

קונטרס אחרון למאמר הראשון

מקם י"ז ממאמר ראשון איך נטעה המחבר כאן בסגרת אריסמו. ואמר שם ח"ל כי אף שאריסמו מאמין הקדמות אעפ"כ לא יכחיש מציאות משה ומשיח שאם כן יכחיש ג"כ את עצמותו ויכחיש המושג וכו'. משמע מדבריו שם שהוא הבין מדברי המחבר שמה שאמר כי אף מציאות משה והמשיח יחייב לו להכחיש וכו' לאו דוקא משה ומשיח אלא כל איש שהוא מסויים כמו שאר נביאים או אריסמו שהיה ג"כ חכם גדול יותר משאר מין האנושי ולכן הקשה שם בספרו שא"כ יכחיש אריסמו גם מציאותו בעצמותו וכו'. אבל לפענ"ד שבעל הנוה שולס לא הבין את דבריו ולכן כתב מה שכתב כי המחבר אמר משה ומשיח דוקא ולא איש אחר אצלו שיהיה איש מסויים וע"ד שפירשנו למעלה וק"ל. ומה שכתב בעל הנוה שולס ז"ל בשם המחבר ח"ל המאמין הקדמות יכחיש משה והמשיח ואם מסויים שיהיה בחומר כך יחייב לו להכחיש לפי שהאיש וכו' לא נמצא גידולא זו בספרי עקרים שלנו ולפי הנראה שפירשנו לא זכר המחבר בלשוננו כי אם משה ומשיח לבד ולא איש אחר:

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

המאמר השני

בביאור העקר הראשון שהוא מציאות האל, ומה שיתלה בו מן השרשים המסתעפים ממנו כמה שראוי לכל בעל דת שיאמינו, ולפי מה שכתבנו במאמר הראשון השרשים הנתלים בו הם ארבעה, והם האחרות, וסלוק הגשמיות, ושהוא יתברך בלתי נתלה בוכן, ושהוא יתברך מסולק מן החכרונות, וכדי שיתבאר אלו השרשים באור מספיק ראוי שנבאר תחלה העקר שהם מסתעפים ממנו שהוא מציאות השם, ואח"כ נבאר השרשים אחר לאחד למצוא חשבנם. וקודם כל זה אכתוב (א) הערה אחת הבררית לכל מעיין בזה הספר:

הערה

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

שרשים

(א) הערה אחת הכרחית. (הערה. הוא לשון הקדמה להעיר חזון האנשים על המדובר בה, ור"ל שכתב הקדמה אחת וכוחו היה מוכרח לכתוב אותה) שזאת הקדמה העיר המחבר למעיין בזה הספר שיעיין היטב אף שיעלה לו בתחלת המחשבה אחיה ספק בדברי המחבר לא יקפון להשיב עליו כ"א אחר שהתבאר לו כונה המחבר אף כמה שיבא חזו הענין במקומות

אחרים מדברי המחבר כמו שכתב והולך:
הערה (ב) וממה שאין ראוי שיעלם וכו'. כלומר מי שרואה לעיין בזה הספר אין ראוי שיהיה נעלם מחמת דבר זה שכתב והולך: (ג) הוא. הוא זה: (ד) לפי דעת האומר. שיש מי שחבר כך אבל דעת המחבר בזה אינו כן בלחמך וכענין שכתבנו לעיל מאמר ח' פ"ט בענפים בדבור המחליל ואולם נכוחות משה וכו' ע"ש: (ה) על כונה

ענפים

[א] והעיד על זה וכו' כי אמתת מציאותו וכו'. נראה כונה המחבר בצריכות זה להורות לנו כונה הרמב"ם בזה הענין כדי שלא יהיו דבריו סותרים זההדי וכלאזי אמר ע"ש בפרק כ"ד ותמצא ישוב על דברי הרמב"ם. ח"ל שם בפ' נ"ד והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא אלא שהוא העיד על מקום עיון ישיג ממנו הכליות מה שאפשר לאדם שישגיחו וכו' עכ"ל. ור"ל שה"י הדועה למשה רבינו ע"ה שחממת השם מלך עצמותו ומזהו ח"א להשיג לשם אדם אבל יש דרך אחרת שאפשר לאדם להשיג הש"י והוא מלך שפלותו ויואלים מאתו ח' ועל הדרך הזה המעורר אותו בחזון שכל אל ההנהגה יותר מכל אדם וא"כ מ"ה הרמב"ם בפ"ב

ספר הערה למאמר השני העקרים מח 95

שיהיה המעיין בפרק מפרקי ספר איזה מחבר שלא יקפץ להשיב על דבריו עד שירע 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 (ו) כמבוארת בעצמה או שנהבארה במקום אחר או (ז) כונה ממנו להסתיר הענין ויחשוב המעיין שהיה טעות מן המחבר וימחר להשיב עליו ויחשוב אותו לפתי וסכל. וזה ההלך נמצא ביוכוחים הרבה כמו שיאמר האומר כל אדם ראוי שיכיר את בוראו. וזה לפי שכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו, ושפע השומע ואמר שהו טעות גדולה כי (ח) מי הגיד לו שהראש בעל שכל, (ט) וכל עוד שלא התבאר (י) ההקדמה הקטנה מזה ההקש (כ) לא יתבאר הדרוש, (ל) וזה אמת אלא שכבר ידוע לבעלי ההגיון שדרך המדבר או המחבר להסתיר ההקדמה הקטנה, כמאמר האומר כל אדם מרגיש לפי שכל חי מרגיש (מ) וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי נסתרה ובולתה לא יתבאר הדרוש, (נ) אבל לא מפני זה יחשב האומר לפתי וסכל, ובעבור זה אין למעיין בספר מחפרי המחברים לקפוץ ולהשיב מן העולה על רוחו ראשונה. אבל ישיב אל לבו כי המחבר ההוא לא היה מקלי הדעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב המעיין (ס) בתחלת הדעת. ויותר ראוי לכל אדם לחשוב שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה המחבר ההוא בדבר נגלה המעות (ע) ויתלה המעות בעיונו וירבה להעמיק בדבריו עד יתבאר לו אמתות כוונת המחבר, כי המחבר (פ) לרוב החשבוט מחשבתו בדברים העיוניים העמוקים לפעמים יקל בעיוניו להאריך בבאור דבר מה, וא"כ יקשה הבנתו על המעיין. וצריך המעיין להזהר בזה יותר מאד כדי שלא יקרה לו כמו שקרה למשיבים על חזרת משה ואומרים שהיא תתיר לחלל את השם כמו שכתוב וחללת את שם אלהיך (ויקרא י"ט) או שהיא תמנע מלהשיב לשונא ממה שכתוב כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו (ז) וחדלת מעוזב לו עוזב תעוזב עמו

שרשים

אמת וכו'. ר"ל שזה ודאי אמת באם לא יתבאר ההקדמה הקטנה וכו' לא יתבאר הדרוש. אמנם מה שלא אמר האומר ההקדמה היא זה הוא מטעם שכבר ידוע וכו': (ח) וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי. לפי שכל היש לו לומר כל אדם חי וכל חי מרגיש אם כי כל אדם מרגיש: (ז) אבל לא מפני זה וכו'. כי כך דרך בעלי ההגיון להשמיט איזה הקדמה קטנה המבוארת בעצמה: (ס) בתחלת הדעת. במשכל ראשון שלו: (ע) ויתלה המעות בעיונו. שלא הבין לדבר המהצר: (פ) לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיוניים העמוקים. מזה שהיה מעמיק ביותר בדברים העיוניים היה נראה לו שזה הדבר היה מן הדברים הפשוטים שאינם צריכים שום עיון לכן השמיט הדבר ההוא ולא האריך בו ולכן יקשה הדבר ההוא למי שרוצה לעיין בו ולא יוכל לבין אותו על אמתו: (ז) וחדלת מעוזב לו עוזב תעוזב עמו. נראה אותו המשיגין על חזרת משה סוברים שפירושו של כחוש 'עייבה ממח שיעוזב אותו ולא יעזור לו דל"כ היאך אפשר שלא ירגישו מה שכתוב אח"כ מיד באותו כחוש עצמו עוזב תעוזב עמו וכו' כל כך שוטים

ענפים

בפ"ג מחלק ח' ואמתה ה' ישיג, ר"ל ע"י הדברים שאפשר לאדם להשיג הש"י וכ"כ המחבר בסמוך בפ"א מה המחבר בענין השגת מציאות ה'. וכן פי' בהדיוח ר' שם טוב בפ"ג מח"א ע"ס. ועיין ג"כ בפ"י האפודי שם ותמצא עוד חידושים אחרים על דברי הרמב"ם כדי שלא יהיו נראים כהוטים אחרדי. אבל האהל יעקב פי' כאן מה שאמר הרמב"ם ואמתה ה' ישיג הוא רק לפי האומר ולא לפי האמת, לא דק בדברי הרמב"ם כי אין כוונת הרמב"ם בפ"ג ה"ל לפרש לנו האומר אלא רק לפי האמת ולפי דעת עצמו כי רצה שם לפרש הספק הנופל על הכתוב שאמר ותמונה ה' יביט ונחיה אופן נאמר על הש"י לשון תמונה ע"ס וק"ל: כמו

עמו (שמות כ"ג) (p) והמבשלה הזאת תחת ידם מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון או מה שנוכר במקום אחר בפירוש דבר זה (ד) [נ] כמו ולא תחללו את שם קדשי (ויקרא כ"ג) וכיוצא בזה הרבה :

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

[illegible]

עֲרֵעִים

לשקר וחלל וגו' שכוונת הכתוב הוא שאם ישבע
בשם לשקר אזי יחלל את השם לכן לא ישבע :
(ר) כמו ולא תחללו את שם קדשי . עיני בענפים :
שרק א (א) ענין המציאות הנגמר על כל נמצא
מן הנמצאים . מי' במה שבת
אומרים מציאות האדם או מציאות בדמה וזה
וכיוצא בזה שרבונו לומר בזה על הברואה שנברא
האדם או בדמה וכו' ובאלו אמר בריאת האדם או
בריאת בדמה וזהו בוצת המציאות תחלקו
הפילוסופים וכו' וזה הרמז"ם ושאר הפילוסופים
עמו : (ב) אם הוא מקרה קרה לנמצא או הוא ענין
עצמתי לו וכו' . מי' דעת הרמז"ם בזה כל מה שהוא
נברא וגורל בעין הוא דבר מקרי לעצמות ומהות
הנמצא ואינו מעין עצמות הדבר ועמושל הרמז"ם
הוא כי כל פועל הרצ' לפעול איזה דבר צריך שצויר
בתחלה אותו הדבר בשכלו היחיד יהיה דלם לא יצויר
אותו בתחלה בשכלו א"ל לו לפעול פועלו זו א"כ
תחת הפעולה היא כבר נמצא בשכל לכן מה
שפעל

שמים הם שיתמילו לקראת הכתוב ולא ויסומו
 אותו וק"ל (ק) והכשלה וכו'. מה שהם כשלים
 בעיניהם כלל הוא מפני שלא עמד לבדן דרכי
 הלשון, ס' לדון כדבריהם מלא עמד בדבר תאמנה
 בשלחם לדין ונכל לומר כמו שדר"ל שלא תאמר
 מאמר שאתה מזהיר וכו' לכך נאמר עמו אבל
 כדבריהם א"ל לומר זה כי א"ל לומר שלא יעזור
 לל לו ולא לחמורו בעבור זה הלא היה צריך לחמור
 עמו כי אם לא יעזור לחמורו בם היה צריך בעצור
 וק"ל. ועוד אף אם תמצא לומר שחלד הכתוב עצמו
 נוכל לפרשו כך דהיינו שלא יעזור לו ולא
 לחמורו מ"ח מאל מאל הכתוב דלפני זה אי אפשר
 לפרשו כך דהא מזהיר בדקדוק בעבור דלפני זה
 שנתנה התורה להיטיב לשונא כח"ס כי תפגע שור
 אויב וגו' הטעם שיתכן שו"ס"י יהיו הקדמונים סותרין
 מהדרי וכן משה' והחללת את שם אלהיך אין פירושו
 שהתורה' כי תירצה לחלל את ה' חליל' אלא שזה הכתוב
 מקושר עם חללת הכתוב שאמר ולא תשבעו בשמי

ענפים

[ג] כמו ולא חתלנו את שם קדשי. הא דהאריך המחבר לבטל דברייהם מהכתוב הגאור במקום אחר ולמה לא הוכיח להם מנופו של כתוב שהיו מביאין לרצויה לפעוניהיהם כי לפי דברייהם יהיה זה הכתוב עמו כסתר מהיה וביה כי הוה מחתיל ואחרד ולא מפשעו בשמי לשקר משמע שלא לחלל אחרו ולא חמר במדי וחללה וגו' וכמו כן קשה על אורח המציבים עמון ק"ל לא ראו מ"ס כתוב אז בעלמם להחללם וכן משמע ששבו בשמי לשקר שאלו יודעים מהפסא כ"ס יודעים מרישא. וי"ל כי הוה אומרים שיש בנצטעם שכן שצוהם שקר להסח חטילן כי הם שהזכיר הכתוב שלא יסבשו לשקר הוה מפני חסרון העולם שיהיה קיום לקיבוץ המדיני וכמו שפייס הכתוב דלפני זה ולא תשקרו איש בעמיתו ועליו קאי ולא תפגעו בשמי לשקר אבל החטיל שזהו ציוו וציון עמו שאין להזכיר שום חסרון בזה כגון לאכול קדשים בעוממה וכיוצא בהם הוה החטיל שזה נגד הש"ח לבד עמו שאין להזכיר שום חסרון בזה כגון לאכול קדשים בעוממה וכיוצא בהם הוה החטיל שזה נגד הש"ח לבד יכול שלא ישינה הש"י ע"ז לק" הוצא המחבר הכתוב ולא חתלנו את שם קדשי ש"ל אפי' חטיל שזהו שזהו ציוו וציון עמו כי הכתוב הזה נאמר על אחרת אכילת קדשים שלא יבא לידו נותר וכיוצא בזה הוה הכתוב על אכילת קדשים בעוממה כמו שנה' ולא חתלנו את שם קדשי וגו' (ויקרא כ"ב ז) :

ספר מאמר שני פרק א העקרים מט 97

(ג) שם המציאות הנאמר עליו יתברך (ד) א"א לומר שהוא סקיה [א] כי הוא יתברך אינו מקבל למקרים כמו שיתבאר במאמר זה פ"ט (ס) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותו לו (ו) ונוסף על מהותו שא"כ היה עצמות האל יתברך מורכב משני דברים וזה לא יתכן כמו שיתבאר במאמר זה פ"ה, א"כ אין המציאות הנאמר עליו יתברך דבר (ז) זולת המהות, ואחר שמהותו נעלם תכלית ההעלם (ח) כמו שכתב הרב ז"ל שזו היתה בקשת משה רבינו ע"ה באמרו הראני נא את כבודך (מנוח ז"ל) ובאתהו התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם והי ואמרו רז"ל בספרי ואפי' מלאכי השרת שהם חיים כלומר (ט) שאין מהותו נודע לוולתו, וא"כ מציאותו נעלם תכלית ההעלם שאיננו נודע אפי' למלאכי השרת. ולפי זה ראוי שישאל השואל ויאמר איך יונח שורש לתורה אלוהית דבר שהוא (י) 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 (כ) מושפעות ממנו והוא עלה להם ופועל אותם כי מזה הצד תבחין מעלת השם מצד היותו פועל הנמצאות בתכלית השלמות והודו. וזה הצד הוא שמותו אל האדם לדבר בו ולהבחין מעלתו, אבל מצד עצמותו א"א לדבר בו (ל) כי לא יכלל זה בדבור כלל. וזה רמז דוד במזמור ברכי נפשי את ה' (מסלים ק"ד) כי על צד הראשון אמר ה' אלהי גדלת מאד כלומר מצד מהותך גדלת מאד משיכול האדם לדבר בך ועם כל זה הוד והדר לבשת כלומר מן הצד שיכול לדבר בך שהוא מצד הפעולות הנראות שהן נמשכות בך כי הם יודו על הודך והדרך, וע"כ הכשיר לזה ספור היצירות המושפעות ממנו ית' המורים על מעלתו ושלמותו מצד השלמות הנראה בהן. ובעבור כי מעלת האומן חובר בפעולתו (מ) משני פנים מצד היותו פועל פעל נפלא וחשוב בחומר נכבד ומעולה שהוא נכר לכל (נ) שהפעל הוא הנכבד

שורשים

הרמז"ס ז"ל: (ה) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותו לו. כשאר הפילוסופים: (ו) ונוסף על מהותו. שהעצמות הוה יהיה ענין הנוסף על מהות הש"י: (ז) זולת המהות. שמציאותו אינו שום דבר אחר רק מהותו ומהותו ג"כ אינו רק מציאותו והכל דבר א' הוא ולא צ' דברים: (ח) כח"ש הר"ב ז"ל שזו היתה וכו'. כפ' ג"ד מחלק א' הנוכח בהעדר: (ט) שאין מהותו נודע לוולתו. שאין דבר בעולם שיכול לידע ולהשיג מהות הש"י כי אם הש"י עצמו לבד יודע עצמותו ומהותו. א"כ מציאותו ג"כ נעלם וכו': (י) נעלם השגתו וכו'. פי' מאחר שאין לנו יודעים מה הוא א"כ אין לנו יכולים להכניח דבר זה שורש לתורה אלוהית. (כ) מושפעות ממנו. יוצאות מאתו ית': (ל) כי לא יכלול זה בדבור כלל. פי' לשי הוא מן הדברים הנמנעים: (מ) משני פנים. משני גדלים: (נ) שהפעל הוא הנכבד הוא מפועל נכבד ושם. כי אין מדרך העולם לתת חומר נכבד ביד אומן שאינו גדול

שפעל אח"כ הפעולה ההיא הוא דבר מקריי למהות הפעולה וא"כ כמו כן לאחר גבי פעולת הש"י כי קודם שדבר שום דבר מן הנמצאים שבעולם היה כבר זה ידוע ששכלו דאס לא ידע דבר זה ששכלו הוא ידע להנציח אותו ואם כן הנמצאים כלם היו כבר נמצאים אצל הש"י קודם בריאתם ולכן אחר שנבראו אין מציאותם כי אם מקרה למהות הנמצא. כן הוא מובאר במורה פרק י"ז מחלק א' ונפירוש רש"ע שם אף שאין זה לשון פ"ט ועיין בסמך בענפים. ושאר הפילוסופים חולקים על הרמז"ס האומרים אדרבה כי קודם שברא הש"י הנמצאים לא היו אצלו רק ככה ר"ל שיכולין להיות אבל עדיין לא היו ואחר שנבראו יצאו מן הכח אל הפועל וא"כ המציאות ההיא שיצא אל הפועל הוא עצמותו ומהותו הנמצא וז"ש אז הוא ענין עצמותו לו: (ג) שם המציאות הנאמר עליו ית' וכו'. ר"ל מה שאנו אומרים מציאות הש"י: (ד) אי אפשר לומר כשהוא מקרה. כדעת

ענפים

פרק א [א] ב' הוא ית' אינו מקבל לתקריים, במורה פ' כ"ז הנוכח מובאר הטעם וז"ל שם ידוע כי המציאות מקרה קרה לנמצא וכו' זהו הדבר המבואר הראוי לכל מה שלמציאות סבה שמציאות ענין נוסף על מהותו ואמנם מי שאין סבה למציאותו והוא הש"י ויתעלה לבדו כי זהו ענין אמרנו עליו ית' שהוא מהיוב המציאות שהיה מציאותו עצמו וכו' שהוא ראוי המציאות תמיד אין מתחדש עליו ולא מקרה קרה לו עכ"ל, ופי' כלל דבריו קין הוא דבשלמא כל הנמצאים הם נמצאים ויוצאים מאתו ית' א"כ כבר הם מנוצרים בשכל הש"י קודם שנבראו לכן אחר שנבראו לא היה מציאותם כ"א דבר מקריי כיון שמהות הדבר כבר הוא נמצא בשכל הש"י כמו שכתבנו בענפים. אבל הש"י שהוא קדמון לכל ואין לו שום סבה שיעיררו קודם היותו כי הוא הקדמון האמתי ולא נמצא שום דבר שיהיה קודם לו לכן על כרחך שם המציאות הנאמר עליו ועצמותו הכל דבר אחד ואין בו שום דבר חדש המתחדש ולא שום דבר מקריי ע"ש במורה. וכלל גדול הינה המורה בזה כי ע"ז יתורע כל הספקות הנוטלות בענין הידיעה כמובאר בפרק שאחר זה, ועיין עוד לקמן במאמר זה פ"ג בענפים:

וזה

הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם כמו מי שידעה כלים נאים מזהב ואבן יקרה שאילו הכלים בלי ספק יורו על גודל מעלת העושה אותם, ואם מצד היותו עושה כלים נאים מצויירים ציור נפלא (ס) בחובר גרוע כאלו האמר הצורף שעשה כלים נאים מצויירים ציור נאה בברזל שזה בלי ספק יורה על חכמת הצורף ושלמותו בעשותו בברזל שהוא חומר רחוק משיקבל הציור הפתוח ציור נאה כפותות פרוחי חותם כ"ש שזה הוראה שבהיות החומר כוכן לקבל הציור שיעשה בו פועל נפלא. שכן כתב אריסטו במאמר ה"א מכפר הבעלי חיים בהיותו (ט) חופם על החכמים הקדמונים ש"א רצו לדבר בטבע הב"ח הפחותים (פ) הנולדים מן העופש (ו) לפחותותם וולתי בגולדים מזכר ונקבה (ק) ואמר שם כי יותר ראוי לדבר ב"ח הפחותים הנולדים מן העופש ממה שידובר בשאר בעלי חיים (ר) ולא מצד עצמם אחר שהם פחותים מאד ומחומר גרוע שהם גולדים מן העופש, (ט) אבל בבחינת הכח האלהי שהוא מעורב בהם שזה בלי ספק יורה על מעלת הפועל ושלמותו שהוא נותן כח היותו בחומר גרוע כזה שידעה גודל מן העופש מבלי ההחברות זכר ונקבה בעלי חיים דומה אל הנולד מחבור זכר ונקבה וזה שבת גדול אל האומן. וכן דור שבת השם בבחינת היצירות המושגות מכנו שני אלו הפנים משני אלו הצדדים, על צד הראשון אמר עוטא אור בשלמה (מהלס ק"ד) לרמוז אל היותו מביא עולם השכלים הנבדלים שיכנה אותם הכתוב בשם אור כמו שנבאר (ת) בשוהף אור, ואחר כך רמז לעולם הגלגלים (ה) ואמר נוטה שמים כיריעה וספר היצירות הקיימות והגדולות והנראות הנראות לעין כל (ז) כאור והשמים והגלות היבשה והיצירות אשר בארץ (ג) וספר הסדר הנראה לעין איך סדר השם כ' מעשה בראשית באופן שלם כדי שיחיו ויתקיימו הבעלי חיים בזה ואמר המשלח מעינים בנחלים בין הרים יהלכון ישקו כל חיתו שדי וגו', וספר סדר חרוש הלבנה מרי חרש בחדשו וסדר היום והלילה (ז) שזרו כבת קיום המציאות השפל והבעלי חיים כולם איש איש כפי מדרגתו וזה ממה שידעה על חכמת היוצר ומעלתו בעשותו ירח למועדים שמש ידע מבווא

וזהו

שרשים

אור. לקמן מאמר זה פ"ט. ואמר לשון שותף אור ולא אמר מלת אור או שם אור כדרכו בשאר ענינים כי שם יבאר שמלת אור הוא משתתף לכמה דברים ואמחר על כמה ענינים: (ה) ואמר טעם שמים כיריעה. הגלגלים בכלל נקראו שמים כידוע: (ג) כאור והשמים. ס"א והמים: (ג) וספר הסדר הנראה לעין. אחר שהזכיר היצירות עצמן אשר בארץ בא אח"כ לזכור גם הסדר שביניהם איך סדר וכו' והכל לקיים הכ"ח בכלל: (ד) שזו סבת קיום המציאות והכל וכו'. כונת המחבר בזה להורות לנו טעם החומר כמה שזכר בריאת חמה ולכנה אחר בריאת כל הנמצאים שנבאר לא קודם לכן אלל בריאת השמים ואמר שזו סבת קיום המציאות וכו' ור"ל אע"פ שאחר שהזכיר המאמר לעיל המקרה במים וגו' השם עמים וגו' אמר יסד ארץ על מכונת לרמוז כי ע"י העמים והמטר נראית היבשה ותכונת הארץ וכמו שנתבאר במורה פ"ל מח"ב. מ"ח אין לכלל בכלל סבת קיום חמה ולכנה כי ע"י היום והלילה שנתחדשו בסבת חמה ולכנה יתחזקו היסודות וכו' ונתקחו ע"י התמונות זה האדים שעל ידם תתייבש ותתגלה הארץ ולכן אחר שאמר המחבר וזהו סבת התחדש היום והלילה וכו' אמר עוד פעם אחרת הגלות הארץ אף שכבר הזכיר אותה לעיל מניה כי באמת הראות היבשה והגלות הארץ הכל ע"פ סבת היום והלילה. וכן הוא מצבור בהדיא במורה בפרק הנוכח וז"ל שם וכבר ידעת אתה המעשה כי ראש סבת ההווה וההפסד וכו' האור והחשך וכו' ונבאר ונחשך ישתנו מוגיהם והסתלקו

גדול כמעלה: (ס) בחומר גרוע. מזה טעם החומר ס"א לעשות ציורים כאלו ואעפ"כ היה עושה אותם וכיש אם היה החומר טיב ומוכן לקבל ציורים כאלו פשוטא שיהיה יכול לעשות אותם: (ט) חופם. מולן: (פ) הנולדים מן העפוש. הן החולעים וכיוצא בהם שנאים מן הדברים העפושיים: (ו) לפחותותם. לרוב שלמות מאמר שמים נבאר ע"י חבור זכר ונקבה הם בתכלית הפלות: והמופת ע"י שאינם נבראים ע"י חבור זכר ונקבה רק שם באים מהעפוש נראה לי שכן הוא דאם הם נולדים ע"י חבור זכר ונקבה א"כ יהיה בהם כח להשאיר מינם ע"מ אף אם ימות זה ישרר בנו הנולד לו תחתיו ומה שהוא במין הוא נחמין ואין לו תכלית אלא ישאר כך לעולם כמו שכתב רבינו שם טוב בדין במורה ח"ב פ"א בחופת ג' הבא על מציאות השם וז"ל שם, כי האפשרות בחיין הוא אפשרות נחמין וכו' עכ"ל. וא"כ היה מן המחוויב שהיו החולעים נמצאים לעולם בלי הפסק ואינו רואין שאינו כן שהרי בזמן החורף אין החולעים בנמצא אלא ע"כ אין בחולעים כח כדי להשאיר מינם ולכן בימות הקיץ שהחם גדול לכך הם באים מהעפוש משא"כ בימות החורף. וז"ש המחבר לקמן בסמוך והנולדים מן העפוש מכלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם וכו': (ק) ואמר שם. אריסטו: (ר) ולא מזה עצמם. ולא מזה החשיבות שיש בזמן החולעים עצמם כי אחר שהם פחותים וכו' ואין להם שום מעלה והחשיבות: (ש) אכל בנחיתת הכח כללי וכו'. כי על ידם חבור מעלת ה"י יותר מאחר שהוא נותן כח היותו וכו': (ת) ששותף

זהו סבת התחדש היום והלילה לקיום הנמצאות והגלות הארץ (פ) והמצא שאר היצירות הנוראות. ואחר שסיים לסדר שבח השם מצד היצירות הנוראות והנוראות שב לשבח האל ית' מן הצד האחר רצה לוטר 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'. והוכיח היצירות הנעשות בים והנולדות מן העפוש (ו) מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם כמו שיראה ממה שכתוב בירק הוסף רוחם ונעוץ ואל עפרם ישובו וישלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה (ז) וזה הלשון לא יפול על הנולדים מוכר ונקבה שיבראון אחר שישבו אל עפרם אלא על הנולדים מן העפוש, ואמר כשהתחיל לדבר ע"ז מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו', להורות (ח) שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו בתתו שלמות אל חומר גרוע מאד כמו שהוא חומר הב ח הנולדים מן העפוש שנתן להם שלמות החיות וזה ממה שיורה על חכמת הפועל. ולזה סמך אל זה היות כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו וגו', לבאר כי באלו הנמצאות השפלות הנולדות מן העפוש כבר יפול עליהם השמחה שישמח השם בהם בעבור שהם מעשיו כבוד חכמתו שנכרת על ידם. וע"ז רמזו ר"ל בפרק שירה שאמרו שרצים מה הם אומרים יתי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו וגו', כאלו בארו שאע"פ שאין ממדרגת מעלת השם ושלמותו שישמח בנמצאות פחותות כאלו כבר יפול שישמח בהם (ט) על צד ההעברה הלשונית כבוד שהם מעשיו. וזה הלשון יתי כבוד ה' לעולם וגו' כלומר (י) כבודו במקומו מונח לעולם שהוא נצחי ואלו הנמצאות הנולדות מן העפוש פחותות ונפסדות שאין להם קיום לא במין ולא באיש כבר יתכן שישמח בהן מצד שחכמתו נכרת בהן (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו, הרי ששבח השם בזה המזמור מצד היותו פועל הנמצאות בשני מינים מן הפעולה שיוכר בהם מעלת הפועל, ומה הצד הוא שגשג מציאת הש"י ר"ל מצד היותו פועל הנמצאות לא מצד מהותו כלל, ובעבור זה התחילה התיירה בפרשת בראשית להורות על מציאות השם הפועל לנמצאות כמו שכתבנו במאמר הראשון, וע"ז הצד הונח מציאות השם עקר לתורה לא מצד אחר :

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

שרשים

שכתבנו למעלה בשם רבינו שם טוב וז"ל, ואף חלו הנמצאות וכו' שאין להם קיום לא במין ולא באיש מ"מ כבר יתכן שישמח בהן ונאמ"כ אין נפסד כבודו ע"ז כי השמחה היא כזה לו מזד שכתבנו נכרת על ידיהן אע"פ שם מולידים פחותים : (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו. על הדרך שאמר לעיל שזה היה נותן כח החיות בחומר גרוע כזה שהם נולד מן העפוש וכו' :

פרק ב (א) הפועלים שני מינים וכו'. אחר שכתבנו לעיל על איזה צד נוכל להשיג מציאות הש"י הפועל כל הנמצאות בא עתה עוד לבאר על איזה צד יקרא הש"י פועל : (ב) בעצם וראשונה. פי' כל דבר שעצמותו ופעולתו הוא דבר אחד עד"מ האש עצמותו אינו כי אש החום ופעולתו ג"כ אינו כי אש החום כי אש"פ שהוא יפעל פעולות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן מתאר זה פרק שמיני מ"מ כל פעולותיו אינו כ"א ע"י כח החום ולא ע"י שום כח אחר וכיוצא בזה ענין השלל, וזה נקרא בעצם וראשונה, אבל כל דבר שפעולתו ע"י מקרה עד"מ הגרון כשכח לחצוב בו אין התביעה עצמות הגרון כי עצמות הגרון הוא הכרזל ויכול לעשות בו אף פעולות אחרות

ענפים

[ב] וזה הלשון לא יפול על הנולדים מוכר ונקבה שיבראו וכו'. מלאכתו בגליון חכם ח' וז"ל לא נראה בעיני שיהיה כוח המסורר על הכ"ח הנולדים מהעפוש וכבר יפול זה הלשון על הנולדים מוכר ונקבה אחר שישובו לעפון כי כשיפסד חומר האריה יתקן אל מה שיוקד פד שיהיה ממנו דבר אחר ומלכותו

והתחלות המונות שיתחדש מהם ב' האדים אשר הם וכו' ג"כ סבת המחצבים והא"כ הרכבת המחטים וכו' עכ"ל. והאור וההשך ר"ל יום ולילה כי כן הוא הכתוב ויקרא לאור יום ולהשך קרא לילה. וענין שם בפירוש ר' שם טוב : (ב) והמלא שאל היצירות הנוראות. ס"א הנראות : (ו) מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם. פי' דל"כ והיו נמצאים גם כן בימי החורף כמו שפירשתי לעיל : (ז) וזה הלשון לא יפול על הנולדים מוכר ונקבה שיבראו וכו' אלא על הנולדים מן העפוש וכו'. כי לשון נרא אינו נאמר אלא על הוצאת ים מאין כידוע לכן על הנולדים מוכר ונקבה אין שייך לומר עליו לשון ברא כי המין קיים לעולם כמו שאמרנו לעיל בברקין, ענין בענפים : (ח) שמעלת הפועל והתחתיו וכו'. פי' ולכן אמר הכתוב בלשון מה רבו וגו' כי זה הלשון נאמר על הפלגת הדבר ומי שרצה להפליג הענין אומר כך : (ט) על צד העברה הלשונית. השמחה הוצת אינו נאמר לפי האמת אלא על צד ההעברה : (י) כבודו בנקמותו מונח לעולם שהוא נצחי. פי' ויש לו יכולת על הכל להמציא נמצאים שם ג"כ נצחיים ר"ל למעלה יש להם קיום נצחי באיש ולמטה הם נצחיים במין כמו

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

שרשים

רצון : (ג) על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה וכו'. מי שהיה פועל איזה דבר באיזה זמן מה שלא היה רוצה לפעול הדבר ההוא קודם הזמן הזה שפעל בו הדבר ההוא : (ס) כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא על אופן אחד. מי דאס היה רוצה ופועל הדבר ההוא כך עולמית ולא היה מואס בו כשום עת מן העמים לא נקרא זה רצון וכמו שכתבנו לעיל בפס"ב מתאמר הראשון : (ע) מלא רוצה אל רוצה. מתהלה לא היה רוצה בדבר ההוא ועכשיו בעת הזאת משנה רצונו ורוצה בו : (פ) מתפעל ומקבל שינוי מוחלתו. שיש לו דבר אחד חוץ ממנו שהיה משנה רצונו ומביא אותו לידי פעולה זו אף שהוא עצמו לא היה רוצה בפעולה זו וזהו שאמר מתפעל. ר"ל על ידי אחר : (צ) כי א"א וכו' פועל ומתפעל יחד וכו'. עד"מ הצמר הוא אחד מכל צד וכשנעשה ממנו בגד צא השני לצמר ע"י אחר והוא האדם שהרי הצמר לא יוכל להשתנות ע"י עצמו כי א"א לשום דבר שיעשה את עצמו וכיוצא בזה כל שינוי יבא על ידי אחר : (ק) והאל יתברך א"א שישתנה ולא שיתפעל מוחלתו וכו'. כן צריך להיות. ור"ל כי הש"י הוא מחוייב המציאות בעצמו ואין שום דבר קודם לו ואינו מצטרף לשום דבר מהנמצאים כאשר יתבאר הכל לקמן בפרק רביעי וחמישי במובחנים וכן אמר בהדיא המחבר לקמן ריש פ"ו מאמר זה לכן א"א שיקבל הש"י שום שינוי ופעולה על ידי אחר : (ר) ולא מעצמו גם כן. שא"כ ג"כ שיהיה בו איזה כח שמשנה אותו ויהיה פועל ומתפעל יחד : (ש) מדבר בו יפעל. שיהיה בו איזה כח שיפעל השינוי

אחרות שלא יהיו מעין המציאה אם כן המציאה היחידה היא מקרה לגרעין ויהיה הגרעין כמו עצם נושא המקריים וזה נקרא מקרה ושניה כי פעולתו הוא דבר אחר ואינו מעין עצמו : (ג) פועל בעצמו. הפעולות הן באין לו מזה עצמו וא"א לו לשנות ולעשות ההפך : (ד) יפעל דבר בעת שירצה וכו'. עד"מ האדם יש לו אפשרות להשחיר הלוח או ללבו וכווצא בזה : (ה) המין הראשון. שיהיה פועל בעצמו : (ו) כאור שלא יכרד מן השמש. כצ"ל וכן הוא בהדיא בסיום קושיות המחבר. ומה שנכתב בספרים כאור שלא יפרד מן הגר טעות סופר הוא כי באמת האור נפרד מן הכר כי האור לפני עצמו והשעור או החלב ג"כ לפני עצמו אלא שהוא נמשך אחר האור : (ז) והאל ית' דבר נבדל מן הפעולה. כמו שיתבאר לקמן בפ"ד מאמר זה : (ח) ביריעה והכרה. שאין לו יריעה מכל מה שהוא פועל כי האש בעת ששורף את הכגד בדרך משל אינו יודע כלום מפעולתו זאת וכיוצא בזה בצאר פועלים הטבעיים : (ט) כשימצא המקבל מוכן. כשיש דבר מה לשרוף ולקבל פעולת השרפה. (י) שאין בו כח לעצור הפעל ההוא. כי אף אם שתליך באש בגד שהוא שורף אף כסף אין באש כח לעצור פעולת השרפה ולחום על הכגד הזה שלא ישרף כי בזהכח הוא שורף : (כ) ולא לפעול ההפך. כי פעולת האש הוא החום ואי אפשר לו לעשות ההפך שהוא פעולת השלג. וכן פעולת השלג היא הקור וא"א לו לעשות ההפך שהוא פעולת האש : (ל) המחין השני. והוא הפועל בבחירה ורצון : (מ) ששם הרצון. כלומר מלת

ע נ פ י ם

ומאומי דבר אחר יתחום שנית חומר לאריה אחר וזה מבורר לנשיינים בהכמת הטבע ואין הפרש בזה בין כוללים מעטפת לבלתי נולדים ולפי' בלדס הוא אמת זה כי כשיבשר האדם יהיה ממנו דבר אחר ומהדבר ההוא אפשר שתמצא ממנו ההמה או פרי אחר ומהפרי או הירק ההוא יהיה מין זרע עד שתלמנעם כששתנה פעמים רבות יהיה מוכן לקבל צורת האדם עכ"ל :

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

וראיתי מי שכתב, שהאל ית' פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון (ו) מחודשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים ויזכרו ע"י הדרך שהאל ית' ברא העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קודם שגור שימצא בעת שנמצא, ונמצא לר"ל מאמרים יורו שדעתם קרוב לזה הדעת תנאי הדבר הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחנניה מישאל ועזריה וכו' שיראה מן המאמר הזה שאמנם אמרו כן (ז) כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש (ח) בעת התחדש הגם (ט) ולזה יזכרו כי נתחדש בעת התחדשו ברצון קודם גור להיות הגם בעת שנמצא. וזה הדעה (י) רחוק מאד משיושכל לפי שמלת רצון קודם (כ) כשיובן ענינה היא מוויפת (ל) ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה, ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הגם ברצונו הקדום (נ) היה בידו לאחריו מאותו העת

שרשים

כשינוי הכה אליו: (ח) ומדבר בו יתפעל. שיהיה בו איזה כח שעל ידו ישתנה מאשר היה בתחלה: (א) וגם א"א שיהיה פועל וכו'. פירוש בלי שום הכרעה ג"כ א"א מטעם שאמר לעיל כי אי אפשר שיהיה הדבר האחד מכל צד וכו': (ב) הכה הוא חסר הדבר וכו'. כי מאחר שהוא רוצה עתה בדבר ההוא על כרחך צריך לו לומר שעתידין לא היה לו הדבר ההוא דאם היה לו כבר זה הדבר לא היה צריך לחזור אחרי: (ג) והאל יתברך וכו'. פירוש א"כ א"א לומר על פעולת הסי' שם הרצון: (ד) וכן הנוחר הכה וכו'. ד"ל מטעם שא"א לומר שם הרצון מטעם הוה עצמו א"א ג"כ לומר עליו שם הכחירה כי ענין הכחירה הוא שיניחו לפניו שני דברים כדי שיבחר לו איזה מהם שירצה הכה הוא בוחר וכו': (ה) קודם שיבחרוהו. קודם שנחר הדבר ההוא היה הוא חסר תמנו: (ו) מחודשים בו כמו שהם בנו. פירוש כי האדם בעבור שקיים מציאותו תלוי בזולתו והוא סבתו המניע אותו וזאתה הוא המתנועע לכן אף שבתחלה לא היה רוצה בלידה דבר אעפ"כ ע"י סבתו המניע אותו יתחייב אליו איזה התפעלות וקתחדשות ומשתנה מלא רוצה אל רוצה ולכן שייך בזה התחדשות ושינוי רצון. אבל גבי הסי' שקיים מציאותו תלוי בעצמו והוא המחוייב התאמות בעצמו כי אין מי שקדם אליו וכמו שיתבאר לקמן בפרק רביעי ותמימי במופתים א"כ אין לו שום מניע שיהיה הסם ויתבדר מתנועע על ידו לכן אין בו שום התחדשות אלא מה

שכח את הטעם עד"מ קודם חמשת אלפים שנה ולא קודם ששת אלפים שנה אינו מטעם שהיה לו שינוי רצון חלילה אלא כך היה רצונו עולמית לברוא את העולם בזה הזמן דוקא ולא קודם לכן או אחר כך. וזהו שאמר אח"כ אבל הם בו קדומים: (ז) כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש. שלא תאמר מאחר שנעשה הגם בזה הזמן ולא קודם לכן בודאי נתחדש בו איזה רצון מה שלא היה בו בתחלה: (ח) בעת התחדש הגם. בלחות העת שנעשה הגם ההוא: (ט) ולזה ואמרו וכו' גור להיות הגם בעת שנמצא וכו'. פי' בעבור זה אמרו רבותינו ז"ל מה שנתחדש הגם באיזה זמן מן הזמנים ולא קודם לכן או אחר כך הכל היה ברצונו הקדום ומשעה ראשונה היה רצונו וגזירתו כך להיות הגם בזה הזמן ואין בו שום שינוי רצון: (י) רחוק מאד משיושכל. כלומר השכל אינו ווחן שדעתו או תהיה אמתית: (כ) כשיובן ענינה. כשתדקק בפירושו דרצון קדום: (ל) ותורה על החיוב. שפירוש דרצון קודם הוא חיוב כי הוא מוכרח לעשות כך וא"א לו לעשות רצונו הקדום כמו שנבאר והולך: (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה. הדבר קושיא לדוכתה: (נ) היה בידו לאחריו מאותו העת או לא. עד"מ שיהיה רצונו של הקב"ה לברוא את העולם קודם ה' אלפים שנה הכה כשנא הזמן הוא אשאלך אם היה או ציד הסי' יכולת לאחר קודם ד' אלפים שנה או לא היה בידו שום יכולת לאחר

ע נ פ י

פרק ב [ה] וכן הנוחר וכו'. פי' בשרשים ומה שהיה צריך המהבר להזכיר ג"כ ענין הכחירה אף שלכאורה נראה שענינם אחד לפי שכן התחיל בהצגת קושיא זו ב"ש לעיל ומין יפעל וכו' והוא הסועל בבחירה ונעון ומנגלל בפומא דלינשי הוא להזכיר שיהיה יחד ועוד שיש הפרש בין בחירה לרצון כי רצון הוא מלך נפש המרגשת והבחירה היא מלך הגשם המשכלת כמבואר ברוב חן פ"ב: נתבשל

העת או לא היה בידו לאחרו, ואם היה בידו אז לאחרו (ס) [ב] נתבטל הרצון הקדום, כי כח 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 גור הרצון הקדום א"כ נתבטל שם הרצון ושוב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון אחר שאילו רצה לאחר מאותו העת לא היה יכול, וכן יתחייב לומר בכל הנסים ובכל פעל שימשך כסנו (ע) בכל עת שהוא נמשך על צד החיוב (פ) וז"א שלא יהיה הדבר באותו העת אחר שכן גור ברצון הקדום וא"ל לו לשנותו (י) ואם הדבר כן יהיה האדם יותר שלם בפעולותיו מהבורא אחר שהאדם יש לו יכולת על שיפעל אחר מהשני הפכים בשוה כאלו תאמר (ק) להשחיר הלוח או ללבנו כפי

שרשים

יכולת לאחר עוד אל זמן אחר, וז"ש כי מה שלא אחרו וכו' אלא לפי שלא רצה וכו', ועיין בענפים: (ע) בכל עת שהוא נמשך. בזאת זמן שטעם הנסם ההוא או הפעולה ההוא: (פ) ושאי אפשר שלא יהיה הדבר באותו העת. שז"ל שיהיה ביד הש"י יכולת לאחר הדבר ההוא מהעת ההוא לזמן אחר: (י) ואם הדבר כן. פי' וא"כ אם יהי' זה כך באמת יהיה האדם וכו': (ק) להשחיר הלוח או ללבנו.

אף

ענפים

[ב] נתבטל הרצון הקדום וכו' אלא שלא רצה וכו'. נראה במעט עיון שאין כדאי בדברי המחבר אלא לספור דברי הש' אומרים בזה עם מה שאחז"ל בפירוש כי מהידוע שעיקר ההפך שיש בין הפועל השלם לפועל ההסדר הוא כי הפועל השלם עיקר עורר פעולתו הוא בשלל היקף ייחודי עד"מ את הנדון ואחר בעצמך הבין ציור השלם לא יהיה לו שוב עורר בענין עצמו כי כבר ידע היקף יהיה ומה יהיה א"כ לא יהיה לו כ"כ עורר בדניו, אבל הפועל ההסדר אף שצריך אותו בשלל עומד על ראשו של מ"מ כאשר התחיל לבנות אותו אזי יראה בעצמו חסרוע שנגד בדבר זה ואמר לנייור דרך אחרת א"כ ראה חסרונן שכל והבנתו בפעולתו ההיא, ומאחר שהש"י הוא מוכרח הפועלים והוא נקרא הפועל השלם שבשלמים כמו שיתבאר בפרק שאח"ז א"כ גם שיש יכולת להש"י לאחר עוד הכריזה מהעת שגור ברצונו הקדום כבר השפ"כ לא יאחר אותו לפי שיהיה גנאי בחקו ית' לחזור ממה שהסכים בתחלה ברצונו הקדום כי זהו דרך פועל ההסדר וע"י כן לא יקרה פועל השלם, ואמנם פי' דרזון הנאמר אלא הש"י זה יתבאר בעז"ה בתחלה פרק שאחר זה בענפים וס' יתבאר יותר זה הפנין, ואפשר שזה כוון יסעיה הנביא בתחלה סימן מ"ח צמ"ס הראשונה מזה הגדתי ומהי יאלו ואשמעם פתאום עשיתי והבנתי מדעתי כי קשה אלה וגיד ברזל ערפך ומתוך נחושא ואמר לך מזה בערם חבא השמעתיך פן תאמר נעני עשם וגו'. ר"ל כל הנמצאים כולם בכלל נקראים ראשונות כי כל מה שקודם לחיבורו נעצב נקרא ראשון אלא חיבורו הבא אחריו. וזהו לומר הנמצאים בכלל הגדתי והשמעתי לכם כבר בתחלה הויתי שאבדא ראשון בעת שנבראו וז"ש מזה הגדתי וגו'. ואחר את"כ פתאום עשיתי וגו' בא לבאר קושייתו של המחבר על הדרך שביארנו וז"ש פתאום עשיתי כי מלת פתאום מורה על הדבר הבא באקראי בלי שום הכחמה קודמת, ובא לרמוז בזה כי אף שברא את העולם בעת שנבראו ברצונו הקדום מ"מ לא היתה הכריזה ההיא בסבת שום הכרה אלא כאלו נעשית פתאום בלי שום הכחמה קודמת ואם היה רוצה היה מאחר אותה ומה שלא יאחר אותה הוא מזה שלא היה גנאי בחקו ית' כמו שכתבנו לעיל. ולהסדף ביאור דבר זה אמר אחר כך מדעתי כי קשה אלה וגיד ברזל ערפך וגו' ואמר לך מזה בערם חבא השמעתיך פן תאמר וגו' ר"ל בא לבאר בזה אף הספק שהכחפיקו בענין ידיעת הש"י שהוא משתנה מידעה לידיעה כמו שיתבאר קושייתם בפרק שאח"ז ולכן אמר הש"י מדעתי כי קשה אלה וגו' ר"ל זה היה לעולם בדעתי אף קודם שבראתי אותך כי עת קשה עורף אלה וז"ל אם לא הייתי אומר לך שכן עלתה ברצוני הקדום היה שם דופי בלבד לאחר שהיה דבר פתאומי משם וכל הנמצאים בכלל הם בראש בקיה והזמן בלי שום ממילא או שהיה בורא את העולם בלי שום הכחמה קודמת וז"ל היה משתנה מלא רוצה אל רוצה או שמתאמר אחד פן העצבים עשאים לכן אמר לך מזה בערם חבא השמעתיך רוצה לומר הגדתי לך דבר זה שכן עלתה ברצוני וקודם שבראתי אותך ידעתי ציור השלם שלי בדרך הפועלים השלמים וכאלו היים עומ בתחלת היותם ולא היה בי שום שינוי ורצוני ידיעתו מזה בריאחקר כי הכל סקרתי בציור שלי בידיעה אחת וז"ש בערם חבא השמעתיך ואמר מלת חבא מלא ביו"י לרמוז אע"פ שהוא היה אחרון שנבראים כי הוא נברא ביום ו' מ"מ ידע הש"י בתחלת הווייתו כאלו כבר היה, או בא לרמוז על כל הנבראים שבששת ימי בראשית ור"ל שכל הנמצאים בכלל היה סוקר אותם בתחלת הווייתם בידיעה אחת כמו שכתבנו. כן נראה לפענ"ד פירוש הכתובים הללו על פי דרכנו והוא הנכון וקושיית המחבר חיה כלום לפי זה.

פי'

ספר מאמר שני פרק ג העקרים 103

כפי חפצו ורצונו בכל עת שירצה והאל ית' אין לו יכולת אלא על אחד משני הצדדים בלבד (ר) הגזר מן הרצון הקדום (ט) יתעלה האל מזה עליו רב :

פרק ג (ה) (ח) ולפי שענין הרצון אצלנו יאמר על (ג) ההדרש ענין בפועל מביא אותו לפועל מה שלא פעל קודם התחדש הרצון דבריו הפילוסופים סרה גדולה על השם ואמרו שא"א שהיה פעולתו ברצון, וזה הדעת (ג) עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל כי אם לא יפעל על צד הרצון א"א שיפעל בעת זולת עת ייבא זה (ד) אל האמנת הקדמות הגמור (ה) ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה ולא תועיל התפלת לאל בעת הצרה ולא בשרון המעשה והתשובה, וזולת זה ממה שנוצר בתורה הנה הוא ג"כ סותר למה שיגדורו העיון השכלי, וזה כי מושכל ראשון הוא 'שהאל ית' ראוי שימצאו בו כל מיני השלמות ויטולקו ממנו כל מיני החסרונות ובעבור זה אמר הנביא 'מהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל (מנקה ח') כי לפי (ו) שראה שיהיה חסרון בחקו שיביט אל עמל אמר שלא יוכל לעשות כך כאלו באר שאין ראוי שיוחס אליו שום דבר שידומה שהוא חסרון, והוא סבור שבי שלא יפעל ברצון הוא חסר ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה ובהקל מן הלשון [ג] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסיף יכית והנר יאיר לא יאמר זה אלא בהעברה, (ז) כי פעל המיתה בסיף והארת הבית בנר לא ייוחס על דרך האמת אלא לפועל בבחירה והוא האדם

שרשים

שהוא עיקר וכו' : הנה גם הוא סותר למה שיגדורו העיון השכלי וכו'. כלל דברי המחבר שכתבן הוא בדרך לא זו אף זו ור"ל לא זו שה' עוקר כל שרשי התורה אלא אף זו שהוא סותר למה שיגדורו וכו' כי הדעת היא נגד השכל כמו שמבאר והלך : (ד) אל האמנת הקדמות הגמור. על הדרך שכתבאר לעיל במאמר ח' פכ"ג : (ה) ואל עקירת כל הנסים הכתובים בתורה. לפי שיאמרו שאל"ל לו לשנות העצב ולעשות הדבר הפך ממה שהיה כבר : (ו) ש"ה וכו'. הנביא השיב נשכלו שזה יהיה חסרון בחק הש"י בלא יביט אל עמל ולכן אמר הנביא שלא יוכל הש"י לעשות כך : (ז) כי פעל המיתה בסיף. כלומר מה שפעל המיתה הוא בסיף. וענין כענפים

אף אם היה נתחלה רצונו להשחיר יכול אחר כך לעשות הספק וללכנו : (ר) הגזר מן הרצון הקדום. אם היה רצונו הקדום להשחיר הלא היה א"כ שוב יכולת נידו ללכנו וכן להפך : (ט) יתעלה האל וכו'. (כמו שאמר חלילה לך לחשוב מחשבה זו נגד הש"י, ומלת יתעלה הוא מלשון ונעלה העין והוא לשון הסרה והכדל ומ"מ וחס מזה) :

פרק ג (א) ולפי שענין הרצון אצלנו. כלומר מה שאנו מבינים פירושו רצון (שלט) הוא שיאמר על וכו' : (ג) התחדש וכו'. שהיה נתחדש חייה כח בפועל המביא אותו לפועל פעולה זו עתה. משא"כ קודם לכן שלא היה בו זה הכח ובכח זה דבריו הפילוסופים וכו' : (ג) עם

ע נ פ י

פי' הכתובים הללו נוכל ג"כ להביא סייע לדעת הרמב"ם שאמר כי המציאות מקרה קרה למאחז המכר לשל בחלתה פרק שלמי זה ודו"ק :

פרק ג (ח) ולפי שענין הרצון וכו'. כבר ביארנו לעיל בפרק דלפני זה בשרשים שפירש זה הוא ערך ברגון המתחדש בנו כי האדם יש לו סבה המציא אותו בכן הוא מהנעט ע"י סבתו ומשתנה רצונו לכן אין זה רצון באמת כי הוא דומה אל היוב מחלח שאל"ל לו לעשות הפך מה שגזרה כבתי, וי"ה מבוחר בדברי המחבר בסמוך בכתוב הנאמר על אשור ובכתוב שהביא בסוף פ' זה כי אם עשה את אשר הפלתי וגו' ואינו נאמר שם הרצון על פעולת האדם אלא על צד ההעברה מחלח שהאדם אינו רואה סבתו המחייבת אותו לחלח פעולה אלא נראה לו כאלו עשה פעולה זו מרצונו הגמור אבל הקב"ה אין לו סבה לכן אין בו שום חדוש רצון רק כל מה שהיה רוצה עשה היה רוצה להשלים ברגונו הקדום כח"ש לעיל. ואמנם ענין הרצון הנאמר אצל הש"י נראה שהוא ענין בהירי ר"ל שהיה בוחר בדבר מה ולא כמו שכתבנו לעיל בפ' דלפני זה בשרשים שענין הנחמיה הוא כשיש לפניו בחלתה ב' דברים והוא מסופק בהם ואח"כ היה בוחר אי מהם, זה אינו כי זה גם כן דומה לרגון מחודש. אלא רצונו לומר בחלתה הייתה בוחר מיד במושכל ראשון שלו בלי שום עיון לכדור את העולם בזה הזמן ולא קודם לכן ולא אחרי כן ולא היה מסופק לעולם בזמן הבחירה כמו שהוא בבחירת האדם ולכן אף שהיה יכולת ביד הקב"ה לאחר זמן הבחירה שהיה גזר הקדום חפ"כ לא יאחר אותו וידיע שזה הזמן הוא יותר טוב מזמן אחר ולמה יאחר אותו. ועוד אם היה מחלח אותו היה נראה שהיה מסופק בדבר בדרך הפועלים ההסרים והיה גנאי בחקו ית' כמו שכתבאר הכל בפרקין דלפני זה בענפים ולפי זה לא יוכל שום אדם לדבר סרה על ה', וענין עוד מזה בסוף הפרק בן נראה לי וק"ל. אמנם מה שאמרנו למעלה שהרגון הנאמר אצל האדם הוא על צד ההעברה זה נדיר קצת ביאור שלא יבא ח"י לעשות ולומר שהאדם מוכרח על מעשיו. והנה הערכתי בדבריהם ש"י כפי האורך הביאור מאמר רז"ל ואלו דיוק ורשע לא נאמר וכו' :

[ג] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסיף יכית והנר יאיר לא יאמר זה וכו'. נראה שבדברי המחבר אלו אינם מבוררים

האדם שהמית בסוף הדליק הנר בבית, וכן המשלך בנר באש וגשף אע"פ שהוא הא הכוונת לא ניחל פועל השרפה אלא אל האדם המשלך אותו באש ונאמר פלוגי שרף הבגר כי האדם הוא הפועל על דרך האמת לפי שהוא פועל בבחירה ורצון וע"כ היותם אליו הפעולה ושרא הפועלים כנר והסוף והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם הפועל בהם והם כמו כלים אליו כגרון והמגרה שאמר עליהם הכתוב היתפאר הגרון על החוצב בו אם יתגרל המשור על מציפו וגו' (ישעיה י') ר"ל אין ראוי שיתפאר הגרון שהוא הכלי (ח) להקרא פועל על החוצב בו כי החוצב בו הוא הפועל ולא שיתגרל המשור על (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות, כהניף שבט, ולא שיתגרל על מריטיו שהם מרימים אותו בקלות, כהרים משה קל לא כהרים עץ כבד. ואמר זה על מלך אשור שהיה חושב שהוא הפועל והרודה עמים בעברה כרצונו (י) ויאמר שאינו אלא ככלי שהשם פועל על ידו ומשלח אותו לעשות משפט בניו תנף ובעם עברתו וע"כ אמר בתהלת הענין הוא אשור שבט אפי וגו' בניו תנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו וגו' והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב וגו', כל זה יורה כי הכלי אינו פועל על דרך האמת אבל הפועל הוא המניע הכלי ברצון, וע"כ בשואמר על הש"י שהוא פועל הנמצאות או איזה דבר אין ראוי שיהיה פועל אותם כדרך הפועלים החסרים אשר אין פעולתם בידם לעשות או שלא לעשות שא"כ יהיה האדם יותר נכבד מהאל ית' כי האדם יש לו יכולת על שישרף הבגר או שלא ישרפנו והאל ית' לא יהיה לו יכולת ע"ז והיאך אפשר שמי שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. ולזה הוא מבורר שהוא מחוייב שיהיה פעל האל ית' בפעולת הפועלים השלמים והם הפועלים על צד הרצון והבחירה, שהם אצלנו הפועלים השלמים:

ואולם החר הספק הגדול המתחייב להיות פעולתו ית' על צד הרצון הוא ע"ז הדרך כי אם היו הרצון והבחירה אשר הוא פועל בהם כמין הרצון והבחירה אשר באדם היה מתחייב הספק שאמרנו שיהיה שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו ית' ממין הרצון אשר לנו (ג) לא יקרה מה במוח כי רצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו וכמו שהחכמה ויכלתו הם בלתי בעל תכלית ואינם ממין חכמתו ויכלתו כן רצונו אינו ממין רצונו, וכמו שהחכמה והמדע בו ית' איננה דבר נוסף על העצמות כמו שיבא (לקמן ממאמר זה פ"ח) (מ) אבל היא ענין עצמותי וכמו

שרשים

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

גבי הש"י: (ב) לא יקרה מזה בטול. כלומר א"א לומר שלא תהיה פעולתו ית' נכבד על צד הרצון והבחירה. (כד) בעל השרשים קיצר כאן בלשנו ואפשר שנשמעו איזה מלות וכך פירושו אין לבעל פעולת ית' ע"פ הרצון מטעם שא"כ יהיה שינוי בטול האל וענין רצון כי הוא אצלנו לא ללו קושיא הוא כי דבר זה א"א לומר בחק רצון הש"י שרצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו: (מ) אצל הוא ענין עצמותי. שהחכמה והמדע ומהות הש"י הכל הוא

ענפים

מבוארים כי אף שפעולת המיתה אינה נאמרת ציחוד על הסיף, הנה הוא מטעם כי אף שחית הסיף אלל החיוב מיתה אע"כ אינו נהרג אם לא נכנסת כח האדם המניף את הסיף והותך בו לכן פעולת המיתה עומה ע"ד האמת אינה מיוחדת אלא לפועל בבחירה והוא האדם והוא ממע דומה לענין הגרון שזכר ההנהגה בסמך כמה שאמר הכתוב היתפאר הגרון וגו' כי אין פעולת הגרון לחצוב כי אע"פ שיתקרב הפעול לאיזה חלק הוא שורף כי האש משכנו לשורף אם ימלא מהקבל מוכן להשקף אע"פ שלא היה עדיין האדם בעולם וא"כ לא ייוחס אל האדם בעצם וציחוד כ"א פעולת ההקצרה וההכנה שהוא מנין לשפרה בהקצירו האש לבגר ולא פעולת השפרה עומה, ומה שאנו מייחסים פעולת השפרה עומה אל האדם ומייחסים פלוגי שרף הבגר אינו לחצוב אלא ע"פ ההעברה ובהקבל על הלשון, וא"כ יש לאדם פעולה מיוחדת מה שאין לאדם והוא ההקצרה וההאש פעולה מיוחדת מה שאין לאדם והוא השפרה עומה כי על האש יאמר בעצם וציחוד ששרף, ולפי זה מ"ש המחבר את כ שהגר והסיף והאש הם פועלים חסרים כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם. זה ג"כ אינו מוכרח כי אין זה תלוי ברצון האדם מחצור ששבע האש לשורף וזאת האדם כמו שכתבנו, וכן שמעתי מהרבה פעמים ציחוד הקצרה גדול יותר אף יתלכדו האולמות במדבר מעצמם וישרפו וזאת הכנה ובכח האדם משא"כ הגרון והסיף וזאת האדם ח"א להם לחצוב ולהתוך כי אין מטעם לפעול

וכמו שעצמותו (ג) נעלם תכלית ההעלם כן חכמתו נעלמת תכלית ההעלם ולא נבין ממה שניחם אליו החכמה (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות שהוא ההפך, וכן נאמר כי מה שניחם אליו הרצון הוא כרי שנבין ממנו סלוק היותו פועל על צד החיוב כפועלים החסרים ביכולת בעל תכלית כי פעולתו ית' ביכולת בלתי בעל תכלית, ולזה יתחייב שתמשך ממנו על צד הרצון כמו שהם בפועלים השלמים אבל לא שנבין רצונו הייך היא לפי שהיא עצמותית בו וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן רצונו נעלם תכלית ההעלם ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כרי שנבין ממנו שאינו פועל על צד החיוב בלי כונה ורצון. ואם תשאל ותאמר הייך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשייך והייך ישתנה (ע) [ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו על היותו יודע אותו בעת היותו שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק ואין דרך להבליט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתו שתחדש בו השנוי בדרך שהיא מתחדשת בנו או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תואר הסכלות ותאמר שאינו יודע דבר בכל המתחדש בעולם (פ) אלא בכלל יודע את משה בעת היותו יותר ממה שידעו קודם היותו או (ז) אחר היותו ושאינו יודע (ק) את ההפכים כדי שלא יהיו בו ידיעות משתנות (כ) והיותר ראוי שנאמר כי ידיעתו היא נמשכה אחר חכמתו וכמו שחכמתו היא ענין עצמותו ואינה דבר נוסף על העצמות והיא נעלמת תכלית ההעלם כן ידיעתו ורצונו ויכולתו שהם נמשכים אחר חכמתו נעלמים תכלית ההעלם ולא נבין מהם אלא שהוא פועל פעולתו כמו שיפעל אותה הפועל היותר נבחר. ואחר שאנחנו נמצא שהפועל היותר נבחר הוא הפועל ביכולת וכונה ורצון נאמר בו ית' שהוא פועל בכונה ורצון (ט) ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם כיצד הם (ט) אבל נרע שהרצון ההוא אינו מהירש בו שנוי אחר שנרע שהשנוי היה חסרון בחקו. ולהיות הספק הזה נופל (ה) בחלחלת המחשבה ר"ל היות בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה תמצא הנביאים מתירין זה הספק על

שרשים

דבר אחד ואנס ענינים חלוקים: (ג) נעלם תכלית ההעלם. אין לך דבר בעולם שיוכל לידע מכות הש"י כמו שנתבאר לעיל בהערה בספוק וכפי לא יראו: (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות. שלא תאמר עליו שהוא סכל אבל עכ"ל לא נודע ולא נבין חכמתו הייך היא ומה היא. ועיין מזה לקמן פכ"ד מחמר זה: (ע) מהיותו יודע את האדם קודם היותו. פי' קודם שנבחר האדם היה הש"י יודע אותו שהוא אחר"כ בעולם בזמן מן ואחר שנבחר היה יודע אותו שהוא נבחר עתה בעולם וז"ל אל היותו יודע אותו בעת היותו שהם ידיעות אלו הם כלי ספק ידיעות מתחלפות וצריך לזה אחר שמת יודע אותו שכבר היה נבחר ולא עתה ששלש ידיעות אלו כלי ספק הן ידיעות הפכיות ואכ"כ יהיה אצל הש"י רבוי ידיעות וזה אינו שייך

ענפים

לפעול בעלם וביחוד פעולה ז' לכן אין לאדם שום יחס ביחוד לפעולה השרפה כ"א פעולה ההקדמה וההכנס כמזכר וכמו כן נאמר בני נר שהוא דומה ג"כ לענין האש כי כן פעולת הנר בעצם וביחוד להאיר: (אמר המגיד לא ידיעתו מה תמוה קא מתמה בעל הענפים שהרי הרב המהביר לא הביא זה רק לראיה שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר ולא יאמר לו פועל רק בהעברה, משמע ממשן זה הכנס שהפעולה על ידו מכל מקום הואיל ואינו עושה הפעולה בנחירה ורצון הוסב הפעולה אל האדם שהקריב הבגד אל האש וכן שהדליק את הנר אף שהוא לא עשה הפעולה רק הכנס והקדמה הואיל והוא עשה את עשייתו בנחירה ורצון ובזולת עשייתו לא היה האש שורף את הבגד ולא הנר מואיר את הבית וראיה מוצקת היא וז"ל (ק): [ג] בזהירותו יודע את האדם קודם היותו וכו'. כבר כתבנו פירושו בשדרים אבל לפי מה שכתבנו צריך לנמי זה בענינים אף אין מן הקושי כלל כי הש"י הוא הפועל השלם ואם כן ידע הכל בציור שכל ברצונו הקדום והיה הכל ידיעה אחת, בפרט שמהות ועצמות הנמצא הוא בשכל כפי דעת הרמב"ם והשכל והממשל נחלשות יחד בנחירות גמורה והיה ידיעה אחת האדם קודם קדמת היותו כל הזמן ההוא שלא היה נמצא ויודע גם כן בידיעה קדמת הזמן אשר יהיה האדם נמצא ולכן אין זה שמי בחקו יתבדק כלל, והכן זה היסוד כי הוא הנכון ואין צורך ליכנס בדחוקים אלו שכתב המהביר:

אמר

על הדרך שכתבנו, אמר ישעיה דרשו ה' בהמצאו קראוהו ביותו קרוב יצונו רשע דרכו ואיש את מחשבותיו וישבו אל ה' וירחמוהו ואל אלהינו כי ירבה למלוה וסמך לזה כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם (ישעיה ל"ה). ובארנו כי לפי שהיו מספקים עליו בני דורו ואומרים איך אפשר שאם נגזר על הרשע שימות שאם יעשה תשובה שתחבטל נזרתו א"כ יהיה האל משתנה (ב) מרועה אל לא רוצה וא"א שישתנה השם מן היותו רוצה להעניש את הרשע אל היותו רוצה להענישו, ובעבור זה היו מחליקים המשפט ואומרים שאין התשובה מעילה אל הרשע. והתיר הספק הזה בשאמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' כלומר לפי שבתחלת המחשבה יעלה על הדעת שיש שני רצון בו ית' [ד] אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' כי כמו שיש הברל בין ידיעתו ולידיעתו שאינם ממין אחד כלל כן יש הברל בין רצונו לרצונו ובין דרכיו לדרכיו עד שלא יפול ביניהם שום דמיון כלל, ולהורות עליו אמר כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו', כי הוא דבר ידוע שא"א לומר על שני דברים שהאחד גבוה מן האחר אלא כששניהם גבוהים והאחד גבוה מן האחר (ג) לפי שמתחלפים בפחות ויותר (ד) כמו שנאמר שהאש יותר גבוה מן האויר כי שניהם (ה) יפול עליהם שם הגבוה לומר שרם גבוהים אלא שהאש יותר גבוה מן האויר, אבל אם האחד גבוה בתכלית הגובה כשמים והאחר שפל בתכלית השפל כארץ (ו) שלא יפול עליה שם הגבוה כלל לא מעט ולא הרבה (ז) לא יאמר שיה גבוה מזה אבל אם שנייהם שואחד גבוה מן האחר נרצה לומר שאין ביניהם יחס. ודמיון כלל לפי שעל האחד שהוא השמים יפול שם הגבוה ועל האחר שהוא הארץ לא יפול שם הגבוה כלל לפי שהיא בתכלית השפל, וכן יאמר הכתוב מחשבותיו ודרכיו בערך אל מחשבותינו ודרכינו, כי כמו שלשמים ולארץ לא יכללם שם הגבוה כלל אבל על השמים יפול שם הגבוה במהולט ועל הארץ לא יפול שם הגבוה כלל כן הם מחשבותיו ודרכיו וידיעתו ודרכו אל מחשבותינו ודרכינו וידיעתנו כלומר שאין ביניהם יחס כלל ולא יכללם סוג אחד כי ידיעתו חקרא ידיעה במהולט וידיעתו לא חקרא ידיעה כלל, ולזה לא יפול שם הידיעה על שניהם כאחד אלא בהעברה כי לא יתחלפו בפחות ויותר בלבד אבל יתחלפו בשאין מסוג אחד כשם הגבוה הנאמר על השמים הארץ כי על השמים יפול שם הגבוה ועל הארץ לא יפול שם הגבוה כלל אבל שם השפל, ולזה לא יכללם סוג אחד ר"ל סוג הגבוה ובעבור זה אין לחקיש בין רצונו לדרכו

שרשים

הגנוה לומר שהם גנוהים וכו'. כי אע"פ שיסוד האויר הוא תחת יסוד האש מ"מ הוא למעלה מיסוד המים לפי סדר אר"מ ע"כ לכן שייך ספיר לומר על יסוד האויר ג"כ שם הגבוה: (ו) שלא יפול עליה שם הגבוה כלל לא מעט ולא הרבה. לפי שאין לך דבר שהוא יותר שפל ונמוך מהארץ וא"כ אין שייך לומר על הארץ שם הגבוה מאחר שאין דבר שהוא למטה ממנה ולכך א"א לעשות שום ערך ודמיון בין השמים והארץ כי השמים הם בתכלית הגובה והארץ בתכלית השפל: (ז) לא יאמר שזה גבוה מזה. כי אין לך דבר שיהיה למטה מהארץ והיך אחר הכתוב כי גבהו שמים מארץ וגו' ולכן

אמר

ענפים

[ד] אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו'. ולפי הדרך שכתבנו בפרק דלפני זה צנועים מעטין הרגון הנאמר חלל הש"י נראה לפרש הפסוקים האלו שאמר הנביא כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' על זה הדרך, ר"ל כי כל דרכי ומחשבותי הם צנועים הקדוים ואינם ע"פ סבה כי אין מי שקדמני לכן חל"א שימנה רצוני וידיעתי ואין לי חלל רצון א' וידיעה אחת משא"כ מחשבותיכם ודרכיכם הכל ע"פ סבה המניעה אחת לכן חל"א לכם שלא תזנו לרצון ושינוי ידיעתי ולכן יש הפרש גדול בין רצוני וידיעתי לרצונכם וידיעתכם ועל הפרש הזה אמר חל"א כי גבהו שמים מארץ וגו' והוא גם כן כמו שביאר המחבר שכל לרצונו על שאין ביניהם שום יחס ודמיון כלל ולהורות על זה שאין כלל הקצ"ה חלל רצון אחד אחר הכתוב חל"א כי יסיה דרכי אבר לא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה וגו' חל"א אמר יאלו מפי לא ישובו וגו' אם עשו וגו' בלשון רבים חלל אחד בלשון יחיד להורות שלעולם לא היה גבי הש"י שום רצון חלל דבור א' ולא שיהיה משתנה בדבורו, כן נראה לע"ד ישוב הספק הנזכר על הרגון הנאמר גבי הש"י ודע זה והכניחו:

הכת

ספר מאמר שני פרק ג ד העקרים 107

לרצונו כמו שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתו (ח) כי אף אם הרצון אשר בנו יחייב שנוי אלינו הנה רצונו ית' לא יחייב שנוי אליו, ולזה המשיך ע"ז ואמר כי כאשר ירד הגשם והשלג וגו' בן יהיה דבריו אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר הפצתי, כלומר שהפצתי האלהי אינו דומה אל החפץ האנושי (ט) שלפעמים לא יצא אל הפועל כי החפץ האלהי יצא אל הפועל על כל פנים ואין מעכב בידו מעשות רצונו, וזה ממה שיורה שבא לבאר ענין הרצון כלומר שאין הפצו ורצונו מסין הפצנו ורצונו, ולזה לא יחייבו שנוי בחקו כלל אע"פ שיחייבו שנוי בחקנו. ויעלה בידנו מזה שהפועל האלהי נעשה על צד החפץ והרצון ואע"פ אין זה מחייב שנוי בחקנו ית' ולא שום חסרון, ולזה יפול עליו שם הפועל בכונה ורצון שהוא הפועל היותר משוכח וזה מה שרצינו לבאר :

פרק ד כבר בארנו במאמר הראשון (פנק י"א) כי לכך התחילה התורה בפרשת בראשית להורות (ה) על מציאות הפועל. וזה, כי ככה שנזכר שם (ב) מציאות הדברים מן הכח אל הפועל יש ראיה על מציאות הפועל (ג) המוציא אותם אל הפועל. ובמה שנזכר (ד) מציאותם אל הפועל בומנים מתחלפים הם ששת ימי בראשית יש ראיה על מציאות הפועל בכונה ורצון שהוא פועל הדברים בעתים מתחלפים כפי מה שגורה הכמות ואע"פ שהיה אפשר שימצאו בעת אחת, ואמנם נמצאו בעתים מתחלפים להורות על הכונה והרצון, כי בזה תתקיים התורה בכללה והשכר והעונש הנוכח בה כמו שכתבנו למעלה. וזה שאמרו ר"ל (ה) והלא במאמר אחד היה יכול להבראות אלא כדי (ו) להפרע מן הרשעים וכו' וליתן שכר טוב לצדיקים וכו' (לכות פרק ט'). (ז) וגם בסדר שנתמצאו בו בעתים מתחלפים יורה על הקרימה השבעית שיש לקצת דוידיות על קצת אחת מן נמצאות בעת שגורה והנאות לה לפי טבעה כדי שתמצא על חכלית שלמותה שאפשר שתמצא בו כפי מה שגורה חכמת הפועל ורצונו, ולזה נאמר בכל אחד ממעשה בראשית (ח) וירא אלהים כי טוב להורות על הענין הזה :

ובמה שמעיד עליו החוש מזה מציאות הדברים מן הכח אל הפועל יוכל להביא מופת עיוני על מציאות האלוה יתברך ע"ז הדרך, אנחנו נראה שיש בכאן ענינים (ט) יהיו בבה יצאו אל הפועל (י) וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו מציאת חוצה לו בהכרח, שאילו

שרשים

שנרא אח העולם ככונה ורצון ושיש לו יכולת על הכל להפעל ולהטביע למי שירצה ואע"פ"כ הם אינם משגיחים בו לכן ראויים הם לעונש (י) וגם בסדר שנמצאו בו וכו'. בסדר הכריזה שנרא זה דוקא כיום א' וזה דוקא כיום ב' וזה דוקא כיום ג' ולא להפך ויורה בהכרח על הקדימה העצמית רצוני שכל א' קודם בטבע על הנידון שהרי הדומם הוא קודם בטבע לעומת ותמצא בכחוב שהוא נכרא קודם : (ח) וירא אלהים כי טוב וכו'. אע"פ שלא נאמר כי טוב כיום ב' מ"מ נכלל כיום ג' בשגל יום ב' וכדי לאמת זה מה שרמזה התורה כפ' בראשית על מציאות הש"י הכיז ע"ז גם כן עוד מופת מן הדברים היוצאים עקב מן הכח אל הפועל וז"ל וממה שמעיד עליו החוש וכו' ר"ל מזה שאנו רואים עתה כחוש שכתב דברים שהיו מתחלה ככה ויצאו לידי פועל עד"מ אחמול לא היו הפירות נמצא והיוס הם נמצא מזה יש לנו להביא ראיה על מציאות האלוה ית' כמו שמכר והולך : (ט) יהיו ככה ויצאו אל הפועל. עד"מ הפירות קודם שגדלו על האילן היו ככה האילן שיגדל אותן ואחר שהיו נגדול יצאו לפועל : (י) וכל מה שיצא וכו' יש לו מוציא חוצה לו וכו'. פי' מאחר שלא היו הפירות מיד בפועל אלא שהיו מתחלה ככה לבד ולא בפועל ע"כ אין האילן צדשות עצמו אלא שיש לו איזה סבה המניע אותו ומוציא הפירות

מכח

אחר אחר כך אבל אם נאמר עליהם וכו' : (ח) כי אף אם הרצון. כי אע"פ שהרצון : (ט) שלפעמים לא יצא אל הפועל. שהרבה פעמים רוצה האדם לעשות איזה דבר בשגל חכלית מה ולא יכול לו לפי שאינו צדשות עצמו אלא צדשות ככונה המניעה אותו ואם כן גם הרצון הנאמר אלא האדם יורה קצת אל החיוב וכמו שכתבנו דריש פרק זה בענינים משא"כ השי"ת שישנה כל אשר יחפון ואין מי מעכב על ידו :

פרק ד (א) על מציאות הפועל. שהשי"ת הוא נמצא : (ב) מציאות הדברים מן הכח אל הפועל. שהנמצאים הם נבראים אחר שלל היו : (ג) המוציא אותם אל הפועל. דל"כ מאחר שלא היה נתחלה שום דבר בעולם מי המציא אותם אחר זה : (ד) מציאותם אל הפועל בזמנים מתחלפים. שהיום נברא קצת ומחר נברא קצת זה יורה על שהיה פועל אולם ככונה ורצון דאם היה הכל בחיוב היו נמצאים כלם בכלל צעת אחר ואלה הפסוק ומאחר שברא צדשה ימים יורה על הכונה והרצון. ועיין לקחן במאמר ז' פ"ח כי שם תמצא עוד מופת אחר על היות פעולת הש"י ככונה ורצון : (ה) והלא במאמר אחד יכול להבראו'. כלומר שהיה יכול לברוא הכל צעת א' : (ו) להפרע מן הרשעים. מאחר שיהרשעים שנרא הקצ"ה את העולם בזמנים מתחלפים אי"כ יכולים להשיג

(כ) שאילו היה המוציא בו (ל) ולא היה שם שום מונע (מ) לא היה נמצא בבח בעת מן העתים אבל היה בפועל תמיד. (נ) ואם היה מוציא בו יהיה לו מונע שלא ימצא תמיד בפועל (ס) והוסר, (ע) [ה] הבח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא הדבר מן הבח אל הפועל, והמוציא הוא שהיה מוציא בבח ושם מוציא בפועל היה (פ) אם למונע מעצמו (ז) או לחסם היה נעדר בין הפועל והמתפעל, וכשנמצא היחס ההוא הוציא אל הפועל (ק) וכל אחד מאלו השנים (ר) יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. וכן יאמר במסיר או המביא שהוא השני (ש) וזה לא ילך אל בלתי תכלית. ולזה אי אפשר מבילתי שיגיע אל מוציא מן הבח אל הפועל (ת) אין בו כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו האפשרות ומה שיש בו אפשרות

שרשים

שניה איוה מניעה בהמוציא ההוא עצמו עד"מ שהיה מולה בתחלה ואחר שהכריז מסיר מיד המעכב ויצא האילן לפועל: (ז) או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל. המוציא השני ההוא נקרא פועל. והמעכב נקרא מתפעל. והיחס הוא הכלי שהפועל עושה פעולתו עמו עד"מ האדם החוצץ את העצים בגרון האדם הוא הפועל והעץ הוא המתפעל והגרון הוא היחס ואם לא יהיה לו הגרון א"ל לו להוציא את העצים. ור"ל שלא הייתה המניעה מזה עצמו אלא היה בתחלה להמוציא השני ההוא היחס שהיה מסיר עמו המעכב ואחר שהביא לו היחס הוא איו הסיר מיד המעכב ויצא האילן לפועל וז"ש וכשנמצא היחס ההוא ויהי (ק) וכל אחד מהם מאלו השנים. פי' כן שהיה העצם מה שלא היה יכול להסיר מיד המעכב מזה שהייתה המניעה בעצמו או שהיה העצם מזה שהיה מסר לו איוה דבר והוא היחס: (ר) ויחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. פי' מחסר שאלו רואים שהסיר המונע ממנו דהיינו שהכריז מחלו או שכל לו היחס על כרחך היה לו איוה כח שהיה מסיר ממנו המונע והכריז או שהביא לו היחס. וז"כ יש לשאול על זה הכח ג"כ למח לא הכריז אותו מיד או למח לא הביא לו את היחס הכח מיד וז"ש וכן יאמר במסיר או המביא וכו' ר"ל וכן יש לשאול ע"ז ג"כ: (ש) וזה לא ילך אל בלתי תכלית. פי' וזה א"ל שילך אל בלתי תכלית דא"כ אין לדבר סוף כי לעולם נוכל להקשות קושיה אלו וא"כ לא יהיה אפשר שיצא דבר בעולם מן הכח אל הפועל ואנו רואים שאינו כן ולזה א"ל מבילתי וכו': (ת) אין בו כחניות כלל. פי' לעולם הוא אינו בכח דק הוא עושה תמיד מה שירצה דאם הוא היה פעם בכח אס כן קודם שיצא אל המציאות היה בו האפשרות ומה שיש בו האפשרות

ע נ פ י מ

פרק ד [א] הבח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא וכו'. מאלו בגליון חכם א' וז"ל כבר התבאר ב' המופת מחסר ממנו וביחוד בזכרון מהמכשלים אותו ח"ך המסיר המונע הוא סבה במקרה לא סבה בעצם, והמשל כי השמש לא תאיר הבית מפני שההלן סגור והוא פתוח וההלן הוא סבה במקרה להארת השמש לכן זה המופת מלש מלך כי לא יבאר הסבה בעצם שהוא הש"י, עם ששיעורו עשמה רבות. גם זה לא יבאר בהכרח המציאות הש"י עכ"ל. עם היות שלא עיינתי בשער המופת הנזכר מ"מ נראה אס אין לו ראייה אחרת לסתור זה המופת שהביא המהגר בשם הרמב"ם גם ראייה זו אינה כלום והמשל אינו דומה לנמשל כי המסיר המונע הנאמר גבי אילן א"ל לומר עליו שהוא במקרה מאחר שאנו רואים כי על הרוב אין האילן מגדל השירות

ספר מאמר שני פרק ד העקרים נה 109

אפשרות אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא (ה) ויצטרך אל מציאת אחר מן הכח אל הפועל (ג) יכריח אחד מהשני אפשריים על האחר, (ג) ויהיה האחר המציאות שאין בו כחניות ולא מונע כלל אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא מחוייב המציאות, ומן השקר יהיה בעל חומר, (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות ולא ידחה מחוייב המציאות. ולזה הוא מבוואר (ה) שהוא נבדל. והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל והוא מציאת הדברים מן הכח אל הפועל הוא האלהות יתברך. והתבאר שאינו גוף, ויתבאר ג"כ מזה שהוא אחד (ו) * לפי שמה שהוא נבדל לא יושכל בו מנין, (ז) אלא בדיות האחד עלה ואחר עלול, והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל הוא עלה בהכרח ואינו עלול, כי העלול הוא אפשרי המציאות אחר ששציאותו נחלה בוולתו ויתחייב מזה שהוא אחד. וג"כ יתבאר שאין לו התלות בזמן שאם היה לו תלות בזמן היה נמצא (ח) בזמן וזלת זמן (ט) והיה בו אפשרות. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה חסר אי אפשר שתהיה פעולתו שלמה בתכלית השלמות ואנחנו נראה כל פעולותיו

* הגה"ה לסיכום השגותינו כינן נמשמות הסוכה זאת רק שחזר אינו מורכב לא על שחזר אחד ואין שני שחזר ודומה לו ונכוח מוכרחים להשגות בזה על מוסט שלטי שביא הרב המחבר בפרק חמישי בשם כרמנים וז"ל ש, כי מן הספק שחזר לשם חיוך המציאות כשם מנע שום הרכבה וכו' ואם כן העיקר הכח מן הכח לאן. וגם לפי כי דיוקן סיכום בדברי המחבר כאן יביא מה שאמר עוד אלא כהיות אחד עלה ואחר עלול וכו' ארכוב דברים ללא זכר. אמנם ליל לפע"ד על כוון כך פירשו סוהיל והוא נבדל מחומר לא שייך בו מנין דמנין לא שייך בו אס בדברים חמריים כיון שסם בעלי כמות ומתקומם במקום ונכוחם לקבל חלוקה שפיר נוכל לומר כי או ג' וגם שבהשגות יחד יהיה הכמות ויהר מתכות כל אחד נלד, וכמקום אשר יגביל כי או ג' הוא יותר מאשר יגביל אחד מהם. אבל בדבר הנבדל שאינו בעל כמות ואינו מתקומם במקום ונכלי מקבל חלוקה לא יושכל בו מנין ומה שחזר למצוא מנין נבדלים הוא רק מזה עלה ועלול דהיינו שתאמר זה עלה זה עלול מזה עד אין מספר סוהיל ונבדליו"ס מוס נלד מעלה ודו"ק:

שרשים

ב' יודין וק"ל: (ג) ויהיה הא' וכו' ולא מונע כלל וכו'. פי' דאם היה בו כחניות או שום מונע היה בו אפשרות כמו שאמרנו ומאחר שאין בו שום כחניות ולא שום מונע א"כ הוא המחוייב המציאות בעצמו: (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות. לפי שהוא מורכב וכל מורכב צריך אל מרכיב כמו שיתבאר בפי' שאחר זה: (ה) שהוא נבדל. פי' נבדל מהחומר ואין בו שום חומריות כלל: (ו) לפי שמה שהוא נבדל לא יושגל בו מנין. פי' לפי שהוא נבדל מן החומר אס כן אין בו שום הרכבה ומאחר שאין בו הרכבה א"כ שיהיה בו מנין. ובחורב בהקדמותיו לח"ב בהקדמה ט"ז מנאר ג"כ בהדיא שאין המנין בל אלא מזה הכמות ומה שהוא נבדל אין בו כמות מזה שאין בו שום הרכבה: (ז) אלא כהיות הא' עלה והא' עלול. שלא נאמר על הנבדל כ"כ עלה או עלול: (ח) בזמן וזלת זמן. פי' לעיל במאמרא ח' פטו: (ט) והיה בו אפשרות. פי' מאחר שאל היה עולמות א"כ. הוא אפשרי כי הוא תלוי במציאות הזמן אבל אס הוא עולמית אף קודם הזמן אינו נחלה בזולתו א"כ אין שייך לומר עליו שהוא אפשרי שהרי הוא בנמצא עולמית:

כמו

האפשרות אפשר שימצא וכו' ר"ל שלכך נקרא אפשר לפי שהוא אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא: (א) ויצטרך אל מציאת אחר. פי' ולכן יצטרך אל מציאת אחר שיוציא אותו מן הכח אל הפועל: (ב) וכיחא ח' מהב' אפשריים על האחד. נראה שטעות נפל בספרים וז"ל וכיחא הכ' אפשריים על הא' ור"ל מתחלה היה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא ואחר שהמציאות ההוא יהיה מציאת אותו מן הכח אל הפועל אזי הכ' אפשריים אלו נאשרו על אופן אחד מן. ולפי גרסת הספרים שכתוב בכן וכיחא ח' מהשני אפשריים על הא'. צריכים לנו לומר שכך פירושו. עד"מ ב' אפשריים הם אפשר להשחיר הלוח ואפשר להלבין אותו וכל צד מאלו ג"כ הוא נחלק לשנים עד"מ אפשר להשחיר הלוח ואפשר שלא לעשות כלום וכן אפשר להלבין ואפשר שלא לעשות כלום ולכן אחר יכריח ח' מהב' אפשריים על הא' ר"ל צד ח' מהב' אפשריים אלו והוא עד"מ אפשר להשחיר וכיחא אותו הדד על האחד דהיינו שמשחיר את הלוח או אינו עושה כלום וכיוצא בזה אפשר להלבין או שלא לעשות כלום. וזה שדקדק בלשונו ואמר אפשריים מלא

ענפים

ספירות כ"א בימות הקץ וח"כ אס המסיר המונע הזה הוא במקרה וכבר ידענו שהמקרה היה על המעט כמו שכתב בעל עקדת יתחק ר"ם בראשית בשם אריסטו שזכר ח' מהב' טענות שהיה סותר בדבר אותן שחומרים שהשגלם היה בקרי והודמן וע"ש, וח"כ כמו כן נאמר כאן דאם היה המסיר המונע שבאלין במקרה לא היה האלין מגדל פירות דווקא תמיד בימות הקץ. ועוד דאם היה במקרה לא היה אפשר שהיה לו האללנות שבעולם מגדלים הפירות שזכר ח' כי שבע המקרה אינו מונע זה לפי שהוא על המעט אלא ע"כ שהמסיר המונע הנאמר גבי אלין הוא אינו במקרה כ"א כהיותו וזלון כמו שהוכיח המחבר ולכן המונע הזה שהכניס המחבר על מציאות הש"י הוא מופת אחימי ואין בו שום ספק כלל וק"ל ל' :

על

מפר מאמר שני פרק ד ה העקרים

פעולותיו שלמותבתכלית השלמות כמו שאמר הצור המים פעלו ויחבאר אסכן שהוא מסולק מן התסרינות. וזה המופת על מציאות השם (י) כמו כח המופת הרביעי שהביא הרב ז"ל בספר המורה בבאור מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והוא מופת הורני מסכים עם העיון והוא שבא עליו הרמז בפרשת בראשית כמו שכתבנו:

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

ואולם המופת השני שהביא הרב ז"ל הוא חלוש מאד, לפי שהוא בנוי על הקדמה שהקדים בשם אריסטו (ד) לא נחבאר אמתתה. אמר כי כשימצא דבר מורכב מב' דברים (ה) יוצא אחד מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב התחייב מציאות האחד בהכרח חוץ מן הדבר המורכב ההוא ג"כ, שאילו היה מציאותם מחייב שלא ימצאו אלא יחד (ו) כחומר וצורה הטבעית (ז) לא היה אחד מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים (ח) יהיה א"כ מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב (ט) והנה ימצא האחד בהכרח, והמשל בזה כשימצא הסבנגבין שהוא מורכב מן החומץ והרש ימצא הרש לבדו יתחייב בהכרח המצא החומץ

שרשים

אם לאו ולכן לא התעסקנו וכו': (ד) לא נחבאר אמתתה. ההקדמה היתה אינה מובארת: (ה) וימצא א"כ מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר וכו'. פי' דבר א' מן אותן הדברים המורכבים יחד ימצא גם כן לבדו נפרד מן ההרכבה ההיא, א"כ מחוייב ג"כ שיהיה הדבר השני שהיה מורכב עם הדבר ההוא הנמצא שיהיה ג"כ נמצא לבדו וזוהי ההרכבה ההיא אע"פ שלא ראינו אלא דבר אחד בפני עצמו מן אותן המורכבים כמו שכתבנו וסוף וזהו שאמר התחייב מציאות האחר בהכרח וכו': (ו) כחומר וכצורה הטבעית. אלו לא היה אפשר שיהיו ב' דברים אלו קיימים כי אם יחד כחומר וכצורה הטבעית רצוני הצורה הבאה מזד טבע החומר שא"כ למה להיות כי אם יחד ואינם יכולים להפריד א' מחבירו: (ז) לא היה א' מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים. א"כ א"ל לך לדבר בשום דבר מהדברים שיהיו ב' דברים אלו נמצאים כל אחד לבדו וזהו שקר שיהיו אלו רואין שהדבר האחד מן אותן המורכבים הוא נמצא לבדו: (ח) יהיה וכו' על העדר החיוב וכו'. מאחר שהדבר הא' הוא נמצא ע"כ ל"ל שאינו מן המחוייב שיהיו ב' דברים אלו דוקא ביחד: (ט) וכנה ימצא האחר: וא"כ אף

דבר

א נ פ י

פרק ה [א] על מציאות תנועה תדירה נצחית וכו'. רבים כותבים סרה על הרמב"ם בזה המופת וכפתי במ"ט ב' המדע כשראה לבאר שאין לכה הנראה תכלית ביאר אותו מתנועה הנגלה שיהיה תמידים נצחית וכו' ז"ל. אלוה זה אין לכוין קץ ותכלית שהיה הנגלה סובב תמיד עכ"ל. אלא שכבר התגלה הרמב"ם בסוף פרק ע"ג מחלק הא' מהמורה ז"ל הנה כבר התבאר לך כי מופתים מציאות ה' ואחדותו והיותו בלתי גשם אמנם נר"ץ שיתקחו לפי המחשבה הקדמות ויסקייה המופת השלם הן שיהיה העולם קדמון או מהודש, ולכן תמצא כי לעולם במה שמבחינו בספרי הגמרא כשיזדמן לי זכרון יסודי הדת לדבר בקיום מציאות, שאני אקיימה במאמרים נוטים לזר הקדמות אין זה שאני מאמין הקדמות אמנם אני רואה שאקיימם מציאותו יתבכר באמונתי בדרך מופתית שאין מחלוקת בו בשום פנים וכו' עכ"ל. א"כ מובאר בפרק זה שכוונת הרמב"ם בזה המופת

המופת

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

שרשים

ג"כ בפני עצמו כי אלו היה מן המחוייב שיהיו דוקא המניע והמתנועע מורכבות ביחד לא היה אפשר שיהיה המתנועע ג"כ בפני עצמו: (מ) והוא המניע הראשון. הוא הקב"ה כי הוא מניע את כל העולם ואין לך דבר למעלה ממנו שיעשה: (נ) ואיננה אמתית. ההקדמה היא איננה אמתית: (ס) וימצא החי לבדו. כגון הכהמות ושאר נשלי חיים שאינם מדברים: (ע) ולא ימצא המדבר בזולת החי. פי' כי כלי הדבור הוא על ידי כלים הגשמיים והם הפה והלשון ואם לא יהיה לכלי אלו שום תנועה חיונית א"ל להם לדבר כי אינם יכולים להתנועע ולכן מניעו שהכחוב פעמים מייחס הדבור לפה כמו שגא' כי פי המדבר אליהם וגו' ופעמים מייחס לשון כמו שגא' לשון מדברת גדולות וכיוצא באלו: (פ) אלא אם נאמר וכו'. אלא אם תראה לומר שהמלאך הוא מדבר לבדו ור"ל שהוא משכיל בפועל וכו'. וזה דוחק לפי שאין זה נקרא מדבר באמת כי כמו שהמלאך אינו נכנס בגדר החי באמת לפי שהחי הוא הגשם והמלאך אינו גשם כך אינו נכנס בגדר הדבור גם כן כי הדבור הוא גם כן ע"י הגשם כמו שכתבנו ולכן דקדק בלשונו ואמר גשם נזון מרגיש שהוא גדר החי: (צ) ואע"פ שיש להשיב ע"ז. שיש לתרץ דבר זה ולומר מה שלא ימצא המדבר לבדו הוא לפי שלא ימצא החי לבדו ג"כ כי א"ל להמלאך החי זולת התחבר עמו צורה אחרת מינית עד"מ השחוק מלד שהוא שוב בכל אדם כמבואר לקמן ממאמר זה פי"ו נקרא השחוק צורה מינית כי כל מין האדם שוב צורה וכוונתו כן צלחת הסוסים נקרא צורה מינית וכיוצא בזה: (ק) אלא החיות המשוכל. החיות בעצמן לבד בלי שום צורה מינית א"ל להיות נבמאל לפי שאין לך דבר בעולם שהוא חי שלא יהיה אצלו צורה מינית ולכן הוא אינו מחוייב ג"כ שימצא הדבר לבדו וכו': (ר) משא"כ במניע והמתנועע. מאחר שהמתנועע לבדו הוא נבמאל אם כן הוא מן המחוייב שיהיה

הדבר השני מן אותם הדברים המורכבים הוא מן המחוייב שיהיה נבמאל לבדו כגדר מן ההרכבה ההיא ובדי לבאר זה הביא המשל מן הסכנגגין והוא מין מאלל ונעשה מן החומץ והדבש: (י) שם יניעו וזולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו וכו'. פי' שהוא מן הידוע שכל הנמצאים שם נעלי תנועה בכלל עליונים ותחתונים כלם הם נלחמים ונקשרים זה בזה ונתאחדו יחד באחדות גמורה עולם השפל בעולם הגלגלים ועולם הגלגלים בעולם המלאכים וכיוצא בזה וא"כ כל דבר שנעולם שיש לו תנועה הוא מתנועע ככה מניע שהוא למעלה ממנו ובאחתו פעם שהוא מתנועע יניע ג"כ את המניע שהוא למטה ממנו, עד"מ עולם הגלגלים א"ל להם להניע את עולם השפל אם לא ככה עולם המלאכים והמלאכים א"ל להם להניע את הגלגלים אם לא ככה הקב"ה א"ל המלאכים הם מורכבים ממניע ומתנועע כי הם מתנועעים על ידי הקב"ה ובאחתו פעם עצמו כשהם מתנועעים מהקב"ה הם מניעים ג"כ את הגלגלים השפל כי בכל נקדד זה בזה אם כן הגלגלים הם ג"כ מורכבים ממניע ומתנועע כי הם מניעים את עולם השפל ככה המלאכים וז"ש ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו. כן משמע מתוך פי' רש"ט והאפודי בפ"א מה"ב למורה כביאור מופת זה אף שאין זה מתחלש לזו: (כ) ונמצא מתנועע לא יניע כלל והוא המתנועע האחרון. פי' עולם השפל אינו מורכב מן מניע ומתנועע כי אין לך דבר שהוא למטה מעולם השפל שיתנועע על ידי לכן עולם השפל אינו אלא מתנועע לבד כי הוא מתנועע ע"י הגלגלים: (ל) ויתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל. פי' מאחר שאין רואין נמצא א' שהוא אינו מורכב ממניע ומתנועע אלא הוא מתנועע לבד א"כ הוא מן המחוייב שיהיה המניע

ענפים

המפתח להבין אותו אפילו לפי דעת מאמרי הקדמות כמו שכתבנו בעשרים, ולכן אין לשום אדם לדבר רקע על הרמז"ס בדבר זה ובמה שכתב בספר המדע כמחר:

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

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

שרשים

שאלו לו קיום עולמית וסוף יבא לידי הפסד הוא נקר' אפשרי המציאות או אפשרי ההפסד כי מציאותו אינו אחת. ובמורה גורם כהדיו אפשר ההפסד והוא היה. וסירו כל א' וא' מהנמצאים כלם יהיו אפשרי המציאות וא"כ האפשרי הזה הוא אפשר במין כי כל דבר השוי לכלל הנמצאים כלם נקרא דבר מניין ומאחר שהמנינים הם נכחיים ונמצאים תמיד לעולם כלי הפסד כי אע"פ שזה נפסד מ"מ מינו קיים לכן האפשרי הזה הוא כדברים הנכחיים והאפשרות בדבר הנכחי הוא מחוייב להיות ר"ל שהוא מחוייב לשהיה כך לעולם פעם בזהוה ופעם בהפסד וא"ל לשום אחד מהן שיסתנה פעם מטעם הדריאה ויהיה לו קיום עולמית דא"כ לא יהיה אפשרי, א"כ היה מן הראוי שיפסדו כלם. וכן הוא כהדיו במורה וז"ל יהיו הנמצאות כלם כל א' מהם אפשר בהפסד והאפשר במין א"ל כהדיו מכלתי היותו כמו שידעת וראוי שיפסדו וכו' עכ"ל : (ל) והיה ראוי שיפסדו כלם. כנ"ל ודק". וכן הוא במורה כהדיו כמו שהבאתי לעיל. ור"ל מאחר שכל א' מהנמצאות כולם הוא אפשרי המציאות ומציאותו אינו אחת א"כ יפסדו הנמצאות כלם : (מ) ולא יהיה שם מוציא וכו'. פי' אחר שיפסדו כלם בכלל בזה אחר זה לא יהיה שום דבר שיוכל שוב להוציא אח"כ הנמצאים מן הבח אל הפעל אחר שנעדרו וגפסדו כבר כלם ולא ימצא א"כ שום דבר מן הנמצאים בעולם כי לא יהיה בעולם מי שיוכל להוציא אותם וזהו שקר שהרי אנחנו רואים תמיד שנמצאו בעולם אע"פ שנעדרו מתחלה. ואין להקשות דלמא לעולם כל הנמצאים נופלים תחת ההויה וההפסד וראויים הם שיפסדו כלם כמו שאמרנו ומה שהם עדיין נמצאים ולא נפסדו כי עדיין מתחביו קיים אחר שיפסד ח"ו הנכחיה יפסדו הם ג"כ ולא לא יהיה אח"כ שום דבר נמצא בעולם. יש לומר כי המופת הזה הוא מונח לפי הנחת הקדמות כמו שכתבנו בריש פרק זה בענינים שכל מופתו הרמז"ם הם לפי הנחת הקדמות ומאחר שעבר

המניע ג"כ נמצא לבדו : (ט) בצד מה. שיש לבצע דין לחלוק על המופת הזה מצדדים אחרים : (ת) מורכב מגוף ונפש. כי החי יש לו גוף ונפש מחוץ וכן לאין יש לו נפש והוא כח הנמיתה : (ה) ולא ימצא החיות וכו'. כי הגוף אחר שמת הוא נשאר לבדו ואין לו שום כח חיותו וכן האילן כשנקצץ ויהיה לבדו בזולת כח הנמיתה : (ז) לפי מה שכתב הוא זצ"ל שם. שאין צו להחיה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי החיפה : (ג) הנמצאות. פי' כל הנמצאים שאנו רואים ומשגינים בחוש וסם הנמצאות שהיו בכלל השמים והארץ : (ד) לא ימנע הענין בהם משלשה חלקים. א"ל להיות כי אם א' משלשה חלקים שמבאר והולך : (ה) אם שיהיו בלן בלתי הוות ולא נפסדות. פי' שלא היו נבראים אלא כך היו עולמית ומאחר שלא היו נבראים א"כ א"ל ג"כ שיפסדו אלא ישארו כך עולמית כי מה שלא נברא לא נעדר מן העולם וזהו חלק א' : (ו) או בלן הוות נפסדות. או שהיו בלן נבראים ומאחר שנבראים ולא היו עולמית א"כ ע"כ לא יהיה להם ג"כ קיום עולמית אלא יפסדו אח"כ בזהוה וזמן כי כל מה שנברא הוא מורכב מד' יסודות וכל א' מהרכבתו צריך לשזב אל טבעו הראשון וזהו החלק הב' : (ז) או קצתם נבראים וא"כ הם נפסדים ג"כ וקצת מהנמצאים אינם נבראים אלא היו כך עולמית ואם כן אינם נפסדים ג"כ רק יהיה להם קיום עולמית וזהו החלק הג' : (ח) וזאת החלוקה הכרחית. א"ל לעשות שום חלוקה יותר על ג' חלקים אלו : (ט) ושקר שיהיו. וא"ל שיהיו : (י) שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות. פי' שהרי אנו רואים תמיד בחוש בעינינו שהנמצאים הם נבראים ונבראים ג"כ עד"מ היום נולד ראובן ואתמול לא היה ואחר זמן מה ראינו שמת ראובן א"כ הוא נפסד אחר שהיה נברא וסיה כלא היה וכיוצא בזה מן הנבראים : (כ) היו כל הנמצאות אפשרי המציאות. כל דבר

ענפים

[ג] לא סמך הרב על המופת הזה וכו'. הממנהר כתב זה מסבבת עצמו מכח קושיא שהקשה על זה המופת ולא שהרמז"ם בעצמו כתב שם כהדיו שלא כמך על המופת הזה ולא מזכיר מהו כלום בדברי הרמז"ם ואפשר

ספר מאמר שני פרק ה העקרים 113

נראה אותם נמצאים, (י) יתחייב בהכרח שימצא נמצא בלתי הוה ולא נפסד שאין אפשרות הפסד בו כלל הוא המכריח מציאות הדברים ההיום הנפסדים על העדרם והוא מחוייב המציאות ולא אפשרי המציאות, כי לא ימלט הנמצא הוה מהיותו כחוייב (ס) בבחינת עצמו או בבחינת סבתו, ואם הוא בבחינת עצמו הוה האלוה, ואם הוא בבחינת סבתו היתה סבתו מחוייבת המציאות (ט) בבחינת עצמה והוא האלוה ית' הוא הממציא כל הדברים ההיום 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 צריכים אל פתול כמופת הראשון שכתבנו, וע"כ אמר הרב עליו שאין בו דהיה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי המופת. (פ) ואמר עוד כי מזה יתחייב שלא יהיה גוף שכבר בארנו שהאלוה הוא המחוייב בבחינת עצמו וכל מה שהוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו אינו גוף, לפי (י) שכל גוף מורכב משני ענינים וכל מורכב הנה (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם. ולזה הוא מבואר שאינו גוף ולא כח בנות, וזהו יתבאר בקלות שהוא אחד, כי מן השקר שימצא לשנים (ס) חיוב המציאות בשום מבלי שום הרכבה, כי בהכרח יהיה בכל אחד מהם (ט) 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 הומן להיות (ח) כל נופל תחת הומן משתנה וכל משתנה יש לו משנה ומחוייב המציאות בבחינת עצמו אין לו סבה אחרת משנה אותו, ולא יהיה הוא גם כן (צ) משנה ומשתנה יחד שאם כן יהיו בו שני הענינים ענין בו ישנה וענין בו ישתנה ויהיה מורכב. ויתבאר ג"כ שהוא מסולק מן ההסרנות שאם היה בו חסרון היה מצטרף אל זולתו שימלא חסרונו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו אלא מזולתו. והמופת הוה אם הוא אמת וראוי לסמוך עליו כמו שכתבנו

שרשים

שעבר זמן בלתי זעל תכלית שלא נפסדו א"כ לא יפסדו לעולם כי מחמת שלא היה לו התחלה בהיותו לא יהיה לו ג"כ סוף בהעדרו, כן תירץ האפודי בפירושו על המורה אף שלא חלף כ"כ בלשנו ע"ש. וא"כ אם היו כל הנמצאים אפשרי המציאות מאוזה סבה הוא שלא נפסדו בזמן שעבר בלתי ב"ת, ודברי אהל יעקב בקושא זו אינם מונעים ולפי הגרסה שלא הכין דברי המורה בזה המופת על מכוננו: (ג) יתחייב בהכרח. (ד) כי יתחייב וכו', וזהו המלך ה' מהג' חלקים שזכרנו: (ס) דנחית עצמו. שקיומו תלוי בכח עצמו ולא נתלה בזולתו: (ע) דנחית עצמה והוא האלוה וכו'. כלומר סוף סוף הוא מחוייב ומוכרח שיהיה נמצא אחד שאינו לא הוה ולא נפסד והוא חי וקיים לעד והוא המוציא וכו': (פ) ואמר עוד. הרמז"ס בזה המופת: (צ) שכל גוף מורכב מ' עינים. מחומר וזר: (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו. שההרכבה היא סבת מציאות הדבר המורכב: (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם. כי אם לא יהיה מורכב מחלקים לא יהיה גוף ולא יהיה נקרא מורכב ואם כן החלקים הם סבה למורכב והמורכב הוא מסובב מחלקים ההם וכבר צארכנו שהס"ה הוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו ואין לו שום סבה המחייבת אותו ולכן א"כ שיהיה מורכב ולזה הוא מבואר וכו': (ט) חיוב המציאות בשום. כשם שזה הוא מחוייב

ענפים

ואפשר שדעת הרמז"ס ביישוב קטנית המחבר יכול להיות כמו שכתבנו שם האפודי ורש"ם בפי' על המורה וע"כ י' הדעה ספקות נופלים על זה המופת וכולם מתייבש שם בפירושים:

שכתבנו הביא הרב ז"ל מופת רביעי שהוא המופת הראשון שכתבנו בפרק שלפני זה, לפי שהוא מסכים עם מה שזכר בתורה בפרשת בראשית וע"כ כתבנו אותו אנחנו להיותו תורני גם מסכים עם העיון ומצאנו שסמך עליו אבן רש"ד בשאלה הרביעית מספר הפלת הדפלה 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 אחרים:

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

שרשים

סגולה עד"מ השחק הוא סגולה בני אדם ותאמר חי שחק או חל נלכ קומה וכו' ואלה בזה מן הדברים שהם אינם אלא סגולה לא נקראו זה הדבר רושם. וכן הוא מובאר בהדיו בדברי הרמב"ם בענין שלו בשער ו' וז"ל וכשזכור סוגו והבדלו נקראה גדר ואם נבארהו בסוגו וסגולתו וכו' נקראה רושם או חק דמיון וכו' עכ"ל. ואם כן כי כמו שעי' הגדר או הרושם תוכל להבין ההבדל שיש במין ההוא שהגדר או הרושם שייך אליו כן מלת נמצא במקום הזה הוא סוג שכולל כל הנמצאים וכו' וז"ל כמו כן צריך אתה לומר באמונת העקר הזה כי מלת נמצא הוא נאמר על הקב"ה ועל כל דבר שהוא נמצא ואם כן הוא כסוג שכולל וכו' ועי' בענינים: (ח) ואמרנו מחוייב המציאות בעצמו. פירוש לכך הארכנו בלשוננו ואמרנו ג"כ מחוייב המציאות בעצמו כי המלות האלו הם מורות על ההבדל העצמי וכו' כי הנמצאים האחרים הם אפשריים המציאות לפי שקיום מציאותם תלוי בזולתם משא"כ הש"י הוא מחוייב המציאות בעצמו וקיום מציאותו אינו תלוי בזולתו: (ט) והדברים הנמשכים לוה והם וכו'. פי' והדברים שהוספנו עוד על זה ואמרנו שאין לו עלה וכו' ושאר הדברים ר"ל מה שאמרנו והוא עלת כל הנמצאים וכו' כל הדברים אלו אינם ענין אחר אלא שהוא מפרש מהו ענין חיוב המציאות בעצמו כדי שתוכל להבין כונת הענין בכל

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

ענפים

פרק ו (ה) כסוג שכולל כל הנמצאים וכו'. מה שדקדק המהבדל בלשוננו ואמר כסוג כ"ף הדמיון ולא אמר סוג שכולל וכו' כוונתו בזה להורות לנו כי אע"פ ששם הנמצא נאמר על כל הנמצאים בכלל כמו על הש"י אמנם אינו נאמר אלא בשחק השם לבד ואינו סוג באמת ולכן אמר המהבדל ח"כ בסמך אבל לפי האמת וכו'. וכו"ה מובאר בהדיו לקמן בפ' ובפ"ל מזה המאמר ששם נמצא אינו נאמר אלא בשחק השם לבד ואינו סוג ולכן אמר כאן כסוג שכולל וכו' כ"ף הדמיון ולפ"ז מה שאמר המהבדל בריש פרק זה שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' עיקר כונתו נגד ההמון שאינם יודעים ואינם מבינים כל כך ההפסד הנופל בין נמצא הנאמר על הש"י ובין נמצא הנאמר על שאר הנמצאים ויאמרו ששם נמצא הוא סוג באמת וכיוצא בזה ממה שביאור האדם לעשות לכן אמר המהבדל שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' אכל

ספר מאמר שני פרקו העקרים נח 115

זמלת נמצא (י) אינו סוג שהאמר על כל נשואיו ובהסכמה כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי איז בעולם סוג יכללה עם זולתו, כי לא יאמר נמצא על האל ית' ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות האמתי הוא אליו יתב' ומציאות שאר הנמצאות קנוי ממציאותו ואחר שהנמצא אינו סוג יכלול אותו ית' ואת זולתו (כ) אין לו הדב' , ובעבור זה מה שנאמר עליו ית' (ל) שאין דימה לו ולא שזה לו הם מלות מורות על הזולתיות בלבד כלומר שהוא ית' זולת הנמצאים שכולם קנו המציאות מסגנו ואין להם מציאות זולתו ואין מציאותו תלוי במציאותם, ומן העקר הזה יסתעפו הר' שרשים שמנינו בבאב' הראשון פס"ז שכל הנופר באחד מהן כאלו בופר בעקר, והם האחרות והרחקת הגשמות ושאין לו התלות בזמן ושהוא ית' מסולק מן החסרונות. ואולם האחרות מבואר מענינו שהוא מתהייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על הדרך שבארנו במופתים כי אם לא היה אחד אלא שנים או יותר היה בכל אחד מהם בהכרח שני ענינים ענין חיוב המציאות וענין בו יוברל מזולתו והיה אם כן מורכב והיתה הרכבתו סבת מציאותו ולא יהיה א"י מחוייב המציאות בעצמו. ואולם שאינו גוף ולא כת בגוף מבואר גם כן היותו מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו ע"ז הדרך ג"כ. וזה, לפי (מ) שכל גשם מורכב מחומר וצורה וכל מורכב הנה הרכבתו סבת מציאותו (נ) וישוב אל מופת האחרות (ס) ואף אם נאמר שאין כל גשם מצד מה שהוא גשם מורכב מחומר וצורה בהכרח אבל הגשם מצד מה שהוא גשם אין בו הרכבה כלל (ע) והוא אחר בגדר (פ) והאמת, וכמו שהיה דעת הקדמונים בזה וג"כ אבן רש"ד כתב במאמר י"א (ס"א נאמר ג"כ) ממה שאחר המבעד שזוהו דעת אריסטו (ז) ושאר הרבה הכרחיות בכל הגשמים ויאמר שהגשם השמימי אחד מכל אופן בלי שום הרכבה כלל, ואמר שם ג"כ שההרכבה שנוגיש בגשמים אינה רק (ק) מצד הצורה המינית שהוא חלה בגשם ולפי זה היה אפשר לומר שיהיה

שרשים

(ח) שכל גשם מורכב וכו'. כמו שנבאר בהקדמה הכ"כ להלק שני מומרים : (ג) וישנו אל מופת האחרות. מחבר שהגשם הוא מורכב א"כ המופת על שאינו גוף הוא כמו על האחדות : (ס) ואף ראש האחר שאין כל גשם וכו'. פי' ואע"פ שאם נאמר לומר שאינו מן המחוייב שיהיה כל גשם מורכב כי יש גשם שאינו מורכב כגון גשם השמימי והם הגלגלים והסלסולים קראוהו גשם חמישי וכמו שמבאר והלך שכן הוא דעת הקדמונים ודעת אריסטו א"כ לפי זה היה אפשר לומר שהיה הש"י ג"כ גשם. כך הוא הכעת דברי המחבר והכל נמשך למטה עד ולפי זה היה אפשר לומר וכו' : (ע) והוא אחד בגדר. פי' ולא אחד באמת כי לפי האמת שם האחד אינו נאמר כ"א על הש"י כמו שיתבאר לקמן פ"י מזה המאמר : (פ) והאמת. וכן הוא האמת : (ז) ושארין הרכבה הכרחית בכל הגשמים. פי' ומ"ש אריסטו כל גשם מורכב מחומר וצורה ר"ל כל גשם שהוא הוה ונפסד הוא מורכב וכו' אבל אחר שהגלגלים הם נצחיים ואינם נכנסים תחת ההוה והנפסד אינם מורכבים ג"כ כן כתב אבן רש"ד בדיבור במאמר י"ג ממה שאמר הטבע לפי דעת אריסטוטלוס : (ק) מלד הצורה המינית. כלומר דבר השוה לכלם הוא נקרא צורה מינית כי היא כללית ע"מ שהם כולם נאמרים כולם

בכל מה דאפשר : (י) אינו סוג שהאמר על כל נשואיו בהסכמה. פי' כל דבר שהוא סוג נאמר על כל המיון הנכללים בו בשום עד"מ מלת הי הוא סוג שכולל כל הנ"ל בשום כי היות הוא לכולם בשום שיש חיות לאדם כך יש מחשבות לחמה. משא"כ מלת נמצא אע"פ שנאמר על כל דבר שהוא נמצא הן על הש"י הן על כל שאר הנמצאים היוצאים מחמתו ויתבאר מ"מ אינו נאמר בשום כי הש"י לבד הוא הנמצא האמתי אבל כל שאר הנמצאים הם כולם אפשרי המציאות לכן מלת נמצא אינו סוג אמיתי, וז"ש אח"כ כי לא יאמר נמצא על האל ויתבאר וכו', ומ"ש על כל נשואיו ר"ל על כל מה שנאמר עליו נמצא והוא לפון בעלי הגיון בהסכמה בשום : (כ) אין לו הדב' . פי' אין לו ג"כ הדב' כי כל דבר שיש לו דמיון בסוג צריך לו הדב' במין ומה שאין לו דמיון בסוג אין צריך לשום הדב' כי אין לו שום יחס ודמיון בעולם : (ל) שאין דומה לו ולא שזה לו. ויש גורסין ולא הקד' לו אבל הוא צורך כי כל שני הפכים הם שוים במעלה, ור"ל למה שלא תוכל לתת דמיון עצמי ממילא לא תוכל לתת ג"כ הפך עצמי, והמחבר נמשך בזה אחר לשון הכתוב שאמר ולא מי תדמינוי ואשזוג', ועיין בענינים ותמצא שכל דברי המחבר שנפרק זה עולין ופה בלי שום ספק ומסקוק כלל :

ענינים

אבל למציאות אין צריך לעשות שום הדב' באמת העקר הזה לשאר הנמצאים. והוצרכתי לכתוב כל זה כי ראיתי בגליון חס"א שכתב בס"י מזה המאמר על דברי המחבר שאמר שם בפ"י ופ"ל ששם הנמצא הוא בשותף השם וקצתו שם בגליון וז"ל, זה האיש יראה מנגד עצמו כמה שכתב פ"ז מזה המאמר שהמציאות הוא כסוג שכולל כל הנמצאים ואם הוא בשותף א"א שיהיה בסוג וכו' עכ"ל. אבל לפי מה שכתבנו אין בזה ממה שיקרה ואינו כדאי לקרות את המחבר בשם איש סתם כמו שכתב זה האיש עליו זה האיש וכו' חלף בשם המחבר.

שיהיה האלוה גשם (כ) עם היותו אחר, אלא שאם היה גשם (ט) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח ויהיה לו דומה כי יהיה דומה בזה אל שאר הגשמים (ח) ויהיה כרו בעל תכלית, והוא ית' (ה) אין לו דומה כמו שאמרנו (ג) ועוד שהגשם לא יניע גשם (ג) אלא כשיטונע הוא ג"כ כשיטונעו, ואם הוא מוטונע יצטרך אל מניע אחר (ד) הוין ממנו שלא יהיה גשם ויהיה המניע ההוא (ה) המחייב המציאות ולא הגשם. ואולם שאין לו התלות בזמן כבואר ג"כ שהוא מחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו, והה (ו) שאם היה נופל תחת הזמן לא יהיה א"כ עלת כל הנמצאים כי הזמן היה קודם לו ויהיה נמצא אחר שלא היה (ז) ומצטרך אל כוציא ולא יהיה א"כ עלת הכל (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד הגה לא יהיה מחייב המציאות בעצמו אלא באחר והוא הזמן (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשיך הבלתי משוער שא"א וזולתו, וכן אם לא יהיה נצחי יהיה בו אפשרות העדר ומה שהוא אפשרי העדר אינו מחייב המציאות (י) ובכלל (כ) אם היה לו התלות בזמן והיה מציאותו הלוי במציאות הזמן לא יהיה מחייב המציאות בעצמו, ויתבאר ג"כ בנקל כי היותו ית' כסולק בין ההכרונות מחייב לעקר מציאות השם לפי שאם היה חסר היה (ל) מצטרך אל זולתו ולא יהיה א"כ מחייב המציאות בעצמו אלא בזולתו :

כן

שרשים

ולאחוקו פירושו דלהל יעקב : (ג) ועוד שהגשם לא יניע וכו'. כ"ה מבואר בהקדמה ט' לח"כ ממורה : (ג) אלא כשיטונע הוא גם כן כשיטונעו. פי' בזמן שהוא מניע אחר דבר ינוע הוא ג"כ פי' איוה דבר כמו שנתבאר לעיל בפרק דלכתי וזו בזכות א' : (ד) הוין ממנו שלא יהיה גשם. פי' דלכ"כ ולך זה אל לא תכלית וזה שקר : (ה) המחייב המציאות ולא הגשם. פי' וא"כ ע"כ א"א לומר שיהיה הש"י גשם : (ו) שאם היה נופל תחת הזמן. נתבאר לעיל פט"ו מ"א : (ז) מצטרך אל מוציא. פי' מחסר שלא היה עולמית אלא היה נמצא בלתי זמן מן הזמנים א"כ היה צריך אל אחר שצדאו : (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד. כלומר שלא היה הזמן קודם לו אלא כל זמן שהזמן היה נמצא היה הוא ג"כ נמצא תמיד עמו : (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא התמיד הכללי משוער וכו'. פי' אלא אם תרצה לומר שהש"י היה עם הזמן שהוא התמיד הכללי משוער ור"ל קודם דריאת העולם היה ג"כ זמן אלא שהזמן ההוא היה בלתי משוער (שאין לו התחלה וסוף) ולא היה אפשר לשער שיעור של יום או לילה וכיוצא בזה משאר העתים באותו הזמן כי עדיין לא היו הכלגלים נמצא שכל יום יוכל האדם לשער כל הזמנים וזוולת אותו הזמן הבלתי משוער א"א לומר על הש"ת שהוא ב"ת : (י) ובכלל. כמו וזה הכלל : (כ) אם היה לו התלות בזמן. כן מצד הקודם כן מצד המתאחר ולקמן בפס"ה מזה המתאחר יתבאר הכל יותר : (ל) מצטרך אל זולתו. שימלא חסרונם : שכלם

כולם מתקועעים בחנוטה הסנוזית וכיוצא בזה וכו' נקרא צורה מיתת אבל בלחמ חנים מורכבים, וכן כתב אבן רש"ד בשם אריסטוטלס במאמר הי"ג הסוכר וז"ל, כי מה שקראו הגרמנים הסמיותים גרמים הוא אינו כי אם מצד שם במקום וגלוי ומה שהוא במקום מורה על הגשמות אבל לא מצד שם מורכבים ע"ש כי האריך שם בדבריו : (ד) עם היותו אחר. אע"פ שהוא אחד בלי שום הרכבה מ"מ טבל לומר שהוא גשם : (ט) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח. פי' כי כל גשם הוא ב"ת וכן הוא מבואר בהדיא במורה בהקדמה י"ב לח"כ : (ת) ויהיה כמו ב"ת. פי' ויהיה ג"כ כמו בעל תכלית ור"ל מאחר שהוא גשם א"כ הוא ב"ת מחילה הכח שהוא נכחו ג"כ ב"ת כי א"א שיהיה דבר ב"ת בתוך הדבר שהוא בעל תכלית, והמופת ע"ז כך הוא בתוך הגשם ע"מ ל"כ או לל' חלקים וממילא נחלק הכח שנתוכו עמו ג"כ וא"כ אשאלך על כל חלק מחלקי הכח אם הוא ב"ת אם לאו א"ת שחלק הכח שהוא בתוך חלק הגשם היה הוא ב"ת א"כ כשנצטרך כל חלקי הגשם יחד אל חתיכה אחת יהיה ג"כ כמו ב"ת וא"ת שחלק הכח שהוא בחלק הגשם הוא ב"ת א"כ ויהיה החלק גדול כהכל וזהו שקר, ועיין במורה בהקדמה הסוכרת בפ' רש"ט כי שם האריך בביאור זה המופת ע"ש : (א) אין לו דומה כמו שאמרנו. כמו שנתבאר במופתים בפ' דלפני זה, מכאן משמע דמה שאמר המחבר בר"פ זה שאין לו עלה ולא דומה לו פי' שאין לו שום דמיון בשום ד מהנדרים וכ"ה בהדיא לקמן פ"י ופ"ל ממאמר זה והוא ע"ד שפירשנו בר"פ זה.

עגפ"ה

ולפי זה יחשיב ממי שסיר כוונת המחבר במה שכתב ברית פירקין זה מה שראוי שיאמינוהו וכו' שיש בעולם נמצא מחייב המציאות וכו' לכאורה קשה מה בל להשיטנו באריכות זה והלא אין שום התחדשות בו אלא כפי מה שנתבאר במופתים בפרקין דלפני זה ולא היה צריך להחמיל בפרק הזה אלא שכתב א"כ ומה שראוי שיעין מן העקר הוא הוא וכו', אבל לבי מה שכתבנו הכל הוא אמת ויחי ונכון וקיים כי כוונת המחבר כן אינה למינים ויודעי דעת אלא להורות הדרכ בהמנות העקר הזה להבטח בני אדם כמו שזכרנו לעיל וקל להבין :