

# קיצור אברבנאל לפרשת בראשית

## מהדורה מקוצרת ומעובדת של פירוש אברבנאל

עיצוב: זהבה גרליץ

עריכה, פיסוק וכותרות: יהודה איזנברג

מבוסס על דפוס ונציה ה' שלט – 1579

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

אתר דעת תשע"ה

כותרות – [בסוגריים מרובעים] - נוספו על ידי העורכים

אתר דעת תשע"ה

## 10 ..... [היום הראשון: בראשית ברא – פרק א,א-ה]

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

10.....[השאלות]

10.....השאלה הראשונה: בפסוק בראשית ברא אלקים וגו'.

14.....השאלה השניה: למה לא נזכרה במעשה בראשית בריאת המלאכים הרחניים,

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

17.....השאלה הרביעית: מהו עניין והארץ היתה תהו ובהו? ..

השאלה החמישית: מה הוא האור הנזכר כאן בפרשה כפי פשט הכתוב ומה

19.....ענינו? ..

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

23.....השאלה השביעית: באמרו וירא אלהים את האור כי טוב ..

24.....השאלה השמינית: באמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. ....

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

25.....הרחבה בחלק שני – מילון מושגים בפרשת בראשית.

25.....הרחבה בחלק שני: מהות שם אלהים ..

25.....הרחבה בחלק שני: מושגים בפרשת בראשית ..

25.....[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

25.....[פירוש המילה 'בראשית']

26.....[הפסוק סותר שלוש דעות פילוסופיות]

27.....ועם מה שפירשתי בזה הפסוק הותרה השאלה הראשונה: ..

28.....וכן הותרה השאלה השנית במה שבארתי, ..

28.....וכן הותרה השאלה השלישית, ..

28.....ובזה הותרה גם כן השאלה הרביעית, ..

30.....והארץ הייתה תהו ובהו וחושך (א,ב) ..

32.....ויאמר אלוהים יהי אור, ויהי אור (א,ג) ..

34.....והותרה בזה השאלה החמישית, ..

34.....והותרה בזה גם כן השאלה השישית, ..

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

- 36.....ועם מה שפירשתי בזה הותרה השאלה הז'.
- 36.....ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה, ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד (א,ה).....
- 37.....ואמנם אמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד.....
- 38.....ועם מה שפרשתי בזה הותרה השאלה הח',.....
- 38.....[פתרון שאלה י': למה לא נזכר שם הויה במעשה בראשית].

### 39 .....[היום השני: יהי רקיע – פרק א,ו-ח]

- 39.....ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים... עד יום שני (א,ו-ח).....
- 39.....[ביאור הפרשה ותשובות לשאלות].....
- 39.....השאלה הא': מהו עניין הרקיע הזה, הנעשה ביום השני.....
- 39.....הרחבה בחלק שני: המושג רקיע.....
- 39.....הרחבה בחלק שני: מהו רקיע [המשך].....
- 40.....השאלה הב' ויהי מבדיל בין מים למים.....
- 40.....השאלה הג' באומרו ויעש אלהים את הרקיע.....
- 42.....השאלה הד' באמרו ויבדל בין המים וגו'.....
- 43.....השאלה הה' באמרו ויהי כן.....
- 43.....השאלה הו' באמרו ויקרא אלהים לרקיע שמים.....
- 44.....השאלה הז' למה לא נאמר כי טוב ביום השני הזה.....
- 45.....הרחבה בחלק שני: מהו הרקיע?.....
- 45.....הרחבה בחלק שני: איך יתכן שגרמי השמים נבראו בשביל האדם?.....

### 46 .....[היום השלישי: יקוו המים – פרק א,ט-יג]

- 46.....ויאמר אלהים יקוו המים... ויאמר אלהים תדשא הארץ (א,ט-י).....
- 47.....השאלה הא': המים אינם כולם במקום אחד.....
- 48.....השאלה הב'.....
- 49.....השאלה הג' למה לא זכרה התורה שנקוו המים ונראתה היבשה.....
- 50.....השאלה הד' למה זה נאמר ביום השלישי וירא אלהים כי טוב שני פעמים,.....
- 50.....ויאמר אלהים... עד ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישי (א,יג-יא).....
- 50.....השאלה הה' באמרו 'ועץ פרי עושה פרי'.....
- 51.....השאלה הו': למה לא זכרה התורה הוויית האדים והעשנים.....
- 53.....השאלה הז': מדוע שימוש במונחים שונים: ויעש, ויברא, ותוצא.....

**56 [היום הרביעי: יהי מאורות - פרק א, יד-ט]**

56 [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

56 השאלה הא': למה זה נבראו המאורות ביום הד' בהיות האור הראשון משמש.

57 השאלה הב': מדוע נאמר 'יהי' רק בשלשה ימים?

58 השאלה הג': פירוש המונח 'רקיע השמים'.

59 השאלה הד': האם רק מיום רביעי הובדל היום מן הלילה?

60 השאלה הה': פירוש 'והיו לאותות'.

61 השאלה הו': מדוע לא הוזכר שהמאורות גורמים להתהוות היצורים.

63 השאלה הז': הפסוק 'והיו למאורות ברקיע השמים' כפול ומיותר.

64 השאלה הח': שני המאורות הגדולים.

64 ויעש אלהים את שני המאורות... עד סוף הפרשה (א, טז-ט).

65 השאלה הט': מהן התועלות של המאורות?

66 השאלה הי': איך יתכן שתכלית המאורות הוא אור על הארץ?

67 הרחבה בחלק שני: איך נמדדו הימים הראשונים בלא תנועת הגלגל? ..

**68 [היום החמישי: ישרצו המים: פרק א, כ-כג]**

68 [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

68 השאלה הא': הכיצד ישרצו המים שרץ נפש חיה.

69 השאלה הב': כיצד יוחס העוף היתו למים.

70 השאלה הג': למה לא נאמר ביום החמישי ויהי כן כמו בשאר הימים.

72 השאלה הד': מדוע נאמר המונח 'בריאה' ביצירת התנינים?

72 ויברא אלהים התנינים... עד סוף הפרשה (א, כג-כ).

73 השאלה הה': מדוע נאמר רק בדגים פרו ורבו?

**75 [היום השישי: בריאת החיות והאדם: פרק א, כד-לא]**

75 [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

76 השאלה הא': למה ה' אמר ביצירת החיה והבהמה ויעש אלהים.

76 ויאמר אלהים נעשה אדם... עד ויברא אלהים את האדם בצלמו (א, כז).

76 השאלה הב': למה זה נברא אדם אחרון לכל הנבראים?

- 77..... מפני שתי סיבות נברא האדם באחרונה:
- 78..... השאלה הג': למה זה לא נתיחד יום בפני עצמו בבריאת האדם
- 79..... השאלה הד': למה נתיעץ הקדוש ברוך הוא בבריאת האדם?
- 81..... השאלה הז': ויברא אלהים את האדם בצלמו.
- 81..... השאלה הח': מדוע לא אמר באדם 'למינו', אלא 'זכר ונקבה ברא אותי'?
- 82..... ויברא אלהים את האדם... עד ויברך אותם אלהים (א,כז)
- 84..... השאלה הט': מדוע ברכת פרו ורבו נאמרה רק באדם?
- 84..... ויברך אותם אלהים... עד יום הששי (א,כח-לא)
- 84..... [פרו ורבו]
- 85..... השאלה הי': הנה נתתי לכם את כל עשב
- 86..... השאלה הי"א: למה לא נאמר בבריאת האדם וירא אלהים כי טוב
- 89.. השאלה הי"ב: למה לא נזכר בבריאת האדם, שקרא הקב"ה את שמו אדם?
- 90..... [מידת הדין ומידת הרחמים]
- 91..... הרחבה בחלק שני: צלם ודמות

## 92 [היום השביעי: ויכלו השמים והארץ – פרק ב, א-ג]

- 92..... [ביאור הפרשה, שאלות ותשובות]
- 92..... השאלה הראשונה: ויכלו השמים והארץ – כאילו מעצמם נבראו
- 93..... השאלה השניה: ויכל אלהים ביום השביעי, והרי בשישי כילה?
- 94..... השאלה השלישית: וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו.
- 95..... השאלה הרביעית: ויברך אלהים את היום השביעי – מה פשר הברכה?
- 96..... השאלה החמישית: למה קידש הקדוש ברוך הוא את השבת?
- 97..... השאלה השישית: מדוע עירוב לשון בריאה ולשון עשיה?
- 98..... השאלה השביעית: למה לא נאמר ביום השביעי הזה ויהי ערב ויהי בוקר

## 100 [הסדר השני של בריאת העולם והאדם – פרק ב, ד – ג,כד] ....

- 100..... אלה תולדות השמים והארץ...עד לשמור דרך עץ החיים (ב,ד-ג,כד).
- 100..... הנה בפרשה הזאת הגדולה בכמותה וסודותיה שיערתי שמונה חלקים:
- הרחבה בחלק שני: סיפור בריאת אדם והנחש - אירוע ממשי או משל?
- 100.....
- 101..... [סיפור אדם בגן עדן בדרך הפשט: שאלות ותשובות]
- 101..... וכל שיח השדה... עד ויהי האדם לנפש חיה (ב, ה-ז).

- 102..... השאלה ה'ב': בפסוק וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ.
- 103..... השאלה הג': מה נברא ביום השלישי?
- 104..... השאלה הד': באמרו ואיד יעלה מן הארץ.
- 104..... השאלה הה': באמרו וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה.
- 105..... השאלה הו': באמרו ויפח באפיו נשמת חיים.
- 107..... השאלה הז': באמרו ויהי האדם לנפש חיה.
- 108..... השאלה הח': בענין הגן.
- 108..... ייטע ה' אלהים גן בעדן... כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב, ח-יז)
- 108..... השאלה הט': ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה.
- 110..... השאלה הי': בענין הנהרות.
- 111..... השאלה הי"א: למה זה בענין הגן ייחס תמיד הדברים אליו יתברך:
- 111..... השאלה הי"ב: במה שזכר הכתוב שתי פעמים שהונח אדם בגן עדן.
- 112..... השאלה הי"ג: בענין עץ החיים ועץ הדעת.
- 112..... עץ החיים ועץ הדעת.
- 114..... השאלה הי"ד: במה שצוה השם לאדם שלא יאכל מעץ הדעת.
- 115..... השאלה הי"ו: באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות.
- 116..... ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם... (ב, יח)
- 116..... עזר כנגדו.
- 116..... השאלה הי"ז: במאמר לא טוב היות האדם לבדו.
- 118..... השאלה הי"ז: באמרו וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה.
- 119..... הלשון הטבעית היא לשון הקודש
- 119..... ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה... לא מצא עזר כנגדו (ב, יט-כ)
- 119..... ענין קריאת אדם שמות לכל הבעלי חיים ראוי לעיין בו מאוד.
- 121..... השאלה הי"ח: באמרו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו.
- 122..... השאלה הי"ט: באמרו ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם וישן.
- 122..... בריאת האשה
- 122..... ויפל ה' אלהים תרדמה... זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי (ב, כא-כג)
- 123..... השאלה הכ': בבריאת האשה מן הצלע.
- 124..... השאלה הכ"א: זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי
- 126..... לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת (ב, כג).
- 126..... [לשון הקודש]
- 129..... השאלה הכ"ב: באמרו על כן יעזוב איש
- 129..... על כן יעזוב איש... עד ולא יתבוששו (ב, כד-כה)

- 131..... השאלה הכ"ג: באמרו ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו.
- 132..... השאלה הכ"ד: בפסוק והנחש היה ערום.....
- 132..... השאלה הכ"ה: במה שאמר הכתוב שהנחש דבר והסית והדיח לחוה.....
- 133..... [סיפור הנחש – פרק ג]
- 133..... והאדם היה ערום... ויעשו להם חגורות (ג,א-ז).
- 134..... אף כי אמר אלהים.....
- 135..... השאלה הכ"ו: מנין ידע הנחש את הציווי לאדם?
- 136..... השאלה הכ"ז: והייתם כאלהים יודעי טוב ורע.....
- 137..... השאלה הכ"ח: באמרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ונחמד העץ להשכיל.
- 138..... השאלה הכ"ט: באמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם.....
- 140..... השאלה הל': במה שנתחבא האדם ואשתו.....
- 140..... וישמעו את קול ה' אלהים... הנחש השיאני ואוכל (ג,ח-יג)
- 141..... השאלה הל"א: בתשובת אדם אל האלהים.....
- 142..... השאלה הל"ב: במאמר השם מי הגיד לך כי ערום אתה.....
- 142..... השאלה הל"ג: למה לא שאל את הנחש מה זאת עשית?
- 143..... השאלה הל"ד: בקללות הנחש וענשו.....
- 144..... ויאמר ה' אלהים אל הנחש... ואתה תשופנו עקב (ב,יז-טו)
- 145..... אל האשה אמר... והוא ימשול בך (ג,טז)
- 145..... השאלה הל"ה: בעונשי האשה.....
- 148..... השאלה הל"ו: בעונשי האדם.....
- 148..... השאלה הל"ז: מדוע לא נאמר לאשה 'כי שמעת בקול הנחש'?
- 149..... ולאדם אמר... כתנות עור וילבישם (ג,יז-כא)
- 149..... [הקללה לאדם הראשון]
- 151..... השאלה הל"ח: באמרו ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי.
- 152..... [מהו לדעת טוב ורע]
- 152..... ויאמר ה' אלהים הן האדם... לשמור את דרך עץ החיים (ג,כב-כד)
- 153..... השאלה הל"ט: במאמר הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע.....
- 156..... השאלה המ"א: מהם כרובים ולהט החרב.....
- 158..... שאלה מ"ב: מדוע נזכר בפרשה תמיד "ה' אלהים".....
- 159..... מטרת סיפור אדם בגן עדן.....
- 159..... אך אמנם מהו הרמז אשר ירמוז עליו הסיפור הזה?
- 162..... פירוש סיפור אדם בגן עדן בדרך מחקרית.....

172..... [סיכום והתנצלות המחבר]

## 173 ..... [פרשת קין והבל – פרק ד]

- 173..... והאדם ידע את חוה אשתו... זה ספר תולדות אדם (ד,א-כו)
- 173..... [רמב"ם מפרש עניין קין והבל על צד הצורה והרמז]
- 174..... [חמש הוכחות להצדקת רמב"ם]
- 175..... [דחיית ההוכחות להצדקת רמב"ם]
- 177..... [פירוש פרשת קין והבל כפשוטה – השאלות והתשובות]
- 177... השאלה הא': למה יחס הכתוב לידת קין והבל ושמותיהם לחוה ולא לאדם...
- 177..... והאדם ידע את חוה אשתו... ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו (ד,א-ח)
- 178..... השאלה הב': מדוע אין הסבר לשמו של הבל?
- 178..... השאלה הג': למה זה נעשה הבל רועה צאן.
- 180..... השאלה הד': למה זה התעוררו קין והבל להביא מנחה לה'?
- 181..... השאלה הה': מדוע לא נתקבלה מנחת קין.
- 182..... השאלה הו': פשר השאלה למה חרה לך.
- 183..... השאלה הז': למה הרג קין את הבל?
- 184..... ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך... וידע קין את אשתו (ד,ט-טז)
- 185..... השאלה הח': במאמר קין גדול עוני מנשא.
- 187..... השאלה הט': באמרו לכן כל הורג קין שבעתים יוקם.
- 188..... וידע קין את אשתו... וידע אדם עוד את אשתו (ד,יז-כד)
- 189..... השאלה הי': מה היה האיש והילד הזה שהרג למך?
- 190..... וידע אדם עוד את אשתו... עד זה ספר תולדות אדם (ד,כה-כו)
- 192..... [התועלת בסיפור התולדות: האדם כמודל לאנושות]

## 194 ..... [תולדות אדם, הולדת נח – פרק ה]

- 194..... זה ספר תולדות אדם ביום ברא... עד סוף הסדר (ה,א-ו,ח)
- 195..... [השוואה בין אדם הראשון לאומה]
- 196..... זה ספר תולדות אדם... ויקרא את שמם אדם ביום הבראם (ה,א-ב)
- 196..... השאלה הא': באמרו זה ספר תולדות אדם.
- 198..... השאלה הב': באמרו ביום ברוא אלהים אדם.
- 198..... השאלה הג': בדמות אלהים עשה אותו.
- 199..... ויחי אדם מאה ושלושים שנה... ויהי כי החל האדם לרוב (ה,ג-לב)
- 199..... השאלה הד': ויולד בדמותו בצלמו.
- 200..... הדרוש הראשון: מה היה ענין אורך חיי האנשים הראשונים האלה.



- 202..... השאלה ה'ה': אריכות ימי הראשונים.
- 205.....[הדרוש השני: למה הזכיר בכמה שנים הוליד].
- 207..... השאלה ה'ו': חנוך.
- 210..... השאלה ה'ז': תיאור תולדות הראשונים.
- 211.....[הדרוש השלישי: למה זה נאמר בסיפור הראשונים 'וימת']
- 212.... השאלה ה'ח': מה ענין אמרו בסוף זכרון כל אחד מהראשונים האלה וימת.
- 212..... השאלה ה'ט': בקריאת למך את שם בנו נח.

### **[הנפילים היו בארץ: בני האלוהים ובנות האדם – ו,א-ד] ..... 214**

- 214..... ויהי כי החל האדם לרוב... וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ (ו,א-ד).
- 214..... הדרך האחד בביאור הפרשה: קרא בני אלהים, אותם שהיו מבני שת.
- 217..... והדרך השני בביאור הפרשה: בני אלהים – מארכי חיים.
- 219..... השאלה ה'י': מה הם בני האלהים ובנות האדם?

### **[וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ: פרק ו,ה-ח] ..... 220**

- 220..... וירא ה' כי רבה רעת האדם.. עד סוף הסדר (ו,ה-ח).

## [היום הראשון: בראשית ברא – פרק א, א-ה]

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

### [השאלות]

ראיתי להעיר בפסוקים האלה שאלות:

**השאלה הראשונה: בפסוק בראשית ברא אלקים וגו'.**

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

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

**זהו דרך רש"י והראב"ע**, ונמשך אחריהם הרלב"ג, אם לא שהוא עושה גזרת הכתובים במאמר יהי אור. ויאמר הכתוב לדעתו, בראשית ברוא אלהים את השמים ואת הארץ, והיות הארץ תהו ובהו וגו', ויאמר אלהים יהי אור.

**ואין הפירוש הזה בכללו נכון אצלי**, לפי שיתחייב ממנו שלא זכר הכתוב בעצם ועל הכוונה הראשונה בריאה לשמים ולארץ שהוא עקר פנת החידוש ואמונתו.

ואם תאמר שאין בזה בטול, לפי שנזכרה אחר כך בריאת השמים במעשה הרקיע, מה נאמר לארץ שלא נזכרה בה עוד בריאה.

גם שיקשה מאוד שיאמר הכתוב שהארץ היתה תהו ובהו קודם שיזכור שהיתה נבראת, ושיודיע הכתוב עניני הארץ והמים והרוח והחושך, קודם שיזכור בריאת השמים הקודמים לכל.

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

וכפי דרכו זה אין לנו בכתובי התורה עדיות על בריאת העולם בכללו, כי אם על בריאת העולם השפל בלבד. והוא מגונה מאד, לפי שהוא דעת התכוננים בעלי הסבוב, שהאמינו

שהיו הגרמים השמימיים ומניעיהם קדמונים, ושמה שבתוך הכדור מהדברים ההווים והנפסדים, הם לבד היו מחודשים מזמן קצוב לפי תכונת הכוכבים. ונראה שאליו נטה החכם הזה, שרי ליה מריה.

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

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

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

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

### **אבל כפי העיון הישר והטוב כבר יתחייבו לזה ספיקות:**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### מפני זה פרישת הרבנים האלה רחקה מני.

**ומפרישי האומות** פרשו פסוק הזה בדרך אחר. והוא, שהתורה זכרה ענין הבריאה בראשונה בכלל, באמרו **בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ**, שהוא רמז לכל הנמצאים עליונים ותחתונים שנזכרה בריאתם בפרשה. ואחר כך התחיל הפרטיות איך היתה הבריאה ההיא במלאכת הימים, באמרו **והארץ היתה תהו, וגומר**.

ולפי זה הדרך לא ישאר לנו ספק למה לא אמר הכתוב בבריאת שמים וארץ **ויאמר אלהים**, ולמה לא אמר בבריאתם **ויהי כן**, לפי שזה הפסוק הראשון הוא דרך כלל, אבל נאמר כל זה בכתוב בזכרון הפרטים.

### וגם זה הדרך אינו נכון.

לפי שלא מצאנו לדעתם שיזכור אחר זה בריאת הארץ ולא בריאת שאר היסודות, כי לא יאמר על אחד מהם יהי כן ולא ויהי כן, אבל אמר **הארץ היתה תהו ובהו**. ואין זה לשון הבריאה. וכן **ורוח אלהים מרחפת**, אינו לשון בריאה לא לרוח ולא למים. ואם אין בתורה עדות על בריאת היסודות, מנין לנו שהיו מחודשים? וזה כולו ממה שיוורה שהפירושים האלו כולם בפסוק הזה לא יתכנו.

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

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

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

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

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

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

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

### והרמב"ן כתב וזה לשונו:

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

ורצונו לומר, שבראשית, תורה על ספירת חכמה שהיא היתה ראשית הבריאה, כמו שאמר ה' בחכמה יסד ארץ. ויפרש מלת אלהים על המלאכים. ויהיה פירש הכתוב הזה,

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

### וגם הדעת הזה אינו נכון.

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

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

### [פירוש חכמי הגמרא]

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

אימתי נבראו המלאכים?

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

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

**ואומר אני שבדעות האלה מבוארת החולשה**, כי איך יתכן שיברא הקדוש ברוך הוא שמים וארץ מים רוח אור וחושך, קודם בריאת המלאכים לדעת רבי חנינא? אף שהראיה שהביא אינה מחוייבת, רוצה לומר שבעבור שנאמר 'עושה מלאכיו רוחות', אחרי 'המקרה במים', שיורה שנבראו בשני. כי הנה גם כן נאמר אחריו 'יסד ארץ על מכוניה', והיא לדעת כולם נבראת בראשון.

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

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

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

**ולזה כוונת ז"ל באומרם במדרש תהלים:**

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

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

וכן תמצא שבבראשית **רבה** חלקו רבי יהודה ורבי נחמיה.

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

ואין ספק שלא היו חולקים באור הגשמי, כי איך יסבול הדעת שיהיה האור המוחש נברא קודם שנברא העולם, כי הנה הוא מתפשט באויר מניצוץ השמש ומאיר על הארץ. ואם



עדין לא היה גלגל ולא שמש ולא ארץ ולא אויר, איך יהיה נברא האור? אלא שהיה דעתם ודבריהם באור ההוא על השכלים הנבדלים. ומאמרים אחרים באו גם כן שם מורים על זה עצמו.

**השאלה השלישית היא: אם היה שכל מה שנברא בימי בראשית היה במאמר שנאמר (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו, ובמשנה אמרו (אבות ה,א) בעשרה מאמרות נברא העולם, למה זה נשתנה מעשה היום האחד ממלאכת שאר הימים?**

והנה השנוי בשלושה דברים:

**האחד** שבמלאכת כל יום ויום מחמשת הימים הנשארים תמצא לשון אמירה: ויאמר אלהים יהי כך. ולמה אם כן לא אמרה התורה ביום הראשון גם כן, בראשית אמר אלהים יהי שמים וארץ. כל שכן שאר **ל"ל** בביאור, ששמים וארץ נבראו במאמר, עד שמפני זה מנו במסכת ראש השנה בראשית אחד מהמאמרות, באמרם בראשית נמי מאמר הוא. **והשנוי השני** שבמלאכת שאר הימים נזכר שם הבורא קודם לפעולתו. **'ויאמר אלהים יהי רקיע'; 'ויאמר אלהים יהי מאורות'**, וכדומה. אמנם ביום הראשון נזכר הפעול קודם זכרון שם הפועל, באמרו **בראשית ברא אלהים**, עד שמפני זה הוצרכו המעתיקים לשנות הכתוב ולהעתיק לתלמי המלך אלהים ברא בראשית כדאיתא במסכת מגילה. **והשנוי השלישי** שלא נאמר בבריאת שמים וארץ **יהי כן**, כמו שאמר בשאר ההוויות.

**השאלה הרביעית: מהו ענין והארץ היתה תהו ובהו?**

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

**והדעת הזו אינו אמיתי בעיני מפנים:**

**מהם** שהכתוב אומר **והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום**. ואם היה שם חושך נאמר על יסוד האש, איך סמך אותו לתהום קודם זכרון המים והאויר, שהוא בחילוף הסיודור הטבעי.

**ומהם** שהחושך אינו האש, והכתובים שהביא **הרב** לראיה שיאמר על האש שם חושך, לא יעידו עליו כלל, לפי שהחושך שנזכר במעמד הר סיני, על הענן והערפל שהיה סביב האש הנראה שם נאמר, וזה ענין 'כשמעכם את הקול מתוך החושך', לפי שהיה הקול האלהי ההוא יוצא מתוך החושך אשר שם. ואין זה האש שאמר 'ודבריו שמעת מתוך האש'. אבל היו שם שני דברים מתחלפים: האש הנראה בראש ההר לעיני בני ישראל, והענן והערפל החשוך שהיה סביבו, והקול היה יוצא מהאש באמצעות הענן החשוך. וצדקו אם כן שני הכתובים.

ולא נאמר חושך על האש, ולא אש על החושך. ויעיד על זה אמרו (דברים ה') 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל', שהוא החושך שהיה סביב האש, וכן 'כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח', הם שני דברים: האור והחושך, לא דבר אחד.

ומה שכתב **הרב** שהאש היסודי הוא חושך, כי אלו היה מאיר היה נראה בלילה, חוץ מכבוד חכמתו אין הדבר כן. כי הוא אינו חושך ואינו גם כן מאיר. אבל הוא ספירי, ולא יתחייב מהיותו בלתי מאיר שיהיה חושך, כי הנה האויר אינו מאיר ולא יאמר שהוא חושך. ואם היה חושך, היה מחשיך לנו היום. גם שיסוד הארץ עדיין לא נקרא בשם מיוחד, שהרי ביום השלישי נאמר **ויקרא אלהים ליבשה ארץ**.

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

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

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

ומהם אמרו **וחושך על פני תהום** כי הנה תהום הוא עומק המים, ומקום האש אינו סמוך אליו, כי הוא על האויר לא על המים מבלי אמצעי.

וכבר נתחבט **הרב המורה** בזה הספק, וכתב שבהיות החושך שהיא האש על האויר, והאויר על המים, היה אם כן החושך על פני המים באמצעות האויר.

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

וכן בענין הרוח, שפירשו **הרב** על יסוד האויר, אינו כן. כי הנה לא תמצא בכל הכתובים שיקרא רוח היסוד האוירי הפשוט, אלא הרוח הנושב שהוא מורכב. כמו שנאמר בספר האותות. או שאר הדברים שיכנה הכתוב בשם רוח כמו שיתבאר. ואם לא כן, אלא שהיה הרוח הנזכר כאן יסוד האויר, יקשה למה ייחס אל האלהים, באמרו ורוח אלהים מרחפת, ולא ייחס אליו ככה שאר היסודות שזכר. והפסוקים שהביא **הרב** מהרוח, להוכיח שנאמר על האויר, 'ורוח נסע מאת ה'" נשפת ברוחך' ודומיהם, כולם על הרוח הנושב נאמרו, שהוא המתנועע, ולא על יסוד האויר שהוא נח במקומו.

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

**השאלה החמישית: מה הוא האור הנזכר כאן בפרשה כפי פשט הכתוב ומה**

**ענינו?**

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

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

**ואמרו בסוף הסוגיא:**

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

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

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

והבדיל השם בין האור ובין החושך בתנועות הגלגל אשר עשה הבדל טבעי בצורה, להיות שניהם מקבילים הקבלת המציאות והעדר. וקריאת השם לאור יום ולחושך לילה, היא כפי האנשים, כי השמות הם מוסכמים. ונתיחסו הדברים האלה לאלוה יתברך, להיותו סיבה ראשונה לכל הדברים. וכאשר שמשו האור והחושך בהיקף הגלגל הכולל ממזרח למערב, ומשם חזרתו למזרח, היה יום אחד. רוצה לומר, יום מתאחר, כחשכה כאורה, בן כ"ד שעות.

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

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

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

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

**ואם כן ירמוז הכתוב לאשר יהיה ברביעי אחרי היות המאורות ברקיע השמים. ע"כ.**

רוצה לומר, שהאור הנזכר ביום הראשון הוא עצמו אור המאורות הנזכר ברביעי, אלא שבראשון זכרו הכתוב על העתיד להיות ברביעי.

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

### ראשון

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

### ושנית

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **ועוד יקשה על הרב המורה שלישית**

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

ועוד הודעתוך פעמים, שהתורה לסיבות הקרובות מיחסת הדברים, לא לרחוקות, לפי שאין בידיעות הסיבות הרחוקות שלימות ידיעה.

והתימה מהחכמים האלה כולם, איך חשבו להסתייע במאמר 'הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום רביעי'. כי הנה המאמר הוא מבאר שבפועל נבראו המאורות ביום הראשון, ושלא נתלו ולא שמשו בתנועותיהם והארתם עד הרביעי. ואיך יסכים זה עם היראות הפעולות או שאר הדמיונות אשר אמרו.

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

ר' לוי בשם רבי חמא ב"ר חנינא:

שלוש בריות היה הקדוש ברוך הוא בורא בכל יום ויום:

בראשון שמים וארץ ואורה.

בשני רקיע ומלאכים וגהינם.

בשלישי דשאים ואילנות וגן עדן.

ברביעי חמה ולבנה ומזלות.

בחמשי עופות ודגים וליתן.

בששי אדם וחיה ורמש.

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

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

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

**השאלה השביעית: באמרו וירא אלהים את האור כי טוב**

ויבדל אלהים בין האור ובין החושך.

ויקשה זה מפנים.

**ראשונה:**

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

**ושנית:**

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

### ושלישית:

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

### ורביעי:

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

## השאלה השמינית: באמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד.

ויקשה זה משלושה פנים:

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

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

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

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

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

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

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



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

מי יתן ידעתי סיבת השינויים הגדולים האלה.

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

מי יתן יובנו גם כן המאמרים ההמה על פי אמיתתם.

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

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

**הרחבה בחלק שני – מילון מושגים בפרשת בראשית**

**הרחבה בחלק שני: מהות שם אלהים**

**הרחבה בחלק שני: מושגים בפרשת בראשית**

## [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

### [פירוש המילה 'בראשית']

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

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

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

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

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

### [הפסוק סותר שלוש דעות פילוסופיות]

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

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

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

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

וכבר ביארתי אני בספר מפעלות אלהים שהתהוות יש מאין כפי העיון, אינו דבר נמנע בעצמו בחוק הפועל האלהי ית'. ושאינו מן הנמנעות המצא **עתה** ראשונה, תהיה התחלת

הזמן מבלי שתהיה תכליתו. והשיבותי דברים נכוחים כפי העיון הפילוסופי על הטענות שעשה הפילוסוף לבטל השורשים האלה. **וזוהו השורש השני.**

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

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

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

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

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

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

### ועם מה שפירשתי בזה הפסוק הותרה השאלה הראשונה:

לפי שאמרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אינו כולל העליונים והתחתונים כולם פשוטים ומורכבים. ולא נאמר גם כן על חומרים כוחניים שנבראו ראשונה. אבל בא הכתוב הזה להודיע שבתחילת הזמן המציא הקדוש ברוך הוא מהאין הגמור השכלים

הנבדלים והכדור השמימי, וכן ארבע היסודות אשר הם בתוך הכדור כולם בערבוביא מבלי הבדל.

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

### וכן הותרה השאלה השנית במה שבארתי,

**ששם שמים יכלול השכלים הנבדלים כולם והגלגל העליון שהוא משכן להם.**

וכבר הוכחתי שהיה זה דעת קצת חכמי ישראל. ויצא מזה שנזכרה בתורה בריאת המלאכים ביום הראשון קודם כל שאר הדברים, עם היות שקצת החכמים חשבו שנבראו בשני או בחמישי.

והביאם לדעת ההוא סיבה, שלא יאמרו שסייעו במעשה שמים וארץ כמו שהודעתיוך.

### וכן הותרה השאלה השלישית,

**שלא נכתב בבריאת שמים וארץ ויאמר אלהים. לפי שהם נבראו מהאין, ומפני שלא היה נושא בהויותם, לא נאמר בה ויאמר אלהים.**

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

### ובזה הותרה גם כן השאלה הרביעית,

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

והנה לא אמרה תורה **אלהים ברא בראשית** ואמרה **בראשית ברא אלהים** לשתי סיבות: **האחת** שהאל ית' אינו ניכר ולא נודע אצלנו כי אם מפאת פעולותיו, לכן אמר בראשית ברא, ואחר כך זכר שם אלהים כי על ידי שברא את העולם נודע כי הוא האלהים המשפיע. כמאמר הנביא (ישעיה מ"ה יח) 'כה אמר ה' בורא השמים הוא האלהים'.

**והשנית** שאם אמרה תורה אלהים ברא בראשית את השמים, היינו טועים לחשוב שבראשית היה דבר נברא, כאלו תאמר החומר ההוא שחשב **הרמב"ן** שקדם בבריאה, שלהיות התחלה יקרא ראשית, ויאמר שנתהוו ממנו שאר הדברים. ושהיה פירוש הכתוב: אלהים ברא את בראשית, את השמים ואת הארץ, שהכל ברא אז. כדי להסיר הטעות הזו שלא ברא הקב"ה לא חומר ולא חומרים קודם בריאת שמים וארץ, אמר **בראשית ברא אלהים וגו'.**

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

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

אמנם רבי ישמעאל נתן בדבר טעם אחר. והוא, שלא לבד ברא הקדוש ברוך הוא ביום הראשון השמים המקיפים בכל והארץ שהיא כללות ארבע היסודות, אבל גם נתן בהם אז כוח להוציא תולדותיהם כשאר הימים במאמרו וגזרתו. לא שנבראו בפועל אז חמה ולבנה ושאר הדברים שזכר, כי אם ששם בהם כוח להולידם.

זהו פירוש הפסוק הזה על בריו. עם היות שפירשתי אותו באופן אחר בפירושי למסכת אבות, כי שם נסמכתי על דעת **הרמב"ן**, וכאן דקדקתי הדבר כפי אימתתו.

## והארץ הייתה תהו ובהו וחושך (א,ב)

### [מהות התהו ובהו]

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

ועל זה אמר שהארץ הייתה תהו. כי הנה לא רצתה התורה האלוהית לבאר מדרגות השכלים הנבדלים ומחנותיהם מספרם והבדליהם והשתלשלותם, ומה הם המניעים בהנעת השמים, ומה הם נותני הצורות, ומה הם המשפיעים הנבואה בנביאים והחכמה בחכמים. וגם לא ביארה עניני הכדור השמימי וצדדיו הנחתו ומרכזו ואופן תנועתו נפשו וחשוקו, לפי שהדברים האלה כולם זולתם מהדומים להם הם קשים על השכל האנושי לציירם, ולכן לא חששה התורה להרחיב הדבור בהם אחרי אשר העידה על בריאתם בכלל.

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

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

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

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

והודיענו הכתוב בזה שתי הודעות:

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

**והשנית** שהיו היסודות מעורבים זה בזה בלתי נבדלים במקומותיהם, כי היו האוויר והאש שני היסודות הקלים, מעורבים זה בזה, וכן הכבדים מים וארץ שהם היותר מורגשים לנו

היו בערבוב ובלבול, שהיה הכל תהו, שהוא שם למים המכסים את הארץ. ולכך קרא קערורית הגלגל הפונה לצד התהום **פני תהום**.

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

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

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

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

ובספר הזוהר כתוב:

ומנלן דחושך הוא עפר שנאמר 'ובחושך שמו יכוסה'.

ואמרה תורה, כי כמו שעומק המים קבל צורת החושך, כן עליוני המים קבלו צורת הרוח. וזהו **רוח אלהים מרחפת על פני המים**, שהם הפנים העליונים. נמצא שלאותו חומר א' ראשון, נתן בו צורות: לחלק האמצעי צורת מים, ולעליון צורת רוח, ולתחתון צורת החושך. וייחס הרוח אל האלהים לגודלו, כי הוא הגדול שביסודות, וגם לדקותו. ואמנם למה לא זכר כאן כפי זה הפירוש יסוד האש, הנה הוא לפי שהיה דעת הקדמונים שאין שם יסוד האש, אבל היו היסודות שלושה: ארץ ומים ואויר חלוק באיכותיו, זה חם מזה. ולכן נמצאו שיתערבו שלושת היסודות ההמה זה בזה, ושיתהוו בעלי חיים בכל אחד מהיסודות ההם: בארץ ההולך, ובמים השח, ובאויר המעופף. אמנם ביסוד האש לא נמצא בעלי חיים, כי לא תתהווה שם הויה. ולכן זכרה התורה שלושת היסודות המוחשים שאין מי שיכחיש מציאותם, ולא דברה מהאש להיות ענינו מסופק ובלתי מאומת. וכבר יבאר זה יותר אחר כך. ולכן כשנזכרו היסודות בכתבי הקדש, לא נזכרו כי אם שלושתם: ארץ ומים ורוח. תראה זה בישיעה שאמר (מ' י"ב כ"ח) 'מי מדד בשעלו מים... וגו'.. וכל בשליש עפר הארץ... וגו'... מי תכן את רוח ה'". וכן באיוב באותם הפסוקים 'כי הוא לקצות הארץ יביט'.

## ויאמר אלוהים יהי אור, ויהי אור (א,ג)

### [ביאור מהות האור ומלת אמירה]

הנכון כפי פשט הכתובים בעניין זה האור, שהבורא ב"ה, בתחילת הבריאה כשברא את השמים ואת הארץ לא רצה לברא מיד את הכוכבים, לסיבה שאבאר בפירוש הפרשה הרביעית. ולכן הוצרך לחדש אור אחר ישמש אותם הימים הראשונים, בעוד שלא נבראו המאורות. והיה צורך אותו אור, לשער בו את הימים שבהם נתייחדו המלאכות במעשה בראשית דבר יום ביומו, כי היום בלתי משוער ולא נבדל אלא באור. וגם כיון בבריאת האור על מעשה בראשית שנתחדש אחר ההעדר הגמור, כמו שהאור בא אחר החושך, מצד שהאור הוא קניין והחושך העדר. ולכן אמר המשפיע הראשון יהי אור. והגאון **רב סעדיה** כתב שלשון אמירה במעשה בראשית הושאלה לרצון האלוהי שרצה זה. וכן כתב **הרב המורה**. אבל **הראב"ע** הקשה על זה, שהיה ראוי לומר ויאמר אלוהים להיות אור. ויהי על דרך 'להיות כל איש שורר בביתו' 'לעשות כרצון איש ואיש'. והרמב"ן כתב שהוצאת הדברים לפועל תקרא אמירה. **וגם זה בלתי נכון** כי אם היה, על דרך משל, ויאמר אלוהים יהי אור מורה על יציאת האור לפועל, מה יהיה ענין אמרו **ויהי אור** כי יהיו שני המאמרים מכוח אחד.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**והותרה בזה השאלה החמישית,**

**שלא היה האור הזה מושכל ולא אור השמש, אלא אור נברא לשעתו, להבדיל בו ימי בראשית.**

**והותרה בזה גם כן השאלה השישית,**

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

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

זכר הכתוב שראה המשפיע הראשון ית' שהיה טוב האור לשער בו את הימים לפי שבהיות הדברים בחושך תמיד לא ישוער זמן והבדל מלאכה כלל. אבל ראה עם זה שאם יתמיד האור לא יפסק לא ישוערו הבדל הזמן. ולזה חוייב להבדיל בין האור ובין החושך, כשהגביל את האור שיתמיד מידה קצובה, ויפסיק מיד. וכן שיתמיד החושך, רצונו לומר העדר האור ההוא מידה קצובה גם כן. ובזה יוכר ויודע כראוי שהאור הוא זמן היום והלילה

הוא זמן העדרו. וכאלו אמר הכתוב שלא גזר השם על הפסק האור וחשכתו להיותו בעיני דבר רע, אבל בהפך, שראה את האור שהיה טוב להבדיל הזמן ולשער הימים. האמנם גזר על הפסקו והבדיל אלוהים בין האור ובין החושך באותם ההפסקים כדי לקרות לאור יום ולחושך קרא לילה כי זה היה תכלית האור ההוא להבדיל ימי בראשית ומלאכותיהם. ומזה תדע שההבדל שהבדיל השם בין האור ובין החושך לא היה הבדל טבעי בצורה, כמו שכתב **הרב המורה**, כי הנה הבדל הקניין מההעדר לא ייחס הכתוב לש"י, כי הוא הבדל הדבר בעצמו. אבל הבדל זמני, שהאור ישמש ביום ולא בלילה, כפי ההפסקים שגזר בו, וכבר דרשו שני גדולי עולם ר' יוחנן ורבי שמעון בן לקיש ההבדלה הזאת בזה האופן, שאמר הקדוש ברוך הוא לאור יום תהא תחומך, ולחושך לילה תהא תחומך, כמו שבא **בבראשית רבה**.

ובכלל גם כן באמרו **ויבדל אלהים בין האור ובין החושך** שעשה האור עצמו הבדלים ברב ובמעט, רצונו לומר שיהיה זורח בהדרגה. וכן הבדיל בין החושך עצמו הבדלים שתהיה שקיעת האור מעט, ולזה אמר ויבדל אלהים בין האור ובין החושך, שהבדיל בין כל אחד ואחד הבדלים בעצמם.

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

### [מהו עניין הראיה בפסוק וירא אלהים]

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

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

וכן בעניין האור בא הכתוב להודיע שעם היות האור ההוא שנברא בלתי קיים, כי היה עתיד להיות קצת ימים, והיה מקרה בלתי נוסא, ועתיד להפסק מהרה. שמפני זה אולי יחשוב חושב שלא היה האור ההוא טוב ושלם בעצמו, שהנה לא היה הדבר כן בעיני

הבורא, כי הוא ראה בחכמתו שהיה האור הוא טוב ונאות כפי הכרח המלאכה והבדל הימים. ולכן גזר בריאתו.

### ועם מה שפירשתי בזה הותרה השאלה הז'.

שלא אמר הכתוב בעניין האור וירא אלהים כי טוב בלשון סתמיי כמו שאמר במעשה שאר הימים, אבל אמר וירא אלהים את האור כי טוב. לפי שלא היה טוב בעצמו, מפני שלא יתמיד. אבל היה טוב להבדיל הימים עם היות שיפסק מהרה. ושההבדל שהבדיל בין האור ובין החושך, היה הבדל בזמן ובמקום.

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

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

[ביאור 'ויקרא אלהים' ...]

מרגלא בפומיה מהרב המורה באותו חלק ב,ל הנזכר, שכל מקום שנזכר במעשה בראשית ויקרא אלהים לכך - כך, הוא להבדילו מענין אחר שנקרא גם כן בזה השם.

והסכימו בזה הכלל עמו הרמב"ן והרלב"ג ורבינו נסים וזולתם. ולכן אמרו שבעבור החושך הנזכר למעלה, וחושך על פני תהום, היה יסוד האש לדעת הרמב"ן והרמב"ם גם כן, או היה יסוד הארץ לדעת הרלב"ג, או ערוב היסודות לדעת רבנו נסים. ואין כן החושך שהבדיל השם מן האור, כי הוא העדרו.

לכן אמר שקרא השם לאור יום, ולחושך קרא לילה, כדי להבדיל החושך הזה מהחושך הנזכר למעלה.

וכן פירשו בשאר הקריאות ההבדל בכמו הדרך הזה.

ואין כן דעתי כי הנה החושך שנזכר למעלה, והחושך שנזכר פה, עניין שניהם אחד, שהוא העדר האור. ושאר הדעות בחושך הם חושך ולא אור.

ולכן לא אקבל אותו הכלל שעשה הרב בקריאות האלו, וכבר יורה על בטולו אמרו ויקרא אלהים לאור יום. האם נזכר למעלה אור או יום אחר, שמפני שתוף השם ההוא הוצרך עתה לקרא את האור יום.

וגם לא יסבול הכלל ההוא אמרו ולמקוה המים קרא ימים, כי הנה כפי דעתם שנזכרו ארבעה היסודות בפסוק השני למעלה, אין ספק שהמים שזכר באומרו ורוח אלהים מרחפת על פני המים הם עצמם המים אשר בימים, ומה השיתוף אשר יש בהם הנה.

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

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

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

### ואמנם אמרו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד

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

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

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

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

**ועם מה שפרשתי בזה הותרה השאלה הח'.**

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

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

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

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

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

## [היום השני: יהי רקיע – פרק א, ו-ח]

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

### [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

**השאלה הא': מהו עניין הרקיע הזה, הנעשה ביום השני**

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

**הרחבה בחלק שני: המושג רקיע**

**הרחבה בחלק שני: מהו רקיע [המשך]**

**ודע שיש אצלינו עשרה עדים להעיד על אמיתת הרקיע.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## השאלה הב' ויהי מבדיל בין מים למים

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

### תשובה לשאלה א-ב

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

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

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

### והותרה השאלה הא'

וכן הותרה השאלה השניה ממאמר ויהי מבדיל בין מים למים.

## השאלה הג' באומרו ויעש אלהים את הרקיע.

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



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

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

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

### תשובה לשאלה ג

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

### [הבריאה ברצון הבורא ולא בהכרח]

והחילופים האלה זזולתם שנמצאו בהם מגדלם ומרכזיהם וכוכביהם מורים בהכרח כמו שזכר הרב המורה בחלק ב, יט על היות מציאות הגלגלים ברצון רוצה ובכוונת מכווין יתברך לא בחיוב. ולבאר זה אמרה תורה ויעש אלהים את הרקיע, כי מעשה כפי הבדליו מורה כי יד ה' עשתה זאת. ומזה תדע שכל ויעש אלהים שנאמר במעשה בראשית, נאמר תמיד על התהוות דברים מחומר אחד בצורות מתחלפות חלוף עצום. ולפי שכן היה הרקיע שעשאו יתברך, לא מתדמה ושוה בכל חלקיו וגלגליו כמו שהיה כדור ראשון, אבל בצורות ותכונות מתחלפות חלוף עצום ונורא מאוד. ולכן נאמר בו ויעש אלהים את הרקיע.

והותרה בזה השאלה השלישית.

## השאלה הד' באמרו ויבדל בין המים וגו'.

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

והנה אם יהיה **ויבדל** חוזר לאל ית', יהיה באמת מאמר מיותר, לפי שאחרי שאמר יהי רקיע ויהי מבדיל, היה די בשיאמר ויהי כן. ויעש אלהים את הרקיע כן. ומה צורך בהישנות זיכרון ההבדל, וביחסו אליו ית', בהיותו דבר נעשה מעצמו בהתהוות הרקיע בתוך המים. ואם נפרש **ויבדל**, על הרקיע שהוא היה המבדיל גם כן יהיה מאמר מיותר, כי כיון שאמר יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל, לא היה צריך לומר לו **ויהי כן** שהוא לדעתם עדות על מציאות הדבר בפועל כמו שצווה השם. כל שכן שהעניין בעצמו קשה לציירו מאד, לפי שעם היות שהרקיע יחדש במה שתחתיו הבדל צורות בתנועתו איך יושכל שיחדש גם כן במה שעליו הבדל צורות, כי העליון בתנועתו יתכן שיפעל במה שתחתיו להיותו סיבתו, אבל לא שהתחתון המסובב יחדש צורות וטבעים בסיבתו אשר עליו.

## תשובה לשאלה ד

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

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

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

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

**והותרה בזה השאלה ה'.**

### השאלה ה' באמרו ויהי כן.

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

### תשובה לשאלה ה'

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

**והותרה בזה השאלה ה'.**

### השאלה ה' באמרו ויקרא אלהים לרקיע שמים.

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

### תשובה לשאלה ו

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

והותרה בזה השאלה הו'.

### השאלה הז' למה לא נאמר כי טוב ביום השני הזה.

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

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

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

### תשובה לשאלה ז

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

והותרה בזה השאלה הז'.

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

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

ובהיות האש נבדל בעצמו, היה אז אור בפועל, והוא אמרו אור דידן, וגם אור דגהינם שהוא לדעתם אש דק שורף הנשמות, כמו שאמר הרמב"ן בשער הגמול. ואולי שאמרו גהינם על הפסד המורכב המתחייב מתגבורת אלו עם אלו. ומפני שהבדל המים מהארץ היה מבלי הבדלו היסודות, צדקו גם כן באמרם שלא נגמרה מלאכת המים ביום השני כי נשלמה בג', ולא נפל אם כן מכל דבריהם ארצה.

**הרחבה בחלק שני: מהו הרקיע?**

**הרחבה בחלק שני: איך יתכן שגרמי השמים נבראו בשביל האדם?**

## [היום השלישי: יקוו המים – פרק א, ט-יג]

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

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

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

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

עוד, שהרקיע נעשה בשני קודם היגלות היבשה. ואיך יהיה מה שנעשה ברביעי סיבה אל מה שנעשה בשלישי, ומה שהיה בשלישי סיבה למה שנעשה בשני? וחשב לתקן כל זה באמרו שויאמר אלהים יקוו המים וכן ויאמר אלהים יהי מאורות עינים וכבר. והשתדל להביא עדים שהוא"ו תבוא בכתוב פעמים במקום וכבר. אבל לא השיב דבר לענין המים וסדר המלאכות, כי למה יזכור הכתוב הוית המסובב קודם להוית הסיבה. ואין לומר שהיו הדברים כולם נעשים יחד, כי הנה התורה האלהית שמה ביניהם הבדלי הפרשיות, וייחס המלאכה האחת ליום השני, והאחרת לשלישי, והאחרת לרביעי. והוא המורה שאינם אחת.

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

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

### וזה כולו הכחשות הפסוקים ועוותם.

## השאלה הא': המים אינם כולם במקום אחד

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

### תשובה לשאלה א

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

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

והנה לא נבראו הבעלי חיים גם כן קודם המאורות, לפי שהם אחרי תולדותם היו צריכים אליהם, כמו שיתבאר במקומם. ולכך התחלת מלאכת יום השלישי, **יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה**. כי מפני שלא היה כח ברקיע להשלים זה בעצמו מבלי הכוכבים, הן אל השגיב בכחו, וצוה במאמרו על יסוד המים שהם מעצמם יקוו במקום אחד, ולא יתפשטו על הארץ ולא יקיפוה. עם היות שכפי טבעם היה ראוי שהיסוד המימי יקיף כל יסוד העפר ויכסהו, לפי שהעליון מקיף על אשר תחתיו מכל צד. ולכן אמר יקוו המים, להגיד שלא נתגלתה היבשה ביובש המים באמצעות חום השמש. ולא גם כן שהעביר אלהים רוחו על הארץ 'וישוכו המים', אלא שגזר ית' במאמרו על המים שהם מעצמם יתנועעו לצד אחד, באופן שישאר הצד האחר מגולה. והוא אמרו **ותראה היבשה** כי לא אמר שתתיבש האדמה, כי אם שתתראה בקצוות המים וסורם מעליה.

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

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

ובבראשית רבה דרשו:

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

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

וירמיהו אמר (ירמיה ה' כ"א)

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

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

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

**והותרה השאלה הא'.**

## השאלה הב'

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



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

### תשובה לשאלה ב'

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

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

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

**למקום המים קרא ימים ולא מים.**

**והותרה השאלה הב' מהפרשה.**

### השאלה הג' למה לא זכרה התורה שנקוו המים ונראתה היבשה.

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

### תשובה לשאלה ג'

והתבונן כמה מהחכמה באה בקריאת המים היסודיים בשם ים.

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

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

והנה אמר **וירא אלהים כי טוב** על זה, להגיד שעם היות שנעשה בזה עלבון ועוות ליסוד המים, למנעו להקיף ולכסות את הארץ כמו שהוא טבע היסודות להקיף העליון במה שתחתיו, שלא מפני זה היה הפועל ההוא רע בעצמו. כי הנה כפי התכלית אשר אליו נתכוון, ראה השם שהיה זה פועל טוב ונאות, ולכן גזר עליו. ולפי שהארץ היתה כבר נבראת, ובפועל הזה לא נתחדש בה מציאות דבר, כי אם הראותה והגלותה, לכן אמר הכתוב שנקוו המים. כי לא יאמר בריאה אלא בבריאת דבר מה.

**והותרה בזה השאלה הג'.**

**השאלה הד' למה זה נאמר ביום השלישי וירא אלהים כי טוב שני פעמים,**

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

**תשובה לשאלה ד'**

ולפי שהיו ביום הזה שני מעשים:

**האחד** הגלות היבשה בהקוות המים, ומניעתם מהתפשט על הארץ, **והשני** בריאת הדשאים והצמחים,

לכן נאמר בו שני פעמים כי טוב, אחת להגלות היבשה, ואחת לצמחים.

**והותרה השאלה הד'.**

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

**השאלה הה' באמרו 'ועץ פרי עושה פרי'.**

וזה כי אחרי שאמר 'ועץ פרי', ידוע הוא שיעשה פרי. ואם אמרנו שיהיה ראוי שיאמר עכ"פ עושה פרי, היה אם כן מאמר ועץ פרי מיותר. **ורש"י** כתב שיהיה טעם העץ כטעם הפרי. אבל היא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ עץ עושה פרי'. ולא אמר עץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על חטאו נפקדה גם היא על עוונה. **ומבראשית רבה** היא. אבל כפי הפשוט הוא דבר קשה הציור מאוד, כי איך לא תעשה הארץ מה שגזר השם, ואיך נאמר שחטאה האדמה, והיא אינה בעלת שכל.

**ועוד**, כי איך יתכן שיהיה טעם העץ כטעם הפרי, כי אז יהיה העץ כולו פרי ויהיו הפירות נמצאים במציאות העץ. והנה הפרי כמו שכתבו הטבעיים הוא הלחות הטוב והמשובח היוצא מהעץ, ואיך יהיה אפשר אם כן שיהיה טעמו כטעם הפרי בהיות העץ עב וגס מטבע הארץ, והפרי רך וטוב מטבעת המים.

## תשובה לשאלה ה'

### ענין הקות המים והגלות היבשה

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

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

### והותרה בזה השאלה ה'.

## השאלה הו': למה לא זכרה התורה הוית האדים והעשנים

ומה שיתילד מהם מטבע הארץ ובאויר, וכן הוית הדוממים והמתכות, שהם ההויות וההמזגות הראשונות שיקבלו היסודות, והתחילה בזכרון הוית הצמחים, שהיא ההמזגה השלישית. ואין לנו שנאמר שעזבם הכתוב לפחיתותם, כי יש במתכות ובאבנים דברים יקרים ומועילים לצורך האדם וחיינו ושימושיו וצרכיו.

## תשובה לשאלה ו'

### והנה זכר הכתוב בצמחים שלוש מדרגות:

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

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

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

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

ומזה תדע שנבדלה היות הצמחים במעשה בראשית מהותם אח"כ כפי המנהג הטבעי בשני הבדלים:

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

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

ומזה התבאר שאין לקבל אותו דעה שזכרו **בבראשית רבה**, שהדשאים בשלישי עמדו על פתח קרקע הארץ, ובששי צמחו אחרי שהמטיר השם על הארץ. וכבר נטה **הרמב"ן** מן הדעת ההוא. גם אני אודה כי כל מעשה בראשית בקומתן ובצביונם נבראו. ומה גרעו

הצמחים לשלא נתקיים בהיותם האמירה האלהית כמו שנתקיים בכל שאר ההיות מבלי סיבותיהם הטבעיות.

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

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

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

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

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

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

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

**והותרה עם מה שפרשתי השאלה ה'.**

### השאלה הז': מדוע שימוש במונחים שונים: **יעש**, **ויברא**, ו**תוצא**

מדוע לא בא לשון הכתוב בכל הימים בשוה בענין המלאכה שנעשה בהם. וזה כי אתה תמצא בימים האלה ארבעה מינים מהלשונות במלאכה:

ה**אחד** הוא שבקצתם יאמר אחר הצווי והגזרה **ויעש אלהים** כמו שאמר בשני במעשה הרקיע וברביעי במאורות ובשישי בבעלי חיים.

וה**מין השני** שאחר האמירה והגזרה יאמר **ויברא אלהים** כמו שהוא בהיות הדגים והתנינים והאדם.

וה**מין השלישי** שלא נתיחסה היותם אל האלהים. לא בלשון עשייה ולא בלשון בריאה אבל אמר **ותוצא הארץ דשא**, כאלו היא מעצמה עשתה זה, ולא ה' פעל כל זאת.

**והמין הרביעי שלא נזכרה עשייה** ולא בריאה מיוחסת לאל ית', וגם לא נתיחסם אל היסוד שממנה היה כמו שהוא בהגלות היבשה והקוות המים. וראוי לתת טעם בשנויים הגדולים האלה בהיות הכל פועל השם ומעשה ידיו.

### **תשובה לשאלה ז'**

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

ואמנם אמרו בדשאים ובצמחים וירא אלהים כי טוב, נכון לומר לומר בו אחד משני טעמים: **אם שבא** הכתוב להגיד שראה הב"ה בחכמתו שהיה טוב שיתהוו הצמחים קודם המאורות, ושתוציא הארץ החומרית הגסה את הנפש הצומחת מבלי פועל מחוץ. שעם היות זה כולו בחלוף המנהג הטבעי, ראה שהיה טוב להיות כן בתחילת הבריאה, להודיע כי יד ה' עשתה זאת, ולהבדילה מההויה הטבעית.

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

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

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

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

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

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

**והותרה עם זה השאלה הז' האחרונה.**

## [היום הרביעי: יהי מאורות - פרק א, יד-טו]

### [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

**השאלה הא': למה זה נבראו המאורות ביום הד' בהיות האור הראשון משמש.**

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

### **תשובה לשאלה א'**

ממה שביארתי למעלה, התבארה הסיבה למה נברא הגלגל העליון על הצורות הנבדלות ועם ד' היסודות ביום הראשון. להיותם התחלות להיום כולם. ושהיה התהוותם אחר ההעדר הגמור. ושנברא אז האור כדי להבדיל הימים והמלאכות, בעוד שלא היו שם מאורות. ושנבראו שאר הגלגלים המוקפים ביום השני, לפי שנתהוו מגלגל הראשון. ולכן לא נבראו הם אז, לפי שהיום הראשון ייוחד לבריאת ההתחלות יש מאין בלבד. ושלא נבראו אז עמהם המאורות כדי שלא יחשב שבתנועותיהם יבשו המים ונתגלה היבשה, ובאורם והשפעתם נתהוו הצמחים. האמנם נבראו המאורות ברביעי מפני שהיו עתידים להתהוות בחמשי הדגים והעופות. ובששי החיה ובהמה. וראה יתברך שהיה אור המאורות הכרחי לחיות הבעלי חיים והתמדתם. כי כמו שהיה צריך אליהם הצומח לשיזונו בו, ולכן נברא קודם אליהם, כן היה הכרחי לקיומם אור המאורות. וזה מפני החום הנמשך מאורם ומתנועותם, שבו יראו ויכירו הבעלי חיים ויעשו פעולותיהם. כיון שהאור הראשון לא היה מחמם, כי לא היה בו תנועת גשם, ולא היפוך נצוץ שהם סיבות החום. ולכן היו הבעלי חיים צריכים לאור המאורות, לא להתהוותם הראשונה. כי הן לא קצרה יד השם להמציא במעשה בראשית ההיום כולם מבלי סיבות טבעיות. אבל



לחיותם והתמדתם, ופרים ורבים אחרי היותם נמצאים, היו צריכים בהכרח לאור המאורות וחומם. ומפני זה ראה יתברך לעשות המאורות ברביעי.

**והותר בזה השאלה הא'.**

### השאלה הב': מדוע נאמר 'יהי' רק בשלושה ימים?

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

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

ובב"ר חשבו אנשים, שלהיות אור העליונים כלו נאצל מהשמש, והוא המאיר לכל צבא מעלה ויצורי מטה, נאמר בבחינתו בלשון יחיד: יהי מאורות. וכתוב מארת חסר, לרמז לשמש בלבד. ושלזה כיון רבי יוחנן שאמר בב"ר לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד. אבל יקשה למה אמרו בלשון רבים: והיו לאותות, והיו למאורות, כי תמיד יכנה אותם בפרשה בלשון רבים.

### תשובה לשאלה ב'

ואמנם מה הוא אשר נעשה ברביעי בענין המאורות? האם גופות הכוכבים מבלי גלגליהם, או איך היתה העשייה הזאת.

דעתי הוא שהשמש והירח והכוכבים אינם אלא חלקים מגלגליהם, והגלגל כולו הוא מטבע אחד כי הוא פשוט מבלי הרכבה.

והנה האל יתברך ברא ביום הראשון האור ההוא מתפשט באויר כמו שביארתי. ועשה בשני הגלגלים המוקפים כולם ספיריים לא מאירים כלל. ועתה ברביעי ראה יתברך לתת מאותו אור נכבד שכבר נברא בראשון, ולקבעו בחלקים מוגבלים מאותם הגלגלים, באופן שבמקום שהיו החלקים ההם ספיריים, יהיו מאירים ומזהירים מתחלף בהם האור ההוא בפחות ויתר. והוא אמרו יהי מאורות ברקיע השמים, רצונו לומר שיחול ויוקבע בגרמים השמימיים אותו אור ראשון, לא בכלום אלא בחלקים מוגבלים ורשומים מהם כפי רצונו יתברך. ולכן אמר ברקיע השמים בלשון סתמי, ולא אמר בכל רקיע השמים.

וכבר שער הרמב"ן בדעת האמיתי הזה. אם לא שחשב שמהאור האחד נתהוו הכוכבים שהם גשמים מאירים.

ואין הדבר כן. כי האור ההוא היה מקרה, ואיך יתהוו ממנו הגשם.

אבל האמת הוא כמו שפירשתי, שלא נעשו ביום הד' גלגלים ולא חלקי גלגלים, כי כולם כבר נבראו בשני. אבל היתה מלאכת היום הרביעי בלבד, שאותם החלקים שכבר נעשו

יהיו מאירים. ואינו רחוק אצלי שנעשו אז החלקים ההם מהגלגלים יותר מקשיים משאר חלקי הגלגל.

וכבר כתב הפילוסוף שהכוכבים היו יותר מקשיים משאר חלקי הגלגל. וזה טעם יהי שנאמר באור וברקיע [עמ' 32 א] ובמאורות. כי לפי שיאמר תחלה יהי באור הראשון, נשתמש הכתוב במלת יהי בדברים המתיחסים אליו, אם ברקיע שהיה נושא אחר כך, ואם בחלקי הגלגלים שנקבע האור בהם. וזהו יהי מאורות. רצונו לומר יהי האור הראשון ההוא ברקיע השמים. כדי שיהיו החלקים שיתלה בהם מאורות.

אמנם בשאר ההיות שלא נתיחסו לאותו אור ראשון לא נאמר בהם לשון יהי. הנה אם כן לשון יהי נאמר בגרמים השמימיים, שההיות והמציאות יותר עצמי ונכבד בהם. אם בנושא בפני עצמו יהי רקיע. ואם בנושא בפני עצמו יהי אור. ואם בחיבור הנשוא בנושא - יהי מאורות. ולכן נאמר יהי בלשון יחיד, ומארת חסר, לפי שהאור הראשון הוא אשר נגזר להיות בחלקי הגלגל.

וכבר יורה על אמתת מה שפירשתי במעשה המאורות מאמר ראש המשוררים דוד עליו השלום, במזמור (תהלים קלו) 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. רצונו לומר שראוי שידו וישבחו מעלתו יתברך, לפי שהוא הטוב והשלם במוחלט, וגם כן מפאת מעשיו שלעולם חסדו, רצונו לומר בבריאת ברואי העולם.

והתחיל בשכלים הנבדלים, באמרו 'הודו לאלהי אלהים' שהם נקראים גם כן אלהים על דרך העברה כמו שביארתי.

ואמר על הגלגל הראשון המקיף בכל 'הודו לאדוני האדונים', שהוא אדון על כל הגשמים בתנועתו היומית. וקראו אדונים בלשון רבים, מאותה הסיבה שזכרתי למעלה שנקראו השמים בלשון רבים.

ועל מעשה שאר הימים אמר לעושה נפלאות גדולות לבדו, שהנפלאות הם יש מיש, עם היותם על דרך הפלא.

ועל הרקיע שנעשה בשני, ונקרא השמים, אמר לעושה השמים בתבונה וגו'.

וכנגד הגלות היבשה שנעשה בג', אמר 'לרוקע הארץ על המים'.

וכנגד היות המאורות שנעשה בד', אמר לעושה אורים גדולים. ומאשר אמר **אורים** ולא אמר **מאורות**, למדנו שלא היתה היות המאורות מלאכת הגלגלים או חלקי גלגלים אלא אורים שנקבעו בחלקי הגלגל שכבר היו.

**ועם מה שפרשתי בזה, הותרה השאלה הב'.**

**השאלה הג': פירוש המונח 'רקיע השמים'**

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

### תשובה לשאלה ג'

והתבאר מזה שלא אמר מאורות על השמש והירח בלבד, אלא גם כן על כל שאר הכוכבים. וכן אמרו בגמרא דפסחים (דף ב') והא קא משמע לן דאור כוכבי נמי אור. ואמנם למה לא נתפשט אותו אור נפלא בכל הגלגלים, כי אם בחלקים מיוחדים מהם. ולמה היו בגלגל אחד כוכב אחד, ובגלגל אחר כוכבים רבים. ומהם סמוכים ונלחצים זה בזה, ומהם מרוחקים כרוחב אמה ויותר, הנה זה כולו הוא ממה שיורה היות הדבר מפעולת פועל בכוונה ורצון שעשה ככל הישר בעיניו.

כי הנה ילאה השכל האנושי לתת בזה סיבה קיימת. וכמו שזכר **הרב המורה**. ואמנם באמרו ברקיע השמים, אין ענינו ברקיע שהוא השמים, כדברי המפרשים. אבל מפני שהגלות היבשה נקרא גם כן רקיע, כמו שאמר (תהלים שם) לרוקע הארץ על המים (ישעיה מב ה'), רוקע הארץ וצאצאיה, הוצרך הכתוב לבאר מהו הרקיע שבו היו המאורות. ואמר שהוא הרקיע שמימי לא הרקיע ארציי.

והנה לא אמר יהי **מאורות בשמים**. לפי שהגלגל הראשון המקיף בכל נקרא שמים, ואין בו המאורות. אבל אמר **ברקיע השמים**, רצונו לומר ברקיע אשר בתוך השמים וסמוך אליו, שהם הגלגלים המוקפים שנבראו בשני. כי בהם, רצונו לומר בחלקיהם, יתפשט האור הנכבד הראשון והוא החלקים המוארים ההם יהיו המאורות.

**ועם זה הותרה השאלה הג'.**

### השאלה הד': האם רק מיום רביעי הובדל היום מן הלילה?

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

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

**ואינו נכון**. שהכתוב אומר בכל יום מהראשונים ויהי ערב ויהי בוקר, והוא המוכיח שהאור הראשון שמש כל אותם הימים באופן שוה ומתדמה. גם שלמעלה מהרקיע לא היה צריך

אור, כי לא היו שם היות אחר האור הראשון ולא לאור ההוא יתברך היה צריך. כל שכן שבהיות האור למעלה מהכרח ברקיע, יעבור ברקיע ויאיר למטה ביסודות. כי כן גם היום השמש יעבור אורו למטה בשלושת הגלגלים אשר תחתיו, ומפני ספירותם, והיה אם כן האור הראשון בהיותו למעלה מאיר בארץ בהכרח.

### תשובה לשאלה ד'

ואמנם אמרו **ולהבדיל בין היום ובין הלילה**, אין ענינו שלא היה הבדל בהם קודם לכן. אלא שההבדל שהיה עושה האור הראשון כפי מציאותו והפסקו ביום ובלילה, ומראות הבוקר והערב שהיה עושה כפי מדרגותיו על דרך הפלא, מכאן והלאה יעשה אותו הגלגל בתנועתו התדירה, בהיות האור נשוא וקבוע בחלקיו.

ומזה תדע שאמרו להבדיל, אינו חוזר אל המאורות ולא לאחד מהם כמו שחשבו המפרשים. אבל הוא חוזר לרקיע, שזכר שבהיות האור נשוא וקבוע בחלקיו, יהיה הרקיע ההוא בתנועתו מבדיל בין היום ובין הלילה. ולכן אמר ולהבדיל בלשון יחיד.

### והותרה בזה השאלה הד'.

### השאלה הה': פירוש 'והיו לאותות'

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

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

**אבל אינו נכון בפשט הכתוב.** וגם בעיני לא יתכן כמו שאמר. גם אמרו להבדיל בין היום ובין הלילה בלשון יחיד, אינו מסכים עם אמרו והיו לאותות בלשון רבים. ויש מפרשים להבדיל - על השמש, והיו לאותות - על כל הכוכבים. ונתנו הכתוב לשעורין. ורבינו **נסים** פירש להבדיל, כל אחד מהמאורות. אבל הירח והכוכבים אינם מבדילים.

### תשובה לשאלה ה'

והנה נתיחסה ההבדלה הזאת ברקיע מפאת המאורות, לפי שבהיות החלק המאיר שהוא השמש למעלה מהאופן יאיר ויהיה יום. ובהיותו למטה מהאופן יעדר אורו ויהי לילה.

האמנם תיוחס ההבדלה הזאת גם כן לירח ולכוכבים? לפי שיום ולילה התורה לא יוגבלו כמו שהגבילום חכמי הכוכבים. כי הנה היום אצלם הוא מעת הראות השמש על הארץ, עד הסתרו, ויתר הזמן הוא אצלם לילה. ואינו כן אצל התורה, כי היום אצלה כל הזמן אשר היה אור בארץ בסיבת אור השמש, אף שלא יהיה על האופק. ולא יודע זה, רצונו לומר

מהו לילה אלא מצד הכוכבים, שכאשר יראו כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש, והוא תחלת הלילה.

ולזה אמרו שיום התורה לכל דיניה, הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וכמו שכתב **הראב"ע** שעה ושליש שעה קודם זריחת השמש יהיה הבוקר אור, וכן אחרי בואו שעה ושליש שעה לא יהיה לילה.

ומפני זה תולה הכתוב הבדל היום ברקיע המתנועע בסבוב מהראות השמש והירח והכוכבים.

ועוד כלל באמרו **ולהבדיל בין היום ובין הלילה**. שהמאורות יעשו הבדלים בין חלקי היום עצמו ובין חלקי הלילה עצמו, כשהיו חלקיהם טבעיים מתחלפים כפי העליה והירידה מן היום ומן הלילה, וגם כפי שעוניהם בבחינת המשרתים המושלים בכל שעה ושעה כפי בעלי המשפט. וההבדל הזה שזכרה התורה במאורות הוא, שתועלת הראשון במציאותם.

והתועלת הב' בהם, הוא אמרו **והיו לאותות למועדים וימים ושנים**.

וכבר ראית כמה התחלפו דעות המפרשים בפסוק הזה. ומה שנוכל לומר בו הוא שהתועלת הזה הוא מצד ההויה וההפסד, וכל שכן שהשמש יניע יסוד האש, והירח יסוד המים. וחמשת שאר הכוכבים הנבוכים יניעו האויר, והכוכבים הקיימים שבגלגל השמיני יניעו הארץ. וכמו שביאר **הרב המורה** בחלק ב'.

והתועלת הזה לא היה באור הראשון, כי לא היה מהוה ולא מניע שאר היסודות. אבל נמצא זה בתנועות המאורות. ולכן אמר כאן והיו לאותות, כי הרכבת היסודות הם אותות על פעל הגרמים השמימיים. וגם יכלול לאותות לקיות המאורות ודלוג הכוכבים, שהם אותות עליונים, כמו שאמר (ירמיה י' ב') 'ומאותות השמים לא תחתו'.

והנה קרא לסיבות אותות, לפי שהם אותות למה שיהיה בעולם מן החום או הקור ושאר האיכויות. ובזה יוכלו בני אדם להשמר מהם. כי כאשר נדע דרך משל שבזמן כך יתחברו השמש וכוכבים אחרים מניעים יסוד האש, ומחייבים חום מופלג, ילך לו האדם לשבת במקומות הקרים להנצל מרעת החום ההוא. ולזה אמר **לאותות**, שהם אותות על סיבותיהם עצמם.

**והותרה בזה השאלה הה'.**

### השאלה הו': מדוע לא הוזכר שהמאורות גורמים להתהוות היצורים

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

## תשובה לשאלה ו'

ובאמרו **ולמועדים**, רמז לד' תקופות השנה שהם מועדים שיתחלפו בהם איכיות האויר ושאר הדברים, כפי המזלות אשר יעבור השמש בהם באותם תקופות והמועדים. ובאמרו **ולימים**, רמז לאורך הימים וקצרים, שהוא גם כן מתנועות העליונים. והוא גם כן סיבת ההיות ותגבורת היסודות אלו על אלו. ובאמרו **ולשנים**, ירמוז שמפאת המאורות יתחלפו השנים גם כן, כשתהיה שנה אחת שחונה או גשומה ושנה אחרת שנת בצורת, ושאר החלופים שיהיו בשנים מפאת התנועות השמימיות ותנועת המאורות.

והיותר נכון בעיני הוא שבאת התורה לבאר שאין הכוכבים השמימיים פועלים הדברים השפלים מפאת עצמם וכוחם, רצונו לומר במקרה העולם ובמאורעות בני אדם, כמו שיחסו בו חכמי התכונה. כי הפועל האמתי הוא האל יתברך בהשגחתו, והכוכבים ממסילותם בחבוריהם ומבטיהם יורו ויבשרו מה שיגזור הרצון האלהי וחכמתו להיות בעולם השפל מהקורות והשנויים לימים ולשנים כפי הסדור האלהי המצויר בחכמתו ית'. ולכן אמר שיהיו הכוכבים והמאורות **לאותות** על מה שעתיד להיות בגזרת השם, **ולמועדים** אשר יקרו בהם אותם השנויים והמאורעות.

ויכוין עוד **במועדים** ד' תקופות השנה שנעשו מפאת נטיית השמש לצפון ולדרום. ויכוין עוד מועדי החדשים שסיבתם הלבנה בתנועתה המיוחדת. ואמר **ולמועדים** תנועת הגלגל הראשון המקיף היומי במה שיולך השמש עמו ויסבב על המרכז כולו בכ"ד שעות שהוא יום שלם, ובהאירו על הארץ יהיה יום וכשתשקע יהיה לילה. **ולשנים** בתנועה המיוחדת לשמש שיסוב כל אפודת י"ב מזלות בשס"ה ימים שהיא שנה תמימה. והסתכל בכדור זכרון הדברים האלה שגלה בזה שיש דברים שייחסו לכוכבי לכת, וכנגדם אמר והיו לאותות שהכוכבים הנבוכים המסבבים הם אותות למה שהקב"ה רוצה לעשות בעולמו, מלשון (תהלים ס"ה) 'וייראו יושבי קצוות מאותותיך'. ויש מהפעולות השמימיות שייחסו אל הכוכבים שבגלגל השמיני, הנקראים מזלות. וכנגדם אמר ולמועדים שהם הד' תקופות השנה שהם כפי רבעי הי"ב מזלות שבאפודה:

שטלה קשת אריה, הם מזלות האש.

ותאומים דלי מאזנים, הם מזלות האויר.

וסרטן ועקרב ודגים, הם מזלות המים.

ושור גדי בתולה, הם מזלות הארץ.

ואמר אחר זה **ולימים ושנים** כנגד פעולת הגלגל הראשון היומי שהוא מהוה הימים בתנועתו ממזרח למערב.

הנה אם כן זכר פעולת המאורות מלמטה למעלה, ולכן זכרו הימים אחר המועדים וסמוכים לשנים. ובזה כללה התורה התועלת השני מהמאורות והכוכבים, שהוא כפי פעולתם בהויה ובהפסד בשפלים.

### והותרה בזה שאלה ו'.

## השאלה הז': הפסוק 'והיו למאורות ברקיע השמים' כפול ומיותר

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

### תשובה לשאלה ז'

גם נכון לפרש **והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים** שאמר **לאותות** על השבועות השלמות משבעה לשבעה, שהם אותות על בריאת עולם בששת ימים וביום השביעי שבת. והוא מלשון אות שנאמר בשבת.

ואמר **ולמועדים** על חדשי הלבנה, מלשון (תהלים ק"ד י"ח) 'עשה ירח למועדים' שהם ד' רבעי החודש כפי מהלך הירח בי"ב המזלות. וגם כן כלל המועדים מועדי השנה ותקופותיה כפי מהלך השמש במזלותיהם. הנה אם כן ולמועדים הם התקופות הד' הירחיות ושמשיות. ואמר **ולימים** כפי מהלך הירח ושובה אל הנקודה שבו היתה בראשונה בחדש אחר, וזה כפי הימים.

ואמר **ולשנים** כפי תנועת השמש עד שובה אל הנקודה שממנה התחיל, שבה תשלם השנה.

וכבר רמזו **חז"ל** לפירוש הזה באמרם **בבראשית רבה**:

**והיו לאותות שלהי שבתות,**

**ולמועדים שלהי מועדים,**

**ולימים אלו ראשי חדשים,**

**ולשנים זה קדוש שנים.**

ואמנם אמרו עוד, **והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ** הוא התועלת השלישי מהמאורות, שהוא לענין האור. ופירוש הפסוק הזה אצלי הוא, שהמאורות לא לבד יתנו אור לארץ וכל יושביה, אבל גם ברקיע עצמו יאירו כשיתנו אור זה לזה. כאלו תאמר השמש ללבנה ולשאר הכוכבים הנבוכים, וגם מן הכוכבים הקיימים שבשמיני יתנו אור

קצתם לקצתם. והוא אמרו **והיו למאורות ברקיע השמים**, רצונו לומר שברקיע עצמו יאירו אלו לאלו, ויהיה זה כולו להאיר על הארץ כדי שכולם יאירו בה. והאורה היא לצורך הבעלי חיים, כי בלתי לא יוכלו לבקש הנאות אליהם, ולברוח מהמזיק. והוא אם כן להבדל.

**והותרה עם זה השאלה הז'.**

### השאלה הח': שני המאורות הגדולים

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

### תשובה לשאלה ח'

ואמר **ויהי כן** להגיד שכן היו תמיד התועלות האלה מגיעים בעולם השפל מהמאורות כי הוא הנרצה בויהי כן.

### ויעש אלהים את שני המאורות.. עד סוף הפרשה (א,טז-ט).

כפי מה שביארתי לעיל, לא נאמר ויעש אלהים אלא בדבר שיש חלוקה עצום בצורות הדברים. ולפי שהיו בכוכבים הבדל נפלא בגדלם וזהרם ומצבם. אמר בענינם שעשם המשפיע הראשון כרצונו. וקרא את שני המאורות שמש וירח גדולים, בערך שאר הכוכבים שהם כולם קטנים מהם. ואין זה בכמות גשמותם, כי אם בענין האור שהשמש וירח הם היותר מאירים משאר הכוכבים כולם.

ועם היות שיש הבדל גדול באור, שהשמש הוא המאור הגדול והירח הוא הקטן ממנו. הנה קרא שניהם גדולים בענין האור בערך שאר הכוכבים כולם. כמו שכתב **הראב"ע** כי כן נקראו שלושת בני ישי הגדולים, עם היות שאליאב הבכור היה הגדול מאחיו. והנה אמר שיהיה השמש **המאור הגדול לממשלת היום** רצונו לומר שתהיה ממשלתו ביום, ופעולתו יותר נראית בתולדת וצמיחת הדברים החמים והיבשים.

והירח **המאור הקטן** להיות ממשלתה **בלילה**, וזה במעיינות ובנהרים ותוספת הלחיות ובשול הפירות הלחים. וזה ענין הממשלה שזכר הכתוב כאן, רצונו לומר כח השמש לפעול באורו, ותנועת גלגליו יסוד האש והאור ביום, והירח בתוספת הלחיות בלילה. וגם כפי בעלי המשפט תהיה ממשלת הכוכבים במולדות בני אדם. ולפי שעשה הקדוש ברוך הוא כזה במאורות הגדולים ובכוכביהם חלופיהם וחלופי חלופיהם, מה שאין הפה



יכולה לדבר, יחס אליו יתברך עשייתו, כי הוא ממה שיורה על היות המעשה הזה כפי הרצון הפשוט.

### והותרה בזה השאלה הח'.

## השאלה הט': מהן התועלות של המאורות?

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

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

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

### תשובה לשאלה ט'

ואמנם אמרו אחר זה **ויתן אותם אלהים ברקיע השמים**. כתב הרמב"ן שזה מורה שלא היו המאורות והכוכבים מגוף הרקיע אלא מונחים ונקבעים בו. נמשך בזה לדעת חז"ל שאמרו גלגל קבוע ומזל חוזר.

אבל הרב המורה כתב שהוא דעת בטל ושבזה נצחו חכמי האומות את חכמי ישראל.

שלא תחשוב שלחסרון חכמת חכמינו נפלו באותו דעת, ראיתי להודיעך פה מה שראיתי בדרוש זה כפי קדומי פלוסופיהם. והוא שפליניא"ו פילוסוף קדום בספר טבעי הנמצאים שהוא ספר יקר מאוד אצל חכמי האומות כתב דברים זה סגנונם:

בין השמים והארץ ילכו שבעה כוכבי הנבוכה [הלכת] באמצע האויר, וביניהם רחק מה. ובאמצעותם ילך השמש הגדול והיכול המושל לא בלבד בזמנים ובארץ. אבל גם בכוכבי הנבוכה בשמים, כי הוא המכסה אותם והנותן להם אור. ומי שיציירהו ראוי שישפוט שהוא נפש כל העולם ונשמתו, והמנהיג האלהי אשר לטבע הוא השליט הגדול מיד האל, רואה ושומע כל הדברים כפי מה שיראה שר האותיות אומריר"ו. עד כאן.

ושנה ושלש הדעת הזה בספרו פעמים. ומסכים לזה כתב פילוט"ינו תלמידו מתלמידי ארסטו וגדול מגדוליהם שחבר ספרים בכל הפלוסופיא. כי הוא כתב בביאור

שלא היו המאורות חלקי הגלגלים, ולא קבועים בהם, אבל היו הכוכבים הנבוכים מהלכים באויר בין השמים והארץ. והגלגלים הם נחים לא [עמ' 3 ב] מהלכים. עד כאן.

ומזה תדע שהיה הדעת הזה מקובל בימים ההם, ולפחות היה הדבר בספק אצל קצתם. ומצאתי **בבראשית רבה** עדות לזה גדולה, שכתוב שם פרשה שישית בדברם במאורות אמר ר' שמעון בן יוחאי אין אנו יודעין אם פורחים הם באויר. ואם שפין הם ברקיע, ואם מהלכים כדרך. הדבר קשה מאוד ואי אפשר לבריות לעמוד עליו. הנך רואה שהיה הדרוש הזה מסופק מאוד אצלם, ולכן אין ראוי להחליט המאמר שהיה דעת חז"ל בטל ושנצחו חכמי האומות חכמי ישראל.

אבל אני בפירוש הפרשה נשענתי על דעת **אר"טו** שהכוכבים היו חלקים מהגלגלים כי אותו הדעת ראיתי צדיק לפני משאר הדעות, ויותר מרוחק מהספקות. וכפי הדעת ההוא אשר ישר בעיני יהיה פירוש **ויתן אותם אלהים ברקיע השמים**, שנתן המשפיע הראשון את המאורות שרים ומושלים בעליונים ובתחתונים, והוא מלשון 'ונתן אותו על כל ארץ מצרים'. 'ראה נתתי אותך על כל ארץ מצרים'. 'ראה נתתיך אלהים לפרעה'. שענין הנתינה היא הממשלה וההשפעה באותם החלקיים הרקיעיים לשיאירו על הארץ, שהוא התכלית המיוחדת במאורות מפני האור האלהי שנתן בהם. ועוד נתן בהם כח למשול ביום ובלילה בהויה ובהפסד, שהוא תכלית האחר שכלל, באמרו והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. ועוד זכר התועלת השלישי מהבדלי הזמן, ועליו אמר ולהבדיל בין היום ובין הלילה. הנה אם כן כל מה שנזכר באמירה נזכר במעשה, כי הממשלה היא מה שאמר והיו לאותות. **והותרה בזה השאלה הט'.**

### השאלה הי': איך יתכן שתכלית המאורות הוא אור על הארץ?

הוא הספק שהוקשה לראשונים כולם: איך יתכן שיהיה תכלית המאורות בבריאתם בעבור אלו הנמצאים להאיר על הארץ וגו', כי הנה יתחייב מזה שיהיה הגשם השמימי הנכבד בעבור הנמצא השפל הנקלה, והוא שקר. וכבר ביארו הנביאים שפלות מעלת האדם באמרם (תהלים קמד, איוב כה) 'מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'. 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר'. אף כי אנוש רמה זולתם. והנה **הרב המורה** בחלק ג, יב-יג הרחיק מאוד היות תכלית השמים מפני הדברים אשר בראן. וזכר בזה גבהי השמים ופלאי גדולתם, להוציא שאין יחס וערך לאדם גם הגרמים הנכבדים ההם, כל שכן שאר השפלים. ופירש מאמרי התורה **להבדיל, להאיר**, שאין ענינם שנבראו לזה המאורות על הכונה הראשונה. רק להגיד טבעם, והדברים הנמשכים אליהם על הכונה השנית. ושהוא על דרך מה שנאמר באדם וירדו בדגת הים, שאין זה תכלית האדם שבעבורה נברא, אבל הוא דבר נמשך לטבעו.

זהה גם כן דעת **אבו"חמד בספרו אלהיות**. ואילו נטה גם כן הרלב"ג ושאר המפרשים והמחברים כולם.

### **ונניח עתה ביטול הדעת הזה כפי העיון, ונבוא אל פסוקי התורה.**

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

### **תשובה לשאלה י**

והנה אמר אחר זה **וירא אלהים כי טוב**, על הדרך שפירשתי למעלה, להגיד שהנה עשה הקדוש ברוך הוא החלופים הגדולים אשר ימצאו בין שני המאורות ובין הכוכבים, ולא עשה כולם באופן שוה ומתדמה, לפי שראה בחכמתו שכן היה הטוב והמועיל.

שאם היה השמש גדול ממה שהוא, או קרוב לארץ ממה שהוא, היה מאיר יותר מדאי עד שהיה אורו מפזר הראות, והיה חומו מופלג עד שהיה מפסיד בחומו החלק המיושב בקיץ. וכן אם היתה תנועת השמש המיוחדת אליו יותר מתונית, היה מפסיד ברוב חום לאורך התמדת השמש בפאה הצפונית. ובסתיו היה נפסד מחוזק הקור לאורך התמדת השמש בפאה הדרומית.

וכן אם היתה תנועתו יותר מהירה, כי בכל זה פלס ומאזני משפט לה' כפי צורך כל יושבי תבל ושכני ארץ. וכן הענין בשאר הכוכבים.

ועל זה כולו נאמר **וירא אלהים כי טוב**, שראתה חכמתו שהיה טוב היות הדבר כן ולא בחלופו. והגיד הכתוב שלא נתחלף מראת הבוקר והערב ברביעי להיותו מהמאורות למה שהיה מהאור הראשון בימים הראשונים. כי כל הימים היו בזה שוה בשוה. וזהו **ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי**. ויחס הערב לירח ולכוכבים הנראים בה, והבוקר לשמש כפי מה שפירשתי.

**הרחבה בחלק שני: איך נמדדו הימים הראשונים בלא תנועת הגלגל?**

## [היום החמישי: ישרצו המים: פרק א, כ-כג]

### [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

#### השאלה הא': הכיצד ישרצו המים שרץ נפש חיה

באמרו **ישרצו המים שרץ נפש חיה**. וזה, כי הנה כל הצומח וכל החי כפי דעת הפילוסוף מורכבים מארבעה יסודות. ואי אפשר שהמים בהיותם יסוד פשוט יוציא מיני בעלי חיים מזולת הרכבת שאר היסודות. ואיך יחס אם כן הרכבת הצמחים אל הארץ, שנאמר תדשא הארץ; והדגים למים, שנאמר ישרצו המים. כי לא המים לבדם ולא הארץ לבדה יוציאו הדגים ולא הצמחים.

ויקשה הדבר יותר בדגים, לפי שיסוד האש אי אפשר שיכנס בצורות אש תחת המים להתרכב שם עם שאר היסודות, כי בהכנסו בתוך המים תפסד צורת האש וטבעו קודם ההרכבה והערוב, ולא ישאר האש בצורתו במורכב.

#### תשובה לשאלה א'

התחלפו דעות הקדמונים הרבה, כמה הם היסודות הנכנסים בהויה שהם חלקי המורכב. ומהם אמרו כפי מה שבא בראשון מספר השמע הטבעי, שהוא אחד. והיה דעתם שהוא יסוד הארץ, וששאר הפשוטים היו עוזרים לא יסודות בהויה. ומהם אמרו שהיו שנים, רצונו לומר הארץ והמים, כי משניהם יתהוה גשם המורכב הממושש.

ומהם אמרו שהם שלושה, רצו שהם **הארץ** כי היא עקר הגוף ובעבורה היה הגשם על הארץ. **והמים** שמבלתי תערובת הלחות לא יתערב העפר, וכל שכן בחי שחיותו מתקיים בלחותו. **והאוויר** שמפני קלותו ותולדות הרוחות במורכב אי אפשר שיהיה בלתי. ולכן היו חלקי החי שלושה:

איברים כנגד **הארץ**.

וליחות כנגד **המים**.

ורוחות כנגד **האוויר**.

**ואריסטו** סבר שגם כן היה הכרחי בהויה יסוד רביעי והוא **האש**. כי בחומו יתמזג המורכב וצרכו הוא לענין הבשול. ואיך תהיה ההויה והבשול מבלתי חום גדול, כי חום האוויר לא יספיק לזה. והיו אם כן יסודות ההויה ארבעה.

ויש על זה ספקות עצומות אין זכרונם בזה המקום. אבל אומר לך בכלל, שחום השמש באמצעות תנועותו ונצוציו המסתבכים במים ובארץ ובאוויר, הוא באמת המחמם והממזג נותן המציאות והחיים במורכב ואינו מפסיד. ואחרי שאין צורך להניח יסוד האש בהויה, כיון שהחום השמשי הוא באמת המבשל והמחמם והמהוה, יתחייב אם כן שאין האש חלק בהויה ולא יסוד במורכב, ושהיסודות במורכבים הם לבד ג' הארץ והמים והאוויר. ולכן תמצאם מעורבים וקרובים זה לזה. כי הנה בבטן הארץ יש מעיינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. וימצאו בנקבי הארץ וחלליה אויר רב, עד שמפני זה יהיה רעש בארץ פעמים רבות. וכן ימצאו בתוך המים חלקים ארציים מעורבים בהם, ואויר רב נכנס בהם, והוא מה שיסבב הסערה בים כשתהיה.

ולכן אמר **תדשא הארץ דשא**, כי יתערבו בה עמה המים והאוויר אשר בתוכה, ובחום השמימי יתמזגו. ולכן **ישרצו המים שרץ נפש חיה**, כי ימצאו בתוכם חלקים ארציים אויריים שמהם כולם יתילדו השרצים והדגים. ומפני זה נמצאו בעלי חיים ביבשה ההולכים, ובמים גם כן הדגים, ובאוויר העופות, שלושת יסודות ההרכבות. אבל בתוך האש לא יתילד בעלי חיים כלל, כי הסלמנדרא שאמרו שתתילד בתוך האש המורכב אשר בכאן, לא ביסוד האש. ומפני זה היה דעת הראשונים שאין שם יסוד האש אלא שמן הארץ עד הגלגל היה כולו אויר, נחלק באכיות כפי קרבתו למרכז הארץ או למקיף.

וכבר זכרתי זה למעלה. וזה באמת היה דעת התורה האלהית, והוא אמרו **ישרצו המים**. כי בידוע הוא שלא יכנס האש תחת המים להתרכב שם בתולדת הדגים. ואם עכ"פ נצטרך להניח יסוד רביעי בהויה, לשבר כח שני היסודות הקרים מים וארץ, כדברי **אר"ס טו**. נאמר שיכנס האש תחת המים מעורב ביסוד האוויר, ובזה יתרכבו ארבעתם.

**והותרה בזה השאלה הא'.**

### השאלה הב': כיצד יוחס העוף הויתו למים

בענין העוף שיחס הויתו למים. וידוע שהעוף לא נברא במים, ולכן אינו גדל תחתיהם. והגובר בו הוא יסוד האוויר כפי קלותו, והארץ כפי גשמותו, והמעט שבו הוא מהמים. ואיך אם כן נתיחסה אליהם בלבד הויתו, כי הנה כפי גשמיית העוף היה ראוי שיזכור הויתו בששי עם שאר בעלי חיים שביבשה לא עם דגי הים.

**ורש"י** פירש, העוף כגון זבובים ויתושים. בשקצים כגון נמלים פרעושים ותולעים וחפושית ובבריאות כגון חולד ועכבר והחומט וכיוצא בהם וכל הדגים. ואינו נכון, כי לפי זה תחסר בכתוב יצירת העופות.

**תשובה לשאלה ב'**

### וראוי שתדע שבבעלי חיים המרגישים ימצאו ארבעה מדרגות מההיות:

**הא'** היא מהמרגישים שיתילדו מהעפוש, מבלי חבור זכר ונקבה. והבעלי חיים אשר כאלה הם חסרי המציאות, באים מהכרח החומר ולא יולידו בדומה. ומפני חסרונם לא נזכרה היותם בתורה, כמו שלא נזכרה בה היות הדוממים והמתכות, שלחסרונם לא היה ראוי שתתלה בהם האמירה האלהית.

**והמדרגה הב'** היא מהבעלי חיים המתהוים מחבור זכר ונקבה, אבל באמצעות ביצים שעושים ומוציאים מעצמם חוץ מהם, ויתילדו מהם אחר כך הדומים להם. וגם במדרגה הזאת ימצא בהם חלוף רב. כי יש מהם שאינם בעלי ביצה שלמה, והם הדגים כמו שזכר הפילוסוף. ומהם בעלי ביצה שלימה כעופות. ולהיות המדרגה הזאת משתתפת בדגים ובעופות להולדת דומיהם באמצעות ביצים אם שלמים ואם בלתי שלמים, לכן נכללה בריאתם ביום ה' הזה. ונזכרו ראשונה השרץ והדגים שהם בעלי ביצה בלתי שלימה. ואחריהם העופות בעלי הביצה שלימה להיותם יותר נכבדים מהם במדרגתם.

**והמדרגה השלישית** היא מהבעלי חיים הנולדים מחבור זכר ונקבה, ויולדו בשלמותם בבטן הנקבה מבלי שיולדו ויוציאו ביצים חוץ מגופם. והם החיה והבהמה והרמש ההולך על הארץ, שבהתחבר זרע הזכר עם זרע הנקבה בעת זווגם יתהפך זרע הזכר הפועל אל רוח ונוקב זרע הנקבה, ומתפעל ונכנס בתוכו, ומצייר ומהוה אותו בכח המצייר והמהוה שבו ונתהוה ממנו בעל נפש מרגשת. ובעבור שהיה מדבר חומרי, היו כל כחותיה ופעולותיה בכח גשמי. ולהיות המדרגה הזאת יותר נכבדת מן הקודמת אליה נזכרה אחריה ביום ה'.

**והמדרגה הד'** היא מהבעלי חיים הנולדים גם כן מחיבור זכר ונקבה, נולדים כולם בשלמותם בבטן המלאה, והם עם זה בעלי נפש משכלת, וזהו מין האדם. ולמעלת המדרגה הזאת נזכרה בסוף ההיות כאלו היא תכליתם. הנה אם כן נזכרו העופות עם הדגים בהויות היום ה', להיותם ממדרגה אחת מהנולדים מהביצה.

### והותרה השאלה הב'.

#### השאלה הג': למה לא נאמר ביום החמישי ויהי כן כמו בשאר הימים.

יש אומרים כפי דעת רז"ל, שבעבור שהתנינים הגדולים לויתן ובת זוגו נבראו בזה היום, לא עמדו ולא נתקיימו, כי מיד הרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, אשר בזה לחכמים סוד ואין להבינו כמשמעו, לכן לא נאמר בהם ויהי כן.

וכבר פירש רבינו נסים שאינו מספיק, לפי שאם כן לא היה ראוי לומר בו כי טוב.

**והרמב"ן** ורבינו נסים כתבו, שבעבור שזכר ויברא אלהים את התנינים וגומר, לא הוצרך הכתוב לומר ויהי כן, שהוא המורה שזכר הדבר כמו שאמרו.

וגם זה איננו שוה לי. כי הנה ביום הרביעי נאמר ויהי כן, וגם כן ויעש אלהים את שני המאורות, וכן בששי. גם כי כפי מה שבארתי פעמים, מאמר ויהי כן אינו מורה על יציאת הדבר לפועל, כי אם על התמדתו.

### תשובה לשאלה ג'

והנה אמר הכתוב **ישרצו המים שרץ נפש חיה**. ופרש"י בשם שרץ ורמש מה שכבר ראית. ומה שהקשה עליו הרמב"ן, והוא פירש שם שרץ מלשון **תנועה** כתרגום **אונקלוס**, כאלו המלה מורכבת: **שרץ - שהוא רץ**. ורמש שהוא תמיד רמש על הארץ לא ישקוט ולא ינוח.

ויקשה עליו שקרא הכתוב את הדגים בשם שרץ. וגם כן שמפני שהשרצים מתנועעים יאמר ישרצו המים, ואין המים רצים ולא מתנועעים אלא המתילדים בתוכם. ונראה יותר לפרש ששרץ הוא שם להולדה רבה, מלשון 'ושרץ היאור צפרדעים'. 'ושרץ ארצם צפרדעים'. 'ובני ישראל פרו וישרצו'. כי לפי שהיה המאמר האלהי שהמים יולידו בכמות ובמספר רב מאלו ההווים, אמר **ישרצו המים**, רצונו לומר יולידו שעור רב מההווים המימיים.

והנה נקראו שרצי הים שרצים, שהם הקטנים המתנועעים המתועבים ההולכים בקרקע הים, מפני פחיתותם ורביייהם בהולדה אחת. שלכן אין להם שם אחר אלא שרץ, כלומר דבר נולד ברבוי גדול.

ואמרו בפסוק הזה **נפש חיה**, אפשר לפרשו על כל אשר במים דגים ושרצים שהם כולם נפש חיה. ואפשר לומר שהוא שם לכלל הדגים, לא לשרץ, כאלו אמר ישרצו המים שרצים, וגם כן נפש חיה, שהוא שם נאמר כאן על הדגים בלבד. ויחסר בכתוב ו', והוא כמו אמרו ראובן שמעון לוי ויהודה. ואמר שמלבד השרץ והדג יתילד גם כן עוף יעופף. וכבר חלקו בגמרא (חולין כ"ו) בבריאת העופות ובאו עליו שתי דעות:

**הא'** שנבראו מן המים, וכן הוא בפרקי רבי אליעזר. ורצו בזה שבתוך המים נבראו העופות כמו הדגים, אבל התחלפו מזגיהם: שבדגים גבר יסוד המים מאוד על האויר, ולכן היה חיותם בקרב המים. אבל בעופות גבר יסוד האויר על יסוד המים, ולכן לא נשאר העופות בתוך המים כדגים אבל הגביהו עוף באויר. ולפי זה השתתפו הדגים והעופות כשלא גבר עליהם יסוד הארץ הגובר בגופות הבעלי חיים שביבשה, ויובדלו בשהדגים נבראו מן המים כפי הדעת הזו, והעופות נבראו מאדיות המים ומשאר היסודות.

**והדעת הב'** הוא שנבראו העופות מן הרקק, והוא דבר מורכב מארץ מועט ואויר עם מעט לחות. והיו העופות אם כן אמצעיים בין מדרגת החי המימי ובין מדרגת החי הארצי. ולכן הותרו העופות בשחיתת סימן אחד, והבהמה בשני סימנים, והדגים מבלי שחיתה כלל

שאסיפתן היא שחיטתן. ובעבור שהרקק יגבר בה האויר יותר מהמים, היו העופות הנבראים ממנו פורחים באויר ואינם חיים תחת המים כדגים.

והרקק חשבו המפרשים שהוא בקרקע הים.

**ולדעתי אין הדבר כן**, כי הנה רקק הוא מלשון רקיק, והוא קצף על פני המים, כדמות ירק עשב דק ורקיק מאד כמו הקצף העולה על פני המים, כאלו המים רוקקים אותו כרוק היוצא מפי האדם. ולכן יגבר בו הקלות, וממנו כפי הדעת הזה נברא העוף.

ובעבור שכמעט ישתוו בו שלושת היסודות ארץ מים ואויר, מבלי שיגבר בהם הארץ, כמו שיגבר בבעלי חיים שביבשה, ולא המים בדגים, לכן נאמר בהם לשונות מורים על שלושת היסודות המשתווים בהם. כי הנה אמר **ישרצו המים** וגומר **ועוף יעופף**, והוא המורה שיש בהם חלק מהמים. עוד אמר **ועוף יעופף על הארץ**, להגיד שגם כן יכנסו בהרכבתו יסודים חלקים ארציים בשווי. ובאמרו **על פני רקיע השמים**, גלה שיסוד האויר גם כן עקר הויתו.

והנה לא אמר בזה היום **ויהי כן**, לפי שאותו מאמר כמו שזכרתי פעמים, לא נאמר אלא על התמדת ההויה באותו אופן. ובעבור שהעופות נבראו בבריאה הראשונה מהמים או מן הרקק, כפי שני הדעות, ולא התמידה הויתם באותו אופן, לפי שגזר הש"י שהעוף ירב בארץ, רצונו לומר שלא תהיה כפי המנהג הטבעי היות העופות תמיד מהמים, אלא בארץ כי שם יניחו ביניהם ושם יתהוו, לכן בבחינת העופות שלא התמידה הויתם באותו אופן שנבראו בראשונה, לא נאמר במלאכת זה היום ויהי כן. והנה נבראו מן המים או מן הרקק בראשונה, ללמדנו השתוף אשר ביניהם ובין הדגים בטבעיהם, והולדת דומיהם באמצעות הביצה.

**והותרה בזה השאלה הג' .**

### השאלה הד': מדוע נאמר המונח 'בריאה' ביצירת התנינים?

באמרו **ויברא אלהים את התנינים**. והיא, כי למה זכר בענינם לשון בריאה המורה על התהוות יש מאין, בהיותם נבראים מהמים ושאר היסודות. וחשבו המפרשים שמפני גדלם נאמר בהם בריאה. ואינו כן, כי הנה ויברא אלהים אינו חוזר לתנינים בלבד, אלא גם כן לכל נפש החיה והעוף, שעל כולם נאמר בכתוב **ויברא אלהים**.

**תשובה לשאלה ד'**

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

כמו שבאמירה האלהית של זה היום יוכלו כמו שפירשתי שלושה סוגים מהבעלי חיים: הא' שרץ הים, והם התולעים הקטנים וקשים בתולדותם.



והב' הדגים, שקרא נפש חיה.

והג' העוף.

כן בזכרון המעשה נזכרו כולם, כי נאמר **ויברא אלהים את התנינים הגדולים** והם הדגים שקראם גדולים בערך השרץ שהם קטנים. ולמדתנו התורה שכל מה שנברא בששת ימי בראשית בקומתו נבראו כי לא נבראו בששת ימי בראשית הדגים קטנים ורזים, וגדלו אחר כך בגופיהם, כמו שיקרה בהויה הטבעית. לא היה כן, כי הם כשנבראו גדולים ושמינים היו וזהו את התנינים גדולים. ועל השרץ נאמר ואת כל שרץ החיה הרומשת אשר שרצו המים, ועל אלו אמר **למיניהם**, רצונו לומר שברא אותם זכר ונקבה לקיים מיניהם. ועל העוף אמר **ואת כל עוף כנף למינהו**. ואם כלל הכתוב השרץ והדגה כאחד, יאמר הכתוב שברא השם בהם מינים מתחלפים, כי יש מהם תנינים גדולים, וכמו שאמרו בפרק הספינה (דף ע"ג ע"א)

אמר רבה בר בר חנא זמנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא וחזינא להווא כוורא דיתבא ליה תלתא על גביה וקדחא אגמא עלויה סברינן די יבשתא היא וסלקין ויתבינן ובשלינה חם גביה דכוורא ואיתהפיך. ואי לא דהוה ספינתא מקרבא לן הוה מטבע לן.

וכיוצא בזה יספרו גם היום יורדי הים באניות. ואולי שליתן ובת זוגו שזכרו רבותינו (שם עד עב) מאלה היו, עם היות שהפלוסופים מבני עמנו ייחסו לאותה הגדה ענינים עמוקים מהחכמה ואין צורך אליהם במקום הזה.

והנה זכר לשון בריאה בזה לא מפני גודל התנינים, כמו שכתבו המפרשים, כי מלת ויברא לא לבד על התנינים נאמרה, כי אם גם כן על השרץ ונפש החיה. אבל מפני הנפש המרגשת שנבראת לא מדבר הושפעה ראשונה ביום הזה. לכן נאמר בבחינתם **ויברא אלהים**, כי ברא אז אותם הנפשות המרגישות בבעלי חיים המרגישים מהאין הגמור. האמנם במלאכת היום הששי לא נאמר לשון **בריאה** כי אם **עשייה**, ויעש אלהים, לפי שההשפעה הראשונה שהושפעה בעולם הנפש המרגשת, החליט לשון בריאה, לפי שאז נבראה ראשונה לא מדבר. ואחרי שהושפעה בשרצים ובדגים ובעוף, לא אמר בהם עוד לשון בריאה, כי אם עשייה, שעשה בהשפעת הצורה המרגשת בחיה ובבהמה ממין מה שכבר היה.

**והותרה בזה השאלה הד'.**

**השאלה הה': מדוע נאמר רק בדגים פרו ורבו?**

באמרו בדגים **ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו** והיא כי למה ייוחדו הדגים והעופות בברכה זו, ולא זכו אליה חית השדה והבהמה. שלא נאמר בבריאתם ברכת פריה ורביה. **ורש"י** כתב מפני שהדגים מחסרים אותם בני אדם ואוכלים מהם, הוצרכו לברכה. ואף בחיות היתה צריכה, אלא שמפני הנחש שעתידי לקללה לא ברך את החיות.

ויש על זה שני ספיקות:

**אחד** שהנה הדשאים והצמחים אוכלים מהם בני אדם גם החיות והבהמות יותר ממה שיאכלו בני אדם מהדגים, ולא היה הצמחים דבר מקולל, ועכ"ז לא נזכרה בהם ברכה. **והשני** שהאדם נתקלל בהם בחטאו, ואין אוכל ממנו, ונאמר בו ברכה פרו ורבו והוא המורה שאין זו סיבתו.

### תשובה לשאלה ה'

ואמנם אמרו **וירא אלהים כי טוב**, אפשר לפרשו על התנינים הגדולים ועל כל שרץ הים. שעם היותם נמצאים ללא הועיל, אלו לגדלם ואלו לקטנם, ואינם נאותים לאכילה, שבעבור זה אולי יחשוב אדם שלא היתה בריאתם טובה, הגיד הכתוב שאין הדבר כן. כי הנה האל ית' יודע כליות ולב וסתרי הדברים הטבעיים, ראה שהיה מציאותם ותולדתם כפי הצורך אליהם, והטוב המגיע מהם, עם היות שאנחנו נסכל בתועלותיהם. גם אמר זה על בריאת העוף מהמים או מן הרקק, שלא התמידה כן הויתם, כי אם בארץ שראה ית' שכן היה טוב להיות בתחילת הבריאה.

ואמנם ברכת פריה ורביה שאמר בדגים, סיבתה אצלי שהעופות והדגים אינם מולידים כשיספיק כוחם וזרעם לעשות כמותם, אבל יולידו ביצים שמהם תהיה אחרי כן התולדה, לכן הוצרכו אל הברכה, כי הוא מהפלא מהביצה אחרי הפרדה מהמולידים תעשה בעל חי כדמות המוליד.

ולא הוצרך לברך הבעלי חיים שביבשה, לפי שכוחם קרוב להולדה, והנקבה תקבל בקלות צורות החי מצד כח זרע הזכר, והנקבה תהווה אותו בשלמותו.

והוא אמרו בברכת הדגים והעופות **ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו**, ואין פירוש לאמר שאמר להם זה, כי אינם בעלי שכל לשידבר עמהם, אבל ענין הברכה הוא שנתן האל כח להוליד בדומה באמצעות הביצים שעשו.

וכנגד כולם אמרו **פרו ורבו**, וביאר כנגד השרץ והדגים **ומלאו את המים בימים**, כלומר שחיותם יהיה בתוך המים, ולרבו תולדותם אמר בהם ומלאו. אמנם בעוף שלא יוליד באותו מלוי מופלג כדגים, אמר נגדם **והעוף ירב בארץ**, כלומר שיגדל וירבה בתולדתו בארץ לא בים

### והותרה בזה השאלה ה'.

ובעבור שנבראו ביום החמישי הזה שני סוגים מהבעלי חיים המימי, והוא היותר פחות בטבעו, והעוף שהוא יותר נכבד ממנו, אמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום חמישי**. ויחס הערב להיות החי המימי והבקר להיות העוף.

## [היום השישי: בריאת החיות והאדם: פרק א, כד-לא]

### [ביאור הפרשה ותשובות לשאלות]

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

אחרי שזכר הכתוב בפרשה של מעלה הוית הבעלי חיים הבלתי שלמים, שרץ ודגים ועוף. זכר אחריהם בפרשה הזאת הוית הבעלי חיים השלמים ההולכים על הארץ, ואמר תוצא הארץ נפש חיה למינה. כי הנה אמר תוצא הארץ, להגיד שלא יהיו הבעלי חיים כצמחים שהם נולדים בבטן הארץ דבקים ומחברים בה, ובהפרד דבקותה ממנה לא יהיו צמחים.

ואין כן הבעלי חיים שהארץ תוציא אותם מעצמה, והם נפרדים ממנה ויחיו.

וגם לא יהיו כדגים שאינם חיים כ"א בתוך המים, וביציאתם משם ימותו.

ואמנם הבעלי חיים הארציים, תוציא אותם הארץ חוץ ממנה ויהיו חיים.

ואמרו נפש חיה, רצונו לומר בעלי נפש חיה.

ומה שדרשו (חז"ל בראשית רבה פ' י"ב) תוצא הארץ תוצא דבר שהיה מופקד אצלה מיום ראשון, אין ענינו כמו שביארתי, שנבראו כל הדברים בפרטיותם ביום הראשון, אלא שאז נבראו התחלות כל הדברים, ונתן אז בהם הקדוש ברוך הוא כח להוציא תולדותיהם בעת בא דברו.

וביאר הכתוב מהו הנרצה בנפש חיה, ואמר שהם ג' חלקים מהבעלי חיים:

**האחד בהמה**, שהוא שם לבעלי חיים האוכלים את עשב השדה ביתיים או מדבריים, כאלו

תאמר מן הבקר ומן הצאן, איל וצבי ויחמור ודומיהם.

**והשני הוא הרמש**, וקראו הכתוב רמש האדמה שהוא כל הולך על גחון כמו נחשים

צפעונים וזולתם. ונקרא רמש מפני שהוא רומש ומתנועע בגופו על הארץ. ולפי שהרמיסה

הוא מפני הרמישה, הרחיב הכתוב לכנות בשם רמש ורומש כל הבעלי חיים המתנועע,

כמו שאמר 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובהמה ובחיה'. האמנם יובדלו

שהרמש ביחוד נקרא רמש סתם, או רמש האדמה, לפי שהוא נגרר בכל גופו על האדמה.

אבל החיה ובהמה והעוף נאמר בהם רומש על הארץ, שרצונו לומר מתנועע בארץ. וכבר

זכרתי שהנולדים מהעפוש לא נזכרו במעשה בראשית לחסרונם.

**והשלישי הוא חית הארץ**, שהיא הטורפת ונזונת משאר בעלי חיים, כאריות וכדובים זאבי

ערב החתול והכלב.

ובכל אחד מאלו השלושה חלקים אמר **למינה**, להגיד שנברא מהם זכר ונקבה לקיים

מינה.

ויש מפרשים בהמה על הביתיית, וחיה על המדברית, בין האוכלת עשב הארץ או הנזונת

מהטרפה.

ואמר אח"כ **ויהי כן**, להגיד שגזר הבורא ית' שיתמידו ויהיו קיימים לעולם כל המינים ההם עוד כל ימי הארץ. ולכן אמר אחריו **ועש אלהים את חית הארץ וגומר**, רצונו לומר שעשאם בפועל כמו שגזרה חכמתו שיהיו.

והנה יחסה התורה עשייתה לאל ית', ללמדנו שצורת המרגישים היא נשפעת מהשכל הנבדל, ואינה מכוח החומר ולא מהשפעת הגלגלים לצורה הצומחת, וכמו שביארתי.

### השאלה הא': למה ה' אמר ביצירת החיה והבהמה ועש אלהים

למה ה' אמר ביצירת החיה והבהמה ועש אלהים אחרי שאמר ויאמר אלהים תוצא הארץ וגו' ויהי כן.

#### תשובה לשאלה א

ואמנם נאמר בצורה המרגשת לשון עשייה ולא לשון בריאה, כמו שאמר בדגים לפי שהצורה המרגשת כמו שכתבתי למעלה בהתחדשה בהווים הראשונים שקבלוהו היתה בבריאה הראשונה יש מאין, וכמציאות הראשון בחידושו. אבל כאשר נשפעה שנית בבעלי חיים אשר בארץ, לא נאמר בה לשון בריאה, לפי שלא נתחדשה אז הנפש החיונית, כי כבר היתה מושפעת קודם זה בדגים ובעופות. לכן לא אמר כאן לשון בריאה כי אם עשייה. גם יורה מאמר ועש אלהים, על ההתחלפות העצום שיש במיני הבהמה והחיה והרמש בעצמם. כי יש מהבהמה קטן כגדי העזים וגדול כגמל וכפיל. וכן מהחיה יש קטנה כחתול וגדולה כאריה. וברמש קטן כנמלה וגדול כנחש הבריח. ולהורות על החלוקה הגדול, אמר ועש אלהים, כי הם בחלופיהם העצומים מעשה ידי יוצר.

והנה אמר **וירא אלהים כי טוב**, להגיד שעם שיראה בתחילת הדעת שהחיות הטמאות והרמשים המזיקים הממיתים בטבעם וגם בהבטת עיניהם שהם פועל רע לא טוב. הנה לא היה כן. כי הנה האל שבראם ראה בחכמתו העליונה שהיה מציאותם טוב ומועיל, אם להיותם שלוחי ההשגחה להנמקם בהם באויבי ה', ואם מפני התועלת שימצא בבשרם לענין התרופות כפי איכותיהם וסגולותיהם, ובכלל שהיותם ומציאותם יותר טוב בצורותיהם ולמה שהיה החומר שהתהוו ממנו, כמו שביארו הטבעיים.

**והותרה במה שפירשתי בזה השאלה הא' מהפרשה.**

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

**השאלה הב': למה זה נברא אדם אחרון לכל הנבראים?**

האם נאמר שבבריאה היה כל אחרון אחרון חביב. הנה בראשון נבראו השכלים הנבדלים והגלגל העליון היושבים ראשונה במלכות, והרקיע בשני, והמאורות ברביעי, והוא המורה שלא נתאחר בבריאה היותר נכבד.

## תשובה לשאלה ב'

### מפני שתי סיבות נברא האדם באחרונה:

**הראשונה** כפי סדר הצורות, וזה שהצורה הראשונה היא מצטרפת לשנית במדרגת החומר הכח וההכנה.

**השנית** היא מגבלת ומשלמת לראשונה במדרגת הצורה. וכן השנית עם השלישית.

וביאור זה כי הנה צורות המציאות, רצונו לומר הגשמות קודמת לצורה הצומחת, שלא תמצא כי אם בהנחתה. וכן הצומחת למרגשת, והמרגשת לשכלית. כי לעולם הצורה הקודמת מכינה הצורה הבאה אחריה, ואותה הבאה היא מגבלת ומשלמת ומבדלת את הקודמת אליה. ומה שהוא דבר מה כמו מוגבל הוא במדרגת הכח. ומה שהוא כמו מגביל, הוא פועל ושלימות. ולכן היה בבעלי חיים המרגישים הנפש הצומחת כמו הכח, ומדרגת החומר אל המרגשת, וכן המרגשת אל המשכלת.

ומפני זה במעשה בראשית נבראו ראשונה הצמחים, ואחריהם הבעלי חיים, לפי שהנפש הצומחת מכינה אל המרגשת, ונבראת המרגשת קודם הצורה השכלית, לפי שהנפש החיונית המרגשת היא כחומר למשכלת, כי היתה קדימתה בבריאה בקדימה והאיחור כפי סדר המציאות. ונברא אם כן האדם באחרונה, להיותו תכלית ההיות וצורתו האחרונה והשלמה מכל הצורות, והם קודמות אליה בהכרח כאשר קודם הכח לפעל וההכנה לצורה. וכבר העידו רח"ל על הטעם הזה באמרם (בחיי פ' ויקהל גם בראשית פרש' י"ט) כל הנברא אחר חבירו שליט בחבירו.

**והסיבה השנית** היא מאופן השתלשלות הנמצאות מהראשון ית'. וכבר ידעת מאמר הקדמונים שכל הנמצאים יוצאים מהאל ואליו ישובו, כדרך העגולה הרעיונית שהתחלתה הוא האל ית' וסופה ויסודה הוא גם כן ית'. לפי שכמו שזכר הפילוסוף הוא ית' פועל וצורה ראשונה לעולם, והוא תכליתו האחרון.

והנה ציירו העגולה ההיא כאלו מחציתה יורדת מלמעלה למטה עד התכלית. ומחציתה עולה מלמטה למעלה אל המקום שהתחילה ממנו והיתה התחלת העגולה האל ית', ואחריו מדרגת השכלים הנבדלים, ואחריהם מדרגת הגרמים השמימיים, ואחריהם מדרגת ב' היסודות הקלים אש ואויר, אם הם שנים בצורה; ואחריהם ב' היסודות הכבדים מים ועפר, שהם סוף ירידת העגולה במעלה ושלמות.

ומהם תתחיל לעלות מהפחות שהם היסודות ההם, אל המורכבים הראשונים שהם המחצבים, כשהם יותר נכבדים מהיסודות. ואחר המחצבים במעלה הצמחים שהם יותר נכבדים מהמחצבים. ואחר הצומחים במעלה הבעלי חיים המרגישים שהם יותר נכבדים מהמחצבים. ואחריהם במעלה בסוף העגולה האדם, והוא אם כן הקרוב אליו יתברך והדבק בו מהצד האחד בקורבת השכלים הנבדלים אליו, ומהצד האחר הנה התבאר שהיות האדם נברא באחרונה, מורה על שלמותו ומעלתו להיותו בסוף העגולה אשר לו אלהים קרובים אליו, והוא אצלו יתברך כמדרגת השכלים הנפרדים מחומר.

ובזה יתדמה היום הראשון מימי בראשית ליום הששי האחרון, כי כמו שבראשון נבראו השמים שהם הצורות הנבדלות והגשם הנכבד הכדור העליון, ככה ביום הששי אחרון מימי בראשית נברא האדם, כולל נשמה שכלית וגוף נבדל מכל המורכבים יצורי מטה, ובו נשלמה העגולה הרעיונית שבה כל הנמצאים שכליים וגשמיים יוצאים ממנו ביום הראשון, ושבים אליו ביום הששי.

וכבר שער האלהי רבי אליעזר הגדול **סיבה שלישית** למה שנברא אדם בששי כפי מה שכתוב בספר הזוהר בפרשת בראשית:

שרבי אליעזר ורבי עקיבא תלמידו הוו קאזלי בארחה, אמר ליה ר' עקיבא: רבי, מפני מה

לא עשה הקדוש ברוך הוא את האדם אלא בששי?

א"ל: מפני שלא יהיה פתחון פה לאדם שהוא סייעו בכל מה שנברא. אזלו עד דהוו אזלי

קם רבי אליעזר וגחין רישיה ושוי ידוהי על פומיה ובכי.

א"ל רבי עקיבא: מפני מה את בכי?

א"ל: על דשאלת חזי הוית דקשיא מלה עקיבא עקיבא מאן זכי להאי ארכא גלותא

יתמשך דהא לא יקום בר נש דעתיד לממטה עד ענני שמיא עד יומא שתיתאה דהוא

בשית אלפי שנין ולא באשלמותיה בר בתקוף תשובה דהאי שולטנה דבר נש ההוא

ליתיה אלא בשתיתאי, ובשבעה אשתאר שמיטה דעלמא חריב, ובתמנית יתחדש עלמא

כמלקדמין, ויהא מה דיהא עד והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו.

ובגינהון נאמר (תהלים ק"ד ל"א) 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' ע"כ.

הנה ביאר שנברא האדם בששי לרמז שמישיח צדקנו יבוא באלף הששי.

**והותרה בזה כפי הסיבות האלה השאלה הב'.**

**השאלה הג': למה זה לא נתיחד יום בפני עצמו בבריאת האדם**

כמו שנתיחד לבריאת הדגים ולשאר ההויות, ונכללה בריאתו עם חיות השדה והבהמה,

בהיות מדרגת המדברים נבדלת ממדרגת שאר החיים. [עמ' 39 א]

**תשובה לשאלה ג'**

ואמנם למה לא נתיחד יום בפני עצמו לבריאת האדם, הנה מלבד מה שיפול בתשובתו הטעם שנתן השלם רבי אליעזר הגדול שזכרתי. הנה ראוי לתת בו עוד שתי סיבות אחרות:

**האחת** שכמו שבארתי, הכתוב בא להודיע באופן הבריאה מדרגות הבעלי חיים, ולכן כמו שביום הה' נבראו העופות עם הדגים שהשתתפו בהולדות דומיהם באמצעות ביצים שהוציאו מגופם לחוץ נבדלים מהם כן, היה ראוי שביום הששי יהיה האדם נברא עם הבעלי חיים להיות כולם משתתפים בהולדת דומיהם בבטן הנקבות עד שלמותם. ולכן לא נתיחד יום לבריאת האדם, ונכלל עם שאר בעלי חיים ביום הו', להשתוות עניניהם בהולדת הדומה כמו שאמרתי.

**והסיבה הב'** היא, שכל אותם הנמצאים שנתיחד יום לבריאתם היה מפני מעלה קיימת נמצאת בהם בפועל ולא תפרד מהם. אבל האדם אינו כן, כי לא נולד שלמותו עמו בפועל הוא בחירי במעשיו, יכול להמשך אחרי שכלו להיותו כעליונים או אחרי חומרו ויהיה כבהמה וכחיה. וכמו **שארז"ל** (ילקוט שמעוני דף ע"ד ד') שאם ימות יחיה ואם יחיה ימות, רצונו לומר, שאם ימות חומרו, יחיה שכלו. ואם יחיה חומרו, ימית כח שכלו.

ולכן כדי לזרזו בראו ביום אחד עם שאר הבעלי חיים, יושבים אצלו ורואה בפחיתותם וכליונם, ושלא יחשוב גרועים הם ממנו בטבעיהם כי כמות זה כן מות זה, ורוח אחד חיוני להם, ומותר האדם מן הבהמה אין בענין הגוף כי הכל הבל. אבל ההבדל ביניהם מצד השכל השכלים אשר בו, ולכן יתחזק להתרחק מדרכיהם החומריים ולהדבק בשכלו כי בזה יקנה שם ואחרית לנפשו. ואם לא יעשה כן יהיה סופו כבהמה וכחיה, כמו שהיתה התחלת כולם יחד ביום א'.

וכבר זכרו הקדמונים שמפני זה היו הבעלי חיים הבלתי מדברים פניהם כלפי הארץ פונות למטה, לפי שעפר המה ואל עפר ישובו. והיו הנבדלים פניהם וכנפיהם למעלה, וכל שכן פניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה.

אמנם האדם עשאו הטבע נצב הקומה, ופניו באמצע, לא למעלה ולא למטה, לפי ששלמותו תלוי בבחירתו. ואם ירצה ישא פניו ויהיה מהעליונים, ואם ירצה יפלו פניו ויהיה מהתחתונים. 'נמשל כבהמות נדמו'.

**ועם זה הותרה השאלה הג' משאלות הפרשה.**

### השאלה הד': למה נתייעץ הקדוש ברוך הוא בבריאת האדם?

במאמר נעשה אדם, כי למה זה נתייעץ הקדוש ברוך הוא בבריאתו, מה שלא נתייעץ בבריאת שמים וארץ הרקיע והמאורות. והיה ראוי שיאמר ביצירתו תוצא הארץ, כמו שאמר בשאר הבעלי חיים הנכללים בסוגו. ובכלל השאלה הזאת למה זה אמר נעשה

בלשון רבים, להיות הבורא אחד ואין עמו אל נכר, וכמו שאמר והעיד במעשה ויברא אלהים את האדם וגו', ולא אמר ויבראו.

### תשובה לשאלה ד'

והנה מאמר **נעשה אדם**, אין ראוי שיחשב שהוא מענין עצה והמלכה, כי האל ית' יהב חכמתא לחכימין, ואינו צריך עזת זולתו. אבל נכתב הדבר כן, להודיע שנברא האדם בהתבוננות גדול וחכמה רבה. ולכן לא יחס אותו לארץ, לומר בו תוציא הארץ כמו שאמר בבעלי חיים, אבל יחס יצירתו לעצמו, לפי שנעשה בהשגחה פרטית נפלאה והתבוננות גדול.

ואמרו **נעשה אדם** בלשון רבים, וענין **בצלמנו כדמותנו**, אפשר לפרשו באחד משני דרכים:

**הדרך הא'** הוא שאמר נעשה, לפי שהארץ המציאה מצד הכח שנתן בה את האדם מהצד שהוא חי, כמו שהמציאה שאר הבעלי חיים. והבורא ית' השפיע בו הנשמה השכלית. ויחס אם כן לארץ היות גוף האדם וכוחתיו הגשמיים, ויחס אליו ית' נפשו המשכלת, וכמו שאמר 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה'.

ולכן ארז"ל **בבראשית רבה** (פרשה ז') 'תוצא הארץ נפש חיה למינה' אמר רבי אליעזר זה רוחו של אדם הראשון. רצונו לומר שזה היה רוחו החיוני מכלל החיים שהוציאה הארץ. ומפני זה אמר **נעשה אדם**, כי אלו אמר אעשה אדם או יהי אדם, היה אפשר לחשוב שהארץ לא המציאתו חי, אבל שהיה כולו שכלי. ואלו אמר תוצא הארץ, היה נראה היותו כולו חומרי כשאר הבעלי חיים שהמציאה הארץ. אבל אמר נעשה אדם, רצונו לומר אני והארץ נעשה אדם מורכב מחלק חומרי מן הארץ, ומחלק שכלי אשר אתן בו. ולכן אמרו גם כן **בצלמנו כדמותנו**, שיהיה האדם בצלם שניהם, אבל בבחינות שונות. כי במה שהוא בעל גוף יהיה בצלם הארץ ומטבע התחתונים, ובמה שהוא בעל שכל נפש מדברת משגת המושכלות, יהיה בצלם אלהים ומטבע הצורות הנבדלות.

ובעבור שלא תחשוב היות האדם בצלם אלהים ע"ד האמת והדיוק, אמר אחריו כדמותנו בכ"ף הדמיון, כלומר אין בצלמנו ממש אלא כפי הקרוב לדמיון, כי כבר תבא הכ"ף להורות על מה שנאמר בדרך העברה ולא בדרך אימות מדוייק. כאמרו **כשש מאות אלף רגלי**. **כעשרים איש**. והיה ההדמות על היותו בצלם אלהים 'כי מי בשחק יערוך לה' בבני אלים' אף כי נתעב ונאלח אדם. וגם השכלתו והבנתו אינה כמו הסיבה הראשונה ית', אבל נאמר בו בצלם אלהים על דרך ההעברה, והוא אמרו **בצלמנו כדמותנו**.

ואמר שלהיות האדם בצלם אלהים בדמותו, היה ראוי שימשול וירדה בשאר בעלי חיים כולם, ובכל עיני הארץ לנתוש ולנתוץ לבנות ולנטוע, כי מעלת הצלם ההוא כך חייב, רצונו לומר המעלה והשלטנות בכל השפלים. כמו שכאשר לא ימשוך ענין הצלם במה שראוי



אליו, וישתמש ממנו בפחיתות החומר, לא די שלא ישלוט בבהמות ובחיות, אבל בהפך ששן בהמות ישולח בו, כמו שדרשו רז"ל (סנהדרין דף ל"ח עב) אין חיה מושלת באדם עד שנדמה לה כבהמה, שנאמר (תהלים מ"ט י"ג) 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'. וכן אמרו **ורדו בדגת הים**, זכה – ורדו, לא זכה - ירדו לשון ירידה. **זהו הדרך הראשון** מהפירוש, והתחיל בו ה"ר יוסף קמחי ונמשכו אחריו הרמב"ן והרלב"ג והשלימו רבינו נסים.

**והדרך הב' מהפירוש** הוא, שאמר הקדוש ברוך הוא נעשה אדם כנגד השכלים הנבדלים. כי בעבור היות האדם בעל נפש משכלת מטבע הנבדלים, אמר יתברך כנגדם הנה הצמחים והדגים והעופות הבהמה והחיה והרמש הוציאו אותם הארץ והמים להיותם מטבעם. אבל האדם בבחינת שכלו לא יהיה כן, כי אני ואתם המלאכים נתעסק בבריאתו, לא הארץ והמים. ולזה נתיחדה אמירה לבריאתו: **ויאמר אלהים נעשה אדם**. ולא נכללה בריאתו באמירת הבהמה והחיה. ואמר נעשה אדם בלשון רבים, בהיות הנפש המשכלת מטבע הרוחניים ההם, ולזה הפירוש נטה רש"י והראב"ע גם כן. **הנה התבארה ממה שכתבתי תשובת השאלה החמישית**, למה נאמר נעשה בלשון רבים כפי כל אחד מהמפרשים.

### השאלה הז': ויברא אלהים את האדם בצלמו

באמרו ויברא אלהים את האדם בצלמו, והיא מפנים: אם שאמר בו לשון בריאה, להיות שלא נעשה יש מאין, והיה לו לומר ויעש אלהים את האדם, כמו שאמר ויעש אלהים את חית השדה. ואם שאמר בצלמו ולא אמר בדמותו, כמו שאמר אח"כ בדמות אלהים ברא אותו, שזכר בו עשיה ודמות לא בריאה וצלם כמו שאמר כאן. ואם ממה שכפל אחרי אמרו ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו.

### השאלה הח': מדוע לא אמר באדם 'למינו', אלא 'זכר ונקבה ברא אותו'?

באמרו **זכר ונקבה ברא אותם**. וגם זו מפנים: אם שלא אמר באדם למינו כאשר אמר בשאר הבעלי חיים, ואמר במקום זה זכר ונקבה ברא אותו, למה בא השנוי הזה ולא נאמר בכלם אם **למינו** ואם **זכר ונקבה** ברא אותו? ואם שלא ברא אותו אז זכר ונקבה, כי הוא נברא לבד בראשונה ואח"כ נעשתה האשה מצלעו, ולא היו אם כן זכר ונקבה בפועל בשעת הבריאה.

ואם שהכתוב הזה פעם נזכר בלשון רבים, **וירדו זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם**. ופעם בלשון יחיד **בצלם אלהים ברא אותו**.

### תשובה לשאלה ז-ח

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

ממה שביארתי למעלה, התבארה הסיבה למה יחס הכתוב בריאת האדם אליו יתברך ולא לארץ, שהוא להיות הנשמה השכלית מפועל האל יתברך מיוחד אליו, ואינה נשואה בזרע ולא מפועל שכל אחר.

ולכן אמר **ויברא אלהים את האדם**, כי הוא בראו בהשפיעו בו הנפש השכלית. והנה אמר בו לשון **בריאה** ולא לשון **עשייה**, כמו שנאמר בבהמה ובחיה וברמש, לפי שהמצאת הצורה שעדיין לא היתה במציאות, נאמר בה בחידושה לשון **בריאה**, רצונו לומר שנמצאה לא מדבר. כי על כן נאמר לשון **בריאה** בדגים ובעופות, בעבור שבהיותה נתחדשה הנפש החיונית שעדיין לא היתה כמו שהתבאר.

ואמנם אמרו **בצלמו בצלם אלהים ברא אותו**, כתב רבינו **נסים** שברא את האדם בצלמו שהוא נשמתו השכלית, אבל לא בראו בבנין גופו וגשמו, כי זה היה מפועל הארץ. ולזה אמר **ויברא אלהים את האדם בצלמו**, ולפי שלא נדע למי חוזרת מלת בצלמו, אם אל הארץ או אל האל יתברך, כיון שנברא בצלם שניהם. לכן הוצרך הכתוב לפרש ולומר **בצלם אלהים ברא אותו**, ולא בצלם הארץ. ונכון הוא.

והנה לא אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו וכדמותו, כמו שאמר בצלמו כדמותנו, לפי שמאמר **כדמותנו** לא בא בכתוב כי אם למעט שלא היה מאמר בצלמו כפי האימות והדיוק, אלא על צד ההדמות והרחבת הלשון. וכיון שכבר פירש זה בפסוק של מעלה, לא הוצרך לבארו עוד בפסוק הזה, ונסתפק באמרו בצלמו, וכן בצלם אלהים, כי נסמך על מה שכבר ביאר, שלא נאמר ענין הצלם כי אם בדרך העברה.

והיותר נכון אצלי, בסיבת מה שכפל **בצלם אלהים ברא אותו**, הוא שבא הכתוב להודיע שעם היות שאדם זכר ונקבה ברא אותו, הנה לא נבראו שניהם האדם ואשתו במדרגה אחת מן השלמות, ולא נאמר על שניהם בשוה ויברא אלהים את האדם. כי הנה עם היותם ממין אחד, לא היו שניהם בצלם אלהים בשוה. ולזה ביאר ואמר **בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם**, רוצה לומר שהאדם לבדו נברא בצלם אלהים, כי הוא היה הכוונה והתכלית העצמיית בבריאה, עם היות שלענין השארות המין זכר ונקבה ברא אותם, ואין הזכרות והנקבות מצד צלם אלהים, אלא מצד המצאת והולדת הדומה.

ובזה השתתפו עם שאר הבעלי חיים, לא בצלם האלהי. ומזה תדע למה לא נאמר באדם למינו, ונאמר בו **זכר ונקבה ברא אותם**, שהוא מפני שלא היה הענין באדם כמו שהוא

בשאר הבעלי חיים, כי היתה הנקבה במדרגת הזכר ושוה לו במדרגת הטבע והמציאות. ולכן נאמר בהם למינהו, מבלי תת לזכר שום מעלה על הנקבה.

ואין כן באדם. כי עיקר הבריאה הוא בזכר, והוא אשר היה לבדו אשר נברא בצלם אלהים וכמו שאמר בלשון יחיד בצלם אלהים ברא אותו לפי שהוא היה מי שיראה תעלומות חכמה לא הנקבה שאין חכמתה אלא בפלך. כי הנה עם היות שהיתה הנקבה בבריאה, לא היתה אלא על הכוונה השניה, להיות לאדם עזר כנגדו ולקיום המין, וכמו שסיפר הכתוב אחרי זה באופן בריאתה. והכלל שאדם נברא לבדו ראשונה בשלמותו, והיא נעשתה אחר כך ככלי תשמישו. ונזכרה כאן בכלל ואחר כך יפרש בכתוב איך היתה בריאתה.

ואמנם מה שדרשו ז"ל (ערובין יח ע"א) על זכר ונקבה בראם, שדו פרצופים נבראו, והיו דבוקים גב אל גב. ואמנם גם כן שנברא אדם אנדרוגינוס, רוצה לומר שנברא באדם הכנה וצלם נוסף כמו שיתבאר, להתהוות ממנו האשה אחר כך. וכאלו היו בו שני פרצופים זכרות ונקבות, כאנדרוגינוס שהוא בלשון יוני זכר ונקבה, ששניהם היו בו. אבל היה בו הזכרות בפועל, והנקבות היה בו בכח והכנה, וצלע לעשות ממנו את האשה.

גם יתכן לפרש כאן **זכר ונקבה ברא אותם**, לפי שהיה נראה בתחילת הדעת כי להיות עקר האדם ותכליתו היא הצלם השכלי, ומזה הצד לא היה צריך לנקבה, ושלקן לא היה ראוי להברא עמו הנקבה. בא הכתוב ללמד שלא היה הדבר כן, אלא שרצה הקדוש ברוך הוא שיהיה האדם טבע ממוצע, כולל החלק החומרי עם השכלי.

וכן אמרו **בבראשית רבה** (פרשה י"ד ע"א)

וייצר ה' אלהים, שתי יצירות. יצירה מן העליונים ויצירה מן התחתונים. ר' תפריי אמר בשם ר' אחא, העליונים נבראו בצלם ודמות, ואינם פרים ורבים. התחתונים פרים ורבים, ולא נבראו בצלם ודמות. אומר הב"ה: אם אני בוראו מן העליונים הוא חי ואינו מת; מן התחתונים, הוא מת ואינו חי. אלא הריני בוראו מן העליונים ומן התחתונים. אם יחיה – ימות; ואם ימות – יחיה.

רצונו לומר, שנמצאו באדם פניות מתחלפות: מהם נפשו שהוא מהעליונים המשיגים והנצחיים, ומהם מהתחתונים הפרים ורבים הווים ונפסדים. ושם יברא אותו מטבע העליונים, יהיה חי תמיד נמשך לטבע העליונים, ולא יחוש לדברים החומרים. וזהו חי ואינו מת. ובהפך אם ידבק בתחתונים ולא ימשך אחר עליונות נפשו, שאז ימות ולא יחיה חיים נצחיים.

ולכן עשה חיבור והקשר בחלקיו העליונים והתחתונים. אבל הזהיר את האדם שיעשה עיקר מהחלק השכל העליון, וגם מהחומרי התחתון (ו)לא יניח ידו. כי אם יחיה את נפשו, עם היות שגופו יסבול בזה צער, אין ספק שהוא את נפשו יציל ויחיה, ותשאר נצחית כעליונים ממש. ובהיות הדבר בו בהפך, שימשך אחר החומר והתהוות גופו, עם היות שבזה יחיה את גופו ויתענג בעונו, הנה הוא ימות בתחתונים ולא יחיה עם העליונים. ומפני זה זכר ונקבה בראם, לא שיהיו שניהם במדרגה אחת מהשלמות בשוה, אלא שהיה האדם על הכוונה הראשונה בצלם אלהים, והאשה על הכוונה השניה לעבוד עבודתו.

### והותרו בזה השאלה השביעית והשמינית.

## השאלה הט': מדוע ברכת פרו ורבו נאמרה רק באדם?

בברכת פרו ורבו שנאמר באדם, כי מאחר שבשאר הבעלי חיים לא היתה צריכה ולא נאמרה כמו שאמרתי, למה זה נאמרה באדם.

### תשובה לשאלה ט'

## ויברך אותם אלהים... עד יום הששי (א,כח-לא)

### [פרו ורבו]

חשב **הראב"ע** שהיתה ברכת האדם בפרו ורבו כברכת הדגים והעופות, שהוא נתינת הכח להולדה בדומה.

וה**רמב"ן** כתב עליו שיש הפרש גדול בין שני המאמרים, כי בבריאת המים כתוב **ויברך אותם אלהים לאמור פרו ורבו**, ולכן יתכן לפרשו ששם בהם כח להוליד בדומה. אבל באדם, מלבד מה שאמר **ויברך אותם אלהים**, אמר עוד **ויאמר להם אלהים פרו ורבו**, והוא המורה שדבר עמהם וצוה אותם על פריה ורביה, כדעת **חז"ל**. ודבריו בזה טובים ונכוחים.

ורבינו **נסים** כתב, שהכתוב הזה כולל ברכה ומצוה: כי אמרו **פרו ורבו** הוא מצוה. ובאמרו **ורדו בדגת הים**, היא הברכה.

**והנכון בעיני**, שאין הברכה פרו ורבו, כי למה זה יצטרכו בני אדם אליה יותר מהבעלי חיים שלא נזכרו בהם, והם מולידים יותר מהאדם. ואין הברכה גם כן בממשלה וברדייה, כי גם האריה מושל בחיות השדה, ולא נאמר בו ברכה.

אבל הברכה שזכרה התורה באדם היתה, שיצליחו במעשיהם יראו זרע יאריכו ימים, ושאר הטובות שתפול בהם לשון ברכה, שעל הכל אמר להם בדרך כלל **ויברך אותם**. ואחרי הברכה צוה אותם על פריה ורביה. ולכן בא עליו המאמר בפני עצמו, ושם הגבוה בפני עצמו: **ויאמר להם אלהים פרו ורבו**. כי הנה לא היה ראוי לזכור פעם אחרת שם

אלהים, אבל לומר **ויאמר להם פרו ורבו**. אלא שהיה המאמר ההוא מצוה בפני עצמו, ולכן באה עליו אמירה ושם.

**ויאמר להם פרו ורבו**. וטעם המצוה הזאת הוא, כי בעבור שהיה האדם בצלם אלהים, ותכליתו שישתדל להשיג השלמות האנושי, לא שמירת המין כשאר בעלי חיים. עד שמפני זה לא נאמר בבריאתו למינהו, כמו שנאמר בבריאתם. והיה שבבחינת השלמות השכלי לא יאות פועל ההולדה, כי הוא פועל בהמי ומזיק לשכל. ואולי יחשוב אדם מפני זה שראוי להתרחק ממנו בהחלט. הנה מפני זה הוצרכו האדם ואשתו אל מצות פריה, כאומר: עם היות כי בצלם אלהים בראתי אותך, אל תמשך כ"כ אחרי החלק השכלי, שתניח החומרי בהחלט, ותיפסק ההולדה ויחרב העולם. אין רצוני בכך, אלא שתפרו ותרבו ותמלאו את הארץ.

אבל אל תחשבו שבהיותכם פרים ורבים מולידים בדומה כצמחים וכבעלי חיים, שאין לכם יתרון עליהם, ותפליגו מפני זה בחוש המשוש, כי חרפה הוא לכם. לא תעשו כן. אל תהיו כסוס כפרד אין הבין, בנטותכם אחרי התאוות הגופניות, אבל בהפך: שתמשלו ותרדו בדגת הים, אשר הוא הסוג היותר חסר מהחי, ובעוף השמים שהוא יותר נכבד ממנו, ובכל נפש חיה הרומשת על הארץ, שהוא סוג יותר נכבד מכולם.

וכלל עוד באמרו ואתם פרו ורבו, להזהירם שלא ישתמשו במשגל - רק לפריה ורבייה. ומזה הצד היתה המצוה הזאת שכלית מאוד.

ואפשר לפרש עוד: ורדו, שהוא גם כן מכלל המצוה. כי כמו שביארתי, רצה הקדוש ברוך הוא בבריאת העולם, כדי שירדה בעולם השפל, ויראה ממשלת אלהים בארץ, ושהאדם קצין שוטר ומושל על פני האדמה מיד האלהים. ולכן יחוייב שירדה בכל שאר הנמצאים השפלים, כי זה יורה על יתרונו ושכלו עליהם, מפני אותו יתרון ישלוט עליהם.

וכבר אמרו **חז"ל** (פסחים מ"ט ע"ב) שעם הארץ אסור לאכול בשר, ואין זה אלא לפי שאין לו יתרון על הבעלי חיים, ואין ראוי שירדה עליהם מי שהוא כמותם.  
**ובמה שביארתי בזה הותרה השאלה הט'.**

### השאלה הי': הנה נתתי לכם את כל עשב

באמרו **הנה נתתי לכם את כל עשב וגומר, ולכל חית הארץ וגומר, את כל ירק עשב לאכלה**. והיא כי כבר מצינו שהאדם יאכל גם כן את עשב השדה כחית הארץ וכעוף השמים, והחיה והעוף גם כן אוכלי כל עשב זורע זרע חטה ושעורה כאדם, וגם מפרי העץ

להם יהיה לאכלה, ואיך אם כן נתיחדו המאכלים האלה כן בתחילת הבריאה, האם נסתלק הטבע האלהי?

### תשובה לשאלה י'

ובעבור שנתן הקדוש ברוך הוא ממשלה ומעלה לאדם על שאר הבעלי חיים, לכן סמך אליו **ויאמר להם אלהים הנה נתתי וגו'**. כאלו אמר שגם במזונתם ובמאכלם תתראה ממשלתו. כי האדם למעלת טבעו וזכות חומרו, נתן לו לאכול כל עשב זרע וכל העץ אשר בו פרי עץ, שהם היותר משובחים שבפירות האדמה ובפרי העץ. כי בהיות להם זרע, מורה שהחכים הטבע והשתדל על שמירת מינו למעלתו. מה שאין כן בדשאים ובעצים שאינם עושים פרי ראוי לאכילה.

אמנם לכל עוף השמים ולכל רמש הארץ אשר בו נפש חיה, נתן למאכלו כל ירק עשב, והוא הדשא, מפני גסות טבעו.

והנה לא זכר בזה הבהמה, שנכללה באמרו לכל חית הארץ, שהרצון בו כל בעלי חיים ההולך בארץ חיה או בהמה.

ועם היות שגם בני אדם יאכלו ארוחות ירק, ושאר הבעלי חיים יאכלו גם מזרע האדמה ומפרי העץ, הנה זה כולו היה אחרי שנתקלל אדם והאדמה, ועליו נאמר לו בקללתו ואכלת את עשב השדה. כי כאשר האדם ברדיפת תאוותיו, השוה ענינו לשאר בעלי חיים, נעשה גם כן הוא שוה להם במזונותיו, כמו שכתב **הרב המורה** בחלק א,ב. אבל קודם הקללה, אין ספק שקבע הקדוש ברוך הוא מזונותיו, כמו שסיפר הכתוב כאן. וזה טעם סמיכות מאמר **הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'** למאמר **ורדו בדגת הים**.

ורבינו **נסים** כתב, שבעבור שנאמר בדגת הים וגו', והיה אפשר שיחשוב שבזה המאמר הורשה האדם לאכול מהם, ובכל אוות נפשו יאכל בשר, שמפני זה הוצרך יתברך לומר לו שעם היות שירדה בהם, הנה לא יאכל מהם. כי כבר מנה מאכלו זרע האדמה הנזרע ופרי האילן, ומנה מאכל שאר הבעלי חיים ירק עשב הבלתי נזרע.

**ומה שביארתי אני הוא יותר נכון. והותרה בזה השאלה הי'.**

### השאלה הי"א: למה לא נאמר בבריאת האדם וירא אלהים כי טוב

למה זה לא נאמר בבריאת האדם וירא אלהים כי טוב, כמו שאמר בשאר הדברים שנבראו דבר יום ביומו, בהיות האדם ביצירתו יותר טוב ויותר שלם מכל יצורי מטה.

ואין להסתפק במה שהשיבו **חז"ל** (פסחים דף נ"ד ע"א) למטרוניתא שנכלל במה שאמר **וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד**, כי זה על הכלל נאמר, וכמו שמלבד הכללות ההוא נאמר כי טוב בפרט על כל נמצא ונמצא, למה זה גם כן לא נאמר באדם

בפרט, כל שכן שהפסוק ההוא וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד יראה מיותר, לפי שאם מלאכת כל יום היתה טובה בעצמה, הנה הכל מבואר שהוא טוב, כי אין בכלל אלא מה שהוא בפרטים, ושאינם מורכבים בדרך השתנות שיקנה המורכב צורה ושלמות שלא היה בפרטים, והוא מבואר.

### תשובה לשאלה י"א

ואמנם למה לא הותרה לאדם אכילת בשר בעלי חיים, והותרה אח"כ לנח, וכמו שאמר בפרק ד' מיתות. והכתוב מעיד עליו במה שנאמר לנח 'כירק עשב נתתי לכם את כל'. הנה יבוא ביאורו בפרשת נח בגזירת הצור.

ואמרו ויהי כן, כתב רבינו נסים שחוזר למה שאמר ורדו בדגת הים. כי אין ספק שאם לא הוטבעו בזה מצד אותה ברכה, לא היה האדם רודה בבעלי חיים החזקים ועושה כרצונו והצליח. אלא שמצד ברכת השם זאת היה כן.

ומפני שהוקשה על הפירוש הזה הפסוקים שנכנסו בין אמרו ורדו וגו', הוצרך לפרשו בדרך אחר. והוא שהצמח הוא רחוק מטבע החי, וילאה החי לשנותו לדמיון עצמו כמו שיצטרך לטבע המזון. ועל כן אמר הכתוב ויהי כן, שהקב"ה הטביע את הבעלי חיים על זה הטבע, שיזונו כולם מהצומח.

וכפי דרכי אין צורך לכל הפירושים האלה. כי הנה אמרו ויהי כן, חוזר למה שזכר למעלה: מבריאת אדם בצלם, ולברכה, ולמצוות פריה ורביה, ולרדות, ולכבוש הארץ והחיים שבה, וליתר הדברים שנזכרו בפרשה, שעל כולם אמר ויהי כן. כלומר שגזר השם שיתמידו ויהיו כן תמיד במין האנושי, כי זהו הנרצה באמרו ויהי כן. ואם לא נפרשהו כן, תיפול השאלה למה לא נאמר בבריאת אדם ויהי כן. כי הנה עם היות שנאמר בו ויברא אלהים את האדם, היה ראוי לומר אח"כ ויהי כן, כי כן כתוב במלאכת שאר הימים. אלא שהוא חוזר באמת לכל מה שכתוב בפרשה.

ואמנם אמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. אפשר לפרשו כפי דרך המפרשים, שנאמר על כללות העולם. שבעבור שהיה קצתו נקשר בקצתו ומתאחד כאיש אחד, ראה הש"י שהיה עניינו טוב מאוד. כי הנה מלבד שהיה כל חלק ממנו בפני עצמו טוב, הנה הכל בהיותו מקושר ומתאחד עליונים עם תחתונים - טוב מאוד.

גם יתכן לומר על פי דרכם. שעם היות שבהיות הדברים על המנהג הטבעי. כבר ימצא בהם מן מותר הטבע וזרותו דברים רעים, שלא היה כן בהויה הראשונה, שכל הדברים

בקומתן נבראו בצביונם נבראו, וכולם יצאו למציאות באופן מופלג מהטוב מבלי חסרון כלל וזהו טוב מאוד.

אבל למה לא נאמר בבריאת אדם בפני עצמו **כי טוב**. כתבו המפרשים לפי שלא נשלם טובו בהיותו ככל שאר הנמצאים, אבל האדם טובו ושלמותו נקנה ממעשיו והגעתו, ולא נודע זה עד יום מותו, כמאמר שלמה ע"ה (קהלת ז' א) 'ויום המות מיום הולדו'. ודוד אביו אמר 'המותה לחסידיו'. עד שמפני זה **ארז"ל** אין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על הצדיקים בחייהם, שנאמר 'הן בקדושי לא יאמין'. ואולי שמפני זה דרש רבי מאיר (**רש"י** בראשית כ"ח י"ג **בראשית רבה** פ' ט') והנה טוב מאד - זה המות. רצונו לומר, שטובת האדם אינו נגמר עד יום מותו.

**אבל הטעם הזה אינו נכון בעיני**. כי כיון שברא אלהים את האדם בדמותו וצלמו בשלמות גדול, למה לא נאמר עליו בבחינת אותה יצירה ראשונה כי טוב, כאשר נאמר על שור כשב או עז כי יולד. שהרי נמצא אתו הטוב הראוי להמצא בו אז. ומשם ואלך אם לא זכרו בו, הוא המונע את הטוב מעצמו.

ועוד, שהרי נכלל טובו של אדם במאמר והנה טוב מאד, אם נאמר על כללות הנמצאות כמו שפירשו.

ומפני זה אחשוב שלא אמר הכתוב **וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד** על הנמצאים כפי כללותם, אלא על בריאת האדם בלבד. כי מפני שהכתוב יספר אחר זה שאדם הרשיע לחטוא, ונתקלל במעשיו, וזרעו אחריו גם כן השחיתו את דרכם על הארץ, 'וינחם ה' כי עשה את האדם'. לא יחשוב חושב שמפני זה היתה בריאתו רעה ולא טובה. לכן אמר שלא היה כן, כי הכל היה גלוי וידוע לפניו, והוא ראה את כל אשר עשה ובחן כל נמצא ונמצא בפני עצמו. ונראה לפניו שאם היה כל נמצא טוב לפי שהטוב נרדף למציאות ולהיות.

הנה האדם הוא טוב מאוד, כי הנה טבעו טוב ושלם כפי ענינו יותר מכל שאר הנמצאים. הנה אם כן אמרו **והנה טוב מאד**, אינו חוזר לכל אשר ברא, כי אם לאדם בלבד שהוא יתברך ראה בחכמתו העליונה שהוא טוב מאוד כפי יצירתו.

ואולי שלזה כווננו ב**בראשית רבה** באמרם (שם)

הוא מאוד, הוא אדם הראשון, הוא וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

**והותרה השאלה הי"א במה שאמרנו שגם ביצירת האדם נאמר כי טוב, וגם טוב מאד.**



## השאלה הי"ב: למה לא נזכר בבריאת האדם, שקרא הקב"ה את שמו אדם?

למה לא נזכר הכתוב בסיפור בריאת האדם, שקרא הקדוש ברוך הוא את שמו אדם, וזה דבר נזכר בכתוב אחרי זה, שנאמר 'זה ספר תולדות אדם זכר ונקבה בראם, ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם'.  
ואם באותו יום נקרא כן למה זה קצר הכתוב מלזכרו כאן.

### תשובה לשאלה י"ב

וגם יראה מהכתובים האלה, שקרא הקדוש ברוך הוא את הנמצא הטוב מאוד הזה, אשר ברא באחרונה, **אדם**, ממה שאמר **נעשה אדם, ויברא אלהים את האדם בצלמו**.  
כי הנה במה שזכרו בשם אדם, קרא אותו כן באותו שם נגזר מאדמה אשר ממנה לוקח גופו. ומזה הצד נאמר אחר זה בפסוק **זה ספר תולדות אדם, ויקרא את שמם אדם**. רצונו לומר שזכרו וקראו בזה השם, באמרו נעשה אדם. ולא אמר כאן ויקרא את שמו אדם, לפי שלא היה שמו כפי ההסכמה והרצון, כי אם כפי הטבע הגובר בגופו והרכבתו, שהיא האדמה.

### והותרה בזה השאלה הי"ב האחרונה מזאת הפרשה.

ובעבור שביום השישי הזה נבראו מדרגות הבעלי חיים למיניהם בפני עצמם, ומדרגת האדם בפני עצמו, שהיא נבדלת מהם הבדל עצום, לכן אמר **ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי**. כי ייחס הערב ליצירת הבעלי חיים, וייחס הבוקר לבריאת האדם. ולמעלת זה היום שבו נברא אדם, ובו נשלם מעשה בראשית, אמר **יום הששי** בה' הידיעה, שלא נזכרה בשאר הימים, כי הוא יום נודע לה' להשלמת שמים וארץ ותולדותיהם ובריאת התכלית אשר כיון בהם.

וחכמי הקבלה אמרו, כי יום הששי, ר"ת **יה**, כי הוא השם אשר בו יצר הקדוש ברוך הוא את עולמו, כמו שאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'. ואמרו גם כן כי **יום הששי** ויכלו השמים - ראשי תיבות **ידו"ד**.

וכבר זכרתי למעלה למה זה בכל מלאכת ששת הימים לא נזכר אלא שם אלהים, שהוא לפי שהשם הוא מורה על המשפיע הראשון היכול המוחלט. ולהיות המעשה הראשון הזה השפעה מוחלטת כפי הרצון הפשוט, ייחס כולה לשם אלהים, שהכל סיפור השפעותיו שהשפיע בתחילת הבריאה כפי רצונו המוחלט, מבלי היות שם מנהיג טבעי כלל.

## [מידת הדין ומידת הרחמים]

אמנם חז"ל בבראשית רבה אמרו על זה:

רצה הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם במדת הדין, וראה שאינו מתקיים, שיתף בה מדת רחמים. שנאמר 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.

ויש מי שפירש בזה, שכפי סדר הנבראים היה ראוי שיהיו השפלים חומרים מבלי צורות כלל, כיון שהיו הראשונים צורות מבלי חומרים. והיו ביניהם הגרמים השמימיים, שהם גשמים בעלי צורות. והיו אם כן בהם שלוש מדרגות: השתים מהם קצוות, והאחת אמצעית בינתיים. ושזהו אמרם שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא העולם במידת הדין, שהוא רמז להיותו כולו חומר מבלי צורה.

אבל מפני שראה שאין העולם מתקיים בהיותו בדין, רוצה לומר חומר בלי צורה, כי הנה קיום הדברים ועמידתם הוא בצורתם, לכן שיתף מידת רחמים עם מידת הדין, רוצה לומר הצורה עם החומר יחד.

כי כאשר ינהיג השם את האדם כפי חומר מעשיו, יקרא מדת הדין. וכאשר ירחם עליו כפי שלמות נפשו השכלית, יקרא מדת רחמים. כי אין המידות מתחלפות בערכו ית' אלא בערך המקבלים.

וההתפלספות הזה כולו בעיני הם דברים שאין להם שחר. כי אין החומר מידת הדין, ולא הצורה מידת רחמים, ולא רצה הקדוש ברוך הוא לברוא חומר בלי צורה, שאם כן לא יהיה לו מציאות.

אבל ענין דבריהם אצלי הוא, שאלהים הוא מדת הדין, ורצה לומר שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא העולם במדת הדין, הגוזרת שכן יהיה תמיד כמו שנברא, ולא ישתנה בשום צד, כי זה היה דינו הראוי לו כפי קיום הפועל יתברך. וכן אמרו פעמים רבות מדת הדין על המנהג הטבעי המתמיד כפי סדרו.

אמנם מדת רחמים יאמרו על שנוי הטבעים ומעשה הפלאות, בביטול המנהג הטבעי אשר יעשה השם ברחמיו על עמו ועל חסידיו.

והנה מאמרם ז"ל שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם במדת הדין, שיתמיד כמו שנברא ולא ישתנה דבר מהטבע שסדר בו. אבל לפי שראה שאינו מתקיים בכך, כי לפעמים יצטרך לברוא חדשה בארץ בשנוי הטבע סביב ליראיו ויחלצם, לכן שיתף בה מידת רחמים, והוא במה שהתנה במעשה בראשית לשנותם בעת הצורך, ושעליו נאמר 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים', הנה בראם על מנת לשנותם כשיצטרכו אליו חסידיו. ובזה ינהג אליו מנהג הדין תמיד, ויפעל מידת הרחמים בעת הצורך.

והנה בסוף פרשת אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אשלים מה שראוי שיאמר בדרוש זה כפי ענינו.

**הרחבה בחלק שני: צלם ודמות**

## [היום השביעי: ויכולו השמים והארץ – פרק ב, א-ג]

### [ביאור הפרשה, שאלות ותשובות]

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

השאלה הראשונה: ויכולו השמים והארץ – כאילו מעצמם נבראו

באמרו **ויכולו השמים והארץ**. והיא, כי למה אמר ויכולו, ולא זכר שם פועלם שכילה אותם, כאלו נעשה מעצמם.

והנה **חז"ל בבראשית רבה** פירשו ויכולו, מלשון כלה, שמורה על כללות. וכן היו החסידים הראשונים אומרים בואי כלה בואי כלה. **והתרגום הירושלמי** תרגמו מלשון חמדה וכסף, כמו כלתה לישועתך נפשי. ולפירוש הזה נטה הרלב"ג. וקשה מאוד ישוב הכתוב כפי כל אחד מהפירושים האלה.

#### תשובה לשאלה א'

**נראה לי בזה הוא**, שמלת **ויכולו** וגם כן ויכל הם מלשון (תהלים קל"ט ט"ב) 'תכלית שנאה שנאתים'. (איוב כ"א) 'ויבלו בטוב ימיהם' כי כמו שבענין החומר נאמר ותחמרה בחומר, ומענין צורה מצינו 'וייצר ה' אלהים' 'אין צור כאלהינו', ומענין הפועל 'כל פעל ה' למענהו', כן מענין התכלית נאמר 'ותכל להשקותו', 'ויבן שלמה את הבית ויכלהו', וכן הוא **ויכולו ויכל**.

וכן דרשו **בבראשית רבה** (מ"ג פרשה יוד) **ויכולו השמים והארץ** - 'לכל תכלה ראיתי קץ'. וענין הפועל הוא, שהנה השלמות והתכלית ימצא ממנו ראשון וממנו אחרון. **והראשון** הוא קנין הצורה המשולמת והמעצמת ההווה ההוא שבעבורה הוא מה שהוא, וזהו השלמות הראשון שמצדו גדר הפילוסוף הנפש כשהוא שלמות ראשון לגשם טבעי כליי.

ואמנם **התכלית האחרון** הוא הפועל שיעשה ההווה אחרי התהוותו, כפי טבע צורתו. כי הוא התכלית האחרון שאליו כיון הטבע בהיותו, והוא שלמותו בהחלט.

וכבר ביאר הפילוסוף חלוף שני התכליות האלה, באמרו שהיה הראשון מהם תכלית ההויה, והאחרון תכלית ההווה הצומח ההוא, שיגדל ויעשה פרי מוליד בדומה לשמירת מינו.

והנה בבריאות בראשית הגיע התכלית הראשון, שהוא תכלית ההויה בכל יום למתהוה בו, כי אז נשלמו הדברים היצורים בצורתיהם והוא תכלית ההויה בהם.

אבל התכלית האחרון, והוא התכלית ההווה לפעול כל אחד כפי טבעו וצורתו באמת, לא הגיעו אליו הנבראים בששת ימי בראשית, כי אם היות שקנו בהם הצורות שהשפיע בהם המשפיע הראשון ית', הנה הם לא התחילו לפעול פעולתם מעצמם על המנהג הטבעי שהוא תכליתם האחרון שבעבורם נבראו, עד היום השביעי, שאז ברכם יתברך והתחיל כל דבר לפעול כפי טבעו.

וכאשר תבין זה, תפרש פסוקי הפרשה על בוריים.

כי הנה אחרי שהשלים מלאכת היום הששי, אמר **ויכלו השמים והארץ**, כלומר: הנה הכלל היוצא מסיפור מלאכת ששת הימים שנזכר, הוא שכבר קנו שלמותם ותכליתם, רצונו לומר הראשון הצוריי: השמים שהוא רמז לכדור הראשון ולשכלים הנבדלים, והארץ שהוא רמז ליסודות העולם השפל.

וכן **כל העולם צבאם**, שצבא השמים הם הגלגלים שקרא רקיע, שנבראו בשני, והמאורות כולם שנעשו ברביעי.

וצבא הארץ הם המורכבים מהיסודות **צומח חי ואדם**. והכוונה שכולם קנו צורותיהם והגיעו לתכליתם הראשון הצוריי בימי הבריאה, כי על התכלית הראשון ההוא אמר **ויכלו השמים והארץ וגו'.**

ולפי שהיה זה המאמר כללות היוצא מפרטיות סיפורי ימי הבריאה, להיותו יסוד למה שיאמר אחריו, ולכן לא נזכר בפסוק הזה שם הפועל כי נסמך על מה שכבר נאמר בסיפור הימים.

**והותרה בזה השאלה הא'.**

### השאלה השניה: ויכל אלהים ביום השביעי, והרי בשישי כילה?

באמרו **ויכל אלהים ביום השביעי**. כי הנה בשישי כילה את כל מלאכתו, דכתיב **ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי**, ובשביעי לא נעשה בו דבר, עד שמפני זה תרגמו ויכל - וחמיד. ואין הכתוב יוצא מדי פשוטו.

**והראב"ע** כתב, שאמרו אנשים שהיו הימים נבראים, ובבריאת היום השביעי שלמה המלאכה. ואמר שהוא פירוש תפל.

אמנם מה שבחר הוא לנכון בעיניו, שכלוי המלאכה שהיה ביום השביעי מלאכה הוא, יותר תפל אצלי. כי הנה כלוי המעשה אינו דבר בפני עצמו כדי שייחוס ליום אחד מיוחד. כי בהפסק המעשה הוא כלה, ואם בששי נפסק אז כלה בהכרח.

### תשובה לשאלה ב'

ואמר הכתוב, שאם היות שכלו השמים והארץ, וקבלו שלמותם הראשון ותכליתם הצוריי בששת הימים, הנה התכלית האחרון הוא תכלית כל נמצא שפל, לפעול מעצמו וצורתו כפי

טבעו וצורתו, בהולדת הדומה. זה באמת לא היה לדברים הנבראים, ולא הגיע אליהם בששת הימים, כי לא שמשו בהם מעצמם על המנהג הטבעי, אבל עמדו הדשאים והצמחים באותו מצב שנבראו מבלי שיולידו בדומה. וכן הדגים והעוף, כל תשלום ששת הימים.

**אמנם ביום השביעי הגיע להם השלמות והתכלית**, כי אז התחיל כל דבר לפעול מעצמו. ועל זה נאמר **ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה**, רצונו לומר שביום השביעי נתן המשפיע הראשון יתברך למעשיו התכלית האחרון שבעבורו נבראו, רצונו לומר שיפעלו מעצמם ויולדו דומיהם להתמיד מינם. ומפני שאין כל הנבראים מולידים בדומה, כי אם ההויה הנפסד בלבד, לכן אמר בלשון סתמי בזה הפסוק **מלאכתו**, לפי שמאמר **ויכל אלהים** להוויים ולנפסדים בלבד נתכוון, שהם אשר התחילו ביום השביעי לפעול ולהוליד מעצמם.

וכבר גילו **חז"ל** אמיתת מה שביארתי מהתכלית הזו, במה שתקנו ליל שבת לומר אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ. ואיך יהיה השבת תכלית מעשה שמים הפועלים בתנועותיהם, ותכלית הארץ המקבלת והמתנועת, אם לא בזה הדרך שביארתי. וגם לזה כווננו במה שאמרו שנעשו שמים וארץ כלים להנחת העולם הזה. ומה שפירשו **ויכל אלהים** מלשון כלה, כי הכל על התכלית האחרון נאמר. ולהיותו נכסף אצלו יתברך, תרגמו וחמיד, והכל לענין אחד נתכונו.

**והותרה בזה השאלה הב'.**

### השאלה השלישית: וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו

באמרו **וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו** כי הוא מאמר כפול ומיותר, לפי שאחרי שאמר שכלה ביום השביעי את מלאכתו, מהידוע הוא שבו שבת, ומה צורך אם כן בשני המאמרים בזה **ויכל, וישבות**. גם שבפסוק ויכל אמר **מלאכתו אשר עשה**, ובפסוק **וישבות** אמר **מכל מלאכתו**.

וכבר הרגיש **הראב"ע** בקושי החלוקה הזו, ופירש מלאכתו על מלאכת היום השישי שנגמרה טרם יום השבת. ושומר **מכל מלאכתו**, על כל בריאות שברא בששת הימים, ואינו נכון.

### תשובה לשאלה ג'

ואמנם אמרו עוד **וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה**, בא להגיד שכאשר התחילה ההויה טבעית, נפסקה ההויה האלהית, שלא פעל עוד יתברך דבר מההפעלה הנפלאה שפעל בששת הימים, כי הנה שבתה ההויה האלהית הראשונה בסוף היום

הששי, והתחילה ההויה השניה שהיא הטבעית בתחילת היום השביעי. וזהו החידוש שהודיענו הכתוב הזה.

ואינו אם כן מהמותר, כי גם כן הוא מכחיש ומכזב דעות המתפקרים האומרים שסיפור מעשה בראשית אינו כי אם רמז להויה הטבעית, ושלא יורה על החידוש המוחלט, ובאו לעוות הכתובים לאותו דעת נפסד.

והכתוב הזה בלי ספק מכזיבו ומבטלו, לפי שאם היה הדבר כן, לא היה ביום השביעי נפסקת ונשבתת מלאכת ה' אשר עשה בששת הימים.

ולא יצדק אמרו ששבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, כיון שתמיד העולם כמנהגו הוא נוהג. אלא ש'עדות ה' נאמנה', שהיתה מלאכתו בריאה מוחלטת, אם מהעדר גמור ביום הראשון, ואם יש מיש, אבל לפי הרצון המוחלט, וזולת המנהג הטבעי בשאר הימים, והיא הבריאה ששבת ממנה ביום השביעי, ולא עשה ממנה עוד כל ימי הארץ ואם לא בדרך הפלא. וכמו שאמר על זה **אין כל חדש תחת השמש**

**והותרה עם מה שפרשתי השאלה השלישית.**

### השאלה הרביעית: ויברך אלהים את היום השביעי – מה פשר הברכה?

באמרו **ויברך אלהים את היום השביעי ויקדש אותו**. והוא כי מה היתה הברכה ומהו הקדוש הזה? **ורש"י** פירש על המן, ומבראשית רבה הוא.

אבל כבר כתב עליו הרמב"ן שאינו נכון, כי איך תהיה הברכה קודם המעשה אלפים ותמ"ח שנה?

וגם אין לפרש הקדושה והברכה הזאת כנגד השומרים את השבת לדעת הגאון רב סעדיה, כי הכתוב על השבת ידבר, לא על שומריו.

והראב"ע כתב שהברכה שיתחדש תוספת טובה: שיתחדש בגוף יתרון כח בתולדה, ובנשמה יתרון שכל.

והבל הביא גם הוא בפירושו.

והרלב"ג כתב כי ויקדש אותו נאמר על מצות השבת שנתן הקדוש ברוך הוא על הר סיני לישראל. ואמר ויקדש אותו בלשון זכר. והנה לא היה זה ליותר מאלפים שנה אח"כ.

ורבינו נסים פירש, שהברכה והקדושה אחת הן: שברכו במה שקדש אותו. והוא באמרו וימשחם ויקדש אותם, שענינו וימשחם, ובזה קדש אותם. ושקדושת השבת היא, שכל יום קנה טבע הדבר שנתהוה בו, והשבת קנה טבע משקיט כל התנועות הגופיות. והיה קדש, כי בזה תגבר בו הנפש ויתחזק אורה בהשקט תנועות הגוף. שזהו מה שכוונו ז"ל באמרם שהיה בשבת נפש יתירה, וזהו קדושת השבת, שלא תשמש בו הנפש בדבר חול כלל, רק בדברים המקודשים. ודבריו באמת טובים ונכוחים, אבל הכתוב אומר **ויברך ויקדש** שהם שני דברים לא אחת. וגם בכהנים שאמר וימשחם ויקדש אותם, הם שני ענינים לא אחת.

## השאלה החמישית: למה קידש הקדוש ברוך הוא את השבת?

האם מפני חידוש העולם ומעשהו בבריאה הראשונה, **יותר היה ראוי שיקדש את ימי המעשה** שבהם היה החידוש והבריאה עצמה, ובפרט היום הראשון שנבראו בו התחלות ההוויה כולם יש מאין, משיקדש היום השביעי שלא נבראו בו דבר, לא יש מאין ולא יש מיש. והמעשה והפועל הוא היותר ראוי לברכה, מקדושה מהשביתה והקנין מההעדר. ולמה אם כן נתקדש היום השביעי בעבור השביתה, גם ששאר הימים שאחר השביעי היו אם כן שוים לו בקדושה ובברכה, כיון שבהם גם כן שבת מכל מלאכתו ולא עשה בהם כלל.

### תשובה לשאלה ד'-ה'

ובעבור שביום השביעי נתחברו שתי מעלות:

**אחת** שהתחילו בריאות העולם לפעול ההויה הטבעית כפי טבעם וצורותיהם, כמו שאמר **ויכל אלהים ביום השביעי**.

**ושנית** שנגמרה ונשלמה בסוף הששי המלאכה האלהית שהיתה בזולת הטבע. ולכן אמר **ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו**. כי היתה הברכה שמאותו יום שביעי והלאה, יפעלו בריות בראשית פעולותיהם בעצמם כפי הטבע המסודר והמוגבל בהם.

והנה נתיחסה זאת הברכה ליום השביעי, ולא לבריות, שכמו שהפסד וגרעון הנברא ייוחס בלשון הכתוב ליום שנעשה בו, כמאמר הנביא (ירמיה כ') 'ארור יום אשר יולדתי בו'. (איוב ג') 'יאבד יום אולד בו', כן ברכת הדבר תיוחס ליום שהתחילה בו.

והיה הקדוש שקידש והבדיל לכבוד ולתפארת את יום השביעי, בעבור שבהכנסו נשלמה ונגמרה מלאכת שמים וארץ. כי כמו שהאדם בעשותו מלאכה יקרה, יעשה אחר גמירתה משתה ויום טוב, כן אחר השלמת מלאכת שמים וארץ בא השבת המקודש, להורות על שלמות המלאכה וגמרתה. הנה התבאר מזה, שענין ויברך אלהים הוא להוליד בדומה, דוגמת מה שנאמר בדגים ובאדם ויברך אותם אלהים. וזהו **ויכל אלהים, שענין ויקדש אותו** הוא כנגד **וישבות ביום השביעי**, כי הקדושה היא שהבדילו והפרישו בקדושה ושלמות להוראתו על גמר המלאכה האלהית שנעשתה בששת הימים. והמנוחה והעונג בא על זה.

ומה טוב דרשה שדרשו **ויקדש מלשון קדושין**. לפי שהיום הוא נתקדש להיותו מיוחד אליו יתברך בקדושתו.

### והותרה בזה השאלה הד'.



**וכן הותרה השאלה ה' ,**

שהיא למה ברך וקדש היום השביעי, שלא פעל דבר, ולא קידש את הימים שפעל ועשה בהם. כי הנה היה זה לפי שהשביעי מורה על גמר והשלמת מלאכת מעשה בראשית, וקודם לכן לא היתה נשלמת. ולכן לא היתה שם מנוחה ועונג, ואין השבת אם כן מורה על ההעדר, כי אם על מעשה ה' כי נורא הוא, שגמר בששת הימים, ועל ההויה הטבעית שהתחילה באותו יום.

**השאלה השישית: מדוע עירוב לשון בריאה ולשון עשייה?**

למה זה בפסוקי הפרשה הזאת נאמר פעם לשון בריאה ופעם לשון עשייה. כי הנה אמר **מלאכתו אשר עשה, מכל מלאכתו אשר עשה**. ונאמר **מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות**. גם אמרו בסוף הפסוק מלת לעשות היא זרה מאוד, כי כבר נשלמה העשיה כולה המורה על העתיד.

**ובבראשית רבה** אמר שכל מה שהיה לו לעשות בשביעי, כפל ועשה אותו בששי. וכמו שכתב רש"י. ותהיה אם כן מלת לעשות מורה על העבר, והוא זר מאוד. והרמב"ן כתב שחסר מ"ם והוא כאלו אמר כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים מלעשות, כלומר ששבת מלעשות עוד. ואינו נכון.

**תשובה לשאלה ו'**

ומפני שאמר הכתוב **ויברך, כנגד ההויה הטבעית** שאז התחילה, ואמר **ויקדש** כנגד ההויה האלהית שנגמרה, לכן ביאר הכתוב ונתן טעם על שניהם, ואמר על **ויקדש** דסמך ליה **כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא**, רצונו לומר שהיה ראוי לקדשו, כיון שבו נגמרה מלאכת היש מאין שנברא במעשה בראשית. שביום הראשון נבראו התחלות יש מאין, ובשאר הימים נבראו הצורות יש מאין, ונתחדשו אחר שלא היו בעולם. וכנגד הברכה אמר מלת **לעשות**, רצונו לומר שברך את היום השביעי, למה שנתן לבריותיו ביום ההוא ברכה מעליא להתמיד הויתם בהולדת דומיהם, והוא אמרו **לעשות** כי נתן כח בשרשים אשר ברא לשיעשו כמותם.

וכבר שאלה מטרוניתא לר' יהושע (**בראשית רבה** פרשה ס"ח)

בכמה ימים ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו? והשיבה בששה ימים. אמרה ומשם ואילך מהו עושה? והשיבה רבי יהושע. שהיה מזווג זווגים. רצונו לומר שבששת הימים ברא ה' חדשה בארץ דברים שלא היו קודם לכן. ומשם ואילך התמידה אותה ההויה. והיא הזוגים להזדווג הפשוטים בהרכבה והחומר והצורה בהויה.

**והותרה בזה השאלה השישית.**

## השאלה השביעית: למה לא נאמר ביום השביעי הזה ויהי ערב ויהי בוקר

כמו שנאמר בכל ששת ימים.

### תשובה לשאלה ז'

ומפני שלא היה ביום השביעי מעשה, ולא מלאכה מיוחדת כמלאכות שאר הימים, לכן לא נאמר בו **ויהי ערב ויהי בוקר יום שביעי**, כמו שנאמר בשאר ימי בראשית, כי לא היה השביעי דומה להם בענין המלאכה. ומראות הערב והבוקר תעיד על הזמן, והזמן על התנועה. אבל ביום המנוחה, לא היה ראוי לזכור הזמן המיוחד אל התנועה.

### והותרה בזה השאלה השביעית.

**והמקובלים אמרו**, שבעבור שהיה השביעי דומה לעולם הנשמות, לא נאמר בו ערב ובוקר, כי הוא כולו אור, לא ערב וחושך כלל.

עד שבדבריהם ז"ל קראו השכר הרוחני בשם שבת, וכמו שאמרו **עולם שכלו שבת**. ואמר (ע"ג דף ג' ע"א) מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת.

ומפני זה אמרו ששקולה מצות שבת כנגד כל המצוות, לפי שהוא רומז לשכר הנפשי שהוא שכר המצוות כולם.

**ובבראשית רבה** (פרשה י"א) אמרו:

אמרה שבת לפני הקב"ה, לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. אמר לה, כנסת ישראל תהיה בת זוגך. וכיון שעמדו על הר סיני, אמר להם הוו זכורים לאותו דבר שאמרתי לשבת, שכנסת ישראל תהיה בת זוגך. הדא הוא דכתיב: (שמות כ' ח') 'זכור את יום השבת לקדשו'.

וכבר חשבו אנשים מבני עמנו לפרש המאמר הזה על השכל הפועל, ועל השכל אשר בכח.

אבל כוונת השלמים ההם רחקה מהפירושים ההם וגם נפשי בחלה בהם.

ואחרים פירשו ששאר המצוות שנצטוו בעשרת הדברות יש להם סמך עם השכל, אלא השבת שהשכל ימאנהו, להיותו מורה על חידוש העולם, שלא הגיע הדעת האנושי לאמתו. ושעל זה אמרה: ולי לא נתת בן זוג, שהוא השכל, שיעיד עליו ויאמתהו. ושהיתה התשובה כנסת ישראל תהיה בת זוגך, לפי שהם ראו המסות הגדולות האותות והמופתים אשר נעשו במצרים, המעידים על אמיתת חידוש העולם, ומצות השבת מורה עליו.

האמנם כפי הדרך שבארתי מהמקובלים, יהיה פירוש המאמר הזה אצלי, שכל יום ויום מימי בראשית היה לו בן זוג, והוא הנמצא שנברא בו, כי הוא המזווג אותם. אמנם השבת, מפני שלא נברא בו שום דבר, היה מבלי שום זוג נברא מתיחס ומיוחד אליו, ולכן השיבו

יתברך כנסת ישראל תהיה בת זוגך, כי הוא הנמצא המיוחד לשבת: או בשמירתו בעולם הזה, ואם במנוחתו בו לעולם הבא שכלו שבת. כי הנה ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ולכן הם בן זוג לשבת המורה עליו. וכמו שתקנו בתפלת השבת **ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארצות**, שרצו שלא צוה בשמירת השבת לזולת כמו שצוה לבני ישראל.

## [הסדר השני של בריאת העולם והאדם – פרק ב,ד – ג,כד]

אלה תולדות השמים והארץ...עד לשמור דרך עץ החיים (ב,ד-ג,כד).

**הנה בפרשה הזאת הגדולה בכמותה וסודותיה שיערתי שמונה חלקים:**

**האחד הוא** בהקדמת תחלתו אלה תולדות השמים וגו' עד והשקה את כל פני האדמה. **והחלק השני** הוא בסיפור יצירת האדם, תחלתו וייצר ה' אלהים את האדם עד ויהי האדם לנפש חיה.

**והחלק השלישי** הוא בסיפור הגן ונהרותיו תחלתו ויטע ה' אלהים עד לעבדה ולשמרה. **והחלק הרביעי** הוא בסיפור מה מצוה השם לאדם, תחלתו ויצו ה' אלהים עד מות תמות. **והחלק החמישי** הוא ביצירת האשה וזווגה עם אדם, תחלתו ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם עד והיו לבשר אחד.

**והחלק הששי** הוא בחטא אדם, תחלתו והנחש היה ערום עד הנחש השיאני ואוכל. **והחלק השביעי** הוא בעונש אדם והאשה וקללותיהם, תחלתו ויאמר ה' אלהים אל הנחש עד כתנות עור וילבישם.

**והחלק השמיני** הוא מגירוש האדם מגן עדן, תחלתו מן האדם היה כאחד ממנו עד לשמור את דרך עץ החיים.

והנני מעיר הספקות והשאלות אשר שערתי בכל פסוקי הפרשה הזאת וחלקיה, אח"כ נבקש דרך או דרכים נאותים וראויים לתשובתם עם פירושי הפסוקים:

אלה הם מועדי הספקות אשר ראיתי ושערתי בפרשה הגדולה והחמורה הזאת כפי פשוטי הכתובים. והם מ"ב שאלות, עם היות שרבות מהן השתרגו לשנים או ג' שרגים ויותר מהם. וסימן השאלות הכוללת הנזכרות פה **ה' ב"ם סיני בקדש**.

ואחרי ההערות האלה המקיצות נרדמים, אקומה נא ואסובבה בעיוני ואבקשה בינה דרך או דרכים כפי הפרשה, ויישוב פסוקיה באופן יותרו השאלות כולם, ולא ישאר ערעור ולא ספק בדברי תורת ה' תמימה. ויהיה זה באופן לא יחלוק השכל על הדת, ולא תטה תורה מהמושכל האמתי, 'כי ישרים דרכי ה' אין בהם נפתל ועקש.

### **הרחבה בחלק שני: סיפור בריאת אדם והנחש - אירוע ממשי או משל?**

ואחרי הקדמת כל זה, הנני בא אליך לפרש הפרשה הזאת בשני הדרכים האלה: **הראשונה כפי הפשט** הנגלה באופן מתישב ישר שלא יחלוק דבר מפשוטו על ענין המושכל ועל פי דרכו אשיב ואתיר הספקות אשר העירותי כולם.

**ואחר זה אפרש אותה** על דרך המדע הנסתר באופן היותר מתישב אל המושכל ומרוחק מן הספקות שאוכל בעזרת החונן לאדם דעת.

## [סיפור אדם בגן עדן בדרך הפשט: שאלות ותשובות]

### וכל שיח השדה... עד ויהי האדם לנפש חיה (ב, ה-ז).

הכוונה הכוללת בפרשה הגדולה הזאת, היא להודיע שברא אלהים את האדם בצלמו השכלי, כדי שישתדל להשלים את נפשו בהכרת בוראו והשגת מעשיו, ולהדמות אליו ית' בחמתו.

כי שלמות הצלם הוא שידמה מאוד אל הצורה אשר היא צלם אלהי. והמציא גם כן לתקון חייו כל הדברים ההכרחיים לקיומו, ממאכל ומשתה מפירות עצי הגן אשר נטע, וממימי נהרותיו. וכל זה במציאות טבעי בלתי נצטרך ליגיעה ועמל, ולא למלאכה אנושית. אבל שיהיו כל צרכיו מוכנים ונמצאים תמיד אצלו, כדי שלא יטריד נפשו בבקשת צרכי גופו אלא בהשלמת נפשו אשר בעבורה נברא. ושפני זה צוה אותו שיסתפק בדברים הטבעיים אשר המציא לצרכו, ולא ימשך אחר המותרות המצטרפות לעסקי המלאכות ולדברים המפורסמים, באופן שלא יטה שכלו אל התיקון הגופני שהוא הפך השלמות הנפשי שהוא התכלית. ושעם כל זה אדם מדעתו ובחירתו הרעה הלך חשכים, שיכל את ידיו.

והודיע עם זה, שלא הביאו אליו הדברים שהם מביאים לחטא שהם ששה: **הא'** גאה וגאון מכבוד משפחתו כמו שקרה לבני האלהים בלקחם מבנות האדם. **והב'** לרוע מקום מושבו כי יש מקומות מוכנים לחטא כמו שאמר 'ולוט ישב בערי הכנע ויאהל עד סדום', שספר בגנותו שבחר לדור באותו מקום. וכן **ארז"ל** ששכם היה מקום מוכן לפורענות.

**הג'** שפעמים יחטא האדם להכרח חיותו, כמאמר שלמה (משלי ו') 'לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב'.

**והד'** שיחטא מהתמדת הטובה, לפי שלא ראה ולא הרגיש בימיו העדרה, כמו שאמר 'שמנת עבית כשית ויטוש אלוה עשה'.

**והה'** שיהיה סיבת החטא סכל והעדר ידיעה, שלא ידע האסור והמותר, וכמאמר הנביא (ירמיה י"ד כ"ב) 'בנים סכלים המה'.

**והו'** שיחטא מפני מסית ומדיח, חכם להרע שמסיתו לחטא, וכמו שאמר (דברים י"ג י"ד) 'יצאו אנשים בני בליעל וידיחו את יושבי עירם'.

והנה זכר הכתוב בזאת הפרשה, שלא היו לאדם הראשון אחת מכל הסיבות האלה להביאו לחטא, כי כולם נמצאו בו הפך זה. ולכן היה ראוי לעונש יותר גדול על חטאו. זהו כללות כוונת הפרשה הזאת.

### ואבאר עתה חלקיה אחת לאחת וארשום על הסיבות האלה.

#### השאלה הב': בפסוק וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ.

והוא, כי למה זה הוצרך הקדוש ברוך הוא להודיע מה שלא היה בעולם מהשיח והעשב קודם שהמטיר השם, והיה די שיאמר שאחר שהמטיר השם על הארץ הצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם. אבל הודעת מה שלא היה קודם מציאות הדבר, אין ספק שאינו, כי אם העדר מאותו דבר, ולא מצינו שאמר הכתוב כן בהיות דבר אחר להיות לכל דבר סיבותיו שמהן נמשך.

#### תשובה לשאלה ב

הנה זכר הכתוב בראשונה מדרגת אדם בבנין גופו, ושהיה דל ושפל, עפר מן האדמה, נטבל במי המטר. ומעלת גן עדן המקום אשר הושם בו. וכדי להודיעו שני השורשים האלה, אמר שעם היות שביום השלישי בדבר ה' ובמאמרו הוציאה הארץ עשב עץ עושה פרי למיניהם, שהנה אותם הדשאים והעצים אחר תולדותם לא הולידו בדומה ולא צמחו בארץ מעצמם כל ששת ימי בראשית, כמו שביארתי למעלה. אבל מהיום השישי והלאה התחילה ההויה הטבעית לפעול כל דבר כפי טבעו, ולהוליד דומהו מעצמו.

ועל זה נאמר כאן **וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו'** שלא נאמר זה על הדשאים שהוציאה הארץ ביום השלישי, כי אם על הצמיחה וההולדה שעשו מעצמם ומטבעם אחר הששי. וכאלו אמר כל עשב השדה טרם יהיה בארץ מעצמו, וטרם יצמח בארץ מעצמו מטבעו, שלא היו עדיין צומחים מעצמם, לפי **שלא המטיר ה' אלהים על הארץ**. והמטר היה הכרח בהיות הצמחים כפי הטבע. הנה מפני זה, וגם כן בעבור שאדם אין - רצונו לומר שלא נברא אדם עדיין בעולם - ירצה הקדוש ברוך הוא לעבוד את האדמה, כלומר לעשות ממנה חומר ראוי לתולדות הדשאים והצמחים מעצמם, וגם כן להיות חומר מוכן לגוף האדם. ומפני זה העלה אד מן הארץ והשקה את כל פני האדמה.

וכאשר ירד הגשם על העפר ולחלחו, אז הוציאו הצמחים דומיהם מעצמם בדרך טבעי, ואז לש הקדוש ברוך הוא את העיסה ועשה מאותו עפר מעורב עם המטר כדמות טיט ציור האדם וידיו ורגליו ואיבריו כולם. והוא אמרו **וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה**.

שאינן פירוש וייצר שבראו, כי אם שהתקין בניינו ותואר אבריו, מלשון ויצר אותו בחרט וגם כן ברדת המטר על העפר הצמיח השם עצי הגן. וכבר הבינו **בבראשית רבה** הפסוקים האלו על זה האופן, אמרו (**בראשית רבה** פרשת י"ג)

הכא איתמר וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, ולהלן איתמר ויצמח ה' אלהים מן האדמה. אמר ר' חנינא: להלן לגן עדן, והכא לישובו של עולם.

רצונו, שפסוק וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, כיון בו הויה טבעית שהיא ישובו של עולם. אבל פסוק ויצמח, הוא לענין גן עדן, שהוא מההויה האלהית. הנה התבאר מזה למה הוצרך הכתוב להודיע שלא היה שיח וצמח קודם המטר, שהוא ללמדנו שעם היות שביום השלישי הוציאה הארץ צמחיה במאמר השם, הנה אח"כ כל ששת הימים לא הולידה ולא הצמיחה הארץ לטבעה להעדר המטר.

**והותרה בזה השאלה השניה.**

### השאלה הג': מה נברא ביום השלישי?

היא, איך יאמר הכתוב הזה שבמעשה בראשית לא נגמרה מלאכת היום השלישי בהולדת הצמחים, לפי שלא היה שם מטר ולא אדם לעבוד את האדמה. וכאמרם **בראשית רבה** שעמדו הדשאים על פני קרקע, ולא יצאו עד שהמטיר. כי הנה זה, רצונו לומר צורך המטר בהיות הצמחים, יצדק בהויה אשר בטבע. אבל בהויה הראשונה, האלהית, אין ספק שמבלי מטר ואדם צמחו הדשאים, כמו שמבלי זכר ונקבה והנחת הבצים נתהוו הדגים, והעוף בחמישי, ובעלי חיים בשישי.

כל שכן שיזכור בהכרח הוית הדשאים האדם, בהכרח המטר. ואין הדבר כן, כי המטר הוא באמת סיבה עצמית בהויתה הטבעית. אבל האדם לעבוד את האדמה אינו הכרחי בהויתה הטבעית, כי גם בלתי יתהוו הדשאים, והחוש מעיד עליו.

ועוד שאיך אמר שהיה המטר והאדם שנזכר כאן ממלאכת היום השלישי. והנה הכתוב הזה מעיד ששני דברים קדמו לדשאים: המטר והאדם, שנאמר **כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין**. ויתחייב אם כן שיהיה האדם גם כן ממלאכת היום השלישי, והוא שקר מבואר. כי בשישי נברא. גם שהיה ראוי שיכתוב הכתוב הזה למעלה ביום השלישי.

### וגם כן הותרה השאלה השלישית

במה שאמרתי שלא בא הכתוב ללמד שלא עשה מלאכת היום השלישי ביום ההוא, ושעמדו הדשאים על פי הקרקע ולא יצאו עד שהמטיר כי הנה ביום השלישי מבלי מטר יצאו הדשאים והצמחים מהארץ במאמר השם.

## השאלה הד': באמרו ואיד יעלה מן הארץ.

והוא, כי אם היה שבעבור שלא היה עדיין אדם לעבוד את האדמה לא המטיר השם, למה זה יעלה האד להשקות את פני האדמה, כי היה אם כן פועל בטל. עד שמפני זה פירש הגאון רב סעדיה, כפי מה שסיפר ממנו הר"ב"ע, ואיד יעלה מן הארץ ולא אד יעלה. רצונו לומר שאמרו **ואדם אין**, מושך עצמו ואחר עמו, כאלו אמר ואדם אין, ואין אד עולה מן הארץ. אבל פשט הכתוב אינו סובלו.

ויקשה הכתוב הזה גם כן שאין לו משפט. כי לא ביאר מה היה טרם יהיה הדשא בשדה וטרם יצמח העשב.

ור"ש פירש מלת **טרם** מלשון **קודם**. וביאר, שענינו עדיין לא היה. וכאלו נסמך **לאונקלוס** שתרגם מלת **טרם** עד לא.

אבל אין הדבר כן, כי הנה **אונקלוס** תרגם כל **טרם** שבתורה עד לא 'טרם ישכבו ואנשי העיר' 'טרם אכלה' 'והנה רבקה יוצאת', וכולם אצלו הם לשון קדימה, כי הקודם לדבר נמצא קודם המצאו. וכל **טרם** שיתרגם כן הוא סמוך משפט שאחריו. הנה אם כן **טרם** יהיה בארץ - **טרם** יצמח אצל **אונקלוס**, ואצל האמת ענינו לשון קודם לדבר אחר. ומהו אם כן בפסוק הזה הסמוך והנמשך לקודם ההוא?

## תשובה לשאלה ד

ולא נאמר על זה **וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ**, כמו שחשב **הרב המורה** כי אם על הולדת הארץ הדשאים הצמחים והדשאים מעצמם ומטבעם בהויה הטבעית, שזה לא היה אלא אחר שירד המטר. ושאמרו **ואדם אין**, אינו לענין צורך צמיחות הדשאים, כי אם להודיע שני הדברים שהוצרכו למטר, צמיחת הארץ בהויה הטבעית, ויצירת האדם והויה גופו.

**והותרה בזה השאלה הרביעית, לפי שאמרו ואיד יעלה מן הארץ, הוא להודיע שכאשר רצה הקדוש ברוך הוא לתת מטר, העלה אדים מלמטה למעלה בחלקי האויר, ושם נקראו ויהי הגשם על הארץ.**

## השאלה הה': באמרו וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה.

ויקשה זה משתי פנים:

**האחד** - מה ענין יצירת האדם אצל יצירת הדשאים? **ורש"י** כתב, '**ואדם אין**, ולא היה מי שיכיר בטובתן של גשמים, עד שבא אדם והתפלל עליה'. אבל זה דרך דרש הוא, כי הנה שאר הדברים הטבעיים אשר ברא אלהים לא הוצרך אדם להתפלל עליהם, ולמה אם כן יתעכב המטר עד שיתפלל אדם עליו.



**ושנית** - שיצירת האדם ובריאתו כבר נזכרה למעלה, ולמה נשנה כאן סיפורו? **וחז"ל** קראו סיפור בריאתו שנזכרה ביום הששי בריאה ראשונה, והסיפור הזה יצירה שנית. ומי יתן ידעתי מדוע היה ההכפל הזה, ואם היו לאדם שתי יצירות?

ובברייתא של רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי כתב, שנזכרה בריאת אדם ביום הששי דרך כלל, וכאן נזכרה בדרך פרט. והוא דעת המפרשים כולם. אבל עדיין תשאר השאלה ולמה הוצרך הכתוב לספר בריאתו דרך כלל ודרך פרט, והיה די באחד מהם. אף כי לא מצאנו כזה בבריאת שאר הדברים לזכרו דרך כלל ואחר כך דרך פרט.

### תשובה לשאלה ה

וידענו שכן משפט הכתוב, ושמלת **טרם** הוא לשון קדימה, ותהיה גזרת הכתוב באמרו **לעבוד את האדמה, ואד יעלה מן הארץ וגו'**, רצונו לומר וכל שיח השדה והעשב טרם יהיה ויצמח מהארץ מעצמה, מפני שלא המטיר ה' אלהים על הארץ. הנה בזאת הסיבה שהארץ בטבעה זרועיה תצמיח, וגם כן שאדם אין שלא היה עדין נברא, לכן כדי לעבוד את האדמה רצה ית' שתעלה אד מן הארץ והשקה וגו'. ואז נעשו שני הדברים: יצירת האדם ונטיעת הגן בעדן, שהוא מעשה הצמח.

ולפירוש זה יהיה אמרו **לעבוד האדמה**, אינו שב לאדם, כי אם להקב"ה. כי מלת לעבוד היא לשון מעשה כמו (איוב ל"ד כ"ה) 'יכיר מעבדיהם'. וכן תרגום של מעשה – עובדא. כאלו אמר לעשות וללוש את האדמה, העלה את האדים. וכן כתב **רש"י** לענין בריאתו של אדם:

העלה תהום והשקה לשרות את העפר ולברא אדם,  
כגבל זה שנותן מים בעפר ללוש את העסה.  
אף כאן והשקה, ואחר כך ויצר.

**הותרה השאלה החמישית, שהיא למה חזר כאן לספר יצירת אדם, ומה ענינו אצל יצירת הדשאים, שהנה היה זה להודיע התכליות שבעבורה יצא המטר ראשונה שהיה ללוש העיסה לבנין גוף האדם ולהצמיח הגן בעדן.**

### השאלה הו': באמרו ויפח באפיו נשמת חיים.

והוא שאחרי שזכר הכתוב כאן יצירת האדם, למה זה לא אמר שנברא בצלם אלהים ודמותו, כמו שאמר למעלה 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה'?

וכן בפסוק הזה **ספר תולדות אדם** בדמות אלהים עשה אותו. אבל כאן בסיפור יצירתו זאת, לא זכר בו יתרון ומעלה, כי אם שהיה גופו עפר מן האדמה, וצורתו נשמת חיים ככל יתר הבעלי חיים המרגישים שהם שוים בזה.

## תשובה לשאלה 1

ויצא לנו מזה שביום השישי עלה אד מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, ואז נוצר גוף האדם, ונטע השם הגן. כי בעבור שהיו הדברים האלה מרצונו הפשוט, נעשו ביום השישי, שלא התחילה עדיין ההויה הטבעית, ולכן נתיחסו אל האלהים: **וייצר ה' אלהים, ויטע ה' אלהים.**

הנה הוצרך המטר ליצירת גוף האדם ולצמחי הגן בהיותם נבראים בששי בכלל ההויה האלהית, ושלא היה מהויה טבעית שנצרכה אל המטר.

ולא הוצרך גם כן לצייר גופי הבעלי חיים שנבראו ביום ההוא קודם ירידת המטר, ולא גם כן לצמחים ולאילנות שנעשו בשלישי מבלי מטר. הנה היתה הסיבה בזה כולו לפי שלמעלת גוף האדם וליוקר הגן, לא רצה הקדוש ברוך הוא שתהיה הויתם כולה מכוח הארץ, כדשאים שיצאו בשלישי, וכבעלי חיים שנעשו בששי. אלא שיתחברו ביצירת גוף האדם והגן כוח הארץ וכוח עליון, למטר השמים ישתו מים. לכן לא נעשו שני הגשמים המורכבים היקרים האלה, האדם והגן, עד שירד הגשם על הארץ, ונתחבר הכח עליון עם התחתון. ולא היתה אם כן ירידת המטר אליהם להיות הויה טבעית, כי אם מפני הבדלם במעלה ושלמות.

והנה לא נזכר כל זה בפרשת היום השישי, כי אם במקום הזה, לפי שראה הכתוב לזכור ענין הגן ועציו סמוך ומתיחס לחטא אדם וענשו שנמשך ממנו, ולכן בא הכל בפרשה הזאת.

ואפשר לפרש גם כן בפסוקים האלה, שרצה הכתוב לספר מעלת הגן, ולכן אמר שלא היו עדין דשא ועשב וצמחים בארץ בהויתם הטבעית, בעבור שהיה חסר מהם החומר שהוא המים המתערב עם העפר, שהוא מזון הצומח בטבע. והיה גם כן חסר האומן הצריך לגן להיות עובד אדמתו. ולכן תקן השם שניהם אם להמטיר המטר, כי העלה אד מן הארץ, ואם לענין האומן, **ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה** שיצרו ממנה, כדי שבטבעו יחמול וירחם עליהם וישתדל לעבדה. והוא אמרו לעבוד את האדמה שחוזר כפי זה לאדם. והכלל היוצא מהפסוקים האלה הוא, להודיע שלא היה ראוי לאדם להתגאות לכבוד משפחתו ובית אביו, כי האל יתברך יצרו עפר מן האדמה, ולא היתה לו אם כן הסיבה הראשונה מהסיבות המחטיאות. ולזה לא אמר הכתוב כאן שיצרו בצלם אלהים ובדמותו, כי לא היתה כוונת הכתוב הזה לספר בשבחו, כי אם להודיע פחיתות מדרגתו כפי גופו וחומר.

ואמנם אמרו **ויפח באפיו נשמת חיים** הוא רמז לצורתו האנושית. כי כמו שכתב **הראב"ע** בפרשה נח, שם נשמה לא נאמר כי אם על נשמת האדם השכלית, ולהיותה אחת בנושא,

רבת בכוחות, קראה **נשמת חיים**, שתכלול כל מיני החיים: הצמיחה שהיא חיות מה, כמו שזכר הפילוסוף; וההרגש שיקרא גם כן חיות; וההשכלה שהוא החיים הנצחיים. וכמו שביאר **הרב המורה** בשתוף שם חיים. והיה אם כן **נשמת חיים** רמז לנפש הכוללת הכחות כולם.

**והותרה בזה השאלה השישית.**

### השאלה הז': באמרו ויהי האדם לנפש חיה.

כי כמו שכתב **רש"י**, אף בהמה וחיה נקראים נפש חיה, ומה היתרון שנתן לו בזה עליהם. אמנם מה שתקן בו **רש"י**, שנשמתו של אדם חיתה מכולם, מפני שנתחדש בה דעת ודיבור, אינו מספיק. כי אין שלמות הנפשות בפחות ויתר, ואין הנפש האנושית יותר חיה מסוג החיות. אבל הן נבדלות באמת בעצם ובמין. והראב"ע פירש, שהלך האדם מיד כחיות ולא כתינוקות. והוא באמת יתרון מעט, ומדרגה שפלה לאדם שידמה למהירות תנועתו לבעלי חיים. ואונקלוס תרגם לנפש חיה - לרוח ממללא. וכן פירשו הרמב"ן, נפש חיה שתהיה חיה תמיד נצחית בלתי מיתה לא נפסדת. אבל כל זה איננו שווה לי אחר שהכתוב קרא לכל בעלי חיים נפש חיה.

### תשובה לשאלה ז

ואפשר לפרש **נשמת חיים** כמו שאמר הפילוסוף, שחיי האדם בהם חיים בהמיים נמשכים אחרי התאוות החומריות, ומהם חיים מדיניים נמשכים אחרי השכל המעשי המנהיג. ואם חיים אלהיים, והם נמשכים אחרי השכל העיוני כבני האלהים.

וכאלו אמר הכתוב נפח האלהים באדם נפש בחיריית על כל מיני החיים האלה.

אמנם השלם **רבי שמעון בן יוחאי** פירש בכתוב הזה פירוש צח מאוד ונכון. אמר:

תא חזי מה דעבד בר נש. דהא קב"ה יהיב ביה נשמתא קדישא לאחזא יתיה בעלמא, ואיהו איתקדר בחובתיה ואיתהפך הוא נפשא דבעירא, דאיתמר עלה תוצא הארץ נפש חיה. עד כאן.

ולפי דעתו זה נכון לומר לפרש שהאל יתברך נפח באפיו של אדם, שהוא משל להכנסת הנשמה בקרבו **נשמת חיים**, רוצה לומר נשמה מטבע השכלים הנבדלים שהם חיים וקיימים באישיהם. כאלו אמר נשמה מטבע החיים הרוחניים. ואעפ"כ הוא ברשעתו לא רצה לנטות אחריה ולעשות כמעשה הרוחניים ההם, אבל עשה עצמו כאחד הבעלי חיים הבהמיים, שקראם הכתוב 'נפש חיה', שהוא נמשך אחריהם כפי חומרם. והוא אמרו **ויהי האדם לנפש חיה**, והיא הבהמות, והיא על דרך (תהלים מ"ט כ"א) 'אדם ביקר בל ילין

נמשל כבהמות נדמו'. ועל זה אמר שלמה (קהלת ג' י"ו) 'אמרתי אני בלבי על דברת בני האדם לברם האלהים, ולראות שהם בהמה המה להם'.

### והותרה בזה השאלה השביעית.

## השאלה הח': בענין הגן

והיא כי לא ימלט הדבר מחלוקה:

אם שנאמר שהיה מטע הגן וצמיחתו בימי בראשית, ממלאכת היום השלישי, כמו שאמר **בבראשית רבה** (פרשה ט"ו) ופרקי ר' אליעזר גם כן. ויקשה למה לא נזכר ענינו במלאכת יום שלישי, ונזכר כאן אחרי פרשת ויכלו. כי אף שנפרש **ויטע ה' אלהים ויצמח**, כבר נטע וכבר צמח כדרך **הראב"ע**, עדיין תשאר השאלה למה לא נזכר כל דבר במקומו בסדר ראוי והגון, ולא נצטרך לסרס הפסוקים.

או שנאמר שאחרי ששת ימים עשה הגן, ויקשה לזה אמרו **ויטע ה' אלהים, ויצמח ה' אלהים** כי אחרי ששת ימי בראשית שבתה המלאכה האלהית, והארץ עשתה מעצמה והולידה והצמיחה. ולכן לא היה ראוי ליחס הכתוב הנטיעה והצמיחה הזאת אליו יתברך, כאלו היתה מכלל הבריאה הראשונה שנתיחסה אליו שיהיה כפי רצונו.

### תשובה לשאלה ח

## ויטע ה' אלהים גן בעדן... כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב, ח-ז)

**עתה יספר הכתוב כי לא היה לאדם גם כן הסיבה השנית לחטא, שהוא רוע המקום שדר בו.**

אבל היה בהפך, כי האל יתברך נטע גן בעדן, שהוא מחוז ידוע ונכבד, ושמו מורה עליו **עדן**.

ואמנם אמרו **מקדם**, כתב **הראב"ע** שנטע אותו לצד מזרח.

ויותר נכון הוא מה שתרגם **אונקלוס**, מלקדמין. כי היה העדן מחוז בארץ, נברא בתחילת הבריאה בשאר חלקי הארץ, ועתה ביום הששי נטע השם שם ברצונו הפשוט את הגן. ואין הכוונה בנטיעה שהביא האילנות ממקום אחר ונטעם שמה. אלא שכל הגן ועציו היו נצר מטעיו מעשה ידיו להתפאר, לכן נתיחסו לאל יתברך עניני הגן להיותו מכלל הבריאה הראשונה, כשאר הדברים שנעשו בששי.

### והותרה השאלה השמינית.

## השאלה הט': ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה

באמרו **ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע**. כי הנה אחרי זיכרון כל העצים שהצמיח השם ועץ החיים ועץ

הדעת בכללם, על כולם היה ראוי שיאמר **בתוך הגן** כיון שכולם היו שמה. לא שיאמר על עץ החיים לבד שהוא בתוך הגן.

**ועץ הדעת טוב ורע שנזכר אחריו, לא ידענו אם היה בתוך הגן אם לא. אלא שהאשה בדברה לנחש אמרה, ומפני העץ אשר בתוך הגן, מורה שבתוך הגן גם כן היה עץ הדעת. ולכן יקשה למה לא אמר הכתוב בתוך הגן על שניהם יחד, ואמרו בלבד על עץ החיים.**

### תשובה לשאלה ט

ודעתם של הראשונים הוא, שהיה הגן תחת הקו ה[מ]שוה, ששם שווי הימים והלילות והתנועות העליונות.

והנה **הרב המורה והראב"ע** בעלי הסודות והצורה הודו במציאותו, וגם **חכמי יון** אשר לא מבני ישראל המה אומרים בענינו כמו שכתב הרמב"ן.

ובאמרו **וישם שם את האדם אשר יצר** הודיענו הכתוב שני דברים:

**האחד** שלא נברא אדם בגן עדן כי אם חוץ ממנו, ואחר שנברא שמו הקדוש ברוך הוא שם.

**והשני** שעם היות שהאדם והגן שניהם נוצרו ביום הששי, כמו שביארתי, הנה ראשונה נוצר האדם ואח"כ נוצר הגן אשר הושם שם. ומפני זה אמר הכתוב ראשונה **וייצר ה' אלהים את האדם**, ואח"כ **ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר**. ולא כדברי המפרשים שאמרו שהגן נוצר בשלישי, והאדם וכו'.

והודיע הכתוב שלמות הגן, באמרו 'ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן, וכו'.

ומזה למדנו שלא חטא אדם ברעב ובצמא ובחוסר כל למלא נפשו כי ירעב, שהיא הסיבה השלישית המביאה לחטא. כי הנה האל יתברך סיפק לו כל צרכיו בתוך הגן, בהצמיחו שמה כל מיני העצים המועילים והמהנים לאדם. אם לראיה, כשושנים ושאר הפרחים היפים. ואם לאכילה, להיותם מזון נאות. ואם לשמירת הבריאות והסרת החולי, כתרופות כפי האיכות והסגולות אשר בהם, שהכל היה בגן.

ועל זה אמר **ויצמח ה' אלהים מן האדמה**, שהוא פירוש הנטיעה האמורה למעלה, כלומר שלא הביא אותם האילנות ממקום אחר לנטוע אותם שם, אבל מן האדמה ההיא הצמיחם. **כל עץ נחמד למראה** רוצה לומר כפי יופיו: ממנו לבן, ממנו אדום, ממנו ירוק, ושאר המראות. והיה שם גם כן **כל עץ טוב למאכל**, רצונו לומר ערב לחיך ומועיל להזנה, והיא גם כן שם עץ החיים לענין התרופות לשמור הבריאות ולהחזירה בסורה.

ואמרו אחר זה **בתוך הגן**, אינו בלבד, אלא לכל עץ נחמד למראה וטוב למאכל. ועץ החיים שהיה כולו בתוך הגן, לא יצטרך אדם לצאת משם לבקש דבר מהצריכים אליו חוץ לגן, כי הכל היה בתוכו. ואפשר לומר כי בתוך הגן יחזור לעץ החיים בלבד, לפי שהוא היה באמצע הגן, כמו שתרגמו **אונקלוס**. לפי שאין החיים אלא בשווי ובמצוע מהאיכות. ואמנם **עץ הדעת טוב ורע**, לא אמר שהיה בתוך הגן, עם היותו שם, אם לפי שלא היה באמצעיתו כעץ החיים, אבל היה בסופו או קרוב לקצהו, כי הוא היה מטבע קצה ההפלגה לא מהמצוע. ואם לפי שהכתוב בא לספר מעלת הגן, בהיות כל הדברים הטובים והצריכים נמצאים בתוכו.

אבל עץ הדעת לא היה שלמות לגן היותו בתוכו, ולכן לא נאמר בו בתוך הגן.

### והותרה השאלה התשיעית.

## השאלה הי': בענין הנהרות.

והוא שאתה תראה שבפישון שזכר ראשונה, הגיד הארץ שהיה סובב, כמו שאמר הוא הסובב את כל ארץ החוילה, והדברים שימצאו שמה, באמרו אשר שם הזהב וכו'. אמנם בנהר השני והוא גיחון, והשלישי שהוא חדקל, זכר הארץ לבד שיסובבו, כמו שאמר הוא הסובב את כל ארץ כוש, הוא ההולך קדמת אשור. אבל לא זכר הדברים שימצאו שם.

אמנם בנהר הרביעי, לא זכר הארץ שיסובבו, ולא הדברים שימצאו בו, אבל אמר בלבד והנהר הרביעי הוא פרת.

### תשובה לשאלה י'

ולפי שכמו שיצטרך האדם למאכל יצטרך גם כן למשקה המים להעברת המזון, סיפר הכתוב שגם בזה ספק הקדוש ברוך הוא צרכו של אדם בגן. כי היה **נהר יוצא מעדן**, והיה עובר בתוך הגן להשקותו, והיה הנהר ההוא גם כן גדול ועצום, **שממש יפרד והיה לארבעה ראשים**. **שם האחד פישון** שנקרא כן לרבו מימיו, מלשון 'ופשו פרשיו'. וכתב רש"י שהוא נילוס.

**וחכמי האומות** אמרו שאינו כן, וקוראין לפישון גאנקי, ואמרו שחוילה הוא מחוז באינדיא"ה, ושגאנקי סובב את כל ארץ הודו, ובתוך החול שלו ימצא הזהב. ואמרו גם כן שהנהר הזה מתחלק לעשרה נהרות, ויכנס בים, ושהוא רחב מאוד ושבעד היותר חד מהמים הוא שמונה מילין.

ועוד אמרו **הקדמונים** מהם שכורש מלך פרס שלח פרש אחד עם ספינה אחת לראות ענין הנהר הזה, והיה נחלק לת"ם נהרות.

**וגיחון** אמרו שהוא נילוס הגדול מכל נהרות העולם, והוא **הסובב את כל ארץ כוש** ומצרים. וכאשר יכנס השמש במז"ל סרטן, יגדל כ"כ שיעלה וישקה את כל ארץ מצרים. ואמרו שמי הנהר הוא מטבעם להפרות הנשים מאוד, ושהעקרות שתשתנה מהן תלדנה.

**וחדקל** קורין תיגר"י. שהוא שם לחיה אחת מהירת המרוצה מאוד, כי כן מימיו רצים במרוצה עצומה. ולכן נקרא שמו בלשוננו חדקל, רוצה לומר: חד-קל בתנועתו. והוא הסובב את כל ארץ ארמיני"א והשיריאה.

ואמנם **פרת** הוא הולך בתוך בבל, וחולק אותה לחצאין, לפי שהוא עובר בתוך העיר והולך ונכנס בים סוף. ואומרים אנשים גם כן כי הוא עולה ומשקה את ארץ בבל, כמו שנילוס משקה את ארץ מצרים.

והודיענו הכתוב משלמות הגן, שמלבד היות המאכל והמשקה שם בשלמות גדול, הנה גם מפאת פישון שהיה עובר בו היה נמצא שם הזהב הטוב והבדולח ואבן השוהם.

והיה אם כן לאדם התענוג העושר והכבוד בגן. והנה לא זכר מה היה נמצא בשאר הנהרות, לפי שלא נמצא בהם לא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות כמו שנמצאו בפישון. גם כי גיחון היה סמוך לירושלים, כמו שנאמר בהמלכת שלמה והורדתם אותו אל גיחון. וכן חידקל נזכר במראות דניאל, ונהר פרת היה גבול ארץ ישראל לצד בבל. ולהיותם נהרות ידועים ולא נמצא בהם דבר נרשם, לכן לא זכרם הכתוב.

### **והותרה בזה השאלה הי'.**

#### **השאלה הי"א: למה זה בענין הגן ייחס תמיד הדברים אליו יתברך:**

ויטע ה' אלהים גן וגו' ויצמח ה' אלהים וגו' ויצו ה' אלהים וגו'. ויקח ה' אלהים. אמנם בנהרות לא יחס אליו דבר מהם, ואמר לבד ונהר יוצא מעדן וגו'.

#### **תשובה לשאלה יא**

ובעבור שהיו עניני הנהרות חלק מיסוד המים, ולא נעשו אז ברצון פשוט כאשר נעשה הגן, לכן לא יחס הכתוב ענינם אל האלהים.

### **והותרה בזה השאלה הי"א.**

#### **השאלה הי"ב: במה שזכר הכתוב שתי פעמים שהונח אדם בגן עדן.**

כי הנה ראשונה אמר ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר, ואחר שהשלים זכרון הגן והנהרות אמר: ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. וכח שני המאמרים האלה אחד הוא בלי ספק.

גם אמרו שנברא אדם לעבוד את האדמה, ושהונח בגן עדן לעבדה ולשמרה, הוא זר מאוד, כי לא היה זה תכלית בריאתו והנחתו שמה.

### תשובה לשאלה יב

והנה חזר הכתוב לאמר **ויקח ה' אלהים את האדם ויניחהו בגן עדן** להודיע תכלית הנחתו שם. כאלו אמר והנה לקח ה' אלהים את האדם **ויניחהו בגן עדן**, זה היה כדי **לעבדה ולשמרה**. ואמר **לעבדה** בלשון נקבה, לפי שהגן נאמר בלשון זכר ולשון נקבה, כאשר כתב **הראב"ע**.

והיתה **העבודה** שיאכל מהעצים שהותרו לאכילתו, **והשמירה** שלא יאכל ממה שהוזוהר עליו, כאלו לנסות אותו בא האלהים לדעת הישמור מצוותיו אם לא. ולכן הניחו שמה. ואולי שאמר **לעבדה ולשמרה** על נשמת חיים שזכר למעלה שנפח בו. כי בהיות האדם בגן עדן מבחר המקומות ובשוה שבאזורים והמשובח שבמאכלות והמשקים, היה בלתי טרוד בדבר מה, כי אם בהשלמות נפשו, וזהו לעבדה ולשמרה. וכן דרשו **רבי אליעזר** לעבדה ולשמרה על התורה.

ויש מפרשים **ויקח ה' אלהים את האדם** והניחו בגן עדן שהוא סמוך עם ויצו, כאלו אמר וכאשר לקח השם אלהים את האדם והניחו בגן עדן וגו', אז צוה עליו **מכל עץ הגן וגו'**, כפי כל א' מהפירושים.

### והותרה בזה השאלה הי"ב.

### השאלה הי"ג: בענין עץ החיים ועץ הדעת

והוא כי איך יתכן שיהיה העץ ההוא נותן לאוכליו חיים נצחיים? כי הנה המזון ידמה לנזון, ואם כל המורכבים מהיסודות הם נפסדים בהכרח, איך עץ החיים בהיותו נפסד בעצמו יתן לאוכליו נצחיות, ואכל וחי לעולם?

וכן עץ הדעת, איך יסבול השכל שהעץ ההוא בהיותו צומח נעדר ההרגש, וכל שכן ההשכלה, יתן לאוכליו דעת ותבונה. כי הנה הדעת לא יקנה אותו האדם כי אם במחשבה ועיון. ואיך אם כן היה **נחמד העץ** ההוא להשכיל. זה באמת אצלי בלתי מצוייר.

### תשובה לשאלה י"ג

ויצא מזה שגם כן לא היתה לאדם הסיבה הרביעית לחטוא, שהוא להתמדת הטובה וההצלחה. כי הוא בילדותו נולד רש וחוצה לגן נברא, והקב"ה לקחו והקימו מעפר דל והניחו בגן עדן לעבדה ולשמרה, לא להיות שם אדון ופטרון.

### עץ החיים ועץ הדעת



### ואמנם מה היה ענין עץ חיים ועץ הדעת -

כבר ידעת דעת חז"ל שאדם הראשון אם לא חטא לא היה מת. ועם היות שלא נתישר זה בעיני הרב"ע, הנה באמת אינו נמנע, כי כאשר יודה שעץ החיים היה מוסיף ימים להחיות אדם שנים רבות ועצמות מאוד, מי המונע שיטוה לחיותו ואיכותו עד שיתמיד בחיים ולא ימות.

כי אין הכוונה שהיה אדם נצחי בטבעו כאחד מצבא המרום, שיהיה נמנע בו ההפסד והמות. אבל היה נצחיותו בחסד אלהי, שהכין עניני חייו באופן יוכל המלט והנצל מכל סיבות המות. אם מהחיצוניות, מההכאה וההריגה ושאר הפגעים, בהיות השגחתו יתברך דבקה בו לשמרו בכל דרכיו, ואם מהתנועות הגופיות, שהם פעמים רבות סיבות החולי והמות. במה שהניחו בגן עדן כולו שאנן ושקט נח לא ילך מפה ומפה. ואם מהסיבות האויריות המתהפכות מהקיץ והחורף על האדם, בששם אותו במבחר המקומות תחת קו המשוה, שלא יתהפך שם האויר התהפכות מוחש, כמו שזכר אבן סינא. ולפי שהמזונות והמימות גם הם כפי איכותם וכמותם יסבבו חליים בגוף האדם, לפי שהוא בהכרח יצטרך אל המזון לתמורת מה שניתך מלחיותו בגופו ע"י האויר והחום הטבעי ושאר הדברים.

ידוע שהתמורה בלתי שוה ונאותה למה שיותר כי אין הבשר והלחות שנעשה מהמזון כבשר והלחות שיברא עם האדם בתחילת יצירתו, עד שהיה זה סיבת הזקנה. לפי שבשר האדם וליחותו ישובו לו נכריים, נולדים רובם מהמזון, וכשירבה זה תבוא המות טבעית. כי הוא כמו מי שיתן בחבית יין מים חיים בכל יום תמורת היין שיוציא משם, שאין ספק שבהתמדת זה ישיב כל היין - מים, ותפסד צורת היין. ולכן כדי להציל הקדוש ברוך הוא את האדם מן הזקנה ומן המות הטבעית, נתן לו בתוך הגן את עץ החיים, כי היה פריו כל כך נאות למזג האנושי, שבאכילתו ישוב הבשר והליחות כמו אותו שניתך ממנו מבלי חלוף. ולכן נקרא **עץ החיים**, גם שהיה מונע התכת הגוף, ובזה היה מאריך הימים ומתמיד אותם.

ואמנם **עץ הדעת טוב ורע**, איני אומר שהוא רמז לכח המוליד כדברי הרב"ע, אלא שהיה אילן ממש שכפי איכותו וסגולתו היה מרבה באכילתו תאות המשגל. ונקרא עץ הדעת, מלשון 'וידע אדם את חוה אשתו' וידע אלקנה את חנה אשתו'. ואמנם מה שאמר הנחש 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ואמר ית' 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', אינו סותר לזה, כמו שחשב הרמב"ן. וכמו שיתבאר בפירוש הפסוקים ההמה במקומם.

אבל מה שכתב הרב ההוא, שהיה נכון בעיניו שאדם קודם חטאו לא היה בו בחירה ורצון, כי היה עושה הדברים הראויים נטבעו בשמיים וכל צבאם, מבלי אהבה ושנאה, ושהאילן

הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע, באמת הוא דעת זר ובלתי מתקבל. לפי שהאדם בטבעו הוא בעל בחירה ורצון, כי מהיותו מורכב מחלק חומרי ומחלק שכלי, היה לו בהכרח חפץ רצון ובחירה לעשות דבר או הפכו. וכמו שאמר חז"ל (בראשית רבה פרשה ט)

**והנה טוב - זה יצר הטוב. מאוד - זה יצר הרע.**

רוצה לומר שכל טובו ושלמותו של אדם היה במציאות הבחירה והיכולת על הטוב על הרע כפי יצרו. ואם לא היה כן, לא היה אדם, ולא היה מצוה אותו הקדוש ברוך הוא **מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו**, כי לא תפול הצוואה אלא למי שיש לו בחירה ורצון.

אלא שהאמת בזה הוא מה שזכרתי, שהיה עץ הדעת ההוא מעורר ומרבה בתאוות המשגל. וידוע שהיה המעט מזה דבר טוב להוליד בדומה. אבל בהתרבותו היה רע מאוד, ומזיק ומרחיק האדם מהשלמות. ולכן קראו הכתוב עץ הדעת **טוב ורע**, כי תחלתו ומעוטו הוא טוב, ורביו רע. ומפני זה לא נקרא בשום מקום עץ הדעת **רע וטוב**, אלא טוב ורע, הטוב ראשונה והרע בסוף. לפי שבתחילתו ומעוטו הוא טוב, ורביו אין ספק שמרה תהיה באחרונה.

והנה לא אסר הכתוב ממנו לאדם הראיה, ולא גם כן הנגיעה והמישוש, כי זה היה מועיל לו מאוד להזדווג עם אשתו ולהוליד בדומה, ויעשה אותו לתכלית טוב ונאות בדרך טבעי, לא ע"י תענוג בהמי ושטיפה והפלגה בחרפת חוש המשוש. ולכן היו שניהם האדם ואשתו ערומים ולא יתבוששו לפי שהיו איברי ההולדה אצלם כידיים וכרגלים ושאר האיברים הצריכים לתשמישו של אדם בדרך טבעי, ולא היה גילוי הערוה בלתי מגונה אצלם להעדר הבחירה והרצון, כי אם לפי שלא היו חושבים אותה לערוה אלא לאבר טבעי נעשה לתכלית טוב.

אבל אסר יתברך לאדם האכילה מזה העץ, לפי שאכילתו תביאהו להפלגת התאוה ורדיפת הפועל המגונה לשם עונג בהמי, ולא לתכלית הגון ונאות שכלי. כי האכילה לגמרי וספוק המזון ממנו עד שיתהפך הנזון אליו, זה לבדו נאסר על האדם, מפני רוב היזקו שאין רע יותר גדול ממנו.

**הנה התבאר ענין עץ החיים ועץ הדעת, והותרה בזה השאלה הי"ג**

**השאלה הי"ד: במה שצוה השם לאדם שלא יאכל מעץ הדעת.**

כי הנה מה שהוא שלמות האדם, לא ימנעו הטוב העליון, כי הוא ית' לא ימנע טוב להולכים בתמים. וידיעת הטוב והרע הוא שלמות האדם, ואיך אם כן מנעו ית' ממנו. ואם אמרנו שהיתה אכילת העץ ההוא מזקת, בהיותו עץ הדעת רע, הנה אם כן היה גם כן מועיל מהצד שהיה עץ הדעת טוב, ולמה אם כן חיסר את הטוב בעבור הרע. ויותר היה ראוי לתקנו באופן שאת הטוב יקבל, ואת הרע לא יקבל אם היה העץ ההוא בכללו רע לא

טוב. ולמה זה הצמיחו השם בתוך עץ הגן, והיה בזה נותן מכשול לפני עור, ואין זה מפועל הטוב והמטיב יתברך.

ואף שנפרש עץ הדעת טוב ורע על ידיעת המפורסמות, כדרך **הרב המורה**, עדיין תשאר השאלה, ואיך אסרו הקדוש ברוך הוא בהחלט, כי הנה האדם כפי טבעו וכפי חברת האשה והבנים ואנשי מדינתו, יצטרך בהכרח לדעת ההנהגה הפרסומיית בטוב והרע, והשכל המעשי הוא מהנפש המדברת. ואיך מרחיקה השם.

### תשובה לשאלה י"ד

והתבאר גם כן למה נברא עץ הדעת בגן אם היה דבר רע, ולמה אסר אכילתו מהיות הדעת מפועל השכל והוא טוב. שהיה זה לפי שראיתו גם נגיעתו היה טוב ומועיל בהולדה הדומה, ומאותו צד ובחינה נברא בתוך הגן. אבל אכילתו המביאה אל ההשתקעות והתאוה אל המשגל הנוסף, לא היה שלמות אליו, ולכן נאסר עליו אכילתו, כי לא היה ענין העץ ההוא שתשלים אכילתו את האדם בהשגותיו וידיעותיו, לא עיונות ולא מעשיות. לפי שהאדם שלם נברא בפעולות שכלו, ולא היה גם כן חסר ההכנה לפועל המשגל ותאותו, כמו שכתב **הראב"ע**, שלא היה חסר רק טוב ורע בדבר אחד לבדו, שרצה בזה על המשגל, כי הנה גם ממנו היה יודע כל הצריך לשלמותו וקיומו. אבל היה הדעת הזה פרטיי בטוב ורע המשגל, והיה אם כן ענין המצוה לאדם שלא ירדוף אחרי שטיפת תאותו בזימה.

### והותרה בזה השאלה הי"ד.

## השאלה ה"ו: באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות

ויקשה המאמר הזה משני פנים:

**האחד**, שזה המאמר מורה שאם לא חטא אדם לא היה בן מות, אלא נצחי כאחד מצבא המרום. וטבע חומרם והרכבתו מהיסודות יכחיש זה, כי כל מורכב נפסד בהכרח. ומה שהוא הכרחי שיהיה, אין ראוי שיונח שהוא העונש לחוטא, גם שאם לא היה זה כן היתה זו הגדולה שבקללותיו. ואיך אם כן לא נזכרה בתוכם אבל בהפך, כי נאמר בהם כי עפר אתה ואל עפר תשוב, שהוא המוכיח שבטבעו היה נפסד.

**והאופן השני** מהקושי הוא, שזה המאמר לא נתקיים. כי הנה לא מת אותו היום שאכל ממנו. ואם עשה תשובה, היה ניצול מכל הקללות, כי אין דבר עומד בפני התשובה, אף שלא זכר הכתוב דבר מתשובתו.

ומאמר מות תמות יורה על העונש, לא שיהיה בן מות, כדברי **הרמב"ן**.

### תשובה לשאלה ט"ו

כי על כן נאמר בצוואה **מכל עץ הגן אכול תאכל** כלומר אכול מהם מה שתמצא פעמים רבות. אבל מעץ הדעת, שהתחלתו ומעוטו טוב, והרוב ממנו רע, לא תאכל ממנו. כי האכילה הוא ענין ההשתקעות נוסף על שאר השמושים הנזכרים.

זהו כענין הרופא שיתן ביד החולה תפוח מרקחת מעשה רוקח לפקחו בעצם רוחניותו או להעטישו, שיזהירו שלא יאכל ממנו פן יזיקנו, כי לא נעשה לאכילה. וכאלו אמר לו די לך לענין הכרח ההולדה בראיה ובנגיע ובריח.

אבל האכילה בהשתקעות גדול בענין המשגל והשתנות עצם הנזון אליו, לא תאכל. ונתן הסיבה בזה, באמרו **כי ביום אכלך ממנו מות תמות**. רצונו לומר, הנה ההמלט מהמות והתמדת החיים אי אפשר שתקנה אותו אלא בהשוואת הפעולות והאזורים והמזונות. ולכן כשתצא מדרך השווי, ותטה להפלגה המשגל באכילת העץ, תבטל ההשוואה המחייבת החיים, ותבוא להתכה נוספת, ותמות בהכרח.

ומזה תדע שלא נאמר זה על צד העונש, כי אם על צד הייעוד והודעת מה שיהיה. ולכן אינו מהקושי אם לא נזכר בתוך הקללות. ואמרו ביום אכלך ממנו, לא יורה על היום הפרטי שיאכל שאז ימות מיד. אלא שמיום שיאכל ממנו יהיה בן מוות נכון למועדי רגל.

ואולי שאמר **מות תמות** על המוות הטבעית ועל המיתה המקרית, שבחטאו יגורש מן המקום ההוא, ותסור ממנו השגחת השם, והיה נרדף מהמקרים כל מוצאו יהרגו.

**וחז"ל אמרו (בראשית רבה פרשה ח')** שביום אכלך ממנו נאמר על יומו של הקדוש ברוך הוא שהוא אלף שנה. וכן היה שמת אדם תוך אלף שנה שנברא. וכמו שאזכור דבריהם אחר זה.

והנה יתבאר עוד בפירוש הפרשה הזאת שגם זה היה מהקללות שקללו השם, במה שאמר **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת**. וכמו שאפרש.

**והותרה במה שפירשתי בזה השאלה הט"ו משאלות הפרשה.**

ולמדנו מדברי הצוואה הזאת שלא חטא אדם מפני סכלות והעדר ידיעה שהיא הסיבה הה', כי הנה הקדוש ברוך הוא גילה את אזנו והודיעו שאת אשר יקרא לו אם יחטא.

**ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם... (ב,יח)**

**עזר כנגדו**

**השאלה הי"ו: במאמר לא טוב היות האדם לבדו.**

כי מי זה אמר שיהיה אדם לבדו, שהוצרך ית' לומר שאינו טוב. והנה הכתוב מעיד שזכר ונקבה ברא אותם, ולא עלה אם כן במחשבה להיות אדם לבדו.

כל שכן שמציאות האשה היה להכרח המין, ולא היה אפשר להיות בלתי, ואיך אמר אם כן **אעשה לו עזר**, כאלו האשה לעזר נבראת לא להכרח.

### תשובה לשאלה י"ו

סיפר הכתוב כי הנה חטא אדם בסיבת האשה, ושעשאה לו הקדוש ברוך הוא לעזרה והיתה כנגדו. עשה אותה לטובתו, והיא יצאה לרעתו, כשהסיתה והדיחה אותו מטובו ושלמותו.

ולכן אמר שבתחילת בריאת אדם בששי אמר יתברך **לא טוב היות האדם לבדו** ובמאמרו זה כלל שני ענינים:

**האחד** שעם היות תכלית האדם שישלים נפשו המשכלת, והנה האשה והבנים מונעים גדולים להשגת השלמות השכלי, וכמו שכתב **הרב המורה** בחלק א, לד, הנה ראה הבורא יתברך שלא היה טוב לשלמות האדם היותו לבדו, לפי שיצטרך מהיותו גשמי לתקן מזנותיו וצרכי ביתו, ואם האדם יתעסק בזה יטריד בו זמנו ולא יפנה להשגת שלמות נפשו. לכן היה מהראוי לעשות לו עזר כנגדו, והיא הנקבה שתעבדהו ותתקן לו צרכי הבית והמזון, ובזה האופן תהיה גם היא הכרחי בענין שלמותו.

ואמר **עזר כנגדו**, לפי שהעזר בסתם הוא הדומה לדבר, כי עזר הרופא היא מרופא אחר. ועזר החייט מחייט אחר מענינו. אך אמנם אם היה העזר לאדם אדם אחר זכר כמוהו, לא ירוויח בזה כלל, כי גם הוא יצטרך לעזר אחר שיתקן ויכין צרכיו ומזנותיו, כדי שיהיה לו פנאי להתעסק במושכלות. ולכן ראוי לעשות לו עזר שיהיה כנגדו, רצונו לומר מקביל לו באופן מה. והוא שתהיינה פעולות אותו העזר מקבילות לפעולות האדם. כי הנה העזר שהיא האשה תתענג ותחשוב למעלה בהתעסקה בתיקון המאכל, והאדם יחשוב זה לעמל מכאיב. ובזה הדרך הייתה האשה עזר לאדם, שהיות פעולותיה נגד פעולותיו ומקבילות אותן.

**והענין השני** שכלל זה המאמר הוא, שעם היות נקבות הבעלי חיים אין להם חברה עם זכריהם כי אם לענין הזווג להשארות מינם, ולזולת זה אין לזו יחס עם זה, כי הם רועים על ידיהם עדר עדר לבדו, הנה ראה יתברך שלא היה טוב שיהיה בן האדם ונקבתו, רצונו לומר, שיהיה כל אחד מהם לבדו בלתי מתחברים ולא נעזרים זה לזה אלא לענין המשגל לבד. כי האדם לפי טבעו צריך מאוד אל חברת האשה, לא לבד להוליד בנים, כי אם גם כן להיות לו עזר במעשיו. וזהו **לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו**. רצונו לומר כנגד צרכו או שוה לו.

ומסכים לזה:

אמר רבי אבהו: כתיב זכר ונקבה בראם, וכתיב ברא אותו. אלא, בתחלה עלה במחשבה לברא שנים, ולבסוף לא ברא אלא אחד.

והמאמר יקשה מאוד, שהרי בסוף שניים נבראו, אדם וחווה, לא אחד. אבל בתחלה עלה במחשבה לברא שניים, אדם בפני עצמו וחווה בפני עצמה, מבלי חיבור זה לזה, כיתר הבעלי חיים. שזה היה אפשר להיות. והקב"ה לא עשה כן, כי לא ברא אלא אחד שהוא אדם, ומצלעו ברא את האשה. אם כן שניהם אחד. וכתב **האפוד** בשתוף הכ"ף, שכ"ף כנגדו הוא כ"ף הדמיון. וזה כי נגדו המובן ממנו הוא לפניו, כמו אך נגד ה' משיחו. ואלו אמר אעשה לו **עזר נגדו**, יחשב שהיה המכוון מהעזר שתהיה לפניו. ואין זה הצריך מהאשה לבד, אבל שתמיד לפניו ולאחריו תהיה לאדם לעזר ולהועיל בכל צרכיו. ולזה אמר שתהיה לו עזר כנגדו, שרצונו לומר כאלו היתה לפניו תמיד.

והנה אדם כבר מצא בבעלי חיים עזר נגדו, כלומר שישמש אותו בהיותו עליהם ולפניו, כסוס אשר רכב עליו וזולתו. אבל מזולת זה לא ישיג מהם עזר שיעזרהו תמיד לפניו ולאחריו, כאלו הם תמיד נגדו. והוא פירוש נאה.

אמנם **חז"ל** הוקשה להם אמרו **עזר כנגדו**, לפי שהבינו מלת כנגד מלשון התנגדות והפכיות. והיו אם כן הפכיים, עזר וכנגדו. ולכן דרשו: "**זכה עזר - לא זכה כנגדו**". ומי יתן ידעתי איך יתחייב שאם לא זכה יהיה כנגדו, כי אפשר הוא שלא תהיה עזר ולא תהיה גם כן כנגדו, שלא תהיה בה תועלת ולא היזק. ומאין להם שאם לא תהיה עזר תהיה כנגדו.

אלא שהיה דעתם שטבע האשה הוא שתהיה נגד האדם ומזקת לו, כמו שהחומר הוא מקביל לצורה. ולכן מי שזכה תהיה לו האשה עזר, כי בזכותו יבטל הקדוש ברוך הוא טבע האשה המנגדת לו להיותה בעזרו. וכמו שאמר (משלי יו ז') ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו. אבל אם האדם לא זכה, ישאר כל דבר לטבעו, ותהיה האשה מנגדת לו כי הוא טבעה ומהותה.

**הנה התבאר הפסוק הזה והותרה השאלה הי"ו.**

### השאלה הי"ז: באמרו וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה

והיא, כי מה ענין זה לכאן. ואם בא הכתוב לספר יצירת האשה, למה זה זכר בתוך סיפורה קריאת שמות לכל הבעלי חיים, שאינו מהדרוש. אף שיצירת הבעלי חיים כבר נזכרה ביום הששי, ומה צורך בהשנותה פה. וכמו ששאלתי ביצירת האדם. ויקשה בכלל זה, שאם בא הכתוב להגיד שאם הניח שמות הדברים כפי הסכמתו, מדוע אמר בלבד חית השדה ועוף השמים, ולא זכר יסודות וצמחים דוממים ומתכות ושאר הנמצאים, עצמים ומקרים שהיה ראוי להניח להם גם כן שמות.

**תשובה לשאלה י"ז****הלשון הטבעית היא לשון הקודש**

**ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה... לא מצא עזר כנגדו (ב,יט-כ).**

**ענין קריאת אדם שמות לכל הבעלי חיים ראוי לעיין בו מאוד.**

כי כבר זכר בעל ספר הכוזר, והוא האמת, שהלשון האלהית הברואה לימדה הקדוש ברוך הוא לאדם, ושמה על לשונו ובידו, והיא בלי ספק השלימה מכל הלשונות והנאותה לקריאה יותר מכלם.

אבל מהפסוקים האלה יראה, שאדם הראשון הניח השמות לרצונו, ושהוא היה הממציא והפועל ללשון הראשון. ומפני זה כתב **האפוד**, שהאדם כבר היה מלומד מבוראו יתברך, ושלנסות אותו בא האלהים, בהביאו לפניו הבעלי חיים ההמה לראות מה יקרא להם. רצונו לומר, אם ישתמש בהנחת שמותיהם ממה שלמד ממנו יתברך. ושזהו אמרו **וכל אשר יקרא לו האדם וגו' הוא שמו**, רצונו לומר הוא שמו שקרא לו הקדוש ברוך הוא כשלימד הלשון לאדם.

והביא החכם על זה שתי ראיות.

**האחד** מאשר לא אמר הכתוב שקרא שמות כ"א למיני בעלי חיים, וידוע שהם החלק מעטי מהעצמים, ולא קרא שמות לשאר העצמים כולם, אם שמימי ואם יסודי מתכות ודוממים וצומחים, ולכל המקרים שבתשעת המאמרות ומלות הטעמים, שהלשון כוללת כל זה. והוא ממה שיוורה שלא היה זה הנחת לשון.

**והשנית** ממה שאמר הכתוב בסוף הענין **ולאדם לא מצא עזר כנגדו**, שאין ענין לזה עם קריאת השמות.

והדעת הזו עם היותו דבר דבור על אופניו עדיין יפלו בו ספקות.

**מהם** שאם היה הדבר כן, היה ראוי להכתב וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, אחרי ויקרא האדם שמות. ולא היה הדבר כן. כי הנה הכתוב קודם אליו.

**ומהם** כי מה היה בזה מן הנסיון שיעשה השם לאדם בקריאת השמות, אם היה שכבר למדו בהם. כי ידוע הוא שיקרא אותם האדם בשמות. ולכן יראה שלא היה אדם מלומד בפרטיות הלשון.

**אבל היותר נכון לומר** הוא, שהקב"ה ברא הלשון, והגביל סידורה מסכימים לטבעי הדברים ולידיעה האלהית בהם. וכאשר יצר את האדם בצלמו, הנה כמו שהשפיע בו הדעות האמתיות האלהיות מבלי לימוד וחקירה וחפוש כלל, ככה השפיע והטביע בנפשו שורשי הלשון ההוא, המסכמת בטבע לאותן ידיעות אמתיות אלהיות, ולנמצאים בעצמם,

ונתן באדם כח טבעי להורות על כל נמצאות העולם הרשומים בנפשו בקולות ומלות הרשומים בנפשו בטבע, כדי שמכל צד תסכים לשון האדם לחכמתו יתברך, ושניהם יסכימו לטבע הנמצאים כולם.

ומלבד זה דיבר עמו הקדוש ברוך הוא באותו הלשון, והשמיע לאזניו קול נברא מוחש מגיע אליו. והוא מפני שהיה לו כבר הלשון בטבע מוטבע, הבין לשון האל ודבריו, ונתלמד מהם לדבר בלשונו באופן שהיו הדיבורים האלהיים שדבר אתו מוציאים אותו מן הכח אל הפועל. כי כמו שעם היות החכמה אמתית טבעית באדם בכח, כבר תגיע לו בפועל על דרך הלמוד וההערה מהתלמד.

ככה הלשון הזאת, בהיותה מתחילת הבריאה מוטבעת באדם מהש", הנה הגיעה אליו בפועל על דרך הלמוד בדברו אליו יתברך ראשונה. כי מאותו הדבור האלהי ששמע, לקח האדם דרכי הלשון וסדריה, והוכן לאדם אחר כן וברצונו. והיה אם כן מציאות זאת הלשון באדם בכח ובפועל מהאל יתברך, וצדקו אמריו שהיה הלשון נברא ממנו, ושהוא למדו לאדם בדברו אתו. אבל לא יצדק אם נאמר שלמדו יתברך על דרך ההסכמה וההנחה לאמר לזה קרא כך ולזה קרא כך בפרטיות.

ויצדק גם כן אמרנו שאדם הראשון פועל הלשון מאליו, לפי שהמציאו מכוחו שהטביע בו בוראו והוציאו לפועל בהשמיעו לו קול האלהי בדבור וקול מוחש, אבל לא יצדק אם נאמר שאדם הראשון הניחו כפי רצונו והסכמתו, כמו שהמציאו האומות בארצותם שאר הלשונות ההסכמיות, מבלי שיהיה להם סדר האותות טבעי עם הדברים הנמצאים והידיעות האמתיות.

ולהיות הלשון הזה נברא ממנו יתברך, לכן דבר בו לאדם הראשון לקין ולנח ולאבות הקדושים, ובו נתנה התורה ונשמעו הדברות בהר סיני, ונכתבו בלוחות, ובה דבר השם עם משה התורה כולה מלה במלה, כדי שיכתוב אותה על ספר.

ואחרי הדברים והאמת האלה ראוי שיפורשו הכתובים בזה הדרך: שאחרי שיצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה, והיה זה ביום החמישי, ונתן בכל מין צורתו ומהותו המיוחד, הביאם אל האדם לראות מה יקרא להם. רצונו לומר, אם יסכים דבורו הפעלי לדבור הנברא אצלו יתברך, כפי מה שהטביעו בו באופן מתיחס ונאות בטבע למהות הדברים. ואפשר לפרש וייצר מלשון קבוץ ואסיפה, שקבצם ואסף אותם לפניו. והוא מלשון השליכה אל היוצר ימים יוצרו. וכבר העירו לפירוש הזה ב**בראשית רבה** (פרשה י"ד)

אמרו: בעון קמיה רבי יוחנן בן זכאי, כבר כתיב 'ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה וגומר', ומה רצונו לומר 'וייצר ה' אלהים כל חית וגומר'. אמר להם: להלן לבריאה וכאן לכיבוש. כמה דתימא 'כי תצור על עיר ימים רבים'.



הנה הסכים השלם הזה על מה שביארתי בזה.

### והותרה בזה השאלה הי"ז.

## השאלה הי"ח: באמרו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו

כי הנה נפש חיה הוא שם כולל לסוג החי, ואינו שם מיוחד למין זולת מין. ויקשה גם כן מאשר בא הפסוק הזה חוץ ממקומו הראוי, כי הוא בא קודם **ויקרא האדם שמות**, והיה מהראוי שאחרי זכרון קריאת השמות יאמר שכל אשר יקרא לו אדם הוא שמו. גם כי לא יסכים עם זה סופיה דקרא, שהוא **ולאדם לא מצא עזר כנגדו** כי איך ימצא בחיה ובבהמה ובעוף נקבה ראויה לעזרת אדם וחברתו?

### תשובה לשאלה י"ח

וסיפר הכתוב משלמות אדם שקרא לבעלי חיים אותם השמות שהיו ראויים אליהם באמת בלשון. והוא אמרו **וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו**. רצונו לומר, כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם שם, הוא שמו כפי טבעו ושורשי הלשון האלהי. וכבר אמרו **חז"ל** כמה מהחכמה היתה בקריאת השמות האלה, עד שלא הגיעו המלאכים אליה. כמו שאמרו רבי אחא **בבראשית רבה** (שם), והוא מאמר ארוך מורה שלא היתה קריאת השמות כפי ההסכמה והרצון, אלא כפי הוראת טבעיהם. והשמות שהם בזה הדרך הם הגדרים שבזה היתה הוראת החכמה, לא בשמות המוסכמים. והנה **בהבאה** זכר הכתוב כל חית השדה וכל עוף השמים, ולא זכר הבהמה. ובקריאת השמות זכר הבהמה גם כן. לפי שבענין ההבאה הוצרך יתברך להביא החיה והעוף, לפי שלא היו נמצאים הם עם האדם, לא הבהמה שהיתה נמצאת עמו. אבל בקריאת השמות קרא לבהמה לחיה ולעוף כולם.

האמנם **ויקרא האדם שמות** הנזכר אחרי **וכל אשר יקרא לו האדם**, לא בא להודיענו שקרא השמות כראוי, אלא להודיע שכאשר קרא האדם שמות לכל מיני הבעלי חיים ההם, והכיר טבעיהם, לא מצא בהם שום טבע נאות ומתיחס לטבע האנושי לשישלם לו העזר הצריך אליו. והוא אמרו **ולאדם לא מצא עזר כנגדו**. שלא מצא בהם נקבה תהא ראויה להעזר ממנה בשרתו כאלו היא נגדו ולפניו, כי היה תכלית אסיפת הבעלי חיים לפניו. מפני שלא רצה ית' לתת לו אשה אלא אחרי שירגיש אדם בצרכה, ויחפש ולא ימצא בכל מיני הבעלי חיים נקבה נאותה אליו, אז יעשה השם אותה מבשרו ומעצמו. ולכן לא זכר בקריאת השמות השמים היסודות והצמחים והדוממים והדגים כי אם מיני הבעלי חיים שביבשה, שהיה אפשר לחשוב שימצא בהם עזר אליו להזקק עמו.

### ונשלמה בזה תשובת השאלה הי"ח.

## השאלה הי"ט: באמרו ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם וישן

כי למה זה יחס התרדמה הזאת לאלהים, ולמה אמר תרדמה ולא שינה או תנומה. והיה לו לומר ויהי בעת שנת אדם, כי ידוע כי האדם ישן בטבעו למנוחת כוחותיו. ואם הוא פועל טבעי, למה ייוחס לאל כי הנה לא נתיחסו בכתבי הקודש לש"י הדברים, כי אם להיותו סיבה קרובה במציאות.

### תשובה לשאלה י"ט

ובעבור שלא אמר הכתוב מה שם יקרא לו, ולא אמר גם כן וכל שם אשר יקרא לו האדם, נכון לומר לפרש הפסוקים האלה באופן אחר גם כן. והוא שאמר השם, שאם אדם יקרא לחברתו ויקרב לעצמו בעלי חיים בלתי מדבר, יורה שהוא כמוהו נוטה אל החומריות כאותו אשר קרא וקרב אליו. כמאמרם ז"ל: **לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא שהוא מינו.**

והוא אמרו **וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו**, רצונו לומר של אדם שבחר בחברתו בדומה לו. והנה אדם קרא שמות לכל הבעלי חיים, והכיר טבעיהם, אבל לא ראה בהם נקבה נאותה להזדווג אליו, והוא אמרו **ולאדם לא מצא עזר כנגדו**. כי להיותו נוטה לצד שכלו, לא בחר לו חומריות הבעלי חיים. ולזה כינו **חז"ל** (יבמות ס"ג,א) באמרם שבא אדם על כל חיה ועוף, ולא נתקררה דעתו בהם. כלומר שבא בדעתו והתבוננותו על טבעיהם ומהויותיהם, ולא נתקררה דעתו שיהיה זווג וחבורו כחבור זווג זכרי הבעלי חיים עם נקבותיהם. ואז מפני ההכרח הוצרך יתברך להוציא את האשה מצלעו ובשרו.

## בריאת האשה

### ויפל ה' אלהים תרדמה... זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי (ב,כא-כג)

סיפר הכתוב שסיבב הקדוש ברוך הוא שתפול תרדמה על האדם, והיא השינה העמוקה מאוד באופן שלא ירגיש בלקיחת הצלע. והיה הצורך ללקחה באותה התרדמה, אם כדי שלא תתבזה בעיניו בראותו היותה מתבוססת בדמיה, ואם כדי שלא ירגיש בכאב פרוק חיבורו ובשרו עליו יכאב. וגם כדי שתביאהו שמחה פתאומית ויהיה כמוצא מציאה טובה שתגל נפשו בבואה אליו בהסח דעת.

והנה ייחס התרדמה הזאת לאלהים, לפי שכמו שזכר הטבעי בהיות האדם אוכל מזון מועט לא תהיה שנתו עמוקה, כי ברוב המאכל וגוסותו ומשתה היין תעמיק באדם השינה וישכב וירדם. ולפי שבגן היה אוכל כפי הספוק למזון מעט מזער, לא היה נכון לשינה

עמוקה, וכל שכן תרדמה, ולכן יחסה הכתוב אל האלהים, כי הוא אשר עשה זה ברצונו, לא כפי המנהג הטבעי.

**והותרה בזה השאלה הי"ט.**

## השאלה ה'ל': בבריאת האשה מן הצלע.

ויקשה זה מפנים:

**האחד**, למה לא נבראת האשה באותו אופן שנברא אדם, וכמו שנבראו נקבות הבעלי חיים עם זכריהם, ונעשית מצלעו שהוא זר מאוד.

**והשני**, למה לא אמר בה לשון בריאה ולא לשון יצירה, אלא לשון בנין ויבן.

**והשלישי**, שאלו חכמי האומות אם הצלע שהיא היתה ממספר צלעותיו של אדם ההכרחיות בבנין גופו או נוספת עליהם. ואם היתה מהצלעות ההכרחיות שבו, יתחייב שאחרי שנלקחה ממנו נשאר חסר אבר מאבריו כל ימי חייו והוא זר בחיק הפועל האלהי. ואם אמרנו שבתחילת הבריאה נבראת הצלע ההיא מיותרת, ונוספת באדם על שאר צלעותיו ההכרחיות, ימשך שיהיה אדם נברא זר ובלתי שלם אצל הטבע הנקרא בלשונם מוש"טיו, כיון שהיה בו אבר כפול ומותר. ויהיה זה גנות בפעולה האלהית, שהיה ראוי שתהיה בשלמותו בלי תוספת ובלי חסרון, וכמו שאמרו בצביונם נבראו.

## תשובה לשאלה כ'

והנה ראה יתברך לברוא את האשה מצלע האדם, ולא עשאה בפני עצמה כנקבות שאר הבעלי חיים ובאדם, לפי שנקבותיהם אינם מתחברות לזכרים ולא נכבשות ונשמעות אליהם אלא לענין המשגל בלבד, להיותם נפרדות מהזכרים ודבר אין להם עמהם.

אמנם נקבת האדם הוצרכה להיות לו עזר בעשיית צרכיו ובתקון מזונותיו ועניני ביתו, ולכן היה ראוי שתהיה נכבשת ונשמעת אליו בכל אשר יצוה עליה. ובעבור זה הוצרך להיותה חלק מגופו, כי החלק יתחבר לכל ויאהב אותו ויגן בעדו.

ולכן לקח השם אחת מצלעותיו של אדם ויסגור בשר בגופו של אדם תחתינה. ומזה עשה בנין האשה. כמו שאמר ויבן ה' אלהים את הצלע.

**ובבראשית רבה** (פרשה י"ח) אמרו:

ויסגר בשר תחתינה: האיש מסור ביד האשה בין טוב ובין רע. וכן דרשו **ויבן** מלשון בינה שנתן בינה לאשה יותר מהאיש, דתנינן בת י"א ויום אחד נדריה נבדקין, בת י"ב שנה ויום אחד נדריה קיימין. והאיש כל י"ב שנה ויום אחד נדריו נבדקים, בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימים.

והנה לא ברא את האשה מן הרגלים שהוא החלק היותר שפל, כדי שלא תהא בעיניו כשפחה. ולא בראה מן הראש, כדי שלא תהא בעיניה כגברת הבית. אבל בראה מן הצלע שבאמצע הגוף לשתהיה בבית כמותו.

וכבר נתנו טעמים אחרים כפי הדרש בכל אחד מהאיברים. **והנכון הוא בעיני** שבעת שנברא אדם, נברא בו אותו צלע נוסף על צלעותיו ההכרחיות לבנין גופו, ולא היה מפני זה מותר ולא דבר בטל. כי הנה יש דבר שהוא מותר אצל האיש הפרטי, והוא הכרחי כפי המין, כמו הלחות הזרעית שהוא מותר כפי האיש, והטבע יאהבהו וישמרהו לענין ההולדה להשארות המין. כן היה אותו צלע נוסף כפי האדם, והכרחי להולדת האשה.

### **והותרה בזה השאלה הכ'.**

### **השאלה הכ"א: זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי**

בפסוק זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת. וגם זה המאמר יקשה מפנים: **האחד**, שהיה לו לומר **זאת האשה** עצם מעצמי וגומר. ולא **זאת הפעם**. כאלו היתה לו בראשונה אשה אחרת בלתי הגונה לו, ובזאת הפעם מצא אשה כלבבו. **והשני** אמרו **לזאת יקרא אשה** היה לו לומר **אדמה** כי היא נגזרת מאדם, כי כן היה שמו, לא איש.

**ויקשה שלישית**, אמרו שלהיות האשה לוקחת מעצמיו ובשרו, היה ראוי שיגזור שמה משמו, כי רבות מנקבות הבעלי חיים יקראו בשם הזכרים שלהם. כמו פרה מפר, וסוסיא מסוס, וכבשה מכבש, וזולתם רבים, אם היות שלא נבראו הנקבות ההמה מצלעות הזכרים שלהם.

ומה הטענה שעשה בזה אם כן, ומה ענין אמרם ז"ל (**בראשית רבה** פרשה י"ב) מכאן שנברא העולם בלשון הקדש. ואולי שהשמות והגזרים היו כולם מועתקים מלשון אחרת ללשונו הקדושה.

### **תשובה לשאלה כ"א**

ואין ספק שהיה הצלע ההוא שלקח מהאדם מעורב בבשר, ומאותו צלע נעשה באשה העצמות, ומהבשר נעשה הבשר.

האמנם לפי דרך טבעי לא היה אפשר שיתילדו הראשיים לב מוח וכבד גם הגידים והצפרניים והעורקים, לא מהבשר ולא מהעצם בלבד, לכן יחס הכתוב יצירת האשה מאותו צלע אל הרצון האלהי ויכלתו, באמרו **ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה**.

וזכר בענינה לשון **בנין**, ולא לשון **בריאה**, לפי שלא היה התהוותה בריאה יש מאין. ולא לשון **יצירה** כי לא היה ציורה ציור מחודש, כי כבר נעשת בדמות אדם וציורו. אבל אמר בה לשון בנין כאלו הוא מעשה מלאכותי בהכינו את הבית והעצים והאבנים שהיו לו קודם לכן.

ואמר **ויביאה אל האדם**, כפי מחשבתו, כי חשב בראותו אותה שהובאה מצד אחר כאלו היא אחת מהבהמות והחיות שהובאו לפניו לקרא שם. אבל מיד הכיר בענינה ואמר: **זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי**, רוצה לומר הפעם הזאת היתה הנקבה הזאת עצם מעצמי ובשר מבשרי, אבל מכאן והלאה לא יהיה כן, כי לא תהיה האשה עוד נלקחת מצלע האיש.

**ובבראשית רבה** (פרשה י"ז) פירש רבי שמואל בר נחמן מצלעותיו, מסטרוהי. כמא דתימא ולצלע המשכן. וכן פירשו **הראב"ע**.

ומזה הוציא **הרלב"ג** לפרש, שבהיות האדם ישן ברא הקדוש ברוך הוא לצדו סמוך אליו את האשה, **ויסגור בשר תחתונה**, רוצה לומר בגופה של האשה. ושאדם כשראה אותה כן דומה אליו באבריה ובשרה, אמר שהיתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו. אבל שלא נעשה מחלק גופו.

**ואינו נכון** כי הוא אמר **זאת הפעם עצם מעצמי**, ולא אמר **דומה**, אלא שהיא היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ממש. ואמר **על כן יעזוב איש**, שזה מעיד שאותה פעם ראשונה היתה האשה חלק גופו של אדם. ומפני אותו פלא **יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו**.

עד שכבר אמרו (שם) ששאלו את רבי יהושע בן לוי, מפני מה האיש יוצא ופניו למטה והאשה יוצאת ופניה למעלה, אמר ליה האיש מביט למקום בריאתו שהוא מאדמה, והאשה מבטת למקום בריאתה, שהוא צלע האיש אשר הוא למעלה.

הנה ביאר שמצלע האיש נבראת. ולא אמר ר' שמואל בר נחמן מצלעותיו מסטרוהי להכחיש אמתת הכתוב, אלא שחשש שלא נעשתה האשה מהצלע שהוא עצם בלבד, כי אם מצדו של אדם בשר ועצם וגידיים ושאר האברים אשר בצדו. וזהו פירוש עצם מעצמי כפי פשוטו.

אבל **בבראשית רבה** (פרשה י"ח) דייקו אמרו:

**זאת הפעם** ואמר רבי יהודה בר אמי, בתחלה בראה לו וראה אותה מלאה רירין ודם. והפליגה ממנו. וחזר ובראה לו פעם שניה. הדא הוא דכתיב: **זאת הפעם עצם מעצמי** זו היא של אותה פעם ראשונה, זו היא העתידה להקיש עלי בזוג. כמה דאת אמר פעמון זהב ורמון, זאת היא שהיתה מפעמתני כל הלילה.

הנה פרשו הענין על פי מלת פעם לשתי היצירות. אבל אין הכתוב יוצא מדי פשוטו.

## לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת (ב,כג).

### [לשון הקודש]

כבר כתב ראש הדברים ממולח טהור קדש **רבי יהודה הלוי בספר הכוזר** אשר חבר, והביאו גם כן **הראב"ע**, שמהגזר **אדם מאדמה**, ואשה מאיש, וקין מקנית, ושת משת לי אלהים, ונח מינחמנו, ופלג כי בימיו נפלגה הארץ, וזולתם מהשמות שהם נגזרים מפעולות ושמות שהם בלשון העברית, ואין כן בשאר הלשונות, תלקח ראייה שהלשון הראשון שדברו בו אדם הראשון וחוה אשתו וכל זרעו ודורותיו עד הפלגה היה לשוננו הקדוש הנקרא לשון עברית.

והודו בזה גם חכמי האומות כמו שפתח אחד מהם בספר קראו **עיר אלהים** והביא לאמתו הטענה עצמה שעשו ספר הכוזר והראב"ע. וכבר קדמום בזה **חז"ל**, שאמרו **בבראשית רבה** (פרשה י"ח)

**לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה** זאת מכאן שנברא העולם בלשון הקדש. ר' פנחס בן חלקיה בשם ר' סימון אמר, כשם שנתנה התורה בלשון הקדש כן נברא העולם בלשון הקדש, שמעת מימך גיני גיניא אנתרופי אנתרופיא גברא גברתא?! אלא איש אשה. למה? שהלשון נופל על הלשון ע"כ.

והנה **גיני גיניא ואנתרופי אנתרופיא** הם שמות יונים לאיש ולאשה. אמנם **גברא וגברתא** הם שמות ארמיים להם. ורצו בזה שבלשון יון לא יקראו לאיש שם נגזר מהאשה, ולא לאשה שם נגזר מהאיש, כי הנה לאשה קוראים **גיניא**, וגם היום היונים קוראים אותה **גיניקא**. אבל לא יקראו לאיש **גיני**. גם האיש הזכר נקרא אצלם **אנטרופי**, והוא **אנדרוס** שקורין היום, ולא נקראה האשה בשם נגזר מהאיש **אנטרופיא**. אם כן לא נגזר שם האשה משם האיש ולא שמו משמה, אבל נקרא האיש **אנטרופי** והאשה **גיניא**. וכן בלשון ארמי קורין לאיש **גברא** ולא יאמרו לאשה **גברתא**, אלא **איתתא** או **נוקבא**.

ולמה זה נשתנה הענין בלשון העברית שנגזר שם האשה משם האיש? וכבר זכרתי בשאלה הא', כמה יפול בטענה הזאת מהספק, שכבר יאמר אומר שנתנה התורה ונברא העולם בלשון אחרת, ונעתקו השמות עם הגזרים שנגזרו מהם בלשון עברית.

והמשל שהביאו מהארמי והיוני אינו מחוייב שיהיה כן בכל שאר הלשונות. גם שכבר מצינו בשאר הבעלי חיים שמות הנקבות נגזרים משמות הזכרים. ואולי שמפני זה לא החליט **הראב"ע** לומר שהיתה זאת הטענה מחוייבת, אבל אמר שהוא קרוב לומר היות הלשון הראשון לשון הקודש, מפני היות השמות האלה נגזרים מהפעולות.

ומה שנראה לי בזה הוא, שהטענה הזאת היא מופת הכרחי ומחוייב לבאר שהלשון העברית אשר בידינו היום הוא הלשון שדברו בה ההורים הראשונים, מפאת שמות הפרטיים העצמיים האישיים שהם נגזרים מהפעולות ומהשמות הכוללים. לפי שהשמות העצמיים הראשונים, שהם שמות פרטיים, אשר לאיש ואיש מבני אדם, אינם מועתקים מלשון אל לשון. אבל באותו אופן ותכונה שקראום בהנחתם הראשונה, יקחום ויקראום שאר הלשונות המעתיקות סיפוריהם מבלי שנוי וחלוף כלל. כמו שתראה משמות הקיסרים והפלוסופים הקדומים, שכמו שהיו בארצותם בגוייהם, ככה נקראו בכל הלשונות שהועתקו בהם סיפוריהם וחכמותיהם, אם יוני ואם מצרי וערבי ואדומי. וגם בלשונו הקדוש נקראו בלשונם מבלי חלוף.

וכן שמות האבות והשבטים שהיו נגזרים מפעולות בלשונו, כשהועתקו ספרינו בלשונות האומות, ויעתקו הפעולות, הנה השמות הפרטים לא הועתקו ויקראו אותם תמיד יצחק יעקב ראובן שמעון וזולתם, כמו שנקראם אנחנו.

וזה ענין פשוט ומוסכם בכל הלשונות, שכל מעתיק ומתרגם ספר, יעתיק הסיפורים והפעולות והשמות הכוללים, אבל לא יעתיק שמות האנשים הפרטיים. עד שמפני זה לא ימצא יחס והדמות בלשונות המתורגמות בין שם האיש הפרטי ללשון הענין שנגזר ממנו.

הלא ראית שתרגם **אונקלוס** (שמות ב' ג') 'ותקרא את שמו משה, ותאמר כי מן המים משיתהו' וקראה שמה משה ואמרה מן מיא שחלתיה. שלא תרגם שם משה, ותרגם משיתהו. ולכן אין יחס ללשון משה ללשון שחלתיה.

ומה לנו להביא ראיה מן המעתיקים והמתרגמים, והנה התורה בזה עדות נאמנה שהיא ספרה הענינים הנכריים וזכרה שמות האנשים הפרטיים מהאומות כאשר היו בלשונותם: יתרו רעואל בלעם בלק סיחון עוג פרעה פוטיפר אסנת פענח ופוטיפרע וזולתם הרבה, שלא הועתקו שמות האנשים הפרטיים בשום צד.

והסיבה בזה מבואר, שהיא להיות מציאות האיש הפרטי מיוחד באומתו לא באומה אחרת. ובהיותו תמיד נקרא בשמו כפי הנחתו הראשונה יכירו וידעו כל השומעים כל לשון שתהיה מי הוא זה ואיזה הוא אשר ידברו ממנו. ואם היו מתרגמינן השמות ההם, לא היו מיחסים דבר לאומרו בבירור.

ומפני זה אם היה בלשון הראשון שבה נברא העולם, על דרך משל, נקרא **פּלַג** בשם **חלף**, והיתה הגזרה שבימיו נחלפה הארץ, ויאמר שהשם שהועתק זה המאמר ללשון העברית, הנה עם היות שהועתק מלת **נחלפה**, ויושם במקומה **נפלגה**, לפי שהיה שם פועל כולל, לא היה ראוי שיועתק שם חלף הפרטי בשם פלג, כי שמות האנשים הפרטיים לא יועתקו. והיה אם כן נשאר שם חלף בלשון שהונח בו, ולא יהיה השם מלשון הגזרה.

ואחרי שאנו רואים בלשון העברית ששמות האנשים הפרטיים הם נגזרים מהענינים בלשון נופל על הלשון, כאדם מאדמה, ושת משת לי אלהים ודומיהם, יתחייב בהכרח ללשונו זאת העברית שהיא היתה הלשון הראשונה שדברו בה אדם וזרעו, ושבה נתנה התורה.

ולהיות זאת הטענה הכרחית ומחוייבת, ולא קרובה כמו שחשב הר"ב"ע, עשו חז"ל טענתם זאת על לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת, לפי ששם אשה כפי הנחתה הראשונה הוא שם העצם פרטי מיוחד לחוה, נגזר משם איש שהוא פרטי, לרמוז לנו אם אדם ואם בעלי חיים או דבר אחר רמוז. וענין הכתוב לזאת הנקבה ראוי לקרא אשה ולא לנקבה בעלי חיים אחרת, לפי שלזאת קרה הדבר הגדול הזה כי מאיש לוקחה זאת, ולכן ראוי שתקרא אשה, כלומר פרטית ומיוחדת, כיון שהיתה חלק מאיש פרטי רמוז, ואבר מאבריו כצלע או זרוע אחד. ולזה ראוי שתשתתף אליו בשם פרטיותו.

האמנם נקראה אח"כ כל נקבה מהמין האנושי בשם אשה, לא בדרך נגזר, כמו שהיתה הנחתו הראשונה, כי אם לזכרון חוה שהיתה אם כל חי. ולהיותה אם יחס, נקראו כל הנשים בשמה, אף שלא קרה להן מה שקרה לה.

והיה זה בשם אדם שהונח ראשונה לאדם הראשון, לפי שהוא לבדו נעשה מאדמה, ונקראת הארץ אדמה בעבור שהעפר הפשוט הטוב הוא אדום, ואדום הוא נגזר מן דם. אבל שאר האנשים הבאים ממנו נקראו אדם על שם אדם אביהם הראשון, שהיה אב היחס, אף על פי שהם לא נעשו מארץ אדומה כמוהו.

וכזה עצמו באומה: מפני שאביהם הזקן נקרא ישראל, כי שרה עם אלהים ועם אנשים ויוכל. ויהודה נקרא כן מלשון הפעם אודה את ה', בניהם שיצאו מחלציהם נקראו ישראל ויהודה. כך היה הענין בשם האשה שנקראת גם כן חוה, מפני היותה פרטית חלק מאיש פרטי, ותצאן כל הנשים אחריה להקרא בשמה בשם אשה.

ואמנם בשאר המינים, אשר שם הנקבה נגזרת משם זכר, כמו פרה מפר, קרה זה לפי שאין שמותיהם פרטיים לאותם הבעלי חיים הרמוזים, אבל הם שמות מיניים כוללים שישתתפו בהם הזכר והנקבה להשתתפם בעצמות המיני. ולכן תמצא שבכל הלשונות המיושרות יש שם אחד מיני לאדם, והוא כולל לזכר ולנקבה מבלי שיהיה חלוק ביניהם. ומלבד זה יש שמות פרטיים לזכר האדם לבדו, ולנקבתו לבדה, מחולפים זה מזה.

הלוא תראה כי בלשון יוני יקראו למין האדם הכולל בשם. ומלבד זה יקראו בפרט לזכר אנטרופוס ולנקבה גי"ני. וכן בלשון ערב יקראו למין האדם בכלל הכולל לזכר ולנקבה אנסא"ן ולאיש הזכר יקראו בפרט ראג"ל ולנקבה יקראו בפרט מר"א או אנט"א. וכן בלשון



רומי יקראו לאדם המיניי **אומ"ו** ויקראו לזכר בפרט **ביר"ו** או **מש"קולו** ולנקבה יקראו **מול"ייר** או **פימי"נא**. ובלשון ארמי יקראו לשם אדם **אינש** בכלל ובפרט **גברא**. ולנקבה **איתתא** או **נוקבא** ובכלל שבכל הלשונות ימצא שם כולל למין שוה לזכר ולנקבה שהוא במדרגת הסוג ושמות מיוחדים לזכר בפני עצמו ולנקבה בפני עצמה שהוא במדרגת ההבדל.

וכן בלשוננו הקדושה יקראו בשם למין האדם בכלל, כולל לזכר ולנקבה, **אדם**. כמו שאמר 'ויקרא את שמם אדם ביום הבראם'. וכזה הדרך בבעלי חיים נקרא **פר פרה סוס סוסיא כבש כבשה**, לפי שהם שמות המינים שישתתפו בהם הזכר והנקבה, יען אין להם שמות פרטיים כבני אדם. ולכן יתחלפו בלבד הזכר מהנקבה בקצת השנוי באחת מאותיות השם המיניי, ההוא להבדילם. ומלבד זה שיש במין האדם שמות פרטיים לאיש ואיש, כפי פרטיותו, שלא ישתתף בהם הזכר עם הנקבה, זולתי בלשון העברית שנקרא איש ואשה לאדם הראשון ולחוה, מפני שנעשית האשה מצלע האיש. ולכן נגזר שמה משמו כאשר נגזר גופה מגופו.

**והותרה בזה השאלה הכ"א בשלמות גדול, עם ביאור המאמר הזה המחוכם שזכרתי.**

### השאלה הכ"ב: באמרו על כן יעזוב איש

והיא, כי מה הטענה שבעבור שהיתה חוה עצם אדם ובשרו לכן **יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו**. כי הנה מה שצדק באדם לא יצדק בשאר אנשים הרחוקים ממנו כאלף דור. וחיבור האב עם הבן הוא טבעי בכל זמן ובכל איש, כי הם מחומר אחד, ואין כן האשה והאיש הנולדים בעולם בכל יום.

### תשובה לשאלה כ"ב

#### על כן יעזוב איש... עד ולא יתבוששו (ב,כד-כה)

חכמי האומות פירשו על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו בענין הנישואין. שתעזוב האשה את אביה מהנשא לו ויעזוב האיש את אמו מהדבק אליה. אבל ידבק באשתו ויתאחדו כאלו הוא בשר אחד.

כי הנה בדורות הראשונים לא נאסרו האחיות לאחים ולא שאר העריות כי אם האם לבן והבת לאב.

ואולי שלזה כיון **רש"י** במה שכתב רוח הקדש אומרת כן, לאסור עריות לבני נח. וכן אמרו בפרק ד' מיתות **על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו**, אחות אביו ואחות אמו, רבי עקיבא אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש. ובאו שם על זה דעות. וכפי פשט הכתוב כולם

רחוקים מענינו, שהוא אינו מדבר אלא באהבת האדם וחשקו לאשתו, שיהיה כ"כ שיעזוב את המולידים אותו כדי להתחבר עמה. והכתוב אם כן באיש ידבר, שיעזוב את אביו ואת אמו, לא באשה שתעזוב את אביה מהנשא אליו, ולא גם כן שאר הדעות.

**ופרש"י והיו לבשר אחד** הוולד הנוצר על ידי שניהם, ששם נעשה לבשר אחד. וכתב עליו **הראב"ע** שהוא רחוק.

ונראה לי שהוא קרוב וישר מאוד.

ולפי דרכו יפורש הכתוב כן: שאמר אדם **זאת הפעם** אהבתי עם אשתי היתה לסיבה חזקה, והיה להיותה עצם מעצמי ובשר מבשרי, עד **שלזו תקרא אשה** בשמי הפרטי כאלו שנינו בשר אחד. אבל מכאן והלאה תהיה האהבה בין איש לאשתו לסיבה אחרת, והיא מפני הדבקות שיעשו בוולד אשר יולידו, והוא אמרו **על כן יעזוב איש**, שאין מלת **על כן** חוזר למעלה, אלא למה שיזכור אחריו: והיו לבשר אחד. כי הכתוב פעמים יביא הסיבה קודם המסובב, ופעמים יזכור ראשונה המסובב ואח"כ יבאר סיבתו. ועל דרך זה נאמר כאן **על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו**. וביאר הסיבה למה יעשה כן באמרו **והיו לבשר אחד** הוולד.

**הנה אם כן אהבת אדם וחיה ההורים הראשונים היתה מפני הדבקות שקדמם. ואהבת שאר האנשים עם נשותיהם, הוא מפני הדבקות שיהיה אחריהם בבן הנולד.**

אמנם כפי פשט הכתוב, פשוטו מבואר שאמרה תורה שמפני היות הדבר מופלא שנעשה בתחילת הבריאה, להיות האשה נעשית מגוף האדם ובשרו, הטביע הקדוש ברוך הוא לזכרון זה טבע בכל יוצאי חלציו של אדם, שכל איש מהם כשישא אשה יעשה כמעשה אביו הראשון, כי כמו שהאדם לא נשאר לו אהבה עם האדמה שהיא אמו, ולא עם המטר שירד עליו ונתערב בה בענין תולדתו, שהוא היה במדרגת האב המוליד, ועזב אהבתם ודבק באשתו, כן כל יוצאי חלציו יעזוב את אביו ואת אמו וידבק באשתו כאלו היו בשר אחד לזכרון אביהם הראשון ואשתו חיה שהיו מבשר אחד.

ובפרקי ר' אליעזר:

**לזאת יקרא אשה** ר' יהושע בן קרחא אומר: על שם בשר ודם נקרא אדם, ומשקנה לו עזר נקרא איש והיא אשה. מה עשה הקדוש ברוך הוא, נתן שמו ביניהם. אם הולכים הם בדרכי, הרי שמי נתון ביניהם, ומציל אותם מכל צרה. ואם לאו, הרי אני נוטל את שמי והם נעשים אש, והאש אוכלת אש, כי אש היא עד אבדון תאכל.

רצה בזה שחיבור האדם מתחלתו לעזר ולהועיל, והוא השם שביניהם. כלומר היו"ד שבאיש והה' שבאשה. ונהפכה האשה לאש שורף לבעלה במה שהביאתו לחטא, ובזה

סיימה התורה הסיפור הזה מבריאת האשה שהיה בה להוכיח, שאם מצא אדם מסית ומדיח באשה שנבראת אצלו, לא היה זה בטבע ולא כראוי, כי היא היתה עצם מעצמיו, והיה ראוי שתהיה נכבשת אליו ולא תסית אותו. והוא גם כן לא ישמע אליה, כי החלק ראוי שיהיה נכבש אל הכל ולא בהפך. וזהו כנגד הסיבה השישית.

### והותרה עם זה השאלה הכ"ב.

## השאלה הכ"ג: באמרו ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו

והוא, כי אם סיפר הכתוב זה לשבח אדם ואשתו, קללה תחשב לו, לפי שזה היה להם חסרון גדול שלא ידעו לכסות איברי המשגל. ואם נאמר זה לגנותם, יקשה שהם עדין לא חטאו, ולמה זה יסיפר הכתוב בגנותם.

### תשובה לשאלה כ"ג

ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו ואמנם אמרו אחר זה **ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו**. **בבראשית רבה** פירשו יתבוששו מלשון **שש**. אמרו:

שלושה הם שלא המתינו שלוותם שש שעות, ואלו הן: אדם הראשון. וישראל. וסיסרא. אדם הראשון 'ולא יתבוששו' לא באו שש שעות והוא בשלוותו. ישראל (שמות ל"ב א') 'וירא העם כי בושש משה', שבאו שש שעות ולא בא משה. וסיסרא (שופטים ה' כ"ח) 'מדוע בושש רכבו לבא', שבכל יום היה למוד לבוא בג' או בד' שעות ולא בא, הוי ולא יתבוששו.

אמנם כפי הפשט, אפשר לבאר הכתוב הזה מענין שלמעלה, רוצה לומר שהיתה אהבת אדם ואשתו כ"כ, שהיו שניהם בעיניהם לבשר אחד, עד שהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו. כי כמו שהאיש בהיותו יחידי לא יבוש מעצמו, אף על פי שיהיה ערום, ככה להיות שניהם כאיש אחד ובשר אחד לא היו מתבוששים זה מזה, לגודל אחדותם ודבקותם.

ואפשר לפרש עוד שבעבור שזכר למעלה שהיה אדם הראשון שלם בכל הדברים הצריכים אליו, אולי יחשוב אדם שהיה חסר הכבוד בהיותו ערום מבלי לבוש, ושמפני זה לחסרונו בא לכלל חטא. לכן אמר הכתוב שאדם הראשון לא היה חסר בזה דבר, כי הנה הלבוש בין האנשים הוא לפי שיתבוששו בהיותם ערומים. אבל הם לא היו כן, כי בהיות שניהם האדם ואשתו ערומים, לא היו מתבוששים ולא נכלמים, כי הבושה בדברים אשר כאלה אינה אלא לפי הסכמת בני אדם. ובמקום שאין המנהג ללבוש, לא תפול בושה בערום ולא חסרון.

ומה נאה מאמרם בפרקי ר' אליעזר:

מה היה לבושו של אדם קודם שחטא? עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו. וכיון שאכל מפירות האילן, נפשט עור צפורן מעליו, ונסתלק ענן כבוד, וראה עצמו ערום. ע"כ.

רצו בזה שיש שתי תכלית בלבוש:

**האחד** להגן על הגוף מהפעלות החום והקור החזק.

**והשני** מפני הכבוד. כי חרפה היא לנו ללכת האדם ערום ויחף ומגולה ערותו. עד שמפני זה אחשוב שנקרא **לבוש מלשון בוש**. לפי שכמה פעמים יתבייש האדם במלבושו אם להיותו ארוך או קצר יותר מדאי או לצורתו או לגוונו או לפחיתותו.

ואמר שאדם הראשון קודם חטאו לא היה צריך ללבוש, כי היה עור בשרו קשה כצפורן בלתי מתפעל כלל מהאיכות החזקים. וגם היותו ערום לא היה בוש ונכלם כי היה ענן כבוד חופף עליו כל היום ואיברי המשגל לא היו אצלו ערוה, כי אם כעינים וכידיים וכרגלים ושאר איברי הגוף. אבל כשחטא יכסה את עורו בדרך מלאכותי, נעשה עורו דק ובשרו רפה מתפעל מן האויר המתהפך באיכותיו. כי הנה בהתחדש לו המלבוש המלאכותי, נתחדש לו צורך הלבוש, והוא אמרו שנפשט ממנו אז עור הצפורן, והוסר ממנו ענן הכבוד. לפי שבהפסק עינו המדעי, והשתמש נפשו ברדיפת התאוות, גינה מה שלא היה מגנהו קודם, בעבור שנעלה מעליו ענן הכבוד שהוא השלמות השכלי.

ולפי זה נזכר פה הפסוק הזה בהקדמת חטא אדם, שיזכור אחריו.

**והותרה בזה השאלה הכ"ג.**

### השאלה הכ"ד: בפסוק והנחש היה ערום

והוא שלא לבד יראה מהסיפור שהיה **הנחש ערום מכל חיות השדה**, אבל גם מאדם ואשתו היה הוא יותר ערום, כיון שנצחם בטענותיו.

ויקשה גם כן למה התחיל דבריו בלשון **אף**, כאלו קדמה טענה אחרת שאמר כמוסיף עליה: **אף כי אמר אלהים**, וזה לא נזכר בכתוב. אלא אם יפורש כדברי בעל ספר העקרים שמלת אף היא מלשון חרון אף, כאלו אמר אף וחימה יש לי על זה. והוא רחוק מכוונת הכתוב, עם שתחסר בו המלה הקושרת או הכינוי, שהיה לו לומר **אף יש לי כי אמר אלהים לא תאכלו**.

### השאלה הכ"ה: במה שאמר הכתוב שהנחש דבר והסית והדיח לחוה.

והיא דבר מתמיה מאוד, כי הנחש לא היה בעל נפש, ולא היה מדבר, אם כן איך הסית והדיח, כי ההסית וההדחה אינה אלא נתינת עצה וההמלכה בדבר הניסית עם סברות וראיות נותנות הסתה לנידח. והנה העצה וההמלכה נמשכים מהכח השכלי, כמו שביאר הפילוסוף בספר המדות.

ואין להשיב שהיה הנחש בתחילת בריאתו בעל שכל, וששם השכל בו מי ששם אותו באדם, כמו שכתב הרב"ע לחלוק כבוד לפרסים כי הנה הכתוב הכניסו תחת סוג הבלתי מדבר, באמרו **והנחש היה ערום מכל חית השדה**. ולמתיחסים סוג אחד. ועוד, שאם היה הנחש משכיל ומדבר, ובחטאו שוללה ממנו ההשכלה והדיבור ונאלם, היה הכתוב מזכירו בתוך קללותיו, כי היא היתה באמת הגדולה שבהם.

**גם אין להחזיק** במה שכתב **הגאון רבינו סעדיה** ונמשכו אחריו **חכמי האומות**, שהשטן היה מדבר לא הנחש, ושכן היה הענין מאתונו של בלעם, שהיא לא דברה מעצמה אבל מלאך ה' דיבר בפיה. כי אלו היה הדבר כן, לא היה הנחש חוטא ולא נענש. ומציאות שטן מדבר בפי נחש הם באמת דברים בלתי מצויירים, אבל הבל המה מעשה תעותים.

**גם אין לומר** שהיה דיבור הנחש על דרך נס, כי לא יעשה ה' נסים ודרך פלא לתכלית רע. גם שלא אמר הכתוב בענין הנחש ויפתח אלהים את פי הנחש, כמו שאמר באתון בלעם בעבור שהיה על דרך פלא.

### תשובה לשאלה כ"ד-כ"ה

## [סיפור הנחש – פרק ג]

### והאדם היה ערום... ויעשו להם חגורות (ג,א-ז).

שלושה המה מהדעות נפלאו ממני בענין סיפור הנחש ודבריו.

דעת האומרים שבתחילת הבריאה היה הנחש בעל שכל ודיבור והולך בקומה זקופה, ושבחטאו הוסר ממנו שכלו ודיבורו ונקצצו רגליו. כי זהו כולו הכחשת טבעי הדברים ומהויותיהם, ולא נזכר זה בתוך קללותיו בהיותה העצומה מכלם.

ודעת האומר שהנחש המדבר היה השטן, שנראה לאדם בצורת הנחש, כמו שכתב הגאון **רב סעדיה** זולתו כי הם באמת מחשבות אין שאין בהם ממש.

והדעת השלישית מהרב המורה והמחזיקים בבריתו, שפשט הכתוב הזה אינו כלום, אבל שהוא רמז מן החכמה הטבעית והאלהית.

כי כבר הודעתך שאין ראוי להכחיש סיפור אחד בכללו, שיעידו עליו פשוטי כתובי התורה.

**ולכן דעתי בענין הנחש ותוכן הסיפור הזה אגיד לך פה, שהוא יסוד הפרשה הזאת ואמתתה. והוא, שהנחש לא דבר כלל אל האשה, ולא האשה אליו, כי לא איש דברים הוא.**

ולזה לא אמר הכתוב בענינו ויפתח ה' את פי הנחש, כמו שאמר באתון בלעם, ששם בעבור שהיה דיבור האתון כפשוטו, ועל דרך פלא, נאמר 'ויפתח ה' את פי האתון'. אבל בנחש לא אמר שפתח את פיו, לפי שלא דיבר כלל, לא בדרך טבע ולא בדרך נס. אבל היה הענין שהיא ראתה את הנחש שהיה עולה בעץ הדעת ואוכל מפירותיו פעם אחר

פעם, ולא היה מת ולא ניזוק בדבר מה, והאשה חשבה בזה וחקרה בעצמה כאלו היתה מדברת עם הנחש, וכי הוא בעלותו בעץ ובאכלו מפריה היה אומר אליה **'לא מות תמותון'**.

אף היא במחשבתה תשיב אמריה על זה, והוא על דרך מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים תחכמו. כי היא עשתה התחכמותה וחקירתה ממעשה הנחש, והם הם הדברים שיחס הכתוב אליו.

ואל תקשה עלי ממה שאמר הכתוב **ויאמר אל האשה**. כי הנה האמירה ההיא ענינה הוראת פעולתו, ומה שחשבה היא ממנו. והוא מלשון (איוב י"ב ז') 'שאל נא בהמות ותורך ועוף השמים יגיד לך'. או (שם ח') 'שיח לארץ ותורך ויספרו לך דגי הים'. וכן אמר במקום אחר שאול אמר 'לא בי היא' ויום אמר אין עמדי 'אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה'. ודוד אמר 'הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות' וידוע שהדברים האלה אינם בעלי שכל ולא ידברו ולא יאמרו ולא יספרו ולא יהללו, אלא שמתוך פעולותיהם כשיתבוננו בהם בני אדם, הם ידברו ויהללו ויספרו כאלו הדברים עצמם מספרים ומגידי להם אותם האמירות והלולים.

ולזה נאמר בתחילת הסיפור הזה **והנחש היה ערום מכל חית השדה**, ולא היתה עורמתו ידועה והשכל וטענות נצחיות, אבל היה בעלותו בעץ לאכול לשבעה מפריה, מה שלא היו עושים שאר חיות השדה. ולכן לא זכר העוף כי אם חית השדה, ומפני זה לא נאמר גם כן **מן האדם**, לפי שלא היתה ערמתו בהשכל ובדבור כמוהו, כי אם בבקשת מזונו יותר מכל חית השדה.

ואמר אשר עשה ה' אלהים, להודיענו שעשה אלהים את הנחש בזה ערום מאוד בהשגחה פרטית, כדי לנסות בו את האשה והאדם, כמו שיתבאר. כי בעלותו שמה ואכלו מפרי העץ, התבוננה האשה ונשאה ונתנה בעצמה, כאלו הנחש אומר אליה כל זה שנזכר הנה. אם כן אמת היה שהנחש סבב כל הרעה הזאת, ושבאה התקלה על ידו, אבל לא שדבר בפועל כלל.

## אף כי אמר אלהים

ואמרו **אף כי אמר אלהים**, כתב **רש"י** שמלת **אף** ישמש **שמה** אמר, **שמה** אמר לכם אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן. ויקשה לפירושו מלת **כי**.  
והראב"ע כתב שזה היה סוף סיפור, כי דיבר דברים, ובסוף אמר **כל שכן כי אמר אלהים לא תאכלו וגו'**. והעיקר אם כן חסר מן הספר.

ולפי דרכם שדבר הנחש, יותר ראוי לפרש שהיתה כוונתו לומר **אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן פן תמותון לא מות תמותון כי יודע אלהים**. ושהאשה נכנסה לתוך

דבריו כמשפט הבנות כדרך נשים, ואמרה לו כאשר שמעה דבריו, שאמר לא תאכלו מכל עץ הגן, אין הדבר כן כי **מפרי העץ נאכל** אבל **מפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון**. ואז גמר הנחש דבריו שהיתה כוונתו לדבר: **לא מות תמותון**.

האמנם כפי מה שפירשתי בענין הנחש ומחשבות האשה נראה לי לפרש הפסוק הזה באחד משני פנים:

**האחד** הוא שהיתה כוונת טענת הנחש, או האשה בשמו, לומר מפני עץ הגן נאכל. וסיפר הכתוב תחילת דבריו של נחש, **אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן**. וסיפר הכתוב מיד גם כן ראשית מה שהשיבה האשה על זה, באמרו **ותאמר האשה אל הנחש**. וכתב לבאר מה היתה עיקר טענת הנחש ותשובת הנחש, אם באמרו מכל עץ הגן נאכל, כאלו אמר הכתוב אף על פי שאסר עליכם מפרי אכילת העץ הזה, הנה אנחנו נחשים צפעונים ועקרבים לא נחוש אליו, כי מפני עץ הגן נאכל. וכאילו היא תשיב אמריה לו, ואיך תעשה זה אתה הנחש הבריוח, הלא ידעת כי אמר אלהים שלא נאכל ולא נגע בעץ הזה פן נמות, ואיך אתה מתחייב בנפשך באכלך ממנו ותדבק בכך הרעה ותמות. והוא הפירוש הראשון.

**והפירוש השני** שבפסוק הזה, הוא שגזרת הכתוב היא **לא תאכלו מכל עץ הגן**. וענינו **אף כי אמר אלהים**, רוצה לומר מה שאמר לכם הנה אתם לא תאכלו מכל עץ הגן. וכיון בזה למה שנאמר בו בתחילת הבריאה **'ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה'** שעם כל מה שנאמר להם אז בהיתר האכילה מפרי העצים, הנה פרי עץ הגן לא הותר לכם, ולא נכלל במה שאמר לכם **יהיה לאכלה**. והיתה תשובתם על זה, שגם פרי העץ הותר להם, זולתי פרי העץ הפרטי אשר בתוך הגן, שהש"י אמר להם שלא יאכלו ממנו לתועלתם כדי שלא ימותו.

וכבר ביארתי שהיה כל זה מטענות האשה אשר עשתה בשם הנחש ובשמה, כפי מה שראתה ממנו בעלותו בעץ ואכילתו מפריו.

### **והותרה עם מה שפירשתי בזה השאלה הכ"ד [ושאלה כ"ה].**

שלא דיבר הנחש ולא היה מסית ומדיח בדבריו, ולא ידע דבור השם ומצותיו לאדם. אבל האשה עשתה טענותיה ממה שראתה בעלייתו ואכילתו. ואמנם למה נענש ונתקלל אם כן הנחש - הנה יתבאר טעמו אחר זה.

### **השאלה הכ"ו: מנין ידע הנחש את הציווי לאדם?**

מי הגיד לנחש דבר השם ומצותו לאדם אשר צוהו לבלתי אכול מעץ הדעת. ומאין באת להם הנבואה הזאת?  
האם היה מחוזה או קוסם קסמים מעונן מנחש ומכשף, או איך הגיעה אליו הידיעה הנעלמה הזאת?  
ואיך הבינה האשה דברי הנחש וצפצופו? האם היתה היא מבינה צפצוף נחשים ועקרבים? או היה הנחש קורץ בעיניו מולל ברגליו מורה באצבעותיו, והבינה האשה מתוך הרמיזות כוונתו, כמו שכתב גם כן הרשב"ע?  
באמת כל זה הוא דבר היתול, לפי שהרמיזות הוא מפועל השכל ומי שאינו משכיל אינו רומז.

### [תשובה לשאלה כ"ו]

והנה הוסיפה האשה במאמרה **ולא תגעו בו**, שלא נאמר לאדם ולא צוה עליו, לפי שהיא חשבה שאדם לא יתקרב ולא יזדווג אליה כל הימים. וחשבה לסכלותה שהקב"ה אסר עץ הדעת המוליד תאות המשגל לאדם בהחלט, לא באכילה המביא אל הניאוף המופלג, ולא בנגיעה המביא אל המעט ההכרחי והנאות ממנו. ולכן אמר **ולא תאכלו ממנו ולא תגעו בו**. ומאשר ראתה שהנחש פעם אחר פעם היה עולה ואוכל וחי לעולם, עשתה במחשבתה כאלו הנחש במחשבתה משיב אליה: **לא מות תמותון כי יודע אלהים וגו'.**

ופירוש זה המאמר כך הוא:

איסור אכילת עץ זה לאדם לא ימלט -

**אם שנאמר** שצוהו השם לתועלת אדם, שלא יזיקהו אותו פרי באיכותו הרע וימיתהו.

**ואם שנאמר** שאסרו עליו, לפי שלא רצה האל שישתמש אדם במאכל הנכבד ההוא.

אמנם לתועלת אדם והצלתו מן המות אי אפשר שיהיה, כיון שהנחש אוכל ממנו ואינו מת. ישאר אם כן הצד השני מן החלוקה, והוא שהיה הצווי לתועלת האל, לפי שהעץ הזה יתן כח להוליד בנים ובנות ולהמציא נמצאים שלא היו בעולם, והיא מעלה גדולה ומיוחדת אליו ית' שברא והמציא עולם אחר שלא היה. ולכן מקנאתו, וכדי שכבודו לאחר לא יתן, צוה לאדם שלא יאכל מזה העץ המביא להוליד ולהמציא.

ויהיה לפי זה פירוש: **כי יודע אלהים, אלא**, שהוא אחד משמושי **כי**, כלומר: לא מות תמותון, **אלא** שיוודע אלהים שביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים.

### השאלה הכ"ז: והייתם כאלהים יודעי טוב ורע

במאמר הנחש ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, שיחס ידיעת הטוב והרע לאלהים.



ומה שתרגם **אונקלוס רברביא**, אין מקום לו, שאז לא היו בעולם רברביא לשיאמר עליהם כן.

אף כי **חז"ל** אמרו והייתם כאלהים יוצרי עולמות, ואם היתה ידיעת הטוב והרע מהמפורסמות שנאסרו לאדם מפני שלמותו, איך תיפול באל יתברך הידיעה ההיא.

### [תשובה לשאלה כ"ז]

ורמז בפקחות העינים, שהיה האדם מעיין בדעתו ועיניו הכבד מהביט באשתו כי יפה היא. אבל עתה באכלכם מהעץ, נפקחו עיניהם להביט בדברים המוחשים החומריים, ולא יתבודדו תמיד בהשגת העיוניות. וכאלו היה אומר לה: ואל תחשבו שיהיה זה לכם חסרון ידיעה, אבל בהפך, שתהיו **כאלהים יודעי טוב ורע**. רוצה לומר כאלהים הממציא בידיעתו נמצאים בעולמו טובים ורעים, כן אתם תולידו בנים ובנות שהם טוב מצד המציאות המתחדש מהם, רע מצד העמל והטורח שיש בגידולם.

והנה אמר זה בלשון ידיעה, לפי שהאלוה יתברך בהיותו יודע עצמו ממציא כל הנמצאים. וכן האדם בהיותו יודע את אשתו, ימציא ויוליד את בניו שלא היו.

ועל זאת הכוונה **ארז"ל** כל אומן סני לחבריה: מן העץ אכל וברא את העולם. והייתם כאלהים יוצרי עולמות.

ובפרק י"ב מפרקי ר' אליעזר:

אמר הנחש אל האשה אין הצווי הזה אלא עין רעה, כי בשעה שאתם אוכלים ממנו, תהיו

כמותו בונים עולמות.

והכוונה כולה מה שביארתי.

**וחכמי האומות** פירשו, **והייתם כאלהים יודעי טוב ורע**, בלתי נכנעים למצוה. מה כי אם שאתם תדעו מה הטוב ותעשהו, ומה הרע ותרחיקוהו, מבלי שתצטרכו לצווי כלל, כי תדמו לאלוה העולם, שאינו עלול ולא מצווה מאלוה אחר, כי הוא יודע הטוב והרע בהחלט ועושה כרצונו ולא במצוות אחרים. אבל לא אמר שיהיו אלהים ממש.

**והותרה בזה השאלה הכ"ז.**

**השאלה הכ"ח: באמרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ונחמד העץ להשכיל.**

והיא, כי איך ראתה האשה כל זה אם עדין לא אכלה ממנו ולא נגעה בו.

ועוד, שאם האל יתברך אמר **כי ביום אכלך ממנו מות תמות**, והנחש אמר **לא מות**

**תמותון**, למה זה האמינה האשה דברי הנחש ולא האמינה דברי השם.

ומה הראיה והמופת שעשה הנחש לאמת דעתו, שהיה טוב העץ למאכל ולא רע כדבר השם.

והנה אנחנו לא נאמין לנביא אשר ידבר בשם ה' לקיים מצותו, כי אם בעשותו נסים ונפלאות לאמת נבואתו, ואיך אם כן האמינה האשה בדברי הנחש אשר דבר כנגד מצות השם, וביטול דברו, מבלי ראייה ולא מופת. והוא מתמיה מאוד.

### תשובה לשאלה כ"ח

ובעבור שהיה הסיפור הזה עם היותו מיוחס לנחש, הוא כולו כפי אמיתתו מחשבת האשה וטענותיה, לכן ביארו הכתוב באמרו **ותרא האשה כי טוב העץ למאכל**. כי הנה לא אמר ותשמע האשה לקול הנחש, ולא שהאמינה לדבריה, לפי שלא דיבר אליה כלל. אבל שהיא ראתה בעצמה ומחשבתה כל זה שזכר, והפסוק הזה הוא בלי ספק עדות ברורה על מה שביארתי, רוצה לומר שלא דיבר הנחש אל האשה, ולא האשה אליו, אבל שהיה כל המשא ומתן הזה טענות האשה כפי מה שהתעוררה ממעשה הנחש ואכילתו מהעץ ההוא.

האמת הברור הוא מה שביארתי, שהיה העץ טוב למאכל, כיון שהנחש באכלו ממנו היה שמן חלקו ומאכלו בריאה. ושהיה עם זה תאוה לעינים, כלומר יפה אף נעים במראהו, שיתאוו אותו העינים. וראתה עוד שהיה נחמד להשכיל, רוצה לומר שהיה ראוי שיחמוד האדם העץ ההוא כדי שיבא להשכיל ולדעת טוב ורע. כי אחרי שנקרא שמו בדברי השם עץ הדעת, מורה שתבא באמצעתו הידיעה.

וכאשר ראתה כל זה מעצמה ומחשבתה, אז היא מעצמה לקחה מן העץ ותאכל, ותתן גם לאשה עמה ויאכל. כי בעבור היות ענין העץ ההוא להרבות התאוה למשגל, חשבה כי היתה צריכה אכילתו לשניהם, כי התאוה צריכה בפועל ובמקבל. והתבונן באמרו ותקח מפריו, והיה ראוי שיאמר ותקח ממנו. אלא שהיא עשתה ק"ו: אם העץ עצמו נושא הפרי, הוא בעצו טוב למאכל ותאוה לעינים ונחמד להשכיל עם כל גסות העץ, כל שכן וכל שכן שיהיה טוב הפרי, שהוא המובחר שבעץ והשלם שבו.

גם חשבה שהצווי האלהי לא היה על הפרי, כי אם על העץ, שנאמר **ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכלו ממנו**. ולכן אמר ותקח מפריו ותאכל, שלא אכלה מהעץ אלא מהפרי שלו. **והותרה עם מה שפירשתי בזה השאלה הכ"ח.**

### השאלה הכ"ט: באמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם.

שהיה ראוי שיאמר ויתבוששו כי ערומים הם, וכמו שאמר ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו.

כי לא נתחדשה להם ראייה ולא ידיעה שהיו ערומים מבלי לבוש, כי יודעים היו אותו תמיד. אבל נתחדשה להם הבושה, שלא היתה להם עד כה.

### תשובה לשאלה כ"ט

ובא הסיפור הזה להודיע פשע האשה וחטאתה, שעשתה טענות מחקירות על הצווי האלהי להכחישו, ולכן נתקללה. וזה לימוד נאה למתפלספים החוקרים בעיונם על המצוות האלהית, ונוטים לחקירותיהם, ועוזבים תורת השם ומצוותיו, שהוא באמת זימה ועון פלילי.

וסיפר הכתוב שהאשה בגסות רוחה לא סיפרה דבר מטענותיה לאדם, אלא נתנה לו לאכול כאלו הוא כבוש תחתיה שיעשה מצותה. והוא גם כן לסכלותו לא שאלה למה עברה את פי ה' והיא לא תצלח. אבל מיד כשנתנה בידו אכל ממנו, ואז נפקחו עיני שניהם, רוצה לומר לעיין באיברי המשגל ותענוגו. כי הפסיקו הדבקות וההשגה השכלית שהיו בה, ונפקחו עיניהם להסתכל בתאווה ובגודל לבב בדברים חומריים, **וידעו כי ערומים הם**. כלומר שאז הכירו וידעו כי חרפה היא להם בהיותם ערומים מבלי לבוש. וישתדלו לקחת מן הבא בידם לתפור עלי תאנה ולעשות להם חגורות, לא מלבושים מכסים את כל הגוף, כי אם חגורות לבד לכסות בשר ערוה. כי זה חשבו להם לכבוד ולתפארת. **ובבראשית רבה** (פרשה י"ט) **עלה תאנה עלה שהביאו תאנה לעולם**. רצה שהמעשה הרע ההוא שעשו ההורים הראשונים בחטאם, הביא תאנה ומות לבני אדם כולם.

והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם.

שאינ הכוונה כדברי **יוסף בן גוריון** שהיו אדם ואשתו קודם לכן בלתי יודעים כבהמות. כי הנה אדם יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא היה, ושלם היה במדע השכלי. וגם אינו כדברי **רש"י** שהיו יודעים קודם לכן בטוב ולא ברע, כי הנה ידיעת שני ההפכים אמת הוא.

**אבל אמתת הענין הוא** כמו שיתבאר אחר זה, שאדם ואשתו קודם שחטאו היו יודעים הטוב והרע בהכרח מדעי, והיו כחנים [נהנים?], ומוכנים להזדווג כפי הראוי והנכון כמשפט השכל לתכלית ההולדה לבד. וכאשר חטאו, השיגו וידעו הטוב והרע בהכרח שמושי חומרי, לפי שנעשו כחותיהם הגשמיות מורדים כסידור הגשמי השכלי, משתמשים בהפלגה בתאותם. ומפני זה שיערו אז שהיו איבריהם המשתמשים במשגל מכוערים ומגונים כפי מעשיהם, עד שיצטרכו לכסותם בחגורות, כי הם היו הראשונים במורדי אור.

האדם ואשתו להיותם זקופים ונצבי הקומה, מגולים ונעדרי המלבושים שעשה הטבע מעור עב או צמר או שער או נוצה, היה סיבה שהרגישו וידעו כי הם באמת היו הערומים, ושאר הבעלי חיים לא היו ערומים בערכם. ולכן עשו להם חגורות לכסות בשר ערוה להיותה מגולה בהם יותר מבשאר הבעלי חיים.

והנה גם היום זהו דרך הכושיים בארצם ללכת ערומים, מלבד שיכסו ערותם בעור או בבגד צמר וגם בכפות תמרים.

### והותרה עם מה שפרשתי בזה השאלה הכ"ט

שנתחדשה להם אז ידיעת בגנות גלוי הערוה, ולכן לא יתבוששו.

### השאלה ה'': במה שנתחבא האדם ואשתו

אחר כך, בשמעם את קול ה' אלהים, מיד יצא אדם, ולא זכר הכתוב שיצאת אשתו. והנה כשנתחבאו, בידוע היה שיקראוהו האל. ואם היה דעתו לצאת לדבר עמו, למה נחבא. ואם רצה להסתיר מלפניו ושלא יראה, למה מיד שקרא יצא מבלי בקשה ולא חיפוש. ובכלל הבקשה הזאת למה נתחבא, הלא ידע אדם מה שאמר ראש המשוררים (תהלים קלט ז') 'אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח'. 'אם אסק שמים שם אתה, ואציע וגו'.

### תשובה לשאלה ל'

### וישמעו את קול ה' אלהים... הנחש השיאני ואוכל (ג,ח-יג)

ח וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם  
וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגֵּן:  
ט וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל-הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה:

ויותר נכון אצלי שאמר מתהלך בגן על אדם, כמו שכתב הרב"ע בשם ר' יונה המדקדק. וענינו אצלי, ששמע אדם קול ה' אלהים מתהלך בגן לרחף עליו ולקרר לרוח היום, כי בהיותו מתחמם מאוד כחום היום היה מתהלך בגן לאותו צד שהרוח נושב משם, ואז שמע את קול ה' אלהים, שהוא היה קול נברא מגיע לאזניו, ובו ידע כי השכינה האלהית באה לדבר אתו.

ונתן הכתוב בזה שתי סיבות:

האחד שהמקום שהיה עומד שם הוא גרם לו השלמות הנבואי ההוא אף שלא היה אדם ראוי אליו מפאת חטאו, והוא אמרו מתהלך בגן, רוצה לומר ששמע את קול ה' אלהים. ולא מנעהו מזה, לפי שהיה אדם מתהלך בגן, ושלמות המקום הביאו למעלה ההיא. והסיבה השנית, היא אמרו לרוח היום. ורוח הוא שם לנבואה, כמו (במדבר י"א) 'ותנח עליהם הרוח' (ש"ב כ"ג ב'), רוח ה' דבר בי, וענינו שהזמן סייעו גם כן לזה, לפי שאותו יום נתיחד לחול עליו הרוח הנבואי העליון, ודיבר השם עמו פעמים רבות באותו יום. ולכן לרוח היום, רוצה לומר לסיבת נבואת היום ההוא נמשכה לאדם שמיעת הקול האלהי.

הנה אם כן שתי סיבות: קדושת המקום ומעלת היום. ולפי שאין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות או רוח אפיקורסות או שניהם יחד, כדבריהם ז"ל (סנהדרין ל"ח,ב), לכן סיפר הכתוב שכאשר חטא אדם נתעלמה ממנו ההלכה, ובא כ"כ לידי סכלות, עד שמלאו לבו להתחבא מפני השם, בחשבו אין ה' רואה אותנו.

והתבונן אומרו שלא נתחבאו בתוך עצי הגן, כי אם בתוך עץ הגן, באותו העץ הידוע שחטאו כי ממנו אכלו, וממנו עשו להם חגורות, ובו נתחבאו. ומפני שנחבאו בתוך אותו עץ עצמו, אמר לו הקדוש ברוך הוא בתחילת דבריו: איכה, שהיא מלה תורה על המקום. כלומר הלא ידעת באיזה מקום אתה יושב, מה לך פה עומד בתוך אותו עץ, שמא לאכול ממנו באת שמה?

**והותרה בזה השאלה ה'.**

### השאלה ה"א: בתשובת אדם אל האלהים.

על מה אמר לו איכה, שהשיבו את קולך שמעתי בגן ואירא כי ערום אנכי ואחבא. וזה כי למה לא השיבו הנני, כי היא היתה התשובה ההגונה למאמר איכה. ולמה אמר **ואירא כי ערום אנכי**. והיה לו לומר **ואבוש כי ערום אנכי ואכלם**. ועוד כי איך אמר שהיו ערומים, והנה כבר עשו להם חגורות. ומה היתה טענתו בזה, כיון שקודם זה היו ערומים ולא נחבאו. גם כי שאר הבעלי חיים היו גם כן ערומים ואינם מתחבאים. הרי לך בזה חמשה צדדים מהטעות בתשובה הזאת. והנה לא הוכיחו הקדוש ברוך הוא עליהם בהיותם דברים גלויים ומבוארים.

### תשובה לשאלה ל"א

ולמדנו יתברך בזה, שאין ראוי לשופט שישפוט אדם מה אם לא ישמע טענתו. כי הוא יתברך עם היותו יודע תעלומות לב, לא ענשו עד ששמע טענתו. והנה לא השיבו אדם הנני, לפי שלא היתה הכוונה במאמר איכה לתכלית קריאה. אבל לשון תוכחה על המקום אשר הוא יושב בו, לחשוך אותו אולי לאכול מן העץ ההוא בא שמה.

ולזה השיבו כפי הענין: **את קולך שמעתי בגן ואירא**. כלומר, ה' אלהים הנה לא נתחבאתי בתוך העץ לאכול ממנו ולעבור על מצותיך, חלילה לי, **כי את קולך שמעתי**, והוא הקול והצוואה אשר עשית לי בענין הגן. כמו שאמר **ויצו ה' אלהים על האדם וגו'**. אותו קול שמעתי **ואירא**, רוצה לומר יראתי מעבור על המצוה, ובזה הכחיש החטא והעלימו.

אמנם סיבת התחבאו היא מפני **שערום אנכי ואחבא**. ואין אם כן אמרו **ואירא** חוזר לאמרו כי ערום אנכי, אבל הוא תשלום המאמר הראשון, **את קולך שמעתי בגן ואירא**. ואמרו **כי ערום אנכי** הוא טעם וסיבת התחבאו. ומלת **כי** תשמש בלשון **אלא** שהוא אחד משימושיו האמתיים. כאלו אמר הנה לא נחבאתי בעבור חטא שעשיתי, או הייתי רוצה לעשות, אלא לפי שערום אנכי, ואחבא מדרך המוסר.

והנה קרא את עצמו ערום, עם היות שכבר עשו חגורות, לפי שהיו בלבד לכסות בשר ערוה, והיה נשאר כל שאר הגוף ערום מבלי לבוש. ולכן אמר שנחבא.

### **והותרה בזה השאלה ה"א.**

### **השאלה ה"ב: במאמר השם מי הגיד לך כי ערום אתה.**

כי הוא יראה מאמר בטל, לפי שיוכל אדם להשיבו שהוא מעצמו השיגו וידעו, ולא היה צריך לאדם שיודיעהו לו, כי זהו מכלל המוחשות שאדם מבלי מגיד ישיג בידיו אם הוא ערום או מלובש.

גם שהמאמר הזה **מי הגיד לך וגו'** הוא בלתי הגון, כאלו ייטב בעיני ה' שלא יבוא אדם לכלל דעת אם הוא ערום אם לא.

### **תשובה לשאלה ל"ב**

והנה השיבו ית' **מי הגיד לך כי ערום אתה, המן העץ**. כלומר, הנה דבריך סותרים זה את זה, מצד אחד אמרת ששמעת קול מצוות הגן, ויראת מאלהיך מעבור על מצותו, ומצד אחר אמרת שאתה ערום, וזה אי אפשר שתדע אם לא אחרי האכילה מהעץ, כי הנה קודם לזה ערום היית גם כן ולא נחבאת.

**ומי הגיד לך** עתה מה שלא ידעת עד כה. האם אכלת מן העץ, והוא הביאך להשתמש במשגל יותר מדאי, ולהכיר בגנות אבריו וצורך המכסה בהם, כי הנה הידיעה הזאת להיותה נמשכת מהשטיפה בזימה ורדיפת התאוה לא בחר השם בה.

### **והותרה השאלה ה"ב.**

### **השאלה ה"ג: למה לא שאל את הנחש מה זאת עשית?**

למה לא שאל יתברך לנחש מה זאת עשית, כמו ששאלו לאדם ולאשתו. **ובבראשית רבה** (סנהדרין דף כ"ט ע"א) אמר רבי יונתן, מכאן שאין טוענין למסית. אבל זה דרך דרש הוא.

ואם נאמר על היות הנחש בלתי משכיל, לא נכלל בצוואה, ולא בגדר החטא, ולכן לא שאלו אליו. וקשה ולמה אם כן נתקלל ונענש.

**תשובה לשאלה ל"ג**

וכאשר ראה אדם את עצמו נתפש בדבריו, הוכרח להודות על האמת. ואמר **האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל**. רוצה לומר, אני לא חטאתי מעצמי, כי אם להסתת האשה ששמעתי לקולה, בעבור שנתת אותה לי לעזור, והיה לי להאמין בדבריה. שאם לא כן, למה נתת אותה לי. ולצחות הלשון אמר **האשה אשר נתת עמדי**, היא עשתה נתינה לי, כמו שעשית אותה לי נתינה ממנה.

והנה אמר יתברך לאשה **מה זאת עשית**, כאומר הנה נתת סם המות לבעליך והרגת אותו, וראוי שתמותי כאשה רצחנית קטלנית הורגת את אדוניה. והיא השיבתו הנחש השיאני ואוכל.

וכללה במאמר הזה שני דברים:

**האחד** אם טענת ההסתה שנתן אדם בעדו היא טובה, גם לי הסית הנחש במה שראיתו אוכל וחי. ואם הנחש לא השיאני בדברים כי אם במעשים, גם אני לא פיתיתי את אדם בדברים כי אם במעשה, שנתתי לו לאכול ואכל. **והשני** כי איך אקרא אני רצחנית וקטלנית מפני שנתתי לאכול לבעלי, כיון שגם כן אכלתי אני ממנו. וידוע שלא רציתי להמית את עצמי. והוא אמרו **ואוכל**.

והנה לא שאל האל יתברך לנחש מה זאת עשית, כי לא היה בעל שכל ולא עשה מה שעשה להטעות את חוה. כי הוא היה אוכל למלא נפשו כי ירעב. ומה לו בזה מן האשם. האמנם נתקלל לפי שהוא היה סיבה לחטא הזה, עם היותו בלתי בחירי בו.

**והותרה בזה השאלה הל"ג.****השאלה הל"ד: בקללות הנחש וענשו**

שהם כפי הנראה דברים טבעיים נמשכים מטבעו וצורתו המיניית, ואינם עונש ולא קללה. לפי שהארציות שבו, אם עליו נאמר **ארור אתה** הוא כפי טבעו. וכן מצינו בעלי חיים אחרים וצמחים שהם ארסיים ומזיקים לבני אדם, ואינם ארורים, כי עכ"פ מציאותם טוב מהעדרם, כמו שזכר הפילוסוף.

וכן **על גחונך תלך** אינו עונש, כי אם טבע. וכמה מהדגים והשרצים יש שאין להם רגלים. ומהם יש שרגלים להם רבים מאוד, קצתם להם כרעים וקצתם אין להם כרעים כלל. כי התמונות האלה נמשכות לצורותיהם המיניות, וכפי הכרח פעולותיהם, כמו שנזכר בספר בעלי חיים. אם כן **על גחונך תלך**, אינו בנחש קללה ולא עונש, כמו שאינו בתולעים הארוכים, ולדגים שבים, שאין להם רגלים ולא סנפיר וקשקשת.

ואין מקום לדרוש סיבה בכמו אלו הסגולות, כמו שלא ידרוש בשאר בעלי חיים למה ילך זה בשתי רגלים וזה בארבעה.

וככה במה שנאמר בנחש **ועפר תאכל**, אין ראוי ליחסו לעונש, לפי שהוא מזון מיוחד לנחש שבו יזן, ובו יחליף התכתו באופן שישמור מציאתו. ומה שזה דרכו, הוא מזון טבעי לא עונש.

וכן איבת הנחש והאשה וזרעה, הוא דבר מחוייב כפי הטבע להיות הנחש ארסיי, וטבעו מנוגד לטבע האדם. וכל דבר שהוא להפכו ומנגדו, יחייב האיבה בטבע.

וכן **הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב**, הוא דבר מחוייב כפי הטבע, לא על צד העונש. לפי שהאדם נצב הקומה, וכאשר יארוב לנחש יכהו על קדקדו וירצץ מוחו כי תנועתו היא מלמעלה למטה והנחש מצד שפלותו, כאשר יארוב לאדם יאחזנו בעקבו הקרוב אליו.

### תשובה לשאלה ל"ד

#### ויאמר ה' אלהים אל הנחש... ואתה תשופנו עקב (ב, יד-טו)

**יד וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת  
אֲרוּר אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל-גִּחְוֹנְךָ תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ:  
טו וְאֵיבָה אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זֶרְעֶךָ וּבֵין זֶרְעָהּ הוּא יְשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עֵקֶב:**

כמו שהיו הסיבות מקדימות ומגיעות בחטא הזה, הנחש ראשונה במה שעשה, והאשה אחר כך במחשבותיה וטענותיה, והאדם באחרונה באכלו מידה - ככה בזה הדרך נזכרו קללותיהן:

**ראשונה לנחש** שהיה התחלה. וענין ויאמר ה' אל הנחש, אינו שדבר השם עמו, אלא שגזר עליו. כל זה מלשון 'כי הוא אמר ויהי'. אמר 'ויבא ערוב' ודומיהם, שענינם הגזרה. ומה טוב אמרו, **כי עשית זאת** שזה יעיד ויאמת מה שביארתי לך, שהנחש לא דבר ולא הציע טענות, אבל היה סיבה לכל הרעה הזאת בעלותו בעץ באכלו מפריו. ולכן קללו על המעשה, באמרו **כי עשית זאת** ולא על ההסתה והדברים, כי לא דבר כלל.

והנה קללת הנחש לדעתי היא אחת בלבד, וימשכו ממנה שאר הדברים הרעים שזכר בחיוב הכרחי. וזה כי הנה הנחש בתחילת יצירתו היה נזון מעשב השדה כשאר הבהמה והחיה, ובהיות מזונו כן, היה טבעו ומזונו כמזג שאר החיות בקרוב, כי הנזון ידמה טבעו למזונו. וידוע שהחיות והבהמות האוכלות ירק דשא אינן רעות ולא מזיקות, עד שמפני זה אמר הנביא מועד לזמן הגאולה ברוב השלום (ישעיה י"א ז') 'ואריה כבקר יאכל תבן, לא ירעו ולא ישחיתו וגו''. יען החיות הטורפות הן נזונות מהבשר לא מעשב הארץ, ולכן הן מזיקות כי ילמדו לטרוף טרף, אדם יאכלו, והשור והשה כבשים ועזים איל וצבי ויחמור ושאר הבהמות שיאכלו עשב הארץ לח או יבש, מזגם טוב לא רע ולא מזיק.



כן בתחילת הבריאה היה טבע הנחש ומזגו בלתי רע ובלתי מזיק. אמנם כאשר בערמתו לא נסתפק באכילת העשב שנתן למאכלו, ועלה בעץ לאכול מפריו, נתקלל בשינה הקדוש ברוך הוא טבעו ומזגו, ועשאו עפריי. ועל זה נאמר **ארור אתה מכל חית השדה**, כי היתה ארירתו שלא יאכל מירק עשב כמוהם, אבל יהיה מזונו עפר האדמה. וימשך מזה שעל גחונו ילך, לפי שעפר יאכל. כלומר, ולא תעלה עוד על עצי השדה, אבל יהיה מזונך בלבד העפר, ובעבור זה תלך על גחון סמוך לעפר הארץ, כדי לבקש מזונך שמה.

ואם האשה הסכלה רצתה להדמות אליך באכילת העץ ההוא, ולהתערב עמך במזון אחר, הנה כאשר יהיה מזגך ארור שחוריי ועפריי, ימשך בהכרח **איבה בינך ובין האשה, ובין זרעך ובין זרעה**, בהיות מזגך בקצה המנוגד למזג האנושי, שהוא מזג קרוב לשווי מאוד. ומזג הנחש לעפירותו רחוק ממנו בקצה האחרון, עד שמפני זה ההתנגדות המזגיי **הוא ישופך ראש**, רצונו לומר שהאדם תמיד ישתדל להרגך, ולכן יכה אותך בראש, כי כן ימיתו הנחשים. לא בשיכו אותם באמצע גופם, כי עוד יוסיפו סרה, אלא כשיכו אותם בראש, כי אז יתבטל החיות מהם בהחלט.

**ואתה תשופנו עקב**, רצונו לומר שתנשך האדם בעקבו, שהוא מאיברי גופו היותר קרובים אליך.

הנה התבאר שמחילוף מזג הנחש שנתחלף ונשחת אחרי חטא אדם, נמשכה בו קללת **ארור אתה מכל הבהמה ומכל החיה**, בהיותו מזגו יותר ארציי ורחוק מהשווי מכולם. ומפאת מזגו ימשך היות עפר לחמו, ומזה נמשך הלוכו על גחון סמוך לארץ לבקש מזונו שם שהוא העפר. ולכן לא יעלה עוד בעץ הדעת לאכול מפריו, כמו שעשה. ומהיות מזגו בקצה המנוגד למזג האדם, נמשכה האיבה והשנאה ביניהם להרוג ולהשחית האחד לאחר.

ובעבור שזה כולו נתחדש בנחש אחרי חטא אדם, למה שבאה תקלתו על ידו, לכן היה עניו קללה שקללו השם.

**והותרה בזה השאלה הל"ד.**

### אל האשה אמר... והוא ימשול בך (ג,טז)

טז אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר ה' אֱרֹבָה אֲרֹבָה עֲצָבוֹנְךָ וְהִרְגֵנִי בְעֶצֶב תִּלְדִּי בָנִים  
וְאֶל-אִישְׁךָ תִּשְׁוֹקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ:

### השאלה הל"ה: בעונשי האשה

שכפי הנראה הם גם כן דברים טבעיים, ולא באו על צד העונש.

ואם הראשון **בעצב תלדי בנים**, אם היה שנאמר על מה שיקרה בעת יצירת הולד בבטנה, לפי שבהעצר דם הנדות בהיוולד הולד מאותו העצר יתחדשו בבטן המלאה חבלים ועלופים וכאבים גדולים.

וכן **צער ההריון** שזכר, באמרו **והרויך**, הוא גם כן טבעי, לפי שבעת גדול העובר וצמיחתו משך ט' חדשים, יתפשטו ויתנפחו עצבי האם. גם יתנועע ויתרוצץ הבן בקרבה ותאמר אם כן 'למה זה אנכי'.

וכן **השלישי**, שהוא **בעצב תלדי בנים**, הוא דבר טבעי בצאת גשם גדול ממקום צר, שייתחייב בהכרח שימתחו העצבים אשר בצואר הרחם, ויתחדשו ממנו צירים וחבלים ליולדה. וכמו כן יתחדשו לנקבות הבעלי חיים הבלתי מדברים, אשר לא אכלו מעץ הדעת. כמו שאמר (איוב ל"ט א') 'הידעת עת לדת יעלי סלע, תכרענה ילדהן תפלחנה וגו'' 'חולל אילות תשמור'. הנה אם כן בעצב תלדי בנים הוא דבר טבעי, לא על צד העונש.

וכן **הרביעי**, **ואל אישך תשוקתך**, הוא דבר טבעי כתשוקת החומר לצורה, כן תשוקת הנקבה לזכר מאיזה מין שיהיה.

וכן **החמשי** שאמר **והוא ימשול בך**, הוא דבר טוב ומועיל 'להיות כל איש שורר בביתו', לפי שכל הנהגה תעלה לראש אחד, כמו שהוא גלגל אחד מקיף ומנהיג בכל, ולב אחד שוטר ומושל בגוף, ומלך אחד יהיה לכלם באנשי העיר. ולכן היה הראוי שימשול האדם באשתו, כמו שתמשול הצורה בחמרה. ואין לנו אם כן בזה עונש ולא קללה לאשה.

### תשובה לשאלה ל"ה

**אחרי שקילל את הנחש קילל את האשה**. והנה לא אמר לה כי שמעת לקול הנחש ותאכל מן העץ אשר צויתך לבלתי אכול ממנו, כמו שנאמר לאדם, לפי שהנחש לא דבר אל האשה כלל כמו שביארתי, ולא נתן לה לאכול. וגם זה מעיד ומוכיח על אמתת מה שפירשתי בזה.

גם השם לא דבר אותה דבר, כי הנה קודם בריאתה נאמר **ויצו ה' אלהים על האדם וגו'**. אבל היתה ראויה לעונש להיותה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ושמפני זה היתה גם היא נכללת במצותו ואזהרתו, והיה ראוי שתעשה היא כמעשה בעלה ותלמד ממנו ויאכל ממנו, לא שהוא ילמד ממנה ויאכל מידה, ותהיה היא סיבת חטאו.

ואמנם בענין קללתה אחרת, שהיתה כפי חטאה מידה כנגד מידה, כמו שהיתה קללת הנחש. כי לפי שהאשה אכלה מעץ הדעת טוב ורע, ונתנה לאדם לאכול ממנו כדי להרבות המשגל, אמר ה' יתברך אליה: אין ספק שבחרת בזה לאחת משלוש תכליות:

אם לבקש ערבות המשגל ותענוגו.

ואם לענין הולדת הבנים.

ואם כדי שילוח אישך אליך ויאהבך.

ולכן קללה כנגד שלושתם. כלומר, אם בקשת תענוג וערבות, יהיה בהפך **שהרבה ארבה** **עצבונך**. ואמר זה לפי שכאבי הנשים וחלייהם יתרבו מן כאבי האדם מפני חולשת חומם הטבעי, וכמו שכתבו הטבעיים.

ולפי זה לא אמר הרבה **ארבה** **עצבונך** על עצבון ההריון או העקרות, כמו שחשבו אנשים, אלא על העצבים והכאבים שהאשה מעותדת אליהם יותר מהאיש.

ואם בקשת לרבות המשגל, להיות אם הבנים שמחה, לא יהיה כן כי הנה יתרבה **עצבונך** **והרונך**. וידוע שתמיד **בעצב תלדי בנים**. ורמז בזה על עצבי וכאבי ההריון והלידה, וגם על צער גדול הבנים שגם כן נכלל בלשון הולדה, כמו שאמר 'יולדו על ברכי יוסף'. וכן דרשו **בבראשית רבה** (פרשת כ')

**עצבונך זה צער העבור, והרונך זה צער העדוי. בעצב זה צער הנפלים. תלדי זה צער הלידה. בנים זה צער גדול בנים.**  
ורצו לומר שכל עניני הבנים הם צער.

ואם בקשת זה כדי שאישך ידבק אליך ויאהבך, הנה לא יהיה כן, כי תמיד **אל אישך תהיה תשוּקתך והוא ימשול בך** ולא הרוחת אם כן דבר.

והדברים האלה נתחדשו אחר החטא. שהאשה למה שנעשתה עצם מהאדם ובשר מבשרו, היה מזגה כמזגו, ולא היתה היא מקצרת בחום הטבעי ולא רבת הכאבים ממנו. אמנם מפני הקללה נשתנה מזגה אל הקור, ונתחדשו בה מזה רוב החליים והכאבים. ולכן נאמר בקללתה **הרבה ארבה עצבונך**.

אמנם אמרו **והרונך**, נראה לי כפי הפשט שחוזר להרבה ארבה, כי הוא מושך עצמו ואחר עמו. כאלו אמר והרבה ארבה הרונך.

וענין זה אצלי שהאשה קודם החטא היתה מוכנת שתלד פעם אחת. ולא עוד כי בזה היה די לישובו של עולם, בהיות האנשים חיים תמיד ובלתי מתים. שאם לא היה כן, אלא שיולידו בנים ובנות בכל ימיהם לאין סוף, הנה לא תוכל הארץ שאת אותם. אבל אחרי החטא, שנעשה האדם נפסד ומת, גזרה החכמה האלהית שתלד האשה פעמים רבות כדי שאם ימותו קצתם יחיו קצתם וישארו קצתם.

ובזה הדרך היה ריבוי ההריון במשך זמן החטא והקללה. ומהיות האדם נפסד ומת, ולזה אמר **והרונך בעצב תלדי בנים**, רצונו לומר הרבה ארבה הרונך, ומזה ימשך שיהיה כאבך נצח ומכתך אנושה, כיון שבעצב תלדי בנים. ובמקום שהיית עתידה לסבול צער המשבר פעם אחת בלבד, יתרבה עתה בהתרבות הלידות.

ומזה תדע שאין **בעצב תלדי בנים** מכלל הקללה, כי הוא דבר טבעי שהאשה תסבול כאבים חזקים בעת הלידה. אבל היתה הקללה ריבוי ההריונות והלידות, שאליהם ימשכו ריבוי כאבים.

וכלל גם כן באמרו **ואל אישך תשוקתך**, שעם היות חבלי הלידה עצומים, והיה ראוי שהאשה מפחדת תפרד מבעלה, כי איך תבחר בצערה שהיה מקללתה אחרי שבחרה במאכל הזה המביא לתאות המשגל, שלא תוכל להפרד ממנו. אבל עם כל צער העיבור וחבלי הלידה וגידול הבנים, לא תמנע אחר כן מהמשגל, כי תמיד תשתוקק אליו.

**והותרה בזה השאלה הל"ה.**

### השאלה הל"ו: בעונשי האדם

שיראה שהם כולם דברים טבעיים גם כן, ומהכרח החומר, אף שלא חטא אדם מעולם. אם **האחד**, שאמר **ארורה האדמה בעבורך**, שפירשו בו שתצטרך לעבודה, לפי שהנה קודם החטא אמר הכתוב 'ואדם אין לעבוד את האדמה'. ואמר 'ויניחהו ה' אלהים בגן עדן לעבדה ולשמרה' מכלל שצריכה היתה האדמה להעבד אפילו שלא חטא.

**והשני** שאמר **בעצבון תאכלנה** שפירושו העבודה, עוד ישאר העובד בעצבון עד אשר ירד הגשם והשלג מן השמים לרוות את הארץ. לפי שגם כן אמר הכתוב קודם החטא 'וכל שיח השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים', מכלל שהיה המטר הכרחי בהולדת הצמחים. ואין שני הדברים האלה אם כן על דרך העונש, כי דברים טבעיים הם בארץ.

**ואם הג' שקוץ ודרדר תצמיח לו**, לפי שזהו מהמותרות. וידוע שבכל הדברים המורכבים יצמח בהם חלק מה מותר בלתי מועיל, ואולי שיזיק. וזה מבואר. והיה אם כן הקוץ והדרדר הנוול בתוך התבואות דבר טבעי בהכרח, ומותר החומר, ולא עונש.

**ואם הד' ואכלת את עשב השדה**, אינו עונש, לפי שקודם חטא אדם נגזר עליו זה, כמו שאמר בבריאתו 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע'.

**ואם הה' שאמר בזעת אפך תאכל לחם**, שפירושו על יגיעת המלאכות הצריכות לאכול לחם אבירים, טחינה ורקוד ואפיה ושאר המלאכות שבלחם, אין ספק שאינו עונש, כי אם מלאכה נכבדת, ותענוג להמציא מזון נבחר מסכים לחיי האדם ולאורך ימיו בטבע. כמו שאמר (תהלים ק"ד ט') 'ולחם לבב אנוש יסעד'.

וידוע שבבריאת האדם לא נאמר שתוציא הארץ גלוסקאות, אבל אמר 'הנה נתתי לכם את כל עשב'. והמלאכה תעזור אל הטבע, והיא אשר המציאה היגיעות ההם בעשיית הפת לתכלית התענוג ותאות המזון הטוב, לא בדרך עונש. הנה אם כן כל הדברים שנאמרו בעונש אדם, היו טבעיים אליו, ולא בדרך קללה ועונש.

**השאלה הל"ז: מדוע לא נאמר לאשה 'כי שמעת בקול הנחש'?**

למה זה במה שאמר ית' **כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ**, ולא נאמר כזה אל האשה **כי שמעת לקול הנחש ותאכלי מן העץ**. וידוע שיותר מגונה היה שתשמע האשה אל הנחש, משישמע האדם לקול אשתו. ושניהם נצטוו שלא יאכלו מן העץ, ולכן היה ראוי שיוכיחם בשוה.

ויקשה עם זה אמרו לאדם **בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה**, כי בידוע כי אחרי מות האדם ושובו אל האדמה לא יאכל לחם בזעת אפו ולא בלתי.

**תשובה לשאלה ל"ו – ל"ז**

**ולאדם אמר... כתנות עור וילבישם (ג,יז-כא).**

**[הקללה לאדם הראשון]**

**אחרי שקלל את הנחש שהיה המניע הראשון בזה, ואת האשה שהיתה הסיבה האמצעית, בא לקלל את האדם שהיה החוטא בעצם ובאמת.**

**יז וְלָאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתָאֲכַל מִן-הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעִבּוּרֶךָ בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ: יח וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: יט בְּזַעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֶךָ אֶל-הָאָדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לְקַחְתָּ כִּי-עָפָר אֶתָּה וְאֶל-עָפָר תָּשׁוּב:**

ואמר לו **כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ וגו'**, להגיד ששני פשעים גדולים עשה: **האחד**, ששמע לאשתו ונכבש אליה במקום שראוי שהוא ימשול בה, כי היא ניתנה לו לעזר ולהועיל, לעבוד ולמשא, לא להנהיגו ולצוותו שיאכל מהנזר והאיסור.

**ובבראשית רבה אמרו: לדברי אשתך לא נאמר, אלא לקול אשתך.**

ירצו בזה שנתנה עליו בקולה, ומפחדה והרעשתה אכל אדם כאלו היא מושלת עליו. והוא אמרו עוד שם, שהיתה מיללת עליו, מה אתה סבור שאני מתה ואתה תישא אחרת!?

**והפשע השני** שעבר על מצות השם באוכלו מן העץ אשר ציוהו לבלתי אכול ממנו, ועשה אם כן מה שצותו אשתו ולא עשה מה שצוהו בוראו. ומפני זה הענישו בחמש קללות.

אבל אינן החמש שנזכרו בשאלה הל"ז, כי אם אחרות בלי ספק.

**א' ארורה האדמה בעבורך.**

**ב' בעצבון תאכלנה כל ימי חייך.**

**ג' וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה**

שכל זה קללה אחת היא.

**ד' בזעת אפך תאכל לחם.**

## ה' עד שובך אל האדמה.

והכוונה בהן היא, **אם הראשונה** כי הנה האדם הניחו השם בגן עדן ארץ אשר ה' דורש אותה תמיד, לא יחסר כל בה. ועתה בחטאו יגורש משם, והאדמה אשר ישב עליה תהיה בימיו ארורה בעבורו, שתחת חטה יצא חח, ותחת שעורה באשה. מפני שלחטאו יקוללו תבואות הארץ.

**ואם השני**, שהנה אדם בהיותו בגן עדן היה תמיד שמח ועליז, ולא היה משיגו צער ולא עצבון, לפי שלא היה שם דבר מזיק ומעציב אותו. אבל ביציאתו משם והזדווגו לאשתו יוליד בנים ויהרוג האחד את האחד, וההורג יהיה נע ונד בארץ, וישאר אביהם שכול וגלמוד. ועל זה אמר **בעצבון תאכלנה כל ימי חייו**, כלומר שיהיה כל ימיו מכאובים, ולחם אונים יאכל כי ירד אל בניו אבל שאולה.

**והג'**, כי הנה האדם בהיותו בגן היה מאכלו פרי עץ הדר, כמו שאמר לו מכל עץ הגן אכול תאכל. אמנם אחרי שחטא ונרדף אחרי תאותו הבהמית, יהיה ענשו שיגורש משם ויהיה נמשל כבהמות במזונו ובמאכלו, ועל זה אמר **וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה**. לא מפרי העץ, שיתחייב מזה שקוץ ודרדר תאכל. **ואם הד'**, שאדם בהיותו בגן היה מאכלו מבלי עמל בשובה ונחת.

אבל אחרי צאתו משם, הודיעו שלא יהי כן בארץ אשר ישב בה. כי בזיעת אפו וביגיעה ועמל יקנה מזונו. והוא אמרו **בזעת אפך תאכל לחם**, שהוא שם למזון בכלל. כי הנה לא כיון בזה למלאכות אשר יעשה על פת הלחם בתקונו, כי אם שמאכלו ומזונו יקנה בעמל וכעס.

והנה אמרו **עד שובך אל האדמה וגו'**, אפשר לפרש שהוא גבול זמן הקללה: עד מתי יהיה אחרית הזעם, שהוא עד יום מותו. כי הנה אחרי מותו יתוקנו הדברים מאוד, ולא תהיה האדמה ארורה כאשר היתה בחייו.

וכמו שאמר בנח (בראשית ה') 'זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'. ואחר המבול אמר 'לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם'. שהוא כמו שכתב **הראב"ע** נאמר על הקללה שנתקללה בעבור אדם הראשון.

וכן היה שאחרי מותו אכלו האנשים מפרי העץ. ומהם הצליחו גם גברו חיל. לפי שרוב הקללות האלה קבל אדם בחייו יותר מהבאים אחריו, להיותו הוא עצמו החוטא ועובר על מצות השם, ולכן היה ראוי שהוא יענש באותו חטא יותר מבניו וזרעו, שלא היו באותו חטא.

אבל עם היות הדבר הזה כן, נראה לי שהגבלת הזמן בצער אדם הראשון ועונשו כבר בא, באמרו **כל ימי חייו**. ומפני זה אחשוב שאמרו **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת**, היא קללה חמישית, שהיא רמז למוות. כאלו אמר שתהיה הפלגת עמלו ועצבונו כ"כ, עד

שבמקום שהיה מוכן קודם חטאו לחיים ולנצחיות, כפי שלמות מקום מושבו בגן, ושוי הדברים כולם ומנוחתו והשקטו, עתה מפני שנטה אל החומריות - ימות וישוב לעפרו. והוא אמרו **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת.**

ואמר **כי עפר אתה ואל עפר תשוב,** להגיד שבעבור שבהיותו מורכב מחלק גשמי וחלק שכלי, נטה אל החלק העפריי הגשמי היותר פחות, היה ראוי שאל עפר ישוב, ויהיה נפסד ומת לא נצחי וחי תמיד. ויהיה כפי זה הפירוש מלת **עד** מורה הפלגת הרעה, לא הגבלת הזמן. והוא כמו עד בלי השאיר לו שריד. עד השמך. עד לא נותרה בו נשמה. עד בלעי רוקי וזולתם.

והוא באמת דיוק נאה. הנה התבארו חמשה הקללות שנתקלל בהם אדם, ושהם כולם עונשים נתחדשו עליו אחרי חטאו מתיחסים לעניינו. **והותרה במה שפירשתי בזה השאלה הל"ו - ל"ז.**

### השאלה הל"ח: באמרו ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי.

ויקשה זה משלושה פנים:

**הא'** למה נזכר זה אחרי הקללות וקודם עשיית הכותנות.

**הב'** ומה ראה האדם לקרוא לאשתו שם חדש, בהיות שכבר קראה אשה.

**והג'** למה קראה חוה, כי בבחינת היותה **אם כל חי** היה ראוי לקרא חיה, אבל לא חוה. ועם היות שהוא"ו והיו"ד מתחלפים תמיד, תשאר השאלה למה לא קראה חיה באותיותיה, כי אם חוה באותיות מתחלפות.

אף שאמרו כי היא היתה אם כל חי, יראה בלתי צודק כי היא היתה אם כל מין האדם, לא אם כל סוג החי, הכולל למדבר ולבלתי מדבר.

### תשובה לשאלה ל"ח

ואמנם אמרו אחרי זה: **וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הִיְתָה אִם כָּל-חַי:**

ענין הכתוב הזה אצלי הוא, שכאשר ראה אדם את כל הרעה שנמשכה אליו מדברי האשה ולטענותיה, נתחרט על מה שקרא שמה אשה, כי יראה שהיא כמוהו שהוא איש והוא כמותה. ולכן אחרי שנתקלל בעבורה, קראה חוה, רצונו לומר דברנית מלשון 'יחווה דעת' (איוב לו ב') 'כתר לי זעיר ואחור'.

ואמר, שכיון שהיא בטבעה רצתה להדמות לבעלי חיים, כמו שעשתה בענין הנחש שרצתה לאכול מן העץ כמוהו, שאם כן היתה אם כל חי אוהבת לבעלי חיים, כאלו הם בניה, ולכן הרבתה להסתכל בעניניהם. כאלו אמר כאשר הרגיש בחולשת דעתה, זו היא באמת מטבע הבעלי חיים. אלא שלהיותה מהמין האנושי, היא יותר נכבדת מהם, והם ראוי שיעבדוה כאלו היא היתה אם כל חי, כוללת כל מיני החיים.

**והותרה השאלה ה"ח.**

והנה אמר הכתוב אחרי זה **ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם**, כדמות הקדמה למה שיזכיר מגירוש האדם מגן עדן. שכאשר רצה יתברך לגרשם מאותו מקום שוה האויר והמזג, הוצרך להלבישם כתנות עור ללכת בארץ לארכה ולרחבה, כדי שיגינו עליהם הכתנות ההמה לחום היום ולקרח בלילה.

**ובבראשית רבה** (פרשה ב')

אמר ר' יצחק: כלי פשתן הדקים הבאים מבית שאן, כתנות עור שהיו דבקים לעור. רצה בזה, שעשה להם הקדוש ברוך הוא חלוקים מפשתן לכסות ערותם ואבריהם, לא לבוש אחר.

ור' שמואל בר נחמן אמר צמר ארנבים וצמר גמלים היו כתנות עור, כתנות שהיו באים מעור.

רצונו לומר שלא היו חלקים מפשתן כי אם בגדים מצמר חיות שהוא יותר משובח.

**[מהו לדעת טוב ורע]**

**ויאמר ה' אלהים הן האדם... לשמור את דרך עץ החיים (ג,כב-כד)**

**הרב המורה** מאמר ראשון, פרק פ"ב מספרו כתב -

שהוקשה לו בענין אדם שהיה נראה משפט הכתובים שקודם שחטא לא היה בו שכל ולא מחשבה ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע וכאשר מרה הביא לו מריו השלמות הגדול המיוחד לאדם שהוא ידיעת הטוב והרע הנכבדים שבענינים הנמצאים בנו ובו נתעצם.

ולהתיר הקושיא עשה **הרב** הבדל עצום בין ידיעת הטוב והרע ובין ידיעת האמת והשקר. ואחר שידיעת האמת והשקר ממושגי השכל העיוני תלויים בדברים ההכרחיים, ושזו היא השכלת השכלים הנבדלים ששיגו טבעי הנמצאות כפי אמתתן בהשיגם עצמם, וזו היתה ידיעת אדם הראשון קודם חטאו, רצונו לומר האמת והשקר שבדברים העיוניים.

אבל **הטוב והרע** אינם כי אם הנאה והמגונה, התלויים בדברים האפשריים המפורסמים, שהידיעה בהם תלקח ממנהגי בני אדם כפי הפרסום, לפי שאין להם התחלה קיימת ולא טבע עומד. עד שכבר יהיה דבר אחד נאה לקצתם ומגונה אצל אחרים.

וזאת היתה ידיעת אדם אחר שחטא בטוב וברע.

**ובדרך הזה נמשכו שאר החכמים האחרונים ההולכים בדרכיו**, לאמר שידיעת הטוב והרע היתה חסרון בחוק אדם הראשון, ושהיא לא תיפול בחוק הנבדלים, כי היא נמנעת בטבעם.



וכאשר הוקשה על זה מאמרו יתברך **הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע**, הוכרחו לעוות הכתוב הזה בפירושים מתחלפים.

כי הנה **הרב** בספר המדע קיבל בפירושו מה שתרגם בו **אונקלוס**, האדם הוא יחידי בעלמא מיניה למדע טב וביש. רצונו לומר, הן האדם היה כאחד המיוחד בידיעתו והשכלתו, ועתה ממנו ומעצמו לדעת טוב ורע.

והתימה, אם לזה כיון **אונקלוס**, למה זה תרגם **והייתם כאלהים יודעי טוב ורע: כרברביא**, שפירש **הרב** מנהיגי המדינות.

ויותר נכון היה לדעתו כפי זה הדעת לפרש הכתוב באופן אחר. והוא שהקב"ה אמר למלאכיו הרוחניים, כמלעיג על דברת אדם, הן האדם היה כאחד ממנו, רצונו לומר הלא ראתם שנעשה האדם כאחד ממנו, בעבור שידע טוב ורע באכילת העץ כמו שחשב. ושאמרו אחר זה **ועתה פן ישלח ידו**, היה כמו כן בדרך הלעג, כאומר ועתה ירא אני אולי **ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם**, ואז יהיה נצחי וידמה לאחד ממנו בידיעתו ונצחיותו. ולכן יהיה מן הראוי שישולח מן הגן לעבוד את האדמה, כי החוק הזה ראוי שיהיה אליו שיהיה עובד אדמה, לא שידמה לעליון.

ואמר **כי ממנה לוקח**, להגיד שלא נולד בתוך הגן כי חוץ ממנו נולד, והובא שמה. וזהו טבעו, ואעיקריה קאי, לא שיהיה כאחד ממנו.

ולא יחשוב שילך לעבוד את האדמה וישוב לגן, כי מגורש יהיה בהחלט משם. והוא אמרו עוד **ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים**. כלומר שגרשו משם, ושם שומרים בדרך לבלתי יוכל לשוב בגן. וכל זה כדי לשמור את דרך עץ החיים, שאחרי שאכל מעץ הדעת לא היה אפשר שיאכל גם כן מעץ החיים, כי הם דברים בלתי מתחברים יחד.

והוא אצלי פירוש נאה בפסוקים אלו נמשך לדעת **הרב**. ויותר בו השאלות הל"ט והמ' והמ"א על פי דרכו.

### השאלה הל"ט: במאמר הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע

והיא כי הטוב והרע אינו מן מושגי האל ית', כל שכן שיהיה האדם שוה לרוחניים בידיעה והשגה שכלית, ולא בידיעת הטוב והרע, ולא בזולתו מההשגות.

אף שהנה קודם חטאו לא היה אדם יודע טוב ורע, ואיך היה אם כן כאחד מצבא המרום, וכאלו הצדיק הקדוש ברוך הוא בזה את דברי הנחש, שאמר 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע'.

והנה **אונקלוס** תרגם הפסוק לא כפי פשוטו, כי הוא פירש **הן האדם היה** בלתי נקשר עם מלת **ממנו**. ושעינו, הן האדם היה כאחד המיוחד בין שאר הנמצאים השפלים. אבל ממנו ומעצמו היה לו לדעת טוב ורע.

**והרב המורה** בספר המדע נטה לפירוש הזה, ובפירוש הכתובים אודיעך כמה נטו מאמתת כונתו לפי פשוטו.

### תשובה לשאלה ל"ט

אמנם כשנעיין בדעתו זה [של המורה] מבלי הסברא נמצאהו בלי ספק בלי מתישב מטענות.

**ראשונה** שעם היות הנאה והמגונה מיוחד למפורסמות כדברי **הרב**, אין הדבר כן בטוב וברע. כי אין טוב ורע שמות נרדפים למגונה ולנאה כמו שאמר. אבל טוב ורע הם סוגים כוללים לאמת ולשקר, ולנאה ולמגונה, יען כי הטוב הוא האמת בלי ספק, והשקר הוא הרע.

וכבר כתב **הפילוסוף**, שהטוב והמציאות יתהפכו במשא. ולכן היה **הטוב בהחלט** הוא האמת המצוייר בנפש כמו שהוא במציאות חוץ לנפש. **והרע בהחלט** הוא השקר. **והכזב** בצירוף שאין המציאות מסכים עמו.

והנה **הרב** לא הביא ראיה כלל מכתבי הקודש שטוב ורע יאמרו על המפורסמות, אבל הניח מבלי ראיה שנאה ומגונה הם שמות נרדפים לטוב ולרע, והתעצם להוכיח שלא יאמר נאה ומגונה בדברי העיון אלא במפורסמות.

ואנחנו נאמר כי אין הנאה והמגונה שמות נרדפים לטוב ולרע, ולכן טוב ורע אינם מיוחדים כמפורסמות.

**ובספר המדות כתב אריסטו** שהטוב והרע, ממנו בשכל המעשי, וממנו בעיוני, שהוא האמת והשקר. וכן הוא האמת, ולכן נקרא הש"י טוב, והחכמה טובה, והדבקות האלהי טוב, ומצוות התורה הם הטוב והישר בעיני אלהים. וידיעת הטוב והרע תיוחס למלאכי אלהים כמו שאמר (שמואל ב' יד ז') כי כמלאך האלהים כן אדוני המלך לשמוע הטוב והרע.

וכמה מהראיות אוכל להביא על זה, אם לא מיראת האריכות. אלא **שהטוב והרע** יש ממנו ציורי מדעי בלבד, וממנו מעשי שמושי. והראשון ייוחס לשם ית', והשני ייוחס לבני אדם.

ואחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת, יקל עליך להתיר מה שהוקשה אל **הרב המורה**, באמרוך שאדם הראשון קודם חטאו היה יודע הטוב והרע והאמת והשקר, כי שלם היה בשכלו העיוני והמעשי. אבל היתה ידיעתו בהם בהכרה שכלית ולא בידיעה שימושית חומרית. ובזה היה מתדמה לעליונים, וידיעתו לידיעתם.

וכאשר חטא באכילת העץ, עזב שימוש שכלו המדעי, ובחר בשימוש חושיו החומריים, ודרך אחרי תאות המשגל, שבה טוב מצד מה ורע מצד מה, כמו שביארתי. ולכן אחר חטאו קנה ידיעה חושית חומרית, ואיבד ידיעה שכלית רוחנית, וכדי בזיון וקצף. זו היא התשובה הנאותה לקושיא ההיא כפי פשוטי הכתובים והאמת בעצמו.

ועל זה אמר כאן ית', **הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע**, רצונו לומר לא היה אדם חסר בתחילת בריאתו ולא בלתי יודע הטוב והרע, כי הוא קודם חטאו היה כאחד ממנו הרוחני, בידיעת הטוב והרע, לפי שהיה יודע אותם בידיעה שכלית כמונו, לא חומרית וחושית. 'נמשל כבהמות נדמו'.

ולזה כיון **רש"י** במה שכתב הרי הוא יחידי בתחתונים, כמו שאני יחיד בעליונים, ומה הוא יחידותו? לדעת טוב ורע.

וגם **הרמב"ן** הודה בידיעת הטוב והרע היא מדה אלהית וכו', כי רוח ה' נוצצה במ לכפול באמת הזה.

**ובבראשית רבה** (פרשה כ"א)

**דרש ר' פפוס הן האדם היה כאחד ממנו**, כאחד ממלאכי השרת. אמר לו ר' עקיבא דיין פפוס. אמר לו, אלא מה אני מקיים הן האדם היה כאחד ממנו? אמר לו שנתן לו הקדוש ברוך הוא לפניו שני דרכים, דרך החיים ודרך המות. ובחר לו דרך אחרת.

הנה רואה שר' פפוס הבין הכתוב הזה כפשוטו, שאדם הראשון קודם החטא היה כאחד המלאכים לדעת טוב ורע. ור' עקיבא דחפו, שאין ראוי להחליט ההדמות והשווי בין הבורא והנברא באחד מן הדברים לפני ההמון. ולכן תיקן הדברים, שהן האדם היה כאחד מהעליונים בידיעת הטוב והרע, לפי שהיה יודע אותם במדע שכלי, ולא היה בוחר כי אם בטוב כדרך העליונים.

ושהאל נתן לפניו שני דרכים:

**האחד** של חיים וידיעה שכלית כמו החיים הרוחניים.

**ואחת** של מות, בידיעה חושית חומרית כבהמות. [עמ' 66 א]

והוא בחר דרך אחרת, רצונו לומר ממה שהיה לו בראשונה, שהיא ההשתמשות החומרי. ובזה נטה מדרך העליונים.

לזה אמר המשורר 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם' שהיה זה קודם החטא. 'אכן כאדם תמותון' - אחרי שחטא.

**והותרה בזה השאלה הל"ט.**

כי הנה לא אמר הכתוב הן האדם היה כאחד ממנו **לאכול** מעץ הדעת טוב ורע, לפי שלא נדמה לעליונים לאכילה החושית כי אם בידיעה השכלי. ואמר, שעתה שלא נסתפק בידיעת הטוב והרע כי אם באכילת העץ ובשימוש החומרי, כבר יצא מן השווי והשלמות

שהיה מחייב לו חיים ארוכים או תמידיי. ולכן אין ראוי שיאכל עוד מעץ החיים, כי אינו מתיחס למי שירדוף אחרי התאוות. ולכן **ישלחה ה' מגן עדן**, לפי שלא היה עוד צריך לשווי המקום ההוא, אחרי אכלו המאכל אשר אכל. אבל שילך לעבוד את האדמה. ושאינו עוות הדין להוציאו מהגן, שהרי לא נולד בתוכו אלא חוץ ממנו, ומחוץ בא אליו. ולכן היה מן הראוי שיגורש ושילך לעבוד את האדמה שלוקח ממנה.

### תשובה לשאלה מ'

וסיפר הכתוב שלא אמר הקדוש ברוך הוא לאדם בהיותו בגן שהיה מגרש אותו משם, אבל שלחהו לעבוד את האדמה. וכאשר יצא מהגן לעבוד עבודתו, נשאר מגורש משם, כי השכין השם קודם הגן מכל צדדיו את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת, באופן שלא יוכל לשוב שמה.

והיה זה כמו שיקרה לאדם, שבהיות איש זר בביתו וירצה להוציאו משם, ישלחהו מהבית בדבר מה, ובצאתו יסגור הדלת בעדו ויאמר לו לך מעמנו. ככה עשה השם ית' לאדם, שלחו לעבוד את האדמה, ובהיותו חוץ לגן גרשו מבוא עוד שמה.

### והותרה השאלה המ'.

## השאלה המ"א: מהם כרובים ולהט החרב

באמרו וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים.

כי הנה לא ידענו מה המה הכרובים האלו שהשכין שם, ומהו להט החרב מבלי חרב. האם הכרובים הם המצויירים במקדש על ארון העדות, שהוא רמז לשכלים הנבדלים. או אותם שראה יחזקאל במראה השנית, שהוא לפי דעת **הרב המורה** רמז לגלגלים. או מה היו אלה.

ויקשה גם כן אם היה עץ החיים בתוך הגן, למה לא אמר לשמור את דרך הגן. ואמר בפרט לשמור את דרך עץ החיים, כאלו הורשה האדם לבוא אל הגן ולאכול מפריו ומטובו, זולת מעץ החיים שנשמר ממנו. ואין הדבר כן כי מכל הגן היה מגורש ולא לבד מעץ החיים.

### תשובת שאלה מ"א

ואמנם מה המה הכרובים האלה ומהו להט החרב המתהפכת? **כתבו קצת המפרשים**, שלהיות מקום גן עדן תחת קו המשוה, היה שם חום מופלג מן השמש, עד אשר לא יוכל אדם לשבת שמה ולא יעבור בו. ואותו חום מופלג כינה כלהט. וחרב הוא רומז על היות באותו מקום חום **ממית** הנכנסים בו מפני חום ההתהפכות

שיעשה שם ניצוץ השמש. ואמרו שהכרובים הוא רמז לגרמות השמימיים, אותו חום מופלג בתנועתם.

אבל הדעת הזו הכחיש **אבן סינא**, ואמר שיהיה ראוי שיהיה תחת קו המשוה ישוב יותר טוב משאר המקומות, ושאין נכחיות השמש שם שורף כמו שישרוף בהתמדת הנכחיות והקורבה לנו.

וצדקו דבריו באמת, כי הנה היום הזה הולכות אניות רבות ממלכות פורטוגאל אשר בקצה המערב לארץ כוש, ועוברות תחת קו המשוה, ומצאו שם ישוב בני אדם וארץ זבת חלב ודבש, כמו שהוא מבואר אצלם.

**ויש מחכמי האומות** שאמרו שהיה גן עדן תחת ראש סרטן, ושלהט החרב המתהפכת הוא פי הארץ הפתוחה בהר אשר שם, שיוצא תמיד ממנו אש נראה כלהט, ושכרובים הם הגרמים השמימיים כמו שזכרתי.

**אבל כפי פשט הכתוב** נראה לי, שלא אמר כרובים על הגרמים השמימיים, ולא להט החרב על התהפכות ניצוץ השמש ואור, ולא על האש היוצא מן ההר. כי כרובים הם כפי המתרגם כרוביא. וכבר ביאר **הרב המורה**, שהכרובים הם הצעירים לימים מבני אדם, כי כן היו הכרובים שבמקדש כדמות נערים.

וכפי זה יאמר הכתוב שכאשר גרש הקדוש ברוך הוא את האדם מגן עדן, השכין מקדם הגן, רצונו לומר במקום מושבו, את הכרובים. כלומר שטרדו בבנים, שנולדו לו קין והבל, כי הם הכרובים אשר השכין במושבו קדם הגן. והצרות שראה בחייו מהבנים, והמות והנדוד בבניו, והוא אמרו **ואת להט החרב המתהפכת**, כי הנה צער גידול בניו שקפץ עליו, ולהט **החרב שבאה ביניהם**, המתהפכת מפה אל פה: כאן הרגו את הבל, וכאן הרגו את קין, זה כולו בא עליו **לשמור את דרך עץ החיים**, כלומר להרחיקו מארץ החיים ולהביאו אל המות.

### **והותרה בזה השאלה המ"א.**

ובבראשית רבה אמרו -

**ש**אדם הראשון עשה תשובה. וכיון שראה שנקנסה עליו מיתה, ישב בתעניות ק"ל שנה, ופירש מן האשה ק"ל שנה, והעלה זריזין של תאנה על בשרו ק"ל שנה.

ורצו באלה מיני התשובה שהיה התענית מיוחד אל השכל אשר לא יתגאל בפת בג הגוף וביין משתיו, שבעבורה יצא לאפיקורסות. והרחקה מהאשה היו יסורין על ששמע לה, וזריזין על בשרו היה לקבל מלקות ממה שמשך בערלתו, ונמשך אחרי המשגל.

## שאלה מ"ב: מדוע נזכר בפרשה תמיד "ה' אלהים"

### והנה נשאר עתה להשיב על השאלה המ"ב האחרונה. והיא:

למה בכל הפרשה הזאת נאמר תמיד בזכירת שם העליון ה' אלהים לא אלהים בלבד, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית. ולא שם הווי"ה בלבד, כמו שנזכר תמיד בפרשה **והאדם ידע**, אלא **ה' אלהים**, שני השמות בחיבור. אם לא בדברי הנחש ודברי האשה עמו, שתמיד זכרו שם אלהים ולא השם הנכבד. ומה ענין מאמרם ז"ל (**בראשית רבה** פרשה י"ב) נזכר שם מלא על עולם מלא, והוא מאמר שגור בדברי **הראב"ע** ולא בארו בשום מקום.

### תשובה לשאלה מ"ב

**הנראה לי בזה הוא**, שכל פועל ואומן יש לו בהכרח ציור ונימוס כולל בשכלו בעבור אותו ציור יפעל פעולתו. והנימוס והציור ההוא הוא יותר משובח מסידור חלקיו הגשמיים בפועל.

הנה השם יתברך הוא משכיל ומשיג צורות כל הנמצאות, כי הוא נימוס וצורה משובחת לכולם. ומזאת הבחינה היה שם בן ד' אותיות שם העצם, כי זהו עצמותו וידעתו, והוא אמרם נקרא שם מלא על עולם מלא, כי שם בן ארבעה אותיות הוא שם מלא, להיותו ציור כללי לכל הנמצאים.

והנה לא נזכר בששת ימי בראשית לפי שעדיין לא נברא אדם, ולא היה בעבור זה העולם מלא. שמבלתי אדם לא היו הנבראים עדין בשלמותם. אבל הזכיר שם אלהים, והוא רמז למשפיע כמו שביארתי. אמנם בזאת הפרשה אחרי בריאת אדם, שכבר העולם מלא כל הנמצאים העתידיים להיות עד שנולדו הבנים, נזכר עם שם אלהים המשפיע, שם בן ד' אותיות הרומז לציור והנימוס הכולל האלהי.

אך חוה, להיות דעתה קלה, וכן הנחש לחסרונו ולחסרון טענותיו שעשתה האשה בעדו, לא הגיעו להבין ענין הציור והנימוס הכולל שמורה עליו שם בן ארבע, וזכרו שם אלהים בלבד המשפיע. האמנם למה זה בפרשת בני אדם נזכר השם המיוחד לבדו, הנה יתבאר שמה.

### וזוהו התר השאלה המ"ב.

**והחבר אמר למלך הכוזר**, מאמר ב' מספרו, ששם אלהים ושם ידו"ד יתחלפו מפאת המקבלים: כי ידו"ד הוא כמו האור המכה בפנינים ובשוהם, שהוא אור נוקב. כן שם ידו"ד המיוחד להנהגת ישראל. ושם אלהים הוא אור סתם בלתי מיוחד למקבל שלם.

זהו מה שנראה לי בפירוש הפרשה החמורה הזאת, כפי עדות פשוטי הכתובים, מבלי הכחשתם ולא הכזבת המושכל ואמונת נמנעות, עם התר המ"ב שאלות הכוללות שהעירותי בעניינה.  
והוא אצלי פירוש נאה ואמיתי, דבר דבור על אפניו.

## מטרת סיפור אדם בגן עדן

והיה התועלת בסיפור הזה כולו, להודיע ולדעת כי רע ומר לעבור על מצוות ה' ולהתרחק האדם מן הדברים שהם שלמותו, לתור אחרי לב חורש מחשבות און, כי זה הביא מות לעולם וחסא אבינו הראשון אדם.  
והוא גם כן בכל דור ודור יביא את האדם ההולך בדרכיו למות הגופנית קודם זמנו, ולנפשיות אחרי מותו. וראויה באמת היתה ההקדמה הזאת להיותה בתחילת תורת אלהים וראשית למצותיו.

## אך אמנם מהו הרמז אשר ירמוז עליו הסיפור הזה?

מלבד אמתות פשוטו. כבר התעסקו בו חכמי ישראל ויודעיו, חדשים גם ישנים.

אם הראשונים שהלכו בו בדרך דרש, אמרו ב**בראשית רבה** (פרשה י"ט):

ר' יוסי ברבי חנינא דרש כאדם הראשון. מה אדם הראשון הכנסתיו לגן עדן, שנאמר ויקח ה' אלהים את האדם. וצויתיו, שנאמר ויצו ה' אלהים על האדם. ועבר על צווי, שנאמר ותתן גם לאישה עמה ויאכל. ודנתי אותו בשילוחין, שנאמר וישלחהו ה' מגן עדן. ודנתי אותו בגירושין, שנאמר ויגרש את האדם. וקוננתי עליו איכה, שנאמר ויאמר לו איכה. איכה כתיב. כן בניו הכנסתים לארץ שנאמר (ירמיה ב') 'ואביא אתכם אל ארץ הכרמל'. צויתים שנאמר (שמות כ"ז) 'ואתה תצוה את בני ישראל'. עברו על צווי שנאמר (דניאל ט') 'וכל ישראל עברו תורתך'. דנתי אותם בשילוחים שנאמר (ירמיה ט"ו) שלח מפני וילכו. ודנתי אותם בגירושין, שנאמר (הושע ט') 'מביתי אגרשם'. וקוננתי עליהם איכה שנאמר (איכה א') 'איכה ישבה בדד' ע"כ.

וענין זה המאמר שכל מה שקרה לאדם אבינו הראשון היה סימן לבנים. ובעבור שר' יוסי ברבי חנינא קיצר ברמז הזה, ומתקו לי דבריו, הייתי ראוי להרחיב משלי ולהשלימו.

ואומר: שעם היות כלל האנשים בני אדם המה הנה האומה בפרט היו עיקר המין והמובחר שבו, עד שמפני זה נקראת אדם שנאמר (יחזקאל ל"ד) 'ואתנה צאני צאן מרעיתי וכו'.

עתה ראה איך נדמה ענין האומה לענין אדם אביהם.

אדם יצרו אלהים עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמת חיים, כן בהיות ישראל במצרים נבזים ושפלים הקים השם מעפר דל ונתן להם התורה שהיא נשמת חיים. ונטע הקדוש ברוך הוא גן בעדן מקדם. כן בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם, בחר בארץ הקדושה, ובפרט בירושלם הבנויה שהיתה כגן ה' 'וכנה אשר נטעה ימינו'.

אדם לקחו האלהים וינחהו בגן עדן, כן לקח את ישראל מכור הברזל ממצרים וינחם בגבול קדשו, הארץ הקדושה והיא ירושלם עיר הקודש, שתמיד עיני ה' אלהיך בה. בגן הצמיח השם כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, כן הצמיח בארץ הקדושה חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון זית שמן ודבש כל עץ טוב למאכל. הצמיח בתוך הגן עץ החיים המותר לאדם והמביאו לחיים נצחיים, ועץ הדעת טוב ורע שנאסר עליו. כן בארץ ישראל היה עץ החיים והוא בית המקדש, התורה והנבואה, והיה גם כן שמה בקרב הכנעני העבודות זרות שהיו עובדים תחת כל עץ רענן, להוריד מהכחות העליונים טובות מדומות ומרה באחרונה. נהר היה יוצא מעדן להשקות את הגן. כן נהר השפע היה יוצא מהשגחת השם להשקות את הגן שהוא ארץ ישראל בכל הטובות וההצלחות.

אבל אמרו **משם יפרד והיה לארבעה ראשים**, דרשו **רז"ל** על ארבעה מלכיות. פישון בבל. גיחון מדי. חדקל יון. פרת ארץ רבה. ויהיה רומז, שכמו שנהר השפע וההשגחה לטוב היה יוצא מעדן החכמה האלהית להשקות את גנו ואת אדמתו הקדושה, כן בהשפע ישראל משם יפרד המשפט ההשגחיי והיה לארבעה ראשים, הממלכות שבאו עליה לכבשה ולהחריבה.

וכמו שלקח ה' אלהים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, כן לקח את ישראל ויניחם בא"י לעבדה ולשמרה במצות עשה ומצות לא תעשה, כפי משפט אלהי הארץ. וכמו שצוה ה' אלהים **מכל עץ הגן אכול תאכל** וגו', כן צוה הש"י שיאכלו מטוב הארץ, אבל שלא יעבדו אלהים אחרים שהוא עץ הדעת טוב ורע, כי מות ימותו בגלות הזה בעה"ז, ובעונש גהינם לעולם הבא.

וכמו שנתן לאדם אשה עזר להיות לו לאשה ולעזר, והיא היתה לו לפוקה ולמכשול, כן נשי בני ישראל שהיו עצמם ובשרם מאותו זרע קודש, הם הסיתו את ישראל לעבוד ע"ג. וכמו שאמר (ירמיה ז' ו') 'והנשים עושים כוונים למלכת השמים'. וגם לשלמה בחכמתו 'נשיו הטו את לבבו'. וכמו שנאמר (שם מ"ד ט') 'ויענו את ירמיהו כל האנשים היודעים כי מקטרות נשיהם לאלהים אחרים וכל הנשים העומדות וגו'; 'הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שומעים אליך וגו'.

הנה אם כן היה ענין חוה אצל אדם סימן לבנותיה אצל בעליהן.



וכמו שהנחש הסית את האשה והיא הסיתה את בעלה, כן הכנענים יושבי הארץ אשר לא גרשום בני ישראל הביאום לעבוד עבודה זרה.

וכמו ששמעו אדם וחיה קול ה' אלהים מתהלך בגן, ונתחבאו והוכיחם על חטאם, ככה ישראל שמעו קול ה' על ידי נביאיו בהיותם בגן בארץ הקדושה, והיו מתחבאים ומכחישים אותם, והוכיחם האל על חטאם פעמים רבות.

וכמו שהנחש קולל ראשונה על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך, ועל האיבה, כן הכנעני גורש ראשונה מן הארץ, והיה ארור ומקולל משאר האומות, והלכו על גחונם חוץ מארצם, ומפני עניותם אכלו עפר ונשארה האיבה בינם ובין בני ישראל תמיד.

וכמו שנתקלה האשה בעצבון, כן נתקללו בנות ישראל בעצבון ובדאגה בגלות כמו שניבא עליהם ישעיה ועמוס ושאר הנביאים.

וכמו שנתקלל אדם ארורה האדמה בעבורך כן בקללת ישראל נתקלה ארצם וקוץ ודרדר תצמיח.

וכמו שבסוף קללת אדם נאמר עד שובך אל האדמה אשר ממנו לוקחת. כן בסוף הקללות נאמר והשיבך ה' מצרים כי שבו לגלותם אשר לוקחו ממנו.

וכמו ששלח השם את האדם מגן עדן בחטאו וגרשו מפניו, כן שלח וגרש את ישראל מארצם, וכמו שאמר ר' יוסי בר חנינא.

וכמו שהשכין לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, שענינו כמו שפירשתי לשמור ולקוות שישוב אדם ויאכל ממנו כבראשונה, ככה בזמן חורבן ירושלם נסעה משם שכינה ונגנזו הארון והכרובים לשמור את דרך עץ החיים, רוצה לומר לקוות שעוד ישובו בני ישראל ויבקשו את ה' אלהיהם וישובו הכרובים למקומם ולהט השכינה למעמדה כבתחלה.

### **זה דרך הנאות כפי הדרש להיות סיפור מה שקרה לאדם סימן לישראל בניו.**

**ומהם שיחזיק עוד אצלי הרמז הזה הוא מה שאומר לך פה.**

הנה מקום גן עדן, אמרו הראשונים שהיה תחת קו המשוה היום כמו שביארתי. והחוש מכחיש זה מאוד, לפי שהיום הזה הן רבים עתה עם הארץ הולכים לאותו מחוז אשר תחת קו המשוה היום ולא מצאו רמז לענין הגן ההוא.

וכבר ראיתי דעת חכם אחד מחכמי דורנו זה שחשב שהגן נחרב ויבש, וכי לא נברא אלא לשבת אדם בו, וכאשר גורש משם נעתק ממקומו, והביא על זה ראיות מחכמת התכונה.

ואני חושב שלא היה הגן תחת קו המשוה היום, אבל שעדן היתה הארץ אשר נקראת אח"כ ארץ ישראל, ושם נעשה הגן. ואחרי שחטא אדם וגורש משם, סיבב הקדוש ברוך

הוא לקדושת המקום ההוא ומעלתו שיבנה עליו המקדש וירושלם עיר הקודש. ולכן היו תמיד עיני ה' בה והיה שם חוזק השגחתו והשפעתו.

ויורה על זה אמרם ז"ל במקומות רבים:

אדם ממקום כפרתו נברא, כמה דאת אמר (שמות כ' כ"א) 'מזבח אדמה תעשה לי' אמר הקדוש ברוך הוא הריני בוראו ממקום המזבח מקום כפרתו הלואי יעמוד בו.

ובפרקי רבי אליעזר אמר:

ויגרש את האדם יצא אדם וישב לו חוץ מגן עדן בהר המוריה ששערי גן עדן סמוכים אל הר המוריה משם לקחו ושם החזירו שנאמר לעבוד את האדמה אשר לוקח משם ע"כ.

וידוע כי בהר המוריה נבנה בית המקדש כמו שכתוב בדברי הימים. ויסכים עם זה קבלתם ז"ל שאדם הראשון וחווה אשתו נקברו במערת המכפלה אשר בחברון, אשר הוא סמוך לירושלים, שהוא מקום הגן. ולכך השתדל אברהם לקנותה למקום קבורתו, והשתדל יעקב להקבר בה, לפי שהיה מקובל אצלם ששם נקברו אדם וחווה. וזה באמת ענין גדול הוא לתת לב עליו ולהשגיח בו מאוד. כי גם בירושלים מצאנו זכר רוב הנהרות פרת וחדקל וגיחון כמו שנזכר למעלה. הנה הרמז שעשה הדרש הוא ראוי והגון ובריא אולם.

**ואמנם המקובלים** עשו רמזים בסיפור הזה כולו עם אמונת פשט הכתובים כי הם אמרו למטה גן עדן ולמעלה גן עדן למטה ד' נהרות ולמעלה ד' נהרות שהם הארבע אצילות מארבע מחנות.

ואין כוונתי להאריך בדבריהם כי לא למדתי חכמת הקבלה ודעת הקדושים לא אדע.

## פירוש סיפור אדם בגן עדן בדרך מחקרית

אבל בדרך חכמה מחקרית הנה בקשו אחרוני חכמינו רמזים בסיפור הזה. והראשונים שהתחילו בו היה **הרב המורה** בספרו, **והראב"ע** בפירושו לתורה אבל באו דבריהם באופן כל כך מהקצור, כאלו התהלכו על הגחלים ביראה ורעד, נוגעים ובלתי נוגעים.

ובא **הרלב"ג** רכיל מגלה סוד, וביאר הסודות כולם כפי מחשבותיו. האמנם יתחלפו ברמזי הסיפור חילוף רב, כי הנה **הרב המורה** קבל הגן והנהרות כפי פשוטי הכתובים, ולא עשה בהם רמז וצורה כלל. אם מפני שהכתוב אומר **בעדן גן אלהים היית בגן אלהים, ברושים לא דמו אל סעפותיו כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו** שכל זה מעיד על אמיתת מציאות הגן. וגם הנהרות להיותם מפורסמות ידועות בפי בני אדם, נשאו נהרות קולם.

אבל ביצירת אדם השניה, וביצירת האשה מן הצלע, ועץ החיים ועץ הדעת והנחש ודבריו לאשה ודברי האשה עמו ואכילת העץ ושילוחו מהגן ולהט החרב - כל זה יחשוב **הרב** שאין הדבר כפי פשוטו, אבל נכתב ללמדנו דברים מדעיים מהחכמה.

### היותר נראה לי בזה נכון ומתישב

בדרך הסיפור הזה כפי המחקר העיוני אגיד לך פה. בקצתו ארוץ אחרי דעת **הרב**, ובקצתו אחרי שאר הדעות, ושאריתו כולו כאשר עם לבבי מסכים לשורשים אשר יקבלו כולם. ואשתדל לישיב הפסוקים ההם בפרטיהם ברמז הזה כפי מה שאפשר. וכל זה אחרי ההודאה שהיו ושקרו הדברים כפי פשט הכתוב, וכפי מה שפירשתי, כי הוא באמת היותר נכון כפי הסברא המיושרת.

### ואומר שהסיפור הזה בכללו ירמז לטבע האדם הכולל

בזה העולם השפל. כי הנה **הגן** ירמוז לעולם השפל שבו מינים רבים מתחלפים הצורות כמו הצמחים בגן. **ועדן** הוא רומז לכדור הכולל. ואמר שהיה הגן בעדן, לפי שהעולם השפל הוא בתוך הכדור ובאמצעיתו, והוא המרכז שעליו תסבוב כל העגולה. ואמר **מקדם** לרמוז על התנועה היומיות שיעשה הכדור העליון עדן שהיא מקדם, רוצה לומר ממזרח למערב, והיא סיבת כל התנועות וההויות בעולם השפל. ואמרו **וישם שם את האדם אשר יצר** לרמוז אל מין האדם. ואין השימה והנחה הזאת מקומות בלבד, אלא שנתן בו כח שיתבונן בטבעי הנמצאים וצורך בריאתו ותכליתו, ושכל שאר ההווים השפלים נבראו בעדו, ולכן נברא הוא באחרונה, ושהיה ראוי שיקח מהם די ספוקו ויותר יחריים.

ואמר **'ויצמח ה' אלהים בגן כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל'** להודיע שברא הקדוש ברוך הוא בעולם השפל כל הדברים הצריכים להנאתו ולמזון גופו. ולהיותם דברים חומרניים לצורך הגוף, אמר שהצמיח אותם מן האדמה. ואחרי שזכר איך הספיק השם לגופו כל מה שהיה צריך לו, זכר מה שהכין לשלמות נפשו השכלית גם כן, והוא אמרו **'ועץ החיים בתוך הגן'** כי עץ החיים הוא הכח על קניית המושכלות העיוניות והדעות האלהיות שבהם ידובק האדם עם החיים הרוחניים והנצחיים.

וכן אמרו בויקרא רבה: **'לשמור את דרך עץ החיים' כ"ו דורות קדם דרך ארץ לתורה, שנאמר 'לשמור את דרך עץ החיים'.** דרך - זה דרך ארץ, ואח"כ עץ החיים שהוא תורה. הנה ביארו, שעץ החיים רומז לידיעות האלהיות. וכמו שאמר שלמה (משלי ג') **'עץ חיים היא למחזיקים בה'**, (שם ח'), **'כי מוצאי מצא חיים'**.

ובעבור שהשכל יחלק אל עיוני ואל מעשי, לכן אמר שהיה סמוך לעץ החיים עץ הדעת טוב ורע. כי עץ החיים הוא הכח על קנין המושכלות, לכן אמר שהיה בתוך הגן, להודיע שהוא תכלית הגן שעליו יסובב ובעבורו נברא.

'ועץ הדעת טוב ורע' היה לצורך ההנהגה המדינית. ומה טוב תארו שניהם בעצים, מלשון עצה כמו שפירש הרב המורה (איוב א') 'איש היה בארץ עוץ', כי העיון הוא עצה שכלית, ומהעצה גם כן ההבדלה בין הטוב ובין הרע.

גם שבהיות הידיעה הזאת כפי ההכרחי מבלי מותרות, הוא עץ הדעת טוב. ובהיותה בהפלגה כפי המותר והגבול הראוי, הוא עץ הדעת רע. ולהיות שתי הידיעות האלה, עיונית ומעשית, מפועל השכל, לא אמר הכתוב שהצמיחם מן האדמה, כמו שאמר על השאר. אך אמר שהיו שני העצים מחוברים יחד בתוך הגן, גם שכן היה ראוי, כדי שעץ החיים שהוא השכל העיוני, יישיר לעץ הדעת המעשי, למה שראוי שישתמש ממנו כדי להגיע אל החיים הנצחיים שהוא הטוב, ולא ישתקע בו ויחשוב שהוא תכליתו שזהו הרע. כמו שיתבאר.

וכתב הרב המורה בענין עץ החיים, שלזה כוונת חז"ל באמרם שעץ החיים מהלך ת"ק שנה, וכל מימי בראשית מתפלגין תחתיו וכו'. שהוא רמז לכל הנמצאות שבעולם השפל. כי כן הוא שגור בדבריהם ז"ל, שמן הארץ ועד גלגל הירח מהלך ת"ק שנה, וכן הסכימו בעלי חכמי התכונה, כי מן כדור הארץ עד קבוע גלגל הלבנה מהלך ת"ק שנה. ואמרו שכל מימי בראשית היו עוברים תחת עץ החיים, רצונו לומר הנמצאות כולם שעץ החיים בהשכלתו ישיגם. ואמרו שזה מהלך ת"ק שנה של עץ החיים, אינו סוף נופו, רצונו לומר ענפיו ולא קורתו. רצונו לומר שלא יוכלל בהשגת עץ החיים שמהלכו ת"ק שנה ענפיו היוצאים ממנו, שהם רמז לגרמים השמימיים ולשכלים הנבדלים, שהם השגות אלהיות יוצאות מהתחלת הדברים השפלים. אבל כלל בת"ק שנה השגות קורתו של עץ החיים בלבד, רצונו לומר ידיעת הדברים השפלים והשכלת מהותיהם, שהוא חכמת הטבע.

וכן כתב הרב זה הדעת, שלזה כוונת חז"ל באמרם שלא גילהו הקדוש ברוך הוא ואינו עתיד לגלותו לשום אדם.

וכפי דרך הרב יפורש המאמר:

אם שהקב"ה לא גילה לאדם הרע הנמשך מעץ הדעת בנטיה המופלגת אחר המפורסמות, כדי שלא יחרב העולם ולא יפרדו בני אדם מהגשמיות בהחלט. וכמו שאמר שלמה (קהלת ג') 'גם את העולם נתן בלבם'.

ואם שהשכל העיוני לא יגלה ולא ילמד לשום אדם עץ הדעת, לפי שהיא ידיעה מפורסמת ואינה מטבעו.

אמנם אמרו **ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים**, ירמוז שמנהר השממי יוצא השפע והאצילות להשקות את הגן לפעול ההוויה וההפסד בעולם השפל, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים, שהם ארבע היסודות: אש ואויר ומים וארץ. וגם מיני ארבע הצורות ההיולאניות: דומם וצומח חי ומדבר.

וקרא את **הדומם פישון** לפי שהוא החלק הרב מן המורכבים החומרים, מלשון ריבוי, כמו 'ופשו פרשיו'. והודיע שבצורה הזאת, עם כל שפלותה, ימצאו דברים נכבדים. 'אשר שם הזהב' שהוא הנכבד שבמתכות. שם הבדולח ואבן השוהם, שהם הנכבדים מהדוממים. והצורה **הצומחת קרא גיחון** מלשון הוצאה, כמו (תהלים כ"ב) 'כי אתה גוחי מבטן'. כי כן הצמחים יוצאים מבטן הארץ ומוציאים ענפיהם מגזעם. והצורה **החינית קרא חדקל** כי החי הוא היותר חד וקל בתנועתו משאר המורכבים והוא 'ההולך קדמת אשור', רצונו לומר שהוא קודם המיושר במעשיו. והצורה **המשכלת** האחרונה קרא **פרת** להיות פרי הרכבתו והשלמה שבהם.

### זכר שהניח השם את האדם בגן עדן לעבדה ולשמרה

רצונו לומר לעבוד את הנשמה, שזכר למעלה בקנין המושכלות להשיג החיים הנצחיים, ולשמרה מפחיתות המידות שהוא עץ הדעת טוב. ואמרו **'ויצו ה' אלהים על האדם'**. ירמוז שגזר עליו כפי מה שיאות לטבעו ולשלמות נפשו כן, והוא מלשון **'כי הוא צוה ונבראו' 'ועל העבים אצוה'**. שהכוונה בצוואה, ששם בטבעם כל זה. וכבר יורה עליו **'ויצו ה' אלהים על האדם'** ולא אמר **אל** האדם. והיתה הגזרה והצוואה בבריאתו 'מכל עץ הגן אכול תאכל', כלומר איני אוסר עליך הדברים ההכרחיים לפרנסתך למזון גופך ונפשך, מעצי הגן ומעץ החיים. אבל מעץ הדעת טוב ורע, שהוא ההתעסקות והידיעות בדברים המפורסמים, מהו הטוב לרדוף אחריו ומהו הרע להתרחק ממנו - הנה מזה העץ והעצה הזאת, עם היות שתראה אותו ותגע בו שהיא הנאה מועטת כפי ההכרחי, לא תאכל ממנו. כי האכילה תורה על ההשתקעות והזנת הגוף מהמאכל ההוא, ושישוב אותו המזון לעצם המזון. כי הנה ימשך מזה המות הנפשיית, כי בהיותך טרוד בעץ הדעת תתרחק מעץ החיים, והוא המות. ועל זה הדרך נאמר (דברים ל') 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע, ובחרת בחיים'. והמשורר אמר 'מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב וגו'.' 'נצור לשונך'. 'סור מרע ועשה טוב'.

[יצירת האשה מהצלע]

ואמנם מהו שכתוב אחר זה מיצירת האשה מהצלע, ומה היא האשה הנזכרת בפרשה. אומר אני שהאדם הנזכר הוא האדם המורכב, והאשה היא נקבתו באמת, כמו שפירשו הרלב"ג. אבל מה יהיה הצורך והלימוד בזה הסיפור הוא כפי מה שאומר:

שכאשר הגיד הכתוב שהצמיח הקדוש ברוך הוא בגן עדן עץ החיים ועץ הדעת, רמז למה שביארתי, הוצרך לבאר מדוע נברא עץ הדעת, רצונו לומר: למה זה שם הטבע בשכל האדם כח על השכלת המפורסם, בהיותו מכשול לחטא. והיה מן הראוי שכמו שגוף האדם בכל חלקיו הוא חומריי, וניתן לגשמיות, בכח נפשו ושכלו יטה כולו למושכלות העיונות, ולא דבר מהמפורסם כלל.

ולכן ביאר הכתוב, שלא היה אפשר באדם כפי שלמותו שיהיה יחיד בעולם מבלי חברה מדינית, כי לא יוכל לבדו לבקש מזונותיו ולתקנם. וכל שכן בהתעסקו במושכלות. וזהו 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו', שלא נאמר זה בלבד על הכרח האשה בענין התולדה, אלא גם כן על היותו מדיני בטבע מתחבר לזולת.

וביאר, שלא היה אפשר שיתחבר האדם עם הבהמה החיה והעוף המשתתפים עמו בסוג החיות, אלא עם פרטי מינו האנושי, האשה והבנים והזולת. וכדי לבאר זה, זכר שהעביר לפניו הבהמה החיה והעוף **לראות מה יקרא לו**, רצונו לומר, מהו מן החיים שירצה האדם בחברתו ויקראהו אליו להיות אצלו בחברה מדינית. ואם לא יחפוץ בשום מין מהם, אבל יקראהו נפש חיה בהמית, יורה שהוא שמו וטבעו, אשר לכן לא יחפוץ בחברתו. ושקרא אדם שמות לבעלי חיים ההם, ועיין בטבעיהם, ובכולם 'לא מצא עזר כנגדו', רצונו לומר בעלי חיים שיהיו בעזרתו בהתחברו עמהם במדינה.

והוצרך מפני זה לעשות חברתו מאנשי מינו. והוא אמרו בדרך המשל והרמז הזה, שהפיל השם **תרדמה** על האדם, שהוא **רומז לימי הילדות** והשחרות שעדיין שכלו וכחותיו נרדמים, או להימשך האדם אל תאות המשגל, כי אז בלי ספק נרדם הכח השכלי והחומרי. **ולקייח הצלע** הוא **רמז להוצאת הזרע** לענין ההולדה, שממנו נמשך חברת האשה והבנים, שהם הראשונות מההנהגות המידותיות, והוא אמרו 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי'. עד שיעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו לצורך החברה.

וכמה מן האנשים, בעבור חברת בני עירם או אנשי ביתם, עזבו את אביהם שבשמים ואת התורה שהיא אמם, וכל שכן שיעזבו האב והאם הגשמיים להמשך אחר חברתם. ויצא מזה שבהיותם בחברה, הוצרכה ההנהגה כפי השכל המעשי בנאה ובמגונה במפורסמות. וזהו שהביא לעולם עץ הדעת טוב ורע, רצונו לומר מפני חברת האשה והבנים ואנשי המדינה כולם, ועל זה אמר 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו'. רצונו לומר שאילו היה האדם יחידי ונבדל מכל חברה, לא היה צריך שיתבונן בטוב וברע

שבמפורסמות. אבל בהיותו בחברה, היתכן שיהיו שניהם האדם ואשתו, וכל שכן אנשים אחרים ערומים, ולא יתבוששו? בלשון תמיהה. וזה באמת בלתי אפשר, כי החברה תביאם אל הבושה. ולכן יצטרכו לדעת טוב ורע בדברים המעשיים.

### [והנחש היה ערום]

ואמרו 'והנחש היה ערום', הוא להודיע איך נמשך לאדם חטאו וחסרונו להפסיק השגתו השכלית ולהשתמש בדברים החומריים המפורסמים. ואמר שהיה סיבת זה הנחש, שהוא רומז אל הכח הדמיוני. שאילו היה אדם יחידי, לא היה צריך לתגבורת הדמיונות בנאה ובמגונה. אבל מפני חברתו עם הזולת, והתעסקו בהנהגה, תפסק השגתו. והוא אמרו 'והנחש היה ערום מכל חית השדה', רצונו לומר שהכח הדמיוני שבאדם היה ערום מכל הכוחות הדמיוניות שבחיית השדה, לפי שהדמיון האנושי ישתמש בעשות הקשיים וטענות דומות לאמיתיות, מה שלא יעשה המדמה שבשאר בעלי חיים.

ולזה כוונו חז"ל באמרם **בבראשית רבה** (פרשה ג') שהיה הנחש מורכב, ושיעורו כגמל, והיה סמאל רוכב עליו. כי הנה הנחש היה אצלם הכח המדמה, כי הוא המיוחד למנחשים, והמביא אל ההשחתה. והיה גדול כגמל, רצונו לומר מרכיב הרכבות גדולות ופחותות בצורת הגמל. וסמאל הרוכב עליו, הוא הכח המתעורר, כי הוא נשוא ורכוב על המדמה, מתנועע מדמיונו להתקרב אל הדבר הנדמה שיאות אליו, או להתרחק מהנדמה שהוא מזיקו. וקראו סמאל, לפי שהוא מסמא את האדם ומעוותו מהדרך הנכונה. ושני הכוחות האלה, דמיוני ומתעורר, הם הסיבות הגדולות להשתמש האדם במפורסמות.

ואמרו דרך משל, שהיה הקדוש ברוך הוא צוחק על גמל ורוכבו. לפי שהקב"ה לא יחפוץ בדברים הגשמיים המפורסמים באדם, אלא בהיותו משלים נפשו. ומסכים לזה אמרו על צד המשל בפרקי רבי אליעזר,

**והאדם ידע את חוה אשתו, בא עליה רוכב הנחש ועיברה את קין.**

רצה בזה לסמאל שהיה רוכב הנחש, והוא הכח המתעורר והמתאווה, שהוא סיבת המשגל, ולהיותו לתכלית הניאוף, יצא משם קין שהרשיע במעשיו.

ואמרו 'ויאמר אל האשה', ירמוז שבהיות האדם בחברת הזולת, הנה האשה שוכבת בחיקו, והוא הדין למי שדעתו קלה כמוה יעורר הכח הדמיוני. ויאמר, 'אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן', כלומר **האם** אמר אלהים וגזרה חכמתו ביצירה הטבעית שבני אדם לא יאכלו ולא יקבלו הנאה מכל עץ הגן, שהם עניני העולם הזה? כאלו אמר אם כך גזר, יפרד הקישור ולא יתקיים האדם. והיא משיבתו, שלא נאסר לאדם השתמשות הדברים הצריכים להתמדת חיותו, כי הם הכנה לשישתמש השכל במושכליו. אבל מעץ

הדעת טוב ורע, שהוא המפורסמות, לא היתה ראויה האכילה שהוא ההשתקעות, פן יקרה ממנו המוות שהוא ההפסק מעץ החיים ההשכלה האמיתית.

עוד יוסיף הכח המתעורר הדמיוני לטעון ולומר 'לא מות תמותון'. והוא דרך עצה: כלומר עניי הדעת, אל תמיתו עצמכם, אל תבקשו להתקרב אל המוות, כי הנה האלהים יוצר האדם יודע 'כי ביום אכלכם' מאותו עץ הדעת ישתלמו כחותיכם הגשמיות, 'ויפקחו עיניכם'. כי אתם היום מעומק עיונכם כמתים בלתי משיגים המוחשים, וגם בשכליות תהיו כאלהים, שופטים ומנהיגי המדינות. 'יודעי טוב ורע', רצונו לומר הטוב לעשותו והרע להרחיקו, ולא תוכלו להגיע בזה כי אם בשימוש השכל בחלק המעשי. זכר שהאשה, והוא הדין לאנשים חלושי הדעת כמוה, יראו במחשבותיהם ההתעסקות במפורסם ובדברים החומריים הוא נאות לכח הזן הצומח. וזהו 'כי טוב העץ למאכל'. והוא נאות גם כן לכח המעשי המרגיש, וזהו 'וכי תאווה הוא לעינים'. והוא נאות גם כן לשכל המעשי, 'ונחמד העץ להשכיל', כלומר בהנהגת אדם ביתו ומדינתו בטוב וברע.

ולפי שההדיוט קופץ בראש, האשה קלת הדעת אכלה מן העץ ראשונה, ונמשך זה לאדם עם כל חכמתו ושלמותו, שבהסתת האשה לרוע חברתה הביאתו לחטא, כלומר להפסיק עיונו ולהתעסק בדברים המפורסמים. ולכן נפקחו עיני שניהם, האדם החכם עם הכסיל, לעיין בדברים המעשיים הפרטיים. וכאשר נשתקעו בו, אז ידעו כי ערומים המה, כלומר שנשאר משוללים מההשגה העיונית האמיתית. כי בהשתקעם בזו, נפרדו מזו, ומזה השיגו גנות גלוי הערוה. 'ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות' כלומר שעשו יסוד עניניהם בדברים מדומים חלושי המציאות בעלי התאוה, והם גם כן תואנות וסיבות לרעתם.

וכאשר ירד עליהם השפע העליון, שרצו להתעסק במושכלות האמתיות, לא יוכלו לעשותו מפני השתקעם במפורסמות. והוא אמרו 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום, ויתחבא האדם ואשתו'. רצונו לומר, שכאשר חזרו לשמוע את קול ה' אלהים, מושכליו ואמתיותיו, שאותו עיון והשכל היה מתהלך בגן, ועניינו העולם השפל הזה ומושגיו, לא יכלו עליו, ומצאו עצמם נסתרים ומתחבאים בתוך עץ הגן. רצונו לומר בסיבת עץ הגן שהוא עץ הדעת טוב ורע.

ואפשר לומר גם כן, שמתוך שהרחיקו עצמם מהעיוניות האמתיות, באו לכלל טעות כי חשבו ושיערו היותו יתברך מתהלך בגן, רצונו לומר משגיח בעולם השפל. אבל לא בהשגחה פרטית, כי אם לרוח היום, רצונו לומר באמצעות התנועה היומית, לא באופן אחר. והיה זה הטעות לפי שהתחבאו האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן, רצונו לומר שנתחבאו וצללו כעופרת בתוך עצות המפורסמות וידיעתם.



ולכן 'ויקרא אליו ה' ויאמר לו איכה'. רצונו לומר, שהם ראו ערותם וחסרונם בעיוניות, כאלו השם קורא את האדם, ואומר לו איכה, איך נפלת משמים מהשכלתך ועיונך, ועתה איכה אתה דר, ובאיזה מקום אתה מושקע בנאה ובמגונה המפורסם. והנה לא קרא את האשה, לפי שלא עשאה הטבע לשתשכיל, כי אם לעזור ולעבוד את בעלה. ולכן יחס אליו האשמה והתוכחה כולה.

וזכר עוד מייפוי מְשָלוּ זה, שהרגיש האדם במה שאבד, והשיב 'את קולך שמעתי בגן ואירא'. כלומר, הנה קודם חטאי הייתי שומע קולך בגן במושכלות העולם הזה, ועתה אחר שאכלתי מעץ הדעת הנני ערום מכל ידיעה עליונה. ואני נסתר ונחבא בידיעתי הרעה אשר בחרתי בה. וביאר שהרעה אשר מצאתהו היתה מפני החברה מהדעות החלוקות אשר נתחדשו בה. והוא אמרו 'האשה אשר נתת עמדי'. וגם היא אמרה שהנחש השיאה יצר הרע וכחו הדמיוני.

וכלל המליצה היפה הזאת, היא לבאר שהאדם לא יוכל להתמיד בעיונו בהיותו בחברת הזולת, כי טבע החברה ודעות החברים והמלאך הדובר בם דמיונם וכחותיהם ישובו מאחרי השם לחשוב מחשבות בדברים המפורסמים המעשיים, מפסיקים החיים השכליים.

ומזה תדע שעם היות אמת ברור, כמו שכתב הרב המורה שלא נתקרב הנחש לאדם ולא דבר עמו אלא עם חוה, שלא יתחייב מזה שתהיה חוה רומזת לחומר, ואדם לשכל. כי הנה הכח הדמיוני, כמו שלא יתקרב לשכל הנבדל, ככה לא ימצא לחומר מבלי צורה. אבל הוא בלבד במורכב משניהם.

ולכן היותר נכון הוא שהאדם הוא רמז לכל חכם לב מתלמד במושכלות, והאשה היא המורכב השכל והדמיון (משלי יא, כב): 'אשה יפה וסרת טעם'. ולכן דיבר עמה הנחש בהיותה מוכנת כפי קלות דעתה להסתתו. ולא זכרה התורה לענין הרמז הזה שם אשה, כי אם להיותה החברה היותר קרובה לאדם.

וגם מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה

משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה וכולי.

רמזו למה שביארתי, שהנחש הדמיוני הטיל זוהמת הדעות המפורסמות בחוה וזרעה קלי הדעת. וישראל שעמדו על הר סיני וקבלו התורה והמצוות בהגבלת הטוב והרע, פסקה זוהמתם וכמו שיתבאר אחר זה.

ואמנם קללות הנחש והאשה ואדם כפי הרמז הזה, הם ביאור הרעות המתחייבות מטבע כל אחד מהם בעסק המפורסמות. כי הנה הנחש הדמיוני נתקלל שיהיה ארור מכל הבהמה ומכל החיה, לפי שאחרי שישוב הדמיון האנושי מאחרי השכל, יישאר יותר גרוע מהכוחות הדמיוניים שבשאר בעלי חיים שהם לא יעשו עוולה. כי לא יבקשו רק ההכרחי, ואין כן דמיון האדם בהתרחקו מהשכלי, כי הוא ארור ומקולל בשקריו וכזביו.

ואמר 'על גחונך תלך', להגיד שכל מה שיתעסק וישתדל עליו, יהיה על גחונו למלאת בטנו, כי כל עמל אדם לפיהו, גם שלא ישיג מבוקשיו אלא אחרי העמל והטורח והולך על גחונו. ואמר 'ועפר תאכל', להגיד שכל השגותיו של כחו המדמה יהיו חומריות עפרוריות, גם שאחריהן יהיה עפר והפסד. ואמר 'ואיבה אשית' וגו', להגיד שבני אדם תמיד בשכלם ינגדו לדמיון וכזבו הרכבותיו.

וגם ירמוז בזה שמצות התורה כולם אצל בני אדם להרחיק המחשבות הדמיוניות, ולבזות הטובות המדומות, וישנאו אותם תכלית השנאה. והוא אמרו 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', רצונו לומר שהאדם יכה את הדמיון בראשו, רצונו לומר בתחילתו, והדמיון ישופנו עקב, רוצה לומר בסוף. כי בסוף ימי יגברו עליו הדמיונות, עד שמזה הצד היתה נפסקת נבואת הנביאים ימים קודם מותם לתגבורת המדמה בהם.

ולפי שהאשה אינה נמשכת בטבעה אחרי המושכל כי אם אחרי המדומה, לכן קילל אותה שבהשתקעותה לתאוות המפורסמות יתחייבו בה תמיד עצבונות הרבה. וגם הדבר היותר נאהב אצלה, שהם הבנים, תהיה עצבה תמיד אם בהריונה, ואם בלדתה אותם, ואם בגידולם. ואם טבע האשה להתעסק במגונה ובנאה, גם זה לא יעלה בידה, כי היא תהיה נכבשת לבעלה והוא ימשול בה. ובו יהיה הטוב והרע לא בידה.

ולאדם אמר, שכיון ששמע בקול חברתו להשתקע במפורסמות, שתהיה האדמה ארורה בעבורו. כי להיות מורכביה בעבור האדם, והיה תכלית האדם להשיג שלמות נפשו, הנה כמו שכאשר יזכה האדם תהיה מבורכת ה' ארצו, ככה בהחטיאו תכלית בריאתו תקולל חלקתו בארץ, וההנאה שחשב לקנות תהפך לו ליגון ואנחה.

והוא אמרו '**בעצבון תאכלנה כל ימי חיך**', כי זהו טבע מפורסם שיביא האדם למינים רבים מהיגון. וביאר זה באמרו 'וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה', כלומר שיטפל בעינינים הפחותים. ואותו מעט ערבות שיגיע אליו יהיה בעמל רב.

וכפי דרך **הרב המורה** יפורש '**וקוץ ודרדר תצמיח לך**', שלהיותו טרוד בידיעת המפורסמות יעלו בדעתו בעיוניות שיבושים וטענות כוזבות, שהם קוץ ודרדר בעיון, ולכן

יחדל ממנו העין בהחלט, ויתעסק בדברים הפרטיים הפחותים. והוא אמרו 'ואכלת את עשב השדה'.

ואמר בסוף הקללות שאחרי שהדעת האלהי מאוס ימאסו מהיותו נשאר נצחי, ישוב אל האדמה אשר ממנה לוקח בנין גופו. והוא אמרו 'ואל עפר תשוב'.

והנה זכר הכתוב שקרא אדם שם אשתו **חוה** להגיד שהסתתה לא היתה מרוב חכמתה, אלא להיותה דברניית וניצוחיית, נמשכת לפרסום, כאילו היא היתה אם כל חי מעיינת בטוב וברע אשר ימצא אותם כל הימים.

ואמרו 'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם' להגיד שכאשר נשתקעו בידיעת המפורסמות, באו לכלל המלאכות אשר הם חלק המעשי, ולעשות מלבושים וכלים מכלים שונים ללבשם.

וכפי דעת החכמים בעלי הרמזים האלה נתיחסו כל אלה הדברים לשם עם היותם דברים נמשכים כפי המנהג הטבעי, להיותו יתברך סיבה ראשונה לכל. ואמנם מה שכתוב אחר זה 'הן האדם היה כאחד ממנו' וגו', נכון לומר לפרש על דרך הרמז הזה, שאינו זיכרון העונש שקיבל אדם, אלא מה שהסכים הקדוש ברוך הוא ברוב חסדו לסדר חיי האדם והנהגתו באופן שלא יאבד המפורסמות ולא יושבת שלמותו הנפשי. וכאמרם ז"ל על זה **בראשית רבה** (כ"א) **מלמד שפתח לו הקדוש ברוך הוא פתח של תשובה**. ועניינו שאדם בעת היבראו אכל תחילה מעץ החיים, ואחרי כך אכל מעץ הדעת, אבל תולדותיו זרעו, שהם אישי המין, היו בהפך זה: 'כי עיר פרא אדם יולד', אין לו מושכל בפועל, ותחילת השתמשות העולל והיונק הוא באכילת עץ הדעת, ולקחת הערב והמועיל והמגונה והנאה. ואח"כ, כאשר יתן אליו השם לב לדעת, אז ישתמש ויתעסק באכילת עץ החיים השכליים. ועל זה אמר כאן 'הן אדם היה כאחד ממנו', רצונו לומר בראשיתו והתחלתו היה כאחד ממנו משכיל תמיד, אבל בטבעו היה לדעת טוב ורע, ולכן גם עתה שכן הוא שהתחיל בעץ הדעת, אולי ישלח ידו ויאכל גם מעץ החיים בהשכילו כפי שלמות נפשו, וחי לעולם באופן שיאחוז בזה וגם מזה אל ינח ידו. ולכן הגביל וסידר לו הקדוש ברוך הוא מה שיעשה לתולדותיו, ראשונה לצורך גופו שהוא עץ הדעת טוב ורע. ושנית לצרכי נפשו לקנין המושכלות.

וזה בששלח אותו מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם, רוצה לומר שנתן לו כוח והכנה לאותה עבודה שהיא בידיעת הטוב והרע כפי הצורך והראוי.

ויהיה לפי זה **וישלחו**, לא מלשון **גרושין** כי אם לשון מנוי ויכולת. כמו (בראשית מ"ה ה') 'כי למחיה שלחני אלהים לפניכם'. וזכר שכאשר יעבוד את האדמה יהיה מגורש מהעיון,

כי תרי קלי לא משתמעי. והוא אמרו ויגרש את האדם רוצה לומר שגרשו מהעין בהיותו עובד אדמה.

### [הכרובים]

וזכר עוד מה שהכין לו מקנין המושכלות, באמרו **'וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים'**. כי הכרובים, כפי זה הרמז, הם הכוח המדמה והמחשבי. ולהט החרב המתהפכת הוא השפע הנשפע על השכל ההיולאני. והענין כולו, ששם באדם תאווה לזה לשמור את דרך עץ החיים, רצונו לומר להגיע לתכליתו שבעבורו נברא לראות באור החיים.

וכבר ביאר הרב המורה שזה דעתו בכרובים בסוף חלק ב, מא, וכן ביאר שזה דעתו בלהט החרב המתהפכת בהקדמת ספרו, כמו שזכרתי. ובעבור שהיה קנין המושכלות מגיע לאדם בקושי גדול מהכרח, אמרו שהוא הנרצה בלהט החרב המתהפכת, והיה גם כן מוכן אל ההשתקעות בידיעת הטוב והרע, עד שמפני זה התחלפו דעות בני אדם: קצתם יאמרו שהטוב הוא הערב והרע הפכו. וקצתם יאמרו שהטוב הוא המועיל והרע הפכו. וקצתם ישימו הטוב הכבוד והקלון הפכו.

ולכן כשרצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, הניח להם נימוס תוריי להשלימם באמונת התוריות על דרך הקבלה ש'עץ חיים היא למחזיקים בה', ולהגדיל ולסדר ידיעת הטוב והרע כפי הכמות והאיכות הראוי לו, שלא יעיק ולא ימנע השלמות הנפשי.

### [סיכום והתנצלות המחבר]

וזוה היא תכלית הסיפור הנכבד הזה, שבא בתחילת התורה. כי הנה אחרי שסיפרה בריאת העולם ואדם הראשון שבמינו, זכר טבע האנושית, ומה שיקרה לו בבקשת השלמות ומניעתו, ללמדנו צורך התורה האלהית במצות השמעיות והמעשיות באומה הקדושה, מפני שיצר לב האדם רע מנעוריו וישתקע במפורסמות יותר מן הראוי, ויחסר מידיעת האמתיות, אם לא שהתורה עזרתו והגבילתו בכל זה.

וכבר כווננו הקדושים בכל זה באמרם ב'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור' רמז לתורה האלהית הכתובה על גוילים של עור. ולכן אמרו **בבראשית רבה** (פרשה כ') שבספרו של רבי מאיר כתוב כתנות אור, שרמז בזה לתורה האלהית 'כי נר מצוה ותורה אור'. וכן תרגם **אונקלוס לבושין דיקר**, כי הלבושים והכותנות ההם היו אור מאיר לחשכתם ולכסות את ערותם בטוב וברע. ולפי זה יהיה אומרם **וילבישם**, מלשון 'ורוח לבשה את עמשי' 'צדק לבשתי וילבישני', שהרצון בו ההתעצמות והדבקות בתורה.

ומסכים לזה אמרו גם כן **בבראשית רבה**:

יצחק רביא אומר בגדיו של אדם הראשון היו חלקים כצפורן, ונעים כמרגליות.

שרמז גם כן על כתנות האור הקדוש התוריי, שיש בהם חלקים **כצפור** החלק שיראה שאין בו תועלת, כסיפור 'ותמנע היתה פלגש' ודומיהם, אין הדבר כן, כי אותם הסיפורים כאשר יובנו על אמתתם הם נאים **כמרגליות**.

**ופה נשלם מה שראיתי לבארו ברמזי הסיפור הזה על דרך המחקר, והשלמתי הרמז בכל הסיפור וחלקיו בקשורו. ואין ספק שכבר יפול עלי מזה לזות שפתים שאני כפורץ גדר ישכנו נחש, כפי מה שאמרו במסכת חגיגה בדרישה במעשה בראשית בשנים, ואף כי לכתבו על ספר במקהלות ורבות עם ישראל, ואיך אם כן אתנצל מהיותי שולח פי ולשוני בדברים שכסה אותם עתיק יומין, ולהיות רכיל מגלה סוד.**  
 אבל התנצלותי מבואר לעיני כל בעל כנף, שאם לא קדמוני חכמים בגלוי רב וביאור רחב בצורת והרמזים בסיפור הזה, לא הייתי פוצה פה ומצפצף.

אבל אחרי שראיתי **הרב המורה והראב"ע** גילו טפח, **והרלב"ג** ומפרשי ספר המורה ומפרשי פירוש התורה **להראב"ע**, וגם יתר המחברים בגילוי גדול מבלי העלם כלל, שתו בשמים פיהם וביארו הסודות ההם כנפשם לעין כל, ולא מצאו דרך אל הרמזים כי אם בהכחשת פשוטי הכתובים. וגם ברמזים ההם אשר עשו, היו דרכיהם עקשים ונלוזים במעגלותם, קנא קנאתי לה' אלהי הצבאות ולכבוד תורתו, וכדי להרים מכשול מדרך עמי אחרי אשר כבר נתפרסמו הרמזים, וחדל הכסוי, ונגלו הסודות בדרכים לא טובים, כי מלאתי מלין הציקתני רוח בטני אמרתי: עת לעשות לה', ולכבוד תורתו אפרש הפסוקים כולם על פי פשוטם מבלי ספק ולא ערעור ושאלה.  
 ולמי שירצה להעמיק עוד בהם רמזים וצורות מדעיות, בחרתי בהם דרך סלולה משוללת מהספקות והוריות שיתחייבו לאשר קידמוני בזה להוכיח כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם.

## [פרשת קין והבל – פרק ד]

**והאדם ידע את חוה אשתו... זה ספר תולדות אדם (ד,א-כו)**

**[רמב"ם מפרש עניין קין והבל על צד הצורה והרמז]**

ואקדים בפירוש הפסוקים האלה להודיעך **שהרב המורה** יפרש גם כן ענין קין והבל ושת על צד הצורה והרמז, כי הוא כתב בחלק ב,ל וז"ל:

וממה שצריך שתדעהו גם כן ותעורר עליו אופני החכמה בקריאת שמות בני אדם קין והבל, והיות קין הוא ההורג את הבל בשדה, ושהם יחדו אבדו, אף על פי שהאריך

לרוצח, ושלא התקיים מציאות אלא לשת, שנאמר כי שת לי אלהים זרע אחר - הנה כבר התאמת זה. עד כאן.

אבל הרלב"ג כתב בפירושו לתורה וזה לשונו:

וכבר טעו מזה קצת גדולי החכמים המתאחרים ועשו ציורים בענין קין והבל ושת והפסידו בזה דעת התורה. כי ראוי שתדע שאין ראוי שיעשה צורה בדברי תורה אם לא במקומו אשר יחוייב בהם ההמנעות כפי הפשט. ואם היה השער מסור ביד האנשים, הנה תפול התורה בכלל, ולא ימשך ממנה התועלת המכוון בה. וזה מבואר מאוד עד שהאריכות בזה מותר. עד כאן.

ונראה מדבריו שחשב שהרב המורה והנמשכים אחריו ברמז הזה יכחישו השתלשלות הדורות, ולכן אמר שתפסד בזה דעת התורה, וכן הוא בלא ספק דעת מפרשי המורה כולם.

ועם היות שהם לא עשו על זה טענה כלל בעזר הרב, הנני טוען בזה חמש טענות להוכיח שענין קין והבל ושת באו על צד המשל והרמז, ולא היה ולא קרה דבר מזה הסיפור. ואח"כ אשיב עליהם, ואוכיח שפשטי הכתובים אמת ויציב וקיים, ושהרב זה דעתו גם כן, עם היות שהוציא מזה הסיפור לימודים על דרך הרמז והנסתר.

### [חמש הוכחות להצדקת רמב"ם]

**הטענה האחת**, ממה שכתוב אחר תשלום זאת הפרשה 'זה ספר תולדות אדם וגו' ויחי אדם ק"ל שנה ויולד בדמותו בצלמו ויקרא את שמו שת'. ומשם ואילך נמשך השתלשלות הדורות. ויראה מזה ששת היה בן אדם הבכור, ושקין והבל לא היו בעולם, שאם לא כך תפול השאלה למה נזכרה לידת שת שתי פעמים. אלא כמו שאמר הרב ביצירת אדם, שנזכרה שתי פעמים אחת כפי פשוטה ואחת על דרך משל.

**הטענה השנית**, שאתה תמצא שבתולדות אדם לקין והבל לא זכר הכתוב לכמה שנים הולידים. וכן הולדת קין את חנוך, וחנוך לעירד, ועירד למחויאל, ומחויאל את מתושלח, ומתושלח את למך - שלא נאמר בשום אחד מאלה בכמה שנים הולידו, ולא כמה ימים היו ימי חייהם, ולא שהולידו בנים ובנות, כמו שנאמר כל זה בפרשה זה ספר תולדות אדם באותם הדורות. וזה יוכיח שהתולדות שנזכרו בפרשה לא היו תולדות ממש, כאותם שנזכרו בפרשה זה ספר תולדות אדם, אבל שבאו התולדות האלה על צד המשל והרמז.

**הטענה השלישית**, שאתה תמצא בפרשת אלה תולדות השמים והארץ ובפרשת והאדם ידע, שתמיד נזכר שם אדם בה"א הידיעה: וישם שם את האדם אשר יצר. ויקח ה' אלהים את האדם. ויצו ה' אלהים על האדם וכן כולם. אבל מלידת שת והלאה, לא נזכר שם אדם בה"א: וידע אדם עוד את חוה אשתו, זה ספר תולדות אדם. ויחי אדם. ויהיו ימי אדם -

מבלי ה"א הידיעה. וזה יוכיח שהפרשיות ההן שנזכר בהן האדם בה"א הידיעה נאמר על האדם הכולל במינו, לפי שה"א הידיעה לא תפול על שם הפרטי, כמו שזכר **הראב"ע**. והיו אם כן הסיפורים ההם משל. אבל בפרשה זה ספר תולדות אדם, שדיבר הכתוב מאדם הראשון הפרטי כפי פשוטו, לא זכרו בה"א הידיעה כלל.

**הטענה הרביעית**, ממה שמצאנו בדברי הימים כשעזרא סיפר השתלשלות הדורות. אמר אדם שת אנוש קנן מהללאל ירד, ולא זכר קין והבל. והוא המורה שלא היו ולא נבראו, אלא למשל היו. כי עם היות שמתו קין והבל בחיי אביהם, היה ראוי לזכרם כמו שזכר בני יהודה ער ואון ושלה. וכבני אהרן נדב ואביהו אלעזר ואיתמר, עם היות שמתו נדב ואביהו.

**והטענה החמישית**, היא מדברי **רז"ל** שאמרו **בבראשית רבה** (פרשה כ"ג) שביום הששי שנברא אדם ונבנת האשה בהיותם בגן, בו ביום הרתה חוה וילדה קין והבל ושלוש תאומות שנולדו עמהם, שעלו שנים למטה וירדו שבעה. ואיך יתכן שהרתה וילדה חוה את בניה חמשה בכרס אחד כולו בשעא חדא? ואם נעשה זה בדרך הפליאה בבריאת אדם מן האדמה, וחווה מן הצלע, איך לא זכרתו התורה? זה יוכיח שהוא ענין משל. כי כמו שדברי **חז"ל** בעץ החיים ועץ הדעת ודברי הנחש הביאו לרב המורה להכחיש הפשט ולעשות צורה באותו הסיפור כמו שנזכר למעלה, כן דבריהם אלו הביאוהו לומר כן בענין קין והבל. אלה הן הטענות ששערתי לטעון כנגד סיפור קין והבל.

### [דחיית ההוכחות להצדקת רמב"ם]

אבל אין ספק אצלי **שהרב המורה** לא כן יחשוב ולבבו לא כן ידמה, כי אם שפשט הסיפור הזה היה כמו שנכתב. ומלבד אמתת פשוטו עוד ירמוז הסיפור הזה לענינים מדעיים. וזהו שאמר **הרב** שבאו אופני החכמה בקריאת שמות בני אדם קין והבל וסיפור ההריגה והנדוד, כי לא יחפוץ **הרב** מפני זה שלא היו בעולם. אבל שהיה ענינם כענין אביהם, שיצירתו אמת כמו שנזכרה במלאכת היום השישי, אבל סיפור ענינו היה משל וסימן לזרעו בני אדם יוצאי חלציו.

כן יאמר בענין קין והבל, שהיה ענינם וסיפורם כמו שנכתב, ושמלבד זה יש בו רמז וסימן לטבעי בני אדם בכלל.

וכן אני משיב על הטענות אשר אני עשיתי. שאחרי שהעידה התורה האלהית שהיו וקרו הדברים האלה, מחוייב הוא שנאמין שכן היו וכן ארעו במציאות. האמנם נזכרת לידת שת שתי פעמים: לפי שראשונה סיפרה תורה מה שקרה לבני אדם קין והבל מילדותם ועד יום מותם, ולידת שת שנולד אחריהם. ואחר כך לקח לו לבאר השתלשלות הדורות בפרשה

עצמה, מבלתי סיפור אחר, והיא פרשת זה ספר תולדות אדם. והתחיל מלידת שת כי ממנו נסתעפו הדורות.

וכמוהו תמצא בנח, שכתוב אחר זה בסוף זה הסדר 'ונח בן חמש מאות שנה, ויולד נח את שם את חם את יפת' שנזכר זה בסוף ההשתלשלות, ואחר כך כשבא הכתוב לספר מאורעות נח וקורותיו התחיל 'אלה תולדות נח וגומר', 'ויולד נח שלושה בנים וגומר'. וכמו שיתבאר במקומו. וכן ביצחק זכר הכתוב לידתו ומילתו, ואח"כ כשבא לספר קורותיו חזר 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק'. וככה בפרשת ויגש כתיב 'אלה שמות בני ישראל הבאים מצרים וגומר' ובתחילת ואלה שמות כשרצה לספר גלותם וגאולתם חזר לומר 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגומר'.

וזו היא תשובת **הטענה הראשונה**.

**ולשנית אומר**, שבעבור שקין והבל לא נתקיימו ובני קין זרעו היו זרע מרעים בנים משחיתים, לא האריכה תורה בסיפור ימי חייהם ולכמה שנים הולידו ושאר הענינים שזכר בשאר הדורות בני שת הטובים. וכן תמצא ביצחק ועשו, שסיפר הכתוב שהיה בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וכמה שנים חי ומיתתו וקבורתו, ולא נזכר דבר מזה בעשו. לפי שהתורה תרחיב בסיפורי הצדיקים ולא בפרטי הרשעים.

**ולטענה השלישית אומר**, שגם במלאכת היום הששי בבריאת אדם נזכר בה"א הידיעה שנאמר 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', ואינו מהזרות לפי שעם היות אדם שם עצם פרטי לאותו אדם הראשון שהיה התחלת מינו, הנה הוא היה גם כן שם המין כמו שכבר ביארתי. והוא כענין השמש אצלנו, שהוא שם עצם פרטי לאותו כוכב גדול האורה, והוא גם כן שם מינו, עם היות שאין מאותו המין זולתו. לכן נאמר 'ויברא אלהים את האדם' 'והאדם ידע את חוה אשתו' והשאר כולם בה"א הידיעה, בעבור שקודם שהוליד בנים היה שם אדם שם לאותו עצם פרטי בשם המין גם כן. אבל אחרי שנולדו קין והבל לא נזכר עוד שמו כי אם אדם, בלא ה"א הידיעה, לפי שאחרי שהוליד דומהו במינו נשאר שם אדם שם עצם פרטי לא שם המין, ולכן לא נזכר עוד בה"א הידיעה.

וגם זה מוכיח שלידת קין והבל וקורותיהם היו כפי פשוטו, כיון שקודם תולדותם נקרא אביהם בשם מינו האדם, להיותו לבדו המין. ואחר שהבנים נולדו לו לא נקרא כי אם בשם פרטי אדם.

גם נוכל לומר שבעבור שבפרשת 'אלה תולדות השמים והארץ' ובפרשת 'והאדם ידע את חוה אשתו' היה בסיפורים ההם פשט ורמז מטבע האדם וכללותו, ולכן נזכר שם שמו תמיד בה"א הידיעה האדם, להעיר על הרמז הכולל למין כלו. אמנם בפרשת זה ספר תולדות אדם, שאין בה רמז כלל, והיא כולה כפי פשוטה על אדם הראשון, נזכר תמיד בשם אדם ולא בה"א הידיעה.



**ולטענה הרביעית** מדברי עזרא מדברי הימים אומר, שלרשעת קין ולחסרון הבל לא רצה לזכרם, והתחיל השתלשלות בדרך ישר: אדם שת אנוש. וכן תמצא שלא זכר דבר ממלכי ישראל לרשעתם, ולא ענין תמר ואמנון, ולא ענין בת שבע ואוריה החתי, ולא ענין אבשלום עם אביו, ולא שאר דברים רעים שלא זכרם, עם היות שזכר תולדות יהודה ואהרן למעלתם ולמעלת האבות.

**ולטענה החמישית** מדברי חז"ל אומר, שכוונו לומר שקין והבל ואחיותיהם כולם היו מטבע חוה אימם, נוטים לאכילת עץ הדעת כמוה. ולכן אמרו שנולדו בגן, ששם חטאו אבותיהם. ולהדמותם במדה הפחותה ההיא, אמרו שנולדו כולם בכרס אחד. גם אינו רחוק אצלי שידע את חוה אשתו קודם צאתה מן הגן, ושהיא הרתה שם קין והבל תאומים ואחיותיהם, כי אינו זר אצל הטבע שתלד האשה ד' או ה' וולדות, גם עד שבעה אמרו חכמי הרפואה שהוא אפשר. וכל שכן בתחילת הבריאה שהיתה ברכת השם עליהם. והם אדם וחווה נבראו כבן עשרים שנה וקומתם וצביונם וכח גדול ורב כיד המלך שבראם. ומפני ישוּבו של עולם רצה יתברך שתלד חוה בנים ובנות רבים בכרס אחד. כי כמו שהאב נולד מאדמה והאם מהצלע שלא כמנהג הטבעי, כן הבנים אשר הולידו פרו וישרצו שלא כדרך טבעי. אבל אין ספק אצלי שעם היות הריונם בגן באותו יום, הנה לא היתה לדעתם ז"ל לידתם שמה גם כן, כי היתה לידתם חוץ מהגן בארץ אשר גרו בה כשגורשו משם.

### [פירוש פרשת קין והבל כפשוטה – השאלות והתשובות]

הנה התבאר מזה כולו שפירש הפרשה הזאת כפי פשוטה הוא דבר דבור על אפניו. ושאין כנגדו ספק ולא טענה. ולכן הנני מפרש אותה כפי פשוטה, ואלמוד גם כן מעניניה הדברים המדעיים אשר יורו עליהם בדרך הרמז והסימן, כמו שעשיתי בפרשה של מעלה.

### השאלה הא': למה יחס הכתוב לידת קין והבל ושמותיהם לחוה ולא לאדם.

ואתה רואה שבשאר הראשונים תמיד נתיחסו הבנים לאבותיהם ולא לאמותיהם, אבל בקין נאמר **ותהר ותלד את קין**, וכן **תוסף ללדת את אחיו את הבל**, שיחס שניהם אליה ולא לאדם. אמנם שת ייחס אליה ראשונה, **ותלד בן ותקרא את שמו שת** וחזר הכתוב וייחסו לאדם: ויולד בדמותו בצלמו וגו'.

### תשובת שאלה א

והאדם ידע את חוה אשתו... ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו (ד, א-ח).

הנה חוה אשת מדנים ובעלה באכלם מעץ הדעת התאוות המשגל, ולכן מיד שאכלו ממנו האדם ידע את חוה אשתו.

ויפה פירש הר"ב"ע, שכאשר ידע אדם שלא היה קיים באיש, השתדל להוליד בדומה לקיים מינו וכדי שיתרבו בני אדם בעולם, כי לא תהו בראה לשבת יצרה. רצה הקדוש ברוך הוא שמאותה ביאה ראשונה שבא אדם על חוה בגן, תהר משני תאומים. והדעת נותן שמה שאמרו במדרש שנולדו עמהם תאומים, הוא האמת, שאם לא כן מאין נשאו להם נשים. והנה מצינו תולדות קין, ואשה היתה לו בהכרח.

וכתוב בספרי האומות שתאומת קין שהיתה אשתו היתה שמה קלמ"אנא, ותאומת הבל שהיא אשתו היתה שמה בלב"רא. ומדברי יוסיפון הקדמוניות. ואולי שהתאומות והבנים האלו נכללו במה שאמר הכתוב בפרשה 'זה ספר תולדות אדם', כשסיפר תולדות אדם, שאמר אחרי שת 'ויולד בנים ובנות', רומז אל קין והבל והתאומות אשר נולדו עמהם, כי אדם לא הוליד כי אם שלושה בנים ושלוש בנות, קין והבל ושת ותאומותיהם. וצדקו אם כן דברי המדרש שעלו שנים למיטה וירדו שבעה. ולא נאסרו עליהם האחיות מפני ישובו של עולם.

ובעבור שקין והבל נטו לטבע אמם, בהימשכם למותרי התאוות ולידיעת המפורסמות, לכן נתייחסו שניהם אל חוה ולא לאדם אביהם, כמו שאמר **ותהר ותלד את קין ותוסף ללדת את אחיו את הבל**. ואמנם ענין שת, איך ייחס בכתוב לאמו ואיך ייחס לאביו גם כן, יתבאר אחרי זה במקומו.

**והותרה בזה השאלה הא'.**

### השאלה הב': מדוע אין הסבר לשמו של הבל?

למה זה ביאר הכתוב טעם שם קין באמרו **קניתי איש את ה'**, וכן בשת **כי שת לי אלהים זרע אחר**, אבל בהבל לא בארה חוה למה קראתו כן.

וכתב הר"ב"ג שאולי קראתו כן להיותו קטן בגופו, להיות שניהם תאומים. ואינו נכון. כי אם היה כן, שניהם יהיו קטנים, ולא האחד מהם בלבד. כל שכן שתסתירהו התורה ולא תגלה טעמו מפני זה כי לא היה בקטנותו גנות כלל. וכתב עוד שאולי קראתו כן בעבור שראתה בנבואתה שיהיו הבל ימיו וימות מהרה. ולא ידעתי מי שם לחוה אשה נביאה. האם מפני רשעתה זכתה לנבואה? [עמ' 71 ב]

### השאלה הג': למה זה נעשה הבל רועה צאן.

כי הנה קין היותו עובד אדמה היה מן הראוי, כדי שישבע לחם. אבל הבל, אם לא הותרה להם אכילת הבשר, מדוע בחר לרעות צאן ולא יאכל ממנה. והנה הכתוב עשה מלאכת

הבל יותר נבחרת ממלאכת קין, עד שמפני זה עם היות הבל הוא הקטן, ספר מלאכתו ראשונה, ומלאכת קין באחרונה. כמו שאמר **ויהי הבל רועה צאן, וקין היה עובד אדמה.**

### תשובת שאלה ב-ג

ובבראשית רבה אמרו:

**והאדם ידע את חוה אשתו.** לא שימשה בריה קודם אדם הראשון. והוא ידע אין כתיב

כאן, אלא **והאדם ידע.** הודיע לכל דרך ארץ.

רצו בזה, שאותה ביאה ראשונה שידע אדם את חוה אשתו, היתה בהמית יותר מכל שאר בעלי חיים.

והנה אמרה חוה כשילדה את קין, **קניתי איש את ה'.**

וכתב רש"י מבראשית רבה:

**כשברא אותי ואת אישי, הוא לבדו בראנו.** אבל בזה אנו שותפים עמו.

והרמב"ן כתב, שאמרה הבן הזה יהיה קנין לה', כאשר נמות ישאר במקומינו לעבדו.

**ולי נראה,** שאמרה כן להתפאר, שאם בפעם הראשונה האשה נקנית ונעשית מהאיש עצם מעצמיו ובשר מבשרו, עתה נעשה האיש קין מן האשה חוה אמו, בעזרת האל יתברך. ואין מעלה אם כן עוד לזכר על הנקבה, באמרו שהאשה יצאה מהאיש, כי הנה גם עתה יצא גם האיש מן האשה. וזהו **קניתי איש את ה',** שייחסה אותו לעצמה ולא לאביו. וממה שאמר **ותוסף ללדת את אחיו את הבל,** ולא אמר ותהר עוד ותלד את הבל, מורה ששניהם היו מהריון אחד, כדבריהם ז"ל. אם לא שקין יצא ראשונה, ואחריו ילדה את הבל.

### האמנם למה נקרא שמו הבל?

מלבד מה שזכרתי, שכבר כתבו בזה המפרשים והספקות שיפלו עליו. הנה האומות נשתבשו ואמרו שהיה שמו **אבל** באל"ף, ואמרו שהתורה קראתו כן מפני שאדם וחוה נתאבלו עליו ימים רבים. והוא טעות מבואר, כי הבל הוא בה"א ולא באל"ף.

והנכון בעיני, שקין לקח לו אומנות לעבוד את האדמה, לפי שלא היה ירא אלהים, ולא חשש לקללת ארורה האדמה בעבורך שנאמרה לאדם אביו. גם שראה שהיה הצומח המדרגה הראשונה ממדרגות החיים, ואחר שהיה האדם עפר ואל עפר תשוב, בחר לנחלה לו עבודת האדמה, להיותו נרדף אחר הדברים החומריים והקנינים המדומים. ולכן נקרא קין מלשון קנין.

אמנם הבל להיותו גדול הלב רודף אחר הכבוד המדומה והשררה, נעשה רועה צאן, מנהיג ורודה בבעלי חיים, שהוא יותר נכבד מהצומח. ולכן היה שר וגדול ביניהם,

ומנהיגם, בנאות דשא ירביצם, על מי מנוחות ינהלם כרועה הטוב. ולזה נקרא הבל, כי הכבודות והשררות הבל המה מעשה תעתועים.

וכמו שהיו שניהם קין והבל בני חוה, ומבטן אחת בפעם אחת יצאו, כן היו מלאכותיהם מפועל השכל המעשי ומידיעת הטוב והרע אשר התחילה אמם לאכול ממנו. והיה קין הבכור שיצא ראשונה, כמו שהצומח יקדם לחי המרגיש, והקנינים יקדמו בזמן אל הכבוד, לפי שבאמצעותם יהיה האדם נכבד.

והנה התורה האלהית נתנה טעם אמתי לקריאת שמותיהם, במה שאמרה **ויהי הבל רועה צאן, וקין היה עובד אדמה**. ופירוש הכתוב יהיה כן: ויהי שמו של הילד השני **הבל**, בעבור שהיה רועה צאן מתעסק בהנהגה והשררה, שכולו הבל ורעות רוח. **וקין** היה זה שמו, לא מפני שאמרה אמו קניתי איש את ה', אלא לפי שהיה עובד אדמה ומרבה בקניינים. ויימשך מזה שהשמות האלה התורה קראתם לפי ענייני אומנותיהם, ושבא בכתוב טעם שם הבל כמו שבא טעם שם קין.

#### **והותרה בזה השאלה הב' -**

שלא אמרה קניתי איש את ה' לתת טעם לשם קין, כי אם לבאר כבודה ומעלתה שיצא ממנה איש. ושמות קין והבל נזכרו באמרו ויהי הבל רועה צאן.

#### **והותרה גם כן השאלה השלישית -**

שהוא מדוע בחר הבל במרעה צאן בהיות אכילת הבשר בלתי מותרת להם, שהנה היה זה להיות התעסקותו בחי המרגיש, שהיא מדרגה נכבדת מהצומחת. גם שהיה הבל מתפרנס בחמאה וחלב מהגבינה מהצאן מהצמר מהעור למלבושו להיותו נכבד מכל בית אביו.

### **השאלה הד': למה זה התעוררו קין והבל להביא מנחה לה'.**

והנה אדם כפי פשט הכתוב לא הקריב קרבן, וגם שם בנו וחנוך ומתושלח ושאר הראשונים הטובים הישרים בלבותם לא הקריבו קרבן, ומאין לו לקין והבל להקריבו. כי אם נח הקריב, היה להודות לשם ה' על הצלתו.

#### **תשובת שאלה ד**

והנה הביא קין גם כן מנחה לה', לא להודות לו על הצלחתם באומנותם, אלא לפי שנתחדשה ביניהם קטטה, שהיה קין אומר שמלאכתו ואומנותו היתה יותר טובה ונרצית לפניו יתברך, להיותו עובד אדמה נותן לחם לכל בשר, שכל זולתו יצטרך אליו והוא לא יצטרך אליהם, והיא מעלה גדולה. גם שהיו בעבודתו מינים רבים מהפירות וירק עשב שהוא ערבות רב, ומלבד זה היה גם כן מפרי האדמה מוציא הפשתן שבו יכסה האדם ערומיו. ולרמוז לזה אמרו חז"ל שזרע פשתן הקריב. גם שהיו הקנינים דברים הכרחיים לחיות האדם, והחיות הכרחי להשגת שלמותו.

ולא היתה כן מלאכת הבל, כי היא כולה בדברים מדומים, את כל אלה ישא רוח. והבל היה אומר להפך זה: שאומנותו יותר נכבדת מאומנות קין, אם מפאת הנושא שהוא החי המרגיש ומלאכת קין היה צומח. כל שכן שהאדמה נתקללה בעבור אדם, 'וקוץ ודרדר תצמיח', אבל לא נתקלל מרעה הצאן. ולכן הביא מבכורות צאנו ומחלביהן, להגיד על שלמותם וברכתם, עם שהיה בהם דברים טובים למאכל מלבד הבשר, רצונו לומר חמאה וחלב, ומגז כבשיו יתחמם.

ומלבד זה היה ענין ההנהגה והכבוד טוב בעצמו, עד שנקרא הקדוש ברוך הוא רועה ישראל, והאבות הקדושים ודוד המלך כולם היו עתידין להיות רועי צאן, ולא יקרא אחד מהם עובד אדמה.

ולהיות הקטטה הזאת ביניהם איש איש על מלאכתו, אמרו ירא ה' וישפוט. ולכן הביא כל אחד מהם מנחה לה' מפרי אמונתו, כדי שידע השם את אשר לו, ואת הקדוש יקריב אליו, בשלחו אש מן השמים על המנחה היותר נרצית אצלו, או בתתו ברכה מופלגת בדבר הנרצה, כמו שכתב הרלב"ג.

הנה התבאר מזה טעם המנחה הזאת.

### **והותרה השאלה הד'.**

### **השאלה הה': מדוע לא נתקבלה מנחת קין**

למה לא שעה השם אל קין ואל מנחתו כמו ששעה אל הבל ואל מנחתו. האם היה מפני שהיתה מנחת הבל מבכורות צאנו ומחלבהן יותר חשובה ממנחת קין שהיה מפרי האדמה בלבד, ואז"ל שהיה זרע פשתן, כבר שנינו אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים. וכן הוא בתורה, וסדר הקרבנות יוכיח.

### **תשובת שאלה ה'**

וזכר הכתוב ששעה הקדוש ברוך הוא אל הבל, ואל קין ואל מנחתו לא שעה. והיה זה אם שירד אש מלפני ה' ותאכל את המנחה, כמו שהיה בקרבן נח, ובשמיני למלואים, ובחונכת המזבח שעשה שלמה, שהוא האות העצמי המורה על הרצון האלהי. או ששעה הקדוש ברוך הוא אל הבל, שנתן ברכה בפרי הבטן, ואל קין ואל מנחתו לא שעה שלא נתנו השמים טלם, והארץ לא נתנה יבולה. ולא היה זה להיות מנחת הבל טובה ממנחת קין, אלא שראה יתברך שהיתה כוונתו של הבל לרדוף אחר המעלה וההשכל, יען ההנהגה והכבוד הוא מצרן וסמוך לשכל. גם שהכבוד מונע את האדם מכל מידה פחותה. ולכן היה הבל נכבד מטבעו, שר ושופט על מלאכתו ומנהיג אותו. אבל קין היה עובד אדמה, טבעו נוטה אל החומרי אשר קילל השם, מבקש המלאכות ודברים מקריים, כאלו נעשה בעצמו עבד לאדמה ולקנינים הבהמיים, ולא מושל עליהם. גם שהקנינים מבלי הכבוד הם סיבת

כל פחיתות. כי המבקש ההון ולא יחוש אל הכבוד, יבא לידי גנבה והגזל ושאר המדות הפחותות.

הנה אם כן היתה מעלת קין על הבל מבוארת, אם מפאת נושא מלאכותיהם, ואם בהתעסק קין בדברים המלאכותיים, שכל היום יחרוש החרוש לזרוע יפתח וישדד אדמתו. והבל היה מנהיג הדברים כפי הטבע, מבלי מלאכה מעשית. קין היה נבהל להון מבלי הבטה אל הכבוד, והבל בורח מכל פחיתות ומבקש כל מעלה. ולכן **וישע ה' אל הבל** שפנה והשגיח בתכונתו הנכבדת, שהיה בן חורין מעולם בכל דרכיו. **ואל מנחתו** שהיתה מהחי המרגיש, נולד כפי טבעו מבלי מלאכה כלל. **ואל קין** כפי רוע תכונתו **ואל מנחתו** שהיא עבודה מלאכותיית, **לא שעה**.

**והותרה בזה השאלה הה'.**

### השאלה הו': פשר השאלה למה חרה לך

ממה שאמר הכתוב **למה חרה לך ולמה נפלו פניך**, כי איך יוכיחנו על זה, וידוע כי כל מה שיהיה האדם יותר חשוב ונכבד ראוי שיקשה עליו יותר כשלא יקבל מלכו ואלהיו עבודתו, כל שכן בקבלו מנחת אחיו הקטן ממנו, כי חרפה היא לו. והבושת על זה מעלה גדולה, כל העושה מעשה ומתבייש מוחלין לו על כל עונותיו.

### תשובת שאלה ו

וסיפר הכתוב שחרה לקין ונפלו פניו. רצונו לומר, שחרה לו על היות אומנות אחיו הקטן טובה מאומנתו, כאלו היה שר ושופט ומושל לפני השם, וקין כעבד נרצע לפניו. ונפלו פניו מאשר פרסם הקדוש ברוך הוא רוע תכונתו, כאלו הוא חמור גרם לעבוד ולמשא, והבל חשבו כמלך בגדוד.

והקב"ה הוכיחו עליו, באמרו **למה חרה לך ולמה נפלו פניך, הלא אם תיטיב שאת**. כלומר, למה חרה לך על משפטי ולמה נפלו פניך כמתבייש ומתקנא באחיק. כי הנה הרשות והיכולת בידיך להתגדל עליו במעלה ושלמות, אם תטיב את לבבך בהשלמת נפשך, ולא תהיה כל היום עובד אדמה. והוא אמרו **הלא אם תיטיב שאת**, כאלו אמר אם תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך, יהיה לך יתר שאת ויתר עז על הבל אחיק.

ובזה הודיעו שגם הבל לא היה שלם כראוי, כי לא היה נמשך לחיים השכליים העיוניים אלא לחיים המדיניים המפורסמים. **ואם לא תיטיב**, תהיה מדרגתך שפלה, לא בלבד אצל הבל אחיק ובערכו, כי גם שלא יהיה בעולם אדם אחר זולתך, יהיה לפתחך החטאת רובץ, והוא החסרון והדופי שידבק בך, שהוא מפעל היצר הרע אשר הוא בקרב האדם. ועליו אמר **ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו**. כי החומר יסית את האדם לחטא, אבל הוא כפי שכלו יוכל למשול עליו אם ירצה.

הנה התבאר שתוכחת השם לקין היה כדי שיטיב דרכיו וישלים נפשו.

**והותרה בזה השאלה הו'.****השאלה הז': למה הרג קין את הבל?**

כי הנה הוא לא עשה עמו רעה. האם בעבור שהביא מנחה, הנה קין התחיל להביאה, והבל הביא גם הוא. ואם בעבור שלא שעה השם אל מנחתו, הנה הבל לא היה לו בזה אשמה, כי הוא אולי היה רוצה ובוחר שיקבל השם מנחת קין גם כן. והיה לו לקין להתרעם מהשם שלא קבל מנחתו, לא להרוג את הבל שלא פשע לו.

**תשובת שאלה ז'**

והרלב"ג פירש, נמשך לשיטתו, **הלא אם תטיב שאת**, שיישאו הצמחים פריים והארץ תתן יבולה.

ופירש הרלב"ג **ואליך תשוקתו**, למה חרה לך שקבלתי מנחת הבל, והוא אחיך סר למשמעתך, ואליך תשוקתו, ואתה אם תרצה אהבתו תמשול בו, כמו שימשול האח הגדול באחיו הקטן ממנו.

והנה התעורר קין להרוג להבל, לפי שבעבור שהיה קטן ממנו היה ראוי שיהיה נכנע אליו לא ימשול בו. וכאשר ראה שבחר לו אומנות שררה והנהגה בלבו, אמר המלוך תמלוך עלי אם משול תמשול בי?! גם שחשב שיהיה יישוב העולם גם כן ממנו, והוא ימשול בו וזרעו בזרעו תמיד. וכדי להסיר עולו מעל צואריו, גם כדי שיישאר זרעו יורש כל הארץ ולא אדם מזרע הבל - הרגו.

והנה חשב קין, אם כל דברי השם שאמר לו שכל הימים אשר הבל חי על האדמה יתגבר עליו וימשול בו, כי ה' הדפו בששעה אל מנחת הבל. ושכאשר יהרגו ישרא קין לבדו מושל בכל הארץ, ואז ישא השם פניו אליו בהכרח, כיון שאיש אחד אין בארץ לעבוד עבודתו.

**והחבר אמר למלך הכוזר** שעל ארץ ישראל נפלה הקטטה בין קין והבל, מי יירשנה ומי מהם יישאר במקום אביו לסגולה להידבק בעניין האלהי, ויהיה זולתו הקליפה. וגם זה מסכים בצד מה למה שביארתי.

**וכתב יוסיפון** שהיה הבל בן מאה שנה כשנהרג. זהו פירוש הפסוקים האלה לדעתו.

ורבינו **נסים** כתב שקין להיותו סכל מאוד בדרכי השם, כמו שהורה עליו מה שהשיבו **לא ידעתי השומר אחי אנכי**, חשב מצד סכלותו שמה שלא שעה אל מנחתו לא היה מצד עונו וחסרונו, אבל היה בסיבת הבל. כי הנה ארכו הימים, כל אחד באמונתו, ולא נתעורר הבל להקריב קרבן כי אם אחר שראה את קין מביא מנחתו, שאז נתעורר גם הוא להביאה. ושעשה זה להבאישו בעיני השם, ולהתנשא עליו עם היותו קטן ממנו. ושלכן הביא ממבחר צאנו ומחלביהם, לבעבור לא תהיה מנחת קין נערבת כשתוקש אל מנחתו.

ולזה נאמר **ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי**, שפירושו **שנה** כדברי **הראב"ע**. והודיע בזה שלסוף שנה תמימה אחר התעסק קין בעבודת האדמה, הביא מפרי האדמה מנחה להשם. ולא נתעורר כל השנה ההיא הבל להביא מנחתו, אלא כשראה שהובאה מנחת קין. וכאשר ידע כמותה ואיכותה, הביא גם הוא מנחתו גדולה וטובה ממנה, כדי להקטינה ולהפחית מדרגתה לפני השם. ויורה על זה גם כן אמרו **והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו** כלומר שנתעורר על מה שעשה קין. ולזה **ויחר לקין מאוד**, כי חרה אפו על אחיו בחשבו שכבר היתה מנחתו מקובלת ורצויה, אם לא שבאה מנחת הבל היותר חשובה סמוכה אליה.

ולכן הוכיחו השם **למה חרה לך**, רצונו לומר בחשבך שהבל הוא הגורם, **ולמה נפלו פניך** על צד הקנאה, שאין הענין כאשר דמית. שהנה אם תיטיב מצד עצמך, תשא פניך ולא תבוש, אז תתנשא במעלה ולא יוכל אחר לפגום מעשיך, כמו שחשבת על הבל. אבל **אם לא תיטיב**, שלא תהיה פעולתך טובה מצד עצמה, **לפתח חטאת רובץ**, רצונו לומר: חסרונו לא יפרד ממך, ואינך צריך לאחר שיפרסם חסרונו, כי יצרך ישחיתך. ועל היצר שהוא פועל החטאת אמר: **ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו**. והכוונה כולה שלא היה הבל ומנחתו סיבה לשלא קובלה מנחתו של קין, אלא שהיא בעצמה לא היתה ראויה ולא הגונה להתקבל.

ועם שהודיעו הש"י כל זה, הנה לא שכחה חמתו של קין. והוא אמרו **ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה**. והאמירה הוא שהמשיכו בדברים להרחיקו מפני אביו או שאמר לכה נצא השדה. וגם נכון הוא שאמר לו כל מה שהוכיחו השם, כדי שיחשוב הבל שסרה כבר עברתו ממנו. וכן היה כי לא נשמר, וכאשר מצאו בשדה יחידי מבלי אביו, הרגו.

זהו דרך **הרב** הזה בפירוש הפסוקים האלה והוא יפה אף נעים.

**והותרה בכל אחד מהדרכים האלה השאלה הז'.**

**ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך... וידע קין את אשתו (ד, ט-טז).**

סיפר הכתוב שהוכיח הקדוש ברוך הוא את קין והענישו על דמי הבל אחיו ששפך. וכדי ללכדו בדברו. ויהיה פי כסיל מחיתה לו. שאלו ראשונה אי הבל אחיך כאלו יתברך לא היה יודע הדבר כולו. והוא בסכלותו השיב **לא ידעתי השומר אחי אנכי**.

ובבראשית רבה:

שלש חטאות חטא קין באותו יום:

**אחד** שלא האמין דברי השם שאמר לו בהוכיחו אותו.

**ושני** שהרג את הבל אחיו.



### ושלישית שהעיז והכחיש לומר לא ידעתי השומר אחי אנכי.

וזכר הכתוב שעל זה השיבו יתברך **מה עשית קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה**. כלומר, ומה קול הצעקה הזאת באזני שדמי אחיך אשר הרגת צועקים אלי מן האדמה אשר קברתו שמה. ודייקו **רז"ל** באמרו **דמי** אחיך בלשון רבים, ודרשו דמו ודם זרעיותיו. רצונו לומר, שהיה העולם ראוי להתישב משניהם, כי אדם כבר הסכים שלא להוליד עוד כמו שיתבאר. ולכן אמר השם לקין שלא שפך דם איש אחד בלבד, אבל כמעט חצי ישוב העולם הרג ואבד.

**ויותר נכון לפרש ארור אתה מן האדמה כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך** - זכר מה שימשך לו מזה, והוא **שנע ונד יהיה בארץ** לפי שינוי וינוע ממקום למקום לבקש למצוא ארץ טובה לצמוח צמח ולא ימצא, כי האדם מפני הרעב נודד הוא ללחם איה הנה. אם כן היתה סוף קללת קין, שאחרי שהאדמה עזרתו בשנותו החי אל דומם בלתי מרגיש, שתעזרהו עוד לשנות את הצמח לדומם.

### השאלה הח': במאמר קין גדול עוני מנשא

כי אם אמר זה על גודל ענשו, לא צדק בדבריו, כי הוא בהיותו שופך דם אחיו היה ראוי שגם דמו ישפך, ואיך אם כן היה מתרעם מהגלות והנדוד, וגם לא משכל מוצאו יהרגו. כי בהיותו רוצח ובמזיד, היה חייב מיתה. ולמה אם כן התרעם מגודל ענשו, ולמה הבטיחו השם ונתן לו אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו, ומהו האות ההוא?

### תשובה לשאלה ח'

ראוי הוא שיפורש **גדול עוני מנשא**, כפירוש הרמב"ן, שהתוודה קין וידוי אמת, והודה על גודל חטאו אשר חטא, באמרו **גדול ועצום עוני אשר עשיתי בהריגת הבל אחי מנשא ומלסלוח לי 'צדיק אתה ה' וישר משפטיך'**.

ושאמרו הן גרשת אותי היום וגו', אינו כמתרעם על גודל הגזרה והעונש, אבל עניינו שהיה **ראוי לעונש המות** שלא נגזרה עליו, כאלו אמר: ה' אלהים, **הן גרשת אותי מעל פני האדמה**, ורצה בזה למקום מושב אביו שהיא האדמה הנכבדת שממנה נברא גופו, ולהיות אותו מקום מיוחד בדבקות ההשגחה, כי הוא היה מקום מזבח השם כמו שהתבאר למעלה. ולכן אמר **ומפניך אסתר**, והוא **עונש שני** שלא יהיה מושגח מהשגחתו הפרטית כמו שהיה עד כה, אבל יהיה בהסתר פנים.

והרמב"ן כתב **ומפניך אסתר**, שלא אוכל לעמוד לפניך להתפלל ולא להקריב קרבן ומנחה, כי בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי.

ועוד זכר **עונש שלישי** שהוא נגזר עליו, באמרו **והייתי נע ונד**. כלומר, ואין רעה גדולה מזאת. ולכן בדרך תפלה אמר **והיה מוצאי יהרגני**, כלומר יהי רצון מלפניך שהמוצא אותי יהרגני, ותהי זאת נחמתי וכפרת עוני, כי מלבד זה איני נענש כראוי.

**והמפרשים אמרו** שהיה מתרעם שבהיותו נע ונד בארץ יהיה כמטרה לחץ, כל מוצאו יהרגהו ונמצא נענש ביותר ממה שנגזר עליו מהנדוד. ולכן היתה תשובת השם **לכן כל הורג קין שבעתים יוקם**. ושהם שני מאמרים:

**האחד, כל הורג קין** והוא מקרא קצר, כאלו אמר יהיה ענשו כך וכך, שלא פירש ולא פרשו הכתוב.

**והמאמר השני** הוא אמרו **שבעתים יוקם**, רצה לומר אין רצוני שימות קין עתה בענשו, אבל שתהיה מיתתו נתלית עד שמונה דורות. כאלו אמר לשבעה דורות יוקם הדם הזה מקין. או שיהיה כל הורג קין על דרך קריאה, כאומר כל הורג שמעו גזרתי ודברי, והוא שקין לשבעתים דורות יוקם ממנו ולא בחייו.

וזוהו כולו על דרך **חז"ל**, ונכון הוא. כמו שיעיד עליו מאמר למך לנשיו, כאשר יתבאר. וכן כתב **הראב"ע**: **קין שבעתים יוקם**, שתלקח נקמתי ממנו לשבעה דורות, והיה זה מפני ישובו של עולם, כדי שיתעסק בפריה ורביה ויתחיל הישוב בעולם, והמלאכות בין בני אדם.

ורבינו **נסים** פירש, לכן שגזרתי עליך להיות נע ונד בארץ, ואי איפשר לך לשמור עצמך, לכן מפני זה **כל הורג קין שבעתים יוקם** דמו מההורג איש אחר. כי מה שבטבעו לעמוד בחוץ מבלי שמירה, בוטח בגזרת מלך, מי ששלח בו ידו יוקם נקמה רבה לפי ששלח ידו בשלומיו, חילל בריתו. אבל כפי מה שפרשתי, שהיה קין מחכה וכוסף למות, והיה אומר מי יתן כי **כל מוצאי יהרגני**. אמר השם **כל הורג קין שבעתים יוקם**. כלומר, כיון שקין אוותה נפשו למות, לכן אני גוזר שלא ימות עתה, אבל שיחיה לקבל ענשו. ומפני זה כל הורג קין, להיותו סותר ומנגד לכוונה האלהית, שבעתים יוקם דם קין ממנו. ולכן שם לו אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו. והאות הוא שנתן פחדו ומוראו על כל הבעלי חיים שלא יגעו אליו לא יזיקהו.

**ובבראשית רבה** באו דעות הרבה על האות הזה, לפי שלא נתפרשה בתורה. והתישב מהם הוא שהכלב שהיה שומר צאנו של הבל שמו הקדוש ברוך הוא לשמור גופו של קין. **וחכמי האומות** כתבו, שהיה האות רעש האיברים שהפיל הקדוש ברוך הוא בגופו של קין, שהוא חולי בעצבי התנועה, ומפניו היו הבעלי חיים יראים ונרחקים ממנו. ואין ספק שהיתה הקללה הזאת לקין קללה גדולה מקללת אביו, לפי שעם היות שבשניהם נתקללה האדמה, הנה לאדם לא נאמר נע ונד תהיה בארץ כמו שנאמר לקין, כי אדם ישב באדמה

שנברא בה כולו שאנן ושקט, ולא הורק מכלי אל כלי. אבל קין סיפר הכתוב בו שיצא מלפני ה' מרוחק ומשולל מהשגחתו, וישב בארץ נוד, רצונו לומר שהיה תמיד נודד.

**ובספר הרומיים** כתוב, שהלך קין בארץ הודו. ואולי שלכך נקרא הודו מלשון נדוד. **והותרה במה שביארתי השאלה הח' ממאמר קין גדול עוני מנשוא.**

**והחבר אמר לכוזר**, שהיתה קללת **נע ונד תהיה בארץ** שיהיה מגורש מהארץ הקדושה, כי בה ישב אדם בצאתו מגן עדן. ועליה נאמר **ויצא קין מלפני ה'** שהיה בורח מארץ ישראל הקדושה ששם הנבואה.

### השאלה הט': באמרו לכן כל הורג קין שבעתים יוקם

וכן אמר למך לנשיו **כי שבעתים יוקם קין**. והוא למה החמיר הקדוש ברוך הוא בעונש ההורג את קין שיוקם שבעתים, ולא החמיר כל כך בעונש קין שהרג את הבל. ואם אמרנו שפירוש הכתוב כי לשבעה דורות תלקח הנקמה מקין, כדברי **רש"י** ו**הראב"ע**, יקשה הדבר. אם לדברי **רש"י** שפירש שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו, כי הנה למך לא היה שביעי לקין כי אם שש: קין חנוך עירד מחויאל מתושאל ולמך. ואם כדברי **הראב"ע** שהיתה הנקמה שזרעו של קין נמחה במבול, יקשה גם כן כי הנה שת נולד שנים רבים אחרי קין, והיו ממנו ועד המבול ט' דורות, שהם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתשלח למך נח. ואיך נתקיימה גם כן הנקמה בדור השביעי.

**וכן התבארה התשובה לשאלה הט'** אם לדעת מי שפירש שבעתים יוקם, נאמר על שופך דם קין, כדי שלא יהרג ויחיה ויקבל ענשו בעולם הזה, או שלהיותו נע ונד בארץ במצות המלך ה' צבאות, היה ראוי שלא תגע בו יד, כי מי ישלח ידו בנשמר ובטוח מאתו ית', כל שכן לדעת האומר שראה קין את המבול ונמחה בו הוא וכל זרעו יחד, שהיה ראוי מפני זה שישמרהו השם עד בא חליפתו וענשו. כענין (תהלים צ"ב) 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד'.

ואמנם לדעת מי שפירש **כל הורג קין שבעתים יוקם**, עד ז' דורות תלקח הנקמה בקין, בידי למך נתקיימה הגזרה. לפי שהשבעה הם מאדם, צא ומנה אדם קין חנוך עירד מחויאל מתושאל למך שהוא הדור השביעי. ואף שלא תרצה למנות הדורות כי אם מקין, היתה נקמתו בזה לפי שכבר נולדו בני למך כשנהרג קין, והם היו הדור השביעי. וכן לדעת **הראב"ע** שכתב שהיתה נקמת קין כשנמחה כל זרעו במי המבול, היו שבעה הדורות מחנוך, ונשלמו בזמן המבול. לפי שבני למך אולי שלא הולידו בניו, ולכן לא נתפרשו בתורה. וכבר הסכים על זה **הרמב"ן**.

**והותרה השאלה הט'.****וידע קין את אשתו... וידע אדם עוד את אשתו (ד, יז-כד)**

סיפר הכתוב, שקין אחרי שראה שנשאר יחידי וערירי בארץ במות הבל אחיו, כל שכן בהיותו מגורש ממוקם מושב אדם אביו, השתדל להוליד בנים להתחבר עמהם. והוליד חנוך ויהי בונה עיר. והכונה על קין (בראשית ד' י"ז), כי עזב מלאכת האדמה מפני קללתה, ולקח לו מלאכת הבנין. והנה לא אמר הכתוב **ויבן עיר**, אלא ויהי **בונה** עיר, מלמד שהיה בונה משם בנודו למקום אחר, וחוזר ובונה בעיר ההיא. ובעבור שלא יחלוק על הכונה האלהית, קרא שם העיר בשם בנו חנוך, כאלו הוא היה הבונה והיושב בעיר, לא קין, כי נע ונד היה בארץ.

**וכתב יוסיפון ששם העיר חנוכיא.**

ואתה רואה מתוכן הסיפור, שקיצר הסיפור בחמשת הדורות שנולדו לקין, כי לפי שהיה אחריתן להכרית, לא היה ראוי להאריך בסיפורם. גם כי אותן התולדות לא נכתבו אלא לזכור לידת למך שהרג את קין, וגם להגיד שמבני למך היו המתחילים במלאכות שיזכור.

וכבר אמרו **בבראשית רבה**, שעירד ומחויאל ומתושלח ולמך, כולם שמות של ההשחתה העתידה לבוא עליהם במי המבול.

וזכר הכתוב שלמך לקח לו שתי נשים, להודיע שלהוט היה אחר בולמוס של עריות, כי כולם אכלו מעץ הדעת טוב ורע אכול ושבע והותר. ולכן לא נסתפק למך באשה אחת כמו שנסתפק אדם והבל וקין, אבל לקח לו שתי נשים. והיה משפט אלהי שנלקה על ידיהם כמו שיזכור.

**ובבראשית רבה** אמרו שהיתה אחת מהם לתשמיש ואחת לפריה ורביה. אבל הכתוב יגיד הנה ששתיהן הולידו בנים. והתבונן כי אחת קראה את שמות בניה מלשון הבל, כוונה שיהיו דומים אליו בכבודו ואמנותו, והאחרת קראה את שמו מלשון קין, כאלו כוונה שיהיה בעל מלאכת האדמה כקין. כי עדה ילדה את יבל, הוא היה אבי יושב אהל ומקנה, רצונו לומר שעם היות שהבל היה ראשונה רועה צאן, הנה יבל לקח אומנותו, וגם הוסיף במלאכתו במה שהתחיל לעשות אהל לשלמות מלאכת המקנה.

ומפני שהשתתף עם זה הבל באומנות מרעה הצאן, לכן נקרא שמו יבל מלשון הבל.

**וכתב יוסף בן גוריון בספר הקדמונים**, שהיה יבל מבדיל את הרחלים מן העזים והגדיים מן הטלאים, והיה עושה עדר מכל צבע, הלבנים עדר לבדו, והשחורים עדר לבדו, ושלזה אמר אבי כל יושב אהל ומקנה.

ואמנם אחיו נקרא שמו יובל, הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב. ומלאכה הזאת יעשו אותה מאוד הרועים להתענג בה. וגם זה היה מכלל אומנות הבל, הרודף אחר הכבוד

והשררה, להתענג במיני הנגונים. ולזה נקרא גם זה יובל משתוף שם הבל, כי הנגונים אשר המציא היו לענין המרעה והכבוד.

אמנם צלה ילדה את תובל קין, שהיה לוטש וחורש, רצונו לומר שהיה מחדד כלי נחשת וברזל, כי הוא הנאמר בלשון לוטש. והוא היה גם כן חורש, רצונו לומר פועל אותם ומוציא מן הארץ הברזל והנחשת, כי מפני גבורתו והיותו איש מלחמה בטבעו, המציא כלי הזין ללוחמים.

והנה נקרא תובל קין, לפי שקין היה רוצח, וזה היה עושה כלי למעשהו חרב וחנית לשפוך דם, ולכן נתיחס אל קין הרוצח.

**וכתב יוסיפון** במקום הנזכר, שממהלומות תובל קין בפטיש על הברזל והנחשת למד יובל אחיו מלאכת הניגון, והיה אבי כל תופש כנור ועוגב. שמתנועות מהלומות הברזל למד תנועות הנגונים. ואחותו נקראת נעמה, לפי שהמציאה ענין הנעימות וניגון הפה, ולזה פירשו בתרגום ירושלמי ואחתי דתובל קין נעמה, היא הות ברת קינין וזמרין. אולי שכיון לומר שהיא התחילה לעשות השירים, כי כאשר יובל אחיה היה מנגן, היתה נעמה עושה שירין וקינות להסכים עם אותו נגון. או שהיה קולה ערב להיותה שרת בשירים.

**ובבראשית רבה** (פרשה כ"ג) אמרו שנעמה זאת היתה אשת נח. ושנקראת כן מפני שהיו מעשיה נאים ונעימים. ומן הנראה שאינה האשה שהוליד ממנה נח בניו, שאם היה כן היה משתלשל העולם מזרע קין מצדה. אלא שהיתה אשה אחרת שנשאה נח בראשונה, ומתה קודם המבול מבלי בנים. ומפני שהיתה צדקת הזכירה כאן הכתוב. והנה הזכרו שלושה הבנים האלה בשמותיהם מלשון בליה: יבל ויובל ותובל, לרמוז שכולם יבואו לבלוי והשחתה במבול.

## השאלה הי': מה היה האיש והילד הזה שהרג למך?

בדברי למך לנשיו שאמר **עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזינה אמרתי כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי**. והיא כי מה היה האיש והילד הזה שהרג? האם היה קין ותובל קין בנו, כדברי המדרש, יקשה אמרו לפצעי לחבורתי, שמורה שקבל עליו עונש. ומצד אחר אמר שיאריך לו השם עד שבעים ושבעה דורות, ומהו אם כן פצעו וחבורתו, כי כפי אורך הזמן אין לזה עונש כלל. ואם לא הרג שום אדם, ובדרך תמיהה היה אומר, האם הרגתי איש כמו שיראה שנטה אליו **הרמב"ן** בפירוש הפסוק הזה, מה יהיה אם כן ענין אמרו ולמך שבעים ושבעה, כי אם לא הרג לא יהרג בשום זמן.

**תשובה לשאלה י**

ואמנם מאמר למך לנשיו **עדה וצלה שמענה קולי** בא ענינו בכתוב הזה סתום מאוד ואי אפשר לפרשו יפה אלא כמו שפירשו רז"ל.

ומצאתי סיפורו גם כן **בספרי הרומים**, כי הם לקחו הדברים האלה מדברי **יוסיפון** שכתב בספר הקדמונים. והוא, שלמך היה סומא, והיה יוצא השדה לצוד ציד, אם להתענג כמנהג השרים, ואם לצורך העורות ללבוש, ונער קטון נוהג בו ומוליכו בשדה. וכשראה הנער מרחוק את קין שהיה מתחבא בתוך עצי השדה, נדמה לו ברוב שערותיו שהיה חיה. ואמר ללמך בראותו אותו, למשוך בקשת כנגד אותו צד באשר הוא שם. ולמך משך בקשת והכהו. וכאשר קין במכתו נשא קולו, הלך שם למך והנער לראות מהו, ומצאו שהיה קין זקנו. וחרה אפו של למך על הרגו אותו, והכה בקשת אשר בידו על ראש הנער בעבור שהטעתו לומר שהיה חיה משונה. וכאשר הכה את הנער הרגו גם כן. והיו נשיו פורשות ממנו, באמרם שהיה רוצח שהרג שתי נפשות יחד, את זקנו קין ואת הנער המוליכו בדרך. והוא היה מפיסן בדברים, באמרו **שמען קולי האזינה אמרתי** ואל תמרדו בי, כיון שאתם נשי ואני בעליכן, כי אם **איש הרגתי** שהוא קין, הוא **לפצעי**, כלומר אנכי אקבל ענשי ולא אתם. ואם **ילד** הרגתי, הנה הוא **לחבורתי** ולרעתי, ולא לרעתכם. ואם כן מה תריבון עמדי להרגני בריבכם, די לי בצערי, **כי שבעתיים יוקם קין**, כלומר שידעתי שעתידי הקדוש ברוך הוא לקחת נקמתו מקין לשבעה דורות שנשלמו בי. או שינקום ממני נקמה רבה שבעתים על שהרגתי את קין. אבל תדעו לכם כי כאשר ינקום השם ממני על העון הזה, לא יעניש אותי לבדי, כי כל העולם כולו ישחת עמי. רומז למי המבול שיבוא על כל הארץ, והוא אמרו **ולמך שבעים ושבעה** דורות שימותו מבני אדם כולם עמי במבול.

וזכר המספר הזה, להפליג ברעה ההיא אשר תהיה לכל בני עולם. ויהיה אמרו שבעים ושבעה חסר בי"ת, כמו **בשבעים ושבעה**, על דרך 'כי ששת ימים עשה'. ואפשר שאמר זה גם כן, להודיע לנשיו כי כמו שהוא היה עתיד לקבל את הדין על אשר הרג לזקן ולילד, כן יהיו המה עתידות לקבל ענשן ודין על הרעה אשר המה משלמות אותו.

**והותרה בזה השאלה הי'.**

ויש לחז"ל דרכים אחרים בפירוש הפסוקים האלה, בשלמך לא הרג את קין ולא את הנער, אבל שהיו נשיו מתפרשות ממנו מפחד ממי המבול שימחה זרעם, או שתבא נקמת קין בבניהם שיהיו דור שביעי לענשו, ושלקן פייסן למך בדבריו והוליק אותם לדין לפני אדם הראשון וכמו שנתפרש **בבראשית רבה**.

**וידע אדם עוד את אשתו... עד זה ספר תולדות אדם (ד, כה-כו)**

אמרו **חז"ל** שאדם הראשון פירש מן חוה אשתו, עד שהוכיחוהו עליו נשי למך, ואז חזר לדעת אותה. וכבר יורה על אמתת זה אמרו **ידע אדם את חוה אשתו**, כי הוא המודיע שעזב אותה וחזר ועשה בה לקוחין שנים.

והנה סיבת הפרשו ממנה אפשר שהיה מפני כי חטאו, כבר ראה שאשתו הרגתו והיא סבבה גרושו מגן עדן, באכלה מעץ הדעת המביא לתאוות המשגל. לכן אחרי שידע אותה ביאה ראשונה, שידעה מכוח אותה אכילה רעה שאכל, נתקררה דעתו ומאס בפועל המגונה ההוא. ולכן פירש מהאשה בשנאתו אותה. ואולי לא רצה להוליד עוד.

אבל אחר שהרג קין להבל ויצא קין ואשתו בפני אדם, ונשאר אדם יחיד שכול משניהם יום אחד, הוצרך להתחבר לאשתו, מפני שכולו וגלמודו. ואז הוליד את שת. ואין ספק שנולדה עמו בת תאומה, כי הנה אדם, כמו שזכר **יוסיפון**, השביע את שת בנו שלא יקחו להם נשים מבנות קין הוא וכל זרעו, כי היה יודע בחכמתו שהיה עתיד זרעו של קין להיות נמחה במי המבול.

והנה אמר הכתוב **ותקרא את שמו שת כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל וגו'** להגיד, שחווה כאשר ילדה את שת, חשבה שיהיה הוא נמשך לטבעה ותכונתה בנטיה אחרי המפורסמות, כמו שהיה הבל. ולכן קראה את שמו שת, ואמרה שהאלהים שמו ונתנו אליה תחת הבל, שיהיה שת הולך בדרכי הבל לרדוף אחר הכבוד והשררה כמוהו. ולכן יחסה לידתו לעצמה, וקראה את שמו שת. אבל אדם שידע בחכמתו שלא יתדמה שת לטבע אמו ותכונתה, ולא ילך אחרי ההבל והכבוד המדומה ויהבל כהבל, וגם לא יהיה עובד אדמה ורודף אחרי הקנינים הגשמיים כקין. אבל יהיה בדמותו בצלמו השכלי של אדם, נמשך אחרי הענין השכלי והשלמות הנפשיי האמתי הקיים, קראו שת לפי שראה שממנו יושתת העולם ושיהיה מציאותו קיים ועומד, לא הווה ונפסד כשאר אחיו. ולכן לא אמר אדם כמו שאמרה חוה, ששם אלהים את שת תחת הבל, כי היה אצל אדם מרוחק מאוד ענין שת מעניני הבל, כל שכן מעניני קין.

ואמנם אמרו **ששת הוליד את אנוש, ושאז הוחל לקרא בשם ה'.** פירשו **חז"ל**: הוחל מלשון חולין, שהתחילו לקרא את שמות בני אדם ואת שמות העצבים בשמו של הקדוש ברוך הוא, לעשותם עבודת גילולים ולקראן אלוהות. וכמו שהביא **רש"י** בפירושו.

והראב"ע פירש לשבח, שבימים האלו החלו בני אדם להזכיר את יוצרן ולכוין מעשיהם ותפלותיהם לשמו. והוא באמת הנראה מפשט הכתוב.

ואין טענה על זה ממה שכתב **הרלב"ג** שכבר היו מכירים מציאות האל אדם והבל ושת, ואיך יאמר כי בימי אנוש התחילו לשער ולהכיר מציאתו. כי הנה לא אמר הכתוב אז הוחל לדעת את ה', כי אם **לקרא** בשם ה', שרצונו לומר שבימי אנוש התחילו להתפלל ולקרא בשם ה' בכל מעשיהם, לפי שעם היות שקודם לכן בימי אדם והבל ושת, היו משערים

במציאות האל, הנה לא היו קוראין ומתפללים אליו, כי בימי אנוש התחילו בזה ומאנוש נמשך לקינן וכן מדור אל דור. וצדקו דברי **הראב"ע** כפי הפשט.

וכבר הבינו קצת **חז"ל** הדבר הזה בזה האופן עצמו.

אמרו בבראשית רבה:

ויקרא את שמו אנוש. בעאן קמיה אבא כהן ברדלא: אדם שת אנוש ושתק. א"ל עד כאן

בצלם ודמות, מכאן ואילך קינן קינטרין.

הנה ביאר אבא כהן ברדלא, שהיה אנוש בצלם ודמות אביו, כשת אביו לא עובד עבודת גילולים. אולי יאמרו **חז"ל** שהיה אנוש חסיד וירא שמים, ואנשי דורו החלו לקרוא בשם ה' לעבוד עבודת גילולים.

### [התועלת בסיפור התולדות: האדם כמודל לאנושות]

זהו מה שראיתי בפירוש הפרשה הזאת כפי פשוטה, והסיפור הזה מועיל לבעלי האמונה האמתית מכמה צדדים.

**ראשונה** לישיב אמונת חידוש העולם בסיפור האדם שנברא ראשון במינו, ושם אשתו ובניו ומה שקרה להם שהפרטיות כולו יאמת הדבר.

**ושנית** לדעת איך נתחדשו המלאכות הנפלאות בבני אדם ומי היו הראשונים שמצאו אותן. **ושלישית** לדעת שמתחלת העולם נדבקה ההשגחה האלהית באדם ובניו, להוכיחם וליסרם ולגמול אותם כפי מעשיהם, אם בעונש לקינן ולמך שלרשעתם ספו תמו מן בלהות, וגם זרעם הקיאה אותם הארץ, ויסחו רשעים ממנה בימי המבול. ואם לשכר כשת זרעו נח ובניו שנמלטו בצדקתם והושתת העולם מהם.

**ורביעית** למדנו מזה הסיפור כמה ראוי שנתרחק מהקנאה והכעס אחרי שבעבורם הרג קין להבל אחיו, והוא זרעו נמחו מן העולם.

וכמה מהדעות האמתיות והמדות המשובחות מלבד אלה שלמדנו מהסיפור הזה.

### [כל מה שקרה לאדם היה סימן לבניו]

האמנם בדרך הרמז נוכל לומר בסיפור הזה שכל מה שקרה לאדם הראשון היה סימן לבניו שיצאו מחלציו, כי כמו ששם הקדוש ברוך הוא בפני האדם שלושה מינים מהעצים:

**הא'** 'כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל', והוא רמז לדברים הטבעיים שבעולם השפל הצריכים לאדם, כאלו תאמר בני חיי ומזוני ושאר ההצלחות המדומות.

**והב'** 'עץ הדעת טוב ורע', הרומז אל המפורסמות בנאה ובמגונה בעסקים האנושיים, הנמשכים מהם ברבוי המלאכות.

**והג'** 'עץ החיים', שהוא רמז אל ההשגה העיונית, שהיא תכלית האדם ושלמות נפשו באמת.



ככה לרמוז לזה, היו לאדם שלושה בנים, כנגדם קין והבל ושת. **כי קין** היה עובד אדמה משתדל בהוצאת הפירות והדברים הטבעיים, כנגד כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל.

**והבל** היה רועה צאן מתעסק בהנהגה כפי הנאה והמגונה הטוב והרע כנגד עץ הדעת. **ושת** היה נוטה לידיעת האמתיות והשלמות הנפשי והעיוני לקנות החיים הנצחיים כנגד עץ החיים.

וכבר זכרו המדיניים שחיי האדם הם באמת משלושה אופנים: **אם חיים בהמיים** נוטים אל התאוות הגשמיות מהמאכל והמשתה והמשגל, כדרך הבהמות והאנשים עובדי אדמה.

**ואם חיים מדיניים** כפי המעלה המתעסקים בהנהגת האדם עצמו וביתו ואנשי מדינתו בהסתפקות ביושר בצדק ומשפט ומישרים ומזה הכת הם המלכים ויועצי ארץ שופטים ושרי הצבא.

**ואם חיים שכליים** אשר הם כפי העיון השכלי והחקירה המדינית.

והנה קין היה בעל החיים הבהמיים עובד אדמתו. והבל היה בעל החיים המדיניים. שר ושופט כרועה עדרו ירעה. ושת חיה חיים שכליים כי נחה עליו אלהים רוח חכמה ובינה.

והנה נלמוד מהסיפור הזה, שעל שלושת דעות קין והבל ושת נמשכו כל כתות בני אדם בעולם.

**שכת מהם** תמשך לסברת קין שלעבודת האדמה ואכילת פירותיה ועשרה הוא השלמות והעיקר. ומזה המין הוא המון כל עם הארץ בעלי אומנות ועובדי אדמה. והכת הזאת תקנא למנהיגי המדינות ותחשוב להרגם וכמה פעמים הרגום כאשר עשה קין להבל.

**וכת אחרת תמשך לסברת הבל** ותחשוב שהנהגה והכבוד הוא העיקר, ויסכנו עצמם על זה כאשר עשה הבל. ומזה הכת היו מנהיגי עיר רבה הישישים והיועצים והמלכים שבכל דור ודור והפרנסים העומדים על עמם כשהיו עוסקים לשם שמים ומפני המעלה. והיתה בלי ספק מדרגת הכח הזאת השנית טובה ושלמה מהראשונה לפני אדון כל הארץ, כמו שמנחת הבל היתה לפניו יותר רצויה ממנחת קין.

**וכת תמשך לסברת שת**, ותחשוב שעבודת האלהים עיקר ושלמות החכמה הוא תכלית האדם, ותמאס הכת הזאת הקנינים והעושר השררות והכבודות, ותאמר כי המה יאבדו ולא יהיה להם קיום והשארות, כמו שנאבדו קין והבל וזרעם מן העולם. אמנם השלמות הנפשית הוא הנשאר אחר המות והנצחית, כשת שממנו הושתת העולם.

הנה אם כן היה ענין אדם בעציו ובבניו רמז וסימן לכל בני העולם בחייהם ובמותם, בחסרונם ושלמותם.

ויתבאר גם כן אחר זה ששלושת בני נח היו סימן לזה, כי בכל אחד מהשלושה היה אחד חכם ואחד רשע ואחד תם. ומזה נלמוד תורת האדם וכמה ראוי שישתדל יותר בימי חייו וידע וישכיל שבכשרון המעשים ושלמות החכמה תתקיים ותשאר נפשו נצחיית מבלי הפסד ולא השחתה.

## [תולדות אדם, הולדת נח – פרק ה]

### זה ספר תולדות אדם ביום ברא... עד סוף הסדר (ה,א-ו,ח).

ואומר שהאל יתברך הודיע בתורתו לישראל עם קרובו שלושה אבות והתחלות אנושיות שהיו להם.

**אחת** והיא הראשונה, וכוללת היא אדם הראשון, ובאו סיפוריו בסדר בראשית.

**והשנית** שהיא יותר מיוחדת, היא נח, ובאו עניניו וסיפוריו בסדר תולדות נח.

**והשלישית** שהיא יותר מיוחדת, הוא אברהם. והתחיל לזכור מעשיו וסיפוריו בסדר לך לך ונמשכו בשאר הסדרים שאחריו.

ואמנם ערך ההתחלות האלה ואופן התיחסותם אל האומה ידמה להתחלות הצוריות שיעשו מציאות איש האדם וקיומו, שהם שלוש ראשיות: הצומחת והמרגשת והמשכלת. והיה ערך אדם הראשון אל האומה, כיחוס הצומחת אל אישי האדם. ונח היה בערך ההיולנית המרגשת אליו. ואברהם אבינו היה במדרגת הצורה האנושית המדברת לו, והיה אדם ונח ואברהם זה אחר זה בגבוליהם, כמו שבענין יצירת הולד האנושי יקרה כמו שזכר הפילוסוף.

והעובר יהיה בימים הראשונים במדרגת הצומח, ואין לו שום פעולה נפשית, כ"א קבול המזון, כי להיותו עדיין נעדר הכלים החיוניים אין בו צורה אחרת זולתי הצומחת, והוא אז כאחד מהצמחים ואחרי מ' יום שכבר הצטיירו בו הכלים הנפשיים, תחול עליו צורה אחרת יותר שלימה, היא הצורה החיונית אשר תכלול פעולות ההרגש והחיות עם פעולות ההזנה באופן יותר משובח. ואחרי גמר יצירתה בהיות הכלים כולם על שלמותם, תחול בו הצורה האנושית המשכלת, שתכלול פעולת ההשכלה עם פעולת שאר הצורות כולן, באופן יותר שלם.

## [השוואה בין אדם הראשון לאומה]

**וראוי שנבאר עתה איך יתדמה ענין אדם הראשון אל האומה בענין הצורה הצומחת אל אישי האדם המתהווה.**

ואומר שכאשר עניני אדם הראשון וסיפוריו נמצא בהם עשרה דברים מורים על היותו בערך האומה, בצורת ההזנה אל האיש המתהווה. והם: מולדתו ושמו ויצירת אשתו וברכתו ומאכלו ומקום מושבו ומלבושיו וחטאו וענשו ובניו. אם כמולדתו, לפי שבזה היה האדם עץ השדה כי כמו שהעץ והצמח נולדים מהאדמה ככה אדם הראשון נברא ממנה.

ואם מפאת שמו שנקרא אדם נגזר מהאדמה להיותו נוצר ממנה כצמחים. ואם מפאת יצירת אשתו כי כמו שבהלקח ענף מענפי העץ יצמח ממנו עץ אחר ונצר משרשיו יפריה ככה מצלע אדם נבראת האשה.

ואם מפאת ברכתו לפי שנאמר 'פרו ורבו ומלאו את הארץ' כי עשיית הפרי וההולדה בדומה הוא מפעולות הנפש הצומחת כאלו הוא תכליתה.

ואם מפאת מאכלו לפי שנתן לו לאכול כל עשב וכל עץ זרע זרע כאלו המזון היה דומה לנזון ולא נתן לו בשר בעלי חיים לאכול כאשר נתן לנח להיות המאכל מתיחס לאוכל אותו. וגם בתחילת בריאתו נתן לו הנהגה במאכל להיותו הפועל היותר נאות אליו.

ואם מפאת מקום מושבו שהיה הגן מקום נטיעת העצים בעלי פרי כמו שנזכר בכתוב. ואם מפאת לבושו כמו שנאמר 'ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות' כאלו נתכסו בעלים בעצי השדה.

ואם מפאת חטאו לפי שהיה בענין הצמחים ולקיחת המאכל מהם שהוא פועל הנפש הצומחת להזנה ולגדול ולהולדה, בדומה שהם פעולותיה, ולא ניתן לאדם מצוה אחרת כ"א על ענין המזון ואזהרת האכילה מהצמחים ההם. והיה חטאו שאכל מהעץ אשר הוזהר עליו.

ואם מפאת ענשו, לפי שהיה בקללת האדמה קוץ ודרדר ושיאכל את עשב השדה.

ואם מפאת בניו שהיו שלושה קין והבל ושת, לפי שידוע הוא שבצמיחה יוכללו ג' כחות:

**הראשון** הוא ההזנה ותחילת בצומח מתחלת ברייתו עד סוף כלותו.

**והשני** בענין הגדול והמשכו מהמזון יותר ממה שיצטרך לתמורת ההתכה כדי שמאותו התוספת יגדל גוף הצומח בכל מרחקיו ופעולת ההזנה תגדל לפעולת הגדול בטבע ותתמיד אחריה זמן יותר ארוך.

**והשלישי** היא ההולדה בדומה שלא תבא כי אם אחרי הגידול.

והיה ההשארות והנצחיות לדבר במינו כולו מפאת הפעולה הזאת. ולזה כולו ידמה ענין בני אדם:

כי קין נולד ראשונה, דומה לפעולת ההזנה שתקדם בטבע ובזמן לשאר הפעולות, ולזה היה עובד אדמה וקונה מזונות ממנה.

והבל נולד סמוך אליו מורה על פעולת הגדול שתתחבר לפעולת ההזנה ונכרתו ימיו בימי קין ועל ידו כמו שתפסק פעולת הגדול על פני ההזנה ובסיבה.

והבן הג' הוא שידומה אל הפעולה השלישית שהיא ההולדה המשארת שארית במינו כי ממנו הושתת העולם. ולפי שזמן ההולדה בדומה כפי הראוי אחרי זמן הגדול ויעמוד במקומו לתוספת לקיחת המזון אמרה חוה 'כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין'. וכמו שבזמן הפסד האיש ומותו לא ישאר שארית ונצחיות מההזנה והגדול, אלא מההולדה בדומה כי בו יתקיים המין, ככה לא נשאר זרע כלל מהבל וגם לא מקין שנמחה זרעו בימי המבול, וישאר אך נח ובניו זרע שת שבהם נתקיים המין.

הנה אם כן שלושה בני אדם ירמוז לג' כחות של הנפש הצומחת הדומה אליו. ולהיות **אדם** בערך הצורה הצומחת הכוללת לכל בעל נפש, לכן היה הוא **השורש והעיקר הראשון** אשר ממנו צמחה האומה הישראלית, וכן שאר אומות המין האנושי שהיו כולם כענפים אליו. והוא הגזע והשרש אשר יצאו ממנו כולם.

ואמנם איך נתדמה **ההתחלה השנית שהיא נח** אל הצורה החיונית המרגשת. יתבאר בתחילת תולדות נח.

וכן יתבאר בתחילת סדר לך לך איך היה **אברהם ההתחלה השלישית** דומה אל הצורה המשכלת. ואחרי הצעת הקדמה הזאת האמתית בענינה כוללת הסתעפות הדורות אבאר הפסוקים.

**זה ספר תולדות אדם... ויקרא את שמם אדם ביום הבראם (ה,א-ב).**

**השאלה הא': באמרו זה ספר תולדות אדם**

כי אין זה התחלת ספר לשיאמר עליו זה ספר. והיה ראוי שיאמר אלה תולדות אדם, כמו אלה תולדות נח, אלה תולדות השמים ודומיהם.

**תשובה לשאלה א**

הנה התחילה הפרשה הזאת בלשון זה ספר תולדות אדם ולא אמר אלה תולדות אדם לסיבות:

**ראשונה** להודיע שכל מה שקדם עד פה ממלאכת ששת הימים ומנוחת יום השביעי ואם מסיפור אדם ואשתו וקללותיהם, ואם מסיפור קין והבל ושת ומדרגותיהן בחיים, גם את זה לעומת זה עשה האלהים. ונכתב בתורתו להיותו הקדמה והצעה הכרחית לכללות

התורה, והם כולם תולדות השמים והארץ. אבל מכאן ואילך התחילה התורה בענין יותר פרטי והוא לספר תולדות אדם רצונו, לומר אותם העשרה דורות שהיו ממנו עד נח. ואחר כן תספר גם כן התולדות שהיו מנח עד אברהם. וכן תספר אחריו תולדות אברהם וזרעו, שהם שלשלת התחלות האומה אשר זכרתי. ומפני זה התחילה הפרשה הזאת זה ספר תולדות אדם, כי ספר מלשון סיפור כאלו אמר נעזוב עניני טבע העולם בכללו הרמוז בסיפורים שנזכרו, ובספר תולדות אדם הראשון כאלו היה זה ספר אחר, כי כל מה שקדם לזה היו תולדות השמים והארץ וגם הוא ספר תולדות אדם.

**יש בזה גם כן כוונה שנית,** והיא שבפרשת אלה תולדות השמים והארץ ופרשת והאדם ידע את חוה אשתו, באותם הסיפורים מלבד פשוטיהם שהם אמת כפי מה שקרו הדברים, יש עוד רמזים וענינים למין האנושי כלו. ומצד הרמז והסימן ההוא נזכר תמיד שם אדם בה"א הידיעה, האדם כמו שזכרתי, להיות מורה על המין גם כן. אמנם מכאן ואילך וספר השתלשלות הדורות מאדם ועד נח והם תולדות ממש כפי פשוטיהם כי אין בהם רמז ולא סימן לדבר אחר, עד שמפני זה נזכר תמיד בפרשה הזאת שם אדם מבלי ה"א הידיעה, להעיר שעל שם אדם הפרטי הרמוז אליו נאמרו התולדות האלה, לא בדרך רמז על האדם הכולל המיני. ומפני זה התחילה הפרשה הזאת זה ספר תולדות אדם, רוצה לומר שזהו סיפור פשוט מבלי רמיזה ולא צורה מתולדות אדם פרטי הראשון שנברא במינו.

ואולי שלזה כווננו במה שאמרו **בבראשית רבה**

**זה ספר תולדות אדם, אלה הם תולדות ואין הראשונים תולדות, ומה הם אלוהות.**

רצו בזה שעניני קין והבל שנזכרו למעלה היו רמז לכחות וטבעי בני אדם אשר כינו בשם אלוהות, אבל התולדות האלה אשר נזכרו בפרשה היו תולדות ממש.

**גם כיון זה הכתוב כוונה שלישית,** והוא להבדיל בין התולדות שנזכרו בפרשה של מעלה מקין והבל, ובין התולדות שיזכרו בפרשה הזאת. שאותם של מעלה היו תולדות חוה שנוטים לטבעה ברדיפת המותרות והמפורסמות, ולא היו הם תולדות אדם כפי טבע שלמותו. אבל התולדות שיזכרו כאן, היו תולדות אדם ולא תולדות חוה, לפי שהיו האנשים הנזכרים בהשתלשלות הזה אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת, כמו שיתבאר. וכדי להבדיל בין הקדש ובין החול, ובין הטמא ובין הטהור, אמר כאן זה ספר תולדות אדם.

וכן אמרו בפרק עושין פסים.

אמר רבי אליעזר בן עזריה כל אותם שנים שהיה אדם בנדוי, הוליד שדין ורוחין ולילין, שנאמר ויחי אדם מאה ושלושים שנה ויולד בצלמו בדמותו, מכלל דעד השתא לאו בדמותיה אוליד.

וכן אמרו בפרקי רבי אליעזר, מכאן אתה למד שלא היה קין לא מזרעו ולא מדמותו, ולא נולד בדמותו עד שנולד שת.

ולא היתה כוונת השלמים האלה בשדין ורוחות דעות כוזבות שהיו לאדם בימים ההם, כמו שחשב הרב המורה, שאם היה כן יתחייב שהיתה הולדות שת שנשתלם אדם בעיונו וחשב דעות אמתיות קיימות, ויביא זה להכחיש פשט ההשתלשלות חלילה. כי הפרשה הזאת היא כולה כפי פשוטה.

אבל אמרו שדין ורוחין ולילין על הבנים והבנות שהוליד אדם קודם שת, כי היה קין שד כפי רשעתו ומעשיו. והבל היה רודף רוח ברדיפת הכבוד והתאוה וההנהגה, והתאומות שנולדו עמהם היו הלילין, להיות כולם בנים ובנות תולדות חוה ולא תולדות אדם, כמו שהיו שת וזרעו.

### והותרה בזה השאלה האחת.

### השאלה ה'': באמרו ביום ברא אלהים אדם.

והיא כי אמרו זה ספר תולדות אדם, בהכרח יפורש על כל התולדות שנמשכו בדורות, ואיך יאמר הכתוב אם כן שכלם נולדו ביום ברא אלהים אדם? ורש"י פירש, מלמד שביום שנולד אדם הוליד. וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כ"ב). אבל זה לא אמרו אלא על קין והבל ותאומותיהן, והם לא נזכרו כאן בפרשה כי אם שת, ולא הולידו ביום שנברא כי אם בהיותו בן ק"ל שנה ואיך צדק אם כן ביום ברא אלהים אדם.

### השאלה ה'': בדמות אלהים עשה אותו

מה ראה הכתוב לומר במקום הזה בדמות אלהים עשה אותו וזכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם. כי הנה כל זה כבר נזכר בפרשיות של מעלה, ולא היה צורך ממנו לענין השתלשלות הדורות. וגם מה ענין אמרו אחרי כל זה ביום הבראם ויראה שהוא כפול ומותר, אחר שכבר אמר ביום ברא אלהים אדם.

### תשובה לשאלות ב-ג

ואמנם אמרו ביום ברא אלהים אדם, נראה לי שאינו חוזר לסיפור תולדות אדם, אבל כאשר בא לספר השתלשלות הדורות התחיל מאדם עצמו שהיה ראשון המין ואב היחס. ועל זה אמר (בראשית ה' ג') 'בדמות אלהים עשה אותו' רצונו לומר שלא היה אדם

בתולדותיו, כי לא נולד מאיש כמוהם. אבל בדמות אלהים עשה אותו מבלי מולידים אחרים.

והודיע גם כן שבאותו יום שברא אלהים אדם, מיד עשה אותו בשלמות החכמה בדמותו, כאלו אמר באותו יום שברא אלהים אדם לא נולד עיר פרא, אבל בדמות אלהים בשכלו ובדעתו עשה אותו. וגם כן באותו יום שברא אלהים אדם, ברא גם כן את אשתו וברכם, והוא אמרו 'זכר ונקבה בראם ויברך אותם'.

ומה טוב אמרו עשה אותו בלשון יחיד, עם היות שאמר **זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם** בלשון רבים. כי הנה גלה בזה, שהדמות השכלי האלהי שנאמר על ההשגה והידיעה בפועל, קנה בבריאתו אדם בלבד לא חוה אשתו, כי הוא אשר נעשה בדמות אלהים. עם היות שלענין הפריה ורביה, זכר ונקבה בראם. וגם לענין החברה בכלל שיהיו לעזר ולהועיל זה לזה, קרא את שמם אדם, וכמו שביארתי למעלה.

ואחשוב שאמר **ויקרא את שמם אדם ביום הבראם**, לפי שהאדם יקרא כן באמת בהיותו בדעתו שכלו ושניו. ואם קודם שלמותו יקרא אדם, הוא בבחינת הכח אשר לו על זה, עד שהמון העם לא יקראו את הילד הקטן אדם עד שיגדל וישלם, ויאמרו שנעשה אדם. ולפי שאדם וחווה אשתו כמו שאמרו **חז"ל** נבראו כבן עשרים שנה, שלמים בגופיהם ואבריהם ובדעתם, מלבד החכמה שנתוספה באדם, לכן אמר הכתוב **ויקרא את שמם אדם ביום הבראם**, רוצה לומר שבאותו יום עצמו שנבראו לא קראם נערים ולא ילדים כי אם **אדם** לפי שהיו שלמים בחושיהם החצוניים והפנימיים כולם. **והותרו במה שפירשתי בזה השאלה הב' והג'.**

**ויחי אדם מאה ושלושים שנה... ויהי כי החל האדם לרוב (הג-לב).**

**השאלה הד': ויולד בדמותו בצלמו**

מהו אמרו בשת ויולד בדמותו בצלמו, כי אם אמר זה על דמות הגוף ותואר איבריו, הנה לא היה זו מעלה גדולה לשת, וגם שאר הבנים יהיו כן. ואם אמר בדמותו בצלמו על השכל, הנה אין האדם מוליד את בנו בשכלו, כי השכל לא ישמש בהולד. אלא אם נפרש ויולד, שהוא מענין למוד, וכחיש לידת שת ואין כפירה גדולה מזו. וכבר נלכד בזה ה**נרבוני** בפירושו לספר המורה.

**תשובה לשאלה ד**

סיפר הכתוב שאדם הראשון אחרי שידע את חוה באותה ביאה ראשונה שבא אליה בכח האכילה ההיא, וילדה לו את קין והבל ותאומותיהן, נסתפק בעצמו לבלתי התגאל עוד בחומריות המשגל, כמו שזכרתי למעלה. ועמד בזה ק"ל שנה שלא הוליד.

ואחר כך כשראה את הבל מת וקין זרעו מקוללים, הוצרך לחזור ולהזדווג לאשתו להקים זרע של ברכה לישובו של עולם. כמו שהיתה בזה כוונתו רצויה ומעשיו לשם שמים, הספיק השם בידו ויולד בדמותו בצלמו. ולא אמר זה על תכונת הגוף ותארו, כי ידוע הוא שכל הנולדים ידמו בכללות איבריהם למולידים אותם. אבל בעבור שנתעלה אדם בדמותו וצלמו השכלי האלהי, יצא שתדומה אליו באותו צלם ודמות אשר נתן בו האלהים, כי היה בר חכים לו ובחכמתו ותבונתו, נתדמה לאביו שנתחכם מכל האדם להיותו יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא.

ועל זה נאמר (שם) **ויולד בדמותו כצלמו**, רצונו לומר ויולד בן שיצא בדמותו ושכלו של אדם השכלי והמדעי, ולכן נקרא שמו שת, מלשון קיום והעמדה, מלשון כי השתות יהרסון. לפי שראה בחכמתו כי זה זרעו יתקיים בעולם, ולכן לא נאמר כזה בקין והבל, לפי שלא היו בדמותו וצלמו של אדם, ולא היו עתידים להתקיים. אבל היה אחריתם להכרית. **והותרה בזה השאלה הד'.**

## [שלוש דרשות על סיפורי הדורות הראשונים]

וראוי לבאר עתה בסיפורי הדורות הראשונות האלה ג' דרושים כוללים בזה וצריכים להתרת השאלות ששאלתי בעינים.

### הדרוש הראשון: מה היה ענין אורך חיי האנשים הראשונים האלה

שהוא נפלא מאוד ומרוחק מהמנהג הטבעי אשר עמנו עומד היום. כי מן השקר שנאמר שהיה אז לאדם טבע אחר, זולת אשר אנחנו היום הזה, שאם היה הענין כן, היה מהות האנשים ההם מתחלף במין למהות האנשים האלו וזה שקר.

**וכבר חשבו קצת מחכמי האומות** שלא היו השנים באותם הדורות שנות חמה, אבל היו **חדשי לבנה** שמשלמת סבובה בי"ב מזלות בכ"ח יום בקרוב, ומהלכה גם כן תקרא שנה מלשון שניות, לפי שחוזרת שנית למקום שהתחילה ממנו.

**אבל הדעת הזו הוא כזב מבואר**, לפי שאם היה הדבר כן, יתחייב שיפורשו כל השנים המפורשים בפרשיות אלו על סגנון אחד, וימשך מזה שמהללאל שהוליד את ירד בן ס"ב שנה אם היו חדשי לבנה שהיה אם כן בן חמש שנים שלמים שמיים בהולידו אותו, וכזה בחנוך בהולידו את מתושלח בן ס"ה שנה, אם היו ירחיים היה הוא בן חמש שנים ומחצה שמיים. וכן בשאר התולדות שבפרשת נח, שכתוב ששלח הוליד בן שלושים. אם היו



שנים ירחיים, היה בן ב' שנים ומחצה כשהוליד בנים. וכן בשאר הדורות וזה כולו בלתי אפשר שיהיו האנשים מולידים בנים ובנות בילדותם קודם צמיחת שניהם, בן שתי שנים ומחצה, או ה' ככבשים.

ולא אדע אם הקצור הזה הוא יותר נמנע או האריכות שנראה בחייהם כפי פשט הכתובים.

ועוד, כי הנה החיים נתמעטו בהדרגה. וחיי אברהם קע"ה שנים ואם היו שנים ירחיים היו כל ימיו י"ח שנה ונאמר עליו ויגוע ויאסף אל עמיו זקן ושבע. ומשה חי ק"כ שנה האם היה בן עשרה שנים שמשיים במותו?

ועוד שאם היה הדבר כן נתוספו השנים בימינו היום הזה שיחיה האדם שבעים שנים שמשיים, ואם בגבורות שמונים שנה.

אלא שכל זה זיוף וסכלות והעדר הבנת האמת. כי התורה קראה שנים לשנים השמשיות האמיתיים ועשתה ירח למועדים ותקראם חודשים לא שנים. ויהי כמשלוש חודשים; החודש הזה לכם ראש חודשים, וכאלה רבות מספר.

**והרב המורה** כתב בחלק ב, מז כי לא היה אורך השנים האלה רק ליחידים הנזכרים בתורה, ושאר בני אדם בדורות ההם היו חיים השנים הטבעיים המורגלים אצלנו. שהיה אריכות הימים ההם לאותם היחידים אם כפי ההנהגה והמזונות ואם בדרך הפלא.

וכתב עליו **הרמב"ן** שהם דברי רוח, כי למה יהיה הנס בהם והם אינם נביאים ולא צדיקים וטובים שיעשה להם נס. אף כי דור אחר דור. ותקון ההנהגה והמזון איך תאריך ימיהם כפלי כפלים משאר בני דורם, והיה אפשר שאנשים אחרים יתנהגו בטוב ההנהגה ההיא ויתארכו ימיהם גם כן. ואיך לא הגיעה החכמה בהנהגה הטובה ההיא לאחד מכל בני נח אחר המבול, כי תמיד היו ימיהם הולכים ומתמעטים דור אחר דור.

והיה מפני זה דעת **הרמב"ן** בזה, שאדם הראשון בהיותו מעשה ידיו של הקדוש ברוך הוא היה בתכלית השלמות בנוי ובכח ובקומה, ושאף שנקנסה עליו מיתה היה מטבעו לחיות זמן רב. וכאשר בא המבול על הארץ נתקלל עליהם האויר והלכו ימותם הלך וחסור כי עד המבול היו ימיהם באורך ההוא ומהם חיו יותר מאדם.

ואמנם שם שנולד קודם המבול, חיה שש מאות שנה, כי הועיל לו החוזק שבו נולד, והזיק לו האויר שנתקלקל. ובניו הנולדים אחר המבול נתקצרו ימיהם, ושבו לארבע מאות שנה ותראה שהיה זה עד דור הפלגה. וכאשר משל עליהם שנוי אוירים בפלגה, נתקצרו עוד ימיהם. ואמנם בדורות אברהם יצחק ויעקב היו על הרוב ע' או שמונים שנה, כאשר הזכיר משה רבינו עליו השלום בתפלתו. אבל הצדיקים מהם, לפי שיראת ה' תוסיף ימים, היו חיים יותר מזה. כי הנה פרעה תמה על יעקב לזקנתו, והוא הפליג לו בימי אבותיו, כמו שאמר ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי. זהו דעתו.

ולפי שבמדה שאדם מודד מודדין לו, לכן כמו שהרמב"ן התעצם לבטל דברי הרב המורה ככה משום מאן דקפיד קפדין ליה, התעורר רבינו נסים מתלמידי תלמידיו לבטל דעתו ודבריו גם כן, באמרו:

שלא היה המבול מקרה טבעי כי הוא בא על צד העונש. וכאשר קבלו בני אדם ענשם והעביר השם רוח על הארץ, היה ראוי שישוב העולם לטבעו הראשון, כיון שהיה הכל בצדק ומשפט, ולא מקרה קרה. ואם ניחס דבר מזה לטבע, אפשר שראוי שיהיה בהפך, כי אחר הגשם המופלג יזדכך האויר יותר. וגם כי כל הפסד אויר מופלג בסורו יהיה ראוי שישאר האויר יותר זך ויותר בריא, כאשר נמשך אחרי המגפה אשר ראינו בעינינו, וזה לסיבות טבעיות עכ"ל.

ונראה לי שדעת הרב המורה כפי כונתו הוא נכון וקיים וישר ובריא אולם. והספקות שהעיר עליו הרמב"ן אינם כלום.

וכן אומר שדעת הרמב"ן בטעם אריכות הימים הוא גם כן נחמד ונעים, ושאין בכל מה שתפשו רבינו נסים דבר שיבטלהו כאשר יובן ויפורש כמו שאומר.

### השאלה הה': אריכות ימי הראשונים

מה היתה הסיבה באריכות ימי הראשונים שנזכרו בתורה ולמה היו השנים בהם הולכים ומתמעטים אחר המבול בחיי הדורות.

והנה אזכור אחרי זה בבאור הדרוש דעת הרב המורה ודעת הרמב"ן בענין הזה.

### תשובה לשאלה ה'

ויהיה לנו אם כן שתי סיבות אמיתיות בדרוש הזה, והנני מבאר אותן אחת לאחת. דעת הרב המורה הוא, שהדורות הראשונים התחברו להם לאריכות ימי חייהם סיבה טבעית וסיבה נסיית על דרך הפלא, והטבעית היא הנהגתם הטובה במאכל ובמשתה כפי הספוק מבלתי מותרות. כי הנה הם בדורם לא היו אוכלים בשר ולא היו שותים יין, כי כל זה היה התחלתו בימי נח. אבל היו מסתפקים במאכל הצמחים והעשבים ושתיית המים. וידוע בספרי הרפואה, כי המזונות כל אשר יהיו יותר פשוטים, יאריכו יותר ימים. וכל אשר יהיו יותר מורכבים יוסיפו סרה.

והתחבר לזה גם כן ענין המשגל, שהוא באמת מקצר ימיו של אדם. והם לא היו להוטים בו. הלא תראה כי לא היו מולידים כי אם למאה שנים או יותר או קרוב לזה, ומפני ההנהגה הדקה הזאת היו מעותדים לאריכות ימי חייהם, כי קבלוה ולמדוה מאדם אביהם שפירש ק"ל שנה מן האשה, לחם חמודות לא אכל ובשר ויין לא בא אל פיו.

אמנם ההמון לא בחרו באותה הנהגה הדקה. כי כמו שהיו מקצרים בחכמה שהיא תחיה בעליה, כן לא היו יכולין לסבול צער ההנהגה ההוא, ונעשו שטופים בזימה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו, והיה מהכרח בעבור זה שירדפו המאכל והמשתה יותר מדאי, להחליף תמורת מה שניתך בזימתם. והיתה רוע ההנהגה ההיא שנתחדשה בבני אדם מכלה הלחות השורשי, מקצרת החיים. ולכן לא היו מאריכין ימים כיחידים ההם. הלא תראה שגם היום ימצאו בני אדם יבחרו בהנהגה הדקה, פת במלח יאכלו ומים במשורה ישתו, ולא יגשו אל אשה, וכל זה אם מפני עבודת השם ואם להאריך ימים להנצל מהתחלואים.

אבל רוב בני אדם והמונם לא יבחרו בהנהגה הדקה ההיא, כי אם למלאת נפשם כי ירעבו. ולכן בחרו בדרכיהם ובשקוציהם נפשם חפצה. וזו היא ההנהגה והמזונות שזכר **הרב המורה** שם ככה אריכות ימי הראשונים, והיא הסיבה הטבעית. ואמנם הסיבה השנית שזכר שהיא בדרך הפלא, אין כוונת **הרב** שנעשה הפלא ההוא לזכות אותם האנשים היחידים להציל ממות נפשם ולחיותם, אלא שרצה הקדוש ברוך הוא להאריך ימי חייהם על דרך הפלא והנס, כדי לזכות את המין האנושי כלו. וזה לשני תכליות:

**שאחד** להרבות אישי המין, כדי להתישב מהם העולם מהרה, ותמלא הארץ אותם. כי לא תהו בראה לשבת יצרה. והיא באמת סיבה אמתית עצמית לקוחה מטבע הבריאה הראשונה ופליאותיה.

**והתכלית השני** הוא להשלים את המין האנושי בידיעות והחכמות אשר הם שלמות האדם ותכליתו האמיתי. והיה בלתי אפשר שיגיע לו השלמות בהם כי אם בנסיונות, ואלו היו שיעור האנשים כולם כשיעור חיינו היום הזה, היה משיגם המות טרם התבוננם בטבע הנמצאות שילקחו התחלותיהם מהחוש בזמן ארוך מאוד, כמו שנודע מסגולות וטבעי הדברים הטבעיים ובפרט מחכמת הכוכבים.

ולכן השגיח הבורא ית' על המין האנושי כשנתן כח באנשים המיוחדים ההם, שיחיו חיים באורך הנפלא, כדי שהמה בחקירותיהם ובנסיונם יבואו ויביאו הבאים אחריהם לשלמות החכמה. ולא תהיה ההכנה שהמציאה הבורא יתברך בבריאת אדם על זה לבטלה. אמנם אחרי שנשלמו הידיעות בחקירות ונסיונות הראשונים ההם, נתקצרו הימים מפני שהיו בני אדם נסמכים בחכמתם אל מה שהשיגו הראשונים.

ולזה נמצא בספרי חכמת הכוכבים שיחסו הרבה מעניניה לנסיונות הראשונים. וכמו שאמר **הרלב"ג**.

וכבר נמצא **לחז"ל בבראשית רבה** (פרשה כ"ז) מאמר מורה על זה, אמרו:

ויראו בני אלהים ולמה קורא אותם בני האלהים? ר' חנינא ב"ר שמעון בן לקיש תרוייהו אמרו, שהאריכו ימים בלי צער ובלי יסורין. רבי הונא בשם ר' יוסי אומר, כדי לעמוד על התקופות ועל החשבונות ועל המולדות.

הנה בארו שהיו בני אלהים אותם היחידים שסיפר הכתוב ונקבו בשמות, ושנקראו כן להדמותם בהמשך מציאותם, וארכו לבני אלהים, ושעשאו הקדוש ברוך הוא על זה האורך הנפלא מהחיים כדי לעמוד על מהלכי הכוכבים, לפי שידוע מענין החכמה ההיא שרובה נלקח מן החוש, ושאי אפשר שתושג ראשונה אלא למי שיהיו ימיו וחיייו מתמידים אורך נפלא. והיה אם כן הפלא הזה לא בעבור אותם היחידים, אלא בעבור המין האנושי כלו.

הנה התבארה הסיבה שנתן הרב **המורה** בדבר הזה ושהיא טובה ורחבה.

אמנם הסיבה השניה, אשר נתן **הרמב"ן**, היא גם כן אמיתית וצודקת כשנוסיף עליה דברים צדיקים וטובים.

והיא, שאדם הראשון מעשה ידי יוצר, אין ספק שנעשה בשווי מזגו ובחוזק הרכבתו ודבקות איבריו וטוב אריגתם ובניינם ביותר שלם שבפנים שיסבלם הטבע, עד שבעבור זה בהתנהגות כפי שצווה היה עתיד להתקיים ולהמלט מהמות. ואף שנקנס עליו בחטאו שיהיה בן מות, הנה היה נשאר בטבעו מוכן לחיות זמן רב, אם כפי חוזק גופו ושלמות בניו, ואם כפי מזונותיו, שלא היו כי אם הדברים הצומחים ושתיית המים הפשוטים. ולא היה הוא ובני דורו שטופים בזימה, ולא אחד מהם יודע אשה אלא משישים שנה ומשבעים שנה ולמעלה.

וכאשר החל האדם לרוב והשחית כל בשר את דרכו, התחברו בהם דברים רבים אם השטיפה והמותר בזמה, ובמאכל ובמשתה הנמשך לזה. ואם לשאר דברים אשר קבצו מרוע הנהגה. וכאשר בא המבול נתלחלח האויר ונתלחלחה מאוד הארץ יותר מדאי, והיו מפני זה המזונות לחים לחות נוסף, והתחילו לאכול בשר ולשתות יין. הבשר עודנו בין שניהם, ואף ה' חרה בעם ושתו ולעו מן היין והיו כלא היו.

והלכו ימיהם מפני זה הלך וחסור, לפי שמלחלוח הגופים והמזונות נתרבה העיפוש ונתקצרו החיים, והיתה הרעה מתוספת מדור אל דור. לפי שהאב עם רוע מזגו כשהיה מוליד בן, והבן ההוא מלבד החסרון אשר ירש מאביו ואמו בהולדו עוד יוסיף סרה בהנהגתו הפרטית הרעה בעצמו, אין ספק מפני זה שיהיה יותר חלוש המזג רפוי ההרכבה מאביו.

הנה אם כן, שלוש סיבות נתחברו לקיצור החיים לפי הדעת הזה.

**הראשונה** להתרחקם מהמקור הראשון. כי בהיות אדם הראשון שלם היצירה כחו וחזקו רב כיך המלך שבראו, היה הוא ובניו והדורות הקרובים אליו כבודם חדש עמהם, וחזקם

שמור ביצירתם. אבל כשנתרבו הדורות כמו שנתרחקו מאותו מקור ראשון, כך נתרחקו מאורך החיים הנמשך ממנו.

**והסיבה השנית** מפני מי המבול. שעם היות שבא על צד העונש, כדברי רבינו **נסיים**, ושאחר עברו היה ראוי שיהיה האויר זך, הנה לא יוכל להכחיש שנתקלקלה האדמה, ושלושה טפחים ממנה נמוחו. ונתחייב מזה שגם המזונות והצמחים לא נשאר בכוחם הראשון. ולא היה בזה עוות הדין כלל, כי די לו לנח ולבניו שימלטו מן המבול. ואולי שכן רצה הקדוש ברוך הוא שיקצרו ימי האנשים, ושם לאדם גבול החיים לאמור עד פה תבא ולא תוסיף, וכמו שאבאר אחר זה.

הנה אם כן מפאת טבע הארץ אחרי המבול קצרו החיים גם כן. **והסיבה השלישית** היא על זוללות המזונות שנתחדשו בבני אדם, כי מלבד חסרון כח הצמחים אחר המבול, ושלא היו מזינים כמו קודם לכן, בעבור שנתלחלו יותר הנה עוד אכילת הבשר תקצר ימים ותרבה בדם יותר מהראוי, ושתיית היין מביא אל הנזילות והחלאים הרבה, כי מפני זה אמר שלמה אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו.

**ונוסף על זה שנתוספה זימה בעולם**, וקודם היות האדם בן עשרים שנה יוליד בנים ובנות. והניאוף מקצר החיים בלי ספק, מכלה הלחות ומכבה החום הטבעי. הלא תראה שדוד המלך, בהיותו בן שבעים שנה כסוהו בבגדים ולא יחם לו. ולא היה זה באמת מרוב זקנתו, כי כמה מהאנשים יותר זקנים מזה הם חזקים ובריאים ומולידים בנים. אבל היה שנדעך חומו הטבעי ונתקרר, כמו בהיותו בבחרותו רודף אחר הנשים. ולכן בתחילת זקנתו היה באותו קצה מהקור המופלג.

ושלמה בנו שאחז במעשה אביו, והוסיף עליהם כהנה וכהנה, נתקצרו עוד ימיו ומת בן נ"ב שנים. לפי שכאשר נתפשטה רוע ההנהגה באדם, וישחת מזגו, והבן הנולד לו מאותו מזג נשחת כשהוסיף עוד לפשוע בעצמו הרבה בהשחתתו והפסדו, ומפני זה היו החיים הזולכים ומתמעטים בדורות ההם, עד שנתישב הטבע בגבול החיים.

וכמו שאמר (תהלים צ') **כל ימינו פנו בעברתיך כלינו שנינו כמו הגה ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו'** כי הנה על הדורות הראשונים שהיו החיים הלך וחסור אמר כי כל ימינו פנו בעברתיך כלינו שנינו כמו הגה, ועל הטבע שנתישב בגבול החיים, ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו'. והנה יתבאר עוד אחר זה.

ויצא לנו מזה כלו, שדברי אלו שני הרבנים, **הרמב"ן והרמב"ם** שניהם כאחד טובים, ואלו ואלו דברי אלהים חיים, עם מה שהלצתי בעדם.

**והותרה השאלה הה'.**

[הדרוש השני: למה הזכיר בכמה שנים הוליד]

**הדרוש השני** הוא לדעת למה זה בכל אחד מהיחידים הראשונים האלה זכר הכתוב בכמה שנים הוליד בן וכמה שנים חי אחר שהולידו ונזכר אחר זה כמה היו ימי חייו.

ואומר בסיבת זה, שהכתוב כיון ראשונה להודיע הסתעפות הדורות מאדם הראשון ועד נח, ולכן ביאר שהיתה מהשגחה האלהית באותם הראשונים כולם שלא היה בהם עקר ועקרה כי כולם הולידו. וגם לגודל ההשגחה היה תחילת הולדת כל אחת מהם בן זכר לא בת, כדי שיהיה שמור השתלשלות הדורות מאיש אל איש. ומפני זה ביאר הכתוב בכל אחד מהם שהוליד כי לא היה בו עקרות, וגם שהוליד בראשונה בן זכר לא בת.

ועוד הודיענו בעניני תולדותיהם כלל גדול מאוד, והוא שבהיות אדם הראשון אב לכולם, שילידו בדמותו היה מהפלא, שכל מי שקדם בהולידו קודם ק"ל שנה שהוליד אדם את שת, שעמד פרוש מן האשה, עד שהולידו הנה, כל מי שהוליד בן קודם זה הזמן שהוליד אדם את שת קצרו ימיו מימי אדם. ומי שנתעכב ושהאריך ימים מלהוליד יותר מאדם קודם שהוליד את שת, ארכו ימיו ממנו. והסיבה בזה שמהירות הזווג בתחילת ימי האדם מכלה הלחות השרשי ומקצר ימיו. הוא אשר דברתי שהמשגל במהירותו בחיי האדם ובהפלטתו מקצר ימי חייו.

ומפני זה אדם שעמד ק"ל שנים שלא ידע את אשתו הוליד את שת, חכם וצדיק. ואח"כ בח' מאות שנה שחיה, עוד הוליד בנים ובנות, כי לא נפרד עוד מאשתו. או שרמז בזה לקין והבל ולתאומותיהן כמו שפירשתי למעלה. ומפני שמשל ברוחו ונפרש ק"ל שנה מהאשה, לכן היו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות ושלושים שנה, כי ארכו ימי חייו לטוב הנהגתו במשגל.

ואמנם שת מיהר זווגו אל האשה יותר מזה, כי היותו בן ק"ה שנה הוליד את אנוש. ומפני שמהר בזה כ"ה שנים מאביו אדם, לכן חיה אח"כ שמונה מאות שנה ושבע שנים שהוליד בהם בנים ובנות, ולא נפרד עוד מהאשה, כי תמיד היה מוליד. ובזה היו ימי חייו תשע מאות וי"ב שנים, כי כמו שמהר בזווגו קודם אביו כ"ה שנים ככה קצרו משנותיו מימי אביו י"ח שנים.

ואמנם אנוש מהר זווגו אדם להולדת שת מ' שנה, שבהיות אנוש בן תשעים שנה הוליד את קינן. ואח"כ בשמונה מאות שנה וי"ט הוליד תמיד בנים ובנות, כי לא נפרד מאשתו. והיו מפני זה כל ימי חייו תשע מאות וחמש שנים. כי כמו שמהר זווגו מזווג אדם אביו לשת ארבעים שנה, כן קצרו ימיו מימי אדם כ"ה שנים.

ואמנם קינן מהר עוד זווגו והוליד את מהללאל בהיותו בן ע' שנה, ואח"כ בשמונה מאות וארבעים שנה שחי עוד הוליד בנים ובנות, כי לא נפרד מהאשה, והיו ימי חייו מפני זה תשע מאות ועשר שנים, כי מפני שמהר זווגו קודם זווג אדם להוליד שת קצרו ימי חייו עשרים שנה.

וכתב יוסף בן גוריון בספר שני מספרו

אליסנדרוס בא בארץ פרסיאקין מאיי הים, ושמצא שם בני אדם דומים לנשים, ואוכלים דגים חיים ומדברים בלשון יונית. ושאמרו לו שבתוך אותו האי היה קבר איש מלך קדמון, ושמו קינן בן אנוש שהיה קודם המבול מולך על כל העולם, כולו והיה חכם מבין בכל החכמות ומבין ומושל ברוחות ובשדין, ושהוא ידע בחכמתו שהיה הקדוש ברוך הוא עתיד להביא מבול על הארץ, ויכתוב את העתיד להיות מזה על לוחות אבן. וכתב עוד במכתבו ההוא, שבימיו הציף הקדוש ברוך הוא שלישו של עולם, ושכן עשה בימי אנוש בן שת בן אדם הראשון. והראו לאלכסנדר את הקבר ההוא ואת לוחות אבן אשר שם, והיה הכתב כתב עברית. ושכתב כל זה אליכסנדר באגרת ששלח לאריסטוטול"י רבו ומלמדו הגדול עד כאן.

והוא באמת עדות גדול לפנת החדוש, וגם לאמתת מה שביארתי מהיות הלשון הראשון שדברו בו ההורים הראשונים הוא הלשון העברי, והמכתב אשר כתבו בו מכתב אלהים הוא.

ואמנם מהללאל מהר עוד זווגו, שהוליד את ירד בהיותו בן ס"ב שנה, אח"כ בשמונה מאות ושלישים שנה הוליד בנים ובנות כי לא נפרד עוד מאשתו. ובעבור זה היו כל ימי חיי מהללאל שמונה מאות ותשעים וחמש שנים, כי מפני שמהר זווגו לזווג אדם להולדת שת ס"ה שנים, קצרו ימיו משנות אדם כ"ה שנה.

אמנם ירד משל ברוחו ואיחר זווגו ל"ב שנים יותר מאדם, עם היות שבשאר שנים אשר חי הוליד בנים ובנות כי לא נפרד עוד מאשתו והיה שכרו כי תחת אשר איחר זווגו יותר מאדם ל"ב שנים נתן אלהים שכרו מדה כנגד מדה שכן חיה יותר ממנו ל"ב שנים. ואולי שלכן נקרא את שם בנו חנוך לחנוך אותו במצוות ובמדה הטובה הזאת.

## השאלה ה': חנוך

בענין חנוך שנאמר בו **ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו את מתושלח שלש מאות שנה**. כי אם אמר זה על צדקתו ויושרו, כלשון את האלהים התהלך נח, למה תלה ענינו בלידת מתושלח, ומה ענין אמרו שלש מאות שנה, ולמה לא נאמר בו וימת כמו שנאמר בשאר הראשונים. ואם נפרש ויתהלך חנוך את האלהים שמת, ורוחו שבה אל האלהים אשר נתנה, קשה אמרו אח"כ **ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים**. ועוד, שלמה זה מצא חן חנוך שנקראת מיתתו בשם הליכה ולקיחה, ולא בשם מיתה.

## תשובה לשאלה ו

האמנם חנוך לא עשה כן ולא הלך בדרכי אביו בזמן זווגו, כי הוא הוליד את מתושלח מהרה בהיותו בן ס"ה, אבל אחרי זה אמר הכתוב ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו

את מתושלח. והמאמר הזה מורה שקודם הולידו את מתושלח היה רודף מאוד אחר המשגל, ולכן מהר זוגו. אבל אחרי שהוליד את מתושלח, הלך את האלהים, רצונו לומר שנדבק בעבודת האל ושלמות נפשו יותר ממה שהיה בראשונה קודם לידת מתושלח שלש מאות שנה. אבל עם כל זה לא נמנע ולא נפרש מאשה כאדם זקנו, כי תמיד כל אותם שלש מאות שנים הוליד בנים ובנות.

וכאשר ראה ית' שהיה חנוך הולך אחרי ומתדבק בו, והיה עם זה מתחבר לאשתו ומוליד בנים ובנות, ראה בחכמתו העליונה שצרכי האשה והבנים היו מונעים אותו מהשלמות אשר היה מבקש, ולכן המיתו קודם זמנו. והוא אמרו **ויהי כל ימי חנוך חמש וששים שנה ושלוש מאות שנה**. ובהיותו **מתהלך את האלהים** ומתדבק בו ואיננו **כי לקח אותו אלהים**.

והנה נזכר בחנוך תמיד שם אלהים ולא שם בן ד' אותיות, להעיר שהיה התבודדותו בבריאת העולם שנתייחסה אל האלהים. ולכן היה התבודדותו ודבקתו באלהים בורא העולם. והנה חיה שס"ה שנה כמספר ימות שנות חמה, אם לרמוז שהיו תנועותיו ומעשיו לעבודת יוצרו כאחד מצבא המרום. ואם להודיע שמתוך תנועת הגלגל הכיר חנוך מציאות המניע הראשון.

וכן נאמר בנח ובאברהם התהלכות את האלהים, לפי שהיו משיגים מציאות האל מצד מהלך השמשי הנעשה באותו מספר מהימים.

ולפי שהיתה מיתת חנוך מתוך הדבקות בשם, כמי שיניח אש קטן אל אש גדול שנתפשטה להבת האש הגדולה ותאחז האש הקטן ולא יוכל להפרידו ממנו, לכן נאמר בו ואיננו כי לקח אותו אלהים. רצונו לומר שנדבקה נשמתו בעליונים ונפרדה מהגוף. הנה אם כן זכר הכתוב בזה קוצר ימי חנוך כמו שמהר זוגו, אבל ביאר שלא היה הקצור ההוא טבעי בסיבת המשגל, כי אם שעשאו הקדוש ברוך הוא כן לטובתו, שחנוך עצמו בדבקו ושלמות נפשו קנה לעצמו חיי העולם הבא. ולכן לא נאמר בו וימת כמו שנאמר בשאר הראשונים להודיע שלא היתה הפרדת נפשו מגופו מיתה אלא חיים נצחיים לה.

וכן אמרו **בבראשית רבה** (מ"י ס"י מ"ב) תשעה נכנסו בחייהם בגן עדן והראשון שזכרו מהם הוא חנוך להעיד על שלמותו. אבל נאמרו שם דעות אחרות בזו.

אמרו שהיה חנוך **(בראשית רבה פרשה כ"ח) פעם צדיק פעם רשע**, אמר הקדוש ברוך הוא **בעוד שהוא בצדקו אסלקנו**.

ולא ידעתי מאין להם זה. אלא אם חשבו לו לרשעות מהירות זוגו, והיותו מוליד בנים ובנות תמיד, ולא נפרד מן האשה בהיותו מתהלך את האלהים ודבק בו. וזהו אצלם פעם צדיק פעם רשע.

הנה התבאר למה נאמר ב' פעמים ויתהלך חנוך את האלהים.



**והותרה השאלה השישית.**

ואמנם מתושלח להיותו צדיק גמור כמו שאמר חז"ל (מ"י סי' מ"ב) המתין ואיחר זווגו עד קפ"ה שנים מימיו, שהוליד את למך, עם היות שאח"כ בשבע מאות ושמונים ושתיים שנה שחיה עוד הוליד בנים ובנות, כי לא נפרד מאשתו אחרי שנזדווג אליה, אבל עם כל זה בעבור שמשל ברוחו ולא קרב לאשתו מהרה כשאר הראשונים, הרי שכרו אתו שהיו כל ימי חייו תשע מאות וששים ותשע שנה. כי כמו שהוא המתין ואיחר את זווגו יותר מאדם נ"ז, שנים ככה האריך ימים עליו ל"ט שנים.

ואמנם למך איחר והמתין זווגו גם כן בהיותו בן קפ"ג שנה, הוליד את נח וחיה אחריו מבלי הפרדו מאשתו חמש מאות ותשעים וחמש שנים, ותמיד הוליד בהם בנים ובנות. עם היות שהיה כפי הראוי שיתוספו ימי חייו יותר מחיי אדם, מפני זה לא היה הדבר כן, כי היו כל ימי למך שבע מאות ושבע שנה פחות מימי אדם. והיתה הסיבה בזה אצלי שנתקצרו ימיו לטובתו, כדי שלא יראה בגזרת המבול. שהקדוש ברוך הוא בזכותו ובזכות נח בנו סלקו קודם זמנו, כדי שלא יראה ברעה אשר ימצא את עמו.

אמנם נח עשירי היה בדורותיו משל ברוחו יותר מכל אבותיו בשני דברים. האחד שכבש יצרו מגשת אל אשה עד היותו בן חמש מאות שנה, ואז הוליד שלושה בנים. והשנית שאחרי שהולידם נפרש מהאשה ולא הוליד עוד. ואין ספק שהיה כל זה מפחד המבול שבהולידו בנים ובנות הבנות יתחברו לבעליהן וימותו עמהם, כמו שקרה לבנות לוט שמתו בסדום ונספו בעון העיר, לפי שהיה לוט כמצחק בעיני חתניו.

ואמנם הבנים ראה שאם ירבו אולי יהיו רשעים כבני הדור, ואף שלא יהיו אולי שזכותו לא יספיק להציל את כולם, ולכן כבש יצרו שלא יוליד עוד מאותם השלושה בנים.

וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כ"ז)

מה טעם כל דורו של נח הוליד למאה למאתים ונח הוליד לת"ק שנה? אלא אמר הקדוש ברוך הוא, אם רשעים הם אין רצוני שיאבדו במים, ואם צדיקים הם, אטריח עליו ויעשה כמה תיבות? כבש הקדוש ברוך הוא מעיינו והוליד לת"ק שנה. ואפילו יפת שהיה גדול מהם בבא המבול לא היה בן מאה שנים לעונשים.

הנה העירו עליה סיבה באיחור הולד נח לבניו, אבל לא שערו במה שלא הוליד אח"כ גם קודם המבול. והסיבה בכל - אחת היא. האמנם אחר המבול כאשר ראה נח חטאת חם בנו ומה שפשע נגדו ושקללו מאס בבנים ולא רצה להוליד עוד כל ימיו. ובעבור שנח כבש את יצרו בתחילת בחרותו ת"ק שנה, הצילו האלהים ממי המבול והאריך ימיו תשע מאות וחמשים שנה, שהם יותר מחיי אדם עשרים שנה. והיה השכר הזה עצום מאוד כפי הדור,

בעבור שהיו רבים מהשנים האלה אחר המבול שנתקלקלו הדברים הטבעים כולם וקצרו החיים כמו שביארתי בדרוש הראשון. ועם כל זה נח מפני שלמותו ארכו לו הימים.

### השאלה הז': תיאור תולדות הראשונים

למה זה בכל אחד מהראשונים שנזכרו בזאת הפרשה. נאמרו ארבע הודעות:

**האחת** זכרון הבן שהוליד.

**והשני** לכמה שנים מחייו הוליד.

**והשלישי** כמה ימים ושנים חיה אחר שהוליד.

**והרביעי** כמה היו כל ימי חייו בין קודם ההולדה בין אחריה.

כי הנה היה די כשיזכור למי הוליד וכמה שנים חיה, ומה לנו לדעת לכמה שנים הוליד וכמה שנים אחרי ההולדה.

ואחרי שהזכיר כל זה, מה צורך להודיע עוד מספר ימיו אשר חי, כי מבואר הוא אם כבר ידענו לכמה שנים הוליד וכמה שנים חיה אח"כ. והנה בדורות שאחר המבול לא נזכר כל זה.

### תשובה לשאלה ז'

הנה התבאר מכלל זה צורך המאמרים כולם שבאו בסיפור השתלשלות הדורות האלה. אם במה שנזכר בכל אחד מהם לכמה שנים הוליד, שהיה זה כדי לבאר תכונת כל אחד מהם בהקדים עצמו לזווג האשה או בהמתנינו ואיחורו לו. ואם במה שזכר שם הבן אשר נולד ראשונה, להודיע השגחת השם עליהם להיותם שתילי העולם ושרשיו, שלא היה בהם עקר ועקרה, כי כולם הולידו וגם בן זכר בתחלה לא בת, מפני שלשלת היחס שהיה בזכרים. וגם שאחד מן הנולדים האלה לא מת או נשבר או נשבה אין רואה כי כולם חיו ונתקיימו כי תמיד היה מלאך ה' סביב להם ויחלצם.

עוד ביאר הכתוב כמה שנים חיה כל אחד מהחסידי האלה אחרי הולידו את בכורו היושב על כסאו, ושהוליד בהם בנים ובנות, להודיע שלא היה אחד מהם שאחרי הולידו את בנו נפרד מאשה, כי תמיד אחרי התחלתם בזווג וההולדה היו מתמידים בה ומולידים בנים ובנות, מלבד נח שמצא חן. ואחרי הולידו שלושת בניו נפרד מאשה ולא הוליד עוד.

עוד זכר הכתוב בכל אחד מאלה כמה שנים חי בכללות. אם להודיע מעשה ה' כי נורא הוא באריכות ימי חייהם ואם כדי להודיע שכל מי שקדם להוליד מן הזמן שהוליד אדם את שת קצרו ימיו מן הימים אשר חי אדם הראשון. וכל מי שאיחר הולדתו יותר [עמ' 82 א] ממנו חיה יותר ממנו.

ואין להקשות על זה מאשר לא מצינו התוספת והחסרון הזה קצוב ושוה בכלם, כי הנה הדברים הטבעיים לא יפעלו בשוה בכל נושאים, כי אם כפי הכנת המקבלים. ועינינו הרואות אנשים רבים יאכלו דבר אחד ממית ומזיק, ולאחר ימית לשעתו ולאחר עד חודש ימים ולאחר יותר או פחות מזה, לפי שכל זה נמשך בטבע כפי הכנת הנושאים המקבלים. כן היה הדבר ביחידים הראשונים שזכרה התורה בסיפורים האלה, שכל מי שהקדים זווגו מזווג אדם זקנו כהולדת שת קדמה מיתתו למיתת אדם זקנו כפי מספר השנים. ומי שאחר זווגו, נתאחרה מיתתו. אבל נתחלפו בקדימה והאיחור הוא בפחות ויתר כפי הכנותיהם.

**והותרה במה שביארתי בזה השאלה הז' בשלמות גדול.**

### [הדרוש השלישי: למה זה נאמר בסיפור הראשונים 'וימת']

**והדרוש הג'** למה זה נאמר בתוך סיפור כל אחד מהראשונים האלה וימת, מלבד מה שביאר מספר ימי חייהם שממנו נדע שבסופם מתו. ומה בא לאשמועין, ולא נאמר כן בדורות שמנח ועד אברהם.

ואומר בסיבת זה, שהנה עשרה אנשים הנקובים בשמות האלה, מאדם ועד נח, כולם היו צדיקים וטובים.

אם מאדם מבואר ממה שאר"ל שאחרי שחטא שב בתשובה וקבל עליו יסורין ונפרש מהאשה שנים רבות.

ואמנם שת, הכתוב העיד שהיה בצלמו ובדמותו שהוא צלם אלהים, ולכן הושתת ממנו העולם.

ואמנם אנוש שמו מעיד עליו שהוא מענין אנושות שהיה איש חיל רב פעלים וכמו שאמר ואתה אנוש כערכי. כולם אנשים ראשי בני ישראל המה אנשי שם.

ובימיו של שם הוחל לקרא בשם ה' שהוא לפי פשט הכתוב לשבח כמו שאמרתי. וגם שיפורש לגנאי כדבריהם ז"ל, הנה לא אמרו שאנוש עצמו התחיל בזה ולא שהיה עובד ע"ג אלא שבימיו התחילו בני אדם לעבדה.

וכן קינן שמו מלשון קנין לפי שקנה שם טוב קנה לעצמו דברי תורה.

וכן מהללאל שמו יורה עליו שהוא מהלל לאל.

וכן ירד כמו שפירשתי מענין ממשלה שמשל ברוחו וכבש את יצרו כמו שביארתי.

וכן חנוך הכתוב מספר בשבחו שהתהלך את האלהים כמו שאמר בנח ובאברהם.

וכן מתושלח אר"ל שהיה צדיק גמור.

אמנם למך צדיק היה וכו' כמו שיראה מדבריו שאמר **זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו** **מן האדמה אשר אררה ה'.** עד שמפני צדקתו הקדים השם מיתתו לבל יראה במי המבול.

ואמנם נח הכתוב מעיד על חסידותו וצדקתו.

## השאלה ה': מה ענין אמרו בסוף זכרון כל אחד מהראשונים האלה וימת.

כי הנה באמרו ויהיו כל ימי פלוני אשר חי כך וכך שנים, מבואר הוא שאחריהם מת, ולמה הוצרך עוד לומר וימת. אף כי בתולדות אשר יזכור הכתוב מנח עד אברהם נזכרה התולדה שהוליד כל אחד מהם, ולכמה שנים הוליד, וכמה שנים חיה אחר שהוליד. אבל לא נאמר בשום אחד מהם וימת.

### תשובה לשאלה ח'

ובעבור שהיו כל אלה צדיקים וטובים רצה הקדוש ברוך הוא בהביאו מי המבול לשחת כל הארץ שכל אלה ימותו קודם בואו, באופן שימותו בשלום ינוחו על משכבותם ולא יושחתו עם אנשי רשע. ולזה נאמר בשנת שש מאות שנה לחיי נח, והמבול היה. והגיד שאפילו מתושלח שהאריך ימים יותר מכולם, בא יומו וקצו קודם המבול. וכמו שאמר חז"ל 'כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר' כי היו שבעת ימי אבולו של מתושלח. וכדי להעיר על זה אמר הכתוב בכל אחד מהיחידים האלה בסוף סיפורו, וימת. להודיע שכל אחד מהם מת מעצמו בכבודו על מיטתו ולא נשטף במי המבול.

ואולי שלכן אמר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, והאריך לדור הרע ההוא ק"כ שנה עד שימותו אנשי השלשלת כולם אשר נקבו בשמות, מאדם ועד נח, מלבד שנתן הזמן ההוא שישבו בתשובה כדעת אונקלוס. כי הנה עם היות שלא היו היחידים ההם במדרגה כל כך מהשלמות, שיהיו ראויים להנצל מהמבול כנח, מכל מקום לא היו ראויין לידון במי המבול כיון שהם לא השחיתו את דרכם בדור הרעה ההוא.

ובעבור שהיתה זאת הכוונה במלת וימת, שנאמר ביחידים האלה, לכן תמצא שבדורות שנזכרו אחרי המבול מנח ועד אברהם לא נאמר בהם וימת, כי לא היה בהם זה הצורך והותרה בזה השאלה השמינית.

## השאלה הט': בקריאת למך את שם בנו נח

לאמר זה ינחמנו ממעשינו וגו'. והוא כי מי הגיד ללמך שבנו זה ינחמם ממעשיהם ומן האדמה אשר אררה ה'?

ורש"י כתב שעד שלא נולד נח לא היה להם כלי מחרישה, והוא הכיין להם. אבל עדין יקשה מי הגיד ללמך אביו שכן יהיה?

והראב"ע כתב שידע למך כל זה ע"י אדם הראשון כי נביא הוא, אבל זה לא נזכר בכתוב. וכתב עוד, או שידעו בחכמת התכונה. וגם זה לא יתכן. שאם היה יודע אותה חכמה, למה זה לא ידע שיהיה המבול בימיו, וידע הנחמה ממנו. כי הנה הכוכבים יותר יורו על תגבורת היסודות מעל דבר אחר.

וקרוב לזה הדעת מהראב"ע כתב הרלב"ג ויקשה אליו דבר זה.

## התשובה לשאלה ט'

ואמנם מה שאמר למך בתולדות נח **זה ינחמנו ממעשנו**, כבר ראית כמה נדחקו בזה דברי המפרשים.

והנכון בעיני הוא, שהנה קללת אדם הגבילה הקדוש ברוך הוא עד סוף ימיו, כמו שאמר 'כל ימי חיך עד שובך אל האדמה'. ואדם הוליד את שת בן ק"ל שנה, ושת הוליד את אנוש בן ק"ה, ואנוש הוליד את קינן בן נ' שנה, וקינן הוליד את מהללאל בן ע' שנה, ומהללאל הוליד את ירד בן ס"ה שנה, וירד הוליד את חנוך בן קס"ב שנה, וחנוך הוליד את מתושלח בן ס"ה שנה, ומתושלח הוליד את למך בן קפ"ז שנה, ולמך הוליד את נח בן קפ"ב שנה, שהם כולם אלף וחמשים וששה שנים.

הנה אדם חיה תשע מאות ושלושים שנה, ויצא מזה שאחרי מות אדם קכ"ו שנה נולד נח. והיה אם כן נח בהשתלשלות הדורות האלה הוא הראשון שנולד אחרי שמת אדם הראשון. ולכן כשנולד נח, אמר למך אביו כיון שבני זה נולד ראשונה אחרי מות אדם ושובו אל האדמה, יתחייב שעמו תבא המנוחה אל הארץ, ושהוא לנו משמיע שלום מבשר טוב שינחמנו השם ממעשינו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה' בחטא אדם, כיון שכבר אדם מת וזה היה הראשון מן הדורות שנולד אחרי מותו.

ואמר מן האדמה אשר אררה ה', ולא אמר אלהים, להגיד שהיתה הנחמה ראויה לפי שלא באה קללת הארץ מכוח הבריאה הראשונה המיוחסת לאלהים. כי אם אח"כ בחטא אדם ממדת ה', שהיא מדת הרחמים, ברחמו על נפש אדם ושלמות שכלו. וכאלו אמר 'מן האדמה אשר אררה ה'" כשנזכר שם ה' בסיפורים שהוא אם בסיפור חטא אדם, ואם בסיפור קין וחטאו וקללתו, ויחס הנחמה והמנוחה הזאת לנח להיותו כמבשר בה.

גם יתכן לומר שלמך ידע בחכמה או בנבואה שנח בנו בזכותו ובצדקתו ימלט עצמו וזרעו מהמבול, ובעבורו יתישב העולם מיוצאי חלציו. ולכן אמר **זה ינחמינו ממעשינו**, שהוא רמז אל חטאת הדור ופשעיהם, **ומעצבון ידינו** שהוא רמז למבול.

ופירשו באמרו **מן האדמה אשר אררה ה'**, שלא אמר זה על קללת אדם, ולא על קללת קין, כי אם על קללת המבול שהיתה גדולה מכולם. וכבר יורה על זה שאתה לא תמצא בכל אחד מהדורות האלה שנאמר ויולד בן, אלא בלמך. כי בכל השאר לא נזכר שם בן, והיה זה לפי שמנח נבנה העולם. כי בן הוא מגזרת **בנין**, ונח היה הבנין אשר בו נתקים העולם.

**בבראשית רבה** (מי"ח י' מ"ב) אמרו עוד

וכי נביא היה למך? אמר רבי שמעון בן יהוצדק מסור היה לאדם, כשנאמר לו ארורה האדמה בעבורך, אמר לפניו, רבש"ע עד מתי? אמר לו עד שיוולד אדם מהול ממעי אמו. וכיון שנולד נח כן, אמר זה ינחמינו.

העירו בזה אל הדעת הראשון ששערתי אני, שהיתה קללת אדם על לידת נח לפי שבא אחרי מותו. אף שהיה בענין תאות המשגל בקצה המנגד לו, כי אדם ידע בתחילה את אשתו באותו יום שנברא, ונח לא ידעה עד היותו בן חמש מאות שנה. והוא אמרם שנולד מהול, רוצה לומר שהיה כובש את יצרו ולא מושך בערלתו כאדם בתחילת בריאתו.

**והותרה עם מה שפירשתי בזה השאלה הט'.**

## [הנפילים היו בארץ: בני האלוהים ובנות האדם – ו,א-ד]

ויהי כי החל האדם לרוב... וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ (ו,א-ד).

כבר ידעת מה שכתבו במדרש ושנו בפרקי רבי אליעזר ומשולש בגמרא בענין בני האלהים שהיו מלאכים. ואם באנו למלות הכתוב, אין ספק שיתישב בו הדעת הזה היטב. אבל לא יתיחס לענין הפרשה כולה, שאמר **וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וינחם ה' כי עשה את האדם ויאמר ה' אמחה את האדם**, שכל זה אי אפשר שיתישב במלאכים. גם כי הדעת ההוא מהנמנע שיש להם טבע קיים, רוצה לומר שישוב טבע הנבדל להיות חומרי. ודברי חכמינו זכרונם לברכה באמת יש להם סוד, ואין כמשמעותן כמו שלקחום האומות. ולכן ראוי שיפורשו הפסוקים האלו באופן מסכים עם המושכל לא באופן אחר.

**ונראה לי לפרשם באחד משתי דרכים**

**הדרך האחד בביאור הפרשה: קרא בני אלהים, אותם שהיו מבני שת.**

כי מפני שלמותו וצדקתו והיותו אלהי במעשיו, נקראו בניו בני האלהים. ואמנם בנות האדם, היו מבנות קין, כי מפני שהיה אביהם עובד אדמה נקראו המה בנות האדם. ויאמר הכתוב שכאשר החל האדם, שהוא שם כולל למין האנושי, לרוב על פני האדמה, ובנות יולדו להם - התחברו שתי סיבות להשחתתם.

**האחת** שנתרבו האנשים מאוד, וכפי רבויים חלק לבם ופרצו פרץ ולא עמדו בהנהגת האבות ואחדותם.

**והשנית** שבנות יולדו להם, כלומר שבתחלה לא היתה נמצאת אלא נקבה אחת לזכר אחד, כחווה לאדם, וקין ותאומתו, וכן השאר. ומפני זה לא היתה להם הכנה ככה לחטא. אבל כאשר בנות רבות יולדו להם, שהיה כל אחד יכול לקחת נשים הרבה להוליד בנים רבים, אז נתפרצו בזימה, וזו היא סיבת מפלתם.

ויורה שהיו בנות רבות אמר ובנות יולדו להם, לפי שלא נאמר בלשון הזה על המעטות כי אם על הרבות. וכן הוא בלשון בני אדם שיאמרו שנת גשמים היא זאת, או שנת תבואה, שמורה זה המאמר על רבוי הגשמים והתבואות.

וסיפר הכתוב איך נמשך פריצותם, והוא שראו בני האלהים את בנות האדם, רצונו לומר מזרע קין או מאיזה זרע שיהיה, ולא חששו בת מי הנה. אבל בראותם שהיו טובות, כלומר

יפות בתוארם, היו לוקחים אותם לנשים והיו נושאים אותם מבלי הבטה מאיזה זרע היתה, ואם היתה פנויה או נשואה. כי אם ביפין בחרו להם. וכבר נאמר בכתוב לשון טובות על היפות: שבע פרות הטובות. ולמעלה קראן יפות מראה. וכן נאמר באדוניה והנה הוא טוב תואר מאוד.

ואין ספק שהיה חטאם בזה גדול, לפי שתכלית האדם הוא להשלמת נפשו, והדברים הגשמיים הם מונעים גדולים לזה בהיותם בגנות ובדופי והם הכנה ועזר רב לשלמות בהיותם כפי הראוי. ולזה ראוי שישתדל האדם תכלית מה שאפשר כשיבחר בזווג האשה שיבקש לעצמו אשה הגונה בת טובים, כדי שתוליד בנים מוכנים לשלמות, לפי שטבע המולידים נמצא בנולדים מהם, והמדות הטובות יעברו מן האבות והאמהות לבנים, אם מצד המזג הטבעי שהוא הכנה למדות והוא קנוי משעת ההריון, ואם בדרך הלמוד שילמדו האב והאם לבניהם ויחנכום מקטנותם.

ומפני זה הזהירו חז"ל (קדושין דף ע') שלא יזדווג אדם עם אשה בלתי הגונה לו, והפליגו בזה עד שאמרו (פסחים נ"ג) ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור, ולא ישא אדם בת עם הארץ, שהם שקץ ובנותיהם שרץ ועליהם נאמר ארור שוכב עם בהמה.

ואמנם מי שתכליתו התענוג במשגל, יבקש אשה יפה, אף על פי שתהיה סרת טעם, תהיה בת מי שיהיה, צדיק או רשע או עם הארץ. והאנשים העושים כן, אין ספק שהתענוג הגשמי הוא שלמותם האחרון, והיה ראוי מפני זה שימחו מן הארץ, כי לא יצליחו לכל דבר. ולכן פרסמה התורה חסרונם וגנותם, כמו שאמר ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו. כי לא היו בודקים באביה ובאחיה כמו שצוו חז"ל.

ואין ספק שזה היה להם מפני ששכלם נעשה חומרי, כי הוא בתחילתו נברא בכח גמור ונשלם עם המוחשות, ואפשר שיתפתה אחריהם באופן שלא יוכל להתגבר על החומר ולהתקומם נגדו. ועל זה אמר 'לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר'. כלומר אין ספק שהרוח השכלי שהוא רוחי אשר נתתי באדם לא ישפוט בו תמיד, ולא יהיה מושל ושופט כל הימים, לפי שהחומר ישפוט וינהיג גם כן פעמים רבות, לפי שגם הרוח הזה הוא בשר כמו שהגוף הוא בשר. וקרא את הרוח בשר, לפי ששלמותו נתלה בבשר. ואין לו שלמות מוחלט בהתחברו בבשר, ולכן אין ראוי שיאריך ימים בחייו כמו הראשונים, כי הנה יאבד השכל עם ההתמדה בחומר, כיון שבאורך הימים אפשר לשכל שישתנה אל הרוע ואינו אפשר בבשר שישתנה אל הטובה ואל השלמות.

[משך חיי האדם]

ולכן היה יותר נאות שיהיו ימיו הנהוגים כפי טבעו לחיות ק"כ שנה, רצונו לומר שאם לא תשיגו סביבה מונעת יהיה זה גבול חייו לא יותר. ואין ספק, כמו שיאמר הפילוסוף, שיש לכל מין ומין מהחיים זמן קצוב לחייו אי אפשר שיעבור משם.

וכבר יראה שהיה חיות האדם המוגבל, בין רב למעט ק"כ שנה ממש רבינו עליו השלום שחיה אותם השנים, לפי שלא השיגתו סביבה מונעת. כמו שאמר (דברים ל"ד ו') 'ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו, לא כהתה עינו ולא נס לחה', ועל זה נאמר לו 'הן קרבו ימך למות'. כי היתה הקורבה ההיא הגזרה שנגזרה בכלל על בני אדם. וכן אהרן חי קכ"ג, שנים שהם בכלל ק"כ שנה.

ואין להקשות על זה מה שהקשה **הראב"ע**, שאחרי זה חיו בני אדם נח והאבות יותר מק"כ. כי לא היתה הכונה בגזרה הזאת שמיד ולדורות יתחילו האנשים לחיות זה המספר מהשנים. כי איך יתכן שיעתקו השנים מן הקצה אל הקצה פתאום. אלא שילך חיות בני אדם ומספר ימיהם הולך ומתמעט, בחסרון בירידה תמידית, עד שיגיע אל הגבול ההוא. ושם יעמוד הטבע האנושי ולא יוסיף. וגם הזמן ההוא אינו שכל האנשים יגיעו אליו, אלא שהאדם כשלא ימנעו מונע מסיבות חזוניות ופנימיות, יהיה גבול חייו הטבעיים כפי לחותו השרשי ק"כ שנה, או בקרוב אותו גבול לא יותר מזה.

וכבר יתחייבו סיבות מרוע ההנהגה בדברים אחרים לאדם שימנעוהו מהגיע אליהם. ועל זה נאמר (תהלים צ' י') 'ימי שנתינו בהם שבעים שנה', שדבר בנהוג הרגיל לא במחוייב. כי הנה אנחנו רואים אנשים כי יחיו צ' שנה וגם יותר מזה, וככה אמרו הטבעיים שעם היות ימי האדם קצובים כפי הטבע הכולל, הנה לא ימצא אחד מהם שימות מיתה טבעית לכליון הלחות השורשי, כי כולם ימותו מרוע ההנהגה ומיני החלאים ושאר הסיבות. וראה ית' שאם יהיה אדם רודף אחר שלמות נפשו, יהיה די לו בימי החיים האלה ק"כ שנה. ואם ירדוף אחרי המותרות, הנה מי שיוסיף חיים יוסף בפשע. גם שבהיות הזמן קצר יזכור האדם יום מותו ויפחד ממנו וישוב אל ה' וירחמהו, כי יתפעל יותר מהמות הקרובה אליו משיפחד בהיותה רחוקה ממנו שנים רבות.

והמאמין בשלמות האנושי יתעורר בתחילת זמנו להשיגו, ואלו חיה אלף שנים הנה יצרו הרע יאמר לו תמיד הן עוד היום גדול. ובעבור כל זה כולו ראה יתברך להגביל שנות חיי האדם בזה האופן, ועליו נאמר 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'.

ובמדרש אמרו:

מנין שנזכר שם משה קודם שנולד, שנאמר 'בשגם הוא בשר' חושבניה דבשגם  
 כחושבניה של משה.



העירו לזה למה שביארתי שמשה חיה ק"כ שנה במספר הנזכר בפסוק הזה, כי כל החיים האפשריים לאדם בשגם הוא בשר, שהם מאה ועשרים שנה חיה משה.

ואמנם אמרו **הנפילים היו בארץ** בא להודיע שבני האלהים היו חושבים שהכל הולך בתולדה אחר האב, ואפילו שתהיה האשה גרועה הבן מעולה כאביו, שהכל הולך אחר הצורה, והאב נתן אותה, והאם חומר מתפעל ומקבל מהצורה מה שיתן לה. והנה סכלו בזה, כי המקבל יקבל כפי טבעו, והצורה הנכבדת כשתחול בחומר פחות תפחת מעלתה.

ולכן כשיתחבר האדם המעולה עם האשה הפחותה, לא יהיה הבן מעולה כאביו, אבל יהיה נופל ושפל ממדרגתו בסיבת זה. ומפני זה בימים ההמה שלקחו להם בני האלהים את בנות האדם לנשים, הנפילים היו בארץ, שהם בניהם אשר הולידו שהם נופלים ממדרגת אבותיהם.

ולא בלבד בזמן ההוא, אבל בכל זמן שיבואו בני האדם הנכבדים אל בנות האדם הפחותות בלי ספק יולדו להם רוצה לומר הנפילים שזכר. ובזה האופן יתבזז המשפחות ויפלו ממדרגותיהם. ולפי שקרא אותם **בני האלהים**, ביאר הכתוב שלא היו בני האלהים ממש אלא שנקראו כן לחוזקם וגבורתם ולפרסום שמם בגוים. והוא אמרו המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם. וכל זה מורה שהאנשים הנכבדים ההם עשו פחיתות גדולה בשטיפתם בזימה, כמלך גדול ורם שישא אשה בת נבל, שאין ספק שיורה זה על היותו שטוף בזימה בהפלגה.

**הנה נתבאר ענין הנפילים שזכרה התורה, שהם אשר נולדו לבני אלהים בני שת מבנות האדם שלקחו להם ממשפחה מגונה ונקלה.**  
**זהו הדרך הראשון בפירוש הפרשה הזאת.**

### והדרך השני בביאור הפרשה: **בני אלהים – מאריכי חיים**

שנזכרו בפרשה כדעת המדרש, כי בעבור שהיו חייהם ארוכים מאוד, הושאל להם שהם בני האלהים להורות על קיומם והתמדתם כעליונים. ואין ספק שהיו בגופם ואיבריהם גדולים חזקים ויפים, כי הטבע שהכינם לחיות החיים המופלגים ההם יכין אותם בגופם במזג ובהרכבה הצריכה אליו. והנה בניהם שהיו בצלמם בדמותם, לא עשו כמעשה אבותיהם בצדק וכשרון המעשה. כי בראותם בנות האדם ההמוניים שהיו ימי שנותם שבעים, ואם בגבורות שמונים שנה, שהיו טובות ויפות לענין המשגל, היו לוקחין אותם אפילו בחזקה לנשים. והיה זה מהפשע, לפי שבני האלהים היו חזקים בגופם חזקים בטבעם כפי טבע אבותיהם, כי היו משורש נכבד וגזע גדול וחזק, והנשים היו קטנות וחלושות רפויות המזג מושחתות ההרכבה, שלכן היו חייהם קצרים. ולא יכלו לעמוד זמן

רב. והיו אם כן הכחות הפועלים מהזכרים בלתי מתיחסים אל הכחות הנפעלות מהנקבות, ולכן אף השם חרה בהם כי היו מחללים כבודם ומחלישים את זרעם.

### [לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר]

ואמר **לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר**, רוצה לומר אדם וקין כשחטאו לא עשיתי בהם כלייה, לפי שדנתי אותם לכף זכות ואמרתי שחומרם הביאם לחטא, כמו שכתוב 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'. ואין ראוי שיהיה כן תמיד, כי הנה רוחי ונשמתו רוח אלהין קדישין השופט כל הארץ לא ידון באדם לעולם בכל דור ודור באמרי **בשגם הוא בשר**, כלומר שעם היות שמפאת שכלו ונשמתו לא היה ראוי שישולח אל תאותיו לפי שאיננו שכל לבד, כי גם הוא בשר, וטבע בשרו מחטיאו. וכמו שכתוב 'כי הוא ידע יצרנו', לא היה מפני זה ראוי לכליה.

אבל עתה שאדם חטא, וקין בנו חטא יותר ממנו, ואנשי הדור הזה עם היותם בני האלהים הוסיפו לחטוא מקין, ודור ודור רק רע כל היום, מה אוחיל עוד מהם. ולזה גזר שיהיה דינם מאה ועשרים שנה, שהוא כדרך המתרגם שנתן להם זה הזמן, אולי יזכרו וישובו, ואם לא יענישם בהפסד כללי.

הנה נתבאר שמלת ידון היא מגזרת דין, ומלת רוחי כפי זה הפירוש חוזר לש"י, שהוא גזרתו וחכמתו, על דרך רוח אל עשאתני ונשמת שדי תבינני. והיה הענין הכתוב שלא ידון ולא ישפוט הרוח האלהי באדם לעולם בכל דור ודור משפט של זכות לומר **בשגם הוא בשר** ושהשאר שבעיסה מביאו לחטא לפטרו מן העונש, כי הנה הדור הרע הזה אין ראוי לדון אותו ככה ולכן החליט דינו למאה ועשרים שנה.

ורבינו **נסים** פירש **רוחי מענין כעס** מלשון 'ומושל ברוחו מלוכד עיר'. וענינו שאמר השם שלא יתן קצפו בענין האדם משפט עולמו מבלי תנאי זמן מוגבל, וזה **בשגם הוא בשר**, רוצה לומר שעם היות שנתתי בו נשמה שכלית, שבבחינתה היה ראוי שלא יחטא, הנה אינו שכל פשוט לבד, כי גם הוא בשר וטבע גופו ובשרו מביאו לחטא. ולכן יהיו ימי שבתו שלא אענישנו בחטאו מאה ועשרים שנה.

### [הנפילים היו בארץ]

ואמנם אמרו **הנפילים היו בארץ**, ענינו שגם אחרי שגזר זה השם ית' עליהם, לא ניחתו מפניו, כי עדין היו מתהוים ונולדים הנפילים. לפי שעם היות שלא היו לוקחים בני האלהים את בנות האדם לנשים בפרהסיא, לבשתם מהתראת השם, הנה עם כל זה לא נמנעו מהזדווג אליהם בצנעה. והיה חטאם מתפרסם לפי שיוולדו להם, כלומר יולדות בנות האדם תולדות מתיחסות אליהם. והוא אמרו וילדו להם. וכן הוא **בבראשית רבה**: והיתה

מעמדת בחור כיוצא בו, ונמצאת שם שמים מתחלל. ובזה נודע לכל שבזו את דברו ועברו על מצותו. ואלה הם הנודעים אחר מתן תורה בשם הגבורים אשר מעולם אנשי השם.

ויותר נראה לי לפרש **נפילים מלשון או כנפל** טמון לא אהיה, שנקרא כן העובר כשיוולד קודם זמנו הנאות כפי הטבע, שהוא לתשעה חדשים או יותר, לפי שהפילתו אמו.

## השאלה הי': מה הם בני האלהים ובנות האדם?

מה הם בני האלהים, ומה הם בנות האדם שנזכרו בפרשה. וידוע שכולם זכרים ונקבות היו בני אדם הראשון.

**ורש"י** פירש, בני האלהים על השרים והשופטים, ובנות האדם הן בנות האדם. וכן **בבראשית רבה** (פרשה כ"ו). אבל עדין יקשה למה קראן פה בני אלהים.

וה**ראב"ע** כתב שבני האלהים היו יודעים דעות אלהיות, ירצה מערכות הכוכבים, ושראו בחכמתם הנשים הנאותות להוליד בנים חזקים ולקחום. ואלה דברי רוח הם.

**ובפרקי ר' אליעזר** פירשו בני האלהים על המלאכים. ושנקראו נפילים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים. והזכירו זה גם כן במסכת יומא.

אבל הוא כפי העיון הטוב דבר בלתי מתקבל בפשט הכתוב, כי המלאכים הרוחניים שהם נבדלים מכל חומר ואין להם נטיה גשמית ולא אפשרות חטא, ואיך בהיותם שכלים נבדלים ישנו טבעם וישונו אנשים או שרים בדברי קצת.

אלא שדברי **חז"ל** יש להם סוד ואינו כפי הפירוש. וכבר היה זה צריך אל פירוש, ואינו מזה המקום.

ואם יפרשו נפילים על הענקים, בעבור שהיו מפילים לב הרואה אותם מפחדם, עדין תשאר השאלה מהיכן באו ויצאו הענקים ההם בדור.

## תשובה לשאלה י'

והנה כמו שביארתי בני האלהים היו גדולים וחזקים בגופיהם, ובנות האדם היו קטנות דקות ושדופות קדים כיחס אליהם, ומפני זה כשהיו באים בני האלהים הגדולים אל בנות האדם קטנות, והיו מתעברות מהם, היה העובר המתהוה מהם בבטנם גדול וחזק כטבע האב המוליד, ולא היו הנשים לקטנותן יכולות לסבול בבטן העוברים הגדולים ההם כל התשעה חדשים, והיו מפילים אותם קודם לתשעה. ועל זה באמת נאמר כאן הנפילים היו בארץ בימים ההם, כי היה אז קורה תמיד לנשים שיפילו עובריהן מפני גדלם. וגם אחר כך בכל דור ודור כאשר יבואו בני האלהים הגדולים והחזקים אל בנות האדם הקטנות, ויולדו להם, שיוולדו נפילים כמו שזכר. ואמר שעם היותם נפילים שלא השלימו גדולם בבטן אמם, לא היו מפני זה חלושים ורפים, כי הנה אלה מפני חוזק האבות, אף על פי שיצאו נפילים היו הגבורים אשר מעולם אנשי השם.

וכבר יורה על אמתות הפירוש הזה מה שאמרו המרגלים 'ושם ראינו את הנפילים בני ענק' שהיו נפילים מבטן אמותיהם קודם זמן הלידה, להיותם בני ענק הגדול והחזק. ולכן לא יחסום אל האם כי אם אל האב.

**וכפי כל אחד מהדרכים האלה, הותרה השאלה הי'.**

## [וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ: פרק ו,ה-ח]

וירא ה' כי רבה רעת האדם.. עד סוף הסדר (ו,ה-ח).

### [רבה רעת האדם בארץ]

זכר הכתוב שהאנשים החטאים האלה בנפשותם לא נתנו אל לבם התראת השם ולא שבו מדרכם הרעה. וכבר הוסיפו על חטאתם פשע כל הימים. ושראה יתברך שהיתה רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבותיו לא היה פונה כי אם לרע כל היום.

**וכבר זכר המדיני בספר המדות**, שהחוטא במעשה לבד יש לו תקנה ותקוה לרפואתו מאחר שיש לו התחלה בריאה שהוא השכל. אבל הרשע שלא לבד הוא מקולקל במעשה אבל גם התאוה והשכל שהם התחלות המעשים הם נפסדים בוף אין לו עוד תקוה. כי במה יושע איפה?

ולזה אמר הכתוב שראה השם שהיתה רבה רעת האדם בארץ המעשה, וגם בתאוה ובשכל היה כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, כי הכח המתעורר באדם המרשיע כל אשר יוסיף בפשע יתחזק יותר ברעתו, כי בהתמדת הפעולות יתחזק הקנין. והוא אמרו רק רע כל היום, שכל היום היה מוסיף ברוע. ולכן נחם ה' כי עשה את האדם בארץ.

אמנם למה אמר כי עשה את האדם בארץ, ולא אמר כי עשה את האדם בסתם. וגם כן למה נזכר השם הנכבד בן ד' אותיות תמיד בזאת הפרשה בהיותו מורה על הרחמים? הסיבה בזה היא, שהודיע הכתוב שהיתה רבת רעת האדם בארץ, רוצה לומר שסיבת הארץ כי מפאת חומרו ותאותו שהוא סיבת המרי והרע נמשך כל פשעו. ולכן במידת הרחמים, כדי לרחם על הצלם השכלי שהיא הנשמה הטהורה אשר שם באדם, ראה שלא היה נכון שתתקשר ותתחבר עוד עם החומר העכור. ואם כן לא עשה זה יתברך משנאתו את הגוף וחומרו, כי אם מאהבתו וחמלתו על הנפש השכלית. ולכן נזכר בזאת הפרשה שם הרחמים, עם היות שנראה מסיפורה רע ועונש. ואמנם בסיפור שזכר את המבול ודינם זכר שם אלהים המורה על מדת הדין.

### [וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ]

ומסכים לזה אמרו רז"ל שפורענות הרשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין. רצונו לומר, שהרשע שיעשו יהיה כ"כ עד שימיתם השם לא משנאתו אותם לבד שזה יהיה במדת הדין אבל מצד רחמיו של נפשותיהם שיפרדו מהגופים המרשיעים ההם או להציל מידם הצדיקים. ולזה נאמר כאן **וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ**, רוצה לומר שנחם ממה שהדביק הנשמה השכלית, 'כבודה בת מלך פנימה', בארץ חומרית ההיא. כי ראוי היה להתחברה כפי שלמותה לחומר יותר נכבד מזה.

ולזה המשילו רז"ל למי שצר צורה יפה בברזל, אלו עשאה בכסף היתה יותר טובה ממנה. הנה אם כן לא נחם השם ממה שברא את האדם בהחלט, אלא ממה שבראו בארץ. והנה התיר הכתוב לשון נחמה בש"י כדי לברוח מהיות בו חידוש ידיעה, וסכלות דבר קודם היותו. כי הנה האדם כשיעשה מעשה, ולא יצא לו כמו שחשב, יתנצל עם סכלותו. כמו שאמרו השבטים 'הידוע נדע כי יאמר הביאו את אחיכם'. ובלעם אמר 'חטאתי כי לא ידעתי כי אתה נצב לקראתי בדרך'. אבל האל יתברך, שהכל גלוי וידוע לפניו קודם היותו, היה יודע ענין אדם שכן יהיה. **ולכן לא התנצל בחידוש ידיעה ולא בסכלות מה שנתחדש, אלא שנחם.**

וענין ההנחמות הזה הוא, כשיובן כפי אמיתתו בערכו, לא בערכו ית'. והיה זה כמו שיקרה לאדם נוטע עץ עושה פרי, שיעמול בו ויגדלו ואחר כך יקצץ ענפיו לקחת ממנו שנים שלושה בדים קטנים, להכריע בגזעו או בגזע זולתו. שאין ספק שכאשר יעשה זה, לא נשתנתה מחשבתו וידיעתו ממה שהיתה בתחלה, אבל נשתנו מעשיו. שעד עתה היה טורח ועמל לגדל אותו עץ, ועתה קוצצו ומאבדו. והרואים יחשבו שהוא תוהה ומתנחם על מעשיו, ואינו כן כי לכך נתכוון בתחילה, וכן היה יודע שיהיה.

כן היה הענין בזה. שהשם יתברך לא נחם משברא את האדם והמציאו. ולזה לא אמר וינחם ה' כי ברא את האדם. אלא כי **עשה**. ולא אמר נחמתי כי בראתיים. אלא כי **עשיתים**. לפי שמתחלת הבריאה היה ידוע לפניו שלא היה כח בנבראים אשר מעפר יסודם שיגיעו אל שלמותם. אם לא כשיתגלגלו עליהם כל אותם הגלגלים שנזכרו בסיפורים האלו. כדי שיצאו מהם שנים שלושה גרגרים לחיות מהם זרע על פני כל הארץ. הנה אם כן ענין ההתנחמות שנאמר בו יתברך. אינו שנחם השם לברא את האדם. אלא על מה שעשה אותם. כלומר שתקנם ברבוי גדול. כי במעשה והגדול שעשה בהם נראה ענין ההתנחמות. אבל בערכו הרואים מעשיו שהוא הורס וקוצץ מה שבנה, אמנם אצלו יתברך אין שם לא נחמה ולא שנוי רצון ולא חידוש ידיעה, כי גלוי וידוע היה לפניו שכן יהיה הכל, ועל מנת כך עשה והתקין כל מה שעשה.

**[ויתעצב אל לבו]**

ואמנם אמרו **ויתעצב אל לבו** כבר ראיתי דברי **הרב המורה** בחלק ב, כט, שעצב יאמר על הכעס גם כן על המרי. ושכפי הענין הראשון יאמר הכתוב הזה שהש"י כעס עליהם לרוע מעשיהם, ושאמרו אל לבו להגיד שלא אמר זה לזולתו. וכפי ענין אמרו פירש ויתעצב אל לבו, שמרה האדם רצון השם, כי הלב יאמר על הרצון. ואינו נכון בפשט הכתוב.

**והנראה לי בזה**, הוא שאין הכוונה שנתעצב השם אל לבו, כי כל עצבון שיסמך לתיבת אל הוא מורה על הדבר אשר עליו יתעצב. וגם כן לא נאמר על המרי שמרו ועצבו האנשים רצון השם, שאם כן היה ראוי שיאמר הכתוב ויעצב את לבו, כמו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו יעציבוהו בישימון, לא ויתעצב שהוא מההתפעל. אבל פירוש הכתוב, שהקב"ה נתקצף וכעס על לבו של אדם, רוצה לומר על היותו רע כל היום, כמו שאמר למעלה, ויהיה ויתעצב חוזר אל השם, והוא מלשון כעס. **ואל לבו** חוזר אל האדם, כי בעבור שאמר **וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום**, נתעצב ונתכעס הקדוש ברוך הוא אל לבו של אדם, כלומר בעבור שהיה לבו של אדם רע כל היום.

אמנם לפי דרך **חז"ל**, בעבור שהיו המלאכים מקנטרין בבריאת אדם, והקב"ה מדעתו ורצונו הפשוט בראו, דברה תורה כלשון בני אדם, שנתעצב אל לבו. רוצה לומר שנתרעם על עצמו למה זה עשה את האדם. ויהיה ענין העצבון אצלם הפסק השפע וההשגחה שהיה משפיע ומשגיח בבני אדם. והפכו ישמח ה' במעשיו, שהוא המשך השפע אליהם.

ולזה אמר **ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי**, כלומר עד עתה הייתי משפיע בהם ברכה ברבוי עד בלי די, ועתה יהיה העצבון שאמחה אותם. והיה זה לפי שהרשע כשיתפשט בכל העולם, ויהיה כללי, אי אפשר שיתוקן כמו שיתוקן האיש האחד כשיחטא. וכבר יכחיש דעת **הרב המורה** שכתב שלא אמר זה לזולתו פסוק ויאמר ה' אמחה וגו', כי כיון שנתן להם זמן ק"כ שנה לשוב בתשובה ראוי היה שיגלה את אזנם להישירם 'כי לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחיה'. ולכן יהיה **ויאמר ה' אמחה** שאמרו למתושלח ולנח ולשאר חסידי הדור כדי שיוכיחום ויתרו בהם ויודיעום את אשר יקרה אותם באחרית ימיהם.

והנה אמר אמחה את האדם אשר בראתי, לפי שהאדם היה החוטא והראוי לעונש, לא הבעלי חיים שאין להם שכל. אבל יקשה מה שאמר מיד **מאדם עד בהמה וגומר**, כי נראה מזה שבהמה ורמש ועוף מכלל האדם. אלא שכיון הכתוב לומר שכל הדברים החומרניים נבראו לתכלית האדם, וכאשר יאבד התכלית ראוי לאבד כל מה שקודם התכלית. ומפני

זה כאשר החליט הגזרה אמחה את האדם, אמר שגם כן הבעלי חיים שנבראו בעבורו יאבדו באבדו.

וכן אמרו **בבראשית רבה** (מדרש איכה דף ע"ט)

משל למלך שעשה חופה לבנו סיירה וכיירה וציירה. כעס המלך על בנו והרגו. מה עשה המלך? נכנס לחופה, והתחיל לשבר את כל הכלים. אמר: כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני יאבד, וזו קיימת?!

לפיכך **מאדם עד בהמה ועד רמש ועד עוף השמים**, ועם היות שהגזרה כוללת, הנה **נח מצא חן** לעשות עמו השם חסד ולהצילו ממי המבול, וזה להיותו מרוחק מפשעי דורו. והגיד עוד בזה שלא נצול נח במשפט, כי לא היתה מדרגתו בחסידות כ"כ, אלא בדרך חסד שמצא חן בעיני ה'.

וכן דרש בבראשית רבה:

אמר רבי אבא בר כהנא **כי נחמתי כי עשיתים ונח מצא חן**. אתמהא. אלא אפילו נח שנשתייר מהם, לא היה כדאי, אלא שמצא חן בעיני ה'.

ובזה נשלם מה שראיתי לפרש בפרשיות הסדר הזה, הכולל מעשה בראשית הנפלא, וענינו.

והתהלה לאל המהלל בתושבחות

שהביאני עד כה בידיעת סודות תורתו והישיר לפני דרכו.