תנ״ך · ראשונים · רבינו סעדיה גאון · תורה

רבינו סעדיה גאון על בראשית

רב סעדיה גאון

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

רבינו סעדיה גאון על בראשית

רב סעדיה גאון

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/רבינו-סעדיה-גאון-על-בראשית/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
פתיחה 4
פתיחה לפירוש בראשית 25
פרק א 25
פרק ב 56
פרק ג 69
פרק ד 83
פרק ה 97
פרק ו 99
פרק ז 104
פרק ח 105
פרק ט 106
פרק י 112
פרק יא 112
פרק יב 113
פרק יד 115
פרק טו 115
פרק טז 117
פרק יז 119
פרק יח 121
פרק יט 129
פרק כ 133
פרק כא 135
פרק כב 138
פרק כג 141
פרק כד 145
פרק כה 153
פרק כו 157
פרק כז 158

הקדמה

העיון מפני שהוא דרוש בו ... והרבה מהמצוות השמעיות, איכותן בלתי מפורשת בו (במקרא), אלא שנותן הצוויים והאזהרות הסמיכנו בסוג הראשון (במצוות השכליות) על מה שנטע בשכלנו. ובסוג השני על מה שהגיע אלינו בקבלה. ואף אני בכלל אלה שחובה עליהם לא לשלוח יד אל דבר מפירושי (התורה) עד שאשיג משלוש הידיעות האלה (המושכל, הכתוב והמקובל) את מה שאי אפשר בלעדו. אבל ראיתי לנכון לא לדחות את התחלת הפירוש עד שאמצה כל סוג מהן עד תומו. כי אלמלי חכיתי לכך, בצפיה לשלמות בשלוש המדרגות האלו – הרי זה דבר שלא ראיתי ולא שמעתי שאחד מן החכמים זכה לו. ובפרט מאחר ששמעתי מה שאמרו חברי איוב אליו: החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תבוא וג', וכפי שפרשתי את הפסוקים האלה במקומם. יתר על כן, ידעתי ידיעה נכונה (שהיחידי) היודע את תכלית הדבר הזה הוא האחד החכם, יתע' ויתק', כמאמר הנביא: אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה, ואילו לחכמים כולם רק ידיעה חלקית קלה, והיא המידה המוטלת עליהם, כפי יכולתם. וכך אמר אחד מהם, בדרך הגזמה: לא ספגתי מן החכמה אלא (כטיפה?) מן הים, ואחד מהם אמר: 'כריח מהפרי', ועוד אחר: 'כשביב מן האור'. וידעתי שהמימרות האלו בדרך הגזמה והפלגה, תוך הכנעה לפני הבורא והתמסרות אליו, ולכל אחת מהן פירוש בדרך מליצה...וכמו שאמר הכתוב: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. ואני מתנצל לפני גדולתו ורוממותו שאין אני מרהיב לקבל עלי את הדבר הנועז תוך בטחון אמיץ באמנות הדיבור שלי ובהגעתי אל השלמות, ואיך אדמה כזאת בעוד אני מכיר היטב את קוצר שכלי ומיעוט ידיעתי, וגם שמעתי את החכמים המובהקים שאמרו כי בער אנכי...

פתיחה

...נקודה. ויחלקהו לחלקים [ואחר כך] יסדרהו בשערים, אשר הוא להם אחרי היותם ... כיסודות אשר הם כקטבים. ומזה יסעף את הסעיפים אשר הם כתולדותיו. ועל־ידי כך יהיה המאמר כעדי כתם הערוך בסדר, כמאמר החכם: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו. ואמר אחריו: נזם זהב וחלי כתם מוכיח חכם על אזן שמעת. ותרגמתי כתפאחהּ ד'הב פי מזכ'רפאת מן פצ'הּ אלכלאם אלמקול עלי ג'התה וכאשנאף מן ד'הב וחלי מן פצוץ אלחכים אלואעט' מא סמע קאבל: כתפוחי זהב באבני צבעונים של כסף הדבר הנאמר על אפניו, והחכם המוכיח על אזן קשבת הוא כנזם זהב וחלי כתם.

ובפירושי הרחב ביארתי שני פסוקים אלה במקומם (והסברתי) מה טיבו של המאמר 'על אפניו'.

ואם ישאל אדם ויאמר: אם הסדר המלווה את החבור, חשיבותו גדולה כל כך, מפני מה אין אנו מוצאים בספר הזה, רצוני לומר בתורה, את המצוות והדינים מקובצים ומסודרים בשערים, ומחולקים בחלקים ומודרגים לפי מדרגות, אלא נראה אותם מפוזרים ומבודדים? נשיב לו לאמור: נותן התורה, יתעלה וישתבח, התכוון בזה שיהיו יראיו עוסקים בה ביגיעה ובעיון רב עד שישמרוה בזכרונם בשלמות ויצרפו כל מאמר אל הדומה לו, וייחסו כל נקודה אל שערה וסוגה, ובזה ירבה שכרם ויגדל גמולם. ונתן בלב החכמים המובהקים לקרב את הדברים אל שכלם על־ידי הקבוץ והחלוק והדרוג והסדור, כמו שנתן את הכשרון לדלות את המים מקרקעית הארץ. ואמנם המשיל את הידיעה גם בזה כשאמר: מים עמקים דברי פי איש נחל נבע מקור חכמה. וחנן אותם ביכולת להעביר (דברים) מעבר אחד של הנהר אל השני, והמשיל גם בזה את הידיעה (של התורה) באמרו: מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, (ונתן להם) את הכח להתבונן בצורות ההנדסיות ולדעת את דמות הגלגל ותבניתו, וגם לזה הקיש את הידיעה (של התורה) ככתוב: מי יעלה לנו וגו'. [והראשונים לא הצטרכו לכל זה] כדורנו הדל נטול סגולות ומעורטל ממעלת המדעים. כי לאנשי דורנו המדעים וההתיגעות בהם הם למשא, והבערות קלה ונוחה בעיניהם, ואם לא יביאו להם את מבוקשם בידיעת התורה בדרך הכי קרובה, ולא יגישוהו להם באופן הכי נוח, שיהיה לפניהם כמזון מתוקן וכלחם אפוי וכבשר מבושל ויין מזוג (לא יפנו אליה). והלואי וישתוקקו אליה (כשהיא ניתנת להם בצורה נוחה), כמאמר החכם: חכמת נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה וגו', וכדרך שביארתי את הפסוקים האלה במקומם.

ואחרי שתארתי את טיב הסדר וחשיבותו, ראוי שאזכיר את הכללים אשר על צירם יסוב ועל יסודם יעמוד (ספר התורה), ואומר, ראיתי שלמרות רום המדרגה של ספר התורה ועיקר חשיבותו, אין הוא ההוכחה היחידה שיש לאלהים על עובדיו, ואין הוא ההדרכה כולה, שהיתווה להם בעבודתו, אלא יש לו עלינו עוד שני יסודות אחרים בידיעה; האחד קדום לספר התורה והשני מאוחר לו. הקדום היא הידיעה השכלית הפועלת במי שמחשבתו שלמה מכל פגם ונקיה מכל כתם. ואחריו הידיעה הנמסרת לנו על־ידי שליחיו, והאגדות האמיתיות שקבלנו מנביאי האמת. ושלושה יסודות אלה: המושכל והכתוב והמקובל, כשהם מתקבצים יחד, הם נותנים לבני האדם את השלמות.

ואחרי שתארתי את שבח האלהים ותהלתו אומר: אף על פי שהשכל תופס את היסודות הפשוטים שבכל נמצא, ומכיר את הפרטים הנתפסים על־ידי החושים, אין הוא משיג זאת אלא לאחר שפירק את המורכב ליסודותיו הפשוטים, וזיהה אותם בתוך התרכובת על־ידי בחינה ובדיקה. כי הידיעה הראשונית שהיא ידיעת החושים, אינה תופסת אלא את המורכב, ואחרי שהיא תופסת זאת, תניחהו לפני הידיעה השניה הבוחנת ובודקת אותו, ומוצאת שהוא מורכב מעניינים רבים. ואף־על־פי שאין צורך להביא דוגמאות למה שביארתי, הואיל והוא נראה בחוש, לא אמנע מהביא לזה כמה משלים. חוש הראייה הבא במגע ראשון עם ספר משיגו השגה אחת, דהיינו שהוא ספר. ואז הוא מכוון אליו את כח השכל ובוחן אותו עד שמתברר לו, שהתכונות שבגללן הוא נקרא ספר הן דבר שבמקרה, ויש כאן דבר הנושא תכונות אלה, והוא הנקרא עצם. וכשהראיה נופלת על קטבים בעלי גבול ומרחקים משתרעים, השכל גוזר, שיש בספר הזה דבר הנקרא כמות, וכשמכירים את הצבעים השונים ושאר הדברים, השכל גוזר שיש כאן דבר הנקרא איכות. וכן השכל דן ביתר הקטגוריות המחוברות לחומר. ואף־על־פי שהחושים מוצאים את כולם מוצא אחד, הוא (השכל) מפעיל לגביו את הבדיקה ההגיונית ומנתח אותו ומשיג כל ענין שבו לחוד. והוא (השכל) יודע שעניין אחד מופיע בדברים שונים, כלובן המופיע בשלג ובאדם ובצמר־גפן וכדומה. וכמו־כן הוא יודע שעניינים רבים מתקבצים בגוף אחד. וכדי לתת לשכל תפקיד זה, דהיינו, כדי שיפריד בין מה שהחושים מאחדים, המציא ממציא הכל, יתברך ויתעלה, את הדברים מחוברים ומורכבים. ועוד, כדי שהמחוברים המורכבים יוכיחו שיש מחבר ומרכיב. ועוד, כדי שיהיו הדברים זקוקים זה לזה. ובגלל שלושה דברים אלה, ומסיבות שהן למעלה מהם, והן בחכמתו (של) הבורא, יש בכל הנמצאים חבור והרכב. ועם שהמחשבה מכירה שלוש סיבות אלה מאליה, והשכל תופס אותן, נתפרשו גם בכתבי הקודש. באחד מהם כתוב: למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדיו, כי יד יי עשתה זאת וקדוש ישראל בראה, ותרגומו: לכי ירו אלנאטקין פיעלמו ויבחת'ון ויעקלו אג'מעין אן קדרהּ אללה ד'לך וקדוס אסראיל כ'לקהא: כדי שיראו בני אדם וידעו ויבינו כולם שכח אלהים עשה זאת וקדוש ישראל בראה; היא הסיבה של העסקת המחשבה. ונאמר עוד: למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יי ואין עוד. ותרגמתי זאת: לכי יערפו מן משרק אלשמס ומגרבהא אנה ליס גירי אנא אללה לא סואי. וזו היא המטרה של הכרת פעולת שם היוצר על ידי היצירה. ואמר החכם עוד: ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון. ותרגומו: יקול אלג'אמע אנא וג'דת אלאשיא תחתאג' כל ואחד אלי אלאכ'ר ליג'ד

ד'לך אלפכר ויחצלה – אמר המקבץ, אני מצאתי את הדברים צריכים זה לזה כדי שתמצא זאת המחשבה ותשיגה. זו היא המטרה של זקיקות דבר אחד לשני.
ומפני שיש בחבור הדברים שלשה יסודות אלה מהחכמה, יצר אלהים את כל היצירות שגילה לאנשים מחוברות ומורכבות. ובענין הזקיקות של הדברים להרכב, לשם קיומם, אין הבדל בין זקיקות קיומו של החלק הקטן לגדול הימנו לבין זקיקות החלק הגדול לקטן הימנו, הואיל והכל מחובר בהרכב אחד. וכמו שאנו רואים בבעלי החיים שאין קיום לאבריהם הגדולים בלי האיברים הקטנים, והוא הדין בצמחים. וכמו שחלקי הגלגל וחלקי הארץ מתקיימים מקצתם במקצתם והם כמקום זה לזה, וכמו שאמר בכתובים שהוא מקיים את קיבוצם יחדיו – קורא אני אליהם יעמדו יחדיו. והגיע בהודיעו משפטי החבור מחלקו המקיף הכביר ומרכזו עד חלקי הכלים שהמלאכות נעשות בהם, וקיום הגדול שבהם (תלוי) בקטן, ובלעדי זה לא תאופשר המלאכה, וכתאור המלאכות בכתוב: וחרשים המה מאדם יתקבצו כלם יעמדו.
ואחרי מה שציינו, שהמוחשים כולם אין להם קיום אלא בחיבור, ושבהתפרקם הם מתנוונים, הרי ודאי שכך הוא גם במדעים, היות וכל ידיעה (שכלית) תלוייה בתחושה, באשר אין דרך אל השני אלא בראשון. ואמנם המשיל השי"ת את ההוכחה האמיתית – שאינה אפשרית בלי חיבור (של הנחות) לנביטת הצמחים באמצעות תנועה ממעל ועליית אד מן הארץ הנהפך לנוזל ונבלע (אח"כ) בארץ. ומן החיבור הזה גדל כל צמח, והוא שאמר הכתוב: הרעיפו שמים ממעל ושחקים יזלו צדק תפתח הארץ ויפרו ישע וצדקה תצמיח יחד, אני ה' בראתיו. הרעיפו שמים ממעל – רמז לתנועה הבאה מצד ההשפעה, והיא המסבבת את האד; ושחקים יזלו צדק – זה שפע הגשם מהתהוות (האד) למים, הנופל על הארץ; תפתח ארץ – מרמז לקבלת הארץ את הגשם, וכל זה סיבה לצמיחת הדשאים, כאמור – תצמיח. והיות והכוונה בפסוקים אלה אינה למטר ממש, אלא למופתים והוכחות (הגיוניים), שאינם מתבהרים אלא בחיבור מהנחות רבות, כינה (הכתוב) את הנוזל מהשחקים, לפי המשל, צדק – יזלו צדק, ואת הצומח מהארץ כתוצאה מכך – צדקה, כאומרו: וצדקה תצמיח. ופירוש 'יחד'-התקבצות כל המתואר (בפסוקים). ובאומרו: אני ה' בראתיו כוונתו שהוא יתב' קבע שהמופתים (ההגיוניים) יתבהרו על־ידי חיבור, כמו שגזר, שהבריות תתקיימנה בחיבורן. ומחמת שידע שהמשל (הנ"ל) יורה על חיבור המופת וההוכחה רק ברמז, פירש את זה בלי משל, שהצדק והנכונות יתאשרו רק על ידי אמרים מקובצים, ואמר: משפטי ה' אמת צדקו יחדיו. ו'יחדו' זה הוא חיבור של חמשת העניינים שנאמרו קודם לכן: משיבת נפש, (דברים)

שאין החושים מתקשרים עמם, אלא שהנפש מוכרחה להכיר בהם, ומחכימת פתי, מה שהשכל הבריא והבלתי פגום מעיד עליו, משמחי לב, ההנחות והמסקנות הנכונות המרגיעות את הלב; ומאירות עיניים זוהי הארת הדיבור בהסתלקות הספקות וביטולם; ועומדת לעד, קיום הדבר אחרי שהביאו טענות וסתירות נגדו, ולא נסתר. והרי האמת מתבארת בחיבור חמשת העיקרים האלה והתקבצותם; והשבח לזה שמאיר את עינינו, איך סלל (לנו) את הדרך הנכוחה. ואמנם חייבתי את עצמי לעשות את חשיבות החיבור הקדמה לפירוש הספר הזה, כדי שלא יעלה על הדעת שהחיבור הוא לנוי ולקישוט בלבד; אדרבא, הוא כמשפט הבריאה וטבעה, כמו שביארתי, ואל יזלזל אדם בנקודה קלה שבדיבור כולו, כי אין קיום לכולו אלא בה. ואחרי אשר גליתי את מעלות החיבור, מן הדין שאדבר אחרי זה במעלות הסדר ואומר: הדיבור המסודר קרוב פי כמה להבנת שומעיו מהדיבור הבלתי מסודר, כי הבלתי מסודר, גם אם מיצה המדבר את כל הנחוץ וקיים אותו (בראיות) עדיין הוא עמום להרבה משומעיו, כי הוא זקוק לידיעה ועמל לשם הזכרון..... צווי, גמול (לטובה או לרעה) ולקחי מוסר. כי הוא ספר המלמד עבודת אלהים, ועיקר עבודת האלהים הוא קיום המצוות. ומצאנו שההכשרה היותר שלמה לקבלת המצוות על ידי האדם היא בשלושה דברים: הצווי, הודעת הגמול, והלקח המוסרי. הצווי: עשה ואל תעשה. והודעת הגמול – גילוי התוצאות מהמעשים שנצטוו בהם ומהמעשים שהוזהרו שלא לעשותם. ולקחי מוסר – הסיפורים על אנשים שקיימו את המצוות והצליחו, ואנשים שעברו עליהן ואבדו. ואמשיל לכך משל מחכמת הרפואה ואומר: משל לאדם שבאו עליו כאבים בהתגברות הלחה הלבנה, וכשהרופא אומר לו לא לשתות חלב וכדומה מן המזונות הקרים הרטובים, בצווי גרידא, הרי זה לתקנתו. והתועלת רבה יותר כשהוא מודיעו את תוצאות הדבר ואומר לו: אם תתמיד בדבר זה יביאך לידי מחלה אנושה. והתקנה השלמה ביותר היא, כשהוא מראה לו על מה שעשה פלוני בעבר, ומוסיף לשני הדברים הנ"ל: "כמו שחלה פלוני". וכשם שההזהרה היותר מובהקת כוללת את כל שלושת הדברים, כך הזירוז היותר מועיל כולל את שלושתם, דהיינו, שיאמר לו, למשל, אם תאכל את גרגירי דאצטמקיון אני מקווה שתתרפא כמו שנרפא פלוני. ומפני שחכם החכמים ידע שבהקבץ שלושת אופני (הצווי) האלה תהיה התועלת שלמה עשה את שלושת העמודים האלה ליסודות התורה. ואמר בענין עבודה זרה: לא תלכון אחרי אלהים אחרים וגו', והודיע שבאחריתו של דבר זה כליה, ככתוב: כי אל קנוא ייי אלהיך וגו'. ואמר עוד שהעושה כך יאבד כמו שאבדו אלה שנהו אחרי פעור, ועבדוהו, ככתוב: עיניכם הרואות את אשר עשה ייי וגו'. וכמו שקיבץ את שלושתם

בפסוק אחד ואמר: זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר וגו'. וכמו שקיבץ גם כן בפסוק אחר את אופני הזירוז ואמר: ויצונו ייי לעשות את כל החקים וגו'. וראוי שאציע עכשו את פרטי שלוש הידיעות האלה בדרך קצרה ואומר: הידיעה הראשונה, ידיעת הדרך בעבודת האל מתחלקת לשני חלקים: מצוות עשה ומצוות לא תעשה. וכשנקבץ את המצוות השכליות עם השמעיות יהיה מספרן תרי"ג, מהן רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. ואפשר לסדר אותן בסדר אחר, דהיינו, לקבץ את מצוות העשה שלא נמסרו לבית דין והן מאתים, ומצוות לא תעשה שאין בהן חיוב מיתה [והן רע"ז. ומצוות לא תעשה שחייבים עליהן אחת ממיתות בית דין והן ע"א ואת המצוות שנמסרו לבית דין והן ס"ה]...

ונביא אחר אמר: וידעתי גם אני את אשר יהיה טוב ליראי האלהים וטוב לא יהיה לרשע. וקבע מקצת מהשכר והעונש בעולם הזה כדי שיהיה לאות ולמופת על השכר והעונש שבעולם הבא, כאמור על ידי חסידו בענין הטובה שבעולם הזה: עשה עמי אות לטובה. ועל אודות העונש שבעולם הזה אמר הוא יתעלה והיו בך לאות ולמופת. אבל עיקר השכר והעונש הם בעולם הבא, ככתוב: כי כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע. והנני עומד לדבר בענין זה בהרחבה, כשאגיע לפרשת אם בחוקותי וכדומה לה, ושם אביא את כל הראיות מהכתובים, ברצות האל.

והידיעה השלישית היא זו שיש בה לקח מוסרי. ואי אפשר שאתן כאן פרטי הדברים מפני שענינם ארוך ומפני שהם מפורשים בגוף התורה. ואומר רק שהכתוב סיפר על יראת השם של נח ואברהם ויצחק ויעקב ומשה ואהרן וכלב ופנחס ועל השכר שהגיע להם על מעשיהם הטובים, כדי שנשתוקק למעשיהם ונעשה כמותם. ובזה אמר הנביא: למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור. וסיפר על עוונותיהם של אדם ושל דורות נח ופלג ושל אנשי לוט ופרעה ועמלק ושל המקלל וקורח וזמרי ומה שהגיע לכל אחד מהם בעטים של מעשיו, כדי שנזהר ולא נעשה כמעשיהם, וכמאמר הנביא באורח רשעים אל תבוא.

ואף על פי ששלוש ידיעות אלה הן כעין עמודי התווך של התורה הן מקיפות שמונה עשר ענינים אחרים הנכללים כולם בשם הגדה' וענינם: שמונה מהם – הסוגים המחוברים במצוות ובאזהרות, שהם עצם כוונת התורה. ומהם, שבעה שהם במדרגה נמוכה מזאת. והשלושה האחרונים הם במדרגה תחתונה, אבל גם בהם יש תועלת, כי לא יתכן שתכיל התורה דברים נטולי תועלת.

ומן הדין שאמנה את שמונת הסוגים הראשונים ואת אפני התועלת שבהם, ואומר: הודיענו שברא את היסודות והגשמים ואת כל סוגי המוחשים וחילק אותם לששה חלקים בששה ימים. ולענין זה תועלות שונות. א. כשנדע שהוא ברא כל אחד מהעצמים, לא נדמה אותם אליו, וגם לא נעבוד אותם, היות והם, רצוני לומר העצמים ההם, ברואים; ב. כדי שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על המופתים שעשה בהם, ונאמר: מי שיש לו הכח לברוא את הדבר, יש לו גם הכח לחדש בו מקרים או להסיר ממנו מקרים ואף לכלותו מן העולם, ולהחזירו ... והודיענו באותות האלה את כבוד הנביאים. ויש ביניהם אותות הבאים אליו (אל הנביא) כדי שיתאמת אצלו שהדיבור שהוא שומע בא מאת האלהים. וכמו שהראה למשה עמוד ענן, וכן לאהרן ושמואל, כדי שיאמינו שהאותות והמופתים שביחד עם הדיבור אליהם היו לאמת אצלם שהדיבור שהם שומעים הוא מאת אלהים. הואיל והתחילו עם התחלתו ונסתיימו עם הגמרו, כדכתיב: משה ואהרון בכהניו ושמואל בקוראי שמו בעמוד ענן ידבר אליהם וגו'. וכן הספור על הסנה ומראה [הקשת] שבספר יחזקאל. ויש גם אותות הבאים לעם [אשר הנביא שלוח אליהם] כדי שבראותם את האותות [שהוא] עושה אותם יתאמת אצלם שהוא שליחו. והאותות בשלושה אפנים: נקמה, רחמים, ושלא לנקמה ולא לרחמים. לרחמים, כגון המן והשליו והבאר והענן; ולנקמה [כגון עשר המכות שהביא על פרעה על ידי משה]; ולא לנקמה ולא לרחמים, כהפיכת המטה לתנין, והעץ לבעל חי, וחלק בריא מן הגוף [למצורע] והפיכת חלק מן המים לדם, על ידי משה וכיוצא בזה. והחלק השלישי בא רק לאמת את דברי הנביא, כי אינו גורם לא צער ולא תענוג. והנביא מעיר על התהוות האות לפני היותו כדי שידעו שהוא עשהו, כאמור: בזאת תדע כי אני ייי וגו', ואומר: כי ייי שלחני וכדומה. ואחרי התהוותו (של המופת) חוזר הנביא ומזכירו לפני העם לאמר: אתם ראיתם בעיניכם, ככתוב: ואת אותותיו ואת מעשיו וגו', ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו.

והשלישי, סיפורים הבאים לשם עידוד (לקיום המצוות), והם מתחלקים לשני חלקים: מה שקרה קודם למתן תורה, ומה שקרה לאחר מתן תורה, וזה כגון מה שהודיע לנח שיהיה מבול והיה, והודיע לאברהם שיהפוך את סדום, וכך היה, והגיד לו ששרה תלד, וילדה, ושזרעו יהיו גרים ועבדים בארץ לא להם וידון את אשר יענו אותם, וכל זה קרה. והדברים שהיו אחרי כתיבת התורה, כגון מה שהגיד יעקב לשבטים והודיע לכל אחד מהם את חלקו בארץ אשר ירשו, וכמו שהקדים ואמר להם: האספו ואגידה לכם וגו'. והגיד לכל אחד מהם את מקום מגוריו ואת שלטונו וכבושיו. וכגון מה שהודיע לנו על גלותנו ופזורנו ... ככתוב: והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה וגו'. ויש ממדת

החכמה במה שהודיע לנו את מה שיקרה אחרי מתן תורה, שנישא בסבלנות את הצרות שיבואו עלינו בגלות, תוך תקוה ליעודים שיעד לנו, ונאמר: כשם שנתקיימו הבשורות הקדומות, כך עתידות להתקיים, ללא ספק, הבשורות האחרונות. וכמה שאמר במקומות רבים: ככל אשר עשה אתכם במצרים. וכדי שנייחל באורך רוח ובבטחון גמור לקיום הבטחתו, כדרך שייחלו האבות, וכמאמר הכתוב: כי אני יי׳ אשר לא יבושו קוי.

והאופן הרביעי, הרחמים ... שירחם את עבדיו שבמצוקה וצרה, כשיצעקו אליו ויחזרו בתשובה (ויציל אותם) כמו שהציל את אשר בערה בהם האש ככתוב: ותבער בם אש וגו' בזכות צעקתם אליו. ודרך החכמה בזה שתהיה לו טענה ומזה ... בזמן...ממי שרחם עליהם וענה להם, וישובו אליו אחרי זה. כמו שכתוב: יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם.

והאופן החמישי, ספורי הנסיונות. סיפר לנו על הצרות שבאו על הצדיקים, כתלאות שהשיגו את אברהם ואת יצחק ויעקב ויוסף ומשה...ונשאו אותן בסבלנות ... וכשעמדו בנסיון ... [הצילם מיד] אויביהם והתנהג עמם בחסד..... והשני ... ודוגמותיהם, כדי שיהיה אדם בישן כאדם הראשון, עושה צדקות כאברהם, סלחן כיצחק, רחמן כיעקב, משלם טובה תחת רעה כיוסף, מקנא קנאת השם כפינחס, סבלן כאהרן, עניו כמשה, זריז כיהושע וככל יתר האנשים שתאר אותם הכתוב במעשים הראויים לשבח. ולא כתב אותם אלא כדי להרגיל בהם את האדם. ולעומת זה, (רצה השם) שהאדם לא ירגיל את עצמו במדות המגונות שנזכרו אצל האנשים שסיפר הכתוב בגנותם. וכבר אמר הנביא אחרי זה שיש שני מובנים למלה מוסר: מוסר אמתי, שהאדם צריך לקבלו, ככתוב: שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך; ומוסר שאינו מוסר אלא לפי שמו, והוא אומנותו של חסר־ הדעת ככתוב: חדל בני לשמוע מוסר לשגות מאמרי דעת.

והסוג החמישי (ללמדנו את) ההתעסקות בעניני העולם הזה. בענין זה קבע לנו סיפורים מפני שידע שאחת מתכונות נפש האדם היא זו הנקראת עצלות והיא הנוטלת ממנו את המרץ לעבודה. וכשנתבונן בכתובים המספרים על התעסקות הצדיקים במלאכה, כגון יעקב ומשה שהיו רועים, נדע שכך הוא דרך העולם. כי הבורא שם בבעלי החיים את התשוקה למזון, לשם קיום הגוף. כי הנפש היא כאש שאין לה קיום אלא בחומר הדלקה. וכשנתרגל בזה, נבקש פעולה ומעשה, כדרך העולם. ולפיכך הקדים הכתוב לספר לנו, בין הסיפורים הראשונים על תולדות האדם, אודות המלאכות, כגון "אבי יושב אהל ומקנה"; "אבי תופש כנור ועוגב"; "לוטש כל חורש נחשת וברזל". אף הנביאים דברו בשבחו של דבר זה, ככתוב: יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך.

והסוג השישי, ענייני הזווג, רצוני לומר, נשואי איש ואשה על פי חוקי התורה. נתן לנו ספורים בענין זה מפני שידע שיהיו בינינו דעות המתנגדות להתעסקות בדבר זה, כגון דעת בעלי ההטהרות וההתקדשות, וההתנזרות מן הטומאה. והדעה האחרת המניעה לשטיפות בענין זה, בכל אופן שהוא, כגון שיטת הפרוצים בשפלות, תועבה ורבוי ההפראה. ולפיכך חייב אותנו לאחוז בקו הממוצע שבין שתי השיטות, לא להתעסק בזה יותר מדי ולא להתרחק מזה לגמרי, אלא לקיים יחסי אישות המותרים על פי הדין, וכדי שלא תפתה אותנו מחשבתנו להתרחק מזה לגמרי. כי הטבע הטביע בבעלי החיים את התשוקה להזדווגות לשם קיום המין על ידי הפראה, וכשיחשוב בזה האדם ידע שאינו עדיף מנח ואברהם ויצחק ויעקב ואחרים שנשאו נשים. וכדי שלא יפתה אותנו היצר לפנות לבעילות האסורות, ונחשוב ונשים אל לבנו את הענשים שבאו על בני הנשיאים הנקראים בני האלהים ועל אנשי סדום ושכם וזמרי וזולתם, שהיו שטופים בזימה ואבדו. והשביעי, הנסיעות, הספורים על נסיעותיהם של אברהם ויעקב ומשה שהלכו ממקום למקום לסבות שונות, נאמרו לתועלתנו, למען לא יהיה האדם דבוק לארץ שנולד בה, בכל המצבים, אלא יתכן שיחליפנה באחרת לרגלי מקרים שיקרו. ואף על פי שהשכל הישר היה מלמד אותנו לעשות כך גם בלי המרצה מצד התורה, כללה התורה את הדבר הזה, כדי לחזק את מחשבתנו בענין זה ולהראות לנו דוגמאות למעשה.

והראשון מהשלושה האחרונים המשלימים את השמונה־עשר הוא ציוני זמנים. הודיעם לנו מפני שידע שישמחו בהם הבריות ויתעודדו בהכרת מספר השנים שעברו מראשית בריאת העולם עד ימיהם הם. ויחד עם זה הודיע לנו את חלקיהם ופרקיהם: כך וכך שנים מדור פלוני עד דור פלוני, כדי שיהיה במחשבתנו כנר המאיר וכתחנה מחלק אחד של הזמן לחלק שני, כמו שכל אחד מאנשי התורה מרגיש בנפשו.

והשני, יחוסי המשפחות. כגון מה שייחס הכתוב את שבעים האומות אל בני נח, וכן תולדות אברהם וישמעאל ויעקב ועשו. ידע הבורא יתברך שנמצא קורת רוח בידיעת היחוסים האלה, כי נפשנו דורשת מאתנו את ידיעתם, למען יהיה האדם בעינינו כעץ שנטעו אלהים בארץ, ויסתעפו ענפיו ויתפשטו מזרחה ומערבה, צפונה ונגבה, בחלק המיושב של הארץ. וכדי שנראה את הרבים בדמות היחיד ואת היחיד בדמות הרבים. ועם זה ישים האדם את דעתו גם לשמות הארצות והערים.

והשלישי, מספר האנשים הנזכרים בה, ומזה מספר בני ישראל בארבעה מקומות. והתועלת ששכלנו משיג (בענין זה) היא שתדע איך התרבה העם אחרי היותו מעט, ככתוב: בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו'. ושנדע מה רב היה המון האנשים שראו

את המופתים של השליח ושמעו את דברי אלהים על ההר ככתוב: וכל העם רואים את הקולות וגו'. ושנדע מה רב מספר האנשים שניהלם (אלהים) ברחמים ונתן להם מנהיג, וסיפק להם מזון ומחיה, ככתוב: ויאמר משה שש מאות אלף רגלי וגו', וכיוצא באלה. ולזה שייכת מכסת המלקוח, ככתוב: שא את מלקח השבי וגו' ומספר התרומות שניתנו למשכן, ככתוב: אלה פקודי המשכן וגו'. (ולהזכרת) דברים אלה וכיוצא בהם (במקרא) טעמים שאפרשם בתוך הספר, ברצות האל.

והמדרגה שאחרי ידיעת ספר התורה, הנותנת שלימות לדת המאמינים היא ידיעת הדברים שנמסרו מהשליח, שמירת התורה שבעל פה.

וראוי שאחל בתאור תכונתה בבאור ההכרח הדורש את העברת הקבלות שבעל פה ומסירתן מדור לדור. ואומר: המצוות הכתובות בתורה הן משני סוגים: שכליות ושמעיות. השכליות, היה האדם מגיע לידיעתן גם לולא נזכרו בתורה. ומשום כך, אם יזדמנו בין מלות הרצאתן מלים שיש להן בלשון משמעויות שונות, לא יתערפל הענין על ידן. כי השכל יבוא ויבחן אותן ויעמידן על אמיתן במשפט וצדק.

אבל המצוות השמעיות, שלולא נכתבו לא היינו משיגים אותן אם תבוא בין מלות הרצאתן מלה שמשמעותה מפוקפקת, תביא אותנו במבוכה, היות והיא יוצאת לפרושים שונים. (ולפיכך) אנו זקוקים לדברי מי שראה את הנביא, כדי שהמלות המסופקות שבעניני המצווה השמעיות תהיינה (על ידי הקבלה) למלים בנות משמעות מסוימת. ואף השכל גוזר כך, שאלהים לא נתן את מצוותיו ואזהרותיו באופן שאינו ברור, וכבר אמר הכתוב: לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא, וגם העיד שהן מפורשות ומבוארות, ככתוב: כלם נכחים למבין וישרים למוצא דעת. ובסך הכל אנו מוצאים במצוות השמעיות שבעה דברים עקריים המזקיקים אותנו אל הקבלה, וכל אחד מהם חשוב מקודמו.

א. מפני שיש בתורה מצוות שאיכויותיהן לא נתפרשו לנו, כגון מה שלא באר לנו איך לעשות את הציצית ואת הסוכה, וכיוצא בהם. ב. מפני שיש מצוות שלא נתפרשו כמויותיהן, כמו שלא פירש את שעור הצדקה, דהיינו מצוות התרומה ולא את כמות הרכוש והנשים והסוסים המותרים למלך, אלא אסר בכולם את הריבוי ככתוב, רק לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, וכדומה. והצורך (בבאור) הדברים האלה גדול יותר, כי מדרגת הכמות היא למעלה ממדרגת האיכות. ג. מפני שיש מצוות שלא נתפרש לנו במה יוכרו, כי לא ניתן לנו מופת מוחשי לא על קביעת יום השבת ולא על ראש החדש אלא הפנה אותנו להבאת ראיות בענין זה ממסורת השליח.

ואם יחשוב אדם שהכתוב מפרש משהו מענין זה, הנה נוכיח בתוך הספר את ביטול דעתו הכוזבת. ד. מפני שיש מצוות שעצם מהותן לא נתפרשה, כמו שלא פירש מה הן המלאכות האסורות בשבת ולא אמר בהזכרת הענין אלא "כל מלאכה". וכן לא הודיע מה הם הכלים המקבלים טומאה, ורק אמר "כל כלי", וכדומה לזה. ה. מפני שהאומה מסכימה שהשם יתברך הטיל עליה מצוות שלא נזכרו בתורה שמותיהן וכל שכן כמויותיהן ואיכויותיהן, כגון התפילה, שהסכמנו שהיא שלוש בכל יום, ואינה מפורשת. והנשואין שאנו מסכימים שאינם אפשריים בלי מוהר, דהיינו כתובה, ואינה מפורשת בתורה וכדומה לזה. ולזה יש לצרף את הדינים שאין למנותם מרוב, שלא נזכרו בתורה לא מעט ולא הרבה, וההכרח דורש לבקש את ידיעתם. ו. תולדות השנים והמעשים מזמן שפסקו הנביאים עד זמננו זה. והרי זה ענין שאין להשיגו אלא בדרך הקבלה. כי רק על ידה אנו יודעים כמה זמן התקיים הבית השני ומה הם המאורעות המשמחים והמעציבים שאירעו בו, וכיצד חרב וכמה מן העת ההיא עד עתה. וברור שהדברים האלה חשובים מהקודמים, כי כיון שנתנה התורה החלקים האלה מהזמן צריך שיהיו נושאיה יודעים מדת הזמן שהלכו עמה ועברוהו. והשביעי, מה שאנו מקוים שיחדש לנו השם באחרית הימים, וכבר חלקתי את הדבר הזה לחלקים בפרושי לאחד מספרי המקרא. האומה לא תשיג את כל זה בהשגה הנותנת תקוה אלא אם תסמוך על פרוש בעלי הקבלה. שהרי, אם לא תסמוך על הקבלה ותשתמש כאן בסברה חפשית, אפשר שכל היעודים הנזכרים נתקיימו כבר בזמן אחד המלכים שבעבר, כגון חזקיהו או מישהו אחריו. וכן הענין בתחית המתים ובכל ההבטחות, ובזה יבטל כל מה שהם מקוים. וראוי שאבאר איך נמסרו הדברים האלה בקבלה מן הנביאים, ואומר: כל המהויות והכמויות והאיכויות ראו אותן במעשי הנביא ארבעים שנה לפני כתיבת התורה, כי הכתוב מפרש שהתורה נכתבה בשנת הארבעים. שכן אמר השם יתברך לשליחו: כתוב בראשית ברא אלהים, וקרא לפניו מלה במלה והוא (משה) כותב מבראשית עד ושמה לא תעבור. ומסר לו (השם) בקצור תולדות אלפיים וארבע מאות ושמונים ושמונה שנים, בערך – זו היא אמיתת אמונתנו בענין כתיבת התורה – למען ימצא הקורא בה ידיעה מספקת בכל מה שהוא רוצה לדעת על ההגדות והמצוות ומנהגי הראשונים. והחל מן השנה הראשונה הורה השליח לכל האומה את המצוות ואת המשפטים אשר נצטוה בהם, כי שם עליהם שרי אלפים ושרי מאות וכו' כדי לשפטם לפי מה שהורה אותם. ואי אפשר שיצוה אותם לאכול מצה ולא יודיע להם מאיזה מין זרע הוא, או לפרוש מן הטומאות מבלי לבאר

להם את חוקי הזב והזבה, וכדומה. ולפי ההכרח הזה מתחייב שידיעת התורה שבעלפה קודמת לכתיבת התורה בארבעים שנה.

וכל זמן שהיו בני ישראל בדעה אחת בארץ הנבחרת, היו המלך והכהנים שומרים בזכרונם מסורות אלה, ובפרט בתקופת הנביאים. וכשגלינו גלות ראשונה ופסקה הנבואה, יראו החכמים שמא תישכח התורה שבעל פה ונתנו דעתם עליה וקבעוה בכתב וקראוה משנה. והשאירו את הענפים תוך תקוה שישמרו אותם בזכרונם מאחר שכבר קבעו את עיקרי הענינים בכתב, וכך היה, ולא פסקה שמירת התולדות בזכרון עד שגלינו גלות שניה ונתפזרנו פזור יותר רב מבראשונה, וחששו התלמידים שמא ישכחו את הדברים שקודמיהם לא קבעו בכתב, ונתנו דעתם גם על אלה וכתבום וקראום תלמוד. ואם ישאל השואל כיצד יחסו מאמרים שבתוכם, כלומר, שבמשנה ובתלמוד, ליחידים? נאמר, מפני שהיחידים הללו עוררו את תשומת לב העדה לדברים אלה. ומפני שהם הזכירו אותם, נקראו הדברים על שמם, ולא מפני שחידשו אותם, וכן יחסה התורה פרשת "כל דבר אשר יבוא באש" לאלעזר מפני שהוא הזכיר אותה, לא מפני שהוא חידשה.

ואם ישאל אדם, כיצד נכנסו לתוך המשנה והתלמוד מחלוקות בין בעלי הקבלה נאמר, אין אלה מחלוקות באמת, אלא נראות כמחלוקת בתחילת הגעת הדברים לשומע. ולאמיתו של דבר (המחלוקות שבתלמוד) הן משלושה סוגים: א. חכם הראה את עצמו כחולק על חברו והקניטו כדי שיוודע לו על ידי כך טיב דעתו (של חבירו), וכמו שהראה משה את עצמו ככועס על אהרן ובניו ששרפו את שעיר החטאת, כדי שיגלו לו את דעתם הם, כי משה לא האמין ששרפו (את שעיר החטאת) מחסרון ידיעה. ב. הדבר נשמע מפי הנביא בשני אופנים שונים: באופן אחד הוא מותר ובשני אסור. וקדם אחד מן החכמים והזכיר את האופן המותר ובא השני והזכיר את האסור. ודברי שניהם צודקים, כי הדבר ההוא אמנם מותר באופן אחד ואסור באופן אחר. ודוגמה לזה מה שאמר הכתוב: לא תשחית את עצה, ואמר רק עץ אשר תדע וגו'. ואמר: בת כהן כי תהיה לאיש זר, לא תאכל, ואחרי כן נאמר: ובת כהן כי תהיה אלמנה, מלחם אביה תאכל. ואין הבדל (בין המקרים) שבהם הכתוב המכריע בין שני הפסוקים המקבילים קרוב אליהם, ובין המקרים שהוא רחוק מהם מרחק פסוקים ומתברר אחר כך. ג. אחד מן החכמים שמע דבר חלקי ודימה בנפשו שהוא שלם. ואחרים שמעו סופו של דבר. וכשהזכיר הראשון מה שעלה על דעתו, טענו נגדו ואמרו: אנו שמענו סופו של דבר והוא מצמצם את שמועתך אתה. ודוגמה לכך, אדם קורא בחומש השלישי שבתורה, ובגד כלאים שעטנז, והוא סובר שזה

כולל הכל וכשהוא אומר דבר זה לפני מי שקרא את כל התורה, הלה מודיעו שהכתוב צמצם את הכלל בחלק החמישי ועשאו פרט, כאמור, צמר ופשתים, וכן כל כיוצא בזה. ודע, יצליח השם דרכך, שהכופרים בידיעה זאת כשנאלצו להודות שיש דברים בעניני המהויות של המצוות השמעיות וכמויותיהן ואיכותיהן, שאינם מפורשים בתורה, אמרו: אכן הניחם אלהים כך מפני שרצה שיסמכו בזה על ההיקש. ואני חיברתי ספר שבו ביטלתי דבריהם בענין זה. ואהיה מוכרח להזכיר חלק גדול מענין זה כשאעמוד באמצע פירושי לספר זה. ואודיע שסוגי (במקור מואד – נושאי) ההיקש ארבעה הם: היקש בעלי ההגיון, והוא הבנוי על אחת מארבע סבות: העצם, הצורה, הפעולה, התכלית. ואבאר שהמצוות השמעיות אינן מתקיימות אף באחת מאלה. ב. היקש המתנצחים. והוא (היקש הבנוי על) החלת הדין התלוי בסיבה מסוימת בכל דבר שיש בו סיבה זו. ואבאר שגם לדבר זה אין מקום במצוותינו. ג. היקש אנשי המשפט. והוא, הקשת המצוה החדשה (שאין דינה מפורש) לדברים הקרובים אליה ביותר, לפי תכונתם. ואברר שגם דבר זה אינו נוהג במצוותינו, מלבד מה (שהמידה הזאת) בטילה לפי עצם מהותה, כי אין לקבוע גדרים בקרוב תכונה ובריחוקה. ד. היקש החולקים עלינו (הקראים) דהיינו, ההיקש הדן בכל דבר מהמין כפי החוק החל בדבר אחד ממין זה, ומטיל על כל הסוג את הדין הנמצא באחד ממיניו ודבר זה אין לו מקום כלל. כי הוא מחייב שכל אדם הוא סופר וכל אדם עוסק בהיקשים, מפני שמצאנו תכונות אלה באנשים אחדים. יתר על כן, היקש כעין זה יוביל אותנו למסקנות מנוגדות, שהרי באנשים אחרים אנו מוצאים את ההפך מזה. ואגלה גם כן שמכיון שראינו כי תורתנו מבדילה בין דין דברים השייכים לסוג אחד ומשוה את דינם של דברים השייכים לשני סוגים, הרי קביעותיהם בטלות. כך, למשל, הבדילה התורה בין שור ושה שנגנבו ונמכרו, אף על פי ששניהם בעלי חיים, והשוותה דין שור ושלמה שהוכחשו בפקדון, אף על פי שהאחד בעל חי והאחד צומח. וכשאבאר זאת וכשיעמוד הקורא בר־הדעת רק על מה שהקדמתי כאן (יתגלה) בטול כל טענותיהם, ואז יהיו מוכרחים לבקש מחסה בחזרה אל הקבלה.

ויש ביניהם מי שחושב שאפשר לטעון נגד הקבלה בזה שחלק מן האומה מכחיש אותה ולפי סברתו הרי יש לטעון גם נגד הכתוב שחלק מן האומה אינו מודה בו. ויש גם מי שחושב שהתרשלות חלק מן האומה לשמור את הקבלה היא סתירתה, ולפי סברתו הרי יש לטעון גם על הכתוב, שחלק מן האומה מתרשל בשמירתו, ורק הרציתי כאן חלק מן הראיות שהם נתלים בהם ואני בטוח בהבנת המעיין בספרנו זה. וכל זה פירוש

שלוש הידיעות המביאות את המאמינים לידי שלמות בעבודת השם: המושכל והכתוב והמקובל.

ועכשיו שהשלמתי את פרושן של שלוש הידיעות האלה, שמפרש התורה מוכרח לעמוד עליהן, אני רואה חובה לעצמי להציע בהקדמה כיצד יש לפרש את התורה ושאר ספרי הנביאים. ואומר, כיון ששלוש הידיעות הנזכרות לעיל הן יסודות התנ"ך, ומאחר שכל מלה יש לה, בהכרח, או הוראה אחת או הוראות שונות, שהרי כל לשון בנויה בתבנית זו, ואף התורה כך, הואיל וניתנה באחת הלשונות, חובה מוטלת על המפרש לקבוע את כל המלים שהן בהסכם עם המושכלות הקודמות לה והמקובלות המאוחרות ממנה, כמלות בנות משמעות מוחלטת, ואת כל המלים שהן בסתירה עם אחד מהשנים הנזכרים (המושכל או המקובל) – כמלות בנות משמעות מפוקפקת. ובתוספת באורו של דבר זה אומר: מן המחוייב שבעל שכל יתפוס תמיד את ספר התורה לפי הפשט, המפורסם והרווח בין אנשי לשונו, שהרי מגמת כל ספר היא שיגיעו עניניו אל לב השומע בשלמות, חוץ מאותם מקומות שבהם הידיעה המוחשית או השכלית מתנגדת לפרוש המפורסם של המאמר, או במקום שהפרוש המפורסם של המאמר הוא בסתירה לפסוק אחר, שמשמעותו מוחלטת, או לאחת מקבלות הנביאים. ואם הוא רואה שאם ישאיר מאמר זה לפי הפשט המפורסם של המלים, יגרום לו להאמין באחד מארבעה הדברים שהרציתי, עליו לדעת שאין המאמר ההוא כפי פשוטו המפורסם, אלא מכיל מלה או מלים הבאות על דרך ההעברה. וכשיכיר איזה דרך מדרכי ההעברה יש כאן, כדי להביא אותה (כלומר, את המלה הנדונה) לפרושה (האמתי), כי אז יהיה הכתוב ההוא בהסכם עם המוחש והמושכל, והכתוב השני, והמקובל.

ובעקבות ענין זה אקדים ואמשיל משלים לארבעה (סוגים) אלה ואומר: לסוג הראשון שייך מה שאמרה תורה: ויקרא האדם את אשתו חוה וגו'. אם נניח את הבטוי "כל חי" לפי הפשט המפורסם בהמון, אנו כופרים במוחש. שהרי זה יחייב שהארי והשור והחמור ושאר החיות הם בני חוה. ומאחר שאין לדחות את המוחש בשום אופן, אנו אומרים שיש בפסוק זה מלה נסתרת שעל ידה יבוא (הפסוק) בהסכם עם הנראה, כמו שאבאר. ולסוג השני שייך מאמר הכתוב: כי ייי אלהיך אש אכלה הוא. אם נניח שמאמר זה מתפרש לפי פשוטו, השכל יתנגד לזה, כי השכל מחייב שכל אש זקוקה ונצרכת ונתונה להשתנויות, ואילו הבורא נאצל מכל הדברים האלה. אבל כשאנו מניחים שהמאמר הזה נאמר בדרך ההשאלה, אז הכתוב הוא בהסכם עם חיוב השכל. והסוג השלישי; כגון מה שנאמר: לא תנסו את ייי אלהיכם, והוא מאמר שמשמעותו מסויימת,

וכשנאמר במקום אחר הביאו את המעשר ותנו צדקה מהונכם ובחנוני נא בזאת, ידענו שהמלה הזאת (ובחנוני) אינה בת הוראה יחידה אלא יש לה גם פרוש שאינו מפורסם, ועל ידו יבוא המאמר בהסכם עם המאמר החד־משמעי (הקודם) כמו שנבאר במקומו. ובסוג הרביעי, מה שאמרה תורה לא תבשל גדי בחלב אמו, ובאה הקבלה ואסרה לאכול כל בשר בכל חלב. ומכיון שהקבלה נמסרה על ידי אנשים שראו בעיניהם (את התנהגות הנביאים בענין זה) חובה עלינו שנבקש לכתוב זה פרוש בהתאם לאחד מדרכי ההעברה המקובלים באומה, ואז יהיה (הפסוק) בהסכם עם קבלת הנביאים, וכמו שעתיד אני לבאר באמצע הספר.

והקדמתי מכל סוג מלה אחת שתהיה לדוגמא ולמשל, וכשהמפרש ישתמש בהקדמות אילו, לפי מה שתארתי אותם, לא ישתבש פירושו על ידי שגיאות של זדון ושל גישה אל הענין בלא הבנה, ולא יארע לו אלא שגיאות שנגדן אין אדם בטוח, חוץ מאלה שאלהים בחר בהם להיות שליחיו מפני שהוא יודע בהם שלא ישגו ולא ישבשו את דברי שליחותם. ואם הפסוק או הפרשה, דורש להעביר איזה דבר מפירוש מפורסם ורווח לפירוש מטפורי ובלתי שכיח, מן הדין שלא יתפוס שום אות או מלה כיוצאת מפשוטה עד שיהיה המעביר והמחליף בקי בדרכי ההעברה שבהם נעשה הדיבור הסתום מובן ומבורר ואזכור גם כן...

כמו שנאמר ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה. וכמו שנאמר אני ואחי ונערי ואנשי המשמר אשר אחרי אין אנחנו פושטים בגדינו. וחזרות כאלו באות רק אם יש לכל הפחות שתי מלים המפסיקות בין שני המאמרים, שאחד מהם מאמר החזרה.

והרביעי, המלה הממלאת שני מקומות, ודבר זה שגור במיוחד במלת 'לא', ככתוב: מתן בסתר יכפה אף ושוחד בחיק חמה עזה. רצונו לומר: יכפה חמה עזה. הראשון עומד גם במקום השני ככתוב: כי שם שאלונו שובינו דברי שיר ותוללנו שמחה, ר"ל: ושאלונו תוללנו שמחה. שאלונו הראשון עומד גם במקום השני, וכיוצא בזה.

והחמישי, המלה הנסתרת. ומזה מלות השימוש, כהסתרת מלת 'אשר' בנותן נשמה לעם עליה ר"ל: לעם אשר עליה, לכל יבא גבורתך, ר"ל: לכל אשר יבא. וכן היא הסתרת מלות ממנו וממנה, ב'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם'. וגם יש בזה מלים העומדות בפני עצמן. ככתוב: 'ותכל דוד', ר"ל: נפש דוד, וכאמור: 'ותחס עליך', רצונו לומר: ותחס עיני עליך, ואמר: לעזתים לאמר, ר"ל: ויגד לעזתים. ויש ששתי מלים או יותר (נסתרות), ככתוב: 'ואהיה מתהלך מאהל אל אהל וממשכן', ר"ל: וממשכן אל משכן. וכן אתה אומר: כי אשר יראה האדם, והרמז הוא למלת יראה נוספת, וכדומה לזה.

והחלק הרביעי מהבהרת הסתומות הוא חיבור הדברים, לפי ענינם. והיותר מפורסם בענין זה הוא תפיסת המלים לפי חיבורם (הנכון), באופן שתהיינה כל המלים המחוברות בפירושו, מחוברות בקריאתן, בלי הפסק ביניהן. וכן אין לחבר בפירוש מלים שהן מופרדות (לפי אמתת פירושן) כמו שעתיד אני לאמר בפירוש "שרפים עומדים ממעל לו", שיש הבדל רב בין אם תחבר שתי מלים לחוד ושתי מלים לחוד, ובין אם תחבר שלש מלים, ומלה אחת תשלים לבדה. ואם יש צורך להפריד בפירוש מלים שהן מחוברות בקריאה, או לחבר את המופרדות, כדי שלא יקולקל הענין, מותר לעשות כך. כמו שאפשר (למשל) להפריד ולחבר במאמר "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", כדי שיבוא הענין על פירושו האמיתי. וכן הדבר בחיבור המאמר "במנורה ארבעה גביעים משקדים כפתריה ופרחיה", יש לחבר משקדים עם (החלק) הראשון, לא עם השני, וכדומה לזה.

...האלף עומדת במקום ההא (כאמרך): אתחבר יהושפט, האדרוש אדרש, אשכם ודבר, והדומה להם. ומתמורת הבית העומדת במקום מן, כאומרך: והנותר בבשר ובלחם באש תשרפו, בקדשים לא יאכל. ומתמורת ההא העומדת במקום אלף, כאמור: ביד דוד עבדי הושיע את עמי ישראל, ענינו: אושיע. הנזר אשר עשיתי, ענינו אנזר, וכדומה להם. ויש שההא באה בראש המלה כאילו היא הא השלילה, ואיננה כך, כאמור: הנגלה נגליתי לבית אביך, והוא: נגלה נגליתי, וכדומה לו. ומתמורת הואו הבאה בראש המלה ללא צורך, כאמור: וחמש עשרה אמה קלעים לכתף, וכן אתה אומר: ואלה ראשי בית אבותם וישעי, וכיוצא באלו. ויש שהיא באה במקום או, כמו שאתה אומר: ומכה אביו ואמו, ולשמש או לירח, וכדומה להם.

ומתמורת היוד העומדת במקום האלף, כגון באמרך: ואסלדה בחילה לא יחמול, ענינו: לא אחמול, ובמקום [התיו] כגון אמרך: ואם לא יגאל הגידה לי, וכדומה. ומתמורת הכף ... והמובן המושאל של הכף המורה על הזמן שלפני הפעולה או אחריה, כדרך שאתה אומר: ולא יבאו לראות כבלע, ענינו: טרם בלע, ובהשחית, טרם שאשחית, ובכל הדומה לאלה אפרש מובנו במקומו. ומתמורת הלמד העומדת במקום מן, כאמרך: הבאים למלחמה, ענינו, מן המלחמה, ואמרך: ובא שלמה לבמה אשר בגבעון, ענינו: מן הבמה. והיא נופלת (בתרגום) (בכל מקום שהיא מראה) על שינוי ומעבר ממצב למצב, יהיה השינוי מה שיהיה, בעצם או במקרה או בתכלית, כאמרך: והיה לדם, והיה לכינים, ותאמר: והיו לאתות, והיו למארות ברקיע השמים. ותאמר: וישימני לאב ולאדון לכל ביתו. ומתמורת המם שהיא נופלת כגון עד ממחרת השבת וישאר אך מחרת. ומתמורת

הנון שהיא נופלת כגון אשר נשבר. והמובן: שברתי. והשין אין בה שימוש בדרך השאלה, אלא שהיא עומדת ... כאמרך: שבשפלנו: ותאמר שהנחלים, וכדומה להם. ומתמורת התיו העומדת במקום היוד, כאמור: ותהי ישראל, ענינו: ויהי ישראל. ויש גם אותיות הנצרפות בסופי המלות שיש להן תמורות, כגון ותשליך במצולות.

עשה בנו כך כדי לתת לנו שכר על כל יגיעה ושקידה וקנית דעה, ככתוב: אם תבקשנה ככסף וגו'. אז תבין יראת יי וגו'.

וראשית התועלת שיש בחכמה היא ההתענגות בה, ככתוב: כי תבוא חכמה בלבבך ודעת לנפשך ינעם. ועוד, הידיעה בעבודת ה' וקיום מצוותיו, כמו שתאר ... ועוד, השכר שמקבלים עליה, כי יש שכר לכל עמל, ככתוב: כן דעה חכמה לנפשך וגו'. והוא היתרון שיש למקצת האנשים על קצתם, בזה ובבא, ככתוב: מי חכם ויבן אלה נבון וידעם וגו'. ועוד נאמר: כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון. וכשיסתיים הדיבור בזה יצטרך לביאור ... תביא להם החכמה תועלת ... הנזק ... הספר ... הספר ... בגזרה ... התחיל בו (שתי שורות מחוקות) בחשיבותו (שאר העמוד מחוק). הנרצה...אבל נתנה בלשון שהודיע השליח לאומה כדי שיקל עליהם העול (של המצוות) ולא ישאר להם אלא הוראת הענינים. ואשר לדרישת השואל בנוגע לסילוק הספקות, הרי לא שם במקרא את בטויי ההשאלה אלא משום שהפנה אותנו אל הפרוש שנקבל מהנביא על ידי מה שנשמע או על ידי מה שנראה את מעשיו בראיה ברורה שאין בה לא ספק ולא בלבול.

ומאחר שהיה ברצונו להפנות אותנו אל קבלת הנביא שתכריע בכל דבר שהוא מחוסר הכרעה (בכתוב גופו) לא אכפת מה שקבע מקצתם (של בטויי ההשאלה), תוך הסתמכות על הקבלה ... יש אותו שידון אותם ולא יהיה בדבר ... ויאמר ... וזה יכריע בין הבטויים המסופקים שבספר התורה ... מקצת ובין מה שיודיעו בקבלה (מחוק עד סוף העמוד).

... [כי אז] היתה שאלתו בלתי אפשרית, כי לא שאל אלא על הבורא, לא על הנברא. ואם שיטתו בזה היא שהמהות ממנו אינו אלא בדרך ההקרבה אל (הביטוי), תהיה גם תשובתנו בדרך ההקרבה והתמצית, לא בהקשה לנבראים. ואמרנו שהוא דבר בלי ראשית ובלי תכלית, חכם, יכול, בורא הכל לפי צדקת רצונו, ולא ישוה לו דבר, בתנאי שהקדמנו שהשואל לא יבחן בדיוק את דברינו אלה. ואמרנו שהוא דבר (ישות) כדי לאשר את (מציאות) עצמותו ולבטל את דעת הכופר בו, והכתוב אמר על חנמצא יש. ואמרנו קדמון, נצחי, כדי לשלול מציאות כל דבר לפניו ולאחריו, כמו שבארנו. ובאמרנו חכם רצינו לייחס לו את החכמה השלמה ולשלול ממנו כל העדר ידיעה ברב או במעט,

כאמור: חכם לב ואמיץ כח. ואמרנו: יכול, כדי לאשר שלו חכח האמיתי, ללא כל רפיון, כאמור: ובידך כח וגבורה. ונצחיותו וחכמתו וכחו אינם דבר זולתו, מהטעמים שבארנו, וכדברי הכתוב: אין עוד מלבדו. ובאמרנו: ממציא כל שהוא חפץ, כוונתנו שברא את הכל לא מדבר, וכמו שבארנו קודם, וכדברי חכתוב: כל אשר חפץ יי עשה. ואמרנו: לא ישוה לו דבר, כמו שהוכחנו, וכמו שאמר הכתוב שאף הדברים הכי נעלים לא ישוו לו, וכל שכן הפחותים במעלה. והם (הנעלים) ארבעה, הנכבדים שבמדברים, המלאכים שאמר עליהם: כי מי בשחק יערך ליי ידמה ליי בבני אלים; והחשובים שבגלגלים, המאורות, ועליהם אמר: ואל מי תדמיוני ואשוה וג' שאו מרום עיניכם וג': והגדול שבצמחים, הארץ, ובו אמר: ואל מי תדמיון אל הפסל נסך חרש והמסכן תרומה עץ וג'; ושבדוממים, הכסף והזהב, ועליהם אמר: למי תדמיוני ותשוו ותמשילוני ונדמה, הזלים זהב מכיס וג'. ובאמרנו צדיק כוונתנו שאינו מטריח את עובדיו יותר מכדי יכולתם ככתוב: עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתיך, ואינו מכריחם לעשות דבר שהם עתידים להענש עליו, כמו שהסיר מעליו את האחריות לעוונותיהם: הוי בנים סוררים נאום יי לעשות עצה ולא מני, וייחס את החטא להם ככתוב: מידכם היתה זאת.

... והרי מן הנמנע שיהיה דומה להם (לנבראים). והואיל ועצמותו יוצרת וממציאה, לא יתכן שתהיה עצמות מי שנברא על ידו כך. כי ראינו (שהנברא) הוא נברא גרידא, ולא ראינוהו ממציא. ובזה בטלה (האפשרות) שיהיו הם דומים לו. ובשני הצדדים העירו אותנו הכתובים ואמרו: למי תדמיוני ותשוו ותמשילוני ונדמה ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש. ובשני הפסוקים ביטל את שתי הדעות הכוזבות האלה כמו שפירשתי את שניהם במקומם. וראוי שידע המאמין, בענין זה, שאחר שקבענו שעצמותו היא עצמות נצחית לא כעצמותם של הדברים המוחשים, כל מה שאנו מיחסים לו זולת זה הוא כמו בדברים הנמצאים, והם שלושת התארים ההשובים ביותר: יכול, חי, ויודע, ההכרח לחייב לו את התואר יכול, משום שלא ראינו פועל אלא יכול; [וחי, מפני שלא ראינו פועל אלא חי; ויודע] מפני שידע שהדברים ... וכבר העירונו הכתובים על התארים האלה. בדבר היותו חי אמר: ואמרתי חי אנכי לעולם; ובדבר היותו יכול – ידעתי כי כל תוכל ובענין היותו יודע – אין חקר לתבונתו.

ושלושת התארים האלה אינם אומרים שיש בו שונות, למרות מה שכל אחד מהם מורה על דבר שאין האחר מורה עליו. כי כל זה אינו אלא מצד הלשון. כי אין היכולת בלשון לקבץ את שלוש המלים האלה בניב אחד. יתר על כן, אין ביכולת הלשון ליצור מלה אחת שתאחד את כל התארים האלה, ואילו השכל תופס את כולם בהכרה אחת.

כי מאותו הצד שנתאשר לו שהוא ברא, נתקיים לו שהוא יכול, חי ויודע. והכתובים מחזקים דבר זה, ובמקומות רבים הם אומרים בהזכירם אותו: אין עוד מלבדו. ואי אפשר להעלות על הדעת שטיב חכמתו שונה מטיב חכמתם של הנבראים, וכן בנוגע ל'יכול' וחי, כי אם נניח כך, הרי נודה שאפשר שהדבר שבסתר שונה ממה שהוא בגלוי, ובזה נאפשר לכופרים שישיבו עלינו בפקפוקים המערערים את האמיתות שלנו. והרי חובה עלינו להאמין שעין החכמה אחת היא, וכן הדבר בתארים יכול, יודע וחי. ואם ידרש ממנו מישהו לאמר שהוא יודע בידיעה ויכול ביכולת וחי בחיות בהתאם לנמצא (בין הברואים), נברר שאין (טענה זו) מחייבת אותנו. כי לא משום שהנברא הי, בלבד, אנו דנים עליו שהוא חי בחיות, ולא מחמת עצם היותו יודע החלטנו שהוא יודע בידיעה, ולא מחמת עצם היות הנברא יכול חייבנו שהוא יכול ביכולת, אלא מפני שראינוהו עתים חי ועתים מת ידענו שיש בו דבר שבגללו הוא חי. וכשראינו אותו פעם יודע ופעם בלתי יודע התברר אצלנו שקיימת בו סבה הגורמת לידיעתו, וכשתהא נעדרת אינו יודע. ומשום שידענו שהוא יכול במצב אחד ורפה באחר, הוחוור לנו שסיבת יכולתו נסתלקה הימנו, ולפיכך נלאה. אבל בורא הכל הואיל ואין דבר (מהשלילות הנ"ל) משיג אותו, הרי הוא יודע ויכול וחי לעצמותו, לא מחמת דבר שהוא זולתו. ואמרנו עצמותו, הוא גם כן בדרך ההעברה והקירוב. וכבר הזכיר לנו גם בספריו שאין יכולתו וידיעתו וקיומו משתנים ואינם (מחמת דבר) זולתו, ואין להם תכלית ככ' גדול אדונינו ורב כח וג', ואומר ואתה הוא ושנותיך לא יתמו. וכשמבקש האמת יעמוד על ארבע ידיעות אלה חובה תהיה עליו שיעמיק חקר עד שיתגלה לו שהשכל מוכיח שלא יתכן שיהיה הבורא יותר מאחד, וגם יתברר לו אי האפשרות שיהיה...

...בדרך ההתחסדות. והוא שיבראנו מתחילה בעולם האושר, ויתן לנו טובה נצחית מבלי להעבידנו בדבר. והשני בדרך ההטבה בזכות, דהיינו לברוא אותנו תחילה בעולם העשיה ולחייבנו במצוות שאנו יכולים לקיימן ולהעביר אותנו אחר כך אל עולם הגמול ולגמול לנו פרי עמלנו כיאות. והיות (והשכל מחייב) שיהיה הבדל בין מי שמטיבים לו בחסד, בלי כל עמל, ובין המקבל גמול [ולמקבל הגמול חלק יותר גדול], היטה אותנו אל העדיף שבחלקים וברא אותנו בעולם העשיה כדי לתת לנו שכר בעולם הגמול. ואת זה הבהיר לנו נביאו באמרו: "ואמרתי אני בלבי את הצדיק ואת הרשע [ישפט] האלהים כי עת לכל חפץ" וג'. ולא ציוה לנו לעשות דברים שאין בכחנו לעשותם. וההוכחה לכך ידיעת כל אחד מאתנו בנפשו שיש לו [הכח] לנוע או לנוח, לפעול ולחדול מפעולה ... והדברים מתחלקים לשלוש מדרגות: הא' הדברים שהם נאים, לדעתנו, והשכל מחייב

את עשייתם, כגון האמת והצדק. ובמדרגה הב' הדברים המגונים אצלנו ושכלנו שוללם ומרחיקם, כמו השקר והעושק. [ובמדרגה] הג' הדברים שברשות, שאין השכל מחייב את עשייתם ולא את ההמנעות מהם, והוא מוסרם לנו, כגון העמידה או הישיבה, [החיבור?] וההפרדה. ואין ספק אצל כל מי ששכלו שלם שהבורא ציונו על האמת והצדק שהם נאים לפי שכלנו, ומפני שהכזב והעושק מגונים הזהירנו עליהם. ובאשר להרכב(?) השלישי, שבו הדברים המותרים (לפי השכל) יתכן שיצונו במקצתם וימנענו ממקצתם, כדי לתת לנו שכר על כך, ואמנם פרש לנו הכתוב "יי חפץ למען צדקו" וג'. והטוען שהעושק נאה והצדק מגונה לפי שכלו, הוא עיקש ויהיר ודמיונו הגביר את היהירות והעקשות(?) ... והדבר המגלה ביותר את קשיות ערפו ומבליט (במיוחד) את מריו, היא החלטתו שהעושק נאה, לפי השכל, מפני שהוא גורם הנאה לעושהו, אף על פי שבה במדה הוא מצער את הנעשק. ומדבריו מתחייב שיהיה העושק גם נאה וגם מגונה היות והוא מכאיב ומענג גם יחד. וכן בענין השקר והאמת. ובכגון אלה אמר הכתוב: השמחים לעשות רע יגילו בתהפוכות. אבל לנו, קהל המאמינים, גנותו של השקר ונאות האמת הם כעמודים שעליהם אנו מבססים כל מסקנה מחויבת ומהם אנו מפיקים דעת רצויה, כמאמר החסיד: על כן כל פקודי כל ישרתי. וחסיד אחר אמר: שנאו רע ואהבו טוב, ואחר סיפר בגנות האוהבים את הרע ושונאים את הטוב. ואין אמונה שלמה למאמינים אלא אם כן הם מאמינים שיש בעולם מסורת נאמנת. כי המצוות הנתונות לעובדי השם מהסוג השלישי, דהיינו האפשרי, אין דרך לידיעתן אם לא על ידי השליח המביא אותן ומעמיד את האנשים על טיבן. ומכיון שאינם מחויבים לקבל את דברי השליח אלא אם כן נתברר להם שהאלהים נתן לו את הכשרון לעשות מעשים שאין אחרים יכולים לעשות כמותם, מן ההכרח (להאמין) שקיימות הגדות נאמנות, כדי שכשיבוא אדם אשר היה עם השליח ויספר למי שלא היה עם השליח את מה שראה ממעשיו ושמע ממצוותיו, יהיו אלה שאליהם הוא מביא את השמועות מחויבים לקבל את דבריו להלכה ולמעשה, כשם שזה היה חובה על מי שהיה נוכח (לפני הנביא) וראה (את מעשיו). וכבר הביעו המקראות רעיון זה באמרם: אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו לא נכחד מבניהם וגו'. ונאמר עוד: למען ידעו דור אחרון.

וכשדורש האמת יבקש למצוא את הדרך איך להכיר את ההגדה האמתית ימצא שהדרך בזה הוא להכיר בראשונה את טיב ההגדה הכוזבת. וזו בת שני אפנים, ואין להם שלישי. או שבעל ההגדה משקר בכוונה או ששיער דבר ואין הוא כמו ששיערו. דוגמה לכך, אדם נכנס לבית ומודיע לאנשים שבתוכו שיש ליקוי חמה, אין הם חייבים להאמין לו,

אף על פי שזה ביום שליקוי החמה אפשרי בו, מפני שני הטעמים שהזכרתי: אפשר שהוא משקר בכוונה, ויתכן שראה ענן מעיב על השמש וחשב שיש ליקוי חמה. אולם, אם מביאי השמועה רבים הם, שאי אפשר שיהיו כולם טועים טעות אחת, וגם אי אפשר שיהיו כולם מסכימים לשקר אחד ... ואז תתבדה שמועתם.

...כשהוא ראה מנפשו ... [וקרא] את הכתוב בתורה רכך לבבו ובכה, וכך [כש]שמע את תוכחת ה', כמו ששבח בזה את יאשיהו ואמר: יען רך לבבך ותכנע לפני בשמעך וג'. ואומר: ותקרע את בגדיך ותבכה לפני, וכל מעשיו גלויים לפני ה', כמו שאמר בסוף הפסוק: אני שמעתי נאום ה'.

ואל יזלזל אדם במצוות התורה כשהוא רואה בה דברים שהם הדרכה לעניים, כגון מכירת הבת לאמה, ונתינת חצי שקל בשנה, כי החכמה השלמה היא, שתהיינה המצוות קלות ביסודן, ואחר כך יוסיף עליהן, כפי יכולתו ב ... ועשירות. ולא כשהוא רואה הרבה מהנביאים והצדיקים דחקום האויבים והגיעתם צרה וצוקה כמו אברהם ויצחק, יעקב, יוסף ומשה עה"ש, כי הוא לכבודם ולתפארתם, היות שתשוקתם לעולם הבא ולא לעולם הזה. ולא כשהוא רואה את האומה הזאת בדור הזה שפלה ובזוייה, עם היותה דבקה באמונתה, כי במצב זה ההוכחה (על צדקתה) חזקה וברורה יותר בעיני האנשים. ולא כשהוא רואה בה (בתורה) הגדות שהן, לכאורה, חסרות עניין, כגון הסיפורים על עוים וצידונים, כי בכולן ענין ותועלת, כמו שאני עומד לפרש את מקצתן בדברים [שיבואו להלן]. ולא כשיראה אותי אומר: אפשר, אולי ויתכן, כי רק מתוך יראת כבוד לדברי ה' אני אומר כך, ורק במקום שאני מציע פירושים וטעמים שאינם הכרחיים, אבל במקום שיש הוכחת השכל, או מסורת וקבלה, אני מדבר בפסקנות ובאימות, והשומע ילמד (?) את כל הדברים האלה, ויפרשם על־פי ההקדמות שקבעתי בראש הספר, והן תדחינה כל ספק ותסלקנה כל דמיון כוזב. והיות והשלמות מתוכנת למאמין בשמירת האמיתות ובהודאה בידיעת השכל ובקבלת כתבי הקודש כאמיתיים ובאמונה במה שנמסר בקבלה בלא כפירה, ובכוון הלב לעבודתו אמר החכם בחמשת העניינים האלה: הט אזנך ושמע דברי חכמים וג' כי נעים כי תשמרם בבטנך יכנו יחדיו על שפתיך להיות בה' מבטחיך וג' הלא כתבתי לך שלישים וג' להודיעך קשט אמרי נעם וג', וכמו שפירשתי את הפסוקים האלה במקומם.

פתיחה לפירוש בראשית

ואחרי שהשלמתי את מה שראיתי לעשותו פתיחה כללית לכל התורה, ראוי שאוחז בדברים המהווים פתיחה מיוחדת לחלקה הראשון ואומר: יתברך אלהים אלהי ישראל שהוא למעלה מכל התהלות, כמו שכחו הוא על כל בעל כח והוא נעלה מכל תאור, כי לא תשיגהו המחשבה ולא יקיפהו הדמיון, כמו שפארוהו חסידיו: ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה.

והנה אי הזקיקות והזקיקות עם שהן מצויות במצבו של כל נברא ותכונותיו, הרי ראשיתן ותחילתן – מציאותן, רצוני לומר מציאת העצמות, ומי שאינו צריך לממציא שימציאהו מפני שהוא עצם המציאות, והיא הנקראת עצמות ללא ראשית, ודאי שאינו זקוק לשום אחד מהדברים הבאים אחרי המציאות, דהיינו: לזמן וחומר המספקים את הקיום, ולמשמר הסוכך מפני ההפסד ומסייע (להתקיים) ולכל דבר מעין זה. אבל מה שאינו נמצא אלא בממציא, הואיל ובעיקר ראשיתו הוא זקוק למתחילו, הוא צריך גם למה שיקיים אותו פעם אחר פעם, ולזמן שבו ימצא ולמקום שיתמקם בו, ולחומר השומר על קיומו, ולמה שישמרנו מכילוי ויסעדנו בצרכיו, הכל לפי פרטי העיקרים שציינתי. והמוחשים כולם, הואיל והשכל דן בהם שהם מחודשים, הזקיקות אל מה שהזכרתי דבקה בהם כל עת קיומם, כל עוד הארץ עומדת. אבל בוראם יתב' ויתע' שהשכל דן בו שאינו מחודש, ר"ל שהוא קדמון, ללא ראשית, אינו זקוק למי שימציאהו ויקיימו, כי הוא הנותן מציאות וקיום לכל, ובזה אמר הכתוב: לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמד וג', ואתה הוא ושנותיך לא יתמו, ובמיוחד מאחר שממציא ומקיים זולתו אינו קיים כלל. וכשם שאינו זקוק, לשם קיומו, לזמן, כי הוא בורא המקומות ומהלכם (?) ככתוב: כי האמנם ישב אלהים על הארץ וג' כך אינו זקוק לכל מעשי עבדיו הטובים והרעים, המתוקנים והמקולקלים, וטובם ורעתם הוא להם בלבד כמאמר הכתוב בנוגע להיותו נעלה מכניסה בכל...

פרק א

פסוק א

בראשית

והא ההודעה (הכפולה) מרמזת למה שהיה בתכניתו וחכמתו (של הבורא). והיות ואמר כאן: את השמים ואת הארץ ואמר במקום אחר: קורא אני עליהם יעמדו יחדו והודיע ששניהם נבראו יחד בחלק היותר קטן מן הזמן בטל מה שעלה על דעת טועים שמי

שברא את השמים לא ברא את הארץ. ואין זה רחוק שהמקיף והמרכז נבראו שניהם יחד. כי כך אנו רואים בהתהוות הגשמים (הצמחים ובעלי החיים). בצמחים אין הקליפה קודמת לגוף הפרי ולגרעיניו וגביעיו, אלא הכל נעשה בבת אחת. ובעיבור, אין העצמות קודמות לבשר ולאברים אלא הכל מתחיל בבת אחת ונשלם בבת אחת.
והשמים האלה, שבראם בחלק הראשון מן הזמן, היו גלגלים בלי כל מאורות בתוכם, אלא שבראם כמקום מוכן למאורות, דוגמת מה שהיתה הארץ בהבראה בלי צמחים, אלא שנבראה כמקום לצמחים ולבעלי החיים.
ואמר שאלהים ברא את הארץ, אף על פי שבראשית הבריאה לא היה שמה ארץ, כי לא נקראה כך עד שהוסרו המים ממנה ביום השלישי, ככתוב: ויקרא אלהים ליבשה ארץ. אולם כוונתו: ברא את המקום שסופו להקרא ארץ. והרבה כמותו במקרא, כגון מה שאמר משה: מול הגלגל, ולא נקרא גלגל אלא לאחר זמן. ופירושו המקום העתיד להקרא גלגל. ובפרושי לואלה שמות ארחיב את הדבור בזה כשאגיע לענין הר אלהים.

פסוק ב

ומאחר שהיו הארץ והשמים עיקר כוונתו בפסוק הראשון ... הבריאה שיזכיר אותה בפסוק השני, ואמר והארץ היתה תהו ובהו וגו'. והיתה כוונתו בפסוק השני להודיע שאף המים והאויר נבראו, לפיכך הזכיר אותם במפורש וייחס אותם לארץ. ומן הפסוק הראשון בלבד, לפני הזכרת בריאתם (של המים והאויר) בפסוק השני היינו יודעים בהכרח (שנבראו), כי מצד השכל אי אפשר שנטיל ספק בידיעה ברורה זו. כי לו אמר רק בראשית, ולא אמר והארץ (היתה תהו ובהו) היינו יודעים שמכיון ששני התחומים (השמים והארץ) הם ברואים, מן ההכרח שכל מה שביניהם הוא נברא, הואיל ואין לו קיום אלא בתוך הנברא. אבל הכתוב לא הסתפק בזה ואמר: והארץ וגו' כדי לרמז אל הארץ, שהזכיר קודם את בריאתה, וכאילו אמר: הארץ שהזכרתי לך את בריאתה לא נתכוונתי בה לעפר בלבד, אלא לעפר ולמים והאויר והרוח ולכל מה שבין השמים והארץ.
תהו, מרמז אל הארץ, שהוא העפר המכסה אותה מכל צדדיה. וראיה לכך שמלת תהו מרמזת למקיף, ממה שאמר אודות ארץ אדום: ונטה עליה קו תהו ואבני בהו. וקו פירושו (בערבית), תר, דהיינו החוט שהבנאי מותח ורושם בו את השטחים והמדות, ככתוב: ויצא עוד קו המדה נגדו, אלא שהיה (העפר) מכוסה מים, וכמו שתרגמתי.
ומלת בהו מרמזת למרכז הארץ הנמצא פנימה, בנקודתה האמצעית. והיא האבן הקשה שכל צדדיה (של הארץ) מושתתים עליה – וראיה נוספת שפרוש המלה כך הוא, מאבני

בהו, אלא שהיתה בעומק המים ככל דבר שהוא בקרקעית המים. ותהו ובהו הם קטרי הארץ ותחומיה שהמים מקיפים אותם.

חושך, זה האויר. כי החושך אינו גוף (לעצמו), כמו שעלה על דמיון המכזבים, בעלי השניות, אלא הוא האויר, וכשהאור חודר לתוכו צבעו מתבהר [וכשאין בו אור] צבעו שחור. וראיה לנכונות דברינו: [האור] שהוא גוף, מתקבל על ידי האויר השחור ומרחיק ממנו (מן האויר) את השחרות. ואילו החושך, הואיל ואינו גוף, אין האויר המואר מקבל אותו שיסיר ממנו את אורו. אבל הוא (האויר) חוזר לשחרותו כשהאור נגוז. דבר זה מתברר גם כן על ידי הסתכלות באור; כל מה שנושא (האור) מתקרב, האור מתגבר וחודר לתוך האויר. ובה במדה שהוא (נושא האור) מתרחק הוא (האור) נחלש. גם אין אנחנו רואים שום פעולה מצד החושך על הגוף. הרי שאליבא דאמת, הוא (החושך) אינו אלא העדר האור, כמו שהעדר הקול והעדר הרוח אינם כלום אלא התרוקנות האויר מקול ורוח. והרי, כוונת המלה חושך היא [האויר], והוא היסוד השלישי.

ומפני מה אמר הכתוב על פני תהום, ולא אמר על הארץ, או על תהום, או על כל תהום? (ונשיב), לא אמר על הארץ מפני שמעצם העפר לא נראה אז כלום, אלא המים כיסו אותו, ולפיכך אמר תהום. ודבר זה מאשר את שאמרנו שמלת תהו היא מגזרת תהום. גם לא אמר על כל תהום, כי כשנברא האור עם השמים והארץ, בחלק הראשון של הזמן, כמו שעומד אני לבאר אחרי כן – היה נסתר מפני הארץ, כמו שאני עומד לבאר להלן. ומזה מתחייב שפני הארץ, שהוא התהום, היו חשכים בראשית בריאתם עד שעבר על האור הזה כשיעור אשמורת לילה ואז הופיע (האור) על פני הארץ בראשית אשמורת הבוקר, וכמו שאבאר גם כן. ומשום כך אמר וחושך על פני תהום, ולא אמר תהום, כי (החושך) לא הקיף את הארץ כולה אלא את פני הארץ בלבד, ואילו מאחור היה אור. ואומר עוד: אם [הארץ] כולה כדורית עגולה, היכן פניה והיכן אחורה? [אשיב]: פני הארץ הם הצד שבו גזר אלהים בחכמתו לברא את האדם, והוא הרבע של הישוב, רצוני לומר, הרבע שבין קו המשוה והדרום. והוא רבע החוג הסובב, והוא שנקרא פני הארץ. ובו התחיל סבוב הגלגל בששת ימי בראשית, וכשהופיע האור עליו, היה בוקר. ופרק הזמן שבו האור נעלם ממנו נקרא ערב, כי הלילה והיום (בימי הבריאה הראשונים) נערכים על פי מה שהיה קיים אחרי בריאת האדם.

רוח, הוא הרוח הנושב. ואף הוא מהיסוד השלישי. והזכיר אותו במיוחד בגלל שתי סיבות: א. תנועתו וחוזק פעולתו; ב. מפני שהוא המביא את המים אל הארץ. ולא עוד, אלא שהוא המעמיד את הארץ באמצע (המרכז), ולפיכך ייחס (ה') אותו אל עצמו ואמר

ורוח אלהים. כי בין ארבעת היסודות אין דבר המאזן ומסדר את הארץ אלא הרוח. ובאמצעותו מתגלה כח אלהים, יותר ממה שהוא מתגלה על ידי כל דבר אחר. וייחס אותו [לעצמו] כמו שייחס את הר סיני – הר האלהים, ואת בית המקדש – בית אלהים, ואת השליח – איש האלהים, וכן הרוח, השומר את היסודות במרכזיהם קראו: רוח אלהים. ואף על פי ששמירת הרוח את המים, שלא יזובו מעל הארץ וישפכו, הוא דבר נראה לעין, פירשו הכתוב ואמר: ואשבר עליו חקי ואשים בריח ודלתים. והכוונה, שם אותו (את הרוח) לחובש המים על הארץ. ובכדומה לזה אמר: חוג חג על פני המים. והרוח הזה הוא המקיים את הארץ עצמה כמו (שבארנו). וביתר ביאור, כשהרוח נעה בתנועת הגלגל הסובב את הארץ מכל צדדיה בשוה הוא גורם שתהיה עומדת באמצע. כי אם ניקח צנצנת עגולה ונשים אבן קטנה עגולה בתוכה ונסובב אותה בגלגל של קדר, תעמוד האבן באמצע הצנצנת ולא תגע בה לגמרי כל זמן שהצנצנת סובבת ואוחזת אותה במרחק שוה מכל צד. ואמנם אמר החכם [בענין תנועת הגלגל] והתמצעות הארץ על ידה: סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח.

ואם ישאל אדם, מפני מה לא הזכיר (הכתוב) את בריאת האש? נשיב ונאמר: אם הוא מתכוון בשאלתו לאש הגלגלים, הרי הזכיר אותה כשהזכיר את בריאת הגלגל, ואם השאלה מרמזת לאש הטמונה בחלקי הארץ, כגון זו שבמים ובאבן ועפר ועצים וכדומה, הרי הזכיר הכתוב את בריאת נושאיה, ואין צורך להזכיר את בריאתה היא. וכן הדבר במים, לולא הזכיר הכתוב את בריאתם היינו מסתפקים במה שהזכיר את בריאת נושאי המים, שהרי המים עצמם הם גוף קלוש שאינו יכול לעמוד בפני עצמו. ואותו פסוק שגרם לכמה אנשים לחשוב שהחושך והרוח והמים קדומים, הפסוק "והארץ היתה", הוא הוא שמבאר שהם מחודשים. כי ייחס את הדברים האלה (חושך רוח מים) לארץ, שהזכיר קודם לכן את בריאתה, ולא ייחסם שהם לפני הארץ. ועם זאת, לא נמנעו הכתובים מלומר בפרוש שגם דברים אלה ברואים. על החושך אמר: יוצר אור ובורא חשך; על הרוח – כי הנה יוצר הרים ובורא רוח; על המים העליונים אמר: והמים אשר מעל השמים; ועל המים התחתונים – אשר לו הים והוא עשהו. אלה הם ארבעת היסודות לפרטים.

ואגיד עוד, אם כל אחד מיסודות אלה עומד בפני עצמו, איזה חכמה מתגלה במה שייחס אותם לארץ ואמר: והארץ היתה וגו'. ונשיב, מפני שאת המים אי אפשר ליחס אל הגלגל. ...אין קיום בעלי החיים אפשרי בלעדם. הארץ, הרי היא המקום שעליו הם שוכנים וגרים. וגלגל הרקיע, הרי על ידי תנועתו הארץ עומדת במרכז. והאויר, מפני שכל

הנושמים חיים בו. והמים, מפני שהאויר הקרוב אל הארץ מתרטב ומתאזן ומתאתם לאויר שבנפש (בעלי החיים) על ידם. והוכחה לכך, כשהמים שממעל לארץ נשחתים גם האויר נשחת. ובמדבריות הרחוקים מן המים אין בעלי החיים יכולים להתקיים. ומפני שארבעה יסודות אלה הכרחיים לקיום בעלי החיים, בכל זמן, הקדים אותם הבורא והם היותר ראויים לתואר טוב מאד. ומלבד המעלות האלה יש להם עוד שמושים נחוצים. הגלגלים שהם גופים מוצקים, מחייצים בין חום השמש והכוכבים ובין הארץ. וכמאמר הכתוב: לשמש שם אהל בהם. והם שלושת הגלגלים אשר תחתם ... ככתוב: הנוטה כדק שמים. וגם הם מענגים את עיני בני אדם בצבע התכלת, הוא אותו הצבע שבו נעשה המשכן, כמו...שאנו עומדים לפרש במעשה המשכן ... והארץ (משמשת) לצמחיה הבאה מאליה ולחרישה ולזריעה ולבניה ולדברים אחרים. והמים, לשתיה והשקייה ולמשאות וכדומה. והרוחות, לתקון הזרעים, לזריית המוץ, ולהנעת הספינות וכדומה, ועל כל זה אמר כי טוב.

ואחר זאת אומר, שכל הנמצאים שלא יספרו מרוב, שרשם בשני חלקים של הבריאה: יסודות פשוטים, ומורכבים. והיסודות ארבעה הם: אש, אויר, מים ועפר, ומהם מורכבים כל הדברים. והם (היסודות) עומדים ואינם כלים עד שיבוא הזמן שאותו קבע אלהים בחכמתו לכלייתם. וכליית חלקי היסודות והתרכובות שאנו רואים כיום, אין בזה אלא פירוק החלקים וחזרת היסודות למקורם. ובזה אמר הכתוב: והרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה, ובצדיקים הכתוב מדבר, שנשמתם מתרוממת עד שהיא מגיעה אל תחת כסא הכבוד שהוא הרם שבמקומות, ומתענגת עד עולם בגדול שבמאורות ובנשגב שבמקומות. ומה שאנו רואים כשהאש, למשל, מכלה את העצים, אין זה אלא פירוק החלקים וחזרת כל אחד מהם ליסודו. מה שהיה בהם מן החום מתחבר עם האש, ומה שהיה בו מהיסודות הרטובים, רצוני לומר, מן האויר שהוא רטוב־חם, והמים שהם רטוב־קר, עולה כולו בעשן ומתמזג עם האויר. ומה שהיה בהם מיסוד המים, שנכנס בו מקרה החום וריכך אותו עד שקיבל את צביון האויר שהוא רטוב־חם ועלה בעשן, כשהמקרה ההוא, דהיינו החום, מסתלק ממנו ומתקרר וחוזר לטבע המים ומתהפך אל פני הארץ ושוקע בה ומתמזג עם יסודו וחוזר ונעשה מים. ועוד נשאר יסוד העפר אשר בחומר הדלק, והוא נעשה אפר, באופן שכל פעולת האש אינה אלא הפרדת החלקים והשבת כל [חלק ליסודו].

פסוק ז

... [ואחד מהם] שנתבונן ונשים אל לבנו שלא נאמר כי טוב בהבדלה בין מים למים, ואז לא נעשה את עצמנו אגודות אגודות ולא יהיו בינינו מחלוקות. ועוד, מפני שהשליח (משה) שנאמר בו כי טוב מת בגלל המים. דהיינו, מי מריבה. ושוב, מפני שבו נבראה האש שהרשעים נענשים בה, ככתוב: כי הוכן מאתמול תפתה, ומלת אתמול מרמזת ליום שיש לו תמול ואין לו שלשום. ועוד, מפני שאין אנו יודעים שום מצוה התלויה במה שנברא ביום הזה. כי לא נצטוינו שום דבר ביחס לרקיע. אבל (הטעם) הסביר ביותר זה הוא: אין הכתוב נוהג לומר כי טוב ביסודות שאי אפשר לבריאה בלעדם, והרקיע מיועד היה להיות אחד מן היסודות, ככתוב ויקרא אלהים לרקיע שמים. ולפיכך לא אמר בו (כי טוב), אלא כללם בכל הדברים של הבריאה (שאמר בהם והנה טוב מאד), כמו שכלל בזה את היסודות.

ומפני מה אמר תחילה: ויאמר, ואחר כך: ויעש אלהים את הרקיע? וכן (אמר): ויאמר אלהים ישרצו המים וגו', ויברא אלהים את התנינים. וכן – ויאמר אלהים תוצא הארץ, ויעש אלהים. כל זה רמז ל[משמעות המלים של הפסוק] ולהודיענו שויאמר, ויברא, ויעש, כולם ענין אחד, והוא הרצון. כשרצה שדבר יהיה, היה, וכמו שביארנו שברא בחפץ, כאמור כל אשר חפץ עשה, וכן עשה באווי, ככתוב: ונפשו אותה ויעש. ויהי כן, היה כך לעולם, וכמו שאמר: ויהי שם עד היום הזה.

ואחרי מה שביארנו את שצריך היה לבאר בענין בריאת השמים, ראוי שנבאר [מתי] נבראו [המלאכים]. ונאמר, המסתבר ביותר הוא שנבראו ביום שני ביחד עם הרקיע, כי אחרי מה שאמר דוד: נוטה שמים כיריעה וגו', אמר: עשה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט. והרי כל המזמור של ברכו נפשי השני מרמז למעשה בראשית, כל יום לפי סדרו, וזה אחד מהדברים שהם מחוברים. ועוד ראיה בהתבוננות בחלקי המלאכים...עד שהם כצבא התרשיש, ככתוב באחד מהם: וגויתו כתרשיש. ועוד, מפני שאחדים מהם הופיעו לנביאים כאילו נושאים את הרקיע, וצורתם כצורת הרקיע, ככתוב: ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח וגו'. ואף על פי ששמותיהם (של המלאכים) שונים, ואנחנו יודעים ששרפים וחיות ואופנים ומלאכים צורותיהם בודאי שונות, כמו שעומד אני לבאר במקומות אחדים, בכל זאת תרגום כולם (בערבית) מלאיכהה, כי אין בערבית מלה אחרת, וכן צבעי האש שראה דניאל (בכת"י: יחזקאל) בגויה אחת...נפרשם במקומם כדי שלא יארך הדבור כאן. והתימה תמהון מה שנאמר בהם רוח, עושה מלאכיו רוחות, ונאמר כי רוח החיה באופנים.

ובזה שהודיענו שברא את הרקיע ועשאו סיבה למטר יש תועלת מארבע הבחינות, שדרכי להזכיר אותן בכל פעם. א. כדי שנעבדהו, מפני שהוא בורא הדברים האלה, וכמו שאמר בהתחרות מי פלג לשטף תעלה ודרך [לחזיז קלות לה]מטיר על ארץ לא איש. ב. כדי שלא נעבוד את השמים [שהם הגדולים שבעצמים], כשנדע שהם ברואים, כמו שאמרו הראשונים היש בה[בלי הגוים מגשימ]ים ואם השמים יתנו רביבים הלא אתה הוא ייי אלהים ונקוה לך כי אתה עשית את כל אלה. ג. כדי שנאמין במה שיספר לנו על המופתים שעשה במטר ונאמר: מי שברא את סיבת המטר יש בכחו לעשות את המופתים האלה, כגון גשמי המבול, [ככתוב] ויהי הגשם על הארץ, וכגון ההמטרה על סדום באש וגפרית, ככתוב: וייי המטיר על סדום וגו', ושהמטיר שלא בעונה, בתפילת שמואל, ככתוב: הלא קציר חטים היום אקרא לייי וגו'. ומנע מטר ג' שנים בתפילת אליהו, ככתוב: ויאמר אליהו התשבי וגו' אם יהיה השנים האלה טל ומטר, ונאמר: ודבר ייי היה אל אליהו בשנה השלישית. ד. כדי שנקיים את המצוות התלויות במטר, דהיינו, שנברך בשעת ירידתו ברוך הטוב והמטיב, וכשיש עמו ברק ורעם וקרני הזיקים אנו מברכים ברוך עושה בראשית וברוך שכחו מלא עולם, וכמו שביארתי בכתאב אלתסאביה. וכשהגשם נעצר מעונתו כ"ד יום אנו מתפללים עליו. ואם יותר מזה, אנחנו מקהילים קהילות ומתפללים על הגשם [שבעה] ימים, אחרי שלושה, אחרי שלושה ובסך הכל שלושה עשר יום. ובאותם הימים אנו מוסיפים על שמונה עשר הפרקים שבתפלה עוד ששה פרקים, בסך הכל עשרים וארבעה פרקים. ושמות הו' הנוספים הם: העונה בעת צרה, שומע תרועה, שומע צעקה, זוכר הנשכחות, שומע תפלה, המרחם על הארץ. והוא בתפלת הצבור, אבל ביחיד מוסיפים רק העונה בעת צרה.

פסוק ט

ויאמר אלהים יקוו המים (תרגום הפסוקים ט – י). תרגמתי יקוו: ילתאם – יתקבצו, כי שתי אותיות אלה יוצאות לארבע הוראות: א. התקבצות, וכן כל מקוה מימיהם. ומכאן ראיה שרק המים, שהם על גבי הקרקע נקראים מקוה. ב. תוחלת – מקוה ישראל, והוא מגזרת קוה קויתי ייי, וכדומה. ג. קו – אנך הבניה והמדידה – ויצא עוד קו המדה נגדו. ד. קו קו ומבוסה: גוי נרמס ומובס; המלה הראשונה מופרדת.

וראשית מה שנחקור בו הוא: אם המים היו מכסים את הארץ וחלק מהם הלא היה מעל לרקיע וחלק שנשאר מילא את החלל שבין הארץ ובין הרקיע: כשרצה שתראה היבשה, האם הוגבה הרקיע או הונמכה הארץ? ונשיב: איך אפשר היה להגביה את הרקיע בעוד שהגלגלים הקיפו אותו מכל צד; ולהנמיך את הארץ (אי אפשר היה) מפני שהרקיע הקיף

אותה מכל עבריה. המסתבר ביותר הוא איפוא שבראשית הבריאה היו המים יותר דקים ממה שהם עכשו והיו מגיעים לרקיע, וכשרצה אלהים שיקוו, נקבעו ונתעבו וקבלו את הגזירה שבה אתה רואה אותם כיום. [אנו רואים בגופים המנופחים, כשהם מתכווצים והאויר יוצא מתוכם, הם מתקטנים פי כמה, כגון הצמר גפן וכדומה, כשהוא מתכווץ. גם המים עצמם מראים על כך; אם נקח כדור עופרת ונשים בחלק ממנו שלג וחלק ממנו ישאר ריק, כשימס השלג יתפוס יותר מקום].

[ובזה שהזכיר את בריאת המים ארבעה מיני תועלת: א. שנעבוד למי שברא את הגוף הגדול הזה, את הים, ומנעו מלהציף את העולם (ויחזירו) לכמות שהיה. ב. שלא נעבוד למים מאחר שאנו יודעים שהם ברואים ויש עליהם מושל המניע אותם, כענין שנאמר: אשר שמתי חול גבול לים]. ג. כדי שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על המופתים שעשה במים. ונאמר מי שיש לו הכח לבראם, יש לו גם הכח לחדש בהם את הדברים האלה, כגון: קריעת ים סוף, שאנו עומדים לבאר [במקומה] ... והעמדת מי הירדן לאלישע ואליהו, כמו שנבאר במקומו, והוצאת המים מן הסלע ברפידים ובקדש, וכדומה לזה. ד. שנקבל עלינו את המצוות של טומאה וטהרה על עניניהן הרבים, התלויות במים, כמו שנבאר בפירוש לספר ויקרא שהמים משמה סוגים: מים שאובים, והם סיבה לטומאה במקרים רבים; מים שאינם שאובים, והם מי מקורות שפסקו ושלא פסקו; מי מקוה; זוחלים ונמשכים, והם מי המקוה; מי המעין; מי הים ומים חיים. והקדמתי להזכיר אותם כאן רק בקצרה

פסוק יא

ויאמר אלהים (תרגום הפסוקים יא – יג). תרגמתי מזריע זרע, 'ד'א חב', שיש בו זרע. והוספתי ב"עושה פרי" וב"אשר זרעו" ואוי"ן כדי שיהיה השני מחובר אל הראשון על ידי ואו"י החיבור. ופשוטו ... שהיה ברצון מה שהיה במעשה ... ולהודיענו שכמו שהם מחולקים לעניניהם וסוגיהם כך רצה הבורא שיהיו מחולקים. אף על פי שהם מרובים יש בהם ארבעה סוגי יסוד: דשא, הוא העשב שאין בו זרע והוא צומח ישר מן האדמה כחשיש, ככתוב: להצמיח מוצא דשא. ועשב מזריע זרע הם העשבים שנובטים מן הזרע, כמו ירקות; ועץ פרי – הם העצים שהם עצמם פרי הארץ ואינם נושאים שום דבר; ואילנות המביאים פרות מזמן לזמן. ואין צורך לתת את סכום מספרם ותבניותיהם. והוסיף "למינו" שלא יוציא העץ פעם רמון, פעם תפוח פעם תאנה ופעם זית. והוסיף "אשר זרעו בו" כי מן העץ יוצא גרעין שממנו צומח עץ כמותו, כאילנות, וביניהם מה

שאיננו מוציא גרעין אלא כורתים ממנו ענף ונוטעים אותו כרמון. ויש אומרים שהכרוב הוא מן הצמחים שענפיהם מצמיחים.

פסוק יב

ותוצא הארץ, לא בכחה אלא בצווי ה', כנאמר; ותפתח הארץ וגו'. לא בכחה אלא בצווי. ואמר בהתהוות עשבי הארץ "למינו" ולא אמר "למינו" בהרצאת הרצון, לא מפני שההויה היתה שונה מן הרצון, אלא שקיצר (בראשית) המאמר ופירש בסופו.

...ונאמר אחרי זה שהצמחים האלה...[ואזכיר] דבר על הסוגים שבני אדם מתרפאים בהם בפרשת "וכל שיח השדה" ... בהתחלה, ומי שהטביע את זה עשה שהעצים ... והאבן הקשה עד שלא יוכל זורע לזרעה וחורש לחרשה ונוטע לנטעה, חוץ מן הבורא הממציא יש מאין. והצמחים היו לפי רצונו של הבורא בתכניותיהם השונות, באורך וברוחב ובהקף, ושונים במדותיהם, מן הארז ועד האזוב, ושונים לפי זמן גדולם ובישולם ... מעשרים ושנים יום כגון [לוז המבשיל בעשרים ושנים יום] לנטיעתו, עד שבעים שנה כגון החרוב, וכל זה היה בראשית זמן הויתו על שלימותו.

ואמר בצמחים כי טוב מפני שהם טובים ומועילים לבני אדם. כמה מהם משמשים כמזון, כגון החיטה והשעורה, ומקיימים את גופותיהם (של בעלי חיים), ונותנים לרוחם את החומר המקשר ככתוב: מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ. מצמיח חציר, זה מספוא לבהמות, ועשב לעבודת האדם זה הפשתן ... וכדומה לזה. ולפיכך אמר לעבודת כמו שאמר שם: ובשו עבדי פשתים בית עבדת הבוץ, לטוות ולארוג וללבוש ולהוציא לחם מן הארץ. זה הלחם עצמו, ואמר אחריו: ויין ישמח לבב אנוש, רצונו לומר: המשקאות. ואמר אחריו להצהיל פנים משמן, דהיינו, השמנים. ובאמרו: ישבעו עצי יי, כוונתו הפירות כולם, כלומר: ישבעו מעצי יי. וארזי הלבנון אשר נטע, זה הטקטונה והאורן שמהם כורתים לקורות הבתים. ולא עוד אלא שעשה אותם לתועלתם של הרבה מבעלי החיים ככתוב: אשר שם צפרים יקננו. ואם יעלה על לב אדם שברא ביניהם דברים שהם רעים לבני אדם, כגון האופיון והפרביון ואלקלון(?) והפקועה והדראדיה נאמר שכל מה שברא לטובה בראו. או למזון ולחמרי בנין כמו שתיארנו, או לרפואה, דהיינו: להוציא מגוף האדם את שיירי המזון וגם את התערובות המעופשות כמו מה שנעשה על ידי האמלג והסוקומוניום ואלסקול וכדומה להם, כשמסדרים אותם כפי הצורך. וכמו שסיפר הכתוב ששלמה הנביא דיבר על תועלתם (של הצמחים) מגדולם ועד קטנם – וידבר על העצים ועל האבנים מן הארז אשר בלבנון וגו'. אכן, הם גורמים נזק ומחלה, והורגים, כשמשתמשים בהם שלא בחכמה,

כשמקלקלים את הרכבם או מוסיפים או גורעים בשיעוריהם, או שותים אותם שלא בזמן הראוי, או באבקת רפואה בלתי מתאימה להם, או בתקופת שנה בלתי מתאימה, או בארץ שאינה מתאימה, או באיזה שהוא דבר בניגוד לטיבם, או כשמניחם במקום שאינו ראוי להם. יתר על כן, אף הדגן והיין והשמן מזיקים וגם הורגים, אם אוכלים אותם יותר מכפי הצורך, כמו שאמר הכתוב: דבש מצאת אכל דיך.

והודיענו שברא את הצמחים לשם ארבעת העיקרים שאני מתארם בכל מעשה בראשית: [א. שנעבדהו] מפני שהוא בורא הצמחים כולם, כאמור: המצמיח הרים חציר, ולפני זה אמר בלשון צווי: ענו ליי בתודה. ב. שלא נעבוד אף אחד מן הצמחים, כמו שאמר: לא תטע לך אשרה כל עץ, וגינה את המתקדשים והמטהרים אל הגנות. ג. שנאמין במה שהוא עתיד להגיד לנו על המופתים שעשה בצמחים. ומזה, שעץ יבש הצמיח פרות וענפים ועלים בן לילה, כמו שאמר על משה ואהרן: ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים. וכן מה שהצמיח את הקקיון של יונה במשך הלילה והסירו באותו לילה וכן מה שקיבץ את האש והסנה, והפך את מטה משה לנחש. ונאמר: מי שהיתה לו היכולת להמציאם יש מאין, יש לו הכח לחדש בהם כל מה שתאר. ד. שנקבל עלינו את המצוות התלויות בצמחים, מאחר שהוא בראם. מזה, שלא נאכל מפרי העץ תוך שלוש שנים לנטיעתו, ולא נזרע בשנת השמיטה והיובל, ולא נאסור שור וחמור יחד בעבודת האדמה, ולא נזרע משני מינים [ככ']: לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע [ותבואת הכרם], ונשאיר לעניים את השכחה והלקט והפאה ולא נחסום בעל חי בדישו. ונוציא מן הזרע את התרומה והמעשרות והחלה, באשר הבטיח לנו לתת את הברכה בתבואתנו כשנקיים את מצוותיו, ככתוב: הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו', והריקותי לכם ברכה עד בלי די. וכמו שראינו את הברכה שחלה בתבואת יצחק אבינו ככתוב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים. ופסוק זה מלמדנו שלושה דברים שצריך לגלותם. א. אמר: בארץ ההיא, ואינו צריך לאמרו; ב. ולא הוצרך לומר "בשנה ההיא"; די היה לומר: ויזרע יצחק וימצא מאה שערים; ג. מה כוונת המלים "מאה שערים"? ונאמר שכוונת "בארץ ההיא" לעורר את תשומת לבנו שהארץ היתה צחיחה ולא הפיקו תועלת מזרעה כי לא החזירה (אף) מה שזרעו בה. הלא תראה שכשיצא יצחק והתישב בארץ ההיא, גורש, על ידי אבימלך, ככתוב: ואתם שנאתם אותי ותשלחוני מאתכם. ואם היתה זאת ארץ שהיה בה שפע, [מפני מה] לא נתנו לו את האפשרות לשבת בה? ועם זה, היו שם שדות וכפרים, אבל לא בארות. והיתה ארץ יבשה, ולפיכך אמר בארץ ההיא. ואמר: בשנה ההיא, מפני שהשנה ההיא

גשמיה מועטים היו. הלא תראה איך שעבדי יצחק חפרו בארות מים ואיך ... ואיך ש[הוציאם] מן ההעדר אל המציאות בששת ימי בראשית. והוא יתעלה המציאם מציאות כוליית, רצוני לומר בתואר השלימות, בבת אחת, לא גדל דבר אחרי דבר, אלא המציא את העצים בנצריהם וענפיהם ועליהם ופירותיהם. כמו שאמרו החכמים: כל מעשה בראשית לדעתן בצביונן נבראו, שנאמר: ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ופירוש לדעתן לצביונן בתכלית השלימות שרצה אלהים בכל זרוע ובכל נטוע מן העץ עד הענף והעלה והפרי. וכן העשב בגרעינו, וזה היה בבת אחת. ופירש הכתוב ואמר: ויאמר אלהים תוצא הארץ עשב מזריע זרע וגו'. וכמו שחייבה החכמה שיהיה כך המציאו, בגבהו המלא. וכן אשר חייבה חכמתו שיהיה מוציא פרי, הוציאו בפריו במלוא השיעור שאליו הוא יכול להגיע, ומה שחייבה חכמתו להמציאו בשביל תועלת (אחרת) המציאו על מלוא תועלתו. ואת אשר ברא להיות למזון לבריותיו עשה אותו מזון להם תיכף. ואשר בראו אלהים לתועלת עשה אותו לתועלת ולימד אותם את תכונותיו ואת התועלות שבו גילה את זה לנביאיו. ועל זה אמר על שלמה: וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון וגו'. אבל ההתחלה השניה היתה במרוצת הזמן. עשה את הצמחים שיגדלו בפריה ורביה או מגרעין או מענף כמו הרימון או כמו עץ הדקל או מגרגיר כמו החיטה והשעורה וקטנית בחרישת האדמה, ככתוב הכל היום יחרש החורש לזרוע וגו', ונאמר: שש שנים תזרע...

פסוק יד

ויאמר אלהים יהי מארות (תרגום הפסוקים א, יד – יט). ותרגמתי לאתות ולמועדים – איאת ואוקאת (אותות ומועדים), ולא אמרתי לאיאת ולאוקאת, על פי חוק הלשון, וזה לא על דרך האפשר אלא על דרך ההכרח. כי המדברים (עברית) כשהם רוצים לאמר שמן הצמר נעשה בגד, הם אומרים היה הצמר לבגד. וכשרוצים לאמר שמן הזרע נעשה לחם, הם אומרים: היה הזרע ללחם. תמיד הם מוסיפים למד (בשם) השני. ואין כוונתם לומר שהראשון היה אות לשני, אלא שהראשון נהפך לשני. וראיה לכך מן הכתוב ויהי האדם לנפש חיה, ובמטה – ויהי לתנין, ובעפר – ויהי לכנם, וכדומה לזה. וענין כולם הוא שהדבר הראשון בעינו נהיה לדבר השני, ולא שהוא אות לו. (וראיה) גדולה וברורה יותר ממה שנאמר: והייתי לכם לאלהים. הוא עצמו, לא אות לזולתו, שהרי אין זולתו. ואתם תהיו לי לעם – אתם בנפשכם, לא אות למישהו אחר. ויש שהוא מקבץ מלים (בהוראה כזאת) מקצתן בלמ"ד ומקצתן בלא למ"ד, כאמור: וישימנו לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים. וכך אמר כאן: לאתות ולמועדים ולימים ושנים. ובזה טעו החולקים עלינו, ההולכים בשיטת ענן וזולתם, כי הם חשבו שלאותות ולמועדים

הם אות, ואמרו: המאמר הזה מוסב על המארות, כי אלהים עשה אותם אות למועדים. ולא ידעו שהמאמר הזה אי אפשר כלל שיהיה מוסב על המאורות, כי הוא מוסב על דבר שהוא עצמו יכול להיות אותות ומועדים וימים ושנים, ואלו המאורות, מן הנמנע הוא שיהיו הם עצמם אותות ומועדים וימים ושנים. ואם יטען טוען שהם אות למועדים, אין כזאת בלשון, אלא כל גוף המחובר לגוף בלמ"ד היחס או שהוא קנינו או שהוא הוא עצמו. ולו היו במקרא, למשל, אלף למ"דין (כאלה), תתקצ"ט בהוראת אות ואחד שאינו כך, לא היו דבריהם קיימים, שהרי עליהם להביא ראיה, ובעל דינם היה יכול לטעון כנגדם (בלמ"ד) שנשארה, כל שכן כשאין אף אחת שהיא כסברתם. אלא האמת היא שהדבר אשר עליו מוסב (המאמר) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים הם הלילה והיום הנזכרים לפניו, כי כתוב: להבדיל בין היום ובין הלילה. ועל שניהם, היום והלילה, אמר והיו לאותות וג'. כי הם עצמם נעשים אותות ונעשים זמנים. ואם נאמר מועדים (בהוראת ימים טובים) אין זה מפריע לנו. והיו לימים, כל שנים מהם הם יום שלם, ויהיו לשנים, כדרך השנים. ולו (גם) היו ה"מאורות" קרובים יותר ל"היו לאותות" מן "היום והלילה" היתה הוכחה זו מחייבת להברו בדיבור אל הרחוק ממנו, הואיל ואי אפשר לחברו אל הקרוב אליו, כל שכן כש"היום והלילה" קרובים וה"מאורות" רחוקים. ומלבד זה, הם החליטו שפירוש "מועדים" הוא ימים טובים. והנה, מלה זו באה במקרא בשבעה דרכים, כמו שנבאר בפרשת החדש הזה, וביניהם "זמנים" ככתוב: כי למועד מועדים וחצי; גם חסידה בשמים ידעה מועדיה, וכדומה.

והדבר הראשון שעלינו לדון בו בפרשה הזאת הוא: מהו אופן החכמה בזה שלא נבראו המאורות ביחד עם השמים בראשית (הבריאה) ונאמר, כדי שלא יעלה על דעתנו שהם קדמונים. ומארבעת היסודות נתבונן: עם כל החליפות והתמורות הנראות בהם ישנם אנשים החושבים אותם לקדמונים, מפני שנשתבשו (בפירוש) "והארץ היתה", המאורות האלה שהם כאילו עצם חמישי, מאוזן ללא תוספות וללא גרעון, כל שכן שהיו טועים בהם וחושבים אותם לקדמונים לו נבראו תחלה. ועוד (שאלה): מפני מה ברא אותם רבים? כדי שיראו איך האחד מאפיל על השני, וזה מונע את פעולתו של זה, ולא יעבדו להם. הלא תראה איך הירח, בהתאם למדת גדלו, מקביל לשמש ונכנס תחתה ואורו מסתתר. והרואה אותם בכך לא יאמין שיש שלטון לאחד מהם. ועוד, ממה ברא אותם? ונאמר, כמו שאמרנו קודם, שברא אותם מן האור הגדול, הראשון. ואני מדמה אותו למטיל זהב שהצורף יוצק ממנו תכשיטים שונים, או לגביש שעושים ממנו אבנים יקרות. ובריאה זו היתה דומה ל....

...רצוני לומר, גלגל הכוכבים העומדים, חוץ משבעת (כוכבי) הלכת. והקביל אחד מהם בגלגל שמתחתית, ואל יטעה אדם לחשוב שהיות וכתוב ברקיע השמים כולם הם ברקיע, שהוא הסובב שנברא ביום השני, כי לא אמר כך אלא על פי מה שאורם מגיע אלינו, שהרי שם את אורם חודר לתוך הרקיע, כמו שהוא חודר לתוך הגלגלים, וכמו שהיה האור הגדול מגיע ממנו (מן הרקיע) אל הארץ ביום השני והשלישי. כי דרך הכתוב לפעמים, לתאר (הדברים) לפי ראיית העין, וכמו שאמר על העופות: ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים. להבדיל בין היום ובין הלילה, מורה רק על השמש, כי ההבחנה בין היום והלילה, אצל האנשים, בה לבד, וכך תאר גם הכתוב. ואלו הדברים נמדדים לפי מקומות הישוב, שהם בין הקו הממוצע לצד הצפוני המחולקים [באופן]? שתארתי. ואף ששיעור אורך היום והלילה (במקומות הישוב) מתארך ומתקצר, ברוב אורכם או קוצרם, אי אפשר שיסובב הגלגל סיבוב אחד, בתוך כ"ד שעות, מבלי שיהיה בהן אור וחושך. ועם ששיעור היום והלילה מתארך ומתקצר, אינם מגיעים (האורך או הקוצר) ליותר (כלומר, יותר קצרים) משליש היום, או שני שלישים, כי הנסיון (האסטרונומי) הראה ברורות שהממוצע של האקלים הראשון הוא י"ג שעות (לזמן היום), ושל האקלים השני י"ג וחצי, ושל השלישי י"ד, ושל רביעי י"ד וחצי, ובחמישי ט"ו וחצי, ושל השישי חמש עשרה וחצי, והממוצע של השביעי, שש עשרה. והסיבה לזה היא תנועת השמש בגלגל המיוחד לה, כשהוא מגיע לרוחק הגדול ביותר מן האופק העליון לצד דרום, היום מתקצר ביותר, ובהגיעו למרחק כזה מן הצפון, שיעור היום הוא ארוך ביותר. וכשהיא עומדת באמצע – כשהגלגל שלה וגלגל המזלות מצטלבים בשתי נקודות מקבילות, מידת היום והלילה שווה. אולם במקומות שאינם מיושבים, אורך היום מגיע עד לעשרים שעות, והלילה ד' שעות בלבד. וזה מוכח מהתרוממות הקוטב הצפוני, ועוד יותר הוא מתנשא עד שיהיה יום קיץ שכולו יום, ויום חורף שכולו לילה. וכן יעלה גם ליומיים ולשלושת ימים. ומגיע לידי כך שחודש שלם בקיץ – כולו יום, ובחורף חודש שכולו לילה וכן הוא מתרומם עד שישה חדשים שכולם יום, ושישה שכולם לילה ... כשהקוטב על המישור שעל הראש. הסיבוב של גלגל המזלות, באותם המקומות (שאינם מיושבים) נהפך ונעשה כסיבוב הרחיים. רצוני לומר, מן הדרום אל הצפון, בהיפוך מן הסיבוב שבמקומות הישוב, שהוא מן המזרח אל המערב. ובאותן הזריחות והשקיעות שבאקלימים הישוביים, והבלתי ישוביים, התחרה האל עם בריותיו ואמר: אי זה הדרך יחלק אור יפץ קדים עלי ארץ, זה במקומות הישוב, שיש בהם כל יום זריחה ושקיעה. ואמר עוד: אי זה הדרך ישכן אור וחשך אי זה מקומו, כלומר, מקום

שבו אור תמיד מבלי שיתערב בו חושך ומקום בו חושך תמידי, ללא אור מעורב בו (וכן בתרגומו שם: יסכן אלנור ת'אבתא...ואלט'לאם אין מוצ'עה דאימא), וזה לשישה חדשים ולשישה חדשים, כשיעור חצי הסיבוב. והוא השיעור שנתבאר בו ששני הקוטבים, והן הנקודות (הקיצוניות), שאחת מהן אינה נעה בכיוון האופק הדרומי, והשניה, ממולה, מסתתרת תחת הארץ.

והיו לאותות, לציונים, כי כל ציון הוא אות. ושניהם, ר"ל: הלילה והיום, מתחלקים לשעות ודקות, לפי החשבון התורתי, בכל שעה אלף ושמונים דקות, ולפי החישוב האסטרונומי, בכל שעה ששים דקות. ולפי החלקים האלה, או יותר, או פחות מכך, מודדים בני אדם את הילוכם למסעיהם, וכל פעולה ואומנות שהם עושים, וכל סיבוביהם. וכן יש להם ציונים בשעות, בצעדים ובהתרוממויות, ובכפיסי עץ מדודים, וכדומה לזה. וכמו שהיו למלכי ישראל ציונים (?) לשעות, ובהם אמר: אשר ירדה במעלות אחז וכבר...

ונתקיים עכשיו על פי ההסכמים השונים של בני אדם, או עפ"י מה שציוה הוא. ואשר לקביעות המוסכמות, ישנם אנשים שקבעו את החודש לשלושים יום כל אחד, ומתעלמים מחמשת הימים הנשארים בסוף השנה, ומהם הקובעים שבעה (מן החודשים) כל אחד ל"א ימים, וארבעה (חדשים) ל' (כל אחד); ואחד – כ"ח יום; פרט לאלו שהסכימו (על קביעת החודשים) על פי הירח. ולימים, כל לילה ויום הם יום שלם (יממה). ועפ"י החלוקה ליום וימים אשר תארתי, ושנים - מספר ימים הנקרא שנה והמכוון בזה חזרת השמש למקום שהיתה בו בראשית תקופת השנה. היכרו בשמים הוא במהלך (השמש), ורושמו בארץ – בפתחים ובחלונות, וכל הימים.... מפני ששניהם...

פסוק טז

ואמר אח"כ [המאור הגדול] אף ששניהם גדולים, מפני שאור הירח הוא מן השמש, כי הירח (גופו) הוא כוכב אפל, והוא כראי המקבל את אור השמש ומגיעו אלינו, במקום שהוא מקביל לו, בדומה לאישון העין המשקף את צורת האדם, מתוך העין כולה. ומחמת קבלו את אור השמש, מן ההכרח שיהיה (רק) חציו מואר, והוא החצי העומד מול השמש, והחצי השני אפל. ובזמן ההתקבצות, שבו הוא במישור תחת השמש, האור נופל על החצי העליון, ואין אנו רואים ממנו כלום, הואיל ואנו רואים רק את החצי חתחתון. וכשהוא (הירח) נפרד ממנה, החצי הסובב סוטה מן החלק העליון עד שהצד העליון (?) המקבל את (האור) נוטה אלינו במעט, ואנו רואים ממנו כשיעור הזה...ואחרי שהמקום אשר האור נופל עליו נוטה יותר אלינו ... והירח בראייתנו עד שבמהלכו הוא

מגיע לחצי הגלגל, והוא כולו מקביל לשמש, והאור נופל על חצי הגרם שהוא מצדנו כולו, ואז אנו רואים אותו (כולו מואר). פרט למקרה של חיוץ בינו ובין השמש, כולה או חלקה, ואז יש לקוי לבנה, בכולה או בחלקה, ואין דבר זה קורה אלא בלילה שהירח במלואו, כשהוא עומד כולו נוכח השמש...

לממשלת היום ולממשלת הלילה, אין הכוונה אלא לאורם, ולא לשום דבר זולת זה...בהתרבות הירח והתמעטותו ... והליל מארח...ואת הנוסעים ממקום למקום, והוא מגלה לנו את צורת הכוכבים ופלאות טבעם, כשהוא מתמעט. ועל ידו משתרעים הימים, וגופות בעלי החיים, מקבלים שינוי (על ידו) בדם ובמח העצמות, ובו מתרוים ונרטבים, או מתיבשים העצים, ופעולתן עליהם דומה לפעולות השמש, בעונות האביב והקיץ, הסתיו והחורף. ואף התורה ייחסה את בישול הצמחים לכח הירח, כמו שייחסתו לשמש, ככ': וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים. יתר על כן, הירח הוא אות (שנתן) אלהים שיש לכל נברא ראשית וסוף, התכווצות והתרחבות. וכן אמר הכתוב אודות הפגום והנעדר: תתן להם ילקטון ... [תסתיר פניך יבהלון] תוסף רוחם וג' ואל עפרם ישובון תשלח רוחך ... כאמור: כי שמים כעשן נמלחו. ואמר אחר כך (כי כאור) השמים החדשים והארץ החדשה....מסתובבת כולה מעל לארץ ... הלכת ... וכבר אמרו הראשונים שענין הקדימו פעם כסיל לכימה, ופעם אחרת אמר עושה כימה וכסיל מפני ... הקור אל הקור, וכסיל הוא הכוכב הנקרא סהיל ... אחד מהם (מביא) את האויר אל הארץ ומאזין אותו.

פסוק יח

ולמשול ביום ובלילה, אחד מן החולקים נתלה בזה והוציא דעה מלבו (שה') יתע' רצה שנקבע את החודש עפ"י הירח. כי השמש לבד מורה על היום, והכוכבים מראים על הלילה. ורק הירח אינו משמש לכלום, והיות ואי אפשר שנברא שלא לצורך מתחייב (שנברא) להורות על קביעת החדשים. וזה שלא כחלוקת (התפקידים) שחלק להם השי"ת, כי הוא קבע את השמש לבדה ליום, ואת הירח עם הכוכבים ללילה ככ': ואת הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים. ונאמר עוד: חקות ירח וכוכבים לאור לילה, ואומר: את הירח וכוכבים לממשלות בלילה, והרי בטלה חלוקת מי שחילק כפי שהבאנו. ובאומרו ולהבדיל בין האור ובין החושך חייב שכל אור המופיע לפני עלות השמש הוא בזמן החושך וחלקו, עד שתופיע השמש עצמה. ומה שעלה על דעת מי שהוא שישנו בוקר לפני עלות השמש, בשני זמנים, ואחר מהם הוא בתוך החושך הקרוב לעמוד השחר, והביא לזה ראיה ממה שנאמר בסיפור על בועז: ותשכב מרגלותיו עד

הבקר ותקם בטרם יכיר איש את רעהו, אין זאת (ראיה) קיימת, כי יתכן שיש כאן צמצום – כמעט ששכבה אצלו כל הלילה, אלא שקמה בעוד חושך; (והבקר) השני (לפי דעתו) הוא בשעת עלות עמוד השחר, ולזה הביא ראיה מהנאמר הבקר אור, והפסדה (של הראיה הזאת), הרי האור הזה הוא אור השמש ככ' כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם.

כי טוב. טוב, תקון והנאה לבני אדם. ראשית, שיאירו להם ביום ובלילה. ולפי תנועותיהם בזמנם יחשבו (את תקופות) מזונותיהם ותבואותיהם ושנות חייהם ותאריכיהם ואת (זמני) הלואותיהם ויתר עסקיהם. וכמו שציוה: במספר שנים וג', ונאמר: כימי שכיר וג'. ולהבשיל את פירותיהם וזריעותיהם. יש מהם הפועל עליהם ברטיבותו ככתוב: התקשר מעדנות כימה. ומהם המושכים אותם ומבשילים ומחממים אותם, ככתוב: או מושכות כסיל תפתה. ושילכו בימים על פי כוונם. ולאזן את גופותיהם (של בני אדם) ואת פרותיהם ואת מעינותיהם בזריחותיהם ושקיעותיהם, וכיוצא בדברים האלה.

ובמה שהודיענו שהוא בורא המאורות ארבע התועלות העיקריות המצויות במעשה בראשית. א. שנעבדהו מפני שהוא בוראם, ככתוב: שאו מרום עיניכם וג'. ואמר: המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא, אלה הכוכבים הקבועים שלכולם תנועה אחת. ואמר במקום אחר: מונה מספר לכוכבים, אלה כוכבי הלכת, אשר לכל אחד מהם תנועה מיוחדת, או תנועות ... והב', שלא נעבוד דבר מאחר שנתברר לנו שהם מחודשים, מסודרים ונכנעים (לרצונו של הבורא), ככתוב: ופן תשא עיניך השמימה וג'. וכמו שאני עומד לפרש "אשר חלק יי אלהיך" בז' אופנים במקומו. והג', שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על (המופתים) שעשה בהם, כגון העמדת שני המאורות ליהושע ככתוב: וידם השמש וירח עמד. ואמנם היה דבר זה בעמידת הגלגל שתנועתו מן המזרח, כי אמר: ויאמר לעיני ישראל וג'. ורק התנועה המזרחית נראית לעינים מפני מהירותה, אבל כל יתר התנועות בלתי נראות. ומה שהשיב עשר מעלות לחזקיה, ככתוב: הנני משיב את צל המעלות וג'. ושהרבה את החום על צבא האויב ככתוב: הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא. ונאמר, אין ספק שמי שיכול לברוא אותם יכול לעשות בהם מעשים אלה, ויותר מזה. והד', כדי שנקבל את החוקים והמצוות שנצטוינו ביחס אליהם כגון שתי התפילות שביום, אחרי עלות השמש ולפני שקיעתה, כמו שביארנו, וכמו שמסרו הראשונים: מצותה עם הנץ החמה. ושנברך על השמש ביום תקופת תמוז: ברוך עושה בראשית, ונברך פעם אחת על הלבנה כשאנו רואים אותה בתוך אחד עשר הימים, דהיינו, מן היום הרביעי עד יום י"ד, אשר במאמרו ברא שחקים, וכמו [שבארתי] בכתאב אלתסאביח,

ושיהיו ראשי שנים קרוב לשנת השמש ולא נחשב לפי שנת השמש ממש, וכמו שכולנו מסכימים שיש שנים של י"ב חודש ויש שנים של י"ג חודש. ושלא נחשוב לפי ראית הירח ממש, כמו שקבלנו מאבותינו ששנים עשר חדשים (בשנה) עשרה קבועים ואחד של שלשים יום ואחד של כ"ט מלבד מרחשון וכסלו שהם משתנים. ואלהים נתן לנו סימנים המראים שהוא רוצה בעשיית שני חדשים בכל שנה, כמו שאני עומד לבאר בפרוש החדש הזה לכם.

והחולקים עלינו נתחלקו לט' כתות שהיו לעשר שיטות. מהם המחזיקים בחשבון, שהחודש הוא כ"ט יום י"ב שעות ותשצ"ג דקות. וכל אימת שהחשבון הזה מגיע, אותו היום נחשב לראש חודש, ואפילו לא נשאר ממנו אלא דקה אחת. והוא מביא ראיה לזה ממה שאצל נדה מקצת היום ככולו. והתשובה על זה: הנדה אינה מטמאת את מה שנגעה בו באותו יום לפני נביעת הדם, ואיך יחשב ביום ההוא קודש מראשיתו. והכתה השניה, יש בה המחזיקים בחשבון, כמו בראשונה, אלא שאומרים שאם נשאר מן היום שעה אחת ודקה אחת אנו קובעים אותו ביומו, ואם לא, קובעים אותו למחרת. והראשונים הם התפליסי ותלמידיו, והשניים הם השומרונים, הטוענים שיש להם בזה קבלה מבני ישראל. ולאמיתו של דבר, אין (קבלה) כזאת בתוך בני ישראל. והכתה השלישית נוקטת בחדשים שמשיים, מבלי לשים לב לירח כלל. וראיתם מפרשת נח והתיבה וק"נ היום, ואני עומד להשיב עליהם אחרי זה שארצה את טענותיהם, והם הצדוקים. והרביעית, והם הביתוסין נוקטים (בקביעת החודש) על פי הירה בלבד, וכשאינו נראה הם מונים לו ל' יום, ואשיב עליהם, ועל (כל) מי שנתלה בראית הירח, אם שהם מוסיפים או גורעים בתנאיהם. והחמישית, הם הבדריים, והם הסוברים שראש החודש הוא הלילה שבו הירח במלואו, ומתמלטים מן הכיסוי, ואני אוכיח להם להלן ששלמותו של כל דבר הוא אמצעו, ולא ראשיתו. והשישית, שיטת ענן, (לקדש) עפ"י הראיה, (וכשהירח) מסתתר הוא מונה ל'. וכשהוא נראה, בניסן או בתשרי, בליל שבת הוא עושה את יום י"א י"ב. ואף שייחדתי לו חיבור נפרד, אי אפשר מבלי להזכיר בספר זה הרבה ממה שיש להשיב עליו, אחרי הרצותו את דבריו. והשביעית, בנימין ואנשי סיעתו הסוברים שהחדשים הם לעולם עפ"י הסדר של כ"ט ול', פרט לניסן ותשרי שחם עפ"י ראות הירח, ואם אינו נראה בהם, הם עפ"י הסדר הנ"ל ועפ"י שיטתו, לפעמים כשהירח מסתתר עושים את החודש כ"ט יום, וזה (גם) כשתשרי נראה בכ"ט (?) והתשובה עליו דומה לתשובה על הביתוסין וענן בתוספת (על הנקודה) שהוא מתייחד בה. והשמינית, אנשי סיון, המחזיקים בדומה לשיטת בנימין שהחדשים הם בסדר של

ל' וכ"ט, והמבחן (הקובע) אצלם הוא חודש סיון, הוא המאזן את השנה, ואליו הם נוטים בגלל שבו האויר זך בנעדר עננים, אבל אינם בטוחים בדבר שהם סומכים עליו. והשיטה העשירית היא דרך (השונות) והאמת שהזכרתיה קודם, והיא שתהיה לבני ישראל שנה בקרוב לשני השמש, לא כזאת בדיוק, וכן (יהיו) חודשיהם בקרוב לחודשי הירח, לא בדיוק. וכמו שיש לשנים תנאים המודיעים לנו (אם) נתקדם ... (השנה לשנת השמש) או נתאחרה, כך יש לחודש תנאים המורים לנו על הרצוי (אם נתקפם) ... הירח או נתאחר וכל זאת מן המצוות בנוגע למאורות, ומהן קיבלו את השנה, ר"ל: התקופות. ובהן חלק בידיעת (הזמנים שחלק) לנו הכביר, וזה בענייני המ(אורות). ומחמת שידע שעתיד הוא לצוותינו את המצוות והחוקים בענייני המאורות, הודיענו שהוא בראם, כדי שנקבל את מצוותיו ... ביום (הרביעי) ברא השמש ואת הירח והכוכבים.

פסוק כ

אמר [ישרצו המים, אין פרושו שהמים עצמם ינועו] אלא שהשרצים הנולדים מהם ישרצו ויתנועעו, ככתוב: ושרץ היאור צפרדעים, ואומר: שרץ ארצם צפרדעים. ותרגמתי "ואת כל נפש חיה" – וסאיר – ויתר, ולא אמרתי "כל" כי מלת כל היא בת שש הוראות: כל (ממש), ככתוב: אנכי ייי עשה כל; דבר, ככתוב אין למשפחתך כל; הרבה, ככתוב: וימת כל מקנה מצרים – ושאר, וזה במקום שחלק מן 'הכל' כבר נזכר קודם, כגון: וידבר ייי אל משה ואל אהרן ואל כל בני ישראל; כל עוד, כל פעם, ככתוב: כי כל עוד נשמתי בי; ובדרך קצרה – כנגד, ככ': כל קבל, שהוא תרגום 'נגד', כאמור: כל הוביש על עם לא יועיל למו. והיות ולא אמר בצמחים 'נפש חיה' ובדגים ובעופות אמר: ישרצו המים נפש חיה, ובבהמות – ויהי האדם לנפש חיה, אנו יודעים מזה שאין נפש לצמחים ויש נפש לבעלי החיים כולם. ובזה בטלות שתים מן השיטות המוטעות: א. דעת האומר שיש נשמה לצמחים. ב. הדעה שאף בעלי החיים קיימים בלי נשמה. ושתיהן מסתייעות בתכונה המשותפת לצמחים ולבעלי החיים, דהיינו: הגידול. בעלי השיטה הראשונה אומרים: כמו שבעלי החיים גדלים בנשמה, אף הצמחים כן. ובעלי הדעה השניה אומרים: כשם שהצמחים גדלים בלי נשמה כך בעלי החיים גדלים בלי נשמה. ואחרים אומרים שיש בשניהם כח מסוים, אלא שבבעלי החיים פעולתו גלויה יותר, ולדעת השיטה הראשונה (הכח הזה) הוא הנפש אלא שבצמחים פעולתו רפויה ביותר. אבל המתבונן במה שעיניו רואות יודע שההפרש בין הצמחים לבין בעלי החיים הוא שבעלי החיים מרגישים ומתנועעים, ואלו הצמחים אינם מרגישים ואינם מתנועעים, וענין זה, (של תחושה ותנועה), אנו מיחסים לנפש, ואליבא דאמת. וענין התחושה היא תודעת

הגוף, כשהוא נתקל בגוף אחר. והתנועה היא מעבר הגוף ממקום למקום, כשהוא עוזב מקום אחד ותופס מקום אחר. ו"נפש חיה" שבאדם פרושו נפש חושבת ומדברת. והשכל הוא המבחין בהבדל זה בין האדם ובין יתר בעלי החיים, כמו שעתיד אני לבאר בפרשת נעשה אדם.

ואמר הכתוב: ויאמר, ואחרי כן – ויברא, ללמדנו שהאמירה והבריאה היינו הך. וכעין מה שאמרתי קודם ש'ויאמר' ו'ויעש' אחד הם. ואף על פי שנאמר בפסוק הראשון "ושרץ ועוף יעופף" ולא נאמר "תנינים" ולא "עוף כנף", כמו בפסוק השני, הרי מכיון שהפסוק השני שוה (לפי ענינו) לראשון, אנו צריכים לקבץ את שניהם ולומר: ישרצו המים שרץ נפש חיה תנינים גדולים וחיה רומשת ועוף כנף יעופף על הארץ. כמו שאנו צריכים לומר (בענין) שמונה עשרה אמה קומת העמוד האחד וחוט שתים עשרה אמה יסב את העמוד השני. ועל כגון זה אומרים: הנושא לשני המושאים והמושא לשני הנושאים. ולו אמר הכתוב 'ישרצו המים' ולא יותר, היה פרושו שהמים עצמם יתנועעו. לפיכך הוסיף שרץ כדי לומר שיהיה במים גוף שאינו מים, והוא אשר ישרוץ בהם. ולו אמר רק כך, אפשר היה שיהיה אותו גוף דומם, לא חי, ומשום כך הוסיף: נפש חיה. ועשה אותם שני מינים: דגים ועופות. ועשה את הדגים שני מינים: גדול וקטן – 'תנינים גדולים' ו'חיה'. וגם העופות שני מינים הם: בעלי כנף ושאינם בעלי כנף – עוף סתם. ואי אפשר שלא לקבץ את כל המאמרים האלה..., ונאמר כמו שבראשית הבריאה התחיל בעצם היותר גדול, שהוא המקיף, ואמר: את השמים, וכן בבריאת המאורות התחיל בגדולים שבהם, שהם שני המאורות, כך התחיל כאן בדג היותר גדול, שהוא התנין. ולא כלל אותו עם יתר הדגים מפני שהוא גוף גדול מאד. ואכן הזכיר אותו הבורא יתעלה באמרו לאיוב שהוא ברא בריה גדולה בים כמו שברא בריה גדולה במדבר, הוא שאמר: הנה בהמות, וגו', ואמר: הוא ראשית דרכי אל. וכך פירש בענין בריות הים שהוא (התנין) הוא ראשית מה שברא מן הדגים, ככתוב: ויברא אלהים את התנינים הגדולים. וגדולתו מפורשת בפסוק: ואת כל גבוה יראה, רצונו לומר, כשהוא זוקף את ראשו הוא רואה את כל המקומות הגבוהים, כגון ההרים וזולתם. ודבר זה לא יתואר אלא בגובה של מאה פרסאות. ותאר הכתוב את שיניו כקשות כקשי המגן, וכשהן חופפות זו את זו אין האויר נכנס ביניהן, ככתוב: גאוה אפיקי מגינים וגו', אחד באחד יגשו וגו'; ואש לוהט יוצא מרוחו, וכן מעצמותיו, ככ': עטישותיו תהל אור וגו'; מפיו לפידים יהלכו, מנחיריו יצא עשן. וכל חרב וכל חץ וכל כלי זיין על עורו לא יצלח, והם לו כאבן ככ' משיגהו חרב בלי תקום יחשב לתכן ברזל; ומתנועתו ינהם הים ועל גדותיו יתגעש ויסער כמרקחת, ככ':

ירתיח כסיר מצולה וגו', וכל יתר התארים שנאמרו בו ובתכונותיו. והוא משחק בים לעמקו ולרחבו, ככ': לויתן זה יצרת לשחק בו; פרושו בים. ויתכן שברא בים לויתנים, אך מן ההכרח שאחד מהם הוא הגדול ביותר בכל המים ככ': הוא מלך על כל בני שחץ. ויתכן שכתב התנינם (בלי יוד) כהוראת תנין שלהם, שהוא אחד מבין כולם, הראש והגדול שבהם. ולמרות גדלו, מידתו בעיני הבורא, כמו דג קטן, שאנו נוקבים את בשרו בקרס, ככ': התשים אגמון באפו. ואחרי הבריה הגדולה הזאת הזכיר את יתר הדגים ואמר: ואת כל נפש החיה הרומשת, כי יש בו סוגים שונים, כאמור למינהו. ביניהם בעלי קשקשת והם השוכנים תמיד על השטח העליון והזך של המים; ושאין להם קשקשת, והם השוכנים במים העמוקים והעכורים. ומהם הטורפים, כגון התמסח והנחש המנומר ודגי החרב. והתמסח מצטיין בתכונות רבות. הוא יכול לחיות זמן רב באויר היבשה, שכן הוא יוצא מן היאור ומנמנם על חופו, ולעתים תכופות הוא רץ בחוף על שטח של אמות רבות עד שהוא מוצא את זוגתו במדבר. וכן הנקבה מטילה את ביציה על החוף אשר בקרבת היאור, וכשמגיע זמן הביצה להתבקע, חלק ממנה נכנס אל המים ונעשה תמסח, והחלק היוצא אל המדבר נעשה אסקנקור.

טענת הכופרים בענין בריאת הדגים היא: איזו חכמה יש בבריאת תנינים גדולים המתנשאים על בעלי חיים אחרים שאינם מזיקים, ושורפים אותם? ברם, מה גדולה החכמה בזה ובכל משחית שהציג השם לנגד עינינו כמאיים עלינו, כי הוא מפחידנו בעונש הקשה אשר בעולם הבא. ולולא ראינו פורענות ויסורים מעולם, לא היה (האיום) נרשם בשכלנו. כשאנו רואים את (בעלי החיים) הארסיים הקטלניים ואת היסורים הקשים בעולם הזה הם נעשים לנו כדוגמה לעונש (שבעוה"ב) ונרשמים בשכלנו כדבר שאנו יודעים אותו ושטעמנו את מרירותו ככתוב: חמת תנינים יינם, ומירא (העונש) אנו חוזרים למוטב. ואמרו עוד: מה החכמה בזה שעשה את האחד חזק ואת האחד חלש, את זה גדול ואת זה קטן? ודרשו שיהיו הבריות שוות כולן בגדלן ובכחן ובכל תכונותיהן. אבל (דרישה) זו לא מחכמה היא, כי לו היו הדברים שוים והכל כדבר אחד, כי אז לא היו נתפסים לפעולת השכל וההבחנה והיינו סוברים שהבורא עשה אותם לפי טבעו (לא לפי רצונו) כאש זו שהיא שורפת ואינה מקררת, לפי טבעה, וכשלג שהוא מקרר ואינו שורף, לפי טבעו. ולפיכך עשה אותם שונים זה מזה, למען נדע שעשה דבר והפכו, כמו שבארנו בפתיחת ספר זה. ושוני זה (מחייב) שיהיו קצתם גדולים וקצתם קטנים, קצתם חזקים וקצתם חלשים. ועוד אמרו (הכופרים) מפני מה אוכלים בעלי החיים אלה את אלה? ונברר את הדבר בשלמות ונאמר, הואיל ומן ההכרח הוא שיהיו ביניהם חזקים

וחלשים, הרי החזק אוכל את החלש. ואם ישאל השואל לשם מה כך טבעם? נשיב לו שזה לתועלתנו. הגדולים שבהם, כגון האריות והתנינים (נבראו) כדי שיהיה עלינו פחד ואימה מפני עונש השם. והקטנים שבהם כגון העופות (נבראו) כדי שנהיה ניזונים מן העופות הקטנים ומיתר בעלי החיים המצויים ברשותנו. ולולא אכלו בשר לא היינו מקבלים מזון. ונדבר עכשיו על דבר העוף ותכונתו, והרי הוא ... היושבות והטיל אותם על כנף והוא הטבע הנפלא אשר להם. ונתן לכנפים את היכולת לשהות זמן רב באויר ולא לנפול. ואם יאמר אדם (שכך הוא) הודות לנוצות הקלות המיוחדות להן, נאמר את הנוצות עצמן המציא כדי שיראה (האדם) את טבען זה כדבר נפלא. וכמו שאמר השם לאיוב: כנף רעננה נעלסה, אם אברה חסידה ונוצה האם נוצת הדאה והחסידה? כינה את הצפרים בשם רננים, משום שהפליאו אותנו בקולות רינוניהן (כקול) התור ואלדכסי וכל עופות הרינון הנקראים חמאם – יונים. ומהאמור כי תעזוב לארץ ביציה וגו' אנו למדים שיש עוף המטיל את ביצתו על הארץ ויושב ומחמם את החול במקום לחמם את הביצים ואינו מרגיש בזה. ואף שחכמי הטבע לא ידעו על זה, בורא הכל הוא היודע את כל הדברים שברא. ודרך עוף הקורא לגנוב ביצים שאינן שלו ולחמם אותן. וכשהאפרוח מבקיע ויוצא מן הביצה הוא דומה לאלרחא (או אלדהא). והם עמדו על כך ואמרו: "קרא דגר ולא ילד", וגו'. כקורא הזה שהוא חובק מה שלא ילד, כך העושה עושר ולא במשפט. רצונו לומר: כמו שהקורא לא יהיה לו מעמלו ולא כלום כך העושק לא ישאר בידו דבר מן העושק חוץ מחטא. וממה שאמר "הקשיח בניה ללא לה" וגו' אנו יודעים שיש עוף המתאכזר לבניו כאילו אינם שלו, והוא הפרס, אשר בהיולד לו שני אפרוחים הוא הורג אחד מהם ומקיים את השני. והעורב אמנם אינו הורג את בניו, אבל כשהוא רואה אותם (בעודם) לבנים הוא עוזב אותם ופורח מהם, וכשהם מעלים נוצה ונעשים שחורים הוא חוזר אליהם. ועד שהוא שב אליהם מזמן להם צידם, ככתוב: "מי יכין לעורב צידו". וממה שאמר: "כעת ממרום תמריא", אנו יודעים שיש עוף המרקיע אל על ואינו נשכר אלא על דבר קשה וגדול, והוא הנקרא ענקא – פניקס. ויש עופות העוברים בחורף מארץ לארץ, ככתוב: "ותור וסיס ועגור" וגו'. וממה שאמר "המבינתך יאבר נץ" אנו יודעים שהנץ ויתר העופות הטורפים דרכם לעוף לצד דרום, כי אמר: "כנפיו לתימן", נוטה את כנפיו מצד דרום; "על פיך יגביה נשר", מרמז שהנשר נושא את אפרוחיו על גבו, לא כשאר העופות הנושאים את אפרוחיהם בין רגליהם, כי אין הוא ירא מפני מי שלמעלה ממנו, כי אין גדול ממנו. ומשום כך אמר בתורה: "על גוזליו ירחף".

פסוק כב

"ויברך אותם אלהים" – נתן להם את הברכה של פריה ורביה בגזרה, לא בדבור, דהיינו שם את זה בטבעם. וכן כל ענין ברכה הבאה מאלהים, אם בצמחים אם בבעלי החיים, וכמו שאמר על שרה: "וברכתי אותה וגם נתתי". ובצמחים אמר: וצויתי את ברכתי לכם. והטביע בבעלי החיים כולם את התשוקה למזונות כדי לקיים את הצורה הראשונה ולהתמידה. והטביע בהם את תשוקת ההזדווגות כדי להעמיד להם תחליף כשהם נחלשים ואובדים. ולפיכך הנהיגה הקבלה לברך במשתה נשואין: "והתקין לו ממנו בנין עדי עד", באדם.

ופרוש 'פרו' הוא שיביאו פרי שהוא כמותם.

וענין 'ורבו' היא היכולת להוליד אף עשרה או עשרים או יותר. כי לגבי האנשים הראשונים, הכל מסכימים שהיו שנים במספר, אדם וחוה. אבל לגבי הראשונים בבעלי החיים האחרים לא פרט הכתוב את מספרם בכל מין (שבורא). יתכן שהראשונים מכל מין, זכר ונקבה, ואולי יותר. אבל הדעת שברא מכל מין טהור שבעה זוגות ומכל מין טמא שני זוגות, על יסוד היקש למה שנשאר עם נח בתבה אינה הכרחית, שהרי מבני האדם נשארו שמונה ובבריאה לא היו אלא שנים, ובזה בטל ההיקש. ואף על פי שאין אנו יודעים את מספר (הנבראים מכל בעל־חי) הרי באשר למיניהם מסרו לנו רבותינו את מספר מיני הדגים הטמאים והחגבים הטמאים, והעופות הטהורים לא שמענו מפי הנביאים (על מספרם) כלום, שכן אמרו: "שבע מאות מיני דגים ושמונה מאות מיני חגבים ולעופות טהורים אין מספר".

ותרגמתי 'ומלאו' 'ועמו' – אכלסו. כי מלה זו יש לה חמש הוראות: מלא, ככתוב: וימלא כפו ממנו; יפוי כח – ומלאת את ידם, באיל המלואים; סדור – ומלאת בו מלואת אבן ואבני מלואים; אומץ לב והעזה - אשר מלאו לבו; ובהפכו - מה אמולה לבתך; כסה – וימלא הבית את הענן. ואף על פי שאנחנו נתרגמו מלא, אין פרושו אלא כסה, כי לא מלא הענן את הבית כולו.

ואמר והעוף ירב בארץ מפני שהעוף, עם שהוא לפעמים שוכן במים, אינו פרה ורבה אלא בארץ. והודיענו שהוא בורא העופות והדגים, ראשית כדי שנעבדהו, אחר שנתאמת לנו שהוא בורא התנינים הנוראים והנשרים הגדולים האלה. וכדי שנשים אל לבנו ונאמר: אם גדלותם של בריותיו כך, גדלותו הוא על אחת כמה וכמה. וכמו שאמר: "לא אכזר כי יעורנו", אמר על התנין, אם כלב הציד אינו יכול להרוג אותו, מי יעמוד לפני, כלומר נגדי. והב' שלא נעבוד דבר מהברואים מאחר שהם ברואים, מחודשים, ואפילו דבר שהוא

כתבניתם, ככתוב: "תבנית כל דגה אשר במים, תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים". והג', שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על המופתים שעשה בהם, ונאמר, מי שברא אותם יכול לעשות בהם את הדברים שסיפר. כגון מה שעשה בדג שכלא את יונה שלשה ימים ושלשה לילות בבטנו ויונה לא מת, ככתוב: "ויהי יונה במעי הדג" וגו'. וכן מה שעשה בעופות שנתקבצו שבעה זוגות מכל מין אל נח, במצות אלהים, לא בהשתדלות נח, ככתוב: "גם מעוף השמים" וגו'. והד', שנקבל את המצוות שיצוה לנו עליהם, מן הדגים, אסר לנו את שאין לו סנפיר וקשקשת, ככתוב: "את זה תאכלו" וגו', "וכל אשר אין לו" וגו'. ובעופות, אסר לנו עשרים וארבעה מינים; עשרים מהם מנויים בספר ויקרא וארבעה נתרבו ממה שאמר 'למינו' ו'למינה'. ואת יתרם התיר כמו שאני עומד לבאר בספר ויקרא, מלבד השחיטה והמליקה שציוה לנו בעופות, ועוד. ואמר, כמנהגו, ויהי ערב ויהי בקר יום חמישי, להודיענו שכל מיני הדגים והעופות על תכונותיהם וצדדיהם השונים נבראו בפרק הזמן הקטן ביותר, בטרם יצא מאומה מליל חמישי ויומו.

פסוק כד

(תרגום הפסוקים כ"ד, כ"ה). 'תוצא הארץ', מלמד שבזמן ההוא ברא ממנה את בעלי החיים הבלתי מדברים ופרש בהם שלידתם ממנה (מן הארץ). ופירוש 'ותוצא' אינו שהארץ הוציאתם מכחה אלא שאלהים בראם והוציאם ממנה, וכמו שאמרנו בענין תדשא הארץ, כי הארץ, אף על פי שלפעמים היא מוציאה עשב מאליה, בכח ששם בה אלהים, אינה מוציאה עץ (מאליה) לעולם.

ונפש חיה הנאמר כאן הוא שהם נעים ועוברים ממקום למקום מאליהם, כמו שבארתי ב"ישרצו המים שרץ נפש חיה". ויש להם הכושר לחדש את זולתם.

ואמר "למינה" שלא יוליד מין את שאינו מינו, דוגמת למינהו הכתוב בצמחים, וחילק את בעלי החיים למינים שונים כי ההולכים על הארץ, כשמוציאים מכללם את הדגים והעופות, יש בהם ג מחלקות: בהמה ורמש וחיתו ארץ. והוא"ו שהוסיף ב"וחיתו", לתפארת, כי זו (אחת) מדרכי המליצה של העבריים לפאר בה את השמות ואת הפעלים. ויש שהיא נוספת לתפארת השמות, כגון בנו בעור, בנו צפור וענינו: בן. למעינו מים: למעין. ולתפארת הפעלים, כנאמר: ויכו אחד את האחד וימת אותו, ענינו ויך את האחד וגו'. וישנו את טעמו בעיניהם ויתהלל – וישנה את טעמו. אף כאן: וחיתו ארץ, ענינו: וחית ארץ. ובהמה, (שם) לכל אוכל עשב, כגון השור והשה, החמור והסוס, וכן האיל והצבי, אף על פי שהם מדבריים, כי הכוונה בזה הוא שאינו טורף. לפיכך אמר: זאת הבהמה אשר תאכלו וגו', איל צבי ויחמור, וגו'. צירף מקצת מהמדבריים לביתיים מפני

(שכולם) בלתי טורפים. ורמש, הוא הזוחל הקטן והוא הנקרא גם שרץ. ויש בו שלשה מינים: הזוחל על זרועותיו, כגון העכבר; ההולך על גחונו, כנחש, ככתוב: וכל הולך על גחון; ובעל ארבע רגלים או יותר, אלא שרגליו אינן דומות לרגלי הבהמות, כגון העקרב ואלראת'ה שקוראים לו מרבה רגלים, ככתוב: וכל הולך על ארבע.

ופירוש "חיה" החיה הטורפת ואוכלת בשר, כגון האריה וזולתו, עד הנשר והחולדה, וכדומה להם. כל אלה מכונים כאן בשם חיה, ובכל אחד מהם אמר: "למינהו". וסוגי הבהמה בכללם נחלקים לארבע: מפריסי פרסה ומעלי גרה, והן עשר הבהמות הטהורות הכתובות בספר דברים. ב. שאינם מפריסי פרסה, אבל הם מעלי גרה, והם שלשה: הגמל והארנבת והשפן. ויש אומרים שהשפן הוא משני מינים ואינו יצור מקורי והוא בין החיות כפרד בין הבהמות. ג. שאינו מעלה גרה, אבל טלפיו שסועות, והוא החזיר לבדו. ד. שאינם מפריסי פרסה ולא מעלי גרה, כגון הסוס והארי וכדומה. ואף על פי שלא נתפרש בתורה שראשית מה שברא אלהים מן הבהמות הוא הבהמות הגדול והאיום הנמצא בהרים הגבוהים, כעין מה שפירש שראשית מה שברא מהדגים הם התנינים הגדולים, הרי אמר לאיוב, בדרך התחרות, שראשית מה שברא מן הבהמות הוא הבהמות, ככתוב: "הוא ראשית דרכי אל". ואחר הזכיר אותו "הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך". ותאר אותו כנצרך לעצים רבים באמרו: "יסכהו צאלים צללו יסבוהו ערבי נהל". ונהרות רבים ישקוהו והוא שותה אותם עד תומם, ככתוב: "הן יעשק נהר לא יחפוז יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו". ואף על פי שהוא מתואר כמי שעצמיו כנחושה וזנבו כארץ, מזונו אינו אלא חציר, ככתוב: "חציר כבקר יאכל". ואין גדלותו אלא בתכונות המיוחדות שנתן לו הבורא. לפיכך ייחד אותו מבין כל בעלי החיים ואמר: "כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף". ולמטה מן הבהמות הוא הראם, יצור גדול שארכו ורחבו גדולים עד שהפיל נראה קטן לעומתו. קרניו ארוכות עד שהמשיל ואמר שאלהים מגין על בני ישראל כבקרני ראם, ככתוב: "אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו". ואמר עליו "היאבה רים עבדך אם ילין על אבוסיך". ולמטה הימנו הפיל. והפלא שבטבעו הוא האף הארוך שבו הוא תופס את מה שהוא אוכל ושותה. ותכונתו המיוחדת היא (שלעולם) אינו רובץ, והוא ישן כשהוא נשען. וכשהנקבה שלו עומדת ללדת היא חוצה במים עד בטנה כדי שהולד יפול לתוך המים ולא יפול על הארץ מגובה קומתה וימות. ובגלל טבעו הנפלא היו מביאים אותו אל שלמה, ככתוב: "שנהבים וקופים ותכיים". ואחריו המריא, שהוא מין בקר, והיו מקריבים אותו, ככתוב: "ויזבח שור ומריא (וצאן)" דהיינו לקרבן. ואמר במקום אחר: "ויזבח שור ומריא וצאן". וחלבו אסור. והאיל מיוחד בזה שהוא אוכל

אפעים, חוץ מראשיהם. ומחוזק הארס שבהם הוא מתחמם וצמאון תוקפו והוא נושם בכבדות, ומתוך צמאונו הוא משווע לעזרה ומבקש מים, ככתוב בדרך משל: "כאיל תערג על אפיקי מים" וגו'. ויעל הסלע, ומקצת האילות מיוחדות בתכונה זו: כשהן יולדות הן יראות פן יעזבו בניהן אותן ויברחו; מתוך כך הן מפרקות חלק מאברי (בניהן) כדי שלא יוכלו ללכת וישארו אתן עד שיגדלו. ובזה אמר אלהים לבני אדם כולם: "הידעת עת לדת יעלי סלע, חולל אילות תשמור תספור ירחים תמלאנה וידעת עת לדתנה תכרענה" וגו'. וכשהולד גדל, עד שאינו צריך עוד לאמו, אלהים מרפאו מחולי זה והוא מתעורר וקם מאליו ככתוב: "יחלמו בניהם וגו' ". ומלת יחלמו נגזרת מן תחלימני, כמו שאמר חזקיהו "ותחלימני והחייני". וכשהוא הולך אינו חוזר עוד אל אמו, ככתוב: "יצאו ולא שבו למו". והקרש הוא חית משא קטנה ואין לו אלא קרן אחת ארוכה ועליו אמרו ראשונים: קרש, אף על פי שאין לו אלא קרן אחת חלבו מותר. והאריה, אף בעלי חיים חזקים ואיומים ממנו, יראים ורועדים מפני גדלו. וכמו שאמר אלהים בדרך משל: "אריה שאג מי לא ירא" וגו'. והסוס, אינו חת מפני המלחמה ומפני ברק החרב וקול הרעם וקול הרעש כמו שתואר בפרשה: "התתן לסוס גבורה התלביש צוארו רעמה"; "ולא ישוב מפני חרב"; "בדי שופר יאמר האח ומרחוק יריח מלחמה". ואף על פי שזה מבואר מן הפסוקים...

פסוק כה

וכל הבהמות והחיות מצטיינות בתכונה אחת נפלאה; בעלי החיים הביתיים, הדרים עם האדם, כגון הסוס והחמור והבקר, יש לכל אחד מהם צורה ושרטוטי פנים שעל ידם הוא נבדל מבני מינו האחרים – בהמת ראובן שונה מבהמת שמעון. ואלו הטורפים וכל חיות הבר דומים ברובם זה לזה, כי אין להם בעלים אלא במקרים נדירים מאד ככ': מי שלח פרא חפשי אשר שמתי ערבה ביתו ומשכנותיו ישחק להמון. וכל אלה הדברים וכיוצא בהם שייכים לענין מה שאמר ויעש אלהים את חית הארץ. ומפלאי בעלי החיים הגדלים מן העפר, בלי הזדווגות מינית, הוא שיש ביניהם כאלה שחצים בשר ועצמות ועורקים וכיוצא באלה מן האברים, וחצים בצורת אברים שאינם בשר, ובכל זאת הם נעים ממקום למקום, ועליהם אמרו רבותינו עכבר שחציו בשר וחציו אדמה הנוגע בבשר טמא ובאדמה טהור. וביניהם החיה סלמנדל (בערבית), הגדלה בהרי האש ומתענגת באש ועומדת בה זמן רב ואינה נשרפת. והיא שקוראים לה סלמנדריה, והנני עומד להזכירה בפרשת שמונה שרצים לרגל הצורך. וביניהם קיפוד (מין עכבר) שלפי תכונתו המיוחדת הוא חי בחור שיש לו שני פתחים, אחד מהם נפתח בנשוב רוח צפונית והשני – בנשוב רוח דרומית.

...והגמלים המהירים, כדי שימהר עליהם בדרכו, כי מהלכם הוא ארבעים פרסה בכל יום, והכלבים, לציד ולשמירה. והתועלת של כל אלה, דהיינו, בהמה, רמש וחיה בתרופות היא ללא שיעור, כגון השימוש בחלביהם, מרותיהם ועצמותיהם. ומעוריהם עושים שטיחים, סנדלים, נעלים וכיוצא באלה. ומצמרם וגיזתם ושערם – כיסויים למחסה מפני החום והצינה, כי אלה מחזירים לאדם את האדים היוצאים מהרעלים שבגופו. ומשיני הפיל ועצמותיו עושים שן, כמסופר על שלמה: ויעש המלך כסא שן גדול. ואפילו בריה עלובה כפשפש, מבשמים בה את הדם הקרוש. ואת קורי השממית מניחים על פצע הראש או אלשקנעם. ואת חלבי האפעה והנחש שמים לתוך התריאקה להוציא את הארס שבגוף (וכיוצא בזה) הרבה שלא נזכיר כאן. וכל זאת לתועלת האדם ולרווחתו. ולמעלה מזה בחשיבות, תכונות בעלי החיים שהאדם צריך לסגלן לעצמו בעבודת הבורא, כמו ששנו קדמונינו הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. ופרוש דבריהם: הוי משתמש (בתכונות) העוז של הנמר וקלות הנשר ומהירות הצבי וגבורת הארי בעבודת רבון העולם. והנביאים דברו בכל אחד מן הענינים האלה. באשר לעוז בעבודת הבורא, נאמר: על כן שמתי פני כחלמיש; ובענין הקלות כתוב: חשתי ולא התמהמהתי וגו'; ועל החפזון בעבודה אמר: דרך מצוותיך ארוץ; ובגבורה לשמה – מלאתי כח את רוח יי משפט וגבורה. וכן שאר התכונות המשובחות שבבעלי החיים, שבעל השכל משתמש בהן באופן הראוי בעוד שבעלי החיים משתמשים בהן באופן טבעי וסתמי, ללא הבחנה שכלית.

והודיענו (הכתוב) שברא את בעלי החיים ההולכים על ארבע, ואת הרמשים, בשביל ארבעת העיקרים המצויים בכל מעשה בראשית. א. שנעבוד אותו מפני שהוא בורא כל הגופים האלה, כאמור "אנכי עשיתי את הארץ ואת האדם ואת הבהמה" וגו'. ב. שלא נעבוד לאף אחד מהם כיון שהם ברואים, מחודשים, ככ': "תבנית כל בהמה אשר בארץ" וגו'. ואומר: "תבנית כל רמש באדמה". ג. שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על המופתים שעשה בבעלי החיים האלה, על ידי שחידש בהם מקרים או הסיר מהם מקרים. כגון הדיבור שיצר בקרבת האתון ושמעו בלעם כאילו הוא עובר דרך לשונה, ככתוב: "ויפתח יי את פי האתון". וכן מה שעשה כעין מחיצה בין האריות ובין דניאל למען לא יזיקוהו, ככתוב: "אלה שלח מלאכיה וסגר פם אריותא", וכדומה לזה. ד. שנקיים את המצוות שציוה עלינו בנוגע לאכילת בהמות והיות (וציונו) לבדוק בזה חמש בדיקות. א. (להבדיל בין) המינים שבכללם, רצוני לומר כלל הסוג, והם העשרה הטהורים הנזכרים (בתורה). ב. לבדקם אחרי השחיטה, ואם לא היתה השחיטה ראויה

אסור לאכלם. ג. בחינה שלישית, והיא הבדיקה אם היתה הבהמה בריאה או חולה. וכשמתברר שהיתה חולה שאין כמותה חיה אין לאכול אותה. ואת (הבהמה) שהיתה בריאה מפרישים לבחינה רביעית, דהיינו, מוציאים ממנה את החלבים האסורים ואת העורקים והגידים הנושאים דם, או חלב המכסה ... ומה שנשאר נבחן בחינה חמישית והיא הסרת הדם. [ואחר כך יהיה ראוי לבשל ולאכול אותה].

פסוק כו

אמר נעשה אדם בלשון רבים, והוא בדרך גדולה וכבוד כנהוג בלשון העברית שהמלך, והשר, והאציל אומרים: אנחנו צוינו, אמרנו, עשינו. וכן אמר לבן: "ונתנה לך גם את זאת". ואמציה אמר: "הליועץ נתנוך".

ואחר כך אמר: בצלמנו כדמותנו, גם זה בלשון רבים, לפי האופן שביארנו קודם לכן. והנוצרים מביאים מפסוק זה ראיה לשיטתם בענין השילוש (וטוענים) שלו היה הבורא אחד בלא אקאנימים היה אומר: בצלמו ובדמותו. ונאמר להם האם אתם סוברים שיש בפרשה הזאת מלים (המתפרשות) בדרך השאלה או כל מלה שבה היא כפשוטה? ואם יאמרו שכולן כפשוטן, יהיה עליהם לומר שהאדם הוא באמת בצורת אלהים, ולפי זה יהיה אלהים גוף של בשר ודם ועצמות וכדומה. (ולמעשה) אין אף אחד מהם סובר זאת. כמו כן יצטרכו לומר שאלהים הוא זכר ונקבה כמו האדם, שכן כתוב: בצלם אלהים ברא אותו. ונאמר: זכר ונקבה ברא אותם. וכמו כן יהיו חייבים לומר שכל האקאנימים בראו את האדם שנאמר בו נעשה; ורק אחד מהם ברא את חוה, שנאמר בה אעשה לו עזר כנגדו. וכל אלה הם דברים שהנוצרים אינם מסכימים להם. הרי מן ההכרח להודות שיש בפרשה הזאת מלים שנאמרו בדרך ההשאלה ושאין כאן צורה אמתית ולא דמות אמתית, אלא צורת פעולה ודמות פעולה. ואם כן, הרי הם מוכרחים להודות בענין השילוש ש'נעשה בצלמנו כדמותנו' נאמר בדרך ההשאלה, כאדם האומר פעלנו, עשינו, אף על פי שעשה יחידי. וכמה שהם משתדלים להחזיר את היחיד לרבים יש לנו יותר יסוד להחזיר את הרבים ליחיד.

והשני, שאמנם לא סבר שיש בעצמותו של אלהים יחידות נפרדות ואישים מחולקים, כי הוא מאומתנו, אבל פירש את הסיפור הזה (של בריאת האדם) כמדבר על אחד מהמלאכים, והוא בנימין הנהאונדי. גם הוא נבוך על ידי שני הדברים, הבטוי צלם ודמות. לסברתו אי אפשר שיהיו מוסבים על אלהים ולפיכך הסב אותם אל המלאכים ואמר שפירוש הכתוב 'ויאמר אלהים נעשה אדם' וגו' הוא שהמלאך אמר נברא אדם. ומשום כך אמר הכתוב בצלמנו כדמותנו, כי האדם דומה למלאכים, כאמור: "ותחסרהו

מעט מאלהים". ולא נחה דעתו בזה עד שאמר גם ש'ויברא אלהים את האדם בצלמו' – המלאך הוא שברא. וראה שמאחר שקבע שבורא האדם הוא מלאך אין לו ברירה אלא לומר שגם בורא הבהמות והחיות מלאך הוא, והוא שאמר 'תוצא הארץ' וגו'. והוא שאמר: ישרצו המים, וכן הסתעף הדבר עד שהגיע לבראשית ברא, שהרי הדברים (הנבראים) והימים קשורים זה בזה. וכך האמין הכסיל שאחד מן המלאכים ברא את השמים והארץ ומה שביניהם. וראינוהו אומר דבר שהוא כהצדקה לשיטתו, דהיינו: שהשם יתברך נתן לאותו מלאך כח בריאה כדי שיברא בצוויו, וסבר שבדבר זה יציל את נפשו. אולם הדעה הזאת בתכלית השיבוש מצד השכל, ומצד הכתוב, והמקובל. מצד השכל, לו היה אפשר שהנברא המחודש יהיה למחדש, כלומר, לבורא, כי אז אפשר היה שיתן אלהים כח החידוש והבריאה גם לבני האדם. כי מבחינת היותם מחודשים אין הבדל בין האדם ובין המלאך. ולא עוד אלא שדבר זה היה אפשרי אף בכל דבר שיש לו (כשרון) פעולה ואפילו הדוממים. ועוד, אם פעולות הבריאה והחיבור הן מופת למלאך שברא, הרי ההוכחות (למציאות) האל יתעלה אינן קיימות. ודבר זה פחות ערך מכדי שנפליג בסתירתו. והטענות נגדו מהכתוב, הרי אלהים אומר שהוא בורא הכל, כי כתוב: לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא, וגו'. ואומר: כי כה אמר יי בורא השמים הוא האלהים. ואמר יוצר אור וגו'. ואמר: כי הנה יוצר הרים וגו', וכדומה לאלה (הכתובים) שאין מן הצורך להאריך בפירוטם. ומהמקובל, הרי אמרו קדמונינו: הכל מודים שלא נברא ביום הראשון כלום שלא תאמר מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והקב"ה ממדד באמצעיתו אלא אנכי יי עשה הכל נטה שמים לבדי רקע הארץ מאתי, מי אתי כתיב לומר: מי היה שותף עמי בבריאתו של עולם. וראה, ינחך האל, איך מתקשרים בטעות קלה שרשים חזקים, ישמרנו האלהים מרוע שרירות הלב. והשלישי, מי שמסב את המאמר הזה על השם, כמו שאנו עושים, ואינו נותן אותו ענין לצורה גשמית, וגם אינו נותן למלה נעשה משמעות של רבים, ובכל זאת החטיא את התרגום ואת הפרוש. כוונתי לאנשים שפירשו את הענין הזה, דהיינו, צלם ודמות, בשלשה אופנים. יש שאומר שהכוונה היא לצורה שאלהים צייר ולדמות שהוא דימה. וכשאומרים זאת היא צורת אלהים, הכוונה שאלהים צר אותה וזאת היא דמות אלהים, כי אלהים דימה או ברא אותה. כמו שאומרים זאת היא צורת ראובן, כשראובן מצייר על הכותל צורת אריה או עץ. והכוונה לפעולתו, ולא שזו היא צורת גופו. הצורה היא שלו מבחינת פעולתו בה. (ופירוש) זה הוא היותר מתקבל מהשלושה והייתי מקיימו לולא אמר אלהים שהסיבה שבגללה רוצח אדם ייהרג היא 'כי בצלם אלהים עשה את האדם'

כי לו היה הפירוש כך, כי אז היתה גם הבהמה בצלם אלהים, כיון שאלהים קבע את צורתה וזה היה מחייב שגם הורג בהמה ייהרג. וגם העץ הוא בצלם אלהים מבחינה זו שאלהים עשה את צורתו, והיה גם עוקר העץ חייב מיתה מסיבה זו. וגם ההר יהיה בצלם אלהים כי אלהים צר את צורתו, ויהיה מסיבה זו מי שהוציא ממנו אבן חייב מיתה. והשכל מרחיק כל זה והוא מן הנמנע.

ויש מי שאומר כי 'בצלמנו כדמותנו' היא צורה שאלהים המציאה בפעם הראשונה מבלי שהיה כדוגמתה. והם אומרים שהסיבה לזה היא שבזמן שנכתבה התורה ראו רק אדם (שבא) מאדם שלפניו, ולפיכך הודיעתנו התורה שאת אדם הראשון ברא אלהים בצורה ראשונה ולא הוציאו מדבר שקדם לו, ודמותו אינה חקוי לדמות שקדמה לה. אף דעה זו, עם שהיא יותר סבירה ואינה מערערת את עיקרי האמונה, היא מערערת את הצד החוקי (הקשור בענין זה), כמו הראשונה. כי הסיבות האלה נמצאות (גם) בחומרים ועצים ואבנים שאף אותם הוציא אלהים בצורה מותחלת ממנו, ולא בחקוי למה שקדם לו ולא בפיתוח מדבר אחר. מתחייב, איפוא, שיהיה דין מיתה על מי שישחיתם, שהרי גם הם בצלם אלהים, לפי היוצא משיטתם. ויש מי שאומר כי פירוש בצלם אלהים הוא בצורת המלאכים, כי מצא שהמלאך נקרא אלהים. וכששואלים אותו על 'בצלמנו כדמותנו' והוא הרי הודה ש'ויאמר אלהים נעשה אדם' פירושו אלהים (לא מלאך) – הוא אומר שפירוש בצלמנו הוא בצורתנו, כלומר: בצורת הבהמות והצמחים שכבר צר קודם; ופירוש 'כדמותנו' – כדמות מי שנברא קודם, דהיינו, המלאכים שקדמו לאדם. ודעה זו היתה נסבלת (מבחינת הדת) לולא היתה דחוקה ומסולפת (מבחינת הלשון). הלא תראה שהם תועים ונבוכים. הם אומרים שהכוונה במה שפירשו בצלמנו – בצורתנו, שהוא ראש לכל הצורות. ואומרים שב'כדמותנו' – כמותנו, יש מלים נסתרות, דהיינו (כדמות) מי שקדם בבריאתנו. (ובכן) מהו שנשאר להם מהפסוק הזה! לא הייתי מזכיר אותם (?) לולא מה שביטלו את הכתוב וקיימו את מה שאין בו. ואשר לדעת האומר ש'בצלמו' הוא בשביל התועלת שבו ועשה אותו גיזרה שהוראתה עובד עבודת כפיה, מן 'אך בצלם יתהלך איש'. או מי שאומר (ש'בצלמנו כדמותנו') הוא כדמות שנתגלתה לנביאים, כעין מה שכתוב 'ועל דמות הכסא'. או מי שאומר בצורה – בחכמה, הם דברים שלא כדאי ולא צריך להשיב עליהם. והפירושים הנראים לי שנים הם: א. 'בצלמנו כדמותנו', וכן 'בצלם אלהים' נאמרו בדרך הייחוד וההגדלה. וכמו שברא את כל חלקי הארץ וחלק כבוד לארץ אחת ואמר עליה: זוהי ארצי, ככתוב: והבאתיך על ארצי, (או): לא ישבו בארץ יי; וברא את ההרים כולם וייחד אחד מהם ואמר: זה הוא הרי – הר אלהים הר בשן וגו', ואומר:

ושמתי כל הרי לדרך; וברא את הבתים כולם וייחד אחד מהם ואמר: זה ביתי, ככתוב: כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. ונאמר: נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים. וכן ברא את הצורות כולן וייחד מביניהן אחת ואמר: זאת צורתי, והוא שאמר נעשה אדם בצלמנו וגו'. והפירוש השני עשה אותו כדמותו בענין השלטון והממשלה, לא בענין צורת הפנים ודמותו, כאומר, פלוני הושם בצורת מורה ופלוני שמוהו בצורת כופר. ואין כוונתו אלא למצבו ולמדרגתו. ומבין כל הדברים עשה אלהים את האדם במדרגת שליט, שהכל תלוי בו, כמו שהוא יתעלה שליט על הכל. וראיה לזה ממה שאמר 'וירדו בדגת הים'. והודיע שהוא דומה לו בענין הרדיה, לא בדבר אחר. ועל זה אמר דוד: תמשילהו במעשה ידיך, וגו'. ואמר קודם לזה: ותחסרהו מעט מאלהים. דהיינו, לא נתן לו את כח היצירה והמצאת יש מאין וכדומה לזה.

פסוק כח

והמאמר ומלאו וגו' מוסב על החלק המיושב של הארץ. והמלה 'ורדו' כוללת את מערכת הכלים שעל ידם האדם משתלט על בעלי החיים, על אחדים מהם בכלי ריסון ובכבלים, ומהם בחבלים ובמושכות, ומהם במסגרות ובקולרים. ומהם – בכלי צידה ואלאדבאן ומהם בכלובים ובמגדלים, וכדומה לזה, עד שהורה לו כל דבר.

ומלת 'בדגת' כוללת את התכסיסים בציד הדגים מקרקע הים והנהרות והכנת המינים המותרים באכילה בכלי בישול ואכילתם, והוצאת המרגליות מן הצדפים, וההשתמשות בחלקי העור והעצמות הראויים (לשמוש) וכל מה ששייך לזה. והוסיף מלת 'הים' כדי לכלול גם את שעבוד המים על ידי האדם, שהוא מוציא אותם מפנים האדמה ומעלה אותם לחוץ בגלגלים וב ... או במזרקי מים או במכונת לחץ ודחיקה. וכן הוא סוכר את הנהרות כדי להעביר מים מעבר אחד למשנהו, ומשתמש בהם לסיבוב הריחיים והטחנות. וכמה שאמר במקום אחר: 'עבר ארחות ימים', רמז לעשיית האניות והסירות והאסדות כדי לעבור בהם מחוף לחוף. אף הוא עושה אלדראמין הספינות הגדולות המחזיקות אלפי איש כדי לעבור בהן רחבי ימים ... ובמקום של כפי סלעים עושים אניות גומא ועוברים בהם כדי שלא תשברנה. וכמו שפירש ישעיהו ובכלי גמא על פני מים. ומאמרו 'ובעוף' מתאים לתחבולות השונות בציד העופות [העפים] באויר ואילופם לצוד אלה את אלה, ולהכין מהם מאכלים למזונו (של האדם) וסממנים לתרופות וכדומה לזה. והוסיף 'השמים' כדי לכלול גם את הכשרת האדם לדעת את הגלגל והרכבו, ואת הגלגלים הדומים לגלגל המזלות והגלגלים הנוטים וגלגלי הסיבוב, ולהכין קובע ברזל על צורתו ולתקן את האצטרולב להתבוננות במזלות והתרוממות, ולהכין את הכלים השונים

לקביעת השעות וחלקיהן. ובמלה 'ובבהמה' נתן לו את שלטון ההנהגה והכח להשתמש בכל אחת מהן, ולאכול את בשר (בעלי החיים) הראויים לאכילה, בדרכי בישול שונים ובסוגי המאכלים השונים, ולהתרפאות במה שיש בו משום רפואה, ולרכוב על הראויים לרכיבה, כגון הפרדים, ולדעת כל מזון מהן, כיצד יזון אותו.

והמלים 'ובכל הארץ' מרמזות לכשרון בניית בתים ומבצרים ומצודות וחרישת האדמה וזריעת הזרעים השונים ונטיעת הנטעים, והוצאת הזהב והכסף והברזל והנחשת מן המכרות ועשיית הכלים והעדיים באמנות, והתקנת כלים לעבודה חקלאית, כגון להב המחרשה וניר הבקר, ועשיית כלי נגרות, כגון משורים וקרדומים, ועשיית כלים לאריגת בדים, כגון מנור האורגים ו ... והכנת כלי כתיבה, כעטים ודיותות, וכדומה לזה. כמו שאמר על בצלאל: ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה וגו' לחשוב מחשבת וגו', ובחרשת אבן למלאות וגו'. ואמר: ובלב כל חכם לב נתתי חכמה. וקצרתי ולא הבאתי ראיות מפסוקים לכל אחד מאלה. ובמאמר 'וכל הרמש' רמז לבינה שנתן באדם לעצור את הדבורים בכוורות כדי שיעשו לו דבש ויסבבוהו בעץ...

והטעם שהקדים כאן דגת הים לעוף השמים ועוף השמים לבהמה [כי] נקט בסדר בריאת מעשה בראשית. והטעם שהקדים דוד עה"ש את הבהמה לעוף ואת העוף לדגי הים במאמרו תמשילהו במעשי ידיך וגו' צפור שמים ודגי הים וגו', שהסתכל בקרוב אליו וברחוק ממנו.

פסוק כט

"אמרתי עד כאן" (כשני שליש העמוד חסר). [מאמרו] "הנה נתתי לכם" וגו' מורה שהרכיב בשכל אדם את ידיעת כל הצמחים המזינים אותו, מתבואה ועצים וירקות. ומן ידיעת (הצמחים) שהוא מתרפא בהם. ולא הסמיך אותו בזה על נסיון ובחינה כי היה אובד אם היה נחפז לאכול דבר הממית, או גווע ברעב אם היה ממתין עד שיבדוק את כולם. וכן מתחייב ממאמרו 'ולכל חית הארץ' שהודיע לו את המספוא של הבהמות כולן, למיניהן, מהסיבה הנ"ל. ומפלאות החכמה שבעלי החיים, נעדרי דיבור ומחוסרי תבונה, שם בטבעם לידע את המועיל והמזין...המזין המחזק את הגוף אינו אלא ממה...והוא משתנה (בדרג) השלישי של העיכול, רצוני לומר: בתוך המעיים(?), עד שחלקו הקשה מתאתם לעצמות, ומחזקן, והבינוני – לבשר, ומחלימו והדק ביותר מחזק את החלב, והמים הנשארים פונים אל איברי הפרישה, ויוצאים. וכל חומרי ההזנה הם משני סוגים: מצרכים שאי אפשר בלעדם, מיני דגן ודומיהם, או מצרכים סתם, כיין ושמן, כך' ויין ישמח לבב אנוש וגו'.

מילת עשב מרמזת גם לידיעת כל מיני עשבים ועצים היפים לתרופה, ולהדרכה במשקליהם, ותרכובתם ותערובתם והתקנתם. והצורך לתרופות המורכבות הוא בגלל העדר של סם מרפא מסויים, ותרופה מופרדת (ר' דבריו לקמן, עמ' 299. בענין עץ החיים), ושם ה' בחכמת האדם את (הכשרון) להרכיבן, עד שתושג התכלית הנרצה. ובמלת זורע לוטה שימת התבונה באדם כיצד לזרוע כל מין, ובאיזו עונה, ואיך להרכיב את הזרעים הנתונים להרכבה, עד שיהלמו את רצונו, ואיך להוציא את עסיס הפירות, כיין ושמן, ולשמר אותם. ובאשר על פני כל הארץ נכללת ידיעת איזה אדמה תוכשר לחיטים, ואיזו לגפנים, ואיזו למקשאה, ואף אילו מקומות יצמיחו...

ולא אמר פרו ורבו בצמחים (ולא ויברך אותם), מפני שצרפם (לברכת) האדם. ושתי שאלות נשאלות כאן, ועל שתיהן אותן התשובות. א. אמר לאדם: הנה נתתי לכם את כל עשב, משמע שלא התיר להם אכילת בשר. והב', איך זה שאמר (כזאת) לכל הארץ, והרי אנו רואים שהארי (ושאר) החיות הטורפות אוכלים בשר ולא עשב. ובשתי השאלות האלה שתי תשובות. א. התורה מדברת רק על הרוב ומניחה את המועט, כמו שהקדמנו לבאר בפתיחת הספר הזה. והיות ורוב אכילתו של האדם הם הצמחים, ובלעדם אי אפשר לו להתקיים, בעוד שאכילת הבשר מצויה פחות, ואין בה הכרח, ובעלי החיים גם הם אוכלים על פי רוב עשב ורק מיעוטם אוכל בשר, הזכיר הכתוב את המצוי ביותר והשמיט את המועט. וראיה לכך ממה שחלק מהשרצים והדגים אוכל עפר, ואין הכתוב מזכיר את זה, כי המדובר הוא רק ברוב. והתשובה השניה (אלהים) מנע את האדם מלאכול את בשר בעלי החיים ומנע גם את בעלי החיים מלאכול זה את זה רק בזמן הראשון, מפני שלא היה להם אלא מספר קטן מכל מין ולו היו אוכלים זה את זה היו כולם כלים ונכחדים. ולפיכך דחה את (היתר אכילת בשר) עד שרבו ואז התיר להם.

פרק ב

פסוק א

רצה בו אם לא השתמש בו בדרך ההעברה (סוף משפט, בלתי מובן). וכן אומר שכילוי הבריאה אמנם חל ביום השביעי, כי מכיון שקבע את סדרה לשבעה, היו השישה בלתי שלמים ולא נשלמו אלא בשביעי (תשובה על תמיהת רבים, וכי ביום השביעי כילה את מלאכתו? והש' דברי ר' גניבה בב"ר ו', ב'). ובמה נשלמה, בברכת היום השביעי הקדוש, כי ויברך ויקדש שנאמרו בבריאה הם, כמו 'ויאמר', 'ויעש', הנזכרים בששת הימים, רק ברצון, לא בדבר זולתו. (ר' או"ד מ"ב, פי"ב והקיצור מדברי הג', לעיל, במבוא, עמ'

לא ועמ' 219). וזה היום השביעי נבדל באמת מן השמיני והתשיעי ושאר חלקי הזמן, ונצטרף אל השישה שלפניו בברכה וקדושה, שהבדילוהו ממה שלאחריו וחיברוהו אל מה שלפניו.

וראוי שאבאר ארבע מלים אלו, ויכל וישבת ויברך ויקדש, ואומר: ויכל הרי הוא שיכלול מה שתיכננה החכמה מן העצמים והמקרים, שאין דבר זולתם, כמו שביארתי; וישבת, הרי היא עזיבת בריאת דברים, שלא היו במציאות, ובדרך ההעברה נאמר: לא ברא שום דבר נוסף – לא נשאר דבר שיברא עוד. ומלת שביתה היא בת שמונה הוראות: עזיבת החידוש, כמו שחייב העיון; סילוק והסרה, ככ' (הושע ב', י"א) והשבתי כל משושה, והשבתי מערי יהודה (ירמ' ז' ל"ד); ביטול כל עבודה, ביום כיפורים – תשבתו שבתכם (ויק' כ"ג, ל"ב) וביחוד מפני היותו יום צום; ביטול רוב העבודה, ביום השבת – שבת שבתון קדש לה' מחר (שמות ט"ז, כ"ג); ביטול מלאכות הנעשות לשם רווח (כדרכו בתרגום מלאכת עבודה) – ביום הראשון שבתון (ויק' כ"ג, ל"ט) וביטול מלאכה אחת, כגון עבודת האדמה בשנה השביעית – שבת שבתון יהיה לארץ (שם כ"ה, ד'); המנעות ממצב, ולו גם מדיבור, ככ' (איוב ל"ב, א') וישבתו שלושת האנשים האלה מענות; ביטול הגדולה והכבוד - שחקו על משבתיה (איכה א, ז). וארחיב את הדיבור בביאור ענין זה, בפירוש 'ממחרת השבת', לשם הצורך להוכיח ששבת אינה השם ליום השבת דוקא, אלא כינוי לכל יום שיש בו שביתה ... שלוש פעמים שביעי בלבד, ולאחר שניתנה מצות השביתה בקשר למן, נקרא שבת. והיות והשביתה היא סיבת היותו נקרא שבת, נמצא המסובב לאחר שנמצאה הסיבה, והרי שכל יום שיש בו שביתה הוא שבת. ואשר ל'ויברך' הרי הוא גדולה ליום עצמו – שיבדיל מן הימים שלאחריו בברכה, מאחר שאינו נבדל מהם במלאכה. ויקדש, ייעדו לצוות עליו את האומה הנכבדת, למען לא נחשוב שציווים על יום שביעי סתם, אלא הוא היום השביעי בעינו (כמו במכילתא לשמות ט"ז, א': שהיא סדורה ובאה מיום שברא הקב"ה את עולמו). והמאמינים בקדמות המצוות השמעיות סוברים שמכיון שהתורה הזכירה את הבריאה כסיבת השבת, ככ' ששת ימים עשה ה', על כן ברך וגו', מתחייב שציוה עליה את עובדיו מאותו זמן, אבל ההתבוננות מראה שהזכיר את בריאת שמים וארץ כטעם לשבת רק לשבחו של עצם היום, ככ' על כן ברך ... ויקדשהו. ואילו מצות השביתה לא באה אלא בגלל יציאת מצרים, כאמור וזכרת כי עבד היית וגו'. ובאה הקבלה וקיבצה את שתי הסיבות בקידוש של שבת – זכרון למעשה בראשית, זכרון ליציאת מצרים.

וראוי שנדע, מהו דרך החכמה שמי שיש לו היכולת לברוא הכל בכהרף עין לא ברא אלא במשך ימים (ר' מש"כ במבוא, עמ' לד). ונאמר בזה – אף שחכמתו למעלה מזה – דברים שונים. מהם, שרצה שיהיו הדברים מסודרים לפנינו אחד אחד, מאחר שאין ביכולתנו לתפוס אותם בבת אחת. ומהם שרצה ללמדנו כיצד לחלק את המדעים ולסדרם שערים שערים, למען יוכר כל דבר על אופניו. ולפיכך נתן את תורתו מגילות מגילות, כדי לתת בידינו את המפתח לסידור המדעים; ואזכיר הענין בהרחבה בפירוש על 'תפוחי זהב במשכיות כסף'. גם נתכון לתקן את לבותינו כדי שנתקן את מעשינו מתוך תשוקה ל ... (נר' שכוונת המשפט המקוטע הוא שברא את העולם בשישה ימים כדי לתת לו חשיבות יתירה, וכדי שיכוון האדם את מעשיו לתיקון העולם שנתעסק בו, כביכול, שישה ימים, מעין מה שאמרו חז"ל, בענין המאמרות שבבריאה, באבות ה', א' ובב"ר סוף פ"י ומקבילות).

... וכך הוא הנקרא בו, לא השני ... נמשך אחרי אותו השם אשר בראו, לגודל המועקה (?) והנה אחד מהם כבר בלבל את הדברים בגלל המילים השונות הבאות בקשר לבריאה, ואמר: כיון שאמר: כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, וייחד את ההרים ביצירה ואת הרוח בבריאה, במקום לקבץ את שניהם במילה אחת, וכן (אמר): יוצר אור ובורא חושך, ייחד את זה ביצירה ואת זה בבריאה (שמי שברא) זה (לא ברא) זה. ואנו דוחים את טענתו בדרך "ולשיטתך", הלא לפי דרכך עליך לאמר שהנוטע אוזן אינו היוצר עין, הואיל וייחד את האוזן בנטיעה ואת העין ביצירה. ואם יעלה על דעתך כדבר הזה הרי תצטרך לומר שאפשר הדבר, שאחד (מי שברא את האוזן) ירצה להמית את האוזן, שהיא שלו והיא יצירתו, והשני ירצה לקיים את האיבר שיצר הוא, ואז תמות האוזן והעין תישאר בחיים. וכל שכן לו היה מזכיר הכתוב שמות שונים בבריאה היה הדבר יותר עמום ויותר עמוק. ומשום זה הזכיר בכל מעשי בראשית שם אחד (של אלהים). וכשנסתיימה הבריאה התחיל בשם אחר, ללמדנו שיש לו שמות רבים וכולם מורים על ענין אחד. (ולא ראינו גם כן) שהזכיר את השם השני ... ויסבור גם כן שההגדה...ואמר ... כי אמר אתה [הראית לדעת כי] ייי הוא האלהים [אין עוד מלבדו]. והוא הדרך שאנו צריכים ללכת בו בקשר לכל השמות (של האלהים). ולו גם אמר: בראשית ברא אלהים את השמים וגו', ויאמר ייי יהי אור, לא היה עולה על הדעת של המאמינים ביחוד אלהים ושל אנשי המחשבה העיונית שזה אינו זה, כי הללו מכירים באמצעות השכל שייי הוא האלהים ... וכעין מה שאמר: ויקם יעקב מבאר שבע ויסעו בני ישראל וגו', ועם זה אין עולה על הדעת שזה אינו זה, מאחר שנתברר ששני השמות האלה שם אדם אחד. וכן אין חושבים שירבעם (אינו

גדעון) אע"פ שכתוב: וילך ירבעם וגו' ולגדעון היו. והניח שם שני...לפני מה שהזכיר ... לכל מי שנקרא בשם. ואין זה דרוש שיקרא (שמות) לאלהים, אבל אלהים הודיענו ... ולפיכך בכל מקרה שיצר יצירה השובה, נקרא בשם נכבד, וכמו שאנו עומדים לבאר בענין "אהיה אשר אהיה". והשמות שהונחו כשמותיו של אלהים יתעלה בכל לשון, הם כשמות שנקרא (בעברית), הן לענין שבועה והן לענין חילול וגדוף. ולפיכך דניאל משבח את רבונו בכנוי השמים, ככתוב: די אלה שמייא מלכותא, לפי ההסכם שהתקיים בין אנשי הלשון ההיא.

פסוק ד

והקדים כאן ארץ לשמים אחרי מה שהקדים בבראשית שמים לארץ, מטעמים שונים: א. יתכן שהקדים שמים לארץ בספור הבריאה, מפני שמאמר הבריאה בא מאת אלהים שהוא עליון על כל עליון, ומשום כך התחיל בדבר העליון, מקום שממנו בא (מאמר הבריאה). והקדים את הארץ לשמים אחרי (הבריאה) מפני (שעיני) המסתכל נופלות (תחילה) על הארץ (ואחרי כן) על השמים. וכן נוהגים כל המדברים. והשני...לפי כך הזכיר אותה אחרי השמים. וייתכן גם כן שהזכיר את הארץ תחילה, מפני שבא לפרט בראשונה את הדברים שעליה ... על הדבור ... בתולדות השמים הוא כותב (תולדות) מלא ... והתולדות. וכן מי ... שיכתוב "תולדות פרץ" (יכתוב תולדות) מלא. [מפני שהשלמות] תחזור בזמן חזרת זרע פרץ למצבו הראשון. וכל "תולדות" אחרים נכתבים בשלושה אופנים: בחסרון שתי הואים יחד, או בחסרון אחת מהן, או בסופה של המילה או בתחילתה, בשביל חסרון העתיד לנפול בתולדה ההיא, בתחילתה, או בסופה או בשניהם יחד...

והאיזון, ותוספת בכל אחד או חסרונו, בבני אדם כל תוספת במחשבה היא מחשבה רעה, לחישת השטן, וחסרון במחשבה היא סכלות. והתוספת אלימות ... והמגרעת עצלות. ואת כל כוחות הנפש משמשים חמשת החושים הידועים: השמיעה, הראיה, הריח, הטעימה והמשוש. וחוש הראיה מוליך אל המח שבו מתרקמים המדידה והדמוי והחשיבה והזכירה. וחוש השמיעה מוליך אל הלב שבו נולדת הדעה. וחוש הריח הפשוט היא הנשימה, והמורכבת – ספיגת הריחות. וחוש הטעימה מגיע עד כלי העכול שבגוף. וחוש הנפש הוא לגוף כולו. והדיבור נולד מן הרחשים והמחשבה אשר בלב, חוץ מכל הברה סתם, הבאה מפעולת הקנה (והיא) כפעולת כל אבר (אחר), (והתכונות) שהוא (האדם) מתייחד בהן, אין מגמתי לפרטן במקום הזה. והצעתי כאן רק מקצת מהן כדי להודיע את חשיבותן וערכן כי שום דבר מהגשמים הגסים לא השווה אלוהים לגוף

העדין הזה [של האדם] שאינו סובל מה שזולתו מבעלי החיים סובל ממה שנתקף בו ... נכנס בו עד שהוא מתכשר ... מחמת דקותו ועדינותו. כי יש בענין זה שאלות העולות על הלב בנוגע לטבע האדם, ואין הוא.. הראשון ... החלקים ... ונאמר ש...מקבל את הנפש הזה...ונשיב שזה מחמת עדינותו ... שהוא נוהג בו...וכסות האדם...מינים לאין מספר. וכן הדבר במה שלא נתנו לגוף האדם איברים שהם ככלי נשק כגון קרן, או עץ, או צפורן, וכן הדבר במה שלא ניתנו לו איברי רמיסה כפרסה או כטלף וכדומה לאלה, וכן הדבר במה שהאדם ניזק כשהוא אוכל בשר הי או דגן בלתי אפוי ... שיהיו שניהם ... הנפש ומשכן...ולא יהיה שניהם מהמתועב והשפל כגון הלכלוך והזוהמה. וכך הדבר בנוגע לחולשת האדם שאינו יכול לעמוד על רגליו בראשית היולדו, בנגוד לבעלי חיים אחרים. גם זה הוא בגלל דקות מזגו ועדינות מבנהו. וכן בנוגע למה שהאדם מפוחד יותר ומהיר להתכופף ולהתעקם (מתוך פחד) גם זה מחמת רגישותו ועירנות מחשבתו. וכן הדבר באשר לזקיפות קומתו והתפשטות מבטו. גם התכונות האלה הן מחמת עדינותו. והוא הדין בנוגע להיות האדם נגוע במחלות שאין בעלי חיים אחרים סובלים מהן. והשבח לאלוהים שקיבץ יתרונות ומעלות לאין מספר בגוף אחד קטן.

ודע, ידריכך האל, שהחכמים קראו את האדם עולם קטן. כי כל תכונה שבאדם היא מעין התכונות שבקוסמוס. ודע עוד שהאומה הנבחרת, דהיינו בני ישראל, תכונותיה הנכבדות הן מאותן התכונות שתיארתי כאן. ואני מקצר ואינני מקביל כל תכונה (שבישראל) לתכונה האנושית בכלל. ולפיכך ייחד הכתוב את ישראל בין כל האנשים, ואמר: כי ליי עין אדם וכל שבטי ישראל. ונאמר: ואתם צאני צאן אדם, מרעיתי אדם אתם.

פסוק ח

ואחרי כן הזכיר תולדות אדם ואמר: (תרגום הפסוקים ב, ה – ט). תרגמתי "מקדם": שרקיא – מזרח, כי זה הפירוש הנכון, ואילו הפירוש המדומה שהיא מן השורש קדם, בהוראת קדום (בזמן) (יש לטעון נגדו): אם הכוונה שהוא קדום לכל הצמחים הרי באמת אינו קדום, ואם הכוונה שהוא לפני פירוט תולדות הבריאה, הרי גם אדם וחוה כך. ותרגמתי עץ חיים: אלשג'רהּ אלעאפיהּ – העץ המרפא, כי הרפוי מהמחלה נקראת (גם היא כך). ככתוב: אם אחיה מחולי זה, ואמר: על השחין ויחי ... וצריך שנדע שאמנם היתה בזה חכמה להצמיח את כל העצים בגן קודם שהשכין בו את האדם, למען יבוא האדם אל הגן כשהוא פורה ומלא ונעים. והיות וההצמחה קודמת לשימה יש לפרש את המילה וישם – לשים, דוגמת מה שאמר ביעקב: וילך חרנה, ופירושו: ללכת חרנה.

ואמר על שמעי: וילך גתה אל אכיש, [ופירושו ללכת גתה אל אכיש]. ואמר על ראובן: ויצילהו מידם, ופירושו האמיתי: למען יציל אותו מידם להשיבו אל אביו. וכן "וישם" לשים שם את האדם. ואיזו חכמה יש בזה שברא אותו ראשונה במקומות הישוב הללו, ואחר כך העבירו אל הגן ההוא? נשיב, כדי להודיע לו את החסד שעשה עמו. אלמלי בראו מבתחילה [בגן] ולא היה אדם מרגיל את עצמו לחיות מחוץ לגן, כי אז לא היתה הישיבה בגן נחשבת אצלו במדרגה גדולה ועונג גדול. אבל כשנברא במקום פחות הערך ואחר כך העבירו למקום הנכבד יותר, הכיר בחסדו (של אלוהים) ומצא את עצמו מחוייב להודות למטיבו ולקבל את מצוותיו. וכך הדבר באברהם, לשם מה נצטווה לצאת מן הטובה שבבית אביו? כדי שיעשה אלוהים עמו חסד ויכיר בטובת הגומל לו חסדים. והוא הדבר בנוגע לעם ישראל, לשם מה נשתעבדו תחילה ונגאלו אחר כך? כדי שיהיו מחוייבים להודות לגואלם ולקבל את מצוותיו של מי שהרבה אותם אחר היותם מעטים, ככתוב: בשבעים נפש וגו', ונתן להם גדולה אחרי היותם נקלים, ככתוב: ואתכם לקח ייי ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים. ובאיזה אופן מאפקי הארץ נברא האדם, ומהיכן לוקח עפרו? אין לנו בענין זה ראיה מכרעת, אבל אמרו שנברא במקום הקודש והמובחר, רצוני לאמר בבית המקדש והושכן בארץ המקודשת, ארץ ישראל, ואין נגד הדעה הזאת שום טענה.

פסוק ט

והרחיב כאן (ואמר): כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, כהקדמה למה שיאמר אחרי כן על אודות העץ שנאמר לאדם: כי טוב העץ למאכל וגו', כדי שלא יעלה על דעתנו ללמד זכות על האדם ולאמר שנגרר אחרי טובו של עץ הדעת מפני שלא מצא עץ אחר טוב כמוהו. ומשום כך הקדים ואמר: כל עץ נחמד וגו', ללמדנו שברא לו עצים טובים ונאים, באופן שלא היה זקוק לעץ ההוא בטובו. וכך היא מידת הצדק (של אלוהים) שאינו אוסר לנו דבר שיש בו צורך כל עוד לא העמיד לנו תמורתו. והיות והצריך אותנו למזון, לשם קיום הצורה, לא אסר עלינו את המאכלים כולם, אלא אסר את מקצתם והתיר את מקצתם. וכן הצריך אותנו להזדווגות מינית, לשם הקמת זרע, ולא אסר עלינו את הדבר הזה מכל הצדדים, אלא התירו באופן אחד ואסרו באופן אחר. ולפיכך אנו אומרים: כשאדם רואה את עצמו זקוק לאיזה פעולה ברור הוא שמי שהצריכו לכך נתן לו גם את ההיתר לכך, חוץ מאותן הפעולות שאסרן במפורש. נמצא, כל הדברים שאנו צריכים להם מותרים חוץ ממה שהודיענו השליח את איסורו, וכל האומר דבר זה מותר, אינו מחוייב להביא ראיה להיתרו מן הכתוב, אבל האומר דבר זה אסור, עליו להביא

ראיה. ובענין זה נחלקו העדה (הרבנית) ומתנגדיה – אלה אומרים: הכל מותר חוץ ממה שאיסורו מפורש ואלה אומרים הכל אסור חוץ ממה שהיתרו מפורש. ואני אומר: אמרו לי היכן מפורש שמותר ללבוש צמר גפן, והרי אין שמו נזכר בתורה כלל. ואיש אחר כבר אמר להם: היכן אתם מוצאים במקרא היתר מפורש לאכילת כמהין ופטריות, וכדומה?

פסוק י

ובתולדות הבריאה אמר גם כן: ונהר יוצא מעדן (תרגום הפסוקים י – ט"ו). אמר בתחילה "להשקות את הגן" ואחרי כן: "ומשם יפרד" להורות את גדלו של הגן. כי אנחנו רגילים לראות שהמעינות המשקים את השדות הם חלק משישים (שבשדות). ואם היו ארבעת הנהרות הגדולים משקים את הגן ההוא, הרי היה בו בגן פי שישים מהם. ואם יאמר אדם: הנה אנו רואים את ראשיתם של הנהרות האלה, והיכן מוצאם? נאמר: במחילה מכבודך, כשאנו רואים את המעינות, האם אנו רואים מהיכן בא שטפם? ומשום כך פירש לנו הכתוב את עיקר מוצאם מהיכן הוא. היות ואין אנו רואים את מוצאם ובזה ... הנהרות לאין מספר, כמו שאמר: המשלח מעיינים בנחלים וגו'. אבל אין אף אחד מהם יוצא מן הגן ההוא חוץ מאלה הארבעה. ואם ישאל אדם: ולהיכן נוהרים המים האלה? ותשובת האנשים על שאלה זו מוחלטת ומוסכמת, ובפרט מאחר שמקרא מלא הוא: כל הנחלים הולכים אל הים. אבל אנו נבאר את הדברים בפרטות ונאמר: אלהים ברא את המים שיהיו בבטן הארץ מטבע בריאתם. כי הדברים הקרים דרכם להשתרע וליהפך לנוזלים. וכשהם מתקבצים בבטן הארץ והארץ צרה מהכיל אותם, הם שוטפים [החוצה] וגועשים עד שהם ... ואחר כך ... כל נוזל מתקבץ ומתחבר שם. ומשום כך התחרה אלוהים עם איוב, ועם כל האנשים, ואמר: הבאת עד נבכי ים וגו'. וכל מים הנשאבים ונשפכים על פני הארץ, הארץ סופגת אותם והם מגיעים לעומקה. ואם יש שם מקום צלילה בקרוב המים מסתננים לתוכו, ואם אין, המים עומדים שם עד שהם מתקבצים ונהפכים לעננים וגשם או עד שהם מבקיעים להם דרך כמעין. ועל זה אמר הכתוב אל המקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת. ודבר זה נראה לנו באופן ברור כשאנו מסתכלים אל הגשם...מן המים ומה שמתקבץ מהם ומה שמתפשט בהם. הנהר פישון הוא לדעת מפרשים רבים: בלוך, מפני שהזכיר בו מחצבת הזהב ואבן השוהם. אבל הוא (הנהר בלוך) אינו בקרבת המקום חוילה. כי שני חוילה הם: בן כוש ובן יקטן. ואף אחד מהם אינו בקרבת הנהר בלוך. וכן יש שני ארם: בן כוש ובן נחור, וכן שני דדן: בן רעמה ובן יקטן. וכן שלושה שבא: בן תימא, בן יקטן, ובן יקשן. וכן חמישה עוץ: בן ארם, בן שם, בן דישן, בן שעיר, ובן נחור. ואילו הנילוס הוא בשכונת המקומות הנקראים חוילה,

רצוני לאמר חבש ותימן, ובקרבתו מכרה זהב גדול, ויתכן שבחלק העליון שלו ישנם גם מרגליות ואבני בורלא. אבל בחלק התחתון אין דבר מזה.
וכשם שיש בארץ מכרות זהב כך יש בה מכרות כסף. ויש אומרים שמכרות הזהב פורות אחת בחמש מאות שנים, ומכרות הכסף פעם בחמישים שנה. ומשום כך הזהב יקר מן הכסף, ברוב הזמנים, לפי הערך הזה, דהיינו אחת לעשר. וענין הפריה (של המכרות): חלק מן העפר נהפך למוצק, במשך זמן מסוים, בתנאים המתהווים על ידי הטבע, ונהפך לזהב או לכסף. ובאופן הזה...( )...ומתפארים שדרכם לאסוף אבנים ומיני עפר ולצקת אותם באופנים מסויימים ובזמנים קבועים ולעשות מהם זהב וכסף, כמו שהטבע חודר (ופועל) בעומק האדמה, ודבר זה רחוק מאוד, ואינו מתקבל על הדעת כלל, כי אלמלי אפשר היה ליצור גוש מן הדוממים באיזה אופן היוצא מן הרגיל, כי אז אפשר היה ליצור גם בעלי חיים באופנים שאין אנו רגילים בהם. וכשם שיש בעומק [האדמה] מעינות מים קרים כך יש בעומקה מעינות מים חמים. ואנו עומדים להזכיר אותם בפרשת המבול.
וכשם שיש בעומקה מעינות אש, שפתחיהם מופיעים בשלושה מקומות: בארץ סקליה, שבה נמצאת הסלמנדרה שכבר ביררתי אותה, ובניאפול שהיא המעבר לצרפת, ובמדבר שאין אני יודע את שמו, כך יש בה (בארץ) מעינות רוח המתרבים כמו שמתרבים המים. וכשהם מתגעשים מצד אחד באה רעידת האדמה, וכשהם מתגעשים משני עברים נעשה כמו בקעת מקעלו (?) וזולתה. וכשהרוחות רק נושבים, הארץ מתבקעת מחמתם ומזדעזעת. אבל בלא לקוי מאורות. ומלבד זה יש בעומקה מעיינות זפת וכספית וכדומה מהדברים שאין אני פורט אותם, מפני שזה היה חורג מהמטרה העיקרית (של פירושי) ומפני שאינם נמצאים בכל הארץ אלא בחלק ממנה.

פסוק יב

ואם ישאלו איך אומר הכתוב כוש ואשור, והלא האנשים האלה לא היו אז עוד? והם משערים שהפרשה הזאת אמנם נכתבה בזמן בריאת העולם, ואנו נזכיר להם שלא נכתבה אלא בשנת הארבעים ליציאת מצרים. אלוהים הודיע אז לנביאו כל מה שקרה מראשית בריאת העולם עד ימיו הוא. וזאת היא תשובתנו גם בנוגע לשאלתם בדבר "שדה העמלקי", והעמלקי לא היה אז לפי דעתם, וכן בענין "וירדוף עד דן", וכדומה לזה. והזכיר הכתוב את פישון קודם מטעמים שונים: א. מפני שהוא הגדול שביניהם, כי ארכו בארץ מצרים ארבע מאות פרסה ואין אנו יודעים מה למעלה משם. ורחבו מחולק בשני גשרים, שביניהם אי ובכל גשר ששים סירות. ב. מפני שהוא שונה מכל שלושת הנהרות האחרים; הללו זורמים מצפון לדרום והוא מן הדרום אל הצפון. ג. מפני שמימיו

מתרבים מעצרת עד הסוכות בו בזמן שמימיהם מתמעטים. והוא מתמעט מסוכות ועד עצרת, בזמן שהם מתרבים. והוא אינו זקוק לגשם בעוד שהאחרים זקוקים לו. ד. מפני שהוא הנהר הראשון שראה אותו העם אשר אליו הביא הנביא את הדברים האלה, כי הוא (הנביא) והם היו במצרים. וגיחון הנזכר בפרשה הזאת אינו אותו גיחון שסתם אותו חזקיהו אלא הוא הגיחון הידוע בקרבת חבש. ואמר על נהר פרת: והנהר הרביעי הוא פרת, מה שלא אמר בנהרות האחרים, מפני שהוא בגבול הארץ הנבחרת, רצוני לאמר ארץ ישראל. והוא נקרא הנהר הגדול מפני שאין בין הנהרות שבקרבת ארץ ישראל גדול ממנו וכעין מה שקרא דניאל באמרו ואני על יד הנהר הגדול הוא חידקל, מפני שלא היה בבבל גדול ממנו.

פסוק טו

ואחרי כן הודיענו מה שציוה לאדם מן המצוות השמעיות, ואמר: (תרגום הפסוקים ט"ו – י"ז). וממה שאמר "ויקח אלוהים" אין להסיק שהיתה כאן כפיה כי אלוהים אין לו שום הפעלה ישירה במעשה האדם, אלא השימה (הנזכרת כאן) בצווי היתה. והמסתבר ביותר ששלח אליו מלאך וציוהו לעבור אל הגן. וכן "לעבדה" – ציוהו לשמש את הגן בעבודת ניקוי, למשל, לטאטא את הבוץ ולפזרו, גם לאסוף את הפירות מהעצים ולכנס את הצריך כינוס ולפזר את הצריך פיזור, כי בעבודה חקלאית ממש ובפעולות קשות של עיבוד האדמה לא היה שם צורך, מחמת הסידורים שנעשו כבר בגן (על ידי אלוהים). וכן "ולשמרה" – ציוה על אדם שלא יפרוש ממנו כל עוד היה לבדו. ואחרי שברא את חוה ציוה עליהם שלא יעזבו שניהם יחד את הגן אלא שתמיד ישאר בו אחד מהם, או הוא או חוה, כי בשמירה ממש לא היה צורך.

פסוק טז

המאמר מכל עץ הגן אכול תאכל בא לא מפני שהיה צורך שיותר לו, ובלי זה היה אסור לו אלא הוא כהקדמה למה שאמר אחריו: ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל, וכן מה שאמר: ששת ימים תעבוד הוא בגלל "וביום השביעי תשבות". ואמר: שש שנים תזרע בגלל ובשנה השביעית תשבת. ואמר: אם בגפו יבא כדי שיאמר אם אדניו יתן וג' וכן אמר כאן מכל עץ הגן, בגלל "ומעץ הדעת". וגם כדי להזכיר לו לא אסרתי עליך דבר עד שנתתי לך תמורתו וגם כדי להזכיר לו: מה שהתרתי לך מרובה ממה שאסרתי.

פסוק יז

ודע, שהמוציאים את ענין העץ מפשוטו ומפרשים "טוב ורע"-על ידו נודע מה טוב לו לאדם ומה רע, כלומר (נודע לו) שכרו וענשו, כי לו משך את ידו מן העץ היה מקבל שכר

וכשאכל ממנו נענש אין זה נכון. שהרי ראינו שלאחר שאכל ממנו אמנם גדלה בינתו ונתרבה שכלו, ככתוב: ותפקחנה עיני שניהם וגו', וכמו שאבאר אחרי כן.
ואומר עתה, אם העץ הוא שחידד באמת את שכל האדם והוסיף על בינתו, איזו חכמה יש בזה שאלוהים מנע אותו ממנו? והרי יותר נכון היה, לדעתנו, שיתיר לו לאכול ממנו ואף יצווהו לעשות כך, כדי להרחיב את בינתו, ובפרט מאחר שהידיעה היא תכלית בריאתו של האדם. ואשיב בזה שתי תשובות, אחרי שאקדים להן הקדמה ואומר: אדם וחוה לא היו מחוסרי ידיעת כל טוב ורע קודם שאכלו מעץ הדעת, שהלא נתנו להם מצוות ואזהרות, ואין מצווים ומזהירים אלא את מי שיש לו שכל, ואיך יעלה על הדעת שהיו סומים, כמו שנדמה להמונים משום שכתוב ותפקחנה עיניהם וגו' אחר שהעביר לפני אדם את כל בעלי החיים והוא קרא להם שמות, ואף את חוה ראה וקרא לה שם. יתר על כן, גם את העץ עצמו מוכרח היה לראות לפני מה שהוזהר עליו, אלא ידיעת הטוב והרע ברוב הדברים היתה לו. ורק נשארו לו כמה ענינים שיכול היה לדעת אותם, או מפי אלקים, או בהבנת השכל, שנתחרף על ידי האכילה מעץ הדעת. ומכאן נשיב את התשובה הראשונה ונאמר: עץ זה, אעפ"י שפיתח את שכלו של אדם גרם לו נזק, באופן שתועלתו יצאה בהפסדו. ואלוהים מנע אותו ממנו כדי להגן עליו (על האדם) מפני הרע שבו. ואמנם יש לו היכולת להזמין לאדם את הטובה הזאת של הידיעה, ככתוב: כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. והתשובה השניה, לו גם היה העץ רק מועיל ולא מזיק היה יותר טוב ויותר נוח לאדם להנזר ממנו כי אלהים היה עתיד ללמדו מה שחסר לו עוד מן הידיעות ככתוב: המלמד אדם דעת. ומזה היה (אדם) מפיק טובה כפולה: היה מקבל תורה מפי השם יתברך, ולא משכלו הוא, והיה משתדל יותר בלמודו ומקבל שכר על ההשתדלות. ולפיכך אסר לו לקבל את הידיעות הללו מצד הטבע, כי על ידי כך יחסרו לו שתי הטובות גם יחד: לא יהיה תלמיד אלהיו ויפסיד שכר רב. ובמה שהזהיר אותו מן העץ יש כמה נימוקי חכמה, לו גם היה זה עץ סתם ולא הנקרא עץ הדעת: א. כדי לזכותו בשכר על שהתרחק ממנו; ב. כדי שיהיה האדם רואה את העץ בכל פניה שהוא פונה וזוכר את רבונותו של אלוהים ואת צוויו ואת אזהרותיו; ג. כדי שיזהיר אדם גם את האחרים על העץ ויזכה לשכר כפול.
וחזר ואמר "ממנו" אחרי מה שאמר מעץ "הדעת" וגו', כי זהו אחד מדרכי שמוש הלשון – מתחילים במלה וכשהמאמר, עד סוף הענין, מתארך, חוזרים על המלה הראשונה, ככתוב את ייי צבאות אתו תקדישו, וחזר על "אתו". "ובאחיכם בני ישראל איש באחיו, חזר על הבית, ובדומה לזה חזר פה על מלת ממנו. וכשאמר לו: כי ביום אכלך ממנו

מות תמות הודיע לו את ענשו. וזוהי המידה המעולה בהדרכת האדם לטובה, שיאמר המזהיר למוזהר: אל תעשה כך כדי שלא יבוא עליך כך.
והנה נבוכו אנשים גם בפירוש "מות תמות" שהרי אדם אכל ולא מת ביום אכלו. ויש מפרשים "מות תמות" – פשוע תפשע. ואחרים אמרו: ענוש תיענש, ואלה מתרחקים מפשט הכתוב. ויש אומרים אמנם מת ביום שאכל אבל יום (הנאמר כאן) שיעורו אלף שנים, ולפי כך לא חי אדם אלף שלמים אלא חסר שבעים, וגם אלה קרובים לראשונים. כי כשאמר "ביום אכלך" ודאי שכוונתו ליום הידוע. ויש אומרים אמנם הוא היום הידוע אבל המאמר "כי ביום אכלך ממנו" הוא על דרך תנאי: אם תעשה כך וכך תוך כוונה להכעיסני – תמות. ומכיון שלא עשה כך בכוונה להמרות פי ה' רק מפני רע תאוותו, לא מת ביום ההוא. וסתירת דעה זו ברורה, כי מזה יוצא שכל מי שעושה מעשה פשע לא להכעיס את ה' אלא לתאותו, אין עליו עונש, בדרך כלל. ואני אומר "ביום אכלך" הוא יום כפשוטו, אלא שהפירוש של מות תמות הוא: תהיה חייב מיתה, כמו שציינתי בתרגום הפסוק. והיות ואין מות תמות אלא הודעת העונש הראוי לו, הרשות בידו להפרע ממנו מיד או לאחר זמן, או לסלוח לו אם ישוב, שהרי אין זאת גזירה מוחלטת מאת הבורא שאין ממנה מנוס. וזה דומה למה שנאמר לנו על האוכל ביום הכפורים: כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה מעמיה, ובעושה מלאכה ביום הזה: וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה וגו' והאבדתי, ואין שני מאמרים אלה גזירות המוכרחות לחול על החוטא, אלא הודעות העונש הראוי בלבד, ואפשר שעונש זה ימהר לבוא, או יאחר. וכמו שאנו אומרים בשני מאמרים אלה ובשאר הכריתות, שיש מהן הבאות תיכף ויש החלות לאחר זמן. ואין אף אחד מבעלי העיון האומר שלולא אכל אדם מעץ הדעת לא היה מת באופן טבעי.
ונחקור עכשיו לאיזו תועלת נצטווה לא לאכול מעץ הדעת בהיותו עוד לבדו, קודם שנבראה הוה. והרי לכאורה נכון יותר היה שיבוא הצווי לשניהם יחד? אנו מוצאים בדבר זה נימוקים שונים: א. כדי שתהיה אימתו עליה כאשר תגיע אליה מצוות אלוהים ואזהרתו על ידו ותגדל יראתה מפניו. ב. כדי שיהיה לאדם שכר נוסף כשילמד אותה מצוות ה', והיא לא תפסיד על ידי כך אף דבר. ג. כדי להבליט את חכמת אדם באשר יעשה לה סייג ויאסור לה דבר שהוא בעצם מותר, כמשמרת לאיסור היסודי, וכמו שאני עומד לבאר בקשר ל"לא תגעו בו". ד. כדי שיהיה (דבר זה), אות ודוגמא לכל המצוות השמעיות שיהיו הגברים מקבלים אותן ומביאים אותן אל נשותיהם ובניהם ולכל הנלווים אליהם, כאמור במקומות אחדים: אתה וביתך, אתה ובניך, וכדומה.

פסוק יח

והודיענו את ראשית תולדות השמות הפעלים ואמר: (תרגום פסוקים י"ח – כ'). וקודם שאפרש את הענינים של שלושת פסוקים אלה אבאר: מפני מה הכניס הכתוב את ענין השמות בין תולדות השמים והארץ שבהם פתח? ואומר: כוונת שני הדברים אחת היא; בתולדות האלה בא להודיע לנו מה היתה ראשיתם, ומפני שאין אנו רואים צמחים אלא מצמחים, הודיענו כי תחילת התהוותן היתה יש מאין. ומפני שאין אנו רואים בעלי חיים אלא מבעלי חיים הודיענו איך היתה ראשיתם, והיות ואין אנו רואים אדם, אם זכר אם נקבה אלא מזווג של זכר או נקבה, הודיענו שהזכר הראשון נברא מעפר והנקבה הראשונה מצלע. וכמו כן אין אנו רואים לשון אלא כדבר המסור לנו מפי אנשים שקדמו לנו, ולפיכך בא והודיענו שהלשון הראשונה נתחדשה כבריאה ראשונית, כמו שאני עומד לבאר. והכניס את הדבר הזה בתוך הסיפור על חוה ואמר בתחילתו: לא טוב היות האדם לבדו. ואין כוונתו לאמור שבהיות האדם לבדו אין טובה כלל שהלא בראו יחידי, ואין השכל נותן שברא דבר המשולל כל טוב, אלא היותו יחידי בראשונה היתה לטובתו מכמה בחינות. א. כשיראה את חוה ברואה אחריו, ובפרט מאחר שהיא ברואה מצלעו, כמו שאבאר, ידע בודאות שאף היא ברואה כמותו, הואיל והם מסוג אחד. ב. כדי שיקדים אותה בשלטון על כל הדברים, וכשתבוא היא אחריו ותמצאנו מושל בכל, תראה את עצמה טפלה לו ותתחבר אליו ותציית לו. ג. כדי שירגיש שעמום כשהוא יחידי ויבקש לו אשה, וכשתתמלא בקשתו יהיה אסיר תודה, ולא יתלונן כשיקרה לו מה שקרה לו בענין הפתוי. אבל בכל זאת לא היה טוב להמשיך בבדידותו מכמה טעמים, חסר את התועלת שהוא מפיק מההזדווגות עמה. יתר על כן, דבר זה לא היה טוב לגמרי, כי היה נשאר בלי זרע ונכרת. ואמר: "אעשה לו עזר כנגדו" ולא עשאם עוזרים זה לזה וחויב בזה שיהיה האיש עושה את עיקרי הדברים והאשה משכללת אותם, הוא עושה את היסודות והיא את הטפל, וביאורם של שני דברים אלה ארוך וידוע. ואמר: "כנגדו", כי יש דברים שבהם היא שקולה כנגדו: הבנים מבין שניהם, היחוס משניהם, והנאמנות הגמורה חובה על שניהם כאחד. ומילת "לו" מחייבת שהוא ימשול בה ולא תהיה היא מושלת בו, ושיהיה לו יתרון עליה בשלושים מצוות, כמו שאפרש בפרשת ראשי המטות ברצות האל.

פסוק יט

וייצר ייי אלוהים מן האדמה וגו', אין זאת יצירה שניה אלא היא הישנות הדברים, כלומר לאחר שברא את הבהמות ביום השישי ואת העופות ביום החמישי הביא אותם אל אדם.

ופירוש הדברים "לראות מה יקרא לו" שיהיה אדם שומר בזכרונו את שמותיהם. וכונת הדברים: האדם יראה את השמות שיקרא ויתמיד עליהם, ולא יקרא היום לנושא משא סוס ולמחר שור, ולא יקרא היום את הרימון רימון ומחר תאנה.
ואף על פי שהכתוב הראשון הזכיר רק חיה ועוף, והשני לא הוסיף אלא בהמה, ראוי שנידע שקרא שמות לכל בעלי החיים, שהלא אנו רואים שיש להם שמות. וכן לכל הצמחים ולכל הדוממים, שכן אנו מוצאים להם שמות. וכן לכל המלאכות והכלים שהמלאכות נעשות בהם, וכן כל הכוכבים שיש להם שמות, וכן כל המונחים המיוחדים המשמשים בתורת ההגיון, וכן כל השמות הנתונים לקביעת מדרגת הדברים ואפים אצל אנשי החכמה והמדע, לכולם קרא אדם את השמות שיש להם עד היום. ואין לך דבר שיש לו שם ולא ניתן לו על ידי אדם, ככתוב בכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. ובאיזה לשון קרא להם את השמות? בלשון הקודש, כי היא הלשון הנרצה והנבחרת כמו שאבאר אחרי המאמר הזה. וחזר ואמר: "ויקרא אדם שמות", כלומר, בשעה שקרא להם שמות התבונן בהם וראה שאין בהם אחד התואם אותו. ומסיבה זאת הזכיר מכל הדברים שנתנו להם שמות רק את בעלי החיים בלבד, כי הם היותר קרובים אל האדם, ואילו הצמחים והדוממים בינם ובין האדם מדרגות שונות.

פסוק כא

ופתח והודיע לנו איך ברא את האשה מהצלע ואמר: (תרגום הפסוקים כ"א – כ"ד). כשקראו אחדים מאנשי כתתנו, שבראשונה אמר זכר ונקבה ברא אותם – ואחר כך הוסיף (וסיפר) שנית על יצירת חוה חשבו מקצתם ששתי נשים נבראו לאדם: אחת מעפר כמותו והשניה מצלעו, וכשקראו זאת הפעם ראו בזה ראיה שהיתה לו אשה לפניה. וכבר הקדמתי דברים נגד הדעה הכוזבת הזאת בראש פרשת אלה תולדות ואמרתי שכל הכתוב בפרשה הזאת הוא באור ופרוט ממה שנאמר קודם בדרך כלל וכמו שהישנות בריאת האדם כאן אינה מורה על בריאת אדם שני ואינו אלא פרוט בריאתו שהרי לא ... ואמר רק זכר ונקבה ברא אותם. וכוונת "זאת הפעם" אינה שהיתה לו אשה שניה, אלא שהיתה ראיה שניה, אחרי שראה את כל בעלי החיים הבלתי מדברים ולא מצא ביניהם אף אחד הדומה לו, ככתוב ולא מצא עזר כנגדו, ראה את חוה שהיתה דומה לו ואמר: זאת הפעם. ומהו אופן החכמה במה שהפיל עליו תרדמה? (נאמר) זה היה דבר הכרחי, כשהגיע אליו הכח האלוהי היה בו כדי לפרק דבר מהרכבו, הוטלה עליו התעלפות שהיא מעין מות, וגם היתה זאת בדרך ההשגחה, שלא להכאיב לו כשיטול ממנו את אחד מאבריו. וכבר טען אחד מהכופרים שדבר זה, רצוני לאמר: לקיחת אחת מצלעותיו,

גניבה היא, ולא ידע הכסיל שהנוטל מעט ומחזיר הרבה אינו גנב. ונאמר עוד שצלעותיו של אדם לא נלקו בחסר, כשניטלה ממנו הצלע הזאת, כי אלהים ברא בו צלע מיותרת מיועדת לדבר זה, וכשניטלה הימנו הצלע המיותרת הזאת נעשה תמים, בלי גירעון ובלי תוספת. וכדומה לזה בענין המילה שגם בה טענו הכופרים ואמרו: היאך אפשר שמי שנקטע דבר מגופו נעשה תמים? והתשובה על כך: הערלה היא רק תוספת שנבראה בגוף כדי להיקצץ. וכל זמן שהיא קיימת הגוף אינו תמים. וכשמסירים אותה נעשה האדם תמים, ללא תוספת, וללא חסרון. ובחכמה ברא אותה מן הצלע, כדי שיהא (אדם) חס עליה כעל אחד מאבריו, ותהא היא חסה עליו כעל יסוד גופה, ויהיה הוא משגיח עליה כדרך שאדם משגיח על חלק מגופו, והיא הולכת אחריו כאבר הנמשך אחרי הגוף. ואמר: "עצם מעצמי" והכיר שהיא באה מאבריו, כי ידע זה מכבר שיש לו צלע נוספת, וכשהקיץ מתרדמתו וחש בהיעדרה וראה את האשה לפניו הבין שהצלע החסרה לו היא האשה שמצא. ואמר: "בשר מבשרי", בגלל מה שהוא גזרו מהבשר ככתוב ויסגור בשר תחתנה. לזאת יקרא אשה וגו', גזר את השם משם האיש, וכבר אמרנו שמכאן ראיה שהלשון העברית היא הלשון הקדמונית. על כן יעזוב, נאמרו בזה שני פירושים: א. אלה הם דברי אדם, והם המשך ממה שאמר זאת הפעם. ב. ויש אומרים שהם דברי הכתוב רצוני לאמר דברי משה בשם השם, שמפני שנבראה מן הצלע של זר צריך אדם לישא אשה שאינה קרובתו, כגון אביו ואמו וכגון הבנות ואחות אביו ואחות אמו ואחיות ... ודבק באשתו, מלבד שהם חייבים להיות נאמנים זה לזה מעין מה שאמר: דבקה נפשי אחריך, באשתו, ולא באשת חברו. והיו לבשר אחד, שלא יבוא על הזכר ועל הבהמה, ולא על האשה שלא במקום זרע, שאינם נעשים בשר אחד.

פרק ג

פסוק א

והנחש היה ערום, ואמר בראשונה: ויהיו שניהם ערומים, מפני שרצה לאמור אחרי אכלם מעץ הדעת הכירו "כי עירומים הם". והגיד הכתוב שלא התביישו בעירום ולא הכירו שהוא מגונה, עד שאכלו מהפרי ההוא והתרחבה בינתם. ודבר רגיל הוא שיהיה האדם עושה מעשים מגונים בעיני החכמים ולא ירגיש בגנותם. ולאחר שקיבל חינוך וידיעתו התרחבה מתברר לו הכיעור שבמעשהו והוא נמנע ממנו.

... ויש להשיב על זה כמה תשובות: א. התיאור שרפים שהוא משותף לנחשים ולמלאכים אינו מחייב שיהיו שוים גם בשמותיהם, אלא כל המתוארים בתואר אחד,

יתכן שנקרא כל אחד מהם בשם אחר כאמרנו ... בית ארוך, איש ארוך, וכאמרנו דרהם אמיתי וכיכר לחם אמיתי, מאמר שלם, יום שלם וכדומה לזה. וזהו דבר שהשכל שוללו ואם אנו אומרים: נזיר קדוש וטהור, וכוהן קדוש. וכן הדבר בענין אל גדול וגבור ונורא וכיוצא בשמות האלה. מלבד מה שדבר זה היה מחייב לייחס למלאכים קנאה וגם רגעי כעס ותאווה ורצון להטעות, כשהם מביאים שליחות אל הנביאים (וזה דבר בלתי אפשרי) כמו שאני עומד לבאר בענין השטן שבספר איוב, כשאני סותר את דעת הסוברים שהשטן שם הוא מלאך. מלבד זה הרי יהיו מחויבים לפרש את העונש לנחש כמשל, ובהקבלה לכך יהיו גם הענשים של אדם וחוה משלים, וגם העץ והגן יהיו רק משלים, וכך לא יפסיק הדבר מלהטרידם עד שיהיו מוכרחים להוציא את כל מעשי בראשית מפשוטם ולאמר שהם משלים בלבד, וכמו אלה שאמרו שעץ הדעת הוא עצם מהעצמים האסורים ולא עץ ממש. ודע, יצליחך האל, שהדבר שגרם לאנשים האלה להתחלק לדעות (השונות) האלה הוא מה שלא רצו להאמין שהנחש הידוע ידבר, וכל שכן שיקבל שכר ועונש. כי דבר זה (שכר ועונש) מתאים רק למי שהוא מצווה ומוזהר, ואם הדבר כך הוא הרי מתחייב שגם הבהמות תהיינה מצוות ומוזהרות ומקבלות שכר ועונש, כי לפי הוראת השכל אין הפרש בין נחש לבין גמל וצפרדע בענין זה. ואם יש להם מצוות ואזהרות ושכר ועונש הרי מוכרח שיהיה אחת משתי אלה: או שיש להם שכל או שאין להם שכל [ואם אין להם שכל הרי אי אפשר שיהיה להם ציווי ואזהרה] ואם יש להם שכל הרי אין לאדם יתרון עליהם. וההבחנה הזאת היא שהובילה אותם להפכפכנות בענינים אלה. וזהו מה שהבחינו ... ובו אומר: אמנם אי אפשר שהנחש הידוע לנו יהיה מצווה על עשה ועל לא תעשה, לא מצד השכל ולא מצד אחר, לפי מה שביארתי על פי המחוייב מהשכל ועל פי המפורש במקרא שהמצוות והגמול לאנשים בלבד, שנאמר: להודיע לבני אדם וגו', ויאמר לאדם הן יראת ייי היא חכמה וגו', והצירותי לאדם והלכו כעורים, ובני אדם בצל כנפיך יחסיון, ייחד אותם בידיעה ובצווי ובשכר ובעונש. אבל אומר בזה דבר שיפטרנו מכל יתר הטענות שיש לטעון: אלהים יתעלה ברא נחשים רבים, כמו שברא אישים רבים מכל מין של בעלי החיים האחרים. וכשרצה להעמיד את אדם בנסיון שינה את טבעו של אחד מהנחשים ונתן לו צורת אדם, והטיל עליו מצוות עשה ולא תעשה ושכר ועונש, והיתרה בו שאם ימרה יחזיר אותו אל מצבו הראשון, כדרך שאמר (לאדם): כי עפר אתה ואל עפר תשוב. ולפי כך אמרתי בתרגום של "היה ערום" צאר חכימא – היה לחכם. ולא נהפך (הנחש) לחכם, אלא כדי שיתנסה אדם (על ידו), והפועל היה אמנם בא בהוראת התהוות, ככתוב: פן תהיה הארץ שממה

וגו', ציון מדבר היתה, כאשר הייתם קללה והייתם ברכה, וכמו שיש לנו "היה" בהוראת המשך, ככתוב ויהי שם עד היום הזה וגו', וככתוב: לא תהיה משכלה ועקרה, וכמו שהקדמתי לפרש במאמר לא טוב היות האדם לבדו. ומילת ערום בהוראת חכמה שגורה הרבה, ובפרט בספר משלי: חכמת ערום הבין דרכו, ערום יעשה בדעת, ערום ראה רע ונסתר, וכיוצא באלה, וזאת היא התשובה על השאלה הראשונה.

שאלה ב. איך נשתנה (הנחש)? והתשובה: כדרך שהאלוהים משנה את המקרים בגופים כשהוא עושה מופתים על ידם, כדי שאנשים יאמינו בו, כגון הפיכת המים לדם. והנה יש מאנשי העיון האומרים שהסיר את המים מקיומם וברא דם, ואחר כך כילה הדם וברא מים. ולו היה הדבר כדעתם לא היה הכתוב אומר: ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם, אלא אנו אומרים שהסיר מן המים את כל תכונותיהם, את לובן צבעם, טוב ריחם ומתיקות טעמם, והשאיר רק את רטיבותם, ואחר כך חידש בהם את תכונות הדם: אודם הצבע, ביאוש הריח, ורוע הטעם, עד כדי השתנות גמורה. וזאת היא הדעה הנכונה, כמו שאני עומד להוכיח בענין מטה אהרון שנהפך לנחש. הם אומרים שאלוהים סילק את העץ וברא בעל חי ואחר כך העביר מן העולם את בעל החי וברא את העץ אבל הביטוי "והמטה אשר נהפך לנחש" סותר את הדעה הזאת, כי ממנו יוצא שהעצם גופו לא נסתלק, ואנו אומרים שהסיר מן המטה את תכונות העץ והשאיר את העצם שלו על הוויתו, והטיל עליו את התכונות של בעל חי במקום (תכונות של דומם), וכך יצאה ההשתנות לפועל. ובדומה לזה אנו אומרים בענין הנחש כאן: הבורא הסיר ממנו את תכונות הנחש והמיר אותן בתכונות בני אדם. ולפיכך אמר כאן: היה ערום, כמו שאמר שם והיו לדם, ויהי לתנין. ואם יאמר אדם: ומפני מה קרא אותו נחש אחרי שנהפך? נאמר שקרא אותו בשם שהיה לו מבראשונה, כמו שאמר בשעה שבלע התנין של משה את המטות של החרטומים: ויבלע מטה אהרון את מטותם, אף על פי שהיה לתנין קראו בשמו הראשון.

והשאלה הג'. למה הפך אותו? כמו שכבר אמרנו: כדי לנסות בו את אדם. ואם יאמר אדם אמנם היתה ההפיכה חכמה לו עמד אדם בנסיונו, אבל מאחר שידע אלוהים שאדם לא יעמוד בנסיונו, רק יפותה וייענש, הוא ומסיתו, מה היא החכמה שיש בזה ? נשיב ונאמר: כחכמה שיש במה שיצר אלוהים את הכופר ונתן לו את היכולת להיות כופר – כי לולא שנתן לו את היכולת לכך לא היה כופר. והתשובה שאנו קהל המייחדים משיבים בענין הכופר היא: אין החכם פועל אלא לפי מה שחכמתו מחייבת והוא מטה אותנו אל הטובה היותר מרובה, ולפיכך הוא מביא אותנו לידי נסיון, כדי שנקבל שכר ואם

נעמוד בו. ואם יש בינינו אחד הבוחר בכפירה, אין זה מקלקל את חכמתו (של הבורא), ותשובה זו גופא אנו משיבים בענין (הנסיון של) אדם. ואחד החושב את עצמו לבעל עיון אמר שנתן כשרון הדיבור לנחש כדי שיעורר את תשומת לב (אדם) על עץ החיים, כדי שיאכל ממנו, כי אכילתו לא נאסרה להם. ולפיכך פתח ואמר: אף כי אמר אלוהים וגו', ויש בזה משום עזיבת לשון המקרא. ומלבד זה הרי אין זה מוציא אותנו מהטענה שטוענים נגדנו: מפני מה נתן אלוהים לנחש את הכשרון להשיא את חוה.

השאלה הרביעית: היכן מצא הנחש את חוה, והלא הוא ויתר בעלי החיים לא נכנסו אל הגן? והתשובה היא על פי ההנחה שהנחתי כבר, שאדם וחוה לא נתחייבו להיות תמיד בגן, אלא הורשו להיות בו, למעליותם, ובמה שנאמר "ולשמרה", התנה עמהם שלא יעזבוהו שניהם יחד אלא תמיד יהיה בו אחד מהם, או אדם או חוה. ועל פי זה אפשר שהשאירה חוה את אדם בגן ויצאה, ואז פגע בה הנחש ודיבר אליהם מה שנאמר.

השאלה החמישית: על יסוד מה אמרה חווה ולא תגעו בו, והרי אלוהים לא אמר זאת לאדם? והתשובה – אחר שאמר אלוהים לאדם לא לאכול מעץ הדעת עשה הוא משמרת לדבר ונמנע גם מהנגיעה כדי שאם תיארע לו תקלה בזה תחול במה שהוסיף הוא ולא בעצם האיסור. וכרופא המומחה הזה הרוצה להרחיק את החולה מאכילת בשר ומזהירו גם על בשר עוף, כדי שאם יזלזל בציווי ייכשל בבשר עוף ולא בבשר ממש. ועל יסוד זה הורונו קדמונינו: ועשו סייג לתורה. ואמשול לזה משל: מים טהורים שנתנו לתוך כלי, מטמאין את האוכלין שנפלו עליהם, ואין מטמאין אדם, ואנו עושים משמרת וגוזרים שמטמאין גם אדם, כדי שלא יבואו לטהר אוכלין שנפלו עליהם המים הללו. וכיוצא בזה אין אנו מתירים למכור דבר שהוא בסלע בפחות מסלע (ולקבל את המעות מלמפרע) כדי שלא נבוא לידי ערמת ריבית. ובכל אלה ובכיוצא בהם אנו סומכים על מה שאסרה תורה גם היא מטעם שמירה וסייג, ככתוב ולא ירבה לו נשים ולא יסור את לבבו; וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד לבלתי רום לבבו וגו', וכד'.

והשאלה השישית: מאין ידע הנחש שהפרי הזה מטפח את התבונה ומוסיף דעת שאמר כי יודע אלוהים וגו'? ונשיב: לאחר שאמר אלוהים לאדם: ומעץ הדעת טוב ורע וגו', פירש הוא לחוה שהעץ מוסיף דעת, וכך יצאה השמועה מבין שניהם והגיעה לאזני הנחש. ואם יאמר אדם הלוא אנו רואים שאמר הכתוב ותרא האשה וגו' נמצא שלפני כן לא ידעה מזה, נאמר דבר זה הוא כמו שאדם יודע טיב גניבה וזנות ואינו נמשך אחריהן, עד שבא אחר ומפתה אותו.

והשאלה השביעית: מהו ענין "ונפקחו עיניכם" "ותפקחנה עיני שניהם", שנאמר אחרי כן, האם היו אדם וחוה (קודם לכן) סומים? נאמר – אי אפשר שאדם היה סומא שהרי מפורש בכתוב שקרא את כל בעלי החיים בשמות ושמר אותם בזכרונו, וכיצד יכיר שמותיהם אם אינו מבחין בגופותיהם. ושוב, הרי ראה את חוה כשהביא אותה לפניו ואמר: זאת הפעם וגו', ושוב, הרי מוכח הדבר שבשעה שהזהיר אותו אלוהים על עץ הדעת הראה לו את גוף העץ. וכל המסקנות המתחייבות מכל זה לגבי אדם מתחייבות גם לגבי חוה. ואשר ל"פקיחת העינים" (הנזכרת כאן) אנו אומרים שפירושו שאדם הכיר בדברים שלא ידע אותם מקודם. ואכן לשוננו קוראת לדבר זה פקיחה. ואין בזה משום הוצאת הכתוב מפשוטו ומשום כניסה בשיטה שאנו מתנגדים לה. שהלא אנו מוצאים את (השימוש) הזה בסיפורי מקרא שלשונם ברורה ומוחלטת ואין בהם מקום לדבור בדרך מליצה, כגון מה שאמר על הגר: "ויפקח אלוהים את עיניה ותרא את באר המים", והיא לא היתה עיורת, ועל תלמיד אלישע אמר: "ויפקח ייי את עיני הנער" וגו', ואמר: כי השוחד יעור עיני חכמים, עיני פקחים, וכוונתו שהשוחד מכהה את הראיה השכלית מפני שאינם שמים לב לנקודות ההוכחה, וכדומה לזה הרבה. ויש גם פקיחה הבאה אחרי הכאה בסנוורים שקדמה לה, כגון מה שנאמר על חיל מלך ארם: ויפקח ייי את עיניהם וגו'. ובהתאם למה שהזכרנו כבר ידעו אדם וחוה אחרי אכלם את הפרי דבר שלא ידעו אותו (קודם לכן), וזה הוא הנקרא פקיחת עינים.

והשאלה השמינית, האם לא ידעו אדם וחוה טוב ורע, שאמר להם: והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע? ואם היה באמת כך הרי יש לטעון כאן כדרך שטענו הכופרים בדברים ארוכים ואמרו: היתכן שמנע אלוהים מעבדיו את ידיעת הטוב והרע, ועוד אמרו, הרי אנו רואים שהנחש הוא שחס עליהם והטיב עמם, בהראותו להם דבר שהפיקו ממנו תועלת. ועוד אמרו, הטלת עונש על המבקש לצאת מצרה לרווחה ומאפילה לאור הוא דבר מוזר ומגונה. ועוד אמרו, הטלת עונש על מי שמראה על דבר המועיל הוא מוזר עוד יותר. ובכל טענותיהם אלה הם אויבי ה' מחטיאים ועזי פנים. ואני הוא הראשון המסביר את הדבר הזה ומגלהו. ואומר: ידיעת הטוב והרע שחסרה לאדם, לפי סיפור התורה, אינה חסרון ידיעת טוב ורע בכלל, אלא ידיעת חלק מהם. כי מוצא אני בלשון אומתנו שאומרים על פעולה מן הפעולות: טוב ורע. וכן אמר משה לישראל על בניהם שלא מלאו להם עשרים שנה: ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע. וידוע שכל בן תשע עשרה יודע כל טוב ורע הידוע למבוגרים, ולא חסרה להם אלא ידיעה במלהמה בלבד, מפני שכל שהוא למטה מבן עשרים אינו יוצא למלחמה, הרי שהידיעה בתכסיסי המלחמה

נקראת טוב ורע. וכן אמר ברזילי לדוד: בן שמונים שנה אנוכי היום, האדע בין טוב לרע, והוא למעשה הבחין בכל טוב ורע שאנשים אחרים מבחינים ולא חסרו לו אלא תענוגים ידועים, כגון ההזדווגות המינית וכדומה, מפני חולשתו. ולבן ובתואל אמרו לעבד אברהם: לא נוכל דבר אליך רע או טוב, ואין מאמר זה כולל כל טוב וכל רע אלא דברים השייכים להליכת רבקה עמו. וכן מה שאמר אלוהים יתברך ללבן: השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע, לא נאמר במובן כללי אלא במובן של פרט אחד, שלא יגזול ממנו את בניו, או את רכושו, ושיתנהג עמו ביושר. וכן כשאמרה האשה לדוד: כמלאך אלוהים כן אדוני המלך לשמוע טוב ורע לא נתכוונה אלא לטוב ורע שבטענות בעלי הדינים. ויש עוד סוגים אחרים של טוב ורע. אבל הללו אינם שייכים לענייננו כאן אלא לפירוש הכתוב: ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו, שבספר קוהלת; הטובות והרעות החלקיות, כגון אלה שהזכרנו כאן, הן שחסרו לאדם וחוה, ואחת מהן ההתביישות בעירום: ככתוב ותפקחנה עיני שניהם וגומר, ולא טוב ורע כלליים.

שאלה ט: לו לא אכלו מן הפרי ההוא, האם היה בוראם מודיע להם מה שחסר להם עוד בידיעת "הטוב והרע", והתשובה: מן ההכרח הוא שהיה מלמד אותם את הדברים האלה כדי שתהיה ידיעתם שלמה, ובפרט מאחר שאדם נקרא מלא חכמה וכליל יופי. ומאושרים היו לו היו נשארים במצב ההוא כי אז היו לומדים מפי אלוהים, וכשאומרים לחכם אתה תהיה תלמיד נביא אם תימנע מדבר זה הרי הוא מחוייב להימנע מאותו הדבר, ועל אחת כמה וכמה (כשניתנת לו היכולת) להיות תלמידו של אלוהים ולא להיכשל בטעויות ולא להיטרד בספיקות, ולא לסבול משכחה, וכמו שהגיע למשה מפני שלמד מפי הגבורה. וכשלא רצה להמתין ונחפז להשיג את מה שנאמר לו עוד להשיג בדרך הטבע וביחס של התרברבות לגבי אלוהים, וביטל את עצמו מתורת אלוהים, וקיפח את שכר עצמו, הרי מן הדין הוא שיענישהו אלוהים, אותו ואת מסיתו. משל למלך שאמר לשרו: אל תאכל היום עד שתאכל עמי על שולחני, כעין מה שאמר דוד למפיבשת, ובא אדם שידע על מצות המלך ופיתה את השר לאכול לפני השעה שבה אכל המלך, והשר אכל עד שלא היה לו צורך כבר בסעודת המלך, הרי מן הדין הוא שייענשו שניהם. ואין השר יכול להתנצל בשום אחד מן האופנים שאמר לו המסית, (ועורר) את תאוותו למזון ההוא ביפיו וטובו וטעמו ותועלתו, שהרי המלך הבטיח לו תמורתו דבר שהוא טוב וחשוב ומכובד ממנו. אבל הכופרים הללו שהם נבערים מדעה, נאחזים בדמיונות שטחיים ואינם מתבוננים בדבר עד תומו.

פסוק ו

אחר כך אמר ותרא האשה (תרגום הפסוקים ו'-י"ג). תרגמתי "לרוח היום" חרכהה אליום – תנועת היום. כי שם זה הוא בן תשע הוראות: רוח (נושבת), ככתוב: ורוח אלוהים מרחפת, אחד מהצדדים, כגון מצד רוח הקדים, בקנה המידה, את רוח הדרום מדד, רוח האדם – ורוח כל בשר איש, תואר ותבנית, כל אשר היה ברוח עמו, עצה – ורוח לבשה את עמשי, אויר – ורוח לא יבוא ביניהם, כעס – כי תשיב אל אל רוחך, אנה אלך מרוחך, שקר – החכם יענה דעת רוח, ותנועה – כי רוח החיה באופנים. והאריך הכתוב לספר איך התפארה חוה בנעימות טעמו של העץ ויופי צבעו ... ורצה לתאר לנו בזה את האופן שבו נתפתתה כי היותר חזקים בחמש החושים הם הראיה והטעם ... ועכשיו...

ובענין הזה שלש שאלות: א. ידוע שאדם וחוה ידעו שניהם שהם האנשים הראשונים שנבראו על ידי אלוהים ואין בארץ בעל חי מדבר זולתם. וכשראתה חוה את הנחש בצורת אדם מדוע לא היה זה מוזר בעיניה, ומפני מה לא פנתה לשאול אותו: מה הוא ומי הוא, במקום לשמוע בקולו ולהתפתות על ידו ולאכול? והתשובה: הסיפור מורה שאדם לא ראה את הנחש, כי כתוב שהיא נתנה לבעלה ואכל, והוא, כלומר אדם אמר: האשה אשר נתת עמדי, ולא הזכיר את הנחש. ומפני מה לא היה הנחש מוזר בעיני האשה ולא שאלה אותו על טיבו? אין ספק שאמנם עשתה זאת. אבל הכתוב לא הזכיר ולא מסר את כל המשא ומתן של שאלות ותשובות שהתקיים ביניהם. וגם הרחיב בזה ואמר: אף כי אמר אלוהים, ומלת אף אינה פתיחת דיבור, ואין זה מדרך הלשון (להתחיל כך) אלא מלה זו באה כהמשך לדברים אחרים. יתכן איפוא שהנחש הציג את עצמו כשליח מאת אלהים, אם כמלאך אם כנביא, ולפיכך נתפתתה וקיבלה את דבריו. ופנה אליה ולא אל אדם, מפני שידע שהנשים אפיין חלש ודעתן קלה להתפתות על ידי דברי הבל ותעיה, וגם הן עשויות להתעות את בעליהן, כמו שקרה לשלמה ולאחאב.

שאלה ב: ומניין ידעה האישה שפרי העץ ההוא טוב לפני שטעמה אותו, וגם הנחש לא אמר לה שהוא טוב? ומהיכן הכירה שהוא נחמד להשכיל? (והנחש הן לא אמר לה זאת) שתאמין גם בזה לדבריו. התשובה: אף על פי שהכתוב [לא הזכיר] שהנחש אמר לה, שפרי העץ טוב, יתכן שאמר לה זאת כשתאר אותו. הן רצה שהאשה ובעלה יאכלו ממנו, וראשית מה שהוא צריך לעשות הוא לספר על טוב טעמו. ואפשר גם שהביא כראיה לדבריו את יפי מראהו. וגם הכתוב מרמז לכך – וכי תאוה הוא לעינים. ואמנם קדמה תאות חוה ואדם לאכול מפרי העץ, משני טעמים: מפני מראהו הנאה וריחו הטוב, ומפני שדרך האדם להיות משתוקק לדברים האסורים לו. ולפיכך אמרה שהוא טוב

למאכל. ומהיכן ידעה שהוא נחמד להשכיל, כאשר אמרה: ונחמד העץ להשכיל? בדבר זה הכירה מעצם שמו של העץ – עץ הדעת.

שאלה ג: [איך האמינה האשה למה שאמר הנחש: לא מות תמותון, אחרי שאלוהים אמר: כי ביום אכלך ממנו מות תמות?] התשובה לזה: כבר אמרנו בתשובתנו לשאלה הראשונה שהנחש לא אמר לאשה מה שאמר אלא לאחר שהציג את עצמו כמלאך, או כנביא. ודברי האלוהים לאדם: מות תמות, נאמרו לו על ידי מלאך, ודברי הנחש: לא מות וגומר, נאמרו בודאי באחד משני האופנים: או שרצה לאמר שדברי אלוהים מות תמות נאמרו לזמן מסויים, ואותו הזמן כבר עבר, או שנתכוון לאמר שהמלאך הוסיף על דברי אלוהים. וראיה לדבריו הביא: כי יודע אלוהים, כלומר, מכיון שאלוהים יודע שהעץ הזה יוסיף לכם בינה אי אפשר שימנע אותו מכם אלא שהמלאך שאמר לכם זאת בשמו לא עשה אלא מחמת קנאה כדי שלא תגיעו למדרגה חשובה. ודרך הנחש כדרך הזקן ההוא שהיטה את נביא אלוהים ואמר לו: גם אני נביא כמוך וגו'. וכששמעה זאת, הביאתה התאוה שהיתה בה לידי אכילה והאכילה גם את בעלה.

פסוק ט

ויאמר לו איכה, אין זה בדרך שאלה, כי אין דבר נעלם ממנו יתעלה ככתוב: הממנו ייפלא וגו', אלא אמר כך כדי שיודה והודאתו היא פתח לתשובה, והרבה כיוצא בזה במקרא, כגון אי הבל אחיך (שאמר לקין) ועוד הרבה (שאלות) כאלה.

...והלביאה, זמן עיבורה ש"נ יום, פי שבע מזמן עיבור השונרא, שהוא מין נחש (?) והאריך את זמן עיבור הנחש פי שבע מעיבור הלביאה, ד' שנים. ואין זה דבר שנתחדש בנחש (אחרי הקללה), אלא כך היה טיבו מלכתחילה, והחזירו לטבעו.

ובפרשה הזאת ט' שאלות: א. איך שם את הליכת הנחש על גחונו עונש, והלא הרבה בעלי החיים האחרים הולכים על גחונם, ואם זה עונש גם אצלם, מה היא הסיבה שגרמה לענשם, ואם אצלם אין זה עונש הרי אין זה עונש גם לגבי הנחש. [והתשובה]: כל מי שהוא כך לפי טבעו ולא היה רגיל בשום פעם באופן אחר, אין דבר זה עונש אצלו. אבל לנחש היה זה עונש מפני שהוא כבר היה רגיל שלא לזחול ונעשה זחלן, והיתה לו זחילתו עונש. ב. איך אפשר שעשה את מאכלו עפר, והלוא אנו רואים שהוא אוכל את כל מה שהוא מוצא? והתשובה: הוא אוכל את כל מה שהוא מוצא לפי טבעו, ואכילת העפר נוספת לו, כדי להשפילו ולעשותו דוגמא לכל מסית ומדיח, שהוא כמוהו, ככתוב: שננו לשונם כמו נחש, אם ישוך הנחש בלי לחש, ואין יתרון לבעל הלשון. ג. איך שם איבת הנחש לאדם לעונש, בעוד אנו רואים שרבים הם אויביו (של אדם), כגון חיות

הפרא והעקרבים? או שזה עונש גם אצלם, או שגם אצל הנחש אין זה מחמת עונש. ואנו אומרים בזה כמו שאמרנו בתשובה (על השאלה) הראשונה: כל בעלי החיים שוטמים את האדם לפי טבעם ואין זה עונש, אבל הנחש שבתחילה לא היה אויבו ונעשה לאויב לו, אצלו עונש הוא, ולו היה ... אדם ... (היינו חושבים את זה לאסון). ד. איך הזכיר את נשיכת הנחש לאדם כעונש, והלוא הוא נושך את כל בעלי החיים, או שכל בעלי החיים ענושים כאדם, או שגם האדם אינו ענוש? ונאמר שבכל בעלי החיים הנחש פוגע מטבעו, ואילו מפני האדם היה ירא, וכשסר פחדו ויראתו מפניו, התחיל מכישו כמו שהוא מכיש את שאר בעלי החיים, ובזה העונש. ה. היאך נחשב הצער של חוה בהריון ולידה עונש? והרי הנקבות של כל בעלי החיים סובלות מהצער הזה, או שגם אצלן זה עונש, או שאין בזה משום עונש כלל? ואנו אומרים כדרך שאמרנו בתשובה הזאת. בכל הנקבות (הצער הזה הוא טבעי) ואילו חוה היתה מיועדת להיות הרה בקלות ויולדת בנחת, וכשחטאה הפכה להיות כשאר בעלי החיים, וזה ענשה. ולכל חמש התשובות האלה אמשול לך משל: הפגעים הטבעיים לעולם אינם עונש ורק המפגעים החורגים מן הטבע עונש הם, יתר על כן (אילו מן הסוג הראשון) אין בהם צער כלל. כל שאינו רואה בערפו אינו עיור, ומי שאינו מדבר באזנו אינו אלם, ומי שאינו שומע בידו אינו חרש, כי אברים אלה טבעם בכך, לא לראות, לא לדבר ולא לשמוע, אבל האיברים שנוצרו (לפעולות מסויימות) ונתחדש בהם דבר שלא כטבעם, זאת היא פגיעה להם. וכן מי שטבעו לזחול או ללדת בעצב, אין זה עונש אצלו. ורק מי שלא היה טבעו כך מקודם ונעשה טבעו – עונש הוא. ועוד אביא לך (משל) מענין המשרות. מלך שכעס על יועצו ועשאו בלן, הרי זה עונש, מפני שבתחילה לא היה בלן. אבל הבלן שאומנותו בכך מתמיד, אין הבלנות עונש אצלו, ודברים אלה מספיקים לכל חמש השאלות. ו. מפני מה דבר העונש חל בכל יוצאי חלציו, כי כתוב בזיעת אפיך? ונאמר שאצל זרעו לא היה זה עונש ובזיעת אפיך, כמו בעצבון תאכלנו (הוא עונש רק לאדם), כי היה לבדו בכל המלאכות, כמו שביארתי. ז. איך נתקללה הארץ על חטא שחטא אדם, שהרי נאמר ארורה האדמה בעבורך? והנבערים מדעת אמרו עוול הוא שיהא שמעון נענש על שראובן חטא, והם אינם שמים לב לכך שאין הארץ בעלת הכרה שתצטער על ידי הקללה, ואינה בתחושה שתסבול מהמכה. והקללה החלה על האדמה היא רק יובש ובצורת כמו שהברכה החלה באדמה, היא שפע ושובע, ככתוב: מברכת יי ארצו, כריח שדה אשר ברכו ה', ובהיפך מזה – תקולל חלקתם, וכדומה לזה. וכשם שברכת האדמה היא להנאת האדם, כי פירושה שפע (לאדם) כך קללת האדמה, להפסדו של אדם, כי

פירושה רזון, האדם הוא הנענש, לא האדמה. ח. אמר בזיעת אפך תאכל לחם, והלא אנחנו רואים אחדים מזרעו, או הרבה מהם, מתפרנסים בנחת? וכבר ניתנה התשובה על כך ואמרנו שעמל אדם וזיעת אפו היה שונה משל זרעו, באשר לא היה לו שום עוזר. ברם, נוסיף ביאור ונאמר: אם הקללה נאמרה גם בזרעו, אז שני הפירושים (אפשריים) בדבר: א. הכתוב מדבר בעצם מזונותיו של אדם שאינם נוצרים אלא בעמל אדם, אם שהעובד הוא האוכל, אם שהוא זולתו – הגזירה היא על מין האדם, לא על כל פרט ופרט. ב. אם נניח שהגזירה היא על כל פרט הרי למעשה אין אדם נמלט מיגיעה על מחיתו ועל מזונותיו, כל אחד לפי מצבו, ואפילו המלך, ככתוב: ויתרון ארץ בכל הוא ומלך לשדה נעבד. ט. אמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ומפני מה לא הזכיר תחית המתים? ונזכיר שכבר אמרנו קודם שדבר זה נאמר לאדם בלבד. הוא היה הראשון ששמע שגופו יהיה לעפר אחרי מותו, וזה היה כדי לצערו ולהחרידו. אבל זרעו כבר הורגלו בזה ויישבו את דעתם על כך, ככתוב: וישוב העפר אל הארץ כשהיה וגו'. ואין זה בשורה רעה המפתיעה אותם. ואם גם נניח שהמאמר הזה נאמר לבני האדם בכלל, הרי אין הוא מדבר אלא בחיי העולם הזה בלבד, עד שימות, שבהם אינו פוסק מלבקש חיים. ובזה הגיע המאמר אל המצב של "ואל עפר תשוב". ולא מן הדין היה שיזכיר את חיי העולם הבא, מפני שהיה אז מעלה על הדעת שהיגיעה והדאגה קיימות גם בעולם הבא, ואין הדבר כך. אדרבא, כולו מנוחה ונעימות, ככתוב: יבוא שלום ינוחו על משכבותם, ונאמר: ומצאו מרגוע לנפשכם, ונאמר: תודיעני אורח חיים וגו'.

פסוק כ

ואחר כך אמר (תרגום הפסוקים כ'-כ"ד). הוספתי בתרגום "אם כל חי" ואמרתי: חי נאטק – חי מדבר, כדי שלא יכלל בביטוי הזה כל בעלי החיים, כסוס וחמור וזולתם, דבר שהחוש מכחישו. ותרגמתי "עץ החיים": אלעאפיהה – המרפא, כי למלת חיים בלשוננו שמונה הוראות: חיי העולם הזה, כמו שאמרה רבקה: למה לי חיים, אנשים חיים, כנאמר: וירדו חיים שאולה, אנשים עשירים, מה לעני יודע להלך נגד החיים, מרפא, חיי בשרים לב מרפא, שכר לעולם הבא – ראה נתתי לפניך היום את החיים, דעת, ככתוב: מקור חיים פי צדיק, התגשמות המאוויים – ועץ חיים תאווה באה, כי שם ציוה יי את הברכה חיים עד העולם. וכן הוספתי בתרגום "וחי לעולם" מעאפא – מרפא.

פסוק כא

ואשוב לפרש את הפסוקים האלה. ויעש ה' אלוהים לאדם ולאשתו, אין זה שברא להם בגד, יש מאין, אלא גרם להם לעשות לעצמם דבר שיסתיר אותם מבושת העירום ומן

החום והקור. הראה לו את הכותנה ואת הפשתן, ועורר בו את המחשבה שאפשר להתכסות בהם, וניסו ומצאו שכך הוא. ואחר כך חשב (אדם) על הצמר ושער גמלים ושער עיזים ומצא גם אותם (מוכשרים) לכך. והזמין לפניו תולעת משי והתבונן איך שהוא מוציא מפיו משי והשתמש בו לצרכו, וכן (הראה לו) כל מיני דשאים ועשבים שהמלבושים נעשים מהם. ובזה הוציא אותו מן הצורך להתכסות בעלי עץ שאין להם קיום. ואכן, הלשון קוראת לגרימה, עשיה, ככתוב: ועשיתי את אשר בחוקי תלכו, ואין גם שם דבר יותר מגרימה. ואמר כתנות עור ולא כתנות בשר, כי כוונתו לשכבה העליונה של הגוף, שהיא דבוקה במלבושים, וזה עורו. וכן (יש לפרש) "שמלתו לעורו", וכך נאמר: עור בעד עור, ועניינו: אבר בעד אבר. ואמר עור ולא בשר כי הדבר שהחוש נופל עליו הוא העור. וכן כשאדם מחפה על פניו בידו (מפני הכאה) הכאב נופל על העור באופן שהוא תכופות מתקמט ולא נעשה פצע בבשר. וכן פירש יאכל בדי עור – ענפי גופו, שהם הבנים ולא אמר בדי בשרו כי (העור) הוא המרגיש והוא הסיבה להזרעת הזרע. וכן "עורינו כתנור נכמרו" – הכוונה לכל הגוף. והוסיף "וילבישם", מטעמים שונים: עורר את תשומת לבם על תפירת כותנות, מכנסיים, כובעים ומלבושים אחרים, ועורר אותם על אריגת מלבושים שאין בהם תפירה, לפי טיבם, כאיזורים ותרבושים וכדומה. גם הראה להם איך לפשוט בזמן אחד (את המלבושים) ואיך ללבשם בזמן אחר, כדי שלא יתקלקלו. גם הודיע להם איך להתכסות בהם בחורף ובקיץ ובתקופות שביניהם.

פסוק כב

ובמה שאמר הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, גילה לנו את טעם הגירוש (שנגזר על האדם). והוא: כבר היה האדם כיודע את הדברים מעצמו ואינו צריך לתוספת ידיעות בהוראת אלוהים, ולפיכך צריך לגרשו. והפשט האמיתי של "כאחד ממנו לדעת" – כאחד היודע מאליו את הטוב ואת הרע. (וגירוש זה) הוא דבר שהשכל מצדיקו, חכם שאמר לתלמידו: שיעור זה אתה צריך עוד ללמוד ואל תלמדהו מפלוני, כדי שאני עצמי אלמדך ולא ציית והלך ולמדו מפלוני ודאי שהוא כדאי להיות נענש ומגורש. והשכל מחייב שאין הפרש בין הלומד מאדם פלוני ובין (המבקש ידיעות) מן העץ. וראינו שכל דברי הנחש לא נתקיימו חוץ מהדבר הראשון שלא הוציאו מלבו, דהיינו: ונפקחו עיניכם, כי כבר קידם אותו אלוהים בזה כשאמר: "ומעץ הדעת טוב ורע", אבל שני הדברים האחרים: "לא מות תמותון", "והייתם כאלוהים", שהנחש הוציא אותם מלבו, ההיפך מהם הגיע לאדם, נתחייב מיתה ונימנע מעץ החיים. ולא די שלא התרומם למדרגה גבוהה אלא שהורד למדרגת הבהמות, וכמו שאמר הכתוב, במי שנמנע ממנו הכבוד:

אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו. וכשמנע ממנו את התרופה הפשוטה (הבלתי מורכבת) נטע בשכלו את היכולת לצרף סממנים שכח הריפוי שלהם קרוב לכח של התרופה ההיא. ומקום העונש בזה הוא שאם תקצר ידו מהשיג חלקים מן התרכובת, או לא יכוון את שיעורי הסממנים כמו שצריך, או לא יחכם לעשות את התרופה כראוי, או שמותר (הסממנים) שנחוץ להכנת התרופה בפעם שניה לא יוכל לעמוד, או אם יקח מן הסממנים פחות מן הכמות הנחוצה או יותר, כי אז ימות. ובהתמלא כל התנאים הנחוצים תהיה לו תרופה שהיא קרובה לתרופה הבלתי מורכבת שבעץ החיים. ואנו בני אדם שלא ראינו מעולם את התרופה ההיא, היעדרה אינו עונש לנו, וכמשל שנתתי ביועץ של המלך והבלן.

ואם ישאל אדם אם העונש על החטא שחטא אדם הוא מה שמנע ממנו את עץ החיים שאכילתו היתה מביאה לו ברכה, הרי אלמלי אכל תחילה מעץ החיים, שהיה מותר לו קודם שאכל מעץ הדעת, כמו שאמר לו אלוהים: מכל עץ הגן אכול תאכל וגו', הרי לא היה העונש (שהוטל עליו) מתקיים? נשיבהו לאמור: הכתוב לא אמר שיש לעץ החיים הכח להגן על האדם מפני יד אלוהים, ואי אפשר לאמר כזאת בשום אופן, אלא דרכו של עץ החיים לחסן את האדם נגד הדברים המזיקים לו, ומשמרד באלוהים הוא יכול ליטול ממנו את הכח שסיפק לו עץ החיים, ולא יהיה (הכח הזה) יותר חזק מן הגופים והשרשים המבטלים אותו.

וישלחהו יי אלוהים, בציווי, כמו שהכנסתו אל הגן היתה בציווי, אם שציוה לו בעצמו או שציוה למלאך והמלאך הוציאהו. והוא (אדם) קרוב יותר למקום שנמצא בו. ואשר לוקח משם, רמז שכבר עבד אדם את האדמה ההיא ועמל בה וטעם טעמה של יגיעה ומנוחה, ואחר כך הושב ליגיעתו, כמו שהושב הנחש למצבו הראשון.

פסוק כד

ויש כאן עוד שאלה אחת שהיא משלושים השאלות שנשאלו בפרשת אדם והנחש והיא: מה היא החכמה בזה שהעמיד (אלוהים) שומרים לגן, ומפני מה לא הכחיד את הגן, או השכיח מאדם את דרכו אליו, או חייץ ביניהם בנהר או הר וכדומה לזה. והתשובה, לו עצר בעד כניסת אדם לגן עדן באחת מן הדרכים האלה כי אז היה אדם משלים עם המצב ומתנחם. הואיל ואין לו שום תחבולה נגדו, אבל משהניח אותו ואת הגן במצבם והוא (אדם) משתוקק לבוא אליו וקם והולך ואינו פוסק מלכת עד שהוא מגיע לשער ושם הוא מוצא מלאכים וחרב, או חרבות לוהטות בידיהם, אז הוא שב על עקבו, נעלב מגורש ומצטער. וזה פועל עליו יותר והוא שם אל לבו את כל מה שעבר עליו ואינו שב

להמרות את פי אלהיו. והוציא הכתוב את העמדת השומרים בלשון וישכן לרמז לגודל צערו של אדם כשהוא רואה אחרים שוכנים באותו מקום נכבד שהוא שכן בו ונפרד ממנו, וכל זה מכשירו לציות.

וכמה זמן שהה אדם בגן עדן, דבר זה לא נקבע במקרא ולא בקבלה, ואין צריך לאמר שאין להגיע אליו בעזרת השכל. אבל אנו יודעים שהיה שם ימים רבים ושרת את הגן ושמרו עד שנתקנא בהם הנחש, ועד שהרגיש (הנחש) בהיפרד חוה מאדם, ובכל מה שנכלל באותה פרשה. וכמקרה הזה קורה לכל אחד מבני האדם. אלוהים מכניסו כאילו לתוך גן עדן ולטובתו וחסדו, ונותן לו מצוות עשה ומצוות לא תעשה. והמסיתים מוליכים אותו שולל מביאים אותו לידי חטא עד שהם מוציאים אותו מזה. על כגון זה הוכיח מלך צור לאמור: בעדן גן אלוהים היית כל אבן וג' את כרוב ממשח הסוכך. ופירוש הדברים: אתה האדם משוח, כלומר, נכבדת כמגין על עמך. ואחר כך תיאר את חטאו ואמר ברוב רכולתך מלו תוכך חמס ותחטא, גבה לבך ביפיך מרוב עוניך בעול רכולתך. וענשו: ואחללך מהר אלוהים ואבדך כרוב הסוכך על ארץ השלכתיך וגומר, לפני מלכים וגומר, ואוצא אש מתוכך וגו'. וחילק כל אחד משלושת הפסוקים האלה לשני חלקים: בחלק הראשון מכל פסוק הזכיר את החטא, ובשני את העונש. ויש בזה טעמים שונים, אבל אני לא אזכירם כאן לשם הקיצור. ואומר: מכאן אנו למדים שאדם שב אל ה' ותשובתו נתקבלה, שכן אמר אלוהים למלך צור: האם אתה חותם תכנית, רמז לאדם שבו נחתמו מעשי בראשית. וקראו מלא חכמה, ולולא נסלח לו על העוון, לא היה לחכמתו כל ערך, כנאמר: הנה בדבר ייי מאסו וחכמת מה להם. וקראו כליל יופי ואילו לא נתקבלה תשובתו לא היה כל ערך לנויו וליפיו. כי אין בשניהם אושר אלא יראת ה', ככ': שקר החן והבל היופי אשה יראת ייי היא תתהלל. ואם יחשוב אדם שהמאמר "אתה חותם תכנית" אינו שאלה: האם אתה פלוני ופלוני, אלא קביעה (מפני שאין בו סימן שאלה), נראה לו בפרשה הזאת (מאמר) שהוא (בודאי) שאלה: הנה חכם אתה מדניאל כל סתום לא עממוך, ומן הנמנע שתהיה זאת קביעה שהוא חכם יותר מדניאל. עוד אמר (שם) בחכמתך ובתבונתך עשית לך חול ותעש זהב וכסף באצרתיך, ולא יתכן שכל אצירת כסף וזהב היא בחכמה שהרי כתוב אל תיגע להעשיר מבינתך חדל, ואין זה אלא כאומר: האם מבינתך פעלת כך ועשית כך, בדרך תוכחה. ובדומה למה שאירע לאדם, ארע לאומתנו כולה: כי (גם) אותנו הכניס אלוהים יתעלה לגנו באשר בחר בנו וציוה לנו לעבדו בזמנים הקבועים לכך. וכשלא עשינו כך בעטים של מתעים שהתעונו, גרשנו מן המקדש והשפיל את כבודנו. והוא שאנו אומרים במשל תוך משל, בשיר השירים: אל גנת אגוז

ירדתי וכשלא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב. פירוש הדברים, המדבר אומר: אני ירדתי לגן על מנת לשמרו ולפקוד את הענבים והרמונים והאגוזים שבו, בזמנם, וכשלא ידעתי זאת לא הכרתי (בחובתי) עשני החטא הזה מרכבה לעם נדיב, אחרי מה שהייתי אני הרוכב. וכן אומרת האומה, שהיא הנמשל במשל שבכתוב ההוא: נתנו לנו את התורה הזאת כדי שנשמרה ונעיין במה שיש בה על מנת לקיים (את המצוות) בזמנים המסוימים וכשלא ידענו זאת, ולא הכרנו, עשינו את עצמנו, בבחירתנו את הרע, מרכבה לאומות ככ' הרכבת אנוש לראשנו. ולשם מה אמר תחילה גנת אגוז, והכניס באמצע גפן ורמונים, ויתר הדברים שבשני הפסוקים, מהדברים המאירים, עומד אני לבאר בפירוש שיר השירים, בעזרת האל. והיה לנו המקדש כגן לאדם, וכמו שאמר בדרך דימוי: וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ה'. ואמר שהמים הנובעים יזרמו ממנו, כמו שהיה בגן (ככ') ומעין מבית ה' יצא וגו'. ויהווה יאורים רבים, כאומרו: מקום נהרים ויאורים רחבי ידים. ועל השכינה שעזבו אמרו: אותי עזבו מקור מים חיים, והארון והתורה היו כעץ חיים, כאמור: עץ חיים היא למחזיקים בה. והאזהרות הן מצוות ה' אשר לא תעשינה, ונביאי השקר היו כנחש, ובדומה ל"לא מות תמותון" היו אומרים לנו דברי כזב – אמרים אמור למנאצי דבר ה' שלום יהיה לכם וכל הולך בשרירות לבו (וגו'). ולמגונה אמרו: נאה הוא, כמו שאמר הוא (הנחש), כאמור: ראיתי שערורה נאוף והלוך בקשר וחזקו ידי מרעים. ומלכינו וראשינו כחוה היו. מה היא האמינה בשקר ונתפתתה ופתתה את אדם, כך הם הכהישו את האמת והאמינו בשוא, ופיתו אותנו, כמו שידעת על אחאב שנשמע לדברי השקר על צדקיהו בן כנענה ועזב את דברי האמת של מיכיהו בן ימלה, וגם נתן רשות להכותו ולרדותו, ככתוב: ויעש לו צדקיהו בן כנענה וגו', ונאמר הנביאים נבאו בשקר והכהנים ירדו על ידיהם. וכשם שאמר למפותה: מה זאת עשית, כך אמר לאומתנו: ולא שמעתם בקולי מה זאת עשיתם. וכמו שאמר למפתה כי עשית זאת, כמשפט נחרץ (ולא בדרך שאלה), כך אמר למלכים: ידעתי כי יעץ אלהים להשחיתך כי עשית זאת ולא שמעת לעצתי. וכמו (שהזכיר את) גירוש אדם במלת וישלחהו, כך הגיע לנו, ככתוב: שלח מעל פני ויצאו, ונאמר: על רוע מעלליהם מביתי אגרשם. ולפיכך קבע את הסיפור הזה בראש התורה, מפני שיש בו מן האגדות הקדומות הנפלאות ומן המוסר שאחרונים לומדים מראשונים, ומהמשלים ממה שקרה ליחיד ולרבים, כמו שאנו רואים מחטא אדם וחוה.

פרק ד

פסוק ג

ואחר כך התחיל להודיענו (תולדות) זרע האדם עד שהגיע לדיבור הזה, והכניס בכללו הרבה דברים מועילים שאתאר אותם. ונכתב בו שהוא אבי יושב אהל ומקנה, בהוראת ראש וראשון ומייסד וממציא של המלאכות האלה. ולו אמר קונה מקנה לא היה יכול לאמר אבי, כי כבר היה הכל לפניו איש מקנה, והוא היה אבי אנשי מקנה. אבל קדם ואמר יושב אהל והיסב את הסמיכות אליו וצירף מקנה. ואין אנו יודעים במקרא אנשים המתוארים בישיבת אהל אלא חכמים ומורים, וכמו שאמר ביעקב: ויעקב איש תם יושב אהלים, ואמר במשה: ומשה יקח את האהל ונטה לו. והדבר הראשון שמבקשי דעת צריכים ללמוד הוא בחינת כל דבר לפי טיבו וקביעת כל ענין לפי מדרגתו. וזוהי מגמת מלאכת ההגיון ביסודה. ואשר ליובל, הזכיר שהיה אבי כל תפש כנור ועוגב, והיא המוסיקה (בערבית) – תאליף אללחון – חיבור כתבי הנגינה. והיות ומה שהגיע אלי (מתורת התלחין) הוא רק מקצת, וידיעתי בה מועטת ראיתי להביא בזה רק את עיקריה. והם: הנעימות העליונות ההולכות ומרקיעות כלפי מעלה, מעין טבע האש, והן מקבילות לטבע המרה; והנעימות המתרוממות במידת מה, עד שהן ניצבות ברוחב, כדרך תנועת האויר, והן דומות (לתנועת) הדם; והנעימות היורדות למטה ואינן פוסקות מלרדת עד שהן שוקעות בקרקע, נעות לפי טבע הבלג'ם, והן על פי תכונתו, כי כך דרך המים לרדת למטה כל עוד אינם נתקלים במעצור. וכל קול היורד במדרון כלפי מטה, וכשהוא מגיע למדרגה מסוימת הוא מתעכב שם, תנועתו היא לפי תכונת המרה השחורה, כי כך הוא טבע העפר להיות שוקע וצולל. ולא אמנה את הנולדות מהרכבם של ארבעת הסוגים האלה. ואת תובל קין מציג הכתוב כלוטש חרש נחשת וברזל. ופירושו עושה ולוטש כל כלים של נחושת וברזל. והוא מה שקדמתי שזאת היא אמנות הכוללת את כל האמנויות החשובות, כי אי אפשר לעשות סדן ופטיש וקרסים עד שידע את שמושם ככלים מכשירי עבודה. ואי אפשר לעשות מסור ומקדח וקרדום עד שידע מלאכת נגרות. ואי אפשר להכין מעדר ושקלים (?) עד שידע מלאכת הבניה וכן כל המלאכות שעושים להן כלים. והברזל או הנחושת, ואפילו למקח וממכר, שגם הם המאזנים והמשקולות (?) וכדומה לזה, וכמו שאמר כל קבל די פרזלא מהדקות כלא, וחמש אומניות אלה, מתוארות בראש התורה כי אין אומנות מבלעדיהן.

ואחר כך הודיענו שיש מצוות שמעיות שציוה אותם לאדם כשיצא מגן עדן, באמרו: ויהי. (תרגום הפסוקים ד – ח). הדבר הראשון שאנו צריכים לבאר הוא: מה גרם לזמן

שעליו אמר ויהי מקץ ימים? ונאמר: לולא הסיבה השניה שאנו עומדים להזכיר כי אז היתה הסיבה הראשונה. ולולא הסיבה השלישית (שנזכיר) כי אז היתה השניה. ומאחר שאי אפשר בלי השלישית, היא כוללת גם את השתים האחרות. והסיבה הראשונה, (צריך היה להמתין) זמן שיש בו כדי הצמחת פירות, ככתוב מפרי האדמה. והשניה שהיא יותר רחבה מן הראשונה (המתינו) עד שהתרבו וולדות בעלי החיים בארץ באופן שהם יאכלו ויקריבו, ולא יביאו (את בעלי החיים) לידי כליון, וכמו שביארנו בקשר "ולכל חית הארץ את כל ירק עשב לאכלה" שמנע את בעלי החיים מלאכול זה את זה כדי שלא יאבד שום מין מהם כליל. כי לא ברא מכל מין אלא אישים מועטים. וכאשר נשלם אותו הזמן התיר להם לאכול ולהקריב (מבעלי החיים), וקץ ימים (שהמתינו) הוא איפוא בגלל מבכורות צאנו. והגורם השלישי יותר רחב משניהם, כדי שיגדלו קין והבל ויגיעו למיטב בגרותם ויהיו ראויים להקריב. והפחות שבפרק זמן זה הוא שלוש עשרה שנים לקטן שבשניהם. ואם ציוה שלא להקריב בפחות מבן עשרים שנה או כ"ה או ל', הרי זה פרק זמן יותר ארוך. ואכן אמרתי: "אם ציוה עליהם", כי אין אני רואה את עצמי מחוייב לקבל את אחת מהדעות שנאמרו בענין המצוות שניתנו בעשרים וששת הדורות שמאדם ועד משה. כי יש אומרים שכל תרי"ג המצוות נתנו להם. ויש אומרים שלא נתנו להם אלא ז' בלבד. ויש אומרים שלושים בלבד. אבל אני קובע בהם שלוש מדרגות ואומר: המצוות שמצאתי במפורש שניתנו להם, כגון קרבן, ומעשר, ויבמה אומר שהיו בידם. והמצוות שמצאתי בהן במפורש שלא היו בידם, כגון פסח מצה וסוכה, אומר שלא היו להם. והמצוות שלא מצאתי בהן לא זה ולא זה כגון טומאת קרי וזרע כלאיים אומר: אפשר שהיו בידם ואפשר שלא היו ולא אחליט בהן שום דבר, וזאת היא הדעה הנכונה. ומשום כך אמרתי כאן: אם היתה להם (המצווה להקריב) מבן עשרים שנה או מבן כ"ה או מבן ל', ולא אמרתי דבר מוחלט. ולפי היסוד הזה אני הולך בכל מצוות של הדורות הראשונים. וראשית מה שמצאתי מזה (מן המצוות שנתנו לראשונים) הוא קרבן בהמה וקידוש בכורות כמסופר על הבל. ושלוש מצוות אלה אי אפשר שקין והבל עשו אותם מדעתם אלא על פי מצות מצוה וחוקת מחוקק. כי דבר זה (הקרבנות) אין השכל מחייבו במושכל ראשון, אדרבא, הוא זקוק לאילוף ושכנוע עד שיסכימו לקבלו. כי הכופרים, יצילנו אלוהים מידם, טענו בשלוש אלה ואמרו: מי שאין לו צורך בדבר, לא יצווה שיקריבו לו פירות ודגן ושמן וכדומה. ואנו אומרים: אמנם הוא יתברך אינו צריך לבריותיו, אבל הם זקוקים לו, והם תלויים בטובו וחסדו. ולפיכך נתן להם מצוה זאת כדי שישיגו את צרכיהם בתור גמול על קיומם את המצוות ככתוב: כבד את ייי

מהונך ומראשית כל תבואתך וימלאו אסמיך שובע ותירוש יקביך יפרצו. וכן הדבר בענין קרבנות ונדרים שאלוהים עשאם עילה להצלת (האדם) מן הצרות והפורענות, ככתוב זבח לאלוהים תודה ושלם לעליון נדריך וקראני ביום צרה אחלצך ותכבדני. ונאמר: אבוא ביתיך בעלות אשלם לך נדרי אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לו. (ובשאלת) הכאב הנגרם לבעלי החיים על ידי כך, יש להשיב שתי תשובות: א. השחיטה להם במקום המיתה הטבעית שנגזרה על כל בעלי החיים, ב. אין צערם גדול מהצער שאלוהים מביא לפעמים על בני אדם בלא חטא כדי לגמול להם טובה על כך וכמו שאמרנו בספר ההוכחה, (ואלוהים) העדיף את הבכורות מכל דבר אחר, מפני שהם חשובים אצלנו (כחשיבותו של כל דבר חדש) וציוונו לעבדו בלבב שלם, כנאמר: האתן בכורי פשעי, ונאמר והמר עליו כהמר על הבכור. ובתמרים המתבכרים תחילה אמר שהם חביבים ככתוב כבכורה בטרם קיץ, אשר יראה הראה אתה בכפו יבלענה, וכמו שאני עומד לבאר. ומפני שערכם (של הבכורות והבכורים) גדול והם יקרים ללב בני אדם, ציווה להפרישם לו, כי רצה שיעבדוהו ביקר להם ביותר.

פסוק ד

ותרגמתי וישע: קבול – קבלה. כי שתי אותיות אלה כשהן סמוכות זו לזו יש להם שבע הוראות. ישועה ועזרה, כאמרך: על אלוהים ישעי, אראנו בישע אלהים, קבלה, וישע ה' אל הבל, הנחה ועזיבה, שעה מעליו ויחדל, כיוון ופניה, ישעה האדם על עושהו, התעסקות, ואל ישעו בדברי שקר, זריקה והשלכה – מקרקר קיר ושוע אל ההר, נדיבות – ולכילי לא יאמר שוע. ואת כל אחד מאלה יש לחבר אל מה שהוא מעניינו, אבל פקוד ושוע וקוע, הם שמות מקומות בבבל כטרניה וגדם וסורא.

ובענין הזה יש לברר שלושה דברים: א. האפשר שנדע מפני מה נתקבל קרבן הבל ולא קרבן קין? נאמר: הכתוב עצמו כבר רמז לכך, וכאילו אמרו בפירוש, כי כאשר תאר את קרבן הבל כדבר הבא מן המיטב, כך אמר על קרבן קין שהיה נקלה ונבזה והתורה עתידה לצוות ולהקריב ולהפריש מן המיטב, ככתוב: וכל מבחר נדריכם. ובתרומה אמר: מכל חלבו את מקדשו ממנו. ובצדקה – ויחי ויתן לו מזהב שבא, שהוא מן המבחר. ובכתבי הנביאים מפורש שהמקריב מהפחות שבידו אינו מקובל, ככתוב: והבאתי גזול ואת הפסח ואת החולה, והבאתם את המנחה הארצה אותם מידכם אמר ייי. ולא עוד אלא שמעשה כזה מביא קללה ולא ברכה, ככתוב: וארור נוכל ויש בעדרו זכר וזובח משחת לאדונו. ומילת נוכל בפסוק הזה משמשת בהוראת רמאות גזל וזיוף, ככתוב: בנכליהם אשר נכלו להם, על דבר פעור.

השאלה הב': אם הסיבה שגרמה לקבלת קרבן האחד ודחית קרבן השני מובנה, מה הוא שגרם לקבלת תפילתו של האחד ולדחית תפילתו של השני, שהרי אמר ואל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו ? ואומר, דבר זה השכל מחייבו והפסוק מסייעו, הבל היה ירא אלוהים ובר לבב וקין היה ההיפך מזה. והתפילה מלב טהור מתקבלת, ככתוב: אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיך. ותפילה מלב תוך ומרמה אינה מתקבלת ככתוב: וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם.

והשאלה השלישית, מאין ידע הבל שתפילתו וקרבנו נתקבלו, וקין שתפילתו וקרבנו לא נתקבלו? ואומר באשר לקרבן (ידע שנתקבל) כאשר שלטה בו האש ושרפתו כליל והפכתו לאפר, כענין שנאמר יזכר כל מנחתך ועולתך ידשנה סלה. ומלת יזכור כאן מענין הזכרתה, שמשמעותה נתינת ריח, ומלת וידשנה נגזרת מן והרים את הדשן, והוא אפר. ושני דברים אלה הם אות לקבלת (הקרבן). ובאשר (לקבלת) התפילה, אם כל אחד מהם התפלל על דבר מסויים, הרי ראו, זה שבקשתו נתמלאה וזה שבקשתו לא נתמלאה, ואם היו הבקשות בענין כפרת העוונות וכדומה מן הדברים שאינם נראים בחוש ברור שהיה צורך בנביא שיודיע להם זאת, כמו שהודיע להם בשני הענינים (?) או שהראה להם בחלום, שאין בו מאומה מסיבות טבעיות, כאמור: בחלום חזיון לילה בנפול תרדמה על אנשים וגו', אז יגלה אוזן אנשים וגומר.

פסוק ה

ויחר לקין, בלבבו פנימה. ויפלו פניו, בחיצוניות גופו, וזה נאמר לשבחו ולא לגנותו, כי מי שלא מילא חובתו ובאו עליו תוצאות מדאיגות ולבו נוקפו על כך והוא מתחרט על מעשיו, הוא יותר משובח ממי שאין הנזיפה מעוררת אותו ולא מעציבתו. וקרוב לפרש "ויחר לקין", שנוח היה לו לו היה חולה או לקוי ביסורים, ולא נדחה קרבנו. ולו הוסיף ואמר ויחר לקין היטב, היינו אומרים ששאל את נפשו למות ובלבד שלא יגיע לו מה שהגיע לו, כדרך שאמר ביונה: היטב חרה לי עד מות. ומלת מאד קרובה אולי (במשמעותה) למלת היטב. וענין ויפלו פניו כאילו התבייש להרים פניו לשמיים כמו שאמר עזרא: אלוהי, בשתי ונכלמתי להרים אלהי פני אליך. וגם כשראה אותו אדם או חוה הכירו בפניו סימני עצבות, וכדרך שנאמר לנחמיה מדוע פניך רעים ואתה אינך חולה, אין זה כי אם רע לב.

פסוק ו

וראוי שנבאר את המשמעות שבתוכחת אלהים לקין למה חרה לך ולמה נפלו פניך, ובפרט מאחר שאמרנו, שזעף פניו ובושתו הם לשבחו. ונאמר שטעמו של דבר הוא

שלמרות הבושה שהרגיש קין ממה שקרה לו בגלל מה שלא הביא את מנחתו מן המיטב, וזה לשבחו, היה יותר טוב ויותר הגון לו הקריב מן המיטב ומכל חלקו ולא היה צריך להתבייש. ולפי כך אמר לו למה חרה לך – לו היטבת כי אז היית מקובל, הלוא אם תיטיב שאת. וההטבה השלמה (בהקרבת קרבנות) היא בשישה דברים: במין הפירות, בטיב גופם, בכלים שנושאים אותם בהם במקום, ובזמן, ובכוונת לבו של המקריב. וייתכן שמשום כך הוסיף ואו במלת הלוא. וכדרך שאמר לקין כך אמר לנו שטוב יותר לעזוב את החטא מלכפר עליו בקרבן. והוא שאמר: החפץ ליי בעולות וזבחים, כי שמע בקול ה', הנה שמע מזבח טוב. רצונו לאמר: הנה שמע טוב מזבח. ואמר ששניהם יש בהם משום העבודה לה' אלא שהראשון עדיף. וכמו שיש בעבירות זו חמורה מזו, שכן נאמר אחר כך: כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר – והקסם והעינון הם חטאות עוון, אבל עבודת אלילים חטא חמור וקשה מהם, ומילת הפצר מורה על חיזוק והתמדה. וכמו שיש עוון קשה מעוון, כך יש מצווה גדולה ממצווה. ושני פסוקים אלה: למה חרה לך, הלא אם תיטיב שאת, אפשר שנאמרו לאדם, שיאמרם לקין ואפשר שנאמרו לקין עצמו, ובכל זאת אין קין נביא, שכן אנו מוצאים באבימלך ולבן שה' דיבר אליהם ואינם מן הנביאים, כי רק להוכיח אותם ולאיים עליהם (דיבר אליהם).

פסוק ז

ואמר חטאת רבץ, ולא אמר רבצת, כי זה אחד משבעה פסוקים שבמקרא שהם גם זכר וגם נקבה: חטאת רבץ, מיתריו ויתדותיה, נס ונמלטה, ודליותיו שלחה, יסודו ונפלה, תמס יהלך, בלא יומם תמלא. ויש שהראשון נמשך אחרי השני, ויש והשני נמשך אחרי הראשון, הכל לפי הענין, והיותר נכון בפסוק הזה להתאים את הראשון אל השני ולאמור עוון רובץ או חטא רובץ כי סוף הפסוק בלשון זכר, ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו.

וקשר השי"ת בתוכחת קין שלושה ענינים גדולים, שיש בידיעתם תועלת לעובדי ה': א. (רמז) ליום שבו יעמוד האדם על גמולו, כי אמר חטאת רובץ, ולעולם הזה שני פתחים: לכניסה וליציאה. ולזה רמז במלת שם (שהיא נאמרת) במקומות שונים, כגון מה שאמר איוב וערום אשוב שמה. ואליהו אמר: שם יצעקו ולא יענה. ודוד אמר: שם פחדו פחד, ושלמה אמר: כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם. וכמו שאנו עומדים לבאר בפרשת אם בחקותי.

ב. והענין השני ענין הבחירה והרשות (הניתנת לאדם). והוא שאמר: ואליך תשוקתו, דוגמת מה שאמר לחוה: ואל אישך תשוקתך. כמו שנתן לאיש את היכולת להטות את האשה לרצונו, כך נתן לבני אדם את הכח להטות את מחשבתם לטובה או לרעה,

כרצונם. ולפיכך אמר: ראה נתתי לפניך היום את החיים וגו' ובחרת בחיים. ואם ידמה אדם שיש גם פסוקים שהם קרובים לשיטת הכפיה, אני אזכיר את זה בפרשת כי אני הכבדתי ואדבר בפסוקים האלה כפי היכולת.

והענין השלישי התשובה, כי רמז עליה באמרו: ואתה תמשול בו. ואליך תשוקתו, קודם החטא, ואתה תמשול בו, בדרך תיקון (שלאחר החטא) וזה על ידי התשובה, ויש בה ארבעה חלקים: העזיבה, החרטה, הוידוי, והקבלה להבא. ונבאר את זה היטב במקומות שונים בפירוש התורה ובספרי הנביאים ואזכיר את עיקריה בפרשה שאחרי הפרשה הזאת, (המדברת על חטא קין, שאחרי הספור הזה). ומפני מה נתייסר הבל על אף צדקתו, ובמה נענש קין על פשעיו, ואיזה ממעשה התשובה עשה קין, ומה היא התועלת שהביאו לו מעשיו, הרי חמשה ענינים אלה כלולים בפרשה הסמוכה שבה אמר: (תרגום הפסוקים ב – טז).

פסוק ח

תרגמתי "ויאמר קין אל הבל אחיו": מקאולהה – דברו זה עם זה. כי לו היה כאן דיבור סתם היה צריך לפרש (מה אמר) וזה לא נמצא. אבל האמירה ההדדית – הויכוח, אינה צריכה פירוש כזה. וכיוצא בזה: והיום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי אשר דבר המלך מגיע וגו', כלומר נשי השרים יתווכחו עם השרים וכדומה לזה: ונשפטתי כאשר נשפטתי את אבותיכם. וההתווכחות היא בין שני אנשים, כמו שאמר בדרך משל: שפטו נא ביני ובין כרמי, ועוד: אשר נשברתי את לבם הזונה, פירושו (בערבית) כאסרת, כי הפעלים מכאסרהה ומחאמלהה פירושם התנצחות בין שני אנשים, ככתוב: דבר מי יקום ממני ומהם.

וההודעה הראשונה (שבפרשה זאת): הריגת הבל על ידי קין, שהרי אמר: ויהרגהו. ונאמר בתחילתה: ויהי בהיותם בשדה, כי עשה כך, כשהסתתר מפני אדם, כדי שלא יצילוהו, או מפני ששם לו קבר באדמה, במקום שאדם לא ימצאנו או כדי שישליכנו לחיות ולעופות. והוסיף "ויקם" ללמד שהרגו בצדיה, כמו שנאמר וארב לו, וקם עליו, והכהו נפש. ואפשר שהוסיף מלת אחיו לרמז שהבל הפציר בו והתרפס לפניו והתחנן לו ולא השגיח בו, מעין מה שאמר: על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו.

וכבר שאלו בענין זה, כיצד ידע קין איך להרוג ונאמר שלמד זאת מאדם (שהרג בעלי חיים) לצורך מצוה או לצורך רפואה, או באקראי. ושאלו עוד, ומפני מה לא מנע החכם, הכל יכול, את קין מהרוג את הבל, והיה עושה בזה חסד עם זה בהצלת חייו ועם זה בהצלתו מן החטא. והוסיפו עוד: הלוא מה שקיבל את קרבן הבל ולא שעה אל קין גרם

לכך, כי בזה עורר את השנאה והביא לידי רציחה ולא הציל ונשיב על הכל ונאמר: מותו של הבל ומותם של כל הנרדפים, וביחוד של הנביאים, לא היה מובן, לו ברא הבורא רק את העולם הזה בלבד, ולוא לא היה לו הכח להחיות את המתים. כי כל מת היה אובד וישותו חולפת לעולם, וכל רשע היה מבצע את מעשה רשעו ומת, ונחלץ מעונש על מעשהו. אבל מאחר שבורא העולם ראה בחכמה לברוא גם עולם אחר שהוא מיועד לגמול הנעשקים ולעונש הרשעים, נעשו שני עולמות כשני ימים סמוכים זה לזה והשני משלים את מה שחיסר הראשון, ואל ישמח הרשע ביום הראשון, כי עתיד הוא שיפרעו ממנו ביום השני, לפי מה שנתחייב. ואל יתעצב הנעשק ביום הראשון, כי עתיד הוא לבוא על גמולו ביום המחרת, כפי מה שיזכה, ואין ביניהם אלא מוקדם ומאוחר בלבד. ובגלל זה אל יכביד העושק את ידו על הנעשק ביום הראשון, כי יש יום שני שבו יבואו שניהם על גמולם. ואם ימותו יחזיר את שניהם (כדי לענוש את זה ולגמול טובה לזה) כמו שאנו עומדים לבאר את ענין השכר והעונש אשר בעולם הבא בפרשת אם בחוקותי ובפרשת ראו עתה כי אני אני הוא וכמו שביררנו את ענין יום הייעוד ויום התחיה בספר האמונות הרי, שאין בני האדם מתיאשים על ידי הרשע שהרשעים עושים לצדיקים בעולם הזה אלא מפני רפיון אמונתם בעולם הבא.

פסוק ט

וההודעה השניה: התוכחה, והוא מה שאמר לו: אי הבל אחיך. וזה נאמר על ידי אלוהים כדי לעורר את קין להודאה, וכמו שהזכרנו בקשר לשבע עשרה השאלות הדומות לזו, ומשום כך הוספתי בתרגום הפסוק: מקרא ולו הודה היה מוחל לו, אבל הוא כיחש ואמר: לא ידעתי, וגם גמר בלבו לרמות את המלאך שנשלח אליו כדי לעורר אותו להודאה ואמר: השומר אחי אנכי. וכאילו רצה לרמז בערמה: אולי חיה רעה אכלתו, או אולי טבע במים או נשרף או מקרה דומה לזה קרה אותו, ובזה הוסיף חטא על פשעו. ובאדם האומר כך: לא ידעתי, אלוהים אומר: הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי, ובכגון.....

פסוק י

... [ולוא] היו האנשים מתעמקים בו היה הענין מתברר להם, והפליגו בזה ואמרו לו אפשר היה לחקור את הבהמות ואת העופות, ושהם יגידו דבר, היו אומרים כזאת. וכך אמר כאן: קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, בדרך המליצה השגורה בלשון – מאחר שרציחת הבל היא עוול גלוי וברור, בדין הוא שיהא דמו צורח וצווח וקורא לעזרה. וכדרך שאמר עוד בדרך מליצה: אם עלי אדמתי תזעק ויחד תלמיה יבכיון. וכמו שאמר בדרך

משל שהחטא מעיד בפניו ככ' ויקם בי כחשי בפני יענה אם עוונינו ענו בנו וחטאתנו ענתה בנו.
ומלת דמי היא כמו דם, כנהוג בלשון, כגון אלהי במקום אלה, אדני במקום אדון, בני במקום בן, פני במספר יחיד, כן דמי – יחיד, כמו דם. ויש שאמרו שמלת דמי מרמזת לאיבוד הזרע שהיה יכול לצאת ממנו והוסיף: "אלי" – כלומר, אין זה נסתר מפני כי כל הנסתרות גלויים לפני ככתוב: המכעיסים אותי על פני תמיד, ונאמר: חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד. והוסיף: מן האדמה, בגלל מה שיאמר אחרי זה ששלושת מיני עונש יחולו עליו בקשר לאדמה ולפיכך הקדים "מן האדמה"-מן הענשים הקשורים בה.

פסוק יא

וההודאה השלישית – הענשים. הראשון שבהם – הקללה, ועתה ארור אתה. ועתה, כל עוד שהוא עומד במצב הזה. תחילת הקללה צחיחות האדמה, כמו שפירשנו את מה שנאמר באדם: ארורה האדמה בעבורך. וכשם שראשית ברכה – שפע האדם ככתוב: מבורכת יֵיי ארצו, ואחרי כן הברכה לאדם, שמחה, והקללה עצב, הברכה כבוד וגדולה והקללה, בוז, הברכה חיים בשני העולמות, והקללה – כרת, ככתוב: כי מבורכיו ירשו ארץ ומקלליו יכרתו. ואפשר גם כן לפרש "ארור אתה מן האדמה" -יותר מן האדמה, כי קללת האדמה בדבר אחד, וקללת האדם בדברים רבים. כמו שביארנו. ומה שהוסיף: "אשר פצתה" אין זה מייחס את הפעולה לאדמה, ובפרט מאחר שספיגת הדם אינה נחשבת לה לחטא, כי מטבעה לספוג, ואין היא בעלת בחירה. אלא הפעולה המכוונת מיוחסת לקין, וכאילו אמר: צחיחה תהיה לך האדמה, אשר הרוית אותה בדם אחיך. והכוונה האמיתית: אשר הפצית את פיה. ומהנאמר בסוף חפסוק "לקחת את דמי אחיך" נראה שהרגו בסיף או בדבר אחר השופך דם. וכי תעבוד את האדמה, פירש ארור וגו' – יעבדנה ולא תוציא לו דבר. הלא הראה (שבעונש) כמו זה דן את דין המתרשלים בשמירת בני אדם שגרמו לשפיכת דם נקי, ככתוב: אשר לא יעבד בו ולא יזרע. ואם היה הנחל ההוא נטול פריון מטיבו, (מוטב), ואם לאו, התורה הזהירה על כך. ומפני מה ענש את זקני העיר הקרובה אל החלל? נפרשהו במקומו בעזרת האל. וענשו של קין: נע ונד. והוראת שניהם יחד היא שלא ישב ישיבת קבע במקום אחד ולא ימצא שלווה, וההוראה המיוחדת של נע היא, שינוע קמעא קמעא, ככתוב: וינע לבבו ולבב־עמו וגומ', ובדברי דניאל: ותניעני על ברכי וכפות ידי. וההוראה המיוחדת של נד היא עקירה ממקום למקום ככתוב: ולא אסיף להניד רגל ישראל מן האדמה. והמועקה של שניהם יחד יגרמו לו פחד מפני החום והקור והרעב והצמאון וסכנת החיות והנחשים וכדומה. כי

כשאדם מתיישב במקום אחד הוא בונה לו בנינים למחסה מפני החום והצינה, ומתבצר במקומות המגינים עליו מפני החיות ומפני כל דבר המטיל עליו פחד, והוא זורע ונוטע ומזרים מים ומתקן לעצמו כל דבר נחוץ. אבל כשהוא נד ממקום למקום אי אפשר לו להתקין לעצמו את צרכי כל יום, וכך נעדרים צרכיו, ותלאה וצרה באות במקומם. הלא תראה איך באו דברים כאלה על אבותינו כנאמר: המוליכך במדבר הגדול והנורא.

פסוק יג

וההודעה הרביעית – התשובה. ובה אמר אחרי זה: ויאמר קין אל ייי גדול עווני מנשוא. שלוש מילים אלה מרמזות לשלושה מארבעת היסודות שבתשובה, שהם ארבעה. גדול, מרמז שהתחרט בחרטה גדולה. עווני, רמז שלא ישוב לחטא עוד, וכאילו אמר: לא יהיה לי עוד עוון כמותו. מנשוא – רמז לבקשת סליחה כי נשא היא מהמלות המורות על סליחה. ואשר לקבלה שלא ישנה בחטאו זה (ממש) לא הוצרך לרמז אליה שהרי אי אפשר להרוג אדם אחד יותר מפעם אחת. והרחיב ואמר: אם גירשת אותי היום, כדי לעורר רחמים וחנינה, וכאילו כך אמר לפני אלוהים: אמנם חטאתי, ואם גזרת להרגני, כי לא יחיה החוטא לפניך, הרי ידוע לפניך שלא אברח מפניך, ולוא גם התפוררו אברי בעפר, כי אין עתה מכלה את בני האדם, לא את הצדיקים ולא את הרשעים, אלא אתה מפורר את חלקי גופם בעפר, ומחזירם אחר כך (לקיומם). ואיך שלא יהיה, מפניך לא אלך, רחמני איפוא, ושוב אלי.

אכן מצאנו באנשים שונים, שכל אחד השתדל לרצות (את קונו), ולבקש רחמים מאת השם. האחד אמר: הלילה לך מעשות וגו', ואחר אמר: ושמעו מצרים כי העלית בכוחך וגו', ועוד אחר: ומה תעשה לשמך הגדול. ועוד אחר: הננו לפניך באשמתינו כי אין לעמוד לפניך על זאת וגו'. ואחר: מה בצע בדמי ברדתי אל שחת. ומה הוא דרך החכמה בזה שדברי הבריות יש להם פעולה אצל הבורא והם משיבים את חמתו ומבטלים את גזירתו? נאמר, אין זה מפני שיש למקרים פעולה על ה', כי לא כעס ולא ריצוי יש להם שלטון עליו, אבל הנרצה בתחנוני בני אדם, היא כוונת לבם השלמה, כי אפשר שיאמר אדם: רחמני וסלח לי, בהרגל ושיגרה, בלא כוונת הלב. אבל כשהוא מקבל על עצמו לבוא בדברי ריצוי ופיוט (כנים), הוא מרכז (?) את מחשבתו ומכוון את לבו כדי למצוא להם הבעה. וכך נעשה המענה הרך והפייטני גורם להשבת חימה בגלל שלמות הכוונה. וכל מי שהתאמץ ביותר בכוון לבו לשם יתברך, חידש דבר (בתפילתו). אברהם חידש: אל נא יאמרו שהוא הורג צדיק עם רשע, וביקש בו רחמים על אחרים, ומשה חידש בתפילתו: אל נא יאמרו הגויים מבלתי יכולת ייי לקיים את הבטחתו להם בא

עליהם בעלילות עד שאבדם. ודוד פתח אם תאבדני בעווני, אין תועלת בכך, אבל אם תמחה פשעי, יהיה בזה משום תועלת וחכמה. ועזרא פתח ואמר: הננו לפניך ועשה בנו כרצונך, וכמו שאמרנו קודם. וכן עוד מהראשונים עמדו לפני רבונם והמציאו דברי פיוס ותחנונים לא מפני שהם פועלים עליו, אלא מפני פעולתם עליהם. וכל המרבה בחידוש דברים והתעוררות ותחנונים הרי זה משובח. ומשום כך המציא קין את דברי הפיוס האלה ואמר, אם תקטלני לא אכחד, לא בקבר ולא במקום אחר סתר לי מפני, החייני איפוא וקיימני. ואחר כך התחיל קין לעורר רחמים על עצמו בדרך אחרת ואמר: והייתי נע ונד בארץ והיה כל מוצאי יהרגני. וכוונתו, כמו שאמרנו קודם, שהנודד ממקום למקום פחד החיות הטורפות ושאר בעלי החיים עליו, יותר משהם על מי שעומד במקום אחד. כי המתיישב במקום אחד מסדר לעצמו מקומות מחסה מפני המזיקים.

פסוק טו

וההודעה החמישית, התועלת שהפיק קין מהתשובה שעשה ומדברי תחנוניו. והוא מה שאמר לו אלהים: כל הורג קין. והיות ואדם נהרג באחד משני הדרכים: או על ידי בני אדם, או על ידי בעלי חיים שטורפים אותו, הוצרך קין לחסות כפולה, ואת שתיהן נתן לו האלוהים. החסות מפני רעת בני האדם, באיום ובאזהרה שכל הורג קין שבעתיים יוקם. ופירוש שבעתיים – הרבה, כמו שרגיל אני לפרש בהתאם לחוק הלשון. וכחסות מפני חיות מזיקות, שם בו אות שיהיה כמחיצה בינו לבינם. ואמר: וישם יי לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו. וזה בנוגע לבעלי החיים שאלוהים יכול למנוע אותם ממעשים, כמו שמנע את האריות מדניאל ואת הנחשים מאבותינו, ובנוגע לבני אדם, שאין לאלוהים שלטון במעשיהם, מנע אותם מהרוג את קין על ידי האזהרה (והטלת עונש), ואמר שבעתיים יקם, במיוחד לבני אדם, וכל מצאו על הבהמות. ובדומה לשני הסוגים האלה אפרש בפרשת "ואך את דמכם". וכשאנו מתבוננים בדברי קין אנו מוצאים שהתאונן רק ב"כל מוצאי" וגו' ואלוהים השיב לו כל הורג קין וגומר, קודם שהשיב לו על כל מוצאי. והקרוב יותר הוא שקין ביקש שמירה מפני החיות, שהתקיימו כבר אז, ואלוהים השיב לו, על (שמירה מפני) החיות, שכבר היו אז, ומפני האנשים, שהיו עתידים להוולד, ואפשר שיקומו עליו ויהרגוהו. וסיבת האות שנתן לו היא התשובה, ולפיכך פתח בראש הענין ואמר: לכן, [כל הורג קין שבעתים יקם]. וכבר שאלו אנשים: מה הוא האות ששם [לו? ונשיב, יתכן ששם] בגופו סימן שהיה ... [ואפשר שקבע לו תחום שממנו לא יצא כנאמר]: ואם יצא יצא הרוצח את הגבול וגו', ואם לא יצא מן

הגבול, לא ייהרג. ואנו [כבר אמרנו שביקש מחסה נגד רעת החיות הטורפות] ונעיין האם נמצא עוד ... דבר בלתי מפורש. ונאמר זה כמו שאמרה ... התורה...

פסוק טז

ואחר כך אמר: ויצא קין (תרגום הפסוקים ט"ז עד כ"ה). בכל פסוק מן הפסוקים האלה הוראות ולקחי מוסר מסוגים שונים, וכולם לצרכנו: א. ויצא קין מלפני ייי, מלמד שהיה להם מקום שבו שרה אור השכינה. ושם הגיע הדיבור למי שהיה נביא או למי שהיה צריך לקבל תוכחה או התעוררות לתשובה. וכל שנכנס למקום ההוא נאמר בו: בא לפני ייי. ולהיפך, מי שיצא משם [נאמר בו ויצא מלפני ייי], כמו שנאמר במשכן. ומוכרח שאות הבטחון שנתן לקין במאמר "כל הורג קין שבעתים יקם", נתפרסם בין האנשים שנולדו אחרי כן, וידעוהו ונמנעו מלהרגו. ולו היה קין בעצמו מודיע את הדבר הזה, לא היה מספיק, שהרי הוא בעל הדין, (ואינו נאמן). וארץ נוד במזרחו של הגן, והנראה ביותר הוא שמקום הדיבור (אל קין) היה בקרבת הגן, וכשיצא משם ישב במקום היותר קרוב.

פסוק יז

וייתכן שמפני שאשתו של קין שהיה הראשון שנשא אשה, היתה אחותו, ונאמר בה: וידע קין את אשתו, והיא אחותו, אדם קורא לאשתו בדרך מליצה: אחותי. ודבר זה הותר לא רק לאברהם ויצחק וכדומה להם, שהיו בסכנה, אלא אפילו שלא בשעת הסכנה. ומצאנו בדברי הימים שאמר אחותי במקום אשתי: ומכיר לקח אשה לחופים ולשפים, ושם אחותו מעכה, ושם השני צלפחד, ותהיינה לצלפחד בנות. ואחות המלכת ילדה את איש הוד ואת אביעזר ואת מחלה. פרשה זאת היא מהסתומות והמופלאות שבספר דברי הימים, אבל, נניח שיש בה חמישה מביטויי ההשאלה המקובלים בלשוננו, כי אז תהיה מבוארת ומבוררת. א. ומכיר לקח אשה, כמו ומכיר לקח נשים, וכעין מה שנאמר: כי נשמדה מבנימין אשה, ועניינו: נשים. ב. ולחפים ולשפים, הכוונה: מן חפים ומן שפים, כמו שאמרנו קודם: שהל' עומדת (לפעמים) במקום מים. ככתוב: הבאים למלחמה, ונאמר: לבמה אשר בגבעון. ג. "שם אחותו", הכוונה: שם אשתו, או שם שהמציאו בהוראת אחת הקרובות. ד. "ושם השני", כמו ושם השניה, דוגמת מה שאמר: לחצר הפנימי במקום הפנימית. ה. השם צלפחד ניתן לאשה כמו שניתן לאיש, וכמו שאנו מוצאים בין אנשים אשה ששמה אביה: כמו בין האנשים. וכאשר יתקבצו חמישה אלה, יחובר הפירוש שמכיר נשא שתי נשים מחפים ומשפים בני בנימין, שם האחת מעכה ושם השניה צלפחד, ותלד לו צלפחד בנות, ואשתו המלכת ילדה את איש הד ואת

אביעזר ומחלה. ובספר דברי הימים הרבה מלים קשות וסתומות, כיוצא באלה, אבל במקום זה אי אפשר להביא יותר ממה שהבאנו.
ואחר כך התחיל להזכיר את השמות שהם משותפים לאנשים ומקומות ופעלים. והביא את השם חנוך, שחל על שישה דברים: ארבעה הם שמות של אנשים: חנוך בן קין, חנוך בן ירב, חנוך בן מדין, בן ראובן. והחמישי שם עיר, והשישי שם פועל – חנוך לנער על פי דרכו. ואחרי זה הזכיר את שם האיש שבנה עיר בארץ, והתכלית בזה לכל האנשים, וכמו שאני עומד לבאר בפרשת המגדל את התועלת שיש בקיבוץ אנשים רבים בעיר ובכפר. ואומר: אם קין הוא אשר בנה את העיר, מפני מה נקראה על שם חנוך בנו, ולא על שם עצמו, ונשיב, מפני שקין היה נע ונד ולא התיישב בעיר, ומפני שלא היה מן הראוי שיקראנה על שם עצמו העבירה על שם בנו.

פסוק יח

ואיזה תועלת יש במה שהזכיר את תולדות קין עד שבעה דורות: הוא חנוך, עירם, מחויאל, מתושאל, למך ובניו יבל ויובל ותובל? אנו מוצאים לזה ארבעה טעמים. הראשון, והוא החשוב ביותר, עד שהגיע אל התהוות האמנויות היסודיות, כמו שכבר הקדמנו לבאר בפרק הראשון מענין זה. ב. הודיענו שבני קין היו יראים שיתפשו בעוון אבי זקנם, עד הדור השביעי, כמו ששמענו מדברי למך. ג. (מנה את השמות) עד שהגיע למי שנשא שתי נשים, ככתוב, ויקח לו למך שתי נשים. וכבר ביארנו קודם בפרשת מעשה אדם שהשכל מתנגד לנשואי אשה אחת לשני אנשים, אבל אינו מתנגד לנשואי שתי נשים לאיש אחד

פסוק כ

. ד. (המשיך) עד שהודיענו את השיעור של פריה ורביה, כפי שהיה בזמן הראשון, וקבע שהוא שנים או בן ובת. ואם היה כך לאיש או לאישה, קיימו מצות פריה ורביה, כי לעדה היו שני בנים: יבל ויובל, ולצילה בן ובת: תובל ונעמה. ומטעם זה הוסיף ואמר: ואחות תובל קין נעמה. וכך שנינו במשנה: שני זכרים או זכר ונקבה. וזה רק בזמן ההוא שחיי בני אדם היו ארוכים, אבל בזמננו, או זכר או נקבה, ואם מת (הבן) חייב להוליד אחר במקומו. ואם הוליד אדם כשהוא גוי והתגייר, אינו חייב להוליד בן אחר, וכל שכן אם נולדו לאדם בנים בהיותו יהודי, והשתמדו, אינו חייב להוליד אחרים. ומה שהוסיף בסיפור על צילה, גם היא, יש לפרשו באחד משני הטעמים: א. בתחילה לא ילדה, ועברו ימים עד שילדה. ב. כדי להשוות שני זכרים לזכר ולנקבה, בענין פריה ורביה.

פסוק כג

והמובן במה שאמר: ויאמר למך לנשיו וגו' כי שבע וגו': היא באחד משני האופנים ושניהם חשובים. אפשר שאמר כך מצער על חטא שבא לידו, ואפשר שהתנצל ואמר שלא בא שום חטא לידו. ובשני האופנים (תועלת) ביראת אלוהים..... לפי הפירוש הראשון הודה שאמנם הרג איש, והוא צפוי לעונש. והוסיף: "וילד לחבורתי" שהרי הגדול אפשר שחטא, הודיע שהנהרג הוא ילד, שהוא בודאי חף מפשע. ולפירוש זה מתאים מה שאמר כי שבעתיים, אם מי שחרג קין יענש, אף על פי שקין הרג את אחיו, למך, שהרג איש וילד, על אחת כמה וכמה. ואם נפרש בדרך השניה יהיה "כי איש הרגתי" בדרך שלילה, בהסתרת אות הא, כאמרך: הכי אמרתי הבו לי, הכי יש עוד אשר נותר לבית שאול [אף כאן] (כי) בדרך שלילה ובהסתרת ההא. ויהיה "כי איש הרגתי", לא הרגתי. לא איש ולא ילד, שערכו בגוף ובנפש ... יותר קרוב ... [ויהיה] מה שאמר כי שבעתיים יקם קין לפי הפירוש הזה: אם קין שהרג את אחיו נתן לו השם אות שלא יהרגוהו, למך שלא הרג אינו דין שיתנקמו מהורגו? ... ה. אלה שהיו צפויים לעונש חמור אמר להם משה: ודעו חטאתכם אשר תמצא אתכם. ומי שהובטח לו שלא ייענש אמר לו: כי אז תשא פניך ממום והיית מוצק ולא תירא. ובהתקבץ שני הענינים יחד אמר: מגורת רשעים היא תבואנו, ותאות צדיקים יתן ... אחריו ב ... הדבר הוא על דרך השלמות...כי הנאמר לאנשי מעלה יותר מתוקן מהנאמר להמוניים ... לדיבור מאשתו, ככתוב: והיא חברתך ואשת בריתך ... הדבר הזה אל נשיו, כי הדיבור ... ההמונית ואינה מיוחדת באיש מאשתו לבד ... ופתח ואמר: שמענה קולי, כדי להשקיטן ... עליו דיבורו קודם שהוא משלימו כמו ... שיקרה אמנם אצלם שלא ישימו לב...שלא תאבד מהן ראשית דבריו. שלא ישימו לב...וחזר על שמותיהן, כדי לעורר אותן וכדי שלא יאבדו דבריו הראשונים מהן. והוסיף לאמר "נשי למך", אחרי מה שאמר "עדה וצלה" וגם "האזינה אמרתי" [אחרי אמרו] שמען קולי, כדי לרכך את לבן עוד יותר, ולעורר את הקשבתן. ולימדנו בזה שראוי לדובר שיקרא למדובר, כדי שהדיבור לא יבוא אליו פתאום, בעוד הוא אינו מוכן לו, ואז יפסיד (השומע) את ראשית הדיבור. ויחד עם זה טוב שישקיט (את השומע) עד שימצה את הענין ועד שיקשיב לו בסבלנות עד תומו. וגם ראוי שידבר אליו רכות, כדי שיכנסו הדברים אל לבו ויעשו עליו רושם, כמו שעומד אני לבאר, למשל, בפרשת האזינו השמים – יערף כמטר לקחי וגו' וב"האזינו ושמעו קולי הקשיבו ושמעו אמרתי", וב"שמעו דבר ה' בית יעקב וכל משפחות בית ישראל" וכדומה להן.

פסוק כד

תרגמתי "שבעתיים" כת'ירא (הרבה) ו"שבעים ושבעה" אכת'רא ואכת'רא (יותר ויותר) בהתאם למנהג העברי שהם מרבים את הכמות הרבה במספרים שבעה מאה ואלף, היות והמספרים האלה הם בני ערך חזק (אלג'בראי). את המספר שבעה השוותה התורה למצב המספרים האלגבריים וקבעה אותו בענין חג הסוכות ופסח ובענין אבלות ומשתה והסגר (טמא), הכל ז' ימים. ולפיכך נאמר: מזוקק שבעתים, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת, כי שבעתים יקם קין, כי שבע יפול צדיק וקם. (ובעשרה): הלוא אנוכי טוב לך מעשרה בנים, ואפו עשר נשים לחמכם והיו אם יותרו עשרה אנשים. (ובמאה): אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה, מהכות כסיל מאה. (באלף): אלף גפן באלף כסף, כי טוב יום בחצריך מאלף. ובכולם אין הכוונה שבעה או עשרה או אלף, דווקא, לא יותר ולא פחות, אלא הנרצה בכולם הוא: הרבה או רבים. ומפני חשיבותם התוריית (או הטבעית) של המספרים האלה החשיבו גם את המספר הקרוב להם, לפניהם או לאחריהם. ואמר: בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך רע. ואמרו גם כן: תן חלק לשבעה וגם לשמונה, אף על פי שיש שם גם רמז לשנים. והפליגו בדבר עד שייחסו חשיבות גם לשבע כפל עשר, שהם שבעים, כגון אמרם בדרך סיפור: שבעים מלכים בהונות ידיהם ורגליהם מקצצים. וכן נתנו חשיבות גם למספרים הקרובים למספרי הכפל שלהם, מלפניהם ומאחריהם, כאמרם: ששים המה מלכות ושמונים פילגשים. וזהו הנכון ב"שבעתים" ובשבעים ושבעה (פירוש כולם – הרבה).

פסוק כה

ואחר כך אמר (תרגום הפסוקים כ"ה – כ"ו). הקרוב ביותר בפירוש "וידע אדם עוד" הוא שמלת עוד מוסבה על הלידה. ואפשר שבא אליה פעמים רבות ולא ילדה עד הזמן ההוא. והקרוב ביותר במה שקראה את בנה על שם "כי שת לי אלוהים זרע אחר" וגו' מפני שקין הרג את הבל בשנת ק"ל (לחיי אדם, בערך). וקשרה את שמו [במקרה הקרוב].

פסוק כו

אז הוחל לקרוא בשם ייי, המאמר הזה מתפרש ב־4 אופנים: א. והוא הקרוב ביותר ללשון הכתוב, שבימי אנוש התחילו האנשים לצרף את שם אלוהים לשמותיהם, כגון השמות מחויאל ומתושאל, כי שת ואנוש הם כנגד חנוך ועירד, וקין קדם להם בדור אחד. ואחרי שנולד אנוש נתנו השמות מחויאל ומהללאל והרחיבו עוד לימואל ויחלאל, ועמי־שדי, וצורישדי, ושריה ואמציה וכדומה. ב. התחילו לקרוא בשם ייי בציבור ועשו לעצמם מקומות מסגד וכנסיות, ככתוב: לקרוא כולם בשם ייי. ג. התחילו לקרוא בשם ייי למי

שאינו אלוהים, לצורות ולתמונות ולפסילים ככתוב: ויאמרו אלה אלוהיך. ד. חיללו את הקריאה בשם ייי וזלזלו בתפילה. לפי הפירוש הרביעי המלה הוחל היא מגזרת חלל שתרגומה בערבית: בד'ל ככתוב: ואחל בתוכם. וכמה מן הקדמונים מעדיפים את הפירוש האחרון מן הראשונים, וכח המסורת במקומו עומד, בלי ספק.

פרק ה

פסוק א

זה ספר (תרגום ה', א – ל"א). בכל הפסוקים האלה יש לבאר עשרה ענינים, שבעה מהם יסודיים ואחריהם שלושה שהם מילואים והוספות. הראשון מהשבעה, מהי התועלת במה שאמר עוד הפעם בדמות אלוהים עשה אותו זכר ונקבה, אחר שכבר פירש את כל זה במה שקדם? ונאמר, הודיענו ששבעת המקרים העיקריים שחלו בהזדווגות אדם וחוה נהגו בכל זרעם, ולפיכך חזר עליהם בתולדות יוצאי חלציהם. ומפני מה לא חזר עליהם אצל קין והבל, מפני שזרעם נכרתו, הבל נהרג, ומזרעו של קין לא ניצל אף אחד, בשעת המבול, ורק זרע שת נשאר. והדבר הראשון מהדברים החוזרים בשת הוא שאלוהים נתן לו את צורתו והוא מיוחס אליו, אף על פי שלא בראו אלא באמצעות אדם וחוה, האמצעות לא הוציאה אותם מהיות בריותיו (של אלוהים), והנה ייחס את שת אל אלוהים כדרך שייחס את אדם. ב. גם שת נוצר בצורה המקובלת והשולטת. אמנם אין צורתו דומה לשל אדם בכל שרטוטיה אבל הרושם וההרכב הכלליים הם אחד. ולפיכך אמר בשניהם בדמות אלוהים עשה אותו, וכן ביתר האנשים. ג. חייב שיהיו כל זכר ונקבה נשואים במצב הדומה לשל אדם (וחוה), שלא יותר לאיש להיות בלא אישה ולא לאישה בלא איש. ד. שיהיה כל איש קודם לאשתו ומושל בה, כאדם וחוה. ה. שיהיה הוא ולא היא מושל בכל הקנינים, קרקעות ומטלטלים, כמו שהיה הכל ברשות אדם קודם שבאה חוה ותהיה היא שותפת לו. ואמר: ורדו (שתהיה היא מושלת) בצוויו או ברשותו. ו. חובה על בני אדם לפרסם את נישואיהם כמו שנישואי אדם וחוה היו ידועים ומשובחים ומבורכים ככתוב: ויברך אותם. ז. שיהיו כל איש ואשתו שוים בהתנהגותם בצדק וביושר זה עם זה לאחר שהם מזדווגים לפי דין התורה, ככתוב: ויקרא את שמם אדם ביום הבראם. (השאלה) השניה מהשבעה, מה היא החכמה שיש במה שעשרה דורות אלה האריכו ימים כל כך הרבה? נאמר כמו שאמרנו כבר קודם: כדי שירבו זרעם, כי לא ברא מבני אדם אלא שנים, ואלמלי היו חייהם קצרים היו הדורות מחליפים זה את זה שווה בשווה, ולפיכך האריך את ימיהם כדי שיראה כל אחד מהם בנים ובני

בנים בחייו. ג. מפני מה לא פירש (הכתוב) את כל מה שקרה בתקופת הזמן ההוא או מקצת ממנו, משת עד נח? ונאמר, כדי שיקל עלינו ולא ניטרח לקרוא בתורה את תופעות התקופה ההיא על תולדותיה. ד. למה הרחיב את הדיבור וחזר ואמר בכל פעם: "אחרי הולידו", "ויולד בנים ובנות"? נאמר: זוהי דרך החכמה לקפל את פרטי התולדות, ולהאריך בעיקריהן. ה. הודיענו שכשאנו מספרים סיפור מותר לנו להגידו עד מאה שנים מחזמן, ולשוב אחר כך אל מה שהיה חמישים שנה קודם. והסיבה לכך, רצה למצות תולדות אדם כמו שהתחיל ב"זה ספר" (תולדות אדם) והגיע בזמן עד שמונה מאות שנה – סוף תולדות אדם. ואחר כך חזר למה שהיה תרצ"ה שנים קודם לכן והתחיל בתולדות אנוש, ונכנס לתוך הזמן בתת"ז שנים עד שהשלים לנו תולדות שת. שוב חזר אל שלפניו בתשי"ז שנה והתחיל בתולדות קינן והגיע בזמן עד תתי"ה שנה, עד שהשלים תולדות אנוש. וחזר אל מה שלפניו בתשמ"ה שנה והתחיל בתולדות מהללאל. וכן בשאר כל הדורות, עבר בתולדות כל אחד מהם עד תקופה ארוכה מהזמן, כשהוא מפרש וממצה תולדות אדם אחד וחוזר לזמן שלפניו לפי מה שהחשבון מחייב, כשאחד יוצא, ומתחיל בתולדות השני. וכן בדורות שלאחר נח ובתולדות דורות רבים, ולא אאריך לפרטם. ו. אחרי מה שהתרגלנו לכך שאפשר שיהיה הצדיק נעשק על ידי הרשע ואלוהים לא יצילהו מידו, ואפילו כשהוא הורגו, כמו שאירע להבל, מפני שאלוהים, בידו הנדיבה, יכול לגמול לו על כך, הודיענו גם כן שאפשר שאלוהים יתן חיים קצרים לצדיק בעוד שאחרים מאריכים ימים. וזה הוא הסיפור על חנוך שמפורש בו שהיה צדיק, ככתוב: ויתהלך חנוך את האלוהים, וכל הליכה את אלוהים או "לפני אלוהים", או "אחרי אלוהים" משמעותה יראת האלוהים וחסידות ככתוב: את האלוהים התהלך נח. ויעקב אמר: האלוהים אשר התהלכו אבותי לפניו, אברהם ויצחק. ועל הכהן הצדיק אמר: בשלום ובמישור הלך אתי. ונאמר: אחרי ייי אלהיכם תלכו. ונאמר: כי מלאו אחרי ייי כי לא מלאו אחרי, וכדומה לזה. ומשום כך חי חנוך (רק) שס"ה שנה, אף על פי שבני דורו חיו ת"ת ותת"ק. אבל בעולם הבא יהיו חייו מרובים, לפי צדקתו. ואפשר ... אל הענין הזה שאלוהים ידע שיותר טוב לו למות כי היה ... או שיבחר לסור מצדקתו.... שיהיה דומה לאסונות ... ואף על פי שידע שישוב (מצדקתו) כמו שביארנו בספר האמונות ... מה היה בענינו של חנוך. ויש אומרים שלא מת, אבל אין לסמוך עליהם, כי לא עמדו על פירוש הכתוב שאני מפרש. ובין אלה שאומרים שחנוך מת, כדברינו וכדברי התרגום....

פרק ו

פסוק ג

... ובשיקוציהם נפשם חפצה גם אני אבחר בתעלוליהם. והדברים "ויאמר ה' לא ידון" נשלחו על ידי נביא, כי קביעת ארכה לפורענות צריך שידעו אותה כדי שיהיה עליהם אימה ופחד, אם לא ישובו יתקיים בהם האיום. ותרגמתי "לא ידון": לא ינג'מדא – לא יהיה בתער, כי תער החרב קרוי נדן, ככתוב: ויאמר ה' למלאך וישב חרבו אל נדנה, ומזה אמר דניאל: אתכרית רוחי אנה דניאל בגו נדנה, רצונו לאמר: רוחו שוממה בקרב גופו, שהוא כנדן שלו. ואותיות אלה כשהן מתקבצות, (בצורה) דון או דין, גם אחר כך יש להן שש הוראות: להטות מדין דלים, – משפט, מדין וסככה: עיר, יושבי על מדין – שיירות, לא ידון לא יהיה בה נדן, ידון המרנתי, שם אדם, ויהי כל העם נדון – ריב קל ביניהם. ותרגמתי "בשגם" איצ'א, על פי מובן כללי, כי שורש המלה גם בהתחבר אליה שין תהיה שגם, כנאמר: שגם זה הוא רעיון רוח, ובהתחבר אל שתיהם בי"ת – בשגם. והרי זה כמו "כבר", "שכבר", "בשכבר הימים הבאים". וכוונת המאמר כולו לא יעמוד רוחם בחיי העולם הזה אבל יחייה אותם בעולם הבא לעונש או לשכר, וכמו שהקדמנו לפרש שאין בני אדם כלים לגמרי (מן העולם).

והיו ימיו מאה ועשרים שנה, אין הכוונה בזה שיעשה את מידת חיי אנוש מאה ועשרים שנה, לא מהזמן ההוא, שהרי שם ארפכשד ובניהם חיו יותר מזה, ולא מזמן משה, כי יהוידע הכהן חי יותר מזה, ככתוב: ויזקן יהוידע וישבע ימים וימת בן מאה ושלשים שנה במותו, אלא רצונו לאמר: אתן לאנשים האלה ארכה של מאה ועשרים שנה. והמאמר "ויהי כי החל" קודם ל"ויהי נח בן חמש מאות שנה", בעשרים שנה. אבל כתב, ויהי נח בן ת"ק שנה קודם כדי לסדר את תולדותיו דבר אחר דבר. וכמו שביארנו שיש במקרא הרבה מוקדם ומאוחר, בתאריכים הכתובים קודם. ואתה יודע שבראשית ספר וידבר כתוב: באחד לחודש השני, ובאמצעו: בחדש הראשון. והרבה כדומה לזה. וישעיהו אמר לאחז: ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם, וזה היה אחרי כ"ב שנה. מה שמוכיח שראשית התאריך ההוא בארבעים ושלוש שנה לפני העת ההיא. וכן אמר דניאל שבעים שבעים נחתך על עמך והם ת"צ שנה, ראשיתה מהחורבן הראשון ואחריתה מהחורבן השני. הרי שהתאריך ההוא (התחיל) חמישים ושלוש שנה קודם שנאמר לדניאל. וקישוטי לשון כאלה הרבה במקרא. תרגמתי "הנפילים" – עלויא – אצילים, כי הוא שם מן השמות ... ולמלת נפל שלוש עשרה הוראות: נפילה על הארץ, ככתוב: ונגדעו קרנות המזבח ונפלו לארץ. ירידה מן המדרגה, ככתוב: נפל נפלה בבל. דרישת שבועת

(אמונים) – ואת הנופלים אשר נפלו עליו. עריכת קרב – ככתוב ביהושע: ויפלו בהם. בושה וכלימה – ככתוב: וייחר לקין מאוד ויפלו פניו. תבוסה – ויפלו מאוד בעיניהם. התרפות אחד מן האיברים – ונפלה ירכה. מורך לב ורפיון – אל יפול לב אדם עליו. הפרת עצה – יפלו ממועצותיהם. שכינה ועמידה – על פני כל אחיו נפל. השגת ההתבצרות וחוזק הגוף – חבלים נפלו לנו וכדומה. הפלת האשה – טוב ממנו הנפל.

פסוק ד

וגם אחרי כן, רצונו לאמר, גם כעבור זמן האות של מאה ועשרים שנה, המשיכו בחטאיהם, והתמידו בעוונותיהם, אשר היותר נפוץ והרע שביניהם היה: "אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם. והסוברים ש"המה הגבורים" הם אותם שבאו מזרע הנפילים ושמכאן ראיה שהם מלאכים, אין הדבר כדעתם. ולא אמר הנפילים היו בארץ אלא בגלל שהאריכו ימים הרבה. כי ידוע שמידת חייו של כל חי תלוי במידת הכח הנישא בו, והיות ואריכות ימיהם (של הדורות הראשונים) היתה פי עשר מאריכות ימינו, מתחייב שכוחם היה פי עשר מכחנו בקירוב. ולפיכך אמר בהם: המה הגבורים אנשי ה'. וכל מה שאמר בשלושת הפסוקים האחרונים מקיים שבני האלהים הם אנשים, לא דבר אחר. כי החכמה מחייבת שהדומים בחטא יהיו (דומים) בגנות ובאיום ובאזהרה ובעונש. והנה ראינו שבארבעתם הזכיר הכתוב אנשים בלבד, ולא חיבר עליהם את מישהו זולתם. וכך אנו יודעים שבני אלוהים ובנות האדם – כולם אנשים. בענין הגנות אמר: וירא ייי כי רבה רעת האדם, ולא אמר: ורעת בני אלוהים. ובאיום אמר: וינחם ייי כי עשה את האדם בארץ, ולא אמר: ואת בני האלוהים. ובאזהרה אמר: אמחה את האדם אשר בראתי, ולא אמר: ואת בני האלוהים מן השמים. ובעונש אמר: וימח את כל היקום, ולא היה שם דבר אחר, שהתחייב להיאבד מן העולם ולהיות כמותם.

רעת האדם, כולל כל דבר רע, אבל הדברים היותר גרועים הם שלושה: עבודה זרה ככתוב: לא שב ירבעם מדרכו הרעה, גילוי עריות, כמו שאמר יוסף: ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת; ושפיכות דמים, כמו שאמר דוד: אם אעשה וגו' לאדוני למשיח ייי לשלח ידי בו. והגרוע שבכולם דעות נפסדות בענייני אלוהות ועבודת אלוהים ככתוב: כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. וראיה לכך ש"וכל יצר" וכ' נאמר במיוחד בנוגע לדעות בעניני רבונות אלוהים ועבודתו מה שאמר דוד: ועתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו וגו', ונאמר: שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך וגו'. רק רע, מורה על רע מוחלט, וכן רק טוב – טוב מוחלט, וכן רק אמת – אמת מוחלטת, וכיוצא בזה.

פסוק ה

תרגמתי "וינחם": תואעד, התרה בהם, כי מלה זו כוללת שבעה ענינים: חרטה, כמשמעה המפורסם ביותר – והעם ניחם לבנימין, איום והתראה – הנה עשיו מתנחם וגו', נחמה – וינחם יצחק אחר אמו, כפרה – וינחם ברב חסדיו, חמום – הנחמים באלים, הסתכלות – ונחמתי על הטובה, ונחמתי על הרע, וזה מלשון ארץ ישראל – אנא חאמי, במקום אנא חזה. והנו"ן באה לתפארת (שהיא רגילה) אצל העבריים המדקדקים בלשונם, כמו שהם מדגישים בלשון התרגום ומקשרים במאמר וקרנונתא מול מחזה אל מחזה. ועל פי הפירוש הזה יש להסב "ויתעצב אל לבו" על האדם, כי מתחילה ועד סוף הכתוב אמור בלשון יחיד. והוסיף: "כי עשה את האדם" ו"כי נחמתי כי עשתיו", כמו שקבענו (בתרגום). כמו שעשה אותו לא מדבר, כך יש בכוחו לאבדו, כי איבודם אינו יותר קשה מבריאתם, אדרבא, הוא קל יותר. והלוא תראה איך הוא מביא ראיה מעין זה בסיפור על בבל: נשבע ייי צבאות בנפשו כי אם מלאתיך אדם כילק וגו', עשה ארץ בכחו וגו', ונאמר: תתן המון מים בשמים. ויתכן שמילת וינחם משמשת כאן בהוראת חרטה, כמשמעה הידוע, ומילת ויתעצב מוסבת על מעשה הבורא. ואין זה מטיל פגם בכחו, על פי האופן שאבאר. והלא אנו אומרים שאלוהים ירא מפני רע (שיקרה) לאוהביו כדרך מה שאמר: לולא כעס אויב אגור. אין זה שהפחד שולט עליו, אלא הוא מזהיר אותם. כמו כן אנו אומרים שהוא (אלוהים) מתאווה לדבר, בשביל בריותיו, כגון מה שכתוב: מי יתן והיה לבבם זה להם. ואין תשוקה חלה בו אלא התשוקה להם היא. וכן הוא שמח במעשה הצדיקים – אף על פי (שלמעשה) אין אצלו שמחה, וכתוב: ישמח ייי במעשיו. והכוונה הנכונה היא – הוא משבח אותם במעשיהם. וכן ייתכן לאמור בקשר לויתעצב אל לבו, שאין העצב והדאגה חלים בו אלא בכופרים שחטאו ועברו על מצוותיו. וכן (יש לפרש) וינחם ייי – הטיל בהם את החרטה, בהכרח, באופן שטוב היה להם לולא היו בארץ, ולולא ברא אותם ייי. וזהו פירוש סוף הפסוק, "כי עשה את האדם בארץ". הלוא תראה כשכאב בא על אדם הוא מבקש את נפשו למות כגון המחכים למוות וגו' ואמרו להרים כסונו וגומר. יותר מזה, הוא מבקש שלא היה נברא כלל, ככתוב: כאשר לא הייתי אהיה, וכדומה לזה.

פסוק ז

ובענין "וימחה ה' את האדם אשר" ... וגו' יש שואלים ואומרים: אם האדם חטא בהמה ועופות מה חטאו? ומוסיפים לשאול, וגם מקדימים (את השאלה הזאת): ותנוקות מה חטאו? ויש אנשים שעלתה על לבם הסברה הרחוקה שלפני המבול לא ברא אלוהים

יתעלה תינוקות. וזאת היא טענה שאין לקיימה אלא במופת מוכיח שאנשים במספר רב יבואו על נשותיהם במשך שנים רבות ולא יעברו אותן. מופת זה הוא יותר גדול ממופתים רבים אחרים, ואין להאמין בקיומו אלא בראיה ברורה. נוסף לזה, הרי אי אפשר לטעון שהבהמות לא נבראו, כי כתוב במקרא (שכן נבראו). אבל נאמר ובאלהים ניעזר: ידענו שאפשר, על פי השכל, שיביא ה' יסורים על איש או על אנשים רבים, בלי עוון מצידם, כדי להגיעם על ידי כך לאושר ונעימות, וכל מי שאנו רואים אותו מתייסר ביסורים או מת בלא חטא ידענו בוודאות שאלוהים יגמלהו טובה על כך בעולם הבא. ודבר זה קורה לפי רצונו של הבורא, הוא מזמין לגמול כזה את מי שהוא רוצה, ולא מזמין עליו את מי שאינו רוצה. ואחת הסבות שראינו בנתינת גמול זה היא, שאם הגדולים מתחייבים מיתה על עוונותיהם, אז (אלוהים) ממית אף את הקטנים והבהמות עמם, ומפצה אותם בגמול רב או מעט ויש שהוא מוסיף עליהם גם את הצמחים, אף על פי שלגבי דידם אין גמול. אבל הוא (משחיתם) כדי להטיל פחד בלב מי שישמע על הקורות אותם ועל חורבן הארץ – מאנשים ובהמות עד צמחים. והפחד הוא שיכשיר אותם לעבודת אלוהים. וכך הוא דן את אלה (האנשים) על פי הדין, לשם עונש, ואת אלה (התינוקות והבהמות והצמחים) לשם מוסר לאנשים השונים. וכמו שאמר כאן מאדם ועד בהמה ועד רמש, אמר שם: כי הנה אפי וחמתי ניתכת אל המקום הזה על האדם והבהמה ועל עץ השדה ופרי האדמה. ובמקום אחר אמר: יגיד עליו רעו מקנה אף על עולה. הזכיר קודם את החרב, ויצו עליו במפגיע, וזה מענין ההריגה (בחרב) ככתוב: פגע בו ויכהו וימת. והוסיף עליו את רעיו, ככתוב, רעו ורעי החרב הם רע וחיה רעה ודבר. וב"מקנה אף על (עולה)" נתכוון לבהמתם. ועל צמיחתם אמר: אף על מקנה אף על עולה.

ונח מצא חן, כלומר, לפי זכויותיו, לא יותר מזה, וכעין מה שכתוב: חן וכבוד יתן ייי לא ימנע טוב להולכים בתמים. ונאמר: שכל טוב יתן חן. והמשמעות האמיתית של מציאת חן היא סיפוק הצרכים בשלמות, ככתוב: ויאמר ייי אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך.

פסוק טז

נח

המאמר תחתיים [שניים ושלישים] תעשה אינו מחייב שהיו רק שלוש קומות. מפני שאם נעלה על דעתנו שהיו שלוש קומות ולא יותר ... יהיה הגובה של כל קומה עשר אמות עבריות שהן ט"ו זרועות של אדם בינוני, ואין לבעלי החיים הקטנים צורך (בגובה כזה) ואין זה אלא בזבוז (מקום). והזכיר רק שניים ושלישים מפני שדרך הכתוב למנות

באופן זה כעין מה שנאמר ונעו שתים [שלש] ערים אל עיר אחת לשתות מים וגו'. ונאמר ונשאר בו עוללות כנקף זית שנים שלשה גרגרים, וכן כאן תחתיים, שניים ושלישים הוא ההתחלה של מספר וכולל גם מה שהיה למעלה מזה לפי הצורך.

פסוק יז

ומאמרו "הנני מביא את המבול מים" היא הסרת הלוט מן העונש (הצפוי להם). כי אמר "לא ידון רוחי" ולא פירש איך. ועוד אמר "והנני משחיתם" ולא פירש איך יעשה זאת, וגילה כאן שישחיתם במים. ויתכן לאמור שבחכמה עשה שבחר לדונם במים, כי זהו העונש הכללי הראשון שהתורה מספרת עליו, ורצה אלהים שיהיה במים – היסוד הקרוב ביותר אל הארץ. ואחרי כן הודיעה התורה עונש אנשי המגדל, והוא ברוחות סוערות, ככתוב ויפץ וגו', ואין ויפץ אלא ברוח כמו שאמר ברוח הפיצם לפני אויב, והוא היסוד שלמעלה מן המים. אף הודיעה (התורה) את עונש אנשי סדום שהיה ביסוד שהוא למעלה מן הרוח והוא האש ככתוב וייי המטיר על סדום ועל עמורה וגו'.

פסוק יח

וכשאמר והקימותי את בריתי אתך חייב אותו לקיים גם הוא את הברית עם אלהיו. כי אין אלהים מקיים את הבטחתו אלא למי שמקיים את מה שהבטיח הוא לו כאמור "את ייי האמרת היום וייי האמירך היום". והכוונה האמתית של הדבור הזה היא שציוה אותו ואת אנשיו לעמוד בצדקתם כדי שיקיים את בריתו אתם.

ויש אומרים שקיבץ את האנשים יחד ואמר: "אתה ובניך אתך", וקיבץ את הנשים יחד: "ואשתך ונשי בניך", כדי לאסור עליהם את התשמיש כל זמן היותם בתבה, וזה מתקבל על הדעת. וסיוע לזה מה שהפך את החיבורים ביציאתם והזכיר את הזוגות יחד – "אתה ואשתך ובניך ונשי בניך".

פסוק יט

ומה שאמר "שנים מכל" אין פרושו שני גופים, כי אמר אחר כך שיקח שבעה מכל מין טהור ושנים מכל מין טמא. ואין כאן סתירה אלא פירוש שנים כאן הוא זוגות, ומספרם יפורט אחרי כן.

ואמר תחילה תביא אל התבה ואחר כך יבאו אליך, להודיענו שלא הטריח את נח לעלות הרים ולרדת בקעות ולאסוף את כל בעלי החיים, כי אין זה לפי כחו. ועוד, הרי אין ידיעתו מקפת את כל בעלי החיים לסוגיהם ולמיניהם.

פרק ז

פסוק כד

[ב"ספר ההבחנה" וב"תשובה לענן" כבר השבתי באריכות למביאים ראיה מפרשת "ותנח התבה" (לדעתם) שאם אין הירח נראה מונים את החודש שלושים יום. ומן הראוי שאזכיר גם כאן מקצת מדבריהם ומהתשובות עליהם. ובנוגע לשיטתם שקביעת המועדים היא לפי הראיה, כבר הזכרנו חלק מזה קודם ועוד נזכיר חלק אחר בקשר לפרשת החדש הזה. וכדי להביא ראיה לכך שאם לא נראתה הלבנה מונים ל' יום (אמרו): היות ונח לא ראה את הלבנה בחמשת החדשים (של המבול) עשה את כל אחד מהם שלושים יום. וכך הגיע המספר עד לק"נ יום. כי הגשם התחיל לרדת בי"ז לחדש השני והתבה נחה בי"ז לחדש השביעי, הרי חמשה חדשים שהם ק"נ יום שבסופם חסרו המים. כי לא נמצא סיבה אחרת לכך שנחה התבה אלא חסרון המים. ואין לך ק"נ יום לחמשה חדשים אלא לפי השיטה של קידוש החדש לפי הראיה. וכאשר התבוננתי בדבריהם מצאתי שהם בטלים מכל הבחינות. ומן הראוי להציג כאן את עשר הטענות העיקריות נגדם.

א. אין להם הוכחה על כך שהשמים היו מעוננים כל חמשת החדשים והוכחתם ההכרחית היא רק על חדש אחד שבתוך ארבעים יום (הראשונים), וזוהי התשובה הראשונה. ב. אין להם ראיה על כך שהחשבון (של חמשת החדשים) של נח הוא, ואפשר שאינו אלא חשבונו של השי"ת שאמר למשה: ביום פלוני היה כך וביום פלוני היה כך]. ואפילו אם נמשך העינון כל הזמן [הרי אין דבר מכוסה מה'], לא הירח ולא שום דבר אחר. ג. הם קבעו שביום המאה וחמשים נחה התבה, אבל אין להם ראיה (שהארבעים) הנזכרים קודם הם בכלל הק"נ, ומה יעשו [אם היה הכל ביחד ק"ץ יום]. ד. הם טענו שלא נחה התבה אלא משום שהסרו המים, אבל אפשר שנחה (משום שנתקלה) בדבר מה, כמו שבארנו. ה. הם אומרים שחמשה חדשים של ק"נ יום אפשריים רק לפי שיטת הראיה, אבל אנו מוצאים (שהם אפשריים) גם בשיטת החשבון, אם היתה השנה ההיא מעוברת (וחשון וכסלו) שניהם מלאים. וכשאנו מתחילים למנות מי"ז במרחשון יהיה בס"ה י"ד ממרחשון, כסלו ל', טבת כ"ט, שבט ל', אדר ראשון ל' ומאדר שני י"ז שהם ק"נ יום בדיוק. ו. הרי מנין הכתוב כאן הוא לימי נח וידוע שחיי בני אדם נמנים לפי שנות השמש, כימיהם של כל הדברים הגדלים כגון העצים וזולתם. ז. הרי אפשר שכל התאריכים שמלפני מתן המועדים לבני ישראל הם כפי שנות השמש. ח. יתכן ש"ותנח התבה בחדש השביעי" [הוא שביעי למבול ולא שביעי לשנה] כשם שאנו מוצאים

שקבעו תאריך [להתחלת מקרה מסוים], כגון: וימת חנניה הנביא [בשנה ההיא בחדש השביעי] והוא מזמן נבואת ירמיהו, שאם הוא [בחדש השביעי] של השנה, הרי בתשרי נכנסת כבר שנה [אחרת. ט. אין] זה רגיל שיהיו חמשה חדשים של ל' ל', שהרי כשנראה הירח אחרי זה, יצטרך שיהיה חדש או שני חדשים של כ"ח יום. י. [אם יטען מישהו שמהלך הירח נמשך] אחרי החשבון של נח כדי שלא תהיה סתירה ביניהם, הרי הוא כטוען שקרה מופת מפליא. (וטענה כזאת) אינה מתקיימת אלא בראיה מכתוב מפורש. ודברים אלו [מספיקים בענין הזה].

פרק ח

פסוק טו

ואחר כך אמר (תרגום ח, ט"ו כ). השאלה הראשונה בענין זה היא: מה טיב החכמה בכך שעיכב אלהים את נח (בתבה) חמשים ושבעה ימים אחרי שחרבו המים? ונאמר (המתין) עד שתוכשר הארץ לקבל גשם וזרע, ובקשר לזה אמר: צא מן התבה. ואופן אחר, כדי להכין מכרות ומשכנות בשביל בעלי החיים ולזה אמר אחריו: "כל החיה אשר אתך וגו'". ואמר שמשפחותיהם יצאו מן התבה כי כמו שנכנסו כך יצאו ולא היה צורך להכניס כל בעל חיים למקום מגוריו ולהעמידו על מזונו.

פסוק כ

ואחר כך אמר (תרגום כ – כב). וכמו שהיה ידוע מאז ומעולם ... וכמו שבארנו. ומה שסידר ויבן נח ... סביב ענין הקרבנות ... ואשר למלת וירח היתה לה הוכחה מן השכל...מקרה על כל האופנים ואיזה שהוא מהם...לקח אותה הכתוב מן הראייה ... ואינו רוצה בדבור זה אלא [הידיעה] ... [כדי] שנדע שהוא ידע בזה ... ולפיכך חידש לנו בזה מקרה...בכל צורך. ומצד הלשון [תרגמתי וירח] ח קב[ל] כעין מה שכתוב כאשר [ינתק פתיל] הנעורת בהריחו אש. ואומר מ[ריח] ח מ[ים יפריח]. ועוד כתוב והריחו ביראת ייי, הכל לשון קיבול, או כדומה לזה.

ותרגמתי ויאמר ייי אל לבו – מן ד'אתה, מאליו, כי מלת לב בעברית מורה על עצם הדבר ותמציתו, כגון קפאו תהומות בלב ים, וההר בוער באש עד לב השמים, וכדרך שאמר: עודנו חי בלב האלה. ונאמר ואל לב שקוציהם ותועבותיהם [לבם הולך] וכיוצא באלה. והכוונה בזה היא שלא ביקשו ממנו דבר זה אלא התחיל בזה מאליו, ומפני מה לא ביקש נח דבר זה, והרי דרך מקריבי קרבנות לשאול את צרכיהם? נאמר, לא הקריב נח אלא

כמודה על מה שהטיב (לו) ולנלוים אליו בעבר. והיות והקריב כמודה על שעבר לא צרף עמו דבר (בקשה) לעתיד.
ואפשר שנאמר ... אלהים לנח כי ראה ... לקרבן ... היה מוחלט...אם ביקש לא ביקש על אחרים.....בו כמו המבול...אמנם קיבל את קרבנו...תוך עמידה על קבלת [הקרבן] ... ומה נכלל עמו.
[ונאמר האם אפשר] שנדע מה [הסיבה שבגללה] ... [ונאמר בזה] ח' אופנים: א ... שבאותו ... [מקרה יהיה] מוסר [לדורות הבאים].
והב' מפני שידע שיסדיר את יתר האנשים על סדר כגון זה ... מה שקיימו. והג' מפני שהראשונים ה...נתן את היכולת לטפל בכל בעלי החיים ולתת להם אספקה, אבל לא לאחרים. והד' מפני שימי חייהן היו ארוכים וזה איפשר להם ל[שת]ול ולנטוע מה שיספיק ... לצמחים ולבעלי החיים ... הה', מפני שהמשק בימים ההם היה במצב כזה שהארץ יכלה להיות מוזנחת לשנים עשר חדשים מבלי שיינזק, ואילו עכשו לא היה מי שינהל את משק הארץ באופן כזה. והו' מפני שהמזג (של בעלי החיים) בימים ההם היה חזק ולא ניזק, אם נמנע ממנו הקור והחום (לזמן מסוים). כי המזג של בעלי החיים זקוק לקור [שירד עליו] בחורף ויאוזן על ידי החום שבקיץ, וזקוק לחום שיגיעו בקיץ [ויאוזן על ידי] הקור [שבחורף].

פרק ט

פסוק ד

...החולה. וענין המאמר אך בשר וגו' הוא האיסור לאכול מבשר בעלי החיים שלא נשחטו, כי כתוב בנפשו. ואסר לאכול מן הדם כי אמר דמו. ואפשר שאסר עליהם לאכול את העורקים הנושאים את הדם [ואת החלב] ואת היותרת המכסה עליו כמו שאסר על ישראל באמרו כל חלב וכל דם וגו'. ובמה שאמר ואך את דמכם לנפשתיכם וגו' כלל שלושה אופנים של איבוד בעלי חיים על ידי בעלי חיים: איבוד האדם את עצמו; הריגת האדם על ידי אדם אחר; הריגת האדם על ידי חיות טורפות. הזהיר את האדם שלא יהרוג את עצמו באמרו, ואך את דמכם לנפשתיכם אדרוש. ולא פירש (דרישה זו) מהי. אבל אם אנו פונים אל המקובל והכתוב אנו מוצאים שאסר זאת באזהרה ובאיום. כי יתכן שהאדם יבחר להרוג את עצמו כדי להמלט מיסורים שיבואו עליו. וכשאלהים מודיע לו שהוא עתיד להפרע ממנו אם יאבד את עצמו [ימנע מזה]. ואם יאמר אדם הן ראינו ששאול הרג את עצמו ונקרא אחר כך בחיר, והאומה כולה מונה אותו בין

שמונה נסיכים. נאמר, שאול לא הספיק להרוג את עצמו, אלא לאחר שנשען על חרבו תש כחו ולא בוצעה מיתתו עד שבא העמלקי. ואם יסבור אדם שהעמלקי שיקר, הנה כשנתבונן בכתוב נמצאהו אומר: ויקח שאול את החרב ויפול עליה. והעמלקי אמר: נקרא נקריתי בהר הגלבע והנה שאול נשען על חניתו וגו' (ש"ב א, ו), הרי אומרו "נשען על חניתו" מתאים למה שאמר "ויפול עליה" והעיקר הוא שהעמלקי הוא שהרגו. ויתכן גם לומר בענין שאול שכשביקש את העמלקי להרגו (תרגום מלולי: לעשות בו כרצונו) רצה להציל את עצמו מצרה גדולה מזו, כמו שבחרו חנניה מישאל ועזריה מות לנפשם כדי להמלט מצרה שהיא גדולה מזו.

פסוק ו

ואסר על בעלי חיים להרוג את האדם על ידי הטלת אימת האדם על החיה כל זמן שאין האדם חוטא, כמו שאמר והשלחתי בכם את חית השדה. ואסר על האדם להרוג אדם באיום עונש המיתה, ככתוב, מיד האדם שופך דם האדם וגו'. אם האדם יש לו שונא שהיה רוצה למצוא סיפוק לרגש הנקמה שלו על ידי מיתתו (של השונא ההוא) והוא יודע שהלה הרג אדם אבל הוא יודע שאם יהרוג (את הרוצח) ימצא יותר סיפוק לנקמתו האישית מאשר לנקמת הרציחה, יעמוד ואל יהרגהו. וזהו אחד מהפירושים שאפשר לתת ל"באדם דמו ישפך", כי "באדם דמו ישפך" סובל כמה פרושים. הראשון, שאין הרוצח נהרג אלא בעבור האדם כדי שלא יאבדו בני אדם זה את זה, משל לאדם הקוצץ את אצבעו המורעלת למען לא תשחית את כל גופו. השני: "באדם דמו ישפך" פרושו תהרוג אותו במהרה בין האנשים – בעולם הזה, לפני העולם הבא. והג': "באדם"-על ידי השוטרים, ככתוב שופטים ושוטרים וגו'. והד', "באדם"-על ידי עדים, ככתוב: על פי שנים עדים. ה', "באדם" – בגלוי, בין אנשים, שלא יהרגהו בסתר...

פסוק ז

[וכל העם] ישמעו ויראו. וכמו שציוה לפרסם את הלקאת ה[רשע] ... [וכבר שאלו] בנוגע למצוה האחרונה "ואתם פרו ורבו": והלא כבר אמר [ויברך אלהים] את נח ואת בניו ואמר להם פרו ורבו ולמה [חזר ואמרו כאן? ונאמר], שהראשון הוא גזירת (ה') עליהם בכח שנטע בהם. והב' צווי להשתמש בכח הזה כדי להקים זרע. וכמו שציוה לבקש מזון ומחיה באמצעים...כי קבע סיבה לכל דבר. ו"שרצו בארץ" הוא צווי שיתפשטו על פני הארץ ולא יהיו מקובצים כולם במקום אחד, כי יש בזה כמה צדדים רעים שאני עומד לבארם בפרשת המגדל, ברצון האל.

פסוק ח

ואחר כך אמר (תרגום ח – י"ז). פרשה זו מחולקת לשני חלקים. בחלק הראשון ניתנת ההבטחה שלא יהיה עוד מבול. ובו ארבעה פסוקים: ויאמר אלהים, ואני הנני מקים, ואת כל נפש החיה, והקמתי. ובחלק הב' הסימן (לקיום) ההבטחה הנזכרת קודם: ויאמר זאת אות הברית, עד סוף חמשת הפרקים האחרונים. ואשר לפסוק הששי – ויאמר אלהים אל נח זאת אות הברית וג' לא הוצרך אלא להודיע למי אמר זאת והוא דבור הענין לפי חכמתו ... וכעין מה שכתוב ויי אמר המכסה אני מאברהם ... ולימדנו בזה שאין זה מוזר ש[יודיע אלהים לאדם את מה שהוא עושה] ... וזה כמי שהכפיל הדברים בהזכרת חות [יאיר שניתנה] ליאיר בן מנשה.

(ב, א) [ובמה שהודיע להם שלא יביא מבול לעולם] עשה להם טובה, כדי שיתפשטו בארץ וימלאו ... [ויבנו] בנינים, וכדומה לזה. ולולא זאת היו נמנעים מישוב העולם מפני פחד (המבול). ויתכן גם שנאמר בזה כדי שלא (יתנצלו) שאחת הסיבות שבנו את המגדל היה הפחד מפני המבול הקדים להם את ההבטחה (הזאת) ולא תהיה להם הצטדקות על כך.

ועוד אפשר לאמר, אלמלא נתן להם את ההבטחה מפני המבול היו הדורות הבאים יראים רק את עונש המים. אבל כשכרת אתם את הברית הזאת, התחילו לירא שיענוש אותם באופנים שונים, אין מספר להם, וביקשו מחילה והצלה מכל אחד מהם. הלא תראה, כשהציג לפני האנשים שלשה מיני ענשים ולא הרשה להציג לפניהם את הרביעי, ביקש רחמים על שנים מהם ולא [ביקש על השלישי] בדומה למה שביקש על ... חרב ורעב ולא היה ... וכן הזכיר לעמוס את (עונש) שלשת היסודות, עפר אש ורוח. את העונש על ידי העפר הציג לפניו, וכשביקש רחמים נתן לו, ככתוב כה הראני אד' אלהים [והנה יוצר גבי וגומר. והיה אם כלה לאכול] את עשב הארץ ואמר [אד' אלהים סלח נא]. והציג לפניו [את העונש באש ככתוב] והנה קרא [לרב באש וגם ממנו בקש הצלה וניתנה לו]... (חסרות ארבע־חמש שורות). שנתים לפני הרעש. וכבר ידענו שהרוח היא בין שתי שכבות של האדמה וכששתי השכבות מסתתמות הרוח יוצאת מביניהן והארץ מזדעזעת. וזעזוע זה הביא הבורא כמקרה קשה על הארץ בדמות של חומת בדיל עד שנסתתמו שתי השכבות ונעה הרוח ורעדה הארץ, ככתוב: כה [הראני] והנה יי נצב על חומת אנך וג' ואמנם אמר לו לא אוסיף עוד עבור לו, מפני שלא נשאר מן הענשים אופן אחר. ולענינים אלה פירושים רחבים במקומם.

ונאמר, הואיל וידוע אצל המטאורולוגים ואנשי המדע שצבעים אלה הנראים בענן בצורת קנה או מטה או קשת או תנין וכיוצא בהן אינן אלא אדים המרקיעים מן הארץ ... וזה אינו נותן להם להימס למהירות ומרחיקים אותם מן המקומות ... אשר הם המקומות הקרובים אל הארץ שדרך הנמיסות שלהם ... במה שהוא בנגוד לארץ לחום השמש ... וזה שהוא ... יובש המתקיים...

וזה נתן לראייה מזמן נוח עד סוף קיום הארץ, איך היתה הקשת סימן ובטחון מפני המבול? ונאמר בראשונה האות הוא רק במה שהיא עומדת וקיימת. כי היה יכול להסירה על ידי שהיה עושה את הענן קיים תמיד ומסולק ממה שנעשה בו כשהוא מורד. ואם לא עשה זאת הרי מה שקיים אותה (את הקשת) הוא האות.

ופרשת המבול, מ"קץ כל בשר" עד הנה, דהיינו, עד סופה, לא נכתבה אלא כדי שנתבונן ונדע שמצבנו, בנוגע לנעימות שבחלקנו, והסכנה, והאיומים, וחלות העונש, וההבטחה הניתנת לנו, הוא כמצב אנשי דור המבול, כמו שהטיב להם ברבוי, ככ': "כי החל האדם לרב על פני האדמה", כך אמר בנו: "יהודה וישראל רבים כחול" וגו'. וכשם שאמר בדור המבול: "כי יצר לב האדם" וגו', כך נאמר בישראל: "והיה כי תמצאן וגו' כי ידעתי את יצרו" וגו'. וכמו שנשטפו אנשי דור המבול במים כך נמשלו ישראל לטובעים במים. ככ': "כה אמר יי הנה מים עלים מצפון" וגו'. וכמו שהושיע לכלואי התיבה והוציאם לרווחה, כך אמר: "לאמר לאסירים צאו ולאשר בחשך הגלו" וגו'. וכמו שנתן להם הבטחה שלא יביא עוד מבול, כך ניתנה לישראל הבטחה משעבוד ומצרה, ככ': "כי מי נח זאת לי וגו' כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך". ובמקום אחר אמר שכמו שדן (את העולם) במבול, לזמן מה, ואחר כך העבירו, כך דן (את ישראל) בשעבוד, לזמן מסוים, ושם קץ לשעבוד, והעמיד את מלכות עמו, שכן כתוב: "למבול ישב וישב יי מלך לעולם". ופירוש, ישב – דן, דוגמת אומרו: "ישבת לכסא שופט צדק".

וממה ששייך עוד לפרשת המבול ... הוא מה שמצאנו שאחד מאומתנו דימה שארץ ישראל לא נשפטה במבול. ולא עלה דבר זה על דעתו אלא מפני שחשב שהפסוק: "את ארץ לא מטהרה היא לא גשמה ביום זעם" מוסב על זמן המבול,...ומן הדין לבאר את טעותו בדבר זה ונאמר שמן הארצות שהיו מיושבות בימים ההם לא נשארה אף אחת שלא הוצפה במבול. רק המקומות הבלתי מיושבים, לא היה צורך להציף אותם במים כי המטרה היתה למחות את כל בעלי החיים, ככ': "אנכי ממטיר על כל הארץ ומחיתי את כל היקום". והמקומות הללו, רצוני לומר אלו שמעבר האקלים הראשון, ואלה שמעבר האקלים השביעי, הרי אין בהם בעלי חיים וצמחים, בנגב, מחמת השרב, ובצפון מפני

הכפור, ומאחר שאין החי והצמח קיימים בהם, מצד הטבע, לא היה צורך להוריד דבר שישחית; וזה מהדברים הברורים. וארץ ישראל, הואיל ואינה מהמקומות הללו, ברי שמימי המבול שטפוה. ושוב, הוא סבר שדברי יחזקאל "את ארץ" וגו' הם לשבח, ומן הדין לבאר שהם לא סתם דברי גנות, אלא הם בתכלית התיעוב והגינוי. ועניינם, ארצם עוד לא טוהרה ולא גושמה ב....בזעם עד שיטהרנה אלהים. ודברי התוכחה מופנים כלפי המתנבאים והכהנים והשרים והמון האומה כי המתנבאים והכהנים והשרים ועמי הארץ כולם פושעים. על המתנבאים אמר: "קשר נביאיה בתוכה כארי שאג". ועל הכהנים אמר: "כהניה חמסו תורתי" וגו'. וחזר ואמר על המתנבאים: "ונביאיה טחו להם תפל" וגו'. ובהמון העם אמר: "עם הארץ עשקו עשק וגזלו גזל" וגו'. ו"ביום זעם" (רמז) לצבא נבוכדנצר והנלווים אליהם, שהמשילם (במים שוטפים) כמו שפירשנו. ובספר יחזקאל עצמו המשיל אותם במטר, ככ': "וגשם שוטף באפי יהיה" וגו'. ואין ארץ ישראל זקוקה להצטיינות בענין המים (של המבול), כי די לה באמת שלה ואינה זקוקה לשקר.

פסוק יח

ואחר כך אמר (תרגום הפסוקים י"ח – כ"ו). מלת 'היה' נופלת על הויה, התהוות, התמדה וקיום. הויה, ככ': "יהי אור"; התהוות, "היתה כאלמנה"; התמדה, "לא תהיה משכלה"; קיום, "כל ימי היותם בכרמל". וחיברתיו אל מה שהוא שייך לו, ויהיה פירושו – מאחר שהתקיימו האנשים על הארץ החל נח ונטע. ותרגמתי 'בחוץ' 'כ'ארג'א', כי לא יתכן שאתרגמהו: 'סוקא', כי הדבר היה קרוב לזמן יציאתם (מן התבה), ככ': 'ויחל' וגו', ועוד לא תוקנו שווקים. ותרגמתי 'ארור כנען': 'מלעון אבו כנען', כי (האב) ידוע בשם הבן שגידלו ראשון, כמו שאנו רואים אבות מכונים בשם הבנים בקטנותם אבו אסחק ואבו אלחסן, והשם הזה נקבע לתמיד, וכך היה דרכם. ולפיכך פתח בראש הפרשה ואמר: "וחם הוא אבי כנען", לא היה אז מן האחים אלא הוא, ובכינויו נתקלל (חם) כי בו היה נודע. ותרגמתי 'עבד עבדים': 'עבד מסתעבדא'-עבד משועבד, כי לא יתכן שאומר: עבד לעבדים; ופירשתיו כהפלגה (במדרגת) העבדות, כאומרו: "לדור דורים ולנצח נצחים", וכדומה. ותרגמתי 'עבד למו': עבד לו, ולא אמרתי: להם, כי הלשון מתירה (תוספת מי"ם) לתפארת ... ומצאתי מי"ם לתפארת בהוראה זאת, כי כתוב: "ישר יחזו פנימו" ר"ל: פניו, וכן נאמר: "ישפק עלימו כפימו", במקום יספוק עליו כפיו.

פסוק כב

ואפשר לאמר ב...אשתו ושל הזדווגות נכנסו שניהם...או בשעת התעלפותו ... עבדות, ואם שן עבדו, כמו שאנו עומדים לפרשו במקומו.

ובפרשה הזאת שואלים שתי שאלות: במה חטא חם? ויש מי שסובר שקצץ מן האבר של אביו, ואחרים משערים דבר אחר. וכשאומרים להם שחטאו היא ההגדה (שהגיד לאחיו) אינם מקבלים ומסתייעים ב'אשר עשה'. ואנחנו נוכיח להם שהלשון קוראת למלת גנאי הנאמרת לאחרים עשיה, כמו שאמר שלמה לשמעי בן גרא: "אתה ידעת את כל הרעה אשר ידע לבבך אשר עשית" וגו', והוא רק קלל אותו, ככ': והוא קללני קללה נמרצת. ועוד ראיה, המעשה שבגללו הכתוב מגנה את חם הוא בדיוק ההיפך מהמעשה שבו נשתבחו שם ויפת, ולפיכך אמר קודם: ויתגל, וגינה את חם על שלא כיסהו, וגם פירסם את זה בדבריו, ושיבח את שם ויפת על שכיסו ככ': ויכסו את ערות אביהם.

ולמה נאמר, ופניהם [א]חרנית אחר שכבר אמר וילכו אחרנית? יתכן שהראשון – בכניסתם, והשני – בסורם ממנו, כדי שלא ... ולפיכך ... או הקיץ.....בזה כשאמר, 'וידע נח'.....והשאלה השניה, שכנען עצמו.....לא קילל אותו בשמו אלא בכינויו והתשובה ... ולפיכך לא קללו בשמו אלא בכינויו, כי המצוי ביותר מהשימוש במלה נסתרת, בלשון ישראל, היא הסתרת המלים 'אבי', 'אחי', ו'בן' אבי, באומרו: "וכלוב אחי שוחה הוליד את מחיר אבי אשתן ואשתן הוליד את בית רפה"(!), ועניינו: ואבי אשתן; אחי, כאומרם: "ויך אלחנן בן יערי ארגים בית הלחמי את גלית הגתי", ואינו אלא אחי גלית, ככ' בדה"י: "ויך אלחנן בן יערי את לחמי אחי גלית הפלשתי"; בן, כמו שאמר ירמיה: "לעיני חנמאל דדי", ור"ל: בן דדי, כמו שאמר בראשונה: "הנה חנמאל בן שלום דדך". וכן אמר כאן: "ויאמר ארור כנען", "ויהי כנען", "ויהי כנען" ובשלשתם הכוונה – אבי כנען, כמו שתרגמנו.

פסוק כו

ברוך יי אלהי ישראל, רמז שהנבואה והשכינה בזרע שם, ובחלקו (בארץ). וכן אנו מוצאים שכל הנביאים הם מזרעו. וכל המקומות ששרתה בהם השכינה הם מחלקו. כי מלת אלהים, כשהיא מתייחדת על פרט, ולא על כלל, היא מתפרשת בשני ענייניים אלה, כמו שאמר לנביאים: "יי אלהיך". וביחס למקדש "אלהי ירושלים "אלהיך ציון". באשר ... במה שהחל נח עליהם עבדות, משום שזלזל בו. כי הבן חייב בכבוד אביו העבד בכבוד אדוניו...הראשון אחרי...ומי שהרגיל עצמו להיות עבד אין זה עונש לו. וכדומה לזה בארנו בשאלות (שבספור על אדם) אלו שאינם זרעם ויענישם בעבדות, כי ישעבדם ויאבדם ... וינשלם מנכסיהם ויהיו בנכר בין עבדות לעבדות, ככ': "כי יהיו לו לעבדים וידעו עבודתי ועבודת ממלכות הארצות" ... ואת הסיפור הזה נתן לנו בלקח מוסר בענין כבוד הורים וזלזול בהם.

פרק י

פסוק א

ואמר אחר כך (תרגום י, א – ח) ... רצונו לומר, לא נולדו במשך שלש השנים האלה בנים ובנות כמותם. והגיע לנו בקבלה ... שהעיר כותי רבא נקראה אור כשדים על שם הכבשן שהציתו לאברהם והשליכוהו בו. והשי"ת הציל אותו וראיה לדבריהם, כי התנורים וחיצי אש נקראים בשם זה, כנאק: אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים. ואומר: "אין גחלת לחמם אורו", ואומר: "חמותי ראיתי אור", ואומר: "לכו באור אשכם". וכן סיוע לדבריהם ממה שמצאנו ערים רבות ומעונות נקראים על שם המקרים שקרו בהם, כך': "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב" וג', וכן "ויקרא שם המקום ההוא קברות הת' ", "ויקרא שם המקום ההוא תבערה", והרבה כיוצא בזה, ולא אפרטם.

פרק יא

פסוק כט

והקדים ואמר: "שם אשת אברם", בגלל מה שהוא עומד לפרט מענייניה. וכן "מלכה", בשביל מה שיזכיר מלידתה. וכן, "ותהי שרה עקרה", בגלל מה שיספר על האותות שעשה לה ועל רפואתה (מעקרותה) -ותהר ותלד. ואמר ויקח תרח את אברם בנו, (ולא הזכיר) את הסיבה, והזכיר את הסיבה בבא אחרי כן. ואדם אחד קשה ההשגה, ראינוהו שואל ואומר: "אם תרח ואברם ויתר בני ביתו.. ויצאו מבבל כדי ללכת לארץ כנען מאליהם ... שלא בצווי אלהים, עד שהגיע לחרן, איך אמר לאברם בחרן לצאת לארץ כנען, והם הלא יצאו כבר מאליהם". והוא ראה אמנם מה שאמר ה' לאברם: "מארצך וממולדתך" וג', ובדומה לזה נאמר לו בחרן, ושכח שחרן אינה ארצו ולא מולדתו ולא בית אביו והוא שוגה בכל זה. ואנו אומרים, שבראשונה אמר ה' אל אברהם "לך לך" וג', בעודו בכותי רבא. ומשום כך יצאו הוא ותרח אביו וכל אשר עמהם. אבל הזכיר את המעשה לפני סיבתו (הצו האלהי). ועוד אנו אומרים שזה כמו שהשלימה התורה את התולדות של כל אחד מתשעת הדורות טרם שהתחיל בתולדות בנו, כך השלימה תולדות שם קודם שהזכירה את שלח, וחדרה לתוך קורות הזמן עד חמש מאות שנה. ואחרי זה חזרה והזכירה את לידת שלח. והשלימה את תולדות ארפכשד קודם שהזכירה את לידת עבר ... וחדרה לתוך תל"ח (שנים) בזמן, עד שהגיעה לשלושים שנה בחיי יצחק. וכך נהגה בשאר הדורות. וכזאת עשתה בענין תרח, מרצון להשלים את (תולדות) חייו לפני שהזכירה דבר מתולדות אברם. ומפני שמת תרח שלא בארצו הוצרכה להודיע לנו

על נסיעותיו, וקיצרה והזכירה את יציאתו, ולא פירשה את הסיבה, עד שאמרה: "ויבאו עד חרן" וג'. והגיעה בזמן עד ששים שנה אחרי יציאת אברם מחרן. ואחרי שסיימה פרשת תרח כולה פירשה לנו סיבת יציאתו ויציאת אברם עמו. ואמרה, הסיבה לכך היתה אמירת ה' אל אברם "לך לך", ולפיכך ... מה שתרגמתי בדבר זה הוא הכי טוב, כי הוא מקשרו עם מה שקדם לו.

פרק יב

פסוק א
לך לך

ויאמר. (תרגום י"ג, א – ג). ראשית מה שעשיתי, חיברתי את הסבה אל הפעולה ואמרתי (בתרגום): כשאמר אלהים לאברם לך לך. והסמיך שם (את היציאה) לתרח, מפני שהוא האב. ומסיבה זאת חיבר את היוצאים לשניהם, לתרח ואברם, ואמר: ויצאו אתם, ולא: ויצאו אתו.

ומהו אופן החכמה בטלטולי אברם מארץ לארץ ובהטלת יגיעת הדרך עליהם? ואומר שיש בזה עניינים שונים. א. לתועלת האנשים (שבארצות האל), כאמור בשמואל והלך מדי שנה בשנה וסבב את בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל. ב. כדי לנסותו ולהרבות את שכרו. וכאמור בעם ישראל: "אשר הוליכך יי אל' זה ארבעים שנה במדבר למען ענתך לנסתך" וג'. ואומר: "למען ענתך ולמען נסותך להיטבך באחריתך". ועוד, כדי להראות (להם) אותות ומופתים, כי היו בצרות שונות וחלצם מהן, וכדרך שעשה לישראל במרה ורפידים ומדבר סין ובארץ אדום ובשאר מ"ב המקומות שחנו בהם, כמו שאנו עומדים לבאר. וכשקמו עליהם מלכים לא יכלו להם, למרות היותם גרים ככ': "ויתהלכו מגוי אל גוי ממלכה אל וג' לא הניח לאיש לעשקם" וגו'. ובנוסחה האחרת אמר: "לא הניח אדם לעשקם". ובדרך השערה קרובה, 'אדם' מרמז לפרעה, כי המלה הזאת מיוחדת לאנשי עוול, ככ': "ויקם אדם לרדפך", ואומר: "בקום עלינו אדם". ואילו "איש", רמז לאבימלך, כי לרוב היא מרמזת לצדיקים, וכמו שאמר דויד לשלמה: "וחזקת והיית לאיש ושמרת את משמרת יי אלהיך". ומצאנו שאמר לאבימלך: "גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך" וג'. ועוד, לכלכלם בנעימות שהן בניגוד לדברים שהגרות גורמת להם, כי היא מכלה את הממון, או חלק רב ממנו וגם גורמת לשיכול האב (?) והיא מפרדת בין אנשי המשפחה, או גם מאבדת (חלק מהם). ולפיכך הבטיח לאברהם הבטחות שהן נגד המצבים האלה. אשר לדבר הראשון, אמר: ואעשך לגוי גדול. וזהו פרוט חמשת האופנים

שהם כלליים. ואשר לשני האופנים המיוחדים לאברהם אבינו, הראשון, והוא השישי, שיבורר (לכל) שעזב את ארצו והרבה מרכושו, ולקח את המעט ויצא, ויהיה לו על זה גמול רב. ואם רות, שיצאה מארצה, לא מנעימות, אמר בה: "ותעזבי אביך ואמך וג' ישלם ה' פעלך" וג', קל וחומר למי שיוצא מנעימות. והז', כדי שתגדל בעינינו חשיבותה של ארץ ישראל, כשאנו רואים שנוהרים אליה ממזרח וממערב; אברהם מן המזרח, ומשה וישראל מן המערב.

פסוק ב

ונאמר, מהו ענין הפירוט הזה: מארצ' וממול' ומבית אביך? ונשיב, כדי לחבבם עליו, וזה בהיפך למה שאנשים עושים. אדם, כשהוא שואל דבר מחבירו, הרי הוא מקטין את הדבר וממעטו בעיניו, ואילו הבורא, יתב' ויתע' כשהוא דורש דבר מן הצדיקים הרי הוא מגדילו בעיניהם ומקשהו, כדי שאם יקבלו את דבריו (ויותרו על דבר) החביב עליהם ירבה שכרם הימנו, וכבודם בעינינו. וזוהי הסבה שבגללה אמר: "קח נא את בנך את יחידך" וג', כמו שאנו עומדים לפרש. וזה מתאים למה שלא פירש לו את הארץ, ולא אמר לו איזוהי אלא אמר לו רק אל הארץ אשר אראך. ואופן החכמה בזה, שאם היה מפרש לו, היו אומרים, לא שמע בקולו והלך אליה אלא מפני ששאל עליה והגיד לו שהיא טובה ומתוקנת, ולולא כך לא היה שומע לו. וכן הדבר במה שלא גילה לו מיד את מקום העקדה, אלא אמר: "על אחד ההרים אשר אמר אליך". ודבר זה עצמו אני אומר במה שלא פירש (מיד) את הנבואה השניה של יונה, ואמר: "וקרא אליה את הקריאה אשר אנכי דובר אליך". ומטעם זה עצמו לא גילה ליחזקאל את הדבר אשר עליו ינבא, כי אמר: "קום צא אל הבקעה ושם אדבר אותך".

ואחרי שאמרנו בשלשת החלקים של הפסוק הראשון את אשר נראה לנו קרוב, נאמר בענין ההבטחות, מהו אופן החכמה במה שאמר לו: ואעשך לגוי גדול. ואולי ישאל אדם ויאמר: ולולא שהבטיחו לא היה יוצא? אי יאמר גם, הלא שרה היתה יותר צייתנית (לדברי ה') ממנו, כי יצאה בלא הבטחה, או יאמר עוד שתרח היה יותר צייתני משניהם, שכן יצא עמו כדי להילוות לו, כמו שבארנו. ונאמר, לא הקדים לו את כל ההבטחות אלא כדי שיבואו עליו תחלה צרות ויקבלם בבטחון, וירבה לו שכר על כך. והרי אנו רואים שבנגוד להבטחה "ואעשה אותך לגוי גדול"..... לא הוליד, ככ': "ותהי שרי עקרה" ... ונגד מה שאמר לו: ואברכך, היה רעב בארץ, ובנגוד להבטחה "ואגדלה שמך", אמר לו פרעה: "למה אמרת אחתי היא". וכדומה לזה דברים שאירעו לו ... ולא עוד אלא שגורש-"ויצו עליו פרעה אנשים", וכל אלו אירעו לו למרות ההבטחות, וכשקיבל (הכל)

בסבלנות נתקיימו ההבטחות בו ובזרעו בכפליים. ולפי רעיון זה, היתה יראתו את השם גדולה מכל אלה שהלכו עמו, כי להם לא הובטחו דברים שלא נתקיימו (בתחילה).
והדבר שעליו נופל הדיבור "ואעשך לגוי גדול" הוא רבוי המשפחות ומספרן, כך': ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. והענין השני בזה, שבניו יהיו נענים בקראם אל אלהים, כך': מי גוי גדול וג'. והג', שנתן להם את התורה ומצוותיה, כך': ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה.
ואברכך, כולל את הברכות אשר בברכת כהנים. וזה יהיה ... עליהם ... כך': בכל המקום אשר אזכיר וג'...ובמאמר ואגדלה שמך נכללים עניני המלוכה ... וב ... נכלל ... מקצת מ ... אללה, ראשית מה שיאמר....

פסוק יז
אם יאמר אומר, היאך ענש אלהים את פרעה, והוא לא חטא? תשובה לכך, וינגע ה' את פרעה אינו בפועל אלא בהתראה.

פרק יד

פסוק ד
פרשתי, ושלש עשרה שנה מרדו ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר – בשנה השלש עשרה וארבע עשרה, כי עשיתי כל אחת מהן שנה אחת, כדי שלא יהיה שלש עשרה שנה וארבע עשרה, בס"ה – כ"ז שנה, מלבד שתים עשרה הראשונות.

פרק טו

פסוק ז
הבתרים, כשיכלו ארבע המלכיות תהיה תחיית המתים, והתחילו ב"עד שיפוח היום" – דהיינו עד שיופיע זה שנמשל ביום אורי, כך': "סר צלם מעליהם". ודימו את המושיע לצבי ואיל, בגלל מהירות ריצתם. ואפשר ש'תור' הוא משל לאדום וישמעאל, כי כל אחד מושל במקצת העולם, כמו שהתור מופיע בא"י רק במקצת מן השנה, כך': וקול התור נשמע בארצנו. וגוזל משל לישראל, כך': כנפי יונה נחפה וג', וכיונים אל ארובותיהם. וכך סידר את חמש הממלכות, וישראל בכללן. ויהי השמש לבוא ותרדמה – שינה. ואימה חשכה גדולה, זהו חזון הנבואה הנקרא מראה ונקרא תרדמה, והוא מה שנאמר באברהם כאן. והוא כנוי שכונתה בו הנבואה, והוא המצב שבו נמצא הנביא כבעגול מכוסה ואינו יודע את מצב יתר האנשים, כמו שהם לא ידעו את (מצב נבואתו). וחשכה,

זוהי חשרת עבים ועננים הסובבים אותו, ככ': "ישת חשך סתרו", ואומר: "חשך ענן וערפל". והוסיף מלת אימה כדי להבדיל בין החושך (הזה) ובין הענן הטבעי. והוסיף 'גדולה' כענין ענן גדול ואש מתלקחת. ופרט ואמר, נופלת עליו, לומר שהקרובים ושמסביבו לא ראו מזה דבר כמו שאמר דניאל: "וראיתי אני לבדי" וגו'. ואמר ידע תדע, בכפל לשון, שידע הוא ויודיע לבניו את הקץ של גלות מצרים. ומן החכמה להודיע להם כדי שלא יתרעמו על השעבוד, כשיפול עליהם, אלא יצפו לגאולה שהובטחה להם, ולא יתייאשו.

פסוק יג

...ואין מבני יעקב מי שהאריך ימים יותר מלוי. ותגרע את הקי"ז (שנים עד שתגיע לשמונים). וכשנביא בחשבון את השנים שכל אחד מהם חי עם אביו, ונכניס את השנים של זה עם זה, יתקיים לנו התאריך של ר"י שנים. ואשר לארבע מאות שנים, לא כולן היו של ענוי, ואף לא של עבדות, אלא כל שלושת הדברים, גרות עבדות וענוי, בכולן יחד היו ת' שנה. ככ' כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה; גרות ועבדות ועינוי, כולן יחד ת' שנה. וזה כמי שאומר: הייתי בבגדאד וכופה ובצרה עשרים שנה. ואפשר שהיה י"ב במקום אחד, שבע במקום אחד ואחת במקום אחר. וכן, 'כי גר-ת' שנים, ועבדום – ר"י, וענו אותם – פ' שנים. והתאריך הזה נופל על בניו בלבד, ככ': "יהיה זרעך". ולפיכך הוא נחשב מלידת יצחק. ואשר לת"ל שנים, הנסיעות של אברהם נכללות בהן והן השלושים שהזכרנון בפרשת ויקח תרח את אברהם בנו. כי לא נאמר שם, "זרע אברהם", אלא: "ומושב בני ישראל" וישראל הוא יעקב. וכשאומרים: בני פלוני, זה חל על בניו ועל משפחתו, כגון ואלה בני המדינה. והרי זה נופל על (כל) המשפחה (של בני ישראל). ואברהם בכלל בני ישראל. ובאומרו: "אשר ישבו במצרים", רצונו: מחוז מצרים, ומה שהוא תחת שלטונו, מכל הארצות, עד נהר פרת שלפעמים היה שייך למצרים ככ' ולא הוסיף מלך מצרים לצאת מארצו כי לקח מלך בבל מנחל מצרים עד נהר פרת וג'. וזה הוא באור קץ (גלות) מצרים. וגם את הגוי וג'. אלו הן המכות. ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אלו הכלי כסף וכלי זהב ושמלות כמו שנבאר.

ואתה תבא אל אבתיך בשלום, בשלום מן העבדות, לא יגיעך דבר מזה. ואל יאשיהו אמר: ונאספת אל קברתך בשלום, שלא יחרב בית המקדש בימיו. ואשר אמר לצדקיהו: בשלום תמות, שלום מן החרב, וכמו שאמר ירמיהו: "לא תמות בחרב". ויש אומרים שיראה נקמה באויבו, כי נבוכדנצר מת בעוד צדקיהו חי, והראשון נראה יותר. בשיבה טובה, כולל שני דברים: תשובת תרח ותשובת ישמעאל. וכן במה שאמר לדויד "וימת

בשיבה טובה" שנתכפר לו אותו החטא המפורסם. וכן מה שנאמר בגדעון: "וימת בשיבה טובה", שלא חטאו ישראל בחייו, ולא יעלה על הדעת ש"ויעש אתו גדעון לאפוד ויצג אותו בעפרה" וג' היה בחייו, ונבין שעשיית האפוד לכהנים, שהוא לשבח, היה בחייו, ואחרי מותו עשאוהו עבודה זרה ככ': "ויהי כאשר מת גדעון וישובו בני ישראל" וג', ועליו אמר: ויזנו אחריו שם. והרי הוא כנחש הנחשת שעשה משה, ואחרי מותו עשאו העם נעבד.

ויהי השמש באה והנה תנור עשן, הוסיף "עשן", כי היה כגלגל מסביב לאש. ודימהו לתנור, כדי לקרב הדבר למה שידוע לנו, דוגמת אומרו בהר סיני: "ויעל עשנו כעשן הכבשן".

לזרעך נתתי את הארץ הזאת, נתינה בכח, והן הארצות של עשר האומות המנויות ונתן לנו עשר בכח, ולא הגיעו לנו בעבר בפועל אלא שבע. ושל קיני וקנזי וקדמוני עוד לא ניתנו להם, וינתנו בזמן הישועה, ככ': "ואם ירחיב יי אלהיך" וג'. ויש אומרים, שבשביל כך אמר ליצחק: "את כל הארצות האל" ולא "האלה", כי נשארו מהן שלש. וכן אמר: רק לאנשים האל, כי השלישי נפרד מהם. וכן "את כל התועבות האל" למעט את שמונה השניות, שהן מן הקבלה. וכן "ויספת לך שלש ערים על השלש האלה", יהיה בזמן הישועה, כשיתקיים, "ואם ירחיב".

פרק טז

פסוק ב

אולי אבנה ממנה, אולי יבנה ביתי ממנה ... בא נא אל שפחתי, מלמד שכשהבעל רוצה בדבר השייך לאשתו, אינו רשאי לקחתו אלא ברשותה. וכן אל ישא את שפחתה אלא באמירתה. אולי אבנה ממנה, מלמד שמי שאין לו בנים, ביתו הרוס. והתאריך של מקץ עשר שנים לשבת אברם, בא לשמשנו כדוגמה, שכל ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, ולא הפילה, חייב לישא אשה אחרת עליה' כשידו משגת לזון את שתיהן, ואם אין זה ביכולתו, יגרש את הראשונה וישא אחרת. והחל את התאריך לשבת אברם בארץ כנען, להודיענו ששנות נסיעותיהם לא היו בכלל, כי אפשר שמקרי הדרך עיכבו. ועל פי זה בא בקבלה שימי חולי וחבישה בבית הסוהר ונסיעה, (ושהיו בהם) עכובים אחרים, לעולם אינם נכנסים בחשבון עשר השנים.

פסוק ה

...הגמילות. ואמנם חובה עליך לגמול טובה על טובה, כפי אפשרותך. ואם לא, לכל הפחות, בהכרת טובה. ומה שאמרה שרה לאברהם חמסי עליך מורה שהיה ביניהם וויכוח בגלל הגר, והכתוב הבליעו ולא פרשו. כי אין אתה רואה בפסוק דבר מלבד "אנכי נתתי שפחתי בחיקך", וזה לא מורה על שום עוול מצד אברהם לשרה. אבל 'חמסי' וג' מראה על וויכוח, שהשמיטו הכתוב, כאילו, בערך, אמרה היא: מן הדין שמזלזל בה...והוא אמר, אין את רשאית (לעשות כך). לדעתי, ועל זה אמרה היא: ישפט יי ביני וביניך, כלומר יפרש עם מי הצדק. ולפיכך נקוד על המלה לרמז שלא רצתה שאלהים ישפוט אותו ורק ביקשה שיאמר עם מי הצדק.

ופירש השי"ת שהצדק עם שרי ושהגר חייבת להיות שפחתה עד שתשוב להיות מצייתת לה. כי כשעינתה אותה, ככ' ותענה שרי, אמר לה המלאך בכמו זה: "שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה". ומזה אנו יודעים שלא חטאה שרה בהטלת עול בלתי הגון על הגר, כי לו היה כך לא היה המלאך מסכים לכך.

פסוק ז

ומפני מה הפסיק בכל דיבור ודיבור של המלאך ? בראשונה אמר לה שתעבוד את גברתה ותכנע לה, ולא תצטרך היא לתקן אותה. ובשניה בישר לה שיהיה לה זרע רב, וכאילו עשאו שכר על ששרתה את שרי. ואם העובד בחובה יש לו גמול טוב, הרי מי שעובד את השם יותר מכפי חובתו, ודאי שיש לו לקוות להתקרב לאלהיו. ובשלישית, הודיע להם שימי העיבור ימלאו, ותלד זכר וחייבה לקראו ישמעאל, והסבה לכך: כי שמע אל עניך. והודיעה שישכן במדבר כי אמר לה: והוא יהיה פרא, וכאלו אמר לה [שהוא יהיה] הראשון שישכן במדבר ויבחר בה ... ואמר לה שעם זה ידו בכל ויד כל בו, כלומר, עם חיותו במדבר יבא במגע עם אנשים, ביחסי נישואין ומסחר והנהגה, ומלחמה ותגרה, ובכל מה שיכללו ענייניו בזמן, כמו ... ובדבר זה סעיף מספר דניאל שייזכר במקומו ... וזה מוכיח שלא יחדור עמוק לתוך המדבר ... אלא יהיה קרוב ליישוב של ארץ סוריה.

פסוק יג

ראיתי אחרי ראי, כלומר, ראתה סבל וראתה רחמי השם במה שאירע לה אחרי כן. והוסיפה, לחי ראי, לומר שכן הוא בכל הימים, לכל האנשים, המשגיח והרחום ולא לה בלבד.

פסוק טו

ויקרא שם בנו אשר ילדה וג'. מלמד שהאמין לה וקיבל את דבריה, מפני שאמרה שהמלאך הגיד לה שתלד, ואמנם ילדה. ואולי היה לו סימן, במקרה שקרה שהוא צריך להאמין לה. ופרט ואמר: ואברם בן שמונים שנה וג', להודיענו את מצבו בזמן ההוא, ואחרי הפרשה הזאת, מצות המילה. ובפסוקים האלה ופירושיהם תועלות רבות.

פרק יז

פסוק א

ואמר (תרגום י"ז א – ד) ... מאה שנים. כמו שאברהם נימול אחרי שעבר את המאה. ונימוק זה אפשרי, ועדיף ממנו הנימוק שכך היה רצון הבורא. ובאשר אמר לו: אני אל שדי, נאמר, שאלהים חידש לעצמו את השם הזה, משום כמה טעמים: א', כאילו אמר לו, אני די לך, כי מלת שדי נגזרת מן "והמלאכה היתה דים", וכדומה לזה. והוצרך לומר לו כך בגלל מצות המילה כדי שלא יחוש שגופו יחלש כשיקצוץ ממנו דבר, או שאויביו יקומו עליו בחליו או שהאומות יגמלוהו(?) כשיהיה ... ולפיכך אמר לו: אני עומד לך נגד כל הדברים האלה.....ויהיה נזכר בשם שדי, מספיק ... ואמר "מדוע משדי לא נצפנו עתים" כי הוא יודע בלא סיבה. ואמר "אם על שדי יתענג", כלומר גמולי לא יפסק. ואמר: "כשוד משדי יבוא", כי עונשו לא.....למען ידע אברהם שזה לשם גדולה וכבוד. התהלך לפני, רצונו לאמר, שיקיים מצוותיו, כמו שאמרנו בענין ויתהלך נח. ותוסיף (על שאר המצוות) את המצוה שתתמם את יראת אלהים שלך, כי היא החשובה שבהן ... הזכר, כשהוא קיצץ דבר מגופו.....השלם הוא מי שאין בו תוספת ולא מגרעת. וכל זמן שלא הוסרה הערלה מגופו, לא היה תמים. ולפיכך אמר לו להסיר את התוספת הזאת, ויהיה שלם. והג', שלא יעלה על הדעת ששינוי השם של אברהם הוא לשם קסם ועינון. ולפיכך אמר לו קודם: והיה תמים. כי המשתמש בכשפים אינו תמים, ככתוב "לא ימצא בך מעביר וג' תמים תהיה" וג'. ובענין אומרו "ואתנה ברית", והלא כבר עשה זאת כשאמר: "ביום ההוא כרת את אברם ברית לאמר" וג'? אלא הברית ההיא היתה על נתינת הארץ הנבחרת לבניו, ככ': "לזרעך נתתי" וג' ואילו הברית הזאת, להרבות את מספרם, כמו שאמר: "וארבה אותך במאד מאד". ומפני מה הוצרך להסמיך את (הבטחת) הרבוי למצות מילה? כדי שלא יחשוב שגופו יחלש וזרעו ימעט על ידי המילה...או שזה עילוי לתורה(?) כשיפרה בזכות מצוותיה. ובמאמר "אני הנה בריתי אתך" מלה נסתרת. (ושיעורו): ... אני הנה כורת בריתי אתך. ובמאמר "והיית לאב המון גויים" ארבעה

עניינים: א. והוא הקרוב יותר ללשון הכתוב, רמז הוא לג' אומות: ישראל אדום וישמעאל, ואברהם אב לכולם. ב. רמז לנבואה שתשרה על בניו, והיא הנקראת המון, ככ' וקול דבריו כקול המון. ג. התפלה לבורא יתע' והתשובה (עליה) ככ': "המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו". ד. (רמז) לתורה שתנתן לבניו, שנאמר בה: "ואהיה אצלו אמון".

פסוק ה

ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם, כלומר, זה יהיה במקום זה. ואומרו שם: "לא יקרא את שמך עוד יעקב כי אם ישראל" וג', רצונו, שלא יקרא עוד יעקב לבד, אלא יעקב וגם ישראל. ומבחינת הלשון (?) באברהם רצה שיהיה (שם) זה במקום זה, וביעקב, זה עם זה. וחזר ואמר: "כי אב המון גוים", לפרש את הגיזרה של השם אברהם. והפרתי אותך במאד מאד, אלה בני קטורה וילדיהם. והקמתי את בריתי, תוספת (לברית הקודמת). (ונצטוה) לימול גם את הזכרים שהם קנין לאברהם, ואת הנלוים אליו. ובין זרעך אחריך, זו מילת התינוקות ביום השמיני. להיות לך לאלהים, הוא שפותחין באלהי אברהם, ולזרעך אחריך, הפתיחה באלהי יצחק ואלהי יעקב, אלה השמות שהם ... לגדולה. ונתתי לך ולזרעך אחריך וג' והייתי להם לאלהים, שיהיה נקרא אלהי צבאות אחרי שייכנסו לארץ ויהיו צבאות, כמאמר הראשונים "לא נקרא הקב"ה צבאות אלא על שם צבאות ישראל", כי אין אתה מוצא את השם הזה אלא לאחר כניסתם לארץ, ככ': "ועלה האיש מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבח ליי צבאות בשלה".

פסוק ט

ואחר כך אמר: ויאמר אלהים לאברהם וג' זאת בריתי אשר תשמרו וג', דיבור שפירושו תלוי במסורת כי לא מתחוור לשומע מילה זו מהי ואיך היא, ואין אופן לעמוד על טיבה אם לא מן המסורת. כי הוא (השומע) בא במבוכה, איזה אבר הוא (הנימול). ואם יבוא להביא ראיה מן המלה ערלה, הרי ימצאנה בשלושה אברים: ערלת לב, ככ': "ומלתם את ערלת לבבכם", וערלת שפה, ככ': "ואני ערל שפתים", וערלת אוזן ככ': "הנה ערלה אזנם". וכך יסתבך ויעיין באיזה משלושה האיברים היא המילה...ואם יחשוב אדם להביא ראיה מ"בשר ערלתם" ... אתה מוצאו במקרא שאפשר לפרשו בשר (ממש) וגוף וגשם ... כי כשאמר: "רור בשרו את זובו או החתים בשרו" ... אין אנו יודעים שהכוונה לאבר הערוה. כי היינו ... ויהיה רור בשרו זוב הרור מפיו.

פסוק יא

והיה לאות ביני וביניכם, מצאנו אופנים שונים (לברית). ומן הראוי (להבין) כל אחד מהם כהבטחה נגד פורענות. הקשת, והיא הראשונה מהן, הבטחה שלא יהיה מבול,

כמו שבארנו בענין "אנכי כרתי ברית את אבתיכם ביום הוציאי אותם" הבטחה מפני החרב והרעב. ובנוגע לתורה אמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", ביטוח מפני העבדות ... ויצאה מן הארץ הנבחרת ... בספר...ברית מלח עולם היא שהלוים...את לוי, ובמלכות, כרתי ברית לבחירי "כרת יי את אברם ברית לאמר" כי ארבע אלה יפסקו.

פסוק יב

יליד בית ומקנת כסף. יליד בית, זה שנולד בבית יהודי מאמה שנתגיירה. ומקנת כסף זה שנתגייר כשהוא גדול, ונימול ביומו, ושהוא יליד בית נימול לשמונה ימים.

פסוק יג

ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, הקדימה למצות השבת, שתהיה מילה דוחה את השבת וכן קדם הקרבן לשבת, שידחה את מצות השבת, ויקריב וימול בשבת. ויכל לדבר אתו, הודיענו שלא נתגלה לאבות בחיות ואופנים וכרובים, אלא האור (הנברא) בלבד, כפי שתדע שהיו טהורים קדושים ככרובים. וחזר ואמר: בעצם היום הזה נמול אברהם, ביום שנשלמו לו צ"ט שנים בדיוק, כמו שאמר משה: "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" ואמר לו "בעצם היום הזה לאמר"...

פרק יח

פסוק א

וירא

... באשר הם שם, וכאן אמר וירא אליו יי באלוני ממרא, כי נצטווה לעמוד במקום ההוא. וראוי שנדע, שהמקום שנקרא אלוני ממרא לא היה בו אלא עץ אחד, כי אמר והשענו תחת העץ. וייתכן שהדבור האלוהי הופיע אליו במקום ההוא בגלל העץ. כי היסודות ארבעה הם, והנבואה והדיבור (האלהי) מתוך ארבעתם. כי אנו רואים שאלהים מדבר פעם מתוך האש ופעם מתוך הרוח, ופעם מבין הצמחים המחוברים אל הארץ ופעם מעל המים. מן האש נתגלה ודיבר בסיני ככתוב: וידבר יי אלהים מתוך האש. והוא יתעלה נתן לנו את תורתו מתוך האש משמה טעמים: א. מפני שהיא מאירה [למחזיקים בה] כאור האש, כאמור: נר לרגלי דבריך ואור לנתבתי וג'. ועוד, מפני שהיא שורפת את העוברים עליה כשריפת אש וככתוב: ונתתי את פני בהם מהאש יצאו ואש תאכלם. ועוד הדבקים בה הם עליונים ... על כל [כיסוד האש שהוא עליון על כל] ככתוב: ונתנך יי אלהיך עליון. [ועוד מפני שהיא מרפאה כשמש, ככתוב]: שמש צדקה ומרפא בכנפיה,

ועוד מפני שעשרת הדברות שנשמעו באותו היום דומות (לאש) ככתוב: הלא כה דברי כאש נאום ייי. ועוד, מפני שמראה אור השכינה כמראה האש, ככתוב: ומראה כבוד ייי כאש אוכלת בראש ההר וג'. ומן הרוח הופיע לאיוב כשהתחרה עמו מתוך הסערה והודיעו כחו וכח הנבראים כאמור: ויען ייי את איוב מן הסערה וג'. ואמנם יש לגלות בזה ששה פנים של חכמה: א. סבוב הגלגל הגדול ביותר ברוח הוא ככתוב: כי בארבע רוחות השמים פרשתי אתכם וג'. ועוד מפני שחיות בעלי החיים כלם ברוח, ככתוב: כל אשר נשמת רוח חיים באפו. ועוד, מפני שהמבדיל בין העליון והשפל הוא האויר שבאמצע, ככתוב: ורוח אלהים מרחפת וג'. ועוד, מפני שדעות בני אדם ותכונותיהם, המשובחות והמגונות, נקראות על שמו; המשובחים – ונחה עליו רוח ייי רוח חכמה ובינה; והמגונים – כי רוח זנונים. ועוד, מפני שהנבואה נקראת על שמו, ככתוב: ומי יתן כל עם ייי נביאים כי יתן ייי את רוחו עליהם. ועוד, מפני שכשהיא סוערת, היא עושה שמות, ככתוב: ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ייי. ומבין [האילנות] בשלושה זמנים, לאברהם למשה ולדוד. ויתכן שמפני חמישה טעמים הופיע האור [הנבואי] לאברהם מבין האילנות. [א] מפני ... [וכדי שלא] יעלה על דעתו איזה סכנה מן ה ... לא טוב בו ... כריתה ... העץ ומפני ... שם ערלה ... רצוני לומר בני אדם ... אין [הלידה] של כל בני אדם [נגמרת] אלא בכריתת דבר מהם והוא הטבור. ועוד, מפני שבשרו על הלידה ואמר שוב אשוב אליך ואין לך דבר שהוא קרוב ודומה יותר לאותו ענין מן העץ שלאחר שהוא כלה, הוא חוזר מתוך שרשיו ככתוב: כי יש לעץ תקוה אם יכרת וג' אם יזקין בארץ שרשו וג'. ועוד, מפני שהצדיקים נמשלו בנטיעות שיש להן שרשים וענפים, ככתוב: רטוב הוא לפני שמש ועל גנתו יונקתו תצא, על גל שרשיו יסבכו בית אבנים יחזה. ועוד, מפני שכל אחד מן הצדיקים נמשל לעץ, שכל דבר ממנו, הפרי הענף והעלה, יש בו תועלת, ככתוב: והיה כעץ שתול וגו'. ועוד, הבשורה לאברהם שזרעו ירבה היא כרבוי עלי העץ לאין ספור. ומן המים [הופיע] ליחזקאל ודניאל; ביחזקאל נאמר היה היה דבר ה' וגו' אל נהר כבר, ובדניאל וביום עשרים וארבעה וג' ואני הייתי על הנהר. והענין בזה הוא שזאת היתה שעת כניסת האומה בשעבוד מלכיות הדומה למים ככ': כי תעבור במים אתך אני וג'. ואת דניאל הרי בישר שישראל ינצל מן הגלות הנמשלת לטביעה במים ככ': ישלח ידו יקחני ימשני ממים רבים.

והוסיף 'כחום היום', כתוספת הקדמה לזמן הסעודה. כי אחת (הסיבות) שהמריצוהו לזרז את שרה, לפי רבותינו, היתה הסעודה שהגיש לאנשים.

וראוי שאזכיר ש"כחם היום" הוא אחר ארבע שעות, (וראיה לזה) מן הכתוב: "ויהי ממחרת וישם שאול את העם שלשה ראשים ויבאו בתוך המחנה באשמרת הבקר ויכו את עמון עד חם היום", ואשמרת הבוקר היא זמן הבוקר, ומדת האשמורה ד' שעות מן הלילה, וכן מן הבוקר ככתוב: "ויבא גדעון והאנשים אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמרת התיכונה", ומתחילת זמן חם היום עד עבירת קו הצהירה שעתיים, והן נקראות צהרים, ככתוב: "וילכו בני רמון הבארותי רכב ובענה והוא שוכב את משכב הצהרים". ומעבירת קו הצהירה עד סוף היום נקרא בין הערבים, כמו שאני עומד לבאר. ומשום כך נעשו הגבולות האלה סימנים לזמן התפילה: תפילת השחר עד ד' שעות. ושתי שעות שאינן זמן תפילה. ומנחה גדולה משש שעות עד תשע שעות. ומנחה קטנה עד הערב. ותפילת הערב כל הלילה.

פסוק ב

ואחר כך אמר "וישא עיניו". השאלה הראשונה בפסוק זה היא: למה נאמר וירא אליו ייי, ואין אנו רואים שאמר לו דבר מה? נאמר "נראה אליו" כדי שידבר אליו בענין זעקת סדום ועמורה כי רבה, אלא שהקדים את הופעת האור (של השכינה) להופעת האנשים, כדי שיתברר לאברהם שהם שליחי עליון. וכן הופעת האור לנביאים היא כדי לאמת אצלם שהקול הנשמע להם הוא דבור אלהי, ועל פי זה אמר אברהם: "ייי אם נא מצאתי חן בעיניך"-בהסתר המלה 'אנשי אלהים'. וחשב שהם אנשים, והטעות הזאת חוזרת כפעם בפעם מפני שסימני ההבחנה בין נביאים ומלאכים הם מעטים, כמו שאמרה אשת מנוח "איש האלהים בא אלי ומראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאד". ואלה ... הנביאים אלא ההידמות ... האמיתיות. ואי אפשר היה לאברהם ושרה בלי ... המופתים מאותם האנשים ... כשנכנס אותו האיש ב ... ויהי כעלות הלהב, ואמר אז ידע ... ואבאר שמלת 'על' יש לה בלשון שבע הוראות [הראשונה, ההוראה המפורסמת ככתוב]: "על ראש ההר"; ב. 'לפני' ככתוב: ויעמד העם על משה; ג. צרוף, ככתוב: "ועלי[הם תתנו] ארבעים ושתים עיר" ... ד. ויזרק על העם; ה. ואל (ויתפלל אל) [ותתפלל על] ייי. ו. כמו, ככתוב: על שדה הארץ יחשב. ז. עד, ככתוב: על המעברות, במקום 'עד המעברות'. ואמר וירא וירא ב' פעמים, כדי להורות על עניינים שונים: ראה שהשכינה ממתינה להם, והבין מזה שהם נכבדים. דבר אחר, ראה שהוא יושב והם עומדים, ואין זה ממידת דרך ארץ. ועוד ראה שהם פונים אליו מאמצע הדרך. ועוד, ראה שזה זמן סעודה. ועוד, ראה שאחד מהם הוא הנכבד שביניהם, ופנה אליו בלשון יחיד, והוא שענה בשם כולם. ואמר וישתחו ארצה, על דרך הכיבוד, כי, כידוע, שתי השתחוויות הן, השתחוות של עבודה, והיא

לה' לבדו, ושל כיבוד, והיא המותרת מאדם לאדם. ואמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך, בהסתרת מילת 'איש', ופירושו איש האלהים, ומשום כך תרגמתי 'ולי אללה', כלומר 'איש האלהים'. וכמו שאמר: אלהיך מארץ מצרים, ר"ל המעלך מארץ מצרים, ואומר: חדש יהיו בלבנון ושנים בביתו, כלומר 'איש בביתו' ואומר: לעזתים לאמר, ר"ל להגיד לעזתים.

פסוק ד

תרגמתי 'יוקח נא'-יקדם – יובא, דוגמת מה שאמר: קחם נא אלי. ובאיל [המילואים אמר: ולקחת את האיל השני]. ומילת 'מעט' היא על דרך הענוה של הצדיקים האומרים מעט. וכן: "מעט צרי ומעט דבש". וכן, "מעט ורעים". ואמר ורחצו רגליכם, אף על פי שהרחיצה נעשית על ידי הנערים, אלא כוונתו ברשותם. ואפשר לפרש ורחצו – כפי שאתם רוצים, וכן, 'והשענו'-כפי חשקכם. ואמר פת לחם כמשפט הענוה של הצדיקים. 'וסעדו'- כפי יכלתכם. 'ואחר תעבורו'- כמו אחרי כן תעבורו.

פסוק ה

ואומרו 'כי על כן עברתם' מתפרש בארבעה אופנים: א. אפשר שאמר: תסלחו לי כי הגעתם אלי פתאום. ואפשר שאמר: זוהי חובתי, מאחר שראיתיכם, או מפני שאתם פונים אלי; או זוהי חובתכם לי אחרי שרצתי אחריכם. ודברי המלאך לאברהם 'כן תעשה', יתכן שרמז בזה אליו, ואמר: זוהי דרכך לאכול ולשתות, ויתכן שנתכוון רק ללקיחת מים ושעינה וקיחת לחם, חוץ מהסעודה. ואם נעשתה איזו שהיא פעולה מצדם, זה יתכן ואפשר.

ומהו אופן החכמה, במה שהשאיר את אברהם בטעותו שהם אנשים, עד סוף הענין? להודיע כמה נאה מידת הכנסת האורחים שלו, וזהו עניין כללי. וגם כדי שישמע את הבשורה מתוך מנוחה ושלוות נפש ובשעת סעודה, וזהו עניין מיוחד (לאותו מקרה). וטעם הזכירו שלוש פעמים מהירות בענין זה: וימהר אברהם, ותמהר שרה, וימהר לעשות, כי חשב שהם רעבים, והיות שהכנת לחם נמשכת יותר מתקון בשר, הזכיר אותה קודם, והצווי לשרה מתמהמה יותר מכל לפיכך הקדימו לכל, אבל חמאה וחלב נמצאים ואינם צריכים הכנה. וכשחזר (ומנה את הדברים שהביא) לא הזכיר לחם, כי אי־אפשר בלעדו, ואפשר שיהיה ... והזכיר את הדברים בדרך המעטה: מעט ופת, כדי שיהיה כבודם מרובה כשיביא הרבה ממה שהזכיר במועט. ידוע ששלוש סאים הם ט"ו רוטלים, כי כל סאה היא אלפים וארבע מאות דנקים. ועם זה (הביא) עגל וחמאה וחלב,

וכל זאת לשלושה אנשים. ולפיכך יוחסה מידת הנדיבות לאברהם במיוחד, ככתוב: נדיבי עמים נאספו וג', ובגללו נקרא העם כולו בת נדיב.

פסוק ח

ומלת 'ויאכלו' מתפרשת בשני אופנים: א. לשון כלוי, כמו: ואכלת את כל העמים; ארץ אוכלת יושביה; וחרב תאכל בשר. והכילוי הוא בשריפה, כמו שנאמר בספור על גדעון, אף על פי שהיה אדם: וישלח מלאך ייי את קצה המשענת וג' ותעל אש מן הצור ותאכל וג'. ב. מלת ויאכלו מכוונת לאותם מן החבורה שהם בני אכילה, כי אברהם וישמעאל והנערים היו נוכחים שם. ושמוש לשוני זה מצוי הרבה במקרא, שכן אמר בענין עכן: וישרפו אותם באש ויסקלו אתם באבנים; סקלו את הראוי לסקילה. וכן כתוב והיה כנור ונבל ותוף וחליל ויין משתיהם – הראוי לשתיה מהדברים הנזכרים, וכן אמר: הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות ... צפירי חטאת שנים עשר הכל עלה לייי, והרי גם חטאות היו שם, אלא הראוי לעולה עולה וכן אמר: למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו, רצונם לומר הראויים למיתה, כי האדמה אינה מתה.

פסוק ט

ושאלתו: 'איה שרה אשתך', פתיחת דבור היא. והיא מסומנת בנקודות, וזה שפיר, כלומר ידעו את מקומה, ולא שאלו כדי לבאר דבר שנעלם מהם. ואמרו: 'הנה באהל', בא בקשר למה שנאמר בתחילת הפרשה 'יושב פתח האהל'. וראוי שנבאר מה הוא עניין ההבטחה: 'והנה בן לשרה אשתך', אחרי שאלהים אמר כבר לאברהם: "וגם נתתי ממנה [לך בן]". ונאמר שהדבור ההוא בתנאי היה, כי אמר "ואתה את בריתי תשמר", וכשנימול נתקיים התנאי. והיתה זאת בשעת הסעודה, ככתוב: "ושרה שומעת וג' ". ומה הוא הפירוש של 'והוא אחריו'? התשובה – האהל אחריו. וכן אנו שואלים: מה הוא ['ואם על המשכב הוא']? ונשיב שזה כלי טהור, כי אמר לפני כן: 'וכל [הנוגע בכל] כלי אשר תשב עליו', כלומר אם לא היה זה כלי שהיא ישבה עליו, אלא שהיה על המשכב, אז רק הוא (הנוגע בו) טמא. ונשאל גם־כן מהו: 'כי מישראל והוא'. ונשיב: זהו המלך, כלומר עצת ישראל ועצת המלך היתה לעשות פסל. והיכן הזכיר את המלך? [ונאמר] במה שלפני הפסוק הזה, כי אמר: הם המליכו ולא ממני. ונשאל עוד: מהו 'מה אדבר ואמר לי והוא עשה'? ונשיב: הוא העושק הנזכר קודם, ככתוב: עשקה לי ערבני. וכמו שדברנו ב'הוא' סתום, כך ראוי שנזכיר מקצת ממילות היא סתומות, ונשאל מהי 'היא מתהלכת בין החיות' ? ונשיב: היא – האש כאמור ונגה לאש וג', ומהי: 'ואת כל הארץ לי היא' ? ונשיב, היא הצרה, ההריסה והנתישה הנזכרות קודם ונשאל עוד: מהי (עתה)

'עת יזנה תזנותיה והיא' ? ונאמר: היא מחשבת הלב הנזכרת בראש הפסוק בלשון נקבה: ואמר לבלה ניאופים. וכשהוא מתאר את המחשבה שהיא היצר, בלשון זכר, הוא אומר: בל לשזבותיה, וכשהוא מתארה בלשון נקבה הוא אומר בלה, וכמו אור ואורה, לב ולבה.

פסוק יג

ואנשים שואלים: מהו זה שאמר: 'למה זה צחקה שרה', כאילו הוא מוכיח אותה על כך, והלא אברהם כבר צחק קודם לכן ולא הוכיחו, ככ' ויפול אברהם וג' ? ונאמר, ראוי היה אברהם לנזיפה, כמו שנזף בשרה, אלא שהמתין הכתוב ולא פירשה, עד שאירע הדבר לשרה והוכיחה, והיה אברהם בדומה לה.

ומה שפירסם המלאך דבר שהיה בסתר לבה של שרה, הוא מופת ראשון, וכשדברו שרה ואברהם בינו לבינה, והיא אמרה: 'לא צחקתי', והמלאך ידע מה שאמרה, ואמר לה: 'לא כי צחקת', הרי זה מופת שני. ואומרו: 'למועד אשוב', מחייב שאמנם שב אליו, אף שאין זה מפורש במקרא. והלויה שליווה אברהם את המלאכים היא אחת מדיני הכנסת אורחים. (ועוד), כדי שיראה את סוף הדבר...

פסוק יד

והנה הפסוק מביא את עיקר המטרה שבשבילה נראה ה' אליו והוא אומר: (תרגום הפסוקים פרק י"ח, י"ז – ל"ג).

פסוק יז

ואמר בלשון תימה: 'המכסה אני מאברהם', ובזה שבעה טעמים: א. מפני שבניו ירבו ויירשו את הככר ואת הערים, רצוני לומר סדום ואחיותיה...והתנה עליהם [שיירשוה] וישכנו בה, ולפיכך אמר: 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול' ... וההשחתה שאיים עליה [וביקש עליהם רחמים] בתפילתו, ולפיכך אמר: ונברכו בו כל גויי הארץ, ומפני שהיה נביא, וזכות הנביא רבה על [סודותיו של הקדוש ברוך הוא], ומשום זה אמר: 'כי ידעתיו', שפירושו לפעמים אשר ידעתיו (יו"ד חרוקה). והד' מפני שהוא ירא ה', ורבה זכותם של יראי ה', כי סוד ה' ליראיו, ומשום זה אמר: למען אשר יצוה. והה', מפני שהוא ישר, ורבה זכות הישרים בסוד ה', ככתוב: ואת ישרים סודו. והו' כדי להגדיל את שכרו על השתדלותו להציל אנשים ולהחזירם בתשובה ... הארכה הגדולה (שקבע להם), וכמו שעומד אני לבאר ב'ארדה נא', וכמו שפירשנו בעניין אנשי המבול ואנשי המגדל.

פסוק יט

ומהכתוב: 'למען אשר יצוה', יש להוכיח, שהמצוות השכליות או השמעיות המגיעות לבנים במסורת אבות, ואינן כתובות, הגעתן אמיתית והוכחת האלהים מתקיימת בה.

וכמו שאנו רואים שהתורה אומרת: 'אשר יצוה', וזה מספיק לשמור דרך ה', בלא כתוב. ואם תאמר: אין לקבל את המשנה מפני שאינה [כתובה, נאמר לך, כמו שאין הפרש] בחובת קיום המצוות בין עשרת הדברות ושאר [המצוות] אף־על־פי שאלה נתנו בכתב, ואלה בכתב ובשמועה (מפי ה'), ככתוב: [ויהי כשמעכם וג'], כך אין הפרש בחובת הקיום בין [המקרא והמשנה] אף שזו בקבלה (בלבד) וזו בקבלה ובכתב. וכבר ייחדנו למצוות אלה ... המצוות השמעיות, ואספתי אותן כולן.

פסוק כ

[ואמר: 'זעקת סדום' וג'] והוא הגורם העיקרי לחורבנם. כי זה מרמז לעושק, ככתוב: מרב עשוקים יזעקו. (ומרמז) להמנעות מן הצדקה, ככתוב: אוטם אזנו מזעקת דל, [ועל סדום נאמר]: ויד עני ואביון לא החזיקה. והוסיף: 'כי רבה', כרמז לגאוה, ככתוב: ותגבהינה, ואומר: גאון שבעת לחם. והמלה 'וחטאתם' מתכוונת לבעילות אסורות. והוא שאמר: ותעשינה תועבה לפני. והוסיף 'כי כבדה' כרמז לזדון לב, וזוהי כוונת מילת 'מאד' שהוסיף. ומילת 'וארא' מורה על קביעת ארכה; שלח אליהם את מלאכו לתת להם ארכה, אולי יחזרו בתשובה באותו יום. וזה היה אחר עשרים וחמש השנים שהאריך להם מזמן ביאת אברהם אל הארץ. ואמר: 'אם היה כצעקתה, אעשה בהם כלה', כלומר: אחתום עליהם (את הדין), ככתוב: כי כלה היא מעם אביו. ואם אינם עומדים בחטאותיהם, וימשכו ידם מהם, אודיעם זאת ואגלה להם זאת על ידי הסירי מהם את הכליון. ואברהם שמע את הדברים האלה, והאנשים הלכו להם. וקודם שהתחיל לבקש רחמים על סדום פתח ואמר: ואנכי עפר ואפר, בדרך ההכנעה המצוייה אצל אנשים כשהתלהבותם מתגברת ... האפר, כי האש פועלת בעצמיותה, עד שהיא נחלשת, גם בטבע, ומה שיש עמה ... האש והאפר משתנים ל...

פסוק כג

ויתכן שנתכוון לומר, אלמלי נתקיים רצונו של נמרוד לשרפו, כי אז היה לאפר, ואלמלי הרגו אמרפל, כי אז היה לעפר. אמר: 'אולי יש' רצונו בזה, אם יודיע לנו...לא חשב המקום ... הודיענו שלא היו צדיקים בסדום, ולו היו, היה מציל אותם...

פסוק כה

ונאמר מהו ענין אומרו, 'חלילה'...הפרשה...שיתבשר.

ואמר: 'חלילה לך', ב' פעמים – חלילה לך לעשות כזאת בסדום, וחלילה לך לעשות כזאת במקום אחר. וג' 'חלילה' חסרות יו"ד: שתיים כאן, והשלישית: 'חללה לאל מרשע', לאמור: שאין בו אף שמץ של רשע, ואפילו לא כיו"ד שהיא הקטנה שבאותיות. ופירוש

זה הוא רק בדרך השערה בלבד. ואמר 'כדבר הזה', כי נתכוון לעושק, ולכל מה שדומה לו ומסתעף ממנו. ולא אמר 'הדבר הזה', כי זה היה מראה רק על עניין אחד בלבד. ואמר: 'להמית צדיק עם רשע', בדברי ה' (ב)הרצאת אברהם (?). ואמר: 'והיה כצדיק כרשע', דהיינו: אחרים יעשו את זה כזה, וינזרו מעבודת אלהים, כאותם האומרים: 'הכל כאשר לכל', ואינם יודעים שהנביא קרא לזה הדבר: 'מלא רעה והוללות בלבם', והם אומרים גם כן: 'השופט כל הארץ (לא יעשה משפט)', משום שידו על העליונה, והם חסרי דעת גם בזה, וכמו שביארנו שבעה עניינים בפרשת 'האף שונא משפט יחבוש'.

פסוק כו

ואמר אלהים, אם אמצא בסדום, כלומר, אם יהיו גלויים, אבל הנסתרים לא (יצילו). וזה כעין מה שאמר: שוטטו בחוצות ירושלים 'בתוך העיר' כמו 'ברחובותיה'.

ובמה שהלך והפחית מחמישים עד עשרה, שני עניינים: א. לא ה' הוא שהתחיל בהזכרת החמישים, ורק אברהם הזכיר אותו (את המספר הזה) בתקוה שיהיו שם חמישים. והב. ה' נתן לו להפחית קמעא קמעא, כדי להרבות את שכרו על כל מאמץ ומאמץ. ועוד נאמר, [שהתפילה] (?) יש לה פעולה על נפשותינו, והשתדלותנו...

ונאמר עוד, מפני מה הפחית תחילה חמישה חמישה, ואחר כך עשרה עשרה? ונשיב בדרך השערה, שהפחית חמישה חמישה והפחית עשרה עשרה, ואילו נשאר לו להפחית עשרים עשרים היה עושה זאת על פי הסדר שראינו. ויש אומרים, ששיבר את העשרה רק פעם אחת ואמר: 'ארבעים וחמישה, מפני שמנין לו"ט ארבעים וחמישה'.

פסוק לב

ומפני מה הפסיק בעשרה ולא בקש בפחות מכך? בדבר הזה אנו מוצאים ארבעה טעמים: א. כדי שיהיה בהם מספר שהוא מנין לתפילה ולהרבה מצוות אחרות, כידוע שעדה היא עשרה. והב. מפני שהיו חמישה מחוזות, והתכוון שיהיו שניים בכל מחוז. ג. הנסיון הורה לאברהם שהיו שמונה צדיקים בדור אנשי המבול, ולא בקשו להציל (את הדור) בזכותם. ד. כסבור היה, שיש בסדום עשרה (צדיקים): לוט ואשתו, ארבע בנותיו וארבעת חתניו. וראיה לכך, שארבע בנות היו ללוט ממה שנאמר: וידבר אל חתניו לוקחי בנותיו הנשואות, וכשלא יצאו אלה, אמרו לו המלאכים: קח את שתי בנותיך הנמצאות, וחשב אברהם שארבעתן נשואות.

ומה שאמר יחזקאל: [והיו שלשת ה]אנשים האלה בתוכה, ואמר: אם [בנים וגו', אינו בסתירה] למה שבסיפור זה. כי שם דבר רק על הזכרים. וכבר אמרו, שפרט שם את השלושה הנזכרים קודם, מפני שכל אחד מהם ראה עולם בנוי וחרב ובנוי, והעולה על

הדעת: מפני שמנה (שם) חרב ורעב וחיה רעה ודבר, פרט את אלה השלושה שניצלו מארבעתם: נח מן הרעב, כמו שביארנו בפסוק: "האדמה אשר אררה"; איוב מן הדבר, ככתוב: "כי עתה שכבתי ואשקוט" וגו'; דניאל מחרבו של נבוכדנצר, ככתוב: "ויגל השארית מן החרב אל בבל", וגם מן האריות בגוב, ככתוב: "אלוהי שלח מלאכיה" וגו'. ועדות היא על צדקתו של אברהם שלא התפלל על לוט לבדו, אלא שם מבטחו (בדינו) של הקב"ה – יהרגהו אם הוא חייב, וזו אחת ממידותיהם של צדיקים, כאמור בבני לוי: "האומר לאביו ולאמו" וגו'.

והתועלת במה שכתבה התורה את הסיפור הזה, שנדע את מקור אבותינו, ונשתדל בכיבוד אורחים, ולא נתמה כשיספרו לנו על פעולות אלהים, שלא כדרך הטבע, ושנצווה את בנינו ואנשי ביתינו לעשות צדק ומשפט, ולא נהיה מסופקים בכך, שאלהים צדיק ואין בו עוול, ולא יקשה בעינינו כשהוא עושה משפטים בקרובים אלינו, ושנבקש רחמים על כל עבדיו, כפי יכלתנו.

פרק יט

פסוק א

ואחר כך אמר: ויבאו (תרגום הפסוקים מראש פרק י"ט עד סופו).

ואחר אשר תרגמנו את הפסוקים של הפרשה הזאת, ראוי שנחזור עליהם בתוספת ביאור, ונאמר: פתח הכתוב בסיפור תוך סיפור, ואמר: 'וירא והנה שלשה אנשים' ואמר כאן: 'ויבאו שני המלאכים' והעמידנו בכך על שני דברים: א. שהשניים האלה הם מאותם השלשה; ב. השלישי שנשלח לבשר (את שרה), נסתלק לאחר שעשה את שליחותו, ונשארו שניים: אחד – להציל את לוט, ואחד להפוך את סדום, כמו שהתברר בתוך הסיפור. וקריאת אנשים בשם מלאכים, ומלאכים בשם אנשים מצוייה הרבה בלשוננו, ככתוב: "ויאמר חגי מלאך ייי וגו', והנה ששה אנשים באים מדרך שער העליון". וכשאנו מדמים את מה שאירע למלאכים עם לוט למה שקרה להם עם אברהם, אנו מוצאים שבעה דברים לשבחו (של אברהם): א. אל אברהם באו כחום היום, ואל לוט – בערב. וזה בגלל צדקתו הרבה של אברהם, שכן כתוב: "והוציא כאור צדקך" ובשביל קלות צדקתו של לוט, כי הוא כצל שבלילה. באברהם אמר.....ג. באברהם אמר 'וירץ', ובלוט-'ויקם'...פרקי הזמן ... ענין ההפרדה...

פסוק ד
[ואמר מקטן ועד גדול מפני שאמר] נסבו על הבית מנער ועד זקן, כי המתחיל בעבירה לוקה תחילה.

פסוק ח
ולפיכך באנשי גבעון הציעו להם שתי נשים, ולא קבלו אלא אחת, ככתוב: "הנה בתי הבתולה ופלגשהו", ואילו אחר כך נאמר: "ויחזק האיש בפילגשו"; הראשונה הוצעה, אבל לא הוצאה, ואת השניה הוציא אליהם.
ואמר: 'כי על כן באו', דהיינו בקשו את חסותו ונכנסו אל ביתו, נמצאנו למדים, שהמבקש מקלט אצל חבירו, חייב להצילו בכל מה שהוא יכול, וכבר אמרו על אחד מתלמידי רבי מאיר, שביקש אדם חסות בביתו וישב (התלמיד) על פתח ביתו והגן עליו ועמד נגד מבקש נפשו ואמר לו: לא אצא את ידי חובתי אליו, אם תהרגהו, כי הוא דומה למי שנכנס למקדש למצוא בו חסות ... באפלת הלילה, הלילה...

פסוק ט
ואמרו: 'גש הלאה', כלומר: התרחק אל [המקום] ... שיכנס, ואפשר לפרש ... במופת נפלא ... בנוכחותו של אברהם.

פסוק יב
ואמרו 'מי לך פה', כלומר: מי לו מקרוביו ויחזירם בתשובה, חתן ובניך ובנותיך שהם רחוקים ביותר בשכונה (?). הוצא מן המקום, כלומר הוצא לחוץ. ו'כי משחיתים אנחנו' כולל שלוש פעולות: הפיכה, ככתוב: "ונשחת הכלי אשר הוא עושה"; שריפה, ככתוב: "וקדשתי עליך משחיתים"; והכאה במגפה, ככתוב: "ואיש כלי משחתו בידו", ונאמר אחריו: "עברו בעיר אחריו והכו" וגו'. ויצא לוט וידבר אל חתניו לוקחי בנותיו, כלומר בנותיו הנשואות, ויהי כמצחק, צחקו (ואמרו) תופים וטנבורים אתה רואה בעיר, ותאמר: היא נהפכת. וכשראו המלאכים שחתני לוט אינם מאמינים ולא יצאו עמהם, אמרו: הנח את אלה באש וקח את בנותיך הנוכחות הנמצאות, וכשהתחיל להתעכב בגלל בנותיו היוצאות, ככתוב "ויתמהמה", החזיקו בו ובשלוש הנשים, כאמור: "ויחזיקו האנשים ויוציאוהו', כמו ויוציאום ויניחום, כי שלוש הנשים בכלל. ומה שפירש ואמר: 'ויא' המלט על נפשך' אחרי מה שאמר ברבים 'ויהי כהוציאם', מקיים את מה שאמרנו, שאחד מן המלאכים נשלח להציל את לוט, והשני – להפוך את סדום, אלא שההופך לא יכול לעשות דבר עד שניצל לוט, ככתוב: 'לא אוכל לעשות דבר'. והמלאך אמר לו: 'הנה נשאתי פניך', אף שאנו יודעים שאין הבורא נושא פנים, וכן המלאך. ובזה אנו משיבים

כדרכנו להשיב, [שהוא נושא] פני צדיק בתפילה, ככתוב: "וישא ייי את פני איוב" ... ועוד אות שני, שהציל את העיר שביקש עליה, והרי שני אותות, והיא ... [ואומרו על צוער שהיא קרובה] ... אינו במחוז כולו אלא עיר קטנה, שהיתה נתונה למרותה של סדום.

פסוק כג

ואומרו: 'והשמש יצא' בלשון זכר, סובל שני פירושים: או שהשמש באה בלשון זכר, וגם בלשון נקבה, ככתוב: "לעיני השמש הזאת", או שיש כאן מילה נסתרה, (ושיעורה): "אור השמש יצא", וזה קרוב יותר, וכך בכל דבר שאנו מוצאים אותו בזכר ובנקבה, שני הפירושים האלה אפשריים בו.

פסוק כד

ואמר: 'וה' המטיר' וחזר ואמר 'מאת יי' הוא באמת כאילו אמר: מאתו. שכן השימוש בלשון העברים שיאמר ראובן לשמעון: 'רצוני שתספק את צרכי ראובן' וכוונתו לעצמו, או יאמר: 'כבר סיפקתי צרכי שמעון', וכוונתו למי שאליו הוא מדבר. לפי השמוש הראשון הם דברי למך לנשיו: "נשי למך". ושמואל אמר: "ואת יפתח ואת שמואל", וכוונתו לעצמו. ודוד אמר: "קחו עמכם את עבדי אדוניכם", וכן אמר אחשורוש למרדכי ולאסתר: "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך". והשמוש השני, דברי משה לפרעה: "רק אל יוסף פרעה התל"; ודברי יהונתן לדוד: "ולא בהכרית יי את אויבי דוד" וכיוצא באלו.

ואף על פי שהזכיר את סדום ועמורה בלבד, ראוי שנדע שאדמה וצבוים היו עמהן, ככתוב: "כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבוים". וכן כשהזכיר רק אחת מהן אמר: "איך אתנך כאדמה". ואפשר שאמר במלה מקוצרת: "הערים האל" מפני שצוער נצלה כמו שביארנו. "ואת כל הככר" כולל את השדות ואת הגנים כולם, שעליהם אמר: "כי כלה משקה", והוסיף ואת כל יושבי העיר, כלומר אנשי המקום והזרים שישבו ביניהם, ואנשי סדום שיצאו מארצם למקומות אחרים, גם אותם רדף הרוח והשיגם והשחיתם, וכמו שעומד אני לפרש "בקרב כל ישראל", שבענין קרח. ומה שהוסיף 'וצמח האדמה', אף על פי שאין הצמחים כדאים להזכר במקרה כזה, להגיד שהאויר נשחת (אף הוא). וידוע מן הנסיון, שאם יקלוט אדם מי גשם מן האויר בארץ סדום לפני נפילתם על הארץ, וישקה בהם את הזרע, לא יצמח. ולמאמר 'ותבט אשתו' וגו' שתי מטרות: א. להודיענו את עונשו של העובר על צווי ה'. ב. עשאו פתיחה מתאימה לענין "ותהרנה שתי בנות לוט", מפני שלא היתה להם אם. ומה שתלה 'וישלח את לוט' ב'ויזכר אלהים את אברהם', אפשר לפרש בשני אופנים: א. לוט לא היה צדיק, ונעשה צדיק על־ידי אברהם; ב. שהיה צדיק,

ואפשר היה שיתנסה ביסורים, כדרך שאר הצדיקים הסובלים, ובגלל אברהם הוסר ממנו דבר זה. ואמר 'ויעל לוט מצוער', כי אלמלא היה נשאר בצוער, אפשר שהיו מגיעות אליו ידיעות מאנשים (אחרים), ולא היה עולה על דעת בנותיו, שהעולם כולו חרב. ודייק הכתוב ופירש 'וישב במערה', מפני שהוא עומד להזכיר ששתה יין, וכשנשמע זאת נאמר: מאין להם? והודיענו, שישיבתם המציאה לנו זאת, כי דרך אנשי ההרים להטמן במערות, ואמר: 'ואיש אין בארץ', להורות שעלה על דעתן, שכמו שכל העולם היישובי חרב במים, ולא נשארו מבני אדם אלא נח וזרעו, כך עלה עכשיו העולם כולו באש, ולא נשארו אלא לוט ויוצאי חלציו, כי המבול היה קרוב לזמנן, ופחות מארבע מאות שנה חלפו ביניהן, ומזה אמר: 'ואיש אין בארץ'. ובאשר לאומרן 'לבוא', נאמר, שמילת ביאה נאמרת על ז' אופנים: הגעה למקום ממקום רחוק, ככתוב: "ויבאו איש ממקומו"; כניסה ממקום קרוב, ככתוב: "ויבא יהודה ואחיו"; ביאה על האשה-"ואיש אין בארץ לבוא"; הפסד – בא בשכרו; קיבול-"תבוא לפניך תפילתי"; ואמר: 'הכצעקתה הבאה אלי'; קיום הבטחה – כי יבא דברך, "כי בא יומם". ואומרן "ונשכבה עמו" וגם "שכבתי אמש", וחמש המילים האחרות (משורש זה), החוזרות בפרשה זו, מוכיחות, שהלשון קוראת את השוכב ואת הנשכבת 'שוכבים' לפיכך אין צורך להוכיח את האיסור של [נשים עם נשים], בעריות ובעונשין. ופירוש "לא ידע בשכבה ובקמה" אינו שבשעת מעשה לא היו חושיו ערים, כי אז לא היה חש ולא נהנה, אלא כל זה היה לו בשעת מעשה, אבל לא ידע מי היא הנבעלת, ובבקר לא זכר דבר מכל מה שקרה לו, כדרך השיכורים שעושים דברים כשחושיהם מעורפלים, ואינם זוכרים מה שעשו. ועל זה אמר (הכתוב): "לא ידע", כלומר 'לא זכר', ויתכן בשביל זה נקוד על 'ובקמה', כלומר: לא שלא ידע, אלא שלא זכר. ואשר לענין העונש, האם היו בנות לוט חייבות עונש או לא? נאמר שאין עליהן עונש מזיד, מפני שלא ידעו אל נכון שיש עוד איש בעולם, וסברו, שכמו שבניו של אדם הותרו באחיותיהם, מפני שלא היו להם נשים אחרות, כך מותר להן לקלוט זרע מאביהן, מפני שאין איש זולתו, ואין עליהן אלא שוגג וחסרון ידיעה, ואי־דיוק, כי לא המתינו עד שהתברר להן [אם יש איש אחר או לא].

פסוק לא

והרצה לנו (הכתוב) את הסיפור הזה כלקח מוסרי, שלא נעשה כמעשה סדום, ושלא נחליט במקרים על־פי השערות ודמיונות לבד, ושנזהר מן היין, כי הוא סיבה לרעות רבות בענייני העולם הזה ובענייני הדת, ושלא נתייאש מבקשת רחמים ומן ההכנעה (לפני יי), ומן התפילה, כי השומע קרוב ועונה.

פרק כ

פסוק ב

ואמר ויסע (תרגום פרק כ'), חזר אברהם על מעשה זה ואמר על שרה שהיא אחותו, והלא כבר ראינו מה שגרם לו (דבר זה) במצרים מן היגון והתוכחה. גם אנו רואים את הכופרים המונין אותנו בכך עד היום ואומרים: מפני מה לא אמר את האמת ולא בטח בה', כי יותר טוב היה שיחטאו הם תוך ידיעה (שהיא אשתו) משישקר הוא, ויביא את שרה בצרה, ואנשי הארץ יהיו נקיים מעוון במעשיהם עמה. ונאמר, ובאלהים נעזר: הנוכח במקום המעשה רואה מה שהבלתי נוכח אינו רואה, ואברהם היה אחד מן החכמים והמאמינים, שאינם "מניחים דבר שלא במקומו". וכשאנו רואים שפחד מפני המות, אנו יודעים, שאמנם נתאמת אצלו, שדרכם להרוג אנשים בגלל נשותיהם, ולפיכך ירא היה אברהם שיהרגו אותו, ויקחו את שרה באיסור, ואסון יבוא עליה ועליהם, ואולי גם תאבד האומה כולה עם המלך אם יעזרו לו, או על שתיקתם, ומשום כך ראה לנכון לאמור "אחותי היא", בדרך הסתרת מלה אשר הזכרנו, דהיינו שהיא קרובתו, דבר שהוא מותר מצד הלשון, ועל ידי זה יחלץ הוא מן המיתה ומן האסון, והם – מן החטא. ואם יכשלו בחטא ויקחו אותה, הרי בהכרח יהיה זה באחד משני האופנים: או שידברו עמו עליה בצדק וביושר, ואם לא ישיא אותה להם, לא (יקחוה), או שיתנהגו אתו בכפייה, ולא יבקשו ממנו רשות עליה, ואז הרי עוד יש בידו לתת לה גט פיטורין, ותהיה היא מותרת על פי הדין, והם נקיים מעוון חמור, ואף שאינם ראויים לכך; ולא עוד, אלא שיתכן שהיה דרכם לתת גט לאשה בשעת סכנה מפני השלטון. ואמר אברהם 'אחותי היא' ולא אמר 'אשתי', כי כך היה האמת, ויהיה זה כמו שהיה היוצא למלחמה, בזמן שלטון ישראל, נותן גט על תנאי לאשתו, כמו שאנו מחייבים בזמננו את המפליג בים לתת גט על תנאי לאשתו, וכמו שהיה הכהן הגדול ביום הכפורים נותן גט בתנאי לאחת מנשיו. ואם עשה זאת (הרי מוטב), ואם לא, הרי אפשר היה לו לעשות כך בכל שעה שיראה צורך בכך, ולהציל את הכל. הלא תראה, שהתורה חוזרת על מעשהו זה, ומדברת על כך בנעימה של שבח, וגם מזכירה דבר דומה לזה אצל יצחק, מבלי להתבייש בכך. ואלמלי היה בזה מהמכוער והמגונה, לא היתה חוזרת על זה, ואף הוא לא היה עושה זאת מעיקרא. ואם כן הדבר, מה מקום היה לענוש את פרעה ואת אבימלך? נאמר, אלהים יתע' רצה שלא תצא שרה מתחת ידי אברהם, ולו היתה רק שדהו, שכן כתוב: "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל צדיקים", וכדרך שאמרה התורה: "ולא יחמוד איש את ארצך". ומה שאמר לאבימלך: "והיא בעולת בעל" מתפרש יפה בשני האופנים. ומה

שאמר: "הגוי גם צדיק", אפשר שנתכוון בזה רק לעצמו, וכדומה לזה אמר במקום אחר: "לעם נכרי לא ימשול למכרה", כלומר לאיש נכרי. ויתכן גם כן שנתכוון לעצמו ולעמו, וכמו שאמר: "עלי ועל ממלכתי", הואיל והם הניחו לו לעשות כך, וכל שכן אם עזרו לו. ומה שאמר: "הלא הוא אמר לי", כוונתו: היחס שביניהם ידוע רק מדבריהם, ואי־אפשר לבררו באופן אחר, ובפרט כשהם באים מארץ אחרת. והוסיף: "והיא גם היא", כלומר אלמלי היו דבריהם סותרים אלה את אלה, היה ספק נופל בלבי. ואמר: "בתום לבבי", על כוונתו, "ובנקיון כפי" – על מעשיו, ולפיכך לא חזר המלאך ואמר: "ובנקיון כפיך", כי לא היה שם מעשה כלל. והכוונה האמיתית של "ואחשך" על ידי הודעה, לא על ידי כפייה, כלומר, הודעתיך שהיא בעולת בעל, כדי שתמשוך ידך הימנה. והוסיף: "על כן לא נתתיך", כלומר, באזהרה, אמרתי לך: הנך מת כדי שתמנע ממנה. והוסיף "על כן לא נתתיך", כלומר: באיום, אמרתי לך "הנך מת".

פסוק 1

ובדרך דקדוק והשערה, מילת "מחטוא" נכתבת בשלושה אופנים: מחטו, מחטא, מחטוא, וזה כנגד שלוש מדרגות שבחטא, קל, בינוני וחמור. הקל, כגון של אבימלך, שהרי אפשר היה על ידי גירושין, כמו שביארנו, ולפיכך נכתב 'מחטו', והבינוני כשל שמואל, לולא ביקש רחמים על העם, ומפני כך כתוב שם: "חלילה לי מחטא לייי", והעוון החמור – לשנות משפטי ה' ולדבר עליו סרה, ולפיכך כתוב: "אשמרה דרכי מחטוא בלשוני". ובאופן זה נאה לומר בדרך השערה בכתיבת סלו, סלא, סלוא, בשלוש מדרגות, באשר תהיה מדרגת כל אחד מהם גבוהה משל חברו. ואומרו 'כי נביא הוא', אינו נתינת טעם להחזרת האשה, אלא נימוק למה שאמר 'ויתפלל בעדך', כלומר: מפני שהוא נביא תפילתו נשמעת, ככתוב "ואם נביאים הם ואם יש". ואומרו: דע כי מות תמות (הכוונה) בעצירת רחם, כמו שיפרש אחרי כן 'כי עצר ייי', באיום והתראה, לא בפועל. ומסתבר שסיבת מה ש'יראו האנשים מאד' הוא מאורע סדום שחל לפני זמן לא רב, ואולי עוד לא שקט בה העשן, ואפשר שבשביל כך קדם ואמר: והנה עלה קיטור הארץ. ואמירתו לאברהם: מה עשית לנו ומה חטאתי לך היא להגדלת החטא, כי לא ידע את הסוד על דבר הגירושין. והוסיף: ומה חטאתי לך, כאילו אמר: לו גם חטאתי לך, לא היית רשאי לגמול לי רעה בסיבת פשעי, ואברהם לא ענהו על כך, כי לא היתה פה שאלה. וכשאמר לו: 'מה ראית' (בשאלה) השיב לו. ואומרו 'וגם אמנה' (וג'), מוכיח, שקרובת האם היתה יותר חמורה, בעיני האנשים, מקרובת האב, והחוש מחייב כך, כי לגבי האם הרי רואים שהיא מעוברת ט' חודשים, ויולדת בצרחה, והשכנים מתאספים, והיא יונקתו ומגדלתו,

ואילו האב אינו ידוע אלא בהגדת האם. ובדרך זו נוהגנו בגויים שהתיהדו, כי אמגושי שהתיהד עם אשתו שהיא אחותו מאמו, לא מאביו או דודתו שהיא אחות אמו מן האם, לא מן האב, אנו מפרישים אותם זה מזו, אבל בדודתו מצד האב לא, שהרי (אפילו) אשת אביו עצמה מותרת לו, וזה מפני שאבהות אינה ידועה בחוש, אלא בהגדת האם, והתורה לא האמינתה, מפני שהיא גויה.

פסוק יג

ויהי כאשר התעו אותי' אפשר לפרשו בשני אופנים: א. לשון הוצאה, והיא מגזרת "ושיני כפירים נתעו", כי נשירה והוצאה (של השן) אחת הן. או מענין התעאה, דהיינו: כשהתעה אותי מבית אבי, באומרו לי "לך לך", צוותי על הדבר הזה, ולא היה זה עול מצדו (של אלהים) אלא נסיון לשם תגמול. והכסות שהזכיר אבימלך לשרה, לא לה נתנה אלא לנערותיה, וכמו שאמר 'לכל אשר אתך'. ואפשר שלשם נימוס אמר כך, כמו שאמרה אביגיל בדבר המתנה, ונתנה לנערים, וכל שנתן אבימלך לאברהם לא נתן, אלא כדי שיבקש עליו רחמים, ואברהם גמל לו בעד כל זה בדרך שיזכר אחר כך. ואת כל ונוכחת, מגזרת נכח, שפירושו מול או נגד, כלומר: הכל לפניך, קחי מה שאת רוצה, ואמרי מה שאת רוצה. והשאלה בענין זה היא: אם הנגע עוד לא חל באבימלך, וה' רק התרה בו, מהו שאמר 'וירפא אלהים'. ונאמר: ה'רפואה' כאן אינה בהוראת ריפוי ממחלה (שכבר באה) אלא במובן מניעת מחלה, וכאמור "כי אני ה' רופאך", ומילת 'רפואה' היא בת שבע הוראות.

פרק כא

פסוק א

ואחר כך אמר: ויי (תרגום פרק כ"א).

הזכירה הראשונה הנאמרת בלשון פקידה, עניינה רחמים וברכה מאת אלהים, כאשר אמר, הוא מה שאמר לאברהם: 'אבל שרה אשתך', כאשר דבר, מה שאמר המלאך: 'למועד אשוב אליך' וג'. ודברי שרה: 'צחוק עשה לי' הוא טעם שלישי לקריאת הילד בשם יצחק; הטעם הראשון – צחוקם של אברהם ושרה, הנזכר קודם, השני – הצווי האלהי 'וקראת' וגו', השלישי – מה שאמרה שרה 'צחוק עשה לי'. וההוספה 'כל השומע' מורה על בטחונה באהבת האנשים אליה ואל אברהם, בגלל צדקתם וחסדם עם הבריות, הכל משתתפים בכל מצב שלהם. ואומרה: 'מי מלל' סובל שני פירושים: א. מי היה אומר כזאת ביחס אליה, אם לא ה' שהוא כל יכול, והב'. לשון גדולה ורוממות: "מי

פעל ועשה כזאת". משתה גדול, סעודה לחבורה של חסידים, חכמים וצדיקים וכיוצא בהם. וכמו זה אצל אחשורוש, משתה גדול, לכבודה של אסתר. 'מצחק', לפי פשוטו, שהיה ישמעאל לועג ליצחק, ואומר עליו שלא יחיה, כעין מה שאמר: "ויהי כמצחק בעיני חתניו"; והסיבה לכך – חולשתו של יצחק. ויש שטופלים (על ישמעאל) העוונות החמורים שנופל עליהם לשון צחוק: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ואין זה נראה לי, שהרי כתוב כי שמע ה' אל קול הנער, ואמרו הקדמונים: "אין הקב"ה דן את האדם אלא לפי שעתו, שנאמר: באשר הוא שם". 'לא ירש' תרגמתי: "לא יסכן" (לא יגור), כעין מה שכתוב: "וירשוה קאת וקפוד". רשאית היתה שרה להרחיקו מהישיבה בבית, אבל לא להעבירו מן הנחלה. ותרגמתי 'כי ביצחק' – 'מן יצחק' כי הכוונה לזרעו, כמו שאמר ה' ליעקב: "יעקב אשר בחרתיך זרע אברהם" ואילו ישמעאל הוא לבדו יקרא 'זרע אברהם', שכן אמר בו: "כי זרעך הוא", ולא בניו. ואף על פי שהם נקראים כך מצד הטבע, מנע זאת מהם מבחינת הגדולה והכבוד.

פסוק יח

קומי שאי את הנער-שאיהו בהדרכה והנהגה, כמו שאמר ונשאתם את אביכם. 'ויפקח אלהים את עיניה' – חיזק את חוש (ראייתה) עד שראתה את הבאר מרחוק. ומלת 'רבה' בלשון התרגום – נער. ומעולם לא הפסיקו בניה להיות רומי קשת, ככתוב: ושאר מספר קשת.

פסוק כב

ואח"כ אמר (תרגום הפסוקים כ"ב – ל"ד).

פתח ב'ויהי בעת ההיא', כלומר: עת הולדת יצחק, כי אברהם היה מושלם בכל המעלות ורק ברכת זרע חסרה לו, וכשראו האנשים שהושלם גם בזה, אמרו לו: 'אל'ים עמך'. והתחילו המלכים בדבר הזה "אם תשקר לי" וגו', כי יראו מזרעו ומלחמתם. והזכירה התורה את שר צבאו (של המלך) ללמדנו, שראוי הוא הדבר שיהיה למלך יועץ, ואפילו כשהמלך חכם ונבון, מחמישה טעמים: שיתמכו זה בזה, שיהיה איזון בין חנינה וקשיחות ע"י תכונותיהם (השונות); שתאוזן הנהגתם בפחד ובטחון; במקרה שיחלה אחד מהם (יפעל השני) ושירכש (השר) את נטית אנשי סודו לדעותיהם. הפירוש העיקרי של 'אלהים עמך' שיסעדהו בכל החלטותיו, כמו שאמר נתן לדוד: "כי יי עמך", ובגלל זה אמרו לו 'ועתה' וגו', כלומר, טרם שאתה מחליט דבר (נגדנו) ומאבדנו בהחלטתך. 'השבעה לי' מלמד, שהשבועה היא על דעתו ועל כוונתו של המקבל את השבועה, ולפי מה שביטא הנשבע בגללו. 'תשקר' – בגידה, שכן הוא בארמית תרגום של 'אם

תבגוד' והרבה פעמים מילת בגידה בעברית פירושה ביזה ושדידה, ככתוב: "הוי שודד ואתה לא שדוד, ובוגד לא בגדו בו". ואומר הבוגד בוגד. ניני ונכדי, עד ארבע דורות, ככתוב שם ושאר נין ונכד. והוסיף ו'עם הארץ' לאמר: אל תבגוד בארץ הזאת, אמר 'אנכי אשבע', ולא: 'וישבע אברהם', מלמד, שמי שקבל עליו שבועה, הרי עליו חובה כאילו נשבע. לפיכך לא הותרה ארץ פלשתים לישראל, ולא נכנסו אליה עד שעבר דור רביעי, שאודותיו אמר אבימלך נכדי, ומה שאמר אחרי זה 'והוכח אברהם' (וגו') מלמד, שכל התפייסות בין שניים, שאין עמה אפשרות של תוכחה אינה התפייסות. 'אשר גזלו', מלמד, שחייב אדם לצוות את אנשי ביתו לא לחטוא. ותשובתו של אבימלך כוללת שלושה דברים: לא ידעתי, בראיית עיני, וגם אתה לא באת אלי בטענה, וגם לא שמעתי מפי אנשי מודיעין. ומפני מה לא נתן אברהם לאבימלך עבדים ושפחות? לא מפני שאבימלך היה יותר נדיב ממנו, אלא מפני שאין יהודי רשאי להוציא עבד שהתייהד לגוי, והתורה אמרה בזה: "לא תסגיר עבד". יתר על כן [אם מכרו קונסין אותו לפי הכסף ששילם הקונה לבעליו] ומזה בהלכה המוכר את עבדו לגויים, קונסין אותו עד עשרה בדמיו. 'ויצב אבימלך' – הסכים שתהיינה לו שבע כבשות מופרשות מן הצד. כאות לברית שבין שניהם בענין הבארות. וכל פעם שאחת מהן מתה, העמיד אבימלך אחרת תחתיה. ודבר זה דומה ל'עד הגל הזה ועדה המצבה', ול'עגל אשר כרתו', וכיוצא באלו. וראוי שנדע, אם המקום הזה נקרא באר שבע מגזרת השבועה ומחומרתה, כאמור כאן: 'על כן קרא למקום ההוא' וגו', איך אמר אחר כך שבאר שבע היא מגזרת שבעה, שהרי נאמר ויקרא, איך ייאמר אחר כך שהשם באר שבע נגזר משבעה – ויקרא אתה שבעה? ונאמר: שם מקום הברית הוא באר שבע, משום כי שם נשבעו, ואחר כך קרא את כל העיר באר שבע בגלל (המספר) שבעה, ולפיכך הוא אומר כאן: מקום, ושם – העיר. ויכרתו ברית – אבימלך ושר צבאו, ושבו אל ארצם רגועים, כי מלכותם הובטחה. ויטע אשל, כדי שיקהלו אצלו אנשים, ככתוב יושב בגבעה תחת האשל ברמה, ועוד כדי שיתקבצו שמה הרבה מבעלי החיים, כאמור: אשר שם צפורים יקננו. ויקרא בשם ה' שהיה מגייר אנשים ומכניסים בדת, ולפיכך הוסיף בכנוי ה' אלהי עולם – שהיא פעולת פועל, וכדומה לזה.

פרק כב

פסוק א

והאלהים נסה את אברהם. כתוב "יי צדיק יבחן ורשע ואוהב חמס שנאה נפשו" פירושו: את הצדיקים אלהים מעמיד בנסיון אבל את הרשעים ואוהבי החמס הוא שונא ומרחיק. וחובה עלינו לדעת שנסיון זה שאמר הכתוב כי ה' מנסה בו את הצדיקים אינו הנסיון הכללי שהוא בשער העבודה והמרי. כי הנסיון ההוא חל על כל בני אדם ואילו הנסיון הזה הוא נסיון שני, והוא למעלה מן הראשון. כשאדם מקיים את רצון הבורא בדברים שהכל חייבים בהם הוא כדאי לכך שיעמידוהו לפני שערים נוספים משערי עבודת האל ושיזכוהו לתוספת שכר. ואל יאמר אדם שיש בנסיון כזה עוול מצד המנסה למנוסה או קיפוח זכות הוא למי שנשלל ממנו נסיון כזה, כי הראשון מובטח לו ששכרו יהיה כפול, ושאינו מתנסה נשאר במדרגה נמוכה, מה שמגיע לו לפי מעשיו. כי מאחר שלא קיים את מה שנצטווה בו, אין זה מן החכמה להטיל עליו צוויים נוספים. ולא עוד אלא שזה לטובתו, כי הוא יתב' יודע שאותו אדם לא יקיים את המצוה הנוספת שתוטל עליו ויגדל חטאו. ולפיכך אמר יי צדיק יבחן. ונאמר, מפני מה תאר את הצדיק במלה אחת, צדיק, ואת החוטא בשתי תכונות, רשע ואוהב חמס? ונשיב, הצדיק שמעמידים אותו בנסיון השני, הוא השלם בצדקתו, במחשבה ובמעשה, ואילו החוטא, שאין מנסים אותו בנסיונות נוספים, הוא מחוץ (לזכות זו) גם כשהוא רע באחד משני האופנים, בפועל או במחשבה. לפיכך אמר: ורשע, במעשה, ואוהב חמס, במהשבה, לא דא ולא הא מתנסה. וכן הדבר באברהם, כדאי היה שיעמידוהו בנסיון נוסף, לאחר שעמד בעשרה נסיונות, ולפיכך פתח הכתוב את הנסיון הזה ב'ויהי אחר הדברים', כלומר אחר כל הנסיונות הקודמים.

והאלהים נסה, הודיענו שהיה זה מן החכמה לנסות את אברהם בזה. וארבע מעלות נתגלו על ידי כך. הא' לשי"ת, להודיע לבני אדם שאין הוא בוחר בידיד על לא דבר, אלא לאחר (שהנבחר) עבדו בשלמות. וכדי שלא יאמר אדם על עצמו, אלמלי בחר השם בי הייתי כאברהם. ולכשיראה את נסיונותיו של אברהם ידע שאין הוא כמותו ובצדק ובמשפט בחרו האל. והמעלה הב' לאברהם, בן שניתן לו בהיותו בן מאה, עקד אותו וביקש להקריבו כדי לעשות את רצון בוראו, ובזכות זה ירבה שכרו. והשלישית, לשרה, בן שניתן לה לעת זקנתה, הקדישתו לרצון השי"ת. כי כל שעשה אברהם, לא עשה אלא לדעתה, כאמור, כל אשר תאמר אליך וג'. הרי, שידעה שרה שהוביל את יצחק אל ההר על מנת לשחטו ולא עכבתו מתוך רצון לקיים את רצון הבורא, וזה למרות שהיה יחידה

ואהובה, וניתן לה אחרי מלאת לה תשעים שנה. והרביעית, ליצחק, כדי שלא יעלה על לב אדם שישמעאל מסר את נפשו לה' יותר מיצחק, באשר נימול בהיותו בן י"ג, מבין כאב ומוכשר לעכב, בעוד שיצחק נימול כשהוא בן שמונה ימים ולא הבין כאב ולא יכול למנוע, העמד יצחק בנסיון גדול משל ישמעאל: הלה (נתנסה) בכאב, וזה מסר את נפשו להריגה. ואם ישאל אדם בענין הנסיון, לשם מה הוא? נאמר, הוא בא לשני פנים, להודיע (את טיב המתנסה) לעולם, ולשם הגדלת שכרו.

ויאמר אליו אברהם: פתח בקריאה ובתשובה עליה, ולא עשה כך כשנתגלה לו קודם לכן, מפני שהציווי החיובי והשלילי צריכים קיום וחיזוק, שיהיה המצווה שומע לקריאה ויכין את נפשו לשמוע את הצו ויקבלנו בנחת ובשלוה.

פסוק ב

קח נא. ארבעה דברים נאמרו לו: בן, ויחיד, ואהוב, ויצחק, כדי להראות עד היכן הגיעה צייתנותו של אברהם; מי שיש לו כמה בנים והוא מוסר אחד מהם לאלהים, הרי הוא עובד בזה את השם, (ולזה רמז) באמרו: בנך, קל וחומר, מי שיש לו רק בן אחד, יחיד לאמו, ולכן אמר: יחידך. ובפרט, כשהוא אהוב עליו ביותר, ולכן אמר: אשר אהבת. ואיך, אם אותו בן מיועד לגדולה ולנבואה, ולכן הוסיף: את יצחק. וכל ארבעת הדברים האלה התקבצו בנסיון של אברהם, ואעפ"כ קיים את רצון הבורא.

ואם ישאל אדם, איך אפשר שיצווה להקריבו לאחר שהבטיח לו הבטחות ואמר לו: כי ביצחק יקרא לך זרע, והרי זה מורה שהבטחות (ה') יכולות להיבטל? נאמר לו, לא כי, כי יכול היה להחיותו אחרי מותו ולקיים בו את כל ההבטחות.

והמחזיקים בשיטת ה'נסך' ' (ביטול המצוות) טוענים: אם אפשר שיצוה האל לשחוט את הבן, ולמנוע אותו מזה אחרי כן, הרי יתכן גם שיתן את מצוות התורה, ואחר כך יצוה שלא לעשותן, ואם אפשר שיבטיח הבטחות אודות יצחק, ויבטלן לאחר זמן, הרי לא ימנע גם שיבטל את הבטחותיו (ע"י נביאיו). וכבר השיבו על זה ארבע תשובות (?): ... מהן, מי שאמר שעולה זו אין פירושה קרבן אלא העלאה סתם. ואם ישאלו: אדם שאמרו לו להעלות את בנו על ההר, האם זה מדרכו לקחת אש ועצים ולהרכיבם על שכם בנו, ולאחוז מאכלת כדי לשחטו? אמרו, היות ומלת עולה סובלת שני פירושים: העלאה וקרבן, צריך היה אברהם להתכונן לדבר הקשה ביותר ולהסתמך על כך שאם כוונת (הציווי) אחרת, אלהים יראני. ומאחר שהכוונה היתה העלאה גרידא, נאמר לו: אל תשלח ידך וג'. ונגד תשובה זו טענו (בעלי הנסך'): אם אתם סוברים שאפשר היה שאברהם ילך לו מעם ה' מבלי לדעת מהו שנצטווה בו, הרי יתכן שיקרה כזאת גם

לנביאים אחרים ושיאמרו לכם בשם ה' דברים שלא נתחוורו להם, לאחר שפנו מאת ה' מפוקפקים (בכוונת) דבריו, כמו שפקפק אברהם ולא ידע את כוונת דברי ה'. והנה, טענה זו אינה מוכרחת לגבי הנביאים, כי הסיבה לכך אצל אברהם היתה מה שלא רצה אלהים לגלות לו את הכוונה האמתית של הנסיון, כאמור בראשונה, והאלהים נסה את אברהם, ואלמלי פירש לו שאין זו אלא העלאה סתם, הרי בטל הנסיון. הב', (תשובת מי) ששם את הצווי (לאברהם) כתנאי ואמר: אלהים אמר לאברהם, קח וקרב את בנך על ההר, אם אצוה לך (שם) לעשות כך, ופירש מלת אשר (אומר אליך): אם אומר לך, דוגמת אשר נשיא יחטא, אשר תשמעו. וכיון שהציווי היה מתהילתו בתנאי, הכין אברהם את עצמו לאפשרות שיאמר לו שהדבר שנאמר לו להתכונן אליו במקומו עומד.

והאופן הג', יש סוברים שבראשית הנסיון מלה נסתרת ודבר ה' והעלהו אינו מוסב על יצחק אלא על האיל, ומלת איל נסתרת (בציווי) כי (רצה אלהים) להשאיר את הדבר בכינוי ובהעלמה כדי שיחשוב אברהם שהכוונה ליצחק, וישלם הנסיון. וראייתם לכך, כשנאמר לאברהם לא לשלוח יד ביצחק, נתברר לו שהכוונה לא היתה ליצחק והתחיל לחשוב מהו שנצטוה בו, ולמי היתה הכוונה, וכשראה את האיל ידע מיד שאליו היתה הכוונה ולקחו והקריבו תמורת בנו, ככתוב וישא עיניו וג'.

והאופן הד', ביטול מצוה אפשרי במקום שלא הותנה שאין המצוה בטלה לעולם, אבל במקום שהיה תנאי שהמצוה לא תבטל אי אפשר שתבטל. וכשנאמר לאברהם לשחוט את יצחק, לא היה בזה תנאי שהציווי לא יבטל, ואפשר היה לצוותו אחר כך שלא לשחטו, כי הציווי הראשון היה טוב (רק) בזמנו. אבל מצוות התורה אינן כך, כי תנאי התנה הקב"ה: לעולם לא אבטלן, ומי שיבוא לבטלן אל תשמעו לו, כי כל עוד יעמדו השמים על הארץ המצוות לא תבטלנה, ולאחר תנאי כזה אין ביטול. וגם ההבטחות לעתיד הן כמצוות התורה, השם שהוא נאמן בהבטחתו לעולם לא יתן שתבטלנה. ולא ... הידיעה שלא נתכוון לה הבורא.

פסוק כ

(תרגום כ"ב, כ"ד). פתח ב'ויהי אחר הדברים האלה', לאמור שאחר הפקידה והעקידה הגיעה השמועה לאברהם שמלכה ילדה בנים, כי [איך אפשר] שלא נדע זאת בעוד ששניהם (אברהם ונחור) היו בכות, וידוע היה ששרה לא ילדה, ככ' ותהי שרי עקרה וגו', ושלמלכה היו ילדים, כי בלעדי זה לא היו מבחינים במצבה של שרה, ואיך זה שלא הזכיר זאת עד הנה? ונאמר, יתכן שההשגחה הסתירה זאת מאברהם כדי שלא יצטערו הוא ושרה מכך. ולאחר ששרה ילדה. ויצא בשלום מן הנסיון, והכל נתקיים

בשלמות, הקרה השי"ת את השמועה אליו, להוסיף בזה שמחה על שמחתו. ופירט את שמות (הבנים), בגלל כמה דברים. א. כדי שנדע שנחור הוליד שנים עשר בנים, כנגד י"ב השבטים שהיו עתידים להיולד לאברהם מיעקב, וכמו שהללו, שמונה מהם היו מבנות חורין וארבע מן השפחות, כך אלה, ה' ממלכה, בת חורין, וד' מהפילגש, ראומה. ועוד, כדי שיהיה בזה שורש והקדמה לנשואי יצחק עם רבקה. ועוד, להודיענו את יחסו של איוב ומשפחתו, שהיה מארץ עוץ, ולהודיענו (ממשפחת) מי היה אותו מחבריו, שדיבר אליו דברים נכונים, אליהוא בן ברכאל הבוזי. והנאמר שם ממשפחת רם, ר"ל ממשפחת אברם, בהשמטת 'אב', כאמור איש ימיני – בנימיני, בהשמטת 'בין', וכאומרו: שלמן בית ארבאל, וכוונתו: שלמנאסר, השמיט 'אסר', וכאומרו נצרים באו מארץ המרחק – נבוכדנצרים, בהשמטת 'נבוכד', וכדומה לזה מן הקיצורים.
תם ונשלם פירוש וירא, ואחריו פירוש ויהיו חיי שרה.

פרק כג

פסוק א
חיי שרה

ויהיו (תרגום הפסוקים כ"ג, א'-כ"ד). נשוב ונבאר את מה שתרגמנו מן הפסוקים האלה. וראשית מה שנאמר, מפני מה הפריד בין השנים האלה (ואמר): מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים? וכמו זה אמר באברהם: מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים. וכן ביעקב ונאמר, מפני שיש בהן משלשה מספרים, אחדות ועשרות ומאות. וקבע שכל אחד מהם מוקש לחבירו, בקירוב: וכאילו היתה בת מאה כבת עשרים, לכח, ובת עשרים כבת שבע, לצדקות ובת שבע כבת עשרים, לשכל ולבינה, ובת עשרים כבת מאה, לזכויות ומעשים טובים, וכדי לעורר בנו את התשוקה לכל אחד מחמשת הדברים האלה. ומה שהוסיף בפסוק: "שני חיי שרה", רוצה לומר, כי אלה הם ימי חייה המנויים שעליהם חל (המושג) שנים, והם בעולם הזה, אבל קיומה בעולם הבא, אין (המושג) שנים חל עליו, כי הוא ללא קץ, ככ': "חיים שאל ממך נתת לו אורך ימים עולם ועד".

פסוק ב

וקרא לחברון קרית ארבע על שם ארבעה דברים. א. וזה פשוטו, הוא שם מקום, או שם איש. ב. מפני שארבעה גיבורים ישבו שם: ענק ושלושת בניו, ככ': "ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק"; ג. מפני שעתידה היא ליפול בחלקם של ארבעה, דהיינו לשבט יהודה בכללה, וללויים, בערי המגרש, לכהנים, בערי מקלט, ושדותיה לכלב בן יפונה;

ד. מפני שייקברו בה ארבעה זוגות של צדיקים, בדיוק: אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה, לפי הכתוב, ואדם וחוה, לפי המסורת.
לספד לשרה ולבכתה, זהו חלק מהדברים שחייב אדם לעשות על מתו, בשיעורים שונים: הספד יום אחד, ג' ימים לבכי, ולאבל ז' ימים, ולענין כבוס בגדים ותספורת, שלושים יום. ולהכנס לשמחה, על אב ואם, שנה. ותרגמתי פני חט'רה, כי מלה זו נאמרת על ששה אופנים: פני, כעס, ככ': "לא אפול פני בכם", פנים ממש, ככ' ראי פני המלך; פני, כיוון ככ': וישם פניו לאיים; פני, רצון, "ואור פניך כי רציתם"; פני, מול, ככ': "ויחן את פני העיר". ומה שפתח אברהם ואמר: גר ותושב, מלמד שלכל משפחה היה בית קברות, ולפיכך אמר: היות ואני זר אין לי ביניכם משפחה ידועה ואני צריך לאחוזת קבר. ומה שנשא ונתן לאחר שקם מעל פני מתו הוא בהתאם למה שהגיע אלינו בהלכה שמי שמתו מוטל לפניו אין מקחו מקח וממכרו ממכר, וכן אינו רשאי להתפלל כשמתו לפניו, מפני שלבו טרוד בו.

פסוק ו

וכוונת מה שאמרו לו: שמענו אדני, קבל מאתנו את תואר הכבוד הזה, עד שתמיד ידברו אליו כך. ולולא שקיבל לא היו רשאים (לעשות) כך. וכגון מה שנאמר ביהואש: "ואחרי מות יהוידע הכהן באו שרי יהודה וישתחוו למלך", ונתכוונו לעבדו, ולא היה (המלך) נענש על כך, אם לא למה שאמר: "אז שמע המלך אליהם". ודייקו ואמרו: "נשיא אלהים", כי הנשיאות על שני פנים: נשיא בענייני העולם הזה, כאמרך "החוי נשיא הארץ", "שנים עשר נשיאים לאמותם" ונשיא בענייני דת, ולפיכך אמרו לו: נשיא אלהים אתה בתוכנו. במבחר קברינו קבר את מתך, אלה בתי קברות של פשוטי העם, והוסיפו: איש ממנו את קברו לא יכלה ממך מקבר מתך. כלומר, הנכבדים שבנו, וכיוונו בזה לעצמם. ותרגמתי, לא יכלה, 'לא יבכ'ל', כי מלה זו היא בת חמש הוראות: גמירה ככ': "ויבן שלמה את הבית ויכלהו"; כליון, ככ': "ושבט עברתו יכלה"; קמצנות, ככ': "ולכילי לא יאמר שוע"; וכליאה, ככ': "לא תכלה רחמיך ממני", ויכולת, ככ': "ולא יכלה עוד הצפינו" והנטיות בפועל שלהן שונות.

פסוק ז

ויקם אברהם וישתחו, מרמז שנתרומם מעט וכאלו רצה לעמוד כולו. וישתחו, בדרך כיבוד. ואמר 'לעם הארץ', אם גם לא היו בני חת, ובפרט, מאחר שהם בני חת, נכבדים. ואמר אם יש את נפשכם, דהיינו ברצונכם והוא בהסכם עם ההלכה שכל מקח וממכר ופשרה שהוא באונס וכפיה הוא נפסד. כי תיבות יש את נפשכם (פירושן רצון), כמו

שאמר יהוא: "אם יש נפשכם אל יצא פליט מן העיר ללכת להגיד ביזרעאל". וענין 'ופגעו לי', בקשו ממנו לטובתי, כי מלה זו פירושה לבקש טובה בשביל אחר, ככ': "ואל תפגע בי". והיא גם (בהוראת) התקפה, ככ': "סב אתה ופגע בכהנים". והיא (בהוראת) הגעה למקום, ככ': "ויפגע במקום", וגם – הזדמנות למקום (באקראי), ככ': "ופגע הגבול". והתועלת בבקשתו, שימליצו עליו שלא יתנגדו לו ויעכבו בידו. ומה שפירש ואמר, 'עפרון בן צחר' אף על פי שהיה נוכח, מלמד שצריך לפרש את השם בשטר קנין. ואמר 'ויתן לי', בדרך הפרשה, כלומר יתן את הסכמתו למכירה, ואחר כך נבוא לידי הסכם בענין המחיר. והשם מערת המכפלה מורה שהיתה שם מערה בתוך מערה, מלשון כפלים לתושיה. ודייק ואמר אשר לו, כי אין אדם מוכר דבר שאינו שלו, ואפילו כשהוא מקבל עליו לפייס את הבעלים. והוסיף 'אשר בקצה שדהו', על פי הידוע שבתי קברות הם בקצוות. ותרגמתי 'בכסף' 'בת'מן' (במחיר) לפי ההוראה המפורסמת (של המלה) ככ': "והיה כסף ממכרו", "מכסף מקנתו". ומה שפרט ואמר: 'מלא' מחזק את ההלכה שהקונה קרקע בכסף, כל זמן שלא שילם את הכל, הברירה ביד שניהם (לחזור בו) אם אין בקרקע כדי חלוקה. ואם יש בה כדי חלוקה, קנה ממנו כשיעור הדמים שנתן לו. וכן כל דבר שלא שילם את כל הדמים בעד דבר שכבר קבלו, אם הוא דבר שאפשר לחלקו יחזיר את העודף על סכום המעות שנתן, ואם הוא דבר שאינו מתחלק, כגון בעל חיים המקח בטל. וחזר ואמר 'ותננה לי' אחרי (מה שאמר) 'ויתן לי' כי הראשון (בהוראת) הפרשה, והשני – מסירה אחרי תשלום המחיר. והוסיף 'בתוככם', כי אתם קרוביו, או שכניו, ולא תתבעוני בדין בר מצרא.

פסוק י

ונאמר, מאחר שעפרון ישב בתוך בני חת, לשם מה ניהל את השיחה עמם, ולא עמו. ונשיב, ראשית, כמו שאמרנו, שלא יתנגדו לו. ועוד נאמר, כדי להודיענו שאפשר להעיד על אדם כשנאמרו דברים בפניו (על התחייבותו), אף שהוא עצמו לא דיבר, כשאמרו: הוו עליו עדים, והוא נוכח. והוסיף 'החתי' כי לפעמים צריך להחיל את העדות על שמו ועל הדורות הקודמים (של המתחייב), וזה כשיש שנים ששמותיהם דומים. ואמר, באזני בני חת, שתתקיים העדות בשמיעתם. והוסיף, 'כל באי שער עירו' ל'בני חת', כי כמו שבני חת יכולים לטעון, במיוחד, בכח היותם 'בני מצרא', או כדומה לזה, כך יכולים בני העיר בכלל לטעון שיהיה בית הקברות רחוק מן העיר ע"ה אמה, באמת היד. ובמה שאמר עפרון 'לא אדני', ביקש שני דברים: לא רק את המערה אתן לך אלא את שניהם – השדה והמערה, ולא בכסף מלא אתן לך אלא בלא כלום ובלא מחיר. ומה שייחד את

השדה בנתינה לעצמה ואת המערה בנתינת לעצמה, הוא מפני שכל דבר מן הקרקע ענייניו שונים. וצריך לקיים את העדות על זה לחוד ועל זה לחוד. ומה שצרף אליו 'אשר בו' מוכיח שמלת שדה היא מלשון זכר, ככ': "והיה השדה בצאתו ביובל". ואומרו לעיני בני עמי כולל את בני חת וכל באי שער עירו, וכל מי שיש לו הזכות והכח להעיד לו. ואומרו וישתחו אברהם לפני עם הארץ, ר"ל: אל עפרון. והמאמר 'אם אתה לו' מתפרש בשני אופנים: א. לו עשית, ב. הלואי ותעשה, כי מלת לו יוצאת לשתי הוראות: לו, כשאין למדבר ענין ותועלת בדבר, כדברי איוב "לו שקל ישקל כעסי", וכאומרו "לו חכמו ישכילו זאת". והאחרת, הלואי, וזה כשיש למדבר ענין ותועלת בדבר, כגון: "לו ישמעאל יחיה לפניך". ומה שחורג משתים אלו, הוא על שני אופנים אחרים: לו כמו: "לו קרעת שמים", לו כמו – כדי שלא, לו ישטמנו יוסף. נתתי כסף השדה, כלומר כבר הפרשתיו. וזה מוכיח שהקונה צריך להפריש תחילה את הדמים, ואחר כך יעידו וישלם. ולפיכך אתה מוצא בקנית ירמיהו שקילת כסף פעמיים, ככ' ואשקולה שבעה שקלים וע(שרה הכסף ואכתוב הספר ואחתום ואעיד) עדים ואשקול את הכסף במאזנים, ואומרו קח ממני את המשקל. והשניה, שקילה לתשלומין, אחרי כתיבת השטר. ואומרו קח ממני מלמד שאין מוסרין את הכסף אלא לרצונו של המוכר. ב"ארץ ארבע מאות כסף", יש מלה נסתרת (ושיעורה): מחירה ת' שקל כסף. ובדיבור זה כתוב עפרן חסר, כי כתב עפרון עד התה' ואמר וישמע אברהם אל עפרון, ולא כמו שכתב בזמן השקילה. ומדרך ההשערה הקרובה ... אמר אברהם לעפרון בכתיב (?) ... נטל ממנו. ואומרו 'עובר לסוחר', מחייב שלא יקנה אדם ולא ימכור אלא במה שהוא ... בגלוי. ולפיכך מותר שכל דבר שהסכימו בני אדם לישא וליתן בו בגלוי אע"פ שאינו כסף טהור ... לנכדים לישא וליתן בו. 'ויקם שדה עפרון', מחובר ב'לאברהם למקנה' הבא אחרי כן – ויקם לאברהם למקנה, ככ' במקום אחר: "ויקם הבית אשר בעיר לקונה אותו". ומה שפרט ואמר: אשר במכפלה אשר לפני ממרא בא לציין את גבולות המקום הנקנה, ובמה הוא נודע, ואיזה בניינים יש בו. ומה שהוסיף 'וכל העץ אשר בשדה', מלמדנו שאין העץ נכלל בקרקע הנמכר עד שיאמר זאת בפירוש. וכן כל שנים ... שהם שותפים בקנין קרקע, לכל אחד מהם הגבולות שנתפרשו ואם פירש ד', יש לו ארבעה גבולות שלמים. ואם פירש שנים, אין לו אלא מה שפירש (?). ואם פירש לו ג' יש לו ג' ... כמושלם שצלעותיו שווה ... לעיני בני חת, בדרך ההסכמה.

פסוק כ

וחתם את הפרשה במה שחזר ואמר "ויקם השדה" וג', כי 'ויקם' הראשון הוא בהתחייבות. והשני בחזקה, כלומר, לאחר שקבר אברהם את שרה אשתו היה לו המקום לאחזת קבר להבא.

וראוי שנדע שאת כל ארץ ישראל נטלנו בדין. וחלק ממנו, או רובו, לקחנו בחרב, חוץ משלשה מקומות שקנינו אותם בכסף, והם המובחרים שבה. הראשון, הוא מקום קבר האבות כאמור בפרשה הזאת. ולשם היו האבות עולים לרגל קודם שנבנה בית המקדש. ומי שרצה לעבוד את השם השתדל בזה שם, כמו שאמר אבשלום לדוד: אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לו בחברון. והב', מקום הר גריזים והר עיבל, ששם נאמרו הברכות והקללות ושם כרתנו ברית, ובו אמור: "ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו". והג', בית המקדש, שקנהו דוד מארונה, ככ': "ויקן דוד את הגורן ואת הבקר בכסף חמשים שקלים". ובנוסחה הב' אמר: "בשש מאות שקלים", וההתאמה שבין ב' הנוסחאות היא: חמשים שקלים, משבט יהודה לבדו, ושש מאות שקלים, מכל השבטים ככ': "אשר יבחר יי אלהיכם מכל שבטיכם".

פרק כד

פסוק א

וחזר ואמר 'ואברהם זקן בא בימים' (אחרי שאמר כבר ואברהם ושרה זקנים באים בימים) בשביל שלושה דברים – א', בשביל ההמשך עם מה שיבוא אחריו, כמו שאמר: "ויצר יי אלהים מן האדמה כל חית השדה" וג' בשביל מה שיאמר אחריו ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו. וכמו שאמר יהושע: "ויברכם יהושע וישלחם", וחזר ואמר: "וגם כי שלחם יהושע", להודיענו שברכם בנכסים כי אמר: "בנכסים רבים שובו אל אהליכם". וכן אמר: "ושמואל מת" אחרי אומרו: "וימת שמואל", בשביל שיאמר: "ושאול הסיר האבות ואת הי' ", ויאמר: "בקשו לי אשת בעלת אוב" ... ההגדה כגון אומרו בראשונה: "וישלח יהושע את העם" ... חזר בספר שופטים. ואומר שהשילוח הראשון היה אחרי כריתת הברית אשר כרת עמם...כל העם כי אמר לפני זה: "ויכרת יהושע ברית לעם" וג'. ולפיכך הוסיף "וילכו בני ישראל" ... שתהיה החזרה בזמן וכן חזר נחמיה (ואמר): "אלה בני המדינה העלים", להודיענו שזמנו אחרי "אלה בני המדינה" הראשון בזמן זרובבל.

ונאמר, אחרי שאמר "במקנה בכסף ובזהב", מה נשאר (עוד שלא נתברך בו), אלא פירוש 'בכל' – בקרקע, כי אחרי שחזר רכש לו קרקעות. ויצחק לא היה עוד בקרית נחור מעולם, אלא שקרא לזה שיבה ביחס אל האב, ככ': ההשיב אשיב אל הארץ אשר יצאת משם.

פסוק ב

...ככתוב: וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפך את רוחי.... [ותהיה] היא סבה כוללת את כל העבדים. והשניה, המיוחדת, היא הסבה [לעבד הזה], והוא שאמר זקן, ר"ל נשוא הפנים היודע במנהגי האנשים ומשפטיהם ודרכי התחתנותם, והסכמיהם, כדרך מה שאמר שם: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו, כי עמד להזכיר נשואים בסוף הפרשה.

שים נא ידך תחת ירכי. יש אומרים שהיה להם טכס כזה, כמו: שבע כבשות הצאן, ועד הגל הזה, ועדה המצבה, העגל אשר כרתו לשנים, והאבן הזאת תהיה לנו לעדה כי היא שמעה, וכדומה. ואחרים אומרים ש"תחת ירכי" מכוון למקום ההשתחויה והכריעה והתפלה, כמו שאדם נשבע בקבלה ובבית הכנסת וכדומה לזה. והנראה לי הוא שהשביעו במילה, בגלל שתים מתכונותיה. א. מצאנו שהשבועה היא בששה דברים: באלהים, בתורתו ובמצוותיו, בקדושתו, בחיי הנביא, ובחיי הנשבע. באלהים – כנאמר: שבועת ייי תהיה בין שניהם; בתורה ובמצוות – כנאמר: לתורה ולתעודה אם לא יאמרו וגו'; בקדושתו – ככתוב: נשבע ייי אלהים בקדשו. ועל פי אחד הפרושים מדשתי ובן גרני; ובחיי הנביא – כנאמר: חי ייי וחי נפשך; בחיי הנשבע עצמו – אם לא – יעשה אלהים בו כך וכך – ככתוב: כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף. והמילה הרי היא אחת מהמצוות. ב. אנו יודעים שהיו נשבעים בכל דבר חדש ובלתי מיושן וקרוב אליהם, ומצות המילה היתה קרובה אז. וכן מצאנו ששאול נשבע: כי חי ייי המושיע את ישראל, וכוונתו לענין מכמש. ודוד נשבע: אשר פדה את נפשי מכל צרה. ושלמה נשבע: אשר הכינני ויושיבני על כסא דוד אבי. ועל זמן הישועה אמר שלא ישבעו עוד בגאולת מצרים, מפני שהיא רחוקה, אלא בגאולה מן השעבוד, שהיא קרובה, כנאמר: כי אם חי ייי אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון וגו'. ואמר עוד: והנשבע בארץ ישבע באלהי אמן כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני. כל אחד ישבע: במי שהשכיחני צרותי ודאגותי. ואם כך הוא, מפני מה נשבע צדקיהו לירמיהו: חי ייי אשר עשה לי את הנפש הזאת אם אמיתך, ולא נשבע בקרוב יותר? ונבאר שזה היה קרוב לדבר שהעסיק אותם אז, שכל מי שיבקש חסות והיתה לו נפשו לשלל וחי, וצדקיהו אם יבקש חסות "וחיתה נפשך", ושלא יהרג את ירמיהו. והשבועה בשמים היא שבועה באלהים ומלאכיו

ככתוב: כי אשא אל שמים ידי. ובנוגע למלאך אמר: וירם ימינו ושמאלו אל השמים, וזה רמז להופעת האותות השמימיים. וכן השבועה בימין ובזרוע עוזו, רמז לאותות הנראים בארץ, ו"בנפשו", הוא כמו בשמו, כנאמר: אשר לא נשא לשוא נפשי, ר"ל שמי.

פסוק ג

ואשביעך בייי אלהי השמים ואלהי הארץ, כלל את הכל. דבר אחר, כדי לקיים את השבועה בעדות השמים והארץ, שנאמר בהם: העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ. דבר אחר, מפני שאלה קולטים את חלקי האדם בהפרקם, כנאמר: וישב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. דבר אחר, מפני ששניים אלה הם מקומות הגמול והעונש, ככתוב: כי כאשר השמים החדשים וגו' ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו'.

ודע, ינחך האל, שלא פסקו באומתנו להשבע שבועה זו, ר"ל בייי אלהי השמים והארץ, עד שרבו הנשבעים לשקר וסילקו הראשונים את שבועת ייי מפני שידעו שענשה כולל את העולם כולו, והתחילו משביעים בשבועת האלה שענשה חל רק על הנשבע, (ואנו נוהגים) לפי המסורת שלהם עד עכשו. וכמו כן היו מקיימים כל מקח וממכר וחליפין וגאולה והרשאה בנעל, דבר פחות ערך, והיו עומדים בהתחייבותם. וכשהתחילו מזלזלים בזה, הסכימו שיהיה הקנין בסודר, ומן המובחר, בדבר שיש בו ציצית, מפני שיש בו זכר למצוות, והלואי שיקיימו.

אשר לא תקח, תרגמתי: אן לא תאכ'ד', שלא תקח, כי מלת אשר היא בת ארבע הוראות: א. לפי הפרוש המפורסם והרגיל; ב. כמו, כגון אשר טמאו אחותם, ר"ל כמו שהרעו להם, וכן אשר לא יספר צבא השמים ולא ימנה חול הים כן ארבה את זרע דוד עבדי, פרושו: כמו. ויש (אשר) שהוא כמו אם, ככתוב: את הברכה אשר תשמעו, וכן אשר נשיא יחטא. ויש, והוא הרביעי, שהיא מלת חבור, ופרושה אם יעשה כך ויעשה כך, כמו שאמר נחמיה: אשר יעבירוני עד אשר אבוא אל יהודה. וכן אשר יתן לי עצים לקרות את שערי הבירה, ושלא יעשה כך וכך, כמו אשר לא תבוא ושתי לפני המלך אחשורוש, וכן הוא אשר לא תקח אשה לבני.

התבוננו ומצאנו שלא השביע אותו על שיעשה, ר"ל שישיא את יצחק למשפחת אביו אלא השביעו שלא ישיאו לכנענים, כי לא לעשות הוא בידו, אבל לעשות אינו בידו אלא ביד אחרים. וכמו כן השקר ב"לא" חל רק פעם אחת, אבל ב"כן" חל פעמים רבות. פרושו של דבר, הנשבע על אדם ואומר: אין זה אדם ולא בהמה ולא מים, שיקר רק ב"לא"

הראשון ואילו ביתר אמר אמת. אבל אם אמר (על אדם) זה אדם ובהמה ועוף ועץ וכסף וזהב ומים, דיבר אמת רק בפעם הראשונה, ואילו בשאר שיקר.
מבנות הכנעני, כל שבעת הגוים בכלל, כי השם כנעני נופל עליהם, כשם האב כאמור: והיה כי יביאך ייי אל ארץ הכנעני. וכן נופל עליהם השם אמורי, מפני שהיה הראשון לכבוש, ככתוב: ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה לרשת את ארץ האמורי. והוסיף: אשר אנוכי יושב בקרבו, כלומר היות ואני בשכנותם אני יודע את מעשיהם. וכדומה לזה אמר: כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה.

פסוק ד

כי אם אל ארצי, כלומר אל המזרח, ואל מולדתי, הנהר המיוחד. וקיצר כאן והשמיט מה (שיאמר) כשיחזור (על הדברים) אחרי כן: אם לא אל בית אבי. [אבי], כלומר סבי. ואל משפחתי, המשפחה בכלל. ויש שואלים לאמור: האם לא היו אנשי משפחתו גם כן עובדי עבודה זרה, כנאמר: תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. ואברהם אמנם יצא מכללם, כנאמר: לא שערום אבותיכם? ונאמר בזה שני דברים: א. ידע שאנשי משפחתו קרובים יותר לשמוע לו ולהתגייר. ב. ראוי היה יותר שיטפל באנשי ביתו ויגייר אותם. ועוד אנו שואלים: לולא השביעו והלך והביא לו נערה שלא ממשפחתו, האם לא היה אברהם מכיר בזה על פי לשונה ודבורה ומשאלתה? אלא התכוון לחסוך טרחה ממנו וממנה ומעבדו.
ולקחת אשה לבני ליצחק, מלמד שמקדשין על ידי שליח, מאחר שהיא (מלת ולקחת) בין אנשי אומתנו אחת משש עשרה לשונות של קידושין המקובלות: הרי את אשתי, ככתוב לזאת יקרא אשה, וכן לי, ועזרתי, ונגדי. ככתוב: אעשה לו עזר כנגדו, וכן צלעתי, וסגורתי, ותחתי, ככתוב: ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתנה, וכן יחידתי, ככתוב: והיו לבשר אחד, וכן יעידתי: ככתוב: אשר לו יעדה, וכן חרופתי, ככתוב: והיא שפחה נחרפת וכן ארוסתי ולקוחתי וקנויה לי, כידוע, וכן שלי, ברשותי וזקוקה לי, לשונות המשנה.

פסוק ה

ובנוגע למלת אולי, נאמר שהיא מלת ספק: אפשר שיהיה הדבר או לא. ואם ישאלני אדם, הרי נאמר: אולי יש תקוה, אולי תסתרו ביום אף ייי ? נאמר אף זה ספק, אך אין זה ספק בהבטחת אלהים, אלא במעשיהם הם, אפשר שיעשו (תשובה) או לא.
אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי, תנאי כזה אפשרי קודם הקידושין, (שתתנה) שתשאר בארצה, כי אחרי קידושין בסתם אין לה רשות לכך כי הדין מחייב שתצא

האשה ותלך למקום בעלה, אם יש במקומו ד דברים: בית כנסת ורופא ובית מרחץ ו.... ומאמרו: ההשב אשיב את בנך אל...

פסוק י
וכל טוב אדוניו בידו, מה שהגמלים יכולים לישא.

פסוק יב
(כי במתפללים יש) ה' מדרגות מהם שנענים טרם יקראו. כנאמר: טרם יקראו ואני אענה, ומהם (הנענים) לפני סוף תפילתם, ככתוב: ויהי טרם כילה לדבר, ויש נענה סמוך לתפילתו, ככתוב: ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה ותבקע האדמה. ויש נענה זמן מה אחרי כלותו את תפילתו, ויש נענה אחרי זמן ארוך, ככתוב: ויהי מקץ עשרת הימים ויהי דבר ייי אל ירמיהו, ועוד: שלשה שבעים ימים, ועוד: וביום עשרים וארבעה לחדש הראשון. השאלה המתבקשת כאן ביותר היא: כיצד אפשר שתפילתו של עבד אברהם היתה יותר מהירה להתקבל מתפילתו של משה רבנו? ויש בזה שתי תשובות: א. עבד אברהם התפלל על הטובה ומשה ביקש נקמה, ודרכו של אלהים למהר בהטבה ולא למהר בעונש. ב. והוא החזק ביותר, עבד אברהם בקשתו היתה לעצמו, וכל כמה שמיהרו להשיב לו היתה ידיעתו יותר ודאית שבקשתו נתמלאה. אבל משה ביקש שבני ישראל יראו את כח (ה') ואת האות באופן גלוי, ולו נעשה האות טרם כלותו לדבר לא היו השומעים מכירים שזה אות, אלא היו חושבים שזה תחבולה (מצדו) לאחר שראה שנעשה הדבר דיבר את דבריו כדי לטעון שהדבר בא על ידו.

פסוק טו
וכדה על שכמה, אין זה זלזול בכבודה של רבקה אלא הדגשת הבטחון והחופש (ששררו) בסביבת משפחתה. וגדול מה שנאמר בתאור רבקה ממה שנאמר באבישג, כי לגבי ההיא נאמר: והנערה יפה עד מאד, ואלו בזאת אמר: והנערה טובת מראה מאד, ומלת עד למעט.
אמר ואיש לא ידעה, אחרי שכבר אמר קודם בתולה, ללמדנו שהאשה שבא עליה איש, אף על פי שהיא עוד בתולה, דין הביאה ההיא נוהג בה, בין שהביאה מותרת ובין שהביאה אסורה.

פסוק יז
הגמיאיני, הפרוש המדויק של הגמיאיני (בערבית): אג'ועיני (השקיני מעט מים). ואם אתה מתכוון לפעולה (לשתייה) יותר מרובה אתה אומר השקיני.

גם לגמליך אשאב, נראה שכך היה המנהג להשקות את האורח ואת בהמותיו. ותרגמתי ותער כדה אל השקת (ואכפת ג'רתהא), שתי האותיות האלה כשהן סמוכות יש להן שבע הוראות: שם אדם, כך': ער בכור יהודה: שם מקום, כך': עיר התמרים; יקיצה, כך': ולא יערו משנתם; השפעה, כך': ויער יי את רוח; גילוי, כך': כי עתה יעיר אליך, הרקת דבר ממקום למקום, כך': ויערו את הארון וישאוהו וישבוהו אל מקומו; ערטול כך': ערו ערו. ומה שנאמר ותשאב לכל גמליו אין זה זלזול בכבודה כי ד' שמושים אינם זלזול למשמש, אלא כבוד ויקר: עבודת אלהים, כמו שאמר משה לקרח: המעט מכם כי הבדיל אלהי ישראל אתכם מעדת ישראל וגו'; שמוש אב ואם, כמו שאתה יודע על השתדלות עשו ויעקב לשמש את יצחק; שמוש התלמיד לרב, כנאמר אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו; ושמוש אדם לאורחיו ככתוב: והוא עמד עליהם תחת העץ ויאכלו.

פסוק כא

משתאה, היותר קרוב הוא שזה לשון הסתכלות. ויש אומרים שהוא לשון שתיה, ואין זה נכון. ובנוגע ל"מחריש לדעת" כבר אמרנו קודם שלא כל הצועק נענה.

פסוק כב

ויקח האיש נזם זהב, במשפט זה יש שני סוגים של מג'אז. א. הסתרת מלים, (וענינו): ויקח האיש נזם זהב וישימהו על אפה וישם שני צמידים על ידיה. ב. מוקדם ומאוחר, והרי זה כאלו אמר: ויקח האיש נזם זהב וגו' אחרי מה שאמרה אליו בת בתואל אנכי, וכגון מה שכתוב וישם את הים לחרבה, אחרי ויבקעו המים, ונתן לה רק מעט מן התכשיטים, כי הוא רק לסימן, כמו הטבעת בזמננו זה, ואלו את המתנה גופה יזכיר אחרי כן כשיאמר: כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה. ויתכן שפירש את המעט וכלל בזה הרבה, ולא הזכיר מה שהיה שם מיתר הכלים, כדי להקל עלינו (ולחייבנו רק) במה שאי אפשר בלעדו. כי מצוות נתונות לעניים כי לו היו מצוות לעשירים היו מתאימות רק להם ולא לעניים. וקרוב לשער שההבדל בין ללין וללון זה הוא: לין, לינה אחת; לון – לינות רבות, והיא ענתה לו ביתר ממה שביקש.

פסוק כו

ויקוד האיש וישתחו ליי, זה אחד מעשרה דברים שאדם מישראל חייב להשתחוות עליהם: על בשורה טובה, ככתוב. ויאמן העם וישמעו ... ויקדו וישתחוו, ועל הטובה (לאדם אחד) ככתוב: והנחתו לפני יי אלהיך והשתחוית לפני יי אלהיך, ועל (הבטחת) הטובה לכלל האומה, הנשמעת מפי אלהים, כך' ויעבור יי על פניו ויקרא וגו' וימהר משה ויקד ארצה וישתחו, ועל השראת הנבואה, כך': וישמע משה ויפל על פניו, ועל

הראות אור השכינה, ככ': כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם ואפל על פני, ובשעת כניסה לבית המקדש ככ': רוממו ייי אלהינו והשתחוו להר קדשו וגו', ובהקרבת קרבן צבור, ככ' וכל הקהל משתחוים וגו', ובמקרה של אסון ליחיד, ככ': ויקם איוב ויקרע את מעילו ויקד ארצה וישתחו, ובמקרה אסון לצבור, אף על פי שאין זה מגיע לאותו היחיד, ככ': ויקרע יהושע שמלותיו ויפל על פניו ארצה וגו', וכשרואים אות ופלא ככ': ותצא אש מלפני ייי...ויפלו על פניהם. וכמה זמן צריך עובד ה' לשהות בהשתחויה? נאמר, כדי אמירת פסוק שיש בו יותר מעשרים אותיות, כמו שאמרו ישראל בהר הכרמל: ויפלו על פניהם ויאמרו ייי הוא האלהים ייי הוא האלהים – כ"ו אותיות. או כמו שאמרו בבנין הבית: ויכרעו אפים על הרצפה וישתחו והלל לייי כי טוב כי לעולם חסדו, כ"ה אותיות. או כמו שאמרו ביום הכפורים: ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כ"ד אותיות. או כמו שאמרו בימי הצום, לפי המסורה: חטאנו צורנו סלח לנו יוצרנו כ"ב אותיות. והכורע ואינו שוהה כדי שיאמר את הפחות מהשעורים האלה כאילו לא כרע.

פסוק כח

ותגד לבית אמה, ולא לאביה, משני טעמים: א. כי בושה להודיע כזאת לגברים. ב. מפני שהנשים מבחינות תחילה בנזם ובצמידים ושואלות על כך.

פסוק כט

וירץ לבן, יתכן מפני היותו קל וצעיר ומהיר תנועה, או מחמת יהירות מרובה, או כדומה לזה. ו"וירץ לבן" הוא אחרי "ויהי כראות את הנזם" וגו'. כמו שבארנו בענין המג'אז של מוקדם ומאוחר.

וכשמעו את דברי רבקה, מורה על אחד משני הדברים: או שאמר לה בפרוש על נשואין עם יצחק, או שהיא שמעתו אומר: ברוך ייי אלהי אדוני אברהם, בתוספת מה שסיפר להם לקחת את בת אחי אדוני לבנו. והוסיף ומקום לגמלים אחרי "פניתי הבית", כי איכסון אנשים קל ביותר, כי כל מקום נוח להם, ואיכסון בהמות קשה יותר. ויתן תבן ומספוא לגמלים, כלומר לבן, כי הוא שנאמר עליו: 'ומים לרחוץ רגליו', ואדם אחד עשה את זה ואת זה. והביא אתו אנשים לארץ הזאת, ככתוב: ורגלי האנשים אשר אתו. ויתכן שהיו לו בתחילה לעזרה, ואחר כך העידו על יפוי כחו והיו גם עדים לקידושיה אחרי שהסכימו לו (אנשי רבקה). ואם היה ביניהם אחד שידע שהיה בין היוצאים עם אברהם, בהיות (אברהם) בן עשרים, והוא עכשו בן תשעים, הרי זה עוד יותר טוב. ואולי נתכוון לזה כשאמר זקן ביתו. ונקרא ויושם ונכתב ויישם ויש לשער שזה משום שהתרשלו

ואחרו את נתינת המזון ועבד אברהם עשה את הנכון שהקדים את דבורו לסעודה להסתייע בזה שיבושו מפניו.

פסוק לד

ואחר כך התחיל ואמר (תרגום הפסוקים לג – נג).

כשם שהחלק הראשון של סיפור זה, על כל נקודותיו, אנו מפיקים ממנו תועלת בענין יראת אלהים, ודין ומשפט ומוסר, כמו שבארנו, כך החלק השני על כל נקודותיו משווה כבוד לעבד אברהם ומבליט את חכמתו במה שעורר את רצון האנשים (לתת לו את רבקה) בי"ג דרכים של פתוי: א. אמר: עבד אברהם אנכי, ואתם רואים את מצבי וחשיבותי, והוא לא כל שכן; ב. חיזק את רצונם ברכוש ובהתקרבות אליהם; ג. באות פלאי, דהיינו לידת שרה, כי אמר: ותלד שרה אשת אדוני; ד. בהצטיינות יצחק כבחיר הבנים, כנאמר: ויתן לו את כל אשר לו; ה. במה שהעדיף אותם מכל המלכים והעשירים שבארצם, כמו שאמר: וישביעני אדוני; ו. במה (שרמז להם) על געגועיו (של אברהם) אל משפחתו וקרוביו, אם לא אל בית אבי תלך וגו'; ז. אם תאמרו איך נשלח את בתנו למרחקים, בדבר זה אין לדבר עוד, כי לא יצא לפועל אלא באופן זה ככתוב ואמר אל אדני אולי לא וגו'. והוא אדם בתכלית האמונה והצדקות ואין לחוש שיעשה רע למישהו, ובזה אמר: אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו וגו'. [ואם (ימנע) על ידיכם] יהיה מוחלט ואין לשנות. כמו שאמר: אז תנקה מאלתי וגו'. ומפני שה' הצליח דרכי כמו שאמר: ואבוא היום אל העין וגו'. ומפני שענה לתפלתי, כמו שאמר: אני טרם אכלה לדבר וגו'. וזה דבר גמור, שכבר אשרתיו וכבר הודיתי לה' עליו, כמו שאמר: ואקד ואשתחוה לייי וגו'. ועם כל זאת, אין זאת האפשרות היחידה בינינו, וכמו שאמר: ואפנה על ימין או על שמאל. וכאילו רמז להם, שישיא אותו לאחד מחסידי האומות שיהיו נוטים לבטוח בו. וכשהכביר עליהם י"ג דברים אלה בבת אחת נענו לבקשתו.

פסוק נ

הקדים את לבן לבתואל, מטעמים שונים. א. כי לבן כבר בא אתו ביחוסים שמצאו אצל עין המים ואירע ביניהם מה שאירע. ב. האב הוא יותר צנוע בענין זה. ועוד, אולי היה לבן אחי רבקה מן האם, ולרוב חלה כך (ההתעסקות) המיוחדת. אמר קודם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני, כלומר גם אני ההולך עשה עמי (חסד), ככתוב: ותגזר אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור, כמו שהבטיח לאנשי המעלה.

ונאמר, ואיך האמינוהו בזה, והרי אפשר שהגזים בדבריו? אבל זה מורה על דבר שהוטל עליהם, בזכות תפילת אברהם "ישלח מלאכו לפניך והצליח דרכך", או בדבר שראו או

שמעו, או שידעו אותו, כמו שהקדמנו. התינח שלא ידברו אליו ברע, אבל מפני מה [לא] ידברו אליו בטוב? נאמר, שאין זה טוב ורע לעבד אברהם אלא רע וטוב להם, כגון רבוי המוהר או מעוטו וכדומה לזה. ואמרו הנה רבקה לפניך קח ולך, בהסכמה, אבל בנוגע למהירות, עוד יבקשו עליה (לתת להם ארכה). והשתחוה עבד אברהם כששמע את דבריהם פעם שניה, בהודאה. ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ושמלות, מקצתם למוהר ומקצתם למתן, כמנהג האנשים לעשות תמיד. והוסיף ומגדנות, הם הפירות כמו שנוהגים עד עכשו לחלק פרות וממתקים וכדומה. אבל שיתנו משפחת האשה כסף לחתן, אין זה לא בדין ולא במנהג, ואפילו בזמן שמצב הנשים היה גרוע ביותר בגלל נפילת הגברים במלחמה, ככתוב מתיך בחרב יפלו וגו' והיה כורח – שיחזיקו "שבע נשים באיש אחד ביום ההוא לאמר לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש" אמרו רק זאת, אבל לא מצאנו שאמרו תאכל לחמנו ותלבש שמלותינו. ומצאנו שנתינת כסף לחתן מעגנת את בנות ישראל וממעטת את זרעם ומכריחה את אלה ואת אלה לישא את מי שאינו הגון להם ומטילה תגרה בינו לבינה וגורמת שתהיה היא מושלת עליו. וכשהיא מתה אנשי משפחתה להוטים לקחת "נחלה בגוים"...עישור ואם הוא מת רוב עזבונו הולך לאבוד ויתומו נשאר ... ומה שנאמר בענין נכסים ו"הפוסק מעות" וכדומה...

פרק כה

פסוק יט

ואלה תולדות יצחק

ואלו פרטי תולדות יצחק בן אברהם, אחרי מה שהתייחד אברהם שהוא הוליד את יצחק. (תרגום כ"ו, כ). לאחר שפתח ב"ואלה תולדות יצחק" וצפינו שיביא את שמותיהם או תולדות חייהם, (אבל) התחיל ואמר: "אברהם הוליד" וגו', מה שאינו מתאים לפתיחה, אבל לכשנעיין נמצא שיתכן ורצה בזה ששני בנים אלה נולדו ליצחק אחר שאברהם נתן לו יתרון ושילח את יתר בניו; הראשון כלל והשני פרט.

וגוף התועלת במה שהקדים את הדבר הזה הוא: כבר אמר קודם שאברהם נתן לשאר בניו מתנות ובעודנו בחיים הפרידם מיצחק. אבל לא פירש באיזו שנה. וכשאמר כאן שלידת בנו (יצחק) היתה אחרי שילוח הבנים, וזמן לידת הבנים ידועה ממה שאמר: ויצחק בן ששים שנה וג' וידענו שנשארו מחיי אברהם ט"ו שנה, נדע על פי החשבון הזה שמשנולדו (שאר הבנים) עמדו עמו זמן מה עד שהרחיקם. וכל זה פחות מעשרים שנה, שהרי לא נשא את קטורה עד נשואי יצחק.

ומהו אופן ההכמה בזה שנתעכבה לידתם (של בני יצחק) עד שהתייחד בו (אברהם)? ונאמר, זכות היא ליעקב, כמו שלידת יצחק אחרי המילה היתה לכבודו, כך לידת יעקב אחרי התייחדות (יצחק) – לכבודו. ונאמר עוד, מפני מה בחר בו אברהם לייחדו (מיתר הבנים)? מפני ששום אחד מן הבנים לא עמד בנסיון מלבדו, כמפורש בפרשת הר המוריה: ולא היה מי שנכרת עמו הברית אלא הוא, ככתוב: "ולישמעאל שמעתיך ואת בריתי אקים את יצחק". ולא העמד בביתו (של אברהם) אלא הוא, כמו שאמר: כל אשר תאמר אליך שרה וג'. ולא נקרא זרע אברהם מלבדו, כמו שסיים ואמר: "כי ביצחק יקרא לך זרע". ולו גם לא היה הדין הכללי שהאב רשאי לתת את עיקר נכסיו לאחד מבניו, היה זה מותר לגבי יצחק בן אברהם, מהטעמים שהזכרנו, וכל שכן מאחר שהדין כך לגבי כל אדם, כל זמן שהאב חי. ולפיכך אמר בעודנו חי. והתברר שזמן חלות הדבר הזה היה חמש שנים לפני מות (אברהם).

פסוק כ

ולמה חזר ואמר בת בתואל הארמי אחרי שכבר אמר מפדן ארם? מפני שיש גם ארם אחר – ארם בן שת. ככ': "בני שת עילם ואשור" וג'.

פסוק כא

[כי עקרה הוא, כתוב הוא ונקרא היא, להודיע שיצחק ורבקה, שניהם היו עקורים. והראיה לכך, כתוב: ויעתר לו ה', בשביל עצמו]. ולאשר אמר כי עקרה היא, מן הראוי שנאמר, מהו אופן החכמה בזה שרבקה וצדקניות אחרות היו עקרות?.

שתי תשובות לדבר זה: א. והיא כללית, בדין הוא שיהיו הבריות זקוקים לישועה מאת הבורא, כשמקרים כאלה באים עליהם. הוא המשביעם ברעבונם, ומרפא אותם בחלותם, ומעשירם בעניים, וכל זה מחייב אותם להתמיד בעבודתו; והעקרות אף היא מן המחלות. ב. וזה במיוחד לצדיקים. שלשה ענינים בעקרות: א. נסיון הוא להם, וכדי שיקבלו שכר על עמידתם בנסיון. ב. כדי שיקראו ויתפללו וכל שירבו בתפלה יתרבה שכרם. ג. כדי לחבב את ילדיהם עליהם. כי באהבה אל כל אחד מהם יש אופן, או אופנים שונים, מן החכמה וההדרכה. וכדברינו לגבי יצחק כך גם לגבי יוסף ושמשון ושמואל ובכל אחד מהצדיקים שאמו היתה עקרה, ואף שלא הזכירו הכתוב. אף ציון נקראה כך מתוך חיבה ליושביה, ככתוב רני עקרה לא ילדה.

ואופן החכמה בהעתר אל תפילה, כי כתוב: ויעתר לו ייי, כי המתפלל מאמין בארבעה דברים: במציאות הבורא, שהרי אין מתפללין אלא לנמצא, ושיש לו הכח לקיים את מה שמבקשים הימנו, והוא עומד בהכנעה אל אלהים ומראה את רפיונו הוא, ומתחייב

להודות על שנתקבלה תפילתו. וכך מועילה התפילה למתפלל ומרבה להם חכמה, ככ' ורחמין למיבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנא. והרי היא מרבה את הפרנסה, ככ': ויבאו חזקיהו והשרים ויראו את הערמות ויברכו את ייי ואת עמו ישראל, ולהלן מזה – אכול ושבוע והותר עד לרוב כי ייי ברך את עמו וג'. והיא מצילה מן הפורענות ככ': "בצר לי אקרא ייי ואל אלהי אשוע". ומכפרת על העוונות, ככ': קחו עמכם דברים וג'. ומביאה רפאות מן החליים, ככ': והוכח במכאוב על משכבו, ובסוף הענין – "יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה וישב לאנוש צדקתו", ר"ל: צדקת ה' וחסדו ואמתו.

ותהר רבקה אשתו, ראוי שנדע מפני מה התאוו הראשונים לבנים? ונאמר, כדי שילמדו אותם תורה ויקבלו שכר על כך, ככ': אב לבנים יודיע אל אמתך; אחרי מה שאמרה התורה: ולמדתם אותם וג', ובאברהם אמר: למען אשר יצוה את בניו. ועוד, הלא ידענו שבצדקת הבנים האבות זוכים אם יש (מבניהם) צדיק עד ארבעה דורות. כי על ידי כך אין הקב"ה מדקדק בעונשים שנתחייבו בהם. וכמו שעומדים אנו לפרש בענין "פוקד אבות על בנים" שבפרשת ויעבר, האמור ביחד עם שאר מדות הרחמים שבהן התפלל משה על ישראל בזמן המרגלים, ואמר: הארך להם ה' כמו שהבטחת, אולי יהיו מבניהם צדיקים. והוא שאמר: "יגדל נא כח ייי כאשר דברת לאמור ייי ייי אל רחום וחנון", עד סוף הענין. ובהיפך מזה, אין הענין כך, רצוני לומר, אם אחד מארבעת הדורות הראשונים רשע, אין האב נתפס על כך, לגמרי לא, אם רק לא התרשל בחינוכו והוראתו, כמו שלא נענש חזקיה על חטא מנשה. ואין לך סחורה, שיש בה רווח ולא הפסד, שלא ישתדל בעל שכל להשיגה.

פסוק כב

ומהי התועלת שבהתרוצצות הבנים? נאמר, כדי שתלך ותשאל על כך ויוודע לה מה יהיה באחריתם, ולולא התרוצצו לא היתה שואלת דבר. ולשתי האותיות האלה הוראות לשוניות שונות: ריצה, ככתוב: ותרץ הנער; רצון, ככתוב בחירי רצתה נפשי; שילום, כנא': אז תרצה הארץ את שבתותיה; רצוץ, ככ': ותרץ את גלגלתו; עישוק, ככ': את מי רצותי, ודחיקה – ויתרוצצו הבנים; והברקה, ככ': כברקים ירוצצו, בס"ה שבעה. והפירוש הנכון של "אם כן למה זה אנכי" – אם כך הדבר, למה זה אנכי הרה, ומלת הרה מובלעת. ומשום כך תרגמתי: "לו עלמת אן אלאמר האכד'י לם אטלבהם", אלו ידעתי שכך הוא הדבר לא הייתי מבקשם. וקרא להם, 'בנים' בעודם בבטן, על שם המצב השני, כלומר, ויתרוצצו העתידים להיות בנים. ומעין מה שאמר: "ובגדי ערמים תפשיט", וכדומה לזה.

ותלך לדרש את ייי; דרישת ייי היא בארבע דרכים: בקשת ידיעת הנסתרות על ידי הנבואה, ככ': "האין פה נביא לייי עוד ונדרשה מאתו"; תפילה, ככ': "דרשתי את ייי וענני"; קיום הדת, ככ': "ויבאו בברית לדרש לייי" וג'; תשובה, ככ': "דרשו את ייי" וג'. וכן בקשת ה' היא בארבעה דרכים: בקשת ידיעת הנסתר על ידי נבואה, ככ': "ויבקש דוד את פני ייי", בסבת הרעב. ותפילה – לפעמים בקרבן, ככ': "בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ייי" ולפעמים בלא קרבן, כאמרו: "לך אמר לבי בקשו פני" וג', וקיום הדת, כנא': "בקשו את ייי כל ענוי הארץ", ותשובה, ככ': "ואתנה פני אל ייי האלהים לבקש תפלה ותחנונים".

פסוק כג

ויאמר ייי לה, על ידי נביא, כאומרו: "וידבר ייי אל מנשה ואל עמו", וכדומה. ואמרו: "שני גוים בבטנך", הסתיר (מלה, ושיעורו): "שני אבות שני גויים". וחזר ואמר: ושני לאמים ממעיך יפרדו, כלומר, כשיגדלו הבנים יוכר שכל אחד מהם שונה מאחיו במעשיו ובבחירתו. כי כל זמן שהילדים קטנים מיחסים אותם אל הבטן והמעים והרחם, כידוע במקומות רבים. וכך היה, כמו שאמר, ויגדלו הנערים, ואז נבדלו זה מזה. ואומרו "ולאם מלאם יאמץ", בראשיתם, כאמור בעשיו: "והיה אדום ירשה והיה ירשה" וג'. ואם יחשוב השומע שרחוק הוא שתבוא הבשורה על מה שיהיה לאחר זמן רב, נאמר לו, הרי כבר נאמר לאברהם על ישמעאל: ונתתיו לגוי גדול, ולא היתה לו מלכות אלא לאחר אלפיים שנה, כמו שפירשנו. ובדרך השערה (נאמר), מפני מה כתב "שני גיים", כדי שיהיה היחיד: גי, שפירושו: ואד (נחל), וכאלו המשיל את שני האבות האלה בשני נחלים שמהם יפכו שתי אומות. והלא מצאנו שהאבות, לגבי הבנים, משולים למקור ומעין ונהר ונחל, וכדומה לזה. ויש אומרים שהכתיב שני גיים מרמז שגב האחד היה כנגד גבו של השני. וגזרו מלה זו מ"גו". וזוהי קביעה שהיה כאן פלא, שאין לו הוכחה במקרא, ולא עוד, אלא שלפי הפירוש הזה הרי הכתיב שני גוים היה יותר נכון. ולכן הוא בטל. כלו כאדרת שער, חלק מגופו, לא כולו. וידו אוחזת בעקב עשו, זה בלי ספק אות ומופת ובגלל זה קראו אותו יעקב. ויהיה שם זה אמתלא למה שנאמר אחר כך: "ויעקבני זה פעמים". ואפשר לאמר שמופת זה שתינוק יאחז בעקב אחיו הוא סמל שבאחרית הימים יהיה הנצחון ליעקב, כי אחיזה בעקב מורה על ניצוח, כמו שנ': יחזק עליו צמים.

פסוק כז

יושב אהלים, מקום תורה, שכן נקרא לפני מתן תורה, ככתוב ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה.

פסוק כח
ורבקה אהבת את יעקב, (מלמד) שיתרונו של יעקב הוגד לה כשדרשה את ה' ולא הוגד ליצחק.

פסוק כט
הסיפור על התבשיל והבכורה מודיע לנו ארבעה דברים. הא' איך נקרא עשו אדום והודיענו שנקרא בגלל העדשים, מלבד ממה שקדם ותארו "אדמוני". הב': קניית יעקב את הבכורה עד שרשאי היה לאמור: אנכי עשו בכורך. והג' והד' שיעקב השתוקק לעבודת ה' ועשו זלזל בה, ככ' ויבז עשו את הבכורה. ולא בא הכתוב לספר בגנותו של יעקב שציער את עשו אחיו בנזיד העדשים, עד שלקח ממנו פי כמה משויו, אלא בא לגנות את עשו שמכר במחיר נמוך כזה את המעלה הרמה, ככתוב ויבז עשו וג'. הוסיף כיום ל"מכרה" ול"השבעה" כי בזמן שסיפר את מעשה שני האנשים הללו לא היתה הבכורה נמכרת ונקנית. וכדי שלא נשתומם על השמועה הזאת הוסיף "כיום", כלומר, על פי מה שהיה נוהג בין האנשים בימים ההם.
ויזד יעקב נזיד, בישל עדשים, והוא מאכל אבלים ורצה להביאו לאביו כשמת אברהם. כששמע שאברהם מת כפר ואמר: אדם גדול זה מת, קל וחומר לאנשים אחרים.

פרק כו

פסוק א
מלבד הרעב הראשון, למה הוצרך לאמר, והלא אנו יודעים שרעב זה אינו הרעב ההוא, אולי להודיענו שטבעו היה קשה כזה שבימי אברהם. אמר עקב, לרמז ליראת השם וענוה.

פסוק ה
אשר שמע אברהם בקולי (רמז) להליכה, שאמרתי לו: לך לך מארצך. וישמר משמרתי. רמז למצוות שהן למשמרת. מצותי – למעשר וכדומה לו, חקתי, מצוות העריות, ותורתי, זו המילה.

פסוק י
כמעט שכב אחד העם את אשתך, רצונו לומר: זה הדבר הקל יותר שהיה קורה לך אם לא היו הורגים אותך.

פסוק יג
חמשה שכתוב בהם "הלך וגדול". יצחק ושמואל יהושפט דוד ומרדכי. יצחק, בעבודת הבורא; שמואל – בחכמה; יהושפט – במשפט; דוד – בעושר, ומרדכי – בכח. והודיע לנו על סתימת הבארות ופתיחתן כדי שנדע שלא שינה יצחק את שמותיהן, אלא הלך בזה אחרי אביו, ככ': ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו. ומזה לנו לקח מוסרי: המכבד את אביו בזה שאינו משנה את שמות בארותיו, התורה חושבתו לצדקה, שאינו משנה מנהגי אבותיו ואינו מהרהר אחרי המסורת שלהם, על אחת כמה וכמה ... והשכר שקיבל יצחק על שלא שינה את שמותיהן, שלא שינה השי"ת את שמו, כמו ששינה את שמות אברהם ויעקב.

פסוק כו
אחזת הוא שם, כמו פיכל. ולמה הוצרכו לאמר: תהי נא אלה בינותינו בינינו וביניך, והלא כבר כרת אברהם עמם ברית שלא ירע להם ולזרעם ולבאים אחריהם, כמפורש? ונאמר, הם הפרו את הברית עם יצחק וגרשוהו באמרם: לך מעמנו ובטלה הברית ההיא, ולכן הצטרכו לחדשה. והכפילו ואמרו: בינינו וביניך, כלומר, רוצים אנו שתתן לנו הבטחה, לי ולניני ולנכדי כזו שהיתה בינינו ובין אביך. והזכיר במיוחד את הבארות, מפני שהעם זקוק להן, כי ארץ אשר היתה תמיד עניה במים, גם היו המים שם רעים, וכמו שהמשיל הנביא: "ועתה מה לך לדרך מצרים לשתות מי שיחור ומה לך לדרך אשור לשתות מי נהר". ומי שיחור אלה הם מי גפאר שהם רעים, מרים ומלוחים, וזה מקום הפלשתים. ומי נהר, רעים וסרוחים, וזה בדרך גזירה.
לא ידעתי יום מותי, חשב שימי חייו יהיו כימי אביו, וכשימיו היו יתירים על שלאביו בשלש שנים, אמר: "לא ידעתי יום מותי".

פרק כז

פסוק ג
וצודה לי ציד, לא היה צריך שיביא לו עשו, כי צאנו ובקרו רבים היו, אבל הבאת דבר מיגיעו ועמלו (של בנו) היתה לו לנחת רוח.
שא נא תליך וג', רצה שיהיה לו למגן אם יפגשהו שונא או חיה רעה. כליך, זה השריון, וכדומה. ותליך, החרב שאדם תולה על עצמו.

פסוק כג

[ספק היה ליצחק מי מהם הוא, וברכהו על מנת שאיזה מהם שהוא תהיה הברכה שלו. וכשהיה זה יעקב, הרי הברכה שלו, בלא ספק, כי לו היתה כוונתו של יצחק לברך אדם מסויים, לא היתה הברכה חלה על אחר. ואלהים קיים את שאמר יצחק לעשיו: הנה משמני הארץ יהיה מושביך, ואמר: כי ירושה לעשיו נתתי את הר שעיר.

פסוק מה

ומה שאמרה רבקה: ושלחתי ולקחתיך משם נתקיים בזה ... והוא שמצאנו את דבורה באה (?) עם יעקב בזמן שחזר. למה אשכל שניכם יום אחד, אם יהרג, למשל, עשו את יעקב יבוא השופט ויהרג את עשו על ששפך את דמו].