

## הבאר החמישי

הבאר החמישי מים עמוקים. במצולותיו אבני יקר חקוקים. יודעי שיט מרגליות מפיקים. נראים אבני נחל חלקים. דומים צרורות ואבנים מרוחקים. והמה אבנים נוצצים כברקים. עד סוף העולם מבהיקים:

התלונה החמישית, במה שאם מלינים על איזה מאמרים שנמצאו בדברי חכמים שנראה לפי מראית העין שהן דברים שאין בהם ממש כלל, ודבר זה הרבו התלונה מאוד לדרוש בהגדה של דופי, גם בזה נסיר התלונה מאתם. ותחלה נאמר שהיה להם לתת לב, שנמצא בדבריה' איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת וסתומים הם במקומם. וסודם נגלה מבואר במקום אחר כמו במדרש הס' הזוהר ובמדרש הבהיר לר' נחוניא בן הקנה ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים. אך כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים, והפך זה השנאה מעוות העין ויטעה השכל. אמנם דבר זה אין ראוי לחכם מבין האמת לעיין בדברי מתנגדו בשנאה, ואף חכמי האומות הרחיקו זה, שכך כתב הפילוסוף בספר שמים ועולם וז"ל ואז נתחיל ונביא דעות הקדמונים החולקים עלינו בזה ונביא טענותיהם, וזה לשני ענינים, הא' שטענותיהם הם ספיקות על המופתים שנביאם אנחנו, ושלימות המופת התרת הספיקות הבאות עליו. הענין השני שמאמרנו יהיו יותר רצוים ויותר מקובל אצל אוהבי אמת, וכל שכן כשנסדר תחלה טענת החולקים ואח"כ נבטלם, ולא נהיה אשמים בזאת הפעולה, ולא נהיה נחשדים שרצוננו לאמת דעתנו ולא נשגיח בדעת זולתנו ונבזה אותם וכ"ש אם היות בעל דיננו נעלם התוכחה, ולזה בשנביא דעתנו וטענותינו בלתי טענות החולקים עלינו, יהיה קבול דברינו אצל אוהבי אמת יותר חלוש, ושמעם אליו יותר מעט, וחושדים לנו יותר גדול. וראוי מי שירצה לדון בדין האמת, שלא יהיה מכעיס לבעל מחלוקתו, שונא לו, אך ראוי שיהיה מודה לו, חומל עליו, ומדבר עמו בנחת. וגדר הודאה שיודה לו במאמרים מעביר מהם מה שיודה לעצמו ע"כ תורף דבריו. הרי לך שהזכיר שלא תהיה השנאה מקלקלת השורה, לשפוט על דברי בעל ריבו בעין הקנאה כי אם בעין החמלה, ולא יבקש לדחות דבריו ביד חזקה רק יתנהג עמו כמו שהוא נוהג עם עצמו, כמו שמסיים דבריו שיודה במאמרים מעביר בהם מה שיודה לעצמו. וככל הדברים האלו אמרו חז"ל ביותר שלימות בפ"ק דעירובין (י"ג, ב') מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן מפני שנוחין הן ועלובין הן ושונין דבריהם ודברי ב"ש ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם ע"כ. ומעתה יש לשאול מה ענין זה שתהיה הלכה כמותן, דבשביל שהיו משפילין עצמן אין ראוי שתהיה הלכה כמותן, כי ההלכה תולה בזה שהתורה שלהם לפי ההלכה ולא מפני שהיו מקטינין עצמם. רק שאלו דברים כולם הוא סבה עצמית שיאמר דברים אמיתים לפי ההלכה, כי מאחר שהן נוחין נמשך דבריהן אחר האמת, כי כאשר יכעוס הרי מכח הכעס נראה שרוצה להחזיק

דבריו בכח וביד חזקה ורוצה לנצח והוא סר מדרך האמת. וגם מפני שהן עלובין הוא סבה שאמרו דברים לפי ההלכה, שאל"כ מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו הוא סותר דברי בעל ריבו אע"ג שאין האמת אתו. וכן מה שהיו שונים דברי ב"ש והיו מקדימים דברי ב"ש לדבריהם, נראה שלא היו שונאים לדברי בעל ריבם מבקשים לדחות דברי זולתם אף כי האמת אתם, שכיון שהיו שונים דבריהם ודברי ב"ש והיו מקדימים דברי ב"ש, נראה שלא היו מכוונים לדחות דברי זולתם ולא היה מחלוקת שלהם מכת המנצחים, כי מי שהוא מכת המנצחים אין דבריו נמשכים אחר האמת כי תמיד מבקש לנצח. ולא היו כל אלו הדברים בב"ה לכך ראוי להיות הלכה כמותן, אע"ג שדברי ב"ש טובים וישרים, כיון שיש לב"ה הכנה שראוי להיות דבריהם הלכה לכך הלכה כב"ה: ובדבר זה נפלו כמה אנשים, שהשנאה פועל להם שרואים דרך המישור העולה בית אל דרך עקומה, והאהבה משוה להם ההרים לבעקה. ואילו היו מביטים לדברי חכמים בעין השכל מוסר מן הקנאה, והיו מצרפים דבריהם אל מה שאמרו במקום אחר והזהירו שלא לשנות בדברי עסקי העולם, ואיך ישנו אל הקב"ה ח"ו לחפות עליו דברים אשר לא כן. וכאשר אחד רוצה לתפוש על דברי חכם בחכמתו, אומר שטעות נפל לו בדברי חכמה, דבר זה אפשר כי אפשר לחכם לטעות בדברי חכמתו, אבל התפיסה בדברים כאלו שאף קטני השכל חלושי הדעת לא היו אומרים כך, וכי הדעת נותן לחשוב אותם ח"ו טועים בכך או מבקשים לדבר סרה, אין הדבר כך רק טעות החושב שלא דן אותם לכף זכות, שדבריהם הם כפי הראוי לחכמים לדבר חכמתם במשל ובמליצה וכמו שאמר החכם (משלי א') להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם. ואיך לא יהיה הדבר הזה, כי טבע החכמה נותן כך מעצמו שלא ידבר דברי חכמה כי אם בדרך משל ומליצה ובדרך רחוק, שכל חכמה היא פנימית ואינה נגלית, ודבר זה ראוי להיות שלא לשום דברי חכמה מדרס לכל נבער מדעת אדם, כי זה הפך החכמה. שכל חכמה נסתרת, וראוי לחכם לנהוג עם כל דבר כפי מה שהוא. ועניין זה תמצא בכל דברי נביאים, שמפני שהיו דבריהם נבואה מאת ה' ואינם דברי בני אדם היתה נבואתם נסתרת, ולא דברו דבריהם בדברים פשוטים, כי ראוי להיות הדבור בדברים כפי מה שהוא הדבור בעצמו. והרי הדבר הזה נמצא ג"כ כי חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד עד שהראו פירושים לדבריהם, ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם, א"כ למה ישימו אשמה בדברי חכמים. ויותר במעלה דברי חכמים, כי חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאין מבין דברי חידותם, אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל תפוחי זהב במשכיות כסף, שהפנימי נמשל לזהב והנגלה לכסף ושניהם יקרים, כך דברי חכמים שיש להם נגלה ונסתר שהנסתר הוא יקר בחכמה והנגלה הוא נחמד וטוב למראה. וכמו שאמרו בפ"ב דחגיגה (י"א, ב') אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במעשה מרכבה ביחיד. ופ"י המשנה, כי מעשה

מרכבה דהיינו החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו, כי המרכבה הוא שכבודו יתברך עליהם כמו חיות הקודש, ומפני מעלת חכמה זאת שמרבה בכבודו יתברך ראוי להסתיר יותר. ומעשה בראשית הוא בריאת עולמו שהוא יתברך פעל בעצמו, הוא מדריגה למטה מזה לכך הוא בשנים שבשנים אין לדרוש, אמנם סדר חבור העולם זה עם זה שדבר זה אין קרוב אל הש"י ר"ל חבור האדם ולכך הוא בשלשה, והעריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות ע"ז נבנה סוד העריות, כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו והוא יוצא מן סדר חבור המציאות ואין זה כמו מעשה בראשית ולכך הוא בשלשה. נמצא מדריגת החכמה שלשה, האחד החכמה מה שהגיע אל מרכבות כבודו יתברך, והשני דברי חכמה השייך אל פעולותיו שהוא פועל בעצמו, והשלישי חכמת סודו וחבור המציאות זה עם זה באיזה עניין ראוי להם החבור וזה נקרא חכמת עריות. ואין חכמה עליונה שאינה נכללת בג' מיני חכמות אלו, ואפילו מפה לפה אסרו לגלות, ואיך יכתוב אותם ויהיו ענינים הגדולים כמו אלו מטרה לחץ כל סכל יורה חצי סכלתו אליהם, לכן הם נאמני רוח היו מכסים הדבר כפי הראוי. ומפני שבארנו המאמרים שהם יותר נראים זר, והתבאר שהם שלימים בתכלית השלימות ואין ספק שעוד אין תלונה, והוא עד על שאר מאמרים שהם כיוצא בהם, יש לבאר גם בקצת מהם שעליהם ג"כ התלונה. ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו ואנחנו נגלה. אך בשתיים יכפר לנו, האחד שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך ולכבוד התורה ולכבוד חכמים להסיר מהם התלונה, השני כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים:

וזה המאמר שמצאנו כי ראשונים וגם אחרונים מחכמי האומות היו שואלין עליו, כי היה נראה להם כאילו היה מאמר הזה דברים של נשים הזקינות מדברים דברים כאלו. והוא בפרק הספינה (בבא בתרא ע"ג, ב') אמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אקרקותא דהוה כי אקרא דהגרונאי ואקרא דהגרונאי כמה הוין שתין בתי אתי תנינא בלעא אתא פישקנצא ובלעא לתנינא וסליק ויתיב באילנא תא חזי כמה נפישא חילא דאילנא אמר רב פפא בר שמואל אי לאו דהוינא התם לא המנית ע"כ. ועל המאמר הזה חושבים מחשבת און כי הם דברי הבאי, ויתבאר לך כמו שהרחיקו אותו ואמרו שהם דברי הבאי, כך הם הדברים שלהם עמוקים מאוד, במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסודו שלו איך הוא סודו וקשורו זה עם זה עד שהעולם מקושר ומסודר יחד עד שהוא אחד, שכך ראוי שיהיה אחד לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו פרק ע"ב בדבר זה מאוד, כי הרבה מבני אדם והמה המינים הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים, וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו ולכך הרחיקה התורה אלו דברים. לכך אמר הכתוב (איוב י"ד) מי יתן טהור מטמא לא אחד, כי כאשר יוצא הטהור מן הטמא זה מורה על אחד לגמרי כאשר יוצא

הטהור מן הטמא א"כ הם דבר אחד ואינם מחולקים. וכאשר רואה האדם חלוק הטהור והטמא גוזר דעתו שיש כאן חלוק, ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל כי העולם הוא אחד ובא מפועל אחד הוא הש"י:

ואם הרחיקה אותם התורה דבר זה בשביל שהם רחוקים ונבדלים מן עיקר העולם הוא המציאות, ולכך הם טמאים בעבור ריחוק שלהם מן העולם, ואסרה התורה אותם לאומה הטהורה והקדושה. ובשביל זה אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר כמו כל טפל שנמשך אחר העיקר. ולפיכך החכמים יודעי מצפוני חכמה חלקו עולם הזה לב' חלקים, החלק הראשון הוא המציאות בעצמו והב' הם דברים שאין להם המציאות בעצמם אבל הם נמשכים אחר עצם הבריאה. והרמב"ם ז"ל בפ' ההוא ג"כ כתב, שיש נמצאים אינם עצם הבריאה. ואם שכתב דברים אחרים ממה שהתבאר כאן, מ"מ יש דברים נמשכים אחר עצם הבריאה עד שהם מקושרים עם עיקר המציאות עד שהעולם הוא מסודר מקושר יחד. ואותם שאינם עיקר הם הדברים הטמאים אין להם חבור אל המציאות שהוא טהור, מחוץ למחנה המציאות מושבם וסודרם. וכבר אמרנו במה שהתבאר, כי התורה נמוס המציאות, וכאשר התורה שהוא נמוס וסדר המציאות הרחיקה הדברים הטמאים, נמצא כי הדברים הטמאים הם רחוקים מן המציאות ונבדלים מהם. וחלקי המציאות הם ג', יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר, כי אלו ג' הם יסודות והם נקראים אש"ם בספר יצירה ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט, ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו ואין כאן מקום לבארו. והדברים ברורים כי לא נבנו יסודות רק אמ"ש והם אויר מים אש. ותמצא כי יש בריה טמאה המתיחס למים כמו הצפרדע שהוא במים, ויש בריה טמאה המתיחס לאש כמו תנין שהוא נחש והוא שורף בארס שלו ובשביל כך הוא מתיחס לאש, ויש בריה טמאה המתיחס לאויר והוא עורב הפורח באויר. ואלו הבריות שהם צפרדע נחש עורב כלם הם בריות נבדלים במה מן המציאות לפי שהם טמאים. ובא לסדר את סדר שלהם, עד שהם מסודרים עם העולם שהוא עצם המציאות עד שהעולם הוא אחד, וראוי שיהי' העולם אחד לפי שהוא מפועל אחד לא כמו שחשבו דעת חצוני:

ואמר שראה צפרדע שהיה גדול כאקרא דהגרונאי שהי' ששים בתיים. כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על רבוי כמו שפירשו התוספות בפרק השוכר פועלים (ב"ק צ"ב, ב') אצל ששים רהוטי רהיט, כי דרך למנקט מספר זה על רבוי כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל, כי מספר חמשים אם תוסף עליו אחד נקרא זה תוס' עליו ואינו בטל אותו אחד שנתוסף, אבל כאשר יש מספר ששים הוא מספר כללי שלם ואם יתוסף עליו אחד היחיד בטל אצל מספר כללי ואין האחד מוסיף על הכלל. ולפיכך אמר

שהיה גדול כמו אקרא דהגרוניא שהוא ששים בתים. אבל לבאר למה מספר ששים הוא מספר שלם כללי אין זה מקומו, אבל נראה ברור כי תמצא מספר זה בכל מקום כאשר ירצה להזכיר מספר כללי. ומפני כי מדבר כאן מצד הכללי לא מצד הפרטי, לכך אמר שראה אקרקותא דהוי כמו אקרא דהגרוניא שהוא ששים בתים, ור"ל שאין זה כמו שאר מספר ששים, כי אצל מספר ששים כל אחד מחולק לעצמו, אבל הכללי אינו מחולק כל אחד לעצמו אבל הוא כלל אחד. ולכך אמר שראה אקרקותא שהיה כמו אקרא דהגרוניא שהוא דבר אחד, ואקרא דהגרוניא היא כמו ששים בתים וזהו מספר כללי. ומה שאמר בכאן שראה אקרקותא הוא צפרדע נקיבה כמו שפירש רש"י ז"ל, ובודאי שכן משמע הלשון שלא אמר תנין, והטעם שהיו כולם נקיבות יתבאר בסמוך:

ומה שאמר דחזי לי אקרקותא ואתא תנינא ובלעה לאקרקותא ואתא פישקנצא ובלעא לתנינא ויתיב באילנא. פי' ענין זה, דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה, וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה והוא העיקר, וזהו אמרם כופר בעיקר, ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות. ויש עוד מציאות משתלשלת, והם אינם מעצם העולם אבל הם נטפלים נמשכים אל העולם שהוא המציאות בעצמו, וזה בעבור פחיתתם לכך אינם עיקר העולם. ומפני שחלקי המציאות משתלשלים זה אחר זה, ותמיד אשר הוא יותר עיקר ועצם המציאות קרוב יותר אל העיקר והוא הסבה הראשונה שהוא עיקר הכל והוא נושא הכל, ועצם המציאות הוא קודם וראשון אל אשר אינו עיקר כל כך, ולפיכך נקרא השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה מן הסבה הראשונה שהוא עיקר הכל אילנא. ויש דברים שהם נבדלים מן המציאות לגמרי שאינם עצם המציאות, אבל הם כמו דברים מקריים שהם נמשכים אחר העצם, כך אלו דברים נמשכים אחר עצם העולם, ואף כי יש בעצם המציאות גם כן יותר עיקר והוא קרוב אל הסבה הראשונה שהוא עיקר הכל שלכך נקרא אלנא, מ"מ נכללו כולם בשם עצם המציאות, ועם שיתחלפו שהאחד יותר עיקר מן האחר, אבל יש דברים שהם נבדלים מן עצם המציאות, והם דברים פחותים שאינם רק כמו מקרה הנמשך אחר העצם ואינם נכללים כלל בשם עצם המציאות. ומפני כי הדברים טמאים לפחיתתם מחוץ למחנה מושבם כמו שהתבאר למעלה, ועם כל זה הם מתקשרים ומתאחדים עם עצם המציאות עד שהכל אחד, ובזה העולם אחד. ועם שהם נבדלים מן המציאות אינם נבדלים לגמרי, שא"כ היו הנמצאים מחולקי, אבל הם אחד לפי שיצאו מפעל אחד, ולפיכך צריך שיהיו גם כן מסודרים מתאחדים עם האילן הזה עד שהוא אחד לגמרי. וזה שאמר שראה אקרקותא דאתא תנינא ובלעא אותו ואתא פישקנצא ובלעה אותה ויתיב באלנא, ענין זה שכמו שהוא באילן עצמו אשר הוא יותר ראשון אל העיקר, מקבל את שהוא רחוק יותר מן העיקר עד שבזה כל האילן אחד עומד בעיקר, וכך באלו דברים גם כן, עם שהם מציאות שאינם בעצם והם נמשכים אחר מציאות העולם אשר הוא בעצם, יש בהם סדר כי אשר הוא יותר רחוק ויותר נבדל מן מציאות העולם

אשר הוא בעצם, מכל מקום הוא נטפל ונמשך אחר דבר שאינו כ"כ רחוק רק שהוא מתיחס בדבר מה אל עצם המציאות, מקבל אותו עד שהדבר אשר הוא יותר קרוב מכל הוא נמשך אחר האילן, והאילן שהוא עצם השתלשלות המציאות מקבל אותו. ולפיכך ראה אקרקותא שבלעה אותו תנינא, כי האקרקותא שהיא הבריאה שהיא במים יותר רחוק מן עצם המציאות, ואתא תנינא ובלעה אותו כי התנינא יותר קרוב אל המציאות והוא מקבל את אשר הוא יותר רחוק, ולפיכך אמר דאתא פישקנצא ובלעה ויתב באילנא שהוא נושא את הכל והוא המציאות ובזה הוא מציאות אחד:

אמנם מה שסדר היסודות השלשה בסדר הזה שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לנבונים. שכבר אמרנו לך, כי כאשר הוא רחוק יותר מן המציאות שהוא בעצם, הוא נמשך אחר אותו שהוא קרוב יותר אל מה שהוא בעצם, והעצם הוא הישוב, והמים הם נבדלים מן הישוב לגמרי, ואח"כ האש והוא יותר קרוב אל הישוב כי האש הוא נמצא בישוב יותר, ואח"כ האויר כי אי אפשר לישוב בלא אויר. ולכך התנינא שהוא מתיחס לאש בלעה האקרקותא שהוא במים, והפישקנצא שהוא באויר בלעה לתנינא שהוא מן האש, והפישקנצא שהוא ביסוד הרוח יתיב באלנא. ודברים אלו מבוארים מאוד, ומי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות יבין זה. וזה שאמר שהיו כולם נקיבות ולא זכרים, כי התאחדותם והתקשר' אינו מצד הצורה, שהזכר הוא צורה בכל מקום ואין צורה מקבל צורה וכאן שראה השתלשלות העולם איך מתקשרים זה עם זה, כי בענין זה יש להם קשור כמו שאמר דאתא תנינא ובלעה ואתא פישקנצא ובלעה, ואין זה מצד הצורה כי מצד הצורה כל אחד מיוחד לעצמו בצורתו המיוחדת, רק הצורה מתחבר לנושא המיוחד אליו, ודבר זה ברור. גם סדר אלו שלשה דברים הם ידועים לנבונים, אם תחפש החכמה אז תמצא דעת קדושים. כלל הדבר שרצו לבאר בזה סדר העולם איך הוא מסודר זה עם זה עד שהוא מסודר באחד, לכך בארו כי אלו הנמצאים אשר הם נבדלים מן העולם והם נמשכים אחר המציאות שהוא בעצם, והם כמו מקרה שהוא נמשך אל העצם ואין המקרה עומד בעצמו, ולכך אמר חזו כמה נפישא חילא דההוא אילנא, שר"ל כי הנמצאים שהם אינם בעצם נמשכים אל המציאות שהוא בעצם, כי נפישא חילא שהדבר שהוא בעצם יש לו מציאות חזקה. לפיכך אמר רב פפא בר שמואל אי לא הוינא התם לא המנתי, כי בודאי הדבר הזה הוא מושכל וכל חכם הוא עם המושכל ורואה המושכל, אמנם להבין דברים אלו על אמתתם וסדר השתלשלות אלו היסודות שהם ג', ואיך יעלה על הדעת לומר כי דבריהם אלו אין בהם חכמה, כאשר הם בג' מינים וכל אחד נקיבה וכל בריה ובריה מיוחס ליסוד אחד והם יסודות העולם, והם נזכרו כפי סדר שלהם שהרי סדר זה שהוא מים אש אויר כך הוא סדר שלהם כאשר ידוע למשכילים ואין כאן מקום זה. וידוע כי ההשתלשלות הוא לימין וגם הוא לשמאל ולפניו ג"כ, והאקרקותא שהוא במים וידוע כי המים נחשבים לימין, והתנינא שהוא שורף בארס שלו נחשב לשמאל, והפישקנצא שהוא באויר

אינו נחשב לא לימין ולא לשמאל, וע"י זה מתחבר ההשתלשלות, כאשר מתחבר השתלשלות הימין הוא האקרקותא אל השמאל שהוא התנינא, והתנינא שהוא השתלשלות השמאל מתחבר בדבר שאינו לא לימין ולא לשמאל זה הפשקנצא ואז יתיב הפשקנצא באילנא. ואתה הבן אלו דברים אם אפשר לך להבין, ואם אי אפשר לך תבין זה על כל פנים כי עיקר המאמר הזה בא לגלות לך על השתלשלות וקשור ההשתלשלות עד שהוא עולם אחד, וכאשר ישכיל הדברים אלו אז יקריב דבריהם אלו יותר ממה שהיה מרחיק אותם לבלתי הבנתו דברי חכמה. והם הדברים אשר רצו חכמי לבאר בסדר המציאות כאשר ראוי לחכמים, אך לעומק החכמה שיש לדברים אלו א"א לבאר יותר מזה ובזה די די. והוא יתברך יכפר בעדנו שפתחנו פתח לאוצר החכמה ומטמוני המדע, כי ישרים דרכיהם צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם, וכל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה:

בפרק הספינה (ב"ב ע"ג, ב') אמר רבה בר בר חנה זימנא חדא הוה אזלינא במדברא וחזינא הנהו אווזא דשמיטין גדפייהו משמנייהו וקא נגדי נחלא משחא מתחותיהון ואמינא להו אית לי מנייכו חולקא לעלמא דאתא חדא דליא לי אטמא וחדא דליא לי גדפא כי אתאי לקמיה דר' אליעזר א"ל עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין ע"כ. גם מאמר הזה הוא על כבוד יוצר הכל, כאשר נראה בעולם חסרון לצדיקים, ולאשר היה ראוי להם הטוב בעולם הזה ולא נמצא כך והם בחסרון היותר, ועל זה באו לגלות כי אין חסרון במעשה ידיו. ויש לך לדעת, כי כאשר באו חכמים לבאר הטוב שיהיה לצדיקים, היו מתארים אותו בשם אכילה. ודבר זה דבר מופלג לחכמים יודעי האמת, כי האדם אשר הוא בתחתונים בפרט השלמתו על ידי קבלה, וזה ענין האכילה עצמה, שאין האכילה רק מה שמקבל האדם ובה יושלם עמידתו וקיומו, כי זהו מעצם האדם שהתחתונים צריכים לקבל. ולכך נקרא הטוב אשר יקבלו לעתיד בשם אכילה, ודבר זה מבואר במאמר (שם ע"ד, ב') ואף ליתן זכר ונקיבה ברא אותם, ועם כי גם שם אין מקומו כי הוא דבר עמוק בענין שכר הצדיקים שהשלמת' על ידי קבלה וקרא זה אכילה. ומפני כי אין אותה אכילה גשמית, לכך מיוחס האכילה הזאת אל אווזא שהוא עוף, שכל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר ונקרא עוף השמים ודבר זה בארנו במקומות הרבה. ובפרט מיוחס דבר זה אל אווזא כמו שיתבאר בסמוך ענין זה. ולכך האכילה והקבלה הרוחנית מתיחס יותר אל האווזא, כי יש לה השומן והכחוש הוא חסר אבל השומן בשביל השמנונית אינו חסר, ולעוה"ב תהיה הקבלה עד שלא יהיו חסרים, לא כמו העולם הזה שעם קבלת האכילה הוא חסר, ולכך הקבלה של עולם הבא מיוחס לדבר זה בפרט הוא האווזא ולפיכך אמר דחזינא הנהו אווזא וכו' שראה אותו במדבר, כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים, שהרי התורה נתנה במדבר וכן המן, כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת

הדין רק מצד החסד והטוב. ומצד שמדת הדין היה ראוי שיהיה השפע הטוב בעולם הזה, רק המקבל אינו ראוי לזה, ולכך אמר דהוי נגדא נחלא משחא מתחותייהו, ר"ל כי העולם הזה ראוי מצד הדין לקבל שפע כמו זה, וכבר אמרנו כי השומן מורה על השלימות הגמור הפך הכחוש שהוא חסר לגמרי. וכאשר הגוף הוא שלם מסתלקים הנוצות, כמו שהשערות הם גדלים כאשר יש כחישותא כדכתיב (דברים ל"ב) מזי רעב והפך זה יש כאן סלוק השערות כאשר הדבר בשלימות, ולכך אמר דשמטי גפיייהו משמנייהו שזה מורה על שלימות גמור מבלי חסרון:

ואמר חד דליא לי אטמא וחד דליא לי גדפא. דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב (דברים כ"ב) למען ייטב לך והארכת ימים ופירשו חכמים (חולין קמ"א, ב') למען ייטב לך לעולם שכולו טוב וזהו עולם הבא שהוא כולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים, הטובה שיהיה להם הטוב לגמרי, והשני שלא יהיה הפסק לטוב רק שיהיה נצחי, ובשני דברים נכלל הכל הטוב שהוא בתכלית הנצחי. וזה שאמר חד דליא לי אטמא וחד דליא לי גדפא, האטמא הוא הירך והוא שעליו נשען הב"ח והוא קיום שלו ודבר זה רמז על הקיום הנצחי כמו שאמרנו, וחד דליא לי גדפא שיהיה להם המדריגה הרוחנית מסולקים מן החומר והוא הטוב הגמור בלי צער, וזה מורה דווקא בכנפים כי הם כנפי רוח שעל ידי הכנפים הוא פורח באויר ולכך נקראו כנפי רוח, והנה רמז בזה על השפע הרוחני אשר הוא נצחי בלי שנוי כמה שאמר חד דליא לי גדפא וחד דליא לי אטמא, והוא שרמז עליו דוד ע"ה (תהלים ט"ז) נעימות בימינך נצח, והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד. ועשה מזה שני דברים חד דליא לי גדפא וחד דליא לי אטמא, לומר כי הם ב' דברים מחולקים. וגם התחיל תחלה באטמא שהוא המדריגה שאינו כ"כ עליונה, שהרי תמצא כמה דברים גשמיים פחותים והם קיימים ג"כ, ולכך זכר האטמא ואחר כך המדריגה היותר עליונה והוא גדפא, ובתורה הוא הפך זה דכתיב (דברים כ"ב) למען ייטב לך והארכת ימים, שהתורה מזכיר העיקר הוא המדריגה עליונה קודם. וכשבאתי לר"א אמר עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין, שאילו זכו בעה"ז והיו מעשיהם ע"פ הדין והמשפט ולא היו נוטים מקו הדין היו ראויים אל הטוב, שכבר אמרנו כי הי' נמצא הטוב בעולם בשלימות בפעל, כמו שאמר לפני זה כי היה נגדא נחלא משחא מתחותייהו, רק מצד המקבל יש מונע לכך יתנו ישראל הדין על זה מפני שיצאו מן הדין, בעבור שאין מעלת ישראל בעה"ז כ"כ כפי מה שראוי להיות כפי הדין לכן יתנו הדין על זה:

כלל הדברים אשר רמזו בזה, כי לפי מעלת העולם וסודור שלו ראוי שימצאו בעולם השפע הטוב בשלימות, רק כי יש חסרון בנמצאים שאין להם המדריגה שראוי להיות, ועל זה יתנו הדין מה שהמניעה הזאת הוא מצד המקבל. ומעתה הבן, והאדם יבין מעצמו כי א"א לכתוב יותר מזה, והכל נרמז במה שאמר הכתוב (תהלים שם) שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח, כנגד הנעימות אמר חד דליא לי גדפא, ונגד הנצח אמר חד דליא לי אטמא והבן זה. ודברים אלו עדים



נאמנים מעידים מגידים דברי אמת ויושר על גודל חכמתם והשגתם. ואל יהא לאדם השגה זאת קטנה, כי הם השגת דברים עמוקים מאוד, והוא מעיד על הפלגת החכמה שהיו לחכמי ישראל, ויותר מזה אל המליצה יקרה שבדבריהם, שכל אשר אמרנו עד עתה הם כללו אותם במליצה היקרה קצרה נכבדה מאוד, כאשר יתן האדם על לבו נועם המליצה בכל דבור ודבור שבה, וכל כונתם לשבח ולפאר בורא ויוצר הכל. והנה בארנו לך איזה מאמרים כי אין להאריך בכל המאמרים שהם נעלמים מבני אדם, ואם יזכנו השם יתברך יתבארו שאר המאמרים הנעלמים בכלל מאמרי התלמוד. ועוד אמרו כי נמצא בתלמוד דברים, לא שהם דברים שאין בהם ממש, רק כי אין ראוי לאדם לדבר אותם ומכ"ש שיהיו נתנים בספר כי הם דברים של גנאי:

בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פ"ד, א') אמרה ההיא מטרוניתה לר' ישמעאל בר' יוסי ולר"א בר שמעון בניכם אינם שלכם, פי' שכריסם היה גדול כ"כ עד שאין יכולים נזקקין לנשותיהם ואמרו ליה כי כאיש גבורתו ואיכא דאמרי אהבה דוחקת את הבשר אמר ר' יוחנן אבריה דר' ישמעאל כחמת בת תשעה קבין אמר רב פפא אבריה דר' יוחנן כחמת בת חמשה קבין ואמרי לה בת ג' קבין דרב פפא גופיה כי דקולי דהרפנאי ע"כ. ודבר זה נראה זר לכתוב זה בתלמוד דברים אלו, ואף כי כבר תמצא בתוספות למה נכתבו אלו דברים. אבל יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי החכמה. וראוי היה להשגיח בשני דברים, האחד מה שאלו דברים תמיד האומר היה בו עניין זה, כי ר' יוחנן העיד על ר' ישמעאל בר' יוסי והיה נמצא בו עניין זה ג"כ, וכן רב פפא העיד על ר' יוחנן והיה בו ג"כ עניין זה ודבר זה אינו במקרה. השני כי תמיד הדור הראשון יותר בשיעור, כי ר' ישמעאל בר' יוסי היה מכת התנאים, ור' יוחנן סוף התנאים, ורב פפא סוף האמוראים ותמיד השיעור פוחת והולך, וגם זה לא במקרה הוא. אמנם גם זה אמרו לכבוד השם יתברך ולפארו. כי הרבה מחכמים והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם שהוא פריה ורביה יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם על דבר שהוא גנות וחרפה, וכאשר היסוד הוא רעוע כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה. כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל. ודבר זה הוא בודאי דעת התורה, דכתיב (בראשית ב') ויהיו שניהם ערומים גו' ולא יתבוששו, הרי הדבר הזה לא היה גנאי כלל ואילו היה גנאי למה לא יתבוששו, ואם בשביל שלא היה דעת בהם, דבר זה לא יסבול הדעת שהאדם שקרא שמות לכל הנבראים וזה יורה על הפלגת חכמתו, לא יהיה בו דעת שדבר זה פחיתות לאדם. ועל זה כתב הרמב"ם ז"ל כי דבר זה כאילו אמר איש, איש אחד חטא ובשביל שחטא הושם כוכב בשמים, כך הוא דבר זה שאיך נאמר שקודם שחטא לא היה בו דעת

ואחר שחטא קנה דעת וחכמה. אבל העניין הוא כמו שאמרנו, כי אין פחיתות בעניין זה כלל מצד עצמו, רק בשביל שהאדם מכוון לתאווה ויצרו ומצד הזה הדבר הוא גנאי. ולפיכך קודם שחטא ונטה אל תאווה ואל יצרו אין בזה שום גנאי, רק כאשר נכנס בו היצר והתלבש בתאווה חמרית אז הוא גנאי מצד התאווה. ובמדרש (ויק"ר פי"ד) הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי אפי' חסיד שבחסידיים אי אפשר שלא יהא בו צד א' מעון אמר דוד כלום נתכוין אבא ישי להעמידני והלא לא נתכוין אלא לצורך עצמו, הרי אף אצל חסיד שבחסידיים המעשה הזה הוא לתאווה ולכך הוא גנאי, וקודם לכן היה המעשה הזה כמו שאר המעשים. ומה שאמר הכתוב (שם ג') מי הגיד לך כי ערום אתה, פי' ומי הגיד לך שיש להקפיד על שאתה ערום ויש חרפה וגנאי בזה וכן פרש"י ז"ל. ואחר שנטה אל התאווה אז ראוי היה להם לכסות בשר ערוה. וזה שאמרו שם על דבר זה כי כאיש גבורתו, ורצה בזה כי כגבורת אנשים האבר הזה ודבר זה מורה על חשיבותו ולא על פחיתותו, כי הפחיתות והגנות אין ראוי להיות מצורף אליו הגבורה, שלא נאה הגבורה שהיא שלימות בדבר שהוא מגונה בעצמו. אבל הדבר הזה כמו שאמרנו למעלה, כי אין בדבר הזה בעצמו גנאי, כי אדרבא מצד עצמו אינו גנאי לפי שהוא יסוד אשר נבנה עליו הכל, אמנם אשר מתלבש בתאווה ומשמש בו לתאווה כמו שהוא אצל כל אדם הוא גנאי וחרפה, לא מצד המעשה בעצמו:

והמאמר שלפני זה, שחולקים שיש שאומר אהבה דוחקת את הבשר ויש שאומר כי כאיש גבורתו. גם מחלוקת זה אינו דבר קטן, כי למ"ד אהבה דוחקת הבשר, כי חבור האדם עם אשתו שיהיו לדבר אחד לגמרי, והחבור הזה אל תאמר כי הוא דבר גשמי כמו שאר בעלי חיים, אין הדבר כך כי יש להם לאיש ואשה כח החבור מן הש"י, וכמו שנרמז במלת איש ואשה כי בהם נשתתף שמו הוא שם י"ה היו"ד באיש וה"א באשה לומר כי הש"י מחבר הזיווג הזה ומאחד אותם לכך שמו ביניהם ודבר זה הוא החבור מן איש ואשה, ולכך כח עליון מחבר אותם ועל זה אמר אהבה שהוא עצם החבור שהוא מן השם יתברך דוחק הבשר הגשמי, שודאי ראוי שיהיה גובר כח החבור על הבשר הגשמי שהוא עומד כנגד זה. ואידך סבר כי כאיש גבורתו, כי אבר התשמיש יש לו כח איש כי האבר הזה הוא ההבדל בין איש לאשה ואליו ראוי ביותר שם איש ולכך יש לו כח מיוחד יותר. והבן דעת האומר אהבה דוחקת את הבשר, ר"ל כי כח אהבה שהוא חבור זכר ונקיבה כל כך גדול שהוא דוחק את הבשר, והב' אומר כל כך גדול כחו של איש במה שהוא איש שדוחק הבשר. ושניהם כוונתם כי יש בחבור הזה כח שהוא על הטבע וגובר על הטבע המתנגד, ובזה התבאר כי אין כאן גנות וגנאי בעצם הבריאה כלל, רק ההפך הוא שהדבר שחושבים שהוא גנות וגנאי אינו כך כלל, ואדרבא נמצא בו הדבר שהוא שבח הוא הגבורה והכח. ואם באמת כי חרפה הוא האבר הזה, דבר זה הוא מצד האדם עצמו שהוא פונה אל תאווה המשגל, ואינו נמשך בפעל הזה אל אשר נברא האדם עליו לקיום העולם, רק אחר תאווה ויצרו ובשביל כך בודאי הוא גנות וגנאי וחרפה כמו שנתבאר, אבל אין זה מצד עצם הבריאה. ועתה בא לפרט כמה כחו ורב גבוריה ומה

שלטון של אבר הזה, כי בני אדם רואים האבר הזה בזוי ושפל בתכלית ועל דבר זה לא ברא אותו יוצר הכל. ועל זה אמר אבריה דר' ישמעאל בר' יוסי כחמת בת תשעה קבין:

דע כי מיסודי היצירה כמו שאמרו במסכת נדרים (ל"ב, ב') החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר מאי עשרה שליטים שתי עינים שתי אזנים שתי ידיים שתי רגלים וראש הגויה והפה. ופי' הכתוב לפי זה, כי השכל אשר לאדם תעוז והוא יותר במעלה מן עשרה אברים שהם שליטים בגוף האדם, שהגוף נקרא בשם עיר בכל מקום כמו שהוא מבואר במקום אחר. וגם מזה תוכל להבין, כי לא אשר יחשבו בני אדם הוא דרך חכמים, שהרי מנה האבר הזה עם עשרה שליטים שהם האברים החשובים. ויותר מזה, כי כל האברים הם זוגות ואילו ראש הגויה והפה אלו שנים בלבד הם יחידים, וזה כמו שאמרנו כי על ידי האבר הזה האדם הוא איש אשר האיש נחשב כמו צורה כמו שאמרנו, וכן הפה שבו הוא חי מדבר דבר זה הוא נחשב צורה. ומחולקים הם כי הפה הוא אל הדבור אשר הדבור הוא שכלי כמו שאמרנו בכמה מקומות, וראש הגויה הוא בשר, והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה, וראש הגויה מפני שעל ידי אבר זה נחשב איש והאיש הוא נחשב צורה ובזה הוא משלים כל האברים שהם תשעה, אבל אין בכלל הזה הפה שהוא עשירי, כי כבר אמרנו כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי. ולכך מנה ראש הגויה והפה ביחד, כי אלו שתי אברים הם לאדם השלמה מצד שתי בחינות, כי האברים של אדם משמשים את האדם במה שהאדם יש בו השכל ומצד בחינה זאת הפה הוא השלמה לאדם כי הפה בו הדבור שהוא שכלי, ומצד בחינה שנית במה שהאברים משמשים אל האדם במה שהוא אדם גשמי וראש הגויה הוא השלמה להם כי האבר הזה הוא השלמת האדם. ולפיכך אמר אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת ט' קבין וכל אלו דברים גדולים מאוד ומוציא את כלם אל הפעל עד שהוא בפעל לגמרי ואמר אבריה דר' ישמעאל בר' יוסי כחמת בת תשע קבין, כי ראוי לו מספר תשע מטעם אשר אמרנו כי הוא השלמה אל כל התשעה. ואמר אבריה דר' יוחנן כחמת בת חמשה קבין, ודבר זה כי רבי יוחנן שהוא אמורא והוא מדריגה למטה מזה, ולפיכך אמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין, ור"ל כי הוא המשלים לחמשה אברים האחרונים שהם שתי ידיים ורגלים, ולא היה כאן השלמה אל כל הט' רק אל חמשה אחרונים, ואמרי לה כחמת בת ג' קבין ור"ל כי אין לתת לו השלמה רק אל שנים האחרונים ולפיכך אמר כחמת בת שלשה קבין. וכל ענין זה שזכר כאן לא בא לומר, רק על ענין מהות האבר הזה שיש לו חשיבות הצורה ומוציא את האדם אל הפעל ואל השלימות, ומפני שכל שתי מדריגות שהם זה על זה, על ידי התחתונה העליונה הוא בפועל כאשר העליונה יש לה מדריגה עליה, ולכך רב יוחנן מעיד על רבי ישמעאל ומוציא אל הגלוי אבריה דר' ישמעאל, ורב פפא מוציא אל הגלוי אבריה דר' יוחנן כאשר כל אחד ואחד הוא השלמה יותר, ולעולם אשר אין לו השלמה כ"כ מוציא אשר עליו אל הפעל הנגלה ולכך כל אחד מעיד על אשר הוא עליו. ואמר כי אבריה דרב פפא כי

דקולא דהרפנאי, ר"ל שהכל פונה אליו מפני שהוא צורה והכל נמשך אחר הצורה והיא השלמת הכל, וזהו מה שאמר כי הוא כמו דקולא דהרפנאי שהכל פונה ונמשך אחריו כמו שהוא ראוי אל הצורה שהוא משלים הכל:

ובמדרש זוהר (ח"א, י"ח, א') ויאמר אלהים יקוו המים באורח קו מישור לאתני באורח מישור דהא מרזא דההוא נקורה קדמאה נפיק כולה בסתימא עד דמטי ואיתכניש להיכלא עלאי ומתמן נפקין בקו מישור לשאר דרגא עד דמטי לאתר חד דכניש כלא בכלל ונקרא מקום אחד ומאי איהו חי עולמין ועד קשורא דיחודא דעלמא עילאי לאתיחדא בדרגא חד כו' עד הדא איהו חי עלמין תמן אתכנשין ואתקשר עלמא עילאי ביחודא דלי' ובגין כך אקרי מקום אחד דכל דרגין וכל שייפין מתכנשין תמן והוי כולה חד בלי פרודא כלל ועוד אמר שם אמר רבי יוסי אל מקום אחד דא הוא אתר דכתיב ביה וברית שלומי מאתנו לא תמוש דהא איהו נטיל ושדא בימא ע"כ. וכל זה נרמז במה שאמר כדקולא של הרפניא, שנקרא כך על שם שהכל פונים אליו וכמו שהתבאר במדרש הנעלם הזה:

ויש לך להבין ולדעת ותדע, כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי ע"י האבר הזה נקרא איש ויש לאיש מדריגת הצורה ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה, והרי על ידי אבר הזה הוא איש אשר האיש נחשב צורה שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור, ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה עד שיהי' איש בפעל כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה. והרי הדברים האלו מבוארים מאוד שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו, כי באו להסיר הדעת הנפסד שאומרים כי האבר הזה מרוחק מצד עצמו ויש בו הגנות והחרפה, וא"כ היה זה גנאי לאדם אשר בגנות וחרפה והיה מורה על מיעוט שלימות האדם. לכך באו חכמים ועקרו הדברים אלו כאשר יבין אותם. ואין הדברים כמו שאמרו רק כי כל מעשה ה' אמת אין גנאי ובזיון בהם, ובפרט באדם רק הכל בשלימות. לכך לא נמנעו חכמים מלכתוב דבר זה בספר הקדוש, כי גם דבר זה קדוש ומקודש והם מסתרי התורה מענין האדם וצלמו, אשר החוקרים מדעתם ושכלם בזו אותו וגם צלמו. וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם, והפלוסופים לא ראו והביטו רק הטבע כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי ולא טבעי. ומעתה איך תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות, מושלכים רמוסים תחת רגלי האדם נתונים למרמס עד שהאדם מואס בהם, הדריסה עליהם והם אבנים יקרות יותר משוהם וישפה ספיר גזרתם, ואין חכמתם דומה לחכמת חכמי

האומות כי חכמי האומות אף כי היו חכמים היה חכמתם שכל האנושי, אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה מה שידעו על פי הקבלה מרובם ורובם עד הנביאים ועד מרע"ה. לכן עיני עיני הורידו כנחל דמעה אל תתנו פוגת לכם, איך נחשבו דברי יקר להבל אין חפץ בו, ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה היה ראוי להוסיף על הדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו  
אמן:

פרק הבא על יבמתו (יבמות ס"ג, א') אמר ר' אליעזר מאי דכתיב זאת הפעם עצם מעצמי מלמד שבא אדם על כל בהמה חיה ועוף ולא נתקרה דעתו עד שבא אל חוה ע"כ. ואין הפי' חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקב"ה כבר צוה אותו על העריות בפסוק ויצו כמו שפרשו חכמים (סנהדרין נ"ו, ב') רק פירושו מפני שהאדם הוא צורת כל המינים והוא נותן להם שלימות, וכל צורה הוא מתחבר לאשר הוא לו צורה. וזה שאמר שבא על כל בהמה חיה ועוף, שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש כמו שאמרנו לפני זה, והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם הנקיבה. ואמר כי אף על גב שהוא צורה לכל הנבראים והוא נקרא איש שלהם, אבל בזה אין לו הנחה והשקט, כי אין האדם צורה גמורה רק לאשתו כי אליה הוא צורה מיוחדת, וכאשר לא היה נמצא זוגתו אשר הצורה לו בפרט, נקרא החבור ההוא שבא על כל ב"ח אשר הביאה הוא התחברות הראוי לו לגמרי, אבל כאשר נתן לו שיהיה צורה אל זוגתו שהוא לה צורה מיוחדת בפרט, אז אמר זאת הפעם עצם מעצמי ואז הוסרה הביאה הראשונה שהוא צורה גם כן אל הנמצאים כלם, אבל הוא צורה רחוקה ואין כאן צורה גמורה, וזהו הוסר כאשר הוא צורה מיוחדת קרובה, וזהו לאשתו שהוא נחשב לה צורה מיוחדת ואז נתקרה דעתו. ואילו ידעו להבין דבר זה על עמקו, היו אומרים כי כל חכמי העכומ"ז לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם:

פרק אלו מגלחין (מ"ק י"ח, ב') ובמדרש תנחומא (קרח) ויקנאו למשה במחנה מלמד שכל אחד ואחד קנא למשה מאשתו דכתיב וישמע משה וגו' מה שמועה שמע שחשדוהו מאשת איש ע"כ. ודבר זה הוא להם כקוץ בעיניהם, והם סתרי חכמה ותעלומה. ועם שהיה ראוי מצד הענין בעצמו שלא לבאר דבר זה ולגלות יותר ממה שגלו הם בענין זה, מכל מקום כדי להראות לעין כל חכמתם בתורה ובכל חכמה יש לבאר המאמר הזה. כי מה שאמרו ז"ל מלמד שחשדו אותו מאשת איש, כי הם ז"ל שידעו בלבד סודי התורה והחכמה, וכאשר ידעו מדריגת משה כי הוא היה צורת כל ישראל עד שאמרו עליו שקול משה נגד ישראל וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו ודבר זה מבואר. וכאשר יעיין האדם בדבר זה, יפתחו לו בזה שערים הרבה בתורה אשר הם נעולים מאוד. וזה תמצא במשה שנשא בת יתרו ולא היתה מבני ישראל, ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב

ממשפחת נשיאים וכבר אמרו ז"ל שדבר זה גרם חסרון בתולדות משה כמו שמבואר בדבריהם, ואין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, ח"ו לומר כך שיהיה עניין משה אדון כל הנביאים במקרה וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג שהוא מן השם יתברך, כמו שאמר (בראשית כ"ד) מה' יצא הדבר, וארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא בת פלוני לפלוני (סוטה ב', א'), ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת. וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב, וזה כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל כמו שדרשו וישמע יתרו את כל אשר עשה אל' למשה ולישראל שקול משה נגד כל ישראל (מכילתא ריש יתרו), ועוד אמרו (שהש"ר פ"א) שדרש הדורש בצבור אשה א' היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד מחכו עליו ציבורא ואמר להם זה משה שהיה שקול נגד ששים רבוא ישראל. ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם (בראשית ב') אעשה לו עזר כנגדו, וכנגדו משמע דומה לו שוה לו, ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל והיא פרט אחד בלבד עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל. אבל כאשר נשא את בת יתרו אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר אעשה לו עזר כנגדו, כי משה בישראל ויתרו מן האומות וישראל והאומות הם כלל בני אדם ובזה שייך לומר אעשה לו עזר כנגדו. אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל אעשה לו עזר כנגדו כאשר משה שקול נגד הכלל, ודבר זה ראוי להבין:

וזה שאמר שכל אחד קנא למשה מאשתו, גם כן אמרו שחשדוהו מאשת איש, וזה כי היו אומרים כי משה אשר הוא צורה לכל ישראל, וכבר התבאר שאין הצורה הוא צורה אל צורה, רק הצורה יש לה זיווג לחומר, ומפני שהאיש הוא נחשב כמו צורה והאשה חומר, הרי יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן שהם כמו חומר שזהו חבור צורה אל חומר. וזה שחשדו אותו מאשת איש, שאי אפשר במה שהוא צורה אל כלל האומה שלא יהיה הוא במדריגת הצורה לנשותיהם, הרי שחשדוהו מאשת איש. ודבר זה בודאי אין ראוי לפי המציאות והוא שנוי סדר המציאות, כי ראוי שיהיה כל אחד צורה לאשתו מבלי שיהיה שום צירוף צורה אחרת לאשתו. ואם תאמר ואם כן מאי חטאו בזה, הרי באמת משה הוא צורה לכלל ישראל. דבר זה אינו כי משה הוא בודאי צורה אל ישראל, אבל הוא צורה נבדלת בלתי משותפת עם אשר הוא צורה אליו רק צורה נבדלת, ואין כאן אשת איש כי אין לו צירוף וחבור כלל אל נשותיהן אבל הוא כמו צורה הנבדלת. ומפני כי היו סבורים כי מעלת משה כי הוא משותף להם, לכך חשדוהו מאשת איש, וזהו החטא הגדול שחטאו במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל, ואז היה כאן בודאי אשת איש כי היה למשה משפט הצורה שיש צירוף וחבור אל החומר, ובזה היה בא על אשת איש במה שהוא צורה אל מי שיש לו צורה אחרת, שכל אחד מישראל הוא צורה לאשתו וא"כ יש לנשותיהם צורה מיוחדת, וזה נקרא שכל אחד חשדו מאשתו:

וכן אמרו בפרק קמא דב"ק (ט"ז, ב') על ירמיה הנביא שחשדוהו מזונה או שחשדוהו מאשת איש, כי היה לירמיה מדריגה בלתי פרטית כמו שהיה למשה מדריגה בלתי פרטית מיוחדת. וזה אמרם במדרש (ילקוט ירמ'י רמז רנ"ו) נביא מקרברך מאחריך כמוני יקים לך וגו' זה ירמיה שהיה דומה למשה מה משה נביא אל יהודה וישראל וכך ירמיה נביא על יהודה וישראל. ולכך על שאר הנביאים לא היו אומרים כך כלל, כאשר לא היו נחשבים צורה לכלל ישראל כמו שהיו משה רבינו ע"ה וירמיה נביאים לכל ישראל ובזה נחשבים כמו צורה אל הכלל. ודוד המלך ושאר מלכים אע"ג שהיו מלכים על ישראל, המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך שהוא נבדל מן העם ולא שייך בזה שחשדוהו מאשת איש כאשר הוא נבדל מן העם. רק הנביא שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם והוא שלימתם עד שנחשב צורתם, לכך משה רבינו ע"ה שהוא נביא לכלל ישראל נחשב זה אשת איש, כי חבור שיש לו אל ישראל הוא זיווג של אשת איש או זיווג של זנות. והפרש יש בין מדריגת משה למדריגת ירמיה, כי משה היה צורת ישראל לגמרי ולכך כל אחד חשד את משה מאשתו, אבל ירמיה אין מעלתו כ"כ הוא היה רק צורה במה ואין כאן צורה גמורה, וזה נקרא שבא על אשה זונה כי היה מתחבר אל ישראל בדבר מה, כמו מי שמזנה עם הזונה שאין חבור גמור רק חבור בדבר מה לכך אין זה נקרא אשת איש רק זנות:

ועוד תדע והא עיקר הפי', ותדע עד כמה הגיעו דבריהם, ותדע כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ולכך השם יתברך נקרא איש לישראל בכל כ"ד ספרים שנקרא השם יתברך איש לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל ודבר זה בארנו בכמה מקומות, וכמו שמורה שם אל אשר חתם השם יתברך בשם ישראל מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם. ולפיכך בזה שאמרו כי כל העדה כלם קדושים ששמעו מפי הגבורה אנכי ולא יהיה לך, כלומר שהשם יתברך הוא אלקיהם והוא יתברך ויתעלה צורה מיוחדת להם, ואם כן ומדוע תתנשאו על קהל השם יתברך להיות משה כמו צורה אל ישראל והנה זהו אשת איש לגמרי. וכן אמרו על ירמיה, רק כי לחד מ"ד דעתו כי לא היה לישראל באותו דור המעלה כמו שהיה בימי משה שהיו ישראל אל השם יתברך לגמרי, ולכך משה שהיה רוצה להשתרר עליהם ושלימות צורתם הוא מן השם יתברך, נחשב מה שמשה רוצה להשתרר עליהם זה נחשב אשת איש, אבל בימי ירמיה שאז השם יתברך עזב אותם והיה מסלק שכינתו מהם, מה שירמיה היה נביא מוכיח להם ומושל על ישראל אין זה נחשב רק כמו שבא על הזונה ואין זה אשת איש, וכבר הארכנו גם בזה בחבור גבורת ה' ע"ש. וז"ש משה (במדבר ט"ז) לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם, שפירושו שאם היה משה משותף עמהם היה בודאי נוטל חמורו של אחד שהיה משתמש בשלהם, אבל בשביל שמשה נבדל מאתם לכך לא היה משתמש בשלהם. כלל הדבר כי הדבר שאינו נבדל מאחר משתמש באחר, אבל דבר שהוא נבדל אין לו שמוש באחר. ורמז ג"כ במה שאמר לא חמור אחד מהם נשאתי, שאין למשה שהוא הצורה לישראל, משפט

הצורה החמרית שהוא משתמש בחומר לפי שיש לו דביקות בחומר, אבל יש למשה משפט הצורה הנבדלת שאין לה דביקות וחבור בחומר כלל, לכך אמר לא חמור אחד מהם נשאתי. ואמר לא הרעותי את אחד מהם, כלומר שאין לו שתוף כלל עמהם כי המשתתפים יחד מריעים זה לזה בעבור כי האחד נכנס בגדר האחר שהם משתתפים יחד. ודבר זה ידוע כי דברים שהם משתתפים יחד מריעים זה את זה שכל אחד נכנס בגדר של חבירו, ולכך אמר משה ולא הרעותי את אחד מהם, וזה בעבור שלא ישתתפו ביחד והיה משה נבדל מהם, לא כמו שהיו חושבים אותם שחשדו אותו מאשת איש שיש לו חבור וצירוף אליהם והיה זה אשת איש. הנה התבאר לך מה שאפשר לומר בזה, והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב ומכתם אופיר, ולכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה זאת, זכרונם לחיי עולם הבא:

פרק הכונס (ב"ק ס', א') ת"ר כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר כלבים שוחקים אליהו בא לעיר וה"מ דלית בהו נקיבה ע"כ. ודבר זה הוא כקוץ בעיניהם, כי מה ענין הכלב אל המלאך המות, ומכ"ש שאין ענינו לאלהו שירגישו בזה. והאמת לא היה ראוי התימה בזה, כי חסרון הידיעה אין שאלה ואף אין צריך תשובה על זה, שאין קטני השכל יודעים ומשיגים בגדולי השכל ולכך אין שאלה אם לא נדע בדבריהם, ודבר זה לא יוכל האדם להכחיש חכמתם, כאשר נראה בדבריהם והם הרבה מאוד מאוד במצות התורה שפרשו לנו וזולתם לא נדע דבר, וגם במשפטיהם שהם אמת וצדק מאוד ולא יוכל האדם להכחיש זה, ואם עתה לא נדע ונבין בדבריהם אין זה שאלה מה שלא עמדו על דבריהם. רק אם היו שואלים בסתירה על דבריהם, לא חסרון דעת השואל שאינו מבין דבריהם, דאם כן היה סתירה על תורת משה כי מעט מעט נדע טעם הדבר, רק נסמך אהמנותא דמשה וכך כל הנבראים, וא"כ לא היה זה ראוי להיות בא בשאלה ואין צריך תשובה על זה. אבל האמת לא נכחיד, דע כאשר ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה ובחלוק המינים וסודו וקשור שלהם מאוד מאוד, והכל בדרך חכמה אלקית ולא היה דבריהם בדרך הטבע בחמימות וקרירות יבשות ולחות רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים. והנה הם ידעו בענין הנמצאים, וידעו שהאדם הוא מלך על כל הנבראי' התחתונים, והכלב הוא הפך זה שהוא הפחות והשפל מכל ב"ח והוא רחוק מן האדם, וכבר נתבאר זה למעלה ג"כ והארכנו בזה. ולא צדקו הדברים אם נאמר שכל ב"ח שאינם מדברים שיהיו נכללים בענין אחד והאריה כבקר יאכל תבן, ואם האמת הוא כך שכלם ענין אחד נגד האדם, מ"מ יש באיזה מהם דבר מה, לא שיהי' זה שלימות שיש לו תכלית אחרון כי עד שם לא בא, אבל יש מהם שיש בהם בחינה מה של שלימות. והכלב הוא הפחות והשפל, וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בב"ח כדאיתא בפרק מי שהחשיך (שבת קנ"ה, ב') דאמרו שם אמר רב פפא לית עתיר מחזיר ולית עניא מכלבא ע"כ. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר (ש"ב, ג') הראש כלב אנכי, אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני (איוב ל') והדבר הוא



מפורסם מן הבריות עד שיספרו הכל בזה :

ומעתה יש לך לדעת, כי אם זה שהאדם הוא היותר במעלה מכל התחתוני, והוא קרוב אל המדריגה הרוחנית ביותר מכל שאר הנבראים עד שהוא יתברך מדבר עמו, אבל כשהרוחנית לא נשלחו לדבר עם האדם, אין לומר בזה שהוא מקבל הרגשה מן רוחניים יותר מן שאר הנבראים, ואדרבא בעלי חיים קודמים. ודבר זה העידו עליו חכמים באמונתם, שהרי האתון הרגישה המלאך ולא בלעם, אמרו על זה מכאן שנתנה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, וזה שלא נשלח המלאך מתחלה לדבר עם בלעם רק לשטן לו בדרך, ולפי מדרגת צורתו של אדם יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים במה שהוא בצלם אלקים ומצד הזה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים. ומפני ההבדל שבין האדם והרוחנים, לא יקבל הרגשה מהם, כמו שהוא בב"ח, כי לשפלות צורתן לא שייך הבדל בהם כלל ומקבלים הרגשה. ולפיכך ויגל ה' את עיני בלעם כאלו היתה סתימה בינו ובין הרוחנים עד שהיה צריך שיהיה נגלה אליו הרוחנים. וכל עוד שהצורה היא יותר שלימה יש התייחדות בה ויש הבדל בינו ובין הרוחנים, שאין ספק כי מה שראתה האתון את המלאך לא היתה נבואה ולא היה שורה עליה רוח נבואה, אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמים היה מקבל האתון דבר זה, אף כי הוא בב"ח, סוף סוף הנפש המדמה הי' מקבל הדמיון ההוא בהגלות כח הרוחנים בתחתונים, אף אם אינו רואה המקבל מכל מקום הוא מרגיש בשנוי ומקבל שנוי, וכמו שאמר הכתוב (דניאל ז') וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר אתי לא ראו אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא, הרי שהמקבל מקבל ומרגיש שנוי :

וזה שאמר כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, כי תמצא בבעל חי זה הצעקה והיללה יותר ממה שתמצא בכל בעלי חיים כאשר נראה לחוש, ואין ספק כי דבר זה אינו נמשך אחר חומר, אבל דבר זה סגולה נמשך אחר הצורה, מפני שפלות וחסרון הדבק בצורה הזאת הוא מסוגל בדבר זה שהוא צועק ומילל כמו כל מי שימצא אצלו החסרון וההעדר הוא צועק ומיילל. ולפיכך אמרו כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, כי המלאך המות בחלקו הוא ההפסד והשנוי בעולם, ואין תמיה אם נמצא בב"ח שמחלקו ההפסד והחסרון, שג"כ ימצא כוכב מאדים שבחלקו החורבן וההפסד, כך ימצא כח רוחני ממונה על ההעדר וההפסד. ולפיכך כמו שהצעקה נמצא בב"ח הזה, והוא מפני החסרון וההעדר בב"ח זה יותר הדבק, ולכך כאשר נגלה כח על ההעדר בעולם, לפעמים יש שעה זמן שימשול כח זה יותר בעולם כאשר ידוע לכל כי הזמנים מיוחדים לכחות. ולפיכך אמר כאשר מלאך המות בא לעיר, שהשעה מוכן לממשלת כח הזה כלבים צועקים מיללים, כאשר ימשול כח זה בעולם, נמצא בב"ח זה הרגשה בדבר זה משני פנים האחד מצד שהוא פחות ושפל בצורה לכך הוא מרגיש יותר כמו שהתבאר למעלה, והשני כי הוא מוכן ליללה וצעקה, ומן הכח הזה שמושל בעולם מתחדש יללה, ולכך הוא מוכן אל ההרגשה בדבר זה

בפרט. וכמו שמרגיש ב"ח זה כאשר מושל הכח אשר ממנו ההפסד, כך מרגיש ב"ח הזה בכח אשר ממנו שלום וקיום, כי המרגיש בהפך אחד מרגיש ג"כ בשני, כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור, לכך שחוק ב"ח זה ראייה שמושל באותו זמן ובאותה שעה כח השלום וכח החיים. כי אליהו ז"ל הפך המלאך המות, כי המלאך המות הוא שממנו החסרון וההפסד, ואליהו ז"ל ממנו נמצא השלום והחיים. כאשר הזמן הוא שמושל כח זה בעולם הוא כח החיים, לכך ימצא שחוק אצל המיוחדים אל יללה וצעקה. וכל הדברים האלו הם סגולה בלבד מה שמסוגל לו כל מין ומין, עם שהדברים האלו הם עוד סתרי חכמה ותבונה מאוד מאוד, כי גם השחוק למי שיבין דברים אלו בכלבים הוא ג"כ סגולה להם, כמו שנראה לעינים שלא ימצא השחוק רק במין זה ולא בשום מין בעל חי, לכך העידו על זה חכמי האמת בפרק מציאת האשה דאמר שם איכא בינייהו דמשחקת בכלבים כדאיתא שם, הרי שהשחוק הוא יותר בכלבים ממה שהוא בשאר ב"ח ודבר זה נראה וידוע, אך אין לפרש עוד כי הוא דברי חכמה בסדר המציאות. והכלל בזה כי כאשר ימשול כח א' בעולם יש דברים בתחתונים ירומו לעומתם ובנוחם ינוחו, ודבר זה חכמת המציאות עד שהוא דבר חכמה רמה למעלה למעלה:

פרק אלו מגלחין (מו"ק י"ח, א') אמר ר' אביטל משמיה דרב פרעה שהי' בימי משה הוא אמה וזקנו אמה ופרמשתקו אמה וזרת לקיים מה שנאמר ושפל אנשים יהויקים עליך ע"כ. ודבר זה צחוק והתול בעיניהם שיהי' אדם אחד בענין זה. אמנם למי שידע ד"ח אין זה קשיא כלל, כי כל מה שאמרו לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים האחד הצורה הטבעית הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית ג"כ במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו פרעה שהי' בימי משה הוא אמה וכו', כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה ראוי שיהי' בצורה זאת, ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול ונתנו לו שעור גדול, וזה ג"כ מצד הצורה הפרטית שלו, ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע והטבע מחייב שא"א להיות שעור אדם כ"כ קטון וא"א שיהי' כ"כ גדול. וא"ת א"כ מה זה שאמרו הוא אמה ופרמשתקו אמה וזרת, אחר שא"א שיהי' לו דבר זה מצד הצורה הכוללת. אין קשיא שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כ"כ קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שא"א שיהי' גדול כ"כ מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית:

וקרה לשואלים אלו, כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים שמצא על פי חכמה זאת, כי א'

מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד והי' עומד ומצפה לאותה שעה, וכאשר ראה שלא היה אמת גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו טעות הוא בשתים, האחד שמלכות ישראל אינו תולה במזל רק ברצון הקדוש ברוך הוא כשירצה, והשנית כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל שהכלל מנצח הפרט, ולפיכך לא יהיה לו מלכות רק שיהי' אדם חשוב מה שאפשר ליהודים. וכך יש בזה שמפני שאמרו שהיה פרעה כ"כ קטון אומרים בני אדם שהוא טעות, ואין כאן טעות בעצמו, כי זהו מצד הפרטי שבו אך יש מבטל מצד הכללי שהוא הטבע הכללית, רק מה שאפשר להיות קטון מצד הפרטי נמצא בו:

ומה שאמרו הוא אמה וכו', שאם היה הוא אמה וזקנו אין כ"כ גדול, אין זה שפל אנשים אדרבה דומה לגבור ולא נקרא זה שפל אנשים, אבל עתה שהיה זקנו אמה וכן פרמשתקו אמה וזרת נמצא כי גופו קטון יותר מדאי, ודבר זה נקרא שפל אנשים ממה שראוי שיהי'. אמנם מה שאמר ופרמשתקו אמה וזרת שהוא יותר גדול מן הגוף, ר"ל כי היה הגנאי שלו יותר מצורתו העצמית שלו. וכל זה מה שהיה יוצא צורתו מסדר העולם עד שהי' נמשך אחר צורתו הגנאי מה שאין ראוי להיות. וזה להודיע, כי ישראל שהיו נגאלים וקנו המעלה העליונה על הכל, ולא היו ישראל ראויים אל המעלה העליונה רק מתוך השפלות היותר גדול. וזהו ממדת הש"י שהוא מרומם ומנשא את האדם מתוך השפלות היותר גדול, כי ישראל היו משועבדים בתכלית השעבוד והיה מושל עליהם בגופם ובממונם, והוא היה אדם אשר הי' בתכלית השפלות והיה מושל בישראל. ולכך אמר הכתוב (דניאל ד') ושפל אנשים יהוקים עליך, ודבר זה היה סבה לגאולה ולהיות מנשא ישראל על כל, גם בשביל סבה זאת, שאם הי' פרעה אדם מסדר העולם ובהנהגתו לא היה מתנגד אל הש"י לסרב על דברו, אחר כל האותות והמופתים אשר עשה השם יתברך, כי סדר העולם היה מכריע אותו לזה שלא יצא כ"כ מסדר העולם. כי אף שנמצא רשע שהוא אינו שומע לדברי השם יתברך, אבל לא כל כך אחר שעשה השם יתברך האותות והמופתים ועם כל זה לא שמע. רק היה יוצא בעצמו מסדר העולם, ולא היה בכלל סדר הבריאה והיה שפל אנשים כמו שאמר, ואינו נכלל עם הנבראים כלל. וגם זה היה סבה שהי' מסרב נגד השם יתברך, כי כל שפל אנשים רוצה להראות תקפו ומעלתו, ולכך היה חולק על השם יתברך שלא לשלוח את ישראל. ואם הי' ענינו בסדר העולם לא היה עושה זה, כי האדם שהוא בעל טבע והוא בסדר העולם איך יהי' חולק על יוצרו, אבל היה נראה בעצמו שלא היה טבעי כסדר העולם, לכך היה יוצא מסדר העולם לחלוק על הקב"ה ולא רצה לשמוע אל מה שנאמר לו מפי ה'. ולפיכך אמר שם גם כן, פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה, כי אמגושי הוא מכשף והמכשפים הם מכחישים פמליא של מעלה כי הם מתנגדים אל גזירת השם יתברך, ודבר זה היה בפרעה ומצד הזה לא היה רוצה לשמוע אל

גזירת המקום. ואין כאן מקום זה להאריך, שאין הכוונה פה רק לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם:

בפרק אלו טריפות (חולין ס"ג, ב') למה נקרא שמו ראה שרואה ביותר תנא עומד בבבל ורואה נבילה בא"י ע"כ. וזה נראה להם שלא יתכן לפי הטבע, ולפי השכל אין קשה כלל, כמו שיש כח בחוש הראות לשלוט בכוכב שהוא בסוף העולם, וכך מי שהוא חד הראות ביותר למה לא ישלוט ראות שלו ברחוק גדול. וכיון שיש חלוק בין הנמצאים בחוש, יש שרואה ביותר ויש שאינו רואה כ"כ, למה לא יהיה נמצא מין אחד שחוש שלו בתכלית החדוד ולפיכך אין כאן תמיה. ומכ"ש שכך מוכח שנקרא בשם ראה, ואיך נקרא העוף בשם ראה, שכל שם שנקרא אל כל מין בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב (בראשית ב') ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו, ואם השמות כאשר ירצה הקורא מה חכמה יש בזה שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל הרי כל אחד יכול לקרא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים שכל שם מורה על מהות הדבר, וא"כ איך יקרא ראה והרי כל הב"ח רואים, וזה שאמר למה נקרא שמו ראה יותר משאר בעלי חיים וכו'. רק אם אין אתה רוצה לומר כך, הרי כבר בארנו לך בדברים אלו וכיוצא בהם, שאף אם נמצא דבר בזה בדברי חכמים, הרצון בזה על מהותו בלבד, כי לכל ב"ח יש מהות בפני עצמו מצד שהוא ב"ח זה. וב"ח זה שנקרא ראה, חוש הראות שלו בתכלית החדוד עד שמצד כח חוש הראות עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל. ואף כי יש מונע לדבר זה מצד החומר, סוף סוף מהות חוש הראות שלו כאשר הוא מופשט מן החמרי הוא כך, כי הדבר נאמר על חוש הראות מצד מהותו העצמית. כי יאמר על האדם שהוא חי מדבר, אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר, וזה כי מצד המהות המופשט הוא חי מדבר ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מ"מ יאמר שהוא חי מדבר במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר עד שאינו מדבר נאמר עליו שהוא חי מדבר. וכן בדבר הזה אף כי יש לו מונע מצד החומר שאין רואה כ"כ, יאמר כך על מהותו מצד עצמו שהוא מופשט מן החומר, כי החדוד הגדול אשר יש לו מצד המהות יאמר עליו שהוא עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל, כי לא דברו רק מענין המהות. כי לכל ב"ח יש בו ב' בחינות, הבחינה האחת הוא מצד עצם הכח המופשט מן החומר, והבחינה השנית כאשר הוא בחומר. ומצד הבחינה הזאת כאשר הוא מופשט מן החומר, יאמר עליו שהוא עומד בבבל ורואה נבילה בא"י. וכבר התבאר ענין זה גם במקומות הרבה מאוד, והם דברים אמיתיים ברורים לא ימאן לקבלו רק מי שאין בו חכמה:

פרק במה בהמה (שבת נ"ה, ב') אמר ר' שמואל ב"ן אמר רבי יונתן כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה שנאמר ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו אלא מה אני מקיים מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע שבקש לעשות ולא עשה אמר רב רבי דאתי מבית דוד מהפך ודרש בזכותיה דדוד מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע משונה רעה זו מכל רעות שבתורה

שכל רעות שבתורה כתיב בהו ויעש וכאן כתיב לעשות שבקש לעשות ולא עשה את אוריה החתי הרגת בחרב שהיה לך לדון אותו בסנהדרין ולא עשה ואת אשתו לקחת לך לאשה לקוחין יש לך בה דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו ואותו הרגת בחרב בני עמון מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו מ"ט מורד במלכותו הוי דאמר ליה ואדוני יואב ועבדי אדוני חונים על פני השדה אמר רב כי מעיינית בי דוד לא משכחת ביה בר מדאוריה דכתיב רק בדבר אוריה החתי ע"כ. גם בזה תמהים, בשביל ההרגל ופשט הכתוב אשר הוא גלוי ומפורסם שחטא דוד ולפיכך אין הדברים נכנסים באזנם :

אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב, כי כאן כתיב ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו, ומאחר כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד מדכתיב וה' עמו, ולפיכך מי שהש"י עמו בודאי ובאין ספק הש"י נותן שלא יהיה נפרד ממנו ולא יבא לידי חטא. וז"ש אפשר שבא חטא לידו וה' עמו, פי' כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו, כי הש"י הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין ב"ה ומלכות בית דוד וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה. והיינו שאמר שבקש לעשות הרע ולא הניחו, שהוא יתברך ה' גורם שלא יחטא. אמנם מה שהכתוב מספר מעשה בת שבע שחטא דוד וגם שהרג את אוריה החתי, מפני שלא היה מקפיד דוד על החטא, שאף שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, היינו בענין זה אם לא יבא תוך אלו הימים שיהיה גט, כי למה יגרש אשתו בלא תנאי זה ובודאי לא ידע דוד כי לא יחזור אוריה, וא"כ בשעה שבא עליה לא היה מקפיד על הגרושין שלא ידע באותה שעה שלא יחזור אוריה ולכל הפחות ספק אשת איש היתה, א"כ דוד לא היה מכוין לשום צד היתר. וכן כאשר צוה להרוג את אוריה לא היה בשביל שמרד במלכות, שא"כ היה דן אותו בסנהדרין כדאמר רק מפני שצפה הש"י החטא בבת שבע וצפה ג"כ שיהרוג את אוריה באיסור, סיבב זה הש"י שהוא יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, ולכך גרם הש"י שימרוד אוריה במלכות בית דוד עד שיהיה חייב מיתה ולפיכך לא חטא בהריגתו לפי האמת. וכל זה מצד הש"י שהיה רוצה להיות עמו, לכך סיבב דבר זה. אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב מיחס החטא לדוד כאלו עשה החטא. ובזה יתורצו הקושיות שהקשו התוספות, משל זה ראובן בא על שמעון לגזול אותו וידו על הממון ולקח אותו, ושמעון חושב בלבו הרי יקח על כל פנים ומה הרוחתי בזה, ומחשב בלבו יהיה לו זה במתנה. הרי האמת שאין ראובן גזלן שהרי במתנה נתן לו, אבל ראובן נקרא גזלן שהרי בא ליקח בגזילה הממון, ומה שאינו גזל הסבה לזה הגזילה עצמה שבא לגזול לכך חשב בלבו שיתן לו במתנה. ואילו היה הסבה דבר אחר, היה אפשר לומר דסוף סוף ע"י סיבה אחרת היה שאין כאן גזילה, אבל הגזילה עצמה היא סבה שלא היה גזלן, כי מפני שבא ליקח ולגזול ממונו נתן לו זה במתנה. ודבר זה בודאי נחשב לו כאילו הוא

גזלן, כי מצד עצמו לא היה מונע מלחטוא. ולפיכך כאשר בא על בת שבע והוא לא היה מכיין רק לחטא, וצפה הקב"ה שיחטא על כל פנים, וסבב שלא יחטא על ידי שימרוד אוריה במלכותו ויהיה ניתן להריגה, וכל זה שלא יחטא דוד ולכך מספר הכתוב עליו שחטא. והכתוב מוכח כך, כי למה שנה בלשונו לכתוב לעשות הרע ולא כתב ויעש, לומר שלא היה רק מבקש לעשות ולא הניחו הקב"ה מפני שהשכינה עמו, והדברים הם כהוגן לפי דקדוק הכתובים ולפי השכל ג"כ ואין בו ספק:

ואם יקשה כי דבר זה לא נחשב מרידה במלכות במה שאמר ואדוני יואב, כי למה לא יקרא אותו אדון שהרי ה' יואב אדון שלו באמת. בודאי הוא מרידה גמורה, שכך ה' לומר ועבדך אדוני יואב שכך תמצא בכל מקום, בפרט בענין זה שה' יואב עושה מלחמה גדולה עד שהמלך יש לו לחשוב כי יתנו לו הגדולה, על דרך (שמואל א', י"ח) הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו ויחר לשאול, ואין חלוק בין שימרוד הרבה או מעט כל דבר שהוא כנגד המלך נקרא מרידה. רק כאשר המית את אוריה, לא היה עיקר כוונתו על דבר זה, רק כדי שיקח בת שבע, ולפיכך לא המית אותו בב"ד שהיו מרגישים ב"ד דבר זה, שאין דרכו של דוד להקפיד כל כך על כבודו להמית אדם חשוב בשביל דבר קטן כמו זה שדבר ואדוני יואב ולכך לא המית אותו בבית דין. וזה שאמר שהיה לו לדונו בבית דין, שאם היה דן אותו בבית דין היה אפשר לומר שהמית אותו בשביל המרידה, אבל עתה מוכח שלא המית אותו רק בשביל בת שבע. וכן מה שאמרו שהיה כותב גט כריתות לאשתו, הוא דבר מוכרח בעצמו שכך הדין מי שיוצא למלחמה ואין עדות במלחמה, וכי אין מוכרח על פי הדין לכתוב כל אחד גט כריתות לאשתו, שאל"כ אם ימות במלחמה יהיו כמה אלפים עגונות ויש לחוש לידי תקלה גדולה, ולכך הדבר הזה מוכרח שכל אחד כתב גט כריתות ואין ספק בו. ואם כן על כרחך צריך לומר שלא היה כאן אשת איש, דהא מת אוריה במלחמה. והדעת נותן כאשר ישקול דבר זה במאזני אמת, ומאחר שהדעת והשכל נותן זה האיך לא יהיו כותבין גט לנשותיהן על תנאי בשביל התקלה, וגם הלשון מורה כך, הרי יש כאן שני עדים נאמנים מעידין על דבריהם ואין צריך יותר:

בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע', א') ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטון רב ושמואל חד אמר סרסו וחד אמר רבעו מאן דאמר סרסו מתוך שקלקלו ברביעי קללו ברביעי מאן דאמר רבעו גמר וירא וירא כתיב הכא וירא חם אבי כנען וכתוב התם וירא אותה שכם בן חמור בשלמא למ"ד סרסו משום הכי קללו ברביעי אלא למ"ד רבעו מאי שנא רביעי נלטיה בהדיה הא והא הוי ע"כ. ועל דבר זה מתלוננים, בשביל שאין הדעת מקבל כי נח שהיה איש צדיק יהיה נעשה בו הדבר המגונה הזה, אחר שהצילו מן המבול שהוא דבר פלא גדול ועצום, יהיה נעשה לו גנאי ובזיון זה או שסרסו או שרבעו. וכל זה הגיע להם, בשביל כי המתלוננים האלו לא ירדו לדברי תורה רק בהעברה בלבד לא בעיון השכלי. אבל חכמינו היה להם העיון השכלי, שאם לא היה

נעשה לנח רק שראה חם ערות אביו, וכי בשביל זה היה מארר ומקלל את בנו, אשר כל אדם בטבעו מוסר נפשו על בנו, ובשביל דבר עראי שהגיע לו שראה את ארות אביו יקלל את בנו, ולא היה בעולם רק הוא ובניו. ומוכח זה ג"כ הכתוב, שאמר את אשר עשה לו בנו הקטן ומה עשה לו שייך כאן. ולפיכך פרשו הכתוב בחכמתם, שעשה לו גנות וחסרון גדול למ"ד רבעו. ואל יהיה קשה לך, וכי מעשה גנאי וגנות כמו זה יעשה חם. כי אין זה קשיא למי שעומד על ענין חם, ויעיד על זה מעשה תולדותיו שהם כנען ומצרים שהיו תולדות שלו, אשר התורה הנאמנה העידה בפרט על אלו שנים שהם תולדות חם מעשה תועבותיהם בזנות, כדכתיב (ויקרא י"ח) כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו', הרי על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דחוק חם אביהם בזנות ובערוה עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם. ומזה תדע כמה היה דבוק חם בזנות, שאין לך פחיתות וגנאי כמו זה להיות רובע אביו, וכל זה מחייב השכל והדעת למי שיבין וידע כח חם בפרט. ולמ"ד סרסו, סבר כי חם היה הגורם להעדר ולקללה, כי נח שהיה מוכן ומסוגל לצאת ממנו תולדות העולם, וזה הבן היה גורם שלא יהיה יוצא ממנו עוד תולדות העולם, וסרס את אביו ועשה דבר זה לאביו מפני שהוא היה רוצה להיות במקום אביו. ולכך קללו ברביעי גם כן שאין לך מניעת ברכה מן העולם כמו זה, כי מן נח יצא כל העולם והיה מונע מן נח הברכה שלא יעשה עוד תולדות ולכך קללו ג"כ:

והנה אלו שני החכמים אמר כל אחד חכמה גדולה, כי למ"ד שרבעו היה דבוק חם בפחיתות היותר גדול שרבע את אביו, ולאידך היה חם דבוק בארור היותר גדול, ולכך סרס את אביו ומנע מן אביו אשר הי' מסוגל שיצאו ממנו תולדות העולם והי' חם מונע ממנו הברכה, ובזה היה דבק בהעדר ובקללה ואין קללה כמו זאת, ולפיכך אמר שסרס אביו והיה דבק בזנות ג"כ, עד שהיה מקולקל בגופו ובנפשו, כי הזנות הוא מקלקל לגוף והיה דבק בהעדר ג"כ במה שסרס את אביו ובזה היה מקולקל בגופו ובנפשו. וגם יש לומר שהכתוב הוא כפשוטו, רק שבאו לפרש מה היה גורם הדבר הזה שראה חם ערות אביו, כי מאחר שהכתוב אומר וידע את אשר עשה לו בנו הקטן, הלשון הזה מוכח כי מעשה גדול מאוד היה, כי אם לא היה זה מעשה גדול למה אמר אשר עשה כי אין הראיה נחשב מעשה. ולפיכך כתיב וידע, כי נח בחכמתו היה יודע המעשה הגדול הזה שעשה חם אבי כנען שראה ערות אביו, כי בראי' זאת רבעו. כי הזנות בכל מקום נקרא ראייה (ויקרא כ') וראה את ערותה והיא תראה את ערותו, הרי כי החבור בזנות נקרא ראייה, וכאן דכתיב וירא חם ראייה זאת היה לגמרי של זנות. כי אין כל הראיות שוות, כי חם לפי גודל כוחו שהיה דבק בזנות היה ראייה שלו מעשה זנות לגמרי ונחשב זה שרבעו. וכל זה ידוע מעצם כחו של איש זה שהי' חם זה דבק בערוה ובזנות עד שהראי' שלו בלבד נחשב זנות ולכך אמר שרבעו. ולמ"ד סרסו, סבר כי הראיה הזאת סרס את נח והיה מבטל כחו של נח מלהוליד, כי עצם האבר הזה

ראוי לו בעצמו שלא יהיה לו הגלוי וגלוי ערוה הוא בטול כח שלו, ולפיכך אמר כי בראיה זאת סרסו. וכן אמרו בפרק חלק (סנהדרין צ"ב, א') כל הרואה בערותו קשתו ננערת שנאמר עריה תעור קשתך, ופירשנו שר"ל אדם הרואה בערותו נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה לכך גלוי ערוה מבטל הכח, וכאשר רואה בערוה בטל כחו ממנו. וזהו שאמר קשתו הוא האבר לפי שהזרע יורה כחץ כמו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה ט"ו, א') ואותו כח ננער ונטל ממנו. ולפיכך אמר שסרסו בזה שראה ערותו, כי כבר אמרנו שאין הכל שוים בענין זה, כי לגודל כחו של חם בזנות היה נחשב זה אליו רביעה וגם סירוס. כלל הדבר כי חכמי ישראל אשר עמדו על עניני התורה, פתחו לנו שער השמים בעינינו כמו אלו לעמוד על דברי תורה, שכל דבר ודבר מדברי תורה הוא עומד ברומו של עולם. אך הצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם והיה להם האור לחושך. ויש לדעת כי לא בארנו מזה רק דבר מעט, כי לעמוד על עומק דבר זה מה שרמזו לנו במעשה הזה א"א לפרש מה שרמזו לנו במעשה הזה, רק שהסרנו מהם דברי לזות שפים מן עורי השכל אשר מלינים על דברי חכמה ותבונה ומשימים את המתוק למר ואת האור לחושך, ובזכות זה השם יתברך יאיר עינינו בחכמה ויגלה לנו מצפוני תורתו אמן וכן יהי רצון:

במדרש (ב"ר פ"ח) אחור וקדם צרתני אמר ריש לקיש אחור למעשה יום אחרון וקדם למעשי יום ראשון הוא דעתיה דריש לקיש דאמר ריש לקיש ורוח אלהים מרחפת על פני המים זה רוחו של משיח כמו דאת אמרת ונחה עליו רוח ה' אם זכה אומרי' לו את קדמת למלאכי' לא זכה אומרים לו יתוש קדמך זבוב קדמך ע"כ. ועל זה שואלים כי למה זה ועל מה זה שברא המשיח בששת ימי המעשה, או איך אפשר להיות שיהיה נברא כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו. ואמנם השאלה למה היה נברא בששת ימי בראשית, דע כי התורה רמזה לנו כי לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון, כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון אין ראוי שיקרא פועל כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב (משלי ט"ז) כל פעל ה' למענהו, וכמו שאמרו חכמים על זה (אבות פ"ו) כל אשר ברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא אלא לכבודו שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו. ומפני שהתכלית אשר ברא הוא יתברך העולם הוא לכבודו, ומעתה אי אפשר לומר שיהיה אשר בו הרצון השם יתברך רק על זמן המשיח, כי אז נאמר (זכרי' י"ד) והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ולא כמו שהוא עתה. ואז יהיה כל אשר ברא השם יתברך הוא הכל לכבודו והוא ימלוך על הכל. וכן אמר ר' יוחנן בפרק חלק (סנהדרין צ"ח, ב') לא אברא עלמא אלא למשיח, והיינו כמו שאמרנו. ומאחר שהיה מכוון אל תכלית זה בתחלת הבריאה, מוכרח לומר שבתחילת הבריאה היה בורא העולם על ענין זה, שהוא מוכן העולם אליו בסוף שיהי' משיח יוצא לפועל, שכל פועל בתחלת פעלו הוא מביט איך יגיע פעלו אל התכלית, לכך אי אפשר



לומר רק שהוא פועל בתחלת פעלו כדי שיבא אל התכלית:

זוהו שאמר הכתוב אחר וקדם צרתני ותשת עלי כפך, וביאור העניין כי האדם נברא אחרון וקודם למעשה בראשית, אם זכה אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת ואם לא זכה אומרים לו יתוש קדמך ע"כ. ר"ל כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל כי כל אשר הוא פשוט הוא ראשון יותר, ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי והוא מורכב מגוף ושכל וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט, ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל קודם מצד הפשיטות. ואם זכה אומרים שהוא קודם למלאכי, וזה מפני שהוא התכלית בכל הנבראים שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו וכמו שיתבאר עוד דבר זה באריכות, והתכלית הוא קודם אל הכל כי הכל נברא בשביל התכלית, לכך האדם שהוא התכלית הוא קודם הכל. וזהו שנברא רוחו של משיח ביום ראשון, דהיינו שהאדם הוא התכלית לכל הנבראים שהם בעולם, ותכלית כל העולם הוא המשיח כמו שהתבאר לך למעלה:

ומה שאמר שנברא רוחו של משיח ביום הראשון, פי' כמו שאמרנו, כי נברא העולם בעניין זה שיגיע אל התכלית הזה שהוא המשיח, ולכך בתחילת הבריאה נרמז רוחו של משיח, מאחר שעיקר העולם נברא בשביל המשיח שהוא עיקר העולם כמו שאמרנו ורוח של משיח הוא רוח אלקים. ולכך כתוב אחר שנבראו שמים וארץ ורוח אלקים מרחפת על פני המים, כי לדבר זה השלמת שמים וארץ והוא תכלית הבריאה. ויש עוד בזה דבר מופלג, כי האדם הוא מורכב האחרון כמו שהתבאר, והפשוט הוא קודם המורכב ולפיכך האדם שהוא מורכב אחרון הוא נברא אחרון אל הכל כמו שהתבאר. אבל רוחו של משיח נבדל לגמרי, ואף אם יש לו גוף רוחו נבדל מן הגוף, וכיון שרוחו נבדל ולכך הוא פשוט, ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם הכל, ודבר זה מבואר למשכילים בחכמה. ואין לשאול א"כ למה נברא רוחו של משיח קודם המלאכים וכי יותר נבדל הוא מן המלאכים, כי מה שנבראו המלאכים ביום ב' ושמים וארץ נבראו קודם המלאכים, כבר פירשו במדרש (ב"ר פ"ג) שאם היו נבראים המלאכים ביום ראשון היו אומרים מיכאל היה מותח בדרומו וגבריאל בצפונה והמה אלקים לעולם, לכן נברא העולם קודם ביום הראשון ואח"כ נבראו המלאכים. ור"ל כי העולם הוא אחד וראוי שיהי' נברא עולם אחד ביום ראשון שהוא יום אחד כדכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד ולא כתיב יום ראשון כמו יום שני, אבל המלאכים אינם אחד כי יש מיכאל ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד. ואמר אם היו נבראים ביום ראשון היו אומרים כי מיכאל היה מותח בדרומה וגבריאל בצפונה והם מצטרפים לפעל אחד וכאילו הם אחד ולכך לא נבראו ביום שהוא אחד. אבל המשיח מפני שעל ידו יהיה כל העולם אחד ולא יהי' העולם מחולק, ראוי לו שיהי' נברא ביום א' שהוא יום אחד. זהו הטעם הברור שנברא המשיח ביום הראשון שהוא אחד, ומפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו, ולכך

המשיח שאין זמן מיוחד וראוי לו רק יום הראשון ולכך נברא המשיח ביום א':