

נושאים מלוקטים

מפירוש אברבנאל לפרשת בראשית

חלק שני לפרק
קיצור אברבנאל לפרשת בראשית

אתר דעת תשע"ה

4 [מונחים בפרשת בראשית]

4 [ביאור מלת בראשית]

5 [ביאור מלת ברא]

9 [ביאור מלת השמים]

12 [ביאור מלת ארץ]

14 [ביאור מילת תהו ובהו]

16 [ביאור מלת חושך]

17 [ביאור מלת פנים]

19 [ביאור מלת רוח]

22 [ביאור מלת מרחפת]

23 [ביאור מלת מים]

25 [המושג רקיע בראשית א]

25 דע שיש אצלנו עשרה עדים להעיד על אמיתת הרקיע.

25 הדעת הא': הגלגל העליון

26 הדעת הב': כלל גרמי השמים

27 והדעת הג': השטח השקערורי מגלגל הלבנה

28 והדעת הד': האוויר

29 לא כן אנכי עמדי, שהדעת הזה בעיני הוא שווא ידבר כזב.

31 והדעת הה': גוף כדורי חזק בחלל העולם

32 מהו הרקיע?

32 משמעות רקיע במקרא

34 רקיע במאמרי חז"ל

37 מאמרים שבאו במסכת חגיגה (יד, ב)

40 [חז"ל מדברים במשלים ובחידות]

41 מהות שם אלהים

42 ההקדמה הראשונה [5 סגולות לשם אלהים]:

43 ההקדמה השנית [יש 3 שמות לאלהות]:

- 47 [מדוע שם אלהים לשון רבים]
- 49 הרקיע והמים אשר עליו (א,ו-ח).**
- 50 מדוע יש גלגלים רבים ולא גלגל אחד
- 51 [למה לא נבראו המאורות ביום א']
- 52 איך נמדדו הימים הראשונים בלא תנועת גלגל? [פרק א]**
- 54 איך יתכן שגרמי השמים נבראו בשביל האדם? [פרק א]**
- 54 הדרך הראשון: האדם מפאת נפשו השכלית נכבד מהגרם השמימי
- 55 הדרך השני: הכוכבים אינם בעבור עצמם, אלא בשביל משהו אחר
- 57 והדרך השלישי: העולם כיצירה אחת, קיים בשביל מרכזו
- 59 למה היו ימי בראשית שישה, וביום השביעי שבת.**
- 59 [המשמעות הסמלית של שבעת ימי הבריאה]
- 61 [המדרש על המשמעות הסמלית של ימי הבריאה]
- 64 צלם ודמות - פרק א**
- 64 אמנם מה הוא עניין הצלם
- 65 והעניין השני הוא שגם נברא האדם בצלם אלהים
- 66 והעניין השלישי הוא שצלם נאמר על ההשכלה בפועל
- 67 ואמנם מהו עניין הדמות שזכר הכתוב בכאן?
- 68 [בריאת אדם והנחש - אירוע או משל? – בראשית ג']**
- 68 א. פירוש לפי פשט הכתובים
- 68 ב. פירוש לפי רמז ומשל
- 69 פרשנים נמנעו מלפרש פרשה זו
- 69 שיטתו של אברבנאל בפרשה
- 72 ואשר אאמינהו אני בדבר הזה

[מונחים בפרשת בראשית]

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. [סעיף זה הופרד לפרק נפרד]

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, מעניין 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 מעניין 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 מעניין 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 - שהייתה ממלכתו מוחשת.

הנה אם כן מלת **בראשית** אפשר לפרשה באחד משתי דרכים:
אם מעניין קדימה זמנית כאשר תיוחס אל העתה, שהייתה התחלת זמן ואינה זמן.
ואם מעניין 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 עניין הכתוב: קודם כל הדברים שנבראו, ברא אלהים את השמים ואת הארץ. ועל זה הדרך תרגמו **אונקלוס** - בקדמין.

ואפשר שתהיה ב"ת בראשית בית החומר, כמו **בזהב בכסף** **בנחושת**. ויהיה עניין הכתוב שעם הראשית והחומר שלהם **ברא אלהים את השמים והארץ**. רצונו לומר שלא היה שם חומר קודם 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 'ויעבוד 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 ויביאו 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 **שברא** 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 'וברא אתה 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' פרק ה', ראיות הכתובים מן התורה ומדברי הנביאים המורים והמוכיחים בהכרח היות הווית העולם מחודשת ולא מדבר. ולכן אמרה התורה 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם'. והמשורר אמר 'כי הוא צוה ונבראו'. וישעיהו אמר (מ', כו-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 שהייתה 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 שהייתה הארץ ההיא 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 שפתיים' 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 אותה 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 מהכשדים 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 מהדימויים, כמו שיורו עליו הכתובים. וממה שזכרתי תדין על שלא זכרתי.

אבל כבר נשאר לדעת בלשון בריאה כפי הנחתה הראשונה, אם נאמר על הויית **המצאות הכחי** [-בכוח] בדבר אחר ההעדר, או על **המצאות 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 פעליו. ושהקב"ה קרא לנתינת **המצאות הכחני 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 הווייתו. 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.

[ביאור מלת השמים]

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

אם התחתיים הם כת **הראב"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 כחוק 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 שיקרות 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.

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 זנבו. 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 יישאר 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, כעניין '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 האוויר 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 שמך.

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 'הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה'.

וכתב **הרב המורה** בחלק שלישי, יג, 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 בעניין התנועה נקראו כולם בעניין אחד שמים. ויצדקו אם כן דברי שני הרבנים בהיותם מחוברים כאחד.

וכבר יורה על אמיתת הדעת הזה מאמר **רז"ל בבראשית רבה**:

שמים - רב אמר אש ומים, רבי אבא בר כהנא אמר בשם רב, נטל הקדוש ברוך הוא אש ומים, ופתכן 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 מאוד? 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 לזה' 'שרפים עומדים ממעל לו'. 'נהר דנור 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. והנה 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 י"ד)

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

זה 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, בתחילה 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 **וחז"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 אמיתתם, 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 אוכלת האש'. כי כמו שהאש אוכלת הכל והוא איננו אוכל, והאש הוא המהוה האמיתי הוא סיבת החום בכל נמוג, והוא צורה 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 ליצרה, 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 רבנו עליו השלום ראה הסנה בוער באש 'וירא 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 בערב' 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 לצירם, ולכן ישתוממו מענינם בני אדם. ואמנם **שחקים וכסא** נאמרו בלי ספק על הגרמים השמימיים. אבל מפני שהמטר יפעלו אותם השמים בתנועותיהם, לכן יחס אותם הכתובים פעמים רבות לשמים ואל השחקים ואל הכסא. כאמרו: ויצוו 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 ייאמר על החלק המיושב שבארץ. כמו שאמר (תהלים פ"ט י"ב) 'תבל ומלואה אתה יסדתם'. **וארץ** על כל היבשה המגולה 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 ייתכן 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 תיפול בה, מפני שרץ הגלגל עליה, כי הוא היה ראוי שתקרא ארץ ורץ, לא המרכז הנח שעליה תסבוב.

אמנם **הרמב"ן** ושאר המקובלים שהגבירו 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 יישאר אם כן בתורה עדות לבריאת השמים וארץ וחידושם. 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 ואוויר ומים ועפר, אשר הם בתוך הכדור השמימי. ושעיקר הנחת זה השם הוא על זה הכללות, עם היות שאח"כ קרא יתברך **ארץ** בייחוד 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 בערבובייה, ויקרא כללותם ארץ.

ולפי **שהרב** לא הביא ראיות שייאמר 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 מעירוב 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 באוויר, והדגים אשר במים, בידיהם נתנו. וכמו שאמר 'ורדו בדגת הים' ובעוף השמים. אלא שאמר 'והארץ נתן לבני אדם', על כללות התחתונים. ולכן באומרו '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 רצותי'. '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 העניין הוא 'רוץ מצא נא את החצים'. 'כי לא לקלים המרוץ' ודומיהם. לפי שמי שיתנועע במרוצה ותכיפות הוא רוצץ ושובר האוויר בעברו בתוכו.

הנה, אם כן כפי זה הדעת, שם ארץ נאמר בכלל על כל היסודות. ובמלאכת היום השלישי נאמר בייחוד על יסוד העפר. ונמצאו גם כן ביסודות אשר כלל בשם ארץ ושלושה עניינים: **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 שניהם מורים בדרך אחד על השממון. ואילו 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 עניין הכתוב שבתחילת הבריאה הייתה הארץ כולה מכוסה מים. שהוא התהום.

ובבראשית רבה, רבי יהודה ברבי סימן ורבי אבהו, שניהם פירשו תהו ובהו כך, באומרם שהייתה הארץ תוהה ובוהה, באומרו העליונים והתחתונים נבראו כאחד, ועליונים ניזונים ותחתונים אם אינם יגעים אינם ניזונים, 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 הייתה 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 הייתה תהו ובהו, מאי משמע הייתה? שכבר הייתה. ומאי תהו? דבר המתהו בני אדם. ומאי בהו? שהייתה 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 העניין 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 המוגבלת, כמו שקו הבניין 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 מה**הרלב"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 הבניין 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 אמיתת זה, מה שאמרו בסוף אותו המאמר, שהשמיטו החכם הנזכר ולא זכרו כי לא יכול לו ליישבו 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 הבניין, המשילן לצורה שהיא מעצמת את הדבר. ובעבור שהיה חומר הראשון בכל המתהווים 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 ששייג 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 קנייני, כמו וימש חושך, שענינו כלומר אוויר עב. והנזכר ביום הרביעי הוא על דרך ההעדר.

והבל הביא גם הפירוש 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 חשך 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

הגזרה 'הואילו פנו בי', 'ויפן משה וירד'. כי ההולך יכווין פניו לדרך שהולך בה. וכן 'ויושם לפני לאכול'. 'על פני כל העם אכבד'. 'אכפרה פניו במנחה' כולם ודומיהם עניינם נגד פניו. ואין פנים ממש מההנחה הראשונה, כי בהיות האדם עצב או כעסן ישתנו פניו, ובהילחמו באויבו יכווין פניו תמיד. הנה אם כן שם פנים כפי ההנחה הראשונה נאמר על פני האדם.

אמנם ראה ושער הלשון בעניין פני האדם ארבעה עניינים:

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 העניינים 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 העניין לפנות בוקר, לפנות ערב, כשהבוקר פונה לזריחה או הערב לחשכה. ומזה נאמר בהשגחה האלהית 'שא 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 בהשגיחו בענייניו 'אנכי פניתי הבית'. 'פנו דרך ה' כולם לשון ההשגחה שתכונה בשם פנים שהאדם בפניו יפנה וישגיח בדבר שירצה.

ואמנם כפי ההשאלה השניה 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'. וחוז' מכבודו אין הדבר כן, כי משם המיוחד לו יתברך לא יושאל, ולא אמר על זולתו. אבל פני לא יראו נאמר כפי **ההשאלה השלישית**, הוא רצונו לומר על ענייני האלוה המשובחים, שלא יוכל האדם להשיגם. יהיה זה עצמותי כדעת הרב המורה או משיגי

העצמי כדעת רב חסדאי.

ואמנם כפי ההשאלה הרביעית, יאמר פנים על החלק הייתה 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 פינת 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 אמיתת שם פנים בהנחתו והשאלותיו.

[ביאור מלת רוח]

רוח גם בזה השיתוף הרבה **הרב המורה** שיתופיו בחלק א, מ ועשה בו (ו') [חמשה] שיתופים: **הא'** שיאמר על יסוד האוויר **ורוח אלהים מרחפת**. **והב'** שיאמר על הרוח הנושא (שמות י') 'ורוח הקדים נשא את הארבה'. **והג'** על הרוח החיוני (תהלים ע"ח) '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 י"א) 'ויהי כנח עליהם הרוח'. והוא על הרצון והכוונה 'כל רוחו יוציא כסיל' (ישעי' מ' יג') 'מי תכן את רוח ה'.

זהו כלל דעתו ושיתופיו 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 שיתופים שאינן כפי אמתת הכתובים והשמיט שיתופים אחרים אמת ה' בהם.

וביאור זה **שהשיתוף הראשון** שזכר לרוח, שיאמר על יסוד האוויר, אינו ישר ואמיתי לפי שהאוויר הפשוט לא יקרא בשום מקום בשם רוח כמו שכתבתי למעלה. וכבר כתבו חכמי האומות שהתורה האמיתית 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 האוויר. וכן לא זכרה התורה יסוד האוויר הפשוט, ואפילו בעופפות העופות אמר 'על פני רקיע השמים'. ולא אמר באוויר, להיותו בלתי מוחש, והיו רבים מהקדמונים חושבים שאינו נמצא, אבל הוא ריקות. והתורה האלהית לא באה להכריע הדעות הפילוסופיות האלה. ואם בשום מקום לא זכר דבר מיסוד האוויר הפשוט, איך נפרש עליו **ורוח אלהים מרחפת**.

ועוד כי איך יפורש **ורוח אלהים מרחפת** על יסוד האוויר, בהיות לדעתו 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 האוויר, יתחייב במאמרו מרחפת על פני המים שיהיה יסוד האוויר על הגרמים השמימיים שכנה בשם מים, והוא שקר. וכל זה מוכיח שהשיתוף הראשון שזכר **הרב** אין מקום לו.

גם תראה תוספת שיתופו במה שזכר **הרוח חיוני**, אחרי שזכר שתוף אחר ברוח הנושבת, וזה כי שניהם לעניין השיתוף הם אחד, לפי שאין הרוח הנושבת אלא גשם דק מתנועע מתיילד 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 מתיילד 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 מתיילד בלב ויתארך בשאר המקומות כפי דעת **ראש הפילוסופים**. והנה אם כן רוח כפי השיתוף הזה יאמר על הרוח הדק המתנועע המתילד מדקות החומרים הגשמיים, והרוח הנושבת והחיונית, שניהם שווים בהוראה הזאת. ואינה אם כן שני שיתופים לרוח הנושבת ולרוח החיוני, כי שניהם אחד בכל ענינם, עם היות ביניהם עם החומרים אשר מהם יתילדו הבדלים רבים, עד שיש רוח יקרא הכוח הנפשי לא יקבלוהו שאר הרוחות. הנה אם כן אין שני שיתופים לרוח הנושבת ולרוח החיוני, כי שניהם אחד. ושאר הרוחות לא יקבלוהו. ואם כן שני השיתופים האלה הוסיף **הרב** אשר לא כדת.

עוד תשוב ותראה שגרע והשמיט **הרב** מלזכור בשם רוח שיתופים אחרים זכרום המדקדקים. כי הנה שם **רוח יאמר על הדבור** כמו (איוב י"ט ט"ו) 'רוחי זרה לאשתי'. 'וברוח שפתיו ימית רשע'. עוד זכרו שיש שם **רוח על הכעס** (משלי ט"ו ל"ב) 'ומושל ברוחו מלוכד עיר'. 'אל תבהל ברוחך לכעוס'. 'הניחו את רוחי בארץ צפון'. והשיתופים האלה לא זכרם **הרב**.

ואם יאמר כי לא רצה לזכור כי אם השיתופים שהיו צריכים לפי ענינו, כמו שהתנה בתחילת ספרו, אשאלוהו 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 לשיתוף 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** השיתופים האלה בהיותם צריכים אליו מאוד כפי ענייני 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 מתיילדים 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 'ריווח והצלה', 'כי הייתה הרווחה', ודומיהם, שחשב הרד"ק שהוא עניין אחר. ואין הדבר כן, אלא שהאדם בהיותו במצוקה ובמרובה לא ישאף הרוח הקר אשר מחוץ, לקרר ולפשר חום לבבו. וכאשר יהיה בשובה ונחת, ייקח מהרוח הקר כחפצו, ויאמר מפני זה שירווח לו, שהוא גם כן מלשון רוח גשמי מוחש ונמצא חוץ לנפש. זהו האופן הראשון מזה השיתוף שהוא רוח מוחש.

והאופן השני מהשיתוף 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 **ורוח אלהים מרחפת על פני המים.** יסבול אחד משני פירושים:
- אם שיהיה רוח גשמי נושבת, שהמציא הקדוש ברוך הוא אז רוח גדולה וחזק ליישב את המים שהיו מכסים את הארץ. וזה הפירוש איננו אמיתי לפי שזה הפועל היה ממעשה היום השלישי בהיגלות היבשה.
- ויישאר אם כן אמיתי הפירוש השני, והוא שרוח אלהים הוא רוח שכלי שהם השכלים

הנבדלים. כי הנה פעמים יכנה אותם הכתוב בשם **אש** כמו שזכרתי בשיתוף שמים, ופעמים בשם **רוח**, וכמו שאמר 'עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט'. ואמר - מדבר על הנבדל - 'ורוח על פני יחלוף וגו''. 'יעמוד 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 כשהשיג הנבדל 'ואראה כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב ממראה מותניו ולמעלה וממראה מותניו ולמטה ראיתי כמראה אש ונוגה לו סביב'. ואחר זה אמר 'ותבוא 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 **ורוח אלהים מרחפת וגו'**. ולהיות נשמות בני אדם השכליות מטבע השכלים הנבדלים, דרשו **חז"ל בבראשית רבה** כפי האופן הזה מהשיתוף: **ורוח אלהים** זה רוחו של אדם הראשון. ומהם דרשו זה רוחו של משיח. כווננו 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** מעניין מנוחה. והביאו לזה מעניין 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 העניין כן. כי הוא נגזר מלשון 'רחפו כל עצמותי', שענינו הרעש וההתנועעות הבלתי מסודר. וכן 'על גוזליו ירחף', הוא עניין תנועה ונדנדוד כדברי המדקדקים. ועניין הכתוב יורה שאמר 'כנשר יעיר קנו, על גוזליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו, ישאהו על אברתו', שהם כולם תנועות, לא מנוחות. וכלל העניין ש**מרחפת** מורה על התנועה או על ההנעה וההתעוררות לתנועה, והוא אמרו 'כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף', שבבוא הנשר עליהם ינשב ברוח כנפיו באופן שיעירם ויקצם 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: 'ורוח 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, ובייחוד 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') 'והמים 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 האוויר; ואם להיותם מתנועעים תמיד מהנבדלים, כמו המים שהם מתנועעים מהאוויר המקיף בהם, גם להיותם ספיריים בטבעם כמו המים בערך אל הארץ.

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

ואין להתפלא 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**ארז"ל** אין מים אלא תורה.

וכיון ששם מים כפי עדות הכתובים האלה זולתם 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 ריבוי חלקיהם ותנועותיהם תמיד. ולפי שבחלק האוויר 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.

המושג רקיע [בראשית א]

דע שיש אצלנו 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 אוקיינוס.

והנה הדעת ההוא אשר יסכימו בו כל עשרה העדים האלה הוא הקדוש והאמיתי, ומי שלא יסכימו בו כולם אינו אמיתי, לפי שכלם יעידון יגידון על אמיתת זה הדרוש. ואחרי הקדימי לך זה, אספר דעות המפרשים בענין הרקיע:

הדעת הא': הגלגל העליון

הדעה הראשונה היא 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 באומרו ומעשה ידיו מגיד הרקיע הללוהו ברקיע עזו.

אבל הדעת הזו הוא 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 הוא 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': כלל גרמי השמים

הדעה השניה היא 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** ורבונו **נסים**, 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 כינה אותם הכתוב בשם מים כמו שיתבאר. ומה הם אם כן המים ההם.

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

וה**רלב"ג** אמר להיתר זה, עם מה שהניח ממצאות **חומר בלתי שומר תמונתו**. ובאמת אם השיג לה**רמב"ן** בזה סכלות העדרי, הנה לה**רלב"ג** השיג סכלות קניני, טוב העדרו ממצאותו. 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 והביטולים 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 חציים ברקיע וחציים באוקיינוס. אם כן גם בדעת הזה הב' לא יתכן.

והדעת הג': השטח השקערוני מגלגל הלבנה

הדעה השלישית היא שהרקיע הנזכר כאן הוא השטח הקערוני מגלגל הלבנה, שהוא המבדיל בין המים התחתונים שהם ההוויות 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' בקערונית 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 קערונית גלגל הלבנה.

אבל הדעת הזה אין ראוי לקבלו.

לפי שאי אפשר שבריאת הגרמים השמימיים כולם הנכללים בשם שמיים נתיחסה ליום הא'. ובריאת שטח קערונית 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 וקערוני, ואיך יצויר אם כן, שנברא גלגל הלבנה ביום הא' בלי שטח קערוני.

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 הקערוני, שהוא מקרה בלתי עומד בעצמו, יאמר הכתוב **יהי רקיע, ויעש אלהים את הרקיע**, כל שכן שהעדים מכחישים את הדעת הזה מאוד. אם הב' שהמאורות נתנו ברקיע השמים ואינם בשטח ההוא הקערוני מגלגל הלבנה בלבד.

והג' מהרקייע 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 סיפור 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 שהוא 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 כלו, לא על שטחו בלבד והוא מבואר.

והדעת הד': האוויר

הדעה הרביעית היא שלא נאמר רקיע אלא על האוויר, שהוא נחלק לשלושה חלקים, כמו שנתבאר בספר האותות.

האחד הוא העליון מהם, הסמוך ליסוד האש, מקבל חומו מאד עד שישימהו 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 ריחוקו מהתנועה והאדים בעלותם שמה יתקררו יתהפכו מים.

והחלק השלישי הוא התחתון מהאוויר הקרוב אלינו והוא חם להתהפכות נצוץ השמש המכה ביסוד הארץ אשר מזה הצד הוא ספירי, והחלק הזה האחרון מהאוויר 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 שבאוויר 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 הזו מדברי העד הראשון מהעוף 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 באוקיינוס וחציים בכוח הם ברקיע האווירי ההוא.

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

לא כן אנכי עמדי, שהדעת הזו בעיני הוא שווא 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 הזו 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** שהסיפור וההגדה הזאת נאמר על ההשכלה. ומזה הפסוק הוציא והוכיח שהיו הגרמים השמימיים חיים משכילים. ואיך אם כן נוכל לומר שהרקיע הוא האוויר 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 האוויר.

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 האוויר.

והן העד השישי, ממה שאמר **בבראשית רבה** שחמה ולבנה נתונים ברקיע השני ואין לפרשו על האוויר.

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 האוויר, והשמיט סוף המאמר, שהוא "ונעשה ממנו שמים תחתונים ושמי השמים העליונים", לפי שלא יכול לא לפרשו על האוויר כי אין בו שמים ולא שמי השמים. וכן העד שמיני שאמרו מהארץ עד הרקיע מהלך ת"ק שנה.

ובמסכת חגיגה (דף י"ג), שעוביו של רקיע כעובי מה שבין הארץ לרקיע, ושאר המאמרים שזכרו על זה, האם אפשר לפרש הרקיע הנזכר בהם על חלק האוויר 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 האמיתיים רקיע או רקיעים, כמו שנקרא הרקיע האמיתי בשם שמים. ע"כ.

רצה בזה, שהרקיע עיקר הנחתו הראשונה הוא על החלק התחתון מהאוויר, אבל שבעבור שנקרא הרקיע האווירי בשם שמים, כמו שאמר **ויקרא אלהים לרקיע שמים**, שהוא לדעתו האוויר, היה שנקרא גם כן השמים האמיתיים 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 מהאוויר 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 שזכר שהדעת הזו הוא שקר בדוי. אמנם הראיות שהביאו בעלי זה הדעת להיעזר מהם הנה בפירוש הפרשה אוכיח שלא כוונו למה שפירשו עליהם.

והתימה מהאנשים שלמים הם אתנו **הרב המורה והראב"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 היסודים 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 לדמוי מן הדמוים. וככה היה להם לפרש המים אשר מעל לשמים. הנה התבאר גם כן גם הפסד ושקרות זה הדעת הרביעי.

והדעת הה': גוף כדורי חזק בחלל העולם

הדעה החמישית היא 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 הזו 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 בענין הרקיע הם בלתי אמיתיים כפי הכתובים ודברי **חז"ל**, תישאר השאלה: מהו אם כן ענין זה הרקיע והמים אשר עליו, מי ייתן ואדע.

מהו הרקיע?

משמעות רקיע במקרא

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 העניין 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 לקרורת 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 [כוכבי הלכת], 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 הצלחה, 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 ענין 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. 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 יקראו **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 ענייני 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.

רקיע במאמרי חז"ל

ואמנם מדברי **חז"ל**, כשיעוין היטב, לא תמצא סתירה למה שאמרת, לא בעניין הרקיע ולא בעניין המים אשר עליו. ראה בדבריהם **בבראשית 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 שערו 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 והרמב"ן והרלב"ג** ורבנו **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 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 הזו 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 בענין 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 כוונו, 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 הענין 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 כונו 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, לרמוז שהם אחת מסיבותיו, רצונו לומר הפועלת. וחצים 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, ושומרים 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 הייתה שמה עמו. ולכן יתיחסו בתנועותיהם, ואמרו שלא רצה הקדוש ברוך הוא לתת אותם בגלגל הראשון, רצונו לומר הסמוך אצלנו, לפי שאם היה כן לא הייתה 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 השמים ושמי השמים'.

וריש לקיש אמר שבעה רקיעים. וכבר ראית דברי **הרב המורה** בפרק הנזכר בחלק א, טט, 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 המצויירים 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.

מאמרים 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 האוויר 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 המאמיתים 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 שלושת המרחקים במה הם כולם גשמים. והיו המים התחתונים כולם גשמים, והיו המים העליונים נמצאים הנבדלים שאין בהם גשמות כלל, ולא שלושת מרחקי הגשם. ויורה על היות זה כוונתו הראיה שהביא מפסוק ורוח אלהים מרחפת, שיורה 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 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 הייתה 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' כמלא 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 שיעור 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 עניין 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 בעניין הרקיע והמים אשר עליו, ולא כדברי המתחכמים מבני עמנו, שתלו פרשה כזאת עיקרית במעשה בראשית, בדרוש נקל וחלוש מאיכויות האוויר והיות המטר, שהשיג בעיון 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. ותיפול 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 בוריו 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 **שאפלטון** קרא לחומר הראשון נקבה ולצורה זכר. וגם חכמינו זה היה דרכם בעניינים 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 ועניינים זרים כפי פשוטיהם, ושאנשים מבני ישראל נפלו בהם בדעות בלתי אמיתיות ובענינים גילו פנים שלא כהלכה ואנכי מלאתי אחרי ה'.

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.

זוה 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 נמחקים ולא מהנמחקים. 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 ולדין 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 קבוצ, 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 כללם 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 וכינוייו לא תמצא זיכרון נבואה בשום מקום, כי לא תמצא וידבר שדי או וידבר אל צבאות וידבר חנון או רחום ולא משאר השמות והכינויים.

הסגולה 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.

הסגולה 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'.

הסגולה הרביעית - 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.

הסגולה החמישית - 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 ושום 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 'יזבחו 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 שהייתה 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 בעניין 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 כל כך 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 מעניין אלהית כמו שפרשתי. אבל אלילים ואליל, הם מלשון העדר והפסד, כמו רופאי אליל כולכם. רועה האליל. קסם ואליל. שהם באמת ענין שלילה מענין לא. כאילו אמר שאין בהם כוח כלל.

ובעבור שהיו שני השמות הקדושים האלה, ה' ואלהים, מורים על מהותו ועל השפעתו, לכן היה שלא תיוחס שום נבואה ושום דיבור 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 יקדם 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 ייסמך 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 ה', 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 כולו.

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 שורשי 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 **יה** חצי השם הנכבד, ולא היה ראוי להוסיף עליהם אותיות 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. אמנם יאמר שם אלהים בהשאלה על המלאכים, לפי שהם גם כן משפיעים במה שלמטה מהם. ומפני שהייתה 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 רוחניות וכוחות בהם. והנה אמר הנביא (ישעיה א' כ"ט) 'כי יבושו מאלים אשר חמדתם', להגיד שכוח העליונים הוא כולו באל ית', והוא מבטל אותם ומשדד כוחם כרצונו. ולכן הבוטחים בהם יבושו, כי תאבד תקוותם.

האם השופטים נקראו אלהים?

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 ושוטרים' ואל השופט אשר יהיה בימים ההם. 'ודרשו השופטים'. 'זקניך ושופטיך' כי תמיד קראם שופטים או זקנים לא אלהים המה.

ואמנם באומרו 'אשר ירשיעון אלהים', 'עד האלהים', לא כיון הכתוב לקרוא 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 ניצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', רצונו לומר בקרב עדת הדיינים שזכר ישפוט האלהים.

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 אדוניו 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 שהכוהנים 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 עימם 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, ייחד הכתוב אליהם ובערכם שם האלהות, אמר 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב'.

[מדוע 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 עניין לי' אשר בין הה"א והמ"ם, והיה ראוי שיהיה השם **אלהם** בלא י'. ועוד שאם היה אל לשון יחיד, מדוע יהיה כנוי הם בלשון רבים, ויותר היה ראוי שיהיה השם מאל הוא לא אלהים.

אלא שאמיתת העניין 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 שיוורה על הריבוי, כי הנה מצאנו **אפרים כלאים מצרים חושים** וזולתם, 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 **הראב"ע**, אמור מעתה שריבוי זה השם אינו מורה ריבוי בפועל ית', כי הוא אחד מכל צד. אבל עניינו 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 ענייני פעולותיו 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.

הרקיע והמים אשר עליו (א,ו-ח).

הנראה אלי באמיתת עניין הרקיע והמים אשר עליו הוא, ששתי הדעות שזכרתי, רצוני 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. 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.

מדוע יש גלגלים רבים ולא גלגל אחד

והנה ראה ית' לעשות גרמים שמימיים מאותו כדור אחד שברא ראשונה, ולא שיהיה כולו אחד תמיד כמו שנברא לארבע 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 הפילוסוף, 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 בעוביו כמו שהיה בבריאתו שיהיה נביכותו, 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 עיגול 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 שווה. כי הנה עם היות שאין לנבדל מקום מיוחד, אין ספק שתתייחס השפעתו והנעתו ממנו בחלק מה מהגלגל, יותר מבחלק אחר. עד שכתב הפילוסוף שהגלגל החלק היותר גדול מחלקיו עם המניע אותו, הוא בעגול הגדול האוזר אותו אשר הוא באמצע ורוחק שווה 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 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 בחוזק 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 ייגרע ולא יוסיף מהראוי.

והרביעי

היא מפני הדברים אשר בכאן. לפי שכבר התבאר בחכמה שמריבוי תנועות הגרמים השמימיים יתחייבו ענייני עולם השפל הזה וחלופי הוויותיו, 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 השנייה, כי אין אנחנו עתה בחקירתנו. ואילו היה הכדור כולו אחד, מתנועע תנועה אחת, מתדמה ושווה 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 ארבע יסודות שהם התחלותיו, ואח"כ עשם תולדותיהם - ככה בעניין הגלגלים ברא ראשונה הכדור הראשון ההוא לא מדבר כלל, ואח"כ עשה ממנו שאר הגלגלים כולם.

איך נמדדו הימים הראשונים בלא תנועת גלגל? [פרק א]

במה שוערו הימים הראשונים, אם לא הייתה עדיין תנועת הגלגל. לפי שהיה האור ההוא הראשון איכות מתפשט באוויר 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') באומרם אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום הראשון, אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו. כלומר, שהיה באופן כך שהיה האדם יכול להביט בו שיעור הזמן, לא בלבד שלאותם הג' ימים ששמש, כי אם גם כן ימים ושנים עד סוף העולם. ולהיות האור ההוא בריאה אלוהית, העלו מעלתו באומרם שגנזו הב"ה לצדיקים לעתיד לבוא. 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 חמש פעמים אור ושתי פעמים חושך, ושהיה זה לרמוז לשפע האלהי המושפע ממנו ית'.

והנה מעלות אותו השפע הם חמישה, ולכן נאמר שם אור הרומז אליהם חמש 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 האמיתיים, 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 האמיתיות והמעשים התוריים המשובחים, יעשו יום בשכר גן עדן, וחושך האמונות הכוזבות והמעשים המגונים, יעשו לילה בעונש גהינם. ואמנם החושך שנזכר 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 אמיתותו אחד, אינו רחוק שירמוז עוד אל דברים אחרים שהם מכלל השבעים פנים שיש לתורה;

איך יתכן שגרמי השמים נבראו בשביל האדם? [פרק א]

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: האדם מפאת נפשו השכלית נכבד מהגרם השמימי

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 מהציור והתשוקה אל מניע נבדל שאין לו מקום מיוחד ולא פאה מוגבלת. וכבר הלעיג **אבוח"מד [אלגזאלי] בספר הפלה** מהדעת הזה.

ויותר נכון ומתיישב הוא שהתנועה הסיבובית 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 העניין, 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 נוכל להשיג סיבתם בשלמות.

ובהיות העניין כן, לא יהיו הגרמים השמימיים גדולי המעלה והאדם פחות ונבזה. ואין טענה מגודלם כדברי **הרב המורה**, כי הנה היתוש הקטן נכבד מכל עצי הלבנון הרמים והנישאים 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 האמיתית, 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 עיקר 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 ברומם של עולם והאדם במרכז השפל.

כי הנה היסודות הקלים הם למעלה מהמורכבים, ואינם נכבדים מהם. אם כן המעלה והכבוד, וכן הפחיתות והביזיון, 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 ההוויות השכליות בעבור האדם.

ומסכים לזה מאמר **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.

הדרך השני: הכוכבים אינם בעבור עצמם, אלא בשביל משהו אחר

והדרך השני מתשובת השאלה הזאת הוא:

שנודה **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 בכוח, והכוכבים אשר בו, הם בחילופים 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 חילופים נמרצים אשר כאלה. גם לא נוכל לומר שהכוכב בגלגל הוא כלי אליו, מאשר הוא בעל נפש שיתחייב שיהיה גשם טבעי כליי.

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 הידיים לאחוז והרגלים ללכת והשיניים 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 בכוח 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 מתייחס לגוף. כאלו תאמר הלב, שלא ימצא באדם אחד באמצע גופו, ובאדם אחר בראשו או ברגלו, ולא ימצא באיש אחד לב אחד ובאחר לבבות הרבה. אמנם בכוכבים נמצא הדבר בחילוף זה, כי נמצא בגלגל היומי שאין בו כוכב כלל. והגלגל השמיני יש בו 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, קצתם זוהרם לבן, וקצתם במראה אחרת. והחילופים האלה אינם מטבע הגלגל, כי הוא פשוט ומתדמה החלקים.

ואחר שידענו החילופים שזכרתי, וזולתם הרבה, הם כולם בכוכבים בתכלית השלמות לפעול ולהשפיע בדברים אשר כאן, ושאם היה משתנה דבר ממה שהוא, היה נפסד סדר ההויה. וכמו שביאר **הרלב"ג** במאמר רחב בהוות ממלחמותיו. ראוי אם כן שנאמר, שעם היות שאין הגלגלים ותנועותיהם מפני הדברים אשר בכאן, שהנה הכוכבים שבהם הם באמת בעבור השפלים. ואין בזה ביטול 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 בין האור ובין החושך. ולא נאמר אם כן שנברא הגשם השמימי הנכבד בעבור השפל הנקלה, אלא **שהאור הוא היה בעבורו, והאור הוא מקרה במאיר**. ולמה לא יהיה אותו מקרה שבגלגלים בעבור עצמות השפלים. ואין זה אלא כמי שיעשה מגדל עוז עיר מבצר ובית מקדש מלך לתכלית צרכיו, וישים בחלונותיו 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 שער 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 כולו, 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 חוקות
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 חוקות שמים וארץ לא
שמת. כי אותם החוקים הנמשכים מהאור הוא היו בעבור הסיבה שהיא שלמות האדם, לא
שמים עצמם.

וזוהו הדרך השני.

והדרך השלישי: העולם כיצירה אחת, קיים בשביל מרכזו

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 צריכים
בעמידתם להנהיג הדבר הראשי שיינהיגם, כן הוא העולם בכללו שבו חלקים ראשיים, הוא
הגשם הממשי המקיף, וחלקים שהם תחת יד הראשיים צריכים להנהיגם, והם היסודות ומה
שהורכב מהם וכמו שאבאר. הראשי 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 ריבוי איבריו וחילוף טבעיהם, להיותם קשורים זה בזה דבקים ומתאחדים קצתם
בקצתם. ומפני זה ישגיח החלק הנכבד מהם, שהוא הלב, על שאר האיברים הפחותים,
בהולידו הרוח החיוני ושולחו אליהם לעמידתם. וכן הכבד, בשילוח אליהם מהמזון והכוח 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 עוזר עזר מה בהישארותו ושלמותו.

כי הנה החי, אשר המוח הלב והכבד שרים ונכבדים בו, יותר שלם ונכבד כללותו במציאות היד והרגל. וגם השער והציפורנים, כל דבר בשלמותו מהיותו חסר מהם. כן השמים וכל צבאם, וגם השכלים הנבדלים שהם מניעיהם וצורתיהם, ישגוהו על זה המציאות השפל עם מיעוט חלקיו בגודל ובמעלה, בעבור שהם חלק מהעולם בכללו להעמידו ולהמציאו בזמן האפשרי כפי חוקו.

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 ישגוהו על השפלים להתקשרם עימהם. 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.

למה היו ימי בראשית שישה, וביום השביעי שבת

כי הנה ההוויה הראשונה האלהית, לא נצרכה אל הימשכות 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 ברא 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 השישה בלבד.

ואם לפי מאמרות בראשית, היה ראוי שיהיו עשרה ימים, כיון שבעשרה מאמרות נברא העולם, ולמה זה בא מאמר אחד ביום אחד, וביום השני שני מאמרות, וביום השלישי שלושה מאמרות. ולא יזו סיבה היו הימים שישה, 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 האלוהיות.

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', 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 הפילוסופים היו מאמינים בו.

ולכן יורה שירמוז מה שנברא בכל יום מששת ימי בראשית, על מה שעתידי להיות בכל אלף מששת אלפי העולם, שכבר כתב זה **הרמב"ן** בפירוש התורה.

והנה קדמו בו בתחילה **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 ומתיישב 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 כולה תוהו. או היה ההבדל בין המים העליונים עצמם, כפי כל אחד מהפירושים שזכרתי. והיה זה רמז לאברהם שנולד באלף השני, בהיות כל העולם כולו בתוהו האמונות. והוא הבדיל בין המים העליונים, בין האמונות האמיתיות, למים התחתונים - לאמונות הכוזבות.

ביום השלישי נראית 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 דאליים גבר. וכעניין 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 ורבייה 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 המלכויות, ומהם אותם שגברו באלף החמישי.

וביום השישי נבראו הבהמות והחיות והאדם באחריתם, רומז לאלף השישי שבו מלכי האדמה היה כל אחד מהם מושל במחוז, לפי שכבר יצאו מתחת המלכות שמשלה בכיפה. ובריאת אדם באחרונה הוא רמז למשיח צדקנו, שיבוא באלף השישי. 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 נשורים מעט מהרבה, תהיה ברכת ה' עימם להפרות ולהרבות אותם, ויכבשו 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 ענפכם 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, שנברא אדם בשישי לרמז למשיח בן דוד שיבוא באלף השישי 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 י')

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 משתחשך.

אמר רבי שמעון בן יוחאי: בשר ודם שאינו יודע לכווין עתיו ורגעיו ולא שעותיו, 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 הייתה החופה חסרה כלה שתכנס לתוכה. כן מה היה העולם חסר, שבת.

ורבנין אמרו: למלך שעשה לו טבעת, מה הייתה חסרה, חותם שלו. כך מה היה העולם חסר - שבת.

זזה אחד מן הדברים ששנו לתלמי המלך: ויכל בשישי וישבות ביום השביעי ע"כ.

והכוונה בדעות השלמים האלה היא, שרבי שאל איך נאמר ויכל אלהים ביום השביעי כי הנה בשישי 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 הייתה תכלית ההגבהה שנעשית כנגד הטבע בכח זרוע הפועל.

כן היה העניין באמת, שמלאכת ששת הימים הייתה ההגבהה, רצונו לומר מעשה אלהים הגדול והנורא, בכוח הבלתי בעל תכלית, והיא הייתה הפעולה אשר כנגד הטבע המורה על כוח הפועל הבלתי בעל תכלית. וביום השביעי הייתה התנועה הטבעית שהיא הייתה הוויית הדברים כפי טבעם ועצמותם והיא הייתה תכלית הפעולה העצומה אשר כנגד הטבע שנעשתה ראשונה.

אם כן רבי ישמעאל נטה בדבריו אלה למה שביארתי כפי הפשט **בויכל אלהים ביום השביעי**, שהייתה מלאכת ששת הימים אלהית, לא כפי המנהג הטבעי ולא כפי טבע הפועל אותה, כהגבהה הברזל למעלה כנגד טבעו, כפי כוח הפועל. ושביום השביעי התחילה ההווייה 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 השישי, 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 הייתה חופה חסרה - כלה, כך מה היה העולם חסר אלא שבת. בא שבת ובו השלים וכילה הכול, רצונו לומר שהיה השבת המורה על העולם הרוחני, ככלה, שכל החופה נעשית בשבילה. כן העולם הזה נעשה בשביל קניין 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 בעיגולו 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.

צלם ודמות - פרק א

אמנם מה הוא עניין הצלם

הנה ראיתי למפרשים קיצור גדול בביאורו, וכולם נמנו וגמרו שהצלם הוא הכוח השכלי אשר בו ישכיל, ויסתייעו מדברי **הרב המורה** בספר הראשון מספרו וענדוהו עטרות להם. ואין ספק שהשתדל **הרב** שמה להרחיק תארי ההגשמה ממנו יתברך, ולזה ביאר שם צלם על הצורה המינית אשר בה יתעצם הדבר, והיה מה שהוא, והוא הכוח השכלי לא מקרא התמונה והתואר.

אבל בסוף הפרשה שיכל את ידיו, באומרו וכאשר ייוחד האדם בעניין 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 תחילה, כלומר שהיה הדימוי 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 עניין הצלם על שלילה החוש והכלי בהשגה. ומבואר נגלה שאין זאת המעלה שהגידה התורה מהבריאה האנושית הזאת.

אבל מה שראוי שנאמר בעניין הצלם הוא שלושה דברים:

הראשון הוא שכבר בארו האלהיים, שהאל יתברך בלבד הוא פועל העולם ותכליתו, והוא גם כן צורתו.

ידוע שאי אפשר שיפעל הפועל, אלא בהיות בציירו 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 השלמויות 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 השלמויות נפרדים אלו מאלו:
כי הנה יש עצמות שאין בהם שלמות אחר זולת העצמות **כמתכות והדוממים**.
ובצמחים ימצאו בהם שתי שלמויות: 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 נושאו, ושניהם נשואים על הצמיחה, וכולם נשואים על העצמות, הנושא והמקבל כל הצורות. האמנם יובדלו באדם בסידור ובמדרגה הבדל עצמי זה מזה.

ובבורא יתברך היו בו כל השלמויות 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 השלמויות האלה בו יתברך באופן פרטי ולא מוגבל, כמו שהוא בנמצאים, אבל ימצאו בו יתברך בצורה וסדר כולל פועל וממציא ובורא אותם. ונמצאו בנבראים בהבדלם ועצמותם כמו שימצאו הצורות בנושאייהם וחומרם המקבל אותם.

הנה אם כן ימצאו השלמויות האלו כולם בצורה ודעתו יתברך, מאשר הוא פועל אותם, ונמצאו באדם בהיותו מקבל אותם קבול גשמי. ולפי שלא היה נמצא יתחברו בו השלמויות האלו כולם דוגמת הציור האלהי באדם. לכן נאמר בו שהוא בצלם אלהים, כי יכללו בו כל השלמים הנמצאים בצורה יתברך בהשפיעו על נמצאיו.

ואולי היה צלם לשון צל, כי כמו שהצל הוא נחקק ונרשם מהדבר העומד כנגדו מתייחס אליו בכל חלקיו, כן האדם הוא מחוקק ונרשם מהציור האלהי המשפיע על נבראיו. וכמו שהצל יהלך נוכח המאיר כנגדו, כן ראוי לאדם שאחרי ה' ילך ובדרכיו.
זהו העניין הראשון.

והעניין השני הוא שגם נברא האדם בצלם אלהים

לפי שיש בו דוגמת העולם בכללו ובכל חלקיו שהושפעו מהסדור והיצירה האלהית. ויתבאר זה מצד כוחותיו ומצד איבריו.

כי הנה נמצא באדם הכוח השכלי ושאר הכוחות המשפיעות, וכנגדו הוא הראש החלק העליון מהאדם עד חזהו, שהוא כנגד העולם השכלי. וימצא בו הרוח החיוני בתנועה והרגש, ומושב

באמצע הגוף הלב המתנועע תמיד, נותן החיות והתנועה לכל איברי הגוף, והחלק הזה מהכוחות והאברים הוא כנגד העולם האמצעי עולם הגלגלים, שהם מתנועעים תמיד ומניעים לכל התנועות. וימצא באדם גם כן הכוח הטבעי בהזנה והגידול וההולדה בדומה, ומושבו בכבד ובאסטומכא ושאר האיברים שבשיפולי הגוף, ושם יתהוו ארבעת הליחות. וכנגד החלק הזה מהכוחות והאיברים, היה העולם השפל שבהם ארבעה יסודות, ושמה ההוויה וההפסד ההזנה והגדול וההולדה. וכמו שחלקי העולם כולם מתאחדים בצורה העליונה יתברך, שהיא השומרת והקושרת אותם, ככה באדם הנפש השכלית היא השומרת והקושרת אבריו וכוחותיו 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.

ולחיות 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 הידמותם אליו בצלמו, ועליו נאמר חביב אדם שנברא בצלם.
זה העניין השני הכולל עניין הצלם.

והעניין השלישי הוא שצלם נאמר על ההשכלה בפועל

והנה אדם הראשון נברא חכם במדרגה עליונה כיד המלך שבראו, ונשמתו שהשפיע בו הייתה מטבע הנבדלים, לא כוח 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 הזה, 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 נתייחס הצלם לסיבה ראשונה, כי אם למלאכיו. ושלכן אמר בלשון רבים **נעשה אדם**. וכבר יסייע לזה שבכל מקום שנזכר עניין 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 עניין הדמות שזכר הכתוב בכאן?

הנה **הרב המורה** עשה הבדל מה בין הצלם והדמות. ולדעתי הם שמות נרדפים מורים שניהם על עניין 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 שייפול 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 ההוויות 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** באומרו כי ההשגחה היא כפי השכל.

[בריאת אדם והנחש - אירוע או משל? – בראשית ג']

א. פירוש לפי פשט הכתובים

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, באומרו 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.

ב. פירוש לפי רמז ומשל

והדרך **הב'** הוא שאין הסיפור הזה כפי פשוטו, ולא היה ממנו דבר, אבל הוא כולו צורה [סימבוליקה] ורמז המשליי. וזה דרך **הרב המורה** בפרקים א-ב מחלק א, ופרק ל חלק 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 והמשל, שכל אחד נמשך לשיטתו. אבל הצד השווה שבהם שכוונת הפרשה כולה או רובה היא כפי הנסתר לא כפי הנגלה.

ואמנם יפלו על הדרך הזה הצוריי [סימבולי] ספקות גדולות:

מהם, שאם היה כל מה שנכתב מהתחלת התורה עד פה מהבריאה הראשונה סיפור אמיתי כפי פשוטו, וכן אחרי הפרשה הזאת, כל דברי הספר הזה הם סיפורים אמיתיים כפי פשוטם, איך יתכן שנאמר באמצעיתם נכנסה פרשה גדולה כזאת שאין בה סיפור כלל ואין פשטה אמיתי, אבל היא חכמה עיונית מהטבע והאלהיות. ומהו הקשור אשר יהיה לה אם כן עם מה שקדם אליה והנמשך אחריה. האם נאמר שהייתה הפרשה הזאת במדרגת ספר איוב שאמרו שעשאו משה רבנו עליו השלום כפי חקירתו? הנה אם היה הדבר כן, לא היה ראוי לכתבה בתוך סיפורי התורה, כי אם ספר בפני עצמו כספר איוב.

ומהם, שאם נתיר לעשות צורה בחלק הזה ממעשה בראשית, ולהוציא הכתובים מפשטם, 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 שנלמד מפשטי הכתובים.

ומה ישיב הרב המורה כשיתן הדין לפני ריבונו 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 **במצוות התורה** חוקותיה ומשפטיה, כי אם היה מותר בקצתה - הותר בכולה.

פרשנים נמנעו מלפרש פרשה זו

ואחשוב שהספקות שהגיעו אצל **הרב** החסיד רבנו **נסים**, הביאוהו להימנע מלפרש הפרשה הזאת, כי לא עצר כוח 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.

שיטתו של אברבנאל בפרשה

לא כן אנכי עמדי. כי לא אוכל הימלט מחוות דעי בזה. וראשונה אלמד זכות על **הרב** [הרמב"ם] והאוחזים דרכו, במה שפירשו הפרשה בדרך צוריי והמשליי. והוא, שהנה במצוות התורה חוקותיה 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 בסיפור מעשה בראשית בששת הימים, לא עשה **הרב** פירוש ולא נטייה מפשט הכתובים, כפי מה שהעידה עליו התורה להיות אמונת חידוש העולם מקובלת אצל האומה. אבל בסיפורי עצי הגן ויצירת האשה, ומן הצלע ודברי הנחש, מלאו לבו להוציאם מידי פשטם. אם מפאת הסברא השכלית, ואם מפאת הראיות מהערות דברי **חז"ל** כמו שאבאר. וכבר ביאר **הרב** זה בחלק ב', סוף פרק כ"ט ופרק ל'. כי הנה בפרק כ"ט הביא בסופו שתי הקדמות, ובראשונה אמר שכל מה שנזכר במעשה בראשית בתורה אינו כולו כפי פשוטו וכו'. ואמר עוד ז"ל:

ובביאור אמרו מתחילת הספר ועד כאן, כבוד אלהים הסתר דבר. ואמרו זה אחר שזכר מה שברא ביום השישי ע"כ.

ובפרק ל' אמר ז"ל:

וממה שצריך שתבוננהו 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 והעניין ההוא. וזכר שזה כולו היה אחר שהושם אדם בגן עדן, וכל החכמים מסכימים שזה כולו היה ביום השישי, ושלא נשתנה עניין בשום פנים אחרי ששת ימי בראשית. ולזה לא ירוחק דבר מן העניינים 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 עניין העצים והנחש ויצירת האשה מן הצלע, חשב הרב שאינו כפי פשוטו. והנה הביאו לזה ראשונה קושי הדברים בעצמם והימנעותם, כמו שהעירותי בשאלה י"ג-ט"ו, כ"ה-כ"ח, ל"ד-ל"ו. שהמה מורות שמן הנמנע לקבל 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 שדיבר וצווה השם להם, ומה שמנה למאכלם. ונשלם הסיפור כולו עם פרשת ויכלו. ולכן כל מה שנזכר אח"כ ביצירה השנית, שהוא הכפל [כפילות] מבואר, ועם חילוף גדול באופן יצירת האשה, היה ראוי מפני הייתור וההכפל והשינוי הזה, עם זרות הפשט והימנעו, 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:

מתחילת הספר ועד כאן 'כבוד אלהים הסתר דבר', ומכאן ואילך כבוד אלהים חקור דבר.

שרצו לומר בזה, שכל מה שנזכר במלאכת ששת הימים 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, ועניין 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 ועניין העצים והנחש, תבין שלא חשב **הרב** לעשות משל בגן ולא בנהרות, כמו שעשה **הראב"ע** ו**הרלב"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 השישי, כי זה מורה שהיה דעתם שלא נעשה בפועל, כי לא יתכן שביום השישי נברא אדם והושם בגן עדן וישן וירדם ונלקחה צלעו ונבנתה והובאה אליו וחתאה 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 השישי' לא היה דבר מתחדש. וימשך מזה בלתי אפשר שיהיה בשישי, ואחר השישי 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 השישי, אל תחשוב שהאמינוהו כן, ושפירשו הכתוב כפי פשוטו. כי הנה אמרו עם זה דברים אחרים, מוכיחים שאין הכתוב כפשוטו. והוא אמרם שאדם וחווה נבראו כאחד, מתאחדים גב אל גב, ושהנחש היה רכוב, ושהיה כשיעור גמל, ושהיה רוכבו סמאל. ואמרו גם כן, **הוא נחש הוא שטן הוא יצר הרע**. ואמרם שעץ החיים היה מהלך חמש מאות שנה, וכן שאר המאמרים הזרים שזכר שם **הרב**, שכולם יעידו יגידו שהיו מבינים העניינים האלה כפי הצורה לא כפי פשוטם.

ועליהם אמר **הרב** "ואעירך גם כן דברים כמו שהעירו הם". כלומר, שכיון ש**חז"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 בפניות התורה, לא לעשות צורות וחקיויים במצוותיה, ולא גם כן במלאכת ששת הימים במעשה בראשית. כי יוחד לפירוש הצוריי וההמשליי **בפרשה הזאת בלבד**, מפני שלושת הסיבות שזכרתי, רצוני לומר: היות הפשט דבר זר לא יסבלו 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 ירמזו דבר, כסיפור המבול וסיפור סדום ועמורה. ויש סיפורים שהם כולם רמז, ואין בהם הגדה פשטית כלל, כסולם וכחיות אשר זכרתי.

ויש סיפורים שפשוטיהם היא הגדה אמיתית, ורמזיהם הם גם כן אמיתיים, רומזים לעניינים אחרים, כבארות יצחק עשק שטנה רחובות. כי לפי דרך **הרמב"ן**, פשוטיהם היא הגדה אמיתית, ממה שקרה ליצחק בחפירתם, גם כן ירמזו על השלושה בתיים. **עשק - בית ראשון** שהתעסקו בו שלמה ושריו; **ושטנה - הוא רמז לבית שני** שבנה עזרה וכתבו עליו שטנה; **ורחובות - הבית העתידי** שאז ירחיב השם את גבולנו.

ויש מן הסיפורים שחלק מהם הגדה אמיתית וחלק מהם רמז ומשל, כסיפור הזה כפי דעת **חז"ל**. ואמנם מהו הרמז והצורה שיוורה 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 אמינהו אני בדבר הזה

הוא הרכבת שני הדרכים והתאחדותם. נכון לומר שהפרשה הזאת ראוי שתפורש כולה כפי פשוטה והנגלה ממנה, וגם כן יש לפרשה על דרך הנסתר, וכפי הרמז והצורה או הסימן. כי רחוק ממני הדבר מאוד לשים ספק באיזה דבר 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 אותו 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 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 שיכוונו לנגלה ואין בהם רמז למדע אחר, ומהם שיכוונו אל האמת הפנימי, והיה הפשט החיצוני 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 סיפורי התורה גם כן בדרך נסתר פנימי, והנה **חז"ל** הרבו בהם הצורות והרמזים. ובעלי הקבלה פירשו כל הדברים התחתונים דוגמא לדברים עליונים.