההם היו לאוהבו, צייר אותם ציור נאה עד מאד בשמחה ובטוב לבב, ואחר כן נודע שלא היו הכלים ההם לאוהבו של צורף, שבלי ספק הצורף ההוא יתעצב על זה ויחרד חרדה גדולה, אבל אין בידו למנוע הציור הנאה ההוא שלא יהיה עשוי בכלים ההם, ואף על פי שנודע שהם לשונאו של אומן, ובעבור זה אמר יצחק לעשו הן גביר שמתיו לך וגו', כלומר כבר הגיע לו על ידי באמצעות הכנתו כל השפע הזה ואין בידי להפסיק אותו אחר שכבר נמשך, ולכה אפוא מה אעשה בני, עד שאסר לו עשו הברכה אחת היא לך אבי, כלומר שיברכהו ברכה אחרת שלא תהיה נגד הברכה שברך, וכן עשה יצחק, שבכלל ברכת עשו אמר לו ואת אחיך תעבוד, שבזולת זה אי אפשר, וזה מה שרצינו לבאר מענין הברכות:

פרק כ

אף על פי שהתפלה מצוה ממצות התורה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בספרי ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה, ואמרו גם כן הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, לא מפני זה נאמר שיהיה מתן שכרן של מצות שוה, ושלא תהיה אחת מהן גדולת הערך וגדולת השכר יותר מאחרת, אבל זה כמי שאומר על סמי הרפואה הוי זהיר בסם שאינו יקר הערך כמו בסם שהוא יקר הערך, שכלם מועילים תועלת גדולה לגוף, שלא בעבור זה נאמר שלא יהיה לקצת הסמים יתרון על קצת, אבל יאמר זה בעבור

שהראונד דרך משל שהוא סם יקר הערך מאד והסרנגאן שאינו יקר הערך כל כך, שראוי שיהיה זהיר בשניהם אף על פי שאין ערכם שוה, לפי שכל אחד מהם יש לו סגולה בפני עצמו מועילה לגוף האדם בכלל, שכמו שהראונד יש לו סגולה לרפאות תחלואי הכבד, כן הסרנגאן יש לו סגולה לרפאות תחלואי הרגלים והשוקים והברכים, שגם זה מועיל לגוף האנושי, ומכל מקום יש לכל אחד ואחד מהם ענין ותועלת בפני עצמו לפי מקומו שאין ערכם שוה, שהראונד יש לו סגולה לרפאות אבר ראשיי, והסרנגאן אף על פי שיש לו סגולה מיוחדת בפני עצמו, אינו מרפא אבר ראשיי.

וכן המצות אף על פי שכל אחת מהם יש לה סגולה ותועלת כללי מצד היותה מצות השם, שזה תועלת כולל כל המצות, וראוי שנזהר לפי זה במצוה קלה כמצוה חמורה, מכל מקום אין ערכם שוה, כי כל אחת יש לה סגולה מיוחדת בפני עצמה ותועלת מיוחד מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת, וראוי שיהיה יתרון לקצתם על קצת מזה הצד.

ועל כן אני אומר שמצות התפלה עם היותה אחת ממצות התורה וראוי שיקובל עליה שכר כולל כעל כל אחת מהן, הנה מצד עצמה יש לה יתרון גדול על כל אחת מהן, וזה שכל מצוה מצד עצמה תתן שכר מיוחד, כמו שתמצא בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים, ובצדקה למען יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך, ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה מצד עצמה הוא ענין כולל שהיא תועיל לכל הדברים, שהרי נמצא אותה שתועיל לרפאות החולים כמו שהועילה לחזקיה, שמעתי את תפלתך וגו' הנני רופא לך ביום השלישי תעלה בית ה'. ותועיל להציל ממות, שהרי כשחטאו ישראל בעגל נאמר למשה הרף ממני ואשמידם וגו', ונצולו בתפלת משה, וכן יונה ניצול בתפלתו ממעי הדגה.

ותועיל לפקוד עקרות, ויעתר יצחק וגו', ויעתר לו ה' וגו', וכן נפקדה חנה בתפלתה. ותועיל לרעב, ויהי רעב בימי דוד שלש שנים, ויעתר דוד אל ה'. ותועיל למלחמה, אמר הכתוב במלחמת סנחריב ויתפלל חזקיהו המלך וישעיהו בן אמוץ הנביא על זאת ויזעקו השמים וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ושר ונגיד במחנה מלך אשור וגו'.

ואם כן התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן חם והן קר, לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים לחלאים פרטיים בלבד, יש מהם לארס חם ויש מהם לארס קר בלבד, ולא נמצא אחד מהם מועיל לסם החם והקר ולחליים הפכיים אלא התריא"ק הגדול בלבד. וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים, שהרי משה אמר בתפלתו זכור לאברהם וגו', ואסף אמר אל תזכר לנו עונות ראשונים וגו', נמצא שתועיל אל הזכירה ואל השכחה, ולא נמצא מצוה שתועיל לכל

הדברים אלא התפלה, ולזה מה שבארו רבותינו ז"ל שמה שנזכר בכתוב ועבדתם את ה' אלהיכם וגו', שהעבודה ההיא אינה עבודת הקרבנות שהיא במקום מיוחד אבל היא עבודה שהיא בכל מקום, ואי אפשר גם כן שתהיה כעבודת העבד לאדון, שהשם יתברך אינו מצטרך אל עבודת זולתו, ולזה תהיה העבודה הזאת בהכרח שיהיה האדם מזכיר שבחיו של מקום ומכיר שהכל בא מאתו ומבקש צרכיו ממנו בהיותו מתחנן לפניו ומודה שאין לו עוזר וסומך מבלעדיו, וזו היא העבודה אליו.

ולפי שמצאו בפסוק ההוא ובבא אחריו ארבעה דברים כוללים מושגים על ידי התפלה ולא נמצא זולתה מן המצות ומן העבודות שתועיל לכך, לפיכך בארו שהעבודה הזאת היא התפלה שהיא העבודה שבלב, שאנחנו נמצא שנאמר בעבודה הזאת וברך את לחמך ואת מימיך וגו', ונמצא בימי דוד שהועילה לרעב כמו שאמרנו, וכן והסירותי מחלה מקרבך בחזקיה, ולא תהיה משכלה ועקרה בארצך בחנה, ואת מספר ימיך אמלא בחזקיהו ובישראל בעגל, את אימתי אשלח לפניך וגו' בחזקיה עם סנחריב מלך אשור ומחנהו. ונמצא גם כן תועיל התפלה לכל הצרות, כמו שנראה מתפלת שלמה דבר כי יהיה, רעב כי יהיה, שדפון ארבה וירקון כל נגע וכל מחלה. ותועיל גם כן להנצל מצרה ומהגלות, נאמר בישראל בהיותם במצרים ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים וגו' וישמע אלהים את נאקתם וגו', וכן דניאל ועזרא בתפלתם עלו ישראל מן הגלות.

נמצא אם כן שהתפלה היא כמו הצרי הכולל כל מיני התחלואים ומועיל לכל הגופים, ועל כן תועיל לכל מיני האנשים, אמר שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל וגו'. ותועיל גם כן אפילו לרשעים גמורים, כמו שנזכר בפרק ששה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה:

פרק כא

יקרה בענין התפלה ספק גדול והוא זה, כי מי לנו גדול ממשה אדון כל הנביאים והוא התפלל לשם על כניסתו לארץ ולא נענה, אמר הכתוב ואתחנן אל ה', אעברה נא וגו', ויאמר ה' אלי רב לך וגו', והנה זה ממה שיורה שהדבר הנגזר אי אפשר שיבטל על ידי התפלה, ואם כן יאמר האומר כי שוא עבוד אלהים ומה בצע כשנתחנן לפניו אחר שאי אפשר לבטל הנגזר.

והתשובה בזה שהתפלה מועילה לפני גזר דין על כל פנים, ואף לאחר גזר דין גם כן תועיל אם אין עמו שבועה, וכן אמרו רבותינו ז"ל יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, כמו שיראה זה מחזקיה, שאחר שנאמר לו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה, נאמר לו שמעתי את תפלתך וגו' הנני יוסיף על ימיך, וזה היה לאחר גזר דין

כמו שאמרו רבותינו ז"ל. אבל גזר דין של משה היה גזר דין שיש עמו שבועה שנשבע, שנאמר לכן לא תביאו, ובארו רבותינו ז"ל כי לכן לשון שבועה, וכמו שהוכיחו זה מלכן נשבעתי לבית עלי, ולפיכך לא הועילה התפלה של משה רבינו עליו השלום.

וזהו ההבדל שיש בין יחיד לצבור, שהיחיד אין גזר דינו נקרע כשיש עמו שבועה, ושל צבור הוא נקרע ומתבטל על ידי התפלה, וזה יראה שהוא כן מקשר הפרשה.

וכדי שיובן זה היטב אבאר הפסוקים שבאו בתפלתו של משה כדי שיובן הקשר יפה. הנה בתחלה אמר ואתחנן אל ה', ואמרו רבותינו ז"ל אין חנון בכל מקום אלא מתנת חנם, ודקדקו זה לפי ששורש חנם חנן, ובאו להורות שאין ראוי לאדם לתלות תפלתו במעשיו הטובים ולא בזכות עצמו, כמאמר אליפז מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה, וגנו חכמים לחזקיה שתלה תפלתו בזכות עצמו, ואמרו כי לפי שתלה הדבר בזכות עצמו תלו לו בזכות אחרים, ונאמר לו וגנותי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי, ובעבור זה לא תלה משה רבינו תפלתו בזכות עצמו אלא במתנת חנם, ולפיכך אמר ה' אלהים אתה החלות וגו', כלומר כך הוא דרכך עמי לעשות חסד חנם שאתה החלות מעצמך בסנה להשפיע עלי שפע נבואיי מבלתי שאהיה ראוי ולא שאכין עצמי לכך.

וכן אמרו רבותינו ז"ל בספרי, אתה החלות להראות את עבדך נסים וגבורות שנאמר אסורה נא ואראה, הנה בארו שאתה החלות נאמר על התחלת נבואתו של משה, וכאלו אמר, רבונו של עולם אל יקשה בעיניך לעשות עמי חסד אף על פי שאיני ראוי אליו ולתת לי מתנת חנם, שכן דרכך עמי שאתה מעצמך החלות בסנה להראות את עבדך וגו', ואחר שכך דרכך עמי עשה גם עתה עמי החסד הזה שאני שואל, אעברה נא ואראה וגו', והתפלה הזאת היא על דרך הושיענו אלהי ישענו, ומה הוא המונע שלא תעשה עמי החסד הזה, שהמיתה הזאת הנגזרת עלי אי אפשר שתהיה אלא מאחד מג' פנים, אם מצד העונש המגיע מאתך על חטאי, או מצד הוראת המערכת, או שהגיע זמני להפטר, ואלו השלשה הם הקצים הקבועים לחיי האדם, אמר דוד על שאול כי אם ה' יגפנו או יומו יבא ומת או במלחמה ירד ונספה, רמז בזה שהמיתות הן שלש אם כרתית או טבעית או מקרית, כי ה' יגפנו ירמוז על המיתה הכרתית, והיא מיתת העונש על חטא, או יומו יבא ומת ירמוז על המיתה הטבעית, והוא שהגיע זמנו להפטר כפי מזגו, או במלחמה ירד ונספה ירמוז על המיתה המקרית המגעת לאדם בלא עתו ובלא חטא קודם אלא מצד הוראת המערכת או הגזירה הכוללת שכל מי שיכנס במלחמה פלונית ימות, ואם לא היה יוצא למלחמה לא היה מת, ואם יצא ימות מצד ההוראה הכוללת אף על פי שאין בידו עון אשר חטא. ולא הזכיר המיתה הבחיריית לפי שאין אדם שיבחר מות מחיים,

ולא הסכים בזה אל האמת, שהרי מיתת שאול בחיריית היתה, שנאמר ויקח שאול את החרב ויפול עליה, וכן משה לא הזכיר אותה שהוא לא היה בוחר מות מחיים, ולזה לא הזכיר אלא אלו השלש מיתות בלבד.

ואמר לפניו רבונו של עולם המיתה הנגזרת עלי אם היא מצד העונש על החטא, אם כן עוני כל כך גדול שאי אפשר לימחל, כמו שאמר קין גדול עוני מנשוא, ואמרו רבותינו ז"ל אמר קין לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אתה סובל שמים וארץ ועוני אי אפשר לסבול, ובאור דבריהם שקין אמר להי' אחר שעוני הוא כל כך גדול שאי אפשר לימחל, אם כן יהיה כחי לחטוא יותר גדול מכח השם יתברך למחול, וזה אי אפשר כי כח השם יתברך גדול לבלתי תכלית, וזהו שתמה באמרו גדול עוני מנשוא, ואלו בעצמם הם דברי משה במה שאמר את גדלך וגו', כלומר אני יודע שגדלך בלתי בעל תכלית, ואי אפשר שיהיה עוני כל כך גדול שלא יספיק גדלך הבלתי בעל תכלית למחלו, ואמר עוד ואת ידך החזקה, לרמוז שאם היתה המיתה מצד הוראת המערכת כבר הראיתני נסים ונפלאות מורות שידך חזקה ותקיפה על המערכת לנצחו, ואמר עוד אשר מי אל וגו', לרמוז שאם המיתה היא טבעית כמו שהיא מיתת הצדיקים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שהקדוש ברוך הוא יושב וסופר שנותיהן של צדיקים וכו', כלומר שהוא סופר שנותיהן שלא יתקצרו לא על צד העונש ולא על צד המקרה, אבל שיחיו השנים הראוים להם לחיות כפי טבעם והרכבת מזגם והלחות השרשי שבהם מתחלת יצירתם, וזה שאמר הכתוב בשרה שני חיי שרה, אחר שאמר ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, להורות שהקכ"ז שנים ההם שחיתה היו השנים שהיו שני חייה כפי טבעה והלחות השרשי שבה בתחלת יצירתה, ולא נתקצרו ימיה כמו שנתקצרו שני חיי אברהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שהיה לו לחיות ק"פ שנים כמו שחיה יצחק ולא חיה אלא קע"ה שנה, שנתקצרו ימיו חמש שנים כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה, ולרמוז על זה נאמר בו ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי, לומר אלו הן השנים אשר חיה, לא שהיו אלו שני חייו כפי טבע מזגו והלחות השרשי אשר בו כמו שהיו שני חיי שרה.

ועל כן היה משה אומר אם מיתתי זו היא מיתה טבעית שאין בכח הרכבת מזגי שאחיה יותר, הרי אתה יכול לחדש כנשר נעורי ולתת בי כח להשיבני רענן כברוש ובריא אולם, שאין אלוה אחר בעולם זולתך שיעשה כמעשיך שיוכל לברוא בריות ולתת טבע חדש זולתך, ואם תחדש בי ענין חדש כאלו אני בריה חדשה, מי יאמר לך מה תעשה, שאין בעולם מי שיעשה כמעשיך וכגבורותיך, ואחר שכל זה כן שאין מי שיעכב על ידך, אעברה נא ואראה.

והשיב לו השם יתברך רב לך וגו', וצו את יהושע כי הוא יעבור וגו', וכל כך היתה גזרת השם יתברך קיימת עלי שכשהגענו אל הגיא מול בית פעור ישבנו שם, שלא נתן לי רשות לעבור משם, וזהו שאמר כאן ונשב בגיא מול בית פעור, כלומר שלא יכולנו לעבור משם והלאה לפי שהייתי עתיד ליקבר שם, כמו שכתוב ויקבר אותו בגיא מול בית פעור וגו'.

וסמך אל זה ועתה ישראל וגו', למען תחיון ובאתם וירשתם את הארץ וגו', כלומר אני נצטערתי כל הצער הזה כדי שאכנס לארץ ולא זכיתי ליכנס שם, ואתם זוכים ליכנס שם, התחזקו לשמור מצות השם יתברך כדי שתזכו ליכנס לתוכה.

ושמא תאמרו שאחר שתפלתי אינה נשמעת כבר אפשר גם כן שהיום או למחר תחטאו אתם ולא תהיה תפלתכם נשמעת, לכך סמך לזה עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור, ואתם הדבקים בה' וגו', כי מי גוי גדול אשר לו אלהים וגו', כלומר אל תחשבו שהכלל והפרט הן שוים בדבר זה, שאין הדבר כן, שאני עם רוב מעלתי לפי שאני יחיד לא נתקבלה תפלתי בעדי, ואתם עם היותכם עובדי עבודת אלילים ומשתחוים לפעור, ואין שנאוי לפני ה' כעובד עבודה זרה, נתקבלה תפלתי בעדכם, שהרי כשנתפללתי עליכם בחטא העגל או בפעור נתקבלה תפלתי עליכם ומחל לכם הקדוש ברוך הוא, אף על פי שלא נתקבלה תפלתי על עצמי.

וכן נראה מלשון רבותינו ז"ל בספרי שלכך נזכר כאן עון בעל פעור להורות על ההבדל שיש בין תפלת היחיד על היחיד לתפלתו על הצבור, שעם היות שתי התפלות שוות וממין אחד, תקובל יותר תפלת הכלל מתפלת היחיד, ולזה סמך אל זה כהי' אלהינו בכל קראנו אליו, רצה לומר באיזה ענין שתהיה תפלת הכלל היא מקובלת, ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר הן אל כביר לא ימאס, ואמרו לעולם לשתף אינש נפשיה בהדי צבורא, להורות שתפלת הכלל היא מקובלת תמיד אף על פי שתפלת היחיד אינה מקובלת כשהוא גזר דין שיש עמו שבועה, כמו שלא נתקבלה תפלת משה רבינו עליו השלום על כניסתו לארץ, לפי שהיה גזר דין שיש עמו שבועה:

פרק כב

וראוי שנבאר הטעם למה היה גזר דין של משה גזר דין שיש עמו שבועה עד שלא נתקבלה עליו תפלתו כלל, שלפי מה שאמרו רבותינו ז"ל שעיקר החטא במי מריבה היה על שאמר שמעו נא המורים, לפי שזלזל בכבודן של ישראל, ולמדו מכאן שהמזלזל בכבודן של רבים הוא כמו מחלל את השם, קשה מאד שיהיה החטא הזה בלתי ניתן

לכפרה, עם שמצינו משה במשנה תורה חזר ואמר להם ממרים הייתם עם ה', ואם עיקר ענשו היה על מה שאמר להם שמעו נא המורים, איך חזר לומר להם כך.
והרבה נבוכו המפרשים בבאור החטא במי מריבה, עד שהרמב"ם ז"ל נדחק בזה ואמר שהחטא היה הכעס שכעס משה על חנם על ישראל, שלא מצינו שכעס השם יתברך עליהם, שלא יכעס ה' על שישאלו דבר המצטרך אליהם כמים והמן, והנה היה בזה חלול השם יתברך לפי דעתו, שיחשבו הרואים שהשם יתברך כעס עליהם על ששאלו המים עם היותם הכרחיים להם, שאם לא כן לא היה כועס משה עליהם על לא דבר, שהכעס מדה פחותה ולא תמצא באדון הנביאים מדה פחותה כזאת על לא דבר חלילה, ויבואו לחשוב על ה' תועה שכעס על לא דבר, זהו תורף דבריו בזה, והם רחוקים מהדעת.
וכבר סתר הרמב"ן ז"ל זה הדעת בפירוש התורה, אלא שיראה מדבריו גם הוא שהוא מסכים עם הרמב"ם ז"ל שלא היה החטא על שלא דברו אל הסלע, וזה אם מפני שאין הסלע בעל שכל שיבואהו צווי מהשם יתברך, ואם מפני שאחר שנאמר למשה קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע וגו', יראה שהיה צריך להכות בצור אחר שצווה לקחת את המטה, שאם לא כן למה היה צריך להזכיר המטה, וזו אינו ראיה, שהרי נאמר לו בחורב ומטך אשר הכית בו וגו', ואף על פי כן הוצרך לומר לו אחר כן והכית בצור, ואף כאן היה ראוי שיאמר לו והכית בצור אם היה דעתו שיכה אותו כמו שאמר בפעם הראשון, ולקיחת המטה אינו ראיה שיצטרך להכות, שאין המטה פועל הוצאת המים מכח ההכאה, שאין מדרך מטה המכה בסלע שיבקענו ויוציא מים בכח ההכאה אלא בדרך נס, שבהיות המטה נמצא אצל הסלע יוצאים המים כמו שיגזור השם, כמו שנאמר למשה בתחלת נבואתו ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, הנה באר בפירוש שהקנהו סגולה שיעשו באמצעותו האותות כפי מה שיגזור השם יתברך ויצוה על ידי משה, וראיה לדבר שהרי במכת הברד נאמר למשה נטה את ידך על השמים ויהי ברד, ואחר כך כתוב ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה, ולא היה הברד מתחדש בהכאת המטה באויר, אלא שבהיותו נמצא ביד משה אצל האויר היה מתחדש באויר אות הברד ברצון השם יתברך, ואף כאן אין לקיחת המטה ראיה להצטרך להכות בו.
גם הטענה הראשונה שאמרו שהשם יתברך לא יצוה אלא לבעל שכל ואין הסלע בעל שכל שיבואהו צווי מהשם יתברך לתת מימיו, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל כמו שנראה בפרק כ"ה מפרקי משה, אינה ראיה, שהחומר לא יתפעל מעצמו אלא ממניע יניעהו ויכינהו לקבל הצורה, וכשיצוה השם על החומר שיקבל צורה מה או שישתנה שנוי מה, כאמרו

תוצא הארץ נפש חיה וגו', ישרצו המים שרץ נפש חיה וגו', וכיוצא בו, אין הצווי ההוא אל החומר אלא אל המניע שיכין החומר לקבל הצורה ההיא או השנוי ההוא שהשם גוזר, והנה הצווי שהוא אל המניע הוא אל בעל שכל בלי ספק.

ומה שיראה לי בזה הוא שהחטא במי מריבה היה על שלא דברו אל הסלע כפשט הכתוב, ויורה על זה לשון הכתוב שאמר על אשר מריתם את פי למי מריבה, ולא יפול זה הלשון על אמרם שמעו נא המורים ולא על היותו כועס אלא על שעברו על הצווי, ואולם עיקר החטא שעליו באה השבועה היה על שהיה בענין ההוא מעוט אמנה, כמו שאמר הכתוב יען לא האמנתם בי וגו', לכן לא תביאו.

ובאור זה הוא על זה הדרך, שעקר גדול אל התורה ושורש אל האמונה שהוא מסתעף מאמונת ההשגחה הוא שהשם יתברך מכריח הטבע תחת כפות רגלי המאמינים, כמו שאמר משה רבינו אחר התפלה שסדר במזמור תפלה למשה איש האלהים, אמר שהיושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי הנה הוא מבטיח אותו בעבור השם יתברך שיצילהו מפח יקוש ומן הדבר ומן הפגעים הטבעיים, עד שידרוך על שחל ופתן וירמוס כפיר ותנין.

ונמצא זה בקצת החסידים כמו שאמרו על רבי חנינא בן דוסא שהניח רגלו על חור הערוד ונשכו הערוד ומת הערוד, הפך מה שהיה ראוי מדרך הטבע להיות, ואמר לתלמידיו בני לא ערוד ממית אלא חטא ממית, נמצא שהצדיקים משתנה הטבע על פי דבורם, אמרו על רבי חנינא שאמר מי שאמר לשמן והדליק יאמר לחומץ וידליק, והיה כן, ודברים אחרים כאלה. וכן אמרו על רבינו פנחס בן יאיר במסכת חולין, שנחלק הנהר במאמרו פעמים הרבה, עם שאין הנהר בעל שכל, ונחלק למקיימי מצוה ולהולכים עמהם, וכן בנחום איש גם זו ושאר החסידים שנזכרו במסכת תענית, עצמו מספר הנסים שהיו נעשין על ידם בדבורם הקל, מזולת שיביאם בזה נבואה או דבור או צווי מהשם יתברך, וכן אמר אליפז לאיוב ותגזר אמר ויקם לך, שיראה שזה דבר מוסכם מהנביאים והמדברים ברוח הקודש כאליפז שהטבע משתנה על פי הצדיקים כפי מה שירצו, וכל שכן על פי הנביאים שהיו הנסים מתחדשים על ידם ככל היוצא מפיהם, אמר אליהו חי ה' אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי, ועוד אמר ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמשיך, והיה כן. וכן אלישע אמר כעת מחר סאה סולת וגו', והיה כן, וכן ויצף הברזל, ושאר הנסים שנעשו על ידו מבלי שיקדם לו נבואה או צווי השם יתברך על זה, וכן שאר הנביאים, ומשה עצמו אמר אם כמות כל האדם וגו', ואם בריאה יברא ה' וגו', ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה ותבקע האדמה אשר

תחתיהם ותפתח הארץ את פיה וגו', ולא נמצא שצווהו השם יתברך על כך. וכן אמר ישעיה מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים.

ומי שיספק שהשם יתברך לא ישלים רצון הנביא או הצדיק או החסיד הראוי לכך, הנה הוא כמטיל ספק בתורה ובשרש משרשיה, וכל שכן במקום שיש בו קדוש ה', שראוי ומחוייב לפרסם שהטבע משועבד ומוכרח לעשות רצון שומרי התורה ומקיימי מצותיה, ומי שיראה הנביא שראוי שיעשו על ידו נסים בלתי עושה אותם להצלת אומה אחת או כלל אחד, הנה הוא בלתי ספק גורם להטיל ספק באמונה, שהרואה יחשוב שאין האמת כמו שהכתוב מיעד בתורה במקומות הרבה שהטבע הוא נכנע ומשועבד למקיימי מצות התורה, ויבואו להטיל ספק בתורה.

וכל שכן כשיראו הנביא עצמו שנתנה תורה על ידו שאינו נשען על האמונה הזאת לגזור אומר ולדבר דבר כנגד הטבע לשנותו ממנהגו או לחדש אות או מופת, עם היות הנביא ההוא ממי שראוי שיעשו על ידו נסים יותר מעל ידי זולתו, וזה בלי ספק גורם לחלול השם ולהטיל ספק באמונה, וכאלו הנביא עצמו הוא מסופק אם הדבר אמת שישתנה הטבע על פי דברו כמו שתיעד התורה, ועל זה נאמר יען לא האמנתם בי וגו', כי כששאלו המים, אלו היה משה ואהרן גוזרין שיבקע הצור ויזובו מים, היה השם יתברך בלי ספק מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים, והיה השם יתברך נקדש בזה לעיני כל העם.

ובעבור שלא עשו כן משה ואהרן, אבל באו מפני הקהל כדמות בורחים אל פתח אהל מועד, כמו שפירש החכם רבי אברהם אבן עזרא ז"ל, כאלו אין להם עצה מה לעשות, והיה זה בלי ספק חלול השם וגורם מעוט אמונה בו ובתורה לרואים, ולפיכך אמר לא האמנתם בי, שאלו הייתם מאמינים הייתם גוזרים על הטבע שישתנה, כדי שיתקדש שמי על ידכם, שיראו הכל שאני מקים דברי עבדי ועצת מלאכי אשלים.

והם עליהם השלום אף על פי שעשו זה לרוב ענותנותם, שלא היו רוצים ליטול עטרה לעצמן מבלי מצות ה', מכל מקום נחשב להם לעון ולמעוט אמונה מפני חלול השם שנמשך מזה כמו שבארנו. ולזה תמצא יהושע כשנצטרך לכמו זה הדבר לא המתין ליטול רשות מהשם ולימלך בשכינה, אבל נשען על השם שיעשה רצונו ומעצמו אמר שמש בגבעון דום וגו', כמו שהעיד הכתוב, אז ידבר יהושע לה' לאמר ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום וגו', וקיים השם דברו עד שהעיד הכתוב עליו שלא היה דבר גדול כמוהו אפילו בימי משה שיאמר משה מעצמו ויתקיים דבר גדול כזה, ואמר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש וגו', כלומר שיקיים השם דבר גדול כזה שיגזור האיש מעצמו, וזהו חטא מעוט האמונה שייחס הכתוב למשה ולאהרן על שלא

עשו דבר מעצמן בזולת רשות השם, וגם אחר שנאמר להם ודברתם אל הסלע והם לא דברו אלא שהכו, חטאו גם כן בשעברו פי השם, שאלו דברו היה השם מתקדש והיו מתקנים קצת מה שחטאו, ובעבור שלא דברו הוסיפו לחטוא.

וסבת החטא היה בעבור שחשבו שכמו שבחורב יצאו המים על ידי הכאה גם בפעם הזאת לא יצאו אלא על ידי הכאה, וה' צבאות לא כן יעץ, שבפעם הראשונה עדין לא נתנה התורה ולא היה הטבע משועבד לישראל כל כך, אבל עכשיו בשנת הארבעים ראויים היו שיעשה להם נס ושיכנע הטבע מפניהם בדבורו של משה בלבד, ובעבור זה היה בכאן מרי על שלא דברו אל הסלע כמו שנצטוו, ומעוט אמונה וחלול השם על שלא גזרו מעצמן על הסלע שיתן מימיו בזולת צווי השם יתברך, וכן תמצא שבפרשת האזינו כשאמר ה' אל משה עלה אל הר העברים, והאסף אל עמך, יזכיר הכתוב השני דברים, על אשר מעלתם בי ועל אשר לא קדשתם אותי, לרמוז על שני מיני החטא הללו.

ולפי שהיה בחטא מעוט האמונה וחלול השם כמו שבארנו, לא נתן לכפרה, כמו שאמרו במסכת יומא, אבל מי שיש בידו חלול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביסורין למרק אלא מיתה ממרקת, ועל כן היה גזר דין שיש עמו שבועה, ולכך לא הועילה תפלתו ולא תשובתו של משה בחטא הזה, והסתכל במה שבארנו בזה הפרק והבינהו שהוא יותר נכון מכל מה שנאמר בו, והשם יתברך ברחמיו יצילנו משגיאה, אמן:

פרק כג

התיבות מהם שיורו על טוב הוראה גמורה ולא יורו על רע כלל, ויש שיורו הוראה גמורה על רע ולא יורו על טוב כלל, ויש שרוב הוראתן יורו על הטוב ויורו בצד מה על רע גם כן, וההפך.

ואשר יורו על טוב, כמו ישר ונאמן רחום וחנון, אלו ודומיהן הותר ליחסם לשם יתברך ולהתפלל לפניו בהם, ואשר יורו על רע גמור, כמו רשע עולן גזלן חמסן ואלו וכיוצא בהן, לא הותר ליחסם לשם יתברך כלל, אף כי להתפלל לפניו בהן, והתיבות שרוב הוראתן טוב לא הותר ליחסן להשם יתברך אם לא שנמצא לנביאים שייחסום אליו יתברך, כמו חסיד שאף על פי שרוב הוראתו טוב, אחר שנמצא שנאמר על החרפה בצד רחוק, כמו פן יחסדך שומע, חסד הוא, לא היינו מתירין עצמנו ליחסו אליו יתברך אם לא שנמצא הכתוב אומר כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם.

ואולם התיבות שרוב הוראתן רע או דבר מגונה לא נתיר עצמנו ליחסן להשם דרך תפלה אף על פי שנמצא לנביאים ייחסום אליו יתברך, אם לא שנמצא אותם שייחסום לו דרך תפלה, וזהו כמו העצבון וקוצר הנפש שייחס אליו הכתוב, ויתעצב אל לבו, ותקצר נפשו

בעמל ישראל, ואף על פי כן לא ניחסם אליו יתברך דרך תפלה לומר התעצב עלי או תקצר נפשך עלי, וכן הבכי לא נתיר עצמנו ליחסו אליו יתברך אף על פי שייחסוהו אליו הנביאים לפי דעת רבותינו ז״ל במסכת חגיגה, אמר רב שמואל בר אוניא משמיה דרב מקום יש להקדוש ברוך הוא שבוכה בו ומסתרים שמו, שנאמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה, מאי מפני גוה מפני גאותן של ישראל שנשפל, ומי איכא בכיה קמי קודשא בריך הוא, והכתיב עוז וחדוה במקומו, לא קשיא הא בבתי גואי הא בבתי בראי.

הנה רבותינו ז״ל הבינו שזה הכתוב הם דברי השם ולא דברי הנביא, לפי שהפרשה מתחלת שמעו והאזינו ואל תגבהו כי ה׳ דבר, ולשון זה מורה שהם דברי השם ולא דברי הנביא, כמו שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה׳ דבר בנים גדלתי ורוממתי, ואמר תנו להי׳ אלהיכם כבוד בטרם יחשך וגו׳, ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה, וכונת הפרשה לפי דעת רבותינו ז״ל הוא שמה שאמר שמעו והאזינו ואל תגבהו, רוצה לומר אל תחשבו להיות נצחיים כגבוהים שאינו כן, שאתם מטבע ההויה וההפסד, ואם תרצו להתקיים תנו להי׳ אלהיכם כבוד, כלומר הנפש שנקראת כבוד, כמו וכבודי לעפר ישכן וגו׳, תנו אותה לשם והשתדלו שתשיג השלמות הרוחני הנפשיי שנקרא גם כן בשם כבוד, אמר והיתה מנוחתו כבוד, יעלזו חסידים בכבוד, ונקרא השלמות הזה כבוד לפי שהוא כבוד אל השם שברא נפש האדם, עם היות האדם מטבע ההויה וההפסד, באופן שאם תדבק בו תוכל להתקיים ולהיות נצחית.

ואמר שישתדלו להשיג זה השלמות קודם יום המיתה, וזהו בטרם יחשך, כמאמר שלמה וזכור את בוראך וגו׳ עד אשר לא תחשך השמש והירח והכוכבים, שהוא רומז אל יום המיתה, ואמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי, רוצה לומר אם לא תשמעו לעצתי זאת להשתדל בהשגת הכבוד הזה שהוא השלמות הנפשיי, במסתרים תבכה נפשי, כלומר דעו שכבר גזרה חכמתי ורצוני שתהיו מעותדים אל הרע וההפסד, שהבכי יהיה לעולם על הדבר הנעדר, וירמוז שיש במציאות מקום שההעדר והרע דבק בו והוא העולם השפל, והוא שנקרא בתי גואי, אם לפי שהארץ היא באמצע העולם מוקפת מכל הצדדין, ויקרא בתי בראי אל השמים שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם, ואם לפי שההעדר הוא דבק בהיולי שהוא בלתי מושג בחוש ועל כן קראו בתי גואי, ויקראו בתי בראי אל המציאות המוחש. וכאלו הורו בזה שכל המציאות בכללו הוא מושגח ומונהג מהשם יתברך, ואפילו החלק שההעדר דבק בו הנקרא בתי גואי, ומציאות זה החלק הוא מצד השמחה הנמצאת במציאות המוחש הנקרא בתי בראי, וירמוז בזה שאחר שההעדר

דבק בנמצאים מן ההיולי אי אפשר לשום אחד מהם להיות נצחי אלא מצד הנפש, ואמר תבכה נפשי, כלומר נפש האדם שהיא שלי תפסד, שהבכי ירמוז אל ההפסד, או הוא על דרך משל כאלו הפועל מצטער כשלא תגיע פעולתו אל תכלית השלמות שכוון בה, ועל כן אמר שהבכי הוא מפני גאותן של ישראל שנשפל, לפי שמעלת ישראל ושלמותן המכוון בהם מצד התורה הוא שלמות הנפש וקיומה, ועל כן יצטער כשלא תתקיים הנפש ותעדר, ועל זה אמר שהוא בוכה או שיש בכיה לפניו.

וזה הלשון וכיוצא בו אף על פי שנמצא הנביא ייחסהו אל השם יתברך לפי דעת רבותינו ז"ל, לא נתיר עצמנו ליחסן לשם דרך תפלה ולומר בכה עלי או התעצב עלי או תקצר נפשך עלי, אף על פי שנאמר יהמו נא רחמיך עלינו לפי שנמצא לנביא אמר כן דרך תפלה, אמר ישעיה המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו.

ובעבור זה הוא מבואר שאין כל אדם רשאי לסדר דברים כפי רצונו בתפלה, וכל שכן ליחס אליו שום תואר מעצמו, ועל כיוצא בזה נאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים וגו'. וכבר האריך בזה הרב אברהם אבן עזרא ז"ל בפירוש קהלת על זה הפסוק, ודבריו נכונים בזה ואין צריכים תקון. והכלל בזה שהתפלה צריכה ג' דברים כדי שתהיה ראויה להתקבל.

האחד שתהיה נאמרת במאמרים קצרים נאותים ומורים על כונת המתפלל, ולא ירבה דברים שהסכל ירבה דברים, ולא יהיה ממי שנאמר עליו כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברב דברים. וצריך שיהיו הדברים הנאמרים ההם ערבים אל השומע ולא יהיו עליו לטורח, ולזה נבחרו השירים והפיוטים והבקשות העשוים במשקל אל התפלה להתקבץ בהם אלו הענינים כולם, ועוד נוסף עליהם שהם מסכימים לנגוני המוסיקא, כמו שהוא מגדר השיר שהוא מאמר מתיחס ונקשר קצתו עם קצתו, מודיע כונת המדבר במלות קצרות וערבות ושקולות כפי נגוני המוסיקא.

והשני שתסכים כונת הלב עם הנאמר בפה, ולא יהיה המתפלל ממי שנאמר עליהם ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו, אבל יהיה ממי שיסכים הלב עם הפה, כמו שאמר דוד יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, כלומר אחר שהם מסכימים יחד אמרי פי והגיון לבי, יהיו לרצון לפניך.

והגי שיהיה הקול נמוך ומורה על ההכנעה כאדם המתחנן לפני אדוניו, כמאמר המשורר שמע אלהים קולי בשיחי, שמע קול תחנוני בשועי אליך, ולא יהיה ממי שנאמר עליו נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה.

ואל אלו הג' תנאים רמז דוד במזמור חמישי, אמר אמרי האזינה ה', לרמוז אל התנאי הראשון אשר מצד קצור המלות והמאמרים, ובינה הגיגי, לרמוז אל התנאי הב' אשר מצד כונת הלב, והקשיבה לקול שועי, לרמוז אל התנאי הג', אשר מצד הקול המורה על ההכנעה, ואלו הם התנאים שאי אפשר שתקובל התפלה זולתם. ואמנם אף אם ימצאו שלשתן איננו מחוייב שתקובל התפלה על כל פנים, שכבר יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך שיצטרך להרבות ולהפציר בתפלה כדי שתקובל, ועם ההפצר ורבוי התפלה אפשר שתקובל, ולזה תמצא ישעיה הנביא מאשים את ישראל על שלא היו מפצירין בתפלה, אמר אין קורא בשמך מתעורר להחזיק בך, שנראה שאם היו מחזיקין ומפצירין בו היה מועיל, וכן מצינו באנשי נינוה שכתוב בהן ויקראו אל אלהים בחזקה, ונעתר להם, וכן עשה משה כשהתפלל על מעשה העגל הרבה והפציר בתפלה ימים רבים עד שנענה, וכן במרגלים עד שנאמר לו סלחתי כדברך.

ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך או יהיה הדבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל אי זה פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה, אמר ישעיה גם כי תרבו תפלה אינני שומע, ואמר עוד רחצו הזכו וגו', ובאנשי נינוה נאמר ויתכסו שקים האדם והבהמה, וגם הצדיקים היו עושים פעולות מורות על ההכנעה, אמר דניאל לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי, ואמר לו המלאך מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך.

ויש מן האנשים מי שיספיק לו עשית התפלה בכונת הלב, אמר דוד קרוב ה' לנשברי לב, קרוב ה' לכל קוראיו. ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה שאפילו מה שלא יתפללו עליו ינתן להם, והיא מדרגת יראי השם, אמר הכתוב רצון יראיו יעשה וגו', ומכל מקום צריך שיתפללו לפניו בפעל, ולפיכך סיים ואת שועתם ישמע ויושיעם, ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה, והם אוהבי השם יתברך עד שאינן צריכים להתפלל אל השם יתברך שהוא מעצמו שומר אותם, וזהו שאמר אחר זה שומר ה' את כל אוהביו, ואמרו רבותינו ז"ל עושה נפלאות לבדו, כביכול אין בעל הנס מכיר בנסו, וזאת היתה מדרגת אברהם אבינו עליו השלום:

פרק כד

כל הפעולות והמעשים שאדם פועל אינו מחוייב שיגיע שלמות תכליתם כפי פעולתם בהכרח, שכבר אפשר שיעשה האדם כל מה שראוי ובאופן הראוי ולא יגיע התכלית המכוון, הלא תראה הרופא פעמים הרבה יעשה כל מה שראוי לעשותו ועל צד היותר

טוב שאפשר שיעשה ולא יפול טעות לא ממנו ולא מן החולה, ועם כל זה לא תגיע הבריאות המכוונת, וכן עובד האדמה יעשה כל מה שראוי ויזרע בעת הראוי ותהיה השדה טובה ומתוקנת כראוי, ולא יצליח הזרע, וסבת כל זה מבוארת, שהפועל הבריאות איננו הרופא לבד ולא החולה גם כן אבל הרופא והטבע, וכן בעבודת האדמה אין הפועל העובד ולא השדה גם כן אבל העובד והטבע.

וכן התפלה פעמים הרבה יעשה אותה האדם כמו שראוי ובעת הראוי, ולא תקובל התפלה, ולא מצד חטא המתפלל אלא שלא יסכים בזה רצון השם יתברך, כמו שהספן פעמים הרבה יעשה ספינתו מתוקנת כראוי וינהיגה בטובה שבהנהגות וירד בים בעת הראוי, ועם כל זה לא תצלח הספינה להגיע אל מקום החפץ, וזה מצד שלא יסכים בזה רצון השם יתברך, אם על צד העונש כמו שקרה בענין יונה, ואם על צד ההשגחה לטוב, לסבה מן הסבות שנזכרו בפרק י"ג מזה המאמר, וכן התפלה פעמים שלא תקובל אם על צד העונש כמו שבארנו בתפלת משה, או שאין המקבל מוכן עד שירבה ויפציר בתפלה או שיעשה פעולות מורות על ההכנעה, כתענית או לבישת שק כאנשי נינוה, וכיוצא בדברים הללו כמו שבארנו, ואם שיהיה שם מונע אחר, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שלא נתקבלה תפלת דוד שלא ימות בשבת, בעבור שהגיע העת שימלוך שלמה בנו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, ואם בעבור שהשם יתברך יודע שאין הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל, ועל צד ההשגחה עליו לא תקובל תפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנים ולא תקובל תפלתו, להיות השם יתברך יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו, כמו אבשלום שבקש להמית את דוד, או שיתפלל בעד ממון, והשם יתברך יודע שהממון ההוא יהיה סבת מותו, כמאמר שלמה עושר שמור לבעליו לרעתו, או שיהיה סבת כפירתו, כמאמר שלמה פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל השם יתברך.

ולזה יהיה מבחר התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואומר רבונו של עולם עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה, אמר שיעשה רצונו בשמים בענין שיהיה נחת רוח מתחת ליראי ה', וזה שישדד המערכת לבטל הגזרה מעל עושי רצונו בענין שיהיה להם כח לינצל מצרתם, ואחר כך אמר והטוב בעיניך עשה, כלומר ובכל דבר שאני מתפלל לפניך אל תפן לדברי ולא לבקשתי לעשות מה שלבי חפץ או מה שאני שואל, שפעמים הרבה אני מבקש ומתפלל על דבר שהוא רע לי, לפי שאני מדמה וחושב שהוא טוב, ואתה הוא היודע יותר ממני אם הדבר ההוא טוב אלי או רע, ועל כן אתה תבחר ולא אני, עשה מה שאתה יודע שהוא טוב, וזהו והטוב בעיניך

עשה, לא מה שהוא טוב בעיני. ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, לפי שבחינת הטוב הוא אל השם יתברך לא אל האדם, שעל ה' לבחור דרך הטוב והישועה אל האדם, אבל האדם אין לו לעשות אלא לברך השם תמיד, וזהו שאמר דוד להי' הישועה, כלומר על השם יתברך לבדו הוא בחירת דרך הישועה ולא על האדם, ומה שמוטל על האדם הוא לברך את ה' תמיד על הטובה ועל הרעה ויכיר שהכל הוא לטוב לו, וזהו על עמך ברכתך סלה.

ובעבור זה היתה התפלה היותר ראויה אל השם יתברך לבקש רצונו בדברים כלליים לא בדברים מוגבלים פרטיים ודרך מיוחד, שהמתפלל בדרך מיוחד ודברים פרטיים הנה הוא כאלו רוצה להכריח הרצון האלהי למה שדעתו נוטה בו ובוחר ואינו רוצה להכריח דעתו לרצון האלהי, וזה כאלו מטיל דופי בידיעת השם יתברך ויכלתו, כאלו אין ביד השם יתברך דרך אחרת לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו אלא הדרך שהוא בוחר לעצמו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר אך לאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי, כלומר כשתתפללי לפני בשר ודם את צריכה לפרש בקשתך והדרך שאת בוחרת בו להגיע אל מבוקשך, שבזולת זה לא ידע מה שבלבך ומה שאת צריכה ומה הוא הטוב והמועיל אליך, אך כשאת מתפללת לפני האלהים אל תפרשי בקשתך, אלא דומי נפשי לפניו ולא תבחרי את הדרך להצלתך, שהוא יודע הטוב והמועיל אליך יותר ממך, וזהו כי ממנו ישועתי או ממנו תקותי, שהוא יודע דרך הישועה או הדרך שתשלם בו התקוה יותר ממני, שפעמים אחשוב אני דרך לעצמי להשיג כבוד או מעלה מה או הצלה ויהיה ההפך, ולזה ראוי להתפלל לפניו במלות כוללות ולהשליך יהבך עליו, וזהו שאמר המשורר אחר שאמר והתענג על ה', אמר גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה הטוב והמועיל אליך, שהוא יודע לבחור דרך הטוב או הכבוד או הישועה יותר ממך, וזה שאמר גם כן על אלהים ישעי וכבודי, כלומר על כן אני אומר אך לאלהים דומי נפשי, לפי שעליו לבחור לי מה שהוא ישע אלי או ריוח והצלה או כבוד, שאני לא אדע לשער זה, אלא אני משים מבטחי בו שהוא יבחר לי מה שהוא טוב ונכון ונאות לי, וזהו שסיים צור עוזי מחסי באלהים, ויספיק זה הדבור בתפלה:

פרק כה

כשחפשנו כל מצות עשה שבתורה לא מצינו מצוה שיזכה האדם בה בלבד לתכלית המושג מצד התורה אלא התשובה, וזה שהתכלית המכוון בתורה ובעשית מצותיה לפי מה שבארנו במאמר השלישי, הוא אהבת השם שהיא המביאה את האדם אל השכר הגדול המקווה לנפש, וכן מצינו בענין התשובה שנכתב זה התכלית בעצמו בפרשת

אתם נצבים, וזה ממה שיורה על גודל מעלת המצוה הזאת ושהיא מצוה כללית יותר מן התפלה, שהתפלה אף על פי שתועיל לענינים הפרטיים, מכל מקום לא תועיל לתת השכר הכללי לנפש כתשובה, ועל כן ראינו לדבר בה אחר התפלה יותר מבשאר מצות ובקוצר כפי כוונת המאמר.

ונאמר כי כשעיינו בפרשת נצבים היטב מצאנו שמה שאמר הכתוב ראה נתתי לפניך וגו', אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו וגו', מדבר על התשובה לפי המשך הפרשה וקשורה, וזה שבתחלה אומר ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו, וגמר הענין בתשובה ואמר שצריך שתהיה בלב שלם, ושהשם יעזרהו אם תהיה כך, וזהו שאמר בסוף כי תשוב אל ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, ואחר כן אמר משבח גודל מעלת התשובה עם קלות מציאותה, כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך וגו', וכל זה בלי ספק מדבר על התשובה, ויורה על זה אמרו בפיך ובלבבך לעשותו, שענין התשובה תלוי בוידוי הפה ובחרטת הלב כמו שנבאר, וכן פירש הרמב"ן ז"ל שעל התשובה ידבר, והפליג הכתוב לשבח אותה בשאמר לא בשמים היא ולא מעבר לים היא.

וזה כאלו אמר שהדבר לגודל ערכו היה ראוי לך להשתדל ולטרוח בעדו כל טורח שבעולם, אפילו לעלות לשמים אם אפשר או לעבור הים כדי להשיגו שהוא דבר יקר הערך מאד, לפי שאין ההקש גוזר שיהיה לחוטא כפרה בשום פנים, כמאמר הנביא במה אקדם ה' וגו', הירצה ה' וגו', אמר כי כל כך היה ראוי לתת שכר גדול להנצל מן העונש על העברות שאיננו יודע כמה יתן ומה יספיק לזה, אם אלפי אילים או רבבות נחלי שמן או היתן בכורו שכר פשעו או פרי בטנו בחטאת נפשו, וכל זה ממה שיורה שהשכל גוזר שלא היה ראוי שיספיק כופר אל החוטא בעד חטאו, וכל שכן שאין ראוי שיקובל החוטא בתשובה בדברים, כמו שהנביא אומר קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אם לא על צד החסד האלהי, ולזה הזהיר עליה מאד ואמר ראה נתתי לפניך היום וגו', ובחרת בחיים למען תחיה וגו'.

כי אחר שהראה דרך קלותו כשאמר כי קרוב אליך הדבר, אמר ראה נתתי לפניך וגו', כלומר אין לך התנצלות בזה כמו שיש לך על שאר המצות שלרבויים ולגודל טרחם לא תוכל לקיימם, שאין הדבר כן בזה שזו המצוה קלה היא מאד, ואם תעשה אותה תשיג החיים והטוב ואם תתרשל ממנה יגיעך המות והרע, ועל כן הזהר שלא תזלזל בה, וזה כאדם שסובל חולי גדול שההקש גוזר שלא תספיק רפואה לחולי ההוא, ובא רופא אחד

ואמר אל החולה אני אגלה לך סם אחד במה שתתרפא מחליך, והחולה חושב שהסם ההוא אחר שהוא מרפא חולי קשה כזה שאין ההקש גוזר שיהיה לו רפואה, שיהיה צריך להוציא ממון רב ולטרוח טורח גדול להשיגו, והרופא אומר לו לא תחשוב שיש טורח גדול בהשגת הסם ההוא ושצריך שתעלה לשמים בעדו או שתצטרך להוציא ממון גדול לעבור דרך אניה בלב ים כמו שהיה ראוי להיות כן, שקל ההשגה הוא מאד, וזהו שסיים כי קרוב וגו', ועל כן ראוי לך שלא תתרשל בהשגתו שהוא חיים לנפשך, וכמו שלא תתרשל בבקשת החיים כך אין ראוי לך שתתרשל בזה, וזהו שסמך אל זה ובחרת בחיים, ובאר שהחיים הללו שיושגו במצוה הזאת הם בעצמם התכלית המושג מצד התורה, וזהו אומרו לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייך ואורך ימיך לשבת על האדמה וגו', כי הוא חייך, רוצה לומר בעולם הנשמות, ואורך ימיך בעולם הזה, שזהו לשבת על האדמה, שעל ידי האהבה הזאת יושג הדבקות בשם יתברך והחיים הנצחיים וההצלחות הגשמיות.

וכל זה כשהתשובה היא מאהבה, אבל כשהתשובה היא מיראה אף על פי שיקובל עליה שכר, מכל מקום אינה תשובה גמורה שיקובל עליה השכר הגדול הזה, שכך אמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא בפרק יום הכפורים אמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר כי כשלת בעונך, עון מזיד הוא וקרי ליה מכשול, איני והאמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה יחיה, לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה.

ודבר זה צריך באור, מהיכן יצא לו לריש לקיש שזדונות נעשות לו כשגגות לשב מיראה, ששורת הדין השב מיראת עונש אין ראוי שתועיל תשובתו כלל, שהפעל שעליו ישובח האדם או יגונה או שעליו ראוי לקבל שכר או עונש הוא הפעל הבחיריי שלא יתערב בו צד אונס כלל, והשב מיראה אין זה פעל בחיריי גמור, ולמה יקובל עליו שכר כלל.

ותשובת דבר זה הוא שהשב מיראה הוא על שני פנים, יש שב מיראת העונש המוטל עליו, כעבד שהוא מתחנן לפני אדוניו בעוד שמלקה אותו, וכשיקל האדון מעליו שבט אפו ישוב למרוד בו כאשר בתחלה, כמו שהיה הענין בפרעה, שבהיות המכה עליו היה אומר ה' הצדיק וגו', וכשהיתה הרוחה חזר להכביד את לבו כבתחלה, וזה בלי ספק היה מורה שהתשובה הראשונה היתה על צד ההכרח מאימות מות נפלו עליו וגו' ושלא היה פעל בחיריי, ועל כן אין ראוי שתחשב לו לתשובה כלל.

ויש מי שהוא שב מפני פחד השם ועונשיו ואף בשעת הרוחה פחד אלהים לנגד עיניו והוא ירא וחרד מאימת יסוריו, בהיותו מאמין שכל הדברים באים מהשם יתברך על צד

הגמול והעונש, ולא ייחס הדברים אל הטבע והמקרה כמו שעשה פרעה שבסור המכה מעליו היה חוזר לקלקולו הראשון, ואף אחר מכת בכורות כשחשב שישראל נבוכים בארץ תלה כל האותות והמופתים שראה במקרה, ועל כן נתחזק לרדוף אחרי בני ישראל, ונתאמת שתשובתו הראשונה היתה באונס ומחמת המכות ולא בחיריית.

ועל זה הדרך יתפרש מה שנמצא בכתוב שהשם יתברך מחזק לב הרשעים או מקשה ערפם ומונע מהם דרכי התשובה, וזה שהרשע בבא עליו המכה הוא מתחסד ושב אל השם מיראת עונש המוטל עליו, כמו שאמר פרעה חטאתי הפעם ה' הצדיק וגו', ובעבור שזה הפעל דומה לאונס ואינו בחיריי, הנה השם יתברך מחזק את לבו כשנותן לו צד או צדדין לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגחה האלהית, וזה כדי שיסור מלבו המורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו מבלי מכריח, ואז יבחן אם היתה תשובתו בחיריית, ומאשר בחירת פרעה כשסר מעליו עול המכה היתה לרע, אמר השם יתברך אני הכבדתי את לבו, כלומר כשהסירותי מלבו המורך שקנה מחמת המכה, וישאר על טבעו ובחירתו, והוא לרוע בחירתו בקש עלות ותואנות לתלות בהן ענין המכות ולומר שהיו במקרה.

ועל זה אמר הכתוב ואם תלכו עמי קרי, כלומר שתיחסו דברים אל המקרה, והלכתי אף אני עמכם בחמת קרי וגו', ובזה הצד ננעלים שערי התשובה בפני הרשעים, לא שהשם יתברך ימנע מן האדם טוב בחירתו חלילה, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות הרשע כי אם בשובו מדרכיו וחיה, אלא שהשם יתברך משאירו על בחירתו בלבד מבלי מכריח מחוץ, והוא בוחר דרך לעצמו, וכן היה ענין סיחון שאמר עליו הכתוב כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו, וזה כי לפי שסיחון נתחייב לשם מחמת רשעו אלא שהיה מתירא מפני פחד ה' להתגרות בישראל, הביא הקדוש ברוך הוא עצות מרחוק להסיר מלבו המורך שקנה מצד המופתים ששמע שנעשו לישראל, כדי להשאירו על בחירתו בלבד.

וזה כשצוה למשה שישלח מלאכים אל מלך אדום לאמר לו נעברה נא בארצך, וכשלא אבה אבל יצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, צוה השם לנטות מעליו, וכשראה זה סיחון, חשב מחשבות להתעולל עלילות ברשע ולומר שהצלחת ישראל לא היתה בהשגחה מהשם יתברך, אחר שראה אותם נוטים מעל מלך אדום ומעל מלך מואב כמו שבאר יפתח, ואז אמר בלבו לא נופל אנכי מאלו, ולזה נתחזק לבו ויצא לקראתם למלחמה, ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו, ואלו לא שלח מלאכים אל מלך אדום לא היה סיחון מתחזק לצאת למלחמה לקראתם מפני פחד ה', והיו צריכים זמן

רב לכבוש את כל ארצו, וזה היה ענין קושי הלב שכתוב עליו כי הקשה ה' וגו', למען תתו בידך.

ועל דרך זה יתישב למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום, שלפי הנראה יש בה מהקלון לישראל מה שלא יעלם, שלפי מה שאמר ישראל אוכל בכסף תשבירני וגו' חשב מלך אדום שהיו חסרים לחם ומים עד שהיו אומרים לו שיתנו לו כסף בעבור המים, ועל כן שאל מהם ממון גם בעד המעבר, עד שהוצרך ישראל לומר ואם מימיך נשתה אני ומקני וגו', כלומר שקנית המים לא היה הכרחי להם ואם ישתו מהם יתנו מכרם, אבל לא אתן דבר בעבור שברגלי אעבורה, רוצה לומר בעד המעבר, ועל כן אמר מלך אדום לא תעבור ויצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, ואז צוה השם יתברך לנטות מעליו, והיו משה וכל ישראל תמהין מזה, עד שכאשר צוה השם יתברך לשלוח מלאכים אל סיחון מלך חשבון ויצא לקראתם למלחמה ונלחמו עמו והכוהו, אז הבינו מחשבות השם יתברך כי עמקו, ושכל מה שצוה לשלוח מלאכים אל מלך אדום ואל מלך מואב ולנטות מעליהם, היה כדי לחזק לב סיחון כדי שיצא למלחמה ויכוהו ישראל וירשו את ארצו בזמן מועט ולהראות רוע בחירתו.

ועל כן השב מיראה על דרך סיחון ופרעה אינה תשובה כלל, אבל השב מיראה לפי שהוא מאמין בהשגחה ועל כן הוא ירא וחרד אל דבר ה' ולא יבקש עלות וצדדין לתלות בהן משפטי האל הישרים, אבל הוא מכיר שכל הבא על האדם הוא דרך השגחה ועונש על מעשיו הרעים, הנה זהו השב מיראה שראוי לקבל שכר, שעליו אמר ריש לקיש שזדונות נעשות לו כשגגות, כמו שהוכיח מלשון המקרא שאמר כי כשלת בעונך, ואף על פי שפשט הכתוב נראה שהוא מדבר במי שלא שב כלל, דקדק ריש לקיש מלשון הכתוב שאמר שובה ישראל עד ולא אמר אל, שיראה שהוא מדבר במי ששב קצת אלא שלא שב עד השם יתברך שהיא התשובה הגמורה מאהבה, שהתשובה הראשונה שהיתה מיראה עדין נשאר לו בה מכשול עון, כמו שאמר כי כשלת בעונך.

ואולם עדין צריך באור על מה שאמר שהשב מאהבה זדונות נעשות לו כזכיות, ששורת הדין די שתועיל התשובה לבעל התשובה למרק עונותיו ולשומם כאלו אינם, אבל במה ישיג שום מדרגה שיזכה בה לחיי העולם הבא, שאחר שאין לו זכיות ישאר כנעדר, ומה ענין לחלק בין שב מיראה לשב מאהבה בזה.

ובאור הענין הזה הוא שהתשובה אין לה מקום לפי שורת הדין כמו שבארנו בתחלת הפרק, אבל היא דרך חסד ונדבה הנמשך מהשם יתברך, ועל כן אין להפלא אם יספיק חסד מהשם יתברך הבלתי בעל תכלית לכך, וזה דבר באר אותו הושע הנביא שאמר

על בעלי התשובה ארפא משובתם וגו', שלפי שהיו אנשי דורו מספקין עליו ואומרים איך אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה להשיג שום שכר או נעימות, והלא די שתספיק למרק העונות, אבל ישארו כנעדרי עבירות וזכיות, ובמה יזכו לשום נועם אלהי או לאהבת השם יתברך המיועדת בתורה לבעל תשובה, ולזה השיב הנביא בשם השם יתברך ואמר ארפא משובתם וגו', כלומר שהאמת כן הוא שאין ראוי שישיג הבעל תשובה שום מדרגה מצד עצמו, אלא שמצד החסד האלהי ודרך נדבה תגיע אהבת השם יתברך אליו על ידי התשובה, וזה אם מצד שמצות התשובה היא במדרגה גדולה יותר מכל מצות התורה, שעל ידה ישיג האדם התכלית המושג מצד התורה שהיא אהבת השם יתברך, ואם על צד החסד הגמור הנמשך על בעל תשובה דרך נדבה, כמו שאמר אוהבם נדבה, כלומר כמו שהתשובה היתה מאהבה כך אני אוהבם נדבה, וכן אמר דוד כשהיה שב בתשובה על ענין בת שבע ורוח נדיבה תסמכני, כלומר דרך נדבה וחסד ולא מחמת שום זכות אלא מאהבת השם יתברך בלבד ומדרך החסד הנמשך מהשם יתברך להשפיע על כל איש ואיש כשיעור מה שיכין עצמו לקבל מן החסד האלהי, אמר המשורר והתענג על ה' וגו', שאל ממני ואתנה גוים נחלתך, הרחב פיך ואמלאהו, הרי שתולה נתינת החסד כפי השאלה.

ולזה השב בתשובה מחמת יראה הנה הוא שב להיותו ירא שישיגנו עונש מחמת העבירות שעשה, והשם יתברך בשכר תשובה זו ממשיך אליו חסד כפי מה שישאל ומגין עליו מן העונש, והזדונות נעשות לו כשגגות שאינו נענש עליהן, אלא שצריך כפרה כשוגג, אבל השב מאהבה הנה הוא אחר שאינו שב מיראת עונש שיגיע לו מן העבירה, שלא יחוש לעונש, שלבו כשמיר חזק מצור לסבול העונשין, ואינו שב אלא מאהבת השם יתברך בלבד שרוצה לעשות הטוב בעיניו מצד שהוא טוב בעיניו בלבד, כמו שיעשה האוהב מה שהוא טוב בעיני אהובו מזולת יראת עונש כלל, הנה הוא מגיע בתשובה זאת אל התכלית המכוון מצד התורה שהיא אהבת השם יתברך, ולזה הוא ראוי שיאהבנו השם יתברך, כמו שאמר הכתוב אני אהבי אהב, מה שאין כן בשב מיראה, ולזה אין ראוי שתהיה מדרגתם שוה, ומכל מקום אפילו שלא תהיה התשובה בתחלה מאהבה כמו שראוי אלא מיראת העונש, הבטיח השם יתברך שהוא יעזור אל השב מיראה בתחלה שישוב אחר כך בתשובה שלמה לפניו שהיא התשובה מאהבה, וזה שבתחלת פרשת התשובה אמר הכתוב בצר לך ומצאוך וגו', וזה יורה שתחלת התשובה היתה מיראת העונש שהגיעו, ואמר אחר כן ומל ה' אלהיך את לבבך וגו', וזה ממה שיורה שאף אם

בתחלה לא היתה התשובה אלא מיראה, שהשם יתברך ימול לב החוטא ויעזרהו לשוב מאהבה שהיא התשובה הנכונה כמו שאמרנו:

פרק כו

דרכי התשובה שבהם יטהר האדם מעונותיו ויזכה מחטאתו לפני אדוניו, הנה הם שיתקן המחשבה והדבור והמעשה. המחשבה שיתחרט אדם מעונותיו, הדבור שיודה על פשעיו, המעשה שיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה, אבל יעשה מעשים שיורו שהמעשים הראשונים היו בטעות ובבלי דעת.

אולם החרטה מבואר בנביאים היותה הכרחית לתשובה, אמר ירמיה אין איש נחם על רעתו לומר מה עשיתי, ואמר יואל מי יודע ישוב ונחם והשאיר אחריו ברכה, והודוי מפורש בתורה, והתודו את חטאתם אשר עשו, והתודו את עונם ואת עון אבותם, והתודה אשר חטא עליה, ושיקבל עליו שלא יוסיף לחטוא במה שחטא, אמר הנביא ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו, כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה.

והדברים המונעים והמעכבים את התשובה הם ג', שהם העלמת החטא וההתנצלות ואהבת הממון והכבוד, והוא מבואר שכל אחד מאלו מעכב את התשובה. ואולם העלמת החטא, שמי שלא יכיר או ידע שחטא לעולם לא יתחרט ולא ישוב בתשובה, כמו שהחולה כל מה שלא ירגיש או ידע שהוא חולה אי אפשר לו שיתרפא, לפי שלא יבקש לעולם רפואה, וכן החוטא אם לא ידע שחטא לעולם לא ישוב בתשובה, ולזה היה השם יתברך מאשים לישראל בשלא היו מכירין עונותיהן, שזה היה סבה שלא ישובו בתשובה לפניו, אמר אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני, כלומר עד שיחזיקו עצמן כאשמים וחטאים ואז ישובו בתשובה ויבקשו פני. וכן אמר דוד כי פשעי אני אדע וגו', ואמר השם יתברך קרא בגרון, להורות שידיעת החטא הכרחי לתשובה.

וההתנצלות גם כן מבואר מענינו שהוא מונע התשובה, שאם יחשוב החוטא שיועיל ההתנצלות במה שחטא, לעולם לא יתחרט ולא יתודה עליו, וזה נקרא מכסה פשעיו, שעליו אמר שלמה מכסה פשעיו לא יצליח, שכסוי החטא הוא כשאדם תולה חטאו בדבר אחר, אמר איוב אם כסיתי כאדם פשעי וגו', וזה לפי שאדם הראשון התנצל על חטאו ואמר האשה אשר נתתה עמדי וגו', ולא הועיל לו התנצלות כלל, לפי שהשכל נתן באדם להיות תמיד עיניו על דרכיו שלא יחטא, ולזה נקרא השוגג חוטא וצריך כפרה, וכן צריך שיזהר שלא יטעה אותו שום אדם, ועל כן נאמר לאדם כי שמעת לקול אשתך וגו', אף על פי שלא נצטוה שלא לשמוע לקול אשתו, וזה ממה שיורה שלא יועיל לאדם התנצלות לומר פלוני גרם לי לחטוא, שאין התנצלות על החטא אלא האונס הגמור,

שעליו אמרו רבותינו ז"ל אנוס רחמנא פטריה, ועוד נבאר ענין האונס בפרק הבא אחר זה.

ואהבת הממון או הכבוד הוא מעכב את התשובה, וזה שאף אם ישוב בתשובה, אם התשובה היא בסבת תועלת ממון או בעבור הכבוד, אינה תשובה, וזה כי כשיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה צריך שיהיה זה לאהבת השם יתברך בלבד לא לזולת זה כלל, וכן היה דוד אומר שתשובתו ראויה להתקבל לפי שלא היה בה דבר מונע קבלתה, שאמר חטאתי אודיעך וגו', אמרו חטאתי אודיעך ירמוז על הכרת החטא, ועוני לא כסיתי ירמוז שלא התנצל על החטא כלל, אמרתי אודה עלי פשעי ירמוז שהתשובה והודוי היתה לאהבת השם יתברך בלבד ולא בעבור הממון והכבוד.

ולפי שהיתה תשובת שאול כשחטא בעמלק חסרה אלו הג' תנאים, אף על פי שהודה חטאו לשמואל שני פעמים ואמר חטאתי, לא נתקבלה תשובתו כלל, וזה שבתחלה היה מכחיש החטא ולא היה מכיר שחטא, כי כשאמר לו שמואל ולמה לא שמעת בקול ה', השיב אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' וגו', וכשאמר לו שמואל שהיה חוטא בהפצר ההוא יותר ממה שחטא במרי הראשון עצמו שהיה עיקר החטא, ואמר לו כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר, כלומר שהמרי שהוא עיקר החטא הוא כמו חטאת קסם שהוא איסור לאו בלבד, וההפצר שהיה מפציר לומר לא חטאתי הוא כמו און ותרפים שהוא חטא עבודה זרה, והוא יותר קשה מהקסם שהוא עיקר החטא, מתוך דברים הללו הודה שאול שחטא ואמר חטאתי, אבל התנצל על החטא בדברי שקר ואמר כי יראתי את העם וגו', ולפיכך לא אבה שמואל לשוב עמו כשאמר לו ושוב עמי והשתחויתי לה', והשיב לו לא אשוב כי מאסתה את דבר ה', ויסוב שמואל ללכת, לפי שהודאת חטאתו לא היתה הודאה כלל, שהיה מתנצל בדברי שקר, וכשהודה שאול אחר כן שחטא ואמר חטאתי סתם, הסכים שמואל לשוב עמו, אבל לפי שגלה שאול דעתו שתשובתו זו היתה בעבור הכבוד, כמו שאמר ועתה כבדני נא וגו', ולא לאהבת השם יתברך, לא נתקבלה תשובתו ונאמר לשמואל מיד שימשח את דוד למלך.

ולזה לא נמנו בכלל שני מלכות שאול השנים שמלך משם ואילך, תדע שהרי שתי שנים או יותר היה דוד בורח מלפני שאול, שהכתוב אומר שהיה בשדה פלשתים שנה וארבעה חדשים מלבד זמן רב שהיה מסתתר בארץ ישראל במדבר זיף ובמצודה ובכרמל עם רועי נבל, והכתוב אמר בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל ויבחר לו שאול שלשת אלפים וגו', ופירושו שאחר שנה שנמשח למלך בחר לו השלשת אלפים והתחיל לעשות המלחמות, ואומר שמלך אחר כך על ישראל ב' שנים ולא יותר, ואי

אפשר לו שיעשה כל המלחמות שהזכיר הכתוב וילחם סביב בכל אויביו במואב ובבני עמון ובמלכי צובא ובפלשתים וגו', בשתי שנים בהיותו רודף אחרי דוד גם כן, אלא שמיום שנמשח דוד למלך לא נמנה מלכות לשאול אף על פי שהיה מלך, שכן תמצא באיש בשת שמלך על ישראל כל השנים שמלך דוד בחברון על יהודה שהיו ז' שנים, ואף על פי כן לא נמנו לו אלא ב' שנים שעמד מלך בלא מלחמה, כמו שכתוב בן ארבעים שנה איש בשת במלכו וב' שנים מלך וגו', שלאחר ב' שנים שמלך והתחילה המלחמה בין בית שאול ובין בית דוד והיו בית שאול הולכים ודלים ובית דוד הולכים וחזקים, לא נמנו בכלל שני מלכותו, וכן לשאול לא נמנה לו מלכות אחר שנמשח דוד למלך.

ואולם למה נענש שאול שתוסר המלכות ממנו מפני חטאו ולא נענש עונש אחר, כמו שנענש דוד על ענין בת שבע ולא הוסרה המלכות ממנו, הטעם בזה לפי דעתי הוא שדוד לא חטא במצוה פרטיית שנצטוה בה אחר שהיה מלך, או במצוה פרטית שנצטוה בה בתורה מצד שהוא מלך, אלא במצוה כוללת אותו עם כל האנשים, כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל האנשים, ולכן ראוי שיהיה עונשו שוה לעונש כלל האנשים, אבל שאול חטא במצוה פרטית אליו מפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך, שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך, ואמר לו גם כן לך והכיתה את עמלק ולא תחמול עליו וגו', ובעבור זה נענש בהסרת המלכות מזרעו ושימות בלא עתו, ועל כן כשעבר על דבריו והעלה עולה בגלגל קודם שיבא שמואל, נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום, כלומר שיפסק המלכות מזרעו, אבל לא אמר לו שימות בחצי ימיו, וכשחטא בדבר עמלק נאמר לו כי מאסת את דבר ה' וימאסך ממלך, כלומר שימות בלא עתו ולא יחשב לו מלכות משם ואילך, שהדבר הנמאס לא יקימנו האדם, ועל כן כשהעלה שאול את שמואל על ידי בעלת אוב אמר לו שמואל על אשר לא שמעת בקול ה' ולא עשית חרון אפו בעמלק וגו', ומחר אתה ובניך עמי, רמז לו שבעבור היות אלו מצות פרטיות אליו היה מת בלא עתו והיתה המלכות נפסקת ממנו.

ויורה על זה הטעם מה שייעד השם יתברך ליהוא שיתקיים המלכות ביד זרעו עד דור רביעי בעבור ששמר המצוה הפרטית שנצטוה להשמיד בית אחאב ועובדי הבעל, וכן שלמה בעבור שחטא במצות לא ירבה לו נשים והמצות הפרטיות שנצטוה עליהן המלך מצד שהוא מלך, הוסרה מזרעו מלכות עשרת השבטים, ולא נשאר לו רק שבט יהודה ובנימין בעבור השבועה שנשבע השם יתברך לדוד, זהו דעתי בדבר הזה.

ויש מי שכתב בזה טעם אחר והוא ששאול חטא באומנות המלכיי, וראוי שיאבד האומנות ההוא, אבל דוד לא חטא באומנות המלכיי, שחטאו היה חטא אחר שאין לו

התלות באומנות המלכיי, ולכן נתן למחילה, והרי זה דומה לשני סופרים שאחד חטא שעשה שטר מזוייף ואחד חטא שבא על הערוה, שכאשר נתן המלך לכל אחד עונשו כפי חטאו והעניש למי שבא על הערוה להלקותו, שאחר שלקה אין ראוי שיפסיד אומנתו, והרי זה נשאר באמונת אומנתו כמו שהיה קודם זה, אבל הסופר שעשה שטר מזוייף אף לאחר שקבל ענשו על מה שחטא הנה ראוי להעבירו מאומנתו, ולא ינתן לו אמנה כלל באומנתו, וכן שאול לפי שחטא באומנות המלכיי שחמל על אגג ולא עשה נקמה בעמלק כראוי, ראוי להעבירו ממנו.

וזה הטעם אינו מספיק אם לא יאמר בו יותר מזה, לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום, על שהעלה העולה בגלגל קודם שיבא שמואל. ואפשר לתקן זה הדעת ולהשיבו אל הדעת הראשון על זה הדרך, כשנבאר המדות הראויות להיות במלך עד שיוכלל באחת מהם החטא הקודם.

ולפי הנראה שהמדות ההכרחיות למלך מצד המלכות הם ששה, וזה שהכונה בהקמת המלך היא להלחם באויבים ולשפוט את העם משפט צדק, אמרו ישראל כששאלו מלך ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו, ועל כן ראוי שימצאו בו המדות ההכרחיות לזה, אולם מדות השופטים כבר נתבארו בתורה שהם ארבע, אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, וכשנערב עם אלו התארים שהם הכרחיים מצד המלחמה, נמצאם בין כלם ששה.

האחד שצריך שיהיה המלך אכזרי לזרים ורחמן לעמו ומוסר נפשו להצילם, כמו שמדרך הרועה לסכן נפשו להסיר המזיקין ולהלחם עם הארי והדוב לשמור הצאן ולרחם עליהם בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל. והשני שייטיב למטיבים אליו ולעבדיו ולאנשי מלחמתו, שאם לא יעשה כן מי ימסור נפשו בעבור כבודו או מי יקנא בעדו אם יבגדו בו. והשלישי שיהיה שונא בצע ולא יהיה חמדן, שהרועה שהושם לשמור הצאן אין ראוי לו לגזול עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם, שאז ישוב הענין בהפך, שיהיו הצאן לפרנס הרועה ולא הרועה לשמור הצאן, ולזה אמר הכתוב וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, שאם ישתדל לקבץ כסף וזהב אפילו מן האויבים, כשלא ימצא בהם יקח מעמו. והרביעי שיהיה איש חיל אמיץ כח לבו בגבורים לשבר מתלעות עול ולא ישא פני דל ולא יהדר פני גדול ולא יירא מעשות משפט. והחמישי שיהיה אמת ולא ימצא עולה בשפתיו וישפוט משפט צדק, שמי שהוא מכחש או דובר שקרים הנה הוא אם מפני היראה או מפני שאינו יכול להשיג רצונו בזולת זה, והשופט אין לו לירא משום אדם, אמר הכתוב לא תגורו מפני איש, וכל שכן המלך שאין מי שיעכב על ידו מעשות רצונו, ועל כן אין

ראוי לו שישקר, ועוד כי לא יבטח האדם בדברי המלך אם תדברנה שפתיו עולה ולשונו תהגה רמיה. והששי שיהיה ירא שמים וחרד על דבריו ויהיה נכנע לעובדי השם יתברך וישמור מצותיו שנצטוה עליהן מצד שהוא מלך או אחר שהוא מלך, ואף בשאר המצות ראוי לו שלא יתגאה על אחיו לחשוב שהוא בן חורין מן המצות יותר מהם, אמר הכתוב לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול, וזה כמאמר החכם המלך והדת אחים נאמנים, ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה בכללה.

וכשנחפש מדות שאול נמצא אותו חסר בכלן. אולם בראשונה שחמל על אגג, עד שאמרו רבותינו ז"ל וירב בנחל, על עסקי נחל, שעשה קל וחומר של שטות, ומה על נפש אחת אמרה תורה וכו', והיה אכזרי על עמו, כי את נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב, ודוד בהפך, שהיה מכה את מואב ומעבירם במגרה ובחריצי הברזל, וכשראה המלאך המשחית אמר אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי. בשנית שלא הטיב לדוד שסכן נפשו בהריגת גלית, ודוד בהפך, שצוה בשעת מותו ולבני ברזילי הגלעדי תעשה חסד. בשלישית אמר הכתוב על שאול ותעט אל השלל, ודוד בהפך, שהיה נדיב לב ומחלק השלל ואומר הנה לכם ברכה משלל אויבי ה'. ברביעית אמר שאול כי יראתי את העם ואשמע בקולם, ודוד לא היה ירא מעשות משפט, אמר הכתוב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו. בחמישית שהיה שאול משקר לשמואל ומכסה פשעו, ודוד הודה מיד ואמר חטאתי בבא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע. בששית שלא היה נשמע לשמואל ועבר על דבריו במצות הפרטיות שנצטוה, ודוד היה נשמע לנתן הנביא ולגד החוזה ולשמואל בכל מה שנצטוה מפיהם. ולפי הדברים הללו הוא מבואר שמצד זאת המדה הששית אפשר שישוב זה הטעם השני אל הטעם הראשון.

גם כשיחופשו הכתובים נמצא דוד שלם בכל המדות הללו ושאול חסר בכלן, ובעבור זה היתה נסבה מאת השם יתברך שלא ישאר המלכות לשאול ושלא ישאר ממנו זרע הגון למלוכה, וגם אבנר שר צבאו מת כדי שיתקיים המלכות קיום יפה ביד דוד וזרעו, כדי שיהיה משל ודוגמא למלכים הבאים אחריו שלא יתגאו על השם יתברך למרות עיני כבודו שהמלכות שלו היא, ולזה אין ראוי למלך בשר ודם לזלזל בעובדי השם יתברך ושומרי תורתו שהוא לבדו מלך הכבוד, כמו שבארתי בפרק י"ד ממאמר שני, ואמר הכתוב והוא מהעדה מלכין ומהקים מלכין.

ונשוב לענין הפרק ונאמר שכמו שלא נתקבלה תשובת שאול להיותה חסרה הג' תנאים שזכרנו, כן בעבור זה נתקבלה תשובת דוד על ענין בת שבע לפי שהיו בה הג' תנאים

שזכרנו, ויתבאר זה ממה שהזכיר בתשובתו על ענין בת שבע ואמר חנני אלהים כחסדך, לרמוז שהתשובה לא תקובל אלא על צד החסד שזכרנו, ואמר כרוב רחמיך מחה פשעי, כלומר אף על פי שפשעי גדולים ורבים, מחה אותם כרוב רחמיך שהם בלתי בעלי תכלית כדי שלא יהיה כחי לחטוא יותר גדול מכחך למחול. ואמר כי פשעי אני אדע, לרמוז על התנאי הראשון ולומר שלא היה החטא נעלם ממנו, וחטאתי נגדי תמיד, לרמוז שלא היה מתנצל על חטאו לומר שלא חטא, שתמיד הוא חושב שחטא. ואמר לך לבדך חטאתי, לרמוז על התנאי הג' לומר שלא היתה תשובתו מפני אהבת הכבוד או הנאת ממון או פחד בני אדם שלא יענישוהו אלא מפני אהבת השם יתברך, שהעבירות היו בין אדם למקום, כלומר בסתר שלא היו האנשים יודעין בהם אלא השם יתברך.

וכפל לומר והרע בעיניך עשיתי, להתודות על שני מיני העבירות, על העבירות שבין אדם למקום ועל העבירות שבין אדם לחבירו, על העבירות שבין אדם למקום אמר לך לבדך חטאתי, ועל העבירות שבין אדם לחבירו, כמו לא תגנובו ולא תונו וכיוצא בהן, אמר והרע בעיניך עשיתי, וזה שאף על פי שהן מצות שבין אדם לחבירו, אחר שצוה בהם השם יתברך הנה הוא רע בעיני השם מי שיעשה הפך מצותו, ואמר למען תצדק בדברך, שב אל מה שאמר מחה פשעי והרב כבסני מעוני וגו', כלומר בעבור שתצדק במה שאמרת שאתה מקבל בתשובה לשבים ומוחל וסולח לחטאתם, מחה פשעי, וכדי שתזכה במה שתשפוט את האדם על חטאו אחר שהוא יכול לשוב בתשובה ואינו שב, טהרני מחטאתי אחר שאני שב בתשובה לפניך. ויש אומרים שבדברך ובשפטך שב למה שנאמר לקין הלוא אם תיטיב שאת, ואל מה שנשפט עליו.

ולפי שהעבירה היא אם במחשבה ואם בדבור ואם במעשה או בכלן, צריך שתהיה התשובה בשלשתן, אם במחשבה החרטה, ואם בדבור הודוי, ואם במעשה שלא יספיק עזיבת החטא בלבד אבל שיעשה המעשים הפך העבירות שעשה.

לפיכך היה דוד מתפלל על כלן, על המחשבה אמר לב טהור ברא לי אלהים וגו', על הדבור ה' שפתי תפתח וגו', ועל המעשה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו', כלומר שיעשה מעשים הפך העבירה כדי שיראו האנשים ויקחו מוסר וילמדו לשוב אל השם יתברך. וכן באר הנביא שהתשובה ראויה שתהיה בעשית מעשים הפך העבירות, אמר הכתוב וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. ובארו רבותינו ז"ל את שקם ואת תעניתם לא נאמר אלא את מעשיהם, שאפילו גזל מריש ובנאו בבירה היה מקעקע כל הבירה, וכן אמר ישעיה יעזוב רשע דרכו וגו', אמר יעזוב רשע דרכו על העבירה שהגיעה לפעל, שיעשה מעשים הפך העבירה ויבחר לו דרך אחרת, אם חטא במאכלות

אסורות יתענה ויזהר מלאכול לשובע נפשו אפילו הדברים המותרים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל קדש עצמך במותר לך, ואם העלים עיניו מן הצדקה יפזר ממונו לעניים, ואם הורה לאנשים לנהוג בקלות ראש במצות ילמד אותם דרך ישרה לדקדק במצות ולשוב אל השם יתברך, לפי שהמחטיא את הרבים אי אפשר לשוב בתשובה שלמה, שבמה יוכל לתקן את אשר עותו ממה שגרם לחטוא, ולזה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו', וכן כל כיוצא בזה, ואם חטא במחשבה בלבד יטהר מחשבותיו לפני יודע מחשבות, וזהו ואיש און מחשבותיו.

ואמר וישוב אל ה' וירחמהו, להורות שהתשובה צריך שתהיה לאהבת השם יתברך בלבד לא להנאת הממון ואהבת הכבוד, ואמר ואל אלהינו כי ירבה לסלוח, לחזק לב השבים שלא יתיאשו מן התשובה בסבת רבוי העונות, שסליחתו יותר מרובה מן העונות, ועל כן ראוי לאדם שידע וישכיל שאם לא יחזור בתשובה שהוא ראוי לעונש גדול, אחר היות הרשות בידו לשוב בתשובה ואינו שב, ויירא מהשם יתברך שיענישנו אם לא ישוב אחר היותו יכול על זה, וזה שאמר הכתוב כי עמך הסליחה למען תורא, וזה נראה לכאורה דבר זר, שאיך יאמר שבעבור שעמו הסליחה יורא, והרי הדבר נראה להפך, שאחר שידע האדם שהשם יתברך ימחול לו על כל עונותיו לא ייירא ולא יחוש מחטוא, אלא שפירושו יתבאר על הדרך שכתבנו, שלא ייירא האדם מן הדבר ההכרחי, כמו שלא ייירא מהמות אחר שהיא הכרחית לאדם, ואם היה העונש הכרחי לאדם על החטא באפס תקות מחילה לא היה האדם ירא מהשם יתברך, אחר שהיה יודע שאי אפשר לו להנצל מהעונש לפי שאי אפשר לו שלא יחטא, אבל עכשיו שהוא יודע שהשם יתברך מוחל וסולח לחטאים על ידי התשובה ואפשר לו להנצל מהעונש, הנה ייירא מזה בהכרח, שאם ירבה לחטוא ולא יתן אל לבו לשוב בתשובה לפניו לא יאבה ה' סלוח לו, ובעבור זה ייירא החוטא מלפני השם יתברך אחר היותו יודע שאין העונש הכרחי אל החוטא, ושאם ישוב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ירחמהו וירבה לסלוח כי עמו הסליחה:

פרק כז

יקרה בענין התשובה ספק גדול לפי מה שהונח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העבירה בפעל מה תועיל התשובה בחרטה ובודוי, וכי ההורג את הנפש או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו, התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה, או השבת המחולל אם ישוב נשמר בזה, והרי זה דומה למי שסתר הבית בפעל וחוזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשב ואל תעשה, ואם כן היאך

אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה.

ונאמר שהפעולות האנושיות שעליהן ישובח האדם או יגונה הנה הן הפעולות הרצוניות הנעשות בבחירה, וזה כשיהיה העושה אותן יודע בעת עשייתן שהוא עושה הפעולה ההיא ורוצה בעשייתה ובוחר בה על זולתה, ולזה יתנצלו השכורים על הפעולות שעושין בעת השכרות לומר שעשאום בלא ידיעה, ואף על פי שיעשום ברצון ובבחירה, וכן לא נאמר שיגונה האדם על הפעולות הנעשות שלא ברצונו אף אם נעשו מדעתו ובבחירתו, כלומר שהוא יודע בעת עשותו הפעולה ההיא ובוחר בעשייתה יותר מסבול העונש שמענישין אותו אם לא יעשנה, ואולם אחר שאין נעשית ברצונו אלא מהכרח האונס לא יגונה עליה, אם כן הפעולה שישובח האדם עליה אם היא טובה או יגונה אם היא רעה היא הפעולה שיודע האדם בעת עשייתה שעושה אותה ובוחר בה על זולתה ורוצה בעשייתה, והפעולות שלא יפול עליהן שם השבח או הגנות כלל הם פעולות האונס הגמור, והן הפעולות שאין הפועל אותן יודע ולא רוצה בפעל ההוא ולא בוחר אותו על זולתו, כאדם המשליך אבן והוציא חברו ראשו וקבלה ומת, שזה הפועל לא ידע הפעל בעשייתו ולא הוא בוחר אותו על זולתו ולא רוצה בו, וזהו האונס הגמור שלא יפול עליו השבח והגנות, ולזה לא חייבה תורה גלות להורג באונס על דרך זה אלא להורג בשגגה שיש בו צד מעורב מן האונס והרצון.

והפעולות המעורבות מן האונס והרצון שהן האמצעיות בין שני אלו המינים שזכרנו הוא דבר קשה לידע אם ראוי שייוחסו אל האונס או אל הרצון, או אם יש מהם שראוי שייוחסו אל האונס ומהן שראוי שייוחסו אל הרצון, שהאדם העושה דבר מגונה מיראת אנשים בעלי זרוע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה מסוג האונס ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבר ראוי לסבול עליו כל צער וטורח טרם שישלח האדם ידו לעשותו, הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות כשיעשו על זה הדרך בסוג הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם טורח גדול וצער חזק, הנה יכנסו אלו בסוג האונס.

אבל כשיעויין היטב יראה שהוא ראוי שיהיו בכאן פעולות ראוי לסבול בעדם כל צער שבעולם טרם שיעשה אותם, ואלו יותר ראוי שתיוחס עשייתן אל הרצון משתיוחס אל האונס, לפי שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו יותר ראוי שתיוחס עשייתו אל הרצון משתיוחס אל האונס, ולזה יגונה האדם כשלא יסבול טורח גדול או צער מופלג טרם שישא ידו לגעת באביו או למרוד במלכו ובאלהיו, ויש פעולות שאין ראוי לאדם לסבול בעדם צער גדול וטורח מופלג.

ועל כן נראה שהגבלת הפעולות הרצוניות הוא על זה הדרך, שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו ורוצה בו ואחר שנעשה הוא רוצה בקיומו, כלומר שהוא חפץ ורוצה שיהיה עשוי, הנה זה ראוי שייוחס אל הרצון, אף על פי שיש בתחלתו קצת אונס, כמו מה שיקרה ליורדי הים שהם משליכים סחורתם בים בעת בא רוח סערה מרוממת גליו, כי אף על פי שאין שום אדם שישליך סחורתו בים ברצון ודומה לאונס, הנה מצד שיבחרו זה על צער וסכנת עצמם ראוי שייוחס אל הרצון, לפי שאף אחרי שיצאו אל היבשה הם רוצים בפעל ההוא וחפצים שיהיה עשוי כן בעבור שזה היה סבה להצלת עצמם, ועל כן ראוי שיהיו אלו הפעולות מסוג הרצון ולא מסוג האונס, ואולם אם אחר שיצאו אל היבשה לא היו רוצין בזה אבל היו בוחרים וחפצים בהפכו, ראוי שייוחס אל האונס אחר שאינן רוצין בקיום הפעל ההוא, אבל נראה שמאחר שאין אדם שלא יבחר לעולם להשליך סחורתו בים כדי להציל נפשו ממות, ראוי שניחס זה אל הרצון בשלוח אחר שהוא רוצה בקיומו לעולם, ומזה יתחייב שכל דבר שנעשה ברצון בעת עשייתו ואחר שנעשה הפעל ההוא אינו רוצה בקיומו והוא חפץ שלא יהיה עשוי, אף אם בתחלתו נעשה ברצון או היה בו רצון מה אין ראוי שייוחס אל הרצון אלא לאונס וטעות, ואולם אם אחר שנעשה הפעל ההוא הוא רוצה ובוחר בפעל ההוא וחפץ בו שיהיה עשוי כן, אף על פי שהיה בתחלתו קצת אונס ראוי שייוחס אל הרצון.

ויראה שזה כן ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת נדרים והלכתא פותחין בחרטה, ופירשו שם בגמרא היאך דאמר ליה לבך עלך או כדו תהית, וזה ממה שיורה שהכל הולך אחר קיום הרצון, שאם הרצון קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי השבועה כאלו היא בטעות, ומתירין אותה אף על פי שנעשית תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה כשמתחרט וגומר בלבו שהוא רוצה שהעבירה הנעשית על ידו לא היתה נעשית, ושאם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, זה יורה שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה והשכל, כמו שאמר ארסטו בספר המדות שפעולות השכל לא יקבלו החרטה.

וזה שאמרו רבותינו ז"ל היכי דמי בעל תשובה, כגון שבא לידו דבר ערוה פעם ראשונה ושניה ונצול הימנה, מחוי רב יהודה באותו פרק באותה אשה באותו מקום, כי כשיבא הפעל ההוא לידו בכל אותם התנאים ויכבוש יצרו לאהבת השם יתברך ולא ישוב לעשותו, זה יורה שנתחרט חרטה גמורה וגמר בלבו שהפעל שעשה בראשונה היה בטעות ובלי דעת והשכל אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שיענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שיגונה על הפעל שנעשה בטעות ובלי ידיעה, וכן הפעל הטוב לא ישובח האדם עליו אלא אם כן נעשה ברצון בתחלתו ושאחר שנעשה ירצה בקיומו,

כלומר ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט עליו הפסיד שכרו ולא תחשב לו לצדקה.

וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל במסכת קדושין על מה שנאמר ביחזקאל ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול במעלו אשר מעל ימות, והקשו שם ולהוי כמחצה זכאי וכמחצה חייב, ומתרץ אמר רב בתוהא על הראשונות, הנה נראה שאפילו הפעל הטוב אין ראוי שישובח עליו או יקובל עליו שכר אלא אם כן רוצה בקיומו ואינו מתחרט עליו, אבל אם יתחרט עליו הרי הוא כאלו לא נעשה ואין ראוי לקבל עליו שכר. ונתבאר לפי זה שהעבירה שמתחרט עליה כראוי ואינו רוצה בקיומה הנה זה יורה שלא נעשה הפעל ההוא ברצון גמור, ושאם הונח לרצונו הפשוט לא היה עושהו לפי מה שהרצון נוזר עתה, והראיה שבא דבר עבירה זו לידו פעם אחרת ונצול הימנה מדעתו וברצונו ובבחירתו, להיותו משער שהדבר ההוא רע בעיני ה' ושאין ראוי לאדם לעשות מה שהוא רע בעיני השם יתברך, וזו היא התשובה הגמורה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה, שהיא תשים העבירה כאלו לא נעשית בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובבלי דעת, ובזה ישיג מרוק העונות, ועל צד החסד תחשב לו לצדקה ויאהבהו השם יתברך נדבה כמו שכתבנו למעלה:

פרק כח

אף על פי שקבלת התשובה היא על דרך חסד כמו שאמרנו, הנה ההכרח המביא אל המצא החסד הזה הוא שמאשר כל פועל כוסף וחושק תמיד שיגיע מפעולתו התכלית המכוון בה, והיה התכלית המכוון ביצירה האנושית היות הנפש נשארת אחר המות כמו שקדם במאמר ג', והיה האדם מעשה ידי השם יתברך, הנה הוא חפץ שיגיע אל תכליתו המכוון בו שהוא השארות הנפש.

ולפי שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומפתה אותו לחטוא, כמו שכבר העיר על זה שלמה בספר קהלת, כי כשמזכיר דברי יצר הרע ופתוייו מגיד איך הוא מפתה ומסית האדם בשפת חלקות מעט מעט עד שמוציאו לתרבות רעה, שבתחלה אומר לו לך אכול בשמחה לחמך וגו', שאלו הן דברי יצר הרע לפי קשר הפסוקים שלמעלה, והוא מדבר עם הבעל תשובה שהוא דואג תמיד על חטאיו ועל כן אומר לו לך אכול וגו' כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ואין לך חסיד בעולם שלא יתפתה לדבריו הללו שאינו נראה שיהיה בהם מכשול ועון, וכשהאדם נשמע לו בזה יוסיף לומר לו בכל עת יהיו בגדיך לבנים, כלומר שיהיה נאה ומסולסל, ואחר ששמע לו גם בזה שאין בו עון אשר חטא, יוסיף עוד לומר לו ראה חיים עם אשה אשר אהבת וגו', ואחר שהגיע אותו למדרגה זו להשמע

אליו בדברים הללו אף על פי שהם דברים המותרין, לא ישקוט עד שמוסיף עליו ומביאו לכפור בעקר ולומר לית דין ולית דיין, ואומר לו כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ומביא ראיה לדבריו בשאומר לו שבתי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ, וגם לא לחכמים לחם וגו' כי עת ופגע יקרה את כלם.

ובדברים הללו וכיוצא בהם מטה את האדם מהדרך הישרה ומוליכו בדרך רעה, כשמראה את עצמו כרוצה בתועלת האדם ומקנא בעדו וחושש לכבודו, כמו שעשה בתחלת היצירה לחוה שאמר לה אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן, ואף במקום הזה לפי דעתי הוא לשון חמה וכעס, כלומר כעס גדול יש לי על מה שאמר לכם השם יתברך שלא תאכלו מכל עץ הגן אלא מעצים ידועים, שלא צוה אתכם זו לתועלתכם שההפך מועיל לכם יותר, ובזה פתה אותה ועזבה ארחות יושר ללכת בדרכי חשך, וכן בכל יום ויום יצרו של אדם מחשב להרע לו ולהסית אותו, כמו שכבר העיד עליו הוא יתברך ואמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו וגו', ואמרו רבותינו ז"ל עלובה עיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה.

לפיכך אי אפשר לו לאדם שלא יחטא בפעל אם מעט ואם הרבה, והחוטא אי אפשר לו שלא יכשל במחשבה להרהר כנגד אחד מעקרי הדת, לפי שכל עובר עבירה במזיד לא יתיר עצמו לעשותה אם לא מצד איזה הרהור רע שנכנס בלבו, ואמרו רבותינו ז"ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, וזה שהוא אם שיכחיש במחשבה מציאות האל ויחשוב שאין לעולם מנהיג ומפני זה מתיר עצמו לעשות העבירה, כמאמר הכתוב אמר נבל בלבו אין אלהים השחיתו התעיבו עלילה אין עשה טוב, הנה באר כי סבת עשיית החטא הוא היותו חושב בלבבו אין אלהים. או שיחשוב שיש לעולם ממציא אבל יאמר שאינו משגיח בפרטי מעשי בני אדם לתת לאיש כדרכיו, וזה גם כן סבה אל שיתיר עצמו לחטוא, אמר הכתוב על מה נאץ רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש, או שיחשוב שאף אם יש לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים, אומר בלבבו שמא לא צוה השם יתברך זה או לא אסר המעשה הזה, כאלו תאמר שיחשוב שלא אסר החלב והדם או הנדה ומפני זה מתיר עצמו לאכול חלב או דם או לבעול נדה וכיוצא בהם, והרי הוא כמכחיש שאין תורה מן השמים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק חלק שהאומר על פסוק אחד או אפילו תיבה אחת משה רבינו מפי עצמו אמרה שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים.

והוא מבואר כי בכל אחת מאלו השלש כונות הוא כופר בעקר מעקרי הדת האלהית הכוללים שהם אבות לכל העקרים כמו שכתבנו, וזה בלי ספק יותר רע ויותר קשה מאכילת החלב או הדם עצמו, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל הרהורי עבירה קשין מעבירה, וזה לפי שעונש העבירה עצמה הוא זמניי כמו שיבוא, ועונש כפירת העיקרים הוא נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל דינן של רשעים בגיהנם י"ב חדש, כלומר הרשעים העוברים על דברי התורה ואינם כופרים בעיקרים, שהכופרים בעיקרים כבר בארו שענשם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אבל המינים והמוסרים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית המתים יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות.

ואחר שהאנשים הנמלטים מכפירת אחד מהעקרים הכוללים לפי זה הם מעט מזער לא כביר, ולפי זה ראוי שיהיו נדונים בעונש נצחי, התחכם השם יתברך ברחמיו וברב חסדיו לעשות חסד עם המין האנושי לפתוח לו שערי תשובה, כדי שעל ידה יתנצל ממכמורות יצר הרע וממיתת הנפש, אמרו רבותינו ז"ל יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום שנאמר צופה רשע לצדיק, ואלמלי הקדוש ברוך הוא עוזרו אינו יכול לו, שנאמר ה' לא יעזבנו בידו, הרי באר שעל ידי העזר שהקדוש ברוך הוא עוזר את האדם הוא ניצול מהמיתה שהיה מבקש להמיתו, וכבר באר יחזקאל שעל מיתת הנפש ידבר, אמר כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה, ולשון במות המת יורה שעל מי שכבר מת ידבר, ורצה לומר לא אחפוץ במיתת נפש מי שמת כבר אבל בשישוב בחייו מדרכו ותחיה נפש המת, שיראה שעל ידי התשובה לא ימות האיש המת אבל תחיה נפשו ותזכה לחיי העולם הבא, ובזה יגיע האדם שהוא מעשה ידי השם אל תכלית שלמותו והשארותו הנצחי, אף אם יחטא חטא שראוי להיות נדון בעדו בעונש נצחי.

וזהו מאמר ישעיה מדבר על בעל תשובה כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף, רצה לומר אף על פי שמן הדין היה לי לריב ולקצוף לנצח ולדון את החוטא בעונש נצחי, לא אעשה כן, כי רוח מלפני יעטוף וגו', כלומר שאף אם הרוח החיוני שיעטוף את הגוף הוא מלפני, רוצה לומר ממניעי הגרמים השמימיים שהם לפני, הנה הנשמות האנושיות אני עשיתי אותן וראוי לי לרחם עליהן ביותר אחר שהם מעשה ידי, שלשון נשמה יאמר על הנפש האנושית ורוח על הנפש החיונית, שבבעלי חיים אמר הכתוב נותן נשמה וגו', ואחר שהנשמות הן מעשי ידי, ראוי לי להשתדל שיגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו, ובעבור זה אף על פי שבעון בצעו קצפתי ואכהו, לא הייתי מכה אותו מכת אכזרי אבל כדי ליסרו שישוב בתשובה לפני, שלא הייתי מכה אותו כפי העונש הראוי לו לפי חטאיו אבל הסתר ואקצוף, כלומר הייתי מסתיר קצפי מהעונש והייתי קוצף מעט

כדי ליסרו לפי שהיה הולך שובב בדרך לבו, אבל כשראיתי דרכיו ששב בתשובה לפני רפאתי אותו, רצה לומר קבלתי תשובתו אף על פי שהיה סמוך למיתתו, ולפיכך אנחהו בדרך כל הארץ ונאסף אל עמיו כדי שילך מכופר לעולם הבא, ושלמתי בה נחומים לו ולאבליו, לו כשנתתי לו חלק לעולם הבא, ולאבליו כי כשאין נפשו נכרתת הם מתנחמים על מיתתו, ולשון נחומים לאבליו יורה שעל המת מדבר, ואמר עליו וארפאהו, שקבלת התשובה היא הרפואה אל הנפש לזכות לחיי העולם הבא.

ונתבאר אם כן הכרחיות המצא התשובה עם מציאות התורה להגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו, שהוא התכלית המכוון מכלל המציאות השפל, ולזה הוא שאמרו רבותינו ז"ל שהתורה והתשובה קדמו לבריאת העולם, ויספיק זה הדבור בתשובה:

פרק כט

וראוי שנדבר עתה בשכר והעונש שהוא העקר הג' מן העקרים הכוללים לדת האלהית, והוא במקום התכלית המכוון בכל הדתות, וזה שאף על פי שהעובד מאהבה לא יחוש לשכר ולעונש כלל, שאין אצלו תכלית אחר זולת השלמת רצון האהוב בלבד, ואמרו רבותינו ז"ל אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, לא בעבור זה נאמר שלא יהיה שם שכר ועונש חלילה, אבל הכונה שם לומר שהעובד מאהבה לא יעבוד מאהבת השכר ויראת העונש, אף על פי שיאמין שיש שם שכר למאמינים וליראי השם וחושבי שמו, שכל השכר ההוא כאין נגדו בבחינת השלמת רצון האהוב ההוא, והעבודה שהיא על זה התואר היא העבודה המביאה אל תכלית השכר והעונש המכוון בכל הדתות.

ובעבור היות תכלית הדת האלהית מתחלף לתכליות הדתות הנימוסיות כמו שכתבנו במאמר הא', שמנו אותו מן העקרים הכוללים לדת האלהית, ונאמר שהשכר והעונש לא ימלט הענין בו מחלוקה, אם שיהיה שם שכר ועונש או לא יהיה, ואם יהיה שם, אם שיהיה כלו גשמי ובעולם הזה, ואם שיהיה כלו רוחני ובעולם הבא, ואם שיהיה שם שכר גשמי בעולם הזה ושכר רוחני בעולם הבא.

ונמצא האנשים נחלקים בענין האמנת הגמול והעונש לדי דעות כפי מספר החלקים שתגזור אותם החלוקה, שיש מי שיאמין שאין שם שכר ולא עונש לא גופיי ולא נפשיי, ויש מי שיאמין שיש שם שכר גופיי ונפשיי, ויש מי שיאמין השכר גופיי ולא נפשיי, ויש מי שיאמינהו נפשיי ולא גופיי.

ושרש המחלוקת הזה תלוי בחלוק הדעות שבין האנשים במהות הנפש, הדעת האחד הוא שיש מן האנשים מי שיאמר שנפש האדם אין בה יתרון על נפש הבעלי חיים, אלא שהאדם יש בו ערמימות יותר גדולה משאר בעלי חיים להמציא המלאכות והתחבולות המצטרכות אליו לתקון חיותו באופן שלם, כמו שיש לקצת בעלי חיים יתרון על קצת בזה, ובעבור זה יאמינו בעלי זה הדעת שאין שם שכר ולא עונש כלל לא גשמי ולא רוחני, ויאמרו שהאנשים משולחים ונעזבים למקרים כשאר בעלי חיים, שאין הכונה האלהית בם אלא לשמור המינים בלבד, וזה הדעת כבר הכו על קדקדו הפילוסופים ואמרו שלא תדמה נפש האדם לנפשות הבעלי חיים, שהבעלי חיים ידיעותיהם חלקיות והאדם ישיג כללי הדברים, וישיג הדברים אחר העלמם מהחוש, מה שאין כן בבעלי חיים, ויבדיל בין העצם והמקרה וזולת זה ממה שיורה על ההבדל הגדול שבין נפש האדם לנפש הבעלי חיים, ואי אפשר מבלתי שיהיה לנפש האדם תכלית מיוחד מבין שאר הבעלי חיים, כמו שבארנו בפרק שני ממאמר שלישי, ולזה אף אם לא יהיה לבעלי חיים שום שלמות נפשי כבר יחוייב שימצא זה באדם. וכן בעלי התורה חלקו על זה הדעת ואמרו שראוי שיהיה לאדם שכר ועונש אם בעולם הבא לנפש ואם בעולם הזה לגוף על צד ההשגחה האלהית, כמו שבארנו זה כשדברנו בהשגחה.

והדעת השני הוא דעת מי שיאמין שיש שכר ועונש אבל יאמר שהוא גשמי ובעולם הזה, וזה לפי שיש מהאנשים שיאמינו שנפש האדם יש לה יתרון על הבעלי חיים בשיש בה כח שכלי על ידו ידבק הרוח האלהי באדם להשגיח בו כפי יתרון שכלו, אבל לפי שאין זה היתרון אלא הכנה בלבד יאמרו שהיא צריכה תמיד אל נושא, וכשיפרד זה הדבוק אשר בין הנפש והגוף תעדר הנפש, ובזה הדעת נוקשו ונלכדו כת מבעלי העיון שאמרו שלא יצוייר שום שלמות לנפש בזולת הגוף, ונמשכו אחריהם כת צדוק וביתוס, שעם שהם מאמינים בתורת משה ובהשגחה יאמינו עם זה שהשכר והעונש הוא גשמי בלבד ובעולם הזה, כמו שנזכר באבות דרבי נתן, והכחישו השכר הרוחני אחר המות מכל וכל, ויביאו ראיה לדבריהם ממה שלא נזכר לפי דעתם בתורת משה גמול נפשיי כלל אלא הצלחות גשמיות, ואמנם נפלו בזה הדעת להיותם חושבים היות נפש האדם מורכבת מכחות מתחלפות, ככח ההזנה והצמיחה וההרגש וכח שכלי, ואחר שנראה שאר הכחות נפסדות בהפרד הדבוק שבין הנפש והגוף, יאמרו שגם כן יעדר ממנה כח ההשכלה שהיה בה עם מה שהשכילה כבר, ותשאר הנפש נעדרת כנפש הבעלי חיים, וכמות זה כן מות זה.

וכבר סתרו גדולי הפילוסופים זה הדעת ואמרו שאין הפעולות המתחלפות הנמשכות מן הפועל ממה שיחייב רבוי בעצמות הפועל, כמו שנתבאר בפרק שמיני ממאמר שני. וגם אין העדר חיות הגוף ממה שיחייב העדר לנפש המשכלת, כמו שלא יחייב העדר הכח המגדל אחר הארבעים העדר הנפש, שהגוף כלי על ידו יראו קצת פעולות הנפש, ובהעדר הכלי יעדרו אותן הפעולות בלבד כהזנה והצמיחה וההרגש, אבל אין זה מחייב שיעדר עצמות הנפש, שאין קיום השכל תלוי בגוף כשאר הכחות הגשמיות, אבל הוא בהפך, שהשכל יתחזק אחר הארבעים בהחלש הכחות הגשמיות, והשכל לא ידמה לכחות הגשמיות, שהוא ישיג את עצמו ואת כליו מה שאין כן בכחות הגשמיות, וראיות אחרות חזקות שאי אפשר להכחישם הביאו בשלא תדמה נפש האדם לנפש הבעלי חיים, אלא שאין צורך להאריך בזה.

ולהעיד על סתירת זה הדעת כתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת פירוש אבות ששם נפש יאמר על נפש האדם ועל נפש הבעלי חיים בשתוף השם, ואף על פי שנראה שימשכו מן האחת פעולות דומות לפעולות הנמשכות מן האחרת, אין זה ממה שיחייב שידמו עצמי הפועלים, שהרי אור השמש ואור הנר יתדמו בשהם יאירו שני מקומות אפלים, ולא יחוייב בעבור זה שיהיו הפועלים שוים, שאור השמש מתמיד ואינו כבה ומאיר אף במקום שאין השמש זורחת, והנר כבה ואינו מתמיד ואינו מאיר אלא במקום שהניצוץ נופל, ואם כן אינו מחוייב שאף על פי שתפסד נפש הבעלי חיים שתפסד ותעדר נפש האדם בהפרדה מן הגוף, אחר שהם מודים שיש לה יתרון על נפשות הבעלי חיים. ומה שהביאו ראיה לדבריהם כת צדוק וביתוס ממה שלא נזכר בתורת משה הגמול הנפשיי אלא הגופיי, אינו כן כמו שחשבו, שלא נכתב הגופיי אלא במקום שאין מקום לשכר הרוחני, והשכר הרוחני נכתב ברמיזה לסבה שנזכיר אותה בעזרת השם.

והדעת הג' הוא הפך הדעת השני, והוא דעת קצת מרבותינו ז"ל שאומרים שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והביאו ראיה לזה מן המוחש, אמרו הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובחזירתו נפל ומת, היכן טובתו של זה והיכן אריכות ימיו של זה, אלא למען ייטב לך לעולם שכלו טוב, והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, ואי אפשר להיות עולם שכלו טוב ועולם שכלו ארוך אלא העולם הבא אחר המות והשכר הרוחני.

וגם זה דעת כת מגדולי הפילוסופים וכת מבעלי התורה שנמשכו אחריהם, שיאמרו שאין שום שלמות לאדם מצד מה שהוא אדם אלא אחר המות בלבד, כשיהיה השכל מפשט מהחומר ומהדברים הגשמיים, וזה לפי שיתרון הדברים השכליים זה על זה

הוא כפי מדרגתם בהשכלה בלי ספק, שמי שישכיל יותר תהיה מדרגתו יותר גדולה, ואחר שהאדם יש לו יתרון השכל על הבעלי חיים, ראוי שיהיה לו בעבור זה שלמות מדרגה תלויה בהשכלה בלבד, שאם תהיה זה בדבר גשמי הכולל אותו ואת הבעלי חיים, יהיה שלמות ויתרון השכל שנתן בו יותר על הבעלי חיים לנקמה ממנו ולא לשלמות מדרגה, וזה שהבעלי חיים להיותם נעדרי השכל וההבנה לא יצטערו במחשבת הרע המעותד לבוא עליהם, ולא יצטערו בהיותם משערים שסופם למות כאדם, ולא ירגישו בצער הבא עליהם טרם בואו ולא ידאגו על דבר, והאדם ירגיש בכל זה וידאג ויצטער על הרע המעותד לבא עליו ויחיה ביגון ואנחה, עד שלפי מעלת השכל שיש לאדם על זולתו יצטער על הרע המעותד לבא עליו, ובעבור זה יאמרו שאין ראוי שיהיה השלמות המושג מצד השכל דבר גשמי ומשתתף לבעלי חיים, אבל ענין ומדרגה בדבר שיבדל מהם שהוא השכל לא בדבר גשמי כלל, זהו דעת הפילוסוף בזה, שעם שהוא מכחיש ההשגחה יאמין שיש לנפש האדם שלמות אחר המות בהפרדה מן הגוף, ורבים מחכמי התורה נמשכו אחר דבריו בזה.

ויש לדון אחר זה הטעם, שאף אם הדברים הללו הם תשובה על הדעת השני, מכל מקום לא יתבאר מזה שיהיה שלמות לאדם אחר המות, וזה שאחר שהשלמות והקיום אי אפשר שיהיה אלא לדבר השכלי כמו שאמרו, והכח השכלי שבאדם אינו אלא הכנה, איך יצוייר השארותו, שאין ההכנה דבר עומד בעצמו. ומה שיאמרו שהשכל הנקנה יתעצם במושכליו עד שישוב הוא והן דבר אחד, הוא דבר בלתי מובן, שאם הכח השכלי שבאדם הוא כח היולאני אשר מטבעו שיפסד זולתי מצד ההשכלה, איך תעמוד ההשכלה בעצמה, או איך יצוייר דבקותה בשכל הפועל, שכל זה רחוק מאד משיושכל, כמו שכתבנו במאמר הג' בפרק ג', ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו מוכן אל ההשכלה, ולזה לא יתכן בו ההפסד להיותו עצם עומד בעצמו, אבל יקבל תענוג כפי השגתו בהשכלה, וגם זה אינו נכון, לפי שאף אם תהיה הנפש עצם עומד בעצמו, אחר שהוא מוכן אל ההשכלה אם לא ישיג אל ההשכלה תהיה שלמות ההכנה לבטלה, ולא ישיג אם כן שלמות הנפש אחד מני אלף, ואולי לא ישיגהו שום אדם, כמו שכתבנו בפרק ג' מהמאמר הג', האלהים אם לא נאמר ששלמות זאת ההשכלה היא השגת המושכלות הראשונות, ודבר זה ישוו בו הצדיק והרשע, ולא עלה זה על לב שום אדם מעולם.

ועל כן יראה שהדעת הנכון והנאות לתורה הוא שהנפש עצם רוחני מוכן אל ההשכלה לעבוד השם יתברך ולא אל ההשכלה לבד, ולזה כשישיג האדם אי זה שכל לעבוד השם

יתברך מצד שישיג אי זו השגה או הכרה בשם גדולה או קטנה, ישיג מיד מדרגה מה ממדרגות העולם הבא, וכן נמצא לרבותינו ז"ל בפרק חלק על פסוק זרע יעבדנו, אמרו מאימתי תינוקות זוכים לחיי העולם הבא, משום ר' מאיר אמרו משיודעין לומר אמן הדא הוא דכתיב פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי שומר אמונים אלא שאומר אמנים, וזה מבואר כמו שכתבנו ששלמות הנפש הוא מצד ההשכלה אל העבודה אי זו שתהיה, עד שכאשר ישיג הנער ההשכלה אל העבודה היותר קטנה שאפשר, שהוא לומר אמן על איזו ברכה, יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא, וזה מסכים עם מה שכתבנו בפרק תשעה ועשרים מהמאמר הגי שבעשית מצוה אחת יזכה אדם למדרגה מה ממדרגות העולם הבא.

ויורה גם כן על שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו ממה שאמרו אין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן, אמר לו רב פפא לאביי דידי ודידך מאי, אמר לו אינו דומה הבל שאין בו חטא להבל שיש בו חטא, ואם לא תהיה הנפש עצם עומד בעצמו היאך אפשר שיהיה יתרון לתינוקות של בית רבן שלא הגיעו למדרגת ההשכלה אלא מעט על אביי ורבא שהגיעו למדרגה גדולה בלי ספק, אלא שהאמת הוא שמדרגה קטנה בעבודה למי שלא נתלכלך בחטא תועיל יותר ממדרגה גדולה למי שנתלכלך בחטא, לפי שהנפש להיותה עצם רוחני עומד בעצמו גודל מדרגתה היא כפי שעור נקיותה עם עבודתה בעשית המצות, ולזה מה שהיה משה רבינו עליו השלום מצטער על שלא היה יכול ליכנס לארץ לעשות עבודת המצות בפעל לא להשגת המושכלות, שבלי ספק כבר הגיע משה למדרגה שהיה ראוי שישיג בהשכלה, אלא שהיה כוסף לקיים המצות בפעל שהיא העבודה בהשכלה, שהיא הנותנת שלמות וקיום לנפש, כמו שכתבנו בפרק רביעי ממאמר ג'.

ובשתי הדעות הללו שבמהות הנפש, רצוני אם היא כח היולאני או עצם עומד בעצמו, הוא שנחלקו רבותינו ז"ל בערובין באמרם שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא, ונמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו.

ונראה שהאומר נוח לו שנברא יסבור שנפש האדם כח היולאני כדעת הפילוסוף, ועל כן יאמר שנוח לו שנברא, לפי שכל מציאות טוב מההעדר ואפשר שיעלה למדרגת הקיום על ידי ההשכלה, והאומר שנוח לו שלא נברא יסבור שהנפש עצם רוחני קיים מצד עצמו, ולפי שעל ידי הבריאה אפשר שיגיעה ההפסד או ישיגה העונש העצום, אמר נוח

לו שלא נברא, כלומר שלא נמצאת בגוף האנושי, וכן אמר שלמה וטוב משניהם את אשר עדן לא היה, ואלו היה הנפש כח היולאני היאך יאמר טוב משניהם על דבר הנעדר, ואיך יהיה ההעדר טוב מהמציאות, הלא כל מציאות טוב, והכתוב מעיד על זה באמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, אלא שבלי ספק דעתו לומר שהנפש עצם רוחני ולא כח היולאני, ולפי שזהו הדעת הנכון והמסכים לתורה הוא שנמנו וגמרו שנוח לו שלא נברא יותר משנברא, ועל כן אמרו שצריך לפשפש במעשיו כדי שלא תפסד הנפש או תענש.

ומכאן יצא לחכמי הקבלה דעת הגלגול, וזה כי לפי שהם ראו שהדעת הנכון כפי התורה הוא שאין הנפש כח היולאני אלא עצם עומד בעצמו כמו שאמרנו, דנו מזה שכמו שהעצם הרוחני יכנס בגוף האנושי בתחלת יצירתו, כן אפשר שהנפש שכבר שמשה בגוף האנושי תחזור עוד לשכון בגוף. אבל אין זה נכון, שאם גזרה החכמה העליונה להשכין העצם הרוחני שאין בטבעו להיות בעל בחירה בגוף האנושי כדי לשומו בעל בחירה, לפי שזה מעלה גדולה אליו בלי ספק, עד שבדבר הזה טעו המלאכים באדם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה כשברא הקדוש ברוך הוא את האדם בקשו מלאכי השרת להשתחות אליו וכו', וזה להיותו בעל בחירה יותר מהם שאינם בעל בחירה, מכל מקום הנפש שכבר שמשה בגוף האנושי והיתה בעלת בחירה, למה תחזור עוד אל הגוף, ובמה תוכן הטפה הזרעיית לקבל הנפש שכבר שמשה בגוף יותר מלקבל הנפש שלא שמשה בגוף ולא היתה בעלת בחירה, והיותר רחוק מזה שיאמרו שנפשות האנשים מתגלגלות בגופות הבעלי חיים, והשם יודע.

והדעת הרביעי הוא דעת מי שיאמין שהשכר ממנו גשמי ובעולם הזה וממנו רוחני ובעולם הבא אחר המות, וזהו דעת תורתנו הקדושה שיעדה יעודים גשמיים פרטיים לצדיקים כמו לאבות ולזולתם, ויעדה יעודים רוחניים לנפש לבדה אם עונש או שכר, כמו שנבאר בעזרת האל, וזהו דעת רבותינו ז"ל במקומות רבים וביחוד במה שנמצא בספרי, אמרו למען ירבו ימיכם בעולם הזה, וימי בניכם לימות המשיח, כימי השמים על הארץ לעולם הבא, שיראה מפורש שבשכר המצות ייעד הכתוב שכר בעולם הזה ובעולם הבא, זהו כלל דעות האנשים בשכר ועונש ודעת תורתנו בו:

פרק ל

בשכר הרוחני שאמרנו שיגיע לאדם אחר המות נחלקו בו חכמי ישראל האחרונים לשתי דעות, הדעת האחד הוא דעת מי שיאמין שאף אם יש לצדיקים הגמורים בעולם הזה שכר טוב כפי מעשיהם כמו שהיה לאבות, מכל מקום עיקר השכר הוא רוחני ולנפש

בלבד בעולם הבא, רצה לומר העולם שהוא בא לאדם אחר המות מיד כשתפרד הנפש מן הגוף, שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שום תענוג ושמוש מתענוגי הגוף ושמושיו, אמרו רבותינו ז"ל מרגלא בפומיה דרב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שנאה ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, כלומר כי כתר שם טוב מעשיהם הטובים היא העומדת על ראשיהם מלמעלה ובה ישיגו ליהנות מזיו השכינה.

ויאמין עם זה שעם היות עיקר השכר הזה לנפש בלבד, עוד יש שכר אחר גשמי בעולם הזה לימות המשיח, וזה בתחית המתים שיחיו אז הצדיקים הגמורים, אם כדי לפרסם נסי השם ואמונתו בעולם, ואם כדי שישיגו קצת תענוג גשמי אז כימים שנצטערו בהם או יותר כפי מה שתגזור חכמת השם, או כדי שיקנו שלמות יותר מאשר קנו בתחלה כאשר לא יכלו להשיג בחייהם המדרגה שהיתה ראויה אליהם לפי יושר לבם מפני המעיקים מחוץ ועול הגלות, אבל מכל מקום ימותו אחר שיחיו וישובו לעפרן, ויזכו אז הנשמות ההן במה שהשיגו בחייהן השניים ההן להתענג במדרגה יותר גדולה בעולם הבא ממה שהיו בה קודם התחיה, זהו דעת הרמב"ם ז"ל וגדולי החכמים האחרונים שנמשכו אחר דעתו ז"ל. והדעת הזה כשיעויין היטב נמצאהו ראוי ומחוייב מצד השכל ומסכים אל מה שנמצא בתורה.

וזה כי לפי שפעולות השם הם שלמות בתכלית השלמות, חוייב שימצא כל מה שאפשר המצאו לפי מה שתשפטהו החלוקה, ואחר שאנחנו נמצא הנמצאים הגשמיים מהם קיימים באיש כגלגלים והכוכבים כמו שהעיד החוש על זה, והנביא מסכים לזה גם כן, אמר שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, ואמר איש לא נעדר, ומהם קיימים במין כבעלי חיים המולידים בדומה, ומהם בלתי קיימים באיש ולא במין כבעלי חיים הנולדים מן העפוש, הנה הוא מן ההכרח שימצא החלק האחר הנשאר מן החלוקה, והוא שימצאו נמצאים קיימים במין מצד וקיימים באיש מצד, וזהו מין האדם שהוא קיים במין ולא באיש כשאר הבעלי חיים מצד הגוף והכחות החמריות אשר בו, והוא קיים באיש כמלאכים מצד הנפש המדברת והכח השכלי אשר בו.

ואל שני מיני הקיום הללו רמז בעל ספר יצירה באמרו כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו ובין עשר אצבעות רגליו במלת הלשון ובמלת המעור, וקיום המין הרמוז במלת המעור ידוע, וקיום האיש הרמוז במלת הלשון רצה לומר בנפש המדברת. וזה לפי שאי אפשר לדבר הנצחי לכרות ברית עם הדבר ההוה ונפסד אלא מצד הקיום שבו.

ובאור זה על זה הדרך, כי הכחות הנמצאות במורכבות השפלות אף על פי שאינן מושגות בחוש קויים אצלנו מציאותן מצד הפעולות המושגות בחוש, כי מהפעולות יודעו הכחות, וכאשר ראינו הצמח מתנועע לכל הפאות וידענו כי לא יספיק לזה כח טבעי בלבד, לפי שהתנועה הטבעית לא תהיה כי אם מהאמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע או סביב האמצע וזה מתנועע לכל הפאות, שפטנו שיש בזה המין התחלה אחרת תתחייב ממנה זאת התנועה, ואותה התחלה קראנוה נפש הצומחת, וכן כאשר ראינו החי שיש בו ההתחלה הזאת שהיא הנפש הצומחת ומוסף על זה שהוא מרגיש ומתנועע ברצון, מה שאין כן בכח הטבע והנפש הצומחת, שפטנו בשיש בזה המין התחלה אחרת ימשכו ממנה אלה הפעולות, כלומר פעל הצמיחה ופעל ההרגש, קראנוה נפש חיונית, וכן כאשר ראינו האדם יש בו ההתחלה הזאת ונוסף גם הוא שהוא משכיל כוללי הדברים ויודע מהותם ומבדיל בין העצם והמקרה וכיוצא בזה, ממה שלא יספיק לזה לא כח צומח ולא כח חיוני, שפטנו שיש בו התחלה אחרת יותר נכבדת קראנוה הנפש האנושית או הנפש המשכלת.

ומאשר ראינו נפש האדם ימצא לה הפעל הנכבד הזה שהוא ההשכלה, והיא מתחלפת בהשגה הזאת להשגת הכחות הגשמיות, כי הכחות הגשמיות כשיחזקו השגותיהם תפסד ההשגה ההיא, כהשגת האור החזק שהיא תפסיד הראות ותמנע מהשגת אפילו האור החלוש, וכן הקול החזק, והכח השכלי בהפך, כי יתחזק עם השגת הדברים העמוקים ויוסיף זוהר להשיג יותר, וכן השגות הכחות החמריות משתנות להיותן פרטיות, והשגות השכל בלתי משתנות והן קיימות להיותן כוללות, ולזה שפטנו שהנותן הנפש הזאת שיש בה כח ההשכלה הזה הוא יותר נכבד מן הנותן הכח החיוני בבעלי חיים, ולזה יאמרו החכמים שהנפש החיונית באה מכח הגלגלים, כי הגלגלים בתנועותיהם יכינו החומר לקבל הצורות, ונפשותיהם יתנו הצורות המתחלפות אשר בצומח ובחי, שאין מציאותן אלא בחומר, כפי הכנת החומר, ולזה ישתנו השגות הבעלי חיים והיו פרטיות כפי השתנות ההכנות הפרטיות, אבל הנפש המשכלת אשר באדם היא באה מהתחלה שכלית קיימת מופשטת מהחומר בלתי משתנה יותר נכבדת מן ההתחלה שתתן הנפש החיונית, ולזה היו השגותיה כלליות קיימות.

ונמצא הנביא או החסיד השלם יפעל בחומר העולם השפל כמו שיפעלו השכלים הנבדלים, לפי שהתחלת נפשו היא משכל נבדל, ויעיד על זה מה שנמצא בתורה במעשה בראשית, שייחס הכתוב נתינת הנפש החיונית אל התחלה חמרית בלבד, אמר ביצירת הבעלי חיים תוצא הארץ נפש חיה למינה, וביצירת האדם ייחס נתינת הנפש אל התחלה

שכלית, אמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, וסיים ויהי האדם לנפש חיה, להורות שהכח החיוני אשר באדם נמשך מן הכח השכלי אשר נפח באפיו השם לא מהתחלה אחרת כאשר הוא בבעלי חיים.

ואחר שהנפש החיונית אשר בבעלי חיים והנפש האנושית אשר בה כח ההשכלה באות משתי התחלות מתחלפות, אם נמצא הכחות החיוניות אשר בבעלי חיים נפסדות בהפרד הדבוק אשר בין הגוף ובינם, להיותן באות מכח הגלגל שהוא בעל חומר ומנפשו שהיא כח בחומר, לא יחוייב שתפסד נפש האדם, אחר היותה באה מהתחלה אחרת שכלית מפשטת מחומר שאין בה אפשרות ההפסד כלל כמו שיש בבעל חומר, ולזה אם נראה כח הצמיחה וההזנה וההרגש אשר באדם וזולתם מהכחות נעדרות במות, לא היה זה אלא לפי שפרד הדבוק בין הנפש והגוף שהיה כלי לפעול על ידו אלו הפעולות, אבל נאמר כי אחר שראינו כח ההשכלה מתקיימת במלאכים בזולת הכחות האחרות, וראינו כח הצמיחה וכח החיות נפסדות בפני עצמן בצומח ובבעלי חיים, שפטנו שהאדם שנראה בו כחות חמריות וכח שכלי, שאף אם יעדרו הכחות החמריות להעדר הכלי, לא יפסד הכח השכלי בהפסד הכח החיוני, כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה, שהוא הכח המגדל מן הבעלי חיים, כי כח החיות הכנה והצעה אל הכח השכלי כמו שכח המגדל הכנה והצעה אל הכח החיוני.

ואחר שנמצא השכל במלאכים מתקיים בפני עצמו בזולת חומר, ונמצא הכח השכלי אשר באדם יש לו פעל מיוחד בפני עצמו, כהשגת העצמיות הנפרדות והדברים המפשטים מחומר, שפטנו בעבור זה שהשכל הזה אחר שיש לו התלות בדבר קיים לא יפסד בהפסד הגוף והעדר הכחות החמריות, אבל כשיפרד מן הגוף יתדבק בדבר הקיים שהשכיל ובמה שנשמע אל השם לעשות רצונו, כי בזה ישוב במדרגת המלאכים, שעיקר שלמותם הוא מצד היותם נשמעים אל השם לעשות רצונו, כמו שנתבאר בפרק ה' מן המאמר הג', וזהו התכלית האנושי, והוא עיקר השכר או הגמול המיועד בתורות אל האנשים אחר המות כשתפרד הנפש מן הגוף, זהו הדרך הנכון בהבנת הדעת הזה שהוא דעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו.

והדעת השני הוא דעת מי שיאמין כי עם היות שיש לצדיקים גמורים שכר גשמי בעולם הזה, אחר שהצדיקים ההם הם מעטים ורוב הצדיקים אינם מקבלים שכר גשמי בעולם הזה, ראוי שישולם בעולם הבא שכר אל הגוף עם הנפש ביחד, וזה יהיה אחר תחיית המתים, שאז יתקיימו הגוף והנפש יחד בלי אכילה ושתיה, כמו שנתקיים משה רבינו עליו השלום ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה בגוף ונפש, ויאמר שזהו

הנקרא בדברי רבותינו ז"ל עולם הבא, כשיאמרו על הצדיקים שהם מזומנים לחיי העולם הבא, ויאמינו עם זה שלא תמות הנפש האנושית במות הגוף, אבל מיד אחר המות יש מדרגה נקראת גן עדן שנפשות הצדיקים גנוזות שם עד שיקומו לתחית המתים ויזכו לחיי העולם הבא אחר תחית המתים, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת שמחות על רבן שמעון בן גמליאל שאמר לו לר' ישמעאל כשנגזר עליו שיהרג והיה בוכה, רבי למה אתה בוכה לשעה קלה אתה נתון בגן עדן בחלקן של צדיקים, ואמרו גם כן במסכת נדה על רבה בר שילא שנפטר קודם רבה בר רב הונא מעט, ואמר רבה בר רב הונא עליו לשעה קלה הקדימני לגן עדן. זהו דעת הרמב"ן ז"ל ודעת הרמ"ה ז"ל וכת מהאחרונים שנמשכו אחר דעתם זכר כלם לברכה.

ודרך הבנת זה הדעת לפי מה שמצאתי לאחד מגדולי תלמידי הרמב"ן ז"ל הוא, שהם יאמרו כי השתלשלות היצירות בעלי שכל הוא על ג' מדרגות, הראשונה שכל פשוט מתקיים בלא גוף והוא השלם, ואחריו שכל בעל גוף קיים תמיד והם הגלגלים, ואחריו שכל בעל גוף נפסד שהוא האדם, והוא החסר שבמדרגות השכלים, ומה שנמצא אחריו בעלי חיים שהם בעלי גוף ונפש נפסדים, ואחריהם הצומח שהם בעלי גוף נפסד ובלתי בעלי נפש חיה, כלם הם לצורך האדם, ואף על פי שהאדם נברא אחרון זהו לשלמותו, לפי שהתחתונים כלם בשבילו וביצירתו נשלמו וכלם כלולין בו, ד' יסודות והכח הצומח והחיות ומוסף על כלן השכל, ועל כן הוא מושל בכלן בא אחרון להשלים פעולתם ולמשול עליהם לפי שיש בו שכל שיש בו השארות, ואולם צריך הוא לגוף לשלמותו, ועל זה נאמר שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד או בגן עדן, ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר, והוא כענין שאמרנו שהן צריכין גוף שאין שלמותן בזולת גוף, ואולם יהיה בסופו גוף נכבד קיים. זהו דעתם בשכל האדם לפי מה שכתב הר' אהרן הלוי ז"ל בפירושי הלכות ברכות בפירוש ברכת הלבנה.

וכשהוקשה להם אחר שאין קיום השכל אלא בגוף והגוף אנו רואים נפסד כבהמות ושב אל העפר, היאך יתקיים השכל הזה לקבול השכר אחר שאין קיומו אלא בגוף לפי דבריהם, אמר הר' אהרן ז"ל כי כשיגיע זמן תחית המתים יחדש הקדוש ברוך הוא לכל אחד מהצדיקים גוף אחר באותו מזל לגמרי שהיה לכל אחד ואחד מהם תחלה שוה בשוה, ויעמדו ויאכלו וישתו ויולידו ויעשה כל אבר ואבר שבגוף כל אחד מהם פעולתו הראויה לו ויקבל כל מה שראוי לו ויזון בראוי לו ויעשה כל מה שראוי לו בלי שום מונע בין מבפנים בין מבחוץ, וכן יהיו כל האנשים שיהיו אחר אותו זמן, ועל כן יהיה כל גוף וגוף מהם בתכלית בריאותו שאפשר לו להשיג כפי מזגו ובתכלית השלמות שאפשר

לו להשיג, וכן כל אחד ואחד לפי מדרגתו, ואחרי זה לימים רבים אחר שהשיגו תכלית השלמות שאפשר להם להשיג כל אחד ואחד לפי מדרגתו ראשון ראשון, כאשר יושג זה השלמות שאפשר לו להשיג, הרי זה לחפצו ולדעתו יעלה לענין אליהו, וענין זה שעתיד חומר גופן שהוא חומר די יסודות להשתנות ולקבל תכונה אחרת, ויהיה חומר גופן כעין יסוד פשוט קיים קל התנועה בהיר במראה כמעשה לבנת הספיר נעלם הראות כענין אליהו, מוכן לקבל זוהר אלהים ואור פני מלך חיים כמעשה הלבנה שהוא גוף מקבל אורה, ועל כן אמרו בברכת הלבנה עטרת תפארת לעמוסי בטן, רצה לומר לצדיקים, שהם עתידים להתחדש כמותה, רצה לומר אחר תחית המתים שישתנה גופם ויקבל תכונה אחרת.

ודוגמתן בעולם הזה מבעלי חיים שישתנה תכונת גופם ויקבלו תכונה אחרת, ויש מהן צריכין לענין מה כי צריכין לאכול מאכל מיוחד, וזה ענין פשט עץ החיים אשר האוכל מפירותיו נכון גופו לקבל תכונה זאת ואכל וחי לעולם, וזה נרמז במעשה בראשית, והוא ענין תחית המתים, שהכונה באדם שיחיה לעולם בגוף, לפי שאין שלמות האדם בזולת גוף אלא בגוף כענין הגלגלים, ונמשל אליהם בהיר כזוהר הרקיע וככוכבים לעולם ועד, ואלו היה שלמות האדם בזולת גוף, נמצא שהוא שכל נבדל ושלם יותר מן הגלגלים שהם בעלי גוף, וזה דבר שאי אפשר, שהשתלשלות היצירות הנכבד נכבד ראשון והקל קל אחרון, כמו שכתבנו ראשונה, וכיון שאין שלמות האדם בזולת גוף, אי אפשר שלא יבא האדם לשלמות זה כעין כונת יצירתו מתחלה, ועל שנוי תכונתם וקלות תנועתם נאמר שהקדוש ברוך הוא עושה להם כנפים, כל זה כתב הרי אהרן הלוי ז״ל.

והנך רואה כמה הרחקות יש בזה הדעת לפי הדרך הזה. ראשונה שזה הדעת נוטה לדעת האומרים שהנפש כח היולאני, ועל כן צריכה תמיד אל הגוף שתתקיים בו. שנית שאחר שהם יאמרו שאין קיום לנפש האנושית בזולת גוף איך תתקיים הנפש אחר המות מיד כשתפרד מן הגוף, והם יאמרו שקיומה הוא קיום חסר בגן עדן שאין בו תענוג שלם לנפש והשגת מדרגה כלל, וכשהוקשה להם למה לא יזדכך הגוף מיד אחר המות וישתנה מטבעי הנפסד לטבע הקיום כמו שאמרו שיהיה אחר כן, יאמרו כי עוד צריך שיחיו אחר שימותו כדי שיזכו למדרגת ההשארות, וזה דבר רחוק מאד, שלא יושג ההשארות אלא עד שיחיו המתים, ועל כיוצא בזה יפול המשל המורגל בלשון ארמי ערבך ערבא צריך, כי צריך שיזכו האנשים לתחיה הראשונה ואחר כך שיזכו להשארות, ואם בזמן התחיה יאכלו האנשים ויולידו כמו שכתבו הם ויהיו בעלי בחירה, כבר אפשר שישובו לחטוא ובמה יהיו בטוחים שיעלו לאותה מדרגה.

ולדעת האומר מרבותינו ז"ל שתחית המתים לצדיקים גמורים בלבד, לא יהיה בכלל האנשים שהיו ושיהיו עד תחית המתים מי שתזכה נפשו למדרגת ההשארות ולא לשום מדרגה ממדרגות העולם הבא אלא הצדיקים הגמורים בלבד, וגם בצדיקים הגמורים שיזכו לתחיה לא יהיה בהם מי שיזכה לשום מדרגה עד אותה שעה, והזוכים לתחיה איך אפשר שיתקיימו הגופות ההם שהם מד' יסודות וטבעם להיות נפסדים, ואיך ישתנה טבע ההפסד ההוא לטבע הקיום. ומי יתן ואדע, כמו שקבלו בעלי זה הדעת שאפשר שישתנה החומר ההוה הנפסד מטבעו אל טבע הקיום כחומר הגלגלים, למה לא יקבלו שתשתנה נפש האדם אף על פי שיהיה כח היולאני כפי דעתם, אחר שיש בה הכנה לקבל שלמות המושכלות, ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות עד שיהיה אפשר לה להתקיים בעצמה כשכל הנבדל.

וזה דבר נאות אל המושכל ויותר נכון וקרוב אל הדעת משישתנה החומר מטבעו אל טבע אחר, ולא יצטרכו לפי זה לומר שלא יהיה עיקר ההשארות עד אחר תחיית המתים. ועוד כי זה חולק על דעת רבותינו ז"ל שאומרים כי הנפשות הן נמצאות טרם המצאן בגוף האנושי, כמו שאמרו בבראשית רבה עם המלך במלאכתו ישבו שם, עם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא ישבו נפשותיהם של צדיקים שבהם נמלך וברא את העולם, ואינו אם כן כח היולאני, אבל נבראו ביום ראשון, כמו שאמרו ורוח אלהים מרחפת, זה רוחו של אדם הראשון. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה שהנפשות נבראו עם האור הראשון לדעת רבותינו ז"ל ואינן אם כן כח היולאני.

ועוד כי הם יביאו ראיה לדבריהם מאליהו, והוא מבואר כי ענין אליהו היה דבר נסיי ואין כלל האנשים במדרגתו, שאפילו משה לא זכה לנס הגדול ההוא, ועוד כי אליהו לא טעם טעם מיתה לפי המקובל מענינו ולא הוצרך לנס תחית המתים, ולפי הדעת הזה לא יזכה אדם למדרגה זו אלא אחר שימות וישוב לחיות כאשר בתחלה, והתחיה ההיא שאמרו למתים אינה מובנת כלל, כי איך אפשר שיזדמן בתנועת הגלגל לכל הצדיקים שהיו בזמנים מתחלפים מצב שיהיה מזל כל אחד מהם כמזל הראשון בשעה אחת לכלם כאחד, ואף אם יהיה כדבריהם תהיה יצירה חדשה לא תחית המתים.

סוף דבר הדברים הללו שבעלי זה הדעת אומרים לקיום סברתם רחוקים מאד משיושכלו, ואם קבלה הם מן הנביאים ראוי שנקבל אותה, ואם באנו לדין עליהם יש תשובה בלי ספק, עם שזה נוטה לדעת הנוצרים האומרים שהצדיקים בחטא האדם היו נענשים, שלא היתה נפשם משגת משלמותם אלא מדרגה חסרה עד שבא המשיח לפי דעתם וכפר

על העון, ואז השיגו האבות והצדיקים מדרגת השלמות הראויה להם, ומן השורש הזה הוציאו סעיפים וענפים שמום עקרים לדתם, יצילנו השם מהם:

פרק לא

היסוד שעליו בנו בעלי זה הדעת השני טירות כספיהם לומר שהעולם הבא הוא מדרגת השכר שלא יגיע אדם אליה אלא אחר תחית המתים, הוא מה שמצאנו במשנה פרק חלק ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחית המתים מן התורה, ואמרו עליה בגמרא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, ודנו מכאן שהעולם הבא שהוא עיקר השכר, שעליו אמרו רבותינו ז"ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, לא יהיה אלא אחר תחית המתים ולזוכים לתחית המתים.

וזו אינה ראיה, שיש לבעל דין לחלוק ולומר כי תחית המתים במקום הזה ירמוז לשכר הנפש ותחיתה בעולם הנשמות הבא מיד אחר המות, ויקראו את זה תחית המתים לחלוק על הצדוקים והכותיים הכופרים בהשארת הנפש ואומרים שהנפש תמות במות הגוף, וכן יראה זה מפשט הלשון שהוזכר שם בגמרא, אמר רבי אליעזר ברי' יוסי בדבר הזה זייפתי ספרי כותיים, כלומר הראיתי להם שספריהן מזוייפים, שהיו אומרים אין תחית המתים מן התורה, אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום, שאתם אומרים שאין תחית המתים מן התורה, הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, הכרת תכרת בעולם הזה, עונה בה לעולם הבא, אמר לו רב פפא לאביי ולימא ליה תרוייהו מהכרת תכרת, דברה תורה כלשון בני אדם, שיראה מזה כי כונתו היתה להראות להם מן התורה שיש לנפש מציאות אחר המות לא זולת זה, אבל אין זה נכון, לפי שהוא הפך האמונה המקובלת באומה בתחית המתים שהכופר בה הוא מטיל חסרון ביכולת השם יתברך, והיא מן האמונות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, כמו שכתבנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון.

ועל כן אני אומר כי מה שנזכר במשנת כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא הוא כנוי לשכר הבא לנפש בכלל אחר המות, הן המדרגה הבאה לו לאדם אחר תחית המתים, הן המדרגה הבאה לו מיד אחר המות, ויורה על זה מה שאמרו חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, ואם לא היה העולם הבא אלא מדרגה הבאה אחר תחית המתים איך יאמרו שחסידי אומות העולם זוכין לה, הרי המדרגה ההיא אינה מושגת אלא לצדיקים גמורים בלבד, כמו שאמרו גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד, אלא שהעולם הבא במקום הזה נאמר על המדרגה הבאה לו לאדם אחר המות לאחר עבור י"ב חדש שתזדכך הנפש מן ההרגלים החמריים.

והמדרגה הבאה לו לאדם מיד אחר המות תוך י"ב חדש היא הנקראת בלשון רבותינו ז"ל גן עדן, שעליה אמרו שכלל האומה זוכין אליה ונכנסין בה מיד בשעת מיתתן, אמרו במסכת תמורה אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספקות שיש לך וכו', שיראה שהשכר או המדרגה שזכה אליה משה מיד אחר פטירתו היתה גן עדן, וכן אמרו בבראשית רבה נתנמנם יוסי בן יועזר וראה מטתו של יורקיס איש צרדה פורחת באויר, אמר לשעה קלה הקדימני זה לגן עדן, והמדרגה הזו היא מדרגה חסרה תוך י"ב חדש, ולאחר י"ב חדש יעלה למדרגה ממדרגות העולם הבא, והיא מדרגת שלמות וכבוד, אמרו במסכת שבת פרק שואל נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך, וכן במדרש שיר השירים תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים אלו נפשות הצדיקים שהם נתונות עמו במרום, ובמדרש תהלים פירשו שזו המדרגה משיגין אותה מיד בשעת מיתה וקודם תחית המתים, אמרו יעלזו חסידים בכבוד, באי זה כבוד בכבוד שהקדוש ברוך הוא עושה לצדיקים בשעה שנפטרין מן העולם, והן מקלסין להקדוש ברוך הוא ששם אותם בצרור החיים שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, וכן אמרו במסכת חגיגה ערבות שבו צדק ומשפט גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמותיהן של צדיקים וכו', ושם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת וכסא הכבוד ומלך אל חי וקיים רם ונשא שוכן עליהם, הרי שבארו בפירוש שמדרגת נפשותיהן של צדיקים אחר שנפטרו מהגוף וקודם תחית המתים היא במדרגת מלאכי השרת, ופשט הכתוב שאומר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה יורה על זה, והמדרגה ההיא תקרא בראש משנת פרק חלק העולם הבא לפי שהיא באה לאדם אחר המות, ועליה אמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

ואולם יש בלשון העולם הבא מדרגה אחרת תקרא גם כן העולם הבא סתם, והיא באה לאדם אחר תחית המתים, ועליה הוא שאמרו בגמרא על המשנה האומרת ואלו שאין להם חלק לעולם הבא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, שיראה משם שהעולם הבא היא מדרגת שכר באה אחר תחית המתים המקובל באומה לאותן שהקדוש ברוך הוא מחיה בתחית המתים, וכן גם כן יראה זה ממה שאמרו ג' כתות ליום הדין וכו' צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העולם הבא, שזה יורה היות העולם הבא מדרגה באה לאדם אחר יום הדין הגדול שהוא אחר תחית המתים לפי המקובל באומה, וכן גם כן יראה זה ממה שאמרו ארץ החיים ארץ שמתיה חיים תחלה לעולם הבא, אם כן צדיקים שבחוצה לארץ כגון משה ואהרן היאך חיין ובאין

לעולם הבא, מלמד שבשעת תחית המתים הקדוש ברוך הוא עושה להם מחילות תחת הקרקע וכו', הרי שמשה ואהרן צריכים לחיות בתחית המתים כדי שיזכו לעולם הבא, וזה יורה כי מדרגת גן עדן שמשה ואהרן נתונין בו משעת פטירתן עד עתה אינה כמדרגת חיי העולם הבא אחר תחית המתים, אבל אותן חיי העולם הבא היא מדרגה גדולה יותר מגן עדן ועליונה על כל המדרגות, שלא יזכו אליה אלא הצדיקים הגמורים שיזכו לחיות בתחית המתים, כמו שאמרו תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד.

ועל כן הוזקקנו לומר כי העולם הבא שם נאמר בכללות ויחוד, נאמר בכלל על כל מדרגה ממדרגות שכר הנפשות אחר המות, ונאמר ביחוד על המדרגה היותר גדולה שאפשר שתושג לנפש הצדיק הגמור, שהיא מדרגה באה אחר תחית המתים, ואותה מדרגה ביחוד תקרא חיי העולם הבא, ועל כן יאמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כלומר כי בעולם הנשמות הבא לאדם אחר המות ישיג כל אחד ואחד מישראל בו מדרגה מה לפי מעשיו, וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק ומדרגה מה בעולם הבא, אבל המדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העולם הבא לא יזכה אליה כל אדם אלא הצדיקים הגמורים ולאחר תחית המתים, כי אותן צדיקים שגלוי וידוע לפניו יתברך שמה שלא יכלו לקיים את התורה כלה לא היה מפני רוע בחירתם אלא מפני עול הגלות ומעיקים אשר מחוץ או מפני סבה אחרת, כמשה ואהרן שלא יכלו לקיים את התורה כלה, רוצה לומר מצות התלויות בארץ, לפי שלא נכנסו לארץ, ואלו יזכו לתחיה ואז יקיימו כל המצות התלויות בארץ והמצות שלא יכלו לקיים בחיים הראשונים, ומתוך כך יזכו למדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העולם הבא.

ומצאתי סמך לדברי אלו ממה שנמצא במדרש רבי נחוניא בן הקנה ישב רבי ברכיה ודרש מאי הא דאמרינן העולם הבא ולא ידעינן מאי קאמרינן, העולם הבא מתרגמינן עלמא דאתי, ומאי עלמא דאתי, מלמד שקודם שנברא העולם עלה במחשבה לברוא אור ונברא אור גדול שאין כל בריה יכולה לשלוט בו, צפה הקדוש ברוך הוא שאין יכולין לסבלה, לקח שביעיתו ושם להם במקומו והשאר גנזו לעתיד לבא ואמר אם יזכו בזה השביעית וישמרוהו אתן להם זה לעולם האחרון, והיינו דכתיב העולם הבא שכבר בא מקודם ששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך, עד כאן לשון המדרש.

וכתב עליו הרמב"ן ז"ל בשער הגמול זה לשונו, פירוש העולם הבא שכבר בא, וזכר לשון תרגום שלו שקורין אותו חכמינו ז"ל עלמא דאתי ללמד שהוא ממשמש ובא, ובאר שזה העולם הבא הוא אור, והוא האור שעלה במחשבה ונברא קודם העולם הזה לומר

שהיא ההשגה האחרונה שאדם משיג ומתעלה בה, עד כאן לשונו שם, וזה מפורש כמו שכתבנו שהעולם הבא הוא ממשמש ובא תמיד, כלומר לכל אדם אחרי מותו וקודם התחיה, ועל כן נקרא עלמא דאתי, וגם יש מדרגה אחרונה שאדם מתעלה בה נקראת גם כן עולם הבא.

ועל כן נראה שארבעה זמנים חלוקים זה מזה הם לקבול השכר, והם העולם הזה, והעולם הבא אחרי המות אם קודם תחית המתים ואם אחר תחית המתים, וימות המשיח, ותחית המתים. ושכר כל אחד מתחלף לאחר, ויש מי שיזכה לקבל שכרו בכלן כצדיקים הגמורים, ויש מי שיזכה לקבל שכר בעולם הזה בלבד, והם הרשעים שמשלמים להם שכר מעוט המעשים טובים שבידם בעולם הזה כדי להענישם בעולם הבא, ויש צדיקים שלא יזכו לקבל שכר בעולם הזה, ויזכו לחיי העולם הבא מיד אחר המות בלבד ולא לתחית המתים, ויש שיזכו גם כן לתחית המתים, ויש שיזכו לימות המשיח גם כן.

וממה שנזכר בתפלת יוצר של שבת ארבעה לשונות מתחלפים לקבול השכר יראה שהם ארבעה מיני שכר על דרך שכתבנו, שאמרו אין ערוך לך ואין זולתך אפס בלתך ומי דומה לך, ופירשו מיד אלו הארבע לשונות על הארבעה זמנים החלוקים לארבעה מיני השכר, ואמרו אין ערוך לך ה' אלהינו, בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו, לחיי העולם הבא, ואלו הן השני זמנים הכוללים לקבול השכר, ואחר כך פירשו מבחר השכר שבעולם הזה שהזכיר ראשונה, ואמרו אפס בלתך גואלנו, לימות המשיח, ואחר כך מבחר השכר שבעולם הבא אחר המות שהוא בתחית המתים, והזכיר אחר העולם הזה העולם הבא לפי שהוא בא מיד אחר המות לכל אחד ואחד קודם ימות המשיח ותחית המתים. וזה מסכים יותר לדעת הרמב"ם ז"ל, שאם כדברי הרמב"ן ז"ל היה לו להזכיר גן עדן אחר העולם הזה, שהיא המדרגה הבאה אחר העולם הזה, ולא חיי העולם הבא, שהיא האחרונה שבמדרגות לפי דבריו, אבל אחר שלא הזכיר גן עדן כלל יראה שלשון עולם הבא כולל כל המדרגות הבאות לאדם אחר המות, והזכיר חיי עולם הבא שהיא הנבחרת שבכולן:

פרק לב

כל שנוי ההוה על האדם המשנה אותו מן הדבר המורגל לו מצער אותו, אף אם יהיה השנוי ההוא טבעי אליו ולטובתו, כשלא יספיק לשער בטוב ההוא, כי הנער בצאתו מרחם אמו הוא יוצא מן הכח אל הפעל ולמציאות יותר נכבד ויותר חשוב מן הראשון, לראות את האור ולהשיג המוחשים בחושים ולקנות המושכלות בשכל, ואף על פי כן הוא בוכה לפי שאין בו כח לשער בטוב ההוא, וכן כשיגמל ויפסקו ממנו מזון החלב יבכה, אף על פי שיעתק לקבלת מזונות יותר טובים ויותר חזקים ויותר נאותים ומועילים

למזגו, ויצטער לפי שהוא משתנה ממה שהורגל, וכן האדם שהתמיד לשבת בחשך זמן רב ויצא פתאום לאור, יקשה עליו ויצטער באור עד שיודרג ויורגל בו מעט מעט, וכן ביום המות אף אם ישתנה האדם למציאות יותר נכבד ויותר מעולה ולזוהר בלתי מפסיק שאי אפשר לשכל האדם לשערו בהיותו שקוע בחומר, הנה הוא מצטער במות צער נפלא, לא להיותו נעתק מן המציאות אל ההעדר, כמו שיחשבו האומרים שאין מציאות לשכל האנושי בזולת הגוף, אבל לפי שההעתק מן המורגל יקשה על האדם עד שיודרג ויורגל מעט מעט במה שלא הורגל, ובעבור זה אמרו רבותינו ז"ל על נפשות הצדיקים, כל י"ב חדש נשמה עולה ויורדת, כלומר לפי שיקשה עליה להעתק מן הדברים הגופיים שהורגלה בהם.

ואף על פי שאחר שנפרדה מן הגוף לא תצטרך להסתכל בגוף ולא בהרגשות לקבל השפע הרוחני שהיתה מוכנת לקבלו בהיותה בחיים, והיה הגוף וכחותיו מטרידים ומונעים אותה מלהדבק דבוק שלם, וכשיסור טרדת הגוף והכחות הגשמיות במות יסולק המסך ויוסר המונע ויהיה הדבקות מתמיד, ואולם תצטער במות ויקשה עליה אחר המות להפרד מן הגוף והדברים הגשמיים אשר היתה משתמשת מהם, לפי שהורגלה בהם בתחלתה בהיותה צריכה אל ההרגשות והכחות הגשמיות, כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים ותפשיט הנפש חלקיותם שהוא דבר נפסד ותשאיר כללותם שהוא דבר קיים, כי לא תשאיר מראובן ושמעון רק החיות והדבור הכולל לא החלקי, וכן מכל הדברים תפשיט חלקיותם ותשאיר כללותם, ולא יגיע זה הכללות בנפש אלא באמצעות מה שהרגישו הכחות הגשמיים מהדבר החלקיי.

והרי האדם דומה לבית שיש בו ה' שערים, יכנסו דרך אותן השערים אל הבית כל הממונות והקנינים והמזונות הצריכין לבעל הבית ויתקבצו כלם בבית אחד, ואחר יתחלקו מן הבית ההוא כל הקנינים והמזונות אל החדרים ויניחו בכל חדר הראוי לו, ואחר שנתמלאו כל החדרים מכל הממונות והקנינים כל אחד כפי מדרגתו, לא יצטרכו אל השערים להביא אל הבית דבר ולא לקיים בתוכן הטובות והקנינים, אבל סתימת השערים יותר טוב אל הבית כדי שיהיה נשמר הטוב ההוא בחדרים.

וכן האדם שיש לו ה' חושים אשר יושגו כל ההרגשות באמצעותם, ואחר שיכנסו כלם אל החוש המשותף יתחלקו כל הדברים המורגשים בחדרים כפי מה שראוי, ויקח הכח המדמה מן הדברים ההם מה שראוי לו, ויקח הכח השכלי מן הדברים כללותם ועצמותם ויפשיט חלקיותם ויבדיל המקרים מן העצמים, ואחר שיגיע בנפש הכללות הזה מן הדברים לא תצטרך אל החושים וההרגשות, כמו שלא יצטרך הבית אל השערים אחר

המלא החדרים כל טוב. וכמו שסתימת השערים יותר טוב לשמור הממונות, כן עזיבת הכחות הגשמיות יותר טוב אל הנפש, לפי שההרגשות לנפש הם במדרגת המצודה או הספינה והבהמה המוליכים את האדם אל המקום המכוון, כי אחר שיגיע אל המקום ההוא אין לו צורך בספינה או בבהמה, ויהיו עליו לטורח גדול ולמשא כבד, ואף על פי שבתחלה לא היה יכול להגיע אל מחוז חפצו זולתם, כן ההרגשות והכחות הגשמיות אחר שהושגו בהן המושכלות לא יצטרכו הן לקיים אותו המושכל בנפש, אבל הדבר הוא בהפך, כי יטרידו וימנעו מהשיג אותו על השלמות ומלהתמיד הדבקות בו, לפי שהשכל הפועל שכל פשוט נקי נבדל מחומר, והנפש לא תשיג הדבקות על האמת בהיותה מסתבכת בחומר.

ועם כל זה יקשה עליה להעתק מן המורגל ותצטער במות, כי כל אדם יצטער להפרד מן המורגל לו, אמרו חכמינו ז"ל כל ימי עני רעים ואפילו שבתות וימים טובים. וכדשמואל דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חולי מעים, כלומר שקשה על העני להעתק ממה שהורגל בו אף על פי שיעתק אל תענוג יותר גדול, וכן יקשה על הנפש עזיבת הדברים הגופיים עד שתורגל בזה י"ב חדש, ולזה אמרו רבותינו ז"ל כל י"ב חדש נשמה עולה ויורדת, לאחר י"ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת.

ועל כן המשכיל בהיותו משער בטוב המגיע לאדם אחר המות לא יצטער מהמות אבל יכסוף אליה, להיותו יודע כי הגוף וכחותיו מטרידים הנפש מהשגתה ומהיותה בנועם מתמיד, וישפוט כי הצטער האדם על המות הוא כהצטער הולד בצאתו מרחם אמו בעבור שאינו יכול לשער הטוב המגיע אליו בלידה. ואולם מה שנמצא לצדיקים כמשה רבינו וזולתו יצטערו על המות, הנה הוא לפי שהם יודעים ששעור מדרגת הנפש בעולם הבא הוא כפי יתרון עבודתה בעולם הזה, והיו רוצין לקנות שלמות יותר בעולם הזה בחיים כדי שיזכו למדרגה יותר גדולה בעולם הבא, להיותם משערים גודל מדרגת השכר והתענוג ההוא, לא שיצטערו על היותם חושבים שהם נעתקים מהמציאות אל ההעדר לפי שאין מציאות לנפש בזולת הגוף, כמו שיחשבו הפתאים חלילה:

פרק לג

ומה שראוי שנבאר עתה הוא איך יצוייר הגעת השכר או העונש בעולם הבא לפי שתי הדעות שכתבנו, ונאמר כי מי שיאמר שעיקר השכר בעולם הבא הוא לגוף ולנפש ביחד, הנה אחר שהוא יאמין שהנפש האנושית אין משכנה ומציאותה אלא בגוף, והיה הגוף כלי אל הנפש לתת לה מציאות לעשות רצון בוראה, הנה ממשפטי האל הישרים הוא שישלם אל הגוף שכר עמלו וטרחו שטרח בעבודת השם עם הנפש ביחד, והנה שכרו

כשיהיה האדם השלם קיים בגוף ונפש אחר תחית המתים, ויאמרו שזה יהיה כשיזכך השם חומר הגוף כחומר הגלגלים או הכוכבים, ויתקיים הגוף עם הנפש קיום נצחי כהתקיים הכוכבים שהם חיים משכילים בגוף ונפש.

ואם השכר הוא על זה הדרך כמו שיאמרו בעלי זה הדעת, כבר יושכל שיהיה העונש נצחי גם כן על זה הדרך, בשיחדש השם יתברך בגוף תואר חזק לקבל ולסבול ענשי גיהנם, כמו שאמר איוב רומז על גיהנם ארץ עיפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותפע כמו אפל, יאמר שהוא כצל המות ולא כמות עצמו, וזה כדי שישאר ברשעים כח לקבל העונש, ואם היה כמות עצמו היו כלין ולא ירגישו אחר כך בעונש.

ואולם אם השכר הוא לנפש ולא לגוף כלל כדעת הרמב"ם ז"ל, צריך באור איך יצוייר הגעת העונש לנפש הנבדלת מחומר, וזה אמנם יובן עם ציור השכר. וציורו הוא על זה הדרך, כי הנפש בהפרדה מן הגוף אחר המות תהיה משתוקקת וכוספת למה שהוא בטבעה מצד ההשכלה אשר בה לעבוד השם, ותטה גם כן למה שהרגילה בהיותה בגוף, ועל כן האדם אשר כל מעשיו לשם שמים ולעבוד הבורא בעשית מצותיו וכונתו לעשות רצונו כאשר מצאה ידו בהיותו בחיים, הנה אותה כונה בעצמה לא תפרד מן הנפש אחר המות ולא תעזוב אותה עד שתדבק בשכלים הנבדלים העובדים השם יתברך על דמיון אותה כוונה בעצמה, אלא שהכוונה ההיא היא במדרגה יותר גדולה מהראשונה, עד שכמעט היא בלתי נערכת אליה, אף על פי שהם ממין אחד.

וזהו שדמה שלמה יחס שתי אלו הכוונות האחת אל האחרת ליחס אור נוגה המאיר קודם עלות השחר אל אור השמש, אמר ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום, רצה לומר כי כמו שכוכב נוגה כשהוא במרחק הרחוק הבקרי הוא עולה קודם הבקר והוא מאיר את הלילה ולא יזוז מלהאיר תמיד כל הבקר עד שיתחזק אור השמש ויהיה היום על נכונו, וזהו הולך ואור עד נכון היום, כן דרך הצדיקים וכונתם בעבודת הבורא בחייהם הוא דרך נכון משים לפניהם חשך לאור כאור נוגה המאיר את הלילה, ולא יסור מלהאיר לפניהם עד יום המות שתניח אותם באור גדול רוחני דומה אל האור הנקרא נכון היום שהוא בלתי נערך עם האור הראשון כלל, אף על פי ששניהם ממין אחד, כמו שאור נוגה בלתי נערך עם אור השמש הפועל נכון היום, אף על פי ששניהם ממין האור, ולכן הנפש כשתפרד מן הגוף אם היתה חכמה ומשכלת הדברים הנבדלים מהחומר והענינים האלהיים על אמתתם, תתענג תענוג נפלא בראותה שיסכימו הדעות אשר השכילה עם הענינים האלהיים בעצמם.

כי ההשכלה שתשכיל הנפש בעודה בחיים ענינה כמו ענין החלום, וכמו שתענוג החלום מיגע ומלאה את האדם אם לא יסכים עמו המציאות, כן מושכלות הנפש מצערות אותה אחר המות כאשר לא יסכים עמהם המציאות, ואם יסכים המציאות עמהם, וזה בהיותם אמתיות, תתענג הנפש תענוג נפלא, כמו שכאשר יחלום הרעב והנה אוכל או הצמא והנה שותה והקיץ וריקה נפשו יצטער צער גדול, וכאשר יקיץ וימצא לפניו מעין גנים וישתה ושלחן ערוך ועליו כל מיני מגדים ואכל ושבע ודשן, יתענג תענוג נפלא בהיותו אוכל ושותה בפעל, עד שאין ערך לתענוג האכילה והשתיה בחלום שהוא בדמיון לבד עם התענוג ההוא ההווה בפעל, כן תתענג הנפש בהשיגה בפעל בעולם הרוחני מה שהשכילה והשיגה אותו בעולם הזה הדומה אל השגת החלום, עד שנאמר על דרך הדמיון וההבנה הציורית שיחס השגת השכל בעולם הזה אל השגת הנפש בעולם הבא כיחס החלום אל היקיצה, ולזה מה שדמה הכתוב השגת שיבת ציון המושגת על פי הנביאים, עם היותה אמתית שאין לספק בה, אל החלום, ואמר בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים, כלומר נדע ונכיר שהיינו בהשגתנו הענין ההוא על פי הנביאים כחולמים, כי לא היה ערך למה שהשגנו על פי הנביאים אל מה שנראה בפעל אלא כיחס החלום אל היקיצה, ולזה כשנראה הדבר בפעל נשמח שמחה שלמה, ואז ימלא שחוק פינו, וזה ממה שיורה כי יחס השגת השכל אל הדבר ההוה בפעל כיחס החלום אל היקיצה, וכמו כן אם היתה הנפש בהיותה בחיים כל כונתה לעבוד השם ולשמור מצותיו ולרדוף צדקה וחסד, תתענג תענוג נפלא בעולם הנשמות בראותה כי המלאכים והצורות העליונות קיומם ושלמותם הוא על זה הדרך בלבד, רצה לומר מצד ההשמע וההכנע לעשות רצון השם יתברך, כמו שבארנו בפרק ה' ממאמר שלישי.

וזה כאדם שסופר לו שיש מלך גדול בכרכי הים נורא מאד אוהב צדקה וחסד וכי לא לפניו חנף יבא, ושיש לו כך וכך משרתים כולם עומדים ברום עולם ומתענגים בספור שבחי מלכם ועושים רצונו באימה גדולה, וכי סוף כל האנשים לעמוד לפני המלך ההוא ולתת לו חשבון מכל המעשים אשר יעשו, ועל פי השמועה הזאת נתמלא לב האיש ההוא השומע רצון ללכת בדרכי יושר ולעבוד עבודת המלך ההוא, ונשתדל לדעת המעשים אשר יעשה המלך ההוא והדברים הנרצים אליו וטרח לעשות רצונו בכל מאמצי כח, ולקץ הימים כאשר הגיע זמנו ללכת אל בית המלך ולעמוד לפניו ולהקביל פניו, ישמח ויגיל ויתענג תענוג נפלא בראותו את הוד מלכות המלך ואת יקר תפארת גדולתו ובראותו משרתיו עומדין לפניו על הדרך שסופר לו, והמלך ישמח ויגיל לקראתו אחר היותו יודע כי האיש ההוא היה עובד מאהבה על פי השמועה בלבד, שזה בלי ספק ראוי לתגמול

יותר גדול ממי שהיה מכיר ויודע את המלך קודם לכן, ועל כן יקרבנו המלך אליו מצד היותו אוהב צדקה וחסד ומצד היושר האלהי, כמו שבארנו בפרק חמשה עשר ממאמר ב׳.

וזו היא מדרגת המאמינים על פי השמועה והקבלה, ואלו הן הצדיקים הנמשכים אחר הקבלה, שעליהם אמרו רבותינו ז״ל העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, ועל כן אמרו צדיקים ולא אמרו חכמים, לרמוז על המאמינים כמו שכתבתי, ואמרו ונהנין מזיו השכינה, לרמוז כי כמו שאדם נהנה מניצוצי האור היוצאים מן השמש המוציאים ראותו מן הכח אל הפעל כאשר יהיה זך הראות, כן יהנה בעולם הרוחני כאשר יהיה זך המחשבות והכונות מקרני האור השכלי המגיעים אליו בפעל הנקרא זיו השכינה, ואין כח בבעל גשם לצייר אותו תענוג, ואפילו הנביאים לא יכלו לציירו, כמו שאמרו רבותינו ז״ל כל הנביאים כלם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך, רצו בזה כי לפי שהתענוגים שבימות המשיח יהיו לגוף ולנפש יחד, אפשר שיושגו דמיוני ערבותם בעין, רצה לומר בחוש, אבל העולם הבא שהוא דבר רוחני פשוט לא יושג דמיונו באמצעות הכחות הגשמיות, ומה שהשיגו הנביאים ממנו אינו רק שהוא תענוג והנאה רוחנית בלבד לא זולת זה.

ולזה כנו אותו רבותינו ז״ל ביין המשומר בענביו, כמו שאמרו מאי עין לא ראתה אלהים זולתך, אמר ר׳ יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו ששת ימי בראשית, ובאור זה כי כמו שהאוכל הענבים הוא מתענג באכילתן, ואם לא ראה יין מימיו לא יוכל לשער שיצא מהענבים דבר יותר ערב ומענג ומועיל יותר מהן, ומי שיאמר לו שישיג בעבודת הגפן תענוג יותר נפלא מאכילת הענבים יפלא מזה ולא יאמין שיהיה כן, אבל כשישקוהו מן היין יכיר וידע שהיין היוצא מהענבים יותר משובח ויותר ערב ויותר מועיל מן הענבים, ויתמה איך יצא דבר מופלג התענוג כזה מן הענבים, וכן הנפש לא תוכל לשער שבעשית המצות תשיג התענוג הרוחני המושג עד שתפרד מן הגוף, ואז תכיר ותדע איך התענוג ההוא יושג בעשית המצות כמו שיושג היין בעבודת הכרם, ושהוא כנוס בתאר או התכונה המגעת מעשית המצות כיין שהוא כנוס בענבים המושגים בעבודת הכרם, ולזה נקרא יין המשומר בענביו, לומר כי כמו שאין דמיון בין תענוג הענבים לתענוג היין, כך אין דמיון בין תענוגי העולם הזה לתענוגי העולם הבא, ועל כן נקרא גן עדן של מעלה, להורות שהנפש לא תוכל לשער תענוג הדבר הרוחני שלמעלה בהיותה בעולם השפל הזה.

וענין הצער והעונש לנפש הוא כי כאשר היה האדם בחייו רודף אחר התאוות והדברים הגשמיים ותפרד נפשו מעשות רצון השם יתברך ותרגיל מעשיה כפי טבע הגוף שהוא הפך טבעה, הנה היא כשתפרד מן הגוף תכסוף לאותן הדברים שהרגילה ותטה אליהן, והיא אין לה כלים להשיגם, ומצד טבעה תטה להדבק בצורות העליונות והדברים הנבדלים מחומר ותשתוקק עליהן, והיא אין לה התחלות ולמוד והרגל בעבודת השם יתברך, כי אי אפשר להשיג התענוג ההוא מי שלא הרגיל נפשו בכך והכין עצמו לזה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר יהב חכמתא לחכימין, ועל כן תהיה הנפש משתוקקת לשני הצדדין כאחד, צד המעלה וצד המטה, האחד מצד טבעה, והאחד מצד ההרגל והמנהג, ואין לה כלים במה שתשיג צד המטה ולא הכנה במה שתשיג צד המעלה, ובזה יש לה צער מכאיב יותר מכל צער שבעולם ומכל מיני פרוק חבור, יותר משרפת אש ויותר מצער הקור והקרח הנורא ויותר מהכאת סכינים וחרבות ומנשיכת נחשים ועקרבים.

כי כמו שיצטער האדם מאד כשיכוה באש ואין הצער ההוא לגוף אלא לנפש, ולא מצד שישלוט בה האש כי אין האש שולט בדבר רוחני, אבל מאשר הכח החיוני הוא כח בגוף ושוכן בו בהיות חלקיו מדובקים קצתם בקצת, וכאשר תרגיש הנפש פרוד חלקי הגוף קצתם מקצת על ידי האש או הקור או על ידי החרב או זולת זה ממיני פרוק החבור, ותרגיש בצער הכח החיוני שהוא מצטער בהפרד חלקי הגוף שהן משכן לו ודואג על הפסדו אחר שקיומו תלוי בדבוק חלקיו, תצטער אז הנפש על צער הכח החיוני שהוא משכן לה ותדאג על פרוק חבורה ממנו. כן הנפש עצמה אחר שנפרדה מהגוף בהיותה נמשכת לבי הצדדין ההפכיים שאמרנו, צד המעלה מצד טבעה וצד המטה מצד ההרגל, תצטער צער מופלג כאלו חלקיה נפרדים קצתם מקצת, ואף על פי שאין לה חלקים נאמר כך על צד נתינת ההבנה הציורית לומר שיש לה שתי תשוקות הפכיות ואין בה יכולת להמשך אל אחת מהן בלבד, וזה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת שבת פרק שואל תניא ר' אליעזר אומר נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך, ושל רשעים מלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר בסופו ומקלעין אותה מזה לזה, שנאמר ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע, וזה לרמוז על שתי התשוקות ההפכיות שיש לה, ושל צדיקים שאין להם תשוקה אל צד המטה נדבקת מיד אל מה שהוא בטבעה שהוא לשבת תחת כסא הכבוד, וכמו שהתענוג הוא למעלה מכל התענוגים שאפשר שידומו כמו שאמרנו למעלה, כן הצער הוא יותר גדול מכל צער שאפשר שידומה.

וכבר התבאר בפרק י״ז מהמאמר השני כי הנפש אף על פי שאינה במקום מצד שאינה גשם כבר יגבילה הצד כדי שתקבל צער, כמו שיגבילה הגוף אף על פי שאינה במקום, וזהו שאמרו רבותינו ז״ל אמר לו אנטונינוס לרבי יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין, גוף אומר נשמה חטאה, כי מיום שפרשה ממני הריני כאבן מוטל בקבר, ונשמה אומרת גוף חטא, שמיום שפרשתי ממנו הרי אני כצפור פורחת באויר, אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם וכו׳, אף הקדוש ברוך הוא מביא את הנשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו, אל השמים מעל זו הנשמה, ואל הארץ לדין עמו זה הגוף וכו׳.

הנראה לי בזה שכונתם לומר כי אף על פי שהנשמה דבר רוחני שאינה נתפשת במקום, השם יתברך יגבילה במקום, והוא שקראו גוף, כדי שתקבל צער ועונש על מעשיה, והמקום ההוא נקרא גיהנם, וקראוהו גוף לומר כי כמו שהגוף יגביל מקום לנפש, כי אף על פי שאינה במקום אחר שאינה חוץ לגוף היא מוגבלת בגוף בהכרח, כן מקום גיהנם שנקרא גוף יגביל הנפש כדי שתקבל בו עונשה.

והסתכל מאמרם זה שלא אמרוהו אלא על העונש והצער, שלא יצוייר שיגיע עונש לנפש אלא בהיותה מוגבלת במקום, אבל לא אמרוהו על השכר והתענוג הרוחני, כי זה כבר יצוייר שתשיגהו הנפש בזולת הגבלת מקום. ואולי זה היה מקום הטעות לאותן שאמרו שצריך שיזדככו הגופות לקבול השכר ושאין שכר לנפש בזולת הגוף, שחשבו כי כמו שנזכר הגבלת מקום לדין שהוא העונש כן צריך הגבלת מקום לקבול השכר, ואינו כן, כי העונש והשכר לנפש בלבד הוא אלא שצריך הגבלת מקום לקבול העונש, ואינו כן בשכר, כמו שבארנו:

פרק לד

העונש הזה שאמרנו שהוא מגיע אם לגוף ולנפש ביחד ואם לנפש בלבד יתחלף באנשים כפי חלוף מדרגותיהם, כי מי שיש בידו מעשים טובים קצת ויש בידו קצת עבירות, אי אפשר שיהיה נדון תמיד בצער המופלג ההוא שאמרנו, כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג, ולפי מה שאמרו רבותינו ז״ל הזמן הזה הוא שנים עשר חדש, ואחר שנים עשר חדש שהתמיד העונש ההוא יזכו למדרגה מה כפי המעשים הטובים אשר בידם, ויש שאחר שנים עשר חדש שנשתכח מהם ההרגל והמנהג על ידי הצער ההוא ואין בידם מעשים טובים כדי שיזכו בהם לשום מדרגה, שישארו נעדרים אחר שאין בהם הכנה כלל לקבל השכר ההוא הרוחני, וזהו הכרת הנזכר בתורה על הנפש, ועליהן הוא

שאמרו רבותינו ז"ל לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים.

ויש רשעים אחרים שנדונים בעונש נצחי כפי מעשיהם, והם אותם שכפרו בתורה ובעקרים כמו שיבא בעזרת השם, ולאלו צריך הגבלת מקום אל הנפש להתמיד בו העונש כמו שאמרנו, ויש שאחר י"ב חדש יזכו למדרגה גדולה, שהרי אמרו על שמואל הנביא שהיה צדיק גמור שכל י"ב חדש היתה נשמתו עולה ויורדת, ואמרו שבעבור זה היתה יכולה בעלת אוב להעלותו לפי שהיה תוך י"ב חדש, כמו שאמרה אלהים ראיתי עולים מן הארץ, אבל לאחר י"ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת, וזה ממה שיורה שאפילו הצדיקים הגמורים יקשה עליהם בתחלה להעתק מהדברים החמריים שהורגלו בהם עד שיזדככו זמן מה, והזכוך ההוא מתמיד י"ב חדש, כלומר זמן מקיף בד' תקופות שהם כוללים כל החלופים שיקרו בזמן, וזהו מה שאמרו בבבא מציעא ברבה בר נחמני כי סמוך למיתתו בהיותו בורח מפני הפרש פקיד המלך שהיה רוצה לתפשו, ראה או שמע בחלום או במראה שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות בדיני הנגעים שהורגלו בהם בחייהם, עד ששמע אותן חולקות באם בהרת קודמת לשער לבן וכו', ושאם הוא ספק מתיבתא דרקיעא אמרי טמא וקודשא בריך הוא אומר טהור, ושמע שהיו אומרים מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני דבקי באהלות וכו', שיראה מכל אותו הענין שנזכר שם שהנפשות הן משתוקקות אחר המות להתעסק במה שהורגלו בו בהיותן בחיים, וזה שאפילו נפשות הצדיקים הן מתעסקות בדיני הנגעים והטהרות והטומאות שהיו מתעסקות בהן בהיותן בחיים, אבל התשוקה ההיא אמרו שתכלה בי"ב חדש.

וכבר הפליגו רבותינו ז"ל בזה במקומות רבים עד שאמרו על רבינו הקדוש כל בי שמשי הוה אתי לביתיה ומקדש, להורות שאף אחר המות ישתוקקו נפשות הצדיקים לעשות המצות שהורגלו בעשיתן בהיותן בחיים, עד שרבינו הקדוש היה בא לביתו בכל לילי שבת לקדש, וזה הענין נמצא לקצת החסידים אבל לא יעבור שנים עשר חדש, כמו שאמרו לאחר שנים עשר חדש נשמה עולה ואינה יורדת. וענין אליהו שהוא עולה ויורד תמיד הן עוד היום לא נמצא כן לזולתו מן הצדיקים, כמו שכתוב בספר הזוהר בפרשת ויקהל, אמרו שם רזא אשכחנא בספרא דאדם דאמר באינון תולדות דעלמא ורוחא יהא דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמיה ובההוא גופא יסלק וישתלל גופיה וישתאר בסערא וגופא דנהורא אוחרא יזדמן ליה למיהוי גו מלאכי וכד יחות יתלבש בההוא גופא דאשתאר בסערא ובההוא גופא יתחזי לתתא ובגופא אוחרא יתחזי לעילא ודאי איהו רזא דמי עלה שמים וירד לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיליה ונחית

לבתר לתתא בר מאליהו דהא איהו דסליק לעילא ונחית לתתא, עד כאן לשונו שם, וזהו סוד המלבוש שנזכר בדברי חכמי הקבלה, ולא אוכל לפרש יותר מזה:

פרק לה

האמונה בתחית המתים ראויה ומחויבת לפי קבלת האומה, כמו שבארנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון, ואף על פי שאין ההקש גוזר כך, אחר היות הדבר הזה מציאותו מצוייר אצל השכל ראוי להאמין אותו, כמו שבארנו שם בפרק כ"ב, וכל שכן אחר שהעיד עליו הנסיון, שהרי אליהו החיה בן הצרפית ואלישע בן השונמית, כמו שמפורש בפסוקים, וכל דבר שהעיד עליו הנסיון ראוי להאמין אותו אף אם לא יגזרהו ההקש, כמו שמציאות אבן תמשוך הברזל הוא אמת גמור אף על פי שלא יגזרהו ההקש, הואיל והעיד עליו הנסיון, אם כן ראוי להאמין שהקדוש ברוך הוא יחיה את המתים אף אחר שחזרו לעפרן, כי הדבר הזה מציאותו מצוייר אצל השכל.

ודרך הבנת זה הענין שיהיה תחיה ולא יצירה חדשה הוא לפי שאין ספק שהדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון פעם אחת, אף על פי שנסתלק ממנו השפע או הוסר ממנו הכח ההוא, הנה הדבר ההוא יותר מוכן אל שיקבל אותו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, כי העצים שנדלקו פעם אחת וקבלו צורת האש, אף על פי שנכבו הנה הם יותר מוכנים לקבל צורת האש פעם שנית ממה שהיו בראשונה, וכמו מי שקבל רוח נבואה פעם אחת ונסתלק ממנו, כי הוא יותר מוכן בלי ספק אל שיקבלהו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, וזה כי הדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון, אף על פי שנסתלק השפע או הכח ההוא כבר נשאר במקבל ההוא אי זה רושם מהמעלה שהיה בשפע ההוא שקבל ראשונה, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל והשמותי את מקדשיכם, אף כשהן שוממין הן בקדושתן, ואמרו תשמישי קדושה נגנזין, וזה בעבור הרושם שנשאר בהם מהדבר האלהי שהיו משכן לו או תשמיש אליו, ועל זה הדרך נאמר שהגוף שהיה משכן לנפש שהיא כח עליון, שאף על פי שתצא ממנו בעת המות, שכבר נשאר בו איזה רושם מהכח האלהי ההוא שקבל ראשונה.

וראיה לדבר האיש ההוא המת שנקבר בקבר אלישע, שהיה כח בעצמות אלישע להחיותו כשנגעו בו, ואין ספק שנפש אלישע כבר הסתלקה מהגוף מכל וכל, כי כבר עבר עליו שנה שמת, כמו שהעיד הכתוב על זה, ואף על פי כן כשנגע האיש המת ההוא בעצמות אלישע קם ועמד על רגליו, וזהו מצד רושם שנשאר בעצמות מהדבר האלהי שהיו משכן אליו, ובסבת זה הוא שאנו משתטחים בעת צרה על קברי הצדיקים, כי מצד הרושם שנשאר בעצמות ההם מהרוח האלהי שהיו משכן לו הם יותר מוכנים מזולתם

להמצא על ידם השפע האלהי, כמו שהיה הענין במטה משה, שעם היותו עץ יבש, מצד שנמצא ביד משה בעת שהתחיל השפע הנבואיי לחול עליו, היה מצטרף תמיד בעשית האותות, אמר השם יתברך למשה ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, ואמר אלישע לגחזי ושמת משענתי על פני הנער.

ועל זה הדרך הוא הענין בתחית המתים, כי גוף הצדיק מצד הרושם שנשאר בו מהרוח האלהי שהיה משכן לו יהיה מוכן בלי ספק אל שיקבל הרוח האלהי ההוא שנית יותר ממה שהיה בראשונה, כאמרם ז"ל דלא הוו חיי דהוו חיי לא כל שכן, כלומר כי הדבר שלא היה ראוי לקבל כח עליון וקבלו פעם אחת כל שכן שראוי שיקבלנו פעם שנית, לפי שכבר נשאר בו איזה רושם והכנה לקבלו פעם אחרת יותר בנקל מבראשונה.

והמקבל שיש בו הכנה לקבל אי זה כח או שפע כאלו יש בו כח להכריח הנותן להשפיע עליו השפע או הכח ההוא, כמו שנראה שהאש שאין מדרכו לירד למטה כאשר נשאר בנר אחר שכבה כח האש מעלה עשן כל שהוא, אם יושם הנר ההוא שכבה תחת נר אחר דולק, יכריח העשן העולה את האש אשר בנר הדולק להוריד הלהב דרך העשן אל הנר שכבה וישוב להדליק כבראשונה. ולזה הוא שדמה הכתוב נשמת האדם לנר באמרו נר ה' נשמת אדם, כלומר כי נשמת האדם היא כאור הנר הדולק, שאף אחר שנסתלק מהפתילה תשוב להדלק שנית יותר בנקלה מבראשונה בסבת הרושם שנשאר בה מהאש, כן אור הנפש אחר שיסתלק מן הגוף אפשר שישוב אל הגוף ויחול בו שנית בסבת ההכנה שנשארה בו יותר בנקל ממה שחלה בו בתחלת היצירה, וזה יהיה כאשר תגזור החכמה האלהית.

אבל לפי שזה הדבר רחוק מאד מדרך הטבע ייחסו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכות זה הדבר אל גבורת השם יתברך, ואמרו אתה גבור לעולם אדני מחיה מתים אתה, כלומר אתה גבור ויכול על כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל ואין גבורתך כגבורת בשר ודם, כי גבורת בשר ודם היא להמית את החיים וגבורת השם יתברך היא בהפך שהיא להחיות את המתים, והזכירו בברכה זו חסדיו של הקדוש ברוך הוא עם בריותיו בהיותם בחיים, ואמרו מכלכל חיים בחסד, ואחר המות אמרו מחיה מתים ברחמים רבים, ואמרו אחר כן סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים וכו', לרמוז כי אין גבורת המקום כגבורת בשר ודם, כי גבורת בשר ודם היא להשפיל האנשים ולהכניעם וגבורת השם יתברך היא בהפך כי הוא סומך נופלים, וכן גבורת בשר ודם היא להכות ופצוע ולהחליא והשם יתברך בהפך כי הוא רופא חולים, וכן גבורת בשר ודם היא לענוש נכסים ולאסורין והשם יתברך בהפך כי הוא מתיר אסורים, וכן גבורת בשר ודם הוא להבטיח על שקר מדעתו,

כי מי הוא זה ערב אל לבו לגשת אליו לומר לו שיקיים אמונתו, והשם יתברך בהפך כי הוא מקיים אמונתו, ולא לחיים בלבד שהם מבקשים מלפניו, כמו שאמר המשורר זכור דבר לעבדך על אשר יחלתני, אבל גם לישני עפר שהם המתים שאין בהם כח לבקש מלפניו על עצמם הוא מקיים אמונתו להם להחיותם, כמו שכתוב בספר התורה אני אמית ואחיה, ואמרו רבותינו ז"ל יכול מיתה באחד ותחיה באחר, תלמוד לומר מחצתי ואני ארפא, מה מחיצה ורפואה באחד אף מיתה ותחיה באחד.

ועל היות זאת האמונה היותר מיוחדת מן האמונות המקובלות באומה קבעוה מיד אחר ברכת אבות, והזכירו לשון רחמים רבים על תחית המתים לפי שחיי האדם נחלקים לג' חלקים, שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, ובג' הזמנים הללו הקדוש ברוך הוא זן את האדם ומעמיד בחיים חייתו בחן ובחסד וברחמים, ועל כן נזכרו אלו הג' לשונות בברכת הזן שתקן להם משה לישראל כנגד שלשה זמנים הללו, כי בשני העליה שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה ויותר מן ההתכה אין צריך חסד גדול להעמיד אדם בחיים, אלא כי לפי שהתמורה אינה דומה מכל וכל ללחות השרשי צריך איזה עזר אלהי, ועל כן יספיק לזה חן האל יתברך. ובשני העמידה שההתכה היא שוה אל התמורה או קרוב לה יצטרך עזר יותר גדול, והוא חסד האל להעמידו בחיים. ובשני הירידה שההתכה מרובה מאד מהתמורה הבאה מהמזון צריך האדם רחמים להעמידו בחיים, אבל לאחר המות לא יספיק להחיות את האדם לא חן ולא חסד ולא רחמים אבל צריך רחמים רבים, ולזה אמרו מחיה מתים ברחמים רבים.

ודרך התחיה לפי מה שנמצא לרבותינו ז"ל שאמרו שיש טל שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיות בו את המתים, נראה שהתחיה תהיה בשיוריד הקדוש ברוך הוא טל על הארץ יהיה כח הטל ההוא ככח טפת זרע הזכר לתת הצורה, והעפר ההוא בסבת ההכנה אשר בו כזרע הנקבה לתת החומר, ונבואת יחזקאל במתים שהחיה תחלוק על זה הדעת לפי המובן מפשט הכתובים. ואולם יהיה על אי זה דרך שיהיה אם אותן המתים אחר שיחיו יאכלו וישתו ויולידו וימותו כדרך עולם, כבר בארנו שהדבר הזה נחלקו בו גדולי האחרונים, כי הרמב"ם ז"ל ורבים אשר אתו מחכמי ישראל אומרים כי המתים אחר שיחיו ישתמשו בכל הרגשותיהם החושיות כמנהג העולם ואחר ימותו וישובו לעפרן, והרי' מאיר הלוי והרמב"ן ז"ל אומרים שאחר התחיה יחיו המתים הזמן שאפשר להם לחיות כפי טבעם, ואחר כך יזדכך גופם כאליהו ויתקיימו בגוף ונפש, ומן אז והלאה לא ישתמשו במורגשיהם ולא יאכלו ולא ישתו ולא ימותו, אבל יתקיימו תמיד בלא אכילה

ושתיה, וכן יראה שהוא דעת קצת רבותינו ז"ל שאמרו צדיקים שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיות אינם חוזרים לעפרם.
וזה הדעת גם כן אף על פי שיראה זר כבר אפשר שתבא האמונה בו, כי כבר יצוייר מציאותו אצל השכל, והעיד עליו הנסיון במשה שנתקיים ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה, אלא שמשה לא נתקיים תמיד בגוף כי מת בבא עתו, והם יאמרו כי יתקיים תמיד וראיתם מאליהו. והתשובה לכל זה וכיוצא בו היא כמו שהשיב רבי יהושע בן חנניה לאנשי אלסכנדריא לכשיחיו נחכם להן.
ומה שראוי לעיין הוא בענין התחיה, והוא אם התחיה תהיה כוללת לכל העולם כמו שקצת האומות אומרות, או תהיה לכלל האומה או לקצתם, כי זה דבר לא נמצא בכתובים רמז חזק, וזה כי מה שנאמר בדניאל ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אם הוא רמז לתחית המתים יורה על שהתחיה לא תהיה לכלל העולם ולא לכל האומה וגם לא לרובם אלא למעטים מהם, כי לשון ורבים אינו נאמר על רוב ישני אדמת עפר אלא על מעטים, כמו ורבים מעמי הארץ מתיהדים, שאינו נאמר על רוב עמי הארץ אלא על מעטים מהם הם שלשה או חמשה או עשרה או מאה או אלף על דרך משל, כמו רבים יחלו פני נדיב, וכן אמרו רבותינו ז"ל גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד.
ואם נאמר שתחית המתים תהיה לכלל העולם או לכלל האומה, שיחיו כלם ויעמדו בדין ביום מיועד לדון את כל העולם, והצדיקים ישארו בתענוג מתמיד, והרשעים ישארו בחיים בצער מתמיד, לא יהיה הכתוב אם כן מדבר על זמן התחיה, אבל יובן על הדרך שאמרו קצת הפשטנים, כי פסוק ורבים מישני אדמת עפר יקיצו הוא רמז על התרוממות האומה השפלה אם בימי החשמונים ואם בימות המשיח, ויאמר שבזמן ההוא תקיץ האומה ההיא השפלה או רבים מהנשארים ממנה שהם כישנים באדמת עפר, ויעלו למעלה מתמדת לא תרד האומה מהמעלה ההיא לעולם אבל תשאר תמיד במעלה, ושאר האומות ורשעיהם ישארו תמיד שפלות ונכנעות תחתיה, וזהו אמרו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם.
והביאו קצת האחרונים ראיה לדברי המפרשים הללו, כי המתים שהחיה יחזקאל שהיה במראה הנבואה, כמו שאמר הכתוב היתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ה' וגו', וכל הפרשה היה משל לשפלות אומת ישראל בגלות בבל, ושהיו כמתים קבורים באפס תקוה, וחזרו בבית שני להיות במעלה גדולה בימי החשמונים שנסתרסה עבודת אלילים בימיהם, והכירו וידעו כי ה' הוא האלהים כל העולים מגלות בבל, אמר הכתוב מעיד על זה,

העצמות האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ובסוף אמר הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, וכל זה משל על עלותם מהגלות והתישבם בארץ, ומתוך כך הכירו השם יתברך, אמר הכתוב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם וגו', ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אחכם על אדמתכם.

וכן היא מסקנת הגמרא בפרק חלק ר' יהודה אומר באמת משל היה, ואף על פי שנחלקו עליו בגמרא ואמרו אני מבני בניהם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא, גוזמא בעלמא קאמר, דהא קיימא לן כל באמת הלכתא היא. ולפי דברים הללו כי ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אינו מדבר על התחיה, אפשר שתהיה התחיה כוללת אם לכלל העולם או לכלל האומה, אלא שלא ימצא בכתוב רמז אליה, כי אמרו הקיצו ורננו שוכני עפר כמו מקים מעפר דל וכיוצא בו, ויאמן תחית המתים על צד הקבלה בלבד, כי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא שאמרו רבותינו ז"ל מה מחץ ורפואה באחד אף מיתה ותחיה באחד, אינו הבטחה על תחית המתים אלא הוראה על היותו יכול לעשות כך.

ואמנם אם נאמר שתחית המתים היא כדי להשלים שכר טוב אל הגוף שנצטער בעבודת השם יתברך, ושהוא ראוי בחק משפטי השם והיושר האלהי לשלם שכר אל העובד עצמו ועונש אל הממרה עצמו ולא לזולתו, אף על פי שאינה טענה, לפי שהעונש ישולם אל העובר לא אל הכלי, כי אין ראוי שישולם העונש אל החרב אלא אל ההורג, מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח לפי דעת האומר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, אלא ליחידי סגולות כמשה ואהרן וזולתם, שיקומו אז על דרך נס לפרסם אמונת השם יתברך בעולם, ואולם עיקר תחית המתים תהיה ליום הדין, ותהיה לכלל האומה או לרובה או לכלל העולם או לרובו, כי כלם ראוים לשכר ולעונש.

אלא שזה הדעת רחוק מאד משיושכל, כי אם נאמר שהתחיה תהיה לגוף כדי לשלם לו שכר צערו, ושיהיה בתענוג מתמיד בלי אכילה ושתיה, ושלא ישתנה מיום אל יום כהשתנות גופותינו היום, מי יתן ואדע אי זה גוף יקום לזמן התחיה, כי הגוף האנושי משתנה תמיד מיום אל יום כפי המזונות היורדות עליו מחוץ, וראוי שיקומו עם ראובן גופות רבות מתחלפות כפי התחלפות עתותיו, כדי שיתענגו כלם. ושנאמר שיקום ראובן בחומר ובמזג מתדמה אל המזג הקודם כדי שתחול נפשו בחומר ההוא עם המזג ההוא, ושיתענג החומר הדומה אל חמרו, כמו שכתבנו למעלה בשם הרי אהרן הלוי ז"ל, סר אם כן היושר האלהי אשר אמרו שהוא המביא אל תחית המתים כדי לשלם לו שכר עמלו, כי

אין ראוי שישולם שכר אל שמעון חלף העבודה אשר עבד ראובן, וכבר פירשנו בשעבר המאמר שהביאם לחשוב שהשכר והעונש יהיה לגוף גם כן כמו לנפש, ובארנו שאין ענין השכר שוה אל ענין העונש, כי טבע העונש יחייב המצא גוף או דבר מגביל הנפש כדי שתקבל הנפש עונשה בו, מה שלא יחוייב כן בשכר, ובעבור זה הסכים הרמב"ם ז"ל שעיקר הגמול האלהי אל האדם הוא לנפש ולא לגוף.

ולזה מה שיראה שעיקר התחיה לא תהיה לתת שכר לגוף אלא אם כדי שיקנה האיש ההוא שלמות יותר גדול מאשר קנה בתחלה כאשר היה המונע והמעיקים אשר מחוץ, כמו מצד הגלות או העוני או זולת זה, ולא בא העכוב מצד רוע בחירתו ומצד עצמו כלל, ואם כדי להודיע עוצם יכולת השם יתברך ולפרסם בעולם אמונת האמת, ולפי זה יתחייב שתהיה התחיה לצדיקים בלבד, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, ושתהיה התחיה בזמן המשיח, וימצא בכתוב סמך אליה ממה שנמצא שנאמר לדניאל ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין, וקץ סתם יאמר על קץ הגאולה, ואמר ותנוח, כלומר שימות קודם הקץ, ואחר כן אמר ותעמוד לרמוז על התחיה שתהיה בזמן המשיח לצדיקים גמורים, ואם יאמר קץ על המיתה שהוא קץ כל בשר, יהיה ותעמוד גם כן הבטחה על שיחיה הוא בתחית המתים, שאם היה מדבר על עולם הבא אחרי המות איך יאמר כי אחר שינוח יעמוד לגורל קץ הימין, כי אין ענין לקץ הימין עם עולם הבא, אבל בלי ספק ירמוז על התחיה ההוה לצדיקים בזמן המשיח.

והתחיה הכוללת שתהיה ליום הדין לא נמצא בכתוב רמז אליה, כי מה שאמר הכתוב וקבצתי את כל הגוים והורדתים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל וגו', אינו מדבר בתחיה כלל לפי קשר הפרשה, ותאמן על צד הקבלה בלבד, וזהו הדרך היותר נכון שבררתי בדברים הללו.

והאומר שבזמן התחיה יעמדו הגופות בנועם מתמיד או בצער מתמיד בלי אכילה ושתיה, ושלא ימותו עוד אחר התחיה כדי שיקבלו שכר מתמיד או עונש על מעשיהם, ושהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לרובם ולא לכלל האומה ולא לרובה אלא למעטים ממנה והם הצדיקים הגמורים, הנה הוא כמי שקבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה, כי האומר שהתחיה תהיה לקצת האנשים זולת קצת, אין התחיה לשלם שכר אל הגוף, אלא או לפרסם אמונת השם בעולם מצד הנס הנפלא הנראה לעין כל, או לתת דרך אל הצדיק שיזכה לנועם ומדרגה אשר לא יכול לזכות אליה בראשונה מפני עול הגלות ויתר הטרדות והמעיקים המונעים את האדם מלהשיג השלמות שאפשר לו כפי טבעו:

פרק לו

ואחר שנתבאר ענין השכר והעונש שממנו רוחני ובעולם הבא אם לנפש לבדה ואם לגוף ולנפש כאחד, ראוי שנחקור מענינו אם הדין נותן שיהיו השכר והעונש זמניים או נצחיים.

ונאמר כי כפי השווי והיושר האמתי ראוי שיהיה השכר והעונש מתיחם ונערך אל הפעל שבעבורו יקובל השכר או העונש, ואחר שהפעל ההוא הוא זמניי ראוי שיהיה השכר והעונש זמניי כפי הפעל הזמניי מבלתי שנביט אל ערך העובד או הנעבד, כי מי שהכה את חבירו וסימא את עינו או שבר את ידו ראוי שיסמו את עינו או ישברו את ידו, וכן מי שצער את חבירו כשעור שעה ראוי שיהיה ענשו לצער אותו כשעור שעה ולא יותר כפי היושר והשווי האמתי, ומי שההנה את חבירו מעט ראוי שיהיה שכרו מעט כשיעור ההנאה או התענוג שקבל האחר. ואם כן אפוא במה יזכה ילוד אשה לשכר נצחי ולנועם מתמיד לנפש לבדה או לנפש ולגוף כאחד, כפי מה שיאמרו בעלי הדתות וכפי מה שבארנו אנחנו.

ואם נאמר בשכר שאינו נערך על זה הדרך אבל כפי ערך מי שהעבודה אליו, כמו שהוא נוהג הדין כן לפי הסכמת האנשים והיושר המדיני, כי מדרך השכר והעונש הנמשך בין בני המדינה לשער השכר כפי ערך הנעבד לא כפי ערך העבודה, כי מי שעובד שר גדול הנה שכרו יותר גדול מהעובד לאדם אחר, והעובד המלך שכרו יותר גדול מהעובד שר אחד, וכן כאשר תגדל מעלת הנעבד תגדל מעלת השכר, ויתחייב מזה שאם מדרגת הנעבד היא בלתי בעלת תכלית שיהיה השכר בלתי בעל תכלית, ומזה הצד ייעדו בעלי הדתות שכר בלתי בעל תכלית בעבודת השם, לפי שהוא יתברך בלתי בעל תכלית במעלה, ויתחייב לפי זה גם כן שיהיה עונש ממרה פי השם בלתי בעל תכלית על זה הדרך.

אלא שכאשר יעויין זה הדרך הנוהג בין האנשים בענין השכר בהתחלפות המעלות, נמצא שאין ראוי שיהיה כן בשכר עבודת השם, וזה כי העבודה הנעשית למלך בשר ודם ראוי שיקובל עליה שכר יותר גדול מעל העבודה הנעשית לאדם אחר כפי מדרגת התועלת המקובל, ואחר שהתועלת שיקבל המלך הוא יותר נערך מהתועלת שיקבל אדם אחר, ראוי שיהיה השכר יותר גדול, אבל השם יתברך אחר שאינו מקבל שום תועלת בעבודה כלל, כמאמר אליהוא אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח, אין ראוי שיהיה השכר נערך אל הנעבד אלא אל העבודה, וכפי הטורח שסובל העובד בעבודה ההיא,

ואחר שהעבודה נעשית בזמן ראוי שיהיה השכר זמניי, וכן העונש על זה הדרך ראוי שיהיה גם כן זמניי, כמאמר אליהוא אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו. אלא שכאשר יעויין זה הדרך בענין העונש נמצא שאינו נכון, כי העונש ראוי שיהיה נערך כפי ערך מי שהמרו את רוחו, וזה כי אף אם אין מגיע מהמרי אל השם שום הפעלות, מכל מקום אחר שכונת החוטא לעשות הפך מצות השם שהוא בלתי בעל תכלית במעלה ולמרות עיני כבודו, ראוי שיחשב אל החוטא למרי עצום כפי כונתו, כי לכך חלקה התורה בין שוגג למזיד להורות שעיקר החטא הולך אחר כונת החוטא לא אחר הפעל בעצמו, כמו מי שהמרה פי מלך גדול ועבר על מצותו, שאף על פי שלא הגיע מזה שום נזק למלך הוא חייב מיתה, כי אחר שהיתה כונתו לזלזל בכבודו של מלך ראוי שיהיה נענש כפי כונתו לא כפי הפעל המגיע ממנו בלבד, ולזה ראוי שיהיה העונש המגיע לרשע נצחי כמו שהשם יתברך נצחי ובלתי בעל תכלית.

וכן יראה שהוא דעת רבותינו ז"ל שיש עונש נצחי מגיע לרשעים על פעל זמניי, אמרו במסכת ראש השנה על קצת הרשעים שיורדים לגיהנם ונדונים בה לדורי דורות, שיראה מזה שיש עונש נצחי ונערך אל הנעבד ולא אל העובד, ולזה יראה שאף על פי שאין ראוי בשכר שיהיה נצחי ונערך אל הנעבד לפי שורת הדין כמו שבארנו, שהעונש ראוי שיהיה נצחי ונערך אל הנעבד כפי כונת החוטא כמו שבארנו, ויתחייב מזה לחלק בין השכר והעונש, כי השכר ראוי שיהיה משתלם כפי התועלת המקובל בלבד, ואחר שהעובד עצמו יודע שאין שום תועלת מגיע מזה אל הנעבד, ראוי שיהיה שכרו זמניי כפי הפעל הזמניי שעשה או כפי הטורח שסבל בלבד, אבל העונש ראוי שיהיה נצחי כפי כונת החוטא שיכוין למרות פי השם שהוא נצחי ובלתי בעל תכלית.

ויראה שזה הדרך הוא אמתי ממה שפירש אנקלוס על פסוק ומשלם לשונאיו אל פניו, שתרגם ומשלם לשנאוהי טבון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, שמשמעות דבריו הוא שהשם יתברך משלם לשונאיו בחייהם שכר זמניי על מעשיהם הטובים, כדי שיענשו על העבירות שבידם באבדון נצחי, ואם היה הדין נותן שהשכר יהיה נצחי ונערך אל הנעבד, איך יקפח השם יתברך שכר כל בריה לשלם לו שכר זמניי מועט תחת שכר נצחי שהיה ראוי לשלם לו, וכן אם היה ראוי לפי שורת הדין שהעונש יהיה זמניי ובעל תכלית, איך היה האל יתברך מעות משפט לדון את הרשעים בעונש נצחי, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל שהמינין והמסורות יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות תחת עונש זמניי הראוי להם.

ועל כן נראה שהאמת הוא על הדרך שכתבנו, כי שורת הדין נותן שיהיה השכר זמניי והעונש נצחיי, ואם כן חזרה השאלה הראשונה בעינה, במה יזכה האדם לשכר נצחיי ולנועם מתמיד כמו שאמרנו וכמו שבעלי הדתות מיעדים שכר נצחי כמו שמיעדים עונש נצחי, וקבלת רבותינו ז"ל מסכמת בזה שאמרו כי לעולם יירשו ארץ ירמוז על השכר הרוחני שהוא נצחי, כמו שאמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ.

ומה שנראה לי בזה הוא כי אף אם שורת הדין מחייבת שיהיה השכר זמניי, הנה השם יתברך להיותו רב חסד ומטה כלפי חסד הוא נותן ומשלם השכר לעושי רצונו נצחי ובלתי בעל תכלית, כמו שהוא יתברך נצחי ובלתי בעל תכלית במעלה, וזהו מה שנרמז לאברהם אבינו במחזה כשאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד, כי לפי שהיה אברהם אבינו חושב שהשכר היה זמניי כמו ששורת הדין נותנת, והיה ירא שנתמעטו זכיותיו או נתנכו במה שהצליח במלחמת החמשה מלכים, לכך נאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך, כלומר אל תירא שנתנכו זכיותיך כי אני הוא המשלם לך השכר שיכלתי בלתי בעלת תכלית, ולכך יהיה שכרך הרבה מאד, כלומר בלתי בעל תכלית, כי השכר יהיה נתן בערך אלי לא בערך אליך ואל הפעל שהוא בעל תכלית, וסיים הענין והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, רצה לומר כי אברהם האמין בשם במה שיעד לו שכר הרבה מאד וחשב שזה אמנם הוא צדקה וחסד מאת השם, כי שורת הדין לא היתה מחייבת שיהיה השכר אלא זמניי בעל תכלית, אבל על צד הצדקה והחסד הוא בלתי בעל תכלית, וזהו מה שנזכר בתורה בתשלום השכר שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור, וזה הלשון נאמר על זמן בלתי בעל תכלית, כמו דבר צוה לאלף דור, תדע שבמקום אחר נאמר ועושה חסד לאלפים וגו', ואין ספק כי לשון לאלפים נאמר על זמן בלתי בעל תכלית, והזכיר לשון חסד כדי שיתבאר מזה שהשכר יהיה נצחי על צד החסד, ואולם העונש יהיה נצחי לפי שורת הדין כמו שכתבנו:

פרק לז

הענין הזה שאמרנו מהיות העונש נערך אל הנעבד ולא אל העובד שיתחייב מזה שיהיה נצחי, יראה שהדבר כן ממה שנמצא השם יתברך אומר למשה ושלחתי לפניך מלאך וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך, הרי שחשש השם שישיגם הכליון אם יעלה הוא יתברך בשמו הגדול בקרבם, ושאם יעלה המלאך עמם יהיו נצולין מהכליון ואף על פי שיגיעם עונש אחר, כמו שאמר הכתוב הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו, כי

לא ישא לפשעכם אין הכונה לומר שיגיעם עונש יותר גדול בהיותם ממרים פי המלאך ממה שיגיעם בהיותם ממרים פי השם, שהרי אמר הכתוב כי לא אעלה בקרבך פן אכלך בדרך, אבל הכונה לומר כי בהיותם ממרים פי השם עם שיש חשש שישיגם עונש גדול שהוא עונש הכליון, מכל מקום היה בזה תועלת אחר כי הוא יתברך יש בו יכולת לישא פשעם, מה שאין כן במלאך שאין בו יכולת לישא פשעם, ועם כל זה אמר השם שיהיה יותר טוב להם שתהיה הנהגתם על פי המלאך, כי אף על פי שלא ישא לפשעם לא יהיה העונש כל כך גדול בהיותם ממרים פי המלאך כמו שיהיה בהיותם ממרים פי ה' אם יעלה בקרבם ויהיו מונהגים על פיו בלי שום אמצעי, כי יגיעם מזה חשש הכליון.

הרי שבאר כי עונש הממרה פי ה' יותר גדול מעונש הממרה פי המלאך, נמצא שהעונש הוא נערך מן הדין אל האדון או אל המצוה או אל הנעבד לא אל העובד, וכן נמצא משה רבנו עליו השלום מתרעם על המדה הזאת במזמור תפלה למשה, שהיה מתפלל לשם יתברך על בני הגלות והיה מדבר תוכחות על אורך הגלות, ולפי שהיה רוצה להתרעם על המדה הזאת, התחיל כמתנצל על זה ואמר ה' מעון אתה היית לנו בדור ודור, כלומר רבונו של עולם אף על פי שאני מתרעם על מדת דינך על שאתה משער העונש בערך אליך ולא בערך אלינו, מכל מקום אני מודה כי כל דרכיך משפט ואיני יכול לריב עמך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך ולא בבחינת העונש עצמו.

לא בבחינת עצמנו, שאני מודה ויודע שאנחנו גמולי טובותיך שעשית לנו טובות גדולות עד מאד ולא היה לנו לחטוא לפניך, ואחר שאין ראוי לנו לחטוא לפניך אין לנו להתרעם ממדת דינך בבחינת עצמנו אחר שאנו גמולי טובותיך, כי אתה היית לנו מעון ומחסה ומסתר בכל דור ודור, גם לא בבחינת עצמך, לפי שאתה נצחי ובלתי בעל תכלית, כי בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל נצחי ובלתי בעל תכלית במעלה, ועל כן ראוי שיענש הממרה פי כבודך עונש גדול, ועל כן אין אנו יכולים להתרעם ממדת דינך בבחינת עצמך, וגם לא בבחינת העונש בעצמו, כי יודע אני כי כל מה שאתה עושה והיסורין שאתה מביא על האדם ומה שתשב אנוש עד דכא אינו אלא לתכלית טוב כדי שישובו בני אדם בתשובה לפניך, וזהו ותאמר שובו בני אדם.

אבל מכל מקום אני מתרעם ומצטער מן הרע הנמשך אלינו מזה הדרך, ממה שאתה מעריך העונש בערך אליך שאתה בלתי בעל תכלית, והיה לך לשערו בערך אל האדם החוטא שהוא בעל תכלית, כי אם תשערהו בערך אל מעלתך יכלה האדם כהרף עין, כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה, זרמתם שנה יהיו, כלומר כשתשטוף כל העולם בזרם מים כמו שעשית לדור המבול, הנה יהיו כלם כשינה לפניך

ובבקר כחציר יחלופו לפניך, כמו החציר שיצמח בבקר וחלף זמן גדולו כי לערב ימולל ויבש, ומזה ימשך לנו רע גדול, כי כלינו באפך ובחמתך נבהלנו, לפי ששתה עונותינו לנגדך, כלומר שאתה מעריך עונותינו בערך אליך, וזהו התרעומות, וגם שאתה משים עלומינו, כלומר העונות שהם נעלמים ממנו או שעשינו בימי עלומינו, למאור פניך, רצה לומר נגד עיניך שלא תשכחם, וימשך מזה כי כל ימינו פנו בעברתך, לפי שאתה משער העונש בצירוף אליך, וכלינו שנינו כמו הגה, רצה לומר שנינו שהוא הזמן והוא מן הכמה המתדבק יכלה כמו הדבור שהוא מן הכמה המתפרד שאין חלקיו נדבקים קצתם בקצת, וזה לרוב השנויים העוברים עלינו מיום אל יום עד שאין הזמן נמשך עלינו ככמה המתדבק, אבל משתנה מיום אל יום ומרגע אל רגע ככמה המתפרד, והיה ראוי לך שתשער העונש בצרוף אל ימי חיינו שהם קצרים, כי ימי שנותינו על הרוב יש בהם שבעים שנה, ואם בגבורות יגיעו לשמונים שנה ולא יותר, כי אם ירהבו ויעלו ליותר מהם הנה הם עמל ואון ואין ראוי שימנו בכלל החיים, ומה שאני רואה הוא כי זמן חיינו קצר מאד, כי גז חיש ונעופה, רצה לומר כי הוא נכרת מהר וכאלו אנו מעופפים למהירות כלות שני חיינו, כי ימינו הם כצל העוף העובר שאינו עומד כלל או כצל נטוי לעת ערב שהשמש בא מהרה, ועל כן אני כעשב איבש.

וכל זה הוא מצד שאתה מעריך העונשים בערך אליך והיה לך להעריכם בערך אלינו שאנחנו בעלי תכלית, שאם אתה בא להעריכם בערך אליך מי יוכל להעריך העונש ההוא הראוי אחר שאתה בלתי בעל תכלית, וזהו אומרו מי יודע עוז אפך, רצה לומר שהוא בלתי בעל תכלית, וכיראתך עברתך, רצה לומר כיראה שראוי לירא ממך שהיא בלתי בעלת תכלית כן היא העברה שאתה מתעבר עלינו בלתי בעלת תכלית, ולא היה ראוי להיות כן, אבל היה ראוי כי למנות ימינו כן הודע, כלומר היה ראוי שיהיה העונש לפי מנין ימינו, כי תיבת למנות מקור בא במקום שם, והודע מענין יסורין, כמו ויודע בהם את אנשי סכות, כמו שכתב רבינו דוד קמחי בספר השרשים בשורש ידע בשם אבן גאנח.

ויהיה פירוש הפסוק כן, שלפי מנין ימינו שהם מעטים כן היה ראוי שיהיה העונש המגיע מאתך על העונות, וכן לפי מנין ימינו שהם מעטים נביא לבב חכמה. ואחר שארך הגלות זמן גדול ורב שבענו בוז, שובה ה' עד מתי והנחם על עבדיך שבענו בבקר חסדך, כלומר בזמן הבחרות, בענין שנרננה ונשמחה בכל ימינו, ואם לא יהיה בזמן הבחרות שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה, ואם תאמר שהבאים אחרינו יבואו וירשו ארץ, הנה יותר ראוי שנראה אנחנו חלקנו בטוב ההוא, וזהו יראה אל עבדיך פעלך, וימשך מזה

הדרך על בניהם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו, כלומר שנצליח בכל מעשינו בענין שיגיע בהן הנעימות שיש בפעולות האלהיות, כמו שבארנו בהקדמת הספר.
והמשיך אל הענין הזה יושב בסתר עליון, כאלו הוא משיב על זה הספק ואומר כי אף על פי שהגלות נמשך לכלל האומה לפי שאין כלל האומה שלמים באופן ראוי שיגאלו, הנה כל אחד מן הצדיקים הוא מושגח להנצל מן הצרות השגחה פרטית.
וחלק הצדיקים לג' או ד' מדרגות, הראשונה מדרגת יושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי, והיא מדרגת כלל המאמינים בתורה ומקיימי מצות בישראל, והמדרגה השנית היא מדרגת הצדיק הבוטח בה' ואומר כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך, והג' מדרגת האוהב את השם וחושק בו, ועליו אמר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו וגו', ואולי כי מאמרו כי ידע שמי הוא מדרגה רביעית, ועליו אמר יקראני ואענהו וגו'.
והתחיל המשורר בתחלת דבריו ואמר אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו כי הוא יצילך מפח יקוש וגו', כלומר אתה האיש היושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי, אל תפחד מהצרות כי אני אומר לך בעבור השם שהוא מחסי ומצודתי ושהוא אלהי אשר אבטח בו, כי הוא יצילך מפח יקוש וגו' ומכל הצרות המתרגשות לבא בעולם, והשלים ענין בעלי המדרגה הזאת עד ושלומת רשעים תראה, ואחר כן התחיל בבעלי המדרגה השנית והוא האומר כי אתה ה' מחסי וגו', ואמר עליו לא תאונה אליך רעה וגו' עד תרמוס כפיר ותנין, כי אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו שאמר משה בתחלה שב אל המדרגה הזאת גם כן ולכל שאר המדרגות, ובמקום כי הוא יצילך מפח יקוש שאמר בתחלה הוא מתחיל בבעל המדרגה הזאת לא תאונה אליך רעה וגו', כלומר אתה האומר כי אתה ה' מחסי וגו', אני אומר לך בעבור השם יתברך שהוא מחסי ומצודתי ושהוא אלהי אבטח בו, כי לא תאונה אליך רעה והוא יצילך מהמקרים הטבעיים והבלתי טבעיים עד שעל שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין, וכן אני אומר לך בעבור השם יתברך שהחושק בו יצילהו מכל רע שבעולם, כאלו השם יתברך מדבר ואומר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו, ואם יגיע למדרגה יותר גדולה והוא כי ידע שמי, אז יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה אחלצהו ואכבדהו, כלומר שהיודע שמי הוא למעלה מכל מדרגות הצדיקים.
וכלל דברי משה רבינו עליו השלום בזה המזמור שהצדיקים לפי מדרגותיהם הם מושגחים להנצל מהצרות מיני השגחות מתחלפות. ויראה לפי דרך זה מפורש כי משה רבינו עליו השלום היה מתרעם על זאת המדה, למה יגיעו העונשים בערך אל השם

יתברך הנעבד, ושהיה ראוי שיגיעו לפי מנין שנות האנשים שהם מעטים ולא יותר, וזה יורה שהעונשים המגיעים מהשם יתברך לפי שורת הדין אינם מגיעים בערך אל הממרה והחוטא אבל בערך אל מי שחטא כנגדו והמרה את רוחו:

פרק לח

אחר שבארנו שהדין נותן שהעונשים המגיעים מהשם יהיו נצחיים כפי מה שכתבנו, הן שיהיה השכר נצחיי על צד החסד כמו שבארנו או בלתי נצחיי כמו שהדין נותן, הנה יפול בענין העונש שאלה חזקה וקשה מאד.

והיא כי אחר שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, יתחייב לפי זה שיהיו כל האנשים נדונין בעונש בלתי בעל תכלית על איזה חטא שחטאו או מרו פי השם אף על פי שיתחלפו באיכות העונש, ואם כן אפוא מי הוא זה ואי זה הוא שימלט את נפשו מעונש נצחי לפי המדה הזאת, ואיך יזכה ילוד אשה לשכר הנפשיי הן שיהיה זמניי או נצחי, ויותר קשה מזה מה שנמצא לרבותינו ז"ל שאמרו שהעונש הוא זמניי, אמרו דינן של רשעים בגיהנם י"ב חדש, ובשכר אמרו שהוא נצחיי, כמו שהוכיחו זה מלעולם יירשו ארץ.

ומה שנראה לי בזה הוא כי כמו שבשכר אף אם הדין נותן שיהיה זמניי ישוב נצחיי על צד החסד כמו שבארנו, כן בעונש אף על פי שהדין נותן להיות נצחיי הנה הוא ישוב זמניי על צד החסד, וזהו שאמר הכתוב על העונש הזמניי המגיע מהשם יתברך על הרשעים שהוא מגיע על צד החסד, אמר המשורר אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי כי עוז לאלהים ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, יאמר כי ממה שנזכר בתורה שהשם יתברך אינו מנקה לרשעים אבל משלם עונם אל חיקם, שמענו שתים, האחת כי עוז לאלהים לעשות משפט ברשעים ולתת לאיש כדרכיו, כמה שאמר הכתוב ועוז מלך משפט אהב, ובזה המשפט בעצמו שהוא עושה ברשעים שמענו כי עם ה' החסד, וזהו שסמך לזה ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כלומר כי במה שאתה משלם לרשע עונש זמניי כמעשה העבירה שעשה שהיה זמניי, נראה שאתה מתנהג עם האדם במדת החסד בזה, שמן הדין היה ראוי שיענש עונש נצחי על העבירות שבידו בערך אל השם יתברך שהמרה את רוחו שהוא בלתי בעל תכלית, כמו שבארנו, ויאמר שבעונש שנראה שהוא מגיע אל הרשע בעולם הזה על עבירות שבידו שמענו שתים, כי עוז לאלהים לעשות משפט בעוברי רצונו, ושהוא מתנהג במדת חסד במשפט הזה, אחר שהוא מעניש אותו עונש זמניי כמעשה העבירה שהיה זמניי, וזה כדי שינצל מעונש נצחי בעולם הבא.

ויש אומרים כי ולך ה' חסד ירמוז אל הגמול הנפשיי הטוב שהוא בא מאתו על צד החסד, וזה אם מצד שהאדם בלתי ראוי אליו, כאמרו אם צדקת מה תתן לו, ואם מצד שאף אם יהיה ראוי לשכר היה ראוי שיהיה השכר זמניי כמו שהפעל הטוב היה זמניי, ולא היה ראוי לקבל שכר נצחיי אם לא על צד החסד כמו שאמרנו, וזה הענין אף על פי שהוא אמתי בעצמו ומסכים למה שאמרנו שהשכר הזמניי ישוב נצחיי על צד החסד, הנה אינו מענין הפסוק, כי לא נקשר עם אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, וגם לשון כי אתה תשלם לאיש כמעשהו יורה שעל העונש ידבר, כמו ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם, ושלמתי אל חיקם.

וראוי שתדע שהחסד הזה שאמרנו מהעונש שהיה ראוי להיות נצחיי ונערך אל הנעבד ושב זמניי ונערך אל העובד, אינו רק לאוהביו ולשומרי מצותיו, אמר הכתוב כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי, רוצה לומר כי לשונאיו הוא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים, כדי שיכלו כליון חרוץ ואבדון נצחי כמו שהדין נותן, אבל לאוהביו ולשומרי מצותיו הוא עושה חסד, שלא יפקוד העון בבת אחת אלא באלף דור כדי שלא יכלו כליון חרוץ, אבל יגיע להם עונש מועט בזמן ארוך כדי שיתקיימו קיום נצחי.

וכן אמרו רבותינו ז"ל משל לאדם שנושה בחבירו אלף זוז, שונאו נפרע ממנו בבת אחת, אוהבו נפרע ממנו מעט מעט. ולפי שאין כל אדם מגיע למדרגת האהבה הראויה שהזכרנו במאמר השלישי, באר הכתוב כי גם כלל ישראל השומרים המצות משיגים החסד הזה, ולזה אמר ולשומרי מצותי, ומזה יתבאר כי לשונאי ה' והבלתי שומרים מצותיו יהיה עונשם נצחי, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל כי המינים והאפיקורוסים ושכפרו בתורה בתחית המתים ושאר מה שמנו החכמים במשנה ובברייתא שהם הכופרים בעקרים או בקצתם או בשרשים היוצאים מהם, לפי שהם יוצאים מכלל ישראל ומכלל זרע אוהבי השם ושומרי מצותיו, ראוי שישארו במה ששורת הדין מחייבת, והוא שיהיה ענשם נצחיי, ועל כן אמרו בהן שהם יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות, אבל המודים בעקרי התורה אלא שחטאו בקצת עבירות, ראוי שימשך עליהם החסד הנמשך לשומרי ברית השם ולזרע אוהביו, וזה כי כמו שהשכר ישוב נצחיי על צד החסד שנתן לאברהם, כמו שבארנו בפרק ל"ו, כן העונש ישוב זמניי על צד החסד כמו שאמרנו.

וזה דבר באר אותו מיכה הנביא עליו השלום, אמר מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא, יאמר כי השם אינו מעניש את האדם כפי חטאיו אבל הוא נושא עון ועובר על פשע על צד החסד, ולא לכל האדם אלא

לשארית נחלתו, ואמר לא החזיק לעד אפו, כלומר כמו שהיה ראוי מן הדין להיות כך, לפי שהוא מבואר שאין אומרים לו לאדם חסד עשה לך פלוני הדיין שלא הרגך אלא אם כן היה חייב מיתה, ואחר שהנביא אומר לא החזיק לעד אפו, יראה ששורת הדין היתה מחייבת להחזיק לעד אפו אם לא על צד החסד, וזהו שסיים כי חפץ חסד הוא, והמשיך אל זה ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו וגו' תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו', כלומר אף אם יכבוש עונותינו ויסתיר אותם או ישוב העונש הנצחי זמניי, עוד אנחנו צריכים חסד אחר שהשכר הזמניי ישוב נצחיי, וזהו החסד שנאמר לאברהם שכרך הרבה מאד, כמו שבארנו למעלה, ועל זה אמר תתן אמת ליעקב חסד לאברהם, כלומר תתן ותקיים, ותהיה אמת ליעקב החסד שנתת לאברהם מהיות השכר נצחיי, כמו שהעונש הנצחיי ישוב זמניי על צד החסד, כמו שבארנו.

וכן באר זה המשורר במזמור לדוד ברכי נפשי את ה', כי העונש הנצחי ישוב זמניי והשכר הזמניי ישוב נצחי על צד החסד, על העונש אמר לא לנצח יריב ולא לעולם יטור, כלומר כמו שהיה ראוי, אבל לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו, ובאר כי זה הוא על צד החסד, כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו, וזה כי היות השכר נצחיי על פעל זמניי הוא חסד גדול כגבוה שמים על הארץ, כלומר גבהות מעלה, כמו ויגבה ה' צבאות במשפט, לפי שהשמים הם נצחיים, כמו שאמר דוד ויעמידם לעד לעולם, והארץ זמניית נפסדת, וכן הוא חסד השכר, רוצה לומר לתת שכר נצחיי על פעל זמניי, וכדי שיזכה אדם לשכר הזה היה מן ההכרח להרחיק ממנו את פשעינו מרחק גדול כרחוק מזרח ממערב, ולתת עונש זמניי בעולם הזה לצדיקים כדי שיזכו לשכר נצחיי בעולם הבא, שאם היה מעניש עונש נצחי כמו שהדין נותן, לא היה אדם שיזכה לשכר הנצחי, ועל זה אמר כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו, לבאר כי זה היה רחמנות מהשם להעניש את הצדיקים בעולם הזה עונש זמניי על מיעוט העבירות שבידם כדי שיזכו לשכר נצחיי בעולם הבא, כמו שהאב מיסר ומלקה את בנו דרך רחמנות להביאו לתכלית טוב ומעלה גדולה להטיב לו באחריתו.

ובאר סבת זה החסד ואמר כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו, כלומר כי אחר שהוא יודע שאנחנו מצד יצרנו מעותדים לחטוא, כי יצר לב האדם רע מנעוריו, אם לא היה ממשיך החסד הזה להעניש את האדם עונש זמניי תחת עונש נצחיי, לא היה אדם ניצול מדינה של גיהנם, ומה יעשו הצדיקים שאי אפשר שלא יחטאו איזה חטא בעולם הזה, וגם אם לא היה מחזיר השכר הזמניי נצחיי על צד החסד, לא היה אדם משיג לנועם מתמיד, וזה לפי שהאדם זמניי, כי אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ כי רוח עברה

בו ואיננו וגו', ומה יעשה משה ואברהם ושאר הצדיקים כדי שיזכו לשכר הנצחי אחר שהם זמניים, כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי, אם לא שעל צד החסד יזכו לשכר ההוא, וזהו שסיים וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו', כלומר אף אם אנוש כחציר ימיו ומעשיו זמניים, כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי, השכר הוא נצחי על צד החסד שהוא מעולם ועד עולם על יראיו.

וכן בתחלת המזמור רמז לשני מיני החסד הללו, ואמר הסולח לכל עונכי, לרמוז על חסד שוב העונש הנצחיי זמניי, הרופא לכל תחלואיכי, לרמוז על חסד שוב השכר זמניי נצחיי, וחזר לבאר זה ואמר הגואל משחת חייכי, שזה ודאי מדבר על הגאולה מענשי גיהנם הנצחיים, כי מן המות הגופיית הטבעית אין שום אדם נצול הימנה, ואמר אחר כך המעטרכי חסד ורחמים, לומר כי מצד חסד שוב העונש הנצחיי זמניי היה אפשר שיושג השכר הרוחני הנצחיי שהוא עטרת צבי לנפש וצפירת תפארה בראש כל צדיק, ואמר שהשגת השכר הזה הוא חסד ורחמים.

ובסוף המזמור באר כי שני מיני החסד הללו נמשכים על אוהבי השם ושומרי מצותיו בלבד, וזהו אמרו וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו' לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם, וכל זה מצד שההשגחה האלהית מתפשטת בכל הנמצאים העליונים והתחתונים, ועל כן אמר ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה. וזהו מה שרצינו לבארו מענין השכר והעונש:

פרק לט

וראוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו, והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש כמו שנזכרו היעודים הגשמיים.

ויש מי שכתב בהתר זה כי לפי שהגמול הרוחני הוא דבר עמוק וקשה לשכל האנושי לציירו ולהשיגו, והתורה נתנה להמון העם עם חכמיהם, ראוי שתיעד להם הגמול הגופיי שהוא מושג ומצוייר אצלם, ואם היתה מיעדת להם הגמול הנפשיי, אחר שאינו מושג בחוש ואין שכלם מספיק לשער אותו ולציירו, היו מכחישים אותו והיה זה סבה אל נפילת התורה בכללה ובטולה, ובעבור זה תיעד להם היעודים הגשמיים, כי כאשר יראו היעודים הגשמיים מתקיימים יאמינו בלי ספק ביעוד הרוחני באיזה רמז שיורמז בתורה.

וזה אינו מספיק כלל, כי בקיום היעודים הגופיים איך יהיה ראיה על מה שלא נזכר בתורה כלל לפי דבריהם, ועוד שהרחקת הגשמות ומציאות שכל נבדל מחומר דבר בלתי מושג בחוש, ואף על פי כן לא נמנעה התורה מלכתוב כי לא ראיתם כל תמונה, לא תעשה לך פסל וכל תמונה, וכיוצא בזה כדי להרחיק הגשמות ותאריו מהבורא, ואף על

פי שכתבה במקום אחר ויחזו את האלהים, שהוא דבר שפשוטו טעות גמורה, סמכה בזה על המשכילים ויובן להמון כפשוטו ולחכמים על דרך האמת, ואם כן היה לו לכתוב זה גם כן ויובן לכל אחד ואחד כפי מדרגתו והשגתו.

ויש מי שכתב כי לכך לא נזכר בתורה בפירוש היעוד הרוחני, למה שהתורה לא תיעד אלא הדברים הבאים דרך נס ואות או מופת, כמו היעודים הגשמיים הבאים על קיום המצות שלא כדרך טבעו ומנהגו של עולם, כמו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים, שאין מדרך מנהג הטבע לעשות התבואה בכל שנה ששית של שמיטה לגי שנים, וכן שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה, וידוע שאפילו השמלה התלויה על המוט תכלה בארבעים שנה, אלא שזה שלא כדרך מנהגו של עולם, וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, וכיוצא בדברים הללו, אבל השארות הנפש שהוא דבר מוכרח מצד טבע הנפש, אין צריך שתיעד אותו התורה אחר שהוא דבר טבעי לנפש.

וגם זה דבר חלוש, כי אין ההשארות יותר טבעי לנפש מהבחירה לאדם, שאמרה תורה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' ובחרת בחיים, ואחר שאין ההשארות דבר מפורסם ונודע, למה לא תודיענו התורה כמו שהודיעה הבחירה או חדוש העולם וכיוצא בו מהדעות והאמונות האמתיות שבאו בתורה, ועוד כי לפי דעת האומרים שהשכר הרוחני הוא לגוף ולנפש כאחד, אין זה דבר טבעי לגוף להתקיים תמיד, והיה ראוי שתאמר אותו התורה בפירוש, וראוי שנאמר בזה דבר יותר מספיק. והיותר קשה בכל זה הוא, כי אחר שלא תזכיר היעודים הרוחניים שהם עקר השכר, למה תזכיר היעודים הגשמיים שאינם עיקר השכר:

פרק מ

כאשר עיינו ביעודים הגשמיים שנזכרו בתורה אחד לאחד, נמצא שאי אפשר שיבואו במקום ההוא יעודים רוחניים, כי היעודים שנזכרו בתורה נמצאם כולם כוללים לכלל האומה, וזה אם ביעודים שבפרשת אם בחקותי הדבר בהם מבואר, שכולם נאמרו בלשון רבים וכולם ענינים כוללים לאומה בכללה, ואף אותם שבפרשת כי תבוא שנאמרו בלשון יחיד, לא נאמרו רק על כלל האומה, וראיה לזה שנאמר בסוף הקללות ההן יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו' ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ וגו', ואלו מבואר מענינם שאף על פי שהן בלשון יחיד שנאמרו על כלל האומה, וכן ההצלחות הגשמיות שנזכרו בתורה בפרשת והיה עקב תשמעון, על כלל האומה נאמרו.

והוא מבואר כי היעודים הכוללים לכלל האומה לא יתכן שיהיו נפשיים, שאף אם תהיה האומה בכללה צדקת וראויה לחיי העולם הבא, אי אפשר שנאמד שהרשע אשר בה יזכה לחיי העולם הבא למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה, כי זה יהיה משפט מעוקל, שיהיה הרשע הגמור אשר באומה זוכה לחיי העולם הבא והיה כצדיק כרשע, ועל כן הוא מבואר שהיעודים הכוללים לאומה בכללה ראוי שיהיו גשמיים בהכרח, וזה כי כאשר המדינה או האומה רובה צדיקים, תמלט המדינה או האומה ההיא מן הגלות או מן הרעב או מן הדבר, ובכלל מן העונשים הכוללים, לפי שהטובות או הרעות הנגזרות על האומות או המדינות הן נגזרות לפי רובן, כי אם רוב המדינה צדיקים נגזרים לטובה ואם רובה רשעים נגזרים לרעה, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל שהעולם נדון אחר רובו, ולפעמים תנצל המדינה או האומה אף אם לא יהיו רובן צדיקים למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה או פחות מהם כשיהיו ראויין להגין עליהם מן היסורין, ולפי זה הדרך אם יתאמת כי כלל יעודי התורה הגשמיים אינן נאמרים על היחיד רק על כלל האומה, אין תפיסה עלינו כלל מדוע זכרה התורה היעודים הגשמיים, כי לא זכרה אותם אלא במקום שאי אפשר לזכור היעודים הרוחניים, וזהו ביעודים הכוללים לאומה בכללה שאי אפשר להיות רוחניים כמו שבארנו.

אבל השכר הפרטי לכל אחד ואחד לא הזכירה אותו התורה אלא במקומות מעטים, כמו בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים, וכבר אמרו רבותינו ז"ל למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, והארכת ימים לעולם שכולו ארוך, וכן מה שנמצא בצדקה כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך, אינו מן ההכרח שיהיה זה עקר השכר, אלא שיברכהו השם מוסף על השכר העקרי.

ואולם עיקר השכר האישיי הפרטיי לכל איש ואיש בפני עצמו לא נזכר בתורה בפירוש לא הרוחני ולא הגשמי אלא ברמז ובמקומות מעטים, והאחד מהם מה שנזכר בפרשת אחרי מות, שאמר הכתוב כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וגו' ובחקותיהם לא תלכו, וזה בלי ספק אף על פי שהוא אזהרה לכלל האומה, גם הוא אזהרה ליחיד שלא ילך בחקות הגוים, ונאמר שם בסוף הפרשה ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וזה בלי ספק ידבר על השכר הרוחני הפרטי לכל אחד ואחד על זה הדרך, כי הוא היה מזהירם שישמרו חקיו ומשפטיו אף על פי שיהיה בהם טורח יותר מבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען, ואף על פי שבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען היו מצליחין כללי האומות ההן, מכל מקום לא היה מגיע בהם אל היחיד עיקר שלמותו שהוא החיים הנצחיים לנפש כמו שיגיע

במשפטי השם יתברך, וזהו שאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי וגו', כלומר שמרו אותם אף אם יש טורח בשמירתם, כי יש להם יתרון ומעלה על זולתם, כי החקים הללו הם מועילים אל היחיד גם כן להביאו לחיי העולם הבא, וזהו אמרו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, מה שאין כן בשאר חקי האומות ההן, וכן תרגם אונקלוס וחי בהם ויחי בהון לחיי עלמא, וממקומו הוא מוכרח שעל חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כלומר שבשמירת החקים והמשפטים שבתורה יחיה האדם יותר מבשמירת חקי שאר האומות, והרי זה דבר נגלה הכזב, כי לא יחיה שומר התורה חיים גשמיים יותר ארוכים מזולתו, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר ולא על חיי הגוף, ועל כן תרגמו אונקלוס ויחי בהון לחיי עלמא, וזו ראיה נכונה לכל בעל שכל ומודה על האמת.

וכן יש ראיה אחרת בפרשת ראה אנכי, שאמר להם משה לישראל בנים אתם להי' אלהיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, כי עם קדוש אתה להי' אלהיך וכו', וזה לפי הנראה דבר מתמיה, כי איך יאמר לא תתגודדו על מת כי עם קדוש אתה להי' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה, והנה הדבר הוא בהפך, כי בעבור זה ראוי להצטער ולהתאבל יותר מדאי על המת, לפי שיותר ראוי להתאבל על בן מלך שמת מעל איש אחר, והרי זה דומה לאומר לחבירו אל תדאג על אבדת טבעת שלך כי מרגלית טובה היתה בה, אבל פירוש הפסוק כך הוא, אחר שאתם בנים לשם ועם קדוש וסגולה מכל העמים, אין ראוי לך להתאבל על המת יותר מדאי, כי זה יורה שאתם חושבים שהמת ההוא נעדר ואבדה תקותו, ולפיכך אתם מתאבלים עליו ככלי חרס שנשבר שאין לו תקנה, ואינו כן, אבל הוא ככלי כסף וכלי זהב שנשבר שיש לו תקנה, כי אוצר ה' יבא, ואין להצטער עליו יותר מדאי, אלא כאדם המצטער על פרידת אוהבו ממנו והולך בדרך רחוקה, ולזה סיים כי עם קדוש אתה להי' אלהיך, כלומר אחר שהוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים ואתה עם קדוש, כל דבר יקרב לדומהו, ובלתי ספק נפש המת ההוא תדבק עם השכלים הנבדלים כי קדושה היא והמלאכים קדושים משרתי עליון, ועל כן אין ראוי להתגודד על המת ולא להצטער עליו יותר מדאי, וזה יורה שיש השארות לנפש אחר המות.

וכן יש עוד להביא ראיה ממה שהזכיר משה בסוף פרשת האזינו כשרצה לחתום התורה, אמר שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו' כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה וגו', וזה כי כמו שבכל שטר קיום דבר צריך שיחזיר מענינו של שטר בשטה אחרונה, כך כתב משה רבינו עליו השלום

בכאן דברים הללו לרמוז על שני מיני השכר המושגים מצד התורה, השכר הרוחני והשכר הגשמיי, על הרוחני אומר כי הוא חייכם, ועל הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה, וכדי להעיר על ההבדל שבין השכר הרוחני והשכר הגשמי, אמר על הרוחני כי לא דבר רק הוא מכם, כלומר אל תחשבו שהוא דבר אחר זולתכם אבל הוא בעצמו חייכם, רוצה לומר מהות החיות הנשאר אחר המות, וזה לבאר שהשכל הנקנה מצד ההשכלה בעבודת השם יתברך שבארנו בפרק חמישי מהמאמר הג' ובפרק תשעה ועשרים מזה המאמר, הוא בעצמו החיות וקיום הנפש אחר המות, ולשון הוא יורה על זה, כמו שבארנו בפרק כ"ז מן השני מענין הדבר שיאמר עליו הוא הוא, אבל על השכר הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה, להורות כי השכר הגשמיי המושג מצד קיום התורה והמצות אינו עיקר השכר אלא דבר נמשך לקיום התורה, וכן כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך המוזכר על הצדקה אינו עיקר השכר, כמו שנתבאר בפרק שלשה ושלשים מהמאמר הג'.

וכן יש להביא ראיה מהכתובים, אמר דוד במזמור אליך ה' נפשי אשא כשדבר על גמול האיש הפרטי הירא את השם יתברך, אמר מי זה האיש ירא ה' יורנו בדרך יבחר, רוצה לומר שיורה אותו הדרך שראוי לבחור כדי שישיג התכלית האנושי, והוא שנפשו בטוב תלין וזרעו הנשארים יירשו ארץ, ואם היתה הנפש נעדרת במות הגוף איך יאמר כי תלין נפשו בטוב כשזרעו יירש ארץ, אבל יורה שיש טוב מיוחד שתלין בו הנפש אחר המות, וזו ראיה ברורה שאין עליה גמגום, וכן אמר שלמה במות אדם רשע תאבד תקוה, לרמוז על אבדן נפש הרשע, ועל הצדיק אמר וחוסה במותו צדיק, שזה יורה שיש תקוה לנפש הצדיק אחר המות.

וכן יש להביא ראיה מהנביאים מדברי ישעיה שאמר על בעל תשובה שמת דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו ואשלם נחומים לו ולאבליו, כי אחר שהזכיר ולאבליו יורה שעל המת הוא מדבר, ואמר עליו כי לפי שראה דרכיו רפא אותו בשנחהו בדרך כל הארץ בענין ששלם נחומים לו ולאבליו, ואין נחומים לו ולאבליו ולא רפואה אם תפסד הנפש ותלך לאבדון, אבל הנחומים לו הם כשיתן לו ההשארות הנפשיי, ולאבליו כשידעו כלם שלא נאבדה תקות המת אבל יהיה לו השארות רוחניי, וזה ממה שיורה שההשארות הנפשיי היה ידוע ומקובל אצלם מצד התורה, והיה מיעד הנביא לבעל התשובה שירפאהו השם יתברך מעונותיו בדרך שישלם לו בשכר תשובתו ההשארות הנפשיי, כדי שימשך מזה נחומים לו ולאבליו, וכן בנבואת זכריה יעד המלאך ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול אם בדרכי תלך ואם וגו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, שזהו קיום לנפש על הדרך

שפירשנו בפרק חמישי מהמאמר הג'. ודברים הרבה כאלו היינו יכולין להביא מדברי הנביאים, אלא במה שכתבנו יש די להעיר על מיני הראיות שאפשר להביא מהפסוקים על השכר הרוחני. ונתבאר מדברינו שלא נזכר בתורה השכר האישיי הגשמיי כמו שחשבו רבים אלא הרוחני הפרטי והגשמיי הכללי:

פרק מא

עוד יש לי בזה דרך אחרת עיונית יותר עמוקה להכריח ההשארות הנפשיי מכללות התורה והיא זו.

כבר בארנו כי הכחות המתחלפות לא יבאו אלא מהתחלות מתחלפות, ולזה כאשר ידענו שיש באדם כח בו ישתתף לבעלי חיים וכח בו יובדל מהם, ידענו שהכה אשר בו יובדל מהם יבא מהתחלה אחרת זולת ההתחלה הנותנת החיות בבעלי חיים, כמו הזנגאר שנמצא בו כח שורף וכח מאכל שהן שתי כחות מתחלפות, והשגנו שהשרפה באה לו מכח הנחשת, שפטנו שהכח המאכל יבא לו מהתחלה אחרת שהוא החומץ, וכן מאשר ראינו שהכח שבו יובדל האדם מהבעלי חיים יש לו פעל מיוחד בפני עצמו בלי שתוף הכחות הגשמיות, וזה בהשגת העצמיות הנפרדות והמושכלות המופשטות מחומר שהוא דבר בלתי נפסד, שפטנו שזה הכח יש לו קיום בפני עצמו בזולת הגוף ולא יפסד בהפסד הגוף.

ובעבור זה כשהשיג אדם הראשון העצמיות הנפרדות המופשטות מחומר, שזהו פירוש ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל עוף השמים, שפט בשיש לו כח נפשיי בלתי נתלה בחומר ולא נפסד בהפסדו, אבל לא שער במה יהיה קיום הכח ההוא, וכאשר נגלה עליו השם יתברך וצוהו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות, נתבאר לו כי קיום הנפש יהיה במה שתעשה רצון השם יתברך, ומיתתה בשתעבור על דבריו.

ומאשר הדתות האלהיות הראשונות כמו תורת אדם ותורת נח היה מושכל אצלם הגמול הזה הרוחני שאמרנו שהוא קיום הנפש בפני עצמה במצות השם יתברך, והיה מושג אצלם מצד מה שנתבאר אצלם ומה שהושג לאדם ומה שנאמר לו מפי השם יתברך שידעו וקבלו זה מפי אדם עצמו, לפיכך היו מיעדים הפסד השכר הזה הרוחני לממרה פי השם יתברך ועובר על דבריו, כאדון האומר לעבדו אם תעבור על מצותי אקח כל אשר לך, שהבנת המאמר הזה בלי ספק היא שאם לא יעבור שישאר בידו אשר לו.

וזהו מה שיעד השם יתברך לאדם על עברו על מצותו כי ביום אכלך ממנו מות תמות, והמיתה הכפולה הזאת בלי ספק הוא עונש לגוף בפני עצמו ולנפש בפני עצמה, לגוף

בפני עצמו, כי קודם שאכל מעץ הדעת היה הכח הטבעי אשר בו מספיק לעשות תמורת מה שנתך בשוה, ולא היתה ההתכה גוברת על תמורת המזון הבא אל הגוף מחוץ, והיה אפשר לפי זה שיתקיים הגוף תמיד על זה הדרך, ואחר שאכל מעץ הדעת היתה ההתכה גוברת על התמורה כמו שהוא היום, והוא בהכרח שימות, כמו שנתבאר בראשון מהקאנון, וזהו שאמר הכתוב כי ביום אכלך ממנו מות תמות הנאמר על הגוף, כלומר כי ביום ההוא תגבר ההתכה על התמורה והוא בהכרח שימות, ובעבור שמטבע עץ החיים היה להחליף הכח כדי שיוכל הכח הטבעי לעשות התמורה שוה אל ההתכה או יותר, אמר הכתוב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל, כלומר יתקן מה שעוות באכילת עץ הדעת וחי לעולם, וזהו דרך הבנת אלו הפסוקים כפי הפשט והבנת מיתת הגוף באכילת עץ הדעת.

וכן עונש הנפש היה שתפסד ותמות, וזו היא המיתה הנכפלת בכתוב לרמוז על מיתת הגוף ומיתת הנפש, ואחר שעונש העובר על מצות השם יתברך הוא מיתת הנפש, הנה שכר המקיים מצות השם יתברך הוא קיומה בלי ספק.

ומכל זה יראה כי קיום הנפש היה ידוע ומושכל אצל אדם ונח ושומרי תורתם, וכן בעלי ריבנו מודים כי העונש המיועד לאדם היה לנפש, אלא שהם אומרים שהוא לנפש בלבד ואנחנו נאמר שהיה בו עונש לגוף גם כן, כמו שיורה פשט הכתובים, וכל עוד שלא נתקן עונש הגוף אין ראיה על תקון עונש הנפש אלא בשמירת מצות השם יתברך, ומכל מקום אחר שלדברי כלנו העונש המיועד לנפש הוא בזולת הגוף, הגמול גם כן יגיע לנפש בזולת הגוף.

וזה הדרך בעצמו דרכה בו התורה כשיעדה העונשין לנפש בעברה על מצות ה', ואף על פי שהדברים הנאסרים הם מזונות נאותים לגוף ואין בהם נזק כלל, שהרי אמרה תורה כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש וגו', וכן בחלב אמרה תורה כי כל אוכל חלב ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה, והוא דבר ידוע שאין אכילת החמץ בפסח והחלב בכל זמן סם מסמי המות שיכרת האוכל בימי עלומיו כי החוש מכחיש זה, אבל בלי ספק הכרת הזה הוא עונש לנפש החוטא.

ואף אם יש כריתות בתורה שענשם מגיע לזרע החוטא גם כן, כאמרם רבותינו ז"ל כרת הוא וזרעו נכרתין, אין זה הדין בכל הכריתות, כי לא יהיה דין ישר כי ראובן בהיותו בן שמונים שנה אם יאכל כזית חלב שימותו בניו וכל זרעו בלא עתם, ולא יגיע מזה עונש אל החוטא, כי ימות בן שמונים שנה, אלא שמזה יתבאר שיש עונש בכרת מגיע לנפש החוטא בהכרח, ואחר שהעונש הנזכר בתורת משה בכריתות הוא מיועד בהכרח לנפש

בזולת הגוף, זה יורה שהנפש שלא תחטא לא תכרת, ויהיה השכר אם כן מגיע לנפש בזולת הגוף.

וזה הדרך המובן מן הכרת הנזכר בתורה במקומות מתחלפים הוא בעצמו הדרך המקובל מאדם ומנח ומשם ועבר וזולתם מן היחידים כאברהם יצחק ויעקב, ועל כן מאס אברהם אבינו חייו וחיי בנו יחידו וכל ההצלחות הגשמיות שהיו מיועדות לו לרשת את ארץ כנען ושיירש זרעו את שער אויביו וכי ביצחק יקרא לך זרע, והלך לשחוט את בנו יחידו, בהיותו יודע כי בקיום מצות ה' תתקיים הנפש קיום נצחי ותשאר בנועם מתמיד, וכי בעברו את פי השם יתברך היא לא תצלח ותהיה נכרתת מן הנועם ההוא, ומה חפצו בביתו אחריו ובכל היעודים הגשמיים אם הפסיד הטוב ההוא הנצחי שהוא קיום הנפש, אלא שבזה יש לומר כי לפי שהיה אברהם עובד ה' מאהבה גמורה לא היה חושש לשכר כלל, אלא להשלים רצון אהובו שהוא השם יתברך, אבל מכל מקום הטענה בכללה שאמרנו היא טענה אמתית מכרחת כל בעל שכל להיות שכר הנפש וקיומה אחר המות מובן בהכרח מן העונש המיועד.

ואולם למה לא הרחיבה בו התורה הבאור וסמכה בזה על מה שיובן מן הדרך שאמרנו מצד עונש הכרת והמיתה המיועד אל הנפש, הנה הטעם בזה כי נותן התורה חשש לרפאות חליי הנפשות כדרך שהרופא המובהק חושש לרפאות חליי הגופות, וכמו שהרופא המובהק יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא ולא יחוש לרפאות שאר המקרים הנמשכים, כי ברפואת הסבה תמשך הרפואה לכלם, כן רופא הנפשות יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא.

והוא מבואר שאין דרך מציאות לשכר ולעונש הנפשיי אלא עם מציאות ההשגחה.

ולפי שהקדמונים כל זרע אדם וכל בני נח זולתי יחידי סגולות כמו שם ועבר ואברהם וזולתם כלם היו עובדי עבודה זרה ומכחישים ההשגחה ונמשכים אחר המוחש, ולזה לא היו חוששין לאותו היעוד הנפשיי שהיה מושכל וידוע אצלם מתורת אדם ונח, אבל היו מרחיקים אותו ולא היו מאמינים בו אחר שלא היה מושג בחוש, בעבור זאת בחר השם יתברך היודע תעלומות לב דרך אחרת, והוא ליעד בתורת אברהם דברים גשמיים ויעודים גופיים שהם כנגד מנהג הטבע, להורות כי עובד ה' ושומר מצותיו הוא מושגה בכל פרטי ענייניו מהשם ואיננו משועבד למנהג הטבע, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל על לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך, לפי שהדרך ממעטת ג' דברים, ממעטת את הזרע וממעטת את הממון וממעטת את השם, לכך נאמר ואעשך לגוי גדול להבטיח על הזרע, ואברכך הבטחה על הממון, ואגדלה שמך הבטחה על השם, וזה

להורות כי עובד השם יתברך איננו משועבד כלל למנהג הטבע ולא יזיקוהו המזיקים הטבעיים, אבל על שחל ופתן ידרוך ירמוס כפיר ותנין.
וזה הדרך שנמצא בתורת אברהם הוא בעצמו הדרך שדרך בו השם יתברך בתורת משה, וזה בעשית האותות והמופתים המפורסמים לכל, כדי שיתברר להם כי עובד השם יתברך ושומר מצותיו איננו משועבד לדברים הטבעיים אבל כל הדברים הטבעיים משועבדים אליו, ואחר שנמצא בדברים הטבעיים שאין אחד מהם שלא ימשך אליו תועלת ותכלית מה, ונמצא תועליות נמשכים למעשים ופעולות מה אין ההקש גוזר שימשכו התועליות ההן מן המעשים ההם, כל שכן שראוי שימשכו למצות התורה תועליות, ואף על פי שאין ההקש גוזר המשכם מן המעשים ההם.
שכן נמצא לרבותינו ז"ל יזכירו פעולות ומעשים ימשכו מהם תועלות אין ההקש גוזר שימשך זה מהם, כמו מה שנזכר במסכת שבת בסוף פרק במה אשה מי שיש לו עצם בגרונו מביא עצם מאותו המין ומניח לו על קדקדו ואומר הכי חד חד נחית בלע בלע נחית חד חד, ודברים אחרים רבים שנזכרו שם מזה המין, וכן נזכר במסכת סנהדרין בענין ר' אליעזר הגדול שאמר אמרתי דבר ונתמלא כל השדה קשואים, אמרתי דבר ונתקבצו כלם למקום אחד, שיראה שבעשית פעולות אין ההקש גוזר אותן או אפילו בהזכרת תיבות ידועות בלבד בזולת מעשה, ימשך מהם פעל מה שאין ההקש גוזר שימשך כך.
ואף אנו נאמר ששערה החכמה העליונה מעשים ופעולות הן הנה מצות התורה, שיהיה נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשיי אף אם לא נדע איך יתחייב זה מהם, כמו שלא נדע טעם המשך התועלות ההם לפעולות ההם או לתיבות הנזכרות בפי חכמי הקבלה וזולתם שאין ההקש גוזר כך, וכן הגמולים והעונשים המיועדים בתורה ימשכו למעשה המצות והעבירות הנעשות בכונה ויקשרו בהם ויתחייבו מהם כהתחייב הדבר מסבותיו.
תדע שהרי נבוכדנאצר רשע גמור היה ונגזרה עליו גזרה שתטרף דעתו ויהיה נטרד מבין בני אדם לדור עם החיות, ונתאחרה אותה גזרה שנים עשר חדש בשכר מצות הצדקה, עד שאמרו רבותינו ז"ל בפרק א' מבבא בתרא למה נענש דניאל מפני שהשיא עצה לנבוכדנאצר, שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עליך וחטיך בצדקה פרק ועויתך במחן ענין וגו', הרי מפורש שהצדקה תועיל לבטל הגזרה, ושהשכר הזה נקשר בה ונמשך ממנה אף על פי שלא יהיה המקבל ראוי לו, ולזה לא היה רבי אמי רוצה לקבל צדקה מהעכו"ם.
וכן בענין העונשים אמרו רבותינו ז"ל, משחרב בית המקדש אף על פי שבטלו ארבע מיתות בית דין, דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה

דורסתו, מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי, ועל זה הדרך הוא בשאר מצות התורה, ואף על פי שלא יגזור ההקש זה ראוי שנאמין שיהיה כן, אחר שהעיד הנסיון היות הטבע משועבד ונכנע לצדיקים ולחסידים ולשומרי מצות התורה, וזה יסוד גדול לתורה.

ולזה תמצא במרה כשהשליך משה רבינו עליו השלום העץ אל המים וימתקו המים, שאותו העץ היה הרדופני שהוא עץ מר מאד לפי מה שבאה הקבלה בו ואין מדרכו להמתיק המים, ואמר הכתוב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו, והפירוש הנכון בנסיון הזה הוא מה שפירש בו הר"ן ז"ל שהוא שב אל החק והמשפט, רוצה לומר שהשם יתברך שם אל העם חק ומשפט שם, כאמרם ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד, ושם נסהו, רוצה לומר כי שם נסה משה את החק ואת המשפט הזה לפני העם כשהראה להם איך היה הטבע נכנע ומשועבד לשומרי מצות השם עד שהמים המרים נמתקו בעץ המר, ולזה סמך אליו ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, יאמר כי השומע לקול ה' ועושה הדברים הישרים והנרצים לפניו ושומר מצותיו וחקיו, לא די שהוא נצול מהחולאים המקריים ואותם שהם בשימת משים כגון חליי מצרים אלא אפילו מן החלאים הטבעיים ההוים על האדם מצד מזגו בשנוי פרקי השנה יהיה רופאו מהם.

וזה כי החליים שני מינים, האחד החלאים הטבעיים, והם הבאים על האדם משנוי הפרקים וכפי מזגו, כאלו תאמר שהדמיי יחלה באביב והאדומי יחלה בקיץ, והמין האחר החליים הבאים על האדם מצד שנוים יקרו באויר, כחליים הדבריים וזולתם שהם באים בשנוי הזמנים מטבעם, ומביאים חליים על האדם אם על צד המקרה ואם על צד העונש מהשם יתברך, והחליים הללו אינם באים על האדם מצד טבעו אלא מחוץ ובשימת משים כחליי מצרים, ועל אלו אמר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, ועל המין הראשון מן החליים הבאים על האדם מצד טבעו אמר כי אני ה' רופאך. וכן ייעד משה במשנה תורה פרשת והיה עקב, והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך, אמר כי בשמיעת משפטי התורה ושמירתם ועשיתם יהיה האדם מנוצל משני מיני אלו החליים, אם מהחליים שהם מצד טבעו של אדם, וזהו והסיר ה' ממך כל חולי, ואם מהחליים שהם בשימת משים, וזהו וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך.

וכל זה להורות ששומר התורה הוא מנוצל מן הפגעים והמקרים הן טבעיים או בלתי טבעיים, לפי שהוא למעלה מן הדברים הטבעיים, כמו שהעיד על זה הנסיון במרה כמו שפירשנו, כי ושם נסהו שב אל חק ומשפט, כי אי אפשר שישוב אל העם שנסו את השם, שלא מצינו להם נסיון בזה אלא שצעקו למשה לאמר מה נשתה, ולא יכעס השם עליהם כשישאלו הדברים ההכרחיים להם, גם אי אפשר שישוב אל השם שנסה את העם, כי אין בנסיון הזה תועלת נמשך כמו בשאר מיני הנסיון שפירשנו בזה המאמר, ולזה אמרנו כי ושם נסהו שב אל החק, לומר כי הראה להם בנסיון איך שומר התורה לא היה משועבד לדברים הטבעיים.

וזו היתה כונת השם בהורדת המן שהיה מיד אחר מרה, כמו שפירש להם משה במשנה תורה, כי אמר אחר ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וגו', למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, שיראה שירידת המן וכל הנסים שנעשו בו היו להראות את ישראל ולהודיעם כי שומר התורה הוא למעלה מן הדברים הטבעיים, ושהאל יתברך יכול להחיות את האדם זולתם וזולת לחם.

ואחר שנתברר בכל האותות והמופתים שנעשו במדבר שהשם יתברך משנה הטבע לעושי רצונו ומשגיח עליהם בכל עניניהם, כל שכן שיתברר אצלם הגמול הנפשיי שהוא הדבר העקרי הנמשך מההשגחה, כמו שהיה מקובל בידם מן הדתות הקודמות מאדם ומנח על ידי אברהם יצחק ויעקב שיש לנפש השארות שהוא אמת גמור. ויעוד ירושת הארץ והדברים הגשמיים לכלל האומה על יד האבות היה כדי שיוכלו האנשים להשיג ההצלחה הנפשית בהיות האומה בשלוה ובהשקט, כי בהיותם גולים בארץ לא להם אי אפשר להם לעבוד השם יתברך כראוי כדי שתושג הצלחת הנפש.

וזו טענה מספקת לפי דברי הרמב"ם ז"ל שאמר כי עקר הגמול בעולם הבא הוא לנפש בלבד, ואולם לפי דעת הרמב"ן שאמר כי הגמול הוא לנפש ולגוף ביחד צריכין אנו לומר כי אחר שפירשנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות הוא עונש לנפש ולגוף ביחד, כי משם יתבאר שהשכר יהיה לגוף ולנפש ביחד ואחר תחית המתים, וזה מה שרצינו לבאר בזה הדרוש, והאל יצילנו משגיאה:

פרק מב

האמונה בביאת המשיח מחוייבת על כל בעל תורת משה, כמו שבארנו בפרק כ"ג מהמאמר הראשון, וזה כי לפי שבא בתורה מפורש החיוב להאמין בדברי הנביא, שנאמר אליו תשמעון, והנביאים נבאו בביאת המשיח, הוא מבואר שכל מי שאינו מאמין בביאת

המשיח הוא כופר בדברי הנביאים ועובר על מצות עשה, אבל מכל מקום אין האמנת ביאת המשיח עיקר שתבטל התורה בכללה אם לא יאמינהו האדם.

כי האמנת השכר מחוייבת על כל בעל תורה אלהית, והכופר בו כופר בעיקר, ואולם מי שיאמין שהשכר הוא לנשמות בלבד ובעולם הבא, או גשמי ולתחית המתים, אף אם לא יאמין בשכר העולם הזה איננו כופר בעקר, אחר שהוא מאמין עקר השכר והעונש בכלל, אף על פי שיחלוק באחד ממיני השכר, תדע שהרי יש מרבותינו ז"ל אמרו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ויאמינו שעיקר השכר הוא בעולם הבא, אמרו למען ייטב לך לעולם שכלו טוב, ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך.

ועל כן נאמר שאין האמנת ביאת המשיח עקר שהמכחיש ביאתו יקרא כופר בעיקר, אבל היא אמונה אמתית יחוייב כל בעל תורת משה להאמינה, ואולם לזכור הנבואות הפרטיות המורות על ביאתו אין זו כונת המאמר ויארך הספור בהם, לפי שהמפרשים עם שהם מודים בביאתו הנה הם חולקים בנבואות המורות עליו, שהרי יש מחכמי התלמוד מי שהבין שכל הנבואות הבאות בדברי הנביאים על המשיח כלם נתקיימו בשעבר, עד שאמרו קצתם שכבר נתקיימו כלם בימי חזקיהו מלך יהודה, אמרו אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו מלך יהודה, ורב אשי שהשיב על הדברים הללו לא השיב אלא מדברי זכריה, שאמר הנה מלכך יבא לך, והנה לא היה זה בבית שני, אבל מדברי ישעיה לא השיב עליו, נראה כי רב אשי עצמו סובר שאין בדברי ישעיה תשובה מכרחת על זה, וכן רבותינו ז"ל מסכימים שהנבואות נאמרו על חזקיה אלא שלא נתקיימו בו, אמרו בקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיה משיח וכו', וכן מה שאמר הכתוב ביחזקאל ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך, פירשו שזה נאמר על בית שני, וראיה לדבר מה שנאמר בפרק חלק עשרת השבטים אינן עתידין לחזור וכו', והן דברי רבי עקיבא, ואם היתה נבואת יחזקאל עתידה איך יאמר רבי עקיבא שאין עשרת השבטים עתידין לחזור לימות המשיח, הרי דברי יחזקאל הם בהפך, אבל נראה כי ר' עקיבא היה מפרש אותן בזמן בית שני, כי אף על פי שנאמר שם ומלך אחד יהיה לכלם למלך, אפשר שנאמר זה על זרובבל פחת יהודה או על נחמיה אם היה זולת זרובבל או על הנשיא או על המלך המולך מבני חשמונאי.

וכן פירשו קצת המפרשים שכל נבואותיו של ישעיה נתקיימו בבית שני שצוה כורש לבנות הבית, אמר ונפקתא מן בית מלכא תתיהיב, ועליו ועל מלכי מדי ופרס נאמר והיו מלכים אומניך וגו' וכל אותה פרשה, ולפי שבתחלת בית שני היו עניים ואחר כך בימי החשמונים נתעשרו עושר גדול, נתקיים תחת הנחשת אביא זהב, כי בתחלת בית שני היו

עניים עד שעשו מנורות של בעץ וחפום בנחשת ועשו שאר כלים של נחשת, וכשהעשירו עשאום של זהב, כמו שאמרו בקדושין על ינאי המלך שהיה אוכל עם הפרושים על שלחנות של זהב, ובבנין הורודוס שהיה בנין בית המקדש יותר מפואר משל שלמה נתקיים ושמתי כדכד שמשותיך וגו'.

ואומרים גם כן כי בבית שני נתקיים והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה', לפי שצוה כורש מלך פרס וכל הנשאר מכל המקומות אשר הוא גר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף ובזהב וגו', וכן יבא כל בשר להשתחות לפני לא נאמר על כלל האומות, כי אם על כלל אומת ישראל בלבד, כמו שנזכר במאמר השני פרק עשרים בשתוף כל. וכן והיה מדי חדש בחדשו וגו' אינו נאמר על זמן בלתי בעל תכלית, שאם היה זה כן יהיה ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים וגו' יעוד חיים נצחיים לתולעים, אבל הכונה לומר שהפושעים שיהיו בדור ההוא יהיו ללעג וקלס לשכניהם ולכל רואיהם, עד שילמדו מוסר כל אנשי הדור ההוא בראותם עונש הרשעים ההם, ויבאו מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו להשתחות לפניו יתברך.

וכן גם כן כתב הר"ר חיים גאלייפפ"א באגרת קראה אגרת הגאולה, כי כל נבואותיו של דניאל היו על בית שני בלבד, ומה שנאמר ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עדן ועדנין ופלג עדן, הכל נאמר על אנטיוכוס, וכן ויקבלון מלכותא קדישי עליונין, אמר גם כן כי נאמר על החשמונים, ומה שאמר הכתוב ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא, אמר כי עולם הוא יובל אחד, וכל זה הוא זמן קצר ומוגבל שמשלו בו החשמונים, וכן ועתיק יומין יתיב, פירש אותו על מתתיה כהן גדול שהיה ראש לחשמונים והיה זקן מאד ומלכו כל בניו אחריו, והביא ראיה לזה הפירוש מדברי רבותינו ז"ל שאמרו כי יום נקם בלבי, לבא לפומא לא גלי פומא למאן גלי, שיראה מדבריהם שאפילו המלאכים אינם יודעים קץ הגאולה כי לא גלהו השם יתברך להם, ובדברי המלאך אל דניאל יראה שהיה המלאך יודע הקץ אלא שדניאל לא היה מבין אותו. ולפי דבריו צריכים אנו לומר שהד' חיות שראה דניאל אינן הד' חיות שכתבו כל המפרשים, אבל הראשונה רמז למלכות בבל, והשנית למלכות מדי, והשלישית למלכות פרס ומדי, והרביעית למלכות היונים, שכל אלו היו בזמן בית שני, ועל כן נאמר בחיה השנית ולשטר חד הקימת ותלת עלעין בפומה בין שניה, לפי שדריוש המדי שכבש בבל והחריבה לא משל אלא על מדי ובבל ומלכות אשור שהיה תחת יד נבוכדנצר שכבש נינוה ומלך על אשור, אבל לא משל דריוש על פרס ועל כל המלכיות המשועבדים לפרס.

וכשמלך כורש הפרסי חתנו שהיה מלך פרס וירש מדריוש מלכות מדי, התחילה ממשלת החיה הג׳ שהיה ממשלתה כוללת הכל, כמו שאמר כל ממלכות הארץ נתן לי ה׳ אלהי השמים. ועל החיה השלישית נאמר ולה גפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחיותא, רמז למלכים המולכים על פרס ומדי ביחד שהיו ארבעה, כמו שאמר הכתוב הנה עוד שלשה מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר עושר גדול מכל וכחזקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יון.

ואחר זה התחילה מלכות יון שהיא החיה הד׳, ויורה על זה הפירוש לשון הכתוב שאמר אדין צבית ליצבא על חיותא רביעיתא די הות שניה מן כלהון דחילה וגו׳, ומפרש זה על ממשלת היונים שהתחילה מאלסכנדרוס מקדון שנאמר עליו והצפיר השעיר מלך יון והקרן הגדולה אשר בין עיניו הוא המלך הראשון, וכל מה שכתב אחר כן הוא פירוש ממשלת החיה הרביעית בזמן בית שני עד אנטיוכוס.

ואלה המפרשים יאמרו כי עיקר האמונה במשיח הוא על פי הקבלה, ושאין בתורה ולא בדברי הנביאים נבואה תורה בהכרח על ביאת המשיח, כי כלם יתפרשו לפי מקומם על ענין שעבר, כי לא יסור שבט מיהודה אפשר שיתפרש כי לא תסור מיהודה גדולת השבט והמעלה, כי יהודה יעלה בתחלה במלחמות תמיד עד שיחרב שילה, כי יבא שילה כמו ובא השמש וטהר, וזה לפי שאחר חרבן שילה שנמשח שאול למלך סרה הממשלה ההיא מיהודה שלא היה עולה בתחלה למלחמה, או יהיה פירוש כי יבא שילה עד שיבא בנו, וירמז אל דוד, כמו ובשליתה, ויהיה פירושו לא יסור שבט מיהודה כמו לא יקרב, כמו סורה אדני סורה אלי, ויאמר כי לא תקרב הממשלה להיות מיהודה השבט והמחוקק עד שיבא דוד כי אליו יתקבצו כל השבטים, כי ולו יקהת עמים כמו עמים הר יקראו, שתרגם אונקלוס שבטיא דישראל. ואפשר שיתפרש פירוש אחר מסכים למה שעבר, כמו שפירש הר׳ אברהם אבן עזרא ז״ל.

וכן יאמרו כי גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור, נאמר על זרובבל, שנאמר עליו אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי ושמתיך כחותם, כי בך בחרתי, ונבואות כאלה הרבה הנאמרות בזכריה הענין מוכיח שנאמרו עליו, וכן מה שאמר מלאכי וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וככסף והיו להי מגישי מנחה בצדקה וערבה להי מנחת יהודה וגו׳, הכל נאמר על עזרא שזקק כל המשפחות וטהר את הכהנים והבדיל אותם ואת ישראל מבנות הנכר.

וכן יפרשו כל הנבואות על זה הדרך על העבר, ויאמרו כי עיקר האמונה בביאת המשיח היא על פי הקבלה, כי אונקלוס הגר שהיה מקובל משמעיה ואבטליון שהיו בזמן בית שני, פירש לא יסור שבט מיהודה על המשיח, וכן הקבלה הנמשכת בידינו עד היום, ואי אפשר להכחיש הקבלה, שאם באנו להכחיש הקבלה אף עקרי האמונה נוכל להכחיש ולפרש הפסוקים על דרך אחרת, אלא שעיקר הכל הוא הקבלה.

ואנחנו נאמר שאם אין מהכתובים הכרח אין מהקבלה לבדה הכרח, שיש לאומר שיאמר כי אף אם בזמן אונקלוס עדין לא בא אפשר היה שבא אחר כך, על דרך שאמרו רבותינו ז"ל, זכו וארו עם ענני שמיא, לא זכו עני ורוכב על חמור, ולפי זה אפשר לבעל דין לחלוק ולומר שבא אחר זמן אונקלוס, ובסבת העונות לא נתקיימו כל הטובות המיועדות לבא על ידו וחשבו הרואים שאינו משיח.

אלא שהאמת הוא שיש בתורה ובדברי הנביאים כתובים מוכיחים בהכרח על צמיחת ישראל ומעלתם שלא נתקיימו לעולם לא כלם ולא מקצתם, וזה כמו מה שנאמר בתורה דרך כוכב מיעקב וקם שבט בישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת, ואמרו רבותינו ז"ל ומחץ פאתי מואב זה דוד, וקרקר כל בני שת זה מלך המשיח, וזה אמת בהכרח כי לא משל דוד בכל בני שת, וגם לא נמצא בישראל מלך לעולם שימשול בכל העולם שהם בני שת, וכן בישעיה נאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי וגו', והרי אנחנו בגלות היום, אם כן עדין לא נתקיימה בהכרח, ועוד בישעיה נאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם, וזה היעוד מורה בהכרח על קיום האומה בכללה בכל זמן ושתעלה בסוף למעלה גדולה.

וזה כי יש אומות כמו פלשתים ובני עמון ועמלק וזולתם שאף אם נשאר זרעם בעולם לא נשאר שם האומה ההיא, כי אין בעולם אומת פלשתים ולא עמלק ולא עמון ומואב, ויש אומות אחרות בהפך שנשאר שמם ולא נשאר זרעם, כמו מצרים שנחרבה כמה פעמים, כמו שנתנבא עליה יחזקאל, וכשחזרה ונתישבה נקראו כל הבאים לגור שם מצריים, ואף על פי שאינם מזרע מצרים, כי השם נשאר ולא הזרע, ולא נמצא אומה שיהיה השם והזרע קיים אלא אומת ישראל, שעליהם נאמר כן יעמוד זרעכם ושמכם, ותלה זה בקיום השמים החדשים והארץ החדשה, כדי שלא נאמר כי מדרך כל הוה שיהיה נפסד, וכמו ששאר האומות מצד שהיו הוות נפסדו, כן אומת ישראל אחר שנתהוו בהכרח הוא שיפסדו, לכך אמר שאין מהכרח כל הוה שיהיה נפסד, שהרי השמים והארץ חדשים הם, רוצה לומר הוים לפי דעת בעלי התורה ומאמיני החדוש, ואף על פי כן הם עומדים

לפני השם יתברך תמיד, כלומר שהם נצחיים, כמאמר דוד ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור, וכן זרע ישראל ושמם יהיו קיימים תמיד ולא יפסדו.
וכן אמר ירמיה כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה וגו', אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים, וזה יעוד מורה על קיום ישראל ועלותם למעלה גדולה, שאם היה מיעד שיתקיימו בגלות לעולם תהיה לפי זה קללה ולא ברכה, וכן נבואת בנין הבית אשר ביחזקאל אף על פי שנתקיים קצתה בבית שני, כמו שיראה מדברי רבותינו ז"ל במסכת מנחות בפרק התכלת, אמרו כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש, חטאת עולה היא, אמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לפרשה, כלומר שהיא לעתיד לבא, רב אשי אמר מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, כלומר ובימי עזרא נתקיימה נבואה זו. וכן משמע גם כן במסכת מדות שבני בית שני בנו הבית כל מה שהיה בידם כפי דברי יחזקאל, אבל מכל מקום הדבר מבואר שיש דברים הרבה ביחזקאל שלא נתקיימו בימי עזרא כלל ולא בבית שני, כמו חלוקת הארץ לשבטים שלא נתקיימה בבית שני כלל, כי כלם היו מעורבבים, ולא היתה נחלה מיוחדת לכל שבט ולא לנשיא על הדרך שנאמר ביחזקאל.
וכן נבואת גוג לא מצינו שנתקיימה בשום זמן כלל, כי לפי מה שבא בספר יוסף בן גוריון הכהן ממלחמת אנטיוכוס מלך יון על ירושלים ונצחון החשמונים אותו, אין זה מסכים עם נבואת גוג כלל, וגם מה שנמצא בספר דברי הימים לספרד מביאת הגודוש שהם מבני גוג לספרד שכבשו אז רומא וכל איטלי"א מיד היונים, לא פשטה אז ממשלת הגודוש בארץ ישראל ולא כבשוה, וגם לא היו ישראל אז יושבים על אדמתם כמו שבא בנבואת גוג, וכן מה שזכר ירמיה בספר קינות תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך, אי אפשר שיתפרש אלא על הגלות הזה האחרון שהוא גלות בית שני, כי אחר גלות בבל בבית ראשון כבר הוסיף להגלותנו על ידי טיטוס, ושם נאמר פקד עונך בת אדום, שזה יורה בהכרח על גלות רומי שהגלתנו מארצנו בגלות האחרון.
ואף על פי שכתים הם מזרע יון, אפשר שהם החיה הרביעית, לפי שהם משלו בעולם אחר כלות מלכות היונים, וקראה הכתוב בת אדום מצד שקבלו האמונה על יד כומר אדומי, כי האדומיים קבלו אמונת ישו בתחלה, וכל האומות יקראו על שם האומה שנתערבבו בה, כמו שהמתגיירים לדת ישראל יקראו ישראלים או יהודים אף על פי שהם משאר האומות, וכן הרומיים יקראו אדומיים, וכל האומות שנהפכו לדת ישמעאל ישמעאלים, על שם המחזיקים באמונה תחלה שהיו מזרע ישמעאל, ויאמר הכתוב כי

אחר הגלות הזה האחרון אשר לא יוסיף השם יתברך עוד להגלות את בת ציון, יפקוד על בת אדום, וכדי שלא יובן זה על אומת אדום הקדומה שהיתה יושבת אז בהר שעיר, אמר בת אדום יושבת בארץ עוץ בן בנו של שם, כי היושבת בהר שעיר היתה עתידה ליבטל קודם גלות בית שני, כי מלכי בית חשמונאי בטלום כמו שמלכות יון הקדומה בטלה מן העולם ונשארה הממשלה לכתים שהם מזרע יון, והם הנקראים היום אומת אדום, וכן ממשלת החיה הרביעית לא יתפרשו כל עניניה הנזכרים בספר דניאל בשום צד לא על מה שעבר על ישראל ולא על פושעי ישראל בענין שיסכימו כל פרטיה, ונבואות הרבה כאלו יש שאי אפשר שיתפרשו על מה שעבר, ובפרט נבואת מלאכי חותם הנביאים שאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, שזה לא נתקיים מעולם:

פרק מג

הדברים יש להם שני מציאיות מתחלפים, האחד המציאות אשר בכח והשני המציאות אשר בפעל, והשגת המציאות אשר בפעל היא על שני פנים.

האחד היא ההשגה החושיית, כראית העין ושמיעת האזן, והיא השגה חלושה לפי שהחוש אינו משיג מהדבר רק המקרים, כלובן והשחרות והרוחב והאורך ודומיהם. ובעבור זה יפול הטעות במושגיו הרבה, שהראות יראה הישר מעוות והמרובע עגול וההפך, כמו שנתבאר בספר המבטים לאקלידס, וכן השמע ישמע הדבר בחלוף מה שהוא, וחסרונות רבים מלבד אלה.

והשני השגת המציאות המושכל, והיא ההשגה שישיג השכל מהדבר הנראה לחוש, כי יפשיט המקרים ממנו וישיג עצמות הדבר, שהוא המציאות הנמצא בפעל לדברים הנמצאים, ולזה ייחס הכתוב ראית השם יתברך הדברים לראית השכל, אמר השם יתברך לשמואל כשהלך למשוח את דוד וראה את אליאב ואמר אך נגד ה' משיחו, ואז אמר לו השם יתברך אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו וגו', כי לא אשר יראה האדם, כי האדם יראה לעינים והי' יראה ללבב, כי בעבור שחשב שמואל שאליאב ראוי למלוכה בעבור היותו יפה מראה וגבוה הקומה, אמר לו השם יתברך שלא יביט אל מראהו, רוצה לומר האודם והלובן שהם משער האיכות, ואל גבוה קומתו, רוצה לומר הכמות, כי האדם יראה לעינים, כלומר כי האדם ישיג הדברים מצד המקרים שהיא ההשגה המיוחסת לעינים, שאינם משיגים מן הדבר רק המקרים, והי' יראה ללבב, רוצה לומר ישיג הדברים בהשגה המיוחסת ללבב שהוא השכל, שהוא משיג אמתת עצמיות הדברים שהוא המציאות האמתי אשר לדברים.

והשגת המציאות אשר בכח יחלק גם כן לשנים.
האחד השגת מציאות הדבר בסבותיו והיא השגה אמתית, כי כאשר הסבות יהיו נמצאות יחוייב המצא הדבר בהכרח.
והשני השגת מציאות הדבר בידיעת השם, והיא ההשגה היותר נכבדת מכלן, לפי שידיעת השם יתברך הדבר הוא סבת מציאות הדבר ההוא הגמור כי הוא סבת כל הסבות, ושאר הסבות אפשר שיכזבו ברצון השם יתברך, אבל ההשגה שהיא מצד ידיעת השם יתברך אי אפשר שתכזב כלל, ולזה תהיה ידיעת הנביא יותר אמתית מכל מה שזולתה להיותה מושפעת מהשם יתברך, וידיעת זולתו מושפעת מסבה אחרת זולת השם יתברך שאפשר לה שתכזב, ולזה אמר ישעיה כשהיה מתנבא על בבל, נלאית ברוב עצתיך יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך, ואמרו רבותינו ז"ל מאשר ולא כל אשר, וזה כי החוזים בכוכבים אי אפשר להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות.
האחת כי מאשר ידיעתם מושפעת מידיעת סבות הדברים המסודרים מצד הכוכבים, הן צריכים זמן מיוחד לידיעת זה, והנביא אינו צריך עת מיוחד לזה, כי כל השעות שוות אליו יתברך, וכבר באר הנביא הלאות הזה ואמר על הקוסמים והחוזים בכוכבים ונביאי השקר, לכן לילה לכם מחזון וחשכה לכם מקסום ובאה השמש על הנביאים וקדר עליהם היום ובושו החוזים וחפרו הקוסמים ועטו על שפם כלם כי אין מענה אלהים ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' וגו', יאמר כי הקוסמים והחוזים בכוכבים צריכין שמש או כוכבים ללקיחת הגובה לכוין השעה לידע הצומח להגיד העתידות, ולזה אמר כי באה השמש על הנביאים ויקדר עליהם היום, רוצה לומר הלילה, כי הלילה נקרא יום, כמו ביום הכותי כל בכור, ואז לא יוכלו לקחת הצומח בזולת שמש ובזולת כוכבים כשיקדר עליהם הלילה ויהיה היום מעונן, ולזה יבושו החוזים ויחפרו הקוסמים, כי אין מענה אלהים להשיב על שאלתם, ואולם הנביא להיותו מתנבא מרוח השם יתברך שאין לו יחס עם זמן ידוע, יוכל להתנבאות בכל עת שירצה, כי אינו צריך לקחת גובה השמש והכוכבים, כי ידיעתו הדברים מושפעת מסבה יותר עליונה, וזהו שאמר ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה', כלומר אחר שאני מתנבא מכח רוח השם יתברך איני צריך שעה ידועה, כי בכל עת אוכל להנבא, כי אין לי שום מעכב, כי הכל תלוי ברצון השם יתברך בלבד ולא בזולתו.
והסבה השנית המונעת לחוזים מהשיג הדברים על אמתתם היא כי לא תספיק ידיעתם לדעת כל הסבות באמתות בדברים העתידים, ולזה אי אפשר להם לשפוט בהם משפט

אמתי, וזה כי אף בדברים שעברו שכבר נשלמו כל סבותיהם ויצאו אל המציאות, ילאה שכלם לשפוט בהם משפט אמתי, וזהו שאמרה דבורה על אם סיסרא כשהיתה מצטערת על איחור בנה במלחמה, והיתה מבקשת לדעת מדוע בושש רכבו לבא, והיתה רוצה לדעת זה מצד הקסם או מצד משפטי הכוכבים או בגורל החול, והיו שם כל הסבות כבר נשלמות, שכבר נעשית המלחמה, והיתה רואה כי סיסרא בנה מוכה בראש על יד אשה, והיו רואות החכמות דם במחנה סיסרא ושכל המלחמה נעשית והגבורים שפוכי דם, ובפרט סיסרא על ידי שתי נשים שהם דבורה ויעל, ועם כל זה לא ידעו לשפוט בזה משפט אמתי אבל הפכו המשפט כפי רצונם, וזהו שאמרה דבורה חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה הלא ימצאו יחלקו שלל רחם רחמתים לראש גבר שלל צבעים לסיסרא שלל צבעים רקמה צבע רקמתים לצוארי שלל, כי לא יכלו לשער איך יהיה נצחון המלחמה על ידי נשים, ועל כן שפטו כי האיחור היה כי ימצאו יחלקו שלל, וחלשת הגבורים על ידי שתי נשים יהיה כי ימצאו רחם רחמתים לראש גבר ויחלשו האנשים מרוב הבעילות, והדם שהיו רואות את סיסרא מוכה בראש על ידי אשה לא יהיה אלא שלל צבעים ורקמה, ובעבור שהיו רואות את הדם על ידי שתי נשים העמיקו לומר צבע רקמתים לצוארי שלל.

וכל זה ממה שיורה על חלשת שכל האצטגנינים לשפוט דבר על בוריו אף בדברים שעברו שכבר נשלמו סבותיהם, וכל שכן בדברים העתידים שלא יספיקו לדעת כל הסבות באמתות, וזה כי אף אם ידעו כל הסבות הנגזרות מצד הכוכבים, לא יוכלו לדעת הנגזר בידיעת השם שהוא למעלה מכל הסבות, והוא מבטל כל הסבות לעשות רצונו, כמו שנמצא אליהו עצר המטר בעת שרצה, והוריד המטר הנגזר ברצון השם, עם היות חורב גדול בעת ההיא, והעלה עב קטנה ככף איש בתפלתו, והיו כל הסבות הטבעיות אז בהפך, וזה ממה שיורה כי ידיעת הנביא הדברים היא ידיעה אמתית ואי אפשר לה שתכזב בשום פנים, להיותה מושפעת מהשם יתברך שהוא סבת כל הסבות, ובידו לבטל שאר הסבות או לקיימן כפי רצונו וכפי מה שתגזור חכמתו:

פרק מד

הידיעה המגעת אלינו היום מדברי הנביאים היא אמתית בלי ספק ואי אפשר לה שתכזב, וזה כי הכזב יפול בדבר הנאמר אל האדם על ידי אמצעי או הנודע מפי הכתב, משלשה צדדין, אם מצד האומר שלא יהיה איש אמת או שלא ידע הדבר על בוריו, ואם מצד שהאמצעי שנאמרו אליו הדברים לא יבין הדברים כראוי או שיוסיף בהם דברים מעצמו

שלא נאמרו לו, ואם מצד שהשליח או המביא הכתב מן האמצעי יכזב. ודברי הנביאים הנמצאים בידינו היום אי אפשר שיפול בהם הכזב בשום צד מאלו הצדדין.

כי מצד האומר שהוא השם יתברך הנה הוא אמת גמור, לפי שהוא סבת כל הסבות ואי אפשר שתהיה שם סבה נעלמת ממנו, ולזה אי אפשר שיפול בהם הכזב מצדו בשום פנים. ואם מצד מי שנאמר אליו גם כן והוא האמצעי אי אפשר שיפול בהם הכזב, כי אם לא היה הנביא איש אמת לא היה השם יתברך משפיע עליו שפע נבואיי, כמאמר שלמה תועבת ה' שפתי שקר ועושי אמונה רצונו, וכל דבר יקרב לדומה ויברח מההפך, ולזה הוא מבואר שאם לא היה הנביא איש אמת לא היה השם יתברך משפיע עליו שפע נבואיי ולא היתה רוח השם חלה עליו. ואם תאמר שטעה בהשגתו כחנניה בן עזור, כבר היה זה אפשר לאמרו אם לא נתנסו דברי הנביא ההוא, אבל אם נתנסו דברי הנביא שהוא האמצעי פעמים הרבה אי אפשר שיטעה בזה. ומצד השליח או מי שהביא הכתב גם כן שהיא הקבלה הנמשכת בידינו עד היום אי אפשר שיפול הכזב בדברי הנביא, וזה כי הקבלה הנמשכת מן האב לבן אי אפשר שתכזב בשום פנים, כי לא יבחר שום אדם להנחיל את בנו שקר, והאב הראשון שקבל מן הנביא, אם לא שידע שהיה הנביא איש אמת לא היה מנחיל דבריו לבנו ובן בנו לבנו וכן עד היום, ולזה אחר היות השורש אמתי אי אפשר שיפול בו הכזב בשום פנים מצד הקבלה הנמשכת מאב לבן, ונמצא שכשהדבר אמת מצד הנותן ומצד המקבל ומצד המביא הקבלה אי אפשר שיפול בו הספק בשום פנים.

וזאת היא אות הברית שכרת השם עמנו על ביאת הגואל על ידי ישעיה, אמר הכתוב ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב וגו', ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך וגו', יאמר כי אות הברית על שיתקיים היעוד הזה מביאת הגואל הוא היות הדברים אמת מכל הצדדין, אם מצד המיעד, שהם דברים נאמרים מפי השם ורוחו שאי אפשר שיכזב בשום פנים כמו שאמרנו בפרק הקודם לזה, לפי שאין מעכב על ידו, כי הוא סבת כל הסבות, וזהו אמרו רוחי אשר עליך, ואם מצד האמצעי שנאמרו לו הדברים, אי אפשר שיכזב ולא שימצא טעות בדבריו, כי כבר נתנסו מאמריו כמה פעמים ונמצאו אמתיים, כי ישעיה נתנבא על ביאת סנחריב ונבא על מפלתו והיה, ונתנבא על גלות ירושלים ביד מלך בבל והיה, ועל מפלת בבל והיה, ועל הצלחת כורש והיה, ועל בנין ירושלים על יד כורש והיה, אם כן הוא שנתנבא על גאולת ישראל ותהיה. וזהו אמרו ודברי אשר שמתי בפיך, כלומר מצד שנתקיימו הדברים ששמתי בפיך כלם יהיו לאות ברית על ביאת הגואל, כי מהם יודע שאתה איש

אמת. ואם מצד הקבלה אי אפשר שיפול בהם כזב, שכבר הבטיח שתהיה תמיד הקבלה נמשכת מאב אל בן בלי הפסק, כמו שאמר לא ימושו מפיך ומפי זרעך וכו'. וזה אות גדול על היות הברית קיים על ביאת הגואל המיועד על ידי הנביאים:

פרק מה

ברית יאמר על איזה קיום או שבועה ודבר קיים הנעשה בין שני כורתי ברית לקשר האהבה בין שניהם, ויעשו להם איזה אות שיהיה קיומו מורה על הברית כמו העד המעיד על הדבר, אמר לבן ליעקב ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה והיה לעד ביני ובינך, ועשה גל אבנים ואמר הגל הזה עד ביני ובינך היום, וכן הקשת היא אות קיים מורה על קיום הברית שכרת השם עם נח ובניו.

ודרך כריתת הברית לפי מה שנמצא בכתובים הוא שהיו חותכין בעל חי לשנים, והיו כורתי הברית עוברין בין בתריו, אמר הנביא העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו, וכן נמצא כשכרת השם עם אברהם ברית אמר לו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו, ואמר אחר כך שראה אברהם במראה הנבואה כבוד השם עובר בין הבתרים לאות על כריתת הברית עם אברהם, אמר הכתוב והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה, ועל כן אמר בסמוך ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר וגו'.

והטעם לפעל הזה בכריתת הברית הוא שכריתת הברית הוא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשור ולדבק האהבה ביניהם, עד שיהיו שניהם כאלו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חבירו כשמירתו את עצמו, לפיכך היו כורתין בעל חי לשנים ועוברין בין הבתרים ההם, לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בבעל חי ההוא בהיותו חי, והיה כל חלק מהם מרגיש בצער חבירו, עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק בחלק האחד היה חבירו מרגיש בחולי או הנזק ההוא, ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, כן שני האנשים כורתי הברית יהיו כגוף אחד בהיותם בחיים, ולא יפריד ביניהם רק המות, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו שיכניס עצמו בדוחק להצילו, כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו, וכן שלא יכחיד ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שחושבים להרע אליו או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה, וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו כמו שיגלה אותם לעצמו, כי אין החבר זולת עצמו, וראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו, וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך, כלומר כמו שאהבתך את עצמך אין בה זולתיות כך אהבתך את חבירך לא תחשוב שהוא דבר זולתך, שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האוהב עם האהוב, ולזה

תמצא כי אהבה בגימטריי"א עולה לאחד, כי אין האהוב זולת עצמו כלל, ולזה יבטח בו ויגלה אליו סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו, וזה כאשר יבטח באוהב שיהיה נאמן בבריתו, שאם לא כן אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו לכל אוהב, כי כאשר אין האוהב נאמן ובדוק לו אין ראוי לו לגלות אליו סודותיו, כי אולי יתהפך לאויב ויהיה זה לו לפוקה ולמכשול בהיות זולתו יודע סודותיו, ובפרט מי שיחשוב בו שהוא אוהב ואינו כן, לפי שאי אפשר לו להשמר ממנו.

וכן תמצא דוד אומר שהיה מתירא מאוהביו היודעים סודותיו יותר ממה שהיה מתירא מאויביו, אמר כי לא אויב יחרפני ואשא לא משנאי עלי הגדיל ואסתר ממנו, רוצה לומר לא הייתי סובל חרפת האויב וזדונות השונא המתגדל עלי שלא הייתי יוצא לריב עמו מהר ולא הייתי נסתר ממנו, אבל ממך שאתה אוהבי ואנוש כערכי ואלופי ומיודעי, ורמז בזה אל אחיתופל וסיעתו שהיה יודע סודותיו, כמו שאמר אשר יחדו נמתיק סוד, איני יכול להשמר ולהזהר ממך, ואני ירא שיגיעני נזק מצד היותך יודע סודותי, ואמר שלא היה יודע בזה תקנה, אלא שהיה מתפלל לשם שימותו פתאם בענין שירדו שאול חיים, כדי שלא יוכלו לגלות סודותיו לשום אדם, וזהו אמרו ישיא מות עלימו ירדו שאול חיים.

אבל כשיהיה האוהב נאמן שיבטח באהבתו ראוי שיגלה אליו סודותיו, ויקנא עליו כמו שמקנא על עצמו, ויגלה אליו מה שידע מן הרע הנחשב עליו ויבטיחהו להיות בעזרו, ולזה תמצא כי מיד שכרת השם ברית עם אברהם גלה לו כל מה שהיה ידוע אצלו מן הרע העתיד לבא על זרעו, ואמר לו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, כלומר אחר שכרתי עמך ברית לא אוכל בשום פנים להעלים ממך הרע המעותד לבא על זרעך, ולכן ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ושישתעבדו בהם ויענו אותם, והגרות הזה יתמיד זמן גדול עד תשלום ד' מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, כלומר וגם אני אחזיק ידי המעבידים כאלו אני מסכים ועוזר לשעבדם, כי לשון דן אנכי כמו דנני אלהים, שפירושו עשה משפטי ודיני שהסכים על ידי ושמע בקולי, כמו שפטני אלהים וריבה ריבי, ואף כאן דן אנכי פירושו כאלו אני עושה דינם ומחזיק בידם לשעבד את זרעך, אבל אחרי כן יצאו ברכוש גדול, ולשון ואחרי כן יורה על זה הפירוש, רוצה לומר שאינו נקשר עם דן אנכי אבל הוא ענין אחר שלא נזכר עד עתה כלל, וסמך אל זה ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת.

כי אחר שגלה לו הגזרה הנגזרת עליו אם על צד העונש ואם מצד המערכת כפי דעת קצת החכמים, הבטיחו להיות בעוזריו ולהציל את זרעו מכף כל הקמים עליהם, וזה שאמרו

רבותינו ז"ל כי במראה ההיא נרמז לאברהם אבינו שעבוד כל המלכיות העתיד לבא על ישראל, וזה ראוי לפי ענין הברית שיגלה לו כל מה שעתיד לבא על זרעו, וכריתת הברית עמו שיהיה עמו בצרה ויצטער בצערו, כמו שהגוף האחד יצטער כלו בצער אבר אחד ממנו, על דרך שאמרו רבותינו ז"ל שהשכינה מצטערת בצערן של ישראל, שנאמר עמו אנכי בצרה, וזה כדרך שהאוהב מצטער לצרת אוהבו שנכנס עמו בברית.

ובעבור שהיה אפשר שלא יהיה זרע אברהם באופן מהשלמות שיהיו ראויים אל שתדבק בהם ההשגחה האלהית תמיד מצד הברית הזה, גזרה החכמה העליונה לכרות ברית מתמיד עם אברהם ועם זרעו שיהיו הם עמו וחבל נחלתו ויהיה הוא להם לאלהים תמיד, ולזה תמצא כי במראה שהיתה אחר מראת בין הבתרים מיד נצטווה על המילה הוא וכל זרעו אחריו, וזכר בה בפירוש שהיא אות ברית בין השם יתברך ובין זרע אברהם, אמר והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם וגו', הרי שבאר שלכך נצטווה על המילה להיות אות ברית על הקשר והדבוק אשר בין השם יתברך וזרע אברהם המחזיקים בבריתו, ולזה בהיות האות ההוא מתמיד באומה הוא ראיה על הקשר האלהי שנשאר בנו.

וזהו שתקנו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכת המילה וצאצאיו חתם באות ברית קדש, וביארו בה תועלת הברית הזה שהוא להנצל מדינה של גיהנם שהוא באר שחת, כמו שנזכר בה בפירוש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת, ובאר הטעם כי זה הוא למען בריתו אשר שם בבשרנו, ואין הצלת השחת במקום הזה על המיתה, כי הערלים והמולים שוים בה, אבל הוא נאמר בלי ספק על עונש גיהנם. וכן אמרו רבותינו ז"ל במדרש כי אברהם אבינו יושב על פתח גיהנם כדי להציל את המולים מליכנס שם. ובעבור זה כל זמן שנראה אות הברית הזה קיים באומה, אף אם נראה תוקף הצרות עוברות עלינו תמיד, לא בעבור זה נתיאש מן הגאולה, כי אנחנו היום דומים לחולה שהוא קרוב למות וכל האנשים אומרים עליו שאין בו כח לחיות, כי כל עוד שנראה בו דבר מן החיות נשאר לא נתיאש שלא יחיה מחולי זה, וכן אף אם כל האומות אומרות עלינו שאנחנו באפס תקוה ושאבדה תקותנו נגזרנו לנו, הנה כאשר נראה אות הברית הזה נשאר ומתמיד בנו המורה על הקשר שיש בין הענין האלהי ובין האומה, נדע בודאי שעדין יש בנו כח לחיות, ושעל ידי הקשר הזה תשוב האומה לקדמותה ולאיתנה ולהדבק בענין האלהות כאשר היתה בחזון בתחלה:

פרק מו

אין לאיש חזקה באמונתו להיות נאמן בבריתו כשיהיה שומר ברית ותורה ועובד את ה' בהיותו שלאנן ושלו בביתו ורענן בהיכלו ומעשיו מצליחים ואין פשתנו לוקה ולא יינו מחמיץ, אבל כי גם בהתהפך עליו בלהות הזמן ויאחזוהו ימי עוני וירדפוהו עד השברים לא יסיר תומתו ממנו, ובזה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה, כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות יחזיק במעוזו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו ויבטח בשם בכל עתותיו, כי בעת השלוה וההשקט ההצלחה יכיר שהכל בא מאתו ולא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, כי הוא יתברך הנותן כח לעשות חיל, ויבקש מלפניו להתמיד הטוב ההוא, ובעת צרה יוסיף אומץ ויבטח בו שיוציאהו מצרה לרוחה ויבקש מלפניו שיעשה שלום לו, ועל זה אמר המשורר בטחו בו בכל עת עם, רוצה לומר בעת ההצלחה ובעת צרה, ושפכו לפניו לבבכם ואמרו אלהים מחסה לנו סלה.

וזה הדבר הוא ששבחו בו בני קרח את אומת ישראל במזמור מ"ד המתחיל אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם, וזה כי כלל המזמור ההוא אינו אלא לשבח אומת ישראל שהיו בוטחים בשם ביום טובה, ובעת ההצלחה היו מכירים שהכל בא מאתו, וגם בעת צרה לא נסוג אחור לבם מהיותם בוטחים בו ומחזיקים בבריתו, וזה אף אם לא ראו בעיניהם האותות והמופתים הגדולים אלא מפי השמועה שקבלו כך מאבותיהם, וזהו שהתחיל אלהים באזנינו שמענו, כלומר אף על פי שלא ראינו בעינינו הנה שמענו באזנינו מאנשים שראוי להאמין בהם, וזה כי אבותינו ספרו לנו כי פעל פעלת בימיהם וגו', כי דרכך לעשות נסים ונפלאות, כי אתה ידך גוים הורשת ותטעם וגו', כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו', ואם כן שכל הצלחת אומתנו היתה על ידך בתחלה גם עתה אין ראוי שתכלא רחמיך ממנו ואתה שהוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב, כי אין בזה מונע לא מצדך ולא מצדי, כי אתה הוא מלכי, וכמו שהמלך מושיע את עבדיו הן יהיו ראויים או בלתי ראויים כדי לעשות לו שם תפארת בלבד, כך ראוי לך להושיענו, ואחר שאתה הוא אלהים גם כן, רוצה לומר בעל יכולת הגמור ואין מי שיעכב על ידך, צוה ישועות יעקב, כי תמיד אנחנו בוטחים בך ויודעים כי בך צרינו ננגח ובשמך נבוס קמינו, ואין לנו בטחון אחר זולתך, כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני, אבל תמיד אנחנו שמנו בטחוננו בך הן בעת ההצלחה הן בעת הצרה.

ויתחיל לבאר זה ואמר כי הושעתנו מצרינו ומשנאינו הבישות, כלומר כאשר הושעתנו מצרינו והבישות את משנאינו שהיתה עת הצלחתנו לא גבה לבנו ולא רמו עינינו, אבל באלהים הללנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה, כשנהיה מצליחים על הדרך שעשינו

כבר, ולא בעבור זה יש לך להמנע מלהושיענו להיותך חושש שירום לבנו ונשכח את ה' אלהינו.

ואחר שהזכיר כי בעת ההצלחה שמו בטחונם בשם תמיד, חזר לומר כי גם בעת הצרה היו בוטחים בו, ואמר אף זנחת ותכלימנו, כלומר גם כשזנחת אותנו ותכלימנו, שזהו בעת הצרה, שלא היית יוצא בצבאותינו ותשיבנו אחור מני צר ומשנאינו שסו למו ותתננו כצאן מאכל ובגוים זריתנו ותמכור עמך בלא הון וגו', והמשיך כל הענין ואמר כל היום כלמתי נגדי ובושת פנים כסתני מקול מחרף ומגדף וגו', רוצה לומר כי מזולת הצרות העוברות עלי אני נכלם ומתבייש כל היום מן המחרפים אותי ואומרים לי הנה כח מבטך ובטחונך שאינו עוזר אותך עם היות בו יכולת לעזור, וזה כי כשאדם בוטח בדבר שאינו מועיל לו הוא מתבייש, כמו שהזכיר זה דוד במזמור למנצח על אילת השחר כמתרעם על זה בשם כל אחד מבני הגלות, ואומר אלי אלי למה עזבתני.

ובאר כי התערומות מהעזיבה אינה על עזיבת מקום, כי הוא יתברך מלא כל הארץ כבודו, אבל דברי שאגתו ותרעומתו הוא על שהיה רחוק מלהושיעו, ואף על פי שאני קורא אלהי אקרא יומם ולא תענה אותי, ואף בלילה שאין דומיה לי אין עונה אותי ואין קשב, ואין זה מצד שנוי שיש בך, כי יודע אני כי אתה קדוש ומובדל מהשנויים הגשמיים, ואתה יושב, כלומר עומד על תואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי, ועל כן אמר יושב, כי תואר הישיבה הוא היותר קיים שבתארי המצב, כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף ישב.

ואמר עוד תהלות ישראל, כלומר שישראל מתהללים בך תמיד שאתה מושיעם בעת צרתם, ואם כן למה עזבתני עתה, כי לא היה הענין נוהג כן בזמן האבות, כי בך בטחו אבותינו ולא היית משיב פניהם ריקם, אבל בטחו ותפלטמו ואליך זעקו ונמלטו ובך בטחו ולא בושו מבטחונם, אחרי שהיה בטחונם בך שאתה דבר קיים ובלתי משתנה, כמאמר דוד אלהי בך בטחתי אל אבושה, כי הבוטח בדבר שאינו קיים הוא מתבייש מבטחונו, כי אינו בטוח שתגיע תקותו, כמאמר איוב על הבוטחים על ברכות המים המכונסים שהן יבשות בימי הקיץ בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו, כלומר כשמצאוה יבשה, וכן הבוטח בעשרו לפי שאינו דבר קיים אמר הכתוב בוטח בעשרו הוא יפול, וכן באדם אמר הכתוב ארור הגבר אשר יבטח באדם.

אבל הבוטח בשם שהוא דבר קיים לא יבוש מבטחונו, ועל כן אמר בך בטחו ולא בושו, ובעבור זה אני מתרעם על הבושה שאני מתבייש, כי רואה אני בעצמי שאנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם, עד שכל רואי ילעיגו לי, והלעג הוא שאומרים עלי זה שהוא גול אל ה' יפלטהו ויצילהו אחר שחפץ בו, כי כן דרך הרשעים להלעיג על הבוטח

בשם, כמאמר הכתוב עצת עני תבישו כי ה' מחסהו, כלומר שאומרים שעצת העני נבערה בעבור שהוא משים מחסהו בשם, ומזה אני מתבייש מאד, ועל זה הדרך הוא פירוש אמרו ובשת פנים כסתני מקול מחרף ומגדף וגו', שהם מחרפים אותי ואומרים אי אלהימו צור חסיו בו וגו' יקומו ויעזרוכם יהי עליכם סתרה, וזה לפי שהם מטילים חסרון ביכלתך חלילה.

ואמר אחר זה כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך, כלומר אף אם באו עלינו כל אלה הצרות שאמרנו לא שכחנו אותך אבל תמיד היינו קיימים בבריתך ואמונתך ולא שקרנו בבריתך לא במחשבה ולא במעשה, לא במחשבה, כי לא נסוג אחור לבנו, ולא במעשה, כי לא נטה אשורנו מני ארחך, ואמר עוד כי דכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות, כלומר אף אם הכבדת עלינו עול הגלות ותכס עלינו בצלמות הצרות שהיה לנו לשכח את שמך, ואף על פי כן לא עשינו כן, ואם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר, עשה אתה בעצמך עליון החקירה, והלא אלהים יחקור זאת כי הוא יודע תעלומות לב, ולו לבדו תאות החקירה הזאת.

ואחר שזכר שבח אומת ישראל בהיותם סובלים הצרות ועול הגלות לאהבת השם יתברך, הזכיר התרעומות שהיה מתרעם על השם יתברך דרך תפלה, ואמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, עורה למה תישן ה', כלומר אף אם נסבול כל אלו הצרות לאהבתך כל עוד נפשנו בנו, מכל מקום כאשר עליך הורגנו כל היום עד שנחשבנו כצאן טבחה, איך תוכל להתאפק על זה ולהחריש, עורה למה תישן ה' ולמה פניך תסתיר ממנו, ואף אם תשכח ענינו ולחצנו, מכל מקום כאשר שחה לעפר נפשנו ודבקה לארץ בטננו, שאנו בתכלית הדלות והשפלות, קומה עזרתה לנו ופדנו, לא בעבורנו אלא למען חסדך, כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בשם, אמר הכתוב והבוטח בה' חסד יסובבנהו, כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בשם:

פרק מז

התקוה והתוחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשך אליו החסד הנמשך אל הבטחון, אמר הנביא טוב ה' לקויו, וכן היה דוד משבח את עצמו ואומר אותך קויתי כל היום.

והתקוה היא על ג' פנים, האחת היא תקות החסד, והיא שיקוה אל השם יתברך שיושיענו על צד החסד בלבד לא מצד שום חיוב כלל. והשנית היא תקות הכבוד, והיא שיקוה אליו שיושיענו לפי שהורגל להושיעו, ואם לא יושיענו גם עתה יהיה זה זלזול לכבודו, כי האדון שהורגל להושיע את עבדו אם אינו מושיעו בעת צרתו יאמרו הרואים

שזה מצד חולשת יכולת האדון. והג' תקות ההבטחה, והיא תקות האמת, והוא שיקוה אליו שיאמת דבריו מצד שהבטיחו על כך.
ותקות החסד היא היותר משובחת שבכלן, אלא שאין המקוה בטוח כל כך שינתן לו כלבבו כל אשר תשאל נפשו, כי להיותו משער בעצמו שאינו במדרגה שיעשה עמו חסד חנם, חושב שלא ירצה האדון לתת את שאלתו, ובעבור זה אינו מקוה כראוי, שאם היה מקוה כראוי לא היתה החסד נמנעת מצד השם יתברך, כי תמיד הוא רוצה להשפיע למקוה כראוי, אמר הכתוב רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו. ולזה הוא מבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין התקוה כראוי.
ותקות הכבוד היא יותר בטוחה, וזה כי מי שהורגל לעזור לשום אדם ואינו עוזרו, הנה ראוי לו, כדי שהרואה לא יחשוב שמה שאינו עוזרו עתה הוא בסבת לאות או חסרון באדון, שיתעורר לעזרו על דבר כבוד שמו, כמאמר המשורר עזרנו אלהי ישענו, רוצה לומר אתה שהיית רגיל להושיענו, ואמר על דבר כבוד שמך, לומר שאין אנו מבקשין העזר מצד שום חיוב שיש לנו עליך ולא בעבור זכיות שיש בנו אבל בעבור כבוד שמך, שלא יאמרו הגוים שאינך יכול עתה כמו שהיית יכול עד עכשיו, וזה שאמר אחריו למה יאמרו הגוים איה אלהיהם.
וזה הדרך דרך משה בתפלתו במרגלים, שאמר ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו ואמרו אל יושב הארץ הזאת שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה וגו', והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי יכולת ה' וגו', ובעבור זה נאמר לו סלחתי כדברך, כלומר אסלח על הדרך שאתה אומר בענין שלא יתחלל שמי, אבל אני אקח את נקמתי בהם בענין אחר שישאר כבודי מונח במקומו, וזהו שאמר ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו', אם יראו את הארץ וגו', וכל מנאצי לא יראוה.
ותקות ההבטחה היא היותר בטוחה מכלם, והיא שיקוה אליו בעבור שהבטיחו על כך אם בכתב ואם בעל פה, וכאשר יהיה המבטיח איש אמת יהיה לב המקוה בטוח שישלים דברו, וכן אמר דוד זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני, ובאורו כי אין לקטן או לעבד חיוב על הגדול או על האדון אלא מצד הבטחתו אם הבטיחו על כך, ובעבור זה התקוה שהיא נתלית בדבר מדברי הנביאים שהם אמתיים בלי ספק, כמו שפירשנו למעלה בזה המאמר, אין ספק שראוי שיהיה לב המקוה בטוח שתגיע ותשלם התקוה על כל פנים, כי אף על פי שהדברים המיועדים הם מטבע האפשר מצד עצמם, הנה להיותם

מפי השם הם כמחוייבים, עד שראוי שיהיה לב המקוה בטוח בהם כאלו הם דברים מחוייבים להיות.

וזה כי הדברים העתידים הנה הם אפשריים, אחר שאינם נמצאים בפעל תמיד, ויש מהם אפשריים על השווי, כמו ירידת הגשם מחר, כי מציאותו והעדרו שוים, וכן הגעת הבריאות לחולה מציאותו והעדרו שוים באפשרות, ויש דברים שאף על פי שהם עתידים אין מציאותם והעדרם שוה אבל הם כמחוייבים, כמו עלית השמש מחר, שאף על פי שהוא עתיד הוא מחוייב שיהיה, וכן כל הדברים העתידים שנשלמו סבותיהם.

ועל זה הדרך ראוי שתהיה תקות הבוטח בשם ומצפה לדברי הנביאים כאדם המקוה הדברים העתידים שמציאותם מחוייב, וזה שאמר המשורר קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי, נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר, ופירושו על זה הדרך, כי לפי ששומרי החומות בלילה נחלקים למשמרות, יש שומר עד קריאת הגבר ויש שומר עד הבקר, והשומר עד קריאת הגבר הוא מצפה לקריאת הגבר על הספק, לפי שהוא אפשרי על השווי כי אפשר שיהיה ושלא יהיה, אבל השומרים לבקר, והם השומרים משמרת הבקר, הם מצפים לבקר בבטחון גדול שיהיה, כי הוא דבר מחוייב להיות, ולזה תלה תקותו לשם בשומרי החומות למשמרת הבוקר, ואמר שהיה מצפה לשם ולדברו שהבטיח על ידי הנביאים בבטחון גדול יותר ממה שמצפים לבקר שומרי החומות למשמרת הבקר, שהוא דבר יגיע בחיוב.

ולזה לא תלה אותו בחולה, לומר שהוא מצפה לשם כצפית החולה הבריאות, לפי שאף על פי שהחולה מצפה אותו בכוסף גדול, מכל מקום הוא מסופק אם יגיע אם לא, לפי שהוא אפשרי על השווי כירידת המטר, אבל המצפה לבקר הוא מצפה אותו בבטחון שיגיע, כי הוא דבר מחוייב שיהיה, כי השחר נכון מוצאו, ועל כן אמר הנביא נדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצאו, כלומר כדבר שהוא מחוייב להיות, ויבא כגשם לנו, כלומר לא לתקות שכר בחיוב אלא כדבר שהוא אפשרי כגשם, ועל זה הדרך יתפרש ייראוך עם שמש, כלומר בחיוב כזריחת השמש, אבל תקות השכר תהיה כדבר שהוא אפשרי שהוא המטר, וזהו ירד כמטר על גז.

ותקות ההבטחה הזאת נקראת תקות האמת, שהאדם מצפה אותה בבטחון להיות השם אמת ודברו אמת, ובעבור שתקות החסד יקוה אותה המקוה מצד החסד בלבד, ותקות ההבטחה מצד האמת, ושתיהן לתועלת המקבל, אבל תקות הכבוד אינה רק בבחינת הנותן בלבד, כי האדון כאלו הוא מחוייב בזה מצד עצמו כדי לחוש לכבודו, אמר המשורר לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד, כלומר אין אנו מבקשים ממך זה לשכר

זכיותינו, כי מה יזכה ילוד אשה, ולא מצד תועלתנו, אבל בעבור כבוד שמך, מוסף על מה שאתה מחוייב לעשות זה על חסדך ועל אמתך, כלומר מצד חסדך שהיא תקות החסד, ומצד אמתך שהיא תקות ההבטחה:

פרק מח

התקוה והתוחלת בכל אחד מאלו הפנים שזכרנו הנה היא אם כללית ואם חלקית, והכללית הנה היא שראוי לאדם שיקוה אל השם תמיד שיושיע את כלל אומתו ויפיל בנעימים חלקם, וזאת היא התקוה שעליה אמרו רבותינו ז"ל שבתחלת דינו של אדם אומרים לו צפית לישועה, וזו היא ישועת כלל האומה.

והחלקית היא שיקוה אל השם שיישר לפניו דרכו כרחמיו וכרוב חסדיו, ויצילהו מן הדבר שהוא רע אליו ויבחר לו מה שהוא טוב ונאות לו, וזה בשישים בלבו לבחור בטוב ולמאוס ברע, כי אפילו במעשי ידיו ובמה שהוא משתדל לא ידע האדם מאוס ברע ובחור בטוב אם לא בעזר אלהי, אמר שלמה יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, וכן אמר מה' מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו, ולא יתיאש מלקוות אל ה' בכל מעשיו ליראת עונותיו, כי השגחת ה' תמשך תמיד על המיחלים אליו על צד החסד לא על המיחלים על צד הגמול, אמר הכתוב הנה עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו, ובאר שזהו בתקוה החלקית, ועל כן סמך לו להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב.

וכי תמצאן אותו צרות רבות ורעות יחזיק בתומתו ויוסיף אומץ לקוות אל השם, ויחשוב בלבו וידע וישכיל כי אין מעכב ביד השם מלתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, כי יכלתו בלתי בעל תכלית ויש לאל ידו להוציאו מצרה לרוחה כרחמיו וכרוב חסדיו שהם בלתי בעלי תכלית, ובזה יוסיף לקוות אל השם.

וכן באר זה ירמיה הנביא בספר איכה כשהיה מדבר על תוקף הצרות שהיה כל אחד מישראל סובל בגלות, אמר ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה וגו', רוצה לומר כל כך הם חזקות ותכופות הצרות הבאות עלי עד ששכחתי תואר השלום ונשיתי תואר הטובה איך הוא, ומתוך כך הייתי אומר אבד נצחי ותוחלתי מה', ובאר הסבה למה היה חושב שאבדה תקותו, כי אפילו לזכור עניי ומרודי הוא לענה וראש, כי זכור מקור, כמו זכור מלחמה אל תוסף, ואמר אחר זה זאת אשיב אל לבי על כן אוחיל חסדי ה' כי לא תמנו וגו', רוצה לומר מה שאני משיב אל לבי בתוקף הצרות הוא כי חסדי ה' לא תמנו וכי לא כלו רחמיו כי הם בלתי בעלי תכלית, ולזה לא יזנח לעולם ה' כי אם הוגה ורחם כרוב חסדיו, ועל כן איני מתיאש לצאת מן הצרות.

וכן באר זה דוד על התקוה הכללית גם כן, אמר יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד והרבה עמו פדות, רוצה לומר אל תתיאשו מלקוות אל השם בסבת רוב העונות, כי אין אתם עתידין ליגאל מצד זכיותיכם כי לא יספיקו לכך, אבל הגאולה ממעמקי הצרות תהיה על צד החסד לבד, ולזה ראוי ליחל אל השם יתברך בלבד ולא לזולתו כי עם ה' החסד, ואין נמצא מן הנמצאים שיוכל לעשות חסד זולתו, כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר, ואף אם ירבו העונות הרבה עמו פדות, כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא יותר גדול מכח השם יתברך למחול, אם כן הוא יפדה את ישראל מכל עונותיו.

ואולם בתקוה החלקית תגיע ותשלם כונת המקוה עם התפלה, אמר דוד קוה קויתי ה' ויט אלי וישמע שועתי ויעלני מבור שאון מטיט היון ויקם על סלע רגלי וכו', וזה לפי שהתקוה החלקית אינה תלויה אלא בו, וכשתהיה כפי מה שראוי אין שם מונע כי אין כילות מצד הנותן, וכשיתפלל אדם על דבר המקווה יורה שהתקוה ההיא היא אפתית, ובזה יוכן לקבל החסד המקווה, אבל התקוה הכללית אף אם תהיה כראוי מצד איש אחד או מתי מספר, לא יגיע וישלם הדבר המקווה, לפי שאין התקוה כראוי מכל המקבל שהוא כלל האומה, ואחר שאין המקבל מוכן מצד התקוה אי אפשר שתשלם התקוה ההיא, ולזה מה שתלו רבותינו ז"ל הגאולה הכללית בזמן או בזכות, אמרו אני ה' בעתה אחישנה, זכו אחישנה לא זכו בעתה. ואולם החלקית אין לה התלות בזמן, אלא כפי מה שיכין המקבל עצמו לקבל החסד מצד התקוה כן תגיע ותשלם תקותו עם התפלה:

פרק מט

וראוי שישאל שואל ויאמר כי התקוה והתוחלת אינו דבר נאות לטבע האדם, כי הם יטרידו המחשבה ויתישו הכח ויחליאו הנפש חולי גדול עד אשר ישימוה סכלה, וזה כי בסבת התקוה והתוחלת לדבר מה תהיה הנפש טרודה לחשוב מחשבות להשיג הדבר ההוא המקווה, ולא תחדל מלחשוב תמיד בזה עד אשר יכבה אור השכל מעליה ותשאר הנפש עמומה, על זה אמר הכתוב תוחלת ממושכה מחלה לב, ועל כן ראוי לכל חכם לב להסיר מנפשו התקוה והתוחלת, וזה כי כשתחדל הנפש מלקוות דבר קשה ההשגה ותסתפק במה שתשיג, לא תהיה הנפש טרודה בדבר ותחשוב בדברי מדע והשכל ועניינים מרבים אור השכל ומזהירים אותו, ואם כן איך נאמר כי התקוה והתוחלת אל המאמין טוב, עד שנמצא הנביא מזהיר על התקוה יותר מכל הדברים כלם, אמר ואתה באלהיך תשוב חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד, שיראה שהתקוה דבר הכרחי אל המאמין כשמירת חסד ומשפט או יותר.

והתשובה בזה, כי התקוה לדבר שהמקוה מסופק בו אם יגיע אם לאו תטריד הנפש לחשוב מחשבות כדי להשיגו, אבל התקוה לדבר שהאדם מובטח בו שיבא, כמו שיקוה לאור הבקר, לא יטריד הנפש אבל ישמחנה, בהיותה משערת הטוב ההוא המבוקש והיותה בוטחת שיגיע, ועל זה הדרך ראוי שתהיה התקוה לשם כשיהיה בוטח בו בטחון שלם שישלים תקותו בלי ספק, אחר שיש יכולת בידו ואין מי שיעכב על ידו, לא כמי שמקוה דבר שמסופק בו אם יגיע אם לא יגיע, והתקוה הזאת תחזק הלב ותשמחהו, אמר הכתוב חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים להי', כי התקוה אליו לא די שלא תחליש הלב אלא שתחזק אותו, כי המקוה אל השם יתברך בהיות לבו סמוך ונשען על ה' קדוש ישראל באמת שימלא שאלתו יוסיף אומץ ויתחזק כחו, הוא שאמר הכתוב וייעפו נערים וגו', וקוי ה' יחליפו כח, רוצה לומר אפילו הנערים שאין מדרכם ליעף וליגע והבחורים שדרכם להחליף כח כלם כשול יכשלו וייעפו וייגעו, ואולם קוי ה' יחליפו כח וירבו עצמה, ומצד שירבו עצמה יוכלו לקוות, ומצד היות התקוה אל השם יתברך שהוא דבר קיים יתחזק יותר, עד שהדברים הללו הם כמתגמלים, התקוה סבת החוזק והחוזק סבת התקוה.

ואל זה רמז המשורר באסרו קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וגו', הנה באר שהתקוה סבת החוזק והחוזק סבה לקוות יותר, ועל התקוה הזאת היה מזהיר הנביא באמרו חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד, כי התקוה והתוחלת אל השם יתברך הוא דבר יותר מעולה מכל התהלות שאפשר שישבח האדם להשם יתברך, אמר המשורר ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך.

וזה יראה דבר זר מאד, איך אמר שהוא יוסיף על כל תהלות השם יתברך והרי הכתוב אומר מי ימלל גבורות ה' וגו', והיאך אפשר שיוכל האדם לספר תהלות השם יתברך שהם בלתי בעלות תכלית אף כי להוסיף עליהם, אלא שפירוש הפסוק הוא כך, כי בהיותו מיחל להשם יתברך תמיד הוא מוסיף על כל התהלות שאפשר שיהלל האדם את השם יתברך, וכן באר זה דוד במקום אחר ואמר כי התקוה והתוחלת להשם יתברך היא כמו התהלה ביותר מובחר שבמקומות וכמו היותר מובחר שבקרבנות, והוא הקרבן שאינו בא על חטא אלא בנדר ונדבה, אמר לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר, ונראה לי כי דומיה הוא מלשון תקוה, כמו דומו עד הגיענו אליכם, שפירושו קוו, וכן דמינו אלהים חסדך, שפירושו קוינו, ויהיה פירוש הפסוק כן, הדומיה שהיא התקוה והתוחלת אליך אלהים הוא כמו התהלה בציון שהוא המקום היותר נבחר שבמקומות, והיא גם כן כאלו ישולם לך נדר שהוא היותר נבחר שבקרבנות, לפי שאינו בא על חטא,

ומצד התקוה אתה שומע התפלה, כי התפלה שהיא מצד התקוה אליו יתברך היא היותר נבחרת, ומצד שאתה שומע התפלה עדיך כל בשר יבאו להתפלל, ומצד התפלה הבאה מצד התקוה דברי עונות גברו מני ואפילו הפשעים, שהם המרדים, אתה תכפרם, וזה לגודל מעלת התקוה, כמו שנתבאר למעלה, ואף על פי שרבותינו ז"ל פירשו דומיה מלשון שתיקה, כמו שאמרו סמא דכולא משתוקא, שנאמר לך דומיה תהלה, לפי קשר הפסוקים יראה יותר שהוא לשון תקוה.

ולגודל מעלת התקוה היה דוד מזהיר את העם לקוות אל ה' תמיד בלי הפסק, אמר יחל ישראל אל ה' מעתה ועד עולם, וייעד על התקוה הגמול הרוחני שהוא העולם הבא, אמר קוה אל ה' ושמור דרכו וירוממך לרשת ארץ, הרי שבאר שבשכר התקוה בפרט ושמירת דדך ה' בכלל יירש ארץ החיים, כי כפי דעת רבותינו ז"ל ירושת הארץ היא ארץ החיים, כמו שאמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, וכן נמצא חבקוק מזהיר על התקוה והתוחלת, אמר אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר, ואחר שהוא מתמהמה איך אמר כי לא יאחר, אבל פירושו שאף על פי שיתמהמה ראוי שיחכה תמיד לגאולה ויחכה שיבא בלי איחור, וכן אמר ישעיה אשרי כל חוכי לו:

פרק נ

התרעומת הנמצא בכתובים על אורך הגלות אינו שוה אל התרעומת הנמצא בדברי הנביאים על צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי עקר התלונה בגלות אינה מצד שנחשוב שהגלות הוא לא כדין, אבל עקר התרעומות הוא על אחד מהגי' צדדין שהזכרנו שהתקוה נחלקת עליהן, אם תרעומות החסד ואם תרעומות ההבטחה ואם תרעומות הכבוד.

ותרעומות החסד הוא כי כל עושה חסד הנה בלי ספק כי כפי רוחק המקבל מהיותו ראוי לקבל החסד כן תהיה מדרגת החסד יותר גדולה, ואחר שאנחנו בתכלית השפלות והדלות עד שכמעט הגענו אל תכלית ההפסד, הנה אנחנו צריכין לקבל החסד היותר גדול שאפשר, ואחר שהחסד האלהי הוא היותר גדול שאפשר, ראוי שיחול עלינו עתה שאנחנו משוללים מכל טוב, כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון, וזהו שרמז דוד באמרו הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וגו'.

וזה הכתוב יראה כדבר זר, איך יאמר כי אנו מצפים כעבד אל האדון וכשפחה אל הגבירה, והרי האדון לעולם לא ירצה להוציא את עבדיו לחירות, ואין העבד מצפה אליו שיושיענו מצרתו ויוציאנו לחירות, אלא פירוש הכתוב הוא על דרך שאמרנו, כי המשורר היה מתרעם להשם יתברך ממדת חסדו, ואמר כי כל כך ארך זמן הגלות עד ששבנו

במדרגת העבד, ולא כעבד שהוא מצפה לחירות על יד אוהביו או קרוביו שהוא מצפה אליהם מתי יבואו לגאלו, אבל כעבד היושב באפס תקוה ונתיאש מלצאת לחירות, והוא העבד היושב ביד אדונים קשה משולל מכל טוב ואינו ברשות עצמו לקיים דתו ואמונתו ואין לו בנים ולא כבוד ולא עושר, כי מה שקנה עבד קנה רבו, ואין לו שום תקוה אחרת בעולם, אלא שהוא מצפה אל יד אדוניו שיתן לו פרוסת לחם שיוכל להתפרנס בה, וכן השפחה אל יד גברתה, וכן אנחנו כל כך ארך זמן הגלות ותוקף הצרות שהן תוקפות עלינו בחזקה, עד שכמעט נתיאשנו מן הגאולה חס ושלום, ושבנו במדרגת העבד הזה שנתיאש לצאת לחירות, שלא נבקש רק להתקיים בגלות הזה עם דלותנו ושפלותנו, וזה אמרו כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו, ועל כן אמר חננו ה' חננו כי רב שבענו בוז, כלומר אם אתה עושה כדי שיהיה החסד יותר מופלג שאפשר, וזה כשיהיה המקבל נעדר כל טוב, רב שבענו בוז, כשהגענו אל הקצה הזה שהוא בתכלית המזיון, וראוי שתחוס עלינו כגודל חסדך.

וכן הימן האזרחי במזמור פ"ח שהיה מתרעם על אורך הגלות, על זה הדרך היה מתרעם ואומר כי שבעה ברעות נפשי וחיי לשאול הגיעו נחשבתי עם יורדי בור, כלומר כל כך עברו עלינו מן הצרות עד שנחשבנו כמתים, וראוי לך שתחוס עלינו כגודל חסדך קודם שנגיע אל תכלית ההפסד, כי למה נמות לעיניך והכריתו את שמנו מן הארץ, הלמתים תעשה פלא וגו', היסופר בקבר חסדך, כלומר כבר הגענו אל קצה שראוי שיחול עלינו החסד האלהי המופלג, כי אי אפשר להגיע אל קצה יותר גדול מזה אלא אם כן יהיה בקבר, והיסופר בקבר חסדך, כי אז לא יהיה חסד אלא יצירה חדשה, וכל המזמור הולך בדרך חולה המצטער על הליו אף על פי שיודע שרוע הנהגתו הביאו לכך.

ואולם במזמור פ"ט שהוא לאיתן האזרחי, התרעומות הוא על שני הדרכים אחרים, שהם תרעומות ההבטחה ותרעומות הכבוד. ותרעומות ההבטחה הוא מה שזכר איה חסדיך הראשונים ה' וגו'. ותרעומות הכבוד הוא מה שאמר זכור ה' חרפת עבדיך שאתי וגו', אשר חרפו אויביך ה' וגו'.

וכדי שיתבארו שתי אלו התרעומות על פי דברי המשורר, אפרש המזמור כדי שיהיה נקשר יפה על זה הדרך, הנה הוא התחיל ואמר חסדי ה' עולם אשירה וגו', וזה על דרך מה שאמר ירמיה הנביא עליו השלום צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך, כמו שפירשנו למעלה, וכן הם דברי זה המשורר, אני יודע שאיני יכול להכחיש חסדי השם יתברך המתפשטים תמיד על בריותיו הן בנמצאים העליונים הן בנמצאים התחתונים, ועל כן אני אשורר חסדי השם יתברך תמיד ואפרסם ואודיע אותם לבני אדם

תמיד, ולדור ודור אודיע אמונתך בפי, רוצה לומר אודיע הקיום וההתמדה אשר בהם כי לא אוכל להכחיש אותה, אבל עם כל זה לא אחשוך פי מלהתרעם, ולא על מדת החסד אבל על מדת האמונה והוא תרעומות ההבטחה, וזה שאני רואה שאין הקיום והאמונה שוה בכל, כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם, כלומר כאשר חשבתי בלבי כי כל העולם נמצא ונמשך מהשם יתברך על צד החסד, הן העליונים הן התחתונים, ואם כן היה ראוי שכמו שהכל נמשך על צד החסד שהאמונה והקיום ימשך בכלם על השווי, ואני רואה כי אמונתך שהוא קיום החסד הוא בשמים בלבד, רוצה לומר בעליונים, אבל החסד הנמשך על התחתונים, כמו מה שאמרת כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי עד עולם אכין זרעך ובניתי לדור ודור כסאך סלה, אינו כן, כי אין הקיום נמצא בחסד הזה כמו שהוא נמצא חסד הקיום בעליונים.

והתחיל לבאר איך חסד ההמצאה והקיום נמשך בעליונים, ואמר ויודו שמים פלאך ה', כלומר פלא החסד שעשית עמהם להמציאם בתכלית השלמות, אף אמונתך, שהוא הקיום שאתה נותן להם, יודו אותו בקהל קדושים, רוצה לומר בכלל השכלים הנבדלים שהם עלות לגלגלים והם המניעים אותם, כי כלם מודים ומכירים כי אתה אל נערץ בסוד קדושים רבה, ושאין בעליונים דומה לך שיוכל לעשות חסד כמוך, כי מי בשחק יערך להי' ידמה להי' בבני אלים, כי כלם יודעים שאתה אלוה על כלם ושאתה אלהי צבאות השמים והארץ, ושאין כמוך חסין יה, ואני רואה שאמונתך סביבותיך, כלומר כי הקיום אינו אלא בעליונים לבד.

ואין זה מצד שאתה אלהי השמים בלבד ולא אלהי הארץ, כי לך שמים אף לך ארץ תבל ומלואה אתה יסדתם צפון וימין אתה בראתם וגו', לך זרוע עם גבורה, לעשות מה שאתה חפץ ולשנות הטבע כפי רצונך, כי צדק ומשפט מכון כסאך, כלומר כל הדברים הנמשכים על צד החיוב כדברים הטבעיים שאי אפשר להם שישתנו, והם שקראם צדק ומשפט במקום הזה, כלם נמשכים מן השמים שהם מכון כסאך, אבל הדברים הנמשכים על צד החסד והאמת אי אפשר שימשכו משום נמצא זולתך אלא אם כן יקדמו פניך לתתם, כי אין נמצא בעולם שיוכל לעשות חסד זולתך, כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר.

ואחר כך התחיל לבאר שהחסד הנמשך על התחתונים ראוי שיהיה נמשך בעם היותר נבחר, והם העם היודעים להודות לשם יתברך, ועל כן אמר אשרי העם יודעי תרועה, רוצה לומר יודעים להודות לך, כי תרועה כמו בזמירות נריע לו, והעם הזה הם ראויים שיהלכון באור פניך, כלומר שימשך להם החסד והאמת הנמשכים מאור פניך כמו

שאמרנו, לפי שהם יגילו בשמך כל היום וירומו בצדקתך ויתהללו בשם קדשך ויודו כי אתה סבת הצלחתם, והם מכירים כי תפארת עוזמו אתה וכי ברצונך תרים קרננו, ועל כן הם אומרים תמיד כי לה' מגננו וגו', רוצה לומר כי מלך ישראל ומגנם ושר צבאם הוא מהשם יתברך ולא מזולתו, וזה כי אז דברת בחזון לחסידיך, רוצה לומר שמואל ונתן הנביא, ואמרת שויתי עזר על גבור, רוצה לומר על דוד, כי כבר היה דוד גבור קודם שנמשח למלך, כמו שאמר על עצמו גם את הארי גם הדוב הכה עבדך.

והמשיך לזה איך אחר שנתן לו המלכות והחסד הזה נכרת לו ברית עליה על ידי נתן הנביא להיותה קיימת לו, וזהו שאמר ואמונתי וחסדי עמו ובשמי תרום קרנו, לעולם אשמר לו חסדי ובריתי נאמנת לו, זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, רוצה לומר שיהיה מלכותו נצחי בתחתונים כשמש בעליונים, וכירח יכון עולם, כלומר וכמו שהירח יכונן העולם התחתון כן מלכות בית דוד יכונן אותו.

ועד הנה הוא זכירת הברית שנכרת עם דוד ועם זרעו, ומכאן ואילך הוא זכירת התרעומות, ותחלת דבריו בזה הוא אמרו ועד בשחק נאמן סלה, כלומר העד שנתת בשחק והוא השמש או הירח אני רואה אותו שהוא נאמן וקיים סלה, ואולם הדבר שבא עליו העדות שהוא מלכות זרע דוד אינו כן, כי אתה זנחת ותמאס התעברת עם משיחך, נארת ברית עבדך חללת לארץ נזרו, והשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה ואמר כמדבר בלשון המתרעם, זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם, כלומר איני תמה על זה הענין מצדי, כי אני זוכר מה חלדי שהוא כאין נגדך, ואחר שאין הגלות לכל אדם אלא מספר ימיו שהם מועטים, כי מי גבר יחיה ולא יראה מות ושימלט נפשו מיד שאול סלה, ולזה אין זה התרעומות מצדי כלום, אבל עיקר התרעומות הוא בהקש אל חסדך ואמונתך, כי איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמונתך.

ואפשר שירמוז בזה שאם לא יקיים החסד הזה שנשבע לדוד שיבוא המשיח כדי שעל ידו ישלם המין האנושי וישיג תכליתו, נמצא שהמין כלו נברא לבטלה אחר שלא יגיע לתכליתו, וזהו אמרו זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם, כלומר בריאתם תהיה לשוא אחר שכלם סופם למות, כי מי גבר יחיה ולא יראה מות, ואם לא ישלים נפשו בחייו לא תשאר אחר המות, ואם כן איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמונתך, כי התכלית הזה אי אפשר שיושג אלא בביאת המשיח, כי אז יהפוך השם יתברך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, ואם אין המשיח בא נמצא מציאות המין לבטלה.

ואחר שהשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה, שב להזכיר התרעומות האחר שהוא תרעומות הכבוד, ואמר זכור ה' חרפת עבדיך, כלומר מוסף על חסדך ועל אמתך זכור גם כן מה שאנו סובלים מכל האומות, וראוי לך לחוש על דבר כבוד שמך אשר חרפו אויביך ה', וכל עמים רבים אשר חרפו עקבות משיחך, רוצה לומר איחור ביאתו, כמו ולא יעקבם כי ישמע קולו, או פירוש עקבות משיחך אחרית משיחך, וירמוז על מלכות בית דוד שלא היה אחריתו טוב, ואפשר שנאמר כי פירוש אשר חרפו אויביך ה' הוא כנוי אל השם יתברך שהיה מדבר עמו, כמו ובקש ה' מיד אויבי דוד, שהוא כנוי אל דוד שהיה מדבר עמו, וכאלו אמר ובקש ה' מיד דוד, וכן בכאן פירוש אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפוך כל עמים רבים שאומרים עליך שאתה בלתי יכול להושיע את ישראל, ולזה סיים ברוך ה' לעולם אמן ואמן, כאלו אמר יתעלה האל מחרפת אלו המחרפים עלוי רב, כאדם האומר בר מינן שייוחס אליו חסרון גדול כזה. או יהיה פירושו לפי הדרך הראשון, כי השם יתברך ברוך ומקור הטובות לעולם שהוא זמן בלתי בעל תכלית, וראוי שנברך אותו על הרעה כשם שמברכין על הטובה, וזה כי אחר שהוא יתברך מקור הטובות, כל מה שימשך ממנו הוא טוב או לתכלית טוב.

וזה כי כל פועל שנראה פעולתו מסודרת בתכלית הסדור מהשלמות והטוב, ראוי שנחשוב שאיזה רע שנמצא באיזה פעל מפעולותיו הוא לתכלית טוב, שאם לא כן יהיה זה אם ללאות ממנו שלא יוכל לתקן הרע ההוא, או לחסרון ידיעה שלא ישער ברע ההוא, או ששיער בו והיה יכול לתקנו ולא רצה אבל עשה אותו בכונה, ובפעל השם יתברך אי אפשר שיהיה זה ללאות או חסרון ידיעה, כי גדול אדונינו ורב כח ולתבונתו אין מספר, אם כן נשאר שנעשה בכונה ממנו, ואחר שהוא יתברך טוב גמור וכל פעולותיו בתכלית הטוב והשלמות, ראוי שנאמר שמה שנראה אותו בפעולותיו חס ושלום רע, הוא לתכלית טוב אלא שאנחנו לא נשער בזה, ולזה אמר אמן ואמן, כלומר אמן על הרעה ואמן על הטובה, כי בלי ספק הכל הוא לתכלית טוב אף אם לא נשער אנחנו בזה:

פרק נא

הטוב הגמור הוא אשר לא ישתנה ולא יקבל חסרון ולא תוספת, שאם היה משתנה אם שישתנה אל הרע או אל הטוב, ואם ישתנה אל הרע אינו טוב גמור אחר שהיה יכול להשתנות, ואם ישתנה אל הטוב הנה לא היה טוב גמור אם כן, ולזה הוא מבואר שלא יקבל תוספת או חסרון.

ולמה שהיו כל הנמצאות השפלות הם מתפעלות ומשתנות תמיד להיות ההפכיות נמצא בהן, והשנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך, כי הדבר לא יתפעל מעצמו ולא

מדומהו אלא מצד הפכו, הן שיהיה ההפך בו בעצמו, כמורכבים מן היסודות שהיסודות שבהם הם הפכיים זה לזה, או חוצה לו, כמים והאויר שהם פשוטים וכל אחד מתפעל מחברו כשיתקרב אליו, לפי שמדרך ההפכים שיתגבר האחד מהם על האחר כפי יכלתו, ומזה הצד היו הנמצאים השפלים משתנים מיום אל יום להיותם מורכבים מהפכים, עד שהיה בקדמונים מי שחשב כי בסבת ההשתנות הנמצא במורכבים אי אפשר לומר על שום דבר שהוא הוא הדבר שהיה אתמול, כמו שאי אפשר לרמוז אל מי הנהר הנגדים תמיד ולומד אלו המים הם אותם שהיו בכאן אתמול, כי כבר אפשר שהמים של אתמול היו מתוקים והיום יהיו מרים או בהפך.

כן ראובן על דרך משל להיותו בשנוי מתמיד אפשר שישתנה מזגו היום ממה שהיה אתמול, ושיהיו מדותיו משתנות לפי זה, כי המדות נמשכות אחר המזג, כי מי שמזג לבו חם רותח בלי ספק יגבר עליו הכעס ויהיה כעסן, ועל זה הדרך בשאר המרות, ולפי זה אין ראובן היום אותו שהיה אתמול, וכן בכל הדברים השפלים המורכבים, להיות השנוי מתמיד בהם אי אפשר שימצא בהם טוב גמור, ואי אפשר שימצא טוב גמור אלא בדבר הקיים.

ולזה היו כל הנביאים והחסידים כאליהו ורבי חנינא בן דוסא וזולתם מבזים טובות העולם הזה להיותם משתנים ואין בהם דבר קיים, ולא היו חוששין אלא לטוב הרוחני המיועד לנפש שהוא דבר קיים שאין השנוי נמצא בו, והיו בוחרים לסבול הצער בעולם הזה להשיג אותו תענוג, להיותם יודעים שדרך התענוג להמצא אחר הצער, כמו שהוא מדרך ההפכים להמצא האחד בסור חבירו, כי ההויה לא תמצא כי אם אחר ההפסד וההפסד כי אם אחר ההויה, וכן לא תבא השמחה כי אם אחר העצבון, וכן המעלה לא תבא כי אם אחר השפלות, ולזה תמצא כי כשהיו ישראל במצרים בתכלית הדלות והשפלות אז השפיע להם השם יתברך צורת ההתרוממות והכבוד, אמר הכתוב ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו', ואומר אעלה אתכם מעני מצרים וגו', וזה על דרך טבע ההויה שתמצא אחר ההפסד, כי לא תמצא הוית האפרוח רק אחר הפסד צורת הביצה, ולא צמיחת הזרע רק אחר הפסד צורת הגרעין, וכן לא תמצא הישועה והצלחת האומה רק אחר היות האומה בתכלית השפלות הדומה אל ההפסד.

וזהו שאמר הכתוב כי כארץ תוציא צמחה, רוצה לומר אחר הפסד צורת הגרעין, כן ה' אלהים יצמיח צדקה ותהלה אחר תכלית השפלות והדלות הדומה אל ההפסד, וכן המנוחה לא תבא כי אם אחר היגיעה, אמר החכם בקשת המנוחה במנוחה תאבד המנוחה ותוריש היגיעה, וזה מה שנאמר בישעיה, וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי

נעמה ויט שכמו לסבול וגו', וירצה לומר לפי שהיה יששכר כוסף המנוחה והתענוג וראה כי הארץ טובה להתענג בה, נטה שכמו לסבול, כלומר שהיה יגע תמיד כדי שישתכר ויהיה לו ממון שיוכל לנוח אחר כך, וכדי שיוכל להתענג גם כן לקח ארצות לעבודה והיה נותן מהם מס, וזה ויהי למס עובד, ורבותינו ז"ל אמרו ברבה דרבה וירא מנוחה כי טוב אין מנוחה אלא העולם הבא, שנאמר ושם ינוחו יגיעי כח, ואין ארץ אלא ארץ החיים, שנאמר לעולם יירשו ארץ, ויט שכמו לסבול בתורה ובמצות וכו'.

ונראה שאמרו כן לפי שמצאנו בבני יששכר שהיו חכמים גדולים כמו שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, אמרו שזאת המנוחה שבחר יששכר לו לנחלה אי אפשר שירמוז בה הכתוב אלא למנוחת העולם הבא, ויאמר כי לפי שיששכר היה חושק מאד המנוחה והתענוג, וראה שאין מנוחה אמתית אלא בעולם הבא, ואין תענוג וטוב אמתי כי אם בארצות החיים, והמנוחה והתענוג ההוא אי אפשר שיושגו אלא בעמל בחכמה ובתורה ובמצות, כמו שהוא מדרך כל תענוג שלא יושג אלא אחר העמל והצער, נטה שכמו לסבול בחכמה ובתורה ובמצות שהוא העמל המביא אל התענוג ההוא, שהוא התענוג והמנוחה האמתיים שאין בהם שנוי, והם הטוב הגמור שאין רע דבק בו בכלל.

וזה כי כל תענוגי העולם הזה וטובותיו ימצא הרע דבק בהם תמיד, לפי שכל אחד מהם ימצא הפכו עמו או סמוך לו, אמר שלמה מעיד על זה, יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, כלומר כי מה שידומה אל האדם שהוא טוב אינו כן, כי פעמים יחשוב האדם בדבר מה שהוא טוב ובסוף הטוב ההוא ימצא הרע נמשך אליו מיד, והביא ראיה לזה ואמר גם בשחוק יכאב לב ואחריתה שמחה תוגה, יאמר כי אפילו השחוק שכל אדם ישפוט בו שהוא טוב, לפי שכל אדם מתענג בו, יביא את האדם לידי כאב לב, ואחרית השמחה היא תוגה, וזה כי בשמחה והשחוק יתפשטו הרוחות ויצאו לחוץ ויתקרר הלב, ולזה יבא היגון מיד.

ואולם תענוגי העולם הבא לא ימשך להם שום צער ולא רע ולא שנוי, לפי שהם דבר רוחני ואין בהם הפכיות, ולזה אין בהם הפסד ולא שנוי ולא העדר, וזה כי ההפסד וההעדר והשנוי והחסרון ימשך לדברים ההפכיים ולדברים המורכבים מהפכיים, להיות כל הפך מבקש להתגבר על חברו ולנצח אותו, וכאשר יתגבר עליו לא ישקוט עד שישחיתנו ויפסידהו מכל וכל, ובזה יפסד המורכב, ואי אפשר שיתקיים המורכב או שיקבל צורת השלמות והחיות אם לא בהיותו רחוק מההפכיות, ולזה יתקיימו הגלגלים ויקבלו צורת השלמות והחיות לפי שאין בהם הפכיות, והיסודות לפי שהם בעצמם ההפך לא

יתקיימו, אבל יתהפכו קצתם אל קצת ולא יקבלו צורת השלמות והחיות, והמורכבים מן היסודות יתקיימו ויקבלו צורת השלמות והחיות בהיותם רחוקים מההפך, וכל מה שיקרב המורכב אל השווי תגדל מעלת צורת החיות המקובלת, והצורה ההיא תתקיים ותעמוד במורכב כל מה שיהיה רחוק מן ההפכיות, וזה יהיה בהיות ההפכים אשר בו מתגמלים על השווי, בענין שיהיו החום והקור אשר במורכב שוים, שאם יגבר החום הנה הוא ישחית הקור ויפסידהו או בהפך, וכן שאר ההפכים ראוי שיהיו מתיחסים בענין שלא יגבר אחד מהם על חבירו, ויהיה בכל אחד מהם כח לנצח את חבירו כפי הכח שיש בחברו לנצח אותו, ובהיותם מתגמלים ומסכימים על זה הדרך יתקיים המורכב, וכאשר תסור ההסכמה ויתגבר האחד על האחר יפסד המורכב, נמצא לפי זה שהכח והעוז הנמצא בכל אחד מהיסודות ההפכיים אשר במורכב לנצח את חבירו בשיעור שחבירו מנצח אותו הוא סבת קיום המורכב, והתגברות אחד מהם על האחר שלא על זה הדרך הוא סבת ההשחתה וההפסד.

ועל זה אמר עושה שלום ובורא רע, כי ההסכמה בין ההפכים יקרא שלום, והוא סבת ההויה והקיום למורכב כל מה שיתמיד השווי ההוא, כמו שבהסכמת האנשים המתחלפים בדעות קצתם עם קצת יתקיים הכלל כלו, כי כשתמצא ההסכמה בין הכעסן והסבלן ובין הכילי והמפזר ובין שאר המדות ההפכיות תמצא המעלה, וזה כשיהיה בכל אחד מהקצוות כח להתגבר על חבירו כמו שחבירו מתגבר עליו, כי זה יהיה סבת הקיום והשלום, וזהו שאמר הכתוב ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, כי הוא היה מתפלל לשם שיתן עוז לעמו, ולא שיהיה העוז גדול בענין שיתגבר האחד על האחר וישחיתהו, ויהיה זה סבת הקטטה והמריבה, אבל שיתן להם עוז בענין שיברך את עמו בשלום, כדי שתהיה ההסכמה ביניהם ולא יגבר אחד מהקצוות על האחר בענין שתסור המעלה ויבא הפחיתות. וההסכמה הזאת תקרא שלום, ולזה יכונה התענוג הרוחני הנפשי בשם שלום, להורות על שהתענוג ההוא אין בו הפכיות ולזה לא יפסד, כמו שהשלום שם יונח על ההסכמה בין האנשים מבלי התגברות האחד על האחר.

אמרו רבותינו ז"ל בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כתות של מלאכי השרת יוצאין לקראתו, אחת אומרת יבא שלום, וכן אמר הכתוב ואתה תבוא אל אבותיך בשלום וגו', וזה כי כמו שהשלום הוא סבת הקיום בדברים המורכבים מהפכים, כן כשתהיה הנפש מוכנת להדבק בעליונים מבלי הפכיות יקרא התענוג הנפשיי שלום להורות על הקיום, וכן נמצא שההבטחה שהקדוש ברוך הוא מבטיח לצדיקים לתת להם הקיום וההתמדה תקרא שלום, אמר השם יתברך על פנחס הנני נותן לו את בריתי שלום.

ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה פירוש השלום ההתמדה והקיום לנפש בגוף, וזה יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו בריתי היתה אתו החיים והשלום יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש.

ולפי דעת החולקים מרבותינו ז"ל ואומרים כי פנחס איננו אליהו, יהיה השלום המיועד אל פנחס רומז אל שלום מנוחת הנפש בעולם הבא שאין בו הפך, ויורה על זה מה שזכר הכתוב בעונש הרשעים, אין שלום אמר אלהי לרשעים, ואין חיי הרשעים בעולם הזה נעדרי השלוה וההשקט יותר מן הצדיקים, אבל ירמוז אל שלום הנפש בלי ספק בעולם הרוחני שאין בו הפך, שעליו נאמר שלום רב לאוהבי תורתך.

ולפי שעיקר שם השלום נאמר על דבר שאין בו הפכיות, כנוהו רבותינו ז"ל אל השם יתברך ואמרו גדול השלום שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ויקרא לו ה' שלום, וזה כי בעבור שכל הנמצאים זולתו יתברך מצד שהם עלולים ידומה בהם הפכיות מה, כאלו תאמר כי העלול הראשון הוא מחוייב המציאות ואפשר המציאות, מחוייב בבחינת עלתו ואפשר בבחינת עצמו, ולזה אי אפשר שיתואר בשלום מכל צד, אבל האל יתברך אין בו אפשרות מציאות כלל, כי הוא מחוייב מציאות מכל צד, ולזה יקרא שלום כי לא ידומה בו צד הפכיות כלל, ולזה היה מציאותו שלום ואמת.

ולהיות השלום רומז אל התענוג הרוחני בעולם העליון שהוא רחוק מן ההפך והוא העולם הבא שהוא עקר השכר לנפש, ואל שלום הגוף בעולם הזה שהוא סבת השכר בעולם הבא, הוא שנזכר בסוף ברכת כהנים וישם לך שלום, לרמוז אל שני מיני השלום בעולם הזה ובעולם הבא, כי בתחלה אמר יברכך ה' וישמרך, על הצלחת הקנינים הגשמיים ושמירתם, ואחר אמר יאר ה' פניו אליך ויחנך, על הצלחת החכמה ושלמות התורה שנקראו אור, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, חכמת אדם תאיר פניו, ויחנך רמז אל השלמות השכלי, אמר משה ואדעך למען אמצא חן בעיניך.

ולפי ששתי אלו ההצלחות מתנגדות, רוצה לומר הצלחת הקנינים הגופיים עם שלמות החכמה והתורה שהם סבות אל שלמות הנפש ולשכר העולם הבא ולמצוא חן בעיני השם, אמר בסוף וישם לך שלום, לרמוז שצריך אל השלום להשיג השלום הרוחני, כי מאשר האדם מורכב משתי כחות הפכיות כח חמרי וכח נפשיי, אי אפשר שיושג השלמות האנושי אם לא בהיות שלום והסכמה ביניהם שינתן לכל אחד מהם חלקו הראוי לו, ועל ידי כן יושג השלום הרוחני.

ולפי שהשכר הרוחני הנפשיי הנצחיי אי אפשר שיושג אלא על צד החסד המוחלט, כמו שנזכר בפרק ל"ה מזה המאמר, הוצרך להזכיר נשיאות פנים, ועל כן אמר ישא ה' פניו אליך, ואחר כן לרמוז על השכר הרוחני הנמשך מנשיאות הפנים אמר וישם לך שלום, לרמוז כי אחרית כל טובות שבעולם למין האדם הוא השכר הרוחני לנפש שנקרא שלום, וכן אמר דוד המלך עליו השלום שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום.

ובכאן שמנו אחרית דברינו במה שכוננו אליו בזה הספר, והשבח לאל הנותן עוז ותעצומות אשר עד הנה עזרנו, יתעלה ויתרומם על כל ברכה ותהלה: