

וירי. ולפי ששם הרוח משותף לאוויר ולרוח המגשבת, הנה תארו בגודל להורות מאיזה רוח ידבר. כבר תמצא זה בלשוננו הרבה, ר"ל שיסמך אחד משמות השם יתע' לדבר כשירצה להפליג בגודלו או בחזקו. אמר: 'כהררי אל' (תהילים לו: ז), 'שלהבת יה' (שה"ש, ח: ו), 'חיצו שדי' (איוב ו: ד), 'כקול שדי' (יחזקאל א: כד) (פירוש התורה, דף ט ע"ב).

מתודת הפירוש שבה הולך הרלב"ג הפוכה כאן מזו של הרמב"ם: הרלב"ג קובע תחילה את המשמעות שיש להעניק לשם הרב-משמעי 'רוח' בבראשית א: ב, אחר-כך מסביר את הצירוף המוזר 'רוח אלוהים' ורק לבסוף מצביע על משמעות הפועל 'רחף'. משמעות 'מרחפת' נקבעת אצלו על-פי המשמעות שהעניק קודם לכן למלה 'רוח', בשעה שאצל הרמב"ם נקבעת משמעות 'רוח' על-פי משמעות 'מרחפת'⁴².

כמו הרמב"ם מסתמך הרלב"ג בפירושו לצירוף 'רוח אלוהים' על צירופים שכיחים במקרא. אולם הוא מצביע על תופעה שונה מזו שעליה הצביע הרמב"ם, ולפיכך גם מגיע למסקנה שונה ממנו באשר לסיבת יחוס הרוח אל האלוהים בבראשית א ב. הרלב"ג מצביע על תופעה רחבה יותר מאשר זו שעליה הצביע הרמב"ם, על השימוש בצירוף בין אחד משמות האל לבין עצם כלשהו כדי להורות על גודלו או על חוזקו של העצם הזה. הצירוף בין 'רוח' לבין אחד משמות האל איננו אלא מקרה פרטי של העיקרון הכללי הזה. הרלב"ג גם מדייק יותר בלשוננו מן הרמב"ם ואומר במפורש שהמדובר בצירוף "אחד משמות השם" לשם העצם הזה ולא דוקא השם 'אלוהים'.

(3) הפירוש לביטוי 'תוהו ובוהו'

את הביטוי הקשה 'תוהו ובוהו' אין הרמב"ם מפרש כלל במו"נ ח"ב פ"ל. שמואל אבן-תיבון אף טוען בשל כך, שהרמב"ם לא פירש כלל ביטוי זה ואומר:

"המציא בו [בפסוק ב] הרב ארבע היסודות על דרך נפלאה כמו שאתה רואה בדבריו, והעלים עינו ממלת תוהו ובוהו, ושתק מהם...". (מאמר יקו המים, פרק עשרים, עמ' 130).

אולם במו"נ ח"ב פ"ה נמצא בכל-זאת פירוש ל'תוהו ובוהו'. אין הרמב"ם

42. וכך גם מסביר את דבריו אברבנאל בפירושו על התורה. ראה שם עמ' כו. אברבנאל מבקר שם את רלב"ג וטוען שאין לפירושו כל הצדקה פילולוגית.

מתיחס כאן ישירות לטקסט בבראשית א : ב אלא לפירוש דרשני שנתנו לו חז"ל בבראשית רבה ב, ב ואומר :

"ובבראשית רבה אמרו באמרו יתעלה שמו 'והארץ היתה תוהו ובוהו', אמרו 'תוהו ובוהו' ר"ל תאבל ותצעק על רוע חלקה⁴³, ר"ל הארץ אמרה : 'אני והם נבראנו כאחת', ר"ל הארץ והשמים, 'העליונים חיים והתחתונים מתים'. הנה כבר גילו גם-כן בהיות הגלגלים גשמים חיים לא גשמים מתים כיסודות" (דף כב ע"א).

במו"נ ח"ב פ"ד מסביר הרמב"ם את "מאמר אריסטו ודעתו" על מבנה עולם הגלגלים ועל השכלים הנפרדים המניעים אותם ומבטיח : "והנני אבאר לך מה שבתורתנו ממה שמסכים לאלו הדעות, ומה שבה ממה שהוא כנגדם, בפרקים הבאים". את הבטחתו זו הוא מתחיל למלא במו"נ ח"ב פ"ה, בו הוא רוצה להראות ש"אמנם הגלגלים חיים משכילים, ר"ל משיגים, זה אמת נכון גם-כן מצד התורה, ושאינם גשמים מתים כאש וארץ כמו שחשבו הסכלים...". את דברי חז"ל בבראשית רבה מביא כאן הרמב"ם כדי להראות שגם "חכמי תורתנו" החזיקו בדעה הזאת. אולם בדברים אלו מובעת גם דעתם של חז"ל על ארבעת היסודות ולא רק על הגלגלים. לכן יש לראות בהם גם תרומה להבנת תיאור ארבעת היסודות בבראשית א : ב. ואכן הנרבוני סבור שיש לקשר את דבריו של הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ה עם דבריו במו"נ ח"ב פ"ל על הארץ הנזכרת בפסוק ב וכותב : "'ארץ' והוא הנרצה תוהו ובוהו רוע חלקה" ואנו מסכימים לדעתו. לפנינו שוב מקרה שבו מתקשה כנראה הרמב"ם לתת 'פירוש מדעי' לטקסט ולכן הוא מפרשו 'בתיווך' פירוש דרשני שנתנו לו כבר חז"ל, אותו הוא מפרש שוב על יסוד ההנחה, שאת משמעותו יש לחפש בתחום הפילוסופיה האריסטוטלית. במקרה שלפנינו מוכן הרמב"ם לקבל את הפרסוניפיקציה של הארץ שעשו חז"ל, ולראות בחלק הראשון של הפסוק אליגוריה הבאה לבטא את הרעיון הפילוסופי שהיסודות 'מתים', דהיינו חסרי נפש, ואילו הגלגלים 'חיים', דהיינו בעלי נפש⁴⁴.

43. הטקסט בבראשית רבה ב, ב הוא : "כך ישבה לה הארץ תוהו ובוהו אמרה : העליונים והתחתונים נבראו בבת-אחת, למה עליונים חיים ותחתונים מתים". הרמב"ם מפרש את המדרש באמרו : "ר"ל תאבל ותצעק (קאפח : נאנקת ומתעטפת) על רוע חלקה". אצל הרמב"ם מופיע גם בעברית הניסוח : "אני והן נבראנו כאחת".

44. והשווה מו"נ ח"א פנ"ח הדין בתארי השלילה : "ואחר כן השגנו שזה הנמצא אינו כמציאות היסודות, על דרך משל, אשר הם גופות מתים ואמרנו שהוא

מן הדברים במו"נ ח"ב פ"ה ניתן היה גם להבין שהשם 'ארץ' מופיע כאן במשמעותו 'בכלל', דהיינו כשם כולל לארבעת היסודות או ל'תחתונים', להם קורא הרמב"ם גם במו"נ 'תחתונים' או 'מטה'. ארבעת היסודות הם שטוענים: אנחנו נבראנו יחד עם השמים ובכל זאת אנחנו מתים, חסרי נפש, ואילו השמים חיים, בעלי-נפש. אולם על-פי הפירוש שנותן הרמב"ם לשם 'ארץ' בפסוק ב במו"נ ח"ב פ"ל יש להבין, ששם זה מורה על יסוד העפר. יסוד העפר משמש, לדעת הרמב"ם, נציג לארבעת היסודות ומבטא את מצב כולם באמרו: "אני והם נבראנו כאחת, העליונים חיים והתחתונים מתים".

על-פי פירוש זה בא הביטוי 'תוהו ובוהו' לתת תוספת הסבר לטבעם של ארבעת היסודות ולומר, שהיסודות הם חסרי נפש. אולם יש בו גם יותר מזה: הוא מסביר בעת ובעונה אחת הן את טבעם של היסודות והן את טבעם של הגלגלים. כפי שכבר הערנו קודם, עוסק סיפור הבריאה בעיקר בעולם השפל. אין הוא מזכיר כלל את בריאת המלאכים ויש בו רק דברים מעטים מאוד על מבנהו של עולם הגלגלים. בכל זאת, מוצא בו הרמב"ם אחיזה או עדות למספר השקפות אריסטוטליות על אופיו של עולם הגלגלים, לים, עדות כזו היא הביטוי 'תוהו ובוהו', אותו פירש על יסוד פירוש חז"ל. ולא עוד אלא, שמפני שאת פירוש חז"ל לביטוי 'תוהו ובוהו' מביא הרמב"ם, כפי שראינו, בפרק המציג אותן מדעות אריסטו על מבנה עולם הגלגלים הנמצאות גם בתורה, הוא אף מדגיש יותר את הניתן ללמוד מן הביטוי "תוהו ובוהו" על אופיו של עולם הגלגלים באמרו: "הנה כבר גילו גם-כן בהיות הגלגלים גשמים חיים לא גשמים מתים כיסודות".

(4) תורת המקום הטבעי של אריסטו והפירוש למלה 'תהום' לדעת הרמב"ם מורה אותנו פסוק ב בבראשית פרק א לא רק מהם ארבעת היסודות הנקראים יחד בשם הכולל 'ארץ', אלא גם את תורת המקום הטבעי של אריסטו, דהיינו, את הסדר הטבעי של היסודות בעולם השפל. לפי תורת אריסטו יש לכל אחד מארבעת היסודות 'מקום טבעי'⁴⁵. מקום זה נקבע על-פי מידת הכובד שלו. היסודות הכבדים, העפר והמים, נמשכים בשל כובדם כלפי מטה כשהיסוד הכבד יותר, העפר, יורד למטה, דהיינו

חי, העניין שהוא יתברך אינו מת, ואחרי-כן השגנו שזה הנמצא גם-כן אינו כמציאות השמים אשר הם גוף חי ואמרנו שהוא אינו גוף" (דף פו ע"א).
 45. לתורת המקום הטבעי ראה: "על השמים" ספר ד פרק ה; "פיסיקה", ספר ד פרק ה.

אל מתחת למים והמים מקיפים אותו. היסודות הקלים, האוויר והאש עולים למעלה, כשהיסוד הקל יותר, האש עולה גבוה יותר, אל מעבר לאוויר. כך יוצרים ארבעת הסודות מערכת של כדורים הנמצאים זה בתוך זה; במרכז נמצא יסוד העפר, המוקף על-ידי יסוד המים, המוקף בתורו על-ידי יסוד האוויר, המוקף על-ידי יסוד האש.

על הסדר הזה של היסודות מספר, לדעת הרמב"ם, בראשית א : ב :

"וכבר זכרם כפי הנחתם הטבעית: הארץ ועליה המים והאוויר דבק עם המים והאש למעלה מן האוויר" (דף נט ע"א).

השם 'ארץ', שהוא כינוי ליסוד העפר, הכבד מבין כל היסודות. נזכר ראשון בפסוק. זה מתאים לסדר היסודות על-פי הפיסיקה האריסטוטלית. על-פי חלקו האחרון של הפסוק "ורוח אלוהים מרחפת על-פני המים" נמצא האוויר מעל למים. גם תיאור זה מתאים לתורת המקום הטבעי של אריסטו. הרמב"ם מקבל כמובן מאליו שהמים נמצאים מעל לארץ, אף-על-פי שאין הוא מצביע על שום רמז בפסוקו עצמו לדעה הזאת. אבל הוא מרגיש ש"חושך על פני תהום" מעורר בעיה פרשנית לא קלה, ואותה הוא פותר בדברים סתומים למדי באמרו :

"כי ביחדו האוויר 'על פני המים', יהיה ה'חושך' אשר 'על-פני תהום' למעלה מן ה'רוח'⁴⁶ בלא-ספק" (שם).

הרמב"ם אינו מפרש את המלה 'תהום' וגם לא את הביטוי 'על-פני', ולכן פתוחים דבריו למספר פירושים, הנאחזים כל אחד בהבנה אחרת של המלה 'תהום' ושל הביטוי 'על-פני'.

ב'מילון המקראי' משמעות המלה 'תהום' היא מים. כך מפרש גם רש"י: "על פני תהום" — "על-פני המים שעל הארץ". אולם, אם נקבל את המשמעות שיש ל'תהום' במילון המקראי, נצטרך לומר, שפרק ב מלמד אותנו, שהאש היסודית, המכונה בשם 'חושך', נמצאת מעל למים ולא מעל האוויר, בניגוד לתורת המקום הטבעי של אריסטו, ובניגוד לדבריו המפורשים של הרמב"ם, שפסוק ב אכן מלמד אותנו את תורת המקום הטבעי.

פרשני הרמב"ם מנסים להתגבר על בעיה זו בשתי דרכים שונות: על-ידי מתן משמעות שונה מזו שניתנה במקרא לשם 'תהום', ועל-ידי פירוש הביטוי 'על-פני'. הגרבוני מנסה 'להציל' את פירושו של הרמב"ם

46. אצל אבן-תיבון "האוויר" ואינו מדייק. בעברית בטקסט הערבי מופיעה המלה 'רוח'.

בדרך הראשונה, דהיינו לתת למלה 'תהום' משמעות שונה ממשמעותה המילונית. המתודה בה הוא משתמש היא אותה מתודה שבה השתמש גם הרמב"ם עצמו בפרשו את המלה 'חושך'. הנרבוני מניח, כפי שהניח כבר הרמב"ם, שהציר הסמנטי של סיפור הבריאה הוא "המטאורולוגיקה" של אריסטו, ולכן מקבלות המילים שבו את משמעותן לא רק מן המילון המקראי כי אם גם על-יסוד הציר הסמנטי הזה. לפי פירוש הנרבוני מבין הרמב"ם את המלה 'תהום' כמורה על יסוד האוויר ולא על יסוד המים. אף-על-פי שאין הוא אומר זאת במפורש, יש להבין שלדעתו המלה 'תהום' היא שם רב-משמעי כמו המלה 'חושך', והיא שייכת לסוג השמות המושג-אלים. היא נאמרת באופן ראשוני על המים ובאופן מקושר על יסוד האוויר על שלושת חלקיו: החם-לח, הקר-לח והחם-לח העליון. השם 'תהום' הושאל לציון יסוד האוויר, מפני שיש מעין תכונה משותפת בין המים לבין האוויר על-פי "המטאורולוגיקה" של אריסטו. באזור הקר-לח של האוויר נמצאים המים העליונים, שהם מים 'בכוח', דהיינו האד הלח העולה מן המים אל האזור הזה והופך בו שוב, בשל הקור השורר בו, למים היורדים למטה בצורת מטר :

"ירצה אם לא יתיה למעלה מן האוויר יהיה למטה מן האוויר והמים, ולא תהיה רוח אלוהים מרחפת וכו'. הנה בהכרח האש שהוא על-פני תהום, הוא למעלה מן האוויר. וייראה לי שנקרא האוויר 'תהום' מצד המים העליונים אשר באמצעותו" (דף לט ע"ב).

אם 'תהום' פירושו 'אוויר' הרי אין כל קושי לפרש את בראשית א : ב כמורה על סדר הנחתם של היסודות על-פי תורת המקום הטבעי של אריסטו ארץ, רוח אלוהים, דהיינו אוויר, על פני המים, וחושך, דהיינו האש היסודית, על-פני התהום, דהיינו האוויר.

גם כספי כבר היה סבור, ככל הנראה, שהרמב"ם מזהה 'תהום' עם יסוד האוויר. אלא שבניגוד לנרבוני אחריו אין הוא מוכן לקבל פירוש כזה למלה 'תהום' ואומר :

"כי זה הפך מה שהוסכם בעברי בשם תהום" (משכיות כסף, עמ' 110—111).

לעומת כספי והנרבוני ניגש הפרשן שם-טוב להסבר דבריו הסתומים של הרמב"ם בדרך שונה לחלוטין. אין הוא סבור שהרמב"ם העניק למלה 'תהום' בבראשית א : ב משמעות נוספת על זו שיש לה במילון המקראי, אלא שהרמב"ם מבסס את פירושו על המלה 'פני' בביטוי 'על-פני'.

לדעת שם־טוב סבר גם הרמב"ם ש'תהום' פירושה 'מים'. אולם בבראשית א : ב לא נאמר שהחושך הוא על התהום אלא שהחושך הוא על פני התהום. 'פני התהום' הם לדעת הפרשן שם־טוב יסוד האוויר, הנמצא מעל למים שהם התהום. מכאן שהחושך הנמצא "על פני תהום" נמצא על האוויר, הנמצא על המים, והתיאור מתאים לחלוטין לתורת המקום הטבעי של אריסטו. שם־טוב, המכיר את פירוש הנרבוני, מבקר אותו כאן במפורש ואומר :

"ואמר החכם ר' משה הנרבוני כי האוויר נקרא 'תהום' מצד המים העליונים אשר באמצעו, ואני אומר כי לא נקרא תהום האוויר אבל 'פני תהום', והוא האמת, לפי שהוא על המים אשר נקרא תהום בכל מקום" (דף נט ע"א).

פירושו של שם־טוב מתיישב יפה גם עם פירושו של הרמב"ם לשם הרב־משמעי 'פנים' במו"נ ח"א פל"ז. על־פי פרק זה "פנים הוא שם־משמעותי ורוב שיתופו על צד ההשאלה". בין משמעויותיו נמצאת גם המשמעות : "כלי המקום שעניינו לפניך או בין ידיך" (דף נח ע"ב). 'פני התהום' יכולים להיות איפוא ה'לפנים' של התהום. הקושי בפירושו של שם־טוב הוא, שאם גיישם אותו על חלקו השני של הפסוק, על הביטוי 'על־פני' המופיע ב"ורוח אלוהים מרחפת על פני המים" נצטרך להבין, שגם רוח אלוהים איננה על המים אלא על פני המים, שהם האוויר, כלומר על־עצמה. מטענה זו ניתן להחליץ בקושי רב אם נאמר, שרוח אלוהים הוא החלק העליון של האוויר בלבד ואילו פני המים הם שני החלקים התחתונים שלו : הקר־לח והחס־לח התחתון. אולם אז נצטרך לומר שכבר בפסוק ב טמונה ההבחנה שעליה מדבר סיפור בריאת היום השני, לדעת הרמב"ם, ואין זה מתקבל על הדעת.

פסוק ב כולו איננו מספר לנו אלא את סיפורה של הקוסמולוגיה האריסטוטלית בלשון רב־משמעית. הוא מקביל איפוא לתיאור ארבעת היסודות במו"נ ח"א פע"ב, שהוא פרק "אפרש בו לך כלל המציאות על צד ההגדה במה שכבר בא עליו המופת והתאמת אין ספק בו", הכתוב בלשון מדעית :

"ובתוך זה הכדור הקרוב אשר הוא סמוך לנו, חומר אחד מתחלף לחומר הגשם החמישי, קיבל ארבע צורות ראשונות ושב בארבעתם ארבעה גופים : הארץ והמים והאוויר והאש. וכל אחד מאלו הארבעה יש לו מקום טבעי מיוחד בו לא יימצא בזולתו, והוא מונח עם טבעו, והם גופים מתים אין חיים בהם, ולא השגה..." (מו"נ ח"א פע"ב, דף קיא ע"א).

הפירוש ליום הראשון לבריאה

ג "ויאמר אלוהים: יהי אור! ויהי אור.
ד וירא אלוהים את האור כי טוב,
ויעבדל אלוהים בין האור ובין החושך.
ה ויקרא אלוהים לאור יום, ולחושך קרא לילה.
ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד".

את סיפור בריאת היום הראשון אין הרמב"ם מפרש כסידרו במו"נ ח"ב פ"ל. הוא מבאר רק חלקי פסוקים ממנו כבדרך אגב, תוך כדי דיון בשאלות אחרות של פירוש סיפור הבריאה. פירושו לעיתים סתום ולעיתים חלקי בלבד, והוא דורש מן הקורא מידה רבה של אקטיביות בקריאה, אם ברצונו לקבל תמונה מלאה על משמעות בריאת היום הראשון. את פסוק ג מפרש הרמב"ם בדברי ההסבר שלו לקושי שהתקשה בו ר' יהודה בר' סימון: כיצד נמצאו ונמדדו שלושת הימים הראשונים לבריאה¹. בתשובתו מסתמך הרמב"ם על דברי חז"ל בחגיגה יב ע"א, שאמרו על האור שנברא ביום הראשון: "הן הן מאורות שנבראו ביום א ולא ניתלו עד יום ד"². מן העובדה שהרמב"ם עונה לר' יהודה בר' סימון בדברי חז"ל אלו אנו למדים, שהוא מקבל את פירושם לאור הנברא ביום הראשון וסובר שמשמעות המלה 'אור' בפסוק ג' היא מאורות. בריאת היום הראשון היא איפוא, לדעתו, בריאת המאורות. כמו בפירוש ל"את השמים ואת הארץ" ולביטוי 'תוהו ובוהו' מסתמך כאן הרמב"ם בפירושו על פירוש דרשני של חז"ל. אלא שכאן, בניגוד למקרים הקודמים שבהם הסתמך בפירוש על דברי חז"ל, אין הוא חוזר ומפרש את דבריהם. כפי

1. וראה להלן בפרק "האם נברא העולם בזמן".

2. הרמב"ם מצטט את הנוסח: "הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום רביעי".

שעוד נראה בפירוש היסוד הרביעי לבריאה, מעוררים דברי חז"ל אלה קושי פרשני שהרמב"ם איננו מישבו.

את מחציתו הראשונה של פסוק ד אין הרמב"ם מפרש כלל. אולם נראה לנו שבפירושו לנוסחה 'ויאמר... וירא אלוהים כי טוב' נתן הרמב"ם מפתח גם לפירוש מלת 'אור' במחצית הראשונה של פסוק ד. פסוק ג והמחצית הראשונה של פסוק ד הם יחידה סיפורית אחת. יחידה זו פותחת בפועל 'ויאמר' ומסתיימת בנוסחה 'וירא אלוהים את האור כי טוב'. ראינו שהפועל 'ויאמר' יוצר יחד עם המשפט 'וירא אלוהים כי טוב' נוסחה אחת, שפירושה שהדבר הנברא נברא ברצון אלוהי ובידיעה אלוהית, שקדמה לבריאתו והיתה אף סיבת מציאותו, שהאל התכוון לברוא את הנמצא הזה עצמו ושמציאותו אכן תואמת לכוונה האלוהית. מכאן שהאור עליו נאמר "ויאמר" חייב להיות גם האור עליו נאמר "וירא אלוהים כי טוב". דהיינו: על אותו אור שעליו נאמר, שהאל רצה במציאותו, נאמר גם שהאל ידע, שמציאותו תואמת את הכוונה האלוהית. על-פי פירוש הרמב"ם לתואר 'טוב' הרי המאורות, דהיינו השמש, הירח והכוכבים שהם נמצאים בעלי מציאות נמשכת, רציפה ובלתי-משתנה.

אברבנאל, המסכם את דעת הרמב"ם על בריאת האור בשאלה הה' שהוא שואל על סיפור הבריאה "מה הוא האור הנזכר כאן בפרשה כפי פשט הכתוב ומה עניינו", משתמש אף הוא בפירוש שנתן הרמב"ם לתואר 'טוב', אולם מגיע למסקנה שונה מזו שאלה הגענו אנחנו. הוא אומר:

"שהרב וכל האחרונים שאחזו דרכו וחשבו שבבריאת השמים בתחילת הבריאה נבראו גם-כן המאורות ונאצל מהם מיד האור שאינו זולת הניצוץ המתפשט מהגשם המאיר בגשם הספירי והוא שנוצר כאן בפרשה ואומר בו 'כי טוב', לפי שהמציאות והטוב יתהפכו בנושא" (פירוש על התורה עמ' ח).

אברבנאל סבור איפוא שהאור הנזכר בסיפור בריאת היום הראשון איננו המאורות כלל אלא האור הנאצל מהם. בריאת המאורות כלולה לדעתו בתיאור בריאת השמים וכל מה שבתוכם בפסוק א. אולם מאחר שבדברי חז"ל מפורש "שנבראו ביום א'" יש מקום להבין כפי שהבנו אנחנו. את המחצית השנייה של פסוק ד פותח הפועל 'הבדיל', שהוראתו, כפי שכבר ראינו, מתן צורה לדבר המבדילה אותו מדבר אחר. לפי מו"נ ח"ג פ"י החושך הוא העדר ולא קנין: החושך איננו אלא העדר האור. ואילו לפי פירושו של הרמב"ם בסוף מו"נ ח"ב פ"ל לישעיהו מה: ז "יוצר אור", האור

הוא מקרה. מכאן יש להבין, שההבדלה בין האור לבין החושך נעשתה על-ידי מתן צורת האור לאוויר. צורה זאת הבחינה אותו מן החושך, שהוא העדר צורת האור באוויר.

"כאמרו 'ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך' אשר הוא הבדל בצורה אחת (קאפח: מסויימת) "(דף נט ע"ב) ³.

על-פי הסבר זה ברור לגמרי ש'אור' בחלקו השני של פסוק ד איננו המאורות, אלא האור הנאצל מהם, שהוא ניגודו של החושך. בפסוק ה מופיע פועל נוסף, המשמש כפתח להבנת שמות העצם הנזכרים בו, הפועל 'קרא'. בפסוק ה מופיע הפועל 'קרא' פעמיים, פעם אחת הוא מתיחס למלה 'אור' ופעם אחת למלה 'חושך'. אולם הרמב"ם מפרש בעזרתו רק את המלה 'חושך' באמרו:

"וכאשר היה החושך הנאמר תחילה אשר הוא שם היסוד בלתי החושך הנאמר באחרונה אשר הוא האפילה, התחיל לבאר ולהבדיל ואמר: 'ולחושך קרא לילה' כפי מה שבארנו, הנה כבר התבאר זה" (שם).

הפועל 'קרא' מורה איפוא שהמלה 'חושך' היא רב-משמעית, שמשמעותה כאן שונה מזו שהיתה לה בפסוק ב. בפסוק ב יש לחושך הוראה של 'יסוד האש' ואילו כאן יש להבינו כ'אפילה'. אולם למעשה הופיעה כבר המלה 'חושך' בהוראה של 'אפילה' לפני הופעתה בפסוק ה לצד הפועל 'קרא'. בפסוק ד נאמר: "ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך", וכפי שראינו מדובר כאן על הבדל בצורה בין האור לבין העדר האור, הוא החושך. הרמב"ם איננו מתיחס לקושי הזה. הוא סבור, כנראה, שלפועל 'הבדיל' יש משמעות דומה לזו שיש לפועל 'קרא', ושגם מלה המתיחסת אליו היא בעלת משמעות חדשה, שונה מזו שהיתה לה קודם לכן בטקסט. לכן נסוב הפועל 'קרא' לדעתו לא על הפסוק בו הופיע כבר הפועל 'הבדיל' אלא על פסוק קודם לו, דהיינו על בראשית א: ב.

הרמב"ם איננו מפרש את החלק הראשון של הפסוק "ויקרא אלוהים לאור יום". נראה לנו שהוא מישם כאן את המתודה הפרשנית שעליה הכריז בפתיחה למורה נבוכים כשאמר:

3. השווה רס"ג, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מאמר ראשון, פרק ג, השטה החמישית: "שהוא [האל] ברא את האוויר המקבל אור וחושך במציאות ובהעדר" (ספר הנבחר באמונות ובדעות ... מקור ותרגום ... יוסף בכה"ר דוד קאפח ... ירושלים תש"ל, עמ' נז).

"ולא יבקש ממני המשכיל ולא ייחל שאני כשאזכור עניין מן העניינים שאשלימהו, או כשאתחיל לבאר עניין משל מן המשלים שאשלים כל מה שנאמר במשל ההוא" (דף ד ע"ב).

וכן את מתודת הכתיבה של הפירושים לסיפור הבריאה, שעליה בישר בפתחה לפירושו לסיפור הבריאה במו"נ ח"ב פכ"ט :

"ולזה תמצאני תמיד באלו הסתרים אזכור המאמר האחד אשר הוא הדבר ואניח השאר למי שראוי שיונח לו" (דף נז ע"ב).

הרמב"ם מצפה איפוא, שהקורא שהבין את פירושו למלה 'חושך' ואת העיקרון הפרשני הטמון בפועל 'קרא', יישם את הדברים גם על פירוש המלה 'אור' בחלקו הראשון של פסוק ה, וישלים בעצמו את הפירוש לסיפור היום הראשון לבריאה.

על-פי המודל של הפירוש למלה 'חושך' יש איפוא לפרש את המלה 'אור' בפסוק ה כך: המלה 'אור' בפסוק ה היא שם רב-משמעי, שהוראתו בפסוק ה שונה מזו שהיתה לו קודם לכן בסיפור הבריאה, אולם לא שונה מזו שהיתה לו במחצית השניה של פסוק ד ב'ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך'. מכאן, משמעותה של המלה 'אור' בפסוק ג ובמחצית הראשונה של הפסוק ד שונה לדעת הרמב"ם, מזו שיש לה בפסוק ה וגם במחצית השניה של פסוק ד. מתוך הפירוש למחצית השניה של פסוק ד ולמלה 'חושך' בפסוק ה ברור, שמשמעות המלה 'אור' בשני הפסוקים הללו היא האור הנאצל מן המאורות, שהוא ניגודו של החושך במשמעות אפילה. מכאן שבפסוק ג ובמחצית הראשונה של פסוק ד אין משמעותה של המלה 'אור' — האור הנאצל מן המאורות, ויש לחפש לה משמעות אחרת. למשמעות זו רמז הרמב"ם בהשיבו לדברי ר' יהודה בר' סימון על-ידי ציטוט מאמר חז"ל בחגיגה יב ע"א: "הן הן מאורות שנבראו ביום א ולא ניתלו עד יום ד". הפירוש ל"ויקרא אלוהים לאור יום" על-פי המתודה הפרשנית שלימד אותנו הרמב"ם עצמו, מאשש איפוא את הפירוש שנתנו קודם למלה 'אור' בפסוק ג ובמחצית הראשונה של פסוק ד, ומאפשר לנו לדחות ביתר בטחון את הפירוש שנתן לה כאן אברבנאל.

פירוש זה מאפשר לנו גם לענות על הקושי שהתקשה בו אברבנאל בפירושו על תורה בשאלה הזו ששאל על סיפור הבריאה בבראשית פרק א.

"ורביעי שהפסוק אינו מסודר כראוי, לפי הנראה ממנו. לפי שהיה לו לומר ראשונה: 'ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך' ואחר כך:

'וירא אלוהים כי טוב', ר"ל שהיה האור והבדלתו מהחושך דבר טוב ונאות, לא שיאמר שראה את האור כי טוב ואחר-כך 'ויבדל' (פירוש על התורה, עמ' י).

על-פי פירושו של הרמב"ם מתיישבים הדברים יפה. "וירא אלוהים כי טוב" נאמר על המאורות ולא על האור. מציאות המאורות היא אותה מציאות רציפה, מתמידה ובלתי-משתנה, התואמת את כוונת האל שברא אותה ברצון ומתוך ידיעה מראש שאכן תתאום לכוונה זו. לפיכך הופיעה הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' בסוף תיאור בריאת המאורות. במחצית השניה של פסוק ד מתחיל כבר ענין חדש: סיפור האור הנאצל מן המאורות והבחנתו מן החושך.

הפירוש ליום השני לבריאה

ו' ויאמר אלוהים: יהי רקיע בתוך המים,

ויהי מבדיל בין מים למים.

ז' ויעש אלוהים את הרקיע, ויבדל בין המים

אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע;

ויהי כן.

ח' ויקרא אלוהים לרקיע שמים.

ויהי ערב ויהי בקר, יום שני."

כפי שראינו בפירוש לבראשית א: א, מפרש שם הרמב"ם את המלה 'שמים' כ'גלגלים'. על-פי בראשית א: ח נקרא גם הרקיע 'שמים'. אבל אם יעניק הרמב"ם למלה 'רקיע' אותה משמעות שהעניק בפסוק א למלה 'שמים' ויאמר ש'רקיע' פירושו הגלגלים, יסתור סיפור הבריאה את הפסיקה האריסטוטלית, בניגוד להנחה שסיפור זה מספר בלשון רב-משמעית ובמשל אותם דברים שאומרת הפסיקה האריסטוטלית בלשון מדעית. על-פי הפסיקה האריסטוטלית אין מעבר לגלגל העליון שום דבר ואילו סיפור הבריאה מדבר על "המים אשר מעל לרקיע". אם צריך סיפור הבריאה להתאים לפסיקה האריסטוטלית, חייב הרמב"ם לטעון שאין ל'רקיע' בפסוקים ו—ח משמעות של גלגלים אלא משמעות אחרת. הרקיע והמים אשר מעליו חייבים איפוא להמצא בעולם השפל. הבעיה הפרשנית העומדת בפני הרמב"ם היא למצוא בעולם שמתחת לגלגל הירח מערכת של גופים שבה ימצא באמצע גוף אחד ומתחתיו ומעליו שני גופים נוספים שיש הצדקה כלשהי לקרוא להם 'מים'. לצידה עומדת גם בעיה אחרת והיא כיצד לפרש את המלה 'שמים' בפסוק ח, שהרי רקיע איננו הגלגלים. תיאור בריאת היום השני בתורה מעמיד בפני הרמב"ם גם בעיה פרשנית שלישית והיא: מדוע הושמטה ממנו הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב', המופיעה בשאר חמשת ימי הבריאה?

השמטה זו יצטרך הרמב"ם להסביר על יסוד פירושו לנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' והפירוש לשמות העצם המופיעים בסיפור בריאת היום השני.

(א) הפירוש ל'רקיע', 'מים אשר מעל לרקיע' ו'מים אשר מתחת לרקיע' בפירוש המילים 'רקיע', 'מים אשר מתחת לרקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע', נוקט הרמב"ם באותה מתודה בה נקט כבר בפירוש סיפור בריאת היום הראשון. אין הוא משלים את פירושו, אלא רק רומז לדרך בה על הקורא ללכת כדי להבין נכונה את סיפור בריאת היום השני. הוא גותן מספר פירושים חלקיים לסיפור וקובע באופן חד-משמעי ומפורש את הציר הסמנטי שלפיו על הקורא לפרש את הפסוקים ו—ח בסיפור הבריאה — "המטאור-רולוגיקה" של אריסטו. הקורא בעל ההשכלה הפילוסופית, אותו מפנה הרמב"ם אל "המטאורולוגיקה", צריך להיות מסוגל להשלים בעצמו את הפירוש ל'רקיע', 'מים אשר מתחת לרקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' ולזהות אותם עם התופעות המתאימות בעולם הפיסיקה, עליהן מדברת "המטאורולוגיקה".

המפתח להבנת סיפור בריאת היום השני מצוי בשני הפעלים 'הבדיל' ו'קרא' המופיעים בו, כמו בסיפור בריאת היום הראשון. ואכן למעשה את הפירוש ל'אור' בפסוק ד ול'חושך' בפסוק ה באמצעות הפעלים 'הבדיל' ו'קרא' הביא הרמב"ם תוך כדי הפירוש לסיפור היום השני לבריאה, פירוש המעסיק אותו הרבה במו"נ ח"ב פ"ל, אף-על-פי שאין הוא משלימו.

המלה 'מים' הופיעה כבר בבראשית א: ב והרמב"ם פירש אותה שם כמורה על יסוד המים. בפסוק ז משתמשת התורה בפועל 'הבדיל' ומיחסת אותו למים אשר מתחת לרקיע ולמים אשר מעל לרקיע. כפי שראינו מורה הפועל 'הבדיל' על מתן צורה בחומר, העושה את הדבר לשונה מזולתו. "ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע" פירושו איפוא: נתן צורה למים אשר מעל לרקיע ולמים אשר מתחת לרקיע, אשר הבחינה אותם זה מזה. לדעת הרמב"ם מתן הצורה היה למים היסודיים. דהיינו: המים אשר מעל לרקיע והמים אשר מתחת לרקיע משתתפים בחומרם — יסוד המים — ושונים בצורה שניתנה לחומרם כשהפך למים אשר מעל לרקיע או למים אשר מתחת לרקיע. הרמב"ם מפרש את פסוק ז באמרו:

"וממה שצריך שתדעוהו שאמרו, 'ויבדל בין המים' אינו הבדל במקום שיהיה זה למעלה וזה למטה וטבעם אחד, אמנם פירושו, שהוא

הבדיל ביניהם בהבדל הטבעי, רצוני בצורה, ושם קצת זה אשר קראו מים תחילה [= יסוד המים] דבר אחד, בצורה טבעית הלישו ושם קצתו בצורה אחרת וזהו המים (קאפח: והם המים הללו [= המים אשר בימים]) (דף גט ע"ב).

אישור וחיוזוק לפירוש הראשון מוצא הרמב"ם בשימוש בפועל 'קרא' בפסוק י' בסיפור היום השלישי לבריאה, "ולמקוה המים קרא ימים", המשלים לדעתו, כפי שעוד נראה, את סיפור היום השני לבריאה. 'קרא' מורה אותנו, שהמלה 'מים' היא שם רב-משמעי, שהופיע קודם לכן בטקסט במשמעות שונה מזו שיש לו בפסוק י'. מכאן מסיק הרמב"ם, שבפסוק ב' "ורוח אלוהים מרחפת על-פני המים" היתה למלה 'מים' משמעות שונה מזו שיש לה כאן. בפירושו לפסוק ב' כבר אמר הרמב"ם ש'מים' פירושה 'יסוד המים'; מכאן — 'מים' בביטוי "מקוה המים" אינם המים היסודיים אלא משהו אחר. מהסברו הקודם אנו למדים, שהמים אשר מתחת לרקיע, שהם 'מקוה המים', נוצרו על-ידי מתן צורה נוספת למים היסודיים. הסבר זה נראה לנו תואם את הסברו של אריסטו להוצרות הימים שמימיהם מלוחים. לפי "המטאורולוגיקה" 356 ב' שורה 1 הים הוא ה'שארית' של המים. החלקים הכבדים והמלוחים, מלוחים בשל האד היבש המעורב בהם, נשארו למטה והם מ'הימים'. מי הימים הם איפוא שארית יסוד המים ויש בהם תערובת של אד לח ושל אד יבש, שהוא מיסוד ארצי¹.

"המים אשר מתחת לרקיע" הם איפוא מ'הימים', השונים בצורתם מן המים היסודיים בהכילם גם את האד היבש. המים היסודיים ומ'הימים' נקראים איפוא 'מים' בשיתוף השם בלבד. נשאלת השאלה מהם "המים אשר מעל לרקיע", שגם הם נוצרו על-ידי מתן צורה למים היסודיים. הפירוש ל'מים אשר מעל לרקיע' קשור אצל הרמב"ם קשר אמיץ בפירוש המלה 'רקיע'; למעשה ניתן לקבוע את משמעויות 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' רק בהקשרן ההדדי: כאשר נדע מהי משמעות 'רקיע' נוכל לקבוע מהי משמעות 'המים אשר מעל לרקיע', ולהיפך: אם נדע מהם 'המים אשר מעל לרקיע' נוכל לקבוע גם מהו ה'רקיע' עצמו.

הרמב"ם סבור שה'רקיע' שנעשה 'בתוך המים' נעשה 'מן' המים היסודיים, על-ידי מתן צורה למים היסודיים. "יהי רקיע בתוך המים" פירושו יהי רקיע בתוך המים היסודיים. המלה 'מים' בפסוק ו' מורה איפוא על המים היסודיים. כאסמכתא לפירוש מביא הרמב"ם את דברי חז"ל בבראשית רבה

1. על-כך ראה: "המטאורולוגיקה" ספר ב', פרקים ב—ג.

ד: ב "הוגלדה טיפה האמצעית" ולמד מהם: "והרקיע עצמו מן המים הת-
הווה". את דבריו המפורשים של הרמב"ם כאן ניתן להשלים יפה על-ידי
פירושו לפועל 'עשה'. כפי שכבר ראינו מורה 'עשה' על מתן הצורה המיניית
לדבר. עשיית הרקיע היא איפוא מתן צורה מיניית למים היסודיים. הרמב"ם
איננו משלים את הסברו למלה 'רקיע' ואיננו אומר מהי התופעה בעולם
הפיסיקה לפי "המטאורולוגיקה" של אריסטו, המכונה בבראשית פרק א בשם
'רקיע'.

דבריו של הרמב"ם על 'המים אשר מעל לרקיע' אף הם סתומים במידה
רבה. למעשה הוא רק רומז לדרך בה יש לפרשם. מלבד הקביעה שמקומם
של המים מעל לרקיע מוסיף הרמב"ם את הקביעה שמקומם גם מעל
לאוויר:

"אבל קצתו נבדל בצורה אחת (קאפח: מסויימת) למעלה מן האוויר"
(שם).

רמז נוסף שצריך להוביל את הקורא לאינטרפרטציה הנכונה של 'מים
אשר מעל לרקיע', ומכאן גם לשם 'רקיע', הוא ציטוט דברי ר' עקיבא
מסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס בחגיגה יד ע"ב:

"כשאתם מגיעין לאבני שיש טהור, אל תאמרו מים, מים, שכך
כתוב: 'דובר שקרים לא יכון לנגד עיני' (תהילים קא: ז)" (דף נט
ע"ב — ס ע"א).

דברים אלו של ר' עקיבא מחזקים לדעת הרמב"ם את הפירוש:

"שזה אשר למעלה מן הרקיע נקראו מים בשם לבד, לא שהוא אילו
המים המיניים" (שם).

הרמב"ם איננו מפרש יותר את דברי ר' עקיבא, מלבד הרמז ללקח שניתן
להילמד מהם לגבי הפירוש של 'המים אשר מעל לרקיע'. רמז זה הוא
על דרך השלילה: המים אשר מעל לרקיע אינם המים אשר בימים, הם שונים
מהם בצורתם. למסקנה זו עצמה הגיע גם הרמב"ם על יסוד פירוש פסוק ז
בבראשית פרק א בעזרת מילת-המפתח 'ויבדל'. ר' עקיבא אומר שאין
לקרוא למים העליונים, שהם אבני-שיש טהור, 'מים', כי יהיה זה שקר לקרוא
להם כך, אין הם 'מים' ממש. את המשך הפירוש לדברי ר' עקיבא, כמו את
הפירוש ל'מים אשר מעל לרקיע' בראשית א: ז, משאיר הרמב"ם בידי
הקורא באמרו לו:

"והתבונן, אם תהיה מאנשי ההתבוננות, כמה באר בזה המאמר ואיך גילה העניין כולו, כשתסתכל בו ותבין כל מה שהתבאר במופת בספר אותות השמים ["המטאורולוגיקה"], ותשקיף על כל מה שאמרו האנשים בכל דבר מהם" (דף ס ע"א).

על הקורא לחפש איפוא תופעה בעולם השפל, שאותה ניתן יהיה לזהות עם 'מים אשר מעל לרקיע' ועם ה'רקיע' עצמו, ואשר תתיישב עם הרמזים שנתן כאן הרמב"ם לזיהויה.

על-פי "המטאורולוגיקה" של אריסטו מתהווים יסוד האוויר ויסוד האש באופן מתמיד על-ידי טרנספורמציה של אדים העולים מן האדמה ומן הים: הקיטור, שהוא האד החם והיבש, והאד הלח. באזור שבין האדמה והימים לבין גלגל הירח נמצאים איפוא לא רק יסוד האש ויסוד האוויר הטהורים, אלא גם גופים מורכבים, שהם תערובת של היסודות הללו והאדים העולים מן האדמה ומן הימים. האזור הקרוב לאדמה הוא האזור החם-לח, זהו אזור שבו מעורב האוויר באד הלח העולה מן הים. אזור זה חם מפני שהוא מחומם על-ידי ניצוץ השמש, הפוגע באדמה וחוזר ממנה אל החלק התחתון של האוויר. מעליו נמצא האזור הקר-לח, שאף הוא איננו אלא אוויר מעורב באד הלח, שעלה מן המים. אזור זה איננו חם, מפני שאיננו מתחמם לא על-ידי יסוד האש, שחומם על-ידי תנועת הגלגל, ולא על ידי השתברות ניצוץ השמש על האדמה וחזרתו ממנה אל האוויר, הוא מרוחק מדי הן מיסוד האש והן מן האזור עליו חלה פעולת הניצוץ החוזר של השמש. זהו האזור האמצעי של האוויר. מעליו נמצא האזור החם-לח העליון, שהוא אוויר טהור ומעליו האזור החם-יבש, שאיננו אלא האש היסודית. לאזור זה עולה רוב רובו של האד החם והיבש, אם כי כמויות קטנות יותר ממנו מעורבות גם באוויר שבאזורים שמתחתיו².

את ה'רקיע' ואת 'המים אשר מעל לרקיע' יש לחפש באזורים הללו. נקודת המוצא לנסיון לזהות אותם עם שכבה זו או אחרת באזור שבין הארץ והימים לבין הגלגלים חייבת להיות דבריו הבאים של הרמב"ם:

"הנה כבר התבאר שחומר אחד היה משותף וקראו 'מים', ואח"כ הובדל בשלוש צורות, והיה קצתו 'מים', וקצתו 'רקיע' וקצתו על ה'רקיע' ההוא וזה כולו חוץ לארץ" (דף נט ע"ב).

על-פי דבריו אלו של הרמב"ם יש ל'מים אשר מעל הרקיע', ל'מים אשר

2. ראה בעיקר שם, ספר א, פרקים ג, ד, ט.

מתחת לרקיע' ול'רקיע' עצמו חומר משותף אחד, שהוא המים היסודיים. מים אילו קיבלו שלוש צורות, וכך הפכו לשלושה עצמים שונים. שנים מן העצמים הללו קיבלו את השם 'מים': 'המים אשר מעל לרקיע' ו'המים אשר מתחת לרקיע'. כפי שכבר ראינו, השם 'מים' הוא שם משותף החל על יסוד המים ועל מים-הימים, וזאת מורה אותנו הטקסט עצמו על-ידי השימוש בפועל 'קרא' בפסוק י. ניתן להרחיב את הדברים ולומר, שלשם 'מים' יש גם הוראה נוספת: המים אשר מעל לרקיע. על-פי התיאור של היווצרות המים העליונים, המים התחתונים והרקיע נתן לומר, שהשם 'מים' הוא שם-משותף הנאמר 'בכלל' ו'פרט', כמו השם 'ארץ'. הוא נאמר 'בכלל' על יסוד המים, ו'בפרט' על סוגים שונים של מים: המים אשר מעל לרקיע והמים אשר מתחת לרקיע. ואכן, למסקנה זו הגיע גם אברבנאל, אם כי פירושו לעניין כולו שונה. גם לדעתו: "השם הזה ראוי שנאמר בכלל וביחוד כשם 'ארץ'" (פירוש על התורה, עמ' כו).

מאחר שהמים העליונים, המים התחתונים והרקיע נעשו שלושתם מן המים היסודיים שקיבלו צורה כלשהי, הרי שיש לחפש את ה'מים אשר מעל לרקיע' ואת ה'רקיע' באזורים בהם נמצא האד הלח שעלה מן המים, ולא באזור החם-יבש, בו שליט האד היבש שעלה מן האדמה, דהיינו: החם-לח התחתון, הקר-לח האמצעי, והחם-לח העליון. הויהוי המדויק שלהם מעורר קשיים רבים ופרשני הרמב"ם אכן נחלקו ביניהם לגבי הדרך בה יש להבין את כוונתו ורמזיו כאן. הם הציעו מספר פירושים ל'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' ואפילו פירוש נוסף ל'מים אשר מתחת לרקיע', שנקבע על-פי אחד הפירושים ל'רקיע'. הפירושים השונים ל'רקיע', 'מים אשר מעל לרקיע' ו'מים אשר מתחת לרקיע' שנתנו הפרשנים, הם דוגמא מעניינת ל'השלמה' שיכול אדם בעל השכלה פילוסופית וידיעה טובה ב"מטאורולוגיקה" של אריסטו להשלים את פירוש הרמב"ם.

(1) על-פי הפירוש האפשרי הראשון לדברי הרמב"ם במו"ג ח"ב פ"ל, ה'רקיע' הוא האזור החם-לח ואילו המים העליונים הם האזור הקר-לח. פתרון זה עונה על הדרישה, שהרקיע והמים העליונים ייעשו מן המים היסודיים, שיהיה להם, כדברי הרמב"ם, "חומר אחד משותף וקראו מים". שהרי באזורים אלו שליט האד הלח, שעלה מן המים והשאיר בהתאידותו את מי הימים המלוחים. הוא גם עונה על הדרישה, שהמים העליונים ימצאו מעל לאוויר; הם נמצאים מעל לחלק החם-לח הקרוב לאדמה, שהוא החלק התחתון של האוויר. המים העליונים שונים בצורה מן המים המיניים, ממי הימים, מפני שהם מים 'בכוח' ולא 'בפועל'. שהרי באזור הקר-לח

מתהווה לפי "המטאורולוגיקה" הענן על-ידי עיבוי האד הלח העולה אליו מן האדמה, בשל הקור השורר באזור זה של האוויר³. על-פי "המטאורולוגיקה", הקור הוא סיבה פועלת⁴ והשפעתו על המים היא עיבויים. יש איפוא מקום לקרוא ל'מים אשר מעל לרקיע' מים בשיתוף-השם, מפני שהם מים 'בכוח' ולא 'בפועל'. את השוני ב'צורה' בין המים העליונים לבין המים אשר בימים ניתן להסביר גם בכך, שבמים העליונים כמות האד היבש קטנה מאוד, בשעה שבמים אשר בימים היא הרבה יותר גדולה ודבר זה גורם למליחותם. הפירוש הזה 'לרקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' מתישב יפה גם עם דברי ר' עקיבא: אבני-שיש טהור רומזות לחומר מוצק (האבנים) וקר (השיש). תיאור זה מתאים לענן, האד המעובה על-ידי הקור באזור הקר-לח.

פיתרון זה הוא אחד משני פיתרונות שמזכיר הנרבוני בפירושו למו"נ ח"ב פ"ל, ואותו מקבל גם שם-טוב, המזכירו בשם הנרבוני ורואה בו את הפירוש האמיתי לדברי הרמב"ם. שניהם רואים את ההבדל בצורה בין המים העליונים לבין המים התחתונים כהבדל בין מים בכוח לבין מים בפועל בלבד. גם אברבנאל בפירושו על התורה מזכיר בדעת הד על פירוש השם 'רקיע' פירוש זה כפירושו של הרמב"ם עצמו לסיפור בריאת היום השני. אולם, על פי תיאורו של אברבנאל את הדעת הזאת, נסובים דברי ר' עקיבא לא על המים העליונים אלא על החלק העליון של האוויר החם-לח, שאיננו לא מים 'בכוח' ולא מים 'בפועל'. לכן האומר עליהם 'מים' הוא 'דובר שקרים' לדעת ר' עקיבא, לפי פירוש זה.

(2) הפירוש האפשרי השני ל'רקיע' ול'מים אשר מעל לרקיע' אומר, שהרקיע הוא האזור הקר-לח ואילו המים העליונים הם האזור החם-לח דהיינו: האוויר הטהור. פירוש זה מתבסס, במידה רבה, על האסמכתא שהביא הרמב"ם מדברי חז"ל בבראשית רבה ד, ב "הוגלדה טיפה האמצעית" בפירושו למלה 'רקיע'. המבינים את דברי הרמב"ם לאור הציטטה הזאת רואים את המפתח לזיהוי הרקיע במלה 'אמצעית' ואומרים שלפיכך צריך הרקיע להיות החלק האמצעי מן האוויר, דהיינו: האזור הקר-לח. המים אשר מעל לרקיע הם איפוא האזור שמעליו, אזור האוויר הטהור. באזור זה הפך כבר האד הלח לאוויר ממש, ולכן הוא אמנם נעשה מן המים היסודיים, מן האד הלח, אבל כבר איננו יותר מים לא בכוח ולא בפועל.

3. שם, שם, פרק ט 346 א שורות 25—30.

4. שם, ספר ד פרק ו 383 א שורות 5—10.

מכאן שמוצדק לומר עליו 'מים' בשיתוף השם בלבד. המים העליונים גם נמצאים 'מעל לאוויר', כלומר מעל לאזור האמצעי של האוויר, האזור הקר-לח שהוא הרקיע. הקושי בפיתרון זה הוא, שקשה ליישב אותו עם דבריו של ר' עקיבא. קשה לראות מדוע מכונה האוויר העליון "אבני שיש טהור".

פירוש זה מביא שם-טוב בשם "אמרו המפרשים". הוא מוסיף לו גם אינטרפרטציה שונה ל'מים אשר מתחת לרקיע' ואומר, שאלו הם המים שהתהוו בחלק הקר של האוויר, דהיינו המטר. אולם לפי דברי שם-טוב על פירוש זה, מזהים בעליו את "אבני שיש טהור" לא עם המים העליונים, כפי שמשמע מן הטקסט של מו"ג ח"ב פ"ל, אלא עם הרקיע. זיהוי זה נובע מהקושי או מאי-הסבירות של זיהוי "אבני שיש טהור" עם האזור החם-לח העליון, שהוא לדעת מפרשים אלו, המים העליונים. הם מזהים איפוא את "אבני שיש טהור" עם האזור הקר-לח, על פי אותו הגיון שלפיו פעלו בעלי הפירוש הראשון שהזכרנו, המזהים את אבני-שיש טהור עם המים העליונים, שהם האזור הקר-לח.

הפירוש שמביא שם-טוב בשם "אמרו המפרשים" הוא, ככל הנראה, הפירוש השני שמוזכר הנרבוני. אלא שלפי פירוש הנרבוני אין המים התחתונים המטר, שהוא כבר מים בפועל, אלא המים הכוחניים, האד הלח לפני שהפך שוב למים בפועל. הנרבוני גם מזהה בפירוש את "אבני-שיש טהור" עם האזור החם-לח, ושומר בכך על העיקרון ש"אבני-שיש טהור" חייבות להקביל ל'מים אשר מעל לרקיע'.

(3) לפי הפירוש האפשרי השלישי לדברי הרמב"ם במו"ג ח"ב פ"ל, ה'רקיע' הוא ה'מקום הקר-לח', דהיינו: האוויר שאליו עולה האד הקר-לח. המים העליונים הם האד הקר-לח, שממנו מתהווה המטר והוא מים בכוח, ואילו המים אשר מתחת לרקיע הם "המים המיניים אשר בפועל הנמצאים איתנו", כלומר מי-המים. פיתרון זה מציע האפודי בפירושו למו"ג ח"ב פ"ל.

פיתרונו של האפודי עונה על הדרישה שהמים העליונים יימצאו 'מעל לרקיע', שהרי האוויר האמצעי מקיף את האד הקר-לח העולה אליו מכל צדדיו. המים העליונים הם אמנם 'מים' בשיתוף-השם בלבד, מפני שאינם אלא מים בכוח. את המים העליונים יש מקום לזהות עם "אבני-שיש טהור", מפני שהם האד המעובה לענן באזור הקר. זיהוי ה'רקיע' עם האוויר האמצעי אף מתאים לדברי חז"ל בבראשית רבה ד, ב, מפני שהמדובר באמת באזור אמצעי.

מלבד שלושת הפיתרונות הללו, שהם 'פירושים שלמים' לדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל על בראשית א:ז, נמצא אצל מספר הוגים בימי הביניים גם פירושים חלקיים לדבריו. הרלב"ג⁵ והר"ן⁶, ההולך ככל הנראה בעקבותיו, סבורים שהרקיע הוא המקום שבו יתהווה הענן, דהיינו האזור האמצעי מן האוויר. פירוש זה יכול להיות חלק הן מן הפירוש השני שהבאנו כאן והן מן הפירוש השלישי.

הבעיה הפרשנית השניה בהסבר סיפור בריאת היום השני היא כיצד להסביר את הזיהוי לכאורה של 'רקיע' עם 'שמים' בפסוק ח: "ויקרא אלוהים לרקיע שמים". אולם על-פי ההסבר שנותן הרמב"ם לפועל 'קרא' אין פסוק זה מעמיד בעיה פרשנית קשה כלל וכלל. הרי הפועל 'קרא' מורה אותנו, שמלה המתייחסת אליו איננה אלא שם-משתתף המופיע לצידו בהוראה חדשה. לפיכך אין להבין, לדעת הרמב"ם, את המלה 'שמים' שבפסוק ח כפי שהבנו אותה בפסוק א. 'שמים' הזהים ל'רקיע' אינם הגלגלים, אלא האזור החם-לח התחתון, או הקר-לח האמצעי, על-פי הפירוש שנבחר לנו מבין שלושת הפירושים האפשריים למלה 'רקיע', שהצגנו זה עתה:

"ויקרא אלוהים לרקיע שמים' כפי מה שביארתי לך, לבאר שיתוף-השם. ושאר השמים הנאמר תחילה באמרו 'את השמים ואת הארץ' הם אלו אשר נקראו 'שמים' " (שם).

(ב) מדוע הושמטה הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' מתיאור

הבריאה ביום השני

אחת הבעיות המעסיקות את כל פרשני המקרא מחו"ל ואילך היא בעית הפירוש שיש לתת לחריגה הסיגנונית בסיפור הבריאה — השמטת הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' מתיאור בריאת היום השני. גם הרמב"ם מעלה בעיה זו במו"נ ח"ב פ"ל אחרי הסבריו ל'רקיע', 'מים אשר מעל לרקיע' ו'מים אשר מתחת לרקיע', ופותר אותה לאור המשמעות שהוא מעניק לנוסחה זו, או ליתר דיוק לאור פירושו לתואר 'טוב' בסיפור הבריאה.

נקודת המוצא לפירושו היא ההשקפה, שהתורה בפשט הטקסט שלה מובנת לאיש ההמון, ואילו האדם המשכיל צריך לפרשה ולמצוא בה משמעות שונה מזו המשתקפת בפשט. התואר 'טוב' הנאמר על הפעולה האלוהית בכל אחד

5. "מלחמות השם", מאמר ששי, חלק ב, פרק ז, דף סט ע"ב.

6. פירוש על התורה, ערוך ומסודר עם מקורות ציונים והערות מאת ל"א פלדמן, ירושלים תשכ"ח, עמ' טו.

מחמשת ימי הבריאה הנותרים, בא לבטא לפי פירושו של הרמב"ם⁷, את הרעיון, שמציאות כל אחד מן הנמצאים בעולם תואמת את הכוונה האלוהית. דרך הביטוי תואמת לדרך שבה מבין איש ההמון את האל ואת פעולותיו. לכן יכולות להיות מתוארות כ'טובות' רק פעולות גלויות לעין של האל בעולם הנתפסות על ידי איש ההמון. רק לגביהן יוכל איש ההמון להבין מדוע נאמר עליהן 'כי טוב'.

בסיפור בריאת ה'רקיע' ו'המים אשר מעל לרקיע', כמו בכל סיפור הבריאה, שני רבדי משמעות: רובד נגלה ורובד נסתר. אם נבדוק כל אחד מן הללו, טוען הרמב"ם, גיוכח לדעת, שאף אחד מהם אינו מצדיק אמירת 'כי טוב' על ה'רקיע' ועל 'המים אשר מעל לרקיע'.

למעשה אין הרמב"ם מפרש כיצד יכול להבין את סיפור בריאת היום השני איש ההמון, האדם החסר כל השכלה פילוסופית, או בלשון ההקדמה לפרק 'חלק' — איש הכת הראשונה, המבין את הטקסט לפי פשוטו ומאמין בכל הכתוב בפשט, גם אם הוא סותר את השכל הישר⁸. יתכן שאדם כזה סבור, שהרקיע הוא גוף מוצק והוא אותו 'כחול' שהוא רואה כשהוא מפנה מבטו כלפי מעלה. מעליו נמצאים מים בפועל, שהם 'אוצרות המטר' של הקב"ה, אותם הוא שופך על הארץ ברצונו בצורת מטר. ואכן, בדעה הה פירוש המלה 'רקיע' מזכיר אברבנאל דעה דומה, את דעתו של רס"ג⁹ ושל כמה 'חכמי האומות', לפיה:

"והדעת הה' הוא שהרקיע הנזכר כאן הוא גוף כדורי חזק, נעשה ביום ב', בתוך יסוד המים, והוא קבוע ממוצע בחלל העולם, ומים קבועים עליו ומים אחרים תחתיו, אלא שבני אדם לא ירגישו בו... אבל הדעת הוה אין ראוי להשגיה בו, כיוון שאין המציאות מאמת אותו, ולא בא עליו מופת, והם באמת דמיונות בני אדם, שכאשר יקשה עליהם לדעת הדבר, יעשו להם דמיונות כוזבים לשכך את האוזן, להסיר מעליהם תלונות הספקות" (פירוש על התורה, עמ' לו).

הדעה שמתאר אברבנאל אפילו אינה מזהה את הרקיע עם ה'כחול' הניתן

7. ראה לעיל הפרק: "הפירוש לנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב'".
8. וראה לעיל בפרק "דרשות חז"ל — דרכי הביטוי הלשוני שלהן ומשמעותן" עמ' 49.
9. רס"ג אמר זאת על הרקיע בפירוש התורה שלו שאבד. ראב"ע מזכיר זאת ברמז: "אמר הגאון על הרקיע דברים שלא היו" ואצל אברבנאל נמצא התיאור המלא של השקפתו. ראה: פרייס בספרו המצוטט לעיל (עמ' 72 הערה 5) עמ' 39.

בתפיסה החושנית, אלא לדעתו היא פרי דמיון שאין לו כל מקבילה לא במציאות הניתנת לתפיסה החושנית ולא במציאות הניתנת להוכחה שכלית. הרמב"ם מכל מקום מדלג על ההבנה הזאת של איש ההמון, אולי בגלל הסיבה הפשוטה, שלפי פירוש זה היה מקום לומר 'כי טוב' על בריאת היום השני, לפחות מזווית ראייתו של איש ההמון. כקורא הטקסט כפי פשוטו הוא מעמיד את בן הכת השניה, על פי המיון של ההקדמה לפרק 'חלק', דהיינו את האדם שיש לו השכלה מדעית ופילוסופית שטחית וחלקית מצד אחד, ומצד שני אין הוא מבחין בכך שלטקסט שלפניו משמעות נוספת על זו הגלית לעין. הוא מבין איפוא את הטקסט כפי פשוטו, ומוצא סתירה בין ידיעותיו החלקיות במדעים לבין פשוטו של הטקסט. את הבעיה המתעוררת ממצאת הסתירה הזו הוא מיישב על-ידי דחיית הטקסט כדברי הבל והחזקה בדעות שרכש לו במדעים.

כשאדם כזה קורא את סיפור בריאת היום השני, הוא מבין מתוך פשוטו, ש'רקיע' ו'מים' אשר מעל ל'רקיע' שניהם גופים. אולם כשהוא מנסה להסביר את מציאותם על-ידי הידיעות החלקיות שלו בפיסיקה האריסטוטלית, אין הוא מוצא בה שום גוף שיתאים לתיאור של סיפור הבריאה. הוא מגיע איפוא לכלל מסקנה ש'רקיע' ו'מים' אשר מעל ל'רקיע' אינם נמצאים כלל. בלשון אחרת: הוא מגיע לדחיית האמור בטקסט, שהרי 'שמים' בפסוק א הוא מבין, כפי שהבין הרמב"ם עצמו, כ'גלגלים' ו'רקיע' גם לפי פירושו איננו 'שמים' אלא גוף נוסף אליהם¹⁰. פתוחות לפניו שתי אפשרויות להסביר את משמעות ה'רקיע' ו'המים' אשר מעל ל'רקיע': (א) הוא יכול לטעון שאלו הם גופים הנמצאים מתחת לגלגלים, באזור שבין הגלגל התחתון, גלגל הירח, לבין הארץ והמים. אבל לפי ידיעותיו בפיסיקה האריסטוטלית, שאינן כוללות את "המטאורולוגיקה", נמצאים באזור הזה רק היסודות אוויר ואש. אין בו מקום לגוף נוסף, שניתן יהיה לזהותו עם ה'רקיע'. הוא גם אינו יכול להעלות בדעתו מציאות של 'מים' מעל לאוויר, שהרי לפי תורת המקום הטבעי של אריסטו אותה הוא מכיר, מקום המים מעל לאדמה ומתחת לאוויר ולא מעליו. (ב) הוא יכול לנסות ולטעון שה'רקיע' ו'המים' אשר מעל ל'רקיע' הם גופים הנמצאים מעל או מעבר לגלגלים. כאן עליו להשתמש בכוח הדמיון, כדי לדמות לעצמו גופים מעבר לגלגלים. אבל פיתרון כזה אבסורדי במיסגרת הפיסיקה האריסטוטלית

10. לדעת ש' מונק (ח"ב עמ' 242 הערה 6) מתכוון הרמב"ם לומר, שהמפרש הזה מזהה 'רקיע' עם 'שמים' ולכן סבור שרק 'המים' אשר מעל ל'רקיע' נמצאים מעל לגלגלים ולא 'הרקיע' עצמו. ולא כך פירשנו.

אפילו יותר מן הראשון, שהרי לפי תורת אריסטו אין מעבר לגלגל העליון שום דבר. הקורא הזה נאלץ איפוא לטעון, ש'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע', שעל בריאתם מדבר סיפור הבריאה, אינם נמצאים כלל. אם כך, מזווית הראייה שלו, אין כל מקום לומר על בריאתם 'כי טוב':

"וזה ה'רקיע' והדבר אשר עליו אשר נקרא 'מים', העניין בו מן ההסתר כמו שתראהו, וזה שאם ילקח על פשוטו, בגסות העיון¹¹, יהיה עניין בלתי נמצא כלל, שאין גוף אחר בלתי היסודות בינינו ובין השמים התחתונים, ואין שם מים למעלה מן האוויר, כל שכן שידמה מדמה שזה ה'רקיע' ומה שעליו הוא למעלה מן השמים, ויהיה העניין יותר נמנע ויותר רחוק משיושג' (דף ס ע"א).

אולם גם אם נפרש את הטקסט כפי סתרו, אומר הרמב"ם, אין מקום לומר 'כי טוב' על בריאת ה'רקיע' ו'המים אשר מעל לרקיע'. הרי 'כי טוב' נאמר רק על דבר, שמציאותו גלויה לעין, ואילו כאן מדובר במפורש על דבר שמציאותו נסתרת מפני ההמון הרחב. שום אדם מן ההמון הרחב איננו יודע מהו 'רקיע' ומהם מים עליונים ולכן איננו יכול לשפוט אותם כנמצאים שנבראו בהתאם לכוונה האלוהית. מכאן שגם לפי פירוש 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' על-פי נסתרתם לא ניתן לומר עליהם 'כי טוב':

"ואם ילקח לפי נסתרו, ומה שנרצה בו הוא יותר נעלם, שהוא צריך שיהיה מן הסודות החתומים עד שלא ידעו ההמון, ועניין הוא כך איך ראוי שיאמר בו 'כי טוב', ואמנם עניין 'כי טוב', שהוא נגלה התועלת ומבואר במציאות זה המציאות והתמדתו, אבל הדבר שנעלם עניינו, אשר פשוטו בלתי נמצא כן, איזה תועלת בו נראה לבני-אדם עד שיאמר בו 'כי טוב' (שם).

הרמב"ם מדגיש כאן, שה'נסתר' של 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע', שאיננו אלא ההסבר אליו רמז בדבריו הקודמים על הפירוש שיש לתת לבראשית א: 1, הוא "מן הסודות החתומים" וזו אולי גם הסיבה שלא פירש את דבריו בשאלת משמעות המילים 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע', והשאיר לקורא בעל ההשכלה הפילוסופית המלאה ב"מטאורולוגיקה" של אריסטו להשלים פירוש זה בעצמו, לפי יכולתו. אולם, אין הרמב"ם מסביר כאן

11. י' קאפח מתרגם "בקלישות העיון" (ח"ב עמ' שפד), ש' מונק מתרגם: superficiallement וש' פינס מתרגם: superficial speculation.

מדוע דוקא הנסתר של 'רקיע' ושל 'מים' אשר מעל לרקיע' הוא סוד חתום שכזה. הסבר יפה לשאלה זו נמצא אצל הפרשן אשר קרשקש, הכותב:

"פי' שאם ישערו בזה ידמו שירידת הגשמים הם עניינים טבעיים ולא יהיו מפועל האל, ויהיה זה מביא להרחקת השגחת השם מאמונתם. והכתוב משער בעניין המטר שהוא פלא גדול כמו שאמר: 'עושה נפלאות עד אין חקר' (ככל הנראה: 'עושה גדולות ואין חקר נפלאות עד אין מספר', איוב, ה: ט), ואמר 'הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות' (שם, שם, י). ואמת אם המקום ההוא מוכן להתעבות האד והוולד המטר הכל תלוי לפי דעת תורתנו ברצון האל, כמו שיעד טוב ואמר השם בעת שנעשה רצונו 'ונתתי גשמיכם בעתם' (ויקרא כו: ד), ואם בעת שנמרהו ועצר את השמים ואמר אליהו: 'הי ה' אם יהיו השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי' (מל"א יז: א)" (שם).

קרשקש סבור איפוא, שסיבת ההסתר של המשמעות האמיתית של 'רקיע' ושל 'המים' אשר מעל לרקיע' היא, שההסבר הטבעי להוצרות המטר פוגע בדרך בה מבין האדם ההמוני את שאלת ההשגחה. איש ההמון סבור שמתן הגשם ועצירתו אינם אלא שכר ועונש הניתנים לעם-ישראל על עבודתו או על מריו ברצון אלוהי מיוחד, בזמן ובמקום מסויימים, ולא תהליכים הנעשים על-פי חוקיות הטבע הקבועה מראש. והרי שאלת ההשגחה נמנית, במו"נ ח"א פל"ה בין 'סתרי תורה' שאין לפרסם בהמון¹².

הרמב"ם עצמו מרגיש, שהסברו האחרון להשמטת הביטוי 'כי טוב' מתיאור בריאת היום השני איננו שלם. שהרי יתכן שעל-פי המשמעות הנסתרת של 'רקיע' ושל 'מים' אשר מעל לרקיע', יש מקום לומר עליהם 'כי טוב' מזווית ראייתו של הקורא האידאלי של בראשית פרק א, דהיינו של בן הכת השלישית על-פי המיון של ההקדמה לפרק 'חלק'. קורא זה הוא אדם בעל השכלה פילוסופית מושלמת. הוא מכיר לא רק את "הפיסיקה" של אריסטו אלא גם את "המטאורולוגיקה" שלו. מצד שני מודע אדם זה לעובדה, שהטקסט של סיפור הבריאה הוא טקסט רב-משמעי ומכיל גם משמעות גסתרת נוסף לזו הגלויה לעין. קורא זה מבין את הטקסט ברוח הסברו הקודם של הרמב"ם ל'רקיע' ול'מים' אשר מעל לרקיע'. לכן אומר הרמב"ם כאן:

12. ראה לעיל בפרק: "האיוטריות של מעשה בראשית", עמ' 30.

"ואי־אפשר לי מבלתי שאוסיפך ביאור, והוא שזה ואם הוא חלק גדול מאוד מן הנמצאות אינו תכלית מכוונת להמשך המציאות שיאמר בו 'כי טוב', אבל להכרח התחייב כי שתיגלה הארץ, והבן זה" (דף ס ע"א—ע"ב).

תוספת הביאור הזאת איננה אלא הסבר לפיו גם מזווית הראייה של הקורא האידיאלי של בראשית פרק א אי־אפשר לומר 'כי טוב' על ה'רקיע' ועל 'המים אשר מעל לרקיע'.

'כי טוב' נאמר רק על דבר שהוא 'תכלית לעצמו', דבר שמציאותו נרצתה וכוונה על־ידי הרצון האלוהי בפני עצמה. אולם 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' אינם כאלו. מציאותם איננה אלא תנאי הכרחי להיגלותה של הארץ: ללא התאידות המים מעל היבשה והפיכתם לאיד הלח החודר לאוויר אשר מעליהם אין היבשה נגלית. לפיכך אי־אפשר לומר עליהם 'כי טוב' אפילו מזווית ראייתו של הקורא בעל ההשכלה הפילוסופית המושלמת. הסבר זה מתאים גם לדבריו של הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג, העוסק בשאלת תכלית העולם. הרמב"ם מסכם שם את סיפור הבריאה באמרו:

"וכשתבונן בספר ההוא המישר כל מתישר אל הכוונה, ולזה נקרא 'תורה', יתבאר לך זה הענין אשר אנחנו סובבים סביבו מתחילת 'מעשה בראשית' עד סופו, והוא שלא באר כלל בדבר מהם שיהיה בעבור דבר אחר, אלא כל חלק וחלק מחלקי העולם זכר שהוא המציאו, ושמציאאותו היה נאות לכוונה ושהוא אמרו 'וירא אלוהים כי טוב'" (דף יט ע"א).

אין בדבריו של הרמב"ם כאן סתירה לדבריו במו"נ ח"ב פ"ל על חוסר האפשרות לומר על 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' 'כי טוב' אפילו מזווית ראייתו של הקורא בעל ההשכלה הפילוסופית השלמה. שהרי על־פי מו"נ ח"ג פי"ג כל הדברים עליהם נאמר 'כי טוב' מכוונים לעצמם, ואין קביעה זו סותרת את דבריו במו"נ ח"ב פ"ל, שמה שלא נאמר עליו 'כי טוב' איננו תכלית לעצמו.

הפירוש האחרון להשמטת 'כי טוב' מתיאור בריאת היום השני מאפשר לנו גם להבין מדוע טען הרמב"ם בראשית הסברו לחריגה סגנונית זו בסיפור הבריאה, שהפירוש הטוב ביותר מבין הפירושים שניתנו לה על־ידי חז"ל הוא דבריהם בבראשית רבה ד: ו: "לפי שלא שלמה מלאכת המים". פירוש זה קרוב להשקפה האחרונה שהציג הרמב"ם, לפיה אין עשיית הרקיע והבדלת המים אשר מעל לרקיע תכלית לעצמה. כנראה, שלדעתו גם חז"ל סברו

כמותו, ש'כי טוב' נאמר רק על דבר שמציאותו היא תכלית מכוונת לעצמה ולפיכך טענו ש'כי טוב' נאמר רק כאשר "שלמה מלאכת המים", כאשר גיקוו המים למקום אחד ונראתה היבשה ביום השלישי לבריאה, שזו היתה תכלית מכוונת לעצמה.

הפירוש ליום השלישי לבריאה

ט. "ויאמר אלוהים: יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה; ויהי כן.

י. ויקרא אלוהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, וירא אלוהים כי טוב.

יא. ויאמר אלוהים: תדשא הארץ דשא, עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ; ויהי כן.

יב. ותוצא הארץ דשא, עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו, וירא אלוהים כי טוב.

יג. ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישי.

בתיאור בריאת היום השלישי מופיעה פעמיים הנוסחה 'ויאמר... וירא אלוהים כי טוב'. היא מחלקת את תיאור הבריאה לשתי חטיבות: האחת — היגלות היבשה והיקוות המים; השנייה — הצמחת הצמחים למיניהם. על-פי פירוש של הרמב"ם לנוסחה זו יש לראות בהיגלות היבשה והיקוות המים, או יצירת הימים, תכלית בפני עצמה ובהצמחת הצמחים למיניהם תכלית בפני עצמה. מכאן שלדעת הרמב"ם אין היקוות המים והיגלות היבשה יכולים להיות רק תנאי הכרחי להצמחת הצמחים ולהיווצרות החיות למיניהן.

(א) היגלות היבשה

הפירוש שנותן הרמב"ם להשמטת הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' מתיאור הבריאה של היום השני, מזווית ראייתו של הקורא בעל ההשכלה הפילוסופית המושלמת, משמעותו שיש לראות את היגלות הארץ והיווצרות הימים כתכלית בריאת היום השני. התאידות המים מעל ליבשה לא היתה אלא תנאי הכרחי להיגלותה של זו. עם זאת ניתן אולי להצדיק גם לדעת הרמב"ם את החלוקה בין היום השני לשלישי בכך, שהתאידות המים מעל היבשה קודמת להיגלותה. קדימה זו היא סיבתית, דהיינו: התאידות המים

היא סיבה להיגלות היבשה, אבל קשה שלא לטעון שהיא גם קדימה זמנית. תיאור התאיידות המים מעל היבשה הוא תיאור של תהליך זמני. ואכן שמואל אבן-תיבון בספרו 'מאמר יקו המים' (עמ' 134) טוען, שעשיית הרקיע קודמת "קדימה זמנית מועטת" להיגלות היבשה בנוסף לקדימתה אליה "קדימת סיבה".

הרמב"ם אינו מקדיש כלל דיון בפני עצמו לשאלת היגלות הארץ, שאלה שהעסיקה מאוד את מתרגם מורה נבוכים, שמואל אבן-תיבון. שמואל אבן-תיבון מעיד על עצמו, שחקר בבעיה הזאת במשך עשרים שנה¹ ולבסוף כתב את ספרו 'מאמר יקו המים', בו אמור היה לענות על שאלת "אחד מן המחברים המשכילים" שהיתה: "מה הסיבה להיגלות הארץ והיראות היבשה ואיך לא יכסו המים את כולה כראוי לטבעם" ('מאמר יקו המים', פרק ראשון, עמ' 2)². גם הרלב"ג עסק הרבה בבעיה זו במספר פרקים ב"ספר מלחמות השם"³ וגם בפירושו לתורה⁴. הרמב"ם מסתפק במעין הערת אגב, ספיח להסבר השאלה מדוע לא נאמר ביום השני 'כי טוב'. מדבריו מסתבר, שהתאיידות המים מעל ליבשה היתה הכרחית כדי שתיגלה הארץ, אולם לא ברור האם זה גם תנאי משפיק להיגלותה, האם היתה התאיידות המים הסיבה היחידה להיגלות היבשה. הרמב"ם גם איננו מסביר כלל את היקוות המים אל מקום אחד והאם יש קשר בין תופעה זו לבין היגלות הארץ. על קשר כזה עומד למשל אברבנאל בפירושו על תורה באמרו:

"ולכן אמר יקו המים' להגיד שלא נתגלתה היבשה ביובש המים באמצעות חום השמש" (עמ' מז).

קרוב לוודאי שדבריו של הרמב"ם על התאיידות המים מעל ליבשה כתנאי הכרחי להיגלותה מושפעים מדברי אריסטו ב"מטאורולוגיקה". על פי ה"מטאורולוגיקה" ספר א, פרק יד קיימת מחזוריות קבועה ביחסים בין הארץ לבין הימים: חלקים שהיו ים מתיבשים ואילו חלקים שהיו קודם יבשה הופכים לים. לפי תיאור ה"מטאורולוגיקה" מדובר כאן בתהליך

1. "מאמר יקו המים", עמ' 5.
2. למעשה מוקדש ספרו לשאלות רחבות וחשובות יותר מאשר שאלת היגלות היבשה: שאלות מטפיסיות, פירוש למעשה בראשית ובעיית ההשגחה. ועל-כך מעיד אבן-תיבון עצמו בפרק הראשון של ספרו. ראה שם עמ' 3.
3. ראה: "מלחמות השם", מאמר ששי, חלק ראשון, פרק יג וחלק שני פרק ח.
4. פירוש התורה, דף יא.

טבעי מתמיד, מעולם לא היה מצב שבו כל חלקי הארץ היו מכוסים במים, או מצב שבו היו היסודות כל אחד במקומו הטבעי⁵. ואכן הפרשן אשר קרשקש מפרש את דברי הרמב"ם כאן לאור "המטאורולוגיקה":

"אולי הרצון בזה שמצד החום המגיע בהתהפכות ניצוץ השמש והחום המגיע מאת הכוכבים נתגלתה הארץ, כמו שהתבאר שחום השמש יחסר המים אשר בימים בהעלותו האדים בשיעור מה שהגיעו לו המים מן הנחלים, ולזה הים אין לו תוספת ולא חסרון. ואמר שזה המקום הוא סיבה להיגלות הארץ מצד עליית האדים לשם בחום השמש וחום הכוכבים, בחומם ניגבו ומשכו המימיות עד שנתגלה הארץ. והפילוסופים אומרים שחום השמש וחום הכוכבים ישמרו החלק המגולה מן הארץ שלא יכסוה המים מצד ניגובם ויבשם המימיות ואין דעתנו כדעתם, אבל הכל ברצון האל וכוונתו" (דף ס ע"ב).

בסוף דבריו אומר למעשה קרשקש, שהיגלות הארץ הזו איננה אלא תהליך טבעי לדעת הפילוסופים. מסקנה זו מפריעה לו כאן ולכן הוא מעיר, ש"דעתנו" שונה מדעתם, לדעתנו היגלות היבשה היא פעולה רצונית של האל ולא תהליך טבעי הכרחי.

גם אפודי, ושם טוב המעתיק ממנו, כותבים בקיצור ברוח זו:

"שמציאות המטר אינו מכוון מצד עצמו אלא מצד דבר אחר והוא שיעלו האדים והליחות מהארץ ותתיבש ואז תתגלה הארץ ויתהוו שם הצמחים והבעלי-חיים" (שם).

מלבד הערתו על הקשר בין התאידות המים לבין היגלות היבשה אין הרמב"ם מסביר, כפי שכבר ראינו בפירושו לבראשית א: א ובפירושו ליום השני לבריאה, אלא את פסוק י "ויקרא אלוהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים". בפסוק זה מופיע פעמיים הפועל 'קרא', המורה לנו, ש'ארץ' ו'מים' המופיעים בפסוק זה הם שמות רב-משמעיים, שמשמעותם כאן שונה מזו שהיתה לה קודם לכן בטקסט, ובכך עוזר לנו לקבוע את המשמעות שיש להעניק להם כאן. ה"ארץ" בפסוק י היא יסוד העפר,

5. בשאלה האם סבר הרמב"ם שהיגלות הארץ היא אירוע חד-פעמי או האם סבר שהיא תהליך טבעי נעסוק להלן בפרק: "הפירוש לששת ימי הבריאה" עמ' 245 ו-258.

שהתגלה כאשר התאיידו מעליו המים, ואילו ה"מים" הם מי־המים המלוחים, הנבדלים בצורתם הן מן המים היסודיים והן מן המים העליונים. בפרשו את פסוק י מסביר איפוא הרמב"ם מהם הנמצאים שנבראו ביום השלישי לבריאה ואשר יש לראותם כתכלית בפני עצמה.

(ב) הצמחת הצמחים

הרמב"ם אינו מגלה במפורש את שאיפתו לקשור גם את הצמחת הצמחים בסיפור בריאת היום השני, להתאיידות האיד הלח שממנו נוצרו הרקיע והמים אשר מעל לרקיע, ואת רצונו לראות בהתאיידות זו לא רק תנאי הכרחי להיגלות היבשה אלא גם תנאי הכרחי לצמיחת הצמחים ביום השלישי לבריאה. כדרכו במקום שאין הוא יכול לגזור את פירושו באופן ישיר מן הטקסט המקראי, הוא מסתמך כאן על פירוש שנתנו לו חז"ל, אלא שהוא מוסיף לפירוש חז"ל גם אסמכתא גוספת, תרגומו של אונקלוס⁶ לבראשית ב: ו:

"ומה שצריך שתדעהו שהחכמים כבר בארו, שהעשבים והאילנות אשר הצמיחם השם מן הארץ, אמנם הצמיחם אחר שהמטיר עליהם. ושאמרו 'ואד יעלה מן הארץ' וגו' (בר' ב: ה) אמנם הוא סיפור הענין הראשון אשר היה קודם 'תדשא הארץ דשא'. ולזה תירגם אונקלוס: 'ועננא הוה סליק מן ארעא'. ומבואר הוא זה מן הכתוב לאמרו: 'וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ'" (שם).

הרמב"ם מסתמך כאן על הפירוש שנתן ר' חייא לבראשית ב: ה "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" בבראשית רבה יג: א: "תני ר' חייא, אלו ואלו לא צמחו עד שירדו עליהם גשמים". תיאור היווצרות הגשמים מצוי בבראשית ב: ו: "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה". וכאן מסתמך הרמב"ם על תרגום אונקלוס, שבמקום 'אד' סתם כתב 'עננא', ככל הנראה כדי להצביע על כך, שהאד שעלה מן הארץ אכן היה האד הלח, שהפך לענן באיזור הקר־לח ואחר־כך חזר והיה למים, שירדו על הארץ בצורת מטר. בהסתמך על דברי ר' חייא בבראשית רבה ועל תרגום אונקלוס טוען למעשה הרמב"ם, שמקום התיאור של היווצרות המטר בבראשית ב: ה־ו הוא לפני הצמחת הצמחים ביום השלישי לבריאה.

6. על יחסו של הרמב"ם לאונקלוס ראה: ל' שטראוס, "כיצד להתחיל בלימוד מו"נ", עמ' xx. וב"ז בכר, שם, עמ' 40—44.

גם לפי התיאור הזה, מעשי היום השני לבריאה קודמים להצמחת הצמחים ביום השלישי לבריאה קדימה סיבתית וקדימה זמנית כאחד. עליית האד הלח לאוויר, הפיכתו למטר והשקותו את הארץ היא סיבה לצמיחת הצמחים. אבל זהו גם תהליך זמני. למשמעות שניתן להעניק לקדימה סיבתית וזמנית זו במיסגרת פירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה עוד נחזור בפרק "הפירוש לששת ימי הבריאה".⁷

7. ראה להלן עמ' 245 ועמ' 258.

הפירוש ליום הרביעי לבריאה

יד. "ויאמר אלוהים: יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה. והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים.
טו. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ; ויהי כן.
טז. ויעש אלוהים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה, ואת הכוכבים.
יז. ויתן אותם אלוהים ברקיע השמים להאיר על הארץ.
יח. ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החושך, וירא אלוהים כי טוב.
יט. ויהי ערב ויהי בקר, יום רביעי."

במו"נ ח"ב פ"ל אין הרמב"ם מפרש כמעט את סיפור היום הרביעי לבריאה. הוא רומז על היחס בין האור שנברא ביום הראשון לבין המאורות שעל בריאתם מדובר בסיפור בריאת היום הרביעי, ומפרש את הביטוי 'רקיע השמים' ואת נתינת המאורות ברקיע השמים. בשני פרקים נוספים במו"נ הוא מפרש גם את המחצית השניה של פסוק יז ואת פסוק יח. במו"נ ח"ג פ"ג הוא מפרש את "להאיר על - הארץ" ו"למשול ביום ובלילה" ובמו"נ ח"ב פ"ה הוא מפרש את "למשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החושך".

(א) 'בריאת' המאורות

כפי שראינו בפירוש הסיפור על בריאת היום השני, הרמב"ם סבור שהמלה 'אור' היא רב-משמעית. בפסוק ג ובמחצית הראשונה של פסוק ד הוראתה 'מאורות' ואילו בפסוק ה היא מורה על האור הנאצל מן המאורות. מכאן שלפי פירוש הרמב"ם, 'נבראו' האור והמאורות כבר ביום הראשון לבריאה. עולה כאן בעיה פרשנית קשה: אם האור והמאורות 'נבראו' כבר ביום הראשון לבריאה, מה קרה ביום הרביעי לבריאה? כיצד

יש לפרש את בראשית א: יד—יט? ברור מראש, שאי-אפשר לפרש פסוקים אלו כמורים על בריאת המאורות עצמם; יש איפוא לחפש משהו אחר, הקשור במאורות ובאור הנאצל מהם, שעליו ניתן לומר שנברא ביום הרביעי ושיצדיק את בריאתו דוקא ביום זה.

למעשה נשאר הרמב"ם סתום מאוד בשאלה זו. הרמז היחיד שהוא נותן לפתרון הבעיה הוא ציטוט דברי חז"ל בחגיגה יב ע"א, שעליהם הסתמך גם בזיהוי ה'אור' שנברא ביום הראשון עם ה'מאורות': "הן הן מאורות שנבראו ביום א ולא ניתלו עד יום ד". בעוד שזיהוי האור עם המאורות היה ברור מתוך דברי חז"ל עצמם, הרי קשה להבין כיצד מבין הרמב"ם את המלה 'תלאן' על-פי ציטוט דברי חז"ל אלו במו"נ, או 'ניתלו' על-פי הנוסח המצוי בידינו בחגיגה, שהיא המורה על מה שקרה למאורות ביום הרביעי לבריאה. מפרשי הרמב"ם הקדומים ניסו למלא כאן את החסר בפירושו של הרמב"ם באופן שיתאים ליתר חלקי פירושו לסיפור הבריאה ועל יסוד הציר הסמנטי של הסיפור, הפסיקה האריסטוטלית.

גרבוני, אפודי, קרשקש ושם-טוב מסכימים ביניהם שהמלה 'תלאן' באה לציין את היראות פעולת המאורות בארץ; כלומר, אף-על-פי שהמאורות עצמם נבראו כבר ביום הראשון לבריאה, הרי פעולתם בארץ ניכרה רק אחרי בריאתם של הנמצאים שתוארו בשני הימים הנוספים של הבריאה, ימים ב וג. אולם פרשנים אלה נחלקים ביניהם בשאלה מתי הפעולה שגרה אתה בארץ אחרי היום השלישי לבריאה ומכאן גם בשאלה מדוע גראתה דוקא ביום הרביעי ולא קודם לכן.

הגרבוני, האפודי, ושם-טוב המעתיק מן הגרבוני, מתקשים ליישב את עקרונות הפסיקה האריסטוטלית עם סדר הזכרת הנמצאות בסיפור הבריאה כאן. על-פי הסדר הטבעי האור או ניצוץ השמש הוא הגורם לעליית האדים מן הארץ ובכך להתייבשות האדמה מחד ולצמיחת הצמחים מאידך. לצמיחת הצמחים גורמים הן המטר, שהוא האד שעלה לאיזור הקר-לח של האוויר, והן הפעולה המחממת של השמש. מן ההנחה שסיפור הבריאה מספר על הנמצאות על-פי הסדר הטבעי הוזה¹ מסיקים הפרשנים, שסיפור 'תליית' המאורות צריך היה להופיע לפני הסיפור על העלאת האד מן הארץ, היגלות היבשה וצמיחת הצמחים, ולא לאחריהם. בעיה זו של אי-התאמה בין סיפור הבריאה לבין הסדר הטבעי של הדברים פותרים הפרשנים הללו בטענה, שבשלב זה של סיפור הבריאה מתוארים הדברים לא על-פי הסדר הטבעי

1. וראה גם להלן בפרק: "סדר הנבראים".

שלהם אלא על-פי סדר ההכרה של הסדר הטבעי הזה על-ידי 'מסתכל' אלמוני. ה'מסתכל' הזה יודע שהיתה פעולה של מאורות על הנמצאות האחרות על-ידי היסק המתבסס על התפיסה החושנית הבלתי-אמצעית שלו; כשהוא רואה את הצמחים שצמחו הוא מסיק על הסיבות שגרמו לצמיחתם: הצמחים לא היו צומחים לולא השקה אותם מטר, המטר איננו אלא אד שעלה מן הארץ, התקרר בשיכבת האוויר האמצעית והפך שם לענן. מכאן שהיתה פעולה של השמש, או גם של המאורות האחרים, שאיידה את המים שעל הארץ והעלתה אותם לשיכבת האוויר הזו. מאחר שמערכת ההסקים הזו בנויה על ראיית הצמחים, הרי שלא יכלה להערך אלא אחרי שצמחו, דהיינו ביום הרביעי לבריאה.

הנרבוני מביא שני פירושים שונים ושם-טוב מעתיק ממנו את הראשון בלבד.

"ר"ל שקדם לו המטר שהיה קודם תדשא הארץ. והמטר לא יהיה מבלי אד יעלה מן הארץ. והעולה לא יהיה מבלי מעלה שהוא השמש ולכן הוכרה אז פעולתו" (פירוש שם-טוב למו"נ ח"ב פ"ל, דף נח ע"ב—נט ע"א).

האפודי מביא פירוש זהה לזה של הנרבוני אולם בנסוח שונה:

"הראות פעולת המאורות לא הורגשה ולא נראתה עד יום רביעי שאז נזרעו העשבים והאילנות" (דף נח ע"ב—נט ע"א).

אברבנאל, המסכם את דעת הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל, מצרף את פירושי הנרבוני והאפודי וכך מציג פירוש הרבה יותר בהיר לדברים:

"ולדעתו זה לא נברא האור בעצמו, אלא שכאשר נברא הגלגל ציוה השם שיתנועע ומתנועעו נמשך האור. ולפי שיקשה על הדעת הזה מה שזכרה התורה מבריאת המאורות ביום הרביעי, הוצרך הרב המורה להשיב עליו, כפי הנראה מתוך דבריו באותו פ"ל ח"ב הנזכר, שביום הראשון נברא הגלגל והמאורות והאור הנאצל מהם. האמנם ברביעי נגלית ונראתה פעולתם בבריאת הצמחים, לפי שלא תהיה אלא בירידת המטר, והמטר לא ירד כי אם בהעלאת אדים מן הארץ, ושסיבתם החום המגיע מהאור השמשי, לא שנתחדש אז דבר לא בגלגל, ולא במאורות ולא באור הנאצל מהם. זהו הנראה מדברי הרב ודעתו בזה כפי מה שהליצו בעדו מפרשי ספרו ונעזר הרב בזה מאותו מאמר שזכרתי: הן הן מאורות שנבראו ביום הראשון ולא תלאן עד היום הרביעי" (פירוש על התורה, עמ' ח).

אולם אברבנאל איננו מוכן לקבל את הפיתרון הזה לפירוש היום הרביעי לבריאה ומבקרו קשות:

"והמאמרים האלה כולם מורים שעל היותם ידבר, לא על היגלות פעולותיהם. גם שאם על היגלות הפעולות אמר היה ראוי שיוחס ליום הג' שבו נראו הדשאים לא על היום הרביעי" (שם, עמ' ט).

הצורך החזק של הפרשנים נרבוני, אפודי ושם-טוב לפרש את סיפור בריאת היום הרביעי על-פי סדר ההכרה של פעולות האור על הנמצאים ולא על פי הסדר של הפעולות הללו עצמן בולט במיוחד כאשר מעמתים את דבריהם עם פירושו של בחיי בר-אשר (מאה 14) לבראשית א: יח. בחיי בר-אשר, המבין שהסדר בו נזכרו הדברים בסיפור הבריאה הוא אכן סדר בריאתם או הסדר הטבעי שלהם, רואה בהזכרת בריאת המאורות דוקא ביום הרביעי לבריאה עדות לאמונה בחידוש העולם. העובדה שסיפור הבריאה מזכיר את בריאת האילנות והצמחים לפני בריאת המאורות מעידה על-כך, שלא המאורות אלא האלוהים בעצמו הצמיח אותם גן האדמה בפעולה ישירה מאתו, ושלא על-פי חוקיות הטבע, הפועלת לאחר שנברא העולם:

"כי עניין מוכרח היה להברא המאורות ביום הרביעי אחרי בריאת הצמחים ביום השלישי, כדי ללמדנו בזה אמיתת חידוש העולם. כי אילו היה מאמר 'יהי מאורות' ביום שלישי ומאמר 'תדשא הארץ' ביום רביעי, היה מתבאר מזה קדמות העולם. כי לא היו האילנות והצמחים בעולם מכוח המאמר רק מכוח המאורות שנבראו כבר, שהם המשפיעים כוח בכל היוצא מן הארץ, אבל עתה שהקדים 'תדשא הארץ' למאמר 'יהי מאורות', זה מופת גמור על חידוש העולם, כי בזמן שלא היו מאורות בעולם לפעול בארץ בתנועתם להולידה ולהצמיחה גזר הש"י 'תדשא הארץ' והוציאה פירותיה במאמר, טרם היות כוחות המאורות שהן סיבה להם בכוח הסיבה העליונה יתברך" (עמ' לז) ².

נראה הדבר שממסקנה כזו דוקא ברחו פרשני הרמב"ם, המנסים לפרש את הדברים ברוחו של הרמב"ם, דהיינו להצדיק את הטענה שסיפור הבריאה מקביל בתוכנו לפיסיקה האריסטוטלית ושסדר הדברים הנבראים הוא הסדר

2. אנו מצטטים את: רבינו בחיי, ביאור על התורה, מוגה על-פי דפוסים ראשוניים וכתבי-יד בצירוף הערות ומראי מקומות מאת הרב חיים דב שעוועל, כרך ראשון, בראשית, ירושלים 1966.

הטבעי שלהם. כדי שלא לשבור את הסדר הטבעי הזה הם גאלצים לטעון, שבסיפור היום הרביעי חלה תפנית בתיאור, ובמקום לספר על הדברים לפי סידרם הטבעי פונה סיפור הבריאה ומספר עליהם על-פי סדר ההכרה שלהם. עצם הטענה שהסדר של הנבראים בסיפור הבריאה מקביל לסדר הטבעי שלהם ושאינן כל חריגה בבראשית פרק א מן התיאור הזה, פותחת כמובן פתח בפני אפשרות לפרש את סיפור הבריאה ברוח קדמות העולם. המפרשים, תהא דעתם אשר תהא בשאלת קדמות העולם, הצליחו יפה לפרש את דברי הרמב"ם כאן ברוח דבריו לאורך כל פירושו לסיפור הבריאה, והשאירו כמוהו את האפשרות להבין את סיפור הבריאה גם במסגרת התורה על קדמות העולם.

חולשתו של פירוש זה היא כמובן בכך, שהוא מניח סטיה מדרך הסיפור של הדברים הנבראים בבראשית פרק א. הפרק כולו מספר על הדברים הנבראים על-פי סדרם הסיבתי, ולפתע ביום הרביעי לבריאה חל שינוי והדברים מסופרים מנקודת מבטה של ההפך בסדר הטבעי ולא מנקודת המבט של הסדר הטבעי עצמו. פירוש זה גם איננו מתיישב עם הסברו של הרמב"ם לנוסחה 'ויאמר... וירא אלוהים כי טוב', שהופעתה מורה על רצון האל בבריאה כתכלית בפני עצמה. הופעת הנוסחה גם ביום הרביעי לבריאה מורה שיש להבין יום זה כמו את שאר הימים: האל רצה במציאות המאורות כתכלית בפני עצמה והם אכן נעשו בהתאם לכוונת בוראם. אין פירוש זה מתיישב גם עם הסברו של הרמב"ם לפועל 'עשה'. שהרי הפועל 'עשה' מורה על מתן צורה מיניית לדבר וזה אירוע במישור האונטולוגי ולא במישור ההכרתי.

על הקשיים שבפירוש הנרבוני, האפודי, ובעיקבותיהם גם שם-טוב, מתגבר, למעשה, הפרשן אשר קרשקש. הוא מציע לבריאת היום הרביעי לפי הרמב"ם פירוש אחר, המסתמך על הפסיקה האריסטוטלית והשומר על העיקרון שסדר הדברים הנזכרים בסיפור הבריאה יקביל לסדר הטבעי שלהם. לפי פירוש, היגלות היבשה היא הסיבה להיראות האור. האור נראה בארץ רק אחרי שנתגלתה היבשה, מפני שהוא נוצר מחזרת ניצוץ המאורות שפגע באדמה אל האוויר שמעליה:

"שלא נראית פעולתם בשפלים עד יום רביעי אחר היקוות המים שהיה בשלישי. כי ידוע הוא שסיבת האור התהפכות הניצוץ והוא צריך אל מקום קשה שיכה בו בכוח שיגיע ההתהפכות. וכל עת שהיו המים מכסים הארץ אינו נראית פעולת השמש בשפלים שהוא

האור, כמו שיש מקום בים אוקיינוס לעומק המים יהיה נעדר האור מאותו המקום מצד שאי-אפשר בו התהפכות הניצוץ" (דף נט ע"א).

הקושי בפירוש זה הוא, שאין הוא מסביר כיצד ניתן ליישב אותו עם ההבדלה בין האור לבין החושך שנעשתה כבר ביום הראשון לבריאה. אם האור לא נראה בעולם השפל אלא ביום הרביעי לבריאה — מהם האור והחושך שהובחנו זה מזה על-ידי מתן צורה לאור ביום הראשון? כאמור מביא הנרבוני גם פירוש נוסף, לא שלו, לדברי הרמב"ם כאן, אותו הוא מצטט בשם "יש מי שפירש":

"ויש מי שפירש שיש הבדל בין אור ומאור. ונקרא מאור מצד מה שיאיר לרואים ולכן אמר שתלאן ביום ד', כי בה' היו בעלי חיים הרואים אותו" (דף לט ע"א).

על-פי פירוש זה, נקראו המאורות בשם 'מאורות' רק כאשר נתפס אורם בתפיסה החושנית, בחוש הראיה של החיות. לכן מקומם בסדר הבריאה בדיוק לפני תיאור בריאת החיות. הנרבוני מכריע לטובת הפירוש הראשון שהיזכרנו כאן ואומר: "וכוננת הרב ז"ל הוא מה שאמרתי לך ראשונה". ואכן פירוש זה חלש. אילו היה נכון היו צריכים המאורות להיזכר אחרי שנבראו החיות ויכלו לראות את אורם ולא לפני בריאתן.

(ב) פירוש הביטוי 'רקיע השמים'

בפרשו את בראשית א: א פירש הרמב"ם את המלה 'שמים' שם כ'גלגלים'. בפירוש לסיפור היום השני לבריאה שלל הרמב"ם את הזיהוי של 'רקיע' עם 'גלגלים' ורמז לכך שרקיע איננו אלא אחת משכבות האוויר הנמצאות מעל לארץ ולמים ומתחת לאש היסודית, אם השיכבה של החם-לח התחתון ואם השיכבה של הקר-לח האמצעי. בפירושו לפסוק ח הראה הרמב"ם שהמלה 'שמים' היא שם רב-משמעי: משמעותה האחת היא הגלגלים, ואילו משמעותה השניה היא ה'רקיע', דהיינו אחד מאזורי האוויר. משמעות אחרונה זו יש לה בבראשית א: ח, בו נאמר "ויקרא אלוהים לרקיע שמים". בסיפור בריאת היום הרביעי עולה בעיה פרשנית נוספת באשר למשמעות שיש להעניק לשמות 'רקיע' ו'שמים': כיצד להבין את הצירוף 'רקיע השמים', המופיע כאן שלוש פעמים³, בפסוקים יד, טו

3. הרמב"ם מדבר במפורש על פסוק יז בלבד, אולם הדברים נכונים כמובן גם לגבי פסוקים יד וטו בהם מופיע הביטוי 'ברקיע-השמים'.

ויו. על-פי הפירוש לפסוק ח ניתן לקרוא לרקיע 'שמים', אבל אז יש להבין 'שמים' כאחד מאזורי האוויר ולא כגלגלים. אבל אם נבין את הביטוי 'רקיע השמים' כמורה אף הוא על אחד מאזורי האוויר, לא יתיישב הדבר עם המתואר בסיפור בריאת היום הרביעי. לפיכך טוען כאן הרמב"ם, והפעם ללא הסתמכות על הפועל 'קרא', שגם המלה 'רקיע' היא שם-משותף:

"ומפני זה השיתוף בשם יקראו גם-כן 'שמים' האמיתיים 'רקיע' כמו שנקרא ה'רקיע' האמיתי 'שמים' (דף גט ע"ב).

ואכן במקומות אחרים במו"נ מבין הרמב"ם את השם 'רקיע' כ'גלגלים'. למשל במו"נ ח"ג פ"ב, בפרשו את חזון המרכבה של יחזקאל, יש כנראה להבין שהוא מפרש 'רקיע' כגלגל החלק הנמצא מעל ל'חיות', או לפחות כקיבובו של הגלגל החלק, וכך מבינים שם המפרשים. במו"נ ח"א פ"ע, העוסק בפירוש השם 'רכב' מבין הרמב"ם, ש'שבעה רקיעים', אותם מזכירים חז"ל תכופות, אינם אלא הגלגלים ושערבות, שהוא הרקיע העליון, איננו אלא הגלגל העליון, הגלגל החלק. בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"א כותב הרמב"ם במפורש: "הגלגלים — הם הנקראים 'שמים' ו'רקיע' ו'זבול' ו'ערבות' והם תשעה גלגלים".

מכאן, שלפי פירושו של הרמב"ם 'שמים' ו'רקיע' שניהם שמות משותפים וגם מילים נרדפות. לכל אחד משני השמות הללו שתי הוראות: 'גלגלים', ואחד מאזורי האוויר. כשהם מופיעים בצירוף 'רקיע-השמים' הם מילים נרדפות, דהיינו: לשניהם אותה ההוראה עצמה. בסיפור בריאת היום הרביעי הוראת שניהם — הגלגלים.

(ג) הפירוש ל"ברקיע השמים"

כפי שכבר ציינו בפירוש הרמב"ם לביטוי 'תוהו ובוהו', הוא מוצא רק אחיזה מועטת לפסיקה של עולם הגלגלים בסיפור הבריאה בבראשית פרק א. בביטוי 'תוהו ובוהו', אותו הסביר באמצעות פירוש דרשני של חז"ל, מצא הרמב"ם ביטוי להשקפה האריסטוטלית לפיה הגלגלים הם 'חיים', בעלי גפשות. בבראשית א: יז הוא מוצא גילוי של השקפה אריסטוטלית נוספת על מבנהו של עולם הגלגלים, בפירוש אות היחס 'ב' בביטוי 'ברקיע השמים'. גם כאן, כמו במלה 'בראשית', מפרש הרמב"ם את אות היחס 'ב' כבי"ת הכלי ומתרגמה ל'פי' הערבית, שפירושה 'בתוך' מקום או זמן. לדעת הרמב"ם ישנה חשיבות מיוחדת לדיוק שדייקה כאן התורה בכתבה 'ברקיע השמים' ולא 'על רקיע השמים'. לשימוש באות

היחס 'ב' יש כאן משמעות פילוסופית; היא באה להורות שהכוכבים נמצאים בתוך הגלגלים ולא על פני שטחם. מכאן מסיק הרמב"ם, שהתורה מורה אותנו את ההשקפה האריסטוטלית לפיה אין ריק בעולם הגלגלים. הגלגלים מקיפים זה את זה ודבקים זה לזה ללא כל רווח ביניהם. אילו היו הכוכבים נמצאים על שטח הגלגל לא היו הגלגלים יכולים להיות דבקים זה לזה והיינו צריכים להניח ריק כעוביו של הכוכב בין הגלגל נושא הכוכב לבין הגלגל המוקף על-ידו:

"והוא אמרו: 'ויתן אותם אלוהים ברקיע השמים' ויתבאר גם-כן בזה המאמר מה שכבר התבאר במופת מהיות הכוכבים כולם והשמש והירח תקועות בגלגל שאין ריקות בעולם, ואינם על שטח הגלגל כמו שידמו ההמון מאמרו 'ברקיע השמים', ולא נאמר 'על רקיע השמים' (שם).

כמו בפירוש לביטוי 'תוהו ובוהו' מורה כאן הרמב"ם על כך, שהטקסט של התורה מתאים למה ש"התבאר במופת", דהיינו: למה שאמיתותו הוכחה במסגרת הפיסיקה האריסטוטלית⁴. ואכן במו"נ ח"א פ"ב, בו מסכם הרמב"ם אותם עניינים בפיסיקה האריסטוטלית "שכבר בא עליהם המופת" הוא חוזר על אותו רעיון בלשון מדעית ואומר:

"והגשם החמישי מקיף האש, והם כדורים רבים, אחד תוך שני, אין פנוי ביניהם ולא ריקות כלל, אלא הקפתם מתוקנת מדובקים אחד באחד" (דף קי ע"ב).

ביטוי ציורי מאוד נותן הרמב"ם להשקפה זאת בספר המדע, הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ב באמרו:

"כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה זה למעלה מזה כמו גילדי בצלים".

השאלה האם נמצאים הכוכבים על שטח הגלגל או בתוכו חוזרת במו"נ ח"ב פ"ח גם בהקשר אחר, בדיון בשאלה האם משמיעים הכוכבים קולות בתנועתם⁵. הטענה שהגלגלים משמיעים קולות בתנועתם מתבססת על

4. להוכחות על אי קיומו של הריק בעולם ראה: "פיסיקה", ספר ד פרקים ז—ט. על דביקות הגלגלים זה לזה ראה: "על השמים", ספר ב, פרק ד, 287 שורות 5—10.

5. הרמב"ם כותב תחילה "שלתנועת הגלגלים קולות נוראים עצומים מאוד", אבל אחר-כך מסביר שלא הגלגלים הם הנעים אלא גרמי השמש, הירח והכוכבים.

התורה הקוסמולוגית, לפיה נמצאים הכוכבים על שטח הגלגל. הגלגל נמצא במנוחה ואילו הכוכבים נעים עליו. השיפשוף שנוצר בין הכוכבים לגלגל המוקף על-ידם בעת תנועתם הוא שיוצר את המוסיקה הקוסמית או את הקולות. הרמב"ם, המסכם בסוגייה זו את דברי אריסטו ב"על השמים" ספר ב, פרק ט⁶, מצביע כאן במפורש על הקשר בין הטענה שהכוכבים משמיעים קולות בתנועתם לבין הטענה שלפיכך הם נמצאים על שטח הגלגל, הם נעים ואילו הגלגל נח. על הקשר הזה הוא מצביע דווקא בהסתמכו על דברי חז"ל בפסחים צד ע"ב ז':

"חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים: גלגל חוזר ומזלות קבועין".

הרמב"ם מוסיף כאן בעברית בטקסט הערבי: "ונצחו חכמי אומות העולם". תוספת זו איננה מצויה בנוסח של פסחים שבידינו⁸, אולם היא חשובה ביותר לרמב"ם, המסיים את הפרק באמרו:

"וזה אמת [שאין קולות לכוכבים] כי העניינים העיוניים אמנם דיבר בהם כל מי שדיבר כפי שהביא אליו העיון, ולזה יאמן מי שהתאמת מופתו" (דף כה ע"א)⁹.

גם מן המקבילה מדברי חז"ל: "גלגל קבוע ומזלות חוזרים" עולה שעל-פי השקפה זו לא הגלגלים, אלא הכוכבים הם שנעים. וכך גם מסביר אריסטו, "על השמים" ספר ב, פרק ט, 291א שורות 10—25.

6. הרמב"ם הכיר יפה את "על השמים" של אריסטו והוא מצטט ממנו במספר פרקים במו"נ. וראה ש' פינס (לעיל עמ' 30 הערה 26) עמ' LXI—LXII. ש' פינס אינו מזכיר בדבריו את הפרק שלפנינו במו"נ. והרמב"ם אומר כאן במפורש: "אמנם אריסטו ימאן זה ויבאר שאין קול להם. ואתה תמצא זה בספר השמים והעולם (פי אלסמא) ומשם תבין זה".

7. נוסף על דברי חז"ל אלו מזכיר הרמב"ם גם את דברי חכמים ביומא כ ע"ב באמרו: "הלא תראה חכמים יתארו גודל קול השמש בעת מרוצתה כל יום בגלגל" ורומז כאן לדברי ר' לוי "מפני מה אין קולו של אדם נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע כחרש המנסר בארזים". 8. כבר שמואל אבן-תיבון מעיר שנוסח זה איננו מצוי במסכת פסחים ומנסה לענות על השאלה מדוע מביאו הרמב"ם: "והרב הביא במאמרו על לשון החכמים 'לשון אחר והוא אמרם 'ונצחו חכמי אומות העולם', ולא נמצא כן במסכת ד וזכרת. ואולי במקום אחר מצאה, או לקח עניין מאמרם לא בלשונן" (מאמר י"ו המים, עמ' 52).

9. לפי מספר פרשנים רומז כאן הרמב"ם ליחזקאל שדבריו בפרק א פסוק כד "ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים כקול שדי" מורים על-כך שהאמין במציאותה של המוסיקה הקוסמית. באשר לאפשרות הטעות של הנביאים ראה: יוסף כספי, משכיות כסף, עמ' 93—94. לשאלה זו ראה גם:

מופת כזה הביא אריסטו ב"על השמים" ב, ח. הוא הוכיח שם שהתורה לפיה הגלגל נח והכוכבים עליו נעים איננה אפשרית. על פי דברי הרמב"ם הגיעו גם החכמים להשקפתם באמצעות העיון, אלא שכנראה טעו בעיונם. הם חזרו בהם משהוכחה בפניהם הדעה שהכוכבים אינם נעים בגלגל. ממו"ג ח"ב פ"ח אנו למדים, שהדעה שהכוכבים נמצאים על שטח הגלגל איננה רק דעתם של אנשי ההמון, המדמים לעצמם דברים הנוגדים את מסקנות העיון השכלי, אלא גם "מן הדעות הקדומים המתפשטים אצל הפילוסופים ורוב האנשים". דהיינו: גם דעה פילוסופית. הרמב"ם מזכיר בפרק זה את השקפתו של פיתגורס וסיעתו על המוסיקה הקוסמית ומסכם את דברי אריסטו ב"על השמים" ספר ב, פרק ט, היוצא כנגד השקפה זו. נוסף לכך היתה זו גם השקפת חכמי ישראל, אלא שהם חזרו בהם על-פי התיאור שמביא הרמב"ם, כאשר הוכחה להם הדעה האמיתית בענין זה באופן מופתי. מכל מקום, התיאור בבראשית פרק א מתאים לדעה האמיתית שהוכחה במופת, דהיינו לדעת אריסטו. יתכן שבדבריו "כי הענינים העיוניים אמנם דיבר בהם כל מי שדיבר כפי שהביא אליו העיון" רומז הרמב"ם לכך, שגם משה ולא רק חז"ל השיג את ידיעותיו בפיסיקה בדרך העיון ולא באינטואיציה הנבואית.

(ד) הפירוש ל"להאיר על הארץ ול"למשול ביום ובלילה" בפסוקים יז ויח בבראשית פרק א מתוארים שנים מן התפקידים של המאורות: ההארה על הארץ והמשילה ביום ובלילה. דרך תיאורם, השימוש באות היחס 'ל', שיש לה הוראה תכליתית ב"להאיר" וב"למשול", מורים על כך שהמאורות נעשו לתכלית שמעבר לעצמם: הם נעשו בשביל להאיר על הארץ ובשביל למשול ביום ובלילה. אולם תיאור זה עומד בסתירה עם השקפתו של הרמב"ם בשאלת התכלית במו"ג ח"ג פ"ג. על-פי פרק

C. Touati, "Le problème de l'innerrance prophétique dans la théologie juive du Moyen-Age", *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 174, n. 3, 1968, pp. 180-181

ב"מאמר על אודות דרשות חז"ל" מרחיב אברהם בן הרמב"ם את הדיון בפירוש לדברי חז"ל בפסחים צד ע"ב. הוא מביא כדוגמא לכך שגם חז"ל חזרו בהם מדעתם מעניינים שונים "מפני הראיות והמופתים שיש עליהם" (קובץ אגרות הרמב"ם, דף מא ע"א) ובשל "אהבתם האמת והודאתם עליה". את הדברים הוא מביא במפורש כ"מאמר שאמרו [אבי מורי] ז"ל" ומסיים בנוסח קרוב לדברי הרמב"ם שציטטנו כאן: "והנה נתברר לנו כי החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות ולא מביטין אותם, אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם, לא מפני האומר אותו-יהיה מי שיהיה".

זה תכלית העולם היא הרצון האלוהי עצמו, שעל תכליתו אין לשאול. הרצון האלוהי רצה במציאות העולם כולו כפי מה שהוא, ביתר דיוק — במציאותו של כל נמצא ונמצא בו בפני עצמו. מציאותו של כל נמצא היא איפוא תכלית לעצמה, ואין נמצא אחד משמש אמצעי לנמצא אחר. השקפה זו בוטאה בסיפור הבריאה בבראשית פרק א על-ידי החזרה על הביטוי 'כי טוב' בחמישה מתוך ששת ימי הבריאה. אמנם מודה הרמב"ם בנכונות טענתו של אריסטו, שאת השקפתו בשאלת תכלית העולם הציג בתחילת פי"ג, לפיה קיימת תכליתיות חלקית בטבע: הצמחים אכן גבראו בעבור בני-האדם ובעלי החיים, מפני שהללו אינם יכולים להתקיים ללא מזון, אבל מדגיש: "שאין הכוכבים כן, ר"ל שאינם בעבורנו למה שיגיענו מ טובתם".

כדי ליישב את התיאור של פעולת המאורות בבראשית א: יז ויח, עם תורת התכלית שהציג במו"נ ח"ג פי"ג, טובע הרמב"ם כלל פרשני:

"ולפי זה העניין צריך שנפרש כל פסוק שנמצא פשוטו מורה על היות דבר נכבד נעשה בעבור הפחות ממנו, ונאמר שעניינו התחייב הדבר ההוא מטבעו" (דף יט ע"ב).

כלומר, פסוקים הסותרים את השקפת התורה על תכלית העולם, כפי שהבין אותה הרמב"ם, יש להוציא מידי פשוטם, לראות בהם משל ולהט-עיןם במשמעות התואמת את התפיסה הפילוסופית, שהיא לפי הנחת הרמב"ם המשמעות האמיתית של התורה. תיאור פעולתם של המאורות בבראשית א: יז ויח הוא איפוא אותו מקרה עליו אמר הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים:

"ובכלל המאמר הזה כוונה שניה, והוא ביאור משלים סתומים מאוד שבאו בספרי הנביאים ולא פורש שהם משל, אבל יראה לסכל ולנבזה שהם כפשוטיהם ואין תוך בהם. וכשיתבונן בהם החכם ויקחם על פשוטיהם תתחדש לו גם כן מבוכה גדולה. וכשנבאר לו המשל ההוא, או נעורר על היותו משל, ימלט וינצל מן המבוכה ההיא" (דף ד ע"ב).

פסוקים יז ויח בסיפור הבריאה הם מקרה שבו הפשט עשוי להביך את "החכם", את בעל ההשכלה הפילוסופית, והוצאתם מידי פשוטם יש בה כדי להוציאו ממבוכתו. לפיכך אומר כאן הרמב"ם, שכל גיסוח של פשט לפיו דבר בעל מדרגת מציאות גבוהה יותר הינו אמצעי לתכלית נחותה

ממנו, יש להבינו כמשל שעיקר תוכנו הוא זה: מטבעו של הנמצא במדרגת המציאות הגבוהה יותר מתחייבת פעולה, שתוצאתה היא תועלת לנמצא נחות ממנו. הרמב"ם מפרש אפוא את פסוקים יז ויח ואומר:

"ולא יטעך באמרו בכוכבים 'להאיר על הארץ ולמשול ביום ובלילה' ותחשוב כי עניינו כדי לעשות זה, אינו רק להגיד טבעם, אשר רצה שיבראם כן, ר"ל מאירים מנהיגים" (דף יט ע"א).

פסוקים יז ויח לא באו אלא לספר לנו על טבעם של הכוכבים, לא על תכלית מציאותם. והרמב"ם מוסיף ואומר:

"כי אמרו 'להאיר ולמשול' הוא כמו שבארנו, סיפור בתועלת המגעת מהן השופעת על התחתונים" (שם, ע"ב).

תועלת זו היא ההוויה והשמירה, או ההנהגה. את העיקרון הקוסמולוגי הכללי, על-פיו מסביר כאן הרמב"ם את פעולת הכוכבים, טבע כבר במו"נ ח"ב פ"א באמרו:

"ודע כי כל משפיע טוב¹⁰ אחד בזה הסדר, אין מציאות המועיל ההוא וכוונתו ותכליתו להועיל זה המקבל התועלת לבד, כי יתחייב מזה השקר הגמור, וזה כי התכלית יותר נכבד מן הדברים אשר הם בגלל התכלית והיה מתחייב אס-כן שיהיה מציאות העליון השלם והנכבד מפני הפחות ולא ידמה זה משכיל" (דף כז ע"ב).

לכן מציע שם הרמב"ם הסבר אחר לתהליך ההשפעה של הטוב מנמצא בעל מדרגה אונטולוגית גבוהה יותר לנחות ממנו:

"כי הדבר השלם בצד אחד מן השלמות אפשר שיהיה השלמות ההוא בגבול שישלים עצמו ולא יעבור ממנו שלמות לזולתו, ואפשר שיהיה שלמותו בעניין שיוותר ממנו שלמות לזולתו" (שם).

במו"נ ח"ג פ"ג חזור הרמב"ם בקיצור נמרץ על ההסבר הזה, כשהוא מפנה את הקורא להסבר רחב יותר שניתן במו"נ ח"ב פ"א: "כמו שביארתי לך מטבע שפע הטוב תמיד מדבר על דבר". כלומר: כאשר יש לנמצא עודף של שלימות הוא משפיע אותה הלאה לנמצא נחות ממנו¹¹.

10. יש להבין גם כאן 'טוב' כמציאות. "כל משפיע טוב" הוא כל משפיע מציאות. 11. וליישומו של חוק קוסמי זה בתורת הנבואה ראה: מו"נ ח"ב פל"ז: "... ואפשר שיהיה הדבר המגיע אל האיש שיעור שישפע על שלמותו להשלים זולתו, כמו שקרה העניין בנמצאות כולם...". (דף פ ע"ב).

ההסבר התכליתי שנותנים בני-האדם לשפע של ה'טוב' מן העליונים לתחתונים איננו אלא פירוש, ופירוש מוטעה לתהליך של שפיעה הכרחית מן המשפיע למושפע:

"והטוב ההוא המגיע לעולם הוא בחוק מי שהגיע אליו כאילו זה המושפע עליו הוא תכלית הדבר ההוא המשפיע עליו טובו וחסדו" (מו"נ ח"ג פי"ג, דף יט ע"ב).

הפשט של פסוקים יז ויח מתאים איפוא לצורת החשיבה המוטעית הזאת, שהיא צורת חשיבתו של איש ההמון, לפי הכלל "דברה תורה כלשון בני-אדם". איש ההמון סבור שהוא סיבה תכליתית של התועלת המגיעה אליו — במקרה שלנו, שהחיים בארץ הם הסיבה התכליתית של פעולת הכוכבים — ואיננו יודע שכל זה איננו אלא תוצאה של טבע הכוכבים, חלק מחוקיות מכניסטית של הטבע. בעל ההשכלה הפילוסופית יפרש את הפשט הזה על-פי הכלל הפרשני שטבע הרמב"ם לתיאורי הטבע התכליתיים, וכך יעמוד על משמעותה האמיתית של התורה, המתאימה לקוסמו-לוגיה האריסטוטלית.

(ה) הפירוש ל"ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החושך" נשאלת השאלה מהי התועלת ששופעת באופן הכרחי מן הכוכבים על העולם השפל בשל היותם 'שלמים' כל-כך. על כך עונות, לדעת הרמב"ם, המילים "למשול" ו"להבדיל בין האור ובין החושך" בפסוק יח. הרמב"ם מפרש אותם גם במו"נ ח"ב פ"ה.

לעיל כבר מצאנו בפרק ה השלמה לפירוש בראשית א: ב, פירוש לביטוי 'תוהו ובוהו'. כפי שראינו שם, עניינו של הפרק הוא הבאת אסמכתא מן התורה להשקפות אריסטוטליות בשאלת מבנהו ותפקידו של עולם הגלגלים. אחת ההשקפות האריסטוטליות על עולם הגלגלים היא, שהגלגלים מנהיגים את העולם השפל:

"ודע כי כל הפילוסופים מסכימים על היות הנהגת זה העולם התחתון נשלמת בכוחות שופעים עליו מן הגלגל כמו שזכרנו (במו"נ ח"א פ"ב), ושהגלגלים משיגים למה שינהיגוהו, יודעים בו" (דף כב ע"ב).

השקפה זו מבוטאת, לדעת הרמב"ם, בשני מקומות בתורה. האחד מהם הוא בראשית א: יח:

"וזה גם-כן נכתב ב'תורה' ונאמר: 'אשר חלק ה' אלוהיך אותם לכל העמים' (דב' ד: יט)¹², ר"ל: שהוא שמם אמצעיים להנהגת הברואים לא שיעבדו. ואמר בפירוש: 'ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל וגו' (בר' א: יח). ועניין ה'משילה' השלטון בהנהגה, והוא עניין מוסף על האור והחושך, אשר הוא עילת ההוויה וההיפסד הקרובה, כי עניין האור והחושך הוא הנאמר עליו 'ולהבדיל בין האור ובין החושך' (שם).

על-פי פירושו של הרמב"ם לפסוק יח מתוארים בו שנים מתפקדיהם של המאורות: התפקיד להנהיג את העולם השפל, דהיינו להשגיח עליו, והתפקיד לגרום להתהוות ולכליון של הדברים בו. למעשה אין פסוק יח מתאר את התפקידים הללו לפי סדרם הטבעי, שהרי היות המאורות סיבת ההתהוות והכליון קודם להיותם משגיחים על הדברים שהתהוו. הרמב"ם מרגיש בכך, ואומר שהשלטון בהנהגה הוא "ענין מוסף" על תפקיד האור והחושך כסיבת ההתהוות והכליון.

בקביעתו שהאור והחושך הוא סיבת ההוויה וההיפסד הקרובה רומז הרמב"ם, ככל הנראה, לתפקידה של השמש בהתהוות ובכליון כפי שהוא מתואר ב"מטאורולוגיקה".

על-פי ה"מטאורולוגיקה" ספר א, פרק ט 346 שורות 20—25:

"העיקרון המניע הראשי והראשון הוא מעגל בו עושה השמש את תנועת ההעתק שלה, כי השמש המפרידה ומאחדת על-ידי-כך שהיא מתקרבת ומתרחקת, היא הסיבה להתהוות ולכליון"¹³.

על-פי "על התהוות בעלי החיים" יש גם לירח, כמו לשמש, תפקיד בהתהוות ובכליון של הדברים בעולם השפל¹⁴. לפעולות אלו של המאורות מתכוון ככל הנראה הרמב"ם, כשהוא מדבר על האור ועל החושך כעל "עלת ההוויה וההיפסד הקרובה".

חלקו הראשון של פסוק יח מורה אותנו, שתפקידם של המאורות לא רק לגרום להתהוות ולכליון בעולם השפל, אלא גם להשגיח על הנמצאים

12. הפסוק בשלמותו הוא: "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחווית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלוהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים".

13. על תנועת השמש כסיבת ההתהוות והכליון השווה: "על ההתהוות ועל הכליון", ספר ב, פרק י, 336 שורה 31 — 336 שורה 7.

14. על השפעת הירח על ההתהוות ועל הכליון ראה: "על התהוות בעלי-החיים", 777 ב 16 ואילך.

בו. את ההשקפה הפילוסופית לפיה מנהיגים הגלגלים את העולם השפל מסביר הרמב"ם בעיקר בשני פרקים במו"נ: במו"נ ח"א פ"ב ובמו"נ ח"ב פ"י. האחרון מוקדש כולו לשאלת הנהגת העולם השפל, בשעה שהראשון דן בשאלה זו כבאחת הסוגיות הקשורות לקוסמולוגיה האריסטוטלית. את מו"נ ח"ב פ"י פותח הרמב"ם באמרו:

"ידוע מפורסם בכל ספרי הפילוסופים כשידברו בהנהגה אמרו כי הנהגת זה העולם התחתון, ר"ל עולם ההווה וההפסד, אמנם הוא בכוחות השופעות מן הגלגלים" (דף כה ע"ב).

במו"נ ח"א פ"ב אומר הרמב"ם במפורש, שמתן הכוחות הללו נעשה במיצוע האור והחושך:

"כן הגלגל הוא המנהיג שאר חלקי העולם בתנועתו והוא ישלח לכל מתהווה כוחותיו הנמצאות בו... ודע כי הכוחות המגיעות מן הגלגלים לזה העולם כפי מה שהתבאר ארבע כוחות: כוח יחייב העירוב וההרכבה, ואין ספק שזה מספיק בהרכבת המצצבים, וכוח יתן הנפש הצומחת לכל צמח, וכוח יתן הנפש החיה לכל חי, וכוח יתן הכוח הדיברי לכל מדבר. וכל זה במיצוע האור והחושך הנמשכים אחר אורם¹⁵ והיקפם סביב הארץ" (דף קיב ע"א)¹⁶.

על-פי המקבילה לקטע זה במו"נ ח"ב פ"י מתבטאת הנהגת העולם השפל בשתי פעולות של הכוחות הללו: מתן כוח ההולדה, ומתן הכוח השומר על מציאות הנמצאים. כוח ההולדה שומר על נצחיות המין בכך שהוא דואג לרצף של פרטיו בזה אחר זה. הכוח השומר דואג להמשכת המציאות של כל פרט ופרט במין בזמן המקסימלי האפשרי לו מבחינת המין אליו הוא שייך. האור והחושך, הממצעים על-פי מו"נ ח"א פ"ב את מתן הכוחות בעולם השפל, ממצעים איפוא בכך גם את פעולת ההנהגה של הכוחות הללו.

על-פי מו"נ ח"ב פ"י, נוסף לארבעת ה"כוחות הכוללות" הבאים מן הגלגלים יש לכל כוכב כוח מיוחד, שאף לו תפקיד בהנהגת העולם השפל:

15. בהוצאה שלנו נמצא שיבוש: "יושרם" וצ"ל: "אורם" על-פי כתבי-היד (ראה: מוינק, ח"א, עמ' 362 והערה 2 שם). וי' קאפח מתרגם כאן: "זוהרם" כדי להבדיל בין נורה לבין צ'ו שהוא מתרגם "אור". וראה: קאפח ח"א, עמ' רא הערה 38.

16. וראה גם בפרק "סדר הנבראים", עמ' 220.

"יש לכל כדור יסוד מהארבעה יסודות, הכדור ההוא לבד התחלת כוחות היסוד ההוא לבד, והוא המגיע אותו תנועת ההווייה בתנועתו, ויהיה כדור הירח מגיע המים, וכדור השמש מגיע האש וכדור שאר הכוכבים הנבוכים מגיע האוויר... וכדור שאר הכוכבים העומדים מגיע הארץ" (דף כו ע"א)¹⁷.

יתכן מאוד שגם לפעולת השגחה זו מתכוון הרמב"ם בהסבירו את "למשול" כ"שלטון בהנהגה" במו"נ ח"ב פ"ה. אין הרמב"ם מסביר מדוע חוזר סיפור ההבדלה בין האור לבין החושך גם ביום הראשון לבריאה וגם ביום הרביעי בו. מנוסח דבריו במו"נ ח"ב פ"ה מתקבל הרושם, שהוא מבין גם כאן את "להבדיל בין האור ובין החושך" כמתן צורה לאור, המבחינה אותו מן החושך, אלא שכאן הדברים על מציאות האור והחושך רומזים לפעולתם בעולם השפל. יתכן שהוא סבור ש"להבדיל בין האור ובין החושך" בפסוק יח איננו אלא הזכרה של מה שנאמר ביום הבריאה הראשון, לצד ה'תוספת' בעניין המשילה, שהיא העניין המרכזי כאן.

¹⁷. ודעה זו הובעה כהשערה על-ידי אבן-סינא. ראה מונק, ח"ב, עמ' 86 הערה י. ופלקירא, "מורה המורה", עמ' 90, המצטט את דברי אבן-סינא אלו.

הפירוש ליום החמישי לבריאה

ב. "ויאמר אלוהים: ישרצו המים שרין נפש חיה, ועוף יעופף על הארץ על-פני רקיע השמים.

כא. ויברא אלוהים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למינהם ואת כל עוף כנף למינהו, וירא אלוהים כי טוב.

כב. ויברך אותם אלוהים לאמור: פרו ורבו ומלאו את המים בימים, והעוף ירב בארץ.

כג. ויהי ערב ויהי בוקר יום חמישי."

סיפור היום החמישי לבריאה הוא סיפור בריאת בעלי-החיים. כפי שעוד נראה בפרק "סדר הנבראים"¹, אין הרמב"ם מתעניין בשאלות הנוגעות בבוטניקה ובזואולוגיה. הוא מפרש בסיפור הבריאה רק אותם עניינים שיש להם קשר לשאלות קוסמולוגיות ואת בריאת האדם. יכולנו לראות זאת כבר בפירוש היום השלישי לבריאה; הרמב"ם לא הסביר שם מהם הצמחים שנבראו ביום השלישי, ועל פי איזה עיקרון נקבע סדר תיאורם. השאלה היחידה שהעסיקה אותו היתה היחס בין העלאת האד מן הארץ וירידת המטר לבין הצמחת האילנות, דהיינו ענין שיש לו נגיעה לבעיה קוסמולוגית. גם בסיפור בריאת היום החמישי אין הרמב"ם מתעניין בסוגי בעלי-החיים שנבראו בו או בסדר בו הם מתוארים, והוא מפרש רק את הביטוי 'על-פני רקיע השמים' במסגרת דיונו בשאלת פירוש השמות 'שמים' ו'רקיע' והצירוף 'רקיע השמים', דהיינו במסגרת דיון בשאלות קוסמולוגיות:

"ואמר גם-כן 'ויקרא אלוהים לרקיע שמים' כפי מה שביארתי לך לבאר שיתוף-השם, ושאין ה'שמים' הנאמר תחילה באמרו 'את

1. ראה להלן עמ' 223.

השמים ואת הארץ" הם אלו אשר נקראו 'שמים', וחזק זה הענין באמרו: 'על פני רקיע השמים', לבאר שה'רקיע' בלתי ה'שמים' (מו"נ ח"ב פ"ל, דף נט ע"ב).

כפי שראינו בפירוש לביטוי 'רקיע השמים' בסיפור היום הרביעי לבריאה, השמות 'רקיע' ו'שמים' הם שמות נרדפים וכל אחד מהם הוא רב-משמעי. הם יכולים איפוא להורות או על הגלגלים או על אחד מאזורי האוויר, האיזור החם-לח התחתון או האיזור הקר-לח האמצעי. אולם בהופיעם בצירוף 'רקיע השמים' מופיעים שניהם באותה משמעות עצמה. בסיפור בריאת היום הרביעי הופיעו שני שמות אלה בהוראת הגלגלים. בסיפור בריאת היום החמישי מופיעים שניהם בהוראתם האחרת, אחד מאזורי האוויר. דבריו של הרמב"ם "לבאר שה'רקיע' בלתי ה'שמים" פירושם, שה'רקיע' עליו מסופר בבריאת היום החמישי איננו ה'שמים' שעליהם מספר בראשית א: א אלא ה'שמים' המופיעים בבריאת היום השני. העוף מעופף איפוא מעל לאיזור החם-לח או מתחת לאיזור הקר-לח, ושניהם יכולים להחשב כ'פני' ה'רקיע' על-פי פירושו של הרמב"ם למלה 'פנים' במו"נ ח"א פל"ז.²

במו"נ ח"א פמ"א נמצא פירוש עקיף למלה נוספת בסיפור בריאת היום החמישי, למלה 'נפש'. מו"נ ח"א פמ"א מוקדש לביאור השם-המשתתף 'נפש'. הוראתו הראשונה של שם זה היא הנפש החיה: "הוא שם הנפש החיה הכוללת לכול מרגיש". הרמב"ם מביא כאן כדוגמא לשימוש זה בשם 'נפש' לא פסוק מתוך בריאת היום החמישי אלא דוקא פסוק מסוף תיאור היום השישי לבריאה, את בראשית א: ל "אשר בו נפש חיה". הביטוי "נפש חיה" מופיע בפסוק ל באותו הקשר כמו בפסוק כא; בפסוק כא מדובר על "כל נפש החיה הרומשת" ובפסוק ל מדובר על "ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה". לדעת הרמב"ם מורה המלה 'נפש' כשלעצמה על הנפש החיה או החיונית המיוחדת לבעלי-החיים. התוספת 'חיה' באה להקל על קביעת המשמעות שיש להעניק כאן למלה הרב-משמעית 'נפש'. ואולי יש לראות על-פי הרמב"ם את הביטוי 'נפש חיה' כמורכב משתי מילים נרדפות במשמעותן בצירוף הזה, כשם שהביטוי 'רקיע השמים' מורכב משתי מילים נרדפות. בהסבירו את רב-המשמעות של התואר 'חי' אומר הרמב"ם, שהמשמעות הראשונה של תואר זה היא "שם הצומח (קאפח: הגדל) המרגיש". כדוגמא מביא כאן הרמב"ם את

2. ראה לעיל בפרק: "הפירוש לבריאת א: ב", עמ' 154.

הרמש: "כל רמש אשר הוא חי" (בר' ט: ג). יתכן שבהבאת דוגמאות מפסוקים המדברים על אותו סוג של בעלי חיים רצה הרמב"ם לרמוז לנו על היות שתי המילים הללו נרדפות בהקשר זה. אבל בניגוד למילים 'רקיע' ו'שמים' אין המילים 'נפש' ו'חי' נרדפות בכל משמעויותיהן.

הפירוש ליום השישי לבריאה

- כד. "ויאמר אלוהים: תוצא הארץ נפש חיה למינה, בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה; ויהי כן.
- כה. ויעש אלוהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו, וירא אלוהים כי טוב.
- כו. ויאמר אלוהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ.
- כז. ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם.
- כח. ויברך אותם אלוהים, ויאמר להם אלוהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ.
- כט. ויאמר אלוהים: הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע; לכם יהיה לאכלה.
- ל. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רמש על הארץ אשר בו נפש חיה, את כל ירק עשב לאכלה; ויהי כן.
- לא. וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד. ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי".

כמו סיפור היום השלישי לבריאה נחלק גם סיפור היום השישי לשתי חטיבות על-ידי הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב'. הוא מדבר איפוא על בריאת שני סוגים של נבראים: בריאת חיות היבשה בפסוקים כד-כה ובריאת האדם בפסוקים כו-ל. בריאת האדם איננה מסתיימת בנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' אולם הסיפור כולו מסתיים בפסוק לא, בו נאמר "טוב מאוד" על הבריאה כולה, הכוללת גם את בריאת האדם. את סיפור היום השישי לבריאה אין הרמב"ם מפרש כלל במו"נ ח"ב

פ"ל. כפי שצינו בפירוש ליום החמישי לבריאה אין הוא מתענין בשאלת בריאת בעלי-החיים ולכן אין הוא מפרש את החטיבה הראשונה של הבריאה ביום השישי. פירושו למילים 'נפש' ו'חי', לפועל 'יעש' ולנוסחה: 'ויאמר... וירא אלוהים כי טוב', מאפשר לתת פירוש חלקי לחלק זה של בריאת היום השישי: ביום הששי נבראו בעלי הנפש המרגשת או החיונית; בריאתם נעשתה על-ידי מתן צורה מיניית לחומר; מציאותם נרצתה וכוונה על-ידי הרצון האלוהי; האל, שידיעתו היא גם סיבת המציאות של הדברים, ידע שמציאותם תואמת את כוונתו בבריאתו אותם. על החטיבה השניה בסיפור היום השישי, בריאת האדם, אומר הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל רק שהיא אחד משני סיפורים על בריאת האדם: האחד מופיע בסיפור היום השישי לבריאה והשני מופיע בבראשית פרק ב, אולם יש למקמו גם-כן ביום השישי לבריאה. במילים אחרות: תיאור בריאת האדם בבראשית פרק ב וסיפור גן העדן שייכים לסיפור היום השישי לבריאה¹.

במונחים של תורת פרשנות המקרא שלו טוען כאן הרמב"ם למעשה, שסיפור בריאת האדם בבראשית פרק א, סיפור בריאת האדם בבראשית פרק ב וסיפור גן-העדן, לרבות הסיפור על חטאם של אדם וחוה, אינם אלא 'משל מקובץ', דהיינו: סידרה של משלים, שכל אחד מהם הוא יחידה ספרותית העומדת בפני עצמה ברובד הנגלה, היוצרים יחד גמל אחד ברובד הנסתר. כפי שעוד נראה מבין הרמב"ם את סידרת המשלים הללו כ'משל מקובץ', שנמשלו הוא תורת האדם האריסטוטלית. כל אחת מן היחידות הספרותיות המרכיבות אותו מאירה פן אחר בתורת האדם ובכך משלימה את האחרות.

עם זאת מפרש הרמב"ם במו"נ את השם 'אדם' (מו"נ ח"א פי"ד) ואת שני הפסוקים המרכזיים העוסקים בבריאת האדם, פסוקים כו וכו בבראשית פרק א (במו"נ ח"א פ"א ופ"ב, בח"ב פ"ו ובח"ג פ"ח ופי"ג).

(א) הפירוש לשם 'אדם'

במו"נ ח"א פי"ד עומד הרמב"ם על כך שהשם 'אדם' הוא שם רב-משמעי, שיש לו שלוש הוראות: (א) אדם הראשון¹; (ב) מין האדם;

1. בהלכו בעקבות אבן-ג'נאח (ראה ב"ז בכר עמ' 49 הערה 1) מסביר כאן הרמב"ם שהשם 'אדם' במשמעותו הראשונה הוא כבר שם 'נגזר', הוא נגזר משם העצם 'אדמה'. והרמז הוא לבראשית ב: ז "ויצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה".

(ג) ההמון. אין הרמב"ם מפרש לאיזה מסוגי השמות הרב-משמעיים שייך השם 'אדם'. על-כך עמד כבר אברבנאל בפירושו לפרק. לדעתו 'נסתפק' הרמב"ם האם השם 'אדם' הוא שם משותף גמור, שם מושאל, או שם מסופק הנאמר "בקדימה ובאיחור"; מאחר שכל אחד משלושת הפתרונות הללו איננו עומד בפני הביקורת "סתם" הרמב"ם וכתב "שיתוף אדם", "כי כולם נקראו שיתוף בכללות". אולם נראה לנו שניתן לקבל את דעתו של הפרשן כספי, האומר בפירושו למו"נ ח"א פ"ב, שהשם 'אדם' הוא שם הנאמר 'בכלל ובפרט': 'בכלל' נאמר שם זה על מין האדם ואילו 'בפרט' הוא נאמר על פרט אחד במין האדם, על אדם הראשון או על קבוצת פרטים בתוך המין, על ההמון:

"ועוד יבאר המורה כי משיתופו שם אדם שיאמר בכלל על המין, כלומר על כל אנשים מה אם רבים אם מעטים, ופעמים כל המין" (משכיות כסף עמ' 13—14).

נשאלת השאלה כיצד יש להבין את השם 'אדם' בסיפור בריאת היום השישי: האם מדובר בפרט מסוים של מין האדם, אדם הראשון, או שהסיפור נסוב על מין האדם כולו. האדם נכלל בין הנמצאות שעליהן נאמר בסיום סיפור הבריאה "והנה טוב מאוד". אולם גם אם נאמר שהתואר 'טוב' חל על האדם, אין בפירוש שנותן הרמב"ם לתואר זה כדי להכריע האם יש לדעתו לראות בסיפור בריאת האדם סיפור על בריאת מין האדם, כפי שיש לראות ללא ספק בסיפור בריאת הצמחים ובעלי-החיים תיאור של מיני הצמחים ובעלי-החיים. פרטי הצמחים ובעלי-החיים אינם מתמידים ולכן לא יתכן לאמר עליהם 'טוב' ואילו האדם המתואר בסיפור הבריאה הוא בעל שכל נקנה ולכן ניתן לראות בו, או לפחות בשכלו, נמצא שמציאותו מתמדת כמציאות הפרטים בעולם הגלגלים ולטעון שככזה נאמר עליו 'טוב'.

רוב פרשני הרמב"ם סבורים שהשם 'אדם' בבראשית פרק א מורה על מין האדם. כפי שעוד נראה יש לפירוש זה אישור בפירוש הרמב"ם לשם 'צלם' בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ח ובמו"נ ח"ג פ"ח. פירוש זה גם מתיישב יפה, כפי שעוד נראה, עם פירוש הרמב"ם לששת ימי הבריאה. ב"משכיות כסף", בפרשו את מו"נ ח"א פי"ד, אומר הפרשן כספי על "והוא שם המין":

"זה נסתר אחר, הענין האדם הנזכר במעשה בראשית, ולכן אמר אבן-עזרא וה"א האדם יש לו סוד" (עמ' 30).

כספי מצטט כאן את פירושו של אבן-עזרא על התורה בבראשית ב: ת. אברהם אבן-עזרא עצמו רומז שוב ל"סוד" זה בפירושו "שיטה אחרת" — דקדוק הפרשה ופירוש הפרשה, לבראשית ה: א באמרו:

"... יש לשאול אחר שנקרא שמם אדם איך יודיענו הכתוב לאמר: 'ויאמר האדם' ואין משפט הכתוב להודיע שם אדם".

ראב"ע מצביע איפוא על כך, ששם פרטי איננו מצוין על-ידי ה"א הידיעה ולכן עלינו להסיק שכאשר מופיע השם 'אדם' בלוי ה"א הידיעה אין הוא בא להורות על אדם פרטי כלשהו. ב"שיטה אחרת" לבראשית ה: ב מפרש ראב"ע את "ויקרא את שמם אדם" ואומר: "כי בשם הזה יקרא זרעם". כספי מפרש איפוא שסוד ה"א האדם על-פי ראב"ע הוא, ש'אדם' מידע זה איננו אלא מין האדם.

כספי מפרש את דעתו יותר בפירושו לפירוש הרמב"ם לאיוב יד: כ "משנה פניו ותשלחו" במו"נ ח"א פ"ב:

"רמז המורה על קצת נסתר במעשה בראשית, כי האדם הנזכר שם לא היה אחד רמוז לבד, אבל על הכלל, רצוני על איזה איש שיוזמן שיהיה בתואר ההוא, כלומר שיהיה שכל בפועל ואחר-כך בעת מה יהיה שכל בכוח" (עמ' 13).

כספי סבור איפוא, שלפחות "האדם" בפרקים ב-ג הוא מין האדם. הנרבוני, ההולך ככל הנראה בעקבותיו ובעקבות ראב"ע, מוסיף הסבר לאדם בהוראת שם המין שבמו"נ ח"א פי"ד ואומר:

"ונגלה בה"א הידיעה 'והאדם ידע' (בר' ד: א) ושם העצם לא נודע בה"א" (דף ג ע"ב).

אף-על-פי שהנרבוני איננו מדגים את דבריו על-ידי פסוק מבראשית פרק א הרי ברור שההכללה "ונגלה בה"א הידיעה" רומזת לבראשית א: כז "ויברא אלוהים את האדם". גם אברבנאל, הדוחה את פירושו של הנרבוני, הבין כך את דבריו. לפי פירושו סבר הנרבוני "שלא היה שם אדם הראשון היחיד בעולם" ומכאן שהנרבוני "ירמוז לקדמות העולם והמין האנושי". האפודי ושם-טוב המעתיק ממנו הולכים בעקבות קודמיהם באמרו על 'אדם' בהוראת 'שם המין': "וזה רומז לאדם הנאמר במעשה בראשית". אברבנאל, המכיר את פירוש האפודי, דוחה אותו כאן במפורש. מדחייתו ברור שסבר, כי האפודי הבין גם את השם 'אדם' בבראשית פרק א כמורה על שם המין:

"ולא ידע ההפרש שבין פרשיות מעשה בראשית כמו שזכרתי ואמר בכלל מעשה בראשית" (פירוש למו"נ ח"א פי"ד, דף לא ע"ב).

אברבנאל עצמו מודה אמנם, ש'אדם' עליו מדברים סיפור בריאת האדם בבראשית פרק ב' וסיפור גן-העדן "הוא משל לענייני האדם הכולל והוא שם המין", אולם סבור "כי מה שזכר בפרשה הראשונה מבראשית עד ויכולו נאמר על אדם הראשון כפי פשוטו". לדעת אברבנאל "הרב המורה לא יעשה צורה ומשל לדבר מהנבראים בששת ימים" ומכאן גם לא לאדם.

(ב) הפירוש למלה 'צלם'

את מו"נ ח"א פ"א מקדיש הרמב"ם לביאור משמעותן של המילים 'צלם' ו'דמות' ובכך, למעשה, לביאור בראשית א': כו וכו'. בשעה שבפירושיו האחרים לסיפור הבריאה, מלבד בפירוש ל"להאיר על הארץ ולמשול ביום ובלילה", אין הרמב"ם מצביע במפורש על האופן בו מבין האדם ההמוני את הטקסט, אלא ניגש מיד לפירוש האמיתי שיש לתת לו, לדעתו, הרי שכאן הוא מציג תחילה את הפירוש שנותן איש ההמון למלה 'צלם' ולסיפור בריאת האדם, ורק אחר-כך את הפירוש הפילוסופי, שהוא הפירוש הנכון לדברים.

פרק א' ממוקם בראש סידרת פרקים העוסקת בפירוש שמות רבי-משמעות, שאחת ממשמעויותיהן, לפחות, היא בתחום הגשמי, ולכן ייחוסה לאל גורם להגשמתו. בפרשו את רבי-המשמעות של המילים הללו מדגיש הרמב"ם בכל פעם, שכאשר הן נאמרות על האל אין להבינן במשמעותן המגשימה אלא באחת ממשמעויותיהן האחרות. "בצלמנו כדמותנו" הוא אולי התיאור המגשים ביותר של האל במקרא; הוא כולל למעשה את כל ההגשמות המבוטאות על-ידי התארים המגשימים הפרטיים. לפיכך, ככל הנראה, בחר הרמב"ם להתחיל בו את סידרת הפרקים במו"נ ח"א א' מט². מדברים אלו מסתבר כבר, שעיקר הדגש בפירוש השם 'צלם' במו"נ ח"א פ"א מושם בהבנה נכונה של שם זה לגבי מושג האל שאליו הוא רומז ולא דוקא במשמעות שיש לו להבנת הסיפור על בריאת האדם בבראשית פרק א'. עם זאת, מפירוש הרמב"ם לשם 'צלם' מתקבלת גם תמונה על משמעות בריאת האדם ב'צלם' האל:

2. לפירוש 'צלם' ומקומו במורה נבוכים ראה: ש' ראבידוביץ, "בעיית ההגשמה לרס"ג ולרמב"ם" עמ' 179, 220—201; הנ"ל "שאלת מבנהו של מורה נבוכים", עמ' 243; ל' שטראוס, "כיצד להתחיל בלימוד מו"נ", עמ' xxvi.

"כבר חשבו ³ בני אדם כי 'צלם' בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו. והביא זה אל הגשמה גמורה לאמרו: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותו' (בר' א: כו), וחשבו שהשם על צורת אדם, ר"ל תמונתו ותארו, והתחייבה להם ההגשמה הגמורה והאמינו בה וראו שהם אם יפרדו מזאת האמונה יכזיבו הכתוב" (דף יב ע"א).

על-פי הסברו של הרמב"ם סבור איש ההמון, שמשמעות המלה 'צלם' בעברית היא צורה פיסית, הקווים החיצוניים התוחמים את הגשם. לפיכך הוא מפרש את בראשית א: כו כפסוק המורה על הגשמה, על ההגשמה הגדולה ביותר האפשרית לגבי האל, הגשמה פיסית — האל דומה בצורתו החיצונית לאדם. הגשמת האל נובעת ממה שאיש ההמון סבור שזוהי ההבנה הנכונה של לשון הכתוב. מכאן, שכל הבנה אחרת של הטקסט תהיה לדעת איש ההמון הכחשת מה שכתוב במפורש בתורה ⁴. הפרשן כספי אומר על מקרה זה של פירוש הכתוב:

"זהו מה [שאמר למעלה] 'ויחשוב שהוא השליך פינות התורה'" (משכיות כסף, עמ' 11).

הוא סבור איפוא שלפנינו המקרה הקלסי של האדם הנבוכ, אותו תיאר הרמב"ם בפתיחה למו"נ:

"איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמנתו אמיתת תורתנו, והוא שלם בדתו ובמידותיו, ועיין בחכמת הפילוסופים וידע ענייניהם ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו, והציקוהו פשטי התורה ומה שלא סר היותו מבין מדעתו או הבינהו זולתו מעניני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים, ונשאר במבוכה ובהלה, אם שימשך אחרי שכלו וישליך מה שידעו מהשמות ההם ויחשוב שהוא השליך פינות התורה, או שישאר עם מה שהבינו מהם ולא ימשך אחר שכלו אך ישליכוהו אחרי גוו ויטה מעליו, ויחשוב עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונזק בתורתו, וישאר עם המחשבות ההם הדמיוניות והוא מפניהם בפחד וכובד, ולא יסור מהיות בכאב-לב ומבוכה גדולה" (דף ד ע"א—ע"ב).

3. "קאפח מעיר (ח"א עמ' כג הערה 1*): "'ט'ן' מחשבה בלתי-נכונה, דמיון".

4. והשווה מו"נ ח"א פנ"ג: "אשר הביא המאמינים מציאות התארים לבורא להאמין בהם קרוב לאשר הביא מאמיני ההגשמה להאמין בה. וזה כי מאמין ההגשמה לא הביאהו אליה עיון שכלי אבל נמשך אחר פשוטי הכתוב" (דף עה ע"ב).

לנו נראה יותר, שתיאור ה'קורא' את בראשית א: כו כאן מתאים לאיש הכת הראשונה, שמתארת לפנינו ההקדמה לפרק 'חלק', ואשר מוזכר גם בהקדמה למו"נ: האיש המקבל את הכתוב על-פי פשוטו, גם כשהוא סותר לשכל, מתוך אמונה שלמה באוטוריטיביות של הטקסט המקודש. דהיינו: לא אדם הנמצא במבוכה בשל הסתירה בין ידיעותיו בפילוסופיה לבין הפירוש שהוא נותן לטקסט המקראי, אלא איש ההמון ממש, המקבל במעין תמימות את הכתוב בטקסט כלשונו.

תיאור אופיו של השם 'צלם' מעמיד בעיה בפני הקורא של מורה נבוכים. אין דעתו של הרמב"ם בשאלה זו חד-משמעית, אם כי דעתו על המשמעות שיש לתת לשם זה בבראשית א: כו ברורה. בתחילת הפרק משתמע מתוך דבריו, שההמון פשוט טועה בהבנת השם 'צלם' ושלמלה זו אין כלל אותה משמעות שההמון מיחס לה, אלא משמעות אחרת. הרמב"ם אומר כאן על פירושו של איש ההמון:

"ואומר, כי הצורה המפורסמת אצל ההמון אשר היא תמונת הדבר ותארו, שמה המיוחד בה בלשון עברי 'תואר'" (דף י"ב ע"א—ע"ב).

אחר-כך הוא מציג את המשמעות הנכונה של השם 'צלם' באמרו:

"אמנם 'צלם' הוא נופל על הצורה הטבעית, ר"ל על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא והוא אמיתתו" (שם).

כלומר, 'צלם' איננו אלא ההבדל המיוחד (— הדיפרנציה ספציפיקה), שהוא העושה את הדבר למה שהוא. על-פי הסבר זה אין 'צלם' מלה רב-משמעית אלא מלה חד-משמעית, 'שם נבדל' על-פי המינוח של "מילות ההגיון", שער יג. הוראתה היחידה היא מהות הדבר, צורתו הטבעית. הפירוש שנותן לו איש ההמון איננו נובע מטעות בבחירת המשמעות שיש לתת לשם זה בהקשר מסוים, במקרה שלנו בבראשית א: כו, אלא מטעות בהבנת משמעות שם זה בכלל. זה בוודאי איננו המקרה של האדם הנבון, שתיאר הרמב"ם בפתיחה למו"נ, שהרי הוא מאופיין בהבנת מילים רב-משמעיות בצורה לא נכונה בהקשר נתון. אין לפנינו אפילו המקרה הקלסי של בן הכת הראשונה, המבין את הטקסט לפי פשוטו ואיננו מבין שיש לו רובד משמעות נוסף, נסתר, שהרי המשמעות 'תואר' שהוא מעניק לשם 'צלם' איננה פשוטו של הכתוב, אלא טעות בהבנת פשוטו של הכתוב. 'פשוטו' של הכתוב הוא, שהמלה 'צלם' פירושה הצורה המיניית. אולם בהמשך הפרק מעלה הרמב"ם גם את האפשרות הדחוקה במקצת,

לדעתו, שהשם 'צלם' הוא שם רב־משמעי. אחת מהוראותיו היא באמת 'תמונה ותואר', אם של דבר שנעשה במלאכה, ואם של דבר טבעי, והוראתו האחרת היא הצורה המיניית. גם בהצביעו על האפשרות שהשם 'צלם' הוא שם רב־משמעי אין הרמב"ם מכריע לאיזה סוג מן השמות המשתתפים יש לשייך אותו, ומשאיר הכרעה זו בידי הקורא. הוא מעמיד לפניו שתי אפשרויות: לומר שהשם 'צלם' הוא שם־משתתף, או לומר עליו שהוא שם מסופק:

"ואם אי־אפשר מבלתי היות 'צלמי טחוריתם וצלמים' נקראים כן מפני התמונה והתואר יהיה אם כן 'צלם' שם־משתתף או מסתפק, יאמר על הצורה המיניית, ועל הצורה המלאכית ועל כיוצא בה מתכונת הגשמים הטבעיים ותארם" (דף יג ע"א).

אם 'צלם' הוא שם־משתתף, ויש להבין כאן שם־משתתף גמור, הרי אין צורך לחפש שום טעם לאמירתו גם על הצורה הפיסית המלאכותית והטבעית וגם על הצורה המיניית. שהרי בין שני המסומנים על־ידי שם זה אין כל דמיון שהוא. אבל אם 'צלם' הוא שם מסופק, הרי יש לחפש דמיון בתכונה מקרית ולא מהותית בין הצורה הפיסית לצורה המיניית. זה קשה, שהרי איזה דמיון יש בין צורה מיניית לבין צורה פיסית טבעית או מלאכותית? גם אם נאמר שהרמב"ם סבר, שהצורה המיניית קובעת את הצורה הפיסית של העצם שהיא צורתו, לא תהיה הצדקה לומר שהשם 'צלם' נאמר על שתיהן בסיפוק ונכון יותר יהיה לטעון שיש לפנינו מקרה של השאלה: השם 'צלם' נאמר באופן ראשוני על הצורה הפיסית ובאופן משני, מושאל, על הצורה המיניית שהיא סיבתה.⁵

על הקושי הזה מנסה להתגבר שם־טוב בהבדילו בין השם 'צלם' כשהוא נאמר על צורה מיניית מצד אחד ועל צורה מלאכותית או צורה פיסית של הדבר הטבעי מצד שני, לבין 'צלם' כשהוא נאמר על צורה מלאכותית מחד וצורה פיסית של הדבר הטבעי מאידך. במקרה הראשון נאמר השם 'צלם' בשיתוף השם הגמור: אין כל דמיון בתכונה כלשהי בין צורה מיניית לבין צורה פיסית; במקרה השני נאמר השם בסיפוק. שם־טוב מבין כאן 'בסיפוק' כפי שהבינו הלוגיקנים הערביים בימי הביניים, יחס של 'במוקדם ובמאוחר' בין שני דברים.⁶ הוא סבור ש'צלם' נאמר 'במוקדם' על תכונת

5. והשוה: "פירוש מהמילות הזרות לשמואל אבן־תיבון", מילת 'צורה'.

6. ולענין זה ראה: H. Wolfson, "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms", *Kaplan Jubilee Volume*, pp. 515-

הגשמים הטבעיים ו'במאחר' על תכונת הגשמים המלאכותית, והוא מדגיש "כי השם לא יהיה משותף או מסופק בשני הענינים יחד".

אם השם 'צלם' הוא רבי-משמעי הרי הטעות בהבנת בראשית א: כו איננה אלא בחירה במשמעות הבלתי-נכונה של השם בהקשר זה. על בחירת המשמעות הבלתי-נכונה הזו יכול להשפיע אז שיקול הדעת של איש ההמון, המביא אותו להגשמת האל, אותו תיאר הרמב"ם בפתיחת הפרק. איש ההמון מעניק למלה 'צלם' משמעות מגשימה מפני שאיננו מסוגל להכיר במציאותו של דבר שאיננו ניתן בתפיסה החושנית.⁷

מכל מקום ברור, שלדעת הרמב"ם יש למלה 'צלם' בבראשית א: כו וכו הוראה של צורה מיניית, ולא של צורה פיסית, של 'תואר'. אלא שלגבי האדם אין הבנה חד-משמעית של המושג 'צורה מיניית'. האדם איננו נולד כבעל שלימות בפועל אלא כבעל שלימות בכוח, כבעל שכל היולני. רק על ידי הוצאת שכלו מן הכוח אל הפועל הוא מממש את עצמו, הופך לבעל שלימות בפועל. לכן חייב הרמב"ם לדייק כאן יותר בדבריו ולהסביר האם 'צלם' נאמר על האדם כבעל שכל היולני, כבעל הכנה להשכלה, או כבעל שכל בפועל, כבעל שלימות אחרונה. והוא מסביר:

"אשר העניין ההוא באדם אשר בעבורו⁸ תהיה ההשגה האנושית. ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו 'בצלם אלוהים ברא אותו' (בר' א: כו)" (דף יב ע"ב).

"בצלם אלוהים" איננו מורה על השכל ההיולני אלא על ההשגה השכלית, דהיינו על השכל בפועל. וכך מבין זאת גם אברבנאל בפירושו:

"וזהו אמרו אשר העניין ההוא באדם אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית, ר"ל שהצורה הטבעית העצמית המיוחדת באדם היא הכוח או הנפש אשר בעבורה ומפעולתה תהיה ההשגה האנושית, ר"ל בפועל. ואמר הרב, שכאשר נאמר באדם שהוא בצלם אלוהים לא יאמר מפני השכל בכוח אשר בו, כי מפאת ההכנה אינו בצלם אלוהים ובדמותו, אבל הוא מפאת המושכלות וההשגה אשר בפועל,

7. ועל דמות האל של איש ההמון ראה לעיל בפרק: "שמות רבי-משמעות" עמ' 38—39 וכן: ש' ראבידוביץ, (בספרו הנזכר לעיל עמ' 17 הערה 1) עמ' 179 והערה 15 שם.

8. "קאפט מתרגם: "אשר בו". אולם לפי תרגומי ש' מונק וש' פינס יש להבין שלפנינו תיאור של ההשגה השיכלית הנגזרת או הנובעת מן הצורה הטבעית: ש' מונק מתרגם: "c'est dont vient la compréhension humaine" ואילו ש' פינס מתרגם: "that from which human apprehension derives".

כי מזה הצד, ר"ל משכל היותו בפועל הוא דומה לניבדלים. וזהו אמרו מפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו 'בצלם אלוהים' (שם).

האדם שנברא 'בצלם אלוהים', נברא כבעל שכל בפועל ולא כבעל שכל בכוח.

בהמשך דבריו חוזר הרמב"ם על דברים אלו בצורה מקוצרת ומפרש את פסוק כו "נעשה אדם בצלמנו":

"ויהיה הנרצה באמרו 'נעשה אדם בצלמנו' הצורה המיניית אשר היא ההשגה השכלית לא התמונה והתואר" (דף יג ע"א).

כאן מזהה הרמב"ם בין הצורה המיניית לבין ההשגה השכלית, בשעה שבניסוח הקודם של דבריו הבחין בין הצורה המיניית לבין ההשגה השכלית הנובעת ממנה, שהיא השכל בפועל. מכל מקום, גם הבנת המלה 'צלם' בפסוק כו ברורה: 'צלם' הוא השכל בפועל, ההשגה השכלית. על-פי מו"נ ח"א פס"ח זהים השכל, המשכיל והמושכל. ההשגה השכלית היא איפוא השכל המשכיל ואוביקט ההשכלה גם יחד.

אותו פירוש למלה 'צלם' חוזר גם בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ח. גם כאן חוזר הרמב"ם על עיקרי ההבחנה בין 'צלם' לבין 'תואר'. דבריו מקבילים לראשית מו"נ ח"א פ"א, דהיינו לטענה, שהמלה 'צלם' היא שם נבדל, המורה על הצורה המיניית, בשעה שהצורה הניתנת לתפיסה החושנית נקראת בעברית 'תואר' ולא 'צלם'. פירוש זה מחזק במידה מסוימת את ההבנה, שהרמב"ם נטה לראות בשם 'צלם' שם נבדל ולא שם רב-משמעי. מאידך גיסא, הופעת פירוש זה דוקא בכתביו האכזוטריים יכולה גם להורות, שפירוש זה מיועד לקהל של כתבים אלו, ולכן עלינו להסיק את המסקנה ההפוכה, שהרמב"ם סבור היה דוקא שהשם 'צלם' הוא שם רב-משמעי אלא שרצה להסתיר זאת מפני ההמון הרחב. אולי במקרה זה יותר נוח להסביר להמון, שאין כל אפשרות לפרש את השם 'צלם' כמורה על צורה פיסית, ועל-ידי כך להוציא בכלל את האפשרות של הבנת הפסוק המגשים ביותר במקרא כמורה על הגשמת האל. והרי לפי מו"נ ח"א פל"ה:

"הרחקת ההגשמה והסרת הדימוי וההפעליות מהשם הוא עניין שראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא, למסרו בקבלה לקטנים, ולנשים ולסכלים ולחסרי השכל" (דף נו ע"א).

יש איפוא לדאוג לכך שכל אדם יבין את בראשית א: כו וכו כפסוק שאיננו מורה על ההגשמה.

בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ח מסביר הרמב"ם ואומר:

"והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו נאמר בתורה: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בר' א: כו). כלומר: שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם — עד שידמה להם. ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעיניים, שהיא הפה והחוטם והלסתות ושאר רושם הגוף שזו תואר שמה. ואינה הנפש המצויה לכול נפש חיה, שבה אוכל ושותה ומוליד ומרגיש ומהרהר, אלא הדעה שהיא צורת הנפש [החיונית] ⁹ ובצורת הנפש הכתוב מדבר: 'בצלמנו כדמותנו'."

מקטע זה, המציג לפי דברי הרמב"ם חלק מ'מעשה בראשית', היא הפסיקה האריסטוטלית, והעוסק בתורת האדם, ברור לגמרי, שהרמב"ם מבין "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" כנסוב בכלל על צורת האדם בעל השלימות השכלית ולא על אדם מסוים, אדם הראשון.

יתכן שגם פירושו של הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל לדברי חז"ל בחולין ס ע"א: "כל מעשה בראשית לקומתן נבראו, לדעתן נבראו, לצביונם נבראו" רומזים לכך, שהאדם נברא בשלימותו. "לדעתן נבראו" מפרש הרמב"ם "וכפי שלמות צורתו". באותה מלה עצמה, 'דעה', הוא משתמש בהלכות יסודי התורה ובהלכות תשובה ¹⁰ לציון הנפש השכלית של האדם. הפרשן אשר קרשקש, בפירושו למו"נ ח"ב פ"ל, אכן סבור שהדברים נסובים על האדם ואומר:

"המשל בזה שאדם הראשון נברא כשנברא כפי שיעור הקומה והשיעור אשר לאדם כשיגיע לתכלית צמיחתו, וכן נברא על שלימות דעתו והיה הנכבד או היפה שאפשר שיהיה במינו, וזהו אמרו: 'בצביונם נבראו' (דף ס ע"ב — סא ע"א) ¹¹."

אלא שקרשקש סבור ככל הנראה, שהמדובר באדם מסויים — אדם הראשון, ולא במין האדם.

9. והשווה: הלכות תשובה פ"ח ה"ג.

10. ראה הערה 9 לעיל.

11. ולפירוש דברי חז"ל אלו ראה גם להלן בפרק: "הפירוש לששת ימי הבריאה", עמ' 249—251.

גם בפירוש הרמב"ם לסיפור גן־העדן במו"נ ח"א פ"ב חוזר אותו רעיון עצמו. הרמב"ם אומר כאן במפורש, שהאדם נברא כבעל שלימות שכלית ובשל שלימות זו נאמר עליו שהוא בצלם אלוהים:

"וזה כי השכל אשר השפיע הבורא על האדם והוא שלימותו האחרון הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו ובשבילו נאמר בו שהוא בצלם אלוהים ובדמותו" (דף טו ע"א).

וקצת הלאה:

"ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלימותו ותמותו" (שם).

אברבנאל מפרש כאן:

"והוא שלימותו האחרון, ר"ל שלא היה הכוחניות וההשכלה שהוא השלימות הראשון, כי אם שלימותו בפועל שהוא שלימותו האחרון... והנה נתן הרב בזה שתי ראיות: הא' אמרו: 'ובשבילו נאמר בו שהוא בצלם אלוהים ובדמותו' ר"ל שכיון שבתחילת הבריאה נאמר 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' 'ויברא אלוהים את האדם בצלמו'. והיה שהצלם והדמות ההוא נאמר על ההשכלה בפועל, כמו שהתבאר בפרק הקודם לזה" (שם).

גם בפירושו לבראשית ה: ג "ויולד בדמותו ובצלמו", במו"נ ח"א פ"ז, חוזר הרמב"ם להבנת 'צלם' כשכל בפועל של האדם:

"וכבר קדם לך ענין 'צלם אדם ודמותו' מה הוא וכל מי שקדמו לו מן הבנים לא הגיעה אליהם הצורה האנושית באמת אשר היא 'צלם אדם ודמותו' הנאמר עליה 'בצלם אלוהים ובדמותו'. אמנם שת כאשר למדהו והבינהו ונמצא שלם השלימות האנושי אמרו בו 'ויולד בדמותו כצלמו' (דף כד ע"א).

וכך כמדומה יש להבין את דבריו במו"נ ח"א ג פ"ח, לפיהם נוצר האדם כך שצורתו תשלוט בחומרו:

"והתחייב הקשר זאת הצורה האנושית הנכבדת מאוד אשר ביארנו, שהיא 'צלם אלוהים ודמותו', בזה החומר העפרי החשוך המביא אותו לכל חסרון והפסד, נתן לה ר"ל לצורה האנושית יכולת על

החומר וממשלה ושלטון עד שתכריחו ותמנע תאוותיו..." (דף יא ע"א).

בהמשך דבריו שם הוא מדבר על המדרגה העליונה של בני האדם ואומר:

"כי יש מבני אדם אנשים שכל השתדלותם תמיד הנכבד לבחור ולבקש העמידה המתמדת כפי גזירת צורתו הנכבדת, ולא יחשוב רק בציור מושכל והשגת דעת אמיתי בכל דבר והידבק בשכל האלוהי השופע עליו אשר ממנו נמצאה הצורה ההיא..." (שם).

האסמכתא שמביא כאן הרמב"ם בעברית בגוף הטקסט הערבי והרומות לבראשית א: כו "צלם אלוהים ודמותו", מעידה, שלדעתו יש לראות בפסוקים המתארים את בריאת האדם בבראשית פרק א הסבר לקטע מן האנתרופולוגיה האריסטוטלית. כפי שמו"נ ח"א פ"ב מקביל לסיפור הבריאה בבראשית פרק א בכל הנוגע לקוסמולוגיה, כך מקביל מו"נ ח"ג פ"ח לסיפור בריאת האדם בבראשית פרק א ופרק ב ולסיפור גן-העדן בתיאור האנתרופולוגיה. מו"נ ח"א פ"ב ומו"נ ח"ג פ"ח מציגים את התורות הפילוסופיות בעיקר בלשון מדעית, ואילו סיפורי הבריאה וסיפור גן-העדן מציגים אותה בלשון סימבולית.

מכל המקומות שבהם ביאר הרמב"ם את המלה 'צלם' מסתבר, ש'צלם' איננו סתם שכל שיצא מן הכוח אל הפועל בתפיסת מושכל כלשהו, אלא השכל הנקנה, דהיינו: שכלו של האדם כשהגיע לשלמות השכלית והוא עוסק בפעילות שכלית טהורה, בהתבוננות במושכלותיו ללא תווך התפיסה החושנית ולכן איננו ניזקק אז לגוף ככלי להשכלה. סיפור הבריאה מתאר לנו איפוא את מין האדם בשלימותו, במדרגה הגבוהה ביותר שאליה יכולים להגיע פרטיו, ואשר אליה התכוון האל בבריאת מין האדם. וכך מסביר גם הפרשן כספי בפירושו למו"נ ח"א פ"א:

"זה הסוד בזה, כי ידוע ממלאכת ההגיון כי ההבדל העצמי אשר למין האדם הוא המדבר, כלומר: המשכיל, והטעם שם כוח הדיבור, שזה נמצא במין כולו בעת הלידה והוא נמצא בכולם בשוה, וזה יקרא שלימות ראשון הנזכר בגדר הנפש בכלל, רצוני, אמרם בגידרה שלימות ראשון לאשר טבעי כלי. והמורה אינו רוצה בזה בכאן, אבל רוצה שלימותו באחרון ורוצה ההשגה השכלית והדבקות השכל הפועל. וכל זה הוא הפועל הגמור כמדרגת משה רבינו או פחות

ממנו מעט. ועל זה נאמר: 'נעשה אדם בצלמנו', 'ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו. אם כן בזה עיקר גדול מהנסתר במעשה בראשית, כי ענין בריאת האדם הנזכר הוא הבריאה השלימה מן השלימות המושכלות בסוף ימיו, כ"ש ממה שיכוין המורה מפ' כ"ט משני, כמו שביארנו בס' מזרק כסף" (עמ' 11—12).

פירוש זה למלה 'צלם' מתחזק ומתאשש על-ידי פירוש הרמב"ם למלה 'דמות'.

לפני שנראה את פירושו של הרמב"ם ל"כדמותנו", כדאי שנעמוד על פירוש נוסף ומוזוית ראייה אחרת ל"נעשה אדם בצלמנו", פירוש שמביא הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ו לדברי חז"ל על "נעשה אדם בצלמנו". חז"ל פירשו כאן ש'נעשה' בלשון רבים מורה על-כך, שנמלך הקב"ה במלאכי השרת¹². הרמב"ם, המביא דוגמאות נוספות לדברי חז"ל מהם משתמע שהאל מתייעץ עם המלאכים, טוען:

"ואין הכונה באלו המאמרים כולם מה שחשבוהו הפתיים שיש לו יתעלה דברים, או מחשבה, או התבוננות, או שאלת עצה והעזר בדעת אחרים, ואיך יעזר הבורא במה שברא? אבל זה כולו ביאור, שאפילו חלקי המציאות עד בריאת האברים מבעלי חיים כפי מה שהם עליו כל זה באמצעות מלאכים, כי הכוחות כולם מלאכים" (דף כג ע"א).

לדעת הרמב"ם יש לפרש את דברי חז"ל, שבריאת האדם בצלם נעשתה בהתייעצות עם המלאכים, כמורים על-כך שבריאת האדם בצלם נעשתה בתיווך המלאכים. דברים אלו מתאימים לדבריו במו"נ ח"ג פ"ח שציטטנו לעיל:

"ממנו [מן השכל האלוהי, דהיינו מן השכל הפועל] נמצאת הצורה ההיא [הצורה האנושית הנכבדת או השכל הנקנה]" (דף יא ע"א).

ושוב אין הדברים מובנים אלא אם נניח, שהרמב"ם רואה את תיאור בריאת האדם בבראשית פרק א כקטע מהסבר של תורת האדם.

12. לפי הנוסח בבראשית רבה ח, ד. ואצל הרמב"ם: "אין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא שלמעלה". וכן גם אצל שמואל אבן תיבון ב"מאמר יקו המים", ראה למשל עמ' 15 ועמ' 20.

אין הרמב"ם עומד על פירוש הסתירה, ואולי רק סתירה-לכאורה, בין "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בר' א: כו), שאותו הבין כמורה על בריאת השכל הנקנה של האדם בתיווך המלאכים או השכל הפועל, לבין "ויברא אלוהים את האדם בצלמו" (בר' א: כו), שלפי הפשט שלו מדבר על בריאה ישירה של השכל הנקנה על-ידי ה'. את הסתירה הזו ניתן לישוב לשיטתו בשתי דרכים. ניתן לומר שהשם הרב-משמעי 'אלוהים' איננו משמש בפסוק כו בהוראה 'ה', אלא בהוראה אחרת שלו, המלאכים או השכל הפועל. אפשר גם לטעון שהשם 'אלוהים' אמנם מורה בפסוק כו על 'ה', אולם אין מדובר בבריאה ישירה אלא בבריאה מתווכת, והכתוב 'דילג' על שרשרת המתווכים וייחס את הפעולה באופן ישיר לסיבה הראשונה שלה, ה'.

באשר לשימוש בשני פעלים שונים של בריאה בכל אחד מן הפסוקים הללו, בפועל 'עשה' ובפועל 'ברא', הרי כבר הראינו, שעל-פי הפירוש שנותן הרמב"ם לשני הפעלים הללו יש להבינם כמתארים אותה הפעולה עצמה מזוויות ראייה שונות: 'ברא' פירושו מתן מציאות, דהיינו צורה מהעדר צורה, ואילו 'עשה' פירושו מתן הצורה המיניית לדבר. לגבי האדם יש להבין כך: מתן הצורה המיניית בפועל, מתן השכל הנקנה. ניתן איפוא לפרש את שני הפעלים הללו כהאצלת צורה על חומר. פירוש זה מתיישב יפה עם דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ז: "וכן נפשות החשובים הם לפי דעתנו נבראים לא יעדרו כלל", בו מדובר בהאצלה של השכל הנקנה מן השכל הפועל¹³.

הפירושים הללו ליחס בין שתי הנוסחאות לבריאת האדם בבראשית פרק א, זו של פסוק כו וזו של פסוק כז, מתיישבים גם עם דברי הרמב"ם בסוף מו"נ ח"א פ"א:

"דימה אותה [את ההשגה השכלית של האדם כאשר הוא במדרגת שכל נקנה] בהשגת ה' אשר אינה בכלי...". (דף יג ע"ב).

הרי "בצלמנו כדמותנו" כולל את האל ואת המלאכים גם יחד; האל הוא הסיבה הרחוקה למתן הצורה של שכל נקנה לאדם, והשכל הפועל איננו אלא הסיבה הקרובה. מכאן שיש אולי להעדיף את הפירוש השני שהצענו לעיל לפסוק כו ולומר שגם בו מדובר על ה' כסיבת השכל הנקנה, אלא שיש להבינו כסיבה רחוקה ולא קרובה שלו.

13. ראה לעיל בפרק "הפירוש לפועל 'ברא'", עמ' 90.

(ג) הפירוש למלה 'דמות'

המלה 'דמות' ניגזרת מן הפועל 'דמה', שהוא שם רב-משמעי. הרמב"ם איננו עומד כאן אלא על משמעות אחת שלו, 'דמיון בעניין', שהיא החשובה לו לשם ההבנה הנכונה של פסוקים העוסקים במעשה בראשית ובמעשה מרכבה. מניסוחו "והוא גם-כן דמיון בעניין" מתקבל הרושם, שהוא איננו מזכיר את משמעותו הראשונה של השם הזה, המשמעות המגשימה, מפני שהיא ידועה כל-כך. לכן הוא מסב את תשומת לב הקורא לכך, שמלבד המשמעות של דמיון בצורה החיצונית יש ל'דמה' גם משמעות של דמיון בעניין.

את המלה "כדמותו" בבראשית א: כו יש לדעת רמב"ם להבין כמורה על 'דמיון בעניין', והעניין הוא אופיה של ההשגה השכלית:

"וכאשר ייוחד האדם בעניין שהוא זר בו מאוד (קאפח: מופלא מאוד בו), מהה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח, והוא ההשגה השכלית, אשר לא ישתמש בה חוש ולא מעשה גוף ולא יד ולא רגל, דימה אותה בהשגת ה'¹⁴ אשר אינה בכלי. ואם אינו דמיון באמת, אבל לגראה מן הדעת תחילה. ונראה באדם מפני זה העניין, ר"ל מפני השכל האלוהי המדובק בו, שהוא 'בצלם אלוהים ובדמותו' לא שהשם יתברך גוף שיהיה בעל תמונה" (שם).

בסוף דבריו רומז הרמב"ם ככל הנראה לכך, שהטעות של איש ההמון בהבנת השם הרב-משמעי 'דמות' היא בבחירה הבלתי-נכונה של המשמעות שיש להעניק לו בבראשית א: כו. איש ההמון, שהבין 'צלם' כמורה על הצורה החיצונית, מבין גם את המלה 'דמות' כדמיון בצורה החיצונית וכך מגיע להגשמה גמורה של האל.

המלה "כדמותנו" מבהירה את אופיה של ההשגה השכלית, אשר בשלה נאמר על האדם כי נברא בצלם, המדובר הוא במצב של דביקות (אתצאל) בשכל הפועל, בהשגה השכלית בדרגה הגבוהה ביותר האפשרית לאדם, במדרגה של שכל נקנה. במצב זה אין השכל זקוק לכוחות הנפש הנחותים ממנו ולכן גם לא לגוף ככלי המתווך את ההשגה השכלית. זהו מצב של פעילות שכלית טהורה, בה זהה השכל למושכלו. על-פי מו"נ ח"א פס"ב מדובר בהשגה בתחום המטפיסיקה, שהיא השגה שאיננה ניתנת לשיכחה:

"וכבר התבאר בספרים המחוברים בחכמה האלוהית שזאת החכמה

14. בטקסט הערבי: "אלאלאה" ואבן-תיבון מתרגם בטעות "הבורא".

אי-אפשר לשכחה, ר"ל השגת השכל הפועל" (דף צג ע"ב — צד ע"א)¹⁵.

מתקבל הרושם שמצב השכל הנקנה הוא השגה של מושכלות המטפיסיקה באופן ישיר בשכל הפועל כמו אצל אבן-באג'ה¹⁶. במצב זה קיימת דביקות של השכל האנושי בשכל הפועל, ואותה מתאר הרמב"ם במו"נ ח"א פ"א ובציטטה שהבאנו ממו"נ ח"ג פ"ח, בה מדובר על "הידבק בשכל האלוהי השופע עליו, אשר ממנו נמצאה הצורה ההיא", דהיינו צורת השכל הנקנה. הדמיון בין מצב השכל האנושי במדרגת השכל הנקנה לבין האל הוא לדעת הרמב"ם באופן של ההשגה השכלית: גם האל כשכל-משכיל-ומושכל וגם האדם כשהוא במדרגה של שכל נקנה משיגים את מושכלותיהם באופן ישיר ולא בעזרת כלים גופניים. על ענין זה מורה אותנו המלה "כדמותנו". פירוש זה ל"כדמותנו" גורר את המסקנה, שקיים דמיון בין האל לבין האדם כשהוא בדרגת שכל נקנה, בניגוד לטענות הרמב"ם במקומות אחרים במו"נ, שאין שום דמיון בין האל לבין האדם¹⁷. במו"נ ח"א פנ"ו אומר הרמב"ם:

"דע כי ההדמות הוא יחס אחד מבין שני דברים, וכל שני דברים שלא ישוער ביניהם יחס, כן לא יצוייר ביניהם דמיון, וכן כל מה שאין דמיון ביניהם אין יחס ביניהם... וכאשר הסתלק היחס בינינו ובינו יתברך, רצה לומר בינו ובין זולתו יתחייב הסתלק הדמיון גם-כן" (דף פב ע"ב — פג ע"א).

על פי התיאור הזה לא יתכן דמיון של ממש בין האל כמחוייב המציאות לבין האדם והעולם כאפשרי המציאות. התארים החיוביים, ביניהם החכמה והחיים¹⁸, נאמרים על האל ועל האדם בשיתוף שם גמור ולא בסיפוק:

"וכן אמנם הותרו החכמה והיכולת והרצון והחיים עליו יתעלה ועל כל בעל חכמה ויכולת ורצון וחיים בהשתתפות גמור אשר אין דמיון עניין ביניהם הכלל, ולא תחשוב שהם יאמרו בסיפוק, כי השמות אשר יאמרו בהסתפק הם אשר יאמרו על שני דברים שביניהם

15. וראה ש' מונק, ח"א, עמ' 277—278 והערה 3 שם.

16. והשווה גם "הלכות יסודי התורה", פ"ד, ה"ח: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" נאמר לדעת הרמב"ם שם על "צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, כמו המלאכים, שהם צורה בלא גולם".

17. מו"נ ח"א בעיקר פרקים נב, נה ונו.

18. ב'חי' משתמשים "בעניין קנות החכמה" (מו"נ ח"א פמ"ב) והוא שם נרדף ל"משיג" (שם, פנ"ח).

דמיון בעניין אחד, והעניין ההוא מקרה בהם ואינו מעמיד עצם כל אחד מהם, ואילו הדברים המיוחדים לו יתעלה אינם מקרים אצל אחד מבעלי העיון ואילו התארים אשר לנו הם כולם מקרים" (דף פג ע"ב).

מאחר שפירוש 'דמה' הוא 'דמיון בעניין', היינו עשויים לחשוב שהשכלה של האדם והשכלה אצל האל נאמרת בסיפוק וזה פירושו של "בצלמנו כדמותנו". הרמב"ם רוצה ככל הנראה להוציא אפשרות זו של פירוש ולכן מוסיף בסוף פירושו ל"כדמותנו":

"ואם אינו דמיון באמת, אבל לנראה מן הדעת תחילה" (דף יג ע"ב).

לאדם המתחיל בעיון נדמה, שלפניו מקרה של דמיון ממש בין אופן ההשגה האלוהי לבין אופן ההשגה האנושי, ולא היא. המעמיק בעיון יודע, שדמיון כזה בלתי-אפשרי בשל הפער האונטולוגי הבלתי ניתן לגישור בין האל כמחוייב המציאות לבין האדם כאפשרי המציאות. ואכן "כדמותנו" לפי פירוש הרמב"ם איננו בא לציין דמיון בתכונה חיובית בין האל לבין האדם, אלא רק דמיון בשלילת תכונה הן מן ההשגה האלוהית והן מן ההשגה האנושית: שתי ההשגות גם יחד אינן בכלי. על-פי פירוש זה באה המלה "כדמותנו" להשלים את "בצלמנו" ולהסביר מדוע נאמר "בצלמנו" על האדם. נאמר על האדם שנעשה בצלם האל, מפני שהשכל הנקנה של האדם איננו משכיל את מושכלותיו בכלי, כפי שגם האל איננו משיג את מושכלותיו בכלי. אין "בצלמנו" בא לומר, שיש דמיון בין שכל האדם כשהוא במדרגת שכל נקנה לשכל האל.

כך ככל הנראה הבין את דברי הרמב"ם כאן גם אברבנאל בפירושו לתורה:

"שביאר שם [בסוף פרק א] שלא יאמר באדם שהוא בצלם אלוהים להיות נפשו הרוחנית מטבע השכלים הנבדלים וגם לא בבחינת השגתה בעצמה, אלא במה שהשכלת האדם וידיעתו לא ישתמש בו חוש ולא יד ולא רגל ולא בכלי. ומזה הצד השולל תדמה להשגת הנבדל. ולכן אמר הרב שם עוד וזה לשונו: 'ואם אינו דמיון באמת אבל לנראה מהדעת תחילה'. כלומר, שהיה הדימוי ההוא בלתי אמיתי להיותו בשלילה" (פירוש על התורה, עמ' סז).

(ד) הפירוש ל"וירדו בדגת הים"

מלבד ההסבר לבריאת האדם בצלם האל ובדמותו מפרש הרמב"ם במו"נ גם את המחצית השניה של פסוק כו: "וירדו בדגת הים", תוך כדי הדיון בשאלת תכלית העולם במו"נ ח"ג פי"ג. כפי שכבר ראינו בדיון שהקדשנו לקטע זה בפירוש ל"להאיר על הארץ ולמשול ביום ובלילה" ביום הרביעי לבריאה, סבור הרמב"ם שאין הדברים הנבראים משמשים תכלית מעבר לעצמם, ופעולתם על זולתם איננה אלא פועל יוצא מטבעם. את "וירדו בדגת הים" מפרש הרמב"ם בהקשר זה ועל-פי אותו עקרון: כמו שהתהוות והכליון בעולם השפל והנהגת העולם השפל נובעים באופן הכרחי מטבעם של המאורות כך גם:

"וירדו בדגת הים", שאין עניינו שנברא לכך, רק להגיד טבעו אשר הטביעו השם יתעלה עליו" (דף יט ע"ב).

האדם נברא כך שמטבעו לשלוט בדגת הים. על-פי עקרון זה ניתן לפרש גם את המשכו של הפסוק ולומר שמטבעו של האדם שישלוט על כל סוגי בעלי-החיים שבעולם. האדם לא נברא כדי לשלוט בהם, כדי לבצע תפקיד כלשהו בעולם. שליטתו נובעת בהכרח מעצמותו ואילו הוא תכלית לעצמו, כמו שכל דבר שנברא על ידי האל הוא תכלית לעצמו.

סדר הנבראים

בסוף פירושו לסיפור הבריאה במו"נ ח"ב פ"ל מצביע הרמב"ם על כך, שקיימת הקבלה מלאה בין הסדר בו נזכרו הדברים הנבראים בבראשית פרק א לבין הסדר הטבעי של הדברים שמורה אותנו הפיסיקה האריסטוטלית. קודמים זה לזה בסיפור הבריאה, כמו בתיאור הפיסיקה האריסטוטלית, דברים שהם סיבה למאחרים להם אם סיבה פועלת ואם סיבה חמרית. דבריו כאן מופנים באופן מפורש אל האדם המשכיל, המכיר את הפיסיקה האריסטוטלית ובעיקר את "המטאורולוגיקה", שרוב התופעות הנדונות בה מוסברות על ידי סיבה חמרית וסיבה פועלת בלבד. הרמב"ם פותח את תיאור ההקבלה בין סיפור הבריאה בתורה לפיסיקה האריסטוטלית במילים "וכבר ידעת אתה המעיין", מציג בלשון מדעית קצרה את הסדר הסיבתי של הנמצאות ומסיים בקביעה: "וכן בא הכתוב במעשה בראשית על זה הסדר בשוה לא חיסר דבר מזה".

את סדר הנמצאות מתאר הרמב"ם בלשון זו:

"וכבר ידעת אתה המעיין, כי ראש סיבות ההווייה וההיפסד אחר הכוחות הגלגליות האור והחושך, למה שימשך אחריהם מן החום והקור, ובתנועת הגלגל יתערבו היסודות, ובאור ובחושך ישתנו מזגיהם, והתחלת הימזגות שיתחדש מהם שני האדים אשר הם תחילת סיבות אותות השמים אשר המטר מהם, והם גם כן סיבות המחצבים, ואחר-כך הרכבת הצמחים, ואחר הצמחים הבע"ח, וההרכבה האחרונה היא האדם, ושהחושך הוא טבע מציאות העולם התחתון כולו. והאור מופיע עליו¹. הלא תראה שבהעדר האור ישאר העניין הנח, וכן בא הכתוב במעשה בראשית על זה הסדר בשוה לא חיסר דבר מזה" (דף ס ע"ב).

1. בתרגום אבן-תיבון: "והאור מקריי חוצה לו מתחדש עליו מחוץ". ואבן-תיבון מוסיף כאן משלו. ש' מונק מתרגם: "survient (comme accident)" וש' פינס מתרגם: "supervening in".

בפעולת הבריאה החד-פעמית של האל נבראו השמים, דהיינו הגלגלים ומה שבתוכם מצד אחד, והארץ, דהיינו ארבעת היסודות ומה שבתוכם, שהם כל המורכבים מהם, מצד שני, סיפור ששת ימי הבריאה הוא סיפור הסדר הסיבתי של הדברים בעולם השפל. הסיבה הפועלת של ההתהוות והכליון בעולם השפל היא תנועת הגלגלים והאור הנאצל מן המאורות. לפיכך צריך לקדום תיאורם לתיאור הנמצאות המתהוות וכלות בעולם השפל. הגלגלים הוזכרו כבר בבריאת השמים. ביום הראשון לבריאה מדובר איפוא במפורש רק על המאורות ועל האור השופע מהם. את תפקיד הגלגלים בהוויית הנמצאות בעולם השפל מסביר הרמב"ם בצורה רחבה יותר במו"נ ח"א פע"ב:

"וכשיתנועע הגשם החמישי בסיבוב בכללו תמיד תתחדש ביסודות מפני זה תנועה הכרחית, יצאו בגללה ממקומותם, ר"ל באש ובאוויר, וידחו אל המים, ויעברו כולם בגוף הארץ אל עומקה, ויתחדש ליסודות עירוב, ואחר-כך יתחילו להתנועע לשוב למקומותם ויצאו חלקים מן הארץ גם-כן מפני זה ממקומותם בחברת המים והאוויר והאש, והם בזה כולו פועלים קצתם בקצתם ומתפעלים קצתם מקצתם, ויפול ההשתנות במעורב..." (דף קיא ע"ב).

תנועת הגלגלים מורידה איפוא את היסודות הקלים למטה ומעלה את היסודות הכבדים², היסודות השואפים לחזור למקומם הטבעי געים בחזרה למקומם: הקלים למעלה והכבדים למטה³. שתי התנועות הללו — התנועה המאולצת שסיבתה תנועת הגלגלים, והתנועה הטבעית של היסודות לחזור למקומותיהם הטבעיים — יוצרות את ה'עירוב' של היסודות זה בזה. על-פי התיאור של מו"נ ח"א פע"ב שציטטנו לעיל, חלה ההשתנות במעורב הזה על-ידי פעולת היסודות זה על זה. אולם על-פי התיאור במו"נ ח"ב פ"ל הסיבה האחרונה של ההשתנות היא האור והחושך, מהם נובעים חום וקור. החום והקור הם סיבות השתנות המעורב.

בתיאור תפקידי החום והקור בהתהוות הדברים הולך הרמב"ם, ככל הנראה, בעיקבות "המטאורולוגיקה" של אריסטו. לפי "המטאורולוגיקה" ספר ד' החום והקור שניהם סיבות פועלות ותפקידם:

2. על הגלגלים כמניעים את היסודות ראה "המטאורולוגיקה", ספר א פרק ב. 339 שורה 30 ואילך.

3. על תנועת היסודות למקומם הטבעי ראה: "על השמים", ספר ד פרק ג.

"הם מגבילים, מאחדים ומשנים את הגופים ההומוגניים והלא-הומוגניים, מרטיבים אותם, מיבשים אותם, מקשים אותם ועושים אותם לרכים" (378 שורות 15—17).

לפי אריסטו:

"ההתהוות הכללית והמוחלטת, דהיינו השינוי הטבעי, הוא תמיד פעולה של הכוחות האלה [האקטיביים] כמו שגם הכיליון הטבעי, שהוא הניגוד של ההתהוות הזאת [הוא פעולה של הכוחות האלו], והכיליון הזה שייך בעת ובעונה אחת לצמחים, לחיות ולחלקיהן..." (378 ב שורות 28—32).

גם המפרשים הקדמונים סבורים שיש להבין דבריו אלו של הרמב"ם על יסוד "המטאורולוגיקה" ספר ד'. גרבוני כותב על "ובאור ובחושך ישתנו מזגיהם":

"כי החום, ירחיב, ירפה, ויבשיל ויגדיל, והקור יקבץ ויגביל המתהווה וזולת זה מן הפעולות המיוחדות להם. וזהו אמרו: יהיה אור! ייבדל אלוהים בין האור ובין החושך" (דף מ ע"א).

הפרשן שם טוב מעתיק כאן ממנו.

על-פי "המטאורולוגיקה" ספר ד, פרק ב 379 שורה 21 ההשלמה או ה'רקיחה' של הדבר על-ידי החום היא השלמה הנעשית על-ידי החום הטבעי של הדבר. אבל תיתכן השפעה חיצונית על החום הזה, והרמז הוא לפעולת השמש. לכך, ככל הנראה, מתכוון הרמב"ם ביחסו את שינוי המזג בסופו של דבר לאור ולחושך כסיבתם הפועלת.

כך מפרש גם הפרשן אשר קרשקש את דבריו של הרמב"ם במר"נ ח"א פע"ב, לפיהם מתן ארבעת הכוחות לדברים על-ידי הגלגלים נעשה "במיצוע האור והחושך הנמשכים אחר אורם והיקפם סביב הארץ"⁴:

"רוצה בזה אחר אור הגלגלים והקפתם סביב הארץ, האור סיבת החום, החושך סיבת הקור. והחום הוא פועל בעצם והקור במקרה מצד 'תמזג בו החום. והחום הממוזג, בו קיום כל הנמצאות. והאור אשר הוא סיבת החום הוא מגיע בהתהפכות הניצוץ המכה על הארץ, ואחר שב אחור..." (דף קיב ע"א).

4. וראה גם לעיל בפרק "הפירוש ליום הרביעי לבריאה" עמ' 194.

אחרי תיאור הסיבה הפועלת להתהוות הדברים המורכבים מן היסודות מתחיל סיפור הבריאה בתיאור המתהווים האלו עצמם לפי הסדר הסיבתי שלהם. הוא משמיט הזכרה חוזרת של ארבעת היסודות שהם הסיבה החומרית של כל מה שמתהווה בעולם השפל⁵ ומתחיל ישר מתיאור שני האדים, האד הלח והאד היבש, שהם המורכבים הראשונים המתהווים מן היסודות על-ידי פעולת הגרמים השמימיים. התאידות שני האדים נעשית על-ידי קרני השמש⁶. האד הלח נוצר כאשר אור השמש מחמם את המים, מאייד אותם ומעלה את האד שנוצר לאזורי האוויר השונים. האד היבש נוצר כאשר מחממת השמש את האדמה והוא עולה לאזורי האוויר ובעיקר לאיזור של האש היסודית. שני האדים הללו הם עצמם שוב הסיבה החומרית לדברים הנוצרים מהם: אותות השמים מחד והמחצבים מאידך. אותות השמים הם כל אותן תופעות הנראות באוויר ובאש היסודית, ואשר לתיאורן מקדיש אריסטו כמעט את כל "המטאורולוגיקה" שלו. על-פי "המטאורולוגיקה" מתהווים מן הקיטור, דהיינו האד היבש, הכוכבים הנפלים, גר-השמים⁷, כוכבי השביט⁸, שביל החלב⁹, הברקים¹⁰ והרוח¹¹. ואילו מן האד הלח מתהווים הערפל, המטר¹², הטל, הגלד, הכפור¹³, השלג¹⁴ והברד¹⁵. מכל אותם השמות מזכיר הרמב"ם רק את המטר, מפני שלפי פירושו הוא נזכר במפורש בסיפור הבריאה. הרמב"ם רמז עליו בהסבר לרקיע ולמים עליונים, והזכירו במפורש כקודם לצמיחת הצמחים ביום השלישי וכמתנה את צמיחתם. יתר אותות השמים כלולים לדעתו באותו השלב או המיקום בסדר הטבעי, אבל אין בהם חשיבות להבנת סיפור הבריאה שבתורה.

5. על היסודות כסיבות לטבע החמרי של הדברים ראה: "המטאורולוגיקה", ספר א, פרק ב 339א שורות 27—30.
6. על פעולתה המחממת של השמש היוצרת את שני האדים ראה: "המטאורולוגיקה", ספר א, פרק ד, 341ב שורות 5—10. על פעולת השמש היוצרת את האד הלח בלבד ראה: שם, שם, פרק ט 346ב שורה 20 ואילך.
7. שם, שם, פרק ד בעיקר 341ב שורה 25 ואילך.
8. שם, שם, פרק ז.
9. שם, שם, פרק ח.
10. שם, ספר ב, פרק ט; ספר ג, פרק א.
11. שם, ספר א, פרק יג; ספר ב פרקים ד—ו.
12. שם, ספר א, פרק ט.
13. שם, שם, פרק י.
14. שם, שם, פרק יא.
15. שם, שם, פרק יב.

המחצבים המתהווים בבטן האדמה נוצרים על-פי "המטאורולוגיקה" ספר ד' אף הם משני האדים הללו. המינרלים נוצרים מן האד היבש ואילו המתכות למיניהן מן האד הלח.¹⁶

לדבריו של הרמב"ם בסיכום פירוש לסיפור הבריאה במו"נ ח"ב פ"ל, לפיהם מדבר סיפור הבריאה על שני האדים ועל בריאת המחצבים, אין למעשה 'כיסוי' בפירוש שנתן בפרק זה לבראשית פרק א. הרמב"ם הצליח למצוא אסמכתא טקסטואלית רק להיווצרות האד הלח והמטר בפירושו לסיפור היום השני לבריאה ובטענתו שיש לראות בבראשית ב: ה' תיאור של דבר הקודם לסיפור הצמחת הצמחים ביום השלישי. הוא לא הצביע על שום אסמכתא טקסטואלית להיווצרות האד היבש ולהיווצרות המחצבים. הנרבוני מפרש, שהיווצרות האד היבש נרמזת ב"יהי רקיע בתוך המים" ואילו היווצרות המחצבים כלולה ב'היראות היבשה'. גם הפרשן כספי כותב: "ואחר המקורים (= המחצבים) שזה בכלל היבשה". יתכן מאוד שפרשנים אלו כיוונו באמת לדעתו המקורית של הרמב"ם, אולם אין זה פירוש 'משכנע' לטקסט עצמו, והוא נראה כפוי עליו במידה רבה. ואכן אברבנאל שואל בשאלה זו בבריאת היום השלישי:

"למה לא זכרה התורה הוויית האדים והעשנים ומה שיתילד מהם מטבע הארץ ובאויר וכן הוויית הדוממים והמתכות שהם ההויות וההמזגות הראשונות שיקבלו היסודות והתחילה בזיכרון הוויית הצמחים שהיא ההמזגה השלישית" (פירוש על התורה עמ' מו).

ומשיב על-כך:

"והנה לא זכר הוויית האדים והעשנים והדברים המתילדים מהם באויר לפי שהם מטבע הארץ והמים בלבד, ולא גם-כן מהדוממים והמתכות לפי שהיסודות בלבד הספיקו בכוחותיהם להולידם ולכן לא בא על הויותם אמירה אלוהית להיות צורותיהם מכוח החומר כולם ואינם מפועל מחוץ" (שם, עמ' נ).

כלומר, אברבנאל מודה שאי-אפשר למצוא בבראשית פרק א אסמכתא למדרגות הראשונות של הנמצאות: שני האדים, אותות השמים והמחצבים. לפי פירושו למלה 'רקיע' אין בסיפור הבריאה אפילו אסמכתא לבריאת האד הלח, בשעה שפירושו של הרמב"ם איפשר לפחות זאת.

16. שם, ספר ג, פרק ו 378א שורה 15 — 378ב שורה 6.

למעשה אפשר בדוחק למצוא גם איזו אסמכתא להיווצרות האד היבש. הרי הרמב"ם סבור שהימים נוצרו כאשר קיבלו המים היסודיים צורה נוספת. בפירוש ליום השני לבריאה ראינו, שניתן לפרש זאת על-פי ההסבר שנותן אריסטו להיווצרות הימים המלוחים ולומר, שבמי הימים יש מורכבות של מים ושל האד היבש. אם אכן לכך התכוון הרמב"ם, הרי שבסיפור היווצרות הימים נרמזת גם היווצרות האד היבש.

סדר הנבראים לאחר בריאת האדים, אותות השמים והמחצבים למיניהם איננו מעורר כל בעיה. הוא מקביל לסולם הטבע האריסטוטלי, שאומץ על-ידי האריסטוטליקנים הערביים אלפרבי ואבן-סינא: דומם, צומח, חי, אדם. אחרי יצירת המחצבים, הדומם, באה התהוות הצמחים בעלי הנפש הצומחת, החי בעל הנפש החיה והאדם בעל הנפש השכלית או הכוח המדבר. סדר הקדימה של הנמצאים זה לזה הוא סדר של קדימה סיבתית מסוג הסיבה החמרית, כשהמאוחר יותר נמצא במעלה גבוהה יותר מן הקודם לו בסולם האונטולוגי.

אין הרמב"ם מפרט ומצדיק לא את הסדר של הצמחים למיניהם בסיפור בריאת היום השלישי ולא את הסדר של בעלי-החיים. בשעה שלבריאת הצמחים יוחד רק יום אחד בסיפור הבריאה, הרי לבריאת בעלי-החיים יוחדו שני ימים, היום החמישי והיום השישי, ועובדה זו דורשת הסבר. נראה הדבר, שהרמב"ם איננו מתעניין בשאלות של בוטניקה ושל זואולוגיה. מעסיקה אותו בעיקר השאלה הקוסמולוגית וכן שאלת טבע האדם ותכליתו.¹⁷

הוגים שבאו אחריו ואשר קיבלו את גישת היסוד שלו לפירוש סיפור הבריאה ממלאים את החסר בפירוש, על-פי פירושי אבן-רושד לכתביו הביולוגיים של אריסטו. דוגמא יפה לפירוש כזה נמצא אצל הרלב"ג¹⁸, שאף כתב פירושים לקיצור ספר בעלי החיים של אבן-רושד¹⁹. הרלב"ג

17. על יחסו לצמחים ראה גם בפרק "הצמחת הצמחים" ועל יחסו לבעלי-חיים ראה גם הפרק: "הפירוש ליום החמישי לבריאה".

18. ועל פירוש הרלב"ג לסיפור הבריאה ראה: C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, 1973, pp. 268-286; idem, *La Lumière de l'Intellect, création du Premier Jour L'exégèse de Genèse 1, 1-3 chez Gersonide*, In *Principio — Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973, pp. 37-45.

19. הרלב"ג כתב פירוש לפרקים 11—19 מ"ספר בעלי-החיים" (הכולל ארבעה ספרים של "על החלקים המבניים של בעלי-החיים" ו"חמישה ספרים של "על התהוות בעלי החיים"). ראה: ספרו של טואטי (לעיל הערה 18) עמ' 72—73.

מסביר הן את סדר הצמחים למיניהם, שהוא סדר של קדימה היולנית, כלומר חמרית, והן את סדר בעלי-החיים על-פי 'סולם הטבע' האריסטו-טלי.

על סדר הצמחים ביום השלישי לבריאה הוא כותב ב"מלחמות השם", מאמר ששי, חלק ב, פרק שמיני:

"וזכר תחילה הצמח החסר והוא העשב המזריע זרע ואחר-כך זכר הצמח השלם והוא האילן העושה פרי אשר בפרי ההוא זרע יתהווה ממנו, לפי שזה הוא הסידור הנאות לפי הטבע" (דף ע ע"ב)²⁰.

על הסדר של בעלי-החיים הוא כותב קודם לכן באותו פרק, כאשר הוא קובע את הכלל, שסדר הדברים בסיפור הבריאה הוא סדר קדימתם הסיבתית זה לזה, קדימה בסיבה ובטבע, או קדימה היולנית:

"היסודות קודמים למה שיתחדש מהם קדימה היולנית והמורכב הוא גם-כן קודם קצתו לקצת בזה האופן מהקדימה. והמשל שהצמח הוא קודם לחי ולזה יהיה החי החסר קודם לחי²¹ השלם ובוה האופן יהי' הב"ח המימי קודם למעופף והמעופף להולך וההולך למדבר. וזה שהב"ח המימי עושה ביצה בלתי שלימה והמעופף עושה ביצה שלימה, וההולך עושה ב"ח בגופו. ולזאת הסיבה התבאר בספר הב"ח שהמעופף הוא יותר שלם מהמימי וההולך יותר שלם מהמעופף ואין ספק שהאדם הוא יותר שלם משאר ב"ח ההולכים..." (דף ע ע"א)²².

מענין שאותה תופעה עצמה של אי-תשומת-לב לשאלות הנוגעות בבעלי-חיים חוזרת גם בתורת ההשגחה של הרמב"ם. הרמב"ם, המקבל את מה שהוא מציג כתורת ההשגחה של אריסטו במו"נ ח"ג פי"ז ורואה בה תיאור של חלק ממערכות ההשגחה ההיררכיות הקיימות בעולם השפל, מתאר גם כאן את שלושת המדרגות המרכזיות של הנמצאים: צומח, חי,

20. ראה גם בפירוש התורה שלו דף יא ע"א. ועל הסדר הפנימי בין הצמחים כדאי להשוות גם: "פירוש על התורה" לאברבנאל, ספר בראשית עמ' ג—נא.

21. תיקנו כאן את הטקסט על-פי ספרו של טואטי (לעיל הערה 18) עמ' 269 הערה 5.

22. וראה גם בפירושו לתורה, דף יב ע"א. הרלב"ג פותח בו את פירושו לפסוקים כ—כג ב"ראוי שנציע בכאן מה שכבר התבאר בספר בעלי-חיים ממדרגות הב"ח". לתיאור סולם הטבע על-פי דרך ההתרבות ראה "על התהוות בעלי החיים" 773 א שורה 33 — 733 ב שורה 25.

אדם. את ההשגחה האישית עליהם במסגרת ההשגחה המיניית הוא מבין כמתן כוחות מיוחדים לכל גמצא וגמצא על-פי מדרגתו האונטולוגית לשם שמירתו במשך הזמן האפשרי לו:

"ולא נעזבו גם-כן אישי כל מין עזיבה גמורה, אבל כל מה שנזדכך וזוקק מן החומר ההוא עד שקיבל צורת הצמיחה, ניתנו בו כוחות שישמרוהו זמן קצוב ימשכו אליו מה שיאות לו וידחו מעליו מה שאין תועלת לו בו, ומה שנזדכך ממנו יותר מן הראשון עד שקיבל צורת ההרגשה, הושמו בו כוחות אחרים לשמרו ולנצרו והושמה לו יכולת אחרת להתנועע לכוון למה שייאות לו ולברוח ממה שהוא כנגדו" (מו"נ ח"ג פי"ז, דף כג ע"ב).

אולם את שאלת ההבחנות בין המינים השונים של בעלי-החיים הוא פוטר במשפט אחד: "ואחר כן נתן לכל איש כפי מה שיצטרך לו המין ההוא". לעומת זאת הרלב"ג, המקבל אותה השקפת יסוד באשר להשגחה אישית על בעלי-החיים במסגרת ההשגחה המיניית, מפרט ומרחיב את הדיבור על הכלים הגופניים והנפשיים השומרים את בעלי-החיים השונים²³, וגם מזכיר את 'סולם הטבע' האריסטוטלי, המוצג בספר בעלי-החיים, כעקרון ההשגחה ההיררכית על-בעלי החיים²⁴.

בסיכום סדר הדברים הנבראים משמיט הרמב"ם בכלל את סיפור היום הרביעי, המעורר, כפי שראינו, בעיות קשות לפרשן המנסה לפרש את סיפור הבריאה בבראשית פרק א כסיפורה של הפיסיקה האריסטוטלית. גם כאן ניתן אולי לחזור לפרשנים שטענו, שהיום הרביעי לבריאה איננו תיאור של הדברים המתהווים על-פי הסדר הטבעי שלהם, אלא תיאור של הכרת הפיזיות של הדברים מתוך התוצאות. השמטת תיאור היום הרביעי לבריאה מסיכום סדר הנבראים תומכת אולי בפירוש זה לדברי הרמב"ם. מאחר שהיום הרביעי לבריאה לא הוסיף שום דבר על נמצא חדש, הרי לא היה טעם להזכירו בסיכום הסדר הטבעי של הנמצאות.

סיכום סדר הדברים לפי הפיסיקה האריסטוטלית במו"נ ח"ב פ"ל, מקביל לתיאור של מו"נ ח"א פ"ב המתאר את הקוסמולוגיה האריסטוטלית:

"ויפול ההשתנות במעורב עד שיתהווה ממנו תחילה הקיטורים כפי

23. "מלחמות השם", מאמר ראשון פרק שביעי דף ט ע"ב ומאמר רביעי, פרק חמישי, דף כח ע"א.

24. שם, מאמר רביעי, פרק רביעי.

מיניהם החלוקים, ואחר כן המחצבים כפי מיניהם החלוקים, ומיני הצמחים כולם ומינים רבים מבעלי החיים כפי מה שגזור מזג המעורב" (דף קיא ע"ב).

אלא שבסוף תיאור הסדר הטבעי של הנמצאים מוסיף הרמב"ם, "ושהחושך הוא טבע מציאות העולם התחתון כולו והאור מופיע עליו. הלא תראה שבהעדר האור ישאר הענין הנח". נראה לנו שאת דבריו אלו יש להבין על יסוד "המטאורולוגיקה" ספר ד, פרק ב. מן החושך, כפי שהזכיר הרמב"ם קודם, גובע הקור. לדעת אריסטו הקור איננו רק סיבת הכליון אלא גם סיבת אי-הרקיחה בשעה שהחום הוא סיבת הרקיחה שלהם. על-ידי הרקיחה, שנעשית בעיקר על-ידי החום הטבעי של הדבר אבל גם בהשפעה חיצונית כמו חום השמש, מושלם הדבר ונעשה הוא עצמו; בקור הוא נשאר כמו שהוא, במצב לא-מושלם. מה שאיננו מושלם אילו הן האילויות הפסיביות של הדבר, שהן החומר הטבעי שלו. כאשר נעדר האור, ומכאן החום, נשאר איפוא העולם השפל כפי שהוא, ואיננו נע לעבר השלימות שלו. כלומר, היסוד המניע את העולם השפל נמצא מחוצה לו, ולולא פעולת הגלגלים והמאורות לא היתה חלה בו פעולת ההתהוות וההשלמה והוא היה נשאר במצב סטטי, מצב של חומר שאיננו לובש צורות חדשות.

הפרשן קרשקש מפרש כאן:

"כלומר שלא ייעדר עניין מענייני הארץ בהעדר האור אחר שהחושך טבע מציאות העולם השפל, אבל ישאר העניין, כלומר שישאר העניין הקיים" (דף ס ע"ב).

לעומת זאת מבין שם-טוב את דבריו אלו של הרמב"ם באופן אליגורי. הוא מפרש "נח" — "ישאר בלא שום שלמות". ואחר-כך מוסיף:

"ורמו בזה הרב כי ההעדר מחובר לזה העולם מצד עצמו ומצד ההיולי והטוב והמציאות הנצחיות נמשך לו מצד השכלים הנבדלים הנקראים אור באמת" (שם).

איננו סבורים שזו היתה כוונתו של הרמב"ם. פירושו של שם-טוב בא לענות על בעיה המתעוררת אצל הקורא את סיפור הבריאה בפירושו של הרמב"ם ואצל הקורא את מו"נ ח"א פע"ב בחלקיו המקבילים לסיפור הבריאה. הרמב"ם איננו מזכיר בשני התיאורים הללו גם יחד את פעולת

השכלים הנבדלים או ליתר דיוק את פעולת מתן הצורות בחומר על-ידי השכל הפועל, אלא רק את הפעולה שפועלים הגלגלים והכוכבים על העולם השפל. 'השמטה' זו מפריעה לכל מי שאמון על הקוסמולוגיה האריסטוטלית נוסח אלפרבי ואבן-סינא. לפיכך מנסה הפרשן שם-טוב למצוא בסוף תיאור סיפור הבריאה רמז לכך שאת הצורה, את המציאות, או בלשון הרמב"ם את ה'טוב', מקבל העולם השפל מן השכלים הנבדלים. אולם פירוש המלה 'אור' כשכלים נבדלים איננו נמצא אצל הרמב"ם בסיפור הבריאה, אלא אצל הוגים אחרים.²⁵ הרמב"ם רואה בסיפור הבריאה את סיפורה של הפיסיקה האריסטוטלית, ולכן אין בו מקום לדבר על פעולת השכל הפועל על העולם, שיש לה נגיעה במטפיסיקה. יתכן שזו גם הסיבה לכך, שבמו"נ ח"א פע"ב אין מדובר על תפקיד השכל הפועל במתן הצורה לדברים. גם כאן מדבר הרמב"ם רק על עניני הפיסיקה, אותם דברים ש"כבר בא עליהם מופת", ולא בעניני המטפיסיקה שעל פי מו"נ ח"ב פכ"ב אינם אלא "כדמות מחשבה וסברא".

על-פי תיאור סדר הדברים הנבראים נראה, שאין לחפש עקרון אחד לסדר הדברים בששת ימי הבריאה, אלא לפחות שני עקרונות המשמשים לסירוגין: 'קדימה בסיבה' ו'קדימה בטבע'.²⁶ היחס בין האור לבין כל הדברים הנבראים הוא יחס של קדימה בסיבה: האור הוא סיבת התהוות כל הדברים בעולם השפל. היחס בין רקיע ומים אשר מעל לרקיע ליבשה גם הוא יחס של קדימה בסיבה: כאשר עולים האדים מעל הארץ מתיבשת הארץ ונראית היבשה. אותו היחס קיים גם בין הרקיע לבין הצמחים שנבראו ביום השלישי: האד שעלה מן הארץ והשקה את האדמה הוא סיבת הצמחת הצמחים. לעומת זאת היחסים בין צמחים, חיות מים, עופות, חיות יבשה ואדם הם יחסים של קדימה בטבע, או קדימה היולנית.

שני העקרונות הללו גם יחד אינם יכולים להסביר את מיקום 'בריאת' המאורות ביום הרביעי לבריאה. לשם כך נזקק הרמב"ם, לדעת פרשניו, לעקרון נוסף: סדר ההתגלות של פעולות הדברים בטבע. על-פי עקרון זה ניתן להסביר בשתי שיטות את מיקום 'בריאת' המאורות ביום הרביעי. אפשר לראות בו עקרון בסדר האונטולוגי של הדברים, כפי שראה הפרשן קרשקש, וניתן לראות בו עקרון התופס לגבי הסדר ההכרתי שלהם בלבד, כפי שסברו הפרשנים גרבוני, אפודי ושם-טוב.

25. ראה למשל שם, מאמר ששי, חלק שני, פרק חמישי ופרק שמיני.

26. ועל הסוגים השונים של הקדימה ראה: "מילות ההגיון" שער יב.

זמן ובריאה

אחד הנושאים הקשים והסבוכים ביותר בשאלת פירושו של הרמב"ם לסיפור הבריאה בבראשית פרק א הוא שאלת היחסים בין הזמן לבין הבריאה. במסגרת זו עולות שתי בעיות:

(א) האם נברא העולם, לפי פירושו של הרמב"ם, בזמן? דהיינו האם נברא העולם בנקודה מסוימת בתוך רצף זמני שקדם במציאותו למציאות העולם הגשמי?

(ב) האם בריאת העולם היתה, לפי פירושו של הרמב"ם, תהליך זמני? במילים אחרות: כיצד הבין הרמב"ם את הסיפור על ששת ימי הבריאה? כדי שנוכל לברר את שתי השאלות הללו במידת האפשר עלינו להקדים מספר דברים על תורת הזמן של אריסטו ואימוצה על-ידי הרמב"ם.

(א) תורת הזמן של אריסטו ואימוצה על-ידי הרמב"ם
הציר הסמנטי שעליו יש לפרש את סיפור הבריאה בתורה הוא, לדעת הרמב"ם, הפיסיקה האריסטוטלית. מכאן נובע, שגם מושג הזמן בו ישתמש הרמב"ם כדי לענות על השאלות האם נברא העולם בזמן והאם היתה בריאתו תהליך זמני, יהיה מושג הזמן האריסטוטלי. את תורת הזמן של אריסטו הכיר הרמב"ם ישירות מתוך ה"פיסיקה" ספר ד, פרקים י—י"ד² וגם מכתבי האריסטוטליקונים הערביים.
במו"נ ח"א פנ"ב חזור הרמב"ם על הגדרת הזמן של אריסטו ב"פיסיקה" ספר ד, פרק יא 219ב שורות 1—2:

1. בשאלות הנדונות בפרק זה דנו כבר באופן חלקי במאמרנו: "מציאות הזמן והימים הראשונים לבריאה", תרביץ מה, תשרי—אדר תשל"ו, עמ' 106—112. יש לראות בפרק זה תיקון והשלמה לדברינו שם. על בעיית זמן ובריאה אצל הפילוסופים היהודיים בימה"ב אחרי הרמב"ם ראה שם, עמ' 112—127.
2. במו"נ ח"ב פי"ג מזכיר הרמב"ם במפורש שהוא מסתמך על אריסטו באמרו: "ואע"פ שאינו [הזמן] ממין האיכות, אלא שהוא בכלל מקרה דבק לתנועה, כמו שהתבאר למי שהבין דברי אריסטו בבאור הזמן ואמיתת מציאותו".

"כי הזמן מקרה דבק לתנועה כשיביטו בה ענין הקדימה והאחור ותהיה נספרת כמו שהתבאר במקומות הנפרדים לזה העניין" (דף עג ע"ב).

כלומר, הזמן נמצא כאשר נפש כלשהי תופסת תנועה של גוף, מבחינה בה בפועל במצבים עוקבים של 'קודם' ו'מאוחר' על פי השינוי במקום או במצב של הגוף הנע הזה, וסופרת את השינוי הזה. הספירה נעשית על-ידי שימוש ביחידת-מידה כלשהי, אותה מיישמת הנפש הסופרת על המצבים העוקבים של תנועת הגוף. הזמן יהיה איפוא המספר הנספר של התנועה. חשובה לרמב"ם הקביעה, והוא מדגישה במספר מקומות במורה נבוכים, שהזמן הינו מקרה של תנועה, ולכן מציאותו תלויה במציאותה של תנועה. קיים איפוא זמן רק כאשר קיימת תנועה. בהקדמה החמש-עשרה, במו"נ ח"ב, מדגיש הרמב"ם:

"כי הזמן מקרה נמשך אחר התנועה ודבק עימה, ולא ימצא אחד משניהם מבלתי האחר, לא תימצא תנועה כי אם בזמן, ולא יושכל זמן אלא עם תנועה. וכל מה שלא תימצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן" (דף ז ע"א).

מאחר שהתנועה היא תנועתו של גוף, תלויה מציאות הזמן במציאות גוף נע מחוץ לנפש התופסת אותו. נמצא זמן רק כאשר נמצא גוף בתנועה. במו"נ ח"ב פי"ג, בהצגת "דעת כל מי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה", מבהיר הרמב"ם פן זה במושג הזמן:

"כי הזמן נמשך אחר התנועה, והתנועה מקרה במתנועע" (דף ל ע"א).

על-פי הגדרת הזמן האריסטוטלית הזמן הוא מספר. נשאלת השאלה: הזמן — מספר של איזו תנועה הוא? הטקסט ב"פיסיקה" ספר ד, פרק יד, הדן בשאלה זו, נותן מקום לשני פירושים שונים להשקפת אריסטו על יחסי הזמן והתנועה.³

3. A. Mansion, "La théorie aristo- : לניתוח הטקסט הזה של הפיסיקה ראה : téléciennne du temps chez les péripatéticiens médiévaux", *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, XXXVL (1934), pp. 275-279; J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967, pp. 319-325.

(א) מבחינה אונטולוגית הזמן הוא מידה או מספר של כל תנועה שהיא. קביעה זו מסתמכת על ה"פיסיקה" 223א שורות 29—30, שם אומר אריסטו, שהזמן הוא מספר כל תנועה שהיא ולא דוקא של תנועה מסויימת, ובלבד שתהא זו תנועה רציפה. על-פי הפיסיקה 223ב שורות 13—35 הרי כדי למדוד משהו יש צורך ביחידת-מידה מאותו סוג של הדבר הנמדד. הזמן חייב איפוא להימדד על-ידי זמן קבוע ומוגדר כלשהו. מאחר שקיימת הדדיות במדידה בין הזמן לבין התנועה — אנחנו מודדים תנועה על-ידי זמן, אבל גם זמן על-ידי תנועה — יהיה זמנה של תנועה קבועה יחידת המידה המבוקשת למדידת הזמן. אריסטו קובע כאן כלל נוסף למדידת הזמן: מלבד היות יחידת-המידה מסוג הדבר הנמדד, עליה להיות 'ראשונה' או 'קודמת' למה שהיא מודדת. מאחר שיחידת המידה של הזמן היא תנועה, הרי שמדובר בתנועה 'קודמת' לאחרות. מכלל פרק יד עולים גם כללי מדידה נוספים: על התנועה המשמשת יחידת מידה לזמן להיות תנועה רציפה, קבועה, סדירה ונצחית וכן תנועה שמספרה הוא הידוע באופן הטוב ביותר. בעלי הפירוש הזה מבינים את התנאים ליחידת המידה האידאלית לזמן כתנאים שנקבעו במישור ההכרתי. לפיכך הם טוענים, שהתנועה הסיבובית של הגלגל העליון, העונה לתנאים אלו, נבחרה לשמש כיחידת המידה לזמן. תנועת הגלגל היא תנועה רציפה, קבועה, סדירה ונצחית. היא גם התנועה ה"ידועה ביותר", מפני שבהיות הגלגל העליון לדעת אריסטו גלגל הכוכבים העומדים, ניתנת תנועה זו לראייה על-ידי כל בני-האדם בשווה. "ידועה ביותר" פירושה איפוא: ניתנת להכרה באופן הטוב ביותר על-ידי בני-האדם. גם הדרישה שיחידת המידה תהיה 'קודמת' למה שהיא מודדת מפורשת על-ידי פרשנים אלו כדרישה בעלת משמעות במישור ההכרתי בלבד: על התנועה המשמשת יחידת מידה לזמן להיות קודמת בסדר ההכרה לתנועות האחרות.

לסיכום: בעלי הפירוש הראשון טוענים, שיחידת-המידה של הזמן היא תנועת הגלגל העליון. אבל הם אינם רואים בה יחידת-מידה מוחלטת לזמן, אלא יחידת-מידה נבחרת לזמן. תנועת הגלגל העליון נבחרה כדי למדוד את הזמן בשל היותה נוחה לשמש בתפקיד זה.

פירוש זה איננו משיב על השאלה של אחדות הזמן, שאלה הנידונה בספר הפיסיקה 223א שורות 1—12. הוא משאיר פתח לתלות את אחדות הזמן בנפש הסופרת אותו, כפי שסבר למשל פרשן אריסטו סימפליציוס, ולא במצע ממשי מחוץ לנפש.

(ב) הזמן הוא באופן מהותי וטבעי מידה או מספר של תנועת הגלגל

העליון. פירוש זה קושר את הקטע על מדידת הזמן שבס' הפיסיקה 223ב שורה 13 ואילך עם תורת התנועה של אריסטו, כפי שנוסחה ופותחה בעיקר בספר השמיני של ה"פיסיקה": תנועת הגלגל העליון היא התנועה הראשונה בסדר התנועות בעולם, היא סיבתן של כל התנועות האחרות, והן תלויות בה בקיומן. לפי הסבר זה תהיה הדרישה, שעל יחידת המידה להיות 'קודמת' למה שהיא מודדת — דרישה במישור האונטולוגי ולא במישור ההכרתי, כפי שסברו בעלי הפירוש הקודם. תנועת הגלגל העליון קודמת לשאר התנועות בסדר האונטולוגי של הדברים. היא איפוא יחידת-מידה מוחלטת של הזמן ולא יחידת-מידה שנבחרה בשל שיקולים הכרתיים. בעלי-הפירוש הזה מבינים גם את הדרישה שיחידת-המידה תהיה התנועה ה"ידועה ביותר" כדרישה במישור האונטולוגי. תנועת הגלגל העליון היא התנועה הידועה ביותר לא מפני שהיא ניתנת להכרה באופן הקל ביותר, אלא מפני שהיא קודמת קדימה אונטולוגית לכל שאר התנועות הנמצאות. ההשקפה שהזמן הוא מידת תנועת הגלגל העליון קושרת את השאלה על מדידת הזמן עם השאלה שקדמה לה בספר הפיסיקה — שאלת אחדות הזמן — ופותרת אותה: הזמן האחד והכללי של העולם הוא הזמן הנישא בתנועת הגלגל העליון והוא מקיף ומכיל בתוכו את כל הזמנים האחרים, שהם ב-זמניים לו.

הרמב"ם, ככל הנראה בעיקבות אבן-סינא⁴, מקבל את הפירוש השני ליחסי זמן וגלגל, וסבור שהזמן הוא באופן מהותי וטבעי מספר של תנועת הגלגל העליון. אולם כפי שעוד נראה, הוא מזכיר פירוש זה לתורת הזמן של אריסטו רק במו"ג ח"ב פ"ל ואילו בתיאור "דעת כל מי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה" במו"ג ח"ב פ"ג הוא מדבר רק על תלות הודית בין תנועת הגוף בכלל לבין מציאות הזמן. תיאור זה משאיר, וכנראה לא במקרה, פתח להבין גם שהזמן תלוי בקיומו במציאות כל תנועה שהיא ולאו דוקא במציאות תנועת הגלגל.

(ב) האם נברא העולם בזמן?

מן הטענה שהזמן תלוי בקיומו במציאות גוף נע מתחייבת המסקנה, שהזמן יימצא רק מרגע שיימצא גוף בתנועה, ואם נקבל את הפירוש שהזמן הוא מספר תנועת הגלגל העליון מתחייבת המסקנה, שהזמן יימצא רק מרגע שיימצא הגלגל העליון. מסקנה זו ניתן לנסח גם באופן אחר ולומר,

4. ראה: מנסיון (הערה 3 לעיל) עמ' 292.

שהזמן נברא עם בריאת הגוף הנע, או עם בריאת הגלגל, או עם בריאת העולם, ושלא יתכן שהעולם נברא בזמן. הטענה שהעולם לא נברא בזמן אלא שהזמן נברא עם העולם מתחייבת איפוא על-פי דעת חידוש העולם, המאמצת לעצמה את יסודות הפיסיקה האריסטוטלית ומכאן גם את תורת הזמן של אריסטו. ואכן הרמב"ם מציג שיקול דעת זה במסגרת תיאור "דעת כל מי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה" במו"נ ח"ב פי"ג:

"שהעולם בכלל, ר"ל כל נמצא מלבד ה' ית', השם המציאו אחר ההעדר המוחלט והגמור, ושהשם ית' לבדו היה מצוי, ולא דבר בל-עדין, לא מלאך ולא גלגל ולא מה שבתוך הגלגל, ואחר-כן המציא כל אלה הנמצאות כפי מה שהם ברצונו וחפצו לא-מדבר. ושהזמן עצמו גם-כן מכלל הנבראים, כי הזמן נמשך אחר התנועה, והתנועה מקרה במתנועע, והמתנועע הוא בעצמו אשר הזמן נמשך אחר תנועתו מחודש, והיה אחר שלא היה. ושוה אשר יאמר: היה ה' קודם שיברא העולם, אשר תורה מילת היה על זמן, וכן כל מה שיעלה במחשבה⁵ מהמשך מציאותו קודם בריאת העולם המשך אין תכלית לו, כל זה שער זמן או דמות זמן, לא אמיתת זמן. כי הזמן מקרה בלא ספק, והוא אצלנו מכלל המקרים הנבראים כשחרות וכלובן, ואף-על-פי שאינו ממין האיכות, אלא שהוא בכלל מקרה דבק לתנועה כמו שהתבאר למי שהבין דברי אריסטו בבאור הזמן ואמיתת מציאותו... והכוונה שהוא אצלנו דבר נברא מתהווה כשאר המקרים והעצמים הנושאים למקרים ההם, ולזה לא תהיה המצאת ה' לעולם בהתחלה זמנית כי הזמן מכלל הנבראים" (דף ל ע"א).

סיפור הבריאה בבראשית פרק א אמנם איננו מורה אותנו שהעולם לא נברא בזמן ושהזמן נברא עם בריאת העולם. אולם הרמב"ם משתדל להוכיח על-ידי פירושו למלה 'בראשית', שסיפור הבריאה מתיישב עם הטענה הזאת, המתחייבת מתורת הזמן של אריסטו.

כפי שראינו בדיון על פירוש הרמב"ם למלה 'ראשית', רואה בה הרמב"ם התחלה הקודמת קדימה סיבתית ולא זמנית למה שהיא התחלתו. בין שנפרש

5. בתרגום אבן-תבון 'הבורא' ואיננו מדויק. בערבית: 'אללה', דהיינו: ה'.

6. אבן-תבון מתרגם: 'בשכל' ושם-טוב פלקירא מעיר: "והעתקתנו יגרר במחשבה, כמו ימשך כי מלת יגרר דומה לעברי יגרר וד'הן כמחשבה והוא בכאן כמחשבה שאינה אמיתית ואינו נכון להעתיק שכל" (מורה המורה עמ' 154). "קאפח מתרגם "מחשבה", ש' מונק: "pensée". וש' פינס מתרגם: "all the thoughts that are carried along in the mind".

שב'ראשית' התכוון הרמב"ם לעתה שהוא התחלת הזמן, ובין שנפרש שב'ראשית' התכוון הרמב"ם לחומר של העולם השפל או לחומרים שהם התחלות השמים והארץ, מאפשר לו פירושו למלה 'ראשית' לטעון, שסיפור הבריאה מתיישב עם הטענה שהזמן נברא:

"והעולם לא נברא בהתחלה זמנית, כמו שביארנו, כי הזמן מכלל הנבראות... בהתחלה ברא השם העליונים והתחתונים, זהו הפירוש המסכים לחידוש העולם" (דף גח ע"א).

בדבריו "כמו שביארנו" רומז הרמב"ם להסבר שנתן במו"נ ח"ב פי"ג בשאלה הזאת. בסוף דבריו גם מחזק הרמב"ם גם הרושם, שאין דבריו כאן אלא חזרה על דבריו במו"נ ח"ב פי"ג, באמרו: "זהו הפירוש המסכים לחידוש העולם". אולם, הטענה שהזמן נברא עם בריאת העולם מתיישבת לא רק עם דעת החידוש, שאותה מזכיר כאן הרמב"ם, אלא גם עם דעת קדמות העולם נוסח אלפריי ואבן-סינא. לפי שיטתם ניתן לטעון, שמאז ומתמיד היה עולם שמציאותו נאצלה מן האל, עולם ש'נברא' על-ידי האל, ומאז ומתמיד היה זמן שהוא מידת התנועה של הגלגל העליון. ולכן גם לפי דעת הקדמות הזאת ניתן לומר שהזמן 'נברא' עם 'בריאת' העולם. הפירוש למלה 'בראשית', המתיישב עם הטענה שהעולם לא נברא בזמן אלא שהזמן נברא עם העולם, מתיישב איפוא עם דעת החידוש ועם דעת הקדמות האריסטוטלית כאחד.

ואכן, הן במו"נ ח"ב פי"ג והן במו"נ ח"ב פ"ל טוען הרמב"ם, שהאמונה בבריאת העולם בזמן, או בניסוחה האחר: האמונה במציאות זמן קודם לבריאת העולם — גוררת את אמונת הקדמות נוסח "הדעת השני" שהציג במו"נ ח"ב פי"ג, ולא את אמונת הקדמות נוסח "אריסטו והנמשכים אחריו ומפרשי ספריו".

"הדעת השני" כולל, לפי עדות הרמב"ם את דעותיהן של מספר 'כתות' או בלשוננו אסכולות, שהמשותף ביניהן הוא הטענה, שהעולם לא נברא יש מאין אלא מחומר קדמון⁷. בין המשתייכים לאסכולה זו מזכיר הרמב"ם באופן מפורש את אפלטון ואת הדיאלוג "טימאיוס", בו מובעת ההשקפה

7. להסבר "הדעת השני" ובעיקר דברי ר' אבהו והדעה על מציאות ריבוי עולמות ראה:

H. A. Wolfson, "The Platonic, Aristotelian and Stoic Theory of Creation in Halevi and Maimonides", *Essays Presented to J. H. Hertz*, London 1942, pp. 435-436.

שהעולם נברא מחומר קדמון. נוסף לכך הוא מתאר, מבלי להזכירה בשמה, את דעת אמפדוקלס והרקליטוס — אותה הכיר ככל הנראה מתוך ספר "על השמים" של אריסטו — לפיה נבראו מן החומר הקדמון אינסוף עולמות בזה אחר זה ולא עולם אחד.

במו"ג ח"ב פי"ג מביא הרמב"ם חזוק לעמדה, שבמסגרת תורה הטוענת לבריאת העולם יש מאין יש לראות גם את הזמן כנברא, בעזרת הטענה שההשקפה ההפוכה, דהיינו שמציאות הזמן קדמה למציאות העולם והעולם נברא בזמן, גוררת את אמונת הקדמות:

"והתבונן זה העניין מאוד בעבור שלא תתחייב התשובות אשר אין לנטות מהן למי שיסכל זה, כי כשתקיים זמן קודם העולם תחייב להאמין הקדמות, כי הזמן מקרה ואי־אפשר לו מבלתי נושא, ויתחייב מציאות דבר קודם מציאות זה העולם הנמצא עתה. ומזה הוא הבריחה" (דף ל ע"א).

לפי תיאור זה של אמונת הקדמות, אשר ממנה מתחייבת ההנחה שהזמן קיים היה קודם לבריאת העולם, ברור, שאין הרמב"ם מתכוון לקדמות נוסח אריסטו וממשיכו אלא לקדמות נוסח "הדעת השני". שהרי אין הרמב"ם טוען, שכאשר נאמין במציאות זמן קודם העולם נצטרך להאמין במציאותו של העולם כולו, אלא שנצטרך להאמין במציאות נושא לזמן, דהיינו גוף נע, או במציאות 'דבר' קודם מציאות העולם הנמצא עתה. תיאור זה יכול להתאים לחומר האפלטוני, הנמצא על־פי "טימאיוס" בתנועה מתמדת, אם כי בלתי־סדירה, ולכן יכול להיות נושא של זמן⁸. יתכן אולי להבין "מציאות דבר קודם מציאות זה העולם הנמצא עתה" גם כמציאות עולם אחר, שונה מזה הנמצא עתה, לפני שנברא עולמנו אנו, דהיינו כדעת אמפדוקלס והרקליטוס הכלולה ב"דעת השני".

פירוש זה ניתן לאישוש על־ידי המקבילה במו"ג ח"ב פ"ל לטענה שהציג הרמב"ם במו"ג ח"ב פי"ג. אחרי שקובע הרמב"ם (בח"ב פ"ל) שהפירוש שנתן למלה 'בראשית' מסכים לטענה שהזמן נברא עם העולם, הוא מביא את דברי ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו בבראשית רבה ג: ז, אשר פשטם נראה כעומד בסתירה עם השקפה זו:

"אמר ר' יהודה בר' סימון... מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכן, אמר ר' אבהו מיכן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן".

8. והשווה: רבנו גסים בן ראובן גירונדי (הר"ן), פירוש על התורה, עמ' ח.

על-פי ההנחה המוקדמת שלו לגבי המשמעות של המקרא ושל דרשות חז"ל, קיבלו גם ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו את מושג הזמן האריסטוטלי. טענת ר' יהודה בר' סימון ש"סדר זמנים" נמצא "קודם לכן", כלומר קודם בריאת העולם, וטענת ר' אבהו שלברית העולם קדמו עולמות רבים שנתהוו ונחרבו בזה אחר זה, היא, לדעת הרמב"ם, הודיה באינסופיותו של הזמן כלפי העבר :

"אבל מה שתמצאהו כתוב לקצת החכמים מהעמיד זמן נמצא קודם בריאת העולם מסופק מאוד, (קאפח — תמוה מאוד), כי זהו דעת אריסטו אשר בארתי לך אשר יראה שהזמן לא יצויר לו תחילה. וזה מגונה" (דף נח ע"א—ע"ב).

אין הרמב"ם אומר כאן שהנחת מציאות זמן קודם לבריאת העולם גוררת את דעת הקדמות נוסח אריסטו, דהיינו שעולמנו אנו היה קיים מאז ומעולם, אלא רק את הדעה האריסטוטלית שהזמן הוא אינסופי. דיוק זה בקביעת המסקנה ה'מגונה' העולה מדברי שני החכמים הללו מתיישב יפה עם שיקול הדעת שהעלה הרמב"ם במו"נ ח"ב פי"ג. גם שם טוען הרמב"ם, שהנחת זמן קודם בריאת העולם מורה על האמנה בדעת הקדמות. כפי שראינו יש להבין את דבריו שם "להאמין הקדמות" כנסובים על "הדעת השני" ולא על דעת אריסטו וממשיכיו; דהיינו, הנחת זמן קודם בריאת העולם גוררת את ההשקפה האפלטונית, שלפיה נברא העולם מחומר קדום, או את השקפת אמפדוקלס והרקליטוס, שלפיה נמצאו אינסוף עולמות לפני שנברא עולמנו אנו.

פירוש כזה מתקבל על הדעת גם בשל השיקול הבא: אילו היה הרמב"ם מגיח שמדובר בקדמות העולם נוסח אריסטו, היה עליו לומר שהטענה לפיה נברא העולם בזמן היא סתירה מיניה וביה, שהרי פירושה שהעולם נברא כאשר היה כבר קיים. רק בהנחה שמדובר במציאות חומר קדמון לפני בריאת העולם, חומר שממנו נברא עולמנו אנו, או שממנו כבר נבראו לפני עולמנו אנו אינסוף עולמות בזה אחר זה, ניתן לדבר על בריאת עולם בזמן. נראה לנו שגם כאן יש להשלים את דברי הרמב"ם על העולה ממאמריהם של ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו ולומר, שטענתם שהזמן אינסופי כלפי העבר מגונה, מפני שאין היא אלא דעת הקדמות נוסח "הדעת השני". פירוש זה מתאשר על ידי דברי הרמב"ם בהמשך הפרק :

"והנה יתבאר לך התרת זה אשר סופק על אלו השנים בקרוב, האלהים אם לא רצו אלו השנים מזה לומר שאי-אפשר מבלתי 'סדר זמנים' קודם

לכן, וזהו אמונת הקדמות וכל בעל תורה יברח מזה. ואין זה המאמר אצלי אלא כיוצא במאמר ר' אליעזר: 'שמים מהיכן נבראו?' (שם).

גם כאן, כמו במו"נ ח"ב פי"ג, משתמש הרמב"ם בביטוי "אמונת הקדמות", אולם סיום דבריו מורה בבירור, שמדובר באמונת הקדמות נוסח "הדעת השני". שכן הוא טוען, שעל-פי הפירוש הזה דומים דברי ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו בבראשית רבה לדבריו של חכם אחר, ר' אליעזר, ב"פרקי דרבי אליעזר".

לפירוש הפרק השלישי מ"פרקי דרבי אליעזר" מקדיש הרמב"ם את פרק כו מן החלק השני של מו"נ. דבריו שם נסובים על התיאור הבא של בריאת העולם אצל ר' אליעזר:

"שמים מאי זה מקום נבראו? מאור לבושו לקח ונטה כשמלה והיו נמתחין והולכין שנאמר 'עוטה אור כשלמה, נוטה שמים כיריעה', הארץ מאי זה מקום נבראת, משלג שתחת כסא כבודו לקח וורק שנאמר 'כי לשלג יאמר הוא ארץ'".⁹

הרמב"ם פותח את פירושו לדברי ר' אליעזר בדברי תמיהה המזכירים את את תגובתו על דברי ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו במו"נ ח"ב פ"ל:

"ראיתי לרבי אליעזר הגדול דברים בפרקים המפורסמים הנודעים בפרקי ר' אליעזר, לא ראיתי מעולם יותר זרים מהם בדברי אדם מן הנמשכים אחר תורת מרע"ה" (דף נא ע"ב).

בהמשך דבריו הוא טוען, שיתכן שהדברים ב"פרקי דרבי אליעזר" מורים 'קדמות העולם אלא שהוא דעת אפלטון'. דבריו אלו משמשים הוכחה לכך, שהרמב"ם רואה את הביטוי 'קדמות העולם' או 'קדמות' כשם רב-משמעי, העשוי להורות הן על ההשקפה האריסטוטלית, "הדעת השלישי", והן על ההשקפה האפלטונית ומכאן על "הדעת השני". יש איפוא הצדקה נוספת לפירושנו את דבריו במו"נ ח"ב פי"ג ובמו"נ ח"ב פ"ל ש"להאמין הקדמות" ו"אמונת הקדמות" אינם אלא אמונת הקדמות על-פי "הדעת השני".

כאמור, דומים דברי ר' אליעזר לדברי ר' יהודה בר' סימון ולדברי ר' אבהו בכך, שאף הם מורים על תורת קדמות נוסח "הדעת השני". ואכן, דברי ר' אבהו מתאימים יפה לדעת אמפדוקלס והרקליטוס, שאותה מתאר הרמב"ם במו"נ ח"ב פי"ג ב"דעת השני" באמרו:

9. הנוסח כאן איננו מתאים לנוסח שבידנו. וי' קאפח כותב שהוא מתאים לנוסח של כתב-יד תימן (ראה: קאפח, ח"ב, עמ' שס, הערה 2).

"ולזה יאמינו שיש חומר אחד נמצא קדמון כקדמות האלוה, לא ימצא הוא זולת החומר ולא החומר ימצא זולתו... והוא אשר יברא בו מה שירצה, פעם יצייר ממנו שמים וארץ, ופעם יצייר ממנו זולת זה... אבל כמו שאישי בעלי-החיים הווים נפסדים מחומר נמצא אל חומר נמצא, כן השמים יתהוו ויפסדו והוויתם והיפסדם כשאר הנמצאות אשר תחתיהם" (דף ל ע"ב).

טענתו של הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל, שדעת ר' אבהו מחייבת הנחת זמן אינסופי, מחזקת את הפירוש שאין מדובר בריבוי עולמות סתם, אלא באינסוף עולמות, בתהליך נצחי של התהוות וכליון של עולמות בזה אחר זה. את דברי ר' יהודה בר' סימון אין הרמב"ם מפרש. אולם מן ההסבר השני שהוא נותן להם, ואשר אותו גראה להלן¹⁰, מסתבר, שהוא מייחס לו את ההשקפה, שמציאות הזמן תלויה במציאות תנועת הגלגל העליון. מכאן יש להסיק, שלדעת הרמב"ם "סדר זמנים" שקדם לבריאת העולם היה סדר זמנים שקיומו נתלה בתנועת הגלגל העליון, בעולם שמציאותו קדמה למציאות עולמנו אנו. יתכן איפוא שהרמב"ם עצמו כבר הבין את דברי ר' יהודה בר' סימון כפי שהבינם אברבנאל אחריו. בספר "מפעלות אלוהים" מסביר אברבנאל, שלדעת ר' יהודה בר' סימון קיים היה עולם אחד לפני שנברא עולמנו, ו"סדר הזמנים" עליו הוא מדבר איננו אלא "סדר הזמנים בתנועת הגלגל" (דף נ ע"ב) שבאותו עולם. לפי אברבנאל, ההבדל בין דעתו של ר' יהודה בר' סימון לבין דעתו של ר' אבהו הוא, שלר' יהודה בר' סימון היה רק עולם אחד לפני שנברא העולם שלנו, ואילו לר' אבהו היה ריבוי של עולמות. אם כך, שוב, יש לראות את דעת ר' יהודה בר' סימון כאחת ההשקפות האפשרויות במסגרת "הדעת השני" ויש הצדקה לדמותה לדעת ר' אבהו ולדעת ר' אליעזר.

יתכן שדבריו של הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ג, לפיהם גוררת הנחת מציאותו של זמן קודם בריאת העולם את תורת הקדמות, רומזים דוקא לתורת הקדמות נוסח ר' אליעזר. כפי שראינו, הטענה שלזמן יש צורך ב'נושא' או ב'דבר' ולא דוקא ב'גלגל', רומזת אולי לאפשרות זו. אולם כדי שתהיה אפשרית תורת קדמות כזאת, הנובעת מהנחת זמן נמצא קודם בריאת עולמנו, יש צורך להניח מושג זמן שונה מזה שמקבל הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל, דהיינו זמן שהוא מספר כל תנועה שהיא ולא דוקא מספר תנועת הגלגל העליון. יתכן שזוהי הסיבה לכך, שבמו"נ ח"ב פ"ג מדבר הרמב"ם רק על הקשר

ההכרחי בין זמן לבין תנועה ולא בין זמן לבין תנועת הגלגל העליון. במקרה זה לפנינו שימוש קלסי בסתירה מן הסיבה השביעית¹¹, דהיינו: לצורך ענין אחד — כאן הטענה שבריאה בזמן גוררת השקפת קדמות נוסח אפלטון — יש צורך להניח הנחה אחת — כאן שהזמן הוא מספר כל תנועה שהיא; ואילו לצורך ענין אחר — הסבר דברי ר' יהודה בר' סימון ודברי ר' אבהו — יש צורך להניח הנחה סותרת לראשונה — כאן שהזמן הוא מספר תנועת הגלגל. הסתירה הקיימת בין שתי ההנחות הללו היא מן הסוג של סתירה בין משפט מחייב כללי לבין משפט שולל חלקי; משפט מחייב כללי: הזמן הוא מספר כל תנועה שהיא; משפט שולל חלקי: אין הזמן מספר כל תנועה שהיא דהיינו הוא מספר תנועת הגלגל בלבד. דעתו האמיתית של הרמב"ם היא איפוא שהזמן הוא מספר תנועת הגלגל העליון, ואילו את הטענה הסותרת, שהזמן הוא מספר התנועה בכלל, הביא רק לצרכי הטיעון. הטענה הסותרת מכילה בתוכה גם את הטענה האמיתית וגם טענה שיקרית. שהרי אם הזמן הוא מידת כל תנועה שהיא הוא גם מידת תנועת הגלגל העליון, אבל לא מידת כל שאר התנועות.

יתכן שגם דבריו המסכמים של הרמב"ם לפירוש דברי ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו על דרך הפשט כוללים אותה תחבולת הטעיה המאפיינת את הסתירה מן הסיבה השביעית. הרמב"ם אומר:

"סוף דבר לא תביט באלו המקומות למאמר אומר כבר הודעתך שיסוד התורה כולה שהשם המציא העולם לא-מדבר, בזולת התחלה זמנית, אבל הזמן נברא, כי הוא נמשך לתנועת הגלגל והגלגל נברא" (דף נח ע"ב).

"כבר הודעתך" רומז לתיאור הדעת הראשון במו"נ ח"ב פי"ג, אולם שם מופיעה תורת זמן שונה מזו שהרמב"ם הציג כאן, תורה הטוענת שהזמן הוא מספר התנועה בכלל. הרמב"ם מטעה כאן במכוון את הקורא בנסותו ליצור רושם שמדובר באותה תורה עצמה.

בדבריו האחרונים של הרמב"ם יש גם משום גילוי מענין על יחסו לחז"ל. הוא אומר לקורא "לא תביט באלו המקומות למאמר אומר"; דהיינו באותם מקומות שבהם מחזיקים חז"ל "בדעת השני" — אל תתבונן לאוטוריטה שלהם אלא לתוכן של הדברים, שאותו יש לדחות מאחר שאיננו מתיישב עם דעת החידוש. אם אכן כך יש להבין את דבריו כאן, הרי שהוא רומז, שלא תמיד יש לקבל את דעת חז"ל כאוטוריטיבית.

11. ראה לעיל בפרק "פירוש הרמב"ם למקרא ודרך הצגתו" עמ' 58.

נראה לנו, שבהערכת פירושו של הרמב"ם למלה 'בראשית' כמתיישב עם הטענה שהזמן נברא עם העולם אבל לא עם הטענה שהעולם נברא בזמן, יש גם כדי לשפוך אור על יחסו של הרמב"ם ל"דעת השני". במו"נ ח"ב פכ"ה טוען הרמב"ם, שדעת אפלטון, שהיא אחת מן ההשקפות הכלולות ב"דעת השני" ואולי ה"דעת השני" בכלל, מתיישבת עם האמונה בתורה מן השמים, בנס ובשכר ובעונש, שהם יסודי התורה:

"ואמנם אם יאמין הקדמות על הדעת השני אשר בארנוהו והוא דעת אפלטון, והוא שהשמים גם-כן הווים נפסדים, הדעת ההוא לא יסתור יסודי התורה ולא תמשך אחריו הכובת האותות אבל העברתם, ואפשר שיפורשו הכתובים עליו וימצאו לו דמויות רבות בכתובי התורה וזולתם שאפשר להתלות בהם וגם יהיו לראיה אבל אין הכרח מביא אותנו לזה, אלא אם התבאר הדעת ההוא במופת, אמנם כל עת שלא יתבאר במופת לא זה הדעת נטה אליו, ולא הדעת ההוא גם-כן גביט אליו כלל, אבל נבין הכתובים כפשוטיהם ונאמר כי התורה הגידתנו ענין לא יגיע כוחנו להשגתו..." (דף נא ע"ב).

מתקבל כאן הרושם, שהרמב"ם משאיר אפשרות לקבלת "הדעת השני" על-ידי המאמין בתורה. הוא רומז לכך, שניתן לפרש את התורה כמורה על "הדעת השני" ושדעה זו נמצאת גם בכתובים אחרים, דהיינו אצל חז"ל, וכפי שראינו אצל ר' יהודה בר' סימון, ר' אבהו ור' אליעזר. הרמב"ם הראה, שלפחות שני הראשונים הגיעו להשקפתם מתוך נסיון לפרש את בראשית פרק א. על-פי פירושו לסיפור הבריאה אין הרמב"ם מקבל את אפשרותה של "הדעת השני". סיפור הבריאה בתורה מתיישב רק עם דעת החידוש יש מאין או עם דעת הקדמות האריסטוטלית ולא עם "הדעת השני".

(ג) הפירוש לששת ימי הבריאה

בפרק הקודם ראינו שניתן לפרש את דברי ר' יהודה בר' סימון ואת דברי ר' אבהו כביטוי להשקפתם על מקור העולם; השנים סברו שלא יתכן להבין את סיפור הבריאה בתורה אלא כמורה על דעת הקדמות נוסח "הדעת השני". אם אכן זהו הפירוש שיש לתת לדבריהם אומר הרמב"ם הרי שיש לדחותם אף-על-פי שנאמרו על-ידי חז"ל. אולם הוא מנסה להתגבר גם בדרך אחרת על הקושי שבהמצאותם של דברי חז"ל שאינם מתיישבים עם דעת התורה, והוא אומר שאין לראות בדבריהם הבעת דעה חד-משמעית על מקור העולם, אלא ביטוי לקושי שהתקשו בו השנים בפירוש סיפור הבריאה. קושי זה הוא שהביאם לידי העלאת השערה בדבר קדמות נוסח "הדעת השני".

ר' יהודה בר' סימון תלה את דבריו בחריגה סיגנונית בתיאור מעשה הבריאה: בשעה שעל כל הדברים הנבראים נאמר תחילה בלשון ציווי 'יהי!' (למשל: 'יהי אור!') 'יהי רקיע!'), נאמר על הערב ועל הבוקר רק 'ויהי ללא הקדמת המאמר המצווה 'יהי!'. ר' יהודה בר' סימון הסיק מכך, ש"סדר זמנים" קיים היה קודם לבריאת העולם ולא נברא במאמר: 'יהי ערב אין כתוב כאן אלא ויהי ערב מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכן' (בר"ר ג: ז). והפירוש המיוחס לרש"י כותב כאן: "הכי גרסינן: והיה ערב אין כתיב כאן שיהא משמש להבא, אלא 'ויהי' לשעבר, מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן עד שלא נברא העולם"¹². הרמב"ם משמיט את הקשר הזה של דברי ר' יהודה בר' סימון ודברי ר' אבהו העוקבים להם ל'ויהי ערב ויהי בוקר', ומקשר אותם לביטוי 'יום אחד' או כפי שהוא כותב בעברית במקור הערבי "יום ראשון"¹³. על הקשר הזה שהוא קושר את דבריהם לביטוי 'יום ראשון' הוא מבסס את פירושו לדבריהם. לדעתו לא העסיקה את ר' יהודה ואת ר' אבהו הבעיה של מציאות זמן לפני בריאת העולם אלא הבעיה כיצד נמצאו ונמדדו שלושת הימים הראשונים לבריאה. בכך פותח הרמב"ם פתח להבין את דבריהם כנוגעים בסוגייה נוספת ביחסי הזמן והבריאה, סוגיית הפירוש שיש לתת לששת ימי הבריאה.

לפי פירושו של הרמב"ם הניחו ר' יהודה ור' אבהו שתי הנחות: האחת היא שיש להבין את דברי התורה כפשוטם, שהיו ששה ימי בריאה, שהם שש יחידות זמן בנות עשרים וארבע שעות; השניה היא, שנכון הפירוש השני לתורת אריסטו באשר ליחסי הזמן ותנועת הגלגל ולכן הזמן הוא באופן מהותי וטבעי מיספר תנועת הגלגל העליון. כמו כן סבור הרמב"ם, שעל-פי השקפתם של ר' יהודה בר' סימון ושל ר' אבהו יש לתנאי ההכרחי, לפיו על יחידת המידה של הזמן להיות התנועה הידועה ביותר, דהיינו התנועה הניתנת להכרה באופן הטוב ביותר, גם משמעות אונטולוגית: ימצא זמן רק כאשר ניתן יהיה לראות את התנועה היומית של הגלגל. מאחר שהגלגל העליון, לפי השיטה האסטרונומית שאותה קיבל הרמב"ם מפתולומאיוס, איננו גלגל הכוכבים העומדים כפי שסבר אריסטו, אלא הגלגל הריק מכוכבים, או כפי שהוא נקרא לפרקים 'הגלגל החלק'¹⁴, הרי שלא ניתן לראות את תנועתו היומית בצורה ישירה. תנועה זו ניתנת לתפיסה בצורה

12. ראה מאמרנו (המצוטט לעיל עמ' 228 הערה 1) עמ' 107 הערה 2.

13. ר' שמואל אבן-תבון כותב "יום אחד" אבל במקור נמצא בעברית "יום ראשון".

14. לתיאורו ראה: הלכות יסודי התורה פ"ג ה"א.

הטובה ביותר על ידי ראיית תנועתה היומית של השמש. מכאן מסיק הרמב"ם, שלדעת ר' יהודה ור' אבהו תלויה מציאות הזמן לא במציאות הגלגל העליון לבדה אלא גם במציאות השמש. מאחר שלפי פשט סיפור הבריאה נבראו המאורות, ובכללם השמש, רק ביום הרביעי לבריאה, עלתה אצל שני החכמים הללו השאלה, כיצד נמצא ונמדד הזמן לפני היום הרביעי לבריאה.

כך מבין את דברי הרמב"ם כאן גם הפרשן משה גרבוני. בפירושו למו"ג ח"ב פ"ל הוא כותב:

"ואתה תתבונן מה שהוקשה עליהם והוא מציאות זמן קודם מציאות זה השמש כי הוא המחדש הזמן בתנועתו היומית לפי שהיא היותר מהירה והיותר נגלית ולכן היה הקודם והמתאחר מהתנועה היומית הם הזמן המשער לתנועה כמשפט המודד שהוא יותר נודע ויותר קטן מהנמדד. ואין תנועה יותר מהירה מהיומית ואין דבר יותר נגלה מהשמש המחקה לתנועה האמיתית בתנועתו ההכרחית" (דף לט ע"א).

אם נתבונן יפה נראה, שלפי הפירוש הזה לדברי ר' יהודה בר' סימון ולדברי ר' אבהו, מייצגים שני חכמים אלו את הטיפוס של הקורא הנבון עליו דיבר הרמב"ם בהקדמה למו"ג, אותו קורא שהבין את הטקסט המקראי על פי פשטו ונבון כי הבנה זו עמדה בסתירה עם השכלתו המדעית. הרמב"ם מדגיש בהצגת דברי ר' יהודה ור' אבהו "והבין אומר זה המאמר הענין על פשוטו" ואחר-כך הוא מתאר את ההשקפה המדעית שעמדה בסתירה עם פשט הכתובים ובשל כך גרמה למבוכה אצל שני החכמים הללו: "וחשב שאחר שלא היה שם גלגל מקיף ולא שמש באי-זה דבר שוער יום ראשון?".

על-פי ההקדמה למורה נבוכים¹⁵ מורה אותנו הסתירה בין פשט הכתובים לבין האמת המדעית שהטקסט שלפנינו איננו חד-משמעי אלא בעל שני רבדי משמעות, ושמשמעותו האמיתית היא המשמעות הנסתרת שלו. על הקורא בעל ההשכלה הפילוסופית 'למחוק' במקרה זה את המשמעות של פשט הכתובים ולהתיחס רק אל רובד המשמעות הנסתר שלהם, התואם לאמת הפילוסופית. הרובד הנגלה, במקרה כזה, מיועד רק לקורא מן ההמון, שהוא חסר כל השכלה פילוסופית ולכן איננו מוצא סתירה בין הכתוב לבין עולמו הרוחני והדתי.

15. דף ד ע"ב, וראה לעיל בעמ' 55.

הדרך ליישב את קושייתם של ר' יהודה בר' סימון ושל ר' אבהו, או להוציא ממבוכתו את הקורא שנתקל באותה בעיה עצמה, היא להצביע על כך, שסיפור הבריאה בתורה מכיל יסודות אלגוריסטיים ואין להבין את כולו כפשטו — כפי שמנסח זאת הרמב"ם בפתיחה למו"נ "נעורר על היותו משל" — וכן להסביר לקורא הנבוכך את המשמעות הנסתרת של הטקסט, כמו שכותב הרמב"ם באותו מקום בפתיחה למו"נ "נבאר לו המשל ההוא". הרמב"ם ממלא בצורה בהירה אחרי ההבטחה הראשונה שהבטיח בפתיחה למורה נבוכים, ומצביע על האופי האליגורי של טקסטים רבי-משמעות ומעוררי מבוכה אצל הקורא המשכיל, אבל הוא סתום ורב משמעי באשר להבטחתו השניה שם, לבאר את המשמעות האמיתית של הטקסט בבראשית פרק א בשאלה המעסיקה אותנו.

חלקה הראשון של התרת הקושי שהתקשו בו ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו איננו אלא הפירוש לבראשית א: א, שבו כבר דנו בפרוטרוט בפרק הרביעי של חיבורנו. כפי שראינו שם מפרש הרמב"ם, שפסוק א מורה אותנו שהעולם כולו, השמים ומה שבתוכם והארץ ומה שבתוכה, נבראו בו-זמנית בפעולת בריאה אחת של האל. פירוש זה שולל את המשמעות הנמצאת ברובד הנגלה או בפשט של הטקסט לפיה מורים ששת ימי הבריאה על סידרה של פעולות בריאה אלוהית שבאו בזו אחר זו בזמן ושכל אחת מהן נעשתה ביום אחד, דהיינו בעשרים וארבע שעות. נשאלת השאלה מהו הרובד הנסתר של סיפור זה. על כך עונה הרמב"ם תשובה, שחלקה ב'ביאור' וחלקה במשל. הוא נוקט כאן, למעשה, במתודה, שבפתיחה למורה נבוכים הבטיח שלא ישתמש בה: בהסברת משל על ידי משל אחר: ¹⁶

"אם-כן הכל נברא יחד ונבדלו הדברים כולם ראשון ראשון, עד שהם המשילו זה לזורע שזרע זרעים משתנים בארץ בבת-אחת וצמח קצתם אחר יום וקצתם אחר שני ימים וקצתם אחר ג', והזריעה כולה היתה בשעה אחת" (דף נח ע"ב).

דברים אלו ניתנים לשני פירושים שונים, שכל אחד מהם גורר השקפה אחרת על ששת ימי הבריאה. הפירושים ניתלים בביטוי "ראשון ראשון" המופיע בחלק ה'מבואר' של דברי הרמב"ם ובמשמעות שיש להעניק למשל הזרעים. הביטוי "ראשון ראשון" (אולא אולא) ניתן להבינו כ'בזה אחר זה'.

16. ראה דבריו במו"נ דף ו ע"ב — ז ע"א המסתיימים: "צאמנם ענין הנבואה וביאור מעלותיה ופירוש משלי ספריה יתבאר בזה המאמר בדרך אחר מן הביאור".

בזמן, דהיינו כסדר זמני, וניתן להבין כ'בזה אחר זה' בסדר של קדימה סיבתית בלבד של דבר למשנהו. לכל אחד מן הפירושים הללו ניתן למצוא אסמכתא בדברי הרמב"ם עצמו.

בביטוי "ראשון ראשון" משתמש הרמב"ם במקום אחר במו"נ להוראה של בזה אחר זה בזמן. במו"נ ח"ב פי"ב מבחין הרמב"ם בין האופן שבו מתחדשת הצורה בחומר לבין האופן בו מתחדש המזג של הדברים, שהוא הכנתם לקבלת הצורה, באמרו:

"כי כל מזג מקבל התוספת והחיסרון והוא יתחדש ראשון ראשון והצורות אינם כן, שהם לא יתחדשו ראשון ראשון, ולזה אין תנועה בהם, ואמנם יתחדשו או יפסדו בלא-זמן" (דף כח ע"ב — כט ע"א).

המזגים מתחדשים על-ידי תנועת היסודות הפועלים זה על זה. על-פי תורת הזמן האריסטוטלית יש קשר הכרחי בין תנועה לבין זמן — כאשר יש תנועה יש זמן. מכאן שהמזגים המתחדשים "ראשון ראשון" מתחדשים בזה אחר זה בזמן, בשעה שהצורה מתחדשת בהרף-עין, ללא תנועה ולכן גם לא בזמן.

לעומת זאת בפירושו למלה 'ראשון' (אולא) בתחילת מו"נ ח"ב פ"ל הסביר הרמב"ם, ש'ראשון' היא מלה רב-משמעית: היא יכולה להיות מלה נרדפת ל'התחלה' או לציין קדימה זמנית בלבד. כפי שכבר ראינו בפרק המוקדש לפירוש המלה 'בראשית'¹⁷, לא ברור בדברי הרמב"ם מהי משמעותו של 'ראשון' כשהוא שם נרדף ל'התחלה': האם הוא זהה לשתי המשמעויות של 'התחלה' או רק לאותה משמעות המודגמת על-ידי יחסי היסוד ומה שהוא לו יסוד. ואם יש להבינו על-פי דוגמת היסוד בלבד, כיצד מבין הרמב"ם את הדוגמא הזאת. בכל אופן אין להוציא מכלל אפשרות ש'ראשון' יכול להורות גם על קדימה סיבתית בלבד, ולא רק על קדימה זמנית או על קדימה זמנית וסיבתית של דבר למשנהו.

קושי נוסף בהבנת דברי הרמב"ם לגבי הרובד הנסתר הוא במשמעות שיש לתת למשל הזרעים. האם משל הזרעים הוא משל ליציאה מן הכוח אל הפועל של ה'זרעים' שגורעו באדמה בפעולת הבריאה האחת של האל? כלומר, האם הזרעים אינם אלא צורות או כוחות שהוטבעו בחומר העולם השפל בפעולת הבריאה ואיפשרו אחר-כך לדברים שבו לצאת מן הכוח אל הפועל בזמן, או שאף משל זה יש לפרש כמורה על קדימה סיבתית ולא זמנית של הדברים זה לזה.

17. לעיל עמ' 121—122.

על-פי הפירוש ש"ראשון ראשון" מורה על קדימה זמנית — וסביר עוד יותר: קדימה זמנית וסיבתית כאחד — של הנמצאים אלו לאלו, ושמשל הזרעים בא לתאר יציאה מן הכוח אל הפועל של הדברים בעולם השפל, יש להבין שששת ימי הבריאה הם ימים ממש, או לפחות סדר זמנים, סדר של קדימה זמנית וסיבתית של הנבראים זה לזה. מאחר שמדובר בזריעת זרעים בארץ יש להבין, שהיציאה מן הכוח אל הפועל נעשית בעולם השפל בלבד. פעולת הבריאה נעשתה אמנם בבת-אחת, אולם לא כל מה שנברא בה נברא בפועל. הדברים בעולם השפל, להוציא את ארבעת היסודות, נבראו ככוחניים בלבד ויצאו מן הכוח אל הפועל בזה אחר זה בזמן. תהליך זה מתואר במשל הזרעים על-ידי הצמיחה של הזרעים שנזרעו בארץ.

לאור כל אלה יש להבין את דברי הרמב"ם לגבי הדרך בה הבינו ר' יהודה ור' אבהו את הכתובים באומרו: "והבין אומר זה המאמר הענין על פשוטו" כנסובים לא על ששת ימי הבריאה, אלא על מעשה הבריאה של היום הרביעי בלבד, או על הבריאה בששת ימים. על-פי הפירוש הראשון סברו שני החכמים הללו, שהמאורות והשמש בכללם נבראו רק ביום הרביעי ולכן לא יכול היה הזמן להמצא והימים לא יכלו להמדד לפני היום הרביעי לבריאה. על-פי המובן שנותן הרמב"ם לדברי חז"ל בחגיגה יב ע"א, נבראו המאורות כבר ביום הראשון ולא ביום הרביעי, כפי שמשמע מפשט סיפור הבריאה. ביום הרביעי רק 'ניתלו' המאורות או רק נראתה פעולתם בעולם השפל. התשובה לקושי שהתקשו בו ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו היא איפוא, שמאחר שהגלגלים והשמש כבר נמצאו מן היום הראשון לבריאה, יכול היה הזמן להימצא ולהימדד מיד עם בריאת העולם. כל יתר הדברים, הדברים בעולם השפל, יצאו מן הכוח אל הפועל בזמן הזה. הסבר זה גם מתאים יפה לתורה האריסטוטלית לפיה אין בעולם הגלגלים יציאה מן הכוח אל הפועל, מפני שהחומר החמישי ממנו הם עשויים איננו לובש ופושט צורה כחומר הראשון. הסבר בריאת היום הרביעי שלא על פי הפשט מאפשר לרמב"ם לטעון, שהיציאה מן הכוח אל הפועל נעשתה רק בעולם השפל.

הפירוש השני לדרך שבה הבינו ר' יהודה ור' אבהו את פשטי הכתובים הוא, שפשט הכתוב מורה על סידרת פעולות בריאה גפרדות, שנעשו באופן ישיר על-ידי האל בכל אחד מששת ימי הבריאה. ואילו 'תוך' הכתוב מורה, שהבריאה כולה נעשתה בבת-אחת והדברים יצאו מן הכוח אל הפועל במשך ששה ימים. כלומר, היתה רק פעולת בריאה ישירה אהת של האל, וכל יתר הפעולות היו פעולות מתווכות על ידי הנמצאים שנבראו על ידי האל

בפעולת הבריאה האחת, ואשר הוציאו אל הפועל מה שברא האל בארץ בכוח.

לפירוש שסיפור הבריאה איננו אלא סיפור יציאת הדברים בעולם השפל מן הכוח אל הפועל יש חיזוק בדבריו של הרמב"ם במו"נ ח"ב פי"ז. במשפט הפתיחה להפרכת הטענות הספציפיות של אריסטו לקדמות העולם מן הפיסיקה אומר הרמב"ם:

"אחר שטענתנו שהעולם בכללו המציאו השם אחר העדר והוהו עד שנישלם כמו שתראהו" (דף לו ע"א).

פעולות האל הן איפוא שתיים: בריאת יש מאין והשלמת העולם הנברא יש מאין. הרושם העולה מדבריו אלו של הרמב"ם הוא, שלפנינו תיאור של תהליך השלמה. כך מבין את הדברים גם המתרגם הצרפתי של הטקסט ש' מונק, המוסיף בסוגרים את המלה Successivement אחרי "והוהו", כלומר: בזה אחר זה.

פירוש זה מתאים יפה גם לפירוש הרמב"ם ליום השלישי לבריאה. כפי שראינו סבור הרמב"ם, שהתאידות המים מעל לארץ היתה סיבה להיגלות היבשה. התאידות המים היא תהליך זמני; מכאן שבריאת היום השני קודמת קדימה זמנית לבריאת היום השלישי, היגלות הארץ. על-פי פירוש זה עלינו להבין, שתחילה היה מצב שבו נמצאו היסודות הארבעה במקומם הטבעי ולאחריו התאידו המים מעל לארץ על-ידי פעולתה המחממת של השמש, ואולי גם ניקו המים למקום אחד, ורק אז ניגלתה היבשה. התיאור של ארבעת היסודות בפסוק ב, התיאור של התאידות המים והפיכתם לענן והתיאור של היגלות היבשה הוא תיאור של שלושה מצבים עוקבים בזמן, ששלושתם שייכים לתיאור אירוע חד פעמי — בריאת העולם.

אותו דבר עצמו נכון גם לגבי היחס בין בריאת היום השני, התאידות המים מעל הארץ והפיכתם לענן, לבין הבריאה השניה של היום השלישי — הצמחת הצמחים למיניהם. כאן טען הרמב"ם במפורש, שלהצמחת הצמחים קדמה גם ירידת המטר מאותו ענן שנוצר ביום השני. מכאן — התאידות המים והפיכתם לענן, הפיכת הענן שוב למטר וירידתו על הארץ, שהם תהליך זמני, קדמו להצמחת הצמחים קדימה זמנית. אם אכן צמחו הצמחים רק אחרי שירד עליהם המטר, אולי יש להבין גם את צמיחתם כתהליך זמני של יציאה מן הכוח אל הפועל? פתרון כזה מציע הרלב"ג כאפשרות לפירוש הטקסט בבראשית פרק א באמרו:

"ואפשר שנאמר שהרצון בזה שהשם יתברך אמר שיהיה אז כוח

לארץ להוציא אלו הצמחים ויהי כן, רצוני שכבר נתן לארץ זה הכוח וההכנה על דרך פלא והוציאה אלו הצמחים בשצמחו ממנה כאילו היו גורעים הזרעים בארץ. ולזה היו הזרעים האלו נמצאים יחד בעת הבריאה כמו הענין משאר הנבראים ולזה אמר במה שאחר זה: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר וגומר. כבר התבאר כי אחר זאת הבריאה הנזכרת בכאן היתה הצמיחה וזהו אמרם בבראשית רבה (יב: ד): 'ותוצא הארץ דבר שהוא פקוד בידה' (מלחמות השם, מאמר ששי, חלק שני, דף ע"ב).

הרלב"ג, הסבור שכל הבריאה נעשתה בבת אחת, סבור שהצמחים צמחו אחרי פעולת הבריאה המתוארת בבראשית פרק א. תיאור היום השלישי לבריאה הוא תיאור בריאתם בכוח בלבד. אולם לדעת הרמב"ם יש למקם את בראשית ב ו—ז לפני תיאור היום השלישי לבריאה, ומכאן שיש אולי לראות את תהליך צמיחת הצמחים כתהליך זמני, שהוא חלק מן התהליך הזמני של הבריאה, בחינת יציאת הדברים בעולם השפל מן הכוח אל הפועל. אולם ניתן לתת לדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל גם פירוש אחר ולומר, שלדעתו לא היתה הבריאה של העולם השפל תהליך זמני של יציאת הדברים מן הכוח אל הפועל, אלא שכל הנמצאות, לרבות אלו שבעולם השפל, נבראו בפועל בבת אחת. "ראשון ראשון" איננו מורה על קדימה זמנית אלא על קדימה סיבתית של הדברים הנבראים אלו לאלו. ואילו משל הזרעים איננו אלא משל להבחנה בצורה בין דברים הקודמים זה לזה בסיבה חומרית ובסיבה פועלת. ה'פשט' של סיפור הבריאה יהיה איפוא, שהיו שישה ימים ממש של בריאה או אפילו סדר זמני של יציאת הדברים הנבראים מן הכוח אל הפועל, ואילו ה'תוך' שלו יהיה שששת ימי הבריאה אינם אלא ציון לשש קבוצות של נבראים המסודרות על פי הסדר הסיבתי שלהן. פירוש זה לדברי הרמב"ם מקובל על רוב הפרשנים הקדומים. הנרבוני מפרש את "ונבדלו הדברים" באמרו:

"ירצה כי כולם מושפעים מאת האל ית' יחד, כי אין חלוקה בו ית', כי הוא ית' אחד ומושכלו אחד והוא עצמו המסדר לזה המסודר המתייחס אליו, כי הוא ברואו, אך יחלקו בבחינת הסיבה, הסדר וההרכבה" (דף לט ע"א).

הנרבוני לומד איפוא על שאלת הבריאה בשישה ימים ממושג האל של הרמב"ם: האל הוא אחד, הוא שכל-משכיל-ומושכל. מאחר שהאל הוא שכל הוזה למושכלו, הרי גם העולם הנברא על-ידו והמושכל על-ידו בחינת

ידיעת העושה במה שעשה חייבים להיות אחד, דהיינו אורגניזם בו נמצאים ב־זמנית כל החלקים בפועל. מאחר שמושג האל איננו מאפשר להבין, שחלקים אחדים של העולם קדמו במציאותם בפועל לאחרים, הרי שיש להבין את ההבדל בין הדברים הנבדלים לא כהבדל בסדר הזמני של בריאתם אלא כהבחנות לוגיות ואונטולוגיות, הבחנות בצורה, במהות של הדברים, זה מזה. סדר הופעתם בסיפור הבריאה איננו אלא הסדר של קדימתם על פי הסיבה הפועלת, והסיבה החמרית (= ההרכבה). את המלה "הסדר" בדברי הנרבוני יש אולי להבין כרמז ל"הראות פעולותיהם", דהיינו למיקום של היום הרביעי לבריאה בסדר הימים. כפי שנראה, כך במפורש יאמר אברבנאל. אם כך יש להוסיף לסיבה הפועלת והחמרית גם את הקדימה או המיקום של אירוע 'יום' על-פי סדר הראותן של הפעולות.

יתכן שבפרושו את פירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה מתוך מושג האל שלו רואה הנרבוני לנגד עיניו את דברי הרמב"ם עצמו במו"נ ח"א פ"ב:

"ובזה הציור יתבאר [תפיסת העולם כאורגניזם אחד שבו יש קיום סימולטני לכל החלקים] גם-כן שהאחד אמנם ברא אחד" (דף קיב ע"ב).

הפרשן שם-טוב חוזר על רעיון-היסוד של הנרבוני ומפתח יותר את הפירוש:

"ירצה כי כמו שאלוה אחד כן פועלו אחד ומסידורו יצא זה הסדר, והתחלת הזמן גבראת עם הנבראים לא שנבראו הנבראים בהתחלה זמנית, אבל נבדלו הדברים כולם ראשון ראשון כי כולם מושפעים מאת האל יחד, כי אין חלוקה בו יתברך כי הוא ית' אחד ומושכלו אחד והוא עצמו המסדר לזה המסודר המיוחס אליו, אך יחלקו בבחינת הסיבה וההרכבה, וכפי מדרגותיהם במציאות יאמר לו 'יום אחד ויום שני', לא שנבראו הדברים בזה אחר זה, כמו שיראה מפשטי הכתוב, אבל כולם נבראו כאחד ומצד הקדימה והאיחור שהם עלולים קצתם מקצתם נאמר אחד ושני ושלישי ושאר הימים, והבן זה" (דף נח ע"ב).

שם-טוב מתייחס באופן ברור לשאלת פירוש הטקסט בבראשית פרק א ולקושי שהתקשו בו ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו, כאשר הבינו "יום אחד" ו"יום שני" וכו' כפשוטם. הוא מסביר שאין להבין כאן את המלה 'יום' כפשוטה אלא 'יום' פירושו מדרגה בסדר הנמצאות. לפי פירוש זה לא היו איפוא ימים בכלל בבריאת העולם וממילא לא היה מקום לקושי שהתקשו בו ר' יהודה ור' אבהו.

אותו רעיון לגבי הפירוש שיש להעניק להבנת הרמב"ם את ששת ימי הבריאה חוזר גם בהסברו של שם-טוב למו"נ ח"ב פי"ז:

"ולמה שבעלי החידוש ימצאו על שתי דעות: אם דעת יראה שהדברים נבראו ראשון ראשון כמו שיראה מפשטי הכתוב, או דעת שהדברים נבראו כולם כאחד כמו שהוא הדעת האמיתי. והסדר הנמצא בהם הוא סידור טבעי וסידור בסיבה לא סידור זמני" (דף לו ע"א).

גם אברבנאל מבין כך את פירושו של הרמב"ם לסיפור הבריאה. הוא משמיט את הטיעון ממושג האל שהופיע אצל הנרבוני ואצל שם-טוב ומתיחס ישירות לדרך בה יש להבין, לדעת הרמב"ם, את סיפור הבריאה בשישה ימים:

"ויחשוב הרב שלא היו מלאכות נבדלות בששת הימים כי ביום אחד ובשעה אחת נברא הכל אצלו, אבל נזכרו אותם הימים במעשה בראשית לרמוז על מדרגות הנמצאים שנעשו כפי הסדר הטבעי, ולא שהיו ימים ממש ולא קדימה זמנית לדבר על דבר ממה שנברא במעשה בראשית. אבל שהיו דברים שאחרי בריאתם באותה שעה שנברא הכל נתגלו ונתראו פעולותיהם אחר-כך ושוה גם-כן היה ענין יחוד הימים, ר"ל להראות פעולות מה שכבר נברא, וכמו שזכרתי מדעתו במאורות למעלה בשאלה הה'. ויעזר ממה שהמשילו חז"ל בזה הענין לזורע זרעים בבת-אחת בארץ שיצמחו אחר-כך בימים מחולפים זה ליום אחד וזה לימים. והו' דעת הרב והיה זה אצלו סוד גדול מסודות מעשה בראשית והערים מאוד בהעלמתו כמו שתראה מדבריו שמה'. והולך רכיל, מגלה סוד, הרלב"ג וגם הנרבוני ושאר מפרשי ספרו והמה פירסמו דעתו וגילו את סודו" (פירוש על התורה, עמ' י').

אברבנאל מוסיף איפוא להסבר שימי הבריאה מורים על מדרגות הנמצאים על פי הסדר הטבעי שלהם, דהיינו על פי הקדימה שלהם זה לזה בסיבה פועלת ובסיבה חמרית, גם את הטענה שסדר הימים נקבע על-פי היראות הדברים שנבראו בבת-אחת, כדי שאפשר יהיה לכלול בהסבר גם את סיפור היום הרביעי לבריאה. וכפי שאמרנו, יתכן שלכך רמז כבר נרבוני בפירושו. בהמשך פירושו לדברי הרמב"ם מונה אברבנאל את מדרגות הנמצאות לדעת הרמב"ם ומבקר את פירושו:

"הא' האור והחושך והב' המטר והג' המחצבים והד' הצמחים והה'

הב"ח והו' האדם... ואתה תראה שלא הסכימה מלאכת הימים עם המדרגות אשר זכר. לפי שהמחצבים והצמחים ייוחדו ליום אחד ולא לשני ימים כדרכו, וכן הב"ח והאדם שעשה הרב שתי מדרגות לא היו בב' ימים כי אם ביום א' וההפך בב"ח הימיים והארציים שעשאו הרב מדרגה אחת וייוחדו להם שני ימים. ויותר קשה מזה שנתחדד יום ד' לבריאת המאורות ואינה מהמדרגות שזכר הרב ולא העיר דבר על זה והסתיר פנים ממנו. וזה ממה שיורה שלא היו הימים מורים על מדרגות כמו שאמרת" (שם, עמ' יא).

אברבנאל, וככל הנראה גם שם-טוב, על-פי מה שניתן ללמוד מפירושו למו"נ ח"ב פי"ז, מבינים שתיאור סדר הנבראות בסוף פירושו לסיפור הבריאה משקף גם את דעתו האמיתית של הרמב"ם על ששת ימי הבריאה. לאור דבריו אלו יש להבין את דבריו הקודמים "וניבדלו הדברים ראשון ראשון" ואת משל הזרעים. ולכך ככל הנראה מתכוין גם גרבוני באמרו:

"ודע זה והבינהו כי הוא סוד מן הסודות החתומים אשר רמו אליהם הרב ז"ל בזה, ובארו כוננתו באמרו איך נבדלו הדברים ראשון ראשון. ואדוני אבי ע"ה הוא אשר העמיק על זה בימי נערוטי בקראי לפניו הספר הזה מתענג בהבנתו והוא סוד ששת ימי בראשית" (ביאור לספר מו"נ, דף מ ע"א).

בפירושו לפירוש הרמב"ם לששת ימי הבריאה מסתמך אברבנאל לא רק על תיאור ההקבלה בין הסדר הטבעי של הדברים על פי הפיסיקה האריסטוטלית לבין תיאור הנבראות בסיפור הבריאה שבבראשית פרק א, אלא גם על דבריו העוקבים של הרמב"ם לתיאור זה. הרמב"ם מסתמך על דברי ר' יהושע בן לוי בחולין ס ע"א "כל מעשה בראשית בקומתו נבראו, בדעתו נבראו, בצביונם נבראו". הוא משמיט את ההקשר המקורי של הדברים, שעליו מורה סיום דברי ר' יהושע בן לוי: "שנאמר ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, אל תקרי צבאם אלא צבי"¹⁸, והמורה על כך שדברי ר' יהושע בן לוי נדרשו על בראשית ב: א, פסוק המדבר על השבת, דהיינו, על מצב העולם כאשר שלמה כבר מלאכת הבריאה. הרמב"ם מפרש את שלושת המילים המרכזיות שבדברי ר' יהושע בן לוי "בקומתו", "בדעתו" ו"בצביונם" ומסיים את פירושו בהדגשה מיוחדת: "ודע זה גם-כן, שהוא שורש גדול כבר התבאר".

18. בהסתמך על יחזקאל כ: ו: "צבי הוא לכל הארצות".

'קומתן' מורה לפי פירוש הרמב"ם על כמותם: כל מה שנברא נברא "על שלמות כמותו", דהיינו בגודל הפיסי המקסימלי שאפשרי לבן מינו. 'דעתן' מורה על הצורה: כל מה שנברא נברא "על שלמות צורתו", כלומר כבעל צורה בפועל. 'צביונם' מורה על המקרים הנוספים למהות: כל מה שנברא נברא "בנאה שבמקרי". לפי פירוש זה מורים אותנו דברי ר' יהושע בן לוי, שהדברים שנבראו בששת ימי הבריאה נבראו כל-אחד באופן המושלם ביותר לפי מינו הן מבחינת גודלם, הן מבחינת מהותם והן מבחינת התכונות הנוספות שלהם, כלומר הם גם הנאים ביותר שיכולים להיות במינם. על רעיון זה עצמו חוזר הרמב"ם גם במו"נ ח"ג פי"ב, בהסבירו את הרע מן המין הראשון הקורה לאדם:

"והגזרה היא שכל מה שאפשר שיתהווה מאי זה חומר שיהיה, יתהווה על השלמות שאפשר לו להתהוות מן החומר ההוא המיני, וישיג אישי המין מן החסרון כפי חסרון חומר האיש ההוא" (דף טו ע"א).

דהיינו: האל בורא מכל הרכב של חומר את היצור המושלם ביותר האפשרי מאותו חומר, אולם פרטים מסויימים של המין עשויים שלא להיות מושלמים, עשויים להיות פגומים ובעלי מום בשל חסרון בחומר הספציפי שלהם. מכאן יש להסיק, שגם "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו וכו'" הוא לפי פירוש הרמב"ם תיאור של מיני הדברים הנבראים ולא של פרטים מסויימים בהם. לכך רומזים גם הפרשנים גרבוני ושם טוב בפרשם את פירוש הרמב"ם ל'צביונם'. גרבוני אומר כאן:

"כי השם הוא היוצר והוא המיפה, הוא המנעים, הוא עשך ויכוננך, ואין שם כילות ולא חסרון אלא מצד המקבל. וזה שורש גדול כבר התבאר בחכמת הטבע" (דף מ ע"ב).

גרבוני מבין איפוא שדברי הרמב"ם "כבר התבאר" מכוונים לפיסיקה האריסטוטלית, ולא למורה נבוכים. גם שם-טוב ההולך בעיקבותיו מפרש:

"וזה שורש גדול כבר התבאר בחכמה הטבעית, שהדברים הטבעיים יש להם חומר מיוחד וגאות לשיחול הצורה והצורה היותר גאותה שאפשר שיהיה חל בזה החומר, והמקרים היותר טובים גם-כן, ולכן נבראו הדברים הטבעיים על תכלית השלמות שאפשר שיהיו" (דף סא ע"א).

אולם אברבנאל מפרש, שהרעיון שעליו אומר הרמב"ם "כבר התבאר" הוא אותו רעיון שהביע הרמב"ם בפירושו לבראשית א: א, והוא, שהעולם

כולו נברא בפועל בפעולת בריאה אחת של האל. הקטע הזה משלים או מבהיר את דבריו שם, בהסבירו שהדברים נבראו מיד על שלמותם ומכאן שהוא מוציא מכלל אפשרות פירוש של יציאת הדברים מן הכוח אל הפועל בזמן.

כפי שראינו בפרק "הפירוש ליום הששי לבריאה"¹⁹, ניתן לתת לדברים אלו אצל הרמב"ם גם פירוש שלישי ולומר שהם נסובים על בריאת האדם. שהרי הרמב"ם מביא את דברי ר' יהושע בן לוי לא רק אחרי הזכרת סדר הנבראים אלא גם לפני הפירוש לבריאת האדם ולסיפור גן-העדן בבראשית פרק ב. ניתן איפוא לראות בהם גם משום פתיחה לעניין הבא אחריהם ולא סיכום לעניין שלפניהם. במקרה זה יש להבין "כבר התבאר" כנסוב על פירוש הרמב"ם במו"נ ח"א פרקים א וב המפרש את בריאת האדם בצלם ובדמות. פירוש זה יכול להיות אלטרנטיבי לפירושו של אברבנאל, אבל גם משלים לו ומתיישב עמו.

נראה לנו שקטע המפתח המאפשר הכרעה בשאלה, האם סבר הרמב"ם שסיפור הבריאה הוא תיאור היציאה מן הכוח אל הפועל של הנמצאות בעולם השפל, או שהוא תיאור הדברים בעולם השפל על-פי הסדר הטבעי שלהם, נמצא במו"נ ח"ב פ"ז. בפרק זה מבסס הרמב"ם את האפשרות של האמונה בחידוש העולם יש מאין על-ידי ביטול טענות אריסטו לקדמות העולם מן הפיסיקה. בסוף הדיון שם הוא אומר:

"ואין רחוק עלינו גם כן מאמר אומר שנתהוו השמים קודם הארץ, או הארץ קודם השמים, או היות השמים בלתי הכוללים, או מין ב"ח בלתי מין אחר, כי זה כולו בעת הווית זה הכלל, כמו שהבעלי-חיים בעת הוויתו היה הלב ממנו קודם לביצים כמו שיראה לעין, והגידים קודם העצמים ואף-על-פי שאחר שלמותו לא ימצא בו אבר מבלתי אבר מכל האברים אשר אי-אפשר עמידת האיש מבלעדיהם, זה כולו יצטרך גם-כן אליו אם ילקח הכתוב כפי פשוטו ואף-על-פי שאין העניין כן כמו שיתבאר כשנדבר בזה המאמר" (דף לו ע"א)²⁰.

19. עמ' 209.

20. ומענין להשוות לדברי הרס"ג בפירוש ספר יצירה שהובאו על-ידי מבשר הבבלי (י' קאפח, פירוש רבינו סעדיה על התורה, עמ' יא הערה א) המפרש שפסוק א בבראשית פרק א מורה אותנו שהכל נברא בבת אחת, כפי שמסביר הרמב"ם, אולם מביא דוקא את דוגמת העובר להוכיח שאין בו התפתחות הדרגתית של אברים: "כשם שמתהווה העובר ומתפתח בשרו ועצמיו וגידיו ועורו וכל פרטיו לא זה לפני זה ולא זה לפני זה, אלא הכל מתהווה יחד ונמצא יחד".

טענתו של הרמב"ם כאן מעניינת ביותר. על-פי הפסיקה האריסטוטלית, כפי שנוסחה על-ידי האריסטוטליקונים הערבים, העולם הוא אורגניזם שבו יש קיום סימולטני לכל החלקים. השקפה זו מציג הרמב"ם במו"ג ח"א פע"ב, פרק המוקדש להצגת הקוסמולוגיה האריסטוטלית נוסח אלפרבי ואבן-סינא:

"דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד לא זולת זה, ר"ל כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, ר"ל עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש מבני אדם על דרך משל, וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם... " (דף קי ע"ב) ²¹.

וקצת הלאה:

"ובזה הציור יתבאר גם-כן שהאחד אמנם ברא אחד כמו שאי-אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם והם אברי אדם באמת, ר"ל שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו, כן אי-אפשר חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דיברנו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ... " (דף קיב ע"ב).

אולם ניתן היה לישם כאן את הכלל שהציג הרמב"ם בתחילת פרק יז ושעל-פיו הוכיח את אפשרות תורת הבריאה יש מאין גם במסגרת השקפה הטוענת לתקיפות הפסיקה האריסטוטלית, ולטעון שאין ללמוד מטבע הנמצא השלם לאחר תום התהוותו על טבעו בעת תהליך התהוותו או לפניו. כמו שבעובר יש יציאה מן הכוח אל הפועל באופן שאברים אחדים בו קודמים במציאותם לאחרים ²², אף-על-פי שבבעל-החיים הנולד נמצאים כל האברים באופן סימולטני, כך גם בבריאת העולם קדמו חלקים אחדים בו לאחרים בתהליך ההתהוות, אף-על-פי שכאשר נשלמה התהוותו נמצאו כל חלקיו בִּזְמַנִּית. זיאור העולם כאורגניזם, או כמקרוקוסמוס, במו"ג ח"א פע"ב

21. וראה 'תפיסת העולם כמקרוקוסמוס, מונק, ח"א עמ' 354 הערה 1.

22. ועל התפתחות העובר ראה: "על התהוות בעלי-החיים" ספר ב, פרק י. על התפתחות האברים בזה אחר זה ראה שם, 736 שורה 2. על קדימת הלב לשאר האברים ראה למשל: 735 א שורה 24; 742 א שורות 1—25; 745 שורה 35.

יפה איפוא לגבי העולם לאחר שהתהווה, אבל איננו חל בהכרח על העולם בתהליך התהוותו.

הרמב"ם דוחה אפשרות זאת ואומר שפירוש כזה אמנם מתאים לפשט הכתובים, אבל אין זו משמעותו האמיתית של סיפור הבריאה. מכאן יש להסיק, שגם הפירוש לפיו בריאת העולם בשישה ימים היא יציאה מן הכוח אל הפועל איננה לדעת הרמב"ם אלא פירוש הכתובים על-פי פשטם, ולא ה'תוך' שלהם. בסוף דבריו כאן מפנה הרמב"ם את הקורא למו"נ ח"ב פ"ל כמקום שבו דן בבעיה הזאת והראה "שאין הענין כן", כלומר שאין לראות את הבריאה כתהליך של יציאה מן הכוח אל הפועל.

דוגמת העובר והילוד, שבה משתמש הרמב"ם כאן, כבר נזכרה בפרק יז קודם. היא הובאה כאילוטרציה לטענה, שמאחר שאי-אפשר ללמוד מחוקיותו של העולם לאחר שהתהווה על החוקיות שפעלה בזמן שהתהווה, הרי שאין להחיל את עקרונות הפיסיקה האריסטוטלית על בריאת העולם. מכאן הסיק הרמב"ם שאין כל תוקף להוכחות האריסטוטליות מן הפיסיקה לקדמות העולם. ההשוואה בין העובר לבין 'הדרך אל ההתהוות' של העולם עשויה היתה ליצור את הרושם, שהעולם התהווה על-ידי יציאה מן הכוח אל הפועל. שהרי דוגמת העובר היא דוגמא קלסית לתהליך היציאה מן הכוח אל הפועל. בקטע שלפנינו שולל הרמב"ם אפשרות הסקת מסקנה זו מן ההשוואה שהעלה בתחילת הפרק. הוא אומר שמשל העובר לא בא אלא להצביע על כך שאין החוקיות החלה על דבר בעת היווצרותו חלה עליו לאחר היווצרותו, ואין הוא בא להדגים את האופן של תהליך ההיווצרות עצמו. משל העובר והילוד הוא איפוא משל חלקי בלבד לבריאת העולם ואין בינו לבין תהליך הבריאה התאמה מלאה. יתכן שלפנינו מקרה של סתירה מן הסיבה החמישית בין תחילת הפרק לבין סופו. בתחילת הפרק הציג הרמב"ם את 'האמת הגסה' וערך ההשוואה בין העובר להתהוות העולם ואילו בסופו הוא מדייק את ההשוואה הזו ומראה את גבולותיה. בכך הוא 'מתקן' את הרושם שעשוי היה להיווצר מדבריו הראשונים.

הדוגמאות שמביא הרמב"ם לאפשרות של קדימת חלקים מסוימים בעולם לאחרים ואשר אותן הוא שולל לבסוף באמרו "ואין הענין כן" מעניינות אף הן, ויש בהן גם כדי לתרום להבנת דעתו בסוגייה שלפנינו. הדוגמא הראשונה עוסקת באפשרות של קדימת בריאת השמים לארץ או קדימת בריאת הארץ לשמים. אין היא אלא הד לויכוח בין בית שמאי לבית הלל, הנזכר בחגיגה יב ע"א:

"בית שמאי אומרים: שמים נבראו ותחילה ואחר-כך נבראת הארץ,

שנאמר 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ'. ובית הלל אומרים: ארץ נבראת תחילה ואחר-כך שמים שנאמר (בר' ב: ד) 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.

כפי שראינו בפירוש הרמב"ם לבראשית א: א²³ מקבל הרמב"ם בשאלה זו את דעת החכמים שאמרו:

"זה וזה כאחת נבראו שנאמר: 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדיו' (יש' מח: יג)".

כלומר, במו"נ ח"ב פ"ל, שאליו מפנה הרמב"ם את הקורא כאן, שולל הרמב"ם הן את דעת בית שמאי והן את דעת בית הלל ואינו מקבל את רעיון הקדימה של בריאת השמים לארץ או של הארץ לשמים. הדוגמא השניה "היות השמים בלא כוכבים" רומזת לעניין הפירוש שיש לתת ליום הרביעי לבריאה. נשאלת השאלה האם יש להבין, שלפי סיפור הבריאה קדמה בריאת הגלגלים לבריאת המאורות, שהרי האחרונים נבראו רק ביום הרביעי לבריאה, או לא. כפי שראינו²⁴, מקבל הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל את דעת חז"ל בחגיגה יב ע"א שאמרו על האור הנברא ביום הראשון "הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום ד'". מכאן שהרמב"ם דוחה בפירושו לסיפור הבריאה במו"נ ח"ב פ"ל גם את האפשרות השניה של קדימת נברא לנברא בתהליך הבריאה ומפרש שהגלגלים והמאורות נבראו יחד. מציאות השמים לא קדמה איפוא למציאות הכוכבים. הדוגמא השלישית "היות מין בעלי-חיים בלתי מין אחר" רומזת לבריאות היום החמישי והיום הששי. על-פי סיפור הבריאה נבראו ביום החמישי חיות המים והעופות ואילו ביום הששי חיות היבשה. עניין זה אין הרמב"ם מבאר במפורש במו"נ ח"ב פ"ל.

בשתי הדוגמאות הראשונות אין כדי לעזור לנו בהבנת עניין זה. בטענת הרמב"ם שהשמים והארץ נבראו יחד ושהכוכבים נבראו יחד עם הגלגלים אין עדיין כדי לדחות את האפשרות, שהרמב"ם הבין את סיפור הבריאה כסיפור היציאה מן הכוח אל הפועל של הדברים בעולם השפל. שהרי 'ארץ' פירושה ארבעת היסודות. ניתן עדיין להבין, שבפעולת הבריאה הראשונה נבראו יחד בפועל הגלגלים, הכוכבים וארבעת היסודות, ומארבעת היסודות התהוו בתהליך זמני, בדרך של יציאה מן הכוח אל הפועל, כל שאר הנמצאות בעולם השפל. אולם בדחיית הדוגמא השלישית ובקבלת הטענה

23. לעיל עמ' 135—136.

24. לעיל עמ' 155.

שאינן קדימה זמנית למציאות מין בעלי-חיים על משנהו מתבטלת הקדימה הזמנית של היום החמישי ליום הששי, של נמצא אחד בעולם השפל למשנהו. נראה לנו איפוא שבדוגמא זו יש כדי להכריע את הכף בשאלה שהעסיקה אותנו. היא מורה שלדעת הרמב"ם אין גם יציאה מן הכוח אל הפועל בעולם השפל ושאינן היום החמישי קודם קדימה זמנית ליום השישי. הרמב"ם שולל כאן לא רק את ההבנה ההמונית לפיה היו ששה ימים בני עשרים וארבע שעות כל אחד, שבכל אחד מהם נעשתה פעולת בריאה אלוהית ישירה של קבוצת נמצאים אחת או יותר, אלא גם את ההבנה של האדם בעל ההשכלה הפילוסופית החלקית, לפיה היתה הבריאה תהליך של יציאה מן הכוח אל הפועל של הדברים בעולם השפל והעולם כולו נברא בפעולת בריאה אלוהית אחת.

דבריו אלו של הרמב"ם דוקא בפרק שבו הוא מבסס את האפשרות של תורת בריאת יש מאין אומרים דרשני. שהרי דוקא כאן היינו מצפים להשקפה התואמת את דעת ההמון בפירוש לסיפור הבריאה. העיקרון שהציג הרמב"ם בתחילת הפרק, לפיו אי-אפשר ללמוד מטבע הנמצא לאחר שכבר התהווה על דרכו אל ההתהוות, פתח לפני הרמב"ם אפשרות לפירוש סיפור הבריאה באופן שיהיה לפחות קרוב לפירוש שנותן איש ההמון לסיפור הבריאה; פירוש אשר יראה, שששת הימים עליהם מדבר סיפור הבריאה היו ששה ימים ממש או לפחות סדר של עקיבה זמנית. העובדה שאין הרמב"ם מנצל כאן את ההזדמנות הזאת ושולל פירוש הבריאה כתהליך זמני מורה, שזוהי דעתו האמתית. כמו כן, לא מתקבל על הדעת שאילו סבר הרמב"ם שהיה תהליך זמני של בריאה היה מסתיר כל-כך פירוש זה. שהרי ההסתר יפה לדעות פילוסופיות רחוקות מן ההשקפה ההמונית ולא לדעות הקרובות אליה.

עם זאת יש להעיר, שדבריו אלו של הרמב"ם עומדים בסתירה לדברים אחרים שאמר בפרק זה עצמו, ואשר אותם הבאנו כחיוזק לדעה שלפי פירוש מתאר סיפור הבריאה את התהליך הזמני של יציאת הדברים בעולם השפל מן הכוח אל הפועל: "שטענתנו שהעולם בכללו המציאהו השם אחר העדר והוהו עד שנשלם כמו שתראהו".

אם אכן נכונה מסקנתנו, סבור הרמב"ם שיש להבין את ששת ימי הבריאה באופן אליגורי ולראות בהם משל לסדר של דברים הנמצאים בו-זמנית והקודמים זה לזה בסיבה פועלת ובסיבה חומרית. כדי 'להציל' את הפירוש הזה יש להוסיף גם עקרון סדר אחר, 'היראות הפעולות' של הנמצאים בארץ, ובכך לאפשר גם את שילובו של היום הרביעי לבריאה.

הפירוש הזה לששת ימי הבריאה משתלב יפה במגמה הכללית של הרמב"ם במורה נבוכים, שלא להכריע באופן מפורש בשאלה על מקור העולם. הוא מפרש את סיפור הבריאה כך שניתן יהיה לישובו הן עם תורת חידוש יש מאין והן עם תורת הקדמות נוסח אלפרבי ואבן-סינא, אם כי לא עם "הדעת השני" על מקור העולם. מגמה זו כבר ראינו בפירוש למלה 'בראשית'. הרמב"ם הראה שם, שסיפור הבריאה מתיישב עם הטענה שהזמן נברא עם בריאת העולם ושהעולם לא נברא בזמן. השקפה זו תואמת הן את תורת החידוש יש מאין והן את תורת הקדמות האריסטוטלית. גם הפירוש לפועל 'ברא' מתיישב עם שתי ההשקפות הללו על מקור העולם. גם אם נבין אותו כמתן צורה בחומר ולא כבריאת יש מאין, הרי שדבריו של הרמב"ם על הראשית כהתחלה שאיננה קודמת בזמן למה שהיא התחלתו מוציאה כל אפשרות לפרש את סיפור הבריאה על פי הדעת השני, אך משאירה מקום לפרשו על-פי דעת הקדמות האריסטוטלית — מאז ומתמיד 'ברא' האל את העולם, דהיינו טבע צורות בחמריו או האצילו — או בפעולת בריאה שחלה לפני זמן סופי כל שהוא ברא האל את העולם יש מאין, אלא שסיפור הבריאה איננו מספר לנו על בריאת החומרים על ידי האל כמו שאיננו מספר לנו על בריאת השכלים הנפרדים.

הטוענים שהרמב"ם דגל למעשה בדעת קדמות העולם אלא שהסתיר דעה זו מפני ההמון הרחב, יכולים להאחו גם בפירוש לסיפור בריאת העולם. יתר על כן, הם עשויים לטעון, ובמידה רבה של צדק, שעצם קיומה של רב-משמעות בפירוש לסיפור מאשש את מסקנתם: אילו סבר הרמב"ם שהעולם מחודש היה אומר זאת כאן במפורש ובאופן חד משמעי, שהרי דעת החידוש היא ההשקפה המקובלת על איש ההמון. מציאות דו-משמעות בפירוש לסיפור הבריאה מורה על-כך שרצה להסתיר מפני אנשי ההמון את דעתו האמיתי היא דעת הקדמות²⁴.

על-פי הפירוש שששת ימי הבריאה בסיפור המקראי אינם אלא ציון לסדר הקיים בין הדברים בעולם — אין בראשית פרק א אלא פיסיקה, דהיינו תיאורו של העולם לאחר שנברא ולא תיאור של תהליך בריאתו. הוא מסביר לנו את מבנה העולם הגשמי ואת היחסים הסיבתיים בין הדברים שבו. רק פסוק א מדבר על הבריאה של העולם הגשמי והוא, כאמור, פתוח לפירוש הן על-פי דעת החידוש והן על-פי דעת הקדמות. על-פי דעת החידוש יש להבין שהאל ברא יש מאין את העולם כולו בפעולת בריאה אחת ואילו על-פי דעות הקדמות יש להבין שמאז ומתמיד האציל האל את הגלגלים ואת העולם השפל או את צורות העולם השפל מתוכו. מאחר

שלפעולת ההאצלה הזאת לא היתה התחלה זמנית, הרי אף-על-פי שבריאת העולם השפל מתווכת (על-פי הקוסמולוגיה המוצגת במו"נ ח"ב פי"א) על-ידי השכלים הנפרדים והגלגלים ולפיכך תהליך ההתהוות שלו הוא זמני, היו קיימים כל חלקי העולם הניתן לתפיסה חושנית בזמנית. קיום בזמני זה של כל הנמצאים בעולם הנאצלים מן האל הוא בריאתם בפעולת הבריאה האחת של האל. פעלי הבריאה המופיעים לאורך כל סיפור הבריאה אחריו באים רק להצביע על היחס בין הנמצאות לבין האל; האל הוא מקור כל הדברים הנמצאים בעולם הגשמי כסיבתם הפועלת, הצורנית והתכליתית, כפי שגם מתאר אותו הרמב"ם במו"נ ח"א פס"ט, כשהוא מנתק גם שם את שאלת מקור העולם משאלת היחס של האל לעולם באמרו:

"וכוונתי בזה הפרק שאבאר לך על אי-זה צד נאמר בו יתברך שהוא הפועל, והוא צורת העולם והוא תכליתו גם-כן, ולא תטריד שכלך הנה בענין חידושו לעולם או התחייבו ממנו על דעתם [של הפילוסוף-פנים]" (דף קג ע"א).

ושם-טוב מבאר שם:

"והנה נבאר שאלו הג' סיבות צודקים עליו בין שיהיה העולם קדמון או מחודש" (שם).

כתיאור של הפסיקה האריסטוטלית שוב מתיישב סיפור הבריאה הן עם דעת החידוש והן עם דעת הקדמות. הרי במו"נ ח"ב פי"ז הראה הרמב"ם, שניתן לקבל את הפסיקה האריסטוטלית כמתארת את העולם לאחר שנברא, גם במיסגרת תורה הדוגלת בבריאת יש מאין. מאחר שאין ללמוד מן החוקיות של העולם לאחר שנתהווה על החוקיות ששלטה בו בדרכו אל ההתהוות, אין קבלת הפסיקה האריסטוטלית כתיאור של העולם שאנו רואים, מחייבת את המסקנה שאלה הגיע אריסטו בשאלת מקור העולם, דהיינו את תורת הקדמות:

הפרשן שם-טוב עומד על כך בצורה יפה בהערתו המסכמת למו"נ ח"ב פי"ז:

"מה נפלא דרך הרב באלו הדברים, כי בטל מעלינו דרכי הפילוסופים מבלתי שיתבטל טבע המציאות המיושב כמו שעשו המדברים והניח הדברים כמו שהם, ואם-כן כל מה שיאמר אריסטו אחר הווית העולם הוא אמת ויציב ונכון וקיים. ומשה רבינו ע"ה, אדון הנביאים, והחכמים היו מלמדים אותו הדרך מבלתי שתמצא כפירה כנגד יסודות

התורה, כי אמת הוא כי אחר שנתהווה ההיולית הראשון אינו הוא הווה נפסד והוא קיים, והוא ראש לכל הדברים ההווים הניפסדים וכל הדברים יתהוו ממנו וכל הדברים ישובו אליו. וזה הלימוד הוא מורגל ומושכל ואין בו הכחשה ליסודי התורה, אלא כי אריסטו יאמר כי זה היה תמיד ואנחנו המאמינים תורת משה רבינו ע"ה נאמר שנתהווה מהעדר ונתהווה אחר שלא היה" (דף לו ע"ב).

פירוש זה מאפשר להסביר גם את התיאור של תהליכים זמניים בבריאה, מבלי שהדבר יסתור את הטענה הבסיסית של הרמב"ם לפיה נברא העולם כולו בבת־אחת. מאחר שסיפור הבריאה מפסוק ג ואילך, דהיינו סיפור ששת ימי הבריאה, איננו אלא תיאור מבנהו של העולם הגשמי ותיאור היחסים הסיבתיים בין הגמצאים בו, יש בו מקום גם לתיאור יחסים של קדימה זמנית בין הדברים, כמו קדימת התאידות המים מעל הארץ והמטר לצמיחת הצמחים השונים, או קדימת התאידות המים מעל הארץ להיגלות היבשה. בתיאורים אלה אין לראות סיפור של אירוע חד־פעמי — בריאת העולם — אלא של המבנה ושל התהליכים הקבועים והמתמידים בטבע. הרמב"ם מקבל איפוא את השקפת אריסטו בספר "המטאורולוגיקה", לפיה היגלות היבשה היא תהליך מתמיד ויש מחזוריות קבועה ביחסים בין הים והיבשה: חלקים שהיו קודם ים מתייבשים ואילו חלקים שהיו קודם יבשה הופכים לים²⁵. פירוש זה להיגלות היבשה גם מתיישב יפה עם פירושו של הרמב"ם לבראשית א: ב. הרמב"ם ראה בפסוק זה הסבר למלה 'ארץ' והצגת תורת המקום הטבעי של אריסטו. אבל לא טען שהיה מצב שקדם זמנית למצבים המתוארים ביום השני וביום השלישי לבריאה, ושבנו היו היסודות באמת במקומם הטבעי, דהיינו הקיפו זה את זה באופן מושלם. אם נקבל את דעת חידוש העולם נוכל לומר, שהמבנה של העולם והתהליכים שבו, המתוארים בבראשית פרק א, התחילו לפני זמן סופי כלשהו, ואם נקבל את דעת הקדמות נאמר שהיו מאז ומתמיד.

כן מתאים פירוש זה יפה לפירוש שהצענו לשם 'אדם' ולתיאור בריאת האדם בבראשית פרק א. הוא גם מסביר את טענת הרמב"ם, שתיאור בריאת האדם בבראשית פרק ב וספור גן־העדן שייכים עדיין לסיפור היום הששי לבריאה ואינם 'ארוע' שארע אחרי ששת ימי הבריאה. כפי שכבר ציינו בפרק "הפירוש ליום הששי לבריאה" יש לדעת הרמב"ם לראות בבראשית א: כו—לא ובבראשית פרקים ב—ג תיאור של האנתרופולוגיה הפילוסופית

25. לעיל ראה גם בפרק "היגלות היבשה" עמ' 176—177.

בלשון סימבולית. ה'תהליך' המתואר בסיפור גן-העדן, תיאור 'נפילתו' של האדם ממדרגת שכל נקנה למדרגת מי שאיננו עוסק בהתבוננות מתמדת במושכלות ונוזק ל'מפורסמות', דהיינו לחוקי המוסר, איננו תיאור של אירוע היסטורי חד-פעמי שארע לפרט אחד במין האדם, לאדם הראשון, אלא תיאור טבעו של האדם בכלל ושל היחס בין עיון למוסר בתורת האדם.

הבנת בראשית פרק א כתיאור של פסיקה מתאים גם לפירוש שנותן הרמב"ם לשם 'אלוהים'. לפי פירושו של הרמב"ם אין השם אלוהים מורה על האל כבורא עולם, אלא על האל כשופט, כמנהיג את העולם. כבורא עולם היה ה' צריך להופיע בשם שהוראתו היא 'חסד וחנינה', על-פי פירוש הרמב"ם לשמות אלו במו"נ ח"ג פנ"ג, ולא 'משפט'. הופעת ה' כשופט בבראשית פרק א מתאימה יותר להשקפה שמדובר בתיאורו של העולם הקיים ולא בתיאור תהליך בריאתו על-ידי האל.

פירוש זה שופך אולי אור נוסף על ההפרדה שמפריד הרמב"ם בין הדיון בשמות העצם שבאו בסיפור הבריאה לבין הפעלים המיוחסים לאל והמורים על יחסו של האל לעולם. בפירושו במו"נ ח"ב פ"ל רוצה הרמב"ם להדגיש, שסיפור הבריאה הוא פסיקה ולא סיפורן של הפעולות האלוהיות שיצרו את הפסיקה הזאת. עיקרו איפוא בשמות העצם ולא בפעלים²⁶. ולבסוף הוא גם מסביר מדוע יכול היה הרמב"ם לזהות בפתיחה למורה נבוכים את 'מעשה בראשית' עם הפסיקה האריסטוטלית, דהיינו עם הסבר העולם הניתן בתפיסה החושנית.

26. בניגוד לניתוחים ספרותיים מודרניים של ספור הבריאה. ראה למשל: P. Beauchamp, *Création et Séparation — Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Bibliothèque de Sciences religieuses, Paris 1969 המדגיש כי הפעולות הן הנושאות את הסטרוקטורה של סיפור הבריאה ולא האובייקטים או הדברים הנבראים.

השבת

א "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם.

ב ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה.

ג ויברך אלוהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות".

נשאלת השאלה: אם הבריאה כולה נעשתה בבת-אחת בפעולת בריאה אחת, וששת ימי הבריאה אינם אלא סדר של קדימה בסיבה פועלת וחמרית בעיקר, כיצד יש להבין את היום השביעי לבריאה, את השבת. לשאלה זו מקדיש הרמב"ם את פרק סז מן החלק הראשון במורה נבוכים. הוא דן כאן בשלושה שמות רבי-משמעות, שבהם משתמש המקרא בתיאור היום השביעי לבריאה — 'שבת', 'ינח' ו'ינפש' — והמשמשים מפתח להבנת משמעותו. השם 'שבת' מופיע בתיאור היום השביעי לבריאה בבראשית ב: ב, ג: "ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה ויברך אלוהים את היום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות"; וכן בשמות לא: יז "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". לדעת הרמב"ם שייך הפועל 'שבת' לסוג השמות המושאלים, ויש לו הוראה מנוגדת להוראת הפועל 'אמר' בשתים ממשמעויותיו¹: במשמעותו הראשונית הוראת הפועל 'אמר' היא 'דיבר', ואילו הוראת הפועל שבת 'העמידה מן הדיבור'; במשמעותו המושאלת פירוש הפועל 'אמר' הוא 'רצה' כלומר נתן מציאות; פירוש הפועל 'שבת' במשמעותו המושאלת יהיה איפוא הפסיק מלרצות, הפסיק מלתת מציאות. הוא בא להורות איפוא שביום השביעי "לא היתה שם בריאה".

1. ראה לעיל עמ' 91.

השימוש בפועל 'שבת' התחייב, לדעת הרמב"ם, מן השימוש בפועל 'אמר' לציון מתן המציאות לדברים על-ידי הרצון. כפי שראינו, מסביר הרמב"ם שהתורה השתמשה בפועל 'אמר' לציון פעולת מתן המציאות לנבראים, מפני שלשם זה יש גם משמעות של 'דיבר' וגם משמעות של 'רצה'. במשמעותו הראשונה תואם השימוש בפועל 'אמר' את הבנת ההמון. ההמון מבין שעשיית דבר תתכן רק על ידי מגע ישיר בין העושה לעשוי או על-ידי ציווי על עושה אחר לעשות אותו במגע ישיר; הוא יבין איפוא 'אמר' כ'ציונה'. האדם המשכיל יבין כאן 'רצה'. על פי אותו הגיון מתחייב גם השימוש בפועל 'שבת'. איש ההמון יבין כאן שהאל הפסיק מלצוות על העשייה ואילו האדם המשכיל יבין שהאל הפסיק מלרצות, הפסיק מלתת מציאות. הפועל 'שבת' משלים איפוא את הפועל 'אמר' בתיאור בריאת העולם בשני מישורי המשמעות של סיפור הבריאה: ברובד הפשט וברובד הנסתר.

בשמות כ: יא משמש פועל אחר לתיאור היום השביעי לבריאה, הפועל 'וינח': "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי". הפועל 'וינח', שהוראתו הראשונית מצא מנוחה, הוא מן הפעלים המגשימים של האל. הוא מתאים לפשט סיפור הבריאה, בו מתואר האל על-פי המודל של האומן העושה את מלאכתו, מתיגע ואחר-כך נח. את המשמעות המגשימה הזאת של הפסוק שואף הרמב"ם לסלק בפירושו, והוא מציע לפועל זה שני פירושים שונים, כשהוא מסתמך כאן — וזהו אחד המקרים הנדירים במורה נבוכים — גם על נתוח דקדוקי:

(א) ניתן לפרש שהפועל 'וינח' גזור מן השורש 'נחח'. במקרה זה, סבור הרמב"ם, יש לראות בו שם נרדף לשם 'שבת' והוראתו 'העמידה מן הדיבור'. הוראה זו טורח הרמב"ם מאוד לבסס על פי פשט פסוקי המקרא ולהראות שהיא שייכת עדיין ל'מילון המקראי':

"והוא אמרו 'וידברו אל נבל ככל הדברים האלה בשם דוד וינוחו' (שמואל א כה: ט), עניינו אצלי עמדו מדבר עד שישמעו המענה, כי לא קדם להם זכרון טורח בשום פנים, עד שאפילו טרחו היה אמרו 'וינוחו' זר בסיפור מאוד, ואמנם סיפר שהם סדרו כלל זה המאמר אשר בו מרכות אמרים מה שאתה רואה ושתקו, כלומר לא הוסיפו על זה המאמר עניין אחר ולא פעל מחייב שיהיה מענהו מה שאמר להם, כי כוונת הסיפור לספר גנותו בעבור שהיה בתכלית הגנות" (דף צח ע"ב).

מדברי הרמב"ם כאן משתמע, שהוא רואה בשם 'נוח' שם רב-משמעי

שהוראתו האחת 'מצא מנוחה' ואילו הוראתו השניה 'העמידה מן הדיבור'. בהוראה השניה הזאת מופיע השם בשמות כ: יא.

בשעה שבהסבר לפועל 'שבת' רמז הרמב"ם לפירושו באמרו "הושאלה לו השביתה" הרי כאן אין הוא אומר אפילו שלפנינו שם מושאל, והוא מצפה מן הקורא שישלים בעצמו את פירוש הפסוק על-פי הבנתו את הפועל 'ויאמר' ועל-פי הרמז שנתן להבנתו של הפועל 'שבת'. 'נוח' הוא איפוא שם מושאל הנרדף לשם 'שבת'. הוראתו הראשונה היא הפסקה מדיבור ואילו הוראתו המושאלת היא הפסקה מלרצות, הפסקה מלברוא, אי מתן מציאות. לפי פירוש זה יש הקבלה מלאה בין שמות לא: יז לבין שמות כ: יא: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות לא: יז) הוראתו כהוראת: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ואת הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי" (שמות כ: יא).

כאסמכתא לפירוש כזה של משמעות היום השביעי לבריאה מביא הרמב"ם את דברי חז"ל בבראשית רבה, י, ט "וינח לעולמו ביום השביעי". החכמים פירשו באופן אחר את הפועל 'וינח', אבל בסופו של דבר העניקו ליום השביעי אותה משמעות שהעניק לו גם הרמב"ם בפירושו. חז"ל הבינו את הפועל 'וינח' כמורה על ענין המנוחה, אבל ראו בו פועל יוצא ולא פועל עומד. לא האל הוא שנוח מבריאת העולם, אלא העולם הוא שנוח, האל גרם לעולם שינוח, או במילים אחרות: הבריאה בעולם נפסקה ביום השביעי. לכן אומרים חז"ל: "וינח לעולמו ביום השביעי"².

על-פי הפירוש שימי הבריאה אינם אלא ביטוי אליגורי לחלוקת הנמצאים בעולם לשש מחלקות, המתיחסות זו לזו ביחס של סיבה פועלת או סיבה חמרית, יש להבין שהיום השביעי הוא מחלקה ריקה, שאין בה נמצאים. הוא מורה על אי-מציאותה של מדרגה נוספת של נמצאים. וכך ככל הנראה הבין גם נרבוני את דברי הרמב"ם באמרו:

"וינח לעולמו ביום השביעי ר"ל הפסק הבריאה בו. זה מבואר בפרק

2. הרמב"ם מציין כאן שלא רק חז"ל פירשו כך את הפועל 'וינח', אלא גם "זולתם מן המפרשים". הוא מתכוון כאן ככל הנראה לרס"ג, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מאמר שני, פרק יב: "והנה ביחס לבריאה נאמר דבר והפכו: 'ויעש אלוהים', 'וישבת', וכשם ש'ויעש' אינו בתנועה ולא ביגיעה ואינו אלא המצאת הדבר הנברא (אלמחדת)", כך בלי ספק 'וישבת' לא מתנועה ולא מיגיעה ואינו אלא שהניח מלהמציא הדבר הנברא (אלמחדת), ואף-על-פי שנאמר 'וינח' אינו דבר יותר מאשר אי-הבריאה וההבאה אל המציאות" (עמ' קט).

ל מהחלק הב באמרו: וכן בא הכתוב במעשה בראשית לא חסר דבר מזה אחר שכלל הכל בששה. והוא הנרצה באמרו: 'וביום השביעי נמשך הענין והונח כפי מה שהוא עתה' ולכן אמר 'ויהיה עניינו נשלם רצונו והוית כל חפצו' (ביאור לספר מו"נ, דף יב ע"א).

היום השביעי בא לציין שששת ימי הבריאה היו התיאור המושלם של הפיסיקה ואין נמצאים מעבר לאלו שתוארו בהם.

(ב) במשמעות אחרת ניתן להבין פועל זה כנגזר מן השורש 'ינח' שמשמעות והניח, קבע את מציאות הדבר, או מן השורש 'נוח' שלפעמים יש לו אותה משמעות של 'התשומה וההנחה', או מן השורש 'נחה' שפירושו 'הדריך'. 'וינח' יהיה איפוא: התמיד את המציאות במצב שהיתה בו ביום השביעי. בששת ימי הבריאה נקבעה חוקיותו של הטבע על-ידי הפעולה האלוהית ואילו ביום השביעי הועמדה כבר מציאותו של העולם כפי שהוא היום והעולם החל פועל על-פי אותה חוקיות שהוטבעה בו בבריאתו. מן היום השביעי אין בעולם שינויים וחריגות מן החוקיות הזאת דהיינו: אין בו מקום לגם בחינת שבירת חוקיות הטבע:

"ואמר כי בכל יום מן הששה היו מתחדשים (תחדת) חידושים יוצאים מזה הטבע המונח הנמצא עתה במציאות בכללו, וביום השביעי נמשך העניין והונח כפי מה שהוא עתה" (דף צט ע"א).

לפירוש זה של הפועל 'וינח' רומז הרמב"ם גם במו"נ פ"ל, בהצביעו על כך שסיפור בריאת האדם בבראשית פרק ב וסיפור גן-העדן שייכים למעשה לתיאור היום הששי לבריאה:

"וכל החכמים מסכימים שזה הענין כלו היה יום ששי ושלא נשתנה ענין בשום פנים אחר 'ששת ימי בראשית', ולזה לא ירוחק דבר מן העניינים ההם כמו שאמרנו שער הנה לא היה טבע נח (קאפח: יציב)" (דף סא ע"א).

טבעו של האדם נקבע בבריאת העולם כחלק מן החוקיות הכללית של הטבע ולא יתכן שישתנה דבר מטבעו אשר תואר בבראשית א: כו—לא ובבראשית פרקים ב וג, דהיינו ב'יום הששי לבריאה'.

נראה הדבר, שבשעה שהפירוש הראשון מתישב יפה עם ההשקפה על קדמות העולם, תואם הפירוש השני את ההשקפה על חידוש העולם ומיועד לאלה המפרשים את סיפור הבריאה על פי הדעת הזאת. דבריו על שלילת הנס כחריגה מן החוקיות שנטבעה בעולם עם הבראו מוזים, שפירושו זה

איננו מכוון להמון הרחב ממש, אלא למתקדם יותר בלימוד, המסוגל לקבל את ההשקפה שהנס הוא אירוע טבעי.

הפועל 'וינפש', המופיע בשמות לא: יז אחרי הפועל 'שבת', בא להשלים את התיאור של סיפור הבריאה. 'וינפש' נגזר משם העצם 'נפש', שהוא כפי שראינו³, שם רב-משמעי. בין שש ההוראות השונות שלו, עליהן מצביע הרמב"ם במו"נ ח"א פמ"א, מצויה גם ההוראה 'שם הרצון'. על הוראה זו אומר הרמב"ם שם: "וכן כל זכר נפש שבא מיוחס אליו יתעלה הוא בענין הרצון". מכאן שגם הפועל הנגזר ממנו 'וינפש', הנאמר על האל, צריך להורות על הרצון. הרמב"ם מסבירו באמרו: "נשלם רצונו והיות כל חפצו". 'וינפש' מסביר איפוא ומשלים את 'שבת': האל הפסיק מלרצות, הפסיק מלתת מציאות, מפני שהמציאות הזו כבר הושלמה ומומשה בששת ימי הבריאה. דהיינו: כוונתו של האל היתה להמציא את כל הנמצאות כפי שמתאר אותן סיפור הבריאה; כל הנמצאות הללו אכן מומשו בהתאם לכוונה האלוהית ולכן נאמר עליהן 'כי טוב' ועל הבריאה בששת הימים כולה 'טוב מאוד'; היום השביעי לבריאה מורה שהעולם כפי שנברא ממשיך להתנהל על-פי החוקיות הקבועה שלו, שנקבעה כאשר נבראו שש מחלקות הנמצאים המתוארות בששת ימי הבריאה.

הפירוש לשבת, או ליום השביעי לבריאה, הוא אולי המקום היחיד בפירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה, שבו נראה כאילו מכריע הרמב"ם בשאלת מקור העולם ודוקא לדעת החידוש. במו"נ ח"א פס"ז, שעליו דברנו לעיל, מסביר הרמב"ם את הפועל 'שבת' ואומר ש"הושאלה לו השביתה ביום השבת כאשר לא היתה שם בריאה (ער' אבדע)", ואת הפועל בעל המשמעות המנוגדת 'אמר' — "כאשר הושאל לשון אמירה לרצון בכל מה שנברא (ער' אבתדע) בששת ימי בראשית". בשעה שבפירוש סיפור ששת ימי הבריאה הופיע תמיד הפועל 'כלק' לתיאור פעולת הבריאה הרי כאן משתמש הרמב"ם בפועל 'אבדע', שכפי שראינו מורה בעיקר על חידוש יש מאין⁴. לפי פירושו לפועל 'שבת' היתה ההמנעות מלתת מציאות — המנעות מבריאה בחינת 'אבדע' ולא המנעות מבריאה בחינת 'כלק'.

המחזיקים בדעה שהרמב"ם קיבל את דעת החידוש יכולים למצוא איפוא אישוש לדעתם בשימוש בפועל 'אבדע'. לעומת זאת יכולים המחזיקים בדעה

3. לעיל עמ' 197.

4. כפי שראינו בפרק "הפירוש לנוסחה ויאמר... וירא אלוהים כי טוב" עמ' 110, והערה 6 שם.

שהרמב"ם קיבל את דעת הקדמות לטעון, שהפועל 'אבדע' איננו מורה בהכרח על בריאת יש מאין במונח creatio ex-nihilo. שהרי אבן-סינא, הדוגל בתורת האצלה מתמדת של העולם מן האל, משתמש אף הוא בפועל זה בתיאור הבריאה ואצלו הוא מורה על ההתחלה המוחלטת הבלתי-זמנית של היש הנברא המקבל את מציאותו מן האל, ולא על creatio ex-nihilo.⁵ השימוש בפועל 'אבדע' לציון פעולת הבריאה איננו הסימן היחיד להכרעה או להכרעה לכאורה לטובת דעת החידוש. דברים ברורים יותר אומר הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"א, העוקב לפירושו לסיפור הבריאה. בפרק זה מסביר הרמב"ם את מצות השבת ועומד במפורש על היחס בין מצות השבת לבין האמונה בחידוש העולם:

"ולזה ציוונו בתורה הגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כשישבתו בני-האדם כולם ביום אחד, וכשישאל מה עילת זה יהיה המענה 'כי ששת ימים עשה ה' (שמות כ: יא שמות לא, יז)' (דף סה ע"א).⁶

לקראת סוף הפרק הזה אומר הרמב"ם שלמצוות השבת שתי סיבות תכלי-תיות. הראשונה שבהן היא שהשבת מקנה —

"האמנת דעת אמיתי (ער' ראי צחיה) והוא חידוש העולם המורה על מציאות השם בתחילת המחשבה ובעיון קל" (דף סה ע"ב—סו ע"א).

הרמב"ם אומר כאן במפורש, שאמונת חידוש העולם היא "דעת אמיתי", שמצוות השבת מזכירה אותה לאדם. יש איפוא להבין שקיבל את דעת החידוש.

אולם הסוברים שהרמב"ם קיבל למעשה את דעת הקדמות עשויים לטעון, שעל-פי פירושו של הרמב"ם עצמו לסיפור הבריאה ולפעלים 'עשה' 'שבת' ו'יגח' אין שני הפסוקים המתחילים ב"כי ששת ימים עשה ה'..." , בשמות כ: יא ובשמות לא: יז, מורים כלל על חידוש העולם. הם יראו את שני הפסוקים הללו כבעלי אותה משמעות בפרשם את הפועל 'יגח' על פי האפשרות הראשונה שמציג הרמב"ם במו"נ ח"א פס"ז. לפי פירוש זה שני הפסוקים מסכמים את סיפור בריאת העולם: האל נתן לגמצאות את צורתן

5. ראה שם, עמ' 111 הערה 7.

6. והשווה: מו"נ ח"ב פל"ב, דף מז ע"א: "וכבר ידעת שעיקר מצוות שבת אמנם היא לחזק זאת הפינה [חידוש העולם] ולקיימה כמו שבארנו".

המיניית ('עשה'). הנמצאות מתוארות בסיפור הבריאה בסדר של קדימה סיבתית וחמרית, הוא 'ששת ימי הבריאה'. 'ששת ימי הבריאה' כוללים את כל הנמצאים בעולם הפיסיקה ולא היה יותר מתן של צורה מיניית ברצון אלוהי לדברים נוספים — 'השבת'.

מצוות השבת מיועדת במיוחד לאיש ההמון שהרי:

"הדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח לא ישארו" (דף סה ע"א).

איש ההמון הוא הזקק לעשיית מעשה כדי שתחקק בו הדעת האמיתית. אולם דבריו של הרמב"ם בסוף מו"נ ח"ב פל"א מרמזים, שהדעה האחרונה אותה צריך להקנות סיפור הבריאה לאיש ההמון איננה האמונה בחידוש העולם אלא האמונה במציאות האל. האמונה בחידוש העולם איננה אלא אמצעי לקניית האמונה במציאות האל: אם העולם מחודש הרי שיש לו מחדש. הוכחה זו למציאות האל, המקובלת על הכלאם ואשר אותה אימץ לעצמו גם רס"ג⁷, היא הוכחה "בעיון קל" מפני שאיננה מצריכה כל השכלה פילוסופית לשם הבנתה. לכן היא מתאימה למי שנמצא ב"תחילת המחשבה" דהיינו: לאיש ההמון. האיש המשכיל, לעומת זאת, יוכל לקבל את ההוכחות למציאות האל שמביא הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"א והמתבססות על הפיסיקה האריסטוטלית ולא יזקק להנחה של חידוש העולם. ואכן ברשימת הדעות האמיתיות, אשר "נתנה התורה מהן תכליתם וציותה להאמין בהם בכלל", שמביא הרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ח, נמנית רק האמונה במציאות האל ולא האמונה בחידוש העולם. דברי הרמב"ם על חידוש העולם מיועדים לפי השקפה זו לאנשי ההמון בלבד ואינם משקפים את דעתו האמיתית.

נראה לנו איפוא, שגם בדבריו של הרמב"ם על השבת ועל מצות השבת אין כדי להכריע באופן חד-משמעי בשאלת מקור העולם, ודבריו כאן, כמו בפירושו לששת ימי הבריאה, פתוחים לפירוש הן על דעת החידוש והן על דעת הקדמות.

7. אמונות ודעות, מאמר ראשון, פרק ב'.

הוספות למהדורה השניה

עמ' הערה מס'

- 13 א7. לאחר פרסום המהדורה הראשונה של הספר הזה הופיעו המאמרים הבאים: ש' רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א) 85 — 157; ח' כשר, "דמותו של איוב ב'מורה נבוכים'", דעת 15 (תשמ"ה), 81 — 87. ז' הרווי, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג, כב (במורה הנבוכים ח"א פ"ב)", דעת, 12 (תשמ"ד), 15 — 22.
- A. Hyman, 'Maimonides on religious language', *Studies in Jewish Philosophy* 3 (1982) 25-33.
- וכן ספרי: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים, תשמ"ז. וראה גם עמ' 43 הערה 36.
- 13 ב7. פירוש נוסף לשאלת חידוש העולם אני מציגה בספרי: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 295 — 324 ובמאמרי: "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם", דעת 16 (תשמ"ו) 39 — 55.
- 21 10א. לעניין זה ראה: I. Twersky, 'Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge Mass. 1967, pp. 114-115.
- 28 28א. בפירוש המשנה, פירוש לחגיגה פ"ב מ"א, מצרף הרמב"ם את שני הנוסחים שבמו"נ וכותב: "שהם [החכמים] מכנים 'במעשה בראשית' למדעי הטבע והמחקר בהתחלות המציאות (ער' מבאדי אלו'וד)" (הוצאת קאפח, עמ' שעז).
- 35 31א. בפרק זה ידונו רק שמות רבי־משמעות מן הסוג הלוגי. לשמות רבי־משמעות מן הסוג האטימולוגי ראה: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, בעיקר עמ' 183 — 186; 215 — 216.
- 39 32א. והשווה: אגרת תחיית המתים, עמ' שמה (הוצאת מ"ד רבינוביץ).
- 41 34א. למעמדו של ספר משלי בפרשנות המקרא של הרמב"ם ראה: ש' רוזנברג, על פרשנות המקרא בספר המורה (לעיל עמ' 13 הערה 7) עמ' 129 — 130.
- 41 34ב. על־פי פירוש הרמב"ם נכונה תיאוריה זאת גם לגבי משליו של שלמה עצמו, כנגוד לדעת חז"ל במדרש.
- 42 34ג. הרמב"ם עצמו סבור שגם בפני ההמון אין להציג תמונת אל גשמי. הוא דורש לפרש גם לאנשי ההמון את הביטויים המגשימים שבתורה. ראה מו"נ ח"א, פל"ה, דף נו ע"א. יתכן שסבר שבתקופתו יש אצל ההמון התקדמות המאפשרת להציג גם בפניו מושג של אל רוחני.
- 43 36א. לפירוש חלום הסולם ראה מאמרי: "פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב", ספר משה שוורץ, תשמ"ח, עמ' 230 — 249.
- 43 36ב. ולפירוש משל זה ראה: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, עמ' 200 — 205.

| עמ' | הערה מס' | |
|-----|----------|---|
| 44 | 37א. | עם זאת, מרבית המשלים שמפרש הרמב"ם במו"נ הם דווקא מן הסוג הראשון וגם ממשיכיו הרבו לפרש את המקרא בהנחה שמשליו הם משלים מן הסוג הראשון. |
| 45 | 39א. | דוגמא למשל כזה הוא משל הסולם של יעקב בפירושו במו"נ ח"א פט"ו וח"ב פ"י. וראה מאמרי הנזכר לעיל עמ' 43 הערה 36א. |
| 49 | 3א. | לנתוח שתי הכתות הראשונות ראה גם: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, עמ' 54 — 55. |
| 57 | 3א. | וכן פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, בעיקר עמ' 187 — 192. ועיין שם גם ערך 'מדרש' במפתח העניינים. |
| 58 | 5א. | לדעת ל' שטראוס, "אופיו הסיפורי של מו"נ", עמ' 67, לא צריך מו"נ להכתב במשלים כיוון שהמשלים מיועדים להמון ואילו מו"נ איננו מכוון אליו. |
| 58 | 5ב. | וכן השמוש בפועל 'אכל' בפירוש לסיפור גן-העדן, ראה ספרי פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, עמ' 108 — 109. |
| 68 | 12א. | חזרתי כאן לפירושי הראשון לטקסט. לא נראה לי עכשו שדברי הרמב"ם כאן נסובים על דברי החכמים כפי שכתבתי בפירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם, עמ' 190. |
| 70 | 1א. | לפירוש השם 'אלוהים' ראה גם: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם, עמ' 43 — 47. |
| 93 | 20א. | והשווה מו"נ ח"א פכ"ג: "כי כל מתחדש מאתו יתעלה ייוחס לדברו 'כדבר ה' שמים נעשו ונ'. יוח פיו כל צבאם' (תהלים לג:ו), דמות בפעולות הבאות מאת המלכים אשר אליהם בהעביר רצוניהם הדיבר, והוא יתברך בלתי צריך לכלי יעשה בו, אבל פעולתו בלצונו לבד, ואין לו דיבור גם-כן בשום פנים כמו שיחבאר" (דף לט ע"ב — מ ע"א). |
| 95 | 22ב. | ולפירוש פסוק זה ראה גם: מו"נ ח"א פכ"ג דף מ ע"א. |
| 200 | 1א. | לפירוש הרמב"ם לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן-העדן הקדשתי את מרבית ספרי: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית. שם מצוי גם דיון נוסף במרבית ענייני הפרק הזה. |
| 256 | 24א. | ולפירוש נוסף לדור-המשמעות של הפירו' לפועל 'ברא' ראה מאמרי: "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם", דעת 16 (תשמ"ו) עמ' 39 — 55 וספרי פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם, עמ' 312 — 323. |

מפתחות

מפתח העניינים

152 151 150 143 137 136*133 132
181 180 177 170 168 165 164 155
244 242 236 232 222 219 195 189
258 254*253 252 251 246 245
153 152 150 148 147 143*138 אש
221 219 195 187 185 170 164 157
252

בעלי-חיים 107 99 80 77 76 65
194 190 185 177 120 119 118 117
217 212 201 200*199 198 197*196
249 237 227 226 225*223 220 218
255*254 252 251

בעלי-חיים (ספר) 225*223
ברא 99 98 96 90*81 80 79 78 58
130 129 124 114 111 110 102 101
256 213 138 135 132 131
בראשית 131*114 99 86 82 81 30
256 239 234 233 232 186
בריאית יש מאין 86 85 84 83 81 78
233 136 130 113 111 110 90 89 87
265 264 257 255 245 239 238 234
בריאית יש מיש 233 87 86 81

גלגל, גלגלים 87 83 81 71 21 20
133*131 125 120 113 107 90 89 88
170 168 164 160 150 141 135 134
201 197 194 193 192 189*185 182
256 254 252 244 232 227 226 220
257 הגלגל העליון, הגלגל החלק
230 219 218 186 171 160 131 89
גלגל 241 240 238 237 233 232
הירח 170 164 160 141 134 71 19
214 גלגל הכוכבים העומדים 230
240
גן-עדן (ספור) 211 210 203 200 13
263 259 258 251

דברי חז"ל ראה דרשות חז"ל
דיבור ראה אמר, אמירה
דימויים חושניים 88 24 23 19 18 9

אגדה ראה דרשות חז"ל
אגרת תחיית המתים 120 25 23
אגרת תימן 38 37 23 12
אד, אדים 167*164 162 153 147 146
196 183 181 179*178 177 173
258 245 227 225 223*221 218

אדם 103 101 100 91 81 75 73 71
204 203*119 196 190 144 112 107
251 243 223 218 217 216 214*207
87 24 אדם השם 263 259 252
200 203*200 אדם הראשון
259 209 201

אויר 153 152 149*144 141 138 75
171 170 168*164 163 157 154
219 197 195 186*185 184 182 181
222 221

אור 120 118 113 103 102 80 79
193 185*180 161 159*155 140 138
240 227 226 220 219 218 195*194
248 ראה גם העדר אור

אותות השמים (ספר) ראה מטאור-
רולוגיקה

איזוטריות, איזוטרי 39 34*27 12 10
115 65 56

אינטואיציה, השגה אינטואיטיבית 19
189 65 34 33 20

אל, מציאות האל 266 265 42 30 25
שלמות האל 42 25 פעולות האל
108 106*105 78 77 74 73 64 11
169*168

אליגוריה ראה משל
אמר, אמירה 97 96*91 80 79 69
156 113 106*104 102 100 98
262*260 264 ראה גם "ויאמר..."
וירא אלוהים כי טוב
אסטרונומיה 22 20

אנתרופומורפיום ראה הגשמת האל
ארץ 97 96 88 81*78 77 74 72 19
130 129 126 124 114 103 99 98

השגה נבואית 20 23 88 וראה גם
אינטואיציה, נביא

השגה שכלית 19 22 23 34 35 36
37 39 48 51 54 55 67 92 94 99
100 101 207 208 211 213 214 215

216

השגחה 10 11 30 39 76 77 78 101
172 192-195 224-225

התחלה 29-32 40 65 80 82 114-131
232-233 243 247 256 257 265

"ויאמר... וירא אלוהים כי טוב",

"וירא אלוהים כי טוב" 69 99
100 101 104-113 156 159 160-161
168-174 175-176 184 189 200
וראה גם טוב

זמן 69 84 85 114-119 123-127
129 131 155 176 179 186 225
228-259 ראה גם קדימה זמנית

חומר 25 29-32 38 64 77 82 83 85
86-90 95-98 102 109-113 125
129-133 136 154 161 164 165
210-211 213 222 225 226 227-232
233 234 236 243 250 256 חומר
ראשון 29 89 100 109 111 112 244
258 חומר קדמון 234-235 236
חושך 80 81 83 102 103 113 134
136 137 138-143 146 147 148 152
153 155-159 161 185 193 194
195 218 220 226 248

חידה ראה משל

חי, חיות ראה בעלי-חיים

חידוש העולם 10 13 60 78 81 82
84 85 90 94 129-130 183 232 233
248 251 256 257 258 263 264 265
266

חכמה אלוהית ראה מטפיסיקה

חכמת האל, חכמת אלוהית 29 65
74 76 101 106 107 113 124 129
215

טוב, טוב מאוד 74 76 104-113 156
168-174 176 190 191 192 201 227

דמיון ראה כוח הדמיון והשגת הדמיון
דרשות חז"ל 11 12 13 17 18 20
28 30 35 40 47-51 52 53 54 56
57 67 169 235 248

האצלה 87 88 89 90 129 158 213
219 232 256-257 265

הבדיל 79 80 102 143 155 156-159
160-161 185 195 220

הגשמת האל 17 25 38 42 51 64
91 92-93 94 100 101 203-204 207
208-209 214 261

הדעת השני 85 87 129 233-239 256
היגלות היבשה, הארץ 173 175-178
181 184 222 245 258 ראה גם
יבשה

היולי ראשון ראה חומר ראשון
הלכות יסודי התורה 23 25 40 186
187 202 208 209 215 240

הלכות קידוש החודש 22

הלכות תשובה 40 209

המון, איש ההמון 24 29 31 32 34
38 39 42 43 49 50 56 58 63 64
65 67 69 80 92 93 94 99 105
106 107 133 147 148 168-170 171
172 187 189 192 200 203 204 205
207 208 214 241 255 256 261
264 266 ראה גם קורא, קורא בן
הכת הראשונה

הנהגה ראה השגחה

העדר 25 29 31 32 38 58 81-86 89
90 96 98 99 109-113 119 129
156 218 226 232 245 255 258
העדר צורה 82 83 96 98 109
111 129 157 213 העדר אור 140
143 147 156 226 וראה גם צורה,
אור

הקדמה למשנה 18 47 48
הקדמה לפרק 'חלק' 17 18 23 25
35 40 47 51-48 67 169 170 172
205

השגת הדמיון 25 35 36 37 38 54
67 92 169

מדעים 9 10 19 21 22 24 26 27
31 32 33 36 38 49 67 170
מופת, הוכחה מופתית 19 20 21 66
67 94 169 183 187 188 189 227
239
מחצבים 107 218 221 222 226 248
249
מחשבה דמיונית 9 24 26 36 204
מטאורולוגיקה 66-67 134 140-141
144 145-146 153 161-166 170-172
176 177 193-218 219-220 221 222
226 258
מטפיסיקה (תורת האלוהות) 10 12
18 20 21 22 23 26 27 28 29 30
31 32 33 34 35 38 39 40 47 48
57 63 64 65 67 68 115 132 133
214 215 226
מילון מקראי-פילוסופי 54 55 56-57
135 139 142 152 153 155
261
מילות ההגיון (ספר) 30 36 118 205
227
מים 79 80 96 102 103 134 137 138
141 146 148 151-154 160-174 175-
178 185 195 219 221 222 223 227
245 258
מלאכים 11 21 25 32 36 42 70 71
89 93 130 132 133 151 209 212
213 215 232
מלים רבות משמעות ראה שמות
משתתפים
מעשה מרכבה ראה מטפיסיקה
מקום טבעי 151-154 170 177 219
245 258 ראה גם יסודות
משכיל ראה קורא בעל השכלה פי-
לוסופית
משל 18 23 26 29 32 33 34 35
39-46 47 48 49 50 52 54 55 56
58 59 63 64 65 68 101 102 133
136 147 150 158 160 190 200 203
241 243-244 246 248 249 253 255
262

264 ראה גם "ויאמר... וירא
אלוהים כי טוב"
טכניקת הפיזור 57 68 80
יבשה 65 80 103 133 134 137 173
174 222 227 258 ראה גם היגלות
היבשה
ידיעת האל 10 30 39 101 113 156
200 247
יסודות 75 98 99 112 120 133 134
135 136-154 171 176 195 218 219
221 222 224 243 244 245 252
254 258 וראה גם אש, אוויר, מים,
ארץ ומקום טבעי
כוונת האל 95 105-107 110 144 159
169 200 264
כוח, כוחות 76 77 93 120 214 220
222 225 243 245 246 כוח מדמה
20 23 24 88 92 93 170 כוחות
השופעים מן הגלגלים 21 75 192
194 218
כוח ופועל 117 118 140 141 153
165 166 167 207 211 243 244 245
251 255
כוכבים 71 133 135 136 141 142
156 177 187-195 221 227 230 251
254 ראה גם מאורות, שמש
כלאם 82
כסא 33 55 87 90 132 כסא הכבוד
89 90 148 236
לשון דימוית ראה לשון סימבולית
לשון מדעית 18 23 32 33 34 35
56 65 106 136 154 160 187 211
218
לשון סימבולית 18 21 23 24 26 27
32 35 38 39 40 47 48 49 51 53
58 160 211 259
לשון רב-משמעית ראה לשון סימ-
בולית
מאורות 79 99 155 156 158 159
180 185-189 190 193 219 226 227
241 244 248 249 254
מדברים ברוח הקודש 18-19 35 40

עולם שפל 19 21 67 77 78 81 87
 99 107 109 110 111 113 132
 134 135 136 151 160 164 185 192
 193 194 219 221 224 226 227 233
 243 244 245 246 251 254 255 256

על הנפש (ספר) 140 141
 על השמים (ספר) 151 187-189 219
 234

על ההתהוות ועל הכליון (ספר) 193
 על התהוות בעלי החיים (ספר) 193-
 194 223 224 252

על-פני ראה פנים

עם-ישראל 21 22 23 47 172
 עשה 71 79 80 92 95 96-99 101
 102 107 108 109 110 112 113
 130 163 184 200 213 265

עתה 125-127 233

פיסיקה (ספר) 125-126 151 172
 187 228-230

פירוש דרשני 57 109 135 150 178
 186

פירוש המשנה 17 47

פנים, פני 53 70 152-154 196-197
 פרקי דרבי אליעזר 78 89 236
 פרקים לקסיקוגרפיים 37 38 39 52-
 53 74 91 100 203

צורה 29 30 31 32 64 82 83 85
 86 87 88 89 95 96 98 110 111
 112 125 129 130 133 136 156 157
 161 162 163 164 165 166 185
 195 209-213 215 223 225-227 243
 244 246 247 250 256 צורה טבעית,
 מיניית 96-97 98 99 102 113
 162 163 184 200 205 206 207 208
 213 265-266 צורה פיסיית, חושנית
 88 204 205 206 207 208 214
 צלם 81 201 203-213 251

צמחים 65 80 91 107 175 177 178-
 179 181-183 190 194 196 201 218
 220-224 226 227 245 246 248 249
 258

נבוכ ראה קורא נבוכ

נביא, נבואה 10 11 17 18 19 20 21
 22 23 30 34 35 37 51 54 57 58
 87 91 94 144 189 191 242

נבואת משה 18 19 23

נפש 26 63 89 90 150 151 186
 197-198 200 207 208 211 213 214
 216 229 232 264 נפש צומחת 194
 223 נפש חיה (חיונית) 134 148
 194 197 200 208 223 נפש שכלית
 194 219 223

סדר, סדר טבעי 181 183 184 193
 218 221 225 248 סדר ההכרה
 182 183 184 227 230 סדר סיבתי
 78 218 219 221 246 248 סדר זמני
 243 247 248 סדר ההתגלות 227

סודות ראה סתרי תורה

סולם הטבע 223 224 225

סיבה 20 75 92 101 115-118 122
 125 128 129 131 132 156 176 177
 179 182 184 193 200 206 218 219
 225 226 230 245 246 סיבה חמרית
 85 129 146 218 221 246 247 248
 255 262 סיבה פועלת 30 115 124
 128 158 218 219 220 221 246 247
 248 255 257 262 סיבה צורנית
 30 257 סיבה קרובה 213 סיבה
 ראשונה 213 סיבה רחוקה 30 80
 213 סיבה תכליתית 30 192 257
 265

ספרי הנביאים, ספרי הנבואה 18 20
 21 23 25 27 29 30 32 35 40 50
 51 52 74 75 91 101 191

סתירה, סותר 9 10 19 21 22 23
 26 27 49 50 51 55 57-58 63 101
 142 146 170 189 190 205 213 235
 241 255 סתירה מן הסיבה החמישית
 58 70 147 253 סתירה מן הסיבה
 השביעית 24 58 238

סתרי תורה 17 18 20 22 26 28 29
 30 31 32 33 34 47 51 57 66 67
 68 80 103 115 133 158 171-172
 201 202 212 241 243 248 249

177 173 172 156 144 113 107 106
264 261 260 232 215 200 190 184
266

רקיע 160 138 103 102 99 89 79 174
221 197-196 186-185 178 176 174
222 240 וראה גם שמים. רקיע
השמים 196 189-185 180 131

שבת 266-260 249 69
שכל 34 33 32 31 26 24 23 21 9
67 66 65 63 50 49 48 47 35
210 205 204 118 99 91 88 73
215 211 שכל בכוח, שכל היולני
210 208 207 שכל בפועל
215-212 211 201 89 שכל נקנה
259 216 שכל פועל (שכל אלוהי)
226 215-211 90 89 88 20
נבדלים (נפרדים) 30 21 20 19
133 132 131 130 111 92 89 88 71
257 256 227-226 216 208 150
וראה גם מלאכים

שלמות (האדם, אנושית, שכלית) 25
211 210 209 207 77 42

שלם חשוב 64 55 51-50 33
גם קורא בן הכת השניה והש-
לישית, קורא בעל השכלה פילוסו-
פית וקורא אידאלי

שמות האל 149 78-70 38 37 30 11
'אלוהים' 104 103 81 78-70 69
108 30 צור 259 213 149-143 114
115 שופט 259 78-71

שמות משתתפים (שמות רב-משמ-
עיים) 52 43 42 39-35 25 24 9

83 82 74 71 70 65 64 58 54 53
106 102 101 99 97 94 92 91 87
139 137 136 133 129 124 118 111
157 154 153 149 148 147 144 143
180 177 168 167 166 164 162 158
205 204 203 200 197 196 186 185
260 243 236 214 213 208 207-206

שמות משתתפים גמורים 264 261
215 206 201 70 36

'בכלל ובפרט' 134-133 64 37-36 19
שמות מסופקים 201 164 151 137

קדימה, קדימה בטבע 227 224
מה זמנית 131 130 129 123-115
246 245 244 243 232 179 176
258 256 255 248
(היולנית) 266 224 קדימה סיבתית
(קדימה בסיבה) 129 125 123-115
246 244 232 227 224 223 179 176
266

קדמות העולם 121 90 84 78 64 29
127 126 130-129 183 184 202 232-
265 263 258 257 256 253 245 239
266

קורא 57 56 54 44 39 37 36 32 13
161 155 142 68 67 66 65 59 58
262 207 204 191 164 163
קורא 173 172 49 39 13
אידאלי 9 בעל השכלה פילוסופית, משכיל
40 39 38 33 32 31 27 26 24 10
94 92 73 68 65 64 63 58 56 54
168 165 161 158 148 147 142
242 218 192 190 175 173 172 171
266 קורא נבון 204 190 55 10 9
205 242-241 קורא ספרי הנביאים
51-50 קורא דרשות חז"ל 51-48
קורא בן הכת הראשונה 169 67 49
205 וראה גם המון. קורא בן הכת
השניה 171-170 50 קורא בן הכת
השלישית 172 56 51 וראה גם
קורא בעל השכלה פילוסופית ושלם
חשוב

קיסור ראה אד
קרא 157 155 143 103-102 80 79
186 177 168 165 162-161 158

ראה 113 104 102 101-100 80 79
159 ראה גם "ויראמר... וירא
אלוהים כי טוב"

ראשון 246 244-242 123-121 115-114
249 248 247

ראשית ראה התחלה
רוח 143 138 137 136 134 95 53
221 162 154 152 149

רע 250 112 111 109 83 81 76 74
רצון 101 97 96-91 84 39 34 30

שפע 20 34 88 94 144 191-192 210
211 247

תארים 10 11 25 30 39 51 72 73
74 105-106 150 203 204 215

תהום 134 142 151-154

תוהו ובוהו 134 137 138 149-151 186
187 192

תורת האלוהות ראה מטפיסיקה

תורת משה רבינו 81 82 84 85 98
123 229 231 232 236 258

תכלית 10 11 104-109 113 159 173-
174 175 178 184 189-192 217 223
257

תפיסה חושנית 24 25 35 36 37 38
54 99 100 143 146 147 170 182

185 207 208 211 257 259

תפיסה שכלית ראה השגה שכלית

9 19 36 83 201 204 206 207 215
216 שמות מוסמכים 36 שמות מוש-

אלים 9 32 36 37 54 64 70 71
72 95 98 99 100 143 147 153

154 201 204 206 260 262

שמות גבדלים 205 208

שמות גרדפים (מילים גרדפות) 91
98 99 186 197-198 243

שמים 71 72 77 78 79 81 85 89
90 95 96 97 98 99 103 107 114

120 124 126 129 130 131-133 134

135 136 141 150 151 155 156 160

168 170 171 185-186 196-197 219

233 236 237 239 242 251 252

253-254 ראה גם רקיע, רקיע הש-
מים

שמש 20 118 120 147 156 164 176
177 181 182 184 187 193 195 220

221 226 241 244 245

מפתח השמות

| | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| דיזנדרוק, צ 66 | ר' אבהו 85 242-223 244 247 |
| הרקליטוס 234 235 236 | אבן באג'ה 58 215 |
| | אבן בטריק 66 |
| היפוקרטס 146 | אבן סינא 32 58 67 87 111 141 195 |
| | 222 227 231 233 252 256 264 |
| וולפסון, צ 21 86-85 | אבן רושד 223 |
| ויידה, י"א 116 | אבן שושן, א 124 135 |
| וילנסקי, מ 124 | אברהם אבן עזרא (ראב"ע) 72 144 |
| ויסבליט, ש 11 | 169 201-202 |
| | אברהם בן הרמב"ם 12 17 189 |
| ר' חייא 178 | אונקלוס 144 178 |
| חסדאי קרשקש 85 | אחיטוב 30 36 |
| | אלגזאלי (אבוהמד) 145 146-147 |
| יהודה אבן תבון 25 | ר' אליעזר 85 236 237 239 |
| ר' יהודה בר' סימון 85 155 158 | אלפרבי 34 36 66 223 227 233 252 |
| | 256 |
| 247 244 242-234 | אמפדוקלס 234 235 236 |
| ר' יהושע בן לוי 249-250 | אפודי (פרופיט דוראן) 14 116-120 |
| יהודה הלוי (ריה"ל) 11 21 72 141 | 122 124 125 126 127 129 145 |
| יונה אבן ג'נאח 55 124 200 | 147 167 177 181 182 183 184 |
| יוסף אלבו 11 | 202 227 |
| יוסף כספי 14 21 24 117-119 122 | אפלטון 64 81 87 130 233 234 235 |
| 137 153 188 201-202 204 211 222 | 236 238 239 |
| יצחק אברבנאל 14 29 53 87 90 | אפרת, י 30 |
| 119 129 130-131 133 134 137 145 | אריסטו 19 65 66 77 84 89 125 126 |
| 149 156 158 165 166 169 176 | 128 134 140-141 145-146 150 151 |
| 182-183 200 202-203 207 210 216 | 152 153 154 161 162 163 165 |
| 222 224 237 247 248-249 250 | 171 172 176 188-189 190 219-220 |
| 251 | 223 224 228-232 233 234 235 |
| יצחק אלבלג 116 124 | 240 245 251 257 258 |
| לוי בן גרשום (רלב"ג) 81 126-127 | אשר קרשקש 14 116-120 122 124 |
| 139 140-143 148 149 168 176 | 125 126 127 129 142 146-147 172 |
| 206 223-225 245-246 248 | 176 181 184 209 220 226 227 |
| לוינגר, י 18 23 | בחיי אבן פקודה 25 |
| | בחיי בר אשר 12 183 |
| ר' מאיר 109 | ביבש 30 36 |
| מבשר הבבלי 251 | בכר, ב"ז 10 17 39 43 55 72 178 |
| מוחמד 37 | 200 |
| מיימון בן יוסף 12 | |

131 125 110 108 100 98 94 82 68
 194 171 163 162 157 150 143
 236 235 232 214 207 204 197
 263 251
 קארל, צ 12

ראבידוביץ, ש 17 25 203 207
 רבינוביץ, א"ז 11 17
 רבינוביץ, מ"ד 17 23 37
 רוזנברג, ש 13 17 267
 שלמה אסטרוק 12
 שלמה המלך 40 41
 שלמה יצחקי (רש"י) 133 148 152
 240

שמואל אבן תבון 14 27 36 66 71 83
 131 128 125 115 110 109 100 93
 206 188 176 152 149 138 132
 240 232 218 214 212

שם טוב בן יוסף 14 29 90 94 119-
 166 154-153 147 145 128 123
 202 184 183 182 181 177 167
 249 248-247 227 226 220 206
 257 250

שם טוב פלקיירא 14 21 67 115 195
 232
 שעוועל, ח"ד 183

תומס אקוינס 85

משה בן נחמן (רמב"ן) 90
 משה אבן תבון 30 36 66
 משה גרבוני 14 31 119 122 126 127
 154 153 150 147-146 132 128
 202 185 184 183 182 181 167 166
 249 248 247-246 241 227 222 220
 262 250
 משה רבינו 18 19 22 23 76 105-106
 257 211 189 109

נוריאל, א 24 90
 נחום איש גמזו 135
 נסים בן ראובן גירונדי (ר"ן) 168
 234

סימפליציוס 230
 סעדיה גאון (רס"ג) 17 82 86 92 94
 262 251 203 169 157 144 100
 266

ר' עקיבא 135 163 166 167

פיטגורס 189
 פלדמן, ל"א 168
 פתולומאיוס 240

צפרוני, א 25

קאפח, י 14 17 24 27 41 66 67

מפתח השמות בלועזית *

| | |
|---|--|
| al-Alousi, H. M. 87 | Petratis, C. 66 |
| Altmann, A. 95 | Pines, S. 14 17 27 30 45 66 72 110 111 115 125 131 171 188 207 218 232 |
| Bacher, W. 11 12 | Prijs, S. 72 169 |
| Bardowiz 12 | Reines, A. J. 10 17 18 23 |
| Beauchamp, P. 259 | Ricoeur, P. 97 |
| Dubois, J. M. 229 | Schmidt, W. H. 97 |
| Eppenstein, S. 12 | Steinschneider, M. 66 |
| Gardet, L. 32 111 | Strauss, L. 10 12 17 47 57 58 178 203 |
| Goichon, A. M. 87 | Touati, C. 189 223 224 |
| Kravitz, L. S. 13 | Tricot, J. 146 |
| Lambert, M. 76 | Twersky, I. 82 206 233 267 |
| Malter, H. 21 | Wolfson, H. A. 82 206 233 |
| Mansion, A. 229 231 | |
| Munk, S. 14 21 27 32 45 66 72 110 115 125 131 135 141 170 171 195 207 215 218 232 245 | |

חלקם הופיעו בגוף הספר בתע-
תיק עברי.

* במפתח זה נרשמו שמות החוקרים
אשר חיבוריהם פורסמו בלועזית.

מפתח המקורות בספרות חז"ל

בראשית רבה ב ב "כך ישבה לה
הארץ תוהא ובוהא..." 150
בראשית רבה ג ז "אמר ר' יהודה
בר' סימון... מכאן שהיה סדר
זמנים קודם לכן, אמר ר' אבהו
מיכן שהיה הקב"ה בורא עולמות
ומחריבן" 240 236-234

בראשית רבה ד ב "הוגלדה טיפה
האמצעית" 167 166 163-162
בראשית רבה ד ו "לפי שלא שלמה
מלאכת המים" 174-173
בראשית רבה ט ה "בתורתו של ר'
מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאוד,
והנה טוב מות" 109
בראשית רבה י ט "וינח לעולמו ביום
השביעי" 262

בראשית רבה יב ד "ותוצא הארץ"
דבר שהיה פקוד בידה" 246
בראשית רבה יג א "תני ר' חייא
אלו ואלו לא צמחו עד שירדו
עליהם גשמים" 178
בראשית רבה כז א "גדול כוחן
של נביאים שהם מדמים הצורה
ליוצרה" 87

מדרש שיר השירים רבה א ח "זה
שהוא מאבד סלע או מרגלית בתוך
ביתו..." 41

תנחומא מ"ב "את השמים ואת
הארץ — הם ומה שנברא עמהם"
135

פרקי דרבי אליעזר, פרק שלישי
"שמים מהיכן נבראו..." 236
פרקי דרבי אליעזר, פרק שלישי
"עד שלא נברא העולם היה הקדוש
ברוך הוא ושמו בלבד" 78
פרקי דרבי אליעזר, פרק יח "שבעה
רקיעים ברא הקב"ה" 89

משנה

חגיגה ב א "אין דורשין בעריות
בשלושה ולא במעשה בראשית
בשנים... 31 28

תלמוד בבלי

פסחים צד ב "חכמי ישראל אומרים
גלגל קבוע ומזלות חוזרין..."
189 188
יומא כ ב "...מפני גלגל חמה
שמנסר ברקיע..." 188
חגיגה יב א "בית שמאי אומרים
שמים נבראו תחילה..." 136-135
254-253

חגיגה יב א "הן הן מאורות שנבראו
ביום א..." 182 181 158 155
254 244 185
חגיגה יב א "ר' נחום איש גמ'זו...
שהיה דורש כל אתין שבתורה..."
135

חגיגה יג א "אין מוסרין סתרי תורה
אלא... ליועץ, חכם חרשים..."
22

חגיגה יג א "... אבל מוסרין לו
ראשי פרקים" 31

חגיגה יד ב "כשאתם מגיעין לאבני
שיש טהור..." 167-166 163

בבא מציעא לא ב "דברה תורה
כלשון בני אדם" 26-24 42
106 105 92

חולין ס א "כל מעשה בראשית
לקומתן נבראו..." 250-249 209

מדרשים

בראשית רבה א יד "אכים רקים
מיעוטים..." 135

לפניך מהדורה שניה מתוקנת ועם הוספות של "פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם". המחקרים העוסקים במורה נבוכים של הרמב"ם מתרכזים ברובם בסוגיות התיאולוגיות-פילוסופיות שלו ובבירור מקורותיהן במחשבת ימי הביניים. ספר זה מנסה לגשת אל מורה נבוכים מנקודת מוצא אימננטית לו: דרכו בפרשנות המקרא, ובמידה פחותה ממנה בפרשנות דרשות חז"ל, דרך היוצאת מן ההנחה, שהציר הסמנטי של הטקסטים המקראיים ושל דרשות חז"ל הוא הפילוסופיה האריסטוטלית בגווניה האלפרביים-אבן-סינייים.

חלקו הראשון של הספר מוקדש לבירור תורת הפרשנות של הרמב"ם למקרא והשקפתו על דרשות חז"ל. חלקו השני מתאר את יישומה של תורת הפרשנות הזאת בפירושו לסיפור הבריאה בבראשית א:א — ב:ג כלומר ל'מעשה בראשית', שהוא אחד משני הנושאים המרכזיים של מורה נבוכים על-פי ה'פתיחה' שכתב לו הרמב"ם.



ד"ר שרה קליין-ברסלבי היא מרצה בכירה בחוג לפילוסופיה יהודית באוניברסיטת תל-אביב. היא ילידת הארץ. למדה באוניברסיטה העברית בירושלים ובאוניברסטית תל-אביב וכתבה את עבודת הד"ר שלה באוניברסיטה של פריז (סורבון). מלבד הספר שלפנינו (שזכה בפרס קוגל לחכמת ישראל מטעם עיריית חולון) כתבה גם את הספר: "פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית", ירושלים, תשמ"ז, וכן מאמרים שונים בתחום הפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים.