

הפרק השביעי

בחקירה בהקדמה העשירית, האומרת, כי כל מה שיאמר שהוא בגשם יחלק אל שני חלקים: אם שתהיה עמידתו בגשם, כמקרים; ואם שתהיה עמידת הגשם בו, כצורה הטבעית.

ראוי שתדע, שכן סינא ואבו חמד והנמשכים אחריהם, היו רואים, שמציאות החמר והצורה בכל גשם, ואף בגרמים השמימיים. למה, שהצורה הגשמית אצלם, אינה זולת דבקות השלשה רחקים מתחתכים על זויות נצבות. ולפי שהדבקות זולת המתדבק, למה שהמתדבק מקבל החלוק, והדבקות אינו מקבל החלוק — צריך אם כן אל נושא יקבל החלוק והדבקות. השכל אם כן יגזר בכל גשם שני דברים עצמיים לו, והם החמר והצורה. ואולם בן-ירושד, למה שהגרם השמימי לא יקבל החלוק בפעל, יראה, שאין בו רבוי והרפכה כלל. וזה, כי הגשם אחד במציאות, אלא שהשכל יחייב בו הרפכה מנושא ונשוא מצד ההויה וההפסד. לפי שהנפסד לא יקבל ההויה, וכמו שקדם לנו באורו בפרק העשירי מהכלל הראשון. הגשם הנצחי, אם כן, שלא יפל תחת ההויה וההפסד, לא יגזר השכל בו הרפכה כלל מחמר.

והנה לפי דעת בן ירושד. מה ההכרח, מי יתן ואדע, שלא נאמר כן בגשמים ההוים והנפסדים, ר"ל, שהחמר בהם הגשמות, והצורה היא הצורה המיוחדת לכל אחד ההולכת מהלך השלמות לגשמות. והגשמות הנקרא אצלו צורה גשמית, שתהיה הולכת מהלך החמר אל הצורה המיוחדת. ויהיה אם כן החמר, בזולת הצורה המיוחדת, יצטרף אל מקום ונמצא בפעל. והנה סהדי במרומים, שהגרם השמימי שהוא גשם בלא חמר, נמצא בפעל. והנה בזה יתרו קשיות חזקות ומבוכות רבות אשר בטבע ההיולי למה שהנח.

ואם כן הוא, הנה לטוען שיטען, שאין בכאן צורה מיחדת יהיה קיום הגשם בה, אבל הצורה הגשמית הוא הנושא בפעל והמעמדת הצורה המיוחדת. ואם היה שאין ראוי לומר בצורות המיוחדות היותם מקרים, למה שבהם יחודים יבדלו בהם מהמקרים, כאלו תאמר, שהצורות המיוחדות, להם מקומות מיוחדים, ושאיןם מקבלים התוספת והחסרון, וכיוצא באלו; הנה אמנם יאמר בהם שהם דברים עצמיים. אבל שיהיה עמידת הגשם בקיומו בו – לא. למה שצורת הגשמות, שהיא הנושא, היא לעולם נמצאת בפעל. ועמידת הצורה המשלמת אותו היא בו.

הפרק השמיני

בחקירה בהקדמה הי"ב, האומרת שכל כח נמצא מתפשט בגשם, הנה הוא בעל-תכלית, להיות הגשם בעל-תכלית.

ואמר, שהסבה אשר זכרה, כבר התבאר בטולה במה שקדם. וזה, שהמנועות גשם בב"ת לא התבאר עדין. אבל נניחהו, ואמר שהוא בטל. וזה, שלא נודה בחיוב התדבקות הנמשך לקודם בהקש. וזה, שלא תתחייב התנועה בזולת זמן. למה שלכל תנועה זמן שרשי אין המלט ממנו. ולא יתחייב גם כן שווי הזמן לכח הבב"ת והבעל-תכלית, למה שיחס הכח אל הכח יהיה בזמן העודף על זמן השרשי הידוע אצל הטבע. וזה, שהבב"ת יגיע בזולת זמן חוץ מהזמן השרשי, והבעל-תכלית יצטרך בו לזמן מה. ולו הונח מניע בעל-תכלית יגיעהו בזמן השרשי, לא יקרה בטול. למה שכבר ימצא החלוף ביניהם במתנועע גדול. שהמניע בעל-תכלית יצטרך זמן בהנעתו חוץ מהזמן השרשי, והבב"ת יגיעהו בזמן השרשי לבד. והו הדרך שנתבטל בו המופת.

ואולם, צריך שתתעורר, שכשנודה במופת, צריך שיוכן בבב"ת בחזק. וזה, שהוא מבאר, שהבב"ת כבר יאמר בשתי בחינות. אם בחזק, ואם בזמן. ולזה, כשנודה חייב המופת בבב"ת בחזק, הנה לא יתחייב בבב"ת בזמן. וזה, שכבר אפשר בכח אשר בגשם הבעל-תכלית, שיגיע תנועה בעלת-תכלית בחזק, זמן בב"ת, כשלא יהיה לו סבת היגיעה והלאות. כאלו תאמר בתנועה הסבובית, שאינה במשיכה ולא בדחיה. וכל שכן בגרם השמימי, שכבר הספם מהם, שאיננו בעל איכויות, ולא יקרה לו החלשה והזקנה, כמו שבא בספר "השמים והעולם". ועוד, שכבר אפשר שיאמר בתנועה הסבובית, שהיא טבעית לגרם השמימי, כאשר התנועה הישרה טבעית ליסודות, והוא מבאר.

הפרק התשיעי

בחקירה בהקדמה הי"ג, האומרת, שאי אפשר שיהיה דבר ממיני השנוי, מתדבק, אלא תנועת ההעתק לבד, והסבובית ממנה.

והנה כאשר ידקדקו טענות אריסטו בזה, יראה שהם דמויים לבד והזיות. וזה, שהשחור כאשר יתנועע אל הלבן, ואם היה שלא ינוח בלבן, אבל ישתחרר, הנה לא יחייב שיתלבן וישתחרר יחד, אלא בשתי בחינות. שהוא, במה שיתלבן ראשונה – יצדק עליו שיתלבן, ובמה שיתנועע אח"כ אל השחרות – יצדק עליו שישתחרר. ולא יקרה מזה בטול.

וכל שכן בתנועה הישרה, שלא יתחייב מנוחה בין שתי התנועות, אבל אפשר שתהיה מדבקת, וא"א לעמד עליה מהחוש, כמו שאמר אריסטו. אבל יחייב, שאם נדמה מתנועע קל בתכלית הקלות, מתנועע אל המעלה, והר נופל עליו בתכלית הגדל, שאין ספק עליו שיגיעהו אל המטה. ואם היה בין שתי

אור ה'

בלל ב/פרק י, יא

והחיוב שדמה — הטעאיי, שלא יתחייב מהיות התנועות מתחלפות שימצא שם עתה בפעל. וזה מבאר בעתה אשר הוא תכלית ההפסד והתחלת ההויה, או תכלית הויה קודמת והתחלת הויה מתאחרת, שהוא מחיב שלא ימצא עתה בפעל. ואיך לא? והנה תנועת ההויה נמשכת לתנועת האיק, והעתה שבין האיכות איננו נמצא בפעל, ואם האיק הראשון תכלית הויה קודמת, והשני התחלה למתאחרת. וזה מבאר מאד.

בחקירה בהקדמה הי"ד, האומרת, שתנועת ההעפקה יותר קודמת
שבתנועות והראשונה מהם בטבע. כי ההויה וההפסד יקדם להן מהשתנות,
וההשתנות יקדם לה קריבת המשנה אל המשתנה. ואין צמיחה ולא חסרון
אם לא שיקדם לה ההויה וההפסד.

הנה על דרך ההנהגה הנמשכת בתאמת ההקדמה הזאת. אבל על דרך התחלת ההנהגה, אם היתה מלא דבר, כאשר יתבאר, הנה יתאמת שההנהגה קודמת לשאר התנועות. ושתנועות הכמה והאיך קודמות להעתק. למה שהיו בעלי איכות וכמות קדם שהתנועעו, והכמה בשלותו קודם לאיך.

בחקירה בהקדמה ה"ו, האומרת, כי הזמן — מקרה נמשך לתנועה ודבק עמה, לא ימצא אֶחָד משניהם מבלתי האחר. לא תמצא תנועה כי אם בזמן, ולא ישכל זמן כי אם עם התנועה. וכל מה שלא תמצא לו תנועה — אינו נופל תחת הזמן.

ואמר: שבאשר נדקדק בגדר הזמן, נמצא ההקדמות הארבע הנכללות בהקדמה הזאת, כמו שקדם לנו בכלל הראשון.

כּוֹזְבוֹת. כִּי לְמָה שֶׁהוּא מְבַאֵר בְּעֶצְמוֹ, שֶׁכָּבֶר יֹאמֶר בְּמִנוּחָה "גְּדוּלָּה", כֹּאֲשֶׁר נֶח דִּבֶּר מָה זְמַן גְּדוּל, ו"קִטְנָה", כֹּאֲשֶׁר נֶח זְמַן מוּעֵט – הִנֵּה מְבַאֵר שֶׁהַזְמַן יִשְׁעַר בְּמִנוּחָה מְזוּלָּת מְצִיאוֹת הַתְּנוּעָה בְּפֶעַל. וְאִם הִיָּה שֶׁנִּשְׁעַר הַמִּנוּחָה בְּצִיּוּרָנוּ שְׁעוֹר הַמִּתְנוּעָה בָּהּ, הִנֵּה יִתְאַמֵּת שְׁאִין צֶרֶךְ מְצִיאוֹת הַתְּנוּעָה בְּפֶעַל בְּזִמְנָה. וְכָל שָׂכָן שֶׁהַמִּנוּחָה בְּזוּלָּת צִיּוּרָנוּ בַּתְּנוּעָה כָּבֶר תִּתְחַלֵּף בְּפֶעַל כָּרֵב וּמַעֵט, וְכֹאֲשֶׁר הִיָּה זֶה כֵּן, הִנֵּה מִי יִתֵּן וְאִדַּע, לְמָה לֹא יִשְׁעַר הַזְמַן בָּהּ בְּזוּלָּת צִיּוּרָנוּ הַתְּנוּעָה. וְלִזֶּה, הַגִּדֵּר הַנִּכּוֹן בְּזִמְנָה, יִרְאֶה שֶׁהוּא: שְׁעוֹר הַתְּדַבְּקוֹת הַתְּנוּעָה אוֹ הַמִּנוּחָה שֶׁבֵּין שְׁתֵּי עֲתוֹת. וְכָבֶר יִרְאֶה, שֶׁהַסּוּג הַיּוֹתֵר עֲצָמִי לְזִמְנָה הוּא שְׁעוֹר. כִּי לְהִיּוֹתוֹ מִהַכְּמָה הַמִּתְדַּבֵּק, וְהַמְּסַפֵּר מִהַמִּתְחַלֵּק, הִיָּה הַנִּיחָנוּ אוֹתוֹ מְסַפֵּר, סוּג בְּלִתִּי עֲצָמִי וְרֹאשׁוֹן. וְאַמְנָם שְׁעַר בַּתְּנוּעָה וּמִנוּחָה, לְמָה שֶׁצִּיּוּרָנוּ בְּשְׁעוֹר הַתְּדַבְּקוֹת הוּא הַזְמַן. וְלִזֶּה יִרְאֶה הֵיּוֹת מְצִיאוֹת הַזְמַן בְּנֶפֶשׁ.

וְכֹאֲשֶׁר הִיָּה זֶה כֵּן, הִנֵּה הַהִקְדָּמָה הָרִאשׁוֹנָה, וְהִיא הָאוֹמֶרֶת, הֵיּוֹת הַזְמַן מִקְרָה, כְּשֶׁרָצִינוּ בָּהּ שְׁאִינֵנוּ עֵצָם – הִיא אֲמִיתִית; וְאִם רָצִינוּ בָּהּ הֵיּוֹתוֹ מִקְרָה נִמְצָא חוּץ לְנֶפֶשׁ – הִיא כּוֹזֶבֶת. לְמָה שֶׁהוּא נִתְּלָה בְּמִנוּחָה כְּמוֹ בַּתְּנוּעָה, וְהַמִּנוּחָה הִיא הָעֵדֶר הַתְּנוּעָה, וְאִין מְצִיאוֹת לְהָעֵדֶר. וְלִזֶּה יִתְחַיֵּב שִׁיְהִיָּה הַזְמַן נִתְּלָה בְּצִיּוּרָנוּ שְׁעוֹר הַתְּדַבְּקוֹת, אִם בַּתְּנוּעָה וְאִם בְּמִנוּחָה, אַחֵר שִׁיֵּאֲמַר בְּכָל אֶחָת "גְּדוּלָּה" אוֹ "קִטְנָה".

וְאוּלָּם הַשְּׁנֵיָה, וְהִיא הָאוֹמֶרֶת, הֵיּוֹת הַזְמַן דִּבֵּק לַתְּנוּעָה, בְּאִפֵּן שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאֶחָד מֵהֶם בְּלִתִּי הָאֶחֶר – כּוֹזֶבֶת גַּם כֵּן. שֶׁכָּבֶר יִמְצָא זְמַן בְּזוּלָּת תְּנוּעָה, וְהוּא הַמִּשְׁעַר בְּמִנוּחָה, אוֹ בְּצִיּוּר הַתְּנוּעָה, וְאִם הִיָּה תִּמְצָא בְּפֶעַל.

וְאוּלָּם הַשְּׁלִישִׁית, וְהִיא הָאוֹמֶרֶת, שֶׁלֹּא יִשְׁכַּל זְמַן אֶלָּא עִם תְּנוּעָה – גַּם כֵּן כּוֹזֶבֶת מִזֶּה הַצֵּד. אֶלָּא שֶׁנֶּאֱמַר, כִּי לְמָה

שהמנוחה היא. העדר התנועה, כשנשער הזמן במנוחה — נשכיל התנועה; אבל שלא ישכל זמן אלא בשיהיה עם תנועה — הנה לא.

ואולם הרביעית, והיא האומרת, שמה שלא תמצא בו תנועה אינו נופל תחת הזמן. הנה הנבדלים, ואם היו בלתי מתנועעים, כבר נפלו תחת הזמן, כאשר יתאמת שנתהוה כשהזמן היה קדם להם. למה שאין מהכרח הזמן מציאות התנועה בפעל, אלא ציור שעור התנועה, או המנוחה. ולזה יתאמת מאמר רבי יהודה בר רבי סימון כפשוטו. והוא אמרו: "מלמד שהיה סדר זמנים קדם לכן". וגם לא יצטרך לדחוק בפרוש הרב בפתוב הראשון שבתורה, והוא אמרו: "בראשית ברא", שיהיה ענינו בהתחלה. שכבר יהיה כפל ומותר, שאם בראו הנה היה התחלה וסבה לו. ולומר שתאר הבריאה היה בענין שיהיה התחלה וסבה בלבד — חלילה לו לרב מהדעת הנה, בשכבר האריך והרחיב הדבור בבטול ראיות אריסטו על הקדמות, וחדש טענות מספיקות לאמת אמונת החדוש, כמו שיבא בגזרת הצור.

הפרק השנים עשר

בחקירה בהקדמה הי"ו, האומרת, כי כל מה שאינו גוף לא ישכל בו מנן, אלא אם יהיה כח בגוף, וימנו אישי הפחות בהם בהמנות החמרים שלהם או נושאייהם. ובצבור זה, הענינים הנבדלים, שאינם גוף ולא כח בגוף, לא ישכל בהם מנן כלל, אלא בהיותם עלות ועלולים.

הנה כבר יראה, שההקדמה הזאת גם כן כוזבת. למה שהנפשות הנשואות אחר המות, כבר ישכל בהם מנן בהכרח. וזה, שלא ימלט הענין מחלקה. והוא, אם שיהיה הנשאר אחר המות עצם הנפש השכלי, או השכל הנקנה לאדם באמצעות חושי וכוותיו. ואם הוא עצם הנפש, כבר תיחד כל אחת

מהנפשות במה שהשיגה מהמשכלות או הדבקות בשם יתברך. ומה שהשיגה האחת כבר יתחלף במה שהשיגה האחרת. ולזה כבר ימנו, כאשר ימנו אישי העצם, למה שלכל אחד מקרים ייחדוהו, עם היות המהות אחד. ואם הנשאר הוא השכל הנקנה, הוא מבאר, שהמשכלות הנקנות לנפש האחת כבר תתחלפנה לנפש האחרת. ולזה כבר ימנו מבלתי שיהיו עלות ועלולים. ולומר שהנשאר הוא ההכנה שתדבק עם השכל הפועל ותתאחד עמו, ולזה יהיה המנגן בהם נמנע, הדעת הנה כבר יתבאר במה שיבא שהוא דעת נפסד, וחלילה לו לרב מהיותו בעל זה הדעת. אלא שיראה שכון הרב באמרו הענינים הנבדלים, שהיו לעולם נבדלים, ולא היו כחות בגוף במה שעבר.

הפרק השלישה עשר

בחקירה בהקדמה הכ"ב, האומרת, שכל גשם הוא מרכב משני ענינים בהכרח, והם שני ענינים המצמידים אותו, אשר הם חמרו וצורתו.

הנה זאת חקרונה בפרק ז' מהכלל הנה. ולפי דעת בן רושד איננו מוכרח, ואבל כבר ימצא גשם בלתי מרכב מחמר וצורה, והוא הגרם השמימי. וכבר דברנו שם מה שבו די בהקדמה הזאת.

הפרק הארבעה עשר

בחקירה בהקדמה הכ"ג, האומרת, שכל מה שהוא בכח, ולו בעצמותו אפשרות מה, כבר אפשר בעת מה שלא ימצא בפעל.

הנה, לפי הנאמר שם בפרק השביעי גם בן הנה כבר אפשר שימצא גשם בפעל בזולת צורה מיחדת, אשר לו בעצמו אפשרות לקבל צורה. ולא יתכן בעינו שלא ימצא בפעל, כי הגשמות נשאר בו תמיד. וכבר תפל ההערה הזאת בהקדמות

הכ"ד והכ"ה. ואולם הכ"ו, נחקר בה במאמר השלישי בגזרת הצור, ונבאר שאין שם ספק בשקרוטה.

הפרק החמשה עשר

בחקירה במופת הראשון שסדרו הרב, לבאר מציאות השם, ואחדותו, והיותו לא גשם ולא כח בו. ונחקר בזה משני צדדים. האחד, מצד בטול ההקדמות הצריכות אל אמות המופת. והשני, לו הנחו ההקדמות אמתיות, אם הנה המופת מופת חותך כמו שאמר הרב.

אמנם הראשון יתבאר בקלות, באשר נעין במופתים אחד לאחד, אם המופת הזה הראשון כשנעין בו, נמצא שהוא צריך אל ההקדמות התבאר אפשרות בטולן. וזה, שהוא צריך אל ההקדמה הראשונה, ואם לא, הנה אפשר בגשם המניע שיהיה בב"ת וכחו גם כן בב"ת. והוא צריך אל השנית, ואם לא, הנה אפשר שהגשם יניעהו גשם אחר וזה לבלתי תכלית. והוא צריך אל השלישית, שאם לא, הנה אפשר במניעים שיהיו בב"ת. והוא צריך אל הי"א, שאם לא כן, הנה אפשר שיהיה המניע כח בגשם בלתי מתחלק, כנפש והשכל. והוא צריך גם כן אל הי"ב, ואם לא, הנה אפשר בגשם המניע שיהיה כחו בב"ת. והוא צריך אל הי"ו, שאם לא, הנה המניע אפשר בנגדלים. והוא צריך אל הכ"ז, שאם לא, הנה אפשר במניע שיהיה כח מתפשט בגשם והנה כחו בעל-תכלית, והנה אפשר שיהיה בו בלתי מתפשט ושיהיה כחו בעל-תכלית. ולפי שהתבאר במה שקדם בטול אמות כל אלו ההקדמות, התבאר בטול המופת, והיו התשובות עליו כמספר ההקדמות שיתבאר בטול אמותן. והוא הצד הראשון.

ואמנם השני, לו הנחו ההקדמות אמתיות. אמר, שהמופת בטל משני פנים. האחד, שכבר אפשר שיהיה המניע כח מתפשט

פט

אור ה'

מאמר א

כלל ב/פרק טו

בגשם, ואם הִיָּה שְׁנוּדָה הִתְקַדְּמָה הִי"ב, הָאוֹמֶרֶת שְׁכָל כֹּחַ נִמְצָא
מִתְפַּשֵּׁט בְּגֶשֶׁם הֵנָּה הוּא בַּעַל-תְּכֵלִית, לִהְיוֹת הַגֶּשֶׁם בַּעַל-
תְּכֵלִית, צָרִיךְ שִׁיּוּבֵן בַּעַל-תְּכֵלִית בַּחֲזֹק. וְזֶה, שֶׁכָּבֵר אַפְשָׁר בְּכֹחַ
אֲשֶׁר בְּגֶשֶׁם הַבַּעַל-תְּכֵלִית, שִׁיְנִיעַ מִתְנוּעַע תְּנוּעָה בַּעֲלַת תְּכֵלִית
בַּחֲזֹק, זִמְנָן בְּבִ"ת, כְּשֶׁלֹּא יִהְיֶה לִּמְתְנוּעַע סְבוּת הִיְגִיעָה וְהִלָּאוֹת,
כְּמוֹ שֶׁהִתְבָּאֵר בְּגֵרְמִים הַשְּׁמִימִיִּים. וְעוֹד, שֶׁכָּבֵר אַפְשָׁר שֶׁתִּהְיֶה
תְּנוּעָתָם הַסְּבוּבִית טְבָעִית לָהֶם, כִּתְנוּעַת הַיְסוּדוֹת הַיִּשְׂרָה
הַטְּבָעִית. וְאִם יֹאמַר, שֶׁתְּנוּעָתָם הַטְּבָעִית בִּהְיוֹתָם חוּץ מִמְּקוֹמָם,
וְהַמְנוּחָה לָהֶם טְבָעִית בְּמִקְוָם, הִיָּה לֹאֹמֶר שִׁיאִמַּר, שֶׁהַחֲלוּף
בִּיְנֵיהֶם הוּא, שֶׁהַיְסוּדוֹת, הַמְנוּחָה בְּמִקְוָם טְבָעִית לָהֶם,
וְהַגֵּרְמִים הַשְּׁמִימִיִּים, הַתְּנוּעָה בְּמִקְוָם טְבָעִית לָהֶם. וְזֶהוּ הַצַּד
הָרִאשׁוֹן שֶׁהִתְבָּאֵר בּוֹ הַבְּטוּל. וְזֶה, שֶׁלֹּא הִתְבָּאֵר בּוֹ הַיּוֹתוֹ נִבְדָּל.
וְהַשְּׁנִי, שֶׁכְּשֶׁנּוּדָה הַיּוֹתוֹ נִבְדָּל, אִמַּר, שֶׁלֹּא הִתְבָּאֵר בּוֹ הַיּוֹתוֹ
אֶחָד, וְזֶה, שֶׁכְּשֶׁנּוּדָה הִתְקַדְּמָה הִי"ו, שְׁכָל מֶה שְׁאִינוּ גּוֹף לֹא
יִשְׁכָּל בּוֹ מִנֵּן אֵלָּא בִּהְיוֹתָם עֲלוֹת וְעֲלוּלִים, הוּא מִבָּאֵר, שֶׁאִם
הִיוּ לָהֶם יְחִסִּים מִתְחַלְּפִים, כְּאֵלוֹ תֹאמַר, שֶׁהוּא עֲלָה לְעֲלוּל
אֶחָד, וְהָאֶחָד עֲלָה לְעֲלוּל אֶחָד, אֵין סִפֵּק, שֶׁמִּצַּד חֲלוּף הַיְחָסִים
יִשְׁכָּל בָּהֶם מִנֵּן. וְלִזֶּה, לֹא הִתְבָּאֵר בְּמוֹפֶת הַזֶּה שֶׁלֹּא יִהְיֶה
הָאֶחָד עֲלָה לְגִלְגַּל אֶחָד, וְהָאֶחָד עֲלָה לְגִלְגַּל אֶחָד. וְכָל שֶׁכֵּן, עִם
שְׁנֵתִּבָּאֵר מִדְּבָרֵינוּ בְּמֶה שֶׁקֹּדֶם אַפְשָׁרוֹת עוֹלָמִים אֲחֵרִים,
שִׁיאִמַּר, שֶׁהָאֶחָד עֲלָה לְעוֹלָם אֶחָד, וְהָאֶחָד עֲלָה לְזוּלָתוֹ. וְזֶהוּ
הַצַּד הַשְּׁנִי שֶׁהִתְבָּאֵר בּוֹ בְּטוּל הַמוֹפֶת. וְזֶה, שֶׁלֹּא הִתְבָּאֵר בּוֹ
הַיּוֹתוֹ אֶחָד.

הפרק הששה עשר

בחקירה במופת השני שסדר הרב באלו השלשה דרושים. ונחקר בו גם בן משני צדדים.

אם האחד, הנה במופת השני נמצא שנשתמש בו בהקדמה
ההיא האומרת, שאנחנו כשנמצא דבר מרכב משני דברים,
וימצא האחד לבדו, יתחייב גם בן מציאות האחר לבדו. והנה
אמת ההקדמה הזאת, בשאמר, שאלו הנה מציאותם מחייב
שלא ימצאו אלא יחד, כחמר והצורה הטבעית, לא הנה נמצא
האחד בלתי האחר בשום פנים. ותחלה אמר, שהחייב שעשאו
— הטעאי. וזה, שלא יחייב [המנעות] מציאות האחד לבדו,
שמציאותם מחייב שלא ימצאו אלא יחד. אבל מה שמחייב הוא
באחד מהם, ר"ל, שמציאותו איננו אפשרי אלא עם האחר.
ועוד, שאם הנה החייב אמת, לא יתחייב ממצאות האחד חיוב
מציאות האחר, אלא אפשרות מציאותו. אלא שאין החייב
אמת ולא ההקדמה אמתית. וזה, שאשר ילך מהלך השלמות
לאחר, זה ענינו, שלא ימצא אלא בהמצא הדבר אשר הוא לו
שלמות, והאחר ימצא זולתו. באלו תאמר, החי עם הצומח, על
דרך משל, כי אנחנו נמצא חי צומח, ונמצא צומח לבדו [ולא
נמצא חי לבדו]. ולזה מבאר הוא שההקדמה בעצמה כוזבת,
והמופת אם בן בטל.

ואם השני, בשורה שההקדמה אמתית, הנה לא יתחייב
ממנו מציאות מניע בלתי מתנועע במקרה. וזה, שאנחנו נמצא
מניע ומתנועע יחד, ונמצא מתנועע בלתי מניע אלא במקרה.
וזה, שהמתנועע האחרון יניע במקרה הפח המניע ומקרי הגשם
הדבקים בו. ולזה יחייב שנמצא מניע לא יתנועע אלא במקרה.

לזה אפשר שיהיה כח בגשם, שהוא מניע בעצם, ומתנועע במקרה. ולזה לא נתבאר במופת הזה היותו נבדל.

הפרק השבעה עשר

בחקירה במופת השלישי אשר סדר הרב באלו הדרושים. ונחקר בו גם כן משני צדדים.

אם האחד, הנה כשנעין במופת הזה נמצא שנשתמש בו הרב בהקדמה השלישית, שאם לא, הנה אפשר לבקש עלה לעלתה, וזה לבלתי תכלית. וכבר בארנו אפשרות מציאותה. וכן הוא צריך אל ההקדמה הכ"ו, שאם לא, הנה אפשרי המציאות בעתיד. וכבר יתבאר שקריותה במה שיבא בגזרת הצור. והוא הצד האחד.

ואם השני, כשנניח ההקדמה אמתית, אמר, שהמופת בלתי נותן האמת בדרושים. וזה, שהחייב שעשאו בחלקה אינו אמת, למה שאם היו הנמצאות כלן הוות נפסדות והיה אפשר בכל אחד מהן ההפסד, הנה לא יתחייב שיפסדו כלן יחד, אלא בבא זה אחר סור זה. ואם היה החייב אמת, יתחייב שלא נהיה נמצאים. שמין האדם בכללו, בכל אחד ההפסד אפשרי, והיה מחייב שיפסדו כלן. ולזה, כבר אפשר שיהיו כל הנמצאות הוות נפסדות, והמופת אם כן בטל מזה הצד, אף כשנניח ההקדמות שנשתמש בהם, ר"ל הג' והכ"ו, אמתיות.

וכבר יראה מפנים אחרים. וזה, שכאשר נניח נמצא האחד בלתי הוה ולא נפסד, הנה לא יתחייב שיהיה מחייב בשום פנים, אחר שסבתו מחיבת המציאות בבחינת עצמה. ולזה, כשנודה שהמרכב אינו מחייב המציאות בבחינת עצמו, למה שסבתו ההרכבה, מי יתן ואדע, אחר שהמרכב הזה מחייב המציאות, ואי אפשר בו ההפסד, ולא סר ולא יסור מרכב, וההעדר אם כן נמנע

מאמר א

אור ה'

צב

כלל ב/פרק יח, יט

בו, למה לא יהיה המניע הראשון. והנה מזה הצד לא יתבאר היותו בלתי גשם, להיות הגשם מרכב בהכרח, כמו שדמה.

הפרק השמונה עשר

בחקירה במופת הרביעי אשר סדר הרב באלו הדרושים. ונחקר בו גם כן משני צדדים.

אם הראשון, כשנעין במופת הזה נמצא שנשתמש בו הרב בהקדמה השלישית, שאם לא, הנה למוציא פח מוציא, וזה לבלתי תכלית. וכן הוא צריך אל ההקדמה הי"ו, שאם לא כן, לא הנה ההכרח שיהיה אחר. וכן הוא צריך אל ההקדמה הכ"ג, שאם לא, יתחייב שיגיע אל נמצא מוציא בפעל שלא יהיה בו אפשרות. ואם ההקדמה הכ"ד, שאם לא, אפשר במוציא בפעל שיהיה גשם. וכבר התבאר במה שקדם אפשרות בטולן. והוא הצד האחר.

ואם השני, כשנניח ההקדמה אמתית, הנה לא יתבאר היותו אחר. וזה, שכבר יתחלפו, להיות האחד עלה לאחד, והאחר עלה לשני. וכן החיוב שעשאו, שאם היו שנים הנה האחד בהכרח מרכב, לא התבאר המנעו, אחר שההפסד נמנע, ושהוא לא סר ולא יסור מהיות כן מבלתי עלה קודמת.

הפרק התשעה עשר

בחקירה במופת החמישי שסדר הרב באלו הדרושים. ונחקר בו גם כן משני צדדים.

אם האחד, כשנעין בו נמצא שנשתמש הרב בו בהקדמה השלישית, ואם לא, הנה אפשר שיהיה למקבץ מקבץ, ושילך לבלתי תכלית. וכן צריך להקדמה הט"ו, שאם לא, עם היותו נופל תחת הזמן, לא הנה מחייב שיהיה נעדר. וכן הוא צריך

להשתמש בהקדמה הכ"ו, ואם לא נזכר שם, שלפי אמונת החידוש בן ה'ה, שהיתה העלה קדם הבריאה בלתי מניעה, ולא יקרו הבטולים שזכר. ולזה, המופת הזה הוא מבאר הנפילה. וזה בצד הראשון.

ואולם השני, כשנודה היות ההקדמות אמתיות, הנה המופת הזה אינו נותן האמת, מפנים. תחלה, שכשנודה היות הנמצא הזה כאיש אחד, ושהוא נמנע שיתעסק האחד בחלק האחד והאחר בשני, עם שלא נתבאר המנעו, שכבר אפשר שכל אחד יודע מה שצריך לשני. אמנם כשנניח בן, הנה לא ימנע שהאחד יתעסק בעולם אחד, שהוא כאיש אחד בכללו, והאחר בעולם אחר. ועוד, שטבע החלקה שעשה בלתי מתחייב. שכבר נשאר שהאחד יפעל, והשני לא יפעל דבר. בן יתבאר בקלות במה שקדם, שלא יתחייב למציאות המרכב מקבץ, בשכבר אפשר במרכב חייב המציאות שלא סר ולא יסור.

הפרק העשרים

בחקירה במופת הששי, המשתף למאמיני הקדמות, ולנו, קהל המאמינים בחידוש, אשר סדר הרב באלו הדיושים. ונחקר בו גם בן משני צדדים.

והנה המופת הזה נשתמש בו הרב בהקדמה הראשונה, שאם לא, ה'ה אפשר במניע, שיהיה גשם, מניע תנועה בב"ת. וכן הוא צריך אל ההקדמה השמינית, שאם לא, ה'ה אפשר שיהיה כח בגשם, ולא ה'ה מתחייב שיהיה נעדר. וכן צריך אל ה"ב, ואם לא, כבר ה'ה אפשר עם היות הגשם המניע בעל-תכלית, שניע תנועה בב"ת. וכבר התבאר בטול אמותן. והוא הצד האחד.

ואולם השני, כשנודה היותן אמתיות, הנה איננו מתחייב, כמו שקדם לנו, מהיות הגשם בעל-תכלית, אלא שלא יניע

תנועה בב"ת בחזק. אבל כבר אפשר, שיניע תנועה בעלת-תכלית בחזק, זמן בב"ת, בשלא יהיה הגשם מקבל לאות ויגיעה. וכל שכן, שאם שתהיה התנועה הסבובית טבעית לו כמו שזכרנו. ועוד, שלא יתחייב מהחלקה, שאם היה הוה ונפסד, שיהיה מתהוה אחר הפסד בדרך שנוצטרך לממציא. וזה, שכבר אפשר שיהיה הוה ונפסד בהמשכות, בענין באישי המין. ולזה לא יתחייב מה שחייבו.

זהו כלל מה שראינו להשיב על מופתי הרב לפי קצורנו. והוא מבאר, שמספר התשובות בצד האחד במספר ההקדמות שזכרנו שנשתמש בו הרב. מלבד התשובות אשר בצד השני, בשנודה אמות אותן ההקדמות. והנה זה ממה שיורה מצב המבוכה. והנותן האמת באלו הדרושים, לא השג עד עתה מפאת הפילוסופים בשלמות. והנה המאיר לכל אלו העמקות הוא התורה לבד. והוא מה שכוננו בכלל הוה השני. והתהלה לאל לבדו, ומרומם על כל ברכה ותהלה.

הכלל השלישי

בבאר אלו השרשים כפי מה שתגזרוהו התורה, ובאפן עמידתנו בהם. ולפי שהשרשים שלשה, והחקירות בכל אחד שנים במה שנאמר, חלקנו הכלל הוה לששה פרקים.

הפרק הראשון

בבאר השרש הראשון, והוא מציאות השם יתברך.

הנה עם היות כבר קדם לנו במאמר הוה בבאר ההקדמה הזאת על צד הקצור, ולקחנו העיון באפן עמידתנו בה. הנה אי

אפשר מבלתי שנרחיב בו הדבור קצת. כי בזה מהתועלת מה שלא יעלם, למה שנפל בו מחלקת בין המעינים.

ואמר, לפי שהגזרה יתבאר ענינה בבאור הגבולים, ובאור יחס הגבול האחד אל האחר; והיה היחס בגזרה הזאת ידוע, שהוא יחס החיוב, כי באמרנו: "האלוה נמצא", כבר נחיב המציאות לו; נשאר אם כן בבאור הגזרה הזאת, באור הגבולים לבד. אבל גבול הנושא בה, והוא האלוה, הוא דבר מסכם עליו מבעלי העיון ומכתובי התורה, שהוא נעלם תכלית ההעלם, באופן שהשגת מהותו לזולתו נמנע. וכבר חתרו החוקרים להעמיד מופת בזה, העיר בו הרב בח"א מהמורה, בפרק אשר באר בו היות השכל והמשכל דבר אחד. ולזה אמר, שמנע השם זאת ההשגה ממש, במה שבקש ממנו באמרו (שמות לג, יח): "הראני נא את כבודך", שהיתה הפונה, שיודיעהו מציאות עצמותו ואמתתו. אלא שצריך לבאר, איך לא נתבאר לאדון הנביאים, מה שנתבאר לאחד מהמתפלספים, בהמנעות הזה. עם המדרגה העליונה שנתעלה בה על כל הנביאים, כמו שהעידה עליו התורה, שהיה צריך להצעה מהחכמה האלהית שעור גדול מה שלא יעלם, וכמו שהאריך הרב בזה בספרו. והנה צריך שיאמר בהתר זה, שהבקשות האלה ממש היו במראות הנבואה, ואיננו רחוק שיודע לנביא במראה הנבואה, בנושא ונותן, שואל ומשיב, מה שהתבאר לו קדם במופת. ואין המלט לפי זה, מהשתמש משה קצת בחידה. והוא הפך מה שהספימו עליו המפרשים, ומה שיראה מפשטי הכתובים (במדבר יב, ח) "פה אל פה אדבר בו" (שמות לג, יא) "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו", ורבים זולתם. אלא שיש לנו פרוש, תשמענו במה שיבא בגזרת הצור. ולא בקש משה השגת המהות לעולם. ולא ימשיל הכתוב ולא ייחס

לאֲדוֹן הַנְּבִיאִים, חֲלִילָהּ, סְכָלוֹת הַבִּקְשָׁה בַּמְשָׁלִים אוּ בַּחֲדוּדוֹת, לִהְיוֹת גָּלוּי וּמִפְרָסָם לַמַּתְחִילִים בְּעִיּוֹן הַמְּנָעוֹת הַשְּׁגוֹת הַמֵּהוּוֹת. וְלִזְוָה יִרְאָה, שֶׁתִּקְנֶנּוּ אֲנָשִׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוּלָּה מִטְּבַע הַבְּרָכוֹת בְּלִשׁוֹן נִמְצָא וְנִסְתָּר. וְזֶה, כִּי מְצִיאֹתוֹ נִגְלָה וּמִפְרָסָם, וּמֵהוּוֹת נִעְלָם תְּכִלִּית הַהֶעֱלָם. וְלִהְיוֹת זֶה מִבְּאֵר מָאֹד, הִנֵּה בְּגִבּוֹל הַנוֹשֵׂא בַּהֲקֻדְמָה הַזֹּאת, שֶׁהוּא הָאֱלֹהִים, לֹא נִכּוֹן בּוֹ דְּבַר עֲתֵדָה, זֹלָת הַמִּכּוֹן בְּאֻמְרָנוֹ: הָעֵלָה לְכָלֵּל הַנִּמְצָאוֹת. וְהִנֵּה זֶה מִסְפִּיק בְּבִאוֹר הַגִּבּוֹל הַזֶּה.

וְאוֹלָם בְּגִבּוֹל הַנִּשּׂוּא בַּהֲקֻדְמָה הַזֹּאת, שֶׁהוּא אֻמְרָנוֹ הָאֱלֹהִים נִמְצָא. לְמַד שֶׁנִּפְלַח מַחֲלָקֶת בּוֹ בֵּין מִפְרָשֵׁי סִפְרֵי אֲרִיסְטוֹ, צָרִיךְ שֶׁנִּרְחִיב בּוֹ הַדְּבֹר, לִיקָר הַשֶּׁרֶשׁ הַזֶּה, וְהִיוֹתוֹ עֲמוּד וְהִתְחַלָּה עֲצֻמִּית לְכָל. וְהוּא, כִּי בֶן סִינָא וְאָבּוֹ חֲמֹד, וְהֵרֵב שֶׁנִּמְשָׁךְ אַחֲרֵיהֶם, יִרְאוּ, שֶׁהַמְצִיאֹת זֹלָת הַמֵּהוּוֹת, וְשֶׁהוּא מִקְרָה קָרָה לוֹ. וּבֶן רוֹשֶׁד וְקֻצֵּת הָאֲחֵרוֹנִים יִרְאוּ, שֶׁהַמְצִיאֹת אֵינָם דְּבַר זֹלָתוֹ, וְלִזְוָה צָרִיךְ שֶׁנִּבְאָר לְדַעַת דַּעַת מֵאֵלּוּ הַמִּפְרָשִׁים, מַה שֶּׁצָּרִיךְ שִׁיבוֹן מִהַגִּבּוֹל הַזֶּה בַּהֲקֻדְמָה הַזֹּאת.

וְהִנֵּה לְפִי דַעַת בֶּן רוֹשֶׁד, אֵין סִפֵּק, שֶׁאֲחֵר שֶׁמְצִיאֹתוֹ וּמֵהוּוֹתוֹ אֲחֵד, וּמֵהוּוֹתוֹ מִתְחַלֵּף תְּכִלִּית הַחֲלוּף, לְמֵהוּוֹת זֹלָתוֹ, הִנֵּה מְצִיאֹתוֹ אִם כֵּן מִתְחַלֵּף תְּכִלִּית הַחֲלוּף לְמְצִיאֹת זֹלָתוֹ. וְלִזְוָה הוּא מַחֲזִיב, שֶׁ"נִּמְצָא" יֹאמֶר עַל הָאֱלֹהִים יִתְבָּרַךְ וְעַל זֹלָתוֹ בְּשֵׁם הַשֵּׁם הַגָּמוּר, וְלֹא בְּמִין מִמִּינֵי הַסִּפּוֹק. לְמַד, שֶׁבְּמִינֵי הַסִּפּוֹק הַתִּינָחֲסוֹת מַד, וְהַחֲלוּף הוּא בְּקִדְיָמָה וְאַחֲרָה. אֲבָל מֵהוּוֹתוֹ יִתְבָּרַךְ אֵין לוֹ הַתִּינָחֲסוֹת עִם מֵהוּוֹת זֹלָתוֹ, מַחֲזִיב אִם כֵּן שֶׁיֹּאמֶר שֵׁם הַ"נִּמְצָא" עָלָיו וְעַל זֹלָתוֹ בְּשֵׁם הַשֵּׁם הַגָּמוּר. וְכָל שֶׁכֵּן לְפִי דַעַת הָרֵב, שִׁירְאָה, שֶׁהַמְצִיאֹת מִקְרָה לְכָל הַנִּמְצָאוֹת, שֶׁהוּא מַחֲזִיב שֵׁם הַ"נִּמְצָא" יֹאמֶר עַל הָאֱלֹהִים יִתְבָּרַךְ בְּשֵׁם הַשֵּׁם הַגָּמוּר, וְלֹא בְּמִין מִמִּינֵי הַסִּפּוֹק. וְזֶה, שֶׁלְּמַד שֶׁהוּא מִבְּאֵר,

שהאל יתברך לא ייחס לו מקרה, הוא מחיב שהמציאות לו אינו זולת המהות. ולזה הוא מחיב שיתחלף מציאותו תכלית החלוף, בהתחלף מהותו ועצמותו ממהות זולתו. התבאר אם כן לפי דעת כלם, שה"נמצא" יאמר בו יתברך בשתוף השם הנמור עם שאר הנמצאות. וכן כתב הרב בפרוש, לפי שעם היות יתחלפו המפרשים בשם ה"נמצא" הנופל על שאר הנמצאות, הנה הם מסכימים על ה"נמצא" הנאמר על האלוה יתברך שאיננו דבר יוצא מעצמו.

והנה, מי יתן ואשער, במה תפל הוראת זה השם בשייחוס אל האלוה יתברך. וזה, כי באמרנו: "האלוה נמצא", ויורה שם ה"נמצא" על דבר שאינו יוצא מעצמו, הנה הוא באמרנו: "האלוה הוא האלוה". וכבר יפל זה הספק בשאר הנמצאות לדעת בן רושד והנמשכים אחריו, שיראו שהמציאות איננו דבר זולת המהות. וזה, כי באמרנו: "האדם נמצא", או: הלבן נמצא", הנה הוא לפי דבריו באמרנו: "האדם — אדם", או: "הלבן — לבן". ואם יאמר בזה שהוא חלק גדר, הנה לא ימלטו מההכפל. וזה, כי באמרנו: "אדם", כבר יובן בו: חי מדבר נמצא. ולזה יהיה אמרנו: "אדם", באמרנו: "החי מדבר נמצא". וכן יפל ספק, אינו מעטי, לדעת האומר, שהמציאות בשאר הנמצאות זולת המהות, ושהוא מקרה קרה לו. וזה, שאם המציאות מקרה, יתחייב שיהיה נמצא בנושא, ושיהיה למציאות מציאות, ואם המציאות השני מקרה, יתחייב נמצא בנושא, ויצטרך גם כן אל נושא, ושיהיה לו מציאות אחר. וכן לבלתי תכלית. ועוד, שיהיה המציאות כדמות הצורה לחמר. למה שהנושא, לפי דבריהם, יהיה נעדר בזולת המקרה. ויתחייב אם כן שאם היה המקרה הנה נותן המציאות והקיים לעצם, שיהיה ראשון בשם העצם מהנושא, כהיות הצורה ראשון בשם העצם

מהחמר. וכמו שנתבאר בראשון מ"השמע". וכבר הנח מקרה, זה חלוף לא יתכן. ולפי שיתחייב מזה, שאין המציאות מקרה לנמצא, וכבר היה מחייב מן הספק הקודם, שאיננו המהות בעצמו, הנה מה הוא המציאות אם כן? מי יתן וארע. והנה כבר יראה, שהבטול בשלא יהיה מקרה למהות, הוא אמתי והכרחי. יתחייב אם כן שיהיה עצם המהות, או עצמי לו. ובאשר יתחייב שאיננו עצם המהות, כמו שהתבאר מהספק הקודם הראשון, ישאר אם כן שיהיה עצמי למהות. וזה, שמתנאי המהות – היותו נמצא חוץ לשכל. כמו שאמרנו על דרך משל שמהות האדם החיות והדבור, הנה מתנאי המהות שיהיה נמצא חוץ לשכל. ולזה, הוראת המציאות נאמרת בהספמה בכל שאר הנמצאות, ובלבד במקרים שאין להם קדימה קצתם על קצתם, ויאמר בעצם ובמקרים בספוק. למה שהמציאות חוץ לשכל, יאמר בקדימה בעצם, ובאחור במקרים. אבל אמנם ההוראה הפוללת היא, היות הדבר המיוחס לו המציאות – בלתי נעדר. ובדרך הזה בעצמו יאמר בקדימה בו יתברך, ובאחור על שאר הנמצאות. ולזה הוא מבאר, שלא יאמר ה"נמצא" עליו ועל שאר הנמצאים בשתוף השם גמור, אלא במין הספוק. והתבאר אם כן הגבול הזה וההקדמה הזאת, כפי קצורנו.

הפרק השני

באפן עמידתנו בשרש הזה.

והוא, לפי מה שנאמר בהקדמה השלישית, ובפרק השלישי מהכלל השני מזה המאמר, הנה, אם שיהיו עלות ועלולים בעלי-תכלית או ב"ת, אין המלט, מהיות עלה אחת לכללם. למה שאם היו כלם עלולים, היו אפשרי המציאות בבחינת

עצמם, והם צריכים למכריע יכריע מציאותם על העדרם, והיא העלה לכלם המכרעת מציאותם, והוא האל יתברך. התבאר אם כן מציאותו במה שאין ספק בו. אמנם לפי שהכונה בהקדמה הזאת, שהעלה לכלל הנמצאות נמצאת, הנה כשנודה מציאות עלה ראשונה לעלולים אחריו, איך נעמד על היותו לכלל הנמצאות אחד, הנה זה ממה שהתבאר בשורש השני. וזהו מה שכוננו בזה הפרק.

הפרק השלישי

בבאור השורש השני, והוא, היותו יתברך אחד.

לפי שיחוס הנשוא אל הנושא בזאת ההקדמה גם כן יחס החיוב, והנושא באלו השלש הקדמות אחד, והוא האל יתברך, וכבר דברנו בו במה שקדם, הנה נשאר עלינו שנבאר בשורש הזה גבול הנשוא, והוא אמרנו: "אחד". כי גם בו נחלקו המפרשים. כי בן סינא ואבותחמד, והרב הנמשך אחריהם, יראו, שהאחדות בעצם הדבר — זולת המהות, אבל דבר נוסף עליו ומקרה קרה בו. ובן רושד יראה שאין האחדות בו זולת המהות. ומשפטו משפט המציאות. ומה שיראה לנו, שאין האחדות עצם המהות, ולא דבר נוסף עליו, אלא דבר עצמי לכל נמצא בפעל, ובחינה שכלית מהעדר הרבוי בו. וזה, שאם היה האחדות הוא עצם המהות, היה אמרנו בעצם-מה, כאלו תאמר "האדם אחד" — כאמרנו: "האדם אדם". או על שהוא חלק מגדרו, כמו שקדם לנו בנמצא, ולא יוסיף לנו הוראה בו. והנה הוראת ה"אחד" המפרסמת, היותו מורה על העדר הרבוי. ואם אמרנו שהאחדות, המורה על העדר הרבוי, הוא המהות בעצם המתאר ב"אחד", יחייב אם כן בכל העצמים המתארים ב"אחד" שיהיה מהותם אחד. ולזה הוא מבאר, שאין האחדות עצם

המהות. והוא מבאר גם כן שאיננו מקרה בו. למה שהצורה, היא יותר אמתות בשם העצם, נותנת לנמצא מציאות והגבלה והבדל בפעל, אשר אין היחוד והמציאות וההגבלה דבר זולת זה. ולזה הוא מבאר, שאין היחוד מקרה, ולא דבר נוסף על העצם, אלא דבר עצמי לכל הנמצא בפעל ומגבל, ובחינה שכלית מהעדר הרבוי בו.

וכאשר התבאר זה, הנה בהיותו עצמי לכל נמצא בפעל, הוא מבאר, שהנמצא שיאמר בו המציאות בקדימה לכל שאר הנמצאות, אשר הוא בפעל נצחי, הוא יותר אמת בשם ה"אחד" ויותר קודם מזולתו. וכן להיות האחרות נותנת הגבלה והבדל לנמצא, הוא מבאר, שהנמצא שהוא בתכלית ההבדל מכל הנמצאות, ואם הנה שלא יפל בו הגבלה, הנה הוא יותר אמת בשם ה"אחד" מזולתו. במה שה"אחד" יפל בנמצא להבדילו מזולתו, לא להיותו מגבל במקום. וכשיתבאר גם כן שהוא יתברך בתכלית הפשיטות וההעדר מהרבוי, הנה הוא בבחינה הזאת גם כן יותר אמת ויותר קודם בשם ה"אחד" מזולתו.

והנה הרב המורה הרחיק מאד התארים המחיבים באל יתברך. וביחוד התארים אשר יאמר באחד מארבעה פנים: אם שיתאר בגדרו; ואם בחלק מגדרו; ואם בדבר יוצא מעצמו, שכל זה הוא נמנע בחקו יתברך; ואם שיתאר ביחסו לזולתו. ולפי שזה המין מן היחס איננו עצם הדבר, ולא בעצם הדבר באיכות, הנה נראה בתחלת המחשבה שיתרו בחק הבורא יתברך. ואיננו כן לפי דעתו. והנה בקצת הדברים הוא מבאר. וזה, שהוא מבאר שאין יחס בינו ובין המקום. וכן שאין יחס בינו ובין הזמן. למה שהזמן מקרה נמשך לתנועה, והתנועה ממשיגי הגשמים, והוא יתברך איננו גשם. וכן אין בינו ובין הנמצאות הצטרפות, לפי שמסגלת המצטרפים ההתהפך בשווי, והוא

יתברך מחיב המציאות, וכל מה שזולתו אפשרי המציאות. אין הצטרפות אם כן, ולא אפלו קצת יחס. לפי שלא ימצא יחס אלא בין שני דברים תחת סוג אחד, וכל שכן שלא ימצא בין דברים שהם תחת שני סוגים עליונים, ולא אפלו אשר הם תחת סוג אחד עליון. כאלו תאמר החכמה והמתיקות, עם היות שניהם מסוג האכילות. ואיך יהיה יחס בינו יתברך ובין זולתו, עם ההפרש אשר ביניהם באמתת המציאות? ולזה לא יתר בו תאר מחיב, שיביא לאחד מארבעה דברים. והוא, כל מה שיביא לגשמות; או מה שיביא להפעלות ושנוי; או מה שיביא להעדר, כמו שלא יהיה הדבר בפעל לו ואח"כ ישוב בפעל; או מה שיביא לדמיון דבר מבריותיו, כי הדמיון הוא יחס מה, וכשלא יהיה יחס לא יהיה דמיון. וז"ש (ישעיה מ, כה) "ואל מי תדמיוני ואשוע" (שם יח) "ואל מי תדמיון אל" (ירמיה י, ו) "מאין כמוך". והעמיק עוד, כי גם המציאות והאחדות לא יאמר בו יתברך כי אם בשתוף השם. כמו שקדם לנו באורו, וכן הקדמות. סוף דבר, לא יתר בו אלא מן התאר שיתאר הדבר בפעלתו, לא תאר הפעלה בעצם הפועל. והרבוני הוא בפעלות לבד אשר פעל. כאלו תאמר, פעל ועשה, שזה לא יחייב שנוי ורבוני בעצם הפועל, והרבוני הוא בפעלות לבד. ולזה, היו התארים העצמיים המתרים בחקו יתברך הם השוללים לבד, כי הם כבר ייחדו המתאר. וכל אשר ירבה השוללים ירבה ההתייחסות. ובהנהיג חלוף מדרגות השלמים. ובדבר הזה יפל היתרון בין המשיגים. וזה, שיתבאר לקצת במופת שלילת דבר מה ממנו יתברך, לא התבאר לקצתם. לא ששיגו דבר מחיב בו יתברך. וזה, למה שאם נחייב לו שלמות מהשלמיות אשר לזולתו, כבר יהיה יחס בינו ובין זולתו. ואיך שיהיה, הנה אם נחייב לו דבר, הנה יהיה בעל הדבר שהוא אשר נחייבו לו, וכבר יתחייב בו ההרפכה,

אשר היא נמנעת בחק המחייב המציאות, כמו שהתבאר בהקדמה הכ"א, האומרת, כי כל מרכב משני דברים אינו מחייב המציאות.

ובאשר התפרסם זה, התבאר אצל החכמים שהשגתו נמנעת אצל זולתו, ולא נשיג מה הוא אלא הוא. ולזה היתה השתיקה בתהלותיו מחייבת. באמרו (תהלים סה, ב): "לך דמיה תהלה". ואמרו (שם ד, ה): "אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה". ונעזר בזה במאמר אחד, נאמר שם בברכות (לג, ב). אמרו: "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא. אמר, האל הגדול הגבור והנורא העוז והאדיר והחזק. א"ל רבי חנינא, סימתינהו לכלהו שבחי דמר? השתא הנה תלתא דאמרינן, אלמלא דאמרינהו משה רבנו, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, לא הנה יכלינן למימרינהו, ואת אזלת ואמרת. למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו אלפי דיגרי זהב, ומקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו". והנה למה ששתקו רבי חנינא מהרבות בתארים, ובאר, שהשלשה אשר נתיר לאמרם הנה בשנודמנו ענינים שנים: האחד, שאמרם משה; והשני, שתקנום הנביאים בתפלה. שאלמלא, לא היינו אומרים אותם, אלא כקראנו בתורה. ובאר גם כן במשל, שהשבחים אשר נאמר, אינם ממין השבחים הנמצאים בו. שלא אמר: "ומקלסין אותו במאה זהובים". וכן חתם באמרו: "והלא גנאי הוא לו". הנה מכל זה מבאר ונגלה, שתארי החיוב אסורים, ונמנעים מחקו יתברך. אבל הם חרוף וגדוף ממי שיאמרם, והוא לא ירגיש. והוה הפלל העולה מדברי הרב המורה, ואם הוא האריך והרחיב בו הדבור הרבה.

והנה אי אפשר לנו מבלתי שנעיר על ספקות שבאו בדבריו. ואח"כ נבאר שמה שחיבו הוא בלתי מחייב.

אם תחלה, אחר שהתארים שיתאר ביחסו לזולתו שביא להעדר, נמנע מחקו, כמו, שלא יהיה דבר בפעל לו, ואח"כ ישוב בפעל; הנה, איך התיר מן התאר שיתאר הדבר בפעלתו, באלו תאמר, פעל ועשה וברא, שזה כבר יביא אל העדר, שקדם הפעלה או העשיה או הבראה כבר היה בכח, ואח"כ שב בפעל?

ושנית, אם היה חיובו זה אמת, שהתארים המחייבים נמנעים בחקו, למה שחיבו ההרכבה, אשר היא נמנעת בחק המחייב המציאות — הנה לא נשאר יתרון השגה לשלמים על אחד מהמתחילים בעיון. ומה שחשבו, לסלק הספק הזה ברובי בשוללים, איננו מספיק. וזה, שאחר שהוא מבאר במעט עיון, שהשגת עצמותו יתברר נמנעת, והיה מחייב שלא יתאר בתאר מתארי החיוב, למה שחיבו ההרכבה שהיא נמנעת בחקו, אחר שהתבאר היותו מחייב המציאות; הנה כל שישגי היות כל תאר, איזה תאר היה, נמנע בחק ה', להיותו מחייב המציאות, ואין בו פי אם עצמותו אשר הוא בתכלית ההעלם, כבר ישיג כל מה שהשיגו אדון הנביאים. והנה ידיעת פרטי התארים הנמנעים בחקו, לא תוסיף שלמות על הידיעה הכוללת אשר למתחיל בעיון, אחר שידיעתו ידיעה מופתית. וזה, שהמופת בכל התארים אחד בעצמו. ולזה היתה עצמות השגתו אחת בעינה. ומה שלא ישיג ממנו הוא העצמות לבד, והוא שלא השיגוהו אדון הנביאים וזולתו מהנביאים.

ושלישית, שאם היה המופת הזה מכריע המנעות התארים העצמיים בחקו, היה רחוק שיבקש משה, במראה או בהקיץ, ידיעת העצמות. באמרו: "הראני נא" וגו', כמו שרמזנו בפ"א מזה הכלל. וזה, שהוא ידוע ומסכם מכל מי שהגיעו אלינו דבריהם, שהשם הגדול המפרש, שהוא בן ד', הנקרא במקדש

בכתבו ובמדינה בכנוי, הוא שם העצם, ושאר שמותיו יתברך נגזרו מפעלותיו. וכן כתב הרב בפרוש, כי לזה נקרא שם המפרש, ענינו, שיוזרה הוראה מבארת, אין השתתפות בה. והוא יורה על ענין אחד אין השתתפות בינו ובין זולתו בענין ההוא. והנה אחר שידיעת עצמותו נמנעת, הוא נמנע שיוזרה על העצמות. ושיוזרה על תאר עצמי, הוא נמנע, שהמופת יכריח, היות לו תארים עצמיים – נמנע. ולזה לא ישאר ענין יורה עליו השם ההוא. הנה כבר נראה שלחצתו זאת הקשיא, בשאמר, וזה לשונו: "ואפשר שיוזרה לפי הלשון אשר אין אתנו היום ממנו אלא דבר מועט, וכפי מה שיקרא, על ענין חיוב המציאות". ומי יתן ואדע, למה היו נמנעים ללמד אותו אלא פעם אחת בשבוע, והנה כבר היה ראוי שיתפרסם אף להמון, כי ענין חיוב המציאות הוא דבר לא יסבלהו ההמון. והעמידה על המופת בו, הוא ממה שלא יקשה, וממה שלא יחייב הסתר הסוד ההוא, אבל ראוי שיתפרסם בכל קהל ישראל. ויותר נפלא מזה אמרו בשם בן י"ב אותיות, שהוא למטה בקדשה משם בן ד', שהוא מורה על ענין יותר מיחד משם א"ד, והיו מכנים בו כמו שאנו מכנים בשם א"ד. הנה כבר חייב בזה תאר עצמי. ואם היה ענינו שהיה מרבה בשוללים, לא היה ענין מחייב ההסתר. גם, אמרו שהיו מכנים בו, אינו נראה בן. לפי שהשרש אצלנו (סוטה ז, ו): "במקדש בכתבו". ולפי שהשם בן י"ב הוא שם בן ד' בנקוד ידוע בשלשה דברים, כמו שבא בספר הבהיר, הנה באשר הביא ההכרח להסתיר שם המפרש בנקודו המיוחד, היו מבליעין הכהנים בנעימת אחיהן שם בן י"ב, כדי שיקראוהו בכתבו, עם היות שלא היה בנקודו המפרש. והיו מבליעין אותו להעלים נקודו מההמון, כדי שלא ישתמשו בו בדבריהם דרך חול בשיחה בטלה שלהם. וזה לגדלת השם. ואיך שיהיה, הנה אין בהוראת

קה

אור ה'

מאמר א
כלל ג/פרק ג

השם שהוא הוראה שוללת. ולזה היו תארי החיוב, לפי מה שיראה, בלתי נמנעים.

ומן התמה, איך חייב שאין הצטרפות בינו ובין דבר מברואיו, למה שמסגלת המצטרפין ההתהפך בשווי. והנה אין המלט מהיותו עלה והתחלה. והעלה עלה לעלול, וההתחלה התחלה למה שהיא לו התחלה, ולזה הוא מבאר שמוזה הצד יש יחס בינו ובין ברואיו. וכן אמר שאין יחס בינו ובין הזמן, להיות הזמן משיג לתנועה, והתנועה ממשיגי הגשמים. הנה בשננים כן, הנה, אם הזמן נצחי, הנה יש יחס ודמיון בינו ובין הזמן בנצחות. וכל שכן עם מה שהתבאר מדברינו בכלל השני, שקרות ההקדמה האומרת, שהזמן מקרה נמשך לתנועה. והנה מכל אלו הפנים יראה, שהתאר שיתאר הדבר ביחסו לזולתו איננו נמנע בחק השם.

והנה הנשאר עלינו, שנבאר, איך הוא בלתי מחייב מה שחייבו, מהטענות אשר העיד עליהם. אם להמנעות הדמיון, כמו שיעידו עליו הפסוקים; ואם שנסתייע במאמר רבי חנינא; ואם להמנעות ההרכבה במחייב המציאות, אשר הוא אצלו מופת חותך במניעת התארים.

ונאמר, שאין ספק שהרחקת הדמיון בינו יתברך ובין ברואיו מחייב. והנה, עם היות השלמיות תחת סוג אחד, כאלו תאמר, הידיעה או היכלת, הנה למה שיש ביניהם הפרש עצום, אם בחייב המציאות ואפשרותו, ואם בתכלית ובכ"ת, די בזה הרחקה משיפל ביניהם הדמיון. ועם היות בהרחבת הלשון יפל שם הדמיון ביניהם, הנה להיותם בתכלית ההרחקה משני אלו הפנים, ראוי שישלך מהם הדמיון. וזהו מ"ש: "ואל מי תדמיוני ואשועה". יורה, שעם היות כבר יאמר הדמיון, במה שהם תחת סוג אחד, הנה להמנעות השווי ביניהם והרחקתו, כבר יתאמת

שאין לדמותו לדבר יסודה לו בשום בחינה מהבחינות. וז"ש: "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו". הנה באר, שהדמיון הנמנע בחקו, הוא הדמיון אשר בו ערך-מה, ולהיות הדמיון אשר בינו ובין ברואיו בלתי נערך, למה שאין יחס וערך בין הבב"ת והבעל-תכלית, הוא הנמנע לערך בו דמות. וכבר נראה, שהדמות הבלתי נערך אינו נמנע.

ואמנם מאמר רבי חנינא, כשנתבונן בו, הוא יורה על מה שאמרנו. וזה, שהוא נעזר במה שאמר: "סימתינהו לכלהו שבחי דמך". נראה הראות מבאר, שסבת השתיקה היא להפלות רבוי השבחים. ולפי שלא היה יכול לספרם, לא היה ראוי שירבה בשבחים. שהרובי בהם והירידה בפרטיהם יורה, שהפונה לקלוט בהם, ולזה נראה לשומעים, שאם היה יודע לו שבחים אחרים – לא היה שותק מהם. ולזה ימשך מהשבח הזה גנאי, להוראתו שאין לו שבח אחר. ולזה לא היינו מתירים לעצמנו לאמנם בתפלה, להיות התארים שלשה, שהוא מספר הראשון מהרובי, אם לא שתקנום אנשי כנסת הגדולה, ואם היה שאמנם משה. וזה, כי לפי שהשרש אצלנו (ברכות לב, א): "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל", הנה הקפידא ברבוי השבחים ראוי שתהיה בדברים אשר סדורם מחיב, ולזה יהיה בו הסכנה שלא יראה כמסדר כל השבחים, מה שלא יעלם. ולזה אמר: "ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה". וזה, שהוא ידוע שאחר שאמנם משה כבר התירם לנו, אלא שהסכנה כלה היתה לסדור חיוב השבחים, ומצד הרבוי היה נראה כמספר השבחים כלם או רבם, לא מצד השבחים עצמם, שבו היה מספיק לנו שאמנם אדון הנביאים. וכבר נראה גם כן שהתארים בהם שהרבה בהם ההוא דנחית, הנם כתובים בספרי הקדש במקומות מתחלפים. אלא שהסכנה להרבות בהם במקום אחד.

מאמר א

אור ה'

קז

כלל ג/פרק ג

וכל שכן במקום שסדור השבח מחיב, ולזה צרף בהתר אנשי
בנסת הגדולה. והנה אמר: "ומקלסין אותו בשל כסף", שעם
היותו שבח בצד מה שיראה שהוא מקלסו בכל מה שיש לו
מהממון, הוא לו גנאי. ואמנם אמר של כסף, ולא אמר במאה
זהובים, לשני ההבדלים שספרנום אשר בין שבחיו יתברך ובין
שבחי זולתו. שהם מחיוב המציאות ואפשרותו, ולזה אינם ממין
אחד באמת. והשני, להיות כל אחד משבחיו בב"ת בחשיבות,
ובשבחי זולתו בעל תכלית. ולזה היו שני ההבדלים האלה אשר
במשל. וזה, שאחרי שהיה מראה היותו מגביל מה שהוא בב"ת
במספר, היה ראוי לחשדו היותו מגביל בב"ת בחזק. ובכלל,
שלא היה מחלק בין תארו יתברך לתאר זולתו. וזהו מה שיראה
רבי חנינא. לא שיהיו נמנעים התארים בחקו, כל שלא יהיה בו
הכשלות הספקה שיראה במספר כל השבחים.

ולזה החר לנו כשאנו מרבים בתחנונים לתארו ב"ג מדות,
למה שיש לנו הראות מבאר שהוא לתכלית בקשת הסליחה,
ולא לסדר השבחים ולהגדילם. ולזה מה שנמצא בתהלות נעים
זמירות תארים ושבחים, וההתר בספורם לו ולזולתו. כאמרו
(תהלים קמה, כא): "תהלל ה' ידבר פי ויברך כל בשר" וגו'. ואמר
גם כן, מורה על הפלגת רבוי השבחים: "ולי מה יקרו רעיק אל
מה עצמו ראשיהם, אספרם מחול ירבון, הקיצתי ועודי עמר". כי
הנה אחר שהפליג בספור תהלת ה' וידיעתו הפרטים, חתם
מאמרו בשאמר: "ולו אחד בהם", ירצה לומר: כלומר, בבחינת
עצמו הוא אחד בכל אלו הידיעות. כי לרבוים לא יקרה רבוי
בעצמותו, אבל בבחינתו. והוא אמרו (שם קלט, יז): "ולי מה יקרו
רעיק אל", ירצה, המעלות העצמיות, הבלתי נבדלות ממנו,
כאלו הם רעיו. והורה על העצם אשר לכל אחת בעצמה. וזה
לחיוב מציאותה, והיותה בב"ת בחזק, וזה באמרו: "מה יקרו",

"מה עצמו ראשיהם". וכן על הפלגת רבויים, באמרו: "אספרם מחול ירבון". והנה המשיל המספר הבב"ת לרבוי המפלג שהוא גדול מרבוי החול. והנה להיות הספירה בהם כל כך מפלגת, דמה להתעסקות בספירה כאלו השתקע בה, באמרו: "הקיצתי ועודי עמך", ירצה, שכשיתעורר ויזקק ממה שגשתקע בספירה ההיא, הנה ימצא עצמו עודנו עם ה'. כלומר, שבהפלגת הספירה ההיא לא יצא מעצמותו, למה שהם עצמים בלתי מתפרדים, והוא בהם אחד בתכלית הפשיטות. ואם אינם בשתוף השם גמור, אבל בקדימה ואחור, עם ההפרש אשר בין הבעל-תכלית והבב"ת.

וכאשר התנשב זה, הנה בקשת ארון הנביאים, באמרו: "הראני נא את כבדך", היתה ראיה אליו. כי הבקשה הראשונה, באמרו: "הודעני נא את דרכך", היתה הודיעה דרכי פעולותיו והנהגתו, כמו שאמר הרב המורה. והנה בהודיעו אותם אליו ימצא חן בעיניו. והבקשה השניה, באמרו: "הראני נא את כבדך", היתה ידיעת התארים העצמיים הבלתי נבדלים ממנו. והמשיל ההשגה הזאת לראיה. כי הראיה החושית לא תהיה כי אם בשטח הנראה, שהוא ענין בלתי נפרד ממנו. אבל עצמות הדבר בלתי משג בחוש. וכן ההשגה ההיא, עם שהשגת העצמות נמנעת, השגת התארים העצמיים היתה אצלו אפשית.

והנה באתהו התשובה על זה: "לא תוכל לראת את פני". כנה ההשגה ההיא בראית הפנים, להיות פני הדבר הם הנראים. ואמנם יעד לו ראית האחור, כונה ממנו, שעם היות לא ישיג התארים ההם העצמיים בשלמות, הנה ישיג מהם השגה מה, אשר המשיל אותה ביחס אל ההשגה אשר בקש, ביחס האחור אל הפנים. והנה לדעת הרב, שאשר יעד לו בזה, היא השגת מה

מאמר א

אור ה'

קט

כלל ג/פרק ג

שנמשך ממנו, כלומר, מבריאותיו כלם, כמו שאמר בשתוף שם 'אחור', הנה היה אמרו: "וראית את אחרי" כפל ומותר. למה שפבר הבטיחו על השאלה הראשונה, באמרו: "אני אעביר כל טובי על פניך". [אלא] שזה תשובה על הבקשה השנית, ושישיג חלק ממנה. מלבד מה שהבטיחו על הראשונה.

וכאשר התנישב זה, הנה איננו רחוק, שיהיה השם המפרש מורה על תאר עצמי בלתי נבדל, אשר החכמים היו מוסרין סודו לתלמידיהם בתנאים הנזכרים שם. וגם שם בן י"ב בן. ולזה לא היו מוסרין אותו אלא לצנועים שבכהנה, להכרח הברכה שהיתה מיחדת להם במקדש ככתבו. והנה במאמר הרביעי נרחיב בו הבאור בגזרת הצור.

ואולם כבר נשאר עלינו שנבאר, איך לא יתחייב שלילת התארים העצמיים, עם הודאתנו בהקדמה האומרת, כי כל מרכב משני דברים איננו מחייב המציאות. והוא ממה שלא יקשה. וזה בשני פנים. האחד, שעם היות התארים נבדלים בחקנו, הם מתאחדים בחקו. והטוב הבב"ת אשר לו לעצמות יכללם וישימם אחד מכל הפנים. והשני, שההקדמה ההיא אמתית מצד מה. כאשר המקבץ והמרכב צריך אל מקבץ או מרכיב, והוא שיהיה כל אחד חלק עצמות, ונאמר, שההרכבה ההיא מהמרכיב, סבת המרכב. ואבל הוא יתברר אין לו חלק עצמות, כי עצמותו אחד, פשוט בתכלית הפשיטות, ויתחייב לו חיוב עצמי הטוב בכלל. ומה הוא המונע אם בן שלא יהיה מחייב לעצמותו המציאות? ואם היה שנחייב ממנו בעצם, הטוב בכלל, או הידיעה והיכלת הבב"ת בפרט, ושאר המעלות, כהתחייב האור מהמאיר. לו הנח על דרך משל. מאיר מה, מחייב המציאות לעצמו, הימנע ממנו האור המתחייב ממנו בעצם חיוב המציאות אשר לו? לא. כי האור איננו עצם נבדל מעצמותו שיהיה צריך

למרכיב ומקבץ, אבל הוא דבר עצמי שראוי שיתאר בו. כן הוא עניני התארים באל יתברך. וכל שכן הקדמות, שאיננו אלא בחינה שכלית שהוא בלתי הנה. והמציאות, שהוא הוראה היותו בלתי נעדר. והאחדות, שהוא מורה על היותו בזולת רבוי בעצמו, ושהוא אין בו שניות בצד מהצדדין. כן ראוי שיוכן לפי האמת בעצמו, ולפי מה שתגזרהו התורה.

ואחר שהתבאר, שמה שחיבו הרב הוא בלתי מחיב, הנה ראוי לחקר עוד אם הוא נמנע. ואולם, להיות החקירה הזאת יקרה מאד, עם שבה מהסכנה העצומה מה שלא יעלם, הנה אין לנו להתעצל בה, ולהכניס דברינו, במה שנראה לנו קדוש השם יתברך. ובכיו"ב נאמר: "במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". והנה כבר יראה מה שאין ספק בו, שמה שחיבו הוא נמנע. וזה מפנים.

מהם, שכבר התבאר במה שקדם, שהנמצא והאחד הנאמרים בו יתברך הם תארים עצמיים. ולזה, אין המלט מחיוב תארים עצמיים לו יתברך.

ומהם, שכבר יראה, שכשנחסס לו יתברך ידיעה ויכלת, והיה מה שיורה עליו שם הידיעה הוא העדר סותרו, והוא הסכלות, ושם היכלת — העדר הלאות, הנה בהכרח יורה כל אחד מאלו השמות המיחסים לו על דבר חיובי. וזה, שהמוכן בהעדר הסכלות הוא ידיעה והשג מה. ואם היה שתתחלף ידיעתו מידיעתנו, בהתחלף עצמו מעצמנו, אמן אין המלט מהיות העדר הסכלות מורה על ענין חיובי מוכן אצלנו. להיות סותר הסכלות, אינו אלא ענין אחד מורה עליו, והוא ענין השגה. ולזה אמר, שאם לא היתה הוראת זאת הידיעה והמוכן בה ענין חיוב עצמי לו יתברך, הנה בהכרח שיהיה עצמותו. למה שאי אפשר שתהיה תאר מקרי, להמנעות יחס המקרים לו יתברך. ואם

מאמר א אור ה' קיא
כלל ג/פרק ג

היתה עצמותו, יתחייב אחד משני בטולים: אם שיהיה עצמותו יתברך משג אצלנו אם היה שאין בעצמו אלא המוכן אצלנו בשם הידיעה. ואם שיהיה בעצמו דבר זולת המוכן אצלנו בשם הידיעה, ויהיה בהכרח עצמותו מרכב משני ענינים, והם, מה שנשיג בשם הידיעה, ומה שנסכלהו. וכל אחד מאלו בתכלית הבטול. וזה, שהיותו משג אצלנו, המנעותו מבאר לכל מתחיל בעיון. והיות עצמו גם כן מרכב, נמנע. למה שיתחייב היותו אפשר המציאות. ולזה מה שיתחייב, ששם הידיעה ושם היכלת — תארים מחייבים עצמיים לו יתברך. עם שעצמותו אחד מחייב המציאות. ויהיה מי שייחס לו שם הידיעה על שהוא עצמותו, מחייב לו הרקבה והוא לא ירגיש. והתבאר אם כן היות מה שחייבו נמנע.

ומהם, כי לפי שהתבאר, שהמוכן בשם הידיעה והיכלת, בשניחסם לו יתברך, הנה הוא דבר חיובי משג אצלנו. למה שהעדר הסכלות והעדר הלאות, הנה נבין בכל אחד דבר מה, והוא, סותר הסכלות וסותר הלאות. והנה מבאר, שמה שהוא מוכן בסותר הסכלות, איננו מה שיוכן בסותר הלאות. הנה אם כן, המוכן מהאחד יתחלף בהכרח לאחר. יתחייב אם כן, שאין המוכן בכל אחד — עצמותו, שאם כן, היה עצמותו מרכב מדברים מתחלפים.

ומהם, שאם היה החיוב שחייבו משלילת התארים העצמיים אמתית, להמנעות ההרפקה, ולהמנעות שום יחס ודמיון בינו ובין זולתו. למה ששם הידיעה והיכלת, על דרך משל, יפלו על זולתו, הוא נמנע שנחייב לו שום מוכן מהם חיובי. כי ההמנעות איננו שלא נדע לו תאר עצמי לבד, אלא שלא יהיה לו תאר עצמי. הנה אם כן, ישאר בהכרח משולל מכל המוכן אצלנו בהשגה ויכלת. ולא ייחס לו בעצמותו ולא בתאר עצמי. ולפי

קיב

אור ה'

מאמר א

כלל ג/פרק ג

שהוא מבאר היותו משולל מכל סכלות ולאות, ישאר אם כן משולל משני הסותרים או ההפכים יחד, ר"ל משולל מידיעה וסכלות, ויכלת ולאות. וכל זה בתכלית הבטול והגנות. ובכלל, באמרנו שהוא יתברך איננו בלתי יודע, כבר חיבנו שהוא יודע. והמוכן בו משג אצלנו. ואם היתה הידיעה עצמותו או חלק מעצמותו, כבר יתחייב שיהיה עצמותו או חלק מעצמותו משג אצלנו. והוא בתכלית הבטול.

ויתחייב מה שאיננו למטה מזה בגנות ובטול. וזה, שמה שיתחייב בידע, יתחייב ביכול ורוצה ושאר התארים. ואחר שהמוכן משג אצלנו, הנה הידיעה איננה יכלת ורצון, והם אם כן שלשה ענינים מתחלפים. ולפי שעצמותו אחד, והשתים אחד מכל פנים, אם הם עצמותו או חלק מעצמותו, יהיה במאמר האומר: "הוא אחד, אבל הוא שלשה, והשלשה — אחד". וכל שכן לנו עדת המאמינים בחדוש, שאין המלט משיתחייב, אחר שפעל, שהוא בהכרח ידע לפעל, ויכל לפעל, ורצה לפעל. ומה שיתחייב מפעלתו הוא מוכן אצלנו. והוא מבאר, שהמוכן אצלנו מידיעה ויכלת ורצון הם ענינים מתחלפים. ואם היו עצמותו, יתחייבו שני בטולים: האחד, שיהיה עצמותו מוכן אצלנו. והשני, שיהיה בעצמותו רבוי חלילה.

יתחייב, אם כן, מה שאין ספק בו, היותם תארים עצמיים. עם היות עצמותו אחד, מחייב המציאות יתברך שמו. ולזה הפליג המשורר בשספר בהפלגת רבוי התארים העצמיים, אמר: "ולו אחד בהם", הוזה, היות עצמותו אחד, עם היות תארים העצמיים רבים, אשר רמז ברבויים במלת "בהם", שהוא כנוי לרבוי. ובאדם עוד, באמרו: "ולי מה יקרו רעיד אל" וגו', כמו שקדם.

מאמר א
כלל ג/פרק ג

אור ה'

קיג

ולהיות האמת עד לעצמו, ומסכים מפל צד, נמצא שיסכים עמו בעל ספר יצירה. אמר: "כשלהבת קשורה בגחלת". מורה על האחדות הבלתי מתפרק. והוא האמת בעצמו, כי כמו שלא יציר היות העצם בזולת מציאותו, ולא מציאותו בזולת העצם, כן לא יציר מציאות התאר בזולת המתאר, ולא המתאר בזולת התאר. ויכלל הטוב המחלט שהוא כולל כל מיני השלמיות. וזה מה שרצינו לבאר.

ואמר עוד, שמה שהביא אליו העיון, והתאמת, בתארים, במה שאין ספק בו, הוא מסכים בהכרח עם דעת גדולי הפילוסופים, כמו בן סינא, ואבונצר, ובן רושד, ורבי משה הלוי. וזה אמנם אחר הניחנו שתי הקדמות כמבארות בעצמן. האחת, שהשגת מהותו יתברך לזולתו הוא נמנע. וזה אמנם יתאמת אצלנו במה שהספם עליו מן הפילוסופים, שהשכל והמשכיל והמשפל דבר אחד. ולזה, אם היה המהות משכל לשכל וזולת, היה המהות מתאחד ומתעצם עם השכל. למה שהשכל מתעצם במה שישפילהו. השנית, שהשגת חלק ממהותו הוא נמנע. וזה, שאם היה חלק עצמותו משפל, יתחייבו ממנו בטולים. הנה ראשונה, יתחייב רבוי בעצמותו יתברך, ויהיה הרפכה בעצמותו, למה שבו חלק משג וחלק בלתי משג. ושנית, כי למה שהשכל יתעצם במה שישגיג, הנה יתעצם במה שישגיג בחלק עצמותו. וזה מבאר הבטול.

ואחר שהתבאר אלו ההקדמות, אמר, כי בשיענינו דעות הפילוסופים בהשתלשלות הנמצאות מהעלה הראשונה, למה שהקשה להם התחייב המרכב מהפשוט, הסכימו, כי להיות העלול הראשון מרכב ממשפלים מתחלפים, אם מה שישגיג מעצמות העלה הראשונה, ואם מה שישגיג מעצמותו, ואם מה שישגיג היות מהות עצמותו יתברך עלה לו והוא עלול, ממנו,

ראוי שהמשפך היותר משבח הוא, מה שישכיל מעצמות העלה הראשונה, והמשפך הזה יתחייב ממנו העלול השני. והמשפך השני המשבח אחריו הוא, מה שישגי מעצמותו, ויתחייב ממנו צורת הגלגל. ומה שישגי היותו יתברך סבה לו, הוא אשר יתחייב ממנו חמר הגלגל. ולפי שהתבאר מההקדמות שהשגת עצמותו או חלק מעצמותו הוא מהנמנע הגמור, הנה יתחייב שאשר אמרו שהשגת חלק בעצמותו הוא היותר משבח, צריך שיובן מה שישפך בעצמותו מן התארים העצמיים. וזה, שההשגה בשלילות הוא בעצמו ההשגה בשהוא סבתו, כי העלול הראשון כשידע שהש"י סבתו ידע שהוא עלול מעצמותו. והנה שמוהו המשפך האחרון בחשיבות. ולזה המשפך הראשון בחשיבות צריך שיהיה מה שישפך ממנו מעצמותו בתארים העצמיים. והנה לשון רבי משה הלוי במאמר אחד שחבר במניע הראשון. אמר, זה לשונו: חייב שיהיה ההשתלשלות על זה הדרך. והוא, כי מניע הכל, למה שיהיה ישכיל ממחייב המציאות מה שישכיל, וישכיל עצמותו, וידע בשהוא עלול למחייב המציאות; ויהיה כל אחד מאלו משפלים לו ממעלת המציאות ושלמותו, מה שיגזר שישפיע ממנו המציאות לזולתו; חייב שנתחייב ממניע הכל שלשה נמצאות, והיותר ראוי בדבר הטבעי, שיהיה היותר חשוב שבשלולים מתחייב מהיותר חשובה שבשלולים. ולזה, יהיה מניע הכל, במה שישכיל מעצמותו יתברך, חייב ממנו מציאות צורת גלגל הכוכבים הקימים (יש לתקן זה הלשון עם לשון רבי משה הלוי); ולמה שישכיל מעצמותו, חייב ממנו מציאות צורת הגלגל המתנועע ממנו; ובמה שישכיל מי שהוא עלול ממנו, חייב ממנו מציאות חמר הגלגל. עד כאן.

גם כן בן רושד, החולק עם בן סינא ואבונצר במניע הראשון, מסכים עם זה, בשומו המשפך הראשון בחשיבות, מה

מאמר א	אור ה'	קטו
כלל ג/פרק ד		

שישיג העלול מעצמותו יתברך. ואין דרך לזה כי אם בתארים העצמיים. ולזה צריך שנאמר, שאם היו קצת החכמים מסלקים התארים המחזיקים ומרבים בשלילות, צריך שיוכן זה בתארים המורים על העצמות. כי אלו, החיוב נמנע בהם, לא זולת זו. ודעהו.

הפרק הרביעי

באפן צמידתנו בשרש הזה.

לפי שהשרש הזה כבר יכלל שני ענינים: האחד, היות האל יתברך אחד בעצמו בתכלית הפשיטות. והשני, מניעת השניות. וזה, כי כשהנח היותו יתברך פשוט אחד בעצמו, כבר יפל הספק, אם יש שם אלהות יותר מאחד.

הנה הראשון נתבאר בקלות ממה שקדם. וזה, כי למה שהתבאר שהנמצא כלו כאיש אחד נקשר קצתו בקצתו. ושכחות הגלגל מתפשטות בזה החמר ומכילות אותו. ושלל ימלט מהיות לגלגל מניע, עד שנעלה למניע מחיב המציאות, והמחיב המציאות אי אפשר שיהיה מרכב, כמו שהתבאר בהקדמה הכ"א. הוא מבאר שהמחיב המציאות הוא פשוט מבלי הרפכה כלל, והוא המין הראשון מהאחדות.

ואם המין השני, והוא השניות. וזה, בשניים האל יתברך אחד פשוט, אבל שיהיה יותר מאחד, הנה לא ימלט, אם שיהיה האחד מתעסק בהנהגת המציאות או חלק ממנו, אם לא. ושקר שיהיה מתעסק בחלק ממנו, למה שהמציאות כלו נקשר קצתו בקצתו, והוא כאיש אחד, וראוי שיהיה מופעל אחד. ואולם שיהיה בלתי מתעסק בהנהגת המציאות הזה, הנה יש למערער שיאמר, שיש שם אלוה מנהיג עולם אחר חוץ מזה, כמו שיתבאר אפשרותו במה שיבא, ר"ל אפשרות עולמים רבים.

אֲמַנְם בְּשִׁיתְבָּאָר בְּמֵאמָר הַשְּׁנִי וְהַשְּׁלִישִׁי, שִׁיכְלָתוֹ יִתְבָּרַךְ בְּבִ"ת
 בְּחֹזֶק, הוּא מְבָאָר שֶׁהָאֶחָד יְכַלֵּם. אֲמַנְם שִׁיְהִיָּה הָאֶחָד מְנַהִיג
 וְהָאֶחָד בְּלִתִּי מְנַהִיג לְדַבֵּר, הֵנָּה בְּזֶה נִנְעָלוּ דְלִתֵּי הָעֵינָן. וְלִהְיוֹת
 הַמְּבֻכָה הַזֹּאת וְהַסֶּפֶק הַזֶּה, וּלְבַטֵּל כָּל עֲרֵעוֹר מִהַשְׁרֵשׁ הַגְּדוֹל
 הַזֶּה, הָאִירָה הַתּוֹרָה עֵינֵינוּ, אֲנַחְנוּ קָהֵל הַמֵּאֲמִינִים, בְּשִׁאמְרָה
 (דְּבָרִים ו, ד): "שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד". וְהַפְּלִיגָה בְּזֶה
 בְּשִׁכְפַל הַשֵּׁם הַגְּדוֹל לְרַמּוֹ אֶל שְׁנֵי מִינֵי הָאֲחֻדוּת, וְצִרְף הַשֵּׁם
 הָרֵאשׁוֹן אֶל אֱלֹהֵינוּ לְרַמּוֹ אֶל הַמִּין הָרֵאשׁוֹן, שֶׁהַשֵּׁם שֶׁהוּא
 אֱלֹהֵינוּ וּמְנַהִיגֵנוּ הוּא אֶחָד בְּעֶצְמוֹ, ר"ל פְּשׁוּט. שֶׁבְּכַחֲשֵׁי
 הָאֱלֹהוּת עֲלֵינוּ וְהַנְהִיגָה בְּנוּ הוּא אֶחָד. וְכֵן הַשֵּׁם מְבַלְתִּי שֶׁנִּבְחַן
 לְהַנְהִיגֵנוּ, הוּא אֶחָד וְאֵין שְׁנֵי הֵן שִׁיְהִיָּה מְנַהִיג עוֹלָמוֹת אֲחֵרִים,
 אִם הֵיךְ שִׁימְצָאוּ, הֵן שְׁלֹא יִהְיֶה מְנַהִיג עוֹד, הֵנָּה הַשֵּׁם הַזֶּה הוּא
 אֶחָד וְאֵין שְׁנֵי. וְהוּא הַמִּין הַשְּׁנִי מִן הָאֲחֻדוּת. וְכִבְּרֵי הַסְּפִימוֹ
 רְבוּתֵינוּ עֲלֵיהֶם הַשְּׁלוֹם בְּשֵׁרֵשׁ הַזֶּה, ר"ל הַנְהִיגָתוֹ יִתְבָּרַךְ עוֹלָמוֹת
 אֲחֵרִים, עַד שֶׁמִּנְאוֹם עַל צַד הַהַפְּלִיגָה בִּי"ח אֵלָּה, בְּהִרְבֵּה
 מִמְּהַדְרָשִׁים. וְזֶהוּ מֵה שֶׁכּוֹנֵנוּ בְּזֶה הַפָּרָק.

הַפָּרָק הַחֲמִישִׁי

בְּבֵאוֹר הַשְּׁרֵשׁ הַשְּׁלִישִׁי הַמִּנְחָה, וְהוּא, הֵיכִיָּה יִתְבָּרַךְ לֹא גוֹף וְלֹא כֹחַ בְּגוֹף.

לְפִי שֶׁהוּא מְבָאָר, אִם מִצַּד הָעֵינָן וְאִם מִצַּד הַתּוֹרָה, הֵיכִיָּה
 מְהוּתוֹ יִתְבָּרַךְ בְּתַכְלִית הַהַעֲלָם, עַד שֶׁכִּבְּרֵי נִמְנַע מֵאֲדוֹן הַנְּבִיאִים
 הַשְּׁגָת תִּאֲרִיו הַעֲצָמִיִּים, כְּמוֹ שֶׁקִּדְּם לָנוּ. וְאָמַר, מוֹרָה עַל זֶה,
 כְּשֶׁבִקֵּשׁ מִמֶּנּוּ בְּאֲמָרוֹ (שְׁמוֹת ג, יג): "וְאָמְרוּ לִי מֵה שְׁמוֹ מֵה אָמַר
 אֱלֹהִים", שֶׁהִרְצוֹן בּוֹ הוֹרָאתָ עֲצָמוֹתוֹ, לְפִי מֵה שִׁירָאָה, כִּי הֵיכִיָּה
 הַתְּחִלָּת נְבוֹאָתוֹ אִז. וְהֵיכִיָּה הַתְּשׁוּבָה, שֶׁהַהוֹרָאָה הִיא הֵיכִיָּה
 מְנוּעָה מֵהֶם, בְּאֲמָרוֹ: "אֵהִיָּה אֲשֶׁר אֵהִיָּה". כְּלוֹמַר, אֵין לָהֶם עֶסֶק
 בְּמַהוּתִי, כִּי אֲנִי אֵהִיָּה מֵה שֶׁאֵהִיָּה. יִרְמּוֹ אֶל שֶׁמַּהוּת נִעְלָם,

ולהורות שהמציאות נגלה מאד, שב ואמר: "אֵהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם". כלומר, מעצמותי אי אפשר לרמוז דבר, אלא להיות בלבד. אמנם כבר רמז חייב המציאות באמרו "אֵהִיָּה אֲשֶׁר אֵהִיָּה". ויהיה "אֲשֶׁר" במקום סבה, ואם לא יפל בו סבה, כלומר, אֵהִיָּה למה שאֵהִיָּה. וזה יפל במחייב המציאות לבד. כי האפשר המציאות בבחינת עצמו, הנה המציאות לו למה שהסבה נמצאת, ולזה, כשירמז על המציאות, לא יתכן לומר אֵהִיָּה למה שאֵהִיָּה, אבל אֵהִיָּה למה שיהיה זולתי, כלומר סבתו. ואינו רחוק, שעם היות המציאות נכלל במלות האלה, שירמז בו אל המנעות ידיעת המהות.

ול להיות זה מבאר, והוא ידוע, שהתארים, ואם היו שוללים, כבר יתנו התייחסות וקצת הידיעה בדבר, כמו שכתב הרב המורה, הנה הסכנה בחקירה הזאת עצומה מאד. וכל שכן, אם נתיר לעצמנו לחייב דבר במה שיחד בתארים השוללים. כי הוא, כמו שאם היינו מחייבים דבר במהותו בזולת מה שהוא, יהיה מרי וחרוף וגדוף ונתינת האלהות לזולתו; כן כשייחד בשוללים, אם נשלל ממנו דבר בלתי ראוי לשלל, הוא מרי וכפירה וסלוק האלהות ממנו חלילה. ולזה היה ראוי בשוללים, שנהיה בתכלית הבטחון ממה שנשלל ממנו. ואם יפל בו הספק, שניני החקירה ההיא, ולא נשתדל בה, אלא כפי מה שתגזר הקבלה האמתית. והלא אם אסרו ההסתכל בארבעה דברים, והם, "מה למעלה, מה למטה, מה לפני, מה לאחור". כמו שבא במשנה (חגיגה ב, א) מפרש. כ"ש להסתכל ולחקר בעלת הכל יתברך במה שלא הרשינו. ולזה ראוי לנו בחקירה הזאת [שנהיה] בתכלית הבטחון ממה שניחב או נשלל. וכאשר התישב זה, אמר, כי למה שנתאמת אצלנו השגש השני, והוא האחרות בו יתברך, מכל פנים. וזה, אם מצד העיון, אם מצד התורה, הוא

מחִיב לָנוּ, שְׁכָל מַה שְׁיַחֲלֹק עַל הַשֶּׁרֶשׁ הַזֶּה, שֶׁנִּשְׁלַל אוֹתוֹ מִמֶּנּוּ יִתְבָּרַךְ. וּלְפִי שֶׁהוּא מִבְּאֵר בְּגִשְׁמִים הַמוֹחֲשִׁים, וְאֲשֶׁר כָּח בָּהֶם, הַיּוֹתֵם מִרְכָּבִים, הוּא מִבְּאֵר שֶׁהוּא מִחִיב לִשְׁלַל אוֹתוֹ הַיִּמְנוֹ. וְהַשְׁעוֹר הַזֶּה בַּחֲקִירָה הַזֹּאת מִסְפִּיק. וְהוּא בְּתַכְלִית הָאֲמוּת וְהַבִּטְחוֹן.

וּלְפִי שֶׁהִיָּה כָּל הַפְּעֻלוֹת מִחִיב שִׁירָחֵק מִמֶּנּוּ יִתְבָּרַךְ, לַהֲיוֹתוֹ עֵנִין גִּשְׁמִי, הִנֵּה רְאוּי שֶׁנִּחְקֹר בְּעֵנִין אֶחָד מִצְּאֲנוּהוּ מִיַּחֲס לֹו יִתְבָּרַךְ בְּנוֹבָאָה וּבְדַבְרֵי רְבוּתֵינוּ ז"ל, וְהוּא הַשְׁמַחָה. אִם בְּכַתוּבִים, אָמְרוּ (תַּהֲלִים קד, לא): "יִשְׁמַח ה' בְּמַעֲשָׁיו". וְאִם בְּדַבְרֵי רז"ל, כִּמוֹ שֶׁתִּקְנוּ בְּמִטְבֵּעַ בְּרָכָה (כְּתוּבוֹת ח, א): "שֶׁהַשְׁמַחָה בְּמַעֲשָׁיו". וְזֶה בְּכַתוּבִים וּבַמִּדְרָשׁוֹת הִרְבָּה. כִּי לְמַה שִּׁידִיעַת הַהִפְכִּים אַחַת, הִנֵּה אִם נִיַּחֲס לֹו עֲצָבוֹן בְּאָמְרוֹ (בְּרַאשִׁית ו, ו) "וַיִּתְּעֶצֶב אֶל לְבוֹ", (יִשְׁעִיָּה סג, י) 'עֲצָבוֹ אֶת רוּחַ קְדָשׁוֹ', (תַּהֲלִים צא, טו) 'עֲמֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה', לְפִי מַה שֶּׁדָּרְשׁוּהוּ ז"ל, כָּבֵר רְאוּי שֶׁנִּיַּחֲס לֹו הַשְׁמַחָה. וְאוּלָּם מַה שֶּׁנִּמְצָא לְרֹאשׁוֹנִים עַל זֶה, הוּא, שֶׁאִם הִיָּה אִי אֶפְשָׁר שִׁיַּחֲס לֹו עֲצָב בְּשׁוּם פְּנִים, וּמַה שֶּׁבֹא בְּכַתוּבִים שִׁיּוֹרָה עָלָיו, הוּא עַל צַד הַהֶעֱבָרָה וְהִרְחַבְתַּת הַדְּבוּר, לַהֲוֹרוֹת שֶׁהוּא הִפָּךְ הַתַּכְלִית בְּמִכְנֹן מִמֶּנּוּ, הִנֵּה הַשְׁמַחָה רְאוּי שֶׁתִּיַּחֲס לֹו יִתְבָּרַךְ עַל כָּל פְּנִים.

וְהִנֵּה יִסּוּד טַעֲנַת אֲרִיסְטוֹ בְּזֶה, וְהַנִּמְשָׁכִים אַחֲרָיו, הוּא כְּפִי מַה שֶּׁאָמַר. לְפִי שֶׁהַשְּׁגָה הִיא דְּבַר עָרֵב לְמַשִּׁיגִים, וְכָל מַה שֶׁתִּהְיֶה הַהִשְׁגָּה לְדַבְרִים יוֹתֵר נִכְבֵּד, יִהְיֶה הָעֲרִיבוּת וְהַשְׁמַחָה יוֹתֵר; וְהִנֵּה הוּא יִתְבָּרַךְ יִשְׁיֵג כָּל הַדְּבָרִים בְּצַד הַיּוֹתֵר נִכְבֵּד מַה שֶּׁאֶפְשָׁר, הִנֵּה הוּא מִחִיב, שִׁיְהִיָּה הָעֲרִיבוּת וְהַשְׁמַחָה אֲצִלּוֹ בְּתַכְלִית מַה שֶּׁאֶפְשָׁר. וְיִהְיֶה לְפִי זֶה פְּרוּשׁ אֶמְרָם: "שֶׁהַשְׁמַחָה בְּמַעֲשָׁיו" — בְּמִדְרָגָתוֹ. [כִּי הַמַּעֲוֹן וְהַמְּקוֹם יֹאמְרוּ בְּזֶה בְּעֵנִין אֶחָד. וְהִנֵּה נִשְׁתַּתֵּף בְּזֶה בְּשִׁתּוּף שֵׁם 'מְקוֹם', שִׁיאֲמַר עַל הַמִּדְרָגָה].

קט

אור ה'

מאמר א

כלל ג/פרק ה

ואמנם הטענה הזאת מבארת ההפסד, לפי מה שיראה, וזה לשתי סבות. האחת, שהוא ידוע, שהשמחה והעצב הם הפכים, והם תחת סוג אחד, והוא סוג ההפעלות. והוא האמת בעצמו. כי השמחה איננה זולת ערבות מהרצון, והעצב הוא ההתנגדות ברצון. והם הפעליות נפשיים. ולזה, אם היה שאנחנו נשמח בשנשיג, הנה זה לפי שאנחנו בעלי נפש רצונית, אבל מי שהוא שכל משכיל ומשכל, כפי מה שהסכימו, ואיננו בעל נפש, לא יציר לו שמחה וערבות, אלא בהקל מן הדבור, למה שאין להם מבוא בשכל. והשנית, שאם היה שנודה שייחס לו ערבות, אי אפשר שיהיה מזה הצד. וזה, שאין ראוי להקיש בין השגתנו להשגתו כלל. כי הערבות אשר לנו בהשגה, היא כשנוציא אותה מן הכח אל הפעל. ולזה, כשנתחדש מידיעה מה, היתה נעלמת ממנו, הנה נתפעל מהשמחה, למה שנעתקנו מהסכלות אל הידיעה פתאם. וכבר יורה על זה, שהשמחה היותר חזקה היא בעת התחדשות השגה. והנה אחר שנשיגה יחלש מאד הערבות. וממה שיוּרָה גם כן על זה, כשיהיה המשכל עמק מאד, יהיה הערבות יותר. וזה, שנצטרך להשתמש בהקדמות נעלמות יותר, ויהיה ההעתק מהסכלות אל הידיעה יותר גדול. עד שהמשכל הבלתי עמק, ואם היה גדל המדרגה, לא נשיג בו ערבות כל כך כמו במשכל העמק, ואם היה למטה ממנו במדרגה. ומה שיוּרָה על אמתות זה, שאין הקלט ממנו, הוא, שאנחנו לא נשיג ערבות במשכלות הראשונות, ולזה אין ראוי שנקיש מערבות השגתנו, שהיא לסבת העתק מהסכלות אל הידיעה והתחדשות השגה, למי שכל משכליו משכלות ראשונות תמיד, בזולת העתק ושנוי והתחדשות השגה. ולזה הוא מבאר, שלא ייחס לו ערבות מזה הצד אשר חשבו.

ואולם למה שהתבאר במה שאין ספק באמתותו, היותו הפועל האמתי לכל הנמצאות בכונה ורצון, והוא המתמיד מציאותם בהשפעת טובו תמיד. ולזה מה שתקנו "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וכמו שיבא במאמר השלישי בג"ה: הנה במה שישפיע מהטוב והשלמות ברצון וכונה, הנה אם כן הוא אוהב ההטבה והשפעת הטוב בהכרח. והיא האהבה. [פי אין האהבה] זולת ערכות הרצון, והיא השמחה האמתית. כאמרו: "שמח ה' במעשיו". פרוש, שהשמחה במעשיו, והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים. ומזה הצד אמרו ז"ל במקומות (יבמות סד, א) שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. ורצו, שלמה שהערבות והשמחה אצלו בהשפעת הטוב, והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפלה, וכמו שיבא בגזרת הצור, הנה כשימשך הטוב הזה ממנו הוא ערב אצלו. ועל צד הרחבת הדבור, כביכול כאלו מתאוה לו. וההפך בהפך. פי ידיעת ההפכים אחת. והנה יהיה מטבע הברכה "שהשמחה במעונו" כפשוטו. ולא יצטרך לשתוף 'מקום' שיאמר על מדרגתו. אבל לפי שהשמחה הזאת משתפת לבורא יתברך, בהשפעתו מהטוב, ולנבראים, במה שיקבלו מההשפעה; הנה אם כן, השמחה האמתית היא במעונו, כלומר במשכנו, על צד הרחבת הדבור. וירצו, במלכותו, מלכות שמים, אשר שמוהו משכן לרוחניים.

ואמנם לפי שכבר אפשר שישפק, ויאמר בתחלת המחשבה, שהערבות הוא יותר חזק במתפעל יותר מן הפועל, וזה לשתי סבות: האחת, שכבר יחשב שהשמחה בקבלת הטוב, היא יותר גדולה במקבל, מהנותן בנתינתו הטוב. והשנית, כי למה שהמתפעל ישיג הערכות משני צדדין: האחד, מצד קבלתו הטוב

קבא

אור ה'

מאמר א

כלל ג/פרק ו

והמציאות ממנו. והשני, מצד השגתו בו יתברך, שהוא המושג
היותר גדול שאפשר. והיא בהתחדשות ההשגה. וזה, אם
בשכלים הנפרדים, למה שמציאותם מחדש. ואם בנפשות,
לחדושם גם כן, ולהצתקם מהסכלות אל הידיעה. ולזה כבר
אפשר שידמה שיהיה בהם ערבות יותר, הנה צריך שנבאר,
שהוא, אם היה שהערבות להם מפלג מאד, כמו שרמזו ז"ל
(ברכות יז, א): "צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו
השכינה", הנה אין ערך ודמיון לערבותו בהטבה. וזה, כי למה
שנתאמת שהערבות הוא לו, הנה הוא לו בהכרח לעצמותו,
ולזה הוא מחיב שיהיה מעלה ושלמות. ולפי שאין ערך ויחס
לשלמותו יתברך אל שלמות זולתו, חיב בהכרח, שאין ערך ויחס
בין ערבותו לערבות זולתו, ולפי שהתבאר שהערבות הוא
האהבה והחשק הערב, והוא מבאר בהסכמת הלשון, שהחשק
יורה על האהבה הנמרצת; נמצא, שבאהבתו יתברך האבות
זכיר שם החשק, באמרו: "רק באבתיך חשק ה'", ובאהבת
האבות את השני"ת זכיר שם האהבה. באמרו: "אברהם
אהבי", ולא "חושקי". להורות על ההפרש הזה. ועל האהבה
הזאת היה ראוי ומחייב לנו להודות לה' ולברך את שמו, ולזה
נתקנה בזה ברכה מיוחדת קדם שמע, וכמו שניבא בגזרת הצור.
ואולם הכונה בבאן, התאמתות הערבות והשמחה לו יתברך,
אמנם לא על צד שדמו. וזה מה שרצינו לבאר.

הפרק הששי

באפן עמידתנו בשרש הזה השלישי.

ונאמר, כי למה שהתבאר מדברינו בשרש הזה, שהוא נתלה
בשרש השני, וכבר התבאר כמה שאין ספק לו, ששלמותו
התבאר מצד התורה והקבלה; הוא מבאר, ששלמות השרש

קכב

אור ה'

מאמר א

כלל ג/פרק ו

הזה הוא מצד התורה והקבלה המאירה לכל הממחשבים. ואמנם
 כָּבֵר בָּא בְּדִבְרֵי רִז"ל בַּמְקוֹמוֹת הָרְבִּיּוֹ, שֶׁאֵין שֵׁם דָּבָר מִהֶעֱנִינִים
 הַגְּשָׁמִיִּים. וְאִם הֵיכָּה שֶׁהַתּוֹרָה הַתִּיבָּה לְשׁוֹנָה בְּעִנְיָנִים מוֹרִים עַל
 הַגְּשָׁמוֹת, הֵנָּה הֵיכָּה זֶה בְּהִכְרַח. כְּמוֹ שֶׁהָאֵרִיךְ בְּזֶה הָרֵב הַמּוֹרָה
 בַּמְקוֹמוֹת רַבִּים מְסַפְּרוֹ. וְכָבֵר הֵעִירוֹ רִז"ל כִּי"ב, אִמְרָם (בְּרֻכּוֹת
 לֹא, ב): "דְּבָרָה תּוֹרָה כָּלשׁוֹן בְּנֵי אָדָם". וּבִכָּאֵן הַתְּבָאֵר, שֶׁשֶּׁרֶשׁ
 הַנְּבוּאָה, כְּפִי מֵה שֶׁהֵעִידָה עָלָיו הַתּוֹרָה וְנִתְאַמַּת בַּקְּבָלָה, הוּא
 אֲשֶׁר הָאִיר עֵינָיו בְּדֶרֶךְ שְׁנֵלֶךְ בּוֹ בְּאֵמוֹת אֱלֹהֵי הַשָּׁרָשִׁים
 בְּשִׁלְמוֹת. וְנִתְאַמַּת עִם זֶה, שֶׁהֵעִין בְּלִתִּי חוֹלֵק עָלָיו, אֲבָל
 מְסֻכִּים עִמּוֹ מִכָּל הַצָּדִיין, כְּאֲשֶׁר הוּא טֹבֵעַ הָאֵמֶת, שֶׁהוּא עַד
 לְעֶצְמוֹ וּמְסֻכִּים מִכָּל צֶדֶד. וּמֵה יָאוֹת לָזֶה, שֶׁאִמְרוּ ז"ל בַּמִּדְרָשׁ
 (ב"ר לט, א): "מִשָּׁל לְאָדָם שֶׁהֵיכָּה הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ מִמָּקוֹם לְמָקוֹם,
 וְרָאָה בֵּינָה דּוֹלָקֶת. אָמַר, תֹּאמַר שֶׁהִבִּירָה הַזֹּאת בְּלֹא מִנְהִיג?
 הֲצִיץ עָלָיו בַּעַל הַבִּירָה, אָמַר לוֹ, אֲנִי בַּעַל הַבִּירָה. כִּךְ הֵיכָּה
 אֲבִירָהּם אֲבִינוֹ אוֹמֵר, תֹּאמַר שֶׁהָעוֹלָם הֵיכָּה בְּלֹא מִנְהִיג? הֲצִיץ
 עָלָיו הַקֶּב"ה, אָמַר אֲנִי בַּעַל הָעוֹלָם" וְכו'. ר"ל, שֶׁעַם הֵיכָּה לֹא
 נִטְיָה אֶל הָאֵמֶת, הוּא לֹא יֵצֵא מִיָּדִי כָּל סֶפֶק עַד שֶׁהִשְׁפִּיעַ ה' לוֹ
 אוֹרוֹ, וְהוּא הַנְּבוּאָה. וְהוּא מֵה שֶׁרָאִינוּ לְפִי קְצוֹרָנוּ בַּמֶּאֱמָר הַזֶּה
 הָרִאשׁוֹן. וְהַתְּהַלָּה לֹא לִבְדּוֹ יִתְבָּרֵךְ.