

אברבנאל לפרשת בראשית

מהדורה מעוצבת של פירוש אברבנאל

עיצוב: זהבה גרליץ

פיסוק וכתרות: יהודה איזנברג

מבוסס על דפוס ונציה ה' שלט – 1579

<http://www.hebrewbooks.org/44335>

בטקסט משולבים מראי מקומות לדפוס ונציה בצורה זו: [עמ' 4 א].
המספרים הם מספרי העמודים בקובץ. האות א או ב מציינות את הטור בעמוד.
הכתרות – [בסוגריים מרובעים] - נוספו על ידי העורכים

אתר דעת תשע"ה

8 [היום הראשון: בראשית ברא]

- 8.....בראשית ברא אלהים... עד יום אחד (א,א-ה).
- 8.....[השאלות]
- 29.....[ביאורי מונחים בפרשה]
- 30.....[ביאור מלת בראשית]
- 31.....[ביאור מלת ברא]
- 34.....[מהות שם אלהים]
- 42.....[ביאור מלת השמים]
- 46.....[ביאור מלת ארץ]
- 48.....[ביאור מילת תהו ובהו]
- 50.....[ביאור מלת חושך]
- 51.....[ביאור מלת פנים]
- 53.....[ביאור מלת רוח]
- 56.....[ביאור מלת מרחפת]
- 57.....[ביאור מלת מים]
- 58.....[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]
- 58.....בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (א,א).
- 62.....והארץ הייתה תהו ובהו וחושך (א,ב)
- 62.....[מהות התהו ובהו]
- 65.....ויאמר אלוהים יהי אור, ויהי אור (א,ג)
- 65.....[ביאור מהות האור ומלת אמירה]
- 67.....וירא אלוהים את האור כי טוב ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך (א,ד)
- 68.....[מהו עניין הראיה בפסוק וירא אלהים]
- 68.....ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה, ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד (א,ה)
- 69.....[ביאור 'ויקרא אלהים' ...]
- 70.....ואמנם אמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד
- 72.....[איך נמדדו הימים הראשונים בלא תנועת גלגל?]
- 73.....[פתרון שאלה י': למה לא נזכר שם הויה במעשה בראשית]

73 [היום השני: יהי רקיע]

73.....(א,ו-ח) ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים... עד יום שני (א,ו-ח).

73.....[השאלות]

74.....[דעות בעניין המושג רקיע].

83..... [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

83..... ויאמר אלהים יהי רקיע וגו' עד ויהי ערב ויהי בוקר יום שני (א,ו-ח).

85..... ואחרי שידעת כל זה, ראוי לפרש פסוקי הפרשה על דרך היסוד הזה.

94..... והנה נשאר לבאר אותם המאמרים החמורים שבאו במסכת חגיגה (יד,ב).

97..... [חז"ל מדברים במשלים ובחידות]

97 [היום השלישי: יקוו המים]

97..... ויאמר אלהים יקוו המים... יום שלישי (א,ט-יג).

97.....[השאלות]

99..... [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

99..... ויאמר אלהים יקוו המים... ויאמר אלהים תדשא הארץ (א,ט-י).

103..... ויאמר אלהים... עד ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישי (א,יא-יג).

106..... ענין הקות המים והגלות היבשה

107..... והנה זכר הכתוב בצמחים שלוש מדרגות:

110 [היום הרביעי: יהי מאורות]

110..... ויאמר אלהים יהי מאורות... עד יום רביעי (א,יד-טז).

110.....[השאלות]

113..... [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

113..... ויאמר אלהים יהי מאורות... עד ויעש אלהים את שני המאורות (א,יד-טז).

119..... ויעש אלהים את שני המאורות.. עד סוף הפרשה (א,טז-יט).

121..... [איך יתכן שגרמי השמים נבראו בשביל האדם?]

126 [היום החמישי: ישרצו המים]

126..... ויאמר אלהים... עד ויהי ערב ויהי בוקר יום חמישי (א,כג).

126.....[השאלות]

127 [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

127 ויאמר אלהים וגו' עד ויברא אלהים את התנינים (א, כ-כא).

וראו שתדע שבבעלי חיים המרגישים ימצאו ארבעה

129 מדרגות מההיות:

131 ויברא אלהים התנינים... עד סוף הפרשה (א, כא-כג).

133 [היום השישי: בריאת החיות והאדם]

133 ויאמר אלהים תוצא... עד ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי (א, כד-לא).

133 [השאלות]

135 [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

135 ויאמר אלהים תוצא הארץ... עד ויאמר אלהים נעשה אדם (א, כד-כו).

137 ויאמר אלהים נעשה אדם... עד ויברא אלהים את האדם בצלמו (א, כו-כז).

137 מפני שתי סיבות נברא האדם באחרונה:

139 ואמנם למה לא נתיחד יום בפני עצמו לבריאת האדם.

141 אמנם מה הוא ענין הצלם.

144 ואמנם מהו ענין הדמות שזכר הכתוב בכאן?

145 ויברא אלהים את האדם... עד ויברך אותם אלהים (א, כז).

147 ויברך אותם אלהים... עד יום השישי (א, כח-לא).

147 [פרו ורבן]

152 [מידת הדין ומידת הרחמים]

153 [ויכולו השמים – פרק ב']

153 פרק ב.

153 ויכולו השמים והארץ... עד ברא אלהים לעשות (ב, א-ג).

153 [השאלות]

155 [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

155 ויכולו השמים והארץ... עד סוף הפרשה (ב, א-ג).

161 למה היו ימי בראשית ששה, וביום השביעי שבת.

162 [המשמעות הסמלית של שבעת ימי הבריאה]

164 [המדרש על המשמעות הסמלית של ימי הבריאה]

166 [הסדר השני של בריאת העולם והאדם – פרקים ב-ג]

- 166.....אלה תולדות השמים והארץ...עד לשמור דרך עץ החיים (ב,ד-ג,כד).
- 166.....הנה בפרשה הזאת הגדולה בכמותה וסודותיה שיערתי שמנה חלקים:
- 166.....[השאלות]
- 180.....[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]
- 181.....[דרכים בפירוש הפרשה - פשט או רמז]
- 187.....[ביאור הפרשה בדרך הפשט והמדע, ותשובות לשאלות]
- 187.....[**פירוש הפרשה בדרך הפשט**]
- 187.....אלה תולדות השמים והארץ (בראשית ב,ד).
- 189.....וכל שיח השדה... עד ויהי האדם לנפש חיה (ב, ה-ז).
- 193.....ויטע ה' אלהים גן בעדן...כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב, ח-יז)
- 195.....[ארבע הנהרות]
- 197.....ואמנם מה היה ענין עץ חיים ועץ הדעת -
- 200.....ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם... (ב, יח)
- 201.....ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה... לא מצא עזר כנגדו (ב, יט-כ)
- 201.....ענין קריאת אדם שמות לכל הבעלי חיים ראוי לעיין בו מאוד.
- 205.....ויפל ה' אלהים תרדמה... זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי (ב, כא-כג)
- 207.....לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת (ב, כג).
- 207.....[לשון הקודש]
- 211.....על כן יעזוב איש... עד ולא יתבוששו (ב, כד-כה)
- 213.....פרק ג
- 213.....והאדם היה ערום... ויעשו להם חגורות (ג, א-ז)

214 [ביאור סיפור הנחש]

- 214.....שלושה המה מהדעות נפלאו ממני סיפור הנחש ודבריו.
- 220.....וישמעו את קול ה' אלהים... הנחש השיאני ואוכל (ג, ח-יג)
- 224.....ויאמר ה' אלהים אל הנחש... ואתה תשופנו עקב (ב, יד-טו)
- 226.....אל האשה אמר... והוא ימשול בך (ג, טז)
- 228.....ולאדם אמר... כתנות עור וילבישם (ג, יז-כא)
- 228.....[הקללה לאדם הראשון]
- 232.....[מהו לדעת טוב ורע]
- 232.....ויאמר ה' אלהים הן האדם... לשמור את דרך עץ החיים (ג, כב-כד)
- 237.....ואמנם מה המה הכרובים האלה ומהו להט החרב המתהפכת?

- 238.....למה בששת ימי בראשית נזכר תמיד אלהים בלבד
- 240.....אך אמנם מהו הרמז אשר ירמוז עליו הספור הזה?
- ומהם שיחזיק עוד אצלי הרמז הזה הוא מה שאומר לך פה.
- 242.....
- 243.....[**פירוש הפרשה בדרך מחקרית**]
- 245.....ואומר שהספור הזה בכללו ירמז לטבע האדם הכולל
- 247...זכר שהניח השם את האדם בגן עדן לעבדה ולשמרה
- 248.....[יצירת האשה מהצלע]
- 249.....[והנחש היה ערום]
- 254.....[הכרובים]

255 [פרשת קין והבל – פרק ד

- 255.....פרק ד
- 255.....והאדם ידע את חוה אשתו... זה ספר תולדות אדם (ד,א-כו)
- 256.....[השאלות]
- 258.....[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]
- 259.....[הוכחות שעניין קין והבל ושת הם על דרך משל ורמז]
- 260...אלה הן הטענות ששערתי לטעון כנגד ספור קין והבל
- 262.....והאדם ידע את חוה אשתו... ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו (ד,א-ח)
- 263.....האמנם למה נקרא שמו הבל?
- 267.....ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך... וידע קין את אשתו (ד,ט-טז)
- 271.....וידע קין את אשתו... וידע אדם עוד את אשתו (ד,יז-כד)
- 273.....וידע אדם עוד את אשתו... עד זה ספר תולדות אדם (ד,כה-כו)
- 275.....[כל מה שקרה לאדם היה סימן לבניו]

276 [תולדות אדם, הולדת נח ובני האלהים]

- 277.....פרק ה
- 277.....זה ספר תולדות אדם ביום ברא... עד סוף הסדר (ה,א-ו,ח)
- 277.....[השאלות]
- 279.....[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

- 280.....[השוואה בין אדם הראשון לאומה]
- 282.....זה ספר תולדות אדם... ויקרא את שמם אדם ביום הבראם (ה,א-ב).
- 284.....ויחי אדם מאה ושלישים שנה... ויהי כי החל האדם לרוב (ה,ג-לב).
- 285.....הדרוש הראשון: מה היה ענין אורך חיי האנשים הראשונים האלה
- 290.....[הדרוש השני: למה הזכיר בכמה שנים הוליד]
- 294.....[הדרוש השלישי: למה זה נאמר בספור הראשונים 'וימת']
- 297.....פרק ו
- 297.....ויהי כי החל האדם לרוב... וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ (ו,א-ד).
- 297.....בני האלהים שהיו מלאכים
- 297.....הדרך האחד שקרא בני אלהים, אותם שהיו מבני שת.
- 299.....[משך חיי האדם]
- 300.....והדרך השני הוא שקרא בני אלהים מאריכי הימים

302 [וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ]

- 302.....וירא ה' כי רבה... עד סוף הסדר (ו,ה-ח).
- 302.....[רבה רעת האדם בארץ]
- 303.....[וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ]
- 304.....[ויתעצב אל לבו]

[היום הראשון: בראשית ברא]

פרק א

בראשית ברא אלהים... עד יום אחד (א,א-ה).

[השאלות]

ראיתי להעיר בפסוקים האלה שאלות:

השאלה הראשונה: בפסוק בראשית ברא אלקים וגו'.

והיא: שאם בא הכתוב לספר סדר הבריאה, ומהו אשר קדם בה, היאך יאמר שראשונה ברא את השמים ואת הארץ, כי הנה בהם יוכלו הנמצאים הגשמיים, עליונים ותחתונים. ואם כל זה ברא בראשונה, מה הוא אשר ברא אחר כך?

והמפרשים תירצו זה באמרם, שלא בא הכתוב לספר סדר הבריאה, אבל שמילת בראשית היא סמוכה, יאמר בראשית-ברוא אלהים את השמים ואת הארץ, הארץ היתה תהו ובוהו.

זהו דרך רש"י והראב"ע, ונמשך אחריהם הרלב"ג, אם לא שהוא עושה גזרת הכתובים במאמר יהי אור. ויאמר הכתוב לדעתו, בראשית ברוא אלהים את השמים ואת הארץ, והיות הארץ תהו ובוהו וגו', ויאמר אלהים יהי אור. **ואין הפירוש הזה בכללו נכון אצלי,** לפי שיתחייב ממנו שלא זכר הכתוב בעצם ועל הכוונה הראשונה בריאה לשמים ולארץ שהוא עקר פנת החידוש ואמונתו.

ואם תאמר שאין בזה בטול, לפי שנזכרה אחר כך בריאת השמים במעשה הרקיע, מה נאמר לארץ שלא נזכרה בה עוד בריאה. גם שיקשה מאוד שיאמר הכתוב שהארץ היתה תהו ובוהו קודם שיזכור שהיתה נבראת, ושיודיע הכתוב עניני הארץ והמים והרוח והחושך, קודם שיזכור בריאת השמים הקודמים לכל.

והראב"ע פירש, השמים והארץ הנזכרים בפסוק הזה על הרקיע, שהוא לדעתו חלק מהאור, ועל היבשה הנגלות. נמשך לדעתו שלא נזכר במעשה בראשית דבר מהעליונים אלא מהיסודות ומורכביהם.

וכפי דרכנו זה אין לנו בכתובי התורה עדיות על בריאת העולם בכללו, כי אם על בריאת העולם השפל בלבד. והוא מגונה מאד, לפי שהוא דעת התכונים בעלי הסבוב, שהמינו שהיו הגרמים השמימיים ומניעיהם קדמונים, ושמה שבתוך הכדור מהדברים ההווים והנפסדים, הם לבד היו מחודשים מזמן קצוב לפי תכונת הכוכבים. ונראה שאליו נטה החכם הזה, שרי ליה מריה.

ואחרי שהוא אינו מקבל התחלות תורתנו באמונה חידוש העולם בכללו המוחלט, מה לנו להתוכח עמו בפירוש הפסוק הזה, כי אין לנו לדבר עם מי שיכחיש ההתחלות.

אמנם הרמב"ן קבל, שבא הכתוב לספר סוד הבריאה, וכתב שברא הקדוש ברוך הוא מהאין המוחלט ביום הראשון לבד שני חומרים מבלי צורה, כוחניים בטבעם, כענין ההיולי הראשון שזכרו הפלוסופים. ושמאחד מהם עשה אחר כך כל הדברים העליונים, ומהאחר עשה כל הדברים התחתונים. ושעל שני החומרים הכוחניים ההם אמר 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', שהם אשר נבראו בתחלה.

ונמשך אחריו בזה **רבינו נסים** ושאר האחרונים כולם. וכבר קדמוהו בזה קדמוני מפרשי האומות.

וגם **הנשיא ר' אברהם ברבי חייא** בשער השני מספרו מגלת המגלה אשר עשה, זה ענינו כמו שאזכור אחר זה.

אבל כפי העיון הישר והטוב כבר יתחייבו לזה ספיקות. ראשון כי איך יאמר הכתוב שברא השם השמים והארץ, בעבור שברא מהם ההיולי בלבד. בהיות היולי הדבר וחומר הוא החלק היותר פחות שבו. ואיך יקרא החומר ההוא הפשוט בשם הנמצא השלם המורכב וצורה, שהוא שמים וארץ. וכל שכן שיקראה כן בה"א הידיעה: השמים והארץ, שלא תפול כי אם על הדבר המושג הנראה והידוע מאד, לא על החומר הכחני הנעלם והחסר שלא עמד בכחניותו רגע או רגעים.

ושנית, איך אפשר שיהיו נבראים שני חומרים כחניים בלי צורה, ויהיו נבדלים זה מזה. כי הנה ההבדל יבא מצד הפועל והצורה, ומי שאין לו צורה כלל בהיולי, לא יצוייר בו הבדל. וכמאמר הפילוסוף שמה שבכח לא יוכר ויובדל ממה שבכח.

ושלישי, כי הנה הצורות [עמ' 4 א] גם כן נבראו יש מאין במעשה בראשית, ולמה אם כן לא זכר בהם הכתוב בריאה, כמו שזכר בחומרים ההם.

ואין לומר שהיו הצורות בחומרים בכח כדעת **בן רשד** בצורת החומריות, כי הוא אינו דעת אמתי. ובפרט בצורה האנושית שכולי עלמא מודו, וגם **בן רשד**, שאינו מכוח ההיולי. כל שכן שירוחק זה מצורות הגלגלי. כי בין שיהיו נפשות בהם או שכלים נבדלים, אי אפשר לומר שהיו בכח החומר ומהכרחיותו.

ורביעי, כי הנה חז"ל קבלו שכל מה שנברא בששה ימי בראשית, בקומתו נבראו, בצביונם נבראו, בדעתם נבראו. וכפי זה לא נבראו החומרים ההם כוחניים וחסרים מבלי צורה כי אם בצביונם עם צורתיהם.

והתימא מהמפרשים הקדושים האלה, מי הכניסם בזה הדוחק להניח שנבראו ראשונה חומרים כוחניים מבלי צורות, שמהם נתהוו אחרי כן הדברים כולם. ולמה ברחו להיות נבראים הדברים כולם בצורתיהם בשלמתם.

האם מפני שהניחו הפלוסופים חומר היולי בכח, נושא בהויה הטבעית, וילמדו מעשיה. הנה הם בחרו להניחו, לפי שראו שההויה לא תהיה מנמצא בפועל אל נמצא בפועל. וקבלו גם כן שההויה לא תהיה מהעדר. ולכן הוצרכו להניח בהויה נושא חומר ו נמצא בכח אמצעי בין המציאות והעדר. 'לא כאלה חלק יעקב'. כי אנחנו נאמין שנתהוה העולם לא מדבר, אבל אחרי ההעדר הגמור, ואין לנו אם כן להניח היולי קודם בבריאה הראשונה.

וכבר השתדל **רבינו נסים** לתת בדרשותיו לזה שתי סיבות:

האחת שרצה הקדוש ברוך הוא להמשך ההויה הראשונה כפי האפשרות הטבע, ולא לברא דברים רבים מאין. ושלכן ברא חומר אחד משותף, ממנו יתהוו השפלים כולם, וכן חומר אחד שממנו יתהוו העליונים, מפני שהצורה הגלגלית לא היתה אפשרית שתחול בחומר הארץ.

והסיבה השנית היא שנברא חומר אחד משותף לכל הדברים השפלים, כדי שיוכל האדם לזון עצמו מהצמחים והבעלי חיים, כיון שנבראו בשבילו. ולא היה זה אלא בהיות חומר אחד משותף לכל אשר בארץ.

והסיבות האלה אינן הכרחיות. לפי שאם יצדקו מאמריו על הדברים השפלים שיתחייב היות בהם חומר משותף מפני ההויה והפסד, ומפאת מזון האדם, מה יעשה בעליונים שאין בהם לא הויה והפסד ואינם מזון לאדם, ומדוע הוצרך אליהם אם כן חומר אחד משותף? כל שכן שמי המונע שיברא השם היסודות הארבע עם צורתיהם, והם יהיו חומר משותף לכל ההווים והנפסדים ולמזון האדם. הקצור קצרה ידו מלברא ד' היסודות מהאין בבריאת חומר אחד? אלא שהדעת הזו היא נבנה על צורך ההויה הטבעית כפי שורשי הפלוסופיא, לא על תכונת ההויה האלהית המוחלטת כדעת התורה.

ואם הייתי מאמין במציאות חומר קודם ממנו התהוו שאר הדברים, מה שהוא באמת בלתי ראוי כפי העיון התורני, יותר אבחר לומר שנברא חומר אחד כוחני, ממנו נעשה העליונים והתחתונים כולם, מהיותם שני חומרים נבדלים זה מזה ומבלי צורה, וכמעט בזה הבריאה יש מאין כדרך הרבנים האלה.

ואין לאומר שיאמר שבהיות חומר אחד משותף לעליונים ולתחתונים, יתחייב שיהיו אם כולם נצחיים או כולם הווים ונפסדים, כי זה יצדק בהויה הטבעית המוגבלת. רוצה לומר שהדברים המשותפים בחומר אחד יתחייב שישתתפו במשיגיהם מהנצחיות או בלתי נצחיות, ולא בבריאה הראשונה המוחלטת שהיתה כפי הרצון. לפי שכבר נוכל לומר שברא השם יתברך חומר אחד בתחלה, ונתן לקצתו צורה וטבע קיים מתמיד בעליונים, ולקצתו צורה וטבע משתנה הווה נפסד. כי בהיות הבריאה הראשונה כפי הרצון הפשוט, כל דבר לא יחד מן המלך. וכמו שאמרו במסכת תעניות (דף ט"ו) **מי שאמר לשמן שידליק יאמר לחומץ וידליק**, לפי שטבע הדברים אינו כי אם כפי מה שגזר רצונו יתברך.

ובהיות החומר ההוא שנברא ראשונה מוכן מפאת עצמו לקבל איזו צורה, כאשר השפיע יתברך בקצתו צורה קיימת, נתקיים בה החומר ההוא ולא ישתוקק לצורה אחרת זולתה בעליונים. ובהשפיעו על קצת אותו חומר צורות היסודות, ישתוקק החומר ההוא מפני פחיתות אותן הצורות לצורה אחר צורה למלאת חסרונם. ומפני זה היו עם צורות היסודות איכיות שהם סיבות ההפסד, מה שלא ימצאו כן בשמים. אלא שכל זה ראוי שירחק מבעלי האמונה התוריית, כי הם מדרכי הפלוסופים, ומה לתבן את הבר.

מפני זה פרישת הרבנים האלה רחקה מני.

ומפרשי האומות פרשו פסוק הזה בדרך אחר. והוא, שהתורה זכרה ענין הבריאה בראשונה בכלל, באמרו **בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ**, שהוא רמז לכל הנמצאים עליונים ותחתונים שנזכרה בריאתם בפרשה. ואחר כך התחיל הפרטיות איך היתה הבריאה ההיא במלאכת הימים, באמרו **והארץ היתה תהו, וגומר**. ולפי זה הדרך לא ישאר לנו ספק למה לא אמר הכתוב בבריאת שמים וארץ **ויאמר אלהים**, ולמה לא אמר בבריאתם **ויהי כן**, לפי שזה הפסוק הראשון הוא דרך כלל, אבל נאמר כל זה בכתוב בזכרון הפרטים.

וגם זה הדרך אינו נכון. לפי שלא מצאנו לדעתם שיזכור אחר זה בריאת הארץ ולא בריאת שאר היסודות, כי לא יאמר על אחד מהם יהי כן ולא ויהי כן, אבל אמר **הארץ היתה תהו ובהו**. ואין זה לשון הבריאה. וכן **ורוח אלהים מרחפת**, אינו לשון בריאה לא לרוח ולא למים.

ואם אין בתורה עדות על בריאת היסודות, מנין לנו שהיו מחודשים? וזה כולו ממה שיורה שהפירושים האלו כולם בפסוק הזה לא יתכנו.

השאלה השניה: למה לא נזכרה במעשה בראשית בריאת המלאכים הרוחניים,

בהיותם שלישו של עולם, והחלק הראשון והמשובח ממנו. האם נאמר כמו שחשבו אנשים מהמעיינים, שאין שם שכלים נבדלים מחומר, כי אם הסיבה הראשונה ית', שהוא לבדו מניע הגלגלים כולם, והיה הכדור המתנועע אחד והמניע אחד.

הנה זה, מלבד שהוא שקר כפי העיון האמיתי, הוא כפירה כפי התורה, שפרסמה מציאות המלאכים בסיפור האבות ובהגעת הנבואה לנביאים. ובדברי דניאל, נקבו בשמות גבריאל ומיכאל, וקבלו חכמינו ז"ל שהם נבראו בתחילת הבריאה, כיתר הדברים הנבראים כולם. שהרי כתיב 'הללוהו כל מלאכיו'. 'כי הוא צוה ונבראו'. ולכן אמר בתורה 'ויכלו השמים והארץ וכל צבאם', כי בכלל צבא השמים, הם השכלים המניעים אותם. וכמו שאמר (מלכים א' כב. יט) 'ראיתי את ה' יושב על כסאו, וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו' שהם המלאכים, ועליהם אמר (ישעיה מה, יב) 'אנכי עשיתי ארץ, ואדם עליה בראתי, אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי'.

ובנבואה זכר ישעיה גם כן 'שרפים עומדים ממעל לו', שקרא המלאכים בשם שרפים, לפי שהיה שליחותם לשריפה, כמו שאמר 'והבית ימלא עשן', ואיך אם כן נכחיש מציאותם.

והנה הגרמים השמימיים, קיצרה התורה בסיפור עניניהם, אבל עכ"פ העידה בכלל בריאתם. ויקשה אם כן, למה זה לא זכרה גם כן בדרך כלל בריאת השכלים הנבדלים היושבים ראשונה במלכות?

וכי חפשתי את כל כלי המפרשים בדבר זה, ראיתי **שרש"י** לא דבר בזה כלום, אך אמר: **"רוח אלהים מרחפת על פני המים, כסא הכבוד עומד באויר ומרחף ברוח פיו של הקדוש ברוך הוא ובמאמרו" ע"כ.**

ולא ידענו מהו זה כסא הכבוד אשר זכר **הרב**, האם הוא שם לקבוץ המלאכים? ומה היה להם באויר? ולמה לא נזכר בהם בריאה? אמנם **הראב"ע** כבר הודעתיו מכוונתו, שלא נזכר במעשה בראשית דבר מן העליונים, שאין זה דעת התורה האלהית.

והרמב"ן כתב וזה לשונו:

ואם תבקש בריאה למלאכים שאינם גוף, לא נתפרש בתורה, אבל אם תזכה ותבין סוד בראשית, ולמה לא הקדים לומר אלהים ברא בראשית, תדע כי על דרך האמת יגיד הכתוב בתחתונים, וירמוז בעליונים, ומלת בראשית תרמוז בחכמה. ע"כ.

ורצונו לומר, שבראשית, תורה על ספירת חכמה שהיא היתה ראשית הבריאה, כמו שאמר ה' בחכמה יסד ארץ. ויפרש מלת אלהים על המלאכים. ויהיה פירש הכתוב הזה, שבראשית וחכמה עליונה, ברא - רוצה לומר הבורא יתברך - שלא נזכר בכתוב הזה,

שלוש מדרגות מהנמצאים שהם אלהים. רוצה לומר **המלאכים** הרוחניים, **והשמים** שהוא שם לכל הגלגלים, **והארץ** שהוא שם השפלים כולם, שהם שלושת חלקי הנמצא: השכלים, השמימיים, והחומרי השפל הזה. ולכן לא אמר הכתוב אלהים ברא בראשית, לפי שהיה אלהים כפי זה הפירוש נברא, ולא בורא. וכן פירשו רבינו **בחיי**.

וגם הדעת הזה אינו נכון.

לפי שבכל מעשה בראשית, נזכר שם אלהים כנוי לבורא יתברך, ואיך אם כן יפורש שם אלהים הראשון שבתחילת התורה, על המלאכים הנבראים, ושם אלהים שבשאר הפסוקים על הבורא סיבת הסיבות יתברך. או נפרש כל אלהים שבא במעשה בראשית על המלאכים, והם היו הבוראים, והוא מגונה מאד. כי אל הסיבה הראשונה יתברך, נתיחסה הבריאה כולה בעצם, ובלי אמצעי לא לשום דבר מנבראיו. גם שכפי זה הפירוש יחסר בכתוב שם הבורא, שיאמר בראשית ברא, ולא יזכור מי הוא הבורא. ועם היות שנסבול החסרון אשר בזה בשאר הפסוקים, (עמוס ו' יב) 'אם יחרוש בבקרים' (איוב ג' ט) 'כי לא סגר דלתי בטני', אינו ראוי שנסבלהו בפסוק הראשון מהתורה, שבו עקר אמונת חידוש הבריאה.

ועוד, כי אם היה אלהים מכלל הנבראים, היה ראוי שיאמר **בראשית ברא את אלהים את השמים ואת הארץ**, כי **את** הוא סימן הפעול, ולכן היה ראוי לסמכו למלת אלהים אם היו נבראים, כמו שנסמך לשמים ולארץ.

ואחרי רואי כי אין מענה בפי שלושת האנשים האלה, שלמים הם אתנו מפרשי התורה. דברתי אל לבי אלכה אל הגדולים חכמי הגמרא, כי הם ידעו דרך ה'. וראיתי **בבראשית רבה** שאמרו -

אימתי נבראו המלאכים?

רבי חנינא אומר בשני נבראו, שנאמר 'המקרה במים עליותיו', וכתב 'עושה מלאכיו רוחו'.

רבי יוחנן אומר בחמישי נבראו, דכתיב 'ועוף יעופף על הארץ', וכתב 'ובשתים יעופף'. ואמרו שם, בין על דעתיה דרבי יוחנן, בין על דעתיה דרבי חנינא, לא נברא ביום הראשון כלום. שלא תאמר מיכאל הוא מותח בדרומו, וגבריאל בצפונה, והקב"ה מודד באמצע. אלא (ישעיה מ"ד כ"ד) 'אנכי ה' עושה כל, נוטה שמים לבדי, רוקע הארץ מי אתי'.

ואומר אני שבדעות האלה מבוארת החולשה, כי איך יתכן שיברא הקדוש ברוך הוא שמים וארץ מים רוח אור וחושך, קודם בריאת המלאכים לדעת רבי חנינא? אף שהראיה

שהביא אינה מחוייבת, רוצה לומר שבעבור שנאמר 'עושה מלאכיו רוחות', אחרי 'המקרה במים', שיורה שנבראו בשני. כי הנה גם כן נאמר אחריו 'יסד ארץ על מכוניה', והיא לדעת כולם נבראת בראשון.

ועוד, שמאותו פסוק שמביא רבי חנינא, לא יתבאר שנבראו בשני, כי אם שנבראו אחרי הרקיע, ואפשר שיהיה זה בשלישי או ברביעי או אחר כך. ואמנם לדעת רבי יוחנן יקשה גם כן, איך היתה היגלות היבשה וצמיחת הדשאים קודם בריאת המלאכים. והראיה שהביא, היא גזרה שוה, וידוע שלא קבלה מרבו, עד הלכה למשה מסיני, כיון שבא חולק עליה, ולכן לא קבלה הרמב"ן. וגם הטעם שנתנו שניהם שלא נבראו בראשון, כדי שלא יאמרו שעזרו בבריאת העולם, אין לו הכרח לדעותיהם. שאם כן היה ראוי שתהיה בריאתם אחרי בריאת האדם, פן יאמרו שהם השפיעו בו הנשמה.

ומזה כולו יראה שאין הדעת הזה כפי הנראה מפשוטו מתישב בהיתר השאלה הזאת.

גם נמצא בדבריהם ז"ל דעת אחר, והוא שהמלאכים נבראו ביום ראשון בבריאת האור. והטעם בזה הוא, שהנבדלים, מפני קוצר שכלנו להשיגם כפי אמתתם, המשילה התורה עניינם לאור מפני רוחניותו, והיותו סיבה להשגת המראים, כמו שאותם הנמצאים הנכבדים הרוחניים הם סיבת ההשגה השכלית. עד שמפני זה נאמר עליו ית' (תהלים כ"ז א') 'ה' אורי וישעי'; 'ה' אור לי'.

ולזה כוונת ז"ל באומרם במדרש תהלים:

אמר רבי סימון, הבדיל הקדוש ברוך הוא האור לעצמו. משל למלך שראה מנה יפה, אמר זו לעצמי. כך כשבראו הקדוש ברוך הוא, אמר אין שום בריאה יכולה להשתמש בו אלא אני. הדא הוא דכתיב: (דניאל ב"ב) 'ונהורא עמיה שריה'.

וכבר פירש הרלב"ג המאמר הזה על זאת הכוונה, להוכיח ממנו שאין אפשר שיפורש על האור המוחש, כי איך יאמרו שהבדילו הקדוש ברוך הוא לעצמו, ושאין שום בריאה יכולה להשתמש בו. אלא שאמרוהו על האור הרוחני השכלי.

וכן תמצא שבבראשית רבה חלקו רבי יהודה ורבי נחמיה.

חד אמר האורה נבראת תחלה, ואחר כך שמים וארץ, וחד אמר שמים וארץ נבראו תחלה ואחר כך נבראת האורה.

ואין ספק שלא היו חולקים באור הגשמי, כי איך יסבול הדעת שיהיה האור המוחש נברא קודם שנברא העולם, כי הנה הוא מתפשט באויר מניצוץ השמש ומאיר על הארץ. ואם עדין לא היה גלגל ולא שמש ולא ארץ ולא אויר, איך יהיה נברא האור? אלא שהיה דעתם

ודבריהם באור ההוא על השכלים הנבדלים. ומאמרים אחרים באו גם כן שם מורים על זה עצמו.

והרלב"ג בספר מלחמות שלו, ובפירושו לתורה, פירש האור הזה כפי הפשט על השכלים הנבדלים.

והוא בעיני דבר בלתי ראוי ולא מתישב כפי פשט הכתובים.

וזוה מטענות.

האחד, כי למה יקצר מלקרוא אותם מלאכים או שרפים או בשם אש כדרכו, ויקראם אור, בהיות האור הוא מקרה נמשך אחר מקרה התנועה. והמלאכים הם נכבדים מהעצמים. ומה שנאמר בו ית' אורי וישעי, אור לי, הוא משל להצלה ולעזרה הבאה ממנו, על דרך 'קומי אורי כי בא אורך', 'העם ההולכים בחשך ראו אור גדול'. ומאמר 'ונהורא עמיה שריה' על הידיעה הגלויה לפניו נאמר, לא על המלאכים. וראש הפסוק מוכיח על סופו: ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שריה. ולכן עם היות ציור הנבדלים קשה על השכל האנושי, הנה להיות מציאותם מפורסם בתורה, היה ראוי לקראם בשמם.

והשנית, כי אם היתה בריאת המלאכים קודמת לשמים וארץ, למה זה נזכרה בתורה אחרי כן בפסוק יהי אור. והפירוש אשר יעשו בזה, בראשית ברוא אלהים את השמים ואת הארץ אמר אלהים יהי אור, אינו נכון. שאם כן לא נזכרה בתורה בריאת שמים וארץ מכוונת לעצמה. ואיך יאמר הכתוב מה שהיה קודם בריאת שמים וארץ, אם לא זכר עדיין בריאה. והיה ראוי שיאמר בראשית אמר אלהים יהי אור, ואחר כך יאמר וברא אלהים את השמים ואת הארץ.

והטענה השלישית, שאם בא הכתוב לספר מה שהיה קודם בריאת שמים וארץ, מה יהיה ענין **והארץ היתה תהו ובהו**, כי בידוע הוא כי אם האור קדם לשמים ולארץ, שקדם גם כן אל היות הארץ תהו ובהו. כי הקודם לעצמו הדבר קודם בהכרח למשיגיו, ומה בא להודיענו.

והרביעית שאם היה האור הנזכר ביום הראשון נאמר על המלאכים, מה יהיה החושך שנזכר אחריו, ולמה קרא את האור השכלי יום ולחושך קרא לילה? ואיך יעשה יום אחד מהאור והחושך? היצדק כל זה על המלאכים.

והרלב"ג משיב על זה, שהחושך הנזכר בפרשה הוא רמז למציאות החומר השפל, שהוא בתכלית המרחק וההבדל מהאור הרוחני. כי היה האור השכלי צורה ופועל גמור, והחומר

הראשון השפל הוא כוחני חסר ושפל וחשוך בערכו אל הנבדלים, ומפני קיומו קרא אלהים לאור יום, וקרא לחומר החשוך הכוחני לילה, לחסרונו.

ושאמרו **ויהי ערב ויהי בקר יום אחד**, להגיד שבזה האור הרוחני עשה השם מדרגות חלוקות הולכות מהלך השלמות קצתם לקצתם, כמו שהערב והבוקר יתחלפו מדרגותיהם בפחות ויתר. ובסוף הפסוק אמר **יום אחד**, להגיד שזה היה פועל יום ראשון. והדברים האלה הבל המה מעשה תעותעים, לפי שמציאות החומר השפל לדעתו ולדעת כולם נכלל בשם **ארץ**.

ואם עדיין לא היה שם **ארץ**, כיון שקדם בריאת האור לבריאת שמים ו**ארץ** לדעתו, איך יאמר שהבדיל בינו ובין טבע הנבדלים שקרא אור. גם שהחומר ההיולאני הזה, המפרשים פעמים יקראו **ארץ**, ופעמים יכנוהו בשם תהו ובהו, ופעמים מים, ופעמים חושך. והוא המורה שבחושך ילכו בענין ההוא.

ומלבד כל זה הנה פסוק **ויהי ערב ויהי בוקר**, אי אפשר ליישבו על נכון, לפי שאף שיהיו מדרגות במלאכים, לא יפול בהם שם **בוקר** וערב. ואתה תראה שכזה אמר בכל אחד מימי בראשית, וגם בדבר שאין בו מדרגות. כל שכן שלא אמר הכתוב **ויהי באור ערב ובוקר** אלא **ויהי ערב ויהי בוקר** סתם. ואיך יוצדק זה בשכלים הנבדלים.

ויותר קשה מזה אמרו **יום אחד** מבלי ענין ומבלי קשור כלל, כיון שאינו סמוך לויהי ערב ויהי בוקר, ואין בו גזרה והוא אם כן מטעה לבעל הטעמים.

וזה כולו מורה שהדעת הזה מהיות האור נאמר על המלאכים, הוא יוצא מדרך האמת. ואחשוב ש**חז"ל** לא כוונו אליו באותם המאמרים שאמרו בענין האורה, כי אם לאור אלוהי שנברא לשעתו ונפסק כמו שיבוא אחר זה.

השאלה השלישית היא: אם היה שכל מה שנברא בימי בראשית היה במאמר.

שנאמר (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו, ובמשנה אמרו (אבות ה,א) בעשרה מאמרות נברא העולם, למה זה נשתנה מעשה היום האחד ממלאכת שאר הימים?

והנה השנוי בשלושה דברים:

האחד שבמלאכת כל יום ויום מחמשת הימים הנשארים תמצא לשון אמירה: ויאמר אלהים יהי כך. ולמה אם כן לא אמרה התורה ביום הראשון גם כן, בראשית אמר אלהים יהי שמים ו**ארץ**. כל שכן שאר**חז"ל** בביאור, ששמים ו**ארץ** נבראו במאמר, עד שמפני זה מנו במסכת ראש השנה בראשית אחד מהמאמרות, באמרם בראשית נמי מאמר הוא.

והשנוי השני שבמלאכת שאר הימים נזכר שם הבורא קודם לפעולתו. **'ויאמר אלהים יהי רקיע'**; **'ויאמר אלהים יהי מאורות'**, וכדומה. אמנם ביום הראשון נזכר הפעול קודם זכרון שם הפועל, באמרו **בראשית ברא אלהים**, עד שמפני זה הוצרכו המעתיקים לשנות הכתוב ולהעתיק לתלמי המלך אלהים ברא בראשית כדאיתא במסכת מגילה. **והשנוי השלישי** שלא נאמר בבריאת שמים וארץ **יהי כן**, כמו שאמר בשאר ההוויות.

השאלה הרביעית: מהו ענין והארץ היתה תהו ובהו וגו'.

וכבר ידעת מה שפירש בו **הרב המורה** בחלק ב,ל ונמשך אחריו **הרמב"ן**, וכלל כוונתם הוא, שבא הכתוב הזה להודיענו, אחר שזכר בריאת שמים וארץ, שהארץ ההיא אשר זכר שברא, היתה כוללת היסודות הארבעה, ארץ ומים ואויר ואש. ולכן זכר בזה הפסוק **והארץ**, שהכונה בו **יסוד העפר**, והחושך שהוא **יסוד האש**, כי האש היסודי הוא חושך, ואלו היה מאיר, היה נראה בלילה. והוכיח **הרב המורה** שהחושך הוא **האש**, ממה שנאמר בהר סיני 'בשמעכם את הקול מתוך החושך', ונאמר 'ודבריו שמעת מתוך האש', וכן 'תאכלהו אש לא נופח וגו' (איוב כ' כו'). **ורוח אלהים** שהוא **יסוד האויר**, **על פני המים** שהוא **היסוד המימי**.

והדעת הזה אינו אמיתי בעיני מפנים:

מהם שהכתוב אומר **והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום**. ואם היה שם חושך נאמר על יסוד האש, איך סמך אותו לתהום קודם זכרון המים והאויר, שהוא בחילוף הסידור הטבעי. **ומהם** שהחושך אינו האש, והכתובים שהביא **הרב** לראיה שיאמר על האש שם חושך, לא יעידו עליו כלל, לפי שהחושך שנזכר במעמד הר סיני, על הענן והערפל שהיה סביב האש הנראה שם נאמר, וזה ענין 'כשמעכם את הקול מתוך החושך', לפי שהיה הקול האלהי ההוא יוצא מתוך החושך אשר שם. ואין זה האש שאמר 'ודבריו שמעת מתוך האש'. אבל היו שם שני דברים מתחלפים: האש הנראה בראש ההר לעיני בני ישראל, והענן והערפל החושך שהיה סביבו, והקול היה יוצא מהאש באמצעות הענן החושך. וצדקו אם כן שני הכתובים. ולא נאמר חושך על האש, ולא אש על החושך. ויעיד על זה אמרו (דברים ה') 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל', שהוא החושך שהיה סביב האש, וכן 'כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח', הם שני דברים: האור והחושך, לא דבר אחד.

ומה שכתב **הרב** שהאש היסודי הוא חושך, כי אלו היה מאיר היה נראה בלילה, חוץ מכבוד חכמתו אין הדבר כן. כי הוא אינו חושך ואינו גם כן מאיר. אבל הוא ספירי, ולא

יתחייב מהיותו בלתי מאיר שיהיה חשוך, כי הנה האויר אינו מאיר ולא יאמר שהוא חשוך. ואם היה חשוך, היה מחשיך לנו היום. גם שיסוד הארץ עדיין לא נקרא בשם מיוחד, שהרי ביום השלישי נאמר **ויקרא אלהים ליבשה ארץ**.

ולכן הארץ הנזכרת בכאן הוא שם אל כלל התחתונים. והאמת הוא, שאם נמצא חושך באש המתלקחת בעצים אשר אצלנו, הוא מפני עכירות החומר ההוא, ואינו כן באש היסודי כי אינו מסובך בדבר עב ועכור.

ויש מהקדמונים שאמרו שאין שם יסוד האש, אבל על כל מה שיש מן הארץ עד הגלגל הוא אויר, וחלקיו מתחלפים באיכיות בפחות ויתרון כפי קרבתו אל המרכז או אל המקיף, לא שיתחלפו בצורה. וכלם הם ספיריים, לא מאירים ולא חשיכים.

זהו באמת הדעת היותר קרוב למושכל. כמו שיתבאר אחר זה. ואף אותם שחשבו שיסוד האש הוא חלוק בצורה מהאויר, אין ספק שיאמרו שהוא יותר בהיר וספירי ממנו, ולכן יתראו בו הכוכבים בלילה והשמש ביום. כי כל מה שיתרחק מהארץ ויתקרב אל הגלגל, יוסיף בהירות וספיריות. וכל זה יוכיח שלא נאמר בפסוק הזה חושך על יסוד האש.

ומהם אמרו **וחושך על פני תהום** כי הנה תהום הוא עומק המים, ומקום האש אינו סמוך אליו, כי הוא על האויר לא על המים מבלי אמצעי. וכבר נתחבט **הרב המורה** בזה הספק, וכתב שבהיות החושך שהיא האש על האויר, והאויר על המים, היה אם כן החושך על פני המים באמצעות האויר.

אבל זה מאמר בטל הוא. כי התורה לא באה להודיע הסיבות הרחוקות בדבר, אלא הסיבות הקרובות. ואם היה החושך הוא האש, היה ראוי שיאמר וחושך על פני הרוח, כי הוא מקומו הטבעי בלי אמצעי, לא על פני תהום. ואם על ידי אמצעיים באו דברי תורה, גם כן נוכל לומר שיהיה החושך על פני הארץ באמצעות האויר והמים. הנה אם כן אין החושך שם האש.

וכן בענין הרוח, שפירשו **הרב** על יסוד האויר, אינו כן. כי הנה לא תמצא בכל הכתובים שיקרא רוח היסוד האוירי הפשוט, אלא הרוח הנושב שהוא מורכב. כמו שנאמר בספר האותות. או שאר הדברים שיכנה הכתוב בשם רוח כמו שיתבאר. ואם לא כן, אלא שהיה הרוח הנזכר כאן יסוד האויר, יקשה למה ייוחס אל האלהים, באמרו ורוח אלהים מרחפת, ולא ייוחס אליו ככה שאר היסודות שזכר.

הפסוקים שהביא הרב מהרוח, להוכיח שנאמר על האויר, 'ורוח נסע מאת ה'" 'נשפת ברוחך' ודומיהם, כולם על הרוח הנושב נאמרו, שהוא המתנועע, ולא על יסוד האויר שהוא נח במקומו.

ומפני זה כולו לא נחה דעתי לפרש בזה הפסוק זכרון הד' היסודות, ולכן תיפול השאלה למה לא נזכרה בריאתם במעשה בראשית, בהיותם יסודות הדברים השפלים. ומהו גם כן ענין זה הפסוק, כי הנה אומרו על פני תהום על פני המים, אינו לשון בריאה, כיון שלא נאמר בהם יהי כן, כמו שנאמר על שאר הדברים שנבראו אז.

השאלה החמישית: מה הוא האור הנזכר כאן בפרשה כפי פשט הכתוב ומה ענינו?
ואתה תדע שהרב המורה והראב"ע גם כן וכל האוחזים דרכם, חשבו שהאור הנזכר כאן הוא האור עצמו מהמאורות שנבראו בשמים. וניקול"א דליר"א שפירש התורה לאומות, זהו דעתו גם כן, וגם הרמב"ן זכרו בשם יש מפרשים, אולי שלא ראה בדברי הרב המורה ולכן יחסו אליו.

עוד תשוב תראה שגם בחכמי הגמרא נמצאו אנשים חכמים מחזיקים בדעת הזה. כי הנה במסכת חגיגה אמרו שביום הראשון נבראו עשרה דברים, ומנו בכללם האור. והקשו שם: ואור ביום הראשון איברי, והכתיב 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים', וכתב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי'.

ואמרו בסוף הסוגיא:

כתנאי, אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון, אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, דברי רבי יעקב. וחכמים אומרים: הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון, ולא תלאן עד יום רביעי. עד כאן.

ויראה מפשוטו של זה המאמר, שקצת החכמים היו סוברים שיהיה האור הזה מושכל, רמז לשכלים הנבדלים. וקצתם היו חושבים שיהיה האור מוחש. וכבר ביארתי בשאלה השנית, שאין ראוי לחשוב שייאמר האור בפרשה הזו על המלאכים. אמנם הדעת השנית, שהוא היות האור מוחש, ראוי לבאר כפי מה שירצהו הרב המורה ותלמידיו.

ואומר שהרב וכל האחרונים שאחזו דרכו, וחשבו שבבריאת השמים בתחילת הבריאה נבראו גם כן המאורות, ונאצל מהם מיד האור שאינו זולת הניצוץ המתפשט מהגשם המאיר בגשם הספירי, והוא שנזכר כאן בפרשה, ואומר בו כי טוב, לפי שהמציאות והטוב יתהפכו בנושא.

והבדיל השם בין האור ובין החושך בתנועות הגלגל אשר עשה הבדל טבעי בצורה, להיות שניהם מקבילים הקבלת המציאות והעדר. וקריאת השם לאור יום ולחושך לילה, היא כפי

האנשים, כי השמות הם מוסכמים. ונתיחסו הדברים האלה לאלוה יתברך, להיותו סיבה ראשונה לכל הדברים. וכאשר שמשו האור והחושך בהיקף הגלגל הכולל ממזרח למערב, ומשם חזרתו למזרח, היה יום אחד. רוצה לומר, יום מתאחר, כחשכה כאורה, בן כ"ד שעות.

וממה שאמר ראשונה ערב ואחר כך בוקר, יראה שהמאור הגדול בעת ההשפעה הכללית נקבע נוכח מרכז הארץ מתחת ליבשה, ושברגע ההוא היה חושך מתפשט על החלק הנגלה מהיבשה. ואחר כך זרח על פני כל הארץ. ולדעתו זה לא נברא האור בעצמו, אלא שכאשר נברא הגלגל, צוה השם שיתנועע, ומתנועתו נמשך האור.

ולפי שיקשה על הדעת הזו מה שזכרה התורה מבריאת המאורות ביום הרביעי, הוצרך **הרב המורה** להשיב עליו כפי הנראה מתוך דבריו באותו חלק ב,ל [ממורה נבוכים] הנזכר, שביום הראשון נברא הגלגל והמאורות, והאור הנאצל מהם. האמנם ברביעי נגלית ונראתה פעולתם בבריאת הצמחים, לפי שלא תהיה אלא בירידת המטר, והמטר לא ירד כי אם בהעלאת אדים מן הארץ, ושסיבתם החום המגיע מהאור השמשי. לא שנתחדש אז דבר, לא בגלגל ולא במאורות ולא באור הנאצל מהם.

זהו הנראה מדברי **הרב** ודעתו בזה, כפי מה שהליצו בעדו מפרשי ספרו. ונעזר **הרב** בזה מאותו מאמר שזכרתי, הן הן מאורות שנבראו ביום הראשון ולא תלאן עד היום הרביעי.

אולי שגם **הרמב"ן** לזה עצמו כיון, כשזכר הדעת הזו בשם יש מפרשים, כמה שאמר בסופו וזה לשונו:

ואם כן ירמוז הכתוב לאשר יהיה ברביעי אחרי היות המאורות ברקיע השמים. ע"כ. רוצה לומר, שהאור הנזכר ביום הראשון הוא עצמו אור המאורות הנזכר ברביעי, אלא שבראשון זכרו הכתוב על העתיד להיות ברביעי.

והדעת הזו בכללו הנה הוא מכחיש עדות כתבי התורה, ומעוות וסותר דברי **חז"ל**, וזה מפנים.

ראשון

שהכתוב אומר **ויאמר אלהים יהי אור**. ואם לא נברא האור בפני עצמו אלא שיתחדש בתנועת הגלגל, מה יהיה ענין האמירה הזאת, כי האור לא נהיה ולא נברא בעצמו, והכתוב לא אמר שיתנועע הגלגל, אלא שיהיה האור. כל שכן שאם כבר נברא הגלגל בכדירותו, לא היה צורך שיצוה השם בתנועתו, כי הוא מעצמו יתנועע בהכרח והמנוחה היא נמנעת בחיקו. ומה יהיה אם כן מאמר **יהי אור וגו'**.

ושנית

שהנה הכתוב אומר **יהי מאורות ברקיע השמים ויעש אלהים את שני מאורות ויתן אותם אלהים ברקיע השמים**. והמאמרים האלה כולם מורים, שעל היותם ידבר, לא על היגלות פעולתיהם.

גם שאם על היגלות הפעולות אמר, היה ראוי שייחוס ליום השלישי שבו נראו הדשאים, לא על היום הרביעי.

וכבר חשב אחד מחכמי הדור להשיב על זה באופן אחר, ולומר שיש לדברים מציאת מוחש חוץ לנפש, ומציאות מושכל בנפש הפועל אותו. ושביום הראשון אמר השם יהי אור, לפי שאמר אל לבו והסכים בחכמתו לבראו, וברביעי בראו בפועל. ושלכן לא נאמר ביום הראשון ויהי כן, לפי שלא היה אז בפועל, אבל אמר **ויהי אור**, רצונו לומר שיהיה האור בפועל בבוא עת הימצאו.

וכן **ויבדל אלהים**, שבחכמתו ראה להבדיל האור מן החושך, לא שהיה אז דבר מזה בפועל, כי הנה לא יצא אל המציאות רק ביום הרביעי.

וזה גם כן כשיעויין אינו נכון ולא אמיתי. לפי שמאמר יהי אור אי אפשר לפרשו אלא על הווייתו ויציאתו לפועל, לא על מחשבת הלב. כי מלת יהי, תורה על ההיות, שהוא המציאות בפועל, כמו יהי רקיע יהי מאורות.

ועוד שאר"ל **בעשרה מאמרות נברא העולם**, והראשון שמנו מהם **יהי אור**. ואם אז לא נברא דבר בפועל, אינו אם כן מהמאמרות שבהם נברא העולם, כי שאר המאמרות הם כולם בפועל.

ועוד, שידיעתו יתברך באור קודם היותו ועלותו במחשבה לברוא אותו, לא היה ראוי להכתב ולא לייחסו למלאכת היום הראשון, כיון שקודם לכן שעור זמן בלתי בעל תכלית אם אפשר לשערו, היה בבריאה בכללה, וכל חלק ממנה ידוע ומושכל לפניו יתברך, ועלתה במחשבתו להבראות. ואיך אם כן ניחס השכלת האור קודם היותו לזמן ויום מוגבל.

ועוד שאיך יהיה מעשה היום הראשון מושכל, ומעשה שאר הימים מוגשם בפועל, ולשון הכתובים שוה בכלם מבלי חילוף כלל. ולמה זה נאמר שבאו שני מאמרים על האור, אחד מהם כאשר עלה במחשבה להבראות, ואחד כשנברא בפועל, ולא נמצא כזה בדבר משאר הדברים שנבראו, כל שכן שתהיה ההסכמה לעשות ביום א' והעשיה בפועל אחר כך שלושת ימים, הקצור קצר הכח האלהי מלברוא מיד כשהסכים בחכמתו על בריאתו?

ועוד, שאם היה מאמר יהי אור שאמרו השם בלבו מה יהיה, ויהי אור כי עם היות שלא אמר ויהי כן, יחוייב הוא שיהיה ויהי אור - שהיה בפועל. שאם לא נאמר כן, יהיה ויהי אור מיותר והכפל גמור.

ועוד, כי אם ביום הראשון לא היה שם אור נמצא בפועל, איך היה אז ערב ובוקר, ונאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. וכזה נאמר בכל ימי בראשית. אלא אם יאמרו שהיה הכל מדומה או מושכל ולא דבר בפועל, ושאר חידוש העולם כולו דמיונות, ואין אפיקורוס גדול מזה.

וכל זה ממה שיורה שדברי החכם הזה לדעת הרב אין בהם ממש, וכשל עוזר ונפל עזור.

ועוד יקשה על הרב המורה שליטת

אמרו ויבדל אלהים וגו', כי הנה ההבדל ההווה אם היה מתנועת הגלגל, לא היה הכתוב מייחסו לשם. הלא תראה שבבריאת המאורות אליהם ייוחס האור, כמו שאמר **ולהבדיל בין האור ובין החושך**, כי הם היו המבדילים באמת, לא השי"ת.

ועוד הודעתך פעמים, שהתורה לסיבות הקרובות מיחסת הדברים, לא לרחוקות, לפי שאין בידיעות הסיבות הרחוקות שלימות ידיעה. והתימה מהחכמים האלה כולם, איך חשבו להסתייע במאמר 'הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום רביעי'. כי הנה המאמר הוא מבאר שבפועל נבראו המאורות ביום הראשון, ושלא נתלו ולא שמשו בתנועותיהם והארתם עד הרביעי. ואיך יסכים זה עם היראות הפעולות או שאר הדמיונות אשר אמרו.

ואמנם שזה סותר לדעת חז"ל, מבואר ממה שאמרו **בבראשית רבה**:

ר' לוי בשם רבי חמא ב"ר חנינא:

שלוש בריות היה הקדוש ברוך הוא בורא בכל יום ויום:

בראשון שמים וארץ ואורה.

בשני רקיע ומלאכים וגהינם.

בשלישי דשאים ואילנות וגן עדן.

ברביעי חמה ולבנה ומזלות.

בחמשי עופות ודגים ולויתן.

בששי אדם וחיה ורמש.

כי הנה ביארו, שביום הראשון נבראת האורה בפועל ומציאות כמו שנבראו שמים וארץ, ושבביעי נבראו המאורות. וכל זה יוכיח שהאור הזה אינו אור המאורות. ומה הוא אם כן ענינו, מי יתן ואדע.

השאלה השישית: למה בבריאת האור לא נאמר ויעש אלהים ולא ויהי כן

כמו שנאמר במלאכת שאר הימים. כי הנה ביום השני, בענין הרקיע, אחר שאמר הכתוב יהי רקיע, נאמר ויעש אלהים את הרקיע. ומלבד זה נאמר שם ויהי כן. וכן ביום הרביעי, אחרי שאמר יהי מאורות אמר ויעש אלהים את שני המאורות, ושם נאמר ויהי כן. ואמנם במלאכת שאר הימים אחרי המאמר הראשון פעם יאמר הכתוב ויעש אלהים בלבד. ופעם ויהי כן בלבד. אבל בבריאת האור לא נאמר ויעש אלהים את האור. ולא נאמר בו ויהי כן. ובמקומו אמר ויהי אור שאינו כדרך לשון התורה במעשה שאר הדברים.

השאלה השביעית: באמרו וירא אלהים את האור כי טוב

ויבדל אלהים בין האור ובין החושך. ויקשה זה מפנים.

ראשונה:

מפני מה לא אמר בבריאת האור וירא אלהים כי טוב בסתם והחלט, כמו שנאמר במעשה שאר הימים.

ושנית:

מה ענין ההבדלה הזאת שיחס אליו יתברך, כי הנה המציאות הוא נבדל מההעדר בעצמו ומבלי מבדיל, לפי שהאור הוא מציאות והחושך הוא העדר, ושני המקבילים אי אפשר שימצאו יחדו.

ושלישית:

מה ענין אמרו שלפי שהיה האור טוב הבדיל בינו ובין החושך, כאלו אם לא היה האור טוב לא היה מבדיל ביניהם, וישבו שניהם שבת אחים גם יחד, והוא שקר. כי הקנין וההעדר אי אפשר שימצא האחד כי אם בבטול השני וסורו. ורביעי:

שהפסוק אינו מסודר כראוי, לפי הנראה ממנו, לפי שהיה לו לומר ראשונה ויבדל אלהים בין האור ובין החושך, ואחר כך וירא אלהים כי טוב, רצונו לומר שהיה האור והבדלתו מהחושך דבר טוב ונאות. לא שיאמר שראה את האור כי טוב, ואחר כך ויבדל.

השאלה השמינית: באמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד.

ויקשה זה משלושה פנים:

אם ממה שזכר הערב קודם הבוקר, בהיות היום קודם בטבע וידיעה ללילה. לפי שהערב יתחייב מהשקע אור היום תחת הארץ ובא בצלה. ולכן למעלה זכר ראשונה בריאת האור, ואחר כך אמר שהבדיל השם בין האור ובין החושך.

ואם ממה שאמר ויהי ערב ויהי בוקר, ולא אמר ויהי לילה ויהי יום, או ויהי חושך ויהי יום, ולא ויהי ערב ויהי בוקר.

ואם מאמרו יום אחד, ולא אמר יום ראשון, כמו שאמר בשאר הימים שני שלישי רביעי חמשי ששי.

[האם נבראו הדברים כסדר הימים?]

השאלה הט' היא מה שזכר הרב המורה והפליג והגדיל בעניניהם

והיה במה שיערו הימים הראשונים השלושה, אחד שני שלישי, אם לא היתה עדיין נמצאת התנועה הגלגלית אשר בה נתחדש הזמן, אם היה שברביעי נבראו המאורות.

והרב המורה חשב להשיב לזה, שמן היום הראשון נבראו המאורות והתנועה הגלגל ובו שוערו הימים הראשונים באותו אופן עצמו ששוערו האחרונים, לפי שכל בריות בראשית נבראו כאחד, העליונים והתחתונים. ונעזר **הרב** באמרם ז"ל:

'את השמים ואת הארץ. את השמים לרבות תולדותיהם. ואת הארץ לרבות תולדותיה'. ואמרם גם כן שכל מעשה בראשית בקומתן נבראו. בצביונם נבראו, רצונו לומר בשלמותם ויפים. ואמרם גם כן שהשמים והארץ נבראו כאחד, שנאמר (ישעיה מא יג) 'קורא אני אליהם יעמדו יחדיו'.

ויחשוב **הרב** שלא היו מלאכות נבדלות בששת הימים, כי ביום אחד ובשעה אחת נברא הכל אצלו, אבל נזכרו אותם הימים במעשה בראשית, לרמוז על מדרגות הנמצאים שנעשו כפי הסדר הטבעי. ולא שהיו ימים ממש, ולא קדימה זמנית לדבר על דבר ממה שנברא במעשה בראשית. אבל שהיו דברים שאחרי בריאתם באותה שעה שנברא הכל, נתגלו ונתראו פעולותיהם אחר כך, ושזה גם כן היה ענין ייחוד הימים, רצונו לומר להראות פעולות מה שכבר נברא. וכמו שזכרתי מדעתו במאורות למעלה בשאלה החמישית.

ויעזר ממה שהמשילו **חז"ל** בזה הענין, לזרע זרעים בבת אחת בארץ שיצמחו אחר כך בימים מחולפים זה ליום אחד וזה לימים.

זהו דעת הרב והיה זה אצלו סוד גדול מסודות מעשה בראשית. והערים מאד בהעלמתו כמו שתראה מדבריו שמה. והולך רכיל מגלה סוד: **הרלב"ג וגם הנרבוני**, ושאר מפרשי ספרו, והמה פרסמו דעתו וגילו את סודו.

וקודם שאגיד דעתי בזה, אודיעך שגם בדברי **חז"ל** ימצאו מאמרים יותר גלויים בדעת הזה.

כי הנה ב**בראשית רבה** אמרו:

רבי יהודא ורבי נחמיה: רבי יהודא אומר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם – בזמנם. אמר לו רבי נחמיה, והא כתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, מלמד שביום שנבראו בו הוציאו תולדות. אמר ליה ר' יהודא: והא כתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום שני, יום שלישי, יום ד', יום ה', יום ו'. אמר ליה ר' נחמיה: כמלקטי תאנים היו, כל אחד ואחד לקט בזמנו. רבי ברכיה על הדא דרבי נחמיה: ותוצא הארץ, דבר שהיה פקיד בידו. עד כאן.

וכן אמרו במדרש **תנחומא**:

רבי יהודא אומר בששה ימים נברא העולם, וכתיב במעשה יום ויום. רב נחמן אמר ביום הראשון נברא כל העולם, שנאמר תוצא הארץ, דבר שהיה מוכן מבראשית. עד כאן.

ויראה מזה שהיה דעת רבי נחמיה ורבי ברכיה ורב נחמן שכל הדברים נבראו בבת אחת ביום הראשון כדברי **הרב המורה**.

ולכן ראוי שנחקור אם הדעת ההוא כפי מה שזכרו **הרב** הוא נכון וישר אם לא. ואם היה שאינו אמיתי ולא ישר, האם כווננו עליו **חז"ל** במאמריהם אלה, או מה היתה כוונת מחלוקתיהם בזה.

ואומר שדעת הרב - חוץ ממעלת תורתו - הוא שקר מבואר.

ויתבאר זה מפנים.

הא' שהכתובים בסיפור הבריאה מעידים שש פעמים ויהי ערב ויהי בוקר יום כך, ואיך יכחיש אותם שום בעל תורה לומר שלא היה שם מספר ימים ולא ערב ובוקר, אלא שהכל נברא בבת אחת. האין זה הכחשת הכתובים והכזבתם?

והב'. כי **הרב** אמר כי מספר הימים היה לרמוז על מדרגות הנמצאים, והוא עצמו מונה אותם שמה שש מדרגות: הא' האור והחושך, והב' המטר, והג' המחצבים, והד' הצמחים, והה' הבעלי חיים, והו' האדם. וכתב בסוף דבריו שם, וכן בא הכתוב במעשה בראשית על זה הסדר בשוה, לא חסר דבר מזה.

ואתה תראה שלא הסכימה מלאכת הימים עם המדרגות אשר זכר, לפי שהמחצבים והצמחים ייוחדו ליום אחד, לא לשני ימים כדרכו. וכן הבעלי חיים והאדם שעשה הרב שתי מדרגות, לא היו בשני ימים כי אם ביום אחד. וההפך בבעלי חיים הימיים והארציים, שעשאו הרב מדרגה אחת, וייוחדו להם שני ימים. ויותר קשה מזה שנתיחד יום ד' לבריאת המאורות, ואינה מהמדרגות שזכר הרב. ולא העיר דבר על זה והסתיר פנים ממנו. וזה ממה שיורה שלא היו הימים מורים על מדרגות כמו שאמרת.

והג' הוא מה שאמרו במשנה (אבות פ"ה):

בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה ת"ל, והלא במאמר אחד יכול להבראות.

והמשנה הזאת אין חולק עליה, והיא המוכחת שלא נבראו הדברים כולם יחד, ולא במאמר אחד, כי אם בעשרה מאמרות שנזכרו בששת הימים: 'יום ליום יביע אומר'. וכמו שאמר בעשרת הדברות 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ'.

והד' כי אם נכחיש שהיו ימי המלאכה במעשה בראשית שישה במספרם כמשפט, הנה אם כן לא יהיה היום השביעי יום מנוחה ושבתה. כי לא נאמר שנח ביום השביעי אבל שביום הראשון פעל ועשה הכל, ובו ביום גם כן נח וישבות מהמלאכה, אם היה שכלם נבראו יחד. אלא שאמיתת הענין הוא מה שיורה פשט הכתובים מהבדל הימים והבדל הדברים שנבראו בהם, ומראות הערב והבוקר אמת הוא.

וכמה יש ממאמרי **חז"ל** מאמתים הדעת הזו מפשוטי הכתובים. אם מה שאמרו **בבראשית רבה**: **שלוש בריות היה בורא הקדוש ברוך הוא בכל יום**, והוא המאמר שזכרתי למעלה.

ואמרם שמה גם כן:

כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, שלושה דברים אלו עיקר בריתו של עולם, ושהו משלושה שלושה ימים, והוציאו שלוש תולדות הארץ. בראשון כדברי בית הלל, ושהתה שלושה ימים והוציאה שלוש תולדות אילנות ודשאים וגן עדן רקיע בשני, ושהה שלושה ימים והוציאו שלוש תולדות חמה ולבנה ומזלות הים בשלישי, ושהה שלושה ימים והוציאו שלוש תולדות, עופות ודגים ולויתן.

ר' עזריה לא אמר כן, אלא 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים' שני דברים הללו הן הן עיקר ברייתו של עולם, ושהו משלושה שלושה ימים, ונגמרה מלאכתם ברביעי. שמים בראשון כבית שמאי, ושהו שלושה ימים, ונגמרה מלאכתם ברביעי במאורות. וארץ עיקר בריאתה היה שלישי, שנאמר ותוצא הארץ, ושהתה שלושה ימים, ונגמרה מלאכתה בשישי באדם, שנאמר אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי. ע"כ.

ראה גם ראה איך ביארו בזה המאמר הבדל הימים ומספרם, והבדלי הדברים שנעשו בהם מאין חולק עליו.

וגם אותם המאמרים שהביא **הרב המורה**, ושהבאתי אני גם כן לסיוע דעתו, כשיעויינו לא נמצאו סותרים לזה באמת. כי הנה מה שאמרו שכל הדברים שנבראו במעשה בראשית בקומתם נבראו בצביונם נבראו, אין הכוונה שנבראו כולם בבת אחת, אלא שכאשר נברא כל דבר, ביומו נברא על תכלית שלימותו.

וכן אמרם הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון, לא נתלו ברקיע עד הרביעי. כבר הורו בחילופי הימים והפעולות, שבראשון נבראו המאורות ולא נתלו ברקיע עד היום הרביעי. וכן אמרם שהשמים והארץ נבראו כאחד, לא כווננו שהם וכל תולדותיהם נבראו יחד, אלא שנבראו שניהם כאחד ביום הראשון, ובשאר הימים נעשו שאר הדברים. ואמנם מחלוקת החכמים שזכרתי, אם נבראו כל הדברים יחד או כל דבר ביומו, אודיעך במה היה תלוי.

והוא שהיה דעת ר' יהודה שהשמים והארץ, וככה כל שאר הדברים שנבראו במעשה בראשית, כולם נבראו מהאין הגמור באי זה יום שנבראו. והיה אם כן בכל אחד מששת הימים בריאת יש מאין.

ור' נחמיה סבר, שלא נבראו יש מאין אלא ביום הראשון, שבו נבראו שמים מהאפס המוחלט, ונתן הקדוש ברוך הוא אז כח להוציא תולדותיהם שהם המאורות ביום הד', ושהארץ נבראת גם כן מהאין ביום הראשון, ונתן הקדוש ברוך הוא בה כוח להוציא תולדותיהם בשאר הימים. ולא היו אם כן כל הדברים מאין, אלא ביום הראשון בלבד.

וזה ענין הזרעים שזכרו ז"ל. שאותם הזרעים כבר היו בפועל בתחילה, והזורע נתנם בארץ כדי שיוציאו תולדותיהם בשאר הימים. ולא נבראו אם כן הכל ביום הראשון, אלא שנבראו ההתחלות בפועל, והתולדות נבראו בהם בכח. וזה ענין מה שדרש רבי עקיבא בשם נחום איש גז: את השמים, לרבות תולדותיהם, או לרבות חמה ולבנה ומזלות. ואת הארץ - לרבות דשאים ואילנות וגן עדן. שהריבוי אשר זכר היה בכוח ההתחלות ההן, אבל לא יכחיש שיצאו למציאות בפועל בשאר הימים.

והוא מאמר גם כן ר' אליעזר הגדול: **כל מה שבשמים בריאתו מן השמים, וכל מה שבארץ בריאתו מן הארץ**. ואותו מאמר שזכרתי **ממדרש תנחומא**, זה ענינו גם כן, לא יתישב אחד מהם לשלול ולהכחיש ריבוי הימים ומספרם והבדלי הדברים שנבראו בימים נבדלים בעצמם.

ומפני זה כתב הרמב"ן בתום לבבו ובנקיון כפיו וזה לשונו:

ודע, כי הימים הנזכרים במעשה בראשית היו בבריאת השמים והארץ ותולדותיהם, ימים ממש, מחוברים משעות ורגעים. והיו ששה כפשוטו של מקרא. עד כאן.

'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו'.

והיוצא מכל זה, הוא ביטול דברי הרב המורה והפסד דעתו בתשובת השאלה הזאת.

וכבר חשבו אנשים להשיב על השאלה הזאת באופנים אחרים שניים:

הא' הוא, שעם היות שהזמן השלם לא ישוער כי אם בסיבוב התנועה היומית, הנה כבר ישוער זמן בלתי שלם, והוא הלקוח בהנחה משאר התנועות הפרטית. וכמו שזכר הפילוסוף מהאנשים האסורים במערה מילדותם. ולכן כשברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, השמים והארץ ותולדותיהם, כבר נתחדש מאותן התנועות וההיות מספר הקודם והמתאחר, ובזה שוער הזמן והמשכותו. ושוערו הימים מבלי תנועות המאורות.

והאופן השני הוא, שאע"פ שנודה שאי אפשר שישערו הימים מבלי אור המאורות, מי המונע שהקב"ה מצד שהוא יודע העתידות כולם בהיות הזמן העתיד מצוי אצלו, הזכירו ושיערו טרם המצאו, כמו שהיה שעורו השלם אחר מציאותו. וכפי אותו שעור העתיד להיות צוה האל יתברך לכתוב הימים ההם. וחשבו להסתייע בדרך זה ממדרשי **רז"ל**.

זה כללית דעתם בתשובת זאת השאלה.

ובאמת כי הבל המה מעשה תעתועים.

אם האופן הראשון, לפי שהתנועות הפרטיות עם היותם שיעשו כפי הקודם והמתאחר זמן בלתי שלם, מבואר הוא שלא יעשו יום ולא לילה ולא ערב ולא בוקר וחילופיהם. ועוד, שאם בשלושה הימים הראשונים היה הזמן בלתי שלם, ובשלושה הימים האחרונים כפי האור הגלגלים היו שלמים, איך בלשון שוה ומתדמה בלתי חילוף אמר הכתוב בכולם **ויהי ערב ויהי בוקר יום** כך. האם היה שוה זמן הגלגלים השלם, לזמן בלתי שלם כפי התנועות הפרטיות?

ואמנם האופן השני מהתשובה אינו מתקבל גם כן. לפי שמה שבנפש אי אפשר שישער וימדוד מה שהוא חוץ לנפש. ואיך בזמן העתיד, להיות המצוייר בדעתו יתברך, נאמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום** כך, אף כי זה כבר נכתב אחר יהי אור ויהי אור. וכבר הוכחתי שאי אפשר לפרש ויהי אור אלא שהיה נמצא בפועל, ושלאותו אור פעל"י קרא יום, והוא היה הערב והבוקר, לא הציור האלהי.

גם שיתחייב מזה שכל מה שיעשו בשלושת הימים הראשונים לא היה בפועל, והוא הכחשת החידוש בהחלט. ודברי רז"ל שחשבום לסומכי נפשם לא כוונו לדבריהם כלל. הנך רואה בעיניך כמה מהחולשות יש בדרך הזה להשיב על השאלה הזאת. וראוי אם כן שנדע במה שוערו הימים הראשונים והערב והבוקר שהיו קודם המאורות.

[למה נזכר במעשה בראשית שם אלהים ולא שם הוי"ה]

השאלה העשירית: למה זה בכל מעשה בראשית נזכר תמיד שם אלהים

ולא נזכר שם ההויה בן ד' אותיות ידו"ד, להיותו יותר נאות לאותו סיפור מהויות העולם, להיותו שם ההויה לא שם אלהים.

הלא תראה שהנביאים תמיד היו מייחסים עניין הבריאה לאותו שם הנכבד, כמו שאמר ישעיה 'כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטהם הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ'. ועוד אמר דוד 'הללו את ה' מן השמים וגו' כי הוא צוה ונבראו'. ורבים כאלה שתמיד יחסו הבריאה הראשונה לשם המקודש הזה. ולמה אם כן לא נזכר אותו שם ההויה בכל מעשה בראשית, רצוני לומר בספור ששת הימים ובפרשת ויכלו, כי אם שם אלהים.

אבל מפרשת 'אלה תולדות השמים' והלאה, באו השמות מחוברים ה' אלהים, אם לא בדברי הנחש והאשה שנזכר תמיד שם אלהים. ובפרשת 'והאדם ידע את חוה אשתו וגו' נזכר תמיד שם ה' בלבד, ולא שם אלהים כלל, אלא בדברי האשה גם כן 'כי שת לי אלהים זרע אחר'. ובסיפור השתלשלות הדורות נזכר תמיד שם אלהים בלבד, לא שם ה', אבל לא בדברי למך שנאמר 'מן האדמה אשר אררה ה"'. ובפרשת 'וירא ה' כי רבה רעת האדם', בה נזכר תמיד שם יהו"ה לא שם אלהים. ובפרשת המבול נזכר תמיד שם אלהים.

מי יתן ידעתי סיבת השינויים הגדולים האלה.

וחז"ל אמרו שעלה במחשבה לברוא העולם במידת הדין, וראה הקדוש ברוך הוא שלא יוכל העולם להתקיים במידת הדין ושיתף בו מידת הרחמים. וגם אמרו שנזכר שם מלא על עולם מלא.

מי יתן יובנו גם כן המאמרים ההמה על פי אמיתתם.

והשאלה הזאת אינה מיוחדת לפרשה הזאת, אבל היא כוללת לכל פרשיות מעשה בראשית.

אלה הם השאלות אשר שיערתי בפרשה הראשונה הזאת, וראוי לפרש פסוקי הפרשה הזאת באופן יותרו השאלות האלה כולם.

[ביאורי מונחים בפרשה]

ובעבור שהייתה הפרשה הזאת עיקר מעשה בראשית ויסודו, ובאו בה שמות משותפים ומושאלים, ראיתי לבאר ראשונה המילות הצריכים בה לפירוש ושנפל בהם חילוף דעות למפרשים. והם י"ב מלות.

הא' בראשית.
הב' ברא.
הג' אלהים.
הד' שמים.
הה' ארץ.
הו' תהו.
הז' בהו.
הח' חושך.
הט' פני.
הי' רוח.
הי"א מרחפת.
הי"ב מים.

והנה הוצרכתי לבאר המילות האלה, לפי שלא ראיתי בדברי המפרשים דיבור מספיק בהם כאשר עם לבבי.

[ביאור מלת בראשית]

בראשית - כתב **הרב המורה** באותו חלק ב,ל הנזכר, שמילת בראשית לא תאמר על הקודם בזמן, אלא על התחלה והיסוד הנמצא עם מה שהוא לא יסוד או התחלה, והוא חלק מהדבר ההוא. ושלכן אין ראוי לפרש בראשית ברא אלהים, מענין קדימה זמנית, לפי שהעולם לא נברא בזמן, כי הזמן היה בכלל הנבראים, כמו התנועה והגלגל שהוא נושא אליהם.

אבל פירוש הכתוב הוא: בהתחלה ברא השם עליונים ותחתונים וכו'.

ואחרי בקשת המחילה צריך לומר שאין הדבר כן. אבל שראשית פעמים יאמר על התחלה שהוא חלק מהדבר כדברי **הרב**, ופעמים יאמר מענין קדימה זמנית, כמו 'מראשית השנה' 'מראשית כל פרי האדמה'. 'טוב אחרית דבר מראשיתו' 'מגיד מראשית אחרית'. 'בראשית ממלכת יהויקים' ורבים אחרים כמוהו בכתובים, שהם כולם לשון קדימה זמנית, אם כפי השנה או החודש או העת.

ולא יתחייב מהיות בראשית ברא אלהים מענין קדימה זמנית, שנברא העולם בזמן, ולא יהיה זה כנגד אמונת החידוש כמו שאמר **הרב**, כי אין ביטול שנאמר שבראשית מהזמן שנתחדש, ברא אלהים את השמים ואת הארץ, לפי שנבראו **בעתה** שאינה חלק מהזמן אבל היא התחלה לזמן. ותהיה מלת בראשית סמוכה כדברי **רש"י**, אבל יחסר הנסמך שהוא הזמן. כאלו אמר בראשית הזמן ברא אלהים וכו'. וכמוהו 'וירא ראשית לו'. 'מגיד מראשית אחרית', שיחסר בהם הנסמך, וענינו וירא ראשית הארץ לו. מגיד מראשית

הדבר אחריתו. ואם מנהג לשוננו לחסר פעמים הנסמך בדברים הגלויים והמוחשים, כל שכן שהיה יותר ראוי לחסרו במקום הזה, מפני שהזמן הוא קשה הציור חלוש המציאות, והכתוב לא יזכור אותו, כי אם מצורף אל דבר מוחש מפורסם, כמו בראשית ממלכת יהויקים - שהיתה ממלכתו מוחשת.

הנה אם כן מלת בראשית אפשר לפרשה באחד משתי דרכים:
אם מענין קדימה זמנית כאשר תיוחס אל העתה, שהיתה התחלת זמן ואינה זמן.

ואם מענין הסיבה וההתחלה, שהוא חלק מהדבר כדברי **הרב**.
 אמנם בית **בראשית** אפשר לומר שהיא בית הכלי. כמו יתארהו בשרד ויצר אותו **בחרט**. ומפני שהחכמה היא כלי הפועל בפעולתו שבאמצעותה יפעל, תרגם הירושלמי בראשית - בחכמת. ואפשר שתהיה בית הזמן כמו '**בהנחל עליון גוים**' '**בהכרת רשעים תראה**'. ויהיה ענין הכתוב: קודם כל הדברים שנבראו, ברא אלהים את השמים ואת הארץ. ועל זה הדרך תרגמו **אונקלוס** - בקדמין.

ואפשר שתהיה בי"ת בראשית בית החומר, כמו **בזהב בכסף בנחושת**. ויהיה ענין הכתוב שעם הראשית והחומר שלהם **ברא אלהים את השמים והארץ**. רצונו לומר שלא היה שם חומר קדום כדעת **אפלטון** כי הנה עם החומר שלהם נתחדשו שמים וארץ.

הראיתך בעיניך אופני הפירושים שיתחייבו משימושי המילה הזאת, כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת בפשט הכתוב. ומי יתן וידעתי לאיזה כיון **הרב** בפירושו. וכבר תשמע גם כן בית בראשית על התכלית מקום בעבור, כמו 'ועבוד ישראל באשה'. 'התשחית בחמשה'. ועל דרך זה דרשו ז"ל: בראשית - בשביל ישראל שנקראו ראשית, בשביל התרומה, בשביל החלה, בשביל משה רבנו, שגם אלה נקראו ראשית.

[ביאור מלת ברא]

ברא - כתב **הרב המורה שאין אצלנו לשון יורה על המצאת היש מאין כי אם לשון ברא**. **והראב"ע** ורבים אחרים מכחישים זה וביאו ראיה מן 'ויברא אלהים את התנינים הגדולים', 'ויברא אלהים את האדם', כי ידוע הוא כי מן היסודות נבראו לא מאין.

ויש מי שאמר כדי להצדיק דברי **הרב המורה**, שההמצאה יש מאין תאמר בריאה, ולא יתהפך שכל בריאה תהיה הוצאת יש מאין. ואלה הם דברי רוח, שאם כן מי יכריח לנו שהבריאה שנזכר במעשה בראשית היא יש מאין, ושאינה מהבריאה שתאמר על המצאת היש מיש.

והנה **הרד"ק**, להמשכו אחר הדעת הזו, כתב בשורשיו ש**ברא** שם נופל על עניינים מתחלפים בדרך שיתוף.

כי הוא נאמר על המצאת יש מאין, כמו בראשית ברא אלהים.

ועניין שני על הברירה והבחירה, כמו ובראת לך שם.

ועניין שלישי על הכריתה וההשחתה כמו 'בורא אתהן בחרבותם'.

ועניין רביעי על שומן ויופי, כמו 'ועגלון איש שמן ובריא', 'בריאות וטובות'.

ונכון לומר שאין הדבר כן. אבל ששם בריאה נאמר בהנחה ראשונה, ופעמים בהשאלה, ושעיקר הנחתו הראשונה הוא על המצאת יש מאין כדברי **הרב המורה**. ולזה נאמר **בראשית ברא אלהים**, שהמציאם השם בכוחו הבלתי בעל תכלית, אחר ההעדר הגמור.

וכבר ביארתי בספר 'מפעלות אלהים' שעשיתי בחידוש העולם, מאמר ב' פ"ה, ראיות הכתובים מן התורה ומדברי הנביאים המורים והמוכיחים בהכרח היות היות העולם מחודשת ולא מדבר. ולכן אמרה התורה 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם'. והמשורר אמר 'כי הוא צוה ונבראו'. וישעיהו אמר (מ' כו מ' כח) 'מי ברא אלה'. 'בורא קצות הארץ'. 'ולכבודי בראתיו' 'בורא השמים'. כי תמיד יזכור הכתוב בהמצאת השמים והארץ, להיותה מהאפס הגמור, לשון בריאה כפי הנחתה הראשונה.

ומזה הדרך נאמר 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', שזכר בו בריאה, לא מחמת חומר, אלא בבחינת צורתו המשכלת שהמציאה אז לא-מדבר. ובעבור שהיה מעשה הנפלאות כפי הרצון הפשוט האלהי, והם מטבע הבריאה הראשונה להיות בלתי מיוחסים לחומר מיוחד שממנו יתהוו, לכן בדרך השאלה קרובה מאד להנחה הראשונה, נאמר בפלאים לשון בריאה (שמות ל"ד ט') 'נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ'. 'ואם בריאה יברא ה'.

ובעבור שהיתה הבריאה הראשונה, להיותה המצאת דבר מוגשם מלא דבר, עניין זר מאוד על הדעת האנושי לציירו, השאיל הכתוב לכל יצירת דבר זר ויוצא מהמנהג הטבעי לשון בריאה: 'ויברא אלהים את התנינים הגדולים'. מפני שגודלם מופלא מאוד, עד שיש בהם אורכם פרסאות כמו שאמרו. ולכן גם כן ייחס בריאתם לאלהים, להגיד שלא היה כוח במים להמציא דבר זר ונפלא כמותם, אלא בכוחו יתברך.

ומזה המין אמרו (יהושע י"ז ט"ו) 'ובראתה לך שם בארץ הפריזי'. כי לפי שהיתה הארץ היא יער בלתי נעבד, אמר יהושע לבני יוסף שיכינו אותו ויעשוהו מקום מוכן ליישוב טוב. ומזה הצד אמר עליו לשון בריאה, על דרך השאלה, כפי זרות הדבר ההוא. וכן 'לב טהור ברא לי אלהים', 'ועם נברא יהלל יה', 'עתה נבראו ולא מאז', 'בראתי חרש', 'בראתי משחית', 'בורא ניב שפתים' והדומים להם, בכולם נאמר לשון בריאה על דרך השאלה להתחדשות הדבר הזר, ומבלי הכנת הדבר המקבל אותו בבריאת היש מאין.

ויען היו הדברים שברא הקדוש ברוך הוא בראשונה בשלם שבענייניהם בנוי וביופי, כמו שאמר 'בצביונם נבראו', לכן השאיל הכתוב על כל דבר נאה ויפה לשון בריאה: 'ועגלון איש בריא מאוד', 'בריאות וטובות', 'תשלח רוחך יבראון', 'להבראת את דוד', 'להבריאתכם מראשית' - כולם לשון נוי ויופי, כי הנה הלחם המאכל עושה האדם נאה ויפה. והעניין כולו שידמו ביפי לבריאת בראשית שבראה היוצר האמיתי.

אמנם אמרו (יחזקאל כ"ג) 'וברא אותהן בחרבותם', אחשוב הוא גם כן מלשון ייפוי, והוא ביחזקאל:

'כי כה אמר ה'. העלה עליהם קהל, ונתון אתהן לזעוה ולבז, ורגמו עליהן אבן קהל, וברא אותהן בחרבותה, בניהם ובנותיהם יהרגו ובתיהן באש ישרפו.'

ופירשו, שהוא היה מייעד חורבן ישראל והשחתתם ע"י בבל קהל גדול מהכשדיים שיעלו עליהם ויהרגו בניהם ובנותיהם, ובתיהם באש ישרופו. ועל ההשחתה וההפסד אמר 'וברא אתהן', רצונו לומר זאת היא הבריאה וההוויה והייפוי והקישוט אשר יעשו בהם הכשדים בחרבותיהם. והוא כמלעיג עליהם, וכמו שיאמר על הסומא סגיא נהור. כן על ההשחתה הכללית, אמר לשון בריאה.

והיוצא מזה כולו שלשון בריאה כפי הנחתו הראשונה האמיתית ייאמר על המצאת יש מאין. ומה שנמצא חוץ מזה, הוא בדרך השאלה להדמותו בבריאה הראשונה בדימוי מהדימוים, כמו שיורו עליו הכתובים. וממה שזכרתי תדין על שלא זכרתי. אבל כבר נשאר לדעת בלשון בריאה כפי הנחתה הראשונה, אם נאמר על הויית **המציאות הכחי** [-בכוח] בדבר אחר ההעדר, או על **המציאות השלם** הנמצא אחר האין.

[שיטת רבי אברהם בן חייא]

ואתה תדע שהנשיא **רבי אברהם ברבי חייא** בספר מגלת המגלה כתב, שהקב"ה המציא ראשונה התחלות הדברים כולם במציאת **כחני**, קודם צאתם למעשה פעל"י. ושהקב"ה קרא לנתינת **המציאות הכוחני בריאה**, ליציאה לפועל **קרא עשייה ויצירה**, ושעל זה נאמר 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות וגו'. שבתחילה נבראו במציאות כחני, ואחר כך עשאו כשהוציאו לפועל בצורותיהם. וכן 'ביום ברוא ה' אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו'. ובדברי (ישעיה מ"ג) 'ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. כי תמיד יאמר בריאה על נתינת הכוח, ועשייה או יצירה על הוציאו לפועל.

ובדברי **חז"ל** גם כן (נדרים כ"ה) עשרה דברים **נבראו** ערב שבת בין השמשות, ולא אמרו **נעשו**, לפי שאז נתן להם מציאות כחני לשיצאו לפועל בשעת הצורך. ועל זה אמר הנביא (ישעיה מה) 'יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה אלה'. כי הנה האור שיש לו צורה, אמר בו לשון יוצר; והחושך שהוא אפיסת האור וכוחניותו לבוא אל

האור, אמר בו לשון בורא, לפי שבעת החושך האור עומד בכוח. וזכר את האור שהוא מהנה את העולם באור, והחושך שהוא המפסיד בחושך.

ואם יסופק על זה ממה שאמר 'אני עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי', שזכר ראשונה העשייה ואח"כ הבריאה -

יש להשיב שהארץ ביום הראשון נשלמה מלאכתה ויצאה לפועל, ולכן אמר ראשונה 'אני עשיתי ארץ'. אבל האדם שהיה אז עדיין בכוח, כי לא נברא אדם עד יום ששי, אמר בו 'ואדם עליה בראתי', להגיד שכבר הייתה הארץ בפועל, כאשר היה האדם עדין בכוח הבריאה.

זהו דעת הנשיא, וראיותיו על זה, וממנו הוציא שיהיה פירוש פסוק **בראשית**, שבתחילה ברא אלהים את השמים ואת הארץ, שנתן כחניות ואפשריות לאותם החומרים עליון ותחתון שהמציא, ואחר כך נתן בהם הצורות, והוציאם לפועל במלאכת ששת הימים.

ואין ספק אצלי שמכאן לקח **הרמב"ן** מה שפירש בפסוק הזה כמו שזכרתי בשאלה הראשונה בפרשה הראשונה. ואם לא זכרו בשמו, גם לא חזקו בראיותיו כמו שעשה הנשיא.

האמנם כשיעויין דעת הנשיא בלשון ברא לא נמצאה צודק ולא אמיתי כפי הוראת הכתובים כי הנה לשון בריאה נאמר על המצאת הדבר בשלמותו וקומתו וצביונו, לא במציאות הכוחני האחר.

ומפני זה היה שהושאל לשון בריאה לדבר היפה והטוב במינו, כמו 'בריאות וטובות'. 'ועגלון איש בריא'. 'ומאכלו בריאה'. ולא תמצאנו על הדבר החסר הכוחני. והעד על זה 'כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות', שאי אפשר שיפורש אלא שנתן בו המציאות השלם לעשות במינו ולהמשיך הייתו. וכן 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', מבואר שלא היו תולדותיהם אלא אחרי היותם בשלמותם. 'זכר ונקבה ברא אותם'. 'אמחה את האדם אשר בראתי', 'אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים', 'על מה שוא בראת כל בני אדם', 'ועם נברא יהלל יה', 'כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם', 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה' וכדומים להם, שלא יוכל לפרשם כפי הסברה הנכונה אלא על הבריאה הפעליית השלימה, לא על המציאות הכוחני החסר.

על כן אמרתי שלשון ברא יורה כפי הנחתו הראשונה על המצאת יש מאין מציאות שלם פעליי לא זולת זה.

[מהות שם אלהים]

אלהים. כתב הרב המורה בחלק ב,ו ששם אלהים הוא שם השופטים: 'עד האלהים יבא דבר שניהם'. והושאל זה השם למלאכים ולבורא ית', להיותו שופט על הכל.

וזה באמת אצלי דבר בלתי מתקבל, לפי שאיך יסבול השכל שיהיה שם אלהים מונח בעצם וראשונה לשופטים, ובדרך השאלה עליו ית', כיון שבתחילת התורה נאמר עליו ית' פעמים רבות, ונמצאו בכתובים זה השם עליו ית' לאלפים ולרבבות. ומה שנמצא שיאמר ממנו על השופטים, מספר יהיו ונער יכתבם. וידוע הוא שמה שהוא על הרוב, ושנמצא בכתוב תחלה, הוא ההנחה הראשונה, לא מה שיאמר על המעט ובאחרונה. אף כי כמו שאבאר אחר זה, לא נאמר שם אלהים על השופטים כשיובנו הכתובים עפ"י אמתתם.

ועוד, כי חז"ל בארו במסכת שבועות פרק שבועת העדות, שהשמות שאינם נמחקים הם אלהים, אלוה, אהיה, שדי, צבאות, ואין צריך לומר שם בן ד' אותיות, אם ככתבו ידו"ד ואם כקריאתו אדני או י"ה, שהוא גם כן מהשמות הקדושים. ואשר הם נמחקים: הגדול, הגבור והנורא, רחום וחנון וכו'. וכן הביאו הרב בספר המדע. וידוע שלא ניתנו הכינויים ההם להימחק, ושאר השמות והכינויים היו בלתי נמחקים, אלא שמפני שהשמות שנאמרו בהנחה ראשונה עליו ית', יובנו מתחילת העניין עליו, ולכן אסרו בהם המחיקה מפני כבודו. אבל שאר השמות שנאמרו בעצם וראשונה על האנשים להיותם התפעליות, ובדרך השאלה יאמרו בו ית', מותר למחקם, כי מפני זה הם מרוחקים ממנו ית'. ויתחייב מזה ש'אל' ו'אלהים', כיון שאינם נמחקים, הנחתם הראשונה היא באמת עליו ית', לא בהשאלה מהשופטים כדברי הרב.

והראב"ע בפירוש התורה כתב, ש'אל' ענינו תקיף, מלשון יש לאל ידי. כיון שמצאנו אל אלוה בלשון יחיד, ידוע שאלהים הוא לשון רבים, ושהריבוי הוא מפני הכבוד. כי מנהג לשוננו דרך כבוד לדבר לגדול בלשון רבים. וכתב גם כן אחר זה, שבעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו, נקרא הוא אלהים.

וגם דבריו אלה בלתי מחוורים אצלי. אם במה שאמר ששם אלהים הוא רבים דרך כבוד, לפי שמצאנו זה השם בלשון רבים, נאמר גם על הדברים שמנעם השם מכבוד 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'; 'זובח לאלהים יחרם'. ולא בא הכתוב לכבד את הפסילים. ואין לומר שקראם כן כפי מחשבת עובדיהם, על דרך 'והאנשים רדפו אחריהם' כי הנה התורה באזהרתה שלא יעבדו עבודת כוכבים, לא היה ראוי שתכבדה כפי מחשבת הסכלים. והעד אמרו 'יזבחו לשדים לא אלוה אלהים לא ידעום'. שבהיותו מגנה אותם קראם אלהים, והוא המוכיח שלא נאמר אלהים בלשון רבים לכבוד ולתפארת. כל שכן שבלשון שינהגו לומר

דרך כבוד לגדול בלשון רבים, שהוא נהוג בלשון עם לועז, אינו כי אם כשידברו לגדול לנוכח, אז ידברו אליו בלשון רבים. כאלו הוא שווה לאנשים רבים זולתו. אבל בדברם נסתר, בזכרם גדול לא יאמרו עליו בלשון רבים.

ועוד שאם היה הריבוי בשם האלהות כבוד לשם, מדוע לא מצאנוהו באחד משאר שמותיו יתברך, אלא בשם אלהים, לא מהבלתי נחקקים ולא מהנחקקים. כי בהיות הריבוי כבוד לשם, כל שמותיו וכל כינויו היה ראוי שיזכרו בלשון רבים. ואינו כן.

גם מה שאמר שבעבור היות מעשה השם על ידי המלאכים נקרא אלהים. הוא גם כן בלתי נכון. לפי שיתחייב מזה שיהיה שם אלהים שנזכר בפסוק הראשון מהתורה נאמר על המלאכים, והוא שקר מבואר. שהבריאה הראשונה מהסיבה הראשונה יתברך הייתה מבלי אמצע, לא מהמלאכים שהם מכלל נבראיו.

והחבר אמר לכוזר בתחילת המאמר הד':

ואלהים הוא תואר למושל בדבר מן הדברים ולדיין שיהיה בכל, כשהוא רוצה בו מושל בעולם כולו. ויש שיהיה בחלק, כשהוא רוצה בו כוח מכוחות הגלגל או טבע מהטבעים או דיין מבני אדם. ונבנה השם בלשון קבוץ, בעבור מה שהיה נהוג בין האומות, שהיו עושים צלמים, והיו מאמינים שכל אחד מהם יחולו בו כוחות הגלגלים ומה שדומה לזה. וכל אחד מהם אצלם אלוה, והיו קוראים כלם אלים, נשבעים בהם וכאלו הם מושלים בהם, והם מתרבים בריבוי הכוחות המנהיגים את הגוף וכו'.

הנה מכוח דבריו יורה שאלהים שם מושל, ושיאמר על המושל, ושתהיה כפי זה הנחתו הראשונה על האל יתברך שהוא המושל המוחלט בכלל. ועל דרך השאלה יאמר על הנמצאים כפי כוחם. ודבריו אלה באמת הם יותר מחוורים מדברי זולתו כולם.

האמנם איך ראוי שיובן זה, אין ספק שיצטרך לביאור ארוך. ולכן הנראה לי בדרוש הנכבד הזה אודיעך בזה. ומפני מעלתו אצטרך להרחיב בו המאמר, ואקדים לך שתי הקדמות, ראוי שתדעם ראשונה כדי שמהם תעמוד על מה יורה השם ההוא וענינו.

ואלו הם:

ההקדמה הראשונה [5 סגולות לשם אלהים]:

היא בביאור חמש סגולות נמצאו בכתבי הקודש לשם אלהים:

האחת - היא שלא ימצא דבור מהש"י לנביא או מהנביא אליו יתברך אם לא בזיכרון אחד משני שמות: אם השם המפורש בן ד' אותיות ידו"ד, או שם אלהים, או שניהם יחד. אבל בשאר שמות הקודש וכינויו לא תמצא זיכרון נבואה בשום מקום, כי לא תמצא וידבר שדי או וידבר אל צבאות וידבר חנון או רחום ולא משאר השמות והכינויים.

והסגולה השניה - שאלה השני שמות הקדושים ידו"ד ואלהים מתהפכים בקדימה ואיחור בסדר הקריאה כי כמו שנאמר 'ה' אלהים אתה החלות' 'ה' אלהים צבאות השיבנו'. כן נאמר 'אלהים ה' חילי'. ולא תמצא התהפכות בזה בשאר השמות והכינויים.

והסגולה השלישית - כי כמו שלא יקדם לשם המפורש שם אחר כלל, כי לא נאמר צבאות ה' ולא שדי ה' או חנון ה', כן לא יקדם לשם אלהים שם אחר, כי לא נאמר צבאות אלהים או שדי או אל או חנון אלהים. ואולם מה שנמצא חנון ורחום ה', יחסר מלת המציאות כאלו אמר חנון ורחום הוא ה'.

והסגולה הד' - שכאשר יסמוך שם תואר מה' לשם המפורש הנה לא יסמך אלא באמצעות שם אלהים או אל, כמו ה' אל רחום וחנון, ה' אלהי צבאות, ה' אלהי ישראל, וזולת זה. ואולם כשמצאנו צבאות, יחסר מלת אלהים בהכרח, כמו ה' צבאות שוב נא.

והסגולה הה' - ששם המפורש כבר ינקד בנקוד אלהים ויקרא בקריאתו. אבל לא ינקד שם אלהים בנקוד שם המפורש בשום מקום.

הרי לך בזה ה' סגולות נמצאו לשם אלהים וזו היא ההקדמה הראשונה.

ההקדמה השנית [יש 3 שמות לאלהות]:

היא ששמות האלהות הם באמת שלושה: אל, אלוה, אלהים או אלהי. כי ענין שניהם אחד, רצוני לומר אלהים ואלהי. אם לא ש-אלהי הוא סמוך ומדובק בגזרתו, כמו 'אלהי השמים, ואלהי הארץ, ואלהי ירושלים'. אך אלהים הוא מוכרת ובלתי נסמך לאחר ושם שכל, כי כל שם אלהים וכל שם אלהים תמיד חסרים. אמנם שם אלוה תמצא תמיד בכל המקרא מלא עם ויו' בין הלמ"ד והה"א, מלבד אחד שהוא 'זבחו לשדים לא אלה' שהוא חסר, לפי שהשדים לא אלוה הם. אבל אלהי ואלהיך שהם שמות האלהות נאמרים עם הכינוי לנוכח או על המדבר בעדו תמצאם חסרים מבלי וא"ו כי לא שמרו משפט האלוה.

והכלל הזה הוא אמיתי בכל המקרא, אם לא שנים בספר תהילים 'אלהי למדני לעשות רצונך כי אתה אלוהים'. והשני 'ארוממך אלוהי המלך'. ויש להם סיבה כפי חכמת המסורת. אמנם כל הנשארים בכתבי הקדש הם חסרים ואנחנו לא נשגיח כי אם למשפט הכולל. לא למה שהוא על המעט והזהרות.

וראוי לכל חכם לב שיחקור אם היה אל ואלהים ואלהי ושאר שמות האלהות כולם משורש אחד וענין אחד, למה באו בכתביהם החילופים האלה, שאלהים ואלהי הם תמיד חסרים בלי וא"ו, ואלוה הוא תמיד מלא בוא"ו, ואלהי שענינו אלוה שלי הוא חסר, והיה ראוי להיות מלא כאלוהי. ואין ספק שלא נפל החילוף הזה בכתבי הקדש על צד הקרי ובהזדמן אלא בחכמה רבה. וזו היא הקדמה שנית.

ומה שראוי שנאמר בסיבת כל זה הוא, שכאשר נעיין בו יתברך, הנה נשער בו שתי בחינות מצדנו ואם הם אחת מצדו.

האחת היא מצד עצמותו ומהותו המחויב המציאות שהוא בתכלית השלמות והוא בלתי מושג לזולתו כפי מה שהוא, ועל זה יורה השם המקודש בן ארבע אותיות הנקרא שם המפורש, כמו שכתב **הרב המורה**, כי הוא מיוחס אליו ולא ישתתף בו זולתו, וכמו שדרשו 'ושמו את שמי' שמי המיוחד לי.

והבחינה השנית היא מצד השפעתו לכל זולתו שהוא מושפע ממנו כפי שלמותו, ולפי שהיתה השפעתו כפי כוחו ויכולתו הבלתי בעל תכלית. לכן ייוחד אליו שם אלהים, שהרצון בו. המשפיע הממציא כל הדברים בכוחו. וכן יורה על זה שם אל, וכמו שאמר 'אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ'. 'אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים'. 'דעו כי ה' הוא האלהים הוא עשאו'. כי אלה כולם זולתם הרבה תמיד יזכרו שם אל ואלהים בענין ההשפעה ובריאת הנמצאים. ונקרא גם כן שמו אל רצונו לומר היכול החלטי בהשפעתו, כמו שאמר 'ואל מי תדמיון אל'. 'אתה האל עושה פלא' רצונו לומר אתה משפיע ביכולת כ"כ חזק שתוכל לשנות הטבעים על דרך הפלא.

ולפי זה יהיה 'אל אלהים' כמו 'אלהי האלהים'. וכן 'מי כמוך באלהים', הוא כמו 'אין כמוך באלהים', לפי שאל ואלהים הנאמרים בו יתברך ענינם המשפיע והממציא ביכולת גדול ועצום.

ואמנם מאמר 'כי כל אלהי העמים אלילים' אינו מזה הלשון, כי אלילים אינו כמו אלים. ואל מענין אלהית כמו שפרשתי. אבל אלילים ואליל, הם מלשון העדר והפסד, כמו רופאי אליל כולכם. רועה האליל. קסם ואליל. שהם באמת הענין שלילה מענין לא כאלו אמר שאין בהם כח כלל.

ובעבור שהיו שני השמות הקדושים האלה, ה' ואלהים, מורים על מהותו ועל השפעתו, לכן היה שלא תיוחס שום נבואה ושום דבור כי אם לאחד משני שמות האל, שהיא הסגולה הראשונה שזכרתי, יען הייתה הנבואה השפעתו ית' הבאה מעצמותו.

והיו שני השמות האלה מתהפכים במשא בסדר הקריאה, כמו שזכרתי בסגולה השניה להיותה כפי שתי בחינותיו המתאחדות בו ית', והיה גם כן כמו שבא בסגולה השלישית, שלא יקדם שם אחר לשם אלהים, כמו שלא יקדים לשם המפורש. לפי ששני שמות הנכבדים האלה קודמים במעלה וקדושה לכל שאר השמות, להיותם כפי מהותו וכפי השפעתו, שהם קודמים לכל, ואין מי שיקדם אליהם. והיה גם כן כמו שזכרתי בסגולה הרביעית, שלא יסמך שם מתואר מה לשם המפורש אם לא באמצעות שם אלהים או אל, לפי ששאר השמות כולם לא ייוחסו אליו ית' אלא כפי פעולותיו. ולהיות שרשם השפעתו האלהית, לכן לא יסמכו אותם השמות אלא באמצעות שם אלהים או אל, שמורים על

ההשפעה. ומפני שהשפעתו נמשכת מעצמותו, ולכן פעמים ינקד השם המפורש בנקוד אלהים ויקרא בקריאתו שהיא הסגולה הה', לפי שמהותו הוא המשפיע, ולא ינקד אלהים בנקוד השם המפורש, לפי שאף ששיג השפעתו, לא נשיג מהותו ועצמותו. ושם אלהים יאמר בהשאלה על זולתו, מה שאין כן שם ה' שלא יושאל ולא ישותף על זולתו.

וראוי שתדע עוד בזה שלהיות השם המפורש עצם הקדושה ותכליתה לאין סוף, והיה שם אל מורה היותו משפיע, לכן כשרצה הקדוש ברוך הוא להקדיש השם הזה האלהי קדושה רבה, יחבר עמו חצי השם המיוחד בחצי אותיותיו, כדי להוסיף על קדושת השם ההוא. כי הנה לא יחבר אליו השם המפורש כולו לשתי סיבות.

האחד שהשם ההוא המיוחד ידו"ד אינו מיוחס אל פעולה מהפעולות, אבל הוא מורה על עצמותו ומהותו, ולכן אי אפשר שיתחבר עם שם משמות הפעולות כמו שהוא שם האלהות להיות שניהם שם אחד.

השנית לפי שהשמות ההם האלהיים עם הקדושה שנתווספה בהם יאמרו בהשאלה על זולתו, להיות כפי הפעולות, ומפני זה לא היה ראוי שיתחבר עימהם השם המפורש כולו כי הוא המיוחד לו ית' ולא יאמר על זולתו, כי אם חציו אשר אין לו קדושת השם כלו.

והנה בהתחבר עם שם אל, המורה על המשפיע ביכולתו יו"ד וה"א שהוא חצי השם המפורש, יהיה אלהי או אלהים מלבד המ"ם שבא בסוף שם אלהים שהוא לסלק ממנו הסמיכות. ופעמים יתוסף על שם אל וא"ו וה"א שהוא החצי האחד מהשם המפורש ויאמר אז שם אלוה כי שלושה אלה כלומר אל ואלוה אלהים הם שרשי שמות האלהות כולם אם מבלי תוספת כאל, ואם עם תוספת כאלוה ואלהים. ושאר שמות האלהות כולם נכללים באלה וחילופיהם הם כפי הכינויים וכמו שזכרתי בהקדמה השנית.

ומפני זה היה שם אלהים ושם אלהי תמיד מבלי וא"ו לפי שכבר נמצאו בהם היו"ד והה"א שהם ית' חצי השם הנכבד, ולא היה ראוי להוסיף עליהם האותיות השם המפורש יותר מזה. והוצרך בשם אלוה להוסיף וא"ו בהכרח, כדי שיתחברו באותו שם אל הוא"ו והה"א שהוא החצי האחר מהשם המיוחד. אבל אלהי ואלהיך, היו רובם בלי וא"ו, מפני שכבר היו בכל אחד מהשמות ההם היו"ד והה"א שהם חצי השם המפורש ולא היה ראוי להוסיף בהם יותר מזה.

הנה התבאר מזה כולו שאין שם אלהים מושאל אליו ית' מזולתו, אבל שהנחתו הראשונה היא עליו ית' שהוא המשפיע היכול בהחלט.

והיה שם אלהים כמו שכתב **הראב"ע** שם התואר לא שם העצם. האמנם יאמר שם אלהים בהשאלה על המלאכים לפי שהם גם כן משפיעים במה שלמטה מהם. ומפני

שהיתה השפעתה ויכולתה קנוי אליהם מאתו ית' ויתוסף בשם אלהות חצי השם המקודש יה ונקראו גם כן הם אלהים כלומר משפיעים בכח אלהותו ית'. והוא אמרו (דברים י י"ז) 'כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים', שקרא אלהים למלאכים ואדונים לגרמים השמימיים.

וכמו שאמר **הרב המורה**, ומדברי **מכילתא** הוא, ומפני שגם הגרמים השמימיים ישפיעו כוחות בזה העולם, נקראו הם גם כן אלהים. והצלמים אשר היו עושים בדמותם וצלמם נקראו ככה לפי שלא הייתה עבודתם לאותם הצלמים מפאת עצמם, אלא מפאת השרים העליונים המשפיעים רוחנות וכחות בהם. והנה אמר הנביא (ישעיה א כ"ט) 'כי יבושו מאלים אשר חמדתם', להגיד שכח העליונים הוא כולו באל ית', והוא מבטל אותם ומשדד כוחם כרצונו. ולכן הבוטחים בהם יבושו כי תאבד תקוותם.

ואמנם אם השופטים גם כן נקראו בשם אלהים, יש בו אצלי ספק גדול. כי הנה עם היות שהמתרגם **אונקלוס** בפסוק 'והגישו אדניו אל האלהים'; 'עד האלהים יבא דבר שניהם', תרגם **דיינא דיינא**, ונמשכו אחריו המפרשים כולם, עד שחשב **הרב המורה** כמו שזכרתי שהנחתו הראשונה של שם אלהים הוא לשופטים, נראה לי שאין הדבר כן. כי הנה התורה האלהית תמיד קראה לשופטים בשם שופטים ולא בשם אלהים: 'ואצוה את שופטיכם שופטים ושופטים' 'ואל השופט אשר יהיה בימים ההם'. 'ודרשו השופטים'. 'זקניך ושופטיך' כי תמיד קראם שופטים או זקנים לא אלהים המה.

ואמנם באמרו 'אשר ירשיעון אלהים', 'עד האלהים', לא כיון הכתוב לקרא את הדיינים בשם אלהים, אלא להגיד שישפטו הכל בדין האלהי. והמשפט ההוא להיותו אלהי כפי התורה והמצות, קראו הכתוב אלהים, על דרך (תהילים פ"ב) 'אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', רצונו לומר בקרב עדת הדיינים שזכר ישפוט אלהים.

וכבר נמשך המנהג הזה גם בין האומות, ששופטי מדינה ומדינה כאשר ישפטו הדין כדת המלכות, יאמרו שהמלך מצווה זה ומעניש זה, ויקראו למקום משפטם **חצר המלך**, אף על פי שאין המלך שם. כן העניין 'והגישו אדניו אל האלהים' וכדומה לו, שיגיש אותו למשפט האלהים. והעד הברור על זה אומרו בפרשת שופטים 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים וגו'" והנה קרא מקום המשפט ומושב הכהנים והשופטים לפני ה'. האם יאמר שהכהנים והשופטים יכנה הכתוב בשם המפורש? זה באמת לא יתכן. וכן הוא בלי ספק 'עד האלהים יבוא דבר שניהם' ודומיהם.

וגם **אונקלוס** לזה עצמו כיוון כי הוא לא פירש מלת אלהים על הדיינים, אבל ביאר שמקום האלהים הוא מושב הדיינים. וראוי היה שיקרא כן, כיון שהמשפט לאלהים הוא, כמו שאמר משה רבנו עליו השלום, ויהושפט גם כן אמר לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא

לאדם תשפוטו כי לה', ועמכם בדבר המשפט' רצונו לומר שהיה האלהים עימהם בהיותם בדבר המשפט.

הנה אם כן כשאמר הכתוב בדבר המשפט שם אלהים ענינו ופירושו האל ית' לא הדיינים. וגם לדעת האומר שנקראו השופטים אלהים, לא יאמרו שהוא ההנחה הראשונה לשם ההוא, אלא שבעבור שהיו הדיינים במקום השם לשפוט משפטו בארץ, על דרך ההשאלה נקראו כן, כמו שיקרא השליח בשם שולחו. ולהיות משפטם והנהגתם כפי התורה האלהית, נקראו אלהים כלומר המשפיעים ההנהגה אלהית מידו ית'.

וכבר הציץ על דבר הזה **הראב"ע**, שכתוב בפירושו 'והגישו אדוניו אל האלהים', פירש מלת אלים מקיימי מצות אלהים בארץ. ויהיה כפי הדרך הזה העניין אם כן בהפך מה שחשב **הרב המורה**. כי הוא חשב שיהיה אלהים שם נאמר על השופטים בהנחה ראשונה, ועליו ית' בהשאלה מהם.

ואינו כן, אלא שהנחתו הראשונה הוא לאל ית', ואחר כך הושאל לגלגלים, ואחר כך הושאל למלאכים, ואח"כ הושאל לשופטים מבני אדם. ובעבור שהאבות הקדושים מכל אנשי העולם, שיערו ראשונה מציאות המשפיע הראשון והיכול המוחלט, יחד הכתוב אליהם ובערכם שם האלהות, אמר 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב'.

[ביאור מלת שם אלהים לשון רבים]

ונשאר עתה לבאר למה היה שם אלהים בלשון רבים.

והרמב"ן כתב, שענין אלהים בעל הכוחות כולם. כי המלה עיקרה אל, והיא מלה מורכבת אליהם, ורצונו לומר שענינו להודיע כי הכוחות כולם הם מאת העליון ית'. ולכן נקראו אלהים כל אשר בו כח ואיילו', כלומר מאל הם. ע"כ.

והנה בהוראת שם על קצרו דבריו, כי אין ענינו בלבד תקיף וחזק, אלא שהוא גם כן בעצם וראשונה משפיע כמו שביארתי. אבל במה שכתב שאלהים ענינו מאל הם הוא באמת דבר שאין בו ממש, לפי שלדבריו היה ראוי שיהיו המ"ם בתחילת אלהים להודיע שהכוח הוא מהאל.

ועוד שלדעתו לא יהיה ענין לי' אשר בין הה"א והמ"ם והיה ראוי שיהיה השם מאלהים בלא יו"ד.

ועוד שאם היה אל לשון יחיד, מדוע יהיה כנוי הם בלשון רבים, ויותר היה ראוי שיהיה השם מאל הוא לא אלהים.

אלא שאמיתת הענין הוא בלי ספק מה שפירשתי ששם אלהים הוא חבור שם אל עם חצי שם מפורש שהוא יה. ומפני זה **ארז"ל** שהקב"ה ברא עולמו בשתי אותיות, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'.

(דעת הרב). ויקשה מאמרם זה, לפי שלא מצאנו בכל מעשה בראשית שם יה בעצמו, עד שהוכרחו לומר קצת המקובלים שבא שם יה במלת 'יהי אור' 'יהי רקיע'.

ואינו נכון כי במלת יהי באו שני יודין עם ה"א אחת ואין כן שם יה. גם שלא נאמר יהי בכל דבר ממעשה בראשית ואיך יאמרו אם כן שנבראו העליונים והתחתונים בשתי אותיות האלה יה.

אלא שהאמת הוא שבא שם יה במלת אלהים שיש בו שם אל ושם יה, ולא נברא דבר בלי זיכרון שם יה במלת אלהים. ואולם המ"ם שבא בסוף השם, אינו מחויב שיורה על הריבוי, כי הנה מצאנו אפרים כלאים מצרים חושים זזולתם שסופם יו"ד מ"ם, ולא יורה על ריבוי. וכן נאמר בשם אלהים שהה"א והיו"ד באו עם שם אל לקדושת השם, ובאה המ"ם באחרונה לסלק את השם מהסמיכות, ויהיה אם כן שם יחיד.

ואם לא תאבה נפשך להודות בזה אלא שאלהים ואלהי הם תמיד לשון רבים כדברי הרב"ע, אמור מעתה שריבוי זה השם אינו מורה ריבוי בפועל ית', כי הוא אחד מכל צד. אבל ענינו הוא כמו שיאמר הפילוסוף בנפש, שהיא אחת בנושא רבת בכוחות, רצונו לומר שהיא כפי פעולותיה, כי ידיעתנו בה רבת הכוחות, אמנם בעצמותה היא אחת. ולהיות השם פועל פעולות מתחלפות והפכיות, היה בערכנו והשערותינו אלהים, רוצה לומר בעל ההשפעות והכוחות כולם. כי הנה עם היות השפעתו ויכולתו אחת כפי עצמו, הנה דעתנו ישער הריבוי כפי עניני פעולתיו והפכיותם כי בזה דברה תורה כלשון בני אדם. ומפני זה תמצא בכתובים כי פעם ייחסו לאלהים פעולה אחת, 'בראשית ברא אלהים' 'אשר ברא אלהים לעשות'. 'או הנסה אלהים'. ופעמים ייחסו אליו ית' ריבוי הפעולות, כמו 'נעשה אדם'. 'ויהי כאשר התעו אותי אלהים'. 'כי שם נגלו אליו האלהים' ודומיהם, לפי שבבחינות השם בעצמו תהיה הפעלה תמיד אחת, ובבחינת ריבוי ההשפעות והכוחות שנשער מריבוי פעולותיו והתחלפותם יאמרו בלשון רבים. הנה נתבאר מזה כולו על מה מורה שם אל אלוה ואלהים והוא מה שרציתי לבאר פה.

[ביאור מלת השמים]

השמים ראיתי לחכמי בני עמנו שלוש דעות בפירוש שם שמים בפסוק הזה, ודעותיהם בזה הם תחתיים שניים ושלישיים.

אם התחתיים הם כת הרב"ע שפירש שם שמים על יסוד האוויר, נמשך לדעתו שכבר הודעתך שלא נזכר במעשה בראשית דבר מהעליונים, עד שפירש בשמים ושמי השמים יסוד האוויר ויסוד האש אשר עליו, כמו שכתב בפירושו לספר תהילים. וכבר הביאו מפרשי ספרו ראייה על זה (תהילים עח) 'ויצו שחקים ממעל ודלתי שמים פתח'. 'וימטר עליהם מן לאכול ודגן שמים נתן למו'.

ודעת זה כבר הודעתך מה שבו מהגנות והדופי כחק התורה כי יתחייב ממנו שלא העידה התורה בחידוש הגרמים השמימיים כי אם הדברים השפלים והוא דעת בעלי הסיבוב התבוניים וכבר הוכחתי במאמר מפעלות אלהים אשר עשיתי בחידוש העולם שקרות הדעת הזה וביטולו כפי העיון מלבד היותו כפירה עצומה בחוק התורה האלהיות.

והשניים מהדעות בזה הוא דעת **הרב המורה**, וגם **רש"י** כפי הנראה מדבריו יסכים עמו, והוא שהשמים הנזכרים בזה הפסוק הראשון הם הגרמים שמימיים המתנועעים בסיבוב. (דעת המורה ורש"י).

וגם הראב"ע בשיטתו האחרת שעשה בפירוש התורה כתב מסכים לזה, אם להסביר פנים לפרסום פסוקי התורה, או שחזר מדעתו הראשון. כי הוא כתב שם: **שנקראו השמים העליונים בלשון שנים**, בעבור התחברות הגלגלים הגבוהים הנקראים ראש התלי וזנבו. או בעבור שהשמים לעולם מחציתם על הארץ ומחציתם תחת הארץ או בעבור האדנים שהם הקוטבים. ע"כ.

ומכאן לקח האפודי שכתב שנקראו הגלגלים שמים, מלשון שם שמורה על המקום הקיים והמוגבל. והקיים וההגבלה הוא כפי קוטבי התנועה היומית, כי הם לבד קיימים, ויורמז אליהם במלת שם. ועם היות הדעת הזה בשם שמים שבפסוק הראשון יותר מתיישב בפשט הכתוב, כבר ישאר עליו הספק שהעירותי בשאלה השנית, והוא איך זכרה התורה בריאת הגרמים הראשונים ולא זכרה בריאת השכלים הנבדלים המניעים אותם בהיותם קודמים לשמים בטבע ובמעלות המציאות.

אמנם השלישיים מאלו הדעות והוא דעת **הרמב"ן** וכת המקובלים, כי הוא כתב שהשמים הנזכרים בפסוק הראשון הם השמים העליונים ושאינם בכלל הגלגלים, אבל הם למעלה מהמרכבה, כענין 'ורוממת על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא' וגומר. ומהם נקרא הקדוש ברוך הוא 'רוכב שמים'. ולא ספר הכתוב בבריאתם דבר, כאשר לא הזכיר הכתוב בבריאת המלאכים וחיות המרכבה וכל דבר שאינו בעל גוף, רק הזכיר בשמים האלה שהם נבראים, להגיד שקדמותם אפס, וכמו שהאריך בזה דברי חכמה עליונה. ובסוף דבריו אמר שעל אלה השמים **ארז"ל** כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, וכונתו מבוארת שהשמים שנזכרו בזה הפסוק הראשון מהתורה איננו האויר כמו שפירש **הראב"ע**, ולא גם כן הגרמים השמימיים כמו שפירש **הרב המורה**, אבל שהם שם לשכלים הנבדלים הסובבים את כסא כבודו, שיש בו מדרגות מתחלפות גבוה מעל גבוה וגבוהים אליהם. והיושבים ראשונה במלכות נקראו בשם שמים בפסוק הזה.

וכן כתוב בספר הבהיר:

מנלן דשמים היו הקדוש ברוך הוא, שנאמר 'ואתה תשמע השמים'. אטו שלמה מתפלל לשמים שישמע תפלתו אלא שנקרא שם על שםך.

ואומר אני שכבר נמצא בכתוב סמך לדעת הזה ממה שאמר אליפז (איוב ט"ו ט"ו) 'הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו'. ושנה עוד מאמרו במענה אחר (שם ד) 'הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה'.

וכתב הרב המורה בחלק שלישי, יג, [עמ' דף ו א] שמאמר 'ובמלאכיו ישים תהלה', הוא עצמו, ו'שמים לא זכו בעיניו'. ויצא מזה שאמר שם שמים על המלאכים.

אבל לדעת הזה יקשה מאד מדוע קרא הכתוב לשכלים הנבדלים שמים, אחר שאינם גוף, וכי יפול בהם לא תנועה ולא מנוחה לא שנוי מצבים ולא קטבים. ויקשה עוד שיזכור הכתוב בספור הבריאה המלאכים והארץ, ולא יזכור הגרמים השמימיים בהיותם קודמים לארץ בכל מיני הקדימות.

לכן דעתי בדבר הזה הוא שעם היות שדעת הרב המורה לא יצדק נפרד בפני עצמו, וכן דעת הרמב"ן לא יצדק נפרד בפני עצמו הנה יצדקו שניהם בהתחברם יחד.

וזה כשנאמר ששם שמים בפסוק הראשון הזה נאמר יחד על הגלגל הראשון המקיף בכל, ועל השכלים הנבדלים גם כן. ושעל העליונים כולם רוחניים וגשמיים נאמר ברא אלהים את השמים. והנה נכללו הנבדלים עם הגשם העליון בשם אחד, אם מפני שהיו הנבדלים ההם צורות לגרמים השמימיים כפי דעת ארסטו, או להיותם מניעי אותם ומפני התחברותם בענין התנועה נקראו כולם בענין אחד שמים. ויצדקו אם כן דברי שני הרבנים בהיותם מחוברים כאחד.

וכבר יורה על אמתת הדעת הזה ארז"ל בבראשית רבה:

שמים - רב אמר אש ומים, רבי אבא בר כהנא אמר בשם רב, נטל הקדוש ברוך הוא אש ומים, ופתח זה בזה, ומהם נעשו שמים.

האם יחשוב איש חכם ונבון על השלמים האלה, שיאמרו שהיו השמים הבלתי נפסדים הם מורכבים מאש ומים היסודיים, בהיות הפכיים ממהרים השנוי מאד? אלא שהיה דעתו של רב, ששם שמים נאמר על הכדורים העליונים ועל השכלים הנבדלים יחד, והמה בחכמתם להיות הציור קשה מהנבדלים על השכל האנושי, היו מכנים המלאכים בשם אש, על דרך 'משרתיו אש לוחט'. 'שרפים עומדים ממעל לו'. 'נהר דבור נגד ונפיק מן קדמוהי'. שהכתובים האלה כולם יכנו את המלאכים הרוחניים בשם אש.

אמנם רבי אבא בר כהנא נתן הסיבה למה הגרמים השמימיים והנבדלים נקראו יחד בשם אחד: שמים. ואמר שהוא מפני התייחסותם שהיה הנבדל צורת הגלגל ומניעו.

הנה אמרו פתכן זה בזה, שפירשו ערבם, ונעשו שמים. כלומר שחומר השמים הוא הגלגל, וצורתו הוא הנבדל. ולכן התייחדו שניהם בשם אחד שמים. ואמנם שהשכלים הנבדלים כינו **חז"ל** בשם אש, כמו שכינו אותם הכתובים, מבואר בכמה מקומות.

ובביאור אמרו בפרק אין דורשין (חגיגה דף יד)

אמר רבי שמואל בר נחמני: כל דבור ודבור שיוצא מפי הקדוש ברוך הוא, נברא ממנו מלאך אחד, שנאמר 'בדבר ה' שמים נעשו'.

וזה מורה שהם החליטו לומר שם שמים על המלאכים. וכן יקראו אותם המקובלים שמי ההצלחה.

ואמנם שנבראו הנבדלים המניעים יחד בבת אחת עם המתנועע הראשון, ביארו אותו גם כן **בבראשית רבה**.

רבי שמעון בן לקיש אומר: בשר ודם עושה ספינה, בתחלה מביא קורה, ואחר כך מביא ארזים, ואחר כך מביא עוגנים - פירוש אנקורש - ואחר כך מביא ספנים. אבל הקדוש ברוך הוא ברא השמים ומנהיגיהם יחד. הדא הוא דכתיב: 'כה אמר ה' בורא השמים ונוטיהם' נוטיהם ביו"ד כתיב.

הנה ביארו שהמניעים נבראו עם המתנועעים.

וראוי שנבאר למה זה כינו הכתובים **חז"ל** גם כן השכלים הנבדלים בשם אש. ואומר בסיבת זה, ששם מלאכים לא נאמר על הנבדלים אלא מפאת שליחותם, כי כל מלאך שליח, כמו שכתב **הרב המורה**. אבל הנבדלים כפי טבעם לא מצא להם הכתוב שם יורה עליהם כפי אמתתם, ולכן כדי לישר את הדעת המשילו אותם בשמות ההתחלות הגשמיות.

ובעבור שמארבעת היסודות שהם התחלות הדברים החומרניים כולם, היותר עליון ונכבד מהם הוא האש, המשילו האל ית'. והוא מאמר התורה 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא'. כי כמו שהאש אוכל הכל והוא איננו אוכל, והאש הוא המהוה האמתי הוא סיבת החום בכל נמוג, והוא כצורה לו, וחיי כל חי הם בחומו היסודי. והאש הוא מקנה חום ואור לזולתו מבלתי שיחסר לו דבר בעצמו. כן הסיבה הראשונה ית', הוא מהוה העולם, הוא מפסידו כשירצה, והוא אינו הווה ולא נפסד חלילה. הוא מקנה המציאות והעצמות לכל זולתו, והוא חיי העולם והתמדתו, הוא צורתו האחרונה, הוא נותן האור והטוב והשלמות לא יחסר בו כל דבר.

וכאשר מפאת הבחינות האלה כולם כוחם של נביאים, דמו הצורה ליוצרה, ואמרו עליו ית' 'אש אוכלה' הוא, נקראו גם כן השכלים המושפעים ממנו ית' אש, להיות כולם כניצוצות היוצאים מן האש הראשון ההוא ית'. ונקראים **שרפים**, שהוא כמו רשפים, על דרך כבש

כשב. וזה להדמות לרשפי הא'. ועל זה יאמר בעומק שיר השירים 'רשפיה רשפי אש שלהבת יה'.

ותחלת נבואת משה רבינו עליו השלום ראה הסנה בוער באש 'זירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה'. ובדברי ישעיהו 'ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה'. ותרגום **יונתן** ובפומיה ממלל, לפי שהאש והשרפים הנאמר בנבדלים הוא כולו כנוי להשכלתם. ובדברי דניאל נקראו גם כן מפני זה **שביבן דינור**.

ראה גם ראה איך היה מורגל בפי הנביאים לקרא הנבדל בשם אש. וכן יתבאר אחרי זה שגם כן היו פעמים מכנים אותו בשם **רוח**, להיות האש והרוח שני היסודות הקלים והבלתי מוחשים מכל היסודות. ולא כינו אותם בשם מים, ולא בשם ארץ, לגסותם. אבל כינו הגרמים השמימיים בשם **מים**, כמו שיתבאר אחר זה מפני ספיריותם ותנועתם המתמדת. ולכן אמר רב: שמים אש ומים. רצונו לומר ששמים הוא שם לאש, שהם השכלים הנבדלים, ולמים, שהם הגלגלים. וכבר זכרו **חז"ל** שהנשמות האנושים השכליים נבראו עם המלאכים הרוחניים, כי הם באמת מטבעם, ושגם הם נכללו בשם שמים. ולכן היה 'נר אלהים נשמת אדם', כי היא גם כן מכלל האש ומכלל השמים. ובעבור זה אמרו בחגיגה שהיו בערבוב' נשמות ורוחות שעתידין להבראות. הנה נתבאר מזה כולו על מה נאמר שם שמים בפסוק הראשון הזה.

ואמנם מה שאמרו גם כן **בבראשית רבה** 'שמים שהבריות משתוממים מהם', לזה עצמו נתכוונו שענין הגלגל בתנועתו התמידית בלי הפסק, והנבדל במהותו והנעתו, קשה על השכל לציירם, ולכן ישתוממו מענינם בני אדם.

ואמנם שחקים וכסא נאמרו בלי ספק על הגרמים השמימיים. אבל מפני שהמטר יפעלו אותו השמים בתנועותיהם, לכן יחס אותם הכתובים פעמים רבות לשמים ואל השחקים ואל הכסא. כאמרו: ויצו שחקים ממעל. מאחז פני כסא וזולתם. וכמו שיתבאר אחר זה. והנה השמים שנזכרו בפסוק הזה הראשון, אם הוא כלל הכדורים השמימיים, או הוא הגלגל העליון המקיף - בכל הנה יבא ביאורו בפירוש פרשת הרקיע.

[ביאור מלת ארץ]

הארץ גם בשם ארץ אשר בפסוק ראשון הזה התחלפו דעות המפרשים. כי הנה **הראב"ע**, המשפילי לראות במעשה בראשית, פירש הארץ שבזה הפסוק על יסוד העפר הכבד והשפל שביסודות. כי היה לדעתו 'ארץ' ו'תבל' דבר אחד, אם לא שתבל יאמר על החלק המיושב שבארץ. כמו שאמר (תהלים פ"ט י"ב) 'תבל ומלואה אתה יסדתם'. **וארץ** על כל היבשה המגולת מהמים המיושבת והבלתי מיושבת.

וכתבו המדקדקים שנקרא יסוד העפר ארץ, לפי שהגלגל רץ וסובב אותה.

ואינו נכון אצלי שיאמר ארץ בזה הפסוק על יסוד העפר בלבד, לפי שיתחייב שלא נזכרה בתורה בריאת שאר היסודות, וכמו שזכרתי בשאלה הד'. ולמה זה מצאה הארץ חן בעיני השם לכתוב בריאתה סמוך לשמים, ולא עשה כן לשאר היסודות? וגם לא יתכן שנאמר שנקראת ארץ מפני שהגלגל רץ וסובב עליה, כי על שאר היסודות הוא רץ וסובב גם כן, כל שכן שארץ הוא מרכז נח. ולמה תכונה בשם מורה על המרוצה שלא תפיל בה, מפני שרץ הגלגל עליה, כי הוא היה ראוי שתקרא וארץ ארץ, לא המרכז הנח שעליה תסבוב.

אמנם **הרמב"ן** ושאר המקובלים שהגביהו עוף בביאור זה, פירשו **הארץ** אשר בפסוק הזה על הנמצאים הרוחניים גם כן. ומהם אמרו שנאמרה על הספירה הנקראת אצלם ארץ החיים ארץ חפץ. ומפני זה כתב **הרמב"ן** ששמים וארץ שבפסוק הזה רומזים להקב"ה שכינת עזו.

וכבר רמזתי למעלה שאין ראויים לקבל זה בפשט הכתוב, לפי שלא ישאר אם כן בתורה עדות לבריאת השמים וארץ וחיידושם. ולכן יחוייב שהכתוב יתיישב על פשוטו.

אבל **הרב המורה** לקח לו דרך הממוצע בן שני הקצוות האלה, והוא ששם ארץ הנאמר כאן נאמר על ארבע היסודות אש ואויר ומים ועפר, אשר הם בתוך הכדור השמימי. ושעיקר הנחת זה השם הוא על זה הכללות, עם היות שאח"כ קרא יתברך **ארץ** ביחוד ליסוד העפר. כמו שאמר **ויקרא אלהים ליבשה ארץ**.

וזהו באמת הדעת האמיתי. לא שהיו היסודות נבדלים בעת הבריאה הראשונה, כי הנה אחר כך נבדלו בשאר הימים כמו שיתבאר. אלא שנבראו יחד, והיו כולם בערבוביא, ויקרא כללותם ארץ.

ולפי **שהרב** לא הביא ראיות לשיאמר בכתוב שם ארץ על כללות היסודות, ראיתי אני להביאם לסיוע דעתו. אם ממה שנאמר במעשה בראשית **תדשא הארץ. תוצא הארץ נפש חיה, וגומר**, וידוע שאין ביסוד העפר לבדו די להמציא מורכב ממנה, אם לא מערוב היסודות כולם אשר קרא בשם ארץ.

וכן בדברי אדונינו משה, 'אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך', וגו'. 'אלהי השמים ואלהי הארץ' וגו' ודומיהם, שאי אפשר שיפורשו אלא שהשמים הוא רמז לעליונים, והארץ לתחתונים כולם, לא ליסוד העפר בלבד: ובדברי אדונינו דוד ע"ה 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ואין ספק שלא אמר הארץ על יסוד העפר לבדו, כי הנה גם העופות שהם באויר, והדגים אשר במים, בידיהם נתנו. וכמו שאמר 'ורדו בדגת הים' ובעוף השמים. אלא שאמר 'והארץ נתן לבני אדם', על כללות התחתונים. ולכן באמרו 'רוקמתי בתחתיות ארץ', שזה מורה שיש ארץ שהיא תחתיות, והוא יסוד העפר.

וארץ שאינה תחתיות, שהוא כללות שאר היסודות. ולכן הוצרך לבאר ולומר בתחתיות ארץ.

וראיתי בדברי **אבן כספי** בשורשיו עניין מחוור אצלי, והוא שארץ משורש **רצץ** מלשון 'מתרפס **ברצי** כסף'. 'את מי עשקתי ואת מי רצתי'. 'עשוק ורצוץ'. ושלכן נקראו היסודות כולם מלשון ארץ, שהוא מלשון דוחק ורצוץ, מפני שהיסודות כולם דחוקים בתוך הגלגל רוצצים ומתפוצצים ומתערבים זה בזה בתנועותיהם. ושהאל"ף בשם **ארץ** הוא נוספת, ושמה הענין הוא 'רוץ מצא נא את החצים'. 'כי לא לקלים המרוץ' ודומיהם. לפי שמי שיתנועע במרוצה ותכיפות הוא רוצץ ושובר האויר בעברו בתוכו.

הנה, אם כן כפי זה הדעת, שם ארץ נאמר בכלל על כל היסודות. ובמלאכת היום השלישי נאמר ביחוד על יסוד העפר. ונמצאו גם כן ביסודות אשר כלל בשם ארץ ושלושה ענינים: **הא'** הוא השפלות והיותם למטה מהגלגלים. **והב'** שהם מרכזם שעליהם יסובו. **והג'** שהם דחוקים בתוך הגלגל רוצצים ומתפוצצים זה בזה.

[ביאור מילת תהו ובהו]

תהו ובהו - שני דרכים מפירושם יסבלו שני השמות האלה ולשניהם מצינו סמך וראיה בדבריהם ז"ל.

האחד הוא שתהו ובהו הם שני שמות נרדפים, מורים כאחד על המציאות החסר הנבדל וסוגי ההעדר.

ולזה כתב **הראב"ע** שהיה תהו את בהו כלומר ששניהם מורים בדרך אחד על השממון. ואליו נטה **אונקלוס** בתרגומו צדיא וריקניא, ורבים מהמפרשים יפרשו גם הם כן מזה הדעת. היה מי שפירש תהו לשון תהו [ם] ושהמ"ם בו נוספת, כמו שאמר רוקם חינם. ושהיה ענין הכתוב שבתחילת הבריאה היתה הארץ כולה מכוסה מים. שהוא התהום. **ובבראשית רבה רבי יהודה ברבי סימן ורבי אבהו** שניהם פירשו תהו ובהו כך, באמרם שהיתה הארץ תוהה ובוהה, באמרו העליונים והתחתונים נבראו כאחד, ועליונים נזונים ותחתונים אם אינם יגעים אינם נזונים, או העליונים חיים והתחתונים מתים. זהו הדרך הראשון.

והדרך השנית הוא **להרמב"ן** שהבדיל בין התהו ובין הבהו, ופירש **תהו** על **החומר הראשון** שקראו היונים היולי, שלהיותו קשה הציור בטבעי קראו תהו מלשון תוהא על הראשונות. ופירש **בהו** על **הצורה**, כלומר **בו הוא** שבה יהיה הדבר מה שיהיה.

ופירוש הפסוק לדעתו הוא, שהארץ אחרי הבריאה היתה תהו, כלומר חומר שאין בו ממש כי הוא לדעתו נברא תחלה. והלביש הקדוש ברוך הוא אחר כך בו צורה, ועשה אותו בהו. ובמאמר בעל ספר יצירה: **עשה מתהו ממש, ויעשה מלא-אינו - ישנו.**

וגם לדעת הזה יש סמך ממה שבא **בספר הבהיר**. אמר רבי ברכיה: והארץ היתה תהו ובהו, מאי משמע היתה? שכבר היתה. ומאי תהו? דבר המתהה בני אדם. ומאי בהו? שהיתה תהו וחזרה בהו, דבר שיש בו ממש, דכתיב בו הוא. וכבר הביא **הרמב"ן** זה המאמר בעזרתו. אבל תמה אני איך לא הביא גם כן מאמר אחר שנזכר שם שהוא מבאר יותר מזה הענין וזה לשונו:

מאי דכתיב 'גם את זה לעומת זה עשה האלהים'? עשה תהו ושם מקומו ברע עשה בהו ושם מקומו בשלום' דכתיב 'עושה שלום ובורא רע'. כיצד? רע מתהו, ושלום מבהו. ע"כ.

הנה ביאר שתהו נאמר על החומר שממנו ימשכו החסרונות והרעות כולם, ובהו על הצורה שממנו השלום והשלמות כלו. אלו הם שני הדעות היותר נכונים בפירוש השמות האלה.

אמנם החוט השלישי מהפירוש, שתהו נאמר על הצורה, ובהו על החומר, כמו שפירשו **הרלב"ג**, במהרה ינתק. כי הנה המילות האלה בעצמם, ומאמרי ספר הבהיר, יסכימו לדעת **הרב הנחמני**.

ואמנם מה שהביא **הרלב"ג** ראייה ממאמרם ז"ל,

תהו - זה קו ירוק שמקיף את העולם. בהו - אלו אבנים מפולמות.

וחשב שקו המקיף העולם הוא הצורה המגבלת, כמו שקו הבנין היא צורה אחרונה בו, והאבנים הם החומר, ושקראם מפולמות רצונו לומר נעלמות ונסתרות, מלשון פלוני אלמוני, לפי שהחומר הראשון הוא מעצמו נעלם ונסתר וקשה הציור. כל זה היא באמת **מהרלב"ג** קו תהו ואבני בהו, ולפי שלא אמרו **חז"ל** קו ירוק אלא על החומר. והנה המשילו אותו לקו, להיותו בלתי נמצא בפועל, והשכל יגזור על מציאותו.

וכן הוא החומר גם שהוא מוכן לקבל הצורות, וידמה לקו שנוטה הבנאי קודם הבנין מוכן ליישוב האבנים עליו. ואמרו שהוא ירוק, להגיד שאינו לבן ולא שחור, אבל הוא נושא מקבל הכל. וכמו שהירוק אינו תכלית הצבעים, וגם אינו נעדר מהם, כן ההיולי אינו נמצא בפועל, ואינו נעדר בהחלט, אבל הוא ממוצע בין המציאות וההעדר, כירוק בין הלבן והשחור.

והראיה על אמתת זה, מה שאמרו בסוף אותו המאמר, שהשמיטו החכם הנזכר ולא זכרו כי לא יכול לו לישבו על פי דרכו, והוא אמרם **תהו זה קו ירוק שמקיף את העולם שממנו**

יוצא חושך. וזה אי אפשר לפרשו על הצורה, כי אם על החומר שממנו יוצא החושך והחסרון והרע כלו. והאבנים המפולמות לפי שהם עיקר הבנין, המשילן לצורה שהיא מעצמת את הדבר. ובעבור שהיה חומר הראשון בכל המתהוים אחד, והצורות החלות בו רבות, לכן אמרו על החומר קו ירוק, בלשון יחיד, ועל הצורות אמרו אבנים, בלשון רבים. ואין פירוש מפולמות נעלמות ונסתרות, כמו שחשב, אלא אבנים גדולות אבנים יקרות חזקות ובריאות, שהוא המשל הנאות לצורות. וכן הוא בגמרא דביצה, שהביא דגים מפולמים.

ובפרק איזהו מקומן נאמר מביא חלוקי אבנים מפולמות. ופירש בו בעל הערוך בריאת לחות וחזקות. ואפשר לפרש מפולמות לחות, כמו דגים מפולמות שענינו לחים תכף שניצודו. וענין זה שאין אותם האבנים כאבנים אשר אתנו שומרות תמונתה לעולם, כי הם לחות מאוד, יזכרו מהחומר ההוא בנקלה. וזהו אמרם שם שמהם יוצאים מים, רצונו לומר שאותם הצורות יכינו את החומר לקבל צורות אחרות, כענין המים היורדים אלו אחר אלו. הנה אם כן מפולמות שם **לחוזק וליופי**, לא **להעלם**.

ובעבור שהיו צורות חלות על החומר, או היו בכח בו כדעת **בראשית רבה**, לכן אמר שאותם האבנים היו משוקעות בתהום. כי הצורה נשוא בחומר, והיא בו בכוח, לא החומר בצורה. וכבר הורגל לומר בדבריהם ז"ל אבנים על הצורות, במאמר האלהי רבי עקיבא **כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים**, שקרא אבני שיש טהור לצורות הנבדלות, ולא לחומר הראשון, וכמו שיתבאר בפרשת הרקיע. הנה יתבאר מזה ביטול דעת **הרלב"ג**, וקיום דעת שני הדעות הראשונים.

וכבר יורה על אמת פירוש זה במלת תהו עדות הכתובים. כי ישעיהו אמר 'מאפס ותהו נחשבו לו'. ואמר 'לתהו והבל כחי כליתי'. וכן נשברה קרי תהו. 'לא תהו בראה לשבת יצרה'. 'לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני'. 'יעלו בתהו ויאבדו'. 'אחרי התהו אשר לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה', כינוי לעבודת גילולים. וכן רוח ותהו 'נוטה צפון על תהו'. 'שופטי ארץ כתהו עשה'. 'ובתהו ילל ישימון'. כי **בכל אלה לא יובן שם תהו אלא על הדבר הבלתי נמצא בשלמות והוא חסר בטבעו**.

[ביאור מלת חושך]

וחושך - כבר הודעתוך דעת **הרב המורה והרמב"ן** גם כן, שחושך הנזכר בפסוק הזה נאמר על יסוד האש, ומה ששיג לדעת מהספקות.

והרלב"ג כתב שקרא הכתוב כאן חושך ליסוד העפר, שהוא בעצמו חושך מאוד ונעדר מהאור יותר משאר היסודות, שכולם הם ספיריים זולת הארץ. והארץ היה גם כן הגשם אשר קנה מהצורה יותר מעט מכל הגשמים השפלים.

וגם הדעת הזו איננו נכון כי הנה עם היות שאין הארץ גשם ספירי, אין ראוי שבעבור זה תקרא חושך. ועוד שהכתוב אומר **וחושך על פני תהום** וידוע שאין הארץ מכונה בחושך על פני תהום שהם המים, אבל בהפך: שהמים הם חושך על הארץ ומכסים אותה. וכבר נדחק החכם מפני הספק הזה, ופירש 'על פני תהום' - אצל התהום, אצל השטח השפל מיסוד המים. והוא כמו 'ועליו מטה מנשה', שענינו אצלו. ואין הדבר כן, כי עם היות שיאמר פעמים מלת **על** תמורת **אצל**, הנה לשון **על פני** לא יאמר בשום מקום בענין **אצל** גם כי פני התהום הוא השטח העליון ממנו הפונה אל קערירות הגלגל, ולא השטח התחתון הסמוך לקרקע האדמה.

ואחרים פירשו החושך הזה על צלילי אדים עבים מימיים מהאוויר הממשש לתהום, שענינו עומק המים. ואמר שחושך הוא בלשון עברי שתי מילים: אם חושך **על דרך הקנין**, ואם חושך **העדר**. ושהנזכר בפסוק הזה הוא חושך קניני, כמו וימש חושך, שענינו כלומר אויר עב. והנזכר ביום הרביעי הוא על דרך ההעדר.

והבל הביא גם הפירש בזה. כי הנה האוויר בכל חלקיו הוא ספירי, ולא היה ראוי שיקרא מלך עם היותו עב מפני האדים. וגם שלפי זה יהיה מותר אמרו וחושך על פני תהום, כי היה ענינו כענין ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ששניהם יפרשו על חלק האוויר התחתון השכן למים ולארץ. ולמה יבואו בכתוב הזה שתי גזרות על דבר אחד, בהיות די באחד מהם.

על כן אמרתי שהפירושים האלה כולם הם חושך ולא אור.

כי הנה שם **חושך** בעצם ואמת לא נאמר אלא על **העדר האור ומניעתו** בין שתהיה המניעה מפאת אדים או מפאת דבר אחר. הנה שם חושך תמיד יורה על ההעדר והמניעה. כמו 'ולא חשך ממני מאומה'. 'ומפני לא חשכו רוק'. 'אשר חשכתי לעת צרה'. גם מזדים חשוך עבדך'. 'קרא בגרון אל תחשוך'. ודומיהם כולם לשון מניעה והעדר. וכן חושך מצרים היה העדר האור ממצרים. ובסוף אלה פקודי אזכיר בזה דעת אחר.

[ביאור מלת פנים]

פנים - **הרב המורה** הרבה שיתופיו לשם פנים בחלק א,לז. ובעבור שלא ישרו בעיני שיתופיו, לפי שלא מצאתי להם הכרח מהראיות שהביא, נוכל לומר בשיתוף דרך אחר. והוא: **שפנים**, הנחתו הראשונה כמו שזכר **הרב** היא על פני האדם: 'למה נפלו פניך'. ופנים נזעמים. ומזאת הגיזרה 'הואילו פנו בי', 'ויפן משה וירד'. כי ההולך יכוין פניו לדרך שהולך

בה. וכן 'ויושם לפניו לאכול'. 'על פני כל העם אכבד'. 'אכפרה פניו במנחה' כולם ודומיהם ענינם נגד פניו. ואין פנים ממש מההנחה הראשונה, כי בהיות האדם עצב או כעסן ישתנו פניו, ובהלחמו באויבו יכוין פניו תמיד. הנה אם כן שם פנים כפי ההנחה הראשונה נאמר על פני האדם.

אמנם ראה ושער הלשון בענין פני האדם ארבעה ענינים:

האחד שהפנים בהיותם מקום החושים, בהם יפנה האדם במה שיפנה וישגיח במה שישגיח.

השני שפני האדם הוא החלק הנראה ראשונה בא ממנו, כי כל אדם יביט ראשונה בפני האיש כשבא לקראתו, קודם שיביט ויעיין בשאר איבריו.

השלישי שפני האדם הוא החלק משובח שבו, בעבור ששם ימצאו חושיו שהם התחלות השגותיו כולם.

והרביעי שהפנים הוא החלק היותר מגולה מהגוף, כי הנה כל אחד משאר האברים אפשר האדם להעלימו ויכסוהו בבגדים. אמנם פניו בהכרח יתגלו בדברו או בעסקו עם חבירו לפי שבהם יוכר ויודע מי הוא.

וכפי ארבעת הענינים האלה השאיל הלשון שם פנים.

כי הנה פעמים יאמר כפי **ההשאלה הראשונה**, לכל דבר פנייה ונטייה להשגחה, 'כי פנה אל אלהים אחרים', 'אשר לבבו פונה היום. ומזה הענין לפנות בוקר, לפנות ערב, כשהבוקר פונה לזריחה או הערב לחשיכה. ומזה נאמר בהשגחה האלהית 'ישא ה' פניו אליך'. 'פני אלי וחנני'. 'מלפניך משפטי יצא'. 'אלהים אחרים על פני'. 'מלפני ה' הוא בורח'. 'פני ה' חלקם' כולם לשון השגחה. וכן בפני אדם בהשגחו בעניניו 'אנכי פניתי הבית'. 'פנו דרך ה' כולם לשון השגחה שתכונה בשם פנים שהאדם בפניו יפנה וישגיח בדבר שירצה.

ואמנם כפי ההשאלה השנייה יאמר לשון פנים על הקדימה, וכמו שהפנים הם קודמים בגוף. 'לפנים הארץ יסדת'. 'לפני בא יום ה'. כלומר קודם מפני אשר ירד עליו ה' באש, כלומר מסיבה שקודם זה ירד עליו ה' באש.

וכפי ההשאלה השלישית יאמר לשון פנים על החלק המשובח, כמו שהפנים הם החלק המשובח מאיברי האדם. ומזה המין מהשאלה נאמר הבית הפנימי וחדריו הפנימיים. 'כל כבודה בת מלך פנימה'. ומזה אצלי הוא 'ההיכל לפני'. 'לא תוכל לראות פני'. 'ופני לא יראו'.

ולא נצטרך לומר השם פנים הוא תואר לשם המיוחד, כמו שאמר החבר למלך הכוזר, והביאו לזה אמרו 'ופני לא יראו'. וחופץ מכבודו אין הדבר כן, כי משם המיוחד לו יתברך לא ישאל, ולא אמר על זולתו. אבל פני לא יראו נאמר כפי **ההשאלה השלישית**, הוא רצונו לומר על עניני האלוה המשובחים, שלא יוכל האדם להשיגם. יהיה זה עצמותי כדעת הרב המורה או משיגיו העצמי כדעת **רב חסדאי**.

ואמנם כפי ההשאלה הרביעית, יאמר פנים על החלק היתה מגולה שבדבר. 'על פני האדמה', 'על פני רקיע השמים', 'אל מול פני המנורה', 'לפני שמש ינון שמו' רצונו לומר נגד המגולה מהשמש. 'וכן ידכאו לפני עש' שהוא כוכב, מלשון 'עושה עש כסיל וכימה'. ומזה המין נאמר במגילה 'והיא כתובה פנים ואחור'. 'טוב לשבת על פנת גג'. כי פני המגילה או הגג הוא המגולה ממנו. ומזה הוא אמרו 'על פני תהום', 'על פני המים'. רוצה לומר על השטח היותר נגלה ועליון מהם. זהו אמתת שם פנים בהנחתו והשאלותיו.

[ביאור מלת רוח]

רוח גם בזה השיתוף הרבה **הרב המורה** שתופיו בחלק א, מ ועשה בו (ו') [חמשה] שתופים:

הא' שיאמר על יסוד האויר **ורוח אלהים מרחפת**.

והב' שיאמר על הרוח הנושא (שמות י) 'ורוח הקדים נשא את הארבה'.

והג' על הרוח החיוני (תהלים עח) 'רוח הולך ולא ישוב'.

הד' על נפש האדם הנשאר אחר המות. (קהלת י"ב) 'והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה'.

הה' על השפע המגיע לנביאים. (במדבר יא) 'ויהי כנוח עליהם הרוח'. והוא על הרצון והכוונה 'כל רוחו יוציא כסיל' (ישעי' מ' יג') 'מי תכן את רוח ה'.

זהו כלל דעתו ושתופיו בשם הזה. ואחרי בקשת המחילה והרשות כתלמיד המדבר לפני רבו, נכון לומר שעבר **הרב** פה על לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, לפי שהוא עשה שתופים שאינן כפי אמתת הכתובים והשמיט שתופים אחרים אמת ה' בהם.

וביאור זה **שהשתוף הראשון** שזכר לרוח, שיאמר על יסוד האויר, אינו ישר ואמתי לפי שהאויר הפשוט לא יקרא בשום מקום בשם רוח כמו שכתבתי למעלה. וכבר כתבו חכמי האומות שהתורה האמתית לא דברה מטבע ההווים והנפסדים דבר שיהיה מסופק ענינו אצל דעות בני אדם. כי הנה לא זכרה דבר מיסוד האש הפשוט, לפי שרבים מהקדמונים חשבו שאינו אלא חלק מיסוד האויר. וכן לא זכרה התורה יסוד האויר הפשוט, ואפילו

בעופפות העופות אמר 'על פני רקיע השמים'. ולא אמר באויר, להיותו בלתי מוחש, והיו רבים מהקדמונים חושבים שאינו נמצא, אבל הוא ריקות. והתורה האלהית לא באה להכריע הדעות פליסופיות האלה. ואם בשום מקום לא זכר דבר מיסוד האויר הפשוט איך נפרש עליו **רוח אלהים מרחפת**.

ועוד כי איך יפורש **רוח אלהים מרחפת** על יסוד האויר, בהיות לדעתנו המים שנזכרו סמוך אליו כולל העליונים והתחתונים, כי עדין לא נעשה הרקיע להבדיל בין מים למים. וכמו שהרב עצמו זכר בפ"ל ח"ב, שהמים אשר בפסוק הזה מרחפת על פני המים אינם המים שאמר **ולמקוה המים קרא ימים**, כי זה כולל לעליונים גם כן. ואותו בלבד נאמר על המים היסודיים.

ואם נפרש ורוח אלהים על האויר, יתחייב במאמרו מרחפת על פני המים שיהיה יסוד האויר על הגרמים השמימיים שכנה בשם מים, והוא שקר. וכל זה מוכיח שהשתוף הראשון שזכר הרב אין מקום לו.

גם תראה תוספת שתופו במה שזכר ה**רוח חיוני**, אחרי שזכר שתוף אחר ברוח הנושבת, וזה כי שניהם לענין השתוף הם אחד, לפי שאין הרוח הנושבת אלא גשם דק מתנועע מתילד מאידיות חומרים אחרים. ולכן היה הרוח הצפונית הפך הרוח הדרומית מפני התחלפות או הפכיות החומרים והצדדים שיבואו מהם, עד שמפני זה נקראו פאות העולם רוחות, כמו שאמר (זכריה ב') 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם' מפני שיבואו מהם הרוחות.

והנה הרוח החיוני זה ענינו גם כן שהוא גשם דק מתנועע מתילד מדקות הליחות כפי המקומות שיתילד שם. כי המתילד בלב יקרא רוח חיוני, והמתילד בכבד יקרא רוח טבעי. והמתילד במוח יקרא רוח נפשי. כפי סברת הרופאים.

או יהיה כולו מתילד בלב ויתאריך בשאר המקומות כפי דעת **ראש הפלוסופים**. והנה אם כן רוח כפי השתוף הזה יאמר על הרוח הדק המתנועע המתילד מדקות החומרים הגשמיים, והרוח הנושבת והחיונית, שניהם שוים בהוראה הזאת. ואינה אם כן שני שתופים לרוח הנושבת ולרוח החיוני, כי שניהם אחד בכל ענינם, עם היות ביניהם עם החומרים אשר מהם יתילדו הבדלים רבים, עד שיש רוח יקרא הכח הנפשי לא יקבלוהו שאר הרוחות.

הנה אם כן אין שני שתופים לרוח הנושבת ולרוח החיוני, כי שניהם אחד. ושאר הרוחות לא יקבלוהו. ואם כן שני השתופים האלה הוסיף הרב אשר לא כדת.

עוד תשוב ותראה שגרע והשמיט **הרב** מלזכור בשם רוח שתופים אחרים זכרום המדקדקים.

כי הנה שם **רוח יאמר על הדבור** כמו (איוב יט טו) 'רוחי זרה לאשתי'. 'וברוח שפתיו ימית רשע'. עוד זכרו שיש שם **רוח על הכעס** (משלי טו לב) 'ומושל ברוחו מלוכד עיר'. 'אל תבהל ברוחך לכעוס'. 'הניחו את רוחי בארץ צפון'. והשתופים האלה לא זכרם **הרב**.

ואם יאמר כי לא רצה לזכור כי אם השתופים שהיו צריכים לפי ענינו, כמו שהתנה בתחילת ספרו, אשאלהו ולמה אם כן לא הביא שיאמר שם רוח על הנעת הנבדל לגלגל, ובכלל על השכלים הנבדלים מחומר. וכמו שאמר (יחזקאל א') 'אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו'. ולמה לא זכר שיאמר גם כן שם רוח על המלאך המדבר בנביאים, כמו שאמר (שמואל ב' כג' ב') 'רוח ה' דבר בי'. הנה **הרב** יצטרך לשתוף הזה כפי דעתו במרכבה ובנבואה.

ולא תחשוב שנכלל זה במה שזכר השפע השכלי המניע לנביאים, כי הנה השכל הנבדל המניע והפועל אינו השפע המניע לנביאים, ולא המשפיע בנביאים הוא עצמות השפע המשפיע הוא זולת השפע והפועל זולת הפעלה. ולמה אם כן לא זכר **הרב** השתופים האלה בהיותם צריכים אליו מאוד כפי עניני ספרו.

ומפני זה כולו היותר נכון בעיני לומר כי שתוף שם רוח יאמר על שני פנים: **האחד הוא גשמי מוחש** נמצא חוץ לנפש, כמו הרוחות הנושבות שהם גשמים דקים מתילדים מהאדים והעשנים, עד שמפני זה יאמר עליות מרווחות על הבתים הנעשים לימי הקיץ, שיכנס בהם הרוח מכל צד. ומזה הסוג גם כן הוא הרוח החיוני. ובעבור שעם הכעס יתלהב הרוח החיוני, נקרא הכעס על שם נושאו בדרך השאלה רוח. וכן הדבור מפני שיצא ברוח הנשימה, יקרא רוח. וגם מזאת הבחינה אמרו שנקרא הריח ריח, לפי שענינו האיד והרוח הדק העולה מהדבר המורח אל החוש. ומזה גם כן 'ריוח והצלה', 'כי היתה הרוחה', ודומיהם, שחשב הרד"ק שהוא ענין אחר. ואין הדבר כן, אלא שהאדם בהיותו במצוקה ובמרוצה לא ישאף הרוח הקר אשר מחוץ, לקרר ולפשר חום לבבו. וכאשר יהיה בשובה ונחת, יקח מהרוח הקר כחפצו, ויאמר מפני זה שירווח לו, שהוא גם כן מלשון רוח גשמי מוחש ונמצא חוץ לנפש. זהו האופן הראשון מזה השתוף שהוא רוח מוחש.

והאופן השני מהשתוף הוא מושכל. רצונו לומר שיאמר **רוח** על הדברים השכליים: אם על השכל הנבדל שמשפיע, ואם על שכל האדם המושפע ומקבל השפע, ואם על השפע עצמו המגיע **מהמשפיע על** המושפע בנבואה. שכל אחד מהם קרא רוח שכלי כמו שהוא מבואר מהפסוקים כי אמרו 'רוח ה' דבר בי', הוא השכל המשפיע. ואמרו 'כנוח עליהם

הרוח' הוא השפע. ואמרו 'והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה' הוא השכל מקבל השפע. ומזה תדע שלא יקרא הרצון והכוונה רוח כדברי הרב ושאר המדקדקים, אבל מחשבת האדם ודעתו הוא הנקרא רוח. וזהו 'כל רוחו יוציא כסיל' כלומר כל העולם במחשבתו ודעתו. וכן הניחו את רוחי בארץ צפון כלומר גזרת חכמתי והסכמת דעתי וכן השאר.

ויצא לנו מזה שמאמר **רוח אלהים מרחפת על פני המים**. יסבול אחד משני פרושים: - אם שיהיה רוח גשמי נושבת, שהמציא הקדוש ברוך הוא אז רוח גדולה וחזק לישב את המים שהיו מכסים את הארץ. וזה הפירוש איננו אמיתי לפי שזה הפועל היה ממעשה היום השלישי בהיגלות היבשה.

- וישאר אם כן אמתי הפירוש השני, והוא שרוח אלהים הוא רוח שכלי שהם השכלים הנבדלים. כי הנה פעמים יכנה אותם הכתוב בשם **אש** כמו שזכרתי בשתוף שמים, ופעמים בשם **רוח**, וכמו שאמר 'עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט'. ואמר - מדבר על הנבדל - 'ורוח על פני יחלוף וגו''. 'עמוד ולא אכיר מראהו'. ולא יכנה אותם הכתוב בשם מים ולא בשם ארץ, שהם היסודות הכבדים והגסים, אלא בשני היסודות הקלים והבלתי מוחשים אלינו, שהם ספיריים זכים וכדוריים בטבעם שהם האש והאוויר.

ולרמוז לזה אמר הנביא יחזקאל (יחזקאל א) בסוף המראה הראשונה כשהשג הנבדל 'ואראה כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב ממראה מתניו ולמעלה וממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש ונוגה לו סביב'. ואחר זה אמר 'ותבא בי רוח כאשר דבר אלי ותעמידני על רגלי ואשמע את מדבר אלי'.

הנה יראה מדבריו, שהנבדלים כינה בשם אש, וגם כן בשם הרוח, ועליהם נאמר כאן **רוח אלהים מרחפת וגו'**. ולהיות נשמות בני אדם השכליות מטבע השכלים הנבדלים, דרשו **חז"ל בבראשית רבה** כפי האופן הזה מהשיתוף: **רוח אלהים** זה רוחו של אדם הראשון. ומהם דרשו זה רוחו של משיח. כוונתו בזה להודיע מה שקבלו **חז"ל**, שהיו הנשמות בריאות ביום הראשון, ושבמציאות המין האנושי אדם הראשון היה התחלתו בשלמות. ומשיח בן דוד יהיה בו סוף השלמות האנושי. ואלה יהיו התכלית האחרון שעלה במחשבתו יתברך בבריאת שמים וארץ.

[ביאור מלת מרחפת]

מרחפת - המלה הזאת פירשה הרלב"ג מענין מנוחה. והביאו לזה מענין שפירש רוח אלהים על יסוד האוויר כדרך הרב המורה. ובעבור שהיה האוויר נח על פני המים, לא מתנועע במקומו הטבעי, הוצרך לפרש מרחפת לשון מנוחה.

ואין הענין כן. כי הוא נגזר מלשון 'רחפו כל עצמותי', שענינו הרעש וההתנועעות הבלתי מסודר. וכן 'על גוזליו ירחף', הוא ענין תנועה ונדנוד כדברי המדקדקים. וענין הכתוב יורה שאמר 'כנשר יעיר קנו, על גוזליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו, ישאהו על אברתו', שהם כולם תנועות, לא מנוחות. וכלל העניין שמרחפת מורה על התנועה או על ההנעה וההתעוררות לתנועה, והוא אמרו 'כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף', שבבוא הנשר עליהם ינשב ברוח כנפיו באופן שיעירם ויקיצם משנתם, כדי שיוכל ללקחם ולשאת אותם על אברתו. כן אמרו שהיה הרוח מרחפת על פני המים, עניינו שהיה מניע את המים ומעירם, שזהו הפועל המיוחס לנבדלים, רצונו לומר ההנעה, לא התנועה, כי אינם גשמים. ומסכים לזה אמרו רז"ל **בבראשית רבה**, והוא גם כן במסכת חגיגה, ששמעון בן זומא דרש:

'רוח אלהים מנשבת אין כתוב כאן, אלא מרחפת, כעוף הזה המרפרף בכנפיו, נוגעת ואינה נוגעת.'

וכמו שיתבאר אחר זה.

והיוצא מזה כולו הוא, שכאשר נפרש ורוח אלהים על השכלים הנבדלים, תהיה מילת מרחפת מורה על ההערה וההנעה שעושה במים, שהוא רמז לעלול.

[ביאור מלת מים]

המים - השם הזה ראוי לפרש שנאמר בכלל, וביחוד בשם ארץ. כי הנה מים נזכר במעשה בראשית פעם על כל גשם ספירי, אם עליון כגרמים השמימיים וכמו שאמר 'המים אשר מעל לרקיע' וכמו שיתבאר בפרשת היום השני, ואם על המים התחתונים הספיריים גם כן. ועל המים העליונים אמר המשורר (תהלים קמ"ח ד') 'המים אשר מעל השמים'. ובדברי חז"ל נקראו גם כן המים עליונים, כי הנה לקוצר דעתנו להשיג טבע הגרמים השמימיים, כינה אותם הכתוב בשמות הגשמים המוחשים אלינו. ומפני שכינה השכלים הנבדלים בשם אש ובשם רוח, כמו שזכרתי, כינה את הגשמים הנכבדים ההם בשם מים: אם להיותם במדרגת המציאות למטה מהנבדלים, כמו שהמים המה למטה מן האויר; ואם להיותם מתנועעים תמיד מהנבדלים, כמו המים שהם מתנועעים מהאויר המקיף בהם, גם להיותם ספיריים בטבעם כמו המים בערך אל הארץ.

ואני אחשוב שנקראו הגשמים העליונים מים, מלשון שמים, ותפול השי"ן עם היותה אות שרשיית במלת שמים, כמו 'אם לא שריתך לטוב', ששרשו **שאר** ותפול בו האל"ף. ויהי אם כן מים כמו שמים. והעלימה התורה האלהים השי"ן בשם מים, כדי להעלים מהות המים העליונים ההם.

ואין להפלא שיכנה הכתוב בשם מים מה שאינו מים יסודיים, כי הנה מצאנו שם מים נאמר על דברים אחרים שאינם מים ממש. וכמו 'ומימי יהודה יצאו'. 'אזי עבר על נפשינו המים הזדונים'. 'שתה מים מבורך'. 'הוי כל צמא לכו למים', ו**רז"ל** אין מים אלא תורה.

וכיון ששם מים כפי עדות הכתובים האלה וזולתם יאמר על כל דבר גדול ועצום בכלל, מי המונע שיאמר גם כן מזאת הבחינה על הגרמים העצמיים והנכבדים ההם. ויאמר שם מים ביחוד על הגשם הספירי התחתון, והוא יסוד המים: 'ישרצו המים', 'ויגברו המים' ודומיהם.

הנה נקראו מים מים בלשון רבים, אם שם המים הנאמר בכלל, לפי שהם טבעים רבים מתחלפים העליונים והתחתונים הנכללים בשם מים. וגם המים העליונים בפני עצמם הם מתחלפים בטבעיהם לגלגלים והכוכבים, ולכן נקראו גם כן מים בלשון רבים. ואמנם המים התחתונים נקראו גם כן מים בלשון רבים, מפני חלקיהם וטיפותיהם ותנועותיהם בהגרה אלו עם אלו. וכן 'ולמקוה המים קרא ימים', בלשון רבים.

עם היות שמצאנו ים בלשון יחיד, אם שהם ימים מתחלפים נכנסים זה בזה, כדברי האפודי; ואם מפני רבוי חלקיהם ותנועותיהם תמיד. ולפי שבחלק האויר הלא יתילדו גשמי המטר, אמר ראש המשוררים 'המקרה במים עליותיו'.

ובעבור שיקרו סכנות עצומות בימים ובמים, הושאל בכתוב שם מים לצרה. 'באנו באש ובמים'. 'באתי במעמקי מים ושבולת שטפתי'. עד שמפני זה הושאל גם כן על העצה הנכונה להנצל מהצרה שם מים. אמר: 'מים עמוקים עצה בלב איש, ואיש תבונה ידלנה'. הנה התבאר מזה על מה יורה שם מים, ושהוא יאמר פעם בכלל על הגשמים כולם, עליונים ותחתונים יחד, פעם על הגשמים השמימיים בלבד, ופעם על ד' היסודות, ופעם על המים היסודיים בלבד.

ולכן נאמר ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע. ואחרי ביאור שיתופי המילות האלה וענייניהם, אבוא בגבורות ה' אלהים לבאר פסוקי הפרשה הזאת על פי דרכם עם התרת שאלותיהם.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (א,א).

כפי מה שביארתי בשיתוף מילת בראשית, שיאמר אם על ההתחלות והיסוד שהוא חלק מהדבר כדברי **הרב המורה**. ואם על העתה, שהיא התחלת הזמן, ואם אינה זמן. ראוי לבאר הפסוק הזה באחד משני דרכים:

הראשון שבית בראשית ישמש מקום **עם**, ויאמר הכתוב השמים והארץ עם הראשית וההתחלה שלהם, הכל ברא להמציא, רצונו לומר מהאין הגמור, שהוא מה שיורה לשון בריאה כפי הנחתו הראשונה: אלהים המשפיע הראשון ביכולת מוחלט.

והנה הוצרכה התורה האלוהית להניח המאמר הזה בהתחלתה, לפי שהכופרים בחידוש העולם, מהם כיחשו אותו מעיקרו. ואמרו שהשמים וארץ הם קדמונים לפי מה שהם, מבלי היות להם התחלה זמנית. וזהו דעת אריסטו ותלמידיו.

ומהם הודו בחידוש השמים והארץ, אבל אמרו שנתחדשו מחומר קדום. והוא דעת אפלטון ושאר הקודמים.

וכדי לבטל שני הדעות הקודמים הכוזבים האלה, העידה תורת האל: **בראשית ברא אלהים וגו'.** רצונו לומר עם הראשית ועם ההתחלה שלהם שהוא חומרם, ברא אלהים את העליונים ואת התחתונים, מבלי היות שם דבר קדום כלל זולתו. **וזהו הפירוש הראשון.**

והדרך השני מהפירוש הוא, שהתורה האלוהית הניחה בפסוק הזה שלושה שורשים סותרים והורסים שלוש דעות בלתי אמיתיות שהיו לפילוסופים:

הראשון שהם חשבו שהזמן לא ישוער בו התחלה, כי כל **ענה** שנרמז ממנו להתחלת הזמן העתיד, היה סוף הזמן העובר. ואי אפשר להיות עתה שתהיה ראשית זמן, ולא תהיה גם כן תכלית הזמן החולף.

והתורה העידה שאינו כן, אבל שכבר היה שם עתה שהיתה ראשית והתחלה לזמן בהחלט, מבלי שתהיה תכלית זמן עובר. והיא העתה שבה התחיל מציאות הזמן, ובה ברא ית' את השמים ואת הארץ. ועל זה אמר בראשית ברא אלקים, כי הראשית הוא העתה הראשונה, ונקראת ראשית לפי שהיא בלבד היתה ראשית בזמן הבא, ולא תכלית זמן עובר. מה שאין כן בשאר העתות, שכל אחד מהם הוא ראשית ותכלית מבחינות שונות, כאלו אמר באותה שעה שהיתה ראשית ולא תכלית ברא אלהים את השמים וגו' וזהו השרש הראשון.

והשורש השני הוא בענין הבריאה ואמיתתה. וזה שהפילוסופים לא הגיעה דעתם לצייר שיתהווה הדבר אלא מדבר, והיה אצלם התהוות מוגשם לא מדבר - שקר. והתורה האלוהית העידה על מציאת זה, במה שאמרה **בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ.** רצונו לומר, שעם היות שבהמשך ההווה הטבעית לא יתהווה דבר כי אם מדבר שכבר היה, בראשית הזמן והתחלתו, המציא הקדוש ברוך הוא לא-מדבר, אלא אחר ההעדר המוחלט. שהוא מה שיורה עליו לשון **בריאה**, כפי הנחתי הראשונה את העליונים ותחתונים, כי כולם נמצאו ונבראו ביכולתו המוחלט, ואחר האפס הגמור.

וכבר ביארתי אני בספר מפעלות אלהים שהתהוות יש מאין כפי העיון, אינו דבר נמנע בעצמו בחוק הפועל האלהי ית'. ושאינו מן הנמנעות המצא **ענה** ראשונה, תהיה התחלת הזמן מבלי שתהיה תכליתו. והשיבותי דברים נכוחים כפי העיון הפילוסופי על הטענות שעשה הפילוסוף לבטל השורשים האלה. **וזהו השורש השני.**

והשורש השלישי הוא, שהפילוסופים חשבו שהאל ית' להיותו אחד לא יבוא ממנו אלא אחד, ושהוא ישפיע העלול הראשון מהנבדלים, וממנו יבא העלול השני והגלגל, ושעל דרך ההשתלשלות נתרבו הנמצאים בהימשכם זה מזה. וכמו שזכרו **הרב המורה** בשמם בחלק ב,ב.

גם לדעת **בן רושד**, שנתרחק בענין ההשתלשלות מדרך **בן סינא**, אין ספק שישגיח הקב"ה וישפיע ראשונה בעולם הנבדלים, וישפיע בשניות ובאמצעותם בעולם הגלגלים, ובשלישית באמצעות כולם בעולם השפל. והיה אצל כולם מהשקר הימשך דבר גשמי מהראשון יתברך מבלי אמצעי.

ולבטל הדעת הזו, העידה התורה **בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ**. רצונו לומר, שהאלהים המשפיע הראשון, ביכולת מוחלט בראשית, רוצה לומר בעצם וראשונה, לא בשניות ולא בהשתלשלות זה מזה, ברא את השמים שהוא שם כולל לנבדלים כפי מדרגותיהם, ולכדור השמימי שהוא משכן הרוחניים, וגם את הארץ החומרית מאוד כוללת לארבע היסודות. והיה אם כן אופן יחס הארץ אל המשפיע הראשון ית' בהשפעה וההמצאה אחר ההעדר ממנו בלי אמצעי, כאופן יחס השמים השכליים המניעים והמתנועעים הראשונים אליו ית' בבריאתם, בשאלו ואלו המציא בעצמו מהאין המוחלט בלי אמצעי.

הנה אם כן, כפי הפירוש הזה, תפורש מלת **בראשית** על עתה הראשונה שהיתה התחלה, לא תכלית לזמן. וגם יפורש יחס הפעולה אל הפועל רצונו לומר שנמשכה ממנו בעצם וראשונה בלי אמצעי.

ומלת **ברא** תורה על המצאת היש מאין. ועל התהוות הדבר הפעלי אחר האפס הגמור שהיא הנחתו הראשונה.

ושם **אלהים**, יורה על המשפיע הראשון בעל היכולת המוחלט והכוחות כולם. **והשמים** יורה על השכלים הנבדלים למדרגותיהם, והגרם השמימי המתנועע הראשון. **והארץ** תכלול הגשם המוקף הכולל ד' היסודות הקלים והכבדים, שכולם יכנה בשם **ארץ**.

ועם מה שפירשתי בזה הפסוק הותרה השאלה הראשונה. לפי שאמרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אינו כולל העליונים והתחתונים כולם פשוטים ומורכבים. ולא נאמר גם כן על חומרים כוחניים שנבראו ראשונה. אבל בא הכתוב הזה להודיע שבתחילת הזמן המציא הקדוש ברוך הוא מהאין הגמור השכלים הנבדלים והכדור השמימי, וכן ארבע היסודות אשר הם בתוך הכדור כולם בערבוביא מבלי הבדל.

אמנם שאר הגלגלים והמאורות, וכן המורכבים מהיסודות, לא נבראו בפעליותם ביום הראשון, אבל נתן ית' באותן ההתחלות הראשונות שברא בתחילה, כוח להוציא מהם בשאר הימים שאר ההוויות כמו שיתבאר.

וכן הותרה השאלה השנית במה שבארתי, ששם שמים יכלול השכלים הנבדלים כולם והגלגל העליון שהוא משכן להם.

וכבר הוכחתי שהיה זה דעת קצת חכמי ישראל. ויצא מזה שנזכרה בתורה בריאת המלאכים ביום הראשון קודם כל שאר הדברים, עם היות שקצת החכמים חשבו שנבראו בשני או בחמישי. והביאם לדעת ההוא סיבה, שלא יאמרו שסייעו במעשה שמים וארץ כמו שהודעתך.

וכן הותרה השאלה השלישית, שלא נכתב בבריאת שמים וארץ ויאמר אלהים. לפי שהם נבראו מהאין, ומפני שלא היה נושא בהיותם, לא נאמר בה ויאמר אלהים.

אמנם במלאכת שאר הימים, שהיה יש מיש, בהיות שם נושא מקבל גזירת השם ורצונו, הפיל הכתוב בו לשון אמירה, כי גזר על מה שכבר נברא שיעשה ממנו כך וכך כפי הכח שנתן בו. ולזה גם כן לא נאמר בבריאת שמים וארץ **ויהי כן**, לפי שאותו מאמר לא יאמר אלא על קיום הדברים והתמדתם באותו אופן שנבראו מבלי שנוי. אבל השמים עשה מהם הרקיע כמו שיתבאר, ומהארץ נבדלו היסודות, ובעבור שלא נשאר שמים וארץ באותו אופן כמו שנבראו ביום הראשון, לא נאמר בבריאתם ויהי כן, כי הוא מורה על ההתמדה מבלי שנוי. כאלו יאמר ויהי כן תמיד.

ובזה הותרה גם כן השאלה הרביעית, שלא זכר הכתוב בריאת ארבע היסודות, ולא אמר יהי ארץ ומים ושאר היסודות, כמו שאמר יהי רקיע יהי מאורות, לפי שכל ארבע היסודות נכללו בשם ארץ בפסוק הראשון הזה, ולא היה צריך לזכור עוד בריאתם בפרט, כי אם להודיע מה שקרה בהם אחר הבריאה.

והנה לא אמרה תורה **אלהים ברא בראשית** ואמרה **בראשית ברא אלהים** לשתי סיבות: האחת שהאל ית' אינו ניכר ולא נודע אצלנו כי אם מפאת פעולותיו, לכן אמר בראשית ברא, ואחר כך זכר שם אלהים כי על ידי שברא את העולם נודע כי הוא האלהים המשפיע. כמאמר הנביא (ישעיה מ"ה יח) 'כה אמר ה' בורא השמים הוא האלהים'. והשנית שאם אמרה תורה אלהים ברא בראשית את השמים, היינו טועים לחשוב שבראשית היה דבר נברא, כאלו תאמר החומר ההוא שחשב **הרמב"ן** שקדם בבריאה,

שלהיות התחלה יקרא ראשית, ויאמר שנתהוו ממנו שאר הדברים. ושהיה פירוש הכתוב: אלהים ברא את בראשית, את השמים ואת הארץ, שהכל ברא אז. כדי להסיר הטעות הזו שלא ברא הקב"ה לא חומר ולא חומרים קודם בריאת שמים וארץ, אמר **בראשית ברא אלהים וגו'.**

ואמנם למה אמר **את השמים** ולא אמר שמים וארץ מבלי **את**, אמרו **בבראשית רבה** ששאל אליו רבי עקיבא את רבי ישמעאל, והוא השיבו משם נחום איש גם זו: אלו אמר בראשית ברא אלהים שמים וארץ, היינו אומרים אף שמים וארץ אלוהות הם. אמר לו: כי לא דבר ריק הוא מכס, ואם ריק הוא – מכס. שאין אתם יודעים לדרוש. אלא **את השמים**, לרבות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות. **ואת הארץ** לרבות אילנות ודשאים עכ"ל.

הנה ר' עקיבא נתן באמת בדבר טעם נאה, והוא שאלו אמר הכתוב בראשית ברא אלהים שמים וארץ, אולי יטעו בני אדם לחשוב שהיו שלושתם אלוהות המה היוצרים: רצונו לומר אלהים, שברא את השמים, והשמים שבראו את הארץ, והארץ שבראה אחר כך את מורכביה. והיינו מפרשים בכתוב כן: בראשית ברא אלהים והשמים והארץ שכל אחד מהם היה בורא גבוה מעל גבוה זה באמצעות זה. וכדי להסיר הטעות הזו ולהודיע שהדברים כולם נבראו מכוחו ית', מבלי אמצעי, אמר **את השמים ואת הארץ** להגיד ששמים וארץ נבראים היו, לא בוראים.

אמנם רבי ישמעאל נתן בדבר טעם אחר. והוא, שלא לבד ברא הקדוש ברוך הוא ביום הראשון השמים המקיפים בכל והארץ שהיא כללות ארבע היסודות, אבל גם נתן בהם אז כוח להוציא תולדותיהם כשאר הימים במאמרו וגזרתו. לא שנבראו בפועל אז חמה ולבנה ושאר הדברים שזכר, כי אם ששם בהם כוח להולידם. זהו פירוש הפסוק הזה על בריו. עם היות שפירשתי אותו באופן אחר בפירושי למסכת אבות, כי שם נסמכתי על דעת הרמב"ן, וכאן דקדקתי הדבר כפי אימתו.

והארץ הייתה תהו ובהו וחושך (א,ב)

[מהות התהו ובהו]

אחרי שביאר הכתוב בריאת השמים והארץ, בא לבאר עתה איך היה ענינם בבריאתם. האם היה הגלגל עם המאורות והכוכבים כולם מאירים ומזהירים כאשר הם היום. והיסודות נבראו גם כן עם מורכביהם כולם על שלמותם והבדלי מקומותיהם, או איך היו כל אלה בעת הבריאה.

ועל זה אמר שהארץ הייתה תהו. כי הנה לא רצתה התורה האלוהית לבאר מדרגות השכלים הנבדלים ומחנותיהם מספרם והבדליהם והשתלשלותם, ומה הם המניעים

בהנעת השמים, ומה הם נותני הצורות, ומה הם המשפיעים הנבואה בנביאים והחכמה בחכמים. וגם לא ביארה עניני הכדור השמימי וצדדיו הנחתו ומרכזו ואופן תנועתו נפשו וחשוקו, לפי שהדברים האלה כולם זזלתם מהדומים להם הם קשים על השכל האנושי לציירם, ולכן לא חששה התורה להרחיב הדבור בהם אחרי אשר העידה על בריאתם בכלל.

אבל עשתה הרחבת הביאור בדברים המוחשים אלינו, אם מהמורכבים השפלים הקרובים אלינו בטבע ובמקום, ואם מהמאורות והכוכבים המושגים לחושינו. ולכן התחילה לבאר עניני הארץ דסמך ליה בפסוק הראשון שלמעלה, באמרו **והארץ הייתה תהו ובהו.**

ואפשר לפרשו כפי שני הפירושים שזכרתי במלות **תהו ובהו.**

הראשון הוא שקרא תהו לחומר הראשון ובוהו לצורה. ותהיה כוונת הכתוב שהיסודות הנכללים בשם ארץ בהוייתם הראשונה, היה בהם ובכל אחד מהם החומר והצורה המיניית והמבדלת כל יסוד ויסוד כפי מה שהוא. כי זה לבד היה עצם ההויה והבריאה הראשונה בהם, לא הבדליהם במקום ולא הרכבותיהם, כי זהו מה שנעשה בהם אחר כך בשאר הימים כמו שיתבאר.

וכן הודיע שעם היות שזכר הכתוב שברא הקדוש ברוך הוא את השמים, לא היו הגלגלים עדיין בשלמותם בהבדליהם, ולא היה בהם מאורות, ולכן לא היה עדין אור בעולם. והוא אמרו **וחושך על פני תהום.** ואין הכוונה בפני תהום הארץ, ולא המים המכסים אותה, אבל קרא פני תהום קערורית הגלגל שהוא פני הכדור הפונים לתהום.

והודיענו הכתוב בזה שתי הודעות:

האחת שעדין לא היה אור בעולם כי גם על קערורית הגלגל היה חושך, כל שכן בארץ ובמים כיון שלא היה ניצוץ יורד עליהם.

והשנית שהיו היסודות מעורבים זה בזה בלתי נבדלים במקומותיהם, כי היו האוויר והאש שני היסודות הקלים, מעורבים זה בזה, וכן הכבדים מים וארץ שהם היותר מורגשים לנו היו בערבוב ובלבול, שהיה הכל תהו, שהוא שם למים המכסים את הארץ. ולכך קרא קערורית הגלגל הפונה לצד התהום **פני תהום.**

וזכר שעם היות השמים מבלי מאורות ואור, הנה רוח אלוהים שהוא שם לשכלים הנבדלים הייתה מרחפת, מעוררת ומניעה השפעתה על פני המים, רצונו לומר השמים העליונים שהם נקראו מים כמו שביארתי בשיתפן. ויתבאר עוד אחרי זה, ואמר זה להודיענו שהכדור השמימי שנברא ביום הראשון הוא היה מתנועע מאז שנברא על היסודות. ורוח המניע הנבדל היה עליו להניעו, כי באותו עת שנברא בכדוריותו היה מתנועע אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת.

והיה כפי זה הפירוש תהו ובהו החומר והצורה שנבראו יחד ביסודות, וחושך הוא העדר האור, כי לא נברא עדין האור. **ופני התהום** הוא השטח הקערורי מהגלגל הפונה אל התהום. **ורוח אלהים** הוא שם לשכלים הנבדלים, לעניין ההנעה קראן רוח, לדמיון הרוח החיוני המניע את הגוף. **ומרחפת** הוא רמז להנעה, שכמו שהעוף ירחף על האפרוחים או על הבצים לתת להם חיות, כן הנבדל בהשפעתו והנעתו לגלגל מחיה ומקיים אותו וכל מה שבתוכו, ונקרא שטח הכדור פני המים, לפי ששטחיותו היותר נגלה הוא אשר ראוי שיכונה בשם פנים, וכמו שביארתי בשיתופו. וכאשר ביאר הכתוב שהיו העליונים והתחתונים בלתי נשלמים, ולא היה בעולם אור ניכר איך הקדוש ברוך הוא השלים עניינם באור ובמלאכת שאר הימים.

והאופן השני מהפירוש הוא, **שתהו ובהו** שניהם מורים על השיממון, ושבא הכתוב הזה להודיע שהארץ שהיא כוללת ד' היסודות, כשנבראת הייתה שממה וחרבה, גם הייתה מכוסה ממים. ואולי שלזה אמר בה תהו ובהו, שתהו נגזר מתהום שהיה כל העולם כולו מים, ולא היו בה עדין הוויות כלל. וגם לא היה בה אור מתפשט על פני אותו תהום, כי עדין לא נבראו המאורות. ולכן **רוח אלהים** שהוא כינוי לרצונו ולגזירת חכמתו הייתה **מרחפת** ומשפעת על פני המים, אם המים העליונים כדי לברא אחר כך הרקיע מהם, ואם המים התחתונים להקוותם ולגלות היבשה. ולפי שהיה צריך לעשות כל זה בימים נבדלים, אמר **יהי אור** להבדיל בו ימים. זהו פירוש הפסוק הזה לדעתי.

ויש מי שפירש עליו שפני תהום הוא עומק המים, והפנים הם למטה במרכז. ובעוד שלא נתגלית היבשה, נקראת הארץ בשם **חושך** לחשכתם. וכן קרא הכתוב מרכז הארץ **אבן אופל וצלמות**.

ובספר הזוהר כתוב:

ומנלן דחושך הוא עפר שנאמר 'ובחושך שמו יכוסה'.

ואמרה תורה, כי כמו שעומק המים קבל צורת החושך, כן עליוני המים קבלו צורת הרוח. וזהו **ורוח אלהים מרחפת על פני המים**, שהם הפנים העליונים. נמצא שלאותו חומר א' ראשון, נתן בו צורות: לחלק האמצעי צורת מים, ולעליון צורת רוח, ולתחתון צורת החושך. ויחס הרוח אל האלהים לגודלו, כי הוא הגדול שביסודות, וגם לדקותו.

ואמנם למה לא זכר כאן כפי זה הפירוש יסוד האש, הנה הוא לפי שהיה דעת הקדמונים שאין שם יסוד האש, אבל היו היסודות שלושה: ארץ ומים ואויר חלוק באיכותיו, זה חם מזה. ולכן נמצאו שיתערבו שלושת היסודות ההמה זה בזה, ושיתהוו בעלי חיים בכל אחד מהיסודות ההם: בארץ ההולך, ובמים השח, ובאויר המעופף.

אמנם ביסוד האש לא נמצא בעלי חיים, כי לא תתהווה שם הויה. ולכן זכרה התורה שלושת היסודות המוחשים שאין מי שיכחיש מציאותם, ולא דברה מהאש להיות ענינו מסופק ובלתי מאומת. וכבר יבאר זה יותר אחר כך.

ולכן כשנזכרו היסודות בכתבי הקדש, לא נזכרו כי אם שלושתם: ארץ ומים ורוח. תראה זה בישעיה שאמר (מ' י"ב כ"ח) 'מי מדד בשעלו מים... וגו'.. וכל בשליש עפר הארץ... וגו'... מי תכן את רוח ה'". וכן באיוב באותם הפסוקים 'כי הוא לקצות הארץ יביט'.

ויאמר אלוהים יהי אור, ויהי אור (א,ג)

[ביאור מהות האור ומלת אמירה]

הנכון כפי פשט הכתובים בעניין זה האור, שהבורא ב"ה, בתחילת הבריאה כשברא את השמים ואת הארץ לא רצה לברא מיד את הכוכבים, לסיבה שאבאר בפירוש הפרשה הרביעית. ולכן הוצרך לחדש אור אחר ישמש אותם הימים הראשונים, בעוד שלא נבראו המאורות. והיה צורך אותו אור, לשער בו את הימים שבהם נתייחדו המלאכות במעשה בראשית דבר יום ביומו, כי היום בלתי משוער ולא נבדל אלא באור. וגם כיון בבריאת האור על מעשה בראשית שנתחדש אחר ההעדר הגמור, כמו שהאור בא אחר החושך, מצד שהאור הוא קניין והחושך העדר. ולכן אמר המשפיע הראשון יהי אור. והגאון **רב סעדיה** כתב שלשון אמירה במעשה בראשית הושאלה לרצון האלוהי שרצה זה. וכן כתב **הרב המורה**.

אבל **הראב"ע** הקשה על זה, שהיה ראוי לומר ויאמר אלוהים להיות אור. ויהי על דרך 'להיות כל איש שורר בביתו' לעשות כרצון איש ואיש'. והרמב"ן כתב שהוצאת הדברים לפועל תקרא אמירה. **וגם זה בלתי נכון** כי אם היה, על דרך משל, ויאמר אלוהים יהי אור מורה על יציאת האור לפועל, מה יהיה ענין אמרו **ויהי אור** כי יהיו שני המאמרים מכוח אחד.

ולכן אחשוב שלשון אמירה בזה הסיפור האלוהי יורה על גזרת חכמתו. כי כמו שהאדם במאמרו יגזור על מה שיעשה, כן הוא יתברך גזר בחכמתו יהיה זה או זה. וזה ענין יהי אור, שגזר שיהיה וימצא בעולם אור בפועל.

והסתכל שבזה המאמר ביטל הכתוב שתי הדעות שאמרו אנשים באור הזה כמו שזכרתי למעלה.

אם מה שאמרו שהיה אור מושכל, לא מוחש, לבטל זה אמר **יהי אור**. ואתה תראה שלשון **יהי** לא נאמר אלא על דבר מוחש נברא בפועל, כמו **יהי רקיע יהי מאורות**. כי **יהי** הוא מלשון הויות מציאות חוץ לשכל.

ובאמרו ויהי אור ביטל הדעת השני, שאמרו שהיה זה אור המאורות, או שאמר השם שיתהווה עב או דבר מזהיר, כדברי הרמב"ן. כי הנה לא אמר **ויהי דבר מאיר** אלא **ויהי אור**. מלמד שנתחדש אור באוויר, אבל לא נתחדשו אז מאורות ולא [דפוס ונציה עמ' 19 א] עב ודבר מזהיר אחר.

כי אם היה נברא אז המאיר עם האור, היה תולה להיות בנושא שהוא המאיר, לא במקרה שבו שהוא האור. אבל היה באמת זה האור איכות מתפשט באוויר, בלתי מושפע מניצוצות גשם מאור נברא, כפי הרצון האלהי, לא מדבר ביתר הדברים שנבראו ביום הראשון. ולא נתחדש האור ההוא בתנועה, ולא מפאת תנועה, אבל נמצא והיה לשעתו במאמר השם. וכמו שהעיד עליו החבר למלך הכוזר. ולכן נזכר כאן תמיד בשם אור: **יהי אור, ויהי אור, את האור כי טוב**. ולא אמר כן ביום הרביעי אלא **יהי מאורות, והיו למאורות**. לפי שבכאן נברא אור מופשט, שם נעשו המאורות המאירים.

ולמה יקשה על המעיינים שיברא השם הגלגל מבלי כוכבים, או הכוכבים מבלי אור, והאור מבלי נושא מאיר, אחרי האמונה השלימה לבריאת עולם אחר ההעדר והמצאת הדברים לא מדבר. היפלא מה' דבר לעשות אותות ומופתים בשמים ובארץ, ובריאה חדשה במקרים כמו בעצמם? הנה אם כן מה שאמר **יהי אור**, פירושו שגזר השם שיתחדש במציאות אור. ומאמר ויהי אור יבאר שלא היה החידוש והבריאה הזאת מגשם מאיר, אלא שהאור בלבד נתחדש והתפשט באוויר על דרך הפלא.

והנה לא אמר **יהי כן**, אלא **ויהי אור**. לפי שמאמר ויהי כן מורה על ההתמדה ועל הקיום שנשאר כן תמיד במציאות. ובעבור שזה האור לא שימש אלא עד היום הרביעי, לכן לא נאמר בו ויהי כן. אבל אמר ויהי אור, שנתהוה האור ההוא מבלי גשם מאיר.

וכבר זכרתי שמאמר החכם **הן הן מאורות שנבראו ביום הראשון ולא תלאן עד היום הרביעי** אינו סותר לזה, כי הוא באמת כיון שנבראו ביום הראשון בכוח בגלגל, וברביעי הוציאתם הבורא יתברך לפועל.

ואולי שהיה דעתו שביום ראשון נברא הגלגל בפני עצמו והמאורות בפני עצמן, וברביעי נתלו המאורות בגלגליהם, כי היה דעת האומר הזה שהכוכבים אינן חלקי הגלגל, ושהיה הגלגל קבוע ומזל חוזר כדעת חז"ל.

גם אפשר לפרש בדבריו אף שנודה שהיו הכוכבים בגלגלים, שאור הכוכבים ונצוציהם לא היו מאירים מפני שלא היתה היבשה נגלית. כי כבר התבאר בחכמה הטבעית שהנצוץ יאיר בהכותו בגשם קשה בארץ. ולכן היה ים אוקינוס חשוך, לפי שהשמש אף על פי שיכה שם במים, הנה לפי שהוא גשם בלתי שומר תמונתו לא יאיר.

ובהיות בתחילת הבריאה, המים יכסו את היבשה, ולא יכלה הכאת נצוץ השמש להאיר ולא להתהפך התהפכות מוחש, מפני המים. ואולי שלזה נאמר **וחושך על פני תהום**, שהוא הודעת הסיבה שהיה שם חושך, מפני התהום שלא היה מתהפך הנצוץ המכה במים, ולכן היה בלתי מאיר. ומפני זה הוצרך יתברך להמציא האור הראשון לשמש אותם הימים עד יבושת המים, שהיה ביום השלישי. שאז מיד ברביעי יצא ניצוץ האור ונתהפך על הארץ ביבשה, והארץ האירה מכבודו.

כן ראוי שיובן הדעת הזה **לחז"ל** ולא כמו שחשב **הרב המורה**.

והותרה בזה השאלה החמישית, שלא היה האור הזה מושכל ולא אור השמש, אלא אור נברא לשעתו, להבדיל בו ימי בראשית.

והותרה בזה גם כן השאלה השישית, שלא נאמר בעניין האור יעש אלוהים, לפי שהיה מקרה בלא נושא, והיה האור כולו מתדמה ושוה. ולכן לא היה ראוי לומר בו לשון עשייה, שנתיחדה להבדלי הדברים, כמו שיתבאר אחרי זה. וגם לא נאמר בעניין זה האור ויהי כן, לפי שלא התמיד מציאותו. ובסוף סדר אלה פקודי אזכור דעתי עוד באור הזה.

וירא אלוהים את האור כי טוב ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך (א,ד)

זכר הכתוב שראה המשפיע הראשון ית' שהיה טוב האור לשער בו את הימים לפי שבהיות הדברים בחושך תמיד לא ישוער זמן והבדל מלאכה כלל. אבל ראה עם זה שאם יתמיד האור לא יפסק לא ישוערו הבדל הזמן. ולזה חוייב להבדיל בין האור ובין החושך, כשהגביל את האור שיתמיד מידה קצובה, ויפסיק מיד. וכן שיתמיד החושך, רצונו לומר העדר האור ההוא מידה קצובה גם כן. ובזה יוכר ויודע כראוי שהאור הוא זמן היום והלילה הוא זמן העדרו. וכאלו אמר הכתוב שלא גזר השם על הפסק האור וחשכתו להיותו בעיניו דבר רע, אבל בהפך, שראה את האור שהיה טוב להבדיל הזמן ולשער הימים. האמנם גזר על הפסקו והבדיל אלוהים בין האור ובין החושך באותם ההפסקים כדי לקרות לאור יום ולחושך קרא לילה כי זה היה תכלית האור ההוא להבדיל ימי בראשית ומלאכותיהם. ומזה תדע שההבדל שהבדיל השם בין האור ובין החושך לא היה הבדל טבעי בצורה, כמו שכתב **הרב המורה**, כי הנה הבדל הקניין מההעדר לא [עמ' 19 ב] ייחס הכתוב לש"י, כי הוא הבדל הדבר בעצמו. אבל הבדל זמני, שהאור ישמש ביום ולא בלילה, כפי ההפסקים שגזר בו, וכבר דרשו שני גדולי עולם ר' יוחנן ורבי שמעון בן לקיש ההבדלה הזאת בזה האופן, שאמר הקדוש ברוך הוא לאור יום תהא תחומך, ולחושך לילה תהא תחומך, כמו שבא **בבראשית רבה**.

ובכלל גם כן באמרו **ויבדל אלהים בין האור ובין החושך** שעשה האור עצמו הבדלים ברב ובמעט, רצונו לומר שיהיה זורח בהדרגה. וכן הבדיל בין החושך עצמו הבדלים שתהיה

שקיעת האור מעט, ולזה אמר ויבדל אלהים בין האור ובין החושך, שהבדיל בין כל אחד ואחד הבדלים בעצמם.

ולזה לא אמר ויבדל אלהים **האור מן החושך** אלא **בין האור ובין החושך**. והנה התבארו ההבדלים האלה בפסוק **ויהי ערב ויהי בוקר**. וכבר זכרתי שלא היה זה ההבדל בתנועת גשם מה, או מפני תנועת גשם, אלא שהאור הוא במאמר אלהי היה מתפשט ונמצא, וכן נקבץ ונעדר מן האויר אשר היה בו.

[מהו עניין הראיה בפסוק וירא אלהים]

ואמנם מהו עניין הראיה שנזכרה במעשה בראשית: וירא אלהים, וירא אלהים? כתב הרמב"ן שכמו שהוצאת הדברים לפועל תקרא אמירה, כן קיומה תקרא ראייה, כעניין 'וראיתי אני' דקהלת. 'ותרא האשה', רואה אני דברי אדמון במסכת גיטין. והסכים עמו רבנו נסים.

אבל אינו נכון בעיני כי איני מוצא בשום מקום שתאמר לשון ראייה על הקיום. והראיות שהביא על זה המה יהיו בעוכריו, כי הראיה שהביא בדברי קהלת או בדברי האשה ובמשנה דגיטין, אינו מורה על הקיום, אבל האמת הוא שתורה על ההכרעה בדבר שיש בו פני ההראות לצד מה, ולסותרו. שכאשר יכריע האדם הצד האחד על האחר, יאמר רואה אני או נראה לי שהוא כך, וככה הוא כל לשון ראייה שבא במעשה בראשית, כמו שאבאר במקומו.

וכן בעניין האור בא הכתוב להודיע שעם היות האור הוא שנברא בלתי קיים, כי היה עתיד להיות קצת ימים, והיה מקרה בלתי נושא, ועתיד להפסק מהרה. שמפני זה אולי יחשוב חושב שלא היה האור הוא טוב ושלם בעצמו, שהנה לא היה הדבר כן בעיני הבורא, כי הוא ראה בחכמתו שהיה האור הוא טוב ונאות כפי הכרח המלאכה והבדל הימים. ולכן גזר בריאתו.

ועם מה שפירשתי בזה הותרה השאלה הז'. שלא אמר הכתוב בעניין האור וירא אלהים כי טוב בלשון סתמיי כמו שאמר במעשה שאר הימים, אבל אמר וירא אלהים את האור כי טוב. לפי שלא היה טוב בעצמו, מפני שלא יתמיד. אבל היה טוב להבדיל הימים עם היות שיפסק מהרה. ושהבדל שהבדיל בין האור ובין החושך, היה הבדל בזמן ובמקום.

והנה בסוף אלה פקודי אבאר בחושך ובאור שנזכרו בפסוקים האלה דעת אחר כפי העיון הדק יעויין שם.

ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה, ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד (א,ה)

[ביאור 'ויקרא אלהים'...]

מרגלא בפומיה מהרב המורה באותו חלק ב,ל הנזכר, שכל מקום שנזכר במעשה בראשית ויקרא אלהים, לכך כך הוא: להבדילו מענין אחר שנקרא גם כן בזה השם. והסכימו בזה הכלל עמו הרמב"ן והרלב"ג ורבינו נסים וזולתם. ולכן אמרו שבעבור החושך הנזכר למעלה, וחושך על פני תהום, היה יסוד האש לדעת הרמב"ן והרמב"ם גם כן, או היה יסוד הארץ לדעת הרלב"ג, או ערוב היסודות לדעת רבנו נסים. ואין כן החושך שהבדיל השם מן האור, כי הוא העדרו. לכן אמר שקרא השם לאור יום, ולחושך קרא לילה, כדי להבדיל החושך הזה מהחושך הנזכר למעלה. וכן פירשו בשאר הקריאות ההבדל בכמו הדרך הזה.

ואין כן דעתי כי הנה החושך שנזכר למעלה, והחושך שנזכר פה, עניין שניהם אחד, שהוא העדר האור. ושאר הדעות בחושך הם חושך ולא אור. ולכן לא אקבל אותו הכלל שעשה הרב בקריאות האלו, וכבר יורה על בטולו אמרו ויקרא אלהים לאור יום. האם נזכר למעלה אור או יום אחר, שמפני שתוף השם ההוא הוצרך עתה לקרא את האור יום. וגם לא יסבול הכלל ההוא אמרו ולמקוה המים קרא ימים, כי הנה כפי דעתם שנזכרו ארבעה היסודות בפסוק השני למעלה, אין ספק שהמים שזכר באומרו ורוח אלהים מרחפת על פני המים הם עצמם המים אשר בימים, ומה השיתוף אשר יש בהם הנה.

ולכן אומר בסיבת הקריאה וענינה, שבעבור שהייתה בריאת האור הראשון והפסקו במידה קצובה מכוון להגבלת הזמן ולשער הימים, לכן קרא ית' לאור יום, שנתן לו אותו השם מפאת תכליתו שהוא לעשות יום. ולחושך קרא לילה, שהוא מלשון שלילה, כאלו היא מלה מורכבת לא לה. רצונו לומר, שאותה מידה וקצבה והמשך זמני לא יהיה [עמ' 20 א] לה אור. וזה היה תכלית החושך, כדי להפסיק האור שבהפסקתו ישוערו הימים והבדליהם.

ומפני זה נאמר במאורות ולהבדיל בין היום ובין הלילה, כלומר שההבדלה ביום ובלילה שהיה עושה האור הראשון בהפסקותיו, היא עצמה יעשו המאורות בתנועותיהם. וזהו ויקרא אלהים לאור יום, כלומר שהאור הראשון לא היה ראוי להיקרא יום, לפי שהיום הוא דבר נמשך מהאור והחושך, ואינו האור בעצמו בלבד. אלא שהקב"ה גזר שיקרא אותו האור יום, בעבור שעשה הוא מדת היום, ושיקרא לחושך לילה, מפני שעשה מדת העדר האור שבאותו המשכות זמני לא היה אור.

זאת היא סיבת הקריאה הזאת שיחס הכתוב אל האלהים, וכן התבארו שאר הקריאות כל אחת במקומה.

ואמנם אמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד

כתבו המפרשים שהאור הזה כשנברא ביום הראשון השקיעו הקדוש ברוך הוא במידת לילה, ושאחר כך הזריחו להאיר במידת יום. ושלזה נאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד הערב קודם הבוקר.

וכן כתב בעל ספר הכוזר שהיה אור, ובא לעתו והיה לילה לישוב והלך הסדר להקדים הלילה ליום.

ואין צורך כי הנה לא אמר הכתוב ויהי ערב על אותה שקיעת האור, אלא על החושך הראשון שהיה בעולם אחרי בריאת שמים וארץ, קודם בריאת האור הזה. כמו שאמר

וחושך על פני תהום.

וכבר כתב הרשב"ע שנקרא ערב הלילה, מפני שבו יתערבו הצורות שבה. אם כן בראשונה היה שם חושך והאור בא ונהיה אחריו ושניהם עשו יום אחד. והימים האלה נזכרים ונעשים בשבתות ומועדי השם שהתחלתם מהלילה עד סוף היום המאיר הבא אחריה, כי כן היה במעשה בראשית: בראשונה חושך על פני תהום, ואח"כ יהי אור ויהי אור.

ואמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם, וקרבת פסח היה גם כן נעשה בערב, לפי שממש היה תחילת החג לילה ויום.

אמנם יש מהמפרשים אשר נזונו אחור והתקשו לומר כי תחילת היום הוא הבוקר וסופו הוא בסוף הלילה שאחריו, ושזה ענין ויהי ערב ויהי בוקר, לפי שהדבר יקנה השם מתכליתו ומגבול מה שאליו יתנועע. ולכן היום יקרא ערב לפי שתכליתו וסופו הוא הערב והלילה תקרא בוקר, לפי שסופה ותכליתה בבוקר. וכמו שזכרו בפירוש הפסוק הזה.

וזוה כולו טעות מבואר. כי הנה הדבר לא יקנה השם מתכליתו אלא בהיות התכלית ההוא נח מתמיד עליו, אבל אם הוא תמיד בתנועה, לא יקרא הדבר בשם מה שיהיה אחריו. כי הנה החיים לא יקראו מות, מפני שהיא תבוא אחריהם. ולא המות תקרא חיים מפני שהוא יבא אחריה.

ולדברי המטעים האלה היה ראוי שיקרא הלילה יום, והיום לילה, וכל דבר בשם הפכו הבא אחריו. ועליהם באמת נאמר (ישעיה ה' כ') 'הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר'. וגם יתחייב אליהם אחרי שהיום השלם הוא כ"ד שעות, והיה החצי ממנו יום מאיר וחצי האחר הוא לילה, שלא יקרא היום השלם

הזה בשם יום אחד ויום שני וכדומה, אלא לילה אחד או לילה שני שהוא החלק האחרון, כי הם לילה ליום ישימו כחשכה כאורה.

וימשך מזה שראוי שיאמר הכתוב **ויהי ערב ויהי בוקר לילה אחד** לא יום אחד. אלא שזה מהם כולו הזיה ושבוש הדעת, כי הנה כפי הסדר הטבעי הלילה היא התחלת היום שיבוא אחריה כמו שהעדר הקודם להווייה הוא מהתחלותיה, לא ההעדר שיבוא אחריה.

ואמנם למה לא אמר הכתוב ויהי לילה ויהי יום, ואמר **ויהי ערב ויהי בוקר**. הוא לפי שהערב והבוקר יתחדשו מהדרגות עלות השמש ושקיעתו, כפי הדרגות תנועות הגלגל חלק אחר חלק. ולפי שלא יחשוב חושב שהאור הנברא ביום הראשון לא חדש ערב ובוקר, כיון שלא היה כפי תנועת הגלגל, כי לא זרח ולא שקט בהדרגה, ושתכף שהיה מתחיל האור ההוא היה בחצי היום בצאת השמש בגבורתו, ותכף שהיה מתחיל להסתלק ולהפסק היה נעדר לגמרי בחצי הלילה.

הודיענו הכתוב שלא היה הדבר כן באותו האור, אבל שהיה בו ערב ובוקר כי היתה זריחתו בהדרגה, וכן שקיעתו מעט מעט בהדרגה. וזהו אמרו **ויהי ערב ויהי בוקר** במקום ויהי לילה ויהי יום. רצונו לומר שהיו האורה והחשכה באות בהדרגות, וכמו שכתב רבנו **נסים**.

ואומר אני, שלכן אמר יום אחד ולא יום ראשון, לפי שלא הודיענו זה בלבד ביום הראשון, כי אם בכל אחד מהימים באופן אחד שוה. ומתדמה היו השנויים האלה מהערב והבוקר שאמר. והיה זה כן, לפי שרצה יתברך שיהיה שוה עניין הימים בכל ימי בראשית, ולא יהיה הבדל בכל הג' ימים ראשונים ששמש האור הזה, לשאר הימים האחרונים [עמ' 20 ב] ששמש בהם אור המאורות, אבל בכלם יהיה ערב ובוקר באופן שוה. לפי שהיה נמשך האור ההוא בזריחתו ושקיעתו בהדרגה מעט מעט בימים הראשונים, כמו שיהיה אח"כ בימים האחרונים, כפי תנועת הגלגל. כי כח הבורא השווה ענינים בהשערה נפלאת מבלי חלוק. ולכן בכל ימי בראשית נאמר בלשון אחד ויהי ערב ויהי בוקר יום כך.

ואחשוב עוד אני במראות הערב והבוקר ענין אחר אמיתי, והוא שבכל יום ויום מימי בראשית נתחדשו שני דברים, לא אחד כמו שחשב **הראב"ע**. כי הנה ביום הראשון נתחדש האור והפסקו שהוא החושך, וכנגדם אמר ויהי ערב ויהי בוקר, שיחס הערב אל החושך והבוקר אל האור. וכן בכל אחד משאר הימים נעשו שני דברים: אחד במדרגת הבוקר, ואחד במדרגת הערב, וכמו שאבאר בכל אחד מהם.

גם אפשר לומר שזכר הכתוב יום אחד שבו נבראו הדברים מהאין הגמור, והיה מפני זה יום אחד מיוחד לה' ולמעשהו כי נורא הוא.

והז"ל דרשו **בבראשית רבה**, **יום של אחד**, שהיה הקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו. ואמרו זה לדעת האומרים שנבראו המלאכים ביום שני. והרמב"ן כתב בזה טעם אחר, והוא שמפני שלא היה עדין יום שני לכן לא אמר יום ראשון כי הראשון מצטרף לשני. והוא גם כן טעם נכון לפי ענינו.

ועם מה שפרשתי בזה הותרה השאלה הח' שהיא, למה זכר הערב קודם הבוקר. שהוא לפי שהערב רומז אל החושך שהיה על פני תהום, קודם שאמר יהי אור. ולמה אמר ויהי ערב ויהי בוקר, ולא אמר ויהי לילה ויהי יום, שהוא כדי ללמדנו שהיה אותו אור ראשון זורח ושוקע בהדרגה. גם שרמז בערב ובוקר לשני הדברים שנתחדשו בזה היום: אור וחושך ולמה נאמר יום אחד ולא יום ראשון לכל אחד מהטעמים שזכרתי.

[איך נמדדו הימים הראשונים בלא תנועת גלגל?]

ועם מה שפרשתי בזה, לא ישאר מקום לספק התשיעי שהפליג והגדיל **הרב המורה** בעניינו. והוא במה שוערו הימים הראשונים, אם לא היתה עדין תנועת הגלגל. לפי שהיה האור ההוא הראשון איכות מתפשט באויר ברצון בוראו, מידה קצובה שבו היה היום, והיה מסתלק ונפסק מידה קצובה שהיה לילה, והיו באור ההוא הדרגות בוקר וערב וצהרים, ובו אם כן שוערו הימים ושעות והרגעים כמו ששוערו הימים האחרונים הטבעיים בתנועת הגלגל. כי הנה היה אור המאורות דוגמת אותו אור ראשון בדמותו וצלמו.

ואולי שלזה כוונו **חז"ל** (חגיגה ה') באמרם אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום הראשון, אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו. כלומר, שהיה באופן כך שהיה האדם יכול להביט בו שעות הזמן, לא בלבד שלאותם הג' ימים שמש, כי אם גם כן ימים ושנים עד סוף העולם.

ולהיות האור ההוא בריאה אלהית, העלו מעלתו באמרם שגנזו הב"ה לצדיקים לעתיד לבא. רצונו לומר שאז תבוא האומה במעלות השלמות כל כך, שלא ישתמשו בדברים וגם לא במאורות כפי המנהג הטבעי, אלא בדברים נסיים נמצאים על צד ההשגחה והרצון הפשוט המוחלט כאור הראשון. והוא ענין מאמר הנביא (ישעיה ל) 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים'.

וראיתי בדברי **הנשיא רבי אברהם ברבי חייא** בספרו הנזכר, שזכר בזאת הפרשה חמשה פעמים אור ושני פעמים חושך, ושהיה זה לרמז לשפע האלהי המושפע ממנו ית'.

והנה מעלות אותו השפע הם חמישה, ולכן נאמר שם אור הרומז אליהם ה' פעמים

בפרשה:

הא' הוא השפע המגיע אל השכלים הנבדלים, וכנגדן אמר **ויאמר אלהים יהי אור**.
והב' הוא השפע אשר יושפע אל הגלגלים בהניעו ית' אותם בתנועה הכוללת הראשונה, ועליו אמר **ויהי אור**.

והג' הוא השפע המגיע לנביאים בנבואותיהם, ועליו נאמר **וירא אלהים את האור כי טוב**.

והד' הוא השפע המגיע לחכמים האמתיים, אשר בו יבדילו בין האמת והשקר, ועליו נאמר **ויבדל אלהים בין האור ובין החושך**.

והה' הוא השפע המגיע לנפשות אחר המות, אם בשכר ואם בעונש, ועליו נאמר **ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה**.

כי הנה אור האמונות האמתיות והמעשים התוריים המשובחים יעשו יום בשכר גן עדן וחושך האמונות הכוזבות והמעשים המגונים יעשו לילה בעונש גהינם. ואמנם החושך שמזכר למעלה בפסוק השני, הוא רמז לזמן שאין בו ממשות ולא מציאות כי אם בדעת האדם.

אלה הם דברי הנשיא. ועם היותם רחוקים מפשט הפרשה ועניין האור, אין ספק שהם דברי פי חכם חן. כי הנה עם היות פשט הכתוב כפי אמתתו אחד, אינו רחוק שירמוז עוד אל דברים אחרים שהם מכלל השבעים פנים שיש לתורה;

[פתרון שאלה י': למה לא נזכר שם הויה במעשה בראשית]

ונשאר עתה להשיב לשאלה הי' [עמ' 21 א] שהיא למה לא נזכר בכל מעשה בראשית שם המפורש יו"ד ה"א וא"ו ה"א, ידו"ד, אלא אלהים.

ועם היות השאלה כוללת בכל ששת הימים, הנה אומר כאן בתשובתה בכלל כי הנה ממה שביארתי בשיתוף שם אלהים, הנה שם ידו"ד הוא מורה על מהותו ועצמותו ית', ושם אלהים מורה על השפעתו המציאות והטוב בזולתו.

ומפני זה במעשה בראשית שהוא ספור השפעתו בבריאת העולם, נזכר שם אלהים המורה על המשפיע הראשון, היכול המוחלט בעל הכוחות כולם. ואמנם למה בשאר הפרשיות שאחרי ויכלו נזכרו השמות הקדושים באופן אחר, הנה אחקור עליו כל דבר במקום הנאות אליו.

[היום השני: יהי רקיע]

ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים... עד יום שני (א,ו-ח).

[השאלות]

ואמנם השאלות הנופלים באלה הפסוקים כפי הוראת פשוטיהם ודעות המפרשים בהם הם אלו שאזכור:

השאלה הא' מהו עניין הרקיע הזה, הנעשה ביום השני

אחרי שהיו השמים כבר נבראים ביום הראשון. ומה הם המים אשר עליו. ואתה דע לך שבדבר הזה נפלה מבוכה רבה ודעות חלוקות בין אחרוני חכמינו המתפלספים והמפרשים, ודעותיהם כפי מה שראיתי בדבריהם הם ה' דעות כמספר הפעמים שנזכר שם רקיע בזאת הפרשה. ואני אזכרם לך פה ואעיר על הספקות המתחייבות אליהם.

ודע שיש אצלינו עשרה עדים להעיד על אמיתת הרקיע.

העד הא' היא התורה האלוהית, שאמר בבריאת העופות **ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים.**

והעד הב' מה שאמרה במאורות **יהי מאורות ברקיע השמים.**

והעד הג' יחזקאל שאמר (יחזקאל א' כ"ה) 'ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא וגו' ואמר 'ממעל לרקיע אשר על ראשם דמות כמראה אבן ספיר דמות כסא'.
והעד הד' שאמר דוד המלך עליו השלום 'ומעשה ידיו מגיד הרקיע' 'הללוהו ברקיע עזו וגו'.

והעד הה' **רבי אליעזר בפרקיו**, שאמר איזהו רקיע נברא בשני זה רקיע שעל ראשי החיות וגומר.

והעד הו' אמרם **בבראשית רבה** היכן הם נתונים חמה ולבנה ברקיע השני.

והעד הז' אמרם שם יהי רקיע נגלדה טיפה אמצעית, ונעשו שמים תחתונים ושמים עליונים.

והעד הח' אמרם ז"ל (חגיגה דף יג) מהארץ ועד הרקיע מהלך חמש מאות שנה **ובבראשית רבה** מהארץ ועד הרקיע כמן הרקיע עד המים העליונים ושאר המאמרים הדומים לאלה.

והעד הט' אמרם **בבראשית רבה** בשני ברא מן העליונים יהי רקיע.

והעד הי' אמרם שם נטל הקב"ה כל מימי בראשית ונתן חצים ברקיע וחצים באוקינוס ואמרם שקצוות הרקיע דבוקים בים אוקינוס.

והנה הדעת ההוא אשר יסכימו בו כל עשרה העדים האלה הוא הקדוש והאמיתי, ומי שלא יסכימו בו כולם אינו אמתי, לפי שכלם יעידון יגידון על אמיתת זה הדרוש.

[דעות בעניין המושג רקיע]

ואחר הקדימי לך זה אספר דעות המפרשים בעניין הרקיע:

הדעת הא'

הוא שהרקיע הנזכר כאן הוא הגלגל העליון המקיף בכל ולזה נטו קצת מקדמוני חכמי האומות. ואמרו שזה הרקיע שעל ראשי החיות שראה יחזקאל הנביא ושדבר ממנו ר' אליעזר בפרקיו ושממנו דבר המשורר באמרו ומעשה ידיו מגיד הרקיע הללוהו ברקיע עזו. אבל הדעת הזו היא בלתי נכון, לפי שאם היה הרקיע שזכרה התורה בפרשה הזאת הוא הגלגל הראשון, מה יהיו המים אשר עליו, כמו שאמר **ובין המים אשר מעל לרקיע**. ועוד שאיך יצויר שהיו הגלגלים התחתונים נבראים ביום הראשון, שעליהם אמר **בראשית ברא אלהים את השמים** ושהגלגל העליון המקיף בכל נברא אחר כך ביום השני. גם יכחיש הדעת הזו העד הא' שאמר בעוף על פני רקיע השמים, כי העופות לא יעופפו בגלגל הראשון.

וגם העד הב' מהמאורות שהם אינם נתונים בגלגל העליון המקיף. והעד הז' יהי רקיע, גלדה טיפה אמצעית ונעשו ממנה שמים התחתונים ושמים העליונים שלא יצדק זה על הגלגל הראשון. וגם העד הח' שאין המהלך מהארץ ועד הרקיע ההוא כמהלך מן רקיע לרקיע. וגם העד הי' לפי שהמים היסודיים אינם נתונים מחציתם בגלגל הראשון. הנה אם כן הדעת הזו בלתי מתקבל כפי עדות העדים.

הדעת הב'

הוא שהרקיע הזה נאמר על כללות הגרמים השמימיים, כי הם כולם יקראו כדור אחד ורקיע אחד. ולזה יראה שנטה **רש"י** באומרו הם השמים שנבראו ביום הראשון, אלא לחים היו ונקרשו בשני. ולכן פירש יהי רקיע יחזק הרקיע, מדברי **בראשית רבה** הוא כמו שיתבאר.

ולזה גם כן נטה **הרמב"ן** ורבינו **נסים**, [עמ' 21 ב] ופירשו הכתוב שאמר השם שמאותו חומר עליון שנברא ביום האחד לדעתם יתהווה הרקיע שהוא הכדור השמימי כלו. וגם **הרלב"ג** מזה הדעת ברקיע הזה.

וכבר יסברו פנים לדעת הזו העד הא' והב', לפי שהעוף יעופף לצד מעלה כנגד הגלגלים והמאורות הם בהם.

וגם העד הג' אשר מדברי יחזקאל שהרקיע שראה היה מכלל הגלגלים, וגם העדים ו' וז'.

אבל ישיגו לדעת הזו ספיקות

הא' שאם היה הרקיע כלל הגרמים השמימיים, מה הם המים אשר עליו, כי הנה למעלה מהם אין מים יסודיים ולא גלגלים שנקראו בשם מים, והנבדלים לא כנה אותם הכתוב בשם מים כמו שיתבאר. ומה הם אם כן המים ההם.

והרמב"ן כתב שהוא סוד שלא ניתן לביאור. ונמשך אחריו רבינו **נסים**. אבל אם הם לא ביארוהו, לא הותר הספק אם כן.

והרלב"ג אמר להיתר זה, עם מה שהניח ממצואות חומר בלתי שומר תמונתו. ובאמת אם השיג להרמב"ן בזה סכלות העדרי, הנה להרלב"ג השיג סכלות קניני, טוב העדרו ממצואתו. בהנחתו חומר בלתי שומר תמונתו, כי בו הנה הוא באמת **בלתי שומר אמונתו**. לפי שזה הדעת הנפסד הביאו להאמין בריאת העולם יש מיש, וכמה מהגנויות והבטולים יתחייבו אליו בו, וכמו שביארתי בספר מפעלות אלהים.

וגם יקשה לזה הדעת מאמר יחזקאל ברקיע שהוא העד הג', כי ממנו יראה שלא יקרא רקיע כללות הגלגלים אלא הגלגל העליון אשר עליהם.

והעד הה' מפרקי רבי אליעזר, שאמר מהו הרקיע שנברא בשני אלא זהו הרקיע שעל ראשי החיות. שממנו יראה שאין רקיע שם נרדף לשמים.

ויקשה עליו עוד העד הי', מאמרם ז"ל נטל הקדוש ברוך הוא כל מי בראשית חצים ברקיע וחצים באוקינוס אם כן גם בדעת הזה הב' לא יתכן.

והדעת הג'

הוא שהרקיע הנזכר כאן הוא השטח הקערורי מגלגל הלבנה, שהוא המבדיל בין המים התחתונים שהם ההויות השפלות, ובין המים העליונים שהם הגרמים השמימיים. כי בהיות שם מים כולל לכל הגשמים עליונים ותחתונים, והיה הבדל עצום בין הגשם העליון הנצחי לגשם השפל הנפסד, רצה ית' לתת ביניהם הבדל מקומי, ושם הגשמים הנכבדים למעלה, והפחותים הנפסדים למטה, וחדש שטח א' בקערורית גלגל הלבנה להיות מבדיל בין העליונים לתחתונים. וזהו אמרו **ויעש אלהים את הרקיע**, שתקנו ועשאו שטח מתוקן שוה להבדיל ביניהם.

וכבר ספר זה הדעת **הר' יצחק ישראלי** בספר יסוד עולם מ"ב פ"ע. והנה יסתייע מהעד האחד, שהעוף יעופף כנגד קערורית גלגל הלבנה.

אבל הדעת הזה אין ראוי לקבלו

לפי שאי אפשר שבריאת הגרמים השמימיים כולם הנכללים בשם שמיים נתיחסה ליום הא'. ובריאת שטח קערורית גלגל הלבנה נתיחס ליום הב'. האם נבראו מבלי שטחים מקיפים בהם ומבלי תכלית. והלא כל דבר נברא בשטחו. השמים בראשון היו, ואין ספק ששטחים יקיפו בכל א' מהם גבנוני וקערורי, ואיך יצויר אם כן, שנברא גלגל הלבנה ביום הא' בלי שטח קערורי.

ועוד שהגרמים השמימיים נבדלים היו מהשפלים בטבע ובצורה וגם במקום ובמצב כיון שהיו העליונים מקיפים והתחתונים מוקפים. ומה היה אם כן הצורך בהבדל החדש הזה שהבדיל בבריאת השטח ההוא.

גם שהוקשה לי מאוד שעל השטח הקערורי, שהוא מקרה בלתי עומד בעצמו, יאמר הכתוב **יהי רקיע, ויעש אלהים את הרקיע**, כל שכן שהעדים מכחישים את הדעת הזו מאוד.

אם הב' שהמאורות נתנו ברקיע השמים ואינם בשטח ההוא הקערורי מגלגל הלבנה בלבד.

והג' מהרקיע שזכר יחזקאל, שהוא ראה אותו על ראשי החיות לא תחתיהם בשטח קערורית הגלגל לבנה.

וכן הה' מפרקי דרבי אליעזר, שאמר איזה הוא רקיע שנברא בשם, זהו הרקיע שעל ראשי החיות.

וכן הד' מדברי דוד, לפי שהדעת נותן שלא ייחס ספור כבוד האל ומעשה ידיו לשטח השפל שבגלגל הלבנה, ולא אמר עליו 'הללוהו ברקיע עזו', כי אם על הגלגלים בעצמותם.

וכל שכן העדים האחרים כולם מדברי **חז"ל** שאי אפשר שיפורשו על השטח ההוא בשום צד, כמו שהוא דבר גלוי ונגלה בעיניהם. הנה אם כן לכל העדים יעידו נגדו.

וגם העד הראשון לא יעיד על הדעת הזו, באמרו בעוף שיעופף על פני רקיע השמים. אם יפורש **פני** על השטח, לא יפורש **רקיע** כי אם על גלגל הלבנה כולו, לא על שטחו בלבד והוא מבואר.

והדעת הד'

הוא שלא נאמר רקיע אלא על האויר, שהוא נחלק לשלושה חלקים, כמו שנתבאר בספר האותות.

האחד [עמ' 22 א] הוא העליון מהם, הסמוך ליסוד האש, מקבל חומו מאד עד ששימיהו חם ויבש, ולא יתילדו בו מפני זה עננים ומטר, כי אין שם קור מקבץ ושם יתילדו הכוכבים בעלי הזנבות.

והחלק השני הוא האמצעי, ואינו כל כך חם כראשון, ולכן יתילדו בו העננים והמטר כי הוא לח מפני רחוקו מהתנועה והאדים בעלותם שמה יתקררו יתהפכו מים.

והחלק השלישי הוא התחתון מהאויר הקרוב אלינו והוא חם להתהפכות נצוץ השמש המכה ביסוד הארץ אשר מזה הצד הוא ספירי, והחלק הזה האחרון מהאויר יאמר הדעת הזו שקרא הכתוב רקיע, והיה מבדיל בין מים למים, רוצה לומר בין המים היסודיים התחתונים שהם מים בפועל ובין המים אשר בכוח, שהם בחלק האמצעי שבאויר שיתילד בו המטר. ולכן קראו גם כן מים. ואמרו בעלי הדעת הזו שאלו הם המים שזכרו **חז"ל** שהיו תולים במאמר, ופירותיהם הגשמים.

הנה אם כן המים התחתונים הם המים היסודיים שהם בפועל. והרקיע הוא חלק התחתון מהאוויר הקרוב אלינו. והמים אשר עליו, הוא החלק האמצעי שבאוויר, שהוא מים בכוח מפני ששם יתילדו מי המטר.

ואמנם החלק העליון שבאוויר אינו מים, לא בכוח ולא בפועל. ואמרו שעליו אמר רבי עקיבא (חגיגה דף י"ד) כשתגיע למקום אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים. רצונו לומר שלא יאמרו שהחלק העליון מהאוויר הוא מים, לא מים בכוח ולא מים בפועל, כי הוא דובר שקרים. לכן אמר שתי פעמים מים מים. ויסתייע הדעת הזה מדברי העד הראשון מהעופף לפי שהוא מעופף באוויר הקרוב אלינו, לכן אמר בו על פני רקיע השמים. וגם דברי העד העשירי, שנטל הקדוש ברוך הוא כל מי בראשית, ונתן חציים ברקיע וחציים באוקינוס, לפי שחציים בפועל הם באוקינוס וחציים בכוח הם ברקיע האוירי ההוא.

ואמרם שקצוות הרקיע דבוקים באוקינוס, שזה לא יצדק כי אם באויר שקראו רקיעי לא בגלגל. וזה היה דעת המורה. ואחריהם בפיהם ירצו סלה **אבן תבון ואבן כספי ואבן לטוב ונרבוני ואבלג**, ואחרים מלבד אלה קיימו וקבלו הדעת הזה עליהם ועל זרעם אמונה קיימת.

לא כן אנכי עמדי שהדעת הזה בעיני הוא שוא ידבר כזב. ואעידה לי עדים נאמנים מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים ומאמרי **חז"ל**, לפי שיד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו. אם העד השני, שהמאורות הם ברקיע השמים ושם נתנו. לא בחלק האוויר הקרוב אלינו. וכבר חשב **הראב"ע** להינצל מהספק הזה, באמרו שייחס הכתוב המאורות לרקיע השמים לפני שבו יראו.

אבל זה באמת זיוף והטעאה. לפי שהכתוב אומר בביאור **יהי מאורות ברקיע השמים, ויתן אותם אלהים ברקיע השמים**, והוא המורה שהם נתונים בו, לא שיראו באמצעותו. כי הנה האמצעי עם היותו המוביל הקרוב לחוש, אינו נושא המוחש כי אם הדבר הנראה. אף כי בכל חלקי האוויר שבין השמים והארץ נראים המאורות, ולמה יוחסו אם כן לרקיע שהוא חלק התחתון בלבד.

וכן העד השלישי, יחזקאל, שאמר שראה על ראשי החיות רקיע, שממעל לרקיע ההוא ראה כמראה אבן ספיר דמות כסא. האם אפשר לפרש זה על חלק האוויר התחתון.

והנה בעלי הדעה הזה כולם פרשו החיות על הגרמים השמימיים. ויתחייב אם כן שהרקיע שהיה עליהם, שיהיה דבר מהעליונים, לא חלק האוויר אשר אתנו.

וכן העד הרביעי, שאמר דוד 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע' וכתב **הרב המורה** שהספור וההגדה הזאת נאמר על ההשכלה. ומזה הפסוק הוציא והוכיח

שהיו הגרמים השמימיים חיים משכילים. ואיך אם כן נוכל לומר שהרקיע הוא האויר התחתון הקרוב לבני אדם השוכן אתם בתוך טומאותם, האם נאמר שהוא מגיד כבוד השם? והנה הללו אל בקדשו הללוהו ברקיע עזו, מבואר שקרא **קדשו** לשכלים הנבדלים, **ורקיע עזו** על הגרמים השמימיים, **ובגבורותיו** על העולם השפל כלו. אי אפשר לפרש הרקיע שזכר שם על חלק האויר.

וכן העד החמישי, **מפרקי דרבי אליעזר**: איזהו רקיע שנברא בשני, זה רקיע שעל ראשי החיות, שבהכרח יפורש על דבר יותר מעולה מן החיות לא על האויר. והן העד השישי, ממה שאמר **בבראשית רבה** שחמה ולבנה נתונים ברקיע השני ואין לפרשו על האויר.

כל שכן שלא יצדק כפי זה הדעת העד השביעי, שאמרו **בבראשית רבה** בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא יהי רקיע, גלדה הטיפה האמצעית, ונעשו השמים התחתונים ושמי השמים העליונים. **והרב המורה** כתב זה המאמר גלדה טיפה האמצעית, לפרשו על האויר, והשמיט סוף המאמר, שהוא "ונעשה ממנו שמים תחתונים ושמי השמים העליונים", לפי שלא יכול לא לפרשו על האויר כי אין בו שמים ולא שמי השמים. וכן העד שמיני [עמ' 22 ב] שאמרו מהארץ עד הרקיע מהלך ת"ק שנה.

ובמסכת חגיגה (דף י"ג), שעביו של רקיע כעובי מה שבין הארץ לרקיע, ושאר המאמרים שזכרו על זה, האם אפשר לפרש הרקיע הנזכר בהם על חלק האויר התחתון? והנה הוא מגיע לארץ ודבק בה, ואיך יהיה אם כן המקום הפנוי שביניהם מהלך ת"ק שנה. ואין ספק שכבר נדחק **הרב המורה** בספקות האלו כי לא נעלמו מאתו, וכתב להינצל מהם באותו פרק ל חלק ב זה לשונו:

ומפני זה השיתוף יקרא גם כן השמים האמתיים רקיע או רקיעים, כמו שנקרא הרקיע האמיתי בשם שמים. ע"כ.

רצה בזה, שהרקיע עיקר הנחתו הראשונה הוא על החלק התחתון מהאויר, אבל שבעבור שנקרא הרקיע האוירי בשם שמים, כמו שאמר **ויקרא אלהים לרקיע שמים**, שהוא לדעתו האויר, היה שנקרא גם כן השמים האמתיים בשם רקיע. ומזה המין יהיה הרקיע שנזכר במאורות ובדברי יחזקאל ובדברי המשורר ובדבריהם.

ואתה רואה כמה מהחולשה יש בטעם הזה, כי הנה האדם נקרא שמו כן מלשון אדמה, ולא יתהפך שתקרא האדמה בשם אדם. וכן שאר השמות שנגזרו מדברים אחרים, ולא יקראו גם הם בשמם. ולכן הקושיא במקומה עומדת, למה קרא החלק מהאויר בשם רקיע ובשם שמים.

וכן יקשה לדעת הזה העד התשיעי, והוא מה שאמר **בבראשית רבה** אלה תולדות שמים וארץ, כלפי מעלה הדבר אמור, שכל מה שאתה רואה, תולדות שמים וארץ הם. שנאמר **בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ.**

בשני ברא מן העליונים שנאמר **יהי רקיע.**

בשלישי ברא מהתחתונים שנאמר **תדשא הארץ.**

ברביעי ברא מן העליונים **יהי מאורות וגו'.**

שהנה באורו בזה שהוא הרקיע שנברא ביום השני מן הגרמים השמימיים כמו המאורות שנבראו ברביעי, לא מהאוויר שהוא מהתחתונים. וכל זה ממה שיורה שהדעת הזה הוא שקר בדוי. אמנם הראיות שהביאו בעלי זה הדעת להיעזר מהם הנה בפירוש הפרשה אוכיח שלא כווננו למה שפירשו עליהם.

והתימה מהאנשים שלמים הם אתנו **הרב המורה** וה**ראב"ע** איך טובעו בדעת הנפסד הזה בסיבה קלה וחלושה, ואיך הביאה אליו הכרח מועט שהוא להימנע אצלם מציאות מים עליונים מעל השמים, כאלו לא יאמר שם מים אלא על המים התחתונים היסודיים אשר אתנו.

ואין הדבר כן, כי הנה מצאנו שם מים נאמרים על הנבואה וחכמת התורה, כמו שנאמר הוי כל צמא לכו למים. ועל הגבורה המופלגת, כמו (ישעיה ח' ד') 'הנני מעלה עליהם את מי הנהר העצומים והרבים את מלך אשור ואת כל כבודו'. עד שמצינו שם מים נאמר עליו ית', שנאמר 'אותי עזבו מקור מים חיים', 'כי עזבו מקור מים חיים את ה'. וידוע שלא כינו הנביאים את האל ית' ותורתו וגבורת המלכים בשם מים בבחינת גשמותם, כי אם לדמיו מן הדמויים. וככה היה להם לפרש המים אשר מעל לשמים. הנה התבאר גם כן גם הפסד ושקרות זה הדעת הרביעי.

והדעת הה'

הוא, שהרקיע הנזכר כאן הוא גוף כדורי חזק, נעשה ביום ב' בתוך יסוד המים, והוא קבוע ממוצע בחלל העולם. ומים קבועים עליו, ומים אחרים תחתיו, אלא שבני אדם לא ירגישו בו. וזה היה דעת **רב סעדיה גאון**. וגם **מחכמי האומות** אמרו כן.

אבל הדעת הזה אין ראוי להשגיח בו, כיון שאין המציאות מאמת אותו ולא בא עליו מופת. והם באמת דמיונות בני אדם, שכאשר יקשה עליהם לדעת הדבר יעשו להם דמיונות כוזבים לשכך את האוזן להסיר מעליהם תלונות הספקות. ולכן כתב **הראב"ע** על זה, "אמר הגאון על הרקיע דברים אשר לא כן".

ואחרי שחמשת הדעות אשר זכרתי בעניין הרקיע הם בלתי אמיתיים כפי הכתובים ודברי **חז"ל**, תישאר השאלה:

מהו אם כן עניין זה הרקיע והמים אשר עליו, מי ייתן ואדע.

השאלה הב'

ויהי מבדיל בין מים למים כי הנה אחרי שאמר הכתוב יהי רקיע בתוך המים, מבואר הוא שאותו רקיע יהיה מבדיל בין מים שעליו למים שתחתיו, שאם לא כן יכנס גשם בגשם.

השאלה הג'

באומרו ויעש אלהים את הרקיע.

ארז"ל שזה אחד מהמקראות שהרעיש בן זומא את העולם **ויעש** - אתמהה: והלא **'בדבר** ה' שמים נעשו'.

וכתב הרמב"ן שלא היתה הרעשתו על לשון ויעש בלבד, שהרי ברביעי ובששי כתיב גם כן ויעש. אבל היה בעבור שבשאר הימים אחר האמירה כתיב מיד 'ויהי כן', אבל כאן כתיב אחר 'ויאמר אלהים' ויעש אלהים'. וזאת היתה קושייתו. אולי היה לו בזה [עמ' 23 א] פירוש נסתר ולא רצה לגלותו בענין הרעש. אלה הם דבריו.

ואחרי שכן זומא לא פירשו, תמה אני למה זה פירש הרמב"ן כפי פשוטו של מקרא עניין ויעש אלהים את הרקיע, בהיות שכבר אמר יהי רקיע.

ועוד, למה לא נאמר ויעש אלהים ביום הראשון ולא בשלישי ולא בחמישי, ולבד נאמר בשני וברביעי ובששי. והלא מעשה ה' היו כל מלאכת ששת הימים. וגם נוכל לומר שלא הרעיש בן זומא את העולם בעבור שהפסוק ויהי כן בא אחר העשייה, ולא תכף לאמירה כדברי הרב הנחמני, שאם היה הדבר כן, היה מרעיש על פסוק **ויהי כן**, לא על פסוק **ויעש**. כל שכן שהוא ביאר הרעשתו, באמרו "ויעש אתמהה, והלא 'בדבר ה' שמים נעשו". ואם על זה הרעיש עולמו, ראוי לדעת מדוע לא הרעישו גם כן ב'ויעש אלהים את שני המאורות' וב'ויעש אלהים את חית הארץ'.

השאלה הד'

באמרו ויבדל בין המים וגו'.

וזה כי לא ימלט משנאמר שהמבדיל בין מים למים הוא האל ית', או הרקיע עצמו שבכוחו ותנועתו חדש והבדיל הצורות במים אשר תחתיו, והלבישו לקצתו צורת אש ולקצתו צורת אור, וכן לשאר היסודות. ושכן הבדיל המים אשר מעל לרקיע בעצמות וצורות שכל זה חדש הרקיע במה שתחתיו ובמה שעליו כפי קרבתו ורחקו, כמו שפירשו רבינו **נסים**. וכמה התפאר בפירוש הזה.

והנה אם יהיה **ויבדל** חוזר לאל ית', יהיה באמת מאמר מיותר, לפי שאחרי שאמר יהי רקיע ויהי מבדיל, היה די בשיאמר ויהי כן. ויעש אלהים את הרקיע כן. ומה צורך בהישנות זיכרון ההבדל, וביחסו אליו ית', בהיותו דבר נעשה מעצמו בהתהוות הרקיע בתוך המים. ואם נפרש **ויבדל**, על הרקיע שהוא היה המבדיל גם כן יהיה מאמר מיותר, כי כיון שאמר

יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל, לא היה צריך לומר לו **ויהי כן** שהוא לדעתם עדות על מציאות הדבר בפועל כמו שצווה השם. כל שכן שהעניין בעצמו קשה לציירו מאד, לפי שעם היות שהרקיע יחדש במה שתחתיו הבדל צורות בתנועתו איך יושכל שיחדש גם כן במה שעליו הבדל צורות, כי העליון בתנועתו יתכן שיפעל במה שתחתיו להיותו סיבתו, אבל לא שהתחתון המסובב יחדש צורות וטבעים בסיבתו אשר עליו.

השאלה ה'

באמרו **ויהי כן**. וזה, שאם בא הכתוב הזה להודיע שיצא לפועל הדבר כמו שגזרו השם והיה. כבר ידענו זה מפסוק **ועש אלהים את הרקיע**, מה יהיה אמרו עוד **ויהי כן**. כל שכן שנשתנה הפסוק הזה בעניין הרקיע ממה שנאמר בימים האחרים, כי הנה ביום ה' נאמר ויהי מאורות, ואחריו ויהי כן, ואחר זה נאמר ועש אלהים את שני המאורות, כאלו פסוק ועש הוא פירוש איך היה. וככה ביום ה' נאמר ויהי כן, ואחריו פירש איך היה כן, באמרו **ועש אלהים את כל חית הארץ**. אבל בעניין הרקיע נשתנה הסדר הזה, שאמר הכתוב **יהי רקיע**, ואחריו אמר **ועש אלהים את הרקיע**, ואחר זה אמר **ויהי כן**.

השאלה הו'

באמרו **ויקרא אלהים לרקיע שמים**. והוא, כי אם היה שמהחומר המימי הכולל עשה בתוכו ית' הרקיע, והיה אם כן הרקיע טבע ממוצע בין העליונים והתחתונים, למה זה נקרא שמים כשם העליונים, ולא נקרא כשם התחתונים. או היה ראוי לקראו מים, שהוא שם כולל למקור אשר ממנו חוצב.

השאלה הז'

למה לא נאמר כי טוב ביום השני הזה. **ובבראשית רבה** אמרו **חז"ל** על זה טעמים מתחלפים: מהם אמרו כי בו נברא גהינם, וכן הוא כתוב בפרקי רבי אליעזר. ומהם אמרו שבו נברא המחלוקת. ומהם אמרו שלפי שלא נגמרה מלאכת המים לא נאמר בו כי טוב ונאמר ביום השלישי שני פעמים כי טוב, אחת לגמר מלאכת המים ואחת לצמיחת הדשאים. והוא כמו שכתב **הרב המורה** הדעת היותר מתקרב אל הפשט.

אבל הקושיא במקומה עומדת לפי שמלאכת יום השני היתה עשיית הרקיע וההבדלה בין מים למים רצונו לומר להבדיל העליונים מהתחתונים ושני הדברים האלה נגמרה מלאכתם בשני, יהיה ראוי מפני זה לומר בו כי טוב.

ואמנם היגלות היבשה היא מלאכה אחרת מחולפת מהבדל ממים שנעשה בשני, וגם ראוי לשאול מאין להם **לחז"ל** שנברא גהינם בשני, או המחלוקת, כי הנה אור דידן או אור גהינם לא יאמר עליהם שם מים, ומהו הסמך שמצאו לזה הפסוק:

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

הנני מפרש הפסוקים באופן יותרו כל השאלות.

ויאמר אלהים יהי רקיע וגו' עד ויהי ערב ויהי בוקר יום שני (א,ו-ח).

הנראה אלי באמתת עניין הרקיע והמים אשר עליו הוא, ששני הדעות האחרונים שזכרתי בשאלה [עמ' 23 ב] הא', רצונו לומר מהיות הרקיע חלק מהאוויר או היותו דבר נברא בתוך יסוד המים, אין ראוי לשום עליהם לב, כי הם מכחישים הפסוקים ודברי חז"ל. וכן שלושת הדעות הראשונים המשתתפים בהיות הרקיע דבר מהגרמים השמימיים אם כללותם יחד. ואם הגלגל העליון ואם שטח גלגל הלבנה הם בלתי נכונים מפני ספקות שיתחייבו אליהם מהפסוקים ודברי חז"ל, כמו שזכרתי.

ולכן אומר אני שהשמים שנבראו ביום הראשון היה גלגל אחד בלבד עב וגדול מאוד ואותו כדור רב ועצום נעשה בראשונה. ואמנם אותו הרקיע שנעשה ביום השני הם כלל הגלגלים המקיפים אותם, שהם נכנסים בתוך גלגל העליון, והם נעשו מאותו כדור גדול שנברא ביום הראשון. וביאור זה הוא כפי מה שאומר. כבר התבאר ממה שפרשתי שהיום הראשון נבדל מששת ימי בראשית בשני הבדלים:

הא' שמלאכת היום הראשון היה כולו יש מאין, ומלאכת שאר הימים היו יש מיש. והב' שביום הראשון נבראו האבות וההתחלות, ובשאר הימים נעשו התולדות שיצאו מהם כי כמו שביום הראשון נבראת הארץ שהיא כללות ארבע היסודות ובשאר הימים נעשו הדברים המורכבים מהם. ככה ביום הראשון נבראו השמים שהוא שם כולל לשכלים הנבדלים ולכדור אחד רב ועצום בגדלו ועוביו הוא מקומו של עולם, וביום השני נעשה מאותו כדור וגלגל גדול שנקרא שמים שאר הגלגלים המוקפים, ואותם קרא הכתוב בכאן רקיע. וביום הד' המאורות כמו שיתבאר.

ויצא מזה שלא נתהוו שאר הגלגלים ולא מאורותיהם ביום הראשון, והוא דעת רבי אליעזר בן יעקב במסכת חגיגה, כמו שזכרתי למעלה בזכרון השאלה הה' מהפרשה הראשונה. וכבר למדונו שדברי רבי אליעזר בן יעקב בכל מקום הם כולם קב ונקי.

ויצא עוד מזה שלא נברא הרקיע מהאין המוחלט, אלא יש מיש, לפי שנעשה הרקיע מהכדור הגדול שנברא ביום הראשון. ולזה אמר **ויעש אלהים את הרקיע**, ולא אמר **ויברא**. וכבר הודעתוך שהאבות וההתחלות ההם שנבראו ביום הראשון, נבראו בצורותיהם, ונתן בהם כוח לעשות מהם התולדות שזכר הכתוב בשאר ימים. והנה לא נבראו הגלגלים כולם ביום הראשון לפי שאותו יום ייוחד לבריאת האבות וההתחלות מהאין המוחלט. ולא היה ראוי שדבר מהתולדות שהיו יש מיש יהיו ממלאכת

אותו יום. וראה ית' לבורא מן האין הגמור המעט מהנמצאות שאפשר, ושכל השאר יהיה נעשה מהם. ולכן ברא הכדור השמימי אחד בלבד, לא מדבר, כדי שאח"כ ממנו יעשה את שאר הגלגלים.

אמנם ברא להתחלות מתחתונים ארבעה יסודות, לא אחד כמו שעשה בעליונים, לפי שהעליונים לנצחיותם היה די להם בהתחלה אחת. ולשפלים מפני שנויים, היותם והפסדם, היה ראוי שיהיו להם ד' יסודות להתרכב מהם ולהפסד אליהם.

והנה ראה ית' לעשות גרמים שמימיים מאותו כדור אחד שברא ראשונה, ולא שיהיה כולו אחד תמיד כמו שנברא לארבעה סיבות:

הראשון

לפי שהיו השכלים הנבדלים רבים, והיה ראוי גם כן שיהיו גלגלים רבים, כי ריבוי המניעים יחייב ריבוי המתנועעים.

והסיבה השניה

לפי שהגלגל הראשון, כמו שאמר הפלו סוף, יקנה שלמותו בתנועה אחת ושאר הגלגלים אי אפשר שיגיעו לאותו שלמות אלא בתנועות רבות, שריבוי תנועות יעמדו להם כפי ריחוקם מהמניע הראשון מה שיעמוד מהגלגל העליון תנועה אחת לקרבתו אל המניע הראשון. ואין ספק שבהיות הכדור כ"כ גדול עצום ורב בעביו כמו שהיה בבריאתו שיהיה נביבכותו, ושהוא החלק העליון ממנו יותר קרוב ודבק אל הנבדל, ויספיק לו מפני זה תנועה אחת להשיג שלמותו.

אמנם כפי החלקים התחתונים הקערורית ממנו להיותם מרוחקים מאותו עגול ראשון ומדבקות הנבדל, לא היה אפשר שישגו שלמותם באותה תנועה האחת הכוללת, כי איך ישתוה החלק הקערורי מן הגלגל הרחוק מהנבדל לחלק הגבנוני ממנו, הקרוב לנבדל בתנועה אחת שוה. כי הנה עם היות שאין לנבדל מקום מיוחד, אין ספק שתתייחס השפעתו והנעתו ממנו בחלק מה הגלגל, יותר מבחלק אחר. עד שכתב הפילוסוף שהגלגל החלק היותר גדול מחלקיו עם המניע אותו, הוא בעגול הגדול האוזר אותו אשר הוא באמצע ורוחק שוה מקוטביו. ומפני זה כדי שהחלקים התחתונים הקערורים מאותו כדור ראשון יגיעו אל השלמות ההוא, שיגיעו אליו החלקים העליונים הגבנונים ממנו, או לשלמות אחר נאות אליהם, ראתה החכמה האלוהית לעשות מאותם החלקים התחתונים גלגלים בפני עצמם, כדי שיתנועעו בתנועות רבות. ומהם יגיעו באמצעותם לשלמות שיגיעו אליו החלקים העליונים בתנועה האחת, ומהם שלא יוכלו [עמ' 24 א] להגיע אליו ישיגו שלימות ותכלית אחר בתנועותיהם.

והסיבה השלישית

היא מפני המאורות והכוכבים. שאם היו כולם בכדור אחד, היו מתחזקים בפעולותיהם יותר מהראוי כפי כוח הכדור הנושא אותם, והיה השמש שורף את העולם בחזק חומו העצום. וכן שאר הכוכבים היו פועלים פעולותיהם יותר מהגבול הראוי כפי כוחם וחוזקם הקנוי אליהם מהנושא אותם, ויצא זה מהגבול הראוי. או שהיו המאורות והכוכבים בהיותם בגלגל הראשון העליון מרוחקים מאוד מישוב העולם, ותחלש מפני זה פעולתם מהראוי כפי צורך המקבלים:

[למה לא נבראו המאורות ביום א']

ולכן גזרה חכמתו יתברך שלא יהיו המאורות בגלגל היומי הראשון כי אם בגלגלים קטנים מונחים למטה ממנו, כל אחד בגלגל בפני עצמו, כדי שיהיה כוח כל אחד מהם משוער ומוגבל וקצוב ולא יגרע ולא יוסיף מהראוי.

והרביעי

היא מפני הדברים אשר בכאן. לפי שכבר התבאר בחכמה שמרבו תנועות הגרמים השמימיים יתחייבו עניני עולם השפל הזה וחלופי הויותיו, ולזה היו הגלגלים מתנועעים בתנועות מתחלפות קצתם ממזרח למערב וקצתם ממערב למזרח, קצתם בתנועה מהירה וקצתם בתנועה מאוחרת. והיו מהם בעל כוכב אחד, ומהם בעלי כוכבים רבים. קצתם בגלגל באמצע, וקצתם אצל הקוטבים.

וכן שאר הדברים אשר התחלפו בהם, שהם כולם להשלים הדברים אשר בכאן, אם שיהיה זה להם על צד הכוונה הראשונה, או על צד הכוונה השניה, כי אין אנחנו עתה בחקירתו. ואלו היה הכדור כולו אחד מתנועע תנועה אחת, מתדמה ושוה בכללו, לא היה נמשך ממנו כי אם פעולה אחת בלבד, לא רבות כפי צורך הדברים השפלים.

הנה מפני זה כולו ראתה החכמה העליונה לעשות מהחלק הפנימי מאותו הגלגל וכדור גדול שנברא ביום הראשון, שכלל בשם שמים, שאר הגלגלים המוקפים ממנו שקרא בשם רקיע, להיותם דבר נטוי ומרוקע. כי כמו שבעולם השכלים כפי דעת ההשתלשלות ברא הקדוש ברוך הוא ראשונה העלול הראשון, ואח"כ שאר העלולים, ובעולם החומרים ברא ראשונה ד' יסודות שהם התחלותיו, ואח"כ עשם תולדותיהם - ככה בענין הגלגלים ברא ראשונה הכדור הראשון הוא לא מדבר כלל, ואח"כ עשה ממנו שאר הגלגלים כולם.

ואחרי שידעת כל זה, ראוי לפרש פסוקי הפרשה על דרך היסוד הזה.

ואומר, שספר הכתוב שאחרי תשלום מדת האור והפסקו, שהוא הלילה ביום הראשון, גזר המשפיע הראשון יתברך שיהיה רקיע בתוך המים, רצונו לומר שיתהווה דבר רקוע ונטוי בתוך המים, וקרא מים הכדור העליון שנברא ביום הראשון.

וכבר זכרתי למעלה בשיתוף שם מים הדמויים והבחינות אשר בעבורה נקרא הגרם המשיי בשם מים. וכאלו אמר יהיה רקיע מתוכיות המים, רצונו לומר שמגשם הכדור ההוא ועוביו מפנימיותו ותוכיותו יתהווה הרקיע, שהוא שם לגלגלים המוקפים כולם שהם בתוך הכדור הראשון הכולל והמקיף בכל.

ועניין זה שלא יתהווה אותו רקיע מהחלק העליון והגבנונים שבאותו כדור, אלא מפנימיותו ועוביו, ועל זה אמר בתוך המים, שמתוכיותו ועוביו יתהווה הרקיע ההוא, באופן שבמקום שהיה קודם לזה הכדור ההוא כלה אחד ומדובק בגשמותו, יהיה בו עתה אחרי התהוות הרקיע הבדל מורגש בין חלקיו. והוא אמרו **ויהי מבדיל בין מים למים** ואין פירושו בין מים העליונים למים התחתונים היסודיים אשר אצלינו אלא שהרקיע ההוא בהתהוותו מסבב הבדל חלקיו, והוא בין המים העליונים למים התחתונים עצמם. כי מאותו התהוות יתחייב הבדל מצבו ומקומו בין הגלגל העליון המקיף, ובין הגלגלים המוקפים שיתהוו ממנו. וזה עניין הרקיע באמת.

והותרה השאלה הא'

וכן הותרה השאלה השניה ממאמר ויהי מבדיל בין מים למים.

והנה אמר אחר זה **ויעש אלהים את הרקיע** להגיד שלא הספיק כוח הכדור הגדול הראשון ההוא להוציא הגלגלים אשר הם תחתיו מעצמו, כפי מה שהם בהבדליהם וחילופיהם, כי אין ספק שאם היה התהוות הרקיע מאותו כדור ראשון נמשך ממנו כפי טבעו וכוחו, היו הגלגלים המתהווים ממנו שווים בענייניהם וכוחם, ולא היה אותו כדור עליון מתנועע בכ"ד שעות ממזרח למערב, ושאר הגלגלים כולם מתנועעים ממערב למזרח והיה הגלגל השמיני הסמוך אליו משלים תנועתו בכ"ד אלף שנים, וגלגל שבתי בשלושים שנים, וגלגל צדק בי"ב שנה, וגלגל מאדים בשתי שנים, וגלגל השמש בשנה תמימה, וגלגל נוגה [עמ' 24 ב] בי"ב חדשי לבנה. וכוכב בעשרה חדשים, ולבנה בחדש אחד.

[הבריאה ברצון הבורא ולא בהכרח]

והחילופים האלה זזולתם שנמצאו בהם מגדלם ומרכזיהם וכוכביהם מורים בהכרח כמו שזכר **הרב המורה** בחלק ב, יט על היות מציאות הגלגלים ברצון רוצה ובכוונת מכוון יתברך לא בחיוב. ולבאר זה אמרה תורה **ויעש אלהים את הרקיע**, כי מעשה כפי הבדליו מורה כי יד ה' עשתה זאת. ומזה תדע שכל יעש אלהים שנאמר במעשה בראשית, נאמר תמיד על התהוות דברים מחומר אחד בצורות מתחלפות חלוף עצום. ולפי שכן היה

הרקיע שעשאו יתברך, לא מתדמה ושוה בכל חלקיו וגלגליו כמו שהיה כדור ראשון, אבל בצורות ותכונות מתחלפות חלוף עצום ונורא מאוד. ולכן נאמר בו ויעש אלהים את הרקיע.

והותרה בזה השאלה השלישית.

וכן יתבאר אחר זה בשאר ויעש אלהים, כל אחד במקומו. וזה עניין הרעש שהרעיש בן זומא העולם בפסוק **ויעש אלהים את הרקיע**. כי תמה ממלת עשייה, אחרי שאמר **יהי רקיע**, ומאמרו יתברך היה עשייתו, שנאמר 'בדבר ה' שמים נעשו'.

והנה לא הרעיש **בויעש** אלהים שנאמר ביום הד' ובו', לפי שחלופי הדברים הנעשים בימים ההם היו מבוארים ונגלים. אבל ברקיע, בעבור שהיה בן זומא מרחיב פה מאריך לשון, ודברי חכמה בהבדלי הגלגלים כפי חכמת התכונה, היה בזה מרעיש את העולם בבארו חלופו הגרמים השמימיים בגדלם במצבם בתנועותיהם בכוכביהם במרכזיהם ומצביהם ושאר עניניהם. כי זו היתה הרעשתו של בן זומא הראות חכמתו וידיעתו העליונה חכמה מפוארה.

ואמנם לא נזכר ויעש אלהים ביום הראשון ולא ביום השלישי ולא ביום החמישי, לפי שלא היה במלאכתם מהחילוף וההבדל הגדול העצום הזה. וביאר הכתוב מיד מהו הנרצה בעשיית הרקיע, שזכר באמרו ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע, ואין המבדיל בזה אלא האל יתברך. יאמר שמכלל מה שאמר יתברך ברקיע, היה שהבדיל בין המים אשר מתחת לרקיע שהוא רמז ליסודות שהיו מעורבים מבלי הבדל, ולכן קראם בשם מים, והקדוש ברוך הוא כשברא את הרקיע באמצעות תנועתו הבדיל את יסוד האש למעלה תחת קערורית הלבנה, ושם את האויר תחתיו מקיף את יסוד המים. והמים מקיפים את הארץ כולה, כי הגלגלים בתנועתם הבדילו היסודות כל אחד במקומו הטבעי.

וכן הבדיל הקדוש ברוך הוא בין המים אשר מעל לרקיע, ואין פירושו שהבדיל מהמים התחתונים כי אם שהבדיל בין המים העליונים עצמם הבדלים גדולים באותם הגלגלים אשר עשה במעשה הרקיע. וידעת היום שאמרו בפסוק ראשון מזאת הפרשה **ויהי מבדיל בין מים למים**, אינו ההבדל שזכר אח"כ באמרו **ויבדל אלהים בין המים וגו'** כי הנה ההבדל שבפסוק הראשון הוא הבדל דבוק שהיה בכדור הגדול הראשון, רצונו לומר הבדל חלקיו זה מזה כשנעשה הרקיע ממנו. אמנם ויבדל אלהים בין המים הם שתי הבדלות אחרות שעשה יתברך, אחת במים התחתונים עצמם אלו מאלו, ואחת במים העליונים הרקיעיים עצמם אלו מאלו. וכבר יורה על אמיתת זה, שאמר הכתוב באותו פסוק ראשון ויהי מבדיל בין מים למים בלמ"ד, אבל בפסוק הזה לא אמר אלא ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים וגו' מפני שהם הבדלות אחרות בעצמם.

והותרה בזה השאלה הד'.

והנה אמר הכתוב ויהי כן אחרי אמרו **ויעש אלהים את הרקיע**, להגיד שאותו מעשה והבדלה שעשה האל ית' בעליונים ובתחתונים נשאר קיים ועומד, ולא נשתנה עוד כל הימים עם מה שהוסיף בהגלות היבשה ביום השלישי כי זהו הנרצה תמיד במאמר ויהי כן רצונו לומר ההתמדה והקיום.

והותרה בזה השאלה הה'.

והנה אמר הכתוב **ויקרא אלהים לרקיע שמים** להגיד שעם היות שהגלגלים הרקיעיים נבדלו מהכדור העליון, ונעשה להם טבעים מחולפים ממנו, שמפני זה היה בלתי ראוי לקראם **שמים** כמו הכדור הגדול ההוא, כי הנה האל ית' קרא לרקיע שמים. וענין הקריאה הזאת הוא, שכל הגלגלים יתיחדו בכדור הכולל ועם כל הבדליהם נתאחדו כאיש אחד ראשו הכדור העליון הראשון וסופו גלגל הלבנה האחרון. גם שיתאחדו כולם בתנועה היומית, שכל הגלגלים יתנועעו עם הגלגל הראשון בתנועה ההיא. ולכן קרא את הרקיע בשם **שמים** שהוא שם הכדור הראשון שממנו יצאו, ועל שם אביהם יקראו בנחלתם. וזהו ענין קריאת השם, לא להבדילו משתוף השם כדברי **הרב המורה**, אלא להגיד טבעי הגלגלים והתאחדותם עם הגלגל הראשון.

והותרה בזה השאלה הו'.

ובעבור שהיה הגלגל בעבור הכוכב, והוא החלק [עמ' 25 א] המשובח שבו, והיה מהמאורות כי עדין לא היו ברקיע עד היום הרביעי, לכן לא נאמר כי טוב ביום השני, לפי שנעשו בו הגלגלים מבלי המאורות והכוכבים. גם שלא נשלם הבדל היסודות כולם עד היום השלישי שנקוו המים ונגלית היבשה.

והותרה בזה השאלה הז'.

ולפי שביום השני הזה נעשו שני הבדלים, הבדל בעליונים והבדל בתחתונים, כמו שביארתי, לכן אמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום שני**, שייחס הבוקר להבדלי העליונים והערב להבדלי התחתונים.

ואמנם מאמרם ז"ל שביום השני נברא אור דידן ואור גהינם והמחלוקת. יש טעם לדבריהם. לפי שהם הבינו **ויבדל אלהים בין המים אשר מתחת לרקיע** כמו שפרשתי אני, שהבדיל ית' היסודות זה מזה, כדי שיתחזקום באיכותם ויפעלו בחזקה זה לזה, מה שלא היה להם בהיותם בערבוביאי, שלא היה לאחד מהם כחו וחזקו. וכזה אם כן נברא המחלוקת, שהוא התקוממות היסודות וחזקם זה בזה.

ובהיות האש נבדל בעצמו, היה אז אור בפועל, והוא אמרו אור דידן, וגם אור דגהינם שהוא לדעתם אש דק שורף הנשמות, כמו שאמר **הרמב"ן** בשער הגמול. ואולי שאמרו גהינם על הפסד המורכב המתחייב מתגבורת אלו עם אלו. ומפני שהבדל המים מהארץ

היה מבלי הבדלו היסודות, צדקו גם כן באמרם שלא נגמרה מלאכת המים ביום השני כי נשלמה בג', ולא נפל אם כן מכל דבריהם ארצה.

ואחרי פירוש הפרשה הזאת ותשובת שאלותיה חל עלי לאמת ולהסכים מה שביארתי בעניין הרקיע עם דברי העדים שהעידו בעניינו תורה נביאים וכתובים ומאמרי חז"ל. כי ליוקר הענין הזה, ומה שמעדו בו רגלי חכמי עמנו האחרונים, אין ראוי להתעצל בו כי זה הוא אחד מעיקרי מעשה בראשית.

ואומר שהרקיע הנזכר בעניין העופות על פני רקיע השמים, אינו סותר למה שביארתי. כי העופות יעופפו כלפי גלגל הלבנה שהוא מכלל הרקיע. ומה טוב אמרו על פני רקיע השמים, ולא אמר על רקיע השמים, לפי שהעוף לא יגיע לקערורית הגלגל, אבל יעוף למול פניו, כלומר כלפי שטחו הפונה לארץ שהוא פני הרקיע באמת.

וכן במאורות אמר שהיו ושנתנו ברקיע השמים, לפי שהם בגלגלים אשר בתוך הכדור, שהם כולם נקראים רקיע. והסתכל אמרו **ברקיע השמים**, ולא אמר **בשמים**, לפי ששם שמים נאמר כאן ביחוד על הכדור הראשון המקיף בכל, ורקיע השמים הם הגלגלים שהם בתוך אותו כדור ראשון.

ואמנם מהנביאים הנה הרקיע הנזכר בדברי יחזקאל הוא הגלגל השמיני בעל הכוכבים הקיימים, ועליו אמר ודמות על ראשי החיות רקיע וגו'. כי החיה הנזכרת בפסוק ההוא הוא כפי דעת **הרב המורה** כלל גלגלי שבעה כוכבי הנבוכה, והרקיע אשר עליהם היה הגלגל השמיני. כי כיון שכל הגלגלים נקראו רקיע כפי דברי התורה, היה ראוי שיקרא גם כן השמיני שהוא היותר נכבד מהם והנטוי על ראשיהם בשם רקיע.

והראיה המוכחת על זה, אמרו וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה. שאי אפשר הכסא הזה אלא על הגלגל העליון, שהוא הכסא רם ונשא, ועל מניעו אמר שראה עליו כמראה אדם. ויהיה אם כן הרקיע בהכרח הוא הגלגל השמיני אשר תחתיו.

ועל דעת המורה במרכבה צריך אתה לפירוש הזה בהכרח, דאם לא כן, ותפרש הרקיע על הגלגל ראשון, מה יהיה הכסא אשר עליו? האם נאמר שהוא גלגל השכל שקראו המקובלים שמי ההצלחה, כמו שחשבו אנשים ממפרשי ספר המורה. זה באמת ממה שלא יקבל **הרב** ולא יאמתהו, כי הוא ביאר בפרקיו בח"ב, שאין שם כי אם ח' גלגלים לדעת ארסטו, או תשעה לדעת בטל"מיוס, לא גלגל עשירי כלל. ולהיות עניין הגלגלים הרקיעים כן, אמר השלם ר' אליעזר, איזו רקיע נברא בשני - זהו הרקיע שעל ראשי החיות. רומז אל הגלגל הח' שהוא התחלת הרקיע והחלק הנכבד שבו.

ואמנם מהכתובים אמר דוד ע"ה 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'. שרצה בשמים הגלגל הראשון המקיף בכל שיספר כבוד אל בתנועתו היומית וכן יגיד מעשה ידיו של הקדוש ברוך הוא הרקיע שהוא שם כלל הגלגלים אשר בתוכו. ומה טוב אמרו על הרקיע מעשה ידיו, לפי שנאמר בהם **ויעש אלהים את הרקיע**. וביאר שהרקיע הם הגלגלים, באמרו '**בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם ולשמש שם אהל בהם**'.

וכן במזמור קמ"ז אמר '**הללו את ה' מן השמים** וגו'. כי הנה קרא שמים לכדור העליון, ואמר **הללוהו במרומים**, כנגד הגלגל השמיני שבו המזלות, כי הוא מרומים ישכון על גלגלי כוכבי הנבוכה. ואמר **הללוהו כל מלאכיו**, על השכלים הנבדלים מניעי הגלגלים ההם. [עמ' 25 ב] ואמר '**הללוהו כל צבאיו**' על גלגלי שבת צדק ומאדים, שהם צבא השמים אשר מעל השמש. ואמר אח"כ '**הללוהו שמש וירח**', שהם שני המאורות הגדולים. ובאר ואמר עוד '**הללוהו כל כוכבי אור**' על נוגה וגלגל חמה שמקבלים אורם מאור השמש.

ואחר שזכר אותם בפרט חזר לכלול אותם ולתת הסיבה בהלולם, ואמר '**הללוהו שמי השמים**' רצונו לומר השמים הרקיעיים שהם אלו עם אלו שמים על שמים, כי הנה הנרצה באמרו '**שמי השמים**' הוא על הגלגלים אשר בתוך הכדור העליון, והוא אמרו **והמים אשר מעל לשמים** שהוא הכדור המקיף בכל שהם וכל א' מהם יהללו את שם ה' משתי בחינות **האחת 'כי הוא צוה ונבראו'**.

והשנית 'ויעמידם לעד לעולם' שלהיותו ית' סיבה פועלת וסיבה מתמדת שומרת אותם היה ראוי שיהללוהו.

ומזה תדע שפעמים יקרא הכתוב הכדור העליון **שמים** ופעמים יקראהו **מים**, שהכוונה שמים אם לא שיחסר השי"ן. כי להיות שמים אש ומים, רצונו לומר השכלים הנבדלים, וגלגל העליון משכן הרוחניים, פעמים יקרא מים בלי שי"ן, שהוא מורה על אש הנבדלים, ונשאר מים הנאמר על גרם הגלגל. וכן הגלגלים מוקפים פעמים יקראו רקיע, ופעמים שמים מהסיבות שזכרתי.

וכן אמר במזמור האחרון '**הללו אל בקדשו הללוהו ברקיע עוזו הללוהו בגבורותיו**' כי הנה אמר **בקדשו** על הגלגל העליון המקיף בכל, להיותו ית' מניעו יחסו אליו וקראו קדשו. ועל שאר הגלגלים שבתוכו אמר '**הללוהו ברקיע עזו**'. על עניני העולם השפל אמר **הללוהו בגבורותיו**.

ויש מפרשים **קדשו** על הגלגל הראשון ו**רקיע עזו** על הגלגל השמיני ו**גבורותיו** על גלגלי שבעה כוכבי לכת. כי לא רצה המשורר במקום ההוא לסדר התהלות כ"א מהגרמים השמימיים בלבד.

וכן בדברי דניאל (דניאל י"ב) 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' על שטח הגלגל הקערורי הפונה אלינו אמרו. הנה התבאר שלא ימצא בכל המקרא שם רקיע שלא נוכל לפרשו על הגרמים השמימיים המוקפים מהגלגל העליון פועל כל אחד מהם.

ואמנם מדברי **חז"ל** כשיעויין היטב לא תמצא סתירה למה שאמרת, לא בעניין הרקיע ולא בעניין המים אשר עליו. ראה בדבריהם **בראשית רבה**:

יהי רקיע כל רבנין בשם ר' חנניה ר' פנחס רבי יעקוב ר' בון בשם ר' שמואל בר נחמן: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא יהי רקיע, גלדה טיפה אמצעית ונעשה השמים התחתונים ושמי השמים העליונים. רב אמר לחים היו ונקרשו ביום שני. יהי רקיע יחזק הרקיע. ר' יהודא בר' סימון אמר, יעשה מטלית הרקיע, כמא דתימא (שמות ל"ט) וירקעו את פחי הזהב. אמר ר' חנינא יצאת אש מלמעלה ולחכה פני הרקיע. ר' יוחנן כשהיה מגיע אל הפסוק הזה (איוב כ"ו) ברוחו שמים שפרה, היה אומר יפה למדני רבי חנניה עכ"ל.

והנה **הרב המורה והרמב"ן והרלב"ג** כל אחד מהם זכר זה המאמר וביארו על פי דרכו לא אחד בהם שיתן לב לדעת במאי קא מפלגי השלמים האלה. וראיתי בו פירושים רחוקים מאוד מהאמת.

והנראה לי הוא, שהשלמים האלה שיערו בעניין הרקיע כל שלושה הדעות שזכרתי בענייני בשאלה הא' מהפרשה. וזאת אחרי ההודאה שהיה מכלל הגרמים השמימיים ולא מהאוויר ודבר יסודי.

הנה כל רבנין והאנשים אשר נקבו בשמות שהיו מזה הדעת, קיימו וקבלו סברתי אשר זכרתי בעניין הרקיע, רצונו לומר שהוא כללות הגלגלים שבתוך הכדור המקיף. והוא אמרם גלדה טיפה אמצעית, כלומר שלא היה הרקיע הגלגל הראשון, כי הוא כבר נברא ביום הראשון. אבל גלדה הטפה האמצעית, והוא גשמותו הפנימי שנעשה אמצעי בין הכדור הראשון ובין היסודות ומאותו הטפה אמצעית נעשו השמים התחתונים ושמי השמים העליונים. שעליהם עד סוף השמיני. וזהו אצלי הפירוש האמיתי.

אמנם רב סבר, הדעת שכתב **רש"י** וה**רמב"ן** וה**רלב"ג** ורבינו **נסים** שהיה הרקיע הוא עצמו הראשון עם כל שאר הגלגלים שבתוכו, שכולם נבראו יחד ביום הראשון, אבל היו לחים בלתי שלמי המעשה, וביום השני קרשו ונתחזקה הויתם. ולפי שהיה סותר לזה יהי רקיע פירוש בו יחזק הרקיע.

ורב יהודא ורב סימון לקח לו הדעת הא' שהיה הרקיע הוא הגלגל עליון בלבד, כדברי חכמי האומות. ולזה אמר נעשה מטלית הרקיע, כלומר שהכדור הראשון המקיף נברא בראשונה כטלית שטחיי, ולא היה עדין עגול. ובשני נשתטח ונעשה רקיע, כי נתדקדק גופו

באופן שקבל מרחק יותר גדול כדורי, מלשון 'וירקעו את פחי הזהב', שכבר היו הפחים אלא שפשטו אותם והגדילו מרחקיהם.

אבל ר' חנניה לקח לו דרך אחרת, והוא אשר זכר ואם לא זכרו בשמו בעל ספר ליסוד עולם, רצונו לומר שהיה הרקיע השטח הקערורי מגלגל הלבנה, והוא אמרו יצא אש ממעלה [עמ' 26 א] ולחכה את פני הרקיע. והאש הוא רמז לגזרת האל, כי אש אוכלה הוא שיצא מלמעלה ופעל ולחך את פני הרקיע שהוא שטח הגלגל האחרון המבדיל העליונים מהתחתונים וסמך הדעת הזה לפסוק 'ברוחו שמים שפרה', לפי שממנו התבאר שהאש שאמר שיצא מלמעלה הוא רמז לרוחו ורצונו ית', ושב עשה יפה שטח השמים. הרי לך מבואר שכל הדעות שנזכרו בעניין הרקיע בהיותו מטבע הגרמים השמימיים יוכלו במאמר הזה. אבל מאשר יחסו הדעת הראשון לכל רבנין ולשאר השלמים ראשי בני ישראל המה ידענו שהוא הדעת האמיתי בלי ספק.

גם אמרם שהיה מהלך ת"ק שנה מהארץ עד לרקיע, וכן בין הרקיע למים העליונים, ושעוביה של הארץ כעוביו של רקיע, ושאר דבריהם על זה, כולם למה ביארתי כוונתו, רצונו לומר שהיה עובי עולם היסודות והמורכבים מהם במרחק ובשעור שהיה מהארץ ועד לרקיע שהוא גלגל לבנה. ושכן היה מן רקיע עד רקיע. לפי שכל אחד מהגלגלים המוקפים יקראו רקיע.

ואמרם גם כן **יהי רקיע בתוך המים** בימים ובבתים, שהיה הרקיע בין המים התחתונים שבין היסודות ובין הכדור הראשון המקיף הראשון שהוא המים העליונים. וכן מאמר ר' תנחומא שהיו המים העליונים תולים במאמר, הוא להודיע שהמים היסודיים אשר אתנו הם כבדים נסמכים ונשענים על הארץ אשר תחתיהם, ואין כן המים העליונים. שהנה לא אמר הכתוב שהם על הרקיע להיותם נסמכים עליו לכבודתם. אבל כיון שאמר אשר ממעל לרקיע, למדנו שהם עומדים בעצמם, סובלים ומכילים את הכל. וזהו הכדור העליון שהוא מקומו של עולם, וזה העניין תלוי במאמר. וכן פירשו **רש"י** בפר"ק דתעניות.

עוד אמרו, בטל הקדוש ברוך הוא כל מימי בראשית, ונתן חציים ברקיע וחציים באוקינוס. ואמרו גם כן שקצוות הרקיע דבוקים בקצות ים אוקינוס. ולא כווננו בזה למה שחשב **הראב"ע** וחבריו, אלא להודיע שהיו במטר שתי סיבות:

אחת היא הפועלת, והם הגרמים השמימיים שהם בתנועותיהם מולידי המטר. **והשנית** היא סיבה חומרית, והם האדים העולים מהימים והנהרות והדברים הלחים. ולזה אמרו שנתן חציים ברקיע, לרמז שהם אחת מסיבותיו, רצונו לומר הפועלת. וחציים באוקינוס.

ויהיה סיבה החומרית וליחס הפועל למקבל הפעולה, אמרו שהיו קצוות הרקיע דבוקות באוקינוס. וזהו גם כן עניין מה שאמרו במדרש תהלים, שהיו המים העליונים זכרים

והתחתונים נקבות, ושאומרים הזכרים לנקבות קבלו אותנו, ושהם צינורות הקדוש ברוך הוא, שנאמר 'תהום אל תהום קורא לקול צנורך'.

והוא גם כן מה שאמרו **בבראשית רבה** שהרקיע דומה לברכה למעלה מהברכה, כפה כי הכפה הוא רמז לגלגל הכוכבים הקיימים שהוא והרקיע הם הגלגלים שבתוכו. ואמרם מתחת הברכה טיפה מזעת, רצו שכפי מצבי כוכבי הנבוכה שהם הרקיע, הכפה שהוא הגלגל השמיני שעליהם מחייב המטר, ונותן המים ומזיעם על הארץ. ונכלל כל זה בשני פסוקים:

הא' 'למטר השמים תשתה מים' שהם סיבה פועלות למטר בתנועתם.
והב' 'ואד יעלה מן הארץ והשקה' שהיא הסיבה חומרית. וכבר ביארו זה גם כן במסכת תענית פ"ק.

עוד אמרו **בבראשית רבה** (בראשית פרשה ה')

לא פרשו המים התחתונים מהמים העליונים אלא בבכי, שנאמר (איוב כ"ח) 'מבכי נהרות חבש'. ר' תנחומא מייתי ליה (ירמיה יו"ד) 'לקול תתו המון מים בשמים' ואין קול אלא בכי, שנאמר (שם לא) 'קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים'.

ורמזו בבכי אל ההפסד המשיג לתחתונים, וכאלו אמרו שהגרמים העליונים שקראה התורה מים עליונים, אינם נבדלים מהגשמים השפלים ההווים בהבדל מקומו בלבד, אלא בבכי שהוא רמז אל ההפסד, שהתחתונים הם נפסדים והעליונים הם קיימים עומדים. וזהו ההבדל היותר עצמי שביניהם.

עוד אמרו שם: היכן חמה ולבנה נתונים? ברקיע שני. שנאמר 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים' וגו'. שאלו נתנם ברקיע הראשון, אין כל בריה יכולה לעמוד מאשו של יום. והיה דעתם בזה שהשמש והירח היו בגלגל אחד והוא הגלגל השני, כי לא סברו שהיה השמש באמצעותם, אלא בגלגל השני. ושהלבנה היתה שמה עמו. ולכן יתיחסו בתנועותיהם, ואמרו שלא רצה הקדוש ברוך הוא לתת אותם בגלגל הראשון, רצונו לומר הסמוך אצלנו, לפי שאם היה כן לא היתה שום בריה יכולה לעמוד מפני חום השמש, כי לקורבתו יחמם בהפלגה עד שישרוף.

וכבר ידעת שזה היה דעת הראשונים שאמרו שכדורי נוגה וכוכב היו למעלה מהשמש, והיה אם כן השמש בגלגל השני, וכמו שביאר **הרב המורה** בחלק ב, ט. ומפני זה גם כן אמרו במסכת (חגיגה טו) אמר רב יהודה שני רקיעים הם, שנאמר 'הן לה' אלהיך [עמ' 26 ב] השמים ושמי השמים'.

וריש לקיש אמר שבעה רקיעים. וכבר ראית דברי **הרב המורה** בפרק הנזכר בחלק א, ט, שהמונים אותם ז' רקיעים יכונו אל שבעה כוכבי הנבוכה בלבד. והמונים אותם שנים,

שיערו בכדור הראשון שאין בו כוכב כלל, וקראוהו רקיע להיותו מרוקע ונטוי עליהם. וכל הגלגלים המצויים בעלי הכוכבים קראו רקיע אחד, וסמכו זה לאמרו "הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים", שקראת לגלגל ראשון שמים, כמו שקראתו התורה בפסוק הראשון ממנה, ולשאר הגלגלים המוקפים קראו שמי השמים, רצונו לומר השמים שבתוך השמים.

ויותר נכון לומר לפרש שני הרקיעים אחד על גלגל הכוכבים הקיימים, שהוא שמי השמים, ואחד על ז' כוכבי הנבוכה, כי הכדור הראשון המקיף בכל לא יקרא רקיע.

והנה נשארו לבאר אותם המאמרים החמורים שבאו במסכת חגיגה (יד,ב)

תנו רבנן ארבעה נכנסו לפרדס, בן עזאי בן זומא ואחר, ור' עקיבא. אמר להם רבי עקיבא, כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, כי כן כתוב 'דובר שקרים לא יכון לנגד עיני'.

ת"ר (דף ט"ו): מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית וראה בן זומא ולא עמד ממנו. א"ל מנין ולאין בן זומא? א"ל צופה הייתי בין מים העליונים למים התחתונים ואין בין זה לזה אלא שלש אצבעות, שנאמר ורוח אלהים מרחפת על פני המים, כיונה שמרחפת על בניה ונוגעת ואינה נוגעת, אמר לו רבי יהושע לתלמידיו: עדין בן זומא מבחוץ. מכדי ורוח אלהים מרחפת על פני המים כתיב ביום הראשון, והבדלה ביום השני הוא דהוה דכתיב: ויהי מבדיל בין מים למים, וכמה? א"ר אחא בר יעקב כמלא נימא. ורבנן אמרי: כגודא דנמלא. מר זוטרא ואיתימא רב אשי אמרי כתרי נמלא דפרסי אהדדי. ואמרי ליה כתרי כסי דסחיפי אהדדי. ע"כ.

ופרש רש"י:

גודא דנמלא. כשמסדרין לוחות של גשר זו על זו, אי אפשר שלא יהיה ריוח מעט בינתים. וכן נמלי וכן כסי סחיפי כוסות החוסים כפופים. ע"כ.

וכבר ידעתי מה שפירש הרב המורה ושאר האחרונים על המאמרים האלה, שפרשוהו על חלקי האויר והוית המטר, ומה שיתחייב אליהם מהספקות. אבל אמיתת הקדושים ההמה היה כפי מה שאומר: הנה המה היו דורשים וחוקרים מה הם המים אשר מעל לרקיע. ובהיות דבר פשוט אצלם שהיה הרקיע גרם או גרמים שמימיים, הוקשה להם מה הם המים אשר עליו. ומהם חשבו שהיו המים העליונים ההם רומזים לשכלים הנבדלים מניעי הגלגלים, לכן אמר שהיו מעל לרקיע.

אמנם המאמרים מהם, והמעמיקים בידיעת סתרי מעשה בראשית, מצאו שאין הדבר כן, ושלא נאמרו מים עליונים על הצורות הנבדלות, כי הם יתוארו בדברי התורה והנביאים

בשם אש או בשם רוח, אבל לא בשם מים. כי השם ההוא מים על הגשם השמימי נאמר לא על הצורות הנבדלות.

זהו מאמר ר' עקיבא בהיכנסו בפרדס העיון, רצונו לומר לעיין במעשה בראשית, שאמר לחבריו **כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים**. שהנה קרא לצורות הנבדלות **אבנים** להיותם התחלות ויסודות העולם, כמו שהם האבנים בבנין, ולכן נאמר 'משם רועה אבן ישראל', שכנה אותו בשם אבן להיותו התחלה לחומה. ואמר **שיש טהור**, לפי ששיש הוא מלשון יש, שהוא שם נרדף למציאות, כי לכן נקרא שיש האבן הקיים ועומד ימים רבים. וכאלו אמר: כשתגיעו בעיונכם ובחקירתכם לעיין בצורות הנבדלות, שהם התחלת המציאות הטהור והנכבד, אל תאמרו מים מים, כלומר אל תחשבו שהם המים הנזכרים במעשה בראשית, לא המים התחתונים ולא המים העליונים, כי הנה הצורות הנכבדות ההם אינם גשם, ואיך תחליט עליהם התורה שם מים לא עליונים ולא תחתונים.

ולפי שכן זומא נפל בטעות הזה, כאשר שאלו ר' יהושע במה היה התבודדותו, השיבו צופה הייתי בעיוני, ואין בין המים העליונים לתחתונים אלא שלש אצבעות. ורצונו לומר שלא היו נבדלים המים אשר מתחת לרקיע שהיו לדעתו הגשמים כולם, למים אשר עליו, והם לדעתו השכלים הנבדלים מחומר, כי אם בשלושת מרחקי המשיגים לכל גשם אורך ורוחב ועומק. והיו אם כן המים התחתונים הגשמים כולם, אם נצחיים ואם הווים ונפסדים, כאשר יכללם שלוש המרחקים במה הם כולם גשמים. והיו המים התחתונים כולם גשמים, והיו המים העליונים נמצאים הנבדלים שאין בהם גשמות כלל, ולא שלוש מרחקי הגשם. ויורה על היות זה כוונתו הראיה שהביא מפסוק ורוח אלהים מרחפת, שיוורה שהמים העליונים הם רוח אלהים, והצורות הרוחניות ההם היה **רוח אלהים המרחפת על פני המים**, רצונו לומר מניע הגשמים שהם המים התחתונים שבכללם הגרמים השמימיים.

וביאר הריחוף שהוא כיונה [עמ' 27 א] הנוגעת ואינה נוגעת, כי להיותם רוחות וצורות, לא דברים גשמיים, היו בלתי נוגעים ולא נושקים אלו באלו, כי לא יפול שם המתמשים ולא נוגעים במה שאינו גשם.

ולפי שכן זומא חשב לבאר הבדל המים העליונים מהתחתונים מפסוק **ורוח אלהים מרחפת על פני המים**, שהיו העליונים רוח ושכל נבדל, והתחתונים גשם, ולכן אמר ר' יהושע לתלמידיו עדין בן זומא מבחוץ. כלומר עדין לא נכנס בפרדס החכמה והאמת, והוא חוץ ממנו. כי הנה המים העליונים לא נאמרו על הצורות נבדלות, אלא על הגרמים השמימיים. והפסוק שהביא בן זומא לראיה לא יובן ממנו ההבדלה כלל, אבל בהפך: שביום הראשון לא היו נבדלים המים העליונים מהתחתונים, וההבדלה שנעשית ביניהם

היתה ביום השני. והוא ממה שיוכיח שלא נאמר **ורוח אלהים מרחפת על פני המים** לאותה ההבדלה שזכר בן זומא. והנה רבי אחא שאל: וכמה? רצונו לומר: כמה היה ההבדל מהמים העליונים שהם הגרמים השמימיים לדעת ר' יהושע, למים התחתונים שהם היסודות השפלים לדעתו. ובאו בתשובת זה ארבע דעות, לארבעה כתות מחכמים:

הא' כמלה נימא

הב' כגודא דנמלא

הג' כתרי נמלי דפריסי אהדדי

הד' כהני כסי דסחיפי אהדדי.

והנראה לי בזה הוא, שרבי אחא ורבנן שהם בעלי שני הדעות הראשונים, סברו שהיה ההבדל בין המים העליונים לתחתונים הבדל מקומי. והיה דעת רב אחא שהשטח האחרון מגלגל הלבנה הוא היה המבדיל ביניהם. ולזה כיון באמרו כמלא נימא, שבעבור שאין לשטח שעור ולא עובי קראו כמלא נימא.

ורבנן סברי שאין ראוי ליחס אותו הבדל לשטח, כי הוא מקרה אלא לכל גלגל הלבנה שהוא האחרון מהגלגלים והוא מבדיל אותם מהיסודות. ועל זה אמרו כגודא דנמלא שהוא לוח הגשר. ולא עשו המשל הזה מאותה בחינה שחשב רש"י, אלא לפי שלוח הגשר הוא גשם בפני עצמו, והאוויר עומד תחתיו ותחת האוויר המים שבנהר. כן גלגל הלבנה הוא גשם בפני עצמו ותחתיו יסוד האש והאוויר ותחתיו יסוד המים.

אמנם מר זוטרא ורב אשי חשבו שלא היה ההבדל בין העליונים והתחתונים מקומי כי אם בטבע ובצורה, ושלקן לא ראוי ליחסו לא לשטח ולא לגלגל הלבנה בלבד אלא שהמים העליונים שהם הגלגלים כולם וטבעם וצורתם הם נבדלים מהתחתונים. וזהו כתרי נמלא דפריסי, רצונו לומר שני לוחות, רומז לשני הרקיעים, כדעת האומר שני רקיעים הם. ולכן עשו המשל בשני לוחות אשר בגשר זו למעלה מזו נפרדות זו מזו, כי כן נפרד הרקיע האחת מהאחת אשר תחתיו. ולפי שאלו כולם שמו משלים בלוחות הגשר, מפני האוויר והמים אשר תחתיו, ראה הדעת האחרון שלא היה המשל הזה נאות בגרמים השמימיים, להיות הלוחות גופים ישרים שמימיים, ולכן עשה משלו בכסי דסחיפי, שהם הכוסות העגולים הנכנסים זה בזה. כי כן הוא מצד מה ענין הכדורים השמימיים.

הנה התבאר שדברי ר' עקיבא ודברי ר' יהושע מסכימים לכל צד לכל מה שביארתי. ושכולם בעליונים היו חוזרים ודורשים, לא ביסוד האוויר כי לא היה זה מחמת הפרדס. כן ראוי שיובנו דברי הקדושים האלו בענין הרקיע והמים אשר עליו, ולא כדברי המתחכמים מבני עמנו, שתלו פרשה כזאת עיקרית במעשה בראשית, בדרוש נקל וחלוש מאיכויות האוויר והיות המטר, שהשיג בעיין חלוש הקטנים מהפילוסופים.

ואין ספק שבזה המעדת רגל רב באמונת החידוש, כי כאשר יפרשו סיפורי הבריאה הראשונה המוחלטת על ההויה הטבעית בפירושים מדומים, הלא תחלש אמונת חידוש העולם הכללי. וטיפול אמת ארצה.

על כן אמרתי אשרי מי שבא לכאן מפירוש כתובי מעשה בראשית ודברי חז"ל עליהם, ואמונתו ולמודו בידו מבלי פקפוק ולא ספק, כי הוא אשר יביאהו להבין דבר על בריו ואמתתו.

[חז"ל מדברים במשלים ובחידות]

ואין להפלא מאשר היו חז"ל מדברים בדרושים העמוקים האלה במשלים וחידות. מאבני שיש טהור, ושלש אצבעות, וגודא דנמלא, ושאר משליהם, כי זה היה מנהג הקדומים כולם גם מחכמי האומות שבדברם בדרושים עמוקים יליצו אותם במשלים. וכבר זכר אותם הרב המורה, וכתב שאפ"ל טון קרא לחומר הראשון נקבה ולצורה זכר. וגם חכמינו זה היה דרכם בענינים היקרים. ולכן הזהיר שלמה להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם. והנה הארכתני בביאור ענין הרקיע והמים אשר עליו ומאמרי חז"ל שדברו בו, להיותם דברים עמוקים מאוד וענינים זרים כפי פשוטיהם, ושאנשים מבני ישראל נפלו בהם בדעות בלתי אמתיות ובענינים גילו פנים שלא כהלכה ואנכי מלאתי אחרי ה'. [עמ' 27 ב]

[היום השלישי: יקוו המים]

ויאמר אלהים יקוו המים... יום שלישי (א, ט-יג)

[השאלות]

ואמנם השאלות אשר שערתי בפסוקי הפרשה הזאת הם אלו:

השאלה הא'

באמרו יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד, והיא: כי הנה המים אינם כולם במקום אחד, כי הם בימים ובנהרות ובנחלים. וכמו שאמר ולמקוה המים קרא ימים בלשון רבים. ולמה אמר אם כן יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד.

השאלה הב'

למה זה קרא הקדוש ברוך הוא ליבשה ארץ, בהיות שם ארץ כולל לכל ארבע היסודות. והיה ראוי לקראה אדמה, או יבשה, או עפר, שהם שמות פרטיים לאותו יסוד, לא ארץ שהוא שם כולל ליסודות כולם. כי השמות הכוללים כמו שזכרו הפלוסופים, לא יודיעו

עצמות הדבר ומהותו. והנה למקום המים קרא ימים ולא קרא להם מים שאין ראוי שיקרא הפרט בשם הכלל.

השאלה הג'

למה לא זכרה התורה שנקוו המים ונראתה היבשה. ואין לך שתאמר שלמד זה באמרה ויהי כן, כי הנה במלאכת שאר הימים שנאמר ויהי כן, נאמר מלבד זה איך נעשה הדבר. אם ברקיע אמר 'ויעש אלהים את הרקיע', ואם בצמחים 'ותוצא הארץ דשא', ובמאורות 'ויעש אלהים את שני המאורות', ואם בחיות 'ויעש אלהים את חית השדה'. ולמה השתנה אם כן הקוות המים.

השאלה הד'

למה זה נאמר ביום השלישי **וירא אלהים כי טוב** שני פעמים, ולא נאמר ביום אחד מימי בראשית אלא פעם אחת. וגם מה ענין וירא אלהים כי טוב, האם נתחדשה לו ית' ידיעה בדבר העשוי אחר שנעשה שהיה טוב, מה שלא היה יודע קודם לכן? זה באמת לא יתכן, כי הכל גלוי וידוע לפניו תמיד.

השאלה הה'

באמרו 'ועץ פרי עושה פרי'. וזה כי אחרי שאמר 'ועץ פרי', ידוע הוא שיעשה פרי. ואם אמרנו שיהיה ראוי שיאמר עכ"פ עושה פרי, היה אם כן מאמר ועץ פרי מיותר. **ורש"י** כתב שיהיה טעם העץ כטעם הפרי. אבל היא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ עץ עושה פרי'. ולא אמר עץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על חטאו נפקדה גם היא על עוונה. **ומבראשית רבה** היא.

אבל כפי הפשוט הוא דבר קשה הציור מאוד, כי איך לא תעשה הארץ מה שגזר השם, ואיך נאמר שחטאה האדמה, והיא אינה בעלת שכל. **ועוד**, כי איך יתכן שיהיה טעם העץ כטעם הפרי, כי אז יהיה העץ כולו פרי ויהיו הפירות נמצאים במציאות העץ. והנה הפרי כמו שכתבו הטבעיים הוא הלחות הטוב והמשובח היוצא מהעץ, ואיך יהיה אפשר אם כן שיהיה טעמו כטעם הפרי בהיות העץ עב וגס מטבע הארץ, והפרי רך וטוב מטבעת המים.

השאלה הו'

למה לא זכרה התורה הוויית האדים והעשנים ומה שיתילד מהם מטבע הארץ ובאוויר, וכן הוויית הדוממים והמתכות, שהם ההוויית וההמזגות הראשונות שיקבלו היסודות, והתחילה בזכרון הוויית הצמחים, שהיא ההמזגה השלישית. ואין לנו שנאמר שעזבם

הכתוב לפחיתותם, כי יש במתכות ובאבנים דברים יקרים ומועילים לצורך האדם וחיו ושימושיו וצרכיו.

השאלה הז'

מדוע לא בא לשון הכתוב בכל הימים בשוה בענין המלאכה שנעשה בהם. וזה כי אתה תמצא בימים האלה ארבעה מינים מהלשונות במלאכה:
האחד הוא שבקצתם יאמר אחר הצווי והגזרה **ויעש אלהים** כמו שאמר בשני במעשה הרקיע וברביעי במאורות ובשישי בבעלי חיים.
והמין השני שאחר האמירה והגזרה יאמר **ויברא אלהים** כמו שהוא בהיות הדגים והתנינים והאדם.
והמין השלישי שלא נתיחסה היותם אל האלהים. לא בלשון עשייה ולא בלשון בריאה אבל אמר **ותוצא הארץ דשא**, כאלו היא מעצמה עשתה זה, ולא ה' פעל כל זאת.
והמין הרביעי **שלא נזכרה עשייה** ולא בריאה מיוחסת לאל ית', וגם לא נתיחסם אל היסוד שממנה היה כמו שהוא בהגלות היבשה והקוות המים.
 וראוי לתת טעם בשניים הגדולים האלה בהיות הכל פועל השם ומעשה ידיו.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש הפסוקים באופן יותרו השאלות כולם.

ויאמר אלהים יקוו המים... ויאמר אלהים תדשא הארץ (א, ט-י).

הראב"ע כשנתעורר בענין הרקיע, כתב שהגלות היבשה היתה סיבה להיות הרקיע, לפי שבסיבה התהפך בה נצוץ השמש לקשית הארץ ויבשותה, בהגלותה נעשה האויר השכן אלינו רקיע ספירי. ולדעתו זה קדם ניצוץ השמש והארתו, והוא היה סיבה אל יבשות הארץ והגלות היבשה קודם להיות הרקיע. כי נמשך בזה אחר דעת הפלוסופים באותות עליונים שכתב [עמ' 28 א] שהגלות היבשה והיותה בלתי מכוסה מהמים, סיבתה תנועות השמש בגלגלו הנוטה, ותנועת שאר הכוכבים, כי הם בזה הסיבה הפועלת, כמו שהסיבה התכליתית היא גבול ההיות בצמחים ובבעלי חיים.

והנה דברי הפילוסוף הם כפי הטבע הנהוג, כי לא שערו דבר בבריאת העולם.

אבל דברי **הראב"ע** אשר אמרנו בצלו נחיה בפירוש התורה ראה כמה נתרחקו מהאמת התוריי, ושהוא מכחיש ספור מעשה בראשית. כי הנה השמש והירח והכוכבים נבראו ונעשו ביום רביעי, והיבשה נגלית בשלישי קודם לכן.

עוד, שהרקיע נעשה בשני קודם היגלות היבשה. ואיך יהיה מה שנעשה ברביעי סיבה אל מה שנעשה בשלישי, ומה שהיה בשלישי סיבה למה שנעשה בשני? וחשב לתקן כל זה

באמרו **שויאמר אלהים יקוו המים** וכן **ויאמר אלהים יהי מאורות עינים וכבר**. והשתדל להביא עדים שהוא"ו תבא בכתוב פעמים במקום **וכבר**. אבל לא השיב דבר לענין המים וסדר המלאכות, כי למה יזכור הכתוב הוויית המסובב קודם להוויית הסיבה. ואין לומר שהיו הדברים כולם נעשים יחד, כי הנה התורה האלהית שמה ביניהם הבדלי הפרשיות, וייחס המלאכה האחת ליום השני, והאחרת לשלישי, והאחרת לרביעי. והוא המורה שאינם אחת.

גם אין לומר כי לא מצאנו בריאה בשלישי, כי הקוות המים אינה בריאה, כמו שאמר החכם הזה, שהרי מצאנו בשלישי בריאת הדשאים והאילנות.

ובכלל אומר לך, שלדעתי מאמר **'יהי רקיע'** אינו כי אם מאמר **יקוו המים**, כיון שזה וזה אין ענינם אלא הפרדת החלק האוירי אשר אנחנו בו, שהוא הרקיע אצלו, המבדיל בין המים היסודיים אשר בכוח, למים אשר בפועל, כדי שיהא פנוי לשבת על האדמה. ולא כאן אם כן הבדל ימים ולא הבדל מלאכות.

זה כולו הכחשות הפסוקים ועוותם

אבל אמתת הדבר הוא באופן אחר. וזה שאחרי שביום השני עשה הקדוש ברוך הוא כל הגלגלים שהם תחת הכדור העליון, ובתוכו רצה בחכמתו לגזור על הקוות המים ולגלות היבשה, וגם על צמיחת הדשאים והאילנות, כי זה כולו קודם שיעשו המאורות והכוכבים. לפי שלא תתדמה הבריאה הראשונה המוחלטת להויה הטבעית. כי הנה בהויה הטבעית היו השפלים נפעלים מכוח העליונים אם בהתמדת גלוי היבשה ושלא יגברו עליה המים ואם בהולדת הצמחים. וכמו שאמרו **חז"ל** אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע מכה אותו ואמר לו: **גדל**.

אמנם בבריאה הראשונה המוחלטת, להיותה כולה כפי הרצון הפשוט, רצה ית' שתתגלה היבשה ויתילדו הצמחים קודם הוית המאורות והכוכבים המניעים והפועלים הדברים השפלים האלה בהנהגה הטבעית. כי בזה יודע שלא נעשו הדברים ההמה בטבע אלא שהרצון האלהי פעל אותם בראשונה, מבלי הסיבות השמימיות שהם פועלים אותם עתה. והאל ית' להיותו חפץ בהתמדתם והשארותם, הטביע הדברים העליונים בתנועותיהם באופן כך שיהיו כולם אמצעיים להתמיד הדברים אשר המציא ברצונו. והיה השמש אם כן בזה סיבה שומרת ומתמדת, לא סיבה פועלת. כי הוא ית' היה הפועל האמתי, והשמש והכוכבים היו כלים להתמיד רצונו.

והנה לא נבראו הבעלי חיים גם כן קודם המאורות, לפי שהם אחרי תולדותם היו צריכים אליהם, כמו שיתבאר במקומם. ולכך התחלת מלאכת יום השלישי, **יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה**. כי מפני שלא היה כח ברקיע להשלים זה בעצמו

מבלי הכוכבים, הן אל השגיב בכחו, וצוה במאמרו על יסוד המים שהם מעצמם יקוו במקום אחד, ולא יתפשטו על הארץ ולא יקיפוה. עם היות שכפי טבעם היה ראוי שהיסוד המימי יקיף כל יסוד העפר ויכסהו, לפי שהעליון מקיף על אשר תחתיו מכל צד. ולכן אמר יקוו המים, להגיד שלא נתגלתה היבשה ביובש המים באמצעות חום השמש. ולא גם כן שהעביר אלהים רוחו על הארץ 'וישכו המים', אלא שגזר ית' במאמרו על המים שהם מעצמם יתנועעו לצד אחד, באופן שישאר הצד האחר מגולה. והוא אמרו **ותראה היבשה** כי לא אמר שתתיבש האדמה, כי אם שתתראה בקצוות המים וסורם מעליה.

ואמר **מתחת השמים**, לשלול המים אשר מעל לרקיע שלא נכללו בצווי ההוא.

והמאמר הזה מוכיח מה שפירשתי בפרשת היום הראשון, שנפרדו היסודות בצורותיהם, לא חומר כוחני להוליד ממנו. כי לכן אמר כאן **ותראה היבשה**, כי כבר היתה בצורתה ושלימותה, ולא נעשה בה עתה כי אם הראותה בלבד.

ובבראשית רבה דרשו:

יקוו המים, יעשה מידה למים. כמה דאת אמר 'וקו ינטה על ירושלם'.

רצו בזה, מה שכתבו החכמים, שמהראיות היותר גדולות על חידוש העולם ועל ההשגחה התמידי היה היגלות היבשה. כמאמר ה' לאיוב (איוב ל"ח ה') 'איפה היית [עמ' 28 ב] ביסדי ארץ או מי שם ממדיה כי תדע, או מי נטה עליה קו וגו' 'ויסך בדלתים וגו'.

וירמיהו אמר (ירמיה ה' כ"א)

'שמעו נא זאת עם סכל ואין לב, עינים ולא יראו, אזנים ולא ישמעו, האותי לא תיראו נאם ה', אם מפני לא תחילו, אשר שמתי חול גבול לים חק עולם לא יעברנהו'.

הנה על זה אמר גם כן **יקוו המים**, יושם להם קו שלא יצאו ממנו לכסות עוד היבשה. ואמנם אמרו **אל מקום אחד**, אין ענינו שיהיו כל המים מקובצים במקום אחד פרטי מוגבל, אלא שלא יהיו מתפשטים בכל הארץ. ורמז באמרו **אל מקום אחד**, הים שהוא המקום המיוחד למים.

וכבר זכר **הפילוסוף בספר האותות**, שיש לכל אחד מהיסודות מקום כולל ומקום מיוחד. ושהכולל הוא שטח גלגל הלבנה המקיף בכל היסודות, והמקום הפרטי המיוחד ליסוד הוא אשר אליו יתנועעו חלקי היסוד ההוא, ושהוא הים ליסוד המים, כי כל הנהרות יוצאים ממנו ואליו ישובו, כמאמר ראש החכמים (קהלת א' ג') 'כל הנחלים הולכים אל הים'. ולכן אמר כאן **אל מקום אחד**, שרצונו לומר אל מקום מיוחד. כמו 'גוי אחד בארץ', שפירושו מיוחד.

והענין כלו, שיתקבצו המים במקום מיוחד, והוא הימים והנהרות כולם שהם מקום מיוחד לים.

והותרה השאלה הא'.

ולהורות על התמדת גלוי היבשה אמר ויהי כן, שרצונו לומר שכן היה תמיד החלק מהיבשה נגלה מהמים.

והנה קרא יתעלה ליבשה **ארץ**, בהיות השם ההוא נאמר על כללות היסודות, לפי ששם ארץ, כמו שביארתי בשתופו, נאמר בעצם וראשונה ליסוד השפל ומרכז הגלגלים הסובבים, ושהוא דחוק ורצוף. ולהיות היסודות כולם בערך אל העליונים הסובבים אותם שפלים דחוקים ורצופים בתוכם, נקראו כולם בשם ארץ.

ובהיות יסוד העפר היותר שפל היותר דחוק ורצוף מכל היסודות, כפי יבשו והיותו המרכז האמתי, לכן קרא אותו ביחוד ארץ, כי הוא היותר ראוי בשם הזה מכל היסודות. אבל למקום המים קרא ימים, ולא קרא מים, לפי שלא היו המים היסודיים יותר ראויים בשם מים מהמים העליונים. כי הנה העליונים נקראו מים מלשון שמים, כמו שביארתי, והוא אם כן שם מונח בעצם וראשונה לעליונים, ולא נאמר על התחתונים אלא בהשאלה. ולכן

למקוה המים קרא ימים ולא מים.

והותרה השאלה הב' מהפרשה.

והתבונן כמה מהחכמה באה בקריאת המים היסודיים בשם ים.

והוא **שארסטו** ביאר במקום הנזכר, שהסיבה בהיות מי הים מלוחים הוא ערוב חלקים ארציים נשרפים מניצוץ השמש במי הים, ומערובם יתילד המליחות, עד שמפני זה היו קצת המים יותר מלוחים מקצתם, כפי קרבת הים אל הארץ השרופה מן השמש, שיצא ממנה אד עשני ויתערב בים. כמו שאמרו בים המוסרח אשר בארץ פלשתים, שאי אפשר שיהיה שום דבר חי שם לחוזק המרירות הנמצאת בו. ומפני זה קראו השם **ים**, שהיו"ד רמז ליבשה, והמ"ם למים בראשי תיבות, להודיע שכל המים אשר אתנו יש בהם חלקים מהיבשה מתערבים בהם.

והתבאר מזה שלא היתה הקריאה הזאת מפני שתוף השם, כמו שכתב **הרב המורה**, אלא להגיד טבעי הדברים איך הסכימו לשמות אשר קרא להם אביהם ית'.

והנה אמר **וירא אלהים כי טוב** על זה, להגיד שעם היות שנעשה בזה עלבון ועוות ליסוד המים, למנעו להקיף ולכסות את הארץ כמו שהוא טבע היסודות להקיף העליון במה שתחתיו, שלא מפני זה היה הפועל ההוא רע בעצמו. כי הנה כפי התכלית אשר אליו נתכוון, ראה השם שהיה זה פועל טוב ונאות, ולכן גזר עליו. ולפי שהארץ היתה כבר

נבראת, ובפועל הזה לא נתחדש בה מציאות דבר, כי אם הראותה והגלותה, לכן אמר הכתוב שנקוו המים. כי לא יאמר בריאה אלא בבריאת דבר מה.

והותרה בזה השאלה הג' .

ולפי שהיו ביום הזה שני מעשים:
האחד הגלות היבשה בהקוות המים, ומניעתם מהתפשט על הארץ,
והשני בריאת הדשאים והצמחים,
לכן נאמר בו שני פעמים כי טוב, אחת להגלות היבשה, ואחת לצמחים.

והותרה השאלה הד'.

ויאמר אלהים... עד ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישי (א, יא-ג).

כדי שתעמוד על כוונת הפסוקים האלה, ראיתי להודיעך בזה שני דרושים עיוניים כפי מה שביארו חכמי הפלוסופים.

האחד מהם הוא, שמדרגות ההיות המתחדשות מהרכבת היסודות הם חמשה.

המדרגה האחת הם האדים הנתכים מהארץ והמים באמצעות חום השמש, ואלה לא יותכו ולא יצאו כי אם משני יסודות, שהם הארץ והמים.

והשני היא הרכבת הדברים הנולדים מהאדים. לפי שהאדים ההם או ישארו בבטן הארץ, או יעלו באויר, כפי העובי [עמ' 29 א] והדקות שבהם. ואם יעלו אל האויר, יחדשו שם כפי איכותם וכמותם וכפי המקום אשר יעלו בו, דברים מחולפים כמו הכוכב המדלג, הברק והגלד והכפור והברד העננים והרעמים השלג והמטר והטל ודומיהם. או אם האדים ישארו עצורים בבטן הארץ, יהיו פעמים סיבת הרעש, ויתילדו מהם המתכות והגפרית, ויתהוו האבנים והכסף החי שהוא התחלה לכל מיני המחצבים שבעה, העופרת והבדיל והנחושת הוירדיט הברזל הזהב והכסף.

ושתי המדרגות האלה מההווים, הם חסרי המציאות מאוד. לפי שהראשונה היא קרובה מטבע המים והארץ שהולידום. וגם השנית, לפי שאינם בעלי נפש לא חיונית ולא צומחת ולא מרגשת, וצורתם נמצאת בכל המורכב ובכל חלקיו בשוה, ויקרא החלק בשם הכל כי הוא כולו מתדמה בשם, וגם מבלי היוצר בו אבר ראשי, ולא התחלפות איברים וחלקים נבדלים בצורה. ולא יתהוו זה מזה בהויה הטבעית, לפי שאין בהם כח מצייר ולא מוליד בדומה, שהוא מיוחד בבעלי נפש. והיו מפני זה שתי המדרגות האלה במציאות ארצי קרוב לטבע האדים והעשנים הנולדים, ולטבע הארץ והמים עצמם.

והמדרגה השלישית מההרכבות היא מדרגת הצומח, שהם בעלי נפש תכלול ההזנה והגידול וההולדה בדומה. וההזנה יעבדה ארבעת הכחות: מושך ומחזיק מעכל ודוחה. ומהחושים כולם לא ימצא בצומח כי אם המישוש, שבעבורו ישלח פארותיו אל צד הנהרות ואל המקומות הלחים. והצמחים יתהוו זה מזה, ואחרי ההתהוות ישובו חלקי המתהווה לדבר שממנו התהוו, והוא הזרע. ובתחילת ההויה ההוא יתהוו השורש, שהוא מקום הלב בצמחים. והצמחים לא יולדו אלא מדבר שבו הכח המהווה והמצייר, והוא הזרע אשר בצמחים במדרגת הביצה בבעלי חיים.

והמדרגה הד' מהמורכבים היא מהבעלי חיים המרגישים, שנמצא בהם הנפש הצומח וכחותיה, אשר היא במדרגת החומר לנפש המרגשת כוללת החוש והתנועה ברצון.

והמדרגה הה' היא ההרכבה האנושית, כוללת הצמיחה וההרגש, וכחותיה שילכו מהלך שלימות הצורות זו לזו. עד השכלית האחרונה. **זה הדרוש הראשון.**

ואמנם הדרוש השני הוא: במה הוא הפועל הנותן והמהווה הצורות במורכבים השפלים.

זזה, כי לא ימלט אם שנאמר:

שכל הצורות הם מכוח **החומר**, ואין שם שכל נבדל נותן אותם מחוץ, או שיהיו כולם מפועל **נבדל** שהוא חוץ לחומר המתהווה, ואין שום צורה מכוח החומר. או שנאמר שקצת הצורות מפועל נבדל, וקצתם הם מהכרח החומר וכחו. ושקר שנאמר שכל הצורות מכוח החומר, לפי שהצורה האנושית המשכלת אינה מכוח החומר ולא מתערבת עמו, וכמו שהתבאר בראיות ברורות **בספר הנפש**.

וגם שאר הנפשות, צומחת ומרגשת, יצטרכו בהכרח לפועל נבדל, כמו שביאר **תמס"טיוס** במאמר הנרשם באות הא"לף **ממה שאחר הטבע**.

ושקר שיהיו גם כן כל הצורות מפועל הנבדל, לפי שהוא במה שהוא שכל, אי אפשר שישפיע צורה שלא יהיה בה השגה מה חצונית חושיית או פנימית גם כן. ולכן הדומם והצומח שאין להם השגה ולא הרגש כלל לא יהיו מהנבדל. ישאר אם כן שקצתם הם מהנבדל וקצתם מכוח החומר. אמנם מה המה אלה מי יתן ואדע.

וכבר נמצאו **לבן רושד** דעות מחולפות. כי פעם יאמר **בקצורו לספר הנפש** שהשכל הפועל הוא נותן הצורות בבעלי הנפש כולם. ופעם יאמר **בספר בעלי חיים** שהמהווה לאלו ההוים אינו שכל, אבל כח נפשיי נשוא בזרע, ושהמהווה אותו כח נפשיי הוא הנבדל. ובמאמר ה-ז' **ממה שאחר הטבע** כתב, שהכח המהווה הוא בזרע, מתילד מבעל הזרע

והגרמים השמימיים, ושהוא אינו נבדל כי היה **בן רושד** כל כך נבוך בדרוש הזה, שהיה מתהפך מצד אל צד, פוסח על שתי הסעיפים בלתי קיים באחד מהם. אך בזאת נחה דעתו בכל ספריו, שהנפש השכלית היא מפועל הנבדל ואינה בכח הזרע.

וכאשר ראיתי דעות הפילוסופים ישיגו ספקות רבות לכל אחד מהם, ראיתי לי דרך אחרת כפי מה שהורוני כתבי הקודש התורה והנביאים.

והוא, ששתי המדרגות הראשונות מהמורכבים, רצונו לומר מהויית האידיים והעשנים והדברים המתילדים מהם באויר, והיות הדוממים והמתכות המתהוים בבטן הארץ, צורתיהם הם מכוח החומר והמזגת היסודות. ולזה היתה מדרגתם מדרגה חסרה ושפלה, קרובה מטבע הארץ והמים, בלתי צריכה אל פועל נבדל מחוץ. וכבר יעיד על זה אמרו (בראשית ב) 'ואיד יעלה מן הארץ', שייחס העלאת אדים והויתם אל הארץ ואל המתכות והדוממים. אמר איוב 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזקו'. 'ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'. כלומר שהיו המתכות כולם מטבע הארץ וממנה היו צורתיהם.

אמנם צורת הצומח, להיות רבת [עמ' 29 ב] הכוחות והפעולות, אינה מכוח החומר אלא מתנועת הגלגלים והשפעת הכוכבים. ולכן אמרו **חז"ל** אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע מכה אותו ואומר לו גדל. ולא אמרו כזה בבעלי חיים המרגישים, לפי שהצורה הצומחת ביחוד היא מהגלגלים, עד שארז"ל שמספר מיני הצמחים כמספר אישי הכוכבים, וכמו שזכר **הרב המורה**. ומפני זה נאמר (דברים ל"ג י"ג) ביוסף 'מברכת ה' ארצו ממגד שמים מטל ומתהום רובצת תחת וממגד תבואת שמש וממגד גרש ירחים'. אמנם צורת הבעלי חיים אינם מכוח החומר, ולא מתנועות הגלגלים, אבל הם מפועל השכל הנבדל שקראוהו שכל הפועל. ולכן היו בהם השגות חושיות ודמיוניות. ונמצאו בבעלי חיים ערמוניות ותחבולות, שהם כולם מפועל המחשבה.

אבל הנפש השכלית, כמו שאינה מכוח החומר, כן אינה מהשפעת הגלגלים, ולא גם כן מנתינת השכל הפועל. אבל היא מהאל יתברך עצמו. כי הוא אשר ברא הנפשות בתחילת הבריאה במעשה בראשית כפי הדעת האמיתי, אחר האין הגמור. כאשר נבראו המלאכים הרוחניים, להיות הנפשות מטבעם השכלי, ולזה נאמר בתורה 'ויפח באפיו נשמת חיים', והנביא ישעיה אמר מבאר זה (ישעיה נ"ז י"ו) 'כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי'. רוצה לומר, שהרוח החיוני שהוא הנקרא ביחוד רוח, כמו שאמר 'ורוח כל בשר איש', אותו החיוני הוא מהשכל הנבדל שהוא לפני השם. כמו שתרגם **אונקלוס** לפני לא יראו, על השכלים הנבדלים, אמר: ודקדמי לא יתחזון. וכמו שביאר **הרב המורה**.

אמנם הנשמות שהם השכליות, אותם באמת אני עשיתי. וכבר כתב **הראב"ע** שלא תאמר נשמה כי אם על השכלית. ומה טוב אמרו אני **עשיתי** בלשון עבר, עם היות שאמר 'כי רוח מלפני יעטוף' בלשון עתיד, להגיד שהנשמות השכליות עשה אותם הקב"ה בעצמו בתחילת הבריאה.

אמנם הרוח מלפניו יעטוף, שכל היום מתחדשים הרוחות בהיות הבעלי חיים, ועל זה אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב בתוכחתו (איוב כ"ו ד) 'ונשמת מי יצאה ממך'. שלמה אמר 'נר ה' נשמת אדם', להגיד שממנו יצאו הנשמות, והוא המדליק את הנרות ההם, ולא שכל אחר נבדל.

ומפני זה תמצא שאליו ואלישע לא התפללו על אחד מכל הנסים אשר עשו, כמו שהתפללו על תחיית בן הצרפית ובן השונמית, לפי שהיה השפעת הצורות השכליות דבר מיוחס לאל ית', ולא היה יכולת בנביאים ההם להביאם בגופים. ולכן התפללו אליו ית' שישפיעם שמה.

ואין להקשות על זה ממה שאמר ישעיה הנביא ע"ה 'נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה', שיחס נתינת הרוח והנשמה כאחד לאל, לפי ששם לא דבר הנביא כי אם ממה שהיה בבחינת הבריאה. וראש הפסוק מוכיח, והוא (ישעיה מב,ה) '**כה אמר ה' בורא השמים ונוטיהם רוקע הארץ וצאצאיה נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה**'. רצונו לומר, כאשר ברא השמים ונוטיהם, שהם השכלים הנבדלים, אזי הוא בעצמו מבלי אמצעי נתן נשמה לעם עליה, שהם בני אדם העתידים להיות על האדמה, ונתן גם כן הרוח החיוני להולכים בה, שהם הבעלי חיים כולם. וזה אמת, כי כל הנשמות שהושפעו במעשה בראשית מהבעלי חיים ומהאדם השפיעם הקדוש ברוך הוא בעצמו. ואחר כך סודרה ההויה הטבעית, במאמרו נתינת הרוחות החיונים בבעלי חיים לשכל נבדל שהוא לפניו ית', והנשמה השכלית היא תמיד ממנו יתברך, וכמו שזכרתי.

וזוה הדרוש השני.

ענין הקות המים והגלות היבשה

ואחר ביאור שני הדרושים האלה, אומר בפירוש הפסוקים ותשובת שאלותיהם, שהמשפיע הראשון יתברך אחרי שגזר בהקוות המים והגלות היבשה, גזר על ההרכבות שיעשו בה כי לא תהו בראה לשבת יצרה. והנה לא זכר הוית האדים והעשנים והדברים המתילדים מהם באויר, לפי שהם מטבע הארץ והמים בלבד. ולא גם כן מהדוממים והמתכות, לפי שהיסודות הספיקו בכחותיהם להולידם. ולכן לא בא על הויתם אמירה אלהית להיות צורותיהם מכוח החומר כולם, ואינם מפועל מחוץ, כמו שהתבאר. ולא נתיחדה אמירה אלהית כי אם על התחלות ההוים או על הוית הבעלי נפש.

וכל הצמחים להיותם בעלי נפש, לא היתה הארץ מספקת בחומרה וכחה להולידם, מבלי מאמר ית' שהשפיע כח בארץ לשתוציא צמחיה. והוא אמרם (בראשית א) **ויאמר אלהים תדשא הארץ**, כי בעבור שלא היו המאורות עדין נמצאים, השפיע השם כחו בארץ לשהיא בעצמה תוציא הצמחים והדשאים, מבלי עזר פועל מחוץ. ואחרי שנעשו המאורות, היו הם הפועלים והמשפיעים צורות הצמחים כולם, כמו שהתבאר.

והותרה בזה השאלה הה'.

והנה זכר הכתוב בצמחים שלוש מדרגות:

האחד קרא **דשא**, והוא עשב הבלתי נזרע, ולא נעשה על ידי בני אדם. אבל הוא בעצמו יולד בארץ [עמ' 30 א] מבלתי עבודה, כמו שאמר 'מצמיח חציר לבהמה' 'כציץ השדה כן יציץ'. ועל המדרגה הזו אמר **תדשא הארץ דשא**, רצונו לומר תתלבש הארץ כולה דשאים.

והמדרגה השנית הוא העשב, רצונו לומר הנזרע, כמו חטה ושעורה וכל מיני ירקות, שאין גזעם מחליף בכל שנה. כמו שאמר 'ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ'. ועל זה אמר **עשב מזריע זרע**. ואפשר לפרש מה שאמר על הארץ שהוא קשור למעלה עם תדשא הארץ, כאלו אמר תדשא הארץ דשא עשב על הארץ, כלומר שיצא על פני הארץ.

והמדרגה השלישית מהצמחים הם האילנות נושאי פרי מאכל, והגזע נשאר ימים רבים ושנים. ועליו אמר **עץ פרי עושה פרי למינו**. וענינו לפי פשוטו עץ פרי שהפרי ההוא יהיה עושה פרי. כי האגוז על דרך משל הוא פרי עצמו, והוא עושה פרי בהולידו בדמותו כשיטעוהו בארץ. והנה אמר **אשר זרעו בו על הארץ**, כדי להודיע איך יעשה הפרי ההוא פרי אחר כדמותו, ואמר שאין דבר שיעשה כן בעצמו אלא כאשר ינתן זרעו אשר הוא בו על הארץ, כלומר בדרך נטיעה, אז יעשה הפרי ההוא פרי אחר דומה לו באמת.

ואפשר עוד לפרש **עץ עושה פרי למינו**, שיהיה הפרי נערך לעץ. כי אין כל עץ מוציא איזה פרי שיזדמן. ושאמר אשר זרעו בו, להגיד שיהיה הזרע שמור בתוך הפרי. כי הנה החכים יוצר הכל לעשות כן, כדי שיהיה אותו הזרע שהוא יסוד המין שמור בתוכו. ואמר ויהי כן כמו שפרשתי, שגזר השם שיהיה כן ויתמיד לעולם הולדת הצמחים עוד כל ימי הארץ.

ומזה תדע שנבדלה הוית הצמחים במעשה בראשית מהויתם אח"כ כפי המנהג הטבעי בשני הבדלים:

האחד שצורות הצמחים בהויה הטבעית היום, הם מהשפעות הגרמים השמימיים. אמנם במעשה בראשית לא היה כן, כי קודם המאורות נבראו הצמחים באמצעות הכח שנתן ית' בארץ להוציאם בצורותיהם למיניהם מבלי פועל אחר מחוץ.

וההבדל השני שהויות הזרעים על המנהג הטבעי, היא תמיד מזרע קודם, אם נזרעת מעובד האדמה, ואם שנשאר בה וצמחה מעצמה. אבל בבריאה הראשונה המוחלטת, לא היה כן, כי נתהוו הצמחים כולם מבלי זרע קודם, והספיקה הארץ מעצמה כפי הכח שנתן בה האל יתברך, מבלי זרע ומבלי השפעת הכוכבים, וגם בלי מטר קודם עשתה הרכבותיה ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה נתן פריו.

ומזה התבאר שאין לקבל אותו דעה שזכרו **בבראשית רבה**, שהדשאים בשלישי עמדו על פתח קרקע הארץ, ובששי צמחו אחרי שהמטיר השם על הארץ. וכבר נטה **הרמב"ן** מן הדעת ההוא. גם אני אודה כי כל מעשה בראשית בקומתן ובצביונם נבראו. ומה גרעו הצמחים לשלא נתקיים בהיותם האמירה האלהית כמו שנתקיים בכל שאר ההויות מבלי סיבותיהם הטבעיות.

ואמנם פירוש הפסוק שהביאם לזה, **וכל שיח השדה**, הנה יתבאר במקומו באופן ישר, ואוכיח שלא יתחייב ממנו דבר מזה.

וזכר הכתוב שהארץ הוציאה במצות השם כל המדרגות שצוה ית' מהצמחים, שהם דשא ועשב מזריע זרע למינהו.

והוקשה **לחז"ל** למה לא נאמר בציווי האלהי **למינהו** בדשא ובעשב, ובאו מפני זה לדרוש מה שדרשו בשחיטת חולין, כמו שזכר **רש"י** בפירושו.

ולי נראה כפי הפשט, שאין מקום לקושייתם. כי הנה בצווי נאמר דשא ועשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו, ומלת למינו אינו חוזר לפרי העץ בלבד, כי אם גם כן לדשא ולעשב, שעל כל אחד מהם אמר למינו.

אמנם בסיפור מה שהוציאה הארץ, לתוספת ביאור אמר שתי פעמים למינהו, אחת לענין הדשא והעשב שהוא פרי האדמה, ואחרת לפרי העץ. והנה בענין האילנות אמר **ועץ עושה פרי**, ולא אמר גם כן עץ פרי כמו שאמר בצווי, לבאר מה שפירשתי למעלה בעץ פרי עושה פרי, שהרצון בו שיש בו זרע לקיים מינו. כי הנה השגיח הקדוש ברוך הוא לעשות הפרי באופן שהפרי בעצמו, מזולת העץ, יעשה פרי למינו.

וכבר הקשה **הרמב"ן** איך לא צוה ית' בתולדת אילני סרק, כי לא זכר אלא עץ פרי עושה פרי. והשתדל רבינו **נסים** להשיב על זה.

ולדעתי אין השאלה כלום, ולא בתשובה ממש, לפי שאין עץ בעולם שלא יעשה פרי, וגם אילני סרק פרי יש להם, והם העפצים. אבל יש מהעצים שיש להם פרי נאכל, ויש מהם שפרים אינו נאכל, והוא טוב ומועיל לדברים אחרים ולתרופות. אבל עכ"פ פרי יש לכל עץ.

והותרה עם מה שפרשתי השאלה הו'.

והנה לא נאמר ויעש אלהים או ויברא אלהים את הדשאים, כמו שאמר בשרצים ובחיות השדה. ללמדנו שצורת הצומח אינו מפועל הנבדל כצורת המרגיש והאדם שנתיחס אליהם הבריאה והעשייה כמו שיתבאר.

ואמנם אמרו בדשאים ובצמחים וירא אלהים כי טוב, [עמ' 30 ב] נכון לומר לומר בו אחד משני טעמים:

אם שבא הכתוב להגיד שראה ה"ה בחכמתו שהיה טוב שיתהוו הצמחים קודם המאורות, ושתוציא הארץ החומרית הגסה את הנפש הצומחת מבלי פועל מחוץ. שעם היות זה כולו בחלוף המנהג הטבעי, ראה שהיה טוב להיות כן בתחילת הבריאה, להודיע כי יד ה' עשתה זאת, ולהבדילה מההויה הטבעית.

ואם להודיע שעם היות שימצאו בצמחים חילופים רבים בגודלם ובכוחותיהם ובקיומם, כי יש מהם כקיקיון שבין לילה היה ובין לילה אבד, ויש מהם כירק עשב יבולין שבבוקר יציץ ויצמח ולערב ימולל ויבש. ובחילוף זה תמצא בתמר ובחרוב, שיעשה פרי כל אחד מהם לשבעים שנה. הנה מפני זה אמר שראה ית' שכן היה טוב ומועיל בעולם, ולכן עשאו כן.

ואמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישי**. אם להגיד שבאותו המשכות זמני מהכ"ד שעות אור וחושך נעשה כל זה. ואם מפני שהיו בזה היום חידושים מתחלפים, אחד ייחוס לערב והוא היגלות היבשה, ואחד לבוקר הבא אחריו, והוא תולדת הצמחים.

והנה לא נתייחד יום לכל אחד מהם, לפי שהצומח הוא נקשר ומתיחס להיגלות היבשה. גם כי בתחילת הבריאה הוא יצא ממנה ולא מפועל מחוץ. וממה שביארתי תדע, שנאמר בשרצים ובדגים ויברא אלהים, מפני שהנפש המרגשת אשר בהם היא כפי ההויה הטבעית התמידית מושפעת מהנבדל. ובעבור שהיו צורותיהם כשהושפעו בהם בתחילת הבריאה מתהוות לא מדבר, והיא הנפש המרגשת מהשפעה ראשונה, לכן נאמר בהם לשון בריאה, ויחוסו לאל ית' להגיד שתמיד יהיו מפועל הנבדל.

אמנם בבעלי חיים ייחוסו צורותיהם אליו ית', להודיע שתמיד תהיה השפעתם משכל נבדל. אבל נאמר בהם **ויעש אלהים** ולא **ויברא** אלהים, לפי שכבר היה קודם הויות הבעלי חיים נפש מרגשת בדגים ובעוף. כי הנה כשנתחדשה במציאות הצורה המרגשת, נאמר בה לשון בריאה. וכאשר הושפעה שנית בבעלי חיים הארצים, נאמר ויעש אלהים.

ובבריאת האדם, להיות נשמתו השכלית נבראת יש מאין, נאמר בו לשון **בריאה**. אמנם ברקיע ובמאורות, למעלת נושאים ייחוסו לאל ית'. ולפי שהוא יש מיש, נאמר ויעש אלהים את הרקיע, ויעש אלהים את שני המאורות.

הנה אם כן ייחוסו אליו ית' אם העליונים למעלתם, ואם בעלי הנפש המרגשת לכבודה. אבל הנפש הצומחת, להיות השפעתה כפי המנהג הטבעי מהכוכבים, לא מהשכל הנבדל, לא נתיחסה לאל. ובאה אמירה על תולדותיהם שנתן ית' כח בארץ להוציאם בעצמה. אמנם הקוות המים, לפי שלא היה בריאה ולא חידוש נמצא, לא נאמר בו דבר.

והותרה עם זה השאלה הז' האחרונה.

[היום הרביעי: יהי מאורות]

ויאמר אלהים יהי מאורות... עד יום רביעי (א, יד-יט)

[השאלות]

וכבר יפלו בפרשה הזאת שאלות:

השאלה הא'

למה זה נבראו המאורות ביום הד' בהיות האור הראשון משמש. כי אם היה כמו שכתב **רש"י**, ששמש האור הראשון כל שבעת ימי בראשית, ראוי לשאול ולמה אם כן נבראו המאורות ברביעי, בהיות שם האור שהוא משמש, ולא היה ראוי שיבראו כי אם בסוף היום הזה, כיון שקודם לכן לא היה להם צורך. ואם אמת נכון הדבר כדברי **הרמב"ן**, והוא הנראה מדברי **חז"ל**, שלא שמש האור הראשון אלא שלושה ימים בלבד, אם כן תשאר השאלה ולמה עשה ה' ככה שהאור הנכבד המופלא הוא לא שמש יותר משלושה ימים? והיה ראוי אם שיבראו המאורות ביום הראשון, ולא יצטרך כלל האור הראשון, או שישמש כל ששת הימים באופן שוה בסופן יבראו המאורות.

השאלה הב',

מה היה שלא נאמר לשון **יהי** בכל מעשה בראשית, כי אם בשלושה: **יהי** אור **יהי** רקיע **יהי** מאורות. ובשאר ההיות לא נאמר לשון **ויהי**, אלא תדשא הארץ, ישרצו המים, תוצא הארץ. ואם היה מלשון ההיות והמציאות, למה זה לא נאמר בכל מה שנתהוה בימי בראשית.

ובכלל השאלה הזאת, למה אמר יהי בלשון יחיד, והמאורות הם רבים.

ובב"ר חשבו אנשים, שלהיות אור העליונים כלו נאצל מהשמש, והוא המאיר לכל צבא מעלה ויצורי מטה, נאמר בבחינתו בלשון יחיד: יהי מאורות. וכתב מארת חסר, לרמוז לשמש בלבד. ושלזה כיון רבי יוחנן שאמר **בב"ר** לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד.

אבל יקשה למה אמרו בלשון רבים: והיו לאותות, והיו למאורות, כי תמיד יכנה אותם בפרשה בלשון רבים.

השאלה הג'

באמרו ברקיע השמים. והיא כי התורה פעמים קראה לגרמים השמימיים בשם רקיע: יהי רקיע, ויעש אלהים [עמ' 31 א] את הרקיע, שנאמר על הגלגלים וכמו שפירשתי. ופעמים קראם בשם שמים, וכמו שאמר ויקרא אלהים לרקיע שמים. ולמה אם כן קראם כאן בשם מורכב מהם, רקיע שמים.

השאלה הד'

באמרו להבדיל בין היום ובין הלילה, כאלו עד היום הרביעי שבו נבראו המאורות לא היה בעולם הבדל יום ולילה. אינו כן, כי באור הראשון נאמר 'ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה', ובכל יום ויום נאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר'.

וכתב הרמב"ן שהאור שנברא ביום הראשון היה מאיר היסודות, וכאשר נעשה הרקיע בשני נפסק אותו אור ונמנע מהאיר ביסודות התחתונים. וכאשר נבראת הארץ בשלישי, היה כה חושך ולא אור. ועתה ברביעי רצה השם שיהיו המאורות מגיעים באורם בארץ וזה טעם **ברקיע השמים להאיר על הארץ**.

ואינו נכון. שהכתוב אומר בכל יום מהראשונים ויהי ערב ויהי בוקר, והוא המוכיח שהאור הראשון שמש כל אותם הימים באופן שוה ומתדמה. גם שלמעלה מהרקיע לא היה צריך אור, כי לא היו שם היות אחר האור הראשון ולא לאור ההוא יתברך היה צריך. כל שכן שבהיות האור למעלה מהכרח ברקיע, יעבור ברקיע ויאיר למטה ביסודות. כי כן גם היום השמש יעבור אורו למטה בשלושת הגלגלים אשר תחתיו, ומפני ספירותם, והיה אם כן האור הראשון בהיותו למעלה מאיר בארץ בהכרח.

השאלה הה'

באמרו **והיו לאותות**, וזה כי הנה המאורות הם סיבות פעולות לדברים אשר בכאן. אם בהויה וההפסד כפי הטבעים, ואם בשאר העינים כולם כפי דעת משפטי בעלי הכוכבים. ואיך יאמר הכתוב אם כן והיו לאותות כי הנה האותות הם המורים על הסיבות ואינם הסיבות עצמם.

ואולי שלברוח מהספק הזה פירש הרמב"ע והיו לאותות - לרגעים.

אבל אינו נכון בפשט הכתוב. וגם בעיני לא יתכן כמו שאמר. גם אמרו להבדיל בין היום ובין הלילה בלשון יחיד, אינו מסכים עם אמרו והיו לאותות בלשון רבים.

ויש מפרשים להבדיל - על השמש, והיו לאותות - על כל הכוכבים. ונתנו הכתוב לשעורין. ורבינו **נסים** פירש להבדיל, כל אחד מהמאורות. אבל הירח והכוכבים אינם מבדילים.

השאלה הו'

היא, שאם בא הכתוב להודיע התועלת שיעשו המאורות והכוכבים בשפלים, למה לא זכר התועלת היותר עצמו מהם, והוא הרכבת היסודות והתהות ההיום, שידוע שהם הפועלים בזה באמת, אם בצמחים ממגד תבואות שמש, ואם באדם שיולידהו האדים והשמש ושאר הכוכבים בתנועותיהם, והוא הדין לשאר בעלי חיים.

השאלה הז'

באמרו **והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ**. והיא כי הנה הפסוק הזה יראה מיותר כלו, אם אמרו והיו למאורות ברקיע השמים, אחרי שכבר נאמר יהי מאורות ברקיע השמים, ואם באמרו להאיר על הארץ. כי זה כבר נאמר, ובאמרו להאיר על הארץ, על מה נאמר אחרי כן **ויהי כן**.

השאלה הח'

באמרו **שני המאורות הגדולים**. ויקשה זה משני פנים, אם ממה שקרא שניהם גדולים, ומיד אמר סותר לזה **את המאור הקטן לממשלת בלילה**. ואם כמו שאמרו אנשי מדות, כל שאר כוכבי לכת הם יותר גדולים מגלגל לבנה. ואיך קראה אם כן הכתוב גדולה בערכם.

השאלה הט'

שאתה תראה שזכרה התורה שש תועלות מהמאורות בשפלים. **הא'** להבדל הזמן להבדיל בין היום ובין הלילה. **הב'** והיו לאותות. **הג'** ולמועדים. **הד'** לימים. **הה'** ולשנים, **הו'** להאיר על הארץ.

אמנם במעשה לא נזכרו מהם כי אם שנים, להאיר על הארץ, ולהבדיל בין האור ובין החושך. ולמה אם כן לא זכר שאר התועלת מהאותות והמועדים והימים והשנים? ועוד, למה לא נזכרה באמירה ענין הממשלה שנזכר במעשה.

וגם יקשה באמירה ובמעשה סדר זכרון התועלות האלה, שבאמירה זכר הימים אחר המועדים שהם התקופות, ואח"כ השנים, והיה ראוי לזכור ימים ומועדים ושנים. ואם במעשה שזכר בראשונה האור הנזכר באמירה באחרונה, וזכר באחרונה ההבדל הנזכר באמירה הראשונה, וכל זה הוא זר כפי הסדור הטוב והישר.

השאלה הי'

הוא הספק שהוקשה לראשונים כולם: איך יתכן שיהיה תכלית המאורות בבריאתם בעבור אלו הנמצאים להאיר על הארץ וגו', כי הנה יתחייב מזה שיהיה הגשם השמימי הנכבד [עמ' 31 ב] בעבור הנמצא השפל הנקלה, והוא שקר.

וכבר ביארו הנביאים שפלות מעלת האדם באמרם (תהלים קמד, איוב כה) 'מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'. 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר'. אף כי אנוש רמה זולתם.

והנה **הרב המורה** בחלק ג, יב-יג הרחיק מאוד היות תכלית השמים מפני הדברים אשר בראן. וזכר בזה גבהי השמים ופלאי גדולתם, להוציא שאין יחס וערך לאדם גם הגרמים הנכבדים ההם, כל שכן שאר השפלים. ופירש מאמרי התורה **להבדיל, להאיר**, שאין ענינם שנבראו לזה המאורות על הכונה הראשונה. רק להגיד טבעם, והדברים הנמשכים אליהם על הכונה השנית. ושהוא על דרך מה שנאמר באדם וירדו בדגת הים, שאין זה תכלית האדם שבעבורה נברא, אבל הוא דבר נמשך לטבעו.

וזה גם כן דעת **אבן חמד בספרו אלהיות**. ואליו נטה גם כן **הרלב"ג** ושאר המפרשים והמחברים כולם.

ונניח עתה ביטול הדעת הזו כפי העיון, ונבוא אל פסוקי התורה.

שבאמת אין הנדון דומה לראיה שהביא **הרב**. לפי שבבריאת האדם לא נאמר נעשה אדם לרדות בדגת הים, שתורה על הסיבה התכליתית, אבל אמר וירדו. ולכן יסבול מה שפירש בו **הרב** שהוא ספור מה שימשך לטבעו ואינו הבדל. אבל במאורות לא נאמר ויבדילו ויאירו, אבל אמר להבדיל להאיר, והוא המורה שזהו התכלית שבעבורו נבראו. ולא יצא אם כן **הרב** מהספק אשר בפסוקים.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש פסוקי הפרשה באופן יותרו השאלות כולם:

ויאמר אלהים יהי מאורות... עד ויעש אלהים את שני המאורות (א, יד-טו).

ממה שביארתי למעלה, התבארה הסיבה למה נברא הגלגל העליון על הצורות הנבדלות ועם ד' היסודות ביום הראשון. להיותם התחלות להיום כולם. ושהיה התהוותם אחר ההעדר הגמור. ושנברא אז האור כדי להבדיל הימים והמלאכות, בעוד שלא היו שם מאורות. ושנבראו שאר הגלגלים המוקפים ביום השני, לפי שנתהוו מגלגל הראשון. ולכן לא נבראו הם אז, לפי שהיום הראשון ייוחד לבריאת ההתחלות יש מאין בלבד.

ושלא נבראו אז עמהם המאורות כדי שלא יחשב שבתנועותיהם יבשו המים ונתגלה היבשה, ובאורם והשפעתם נתהוו הצמחים. האמנם נבראו המאורות ברביעי מפני שהיו

עתידיים להתהוות בחמשי הדגים והעופות. ובששי החיה ובהמה. וראה יתברך שהיה אור המאורות הכרחי לחיות הבעלי חיים והתמדתם. כי כמו שהיה צריך אליהם הצומח לשיזונו בו, ולכן נברא קודם אליהם, כן היה הכרחי לקיומם אור המאורות. וזה מפני החום הנמשך מאורם ומתנועותם, שבו יראו ויכירו הבעלי חיים ויעשו פעולותיהם.

כיון שהאור הראשון לא היה מחמם, כי לא היה בו תנועת גשם, ולא היפוך נצוץ שהם סיבות החום. ולכן היו הבעלי חיים צריכים לאור המאורות, לא להתהוותם הראשונה. כי הן לא קצרה יד השם להמציא במעשה בראשית ההיום כולם מבלי סיבות טבעיות. אבל לחיותם והתמדתם, ופרים ורבים אחרי היותם נמצאים, היו צריכים בהכרח לאור המאורות וחומם. ומפני זה ראה יתברך לעשות המאורות ברביעי.

והותר בזה השאלה הא'.

ואמנם מה הוא אשר נעשה ברביעי בענין המאורות? האם גופות הכוכבים מבלי גלגליהם, או איך היתה העשייה הזאת.

דעתי הוא שהשמש והירח והכוכבים אינם אלא חלקים מגלגליהם, והגלגל כולו הוא מטבע אחד כי הוא פשוט מבלי הרכבה.

והנה האל יתברך ברא ביום הראשון האור ההוא מתפשט באויר כמו שביארתי. ועשה בשני הגלגלים המוקפים כולם ספיריים לא מאירים כלל. ועתה ברביעי ראה יתברך לתת מאותו אור נכבד שכבר נברא בראשון, ולקבעו בחלקים מוגבלים מאותם הגלגלים, באופן שבמקום שהיו החלקים ההם ספיריים, יהיו מאירים ומזהירים מתחלף בהם האור ההוא בפחות ויתר. והוא אמרו יהי מאורות ברקיע השמים, רצונו לומר שיחול ויוקבע בגרמים השמימיים אותו אור ראשון, לא בכלום אלא בחלקים מוגבלים ורשומים מהם כפי רצונו יתברך. ולכן אמר ברקיע השמים בלשון סתמי, ולא אמר בכל רקיע השמים.

וכבר שער הרמב"ן בדעת האמיתי הזה. אם לא שחשב שמהאור האחד נתהוו הכוכבים שהם גשמים מאירים.

ואין הדבר כן. כי האור ההוא היה מקרה, ואיך יתהוו ממנו הגשם. אבל האמת הוא כמו שפירשתי, שלא נעשו ביום הד' גלגלים ולא חלקי גלגלים, כי כולם כבר נבראו בשני. אבל היתה מלאכת היום הרביעי בלבד, שאותם החלקים שכבר נעשו יהיו מאירים. ואינו רחוק אצלי שנעשו אז החלקים ההם מהגלגלים יותר מקשיים משאר חלקי הגלגל.

וכבר כתב הפילוסוף שהכוכבים היו יותר מקשיים משאר חלקי הגלגל. וזה טעם יהי שנאמר באור וברקיע [עמ' 32 א] ובמאורות. כי לפי שיאמר תחלה יהי באור הראשון, נשתמש הכתוב במלת יהי בדברים המתיחסים אליו, אם ברקיע שהיה נושא אחר כך,

ואם בחלקי הגלגלים שנקבע האור בהם. וזהו יהי מאורות. רצונו לומר יהי האור הראשון ההוא ברקיע השמים. כדי שיהיו החלקים שיתלה בהם מאורות. אמנם בשאר ההיות שלא נתיחסו לאותו אור ראשון לא נאמר בהם לשון יהי. הנה אם כן לשון יהי נאמר בגרמים השמימיים, שההיות והמציאות יותר עצמי ונכבד בהם. אם בנושא בפני עצמו יהי רקיע. ואם בנושא בפני עצמו יהי אור. ואם בחיבור הנשוא בנושא - יהי מאורות. ולכן נאמר יהי בלשון יחיד, ומארת חסר, לפי שהאור הראשון הוא אשר נגזר להיות בחלקי הגלגל.

וכבר יורה על אמתת מה שפירשתי במעשה המאורות מאמר ראש המשוררים דוד עליו השלום, במזמור (תהלים קלו) 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. רצונו לומר שראוי שידו וישבחו מעלתו יתברך, לפי שהוא הטוב והשלם במוחלט, וגם כן מפאת מעשיו שלעולם חסדו, רצונו לומר בבריאת ברואי העולם.

והתחיל בשכלים הנבדלים, באמרו 'הודו לאלהי אלהים' שהם נקראים גם כן אלהים על דרך העברה כמו שביארתי.

ואמר על הגלגל הראשון המקיף בכל 'הודו לאדוני האדונים', שהוא אדון על כל הגשמים בתנועתו היומית. וקראו אדונים בלשון רבים, מאותה הסיבה שזכרתי למעלה שנקראו השמים בלשון רבים.

ועל מעשה שאר הימים אמר לעושה נפלאות גדולות לבדו, שהנפלאות הם יש מיש, עם היותם על דרך הפלא.

ועל הרקיע שנעשה בשני, ונקרא השמים, אמר לעושה השמים בתבונה וגו'.

וכנגד הגלות היבשה שנעשה בג', אמר 'לרוקע הארץ על המים'.

וכנגד היות המאורות שנעשה בד', אמר לעושה אורים גדולים. ומאשר אמר **אורים** ולא אמר **מאורות**, למדנו שלא היתה היות המאורות מלאכת הגלגלים או חלקי גלגלים אלא אורים שנקבעו בחלקי הגלגל שכבר היו.

ועם מה שפרשתי בזה, הותרה השאלה הב'.

והתבאר מזה שלא אמר מאורות על השמש והירח בלבד, אלא גם כן על כל שאר הכוכבים. וכן אמרו בגמרא דפסחים (דף ב') והא קא משמע לן דאור כוכבי נמי אור. ואמנם למה לא נתפשט אותו אור נפלא בכל הגלגלים, כי אם בחלקים מיוחדים מהם. ולמה היו בגלגל אחד כוכב אחד, ובגלגל אחר כוכבים רבים. ומהם סמוכים ונלחצים זה בזה, ומהם מרוחקים כרוחב אמה ויותר, הנה זה כולו הוא ממה שיורה היות הדבר מפעולת פועל בכוונה ורצון שעשה ככל הישר בעיניו.

כי הנה ילאה השכל האנושי לתת בזה סיבה קיימת. וכמו שזכר **הרב המורה**. ואמנם באמרו ברקיע השמים, אין ענינו ברקיע שהוא השמים, כדברי המפרשים. אבל מפני שהגלות היבשה נקרא גם כן רקיע, כמו שאמר (תהלים שם) לרוקע הארץ על המים (ישעיה מב ה'), רוקע הארץ וצאצאיה, הוצרך הכתוב לבאר מהו הרקיע שבו היו המאורות. ואמר שהוא הרקיע שמימי לא הרקיע ארציי.

והנה לא אמר יהי **מאורות בשמים**. לפי שהגלגל הראשון המקיף בכל נקרא שמים, ואין בו המאורות. אבל אמר **ברקיע השמים**, רצונו לומר ברקיע אשר בתוך השמים וסמוך אליו, שהם הגלגלים המוקפים שנבראו בשני. כי בהם, רצונו לומר בחלקיהם, יתפשט האור הנכבד הראשון ההוא והחלקים המוארים ההם יהיו המאורות.

ועם זה הותרה השאלה הג'.

ואמנם אמרו **ולהבדיל בין היום ובין הלילה**, אין ענינו שלא היה הבדל בהם קודם לכן. אלא שההבדל שהיה עושה האור הראשון כפי מציאותו והפסקו ביום ובלילה, ומראות הבוקר והערב שהיה עושה כפי מדרגותיו על דרך הפלא, מכאן והלאה יעשה אותו הגלגל בתנועתו התדירה, בהיות האור נשוא וקבוע בחלקיו.

ומזה תדע שאמרו להבדיל, אינו חוזר אל המאורות ולא לאחד מהם כמו שחשבו המפרשים. אבל הוא חוזר לרקיע, שזכר שבהיות האור נשוא וקבוע בחלקיו, יהיה הרקיע ההוא בתנועתו מבדיל בין היום ובין הלילה. ולכן אמר ולהבדיל בלשון יחיד.

והותרה בזה השאלה הד'.

והנה נתיחסה ההבדלה הזאת ברקיע מפאת המאורות, לפי שבהיות החלק המאיר שהוא השמש למעלה מהאופן יאיר ויהיה יום. ובהיותו למטה מהאופן יעדר אורו ויהי לילה.

ואמנם תיחוס ההבדלה הזאת גם כן לירח ולכוכבים? לפי שיום ולילה התורה לא יוגבלו כמו שהגבילום חכמי הכוכבים. כי הנה היום אצלם הוא מעת הראות השמש על הארץ, עד הסתרו, ויתר הזמן הוא אצלם לילה. ואינו כן אצל התורה, כי היום אצלה כל הזמן אשר היה אור בארץ בסיבת אור השמש, אף שלא יהיה על האופק. ולא יודע זה, רצונו לומר מהו לילה אלא מצד הכוכבים, שכאשר יראו כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש, והוא תחלת הלילה.

ולזה אמרו שיום התורה לכל דיניה, הוא מעלות השחר [עמ' 32 ב] עד צאת הכוכבים. וכמו שכתב **הראב"ע** שעה ושליש שעה קודם זריחת השמש יהיה הבוקר אור, וכן אחרי בואו שעה ושליש שעה לא יהיה לילה.

ומפני זה תולה הכתוב הבדל היום ברקיע המתנועע בסבוב מהראות השמש והירח והכוכבים.

ועוד כלל באמרו **ולהבדיל בין היום ובין הלילה**. שהמאורות יעשו הבדלים בין חלקי היום עצמו ובין חלקי הלילה עצמו, כשהיו חלקיהם טבעיים מתחלפים כפי העליה והירידה מן היום ומן הלילה, וגם כפי שעותיהם בבחינת המשרתים המושלים בכל שעה ושעה כפי בעלי המשפט. וההבדל הזה שזכרה התורה במאורות הוא, שתועלת הראשון במציאותם.

והתועלת הב' בהם, הוא אמרו **והיו לאותות למועדים וימים ושנים**.

וכבר ראית כמה התחלפו דעות המפרשים בפסוק הזה. ומה שנוכל לומר בו הוא שהתועלת הזה הוא מצד ההויה וההפסד, וכל שכן שהשמש יניע יסוד האש, והירח יסוד המים. וחמשת שאר הכוכבים הנבוכים יניעו האויר, והכוכבים הקיימים שבגלגל השמיני יניעו הארץ. וכמו שביאר **הרב המורה** בחלק ב'.

והתועלת הזה לא היה באור הראשון, כי לא היה מהוה ולא מניע שאר היסודות. אבל נמצא זה בתנועות המאורות. ולכן אמר כאן והיו לאותות, כי הרכבת היסודות הם אותות על פעל הגרמים השמימיים. וגם יכלול לאותות לקיות המאורות ודלוג הכוכבים, שהם אותות עליונים, כמו שאמר (ירמיה י' ב') 'ומאותות השמים לא תחתו'.

והנה קרא לסיבות אותות, לפי שהם אותות למה שיהיה בעולם מן החום או הקור ושאר האיכויות. ובזה יוכלו בני אדם להשמר מהם. כי כאשר נדע דרך משל שבזמן כך יתחברו השמש וכוכבים אחרים מניעים יסוד האש, ומחייבים חום מופלג, ילך לו האדם לשבת במקומות הקרים להנצל מרעת החום ההוא. ולזה אמר **לאותות**, שהם אותות על סיבותיהם עצמם.

והותרה בזה השאלה הה'.

ובאמרו **ולמועדים**, רמז לד' תקופות השנה שהם מועדים שיתחלפו בהם איכויות האויר ושאר הדברים, כפי המזלות אשר יעבור השמש בהם באותם תקופות והמועדים. ובאמרו **ולימים**, רמז לאורך הימים וקצרים, שהוא גם כן מתנועות העליונים. והוא גם כן סיבת ההויות ותגבורת היסודות אלו על אלו. ובאמרו **ולשנים**, ירמוז שמפאת המאורות יתחלפו השנים גם כן, כשתהיה שנה אחת שחונה או גשומה ושנה אחרת שנת בצורת, ושאר החלופים שיהיו בשנים מפאת התנועות השמימיות ותנועת המאורות.

והיותר נכון בעיני הוא שבאת התורה לבאר שאין הכוכבים השמימיים פועלים הדברים השפלים מפאת עצמם וכוחם, רצונו לומר במקרה העולם ובמאורעות בני אדם, כמו שיחסו בו חכמי התכונה. כי הפועל האמתי הוא האל יתברך בהשגחתו, והכוכבים ממסילותם בחבוריהם ומבטיהם יורו ויבשרו מה שיגזור הרצון האלהי וחכמתו להיות בעולם השפל מהקורות והשנויים לימים ולשנים כפי הסדור האלהי המצויר בחכמתו ית'.

ולכן אמר שיהיו הכוכבים והמאורות **לאותות** על מה שעתיד להיות בגזרת השם, **למועדים** אשר יקרו בהם אותם השנויים והמאורעות.

ויכין עוד **במועדים** ד' תקופות השנה שנעשו מפאת נטיית השמש לצפון ולדרום. ויכין עוד מועדי החדשים שסיבתם הלבנה בתנועתה המיוחדת. ואמר **ולמועדים** תנועת הגלגל הראשון המקיף היומי במה שיוֹלך השמש עמו ויסבב על המרכז כולו בכ"ד שעות שהוא יום שלם, ובהאירו על הארץ יהיה יום וכשתשקע יהיה לילה. **ולשנים** בתנועה המיוחדת לשמש שיסוב כל אפודת י"ב מזלות בשס"ה ימים שהיא שנה תמימה.

והסתכל בכדור זכרון הדברים האלה שגלה בזה שיש דברים שייחוסו לכוכבי לכת, וכנגדם אמר והיו לאותות שהכוכבים הנבוכים המסבבים הם אותות למה שהקב"ה רוצה לעשות בעולמו, מלשון (תהלים ס"ה) 'וייראו יושבי קצוות מאותותיך'. ויש מהפעולות השמימיות שייחוסו אל הכוכבים שבגלגל השמיני, הנקראים מזלות. וכנגדם אמר ולמועדים שהם הד' תקופות השנה שהם כפי רבעי הי"ב מזלות שבאפודה:

שטלה קשת אריה, הם מזלות האש.

ותאומים דלי מאזנים, הם מזלות האויר.

וסרטן ועקרב ודגים, הם מזלות המים.

ושור גדי בתולה, הם מזלות הארץ.

ואמר אחר זה **ולימים ושנים** כנגד פעולת הגלגל הראשון היומי שהוא מהוה הימים בתנועתו ממזרח למערב.

הנה אם כן זכר פעולת המאורות מלמטה למעלה, ולכן נזכרו הימים אחר המועדים וסמוכים לשנים. ובזה כללה התורה התועלת השני מהמאורות והכוכבים, שהוא כפי פעולתם בהויה ובהפסד בשפלים.

והותרה בזה שאלה ו'.

גם נכון לפרש **והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים** שאמר **לאותות** על השבועות השלמות משבעה לשבעה, [עמ' 33 א] שהם אותות על בריאת עולם בששת ימים וביום השביעי שבת. והוא מלשון אות שנאמר בשבת.

ואמר **ולמועדים** על חדשי הלבנה, מלשון (תהלים ק"ד י"ח) 'עשה ירח למועדים' שהם ד' רבעי החודש כפי מהלך הירח בי"ב המזלות. וגם כן כלל המועדים מועדי השנה ותקופותיה כפי מהלך השמש במזלותיהם. הנה אם כן ולמועדים הם התקופות הד' הירחיות ושמשיות. ואמר **ולימים** כפי מהלך הירח ושובה אל הנקודה שבו היתה בראשונה בחדש אחר, וזה כפי הימים.

ואמר **ולשנים** כפי תנועת השמש עד שובה אל הנקודה שממנה התחיל, שבה תשלם השנה.

וכבר רמזו **חז"ל** לפירוש הזה באמרום **בראשית רבה**:

והיו לאותות שלהי שבתות,

ולמועדים שלהי מועדים,

ולימים אלו ראשי חדשים,

ולשנים זה קדוש שנים.

ואמנם אמרו עוד, **והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ** הוא התועלת השלישי מהמאורות, שהוא לענין האור. ופירוש הפסוק הזה אצלי הוא, שהמאורות לא לבד יתנו אור לארץ וכל יושביה, אבל גם ברקיע עצמו יאירו כשיתנו אור זה לזה. כאלו תאמר השמש ללבנה ולשאר הכוכבים הנבוכים, וגם מן הכוכבים הקיימים שבשמיני יתנו אור קצתם לקצתם. והוא אמרו **והיו למאורות ברקיע השמים**, רצונו לומר שברקיע עצמו יאירו אלו לאלו, ויהיה זה כולו להאיר על הארץ כדי שכולם יאירו בה.

והאורה היא לצורך הבעלי חיים, כי בלתי לא יוכלו לבקש הנאות אליהם, ולברוח מהמזיק. והוא אם כן להבדל.

והותרה עם זה השאלה הז'.

ואמר **ויהי כן** להגיד שכן היו תמיד התועלות האלה מגיעים בעולם השפל מהמאורות כי הוא הנרצה בויהי כן.

ויעש אלהים את שני המאורות.. עד סוף הפרשה (א,טז-יט).

כפי מה שביארתי לעיל, לא נאמר ויעש אלהים אלא בדבר שיש חלוף עצום בצורות הדברים. ולפי שהיו בכוכבים הבדל נפלא בגדלם וזוהרם ומצבם. אמר בענינם שעשאם המשפיע הראשון כרצונו. וקרא את שני המאורות שמש וירח גדולים, בערך שאר הכוכבים שהם כולם קטנים מהם. ואין זה בכמות גשמותם, כי אם בענין האור שהשמש וירח הם היותר מאירים משאר הכוכבים כולם.

ועם היות שיש הבדל גדול באור, שהשמש הוא המאור הגדול והירח הוא הקטן ממנו. הנה קרא שניהם גדולים בענין האור בערך שאר הכוכבים כולם. כמו שכתב **הראב"ע** כי כן נקראו שלוש בני ישי הגדולים, עם היות שאליאב הבכור היה הגדול מאחיו. והנה אמר שיהיה השמש **המאור הגדול לממשלת היום** רצונו לומר שתהיה ממשלתו ביום, ופעולתו יותר נראית בתולדת וצמיחת הדברים החמים והיבשים.

והירח **המאור הקטן** להיות ממשלתה **בלילה**, וזה במעיינות ובנהרים ותוספת הלחיות ובשול הפירות הלחים. וזה ענין הממשלה שזכר הכתוב כאן, רצונו לומר כח השמש לפעול באורו, ותנועת גלגליו יסוד האש והאור ביום, והירח בתוספת הלחיות בלילה. וגם כפי בעלי המשפט תהיה ממשלת הכוכבים במולדות בני אדם. ולפי שעשה הקדוש ברוך הוא כזה במאורות הגדולים ובכוכביהם חלופיהם וחלופי חלופיהם, מה שאין הפה יכולה לדבר, יחס אליו יתברך עשייתו, כי הוא ממה שירה על היות המעשה הזה כפי הרצון הפשוט.

והותרה בזה השאלה הח'.

ואמנם אמרו אחר זה **ויתן אותם אלהים ברקיע השמים**. כתב הרמב"ן שזה מורה שלא היו המאורות והכוכבים מגוף הרקיע אלא מונחים ונקבעים בו. נמשך בזה לדעת חז"ל שאמרו גלגל קבוע ומזל חוזר. אבל **הרב המורה** כתב שהוא דעת בטל ושבזה נצחו חכמי האומות את חכמי ישראל.

שלא תחשוב שלחסרון חכמת חכמינו נפלו באותו דעת, ראיתי להודיעך פה מה שראיתי בדרוש זה כפי קדומי פלוסופיהם. והוא **שפליניא"ו** פילוסוף קדום בספר טבעי הנמצאים שהוא ספר יקר מאוד אצל חכמי האומות כתב דברים זה סגנונם:

בין השמים והארץ ילכו שבעה כוכבי הנבוכה [הלכת] באמצע האור, וביניהם רחק מה. ובאמצעותם ילך השמש הגדול והיכול המושל לא בלבד בזמנים ובארץ. אבל גם בכוכבי הנבוכה בשמים, כי הוא המכסה אותם והנותן להם אור. ומי שיציירהו ראוי שישפוט שהוא נפש כל העולם ונשמתו, והמנהיג האלהי אשר לטבע הוא השליט הגדול מיד האל, רואה ושומע כל הדברים כפי מה שיראה שר האותיות אומריר"ו. עד כאן.

ושנה ושלוש הדעות הזה בספרו פעמים. ומסכים לזה כתב **פילוט"ינו** תלמידו מתלמידי **ארסטו** וגדול מגדוליהם שחבר ספרים בכל הפלוסופיא. כי הוא כתב בביאור שלא היו המאורות חלקי הגלגלים, ולא קבועים בהם, אבל היו הכוכבים הנבוכים מהלכים באור בין השמים והארץ. והגלגלים הם נחים לא [עמ' 3 ב] מהלכים. עד כאן.

ומזה תדע שהיה הדעת הזה מקובל בימים ההם, ולפחות היה הדבר בספק אצל קצתם. ומצאתי **בבראשית רבה** עדות לזה גדולה, שכתוב שם פרשה ששית בדברם במאורות אמר ר' שמעון בן יוחאי אין אנו יודעין אם פורחים הם באויר. ואם שפין הם ברקיע, ואם מהלכים כדרך. הדבר קשה מאוד ואי אפשר לבריות לעמוד עליו.

הנך רואה שהיה הדרוש הזה מסופק מאוד אצלם, ולכן אין ראוי להחליט המאמר שהיה דעת חז"ל בטל ושנצחו חכמי האומות חכמי ישראל.

אבל אני בפירוש הפרשה נשענתי על דעת אר"סטו שהכוכבים היו חלקים מהגלגלים כי אותו הדעת ראיתי צדיק לפני משאר הדעות, ויותר מרוחק מהספקות. וכפי הדעת ההוא אשר ישר בעיני יהיה פירוש ויתן אותם אלהים ברקיע השמים, שנתן המשפיע הראשון את המאורות שרים ומושלים בעליונים ובתחתונים, והוא מלשון 'ונתן אותו על כל ארץ מצרים'. 'ראה נתתי אותך על כל ארץ מצרים'. 'ראה נתתיך אלהים לפרעה'. שענין הנתינה היא הממשלה וההשפעה באותם החלקיים הרקיעיים לשיאירו על הארץ, שהוא התכלית המיוחדת במאורות מפני האור האלהי שנתן בהם. ועוד נתן בהם כח למשול ביום ובלילה בהויה ובהפסד, שהוא תכלית האחר שכלל, באמרו והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. ועוד זכר התועלת השלישי מהבדלי הזמן, ועליו אמר ולהבדיל בין היום ובין הלילה. הנה אם כן כל מה שנזכר באמירה נזכר במעשה, כי הממשלה היא מה שאמר והיו לאותות. **והותרה בזה השאלה הט'.**

והנה אמר אחר זה **וירא אלהים כי טוב**, על הדרך שפירשתי למעלה, להגיד שהנה עשה הקדוש ברוך הוא החלופים הגדולים אשר ימצאו בין שני המאורות ובין הכוכבים, ולא עשה כולם באופן שוה ומתדמה, לפי שראה בחכמתו שכן היה הטוב והמועיל. שאם היה השמש גדול ממה שהוא, או קרוב לארץ ממה שהוא, היה מאיר יותר מדאי עד שהיה אורו מפזר הראות, והיה חומו מופלג עד שהיה מפסיד בחומו החלק המיושב בקיץ. וכן אם היתה תנועת השמש המיוחדת אליו יותר מתונית, היה מפסיד ברוב חום לאורך התמדת השמש בפאה הצפונית. ובסתיו היה נפסד מחוזק הקור לאורך התמדת השמש בפיאה הדרומית. וכן אם היתה תנועתו יותר מהירה, כי בכל זה פלס ומאזני משפט לה' כפי צורך כל יושבי תבל ושכני ארץ. וכן הענין בשאר הכוכבים. ועל זה כולו נאמר **וירא אלהים כי טוב**, שראתה חכמתו שהיה טוב היות הדבר כן ולא בחלופו. והגיד הכתוב שלא נתחלף מראת הבוקר והערב ברביעי להיותו מהמאורות למה שהיה מהאור הראשון בימים הראשונים. כי כל הימים היו בזה שוה בשוה. וזהו **ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי**. ויחס הערב לירח ולכוכבים הנראים בה, והבוקר לשמש כפי מה שפירשתי.

[איך יתכן שגרמי השמים נבראו בשביל האדם?]

והנה נשאר עתה להשיב לספק העשירי האחרון.

והוא איך יתכן שיהיו המאורות והכוכבים ושאר הגרמים השמימיים ההם בעבור האדם ולצורך הדברים השפלים שהם פחותים ונבזים בערכם. ואני אשיב להם באחד משלושה דרכים.

הדרך הראשון

הוא כפי דעת חז"ל שהאדם מפאת נפשו השכלית נכבד מן הגרם השמימי, וזה כי יסוד השאלה והספק הזה הוא שהגשמים העליונים ההם הם משכילים נצחיים בטבעם. והיא באמת הקדמה מסופקת מאוד, לא בא עליה מופת ולא טענה הכרחית. כי הנה מה שטענו אנשים בזה מתנועותיהם התמידיות ושובם אל המקום שיתנועעו מבלי שינוחו, וחשבו שזה מורה שאין תנועתם טבעית, היא הנותנת שאינה שכלית, כי איך יתנועע בעל שכל לצד אחד ולא יחדל. ובאופן אחר מהציוור והתשווקה אל מניע נבדל שאין לו מקום מיוחד ולא פאה מוגבלת. וכבר הלעיג אבוח"מד בספר ההפלה מהדעת הזה.

ויותר נכון ומתישב הוא שהתנועה הסבובית לשמים סביב המרכז היא טבעית אליהם. כתנועה הישרה ליסודות הפשוטים, אלה מהמרכז אל המקיף ואלה מהמקיף אל המרכז. או שתהיה תנועתם מכוח המניע שיניעם תמיד מבלי משוש.

והנה הרב המורה הוכיח שהשמים חיים משכילים בראיות תוריות. וכאשר תעיין בהם תמצאם דקות ושדופות קדים, את כולם ישא רוח. כי הנה 'השמים מספרים כבוד אל' הוא באמת לשון הענין, וכמו שביאר ואמר 'אין אומר ואין דברים וגו' בכל הארץ יצא קום וגו'. ובברכת הירח לא כווננו אלא על התמדת תנועותיה. וכן שאר הראיות שהביא בדבריהם ז"ל, אין באחת מהם הכרח כלל. וכן קיימו וקבלו חכמי האומות בהתפלספותם שאין השמים חיים משכילים. אבל הם גשמים טבעיים, ושתנועותיהם טבעיות אליהם. ולהיותם רחוקים ממנו ולא [עמ' 34 א] נוכל להשיג סיבתם בשלמות. ובהיות הענין כן, לא יהיו הגרמים השמימיים גדולים המעלה והאדם פחות ונבזה. ואין טענה מגדלם כדברי הרב המורה כי הנה היתוש הקטן נכבד מכל עצי הלבנון הרמים והנשאים במה שהוא בעל חי מרגיש. ולא מפני שהשמים קיימים עומדים ובני אדם כירק דשא יבולון. כי הנה הנשמה השכלית שבאדם היא נצחית, והשמים עתידים להפסד, כפי הקבלה האמתית וכמאמר המשורר (תהלים ק"ב) 'ומעשה ידך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד'.

וגם שהשמים יהיו יותר ארוכי העמידה והקיום מהאדם בהרכבת גופו ונפשו, אין בזה עקר המעלה. כי הנה העורב והאיל יחיו כפלי כפלים מהאדם, ואינם מפני זה נכבדים ממנו. והאבן ספיר ויהלום והזהב יעמדו שנים לאלפים ולמאות, והם פחותים מן המורכבים. גם לא בהיות השמים ברומו של עולם והאדם במרכז השפל.

כי הנה היסודות הקלים הם למעלה מהמורכבים ואינם נכבדים מהם. אם כן המעלה והכבוד וכן הפחיתות והבזיון כולו דבק בנפש. ובהיות האדם נברא בצלם אלהים ודמותו ונפשו מטבע הרוחניים, אינו באמת פחות ונקלה כי הוא בעל נפש יקרה מן השמים. ולכן אינו מהבטל שיהיה תכלית השמים והמאורות להאיר על הארץ ולפעול ההויות השכלות בעבור האדם.

ומסכים לזה אמרו **בבראשית רבה**

אמר רבי לוי בשם רבי שמעון בן מנסיא תפוח עקבו של אדם הראשון מכה גלגל חמה. ואל תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה שני דסקרין אחד לו ואחד לבן בתו, של מי הוא עושה נאה לא שלו. כך אדם הראשון נברא לתשמישו של הקדוש ברוך הוא, וגלגל חמה נברא לתשמיש הבריות. עד כאן.

וכן בהרבה מקומות ממאמריהם ז"ל קיימו וקבלו זה שיהיה תכלית הגלגל בעבור הדברים שבכאן, ושנפש האדם היא מטבע הרוחניים.

והוא התר השאלה הזו כפי הדרך הראשון.

והדרך השני

מתשובת השאלה הזאת הוא, כשנודה שהגלגלים הם חיים משכילים ומציאותם בעבור עצמם. ותנועותיהם הם להשגת שלמותם כדברי הפילוסוף. אבל אומר שהכוכבים שבהם אינם בעבור עצמם ולא בעבור גלגליהם, אלא מפני הדברים אשר בכאן. לפי שהגלגל הוא פשוט, ואין בו דבר בכח, והכוכבים אשר בו הם בחלופים רבים.

וראוי אם כן שנשאל מהו הדבר שחייב התחלפותם. ואי אפשר שנאמר שטבע הגלגל חייבם. כי הוא טבע אחד פשוט ומתדמה, ואין בו הרכבה כלל, ומאין יבואו בחלקיהם חלופים נמרצים אשר כאלה. גם לא נוכל לומר שהכוכב בגלגל הוא כלי אליו, מאשר הוא בעל נפש שיתחייב שיהיה גשם טבעי כלי.

וזוה מפנים:

ראשון, שכלי הבעלי נפש הם מצד ההרכבה לשמור ההפכים שמהם הורכב בשווי נאות. כאלו תאמר שיהיה הכבד משכן לחם ולח, והמוח משכן הקר והלח. והמרה משכן החם היבש. והטחול משכן הקר והיבש. והיו בו אלה הכלים מתחלפים כהתחלפות הליחות אשר בו. ואם שיהיו בו הכלים לשמור מציאתו, והיו הידים לאחוז והרגלים ללכת והשינים לחתוך המזון, וכן שאר האברים כפי צרכי פעולותיהם לשמירת האיש ההוא. אבל הגלגל אינו מורכב מהפכים, כי הוא פשוט ואינו צריך אם כן אל כלים מפני הפכיו, אם לא שישמרו מציאותו. כי אין בעצמותו דבר בכח כמו שהוא בבעלי חיים, שיצטרך למזון להחליף

תמורת מה שנתך ממנו, ולברוח מהמזיק, שיצטרך מפני זה לכלים מתחלפים. וכיון שאין דבר מזה בגלגל נתחייב שאינו צריך לכלים.

ועוד שאם היו הכוכבים כלים לגלגל מאשר הוא בעל נפש, ימצאו בכל אישי המין במספר אחד ובמקום אחד ובגודל מתיחס לגוף. כאלו תאמר הלב, שלא ימצא באדם באמצע גופו ובאדם אחר בראשו או ברגלו, ולא ימצא באיש אחד לב אחד ובאחר לבבות הרבה. אמנם בכוכבים נמצא הדבר בחלוף זה, כי נמצא בגלגלים היומי שאין בו כוכב כלל. והגלגל השמיני שבו כוכבים לאלפים ולמאות, קצתם באמצע הגלגל וקצתם אצל הקוטבים וקצתם במקומות אחרים ממנו. ושאר הגלגלים לא ימצא בגלגל אחד כי אם כוכב אחד. וגם הזוהר אינו בכל הכוכבים בשווי, כי לקצתם יש זוהר מעצמם ולקצתם אין זוהר כי אם מזולתם. קצתם זוהרם אדום, וקצתם זוהרם לבן, וקצתם במראה אחרת. והחלופים האלה אינם מטבע הגלגל כי הוא פשוט ומתדמה החלקים.

ואחר שידענו החלופים שזכרתי וזולתם הרבה הם כולם בכוכבים בתכלית השלמות לפעול ולהשפיע בדברים אשר כאן ושם היה משתנה דבר ממה שהוא היה נפסד סדר ההויה וכמו שביאר הרלב"ג במאמר רחב [עמ' 34 ב] בהוות ממלחמותיו. ראוי אם כן שנאמר שעם היות שאין הגלגלים ותנועותיהם מפני הדברים אשר בכאן, שהנה הכוכבים שבהם הם באמת בעבור השפלים. ואין בזה בטול ולא קושי כמו שביארתי במעשה המאורות. והוא שלא נבראו ביום הרביעי לא גלגלים ולא חלקי גלגלים, כי כבר היו נבראים כולם בשני. אבל ביום הרביעי הושם והתפשט ונתקע מן האור הראשון שנברא ביום א' באותם החלקים המיוחדים שבגלגלים, ואותו אור שהטביע שם הקדוש ברוך הוא היה להאיר על הארץ ולהבדיל וגו'. ולא נאמר אם כן שנברא הגשם השמימי הנכבד בעבור השפל הנקלה, אלא שהאור ההוא היה בעבור והאור הוא מקרה במאיר. ולמה לא יהיה אותו מקרה שבגלגלים בעבור עצמות השפלים. ואין זה אלא כמי שיעשה מגדל עז עיר מבצר ובית מקדש מלך לתכלית צרכיו, וישים בחלוניו נר להאיר לעוברי הדרכים העם ההולכים בחושך. כי הנה לא נאמר שהיה המגדל והבית הגדול ההוא בעבור הולכי הדרכים, אלא שנקבע שם הנר בעבורם.

וכבר שער הרלב"ג בזה, אבל שיעור חלוש. כי הוא כתב בסוף הפירוש מה' מספרו וז"ל ונאמר, שאף על פי שנודע שהיות הנכבד בעבור הפחות הוא שקר. הנה לא ימנע היות דבר מהנכבד בעבור הפחות, אבל הוא דבר נמצא כאן. ובזה האופן היה הנכבד משפיע בפחות ומשלים אותו. עד כאן.

ועל זה המאמר תפשו אותו כל אנשי העיון. לפי שבהיות מהגלגלים חלקים הכוכבים, הנה יתחייב הספק בהיותם בעבור השפלים כמו שיתחייב בגלגל כלו, כי מה שהוא שקר בכל יהיה שקר בחלק.

אבל לדעתי שלא היה התהוות המאורות חלקים מהגלגל אלא נתונות מהאור הראשון בהם, ואינו ממה שיקשה שיהיה אותו אור שנקבע שם בעבור השפלים האלה. ונכון לומר שעל זה הדרך הבינו חז"ל הכתוב (ירמיה ל"ג) 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת'. שלא אמר הכתוב אם לא בריתי שמים וארץ לא שמת, אבל נאמר אם לא בריתי, שהיא לדעתם התורה שנקראת ברית, יומם ולילה שהם חקות שמים וארץ לא שמת. כי אותם החקים הנמשכים מהאור הוא היו בעבור הסיבה שהיא שלמות האדם, לא שמים עצמם.

זהו הדרך השני.

והדרך השלישי

הוא שכבר ביאר הרב המורה בחלק א, עא, והוא האמת בעצמו, שהעולם בעצמו הוא מתאחד באיש אחד. וכמו שבגוף האדם ימצאו אברים ראשיים ואברים שהם תחתיהם צריכין בעמידתם להנהגת הדבר הראשי שינהיגם, כן הוא העולם בכללו שבו חלקים ראשיים, הוא הגשם הממשי המקיף, וחלקים שהם תחת יד הראשיים צריכים להנהגתם, והם היסודות ומה שהורכב מהם וכמו שאבאר. הראשיי שהוא הלב - מתנועע תמיד, והוא התחלת כל תנועה שתמצא בגוף. כן הגלגל מקיף ומנהיג לשאר חלקי העולם בתנועתו והוא ישלח לכל מתהווה כחותיו הנמצאים בו. וכמו שהאריך בו הרב המורה. דברי פי חכם חן ושכל טוב.

הנה אם כן העולם עם המון חלקיו מתאחד קצתו בקצתו, ואפילו החלק הנכבד ממנו יצטרך צורך מה אל מה שהוא למטה ממנו במדרגה. כי הנה הכדור השמימי הנכבד יצטרך אל אשר נח עליו לסבוב, והוא מרכז הארץ, כי היה העולם כולו במדרגה האיש החי השלם שהוא אחד עם רבוי איבריו וחלוף טבעיהם, להיותם קשורים זה בזה דבקים ומתאחדים קצתם בקצתם. ומפני זה ישגיח החלק הנכבד מהם, שהוא הלב, על שאר האיברים הפחותים, בהולידו הרוח החיוני ושלחו אליהם לעמידתם. וכן הכבד בשלוח אליהם מהמזון והכח אשר בו יזונו. וכן המוח אל החוש והתנועה. ולא יתחייב מפני זה שיהיה הנכבד בעבור הפחות. אבל שהנכבד יקיים ויעמיד הפחות וישמרהו להיותו חלק מה מעצמו, ושהוא גם כן עזר עזר מה בהשארותו ושלמותו.

כי הנה החי, אשר המוח הלב והכבד שרים ונכבדים בו, יותר שלם ונכבד כללותו במציאות היד והרגל. וגם השער והצפרנים, כל דבר בשלמותו מהיותו חסר מהם. כן השמים וכל

צבאם, וגם השכלים הנבדלים שהם מניעיהם וצורותיהם, ישגיחו על זה המציאות השפל עם מעוט חלקיו בגודל ובמעלה, בעבור שהם חלק מהעולם בכללו להעמידו ולהמציאו הזמן האפשרי כפי חקו.

ולא יתחייב מזה שיהיה הנכבד בעבור הפחות, כי זה באמת הוא מגונה אלו היו חלוקים זה מזה ובלתי נקשרים יחד. אבל אחרי היות העולם כולו מתאחד ונקשר כאיש אחד, הנה השפלים הם חלק מהעולם הכולל, העליונים ישגיחו על השפלים להתקשרם [עמ' 35 א] עמהם. ולא נאמר שהעליונים הם בעבור השפלים, אבל הם כולם בעבור העולם.

ובזה האופן יוסר הספק והערעור הזה. הלא כתבתי לך שלישים בתשובת השאלה האחרונה הזאת במועצות ודעת, כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וכאשר תחברם ותקבצם כולם והיו לאחדים בידך, אין ספק שהחוט המשולש מהם לא במהרה ינתק. וזהו מה שרציתי לבארו פה.

[היום החמישי: ישרצו המים]

ויאמר אלהים... עד ויהי ערב ויהי בוקר יום חמישי (א, כ-כג)

[השאלות]

ושערתי בפרשה הזאת שאלות:

השאלה הא'

באמרו **ישרצו המים שרץ נפש חיה**. וזה, כי הנה כל הצומח וכל החי כפי דעת הפילוסוף מורכבים מארבעה יסודות. ואי אפשר שהמים בהיותם יסוד פשוט יוציא מיני בעלי חיים מזולת הרכבת שאר היסודות. ואיך יחס אם כן הרכבת הצמחים אל הארץ, שנאמר תדשא הארץ; והדגים למים, שנאמר ישרצו המים. כי לא המים לבדם ולא הארץ לבדה יוציאו הדגים ולא הצמחים.

ויקשה הדבר יותר בדגים, לפי שיסוד האש אי אפשר שיכנס בצורות אש תחת המים להתרכב שם עם שאר היסודות, כי בהכנסו בתוך המים תפסד צורת האש וטבעו קודם ההרכבה והערוב, ולא ישאר האש בצורתו במורכב.

השאלה הב'

בענין העוף שיחס היותו למים. וידוע שהעוף לא נברא במים, ולכן אינו גדל תחתיהם. והגובר בו הוא יסוד האויר כפי קלותו, והארץ כפי גשמותו, והמעט שבו הוא מהמים. ואיך אם כן נתיחסה אליהם בלבד היותו, כי הנה כפי גשמיית העוף היה ראוי שיזכור היותו בששי עם שאר בעלי חיים שביבשה לא עם דגי הים.

ורש"י פירש, העוף כגון זבובים ויתושים. בשקצים כגון נמלים פרעושים ותולעים וחפושית ובבריאות כגון חולד ועכבר והחומט וכיוצא בהם וכל הדגים. ואינו נכון, כי לפי זה תחסר בכתוב יצירת העופות.

השאלה הג'

למה לא נאמר ביום הזה **ויהי כן** כמו בשאר הימים. ויש אומרים כפי דעת רז"ל, שבעבור שהתנינים הגדולים לויתן ובת זוגו נבראו בזה היום, לא עמדו ולא נתקיימו, כי מיד הרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, אשר בזה לחכמים סוד ואין להבינו כמשמעו, לכן לא נאמר בהם ויהי כן. וכבר פירש רבינו **נסים** שאינו מספיק, לפי שאם כן לא היה ראוי לומר בו כי טוב. **והרמב"ן** ורבינו **נסים** כתבו, שבעבור שזכר ויברא אלהים את התנינים וגומר, לא הוצרך הכתוב לומר ויהי כן, שהוא המורה שזכר הדבר כמו שאמרו. וגם זה איננו שוה לי. כי הנה ביום הרביעי נאמר ויהי כן, וגם כן יעש אלהים את שני המאורות, וכן בששי. גם כי כפי מה שבארתי פעמים, מאמר ויהי כן אינו מורה על יציאת הדבר לפועל, כי אם על התמדתו.

השאלה הד'

באמרו **ויברא אלהים את התנינים**. והיא, כי למה זכר בענינם לשון בריאה המורה על התהוות יש מאין, בהיותם נבראים מהמים ושאר היסודות. וחשבו המפרשים שמפני גדלם נאמר בהם בריאה. ואינו כן, כי הנה ויברא אלהים אינו חוזר לתנינים בלבד, אלא גם כן לכל נפש החיה והעוף, שעל כולם נאמר בכתוב **ויברא אלהים**.

השאלה הה'

באמרו בדגים **ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו** והיא כי למה ייוחדו הדגים והעופות בברכה זו, ולא זכו אליה חית השדה והבהמה. שלא נאמר בבריאתם ברכת פריה ורביה. **ורש"י** כתב מפני שהדגים מחסרים אותם בני אדם ואוכלים מהם, הוצרכו לברכה. ואף בחיות היתה צריכה, אלא שמפני הנחש שעתידי לקללה לא ברך את החיות. ויש על זה שני ספיקות: **אחד** שהנה הדשאים והצמחים אוכלים מהם בני אדם גם החיות והבהמות יותר ממה שיאכלו בני אדם מהדגים, ולא היה הצמחים דבר מקולל, ועכ"ז לא נזכרה בהם ברכה. **והשני** שהאדם נתקלל בהם בחטאו, ואין אוכל ממנו, ונאמר בו ברכה פרו ורבו והוא המורה שאין זו סיבתו.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש פסוקי הפרשה באופן יותרו השאלות כולם:

ויאמר אלהים וגו' עד ויברא אלהים את התנינים (א,כ-כא).

התחלפו דעות הקדמונים הרבה, כמה הם היסודות הנכנסים בהויה שהם חלקי המורכב. ומהם אמרו כפי מה שבא בראשון מספר השמע הטבעי, שהוא אחד. והיה דעתם שהוא יסוד הארץ, וששאר הפשוטים היו עוזרים לא יסודות בהויה. ומהם אמרו שהיו שנים, רצונו לומר הארץ והמים, כי משניהם יתהוה גשם המורכב הממושש. [עמ' 35 ב]

ומהם אמרו שהם שלושה, רצו שהם הארץ כי היא עקר הגוף ובעבורה היה הגשם על הארץ. והמים שמבלתי תערובת הלחות לא יתערב העפר, וכל שכן בחי שחיותו מתקיים בלחותו. והאוויר שמפני קלותו ותולדות הרוחות במורכב אי אפשר שיהיה בלתי. ולכן היו חלקי החי שלושה:

איברים כנגד הארץ.

וליחות כנגד המים.

ורוחות כנגד האוויר.

וארסט"ו סבר שגם כן היה הכרחי בהויה יסוד רביעי והוא האש. כי בחומו יתמזג המורכב וצרכו הוא לענין הבשול. ואיך תהיה ההויה והבשול מבלתי חום גדול, כי חום האוויר לא יספיק לזה. והיו אם כן יסודות ההויה ארבעה.

ויש על זה ספקות עצומות אין זכרונם בזה המקום. אבל אומר לך בכלל, שחום השמש באמצעות תנועותו ונצוציו המסתבכים במים ובארץ ובאוויר, הוא באמת המחמם והממזג נותן המציאות והחיים במורכב ואינו מפסיד. ואחרי שאין צורך להניח יסוד האש בהויה, כיון שהחום השמשי הוא באמת המבשל והמחמם והמהוה, יתחייב אם כן שאין האש חלק בהויה ולא יסוד במורכב, ושהיסודות במורכבים הם לבד ג' הארץ והמים והאוויר. ולכן תמצאם מעורבים וקרובים זה לזה. כי הנה בבטן הארץ יש מעיינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. וימצאו בנקבי הארץ וחלליה אויר רב, עד שמפני זה יהיה רעש בארץ פעמים רבות. וכן ימצאו בתוך המים חלקים ארציים מעורבים בהם, ואויר רב נכנס בהם, והוא מה שיסבב הסערה בים כשתהיה.

ולכן אמר **תדשא הארץ דשא**, כי יתערבו בה עמה המים והאוויר אשר בתוכה, ובחום השמימי יתמזגו. ולכן **ישרצו המים שרץ נפש חיה**, כי ימצאו בתוכם חלקים ארציים אויריים שמהם כולם יתילדו השרצים והדגים. ומפני זה נמצאו בעלי חיים ביבשה ההולכים, ובמים גם כן הדגים, ובאוויר העופות, שלושת יסודות ההרכבות. אבל בתוך האש לא יתילד בעלי חיים כלל, כי הסלמנדרא שאמרו שתתילד בתוך האש המורכב אשר בכאן, לא ביסוד האש. ומפני זה היה דעת הראשונים שאין שם יסוד האש אלא שמן הארץ עד הגלגל היה כולו אויר, נחלק באכיות כפי קרבתו למרכז הארץ או למקיף.

וכבר זכרתי זה למעלה. וזה באמת היה דעת התורה האלהית, והוא אמרו **ישרצו המים**. כי בידוע הוא שלא יכנס האש תחת המים להתרכב שם בתולדת הדגים. ואם עכ"פ נצטרך להניח יסוד רביעי בהויה, לשבר כח שני היסודות הקרים מים וארץ, כדברי **אר"סטו**. נאמר שיכנס האש תחת המים מעורב ביסוד האויר, ובזה יתרכבו ארבעתם.

והותרה בזה השאלה הא'.

וראוי שתדע שבבעלי חיים המרגישים ימצאו ארבעה מדרגות מההויות:

הא' היא מהמרגישים שיתילדו מהעפוש, מבלי חבור זכר ונקבה. והבעלי חיים אשר כאלה הם חסרי המציאות, באים מהכרח החומר ולא יולידו בדומה. ומפני חסרונם לא נזכרה הויתם בתורה, כמו שלא נזכרה בה הוית הדוממים והמתכות, שלחסרונם לא היה ראוי שתתלה בהם האמירה האלהית.

והמדרגה הב' היא מהבעלי חיים המתהוים מחבור זכר ונקבה, אבל באמצעות ביצים שעושים ומוציאים מעצמם חוץ מהם, ויתילדו מהם אחר כך הדומים להם. וגם במדרגה הזאת ימצא בהם חלוף רב. כי יש מהם שאינם בעלי ביצה שלמה, והם הדגים כמו שזכר הפילוסוף. ומהם בעלי ביצה שלימה כעופות. ולהיות המדרגה הזאת משתתפת בדגים ובעופות להולדת דומיהם באמצעות ביצים אם שלמים ואם בלתי שלמים, לכן נכללה בריאתם ביום ה' הזה. ונזכרו ראשונה השרץ והדגים שהם בעלי ביצה בלתי שלימה. ואחריהם העופות בעלי הביצה שלימה להיותם יותר נכבדים מהם במדרגתם.

והמדרגה השלישית היא מהבעלי חיים הנולדים מחבור זכר ונקבה, ויולדו בשלמותם בבטן הנקבה מבלי שילידו ויוציאו ביצים חוץ מגופם. והם החיה והבהמה והרמש ההולך על הארץ, שבהתחבר זרע הזכר עם זרע הנקבה בעת זווגם יתהפך זרע הזכר הפועל אל רוח ונוקב זרע הנקבה, ומתפעל ונכנס בתוכו, ומצייר ומהוה אותו בכח המצייר והמהוה שבו ונתהוה ממנו בעל נפש מרגשת. ובעבור שהיה מדבר חומרי, היו כל כחותיה ופעולותיה בכח גשמי. ולהיות המדרגה הזאת יותר נכבדת מן הקודמת אליה נזכרה אחריה ביום הו'.

והמדרגה הד' היא מהבעלי חיים הנולדים גם כן מחיבור זכר ונקבה, נולדים כולם בשלמותם בבטן המלאה, והם עם זה בעלי נפש משכלת, וזהו מין האדם. ולמעלת המדרגה הזאת נזכרה בסוף ההויות כאלו היא תכליתם. הנה אם כן נזכרו העופות עם הדגים בהויות היום ה', להיותם ממדרגה אחת מהנולדים מהביצה.

והותרה השאלה הב'.

והנה אמר הכתוב **ישרצו המים שרץ נפש חיה**. ופרש"י בשם שרץ ורמש מה שכבר ראית. ומה [עמ' 38 א] שהקשה עליו הרמב"ן, והוא פירש שם שרץ מלשון **תנועה** כתרגום

אונקלוס, כאלו המלה מורכבת: **שרץ - שהוא רץ**. **ורמש שהוא תמיד רמש** על הארץ לא ישקוט ולא ינוח.

ויקשה עליו שקרא הכתוב את הדגים בשם שרץ. וגם כן שמפני שהשרצים מתנועעים יאמר ישרצו המים, ואין המים רצים ולא מתנועעים אלא המתילדים בתוכם.

ונראה יותר לפרש ששרץ הוא שם להולדה רבה, מלשון 'ושרץ היאור צפרדעים'. 'ושרץ ארצם צפרדעים'. 'ובני ישראל פרו וישרצו'. כי לפי שהיה המאמר האלהי שהמים יולידו בכמות ובמספר רב מאלו ההווים, אמר **ישרצו המים**, רצונו לומר יולידו שעור רב מההווים המימיים.

והנה נקראו שרצי הים שרצים, שהם הקטנים המתנועעים המתנועבים ההולכים בקרקע הים, מפני פחיתותם ורביייהם בהולדה אחת. שלכן אין להם שם אחר אלא שרץ, כלומר דבר נולד ברבוי גדול.

ואמרו בפסוק הזה **נפש חיה**, אפשר לפרשו על כל אשר במים דגים ושרצים שהם כולם נפש חיה. ואפשר לומר שהוא שם לכלל הדגים, לא לשרץ, כאלו אמר ישרצו המים שרצים, וגם כן נפש חיה, שהוא שם נאמר כאן על הדגים בלבד. ויחסר בכתוב ו', והוא כמו אמרו ראובן שמעון לוי ויהודה. ואמר שמלבד השרץ והדג יתילד גם כן עוף יעופף. וכבר חלקו בגמרא (חולין כ"ו) בבריאת העופות ובאו עליו שתי דעות:

הא' שנבראו מן המים, וכן הוא בפרקי רבי אליעזר. ורצו בזה שבתוך המים נבראו העופות כמו הדגים, אבל התחלפו מזגיהם: שבדגים גבר יסוד המים מאוד על האויר, ולכן היה חיותם בקרב המים. אבל בעופות גבר יסוד האויר על יסוד המים, ולכן לא נשאר העופות בתוך המים כדגים אבל הגבירו עוף באויר. ולפי זה השתתפו הדגים והעופות כשלא גבר עליהם יסוד הארץ הגובר בגופות הבעלי חיים שביבשה, ויובדלו בשהדגים נבראו מן המים כפי הדעת הזו, והעופות נבראו מאדיות המים ומשאר היסודות.

והדעת הב' הוא שנבראו העופות מן הרקק, והוא דבר מורכב מארץ מועט ואויר עם מעט לחות. והיו העופות אם כן אמצעיים בין מדרגת החי המימי ובין מדרגת החי הארצי. ולכן הותרו העופות בשחיתת סימן אחד, והבהמה בשני סימנים, והדגים מבלי שחיתה כלל שאסיפתן היא שחיתתן. ובעבור שהרקק יגבר בה האויר יותר מהמים, היו העופות הנבראים ממנו פורחים באויר ואינם חיים תחת המים כדגים.

והרקק חשבו המפרשים שהוא בקרקע הים.

ולדעתי אין הדבר כן, כי הנה רקק הוא מלשון רקיק, והוא קצף על פני המים, כדמות ירק עשב דק ורקיק מאד כמו הקצף העולה על פני המים, כאלו המים רוקקים אותו כרוק היוצא מפי האדם. ולכן יגבר בו הקלות, וממנו כפי הדעת הזו נברא העוף.

ובעבור שכמעט ישתוו בו שלוש היסודות ארץ מים ואויר, מבלי שיגבר בהם הארץ, כמו שיגבר בבעלי חיים שביבשה, ולא המים בדגים, לכן נאמר בהם לשונות מורים על שלוש היסודות המשתוים בהם. כי הנה אמר **ישרצו המים** וגומר **ועוף יעופף**, והוא המורה שיש בהם חלק מהמים. עוד אמר **ועוף יעופף על הארץ**, להגיד שגם כן יכנסו בהרכבתו יסודים חלקים ארציים בשווי. ובאמרו **על פני רקיע השמים**, גלה שיסוד האויר גם כן עקר הויתו.

והנה לא אמר בזה היום **ויהי כן**, לפי שאותו מאמר כמו שזכרתי פעמים, לא נאמר אלא על התמדת ההויה באותו אופן. ובעבור שהעופות נבראו בבריאה הראשונה מהמים או מן הרקק, כפי שני הדעות, ולא התמידה הויתם באותו אופן, לפי שגזר הש"י שהעוף ירב בארץ, רצונו לומר שלא תהיה כפי המנהג הטבעי היות העופות תמיד מהמים, אלא בארץ כי שם יניחו ביניהם ושם יתהוו, לכן בבחינת העופות שלא התמידה הויתם באותו אופן שנבראו בראשונה, לא נאמר במלאכת זה היום ויהי כן. והנה נבראו מן המים או מן הרקק בראשונה, ללמדנו השתוף אשר ביניהם ובין הדגים בטבעיהם, והולדת דומיהם באמצעות הביצה.

והותרה בזה השאלה הג'.

ויברא אלהים התנינים... עד סוף הפרשה (א, כא-כג).

כמו שבאמירה האלהית של זה היום יוכלו כמו שפירשתי שלושה סוגים מהבעלי חיים: **הא' שרץ הים**, והם התולעים הקטנים וקשים בתולדותם. **והב' הדגים**, שקרא נפש חיה. **והג' העוף**.

כן בזכרון המעשה נזכרו כולם, כי נאמר **ויברא אלהים את התנינים הגדולים** והם הדגים שקראם גדולים בערך השרץ שהם קטנים. ולמדנו התורה שכל מה שנברא בששת ימי בראשית בקומתן נבראו כי לא נבראו בששת ימי בראשית הדגים קטנים ורזים, וגדלו אחר כך בגופיהם, כמו שיקרה בהויה הטבעית. לא היה כן, כי הם כשנבראו גדולים ושמנים היו וזהו את [עמ' 36 ב] התנינים גדולים. ועל השרץ נאמר ואת כל שרץ החיה הרומשת אשר שרצו המים, ועל אלו אמר **למיניהם**, רצונו לומר שברא אותם זכר ונקבה לקיים מיניהם. ועל העוף אמר **ואת כל עוף כנף למינהו**. ואם כלל הכתוב השרץ והדגה כאחד, יאמר הכתוב שברא השם בהם מינים מתחלפים, כי יש מהם תנינים גדולים, וכמו שאמרו בפרק הספינה (דף ע"ג ע"א)

אמר רבה בר בר חנא זמנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא וחזינא להווא כוורא דיתבא ליה תלתא על גביה וקדחא אגמא עלויה סברינן די יבשתא היא וסלקינן ויתבינן ובשלינה חם גביה דכוורא ואיתהפיך. ואי לא דהוה ספינתא מקרבא לן הוה מטבע לן.

וכיוצא בזה יספרו גם היום יורדי הים באניות. ואולי שליתן ובת זוגו שזכרו רבותינו (שם עד עב) מאלה היו, עם היות שהפלוסופים מבני עמנו ייחסו לאותה הגדה ענינים עמוקים מהחכמה ואין צורך אליהם במקום הזה.

והנה זכר לשון בריאה בזה לא מפני גודל התנינים, כמו שכתבו המפרשים, כי מלת ויברא לא לבד על התנינים נאמרה, כי אם גם כן על השרץ ונפש החיה. אבל מפני הנפש המרגשת שנבראת לא מדבר הושפעה ראשונה ביום הזה. לכן נאמר בבחינתם **ויברא אלהים**, כי ברא אז אותם הנפשות המרגישות בבעלי חיים המרגישים מהאין הגמור. האמנם במלאכת היום הששי לא נאמר לשון **בריאה** כי אם **עשייה**, ויעש אלהים, לפי שההשפעה הראשונה שהושפעה בעולם הנפש המרגשת, החליט לשון בריאה, לפי שאז נבראה ראשונה לא מדבר. ואחרי שהושפעה בשרצים ובדגים ובעוף, לא אמר בהם עוד לשון בריאה, כי אם עשייה, שעשה בהשפעת הצורה המרגשת בחיה ובבהמה ממין מה שכבר היה.

והותרה בזה השאלה הד'.

ואמנם אמרו **וירא אלהים כי טוב**, אפשר לפרשו על התנינים הגדולים ועל כל שרץ הים. שעם היותם נמצאים ללא הועיל, אלו לגדלם ואלו לקטנם, ואינם נאותים לאכילה, שבעבור זה אולי יחשוב אדם שלא היתה בריאתם טובה, הגיד הכתוב שאין הדבר כן. כי הנה האל ית' יודע כליות ולב וסתרי הדברים הטבעיים, ראה שהיה מציאותם ותולדתם כפי הצורך אליהם, והטוב המגיע מהם, עם היות שאנחנו נסכל בתועלותיהם. גם אמר זה על בריאת העוף מהמים או מן הרקק, שלא התמידה כן הויתם, כי אם בארץ שראה ית' שכן היה טוב להיות בתחילת הבריאה.

ואמנם ברכת פריה ורביה שאמר בדגים, סיבתה אצלי שהעופות והדגים אינם מולידים כשיספיק כוחם וזרעם לעשות כמותם, אבל יולידו ביצים שמהם תהיה אחרי כן התולדה, לכן הוצרכו אל הברכה, כי הוא מהפלא מהביצה אחרי הפרדה מהמולידים תעשה בעל חי כדמות המוליד.

ולא הוצרך לברך הבעלי חיים שביבשה, לפי שכוחם קרוב להולדה, והנקבה תקבל בקלות צורות החי מצד כח זרע הזכר, והנקבה תהווה אותו בשלמותו.

והוא אמרו בברכת הדגים והעופות **ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו**, ואין פירוש לאמר שאמר להם זה, כי אינם בעלי שכל לשידבר עמהם, אבל ענין הברכה הוא שנתן האל כח להוליד בדומה באמצעות הביצים שעשו.

וכנגד כולם אמרו **פרו ורבו**, וביאר כנגד השרץ והדגים **ומלאו את המים בימים**, כלומר שחיותם יהיה בתוך המים, ולרבותי תולדותם אמר בהם ומלאו. אמנם בעוף שלא יוליד

באותו מלוי מופלג כדגים, אמר נגדם **והעוף ירב בארץ**, כלומר שיגדל וירבה בתולדתו בארץ לא בים

והותרה בזה השאלה הה'.

ובעבור שנבראו ביום החמישי הזה שני סוגים מהבעלי חיים המימי, והוא היותר פחות בטבעו, והעוף שהוא יותר נכבד ממנו, אמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום חמישי**. ויחס הערב להוית החי המימי והבקר להוית העוף.

[היום השישי: בריאת החיות והאדם]

ויאמר אלהים תוצא.. עד ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי (א,כד-לא).

[השאלות]

וראיתי לשאול גם כן בפרשה הזאת שאלות:

השאלה הא'

למה ה' אמר ביצירת החיה והבהמה ויעש אלהים אחרי שאמר ויאמר אלהים תוצא הארץ וגו' ויהי כן.

השאלה הב'

למה זה נברא אדם אחרון לכל הנבראים? האם נאמר שבבריאה היה כל אחרון אחרון חביב. הנה בראשון נבראו השכלים הנבדלים והגלגל העליון היושבים ראשונה במלכות, והרקיע בשני, והמאורות ברביעי, והוא המורה שלא נתאחר בבריאה היותר נכבד.

השאלה הג'

למה זה לא נתיחד יום בפני עצמו בבריאת האדם, כמו שנתיחד לבריאת הדגים ולשאר ההיות, ונכללה בריאתו עם חיות השדה והבהמה, בהיות מדרגת המדברים נבדלת ממדרגת שאר החיים. [עמ' 39 א]

השאלה הד'

במאמר נעשה אדם, כי למה זה נתיעץ הקדוש ברוך הוא בבריאתו, מה שלא נתיעץ בבריאת שמים וארץ הרקיע והמאורות. והיה ראוי שיאמר ביצירתו תוצא הארץ, כמו שאמר בשאר הבעלי חיים הנכללים בסוגו. ובכלל השאלה הזאת למה זה אמר נעשה בלשון רבים, להיות הבורא אחד ואין עמו אל נכר, וכמו שאמר והעיד במעשה ויברא אלהים את האדם וגו', ולא אמר ויבראו.

השאלה ה'

באמרו **בצלמנו כדמותנו**, כי איך החליט בו יתברך לשון צלם ודמות, והנה התורה אמרה 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', 'כי לא ראיתם כל תמונה' ולמה זה אמר **בצלמנו** בבי"ת **וכדמותנו** בכף.

השאלה הו'

באמרו **ורדו בדגת הים וגו'**, כאילו היא תכלית האדם וצרכו לאותה ממשלה ורדייה, ולא זכר דבר מהשגתו ולא מיושר מעשיו, אלא שירדה בבעלי חיים ויהיה רועה כסילים, והוא באמת פחות מאוד.

השאלה הז'

באמרו ויברא אלהים את האדם בצלמו, והיא מפנים:
אם שאמר בו לשון בריאה, להיות שלא נעשה יש מאין, והיה לו לומר ויעש אלהים את האדם, כמו שאמר ויעש אלהים את חית השדה.
ואם שאמר בצלמו ולא אמר בדמותו, כמו שאמר אח"כ בדמות אלהים ברא אותו, שזכר בו עשיה ודמות לא בריאה וצלם כמו שאמר כאן.
ואם ממה שכפל אחרי אמרו ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו.

השאלה הח'

באמרו **זכר ונקבה ברא אותם**. וגם זו מפנים:
אם שלא אמר באדם למינו כאשר אמר בשאר הבעלי חיים, ואמר במקום זה זכר ונקבה ברא אותו, למה בא השנוי הזה ולא נאמר בכולם אם **למינו** ואם **זכר ונקבה** ברא אותו?
ואם שלא ברא אותו אז זכר ונקבה, כי הוא נברא לבד בראשונה ואח"כ נעשתה האשה מצלעו, ולא היו אם כן זכר ונקבה בפועל בשעת הבריאה.
ואם שהכתוב הזה פעם נזכר בלשון רבים, **וירדו זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם**. ופעם בלשון יחיד **בצלם אלהים ברא אותו**.

השאלה הט'

בברכת פרו ורבו שנאמר באדם, כי מאחר שבשאר הבעלי חיים לא היתה צריכה ולא נאמרה כמו שאמרת, למה זה נאמרה באדם.

השאלה הי'

באמרו **הנה נתתי לכם את כל עשב וגומר, ולכל חית הארץ וגומר, את כל ירק עשב לאכלה**. והיא כי כבר מצינו שהאדם יאכל גם כן את עשב השדה כחית הארץ וכעוף השמים, והחיה והעוף גם כן אוכלי כל עשב זרע חטה ושעורה כאדם, וגם מפרי העץ להם יהיה לאכלה, ואיך אם כן נתיחדו המאכלים האלה כן בתחילת הבריאה, האם נסתלק הטבע האלהי?

השאלה הי"א

למה זה לא נאמר בבריאת האדם וירא אלהים כי טוב, כמו שאמר בשאר הדברים שנבראו דבר יום ביומו, בהיות האדם ביצירתו יותר טוב ויותר שלם מכל יצורי מטה. ואין להסתפק במה שהשיבו **חז"ל** (פסחים דף נ"ד ע"א) למטרוניתא שנכלל במה שאמר **וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד**, כי זה על הכלל נאמר, וכמו שמלבד הכללות ההוא נאמר כי טוב בפרט על כל נמצא ונמצא, למה זה גם כן לא נאמר באדם בפרט, כל שכן שהפסוק ההוא וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד יראה מיותר, לפי שאם מלאכת כל יום היתה טובה בעצמה, הנה הכל מבואר שהוא טוב, כי אין בכלל אלא מה שהוא בפרטים, ושאינם מורכבים בדרך השתנות שיקנה המורכב צורה ושלמות שלא היה בפרטים, והוא מבואר.

השאלה הי"ב

למה לא זכר הכתוב בסיפור בריאת האדם, שקרא הקדוש ברוך הוא את שמו אדם, וזה דבר נזכר בכתוב אחרי זה, שנאמר 'זה ספר תולדות אדם זכר ונקבה בראם, ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם'. ואם באותו יום נקרא כן למה זה קצר הכתוב מלזכרו כאן.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש הכתובים באופן יותרו השאלות כולם:

ויאמר אלהים תוצא הארץ... עד ויאמר אלהים נעשה אדם (א,כד-כו).

אחרי שזכר הכתוב בפרשה של מעלה הוית הבעלי חיים הבלתי שלמים, שרץ ודגים ועוף. זכר אחריהם בפרשה הזאת הויית הבעלי חיים השלמים ההולכים על הארץ, ואמר תוצא הארץ נפש חיה למינה. כי הנה אמר תוצא הארץ, להגיד שלא יהיו הבעלי חיים כצמחים שהם נולדים בבטן הארץ דבקים ומחוברים בה, ובהפרד [עמ' 39 ב] דבקותה ממנה לא יהיו צמחים.

ואין כן הבעלי חיים שהארץ תוציא אותם מעצמה, והם נפרדים ממנה ויחיו. וגם לא יהיו כדגים שאינם חיים כ"א בתוך המים, וביציאתם משם ימותו.

ואמנם הבעלי חיים הארציים, תוציא אותם הארץ חוץ ממנה ויהיו חיים.

ואמרו נפש חיה, רצונו לומר בעלי נפש חיה.

ומה שדרשו (חז"ל בראשית רבה פ' י"ב) תוצא הארץ תוצא דבר שהיה מופקד אצלה מיום ראשון, אין ענינו כמו שביארתי, שנבראו כל הדברים בפרטיותם ביום הראשון, אלא שאז נבראו התחלות כל הדברים, ונתן אז בהם הקדוש ברוך הוא כח להוציא תולדותיהם בעת בא דברו.

וביאר הכתוב מהו הנרצה בנפש חיה, ואמר שהם ג' חלקים מהבעלי חיים:

האחד בהמה, שהוא שם לבעלי חיים האוכלים את עשב השדה ביתיים או מדבריים, כאלו תאמר מן הבקר ומן הצאן, איל וצבי ויחמור ודומיהם.

והשני הוא הרמש, וקראו הכתוב רמש האדמה שהוא כל הולך על גחון כמו נחשים צפעונים וזולתם. ונקרא רמש מפני שהוא רומש ומתנועע בגופו על הארץ. ולפי שהרמיסה הוא מפני הרמישה, הרחיב הכתוב לכנות בשם רמש ורומש כל הבעלי חיים המתנועע, כמו שאמר 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובהמה ובחיה'. האמנם יובדלו שהרמש ביחוד נקרא רמש סתם, או רמש האדמה, לפי שהוא נגרר בכל גופו על האדמה. אבל החיה ובהמה והעוף נאמר בהם רומש על הארץ, שרצונו לומר מתנועע בארץ. וכבר זכרתי שהנולדים מהעפוש לא נזכרו במעשה בראשית לחסרונם.

והשלישי הוא חית הארץ, שהיא הטורפת ונזונת משאר בעלי חיים, כאריות וכדובים זאבי ערב החתול והכלב.

ובכל אחד מאלו השלושה חלקים אמר **למינה**, להגיד שנברא מהם זכר ונקבה לקיים מינה.

ויש מפרשים בהמה על הביתית, וחיה על המדברית, בין האוכלת עשב הארץ או הנזונת מהטרפה.

ואמר אח"כ **ויהי כן**, להגיד שגזר הבורא ית' שיתמידו ויהיו קיימים לעולם כל המינים ההם עוד כל ימי הארץ. ולכן אמר אחריו **ויעש אלהים את חית הארץ וגומר**, רצונו לומר שעשאו בפועל כמו שגזרה חכמתו שיהיו.

והנה יחסה התורה עשייתה לאל ית', ללמדנו שצורת המרגישים היא נשפעת מהשכל הנבדל, ואינה מכוח החומר ולא מהשפעת הגלגלים לצורה הצומחת, וכמו שביארתי.

ואמנם נאמר בצורה המרגשת לשון עשייה ולא לשון בריאה, כמו שאמר בדגים לפי שהצורה המרגשת כמו שכתבתי למעלה בהתחדשה בהווים הראשונים שקבלוהו היתה בבריאה הראשונה יש מאין, וכמציאות הראשון בחידושו. אבל כאשר נשפעה שנית בבעלי חיים אשר בארץ, לא נאמר בה לשון בריאה, לפי שלא נתחדשה אז הנפש החיונית, כי כבר היתה מושפעת קודם זה בדגים ובעופות. לכן לא אמר כאן לשון בריאה כי אם עשייה.

גם יורה מאמר ויעש אלהים, על ההתחלפות העצום שיש במיני הבהמה והחיה והרמש בעצמם. כי יש מהבהמה קטן כגדי העזים וגדול כגמל וכפיל. וכן מהחיה יש קטנה כחתול וגדולה כאריה. וברמש קטן כנמלה וגדול כנחש הבריח. ולהורות על החלוף הגדול, אמר ויעש אלהים, כי הם בחלופיהם העצומים מעשה ידי יוצר.

והנה אמר **וירא אלהים כי טוב**, להגיד שעם שיראה בתחילת הדעת שהחיות הטמאות והרמשים המזיקים הממיתים בטבעם וגם בהבטת עיניהם שהם פועל רע לא טוב. הנה לא היה כן. כי הנה האל שבראם ראה בחכמתו העליונה שהיה מציאותם טוב ומועיל, אם להיותם שלוחי ההשגחה להנקם בהם באויבי ה', ואם מפני התועלת שימצא בבשרם לענין התרופות כפי איכותיהם וסגולותיהם, ובכלל שהיותם ומציאותם יותר טוב בצורותיהם ולמה שהיה החומר שהתהוו ממנו, כמו שביארו הטבעיים.

והותרה במה שפירשתי בזה השאלה הא' מהפרשה.

ויאמר אלהים נעשה אדם...עד ויברא אלהים את האדם בצלמו (א,כו-כז)

מפני שתי סיבות נברא האדם באחרונה:

הראשונה כפי סדר הצורות, וזה שהצורה הראשונה היא מצטרפת לשנית במדרגת החומר הכח וההכנה.

השנית היא מגבלת ומשלמת לראשונה במדרגת הצורה. וכן השנית עם השלישית.

וביאור זה כי הנה צורות המציאות, רצונו לומר הגשמות קודמת לצורה הצומחת, שלא תמצא כי אם בהנחתה. וכן הצומחת למרגשת, והמרגשת לשכלית. כי לעולם הצורה הקודמת מכינה הצורה הבאה אחריה, ואותה הבאה היא מגבלת ומשלמת ומבדלת את הקודמת אליה. ומה שהוא דבר מה כמו מוגבל הוא במדרגת הכח. ומה שהוא כמו מגביל, הוא פועל ושלימות. ולכן היה בבעלי חיים המרגישים הנפש הצומחת כמו הכח, ומדרגת החומר אל המרגשת, וכן המרגשת אל המשכלת.

ומפני זה במעשה בראשית [עמ' 40 א] נבראו ראשונה הצמחים, ואחריהם הבעלי חיים, לפי שהנפש הצומחת מכינה אל המרגשת, ונבראת המרגשת קודם הצורה השכלית, לפי שהנפש החיונית המרגשת היא כחומר למשכלת, כי היתה קדימתה בבריאה בקדימה והאיחור כפי סדר המציאות. ונברא אם כן האדם באחרונה, להיותו תכלית ההיות וצורתו האחרונה והשלמה מכל הצורות, והם קודמות אליה בהכרח כאשר קודם הכח לפעל וההכנה לצורה. וכבר העידו **רז"ל** על הטעם הזה באמרם (בכ"י פ' ויקהל גם בראשית פרש' י"ט) כל הנברא אחר חבירו שליט בחבירו.

והסיבה השנית היא מאופן השתלשלות הנמצאות מהראשון ית'. וכבר ידעת מאמר הקדמונים שכל הנמצאים יוצאים מהאל ואליו ישובו, כדרך העגולה הרעיונית שהתחלתה הוא האל ית' וסופה ויסודה הוא גם כן ית'. לפי שכמו שזכר הפילוסוף הוא ית' פועל וצורה ראשונה לעולם, והוא תכליתו האחרון.

והנה ציירו העגולה ההיא כאלו מחציתה יורדת מלמעלה למטה עד התכלית. ומחציתה עולה מלמטה למעלה אל המקום שהתחילה ממנו והיתה התחלת העגולה האל ית', ואחריו מדרגת השכלים הנבדלים, ואחריהם מדרגת הגרמים השמימיים, ואחריהם מדרגת ב' היסודות הקלים אש ואויר, אם הם שנים בצורה; ואחריהם ב' היסודות הכבדים מים ועפר, שהם סוף ירידת העגולה במעלה ושלמות.

ומהם תתחיל לעלות מהפחות שהם היסודות ההם, אל המורכבים הראשונים שהם המחצבים, כשהם יותר נכבדים מהיסודות. ואחר המחצבים במעלה הצמחים שהם יותר נכבדים מהמחצבים. ואחר הצמחים במעלה הבעלי חיים המרגישים שהם יותר נכבדים מהמחצבים. ואחריהם במעלה בסוף העגולה האדם, והוא אם כן הקרוב אליו יתברך והדבק בו מהצד האחד בקורבת השכלים הנבדלים אליו, ומהצד האחר הנה התבאר שהיות האדם נברא באחרונה, מורה על שלמותו ומעלתו להיותו בסוף העגולה אשר לו אלהים קרובים אליו, והוא אצלו יתברך כמדרגת השכלים הנפרדים מחומר.

ובזה יתדמה היום הראשון מימי בראשית ליום הששי האחרון, כי כמו שבראשון נבראו השמים שהם הצורות הנבדלות והגשם הנכבד הכדור העליון, ככה ביום הששי אחרון מימי בראשית נברא האדם, כולל נשמה שכלית וגוף נבדל נכבד מכל המורכבים יצורי מטה, ובו נשלמה העגולה הרעיונית שבה כל הנמצאים שכליים וגשמיים יוצאים ממנו ביום הראשון, ושבים אליו ביום הששי.

וכבר שער האלהי רבי אליעזר הגדול **סיבה שלישית** למה שנברא אדם בששי כפי מה שכתוב בספר הזוהר בפרשת בראשית:

שרבי אליעזר ורבי עקיבא תלמידו הוו קאזלי בארחא, אמר ליה ר' עקיבא: רבי,

מפני מה לא עשה הקדוש ברוך הוא את האדם אלא בששי?

א"ל: מפני שלא יהיה פתחון פה לאדם שהוא סייעו בכל מה שנברא. אזלו עד דהוו

אזלי קם רבי אליעזר וגחין רישיה ושוי ידוהי על פומיה ובכי.

א"ל רבי עקיבא: מפני מה את בכי?

א"ל: על דשאלת חזי הוית דקשיא מלה עקיבא עקיבא מאן זכי להאי ארכא גלותא

יתמשך דהא לא יקום בר נש דעתיד לממטה עד ענני שמיא עד יומא שתיתאה

דהוא בשית אלפי שנין ולא באשלמותיה בר בתקוף תשובה דהאי שולטנה דבר נש

ההוא ליתיה אלא בשתיתאי, ובשבעה אשתאר שמיטה דעלמא חריב, ובתמנית

יתחדש עלמא כמלקדמין, ויהא מה דיהא עד והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם

קדוש יאמר לו. ובגיניהון נאמר (תהלים ק"ד ל"א) 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' ע"כ.

הנה ביאר שנברא האדם בששי לרמוז שמשיח צדקנו יבוא באלף הששי.

והותרה בזה כפי הסיבות האלה השאלה הב'.

ואמנם למה לא נתיחד יום בפני עצמו לבריאת האדם

הנה מלבד מה שיפול בתשובתו הטעם שנתן השלם רבי אליעזר הגדול שזכרתי. הנה ראוי לתת בו עוד שתי סיבות אחרות:

האחת שכמו שבארתי, הכתוב בא להודיע באופן הבריאה מדרגות הבעלי חיים, ולכן כמו שביום ה' נבראו העופות עם הדגים שהשתתפו בהולדות דומיהם באמצעות ביצים שהוציאו מגופם לחוץ נבדלים מהם כן, היה ראוי שביום הששי יהיה האדם נברא עם הבעלי חיים להיות כולם משתתפים בהולדת דומיהם בבטן הנקבות עד שלמותם. ולכן לא נתיחד יום לבריאת האדם, ונכלל עם שאר בעלי חיים ביום ה', להשתוות עניניהם בהולדת הדומה כמו שאמרתי.

והסיבה הב' היא, שכל אותם הנמצאים שנתיחד יום לבריאתם היה מפני מעלה קיימת נמצאת בהם בפועל ולא תפרד מהם. אבל האדם אינו כן, כי לא נולד שלמותו עמו בפועל הוא בחיריי במעשיו, יכול להמשך אחרי שכלו להיותו כעליונים או [עמ' 40 ב] אחרי חומר ויהיה כבהמה וכחיה. וכמו **שארז"ל** (ילקוט שמעוני דף ע"ד ד') שאם ימות יחיה ואם יחיה ימות, רצונו לומר, שאם ימות חומר, יחיה שכלו. ואם יחיה חומר, ימית כח שכלו.

ולכן כדי לזרזו בראו ביום אחד עם שאר הבעלי חיים, יושבים אצלו ורואה בפחיתותם וכליונם, ושלא יחשוב גרועים הם ממנו בטבעיהם כי כמות זה כן מות זה, ורוח אחד חיוני להם, ומותר האדם מן הבהמה אין בענין הגוף כי הכל הבל. אבל ההבדל ביניהם מצד השכל השכלים אשר בו, ולכן יתחזק להתרחק מדרכיהם החומריים ולהדבק בשכלו כי בזה יקנה שם ואחרית לנפשו. ואם לא יעשה כן יהיה סופו כבהמה וכחיה, כמו שהיתה התחלת כולם יחד ביום א'.

וכבר זכרו הקדמונים שמפני זה היו הבעלי חיים הבלתי מדברים פניהם כלפי הארץ פונות למטה, לפי שעפר המה ואל עפר ישובו. והיו הנבדלים פניהם וכנפיהם למעלה, וכל שכן פניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה.

ואמנם האדם עשאו הטבע נצב הקומה, ופניו באמצע, לא למעלה ולא למטה, לפי ששלמותו תלוי בבחירתו. ואם ירצה ישא פניו ויהיה מהעליונים, ואם ירצה יפלו פניו ויהיה מהתחתונים. 'נמשל כבהמות נדמו'.

ועם זה הותרה השאלה הג' משאלות הפרשה.

והנה מאמר **נעשה אדם**, אין ראוי שיחשב שהוא מענין עצה והמלכה, כי האל ית' ייב חכמתא לחכימין, ואינו צריך עצת זולתו. אבל נכתב הדבר כן, להודיע שנברא האדם בהתבוננות גדול וחכמה רבה. ולכן לא יחס אותו לארץ, לומר בו תוציא הארץ כמו שאמר בבעלי חיים, אבל יחס יצירתו לעצמו, לפי שנעשה בהשגחה פרטית נפלאה והתבוננות גדול.

ואמרו **נעשה אדם** בלשון רבים, וענין **בצלמנו כדמותנו**, אפשר לפרשו באחד משני דרכים:

הדרך הא' הוא שאמר נעשה, לפי שהארץ המציאה מצד הכח שנתן בה את האדם מהצד שהוא חי, כמו שהמציאה שאר הבעלי חיים. והבורא ית' השפיע בו הנשמה השכלית. ויחס אם כן לארץ היות גוף האדם וכוחתיו הגשמיים, ויחס אליו ית' נפשו המשכלת, וכמו שאמר 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה'.

ולכן ארז"ל **בבראשית רבה** (פרשה ז') 'תוצא הארץ נפש חיה למינה' אמר רבי אליעזר זה רוחו של אדם הראשון. רצונו לומר שזה היה רוחו החיוני מכלל החיים שהוציאה הארץ. ומפני זה אמר **נעשה אדם**, כי אלו אמר אעשה אדם או יהי אדם, היה אפשר לחשוב שהארץ לא המציאתו חי, אבל שהיה כולו שכלי. ואלו אמר תוצא הארץ, היה נראה היותו כולו חומרי כשאר הבעלי חיים שהמציאה הארץ. אבל אמר נעשה אדם, רצונו לומר אני והארץ נעשה אדם מורכב מחלק חומרי מן הארץ, ומחלק שכלי אשר אתן בו. ולכן אמרו גם כן **בצלמנו כדמותנו**, שיהיה האדם בצלם שניהם, אבל בבחינות שונות. כי במה שהוא בעל גוף יהיה בצלם הארץ ומטבע התחתונים, ובמה שהוא בעל שכל נפש מדברת משגת המושכלות, יהיה בצלם אלהים ומטבע הצורות הנבדלות.

ובעבור שלא תחשוב היות האדם בצלם אלהים ע"ד האמת והדיוק, אמר אחריו כדמותנו בכ"ף הדמיון, כלומר אין בצלמנו ממש אלא כפי הקרוב לדמיון, כי כבר תבא הכ"ף להורות על מה שנאמר בדרך העברה ולא בדרך אימות מדוייק. כאמרו **כשש מאות אלף רגלי. כעשרים איש**. והיה ההדמות על היותו בצלם אלהים 'כי מי בשחק יערוך לה' בבני אלים' אף כי נתעב ונאלח אדם. וגם השכלתו והבנתו אינה כמו הסיבה הראשונה ית', אבל נאמר בו בצלם אלהים על דרך ההעברה, והוא אמרו **בצלמנו כדמותנו**.

ואמר שלהיות האדם בצלם אלהים בדמותו, היה ראוי שימשול וירדה בשאר בעלי חיים כולם, ובכל עיני הארץ לנתוש ולנתוץ לבנות ולנטוע, כי מעלת הצלם הוא כך חייב, רצונו לומר המעלה והשלטנות בכל השפלים. כמו שכאשר לא ימשוך ענין הצלם במה שראוי אליו, וישתמש ממנו בפחיתות החומר, לא די שלא ישלוט בבהמות ובחיות, אבל בהפך ששן בהמות ישולח בו, כמו שדרשו **רז"ל** (סנהדרין דף ל"ח עב) אין חיה מושלת באדם עד שנדמה לה כבהמה, שנאמר (תהלים מ"ט י"ג) 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'. וכן אמרו **ורדו בדגת הים**, זכה – ורדו, לא זכה – ירדו לשון ירידה.

זהו הדרך הראשון מהפירוש, והתחיל בו ה"ר יוסף קמחי ונמשכו אחריו הרמב"ן והרלב"ג והשלימו רבינו נסים.

והדרך הב' מהפירוש הוא, שאמר הקדוש ברוך הוא נעשה אדם כנגד השכלים הנבדלים. כי בעבור היות האדם בעל נפש משכלת מטבע הנבדלים, אמר יתברך כנגדם הנה הצמחים והדגים והעופות הבהמה והחיה והרמש הוציאו אותם הארץ והמים להיותם מטבעם. אבל האדם בבחינת שכלו לא יהיה כן, [עמ' 41 א] כי אני ואתם המלאכים נתעסק בבריאתו, לא הארץ והמים. ולזה נתיחדה אמירה לבריאתו: **ויאמר אלהים נעשה אדם**. ולא נכללה בריאתו באמירת הבהמה והחיה. ואמר נעשה אדם בלשון רבים, בהיות הנפש המשכלת מטבע הרוחניים ההם, ולזה הפירוש נטה **רש"י** והראב"ע גם כן.

אמנם מה הוא ענין הצלם

הנה ראיתי למפרשים קצור גדול בביאורו וכולם נמנו וגמרו שהצלם הוא הכח השכלי אשר בו ישכיל, ויסתייעו מדברי **הרב המורה** בספר הראשון מספרו והענדוהו עטרות להם. ואין ספק שהשתדל **הרב** שמה להרחיק תארי ההגשמה ממנו יתברך, ולזה ביאר שם צלם על הצורה המיניית אשר בה יתעצם הדבר, והיה מה שהוא, והוא הכח השכלי לא מקרא התמונה והתאר.

אבל בסוף הפרשה שכל את ידיו, באמרו וכאשר ייוחד האדם בענין שבו זר וכו', שביאר שם שלא יאמר באדם שהוא בצלם אלהים להיות נפשו הרוחנית מטבע השכלים הנבדלים, וגם לא בבחינת השגתה בעצמה, אלא במה שהשכלת האדם וידיעתו לא ישתמש בו חוש, ולא יד ולא רגל, ולא בכלי. ומזה הצד השולל תדמה להשגת הנבדל. ולכן אמר **הרב** שם עוד וזה לשונו:

ואם אינו דמיון באמת, אבל לנראה מהדעת תחלה כלומר שהיה הדמוי ההוא בלתי אמיתי להיותו בשלילה.

זהו דעת **הרב**, וחכמתו בזה רחקה מני. לפי שדעתו מיוסד ובנוי על שהנפש האנושית היא הכנה הווה ונפסדת, כדעת אלכסנדר כמו שביארו **הרב** בפרקים מספרו.

ומפני זה לא סבל שתהיה נפש האדם, שהיא הכנה מטבע הנבדלים אשר הם בפועל, והוצרך מפני זה לפרש ענין הצלם על שלילה החוש והכלי בהשגה. ומבואר נגלה שאין זאת המעלה שהגידה התורה מהבריאה האנושית הזאת.

אבל מה שראוי שנאמר בענין הצלם הוא שלושה דברים:

הראשון הוא שכבר בארו האלהיים, שהאל יתברך בלבד הוא פועל העולם ותכליתו, והוא גם כן צורתו.

וידוע שאי אפשר שיפעל הפועל, אלא בהיות בצירוי ודעתו אופן פעולתו. וכאשר היה הקדוש ברוך הוא בורא העולם, פועלו וממציאו, יתחייב שימצאו בו סדרי הנמצאות כולם ונימוסם, כיון שהם יוצאים ונמשכים ממנו. והנה מיני השלמיות והצורות הכוללים לנמצאים השפלים הם ארבעה, שהם **המציאות** רצוני לומר צורות הגשמות, **הצמיחה**, **וההרגש**, **וההשכלה**. כי אלה כולם, כיון שהם מושפעים מאתו יתברך, יתחייב שיימצאו בו, כי אין מי שיתן וישפיע מה שאין בו. וכמאמר המשורר (תהלים צ"ד ט') 'הנוטע אֶזֶן הלא ישמע, אם יוצר עין הלא יביט'.

אלא שאין השלמויות האלה נמצאים בו יתברך באותו אופן שהם ביצורים. לפי שהם בהם במדרגה ובסידור והבדל גמור, כי העצמות והמציאות בהם זולת הצמיחה, והצמיחה זולת ההרגש, וההרגש זולת השכל. גם ימצאו אלו השלמיות נפרדים אלו מאלו:

כי הנה יש עצמות שאין בהם שלמות אחר זולת העצמות **כמתכות** והדומים.

ובצמחים ימצאו בהם שתי שלמיות: שהם העצמות והצמיחה הנשואה על העצמות.

ובבעלי חיים המרגישים ימצאו שלושה: ההרגש, שהוא נשוא על הצמיחה, ושניהם נשואים על העצמות.

אך **באדם** ימצאו כולם: השכל, והרגש שהוא נשוא, ושניהם נשואים על הצמיחה, וכולם נשואים על העצמות, הנושא והמקבל כל הצורות. האמנם יובדלו באדם בסדור ובמדרגה הבדל עצמי זה מזה.

ובבורא יתברך היו בו כל השלמיות האלה באחדות מופשט מכל צד, מבלי הבדל וסדר מדרגה. כי אין העצם בו זולת החיות, ואין החיות בו זולת ההרגש, ואין ההרגש בו זולת ההשכלה. ואין השלמיות האלה בו יתברך באופן פרטי ולא מוגבל, כמו שהוא בנמצאים, אבל ימצאו בו יתברך בצירוי וסדר כולל פועל וממציא ובורא אותם. ונמצאו בנבראים בהבדלם ועצמותם כמו שימצאו הצורות בנושאייהם וחומרם המקבל אותם.

הנה אם כן ימצאו השלמיות האלו כולם בצירוי ודעתו יתברך, מאשר הוא פועל אותם, ונמצאו באדם בהיותו מקבל אותם קבול גשמי. ולפי שלא היה נמצא יתחברו בו השלמיות האלו כולם דוגמת הצירוף האלהי באדם. לכן נאמר בו שהוא בצלם אלהים, כי יכללו בו כל השלמים הנמצאים בצירוי יתברך בהשפיעו על נמצאיו.

ואולי היה צלם לשון צל, כי כמו שהצל הוא נחקק ונרשם מהדבר העומד כנגדו מתיחס אליו בכל חלקיו, כן האדם הוא מחוקק ונרשם מהצירוף האלהי המשפיע על נבראיו. וכמו שהצל יהלך נוכח המאיר כנגדו, כן ראוי לאדם שאחרי ה' ילך ובדרכיו.

זהו הענין הראשון.

והענין השני הוא שגם נברא האדם בצלם אלהים

לפי שיש בו דוגמת העולם בכללו ובכל חלקיו שהושפעו מהסדור והיצירה האלהית. ויתבאר זה מצד כחותיו ומצד איבריו.

כי הנה נמצא באדם הכח [עמ' 41 ב] השכלי ושאר הכחות המשפיעות, וכנגדו הוא הראש החלק העליון מהאדם עד חזהו, שהוא כנגד העולם השכלי. וימצא בו הרוח החיוני בתנועה והרגש, ומושבו באמצע הגוף הלב המתנועע תמיד, נותן החיות והתנועה לכל איברי הגוף, והחלק הזה מהכחות והאברים הוא כנגד העולם האמצעי עולם הגלגלים, שהם מתנועעים תמיד ומניעים לכל התנועות. וימצא באדם גם כן הכח הטבעי בהזנה והגידול וההולדה בדומה, ומושבו בכבד ובאסטומכא ושאר האיברים שבשפלי הגוף, ושם יתהוו ארבעת הליחות. וכנגד החלק הזה מהכחות והאיברים, היה העולם השפל שבהם ארבעה יסודות, ושמה ההויה וההפסד ההזנה והגדול וההולדה. וכמו שחלקי העולם כולם מתאחדים בצורה העליונה יתברך, שהיא השומרת והקושרת אותם, ככה באדם הנפש השיכלית היא השומרת והקושרת אבריו וכחותיו כולם, עד שמזה הצד נקרא האדם **עולם קטן**. והעולם **אדם גדול** כדברי הקדמונים, וכמו שכתב **הרב המורה**.

הרי לך בזה, שהיה האדם דיוקנו של הקדוש ברוך הוא וצלמו במה שנטבעו בו ציוריו ופעולותיו באופן נפלא מאוד.

ולהיות האדם מזה הצד בצלם אלהים, היו הנביאים השלמים בצלם ההוא עושים נפלאות בחומר העולם ובריאותיו, כאלו נעשו שותפים אליו יתברך בבריאה. וכמו שדרשו (**בראשית רבה** פרשה ה') בפסוק המה היוצרים. ומפני זה היו הכרובים בצורת אדם מצד הדמותם אליו בצלמו, ועליו נאמר חביב אדם שנברא בצלם.

וזה הענין השני הכולל ענין הצלם.

והענין השלישי הוא שצלם נאמר על ההשכלה בפועל.

והנה אדם הראשון נברא חכם במדרגה עליונה כיד המלך שבראו, ונשמתו שהשפיע בו היתה מטבע הנבדלים, לא כח והכנה כמו שחשב **הרב המורה**, כי אם צורה בפועל נבדלת. ולכן כפי טבע נשמתו וכפי מעלת השגתה והשכלתה, נאמר **בצלמנו כדמותנו**, כי האדם בהיותו יודע דעת עליון הוא בצלם אלהים באמת.

והנה **אונקלוס** עשה מלת צלם מוכרת, ולא סמוך לשם, כי הוא תרגם בצלם אלהים עשה אותו בצלמא ה' עבד יתיה. וכן תרגם כי בצלם אלהים עשה את האדם, בצלמא ה' עבד ית אינשא.

ואליו רמז **הראב"ע** כשזכר הדעת הזו, אם לא נקבו בשמו. אבל היה דעתו היות הצלם דבר נבדל מהאל יתברך, ולא דבר גשמי. אלא שהיה הצלם אותו ציור אלהי שבו ברא עולמו ומנהיגו, מבלי שיחייב גשמות חלילה. ועל זה הדרך יפרש בצלמנו בציורנו ובדעתנו, וכן בצלמו בציורו ודעתו.

ואמנם **הראב"ע** כתב בצלם אלהים – מלאך, רצה לומר שלא נתיחס הצלם לסיבה ראשונה, כי אם למלאכיו. ושלכן אמר בלשון רבים **נעשה אדם**. וכבר יסייע לזה שבכל מקום שנזכר ענין הצלם, נאמר **צלם אלהים לא צלם ה'**, לפי שאי אפשר ליחס אליו יתברך דבר מהצלם. וכמו שאמר (ישעיה מ' כ"ח) "ואל מי תדמיון אל". אבל אין ראוי לקבל שיהיה שם אלהים הנזכר במעשה בראשית כי אם כינוי לסיבת הסיבות הבורא יתברך, ואם עליו נאמר **ויאמר אלהים נעשה אדם**, יתחייב שעליו יפורש **בצלמנו כדמותנו. ויברא אלהים את האדם בצלמו**.

ואמנם מהו ענין הדמות שזכר הכתוב בכאן?

הנה **הרב המורה** עשה הבדל מה בין הצלם והדמות. ולדעתי הם שמות נרדפים מורים שניהם על ענין אחד. והעד: שבכאן נאמר **ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו**, ובמקום אחר נאמר **'בדמות אלהים ברא אותו'**, הרי שצלם ודמות שניהם אחד.

ואפשר שיהיה **כדמותנו** פירוש **לצלמנו**, להודיע שמה שאמר הכתוב שם צלם, הוא על דרך העברה, וענינו שיהיה האדם דומה לו, לא שיפול בבורא באמת שם צלם. ויהיה מכלל ההדמות, שכמו שהעילה יתברך, הוא תכלית המציאות כולו, ואליו יעלו כל הנמצאים והוא תכליתם, כן האדם הוא תכלית כל ההווית השפלות החומריות. ולפי שאין דבר ידמה בשווי לו יתברך, אמר **כדמותנו** בכ"ף הדמיון.

וכמו שהסיבה הראשונה מושל בכל הנמצאות כולם ומנהיגם, כן האדם יהיה מושל ורודה בכל הנמצאות השפלות. והוא אמרו **ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה וגו'**, רוצה לומר דומם וצומח וחי, על דרך (תהלים ח) 'כל שתה תחת רגליו'.

וכאלו עשה את האדם שר ושופט ומנהיג בארץ בשמו ובמקומו, ולכן השלימו בצלמו והודו, כדי שידמה השליח לשולחו, ויודע 'כי לה' הארץ ומלואה'. כי באמצעות הצלם שבאדם, יכירו וידעו שהאל הוא מנהיג העולם הזה, כי ההשגחה בעולם השפל הוא באמצעות השכל.

ולזה כיון **הרב המורה** באמרו כי ההשגחה היא כפי השכל.

הנה התבארה ממה שכתבתי תשובת השאלה החמישית,

למה נאמר נעשה בלשון רבים כפי כל אחד מהמפרשים.

והתבארה [עמ' 42 א] גם כן תשובת השאלה הששית,

מהצלם והדמות שנאמר בו ית', ולמה אמר כדמותנו בכ"ף הדמיון.

והתבארה גם כן תשובת השאלה השביעית,

מה ענין הרדייה והממשלה שזכר באדם **ורדו בדגת הים**, לפי שהיא היתה מכלל ההדמות אשר זכר.

ויברא אלהים את האדם... עד ויברך אותם אלהים (א,כז)

ממה שביארתי למעלה, התבארה הסיבה למה יחס הכתוב בריאת האדם אליו יתברך ולא לארץ, שהוא להיות הנשמה השכלית מפועל האל יתברך מיוחד אליו, ואינה נשואה בזרע ולא מפועל שכל אחר.

ולכן אמר **ויברא אלהים את האדם**, כי הוא בראו בהשפיעו בו הנפש השכלית. והנה אמר בו לשון **בריאה** ולא לשון **עשייה**, כמו שנאמר בבהמה ובחיה וברמש, לפי שהמצאת הצורה שעדיין לא היתה במציאות, נאמר בה בחידושה לשון **בריאה**, רצונו לומר שנמצאה לא מדבר. כי על כן נאמר לשון **בריאה** בדגים ובעופות, בעבור שבהיותה נתחדשה הנפש החיונית שעדין לא היתה כמו שהתבאר.

ואמנם אמרו **בצלמו בצלם אלהים ברא אותו**, כתב רבינו **נסים** שברא את האדם בצלמו שהוא נשמתו השכלית, אבל לא בראו בבנין גופו וגשמו, כי זה היה מפועל הארץ. ולזה אמר **ויברא אלהים את האדם בצלמו**, ולפי שלא נדע למי חוזרת מלת **בצלמו**, אם אל הארץ או אל האל יתברך, כיון שנברא בצלם שניהם. לכן הוצרך הכתוב לפרש ולומר **בצלם אלהים ברא אותו**, ולא בצלם הארץ. ונכון הוא.

והנה לא אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו וכדמותו, כמו שאמר בצלמו כדמותנו, לפי שמאמר **כדמותנו** לא בא בכתוב כי אם למעט שלא היה מאמר בצלמו כפי האימות והדיוק, אלא על צד ההדמות והרחבת הלשון. וכיון שכבר פירש זה בפסוק של מעלה, לא הוצרך לבארו עוד בפסוק הזה, ונסתפק באמרו בצלמו, וכן בצלם אלהים, כי נסמך על מה שכבר ביאר, שלא נאמר ענין הצלם כי אם בדרך העברה.

והיותר נכון אצלי, בסיבת מה שכפל **בצלם אלהים ברא אותו**, הוא שבא הכתוב להודיע שעם היות שאדם זכר ונקבה ברא אותו, הנה לא נבראו שניהם האדם ואשתו במדרגה אחת מן השלמות, ולא נאמר על שניהם בשוה ויברא אלהים את האדם. כי הנה עם היותם ממין אחד, לא היו שניהם בצלם אלהים בשוה. ולזה ביאר ואמר **בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם**, רוצה לומר שהאדם לבדו נברא בצלם אלהים, כי הוא היה הכוונה והתכלית העצמיית בבריאה, עם היות שלענין השארות המין זכר ונקבה ברא אותם, ואין הזכרות והנקבות מצד צלם אלהים, אלא מצד המצאת והולדת הדומה.

ובזה השתתפו עם שאר הבעלי חיים, לא בצלם האלהי. ומזה תדע למה לא נאמר באדם למינו, ונאמר בו **זכר ונקבה ברא אותם**, שהוא מפני שלא היה הענין באדם כמו שהוא בשאר הבעלי חיים, כי היתה הנקבה במדרגת הזכר ושוה לו במדרגת הטבע והמציאות. ולכן נאמר בהם למינהו, מבלי תת לזכר שום מעלה על הנקבה.

ואין כן באדם. כי עיקר הבריאה הוא בזכר, והוא אשר היה לבדו אשר נברא בצלם אלהים וכמו שאמר בלשון יחיד בצלם אלהים ברא אותו לפי שהוא היה מי שיראה תעלומות חכמה לא הנקבה שאין חכמתה אלא בפלך.

כי הנה עם היות שהיתה הנקבה בבריאה, לא היתה אלא על הכוונה השניה, להיות לאדם עזר כנגדו ולקיום המין, וכמו שיספר הכתוב אחרי זה באופן בריאתה. והכלל שאדם נברא לבדו ראשונה בשלמותו, והיא נעשתה אחר כך ככלי תשמישו. ונזכרה כאן בכלל ואחר כך יפרש בכתוב איך היתה בריאתה.

ואמנם מה שדרשו ז"ל (ערובין יח ע"א) על זכר ונקבה בראם, שדו פרצופים נבראו, והיו דבוקים גב אל גב. ואמנם גם כן שנברא אדם אנדרוגינוס, רוצה לומר שנברא באדם הכנה וצלם נוסף כמו שיתבאר, להתהוות ממנו האשה אחר כך. וכאלו היו בו שני פרצופים זכרות ונקבות, כאנדרוגינוס שהוא בלשון יוני זכר ונקבה, ששניהם היו בו. אבל היה בו הזכרות בפועל, והנקבות היה בו בכח והכנה, וצלע לעשות ממנו את האשה.

גם יתכן לפרש כאן **זכר ונקבה ברא אותם**, לפי שהיה נראה בתחילת הדעת כי להיות עקר האדם ותכליתו היא הצלם השכלי, ומזה הצד לא היה צריך לנקבה, ושלקן לא היה ראוי להברא עמו הנקבה. בא הכתוב ללמד שלא היה הדבר כן, אלא שרצה הקדוש ברוך הוא שיהיה האדם טבע ממוצע, כולל החלק החומרי עם השכלי.

וכן אמרו **בבראשית רבה** (פרשה י"ד ע"א)

וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים, שְׁתֵּי יִצִירוֹת. יִצִירָה מִן הָעֲלִיּוֹנִים וַיִּצִירָה מִן הַתַּחְתּוֹנִים. ר' תפריי אמר בשם ר' אחא, העליונים נבראו בצלם ודמות, [עמ' 42 ב] ואינם פרים ורבים. התחתונים פרים ורבים, ולא נבראו בצלם ודמות. אומר הב"ה: אם אני בורא מן העליונים הוא חי ואינו מת; מן התחתונים, הוא מת ואינו חי. אלא הריני בורא מן העליונים ומן התחתונים. אם יחיה – ימות; ואם ימות – יחיה.

רצונו לומר, שנמצאו באדם פניות מתחלפות: מהם נפשו שהוא מהעליונים המשיגים והנצחיים, ומהם מהתחתונים הפרים ורבים הווים ונפסדים. ושם יברא אותו מטבע העליונים, יהיה חי תמיד נמשך לטבע העליונים, ולא יחוש לדברים החומרים. וזהו חי ואינו

מת. ובהפך אם ידבק בתחתונים ולא ימשך אחר עליונות נפשו, שאז ימות ולא יחיה חיים נצחיים.

ולכן עשה חיבור והקשר בחלקיו העליונים והתחתונים. אבל הזהיר את האדם שיעשה עיקר מהחלק השכל העליון, וגם מהחומרי התחתון (ו)לא יניח ידו. כי אם יחיה את נפשו, עם היות שגופו יסבול בזה צער, אין ספק שהוא את נפשו יציל ויחיה, ותשאר נצחית כעליונים ממש. ובהיות הדבר בו בהפך, שימשך אחר החומר והתהוות גופו, עם היות שבזה יחיה את גופו ויתענג בעונו, הנה הוא ימות בתחתונים ולא יחיה עם העליונים. ומפני זה זכר ונקבה בראם, לא שיהיו שניהם במדרגה אחת מהשלמות בשה, אלא שהיה האדם על הכוונה הראשונה בצלם אלהים, והאשה על הכוונה השניה לעבוד עבודתו.

והותרו בזה השאלה הששית והשביעית והשמינית.

ויברך אותם אלהים... עד יום הששי (א,כח-לא)

[פרו ורבו]

חשב **הראב"ע** שהיתה ברכת האדם בפרו ורבו כברכת הדגים והעופות, שהוא נתינת הכח להולדה בדומה.

ו**הרמב"ן** כתב עליו שיש הפרש גדול בין שני המאמרים, כי בבריאת המים כתוב **ויברך אותם אלהים לאמור פרו ורבו**, ולכן יתכן לפרשו ששם בהם כח להוליד בדומה. אבל באדם, מלבד מה שאמר **ויברך אותם אלהים**, אמר עוד **ויאמר להם אלהים פרו ורבו**, והוא המורה שדבר עמהם וצוה אותם על פריה ורביה, כדעת **חז"ל**. ודבריו בזה טובים ונכוחים.

ורבינו **נסים** כתב, שהכתוב הזה כולל ברכה ומצוה: כי אמרו **פרו ורבו** הוא מצוה. ובאמרו **ורדו בדגת הים**, היא הברכה.

והנכון בעיני, שאין הברכה פרו ורבו, כי למה זה יצטרכו בני אדם אליה יותר מהבעלי חיים שלא נזכרו בהם, והם מולידים יותר מהאדם. ואין הברכה גם כן בממשלה וברדייה, כי גם האריה מושל בחיות השדה, ולא נאמר בו ברכה.

אבל הברכה שזכרה התורה באדם היתה, שיצליחו במעשיהם יראו זרע יאריכו ימים, ושאר הטובות שתפול בהם לשון ברכה, שעל הכל אמר להם בדרך כלל **ויברך אותם**. ואחרי הברכה צוה אותם על פריה ורביה. ולכן בא עליו המאמר בפני עצמו, ושם הגבוה בפני עצמו: **ויאמר להם אלהים פרו ורבו**. כי הנה לא היה ראוי לזכור פעם אחרת שם אלהים, אבל לומר **ויאמר להם פרו ורבו**. אלא שהיה המאמר ההוא מצוה בפני עצמו, ולכן באה עליו אמירה ושם.

ויאמר להם פרו ורבו. וטעם המצוה הזאת הוא, כי בעבור שהיה האדם בצלם אלהים, ותכליתו שישתדל להשיג השלמות האנושי, לא שמירת המין כשאר בעלי חיים. עד שמפני זה לא נאמר בבריאתו למינהו, כמו שנאמר בבריאתם. והיה שבבחינת השלמות השכלי לא יאות פועל ההולדה, כי הוא פועל בהמי ומזיק לשכל. ואולי יחשוב אדם מפני זה שראוי להתרחק ממנו בהחלט. הנה מפני זה הוצרכו האדם ואשתו אל מצות פריה, כאומר: עם היות כי בצלם אלהים בראתי אותך, אל תמשך כ"כ אחרי החלק השכלי, שתניח החומרי בהחלט, ותיפסק ההולדה ויחרב העולם. אין רצוני בכך, אלא שתפרו ותרבו ותמלאו את הארץ.

אבל אל תחשבו שבהיותכם פרים ורבים מולידים בדומה כצמחים וכבעלי חיים, שאין לכם יתרון עליהם, ותפליגו מפני זה בחוש המשוש, כי חרפה הוא לכם. לא תעשו כן. אל תהיו כסוס כפרד אין הבין, בנטותכם אחרי התאוות הגופניות, אבל בהפך: שתמשלו ותרדו בדגת הים, אשר הוא הסוג היותר חסר מהחי, ובעוף השמים שהוא יותר נכבד ממנו, ובכל נפש חיה הרומשת על הארץ, שהוא סוג יותר נכבד מכולם.

וכלל עוד באמרו ואתם פרו ורבו, להזהירם שלא ישתמשו במשגל - רק לפריה ורביה. ומזה הצד היתה המצוה הזאת שכלית מאוד.

ואפשר לפרש עוד: ורדו, שהוא גם כן מכלל המצוה. כי כמו שביארתי, רצה הקדוש ברוך הוא בבריאת העולם, כדי שירדה בעולם השפל, ויראה ממשלת אלהים בארץ, ושהאדם קצין שוטר ומושל על פני האדמה מיד האלהים. ולכן יחוייב שירדה בכל שאר הנמצאים השפלים, כי זה יורה על יתרונו ושכלו עליהם, מפני אותו יתרון ישלוט עליהם.

וכבר אמרו **חז"ל** (פסחים מ"ט ע"ב) שעם הארץ אסור לאכול בשר, ואין זה אלא לפי שאין לו [עמ' 43 א] יתרון על הבעלי חיים, ואין ראוי שירדה עליהם מי שהוא כמותם.

ובמה שביארתי בזה הותרה השאלה הט'.

ובעבור שנתן הקדוש ברוך הוא ממשלה ומעלה לאדם על שאר הבעלי חיים, לכן סמך אליו **ויאמר להם אלהים הנה נתתי וגו'.** כאלו אמר שגם במזונתם ובמאכלם תתראה ממשלתו. כי האדם למעלת טבעו וזכות חומרו, נתן לו לאכול כל עשב זרע וכל העץ אשר בו פרי עץ, שהם היותר משובחים שבפירות האדמה ובפרי העץ. כי בהיות להם זרע, מורה שהחכים הטבע והשתדל על שמירת מינו למעלתו. מה שאין כן בדשאים ובעצים שאינם עושים פרי ראוי לאכילה.

אמנם לכל עוף השמים ולכל רמש הארץ אשר בו נפש חיה, נתן למאכלו כל ירק עשב, והוא הדשא, מפני גסות טבעו.

והנה לא זכר בזה הבהמה, שנכללה באמרו לכל חית הארץ, שהרצון בו כל בעלי חיים ההולך בארץ חיה או בהמה.

ועם היות שגם בני אדם יאכלו ארוחות ירק, ושאר הבעלי חיים יאכלו גם מזרע האדמה ומפרי העץ, הנה זה כולו היה אחרי שנתקלל אדם והאדמה, ועליו נאמר לו בקללתו ואכלת את עשב השדה. כי כאשר האדם ברדיפת תאוותיו, השוה ענינו לשאר בעלי חיים, נעשה גם כן הוא שוה להם במזונותיו, כמו שכתב **הרב המורה** בחלק א,ב. אבל קודם הקללה, אין ספק שקבע הקדוש ברוך הוא מזונותיו, כמו שסיפר הכתוב כאן. וזה טעם סמיכות מאמר **הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'** למאמר **ורדו בדגת הים**.

ורבינו **נסיים** כתב, שבעבור שנאמר בדגת הים וגו', והיה אפשר שיחשוב שבזה המאמר הורשה האדם לאכול מהם, ובכל אוות נפשו יאכל בשר, שמפני זה הוצרך יתברך לומר לו שעם היות שירדה בהם, הנה לא יאכל מהם. כי כבר מנה מאכלו זרע האדמה הנזרע ופרי האילן, ומנה מאכל שאר הבעלי חיים ירק עשב הבלתי נזרע. **ומה שביארתי אני הוא יותר נכון. והותרה בזה השאלה הי'.**

ואמנם למה לא הותרה לאדם אכילת בשר בעלי חיים, והותרה אח"כ לנח, וכמו שאמר בפרק ד' מיתות. והכתוב מעיד עליו במה שנאמר לנח 'כירק עשב נתתי לכם את כל'. הנה יבוא ביאורו בפרשת נח בגזירת הצור.

ואמרו **ויהי כן**, כתב רבינו **נסיים** שחוזר למה שאמר ורדו בדגת הים. כי אין ספק שאם לא הוטבעו בזה מצד אותה ברכה, לא היה האדם רודה בבעלי חיים החזקים ועושה כרצונו והצליח. אלא שמצד ברכת השם זאת היה כן. ומפני שהוקשה על הפירוש הזה הפסוקים שנכנסו בין אמרו ורדו וגו', הוצרך לפרשו בדרך אחר. והוא שהצמח הוא רחוק מטבע החי, וילאה החי לשנותו לדמיון עצמו כמו שיצטרך לטבע המזון. ועל כן אמר הכתוב **ויהי כן**, שהקב"ה הטביע את הבעלי חיים על זה הטבע, שיזונו כולם מהצומח.

וכפי דרכי אין צורך לכל הפירושים האלה. כי הנה אמרו **ויהי כן**, חוזר למה שזכר למעלה: מבריות אדם בצלם, ולברכה, ולמצוות פריה ורביה, ולרדות, ולכבוש הארץ והחיים שבה, וליתר הדברים שנזכרו בפרשה, שעל כולם אמר **ויהי כן**. כלומר שגזר השם שיתמידו ויהיו כן תמיד במין האנושי, כי זהו הנרצה באמרו **ויהי כן**.

ואם לא נפרשהו כן, תיפול השאלה למה לא נאמר בבריאת אדם **ויהי כן**. כי הנה עם היות שנאמר בו ויברא אלהים את האדם, היה ראוי לומר אח"כ ויהי כן, כי כן כתוב במלאכת שאר הימים. אלא שהוא חוזר באמת לכל מה שכתוב בפרשה.

ואמנם אמרו **וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד**. אפשר לפרשו כפי דרך המפרשים, שנאמר על כללות העולם. שבעבור שהיה קצתו נקשר בקצתו ומתאחד כאיש אחד, ראה הש"י שהיה עניינו טוב מאוד. כי הנה מלבד שהיה כל חלק ממנו בפני עצמו טוב, הנה הכל בהיותו מקושר ומתאחד עליונים עם תחתונים - טוב מאוד.

גם יתכן לומר על פי דרכם. שעם היות שבהיות הדברים על המנהג הטבעי. כבר ימצא בהם מן מותרי הטבע זרותו דברים רעים, שלא היה כן בהויה הראשונה, שכל הדברים בקומתן נבראו בצביונם נבראו, וכולם יצאו למציאות באופן מופלג מהטוב מבלי חסרון כלל וזהו טוב מאוד.

אבל למה לא נאמר בבריאת אדם בפני עצמו **כי טוב**. כתבו המפרשים לפי שלא נשלם טובו בהיותו ככל שאר הנמצאים, אבל האדם טובו ושלמותו נקנה ממעשיו והגעתו, ולא נודע זה עד יום מותו, כמאמר שלמה ע"ה (קהלת ז' א) 'ויום המות מיום הולדו'. ודוד אביו אמר 'המותה לחסידי'. עד שמפני זה **ארז"ל** אין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על הצדיקים בחייהם, שנאמר 'הן בקדושיו לא יאמין'. ואולי שמפני זה דרש רבי מאיר (**רש"י** בראשית כ"ח י"ג **בראשית רבה** פ' ט') והנה טוב מאד - זה המות. רצונו לומר, שטובת האדם אינו נגמר עד יום מותו.

אבל הטעם הזה אינו נכון בעיני. כי כיון שברא אלהים את האדם בדמותו וצלמו בשלמות גדול, [עמ' 43 ב] למה לא נאמר עליו בבחינת אותה יצירה ראשונה כי טוב, כאשר נאמר על שור כשב או עז כי יולד. שהרי נמצא אתו הטוב הראוי להמצא בו אז. ומשם ואלך אם לא זכרו בו, הוא המונע את הטוב מעצמו.

ועוד, שהרי נכלל טובו של אדם במאמר והנה טוב מאד, אם נאמר על כללות הנמצאות כמו שפירשו.

ומפני זה אחשוב שלא אמר הכתוב **וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד** על הנמצאים כפי כללותם, אלא על בריאת האדם בלבד.

כי מפני שהכתוב יספר אחר זה שאדם הרשיע לחטוא, ונתקלל במעשיו, וזרעו אחריו גם כן השחיתו את דרכם על הארץ, 'וינחם ה' כי עשה את האדם'. לא יחשוב חושב שמפני זה

היתה בריאתו רעה ולא טובה. לכן אמר שלא היה כן, כי הכל היה גלוי וידוע לפניו, והוא ראה את כל אשר עשה ובחן כל נמצא ונמצא בפני עצמו. ונראה לפניו שאם היה כל נמצא טוב לפי שהטוב נרדף למציאות ולהיות.

הנה האדם הוא טוב מאוד, כי הנה טבעו טוב ושלם כפי ענינו יותר מכל שאר הנמצאים. הנה אם כן אמרו **והנה טוב מאד**, אינו חוזר לכל אשר ברא, כי אם לאדם בלבד שהוא יתברך ראה בחכמתו העליונה שהוא טוב מאוד כפי יצירתו.

ואולי שלזה כווננו ב**בראשית רבה** באמרם (שם)

הוא מאוד, הוא אדם הראשון, הוא וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

והותרה השאלה הי"א במה שאמרנו שגם ביצירת האדם נאמר כי טוב, וגם טוב מאד.

וגם יראה מהכתובים האלה, שקרא הקדוש ברוך הוא את הנמצא הטוב מאוד הזה, אשר ברא באחרונה, **אדם**, ממה שאמר **נעשה אדם**, ויברא אלהים את האדם בצלמו. כי הנה במה שזכרו בשם אדם, קרא אותו כן באותו שם נגזר מאדמה אשר ממנה לוקח גופו. ומזה הצד נאמר אחר זה בפסוק **זה ספר תולדות אדם, ויקרא את שמו אדם**. רצונו לומר שזכרו וקראו בזה השם, באמרו נעשה אדם. ולא אמר כאן ויקרא את שמו אדם, לפי שלא היה שמו כפי ההסכמה והרצון, כי אם כפי הטבע הגובר בגופו והרכבתו, שהיא האדמה.

והותרה בזה השאלה הי"ב האחרונה מזאת הפרשה.

ובעבור שביום השישי הזה נבראו מדרגות הבעלי חיים למיניהם בפני עצמם, ומדרגת האדם בפני עצמו, שהיא נבדלת מהם הבדל עצום, לכן אמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי**. כי ייחס הערב ליצירת הבעלי חיים, וייחס הבוקר לבריאת האדם. ולמעלת זה היום שבו נברא אדם, ובו נשלם מעשה בראשית, אמר **יום הששי** בה' הידיעה, שלא נזכרה בשאר הימים, כי הוא יום נודע לה' להשלמת שמים וארץ ותולדותיהם ובריאת התכלית אשר כיון בהם.

וחכמי הקבלה אמרו, כי יום הששי, ר"ת **יה**, כי הוא השם אשר בו יצר הקדוש ברוך הוא את עולמו, כמו שאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'. ואמרו גם כן כי **יום הששי** ויכלו השמים - ראשי תיבות **ידו"ד**.

וכבר זכרתי למעלה למה זה בכל מלאכת ששת הימים לא נזכר אלא שם אלהים, שהוא לפי שהשם ההוא מורה על המשפיע הראשון היכול המוחלט. ולהיות המעשה הראשון

הזה השפעה מוחלטת כפי הרצון הפשוט, ייחס כולה לשם אלהים, שהכל סיפור השפעותיו שהשפיע בתחילת הבריאה כפי רצונו המוחלט, מבלי היות שם מנהיג טבעי כלל.

[מידת הדין ומידת הרחמים]

אמנם חז"ל ב**בראשית רבה** (במקומו) אמרו על זה:

רצה הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם במדת הדין, וראה שאינו מתקיים, שיתף בה מדת רחמים. שנאמר 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.

ויש מי שפירש בזה, שכפי סדר הנבראים היה ראוי שיהיו השפלים חומרים מבלי צורות כלל, כיון שהיו הראשונים צורות מבלי חומרים. והיו ביניהם הגרמים השמימיים, שהם גשמים בעלי צורות. והיו אם כן בהם שלוש מדרגות: השתים מהם קצוות, והאחת אמצעית בינתיים. ושזהו אמרם שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא העולם במידת הדין, שהוא רמז להיותו כולו חומר מבלי צורה.

אבל מפני שראה שאין העולם מתקיים בהיותו בדין, רוצה לומר חומר בלי צורה, כי הנה קיום הדברים ועמידתם הוא בצורתם, לכן שיתף מידת רחמים עם מידת הדין, רוצה לומר הצורה עם החומר יחד.

כי כאשר ינהיג השם את האדם כפי חומר מעשיו, יקרא מדת הדין. וכאשר ירחם עליו כפי שלמות נפשו השכלית, יקרא מדת רחמים. כי אין המידות מתחלפות בערכו ית' אלא בערך המקבלים.

וההתפלספות הזה כולו בעיני הם דברים שאין להם שחר. כי אין החומר מידת הדין, ולא הצורה מידת רחמים, ולא רצה הקדוש ברוך הוא לברוא חומר בלי צורה, שאם כן לא יהיה לו מציאות.

אבל ענין דבריהם אצלי הוא, **שאלהים הוא מדת הדין**, ורצה לומר שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא העולם במדת הדין, הגוזרת שכן יהיה תמיד [עמ' 44 א] כמו שנברא, ולא ישתנה בשום צד, כי זה היה דינו הראוי לו כפי קיום הפועל יתברך. וכן אמרו פעמים רבות מדת הדין על המנהג הטבעי המתמיד כפי סדרו.

אמנם **מדת רחמים יאמרו על שנוי הטבעים** ומעשה הפלאות, בביטול המנהג הטבעי אשר יעשה השם ברחמיו על עמו ועל חסידיו.

והנה מאמרם ז"ל שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם במדת הדין, שיתמיד כמו שנברא ולא ישתנה דבר מהטבע שסדר בו. אבל לפי שראה שאינו מתקיים בכך, כי לפעמים יצטרך לברוא חדשה בארץ בשנוי הטבע סביב ליראיו ויחלצם, לכן שיתף בה

מידת רחמים, והוא במה שהתנה במעשה בראשית לשנותם בעת הצורך, ושעליו נאמר 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים', הנה בראם על מנת לשנותם כשיצטרכו אליו חסידיו. ובזה ינהג אליו מנהג הדין תמיד, ויפעל מידת הרחמים בעת הצורך. והנה בסוף פרשת אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אשלים מה שראוי שיאמר בדרוש זה כפי ענינו.

[ויכולו השמים – פרק ב']

פרק ב

ויכולו השמים והארץ... עד ברא אלהים לעשות (ב,א-ג)

והשאלות הנופלות בפסוקי הפרשה הזאת כפי הנראה מפשוטיהם הם שבעה:

[השאלות]

השאלה הראשונה

באמרו **ויכולו השמים והארץ**. והיא, כי למה אמר ויכולו, ולא זכר שם פועלם שכילה אותם, כאלו נעשה מעצמם.

והנה **חז"ל בבראשית רבה** (במקומו) פירשו ויכולו, מלשון כלה, שמורה על כללות. וכן היו החסידים הראשונים אומרים בואי כלה בואי כלה. **והתרגום הירושלמי** תרגמו מלשון חמדה וכסף, כמו כלתה לישועתך נפשי. ולפירוש הזה נטה **הרלב"ג**. וקשה מאוד ישוב הכתוב כפי כל אחד מהפירושים האלה.

השאלה השנייה

באמרו **ויכל אלהים ביום השביעי**. כי הנה בשישי כילה את כל מלאכתו, דכתיב **ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי**, ובשביעי לא נעשה בו דבר, עד שמפני זה תרגמו ויכל - וחמיד. ואין הכתוב יוצא מדי פשוטו.

והראב"ע כתב, שאמרו אנשים שהיו הימים נבראים, ובבריאת היום השביעי שלמה המלאכה. ואמר שהוא פירוש תפל.

אמנם מה שבחר הוא לנכון בעיניו, שכלוי המלאכה שהיה ביום השביעי מלאכה הוא, יותר תפל אצלי. כי הנה כלוי המעשה אינו דבר בפני עצמו כדי שייחוס ליום אחד מיוחד. כי בהפסק המעשה הוא כלה, ואם בששי נפסק אז כלה בהכרח.

השאלה השלישית

באמרו **וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו** כי הוא מאמר כפול ומיותר, לפי שאחרי שאמר שכלה ביום השביעי את מלאכתו, מהידוע הוא שבו שבת, ומה צורך אם כן בשני המאמרים בזה **ויכל, וישבות**. גם שבפסוק ויכל אמר **מלאכתו אשר עשה**, ובפסוק **וישבות** אמר **מכל מלאכתו**.

וכבר הרגיש **הראב"ע** בקושי החלוף הזה, ופירש מלאכתו על מלאכת היום השישי שנגמרה טרם יום השבת. ושומר **מכל מלאכתו**, על כל בריאות שברא בששת הימים, ואינו נכון.

השאלה הרביעית

באמרו **ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו**. והוא כי מה היתה הברכה ומהו הקדוש הזה? **ורש"י** פירש על המן, ומבראשית **רבה** הוא.

אבל כבר כתב עליו **הרמב"ן** שאינו נכון, כי איך תהיה הברכה קודם המעשה אלפים ותמ"ח שנה?

וגם אין לפרש הקדושה והברכה הזאת כנגד השומרים את השבת לדעת **הגאון רב סעדיה**, כי הכתוב על השבת ידבר, לא על שומריה.

הראב"ע כתב שהברכה שיתחדש תוספת טובה: שיתחדש בגוף יתרון כח בתולדה, ובנשמה יתרון שכל.

והבל הביא גם הוא בפירושו.

והרלב"ג כתב כי ויקדש אותו נאמר על מצות השבת שנתן הקדוש ברוך הוא על הר סיני לישראל. ואמר ויקדש אותו בלשון זכר. והנה לא היה זה ליותר מאלפים שנה אח"כ.

ורבינו **נסים** פירש, שהברכה והקדושה אחת הן: שברכו במה שקדש אותו. והוא באמרו וימשחם ויקדש אותם, שענינו וימשחם, ובזה קדש אותם. ושקדושת השבת היא, שכל יום קנה טבע הדבר שנתהוה בו, והשבת קנה טבע משקיט כל התנועות הגופיות. והיה קדש, כי בזה תגבר בו הנפש ויתחזק אורה בהשקט תנועות הגוף. שזהו מה שכוונו ז"ל באמרם שהיה בשבת נפש יתירה, וזהו קדושת השבת, שלא תשמש בו הנפש בדבר חול כלל, רק בדברים המקודשים. ודבריו באמת טובים ונכוחים, אבל הכתוב אומר **ויברך ויקדש** שהם שני דברים לא אחת. וגם בכהנים שאמר וימשחם ויקדש אותם, הם שני ענינים לא אחת. [עמ' 44 ב].

השאלה החמישית

למה קידש הקדוש ברוך הוא את השבת? האם מפני חידוש העולם ומעשהו בבריאה הראשונה, **יותר היה ראוי שיקדש את ימי המעשה** שבהם היה החידוש והבריאה עצמה, ובפרט היום הראשון שנבראו בו התחלות ההוויה כולם יש מאין, משיקדש היום השביעי שלא נבראו בו דבר, לא יש מאין ולא יש מיש. והמעשה והפועל הוא היותר ראוי לברכה,

מקדושה מהשביתה והקנין מההעדר. ולמה אם כן נתקדש היום השביעי בעבור השביתה, גם ששאר הימים שאחר השביעי היו אם כן שוים לו בקדושה ובברכה, כיון שבהם גם כן שבת מכל מלאכתו ולא עשה בהם כלל.

השאלה השישית

למה זה בפסוקי הפרשה הזאת נאמר פעם לשון **בריא** ופעם לשון **עשיה**. כי הנה אמר **מלאכתו אשר עשה, מכל מלאכתו אשר עשה**. ונאמר **מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות**. גם אמרו בסוף הפסוק מלת **לעשות** היא זרה מאוד, כי כבר נשלמה העשיה כולה המורה על העתיד.

ובבראשית רבה אמר שכל מה שהיה לו לעשות בשביעי, כפל ועשה אותו בששי. וכמו שכתב **רש"י**. ותהיה אם כן מלת **לעשות** מורה על העבר, והוא זר מאוד. וה**רמב"ן** כתב שחסר מ"ם והוא כאלו אמר כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים מלעשות, כלומר ששבת מלעשות עוד. ואינו נכון.

השאלה השביעית

למה לא נאמר ביום השביעי הזה ויהי ערב ויהי בוקר, כמו שנאמר בכל ששת ימים.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש הפסוקים באופן יותרו השאלות כולם.

ויכלו השמים והארץ...עד סוף הפרשה (ב,א-ג)

בעבור שרבינו **נסים** הפליא עצה הגדיל תושיה והתפלספות גדול בזאת הפרשה, ראיתי לזכור פה דעתו, ומה שנראה לי עליו מהספקות, ואח"כ תטוף מלתי בפירוש הפרשה.

כתב, כי כל נפעל מתנועע מהשתנות מהראשון עליו ההשתנות הוא גם אחרי סור הפועל היותו רושם בו. וכי הנה התרנגולת הרובצת על הביצים לשנות חומרם לשילבשו צורת אפרוח, אין ספק שאם תסור התרנגולת מעליהם באמצע הזמן המצטרך להיות מאפרוח, שגם אחרי סורה מעליהם יתנועע חומר הביצים היא תנועה מה בהשתנותה לקבל צורת האפרוח, עם היות שתהיה אותה התנועה חסרה להפקד הפועל עד שיבטל רשמה לגמרי. אבל יצטרך לזה זמן מה, כי לא תפסק התנועה היא תכף סור הפועל.

ושכן היה מעשה בראשית. כי כאשר אמר השם 'תוצא הארץ' 'תדשא הארץ' 'ישרצו המים' הניעה הארץ והמים לשיקבלו חלקיהם צורת ההווים ההם, עם היות שהכח

האלהי לא הניע כי אם דבר יום ביומו. כאלו תאמר הוית הבעלי חיים ביום הששי, הנה הארץ היתה מתנועת מעצמה, לא מהנעת הפועל מחוץ גם אחר הששי יום או יומים. אבל מיד שנכנס יום השבת, נתן הקדוש ברוך הוא למעשה בראשית טבע נח ושקט, למה שהפסיק תנועתם המתחייבת מעצמה. ועל זה נאמר ויכלו השמים הארץ וכל צבאם ויכל אלהים וגומר, רצונו לומר שנשלם ענין התהוותם, אבל היו עדין מתנועעים מעצמם לסיבה שזכרתי, אלא שהשם השקיט וכילה תנועתם ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה בששת הימים.

וכאשר הניח והשקיט תנועתם בשביעי, נאמר שכלה מלאכתו ביום השביעי לא בששי. וכדי שלא נחשוב מאמרו **ויכל אלהים ביום השביעי** שפעל ועשה ביום ההוא דבר, הוצרך לומר עוד **וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה**, שהודיע בזה שאשר כיון באמרו ויכל, הוא ששבת מכל מלאכתו, כלומר שלא נמשכה עוד מכל מלאכתו כלל תנועה. ולזה אמר מכל מלאכתו, להגיד שלא שבת בלבד מהניע התנועה שהניע ביום הששי. אבל מהתנועה שהתנועה הארץ מפאת עצמה כלה שבתה בשביעי.

וזוה דעתו במלותיו.

ועם כל קשוטו ויפיו והתפלספותו, אינו נכון ולא אמיתי בעיני, וזה מפנים: **ראשונה** במה שהשוה ההויה האלהית הראשונה שבמעשה בראשית להויה הטבעית אשר אתנו היום. כי זאת להיותה כפי הסדר הטבעי תצטרך זמן מוגבל להכין החומר, ולכן יתנועע מעצמו אף בסור הפועל ממנו. ואין הדבר כן במעשה בראשית, כי לא נתהוו הדברים באמצעות הכנת החומר והמשך זמני, כי בדבר ה' שמים נעשו, ובעת בא דברו חלו הצורות בחומרים, ולא התנועעו עוד הארץ ולא המים מעצמם כאשר הוא בהיות הטבעית.

ושנית שגם בהויה הטבעית לא יקרה שיתנועע החומר מעצמו, אלא בעוד שלא [עמ' 45 א] תחול בו הצורה, כי אז יתנועע החומר להכין עצמו לקבלה. אבל אחרי שתחול הצורה בחומר, ונגמרה ההויה, אין ספק שלא יתנועע עוד החומר לא מכוח הפועל ולא מעצמו, לפי שכבר הגיע לתכלית הנכסף אצל הטבע שהוא לקבול הצורה, ולכן לא יתנועע עוד כלל.

והנה במעשה בראשית חלו הצורות בחומרים דבר יום ביומו פתאום כרצון הבורא. ולא יתכן לומר שהתנועעו עוד הארץ או המים מעצמם כיון שנשלמה הויתם וחלה צורתם.

ושלישית שהשביתה והכלות שזכר הכתוב כאן, ייחסה למלאכת השם ומעשהו, כמו שאמר **ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר**

עשה כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא. והוא המורה שעל מלאכת השם ומעשהו נאמרה השביתה והכלות ההוא, לא על התנועה החסרה שהתנועה הארץ מעצמה, כי היא אינה מלאכת השם ולא מעשהו, וכל שכן שאינה בריאה שתאמר על המצאת היש מאין לדעת החכם הזה. ואיך יפרש אם כן מאמר **אשר ברא אלהים** על תנועת הארץ מעצמה. וזה כולו יוכיח שהדרך הזה לא יתכן.

אמנם הנראה לי בזה הוא, שמלת **ויכלו** וגם כן ויכל הם מלשון (תהלים קל"ט כ"ב) 'תכלית שנאה שנאתים'. (איוב כ"א) 'ויבלו בטוב ימיהם' כי כמו שבענין החומר נאמר ותחמרה בחומר, ומענין צורה מצינו 'וייצר ה' אלהים' 'אין צור כאלהינו', ומענין הפועל 'כל פעל ה' למענהו', כן מענין התכלית נאמר 'ותכל להשקותו', 'ויבן שלמה את הבית ויכלהו', וכן הוא **ויכלו ויכלו**.

וכן דרשו **בבראשית רבה** (מ"ג פרשה יוד) **ויכלו השמים והארץ** - 'לכל תכלה ראיתי קץ'. וענין הפועל הוא, שהנה השלמות והתכלית ימצא ממנו ראשון וממנו אחרון. **והראשון** הוא קנין הצורה המשולמת והמעצמת ההווה ההוא שבעבורה הוא מה שהוא, וזהו השלמות הראשון שמצדו גדר הפילוסוף הנפש כשהוא שלמות ראשון לגשם טבעי כליי.

ואמנם **התכלית האחרון** הוא הפועל שיעשה ההווה אחרי התהוותו, כפי טבע צורתו. כי הוא התכלית האחרון שאליו כיון הטבע בהיותו, והוא שלמותו בהחלט.

וכבר ביאר הפילוסוף חלוף שני התכליות האלה, באמרו שהיה הראשון מהם תכלית ההויה, והאחרון תכלית ההווה הצומח ההוא, שיגדל ויעשה פרי מוליד בדומה לשמירת מינו.

והנה בבריאות בראשית הגיע התכלית הראשון, שהוא תכלית ההויה בכל יום למתהוה בו, כי אז נשלמו הדברים היצורים בצורתיהם והוא תכלית ההויה בהם.

אבל התכלית האחרון, והוא התכלית ההווה לפעול כל אחד כפי טבעו וצורתו באמת, לא הגיעו אליו הנבראים בששת ימי בראשית, כי אם היות שקנו בהם הצורות שהשפיע בהם המשפיע הראשון ית', הנה הם לא התחילו לפעול פעולתם מעצמם על המנהג הטבעי שהוא תכליתם האחרון שבעבורם נבראו, עד היום השביעי, שאז ברכם יתברך והתחיל כל דבר לפעול כפי טבעו.

וכאשר תבין זה, תפרש פסוקי הפרשה על בוריים.

כי הנה אחרי שהשלים מלאכת היום הששי, אמר **ויכלו השמים והארץ**, כלומר: הנה הכלל היוצא מסיפור מלאכת ששת הימים שנזכר, הוא שכבר קנו שלמותם ותכליתם, רצונו לומר

הראשון הצוריי: השמים שהוא רמז לכדור הראשון ולשכלים הנבדלים, והארץ שהוא רמז ליסודות העולם השפל.

וכן **כל** העולם **צבאם**, שצבא השמים הם הגלגלים שקרא רקיע, שנבראו בשני, והמאורות כולם שנעשו ברביעי.

וצבא הארץ הם המורכבים מהיסודות **צומח חי ואדם**. והכוונה שכולם קנו צורותיהם והגיעו לתכליתם הראשון הצוריי בימי הבריאה, כי על התכלית הראשון ההוא אמר **ויכלו השמים והארץ וגו'.**

ולפי שהיה זה המאמר כללות היוצא מפרטיות ספורי ימי הבריאה, להיותו יסוד למה שיאמר אחריו, ולכן לא נזכר בפסוק הזה שם הפועל כי נסמך על מה שכבר נאמר בספור הימים.

והותרה בזה השאלה הא'.

ואמר הכתוב, שאם היות שכלו השמים והארץ, וקבלו שלמותם הראשון ותכליתם הצוריי בששת הימים, הנה התכלית האחרון הוא תכלית כל נמצא שפל, לפעול מעצמו וצורתו כפי טבעו וצורתו, בהולדת הדומה. זה באמת לא היה לדברים הנבראים, ולא הגיע אליהם בששת הימים, כי לא שמשו בהם מעצמם על המנהג הטבעי, אבל עמדו הדשאים והצמחים באותו מצב שנבראו מבלי שיולידו בדומה. וכן הדגים והעוף, כל תשלום ששת הימים.

אמנם ביום השביעי הגיע להם השלמות והתכלית, כי אז התחיל כל דבר לפעול מעצמו. ועל זה נאמר **ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה**, רצונו לומר שביום השביעי נתן המשפיע הראשון יתברך למעשיו התכלית האחרון [עמ' 45 ב] שבעבורו נבראו, רצונו לומר שיפעלו מעצמם ויולדו דומיהם להתמיד מינם.

ומפני שאין כל הנבראים מולידים בדומה, כי אם ההויה הנפסד בלבד, לכן אמר בלשון סתמי בזה הפסוק **מלאכתו**, לפי שמאמר **ויכל אלהים** להוויים ולנפסדים בלבד נתכוון, שהם אשר התחילו ביום השביעי לפעול ולהוליד מעצמם.

וכבר גילו **חז"ל** אמיתת מה שביארתי מהתכלית הזו, במה שתקנו ליל שבת לומר אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ. ואיך יהיה השבת תכלית מעשה שמים הפועלים בתנועותיהם, ותכלית הארץ המקבלת והמתנועעת, אם לא בזה הדרך שביארתי. וגם לזה כווננו במה שאמרו שנעשו שמים וארץ כלים להנחת העולם הזה. ומה שפירשו **ויכל אלהים** מלשון כלה, כי הכל על התכלית האחרון נאמר. ולהיותו נכסף אצלו יתברך, תרגמו וחמיד, והכל לענין אחד נתכונו.

והותרה בזה השאלה הב'.

ואמנם אמרו עוד **וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה**, בא להגיד שכאשר התחילה ההויה טבעית, נפסקה ההויה האלהית, שלא פעל עוד יתברך דבר מההפעלה הנפלאה שפעל בששת הימים, כי הנה שבתה ההויה האלהית הראשונה בסוף היום הששי, והתחילה ההויה השניה שהיא הטבעית בתחילת היום השביעי. וזהו החידוש שהודיענו הכתוב הזה.

ואינו אם כן מהמותר, כי גם כן הוא מכחיש ומכזב דעות המתפקרים האומרים שסיפור מעשה בראשית אינו כי אם רמז להויה הטבעית, ושלא יורה על החידוש המוחלט, ובאו לעוות הכתובים לאותו דעת נפסד.

והכתוב הזה בלי ספק מכזיבו ומבטלו, לפי שאם היה הדבר כן, לא היה ביום השביעי נפסקת ונשבתת מלאכת ה' אשר עשה בששת הימים.

ולא יצדק אמרו ששבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, כיון שתמיד העולם כמנהגו הוא נוהג. אלא ש'עדות ה' נאמנה', שהיתה מלאכתו בריאה מוחלטת, אם מהעדר גמור ביום הראשון, ואם יש מיש, אבל לפי הרצון המוחלט, וזולת המנהג הטבעי בשאר הימים, והיא הבריאה ששבת ממנה ביום השביעי, ולא עשה ממנה עוד כל ימי הארץ ואם לא בדרך הפלא. וכמו שאמר על זה **אין כל חדש תחת השמש**

והותרה עם מה שפרשתי השאלה השלישית.

ובעבור שביום השביעי נתחברו שתי מעלות:

אחת שהתחילו בריאות העולם לפעול ההויה הטבעית כפי טבעם וצורותיהם, כמו שאמר **ויכל אלהים ביום השביעי.**

ושנית שנגמרה ונשלמה בסוף הששי המלאכה האלהית שהיתה בזולת הטבע.

ולכן אמר **ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו**. כי היתה הברכה שמאותו יום שביעי והלאה, יפעלו בריות בראשית פעולותיהם בעצמם כפי הטבע המסודר והמוגבל בהם.

והנה נתיחסה זאת הברכה ליום השביעי, ולא לבריות, שכמו שהפסד וגרעון הנברא ייוחס בלשון הכתוב ליום שנעשה בו, כמאמר הנביא (ירמיה כ') 'ארור יום אשר יולדתי בו'. (איוב ג') 'יאבד יום אולד בו', כן ברכת הדבר תיוחס ליום שהתחילה בו.

והיה הקדוש שקידש והבדיל לכבוד ולתפארת את יום השביעי, בעבור שבהכנסו נשלמה ונגמרה מלאכת שמים וארץ. כי כמו שהאדם בעשותו מלאכה יקרה, יעשה אחר גמירתה משתה ויום טוב, כן אחר השלמת מלאכת שמים וארץ בא השבת המקודש, להורות על שלמות המלאכה וגמרתה. הנה התבאר מזה, שענין ויברך אלהים הוא להוליד בדומה,

דוגמת מה שנאמר בדגים ובאדם ויברך אותם אלהים. וזהו **ויכל אלהים, שענין ויקדש אותו** הוא כנגד **וישבות ביום השביעי**, כי הקדושה היא שהבדילו והפרישו בקדושה ושלמות להוראתו על גמר המלאכה האלהית שנעשתה בששת הימים. והמנוחה והעונג בא על זה.

ומה טוב דרשה שדרשו **ויקדש מלשון קדושין**. לפי שהיום ההוא נתקדש להיותו מיוחד אליו יתברך בקדושתו.

והותרה בזה השאלה הד'.

וכן הותרה השאלה ה', שהיא למה ברך וקדש היום השביעי, שלא פעל דבר, ולא קידש את הימים שפעל ועשה בהם. כי הנה היה זה לפי שהשביעי מורה על גמר והשלמת מלאכת מעשה בראשית, וקודם לכן לא היתה נשלמת. ולכן לא היתה שם מנוחה ועונג, ואין השבת אם כן מורה על ההעדר, כי אם על מעשה ה' כי נורא הוא, שגמר בששת הימים, ועל ההויה הטבעית שהתחילה באותו יום.

ומפני שאמר הכתוב **ויברך, כנגד ההויה הטבעית** שאז התחילה, ואמר **ויקדש** כנגד ההויה האלהית שנגמרה, לכן ביאר הכתוב ונתן טעם על שניהם, ואמר על **ויקדש** דסמיך ליה **כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא**, רצונו לומר שהיה ראוי לקדשו, כיון שבו נגמרה מלאכת היש מאין שנברא במעשה בראשית. שביום הראשון נבראו התחלות יש מאין, ובשאר הימים נבראו הצורות יש מאין, [עמ' 46 א] ונתחדשו אחר שלא היו בעולם. וכנגד הברכה אמר מלת **לעשות**, רצונו לומר שברך את היום השביעי, למה שנתן לבריותיו ביום ההוא ברכה מעליא להתמיד הויתם בהולדת דומיהם, והוא אמרו **לעשות** כי נתן כח בשרשים אשר ברא לשיעשו כמותם.

וכבר שאלה מטרוניתא לר' יהושע (**בראשית רבה** פרשה ס"ח)

בכמה ימים ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו? והשיבה בששה ימים. אמרה ומשם ואילך מהו עושה? והשיבה רבי יהושע. שהיה מזווג זווגים. רצונו לומר שבששת הימים ברא ה' חדשה בארץ דברים שלא היו קודם לכן. ומשם ואילך התמידה אותה ההויה. והיא הזוגים להזדווג הפשוטים בהרכבה והחומר והצורה בהויה.

והותרה בזה השאלה הששית.

ומפני שלא היה ביום השביעי מעשה, ולא מלאכה מיוחדת כמלאכות שאר הימים, לכן לא נאמר בו **ויהי ערב ויהי בוקר יום שביעי**, כמו שנאמר בשאר ימי בראשית, כי לא היה השביעי דומה להם בענין המלאכה. ומראות הערב והבוקר תעיד על הזמן, והזמן על התנועה. אבל ביום המנוחה, לא היה ראוי לזכור הזמן המיוחד אל התנועה.

והותרה בזה השאלה השביעית.

והמקובלים אמרו, שבעבור שהיה השביעי דומה לעולם הנשמות, לא נאמר בו ערב ובוקר, כי הוא כולו אור, לא ערב וחושך כלל.

עד שבדבריהם ז"ל קראו השכר הרוחני בשם שבת, וכמו שאמרו **עולם שכלו שבת**. ואמר (ע"ג דף ג' ע"א) מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת.

ומפני זה אמרו ששקולה מצות שבת כנגד כל המצוות, לפי שהוא רומז לשכר הנפשי שהוא שכר המצוות כולם.

ובבראשית רבה (פרשה י"א) אמרו:

אמרה שבת לפני הקב"ה, לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. אמר לה, כנסת ישראל תהיה בת זוגך. וכיון שעמדו על הר סיני, אמר להם הוו זכורים לאותו דבר שאמרתי לשבת, שכנסת ישראל תהיה בת זוגך. הדא הוא דכתיב: (שמות כ' ח') 'זכור את יום השבת לקדשו'.

וכבר חשבו אנשים מבני עמנו לפרש המאמר הזה על השכל הפועל, ועל השכל אשר בכח.

אבל כוונת השלמים ההם רחקה מהפירושים ההם וגם נפשי בחלה במ.

ואחרים פירשו ששאר המצות שנצטוו בעשרת הדברות יש להם סמך עם השכל, אלא השבת שהשכל ימאנהו, להיותו מורה על חידוש העולם, שלא הגיע הדעת האנושי לאמתו. ושעל זה אמרה: ולי לא נתת בן זוג, שהוא השכל, שיעיד עליו ויאמתהו. ושהיתה התשובה כנסת ישראל תהיה בת זוגך, לפי שהם ראו המסות הגדולות האותות והמופתים אשר נעשו במצרים, המעידים על אמיתת חידוש העולם, ומצות השבת מורה עליו.

האמנם כפי הדרך שבארתי מהמקובלים, יהיה פירוש המאמר הזה אצלי, שכל יום ויום מימי בראשית היה לו בן זוג, והוא הנמצא שנברא בו, כי הוא המזווג אותם. אמנם השבת, מפני שלא נברא בו שום דבר, היה מבלי שום זוג נברא מתיחס ומיוחד אליו, ולכן השיבו יתברך כנסת ישראל תהיה בת זוגך, כי הוא הנמצא המיוחד לשבת: או בשמירתו בעולם הזה, ואם במנוחתו בו לעולם הבא שכלו שבת. כי הנה ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ולכן הם בן זוג לשבת המורה עליו. וכמו שתקנו בתפלת השבת **ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארצות**, שרצו שלא צוה בשמירת השבת לזולת כמו שצוה לבני ישראל.

ונשאר עתה לחקור:

למה היו ימי בראשית ששה, וביום השביעי שבת.

כי הנה ההויה הראשונה האלהית, לא נצרכה אל המשכות זמנים, מפני הכנת החומר והשתנותו. כי בתחילת הבריאה החומר והצורה והמקרים אשר בהם נמצאו בעת בא

דברו, לא בימים מוגבלים. ואם היה הקדוש ברוך הוא יכול לברוא עולמו בשעה אחת, למה זה בראו בששה ימים, ומה ראה על ככה ומה הגיעו אליו?

כי אם נאמר כדברי **הרב המורה**, ונמשך אחריו **הרלב"ג**, שהיה מספר הימים כמספר חלקי העולם שנבראו בהם, זה באמת לא יתכן. כי אם היה כן, היה ראוי שתהיה הבריאה כולה כפי מיני הנבראים במספרם כמשפט, והיה ראוי שיהיו ימים רבים לאלפים ולמאות, לא במספר הששה בלבד.

ואם לפי מאמרות בראשית, היה ראוי שיהיו עשרה ימים, כיון שבעשרה מאמרות נברא העולם, ולמה זה בא מאמר אחד ביום אחד, וביום השני שתי מאמרות, וביום השלישי שלושה מאמרות. ולא יזו סיבה היו הימים ששה, לא פחות ולא יותר. באמת, הלא דבר הוא.

ואין לנו אופן להגיע לדעת סיבת זה, כי אם בדרך רמז. כי הרמיזות הם תכליות עצמיים בפעולות האלהיות.

והיותר נאות לזה הוא, שהיו ימי בראשית כמספר הזה, להעיד ולרמוז שיהיה קיומו של העולם ששת אלפים שנה, שיומו של הקדוש ברוך הוא אלף שנים, וביום השביעי יהיה הפסק ושבתה. ועל זה נאמר (שמות כ' י"א) 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים' [עמ' 46 ב] ולא אמר כי **בששת ימים**, להודיע שגזרת מלך היא שתעמוד מלאכת שמים וארץ ששת ימים וביום השביעי תשבות. ולרמוז לזה גם כן, באה מצות השבת והשמיטה והיובל, ושאר השביעיות כולם.

ואני כבר ביארתי במאמר השביעי מספר **מפעלות אלהים**, איך ראוי שיובן הדעת הזה מהפסד העולם, אם בהפסד השמיטה ואם בהפסד היובל, ושהוא נכון וישר כפי העיון ומאומת בדברי התורה הנביאים והכתובים, ומקובל מדברי **חז"ל** בכמה מקומות, ושגם חכמי קדמוני הפלוסופים היו מאמינים בו.

ולכן יורה שירמוז מה שנברא בכל יום מששת ימי בראשית, על מה שעתיד להיות בכל אלף מששת אלפי העולם, שכבר כתב זה **הרמב"ן** בפירוש התורה.

והנה קדמו בו בתחלה **רבי אברהם בן חייא הנשיא** בספרו, אבל היו דרכיהם מתחלפים.

[המשמעות הסמלית של שבעת ימי הבריאה]

ומאשר ראיתי בדרך כל אחד מהם ספקות, בחרתי אני בזה דרך אחר יותר נאות ומתישב אצלי וכל דרך איש ישר בעיניו.

כיצד? מיום הראשון נברא האור, ובא אחריו החושך. והיה זה רמז לאדם הראשון שהיה בגן עדן, ואהבת השם ועבודתו, ונהורא עמיה שרא בקיום. וביום ההוא בא החושך בחטאו וגרשו משם. גם היה האור הראשון רומז לאדם בצדקתו וישרו, ובא אחריו החושך קין בנו.

גם היה האור רומז למעלת שת וחכמתו, ובא אחריו חושך אנוש, שהתחילו לעבוד עבודת כוכבים בדורו, כדבריהם ז"ל, **שכל זה היה ביום הראשון.**

וביום השני היה רקיע בתוך המים, והבדיל בין מים העליונים למים התחתונים, בהיות הארץ כלה תהו. או היה ההבדל בין המים העליונים עצמם, כפי כל אחד מהפירושים שזכרתי. והיה זה רמז לאברהם שנולד באלף השני, בהיות כל העולם כולו בתהו האמונות. והוא הבדיל בין המים העליונים, בין האמונות האמתיות, למים התחתונים - לאמונות הכוזבות.

ביום השלישי נראת היבשה, והולידה והצמיחה כן באלף השלישי, בהיות ישראל צלולים בגלותם 'כעופרת במים אדירים', נגאלו ממצרים. וביציאתם משם נראתה ונתפרסמה האומה הקדושה, וצמחו בה בקבלת התורה על הר סיני 'עץ החיים ועץ הדעת'. ולפי שבאלף השלישי הזה קבלו ישראל שתי טובות עצומות, הגאולה והתורה, לכן נאמר ביום השלישי הזה שתי פעמים כי טוב.

וביום הרביעי נבראו המאורות, השמש והירח והכוכבים. וזה רומז לבית ראשון ולבית שני שהיו שניהם, באלף הרביעי. כי עם היות שנבנה הבית הראשון בסוף האלף השלישי, הנה רוב עמידתו היה באלף הרביעי. והוא המאור הגדול המאיר לארץ ולדרים עליה בנבואה ובשכינה וברוח הקודש, אורים ותומים ואש מן השמים, הארון והכרובים ושאר הקדושות שהיו בו, שבעבורם היה לכל בני ישראל אור במושבותם. והמאור הקטן היה רומז לבית שני.

והכוכבים הם רמז למלכים ולנביאים שהיו בבית ראשון, ולאנשי כנסת הגדולה שהיו בבית שני. והיה כל הטוב אשר היטיב השם לעמו והמעלה אשר הגיעה אליהם, הכל היה בזה האלף הרביעי עד סופו, שאז חשכו מאוריהם בחורבן הבית.

וביום החמישי אמר 'ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף', וכנגדו היו באלף החמישי אחר חורבן הבית שני מושלות בארץ הנבחרת, פעם זה ופעם זה, מאן דאלים גבר. וכענין שאמר (חבקוק א' י"ד) 'ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו'. והנה **שרץ הים** רומז לאותן **שבע האומות** אשר לרבוין ושטיפתן בזנות ופריה ורביה נמשלו לשרצים. 'ועוף יעופף על הארץ' רומז על **מלכיהם** והתנינים הגדולים שנבראו בזה היום החמישי, היו רומז לקיסרים ומלכי האדמה הגדולים והעצומים, שהיו מולכים בכיפה וכובשים תחתיהם שאר המלכיות, ומהם אותם שגברו באלף החמישי.

וביום הששי נבראו הבהמות והחיות והאדם באחריתם, רומז לאלף הששי שבו מלכי האדמה היה כל אחד מהם מושל במחוז, לפי שכבר יצאו מתחת המלכות שמשלה בכיפה. ובריאת אדם באחרונה הוא רמז למשיח צדקנו, שיבא באלף הששי. ולכן נאמר בבריאתו

'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הרמש הרומש על הארץ'.

שכן ישראל בזמן גאולתם, עם היותם נשאים מעט מהרבה, תהיה ברכת ה' עמהם להפרות ולהרבות אותם, וכבשו את הארץ הקדושה, וירדו וימשלו בדגת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ. ולפי שאז יתברכו תבואות ארץ ישראל, כמאמר הנביא (יחזקאל ל ח')

'ואתם הרי ישראל ענפיתם תתנו וגו'. לכן נאמר לאדם 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל עץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה'.

וכבר זכרתי למעלה מה שאמר רבי אליעזר הגדול לרבי עקיבא תלמידו בהיותם הולכים בדרך, [עמ' 47 א] שנברא אדם בששי לרמז למשיח בן דוד שיבא באלף הששי ולא בסופו.

[המדרש על המשמעות הסמלית של ימי הבריאה]

ואחרי מה שביארתי בענין שבת, וטענת ששת הימים במה שביארתי לך, ראיתי להעריך על מאמר אחד שאמרו **בבראשית רבה**, כללו בו הקדושים ההם הטעמים אשר ביארתי. והוא אמרם שם (פרשה יוד)

רבי שייליה לרבי ישמעאל ברבי יוסי, אמר ליה: שמעת מאביך מהו **ויכל אלהים ביום השביעי?** אתמהא, והלא ביום השביעי לא נעשה דבר. אמר ליה: כזה שהוא הכה בקורנס על הסדן, הגביהה מבעוד יום והורידה משתחושך.

אמר רבי שמעון בן יוחאי: בשר ודם שאינו יודע לכיין עתיו ורגעיו ולא שעותיוף הוא מוסיף מחול על הקודש משום ספק. אבל הקדוש ברוך הוא שהוא יודע רגעיו עתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה.

גניבא ורבנן, גניבא אמר: משל למלך שעשה לו חופה וציירה וכיירה, ומה היתה החופה חסרה כלה שתכנס לתוכה. כן מה היה העולם חסר, שבת. ורבנין אמרו: למלך שעשה לו טבעת, מה היתה חסרה, חותם שלו. כך מה היה העולם חסר - שבת. וזה אחד מן הדברים ששנו לתלמי המלך: ויכל בששי וישבות ביום השביעי ע"כ.

הכוונה בדעות השלמים האלה היא, שרבי שאל איך נאמר ויכל אלהים ביום השביעי כי הנה בששי כלתה המלאכה לא בשביעי. ורבי ישמעאל בשם אביו השיב על זה, שבששת הימים נעשתה המלאכה האלהית שקדמה אליה. ולכן עשה משלו, כמי שהוא מכה בקורנס על הסדן, כי מהידוע כי ההגבהה בקורנס הוא עצם המעשה ועיקר העמל והטורח, כי האדם יגביהנו למעלה בכח זרועו כנגד טבעו שהוא כבד וגדול. אבל ההורדה היא נעשית מעצמה, וכפי טבע הברזל היורד למטה לארץ. והתנועה הטבעית ההיא, אשר בירידה, היא היתה תכלית ההגבהה שנעשית כנגד הטבע בכח זרוע הפועל.

כן היה הענין באמת, שמלאכת ששת הימים היתה ההגבהה, רצונו לומר מעשה אלהים הגדול והנורא, בכח הבלתי בעל תכלית, והיא היתה הפעולה אשר כנגד הטבע המורה על כח הפועל הבלתי בעל תכלית. וביום השביעי היתה התנועה הטבעית שהיא היתה הוית הדברים כפי טבעם ועצמותם והיא היתה תכלית הפעולה העצומה אשר כנגד הטבע שנעשתה ראשונה.

אם כן רבי ישמעאל נטה בדבריו אלה למה שביארתי כפי הפשט **בויכל אלהים ביום השביעי**, שהיתה מלאכת ששת הימים אלהית, לא כפי המנהג הטבעי ולא כפי טבע הפועל אותה, כהגבהת הברזל למעלה כנגד טבעו, כפי כח הפועל. ושביום השביעי התחילה ההויה הטבעית, שהיא תכלית הראשונה האלהית, אשר דמה לירידת הקורנס כפי טבעו.

אמנם רבי שמעון השיב לשאלה בדרכים מדרכי החכמה מטבע הזמן והעתה, רצונו לומר שהעתה, שהוא תכלית הזמן העובר, הוא עצמו התחלת הזמן העתיד. ולזה אינו מהבטל שיאמר **ויכל אלהים ביום השביעי**. לא שבאותו 'עתה' שהשלים מלאכתו, שהיה סוף הששי, אותו עתה עצמו היה התחלת השביעי. ומאותה בחינה צדק אמרו **ויכל אלהים ביום השביעי**, כי הוא ית' לא היה צריך להוסיף מחול על הקודש משום ספק.

ואמנם גניבא הבין כדרך המקובלים, שהיה יום השבת רומז לעולם הנשמות ולשכר הרוחני. ולהיות שכר העולם ההוא תכלית העולם הזה, לכן נאמר **ויכל אלהים ביום השביעי**, כי עם העולם הרוחני שמורה עליו היום השביעי, נתן תכלית ותשלום לכל מלאכתו. כי כל מה שקודם התכלית הוא בעבור התכלית. והוא אמרו מה היתה חופה חסירה - כלה, כך מה היה העולם חסר אלא שבת. בא שבת ובו השלים וכילה הכל, רצונו לומר שהיה השבת המורה על העולם הרוחני, ככלה, שכל החופה נעשת בשבילה. כן העולם הזה נעשה בשביל קנין העולם הבא.

ורבנין לקחו להם הדרך שזכרתי מהרמז, והוא ששת ימי בראשית רומזים לאלפי קיום העולם ועמידתו. והיום השביעי מורה על שביתתו. ולכן אמרו שהיה העולם כטבעת בעגולו

ותמונתו, ושמפני שלא יחשוב אדם שהיה העולם קדמון בהקדמות סיבתו, לכן היה השבת כי הוא מורה על ביטול העולם ושבתו. והיה אם כן השבת חותמו של הקדוש ברוך הוא, כי הוא המורה שלה' הארץ ומלואה, הוא בראו והוא יפסידהו כרצונו, כי הוא כולו כחומר ביד היוצר.

הרי לך מבואר שכל מה שכתבתי בפירוש פרשת השבת ורמיזותיו שיערו אלה החסידים ראשונים במשליהם וחידותם.

[הסדר השני של בריאת העולם והאדם – פרקים ב-ג]

אלה תולדות השמים והארץ...עד לשמור דרך עץ החיים (ב,ד-ג,כד).

הנה בפרשה הזאת הגדולה בכמותה וסודותיה שיערתי שמנה חלקים:

האחד הוא בהקדמת תחלתו אלה תולדות השמים וגו' עד והשקה את כל פני [עמ' 47 ב] האדמה.

והחלק השני הוא בסיפור יצירת האדם, תחלתו וייצר ה' אלהים את האדם עד ויהי האדם לנפש חיה.

והחלק השלישי הוא בסיפור הגן ונהרותיו תחלתו ויטע ה' אלהים עד לעבדה ולשמרה. **והחלק הרביעי** הוא בסיפור מה מצוה השם לאדם, תחלתו ויצו ה' אלהים עד מות תמות. **והחלק החמישי** הוא ביצירת האשה וזווגה עם אדם, תחלתו ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם עד והיו לבשר אחד.

והחלק הששי הוא בחטא אדם, תחלתו והנחש היה ערום עד הנחש השיאני ואוכל. **והחלק השביעי** הוא בעונש אדם והאשה וקללותיהם, תחלתו ויאמר ה' אלהים אל הנחש עד כתנות עור וילבישם.

והחלק השמיני הוא מגירוש האדם מגן עדן, תחלתו מן האדם היה כאחד ממנו עד לשמור את דרך עץ החיים.

[השאלות]

והנני מעיר הספקות והשאלות אשר שערתי בכל פסוקי הפרשה הזאת וחלקיה, אח"כ נבקש דרך או דרכים נאותים וראויים לתשובתם עם פירושי הפסוקים:

השאלה הראשונה

בפירוש אלה תולדות השמים והארץ. ויקשה הפסוק הזה משלושה פנים:

הראשון שלא ידענו מה הן התולדות שזכר הכתוב בכאן. ואם נפרשם על מלאכת ששת הימים שנזכרו, למעלה כדברי **רש"י** והראב"ע והרלב"ג, יקשה הענין בעצמו כי לא היה צורך בידיעה הזאת.

ויקשה עוד באמרו **בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים**. כי זה על מלאכת היום האחד, נאמר לא על מלאכת שאר הימים שהם התולדות, עד שמפני זה הוצרך **רש"י** לומר שהכל נברא ביום הראשון. וכבר זכרתי מה שיש בדעת הזה מהכחשת הפסוקים. וגם שאם היה הפסוק הזה סיום מה שכבר נזכר בספור מתולדות השמים והארץ, הנה ראוי שיכתב למעלה בסוף היום הששי קודם פרשת ויכלו, לא שיכתב כאן בתחילת זה הספור בפרשה פתוחה.

ואם מפרש תולדות השמים והארץ על הויית המטר והשיח, שיזכור אחר זה, כמו שפירש הרמב"ן, יקשה אמרו **וכל שיח השדה טרם יצמח** עם וא"ו העטף, שיורה היותו ענין אחר. ולא ביאר התולדות אשר זכר.

ויקשה בפסוק הזה שנית מילת בהבראם, שאין לה ענין, לפי שאם בא הכתוב להורות הזמן, היה די באמרו **ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים**, ומה ענין אמרו עוד **בהבראם?** וחז"ל דרשו (**בראשית רבה** פרשה ו') בהבראם, **בה** בראם. ואני לפרש פשוטו של הפסוק באתי.

ויקשה שלישית שבפסוק הזה יקדים ראשונה שמים לארץ, באמרו **אלה תולדות השמים והארץ**, ואחר כך יקדים ארץ לשמים, באמרו **ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים**.

השאלה הב'

בפסוק וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ. והוא, כי למה זה הוצרך הקדוש ברוך הוא להודיע מה שלא היה בעולם מהשיח והעשב קודם שהמטיר השם, והיה די שיאמר שאחר שהמטיר השם על הארץ הצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם. אבל הודעת מה שלא היה קודם מציאות הדבר, אין ספק שאינו, כי אם העדר מאותו דבר, ולא מצינו שאמר הכתוב כן בהיות דבר אחר להיות לכל דבר סיבותיו שמהן נמשך.

השאלה הג'

היא, איך יאמר הכתוב הזה שבמעשה בראשית לא נגמרה מלאכת היום השלישי בהולדת הצמחים, לפי שלא היה שם מטר ולא אדם לעבוד את האדמה. וכאמרם **בראשית רבה** שעמדו הדשאים על פני קרקע, ולא יצאו עד שהמטיר. כי הנה זה, רצונו לומר צורך המטר בהיות הצמחים, יצדק בהויה אשר בטבע. אבל בהויה הראשונה, האלהית, אין ספק שמבלי מטר ואדם צמחו הדשאים, כמו שמבלי זכר ונקבה והנחת הבצים נתהוו הדגים, והעוף בחמישי, ובעלי חיים בשישי.

כל שכן שיזכור בהכרח הוויית הדשאים האדם, בהכרח המטר. ואין הדבר כן, כי המטר הוא באמת סיבה עצמית בהוית הטבעית. אבל האדם לעבוד את האדמה אינו הכרחי בהויתה הטבעית, כי גם בלתי יתהוו הדשאים, והחוש מעיד עליו.

ועוד שאיך אמר שהיה המטר והאדם שנזכר כאן ממלאכת היום השלישי. והנה הכתוב הזה מעיד ששני דברים קדמו לדשאים: המטר והאדם, שנאמר **כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין**. ויתחייב אם כן שיהיה האדם גם כן ממלאכת היום השלישי, והוא שקר מבואר. כי בשישי נברא. גם שהיה ראוי שיכתוב הכתוב הזה למעלה ביום השלישי.

השאלה הד'

באמרו ואיד יעלה מן הארץ.

והוא, כי אם היה שבעבור שלא היה עדיין אדם לעבוד את האדמה לא המטיר השם, למה זה יעלה האד להשקות את פני האדמה, כי היה אם כן פועל בטל. עד שמפני זה פירש הגאון רב סעדיה, כפי מה [עמ' 48 א] שסיפר ממנו **הראב"ע**, ואיד יעלה מן הארץ ולא אד יעלה. רצונו לומר שאמרו **ואדם אין**, מושך עצמו ואחר עמו, כאלו אמר ואדם אין, ואין אד עולה מן הארץ. אבל פשט הכתוב אינו סובלו.

ויקשה הכתוב הזה גם כן שאין לו משפט. כי לא ביאר מה היה טרם יהיה הדשא בשדה וטרם יצמח העשב.

ור"ש פירש מלת **טרם** מלשון **קודם**. וביאר, שענינו עדיין לא היה. וכאלו נסמך **לאונקלוס** שתרגם מלת **טרם** עד לא.

אבל אין הדבר כן, כי הנה **אונקלוס** תרגם כל **טרם** שבתורה עד לא 'טרם ישכבו ואנשי העיר' 'טרם אכלה' 'והנה רבקה יוצאת', וכולם אצלו הם לשון קדימה, כי הקודם לדבר נמצא קודם המצאו. וכל **טרם** שיתרגם כן הוא סמוך משפט שאחריו. הנה אם כן **טרם** יהיה בארץ - **טרם יצמח אצל אונקלוס**, ואצל האמת ענינו לשון קודם לדבר אחר. ומהו אם כן בפסוק הזה הסמוך והנמשך לקודם ההוא?

השאלה הה',

באמרו וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה. ויקשה זה משתי פנים:

האחד - מה ענין יצירת האדם אצל יצירת הדשאים? **ורש"י** כתב, '**ואדם אין**, ולא היה מי שיכיר בטובתן של גשמים, עד שבא אדם והתפלל עליה'. אבל זה דרך דרש הוא, כי הנה שאר הדברים הטבעיים אשר ברא אלהים לא הוצרך אדם להתפלל עליהם, ולמה אם כן יתעכב המטר עד שיתפלל אדם עליו.

ושנית - שיצירת האדם ובריאתו כבר נזכרה למעלה, ולמה נשנה כאן סיפורו? **וחז"ל** קראו סיפור בריאתו שנזכרה ביום הששי בריאה ראשונה, והסיפור הזה יצירה שנית. ומי יתן ידעתי מדוע היה ההכפל הזה, ואם היו לאדם שתי יצירות?

ובברייתא של רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי כתב, שנזכרה בריאת אדם ביום הששי דרך כלל, וכאן נזכרה בדרך פרט. והוא דעת המפרשים כולם. אבל עדיין תשאר השאלה ולמה הוצרך הכתוב לספר בריאתו דרך כלל ודרך פרט, והיה די באחד מהם. אף כי לא מצאנו כזה בברייתא שאר הדברים לזכרו דרך כלל ואחר כך דרך פרט.

השאלה הו'

באמרו **ויפח באפיו נשמת חיים**. והוא שאחרי שזכר הכתוב כאן יצירת האדם, למה זה לא אמר שנברא בצלם אלהים ודמותו, כמו שאמר למעלה 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה'?
וכן בפסוק הזה **ספר תולדות אדם** בדמות אלהים עשה אותו. אבל כאן בסיפור יצירתו זאת, לא זכר בו יתרון ומעלה, כי אם שהיה גופו עפר מן האדמה, וצורתו נשמת חיים ככל יתר הבעלי חיים המרגישים שהם שוים בזה.

השאלה הז'

באמרו **ויהי האדם לנפש חיה**. כי כמו שכתב **רש"י**, אף בהמה וחיה נקראים נפש חיה, ומה היתרון שנתן לו בזה עליהם.
אמנם מה שתקן בו **רש"י**, שנשמתו של אדם חיתה מכולם, מפני שנתחדש בה דעת ודיבור, אינו מספיק. כי אין שלמות הנפשות בפחות ויתר, ואין הנפש האנושית יותר חיה מסוג החיות. אבל הן נבדלות באמת בעצם ובמין.
וה**ראב"ע** פירש, שהלך האדם מיד כחיות ולא כתינוקות. והוא באמת יתרון מעט, ומדרגה שפלה לאדם שידמה למהירות תנועתו לבעלי חיים.
ואונקלוס תרגם לנפש חיה - לרוח ממללא.
וכן פירשו הרמב"ן, נפש חיה שתהיה חיה תמיד נצחית בלתי מיתה לא נפסדת.
אבל כל זה איננו שווה לי אחר שהכתוב קרא לכל בעלי חיים נפש חיה.

השאלה הח'

בענין הגן. והיא כי לא ימלט הדבר מחלוקה:
אם שנאמר שהיה מטע הגן וצמיחתו בימי בראשית, ממלאכת היום השלישי, כמו שאמר **בבראשית רבה** (פרשה ט"ו) ופרקי ר' אליעזר גם כן. ויקשה למה לא נזכר ענינו במלאכת יום שלישי, ונזכר כאן אחרי פרשת ויכלו. כי אף שנפרש **ויטע ה' אלהים ויצמח**, כבר נטע וכבר צמח כדרך ה**ראב"ע**, עדיין תשאר השאלה למה לא נזכר כל דבר במקומו בסדר ראוי והגון, ולא נצטרך לסרס הפסוקים.

או שנאמר שאחרי ששת ימים עשה הגן, ויקשה למה אמרו **ויטע ה' אלהים, ויצמח ה' אלהים** כי אחרי ששת ימי בראשית שבתה המלאכה האלהית, והארץ עשתה מעצמה

והולידה והצמיחה. ולכן לא היה ראוי ליחס הכתוב הנטיעה והצמיחה הזאת אליו יתברך, כאלו היתה מכלל הבריאה הראשונה שנתיחסה אליו שיהיה כפי רצונו.

השאלה ה'ט'

באמרו **ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע**. כי הנה אחרי זיכרון כל העצים שהצמיח השם [עמ' 48 ב] ועץ החיים ועץ הדעת בכללם, על כולם היה ראוי שיאמר **בתוך הגן** כיון שכולם היו שמה. לא שיאמר על עץ החיים לבד שהוא בתוך הגן.

ועץ הדעת טוב ורע שנזכר אחריו, לא ידענו אם היה בתוך הגן אם לא. אלא שהאשה בדברה לנחש אמרה, ומפני העץ אשר בתוך הגן, מורה שבתוך הגן גם כן היה עץ הדעת. ולכן יקשה למה לא אמר הכתוב בתוך הגן על שניהם יחד, ואמרו בלבד על עץ החיים.

השאלה הי'

בענין הנהרות. והוא שאתה תראה שבפישון שזכר ראשונה, הגיד הארץ שהיה סובב, כמו שאמר הוא הסובב את כל ארץ החוילה, והדברים שימצאו שמה, באמרו אשר שם הזהב וכו'.

אמנם בנהר השני והוא גיחון, והשלישי שהוא חדקל, זכר הארץ לבד שיסובבו, כמו שאמר הוא הסובב את כל ארץ כוש, הוא ההולך קדמת אשור. אבל לא זכר הדברים שימצאו שם.

אמנם בנהר הרביעי, לא זכר הארץ שיסובבו, ולא הדברים שימצאו בו, אבל אמר בלבד והנהר הרביעי הוא פרת.

השאלה הי"א

למה זה בענין הגן יחס תמיד הדברים אליו יתברך: ויטע ה' אלהים גן וגו' ויצמח ה' אלהים וגו' ויצו ה' אלהים וגו'. ויקח ה' אלהים. אמנם בנהרות לא יחס אליו דבר מהם, ואמר לבד ונהר יוצא מעדן וגו'.

השאלה הי"ב

במה שזכר הכתוב שתי פעמים שהונח אדם בגן עדן. כי הנה ראשונה אמר **ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר**, ואחר שהשלים זכרון הגן והנהרות אמר: **ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה**. וכח שני המאמרים האלה אחד הוא בלי ספק.

גם אמרו שנברא אדם לעבוד את האדמה, ושהונח בגן עדן לעבדה ולשמרה, הוא זר מאוד, כי לא היה זה תכלית בריאתו והנחתו שמה.

השאלה הי"ג

בענין עץ החיים ועץ הדעת. והוא כי איך יתכן שיהיה העץ ההוא נותן לאוכליו חיים נצחיים? כי הנה המזון ידמה לנזון, ואם כל המורכבים מהיסודות הם נפסדים בהכרח, איך עץ החיים בהיותו נפסד בעצמו יתן לאוכליו נצחיות, ואכל וחי לעולם?
וכן עץ הדעת, איך יסבול השכל שהעץ ההוא בהיותו צומח נעדר ההרגש, וכל שכן ההשכלה, יתן לאוכליו דעת ותבונה. כי הנה הדעת לא יקנה אותו האדם כי אם במחשבה ועיון. ואיך אם כן היה **נחמד העץ** ההוא להשכיל. זה באמת אצלי בלתי מצוייר.

השאלה הי"ד

במה שצוה השם לאדם שלא יאכל מעץ הדעת. כי הנה מה שהוא שלמות האדם, לא ימנעהו הטוב העליון, כי הוא ית' לא ימנע טוב להולכים בתמים. וידיעת הטוב והרע הוא שלמות האדם, ואיך אם כן מנעו ית' ממנו.
ואם אמרנו שהיתה אכילת העץ ההוא מזקת, בהיותו עץ הדעת רע, הנה אם כן היה גם כן מועיל מהצד שהיה עץ הדעת טוב, ולמה אם כן חיסר את הטוב בעבור הרע. ויותר היה ראוי לתקנו באופן שאת הטוב יקבל, ואת הרע לא יקבל אם היה העץ ההוא בכללו רע לא טוב. ולמה זה הצמיחו השם בתוך עץ הגן, והיה בזה נותן מכשול לפני עור, ואין זה מפועל הטוב והמטיב יתברך.
ואף שנפרש עץ הדעת טוב ורע על ידיעת המפורסמות, כדרך **הרב המורה**, עדיין תשאר השאלה, ואיך אסרו הקדוש ברוך הוא בהחלט, כי הנה האדם כפי טבעו וכפי חברת האשה והבנים ואנשי מדינתו, יצטרך בהכרח לדעת ההנהגה הפרסומיית בטוב והרע, והשכל המעשי הוא מהנפש המדברת. ואיך מרחיקהו השם.

השאלה הט"ו

באמרו **כי ביום אכלך ממנו מות תמות**. ויקשה המאמר הזה משני פנים:
האחד, שזה המאמר מורה שאם לא חטא אדם לא היה בן מות, אלא נצחי כאחד מצבא המרום. וטבע חומרם והרכבתו מהיסודות יכחיש זה, כי כל מורכב נפסד בהכרח. ומה שהוא הכרחי שיהיה, אין ראוי שיונח שהוא העונש לחוטא, גם שאם לא היה זה כן היתה זו הגדולה שבקלותו. ואיך אם כן לא נזכרה בתוכם אבל בהפך, כי נאמר בהם כי עפר אתה ואל עפר תשוב, שהוא המוכיח שבטבעו היה נפסד.

והאופן השני מהקושי הוא, שזה המאמר לא נתקיים. כי הנה לא מת אותו היום שאכל ממנו. ואם עשה תשובה, היה ניצול מכל הקללות, כי אין דבר עומד בפני התשובה, אף שלא זכר הכתוב דבר מתשובתו. ומאמר מות תמות יורה על העונש, לא שיהיה בן מות, כדברי הרמב"ן.

השאלה הי"ו

במאמר **לא טוב היות האדם לבדו**. כי מי זה אמר [עמ' 49 א] שיהיה אדם לבדו, שהוצרך ית' לומר שאינו טוב. והנה הכתוב מעיד שזכר ונקבה ברא אותם, ולא עלה אם כן במחשבה להיות אדם לבדו. כל שכן שמציאות האשה היה להכרח המין, ולא היה אפשר להיות בלתי, ואיך אמר אם כן **אעשה לו עזר**, כאלו האשה לעזר נבראת לא להכרח.

השאלה הי"ז

באמרו **וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וגו'**. והיא, כי מה ענין זה לכאן. ואם בא הכתוב לספר יצירת האשה, למה זה זכר בתוך סיפורה קריאת שמות לכל הבעלי חיים, שאינו מהדרוש. אף שיצירת הבעלי חיים כבר נזכרה ביום הששי, ומה צורך בהשנותה פה. וכמו ששאלתי ביצירת האדם. ויקשה בכלל זה, שאם בא הכתוב להגיד שאם הניח שמות הדברים כפי הסכמתו, מדוע אמר בלבד חית השדה ועוף השמים, ולא זכר יסודות וצמחים דוממים ומתכות ושאר הנמצאים, עצמים ומקרים שהיה ראוי להניח להם גם כן שמות.

השאלה הי"ח

באמרו **וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו**. כי הנה נפש חיה הוא שם כולל לסוג החי, ואינו שם מיוחד למין זולת מין. ויקשה גם כן מאשר בא הפסוק הזה חוץ ממקומו הראוי, כי הוא בא קודם **ויקרא האדם שמות**, והיה מהראוי שאחרי זכרון קריאת השמות יאמר שכל אשר יקרא לו אדם הוא שמו. גם כי לא יסכים עם זה סופיה דקרא, שהוא **ולאדם לא מצא עזר כנגדו** כי איך ימצא בחיה ובבהמה ובעוף נקבה ראויה לעזרת אדם וחברתו?

השאלה הי"ט

באמרו **ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם וישן**. כי למה זה יחס התרדמה הזאת לאלהים, ולמה אמר תרדמה ולא שינה או תנומה. והיה לו לומר ויהי בעת שנת אדם, כי ידוע כי האדם ישן בטבעו למנוחת כוחותיו. ואם הוא פועל טבעי, למה ייוחס לאל כי הנה לא נתייחסו בכתבי הקודש לש"י הדברים, כי אם להיותו סיבה קרובה במציאות.

השאלה הכ'

בבריאת האשה מן הצלע. ויקשה זה מפנים:
האחד, למה לא נבראת האשה באותו אופן שנברא אדם, וכמו שנבראו נקבות הבעלי חיים עם זכריהם, ונעשית מצלעו שהוא זר מאוד.
השני, למה לא אמר בה לשון בריאה ולא לשון יצירה, אלא לשון בנין ויבן.
והשלישי, שאלו חכמי האומות אם הצלע שהיא היתה ממספר צלעותיו של אדם ההכרחיות בבנין גופו או נוספת עליהם. ואם היתה מהצלעות ההכרחיות שבו, יתחייב שאחרי שנלקחה ממנו נשאר חסר אבר מאבריו כל ימי חייו והוא זר בחיק הפועל האלהי. ואם אמרנו שבתחילת הבריאה נבראת הצלע ההיא מיותרת, ונוספת באדם על שאר צלעותיו ההכרחיות, ימשך שיהיה אדם נברא זר ובלתי שלם אצל הטבע הנקרא בלשונם מוש"טיו, כיון שהיה בו אבר כפול ומותר. ויהיה זה גנות בפעולה האלהית, שהיה ראוי שתהיה בשלמותו בלי תוספת ובלי חסרון, וכמו שאמרו בצביונם נבראו.

השאלה הכ"א

בפסוק זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת.
וגם זה המאמר יקשה מפנים:
האחד, שהיה לו לומר **זאת האשה** עצם מעצמי וגומר. ולא **זאת הפעם**. כאלו היתה לו בראשונה אשה אחרת בלתי הגונה לו, ובזאת הפעם מצא אשה כלבבו.
השני אמרו **לזאת יקרא אשה** היה לו לומר **אדמה** כי היא נגזרת מאדם, כי כן היה שמו, לא איש.
ויקשה שלישית, אמרו שלהיות האשה לוקחת מעצמיו ובשרו, היה ראוי שיגזור שמה משמו, כי רבות מנקבות הבעלי חיים יקראו בשם הזכרים שלהם. כמו פרה מפר, וסוסיא מסוס, וכבשה מכבש, וזולתם רבים, אם היות שלא נבראו הנקבות ההמה מצלעות הזכרים שלהם.
ומה הטענה שעשה בזה אם כן, ומה ענין אמרם ז"ל (**בראשית רבה** פרשה י"ב) מכאן שנברא העולם בלשון הקדש. ואולי שהשמות והגזרים היו כולם מועתקים מלשון אחרת ללשונו הקדושה.

השאלה הכ"ב

באמרו **על כן יעזוב איש וגו'**. והיא, כי מה הטענה שבעבור שהיתה חוה עצם אדם ובשרו לכן **יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו**. כי הנה מה שצדק באדם לא יצדק בשאר אנשים הרחוקים ממנו כאלף דור. וחיבור האב עם הבן הוא טבעי בכל זמן ובכל איש, כי הם מחומר אחד, ואין כן האשה והאיש הנולדים בעולם בכל יום.

השאלה הכ"ג

באמרו **ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו**. והוא, כי אם סיפר הכתוב זה לשבח אדם ואשתו, קללה תחשב לו, לפי שזה היה להם חסרון גדול שלא ידעו לכסות איברי המשגל. ואם נאמר זה לגנותם, יקשה שהם עדין לא [עמ' 49 ב] חטאו, ולמה זה יספר הכתוב בגנותם.

השאלה הכ"ד

בפסוק והנחש היה ערום.

והוא שלא לבד יראה מהספור שהיה **הנחש ערום מכל חיות השדה**, אבל גם מאדם ואשתו היה הוא יותר ערום, כיון שנצחם בטענותיו. ויקשה גם כן למה התחיל דבריו בלשון **אף**, כאלו קדמה טענה אחרת שאמר כמוסיף עליה: **אף כי אמר אלהים**, וזה לא נזכר בכתוב. אלא אם יפורש כדברי בעל ספר העקרים שמלת אף היא מלשון חרון אף, כאלו אמר אף וחימה יש לי על זה. והוא רחוק מכוונת הכתוב, עם שתחסר בו המלה הקושרת או הכינוי, שהיה לו לומר **אף יש לי כי אמר אלהים לא תאכלו**.

השאלה הכ"ה

במה שאמר הכתוב שהנחש דבר והסית והדיח לחוה.

והיא דבר מתמיה מאוד, כי הנחש לא היה בעל נפש, ולא היה מדבר, אם כן איך הסית והדיח, כי ההסיתה וההדחה אינה אלא נתינת עצה וההמלכה בדבר הניסת עם סברות וראיות נותנות הסתה לנידח. והנה העצה וההמלכה נמשכים מהכח השכלי, כמו שביאר הפילוסוף בספר המדות.

ואין להשיב שהיה הנחש בתחילת בריאתו בעל שכל, וששם השכל בו מי ששם אותו באדם, כמו שכתב **הראב"ע** לחלוק כבוד לפרסים כי הנה הכתוב הכניסו תחת סוג הבלתי מדבר, באמרו **והנחש היה ערום מכל חית השדה**. ולמתיחסים סוג אחד.

ועוד, שאם היה הנחש משכיל ומדבר, ובחטאו שוללה ממנו ההשכלה והדיבור ונאלם, היה הכתוב מזכירו בתוך קללותיו, כי היא היתה באמת הגדולה שבהם.

גם אין להחזיק במה שכתב **הגאון רבינו סעדיה** ונמשכו אחריו **חכמי האומות**, שהשטן היה מדבר לא הנחש, ושכן היה הענין מאתונו של בלעם, שהיא לא דברה מעצמה אבל מלאך ה' דבר בפיה. כי אלו היה הדבר כן, לא היה הנחש חוטא ולא נענש. ומציאות שטן מדבר בפי נחש הם באמת דברים בלתי מצויירים אבל הבל המה מעשה תעתועים.

גם אין לומר שהיה דיבור הנחש על דרך נס, כי לא יעשה ה' נסים ודרך פלא לתכלית רע. גם שלא אמר הכתוב בענין הנחש ויפתח אלהים את פי הנחש, כמו שאמר באתון בלעם בעבור שהיה על דרך פלא.

השאלה הכ"ו

מי מגיד לנחש דבר השם ומצותו לאדם אשר צוהו לבלתי אכול מעץ הדעת. ומאין באת להם הנבואה הזאת?
האם היה מחוזה או קוסם קסמים מעונן מנחש ומכשף, או איך הגיעה אליו הידיעה הנעלמה הזאת?
ואיך הבינה האשה דברי הנחש וצפצופו? האם היתה היא מבינה צפצוף נחשים ועקרבים? או היה הנחש קורץ בעיניו מולל ברגליו מורה באצבעותיו, והבינה האשה מתוך הרמיזות כוונתו, כמו שכתב גם כן **הראב"ע**?
באמת כל זה הוא דבר היתול, לפי שהרמיזות הוא מפועל השכל ומי שאינו משכיל אינו רומז.

השאלה הכ"ז

במאמר הנחש ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, שיחס ידיעת הטוב והרע לאלהים.
ומה שתרגם **אונקלוס רברביא**, אין מקום לו, שאז לא היו בעולם רברביא לשיאמר עליהם כן.
אף כי **חז"ל** אמרו והייתם כאלהים יוצרי עולמות, ואם היתה ידיעת הטוב והרע מהמפורסמות שנאסרו לאדם מפני שלמותו, איך תיפול באל יתברך הידיעה ההיא.

השאלה הכ"ח

באמרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ונחמד העץ להשכיל.
והיא, כי איך ראתה האשה כל זה אם עדין לא אכלה ממנו ולא נגעה בו.
ועוד, שאם האל יתברך אמר **כי ביום אכלך ממנו מות תמות**, והנחש אמר **לא מות תמותון**, למה זה האמינה האשה דברי הנחש ולא האמינה דברי השם.
ומה הראיה והמופת שעשה הנחש לאמת דעתו, שהיה טוב העץ למאכל ולא רע כדבר השם.
והנה אנחנו לא נאמין לנביא אשר ידבר בשם ה' לקיים מצותו, כי אם בעשותו נסים ונפלאות לאמת נבואתו, ואיך אם כן האמינה האשה בדברי הנחש אשר דבר כנגד מצות השם, וביטול דברו, מבלי ראייה ולא מופת. והוא מתמיה מאוד.

השאלה הכ"ט

באמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם. שהיה ראוי שיאמר ויתבוששו כי ערומים הם, וכמו שאמר ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו. כי לא נתחדשה [עמ' 50 א] להם ראייה ולא ידיעה שהיו ערומים מבלי לבוש, כי יודעים היו אותו תמיד. אבל נתחדשה להם הבושה, שלא היתה להם עד כה.

השאלה ה"ל

במה שנתחבא האדם ואשתו אחר כך. בשמעם את קול ה' אלהים, מיד יצא אדם, ולא זכר הכתוב שיצאת אשתו. והנה כשנתחבאו, בידוע היה שיקראהו האל. ואם היה דעתו לצאת לדבר עמו, למה נחבא. ואם רצה להסתר מלפניו ושלא יראה, למה מיד שקרא יצא מבלי בקשה ולא חיפוש. ובכלל הבקשה הזאת למה נתחבא, הלא ידע אדם מה שאמר ראש המשוררים (תהלים קלט ז') 'אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח'. 'אם אסק שמים שם אתה, ואציע וגו'.

השאלה ה"א

בתשובת אדם אל האלהים. על מה אמר לו איכה, שהשיבו את קולך שמעתי בגן ואירא כי ערום אנכי ואחבא. וזה כי למה לא השיבו הנני, כי היא היתה התשובה ההגונה למאמר איכה. ולמה אמר **ואירא כי ערום אנכי**. והיה לו לומר **ואבוש כי ערום אנכי ואכלם**. ועוד כי איך אמר שהיו ערומים, והנה כבר עשו להם חגורות. ומה היתה טענתו בזה, כיון שקודם זה היו ערומים ולא נחבאו. גם כי שאר הבעלי חיים היו גם כן ערומים ואינם מתחבאים. הרי לך בזה חמשה צדדים מהטעות בתשובה הזאת. והנה לא הוכיחו הקדוש ברוך הוא עליהם בהיותם דברים גלויים ומבוארים.

השאלה ה"ב

במאמר השם מי הגיד לך כי ערום אתה. כי הוא יראה מאמר בטל, לפי שיוכל אדם להשיבו שהוא מעצמו השיגו וידעו, ולא היה צריך לאדם שיודיעהו לו, כי זהו מכלל המוחשות שאדם מבלי מגיד ישיג בידיו אם הוא ערום או מלובש. גם שהמאמר הזה **מי הגיד לך וגו'** הוא בלתי הגון, כאלו ייטב בעיני ה' שלא יבוא אדם לכלל דעת אם הוא ערום אם לא.

השאלה ה"ג

למה לא שאל יתברך לנחש מה זאת עשית, כמו ששאלו לאדם ולאשתו.
ובבראשית רבה (סנהדרין דף כ"ט ע"א) אמר רבי יונתן, מכאן שאין טוענין למסית. אבל זה דרך דרש הוא.
ואם נאמר על היות הנחש בלתי משכיל, לא נכלל בצוואה, ולא בגדר החטא, ולכן לא שאלו אליו. וקשה ולמה אם כן נתקלל ונענש.

השאלה ה"ד

בקללות הנחש וענשו, שהם כפי הנראה דברים טבעיים נמשכים מטבעו וצורתו המיניית, ואינם עונש ולא קללה. לפי שהארציות שבו, אם עליו נאמר **ארור אתה** הוא כפי טבעו. וכן מצינו בעלי חיים אחרים וצמחים שהם ארסיים ומזיקים לבני אדם, ואינם ארורים, כי עכ"פ מציאותם טוב מהעדרם, כמו שזכר הפילוסוף.
וכן **על גחונך תלך** אינו עונש, כי אם טבע. וכמה מהדגים והשרצים יש שאין להם רגלים. ומהם יש שרגלים להם רבים מאוד, קצתם להם כרעים וקצתם אין להם כרעים כלל. כי התמונות האלה נמשכות לצורתיהם המיניות, וכפי הכרח פעולותיהם, כמו שנזכר בספר בעלי חיים. אם כן **על גחונך תלך**, אינו בנחש קללה ולא עונש, כמו שאינו בתולעים הארוכים, ולדגים שבים, שאין להם רגלים ולא סנפיר וקשקשת.
ואין מקום לדרוש סיבה בכמו אלו הסגולות, כמו שלא ידרוש בשאר בעלי חיים למה ילך זה בשתי רגלים וזה בארבעה.
וככה במה שנאמר בנחש **ועפר תאכל**, אין ראוי ליחסו לעונש, לפי שהוא מזון מיוחד לנחש שבו יוזן, ובו יחליף התכתו באופן שישמור מציאתו. ומה שזה דרכו, הוא מזון טבעי לא עונש.

וכן איבת הנחש והאשה וזרעה, הוא דבר מחוייב כפי הטבע להיות הנחש ארסי, וטבעו מנוגד לטבע האדם. וכל דבר שהוא להפכו ומנגדו, יחייב האיבה בטבע.
וכן **הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב**, הוא דבר מחוייב כפי הטבע, לא על צד העונש. לפי שהאדם נצב הקומה, וכאשר יארוב לנחש יכהו על קדקדו וירצץ מוחו כי תנועתו היא מלמעלה למטה והנחש מצד שפלותו, כאשר יארוב לאדם יאחזנו בעקבו הקרוב אליו.

השאלה ה"ה

בעונשי האשה. שכפי הנראה הם גם כן דברים טבעיים, ולא באו על צד העונש.
ואם הראשון **בעצב תלדי בנים**, אם היה שנאמר על מה שיקרה בעת יצירת הולד בבטנה, לפי שבהעצר דם הנדות בהיוולד הולד מאותו העצר יתחדשו בבטן המלאה חבלים ועלופים וכאבים גדולים.

וכן **צער ההריון** שזכר, באמרו **והרונוך**, הוא גם כן טבעי, לפי שבעת גדול העובר וצמיחתו משך ט' חדשים, יתפשטו ויתנפחו עצבי האם. גם יתנועע ויתרוצץ הבן בקרבה ותאמר אם כן 'למה זה אנכי'.

וכן **השלישי**, שהוא **בעצב תלדי בנים**, הוא דבר טבעי בצאת גשם גדול ממקום צר, שייתחייב [עמ' 50 ב] בהכרח שימתחו העצבים אשר בצואר הרחם, ויתחדשו ממנו צירים וחבלים ליולדה. וכמו כן יתחדשו לנקבות הבעלי חיים הבלתי מדברים, אשר לא אכלו מעץ הדעת. כמו שאמר (איוב ל"ט א') 'הידעת עת לדת יעלי סלע, תכרענה ילדהן תפלחנה וגו' 'חולל אילות תשמור'. הנה אם כן בעצב תלדי בנים הוא דבר טבעי, לא על צד העונש.

וכן **הרביעי**, **ואל אישך תשוקתך**, הוא דבר טבעי כתשוקת החומר לצורה, כן תשוקת הנקבה לזכר מאיזה מין שיהיה.

וכן **החמשי** שאמר **והוא ימשול בך**, הוא דבר טוב ומועיל 'להיות כל איש שורר בביתו', לפי שכל הנהגה תעלה לראש אחד, כמו שהוא גלגל אחד מקיף ומנהיג בכל, ולב אחד שוטר ומושל בגוף, ומלך אחד יהיה לכלם באנשי העיר. ולכן היה הראוי שימשול האדם באשתו, כמו שתמשול הצורה בחמרה. ואין לנו אם כן בזה עונש ולא קללה לאשה.

השאלה ה"ו

בעונשי האדם, שיראה שהם כולם דברים טבעיים גם כן, ומהכרח החומר, אף שלא חטא אדם מעולם.

אם **האחד**, שאמר **ארורה האדמה בעבורך**, שפירשו בו שתצטרך לעבודה, לפי שהנה קודם החטא אמר הכתוב 'ואדם אין לעבוד את האדמה'. ואמר 'ויניחהו ה' אלהים בגן עדן לעבדה ולשמרה' מכלל שצריכה היתה האדמה להעבד אפילו שלא חטא.

והשני שאמר **בעצבון תאכלנה** שפירושו העבודה, עוד ישאר העובד בעצבון עד אשר ירד הגשם והשלג מן השמים לרוות את הארץ. לפי שגם כן אמר הכתוב קודם החטא 'וכל שיח השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים', מכלל שהיה המטר הכרחי בהולדת הצמחים. ואין שני הדברים האלה אם כן על דרך העונש, כי דברים טבעיים הם בארץ.

ואם הג' שקוץ ודרדר תצמיח לו, לפי שזהו מהמותרות. וידוע שבכל הדברים המורכבים יצמח בהם חלק מה מותר בלתי מועיל, ואולי שיזיק. וזה מבואר. והיה אם כן הקוץ והדרדר הנולד בתוך התבואות דבר טבעי בהכרח, ומותר החומר, ולא עונש.

ואם הד' ואכלת את עשב השדה, אינו עונש, לפי שקודם חטא אדם נגזר עליו זה, כמו שאמר בבריאתו 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע'.

ואם הה' שאמר בזעת אפך תאכל לחם, שפירושוהו על יגיעת המלאכות הצריכות לאכול לחם אבירים, טחינה ורקוד ואפיה ושאר המלאכות שבלחם, אין ספק שאינו עונש, כי אם מלאכה נכבדת, ותענוג להמציא מזון נבחר מסכים לחיי האדם ולאורך ימיו בטבע. כמו שאמר (תהלים ק"ד ט') 'ולחם לבב אנוש יסעד'.

וידוע שבבריאת האדם לא נאמר שתוציא הארץ גלוסקאות, אבל אמר 'הנה נתתי לכם את כל עשב'. והמלאכה תעזור אל הטבע, והיא אשר המציאה היגיעות ההם בעשיית הפת לתכלית התענוג ותאות המזון הטוב, לא בדרך עונש. הנה אם כן כל הדברים שנאמרו בעונש אדם, היו טבעיים אליו, ולא בדרך קללה ועונש.

השאלה ה"ז

למה זה במה שאמר ית' **כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ**, ולא נאמר כזה אל האשה **כי שמעת לקול הנחש ותאכלי מן העץ**. וידוע שיותר מגונה היה שתשמע האשה אל הנחש, משישמע האדם לקול אשתו. ושניהם נצטוו שלא יאכלו מן העץ, ולכן היה ראוי שיוכיחם בשוה.

ויקשה עם זה אמרו לאדם **בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה**, כי בידוע כי אחרי מות האדם ושובו אל האדמה לא יאכל לחם בזעת אפו ולא בלטה.

השאלה ה"ח

באמרו ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי. ויקשה זה משלושה פנים:
הא' למה נזכר זה אחרי הקללות וקודם עשיית הכותנות.
הב' ומה ראה האדם לקרוא לאשתו שם חדש, בהיות שכבר קראה אשה.
והג' למה קראה חוה, כי בבחינת היותה **אם כל חי** היה ראוי לקרא חיה, אבל לא חוה. ועם היות שהוא"ו והיו"ד מתחלפים תמיד, תשאר השאלה למה לא קראה חיה באותיותיה, כי אם חוה באותיות מתחלפות.
אף שאמרו כי היא היתה אם כל חי, יראה בלתי צודק כי היא היתה אם כל מין האדם, לא אם כל סוג החי, הכולל למדבר ולבלתי מדבר.

השאלה ה"ט

במאמר הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע. והיא כי הטוב והרע אינו מן מושגי האל ית', כל שכן שיהיה האדם שוה לרוחניים בידיעה והשגה שכלית, ולא בידיעת הטוב והרע, ולא בזולתו מההשגות.
אף שהנה קודם חטאו לא היה אדם יודע טוב ורע, ואיך היה אם כן כאחד מצבא המרום, וכאלו הצדיק הקדוש ברוך הוא בזה את דברי הנחש, שאמר 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע'.

והנה **אונקלוס** תרגם הפסוק לא כפי פשוטו, כי הוא פירש **הן האדם היה** בלתי נקשר עם מלת **ממנו**. ושענינו, הן האדם היה כאחד המיוחד בין שאר [עמ' 51 א] הנמצאים השפלים. אבל ממנו ומעצמו היה לו לדעת טוב ורע.

והרב המורה בספר המדע נטה לפירוש הזה, ובפירוש הכתובים אודיעך כמה נטו מאמתת כונתו לפי פשוטו.

השאלה המ'

בייתור וההכפל שבא בפסוקים האלו.

והוא שאחרי שאמר הכתוב **וישלחו ה' מגן עדן לעבוד את האדמה**, אמר **ויגרש את האדם**, והוא הכפל מבואר אחרי שאמר **וישלחו**, עד שמפני זה ארז"ל מלמד שנתן לו הקדוש ברוך הוא גרושין כאשה.

השאלה המ"א

באמרו וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים.

כי הנה לא ידענו מה המה הכרובים האלו שהשכין שם, ומהו להט החרב מבלי חרב. האם הכרובים הם המצויירים במקדש על ארון העדות, שהוא רמז לשכלים הנבדלים. או אותם שראה יחזקאל במראה השנית, שהוא לפי דעת **הרב המורה** רמז לגלגלים. או מה היו אלה.

ויקשה גם כן אם היה עץ החיים בתוך הגן, למה לא אמר לשמור את דרך הגן. ואמר בפרט לשמור את דרך עץ החיים, כאלו הורשה האדם לבוא אל הגן ולאכול מפריו ומטובו, זולת מעץ החיים שנשמר ממנו. ואין הדבר כן כי מכל הגן היה מגורש ולא לבד מעץ החיים.

השאלה המ"ב

למה בכל הפרשה הזאת נאמר תמיד בזכירת שם העליון ה' אלהים לא אלהים בלבד, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית. ולא שם ידו"ד בלבד, כמו שנזכר תמיד בפרשה **והאדם ידע**, אלא **ה' אלהים**, שני השמות בחיבור. אם לא בדברי הנחש ודברי האשה עמו, שתמיד זכרו שם אלהים ולא השם הנכבד.

ומה ענין מאמרם ז"ל (**בראשית רבה** פרשה י"ב) נזכר שם מלא על עולם מלא, והוא מאמר שגור בדברי **הראב"ע** ולא בארו בשום מקום.

אלה הם מועדי הספקות אשר ראיתי ושערתי בפרשה הגדולה והחמורה הזאת כפי פשוטי הכתובים. והם מ"ב שאלות, עם היות שרבות מהן השתרגו לשנים או ג' שרגים ויותר מהם. וסימן השאלות הכוללת הנזכרות פה **ה' ב"ם סיני בקדש**.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

ואחרי ההערות האלה המקיצות נרדמים, אקומה נא ואסובבה בעיוני ואבקשה בינה דרך או דרכים כפי הפרשה, ויישוב פסוקיה באופן יותרו השאלות כולם, ולא ישאר ערעור ולא ספק בדברי תורת ה' תמימה. ויהיה זה באופן לא יחלוק השכל על הדת, ולא תטה תורה מהמושכל האמתי, 'כי ישרים דרכי ה' אין בהם נפתל ועקש.

[דרכים בפירוש הפרשה - פשט או רמז]

ואומר שהפרשה הזאת בכללה וחלקיה, יש מהמפרשים פירשה כפי פשט הכתובים.

ובדרך הזה הלך רש"י והרמב"ן.

וגם **הראב"ע** הסביר פנים לדרך הזה, באמרו שהיו הדברים כמשמעם.

אבל בלי ספק הוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב, כפי מה שהעיר אח"כ ברמזיו, וכבר ישיג לדרך הזה הפשטי רוב הספקות שזכרתי בשאלות.

והדרך הב' הוא שאין הספור הזה כפי פשוטו, ולא היה ממנו דבר, אבל הוא כולו צורה ורמז המשליי. וזה דרך **הרב המורה** בפרקים מח"א ופ"ח"ב. והוא גם כן באמת דרך **הראב"ע** וזה סודו.

והרלב"ג גם כן בפירושו לתורה, וכל האוחזים דרכם ושותים מימיהם בפיהם ירצו סלה. עם היות שיתחלפו בצורה וההמשל, שכל אחד נמשך לשיטתו. אבל הצד השוה שבהם שכוונת הפרשה כולה או רובה היא כפי הנסתר לא כפי הנגלה.

האמנם יפלו על הדרך הזה הצוריי ספקות גדולות.

מהם שאם היה כל מה שנכתב מהתחלת התורה עד פה מהבריאה הראשונה ספור אמיתי כפי פשוטו, וכן אחרי הפרשה הזאת, כל דברי הספר הזה הם סיפורים אמתיים כפי פשוטם, איך יתכן שנאמר 'באמצעיתם נכנסה פרשה גדולה כזאת שאין בה סיפור כלל ואין פשוטה אמיתי, אבל היא חכמה עיונית מהטבע והאלהית. ומהו הקשור אשר יהיה לה אם כן עם מה שקדם אליה והנמשך אחריה, האם נאמר שהיתה הפרשה הזאת במדרגת ספר איוב שאמרו שעשאו משה רבינו עליו השלום כפי חקירתו?

הנה אם היה הדבר כן, לא היה ראוי לכתבה בתוך ספורי התורה, כי אם ספר בפני עצמו כספר איוב.

ומהם, שאם נתיר לעשות צורה בחלק הזה ממעשה בראשית, ולהוציא הכתובים מפשוטם, ולהמשך אחר המושכל, מי המונע שנעשה גם כן צורה במלאכת ששת הימים, ונאמר גם כן שאינם כפי פשוטם. כי זה וזה מעשה בראשית הן, ונתבטלה גם כן אמונת חידוש העולם שנלמוד מפשטי הכתובים.

ומה ישיב **הרב המורה** כשיתן הדין לפני רבונו של עולם, מי התיר לו לעשות צורה בקצת מעשה בראשית, ובקצת לא. או אם חשב מחשבה לעשותה בכולה. ומהם שאם נתיר הרצועה לעשות צורה בפסוקים, ולהוציאם מידי פשוטם, יתחייב ממנו קציצה בנטיעותיה. כי תתפשט הצרעת ותבוא גם כן לעשות צורה וחיקויים במצות התורה חקותיה ומשפטיה, כי אם היה מותר בקצתה הותר בכולה.

ואחשוב שהספקות שהגיעו אצל **הרב** החסיד רבינו **נסים**, הביאוהו להימנע מלפרש הפרשה הזאת, כי לא עצר כח נגד בני עמו לפרשה על צד הצורה. וכפי פשוטה לא יכול לה. ויאמר בלבו אשמרה לפי מחסום. ולכן בפירושו שהתחיל לעשות בתורה דילג מפרשת אלה תולדות השמים והארץ, עד והאדם ידע את חוה אשתו. כי פחד פן ישכנו נחש בלי לחש, ולכן לא פירש בכל פסוקי הפרשה הזאת דבר קטן או גדול. וקרוב לזה עשה **הרמב"ן** רבו, כי עם היות שלא מנע הביאור בהחלט מכל הפרשה, הנה הסתיר פניו ברוב הפסוקים ולא ביאר בהם דבר.

לא כן אנכי עמדי. כי לא אוכל המלט מחוות דעי בזה. וראשונה אלמד זכות על **הרב** [הרמב"ן] והאוחזים דרכו, במה שפירשו הפרשה בדרך צוריי והמשליי.

وهוא שהנה במצוות התורה חקותיה ומשפטיה, לא מלאם לבם ולא עלה על רוחם להוציא הכתובים מפשטם חלילה. לפי שכל דבר שיש בו מעשה, קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לשמור ולעשות.

וכן בספור מעשה בראשית בששת הימים, לא עשה **הרב** פירוש ולא נטיה מפשט הכתובים, כפי מה שהעידה עליו התורה להיות אמונת חידוש העולם מקובלת אצל האומה.

אבל בספורי עצי הגן ויצירת האשה, ומן הצלע ודברי הנחש, מלאו לבו להוציאם מידי פשוטם. אם מפאת הסברא השכלית, ואם מפאת הראות מהערות דברי **חז"ל** כמו שאבאר.

וכבר ביאר **הרב** זה בסוף פכ"ט ח"ב ובפרק ל' שאחריו. כי הנה בפ"כט הביא בסופו שתי הקדמות, ובראשונה אמר שכל מה שנזכר במעשה בראשית בתורה אינו כולו כפי פשוטו וכו'. ואמר עוד ז"ל:

ובביאור אמרו מתחלת הספר ועד כאן, כבוד אלהים הסתר דבר. ואמרו זה אחר שזכר מה שברא ביום הששי ע"כ.

ובפרק ל' אמר ז"ל

וממה שצריך שתתבוננהו מאוד זכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית ואמר 'זכר ונקבה ברא אותם', וחתם הבריאה כולה ואמר 'ויכלו השמים והארץ וכל צבאם'. ופתח פתח אחר לבריאת חוה מאדם, וזכר עץ החיים ועץ הדעת ודבר הנחש והענין ההוא. וזכר שזה כולו היה אחר שהושם אדם בגן עדן, וכל החכמים מסכימים שזה כולו היה ביום הששי, ושלא נשתנה ענין בשום פנים אחרי ששת ימי בראשית. ולזה לא ירוחק דבר מן הענינים ההם כמו שאמרנו, שעד עתה לא היה טבע נח לדברים. ועם זה כבר זכרו חכמים דברים אשמיעם לך מלוקטים ממקומותיהם, ואעירך גם כן על דברים כמו שהעירו הם ז"ל וכו'.

הנך רואה בעיניך מהמאמרים שלא היה דעת הרב היות כל מעשה בראשית משל, כי אם קצתו. ושכל מה שנזכר במעשה ששת הימים מבריאת שמים וארץ והנמצאים כולם ובריאת האדם ואשתו עד סוף פרשת ויכלו, אין בהם משל כלל, כי היה אצלו הכל כפשוטו. ולכן תראה שבאותו פרק ל חלק ב, בכל מה שביאר הרב במלאכת ששת הימים, לא עשה פירוש צוריי ולא רמז כלל, אבל עשה בהפך, כי הוא השתדל השתדלות נמרץ לקיים אמונת החידוש המוחלט, וקבל הפסוקים כולם כפי פשוטיהם.

אמנם ענין העצים והנחש ויצירת האשה מן הצלע, חשב הרב שאינו כפי פשוטו. והנה הביאו לזה ראשונה קושי הדברים בעצמם והמנעותם, כמו שהעירותי בשאלה הי"ג והי"ד והט"ו והכ"ה והכ"ו והכ"ז והכ"ח והל"ד והל"ה והל"ו, שהמה מורות על המנעות מה שישורו הכתובים כפי פשוטם. והתורה האלהית לא תורישנו דעות כוזבות, ולא אמונת הנמנעות חלילה. ולכן היה מן הראוי שיפורשו פסוקים אלו באופן מביא אל המושכל ולא אל הבטל והנמנע.

וגם מצא הרב לזה הוראה גדולה בפסוקי התורה והוא שביום השישי נזכרה בריאת אדם ואשתו, שנאמר 'זכר ונקבה ברא אותם', ומה שדבר וצוה השם להם, ומה שמנה למאכלם ונשלם הספור כולו עם פרשת ויכלו. ולכן כל מה שנזכר אח"כ ביצירה השנית, שהוא הכפל מבואר ועם חלוף גדול באופן יצירת האשה, היה ראוי מפני היתור וההכפל והשנוי הזה, עם זרות הפשט והמנעו, שיפורשו הדברים ההם באופן אחר מן החכמה, כדי שלא יהא חולק על המושכל ולא מותר על מה שנזכר ביום השישי.

והנה נסתייע הרב גם כן מדברי חז"ל אם במה שאמרו בבראשית רבה על ויכלו השמים והארץ:

מתחלת הספר ועד כאן 'כבוד אלהים הסתר דבר', ומכאן ואילך כבוד אלהים חקור דבר.

שרצו בזה שכל מה שנזכר במלאכת ששת הימים [עמ' 52 א] אין ראוי לעשות בו צורה ורמז, אלא ללקחו כפי פשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ועומקה, וזהו הסתר

דבר. ומכאן ואילך, רצונו לומר היצירה שנזכרה שנית, וענין עצי הגן וסיפור הנחש, הם בכלל חקור דבר, לפי שיש בהם תוך, ואין החקירה בהם ובמה שירמזו חטא כלל.

ולכן אמר הרב שפתח הכתוב בזה פתח אחר ביצירה שנית והוא אשר חשב לעשותו משל.

וממה שזכר לבד בריאת חוה מאדם וענין העצים והנחש, תבין שלא חשב הרב לעשות משל בגן ולא בנהרות, כמו שעשה הראב"ע והרלב"ג, כי זה כולו יחשוב הרב כי הוא כפי פשוטו. אלא בשאר הדברים שזכר עשה הרמז.

גם נתעורר מדברי חז"ל שאמרו שזה כולו היה ביום הששי, כי זה מורה שהיה דעתם שלא נעשה בפועל, כי לא יתכן שביום הששי נברא אדם והושם בגן עדן וישן וירדם ונלקחה צלעו ונבנתה והובאה אליו וחטאה ונתעברה ונענש וגורש אדם - כי זה בלי ספק אי אפשר שיהיה ביום אחד. אלא שהיה כל זה דבר מושכל ומחשביי.

ולחזק עוד דעתו אמר, שאחר 'היום הששי' לא היה דבר מתחדש. וימשך מזה בלתי אפשר שיהיה בששי, ואחר הששי לא היה, שאם כן לא היה ולא נברא אלא למשל היה. ולהוכיח עוד שזה היה אצל רבותינו משל ולא כפשוטו, אמר הרב "ועם זה כבר כתבו חכמים דברים אשמיעם לך מלוקטים" וכו'.

רצונו לומר, עם היות שאמרו שכל זה היה ביום הששי, אל תחשוב שהאמינוהו כן, ושפירשו הכתוב כפי פשוטו. כי הנה אמרו עם זה דברים אחרים, מוכיחים שאין הכתוב כפשוטו. והוא אמרם שאדם וחוה נבראו כאחד, מתאחדים גב אל גב, ושהנחש היה רכוב, ושהיה כשעור גמל, ושהיה רכבו סמאל. ואמרו גם כן, הוא נחש הוא שטן הוא יצר הרע. ואמרם שעץ החיים היה מהלך ת"ק שנה, וכן שאר המאמרים הזרים שזכר שם הרב, שכלם יעידון יגידון שהיו מבינים הענינים האלה כפי הצורה לא כפי פשוטם.

ועליהם אמר הרב "ואעירך גם כן דברים כמו שהעירו הם". כלומר, שכיון שחז"ל חקרו בדברים האלה ועשו בהם צורות, גם אני לא אחשוך פי לעשותם, כי מקום הניחו לי אבותי להתגדל בו.

הנה אם כן לא יתחייב לרב מפירוש הכתובים האלה על דרך הצורה מזולת פשוטם, סתירה בפנות התורה, לא לעשות צורות וחיקויים במצוותיה, ולא גם כן במלאכת ששת הימים במעשה בראשית. כי ייוחד לפירוש הצורי וההמשליי בפרשה הזאת בלבד, מפני שלושת הסיבות שזכרתי, רצוני לומר: היות הפשט דבר זר לא יסבלהו השכל, וכאלו הוא בגבול הנמנעות, והוראות הכתובים בהכפל ספור יצירת אדם ואשתו, והערות דברי חכמינו ז"ל.

ויאמר **הרב** שיהיה הסיפור הזה כסיפור הסולם שראה יעקב, והחיות שראה יחזקאל, שידוע הוא שלא היה סולם מוצב ארצה עד לשמים, ולא החיות שזכר. אלא הכתובים בספרי הקודש, מהם שיגידו ולא ירמוזו דבר, כספור המבול וספור סדום ועמורה. ויש ספורים שהם כולם רמז, ואין בהם הגדה פשוטית, כלל כסולם וכחיות אשר זכרתי. ויש ספורים שפשוטיהם היא הגדה אמיתית, ורמזיהם הם גם כן אמיתיים, רומזים לענינים אחרים, כבארות יצחק עשק שטנה רחובות. כי לפי דרך **הרמב"ן**, פשוטיהם היא הגדה אמיתית, ממה שקרה ליצחק בחפירתם, גם כן ירמזו על השלושה בתים. **עשק - בית ראשון** שהתעסקו בו שלמה ושריו; **ושטנה - הוא רמז לבית שני** שבנה עזרה וכתבו עליו שטנה; **ורחובות - הבית העתידי** שאז ירחיב השם את גבולו. ויש מן הסיפורים שחלק מהם הגדה אמיתית וחלק מהם רמז ומשל, כסיפור הזה כפי דעת **חז"ל**. ואמנם מהו הרמז והצורה שיורה עליו הסיפור הזה, ואיך יתקשר עם מעשה בראשית מה שלפניו ועם הפרשיות שאחריו, הנה יתבאר זה כולו כאשר אבאר הפרשה הזאת כולה כפי הרמז והמשל. ודי בזה מההתנצלות לראשונים.

ואשר אאמינהו אני בדבר הזה

הוא הרכבת שני הדרכים והתאחדותם. נכון לומר שהפרשה הזאת ראוי שתפורש כולה כפי פשוטה והנגלה ממנה, וגם כן לפרשה על דרך הנסתר, וכפי הרמז והצורה או הסימן. כי רחוק ממני הדבר מאוד לשום ספק בשום דבר ממה שיגידו פשוטי הכתובים שכך היה וקרה.

ואם בסולם יעקב וחיות יחזקאל נטינו מדרך הפשט, יש מקום לזה, לפי שהכתוב לא העיד שהיה הסולם בפועל, אלא שראה אותה יעקב בחלומו. וכן חיות יחזקאל ביאר הכתוב שראה אותם במראות אלהים. אבל במה שהתורה העידה על מציאותו, לא בחלום ולא במראה, כי אם בסיפור פשוט, 'עדות ה' נאמנה' שכן היה או נעשה, ואין לנו לומר שלא היה ולא נברא אלא למשל היה, כי יהיה זה הכחשת הכתובים והכזבתם.

על כן אמרתי [עמ' 52 ב] דרך המלך נלך, לא נטה ימין ושמאל מפשט הכתובים להצדיקם ולאמתם. אך אמנם באמת שמלבד הפשט ההוא, הנה נכתב אותו סיפור בתורה, ללמדנו בו עוד חכמה ודעת ויראת ה'.

וזוהו היתרון הנפלא הנמצא לתורת האלהים על כל חיבורי החכמות והנימוסים, כי יש בהם שיכונו לנגלה ואין בהם רמז למדע אחר, ומהם שיכונו אל האמת הפנימי והיה הפשט החצוני דבר ריק ואין בו ממש. וזאת התורה אשר שם משה אינה כן, אבל החיצוני ממנה הוא האמיתי, וכמו שהיה והנרמז היא חכמה עליונה.

וכבר זכר הרב המורה זה בהקדמת ספרו, והביא על זה מאמר שלמה 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו'. ואיך לא יפורשו ספורי התורה גם כן בדרך נסתר פנימי, והנה חז"ל הרבו בהם הצורות והרמזים. ובעלי הקבלה פירשו כל הדברים התחתונים דוגמא לדברים עליונים.

וכתב בספר הזהר בפרשת בהעלותך ר' שמעון בן יוחאי:

אמר, ווי להווא בר נש דאמר דהאי אורייתא אתייתא לאחזאה ספורים בעלמא ומילי דהדיוטי, דאי הכי, אפילו בזמנא דא אנן יכולין למעבד אורייתא כמילי דהדיוטי בשבחא יתיר מכולהו. אי לאחזאה מילי דעלמא, אפילו אינון קפסרי דעלמא אית ביניהו מילין עילאין יתיר, אי הכי נזיל בתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא. אלא כל מלי דאורייתא כי האי גוונא. תא חזי עלמא עילאה ועלמא תתאה בחדא מתקלא יתקלו, ישראל לתתא מלאכי עילאי לעילא. מלאכי עילאי כתוב 'עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט', הא באתרא עילאה בשעתה דנחתין לתתא מתלבשי בלבושא דהאי עלמא, ואי לא מתלבשין כגוונא דא לא יכלי למיקם בהאי עלמא ולא סביל להון עלמא. ואי במלאכין כך, אורייתא דברא להו וברא לעלמין כלהו וקיימי בגינה, כיון דנחתא להאי עלמא אי לא דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא, לא יכיל עלמא למסבלא. ועל דא האי ספורא דאורייתא לבושא דאורייתא איהו מאן דחשיב דהווא לבושא איהו אורייתא ממש, ולא מלה אחרא, תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא לעלמא דאתי. בגיני כך אמר דוד 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'. מה דתחות לבושא דא אורייתא.

תא חזי אית לבושא דמתחזי לכולא ואילין טפשין כד חמאן לבר נש דמתחזי להון שפירא לא מסתכלן יתיר, חשיבו דהווא לבושא גופא וחשיבו דגופא נשמתא כגוונא דא. כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ומלין דאורייתא דא איתקריין גופי תורה, הא גופא מתלבשא בלושא דאינון ספורים דהאי עלמא. טפשין דהאי עלמא לא מסתכלין אלא בהווא לבושה דאיהו ספורי דאורייתא ודידעי יתיר לא מסתכלי בלושא אלא בגופא דאיהו תחות הווא לבושא. חכימין עבדי דמלאכא עילאה אינון דקיימין בטורא דסיני לא מסתכלין אלא בנשמתא דאיהו עיקרא דכולא אורייתא ממש, ולעלמא דאתא זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא, איהו עתיקא קדישא דכולא אחיד דא בדא. עכ"ל.

הנה ביאר השלם הזה במשל נכבד ונעים, שיש בתורה האלהית דוגמת מה שיבחן באדם. כי כמו שהאדם הראשון שנראה בו הוא לבושו וטליתו שמעוטף בו, ואין זה עצמותו ומהותו, כי הנה יש תחת הלבוש גוף האדם עצמו ובשרו, ויש שם עוד נשמה אנושית יקרה היא מפנינים נשואה ונקשרת באותו גוף. ושלושת הדברים אמת באדם הנראה, רצונו לומר הלבוש והגוף והנשמה. ככה בתורת השם יש ציור המלות ומובנם שיתיצבו כמו

לבוש הנראה תחלה לעינים, ויש שם ענינים עוד שיורו עליהם המלות והם הספורים גופי תורה. ויש שם עוד רמזים הפנימיים שהם במדרגת הנשמה והצורה. וכמו שלא נוכל להכחיש באדם מציאות הלבוש ומציאות הגוף הנושא אותו, כן לא נוכל להכחיש בתורה שלושת הענינים האלה: הבנת המלות שהוא הלבוש, וכוונת הסיפורים ואמתתם שהוא הגוף, והרמז הנסתר אשר בם שהוא במדרגת הנשמה. לכן השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל, לשום ספק בדבר שיעידו פשוטי הכתובים. ואל תבעט בביאור דעת הנסתר אשר בהם גם כן, כי הוא בלי ספק פרי הלמוד ותכליתו ואת זה לעומת זה עשה האלהים.

[ביאור הפרשה בדרך הפשט והמדע, ותשובות לשאלות]

ואחרי הקדמת כל זה, הנני בא אליך לפרש הפרשה הזאת בשני הדרכים האלה: **הראשונה כפי הפשט** הנגלה באופן מתישב ישר שלא יחלוק דבר מפשוטו על ענין המושכל ועל פי דרכו אשיב ואתיר הספקות אשר העירותי כולם. **ואחר זה אפרש אותה** על דרך המדע הנסתר באופן היותר מתישב אל המושכל ומרוחק מן הספקות שאוכל בעזרת החונן לאדם דעת. [עמ' 53 א]

[**פירוש הפרשה בדרך הפשט**]

אלה תולדות השמים והארץ (בראשית ב,ד).

אין ספק שהיתה התורה האלהית להשלים האומה הנבחרת בשלמות האמתי מהמדות הטהורות והזכות ומהדעות והאמונות האמתיות. ולכן למעלת האומה בא האלהים להודיע שורשה והתחלותיה הראשונות כולם, והתחילה התורה מפני זה לספר בריאת העולם וראשיתו, וקיצרה בספורי העליונים והאריכה בספורי יצירת התחתונים, לפי שאליהם היתה הכוונה. וכאשר השלימה ספור מעשה בראשית, אם ממה שנברא אחר האין, ואם ממה שנעשה יש מיש כפי הרצון האלהי הפשוט, אשר זה כולו נכלל במלאכת ששת הימים, ונעתקה תורת האלהים לספר מה שקרה לאדם הראשון ולאשתו בפרט בפרשה הזאת, אח"כ יספר עניני בניו בפרשת 'והאדם ידע את חוה אשתו', אח"כ יספר הסתעפות המין והשתלשלות הדורות, מפרשת זה ספר תולדות אדם עד בואו לספר עניני אבותינו הקדושים ובניהם אשר קמו אחריהם, ואיך באו לגלות מצרים, ונשלם בזה ספר בראשית. ובא אחריו ספר ואלה שמות בספור יציאתם מאותו גלות, וקבלת התורה והמצות בסיני שהוא התכלית הנכסף והנדרש בכל הספרים האלה, אשר קדמו להודיע כי לה' הארץ ומלואה, ושהוא בעולמו בחר באדם אשר יצר, ומבניו היה שת במדרגת הפרי ושאר בניו כקליפות.

ומזרע שת בחר בנח שהוא היה הפרי הנמלט ממי המבול. ומבני נח בחר בשם, ומבני שם חשק באברהם, ומבני אברהם ביצחק, ומבני יצחק ביעקב, ובניו כולם שהיו כולם במדרגת הפרי, ולכן הנחלים התורה באשר הוא סוף האדם.

הנה אם כן כל הדברים שקרו וארעו בעולם, היו התולדות שהולידו השמים והארץ. כי בגזרת עירין ובמימר קדישין שהם הפועלים העליונים שכלל בשם שמים; ומהסיבות החמריות שכלל בשם ארץ, נמשך כל מה שנמשך. והמה, רצוני לומר השמים והארץ, היו הסיבות המולידות את התולדות נולדו לאדם ולאשתו ובניו וזרעו, לדור המבול ולדור הפלגה ויתר הספורים שנזכרו אחר זה.

ועל כולם אמר כאן אלה תולדות השמים והארץ מלשון 'כי לא תדע מה ילד יום' ובי"ת **בהבראם** גם בי"ת **ביום עשות**, הם אצלי מקום, מן כמו 'והנותר בבשר ובלחם' לכו לחמו בלחמי' וזולתם הרבה שזכרו המדקדקים. ואמר הכתוב אלה הקורות והמאורעות שיזכור אחר זה, הם תולדות השמים והארץ בהבראם. כלומר, מיום שנבראו ומיום שעשה ה' אלהים ארץ ושמים. והנה עשה הכתוב שני אלה הגבולים: בהבראם, ביום עשות. לפי שביום הראשון מימי בראשית היתה בריאה גמורה יש מאין, ובשאר הימים היתה עשיה, שתאמר על התיקון והקישוט לדברים שכבר היו נבראים.

ולהיותם דברים נבדלי הבריאה שהיתה ביום הראשון, והעשייה שהוא הקשוט והשכלול שהיה בשאר ימי בראשית, לכן תלה הכתוב התולדות בשניהם. ואמר **בהבראם - ביום עשות**.

ומסכים לזאת אמרו **בבראשית רבה** על אותו מחלוקת שחלקו בית שמאי ובית הלל אם השמים נבראו תחלה ואח"כ הארץ או נבראת הארץ תחלה ואח"כ השמים.

אמר רבי יוחנן משום חכמים, לבריאה שמים קדמו, לשכלול הארץ קדמה. לבריאה שמים קדמו - שנאמר 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ'. לשכלול הארץ קדמה - שנאמר **ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים**.

רצו בזה שבבריאת ה' יש מאין ביום הראשון, קדם מציאות השמים, כמו שאמרה תורה 'את השמים ואת הארץ'. אבל בקישוט מה שכבר נברא, שהוא השכלול, הארץ קדמה לשמים. כי הנה ביום השלישי הוציאה הארץ דשאייה וכנגה זרועיה תצמיח. וביום הרביעי נתקשטו השמים במאורות והכוכבים.

הנה התבאר מזה למה אמר הכתוב כאן בריאה ועשייה, ולמה בבריאה קדמו שמים לארץ באמרו **אלה תולדות השמים והארץ בהבראם**, ובעשיה קדמה הארץ לשמים, באמרו **ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים**. וידענו שהפסוק הזה הוא הקדמה לכל הספורים שיבואו אחריו, ואינו סיום מה שכבר נזכר. כמו שחשבו המפרשים.

והותרה השאלה הא'.

וכל שיח השדה... עד ויהי האדם לנפש חיה (ב, ה-ז).

הכוונה הכוללת בפרשה הגדולה הזאת, היא להודיע שברא אלהים את האדם בצלמו השכלי, כדי שישתדל להשלים את נפשו בהכרת בוראו והשגת מעשיו, ולהדמות אליו ית' בחכמתו.

כי שלמות הצלם הוא שידמה מאוד אל הצורה אשר היא צלם אלהי. והמציא גם כן לתקון חייו כל הדברים ההכרחיים לקיומו, ממאכל ומשתה מפירות עצי הגן אשר נטע, וממימי נהרותיו. וכל זה במציאות טבעי בלתי נצטרך ליגיעה ועמל, ולא למלאכה אנושית. אבל שיהיו כל צרכיו מוכנים [עמ' 53 ב] ונמצאים תמיד אצלו, כדי שלא יטריד נפשו בבקשת צרכי גופו אלא בהשלמת נפשו אשר בעבורה נברא. ושמפני זה צוה אותו שיסתפק בדברים הטבעיים אשר המציא לצרכו, ולא ימשך אחר המותרות המצטרכות לעסקי המלאכות ולדברים המפורסמים, באופן שלא יטה שכלו אל התיקון הגופני שהוא הפך השלמות הנפשי שהוא התכלית. ושעם כל זה אדם מדעתו ובחירתו הרעה הלך חשכים, שיכל את ידיו.

והודיע עם זה, שלא הביאו אליו הדברים שהם מביאים לחטא שהם ששה:
הא' גאה וגאון מכבוד משפחתו כמו שקרה לבני האלהים בלקחם מבנות האדם.
והב' לרוע מקום מושבו כי יש מקומות מוכנים לחטא כמו שאמר 'ולוט ישב בערי הכנר ויאהל עד סדום', שספר בגנותו שבחר לדור באותו מקום. וכן **ארז"ל** ששכם היה מקום מוכן לפורענות.

הג' שפעמים יחטא האדם להכרח חיותו, כמאמר שלמה (משלי ו') 'לא יבזוז לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב'.

והד' שיחטא מהתמדת הטובה, לפי שלא ראה ולא הרגיש בימיו העדרה, כמו שאמר 'שמנת עבית כשית ויטוש אלוה עשהו'.

והה' שיהיה סיבת החטא סכל והעדר ידיעה, שלא ידע האסור והמותר, וכמאמר הנביא (ירמיה י"ד כ"ב) 'בנים סכלים המה'.

והו' שיחטא מפני מסית ומדיח, חכם להרע שמסיתו לחטא, וכמו שאמר (דברים י"ג י"ד) 'יצאו אנשים בני בליעל וידיחו את יושבי עירם'.

והנה זכר הכתוב בזאת הפרשה, שלא היו לאדם הראשון אחת מכל הסיבות האלה להביאו לחטא, כי כולם נמצאו בו הפך זה. ולכן היה ראוי לעונש יותר גדול על חטאו. זהו כללות כוונת הפרשה הזאת.

ואבאר עתה חלקיה אחת לאחת וארשום על הסיבות האלה.

הנה זכר הכתוב בראשונה מדרגת אדם בבנין גופו, ושהיה דל ושפל, עפר מן האדמה, נטבל במי המטר. ומעלת גן עדן המקום אשר הושם בו. וכדי להודיעו שני השורשים האלה, אמר שעם היות שביום השלישי בדבר ה' ובמאמרו הוציאה הארץ עשב עץ עושה פרי למיניהם, שהנה אותם הדשאים והעצים אחר תולדותם לא הולידו בדומה ולא צמחו בארץ מעצמם כל ששת ימי בראשית, כמו שביארתי למעלה. אבל מהיום השישי והלאה התחילה ההויה הטבעית לפעול כל דבר כפי טבעו, ולהוליד דומהו מעצמו.

ועל זה נאמר כאן **וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו'** שלא נאמר זה על הדשאים שהוציאה הארץ ביום השלישי, כי אם על הצמיחה וההולדה שעשו מעצמם ומטבעם אחר הששי. וכאלו אמר כל עשב השדה טרם יהיה בארץ מעצמו, וטרם יצמח בארץ מעצמו מטבעו, שלא היו עדיין צומחים מעצמם, לפי **שלא המטיר ה' אלהים על הארץ**. והמטר היה הכרח בהיות הצמחים כפי הטבע. הנה מפני זה, וגם כן בעבור שאדם אין - רצונו לומר שלא נברא אדם עדין בעולם - ירצה הקדוש ברוך הוא לעבוד את האדמה, כלומר לעשות ממנה חומר ראוי לתולדות הדשאים והצמחים מעצמם, וגם כן להיות חומר מוכן לגוף האדם. ומפני זה העלה אד מן הארץ והשקה את כל פני האדמה.

וכאשר ירד הגשם על העפר ולחלחו, אז הוציאו הצמחים דומיהם מעצמם בדרך טבעי, ואז לש הקדוש ברוך הוא את העיסה ועשה מאותו עפר מעורב עם המטר כדמות טיט ציור האדם וידיו ורגליו ואיבריו כולם. והוא אמרו **וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה**. שאין פירוש **וייצר** שבראו, כי אם שהתקין בניינו ותואר אבריו, מלשון ויצר אותו בחרט וגם כן ברדת המטר על העפר הצמיח השם עצי הגן.

וכבר הבינו **בבראשית רבה** הפסוקים האלו על זה האופן, אמרו (**בבראשית רבה** פרשת י"ג)

הכא איתמר וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, ולהלן איתמר ויצמח ה' אלהים מן האדמה. אמר ר' חנינא: להלן לגן עדן, והכא לישובו של עולם.

רצונו, שפסוק וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, כיון בו הויה טבעית שהיא ישובו של עולם. אבל פסוק ויצמח, הוא לענין גן עדן, שהוא מההויה האלהית.

הנה התבאר מזה למה הוצרך הכתוב להודיע שלא היה שיח וצמח קודם המטר, שהוא ללמדנו שעם היות שביום השלישי הוציאה הארץ צמחיה במאמר השם, הנה אח"כ כל ששת הימים לא הולידה ולא הצמיחה הארץ לטבעה להעדר המטר.

והותרה בזה השאלה השניה.

וגם כן הותרה השאלה השלישית, במה שאמרתי שלא בא הכתוב ללמד שלא עשה מלאכת היום השלישי ביום ההוא, ושעמדו הדשאים על פי הקרקע ולא יצאו עד

שהמטיר כי הנה ביום השלישי מבלי מטר יצאו הדשאים והצמחים מהארץ במאמר השם.

ולא נאמר על זה **וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ**, כמו שחשב **הרב המורה** כי אם על הולדת הארץ הדשאים הצמחים והדשאים מעצמם ומטבעם בהויה הטבעית, שזה לא היה אלא אחר שירד המטר. ושאמרו **ואדם אין**, אינו לענין צורך צמיחת הדשאים, כי אם להודיע שני הדברים שהוצרכו למטר, צמיחת הארץ בהויה הטבעית, ויצירת האדם והויה [עמ' 54 א] גופו.

והותרה בזה השאלה הרביעית, לפי שאמרו ואיד יעלה מן הארץ, הוא להודיע שכאשר רצה הקדוש ברוך הוא לתת מטר, העלה אדים מלמטה למעלה בחלקי האויר, ושם נקראו ויהי הגשם על הארץ.

וידענו שכן משפט הכתוב, ושמלת **טרם** הוא לשון קדימה, ותהיה גזרת הכתוב באמרו **לעבוד את האדמה, ואד יעלה מן הארץ וגו'**, רצונו לומר וכל שיח השדה והעשב טרם יהיה ויצמח מהארץ מעצמה, מפני שלא המטיר ה' אלהים על הארץ. הנה בזאת הסיבה שהארץ בטבעה זרועיה תצמיח, וגם כן שאדם אין שלא היה עדין נברא, לכן כדי לעבוד את האדמה רצה ית' שתעלה אד מן הארץ והשקה וגו'. ואז נעשו שני הדברים: יצירת האדם ונטיעת הגן בעדן, שהוא מעשה הצמח. ולפירוש זה יהיה אמרו **לעבוד האדמה**, אינו שב לאדם, כי אם להקב"ה. כי מלת לעבוד היא לשון מעשה כמו (איוב ל"ד כ"ה) 'יכיר מעבדיהם'. וכן תרגום של מעשה – עובדא. כאלו אמר לעשות וללוש את האדמה, העלה את האדים. וכן כתב **רש"י** לענין בריאתו של אדם:

**העלה תהום והשקה לשרות את העפר ולברא אדם,
כגבל זה שנותן מים בעפר ללוש את העסה.
אף כאן והשקה, ואחר כך ויצר.**

והותרה השאלה החמישית, שהיא למה חזר כאן לספר יצירת אדם, ומה ענינו אצל יצירת הדשאים, שהנה היה זה להודיע התכליות שבעבורה יצא המטר ראשונה שהיה ללוש העיסה לבנין גוף האדם ולהצמיח הגן בעדן.

ויצא לנו מזה שביום השישי עלה אד מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, ואז נוצר גוף האדם, ונטע השם הגן. כי בעבור שהיו הדברים האלה מרצונו הפשוט, נעשו ביום השישי, שלא התחילה עדיין ההויה הטבעית, ולכן נתיחסו אל האלהים: **וייצר ה' אלהים, ויטע ה' אלהים.**

הנה הוצרך המטר ליצירת גוף האדם ולצמחי הגן בהיותם נבראים בששי בכלל ההויה האלהית, ושלא היה מהויה טבעית שנצרכה אל המטר.

ולא הוצרך גם כן לצייר גופי הבעלי חיים שנבראו ביום ההוא קודם ירידת המטר, ולא גם כן לצמחים ולאילנות שנעשו בשלישי מבלי מטר. הנה היתה הסיבה בזה כולו לפי שלמעלת גוף האדם וליוקר הגן, לא רצה הקדוש ברוך הוא שתהיה הויתם כולה מכוח הארץ, כדשאים שיצאו בשלישי, וכבעלי חיים שנעשו בששי. אלא שיתחברו ביצירת גוף האדם והגן כוח הארץ וכוח עליון, למטר השמים ישתו מים. לכן לא נעשו שני הגשמים המורכבים היקרים האלה, האדם והגן, עד שירד הגשם על הארץ, ונתחבר הכח עליון עם התחתון. ולא היתה אם כן ירידת המטר אליהם להיות הויה טבעית, כי אם מפני הבדלם במעלה ושלמות.

והנה לא נזכר כל זה בפרשת היום הששי, כי אם במקום הזה, לפי שראה הכתוב לזכור ענין הגן ועציו סמוך ומתיחס לחטא אדם וענשו שנמשך ממנו, ולכן בא הכל בפרשה הזאת.

ואפשר לפרש גם כן בפסוקים האלה, שרצה הכתוב לספר מעלת הגן, ולכן אמר שלא היו עדין דשא ועשב וצמחים בארץ בהויתם הטבעית, בעבור שהיה חסר מהם החומר שהוא המים המתערב עם העפר, שהוא מזון הצומח בטבע. והיה גם כן חסר האומן הצריך לגן להיות עובד אדמתו. ולכן תקן השם שניהם אם להמטיר המטר, כי העלה אד מן הארץ, ואם לענין האומן, **ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה** שיצרו ממנה, כדי שבטבעו יחמול וירחם עליהם וישתדל לעבדה. והוא אמרו לעבוד את האדמה שחוזר כפי זה לאדם. והכלל היוצא מהפסוקים האלה הוא, להודיע שלא היה ראוי לאדם להתגאות לכבוד משפחתו ובית אביו, כי האל יתברך יצרו עפר מן האדמה, ולא היתה לו אם כן הסיבה הראשונה מהסיבות המחטיאות. ולזה לא אמר הכתוב כאן שיצרו בצלם אלהים ובדמותו, כי לא היתה כוונת הכתוב הזה לספר בשבחו, כי אם להודיע פחיתות מדרגתו כפי גופו וחומר.

ואמנם אמרו **ויפח באפיו נשמת חיים** הוא רמז לצורתו האנושית. כי כמו שכתב **הראב"ע** בפרשה נח, שם נשמה לא נאמר כי אם על נשמת האדם השכלית, ולהיותה אחת בנושא, רבת בכוחות, קראה **נשמת חיים**, שתכלול כל מיני החיים: הצמיחה שהיא חיות מה, כמו שזכר הפילוסוף; וההרגש שיקרא גם כן חיות; וההשכלה שהוא החיים הנצחיים. וכמו שביאר **הרב המורה** בשתוף שם חיים. והיה אם כן **נשמת חיים** רמז לנפש הכוללת הכחות כולם.

והותרה בזה השאלה השישית.

ואפשר לפרש **נשמת חיים** כמו שאמר הפילוסוף, שחיי האדם בהם חיים בהמיים נמשכים אחרי התאוות החומריות, ומהם חיים מדיניים נמשכים אחרי השכל המעשי המנהיג. ואם חיים אלהיים, והם נמשכים אחרי השכל העיוני כבני האלהים.

וכאלו אמר הכתוב נפח האלהים באדם נפש בחיריית על כל מיני החיים האלה.

אמנם השלם **רבי שמעון בן יוחאי** פירש בכתוב הזה פירוש צח מאוד ונכון. אמר: [עמ' 54 ב]

תא חזי מה דעבד בר נש. דהא קב"ה יהיב ביה נשמתא קדישא לאחזא יתיה בעלמא, ואיהו איתקדר בחובתיה ואיתהפך הוא נפשא דבעירא, דאיתמר עלה תוצא הארץ נפש חיה. עד כאן.

ולפי דעתו זה נכון לומר לפרש שהאל יתברך נפח באפיו של אדם, שהוא משל להכנסת הנשמה בקרבו **נשמת חיים**, רוצה לומר נשמה מטבע השכלים הנבדלים שהם חיים וקיימים באישיהם. כאלו אמר נשמה מטבע החיים הרוחניים. ואעפ"כ הוא ברשעתו לא רצה לנטות אחריה ולעשות כמעשה הרוחניים ההם, אבל עשה עצמו כאחד הבעלי חיים הבהמיים, שקראם הכתוב 'נפש חיה', שהוא נמשך אחריהם כפי חומר. והוא אמרו **ויהי האדם לנפש חיה**, והיא הבהמות, והיא על דרך (תהלים מ"ט כ"א) 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'. ועל זה אמר שלמה (קהלת ג' י"ו) 'אמרתי אני בלבי על דברת בני האדם לברם האלהים, ולראות שהם בהמה המה להם'.

והותרה בזה השאלה השביעית.

והנה הרעיש **הראב"ע** את העולם באמרו בהרבה מקומות מספרו, שה"א האדם יש לו סוד. וכוונתו ששם העצם הפרטי לא יאמר בה"א הידיעה, כי לא יאמר האברהם היצחק. ולכן ראוי שנפרש האדם הנזכר תמיד בזאת הפרשה, שהוא שם למין, ושעליו דברו הכתובים, לא על אדם הראשון הפרטי.

ואני משיב עליו, שאדם הראשון היה עצם ראשון מפאת עצמו, והיה עם זה מין, למה שלא היה נמצא ממינו כי אם הוא. ומהצד שהוא מינו, דיבר הכתוב כראוי לכנותו בה"א הידיעה: האדם, כמו ששם שמש יאמר על הגשם ההוא הפרטי השמשי, והוא שם למינו, עם היות שלא ימצא ממנו דמותו הפרטי לבדו. ולכן יכונה בה"א הידיעה 'השמש יצא על הארץ' 'זרח השמש ובא השמש' וכבר העיר על זה **האפד**.

ויטע ה' אלהים גן בעדן...כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב, ח-יז)

עתה יספר הכתוב כי לא היה לאדם גם כן הסיבה השנית לחטא, שהוא רוע המקום שדר בו. אבל היה בהפך, כי האל יתברך נטע גן בעדן, שהוא מחוז ידוע ונכבד, ושמו מורה עליו עדן.

ואמנם אמרו **מקדם**, כתב **הראב"ע** שנטע אותו לצד מזרח. ויותר נכון הוא מה שתרגם **אונקלוס**, מלקדמין. כי היה העדן מחוז בארץ, נברא בתחילת הבריאה בשאר חלקי הארץ, ועתה ביום הששי נטע השם שם ברצונו הפשוט את הגן. ואין הכוונה בנטיעה שהביא האילנות ממקום אחר ונטעם שמה. אלא שכל הגן ועציו היו נצר מטעיו מעשה ידיו להתפאר, לכן נתיחסו לאל יתברך עניני הגן להיותו מכלל הבריאה הראשונה, כשאר הדברים שנעשו בששי.

והותרה השאלה השמינית.

ודעתם של הראשונים הוא, שהיה הגן תחת הקו ה[מ]שוה, ששם שווי הימים והלילות והתנועות העליונות.

והנה **הרב המורה** ו**הראב"ע** בעלי הסודות והצורה הודו במציאותו, וגם חכמי יון אשר לא מבני ישראל המה אומרים בענינו כמו שכתב **הרמב"ן**.

ובאמרו **וישם שם את האדם אשר יצר** הודיענו הכתוב שני דברים: **האחד** שלא נברא אדם בגן עדן כי אם חוץ ממנו, ואחר שנברא שמו הקדוש ברוך הוא שם.

והשני שעם היות שהאדם והגן שניהם נוצרו ביום הששי, כמו שביארתי, הנה ראשונה נוצר האדם ואח"כ נוצר הגן אשר הושם שם. ומפני זה אמר הכתוב ראשונה **וייצר ה' אלהים את האדם**, ואח"כ **ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר**. ולא כדברי המפרשים שאמרו שהגן נוצר בשלישי, והאדם וכו'.

והודיע הכתוב שלמות הגן, באמרו 'ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן, וכו'.

ומזה למדנו שלא חטא אדם ברעב ובצמא ובחוסר כל למלא נפשו כי ירעב, שהיא הסיבה השלישית המביאה לחטא. כי הנה האל יתברך סיפק לו כל צרכיו בתוך הגן, בהצמיחו שמה כל מיני העצים המועילים והמהנים לאדם. אם לראיה, כשושנים ושאר הפרחים היפים. ואם לאכילה, להיותם מזון נאות. ואם לשמירת הבריאות והסרת החולי, כתרופות כפי האיכויות והסגולות אשר בהם, שהכל היה בגן.

ועל זה אמר **ויצמח ה' אלהים מן האדמה**, שהוא פירוש הנטיעה האמורה למעלה, כלומר שלא הביא אותם האילנות ממקום אחר לנטוע אותם שם, אבל מן האדמה היא הצמיחם. **כל עץ נחמד למראה** רוצה לומר כפי יופיו: ממנו לבן, ממנו אדום, ממנו ירוק, ושאר

המראות. והיה שם גם כן **כל עץ טוב למאכל**, רצונו לומר ערב לחיך ומועיל להזנה, והיא גם כן שם עץ החיים לענין התרופות לשמור הבריאות ולהחזירה בסורה.

ואמרו אחר זה **בתוך הגן**, [עמ' 55 א] אינו בלבד, אלא לכל עץ נחמד למראה וטוב למאכל. ועץ החיים שהיה כולו בתוך הגן, לא יצטרך אדם לצאת משם לבקש דבר מהצריכים אליו חוץ לגן, כי הכל היה בתוכו. ואפשר לומר כי בתוך הגן יחזור לעץ החיים בלבד, לפי שהוא היה באמצע הגן, כמו שתרגמו **אונקלוס**. לפי שאין החיים אלא בשווי ובמצוע מהאיכיות.

ואמנם **עץ הדעת טוב ורע**, לא אמר שהיה בתוך הגן, עם היותו שם, אם לפי שלא היה באמצעיתו כעץ החיים, אבל היה בסופו או קרוב לקצהו, כי הוא היה מטבע קצה ההפלגה לא מהמצוע. ואם לפי שהכתוב בא לספר מעלת הגן, בהיות כל הדברים הטובים והצריכים נמצאים בתוכו.

אבל עץ הדעת לא היה שלמות לגן היותו בתוכו, ולכן לא נאמר בו בתוך הגן.

והותרה השאלה התשיעית.

[ארבע הנהרות]

ולפי שכמו שיצטרך האדם למאכל יצטרך גם כן למשקה המים להעברת המזון, ספר הכתוב שגם בזה ספק הקדוש ברוך הוא צרכו של אדם בגן. כי היה **נהר יוצא מעדן**, והיה עובר בתוך הגן להשקותו, והיה הנהר ההוא גם כן גדול ועצום, **שממש יפרד והיה לארבעה ראשים. שם האחד פישון** שנקרא כן לרבו מימיו, מלשון 'ופשו פרשיו'.

וכתב **רש"י** שהוא נילוס. וחכמי האומות אמרו שאינו כן, וקוראין לפישון גאנקי, ואמרו שחווילה הוא מחוז באינדיא"ה, ושגאנקי סובב את כל ארץ הודו, ובתוך החול שלו ימצא הזהב. ואמרו גם כן שהנהר הזה מתחלק לעשרה נהרות, ויכנס בים, ושהוא רחב מאוד ושבצד היותר חד מהמים הוא שמונה מילין.

ועוד אמרו הקדמונים מהם שכורש מלך פרס שלח פרש אחד עם ספינה אחת לראות ענין הנהר הזה, והיה נחלק לת"ם נהרות.

וגיחון אמרו שהוא נילוס הגדול מכל נהרות העולם, והוא **הסובב את כל ארץ כוש ומצרים**. וכאשר יכנס השמש במז"ל סרטן, יגדל כ"כ שיעלה וישקה את כל ארץ מצרים. ואמרו שמי הנהר ההוא מטבעם להפרות הנשים מאוד, ושהעקרות שתשתנה מהן תלדנה.

וחדקל קורין תיגר"י. שהוא שם לחיה אחת מהירת המרוצה מאוד, כי כן מימיו רצים במרוצה עצומה. ולכן נקרא שמו בלשוננו **חדקל**, רוצה לומר: **חד-קל** בתנועתו. והוא הסובב את כל ארץ ארמיני"א והשיריאה.

ואמנם **פרת** הוא הולך בתוך בבל, וחולק אותה לחצאין, לפי שהוא עובר בתוך העיר והולך ונכנס בים סוף. ואומרים אנשים גם כן כי הוא עולה ומשקה את ארץ בבל, כמו שנילוס משקה את ארץ מצרים.

והודיענו הכתוב משלמות הגן, שמלבד היות המאכל והמשקה שם בשלמות גדול, הנה גם מפאת פישון שהיה עובר בו היה נמצא שם הזהב הטוב והבדולח ואבן השוהם.

והיה אם כן לאדם התענוג העושר והכבוד בגן. והנה לא זכר מה היה נמצא בשאר הנהרות, לפי שלא נמצא בהם לא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות כמו שנמצאו בפישון. גם כי גיחון היה סמוך לירושלים, כמו שנאמר בהמלכת שלמה והורדתם אותו אל גיחון. וכן חידקל נזכר במראות דניאל, ונהר פרת היה גבול ארץ ישראל לצד בבל. ולהיותם נהרות ידועים ולא נמצא בהם דבר נרשם, לכן לא זכרם הכתוב.

והותרה בזה השאלה הי'.

ובעבור שהיו עניני הנהרות חלק מיסוד המים, ולא נעשו אז ברצון פשוט כאשר נעשה הגן, לכן לא ייחס הכתוב ענינם אל האלהים.

והותרה בזה השאלה הי"א.

והנה חזר הכתוב לאמר **ויקח ה' אלהים את האדם ויניחו בגן עדן** להודיע תכלית הנחתו שם. כאלו אמר והנה לקח ה' אלהים את האדם **ויניחו בגן עדן**, זה היה כדי **לעבדה ולשמרה**. ואמר **לעבדה** בלשון נקבה, לפי שהגן נאמר בלשון זכר ולשון נקבה, כאשר כתב הר"ב"ע.

והיתה **העבודה** שיאכל מהעצים שהותרו לאכילתו, **והשמירה** שלא יאכל ממה שהוזהר עליו, כאלו לנסות אותו בא האלהים לדעת הישמור מצוותיו אם לא. ולכן הניחו שמה. ואולי שאמר **לעבדה ולשמרה** על נשמת חיים שזכר למעלה שנפח בו. כי בהיות האדם בגן עדן מבחר המקומות ובשוה שבאזורים והמשובח שבמאכלות והמשקים, היה בלתי טרוד בדבר מה, כי אם בהשלמות נפשו, וזהו **לעבדה ולשמרה**. וכן דרשו **רבי אליעזר** לעבדה ולשמרה על התורה.

ויש מפרשים **ויקח ה' אלהים את האדם** והניחו בגן עדן שהוא סמוך עם ויצו, כאלו אמר וכאשר לקח השם אלהים את האדם והניחו בגן עדן וגו', אז צוה עליו **מכל עץ הגן וגו'**, כפי כל א' מהפירושים.

והותרה בזה השאלה הי"ב.

יוצא מזה שגם כן לא היתה לאדם הסיבה הרביעית לחטוא, שהוא להתמדת הטובה וההצלחה. כי הוא בילדותו נולד רש וחוצה לגן נברא, והקב"ה לקחו והקימו מעפר דל והניחו בגן עדן לעבדה ולשמרה, לא להיות שם אדון ופטרון.

ואמנם מה היה ענין עץ חיים ועץ הדעת -

כבר ידעת דעת חז"ל שאדם הראשון [עמ' 55 ב] אם לא חטא לא היה מת. ועם היות שלא נתישר זה בעיני הראב"ע, הנה באמת אינו נמנע, כי כאשר יודה שעץ החיים היה מוסיף ימים להחיות אדם שנים רבות ועצומות מאוד, מי המונע שיטעו לחיותיו ואיכותיו עד שיתמיד בחיים ולא ימות.

כי אין הכוונה שהיה אדם נצחי בטבעו כאחד מצבא המרום, שיהיה נמנע בו ההפסד והמות. אבל היה נצחיותו בחסד אלהי, שהכין עניני חייו באופן יוכל המלט והנצל מכל סיבות המות. אם מהחיצוניות, מההכאה וההריגה ושאר הפגעים, בהיות השגחתו יתברך דבקה בו לשמרו בכל דרכיו, ואם מהתנועות הגופיות, שהם פעמים רבות סיבות החולי והמות. במה שהניחו בגן עדן כולו שאנן ושקט נח לא ילך מפה ומפה. ואם מהסיבות האויריות המתהפכות מהקיץ והחורף על האדם, בששם אותו במבחר המקומות תחת קו השווה, שלא יתהפך שם האויר התהפכות מוחש, כמו שזכר אבן סינא. ולפי שהמזונות והמימות גם הם כפי איכותם וכמותם יסבבו חליים בגוף האדם, לפי שהוא בהכרח יצטרך אל המזון לתמורת מה שניתך מלחיותיו בגופו ע"י האויר והחום הטבעי ושאר הדברים.

וידוע שהתמורה בלתי שווה ונאותה למה שיותר כי אין הבשר והלחות שנעשה מהמזון כבשר והלחות שיברא עם האדם בתחילת יצירתו, עד שהיה זה סיבת הזקנה. לפי שבשר האדם וליחותו ישובו לו נכריים, נולדים רובם מהמזון, וכשירבה זה תבוא המות טבעית. כי הוא כמו מי שיתן בחבית יין מים חיים בכל יום תמורת היין שיוציא משם, שאין ספק שבהתמדת זה ישיב כל היין - מים, ותפסד צורת היין. ולכן כדי להציל הקדוש ברוך הוא את האדם מן הזקנה ומן המות הטבעית, נתן לו בתוך הגן את עץ החיים, כי היה פריו כל כך נאות למזג האנושי, שבאכילתו ישוב הבשר והליחות כמו אותו שניתך ממנו מבלי חלוף. ולכן נקרא **עץ החיים**, גם שהיה מונע התכת הגוף, ובזה היה מאריך הימים ומתמיד אותם.

ואמנם **עץ הדעת טוב ורע**, איני אומר שהוא רמז לכח המוליד כדברי הראב"ע, אלא שהיה אילן ממש שכפי איכותו וסגולתו היה מרבה באכילתו תאות המשגל. ונקרא עץ הדעת, מלשון 'וידע אדם את חוה אשתו' וידע אלקנה את חנה אשתו'. ואמנם מה שאמר הנחש 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ואמר ית' 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב

ורע', אינו סותר לזה, כמו שחשב הרמב"ן. וכמו שיתבאר בפירוש הפסוקים ההמה במקומם.

אבל מה שכתב הרב ההוא, שהיה נכון בעיניו שאדם קודם חטאו לא היה בו בחירה ורצון, כי היה עושה הדברים הראויים נטבעו בשמיים וכל צבאם, מבלי אהבה ושנאה, ושהאילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע, באמת הוא דעת זר ובלתי מתקבל. לפי שהאדם בטבעו הוא בעל בחירה ורצון, כי מהיותו מורכב מחלק חומרי ומחלק שכלי, היה לו בהכרח חפץ רצון ובחירה לעשות דבר או הפכו. וכמו שאמר חז"ל (בראשית רבה פרשה ט)

והנה טוב - זה יצר הטוב. מאוד - זה יצר הרע.

רוצה לומר שכל טובו ושלמותו של אדם היה במציאות הבחירה והיכולת על הטוב על הרע כפי יצרו. ואם לא היה כן, לא היה אדם, ולא היה מצוה אותו הקדוש ברוך הוא **מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו**, כי לא תפול הצואה אלא למי שיש לו בחירה ורצון.

אלא שהאמת בזה הוא מה שזכרתי, שהיה עץ הדעת ההוא מעורר ומרבה בתאוות המשגל. וידוע שהיה המעט מזה דבר טוב להוליד בדומה. אבל בהתרבותו היה רע מאוד, ומזיק ומרחיק האדם מהשלמות. ולכן קראו הכתוב עץ הדעת **טוב ורע**, כי תחלתו ומעוטו הוא טוב, ורביו רע. ומפני זה לא נקרא בשום מקום עץ הדעת **רע וטוב**, אלא טוב ורע, הטוב ראשונה והרע בסוף. לפי שבתחילתו ומעוטו הוא טוב, ורביו אין ספק שמרה תהיה באחרונה.

והנה לא אסר הכתוב ממנו לאדם הראיה, ולא גם כן הנגיעה והמישוש, כי זה היה מועיל לו מאוד להזדווג עם אשתו ולהוליד בדומה, ויעשה אותו לתכלית טוב ונאות בדרך טבעי, לא ע"י תענוג בהמי ושטיפה והפלגה בחרפת חוש המשוש. ולכן היו שניהם האדם ואשתו ערומים ולא יתבוששו לפי שהיו איברי ההולדה אצלם כידיים וכרגלים ושאר האיברים הצריכים לתשמישו של אדם בדרך טבעי, ולא היה גילוי הערוה בלתי מגונה אצלם להעדר הבחירה והרצון, כי אם לפי שלא היו חושבים אותה לערוה אלא לאבר טבעי נעשה לתכלית טוב.

אבל אסר יתברך לאדם האכילה מזה העץ, לפי שאכילתו תביאהו להפלגת התאוה ורדיפת הפועל המגונה לשם עונג בהמי, ולא לתכלית הגון ונאות שכלי. כי האכילה לגמרי וספוק המזון ממנו עד שיתהפך הנזון [עמ' 56 א] אליו, זה לבדו נאסר על האדם, מפני רוב היזקו שאין רע יותר גדול ממנו.

הנה התבאר ענין עץ החיים ועץ הדעת, והותרה בזה השאלה הי"ג

והתבאר גם כן למה נברא עץ הדעת בגן אם היה דבר רע, ולמה אסר אכילתו מהיות הדעת מפועל השכל והוא טוב. שהיה זה לפי שראיתו גם נגיעתו היה טוב ומועיל בהולדה הדומה, ומאותו צד ובחינה נברא בתוך הגן. אבל אכילתו המביאה אל ההשתקעות והתאווה אל המשגל הנוסף, לא היה שלמות אליו, ולכן נאסר עליו אכילתו, כי לא היה ענין העץ ההוא שתשלים אכילתו את האדם בהשגותיו וידיעותיו, לא עיונות ולא מעשיות. לפי שהאדם שלם נברא בפעולות שכלו, ולא היה גם כן חסר ההכנה לפועל המשגל ותאותו, כמו שכתב **הראב"ע**, שלא היה חסר רק טוב ורע בדבר אחד לבדו, שרצה בזה על המשגל, כי הנה גם ממנו היה יודע כל הצריך לשלמותו וקיומו. אבל היה הדעת הזה פרטיי בטוב ורע המשגל, והיה אם כן ענין המצוה לאדם שלא ירדוף אחרי שטיפת תאותו בזימה.

והותרה בזה השאלה הי"ד.

כי על כן נאמר בצוה **מכל עץ הגן אכול תאכל** כלומר אכול מהם מה שתרצה פעמים רבות. אבל מעץ הדעת, שהתחלתו ומעוטו טוב, והרוב ממנו רע, לא תאכל ממנו. כי האכילה הוא ענין ההשתקעות נוסף על שאר השמושים הנזכרים. וזה כענין הרופא שיתן ביד החולה תפוח מרקחת מעשה רוקח לפקחו בעצם רוחניותו או להעטישו, שיזהירונו שלא יאכל ממנו פן יזיקנו, כי לא נעשה לאכילה. וכאלו אמר לו די לך לענין הכרח ההולדה בראיה ובנגיע ובריח.

אבל האכילה בהשתקעות גדול בענין המשגל והשתנות עצם הנזון אליו, לא תאכל. ונתן הסיבה בזה, באמרו **כי ביום אכלך ממנו מות תמות**. רצונו לומר, הנה ההמלט מהמות והתמדת החיים אי אפשר שתקנה אותו אלא בהשואת הפעולות והאווירם והמזונות. ולכן כשתצא מדרך השווי, ותטה להפלגה המשגל באכילת העץ, תבטל ההשואה המחייבת החיים, ותבא להתכה נוספת, ותמות בהכרח.

ומזה תדע שלא נאמר זה על צד העונש, כי אם על צד הייעוד והודעת מה שיהיה, ולכן אינו מהקושי אם לא נזכר בתוך הקללות. ואמרו ביום אכלך ממנו, לא יורה על היום הפרטי שיאכל שאז ימות מיד. אלא שמיום שיאכל ממנו יהיה בן מות נכון למועדי רגל.

ואולי שאמר **מות תמות** על המות הטבעית ועל המיתה המקרית, שבחטאו יגורש מן המקום ההוא, ותסור ממנו השגחת השם, והיה נרדף מהמקרים כל מוצאו יהרגו.

וחז"ל אמרו (**בראשית רבה** פרשה ח') שביום אכלך ממנו נאמר על יומו של הקדוש ברוך הוא שהוא אלף שנה. וכן היה שמת אדם תוך אלף שנה שנברא. וכמו שאזכור דבריהם אחר זה.

והנה יתבאר עוד בפירוש הפרשה הזאת שגם זה היה מהקללות שקללו השם, במה שאמר **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת**. וכמו שאפרש.

והותרה במה שפירשתי בזה השאלה הט"ו משאלות הפרשה.

ולמדנו מדברי הצואה הזאת שלא חטא אדם מפני סכלות והעדר ידיעה שהיא הסיבה הה', כי הנה הקדוש ברוך הוא גלה את אזנו והודיעו שאת אשר יקרא לו אם יחטא.

ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם... (ב,יח)

ספר הכתוב כי הנה חטא אדם בסיבת האשה, ושעשאה לו הקדוש ברוך הוא לעזרה והיתה כנגדו. עשה אותה לטובתו, והיא יצאה לרעתו, כשהסיתה והדיחה אותו מטובו ושלמותו.

ולכן אמר שבתחילת בריאת אדם בששי אמר יתברך **לא טוב היות האדם לבדו** ובמאמרו זה כלל שני ענינים:

האחד שעם היות תכלית האדם שישלים נפשו המשכלת, והנה האשה והבנים מונעים גדולים להשגת השלמות השכלי, וכמו שכתב **הרב המורה** בחלק א, לד. הנה ראה הבורא יתברך שלא היה טוב לשלמות האדם היותו לבדו, לפי שיצטרך מהיותו גשמי לתקן מזנותיו וצרכי ביתו, ואם האדם יתעסק בזה יטריד בו זמנו ולא יפנה להשגת שלמות נפשו. לכן היה מהראוי לעשות לו עזר כנגדו, והיא הנקבה שתעבדהו ותתקן לו צרכי הבית והמזון, ובזה האופן תהיה גם היא הכרחי בענין שלמותו.

ואמר **עזר כנגדו**, לפי שהעזר בסתם הוא הדומה לדבר, כי עזר הרופא היא מרופא אחר. ועזר החייט מחייט אחר מענינו. אך אמנם אם היה העזר לאדם אדם אחר זכר כמוהו, לא ירויח בזה כלל, כי גם הוא יצטרך לעזר אחר שיתקן ויכין צרכיו ומזונותיו, כדי שיהיה לו פנאי להתעסק במושכלות. ולכן ראוי לעשות לו עזר שיהיה כנגדו, רצונו לומר מקביל לו באופן מה. והוא שתהיינה פעולות אותו העזר מקבילות לפעולות האדם. כי הנה העזר שהיא האשה תתענג ותחשוב למעלה בהתעסקה בתיקון המאכל, והאדם יחשוב זה לעמל מכאיב. [עמ' 56 ב] ובזה הדרך היתה האשה עזר לאדם, שהיות פעולותיה נגד פעולותיו ומקבילות אותן.

והענין השני שכלל זה המאמר הוא, שעם היות נקבות הבעלי חיים אין להם חברה עם זכריהם כי אם לענין הזווג להשארות מינם, ולזולת זה אין לזו יחס עם זה, כי הם רועים על ידיהם עדר עדר לבדו, הנה ראה יתברך שלא היה טוב שיהיה בן האדם ונקבתו, רצונו לומר, שיהיה כל אחד מהם לבדו בלתי מתחברים ולא נעזרים זה לזה אלא לענין המשגל לבד. כי האדם לפי טבעו צריך מאוד אל חברת האשה, לא לבד להוליד בנים, כי אם גם כן להיות לו עזר במעשיו. וזהו **לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו**. רצונו לומר כנגד צרכו או שוה לו.

ומסכים לזה:

אמר רבי אבהו: כתיב זכר ונקבה בראם, וכתיב ברא אותו. אלא, בתחלה עלה במחשבה לברא שנים, ולבסוף לא ברא אלא אחד.

והמאמר יקשה מאוד, שהרי בסוף שנים נבראו, אדם וחווה, לא אחד. אבל בתחלה עלה במחשבה לברא שנים, אדם בפני עצמו וחווה בפני עצמה, מבלי חבור זה לזה, כיתר הבעלי חיים. שזה היה אפשר להיות. והקב"ה לא עשה כן, כי לא ברא אלא אחד שהוא אדם, ומצלעו ברא את האשה. אם כן שניהם אחד.

וכתב **האפוד** בשתוף הכ"ף, שכ"ף כנגדו הוא כ"ף הדמיון. וזה כי נגדו המובן ממנו הוא לפניו, כמו אך נגד ה' משיחו. ואלו אמר אעשה לו **עזר נגדו**, יחשב שהיה המכוון מהעזר שתהיה לפניו. ואין זה הצריך מהאשה לבד, אבל שתמיד לפניו ולאחריו תהיה לאדם לעזר ולהועיל בכל צרכיו. ולזה אמר שתהיה לו עזר כנגדו, שרצונו לומר כאלו היתה לפניו תמיד.

והנה אדם כבר מצא בבעלי חיים עזר נגדו, כלומר שישמש אותו בהיותו עליהם ולפניו, כסוס אשר רכב עליו וזולתו. אבל מזולת זה לא ישיג מהם עזר שיעזרו תמיד לפניו ולאחריו, כאלו הם תמיד נגדו. והוא פירוש נאה.

אמנם **חז"ל** הוקשה להם אמרו **עזר כנגדו**, לפי שהבינו מלת כנגד מלשון התנגדות והפכיות. והיו אם כן הפכיים, עזר וכנגדו. ולכן דרשו: "**זכה עזר - לא זכה כנגדו**". ומי יתן ידעתי איך יתחייב שאם לא זכה יהיה כנגדו, כי אפשר הוא שלא תהיה עזר ולא תהיה גם כן כנגדו, שלא תהיה בה תועלת ולא היזק. ומאין להם שאם לא תהיה עזר תהיה כנגדו.

אלא שהיה דעתם שטבע האשה הוא שתהיה נגד האדם ומזקת לו, כמו שהחומר הוא מקביל לצורה. ולכן מי שזכה תהיה לו האשה עזר, כי בזכותו יבטל הקדוש ברוך הוא טבע האשה המנגדת לו להיותה בעזרו. וכמו שאמר (משלי יו ז') ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו. אבל אם האדם לא זכה, ישאר כל דבר לטבעו, ותהיה האשה מנגדת לו כי הוא טבעה ומהותה.

הנה התבאר הפסוק הזה והותרה השאלה הי"ו.

ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה... לא מצא עזר כנגדו (ב, יט-כ).

ענין קריאת אדם שמות לכל הבעלי חיים ראוי לעיין בו מאוד.

כי כבר זכר בעל ספר הכוזר, והוא האמת, שהלשון האלהית הברואה למדה הקדוש ברוך הוא לאדם, ושמה על לשונו ובידו, והיא בלי ספק השלימה מכל הלשונות והנאותה לקריאה יותר מכלם.

אבל מהפסוקים האלה יראה, שאדם הראשון הניח השמות לרצונו, ושהוא היה הממציא הפועל ללשון הראשון. ומפני זה כתב **האפוד**, שהאדם כבר היה מלומד מבוראו יתברך, ושלנסות אותו בא האלהים, בהביאו לפניו הבעלי חיים ההמה לראות מה יקרא להם. רצונו לומר, אם ישתמש בהנחת שמותיהם ממה שלמד ממנו יתברך. ושזהו אמרו **וכל אשר יקרא לו האדם וגו' הוא שמו**, רצונו לומר הוא שמו שקרא לו הקדוש ברוך הוא כשלימד הלשון לאדם.

והביא החכם על זה שתי ראיות.

האחד מאשר לא אמר הכתוב שקרא שמות כ"א למיני בעלי חיים, וידוע שהם החלק מעטי מהעצמים, ולא קרא שמות לשאר העצמים כולם, אם שמימי ואם יסודי מתכות ודוממים וצומחים, ולכל המקרים שבתשעת המאמרות ומלות הטעמים, שהלשון כוללת כל זה. והוא ממה שיורה שלא היה זה הנחת לשון.

והשנית ממה שאמר הכתוב בסוף הענין **ולאדם לא מצא עזר כנגדו**, שאין ענין לזה עם קריאת השמות.

והדעת הזו עם היותו דבר דבור על אופניו עדין יפלו בו ספקות.

מהם שאם היה הדבר כן, היה ראוי להכתב וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, אחרי ויקרא האדם שמות. ולא היה הדבר כן. כי הנה הכתוב קודם אליו.

ומהם כי מה היה בזה מן הנסיון שיעשה השם לאדם בקריאת השמות, אם היה שכבר למדו בהם. כי ידוע הוא שיקרא אותם האדם בשמות. ולכן יראה שלא היה אדם מלומד בפרטיות הלשון.

אבל היותר נכון לומר הוא, שהקב"ה ברא הלשון, והגביל סדורה מסכימים לטבעי הדברים ולידיעה האלהית בהם. וכאשר יצר את האדם בצלמו, הנה כמו שהשפיע בו הדעות האמתיות האלהיות מבלי לימוד וחקירה וחיפוש כלל, ככה השפיע והטביע בנפשו שורשי הלשון ההוא, [עמ' 57 א] המסכמת בטבע לאותן ידיעות אמתיות אלהיות, ולנמצאים בעצמם, ונתן באדם כח טבעי להורות על כל נמצאות העולם הרשומים בנפשו בקולות ומלות הרשומים בנפשו בטבע, כדי שמכל צד תסכים לשון האדם לחכמתו יתברך, ושניהם יסכימו לטבע הנמצאים כולם.

ומלבד זה דבר עמו הקדוש ברוך הוא באותו הלשון, והשמיע לאזניו קול נברא מוחש מגיע אליו. והוא מפני שהיה לו כבר הלשון בטבע מוטבע, הבין לשון האל ודבריו, ונתלמד מהם לדבר בלשונו באופן שהיו הדיבורים האלהיים שדבר אתו מוציאים אותו מן הכח אל הפועל. כי כמו שעם היות החכמה אמתית טבעית באדם בכח, כבר תגיע לו בפועל על דרך הלמוד וההערה מהתלמד.

ככה הלשון הזאת, בהיותה מתחילת הבריאה מוטבעת באדם מהש"י, הנה הגיעה אליו בפועל על דרך הלמוד בדברו אליו יתברך ראשונה. כי מאותו הדבור האלהי ששמע, לקח האדם דרכי הלשון וסדריה, והוכן לאדם אחר כן וברצונו. והיה אם כן מציאות זאת הלשון באדם בכח ובפועל מהאל יתברך, וצדקו אמריו שהיה הלשון נברא ממנו, ושהוא למדו לאדם בדברו אתו. אבל לא יצדק אם נאמר שלמדו יתברך על דרך ההסכמה וההנחה לאמר לזה קרא כך ולזה קרא כך בפרטיות.

ויצדק גם כן אמרנו שאדם הראשון פועל הלשון מאליו, לפי שהמציאו מכוחו שהטביע בו בוראו והוציאו לפועל בהשמיעו לו קול האלהי בדבור וקול מוחש, אבל לא יצדק אם נאמר שאדם הראשון הניחו כפי רצונו והסכמתו, כמו שהמציאו האומות בארצותם שאר הלשונות ההסכמיות, מבלי שיהיה להם סדר האותות טבעי עם הדברים הנמצאים והידיעות האמתיות.

ולהיות הלשון הזה נברא ממנו יתברך, לכן דבר בו לאדם הראשון לקין ולנח ולאבות הקדושים, ובו נתנה התורה ונשמעו הדברות בהר סיני, ונכתבו בלוחות, ובה דבר השם עם משה התורה כולה מלה במלה, כדי שיכתוב אותה על ספר.

ואחרי הדברים והאמת האלה ראוי שיפורשו הכתובים בזה הדרך: שאחרי שיצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה, והיה זה ביום החמישי, ונתן בכל מין צורתו ומהותו המיוחד, הביאם אל האדם לראות מה יקרא להם. רצונו לומר, אם יסכים דבורו הפעליי לדבור הנברא אצלו יתברך, כפי מה שהטביעו בו באופן מתיחס ונאות בטבע למהות הדברים. ואפשר לפרש וייצר מלשון קבוץ ואסיפה, שקבצם ואסף אותם לפניו. והוא מלשון השליכהו אל היוצר ימים יוצרו. וכבר העירו לפירוש הזה ב**בראשית רבה** (פרשה י"ד)

אמרו: בעון קמיה רבי יוחנן בן זכאי, כבר כתיב 'ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה וגומר', ומה רצונו לומר 'וייצר ה' אלהים כל חית וגומר'. אמר להם: להלן לבריאה וכאן לכבוש. כמה דתימא 'כי תצור על עיר ימים רבים'.

הנה הסכים השלם הזה על מה שביארתי בזה.

והותרה בזה השאלה הי"ז.

וספר הכתוב משלמות אדם שקרא לבעלי חיים אותם השמות שהיו ראויים אליהם באמת בלשון. והוא אמרו **וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו**. רצונו לומר, כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם שם, הוא שמו כפי טבעו ושורשי הלשון האלהי.

וכבר אמרו **חז"ל** כמה מהחכמה היתה בקריאת השמות האלה, עד שלא הגיעו המלאכים אליה. כמו שאמרו רבי אחא ב**בראשית רבה** (שם), והוא מאמר ארוך מורה שלא היתה

קריאת השמות כפי ההסכמה והרצון, אלא כפי הוראת טבעיהם. והשמות שהם בזה הדרך הם הגדרים שבזה היתה הוראת החכמה, לא בשמות המוסכמים. והנה **בהבאה** זכר הכתוב כל חית השדה וכל עוף השמים, ולא זכר הבהמה. ובקריאת השמות זכר הבהמה גם כן. לפי שבענין ההבאה הוצרך יתברך להביא החיה והעוף, לפי שלא היו נמצאים הם עם האדם, לא הבהמה שהיתה נמצאת עמו. אבל בקריאת השמות קרא לבהמה לחיה ולעוף כולם.

האמנם **ויקרא האדם שמות** הנזכר אחרי **וכל אשר יקרא לו האדם**, לא בא להודיענו שקרא השמות כראוי, אלא להודיע שכאשר קרא האדם שמות לכל מיני הבעלי חיים ההם, והכיר טבעיהם, לא מצא בהם שום טבע נאות ומתיחס לטבע האנושי לשישלם לו העזר הצריך אליו. והוא אמרו **ולאדם לא מצא עזר כנגדו**. שלא מצא בהם נקבה תהא ראויה להעזר ממנה בשרתו כאלו היא נגדו ולפניו, כי היה תכלית אסיפת הבעלי חיים לפניו. מפני שלא רצה ית' לתת לו אשה אלא אחרי שירגיש אדם בצרכה, ויחפש ולא ימצא בכל מיני הבעלי חיים נקבה נאותה אליו, אז יעשה השם אותה מבשרו ומעצמו. ולכן לא זכר בקריאת השמות השמים היסודות והצמחים והדוממים והדגים כי אם מיני הבעלי חיים שביבשה, שהיה אפשר לחשוב שימצא בהם עזר אליו להזקק עמו.

ונשלמה [עמ' 57 ב] בזה תשובת השאלה הי"ח.

ובעבור שלא אמר הכתוב מה שם יקרא לו, ולא אמר גם כן וכל שם אשר יקרא לו האדם, נכון לומר לפרש הפסוקים האלה באופן אחר גם כן. והוא שאמר השם, שאם אדם יקרא לחברתו ויקרב לעצמו בעלי חיים בלתי מדבר, יורה שהוא כמוהו נוטה אל החומריות כאותו אשר קרא וקרב אליו. כמאמרם ז"ל (**בראשית רבה** פרשה ס"ה) לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא שהוא מינו.

והוא אמרו **וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו**, רצונו לומר של אדם שבחר בחברתו בדומה לו.

והנה אדם קרא שמות לכל הבעלי חיים, והכיר טבעיהם, אבל לא ראה בהם נקבה נאותה להזדווג אליו, והוא אמרו **ולאדם לא מצא עזר כנגדו**. כי להיותו נוטה לצד שכלו, לא בחר לו חומריות הבעלי חיים.

ולזה כינו **חז"ל** (יבמות דף ס"ג ע"א) באמרם שבא אדם על כל חיה ועוף, ולא נתקררה דעתו בהם. כלומר שבא בדעתו והתבוננותו על טבעיהם ומהויותיהם, ולא נתקררה דעתו שיהיה זווג וחבורו כחבור זווג זכרי הבעלי חיים עם נקבותיהם. ואז מפני ההכרח הוצרך יתברך להוציא את האשה מצלעו ובשרו.

ויפל ה' אלהים תרדמה... זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי (ב, כא-כג)

ספר הכתוב שסבב הקדוש ברוך הוא שתפול תרדמה על האדם, והיא השינה העמוקה מאוד באופן שלא ירגיש בלקיחת הצלע. והיה הצורך ללקחה באותה התרדמה, אם כדי שלא תתבזה בעיניו בראותו הויתה מתבוססת בדמיה, ואם כדי שלא ירגיש בכאב פרוק חיבורו ובשרו עליו יכאב. וגם כדי שתביאהו שמחה פתאומית ויהיה כמוצא מציאה טובה שתגל נפשו בבואה אליו בהסח דעת. והנה יחס התרדמה הזאת לאלהים, לפי שכמו שזכר הטבעי בהיות האדם אוכל מזון מועט לא תהיה שנתו עמוקה, כי ברוב המאכל וגסותו ומשתה היין תעמיק באדם השינה וישכב וירדם. ולפי שבגן היה אוכל כפי הספוק למזון מעט מזער, לא היה נכון לשינה עמוקה, וכל שכן תרדמה, ולכן יחסה הכתוב אל האלהים, כי הוא אשר עשה זה ברצונו, לא כפי המנהג הטבעי.

והותרה בזה השאלה הי"ט.

והנה ראה יתברך לברוא את האשה מצלע האדם, ולא עשאה בפני עצמה כנקבות שאר הבעלי חיים ובאדם, לפי שנקבותיהם אינם מתחברות לזכרים ולא נכבשות ונשמעות אליהם אלא לענין המשגל בלבד, להיותם נפרדות מהזכרים ודבר אין להם עמהם. אמנם נקבת האדם הוצרכה להיות לו עזר בעשיית צרכיו ובתקון מזונותיו ועניני ביתו, ולכן היה ראוי שתהיה נכבשת ונשמעת אליו בכל אשר יצוה עליה. ובעבור זה הוצרך להיותה חלק מגופו, כי החלק יתחבר לכל ויאהב אותו ויגן בעדו. ולכן לקח השם אחת מצלעותיו של אדם ויסגור בשר בגופו של אדם תחתינה. ומזה עשה בנין האשה. כמו שאמר ויבן ה' אלהים את הצלע.

ובבראשית רבה (פרשה י"ח) אמרו:

ויסגר בשר תחתינה האיש מסור ביד האשה בין טוב ובין רע. וכן דרשו ויבן מלשון בינה שנתן בינה לאשה יותר מהאיש, דתנינן בת י"א ויום אחד נדריה נבדקין בת י"ב שנה ויום אחד נדריה קיימין. והאיש כל י"ב שנה ויום אחד נדריו נבדקים, בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימים.

והנה לא ברא את האשה מן הרגלים שהוא החלק היותר שפל, כדי שלא תהא בעיניו כשפחה. ולא בראה מן הראש, כדי שלא תהא בעיניה כגברת הבית. אבל בראה מן הצלע שבאמצע הגוף לשתהיה בבית כמותו.

וכבר נתנו טעמים אחרים כפי הדרש בכל אחד מהאיברים.

והנכון הוא בעיני שבעת שנברא אדם, נברא בו אותו צלע נוסף על צלעותיו ההכרחיות לבנין גופו, ולא היה מפני זה מותר ולא דבר בטל. כי הנה יש דבר שהוא מותר אצל האיש הפרטי, והוא הכרחי כפי המין, כמו הלחות הזרעיי שהוא מותר כפי האיש, והטבע יאהבהו

וישמרהו לענין ההולדה להשארות המין. כן היה אותו צלע נוסף כפי האדם, והכרחי להולדת האשה.

והותרה בזה השאלה הכ'.

ואין ספק שהיה הצלע ההוא שלקח מהאדם מעורב בבשר, ומאותו צלע נעשה באשה העצמות, ומהבשר נעשה הבשר.

האמנם לפי דרך טבעי לא היה אפשר שיתילדו הראשיים לב מוח וכבד גם הגידים והצפרניים והעורקים, לא מהבשר ולא מהעצם בלבד, לכן יחס הכתוב יצירת האשה מאותו צלע אל הרצון האלהי ויכלתו, באמרו **ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה.**

וזכר בענינה לשון **בנין**, ולא לשון **בריאה**, לפי שלא היה התהוותה בריאה יש מאין. ולא לשון **יצירה** כי לא היה ציורה ציור מחודש, כי כבר נעשת בדמות אדם וציורו. אבל אמר בה לשון בנין כאלו הוא מעשה מלאכותי [עמ' 58 א] בהכינו את הבית והעצים והאבנים שהיו לו קודם לכן.

ואמר **ויביאה אל האדם**, כפי מחשבתו, כי חשב בראותו אותה שהובאה מצד אחר כאלו היא אחת מהבהמות והחיות שהובאו לפניו לקרא שם. אבל מיד הכיר בענינה ואמר: **זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי**, רוצה לומר הפעם הזאת היתה הנקבה הזאת עצם מעצמי ובשר מבשרי, אבל מכאן והלאה לא יהיה כן, כי לא תהיה האשה עוד נלקחת מצלע האיש.

ובבראשית רבה (פרשה י"ז) פירש רבי שמואל בר נחמן מצלעותיו, מסטרוהי. כמא דתימא ולצלע המשכן. וכן פירשו **הראב"ע**.

ומזה הוציא **הרלב"ג** לפרש, שבהיות האדם ישן ברא הקדוש ברוך הוא לצדו סמוך אליו את האשה, **ויסגור בשר תחתונה**, רוצה לומר בגופה של האשה. ושאדם כשראה אותה כן דומה אליו באבריה ובשרה, אמר שהיתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו. אבל שלא נעשה מחלק גופו.

ואינו נכון כי הוא אמר **זאת הפעם עצם מעצמי**, ולא אמר **דומה**, אלא שהיא היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ממש. ואמר **על כן יעזוב איש**, שזה מעיד שאותה פעם ראשונה היתה האשה חלק גופו של אדם. ומפני אותו פלא **יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו.**

עד שכבר אמרו (שם) ששאלו את רבי יהושע בן לוי, מפני מה האיש יוצא ופניו למטה והאשה יוצאת ופניה למעלה, אמר ליה האיש מביט למקום בריאתו שהוא מאדמה, והאשה מבטת למקום בריאתה, שהוא צלע האיש אשר הוא למעלה.

הנה ביאר שמצלע האיש נבראת. ולא אמר ר' שמואל בר נחמן מצלעותיו מסטרוהי להכחיש אמתת הכתוב, אלא שחשש שלא נעשתה האשה מהצלע שהוא עצם בלבד, כי אם מצדו של אדם בשר ועצם וגידים ושאר האברים אשר בצדו. וזהו פירוש עצם מעצמי כפי פשוטו.

אבל ב**בראשית רבה** (פרשה י"ח) דייקו אמרו:

זאת הפעם ואמר רבי יהודה בר אמי, בתחלה בראה לו וראה אותה מלאה רירין ודם. והפליגה ממנו. וחזר ובראה לו פעם שניה. הדא הוא דכתיב: **זאת הפעם עצם מעצמי** זו היא של אותה פעם ראשונה, זו היא העתידה להקיש עלי בזוג. כמה דאת אמר פעמון זהב ורמון, זאת היא שהיתה מפעמתני כל הלילה.

הנה פרשו הענין על פי מלת **פעם** לשתי היצירות. אבל אין הכתוב יוצא מדי פשוטו.

לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת (ב,כג).

[לשון הקודש]

כבר כתב ראש הדברים ממולח טהור קדש **רבי יהודה הלוי בספר הכוזר** אשר חבר, והביאו גם כן **הראב"ע**, שמהגזר **אדם מאדמה**, ואשה מאיש, וקין מקינתי, ושת משת לי אלהים, ונח מינחמנו, ופלג כי בימיו נפלגה הארץ, וזולתם מהשמות שהם נגזרים מפעולות ושמות שהם בלשון העברית, ואין כן בשאר הלשונות, תלקח ראייה שהלשון הראשון שדברו בו אדם הראשון וחיה אשתו וכל זרעו ודורותיו עד הפלגה היה לשוננו הקדוש הנקרא לשון עברית.

והודו בזה גם חכמי האומות כמו שפתח אחד מהם בספר קראו **עיר אלהים** והביא לאמתו הטענה עצמה שעשו ספר הכוזר והראב"ע. וכבר קדמום בזה **חז"ל**, שאמרו ב**בראשית רבה** (פרשה י"ח)

לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת מכאן שנברא העולם בלשון הקדש. ר' פנחס בן חלקיה בשם ר' סימון אמר, כשם שנתנה התורה בלשון הקדש כן נברא העולם בלשון הקדש, שמעת מימך גיני גיניא אנתרופי אנתרופיא גברא גברתא?! אלא איש אשה. למה? שהלשון נופל על הלשון ע"כ.

והנה גיני גיניא ואנתרופי אנתרופיא הם שמות יונים לאיש ולאשה. אמנם גברא וגברתא הם שמות ארמיים להם. ורצו בזה שבלשון יון לא יקראו לאיש שם נגזר מהאשה, ולא לאשה שם נגזר מהאיש, כי הנה לאשה קוראים גיניא, וגם היום היונים קוראים אותה גיניקא. אבל לא יקראו לאיש גיני. גם האיש הזכר נקרא אצלם אנטרופי, והוא אנדרוס שקורין היום, ולא נקראה האשה בשם נגזר מהאיש אנטרופיא. אם כן לא נגזר שם האשה

משם האיש ולא שמו משמה, אבל נקרא האיש **אנטרופי** והאשה **גינאי**. וכן בלשון ארמי קורין לאיש **גברא** ולא יאמרו לאשה **גברתא**, אלא **איתתא** או **נוקבא**.

ולמה זה נשתנה הענין בלשון העברית שנגזר שם האשה משם האיש? וכבר זכרתי בשאלה הא', כמה יפול בטענה הזאת מהספק, שכבר יאמר אומר שנתנה התורה ונברא העולם בלשון אחרת, ונעתקו השמות עם הגזרים שנגזרו מהם בלשון עברית.

והמשל שהביאו מהארמי והיוני אינו מחוייב שיהיה כן בכל שאר הלשונות. גם שכבר מצינו בשאר הבעלי חיים שמות הנקבות נגזרים משמות הזכרים. ואולי שמפני זה לא החליט **הראב"ע** לומר שהיתה זאת הטענה מחוייבת, אבל אמר שהוא קרוב לומר היות הלשון הראשון לשון הקודש, מפני היות השמות האלה נגזרים [עמ' 58 ב] מהפעולות.

ומה שנראה לי בזה הוא, שהטענה הזאת היא מופת הכרחי ומחוייב לבאר שהלשון העברית אשר בידינו היום הוא הלשון שדברו בה ההורים הראשונים, מפאת שמות הפרטיים העצמיים האישיים שהם נגזרים מהפעולות ומהשמות הכוללים. לפי שהשמות העצמיים הראשונים, שהם שמות פרטיים, אשר לאיש ואיש מבני אדם, אינם מועתקים מלשון אל לשון. אבל באותו אופן ותכונה שקראום בהנחתם הראשונה, יקחום ויקראום שאר הלשונות המעתיקות ספוריהם מבלי שנוי וחלוף כלל. כמו שתראה משמות הקיסרים והפלוסופים הקדומים, שכמו שהיו בארצותם בגוייהם, ככה נקראו בכל הלשונות שהועתקו בהם ספוריהם וחכמותיהם, אם יוני ואם מצרי וערבי ואדומי. וגם בלשוננו הקדוש נקראו בלשונם מבלי חלוף.

וכן שמות האבות והשבטים שהיו נגזרים מפעולות בלשוננו, כשהועתקו ספרינו בלשונות האומות, ויעתקו הפעולות, הנה השמות הפרטים לא הועתקו ויקראו אותם תמיד יצחק יעקב ראובן שמעון וזולתם, כמו שנקראם אנחנו.

וזה ענין פשוט ומוסכם בכל הלשונות, שכל מעתיק ומתרגם ספר, יעתיק הספורים והפעולות והשמות הכוללים, אבל לא יעתיק שמות האנשים הפרטיים. עד שמפני זה לא ימצא יחס והדמות בלשונות המתורגמות בין שם האיש הפרטי ללשון הענין שנגזר ממנו.

הלא ראית שתרגם **אונקלוס** (שמות ב' ג') 'ותקרא את שמו משה, ותאמר כי מן המים משיתהו' וקראה שמיה משה ואמרה מן מיא שחלתיה. שלא תרגם שם משה, ותרגם משיתהו. ולכן אין יחס ללשון משה ללשון שחלתיה.

ומה לנו להביא ראיה מן המעתיקים והמתרגמים, והנה התורה בזה עדות נאמנה שהיא ספרה העינים הנכריים וזכרה שמות האנשים הפרטיים מהאומות כאשר היו בלשונותם:

יתרו רעואל בלעם בלק סיחון עוג פרעה פוטיפר אסנת פענח ופוטיפרע וזולתם הרבה, שלא הועתקו שמות האנשים הפרטיים בשום צד.

והסיבה בזה מבואר, שהיא להיות מציאות האיש הפרטי מיוחד באומתו לא באומה אחרת. ובהיותו תמיד נקרא בשמו כפי הנחתו הראשונה יכירו וידעו כל השומעים כל לשון שתהיה מי הוא זה ואיזה הוא אשר ידברו ממנו. ואם היו מתרגמיני השמות ההם, לא היו מיחסים דבר לאומרו בבירור.

ומפני זה אם היה בלשון הראשון שבה נברא העולם, על דרך משל, נקרא **פּלַג** בשם **חלף**, והיתה הגזרה שבימיו נחלפה הארץ, ויאמר שהשם שהועתק זה המאמר ללשון העברית, הנה עם היות שהועתק מלת **נחלפה**, ויושם במקומה **נפלגה**, לפי שהיה שם פועל כולל, לא היה ראוי שיועתק שם חלף הפרטי בשם פלג, כי שמות האנשים הפרטיים לא יועתקו. והיה אם כן נשאר שם חלף בלשון שהונח בו, ולא יהיה השם מלשון הגזרה.

ואחרי שאנו רואים בלשון העברית שמות האנשים הפרטיים הם נגזרים מהענינים בלשון נופל על הלשון, כאדם מאדמה, ושת משת לי אלהים ודומיהם, יתחייב בהכרח ללשונו זאת העברית שהיא היתה הלשון הראשונה שדברו בה אדם וזרעו, ושבה נתנה התורה.

ולהיות זאת הטענה הכרחית ומחוייבת, ולא קרובה כמו שחשב **הראב"ע**, עשו **חז"ל** טענתם זאת על **לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת**, לפי ששם אשה כפי הנחתה הראשונה הוא שם העצם פרטי מיוחד לחוה, נגזר משם איש שהוא פרטי, לרמוז לנו אם אדם ואם בעלי חיים או דבר אחר רמוז. וענין הכתוב לזאת הנקבה ראוי לקרא אשה ולא לנקבה בעלי חיים אחרת, לפי שלזאת קרה הדבר הגדול הזה כי מאיש לוקחה זאת, ולכן ראוי שתקרא אשה, כלומר פרטית ומיוחדת, כיון שהיתה חלק מאיש פרטי רמוז, ואבר מאבריו כצלע או זרוע אחד. ולזה ראוי שתשתתף אליו בשם פרטיותו.

האמנם נקראה אח"כ כל נקבה מהמין האנושי בשם אשה, לא בדרכ נגזר, כמו שהיתה הנחתו הראשונה, כי אם לזכרון חוה שהיתה אם כל חי. ולהיותה אם יחס, נקראו כל הנשים בשמה, אף שלא קרה להן מה שקרה לה.

והיה זה בשם אדם שהונח ראשונה לאדם הראשון, לפי שהוא לבדו נעשה מאדמה, ונקראת הארץ אדמה בעבור שהעפר הפשוט הטוב הוא אדום, ואדום הוא נגזר מן דם. אבל שאר האנשים הבאים ממנו נקראו אדם על שם אדם אביהם הראשון, שהיה אב היחס, אף על פי שהם לא נעשו מארץ אדומה כמוהו.

וכזה עצמו באומה: מפני שאביהם הזקן נקרא **ישראל**, כי **שרה** עם אלהים ועם אנשים ויוכל. **ויהודה** נקרא כן מלשון **הפעם אודה** את ה', בניהם שיצאו מחלציהם נקראו ישראל

ויהודה. כך היה הענין בשם האשה שנקראת גם כן חוה, מפני היותה פרטית חלק מאיש פרטי, [עמ' 59 א] ותצאן כל הנשים אחריה להקרא בשמה בשם אשה.

ואמנם בשאר המינים, אשר שם הנקבה נגזרת משם זכר, כמו פרה מפר, קרה זה לפי שאין שמותיהם פרטיים לאותם הבעלי חיים הרמזים, אבל הם שמות מיניים כוללים שישתתפו בהם הזכר והנקבה להשתתפם בעצמות המיני. ולכן תמצא שבכל הלשונות המיושרות יש שם אחד מיניי לאדם, והוא כולל לזכר ולנקבה מבלי שיהיה חלוף ביניהם. ומלבד זה יש שמות פרטיים לזכר האדם לבדו, ולנקבתו לבדה, מחולפים זה מזה.

הלוא תראה כי בלשון יוני יקראו למין האדם הכולל בשם. ומלבד זה יקראו בפרט לזכר **אנטרופוס** ולנקבה **גיני**. וכן בלשון ערב יקראו למין האדם בכלל הכולל לזכר ולנקבה **אנסאין** ולאיש הזכר יקראו בפרט **ראג"ל** ולנקבה יקראו בפרט **מר"א** או **אנט"א**. וכן בלשון רומי יקראו לאדם המיני **אומ"ו** ויקראו לזכר בפרט **ביר"ו** או **מש"קולו** ולנקבה יקראו **מול"ייר** או **פימי"נא**. ובלשון ארמי יקראו לשם אדם **אינש** בכלל ובפרט **גברא**. ולנקבה **איתתא** או **נוקבא** ובכלל שבכל הלשונות ימצא שם כולל למין שוה לזכר ולנקבה שהוא במדרגת הסוג ושמות מיוחדים לזכר בפני עצמו ולנקבה בפני עצמה שהוא במדרגת ההבדל.

וכן בלשוננו הקדושה יקראו בשם למין האדם בכלל, כולל לזכר ולנקבה, **אדם**. כמו שאמר 'ויקרא את שמם אדם ביום הבראם'. וכזה הדרך בבעלי חיים נקרא **פר פרה סוס סוסיא כבש כבשה**, לפי שהם שמות המינים שישתתפו בהם הזכר והנקבה, יען אין להם שמות פרטיים כבני אדם. ולכן יתחלפו בלבד הזכר מהנקבה בקצת השנוי באחת מאותיות השם המיני, ההוא להבדילם. ומלבד זה שיש במין האדם שמות פרטיים לאיש ואיש, כפי פרטיותו, שלא ישתתף בהם הזכר עם הנקבה, זולתי בלשון העברית שנקרא איש ואשה לאדם הראשון ולחוה, מפני שנעשית האשה מצלע האיש. ולכן נגזר שמה משמו כאשר נגזר גופה מגופו.

וכאשר תבין זה תראה חכמת רבי פנחס ורבי סימון, שאמרו שמעת מימך גיני גיניא אנטרופי אנטרופיא גברא גברתא, שלא עשו משלם מהשמות הכוללים למין האדם בלשונות ההם אלא מהשמות המיוחדים לזכר ולנקבה. שלא ימצא בשום מקום שם האיש הזכר המיוחד לו כפי זכרותו וכפי פרטיותו, דומה לשם הנקבה המיוחד לה, אלא בלשון הקדש, שמלבד השם הכולל לזכר ולנקבה, שהוא שם אדם, נמצא עוד לנקבת האדם שם נגזר משם הזכר: **אשה מאיש** כחוה מאדם הראשון. ולא נעשה כפי הסדר הראוי והמנהג הטבעי אלא מפני ענין שקרה במעשה בראשית, שנבראת חוה מצלע אדם, וכאלו היתה חוה אבר מאבריו וחלק מגופו, ולכן נקרא בשם נגזר מפרטיותו. וכמו שאמר זאת הפעם

עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה. לכן למדו מזה הקדושים שנברא העולם בלשון הקודש, לפי שהמצא בו זה הזרות מבין שאר הלשונות, מורה שזהו השם שקרא אדם לחוה אשתו.

הנה התבאר מזה שלשוננו הקדושה היא היתה הלשון הראשונה שדברו בה בני אדם. וכבר ביארתי זה למעלה שהש"י בראה וסדרה לאדם.

והותרה בזה השאלה הכ"א בשלמות גדול, עם ביאור המאמר הזה המחונם שזכרתי.

על כן יעזוב איש... עד ולא יתבוששו (ב,כד-כה)

חכמי האומות פירשו על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו בענין הנשואין. שתעזוב האשה את אביה מהנשא לו ויעזוב האיש את אמו מהדבק אליה. אבל ידבק באשתו ויתאחדו כאלו הוא בשר אחד.

כי הנה בדורות הראשונים לא נאסרו האחיות לאחים ולא שאר העריות כי אם האם לבן והבת לאב.

ואולי שלזה כיון רש"י במה שכתב רוח הקדש אומרת כן, לאסור עריות לבני נח. וכן אמרו בפרק ד' מיתות **על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו**, אחות אביו ואחות אמו, רבי עקיבא אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש. ובאו שם על זה דעות. וכפי פשט הכתוב כולם רחוקים מענינו, שהוא אינו מדבר אלא באהבת האדם וחשקו לאשתו, שיהיה כ"כ שיעזוב את המולידים אותו כדי להתחבר עמה. והכתוב אם כן באיש ידבר, שיעזוב את אביו ואת אמו, לא באשה שתעזוב את אביה מהנשא אליו, ולא גם כן שאר הדעות.

ופרש"י **והיו לבשר אחד** הוולד הנוצר על ידי שניהם, ששם נעשה לבשר אחד.

וכתב עליו **הראב"ע** שהוא רחוק.

ונראה לי שהוא קרוב וישר מאוד.

ולפי דרכו יפורש הכתוב כן: שאמר אדם זאת הפעם אהבתי עם אשתי היתה לסיבה חזקה, והיה להיותה עצם מעצמי ובשר מבשרי, עד שלזו תקרא אשה בשמי הפרטי כאלו שנינו בשר אחד. אבל מכאן [עמ' 59 ב] והלאה תהיה האהבה בין איש לאשתו לסיבה אחרת, והיא מפני הדבקות שיעשו בוולד אשר יולידו, והוא אמרו **על כן יעזוב איש**, שאין מלת **על כן** חוזר למעלה, אלא למה שיזכור אחריו: והיו לבשר אחד. כי הכתוב פעמים יביא הסיבה קודם המסובב, ופעמים יזכור ראשונה המסובב ואח"כ יבאר סיבתו.

ועל דרך זה נאמר כאן **על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו**. וביאר הסיבה למה יעשה כן באמרו **והיו לבשר אחד** הוולד.

הנה אם כן אהבת אדם וחווה ההורים הראשונים היתה מפני הדבקות שקדמם. ואהבת שאר האנשים עם נשותיהם, הוא מפני הדבקות שיהיה אחריהם בבן הנולד. אמנם כפי פשט הכתוב, פשוטו מבואר שאמרה תורה שמפני היות הדבר מופלא שנעשה בתחילת הבריאה, להיות האשה נעשית מגוף האדם ובשרו, הטביע הקדוש ברוך הוא לזכרון זה טבע בכל יוצאי חלציו של אדם, שכל איש מהם כשישא אשה יעשה כמעשה אביו הראשון, כי כמו שהאדם לא נשאר לו אהבה עם האדמה שהיא אמו, ולא עם המטר שירד עליו ונתערב בה בענין תולדתו, שהוא היה במדרגת האב המוליד, ועזב אהבתם ודבק באשתו, כן כל יוצאי חלציו יעזוב את אביו ואת אמו וידבק באשתו כאלו היו בשר אחד לזכרון אביהם הראשון ואשתו חוה שהיו מבשר אחד.

ובפרקי ר' אליעזר:

לזאת יקרא אשה ר' יהושע בן קרחא אומר: על שם בשר ודם נקרא אדם, ומשקנה לו עזר נקרא איש והיא אשה. מה עשה הקדוש ברוך הוא, נתן שמו ביניהם. אם הולכים הם בדרכי, הרי שמי נתון ביניהם, ומציל אותם מכל צרה. ואם לאו, הרי אני נוטל את שמי והם נעשים אש, והאש אוכלת אש, כי אש היא עד אבדון תאכל.

רצה בזה שחיבור האדם מתחלתו לעזר ולהועיל, והוא השם שביניהם. כלומר היו"ד שבאיש והה' שבאשה. ונהפכה האשה לאש שורף לבעלה במה שהביאתו לחטא, ובזה סיימה התורה הספור הזה מבריאת האשה שהיה בה להוכיח, שאם מצא אדם מסית ומדיח באשה שנבראת אצלו, לא היה זה בטבע ולא כראוי, כי היא היתה עצם מעצמיו, והיה ראוי שתהיה נכבשת אליו ולא תסית אותו. והוא גם כן לא ישמע אליה, כי החלק ראוי שיהיה נכבש אל הכל ולא בהפך. וזהו כנגד הסיבה הששית.

והותרה עם זה השאלה הכ"ב.

ואמנם אמרו אחר זה **ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו. בבראשית רבה** פירשו יתבוששו מלשון שש. אמרו:

שלושה הם שלא המתינו שלוותם שש שעות, ואלו הן: אדם הראשון. וישראל. וסיסרא.

אדם הראשון 'ולא יתבוששו' לא באו שש שעות והוא בשלוותו. ישראל (שמות ל"ב א') 'וירא העם כי בושש משה', שבאו שש שעות ולא בא משה. וסיסרא (שופטים ה' כ"ח) 'מדוע בושש רכבו לבא', שבכל יום היה למוד לבוא בג' או בד' שעות ולא בא, הוי ולא יתבוששו.

אמנם כפי הפשט אפשר לבאר הכתוב הזה מענין שלמעלה, רוצה לומר שהיתה אהבת אדם ואשתו כ"כ, שהיו שניהם בעיניהם לבשר אחד, עד שהיו שניהם ערומים ולא

יתבוששו. כי כמו שהאיש בהיותו יחידי לא יבוש מעצמו, אף על פי שיהיה ערום, ככה להיות שניהם כאיש אחד ובשר אחד לא היו מתבוששים זה מזה, לגודל אחדותם ודבקותם.

ואפשר לפרש עוד שבעבור שזכר למעלה שהיה אדם הראשון שלם בכל הדברים הצריכים אליו, אולי יחשוב אדם שהיה חסר הכבוד בהיותו ערום מבלי לבוש, ושמפני זה לחסרונו בא לכלל חטא. לכן אמר הכתוב שאדם הראשון לא היה חסר בזה דבר, כי הנה הלבוש בין האנשים הוא לפי שיתבוששו בהיותם ערומים. אבל הם לא היו כן, כי בהיות שניהם האדם ואשתו ערומים, לא היו מתבוששים ולא נכלמים, כי הבושה בדברים אשר כאלה אינה אלא לפי הסכמת בני אדם. ובמקום שאין המנהג ללבוש, לא תפול בושה בערום ולא חסרון.

ומה נאה מאמרם בפרקי ר' אליעזר:

מה היה לבושו של אדם קודם שחטא? עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו. וכיון שאכל מפירות האילן, נפשט עור צפורן מעליו, ונסתלק ענן כבוד, וראה עצמו ערום. ע"כ.

רצו בזה שיש שתי תכלית בלבוש:

האחד להגן על הגוף מהפעלות החום והקור החזק.

והשני מפני הכבוד. כי חרפה היא לנו ללכת האדם ערום ויחף ומגולה ערותו. עד שמפני זה אחשוב שנקרא **לבוש מלשון בושה**. לפי שכמה פעמים יתבייש האדם במלבושו אם להיותו ארוך או קצר יותר מדאי או לצורתו או לגוונו או לפחיתותו.

ואמר שאדם הראשון קודם חטאו לא היה צריך ללבוש, כי היה עור בשרו קשה כצפורן בלתי מתפעל כלל מהאיכות החזקים. וגם היותו ערום לא היה בוש ונכלם כי היה ענן כבוד חופף עליו כל היום ואיברי המשגל לא היו אצלו [עמ' 60 א] ערוה, כי אם כעינים וכידיים וכרגלים ושאר איברי הגוף. אבל כשחטא יכסה את עורו בדרך מלאכותי, נעשה עורו דק ובשרו רפה מתפעל מן האויר המתהפך באיכותיו. כי הנה בהתחדש לו המלבוש המלאכותי, נתחדש לו צורך הלבוש, והוא אמרו שנפשט ממנו אז עור הצפורן, והוסר ממנו ענן הכבוד. לפי שבהפסק עיונו המדעי, והשתמש נפשו ברדיפת התאוות, גינה מה שלא היה מגנהו קודם, בעבור שנעלה מעליו ענן הכבוד שהוא השלמות השכלי.

ולפי זה נזכר פה הפסוק הזה בהקדמת חטא אדם, שיזכור אחריו.

והותרה בזה השאלה הכ"ג.

פרק ג

והאדם היה ערום... ויעשו להם חגורות (ג,א-ז).

[ביאור סיפור הנחש]

שלושה המה מהדעות נפלאו ממני בענין סיפור הנחש ודבריו.

דעת האומרים שבתחילת הבריאה היה הנחש בעל שכל ודיבור והולך בקומה זקופה, ושבחטאו הוסר ממנו שכלו ודיבורו ונקצצו רגליו. כי זהו כולו הכחשת טבעי הדברים ומהויותיהם, ולא נזכר זה בתוך קללותיו בהיותה העצומה מכלם. ודעת האומר שהנחש המדבר היה השטן, שנראה לאדם בצורת הנחש, כמו שכתב הגאון רב סעדיה זולתו כי הם באמת מחשבות אין שאין בהם ממש. והדעת השלישית מהרב המורה והמחזיקים בבריתו, שפשט הכתוב הזה אינו כלום, אבל שהוא רמז מן החכמה הטבעית והאלהית. כי כבר הודעתך שאין ראוי להכחיש סיפור אחד בכללו, שיעידו עליו פשוטי כתובי התורה.

ולכן דעתי בענין הנחש ותוכן הספור הזה אגיד לך פה, שהוא יסוד הפרשה הזאת ואמתתה. והוא, שהנחש לא דבר כלל אל האשה, ולא האשה אליו, כי לא איש דברים הוא.

ולזה לא אמר הכתוב בענינו ויפתח ה' את פי הנחש, כמו שאמר באתון בלעם, ששם בעבור שהיה דיבור האתון כפשוטו, ועל דרך פלא, נאמר 'ויפתח ה' את פי האתון'. אבל בנחש לא אמר שפתח את פיו, לפי שלא דיבר כלל, לא בדרך טבע ולא בדרך נס. אבל היה הענין שהיא ראתה את הנחש שהיה עולה בעץ הדעת ואוכל מפירותיו פעם אחר פעם, ולא היה מת ולא ניזוק בדבר מה, והאשה חשבה בזה וחקרה בעצמה כאלו היתה מדברת עם הנחש, וכי הוא בעלותו בעץ ובאכלו מפריה היה אומר אליה 'לא מות תמותון'.

אף היא במחשבתה תשיב אמריה על זה, והוא על דרך מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים תחכמו. כי היא עשתה התחכמותה וחקירתה ממעשה הנחש, והם הם הדברים שיחס הכתוב אליו.

ואל תקשה עלי ממה שאמר הכתוב ויאמר אל האשה. כי הנה האמירה ההיא ענינה הוראת פעולתו, ומה שחשבה היא ממנו. והוא מלשון (איוב י"ב ז') 'שאל נא בהמות ותורך ועוף השמים יגיד לך'. או (שם ח') 'שיח לארץ ותורך ויספרו לך דגי הים'. וכן אמר במקום אחר שאול אמר 'לא בי היא' ויום אמר אין עמדי 'אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה'. ודוד אמר 'הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות' וידוע שהדברים האלה אינם בעלי שכל ולא ידברו ולא יאמרו ולא יספרו ולא יהללו, אלא שמתוך פעולותיהם כשיתבוננו בהם בני אדם, הם ידברו ויהללו ויספרו כאלו הדברים עצמם מספרים ומגידי להם אותם האמירות והלולים.

ולזה נאמר בתחילת הספור הזה **והנחש היה ערום מכל חית השדה**, ולא היתה עורמתו ידועה והשכל וטענות נצחיות, אבל היה בעלותו בעץ לאכול לשבעה מפריו, מה שלא היו עושים שאר חיות השדה. ולכן לא זכר העוף כי אם חית השדה, ומפני זה לא נאמר גם כן **מן האדם**, לפי שלא היתה ערמתו בהשכל ובדבור כמוהו, כי אם בבקשת מזונו יותר מכל חית השדה.

ואמר אשר עשה ה' אלהים, להודיענו שעשה אלהים את הנחש בזה ערום מאוד בהשגחה פרטית, כדי לנסות בו את האשה והאדם, כמו שיתבאר. כי בעלותו שמה ואכלו מפרי העץ, התבוננה האשה ונשאה ונתנה בעצמה, כאלו הנחש אומר אליה כל זה שנזכר הנה. אם כן אמת היה שהנחש סבב כל הרעה הזאת, ושבאה התקלה על ידו, אבל לא שדבר בפועל כלל.

ואמרו **אף כי אמר אלהים**, כתב רש"י שמלת **אף** ישמש **שמא** אמר, שמא אמר לכם אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן. ויקשה לפירושו מלת **כי**.
והראב"ע כתב שזה היה סוף סיפור, כי דיבר דברים, ובסוף אמר **כל שכן כי אמר אלהים לא תאכלו** וגו'. והעיקר אם כן חסר מן הספר.

ולפי דרכם שדבר הנחש, יותר ראוי לפרש שהיתה כוונתו לומר **אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן פן תמותון לא מות תמותון כי יודע אלהים**. ושהאשה נכנסה לתוך דבריו כמשפט הבנות כדרך נשים, ואמרה לו כאשר שמעה דבריו, [עמ' 60 ב] שאמר לא תאכלו מכל עץ הגן, אין הדבר כן כי **מפרי העץ נאכל** אבל **מפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון**. ואז גמר הנחש דבריו שהיתה כוונתו לדבר: **לא מות תמותון**.

האמנם כפי מה שפירשתי בענין הנחש ומחשבות האשה נראה לי לפרש הפסוק הזה באחד משני פנים:

האחד הוא שהיתה כוונת טענת הנחש, או האשה בשמו, לומר מפני עץ הגן נאכל. וסיפר הכתוב תחילת דבריו של נחש, **אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן**. וסיפר הכתוב מיד גם כן ראשית מה שהשיבה האשה על זה, באמרו **ותאמר האשה אל הנחש**. וכתב לבאר מה היתה עיקר טענת הנחש ותשובת הנחש, אם באמרו מכל עץ הגן נאכל, כאלו אמר הכתוב אף על פי שאסר עליכם מפרי אכילת העץ הזה, הנה אנחנו נחשים צפעונים ועקרבים לא נחוש אליו, כי מפני עץ הגן נאכל. וכאילו היא תשיב אמריה לו, ואיך תעשה זה אתה הנחש הבריא, הלא ידעת כי אמר אלהים שלא נאכל ולא נגע בעץ הזה פן נמות, ואיך אתה מתחייב בנפשך באכלך ממנו ותדבק בכך הרעה ותמות. והוא הפירוש הראשון.

והפירוש השני שבפסוק הזה, הוא שגזרת הכתוב היא **לא תאכלו מכל עץ הגן**. וענינו אף **כי אמר אלהים**, רוצה לומר מה שאמר לכם הנה אתם לא תאכלו מכל עץ הגן. וכיון בזה למה שנאמר בו בתחילת הבריאה '**ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה**' שעם כל מה שנאמר להם אז בהיתר האכילה מפרי העצים, הנה פרי עץ הגן לא הותר לכם, ולא נכלל במה שאמר לכם **יהיה לאכלה**. והיתה תשובתם על זה, שגם פרי העץ הותר להם, זולתי פרי העץ הפרטי אשר בתוך הגן, שהש"י אמר להם שלא יאכלו ממנו לתועלתם כדי שלא ימותו. וכבר ביארתי שהיה כל זה מטענות האשה אשר עשתה בשם הנחש ובשמה, כפי מה שראתה ממנו בעלותו בעץ ואכילתו מפריו.

והותרה עם מה שפירשתי בזה השאלה הכ"ד.

שלא דיבר הנחש ולא היה מסית ומדיח בדבריו, ולא ידע דבור השם ומצותיו לאדם. אבל האשה עשתה טענותיה ממה שראתה בעלייתו ואכילתו.

ואמנם למה נענש ונתקלל אם כן הנחש? הנה יתבאר טעמו אחר זה. והנה הוסיפה האשה במאמרה **ולא תגעו בו**, שלא נאמר לאדם ולא צוה עליו, לפי שהיא חשבה שאדם לא יתקרב ולא יזדווג אליה כל הימים. וחשבה לסכלותה שהקב"ה אסר עץ הדעת המוליד תאות המשגל לאדם בהחלט, לא באכילה המביא אל הניאוף המופלג, ולא בנגיעה המביא אל המעט ההכרחי והנאות ממנו. ולכן אמר **ולא תאכלו ממנו ולא תגעו בו**. ומאשר ראתה שהנחש פעם אחר פעם היה עולה ואוכל וחי לעולם, עשתה במחשבתה כאלו הנחש במחשבתה משיב אליה: **לא מות תמותון כי יודע אלהים וגו'.**

ופירוש זה המאמר כך הוא: איסור אכילת עץ זה לאדם לא ימלט - **אם שנאמר** שצוהו השם לתועלת אדם, שלא יזיקו אותו פרי באיכותו הרע וימיתוהו. **ואם שנאמר** שאסרו עליו, לפי שלא רצה האל שישתמש אדם במאכל הנכבד ההוא. אמנם לתועלת אדם והצלתו מן המות אי איפשר שיהיה, כיון שהנחש אוכל ממנו ואינו מת. ישאר אם כן הצד השני מן החלוקה, והוא שהיה הצווי לתועלת האל, לפי שהעץ הזה יתן כח להוליד בנים ובנות ולהמציא נמצאים שלא היו בעולם, והיא מעלה גדולה ומיוחדת אליו ית' שברא והמציא עולם אחר שלא היה. ולכן מקנאתו, וכדי שכבודו לאחר לא יתן, צוה לאדם שלא יאכל מזה העץ המביא להוליד ולהמציא.

ויהיה לפי זה פירוש: **כי יודע אלהים, אלא**, שהוא אחד משמושי **כי**, כלומר: לא מות תמותון, **אלא** שיודע אלהים שביום אכלכם ממנו **ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים**. ורמז בפקחות העינים, שהיה האדם מעיין בדעתו ועיניו הכבד מהביט באשתו כי יפה היא. אבל עתה באכלכם מהעץ, נפקחו עיניהם להביט בדברים המוחשים החומריים, ולא

יתבודדו תמיד בהשגת העיוניות. וכאלו היה אומר לה: ואל תחשבו שיהיה זה לכם חסרון ידיעה, אבל בהפך, שתהיו **כאלהים יודעי טוב ורע**. רוצה לומר כאלהים הממציא בידיעתו נמצאים בעולמו טובים ורעים, כן אתם תולידו בנים ובנות שהם טוב מצד המציאות המתחדש מהם, רע מצד העמל והטורח שיש בגידולם.

והנה אמר זה בלשון ידיעה, לפי שהאלוה יתברך בהיותו יודע עצמו ממציא כל הנמצאים. וכן האדם בהיותו יודע את אשתו, ימציא ויוליד את בניו שלא היו. ועל זאת הכוונה **ארז"ל** כל אומן סני לחבריה: מן העץ אכל וברא את העולם. והייתם כאלהים יוצרי עולמות. ובפרק י"ב מפרקי ר' אליעזר:

אמר הנחש אל האשה אין הצווי הזה [עמ' 61 א] אלא עין רעה, כי בשעה שאתם אוכלים ממנו, תהיו כמותו בונים עולמות.
והכוונה כולה מה שביארתי.

וחכמי האומות פירשו, **והייתם כאלהים יודעי טוב ורע**, בלתי נכנעים למצוה. מה כי אם שאתם תדעו מה הטוב ותעשהו, ומה הרע ותרחיקהו, מבלי שתצטרכו לצווי כלל, כי תדמו לאלוה העולם, שאינו עלול ולא מצווה מאלוה אחר, כי הוא יודע הטוב והרע בהחלט ועושה כרצונו ולא במצוות אחרים. אבל לא אמר שיהיו אלהים ממש.
והותרה בזה השאלה הכ"ז.

ובעבור שהיה הספור הזה עם היותו מיוחס לנחש, הוא כולו כפי אמתתו מחשבת האשה וטענותיה, לכן ביארו הכתוב באמרו **ותרא האשה כי טוב העץ למאכל**. כי הנה לא אמר ותשמע האשה לקול הנחש, ולא שהאמינה לדבריה, לפי שלא דבר אליה כלל. אבל שהיא ראתה בעצמה ומחשבתה כל זה שזכר, והפסוק הזה הוא בלי ספק עדות ברורה על מה שביארתי, רוצה לומר שלא דיבר הנחש אל האשה, ולא האשה אליו, אבל שהיה כל המשא ומתן הזה טענות האשה כפי מה שהתעוררה ממעשה הנחש ואכילתו מהעץ ההוא.

ורש"י כתב **כי טוב העץ למאכל** להיות כאלהים, **וכי תאוה הוא לעינים** ונפקחו עיניכם ונחמד העץ להשכיל יודע טוב ורע.

וה**רמב"ן** פירש **כי טוב העץ למאכל**, ואינו סם המות. **וכי תאוה הוא לעינים** שבו יתור אחר עיניו. **ונחמד העץ להשכיל** כי בו ישכיל לחמוד.

וקרוב לזה כתב רבינו **נסים** בדרשת בראשית, שהאשה לא ירדה לסוף הענין ולקחה הדברים כפשוטן, שהיה טבע העץ מחייב המות להשחית הגוף. וחשבה שזה אינו כן, לפי

שכבר כתבו הטבעיים שהוא מן הנמנע שהסמים הממיתים יהיה ריחם וטעמם נאות לגוף. שכל מה שימצא שיהיה ערב בטעמו ונאות בריחו, אי איפשר שיהיה בכלל סמי המות.

ולכן בראותה הפרי הוא וריחו ותארו מתיחס אל המין האנושי, שפטה בדבריה שאי איפשר שיהיה סם ממית, ולא מקצר החיים. ואין ספק שיהיה משפטה צודק כפי טבע הפרי ומזג הגוף, שלא היה מחלישו ומחסרו כי אם מחזיק אותו. אלא שבהחזיק אותו היה מחליש הנפש, ולפי זה היות האדם בן מות נמשך כפי מעשיו. אבל ענשו היה על אשר בחר תאות העינים המפורסמים, וכמו שהאריך הרב בזה.

וכבר יקשה למפרשים האלה כולם מה שזכרתי בשאלות, רוצה לומר מאין ראתה כל אלה האשה. כי אם עדיין לא אכלה ממנו ולא נגעה בו, מאין ידעה כי טוב העץ להיות כאלהים כדברי רש"י, או שאינו סם המות כדברי הרמב"ן ורבינו נסים. האם מפני שהיה מראהו טוב, כמה הם מסמי המות שהם לבנים ויפים. ולא אמרו החכמים מה שזכר רבינו נסים לענין התואר והמראה, כי אם בענין הטעם והריח. והיא לא אכלה ממנו ולא הריחה בו כי לא נגעה בו.

אלא שהאמת הברור הוא מה שביארתי, שהיה העץ טוב למאכל, כיון שהנחש באכלו ממנו היה שמן חלקו ומאכלו בריאה. ושהיה עם זה תאוה לעינים, כלומר יפה אף נעים במראהו, שיתאוו אותו העינים. וראתה עוד שהיה נחמד להשכיל, רוצה לומר שהיה ראוי שיחמוד האדם העץ ההוא כדי שיבא להשכיל ולדעת טוב ורע. כי אחרי שנקרא שמו בדברי השם עץ הדעת, מורה שתבא באמצעתו הידיעה.

וכאשר ראתה כל זה מעצמה ומחשבתה, אז היא מעצמה לקחה מן העץ ותאכל, ותתן גם לאשה עמה ויאכל. כי בעבור היות ענין העץ ההוא להרבות התאוה למשגל, חשבה כי היתה צריכה אכילתו לשניהם, כי התאוה צריכה בפועל ובמקבל.

והתבונן באמרו ותקח מפריו, והיה ראוי שיאמר ותקח ממנו. אלא שהיא עשתה ק"ו: אם העץ עצמו נושא הפרי, הוא בעצו טוב למאכל ותאוה לעינים ונחמד להשכיל עם כל גסות העץ, כל שכן וכל שכן שיהיה טוב הפרי, שהוא המובחר שבעץ והשלם שבו.

גם חשבה שהצווי האלהי לא היה על הפרי, כי אם על העץ, שנאמר **ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכלו ממנו**. ולכן אמר ותקח מפריו ותאכל, שלא אכלה מהעץ אלא מהפרי שלו.

והותרה עם מה שפירשתי בזה השאלה הכ"ח.

ובא הסיפור הזה להודיע פשע האשה וחטאתה, שעשתה טענות מחקירות על הצווי האלהי להכחישו, ולכן נתקללה. וזה לימוד נאה למתפלספים החוקרים בעיונם על המצוות

האלהית, ונוטים לחקירותיהם, ועוזבים תורת השם ומצוותיו, שהוא באמת זימה ועון פלילי.

וסיפר הכתוב שהאשה בגסות רוחה לא סיפרה דבר מטענותיה לאדם, אלא נתנה לו לאכול כאלו הוא כבוש תחתיה שיעשה מצותה. והוא גם כן לסכלותו לא שאלה למה עברה את פי ה' והיא לא תצלח. אבל מיד כשנתנה בידו אכל ממנו, ואז נפקחו עיני [עמ' 61 ב] שניהם, רוצה לומר לעיין באיברי המשגל ותענוגו. כי הפסיקו הדבקות וההשגה השכלית שהיו בה, ונפקחו עיניהם להסתכל בתאווה ובגודל לבב בדברים חומריים, **וידעו כי ערומים** הם. כלומר שאז הכירו וידעו כי חרפה היא להם בהיותם ערומים מבלי לבוש. וישתדלו לקחת מן הבא בידם לתפור עלי תאנה ולעשות להם חגורות, לא מלבושים מכסים את כל הגוף, כי אם חגורות לבד לכסות בשר ערוה. כי זה חשבו להם לכבוד ולתפארת. **ובבראשית רבה** (פרשה י"ט) **עלה תאנה עלה שהביאו תאנה לעולם**. רצה שהמעשה הרע ההוא שעשו ההורים הראשונים בחטאם, הביא תאנה ומות לבני אדם כולם.

והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם. שאין הכוונה כדברי **יוסף בן גוריון** שהיו אדם ואשתו קודם לכן בלתי יודעים כבהמות. כי הנה אדם יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא היה, ושלם היה במדע השכלי. וגם אינו כדברי **רש"י** שהיו יודעים קודם לכן בטוב ולא ברע, כי הנה ידיעת שני ההפכים אמת הוא.

אבל אמתת הענין הוא כמו שיתבאר אחר זה, שאדם ואשתו קודם שחטאו היו יודעים הטוב והרע בהכרח מדעי, והיו כחנים [נהנים]? ומוכנים להזדווג כפי הראוי והנכון כמשפט השכל לתכלית ההולדה לבד. וכאשר חטאו, השיגו וידעו הטוב והרע בהכרח שמושי חומרי, לפי שנעשו כחותיהם הגשמיות מורדים כסידור הגשמי השכלי, משתמשים בהפלגה בתאותם. ומפני זה שיערו אז שהיו איבריהם המשתמשים במשגל מכוערים ומגונים כפי מעשיהם, עד שיצטרכו לכסותם בחגורות, כי הם היו הראשונים במורדי אור.

ולרמוז לזה אמרו ז"ל (סנהדרין) **אדם הראשון אפיקורוס היה**. ובמקום אחר אמרו **כופר בעיקר היה**. ודעת אחר **מושך בערלתו היה**.

כי הנה הדעת האחד הוא, שעד שהיה חטאו לכחש היות תכלית אדם לשלמות נפשו, ושרוח האדם כרוח הבהמה, לכן היו כולם רצים אחר המאכל והמשתה והמשגל. ובזה אפיקורוס היה.

והדעת האחר הוא שכפר בפנת השגחה פרטית, בחושבו כי עזב ה' את הארץ, ולכן עבר על המצוה. וזהו כופר בעיקר היה.

הדעת האחר חשב שלא נכשל בדבר מהאמונות אלא ברדיפת תאות המשגל בלבד, וזהו מושך בערלתו היה.

וראוי שתתבונן במאמר הכתוב **וידעו כי ערומים הם**, שרצונו לומר בזה שעם היות ששאר בעלי חיים הם גם כן ערומים, הנה ראו אדם ואשתו שהם היו יותר ערומים מכל שאר החיים, לפי ששאר החיים הם הולכים על ארבע ולכן יתעלמו ויסתרו איברי המשגל בהם.

גם נתן להם הטבע דבר מכסה אותם, אם עור עב ואם צמר או שער גדול, או נוצה להסתירים, מלבד אשר נעדרו כולם מהבנה והדעת, ולא ירגישו בגנות הערוה. אבל האדם ואשתו להיותם זקופים ונצבי הקומה, מגולים ונעדרי המלבושים שעשה הטבע מעור עב או צמר או שער או נוצה, היה סיבה שהרגישו וידעו כי הם באמת היו הערומים, ושאר הבעלי חיים לא היו ערומים בערכם. ולכן עשו להם חגורות לכסות בשר ערוה להיותה מגולה בהם יותר מבשאר הבעלי חיים.

והנה גם היום זהו דרך הכושיים בארצם ללכת ערומים, מלבד שיכסו ערותם בעור או בבגד צמר וגם בכפות תמרים.

ואם היה עץ הדעת תאנה, כדברי קצת **חז"ל**, ראוי לומר שכל כך נדבקו אדם ואשתו באותו עץ, עד שראו שהיה טוב למאכל, וגם מעליו לקחו לעשות להם חגורות, והיה להם העץ ההוא, אם כן, הוא המודיע והמכסה את בעליו.

והותרה עם מה שפרשתי בזה השאלה הכ"ט, שנתחדשה להם אז ידיעת בגנות גלוי הערוה, ולכן לא יתבוששו.

וישמעו את קול ה' אלהים... הנחש השיאני ואוכל (ג,ח-יג)

בבראשית רבה (שם) פירשו מתהלך בגן על הקול שהקול האלהי היה מתהלך בגן. וכמו שהביא רש"י בפירושו, ופירש לרוח היום לאותו רוח שהשמש בא משם, וזו היה רוח מערבית, שלפנות ערב חמה במערב. והם סרחו בעשירית.

והרמב"ן כתב שמתהלך בגן חוזר לאל ית', שהגלות השכינה יכונה בהליכת האל, כמו והתהלכתי בתוכם. ושל רוח היום, פירשו הרוח הבא קודם השכינה, כאמרו באליהו רוח חזק מפרק הרים. ושזכר הכתוב שלא היה הרוח הזה חזק כי אם בינוני והגון כפי היום.

וחכמי האומות פירשו לרוח היום לאמצע היום.

והפירושים האלה כולם בלתי מתישבים במלות הכתוב.

ויותר נכון אצלי שאמר מתהלך בגן על אדם, כמו שכתב הראב"ע בשם ר' יונה המדקדק. וענינו אצלי, ששמע אדם קול ה' אלהים מתהלך בגן לרחף עליו ולקרר לרוח היום, כי בהיותו מתחמם מאוד כחום היום [עמ' 62 א] היה מתהלך בגן לאותו צד שהרוח נושב משם, ואז שמע את קול ה' אלהים, שהוא היה קול נברא מגיע לאזניו, ובו ידע כי השכינה האלהית באה לדבר אתו.

והנה אמר על אדם מתהלך ולא הולך, לפי שהוא היה הולך וחוזר כדרך בני אדם, והוא מלשון מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו. ובבראשית רבה (פרשה י"ט)

אמר ר' ברכיה שמעו קולות של אילנות ואמרות, הא גנבא דגנבא דעתא דברייתא. אמר רבי חנינא בר פפא: וישמעו, שמעו קולם של מלאכי השרת, שהיו אומרים מתהלך כלומר מתהלך אותו שבגן. א"ל הקדוש ברוך הוא לרוח היום הריני מרויח לו את היום. כן אמרתי לו כי ביום אכלך ממנו מות תמות, אין אתם יודעים אם הוא יום אחד משלו ואם הוא יום אחד משלי. הריני נותן לו יום אחד משלי, שהוא אלף שנים. והוא חי תתק"ל שנה, ומניח שבעים לבניו. הדא הוא דכתיב: 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'.

הנה דרשו הפסוק הזה באופן צח ונאה. אבל כפי פשוטו אפשר לפרש בו עוד, שבא להודיע שאדם גם אחרי חטאו שמע הקול האלהי, כי לא נמנע ממנו הנבואה במרדו.

ונתן הכתוב בזה שתי סיבות:

האחד שהמקום שהיה עומד שם הוא גרם לו השלמות הנבואי ההוא אף שלא היה אדם ראוי אליו מפאת חטאו, והוא אמרו מתהלך בגן, רוצה לומר ששמע את קול ה' אלהים. ולא מנעהו מזה, לפי שהיה אדם מתהלך בגן, ושלמות המקום הביאו למעלה ההיא. והסיבה השנית, היא אמרו לרוח היום. ורוח הוא שם לנבואה, כמו (במדבר י"א) 'ותנח עליהם הרוח' (ש"ב כ"ג ב'), רוח ה' דבר בי, וענינו שהזמן סייעו גם כן לזה, לפי שאותו יום נתיחד לחול עליו הרוח הנבואי העליון, ודיבר השם עמו פעמים רבות באותו יום. ולכן לרוח היום, רוצה לומר לסיבת נבואת היום ההוא נמשכה לאדם שמיעת הקול האלהי.

הנה אם כן שתי סיבות: קדושת המקום ומעלת היום. ולפי שאין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות או רוח אפיקורסות או שניהם יחד, כדבריהם ז"ל (סנהדרין דף ל"ח ע"ב), לכן סיפר הכתוב שכאשר חטא אדם נתעלמה ממנו ההלכה, ובא כ"כ לידי סכלות, עד שמלאו לבו להתחבא מפני השם, בחשבו אין ה' רואה אותנו. והתבונן אומרו שלא נתחבאו בתוך עצי הגן, כי אם בתוך עץ הגן, באותו העץ הידוע שחטאו כי ממנו אכלו, וממנו עשו להם חגורות, ובו נתחבאו. ומפני שנחבאו בתוך אותו עץ עצמו, אמר לו הקדוש ברוך הוא בתחילת דבריו: איכה, שהיא מלה תורה על המקום.

כלומר הלא ידעת באיזה מקום אתה יושב, מה לך פה עומד בתוך אותו עץ, שמא לאכול ממנו באת שמה?

והנה לא קרא יתברך אל האשה, כי אם אל האדם, לפי שאליו היתה הצוואה, והוא היה היותר ראוי לתוכחה כפי שכלו. ואדם הבין מדברי השם שכבר היה רואה אותו באשר הוא שם, כיון שהוכיחו על המקום שהוא יושב, ולכן יצא מיד. כי מה תועיל ההחבאה מפני השם, אם היה שכבר רואה אותו במקום מושבו.

והותרה בזה השאלה ה"ל".

ולמדנו יתברך בזה, שאין ראוי לשופט שישפוט אדם מה אם לא ישמע טענתו. כי הוא יתברך עם היותו יודע תעלומות לב, לא ענשו עד ששמע טענתו. והנה לא השיבו אדם הנני, לפי שלא היתה הכוונה במאמר איכה לתכלית קריאה. אבל לשון תוכחה על המקום אשר הוא יושב בו, לחשוך אותו אולי לאכול מן העץ ההוא בא שמה.

ולזה השיבו כפי הענין: **את קולך שמעתי בגן ואירא**. כלומר, ה' אלהים הנה לא נתחבאתי בתוך העץ לאכול ממנו ולעבור על מצותיך, חלילה לי, **כי את קולך שמעתי**, והוא הקול והצוואה אשר עשית לי בענין הגן. כמו שאמר **ויצו ה' אלהים על האדם וגו'**. אותו קול שמעתי **ואירא**, רוצה לומר יראתי מעבור על המצוה, ובזה הכחיש החטא והעלימו.

אמנם סיבת החבאה היא מפני **שערום אנכי ואחבא**. ואין אם כן אמרו **ואירא** חוזר לאמרו כי ערום אנכי, אבל הוא תשלום המאמר הראשון, **את קולך שמעתי בגן ואירא**. ואמרו **כי ערום אנכי** הוא טעם וסיבת החבאה. ומלת **כי** תשמש בלשון **אלא** שהוא אחד משימושיו האמתיים. כאלו אמר הנה לא נחבאתי בעבור חטא שעשיתי, או הייתי רוצה לעשות, אלא לפי שערום אנכי, ואחבא מדרך המוסר.

והנה קרא את עצמו ערום, עם היות שכבר עשו חגורות, לפי שהיו בלבד לכסות בשר ערוה, והיה נשאר כל שאר הגוף ערום מבלי לבוש. ולכן אמר שנחבא. ואמנם שאר הבעלי חיים לא היו נחבאים, לפי שלא היו כ"כ ערומים ומגולי הערוה, כמו שביארתי. גם שנעדרה מהם הבינה והבחינה להתבייש מערמותם.

והותרה בזה השאלה ה"א".

והנה השיבו ית' **מי הגיד לך כי ערום אתה, המן העץ**. כלומר, הנה דברך סותרים זה את זה, מצד אחד אמרת ששמעת קול מצוות הגן, ויראת מאלהיך מעבור על מצותו, ומצד אחר [עמ' 62 ב] אמרת שאתה ערום, וזה אי אפשר שתדע אם לא אחרי האכילה מהעץ, כי הנה קודם לזה ערום היית גם כן ולא נחבאת. **ומי הגיד לך** עתה מה שלא ידעת עד

כה. האם אכלת מן העץ, והוא הביאך להשתמש במשגל יותר מדאי, ולהכיר בגנות אבריו וצורך המכסה בהם, כי הנה הידיעה הזאת להיותה נמשכת מהשטיפה בזימה ורדיפת התאוה לא בחר השם בה.

והותרה השאלה הל"ב.

וכאשר ראה אדם את עצמו נתפש בדבריו, הוכרח להודות על האמת. ואמר **האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל**. רוצה לומר, אני לא חטאתי מעצמי, כי אם להסתת האשה ששמעתי לקולה, בעבור שנתת אותה לי לעזור, והיה לי להאמין בדבריה. שאם לא כן, למה נתת אותה לי.

ולצחות הלשון אמר **האשה אשר נתת עמדי**, היא עשתה נתינה לי, כמו שעשית אותה לי נתינה ממנה.

ובעבור שאדם בתחלה העלים חטאו, ואחר כך הודה ונאשם. לכן ארז"ל בפרק אלו טריפות,

אמר רב יהודה שור שהקריב אדם הראשון קרניו קדומין לפרסותיו, שנאמר 'וטיטב לה' משור פר מקרין מפריס'. מקרין ברישא והדר מפריס.

וכן אמרו שם ששור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היה לו במצחו. והכוונה בזה לגנות תשובת אדם ופיוסו שעשה לבוראו. כי התשובה והפיוס יכונה בשם פר, כמו 'ונשלמה פרים שפתינו'. וכאשר הפיוס והרצוי הוא בדברים נאותים, נקיים מאשמה, אז ודאי שור פרו הוא מפריס, כי הפרסות לו סימני טהרה הם. אבל כשהיה הפיוס והתשובה בשוא ודבר כזב, אז שור פרו הוא מקרין, כי שור נגח הוא, והקרן בו כלי מפצו ומשחיתו. ובעבור זה אמר המשורר (תהלים ס"ט ל"א) 'אהללה שם אלהים בשיר אגדלנו בתודה וטיטב לה' משור פר'.

והנה רב יהודה ראה שההתנצלות שהתנצל אדם הראשון על חטאו היה בראשונה כשור פר מקרין, רוצה לומר תשובה בזדון ונגיחה והכחשת החטא. ואחר כך כשהיה מודה חטאו, היה מפריס. והוא אמרו גם כן שקרניו קדומים לפרסותיו, רוצה לומר שהיה מראה עצמו נקי, ותחתיו תעמוד הבהרת. ולפי שהיה הפר רמז לתשובה והעלמת החטא, היה בו עון פלילי, לכן אמר שהיה קרן אחת במצחו, והוא השקר שענה בו כחשו.

והנה אמר יתברך לאשה **מה זאת עשית**, כאומר הנה נתת סם המות לבעליך והרגת אותנו וראוי שתמותי כאשה רצחנית קטלנית הורגת את אדוניה. והיא השיבתו **הנחש השיאני ואוכל**.

וכללה במאמר הזה שני דברים:

האחד אם טענת ההסתה שנתן אדם בעדו היא טובה, גם לי הסית הנחש במה שראיתו אוכל וחי. ואם הנחש לא השיאני בדברים כי אם במעשהו, גם אני לא פתיתי את אדם בדברים כי אם במעשהו, שנתתי לו לאכול ואכל. **והשני** כי איך אקרא אני רצחנית וקטלנית מפני שנתתי לאכול לבעלי, כיון שגם כן אכלתי אני ממנו. וידוע שלא רציתי להמית את עצמי. והוא אמרו **ואוכל**.

והנה לא שאל האל יתברך לנחש מה זאת עשית, כי לא היה בעל שכל ולא עשה מה שעשה להטעות את חוה. כי הוא היה אוכל למלא נפשו כי ירעב. ומה לו בזה מן האשם. האמנם נתקלל לפי שהוא היה סיבה לחטא הזה, עם היותו בלתי בחירי בו. ועל דרך זה צותה תורה 'ואת הבהמה תהרוגו', מפני שבאה תקלה על ידו. וגם בעיר הנדחת היו הורגים הצאן והבקר ומפסידים גם הדברים הבלתי מדברים להתחברם עם החוטאים בעת חטאם, משום אוי לרשע ואוי לשכנו. ככה נתקלל הנחש לפי שבאה לאדם וחוה התקלה על ידו.

והותרה בזה השאלה ה"ג.

ויאמר ה' אלהים אל הנחש... ואתה תשופנו עקב (ב, יד-טו)

כמו שהיו הסיבות מקדימות ומגיעות בחטא הזה, הנחש ראשונה במה שעשה, והאשה אחר כך במחשבותיה וטענותיה, והאדם באחרונה באכלו מידה - ככה בזה הדרך נזכרו קללותיהן:

ראשונה לנחש שהיה התחלה. וענין ויאמר ה' אל הנחש, אינו שדבר השם עמו, אלא שגזר עליו. כל זה מלשון 'כי הוא אמר ויהי'. אמר 'ויבא ערוב' ודומיהם, שענינם הגזרה. ומה טוב אמרו, **כי עשית זאת** שזה יעיד ויאמת מה שביארתי לך, שהנחש לא דבר ולא הציע טענות, אבל היה סיבה לכל הרעה הזאת בעלותו בעץ באכלו מפריו. ולכן קללו על המעשה, באמרו **כי עשית זאת** ולא על ההסתה והדברים, כי לא דבר כלל. והנה קללת הנחש לדעתי היא אחת בלבד, וימשכו ממנה שאר הדברים הרעים שזכר בחיוב הכרחי. וזה כי הנה הנחש בתחילת יצירתו היה נזון מעשב השדה כשאר הבהמה והחיה, ובהיות מזונו כן, היה טבעו ומזונו כמזג שאר החיות בקרוב, כי הנזון ידמה טבעו למזונו. וידוע שהחיות [עמ' 63 א] והבהמות האוכלות ירק דשא אינן רעות ולא מזיקות, עד שמפני זה אמר הנביא מועד לזמן הגאולה ברוב השלום (ישעיה י"א ז') 'ואריה כבקר יאכל תבן, לא ירעו ולא ישחיתו וגו''. יען החיות הטורפות הן נזונות מהבשר לא מעשב הארץ, ולכן הן מזיקות כי ילמדו לטרוף טרף, אדם יאכלו, והשור והשה כבשים ועזים איל וצבי ויחמור ושאר הבהמות שיאכלו עשב הארץ לח או יבש, מזגם טוב לא רע ולא מזיק.

כן בתחילת הבריאה היה טבע הנחש ומזגו בלתי רע ובלתי מזיק. אמנם כאשר בערמתו לא נסתפק באכילת העשב שנתן למאכלו, ועלה בעץ לאכול מפריו, נתקלל בשינה הקדוש ברוך הוא טבעו ומזגו, ועשאו עפריי. ועל זה נאמר **ארור אתה מכל חית השדה**, כי היתה ארירתו שלא יאכל מירק עשב כמוהם, אבל יהיה מזונו עפר האדמה. וימשך מזה שעל גחונו ילך, לפי שעפר יאכל. כלומר, ולא תעלה עוד על עצי השדה, אבל יהיה מזונך בלבד העפר, ובעבור זה תלך על גחון סמוך לעפר הארץ, כדי לבקש מזונך שמה.

ואם האשה הסכלה רצתה להדמות אליך באכילת העץ ההוא, ולהתערב עמך במזון אחר, הנה כאשר יהיה מזגך ארוך שחוריי ועפריי, ימשך בהכרח **איבה בינך ובין האשה, ובין זרעך ובין זרעה**, בהיות מזגך בקצה המנוגד למזג האנושי, שהוא מזג קרוב לשווי מאוד. ומזג הנחש לעפירותו רחוק ממנו בקצה האחרון, עד שמפני זה ההתנגדות המזגי **הוא ישוף ראש**, רצונו לומר שהאדם תמיד ישתדל להרגך, ולכן יכה אותך בראש, כי כן ימיתו הנחשים. לא בשיכו אותם באמצע גופם, כי עוד יוסיפו סרה, אלא כשיכו אותם בראש, כי אז יתבטל החיות מהם בהחלט.

ואתה תשופנו עקב, רצונו לומר שתנשך האדם בעקבו, שהוא מאיברי גופו היותר קרוב אליך.

הנה התבאר שמחילוף מזג הנחש שנתחלף ונשחת אחרי חטא אדם, נמשכה בו קללת **ארור אתה מכל הבהמה ומכל החיה**, בהיותו מזגו יותר ארצי ורחוק מהשווי מכולם. ומפאת מזגו ימשך היות עפר לחמו, ומזה נמשך הלוכו על גחון סמוך לארץ לבקש מזונו שם שהוא העפר. ולכן לא יעלה עוד בעץ הדעת לאכול מפריו, כמו שעשה. ומהיות מזגו בקצה המנוגד למזג האדם, נמשכה האיבה והשנאה ביניהם להרוג ולהשחית האחד לאחר.

ובעבור שזה כולו נתחדש בנחש אחרי חטא אדם, למה שבאה תקלתו על ידו, לכן היה ענינו קלה שקללו השם.

והותרה בזה השאלה הל"ד.

וכבר אמרו במסכת יומא (פרק ח')

ר' אמי ור' אסי חד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם טעם עפר. וחד אמר אפילו טועם כל מעדני עולם אינו מתישב עד שיאכל עפר.

והנה הדברים כולם אמתיים, כי לקרבתו לטבע העפר אין ראוי שתתישב דעתו כי אם בו להדמותו והתיחסו אליו. וגם ראוי שאפילו יאכל כל מעדני עולם יטעם טעם עפר, כי כן יקרה לבעלי המזג הבלתי שוים, כמו מי שיגבר עליו האדומה, שהמזונות הטובים ימררו בפיו. ואחר כל זה נתישב העולם על טבעו, והנחש על ענינו ומזגו שנתחדש בו, ונעשה כל זה בו מנהג טבעו.

אל האשה אמר... והוא ימשול בך (ג,טז)

אחרי שקלל את הנחש קלל את האשה. והנה לא אמר לה כי שמעת לקול הנחש ותאכל מן העץ אשר צויתך לבלתי אכול ממנו, כמו שנאמר לאדם, לפי שהנחש לא דבר אל האשה כלל כמו שביארתי, ולא נתן לה לאכול. וגם זה מעיד ומוכיח על אמתת מה שפירשתי בזה.

גם השם לא דבר אותה דבר, כי הנה קודם בריאתה נאמר **ויצו ה' אלהים על האדם וגו'**. אבל היתה ראויה לעונש להיותה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ושמפני זה היתה גם היא נכללת במצותו ואזהרתו, והיה ראוי שתעשה היא כמעשה בעלה ותלמד ממנו ויאכל ממנו, לא שהוא ילמד ממנה ויאכל מידה, ותהיה היא סיבת חטאו.

והותרה בזה השאלה ה"ה.

ואמנם בענין קללתה אחשוב, שהיתה כפי חטאה מידה כנגד מידה, כמו שהיתה קללת הנחש. כי לפי שהאשה אכלה מעץ הדעת טוב ורע, ונתנה לאדם לאכול ממנו כדי להרבות המשגל, אמר ה' יתברך אליה: אין ספק שבחרת בזה לאחת משלוש תכליות:

אם לבקש ערבות המשגל ותענוגו.

ואם לענין הולדת הבנים.

ואם כדי שילוח אישך אליך ויאהבך.

ולכן קללה כנגד שלושתם. כלומר, אם בקשת תענוג וערבות, יהיה בהפך **שהרבה ארבה** **עצבונך**. ואמר זה לפי שכאבי הנשים וחלייהם יתרבו מן כאבי האדם מפני חולשת חומם הטבעי, וכמו שכתבו הטבעיים.

ולפי זה לא אמר הרבה **ארבה** **עצבונך** על עצבון ההריון או העקרות, כמו שחשבו אנשים, אלא על העצבים והכאבים שהאשה מעותדת אליהם יותר מהאיש.

ואם בקשת לרבות המשגל, להיות אם הבנים שמחה, [עמ' 63 ב] לא יהיה כן כי הנה יתרבה **עצבונך והרויך**. וידוע שתמיד **בעצב תלדי בנים**. ורמז בזה על עצבי וכאבי ההריון והלידה, וגם על צער גדול הבנים שגם כן נכלל בלשון הולדה, כמו שאמר 'יולדו על ברכי יוסף'.

וכן דרשו **בבראשית רבה** (פרשת כ')

עצבונך זה צער העבור, והרויך זה צער העדוי. בעצב זה צער הנפלים. תלדי זה

צער הלידה. בנים זה צער גדול בנים.

ורצו לומר שכל עניני הבנים הם צער.

ואם בקשת זה כדי שאישך ידבק אליך ויאהבך, הנה לא יהיה כן, כי תמיד **אל אישך תהיה תשוקתך והוא ימשול בך** ולא הרוחת אם כן דבר.

והדברים האלה נתחדשו אחר החטא. שהאשה למה שנעשתה עצם מהאדם ובשר מבשרו, היה מזגה כמזגו, ולא היתה היא מקצרת בחום הטבעי ולא רבת הכאבים ממנו. אמנם מפני הקללה נשתנה מזגה אל הקור, ונתחדשו בה מזה רוב החליים והכאבים. ולכן נאמר בקללתה **הרבה ארבה עצבונך**.

אמנם אמרו **והרונוך**, נראה לי כפי הפשט שחוזר להרבה ארבה, כי הוא מושך עצמו ואחר עמו. כאלו אמר והרבה ארבה הרונוך.

וענין זה אצלי שהאשה קודם החטא היתה מוכנת שתלד פעם אחר פעם. ולא עוד כי בזה היה די לישובו של עולם, בהיות האנשים חיים תמיד ובלתי מתים. שאם לא היה כן, אלא שיולידו בנים ובנות בכל ימיהם לאין סוף, הנה לא תוכל הארץ שאת אותם. אבל אחרי החטא, שנעשה האדם נפסד ומת, גזרה החכמה האלהית שתלד האשה פעמים רבות כדי שאם ימותו קצתם יחיו קצתם וישארו קצתם.

ובזה הדרך היה רבוי ההריון במשך זמן החטא והקללה. ומהיות האדם נפסד ומת, ולזה אמר **והרונוך בעצב תלדי בנים**, רצונו לומר הרבה ארבה הרונוך, ומזה ימשך שיהיה כאבך נצח ומכתך אנושה, כיון שבעצב תלדי בנים. ובמקום שהיית עתידה לסבול צער המשבר פעם אחת בלבד, יתרבה עתה בהתרבות הלידות.

ומזה תדע שאינו מכלל הקללה **בעצב תלדי בנים**, כי הוא דבר טבעי שהאשה תסבול כאבים חזקים בעת הלידה. אבל היתה הקללה רבוי ההריונות והלידות, שאליהם ימשכו רבוי כאבים. וכלל גם כן באמרו **ואל אישך תשוקתך**, שעם היות חבלי הלידה עצומים, והיה ראוי שהאשה מפחדה תפרד מבעלה, כי איך תבחר בצערה שהיה מקללתה אחרי שבחרה במאכל הזה המביא לתאות המשגל שלא תוכל להפרד ממנו. אבל עם כל צער העבור וחבלי הלידה וגידול הבנים לא תמנע אחר כן מהמשגל, כי תמיד תשתוקק אליו.

ודומה לזה אמר המליץ הטוב **הבדרש"י** בבקשת הממי"ן:

מתדמה מבכירה מצרה מתחלחלת מחבליה, מקללת מאובניים משככי מזדווג, מחרתה מתנחמת מעמליה מאהבה מנשקת.

ועל זה באמת נאמר אחר בעצב תלדי בנים, ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך. וכן פירשוהו (שם) **בבראשית רבה**, אמרו **ואל אישך תשוקתך** בשעה שהאשה יושבת על המשבר אומרת איני נזקקת לבעלי מעתה, והקב"ה אומר לה תשובי לתשוקתך של אישך. ולפי שהיא אומרת איני נזקקת לבעלי, חייבת קרבן בשעה שתצא למקדש. הנה התבארה קללת האשה.

והותרה השאלה הל"ז.

ורש"י כתב **ואל אישך תשוקתך** – לתשמיש. ואעפ"כ אין לך רשות לתבוע בפה, אלא **והוא ימשול בך**.

וה**רמב"ן** הקשה עליו ואמר שזו מדה יפה בנשים לא קללה. ותמהתי ממעלת תורתו איך הקשה עליו, כי הנה **חז"ל** בפרק המוצא תפילין דרשו כן **והוא ימשול בך**, מלמד שהאשה תובעת בלב והוא תובע בפה, וזו מדה טובה בנשים. ולא נעלם מעיניהם ז"ל שהיה זה מכלל הקללות.

ואיך לא יהיה זה קללה, כי הנה עם היות ההפרד מהתענוגים הגשמיים שלמות לאדם, אין ספק שזה לא יהיה לו שלמות כל עוד שלא יפרד מהם בבחירתו, אלא להיות מבוקשו תלוי ביד מי שגדול ממנו, ושלחולשתו לא יוכל להשיגו. ולכן קללה תחשב לו ולא שלמות. והנה ראה הש"י כי מה שלא תתבע האשה פועל המשגל בפה, ויתבענו האיש, איננו למעלתה, כי מאין לה זה השלמות ולא ימצא לאיש. אבל הוא חסרון ופחיתות לה, שלשפלות ערכה לא יתחזק לבה לאמר לבעלה שגדול ממנה שכבה עמי, כי מי יאמר לגדול ממנו שיזיק לעצמו כדי להועיל לו. ואיך תאמר האשה לבעלה שיתן כחו אליה. ואמנם האיש לא יבקש מהאשה רק מה שהוא תועלת לה, ולכן יתחזק לבו בשאלה. ואף שיהיה נזק לאשה, יש לאל ידו לומר לה עשי זאת איפה, כי המושל יצוה לעבדו שיעבדהו כרצונו.

סוף דבר שהיות האדם משתוקק למה שהוא יכול וימשול עליו, אינו רע כלל, כיון שיוכל להשיגו. והחסרון כולו הוא בהשתוקקו מה שאינו בידו להשיגו, וכמו שאמר (משלי כא כה) 'תאות עצל תמיתנו'. [עמ' 64 א]

ולאדם אמר... כתנות עור וילבישם (ג,יז-כא).

[הקללה לאדם הראשון]

אחרי שקלל את הנחש שהיה המניע הראשון בזה, ואת האשה שהיתה הסיבה האמצעית, בא לקלל את האדם שהיה החוטא בעצם ובאמת.

ואמר לו **כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ וגו'**, להגיד ששני פשעים גדולים עשה: **האחד**, ששמע לאשתו ונכבש אליה במקום שראוי שהוא ימשול בה, כי היא ניתנה לו לעזר ולהועיל, לעבוד ולמשא, לא להנהיגו ולצוותו שיאכל מהנזר והאיסור. **ובבראשית רבה** (פרשה כ') אמרו לדברי אשתך לא נאמר, אלא **לקול אשתך**, ירצו בזה שנתנה עליו בקולה, ומפחדה והרעשתה אכל אדם כאלו היא מושלת עליו. והוא אמרו עוד שם, שהיתה מיללת עליו, מה אתה סבור שאני מתה ואתה תישא אחרת.

והפשע השני שעבר על מצות השם באכלו מן העץ אשר צוהו לבלתי אכול ממנו, ועשה אם כן מה שצותו אשתו ולא עשה מה שצוהו בוראו. ומפני זה הענישו בחמש קללות.

אבל אינן החמש שנזכרו בשאלה ה"ז, כי אם אחרות בלי ספק.
הראשונה היא ארורה האדמה בעבורך.
הב' בעצבון תאכלנה כל ימי חייך.
הג' וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה שכל זה קללה אחת היא.
הד' בזעת אפך תאכל לחם.
הה' עד שובך אל האדמה.

והכוונה בהן היא, **אם הראשונה** כי הנה האדם הניחו השם בגן עדן ארץ אשר ה' דורש אותה תמיד, לא יחסר כל בה. ועתה בחטאו יגורש משם, והאדמה אשר ישב עליה תהיה בימיו ארורה בעבורו, שתחת חטה יצא חח, ותחת שעורה באשה. מפני שלחטאו יקוללו תבואות הארץ.

ואם השני, שהנה אדם בהיותו בגן עדן היה תמיד שמח ועלז, ולא היה משיגו צער ולא עצבון, לפי שלא היה שם דבר מזיק ומעצב אותו. אבל ביציאתו משם והזדווגו לאשתו יוליד בנים ויהרוג האחד את האחד, וההורג יהיה נע ונד בארץ, וישאר אביהם שכול וגלמוד. ועל זה אמר **בעצבון תאכלנה כל ימי חייך**, כלומר שיהיה כל ימיו מכאובים, ולחם אונים יאכל כי ירד אל בניו אבל שאולה.

והג', כי הנה האדם בהיותו בגן היה מאכלו פרי עץ הדר, כמו שאמר לו מכל עץ הגן אכול תאכל. אמנם אחרי שחטא ונרדף אחרי תאותו הבהמית, יהיה ענשו שיגורש משם ויהיה נמשל כבהמות במזונו ובמאכלו, ועל זה אמר **וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה**. לא מפרי העץ, שיתחייב מזה שקוץ ודרדר תאכל.

ואם הד', שאדם בהיותו בגן היה מאכלו מבלי עמל בשובה ונחת. כי עם היות שנאמר לו **לעבדה ולשמרה**, כבר פירשתי שעל קיום מצוות האל במה שיאכל ובמה שלא יאכל יאמר.

וגם לדעת ה**ראב"ע** לא אמר **לעבדה**, אלא שישקה את הגן. **ולשמרה** שישמרנו מהכנס שם חיות מזיקות. לא שיטרח ויעמול בעבודתו.

אבל אחרי צאתו משם, הודיעו שלא יהי כן בארץ אשר ישב בה. כי בזיעת אפו וביגיעה ועמל יקנה מזונו. והוא אמרו **בזעת אפך תאכל לחם**, שהוא שם למזון בכלל. כי הנה לא כיון בזה למלאכות אשר יעשה על פת הלחם בתקונו, כי אם שמאכלו ומזונו יקנה בעמל וכעס.

והנה אמרו **עד שובך אל האדמה וגו'**, אפשר לפרש שהוא גבול זמן הקללה עד מתי יהיה אחרית הזעם שהוא עד יום מותו. כי הנה אחרי מותו יתוקנו הדברים מאוד, ולא תהיה האדמה ארורה כאשר היתה בחייו.

וכמו שאמר בנח (בראשית ה') 'זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה"'. ואחר המבול אמר 'לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם'. שהוא כמו שכתב **הראב"ע** נאמר על הקללה שנתקללה בעבור אדם הראשון.

וכן היה שאחרי מותו אכלו האנשים מפרי העץ. ומהם הצליחו גם גברו חיל. לפי שרוב הקללות האלה קבל אדם בחייו, ויתר מהבאים אחריו להיותו הוא עצמו החוטא ועובר על מצות השם, ולכן היה ראוי שהוא יענש באותו חטא יותר מבניו וזרעו, שלא היו באותו חטא.

אבל עם היות הדבר הזה כן, נראה לי שהגבלת הזמן בצער אדם הראשון וענשו כבר בא, באמרו **כל ימי חייו**. ומפני זה אחשוב שאמרו **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת**, היא קללה חמשית, שהיא רמז למוות. כאלו אמר שתהיה הפלגת עמלו ועצבונו כ"כ, עד שבמקום שהיה מוכן קודם חטאו לחיים ולנצחיות, כפי שלמות מקום מושבו בגן ושווי הדברים כולם ומנוחתו והשקטו, עתה מפני שנטה אל החומריות ימות וישוב לעפרו. והוא אמרו **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת**.

ואמר **כי עפר אתה ואל עפר תשוב**, להגיד שבעבור שבהיותו מורכב מחלק גשמי וחלק שכלי נטה אל החלק העפריי הגשמי היותר פחות, היה ראוי שאל עפר ישוב, ויהיה נפסד ומת לא נצחי וחי תמיד. ויהיה כפי זה הפירוש מלת **עד** מורה הפלגת הרעה, לא הגבלת הזמן. [עמ' 64 ב] והוא כמו עד בלי השאיר לו שריד. עד השמדך. עד לא נותרה בו נשמה. עד בלעי רוקי וזולתם.

ובבראשית רבה (פרשה כ')

אמר ר' שמעון בן יוחאי **מכאן לתחיית המתים מן התורה, ואל עפר תלך אין כתיב כאן אלא ואל עפר תשוב**.

והוא באמת דיוק נאה. הנה התבארו חמשה הקללות שנתקלל בהם אדם, ושהם כולם עונשים נתחדשו עליו אחרי חטאו מתיחסים לענינו.

והותרה במה שפירשתי בזה השאלה הל"ז.

ואמנם אמרו אחרי זה ויקרא האדם שם אשתו חוה.

כתבו חכמי האומות בענינו, שכאשר ניתנה האשה לאדם, חשב אדם שהיתה לחברתו ולעזרתו, לא לזווג ולהולדת בנים. אבל כשנאמר לה בקללה הרבה **ארבה עצבונך והרוגך**, אז ידע אדם שלענין הזווג וההולדה נתנה גם כן. ומפני זה אחר הקללות קרא אותה חוה,

להיותה אם כל חי כמבואר, שזה היה תכליתה. רצונו לומר, שתוליד ותהיה אם כל בני עולם.

ויהיה **אם כל חי** על דרך יבוא כל בשר, שהחי והבשר בפסוקים האלה על מין האדם נאמרו, לא על שאר מיני בעלי חיים. ומפני זה בתחילה קראה **אשה**, כלומר חברתו ומטבעו, ועתה אחרי החטא קראה שם מתיחס להולדה, והיא **חווה** כי **היא היתה אם כל חי**.

ואינו נכון בעיני, כי הנה אדם חכם ויודע גדול היה, ולא היה נעלם ממנו שהיה כחו וטבעו להוליד בדומה, 'בשגם הוא בשר'. ושנקבתו גם כן היתה לענין ההולדה כנקבות שאר הבעלי חיים. והלא הוא קרא שמות לכל חי ולכל בשר, כפי אמתת טבעיהם, ואיך יעלם ממנו הדבר הזה עם כל חוזק הראותו.

אבל ענין הכתוב הזה אצלי הוא, שכאשר ראה אדם את כל הרעה שנמשכה אליו מדברי האשה ולטענותיה, נתחרט על מה שקרא שמה אשה, כי יראה שהיא כמוהו שהוא איש והוא כמותה. ולכן אחרי שנתקלל בעבורה, קראה חווה, רצונו לומר דברנית מלשון 'יחווה דעת' (איוב לו ב') 'כתר לי זעיר ואחור'.

ואמר שכיון שהיא בטבעה רצתה להדמות לבעלי חיים, כמו שעשתה בענין הנחש שרצתה לאכול מן העץ כמוהו, שאם כן היתה אם כל חי אוהבת לבעלי חיים, כאלו הם בניה ולכן הרבתה להסתכל בעניניהם, כאלו אמר כאשר הרגיש בחולשת דעתה זו היא באמת מטבע הבעלי חיים. אלא שלהיותה מהמין האנושי, היא יותר נכבדת מהם, והם ראוי שיעבדוה כאלו היא היתה אם כל חי, כוללת כל מיני החיים.

ואפשר לפרש כי היא היתה **אם כל חי** לענין הדבור וההחואה, כאלו יאמר שהיתה חווה כל כך דברנית שהיא היתה בזה אם כל חי. והוא על דרך מה שאמרו ז"ל, עשרה קבין של שיחה ירדו לעולם תשעה נטלו הנשים ואחת כל העולם כלו.

ומזה תדע שלא נמשך הספור הזה מקריאת השמות כמו שחשב **רש"י**, אבל בא קריאת השמות לענין יצירת האשה. ולכן לא נקרא שמה חווה כשקרא השמות, כי אם במקום הזה אחרי הספור כולו.

והותרה השאלה ה"ח.

והנה אמר הכתוב אחרי זה **ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם**, כדמות הקדמה למה שיזכיר מגירוש האדם מגן עדן. שכאשר רצה יתברך לגרשם מאותו מקום שוה האויר והמזג, הוצרך להלבישם כתנות עור ללכת בארץ לארכה ולרחבה, כדי שיגינו עליהם הכתנות ההמה לחום היום ולקרח בלילה. ועם היות זה פועל מלאכותי, הנה ייחס אותו לשי"י, להודיע שאדם עד שנטה לדברים החומריים, הנה לא נשתלם בהם כראוי, כי בענין הלבוש לא הגיעה דעתו לעשות זולתי חגורות. וגם מעלי תאנה שאין בהם ממש.

אבל האל יתברך גם בדברים המלאכותיים שבחר בהם, השלימו. ולכן עשה כתנות ולא חגורות ומעור ולא מעלי תאנה. וגם הלבישם לפי שאדם ואשתו מעצמם לא היו יודעים ללבוש הכתנות.

ולפי שנעשו הלבושים האלה מבלי כלי ופועל גשמי, לכן היה דבר אלהי נעשה ברצונו המוחלט כשאר הדברים שנעשו בתחילת הבריאה ונתיחסו אליו יתברך, שאמרו **ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם**. כי במאמרו וברצונו נעשו אותם הכתנות מאליהן, והוא ית' חנן אותם דעת ללובשם.

והנה ראה יתברך לעשות כתנותם מעורות הבהמות המתות, להיות להם לזכרון שימותו גם הם כאותם הבעלי חיים בעלי אותם העורות שכבר מתו, והיו כלא היו. כן יהיה אדם ואשתו.

ובבראשית רבה (פרשה ב')

אמר ר' יצחק: כלי פשתן הדקים הבאים מבית שאן, כתנות עור שהיו דבקים לעור. רצה בזה, שעשה להם הקדוש ברוך הוא חלוקים מפשתן לכסות ערותם ואבריהם לא לבוש אחר.

ור' שמואל בר נחמן אמר צמר ארנבים וצמר גמלים היו כתנות עור, כתנות שהיו באים מעור,

רצונו לומר שלא היו חלקים מפשתן כי אם בגדים מצמר חיות שהוא יותר משובח.

[מהו לדעת טוב ורע]

ויאמר ה' אלהים הן האדם... לשמור את דרך עץ החיים (ג,כב-כד)

הרב המורה פרק פ"ב מספרו [עמ' 65 א] כתב -

שהוקשה לו בענין אדם שהיה נראה משפט הכתובים שקודם שחטא לא היה בו שכל ולא מחשבה ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע וכאשר מרה הביא לו מריו השלמות הגדול המיוחד לאדם שהוא ידיעת הטוב והרע הנכבדים שבענינים הנמצאים בנו ובו נתעצם.

ולהתיר הקושיא עשה **הרב** הבדל עצום בין ידיעת הטוב והרע ובין ידיעת האמת והשקר. ואחר שידיעת האמת והשקר ממושגי השכל העיוני תלויים בדברים ההכרחיים, ושזו היא השכלת השכלים הנבדלים ששיגו טבעי הנמצאות כפי אמתתן בהשיגם עצמם, וזו היתה ידיעת אדם הראשון קודם חטאו, רצונו לומר האמת והשקר שבדברים העיוניים.

אבל **הטוב והרע** אינם כי אם הנאה והמגונה, התלויים בדברים האפשריים המפורסמים, שהידיעה בהם תלקח ממנהגי בני אדם כפי הפרסום, לפי שאין להם התחלה קיימת ולא טבע עומד. עד שכבר יהיה דבר אחד נאה לקצתם ומגונה אצל אחרים.

וזאת היתה ידיעת אדם אחר שחטא בטוב וברע.

ובדרך הזה נמשכו שאר החכמים האחרונים ההולכים בדרכיו, לאמר שידיעת הטוב והרע היתה חסרון בחוק אדם הראשון, ושהיא לא תיפול בחוק הנבדלים, כי היא נמנעת בטבעם.

וכאשר הוקשה על זה מאמרו יתברך **הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע**, הוכרחו לעוות הכתוב הזה בפירושים מתחלפים.

כי הנה **הרב** בספר המדע קיבל בפירושו מה שתרגם בו **אונקלוס**, האדם הוא יחידי בעלמא מיניה למדע טב וביש. רצונו לומר, הן האדם היה כאחד המיוחד בידיעתו והשכלתו, ועתה ממנו ומעצמו לדעת טוב ורע.

והתימה, אם לזה כיון **אונקלוס**, למה זה תרגם **והייתם כאלהים יודעי טוב ורע**, **כרברביא** שפירש **הרב** מנהיגי המדינות.

יותר נכון היה לדעתו כפי זה הדעת לפרש הכתוב באופן אחר. והוא שהקב"ה אמר למלאכיו הרוחניים, כמלעיג על דברת אדם, הן האדם היה כאחד ממנו, רצונו לומר הלא ראיתם שנעשה האדם כאחד ממנו, בעבור שידע טוב ורע באכילת העץ כמו שחשב. ושאמרו אחר זה **ועתה פן ישלח ידו**, היה כמו כן בדרך הלעג, כאומר ועתה ירא אני אולי **ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם**, ואז יהיה נצחי וידמה לאחד ממנו בידיעתו ונצחיותו. ולכן יהיה מן הראוי שישולח מן הגן לעבוד את האדמה, כי החוק הזה ראוי שיהיה אליו שיהיה עובד אדמה, לא שידמה לעליון.

ואמר **כי ממנה לוקח**, להגיד שלא נולד בתוך הגן כי חוץ ממנו נולד, והובא שמה. וזהו טבעו, ואעיקריה קאי, לא שיהיה כאחד ממנו.

ולא יחשוב שילך לעבוד את האדמה וישוב לגן, כי מגורש יהיה בהחלט משם. והוא אמרו עוד **ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים**. כלומר שגרשו משם, ושם שומרים בדרך לבלתי יוכל לשוב בגן. וכל זה כדי לשמור את דרך עץ החיים, שאחרי שאכל מעץ הדעת לא היה אפשר שיאכל גם כן מעץ החיים, כי הם דברים בלתי מתחברים יחד.

והוא אצלי פירוש נאה בפסוקים אלו נמשך לדעת **הרב**.

ויותר בו השאלות הל"ט והמ' והמ"א ע"פ דרכו.

וגם אפשר לפרש בפסוקים האלה פירוש אחר נמשך לדעת **הרב**.

והוא שאמר ית' על דרך התימה: **הן האדם היה כאחד ממנו**. רצונו לומר, האם היה אדם כאחד ממנו כשבראנו אותו בצלמנו כדמותנו, כדי להגיע לתכלית הפחות הזה, שהוא לדעת טוב ורע? בודאי לא היתה הכוונה מתחילה בבריאתו לתכלית הזה. ועתה כיון שנטה אל הידיעה הפחותה הזאת, ראוי שישולח מגן עדן, כדי שלא ישלח ידו ולקח גם

מעץ החיים ואכל וחי לעולם, כי כיון שאכל האסור עליו, יהיה מעונשו שימנעו ממנו המותר לו מדה כנגד מדה.

גם אפשר לפרש הפסוק הזה באופן שלישי.

והוא שמלת **פן** הוא לשון **אולי**. ושהיה רצונו יתברך שישוב האדם בתשובה, ויעזוב אכילת עץ הדעת, ויאכל מעץ החיים. רצונו לומר, שישוב מדרכו הרעה אשר בחר להשתקע במפורסמות, ויחזור לעיין במושכלות העיוניות, שהוא נרמז לעץ החיים לדעת **הרב**. ובזה יחיה האדם בהשארות מתמיד לנפשו, ושעל כן צוהו שילך לעבוד את האדמה, רצונו לומר שיתן חלק לחומרו וגופו 'בשגם הוא בשר'.

ויגרש את האדם, כלומר שגרשו מהעיון התמידי הפשוט, אבל צוהו שיאחז בזה וגם מזה אל ינח ידו. וכדי להביאו לשלמות, השכין מקדם לגן עדן, שהוא שם מורה על ההשכלה, את הכרובים, והם הכח המחשבי והשכלי שבאדם, עם היות הצצתם בלתי עומדת בהם לסיבת **להט החרב המתהפכת**, והוא הדבקות אשר יש לו עם החומר. וזה כולו **לשמור את דרך עץ החיים**, שישמור אותם האדם באופן שיקנה מעץ החיים, וחי לעולם. ותהיה מלת **לשמור** מלשון 'ואביו שמר את הדבר', שהוא ענין **התקוה והתוחלת** הנכסף.

ואולי לזה אמרו **בבראשית רבה** (פרשה כ"א)

א"ר אבא בר כהנא, ועתה פן ישלח ידו, [עמ' 65 ב] מלמד שפתח לו הקדוש ברוך הוא פתח של תשובה. אין ועתה אלא **תשובה**. כמא דתימא 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'.

וכבר העיר **הרב המורה** לפירוש הזה בהקדמת ספרו באמרו ז"ל, ואפילו האור ההוא הקטן אשר יזרח עליו אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם, כאלו הוא להט החרב המתהפכת. וכתב עליו ה**נרבוני** בפירושו לאותו מקום, כי במחשב והשכל יקח מעץ החיים, פן ישלח ידו אם יזכה. אלא שההצצה אינה עומדת תמיד לסיבת ההיולי המתהפך ללהט, ע"כ רצה שהמכנינים לקנין עץ החיים אינו הלהט, אלא הכרובים שהם העוזרים אליו, כי במחשב השכל יקח מעץ החיים.

ופירוש **פן ישלח ידו**, שלא היה כמתירא מזה, אלא כאומר אולי יזכה לזה. ושהלהט הוא החומרי המונע.

וגם ה**רלב"ג** בפירושו לתורה נמשך לדעת הזה המשך מה.

הלא כתבתי לך דרכי הפירושים אשר ראיתי בפסוק הזה לישיב דעת **הרב המורה** כפי שורשיו.

האמנם כשנעייין בדעתו זה מבלי הסברא נמצאנו בלי ספק בלי מתישב מטענות.

ראשונה שעם היות הנאה והמגונה מיוחד למפורסמות כדברי **הרב**, אין הדבר כן בטוב וברע. כי אין טוב ורע שמות נרדפים למגונה ולנאה כמו שאמר. אבל טוב ורע הם סוגים כוללים לאמת ולשקר, ולנאה ולמגונה, יען כי הטוב הוא האמת בלי ספק, והשקר הוא הרע.

וכבר כתב הפילוסוף, שהטוב והמציאות יתהפכו במשא. ולכן היה **הטוב בהחלט** הוא האמת המצוייר בנפש כמו שהוא במציאות חוץ לנפש. **והרע בהחלט** הוא השקר. **והכזב** בצירוף שאין המציאות מסכים עמו.

והנה **הרב** לא הביא ראיה כלל מכתבי הקודש שטוב ורע יאמרו על המפורסמות, אבל הניח מבלי ראיה שנאה ומגונה הם שמות נרדפים לטוב ולרע, והתעצם להוכיח שלא יאמר נאה ומגונה בדברי העיון אלא במפורסמות.

ואנחנו נאמר כי אין הנאה והמגונה שמות נרדפים לטוב ולרע, ולכן טוב ורע אינם מיוחדים כמפורסמות.

ובספר המדות כתב ארוסטו שהטוב והרע ממנו בשכל המעשי, וממנו בעיוני, שהוא האמת והשקר. וכן הוא האמת, ולכן נקרא הש"י טוב, והחכמה טובה, והדבקות האלהי טוב, ומצוות התורה הם הטוב והישר בעיני אלהים. וידיעת הטוב והרע תיוחס למלאכי אלהים כמו שאמר (שמואל ב' יד ז') כי כמלאך האלהים כן אדוני המלך לשמוע הטוב והרע.

וכמה מהראיות אוכל להביא על זה, אם לא מיראת האריכות. אלא שהטוב והרע יש ממנו ציורי מדעי בלבד, וממנו מעשי שמושיי והראשון ייוחס לשם ית'. והשני ייוחס לבני אדם.

ואחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת, יקל עליך להתיר מה שהוקשה אל **הרב המורה**, באמרו שאדם הראשון קודם חטאו היה יודע הטוב והרע והאמת והשקר, כי שלם היה בשכלו העיוני והמעשי. אבל היתה ידיעתו בהם בהכרה שכלית ולא בידיעה שמושית חומרית. ובזה היה מתדמה לעליונים, וידיעתו לידיעתם.

וכאשר חטא באכילת העץ, עזב שמוש שכלו המדעי, ובחר בשמוש חושיו החומריים, ורדף אחרי תאות המשגל שבה טוב מצד מה ורע מצד מה, כמו שביארתי. ולכן אחר חטאו קנה ידיעה חושיית חומרית, ואיבד ידיעה שכלית רוחנית, וכדי בזיון וקצף. זו היא התשובה הנאותה לקושיא ההיא כפי פשוטי הכתובים והאמת בעצמו.

ועל זה אמר כאן ית', הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, רצונו לומר לא היה אדם חסר בתחילת בריאתו ולא בלתי יודע הטוב והרע, כי הוא קודם חטאו היה כאחד ממנו הרוחני, בידיעת הטוב והרע, לפי שהיה יודע אותם בידיעה שכלית כמונו, לא חומרית וחושית. 'נמשל כבהמות נדמו'.

ולזה כיון רש"י במה שכתב הרי הוא יחידי בתחתונים, כמו שאני יחיד בעליונים, ומה הוא יחידותו? לדעת טוב ורע.

וגם הרמב"ן הודה בידיעת הטוב והרע היא מדה אלהית וכו', כי רוח ה' נוצצה בם לכפול באמת הזה.

ובבראשית רבה (פרשה כ"א)

דרש ר' פפוס הן האדם היה כאחד ממנו, כאחד ממלאכי השרת. אמר לו ר' עקיבא

דיך פפוס. אמר לו, אלא מה אני מקיים הן האדם היה כאחד ממנו? אמר לו שנתן

לו הקדוש ברוך הוא לפניו שני דרכים, דרך החיים ודרך המות. ובחר לו דרך אחרת.

הנה רואה שר' פפוס הבין הכתוב הזה כפשוטו, שאדם הראשון קודם החטא היה כאחד המלאכים לדעת טוב ורע. ור' עקיבא דחפו, שאין ראוי להחליט ההדמות והשווי בין הבורא והנברא באחד מן הדברים לפני ההמון. ולכן תיקן הדברים, שהן האדם היה כאחד מהעליונים בידיעת הטוב והרע, לפי שהיה יודע אותם במדע שכלי, ולא היה בוחר כי אם בטוב כדרך העליונים.

ושהאל נתן לפניו שני דרכים:

האחד של חיים וידיעה שכלית כמו החיים הרוחניים.

ואחת של מות שידיעה חושיית חומרית כבהמות. [עמ' 66 א]

והוא בחר דרך אחרת, רצונו לומר ממה שהיה לו בראשונה, שהיא ההשתמשות החומרי. ובזה נטה מדרך העליונים.

לזה אמר המשורר 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם' שהיה זה קודם החטא. 'אכן כאדם תמותון' אחרי שחטא.

ואמנם **אונקלוס**, כשיעויינו דבריו לא נמצאם רחוקים מזאת הכוונה. כי כאשר תרגם והיתם כאלהים – **כרברביא**, לא כיון על השופטים מנהיגי המדינות כמו שפירש עליו **הרב המורה**, שאם היה כן היה לו לתרגם **כדייניא**, כמו שתרגם 'אלהים לא תקלל', 'והגישו אדוניו אל האלהים', שתמיד תרגם דייניא לא רברביא.

אבל רברביא אצלו הוא שם לעליונים הרוחניים. כי כן תרגם 'כראות פני אלהים', כחיזו אפי רברביא. שאין ספק שאמרו על המלאכים שזכר שראה, כמו שאמר 'ויפגעו בו מלאכי אלהים'. וכאשר בא לתרגם **הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע**, הוקשה לו שיטתו וידמה הכתוב ידיעת האדם הטוב והרע לידיעתו ית', בהיות מדרגותיהם בידיעה ההיא מתחלפות תכלית החילוף. ולכן תרגם שהיה האדם יחיד בעולמו מפני שכלו, ושממנו - רוצה לומר מהיותו יחיד בידיעתו והשכלתו - היה לו לדעת טוב ורע באותו אופן שלם שהיה יודע אותו בראשונה. לא שתהיה כוונתו באמרו מיניה לידיע טב וביש אחר החטא, כי אם קודם אליו.

והותרה בזה השאלה הל"ט.

כי הנה לא אמר הכתוב הן האדם היה כאחד ממנו **לאכול** מעץ הדעת טוב ורע, לפי שלא נדמה לעליונים לאכילה החושיית כי אם בידיעה השכלי. ואמר, שעתה שלא נסתפק בידיעת הטוב והרע כי אם באכילת העץ ובשמושו החומרי, כבר יצא מן השווי והשלמות שהיה מחייב לו חיים ארוכים או תמידיי. ולכן אין ראוי שיאכל עוד מעץ החיים, כי אינו מתיחס למי שירדוף אחרי התאוות. ולכן **וישלחו ה' מגן עדן**, לפי שלא היה עוד צריך לשווי המקום ההוא, אחרי אכלו המאכל אשר אכל. אבל שילך לעבוד את האדמה.

ושאינו עוות הדין להוציאו מהגן, שהרי לא נולד בתוכו אלא חוץ ממנו, ומחוץ בא אליו. ולכן היה מן הראוי שיגורש ושילך לעבוד את האדמה שלוקח ממנה.

יספר הכתוב שלא אמר הקדוש ברוך הוא לאדם בהיותו בגן שהיה מגרש אותו משם, אבל שלחו לעבוד את האדמה. וכאשר יצא מהגן לעבוד עבודתו, נשאר מגורש משם, כי השכין השם קודם הגן מכל צדדיו את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת, באופן שלא יוכל לשוב שמה.

והיה זה כמו שיקרה לאדם, שבהיות איש זר בביתו וירצה להוציאו משם, ישלחו מהבית בדבר מה, ובצאתו יסגור הדלת בעדו ויאמר לו לך מעמנו. ככה עשה השם ית' לאדם, שלחו לעבוד את האדמה, ובהיותו חוץ לגן גרשו מבא עוד שמה.

והותרה השאלה המ'.

וכפי דרך **הראב"ע ויגרש את האדם**, יהיה דבק עם **וישכן**. רוצה לומר, וכאשר גרש את האדם, השכין את הכרובים וגו'.

ואמנם מה המה הכרובים האלה ומהו להט החרב המתהפכת?

כתבו קצת המפרשים, שלהיות מקום גן עדן תחת קו השוה, היה שם חום מופלג מן השמש, עד אשר לא יוכל אדם לשבת שמה ולא יעבור בו. ואותו חום מופלג כינה כלהט. וחרב הוא רומז על היות באותו מקום חום **ממית** הנכנסים בו מפני חום ההתהפכות שיעשה שם ניצוץ השמש. ואמרו שהכרובים הוא רמז לגרמות השמימיים, אותו חום מופלג בתנועתם.

אבל הדעת הזו הכחיש **אבן סינא**, ואמר שיהיה ראוי שיהיה תחת קו השוה ישוב יותר טוב משאר המקומות, ושאינ נכחיות השמש שם שורף כמו שישרוף בהתמדת הנכחיות והקורבה לנו. וצדקו דבריו באמת, כי הנה היום הזה הולכים אניות רבות ממלכות פורטוגאל אשר בקצה המערב לארץ כוש, ועוברים תחת קו השוה, ומצאו שם ישוב בני אדם וארץ זבת חלב ודבש, כמו שהוא מבואר אצלם.

ויש מחכמי האומות שאמרו שהיה גן עדן תחת ראש סרטן, ושלהט החרב המתהפכת הוא פי הארץ הפתוחה בהר אשר שם, שיוצא תמיד ממנו אש נראה כלהט, ושכרובים הם הגרמים השמימיים כמו שזכרתי.

אבל כפי פשט הכתוב נראה לי, שלא אמר כרובים על הגרמים השמימיים, ולא להט החרב על התהפכות ניצוץ השמש ואור, ולא על האש היוצא מן ההר. כי כרובים הם כפי המתרגם כרוביא. וכבר ביאר **הרב המורה**, שהכרובים הם הצעירים לימים מבני אדם, כי כן היו הכרובים שבמקדש כדמות נערים. עד שהקשו **חז"ל** על פסוק **פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם**. ואמרו, אדם וכרוב אחד הוא. ותרצו אפי רברבי ואפי זוטרי.

וכפי זה יאמר הכתוב שכאשר גרש הקדוש ברוך הוא את האדם מגן עדן, השכין מקדם הגן, רצונו לומר במקום מושבו, את הכרובים. כלומר שטרדו בבנים, שנולדו לו קין [עמ' 66 ב] והבל, כי הם הכרובים אשר השכין במושבו קדם הגן. והצרות שראה בחייו מהבנים, והמות והנדוד בבניו, והוא אמרו **ואת להט החרב המתהפכת**, כי הנה צער גידול בניו שקפץ עליו, ולהט **החרב שבאה ביניהם**, המתהפכת מפה אל פה. כאן הרגו את הבל, וכאן הרגו את קין, זה כולו בא עליו **לשמור את דרך עץ החיים**, כלומר להרחיקו מארץ החיים ולהביאו אל המות.

והותרה בזה השאלה המ"א.

ובבראשית רבה אמרו -

שאדם הראשון עשה תשובה. וכיון שראה שנקנסה עליו מיתה, ישב בתעניות ק"ל שנה, ופירש מן האשה ק"ל שנה, והעלה זריזין של תאנה על בשרו ק"ל שנה.
ורצו באלה מיני התשובה שהיה התענית מיוחד אל השכל אשר לא יתגאל בפת בג הגוף וביין משתיו, שבעבורה יצא לאפיקורסות. והרחקה מהאשה היו יסורין על ששמע לה, וזריזין על בשרו היה לקבל מלקות ממה שמשך בערלתו ונמשך אחרי המשגל.

והנה נשאר עתה להשיב על השאלה המ"ב האחרונה. והיא:

למה בששת ימי בראשית זכר תמיד אלהים בלבד

וכאן נזכר תמיד ה' אלהים, אם לא בדברי הנחש ודברי האשה שתמיד זכר שם אלהים בלבד ולא בשם הנכבד. ומה ענין מאמרם ז"ל נזכר שם מלא על עולם מלא, והוא מאמר שגור בפי **הראב"ע** בכמה מקומות, ולא בארו באחד מהם.

וראיתי באחד מהמפרשים, שמבראשית עד ויכלו הזכיר שם אלהים לבד, לפי שבנתינת הצורות לא היה צריך לנפרד, אבל היה די בפועל הגרמים השמימיים הנקראים אלהים, וכן הטבע. ומשם ואילך בבריאת אדם היה צריך פועל הגרמים השמימיים והשכל נפרד לתת צורת אדם, ולכן הזכיר שני השמות יחד: ה' אלהים. ואחר שהיה לו בן, ומינו שמור, לא הזכיר אלא השם המיוחד, כי כבר היה משם ואילך החומר מוכן לעולם, ואין צריך שם אלא נתינת הצורה. ולכן די בזה השם האחד, שהוא כנגד השכל הנפרד.

וההתחכמות הזו כולו מדעתי שלא לצורך. כי לא יורה שם אלהים על הגרמים השמימיים, ולא שם המיוחד על השכל הפועל נותן הצורות, גם שבהויה הטבעית גם היום, צריך פועל הגלגל בהכנת החומר, ופועל הנבדל בנתינת הצורה.

אבל הנראה לי בזה הוא, שכל פועל ואומן יש לו בהכרח ציור ונימוס כולל בשכלו בעבור אותו ציור יפעל פעולתו. והנימוס והציור ההוא הוא יותר משובח מסידור חלקיו הגשמיים בפועל.

הנה השם יתברך הוא משכיל ומשיג צורות כל הנמצאות, כי הוא נימוס וצורה משובחת לכולם. ומזאת הבחינה היה שם בן ד' אותיות שם העצם, כי זהו עצמותו וידעתו, והוא אמרם נקרא שם מלא על עולם מלא, כי שם בן ארבעה אותיות הוא שם מלא, להיותו ציור כללי לכל הנמצאים.

והנה לא נזכר בששת ימי בראשית לפי שעדיין לא נברא אדם, ולא היה בעבור זה העולם מלא. שמבלתי אדם לא היו הנבראים עדין בשלמותם. אבל הזכיר שם אלהים, והוא רמז למשפיע כמו שביארתי. אמנם בזאת הפרשה אחרי בריאת אדם, שכבר העולם מלא כל הנמצאים העתידיים להיות עד שנולדו הבנים, נזכר עם שם אלהים המשפיע, שם בן ד' אותיות הרומז לציור והנימוס הכולל האלהי.

אך חוה, להיות דעתה קלה, וכן הנחש לחסרונו ולחסרון טענותיו שעשתה האשה בעדו, לא הגיעו להבין ענין הציור והנימוס הכולל שמורה עליו שם בן ארבע, וזכרו שם אלהים בלבד המשפיע. האמנם למה זה בפרשת בני אדם נזכר השם המיוחד לבדו, הנה יתבאר שמה.

זוהו התר השאלה המ"ב.

והחבר אמר למלך הכוזר, מאמר ב' מספרו, ששם אלהים ושם ידו"ד יתחלפו מפאת המקבלים: כי ידו"ד הוא כמו האור המכה בפנינים ובשוהם, שהוא אור נוקב. כן שם ידו"ד המיוחד להנהגת ישראל. ושם אלהים הוא אור סתם בלתי מיוחד למקבל שלם.

זהו מה שנראה לי בפירוש הפרשה החמורה הזאת, כפי עדות פשוטי הכתובים, מבלי הכחשתם ולא הכזבת המושכל ואמונת נמנעות, עם התר המ"ב שאלות הכוללות שהעירותי בעניניה.
והוא אצלי פירוש נאה ואמיתי, דבר דבור על אפניו.

והיה התועלת בספור הזה כלו, להודיע ולדעת כי רע ומר לעבור על מצוות ה' ולהתרחק האדם מן הדברים שהם שלמותו, לתור אחרי לב חורש מחשבות און, כי זה הביא מות לעולם וחסא אבינו הראשון אדם.

והוא גם כן בכל דור ודור יביא את האדם ההולך בדרכיו למות הגופנית קודם זמנו, ולנפשיות אחרי מותו. וראויה באמת היתה ההקדמה הזאת להיותה בתחילת תורת אלהים וראשית למצותיו.

אך אמנם מהו הרמז אשר ירמוז עליו הספור הזה?

מלבד [עמ' 67 א] אמתות פשוטו. כבר התעסקו בו חכמי ישראל ויודעיו, חדשים גם ישנים.

אם הראשונים שהלכו בו בדרך דרש, אמרו **בראשית רבה** (פרשה י"ט):

ר' יוסי ברבי חנינא דרש כאדם הראשון. מה אדם הראשון הכנסתיו לגן עדן, שנאמר ויקח ה' אלהים את האדם. וצויתיו, שנאמר ויצו ה' אלהים על האדם. ועבר על צווי, שנאמר ותתן גם לאישה עמה ויאכל. ודנתי אותו בשלוחין, שנאמר וישלחו ה' מגן עדן. ודנתי אותו בגרושין, שנאמר ויגרש את האדם. וקוננתי עליו איכה, שנאמר ויאמר לו איכה. איכה כתיב. כן בניו הכנסתים לארץ שנאמר (ירמיה ב') 'ואביא אתכם אל ארץ הכרמל'. צויתים שנאמר (שמות כ"ז) 'ואתה תצוה את בני ישראל'. עברו על צווי שנאמר (דניאל ט') 'וכל ישראל עברו תורתך'. דנתי אותם בשלוחים שנאמר (ירמיה ט"ו) שלח מפני וילכו. ודנתי אותם בגרושין, שנאמר (הושע ט') 'מביתי אגרשם'. וקוננתי עליהם איכה שנאמר (איכה א') 'איכה ישבה בדד' ע"כ.

וענין זה המאמר שכל מה שקרה לאדם אבינו הראשון היה סימן לבנים. ובעבור שר' יוסי ברבי חנינא קיצר ברמז הזה, ומתקו לי דבריו, הייתי ראוי להרחיב משלי ולהשלימו.

ואומר: שעם היות כלל האנשים בני אדם המה הנה האומה בפרט היו עיקר המין והמובחר שבו, עד שמפני זה נקראת אדם שנאמר (יחזקאל ל"ד) 'ואתנה צאני צאן מרעיתי וכו'.

עתה ראה איך נדמה ענין האומה לענין אדם אביהם.

אדם יצרו אלהים עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמת חיים, כן בהיות ישראל במצרים נבזים ושפלים הקים השם מעפר דל ונתן להם התורה שהיא נשמת חיים. ונטע הקדוש ברוך הוא גן בעדן מקדם. כן בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם, בחר בארץ הקדושה, ובפרט בירושלם הבנויה שהיתה כגן ה' 'וכנה אשר נטעה ימינו'.

אדם לקחו האלהים וינחהו בגן עדן, כן לקח את ישראל מכור הברזל ממצרים וינחם בגבול קדשו, הארץ הקדושה והיא ירושלם עיר הקודש, שתמיד עיני ה' אלהיך בה. בגן הצמיח השם כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, כן הצמיח בארץ הקדושה חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון זית שמן ודבש כל עץ טוב למאכל. הצמיח בתוך הגן עץ החיים המותר לאדם והמביאו לחיים נצחיים, ועץ הדעת טוב ורע שנאסר עליו. כן בארץ ישראל היה עץ החיים והוא בית המקדש, התורה והנבואה, והיה גם כן שמה בקרב הכנעני העבודות זרות שהיו עובדים תחת כל עץ רענן, להוריד מהכחות העליונים טובות מדומות ומרה באחרונה. נהר היה יוצא מעדן להשקות את הגן. כן נהר השפע היה יוצא מהשגחת השם להשקות את הגן שהוא ארץ ישראל בכל הטובות וההצלחות.

אבל אמרו **משם יפרד והיה לארבעה ראשים**, דרשו **רז"ל** על ארבעה מלכיות. פישון בבל. גיחון מדי. חדקל יון. פרת ארץ רבה. ויהיה רומז, שכמו שנהר השפע וההשגחה לטוב היה יוצא מעדן החכמה האלהית להשקות את גנו ואת אדמתו הקדושה, כן בהשפע ישראל משם יפרד המשפט ההשגחיי והיה לארבעה ראשים, הממלכות שבאו עליה לכבשה ולהחריבה.

וכמו שלקח ה' אלהים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, כן לקח את ישראל ויניחם בא"י לעבדה ולשמרה במצות עשה ומצות לא תעשה, כפי משפט אלהי הארץ. וכמו שצוה ה' אלהים **מכל עץ הגן אכול תאכל** וגו', כן צוה הש"י שיאכלו מטוב הארץ, אבל שלא יעבדו אלהים אחרים שהוא עץ הדעת טוב ורע, כי מות ימותו בגלות הזה בעה"ז, ובעונש גהינם לעולם הבא.

וכמו שנתן לאדם אשה עזר להיות לו לאשה ולעזר, והיא היתה לו לפוקה ולמכשול, כן נשיו בני ישראל שהיו עצמם ובשרם מאותו זרע קודש, הם הסיתו את ישראל לעבוד ע"ג. וכמו שאמר (ירמיה ז' ו') 'והנשים עושים כוונים למלכת השמים'. וגם לשלמה בחכמתו 'נשיו הטו את לבבו'. וכמו שנאמר (שם מ"ד ט') 'ויענו את ירמיהו כל האנשים היודעים כי מקטרות נשיהם לאלהים אחרים וכל הנשים העומדות וגו''; 'הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שומעים אליך וגו'.

הנה אם כן היה ענין חוה אצל אדם סימן לבנותיה אצל בעליהן.

וכמו שהנחש הסית את האשה והיא הסיתה את בעלה, כן הכנענים יושבי הארץ אשר לא גרשום בני ישראל הביאום לעבוד עבודה זרה.

וכמו ששמעו אדם וחיה קול ה' אלהים מתהלך בגן, ונתחבאו והוכיחם על חטאם, ככה ישראל שמעו קול ה' על ידי נביאיו בהיותם בגן בארץ הקדושה, והיו מתחבאים ומכחישים אותם, והוכיחם האל על חטאם פעמים רבות.

וכמו שהנחש קולל ראשונה על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך, ועל האיבה, כן הכנעני גורש ראשונה מן הארץ, והיה ארור ומקולל משאר האומות, והלכו על גחונם חוץ מארצם, ומפני עניותם אכלו עפר ונשארה האיבה בינם ובין בני ישראל תמיד.

וכמו שנתקללה האשה בעצבון, כן נתקללו בנות ישראל בעצבון ובדאגה בגלות כמו שניבא עליהם ישעיה ועמוס ושאר הנביאים.

וכמו שנתקלל אדם ארורה האדמה בעבורך כן בקללת ישראל נתקללה ארצם וקוץ ודרדר תצמיח.

וכמו שבסוף קללת אדם נאמר עד שובך אל האדמה אשר ממנו לוקחת. כן בסוף הקללות נאמר והשיבך ה' מצרים כי שבו לגלותם אשר לוקחו ממנו.

וכמו ששלח השם את האדם מגן עדן בחטאו וגרשו מפניו, כן שלח וגרש את ישראל מארצם, וכמו שאמר ר' יוסי בר חנינא.

וכמו שהשכין לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, שענינו כמו שפירשתי לשמור ולקוות שישוב אדם ויאכל ממנו כבראשונה, ככה בזמן חורבן ירושלם נסעה משם שכינה ונגנזו הארון והכרובים לשמור את דרך עץ החיים, רוצה לומר לקוות שעוד ישובו בני ישראל ויבקשו את ה' אלהיהם וישובו הכרובים למקומם ולהט השכינה למעמדה כבתחלה.

זה דרך הנאות כפי הדרש להיות ספור מה שקרה לאדם סימן לישראל בניו.

ומהם שיחזיק עוד אצלי הרמז הזה הוא מה שאומר לך פה.

הנה מקום גן עדן, אמרו הראשונים שהיה תחת קו משוה היום כמו שביארתי. והחוש מכחיש זה מאוד, לפי שהיום הזה הן רבים עתה עם הארץ הולכים לאותו מחוז אשר תחת קו משוה היום ולא מצאו רמז לענין הגן ההוא.

וכבר ראיתי דעת חכם אחד מחכמי דורנו זה שחשב שהגן נחרב ויבש, וכי לא נברא אלא לשבת אדם בו, וכאשר גורש משם נעתק ממקומו, והביא על זה ראיות מחכמת התכונה.

ואני חושב שלא היה הגן תחת קו משוה היום, אבל שעדן היתה הארץ אשר נקראת אח"כ ארץ ישראל, ושם נעשה הגן. ואחרי שחטא אדם וגורש משם, סבב הקדוש ברוך הוא

לקדושת המקום הוא ומעלתו שיבנה עליו המקדש וירושלם עיר הקדש. ולכן היו תמיד עיני ה' בה והיה שם חוזק השגחתו והשפעתו.

ויורה על זה אמרם ז"ל במקומות רבים:

אדם ממקום כפרתו נברא, כמה דאת אמר (שמות כ' כ"א) 'מזבח אדמה תעשה לי' אמר הקדוש ברוך הוא הריני בורא ממקום המזבח מקום כפרתו הלואי יעמוד בו.

ובפרקי רבי אליעזר אמר:

ויגרש את האדם יצא אדם וישב לו חוץ מגן עדן בהר המוריה ששערי גן עדן סמוכים אל הר המוריה משם לקחו ושם החזירו שנאמר לעבוד את האדמה אשר לוקח משם ע"כ.

וידוע כי בהר המוריה נבנה בית המקדש כמו שכתוב בדברי הימים. ויסכים עם זה קבלתם ז"ל שאדם הראשון וחווה אשתו נקברו במערת המכפלה אשר בחברון, אשר הוא סמוך לירושלים, שהוא מקום הגן. ולכך השתדל אברהם לקנותה למקום קבורתו, והשתדל יעקב להקבר בה, לפי שהיה מקובל אצלם ששם נקברו אדם וחווה. וזה באמת ענין גדול הוא לתת לב עליו ולהשגיח בו מאוד. כי גם בירושלים מצאנו זכר רוב הנהרות פרת וחדקל וגיחון כמו שנזכר למעלה. הנה הרמז שעשה הדרש הוא ראוי והגון ובריא אולם.

ואמנם המקובלים עשו רמזים בספור הזה כולו עם אמונת פשט הכתובים כי הם אמרו למטה גן עדן ולמעלה גן עדן למטה ד' נהרות ולמעלה ד' נהרות שהם הארבע אצילות מארבע מחנות.

ואין כוונתי להאריך בדבריהם כי לא למדתי חכמת הקבלה ודעת הקדושים לא אדע.

[**פירוש הפרשה בדרך מחקרית**]

אבל בדרך חכמה מחקרית הנה בקשו אחרוני חכמינו רמזים בספור הזה. והראשונים שהתחילו בו היה הרב המורה בספרו, והראב"ע בפירושו לתורה אבל באו דבריהם באופן כל כך מהקצור, כאלו התהלכו על הגחלים ביראה ורעד, נוגעים ובלתי נוגעים.

ובא הרלב"ג רכיל מגלה סוד וביאר הסודות כולם כפי מחשבותיו. האמנם יתחלפו ברמזי הספור חלופי רב, כי הנה הרב המורה קבל הגן והנהרות כפי פשוטי הכתובים, ולא עשה בהם רמז וצורה כלל. אם מפני שהכתוב אומר בעדן גן אלהים היית בגן אלהים ברושים לא דמו אל סעפותיו כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו שכל זה מעיד על אמתת מציאות הגן. וגם הנהרות להיותם מפורסמות ידועות בפי בני אדם, נשאו נהרות קולם.

אבל ביצירת אדם השניה, וביצירת האשה מן הצלע, ועץ החיים ועץ הדעת והנחש ודבריו לאשה ודברי האשה עמו ואכילת העץ ושילוחו מהגן ולהט החרב - כל זה יחשוב **הרב** שאין הדבר כפי פשוטו, אבל נכתב ללמדנו דברים מדעיים מהחכמה.

והרבי לוי בן גרשום לקח לו דרך אחרת שהגן ועדן ועציו ונהרותיו ושאר הדברים כולם, הם כפי הצורה [עמ' 68 א] והרמז. אבל יצירת אדם מעפר האדמה ובנין האשה מצלעו וכן וישמעו את קול ה', הכל היה כפי פשוטו ואין בו רמז כלל. והנה **הראב"ע**, עם היותו פושט טלפיו בענין, הנה דעתו באמת כפי רמיזותיו, כולל שני הדרכים: דרך **הרב** ודרך **הרלב"ג**, כי הכל צור"י ואין בו דבר כפי פשוטו.

ואין ספק שלדעת **הרב** יתחייבו ספקות, כי איך יהיה האדם שנזכר בזאת הפרשה רומז לשכל, והאשה לחומר או לכחותיו, כדרכו, והיה הכל המשל וצורה, וגן עדן ונהרות שהונח שם אדם - יהיה כפשוטו. ואיך יהיה כל שם אדם שנזכר בפרשה הזאת **ואדם אין ויהי האדם לנפש חיה**, והשאר נאמרים על המורכב, וגם הוא שם המין לפי דעת **הרב** בשתוף שם אדם.

וכן אמר **הראב"ע**, שה"א האדם יש לו סוד. אמנם האדם שחטא הוא השכל, והאשה שהסיתתו הוא החומר. ואם היה שם האדם הזה מורה על השכל, איך יאמר הוא על החומר עצם מעצמי ובשר מבשרי, ואין החומר מעצמות השכל. אף כי יצירת חומר אדם ונפשו כבר נזכר בפסוק (בראשית ב') **וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים** שהם שני חלקיו: חומר וצורה. ומה היה אם כן צורך משל אחר מהאדם והאשה? לא יהיה מקום למאמר **לא טוב היות האדם לבדו**, כי איך יאמר שאין טוב היות השכל לבדו מבלי החומר. שאם לא יהיה כן, לא יהיה שכל אדם, כל שכן לדעת **הרב המורה** שחשב שנפש האדם היא כח והכנה בגוף, ואיך תמצא ההכנה מבלי נושאה.

ועוד, כי מה יהיה ענין שמות הבעלי חיים? האם להודיע שאין חומרם וחיותם נאות לצורה האנושית, כן הוא ענין כל שאר המינים, שכל חומר מתיחד לצורתו, ואינו נאות לצורה אחרת. ומה יהיה ענין התרדמה, והצלע, ומאמר **זאת הפעם**, כי אין ספק שלא יפול דבר מכל זה על השכל עם החומר, ולא גם כן מאמר **על כן יעזוב איש**.

ואולי מפני זה ברח **הרלב"ג** מלעשות רמז וצורה באדם וחווה, עם היות שלא זכר הטענות האלה.

ועוד, שאם היה חטא אדם בדרך צורה לא כפי פשוטו, איך יהיה פירוש **ויתחבא האדם ואשתו** ותוכחת השם עליהם הכל כפי הפשט. כי הנה לא עשה רמז בזה **הרב** כלל, כמו שעשה בשאר הדברים. ואם היה הגן ונהרותיו וכל עץ נחמד למראה וטוב למאכל כפי הפשט, איך יהיה עץ החיים ועץ הדעת אשר בתוך הגן המשל וצורה לא פשט. והדברים כולם נקשרים מדובקים, ואיך יתן **הרב** דבריו לשעורים, זה פשט זה צורה בדלוג?!

גם דרך **הרלב"ג** ילכד בפח הזה. כי הוא יאמר כי יצירת חוה הוא כפי פשוטו, והנחש הדובר בה אינו כפי פשוטו. ישיבת האדם ואשתו בגן יאמר שהוא פשט אמת, ושילוחם משם יאמר שאינו כפי פשוטו. ואם היה הנחש המחטיא רמז לכח המתעורר או הדמיוני, למה זה לא הסית לאדם כמו שהסית לחוה?

גם רמיזות הארבעה נהרות לשכל הפועל ולשכל ההיולאני ולשאר הכוחות, הם דברים בלתי מתישבים. כי הכתוב קרא לארבעתם ראשים, ואין הכוחות שזכרו כולם ראשים באופן שוה. ואיך יסתפק השכל הישר בדרכים האלה.

גם כן שבפרטי הסיפור יפלו ספקות, כי אינם מענין הרמז שחשבו בהם, והוצרכו בעליהם להשיב על זה שאינם רומזים כלל, אבל שבאו ליפות המשל. ובאמת תואנת דברים הם מבקשים, כי הנה בדברי תורת משה שלא היו לא במראה ולא בחידות, לא יתכן שנאמר שבאו הדברים ללא ענין. כל שכן שהפרטים ההם אינם מיפים המשל והם אינם צריכים לעניינו. אבל האנשים האלה, כאשר לא מצאו מענה לישיבם כפי רמזיהם, יאמרו שבאו ליפות המשל.

סוף דבר שאני תמה מאוד מהאנשים, שלמים הם אתנו, איך הוקשה עליהם לפרש הפרשה הזאת כפי פשוטה, ובחרו ברמזים והצורות האלה שהם בעיני יותר קשים וזרים כפלי כפליים מהפשט אשר ברחו ממנו.

ולכן היותר נראה לי בזה נכון ומתישב

בדרך הספור הזה כפי המחקר העיוני אגיד לך פה. בקצתו ארוץ אחרי דעת **הרב**, ובקצתו אחרי שאר הדעות, ושאריתו כולו כאשר עם לבבי מסכים לשורשים אשר יקבלו כולם. ואשתדל לישיב הפסוקים ההם בפרטיהם ברמז הזה כפי מה שאפשר. וכל זה אחרי ההודאה שהיו ושקרו הדברים כפי פשט הכתוב, וכפי מה שפירשתי, כי הוא באמת היותר נכון כפי הסברא המיושרת.

ואומר שהספור הזה בכללו ירמז לטבע האדם הכולל

בזה העולם השפל. כי הנה **הגן** ירמוז לעולם השפל שבו מינים רבים מתחלפים הצורות כמו הצמחים בגן. **ועדן** הוא רומז לכדור הכולל. ואמר שהיה הגן בעדן, לפי שהעולם השפל הוא בתוך הכדור ובאמצעיתו, והוא המרכז שעליו תסבוב כל העגולה. ואמר **מקדם**

[עמ' 68 ב] לרמז על התנועה היומיות שיעשה הכדור העליון עדן שהיא מקדם, רוצה לומר ממזרח למערב, והיא סיבת כל התנועות וההיות בעולם השפל. ואמרו **וישם שם את האדם אשר יצר** לרמז אל מין האדם. ואין השימה והנחה הזאת מקומות בלבד, אלא שנתן בו כח שיתבונן בטבעי הנמצאים וצורך בריאתו ותכליתו, ושכל שאר ההווים השפלים נבראו בעדו, ולכן נברא הוא באחרונה, ושהיה ראוי שיקח מהם די ספוקו ויותר יחרים.

ואמר 'ויצמח ה' אלהים בגן כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל' להודיע שברא הקדוש ברוך הוא בעולם השפל כל הדברים הצריכים להנאתו ולמזון גופו. ולהיותם דברים חומריים לצורך הגוף, אמר שהצמיח אותם מן האדמה. ואחרי שזכר איך הספיק השם לגופו כל מה שהיה צריך לו, זכר מה שהכין לשלמות נפשו השכלית גם כן, והוא אמרו 'ועץ החיים בתוך הגן' כי עץ החיים הוא הכח על קניית המושכלות העיוניות והדעות האלהיות שבהם ידובק האדם עם החיים הרוחניים והנצחיים.

וכן אמרו בויקרא רבה: 'לשמור את דרך עץ החיים' כ"ו דורות קדם דרך ארץ לתורה, שנאמר 'לשמור את דרך עץ החיים'. דרך - זה דרך ארץ, ואח"כ עץ החיים שהוא תורה.

הנה ביארו, שעץ החיים רומז לידיעות האלהיות. וכמו שאמר שלמה (משלי ג') 'עץ חיים היא למחזיקים בה', (שם ח'), 'כי מוצאי מצא חיים'. ובעבור שהשכל יחלק אל עיוני ואל מעשי, לכן אמר שהיה סמוך לעץ החיים עץ הדעת טוב ורע. כי עץ החיים הוא הכח על קנין המושכלות, לכן אמר שהיה בתוך הגן, להודיע שהוא תכלית הגן שעליו יסובב ובעבורו נברא.

'ועץ הדעת טוב ורע' היה לצורך ההנהגה המדינית. ומה טוב תארו שניהם בעצים, מלשון עצה כמו שפירש הרב המורה (איוב א') 'איש היה בארץ עוץ', כי העיון הוא עצה שכלית, ומהעצה גם כן ההבדלה בין הטוב ובין הרע.

גם שבהיות הידיעה הזאת כפי ההכרחי מבלי מותרות, הוא עץ הדעת טוב. ובהיותה בהפלגה כפי המותר והגבול הראוי, הוא עץ הדעת רע. ולהיות שתי הידיעות האלה, עיונית ומעשית, מפועל השכל, לא אמר הכתוב שהצמיחם מן האדמה, כמו שאמר על השאר. אך אמר שהיו שני העצים מחוברים יחד בתוך הגן, גם שכן היה ראוי, כדי שעץ החיים שהוא השכל העיוני, יישיר לעץ הדעת המעשי, למה שראוי שישתמש ממנו כדי להגיע אל החיים הנצחיים שהוא הטוב, ולא ישתקע בו ויחשוב שהוא תכליתו שזהו הרע. כמו שיתבאר.

וכתב **הרב המורה** בענין עץ החיים, שלזה כוונתו **חז"ל** באמרם שעץ החיים מהלך ת"ק שנה, וכל מימי בראשית מתפלגין תחתיו וכו'. שהוא רמז לכל הנמצאות שבעולם השפל. כי כן הוא שגור בדבריהם ז"ל, שמן הארץ ועד גלגל הירח מהלך ת"ק שנה, וכן הסכימו בעלי חכמי התכונה, כי מן כדור הארץ עד קבוע גלגל הלבנה מהלך ת"ק שנה.

ואמרו **שכל מימי בראשית היו עוברים תחת עץ החיים**, רצונו לומר הנמצאות כולם שעץ החיים בהשכלתו ישיגם. ואמרו שזה מהלך ת"ק שנה של עץ החיים, אינו סוף נופו, רצונו לומר ענפיו ולא קורתו. רצונו לומר שלא יוכלל בהשגת עץ החיים שמהלכו ת"ק שנה ענפיו היוצאים ממנו, שהם רמז לגרמים השמימיים ולשכלים הנבדלים, שהם השגות אלהיות יוצאות מהתחלת הדברים השפלים. אבל כלל בת"ק שנה השגות קורתו של עץ החיים בלבד, רצונו לומר ידיעת הדברים השפלים והשכלת מהותיהם, שהוא חכמת הטבע.

וכן כתב **הרב** זה הדעת, שלזה כוונתו **רז"ל** באמרם שלא גלהו הקדוש ברוך הוא ואינו עתיד לגלותו לשום אדם.

וכפי דרך **הרב** יפורש המאמר:

אם שהקב"ה לא גילה לאדם הרע הנמשך מעץ הדעת בנטיה המופלגת אחר המפורסמות, כדי שלא יחרב העולם ולא יפרדו בני אדם מהגשמיות בהחלט. וכמו שאמר שלמה (קהלת ג') 'גם את העולם נתן בלבם'.

ואם שהשכל העיוני לא יגלה ולא ילמד לשום אדם עץ הדעת, לפי שהיא ידיעה מפורסמת ואינה מטבעו.

ואמנם אמרו **ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים**, ירמוז שמנהר השממי יוצא השפע והאצילות להשקות את הגן לפעול ההוויה וההפסד בעולם השפל, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים, שהם ארבע היסודות: אש ואויר ומים וארץ. וגם מיני ארבע הצורות ההיולאניות: דומם וצומח חי ומדבר.

וקרא את **הדומם פישון** לפי שהוא החלק **הרב** מן המורכבים החומרים, מלשון רבוי, כמו 'ופשו פרשיו'. והודיע שבצורה הזאת עם כל שפלותה ימצאו דברים נכבדים, 'אשר שם הזהב' שהוא הנכבד שבמתכות. שם הבדולח ואבן השוהם, שהם הנכבדים מהדוממים.

והצורה **הצומחת קרא גיחון** מלשון הוצאה, כמו (תהלים כ"ב) 'כי אתה גוחי מבטן'. כי כן הצמחים יוצאים מבטן הארץ ומוציאים ענפיהם מגזעם.

והצורה **החיונית קרא** [עמ' 69 א] **חדקל** כי החי הוא היותר חד וקל בתנועתו משאר המורכבים והוא 'ההולך קדמת אשור', רצונו לומר שהוא קודם המיושר במעשיו. והצורה **המשכלת** האחרונה קרא **פרת** להיות פרי הרכבתו והשלמה שבהם.

וזכר שהניח השם את האדם בגן עדן לעבדה ולשמרה

רצונו לומר לעבוד את הנשמה, שזכר למעלה בקנין המושכלות להשיג החיים הנצחיים, ולשמרה מפחיתות המידות שהוא עץ הדעת טוב. ואמרו 'ויצו ה' אלהים על האדם'. ירמוז שגזר עליו כפי מה שיאות לטבעו ולשלמות נפשו כן, והוא מלשון 'כי הוא צוה ונבראו' 'ועל העבים אצוה'. שהכוונה בצוואה, ששם בטבעם כל זה. וכבר יורה עליו 'ויצו ה' אלהים על האדם' ולא אמר אל האדם. והיתה הגזרה והצוואה בבריאתו 'מכל עץ הגן אכול תאכל', כלומר איני אוסר עליך הדברים ההכרחיים לפרנסתך למזון גופך ונפשך, מעצי הגן ומעץ החיים. אבל מעץ הדעת טוב ורע, שהוא ההתעסקות והידיעות בדברים המפורסמים, מהו הטוב לרדוף אחריו ומהו הרע להתרחק ממנו - הנה מזה העץ והעצה הזאת, עם היות שתראה אותו ותגע בו שהיא הנאה מועטת כפי ההכרחי, לא תאכל ממנו. כי האכילה תורה על ההשתקעות והזנת הגוף מהמאכל ההוא, ושישוב אותו המזון לעצם הנזון. כי הנה ימשך מזה המות הנפשיית, כי בהיותך טרוד בעץ הדעת תתרחק מעץ החיים, והוא המות. ועל זה הדרך נאמר (דברים ל') 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע, ובחרת בחיים'. והמשורר אמר 'מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב וגו'.

'נצור לשונך'. 'סור מרע ועשה טוב'.

[יצירת האשה מהצלע]

ואמנם מהו שכתוב אחר זה מיצירת האשה מהצלע, ומה היא האשה הנזכרת בפרשה. אומר אני שהאדם הנזכר הוא האדם המורכב, והאשה היא נקבתו באמת, כמו שפירשו הרלב"ג. אבל מה יהיה הצורך והלמוד בזה הספור הוא כפי מה שאומר:

שכאשר הגיד הכתוב שהצמיח הקדוש ברוך הוא בגן עדן עץ החיים ועץ הדעת, רמז למה שביארתי, הוצרך לבאר מדוע נברא עץ הדעת, רצונו לומר: למה זה שם הטבע בשכל האדם כח על השכלת המפורסם, בהיותו מכשול לחטא. והיה מן הראוי שכמו שגוף האדם בכל חלקיו הוא חומריי, וניתן לגשמיות, בכח נפשו ושכלו יטה כולו למושכלות העיונות, ולא דבר מהמפורסם כלל.

ולכן ביאר הכתוב, שלא היה אפשר באדם כפי שלמותו שיהיה יחיד בעולם מבלי חברה מדינית, כי לא יוכל לבדו לבקש מזונותיו ולתקנם. וכל שכן בהתעסקו במושכלות. וזהו 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו', שלא נאמר זה בלבד על הכרח האשה בענין התולדה, אלא גם כן על היותו מדיני בטבע מתחבר לזולת.

וביאר שלא היה אפשר שיתחבר האדם עם הבהמה החיה והעוף המשתתפים עמו בסוג החיות, אלא עם פרטי מינו האנושי, האשה והבנים והזולת. וכדי לבאר זה, זכר שהעביר לפניו הבהמה החיה והעוף **לראות מה יקרא לו**, רצונו לומר, מהו מן החיים שירצה האדם בחברתו ויקראהו אליו להיות אצלו בחברה מדינית. ואם לא יחפוץ בשום מין מהם, אבל

יקראו נפש חיה בהמית, יורה שהוא שמו וטבעו, אשר לכן לא יחפוץ בחברתו. ושקרא אדם שמות לבעלי חיים ההם, ועיין בטבעיהם, ובכולם 'לא מצא עזר כנגדו', רצונו לומר בעלי חיים שיהיו בעזרתו בהתחברו עמהם במדינה.

והוצרך מפני זה לעשות חברתו מאנשי מינו, והוא אמרו בדרך המשל והרמז הזה, שהפיל השם **תרדמה** על האדם, שהוא **רומז לימי הילדות** והשחרות שעדיין שכלו וכחותיו נרדמים, או להמשך האדם אל תאות המשגל, כי אז בלי ספק נרדם הכח השכלי והחומרי. ולקייחת הצלע הוא **רמז להוצאת הזרע** לענין ההולדה, שממנו נמשך חברת האשה והבנים, שהם הראשונות מההנהגות המידותיות, והוא אמרו 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי'. עד שיעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו לצורך החברה.

וכמה מן האנשים בעבור חברת בני עירם או אנשי ביתם עזבו את אביהם שבשמים ואת התורה שהיא אמם, וכל שכן שיעזבו האב והאם הגשמיים להמשך אחר חברתם. ויצא מזה שבהיותם בחברה, הוצרכה ההנהגה כפי השכל המעשי בנאה ובמגונה במפורסמות. וזהו שהביא לעולם עץ הדעת טוב ורע, רצונו לומר מפני חברת האשה והבנים ואנשי המדינה כולם, ועל זה אמר 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו'. רצונו לומר שאלו היה האדם יחידי ונבדל מכל חברה, לא היה צריך שיתבונן בטוב וברע שבמפורסמות. אבל בהיותו בחברה, היתכן שיהיו שניהם האדם ואשתו, וכל שכן אנשים אחרים ערומים, ולא יתבוששו? בלשון תמיהה. וזה באמת בלתי אפשר, כי החברה תביאם אל הבושה. ולכן יצטרכו לדעת טוב [עמ' 69 ב] ורע בדברים המעשיים.

[והנחש היה ערום]

ואמרו 'והנחש היה ערום', הוא להודיע איך נמשך לאדם חטאו וחסרונו להפסיק השגתו השכלית ולהשתמש בדברים החומריים המפורסמים. ואמר שהיה סיבת זה הנחש, שהוא רומז אל הכח הדמיוני. שאלו היה אדם יחידי, לא היה צריך לתגבורת הדמיונות בנאה ובמגונה. אבל מפני חברתו עם הזולת, והתעסקו בהנהגה, תפסק השגתו. והוא אמרו 'והנחש היה ערום מכל חית השדה', רצונו לומר שהכח הדמיוני שבאדם היה ערום מכל הכחות הדמיוניות שבחית השדה, לפי שהדמיון האנושי ישתמש בעשות הקשיים וטענות דומות לאמתיות, מה שלא יעשה המדמה שבשאר בעלי חיים.

ולזה כוונו **חז"ל** באמרם **בבראשית רבה** (פרשה ג') שהיה הנחש מורכב, ושעורו כגמל, והיה סמאל רוכב עליו. כי הנה הנחש היה אצלם הכח המדמה, כי הוא המיוחד למנחשים, והמביא אל ההשחתה. והיה גדול כגמל, רצונו לומר מרכיב הרכבות גדולות ופחותות בצורת הגמל. וסמאל הרוכב עליו, הוא הכח המתעורר, כי הוא נשוא ורכוב על המדמה, מתנועע מדמיונו להתקרב אל הדבר הנדמה שיאות אליו, או להתרחק מהנדמה שהוא

מזיקו. וקראו סמאל, לפי שהוא מסמא את האדם ומעוותו מהדרך הנכונה. ושני הכחות האלה דמיוני ומתעורר הם הסיבות הגדולות להשתמש האדם במפורסמות.

ואמרו דרך משל, שהיה הקדוש ברוך הוא צוחק על גמל ורכבו. לפי שהקב"ה לא יחפוץ בדברים הגשמיים המפורסמים באדם, אלא בהיותו משלים נפשו. ומסכים לזה אמרו על צד המשל בפרקי רבי אליעזר,

והאדם ידע את חוה אשתו בא עליה רוכב הנחש ועברה את קין.

רצה בזה לסמאל שהיה רוכב הנחש, והוא הכח המתעורר והמתאווה, שהוא סיבת המשגל, ולהיותו לתכלית הניאוף, יצא משם קין שהרשיע במעשיו. ואמרו 'ויאמר אל האשה', ירמוז שבהיות האדם בחברת הזולת, הנה האשה שוכבת בחיקו, והוא הדין למי שדעתו קלה כמוה יעורר הכח הדמיוני, ויאמר 'אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן' כלומר **האם** אמר אלהים וגזרה חכמתו ביצירה הטבעית שבני אדם לא יאכלו ולא יקבלו הנאה מכל עץ הגן, שהם עניני העולם הזה? כאלו אמר אם כך גזר, יפרד הקשור ולא יתקיים האדם. והיא משיבתו שלא נאסר לאדם השתמשות הדברים הצריכים להתמדת חיותו, כי הם הכנה לשישתמש השכל במושכליו. אבל מעץ הדעת טוב ורע, שהוא המפורסמות, לא היתה ראויה האכילה שהוא ההשתקעות, פן יקרה ממנו המות שהוא ההפסק מעץ החיים ההשכלה האמיתית.

עוד יוסיף הכח המתעורר הדמיוני לטעון ולומר 'לא מות תמותון'. והוא דרך עצה, כלומר עניי הדעת אל תמיתו עצמכם, אל תבקשו להתקרב אל המות, כי הנה האלהים יוצר האדם יודע 'כי ביום אכלכם' מאותו עץ הדעת ישתלמו כחותיכם הגשמיות, 'ויפקחו עיניכם'. כי אתם היום מעומק עיונכם כמתים בלתי משיגים המוחשים, וגם בשכליות תהיו כאלהים, שופטים ומנהיגי המדינות 'יודעי טוב ורע', רצונו לומר הטוב לעשותו והרע להרחיקו, ולא תוכלו להגיע בזה כי אם בשימוש השכל בחלק המעשי.

וזכר שהאשה, והוא הדין לאנשים חלושי הדעת כמוה, יראו במחשבותיהם ההתעסקות במפורסם ובדברים החומרניים הוא נאות לכח הזן הצומח. וזהו 'כי טוב העץ למאכל'. והוא נאות גם כן לכח המעשי המרגיש, וזהו 'וכי תאווה הוא לעינים'. והוא נאות גם כן לשכל המעשי, 'ונחמד העץ להשכיל', כלומר בהנהגת אדם ביתו ומדינתו בטוב וברע.

ולפי שההדיוט קופץ בראש, האשה קלת הדעת אכלה מן העץ ראשונה, ונמשך זה לאדם עם כל חכמתו ושלמותו, שבהסתת האשה לרוע חברתה הביאתו לחטא, כלומר להפסיק עיונו ולהתעסק בדברים המפורסמים. ולכן נפקחו עיני שניהם, האדם החכם עם הכסיל, לעיין בדברים המעשיים הפרטיים. וכאשר נשתקעו בו, אז ידעו כי ערומים המה, כלומר שנשאר משוללים מההשגה העיונית האמתית. כי בהשתקעם בזו, נפרדו מזו, ומזה

השיגו גנות גלוי הערוה. 'ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות' כלומר שעשו יסוד עניניהם בדברים מדומים חלושי המציאות בעלי התאוה, והם גם כן תואנות וסיבות לרעתם.

וכאשר ירד עליהם השפע העליון, שרצו להתעסק במושכלות האמתיות, לא יוכלו לעשותו מפני השתקעם במפורסמות. והוא אמרו 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום, ויתחבא האדם ואשתו'. רצונו לומר, שכאשר חזרו לשמוע את קול ה' אלהים, מושכליו ואמתיותיו, שאותו עיון והשכל היה מתהלך בגן, וענינו העולם השפל הזה ומושגיו, לא יכלו עליו ומצאו עצמם נסתרים ומתחבאים בתוך עץ הגן. רצונו לומר בסיבת [עמ' 70 א] עץ הגן שהוא עץ הדעת טוב ורע.

ואפשר לומר גם כן, שמתוך שהרחיקו עצמם מהעיוניות האמתיות, באו לכלל טעות כי חשבו ושיערו היותו יתברך מתהלך בגן, רצונו לומר משגיח בעולם השפל. אבל לא בהשגחה פרטית, כי אם לרוח היום, רצונו לומר באמצעות התנועה היומית, לא באופן אחר. והיה זה הטעות לפי שהתחבאו האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן, רצונו לומר שנתחבאו וצללו כעופרת בתוך עצות המפורסמות וידיעתם.

ולכן 'ויקרא אליו ה' ויאמר לו איכה'. רצונו לומר, שהם ראו ערותם וחסרונם בעיוניות, כאלו השם קורא את האדם, ואומר לו איכה, איך נפלת משמים מהשכלתך ועיונך, ועתה איכה אתה דר, ובאיזה מקום אתה מושקע בנאה ובמגונה המפורסם. והנה לא קרא את האשה, לפי שלא עשאה הטבע לשתשכיל, כי אם לעזור ולעבוד את בעלה. ולכן יחס אליו האשמה והתוכחה כולה.

וזכר עוד מייפוי משלו זה, שהרגיש האדם במה שאבד, והשיב 'את קולך שמעתי בגן ואירא'. כלומר, הנה קודם חטאי הייתי שומע קולך בגן במושכלות העולם הזה, ועתה אחר שאכלתי מעץ הדעת הנני ערום מכל ידיעה עליונה. ואני נסתר ונחבא בידיעתי הרעה אשר בחרתי בה. וביאר שהרעה אשר מצאתהו היתה מפני החברה מהדעות החלוקות אשר נתחדשו בה. והוא אמרו '**האשה אשר נתת עמדי**'. וגם היא אמרה שהנחש השיאה יצר הרע וכחו הדמיוני.

וכלל המליצה היפה הזאת, היא לבאר שהאדם לא יוכל להתמיד בעיונו בהיותו בחברת הזולת, כי טבע החברה ודעות החברים והמלאך הדובר במ דמיונם וכחותיהם ישובו מאחרי השם לחשוב מחשבות בדברים המפורסמים המעשיים, מפסיקים החיים השכליים. ומזה תדע שעם היות אמת ברור, כמו שכתב **הרב המורה** שלא נתקרב הנחש לאדם ולא דבר עמו אלא עם חוה, שלא יתחייב מזה שתהיה חוה רומזת לחומר ואדם לשכל. כי הנה הכח הדמיוני, כמו שלא יתקרב לשכל הנבדל, ככה לא ימצא לחומר מבלי צורה. אבל הוא בלבד במורכב משניהם.

ולכן היותר נכון הוא שהאדם הוא רמז לכל חכם לב מתלמד במושכלות, והאשה היא המורכב השכל והדמיון (משלי י"א כ"ב): 'אשה יפה וסרת טעם'. ולכן דיבר עמה הנחש בהיותה מוכנת כפי קלות דעתה להסתת. ולא זכרה התורה לענין הרמז הזה שם אשה, כי אם להיותה החברה היותר קרובה לאדם.

וגם מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה וכולי. רמזו למה שביארתי, שהנחש הדמיוני הטיל זוהמת הדעות המפורסמות בחוה וזרעה קלי הדעת. וישראל שעמדו על הר סיני וקבלו התורה והמצוות בהגבלת הטוב והרע, פסקה זוהמתם וכמו שיתבאר אחר זה.

ואמנם קללות הנחש והאשה ואדם כפי הרמז הזה, הם ביאור הרעות המתחייבות מטבע כל אחד מהם בעסק המפורסמות. כי הנה הנחש הדמיוני נתקלל שיהיה ארור מכל הבהמה ומכל החיה, לפי שאחרי שישוב הדמיון האנושי מאחרי השכל ישאר יותר גרוע מהכחות הדמיוניים שבשאר בעלי חיים שהם לא יעשו עולה. כי לא יבקשו רק ההכרחי, ואין כן דמיון האדם בהתרחקו מהשכלי, כי הוא ארור ומקולל בשקריו וכזביו.

ואמר 'על גחונך תלך', להגיד שכל מה שיתעסק וישתדל עליו, יהיה על גחונו למלאת בטנו, כי כל עמל אדם לפיהו, גם שלא ישיג מבוקשיו אלא אחרי העמל והטורח והולך על גחונו. ואמר 'ועפר תאכל', להגיד שכל השגותיו של כחו המדמה יהיו חומריות עפרריות, גם שאחריתו יהיה עפר והפסד. ואמר 'ואיבה אשית' וגו', להגיד שבני אדם תמיד בשכלם ינגדו לדמיון ויכזבו הרכבותיו.

וגם ירמוז בזה שמצות התורה כולם אצל בני אדם להרחיק המחשבות הדמיוניות, ולבזות הטובות המדומות, וישנאו אותם תכלית השנאה. והוא אמרו 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', רצונו לומר שהאדם יכה את הדמיון בראשו, רצונו לומר בתחילתו, והדמיון ישופנו עקב, רוצה לומר בסוף. כי בסוף ימיו יגברו עליו הדמיונות, עד שמזה הצד היתה נפסקת נבואת הנביאים ימים קודם מותם לתגבורת המדמה בהם.

ולפי שהאשה אינה נמשכת בטבעה אחרי המושכל כי אם אחרי המדומה, לכן קלל אותה שבהשתקעותה לתאוות המפורסמות יתחייבו בה תמיד עצבונות הרבה. וגם הדבר היותר נאהב אצלה, שהם הבנים, תהיה עצבה תמיד אם בהריונה, ואם בלדתה אותם, ואם בגדולם. ואם טבע האשה להתעסק במגונה ובנאה, גם זה לא יעלה בידה, כי היא תהיה נכבשת לבעלה והוא ימשול בה. ובו יהיה הטוב והרע לא בידה.

ולאדם אמר, שכיון ששמע בקול חברתו להשתקע [עמ' 70 ב] במפורסמות, שתהיה האדמה ארורה בעבורו. כי להיות מורכביה בעבור האדם, והיה תכלית האדם להשיג שלמות נפשו, הנה כמו שכאשר יזכה האדם תהיה מבורכת ה' ארצו, ככה בהחטיאו תכלית בריאתו תקולל חלקתו בארץ, וההנאה שחשב לקנות תהפך לו ליגון ואנחה. והוא אמרו **'בעצבון תאכלנה כל ימי חיירך'**, כי זהו טבע מפורסם שיביא האדם למינים רבים מהיגון. וביאר זה באמרו 'וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה', כלומר שיטפל בעינינים הפחותים. ואותו מעט ערבות שיגיע אליו יהיה בעמל רב.

וכפי דרך **הרב המורה** יפורש 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', שלהיותו טרוד בידיעת המפורסמות יעלו בדעתו בעיוניות שיבושים וטענות כוזבות, שהם קוץ ודרדר בעיון, ולכן יחדל ממנו העיון בהחלט ויתעסק בדברים הפרטיים הפחותים. והוא אמרו 'ואכלת את עשב השדה'. ואמר בסוף הקללות שאחרי שהדעת האלהי מאוס ימאסו מהיותו נשאר נצחי, ישוב אל האדמה אשר ממנה לוקח בנין גופו. והוא אמרו 'ואל עפר תשוב'.

והנה זכר הכתוב שקרא אדם שם אשתו **חוה** להגיד שהסתתה לא היתה מרוב חכמתה, אלא להיותה דברניית ונצוחיית, נמשכת לפרסום, כאלו היא היתה אם כל חי מעיינת בטוב וברע אשר ימצא אותם כל הימים.

ואמרו **'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'** להגיד שכאשר נשתקעו בידיעת המפורסמות, באו לכלל המלאכות אשר הם חלק המעשי, ולעשות מלבושים וכלים מכלים שונים ללבשם.

וכפי דעת החכמים בעלי הרמזים האלה נתיחסו כל אלה הדברים לשם עם היותם דברים נמשכים כפי המנהג הטבעי, להיותו יתברך סיבה ראשונה לכל. ואמנם מה שכתוב אחר זה 'הן האדם היה כאחד ממנו' וגו', נכון לומר לפרש על דרך הרמז הזה, שאינו זכרון העונש שקבל אדם, אלא מה שהסכים הקדוש ברוך הוא ברוב חסדו לסדר חיי האדם והנהגתו באופן שלא יאבד המפורסמות ולא ישבת שלמותו הנפשי. וכאמרם ז"ל על זה **בראשית רבה** (פרש' כ"א) **מלמד שפתח לו הקדוש ברוך הוא פתח של תשובה**. וענינו שאדם בעת הבראו אכל תחלה מעץ החיים, ואחרי כך אכל מעץ הדעת, אבל תולדותיו זרעו שהם אישי המין היו בהפך זה: 'כי עיר פרא אדם יולד', אין לו מושכל בפועל, ותחילת השתמשות העולל והיונק הוא באכילת עץ הדעת, ולקחת הערב והמועיל והמגונה והנאה. ואח"כ, כאשר יתן אליו השם לב לדעת, אז ישתמש ויתעסק באכילת עץ החיים השכליים. ועל זה אמר כאן 'הן אדם היה כאחד ממנו', רצונו לומר בראשיתו והתחלתו היה כאחד ממנו משכיל תמיד, אבל בטבעו היה לדעת טוב ורע, ולכן גם עתה

שכן הוא שהתחיל בעץ הדעת, אולי ישלח ידו ויאכל גם מעץ החיים בהשכילו כפי שלמות נפשו, וחי לעולם באופן שיאחוז בזה וגם מזה אל ינח ידו. ולכן הגביל וסדר לו הקדוש ברוך הוא מה שיעשה לתולדותיו, ראשונה לצורך גופו שהוא עץ הדעת טוב ורע. ושנית לצרכי נפשו לקנין המושכלות.

זה בשלח אותו מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם, רוצה לומר שנתן לו כח והכנה לאותה עבודה שהיא בידיעת הטוב והרע כפי הצורך והראוי.

ויהיה לפי זה **וישלחו**, לא מלשון **גרשין** כי אם לשון מנוי ויכולת. כמו (בראשית מ"ה ה') 'כי למחיה שלחני אלהים לפניכם'. וזכר שכאשר יעבוד את האדמה יהיה מגורש מהעיון, כי תרי קלי לא משתמעי. והוא אמרו ויגרש את האדם רוצה לומר שגרשו מהעיון בהיותו עובד אדמה.

[הכרובים]

וזכר עוד מה שהכין לו מקנין המושכלות, באמרו '**וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים**'. כי הכרובים כפי זה הרמז הם הכח המדמה והמחשבי. ולהט החרב המתהפכת הוא השפע הנשפע על השכל ההיולאני. והענין כולו, ששם באדם תאווה לזה לשמור את דרך עץ החיים, רצונו לומר להגיע לתכליתו שבעבורו נברא לראות באור החיים.

וכבר ביאר **הרב המורה** שזה דעתו בכרובים בסוף חלק ב, מא, וכן ביאר שזה דעתו בלהט החרב המתהפכת בהקדמת ספרו, כמו שזכרתי. ובעבור שהיה קנין המושכלות מגיע לאדם בקושי גדול מהכרח, אמרו שהוא הנרצה בלהט החרב המתהפכת, והיה גם כן מוכן אל ההשתקעות בידיעת הטוב והרע, עד שמפני זה התחלפו דעות בני אדם: קצתם יאמרו שהטוב הוא הערב והרע הפכו. וקצתם יאמרו שהטוב הוא המועיל והרע הפכו. וקצתם ישימו הטוב הכבוד והקלון הפכו.

ולכן כשרצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, הניח להם נימוס תוריי להשלימם באמונת התוריות על דרך הקבלה ש'**עץ החיים היא** [עמ' 71 א] **למחזיקים בה'** ולהגדיל ולסדר ידיעת הטוב והרע כפי הכמות והאיכות הראוי לו שלא יעיק ולא ימנע השלמות הנפשית. וזה היא תכלית הספור הנכבד הזה, שבא בתחילת התורה. כי הנה אחרי שספרה בריאת העולם ואדם הראשון שבמינו זכר טבע האנושית, ומה שיקרה לו בבקשת השלמות ומניעתו, ללמדנו צורך התורה האלהית במצות השמעיות והמעשיות באומה הקדושה, מפני שיצר לב האדם רע מנעוריו וישתקע במפורסמות יותר מן הראוי, ויחסר מידיעת האמתיות, אם לא שהתורה עזרתו והגבילתו בכל זה.

וכבר כווננו הקדושים בכל זה באמרם ב'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור' רמז לתורה האלהית הכתובה על גוילים של עור. ולכן אמרו **בבראשית רבה** (פרשה כ')

שבספרו של רבי מאיר כתוב כתנות אור, שרמז בזה לתורה האלהית 'כי נר מצוה ותורה אור'. וכן תרגם **אונקלוס לבושין דיקר**, כי הלבושים והכתנות ההם היו אור מאיר לחשכתם ולכסות את ערותם בטוב וברע. ולפי זה יהיה אמרו וילבישם, מלשון 'ורוח לבשה את עמשי' 'צדק לבשתי וילבישני', שהרצון בו ההתעצמות והדבקות בתורה.

ומסכים לזה אמרו גם כן **בבראשית רבה**

יצחק רביא אומר בגדיו של אדם הראשון היו חלקים כצפורן, ונעים כמרגליות..

שרמז גם כן על כתנות האור הקדוש התורני, שיש בהם חלקים **כצפורן** החלק שיראה שאין בו תועלת, כספור 'ותמנע היתה פלגש' ודומיהם, אין הדבר כן, כי אותם הסיפורים כאשר יובנו על אמתתם הם נאים **כמרגליות**.

ופה נשלם מה שראיתי לבארו ברמזי הספור הזה על דרך המחקר, והשלמתי הרמז בכל הספור וחלקיו בקשורו. ואין ספק שכבר יפול עלי מזה לזות שפתים שאני כפורץ גדר ישכנו נחש, כפי מה שאמרו במסכת חגיגה בדרישה במעשה בראשית בשנים, ואף כי לכתבו על ספר במקהלות ורבבות עם ישראל, ואיך אם כן אתנצל מהיותי שולח פי ולשוני בדברים שכסה אותם עתיק יומין, ולהיות רכיל מגלה סוד.

אבל התנצלותי מבואר לעיני כל בעל כנף, שאם לא קדמוני חכמים בגלוי רב וביאור רחב בצורת והרמזים בספור הזה, לא הייתי פוצה פה ומצפצף.

אבל אחרי שראיתי **הרב המורה והראב"ע** גילו טפח, **והרלב"ג** ומפרשי ספר המורה ומפרשי פירוש התורה **להראב"ע**, וגם יתר המחברים בגילוי גדול מבלי העלם כלל, שתנו בשמים פיהם וביארו הסודות ההם כנפשם לעין כל, ולא מצאו דרך אל הרמזים כי אם בהכחשת פשוטי הכתובים. וגם ברמזים ההם אשר עשו, היו דרכיהם עקשים ונלוזים במעגלותם, קנא קנאתי לה' אלהי הצבאות ולכבוד תורתו, וכדי להרים מכשול מדרך עמי אחרי אשר כבר נתפרסמו הרמזים, וחדל הכסוי, ונגלו הסודות בדרכים לא טובים, כי מלאתי מלין הציקתני רוח בטני אמרתי: עת לעשות לה', ולכבוד תורתו אפרש הפסוקים כולם על פי פשוטם מבלי ספק ולא ערעור ושאלה.

ולמי שירצה להעמיק עוד בהם רמזים וצורות מדעיות, בחרתי בהם דרך סלולה משוללת מהספקות והוריות שיתחייבו לאשר קידמוני בזה להוכיח כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם.

[פרשת קין והבל – פרק ד]

פרק ד

והאדם ידע את חוה אשתו... זה ספר תולדות אדם (ד,א-כו)

[השאלות]

והשאלות אשר יפלו בפסוקי הפרשה הזאת כפי מה שאפרש הם אלו:

השאלה הא',

למה יחס הכתוב לידת קין והבל ושמותיהם לחוה ולא לאדם. ואתה רואה שבשאר הראשונים תמיד נתיחסו הבנים לאבותיהם ולא לאמותיהם, אבל בקין נאמר **ותהר ותלד את קין**, וכן **תוסף ללדת את אחיו את הבל**, שיחס שניהם אליה ולא לאדם. אמנם שת ייחס אליה ראשונה, **ותלד בן ותקרא את שמו שת** וחזר הכתוב וייחסו לאדם: ויולד בדמותו בצלמו וגו'.

השאלה הב',

למה זה ביאר הכתוב טעם שם קין באמרו **קניתי איש את ה'**, וכן בשת כי **שת לי אלהים זרע אחר**, אבל בהבל לא בארה חוה למה קראתו כן. וכתב הרלב"ג שאולי קראתו כן להיותו קטן בגופו, להיות שניהם תאומים. ואינו נכון. כי אם היה כן, שניהם יהיו קטנים, ולא האחד מהם בלבד. כל שכן שתסתירהו התורה ולא תגלה טעמו מפני זה כי לא היה בקטנותו גנות כלל. וכתב עוד שאולי קראתו כן בעבור שראתה בנבואתה שיהיו הבל ימיו וימות מהרה. ולא ידעתי מי שם לחוה אשה נביאה. האם מפני רשעתה זכתה לנבואה? [עמ' 71 ב]

השאלה הג',

למה זה נעשה הבל רועה צאן. כי הנה קין היותו עובד אדמה היה מן הראוי, כדי שישבע לחם. אבל הבל, אם לא הותרה להם אכילת הבשר, מדוע בחר לרעות צאן ולא יאכל ממנה. והנה הכתוב עשה מלאכת הבל יותר נבחרת ממלאכת קין, עד שמפני זה עם היות הבל הוא הקטן, ספר מלאכתו ראשונה, ומלאכת קין באחרונה. כמו שאמר **ויהי הבל רועה צאן, וקין היה עובד אדמה.**

השאלה הד',

למה זה התעוררו קין והבל להביא מנחה לה'. והנה אדם כפי פשט הכתוב לא הקריב קרבן, וגם שם בנו וחנוך ומתושלח ושאר הראשונים הטובים הישרים בלבותם לא הקריבו קרבן, ומאין לו לקין והבל להקריבו. כי אם נח הקריב, היה להודות לשם ה' על הצלתו.

השאלה הה',

למה לא שעה השם אל קין ואל מנחתו כמו ששעה אל הבל ואל מנחתו. האם היה מפני שהיתה מנחת הבל מבכורות צאנו ומחלבהן יותר חשובה ממנחת קין שהיה מפרי האדמה בלבד, ואז"ל שהיה זרע פשתן, כבר שנינו אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים. וכן הוא בתורה, וסדר הקרבנות יוכיח.

השאלה הו',

ממה שאמר הכתוב **למה חרה לך ולמה נפלו פניך**, כי איך יוכיחנו על זה, וידוע כי כל מה שיהיה האדם יותר חשוב ונכבד ראוי שיקשה עליו יותר כשלא יקבל מלכו ואלהיו עבודתו, כל שכן בקבלו מנחת אחיו הקטן ממנו, כי חרפה היא לו. והבוסת על זה מעלה גדולה, כל העושה מעשה ומתבייש מוחלין לו על כל עונותיו.

השאלה הז',

למה הרג קין את הבל, כי הנה הוא לא עשה עמו רעה. האם בעבור שהביא מנחה, הנה קין התחיל להביאה, והבל הביא גם הוא. ואם בעבור שלא שעה השם אל מנחתו, הנה הבל לא היה לו בזה אשמה, כי הוא אולי היה רוצה ובחר שיקבל השם מנחת קין גם כן. והיה לו לקין להתרעם מהשם שלא קבל מנחתו, לא להרוג את הבל שלא פשע לו.

השאלה הח',

במאמר קין **גדול עוני מנשא**. כי אם אמר זה על גודל ענשו, לא צדק בדבריו, כי הוא בהיותו שופך דם אחיו היה ראוי שגם דמו ישפך, ואיך אם כן היה מתרעם מהגלות והנדוד, וגם לא משכל מוצאו יהרגהו. כי בהיותו רוצח ובמזיד, היה חייב מיתה. ולמה אם כן התרעם מגודל ענשו, ולמה הבטיחו השם ונתן לו אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו, ומהו האות ההוא?

השאלה הט',

באמרו **לכן כל הורג קין שבעתים יוקם**. וכן אמר למך לנשיו **כי שבעתים יוקם קין**. והוא למה החמיר הקדוש ברוך הוא בעונש ההורג את קין שיוקם שבעתים, ולא החמיר כל כך בעונש קין שהרג את הבל.

ואם אמרנו שפירוש הכתוב כי לשבעה דורות תלקח הנקמה מקין, כדברי **רש"י** והראב"ע, יקשה הדבר. אם לדברי **רש"י** שפירש שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו, כי הנה למך לא היה שביעי לקין כי אם שש: קין חנוך עירד מחויאל מתושאל ולמך. ואם כדברי **הראב"ע** שהיתה הנקמה שזרעו של קין נמחה במבול, יקשה גם כן כי הנה שת נולד שנים רבים אחרי קין, והיו ממנו ועד המבול ט' דורות, שהם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתשלח למך נח. ואיך נתקיימה גם כן הנקמה בדור השביעי.

השאלה הי',

בדברי למך לנשיו שאמר **עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזינה אמרתי כי איש הרגתי לפצעני וילד לחבורתי**. והיא כי מה היה האיש והילד הזה שהרג? האם היה קין ותובל קין בנו, כדברי המדרש, יקשה אמרו לפצעני לחבורתי, שמורה שקבל עליו עונש. ומצד אחר אמר שיאריך לו השם עד שבעים ושבעה דורות, ומהו אם כן פצעו וחבורתו, כי כפי אורך הזמן אין לזה עונש כלל. ואם לא הרג שום אדם, ובדרך תמיהה היה אומר, האם הרגתי איש כמו שיראה שנטה אליו **הרמב"ן** בפירוש הפסוק הזה, מה יהיה אם כן ענין אמרו ולמך שבעים ושבעה, כי אם לא הרג לא יהרג בשום זמן.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש הפסוקים האלה באופן יותרו השאלות האלה כולם.

[עמ' 72 א] ואקדים בפירוש הפסוקים האלה להודיעך **שהרב המורה** יפרש גם כן ענין קין והבל ושת על צד הצורה והרמז, כי הוא כתב בחלק ב,ל וז"ל:

וממה שצריך שתדעהו גם כן ותעורר עליו אופני החכמה בקריאת שמות בני אדם קין והבל, והיות קין הוא ההורג את הבל בשדה, ושהם יחדו אבדו, אף על פי שהאריך לרוצח, ושלא התקיים מציאות אלא לשת, שנאמר כי שת לי אלהים זרע אחר - הנה כבר התאמת זה. עד כאן.

אבל **הרלב"ג** כתב בפירושו לתורה וזה לשונו:

וכבר טעו מזה קצת גדולי החכמים המתאחרים ועשו ציורים בענין קין והבל ושת והפסידו בזה דעת התורה. כי ראוי שתדע שאין ראוי שיעשה צורה בדברי תורה אם לא במקומו אשר יחוייב בהם ההמנעות כפי הפשט. ואם היה השער מסור ביד האנשים, הנה תפול התורה בכלל, ולא ימשך ממנה התועלת המכוון בה. וזה מבואר מאוד עד שהאריכות בזה מותר. עד כאן.

ונראה מדבריו שחשב **שהרב המורה** והנמשכים אחריו ברמז הזה יכחישו השתלשלות הדורות, ולכן אמר שתפסד בזה דעת התורה, וכן הוא בלא ספק דעת מפרשי המורה כולם.

ועם היות שהם לא עשו על זה טענה כלל בעזר **הרב**, הנני טוען בזה חמש טענות להוכיח שענין קין והבל ושת באו על צד המשל והרמז, ולא היה ולא קרה דבר מזה הסיפור. ואח"כ אשיב עליהם, ואוכיח שפשטי הכתובים אמת ויציב וקיים, ו**שהרב** זה דעתו גם כן, עם היות שהוציא מזה הסיפור לימודים על דרך הרמז והנסתר.

[הוכחות שעניין קין והבל ושת הם על דרך משל ורמז]

הטענה האחת, ממה שכתוב אחר תשלום זאת הפרשה 'זה ספר תולדות אדם וגו' ויחי אדם ק"ל שנה ויולד בדמותו בצלמו ויקרא את שמו שת'. ומשם ואילך נמשך השתלשלות הדורות. ויראה מזה ששת היה בן אדם הבכור, ושקין והבל לא היו בעולם, שאם לא כך תפול השאלה למה נזכרה לידת שת שתי פעמים. אלא כמו שאמר **הרב** ביצירת אדם, שנזכרה שתי פעמים אחת כפי פשוטה ואחת על דרך משל.

הטענה השנית, שאתה תמצא שבתולדות אדם לקין והבל לא זכר הכתוב לכמה שנים הולידם. וכן הולדת קין את חנוך, וחנוך לעירד, ועירד למחויאל, ומחויאל את מתושלח, ומתושלח את למך - שלא נאמר בשום אחד מאלה בכמה שנים הולידו, ולא כמה ימים היו ימי חייהם, ולא שהולידו בנים ובנות, כמו שנאמר כל זה בפרשה זה ספר תולדות אדם באותם הדורות. וזה יוכיח שהתולדות שנזכרו בפרשה לא היו תולדות ממש, כאותם שנזכרו בפרשה זה ספר תולדות אדם, אבל שבאו התולדות האלה על צד המשל והרמז.

הטענה השלישית, שאתה תמצא בפרשת אלה תולדות השמים והארץ ובפרשת והאדם ידע, שתמיד נזכר שם אדם בה"א הידיעה: וישם שם את האדם אשר יצר. ויקח ה' אלהים את האדם. ויצו ה' אלהים על האדם וכן כולם. אבל מלידת שת והלאה, לא נזכר שם אדם בה"א: וידע אדם עוד את חוה אשתו, זה ספר תולדות אדם. ויחי אדם. ויהיו ימי אדם - מבלי ה"א הידיעה. וזה יוכיח שהפרשיות ההן שנזכר בהן האדם בה"א הידיעה נאמר על האדם הכולל במינו, לפי שה"א הידיעה לא תפול על שם הפרטי, כמו שזכר **הראב"ע**. והיו אם כן הסיפורים ההם משל. אבל בפרשה זה ספר תולדות אדם, שדיבר הכתוב מאדם הראשון הפרטי כפי פשוטו, לא זכרו בה"א הידיעה כלל.

הטענה הרביעית, ממה שמצאנו בדברי הימים כשעזרא סיפר השתלשלות הדורות. אמר אדם שת אנוש קנן מהללאל ירד, ולא זכר קין והבל. והוא המורה שלא היו ולא נבראו, אלא למשל היו. כי עם היות שמתו קין והבל בחיי אביהם, היה ראוי לזכרם כמו שזכר בני יהודה ער ואונן ושלה. וכבני אהרן נדב ואביהו אלעזר ואיתמר, עם היות שמתו נדב ואביהו.

והטענה החמישית, היא מדברי **רז"ל** שאמרו **בבראשית רבה** (פרשה כ"ג) שביום הששי שנברא אדם ונבנת האשה בהיותם בגן, בו ביום הרתה חוה וילדה קין והבל ושלוש תאומות שנולדו עמהם, שעלו שנים למטה וירדו שבעה. ואיך יתכן שהרתה חוה את בניה חמשה בכרס אחד כולו בשעא חדא? ואם נעשה זה בדרך הפליאה בבריאת אדם מן האדמה, וחווה מן הצלע, איך לא זכרתו התורה? זה יוכיח שהוא ענין משל. כי כמו שדברי

חז"ל בעץ החיים ועץ הדעת ודברי הנחש הביאו לרב המורה להכחיש הפשט ולעשות צורה באותו הספור כמו שנזכר למעלה, כן דבריהם אלו הביאוהו לומר כן בענין קין והבל.

אלה הן הטענות ששערתי לטעון כנגד ספור קין והבל.

אבל אין ספק אצלי שהרב המורה לא כן יחשוב ולבבו לא כן ידמה, כי אם שפשט הספור הזה היה כמו שנכתב. ומלבד [עמ' 72 ב] אמתת פשוטו עוד ירמוז הספור הזה לענינים מדעיים. וזהו שאמר הרב שבאו אופני החכמה בקריאת שמות בני אדם קין והבל וספור ההריגה והנדוד, כי לא יחפוץ הרב מפני זה שלא היו בעולם. אבל שהיה ענינם כענין אביהם, שיצירתו אמת כמו שנזכרה במלאכת היום השישי, אבל סיפור עניינו היה משל וסימן לזרעו בני אדם יוצאי חלציו.

כן יאמר בענין קין והבל, שהיה ענינם וסיפורם כמו שנכתב, ושמלבד זה יש בו רמז וסימן לטבעי בני אדם בכלל.

וכן אני משיב על הטענות אשר אני עשיתי. שאחרי שהעידה התורה האלהית שהיו וקרו הדברים האלה, מחוייב הוא שנאמין שכן היו וכן ארעו במציאות. האמנם נזכרת לידת שת שתי פעמים, לפי שראשונה ספרה תורה מה שקרה לבני אדם קין והבל מילדותם ועד יום מותם, ולידת שת שנולד אחריהם. ואחר כך לקח לו לבאר השתלשלות הדורות בפרשה עצמה, מבלתי סיפור אחר, והיא פרשת זה ספר תולדות אדם. והתחיל מלידת שת כי ממנו נסתעפו הדורות.

וכמוהו תמצא בנח, שכתוב אחר זה בסוף זה הסדר 'ונח בן חמש מאות שנה, ויולד נח את שם את חם את יפת' שנזכר זה בסוף ההשתלשלות, ואחר כך כשבא הכתוב לספר מאורעות נח וקורותיו התחיל 'אלה תולדות נח וגומר', 'ויולד נח שלושה בנים וגומר'. וכמו שיתבאר במקומו. וכן ביצחק זכר הכתוב לידתו ומילתו, ואח"כ כשבא לספר קורותיו חזר 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק'. וככה בפרשת ויגש כתיב 'אלה שמות בני ישראל הבאים מצרים וגומר' ובתחילת ואלה שמות כשרצה לספר גלותם וגאולתם חזר לומר 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגומר'

וזו היא תשובת הטענה הראשונה.

ולשנית אומר, שבעבור שקין והבל לא נתקיימו ובני קין זרעו היו זרע מרעים בנים משחיתים, לא האריכה תורה בסיפור ימי חייהם ולכמה שנים הולידו ושאר הענינים שזכר בשאר הדורות בני שת הטובים. וכן תמצא ביצחק ועשו, שספר הכתוב שהיה בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וכמה שנים חי ומיתתו וקבורתו, ולא נזכר דבר מזה בעשו. לפי שהתורה תרחיב בספורי הצדיקים ולא בפרטי הרשעים.

ולטענה השלישית אומר, שגם במלאכת היום הששי בבריאת אדם נזכר בה"א הידיעה שנאמר 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', ואינו מהזרות לפי שעם היות אדם שם עצם פרטי לאותו אדם הראשון שהיה התחלת מינו, הנה הוא היה גם כן שם המין כמו שכבר ביארתי. והוא כענין השמש אצלנו, שהוא שם עצם פרטי לאותו כוכב גדול האורה, והוא גם כן שם מינו, עם היות שאין מאותו המין זולתו. לכן נאמר 'ויברא אלהים את האדם' 'והאדם ידע את חוה אשתו' והשאר כולם בה"א הידיעה, בעבור שקודם שהוליד בנים היה שם אדם שם לאותו עצם פרטי בשם המין גם כן. אבל אחרי שנולדו קין והבל לא נזכר עוד שמו כי אם אדם, בלא ה"א הידיעה, לפי שאחרי שהוליד דומהו במינו נשאר שם אדם שם עצם פרטי לא שם המין, ולכן לא נזכר עוד בה"א הידיעה.

וגם זה מוכיח שלידת קין והבל וקורותיהם היו כפי פשוטו, כיון שקודם תולדותם נקרא אביהם בשם מינו האדם, להיותו לבדו המין. ואחר שהבנים נולדו לו לא נקרא כי אם בשם פרטי אדם.

גם נוכל לומר שבעבור שבפרשת 'אלה תולדות השמים והארץ' ובפרשת 'והאדם ידע את חוה אשתו' היה בספורים ההם פשט ורמז מטבע האדם וכללותו, ולכן נזכר שם שמו תמיד בה"א הידיעה האדם, להעיר על הרמז הכולל למין כלו. אמנם בפרשת זה ספר תולדות אדם, שאין בה רמז כלל, והיא כולה כפי פשוטה על אדם הראשון, נזכר תמיד בשם אדם ולא בה"א הידיעה.

ולטענה הרביעית מדברי עזרא מדברי הימים אומר, שלרשעת קין ולחסרון הבל לא רצה לזכרם, והתחיל השתלשלות בדרך ישר: אדם שת אנוש. וכן תמצא שלא זכר דבר ממלכי ישראל לרשעתם, ולא ענין תמר ואמנון, ולא ענין בת שבע ואוריה החתי, ולא ענין אבשלום עם אביו, ולא שאר דברים רעים שלא זכרם, עם היות שזכר תולדות יהודה ואהרן למעלתם ולמעלת האבות.

ולטענה החמישית מדברי חז"ל אומר, שכווננו לומר שקין והבל ואחיותיהם כולם היו מטבע חוה אימם, נוטים לאכילת עץ הדעת כמוהו. ולכן אמרו שנולדו בגן, ששם חטאו אבותיהם. ולהדמותם במדה הפחותה ההיא, אמרו שנולדו כולם בכרס אחד.

גם אינו רחוק אצלי שידע את חוה אשתו קודם צאתה מן הגן, ושהיא הרתה שם קין והבל תאומים ואחיותיהם, כי אינו זר אצל הטבע שתלד [עמ' 73 א] האשה ד' או ה' וולדות, גם עד שבעה אמרו חכמי הרפואה שהוא אפשר. וכל שכן בתחילת הבריאה שהיתה ברכת השם עליהם. והם אדם וחוה נבראו כבן עשרים שנה וקומתם וצביונם וכח גדול ורב כיד המלך שבראם. ומפני ישובו של עולם רצה יתברך שתלד חוה בנים ובנות רבים בכרס אחד.

כי כמו שהאב נולד מאדמה והאם מהצלע שלא כמנהג הטבעי, כן הבנים אשר הולידו פרו וישרצו שלא כדרך טבעי. אבל אין ספק אצלי שעם היות הריונם בגן באותו יום, הנה לא היתה לדעתם ז"ל לידתם שמה גם כן, כי היתה לידתם חוץ מהגן בארץ אשר גרו בה כשגורשו משם.

הנה התבאר מזה כולו שפירש הפרשה הזאת כפי פשוטה הוא דבר דבור על אפניו. ושאין כנגדו ספק ולא טענה. ולכן הנני מפרש אותה כפי פשוטה, ואלמוד גם כן מעניניה הדברים המדעיים אשר יורו עליהם בדרך הרמז והסימן, כמו שעשיתי בפרשה של מעלה.

והאדם ידע את חוה אשתו... ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו (ד,א-ח).

הנה חוה אשת מדנים ובעלה באכלם מעץ הדעת התאוות המסגל, ולכן מיד שאכלו ממנו האדם ידע את חוה אשתו.

ויפה פירש הר"ב"ע, שכאשר ידע אדם שלא היה קיים באיש השתדל להוליד בדומה לקיים מינו וכדי שיתרבו בני אדם בעולם, כי לא תהו בראה לשבת יצרה. רצה הקדוש ברוך הוא שמאותה ביאה ראשונה שבא אדם על חוה בגן, תהר משני תאומים. והדעת נותן שמה שאמרו במדרש שנולדו עמהם תאומים, הוא האמת, שאם לא כן מאין נשאו להם נשים. והנה מצינו תולדות קין, ואשה היתה לו בהכרח.

וכתוב בספרי האומות שתאומת קין שהיתה אשתו היתה שמה קלמ"אנא, ותאומת הבל שהיא אשתו היתה שמה בלב"רא. ומדברי יוסיפון הקדמוניות. ואולי שהתאומות והבנים האלו נכללו במה שאמר הכתוב בפרשה 'זה ספר תולדות אדם', כשסיפר תולדות אדם, שאמר אחרי שת 'ויולד בנים ובנות', רומז אל קין והבל והתאומות אשר נולדו עמהם, כי אדם לא הוליד כי אם שלושה בנים ושלוש בנות, והבל ושת ותאומותיהם. וצדקו אם כן דברי המדרש שעלו שנים למיטה וירדו שבעה. ולא נאסרו עליהם האחיות מפני ישובו של עולם.

ובעבור שקין והבל נטו לטבע אמם, בהמשכם למותרי התאוות ולידיעת המפורסמות, לכן נתייחסו שניהם אל חוה ולא לאדם אביהם, כמו שאמר **ותהר ותלד את קין ותוסף ללדת את אחיו את הבל**. ואמנם ענין שת, איך ייוחס בכתוב לאמו ואיך ייוחס לאביו גם כן, יתבאר אחרי זה במקומו.

והותרה בזה השאלה הא'.

ובבראשית רבה אמרו: **והאדם ידע את חוה אשתו**. לא שמשו בריה קודם אדם הראשון. והוא ידע אין כתיב כאן, אלא **והאדם** ידע. הודיע לכל דרך ארץ.

רצו בזה, שאותה ביאה ראשונה שידע אדם את חוה אשתו, היתה בהמית יותר מכל שאר בעלי חיים.

והנה אמרה חוה כשילדה את קין, **קניתי איש את ה'**.

וכתב רש"י מבראשית רבה:

כשברא אותי ואת אישי, הוא לבדו בראנו. אבל בזה אנו שותפים עמו.

וה**רמב"ן** כתב, שאמרה הבן הזה יהיה קנין לה', כאשר נמות ישאר במקומינו לעבדו.

ולי נראה, שאמרה כן להתפאר, שאם בפעם הראשונה האשה נקנית ונעשית מהאיש עצם מעצמיו ובשר מבשרו, עתה נעשה האיש קין מן האשה חוה אמו, בעזרת האל יתברך. ואין מעלה אם כן עוד לזכר על הנקבה, באמרו שהאשה יצאה מהאיש, כי הנה גם עתה יצא גם האיש מן האשה. וזהו **קניתי איש את ה'**, שייחסה אותו לעצמה ולא לאביו. וממה שאמר **ותוסף ללדת את אחיו את הבל**, ולא אמר ותהר עוד ותלד את הבל, מורה ששניהם היו מהריון אחד, כדבריהם ז"ל. אם לא שקין יצא ראשונה, ואחריו ילדה את הבל.

האמנם למה נקרא שמו הבל?

מלבד מה שזכרתי, שכבר כתבו בזה המפרשים והספקות שיפלו עליו. הנה האומות נשתבשו ואמרו שהיה שמו **אבל** באל"ף, ואמרו שהתורה קראתו כן מפני שאדם וחווה נתאבלו עליו ימים רבים. והוא טעות מבואר, כי הבל הוא בה"א ולא באל"ף.

והנכון בעיני, שקין לקח לו אומנות לעבוד את האדמה, לפי שלא היה ירא אלהים, ולא חשש לקללת ארורה האדמה בעבורך שנאמרה לאדם אביו. גם שראה שהיה הצומח המדרגה הראשונה ממדרגות החיים, ואחר שהיה האדם עפר ואל עפר תשוב, בחר לנחלה לו עבודת האדמה, להיותו נרדף אחר הדברים החומריים והקנינים המדומים. ולכן נקרא קין מלשון קנין.

אמנם הבל להיותו גדול הלב רודף אחר הכבוד המדומה והשררה, נעשה רועה צאן, מנהיג ורודה בבעלי חיים, שהוא יותר נכבד מהצומח. ולכן היה שר וגדול ביניהם, ומנהיגם, בנאות דשא ירביצם, על מי מנוחות ינהלם כרועה הטוב. ולזה נקרא הבל, [עמ' 73 ב] כי הכבודות והשררות הבל המה מעשה תעתועים.

וכמו שהיו שניהם קין והבל בני חוה, ומבטן אחת בפעם אחת יצאו, כן היו מלאכותיהם מפועל השכל המעשי ומידיעת הטוב והרע אשר התחילה אמם לאכול ממנו. והיה קין הבכור שיצא ראשונה, כמו שהצומח יקדם לחי המרגיש, והקנינים יקדמו בזמן אל הכבוד, לפי שבאמצעותם יהיה האדם נכבד.

והנה התורה האלהית נתנה טעם אמתי לקריאת שמותיהם, במה שאמרה **ויהי הבל רועה צאן, וקין היה עובד אדמה**. ופירוש הכתוב יהיה כן: ויהי שמו של הילד השני **הבל** בעבור שהיה רועה צאן מתעסק בהנהגה והשררה, שכלו הבל ורעות רוח. וקין היה זה שמו, לא

מפני שאמרה אמו קניתי איש את ה', אלא לפי שהיה עובד אדמה ומרבה בקנינים. וימשך מזה שהשמות האלה התורה קראתם לפי עניני אומנותיהם, ושבא בכתוב טעם שם הבל כמו שבא טעם שם קין.

והותרה בזה השאלה הב', שלא אמרה קניתי איש את ה' לתת טעם לשם קין, כי אם לבאר כבודה ומעלתה שיצא ממנה איש. ושמות קין והבל נזכרו באמרו ויהי הבל רועה צאן.

והותרה גם כן השאלה השלישית, שהוא מדוע בחר הבל במרעה צאן בהיות אכילת הבשר בלתי מותרת להם, שהנה היה זה להיות התעסקותו בחי המרגיש, שהיא מדרגה נכבדת מהצומחת. גם שהיה הבל מתפרנס בחמאה וחלב מהגבינה מהצאן מהצמר מהעור למלבושו להיותו נכבד מכל בית אביו.

והנה הביא קין גם כן מנחה לה', לא להודות לו על הצלחתם באומנותם, אלא לפי שנתחדשה ביניהם קטטה, שהיה קין אומר שמלאכתו ואומנותו היתה יותר טובה ונרצית לפניו יתברך, להיותו עובד אדמה נותן לחם לכל בשר, שכל זולתו יצטרך אליו והוא לא יצטרך אליהם, והיא מעלה גדולה. גם שהיו בעבודתו מינים רבים מהפירות וירק עשב שהוא ערבות רב, ומלבד זה היה גם כן מפרי האדמה מוציא הפשתן שבו יכסה האדם ערומו. ולרמוז לזה אמרו חז"ל שזרע פשתן הקריב. גם שהיו הקנינים דברים הכרחיים לחיות האדם, והחיות הכרחי להשגת שלמותו.

ולא היתה כן מלאכת הבל, כי היא כולה בדברים מדומים, את כל אלה ישא רוח. והבל היה אומר להפך זה: שאומנותו יותר נכבדת מאומנות קין, אם מפאת הנושא שהוא החי המרגיש ומלאכת קין היה צומח. כל שכן שהאדמה נתקללה בעבור אדם, 'וקוץ ודרדר תצמיח', אבל לא נתקלל מרעה הצאן. ולכן הביא מבכורות צאנו ומחלביהן, להגיד על שלמותם וברכתם, עם שהיה בהם דברים טובים למאכל מלבד הבשר, רצונו לומר חמאה וחלב, ומגז כבשיו יתחמם.

ומלבד זה היה ענין ההנהגה והכבוד טוב בעצמו, עד שנקרא הקדוש ברוך הוא רועה ישראל, והאבות הקדושים ודוד המלך כולם היו עתידין להיות רועי צאן, ולא יקרא אחד מהם עובד אדמה.

ולהיות הקטטה הזאת ביניהם איש איש על מלאכתו, אמרו ירא ה' וישפוט. ולכן הביא כל אחד מהם מנחה לה' מפרי אומנותו, כדי שידע השם את אשר לו, ואת הקדוש יקריב אליו, בשלחו אש מן השמים על המנחה היותר נרצית אצלו, או בתתו ברכה מופלגת בדבר הנרצה, כמו שכתב הרלב"ג.

הנה התבאר מזה טעם המנחה הזאת.

והותרה השאלה הד'.

וזכר הכתוב ששעה הקדוש ברוך הוא אל הבל, ואל קין ואל מנחתו לא שעה. והיה זה אם שירד אש מלפני ה' ותאכל את המנחה, כמו שהיה בקרבן נח, ובשמיני למלואים, ובחנכות המזבח שעשה שלמה, שהוא האות העצמי המורה על הרצון האלהי. או ששעה הקדוש ברוך הוא אל הבל, שנתן ברכה בפרי הבטן, ואל קין ואל מנחתו לא שעה שלא נתנו השמים טלם, והארץ לא נתנה יבולה. ולא היה זה להיות מנחת הבל טובה ממנחת קין, אלא שראה יתברך שהיתה כוונתו של הבל לרדוף אחר המעלה וההשכל, יען ההנהגה והכבוד הוא מצרן וסמוך לשכל. גם שהכבוד מונע את האדם מכל מידה פחותה. ולכן היה הבל נכבד מטבעו, שר ושופט על מלאכתו ומנהיג אותו. אבל קין היה עובד אדמה, טבעו נוטה אל החומרי אשר קילל השם, מבקש המלאכות ודברים מקריים, כאלו נעשה בעצמו עבד לאדמה ולקנינים הבהמיים, ולא מושל עליהם. גם שהקנינים מבלי הכבוד הם סיבת כל פחיתות. כי המבקש ההון ולא יחוש אל הכבוד, יבא לידי גנבה והגזל ושאר המדות הפחותות.

הנה אם כן היתה מעלת קין על הבל מבוארת, אם מפאת נושא מלאכותיהם, ואם בהתעסק קין בדברים המלאכותיים, שכל היום יחרוש החרוש לזרוע יפתח וישדד אדמתו. והבל היה מנהיג הדברים כפי הטבע, מבלי מלאכה מעשית. קין היה נבהל להון מבלי הבטה אל הכבוד, והבל בורח מכל פחיתות ומבקש כל מעלה. ולכן **ישעיה' אל הבל** שפנה והשגיח בתכונתו [עמ' 74 א] הנכבדת, שהיה בן חורין מעולם בכל דרכיו. **ואל מנחתו** שהיתה מהחי המרגיש, נולד כפי טבעו מבלי מלאכה כלל. **ואל קין** כפי רוע תכונתו **ואל מנחתו** שהיא עבודה מלאכותיית, **לא שעה.**

והותרה בזה השאלה הה'.

וסיפר הכתוב שחרה לקין ונפלו פניו. רצונו לומר, שחרה לו על היות אומנות אחיו הקטן טובה מאומנתו, כאלו היה שר ושופט ומושל לפני השם, וקין כעבד נרצע לפניו. ונפלו פניו מאשר פרסם הקדוש ברוך הוא רוע תכונתו, כאלו הוא חמור גרם לעבוד ולמשא, והבל חשבו כמלך בגדוד.

והקב"ה הוכיחו עליו, באמרו **למה חרה לך ולמה נפלו פניך, הלא אם תיטיב שאת.** כלומר, למה חרה לך על משפטי ולמה נפלו פניך כמתבייש ומתקנא באחיק. כי הנה הרשות והיכולת בידיך להתגדל עליו במעלה ושלמות, אם תטיב את לבבך בהשלמת נפשך, ולא תהיה כל היום עובד אדמה. והוא אמרו **הלא אם תיטיב שאת**, כאלו אמר אם תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך, יהיה לך יתר שאת ויתר עז על הבל אחיק.

ובזה הודיעו שגם הבל לא היה שלם כראוי, כי לא היה נמשך לחיים השכליים העיוניים אלא לחיים המדיניים המפורסמים. **ואם לא תיטיב**, תהיה מדרגתך שפלה, לא בלבד אצל הבל אחיק ובערכו, כי גם שלא יהיה בעולם אדם אחר זולתך, יהיה לפתחך החטאת רובץ, והוא החסרון והדופי שידבק בך, שהוא מפעל היצר הרע אשר הוא בקרב האדם. ועליו

אמר **ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו**. כי החומר יסית את האדם לחטא, אבל הוא כפי שכלו יוכל למשול עליו אם ירצה.

הנה התבאר שתוכחת השם לקין היה כדי שיטיב דרכיו וישלים נפשו.

והותרה בזה השאלה הו'.

והרלב"ג פירש, נמשך לשטתו, **הלא אם תטיב שאת**, שישאו הצמחים פריים והארץ תתן יבולה.

ופירש הרשב"ע **ואליך תשוקתו**, למה חרה לך שקבלתי מנחת הבל, והוא אחיך סר למשמעתך, ואליך תשוקתו, ואתה אם תרצה אהבתו תמשול בו, כמו שימשול האח הגדול באחיו הקטן ממנו.

והנה התעורר קין להרוג להבל, לפי שבעבור שהיה קטן ממנו היה ראוי שיהיה נכנע אליו לא ימשול בו. וכאשר ראה שבחר לו אומנות שררה והנהגה בלבו, אמר המלוך תמלוך עלי אם משול תמשול בי?! גם שחשב שיהיה ישוב העולם גם כן ממנו, והוא ימשול בו וזרעו בזרעו תמיד. וכדי להסיר עלו מעל צואריו, גם כדי שישאר זרעו יורש כל הארץ ולא אדם מזרע הבל - הרגו.

והנה חשב קין, אם כל דברי השם שאמר לו שכל הימים אשר הבל חי על האדמה יתגבר עליו וימשול בו, כי ה' הדפו בששעה אל מנחת הבל. ושכאשר יהרגו יסאר קין לבדו מושל בכל הארץ, ואז ישא השם פניו אליו בהכרח, כיון שאיש אחד אין בארץ לעבוד עבודתו.

והחבר אמר למלך הכוזר שעל ארץ ישראל נפלה הקטטה בין קין והבל, מי יירשנה ומי מהם יסאר במקום אביו לסגולה להדבק בענין האלהי, ויהיה זולתו הקליפה. וגם זה מסכים בצד מה למה שביארתי.

וכתב יוסיפון שהיה הבל בן מאה שנה כשנהרג. זהו פירוש הפסוקים האלה לדעתו. ורבינו **נסים** כתב שקין להיותו סכל מאוד בדרכי השם, כמו שהורה עליו מה שהשיבו **לא ידעתי השומר אחי אנכי**, חשב מצד סכלותו שמה שלא שעה אל מנחתו לא היה מצד עונו וחסרונו, אבל היה בסיבת הבל. כי הנה ארכו הימים, כל אחד באמונתו, ולא נתעורר הבל להקריב קרבן כי אם אחר שראה את קין מביא מנחתו, שאז נתעורר גם הוא להביאה. ושעשה זה להבאישו בעיני השם, ולהתנשא עליו עם היותו קטן ממנו. ושלכן הביא ממבחר צאנו ומחלביהם, לבעבור לא תהיה מנחת קין נערבת כשתוקש אל מנחתו. ולזה נאמר **ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי**, שפירושו **שנה** כדברי הרשב"ע. והודיע בזה שלסוף שנה תמימה אחר התעסק קין בעבודת האדמה, הביא מפרי האדמה מנחה להשם. ולא נתעורר כל השנה ההיא הבל להביא מנחתו, אלא כשראה שהובאה מנחת קין. וכאשר ידע כמותה ואיכותה, הביא גם הוא מנחתו גדולה וטובה ממנה, כדי להקטינה

ולהפחית מדרגתה לפני השם. ויורה על זה גם כן אמרו **והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו** כלומר שנתעורר על מה שעשה קין. ולזה **ויחר לקין מאוד**, כי חרה אפו על אחיו בחשבו שכבר היתה מנחתו מקובלת ורצויה, אם לא שבאה מנחת הבל היותר חשובה סמוכה אליה.

ולכן הוכיחו השם **למה חרה לך**, רצונו לומר בחשבך שהבל הוא הגורם, **ולמה נפלו פניך** על צד הקנאה, שאין הענין כאשר דמית. שהנה אם תיטיב מצד עצמך, תשא פניך ולא תבוש, אז תתנשא במעלה ולא יוכל אחר לפגום מעשיך, כמו שחשבת על הבל. אבל **אם לא תיטיב**, שלא תהיה פעולתך טובה [עמ' 74 ב] מצד עצמה, **לפתח חטאת רובץ**, רצונו לומר: חסרונוך לא יפרד ממך, ואינך צריך לאחר שיפרסם חסרונוך, כי יצרך ישחיתך. ועל היצר שהוא פועל החטאת אמר: **ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו**. והכוונה כולה שלא היה הבל ומנחתו סיבה לשלא קובלה מנחתו של קין, אלא שהיא בעצמה לא היתה ראויה ולא הגונה להתקבל.

ועם שהודיעו הש"י כל זה, הנה לא שככה חמתו של קין. והוא אמר **ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה**. והאמירה הוא שהמשיכו בדברים להרחיקו מפני אביו או שאמר לכה נצא השדה. וגם נכון הוא שאמר לו כל מה שהוכיחו השם, כדי שיחשוב הבל שסרה כבר עברתו ממנו. וכן היה כי לא נשמר, וכאשר מצאו בשדה יחידי מבלי אביו, הרגו.

זהו דרך **הרב** הזה בפירוש הפסוקים האלה והוא יפה אף נעים.

והותרה בכל אחד מהדרכים האלה השאלה הז'.

ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך... וידע קין את אשתו (ד, ט-טז).

ספר הכתוב שהוכיח הקדוש ברוך הוא את קין והענישו על דמי הבל אחיו ששפך. וכדי ללכדו בדברו. ויהיה פי כסיל מחיתה לו. שאלו ראשונה אי הבל אחיך כאלו יתברך לא היה יודע הדבר כולו. והוא בסכלותו השיב **לא ידעתי השומר אחי אנכי**.

ובבראשית רבה

שלש חטאות חטא קין באותו יום:

אחד שלא האמין דברי השם שאמר לו בהוכיחו אותו.

ושני שהרג את הבל אחיו.

ושלישית שהעז והכחיש לומר לא ידעתי השומר אחי אנכי.

וזכר הכתוב שעל זה השיבו יתברך **מה עשית קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה**. כלומר, ומה קול הצעקה הזאת באזני שדמי אחיך אשר הרגת צועקים אלי מן האדמה

אשר קברתו שמה. ודייקו **רז"ל** באמרו **דמי** אחיך בלשון רבים, ודרשו דמו ודם זרעיותיו. רצונו לומר, שהיה העולם ראוי להתישב משניהם, כי אדם כבר הסכים שלא להוליד עוד כמו שיתבאר. ולכן אמר השם לקין שלא שפך דם איש אחד בלבד, אבל כמעט חצי ישוב העולם הרג ואבד.

ורש"י פירש, שעשה קין פצעים הרבה להבל אחיו, שלא היה יודע מהיכן נפשו יוצאה. ושלכן אמר **קול דמי אחיך**, בלשון רבים, על הדם שהיה יוצא מכל מכה ומכה. והנה הענישו השם, באמרו **ארור אתה**, ו**פרש"י** יותר **מן האדמה** שכבר נתקללה על עון אדם.

ויותר נכון מה שפירשו בו **הראב"ע** ו**הרמב"ן**, שקללו שיבא לו תמיד חסרון מן האדמה אשר בחר בה, כי לא תתן תבואתה ופירותיה כראוי מעצמה, ואף שיעבוד אותה לעזרה, לא תצליח ולא תוסיף תת כחה לו כאשר היתה נותנת עד עתה. ואמר **אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך**, להגיד שהוא שפך את דמו וכסהו בעפר, ולכן היתה הגזרה שנתקללה האדמה באופן שתגלה את דמיה, ולא תכסה עוד את הרוגיה. כי כיון שנטמן הבל הנהרג בעפר הארץ, היתה מהגזרה שכל מה שיטמן בארץ מהזריעה והנטיעה יהיה בקללה, כי הדם יחניף את הארץ. וחפירת הארץ היא מארה בפירותיה, וכמו שאמר **הרמב"ן**.

וטעם אמרו **נע ונד תהיה בארץ**. כתב **הרמב"ן** שהענישו בזה לפי שעונש הרוצחים הוא הגלות. ואינו נכון כי הוא עונש ההורג בשגגה ולא במזיד כקין.

ויותר נכון לפרש **ארור אתה מן האדמה כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך** - זכר מה שימשך לו מזה, והוא **שנע ונד יהיה בארץ** לפי שינוד וינוע ממקום למקום לבקש למצוא ארץ טובה לצמוח צמח ולא ימצא, כי האדם מפני הרעב נודד הוא ללחם איה הנה. אם כן היתה סוף קללת קין, שאחרי שהאדמה עזרתו בשנותו החי אל דומם בלתי מרגיש, שתעזרהו עוד לשנות את הצמח לדומם.

ואמנם מאמר **קין גדול עוני מנשוא** כתב **רש"י** מדברי אגדה, שגדול כל כך עונוי אשר חטאתי, שלא תוכל שאתו למחול אותו. וכפי דרכו יהיה מ"ם מנשוא מ"ם היתרון, ויאמר: האם יותר גדול עוני ממה שהוא כח הנשוא והכפרה שלך? 'יגדל נא כח ה" בסליחה, כי גדול הוא מכוחי בחטא.

ו**הראב"ע** פירש עונוי מלשון עונש, כמו (בראשית ט"ו ט"ו) 'כי לא שלם עון האמרי'. 'אם יקרר עון'. 'ויגדל עון בת עמי' וזולתם.

ונראה לי שאין הדבר כן. שלא ימצא בכתוב שום עון נאמר על העונש. והראיות שהביא הלא הם יורוך ויאמרו לך כשיפורשו כפי הראוי, שלא נאמר בהם עון על העונש כי אם על החטא.

ולכן היותר ראוי הוא שיפורש **גדול עוני מנשוא**, כפירוש **הרמב"ן**, שהתודה קין ודוי אמת, והודה על גודל חטאו אשר חטא, באמרו **גדול ועצום עוני אשר עשיתי בהריגת הבל אחי מנשוא ומלסלוח לי 'צדיק אתה ה' וישר משפטיך'**.

ושאמרו הן גרשת אותי היום וגו', אינו כמתרעם על גודל הגזרה והעונש, אבל עניינו שהיה **ראוי לעונש** [עמ' 75 א] **המות** שלא נגזרה עליו, כאלו אמר: ה' אלהים, **הן גרשת אותי מעל פני האדמה**, ורצה בזה למקום מושב אביו שהיא האדמה הנכבדת שממנה נברא גופו, ולהיות אותו מקום מיוחד בדבקות ההשגחה, כי הוא היה מקום מזבח השם כמו שהתבאר למעלה. ולכן אמר **ומפניך אסתר**, והוא **עונש שני** שלא יהיה מושגח מהשגחתו הפרטית כמו שהיה עד כה, אבל יהיה בהסתר פנים.

והרמב"ן כתב **ומפניך אסתר**, שלא אוכל לעמוד לפניך להתפלל ולא להקריב קרבן ומנחה, כי בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי.

ועוד זכר **עונש שלישי** שהוא נגזר עליו, באמרו **והייתי נע ונד**. כלומר, ואין רעה גדולה מזאת. ולכן בדרך תפלה אמר **והיה מוצאי יהרגני**, כלומר יהי רצון מלפניך שהמוצא אותי יהרגני, ותהי זאת נחמתי וכפרת עוני, כי מלבד זה איני נענש כראוי.

והמפרשים אמרו שהיה מתרעם שבהיותו נע ונד בארץ יהיה כמטרה לחץ, כל מוצאו יהרגהו ונמצא נענש ביותר ממה שנגזר עליו מהנדוד. ולכן היתה תשובת השם **לכן כל הורג קין שבעתים יוקם**. ושהם שני מאמרים:

האחד, כל הורג קין והוא מקרא קצר, כאלו אמר יהיה ענשו כך וכך, שלא פירש ולא פרשו הכתוב.

והמאמר השני הוא אמרו **שבעתים יוקם**, רצה לומר אין רצוני שימות קין עתה בענשו, אבל שתהיה מיתתו נתלית עד שמונה דורות. כאלו אמר לשבעה דורות יוקם הדם הזה מקין. או שיהיה כל הורג קין על דרך קריאה, כאומר כל הורג שמעו גזרתי ודברי, והוא שקין לשבעתים דורות יוקם ממנו ולא בחייו.

וזהו כולו על דרך **חז"ל**, ונכון הוא. כמו שיעיד עליו מאמר למך לנשיו, כאשר יתבאר.

וכן כתב **הראב"ע**: **קין שבעתים יוקם** שתלקח נקמתי ממנו לשבעה דורות, והיה זה מפני ישובו של עולם, כדי שיתעסק בפריה ורבייה ויתחיל הישוב בעולם, והמלאכות בין בני אדם.

ורבינו **נסים** פירש, לכן שגזרתי עליך להיות נע ונד בארץ, ואי איפשר לך לשמור עצמך, לכן מפני זה **כל הורג קין שבעתים יוקם** דמו מההורג איש אחר. כי מה שבטבעו לעמוד

בחוץ מבלי שמירה, בוטח בגזרת מלך, מי ששלח בו ידו יוקם נקמה רבה לפי ששלח ידו בשלומיו, חילל בריתו. אבל כפי מה שפרשתי, שהיה קין מחכה וכוסף למות, והיה אומר מי יתן כי **כל מוצאי יהרגני**. אמר השם **כל הורג קין שבעתים יוקם**. כלומר, כיון שקין אוותה נפשו למות, לכן אני גוזר שלא ימות עתה, אבל שיחיה לקבל ענשו. ומפני זה כל הורג קין, להיותו סותר ומנגד לכוונה האלהית, שבעתים יוקם דם קין ממנו. ולכן שם לו אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו. והאות הוא שנתן פחדו ומוראו על כל הבעלי חיים שלא יגעו אליו לא יזיקוהו.

ובבראשית רבה באו דעות הרבה על האות הזה, לפי שלא נתפרשה בתורה. והתישב מהם הוא שהכלב שהיה שומר צאנו של הבל שמו הקדוש ברוך הוא לשמור גופו של קין. **וחכמי האומות** כתבו, שהיה האות רעש האיברים שהפיל הקדוש ברוך הוא בגופו של קין, שהוא חולי בעצבי התנועה, ומפניו היו הבעלי חיים יראים ונרחקים ממנו. ואין ספק שהיתה הקללה הזאת לקין קללה גדולה מקללת אביו, לפי שעם היות שבשניהם נתקללה האדמה, הנה לאדם לא נאמר נע ונד תהיה בארץ כמו שנאמר לקין, כי אדם ישב באדמה שנברא בה כולו שאנן ושקט, ולא הורק מכלי אל כלי. אבל קין ספר הכתוב בו שיצא מלפני ה' מרוחק ומשולל מהשגחתו, וישב בארץ נוד, רצונו לומר שהיה תמיד נודד.

ובספר הרומיים כתוב, שהלך קין בארץ הודו. ואולי שלכך נקרא הודו מלשון נדוד. **והותרה במה שביארתי השאלה הח' ממאמר קין גדול עוני מנשוא.**

והחבר אמר לכוזר, שהיתה קללת **נע ונד תהיה בארץ** שיהיה מגורש מהארץ הקדושה, כי בה ישב אדם בצאתו מגן עדן. ועליה נאמר **ויצא קין מלפני ה'** שהיה בורח מארץ ישראל הקדושה ששם הנבואה.

וכן התבארה התשובה לשאלה הט' אם לדעת מי שפירש שבעתים יוקם, נאמר על שופך דם קין, כדי שלא יהרג ויחיה ויקבל ענשו בעולם הזה, או שלהיותו נע ונד בארץ במצות המלך ה' צבאות, היה ראוי שלא תגע בו יד, כי מי ישלח ידו בנשמר ובטוח מאתו ית', כל שכן לדעת האומר שראה קין את המבול ונמחה בו הוא וכל זרעו יחד, שהיה ראוי מפני זה שישמרהו השם עד בא חליפתו וענשו. כענין (תהלים צ"ב) 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד'.

ואמנם לדעת מי שפירש **כל הורג קין שבעתים יוקם**, עד ז' דורות תלקח הנקמה בקין, בידי למך נתקיימה הגזרה. לפי שהשבעה הם מאדם, צא ומנה אדם קין חנוך עירד מחויאל מתושאל למך שהוא הדור השביעי. ואף שלא תרצה למנות הדורות כי אם מקין,

היתה נקמתו בזה לפי שכבר נולדו בני למך כשנהרג קין, והם היו הדור [עמ' 75 ב] השביעי.

וכן לדעת הרשב"ע שכתב שהיתה נקמת קין כשנמחה כל זרעו במי המבול, היו שבעה הדורות מחנוך, ונשלמו בזמן המבול. לפי שבני למך אולי שלא הולידו בנים, ולכן לא נתפרשו בתורה. וכבר הסכים על זה הרמב"ן.

והותרה השאלה הט'.

וידע קין את אשתו... וידע אדם עוד את אשתו (ד, יז-כד)

סיפר הכתוב, שקין אחרי שראה שנשאר יחידי וערירי בארץ במות הבל אחיו, כל שכן בהיותו מגורש ממקום מושב אדם אביו, השתדל להוליד בנים להתחבר עמהם. והוליד חנוך ויהי בונה עיר. והכונה על קין (בראשית ד' י"ז), כי עזב מלאכת האדמה מפני קללתה, ולקח לו מלאכת הבנין. והנה לא אמר הכתוב **ויבן עיר**, אלא ויהי **בונה עיר**, מלמד שהיה בונה משם בנודו למקום אחר, וחוזר ובונה בעיר ההיא. ובעבור שלא יחלוק על הכונה האלהית, קרא שם העיר בשם בנו חנוך כאלו הוא היה הבונה והיושב בעיר, לא קין, כי נע ונד היה בארץ.

וכתב יוסיפון ששם העיר **חנוכיא**.

ואתה רואה מתוכן הספור, שקיצר הספור בחמשת הדורות שנולדו לקין, כי לפי שהיה אחריתן להכרית, לא היה ראוי להאריך בסיפורם. גם כי אותן התולדות לא נכתבו אלא לזכור לידת למך שהרג את קין, וגם להגיד שמבני למך היו המתחילים במלאכות שיזכור.

וכבר אמרו **בבראשית רבה**, שעירד ומחויאל ומתושלח ולמך, כולם שמות של ההשחתה העתידה לבוא עליהם במי המבול.

וזכר הכתוב שלמך לקח לו שתי נשים, להודיע שלהוט היה אחר בולמוס של עריות, כי כולם אכלו מעץ הדעת טוב ורע אכול ושבע והותר. ולכן לא נסתפק למך באשה אחת כמו שנסתפק אדם והבל וקין, אבל לקח לו שתי נשים. והיה משפט אלהי שנלקה על ידיהם כמו שיזכור.

ובבראשית רבה אמרו שהיתה אחת מהם לתשמיש ואחת לפריה ורביה. אבל הכתוב יגיד הנה ששתיהן הולידו בנים. והתבונן כי אחת קראה את שמות בניה מלשון הבל, כוונה שיהיו דומים אליו בכבודו ואמנותו, והאחרת קראה את שמו מלשון קין, כאלו כוונה שיהיה בעל מלאכת האדמה כקין. כי עדה ילדה את יבל, הוא היה אבי יושב אהל ומקנה, רצונו לומר שעם היות שהבל היה ראשונה רועה צאן, הנה יבל לקח אומנותו, וגם הוסיף במלאכתו במה שהתחיל לעשות אהל לשלמות מלאכת המקנה.

ומפני שהשתתף עם זה הבל באומנות מרעה הצאן, לכן נקרא שמו יבל מלשון הבל.

וכתב יוסף בן גוריון בספר הקדמונים, שהיה יבל מבדיל את הרחלים מן העזים והגדיים מן הטלאים, והיה עושה עדר מכל צבע, הלבנים עדר לבדו, והשחורים עדר לבדו, ושלזה אמר אבי כל יושב אהל ומקנה.

ואמנם אחיו נקרא שמו יובל, הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב. ומלאכה הזאת יעשו אותה מאוד הרועים להתענג בה. וגם זה היה מכלל אומנות הבל, הרודף אחר הכבוד והשררה, להתענג במיני הנגונים. ולזה נקרא גם זה יובל משתוף שם הבל, כי הנגונים אשר המציא היו לענין המרעה והכבוד.

אמנם צלה ילדה את תובל קין, שהיה לוטש וחורש, רצונו לומר שהיה מחדד כלי נחשת וברזל, כי הוא הנאמר בלשון לוטש. והוא היה גם כן חורש, רצונו לומר פועל אותם ומוציא מן הארץ הברזל והנחשת, כי מפני גבורתו והיותו איש מלחמה בטבעו, המציא כלי הזין ללוחמים.

והנה נקרא תובל קין, לפי שקין היה רוצח, וזה היה עושה כלי למעשהו חרב וחנית לשפוך דם, ולכן נתיחס אל קין הרוצח.

וכתב יוסיפון במקום הנזכר, שממהלומות תובל קין בפטיש על הברזל והנחשת למד יובל אחיו מלאכת הניגון, והיה אבי כל תופש כנור ועוגב. שמתנועות מהלומות הברזל למד תנועות הנגונים. ואחותו נקראת נעמה, לפי שהמציאה ענין הנעימות וניגון הפה, ולזה פירשו בתרגום ירושלמי ואחתי דתובל קין נעמה, היא הות ברת קינין וזמרין. אולי שכיון לומר שהיא התחילה לעשות השירים, כי כאשר יובל אחיה היה מנגן, היתה נעמה עושה שירין וקינות להסכים עם אותו נגון. או שהיה קולה ערב להיותה שרת בשירים.

ובבראשית רבה (פרשה כ"ג) אמרו שנעמה זאת היתה אשת נח. ושנקראת כן מפני שהיו מעשיה נאים ונעימים. ומן הנראה שאינה האשה שהוליד ממנה נח בניו, שאם היה כן היה משתלשל העולם מזרע קין מצדה. אלא שהיתה אשה אחרת שנשאה נח בראשונה, ומתה קודם המבול מבלי בנים. ומפני שהיתה צדקת הזכירה כאן הכתוב. והנה הזכרו שלושה הבנים האלה בשמותיהם מלשון בליה: יבל ויובל ותובל, לרמוז שכולם יבואו לבלוי והשחתה במבול.

ואמנם מאמר למך לנשיו **עדה וצלה שמענה קולי** בא ענינו בכתוב הזה סתום מאוד ואי אפשר לפרשו יפה אלא כמו שפירשו **רז"ל**. [עמ' 76 א]

ומצאתי ספורו גם כן **בספרי הרומים**, כי הם לקחו הדברים האלה מדברי **יוסיפון** שכתב בספר הקדמונים. והוא, שלמך היה סומא, והיה יוצא השדה לצוד ציד, אם להתענג כמנהג השרים, ואם לצורך העורות ללבוש, ונער קטון נוהג בו ומוליכו בשדה. וכשראה הנער מרחוק את קין שהיה מתחבא בתוך עצי השדה, נדמה לו ברוב שערותיו שהיה חיה. ואמר

ללמך בראותו אותו, למשוך בקשת כנגד אותו צד באשר הוא שם. ולמך משך בקשת והכהו. וכאשר קין במכתו נשא קולו, הלך שם למך והנער לראות מהו, ומצאו שהיה קין זקנו. וחרה אפו של למך על הרגו אותו, והכה בקשת אשר בידו על ראש הנער בעבור שהטעתו לומר שהיה חיה משונה. וכאשר הכה את הנער הרגו גם כן. והיו נשיו פורשות ממנו, באמרם שהיה רוצח שהרג שתי נפשות יחד, את זקנו קין ואת הנער המוליכו בדרך. והוא היה מפיסן בדברים, באמרו **שמען קולי האזינה אמרתי** ואל תמרדו בי, כיון שאתם נשי ואני בעליכן, כי אם **איש הרגתי** שהוא קין, הוא **לפצעי**, כלומר אנכי אקבל ענשי ולא אתם. ואם **ילד** הרגתי, הנה הוא **לחבורתי** ולרעתי, ולא לרעתכם. ואם כן מה תריבון עמדי להרגני בריבכם, די לי בצערי, **כי שבעתיים יוקם קין**, כלומר שידעתי שעתידי הקדוש ברוך הוא לקחת נקמתו מקין לשבעה דורות שנשלמו בי. או שינקום ממני נקמה רבה שבעתים על שהרגתי את קין. אבל תדעו לכם כי כאשר ינקום השם ממני על העון הזה, לא יעניש אותי לבדי, כי כל העולם כולו ישחת עמי. רומז למי המבול שיבוא על כל הארץ, והוא אמרו **ולמך שבעים ושבעה** דורות שימותו מבני אדם כולם עמי במבול.

וזכר המספר הזה, להפליג ברעה ההיא אשר תהיה לכל בני עולם. ויהיה אמרו שבעים ושבעה חסר בי"ת, כמו **בשבעים ושבעה**, על דרך 'כי ששת ימים עשה'. ואפשר שאמר זה גם כן, להודיע לנשיו כי כמו שהוא היה עתיד לקבל את הדין על אשר הרג לזקן ולילד, כן יהיו המה עתידות לקבל ענשן ודין על הרעה אשר המה משלמות אותו.

והותרה בזה השאלה הי'.

ויש לחז"ל דרכים אחרים בפירוש הפסוקים האלה, בשלמך לא הרג את קין ולא את הנער, אבל שהיו נשיו מתפרשות ממנו מפחד ממי המבול שימחה זרעם, או שתבא נקמת קין בבניהם שיהיו דור שביעי לענשו, ושלקן פייסן למך בדבריו והוליך אותם לדין לפני אדם הראשון וכמו שנתפרש **בבראשית רבה**.

וידע אדם עוד את אשתו... עד זה ספר תולדות אדם (ד, כה-כו)

אמרו **חז"ל** שאדם הראשון פירש מן חוה אשתו, עד שהוכיחוהו עליו נשי למך, ואז חזר לדעת אותה. וכבר יורה על אמתת זה אמרו **וידע אדם את חוה אשתו**, כי הוא המודיע שעזב אותה וחזר ועשה בה לקוחין שנים.

והנה סיבת הפרשו ממנה אפשר שהיה מפני כי חטאו, כבר ראה שאשתו הרגתו והיא סבבה גרושו מגן עדן, באכלה מעץ הדעת המביא לתאוות המשגל. לכן אחרי שידע אותה ביאה ראשונה, שידעה מכוח אותה אכילה רעה שאכל, נתקררה דעתו ומאס בפועל המגונה ההוא. ולכן פירש מהאשה בשנאתו אותה. ואולי לא רצה להוליד עוד.

אבל אחר שהרג קין להבל ויצא קין ואשתו בפני אדם, ונשאר אדם יחיד שכול משניהם יום אחד, הוצרך להתחבר לאשתו, מפני שכולו וגלמודו. ואז הוליד את שת. ואין ספק שנולדה עמו בת תאומה, כי הנה אדם, כמו שזכר **יוסיפון**, השביע את שת בנו שלא יקחו להם נשים מבנות קין הוא וכל זרעו, כי היה יודע בחכמתו שהיה עתיד זרעו של קין להיות נמחה במי המבול.

והנה אמר הכתוב **ותקרא את שמו שת כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל וגו'** להגיד, שחווה כאשר ילדה את שת, חשבה שיהיה הוא נמשך לטבעה ותכונתה בנטיה אחרי המפורסמות, כמו שהיה הבל. ולכן קראה את שמו שת, ואמרה שהאלהים שמו ונתנו אליה תחת הבל, שיהיה שת הולך בדרכי הבל לרדוף אחר הכבוד והשררה כמוהו. ולכן יחסה לידתו לעצמה, וקראה את שמו שת. אבל אדם שידע בחכמתו שלא יתדמה שת לטבע אמו ותכונתה, ולא ילך אחרי ההבל והכבוד המדומה ויהבל כהבל, וגם לא יהיה עובד אדמה ורודף אחרי הקנינים הגשמיים כקין. אבל יהיה בדמותו בצלמו השכלי של אדם, נמשך אחרי הענין השכלי והשלמות הנפשיי האמתי הקיים, קראו שת לפי שראה שממנו יושתת העולם ושיהיה מציאותו קיים ועומד, לא הווה ונפסד כשאר אחריו. ולכן לא אמר אדם כמו שאמרה חוה, ששם אלהים את שת תחת הבל, כי היה אצל אדם [עמ' 76 ב] מרוחק מאוד ענין שת מעניני הבל, כל שכן מעניני קין.

ואמנם אמרו **ששת הוליד את אנוש, ושאז הוחל לקרא בשם ה'.** פירושו **חז"ל:** הוחל מלשון חולין, שהתחילו לקרא את שמות בני אדם ואת שמות העצבים בשמו של הקדוש ברוך הוא, לעשותם עבודת גילולים ולקראן אלוהות. וכמו שהביא **רש"י** בפירושו.

והראב"ע פירש לשבת, שבימים האלו החלו בני אדם להזכיר את יוצרן ולכוין מעשיהם ותפלותיהם לשמו. והוא באמת הנראה מפשט הכתוב.

ואין טענה על זה ממה שכתב **הרלב"ג** שכבר היו מכירים מציאות האל אדם והבל ושת, ואיך יאמר כי בימי אנוש התחילו לשער ולהכיר מציאתו. כי הנה לא אמר הכתוב אז הוחל לדעת את ה', כי אם **לקרא** בשם ה', שרצונו לומר שבימי אנוש התחילו להתפלל ולקרא בשם ה' בכל מעשיהם, לפי שעם היות שקודם לכן בימי אדם והבל ושת, היו משערים במציאות האל, הנה לא היו קוראין ומתפללים אליו, כי בימי אנוש התחילו בזה ומאנוש נמשך לקינן וכן מדור אל דור. וצדקו דברי **הראב"ע** כפי הפשט.

וכבר הבינו קצת **חז"ל** הדבר הזה בזה האופן עצמו.

אמרו בבראשית רבה

ויקרא את שמו אנוש. בעאן קמיה אבא כהן ברדלא: אדם שת אנוש ושתק. א"ל עד

כאן בצלם ודמות, מכאן ואילך קינן קינטרין.

הנה ביאר אבא כהן ברדלא, שהיה אנוש בצלם ודמות אביו, כשת אביו לא עובד עבודת גילולים. אולי יאמרו **חז"ל** שהיה אנוש חסיד וירא שמים, ואנשי דורו החלו לקרוא בשם ה' לעבוד עבודת גילולים.

זהו מה שראיתי בפירוש הפרשה הזאת כפי פשוטה, והסיפור הזה מועיל לבעלי האמונה האמתית מכמה צדדים.

ראשונה לישב אמונת חידוש העולם בסיפור האדם שנברא ראשון במינו, ושם אשתו ובניו ומה שקרה להם שהפרטיות כולו יאמת הדבר.

ושנית לדעת איך נתחדשו המלאכות הנפלאות בבני אדם ומי היו הראשונים שמצאו אותן. **ושלישית** לדעת שמתחלת העולם נדבקה ההשגחה האלהית באדם ובניו, להוכיחם וליסרם ולגמול אותם כפי מעשיהם, אם בעונש לקין ולמך שלרשעתם ספו תמו מן בלהות, וגם זרעם הקיאה אותם הארץ, ויסחו רשעים ממנה בימי המבול. ואם לשכר כשת זרעו נח ובניו שנמלטו בצדקתם והושתת העולם מהם.

ורביעית למדנו מזה הסיפור כמה ראוי שנתרחק מהקנאה והכעס אחרי שבעבורם הרג קין להבל אחיו, והוא זרעו נמחו מן העולם.

וכמה מהדעות האמתיות והמדות המשובחות מלבד אלה שלמדנו מהספור הזה.

[כל מה שקרה לאדם היה סימן לבנין]

האמנם בדרך הרמז נוכל לומר בספור הזה שכל מה שקרה לאדם הראשון היה סימן לבניו שיצאו מחלציו, כי כמו ששם הקדוש ברוך הוא בפני האדם שלושה מינים מהעצים:

הא' 'כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל', והוא רמז לדברים הטבעיים שבעולם השפל הצריכים לאדם, כאלו תאמר בני חיי ומזוני ושאר ההצלחות המדומות.

והב' 'עץ הדעת טוב ורע', הרומז אל המפורסמות בנאה ובמגונה בעסקים האנושיים, הנמשכים מהם ברבוי המלאכות.

והג' 'עץ החיים', שהוא רמז אל ההשגה העיונית, שהיא תכלית האדם ושלמות נפשו באמת.

ככה לרמוז לזה, היו לאדם שלושה בנים, כנגדם קין והבל ושת.

כי קין היה עובד אדמה משתדל בהוצאת הפירות והדברים הטבעיים, כנגד כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל.

והבל היה רועה צאן מתעסק בהנהגה כפי הנאה והמגונה הטוב והרע כנגד עץ הדעת.

ושת היה נוטה לידיעת האמתיות והשלמות הנפשי והעיוני לקנות החיים הנצחיים כנגד עץ החיים.

וכבר זכרו המדיניים שחיי האדם הם באמת משלושה אופנים:

אם חיים בהמיים נוטים אל התאוות הגשמיות מהמאכל והמשתה והמשגל, כדרך הבהמות והאנשים עובדי אדמה.

ואם חיים מדיניים כפי המעלה המתעסקים בהנהגת האדם עצמו וביתו ואנשי מדינתו בהסתפקות ביושר בצדק ומשפט ומישרים ומזה הכת הם המלכים ויועצי ארץ שופטים ושרי הצבא.

ואם חיים שכליים אשר הם כפי העיון השכלי והחקירה המדינית.

והנה קין היה בעל החיים הבהמיים עובד אדמתו. והבל היה בעל החיים המדיניים. שר ושופט כרועה עדרו ירעה. ושת חיה חיים שכליים כי נחה עליו אלהים רוח חכמה ובינה.

והנה נלמוד מהספור הזה, שעל שלושת דעות קין והבל ושת נמשכו כל כתות בני אדם בעולם.

שכת מהם תמשך לסברת קין שלעבודת האדמה ואכילת פירותיה ועשרה הוא השלמות והעקר. ומזה המין הוא המון כל עם הארץ בעלי אומנות ועובדי אדמה. והכת הזאת תקנא למנהיגי המדינות ותחשוב להרגם וכמה פעמים הרגום כאשר עשה קין להבל.

וכת אחרת תמשך לסברת הבל [עמ' 77 א] ותחשוב שההנהגה והכבוד הוא העיקר, ויסכנו עצמם על זה כאשר עשה הבל. ומזה הכת היו מנהיגי עיר רבה הישישים והיועצים והמלכים שבכל דור ודור והפרנסים העומדים על עמם כשהיו עוסקים לשם שמים ומפני המעלה. והיתה בלי ספק מדרגת הכח הזאת השנית טובה ושלמה מהראשונה לפני אדון כל הארץ, כמו שמנחת הבל היתה לפניו יותר רצויה ממנחת קין.

וכת תמשך לסברת שת, ותחשוב שעבודת האלהים עיקר ושלמות החכמה הוא תכלית האדם, ותמאס הכת הזאת הקנינים והעושר השררות והכבודות, ותאמר כי המה יאבדו ולא יהיה להם קיום והשארות, כמו שנאבדו קין והבל וזרעם מן העולם. אמנם השלמות הנפשית הוא הנשאר אחר המות והנצחית, כשת שממנו הושתת העולם.

הנה אם כן היה ענין אדם בעציו ובבניו רמז וסימן לכל בני העולם בחייהם ובמותם, בחסרונם ושלמותם.

ויתבאר גם כן אחר זה ששלושת בני נח היו סימן לזה, כי בכל אחד מהשלושה היה אחד חכם ואחד רשע ואחד תם. ומזה נלמוד תורת האדם וכמה ראוי שישתדל יותר בימי חייו וידע וישכיל שבכשרון המעשים ושלמות החכמה תתקיים ותשאר נפשו נצחית מבלי הפסד ולא השחתה.

[תולדות אדם, הולדת נח ובני האלהים]

פרק ה

זה ספר תולדות אדם ביום ברא... עד סוף הסדר (ה,א-ו,ח).

[השאלות]

השאלות אשר יפלו בפסוקים הם אלו:

השאלה הא'

באמרו **זה ספר תולדות אדם**, כי אין זה התחלת ספר לשיאמר עליו זה ספר. והיה ראוי שיאמר אלה תולדות אדם, כמו אלה תולדות נח, אלה תולדות השמים ודומיהם.

השאלה הב'

באמרו **ביום ברא אלהים אדם**. והיא כי אמרו זה ספר תולדות אדם, בהכרח יפורש על כל התולדות שנמשכו בדורות, ואיך יאמר הכתוב אם כן שכלם נולדו ביום ברא אלהים אדם?

ורש"י פירש, מלמד שביום שנולד אדם הוליד. וכן הוא **בבראשית רבה** (פרשה כ"ב). אבל זה לא אמרו אלא על קין והבל ותאומותיהן, והם לא נזכרו כאן בפרשה כי אם שת, ולא הולידו ביום שנברא כי אם בהיותו בן ק"ל שנה ואיך צדק אם כן **ביום ברא אלהים אדם**.

השאלה הג'

מה ראה הכתוב לומר במקום הזה **בדמות אלהים עשה אותו וזכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם**. כי הנה כל זה כבר נזכר בפרשיות של מעלה, ולא היה צורך ממנו לענין השתלשלות הדורות. וגם מה ענין אמרו אחרי כל זה **ביום הבראם** ויראה שהוא כפול ומותר, אחר שכבר אמר **ביום ברא אלהים אדם**.

השאלה הד',

מהו אמרו בשת ויולד בדמותו בצלמו, כי אם אמר זה על דמות הגוף ותואר איבריו, הנה לא היה זו מעלה גדולה לשת, וגם שאר הבנים יהיו כן. ואם אמר בדמותו בצלמו על השכל, הנה אין האדם מוליד את בנו בשכלו, כי השכל לא ישמש בהולד. אלא אם נפרש ויולד, שהוא מענין למוד, ויכחיש לידת שת ואין כפירה גדולה מזו. וכבר נלכד בזה ה**נרבוני** בפירושו לספר המורה.

השאלה הה',

מה היתה הסיבה באריכות ימי הראשונים שנזכרו בתורה ולמה היו השנים בהם הולכים ומתמעטים אחר המבול בחיי הדורות. והנה אזכור אחרי זה בבאור הדרוש דעת **הרב המורה** ודעת הרמב"ן בענין הזה.

השאלה ה'

בענין חנוך שנאמר בו **ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו את מתושלח שלש מאות שנה**. כי אם אמר זה על צדקתו ויושרו, כלשון את האלהים התהלך נח, למה תלה ענינו בלידת מתושלח, ומה ענין אמרו שלש מאות שנה, ולמה לא נאמר בו וימת כמו שנאמר בשאר הראשונים. ואם נפרש ויתהלך חנוך את האלהים שמת, ורוחו שבה אל האלהים אשר נתנה, קשה אמרו אח"כ **ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים**. ועוד, שלמה זה מצא חן חנוך שנקראת מיתתו בשם הליכה ולקיחה, ולא בשם מיתה.

השאלה הז'

למה זה בכל אחד מהראשונים שנזכרו בזאת הפרשה. נאמרו ארבע הודעות:
האחת זכרון הבן שהוליד.
והשני לכמה שנים מחייו הוליד.
והשלישי כמה ימים ושנים חיה אחר שהוליד.
והרביעי כמה היו כל ימי חייו בין קודם ההולדה בין אחריה.
כי הנה היה די כשיזכור למי הוליד וכמה שנים חיה, ומה לנו לדעת לכמה שנים הוליד וכמה שנים אחרי ההולדה.
ואחרי שהזכיר כל זה, מה צורך להודיע עוד מספר ימיו אשר חי, כי [עמ' 77 ב] מבואר הוא אם כבר ידענו לכמה שנים הוליד וכמה שנים חיה אח"כ. והנה בדורות שאחר המבול לא נזכר כל זה.

השאלה הח',

מה ענין אמרו בסוף זכרון כל אחד מהראשונים האלה וימת. כי הנה באמרו ויהיו כל ימי פלוני אשר חי כך וכך שנים, מבואר הוא שאחריהם מת, ולמה הוצרך עוד לומר וימת. אף כי בתולדות אשר יזכור הכתוב מנח עד אברהם נזכרה התולדה שהוליד כל אחד מהם, ולכמה שנים הוליד, וכמה שנים חיה אחר שהוליד. אבל לא נאמר בשום אחד מהם וימת.

השאלה הט',

בקריאת למך את שם בנו נח, לאמר **זה ינחמנו ממעשינו וגו'**. והוא כי מי הגיד ללמך שבנו זה ינחמם ממעשיהם ומן האדמה אשר אררה ה'?
ורש"י כתב שעד שלא נולד נח לא היה להם כלי מחרישה, והוא הכינן להם. אבל עדין יקשה מי הגיד ללמך אביו שכן יהיה?
והראב"ע כתב שידע למך כל זה ע"י אדם הראשון כי נביא הוא, אבל זה לא נזכר בכתוב.

וכתב עוד, או שידעו בחכמת התכונה. וגם זה לא יתכן. שאם היה יודע אותה חכמה, למה זה לא ידע שיהיה המבול בימיו, וידע הנחמה ממנו. כי הנה הכוכבים יותר יורו על תגבורת היסודות מעל דבר אחר. וקרוב לזה הדעת מהראב"ע כתב הרלב"ג ויקשה אליו דבר זה.

השאלה הי',

מה הם בני האלהים, ומה הם בנות האדם שנזכרו בפרשה. וידוע שכולם זכרים ונקבות היו בני אדם הראשון. ורש"י פירש, בני האלהים על השרים והשופטים, ובנות האדם הן בנות האדם. וכן בבראשית רבה (פרשה כ"ו). אבל עדין יקשה למה קראן פה בני אלהים. והראב"ע כתב שבני האלהים היו יודעים דעות אלהיות, ירצה מערכות הכוכבים, ושראו בחכמתם הנשים הנאותות להוליד בנים חזקים ולקחום. ואלה דברי רוח הם. ובפרקי ר' אליעזר פירשו בני האלהים על המלאכים. ושנקראו נפילים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים. והזכירו זה גם כן במסכת יומא. אבל הוא כפי העיון הטוב דבר בלתי מתקבל בפשט הכתוב, כי המלאכים הרוחניים שהם נבדלים מכל חומר ואין להם נטיה גשמית ולא אפשרות חטא, ואיך בהיותם שכלים נבדלים ישנו טבעם וישונו אנשים או שרים בדברי קצת. אלא שדברי חז"ל יש להם סוד ואינו כפי הפירוש. וכבר היה זה צריך אל פירוש, ואינו מזה המקום. ואם יפרשו נפילים על הענקים, בעבור שהיו מפילים לב הרואה אותם מפחדם, עדין תשאר השאלה מהיכן באו ויצאו הענקים ההם בדור.

[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

והנני מפרש הפסוקים באופן יותרו השאלות כולם.

ואומר שהאל יתברך הודיע בתורתו לישראל עם קרובו שלושה אבות והתחלות אנושיות שהיו להם.

אחת והיא הראשונה, וכוללת היא אדם הראשון, ובאו סיפוריו בסדר בראשית. והשנית שהיא יותר מיוחדת, היא נח, ובאו עניניו וסיפוריו בסדר תולדות נח. והשלישית שהיא יותר מיוחדת, הוא אברהם. והתחיל לזכור מעשיו וסיפוריו בסדר לך לך ונמשכו בשאר הסדרים שאחריו.

ואמנם ערך ההתחלות האלה ואופן התיחסותם אל האומה ידמה להתחלות הצוריות שיעשו מציאות איש האדם וקיומו, שהם שלוש ראשיות: הצומחת והמרגשת והמשכלת.

והיה ערך אדם הראשון אל האומה, כיחוס הצומחת אל אישי האדם. ונח היה בערך ההיולנית המרגשת אליו. ואברהם אבינו היה במדרגת הצורה האנושיה המדברת לו, והיה אדם ונח ואברהם זה אחר זה בגבוליהם, כמו שבענין יצירת הולד האנושי יקרה כמו שזכר הפילוסוף.

והעובר יהיה בימים הראשונים במדרגת הצומח, ואין לו שום פעולה נפשית, כ"א קבול המזון, כי להיותו עדיין נעדר הכלים החיוניים אין בו צורה אחרת זולתי הצומחת, והוא אז כאחד מהצמחים ואחרי מ' יום שכבר הצטיירו בו הכלים הנפשיים, תחול עליו צורה אחרת יותר שלימה, היא הצורה החיונית אשר תכלול פעולות ההרגש והחיות עם פעולות ההזנה באופן יותר משובח. ואחרי גמר יצירתה בהיות הכלים כולם על שלמותם, תחול בו הצורה האנושית המשכלת, שתכלול פעולת ההשכלה עם פעולת שאר הצורות כולן, באופן יותר שלם.

[השוואה בין אדם הראשון לאומה]

וראוי שנבאר עתה איך יתדמה ענין אדם הראשון אל האומה בענין הצורה הצומחת אל אישי האדם המתהווה.

ואומר שכאשר עניני אדם הראשון וספוריו נמצא בהם עשרה דברים מורים על היותו [עמ' 78 א] בערך האומה, בצורת ההזנה אל האיש המתהווה. והם: מולדתו ושמו ויצירת אשתו וברכתו ומאכלו ומקום מושבו ומלבושיו וחסאו וענשו ובניו. אם כמולדתו, לפי שבזה היה האדם עץ השדה כי כמו שהעץ והצמח נולדים מהאדמה ככה אדם הראשון נברא ממנה. ואם מפאת שמו שנקרא אדם נגזר מהאדמה להיותו נוצר ממנה כצמחים. ואם מפאת יצירת אשתו כי כמו שבהלקח ענף מענפי העץ יצמח ממנו עץ אחר ונצר משרשיו יפריה ככה מצלע אדם נבראת האשה. ואם מפאת ברכתו לפי שנאמר 'פרו ורבו ומלאו את הארץ' כי עשיית הפרי וההולדה בדומה הוא מפעולות הנפש הצומחת כאלו הוא תכליתה. ואם מפאת מאכלו לפי שנתן לו לאכול כל עשב וכל עץ זרע זרע כאלו המזון היה דומה לנזון ולא נתן לו בשר בעלי חיים לאכול כאשר נתן לנח להיות המאכל מתיחס לאוכל אותו. וגם בתחילת בריאתו נתן לו הנהגה במאכל להיותו הפועל היותר נאות אליו. ואם מפאת מקום מושבו שהיה הגן מקום נטיעת העצים בעלי פרי כמו שנזכר בכתוב. ואם מפאת לבושו כמו שנאמר 'ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות' כאלו נתכסו בעלים בעצי השדה.

ואם מפאת חטאו לפי שהיה בענין הצמחים ולקחת המאכל מהם שהוא פועל הנפש הצומחת להזנה ולגדול ולהולדה, בדומה שהם פעולותיה, ולא ניתן לאדם מצוה אחרת כ"א על ענין המזון ואזהרת האכילה מהצמחים ההם. והיה חטאו שאכל מהעץ אשר הוזהר עליו.

ואם מפאת ענשו, לפי שהיה בקללת האדמה קוץ ודרדר ושיאכל את עשב השדה. ואם מפאת בניו שהיו שלושה קין והבל ושת, לפי שידוע הוא שבצמיחה יוכלו ג' כחות: **הראשון** הוא ההזנה ותתחיל בצומח מתחלת ברייתו עד סוף כלותו. **והשני** בענין הגדול והמשכו מהמזון יותר ממה שיצטרך לתמורת ההתכה כדי שמאותו התוספת יגדל גוף הצומח בכל מרחקיו ופעולת ההזנה תגדל לפעולת הגדול בטבע ותתמיד אחריה זמן יותר ארוך. **והשלישי** היא ההולדה בדומה שלא תבא כי אם אחרי הגידול.

והיה ההשארות והנצחיות לדבר במינו כולו מפאת הפעולה הזאת. ולזה כולו ידמה ענין בני אדם: כי קין נולד ראשונה, דומה לפעולת ההזנה שתקדם בטבע ובזמן לשאר הפעולות, ולזה היה עובד אדמה וקונה מזונות ממנה. והבל נולד סמוך אליו מורה על פעולת הגדול שתתחבר לפעולת ההזנה ונכרתו ימיו בימי קין ועל ידו כמו שתפסק פעולת הגדול על פני ההזנה ובסיבה. והבן הג' הוא שידומה אל הפעולה השלישית שהיא ההולדה המשארת שארית במינו כי ממנו הושתת העולם. ולפי שזמן ההולדה בדומה כפי הראוי אחרי זמן הגדול ויעמוד במקומו לתוספת לקיחת המזון אמרה חוה 'כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין'. וכמו שבזמן הפסד האיש ומותו לא ישאר שארית ונצחיות מההזנה והגדול, אלא מההולדה בדומה כי בו יתקיים המין, ככה לא נשאר זרע כלל מהבל וגם לא מקין שנמחה זרעו בימי המבול, וישאר אך נח ובניו זרע שת שבהם נתקיים המין.

הנה אם כן שלושה בני אדם ירמוז לג' כחות של הנפש הצומחת הדומה אליו. ולהיות **אדם** בערך הצורה הצומחת הכוללת לכל בעל נפש, לכן היה הוא **השורש והעיקר הראשון** אשר ממנו צמחה האומה הישראלית, וכן שאר אומות המין האנושי שהיו כולם כענפים אליו. והוא הגזע והשרש אשר יצאו ממנו כולם.

ואמנם איך נתדמה **ההתחלה השנית שהיא נח** אל הצורה החיונית המרגשת. יתבאר בתחילת תולדות נח.

וכן יתבאר בתחילת סדר לך לך איך היה **אברהם ההתחלה השלישית** דומה אל הצורה המשכלת. ואחרי הצעת הקדמה הזאת האמתית בענינה כוללת הסתעפות הדורות אבאר הפסוקים.

זה ספר תולדות אדם... ויקרא את שמם אדם ביום הבראם (ה,א-ב).

הנה התחילה הפרשה הזאת בלשון זה ספר תולדות אדם ולא אמר אלה תולדות אדם לסיבות:

ראשונה להודיע שכל מה שקדם עד פה ממלאכת ששת הימים ומנוחת יום השביעי ואם מספור אדם ואשתו וקללותיהם, ואם מספור קין והבל ושת ומדרגותיהן בחיים, גם את זה לעומת זה עשה האלהים. ונכתב בתורתו להיותו הקדמה והצעה הכרחית לכללות התורה, והם כולם תולדות השמים והארץ. אבל מכאן ואילך התחילה התורה בענין יותר פרטי [עמ' 78 ב] והוא לספר תולדות אדם רצונו, לומר אותם העשרה דורות שהיו ממנו עד נח. ואחר כן תספר גם כן התולדות שהיו מנח עד אברהם.

וכן תספר אחריו תולדות אברהם וזרעו, שהם שלשלת התחלות האומה אשר זכרתי. ומפני זה התחילה הפרשה הזאת זה ספר תולדות אדם, כי ספר מלשון ספור כאלו אמר נעזוב עניני טבע העולם בכללו הרמוז בספורים שנזכרו, ובספר תולדות אדם הראשון כאלו היה זה ספר אחר, כי כל מה שקדם לזה היו תולדות השמים והארץ וגם הוא ספר תולדות אדם.

יש בזה גם כן כוונה שנית, והיא שבפרשת אלה תולדות השמים והארץ ופרשת והאדם ידע את חוה אשתו, באותם הספורים מלבד פשוטיהם שהם אמת כפי מה שקרו הדברים, יש עוד רמזים וענינים למין האנושי כלו. ומצד הרמז והסימן ההוא נזכר תמיד שם אדם בה"א הידיעה, האדם כמו שזכרתי, להיות מורה על המין גם כן.

אמנם מכאן ואילך וספר השתלשלות הדורות מאדם ועד נח והם תולדות ממש כפי פשוטיהם כי אין בהם רמז ולא סימן לדבר אחר, עד שמפני זה נזכר תמיד בפרשה הזאת שם אדם מבלי ה"א הידיעה, להעיר שעל שם אדם הפרטי הרמוז אליו נאמרו התולדות האלה, לא בדרך רמז על האדם הכולל המיני. ומפני זה התחילה הפרשה הזאת זה ספר תולדות אדם, רוצה לומר שזהו ספור פשוט מבלי רמיזה ולא צורה מתולדות אדם פרטי הראשון שנברא במינו.

ואולי שלזה כווננו במה שאמרו **בבראשית רבה**

זה ספר תולדות אדם, אלה הם תולדות ואין הראשונים תולדות, ומה הם אלוהות.

רצו בזה שעניני קין והבל שנזכרו למעלה היו רמז לכחות וטבעי בני אדם אשר כינו בשם אלוהות, אבל התולדות האלה אשר נזכרו בפרשה היו תולדות ממש.

גם כיון זה הכתוב כוונה שלישית, והוא להבדיל בין התולדות שנזכרו בפרשה של מעלה מקין והבל, ובין התולדות שיזכרו בפרשה הזאת. שאותם של מעלה היו תולדות חוה שנוטים לטבעה ברדיפת המותרות והמפורסמות, ולא היו הם תולדות אדם כפי טבע

שלמותו. אבל התולדות שיזכור כאן, היו תולדות אדם ולא תולדות חוה, לפי שהיו האנשים הנזכרים בהשתלשלות הזה אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת, כמו שיתבאר. וכדי להבדיל בין הקדש ובין החול, ובין הטמא ובין הטהור, אמר כאן זה ספר תולדות אדם.

וכן אמרו בפרק עושין פסים.

אמר רבי אליעזר בן עזריה כל אותם שנים שהיה אדם בנדוי, הוליד שדין ורוחין וליילין, שנאמר ויחי אדם מאה ושלושים שנה ויולד בצלמו בדמותו, מכלל דעד השתא לאו בדמותיה אוליד.

וכן אמרו בפרקי רבי אליעזר, מכאן אתה למד שלא היה קין לא מזרעו ולא מדמותו, ולא נולד בדמותו עד שנולד שת.

ולא היתה כוונת השלמים האלה בשדין ורוחות דעות כוזבות שהיו לאדם בימים ההם, כמו שחשב הרב המורה, שאם היה כן יתחייב שהיתה הולדות שת שנשתלם אדם בעיונו וחשב דעות אמתיות קיימות, ויביא זה להכחיש פשט ההשתלשלות חלילה. כי הפרשה הזאת היא כולה כפי פשוטה.

אבל אמרו שדין ורוחין וליילין על הבנים והבנות שהוליד אדם קודם שת, כי היה קין שד כפי רשעתו ומעשיו. והבל היה רודף רוח ברדיפת הכבוד והתאוה וההנהגה, והתאומות שנולדו עמהם היו הליילין, להיות כולם בנים ובנות תולדות חוה ולא תולדות אדם, כמו שהיו שת וזרעו.

והותרה בזה השאלה האחת.

ואמנם אמרו **ביום ברא אלהים אדם**, נראה לי שאינו חוזר לספור תולדות אדם, אבל כאשר בא לספור השתלשלות הדורות התחיל מאדם עצמו שהיה ראשון המין ואב היחס. ועל זה אמר (בראשית ה' ג') '**בדמות אלהים עשה אותו**' רצונו לומר שלא היה אדם בתולדותיו, כי לא נולד מאיש כמוהם. אבל בדמות אלהים עשה אותו מבלי מולידים אחרים.

והודיע גם כן שבאותו יום שברא אלהים אדם, מיד עשה אותו בשלמות החכמה בדמותו, כאלו אמר באותו יום שברא אלהים אדם לא נולד עיר פרא, אבל בדמות אלהים בשכלו ובדעתו עשה אותו. וגם כן באותו יום שברא אלהים אדם, ברא גם כן את אשתו וברכם, והוא אמרו '**זכר ונקבה בראם ויברך אותם**'.

ומה טוב אמרו עשה אותו בלשון יחיד, עם היות שאמר **זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם** בלשון רבים. כי הנה גלה בזה, שהדמות השכלי האלהי שנאמר על

ההשגה והידיעה בפועל, קנה בבריאתו אדם בלבד לא חוה [עמ' 79 א] אשתו, כי הוא אשר נעשה בדמות אלהים. עם היות שלענין הפריה ורבייה, זכר ונקבה בראם. וגם לענין החברה בכלל שיהיו לעזר ולהועיל זה לזה, קרא את שמם אדם, וכמו שביארתי למעלה.

ואחשוב שאמר **ויקרא את שמם אדם ביום הבראם**, לפי שהאדם יקרא כן באמת בהיותו בדעתו שכלו ושניו. ואם קודם שלמותו יקרא אדם, הוא בבחינת הכח אשר לו על זה, עד שהמון העם לא יקראו את הילד הקטן אדם עד שיגדל וישלם, ויאמרו שנעשה אדם. ולפי שאדם וחוה אשתו כמו שאמרו **חז"ל** נבראו כבן עשרים שנה, שלמים בגופיהם ואבריהם ובדעתם, מלבד החכמה שנתוספה באדם, לכן אמר הכתוב **ויקרא את שמם אדם ביום הבראם**, רוצה לומר שבאותו יום עצמו שנבראו לא קראם נערים ולא ילדים כי אם **אדם** לפי שהיו שלמים בחושיהם החצוניים והפנימיים כולם.

והותרו במה שפירשתי בזה השאלה הב' והג'.

ויחי אדם מאה ושלשים שנה... ויהי כי החל האדם לרוב (הג-לב).

ספר הכתוב שאדם הראשון אחרי שידע את חוה באותה ביאה ראשונה שבא אליה בכח האכילה ההיא, וילדה לו את קין והבל ותאומותיהן, נסתפק בעצמו לבלתי התגאל עוד בחומריות המשגל, כמו שזכרתי למעלה. ועמד בזה ק"ל שנה שלא הוליד. ואחר כך כשראה את הבל מת וקין וזרעו מקוללים, הוצרך לחזור ולהזדווג לאשתו להקים זרע של ברכה לישובו של עולם. כמו שהיתה בזה כוונתו רצויה ומעשיו לשם שמים, הספיק השם בידו ויולד בדמותו בצלמו. ולא אמר זה על תכונת הגוף ותארו, כי ידוע הוא שכל הנולדים ידמו בכללות איבריהם למולידים אותם. אבל בעבור שנתעלה אדם בדמותו וצלמו השכלי האלהי, יצא שתדומה אליו באותו צלם ודמות אשר נתן בו האלהים, כי היה בר חכים לו ובחכמתו ותבונתו, נתדמה לאביו שנתחכם מכל האדם להיותו יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא.

ועל זה נאמר (שם) **ויולד בדמותו כצלמו**, רצונו לומר ויולד בן שיצא בדמותו ושכלו של אדם השכלי והמדעי, ולכן נקרא שמו שת, מלשון קיום והעמדה, מלשון כי השתות יהרסון. לפי שראה בחכמתו כי זה וזרעו יתקיים בעולם, ולכן לא נאמר כזה בקין והבל, לפי שלא היו בדמותו וצלמו של אדם, ולא היו עתידים להתקיים. אבל היה אחריתם להכרית.

והותרה בזה השאלה הד'.

[שלוש שאלות על הדורות הראשונים]

וראוי לבאר עתה בספורי הדורות הראשונות האלה ג' דרושים כוללים בזה וצריכים להתרת השאלות ששאלתי בעינים.

הדרוש הראשון: מה היה ענין אורך חיי האנשים הראשונים האלה

שהוא נפלא מאוד ומרוחק מהמנהג הטבעי אשר עמנו עומד היום. כי מן השקר שנאמר שהיה אז לאדם טבע אחר, זולת אשר אנחנו היום הזה, שאם היה הענין כן, היה מהות האנשים ההם מתחלף במין למהות האנשים האלו וזה שקר.

וכבר חשבו קצת מחכמי האומות שלא היו השנים באותם הדורות שנות חמה, אבל היו **חדשי לבנה** שמשלמת סבובה בי"ב מזלות בכ"ח יום בקרוב, ומהלכה גם כן תקרא שנה מלשון שניות, לפי שחוזרת שנית למקום שהתחילה ממנו.

אבל הדעת הזו הוא כזב מבואר, לפי שאם היה הדבר כן, יתחייב שיפורשו כל השנים המפורשים בפרשיות אלו על סגנון אחד, וימשך מזה שמהללאל שהוליד את ירד בן ס"ב שנה אם היו חדשי לבנה שהיה אם כן בן חמש שנים שלמים שמשיים בהולידו אותו, וכזה בחנוך בהולידו את מתושלח בן ס"ה שנה, אם היו ירחיים היה הוא בן חמש שנים ומחצה שמשיים. וכן בשאר התולדות שבפרשת נח, שכתוב ששלח הוליד בן שלושים. אם היו שנים ירחיים, היה בן ב' שנים ומחצה כשהוליד בנים. וכן בשאר הדורות וזה כולו בלתי אפשר שיהיו האנשים מולידים בנים ובנות בילדותם קודם צמיחת שניהם, בן שתי שנים ומחצה, או ה' ככבשים.

ולא אדע אם הקצור הזה הוא יותר נמנע או האריכות שנראה בחייהם כפי פשט הכתובים.

ועוד, כי הנה החיים נתמעטו בהדרגה. וחיי אברהם קע"ה שנים ואם היו שנים ירחיים היו כל ימיו י"ח שנה ונאמר עליו ויגוע ויאסף אל עמיו זקן ושבע. ומשה חי ק"כ שנה האם היה בן עשרה שנים שמשיים במותו?

ועוד שאם היה הדבר כן נתוספו השנים בימינו היום הזה שיחיה האדם שבעים שנים שמשיים, ואם בגבורות שמונים שנה.

אלא שכל זה זיוף וסכלות והעדר הבנת האמת. כי התורה קראה שנים לשנים השמשיות האמתיים ועשתה ירח למועדים ותקראם חדשים לא שנים. ויהי כמשלש חדשים החדש [עמ' 79 ב] הזה לכם ראש חדשים וכאלה רבות מספר.

והרב המורה כתב בחלק ב,מז כי לא היה אורך השנים האלה רק ליחידים הנזכרים בתורה, ושאר בני אדם בדורות ההם היו חיים השנים הטבעיים המורגלים אצלנו. שהיה אריכות הימים ההם לאותם היחידים אם כפי ההנהגה והמזונות ואם בדרך הפלא.

וכתב עליו **הרמב"ן** שהם דברי רוח, כי למה יהיה הנס בהם והם אינם נביאים ולא צדיקים וטובים שיעשה להם נס. אף כי דור אחר דור. ותקון ההנהגה והמזון איך תאריך ימיהם כפלי כפלים משאר בני דורם, והיה אפשר שאנשים אחרים יתנהגו בטוב ההנהגה ההיא

ויתארכו ימיהם גם כן. ואיך לא הגיעה החכמה בהנהגה הטובה ההיא לאחד מכל בני נח אחר המבול, כי תמיד היו ימיהם הולכים ומתמעטים דור אחר דור. והיה מפני זה דעת הרמב"ן בזה, שאדם הראשון בהיותו מעשה ידיו של הקדוש ברוך הוא היה בתכלית השלמות בנוי ובכח ובקומה, ושאר שנקנסה עליו מיתה היה מטבעו לחיות זמן רב. וכאשר בא המבול על הארץ נתקלל עליהם האויר והלכו ימותם הלך וחסור כי עד המבול היו ימיהם באורך ההוא ומהם חיו יותר מאדם.

ואמנם שם שנולד קודם המבול, חיה שש מאות שנה, כי הועיל לו החוזק שבו נולד, והזיק לו האויר שנתקלקל. ובניו הנולדים אחר המבול נתקצרו ימיהם, ושבו לארבע מאות שנה ותראה שהיה זה עד דור הפלגה. וכאשר משל עליהם שני אוירים בפלגה, נתקצרו עוד ימיהם. ואמנם בדורות אברהם יצחק ויעקב היו על הרוב ע' או שמונים שנה, כאשר הזכיר משה רבינו עליו השלום בתפלתו. אבל הצדיקים מהם, לפי שיראת ה' תוסיף ימים, היו חיים יותר מזה. כי הנה פרעה תמה על יעקב לזקנתו, והוא הפליג לו בימי אבותיו, כמו שאמר ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי. זהו דעתו.

ולפי שבמדה שאדם מודד מודדין לו, לכן כמו שהרמב"ן התעצם לבטל דברי הרב המורה ככה משום מאן דקפיד קפדין ליה, התעורר רבינו נסים מתלמידי תלמידיו לבטל דעתו ודבריו גם כן, באמרו:

שלא היה המבול מקרה טבעי כי הוא בא על צד העונש. וכאשר קבלו בני אדם עונשם והעביר השם רוח על הארץ, היה ראוי שישוב העולם לטבעו הראשון, כיון שהיה הכל בצדק ומשפט, ולא מקרה קרה. ואם ניחס דבר מזה לטבע, אפשר שראוי שיהיה בהפך, כי אחר הגשם המופלג יזדכך האויר יותר. וגם כי כל הפסד אויר מופלג בסורו יהיה ראוי שישאר האויר יותר זך ויותר בריא, כאשר נמשך אחרי המגפה אשר ראינו בעינינו, וזה לסיבות טבעיות עכ"ל.

ונראה לי שדעת הרב המורה כפי כונתו הוא נכון וקיים וישר ובריא אולם. והספקות שהעיר עליו הרמב"ן אינם כלום. וכן אומר שדעת הרמב"ן בטעם אריכות הימים הוא גם כן נחמד ונעים, ושאין בכל מה שתפשו רבינו נסים דבר שיבטלהו כאשר יובן ויפורש כמו שאומר.

ויהיה לנו אם כן שתי סיבות אמיתיות בדרוש הזה, והנני מבאר אותן אחת לאחת. דעת הרב המורה הוא, שהדורות הראשונים התחברו להם לאריכות ימי חייהם סיבה טבעית וסיבה נסיית על דרך הפלא, והטבעית היא הנהגתם הטובה במאכל ובמשתה כפי הספוק מבלתי מותרות. כי הנה הם בדורם לא היו אוכלים בשר ולא היו שותים יין, כי כל

זה היה התחלתו בימי נח. אבל היו מסתפקים במאכל הצמחים והעשבים ושתיית המים. ידוע בספרי הרפואה, כי המזונות כל אשר יהיו יותר פשוטים, יאריכו יותר ימים. וכל אשר יהיו יותר מורכבים יוסיפו סרה.

והתחבר לזה גם כן ענין המשגל, שהוא באמת מקצר ימיו של אדם. והם לא היו להוטים בו. הלא תראה כי לא היו מולידים כי אם למאה שנים או יותר או קרוב לזה, ומפני ההנהגה הדקה הזאת היו מעותדים לאריכות ימי חייהם, כי קבלוה ולמדוה מאדם אביהם שפירש ק"ל שנה מן האשה, לחם חמודות לא אכל ובשר ויין לא בא אל פיו.

אמנם ההמון לא בחרו באותה הנהגה הדקה. כי כמו שהיו מקצרים בחכמה שהיא תחיה בעליה, כן לא היו יכולין לסבול צער ההנהגה ההוא, ונעשו שטופים בזימה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו, והיה מהכרח בעבור זה שירדפו המאכל והמשתה יותר מדאי, להחליף תמורת מה שניתך בזימתם. והיתה רוע ההנהגה ההיא שנתחדשה בבני אדם מכלה הלחות השורשי, מקצרת החיים. ולכן לא היו מאריכין ימים כיחידים ההם.

הלא תראה שגם היום ימצאו בני אדם יבחרו בהנהגה הדקה, פת במלח יאכלו ומים במשורה ישתו, ולא יגשו אל אשה, וכל זה אם מפני עבודת השם ואם להאריך ימים להנצל מהתחלואים.

אבל רוב בני אדם והמונם לא יבחרו בהנהגה הדקה [עמ' 80 א] ההיא, כי אם למלאות נפשם כי ירעבו. ולכן בחרו בדרכיהם ובשקוציהם נפשם חפצה. וזו היא ההנהגה והמזונות שזכר **הרב המורה** שם ככה אריכות ימי הראשונים, והיא הסיבה הטבעית.

ואמנם הסיבה השנית שזכר שהיא בדרך הפלא, אין כוונת **הרב** שנעשה הפלא ההוא לזכות אותם האנשים היחידים להציל ממות נפשם ולחיותם, אלא שרצה הקדוש ברוך הוא להאריך ימי חייהם על דרך הפלא והנס, כדי לזכות את המין האנושי כלו. וזה לשני תכליות:

שאחד להרבות אישי המין, כדי להתישב מהם העולם מהרה, ותמלא הארץ אותם. כי לא תהו בראה לשבת יצרה. והיא באמת סיבה אמתית עצמית לקוחה מטבע הבריאה הראשונה ופליאותיה.

והתכלית השני הוא להשלים את המין האנושי בידיעות והחכמות אשר הם שלמות האדם ותכליתו האמיתי. והיה בלתי אפשר שיגיע לו השלמות בהם כי אם בנסיונות, ואלו היו שיעור האנשים כולם כשיעור חיינו היום הזה, היה משיגם המות טרם התבוננם בטבע הנמצאות שילקחו התחלותיהם מהחוש בזמן ארוך מאוד, כמו שנודע מסגולות וטבעי הדברים הטבעיים ובפרט מחכמת הכוכבים.

ולכן השגיח הבורא ית' על המין האנושי כשנתן כח באנשים המיוחדים ההם, שיחיו חיים באורך הנפלא, כדי שהמה בחקירותיהם ובנסיונם יבואו ויביאו הבאים אחריהם לשלמות החכמה. ולא תהיה ההכנה שהמציאה הבורא יתברך בבריאת אדם על זה לבטלה. אמנם

אחרי שנשלמו הידיעות בחקירות ונסיונות הראשונים ההם, נתקצרו הימים מפני שהיו בני אדם נסמכים בחכמתם אל מה שהשיגו הראשונים.

ולזה נמצא בספרי חכמת הכוכבים שיחסו הרבה מעניניה לנסיונות הראשונים. וכמו שאמר הרלב"ג.

וכבר נמצא לחז"ל בבראשית רבה (פרשה כ"ז) מאמר מורה על זה, אמרו:

ויראו בני אלהים ולמה קורא אותם בני אלהים? ר' חנינא ב"ר שמעון בן לקיש תרוייהו אמרו, שהאריכו ימים בלי צער ובלי יסורין. רבי הונא בשם ר' יוסי אומר, כדי לעמוד על התקופות ועל החשבונות ועל המולדות.

הנה בארו שהיו בני אלהים אותם היחידים שספר הכתוב ונקבו בשמות, ושנקראו כן להדמותם בהמשך מציאותם, וארכו לבני אלהים, ושעשאו הקדוש ברוך הוא על זה האורך הנפלא מהחיים כדי לעמוד על מהלכי הכוכבים, לפי שידוע מענין החכמה ההיא שרובה נלקח מן החוש, ושאי אפשר שתושג ראשונה אלא למי שיהיו ימיו וחיייו מתמידים אורך נפלא. והיה אם כן הפלא הזה לא בעבור אותם היחידים, אלא בעבור המין האנושי כלו.

הנה התבארה הסיבה שנתן הרב המורה בדבר הזה ושהיא טובה ורחבה.

אמנם הסיבה השניה, אשר נתן הרמב"ן, היא גם כן אמיתית וצודקת כשנוסיף עליה דברים צדיקים וטובים.

והיא, שאדם הראשון מעשה ידי יוצר, אין ספק שנעשה בשווי מזגו ובחוזק הרכבתו ודבקות איבריו וטוב אריגתם ובניינם ביותר שלם שבפנים שיסבלם הטבע, עד שבעבור זה בהתנהגות כפי שצווה היה עתיד להתקיים ולהמלט מהמות. ואף שנקנס עליו בחטאו שיהיה בן מות, הנה היה נשאר בטבעו מוכן לחיות זמן רב, אם כפי חוזק גופו ושלמות בניו, ואם כפי מזונותיו, שלא היו כי אם הדברים הצומחים ושתית המים הפשוטים. ולא היה הוא ובני דורו שטופים בזימה, ולא אחד מהם יודע אשה אלא משישים שנה ומשבעים שנה ולמעלה.

וכאשר החל האדם לרוב והשחית כל בשר את דרכו, התחברו בהם דברים רבים אם השטיפה והמותר בזמה, ובמאכל ובמשתה הנמשך לזה. ואם לשאר דברים אשר קבצו מרוע הנהגה. וכאשר בא המבול נתלחלח האויר ונתלחלח מאוד הארץ יותר מדאי, והיו מפני זה המזונות לחים לחות נוסף, והתחילו לאכול בשר ולשתות יין. הבשר עודנו בין שניהם, ואף ה' חרה בעם ושתו ולעו מן היין והיו כלא היו.

והלכו ימיהם מפני זה הלוך וחסור, לפי שמלחלוח הגופים והמזונות נתרבה העיפוש ונתקצרו החיים, והיתה הרעה מתוספת מדור אל דור. לפי שהאב עם רוע מזגו כשהיה מוליד בן, והבן ההוא מלבד החסרון אשר ירש מאביו ואמו בהולדו עוד יוסיף סרה

בהנהגתו הפרטית הרעה בעצמו, אין ספק מפני זה שיהיה יותר חלוש המזג רפוי ההרכבה מאביו.

הנה אם כן, שלוש סיבות נתחברו לקצור החיים לפי הדעת הזו.

הראשונה להתרחקם מהמקור הראשון. כי בהיות אדם הראשון שלם היצירה כחו וחזקו רב כיד המלך שבראו, היה הוא ובניו והדורות הקרובים אליו כבודם חדש עמהם, וחזקם שמור ביצירתם. אבל כשנתרבו הדורות כמו שנתרחקו מאותו מקור ראשון, כך נתרחקו מאורך החיים הנמשך ממנו.

הסיבה השנית מפני מי המבול. שעם היות שבא על צד העונש, כדברי רבינו **נסיים**, ושאחר עברו [עמ' 80 ב] היה ראוי שיהיה האויר זך, הנה לא יוכל להכחיש שנתקלקלה האדמה, ושלושה טפחים ממנה נמוחו. ונתחייב מזה שגם המזונות והצמחים לא נשארו בכוחם הראשון. ולא היה בזה עוות הדין כלל, כי די לו לנח ולבניו שימלטו מן המבול. ואולי שכן רצה הקדוש ברוך הוא שיקצרו ימי האנשים, ושם לאדם גבול החיים לאמור עד פה תבא ולא תוסיף, וכמו שאבאר אחר זה.

הנה אם כן מפאת טבע הארץ אחרי המבול קצרו החיים גם כן.

הסיבה השלישית היא על זוללות המזונות שנתחדשו בבני אדם, כי מלבד חסרון כח הצמחים אחר המבול, ושלא היו מזינים כמו קודם לכן, בעבור שנתלחלו יותר הנה עוד אכילת הבשר תקצר ימים ותרבה בדם יותר מהראוי, ושתיית היין מביא אל הנזילות והחלאים הרבה, כי מפני זה אמר שלמה אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו.

ונוסף על זה שנתוספה זימה בעולם, וקודם היות האדם בן עשרים שנה יוליד בנים ובנות. והניאוף מקצר החיים בלי ספק, מכלה הלחות ומכבה החום הטבעי. הלא תראה שדוד המלך, בהיותו בן שבעים שנה כסוהו בבגדים ולא יחם לו. ולא היה זה באמת מרוב זקנתו, כי כמה מהאנשים יותר זקנים מזה הם חזקים ובריאים ומולידים בנים. אבל היה שנדעך חומו הטבעי ונתקרר, כמו בהיותו בבחרותו רודף אחר הנשים. ולכן בתחילת זקנתו היה באותו קצה מהקור המופלג.

ושלמה בנו שאחז במעשה אביו, והוסיף עליהם כהנה וכהנה, נתקצרו עוד ימיו ומת בן נ"ב שנים. לפי שכאשר נתפשטה רוע ההנהגה באדם, וישחת מזגו, והבן הנולד לו מאותו מזג נשחת כשהוסיף עוד לפשוע בעצמו הרבה בהשחתתו והפסדו, ומפני זה היו החיים הולכים ומתמעטים בדורות ההם, עד שנתישב הטבע בגבול החיים.

וכמו שאמר (תהלים צ') **כל ימינו פנו בעברתיך כלינו שנינו כמו הגה ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו'** כי הנה על הדורות הראשונים שהיו החיים הלך וחסור אמר כי כל ימינו פנו בעברתיך כלינו שנינו כמו הגה, ועל הטבע שנתישב בגבול החיים, ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו'. והנה יתבאר עוד אחר זה.

ויצא לנו מזה כלו, שדברי אלו שני הרבנים, הרמב"ן והרמב"ם שניהם כאחד טובים, ואלו ואלו דברי אלהים חיים, עם מה שהלצתי בעדם.

והותרה השאלה הה'.

[הדרוש השני: למה הזכיר בכמה שנים הוליד]

הדרוש השני הוא לדעת למה זה בכל אחד מהיחידים הראשונים האלה זכר הכתוב בכמה שנים הוליד בן וכמה שנים חי אחר שהולידו ונזכר אחר זה כמה היו ימי חייו.

ואומר בסיבת זה, שהכתוב כיון ראשונה להודיע הסתעפות הדורות מאדם הראשון ועד נח, ולכן ביאר שהיתה מהשגחה האלהית באותם הראשונים כולם שלא היה בהם עקר ועקרה כי כולם הולידו. וגם לגודל ההשגחה היה תחילת הולדת כל אחת מהם בן זכר לא בת, כדי שיהיה שמור השתלשלות הדורות מאיש אל איש. ומפני זה ביאר הכתוב בכל אחד מהם שהוליד כי לא היה בו עקרות, וגם שהוליד בראשונה בן זכר לא בת.

ועוד הודיענו בעניני תולדותיהם כלל גדול מאוד, והוא שבהיות אדם הראשון אב לכולם, שיולידו בדמותו היה מהפלא, שכל מי שקדם בהולידו קודם ק"ל שנה שהוליד אדם את שת, שעמד פרוש מן האשה, עד שהולידו הנה, כל מי שהוליד בן קודם זה הזמן שהוליד אדם את שת קצרו ימיו מימי אדם. ומי שנתעכב ושהאריך ימים מלהוליד יותר מאדם קודם שהוליד את שת, ארכו ימיו ממנו. והסיבה בזה שמהירות הזוג בתחילת ימי האדם מכלה הלחות השרשי ומקצר ימיו. הוא אשר דברתי שהמשגל במהירותו בחיי האדם ובהפלתו מקצר ימי חייו.

ומפני זה אדם שעמד ק"ל שנים שלא ידע את אשתו הוליד את שת, חכם וצדיק. ואח"כ בח' מאות שנה שחיה, עוד הוליד בנים ובנות, כי לא נפרד עוד מאשתו. או שרמז בזה לקין והבל ולתאומותיהן כמו שפירשתי למעלה. ומפני שמשל ברוחו ונפרש ק"ל שנה מהאשה, לכן היו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות ושלשים שנה, כי ארכו ימי חייו לטוב הנהגתו במשגל.

ואמנם שת מיהר זוגו אל האשה יותר מזה, כי היותו בן ק"ה שנה הוליד את אנוש. ומפני שמהר בזה כ"ה שנים מאביו אדם, לכן חיה אח"כ שמונה מאות שנה ושבע שנים שהוליד בהם בנים ובנות, ולא נפרד עוד מהאשה, כי תמיד היה מוליד. ובזה היו ימי חייו תשע מאות וי"ב שנים, כי כמו שמהר בזוגו קודם אביו כ"ה שנים ככה קצרו משנותיו מימי אביו י"ח שנים.

ואמנם אנוש מהר זוגו אדם להולדת שת מ' שנה, שבהיות אנוש בן תשעים שנה הוליד את קינן. ואח"כ בשמונה מאות שנה וי"ט הוליד [עמ' 81 א] תמיד בנים ובנות, כי לא

נפרד מאשתו. והיו מפני זה כל ימי חייו תשע מאות וחמש שנים. כי כמו שמהר זווגו מזווג אדם אביו לשת ארבעים שנה, כן קצרו ימיו מימי אדם כ"ה שנים. ואמנם קינן מהר עוד זווגו והוליד את מהללאל בהיותו בן ע' שנה, ואח"כ בשמונה מאות וארבעים שנה שחי עוד הוליד בנים ובנות, כי לא נפרד מהאשה, והיו ימי חייו מפני זה תשע מאות ועשר שנים, כי מפני שמהר זווגו קודם זווג אדם להוליד שת קצרו ימי חייו עשרים שנה.

וכתב יוסף בן גוריון בספר שני מספרו

אליסנדרוס בא בארץ פרסיאקין מאיי הים, ושמצא שם בני אדם דומים לנשים, ואוכלים דגים חיים ומדברים בלשון יונית. ושאמרו לו שבתוך אותו האי היה קבר איש מלך קדמון, ושמו קינן בן אנוש שהיה קודם המבול מולך על כל העולם, כולו והיה חכם מבין בכל החכמות ומבין ומושל ברוחות ובשדין, ושהוא ידע בחכמתו שהיה הקדוש ברוך הוא עתיד להביא מבול על הארץ, ויכתוב את העתיד להיות מזה על לוחות אבן. וכתב עוד במכתבו ההוא, שבימיו הציף הקדוש ברוך הוא שלישו של עולם, ושכן עשה בימי אנוש בן שת בן אדם הראשון. והראו לאלכסנדר את הקבר ההוא ואת לוחות אבן אשר שם, והיה הכתב כתב עברית. ושכתב כל זה אליכסנדר באגרת ששלח לאריסטוטול"י רבו ומלמדו הגדול עד כאן.

והוא באמת עדות גדול לפנת החדוש, וגם לאמתת מה שביארתי מהיות הלשון הראשון שדברו בו ההורים הראשונים הוא הלשון העברי, והמכתב אשר כתבו בו מכתב אלהים הוא.

ואמנם מהללאל מהר עוד זווגו, שהוליד את ירד בהיותו בן ס"ב שנה, אח"כ בשמונה מאות ושלישים שנה הוליד בנים ובנות כי לא נפרד עוד מאשתו. ובעבור זה היו כל ימי חיי מהללאל שמונה מאות ותשעים וחמש שנים, כי מפני שמהר זווגו לזווג אדם להולדת שת ס"ה שנים, קצרו ימיו משנות אדם כ"ה שנה.

אמנם ירד משל ברוחו ואיחר זווגו ל"ב שנים יותר מאדם, עם היות שבשאר שנים אשר חי הוליד בנים ובנות כי לא נפרד עוד מאשתו והיה שכרו כי תחת אשר איחר זווגו יותר מאדם ל"ב שנים נתן אלהים שכרו מדה כנגד מדה שכן חיה יותר ממנו ל"ב שנים. ואולי שלכן נקרא את שם בנו חנוך לחנוך אותו במצוות ובמדה הטובה הזאת.

האמנם חנוך לא עשה כן ולא הלך בדרכי אביו בזמן זווגו, כי הוא הוליד את מתושלח מהרה בהיותו בן ס"ה, אבל אחרי זה אמר הכתוב ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו את מתושלח. והמאמר הזה מורה שקודם הולידו את מתושלח היה רודף מאוד אחר המשגל, ולכן מהר זווגו. אבל אחרי שהוליד את מתושלח, הלך את האלהים, רצונו לומר שנדבק בעבודת האל ושלמות נפשו יותר ממה שהיה בראשונה קודם לידת מתושלח

שלוש מאות שנה. אבל עם כל זה לא נמנע ולא נפרש מאשה כאדם זקנו, כי תמיד כל אותם שלוש מאות שנים הוליד בנים ובנות.

וכאשר ראה ית' שהיה חנוך הולך אחריו ומתדבק בו, והיה עם זה מתחבר לאשתו ומוליד בנים ובנות, ראה בחכמתו העליונה שצרכי האשה והבנים היו מונעים אותו מהשלמות אשר היה מבקש, ולכן המיתו קודם זמנו. והוא אמרו **ויהי כל ימי חנוך חמש וששים שנה ושלוש מאות שנה**. ובהיותו **מתהלך את האלהים** ומתדבק בו ואיננו **כי לקח אותו אלהים**.

והנה נזכר בחנוך תמיד שם אלהים ולא שם בן ד' אותיות, להעיר שהיה התבודדותו בבריאת העולם שנתיחסה אל האלהים. ולכן היה התבודדותו ודבקתו באלהים בורא העולם. והנה חיה שס"ה שנה כמספר ימות שנות חמה, אם לרמוז שהיו תנועותיו ומעשיו לעבודת יוצרו כאחד מצבא המרום. ואם להודיע שמתוך תנועת הגלגל הכיר חנוך מציאות המניע הראשון.

וכן נאמר בנח ובאברהם התהלכות את האלהים, לפי שהיו משיגים מציאות האל מצד מהלך השמשי הנעשה באותו מספר מהימים.

ולפי שהיתה מיתת חנוך מתוך הדבקות בשם, כמי שיניח אש קטן אל אש גדול שנתפשטה להבת האש הגדולה ותאחוז האש הקטן ולא יוכל להפרידו ממנו, לכן נאמר בו ואיננו כי לקח אותו אלהים. רצונו לומר שנדבקה נשמתו בעליונים ונפרדה מהגוף. הנה אם כן זכר הכתוב בזה קוצר ימי חנוך כמו שמהר זווגו, אבל ביאר שלא היה הקצור ההוא טבעי בסיבת המשגל, כי אם שעשאו הקדוש ברוך הוא כן לטובתו, שחנוך עצמו בדבקותו ושלמות נפשו קנה לעצמו חיי העולם הבא. ולכן לא נאמר בו וימת כמו שנאמר בשאר הראשונים להודיע שלא היתה הפרדת נפשו מגופו מיתה אלא חיים נצחיים לה.

וכן אמרו **בבראשית רבה** (מ"י ס"א מ"ב) תשעה נכנסו בחייהם בגן עדן והראשון שזכרו מהם הוא חנוך להעיד [עמ' 81 ב] על שלמותו.

אבל נאמרו שם דעות אחרות בזו.

אמרו שהיה חנוך **(בראשית רבה פרשה כ"ח) פעם צדיק פעם רשע**, אמר הקדוש

ברוך הוא בעוד שהוא בצדקו אסלקנו.

ולא ידעתי מאין להם זה. אלא אם חשבו לו לרשעות מהירות זווגו, והיותו מוליד בנים ובנות תמיד, ולא נפרד מן האשה בהיותו מתהלך את האלהים ודבק בו. וזהו אצלם פעם צדיק פעם רשע.

הנה התבאר למה נאמר ב' פעמים ויתהלך חנוך את האלהים.

והותרה השאלה הששית.

ואמנם מתושלח להיותו צדיק גמור כמו שאמר חז"ל (מ"י סי' מ"ב) המתין ואיחר זווגו עד קפ"ה שנים מימיו, שהוליד את למך, עם היות שאח"כ בשבע מאות ושמונים ושתיים שנה שחיה עוד הוליד בנים ובנות, כי לא נפרד מאשתו אחרי שנזדווג אליה, אבל עם כל זה בעבור שמשל ברוחו ולא קרב לאשתו מהרה כשאר הראשונים, הרי שכרו אתו שהיו כל ימי חייו תשע מאות וששים ותשע שנה. כי כמו שהוא המתין ואיחר את זווגו יותר מאדם נ"ז, שנים ככה האריך ימים עליו ל"ט שנים.

ואמנם למך איחר והמתין זווגו גם כן בהיותו בן קפ"ג שנה, הוליד את נח וחיה אחריו מבלי הפרדו מאשתו חמש מאות ותשעים וחמש שנים, ותמיד הוליד בהם בנים ובנות. עם היות שהיה כפי הראוי שיתוספו ימי חייו יותר מחיי אדם, מפני זה לא היה הדבר כן, כי היו כל ימי למך שבע מאות ושבע שנה פחות מימי אדם. והיתה הסיבה בזה אצלי שנתקצרו ימיו לטובתו, כדי שלא יראה בגזרת המבול. שהקדוש ברוך הוא בזכותו ובזכות נח בנו סלקו קודם זמנו, כדי שלא יראה ברעה אשר ימצא את עמו.

אמנם נח עשירי היה בדורותיו משל ברוחו יותר מכל אבותיו בשני דברים. האחד שכבש יצרו מגשת אל אשה עד היותו בן חמש מאות שנה, ואז הוליד שלושה בנים. והשנית שאחרי שהולידם נפרש מהאשה ולא הוליד עוד. ואין ספק שהיה כל זה מפחד המבול שבהולידו בנים ובנות הבנות יתחברו לבעליהן וימותו עמהם, כמו שקרה לבנות לוט שמתו בסדום ונספו בעון העיר, לפי שהיה לוט כמצחק בעיני חתניו.

ואמנם הבנים ראה שאם ירבו אולי יהיו רשעים כבני הדור, ואף שלא יהיו אולי שזכותו לא יספיק להציל את כולם, ולכן כבש יצרו שלא יוליד עוד מאותם השלושה בנים.

וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כ"ז)

מה טעם כל דורו של נח הוליד למאה למאתים ונח הוליד לת"ק שנה? אלא אמר הקדוש ברוך הוא, אם רשעים הם אין רצוני שיאבדו במים, ואם צדיקים הם, אטריח עליו ויעשה כמה תיבות? כבש הקדוש ברוך הוא מעיינו והוליד לת"ק שנה. ואפילו יפת שהיה גדול מהם בבא המבול לא היה בן מאה שנים לעונשים.

הנה העירו עליה סיבה באיחור הולד נח לבניו, אבל לא שערו במה שלא הוליד אח"כ גם קודם המבול. והסיבה בכל - אחת היא. האמנם אחר המבול כאשר ראה נח חטאת חם בנו ומה שפשע נגדו ושקללו מאס בבנים ולא רצה להוליד עוד כל ימיו. ובעבור שנח כבש את יצרו בתחילת בחרותו ת"ק שנה, הצילו האלהים ממי המבול והאריך ימיו תשע מאות וחמשים שנה, שהם יותר מחיי אדם עשרים שנה. והיה השכר הזה עצום מאוד כפי הדור, בעבור שהיו רבים מהשנים האלה אחר המבול שנתקלקלו הדברים הטבעים כולם וקצרו החיים כמו שביארתי בדרוש הראשון. ועם כל זה נח מפני שלמותו ארכו לו הימים.

הנה התבאר מכל זה צורך המאמרים כולם שבאו בספור השתלשלות הדורות האלה. אם במה שנזכר בכל אחד מהם לכמה שנים הוליד, שהיה זה כדי לבאר תכונת כל אחד מהם בהקדים עצמו לזווג האשה או בהמתינו ואיחורו לו. ואם במה שזכר שם הבן אשר נולד ראשונה, להודיע השגחת השם עליהם להיותם שתילי העולם ושרשיו, שלא היה בהם עקר ועקרה, כי כולם הולידו וגם בן זכר בתחלה לא בת, מפני שלשלת היחס שהיה בזכרים. וגם שאחד מן הנולדים האלה לא מת או נשבר או נשבה אין רואה כי כולם חיו ונתקיימו כי תמיד היה מלאך ה' סביב להם ויחלצם.

עוד ביאר הכתוב כמה שנים חיה כל אחד מהחסידי האלה אחרי הולידו את בכורו היושב על כסאו, ושהוליד בהם בנים ובנות, להודיע שלא היה אחד מהם שאחרי הולידו את בנו נפרד מאשה, כי תמיד אחרי התחלתם בזווג וההולדה היו מתמידים בה ומולידים בנים ובנות, מלבד נח שמצא חן. ואחרי הולידו שלושת בניו נפרד מאשה ולא הוליד עוד.

עוד זכר הכתוב בכל אחד מאלה כמה שנים חי בכללות. אם להודיע מעשה ה' כי נורא הוא באריכות ימי חייהם ואם כדי להודיע שכל מי שקדם להוליד מן הזמן שהוליד אדם את שת קצרו ימיו מן הימים אשר חי אדם הראשון. וכל מי שאיחר הולדתו יותר [עמ' 82 א] ממנו חיה יותר ממנו.

ואין להקשות על זה מאשר לא מצינו התוספת והחסרון הזה קצוב ושוה בכלם, כי הנה הדברים הטבעיים לא יפעלו בשוה בכל נושאים, כי אם כפי הכנת המקבלים. ועינינו הרואות אנשים רבים יאכלו דבר אחד ממית ומזיק, ולאחר ימית לשעתו ולאחר עד חודש ימים ולאחר יותר או פחות מזה, לפי שכל זה נמשך בטבע כפי הכנת הנושאים המקבלים. כן היה הדבר ביחידים הראשונים שזכרה התורה בסיפורים האלה, שכל מי שהקדים זווג מזווג אדם זקנו כהולדת שת קדמה מיתתו למיתת אדם זקנו כפי מספר השנים. ומי שאחר זווגו, נתאחרה מיתתו. אבל נתחלפו בקדימה והאיחור ההוא בפחות ויתר כפי הכנותיהם.

והותרה במה שביארתי בזה השאלה הז' בשלמות גדול.

[הדרוש השלישי: למה זה נאמר בספור הראשונים 'וימת']

והדרוש הג' למה זה נאמר בתוך ספור כל אחד מהראשונים האלה וימת, מלבד מה שביאר מספר ימי חייהם שממנו נדע שבסופם מתו. ומה בא לאשמועין, ולא נאמר כן בדורות שמנח ועד אברהם.

ואומר בסיבת זה, שהנה עשרה אנשים הנקובים בשמות האלה, מאדם ועד נח, כולם היו צדיקים וטובים.

אם מאדם מבואר ממה שארז"ל שאחרי שחטא שב בתשובה וקבל עליו יסורין ונפרש מהאשה שנים רבות.

ואמנם שת, הכתוב העיד שהיה בצלמו ובדמותו שהוא צלם אלהים, ולכן הושתת ממנו העולם.

ואמנם אנוש שמו מעיד עליו שהוא מענין אנושות שהיה איש חיל רב פעלים וכמו שאמר ואתה אנוש כערכי. כולם אנשים ראשי בני ישראל המה אנשי שם.

ובימיו של שם הוחל לקרא בשם ה' שהוא לפי פשט הכתוב לשבח כמו שאמרתי. וגם שיפורש לגנאי כדבריהם ז"ל, הנה לא אמרו שאנוש עצמו התחיל בזה ולא שהיה עובד ע"ג אלא שבימיו התחילו בני אדם לעבדה.

וכן קינן שמו מלשון קנין לפי שקנה שם טוב קנה לעצמו דברי תורה.

וכן מהללאל שמו יורה עליו שהוא מהלל לאל.

וכן ירד כמו שפירשתי מענין ממשלה שמשל ברוחו וכבש את יצרו כמו שביארתי.

וכן חנוך הכתוב מספר בשבחו שהתהלך את האלהים כמו שאמר בנח ובאברהם.

וכן מתושלח (מ"י סי' מ"ב) ארז"ל שהיה צדיק גמור.

אמנם למך צדיק היה וכו' כמו שיראה מדבריו שאמר **זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'.** עד שמפני צדקתו הקדים השם מיתתו לבל יראה במי המבול. (מ"ו שם).

ואמנם נח הכתוב מעיד על חסידותו וצדקתו.

ובעבור שהיו כל אלה צדיקים וטובים רצה הקדוש ברוך הוא בהביאו מי המבול לשחת כל הארץ שכל אלה ימותו קודם בואו, באופן שימותו בשלום ינחו על משכבותם ולא יושחתו עם אנשי רשע. ולזה נאמר בשנת שש מאות שנה לחיי נח, והמבול היה. והגיד שאפילו מתושלח שהאריך ימים יותר מכולם, בא יומו וקצו קודם המבול. וכמו שאמר חז"ל 'כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר' כי היו שבעת ימי אבלו של מתושלח. וכדי להעיר על זה אמר הכתוב בכל אחד מהיחידים האלה בסוף ספורו, וימת. להודיע שכל אחד מהם מת מעצמו בכבודו על מטתו ולא נשטף במי המבול.

ואולי שלכן אמר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, והאריך לדור הרע ההוא ק"כ שנה עד שימותו אנשי השלשלת כולם אשר נקבו בשמות, מאדם ועד נח, מלבד שנתן הזמן ההוא שישבו בתשובה כדעת **אונקלוס**. כי הנה עם היות שלא היו היחידים ההם במדרגה כל כך מהשלמות, שיהיו ראויים להנצל מהמבול כנח, מכל מקום לא היו ראויין לידון במי המבול כיון שהם לא השחיתו את דרכם בדור הרעה ההוא.

ובעבור שהיתה זאת הכוונה במלת **וימת**, שנאמר ביחידים האלה, לכן תמצא שבדורות שנזכרו אחרי המבול מנח ועד אברהם לא נאמר בהם וימת, כי לא היה בהם זה הצורך

והותרה בזה השאלה השמינית.

ואמנם מה שאמר למך בתולדות נח **זה ינחמנו ממעשנו**, כבר ראית כמה נדחקו בזה דברי המפרשים.

והנכון בעיני הוא, שהנה קללת אדם הגבילה הקדוש ברוך הוא עד סוף ימיו, כמו שאמר 'כל ימי חיך עד שובך אל האדמה'. ואדם הוליד את שת בן ק"ל שנה, ושת הוליד את אנוש בן ק"ה, ואנוש הוליד את קינן בן נ' שנה, וקינן הוליד את מהללאל בן ע' שנה, ומהללאל הוליד את ירד בן ס"ה שנה, וירד הוליד את חנוך בן קס"ב שנה, וחנוך הוליד את מתושלח בן ס"ה שנה, ומתושלח הוליד את למך בן קפ"ז שנה, ולמך הוליד את נח בן קפ"ב שנה, שהם כולם אלף וחמשים וששה שנים.

הנה אדם חיה תשע מאות ושלשים שנה, ויצא מזה שאחרי מות אדם קל"ו שנה נולד נח. והיה אם כן נח בהשתלשלות הדורות האלה הוא הראשון שנולד אחרי שמת אדם הראשון. ולכן כשנולד נח, אמר למך אביו כיון שבני זה נולד ראשונה אחרי מות אדם ושובו אל האדמה, [עמ' 82 ב] יתחייב שעמו תבא המנוחה אל הארץ, ושהוא לנו משמיע שלום מבשר טוב שינחמנו השם ממעשינו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה' בחטא אדם, כיון שכבר אדם מת וזה היה הראשון מן הדורות שנולד אחרי מותו.

ואמר מן האדמה אשר אררה ה', ולא אמר אלהים, להגיד שהיתה הנחמה ראויה לפי שלא באה קללת הארץ מכוח הבריאה הראשונה המיוחסת לאלהים. כי אם אח"כ בחטא אדם ממדת ה', שהיא מדת הרחמים, ברחמו על נפש אדם ושלמות שכלו. וכאלו אמר 'מן האדמה אשר אררה ה' כשנזכר שם ה' בספורים שהוא אם בספור חטא אדם, ואם בספור קין וחסאו וקללתו, ויחס הנחמה והמנוחה הזאת לנח להיותו כמבשר בה.

גם יתכן לומר שלמך ידע בחכמה או בנבואה שנח בנו בזכותו ובצדקתו ימלט עצמו וזרעו מהמבול, ובעבורו יתישב העולם מיוצאי חלציו. ולכן אמר **זה ינחמינו ממעשינו**, שהוא רמז אל חטאת הדור ופשעיהם, **ומעצבון ידינו** שהוא רמז למבול.

ופירשו באמרו **מן האדמה אשר אררה ה'**, שלא אמר זה על קללת אדם, ולא על קללת קין, כי אם על קללת המבול שהיתה גדולה מכולם. וכבר יורה על זה שאתה לא תמצא בכל אחד מהדורות האלה שנאמר ויולד בן, אלא בלמך. כי בכל השאר לא נזכר שם בן, והיה זה לפי שמנח נבנה העולם. כי בן הוא מגזרת **בנין**, ונח היה הבנין אשר בו נתקים העולם.

בבראשית רבה (מ"ח י' מ"ב) אמרו עוד

וכי נביא היה למך? אמר רבי שמעון בן יהוצדק מסור היה לאדם, כשנאמר לו ארורה האדמה בעבורך, אמר לפניו, רבש"ע עד מתי? אמר לו עד שיוולד אדם מהול ממעי אמו. וכיון שנולד נח כן, אמר זה ינחמינו.

העירו בזה אל הדעת הראשון ששערתי אני, שהיתה קללת אדם על לידת נח לפי שבא אחרי מותו. אף שהיה בענין תאות המשגל בקצה המנגד לו, כי אדם ידע בתחילה את אשתו באותו יום שנברא, ונח לא ידעה עד היותו בן חמש מאות שנה. והוא אמרם שנולד מהול, רוצה לומר שהיה כובש את יצרו ולא מושך בערלתו כאדם בתחילת בריאתו.

והותרה עם מה שפירשתי בזה השאלה הט'.

פרק ו

ויהי כי החל האדם לרוב... וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ (ו,א-ד).

בני האלהים שהיו מלאכים

כבר ידעת מה שכתבו במדרש ושנו בפרקי רבי אליעזר ומשולש בגמרא בענין בני האלהים שהיו מלאכים. ואם באנו למלות הכתוב, אין ספק שיתישב בו הדעת הזה היטב. אבל לא יתיחס לענין הפרשה כולה, שאמר **וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וינחם ה' כי עשה את האדם ויאמר ה' אמחה את האדם**, שכל זה אי אפשר שיתישב במלאכים. גם כי הדעת ההוא מהנמנע שיש להם טבע קיים, רוצה לומר שישוב טבע הנבדל להיות חומרי. ודברי חכמינו זכרונם לברכה באמת יש להם סוד, ואינן כמשמעותן כמו שלקחום האומות. ולכן ראוי שיפורשו הפסוקים האלו באופן מסכים עם המושכל לא באופן אחר.

ונראה לי לפרשם באחד משתי דרכים

הדרך האחד שקרא בני אלהים, אותם שהיו מבני שת.

כי מפני שלמותו וצדקתו והיותו אלהי במעשיו, נקראו בניו בני האלהים. ואמנם בנות האדם, היו מבנות קין, כי מפני שהיה אביהם עובד אדמה נקראו המה בנות האדם. ויאמר הכתוב שכאשר החל האדם, שהוא שם כולל למין האנושי, לרוב על פני האדמה, ובנות יולדו להם - התחברו שתי סיבות להשחתתם.

האחת שנתרבו האנשים מאוד, וכפי רבויים חלק לבם ופרצו פרץ ולא עמדו בהנהגת האבות ואחדותם.

והשנית שבנות יולדו להם, כלומר שבתחלה לא היתה נמצאת אלא נקבה אחת לזכר אחד, כחווה לאדם, וקין ותאומתו, וכן השאר. ומפני זה לא היתה להם הכנה ככה לחטא. אבל כאשר בנות רבות יולדו להם, שהיה כל אחד יכול לקחת נשים הרבה להוליד בנים רבים, אז נתפרצו בזימה, וזו היא סיבת מפלתם.

ויורה שהיו בנות רבות אמר ובנות יולדו להם, לפי שלא נאמר בלשון הזה על המעטות כי אם על הרבות. וכן הוא בלשון בני אדם שיאמרו שנת גשמים היא זאת, או שנת תבואה, שמורה זה המאמר על רבוי הגשמים והתבואות.

סופר הכתוב איך נמשך פריצותם, והוא שראו בני האלהים את בנות האדם, רצונו לומר מזרע קין או מאיזה זרע שיהיה, ולא חששו בת מי הנה. אבל בראותם שהיו טובות, כלומר יפות בתוארם, היו לוקחים אותם לנשים והיו נושאים אותם מבלי הבטה מאיזה זרע היתה, ואם היתה פנויה או נשואה. כי אם ביפין בחרו להם. וכבר נאמר בכתוב לשון טובות על היפות: שבע פרות הטובות. ולמעלה קראן יפות מראה. וכן נאמר באדוניה והנה [עמ' 83 א] הוא טוב תואר מאוד.

ואין ספק שהיה חטאם בזה גדול, לפי שתכלית האדם הוא להשלמת נפשו, והדברים הגשמיים הם מונעים גדולים לזה בהיותם בגנות ובדופי והם הכנה ועזר רב לשלמות בהיותם כפי הראוי. ולזה ראוי שישתדל האדם תכלית מה שאפשר כשיבחר בזוג האשה שיבקש לעצמו אשה הגונה בת טובים, כדי שתוליד בנים מוכנים לשלמות, לפי שטבע המולידים נמצא בנולדים מהם, והמדות הטובות יעברו מן האבות והאמהות לבנים, אם מצד המזג הטבעי שהוא הכנה למדות והוא קנוי משעת ההריון, ואם בדרך הלמוד שילמדו האב והאם לבניהם ויחנכום מקטנותם. ומפני זה הזהירו חז"ל (קדושין דף ע') שלא יזדווג אדם עם אשה בלתי הגונה לו, והפליגו בזה עד שאמרו (פסחים נ"ג) ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור, ולא ישא אדם בת עם הארץ, שהם שקץ ובנותיהם שרץ ועליהם נאמר ארור שוכב עם בהמה.

ואמנם מי שתכליתו התענוג במשגל, יבקש אשה יפה, אף על פי שתהיה סרת טעם, תהיה בת מי שיהיה, צדיק או רשע או עם הארץ. והאנשים העושים כן, אין ספק שהתענוג הגשמי הוא שלמותם האחרון, והיה ראוי מפני זה שימחו מן הארץ, כי לא יצליחו לכל דבר. ולכן פרסמה התורה חסרונם וגנותם, כמו שאמר ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו. כי לא היו בודקים באביה ובאחיה כמו שצוו חז"ל.

ואין ספק שזה היה להם מפני ששכלם נעשה חומרי, כי הוא בתחילתו נברא בכח גמור ונשלם עם המוחשות, ואפשר שיתפתה אחריהם באופן שלא יוכל להתגבר על החומר ולהתקומם נגדו. ועל זה אמר 'לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר'. כלומר אין ספק שהרוח השכלי שהוא רוחי אשר נתתי באדם לא ישפוט בו תמיד, ולא יהיה מושל ושופט כל הימים, לפי שהחומר ישפוט וינהיג גם כן פעמים רבות, לפי שגם הרוח הזה הוא בשר כמו שהגוף הוא בשר. וקרא את הרוח בשר, לפי ששלמותו נתלה בבשר. ואין לו שלמות מוחלט בהתחברו בבשר, ולכן אין ראוי שיאריך ימים בחייו כמו הראשונים, כי הנה יאבד השכל עם ההתמדה בחומר, כיון שבאורך הימים אפשר לשכל שישתנה אל הרוע ואינו אפשר בבשר שישתנה אל הטובה ואל השלמות.

[משך חיי האדם]

ולכן היה יותר נאות שיהיו ימיו הנהוגים כפי טבעו לחיות ק"כ שנה, רצונו לומר שאם לא תשיגו סביבה מונעת יהיה זה גבול חייו לא יותר. ואין ספק, כמו שיאמר הפילוסוף, שיש לכל מין ומין מהחיים זמן קצוב לחייו אי אפשר שיעבור משם.

וכבר יראה שהיה חיות האדם המוגבל, בין רב למעט ק"כ שנה ממש רבינו עליו השלום שחיה אותם השנים, לפי שלא השיגו סביבה מונעת. כמו שאמר (דברים ל"ד ו') 'ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו, לא כהתה עינו ולא נס לחה', ועל זה נאמר לו 'הן קרבו ימך למות'. כי היתה הקורבה ההיא הגזרה שנגזרה בכלל על בני אדם. וכן אהרן חי קכ"ג, שנים שהם בכלל ק"כ שנה.

ואין להקשות על זה מה שהקשה **הראב"ע**, שאחרי זה חיו בני אדם נח והאבות יותר מק"כ. כי לא היתה הכונה בגזרה הזאת שמיד ולדורות יתחילו האנשים לחיות זה המספר מהשנים. כי איך יתכן שיעתקו השנים מן הקצה אל הקצה פתאום. אלא שילך חיות בני אדם ומספר ימיהם הולך ומתמעט, בחסרון בירידה תמידית, עד שיגיע אל הגבול ההוא. ושם יעמוד הטבע האנושי ולא יוסיף. וגם הזמן ההוא אינו שכל האנשים יגיעו אליו, אלא שהאדם כשלא ימנעו מונע מסיבות חזוניות ופנימיות, יהיה גבול חייו הטבעיים כפי לחותו השרשי ק"כ שנה, או בקרוב אותו גבול לא יותר מזה.

וכבר יתחייבו סיבות מרוע ההנהגה בדברים אחרים לאדם שימנעוהו מהגיע אליהם. ועל זה נאמר (תהלים צ' י') 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה', שדבר בנהוג הרגיל לא במחוייב. כי הנה אנחנו רואים אנשים כי יחיו צ' שנה וגם יותר מזה, וככה אמרו הטבעיים שעם היות ימי האדם קצובים כפי הטבע הכולל, הנה לא ימצא אחד מהם שימות מיתה טבעית לכליון הלחות השורשי, כי כולם ימותו מרוע ההנהגה ומיני החלאים ושאר הסיבות. וראה ית' שאם יהיה אדם רודף אחר שלמות נפשו, יהיה די לו בימי החיים האלה ק"כ שנה. ואם ירדוף אחרי המותרות, הנה מי שיוסיף חיים יוסף בפשע. גם שבהיות הזמן קצר יזכור האדם יום מותו ויפחד ממנו וישוב אל ה' וירחמהו, כי יתפעל יותר מהמות הקרובה אליו משיפחד בהיותה רחוקה ממנו שנים רבות.

והמאמין בשלמות האנושי יתעורר בתחילת זמנו להשיגו, ואלו חיה אלף שנים הנה יצרו הרע יאמר לו תמיד הן עוד היום גדול. ובעבור כל זה כולו ראה יתברך להגביל שנות חיי האדם בזה האופן, ועליו נאמר 'והיו [עמ' 83 ב] ימיו מאה ועשרים שנה' (מ"י סי' מ"ד).

ובמדרש אמרו,

מנין שנזכר שם משה קודם שנולד, שנאמר 'בשגם הוא בשר' חושבניה דבשגם
כחושבניה של משה.

העירו לזה למה שביארתי שמשה חיה ק"כ שנה במספר הנזכר בפסוק הזה, כי כל החיים
האפשריים לאדם בשגם הוא בשר, שהם מאה ועשרים שנה חיה משה.

ואמנם אמרו **הנפילים היו בארץ** בא להודיע שבני האלהים היו חושבים שהכל הולך
בתולדה אחר האב, ואפילו שתהיה האשה גרועה הבן מעולה כאביו, שהכל הולך אחר
הצורה, והאב נתן אותה, והאם חומר מתפעל ומקבל מהצורה מה שיתן לה.
והנה סכלו בזה, כי המקבל יקבל כפי טבעו, והצורה הנכבדת כשתחול בחומר פחות
תפחת מעלתה.

ולכן כשיתחבר האדם המעולה עם האשה הפחותה, לא יהיה הבן מעולה כאביו, אבל
יהיה נופל ושפל ממדרגתו בסיבת זה. ומפני זה בימים ההמה שלקחו להם בני האלהים
את בנות האדם לנשים, הנפילים היו בארץ, שהם בניהם אשר הולידו שהם נפילים
ממדרגת אבותיהם.

ולא בלבד בזמן ההוא, אבל בכל זמן שיבואו בני האדם הנכבדים אל בנות האדם
הפחותות בלי ספק יולדו להם רוצה לומר הנפילים שזכר. ובזה האופן יתבזז המשפחות
ויפלו ממדרגותיהם. ולפי שקרא אותם **בני האלהים**, ביאר הכתוב שלא היו בני האלהים
ממש אלא שנקראו כן לחוזקם וגבורתם ולפרסום שמם בגוים. והוא אמרו המה הגבורים
אשר מעולם אנשי השם. וכל זה מורה שהאנשים הנכבדים ההם עשו פחיתות גדולה
בשטיפתם בזימה, כמלך גדול ורם שישא אשה בת נבל, שאין ספק שיורה זה על היותו
שטוף בזימה בהפלגה.

הנה נתבאר ענין הנפילים שזכרה התורה, שהם אשר נולדו לבני אלהים בני שת מבנות
האדם שלקחו להם ממשפחה מגונה ונקלה.
זהו הדרך הראשון בפירוש הפרשה הזאת.

והדרך השני הוא שקרא בני אלהים מארכי הימים

שנזכרו בפרשה כדעת המדרש, כי בעבור שהיו חייהם ארוכים מאוד, הושאל להם שהם
בני האלהים להורות על קיומם והתמדתם כעליונים. ואין ספק שהיו בגופם ואיבריהם
גדולים חזקים ויפים, כי הטבע שהכינם לחיות החיים המופלגים ההם יכין אותם בגופם
במזג ובהרכבה הצריכה אליו. והנה בניהם שהיו בצלמם בדמותם, לא עשו כמעשה
אבותיהם בצדק וכשרון המעשה. כי בראותם בנות האדם ההמוניים שהיו ימי שנותם
שבעים, ואם בגבורות שמונים שנה, שהיו טובות ויפות לענין המשגל, היו לוקחין אותם
אפילו בחזקה לנשים. והיה זה מהפשע, לפי שבני האלהים היו חזקים בגופם חזקים
בטבעם כפי טבע אבותיהם, כי היו משורש נכבד וגזע גדול וחזק, והנשים היו קטנות

וחלושות רפיויות המזג מושחתות ההרכבה, שלכן היו חייהם קצרים. ולא יכלו לעמוד זמן רב. והיו אם כן הכחות הפועלים מהזכרים בלתי מתיחסים אל הכחות הנפעלות מהנקבות, ולכן אף השם חרה בהם כי היו מחללים כבודם ומחלישים את זרעם.

ואמר **לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם בשר**, רוצה לומר אדם וקין כשחטאו לא עשיתי בהם כלייה, לפי שדנתי אותם לכף זכות ואמרתי שחומרם הביאם לחטא, כמו שכתוב 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'. ואין ראוי שיהיה כן תמיד, כי הנה רוחי ונשמתי רוח אלהין קדישין השופט כל הארץ לא ידון באדם לעולם בכל דור ודור באמרי **בשגם הוא בשר**, כלומר שעם היות שמפאת שכלו ונשמתו לא היה ראוי שישולח אל תאותיו לפי שאיננו שכל לבד, כי גם הוא בשר, וטבע בשרו מחטיאו. וכמו שכתוב 'כי הוא ידע יצרנו', לא היה מפני זה ראוי לכליה.

אבל עתה שאדם חטא, וקין בנו חטא יותר ממנו, ואנשי הדור הזה עם היותם בני האלהים הוסיפו לחטוא מקין, ודור ודור רק רע כל היום, מה אוחיל עוד מהם. ולזה גזר שיהיה דינם מאה ועשרים שנה, שהוא כדרך המתרגם שנתן להם זה הזמן, אולי יזכרו וישובו, ואם לא יענישם בהפסד כללי.

הנה נתבאר שמלת ידון היא מגזרת דין, ומלת רוחי כפי זה הפירוש חוזר לש"י, שהוא גזרתו וחכמתו, על דרך רוח אל עשאתני ונשמתי שדי תבינני. והיה הענין הכתוב שלא ידון ולא ישפוט הרוח האלהי באדם לעולם בכל דור ודור משפט של זכות לומר **בשגם הוא בשר** ושהשאר שבעיסה מביאו לחטא לפטרו מן העונש, כי הנה הדור הרע הזה אין ראוי לדון אותו ככה ולכן החליט דינו למאה ועשרים שנה.

ורבינו **נסיים** פירש **רוחי מענין כעס** מלשון 'ומושל ברוחו מלוכד עיר'. וענינו שאמר השם שלא יתן קצפו בענין האדם משפט עולמו [עמ' 84 א] מבלי תנאי זמן מוגבל, וזה **בשגם הוא בשר**, רוצה לומר שעם היות שנתתי בו נשמה שכלית, שבבחינתה היה ראוי שלא יחטא, הנה אינו שכל פשוט לבד, כי גם הוא בשר וטבע גופו ובשרו מביאו לחטא. ולכן יהיו ימי שבתו שלא אענישנו בחטאו מאה ועשרים שנה.

ואמנם אמרו **הנפילים היו בארץ**, ענינו שגם אחרי שגזר זה השם ית' עליהם, לא ניחתו מפניו, כי עדין היו מתהוים ונולדים הנפילים. לפי שעם היות שלא היו לוקחים בני האלהים את בנות האדם לנשים בפרהסיא, לבשתם מהתראת השם, הנה עם כל זה לא נמנעו מהזדווג אליהם בצנעה. והיה חטאם מתפרסם לפי שילדו להם, כלומר יולדות בנות האדם תולדות מתיחסות אליהם. והוא אמרו וילדו להם. וכן הוא ב**בראשית רבה**: והיתה

מעמדת בחור כיוצא בו, ונמצאת שם שמים מתחלל. ובזה נודע לכל שבזו את דברו ועברו על מצותו. ואלה הם הנודעים אחר מתן תורה בשם הגבורים אשר מעולם אנשי השם.

ויותר נראה לי לפרש **נפילים מלשון או כנפל** טמון לא אהיה, שנקרא כן העובר כשיוולד קודם זמנו הנאות כפי הטבע, שהוא לתשעה חדשים או יותר, לפי שהפילתו אמו.

והנה כמו שביארתי בני האלהים היו גדולים וחזקים בגופיהם, ובנות האדם היו קטנות דקות ושדופות קדים כחס אליהם, ומפני זה כשהיו באים בני האלהים הגדולים אל בנות האדם קטנות, והיו מתעברות מהם, היה העובר המתהווה מהם בבטנם גדול וחזק כטבע האב המוליד, ולא היו הנשים לקטנותן יכולות לסבול בבטן העוברים הגדולים ההם כל התשעה חדשים, והיו מפילים אותם קודם לתשעה. ועל זה באמת נאמר כאן הנפילים היו בארץ בימים ההם, כי היה אז קורה תמיד לנשים שיפילו עובריהן מפני גדלם. וגם אחר כך בכל דור ודור כאשר יבואו בני האלהים הגדולים והחזקים אל בנות האדם הקטנות, ויולדו להם, שיוולדו נפילים כמו שזכר. ואמר שעם היותם נפילים שלא השלימו גדולם בבטן אמם, לא היו מפני זה חלושים ורפים, כי הנה אלה מפני חוזק האבות, אף על פי שיצאו נפילים היו הגבורים אשר מעולם אנשי השם.

וכבר יורה על אמתות הפירוש הזה מה שאמרו המרגלים 'ושם ראינו את הנפילים בני ענק' שהיו נפילים מבטן אמותיהם קודם זמן הלידה, להיותם בני ענק הגדול והחזק. ולכן לא יחסום אל האם כי אם אל האב.

וכפי כל אחד מהדרכים האלה, הותרה השאלה הי'.

[וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ]

וירא ה' כי רבה... עד סוף הסדר (ו,ה-ח).

[רבה רעת האדם בארץ]

זכר הכתוב שהאנשים החטאים האלה בנפשותם לא נתנו אל לבם התראת השם ולא שבו מדרכם הרעה. וכבר הוסיפו על חטאתם פשע כל הימים. ושראה יתברך שהיתה רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבותיו לא היה פונה כי אם לרע כל היום.

וכבר זכר המדיני בספר המדות, שהחוטא במעשה לבד יש לו תקנה ותקוה לרפואתו מאחר שיש לו התחלה בריאה שהוא השכל. אבל הרשע שלא לבד הוא מקולקל במעשה אבל גם התאוה והשכל שהם התחלות המעשים הם נפסדים בוף אין לו עוד תקוה. כי במה יושע איפה?

ולזה אמר הכתוב שראה השם שהיתה רבה רעת האדם בארץ המעשה, וגם בתאוה ובשכל היה כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, כי הכח המתעורר באדם המרשיע כל אשר יוסיף בפשע יתחזק יותר ברעתו, כי בהתמדת הפעולות יתחזק הקנין. והוא אמרו רק רע כל היום, שכל היום היה מוסיף ברוע. ולכן נחם ה' כי עשה את האדם בארץ.

אמנם למה אמר כי עשה את האדם בארץ, ולא אמר כי עשה את האדם בסתם. וגם כן למה נזכר השם הנכבד בן ד' אותיות תמיד בזאת הפרשה בהיותו מורה על הרחמים? הסיבה בזה היא, שהודיע הכתוב שהיתה רבת רעת האדם בארץ, רוצה לומר שסיבת הארץ כי מפאת חומרו ותאוותו שהוא סיבת המרי והרע נמשך כל פשעו. ולכן במידת הרחמים, כדי לרחם על הצלם השכלי שהיא הנשמה הטהורה אשר שם באדם, ראה שלא היה נכון שתתקשר ותתחבר עוד עם החומר העכור. ואם כן לא עשה זה יתברך משנאתו את הגוף וחומרו, כי אם מאהבתו וחמלתו על הנפש השכלית. ולכן נזכר בזאת הפרשה שם הרחמים, עם היות שנראה מספורה רע ועונש. ואמנם בספור שזכר את המבול ודינם זכר שם אלהים המורה על מדת הדין.

[וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ]

ומסכים לזה אמרו רז"ל שפורענות הרשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין. רצונו לומר, שהרשע שיעשו יהיה כ"כ עד שימיתם השם לא משנאתו אותם לבד שזה יהיה במדת הדין אבל מצד רחמיו של נפשותיהם [עמ' 84 ב] שיפרדו מהגופים המרשיעים ההם או להציל מידם הצדיקים. ולזה נאמר כאן **וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ**, רוצה לומר שנחם ממה שהדביק הנשמה השכלית, 'כבודה בת מלך פנימה', בארץ חומרית ההיא. כי ראוי היה להתחברה כפי שלמותה לחומר יותר נכבד מזה.

ולזה המשילו רז"ל למי שצר צורה יפה בברזל, אלו עשאה בכסף היתה יותר טובה ממנה. הנה אם כן לא נחם השם ממה שברא את האדם בהחלט, אלא ממה שבראו בארץ. והנה התיר הכתוב לשון נחמה בש"י כדי לברוח מהיות בו חידוש ידיעה, וסכלות דבר קודם היותו. כי הנה האדם כשיעשה מעשה, ולא יצא לו כמו שחשב, יתנצל עם סכלותו. כמו שאמרו השבטים 'הידוע נדע כי יאמר הביאו את אחיכם'. ובלעם אמר 'חטאתי כי לא ידעתי כי אתה נצב לקראתי בדרך'. אבל האל יתברך, שהכל גלוי וידוע לפניו קודם היותו, היה יודע ענין אדם שכן יהיה. **ולכן לא התנצל בחידוש ידיעה ולא בסכלות מה שנתחדש, אלא שנחם.**

וענין ההנחמות הזה הוא, כשיובן כפי אמיתתו בערכו, לא בערכו ית'. והיה זה כמו שיקרה לאדם נוטע עץ עושה פרי, שיעמול בו ויגדלוהו ואחר כך יקצץ ענפיו לקחת ממנו שנים

שלושה בדים קטנים, להכריע בגזעו או בגזע זולתו. שאין ספק שכאשר יעשה זה, לא נשתנתה מחשבתו וידיעתו ממה שהיתה בתחלה, אבל נשתנו מעשיו. שעד עתה היה טורח ועמל לגדל אותו עץ, ועתה קוצצו ומאבדו. והרואים יחשבו שהוא תוהה ומתנחם על מעשיו, ואינו כן כי לכך נתכוון בתחילה, וכן היה יודע שיהיה.

כן היה הענין בזה. שהשם יתברך לא נחם משברא את האדם והמציאו. ולזה לא אמר וינחם ה' כי ברא את האדם. אלא כי **עשה**. ולא אמר נחמתי כי בראתיים. אלא כי **עשיתים**. לפי שמתחלת הבריאה היה ידוע לפניו שלא היה כח בנבראים אשר מעפר יסודם שיגיעו אל שלמותם. אם לא כשיתגלגלו עליהם כל אותם הגלגלים שנזכרו בספורים האלו. כדי שיצאו מהם שנים שלושה גרגרים לחיות מהם זרע על פני כל הארץ. הנה אם כן ענין ההתנחמות שנאמר בו יתברך. אינו שנחם השם לברא את האדם. אלא על מה שעשה אותם. כלומר שתקנם ברבוי גדול. כי במעשה והגדול שעשה בהם נראה ענין ההתנחמות. אבל בערכנו הרואים מעשיו שהוא הורס וקוצץ מה שבנה, אמנם אצלו יתברך אין שם לא נחמה ולא שנוי רצון ולא חידוש ידיעה, כי גלוי וידוע היה לפניו שכן יהיה הכל, ועל מנת כך עשה והתקין כל מה שעשה.

[ויתעצב אל לבו]

ואמנם אמרו **ויתעצב אל לבו** כבר ראיתי דברי **הרב המורה** בחלק ב, כט, שעצב יאמר על הכעס גם כן על המרי. ושכפי הענין הראשון יאמר הכתוב הזה שהש"י כעס עליהם לרוע מעשיהם, ושאמרו אל לבו להגיד שלא אמר זה לזולתו. וכפי ענין אמרו פירש ויתעצב אל לבו, שמרה האדם רצון השם, כי הלב יאמר על הרצון. ואינו נכון בפשט הכתוב.

והנראה לי בזה, הוא שאין הכוונה שנתעצב השם אל לבו, כי כל עצבון שיסמך לתיבת אל הוא מורה על הדבר אשר עליו יתעצב. וגם כן לא נאמר על המרי שמרו ועצבו האנשים רצון השם, שאם כן היה ראוי שיאמר הכתוב ויעצב את לבו, כמו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו יעציבוהו בישימון, לא ויתעצב שהוא מההתפעל. אבל פירוש הכתוב, שהקב"ה נתקצף וכעס על לבו של אדם, רוצה לומר על היותו רע כל היום, כמו שאמר למעלה, ויהיה ויתעצב חוזר אל השם, והוא מלשון כעס. **ואל לבו** חוזר אל האדם, כי בעבור שאמר **וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום**, נתעצב ונתכעס הקדוש ברוך הוא אל לבו של אדם, כלומר בעבור שהיה לבו של אדם רע כל היום.

אמנם לפי דרך **חז"ל**, בעבור שהיו המלאכים מקנטרין בבריאת אדם, והקב"ה מדעתו ורצונו הפשוט בראו, דברה תורה כלשון בני אדם, שנתעצב אל לבו. רוצה לומר שנתרעם

על עצמו למה זה עשה את האדם. ויהיה ענין העצבון אצלם הפסק השפע וההשגחה שהיה משפיע ומשגיח בבני אדם. והפכו ישמח ה' במעשיו, שהוא המשך השפע אליהם.

ולזה אמר **ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי**, כלומר עד עתה הייתי משפיע בהם ברכה ברבוי עד בלי די, ועתה יהיה העצבון שאמחה אותם. והיה זה לפי שהרשע כשיתפשט בכל העולם, ויהיה כללי, אי אפשר שיתוקן כמו שיתוקן האיש האחד כשיחטא. וכבר יכחיש דעת **הרב המורה** שכתב שלא אמר זה לזולתו פסוק ויאמר ה' אמחה וגו', כי כיון שנתן להם זמן ק"כ שנה לשוב בתשובה ראוי היה שיגלה את אזנם להישירם 'כי לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחיה'. ולכן יהיה **ויאמר ה' אמחה** שאמרו למתושלח ולנח ולשאר חסידי הדור [עמ' 85 א] כדי שיוכיחום ויתרו בהם ויודיעום את אשר יקרה אותם באחרית ימיהם.

והנה אמר אמחה את האדם אשר בראתי, לפי שהאדם היה החוטא והראוי לעונש, לא הבעלי חיים שאין להם שכל. אבל יקשה מה שאמר מיד **מאדם עד בהמה וגומר**, כי נראה מזה שבהמה ורמש ועוף מכלל האדם. אלא שכיון הכתוב לומר שכל הדברים החומרניים נבראו לתכלית האדם, וכאשר יאבד התכלית ראוי לאבד כל מה שקודם התכלית. ומפני זה כאשר החליט הגזרה אמחה את האדם, אמר שגם כן הבעלי חיים שנבראו בעבורו יאבדו באבדו.

וכן אמרו **בבראשית רבה** (מדרש איכה דף ע"ט)

משל למלך שעשה חופה לבנו סיירה וכיירה וציירה. כעס המלך על בנו והרגו. מה עשה המלך? נכנס לחופה, והתחיל לשבר את כל הכלים. אמר: כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני יאבד וזו קיימת?!

לפיכך **מאדם עד בהמה ועד רמש ועד עוף השמים**, ועם היות שהגזרה כוללת, הנה **נח מצא חן** לעשות עמו השם חסד ולהצילו ממי המבול, וזה להיותו מרוחק מפשעי דורו. והגיד עוד בזה שלא נצול נח במשפט, כי לא היתה מדרגתו בחסידות כ"כ, אלא בדרך חסד שמצא חן בעיני ה'.

וכן דרש בבראשית רבה:

אמר רבי אבא בר כהנא כי נחמתי כי עשיתים ונח מצא חן. אתמהא. אלא אפילו נח שנשתייר מהם, לא היה כדאי, אלא שמצא חן בעיני ה'.

ובזה נשלם מה שראיתי לפרש בפרשיות הסדר הזה, הכולל מעשה בראשית הנפלא, וענינו.

והתהלה לאל המהלל בתושבחות שהביאני עד כה בידיעת סודות תורתו והישיר לפני דרכו.