

בעזרת אל נערץ בסוד קדושים רבה אפרש בראשית רבה

א רבי הושעיה רבה פתח (משלי ח' ל') ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום וגו', אמן פדגוג, אמן מכוסה, אמן מוצנע, ואית דאמר אמן רבתי. אמן פדגוג היאך מה דאת אמר (במדבר י"א י"ב) כאשר ישא האומן את היונק, אמן מכוסה היאך מה דאת אמר (איכה ד' ה') האמונים עלי תולע וגו', אמן מוצנע היאך מה דאת אמר (אסתר ב' ז') ויהי אומן את הדסה, אמן רבתי כמה דתימא (נחום ג' ח') הטיטבי מנא אמן, ומתרגמין האת טבא מאלכסנדריא רבתי דיתבא בין נהרותא:

א. אמן פדגוג אמן מכוסה וכו'. טוב לפרש דהכי קאמר, אמן מצית לפרושה הכי או הכי. ויותר נכון לומר דכולהו איתנהו באמן מדנקט קרא לישנא דמשתמען כולהו ושייכי בענינא, דאם לא כן הוה ליה למימר פדגוג או מכוסה בהדיא דלא ליתי למטעי:

מכוסה. הוא דבר עומד לפנינו אלא שאינו נראה, כגון שמכוסה בבגד וכיוצא, ומוצנע הוא דבר טמון במקום אחר שלא נמצא:

המד"א האמונים עלי תולע. שנראה לו לפרשו המכוסים עם תולע, ולא פירשו מלשון גידול ותרבות מגזירת ישא האומן, לפי שאין המלבוש מענין התרבות, (כתב הג"ר אליהו בעל שם ז"ל, וזה לשונו: אמנם התרגום פירשו דאתרביאו על צבע זהרין, וכן פירש"י שם ד"ה האמונים), אמנם נראה שבעל המדרש פירש האמונים שנתרבו ונתכסו בלבושים עלי תולע ממעל התולע, כלומר יותר במעלה מן התולע, שהתולע.. שהיא מחוט המשי היא חשוב.. כדרך לבוש דק.. שממנו עושין המשי.. וה.. ואין לו אלא לבוש אחד, והם נתגדלו במעלה יותר מהתולע שהיו מכוסים בכמה.. בגדי משי זה למעלה מזה, עכשיו חבקו אשפתות להתחמם בו להיותם ערומים מבלי לבוש, וזה מורה במלת האמונים שהיה להם לבושי יקר הרבה, ואם לא בא להורות שהאמונים שם פירשו מכוסה כמו שכתבנו, ולכן הזכיר תולע, דאם לא כן הוה ליה למימר האמונים עלי בגדי משי, אלא רצה לומר שהיו מכוסים יותר מהתולע וכמו שכתבנו, עכ"ל). ועוד דמסיפיה דקרא חבקו אשפתות, דהיינו שמבלי מכסה חבקו אשפתות להתחמם, משמע טפי האמונים מלשון כסות:²

^א וכן פירש"י במדרשנו כאן (ד"ה אמן מכוסה) וזה לשונו: מאן דאמר הכי לא משתבש ומאן דאמר הכי לא משתבש, דכל חד וחד יוכל להביא ראיה לדבריו כדמפרש ואזיל, עכ"ל.

² בנזר הקדוש כאן (ד"ה אמן מכוסה המד"א האמונים עלי תולע) כתב שזה דוחק, דאכתי יש לפרש "האמונים" עלי תולע מלשון גידול ותרבות, כלומר שנתגדלו בבגדי צבעונין של משי, ועכשיו חבקו אשפתות, ומי הכריחו לפרשו מלשון כיסוי. ועיי"ש שביאר דאגדתין לא ניחא ליה לפרושי הכי משום דברישא דקרא כתיב האוכלים למעדין נשמו בחוצות, ואם איתא דמאמר "האמונים" הוא לשון גידול, הול"ל נמי כהאי גוונא ברישא האמונים עלי מעדין, דהיינו שנתגדלו ונתרבו במעדין טובים, ואמאי שני קרא לישנא, אלא ודאי דקרא לא נקט התם כלל לשון גידול ותרבות, אלא האמונים דהתם הוא לשון כיסוי דלא שייך גבי מעדין, והכי פירושו, המכוסים תמיד עם תולע דהיינו בגדי צבעונין של משי, עתה חבקו אשפתות בלא כיסוי, עכ"ל. - ויש להעיר דאין דיוק הנ"ל מוכרח, והיינו לפי מה שפירש בספר ידי משה על מגילת איכה שם וזה לשונו: ואפשר שמלת "למעדין" רצה לומר שלא היו אוכלים מצד רעבון או תאוה לאכול, רק היו אוכלים להתעדן בטעם המאכל, ועל כן לא אמר האוכלים מעדין, כי לא בא לומר שהיו אוכלים מאכל ערב, רק שהיו אוכלים בהיותם שבעים, כי לא היו ממתינים עד אחר עיכול המאכל עד שיתאוה לאכול, רק בהיותם שבעים היו אוכלים כדי להתעדן, ועתה לא די שלא היו אוכלים בהיותם שבעים, אלא שבהיותם רעבים מבקשים מזון להשיב נפש, והמזון היותר פחות שהיה אפשר והוא הנמצא בחוצות, הנה גם המאכל ההוא המאוס להשיב נפש לא מצאו עכ"ל. וכן פירש האלשיך שם דהאוכלים למעדין פירוש הבלתי אוכלים לשובע נפשם וגופם, רק למעדין לרוב עינוגם, עתה נשמו בחוצות בלי שיוכלו לסבול חרפת רעב וכו', וזהו אומרו למעדין בלמ"ד, שמתחילה היו אוכלים בשביל מעדין עכ"ל, [וכן משמע מפירושו הראב"ע שם שפירש האוכלים, שיתעדנו עכ"ל, וכפי הנראה כוונתו כנ"ל דאכילתם היה כדי שיתעדנו לבד ולא לשובע נפשם], - ולפי"ז אדא לא הוכחה הנ"ל שכתב בעל נזר הקדוש, דליכא למידק מדשני קרא בלישניה ולא קאמר נמי האמונים עלי מעדין וגו' שאין פירושו "האמונים" מלשון גידול ותרבות, דכיון דבעי למימר "למעדין" כדי לאשמעין שלא היו אוכלים רק כדי להתענג וכו"ל, א"כ שפיר איצטריך למיכתב "האוכלים למעדין", דאז שפיר דייקין הכי מדכתיב "למעדין" בלמ"ד ולא כתיב האוכלים מעדין, אבל אילו הוה כתוב לישנא דאמונים לא הוה מצינן למידק כן, דאז על כרחך הוה צריך

המד"א ויהי אומן את הדסה. (שפירושו) שהיה מטמינה מאחשוורוש שלא תנשא לגוי, ועוד דאשתו של מרדכי היתה כמו שאמרו במגילה (דף יג.) אל תיקרי לבת (אסתר שם) אלא לבית, והיינו דכתיב (שם פסוק ח') ותלקח אסתר, שלוקחה באונס. ומה שלא פירש אומן את הדסה על שהיה מגדלה בביתו, דהיינו לקחה מרדכי לו לבת,¹ ועוד דאם כן ליערבינהו ולקדים הלוקחה לגידול, שהלקיחה היתה מיד במות אביה ואמה, ואח"כ היה הולך ואומן אותה, ונימא הכי, ויהי במות אבי הדסה היא אסתר לקחה מרדכי לו ויהי אומן אותה, ועוד והנערה יפת תואר הכא מאי עבידתיה, לגבי ותלקח אסתר איבעי ליה למכתביה, דליכא למימר דמשום דיפה היתה לקחה מרדכי, אלא ודאי דתרתי מילי נינהו, ובתחילה קאמר לענין המאורע שבשביל בקשת הבתולות היה מרדכי מצניעה לפי שהיתה יפה,² ואח"כ הודיענו סיבת היותה בבית מרדכי. ועוד דאין לשון (אמון) [אומן] נופל אלא על הפדגוג המגדל התינוק עצמו, ופשיטא שלא יהיה מרדכי עצמו פדגוג, דשר וגדול היה. ועוד דאם הוא מלשון גידול צריך לומר

למכתב "האמונים עלי מעדנים" או "האמונים במעדנים", ולא הוה מצינן למידק מינה שלא אכלו רק כדי להתענג, והבן. - **ועיין בכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל מה שכתב בזה**

¹ ואף דדרשינן אל תיקרי לבת אלא לבית, והיינו שנשאה, אבל מכל מקום אין המקרא יוצא מידי פשוט, דעל כרחך האי "לקחה מרדכי לו לבת" פירושו שגידלה כבת, דאם לא כן איך יתיישב המשך הכתוב ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי וגו', דאיך תלוי לקיחתה לאשה במה שמתו אביה ואמה. - ועיין בנזר הקודש כאן (ד"ה אמון מוצנע המד"א ויהי אומן את הדסה) שכתב דאגדתין לא ס"ל כהך דרשא אל תיקרי לבת אלא לבית, אלא הכתוב כמשמעו שגידלה כבת, וא"כ תו למה לי ויהי אומן את הדסה, אלא על כרחך פירושו שהטמינה מאחשוורוש, ועיי"ש שכתב דקרוב לזה מבואר ג"כ ביפ"ת, אלא דמדברי היפ"ת משמע דאגדתין נמי ס"ל כמאן דאמר בפ"ק דמגילה לקחה לו לבת לבית זו אשה, (והיינו ממה שכתב היפ"ת קודם לכן דהטעם שהטמינה היא להיותה אשתו כמו שאמרו במגילה וכו'), וכתב הנזר הקודש דנראה פשוט דהא ודאי ליתא, דא"כ שפיר הוה מצי למימר דאומן דהתם היינו נמי לשון פדגוג, ומנא ליה לפרושי לשון מוצנע, אלא על כרחך דאגדתין דהכא פליג אדהתם, עכ"ד עיי"ש.

וכדי ליישב דעת היפ"ת נראה משום דלכאורה יקשה על גמרא דמגילה כנ"ל איך תתפרש המשך הכתוב ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת, (ועיי"ש בנזר הקודש בתחילת דבריו שביאר המשך הכתוב לפי דעת הגמרא במס' מגילה, וכתב דכל חד מילתא באפי נפשיה הוא, דברישא קאמר ויהי אומן את הדסה, שהיה מגדלה מיד מקטנותה, ואח"כ אמר שבבואה לימים ושנים בהיותה בגדר נערה היתה יפת תואר ויפת מראה, ותו קאמר שאח"כ לקחה לו לבת זו אשה שהיא עקרת הבית עכ"ל, ולפלא כי לא ביאר איך תתפרש לפי"ז מאמר הכתוב ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת דהיינו לאשה, דאיך תלוי זה במות אביה ואמה), אשר על כן נראה דגם גמרא דמגילה מודה דאין מקרא יוצא מידי פשוט, אלא דדריש לה מיתורא דתיבת "לו", דהיה סגי לומר ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לבת, ולכך דריש דתיבת "לו" בא להמז שנשאה ג"כ לו לאשה, ועל דרך שדרשו חז"ל (כתובות דף סז:) על הפסוק (דברים ט"ו ח') די מחסורו אשר יחסר לו, לו זו אשה, וכן הוא אומר (להלן ב' י"ח) אעשה לו עזר כנגדו, וכדי שלא תקשה דהא כתיב "לבתי", וא"כ איך אפשר לפרש תיבת "לו" שלקחה לאשה, והא להדיא כתיב "לבתי", לזה אמר אל תיקרי לבת אלא לבית. - ולפי"ז אתי שפיר דברי היפ"ת כאן, דבכל אופן אין המקרא יוצא מידי פשוט, והיינו דבמות אביה ואמה גידלה מרדכי כבת, וא"כ תו למה לי ויהי אומן את הדסה, ולכך פי' שהוא לשון מוצנע, דהיינו שהטמינה מאחשוורוש.

² יש להעיר דאיך יתפרש לפי"ז המשך הכתוב ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם וגו', דאם פירוש ויהי אומן את הדסה שהיה מצניעה, א"כ מאי כי אין לה אב ואם, דמה ענין זה לגבי הא דהטמינה מפני אחשוורוש. - וראיתי בספר בחירת אברהם כאן שכתב דכוונת הכתוב כי אין לה אב ואם שישתירה עיי"ש, ואמנם לפי מה שאמרו במס' מגילה דמרדכי לקח אותה לאשה, א"כ לכאורה אי אפשר לפרש כן, דכיון שהיתה אשתו פשיטא שעליו מוטל להצניעה, ומה ענין אביה ואמה לכאן, ובשלמא לדעת הנזר הקודש דמדרשינו כאן לא ס"ל כגמרא דמגילה הנ"ל אתי שפיר, אבל לדעת היפ"ת דמדרשינו לא פליג על גמרא הנ"ל, ואדרבה מטעם זה הטמינה לפי שהיתה אשתו, א"כ הדרא קושיא לדוכתה מאי כי אין לה אב ואם.

ושמא יש לומר משום דלכאורה יקשה למה לא גירשה מרדכי בגט פטורין כדי שלא תכשל באיסור אשת איש, [ועיין בתוס' מס' יומא (דף פב: ד"ה מה רוצח) ומס' מגילה (דף טו. ד"ה כשם) ומס' עבודה זרה (דף עד: ד"ה והא אסתר) שהקשו כן, אלא דהתוס' הקשו כן גבי הא דנכנסה אח"כ לאחשוורוש ברצון, ועל זה תירצו לפי שכל מעשה הגט הוא עפ"י עדים והיה ירא פן יתפרסם הדבר למלכות עיי"ש, אבל אכתי קשה למה לא גירשה מתחילה טרם שנלקחה לבית אחשוורוש, ואי משום דהיה סבר שיצליח בהטמנתה ולא תלקח לאחשוורוש כלל, אבל אכתי למיחש מיהא בעי שמא לא יצליח בהטמנתה (וכמו שבאמת לא הצליח בזה), וא"כ מוטב לגרשה תיכף כדי שלא תכשל באיסור אשת איש אפילו באונס, ועכ"פ מה חסרון יגיע לו אם יגרשנה, דאפילו אם יצליח בהטמנתה שפיר יוכל אח"כ לחזור וליקח אותה], אך אילו היה מגרשה לא היה אפשר לו להטמינה בביתו, [ואפילו בשכונתו לא היה אפשר להטמינה, כי המגרש את אשתו אסור לה לדור בשכונתו, עיין במס' כתובות (דף כז:) ובשלחן ערוך אבהע"ז (סימן קי"ט סעיף ז'), ולקצת פוסקים אפילו לא נישאת לאחר אסורה לדור בשכונתו עיי"ש], ומי יחיש בעדה להביא לה מאכלים ושאר הצטרותה, אך אילו היתה לה אב ואם היתה יכולה לחזור לביתם והם יטמינוה, אך כיון שכבר מתו לא היה אפשר זה, והיינו דקאמר ויהי אומן את הדסה וגו', פירוש שהצניעה, ואי תקשה דהו"ל לגרשה ותחזור לבית אביה ואמה והם יטמינוה, לזה אמר כי אין לה אב ואם.

דאומן שם לפדגוג, כמו כאשר ישא האומן, והכא על כרחין אומן אינו שם אלא פועל, דאי פירוש ויהי מרדכי פדגוג אל הדסה, ויהי אומן "להדסה" מיבעי ליה: (.כתב הג"ר אליהו בעל שם ז"ל: ונראה משום דבפרק קמא דמגילה (דף יג.) אפליגו בה, חד אמר אסתר שמה ולמה נקרא שמה הדסה על שם הצדיקים שנאמר (זכריה א' ח') והוא עומד בין ההדסים, וזו היא דברי רבי מאיר, ועוד ישנן לשם טעמים אחרים, ורבי הושעיא רבה סבר דהדסה שמה, ולמה נקרא שמה אסתר שהיתה נסתרת ע"ה שנים, כדאיתא בתרגום דמגילה ואמאי הוּו קרין לה הדסה על דהות צדיקתא וכו', אסתר הוּו קרין לה על די הות צניעא בביתא דמרדכי שבעין וחמש שנים ולא חזת אפי גבר, והכי איתא לקמן ברבה פרשה ל"ט (סימן כ' י"ג) בפסוק (להלן י"ב ד') ואברם בן שבעים וחמש שנה עיי"ש, והוקשה לו אומרו היא אסתר כיון דהדסה שמה, ואסתר על שם שנסתרת אין שייך לומר "היא אסתר" כיון שהיתה נסתרת ולא.. בפועל, בשלמא אי נימא אסתר היה שמה מפורש והדסה על שם צדיקים, שייך לומר היא אסתר, כלומר ששמה המפורש היא אסתר, אבל כאן הדסה היא שמה העיקרי, על כן סבר שהיא אסתר קאי על אומן, רצה לומר שמה שאני אומר ויהי אומן אין פירוש המלה תרסות כמו כאשר ישא האומן, אלא פירוש של אומן הנזכר היא אסתר לפי שהיה מסתירה ע"ה שנה כמו שכתב התרגום, והנה תיכף שנולדה הסתירה שהרי בפרשה ל"ט איתא אמר הקב"ה לאברהם אתה יצאת מבית אביך בן ע"ה שנה, חייך אף גואל שאני מעמיד ממך יהיה בן ע"ה שנה, א"כ מן התרגום והמדרש מוכח שהיתה נסתרת ע"ה שנה, וזהו הנראה לי שהוכרחו רז"ל לדרוש ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת לבית, שאפילו יום אחד לא היה לה אב ואם כדאיתא בפרק קמא דמגילה, וכן מוכח ממספר השנים שבת ע"ה היתה כשבאת למלוכה ולגאול ישראל, שהרי מנין הדס"ה היתה כשלקחה ואח"כ ניתן לה שנים עשר חודש למילוי ימי תמרוקה, הרי שהיתה בת ע"ה שנה כשבאת למלוכה דהיתה אתחלתא דגאולה. - והדיוק שדייק [היפ"ת] דהו"ל למיכתב הלכיהא לבת קודם ויהי אומן אינו דיוק כלל, דהרי .. דרשו במגילה פ"ק לבת לבית ולמדוהו מכבשה דוד דכתיב לגבה (שמואל ב' י"ב ג') שוכבת בחיקו ותהי לו כבת שפירושו לבית לאשה, א"כ הוצרך לומר ויהי אומן קודם לקיחה, שהגידול היה קודם שלקחה לו לאשה .. איך .. לא ראתה אביה ואמה .. גידלה קודם שנשאה, ואיך תעלה על דעת המדרש דהו"ל ויהי במות אבי הדסה היא אסתר לקחה מרדכי לו ויהי אומן, דאי אפשר לומר כן כמו שכתבתי, ועוד .. והנראה לענ"ד כתבתי, עכ"ל).

ואית דאמרי אמון רבתא. אבל רבי הושעיא לא סבירא ליה הכי, דס"ל דמאי דמתרגם אלכסנדריא רבתא לאו משום דפירוש מלת אמון רבתא, אלא דנא אמון שם מקום הוא, ופירש לנו המתרגם שמקום זה הוא אלכסנדריא רבתא. אי נמי דנא אמון נמי מצי מפרש לשון פדגוג, שהיתה אומנת מלכי מצרים כדפירש"י (נחום שם ד"ה הטיטבי).

ואיכא למידק מה שייכות לענינים אלו לגבי תורה שנשתבחה בהן, דבשלמא רבתא לבד היינו לומר דארוכה מארץ מדה (איוב י"א ט'). ויש לומר דפדגוג היינו שהתורה היתה אצלו יתברך כפדגוג אצל המלך שמוסר את בנו בידו שיגדלו, כן התורה על ידה המציא השי"ת הנבראים כדמפרש בסמוך (סימן ב'), ומינה אותה עליהם להיות מנהיג ומגדל להם, וכן פירש בעל קב ונקי (לר' דוד י' יחיא ז"ל, משלי שם),^ה וקרוב לזה פירש הרלב"ג (שם ד"ה ואהיה).^ו אבל קצת קשה לדרך זה, דאמון הוא שם פדגוג, ואם כן היה לו לומר "אומן". ויתכן דהכי קאמר, אמון לישנא דפדגוג הוא, ומשפטו (כאמון) [באמון], כמו (אסתר ב' כ') כאשר היתה באמנה אתו, ותשאר הבי"ת כמו (תהלים מ"ה ח') משחך שמן ששון, כדפירש הראב"ע (משלי שם ד"ה ואהיה), והענין

^ה זה לשון בעל קב ונקי: ואהיה אצלו אמון, אמון שם התואר כמו ויהי אומן, והענין כי כמו שדרך המלכים שלא יתעסקו בגידול בניהם, ונותנים אותם ביד האומן שיגדלם וינהיגם, כן החכמה היה אצלו .. אומן כי באמצעותה המציא כל הנבראים ומינה אותם עליהם לשינהיגם בהנהגה נפלאה, וזהו שאמרו ז"ל אמון פדגוג כמו כאשר ישא האומן וגו', עכ"ל.

^ו זה לשון הרלב"ג שם: ואהיה אצל השי"ת אמון ומגדל ומנהיג הדברים המיוחסים לבניה וכו', עכ"ל.

שבעת גידולה היתה אצלו יתברך. או שיהיה אמון מענין נפעל, ופירושו שהיתה אמונה ומגודלת בחיקו יתברך, והכוונה בזה לרמוז למעלת התורה והתיחדותה להשי"ת שהיא אצולה מאתו. ומה שאמר מכוסה ומוצנע, ירצה שהיתה גנוזה אצלו יתברך אלפים שנה קודם לעולם, וכלשון זה נאמר בשבת פרק רבי עקיבא (דף פח:) אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה חמדה שהיא גנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם.¹

ודברי המפרשים כולם באגדה זו אינן אלא דרך דרש, וגם אני ראיתי לפרשה על דרך דרש בחמשה דרכים.

הדרך הא' והיותר קרוב לומר על דרך דרש, שרמז למה שאמר במדרש הנעלם (זוהר חלק ג' דף קנב.) והביאו בעל העקידה בראש שער ז', שכאשר נמצא באדם גוף ומלבוש ונשמה, והטפשים לא ישגיחו אלא במלבוש, והפקחים ישגיחו בגוף המכוסה בו, והיותר חכמים משגיחים בנשמה הנעלמת ממראה עינים שהיא העיקר, כן התורה נמצאה בה כל אלה, והגוף הן הן גופי תורה דיניה והלכותיה, והלבוש הם הסיפורים שמתלבשת בהן, כגון סיפור בנות צלפחד שממנו נלמוד סדר נחלות, וסיפור מישאל ואלצפן שממנו נקח הלכות פסח שני, והנשמה הן הסודות

¹ ולפי"ז יובן הא דמיייתי המדרש סיפא דקרא ואהיה שעשועים יום יום, כי "יום יום" פירושו ב' אלפים שנה, וכדאיתא להלן פרשה ח' (סימן ב') ב' אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם, הדא הוא דכתיב ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ויומו של הקב"ה אלף שנים דכתיב (תהלים צ' ד') כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול, וכן הוא בתנחומא פ' וישב (סימן ד') ובשוחר טוב מזמור צ', (וכן פירש"י במדרשינו כאן ד"ה יום יום). - אך יש להעיר דלפי"ז למה נקט המדרש ב' לשונות מכוסה ומוצנע, ובפרט לפי מה שפירש היפ"ת לעיל (ד"ה מכוסה) דיש חילוק בין מכוסה למוצנע, דמכוסה הוא דבר העומד לפנינו אלא שאינו נראה, ומוצנע הוא דבר טמון במקום אחר שלא נמצא עכ"ל, ולפי"ז בשלמא לשון "מוצנע" יצדק שפיר לגבי התורה שהיתה גנוזה אצלו אלפים שנה קודם שנברא העולם, אבל איך יצדק בה לשון מכוסה.

והנראה בזה עפ"י מה דאיתא במדרש משלי (פרשה ח') על הך קרא ואהיה אצלו אמון וגו', בתחילה היכן היתה תורה בשמים שנאמר ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת, ואחר כך עלה משה והורידה לארץ ונתנה לבני אדם שנאמר משחקת בתבל ארצו ושעשועי את בני אדם, ועיין בפירוש מהרז"ו כאן (ד"ה ואהיה אצלו אמון) שכתב דלזה כיוון המדרש כאן במה שדרש ואהיה אצלו אמון מכוסה אמון מוצנע, שהקב"ה כביכול כיסה אותה והצניעה והחזיק התורה אצלו והיה גם פדגוגה קודם שנתנה לארץ, וכמו שאמרו בהדיא בשמות רבה פרשה ל' (סימן ו' ט') דבר אחר מגיד דבריו ליעקב (תהלים קמ"ז י"ט), משל למלך שהיה לו פרדס ולא היה נכנס לתוכו אלא הוא שהיה משמרו, משעמדו בניו על פרקן אמר להם וכו' אתם תהיו משמרין אותו וכו', כך אמר להם הקב"ה לישראל עד שלא בראתי העולם התקנתי את התורה שנאמר ואהיה אצלו אמון, מהו אמון אומן שנאמר כאשר ישא האומן את היונק, ולא נתתיה לאחד מעובדי כוכבים אלא לכם וכו', הרי מבואר שכוונת המדרש במה שדרש אמון מכוסה ומוצנע שהיה פדגוגה ואומנה באופן זה שכיסה אותה והצניעה אצלו. ומה שאמר ואהיה שעשועים יום יום, כפל לשון יום כמו שאמרו במדרש משלי הנ"ל מתחילה היתה התורה בשמים, היינו משנברא העולם עד שניתנה בסיני שהוא ב' אלפים ותמ"ח שנה, והתחילה להתגלות לאברהם כמו שנאמר (להלן כ"ו ה') וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי, ואז שלמו שני אלפים תהו שמבואר בתנא דבי אליהו (עבודה זרה דף ט.) והתחילו שני אלפים תורה, או כפי מה שאמרו לקמן פרשה ח' סימן ב' שהכוונה על אלפים שנה שקדמה התורה לבריאת עולם עיי"ש, ובמאמר שמות רבה הנ"ל מבוארים שתי הכוונות יחד, שאמר שם עד שלא בראתי העולם התקנתי התורה, ולא נתתיה לאחד מעובדי כוכבים אלא לכם, וכן הוא בריש מדרש כונן, בלשון יוני קורין למראה תוריה, כלומר שהיתה סתומה ואח"כ נראית וניתנה לישראל, והיתה גנוזה בעליונים עד שלא נבראו שמים וארץ, ומה שמה אמון, הרי שפירש ג"כ שתי הכוונות יחד, ושניהם אמת, ובפסוק ג"כ מבואר שני הכוונות, ואהיה אצלו אמון מכוסה ומוצנע, ואח"כ פירש ואהיה שעשועים יום יום, היינו שני אלפים שמקודם בריאת העולם, ואז משחקת לפניו בכל עת, ואח"כ משחקת לפניו בתבל ארצו, היינו משנברא העולם עד שניתנה לארץ שהיתה ג"כ מכוסה ומוצנע לפניו, ואחר שניתנה אז ושעשועי את בני אדם, וההפרש שבין כיסוי לצניעות, שהכיסוי שייך בדבר שנראה לעין אלא שאינו נראה ערום כי אם מכוסה, והצניעות נוסף על זה שאפילו בכיסוי אין רואים אותו כמו שנאמר באסתר, כך התורה כיסה אותה, שכל ענין בריאת העולם הוא כיסוי לתורה, וכל השמים וכל צבאם והארץ וצאצאיה הם לבושי תורה, וכן כל אותיות התורה ומצותיה כולם לבושי התורה וכו', ועד מתן תורה היתה מכוסה בלבושיה, וגם מוצנעת עם לבושיה, אך במתן תורה ניתנה ונתגלית מצניעותה אצלו, אך נשארה מכוסה בלבושיה וכו', עכ"ל עיי"ש.

והנה לפי דרכו היה נראה טפי לפרש דב' הלשונות "מכוסה ומוצנע" נאמרו על ב' זמנים מתחלפים הנ"ל, והיינו דבשני אלפים שנה שקודם בריאת העולם היתה התורה בגדר "מוצנע", וכלשונם ז"ל במס' שבת שהיתה גנוזה אצלו וכו', ועל ב' אלפים שנה שאחר בריאת העולם, דהיינו ב' אלפים תהו, היתה התורה בגדר "מכוסה", כי באמת גם קודם לאברהם אבינו מצינו יחידי סגולה שהיו עוסקים בתורה, וכגון נח שלמד תורה כמו שפירש"י בפ' נח (להלן ז' ב'), וגם שם ועבר היו עוסקים בתורה, אלא דעדיין היתה התורה מכוסה מבני אדם עד שבא אברהם וגילה אותה, וכמו שאמרו במס' עבודה זרה (שם) דב' אלפים תורה התחיל מואת הנפש אשר עשו בחרן. [ולפי"ז מה שאמר "ואהיה שעשועים יום יום" שפירושו ב' אלפים שנה, קאי על ב' הזמנים הנ"ל שנרמזו באומרו "ואהיה אצלו אמון"].

העליונים אשר לבעלי הקבלה, והטפשים לא ישימו לב רק לסיפורים, והחכמים ישימו לבם לגופי התורה, ובני עליה יתבוננו בסודותיה. ועל הגוף אמר פדגוג, שהדינים הם להתנהג בהם בעולם הזה בכל מה שיצטרך לפי המאורע, ועל הלבוש אמר מכוסה, רצה לומר שהגוף הלז מכוסה בלבוש הסיפורים, ועל הנשמה אמר מוצנע, שהם נעלמים מאד. ואית דאמרי לה בלשון רבתא, שהחלק הזה רחב מני ים לא יכילנו שכל אנושי, ואומר[נ] ואהיה אצלו אמון, ירצה שעמו יתברך שמורים וכמוסים גלוייה ומסתריה, על דרך (דברים ל"ב ל"ד) הלא הוא כמוס עמדי. ואפשר דלרבי הושעיא לא איירי אלא בחלק המעשי, ולא יכא דאמרי רמז גם כן לחלק העיוני, כי בחלק זה ארוכה מארץ מדה. אי נמי דלרבי הושעיא לא איירי אלא בתורה שבכתב, ולא יכא דאמרי רמז גם כן לתורה שבעל פה שהיא בלתי בעלת תכלית, שעל זה נאמר (קהלת י"ב י"ב) עשות ספרים הרבה אין קץ, כדאיתא בעירובין פרק עושין פסין (דף כא:).

הדרך הב' קרוב לזה, והוא שרמז אל שלשה חלקי התורה שהם משפטים ומצוות וחקים. המשפטים הן העניינים הידועים בטעמים מוכרחים לתיקון הקיבוץ, כדיני גזילות וחבלות וזולתם אשר יונחו כמותם או קרובים להם בכל נימוס, ועל חלק זה אמר פדגוג, והוא להנהיג ולהישיר האנשים, ובזולתו איש את רעהו חיים בלעו. והמצוות הן אשר אין ענינם מוכרח לסדר הקיבוץ, אבל הן ענינים אלהיים יש בהן טעמים נסתרים, נתנם האלהים לטוב לנו בעולם הזה ובעולם הבא, אמנם בשקידת העיון יושג קצת טוב טעמים ורמזיהם, כמצוות הציצית והתפילין וכיוצא בהן, עם שאי אפשר בלתי היות להם רמזים עמוקים מהם וגבוהים עליהם בלתי מושגים אצלנו, ועל זה אמר מכוסה, שאינם לכאורה רק אחרי הגלות אפודת מסכת ההעלם מעליהם. והחקים הן אשר אין לשכל האנושי מבוא בהשגת צד טעם להם, והשטן ואומות העולם משיבין עליהן כשעטנו ופרה וכלאים (יומא דף סז: ורש"י פ' חוקת י"ט ב'), ולו יתברך לבדו ידיעת סודותיהן, ועל זה אמר מוצנע. ואית דאמרי לה בלשון רבתא, שעיקר סודות התורה רחבים מני ים, או שהוסיף החלק העיוני או תורה שבעל פה כדלעיל (בדרך הא').

הדרך הג' שרמז אל מיני השכר הגשמי והרוחני הנמשכים מהתורה, והגשמי בב' פנים, האחד המפורסם הנראה לאדם שהוא מתגדל ומתרבה עם התורה, שהחכמה תחיה את בעליה (קהלת ז' י"ב) [ומגדלתם, כמו שאמרו בחזית (שה"ש רבה פרשה א') פסוק כי טובים דודיך (שה"ש א' ב', סימן י"ד) מה מים מגדלים את הצמחים כך דברי תורה וכו'], ועל זה אמר פדגוג. והשני הנסתר, דאורייתא מגנא ומצלא כדאיתא בסוטה פרק היה נוטל (דף כא:), ואין בעל הנס מכיר בנסו (נדה דף לא:), ועל זה אמר מכוסה. והרוחני הוא השכר הנצחי לעולם שכולו ארוך הצפון לצדיקים, שעין לא ראתה זולתו יתברך (ברכות דף לד:), ועל זה אמר מוצנע. ואית דאמרי לה אמון בלשון רבתא, על דרך (תהלים ל"א כ') מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ואמר ואהיה אצלו אמון, להגלות תועלותיה כולם לפניו יתברך בלבד.

הדרך הד' שרמז אל חשיבות התורה לפני ה', והיות כל מצותיה דרכיו אשר הוא מתנהג בהם, כדכתיב (דברים כ"ח ט') והלכת בדרכיו, ואמרו ז"ל מה הוא חנון אף אתה חנון, מה הוא רחום וכו', כדאיתא בשבת פרק רבי אליעזר דמילה (דף קלג:), והכי אמר לקמן פרשה ח' (סימן ט"ו [ג]) שהקב"ה מברך חתנים ומבקר חולים ומנחם אבלים, ובירושלמי דפרק קמא דראש השנה (הלכה ג') אמר מלך בשר ודם גוזר גזירה על אחרים, רוצה הוא מקיימה רוצה אינו מקיימה, אבל הקב"ה אינו כן, מה טעם (ויקרא כ"ב ט') ושמרו את משמרת, אני הוא ששמרתי מצותיה של תורה תחילה, ולזה המליץ לתאר התורה אצלו בשם פדגוג להתנהגו על פי דרכה, ועל חשיבותה אצלו אמר היותה מכוסה ומוצנעת כדברים החשובים וכו"ל. ואית דאמרי לה אמון בלשון רבתא, שהיא רבת החשיבות לפני ה'.

הדרך הה' שרמז למדות הראויות לתלמיד חכם, האחד שיהיה בעל מוסר ודרך ארץ, שאם אין דרך ארץ אין תורה (אבות פ"ג מ"ז), ועל זה אמר פדגוג שדרכו ללמד מוסר לנער, ובמקביל זה אמר לקמן בפרשה כ"ח (סימן ו') משל למלך שמסר בנו לפדגוג והוציאו לתרבות רעה וכו'. והב' שיהיה כסוי חטאה דלא סאנו שומעניה, וכמו שאמרו בחזית (שה"ש רבה) במקום הרמוז (פרשה

א' שם) מה מים מכסים ערותו של ים, כך תורה מכסה ערותן של ישראל, וענינו שהתורה מלמדתם להועיל באופן [ש]תתכסה ערותם, ועל זה אמר מכוסה. והג' שיהיה צנוע בדרכיו, שתלמיד חכם צריך להיות צנוע ככלה, כדאיתא לקמן בשמות רבה פרשה מ"א (סימן ו' [ה']), ועל זה אמר מוצנע. ואפשר שאמר מכוסה על שאין ראוי לקשקש עם התורה כפעמון, דמה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר כדאיתא בפרק אלו מגלחין (מועד קטן דף טז.), ואמר מוצנע על סתרי תורה שראוי ליודעם להסתירם מאד כדאיתא בפרק אין דורשין (חגיגה דף יג.) גבי מרכבה, ועל זה גם כן אמר רבנא שהם עמוקים מאד.

ורבים בקשו למצוא שייכות לענינים אלו לענין פרשת בראשית, וילכו אחרי ההבל, כי לא ידעו דרך המדרש שמנהגו כשמביא פסוק מחוץ לענין הפרשה לדרוש בו דרשות אחרות לענין הפסוק, ולבסוף דורש דרשה אחריתי מעין הפרשה, גם רש"י ז"ל כתב כלל זה גבי מימרא דהוא גלא עמיקתא דבפרקין (להלן סימן ח'),¹ והכא נמי מייתי האי קרא משום דרשה דבסמוך (סימן ב') דקאמר אני הייתי כלי אומנתו וכו' דשייך לענין הפרשה כמו שאכתוב בס"ד (להלן ד"ה ואין ראשית אלא תורה), ואגב דמייתי לקרא דריש הך דרשא אף על גב דלא שייך לענין הפרשה: (**..בכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כתב וזה לשונו: ואני אומר הגם שאמת הוא מה שכתב שכן הוא ענין ..הדרשות ברוב המקומות, אבל במחילה מכבודו לא צדקו דבריו שכתב שילכו אחרי ההבל, הלא כבר אמרו ז"ל כל היכי דמצינן לשנויי משנינן, וגם אני כתבתי לעיל שענין הפסוק והמדרש יש להם קישור עם מלת בראשית על פי הסוד .. ואיזה .. אומן רבי הושעיא רבה ש.. לו שאין דעת רבי הושעיא בדבריו לדרוש הענין הזה על מלת בראשית ..הרי הוא דריש ה' דרכים על דברי רבי הושעיא, ומי יאמר שהיה זה המכוון בדעתו, אלא דרוש וקבל שכר, הלא גם לאחרים .. כמוהו לדרוש ולקבל שכר, כי אפשר שרבי הושעיא רבה בדעתו הרחבה כנודע כי רבה היא כלל בדבריו כמה כוונות, ואפשר שפתח בזה כי הוא כדרך .. מכוון על מלת בראשית כמו שכתבתי, והרשות נתונה גם לאחרים לקשר הענינים על התחלת התורה. אכן בודאי היכן דלא מצינן לקשר ולשנויי הענין הוא כמו שכתב הוא ז"ל שהבאתי, עכ"ל).**

ב דבר אחר אומן אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו [בד"ו: מדעת] אלא מדעת [ה]אומן, והאומן אינו בונה [בד"ו: עושה] אותה מדעת עצמו, אלא דפתראות ופנקסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפושין, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה, היאך מה דאת אמר (משלי ח' כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו:

ב. דבר אחר אומן אומן. הא דלא ערבינהו כולוהו ואמר אומן נמי בהדי פדגוג וכו' הנזכרים לעיל במימרא הקודמת, משום דבזו רוצה להאריך, וגם שעיקר כוונת הפתיחה לפרשת בראשית היא הפירוש הזה, שבקה לבסוף באנפי נפשה, וגם לפי שפירוש זה יותר נאות אל ענין הכתוב, דמדכתיב בפרשה (משלי שם כ"ב-כ"ד) ה' קנני וגו' באין תהומות וגו', משמע שהכוונה בזה שהיא קדמה, שעל ידה נבראו כולם. אי נמי לפי שמלת אומן מצד עצמה אתי שפיר טפי מגזירת אומנות, כמו שלסיבה זו לא הוצרך להביא לו חבר ממעשה ידי אומן (שיר השירים ז' ב'), כמו שהביא חבר לפדגוג (זה נ"ל) [והנזכרים לעיל], ולכן לא עירבה עם האחרים דלא אתי שפיר כולי האי, או משום דלא מייתי לה חבר לא עירבה עם אותן שהביא להן חבר:

אומן אומן. פירוש שהתורה נקראת אומן לפי שהשי"ת ברא העולם על ידה בצירוף אותיותיה, על דרך שאמר בפרק הרואה (ברכות דף נה.) יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהן נברא העולם, וגם כמאמרם שאילו היתה תורה כתובה כסדרה היינו יכולין לברוא עולמות כדאיתא בשוחר

¹ זה לשון רש"י שם: מדרש זה אינו ענין לכאן, אלא דרך זה תפרש לכל הדרשות כשהן צריכים להביא ראיה לדבריהם מן המקרא, התחיל לדרוש את המקרא בכמה ענינים אף על פי שאינו ענין לדבר, ולבסוף הוא מפרש לפי מה שהוא צריך.

טוב (מזמור ג'), וזה מסגולת סדר כתיבתה שכולה שמותיו של הקב"ה (זוהר חלק ב' דף פז.), ובכלל זה מודיענו שהבריא אצלו יתברך כמעשה אצל האומן שהוא בכוונה, לא כאשר יחשבו האפיקורוסים שהדברים נפלו במקרה, או כאשר יחשבו הפלוסופים^ט שהעולם נמשך ממנו על דרך החיוב כהמשך האור מהשמש, אבל הכל בראו בחכמה ובתבונה על ידי התורה כאומן המכוין בכל פרטי הבנין בכוון חדרים ופשפשין, ולא אחד בהם נפעל בבלי כוונה.

והיותר קרוב לדרך הדרש, שלהיות התכלית ראש המחשבה ועיקר המעשה, והיתה התורה תכלית העולם, כמו שאמרו בפרקין (להלן סימן ו') כל העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה, לכן אמר שהתורה היתה האומן שבה הביט לברוא העולם. וקרוב לזה כתב בעל העקידה בשער ראשון.^ז

ואם תאמר היכי קאמר ברישא אומן והדר קאמר כלי אומנות, שהם ענינים מתחלפים, שהאומן אצל המלאכה עצמי ופועל בידיעה, אבל הכלי מקרי ועושה בבלי דעת כגרזן ביד החוצב בו. (**..כתב הג"ר אליהו בעל שם ז"ל: והנה אני המחבר אומר שהתחלפות של האומן והכלי הוא .. למה שיראה אומן וכלי, שבכל אופן דומה לכלי שהקב"ה פעל בה במאמרו שהיתה בפיו של הקב"ה, והקב"ה הוא האומן והיא הכלי, אבל מצד שהכלי אינו ..פועל בידיעה והתורה היתה פועלת בידיעה, מצד זה ראוי שתקרא אומן, עכ"ל**). ועוד היכי נפקא לן מקרא כלי אומנות, הא לא ילפינן מיניה אלא אומן. ועוד דלפי המשל דמייתי נראה דזה וזה לא יצדק בתורה, אלא שהיא במדריגת דפתר ופנקס, כדקאמר בסמוך כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא. ועוד קשה דמאי מייתי מנוהג שבעולם וכו', דלא דמי, דבשלמא מלך בשר ודם שאין מדרכו להיות בנאי צריך לאומן זולתו, אבל הקב"ה דיוצר הכל הוא איך יאמר עליו שעושה מלאכתו על ידי אומן. ועוד דתורה גופה מי הכינה ומי חקרה אלא השי"ת, ואם כן לא דמי למשל, שהאומן אין ענינו נמשך מהמלך. ועוד קשה דבמשל אשכחן תלת, מלך ואומן ודפתראות, ובנידון דידן ליכא אלא תרי, השי"ת והתורה, וכפי מה שאמר אומן נראה שהתורה נמשלה כאומן, וכפי הענין יותר נראה שיצדק המשלה בדפתר כנוצר, ובין כך ובין כך הרי אחד נוסף. ויש לומר דדברה תורה כלשון בני אדם, וזה שכתב שמנהג העולם שהמלך בונה ביתו על ידי האומן, אמר שאחר שהשי"ת ברא העולם על ידי התורה, אעפ"י שהוא הכינה וחקרה, תתואר בשם אומן, ואעפ"י שהיא במדריגת הפנקסאות תתואר בשם אומן, שאחר שסיבת תואר שם האומנות באדם הוא לבקיאותו בידיעת הפנקסאות, הנה תואר אומנות צודק בהן ראשונה, דפשיטא שכל דבר שבעבורו נמצא דבר מה בתואר מה, חוייב המצא התואר ההוא בו בראשונה, כמו שכתב בעל העקידה בראש שער ע"ט, ומכל מקום אחר שלפי האמת לא היה פעולתה כאומן הפועל בעצמו כאומן אצל המלך, אלא שהקב"ה היה הפועל על ידה, בבחינה זו תקרא כלי אומנות שהיא כגרזן ביד החוצב בו. אבל רחוק הוא שנאמר שאומן אינו תואר לתורה, אלא שלפי שרצה להעתיק מלת אומן אל כלי אומנות, העתיקה ראשונה אל אומן ואח"כ לכלי אומנות ממדריגה למדריגה, וכמו שעשה רש"י ז"ל גבי ויתנכלו אותו (להלן ל"ז י"ח), שאמר אותו כמו אתו עמו כלומר אליו (עכ"ל), וכלי אומנות הוא ענין הדפתראות בלבד, ומאי דנקט במשל מלך ואומן, אורחא דמילתא בעלמא נקט, אבל בנידון דידן ליכא תלת, שהקב"ה הוא המלך והוא האומן.

ועל דרך דרש אפשר לומר שבבחינת היות התורה חכמתו יתברך קראה בשם אומן, כמדבר על השי"ת עצמו, שהוא וחכמתו הכל אחד, וזה קרוב למה שכתבו חכמי החקירה שמצד השכילו יתברך את עצמו ברא העולם, וזהו ואהיה אצלו אומן, שכשיובן אצל מדריגתו יתברך תקרא

^ט הוא דעת אריסטו, הובא במורה נבוכים חלק ב' פרק י"ט.

^ז זה לשון בעל העקידה: בידוע שזה המאמר לא כיוון להוציא דבה על התורה במה שמתפארת על אביה שבשמים בלי טעם מספיק, אלא שכיוונו בו מה שאמרנו, שהדבר התכליתי אל המעשה הוא מנהיג ופטרון שלו, ובבחינתו והשקפתו נמצאו כל הדברים אשר בעבורו, והנה אחר שהישרתה וטוב סדרה הוא מחוייב לאנשים, כי רועה היא כמו שהונח, חוייב שהיא תהיה הפטרון והנימוס שעל פיהם יבנה העולם וכו', עכ"ל עיי"ש.

אומן, ומכל מקום לפי שהמובן בלשון בני אדם שהחכמה זולת עצמות החכם, וכפי המשל הנמשך, תיארה בכלי אומנות, והאומן הנזכר במשל הוא מוסב להשיי' בבחינה אחת ולתורה בבחינה אחרת. ומצאתי להרמ"ע (הרב מאיר עראמה ז"ל) באגרת יסורי הצדיקים^א שפירש זה שאמר שהיה מביט בתורה וכו' לכוונה זו, שהתורה והקב"ה דבר אחד, כי הוא יתברך שמו אמת ותורתו גם כן אמת, וזה יתהפך בעצמו, ולכן אמר שהיה מביט בתורה וכו', כאילו היא דמות דיוקנו וצלמו של עולם כמוהו יתברך:

התורה אומרת וכו'. יש לדקדק מה צריך לומר התורה אומרת, הא פשיטא דדברי התורה הן, כמו שנודע מתוך הפסוקים האומרים ה' קנני וגו', וכמו (דבמלות') [דבמילתא] דלעיל לא קאמר התורה אומרת, ולא עוד אלא שבסוף המאמר נראה שמקפיד וחוזר לומר והתורה אמרה בראשית וכו'. ולפי מה שפירשתי גבי אומן והאומנות יש לומר דהכי קאמר, אע"ג דאמון לשון אומן, אין לומר שהתורה אומרת כך בבחינה הראשונה, שאינו מן הראוי שהיא תתפאר בעצמה, אבל ענין דיבורה הוא בבחינה השנית ששָׁמָּה עצמה במדרגת הכלי, ותפסה אמון בלשון מקור דאית ביה תרתי, וזהו שאמר בסוף "והתורה אמרה", כלומר הרי שאל זה כוונתה, שבתחילתה כתוב בראשית ברא ואין (ברא) [ראשית] אלא תורה, הרי שיחס הפעולה להשיי' ושָׁמָּה עצמה במדרגת הכלי. אי נמי משום דנראה דבר זר ליחס אל התורה שהיא מתפארת במה שנדרוש אמון (מ)אומן, ונראה כעלולה, לזה אמר דלעולם אימא לך שהתורה אומרת כך, והענין כפי הבחינה הב' כנזכר, ולראיה שאינה עלולה אמר בסוף והתורה אמרה בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה.

ולפי מה שפירשתי (בסוף דיבור הקודם) על דרך דרש יש לומר דהכי קאמר, אמון הוא אומן, וזה בבחינת השיי', אבל כשיוקח הענין בבחינת התורה שהיא המדברת אז נאמר כלי אומנות, וג"כ מה שכתוב בראשית דהיינו תורה, שנראה שהתורה זולת אלהים, זה יאמר בבחינה שהתורה היא המדברת, אבל לפי האמת הוא יתברך וחכמתו הכל אחד:

ואין ראשית אלא תורה. פירוש אין ראשית האמור כאן אלא תורה, והיכן אשכחן דתורה איקרי ראשית דכתיב ה' קנני ראשית דרכו, ולא דמקרא דראשית דרכו ילפינן דראשית דידן היינו תורה, וכהאי גוונא אשכחן מאמרים רבים שמביאים פסוקים לדמיון בעלמא לא לילפותא. והוציא מלת בראשית מפשוטה שהיא דחוקה מאד, שאם תתפרש סמוכה למלת ברא כפירש"י (ד"ה בראשית), קשה שצריך לומר שמלת ברא מקור, ושהכל נמשך אל ויאמר אלהים יהי אור, ותהיה הוי"ו נוספת, גם מאמר והארץ היתה תהו דחוק, כמו שאכתוב לקמן בפרקין בסימן י"ו (ד"ה לזה נאה לקראות אלוה [הא']) בעזרת האל, ואם תתפרש בלתי סמוכה אל מלת ברא כפירוש הרמב"ן, מלבד שהוא מקרא קצר, קשה מה הם הדברים המאוחרים אחר שמים וארץ, שהוצרך לומר דשמים וארץ קדמו, דפשיטא הוא כי הצמחים והבריות היו אחריהם שמהם יצאו, כמו שנאמר (להלן פסוק י"ב) תוצא הארץ, ישרצו המים וגו' (להלן פסוק כ'), ולכן פירש בראשית שם, והביי' משמשת במקום עם:^ב

^א לא נמצא בדפוס. [ועיין בספר שרש ישי על מגילת רות (ד' י"ח) שהביא ג"כ אגרת זו].

^ב וכן פירש במתנות כהונה (ד"ה והתורה אמרה בראשית) ובנזר הקודש (ד"ה והתורה אמרה בראשית ברא אלהים). - ויש להעיר דבילקוט כאן (רמז ב') הובא אגדה זו, ושם סיים: והתורה אמרה בראשית, בי ראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה וכו', וכן הוא בילקוט על משלי (רמז תתקמ"ב), הרי מבואר דדריש מלת "בראשית" בנוטריקון "בי ראשית", ואי משום דבמדרשינו לא גרסינן "בי ראשית" וכל כי האי הוה ליה לפרש, ולכן מיסתבר טפי דדריש ביי'ת במקום עם, אבל עכ"פ הו"ל להיפ'ת לציון לנוסחת הילקוט, וכדרכו בכל מקום כיוצא בזה ודו"ק. [ועיין בחידושי הרד"ל כאן (אות ג')] שהגיה בלשון המדרש דצריך לומר "והתורה אמרה בי ראשית ברא", ודרש בראשית כמו "בי ראשית" שהתורה מדברת בעדה עכ"ל. - וכן מיסתבר, דמקאמר המדרש "והתורה אמרה" משמע דרצה לומר שהתורה עצמה מדברת בעדה, (וכן מבואר ביפ"ת לעיל ד"ה התורה אומרת וכו' עיי"ש), וא"כ מיסתבר שאומרת "בי ראשית" ברא אלהים וגו', דבאופן זה היא מדברת בעדה, ועל דרך הכתוב ה' "קנני" ראשית דרכו שהם דברי התורה עצמה, וכן "ואהיה" אצלו אמון שהם דברי התורה עצמה, אבל אי כוונת המדרש לומר דבראשית פירושו עם ראשית, א"כ הם דברים שמבחוץ ולא שהתורה עצמה מדברת בעדה, ובכגון דא הו"ל להמדרש לומר "הדא הוא דכתיב" בראשית וכו', ולא "והתורה אמרה" ודו"ק].

ג רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח (תהלים קי"א ו') כח מעשיו הגיד לעמו וגו', מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון ומה שנברא ביום השני, מפני עובדי כוכבים ומזלות [בד"ו: אומות העולם] שלא יהיו מוניין את ישראל ואומרים להם הלא אומה של בזוים [בד"ו: בזויות] אתם, וישראל משיבין אותן ואומרים להם ואתם הלא בזוזה היא בידכם, הלא (דברים ב' כ"ג) כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם, העולם ומלואו של הקב"ה, כשרצה נתנה לכם וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו, הדא הוא דכתיב (תהלים שם) לתת להם נחלת גוים וגו', הגיד להם את כל הדורות:

ג. **כח מעשיו וכו'.** באגדת רבי תנחומא¹ איתיה להך ענינא בהאי לישנא, אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה (שמות י"ב ב') שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ולמה פתח בבראשית, שאם יאמרו אומות העולם לסטים אתם שכבשתם ארצות ז' גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו ע"כ, ובזה הלשון הביאו רש"י ז"ל בתחילת פירוש התורה (ד"ה בראשית). והקשה הרמב"ן ז"ל למה יבוקש טעם להודעת הבריאה, שהחידוש יסוד כל התורה, כי במחשבת הקדמות תפול התורה כולה, והטעם כי אז לא יתואר השי"ת ביכולת על קיום הדברים ושינויים, והיותו רוצה ובלתי רוצה. והוא ז"ל תירץ דכיון דמעשה בראשית סוד עמוק ואינו מובן על בוריו מתוך המקראות, לא היה לו לכתוב סדר הבריאה וכל הסיפורים הנמשכים מדור המבול ודור הפלגה וזולתם, ולהודעת שורש החידוש היה מספיק מה שאמר ב"י הדברות (שמות כ' י') כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ותשאר הידיעה ליחידים בקבלה בתורה שבעל פה, ולזה אמר רבי יצחק שהתחילה תורה בסיפור הבריאה עד אדם, ואיך שת כל תחת רגליו, והכניסו לגן עדן וגרשו בחטאו, וענש דור המבול בחטאם ולא נמלט רק נח ובניו, וזרעם נפזר בארצות בחטא[ם] ותפסו להם המקומות שנזדמנו להם, ואם כן מן הראוי שכשיחטאו יגורשו ויבא תחתם גוי צדיק, וכל שכן שזרע כנען המקולל ראוי שיגורש מהמקום הנבחר, ויבא תחתם הגוי הנבחר. ונסתייע ממימרא דילן דקאמר מה טעם גילה הקב"ה מה שנברא ביום ראשון וביום שני, שנראה שעל הודעת פרטי סדר הבריאה מקפיד, לא על הודעת כלל החידוש (עכ"ד). ואינו נכון, דאין כל זה נתינת טעם רק לעונש אדם ושאר הסיפורים, אבל להודעת פרטי הבריאה הקושיא במקומה עומדת, דהא הוי מצי למימר בקצרה השי"ת ברא שמים וארץ ויברא את האדם וכו', ומשם ימשך סיפורי אדם וחווה ותולדותיהם ומקריהם. גם הרא"ם ז"ל השיגו כן, ועוד השיגו דממה שחתם המאמר הגיד להם את הבראשית² נראה דעל סיפור מעשה בראשית יהיב טעמא.³ ואע"ג דבנוסחא דידן

¹ הובא בילקוט פ' בא רמז קפ"ז, והוא בתנחומא ישן [מהדורת בובער] פרשה זו סימן י"א.

² כך היא הגירסא ברמב"ן דפוס ראשון (רומא שנת ר"מ) וכן בדפוס ויניציאה (שנת ש"ה), ובדפוסים אחרים הגירסא: "את בראשית". [והרא"ם כשהעתיק לשון הרמב"ן כתב: הגיד להם "מעשה" בראשית].

³ זה לשון הרא"ם: ונראה לי שלא שאלתו היא שאלה, ולא תשובתו היא תשובה מסכמת עם לשון האגדה, שאלתו אינה שאלה מפני שאם באמונת הקדמות תפול התורה, הנה באמונת התורה תפול הקדמות, כי סותר הנמשך מוליד סותר הקודם בהכרח, ומה צורך לסיפור הבריאה, אם מפני המינים המאמינים בקדמות ומכחישים התורה, הנה יכחישו גם בספור הבריאה, ומה תועלת בכתיבתה. ותשובתו ג"כ אינה תשובה מפני שאינה מתישבת אחר לשון האגדה כלל, שהרי פירוש "כח מעשיו הגיד לעמו" לפי דעתו אינו רק על עונש אדם וחווה שגורשו מגן עדן מכוון שבתם בעבור חטאם, ועל עונש אנשי המבול שגורשו מן העולם ונח לבדו נמלט בצדקו, ועל עונש דור הפלגה שהפיצם ה' ממקומם בארבע רוחות העולם בעבור חטאם, לא על סיפור הבריאה, וא"כ מה טעם "הוא בראה", ואם תאמר עיקר המאמר אינו רק בעבור "ונתנה לאשר ישר בעיניו", אבל "הוא בראה" כדי נסבה, הנה לנגדו לשונם בבראשית רבה שהביאו הוא לעזור, והוא אמרם "מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום ראשון ומה שנברא ביום שני", שהוא מורה על סיפור הבריאה לבדה, ומסיים בו נמי בשביל לתת להם נחלת גוים הגיד להם מעשה בראשית, ומעשה בראשית בכל מקום הוא סיפור הבריאה, עכ"ל.

והנה בספר נמוקי שמואל (מהג"ר שמואל צרפתי ז"ל) ריש פרשה זו האריך לבאר דברי הרמב"ן כאן, ועיי"ש שדחה בתוקף קושיות הרא"ם והיפ"ת, ותמה עליהם איך נתקשו בדברי הרמב"ן ולא ירדו לסוף דעתו הקדושה, ומפני האריכות לא נעתיק כל דבריו רק מה שנוגע לדברי היפ"ת, וזה לשונו: ולעיקר קושית הרב היפה אשר הקשה על דברי הרמב"ן ז"ל ואמר ואינו נכון דאין כל זה נתינת טעם רק לעונש אדם ושאר הסיפורים, אבל להודעת פרטי הבריאה הקושיא במקומה עומדת דהא הוה מצי למימר בקצרה השי"ת ברא שמים וארץ ויברא את האדם וכו', ומשם ימשך

כתיב הגיד להם "את הדורות", נראה שהנוסחא המדויקת היא כך, שכן כתוב בלשון הרמב"ן, גם בנוסחת רש"י ז"ל נראה שכתוב כן, שכתב (במדרשנו כאן) זה לשונו, כח מעשיו הגיד לעמו, לבעבור תת להם לישראל נחלת גוים הגיד להם מעשה בראשית (עכ"ל).^ט ועוד דכח מעשיו אינו נופל יפה אלא על מעשה בראשית לא על הדורות. וקרוב אני לומר דטעות נפל בספרים, והכי קאמר הגיד להם "אל" הדורות, ומלת "לעמו" קא מפרש.

ומכל מקום אפשר לידחק ולומר דאגב דבעי לפרט בריאת האדם בביאור כדי להמשיך אחריו שאר הסיפורים לצורך ירושת הארץ, פרט גם כן שאר הנבראים בכל מה שאפשר לבאר בכתב. אי נמי שלהודיענו רדיית האדם בכל הנבראים זכר סדר כל הנבראים, לומר שמטבע יצירתו לשלוט עליהם לפי שנברא אחרון, שכל הנברא אחר חבירו שליט בחבירו כדאיתא לקמן פרשה

סיפורי אדם וחווה ותולדותיהם ומקריהם, גם הרא"ם ז"ל השיגו כן, - הרבה יותר אני תמה עד מאד על הגאונים הללו שהקשו קושיא כזאת על הרב המופלא שבסנהדרין רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, כי לדעתי החלושה והקלושה אין בה ממש כלל ולא קשיא ולא מידי, והט אונן אתה המעיין המעמיק ושמע כי לפי קושיתם זאת יפלו עליהם קושיות חזקות גדולות ונפלאות כהררי אררט וכהר תבור, דלסברתם דקאמרי דהוה מצי למימר הכתוב בקצרה השי"ת ברא שמים וארץ ויברא את האדם וכו', מה יעשו ומה ישיבו הגאונים הללו בכמה ענינים וכמה סיפורים ובכמה פרשיות אשר נכתבו בתורה מסיפורי הבריאה ועד החודש הזה לכם דלא נגע ולא פגע כלל לענין ירושת הארץ, וא"כ לדברי רבי יצחק דקאמר ומה טעם פתח בבראשת וכו' שאם יאמרו אומות העולם לישראל וכו', למה נכתבו, התייח כל השייך ללמוד ממנו טעם לירושת הארץ ראוי הוא שפיר ליכתב בתורה לטעם רבי יצחק מפני אומות העולם שלא יהו מוניין את ישראל ואומרים להם לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, וישראל משיבין אותם ואומרים להם העולם ומלואו של הקב"ה, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה לכם וברצונו נטלה מכם ונתנה לנו, כי מנהגו של יוצר בראשית שלוקח הארץ מן החוטאים ונותנה לצדיקים כמבואר מסיפורי אדם הראשון ואנשי המבול ודור הפלגה, ומסיפור הכפתורים היוצאים מכפתור שהשמידו העוים וישבו תחתם, ומסיפור המצריים שטבעו בים הם ומלכם ונעדרה מלכותם, הני אין, וכולהו סיפורי אחרוני דאין להם שייכות לזה כלל לא, וסיפורים רבים נכתבו בתורה אשר אין להם שייכות לירושת הארץ כידוע לדודקי דבי רב, דזיל קרי בי רב הוא, ולמה נכתבו מאחר דלא שייכי כלל לטעמו של רבי יצחק, אלא ודאי מאי אית להו למימר דהיינו טעמה של תורה להגיד ולספר לנו המשך הדברים והענינים היאך נמשכו ונתגלגלו ונשתלשלו, וכך היא דרכה של תורה, ואדרבה נמצאת למד כי אין דרך הכתוב לקצר כל כך, והשתא דאתית להכי בזה תשובה מוצאת להודעת פרטי הבריאה. ומה שהקשה הגאון הרב היפה ז"ל כי היה לו לכתוב לומר בקצרה השי"ת ברא שמים וארץ ויברא את האדם וכו' אינה קושיא כלל, כי למה יגרע סיפור פרטי הבריאה מסיפור המקלות אשר פיצל אבינו יעקב ע"ה, וסיפר לנו הכתוב כל הענין מתחילתו ועד סופו, הרי מבואר באר היטב כי אין מררך הכתוב לקצר כל כך כלל, גם סיפור תולדותיו של עשו יוכיח וכמה סיפורים אחרים, והרב היפה על כרחו צריך הוא להודות לדבר הזה כי אין מדרך הכתוב לקצר כל כך, וקושיתו על הרמב"ן ז"ל אין בה ממש כלל... ומה שטען הרב היפה ז"ל בטענותיו והשגותיו על תשובתו של הרמב"ן ז"ל, ואמר אבל זה דוחק נפלא דא"כ עיקר צירך הכתיבה לטענת ישראל היא הודעת עונש החוטאים לא פרטי הבריאה, וא"כ הכי איבעי ליה לומר ומה טעם פתח בבראשית להודיע בריאת אדם ותולדותיו ומקריהם שאם יאמרו אומות העולם וכו', אומר אני דמפני זה הוצרך הרמב"ן ז"ל להביא ראיה לדבריו מלשון הבראשית רבה שאמרו שם בלשון הזה וכו', וכוונתו ז"ל להסתייעא ממה שנאמר שם מה טעם גילה הקב"ה מה שנברא ביום א' וביום ב', שנראה שעל הודעת פרטי סדר הבריאה מקפיד, לא על הודעת כלל החידוש, וכמו שכתב ג"כ הרב היפה ז"ל על דברי הרמב"ן ז"ל. ומה שהקשה על זה הרב היפה ז"ל ואמר ואינו נכון, כבר יישבנו בטעם נכון ומספיק כאשר כתבנו למעלה. עוד נסתייע הרמב"ן ז"ל מלשונם בבראשית רבה שאמרו שם בלשון הזה הלא הכפתורים היוצאים מכפתור השמידים וישבו תחתם, אשר זה בלי שום ספק מורה על תשובתו של הרמב"ן ז"ל אשר סיים בה ואמר בלשון הזה א"כ ראוי הוא כאשר יוסיף הגוי לחטוא שיאבד ממקומו ויביא גוי אחר לרשת ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם, ובלשונם זה של הבראשית רבה סרה ונסתלקה מעל הרמב"ן ז"ל תלונת הרב היפה ז"ל דאיבעי ליה למימר להודיע בריאת אדם ותולדותיו ומקריהם, כי בריאת אדם ותולדותיו הוא רמוז במאמרם מה שנברא ביום ראשון ומה שנברא ביום ב', דלשונם זה מורה בלי ספק על הודעת פרטי סדר הבריאה, ובודאי כוונתם ז"ל לומר ושאר הימים והסיפורים הנמשכים אחריהם, אלא שקצרו בלשונם דלאו כרוכלא ליחשיב וליזיל, ומקריהם הוא רמוז במאמרם ז"ל הלא הכפתורים וכו'. ותמה אני מאד על הרב היפה ז"ל למה לא עיין יפה, ולמה לא השגיח בלשונם זה של הבראשית רבה אשר ממנו הביא הרמב"ן ז"ל ראיה עצומה לתשובתו הנכונה ואמיתית, באופן כי ראיית הבראשית רבה היא ברה כחמה, ושפיר סיים הרמב"ן ז"ל דבריו במאמר א"כ נתבאר מה שאמרנו בזה, ונתבררו ונתלבנו דבריו ז"ל כתלג חיור, ועלו כל דבריו כהוגן שאלתו ותשובתו, וגם הראיה אשר הביא לדבריו מלשונם בבראשית רבה, עכ"ל. [ועיי"ש שסיים: וה' ברוך הוא יודע כי יגעתי בענין זה בעשר אצבעותי, וגם טורח גדול היה לי בכתיבתו, וכל זה מפני כבודו של הרמב"ן ז"ל כשם שהוא ז"ל נתלבש קנאה על הרי"ף ז"ל ונלחם מלחמת ה' עם הרב בעל המאורות ז"ל להצילו מידו, גם אני נתלבשתי קנאה עליו ז"ל ונכנסתי בעובי הקורה להלחם עליו מפני כבודו עם הגאון מוהרא"ם ז"ל ועם הגאון הרב היפה ז"ל למען הציל אותו מידם להשיבו אל מדרגתו העליונה הרמה והנשגבה לפני אביו שבשמים לעד, ואל יאשימני הרואה כי נכנסתי לפניו ממחיצתי, כי קנאת ה' צבאות תעשה זאת, ולא לכבודי עשיתי אלא מפני כבודו של הרמב"ן ז"ל, ועוד כי תורה היא וללמוד אני צריך, ולכן גליתי דעתי בזה מה שהאיר הקב"ה עיני אולי אזכה שיצא ענין אחד מעניני התורה לאורה על ידי בס"ד, עכ"ל].

^ט לפיכך ברש"י: הדא הוא דכתיב כח מעשיו הגיד לעמו, לבעבור ליתן להם נחלת גוים הגיד להם בראשית.

י"ט (סימן ו' דף), והכי פירושא דקרא, כח מעשיו דהיינו מעשה בראשית הגיד לעמו כדי לתת להם נחלת גוים, ולכן הוצרך לומר מעשה בראשית להמשיך אח"כ הסיפורים הצריכים לענין נחלת גוים. אבל זה דוחק נפלא, דאם כן עיקר צורך הכתיבה לטענת ישראל הוא הודעת עונש החוטאים לא פרטי הבריה, ואם כן הכי איבעי ליה לומר, ומה טעם פתח בבראשית להודיע בריאת אדם ותולדותיו ומקריהם, שאם יאמרו אומות העולם וכו'. וליכא לאקשווי ממה שאמר ברצונו נתנה לכם וכו', דנראה שאין הטענה אלא שהארץ שלו ועושה מה שרוצה, כנוטל פקדונו מזה ומפקידו לזה בלי עון ואשמה, והכי הוה ליה למימר בכשרותכם נתנה לכם וברשעתכם נטלה מכם כאשר עשה לקדמונים, דהא פשיטא שרצונו אינו אלא לאשר ישר הולך, ואי אפשר להם להכחיש רשעתם, ועם כל זה הוצרך לומר שהארץ שלו יתברך, שאם לא כן אין טעם ללקיחת ארצם, דלא מעברין אחסנתא אפילו מברא בישא לזכאה (כתובות דף נג.).¹¹

ויש אומרים שלא נתנו סיבה למציאות כתיבת החידוש בתורה, אלא למה שהושם בתחילתה, שהיה ראוי להקדים המצות שהן העיקר, והיינו דקאמר רבי יצחק לא היה צריך "להתחיל", ומשני דאילו לא נכתב בהתחלה היה צריך לכותבו בספר בפני עצמו, ואידי דזוטר מירכס, ולא היה לנו טענה נגד האומות. ומלבד שזה הפירוש לא יתכן בלישנא דמימרא דילן דקאמר מה טעם וכו', דעל מציאות גילוי מילתא קא בעי, הוא נופל מאליו, דאיך אסיק דעתן שיכתב שלא בהתחלה, כי למה לא יסודרו הדברים כהוייתן הקודם. גם התשובה איננה כלל, שלא נתן סיבה אלא למציאות כתיבתו לא לסדרו. אלא ודאי על הודעת החידוש קא בעי, ומה שאמר רבי יצחק בלשון התחלה, קושטא דמילתא קאמר.

והר"ן ז"ל (בפירוש התורה ריש פרשה זו) כתב שמאחר שמאמין במצות אי אפשר שיאמין הקדמות כמו שהאמינו אריסטו, עד שלא יתואר השי"ת ביכולת, אבל היה מדמה כן מצד שיחשוב שלא סר חפץ השי"ת מהיות העולם נמצא, אם כן לא יפגום בתורה אף אם לא נתבארה הבריה בתורה והיו מאמינים בקדמות (עכ"ד),¹² וזה התירוץ יש לו פנים. אמנם על פי מה שכתב בעל

¹¹ לפום ריהטא צריך עיון, דא"כ מאי קאמר ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם וכו', והא קיי"ל דלא מעברין אחסנתא אפילו מברא בישא לזכאה, ואי משום דלא הוה אלא תקנתא דרבנן, א"כ מה ענינו לכאן. - ושמא יש לומר משום דהתם במס' כתובות יהיב טעמא משום דלא ידעינן מאי זרעא נפיק מיניה, וזה לא שייך גבי הקב"ה שיוודע עתידות, וידע דלא נפיק מהם זרעא מעליא ודו"ק.

¹² זה לשון הר"ן (בקיצור קצת): מבואר נגלה שיסוד תורתנו הקדושה אשר עליו אדניה הוטבעו הוא אמונת החידוש, כי מי שיאמין בקדמות העולם על הדרך אשר יאמינהו גדול הפילוסופים [אריסטו] והנמשכים אחריו, יבטל התורה לגמרי לא ישאיר לה כלל, והוא כי למה שהוא יראה שהעולם לא סר ולא יסור מהיותו נמשך מהשי"ת על צד החיוב, ולא יתואר ה' ביכולת עליו אלא מצד שהוא עילתו, כמו שהשמש עילת האור, אבל לא שיוכל לשנות דבר, כמו שלא יתואר השמש שיוכל לשנות דבר באור המתחייב ממנו, אין ספק כי מזה הדעת הנפסד יתחייב ראשונה אם להכזיב המופתים לגמרי, ואם לחשוב בהם שבאו על צד איזו תחבולה טבעית, כי על דעת מאמיני הקדמות לא יתואר ה' שיוכל להאריך כנף הזבוב או לקצר רגל הנמלה, כל שכן שיחדש הנפלאות העצומות שבאו בתורה וכו', ושנית יתחייב על זה הצד בעצמו להכזיב כל יעודי הגמול והעונש שבתורה, ובפרט בענינים הגופיים שאין ספק שאין להם ענין אלא בשינוי מנהגו של עולם, כי כל אוכל חלב לא יכרית ימי עלומיו על צד המנהג הטבעי וכו', ושלישית יתחייב להכזיב מצות התורה על צד האמיתי שבאו עליו. ואחרי שאמונת הקדמות תציב משחית להפיל חומת התורה הגבוהות והבצורות, ואמונת החידוש תיסדה על מכונתה, אין ספק שהיה ראוי לנותן התורה יתעלה ליסדנה בסיפורי מעשה בראשית ראשונה, ולזה תפול שאלה גדולה על האגדה שכתב רש"י ז"ל בתחילת פירושו, אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחידוש הזה לכם וכו', וכבר שאל עליה הרמב"ן ואמר כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים שהוא שורש האמונה, ומי שאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון כופר בתורה ואין לו תורה כלל, והשיב על זה מה שהשיב. ולא אחשוב כן, אבל אומר שעם היות שמי שאומר שהעולם קדמון אחר שביארה התורה היותו מחודש הוא כופר, אמנם כפירתו בזה הוא כמי שיכפור ויאמר שתמנע לא היתה פילגש לאליפז בן עשו, שעם היות שזה מצד עצמו לא תתלה בו לא אמונה ולא מצות, אמנם מצד היותו מחוייב מה שבא בתורה הוא כופר ואין לו חלק לעולם הבא, הענין בסיפור מעשה בראשית בשוה, שאם לא בא בתורה לא היתה חסרון ידיעתו חסרון במצוה ופגם באמונה כלל, ולזה יבואו דברי רבי יצחק כפשטן וכמשמען. אבל איך יהיה זה, וכבר הנחנו שעם אמונת הקדמות תפול התורה בכללה, אומר שזה יהיה על הצד אשר אבאנו לך. אין ספק שאם לא נתבאר בתורה דבר חידוש, ושיאמין האדם בקדמות מצד שלא יתואר אצלו השי"ת ביכולת על החידוש, כמו שהאמינו הפילוסופים, שאצל זה תפול התורה בכללה ולא יאמין במצות בשום פנים, אבל מי שיאמין המצות אם יאמין בקדמות אי אפשר שיאמינהו מזה הצד, כי אם הכל נמשך על צד החיוב לא צוה השי"ת פרשת החודש הזה לכם ראש חדשים, שלא יענוש כרת על האוכל חמץ כמו שכתוב בה, מעתה כל שומר מצוה ומודה בתורה, אם יחשוב בקדמות העולם, ואמנם ידמה כן מצד שיחשוב שלא סר חפץ השי"ת מהיות העולם נמצא, לא מצד שלא יתואר ביכולת על חילופו, ומזה הצד לא יפגם דבר בתורתו

העקרים במאמר א' פרק י"ב שלא התחילה בהודעת הבריאה להיות החידוש עיקר לתורה, שאף שבהאמנת הקדמות על דרך שיאמינוהו אריסטו תפול כל התורה, הנה בהאמנתו על דרך שאמר אפלטון והוא שהיה נמצא חומר קדום והחידוש יש מיש, לא תפול התורה, שכבר יתואר השי"ת ביכולת על הדברים (עכ"ד),^ט יש לי לפרש שזה טעם השאלה שלא היה צריך להודיע סדר בראשית, שהרי אין אמונת החידוש יש מאין מוכרח לקיום התורה. אבל אין יסוד דבריו מחוור אצלי, דמכל מקום יש צורך בהודעת החידוש לאפוקי מהאמנת אריסטו,^ז ואעפ"י שעם שאילו היה החידוש כדעת אפלטון היה קיום אל התורה, מכל מקום הודיעתנו שהחידוש הוא מאין, וקושטא דמילתא קאמר.

אולם הנראה לפי האמת שהקושיא מעיקרא אינה קושיא, שהרי אף שלא יודיענו החידוש הרי ענינו נודע מתוך המצות וענשן, שהכריתות והעונשים אינן טבעיים אלא בהשגחה (ועין רמב"ן שמות ו' ב'), וכן כתב הרא"ם ז"ל, וכל שכן כשנביט אל סיפורי הפלאים היוצאים מהיקש הטבעי, שהם מכריחים חידוש הבריאה הרצונית והיכולת המוחלט, והמכחיש בהם מה יועילהו סיפור הבריאה. ואם תאמר א"כ מאי משני מפני אומות העולם וכו', הא בלאו הכי

באמונתו, ולכן דרש רבי יצחק שלא היתה התורה צריכה אלא להתחיל במצות, אבל עשה זה לסיבה אשר זכרנו, ואין ספק שנכתבו הסיפורים כולם מבראשית עד החודש הזה לתועלות וכו', אבל לקח רבי יצחק אחד מהם כמנהגם במדרש, ומכל מקום הורה שאין בענין החידוש מצוה ואמונה מצד עצמו על הצד אשר זכרתי, שמרהו ודעהו. אבל אין ספק שאחר שנכתב, הכופר בו [אינו] ככופר בכל התורה כולה, אמנם ככופר על אחד מסיפורי התורה לבד, עכ"ל.

וכדי להבין מה שכתב הר"ן בענין האמנת הקדמות על האופן הב', דהיינו שידמה כן מצד שיחשוב שלא סר חפץ השי"ת מהיות העולם נמצא וכו', מהראוי להעתיק מה שכתב האברבנאל בפירושו למורה נבוכים (חלק ב' פרק י"ט) וזה לשונו: האמנם מאחורני חכמי עמנו שלימים הם אתנו, הרב רבינו נסים בפירוש התורה שהתחיל לעשות, והרב ר' חסדאי תלמידו בספרו, לקחו בזה דרך אחר כנגד הרב באמרם שכבר היה אפשר להאמין קדמות העולם, לא שהיה מהבורא על צד החיוב כדברי הפילוסוף, כי אם בכוונה ורצון, אלא שהוא יתברך לא סר מהיותו רוצה ומתכוון בו, ולכן היה קדמון לפי שתמיד רצה וכיוון בו ותמיד היה, ולכן היה אפשר שישתנה זה הטבע ברצונו יתברך ויהיו הנסים והנפלאות ברצונו, ושהדעת הזה תעמיד התורה על תילה בפניותיה וסיפוריה ונפלאותיה, והיינו מאמינים בו, אלא שהתורה העידה באחד מסיפוריה שהעולם מחודש, ואיכות בריאת הדברים, ואדם הראשון התחלת מינו, ובכלל כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ומפני זה היה הכופר בחידוש העולם ככופר באחד מסיפורי התורה, שעם היותו מרי גדול ואין לו חלק לעולם הבא, הנה אינו כופר בתורה, לפי שאין החידוש פנה ויסוד התורה כולה, כיון שכבר יהיה מקום לאמונת הקדמות עם הכוונה והרצון, וישאר אפשרות הנסים ואמתת סיפורי התורה ופניותיה כמו שהם, ואמרו שעל זה שאל רבי יצחק שאלה באומרו לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם וכו', עכ"ל.

^ט זה לשון בעל העקרים שם (בקיצור קצת): אמונת החידוש יש מאין, אף אם היא אמונה צריך לכל בעל דת אלהית להאמינה, כמו שיחוייב המאמין בתורת משה להאמין שפצתה הארץ את פיה ותבלע את קרח ועדתו וכו', אבל איננה עיקר מעיקרי התורה האלהית שלא יצויר מציאות תורה אלהית זולתה, ולא התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על חידוש יש מאין ולשומו עיקר לתורה כמו שחשבו הרבה מן החכמים, לפי שאף אם המאמין בקדמות על הדרך שיאמינוהו אריסטו לא יתואר ה' בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים בלבד, כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש כהרף עין, והמים דם והעפר כנים וכו', ובזה תפול התורה בכללה בלי ספק, מכל מקום שיאמין שיש חומר ראשון קדום ממנו נברא ונתחדש העולם בעת שרצה ה' וכמו שרצה, לא יכחיש זה הדעת נסי התורה ומופתיה, כי כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה בשינוי טבעו ומנהגו של עולם לא היו יצירה יש מאין אלא יש מיש, כהתהפך המטה נחש וכו', וכן כל נסי התורה והנבאים שהיו בעצמים לא היתה בהם יצירה יש מאין אלא יש מיש, וכל שכן מה שהיו מהם במקרים כהתהפך יד משה מצורעת כשלג, ולזה אף אם שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינוהו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסיה, הנה מי שיאמינוהו על הדרך הזה אינו כופר בתורה ובמופתיה, כי אין מהכרח האמנת התורה ונסיה להאמין בריאה או יצירה יש מאין, ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה שעיקר החלק הראשון מפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל בלבד, שהוא העיקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלהית, שלא תצויר מציאות התורה האלהית זולתו, אבל האמנת החידוש יש מאין אע"פ שהיא אמונה צריך כל בעל תורה להאמינה, כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור ויזובו מים, והגיז את השלו והוריד את המן, מכל מקום איננו עיקר מעיקרי התורה האלהית וכו', ויהיה אם כן מה שהתחילה התורה בפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל שהוא עיקר ראשון והכרחי לתורה אלהית כמו שביארנו, עכ"ל. [ומה שכתב היפ"ת בתחילת דבריו כאן כשהעתיק דברי בעל העקרים "שלא התחילה בהודעת הבריאה להיות החידוש עיקר לתורה", אין לשון זה מדויק, כי גם בעל העקרים כתב שהתחילה התורה בהודעת הבריאה (דהיינו חידוש העולם) להורות על מציאות הפועל שהוא עיקר לתורה, אלא שכתב דהחידוש "יש מאין" אינו מעיקרי התורה, - ועיין בהערה הבא].

^ז צריך עיון מה תלונה יש לו בזה על בעל העקרים, והלא בעל העקרים ג"כ כתב שהיה צורך בהודעת החידוש להורות על מציאות הפועל, דהיינו שהקב"ה ברא את העולם ואיננו קדמון כדעת אריסטו, אלא שכתב דלא היה עיקר הכוונה להורות על החידוש "יש מאין" ולשומו עיקר מעיקרי התורה, רק להורות על מציאות הפועל בלבד דהיינו עצם חידוש העולם, וזה ממש כדברי היפ"ת כאן.

תשובה זו מוצאת מתוך מצות התורה כיון שמהם נלמד החידוש, וכל שכן כיון דבהדיא כתיב (שמות כ' י') כי ששת ימים עשה ה' וגו'. יש לומר דמכל מקום כיון שהיא צורך לתשובת קטרוג אומות העולם, ביארו השי"ת (בפיו) [בפירוש]^{כא} כדי שתהיה תשובה זו ערוכה ושמורה בפי הכל, והרי הוא כפתח פיה לאלם (משלי ל"א ח'). אי נמי יש לומר שמפני אומות העולם הוצרך להאריך בסיפור הבריאה, שעם היות החידוש נודע ממקום אחר, הם יכחישו את תורתנו, אבל עתה שהאריך בכמה פרטים אשר מתוכם יבינו חכמיהם כמה נכלל בתורה מחכמת הטבע ושאר החכמות ומדריגת הנמצאות, ויכירו שהתורה אלהית, שאי אפשר לדעת אנושי להשיג החכמות ההן בלי נבואה, והיא טענת עקילס לאדריאנוס, הקטן שבהם יודע היאך ברא הקב"ה את העולם, מה נברא ביום א' ומה ברא ביום ב', תורתן אמת וכו', כדלקמן בשמות רבה פרשה ל' (סימן ט' [י"ב]), וכן יראה ממה שאמרו בחזית (שה"ש רבה פרשה א') באגדה שאכתוב בסמוך, מפני מה גילה ה' לישראל מה ביום א' מה ביום ב', נראה שעל הודעת מדריגת הנמצאות קאמר:

מה טעם גילה הקב"ה וכו'. משמע דלא בעי אלא אסיפור הבריאה, אבל באגדת רבי יצחק הנ"ל על כל מה שכתוב מבראשית עד החודש הזה מערער, ומכל מקום כי היכי דלא ליפלגו ב' המדרשות, ועוד (דבר) [דבפסוק] הביאני בחזית (שה"ש רבה פרשה א' פסוק ד', סימן ז') אמר רבי ינאי לא היתה התורה צריכה להדרש אלא מהחודש, ומפני מה גילה הקב"ה לישראל מה ביום ראשון ומה ביום שני עד יום ו', בזכות שאמרו (שמות כ"ד ז') כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, לכן יש לומר דהכא נמי אכולהו קפיד, ורבותא נקט דאפילו זה שנראה הודעתו ענין גדול לא היה צריך לפי שאינו מענין המצות, כל שכן שארא. אי נמי משום דבהודעת ענין בראשית קשה טפי שהוא מענין סודות העמוקים (וצריכינ' לדעת למה) [הצריכים העלמה]^{כב} נקט זה. והיותר נכון ומתיישב במאמר רבי ינאי הנזכר הוא, דמשום דעיקר תשובת הספק הוא בהודעת הבראשית נקט ליה, ומה טעם גילה וכו' הוא התחלת התשובה ונמשך אליה.

ואם תאמר והלא כמה מוסרים ילפין [נ] מהסיפורים שזולת הבריאה, דאפילו ותמנע היתה פלגש (בראשית ל"ו י"ב) דרשו חז"ל ביה מילתא (סנהדרין דף צט:). והרא"ם ז"ל נדחק לומר דמכל מקום עיקר התורה אינה אלא למצותיה, ומשני דכיון דירושת הארץ מכלל שכר המצות נסיב לה לבריאה בעבורה (עכ"ד). ולפי דרכו יותר היה נכון לומר שהתשובה צריכה לענין המצות, שלא יליזו עלינו שעברנו על הגזל והחמס לפי ענינם.^{כג} והנראה לי שכל המוסרים הנם נלמדים

^{כא} תוקן עפ"י יפה קול על שה"ש רבה פרשה א' פסוק הביאני (שה"ש א' ד') סימן ז' (ד"ה אולם הנראה לי).

^{כב} תוקן עפ"י יפה קול שם (ד"ה ומפני מה גילה [הב']).

^{כג} בספר מים שאל (בסוף הספר בקונטרס מים ראשונים על לשונות הרא"ם) כתב דיש מי שרצה לתרץ קושית הרא"ם דהא דירת ארץ ישראל היא מצוה לכלי עלמא בזמן הבית, ומלחמת שבעה עממין מצוה כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ה' ה"א), [וכן הקשה בספר מעשי ה' (חלק מעשי בראשית פרק א') על הרא"ם וזה לשונו: ואני נשגבה מני למה נלחץ אל הקיר, שהלא כבישת ז' עממים ואיבודם היא בעצמה אחת מתרי"ג מצות עכ"ל]. - וכתב בספר הנ"ל דהא ליתא, שהרי התשובה לאומות העולם אינו מצוה, ואם היה מתחיל בביאת הארץ תינח, אמנם בתשובה לאומות העולם ליכא שום מצוה, אלא כיון שירושת הארץ הוא שכר המצוה, וכדי לקחת השכר צריך תשובה, חשובה כמו מצוה עכ"ל. - והנה דבריו דחוקים, דאכתי מאי מצוה איכא בתשובה זו, ומהיכי תיתי יחשב כמצוה יען שאנו צריכין לתשובה זו כדי לקבל שכר ירושת הארץ. ואמנם לפי דברי היפ"ת ניחא קצת, דכיון שהתשובה צריכה שלא יליזו עלינו שעברנו על הגזל והחמס, א"כ שפיר יש לה שייכות להמצות ודו"ק.

ויש להמתיק הענין יותר, דכיון שהתשובה צריכה להסיר לזות שפתים א"כ שפיר יחשב כמצוה, על דרך והייתם נקיים מה' ומישראל, ועוד כי בלעדי התשובה תתחלל שם שמים ח"ו במה שיטענו האומות שירשנו ארץ ישראל בגזילה, ומניעת חילול ה' ודאי למצוה יחשב. [ובהכי יתיישב מה שהקשה בפרשת דרכים (סוף דרוש ז') על מה שכתב היפ"ת להלן (ד"ה אומה של בזוזות אתם הא') דאף דליכא גזילה מצד הדין, כי בחלקו של שם נפלה הארץ, וכיון דכנענים לקחו מידם, המציל מידם זכה לעצמו, אבל אומות העולם לא תתקור דעתם בתשובה זו, שיאמרו דמכל מקום גזילה היא שלא החזירו אבידה לבעליה, והקשה בפרשת דרכים דמה לנו אם תתקור דעת האומות בתשובה זו או לא, כיון שכפי הדין התשובה היא אמתית דהמציל מידם זוכה מן ההפקר וזכה לעצמו, האומות המונין אותנו יאכלו בדי עורם עיי"ש, ולפי הנ"ל ניחא, דכיון דאיכא חילול ה' בדבר שפיר צריכין לתשובה הגונה שתתקבל בעיני האומות, והבן].

מתוך המצות למעין במ היטב. אך קשה דאילו פתח בהחודש הזה מהיכן היינו יודעים עיקר שורשנו וראש יחסנו, שבו נבדלנו מעמי הארצות להיותנו חבל נחלתו יתברך, שכל ההצלחה נתלית בזה, וכדאמר לקמן בפרשה ל"ט (סימן י"ג [י]) מה צורך היה (לה) [לי] ליחס שם אפרכשד וכו'. ויש לומר שכבר נכלל במצות החודש הזה וסיפור יציאת מצרים, שבידיעת שבתנו במצרים ויציאתנו מתוכה היה לנו כמעט נודע הכל, ומה שיקצר הכתוב בזה היה די בשיבא בקבלה איש מפי איש. אך קשה שהרי היה צריך להודיע כמה ארך אפים לפניו, כדתנן בפרק בעשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"ב). ויש לומר שכל זה היה נודע (מספור) [מספר] דברי הימים, ואף על פי שכשניתנה תורה עדיין לא נכתב ספר דברי הימים, מכל מקום יודעים היו כל הכתובים בקבלה, וכן כתבו התוספות בפרק לא יחפור (בבא בתרא דף כא:) גבי עובדא דיואב בפסוק (ירמיה מ"ח י) ארור מונע חרבו מדם, ובפרק מי שאחזו (גיטין דף סח. ד"ה וכתב) בעובדא דאשמדאי בפסוק (משלי כ"א) לץ היין הומה שכר.

ואכתי איכא למידק, דהא קודם מצות החודש יש מצות כתובות בתורה, דהיינו מצות בני נח ומילה, וגיד הנשה אליבא דרבי יהודה דקאמר דמבני יעקב נאסר כדאיתא בפרק גיד הנשה (חולין דף ק:). והרא"ם ז"ל כתב דשנצטוו בה ישראל קאמר, לא הנך, דאע"ג דמילה נצטוו בה אברהם בעדו ובעד כל ישראל, וכן גיד הנשה נצטוו בו יעקב לו ולישראל אליבא דרבי יהודה, מכל מקום כיון שלא נצטוו אלא ליחיד אינן נכללות מכלל מצותיה, דתורה צוה "לנו" כתיב (דברים ל"ג ד') דמשמע לכל ישראל, והוקשה לו מהא דפרק ד' מיתות (סנהדרין דף נט.) דאמר רבי יוסי בר חנינא כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה, דמשמע דגיד הנשה לרבי יהודה לא נשנית בסיני, וכן ז' מצות דבני נח משמע שאפילו לא נשנו היו נחשבות מכלל מצותיה, ולא נשנו אלא כדי שיהיו נוהגים לזה ולזה. ודחק לתרץ דפירוש "נשנית" דהכא בכתיבה קמירי, והכי קאמר כל מצוה שנכתבה לבני נח דהיינו קודם בואם בהר סיני, וחזרה ונכתבה אחר בואם בהר סיני לזה ולזה נאמרה, וכל מצוה שנכתבה לבני נח ולא נשנית ליכתב אחר בואם בהר סיני, כגיד הנשה אליבא דרבי יהודה, אעפ"י שחזרה ונאמרה בסיני לכל ישראל כדנפקא לן מקרא דאלה המצות (ויקרא כ"ז ל"ד), לישראל נאמר ולא לבני נח (עכ"ל). ומלבד מה שאין לשון "נשנית" נאמר בשום מקום על הכתיבה, ומלבד מה דמתניתין דפרק גיד הנשה דקתני פלוגתא דרבי יהודה ורבנן לא אתיא שפיר, דקתני אמר רבי

ועיין בגור אריה להמהר"ל כאן שכתב ג"כ כדברי הרא"ם הנ"ל דאע"ג דאין סיפור אחד בתורה שלא לצורך, ואפילו אחות לוטן תמנע כדאיתא בפרק חלק, מכל מקום אחר ששם "תורה" אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון "תורה" הוא לשון הוראה להורות לנו המעשה אשר נעשה, א"כ אין לכתוב בה רק המצות, ולכך מקשה לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם. והא דמשני כדי שלא יאמרו האומות לסטים אתם וכו', ולכאורה מה ענין נתינת הארץ לישראל אצל מצות התורה שיכתוב זה בתורה, אין זה קשיא, מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ, שהרי תרומות ומעשרות ובנין בית הבחירה בארץ תולה, ואם אין הארץ לישראל לא יתכן אלו המצות כלל, שהרי באלו כתיב "וירשתה וישבתה בה", ויאמרו האומות לסטים אתם ולא ירשתם את הארץ אלא בגזילה בא לידכם, והרמב"ן (להלן כ"ו ה') כתב ג"כ שכל מצות שבתורה הם משפטי אלהי הארץ, כלומר שכל המצות שבתורה הם שייכים דוקא בארץ ישראל, ולפיכך הוצרך לכתוב בתורה שמן הדין בא הארץ לישראל, עכ"ל.

^{יד} הלשון מגומגם קצת, וביפה קול שם כתב: "היה נודע לנו כמעט הכל".

^{כה} תוקן עפ"י יפה קול שם.

^{יו} לא נמצא בתוס' שם, אבל בתוס' במס' גיטין גבי עובדא דאשמדאי ציינו לגמרא זו דמס' בבא בתרא, וזה לשונם: אף על פי שזה הפסוק לא נכתב עדיין היו יודעין, כמו ארור עושה מלאכת ה' רמיה בפרק לא יחפור גבי יואב עכ"ל. [ולהעיר דבכמה מקומות הביא היפ"ת ענין זה, ועפ"י רוב ציין שכן כתבו התוס' ג"כ במס' בבא בתרא].

^{יז} בספר שנות חיים (מהג"ר חיים חזן ז"ל) פרשה זו הביא דברי היפ"ת כאן, וכתב וזה לשונו: ואפשר דהאי לשון "נשנית" מפרש ליה הרא"ם ז"ל מלשון "שני", כלומר נכתבה ראשונה בבני נח ונכתבה שנית בסיני, וזהו לשון "נשנית", ואם כן כשאמרין נשנית היינו כראשונה כך שניה, מה ראשונה בכתיבה אף שניה בכתיבה, יצאת אמירה שאינה שנית בכתיבה, שזה בפועל זה בכח דוק עכ"ל. - והנה מלבד שפירשו דחוק מאד כמבואר למעין, הנה מגוף לשון הגמרא שם נדחה פירוש, דהא פרכינן התם אדרבה מדנשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, ומשני "מדאיתני" עבודת כוכבים בסיני ואשכחן דענש עכו"ם עילוה שמע מינה לזה ולזה נאמרה, והנה תיבת "מדאיתני" היא תרגום של "מדנשנית", וכוונה אחת לשניהם שהיא לשון חזרה, וא"כ על כרחך דתיבת "נשנית" דקאמר התם היא מלשון חזרה ולא מלשון שני.

יהודה והלא מבני (נח) [יעקב] נאסר גיד הנשה, אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו, ומדקאמרי רבנן בסיני נאמר משמע דלרבי יהודה לא נזכר בסיני כלל, דאי מודה רבי יהודה דאמירה מיהא נאמר בסיני, ולא פליגי אלא אם נאסר ליעקב, הכי הו"ל למיתני לו "לא נכתב ביעקב אלא ליכתב במקומו",^כ [מלבד כל זה] נוראות נפלאותי, איך יתיישב לו הא דפרכין בסוגיא הנזכר (סנהדרין שם) נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, אדרבה מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל, דכיון דאפילו לרבי יהודה גיד הנשה נאמר בסיני, היכי אפשר לומר הכי, דאם כן למה נאמר בסיני,^כ וליכא לדחוקי ולמימר דנאמר

^כ בספר שנות חיים הנ"ל כתב וזה לשונו: גם בזה נראה להליץ בעד הרב ז"ל [הרא"ם] במה שיש לדקדק עוד במה שפירש"י ז"ל שם בפרק גיד הנשה (ד"ה אמרו לו) וזה לשונו, אמרו לו בסיני נאמר, פסוק זה שהזהירו עליו בסיני נאמר, ועד סיני לא הוזהרו ע"כ, דמה בא ללמדנו, דפשיטא דכשאמרו לו בסיני נאמר על פסוק זה אמרו דבהא סלקין, אלא ודאי דאשמעינן דלא תימא שכשאמרו רבנן "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו" היינו אמירה לבד נאמר בסיני, ונכתב במקומו דקאמר[י] היינו בימי יעקב, שאם נכתב בימי יעקב הרי נאסר לבניו תיכף, דסתם על כן לא יאכלו בני ישראל קאמר, ולמה יפריש בין בניו ממש לנו, ואם כן זו היא סברת רבי יהודה שאמר כתיבה בימי יעקב, אלא האי "בסיני נאמר" שאמרו על פסוק עצמו קאמר, נמצא דרבי יהודה מאי דפליג הוא על פסוק עצמו שנאמר ליעקב, אבל באמירה ודאי נאמרה בסיני, ואי הוּא אמרו לו לרבי יהודה לא נכתב ביעקב אלא ליכתב במקומו הוה שמעינן דסוף סוף בימי יעקב נכתבה, ולכן האריכו בלשונם לומר בסיני נאמר וכו' עכ"ל.

ובספר שדה הארץ (פ' בשלח דרוש א') דחה דבריו, וכתב וזה לשונו: ולי נראה כי דבר זה מעולם שום נברא לא אמרו, דאטו בימי יעקב היתה תורה שבכתב כדי לומר שבימי יעקב נכתבה, ומי כתבה עכ"ל. ואח"כ כתב וזה לשונו: ולעיקר קושית מוהר"ש יפה נלע"ד לתרץ, דהנה נודע כי הקב"ה נתן לנו תורה שבכתב וכמה מצוות שהם על פה ונאמרו ברמז או בהיקש וקל וחומר, והנה אם איתא כפי סברת מוהר"ש יפה דס"ל דמחלוקת רבי יהודה ורבנן הוא דרבנן סברי שנזכר בסיני ולרבי יהודה לא נזכר כלל, א"כ מאי האי דקאמרו ליה רבנן לרבי יהודה בסיני נאמר ונכתב במקומו, והלא אף כי בסיני נאמר סוף סוף מנין לו למשה רבינו ע"ה לכותבו בתורה מעיקרא, לא כאן במקומו ולא שלא במקומו, אלא ודאי מוכרח דכוונת רבנן היא לומר לרבי יהודה שנאמר לו מפי הקב"ה שיכתוב פסוק זה בתורה, ומשה רבינו ע"ה כתבו במקומו בציווי, ונמצא כי תיבת "מסיני נאמר לו" אינו על האמירה לחוד, דא"כ תקשי כמו שכתבתי לעיל, אלא ודאי דכוונתם על מה שנאמר לו שיכתוב פסוק זה בתורה והוא כתבו במקומו בציווי הקב"ה, ובודאי כי לזה כיוון רש"י במה שפירש שם באותה סוגיא דחולין אמרו לו בסיני נאמר, פסוק זה שהזהירו עליו בסיני נאמר ועד סיני לא הוזהרו ע"כ, והכוונה דלא תימא דכוונת רבנן שאמרו בסיני נאמר היינו האמירה בלחודה כמובן מפשט תיבת "נאמר" וכמו שכתב מהר"ש יפה, לזה אתא להודיענו דנאמר היינו על אמירת כתיבת פסוק זה וכדכתבנא, ועוד השמיענו רש"י דס"ל לרבנן דעד סיני לא הוזהרו כלל, ולאפוקי ממה שפירש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה יע"ש, ומאי מקשה הרב שנות חיים על רש"י דמאי אשמעינן, וא"כ כיון דכוונת דברי רבנן הם כמו שפירשתי, ודאי דרבי יהודה ס"ל דאמירה מיהא נאמרה ג"כ בסיני, אמנם מחלוקתם הם על הפסוק הזה וכדפירש"י, ואם כן הוי כאילו אמרו לו רבנן לרבי יהודה לא נכתב ביעקב אלא להכתב במקומו, כיון דמוכרח לומר דבכתיבת פסוק הזה פליגי וכמו שכתבתי לעיל, עכ"ל.

^כ וכן הקשה הראנ"ח בספרו הנותן אמרי שפר פ' וירא (דף ח' טור ג') ופ' בא (דף ל' טור א'), ועיי"ש שתירץ דעד כאן לא אמרינן שכל מצוה שלא נשנית בסיני שנאמרה לישראל על פה אלא כשאנו אומרים דלישראל נאמרה, אבל אם תמצא לומר שכל שלא נשנית בסיני לא נאמרה לישראל אין צורך עוד לומר שנאמרה על פה לישראל עכ"ד. - ובספר כנסת הגדולה (בשיירי כנסת הגדולה, בלשונות רש"י והרא"ם פרשה זו) כתב דתירוצ' הראנ"ח מיושב רק לצד שמקשה הגמרא אדרבה מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל, אבל לצד אחר שמקשה לזה ולזה נאמרה אדרבה מדנשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, והאי נשנית לפי פירוש הרא"ם הוא בכתיבה, מה צורך היה לחזור ולכתובה כיון דבאמירה סגי כמצות גיד הנשה דבאמירה לחוד לישראל נאמרה ולא לבני נח, ומדחזרה ונשנית בכתיבה השינוי הורה לנו דלזה ולזה נאמרה. ותירץ דאי לאו שנכתבה אין שום הוראה שנאמרה לישראל על פה, והיינו אומרים דלא נאמרה לישראל בסיני אפילו על פה, ולנכריס נאמרה ולא לישראל עכ"ל.

ועיין במשנה למלך על הרמב"ם הל' מלכים פרק י' הלכה ז' (ד"ה כתב הרא"ם) שתמה על דבריו וזה לשונו: ודבריו תמוהים הם בעיני הרבה, חדא דאיך נולדה לו קושיא זו במה שפירש הרא"ם נשנית בכתיבה, דהא אף דנימא דפירוש נשנית הוא אמירה וגיד הנשה לרבי יהודה לא נאמר בסיני ואפילו הכי אנו מצווים בו משום דישאל כשקבלו את התורה לא יצאו מכלל מצוות הראשונות, עדיין קושיתו במקומה עומדת, דעל כרחך המצוה שחזרה ונאמרה בהר סיני לזה ולזה נאמרה, דאי לא תימא הכי אלא דלישראל נאמרה ולא לבני נח, א"כ למה נאמרה, כמו שבמצות גיד הנשה אע"פ שלא נאמרה בסיני אנו מצווין בו, אלא ודאי מדחזרה ונאמרה השינוי הורה לנו שלזה ולזה נאמרה. תו קשיא לי במה שתירץ דאי לאו שנכתבה היינו אומרים דלא נאמר לישראל בסיני אפילו על פה, דא"כ גיד הנשה לרבי יהודה מנלן שנאמר על פה, על כרחין אית לן למימר דההכרח הוא משום דליכא מדעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, וא"כ הדרא קושייתיה לדוכתיה דעל כרחין אותה שנשנית לזה ולזה נאמרה, דאם איתא דלישראל נאמרה ולא לבני נח למה נשנית באמירה לחוד סגי, ואנו היינו מכריחים דנאמרו בסיני על פה משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, כי היכי שאנו מכריחים שמצות גיד הנשה נאמרה בסיני על פה אליבא דרבי יהודה משוה האי הכרח גופיה, אלא ודאי מדנשנית השינוי הורה דלזה ולזה נאמרה. ולעיקר קושיתו נראה לומר דאם היינו מתרצים דההכרח דלזה ולזה נאמרה הוי מכח השינוי שחזרה ונכתב מה שלא עשה בגיד הנשה, אכתי הוה קשה דאימא איפכא, דאותה שנשנית לישראל נאמרה ולא לבני נח משום דשקלינהו להנך מבני נח ויהבינהו לישראל, ואותה שלא נשנית בסיני

בסיני לאזהורי לבני נח, דלהכי לישתוק מינה, דמהי תיתי לן לאפקועינהו, אי משום דאתני עבודה זרה ועריות התם, היינו לחיובי לישראל, כיון דאסיק דעתן דאיכא מילתא דלישראל שרי ולגוי אסור, ותו דהא אפילו לרבי יהודה גיד הנשה לא נאסר לכל בני נח אלא לבני יעקב, אלא ודאי היכא דאמרינן דלא נשנית היינו שלא נאמר כלל. גם מה שפירש"י שם (בסנהדרין) גבי למה לי למכתביה בבני נח ולמשנייה בסיני, אי אפשר להלמו לפירוש⁷, ומעתה גם יסוד דבריו שאמר שמה שלא נצטוו בו כל ישראל לא חשיב מכלל מצותיה בודאי ליתא, דאם כן מאי פרכי בסוגיא הנזכר למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני, והא איצטריך, דאילו לא נשנית לא חשיבא מכלל מצותיה.⁸ והא דכתב הרמב"ם בפירוש דמתניתין דגיד הנשה (חולין שם)

לזה ולזה נאמרה, אבל לפי מה שתירצו בגמרא מדאיתני עבודה זרה בסיני ואשכחן דענש עכו"ם עלויה ניחא, דהא כל מצות שנשנית בסיני לזה ולזה נאמרה כעבודה זרה, וכל מצוה שלא נשנית על כרחין אית לן למימר דלישראל נאמרה ולא לבני נח, דלזה ולזה ליכא למימר מדאיתני עבודה זרה וכמו שפירש"י ז"ל, ולבני נח ולא לבני ישראל נמי ליכא למימר משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. העולה מכל זה דליכא קושיא לדברי הרא"ם לא מהצד הראשון ולא מהצד השני עכ"ל.

ובספר שדה הארץ (פ' בשלח שם) תירץ לקושית בעל כנסת הגדולה באופן אחר, וזה לשונו: ולענ"ד נראה לי כי הלא סברת המקשן בשני הצדדין כולא חדא מילתא היא, דס"ל דהיכא דנשנית בסיני לישראל דוקא נאמרה ולא לבני נח, דשקלינן מינייהו ויהבינן לישראל, וכשלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה אבל לא לישראל מדלא שנאה לישראל בסיני, והנה כי כן אף כי לפירוש הרא"ם נשנית היינו בכתביה, מכל מקום אין כאן קושיא דלמה חזר וכתבה בסיני כיון דבאמירה סגי כמצות גיד הנשה וכו', דהלא לא אמרינן זה אלא דוקא לפי האמת דמסקינן דנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני דלישראל נאמרה ולא לבני נח, אבל כפי סברת המקשה דס"ל להיפך דבכי האי גוונא לבני נח נאמרה ולא לישראל, אם כן הוה אמינא דגיד הנשה לבני נח דוקא אסיר ולא לישראל, עד שחידש לו התרצן ומי איכא מידי דלגוי אסיר ולישראל שרי, אזי ונהפוך הוא דלישראל אסיר גיד הנשה ולא לגוי, וא"כ לסברת המקשן דקאמר אדרבא מדנשנית בסיני לישראל נאמרה דוקא ולא לבני נח דשקלינן מינייהו ויהבינן לישראל, הוצרך לחזור ולכתבה בסיני, דאי לאו הכי הוה אמינא להיפך לבני נח נאמרה ולא לישראל, ואין כאן שום קושיא על הרא"ם ז"ל, גם מה שהקשה הרב כנסת הגדולה, ועיקר הכל כתירוצ' מוהראנ"ח וכדכתיבנא לעיל דהוה סלקא דעתך דמקשן דהיכא דלא נשנית בסיני דלבני נח דוקא נאמרה, היינו שלא נאמרה בסיני כל עיקר, ומה שכתב הרא"ם דנאמרה עכ"פ על פה בסיני היינו לפי האמת, וכמו שהאריך מוהראנ"ח שם. ובזה יתיישב מה שהקשה הרב משנה למלך על הרב כנה"ג דאיך נולדה לו קושיא זו במה שפירש הרא"ם נשנית בכתביה, דהא אף דנימא דפירוש נשנית הוא באמירה עדיין קושיתו במקומה עומדת דעל כרחך המצוה שחזרה ונאמרה בסיני לזה ולזה נאמרה דאי לא תימא הכי אלא דלישראל נאמרה ולא לבני נח א"כ למה נאמרה, כמו שבמצות גיד הנשה אע"פ שלא נאמרה בסיני אנו מצווין בו, אלא ודאי מדחזרה ונאמרה השינוי הורה לנו שלזה ולזה נאמרה ע"כ, והנה כפי מה שכתבתי לעיל אין כאן קושיא, כי אין ראייה מגיד הנשה שאעפ"י שלא נאמרה בסיני אפילו הכי אנו מצווין בה, דהיינו דוקא לפי המסקנא דאמרינן דאי לא נשנית דלישראל דוקא נאמרה ולא לבני נח, אבל כפי סברת המקשן אינו אלא להיפך דלבני נח דוקא נאמרה. ומיהו שפיר מקשה הרב משנה למלך דוקא לסברת הרב כנה"ג שלא הבין הסוגיא כמו שכתבתי אני הדיוט, דאי לאו הכי לא היה מקשה הכנה"ג מה שהקשה, וכן מה שהקשה הרב משנה למלך על תירוצ' הכנה"ג היינו דוקא לסברת הכנה"ג, מיהו כפי מה שכתבתי אני לא קשה ולא מידי, דמה שאנו מצווין בגיד הנשה לרבי יהודה דלא נשנית בסיני היינו דוקא לפי האמת וכדכתיבנא, עכ"ל.

⁷ נראה כוונתו בזה, דהנה בדגמרא שם בתחילת הסוגיא פריך גבי אבר מן החי למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני, ופירש"י (ד"ה למה לי למכתב) אטו ישראל משום דקבלו תורה יצאו מכלל מצות הראשונות עכ"ל, ולפי דברי הרא"ם דאף מצוה שנאמרה לבני נח ולא נכתבה אחר מתן תורה (כגון גיד הנשה אליבא דרבי יהודה) מכל מקום נאמרה בסיני וכדנפקא לן מקרא דאלה המצות, א"כ למה תלה רש"י הקושיא משום דאטו ישראל משום דקבלו תורה יצאו מכלל מצות הראשונות, והא בלאו הכי על כרחך נצטוו בה ישראל כיון שנאמרה בסיני, אלא על כרחך דהיכא דאמרינן דלא נשנית היינו שלא נאמרה כלל.

⁸ ואין לומר דקושית הגמרא היא דלמה לי לחזור ולכתוב אבר מן החי אחר מתן תורה כיון דבלאו הכי נאמרה בסיני כמו גיד הנשה אליבא דרבי יהודה, דזה כבר נדחה מפירש"י שם שפירש דהקושיא הוא דאטו ישראל משום דקבלו תורה יצאו מכלל מצות הראשונות (וכמו שביארנו בהערה הקודמת), וממילא נדחה ג"כ יסוד דברי הרא"ם שכתב דמה שלא נצטוו בו כל ישראל לא חשיב בכלל מצות התורה, דא"כ מאי פריך למה לי למישיני בסיני, והא אילו לא נשנית לא הוה חשיבא מכלל מצותיה. - וזהו המשך דברי היפ"ת כאן "ומעתה" גם יסוד דבריו וכו' בודאי ליתא וכו', דוק ותבין.

ואמנם עיין במשנה למלך שם (ד"ה ולעיקר קושיתו) שהקשה ג"כ קושיא זו על הרא"ם, ותירץ על דרך הנ"ל באופן שלא יקשה עליו מפירש"י שם, וזה לשונו: ויש לומר דקושית הגמרא היא דלמה נכתבה מצות אבר מן החי, באמירה לחוד סגי כמצות גיד הנשה אליבא דרבי יהודה, והוקשה לרש"י דאימא דלהכי נכתבה כדי להורות לנו שנצטוו בה ישראל, דאם לא היתה נשנית היינו אומרים דלא נאמרה לישראל בסיני אפילו על פה, ולזה תירץ דאי משום הא לא איריא, דאנו היינו מכריחים דנאמרה לישראל על פה משום דאטו משום דקבלו תורה יצאו מכלל מצות הראשונות, הא ליכא למימר משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, שכשיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם, דבשלמא עבודה זרה וגילוי עריות לפי שלא פירשו כל כך בבני נח על אלו עבירות עונשין עליהן, וכן בעריות לפרש עונשן, משום הכי נשנו שאם היו נאמרים על פה לא היה לנו הכרח שנאמרו בעל פה, והיינו אומרים שלא נאמר דבר זה מסיני, אבל אבר מן החי באמירה לחוד סגי, ואנו מכריחים שנאמרה בסיני כמו שאנו מכריחים שמצות גיד

דמהא נקטינן כללא דלא עבדינן מצות מילה וגיד הנשה מפני שנצטוו מקודם אלא מפני שנצטוו בסיני, כדאמרין (מכות דף כג:) תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני,²⁶ לאו למימרא דאילו לא נשנו בסיני לא חשיבי מכלל מצותיה, אלא דהשתא דקא נשנו בסיני לא נעשם אלא מצד שנצטוו בסיני דעדיף טפי,²⁷ והראיה דלא כתב [ה]רמב"ם מילתיה אלא מתוך דברי רבנן דאמרי לא נאסר לבני יעקב,²⁸ אבל לרבי יהודה דקאמר שנאסר לבני יעקב משמע דעל כרחך סבירא ליה דנחשב ממצות התורה ונזהר בו מצד מה שצווה יעקב, דלא נאמר בסיני כלל.²⁹

הנשה אליבא דרבי יהודה נאמרה בסיני עכ"ל. - וכן כתב בספר שנות חיים הנ"ל וזה לשונו: ונראה לענ"ד דכל עיקר קושיית הגמרא היא על הכתיבה למה נכתבה שנית, ולפי כוונת הרא"ם ז"ל כפי מה שפירש"י הכי פירוש, למה לי למכתב אבר מן החי בסיני ובבני נח, והיה די בכתיבה בבני נח ואמירה לחוד בסיני בשביל אלה המצות וכו', ואם תאמר מאין היינו יודעים שנאמרה בסיני, ואני אומר שלא נאמרה, לזה אמר דהוה אמרין אטו ישראל משום דקבלו תורה יצאו מכלל מצות ראשונות, אלא ודאי שנאמרה בסיני, ומה שלא נכתבה משום שנכתבה בבני נח עכ"ל.

²⁶ זה לשון הרמב"ם שם: ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר מסיני נאסר, לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסר אותו לנח, אלא לפי שמשה רבינו אסר עלינו אבר מן החי במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי, וכמו כן אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו על ידי משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה, וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני, וכל אלו מכלל המצות עכ"ל. - ועיין במשנה למלך שם שכתב וזה לשונו: והנה מצאנו להרא"ם חבר בסברתו הלזו שכל מצוה שלא נאמרה בסיני אינה נחשבת מכלל המצות, והוא רבינו בפירוש המשנה פרק ז' ממס' חולין שכתב שמה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבינו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח אלא לפי שמשה אסר עלינו אבר מן החי וכו' ע"כ, ואם איתא דמה שנשנו בסיני אינו אלא כדי שיהיו נוהגות בבני נח, אבל אי לאו משום האי טעמא לא היה צריך אפילו לאמירה על פה, והיינו מצווים בהם מצד מה שנצטוו בהם קודם שקבלו את התורה בסיני, עכשיו שנשנו בסיני כדי להזהיר לבני נח מנא לן שנהיה מחוייבים לשמור אותם מצד מה שנצטוו בסיני, מאחר שאותו הציווי לא בא להזהיר אלא לבני נח, ואם מכח הסברה נראה שראוי לשמור את מצות ה' מצד מה שנצטוו בסיני ולא מצד מה שנצטוו קודם סיני, א"כ מאי פריך בגמרא למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למישני בסיני, אימא דלהכי נשנה לפי שראוי לשמור את מצות ה' מצד מה שנצטוו בסיני ולא מצד מה שנצטוו קודם סיני, אבל לפי דברי הרא"ם נחא, [ד]קושיית הגמרא אינו אלא למה נכתבה, אי משום שאינו נחשב מכלל המצות אלא מה שנצטוו בסיני, אי משום הא באמירה לחוד סגי כמו גיד הנשה אליבא דרבי יהודה, אבל מעולם לא עלה על דעת הגמרא להקשות למה נאמרה, דפשיטא דאם לא היתה נאמרת בסיני לא היתה נחשבת מכלל המצות, עכ"ל.

²⁷ במשנה למלך שם הקשה על היפ"ת וזה לשונו: וקשיא לי בדבריו, דכיון דעדיף טפי להזהר מצד מה שנצטוו בסיני ולא מצד מה שנצטוו קודם סיני, א"כ מאי פריך בגמרא למה לי למישני בסיני, אימא דנשנה משום דעדיף טפי להזהר מצד מה שנצטוו בסיני עכ"ל. - ובספר שדה הארץ (שם) כתב: ולי נראה דלא קשיא, דהלא בשלמא השתא דקא נשנו בסיני כמו שכתב הרב יפ"ת, אמרין דלא נקיימה אלא מצד מה שנצטוו בסיני דוקא ולא מצד ציווי דקודם סיני, דעדיף טפי, אבל אין לומר שיצטרך מעיקרא לכותבו פעם אחרת משום האי עדיפות, ולכך מקשה שפיר הש"ס דמעיקרא למה נשנה בסיני מאחר דלא נתחדש בה דבר כעבודה זרה וכיוצא, דמשום עדיפות הנזכר לחוד לא יצטרך לשנותו בסיני, אמנם עתה שנצטרך לשנותו בסיני להודיע דלזה ולזה נאמרה כמו שאמרו בש"ס, אמרין נמי דאנו נקיים המצוה מצד מה שנצטוו בסיני דוקא ולא מצד ציווי דקודם מתן תורה עכ"ל.

²⁸ במשנה למלך שם הקשה על דברי היפ"ת כאן מהא דכתב הרמב"ם בפרק ט' מהלכות מלכים (הלכה א') דיעקב הוסיף גיד הנשה, ופשיטא דדברי הרמב"ם הם אליבא דרבנן דהלכתא כוותיהו, וס"ל דאף רבנן מודו דנאסר לבני יעקב, אלא דפולגותיהו הוי אם פסוק זה דעל כן לא יאכלו אם נאמר בסיני אם לאו עכ"ל. - ועיין בספר שדה הארץ הנ"ל שתמה עליו, דאדמקשה ליה על היפ"ת מלשון הרמב"ם דפרק ט', יקשה ליה מלשון הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה שם בחולין שכתב להדיא וזה לשונו, וכן גיד הנשה אין אנו הולכין אחר איסור יעקב אבינו ע"ה וכו', הרי להדיא דס"ל דרבנן סברי דגיד הנשה נאסר לבני יעקב, אך קרא דעל כן לא יאכלו נאמר בסיני ומשה רבינו ע"ה כתבו שם במקומו. - ועיי"ש שכתב דצריך לומר דטעות סופר נפל בדברי היפ"ת, וצריך לומר: מתוך דברי רבנן דאמרי לא "נאמר" לבני יעקב, ולרבי יהודה "נאמר" לבני יעקב, ולכולי עלמא איסור מיהא נאסר להם, עכ"ד. - והנה לפום ריהטא דבריו מוכרחים, דהרי כל דיוקו של הרמב"ם שלמד מכאן דכל מה שאנו עושים היום אינו אלא מצד מצות הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה, היינו על כרחך לשיטתו דס"ל דרבנן נמי מודה שנאסר גיד הנשה לבני יעקב, ובכן יקשה למה אמרו בסיני נאסר, והא כבר נאסר לבני יעקב, ומזה דייק דאתא לאשמעין שאין אנו מקיימין המצוה אלא מצד הציווי שנאמר בסיני, אבל אי נימא דרבנן ס"ל שלא נאסר לבני יעקב כלל, א"כ איך דייק מזה דאין אנו מקיימין המצוה אלא מכח הציווי שנאמר למשה בסיני ולא מצד שנאסר לבני יעקב, והא לא נאסר לבני יעקב כלל, אלא על כרחך דגם רבנן מודו שנאסר לבני יעקב, ובכן מדקאמרי בסיני נאסר שפיר דייקנן מינה שאין אנו מקיימין המצוה אלא מצד שנאסר בסיני. [ואגב, במשנתנו הגירסא "בסיני נאמר", אבל הרמב"ם גריס "מסיני נאסר"].

ואמנם אחר העיון נראה דהא ליתא, ואין צריך להגיה כלל בלשון היפ"ת כאן, ואדרבה תמהני מהגדולים הנ"ל שנתקשו בדבריו, דהגע בעצמך איך אפשר לומר אליבא דרבנן דס"ל דגיד הנשה נאסר לבני יעקב, והא במשנה שם פליגי רבי יהודה ורבנן אי גיד הנשה נוהג בטמאה, דרבי יהודה סבר דנוהג בטמאה דהא בימי יעקב נאסר גיד הנשה

ומה שכתב (הרא"ם) שחזרה ונאמרה לכל ישראל כדנפקא לן מאלה המצות, לא הבנתי טעמו, דאי מדכתיב אלה המצות אשר צוה ה' "בהר סיני", דמשמע שכל המצות נאמרו בסיני, וכדתניא בתורת כהנים (פ' בחקותי פרק י"ג) בהר סיני, מלמד שכולן נאמרו בסיני, לא איריא, דאיכא למימר דהתם בכל המצות שחידש משה איירי, ואשמעינן דכולהו בסיני קיבלן לא אח"כ, וכדאמרינן במשפטים (מכילתא ורש"י ריש פ' משפטים) מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני,¹⁷ ומדאמרינן במכות תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני לא מכרעא, דההיא אתיא כרבנן, וכדבעינן למימר אליבא דהרמב"ם דנקטה אליבא דרבנן כנזכר לעיל.

אמנם לדידי לא קשיא, דאע"ג דמצות דקודם החודש יהיו נחשבות מכלל מצותיה, מכל מקום כיון דקא נשנו בסיני הוה מצי פתח בהחודש, כי אין לנו צורך בכתיבה שקודם החודש, ומגיד הנשה דלא נשנה בסיני לרבי יהודה לא קשיא, דהא כרבנן אתיא דרבים נינהו, ואילו הוה פתח

ועדיין בהמה טמאה מותרת, ועל זה אמרו לו רבנן בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו, הרי מבואר להדיא דס"ל לרבנן שלא נאסר לבני יעקב, דאי נימא דרבנן נמי ס"ל דגיד הנשה נאסר לבני יעקב, א"כ איך דחו בזה שיטת רבי יהודה דנוהג אף בטמאה, והא בימי יעקב עדיין בהמה טמאה מותרת, ואי משום דס"ל דקרא דעל כן לא יאכלו וגו' נאמר בסיני, ובסיני כבר נאסר להם בהמה טמאה, א"כ נצטרך לומר דס"ל דקודם מתן תורה היה נוהג בטמאה, וממתן תורה ואילך לא היה נוהג בטמאה, וזה ודאי לא מיסתבר, וכמו שכתבו התוס' בריש פרק גיד הנשה (דף פט: ד"ה אלא) דכיון דלבני יעקב נאסר אף בטמאה לא מיסתבר למימר דאחרי כן כשנאסרו בטמאה פקע ממנו איסור גיד הנשה עיי"ש, [ואף לפי מאי דמסקינן בגמרא דטעמא דרבי יהודה משום דאיסור גיד הנשה חל על איסור טמאה שכן איסורו נוהג בבני נח, אבל מכל מקום איך דחו רבנן דבריו במה שאמרו דבסיני נאמר וכו', והא לדידהו נמי נאסר לבני יעקב, וא"כ שפיר קאמר רבי יהודה]. - ועוד קשה דאי נימא דאליבא דרבנן נמי נאסר גיד הנשה לבני יעקב, א"כ מאי קאמר בסוגיא הנ"ל בסנהדרין כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה, והא לפי פירוש הרא"ם דנשנית דהתם מיירי בכתיבה א"כ אתיא נמי כרבנן, דהא לדידהו נמי גיד הנשה נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, דאי ס"ל שנאסר גיד הנשה לבני יעקב א"כ על כרחך נאמרה להם האיסור, ולא נשנית בסיני דהא למעשה לא נכתב אחר מתן תורה אלא נכתב במקומו, וא"כ גם לדידהו גיד הנשה נאמרה ולא נשנית", אלא על כרחך דלרבנן לא נאמרה גיד הנשה לבני יעקב כלל.

אשר על כן נראה ברור דגם לדעת הרמב"ם לא נאסר גיד הנשה לבני יעקב אליבא דרבנן, ומה שכתב בפרק ט' מהל' מלכים דיעקב הוסיף גיד הנשה, היינו שיעקב החמיר על עצמו וקיבל עליו שלא לאכול גיד הנשה, אבל לא נאסר עליו מפי ה', וכן כתב בכסף משנה שם שכל אלו המצות מעצמם עשאו, ולכן לא הזכיר "נצטוו" רק במילה עיי"ש, ועיין ג"כ בלחם משנה שם שהקשה על הרמב"ם מהא דאמרו רבנן בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו, הרי משמע דלא נאסר אלא בסיני וליעקב לא נאסר אליבא דרבנן דקיי"ל כוותיהו, וא"כ איך כתב הרמב"ם דיעקב הוסיף גיד הנשה, וכי תימא דהוסיף מדעתו קאמר, מכל מקום קשה מנא ליה הא, ונשאר בצריך עיון. ועיין בחידושי חת"ס על מס' חולין שם שכתב דיש רמז לזה בלשון הכתוב, ועיי"ש שכתב דלפי"ז בין למר ובין למר נאסרו קודם מתן תורה, לרבי יהודה מציווי השי"ת ולרבנן ממנהגא עיי"ש. ועכ"פ מבואר מזה דגם לדעת הרמב"ם לא נאסר גיד הנשה לבני יעקב, כלומר שלא נאסר עליהם מפי ה', אלא יעקב מעצמו הוסיף כן. [שוב ראיתי שכן כתב ג"כ בספר תורה שלמה פ' וישלח (אות ק"ס) עיי"ש]. - ולפי"ז אתי שפיר הכל, ואין צריך להגיה בלשון היפ"ת כאן, דשפיר כתב אליבא דהרמב"ם דלרבנן לא נאסר לבני יעקב, כלומר שלא נאסר להם בציווי מה', ואתי שפיר ג"כ דברי הרמב"ם בפירוש המשנה שדייק מדברי רבנן דאין אנו מקיימין המצוה רק מכח ציווי ה' בסיני, והיינו מדקאמרי "בסיני נאסר", כלומר דבסיני נאסר לנו גיד הנשה מפי ה' ורק מכח זה אנו מקיימין אותו, אבל קודם לכן לא נאסר רק דיעקב אבינו אסרו על עצמו מדעתו, אבל אין אנו מקיימין אותו מצד זה, ומה שכתב הרמב"ם שאין אנו הולכים אחר "איסור" יעקב אבינו, רצה לומר אחר האיסור שאסר יעקב אבינו על עצמו, ואין כוונתו לומר שנאסר ליעקב אבינו מפי ה', והבן.

¹⁶ וכן כתב בחידושי חת"ס על מס' חולין שם, דמה שכתב הרמב"ם דאין אנו מקיימין המצות אלא מכח הציווי שנאמר למשה בסיני, היינו לרבנן, אבל רבי יהודה לא ס"ל כן, אלא ליעקב נאמרה גיד הנשה מפי הקב"ה וממנו נאסרה לנו, עכ"ד עיי"ש. - אמנם במשנה למלך שם כתב דממה דנקט הרמב"ם למילתיה אליבא דרבנן אין זה הכרח לומר דלרבי יהודה לא הוי הכי אלא שאנו מוזהרים בגיד הנשה מצד שנצטוו בני יעקב, אלא משום דבדברי רבנן בא הדבר בפירוש דקא אמרי מסיני נאסר לכך נקט למילתיה אליביהו, ואין הכי נמי דרבי יהודה נמי מודה בזה דאין נחשב מכלל המצות אלא מה שנצטוו בסיני, דבהאי מילתא לא פליגי, ורבנן מילתא אגב אורחיה קמ"ל ואינו שייך למחלוקתם, עכ"ל.

¹⁷ בספר שנות חיים הנ"ל כתב וזה לשונו: והרב ז"ל לא דק היטב בפרשת משפטים דאמר קרא (שמות כ"ד ז') ויקח משה את ספר הברית ויקרא באזני העם, ופירש"י ז"ל מבראשית ועד מתן תורה, הרי בהדיא שנאמרה לכל ישראל אף אם לא נשנו בכתיבה, ואין עוד מקום לומר שמצות בני נח לא נאמרו לכל ישראל, עכ"ל. - וכתב על זה בספר שדה הארץ הנ"ל וזה לשונו: ולענ"ד נראה לי כי יפה דק הרב היפה, והן כל ראתה עינו, דהלא אף דשמעו ישראל הז' מצות דבני נח מכל מקום באותה קריאה לא נצטוו מחדש עליהם, אלא משה רבינו ע"ה קראם כקורא את שמע להודיעם כי כח מעשיו הגיד לעמו, אבל הרא"ם כתב כי כל כמה דאינה אלא אותו ציווי הראשון הנאמר לבני נח אינו מכלל המצות עד שיזהרו בהם מסיני, וכולם חזרו ונאמרו דכתיב אלה המצות וכו', ועל זה השיבו מהר"ש יפה דאפשר דקאי אמצות שחידש משה לחוד, עכ"ל.

בהחודש הוה כתביה בהדי שאר המצות, אלא השתא דאיצטריך לפתוח בבראשית משום כח מעשיו, כתביה אצל יעקב להודיענו טעמו. וההיא דאמר רבי אלעזר יעקב נצטוה על גיד הנשה כדאיתא בחזית (שה"ש רבה פרשה א') פסוק ישקני (שה"ש א' ב', סימן ח') אתיא כרבי יהודה.^{לז} ומאי דקאמר (בתנחומא) שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, לאו משום דמצות ראשונות אינן מכלל מצות התורה, אלא הכי קאמר שזו מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ובכללן איתנהו לכולהו.

ומיהו קשה דאילו הוה פתח בהחודש מהיכא הוה ידעינן מצות בני נח.^{לח} ויש לומר דלית לן בה, דזאת התורה אשר שם משה לבני ישראל, אבל בני נח יזהרו במצותיהם בקבלתם מאבותיהם,^{לט} אלא דהשתא דקא פתח בבראשית, אגב גררא הודיענו הכתוב כל קורותיהם. ואיפשר דהיינו דקאמר שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, כלומר דליכא למיחש אלא לתורת ישראל, לא לשל בני נח. ואם תאמר והא בסוגיא דד' מיתות הנזכר מתרצים אהא דפריך למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני, כדרכי יוסי בר חנינא וכו', הרי שצורך מה שנשנו בסיני היה משום בני נח. יש לומר דלאו משום דאצטריכא תורה לאשמעינן דיני בני נח, אלא התם משום דלא ליתו למטעי מתוך תורתנו, דאילו לא נשנו הווי סברי דנפטרו כיון דלא אתנו כדאתני עבודה זרה, אבל אילו הוה פתח בהחודש דלא אתו למטעי, אע"ג דלא הווי גמירי דינייהו מתוך תורתנו, לית לן בה:^מ

^{לז} ואין לומר דאתיא נמי כרבנן, וכשיטת הרמב"ם הנ"ל דס"ל דגם רבנן מודו דיעקב הוסיף איסור גיד הנשה, דהא מלשון המדרש שם משמע דס"ל דיעקב "נצטוה" על גיד הנשה, דזה לשון המדרש שם: אברהם נצטוה על המילה, יצחק חניכה לשמונה ימים, יעקב על גיד הנשה וכו', ומלשון זה משמע דס"ל דיעקב "נצטוה" על גיד הנשה, אבל הרמב"ם לא כתב דיעקב נצטוה על זה רק שהוסיף כן מדעתו, וכמו שנתבאר לעיל בהערה...

^{לח} לכאורה יש לתרץ על דרך שכתב היפ"ת בסמוך גבי גיד הנשה אליבא דרבנן, דאילו הוה פתח בהחודש הוה כתביה בהדי שאר המצות, וא"כ הכי נמי יש לומר גבי ז' מצות בני נח, דאילו הוה פתח בהחודש הוה כתביה רחמנא באחד מפרשיות התורה. - אלא דלכאורה אילו הוה כן א"כ קודם מתן תורה לא היו נענשים בני נח בעברם על ז' מצות אלו, דכיון שעדיין לא ניתנה תורה איך היו יכולים להענישן והא עדיין לא נזהרו עליהן, ואזהרתן זו היא מיתתן, והרי חזינו דבני יעקב הרגו עיר שכם על שלא קיימו מצות דינין כמו שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פרק ט' הי"ד, ועל כרחך לפי שהיו מוזהרים ועומדים מצד קבלת אבותיהם מימות אדם הראשון ואילך, - וזה עצמו הוא מה שתיירץ כאן היפ"ת דבני נח יזהרו במצותיהם בקבלתם מאבותיהם, אלא דמעיקרא הוה קשה ליה דאילו הוה פתח בהחודש הזה לכם מהיכא הוה ידעינן כלל שיש ז' מצות בני נח, ועל זה תירץ דהוה ידעינן לה מצד קבלת אבותיהם ודו"ק.

^{לט} יש להעיר דהא יש נפק"מ בזה גם לישראל, דהא מחוייבים אנחנו לדוןם כשידינו תקיפה, וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ח' מהל' מלכים (הלכה ט"ו-י') שכל עכו"ם שלא קיבל מצות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו וכו', וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג וכו', וכן כתב בספר החינוך (מצוה קצ"ב) וזה לשונו: וכלל זה יהיה בידך בכל מה שנצטוו האומות, שכל זמן שהם תחת ידינו עלינו לעשות דין בהם בעברם על מצות עכ"ל, וא"כ בהכרח לכתוב בתורה ז' מצות בני נח, דהא אזהרתן זו היא מיתתן, ואילו זה לא היה אפשר לנו לדוןם ולהענישם. - ויש להעיר עוד ממה שכתב הרמב"ם שם (הלכה י"א) דגוי המקבל עליו שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם וכו' עכ"ל, הרי מבואר מדבריו שהקפיד הקב"ה שיקיימו האומות ז' מצות דידהו מפני שכך צוה עליהן בתורה, וא"כ בהכרח לכתוב אותן בתורה ודו"ק.

^מ במשנה למלך שם (ד"ה עוד ראיתי להרב הנזכר) כתב וזה לשונו: ויש לדקדק בתירוצו דהא עבודה זרה נמי לא נשנה אלא משום בני נח כדאיתא התם בגמרא אזהרה ומיהדר ומיתנא בה למה לי, וא"כ תיקשי לא לכתוב קרא לא אזהרה דעבודה זרה ולא אבר מן החי מאחר דלא איצטריכא תורה למיכתב דיני בני נח, ועכשיו ליכא למיטעי בשום מילתא כיון דלא נישנית שום מצוה. ויש לומר דקרא איצטריך למיתני עבודה זרה כדי שלא יבואו לטעות מתוך תורתנו שכתוב בה שלא נצטוה על פריה ורביה ויאמרו שהם חייבים, וכן נמי מילה כפי תירוצא קמא, להכי איתני עבודה זרה לומר שאינם חייבים אלא באותם המצות שנצטוו בסיני, אבל פריה ורביה שלא נשנה וכן מילה אינם חייבים, וכיון דאיתני עבודה זרה משום פריה ורביה ומילה איצטריך למיתני נמי אבר מן החי כדי שלא יבואו לטעות ולומר דאבר מן החי הוי דומיא דפריה ורביה דלא נצטוו אלא עד סיני מכיון דלא איתני כדאיתני עבודה זרה עכ"ל. - ובספר שדה הארץ שם כתב וזה לשונו: ולענ"ד נראה לי דשפיר אמר הרב יפ"ת, דבשלמא השתא דהתחילה התורה מבראשית איצטריך לחזור אותם בסיני משום דאי לא איתנו כלל ולא אזהרה דעבודה זרה אלא פרטיה לחוד דהיינו העבודות האסורות בה אתו למיטעי מתורתנו דיחשבו דנפטרו משום דהרי לא אתנו כדאיתני לעבודה זרה ר"ל פרטיה משום דלא ידעו הבין כי עבודה זרה נשנית הוא דוקא לפרש כל פרטיה מה שלא נאמרו קודם סיני, ומפני שלא יטעו חזר וכתב בסיני, אמנם אם מעיקרא לא היה מתחיל התורה אלא מהחודש לא אתו למיטעי וכמו שכתב הרב היפה עכ"ל.

אומה של בזוזות אתם. כתב הרא"ם ז"ל דאיפשר לפרש דסבירא ליה דארץ ישראל בחלקו של חס נפלה,^{מא} אי נמי דסבירא ליה שבחלקו של שם נפלה,^{מב} ולסטותם הוא מה שלא נתנו החלק המגיע לשאר בני שם (עכ"ד). ונראה לי דלא צרכינן כל זה הפלפול למה שאמר שאם יאמרו אומות העולם וכו', ידיעה זו מחלק בני שם וחם אינה אלא אחר שבאה הודעת התורה עליו, דאילו לא נכתב בתורה כל זה לא היתה טענתם אלא מצד החוש שלקחנו מה שבידם, והם לא ידעו דבר מזמן הקדום, אלא יאמרו כי זאת נחלתם מימי עולם, אבל השתא דגלי לן תורה ידענו נאמנה שלא באו בנחלתם אלא בגזילה.

אבל מה שצריך עיון הוא, מה צורך כתיבת בראשית להשיב לאומות העולם, דהוה סגי בהודעת הדורות, ונשיבם אם ארץ ישראל בחלק של חס נפלה בדבדן לקחונה, דקנה עבד קנה נכסיו, כמו שהשיב גביעה בן קוסם לכנעניים כדלקמן פרשה ס"א (סימן ו' [ז]), ואי תשובה דהכא עדיפא, למה לא השיבם כן גביעה בן קוסם. ולפי מה שכתב (הר"א) [הרא"ם] (כאן) דאע"ג דקנה עבד קנה נכסיו אין לכבוש חלקו של יפת (עכ"ד), יש לומר דמשום הכי איצטריך למכתב מעשה בראשית כדי להשיבם אם יבאו לטעון על חלקו של יפת,^{מג} וגביעה בן קוסם אין הכי נמי דהוה מצי למימר כדהכא, אלא כיון דכנענים לחודיהו באו לערער, עדיף ליה להשיבם משום דהוה עבדים, דלא מיבעיא דממונם שלנו אלא שהם ג"כ לנו לעבדים. אלא (דאין) [ד]דרשת כח מעשיו הגיד לעמו וכו' לא משמע שצורך ההגדה בשביל טענת חלקו של יפת, אלא בשביל הורשת הכנענים עצמם, דהיינו לתת להם נחלת גוים, שעל זה הוא דהוה אפשר למקריינהו לסטים מיד בבואם בנחלתם, אבל על חלק יפת לא יקראו לסטים עד שיבאו בני יפת לתבוע חלקם ולא יתנו להם. ואף אם ארץ ישראל בחלקו של שם נפלה קשה דלא הוי לסטות עבירה.. גם חלק שאר בני שם, דכיון דכנענים לקחוה מידם, המציל מידם זכה לעצמו,

עוד כתב במשנה למלך שם וזה לשונו: ולפי דרכו של הרא"ם אפשר לתרץ קושית מהר"ש יפה בגוונא אחרינא, דבשלמא מה שנשנה בסיני כיון דעל כרחין היה צורך לאומרו על פה כדי שיהא נחשב מכלל המצות, נכתב בתורה משום בני נח, ובזאת הכתיבה יש אזהרה לבני ישראל ולבני נח וכמו שפירש"י, אלא דאי משום ישראל לחודייהו באמירה הוה סגי ומשום בני נח נכתב, אבל בסיפור בראשית עד החודש הזה אין בו צורך כלל לישראל לא באמירה ולא בכתיבה, ולפיכך הקשה רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה מאחר דאין בו צורך כלל לישראל, ואי משום בני נח לית לן בה, דזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל כתיב, וכמו שכתב מהר"ש יפה ז"ל עכ"ל. - וכתב עליו בספר שדה הארץ וזה לשונו: ואני הדיוט לא הבנתי כוונתו, יען כי מאחר דאין צורך הכתיבה למצות שנשנו בסיני להודיענו כי בני נח חייבים בהם ולזה נאמרה, אלא אחרי דנאמרה קודם סיני לבני נח, דאזי אמרינן מאחר דכבר נאמרו לבני נח למה נשנו, אלא ודאי דאתו להודיענו כי לזה ולזה נאמרה ולא נפטרו בני נח מז' מצותיהן, אבל לסברת רבי יצחק דמקשה דמעיקרא לא יתחיל התורה אלא מהחודש הזה, א"כ למה הוצרך לכתוב בסיני המצות ההם, הלא באמירה סגי, דלא הוצרכה הכתיבה לבני נח אלא אחרי היות לנו אמירה נעימה דמבראשית עד החודש הזה וכו', ואיך כתב הרב משנה למלך דלסברת רבי יצחק מהחודש ואילך הוצרך אמירה וכתיבה, אמירה לישראל וכתיבה לבני נח, אבל מבראשית אין צורך לישראל לא כתיבה ולא אמירה, והלא אי הוה הכי ג"כ אין צורך כתיבה באותם המצות שנשנו וכדכתיבנא, ויש לתרץ לזה וק"ל, עכ"ל.

^{מא} וכדאיתא במס' כתובות (דף קיב.) ובמס' סוטה (דף לד:) על הפסוק (במדבר י"ג כ"ב) וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים, מאי נבנתה, אילימא נבנתה ממש, אפשר אדם בונה בית לבנו קודם לבנו גדול דכתיב (להלן י' ו') ובני חם כוש ומצרים וגו', אלא שהיתה מבונה על אחד משבעה בצוען וכו', הרי מבואר דארץ ישראל נפלה בחלקו של חם.

^{מב} וכדאיתא בתורת כהנים פ' קדושים (פרק ט') על הפסוק (ויקרא כ' כ"ד) ואני אתננה לכם לרשת אותה וגו', עתיד אני ליתנה לכם ירושת עולם, שמא תאמרו אין לך ליתן לנו אלא משל אחר, והלא משלכם היא, והיא אינה אלא חלקו של שם, ואתם בניו של שם, והם אינן אלא בני חם ומה טיבן בתוכה, אלא שהיו שומרי המקום עד שתבואו ע"כ. - וכן פירש"י בפ' לך לך על הפסוק (להלן י"ב ו') והכנעני אז בארץ, היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו שנאמר (להלן י"ד י"ח) ומלכי צדק מלך שלם, לפיכך ויאמר אל אברהם לזרעך אתן את הארץ הזאת, עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם עכ"ל. ועיין ברא"ם שם שכתב דאגדות חלוקות הן.

^{מג} בספר צמח לאברהם פ' בא ביאר בזה אריכות הלשון ברש"י כאן שכתב "לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם וכו' ומה טעם פתח בבראשית", דלכאורה אומרו "ומה טעם פתח בבראשית" הוא שפת יתר, אך כוונת רש"י כך היא, דמתחילה מקשה דלא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה וכו', ואם נפשך לומר שהוצרך להודיע דנח קילל את כנען כדי שלא יאמרו האומות לסטים אתם וכו', אפילו הכי קשיא "ומה טעם פתח בבראשית" להודיע מה שנברא ביום א' וביום ב' וכו', ועל זה מתרץ משום כח מעשיו הגיד לעמו וכו', והיינו נגד חצי החלק של בני יפת, כי יאמרו על חלק בני יפת לסטים אתם וכו', ולכך פתח בבראשית לומר שהוא בראה וברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם וכו', עכ"ד עיי"ש.

כדאמרינן בפרק חלק (סנהדרין דף צד:) עמון ומואב טיהרו בסיחון, וממון עשרת השבטים טיהרו בסנחריב, ואם כן לישמעעין שבחלקו של שם נפלה הארץ ולא היה צריך להאריך בבראשית. ויש לומר דמצי סבר דבחלקו של שם נפלה, ואין הכי נמי דליכא גזילה מן הדין, אבל אומות העולם לא תתקורר דעתם בתשובה זו, שיאמרו דמכל מקום גזילה היא שלא החזירו אבידה לבעליה.^{מז} ומה שאמר שאם יאמרו אומות העולם לסטים אתם וכו', דמשמע על מה שכבשו מהכנענים, היינו השתא דהא לא גלי קרא דשל שם היתה תחילה, ויחשבו הכנענים ד[ש]להם היא והוא גזילה גמורה, ומשיבים להם אפילו לדבריהם, ואין הכי נמי דלדבריהם הוּוּ מצו להשיבם קנה עבד קנה נכסיו, אלא שהכתוב כתב הבראשית כדי שתהיה להם תשובה אפילו אם ידעו שבחלקו של שם נפלה, כדנפקא לן מהכנעני אז בארץ (להלן י"ב ו') לפירש"י, ויטענו למה לא נתנו חלק שאר בני שם. אי נמי סבירא ליה שבחלק חם נפלה, ואין הכי נמי דהוּוּ מצי למימר קנה עבד קנה נכסיו, אלא דאומות העולם לא מתקורר דעתייהו בהכי, שיאמרו לא כל כמיניה דנח לשוויי לבנו עבד לאחיו, שאין ביד האב להעביד את בנו, וכמו שבפירוש כתוב בתורה שה' נותן ארץ ישראל לישראל ומורישי הגוים מפניהם, ועם כל זה היו טוענים לסטים אתם לולי ידעו שה' בראה שבידו ליתן וליטול ברצונו, כי יאמרו דלא כל כמיניה לאעבורי אחסנתא כדלעיל (ד"ה כח מעשיו וכו'), וכל שכן שאין כח באב להעביד הבן. אי נמי דמה שאמר (להלן ט' כ"ה) עבד עבדים יהיה לאחיו, לאו עבדות ממש קאמר שיהיה גופו ונכסיו קנויים להם, אלא שיהיה כפוף להם כעם למלך, על דרך (דברים כ' י"א) יהיו לך למס ועבדוך, וכן משמע מדאמר לקמן (פרשה ל"ו סימן י"א [ז']) עבד לאחיו שהם עבדים לו, אלמא מין עבדותו דומיא דעבדות אחיהם לאב. והא דאמר התם (סימן ח' [ה']) מה טעם עבד יוצא בשן ועין, מהכא (להלן ט' כ"ב) וירא ויגד, יש לומר דהכי קאמר, לפי שעל ידי חטאו זה נתקלל להיות עבד, וכן הוּוּ ליה אחר כך ששעבדוהו ישראל כדרך העבדים ממש. וגביעה בן קוסם תשובה גנובה השיבם, והם נוקשו ונלכדו, ואילו חכמו לומר שאינה תשובה אז היה משיב להם כדהכא.^{מח}

^{מז} בפרשת דרכים (סוף דרוש ז') הקשה על זה, דמה לנו אם תתקורר דעת האומות בתשובה זו או לא, כיון שכפי הדין התשובה היא אמיתית דהמציל מידם זוכה מן ההפקר וזכה לעצמו, האומות המונין אותנו יאכלו בדי עורם. ותיירץ וזה לשונו: והנראה אצלי שקושית מהר"ש יפה ז"ל היא תירוצם של ישראל, והכי קאמר שאומות העולם מונים את ישראל ואומרים אומה של בזוזות אתם שכבשתם ארץ ז' עממים, לפי שסוברים שארץ ישראל בחלקו של חם נפלה והארץ היא שלהם, וישראל משיבים אותם ואומרים והלא בזוזה היא בידכם לפי שבחלקו של שם נפלה והכנענים לקחוה שלא כדין מזרעו של שם, וכי תימא עדיין יקשה שיאמרו אומות העולם דלמה לא נתנו חלק לשאר בני שם, לזה משיבים ישראל דהמציל מידם זכה לעצמו וכדאמרינן עמון ומואב טיהרו בסיחון, ומביאים ראיה לדין זה מדכתיב והעוים היושבים בחצרים עד עזה כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם, שפירשוהו הוא שארץ אדום שהיא עוים שהרי עוים מתימן באו, נטהרה לישראל על ידי כפתורים, וא"כ כי היכי דארץ אדום שנאסרה לנו נטהרה על ידי כפתורים, הכי נמי חלק שאר בני שם נטהרה על ידי כנען, וא"כ מה שאמרו במדרש "הלא הכפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם" אינו לראיה על מה שאמרו ואתם הלא בזוזה היא בידכם, דא"כ הול"ל "שנאמר" כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וגו' כדרכם בכל האגדות, אלא שמה שאמרו הלא בזוזה היא בידכם לא הביאו ראיה לזה, דפשוט הוא אצלם דבחלקו של שם נפלה ארץ ישראל, אלא שרצו לומר דכיון דבזוזה היא בידם הותר לנו גם חלק שאר בני שם, והביאו ראיה מדכתיב כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם והותר לנו ארץ אדום, הכי נמי הותר לנו חלק שאר בני שם, עכ"ל. - ואולם לפי פירוש יקשה מה שהקשה היפ"ת להלן (ד"ה ואתם הלא בזוזה היא בידכם וכו' העולם ומלואו וכו') דא"כ הו"ל להמדרש לומר "ועוד" העולם ומלואו של הקב"ה וכו', דהא זהו תירוץ ב' לטענת האומות, ועוד דא"כ למה לא זכר רבי יצחק ג"כ טענה זו, (ומיהו לזה יש לומר דרבי יצחק ס"ל דבחלקו של חם נפלה הארץ). - ועיין מה שכתבנו בזה להלן בהערה...

^{מח} עיין בגור אריה להמהר"ל כאן שכתב וזה לשונו: שאם יאמרו האומות לסטים אתם וכו', ואם תאמר הלא מה שקנה עבד קנה רבו, ואחר שנח נתן כנען עבד עבדים לאחיו א"כ אין זה גזילה מה שלקחו הארץ מהם. ויש לתרץ דאצל מצות התלויים בארץ כתיב וירשתה וישבתה, ולא נקרא דבר זה מה שבא להם על ידי עבד שלהם ירושה, כי לשון "ירוש" משמע שהוא שלך מאבותיך, ומה שאמרו לסטים אתם אינו רוצה לומר לסטים ממש, רק רוצה לומר דרך לסטים לקחתם הארץ ואינו דרך ירושה. ועוד יש לתרץ דאע"ג שנתן נח כנען עבד עבדים לאחיו, לא נתן אותו עבד עבדים ליקח ארצו, דא"כ מה מהני החלוקה שהיה נח מחלק הארץ לבניו, אלא נתן אותו עבד עבדים חוץ מן הארץ שהיה לכנען, כדי שתתקיים החלוקה להם הארץ, והוי כאילו נתן נח הארץ לכנען על מנת שאין לרבו רשות בו, ולפיכך לא היה לישראל רשות בו. ואע"ג דבמס' קידושין (דף כג:) אמרינן אפילו נתן לו על מנת שאין לרבו רשות בו קנה רבו, אלא א"כ אמר על מנת שתצא בו לחירות דלא קנה רבו, דאפשר לחלק כיון שנתן אותו נח לעבד עבדים, וגם נתן נח חלק הארץ לבניו, יש לומר דבתנאי זה נתן אותו לעבד עבדים על מנת שיהיה לו הארץ כדלעיל שתתקיים החלוקה, והשתא אם לוקחים ישראל הארץ אינו עבד, ולפיכך לא זכו ישראל בה. ועוד יש לומר כיון שנתן להם הארץ לשיבתם הרי הוא

אך קשה כנענים שערערו מאי דעתייהו שערערו, דאי לתורה מהימני תשובתם בצדס כי ה' נתנה להם, וכיון דהוא בראה כדכתיב בה מצי עביד כרעותיה כדאמר הכא, ועוד דקנה עבד קנה נכסיו כדהשיב גביעה, ואי לא מהימני לתורה אין להם ראייה שהארץ שלהם. ויש לומר דלא מהימני לתורה למה שהוא לנגדם, אבל למה שאמרו שארצם היא יביאו ראייה כיון שאנו מאמינים בה, והודאת בעל דין כק' עדים דמי (גיטין דף מ: ועוד), וגביעה בן קוסם השיבם שעל כרחן לסמוך בכל דבריה, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר כמו שהוא הדין (כתובות דף טז.), וכן יש לומר לענין הישמעאלים והמצריים אעפ"י שאין צריך כדאכתוב התם בעזרת האל:

אומה של בזוזות אתם. ואם תאמר ומאי קושיא, והלא כן דרך כל הארץ שכל אחד מתחזק להביא הכל תחת ממשלתו, והוא הוד והדר להם. יש לומר דהיינו לשלוט בהם ולשומם למס עובד בלבד, כי לא יהרגו או יגרשו אלא למתחזק כנגדם, אבל המקבלים עול מלכותם יניחום במשכנותם, אבל ישראל לא עשו כן, אלא שגרשו אותם ממקומם.^מ אי נמי דלישראל הוי פגם שכל חיותנו וענינינו על פי התורה ולא כדרך כל הארץ,^מ כי לא קצרה ידו יתברך מתת לנו נחלת שדה וכרם מבלתי שיקח דבר מבעליו, ואף שברשעתם גורשו מארצם, אינו מן הדין שהבן יגורש מנחלתו עם היותו רשע כנזכר לעיל (ד"ה כח מעשיו וכו'), אלא שהעולם ומלואו של הקב"ה ושליו לקח. וכיוצא בזה אמר בתנחומא פ' מסעי (סימן ו) אמר להם הקב"ה לישראל יכול הייתי לבראות לכם ארץ חמדה אחרת, אלא בשביל להראות לכם כחי אני אגרש את שונאיכם מפניכם וכו', פירוש שהייתי יכול לבראות לכם בששת ימי בראשית ארץ חמדה והיתה שמורה לכם, ולא תצטרכו להסיג גבול העמים, אלא שרציתי להראות גבורתי בגרש גוים עכשיו, אבל לבראות עכשיו ארץ אחרת אי אפשר דאין כל חדש (קהלת א' ט'), הרי שהוקשה להם למה לא ברא להם ארץ חמדה שלא יסיגו גבול זולתם, והוצרכו לבקש תשובה, ואם כן ודאי דלסטות מיקרי לגבייהו, לולי שהעולם ומלואו של הקב"ה וכו'.

ואתם הלא בזוזת היא בידכם וכו' העולם ומלואו וכו'. פירוש תרתי קאמר, חדא שהרי גם הם בזוזות ולא נטלו משלהם, ומשום דמכל מקום איכא למימר בתר גנבא גנוב וטעמא טעים (ברכות דף ה:),^מ לכן אמר שנית שהעולם ומלואו [וכו'], ולהכי לא זכר רבי יצחק^מ הטענה הראשונה, וכן כתב הרא"ם ז"ל. אמנם מה שכתב דמכל מקום קאמר ליה הכא משום מום שבך אל תאמר לחבירך (בבא מציעא דף נט:), אינו נראה, דהא לדידן הוי מום ולדידהו לא הוי מום כמו שנתבאר (בדיבור הקודם). אי נמי משום דתשובה קמיינת לא סגי, דתינת ארץ כפתורים, שאר ארצות מאי איכא למימר, לזה אמר טענה שנית, ולהכי לא נקט רבי יצחק

כמי שנתן דבר לעבד על מנת שיצא בו לחירות, דלא דוקא על מנת שיצא בו, אלא כל שפירש מה יעשה בו העבד לא קנה רבו המתנה, וכך מוכח בפ"ק דקידושין, ונח כאשר חלק הארץ לבניו לא נתן לכנען הארץ רק לישיבה, לא למכור ולא למידי אחריתי, ולפיכך לא היו יכולין ליטול. והא דבפרק חלק (סנהדרין דף צא.) דהשיב לכנען מה שקנה עבד קנה רבו, ההיא אתיא כרבי מאיר (קידושין שם) דסבירא ליה דלעולם מה שקנה עבד קנה רבו, עכ"ל.

^מ צריך עיון דא"כ מה משיבין להם ישראל ואתם הלא בזוזת היא בידכם וכו'. והיה אפשר לומר לפי שגם האומות עשו כן, וכדכתיב כפתורים היוצאים מכפתור השמידים וישבו תחתם. - אך אין זה מספיק, דהא אפשר שהשמידים לפי שהתחזקו כנגדם ולא רצו לקבל עול מלכותם, ובכהאי גוונא ליכא ריעותא כלל במה שהשמידים ודו"ק.

^מ גם כאן קשה כנ"ל דא"כ מה משיבין ישראל ואתם הלא בזוזת היא בידכם וכו', ועיין בסמוך הערה.. מה שכתבנו בזה.

^מ יש להוסיף עוד עפ"י מה שכתב המהר"ל בגור אריה כאן דמה שטוענים האומות לישראל לסטים אתם וכו', היינו מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ, ואם אין הארץ לישראל לא יתכן אלו המצוות כלל, והרמב"ן (להלן כ"ו ה') כתב ג"כ שכל מצות שבתורה משפטי אלהי הארץ, כלומר שכל המצוות שבתורה הם שייכים דוקא בארץ ישראל, וא"כ יאמרו האומות לסטים אתם ולא ירשתם את הארץ אלא בגזילה בא לידכם, ולפיכך הוצרך לכתוב בתורה שמן הדין בא הארץ לישראל שהוא בראה והוא נתנה, עכ"ד עיי"ש. - ולפי"ז לא יספיק מה שמשיבין ישראל ואתם הלא בזוזת היא בידכם, דאכתי כיון שבא אח"כ לישראל דרך גזילה שוב אין הארץ שלהם, וממילא לא יתכן מצות התורה ששייכים לארץ ישראל דוקא. [ואף שכתב היפ"ת לעיל (ד"ה אומה של בזוזות אתם [הא']) דמצד הדין לא הוה גזילה ביד ישראל, דכיון דהכנענים לקחוה בגזל, המציל מידם זכה לעצמו, וכדאמרין (סנהדרין דף צד:) עמון ומואב טיהרו בסיחון, אבל מכל מקום האומות לא תתקור דעתם בתשובה זו, וכמו שכתב היפ"ת שם שיאמרו דמכל מקום גזילה היא שלא החזירו אבידה לבעליה].

^מ באגדת תנחומא הנ"ל המובא ברש"י ריש פרשה זו.

אלא השנית הכוללת לכולם. וקצת קשה דאם כן היה להם לומר "ועוד" העולם ומלואו וכו'. ואפשר דכולה חדא תשובה היא, דהא בלא הא לא סגיא, דאעפ"י שהארץ של הקב"ה, לולי שבזוהה היא בידם, כיון שהם זכו מן ההפקר תחילה, אעפ"י שלא זכו לא היה ראוי ליטול את שלהם, דלא מעברין אחסנתא מברא בישא לזכאה (כתובות דף נג.), אלא שלא יצדק זה כי אם בארץ כפתורים. אבל אי אפשר לפרש דהכי קאמר, ואתם הלא היא בזוהה בידכם, אלא מאי אית לכו לומר כי כך רצה ה' שתקחו מידם, וא"כ לדידן נמי נימא הכי שהעולם ומלואו וכו', דהא בכגון דא לדידהו לא הוי מום כנזכר לעיל:^א

הלא הכפתורים וכו'. דכתיב (דברים ב' שם) והעוים היושבים בחצרים עד עזה כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם, שהעוים מפלשתים היו, ולפי שלא היו יכולים ישראל ליקח מידם מפני שבועת אבימלך שהשביע את אברהם (להלן כ"א כ"ג) אם תשקור לי ולניני ולנכדי, סיבב השי"ת שיבואו הכפתורים ויקחו מידם כדי שיבואו אחר כך ישראל ויטלו מידם, כדאיתא בחולין פרק אלו טרפות (דף ס:). ואע"ג דהאי קרא בפרשת דברים כתיב, נקט לה הכא אידי דקאמר התשובה הב' דנפק לן מבראשית, ואפשר דלהכי לא נקט רבי יצחק להך:

^א כלומר שלא היו זכאים וכשרים.

^א הנה רש"י במדרשינו כאן (ד"ה אומה של בזיזה אתם) פירש כן בכונת המדרש, וזה לשונו: אומה של ביזה ושלל, שכל מה שמוחזק בידכם של אחרים היא ועל ידי גזל וחמס בא לידכם, שהרי ארץ ישראל משל שבעה עממין היתה, לפיכך אם יבא אחד מן העמים מערער בדבר זה, משיבין להם בדבר זה למה אתם מונים אותנו שאנו אומה של בזוזה, גם אתם שנושבתם בה עד שלא באה לידינו בגזל באה לידכם שהרי כפתורים וכו', עכשיו מה אתם יכולים לומר נגדנו, הלא כל העולם אינו משל שום אדם אלא משל הקב"ה, כשרצה נתנה להם וכשרצה נתנה לנו עכ"ל. - והנה קצת יש להסתייעא לפירוש זה לפי גירסת הילקוט (תהלים רמז תת"ע) דגריס "אלא" העולם ומלואו של הקב"ה וכו', והיינו לפי שזהו עיקר התשובה, ונמשך מכח הטענה הראשונה ואתם הלא בזוהה היא בידכם. - אך יש להקשות דא"כ למה הוצרך הקב"ה לכתוב כל מעשה בראשית כדי להודיע שהוא בראה, והא בלאו הכי על כרחך יודו בזה האומות, דאם לא כן גם עליהם יפול הטענה דבזוהה היא בידם, ואי משום דבזולת הודעת התורה לא הוה ידעין כלל שבא לידם בגזילה, וכמו שכתב היפ"ת לעיל (ד"ה אומה של בזוזה אתם [הא']) דהם לא ידעו דבר מזמן הקדום, אלא יאמרו כי זאת נחלתם מימי עולם, ואילו לא נכתב בתורה כל זה לא היתה טענתם אלא מצד החוש שלקחנו מה שבידם, אבל השתא דגלי לן תורה ידענו נאמנה שלא באו בנחלתם אלא בגזילה עיי"ש, אבל אכתי יקשה על זה מה שהקשה היפ"ת שם דלזה הוה סגי בהודעת הדורות, אבל מה צורך בכתובת בראשית בשביל זה, ולא שייך בזה מה שתירץ היפ"ת שם, דכל דבריו שם הוא רק בנוגע להסיר טענת הלסטות מעל ישראל מצד בני יפת או שאר בני שם עיי"ש, אבל לפי מה שפירש"י כאן דתשובת "העולם ומלואו של הקב"ה" נמשך מכח הטענה הראשונה שישאל משיבין להם ואתם הלא בזוהה היא בידכם, והיינו משום דהאומות עצמן על כרחך צריכים להשיב דכל העולם אינו משל שום אדם אלא משל הקב"ה וכו', א"כ שוב למה איצטריך כלל למיכתב מעשה בראשית כדי להודיע שהעולם ומלואו של הקב"ה, והא על כרחך יודו בזה האומות מצד הטענה הראשונה דאתם הלא בזוהה היא בידכם וכנ"ל.

אשר על כן לולי פירש"י והיפ"ת היה נראה לפרש באופן אחר, דהנה בלאו הכי קשה מה משיבין להם ישראל ואתם הלא בזוהה היא בידכם, והא לדידהו לא הוה ריעותא כלל, וכמו שכתב היפ"ת לעיל דכן דרך כל הארץ שכל אחד מתחזק להביא הכל תחת ממשלתו והוא הוד והדר להם, ורק על ישראל יש להם טענה לפי שגרשו אותם ממקומם, או לפי שכל ענינם הוא על פי התורה ולא כדרך כל הארץ, - אך נראה דבאמת אין זו תשובה כלל, ומה שאמר המדרש דישראל משיבין אותן ואתם הלא בזוהה היא בידכם, אין הכוונה לומר שבאמת ישיבו להם כך, אלא אדרבה המדרש בא לאפוקי שלא ישיבו להם ישראל תשובה זו, כלומר שלא יצטרכו להשיב להם תשובה זו, והיינו משום דאילו שגילה הקב"ה מעשה בראשית דהיינו שהעולם ומלואו של הקב"ה, לא היה לישראל תשובה אחרת נגד האומות רק שהם ג"כ בזוהה היא בידם, וזו אינה תשובה מתרי טעמי, חדא דלדידהו לא הוה פגם וכנ"ל, ועוד דבתר גנבא גנוב וכו', ולכך גילה הקב"ה מעשה בראשית כדי שישבו להם ישראל התשובה האמיתית שהעולם ומלואו של הקב"ה וכו', ולא יצטרכו להשיב להם תשובה הנ"ל דאתם הלא בזוהה היא בידכם, - וכך היא הצעת המדרש, מה טעם גילה הקב"ה מה שנברא ביום הראשון וכו' מפני אומות העולם שלא יהו מונים את ישראל וכו' וישראל משיבין אותן ואתם הלא בזוהה היא בידכם וכו', כלומר שלא יהיו ישראל משיבין כן, (ותיבות "שלא יהו" נמשך ג"כ להא דקאמר "וישראל משיבין", כלומר שלא יהו מונים את ישראל וכו' ולא יהו ישראל משיבין אותן וכו', כלומר שלא יצטרכו ישראל להשיב להם תשובה זו, והבן), ועל זה מסיים "אלא" העולם ומלואו של הקב"ה וכו', כלומר זו היא התשובה הנכונה לסתום פי האומות. [ואיברא דהא דמסיים הגיד להם "את כל הדורות" לא מתיישב לפי"ז, אך אתי שפיר לפי גירסת הרמב"ן שגרס הגיד להם "מעשה בראשית", או כמו שהגיה היפ"ת לעיל (ד"ה כח מעשיו וכו') דצריך לומר הגיד להם "אל" הדורות]. - ולפי"ז מתיישב היטב למה לא זכר רבי יצחק הטענה הראשונה, כי באמת אין זו טענה כלל, והמדרש כאן לא הזכירה אלא כדי לאפוקי ממנה, והיינו שלא יצטרכו ישראל להשיב להם תשובה זו וכמו שנתבאר, והבן. [ועיין בספר פני דוד להחיד"א פרשה זו (אות כ"ד) מה שכתב בביאור המדרש כאן, ועיין גם בספר זקני מחנה יהודה פרשה זו].

העולם ומלואו. לישנא דקרא נקט דכתיב (תהלים כ"ד א') לה' הארץ ומלואה, (בבית"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל הקשה דא"כ לינקוט ממש כקרא "הארץ" ומלואה שלו. ותיירץ וזה לשונו: לכן נראה לי דקאמר העולם ומלואו שלו למעלה ולמטה, כי בקרא קמא אמר את השמים לרבות תולדותיהן ואת הארץ לרבות תולדותיהן [כדאיתא להלן סימן י"ט] כנ"ל. והא דלא השיבו להם לה' הארץ ומלואה מב' טעמי, חדא דקרא כתיב בתורה ובראשונה, ועוד דפן ואולי ישיבו מה שהשמים .. היתה מצד המערכת אבל אתם אין מזל לישראל .. מצד המערכת ולא [אלא] מצד הגזל.. על זה אמר רבי יצחק העולם ומלואו אפילו עולם העליון בכלל המערכת הוא שלו, וגם המערכת אינו עושה דבר אלא מוציא.. והכל היתה מה', ולכן מה שלקחנו מידכם.. גם מה' היתה זאת, ולכן השיבו העולם ומלואו שלו, עכ"ל). וטובא אשכחן הכי בפרקין (להלן סימן ו' וסימן י"ד) ובשאר דוכתי, ומכל מקום איכא למידרש ביה מילתא היכא דאפשר. וכבר כתבתי לעיל²² שאפשר רצו בזה לשלול הבריאה על דרך החיוב. ועוד אפשר שרמזו על היות השגחתו יתברך עוברת בכללים ובפרטים, לא כאשר חשבו פילוסופי האומות שאין לו ידיעה רק בטבע הכולל, ויראה שזהו שאמרו בשוחר טוב (מזמור כ"ד) יש לך אדם שיש לו ספינה אבל הפרקמטיא אינה שלו, ואם הפרקמטיא שלו הספינה אינה שלו, אבל הקב"ה לה' הארץ ומלואה, וקל להבין. ועוד אפשר לומר כי לפי שהפילוסופים לא יחסו להשי"ת אלא כללות הבריאה, אבל ריבוי הדברים והפוכיהם ייחסום אל האמצעיים כמו שאכתוב במאמר הסמוך (סימן ד' ד"ה שלא יאמרו מיכאל היה מותח וכו'), לזה אמר שאינו כן, אלא שהעולם בכללו ורוב רובי עניניו הממלאים אותו שלו, שבריא אתם אינם אלא בדברו ואין צורך לאמצעיים. ואפשר שהוא דבק למה שאמר שנתנה לישראל, ורצה לומר שהעולם כלל ופרט לצורך ישראל, וזה שכללות העולם נמצא בשביל פרטיו הנמצאים בו שהם לצורך ישראל:

הה"ד כח מעשיו וכו'. כבר נתבאר למעלה (ד"ה כח מעשיו וכו'), אמנם עיקר ענינו לפי הפרשה הוא לתיקון מלת "בראשית" שהיא קשת הביאור כנזכר לעיל (סימן ב' ד"ה ואין ראשית אלא תורה), ויראה שרצונו לפרש בראשית כמו בראשונה, ואין הכוונה להורות סדר הבריאה מי קדם למי, עד שיקשה לנו מה שנזכר לעיל, אלא שענינו לאשמעין מציאות הבריאה, שהעולם ומלואו הוא יתברך יצרו בתחילה ויכול לעשות כרצונו, והיינו דקמסיים בראשית ברא אלהים,²³ כלומר היינו דקאמר בראשית ברא אלהים, דאתי שפיר השתא. ואפשר היה לומר דהשתא דריש "בראשית" בשביל ישראל שנקראו ראשית, כדמשמע מכח מעשיו הגיד "לעמו", אלא שהעיקר חסר מן הספר:

ד' בראשית ברא אלהים, רבי תנחומא פתח (תהלים פ"ו י') כי גדול אתה ועושה נפלאות, אמר רבי תנחום הנוד הזה אם יהיה בו נקב כחוד של מחט כל רוחו יוצא ממנו, והאדם עשוי מחילים מחילים נקבים ואין רוחו יוצא ממנו, מי יעשה כן (שם) אתה אלהים לבדך. אימתי נבראו המלאכים, רבי יוחנן אמר בב' נבראו המלאכים, הדא הוא דכתיב (שם ק"ד ג') המקרה במים עליותיו וגו', וכתיב (שם שם ד') עושה מלאכיו רוחות, רבי חנינא אמר בה' נבראו מלאכים, הדא הוא דכתיב (להלן פסוק כ') ועוף יעופף על הארץ וגו', וכתיב (ישעיה ו') ובשתים יעופף, רבי לוליאנא בר טברין אמר בשם רבי יצחק בין על דעתיה דרבי

²² נראה שכוונתו למה שכתב לעיל סימן ב' (ד"ה אמון אומן) גבי הא דאמרינן שם דהקב"ה היה מביט בתורה ובורא את העולם, שמודיענו בזה שהבריאה אצלו יתברך כמעשה אצל האומן שהוא בכוונה, לא כאשר יחשבו האפיקורוסים שהדברים נפלו במקרה, או כאשר יחשבו הפילוסופים שהעולם נמשך ממנו על דרך החיוב כהמשך האור מהשמש, אבל הכל בראו בחכמה ובתבונה על ידי התורה כאומן המכוין בכל פרטי הבנין בכוון חדרים ופשפשים, ולא אחד בהם נפעל בבלי כוונה עכ"ל. - ולזה אמר כאן העולם "ומלואו" של הקב"ה וכו', כלומר שהעולם ומלואו הכל נברא על ידו ממש, ולא שנמשך ממנו יתברך על דרך החיוב, דאילו היתה על דרך החיוב יש לבעל דין לחלוק ולומר שאינו שלו, וממילא לא שייך לומר ברצונו נתנה לכם וברצונו נטלה מכם וכו', והבן. - ועיין ביפה קול על שה"ש רבה פרשה ה' (פסוק ראשו כתם פז [שה"ש ה' י"א] סימן ד' ד"ה עולמי ומלואו) דשם איתא ג"כ כלישנא דהכא "עולמי ומלואו", וגם שם פירש היפ"ת כדהכא, וסיים: ובביאורי לבראשית רבה פרשה א' כתבתי עוד דאפשר אתא לאפוקי מהחושב שהבריאה על דרך החיוב, עכ"ל.

²³ מדברי היפ"ת נראה דתיבות "בראשית ברא אלהים" דכתיב בסמוך ריש סימן ד' שייכים לכאן בסוף סימן זה, וסימן ד' מתחיל רבי תנחומא פתח וכו'.

חנינא בין על דעתיה דרבי יוחנן הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והקב"ה ממדד באמצעו, אלא (שם מ"ד כ"ד) אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי וגו' מאתי, מי אתי כתיב, מי היה שותף עמי בברייתו של עולם. דבר אחר כי גדול אתה ועושה נפלאות, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מתקלס במדינה וגדולי המדינה מתקלסין עמו, שנושאים עמו במשאו, אבל הקב"ה אינו כן, אלא הוא לבדו ברא את העולם, הוא לבדו מתקלס בעולם, הוא לבדו מתהדר בעולמו. אמר רבי תנחומא כי גדול אתה ועושה נפלאות, למה כי אתה אלהים לבדך, אתה לבדך בראת את העולם, [בראשית ברא אלהים]:

ד. רבי תנחומא וכו'. נראה שכוונתו בזה, לפי שממאמר בראשית ברא אלהים פקרו קצת, ותשובתם בצדס ד"בראו" אין כתיב כאן אלא "ברא", כדלקמן פרשה ח' (סימן ח' ט"ו), להכי מייתי הכא כי גדול אתה, דדריש ביה אתה לבדך בראת העולם, וכיון דמייתי האי קרא מייתי הכא דרשא דהנוד הזה וכו', כדרך המדרש להביא תחילה כל הנדרש בפסוק המובא אעפ"י שאין צורך לענין הפרשה, או שהכל ענין אחד כדאכתוב בסמוך. ואפשר שהכוונה לתרץ הא דקשה לן במלת "בראשית", וסבירא ליה דבראשית סמוך וכאילו קאמר בראשית הכל, ואתא למעוטי מלאכים, שהשמים והארץ נבראו קודם המלאכים, ולהכי פתח בקרא דאתה (ה') [אלהים] לבדך, לומר שכמו שמעשה הנפלאות מאתו יתברך לבדו, כן היתה בריאת שמים וארץ, דהא בין רבי יוחנן ובין רבי חנינא מודו דביום ראשון לא היו מלאכים, והכל ענין אחד כמו שיתבאר, והיינו דמסיימא אגדתין בראשית ברא אלהים,⁷¹ כלומר השתא אתי שפיר בראשית ברא אלהים:⁷²

הנוד הזה אם יהיה בו וכו'. קשה מאי שנא דנקט נס זה מכמה נסים המפורשים בתורה, דנהי דלא משמע לפרושיה על מה שיפליא ה' בהצלת דוד כדפירש ראב"ע (תהלים שם), דכל גוים אשר עשית יבואו וגו' (שם פסוק ט') לא משמע על נס דוד שאינו מפורסם לכל העולם, אבל למה לא יהיה ענינו בנסי ה' כשיוציאנו מבין העמים כפירוש הרד"ק (שם) בכמה נסים מפורשים זולת זה. וליכא למימר דאידי דקא בעי למימר בריאת המלאכים שעליהם נאמר עושה מלאכיו רוחות, וכבר יקשה לקצת איך יהיו מרוח ועושים שליחותם אנה ואנה, שהרוח אינו עומד במקום אחד אלא אם כן הוא נעצר ונתפס בנוד וכדומה, לזה אמר שזה לא יפלא מהיוצר, שהרי רוחו של אדם עומד בו שלא כטבעו, דהא לא ראי זה כראי זה, דרוח בני האדם הוא גשמי, והמלאך הוא שכל פשוט, ומה שיתואר ברוח ואש הוא על המצא בהם סגולתם כפי שליחותם, כענין שמותיהם שיקרא רפאל על שם הרפואה וכדומה. ויש לומר דמשום דהך שכיח תדיר ומוחש טפי מכל הנסים נקט ליה. אי נמי להודיענו שאפילו בדברים הטבעיים יש בהם נס כשנתבונן אליהם, שבכל המורכבים ראינו היסודות עומדים היפך טבעם, שהאש טבעו לעלות והוא עומד מתחת לארץ בתוך האבנים והמתכות, והעפר שטבעו לרדת למטה הנו עולה בקצה הצמחים והאילנות הרמים, והרוח שטבעו להשוטט ושלא להתקבץ הוא עצור בכל המורכבים, ואין ההיקש מוצא סיבה לכל זה אלא שהוא מנפלאות תמים דעים, וכמו שכתב בעל העקידה בריש שער (י"ז) [ט"ז] על מי עלה שמים וגו' (משלי ל' ד'). ולפי שיותר נפלא בענין זה הוא יסוד האויר, כי שאר היסודות כבר תועיל התחבולה האינושית להעמידם זמן מה בחילוף טבעם, אבל יסוד האויר אין תחבולה מספקת להעצירו במקום פתוח אפילו רגע אחד, לזה זכר זה מזולתו.

⁷¹ גם כאן נראה דס"ל להיפ"ת דתיבות "בראשית ברא אלהים" דכתיב בסמוך ריש סימן ה' שייכים לכאן בסוף סימן זה, (ובמדרש הנדפס עם פירוש יפ"ת כתיב "בראשית ברא אלהים" בב' המקומות, דהיינו בסוף סימן זה וגם בתחילת סימן ה', ואמנם בדפוסים הראשונים של המדרש לא נכתב "בראשית ברא אלהים" רק פעם אחת, אלא דשם לא נחלק המדרש לסימנים, ובכן יש לומר דקאי למעלה או למטה, וכנראה ס"ל להיפ"ת דקאי למעלה).

⁷² בכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כתב וזה לשונו: ולי נראה דקאמר "אתה לבדך בראת העולם בראשית ברא אלהים", כלומר זהו שכתוב בראשית ברא אלהים ולא נאמר בראו, להורות שהקב"ה לבדו בראו ככתוב אתה אלהים לבדך, ולא תטעה לומר במלת אלהים שהוא לשון רבים, לכך נאמר ברא ולא בראו. ואפשר שגם דעת היפ"ת כן רק שכתב בקצרה וסמך על ראשית דבריו, עכ"ל.

וקרוב לי לומר שמאמר זה כפתח וסייעתא למה שאמר בסמוך שהבריאה אינו בסיוע המלאכים, כי מהיות הדברים יוצאים מההיקש נדע שאי אפשר להם שיהיו מאת המלאכים המושלים על הטבע, אלא מאתו יתברך לבדו, כמו שְהִגְלוֹת היבשה לוקח למופת ראייה על ההשגחה האלהית, כי בטבע היה ראוי שיגברו המים על הארץ כמו שכתב בעל העקרים במאמר ד' פרק ח'. ויראה שזהו שאמר הכתוב (תהלים כ"ד א') לה' הארץ ומלואה וכו', והמופת כי הוא על ימים יסדה (שם פסוק ב'), ואם כן עמידת הרוח באדם עם היותו נקבים נקבים ראייה על היותו עשוי בתכונה אלהית בחכמה ובתבונה, וכמ"ש (ברכות דף ס:) אשר יצר את האדם בחכמה וכו' וסיומה ומפליא לעשות. והיינו דמסיק כי גדול אתה ועושה נפלאות, למה, כי אתה (ה') [אלהים] לבדך בראת העולם, שהדברים קרובים וזה מופת לזה.

והיותר נכון, דמשום דכתיב התם כל גוים "אשר עשית", מפרש [דעושה נפלאות] דקאמר היינו במעשה האדם, דאם לא כן לא היה לו לומר אלא "כל הגוים", אלא דאתא למימר שעל ידי מה שעשיתם בנס יבאו ויכבדוך. ומהאי טעמא נמי דריש ליה בסמוך למימר אתה לבדך בראת העולם, דבריאה בקרא מאן דכר שמה, אלא דקאי אגוים אשר עשית, דהיינו שנפלאות הן במעשיהם, ומפרש דהיינו בריאת העולם שהם בכלל.

וקרוב לדרך דרש נכון שנאמר שזה המאמר הוא סובב על דרוש נפלא התפלסף בו החכם [בעל] דרך אמונה בשער ב' ממאמר ג', והוא אם מה שהשי"ת פועל הנפלאות הוא בזולת אמצעי, או אם הוא על ידי אמצעי, והשי"ת הוא הפועל הרחוק והאמצעי פועל קרוב(י), והראה פנים לכאן ולכאן, אל הצד האחד למה שהשי"ת בלתי משתנה בשום צד, ואם הטביע ביצוריו טבע קיים ובעת הפלא יבטלהו, הוא שינוי בחקו יתברך. ואמר שבעלי דעת זה נחלקו (לב') [לג'] כתות, הא' הראב"ע וסיעתו האומרים שהאמצעי הוא הנביא, כמו שנראה מרוב הנסים שנמצא בהם נביא, וטענתם שפועל הפשוט במורכב לא ישלם כפועל המורכב במורכב, והנביא מצד הדבקו בשכלו בעולם השכל הפשוט יקבל פועל השי"ת, ומצד עצמו שהוא מורכב יפעל בהיולי המורכב, ואז אצל עיונו ודבקו בכל יפעל בכל ויעשה מה שירצה בהיולי החלקי. והב' דעת רלב"ג (בספר מלחמות ה' מאמר ו' פרק י') שלחשבו שכל הצורות נשפעות מהשכל הפועל, אמר שגם כן הפלאים שהם צורות בנושאים ראוי שייחסו אל מלאך שהוא השכל הפועל, כמו שנמצא ברבים מהפלאים שנזכר בס' מלאך, כמו בסנחריב וחנניה מישאל ועזריה ודניאל, ואמר שהנביא יהיה שם גם כן כדי שיהיה הקיבול ההוא חלקי. והג' שהאמצעי הוא הכח השמימי, לפי שכל עניני זה המציאות נכנעים אליו, וחזקו זה הדעת מקצת כתובים. אמנם דעת החכם הנזכר אחרי האריך בטענות ביטול ג' הדעות הנזכרות, שהפלאים אינם מתיחסים אלא להשי"ת בלי אמצעי, ויחסו אל רז"ל במה שאמרו (הגדה של פסח, מכילתא פ' בא פרשה ז') אני ולא מלאך וכו', והיתה כלל טענתו שכמו שהחק הטבעי הוא יתברך בראו, גם כן שינוי לא יהיה אלא מידו, כמלך שהניח חקים ומשפטים שאין ביד זולתו לשנותם. ועם שהוא חילק בין שם פלא לאות ומופת ונס, מכל מקום כבר הודה שמה שהוא בבחינת שינוי הטבע לא [ני]יחוס אלא לו יתברך, והשיב אל הספק הקודם כי לא יחייבו שינוי בחקו יתברך, שהשינוי איננו אלא בבחינת המקבלים (עכ"ד).

והנראה לי שמה שכתב ששינוי הטבע לא ייחוס אלא להשי"ת הוא ודאי אמונה אומן (עפ"י ישעיה כ"ה א'), אמנם מה שכתב שאצל הפלא שהוא שינוי הטבע לא ימצא אמצעי כלל, ובענין הנס שהוא אצל הצלת עם או איש הכרח שיתמצע השכל הפועל, ובענין האות והמופת שהוא אצל הודעת הדברים הכרח שיתמצע הנביא, לא נהירא לי, שהאמונה האמתית שבכולם השי"ת הוא הפועל העצמי ואליו יתיחסו, אמנם התמצעות האמצעיים אינו מהמחוייב ולא מהנמנעו[ת], שלפעמים יפליא לעשות השי"ת בלי שום אמצעי, כמכת בכורות שעליה נאמר אני ולא מלאך וכו', כי שם היה שידוד כל המערכות ותנועותיהם, ולפעמים על ידי מלאך, ולפעמים על ידי הגרמים, ובענין המבול שנטל ב' כוכבים מכימה והביאו כדאיתא במסכת ראש השנה (דף יא:), וכן אמר לקמן פרשה נ"א (סימן ה' ג'). גבי סדום שהכל היה מן השמים, ולפעמים

על ידי נביא לבד, כתחיית המתים דאליהו ואלישע ויחזקאל, ולפעמים על ידי בריות קטנות אפילו צפרדע ועקרב, כדאיתא לקמן פרשה י' (סימן ח' ז'), והכל כפי מה שיראה נאות בעיניו יתברך לפי הענין, והתמצעותם לא ישלול התיחסותם אליו יתברך, שכולם ככלים ביד האומן, על דרך (ישעיה י' ט"ו) היתפאר הגרזן על החוצב בו. גם ההבדלים שהניח (בעל דרך אמונה שם) בין הפלא והנס וכו' דברים בדויים, דהא אשכחן מעשה השי"ת אצל הנס בברכת ברוך שעשה לי נס, ברוך שעשה נסים (ברכות דף נד.) וזולתם, ושם פלא גבי מלאך כדכתיב במנוח (שופטים י"ג י"ט) ומפליא לעשות, ונאמר (יואל ג' ג') ונתתי מופתים בשמים ובארץ. ואיך שיהיה, הנה דעות הראשונים המחייבים אמצעים בין השי"ת והפועל איך שיהיו הם בטלות, שהעושו לטבע יגש חרבו לבטלו (עפ"י איוב מ' י"ט), בין שתאמר כדעת החכם הנזכר שלא יתמצעו כלל בשידוד הטבע, בין לסברתי שכבר יתמצעו ככלים ביד האומן.

ובכן נאמר שעל זה אמר (אמר) רבי תנחומא כי גדול אתה ועושה נפלאות וכו', והביא ראשון מופת על שאין צורך אל התמצעות הנביא ממה שהאדם עשוי מחילים מחילים וכו', שאין זה אלא נס כנ"ל, ואי אפשר לומר שזה על ידי נביא, שזה נמצא מברית העולם ועד עכשיו. ולראיה על שאין המלאכים אמצעים, סמך הא דאימתי נבראו המלאכים וכו', שאחרי שהנחת הטבע לא היה על ידם לסיבה שנוכח בסמוך, אם כן גם ביטולו אינו אלא להשי"ת, והיא עצמה הטענה הנ"ל. וזהו אומרו מי היה שותף עמי וכו', שהשותפות הוא הכנת הטבע על סדרו, כמו שכתב שם החכם הנזכר (בעל דרך אמונה) על מה שאמרו (שבת דף י:) כל הדין דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה, וכל שכן שהגרמים שפעולתם חסירה בבלי דעת ובחירה אינם אמצעיים. ואין לומר שכנגד הגרמים אמר מלך בשר ודם מתקלס וכו', ותהיה כוונתו לומר שלא יתקלסו מערכות השמים כמו שיתקלסו השרים בנושאם במשא המלך למה שאינן בחיריים, שהרי מאמר זה כלפי המלאכים נאמר כמו שאכתוב בסמוך. אבל אפשר שרצה בזה מה שכתבתי שעם היות שלפעמים מתמצעים המלאכים או זולתם בפלאים, לא יחסר כבודו יתברך בכך, שאינן כשרים המתקלסים עם המלך, שהמלך צריך אליהם בהכרח והם בחיריים, אבל אלו אינן אלא ככלים ביד האומן שלא יצדק עליהם הקילוס. ומה נעמו דבריו שאמר בסוף המאמר לדרך זה, וזה שכדי להטעים עיקר הטענה הנזכרת על פי הכתוב, אמר כי גדול אתה ועושה נפלאות, למה כי אתה אלהים לבדך וכו', והם קרובים לדברי החכם הנזכר שאמר שם זה לשונו, וכן ראוי כי המשפיע¹¹ הטבע[ים] הוא לבדו ראוי שישנם, לא נמצא אחר, ולא יצטרך אל אמצעי אחר (עכ"ל):

אימתי נבראו המלאכים וכו' עד דבר אחר כי גדול אתה [וכו'] מלך בשר ודם מתקלס וכו'. לכאורה נראה שהלשון מסורס, דברישא צריך לומר דבר אחר כי גדול אתה ועושה נפלאות, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מתקלס וכו', עד הוא לבדו מתהדר בעולמו, והדר אימתי נבראו המלאכים וכו', וכמו שהביאו הילקוט (תהלים סוף רמז תתל"ה), דהא מה שאמר הוא לבדו מתקלס בעולמו הוא ממש מה שלא נבראו המלאכים ביום ראשון להורות שהוא יתברך לבדו בורא העולם, והיכי קאמר "דבר אחר", והיינו דכתיב מיבעי ליה. ועוד דהא אימתי נבראו וכו' כדי שלא יאמרו וכו' על כרחך מהאי קרא קדריש, דאם לא כן למה נזכר כאן, הרי אין כאן עיקר מקומו אלא לקמן פרשה ג' (סימן י"א ח') דמייתי לה, ובשוחר טוב (מזמור כ"ד) נמי מייתי להאי קרא דאתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים (נחמיה ט' ו'), ואם כן היה לו לומר כיצד מידריש מגו קרא אעפ"י שהוא מבואר, כמו שהוא דרך המדרש תמיד. ועוד דאין מאמר אימתי נבראו המלאכים נקשר למה שאמר הנוד הזה וכו', וכן כתוב בשוחר טוב מזמור פ"ו כי גדול

¹¹ זה לשון בעל דרך אמונה שם: הנה אם כן השי"ת הוא אשר הטביע החוקים והמשפטים לנמצאות הטבעיות כפי מציאות השלם אשר נמצא להם ביושר ובמשפט. אמרו ז"ל כל הדין דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, והוא אמת, כי המשפט אשר ישפוט הדין הנה הוא [נותן] לכל דבר חוק, והקב"ה כן עשה במעשה בראשית שנתן לכל דבר ודבר חוקו הראוי לו למען יהיה כל דבר מתקיים כפי מזגו וכפי הראוי בקצב ובתכונה הראויה לו, לזה יתחייב שהדין העושה הדרך הזאת נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, עכ"ל.

¹² כך כתיב בספר דרך אמונה הנדפס (קושטא שנת רפ"ב), אבל בכת"י של הספר כתיב: "המטביע הטבעים".

אתה ועושה נפלאות, אמר רבי תנחום בשר ודם מקלסין אותו ומקלסין אפרכיות עמו וכו', אבל הקב"ה אין אדם נושא עמו במשאו, תדע לך (שבין) [שכן] רבי חנינא ורבי יוחנן אמרו בבי נבראו המלאכים וכו', גם ממה דאיתא במזמור כ"ד נראה כן, אלא שתפסו קרא דאתה הוא ה' לבדך תמורת קרא דידן. וקישור המאמרים כך הוא, דראשונה דריש קרא דכי גדול אתה לענין מעשה האדם שעשוי נקבים נקבים וכו', ואחר כך דריש ביה דרשא אחרייתי דהיינו שהוא לבדו ברא העולם בלי סיוע אחר, שלא כדרך המלכים שהם צריכים אל סיוע שריהם לישא במשאם שלכן מתקלסים עמו, וסמך לדבריו פלוגתא דרבי יוחנן ורבי חנינא בבריאת המלאכים, לאתויי מימרא דרבי יצחק עליהו דקאמר שלא נברא ביום ראשון כלום שלא יאמר[ו] וכו', ויליף לה מדכתיב (אני) [אנכי] ה' עושה כל דדמי לדרש דרבי תנחומא, דאיהו נמי דריש לה מכי גדול אתה וגו'.

אבל לפי האמת יש ליישב הגירסא יפה, וזה שבריאת המלאכים וכו' ומה שאמר מלך בשר ודם מתקלס, תרתי מילי נינהו, דחדא מיירי בבריאה שלא נברא ביום ראשון כלום, ועל זה ידרש אתה אלהים לבדך דקאי אעשיה כנ"ל, ואידך שהוא לבדו מתהדר לפי שהוא לבדו נושא משאם, והיינו מה שמנהגם ומנהלם תמיד, ועל זה ידרש גם כן אתה אלהים לבדך דקאי אישתחו ויכבדו דקאמר. ומה שלא אמר הוא לבדו מתהדר על הבריאה, לפי שאין דרך הכבוד אלא למה שמטיב ומשגיח תמיד, כענין משא המלך לעם, ומה שאמר בשוחר טוב (מזמור פ"ו הנ"ל) תדע לך שכן וכו', לאו משום דהיינו הא, אלא דכי היכי דבבריאה הוה יחידי כן הוא בנשיאת משאם. וקישור המאמרים כך הוא, דברישא דרש אתה אלהים לבדך על מעשה נפלאות, ואחר כך דורשו לענין הבריאה, ואחר כך לענין ההנהגה, ויהיה לפי זה אומרו "ועושה נפלאות" על הבריאה, שאעפ"י שמנהג העולם בטבע, הנה מציאתו נס הוא כמו שכתבו החוקרים, וגם כן יהיה אומרו "נפלאות" על ההנהגה שהיא על ידי נסים, כמו שאמרו (פסחים דף קיח.) קשים מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, ואמרו לקמן פרשה י"ג (סימן ד' וי') ששקולה גשמים כתחיית המתים, אי נמי דרישא דקרא בנפלאות כפשטיה, וסיפא בבריאה או בהשגחה. ומה שלא אמר דבר אחר אימתי נבראו וכו' לא קשה, דהא דאימתי נבראו לאו מימרא דרבי תנחומא היא, אלא דרבי תנחומא מיייתי לה הכא משום דעל פיה יתבאר גם כן קרא דידיה, דהיינו אתה אלהים לבדך, ולא הביא אותה אלא בצורתה, ולהכי נמי לא ביאר בה שעל זה הדרך יתבאר אתה אלהים לבדך.

ועל דרך הדרש יש לומר שלפי שקצת מהפילוסופים מסלקים השגחתו יתברך מעניני העולם הזה השפל שיאמרו שהם קטנים מערכו, והנהגתם מסורה ביד מערכות השמים, וזה היה דעת עובדי עבודה זרה הקדומים וקצת אומתנו שהיו טועים אחריה, שהיו נותנים כבוד וממשלה לאמצעיים בחשבם שמהם מצעדי גבר כוננו, לבטל מחשבה זו אמר שכל מה שעושים המערכות ומניעיהם על פי גזירתו הפרטית הם עושים, לא כדרך מלכי האדמה ששריהם נושאים ונותנים בהנהגת המדינה מבלי ידיעתו בפרטיה, ועל כן יחוייב גם כן צד קילוס להם במה שמשלימים מה שיחסר מהנהגת המלך, וסמך לזה ענין בריאת המלאכים לומר שכמו שבריאת העולם הזה היתה ממנו יתברך בלי אמצעי, כן ענין השגחתו, שאם לשפלותו לא תשולח השגחתו בו כל שכן כי לא היה לו לבראתו. ויתכן לומר שבא לבטל דעת בעלי הקדמות האומרים שהמשך המציאות מהסיבה הראשונה על דרך חיוב כהמשך האור מהשמש, כי לפי זה לא תהיה תפארת ה' לבדו ביכולת על העולם לשנות ממנו דבר, כי בהכרח נמצאים עמו, והרי מתקלסים עמו, כגדולי המדינה עם המלך שנושאים עמו במשאו, וסמך לזה ענין בריאת המלאכים שאפילו הם אין להם שום שררה עמו יתברך :

וכתיב עושה מלאכיו רוחות. דרשינן סמוכים, דכיון דהמקרה במים בב' הוה, הכי נמי מעשה המלאכים דהיינו עושה מלאכיו רוחות דסמך ליה בשני הוה. ואם תאמר נימא שביום התיסד

הארץ נבראו, דהא סמיך נמי ליסד ארץ דכתיב בתריה (תהלים שם ה').^נ יש לומר דניחא ליה לומר ב' דבקרא דהמקרה במים נמי כתיב כנפי רוח, ומלאכים איקרי רוחות. ולדעתיה דרבי יוחנן לא נזכרה בריאת המלאכים בתורה, אי נמי נרמזה באומרו (להלן א' ב') ורוח אלהים מרחפת על פני המים.^נ ובספר מגן אבות חלק ב' פרק ב' כתוב שנרמזו המלאכים באומרו (להלן ב' א') ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, כי המלאכים נקראו צבא השמים כמו שנאמר (דברי הימים ב' י"ח י"ח) וכל צבא השמים עומדים מימינו ומשמאלו, והם המלאכים ודאי כמו שנאמר (ישעיה ו' ב') שרפים עומדים ממעל לו, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפסוק ויכולו וכו' (ד"ה וכל צבאם).^ס אבל רבי חנינא לא דריש סמוכים ויליף מגזירה שוה, ואפשר דסבירא ליה דעושה מלאכיו רוחות לאו במלאכים קמייירי, אלא הכי קאמר השי"ת עושה לפעמים הרוחות מלאכים,^ס על דרך שאמרו לקמן (פרשה י' סימן ח' נ"ז) על ידי הכל עושה הקב"ה שליחותו: (בכת"י הנ"ל הוסיף וזה לשונו: ואפשר לי לומר עוד שסובר שעושה מלאכיו רוחות הוא פירוש לכנפי הרוח, כלומר מי הם כנפי רוח, עושה מלאכיו רוחות, עכ"ל).

^נ בביאור על המדרש מהג"ר אליהו בעל שם ז"ל אב"ד וורמייזא (בכת"י) הקשה על היפ"ת וזה לשונו: ותמה אני על החכם מי הגיד לו דיסד ארץ על מכוניה לא קאי נמי ביום שני, דכמו שביום ראשון נבראו השמים וביום ב' [כתב] יהי רקיע ופירש"י יתחזק הרקיע, שאעפ"י שנבראו ביום ראשון עדיין לחים היו ונקרשו ביום שני, וכן ויעש אלהים את הרקיע תקנו על עמדו, כן גילה לנו דוד המלך ע"ה שגם הארץ אם שנבראת ביום ראשון אבל עדיין לא היה לה יסוד שבל תמוט עולם ועד, וביום שני יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד, והוא דבר הלמד מחבירו, כי מן השמים שנתחזקו ביום שני ותקנם על עמדם, כן למדנו שהארץ נתיסדה על מכוניה כדי שבל תמוט עולם ועד, וכמו שאמרו בפרק אין דורשין (חגיגה דף יב:) תניא רבי יוסי אומר וכו' הארץ על מה היא עומדת על העמודים שנאמר (איוב ט' ו') ועמודיה יתפלצון, וכן המקרה במים הוא כענין זה כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק ג') קורקסי שמים במי אוקיינוס הם אחוזים, שמימי אוקיינוס בין קצות השמים לקצות הארץ, וקצות השמים על מימי אוקיינוס הם פרוסין שנאמר המקרה במים עליותיו, א"כ שהשמים יש לו תקרה ויסוד והיא נעשה ביום השני, כן יסוד הארץ ומכוניה נבראו ג"כ ביום השני, ולהכי לא יוכל לומר ביום ראשון שנבראו הארץ, ולא קשה ולא מידי, עכ"ל.

והנה דבריו מחודשים מאד, כי לא מצינו כן בשום מקום שיסוד הארץ נעשה או נגמר ביום השני, והיא מילתא חדתא דלא אישתמיט בשום מקום לומר כן, וגם אין לזה שום רמז ורמיזא בפסוקי הבריאה של יום שני, דלא מיירי שם אלא בתיקון עשיית הרקיע לבד, ולא נזכר שם התיסדות הארץ כלל, ואי נימא דדוד הוא שגילה דבר זה באומרו יסד ארץ על מכוניה וגו', קשה הא ליכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזא באורייתא (תענית דף ט.). - זאת ועוד, כי מבואר להדיא בתנחומא פ' חיי שרה (סימן ג') דהך קרא יסד ארץ על מכוניה מיירי ביום השלישי כשנתגלה היבשה, דעיי"ש בתנחומא דדריש הנך קראי המקרה במים עליותיו וגו' עושה מלאכיו רוחות וגו', וקאמר משברא רקיע ברא מלאכים וכו', ומסיק ואח"כ ברא יבשה בשלישי שנאמר יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד עיי"ש, הרי מבואר להדיא דקרא יסד ארץ על מכוניה מיירי ביום השלישי, [וכן משמע נמי מהא דכתיב (תהלים כ"ד ב') כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה, דפשטא דקרא משמע דאיירי ביום השלישי אשר אז נקוו המים ונתגלה היבשה, ועל זה אמר כי הוא על ימים יסדה וגו', וכן פירש המלבי"ם שם וזה לשונו: שתחילה היתה הארץ כולה מכוסה במים, וצוה ה' שיקוו המים אל הימים ועל ידי כן נתיסדה היבשה עכ"ל, וכיון דקרא ד"סד ארץ על מכוניה" מקביל מאד לאיך קרא "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה" (דבתרווייהו נקט לשון יסוד וכונן) הרי משמע ד"סד ארץ על מכוניה מיירי מהתגלות היבשה שהיה ביום השלישי וכמבואר בתנחומא הנ"ל], ובכן הדרא קושיא לדוכתא דנימא שנבראו המלאכים ביום שלישי דהא סמיך נמי ליסד ארץ דכתיב בתריה. - ונראה דזה עצמו היא קושיית היפ"ת כאן, דכד דייקת בלשונו תראה שלא הקשה דנימא שנבראו המלאכים "ביום ראשון" דהא סמיך נמי ליסד ארץ וכו', אלא כתב דנימא "שביום התיסד הארץ" נבראו וכו', והיינו ביום שלישי כמבואר בתנחומא הנ"ל, [ויתכן ג"כ דנקט לשון סתום "שביום התיסד הארץ" נבראו, משום דס"ל דאין הכרח לומר דקרא יסד ארץ על מכוניה מיירי בהגלות היבשה, דיש לומר ג"כ דמיירי בעצם יסוד בריאת הארץ שהיה ביום ראשון, ולכך נקט לשון שקול וכתב נימא "שביום התיסד הארץ" נבראו, כלומר באותו יום שנתיסד הארץ, יהיה ביום ראשון או ביום שלישי, בכל אופן יקשה דנימא שהמלאכים ג"כ נבראו באותו יום כיון דסמיך ליה נמי].

^נ צריך עיון, דהא פסוק זה כתיב ביום ראשון, ולדעת רבי יוחנן הרי נבראו ביום שני, [וכיוצא בזה כתב היפ"ת עצמו (להלן ד"ה שלא נברא ביום ראשון כלום) דאין לומר אליבא דרבי יוחנן ורבי חנינא שנרמזו המלאכים בפסוק ראשון בתיבות "את השמים" כמו שכתב בעל העקידה בשער ב', דלפי"ז נצטרך לומר שקדמה בריאתם ביום ראשון עיי"ש].

^ס זה לשון הרמב"ן: גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין (מלכים א' כ"ב י"ט) ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וגו', וכן (ישעיה כ"ד כ"א) יפקוד ה' על צבא המרום במרום, והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית עכ"ל.

^ס כלומר שלוחים, על דרך (במדבר כ' א') וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום וגו', שפירוש "מלאכים" שלוחים, וכן (שם כ"ב ה') וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור וגו', וכהנה רבות, (עיין בספר השרשים להרד"ק ערך לאך). - ולהעיר שכך באמת פירש"י בתהלים שם וזה לשונו: עושה מלאכיו רוחות, עושה את הרוחות שלוחיו עכ"ל, וכן פירש הרד"ק שם וזה לשונו: עושה מלאכיו רוחות, הרוחות הנושבות הם מלאכיו ושלוחיו, כי אין דבר במקרה אלא הכל בכוננת המכוון עכ"ל. - ולפלא קצת שלא ציין עליהם היפ"ת כאן.

בחמישי נבראו המלאכים. זה אינו מסכים למה שהסכימו החוקרים שהנבדלים מניעי הגרמים, כי קודם היום הה' איך התנועעו בבלי המצא נבדלים בעולם. ואיפשר שבימי בראשית התנועעו במאמר ה', ואחר כך מסר תנועתם לנבדלים. ובעל מגן אבות בחלק ב' פרק ב' מכח קושיא זו אמר שהמלאכים האלה רמז לרוחות השדים, ומה שלמדו מבשתיים יעופף הוא אסמכתא (עכ"ד). ואין ספק שלא ראה המימרא במקומה, שהרי אמר בפירוש שלא יאמרו מיכאל וכו', ואחר כך זכר הוא עצמו סוף המאמר שאמר הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום וכו', כי חשב שהיא מימרא אחרת, וכשלא היה יכולת בידו לפרשה על השדים, אמר שאמרו כן להרחיק מלתת אלהות למלאכים, וכאילו לא אמר כן לפי האמת (עכ"ד). ולא תאבה לו כלל, אבל הט אזניך לדברי חז"ל הן יסכימו עם החוקרים או לא:

וכתיב ובשתיים יעופף. לאו למימרא דסבירא ליה דכיון דבמלאך איכא עופפות מיכליל בעוף יעופף, דודאי עוף לא יצדק בהם, וכל שכן מה שנאמר (שם) ישרצו המים וגו' על הארץ וגו', אלא גזירה שוה קא יליף, ומופנה מצד אחד, דלמה לי ועוף יעופף, שהרי לא נזכרה שאר פעולת הבעלי חיים, דלא כתיב ישרצו המים ותהלך ארצה וכיוצא, ולא אסמכתא היא.³⁰ ואם תאמר ולרבי חנינא למה לא נבראו עד יום ה',³¹ שאין לומר משום שאר מלאכות כדכתיבנא.³² ויש לומר דמשום דדמו לעופות בעופפות איברי ביומיהו. ואפשר לומר על דרך דרש, כי לפי שבידיעת תכלית העולם יש דעות שונות, אזכרם בפרקין (להלן סימן כ"א ד"ה משל למלך שעשה לו כסא, בדרך הדרש) גבי השמים נבראו תחילה וכו', יראה שרבי יוחנן סבירא ליה כדעת ר' רשד שכל תכליתו אחד בסידור העולם, שכל חלק וחלק מכיון לעצמו שמצירוף כולם יעלה כלל תכליתו, ואילו יחסר אחד מהם לא הגיע תכליתו, ורבי חנינא סבירא ליה שהאדם תכלית הבריאה, ולזה אמר שלא נבראו אלא בה', שקדמו אז כדי להניע הגלגלים להתמזגות היסודות

³⁰ עיין בנזר הקודש כאן (ד"ה וכתוב ועוף יעופף) שכתב דאין זה גזירה שוה ממש, דהא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, אלא דייק לה מדכתיב ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים, דקשה ליה מה תלמוד לומר על פני רקיע השמים, שאם הוא מעופף על הארץ פשיטא שהוא על פני רקיע השמים, והמפרשים נדחקו בזה, ולכך דריש שבא לרבות גם המלאכים שנבראו ג"כ בה' כיון דאשכחן בהו נמי ענין לשון העופפות כדכתיב ובשתיים יעופף, והם ממש על פני רקיע השמים להשיג בהנהגת עולם התחתון עכ"ל. - והנה לפי פירושו על כרחך צריך לומר דאינו אלא אסמכתא, דהא ברישא דקרא כתיב ישרצו המים וגו', והמלאכים ודאי לא נבראו מן המים, אלא דכיון דאמרו "על פני רקיע השמים" הוא מיותר, דרשינן שבא לרבות ג"כ המלאכים שמעופפים על פני רקיע השמים, ודרשינן הכתוב כאילו כתיב "ועל" פני רקיע השמים, אבל מכל מקום אינו אלא אסמכתא, דהא לא יצדק בהם אומרו ישרצו המים וגו' וכו"ל.

ועיין בספר תפארת ציון כאן שפירש ג"כ דכוונת רבי חנינא על מה דמסיק הכתוב על פני רקיע השמים, דמי הוא העוף שיעופף על פני רקיע השמים שהוא רחוק מהארץ מהלך חמש מאות שנה, אלא על כרחך קאי על המלאכים עיי"ש. והנה לפי דבריו לא דריש כן מכח יתורא, אלא דבהכרח לפרש אומרו "על פני רקיע השמים" על המלאכים כיון דהרקיע רחוק מן הארץ מהלך ת"ק שנה, ומי הוא העוף שיעופף על פני רקיע השמים, אבל לפי"ז יקשה דאיך יצדק עליהם מאמר הכתוב ישרצו המים וגו', ואמנם לפי דברי הנזר הקודש אתי שפיר, דודאי פשטיה דקרא "על פני רקיע השמים" קאי על סתם עופות, ורקיע השמים פירושו באויר השמים כמו שכתבו המפרשים (עיין רד"ק וחזקוני), אלא דמכח יתורא דרשינן שרומז ג"כ על המלאכים, ואינו אלא אסמכתא.

ואמנם בגוף דברי הנזר הקודש שכתב דאין זה גזירה שוה ממש דהא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, לא תקשה מזה על היפ"ת, שהרי כתב להלן בפרשה נ"ג (סימן י"ב ד"ה נאמר כאן עשיה צחוק עשה לי אלהים) דאפשר דלענין אגדה דלא נפקא לן מינה לענין דינא שפיר ילפינן מדברי קבלה עיי"ש, [ואף לענין דינא אמרינן במס' בבא קמא (דף ב:) דגילוי מילתא בעלמא ילפינן מדברי קבלה עיי"ש, וא"כ הכא נמי יש לומר דאינו אלא גילוי מילתא בעלמא דהמלאכים נבראו ביום ה'].

³¹ בביאור על המדרש מהג"ר אליהו בעל שם ז"ל (בכת"י) כתב וזה לשונו: נראה לי דאינה קושיא, שהרי אמרו (להלן פרשה י"ט סימן ו' [ד']) כל הנברא באחרונה שליט בראשונים, ולכך נבראו המלאכים ביום ה', וכן האדם נברא באחרונה, דאע"ג דתועפות ראם להם למלאכים, בכל זה האדם שליט בהם, כמו שמצינו ביעקב שנאבק עם המלאך ורבים כאלה, וכן לעתיד כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל (במדבר כ"ג כ"ג), שהמלאכים ישאלו לצדיקים מה חידש הקב"ה (תנחומא פ' בלק סימן י"ד), עכ"ל. - ומה שלא תירץ כן היפ"ת היינו משום דס"ל דענין זה לא שייך במלאכים, עיין בסמוך הערה...

³² לא נתברר לן כוונתו בזה, וכפי הנראה רצה לומר דאין לומר שנדחה בריאתם עד יום ה' כדי שלא יאמרו שהיו שותפים בשאר המלאכות שנעשו עד יום ה', דהא מדברי המדרש משמע דעיקר הקפידא הוא על יום ראשון בלבד, ועוד דלפי"ז היה לו לדחות בריאתם עד סוף יום ו'. [אך עדיין לא נתיישב בזה תיבת "כדכתיבנא", כי לא מצינו לעיל מדובר בזה, - ואפשר דבמהדורא קמא של הספר כתב כן היפ"ת לעיל].

להשוות מזג האדם הנברא ביום ו' כאשר יאות למזגו, וגם כדי שיתן השכל הפועל השפעתו על שכל האדם, והוא אומרו (להלן א' כ"ו) בצלמנו כדמותנו :

בין על דעתיה דרבי יוחנן וכו'. לפי לשון רש"י ז"ל (במדרשינו כאן) נראה דהכי קאמר, בין רבי יוחנן ובין רבי חנינא מודו שלא נברא ביום ראשון כלום. ואינו נכון, דמאי קא משמע לן רבי יצחק הא פשיטא, והנכון שהלשון נרדף למאמר שלא יאמרו, והכי קאמר בין רבי יוחנן ובין רבי חנינא מודו שמה שנדחת בריאתם מיום א' כדי שלא יאמרו וכו', דאם לא כן הם היו ראויים להיות הקודמים לפי חשיבותם, אלא כיון דהא נדחו מיום א', למר איברו בב' ולמר בה', כל אחד לפי טעמו: ס"ה

הכל מודים וכו'. קשה דבתנחומא פרשת וישב (סימן ד') אמר דמלאך המות נברא בראשון, ומלאך המות מהשכלים הנבדלים הוא כדכתיב (איוב א' ו') ויבא גם השטן בתוכם, והוא שטן הוא מלאך המות כדאיתא בבבא בתרא (דף טז.), ודוחק לומר דלא קאמר הכא אלא לרבי יוחנן ולרבי חנינא, דאי אית דסבירא ליה דאיברו מלאך בראשון הוה ליה להזכירו כאן. ושמא יש לומר דבמלאך המות ליכא למיחש שיאמר[ו] שסייעו, שאין מטבעו אלא להשחית, לא לבנות ולקיים: (..עיינ בנזר הקודש כאן (ד"ה הכל מודים שלא נברא כלום ביום א') שכתב דאין צורך לזה, דבודאי גם המלאך המות לא נברא ממש בפועל ביום הראשון, אלא שמאז כבר היה כלול בכח החשך שהוא מקור שורש הרע וכמבואר בזוהר בכמה דוכתי עיי"ש עכ"ל. - והנה מה שכתב שכן מבואר בזוהר בכמה דוכתי, היינו שמלאך המות הוא בחינת חשך (עיינ בזוהר פרשה זו דף מ. ובפ"י דף סב: קץ שם לחשך (איוב כ"ח ג') דא מלאך המות, (וכן איתא להלן ריש פרשה פ"ט (סימן א') עיי"ש), אבל לא נתבאר שם להדיא שלא נברא אז מלאך המות בפועל ממש, והנזר הקודש מדעת עצמו כתב כן, ואמנם בזוהר דף מו: מבואר דמלאך המות בשני אתברי עיי"ש, ואולם מלשון התנחומא בפ' וישב משמע להדיא שנברא בפועל ביום ראשון, דזה לשון המדרש שם על הפסוק (תהלים ס"ו ה') לכו חזו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם, אמר רבי יהושע בן קרחה אף הנוראות שאתה מביא עלינו בעלילה את מביאן, בא וראה כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות, מנין אמר רבי ברכיה משום שנאמר וחשך על פני תהום, זה מלאך המות המחשיך פניהם של בריות, ואדם נברא בששי, ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם שנאמר (להלן ב' י"ז) כי ביום אכלך ממנו מות תמות, ..מלה"ד למי שמבקש לגרש את אשתו כשביקש לילך לביתו כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה, אמר לה מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו, כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך, אמרה לו מה פשעי, אמר לה צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור, אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך, אף כך אמר אדם לפני הקב"ה רבש"ע עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון וכו', וכתב בה (במדבר י"ט י"ד) זאת התורה אדם כי ימות באהל, אילולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך, אלא באת לתלות בי את העלילה, הוי נורא עלילה על בני אדם. והנה בספר סמיכות חכמים (והובא בספר קורא מראש בחלק ירים ראש אות ב') ביאר תנחומא הנ"ל.. והקושיא מפורסמת דלמה דייק דמלאך המות נברא ביום ראשון, הא אפילו אם נברא כמו שאר המלאכים ביום ב' או ביום ה' לכל חד כדאית ליה כמבואר כאן ג"כ טענתו טענה שהרי עכ"פ נברא מלאך המות קודם

^{סו} בכת"י הנ"ל מהג"ר אליהו בעל שם ז"ל הקשה וזה לשונו: אך קשה לדבריו דמנ"ל דלרבי חנינא לא נבראו ביום א' כדי שלא יאמרו מיכאל וכו', דילמא נבראו ביום ה' כדי שיהיו שולטים בראשונה, ואפילו לדברי רבי יוחנן כדי שיהיו שולטים בשמים להיות מניעיהם ונוטיהם עכ"ל, (ונשאר בקושיא). - והנה קושיא זו הוא רק לפי דבריו שכתב קודם לכן דמטעם זה נבראו המלאכים ביום ה' אליבא דרבי חנינא כדי שיהיו שולטים בראשונים, (העתקנו דבריו לעיל הערה...), אבל היפ"ת לשיטתו לא קשה כלום, שהרי כתב להלן בפרשה ח' סימן א' (ד"ה אם זכה אדם וכו' [הב']) דהא דאמרין בפרשה י"ט (סימן ו') דכל שנברא אחר חבירו שליט בחבירו, אין זה אלא בגופניים שהקודם צריך לשמש לאחרון, או שהוא [קודם] לו במדריגת ההיול, אבל בנפש שאינה צריכה לקודם אליה, החשוב נברא בתחילה, תדע דלא אמר התם אלא לענין שמים רקיע ודשאים וכו', אבל במלאכים לא מיירי, דפשיטא שהבעלי חיים לא חשיבי מהמלאכים שקדמו להם עכ"ל, - ולפי"ז לא קשה מידי וכמבואר.

האדם. ותירץ הוא ז"ל עפ"י דאמרינן בגמרא (עבודה זרה דף ה.) אלמלא לא חטאו לא הוי מייתי, ופריך והא כתיב פרשת נחלות ופרשת יבמין, ומשני כל תנאי נמארו אם יחטאו, וא"כ לפי"ז מאי קושיא ממלאך המות, שמא ג"כ על תנאי נברא אם יחטאו יהיה מלאך המות, ואם לא יחטאו יהיה מלאך קדוש כמו שאר המלאכים, אך היפ"ת הקשה אהא דאמר דלכולי עלמא לא נבראו מלאכים ביום א', הא מלאך המות נברא ביום א' וכנ"ל, ותירץ הואיל והוא משחית ומחבל אין חשש שיאמרו שהיה ח"ו מסייע במעשה הבריאה, וא"כ שפיר הקשה מהא דנברא ביום א' דוקא, דהשתא ליכא למימר שנברא על תנאי, דאיך לא חש שלא יחטא ויהיה מלאך כשאר מלאכים ויאמרו שהיה ח"ו מסייע בבריאה, אלא על כרחך שנברא מתחילה למשחית, ושפיר אמר בעלילה וכו', משא"כ אם היה נברא ביום שנבראו שאר מלאכים לא היה קשה כלל דהא אפשר לומר שנברא על תנאי, לכן דייק שנברא ביום א' עכ"ל. והנה לפי דברי הנזר הקודש ליתא לדבריו, דבלאו הכי לא נברא מלאך המות אז בפועל.. - והיה נראה דזה עצמו נרמז במאמר הכתוב לכו חזו מפעלות אלהים נורא עלילה וגו', והיינו לכו חזו מפעלות אלהים, כלומר שהוא עצמו ברא את העולם בלי סיוע, וא"כ על כרחך שמלאך המות לא נברא על תנאי. - ואמנם בעיקר דברי בעל סמיכת חכמים יש להעיר, דהא בתנחומא שם מסיק דאדם הראשון אמר שכבר נכתב בתורה אלפים שנה קודם שנברא העולם אדם כי ימות באהל, ועל זה ודאי מצינן למימר שנאמרה על תנאי, וכדאמרינן במס' עבודה זרה דפרשת יבמות ופרשת נחלות על תנאי נאמרה עיי"ש.. - ועפ"י"ז יש לבאר מה דאיתא במס' סנהדרין (דף לח:) אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון מין היה שנאמר (להלן ג' ט') ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה, אן נטה לבך, ויש לומר הכוונה בזה, כי באמת הקושיא מעיקרא ליתא למה ברא מלאך המות ביום ראשון, כי הקב"ה ידע מעיקרא שעתיד אדם הראשון לחטוא, ואי משום דהבחירה בידו, הרי אין זה סותר לידיעת הקב"ה כלל, אבל בזה עצמו פקרו המינים כי לא ידעו שאין מחשבותי כמחשבותיכם וגו', ואי אפשר לאדם להשיג דבר זה, וזה עצמו היה טעות אדם הראשון, כי טען ממה נפשך, אם ידע הקב"ה מעיקרא שעתיד לחטוא א"כ שוב אין לו חטא כלל דהא מוכרח לזה מצד ידיעתו יתברך, ואפילו הכי נגזר עליו מיתה, הרי מזה עצמו מבואר דהמיתה הכרחית אף בלי חטא, והבן זאת. - אך כל זה טעות, כי באמת אין ידיעתו של הקב"ה סותר הבחירה, ולזה אמרו דאדם מין היה, ועל זה אמר לו הקב"ה אן נטה לבך, ומטעם זה עצמו אמר לו איכה, ועשה עצמו כאילו אינו יודע, וזהו לשיטתו של אדם הראשון שהיה סבר דאין הקב"ה יודע עתידות, (והבן).

שלא נברא ביום ראשון כלום. ואם תאמר ולרבי יוחנן ולרבי חנינא אמאי לא כתיב בהדיא בתורה בריאת המלאכים ביוםם, כי מה שכתב העקידה בשער ב' שעליהם נאמר את השמים בפסוק ראשון, גם מה שכתב בעל דרך אמונה בשער ג' מאמר א' שאין צורך אל זכירתם שהם מהמצטרף, שבאומרו את השמים ואת הארץ שהוא בריאת העולם בכללו, והשי"ת הוא הבורא, הדבר הנמשך מהצירוף הוא המלאך (עכ"ל), עם שבעיני יתכן שזהו שאמרו בפרק אין דורשין (חגיגה דף יד.) אמר רבי שמואל בר נחמני כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך שנאמר (תהלים ל"ג ו') וברוח פיו כל צבאם, אין כל זה צודק אליבא דרבי יוחנן ורבי חנינא, דהא לפי התשובות האלה צריך לומר שקדמה בריאתם ביום א'. ויש לומר דמשום כבודם העלימה התורה בריאתם, כי לא לכבוד להם להזכר שנבראו אחר שמים וארץ. אי נמי לאפוקי ממאן דאמר שהעליונים עיקר, כמו שאכתוב לקמן (סימן כ"א ד"ה משל למלך שעשה לו כסא, בדרך הדרש) גבי השמים נבראו תחילה, לזה העלימה זכירת המלאכים לומר שאפילו הם אינן נחשבים להיות עיקר, וכל שכן השמים, ומעתה נוכל לומר שהאדם עיקר, או שכל אחד מכוון בשביל עצמו. ובספר מגן אבות חלק ב' פרק ב' השיב שלא נתבארה בתורה בריאתם לפי שהם שכלים נבדלים מחומר, והחושים הגופיים לא ישיגו, כי לא ישיג כח גשמי כי אם נמצא גשמי (עכ"ל), ונכון הוא: (בכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כתב: ונראה לי שאפשר לומר שלא נזכרה בריאת המלאכים לפי שבכל יום בורא הקב"ה מלאכים חדשים (להלן פרשה

ע"ח סימן א'), ..ענין הנקראים.. ואין בריאתם כבריאה זאת שמוליד בדומה, וכן נראה וכן ..שמות המלאכים ..רק חדשים לבקרים, ואפילו [ואם] היה מזכירם היינו סבורים ששוב אינו בורא, ולכן לא הזכירם והניחם רמז בכל [צבאם].

שלא יאמרו וכו'. אין להקשות שיבראם בראשון ויעלים זמן בריאתם, דמכל מקום ירהרו מסברא לומר בראשון בראם ונעזר בהם, וכל שכן שהכתוב רוצה לרמז לבריאתם שלא יפקפקו הטועים לומר שלא נבראו, והכרח לכתוב רמז בריאתם ביומם :

שלא יאמרו מיכאל היה מותח וכו'. תימא היכי הוה אסיק דעתן לומר שהוא יתברך הוצרך לסיוע המלאכים, דאחר שיגלה לנו שהם נבראים, איך יעלה על הדעת שמי שיכול לברוא אותם לא יוכל לברוא העולם בלי סיועם, כי איך תקצר ידו מהם. וליכא למימר דלאו משום דלסיועם צריך הוה אמרי, אלא דמשום שהעולם הזה שפל מאד ואין כבודו יתברך להתעסק בו כדעת הפילוסופים, (..שסוברים שאין הקב"ה משגיח בעולם הזה מצד שפלותו, עיין בספר העקרים (מאמר ג' פרק י"ח), וספר דרך אמונה (מאמר א' ריש שער ג'), וספר שבילי אמונה (נתיב הראשון), ופירוש האלשיך על תהלים (ק"ג ד'-ה'), - אך לכאורה אין זה ענין לדעת הפילוסופים, כי זה היה טעות עובדי עבודה זרה בימי דור אנוש כמבואר ברמב"ם ריש הל' עבודה זרה (..) שהיו סוברים שמסר הקב"ה הנהגת העולם למערכת השמים עיי"ש, אך אפשר שכוונת היפ"ת לומר דכמו שדעת הפילוסופים שאין הקב"ה משגיח בעולם הזה מצד שפלותו, כן היו טועים לומר שלא התעסק ג"כ בבריאת עולם הזה לצד שפלותו..). לכן עשאו על ידי המלאכים, דהא כיון דסוף סוף ממדד באמצעיתו אינו¹⁰ נהג בכבודו. ועוד קשה דלא ימנע, אם המהרהרים יאמינו בעדות התורה, אם כן אפילו שיבראו מלאכים ביום א', כיון שהעידה תורה שהשי"ת ברא את השמים ואת הארץ שוב ליכא הרהור, ואם יפקפקו בעדותה, השתא נמי יאמרו שהתורה כחשה, ולעולם ביום א' נבראו ולסיועיהו איצטריך. ויש לומר שהיו אומרים שאעפ"י שלא קצרה ידו לעשותו, מכל מקום נשתתפו המלאכים במלאכתו להקל הטורח מעליו, כמו שהאדם ישתף לזולתו במלאכתו אעפ"י שהיה יכול לעשותה יחידי, ומה שאמרה תורה שהשי"ת ברא העולם לא קשה, דכיון שהוא עיקר אצל המלאכה והיה אפשר לעשות הכל אלא שהוא שתפם בקצתו, הכל יקרא על שמו ועל פיו¹¹ הם עושים, ועוד דשלוחו של אדם כמותו (קידושין דף מא:), וכדכתיב (מלכים א' ו' י"ד) ויבן שלמה את הבית.

והיותר נכון עם שהוא קרוב לדרש, שלהיות הסכמת רוב חכמי החקירה וקצת מהתורניים שאי אפשר לבריאת רובי הנמצאות וכל שכן ההפכים אם לא על ידי התמצעות האמצעיים, שמהם ימשך הריבוי וההתחלפות, לא מהשי"ת, וכדאכתוב בפרקין סימן כ"א (ד"ה משל למלך שעשה לו כסא) בעזרת האל, ולפי דבריהם צריך לומר שקדמה בריאת המלאכים בהכרח למעשה שמים וארץ, כי יאמרו שאי אפשר המשך מהתחלה אחת פשוטה שום ריבוי וחילוף, לכן אמר שלבטל דעת זה לא נבראו המלאכים ביום א', להורות שהכל מאתו יתברך בלי אמצעי, וזהו שאמר שלא יאמרו שמיכאל מותח וכו', ירצה שהקצוות ההפכיים וריבוי הדברים היוצאים מפשיטות הנקודה אינו אלא מהמלאכים, והשי"ת ממדד באמצעיתו, שהוא מרכז הכל ושוה אצל הכל וסיבה ראשונה המשפעת ומקיימת לכולם, ולכן תיוחס בריאת העולם לו יתברך, כי בבריאתו את המלאכים ברא את הכל המושפעים מהם, ולא היה זה חסרון וקיצור בחקו יתברך אלא הוד והדר כיון שטבע הענין מחייב כן, כי יאמרו שלא יתואר ביכולת על בריאת אחר שוה לו, או לקבץ בין ההפכים וזולתם מהנמנעות, ולזה אמר רוקע הארץ מאתי, מי אתי כתיב, דאילו הוה כתיב "מאתי" כבר היה אפשר לומר שהבריאה מהמלאכים, ומכל מקום יחסה לעצמו כי הוא הסיבה הראשונה, אבל במה שאמר "מי אתי" גילה שמאתו יתברך ממש היתה ולא על ידי אמצעי, דאי "מי אתי" בכח קאמר ולא במלאכה, והיינו לומר שהכל שלו שהוא סיבת הכל כנזכר, למה ליה למכתב "מי אתי", לכתוב "מאתי" כקריאתו. ומכל מקום

¹⁰ בנזר הקדוש כאן (ד"ה שלא יאמרו וכו') כשהעתיק דברי היפ"ת כאן כתב: "הוא" נהג בכבודו.

¹¹ בכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כתב דנראה שצריך לומר "שעל פיו".

קרינן "מאתי", דאס לא כן לא הוינא נחתי לאבדולי בין "מאתי" ובין "מי אתי". אי נמי "מאתי" איצטריך לומר שהבריהא מכחו ומאתו לבד ולא שמצא חומר קדום, כדפירש רבי יצחק אברבנאל (בראשית א' א'). גם אפשר שלא דיברו על מציאות הבריהא אלא על תנועת הגרמים, כי להוציא מלב האומר שתנועתם על ידי הנבדלים כנזכר לעיל (ד"ה בחמישי נבראו המלאכים), לכן לא בראם עד שכבר התנועעו תחילה בלתם, וזהו שאמר שלא יאמרו וכו', ולא שיאמרו כן ליחס עמל לו יתברך שהוצרך לסיועם, אלא שטבע הענין היה נראה כן כמו שהסכימו החוקרים, ולזה זכר רוח הדרומי והצפוני שהם ב' קטבי הגלגל. ומה שאמר מי היה שותף בברייתו של עולם, ירצה שכמו שלא נשתתף עמו שותף בברייתו, כן בהנעתו :

אלא אנכי ה' עושה כל. לא קאמר "הדא הוא דכתיב" אנכי ה' כדרך המדרש, לפי שאין כתוב זה צריך לראיה, דכיון דנתבאר דלכולי עלמא לא נבראו בראשון מבואר שלא היה לו מסייע, וקרא לא לאשמעינן זה בא, אלא לומר שכמו שנטה שמים לבדו כן ישדד המערכות לגאולת ישראל, כמו שאמר שם (פסוק כ"ה) מפר אותות בדים, והכא לישנא דקרא נקט, והכי קאמר, אלא הענין היה כמו שאמר הכתוב אנכי ה' עושה כל (אלה) שפירושו מי היה שותף וכו'. וגם רבי תנחומא דמייתי הך מימרא דבריהא המלאכים אקרא דאתה אלהים לבדך, לאו משום דבעי לאתויי ראיה מקרא, אלא רצה לומר (שע"י) [שעל] זה קאי קרא, דלא איצטריך למימר שהוא לבדו אלהים, או שהוא לבדו ברא העולם ואין אחר עמו, וגם לא בא לומר שה' לבדו עושה הנפלאות כדקאמר בפירוש הראשון, דהא מרישא דקרא נפקא, אלא לומר שהוא לבדו בראו בלי עזר המלאכים. גם מה שאמר בשוחר טוב מזמור כ"ד הדא הוא דכתיב אתה ה' לבדך וכו' אימתי נבראו המלאכים וכו', לא מייתי קרא לראיה, אלא לבארו עם זה שאמר אימתי נבראו המלאכים :

למה כי אתה אלהים לבדך. סיומא דמילתיה היא, כלומר אע"ג דמפיקנא לקרא לבריהא עולם, מכל מקום דרשא קמייתא לא זזה ממקומה, דהא על כרחך קרא במעשה נסים איירי דנפלאות כתיב בהדיא, ותרואייהו איתנהו בקרא, דאי לנפלאות בלחוד קאתי לא היה צריך לומר אלא כי גדול אתה ועושה נפלאות לבדך, אתה יתירא ואלהים למה לי, אלא דסיפא דקרא אתא לבריהא העולם, [ו]אף על פי שלא נזכר בפסוק זה לא קשה, דקאי אכל גוים אשר עשית דמשמע בריאה כדכתיבנא לעיל (ד"ה הנוד הזה אם יהיה בו וכו'), וגם נרמז באו[מרו] אתה "אלהים" לבדך, שמאמר האלהות תואר לבורא עולם, כי שם האלהות ענינו היותו מחוייב המציאות והתחלה לכל, וזהו אצלי (תהלים י"ח ל"ב) כי מי אלוה מבלעדי ה' (ואין) [ומי] צור זולתי אלהינו, כי "צור" נאמר על ההתחלה כמו שכתב הרב (מורה נבוכים) בחלק א' פרק י"ו, והכוונה שאין שם "אלוה" צודק בזולתו כיון שאין התחלה לכל הנמצאים זולתו, ומדנקטינהו בחד קרא משמע דהא בהא תליא, כי עשותו נפלאות לבדו הוא למה שהוא לבדו ברא את העולם, ואופן הצמדתם והתלותם זה בזה נתבאר לעיל על ב' הפנים. ואין הכי נמי דלדרשא הב' דדרש דבר אחר מלך בשר ודם מתקלס וכו' יתבאר גם כן "עושה נפלאות" כפשוטו כדכתיב[נא] לעיל, או שיאמר אתה עושה נפלאות למה שאתה לבדך מתקלס בעולמך, ולא הזכירו לביאורו, כי לא זכר מה שאמר למה כי אתה אלהים בראת וכו' אלא משום דהוי מענין הפרשה דהיינו בראשית ברא אלהים דמסיים ביה כדכתיב[נא] לעיל (ד"ה רבי תנחומא וכו'). ומה שלא סמך דברים אלו למה שאמר ראשונה אימתי נבראו וכו', כי שם הוא שדורש הכתוב על הבריהא, מפני שרוצה [לסיים] המימרא בענינא דשייך לקרא דהיינו בראשית כדרך המדרש תמיד. ומה שלא הקדים דרשת מלך בשר ודם מתקלס וכו' לאימתי נבראו המלאכים, שכן היה ראוי כדי לסמוך האי סיומא דדרש אתה אלהים לבדך בבריהא, כמו שהוא גם כן המכוון במה שאמר כאן מימרא דאימתי נבראו וכו', היינו משום דבריש מייתי פירושי הכתוב כסדרן, ברישא הפירוש הא' שכולו מדבר בנפלאות שהוא פשוטו, ואחר כך מה שיפורש במה שאמר אימתי נבראו וכו', שגם זה הפירוש מבואר אחר שקדם לכל מימרא דרבי יוחנן ורבי חנינא, ואחר כך הפירוש הג' שכולו מחודש מרבי תנחומא, ושוב חוזר לפרשו כולו על השיטה הב' כדי לסיים במאי דשייך לבראשית ברא אלהים :

ה' בראשית ברא אלהים, ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, התורה והכסא הכבוד נבראו, תורה מנין שנאמר (משלי ח' כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו, כסא הכבוד מנין דכתיב (תהלים צ"ג ב') נכון כסאך מאז וגו', האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות, האבות מנין שנאמר (הושע ט' י') כענבים במדבר וגו', ישראל מנין שנאמר (תהלים ע"ד ב') זכור עדתך קניית קדם, בית המקדש מנין שנאמר (ירמיה י"ז י"ב) כסא כבוד מרום מראשון וגו', שמו של משיח מנין שנאמר (תהלים ע"ב י"ז) יהי שמו לעולם [לפני שמש ינון שמו] וגו'. רבי אהבה ברבי זעירא אמר אף התשובה שנאמר (שם צ' ב') בטרם הרים יולדו, ואותה השעה תשב אנוש עד דכא וגו'. אבל איני יודע איזה מהם קודם, אם התורה קדמה לכסא הכבוד, ואם כסא הכבוד קודם לתורה, אמר רבי אבא בר כהנא התורה קדמה לכסא הכבוד שנאמר ה' קנני ראשית דרכו וגו', קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז. רבי הונא ורבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רבי יצחק אמרו מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, משל למלך שהיה נשוי למטרונה אחת ולא היה לו ממנה בן, פעם אחת נמצא המלך עובר בשוק, אמר טלו מילנין וקלמין זו לבני, והיו הכל אומרים בן אין לו והוא אומר טלו מילנין וקלמין זו לבני, חזרו ואמרו המלך אסטרולוגוס גדול הוא, אלולי שצפה המלך שהוא עתיד להעמיד ממנה בן לא היה אומר טלו מילנין וקלמין לבני, כך אילולי שצפה הקב"ה שאחר כ"ו דורות ישראל עתידין לקבל את התורה, לא היה כותב בתורה צו את בני ישראל, דבר אל בני ישראל:

ה. **ששה דברים קדמו.** נראה דדריש מלת "בראשית" בב' מלות, וכאילו קאמר "ברא שית", והמלה תשמש לב' משמעויות, כלומר שבראשונה ברא ו' דברים אלו, מהם בריאה ממש ומהם בריאה מחשבתית, ולהכי מייתי להך דרשא הכא לתרוצי מלת בראשית שעמדו עליה במימרות הקודמות כנזכר שם, ויהיה התירוץ שבראשית פירושו בראשונה, וכתב בראשית לרמוז לקדימת הו' דברים.⁹⁰ ואפשר נמי דמייתינן לה משום הא דרבי שמואל דקאמר עלה מחשבתן של ישראל קדמה לכל, כי לפי זה תתפרש מלת בראשית שם, פירוש בשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו (ירמיה ב' ג'), אלא שאם כן העיקר חסר.⁹¹ אמנם בהעתקת הילקוט (רמז ב') כתוב אמר רבי יהודה בר שלום מקדם ומתחילה אין כתוב כאן אלא בראשית, בזכות ישראל שנקראו ראשית שנאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתו, משל למה הדבר דומה, למלך [בשר ודם] שלא היה לו בן ואומר טלו מלנין וקלמין לבני וכו', גם לקמן בספר ויקרא פרשה ל"ו (סימן ג' [דף]) אמר רבי ברכיה שמים וארץ וכו' שנאמר בראשית ברא אלהים וכו' :

ויש מהן שעלו במחשבה. ו"קדמו" דקאמר לצדדין נקטיה, דיש מהם שקדמו בפועל ויש מהן שקדמו במחשבה. אי נמי דבכולהו קדמו בפועל קאמר, דמחשבה דהקב"ה חשיבא מעשה :

שעלו במחשבה להבראות. פירוש שקודם בריאת העולם חשב עליהם השי"ת לברוא אותם בזמן שנבראו. אבל אין לפרש שמתחילה עלה במחשבה לבראותו קודם בריאת העולם, ואחר כך לא נבראו אלא אחר בריאת העולם, דאם כן הוי שינוי מחשבה ח"ו, ועוד שמה שאמר

⁹⁰ יש להעיר קצת דא"כ למה מייתי כאן המדרש הא דאמר רבי אהבה ברבי זעירא אף התשובה, דלדידיה נמצא שהם ז' דברים, וא"כ לא נרמז בתיבת בראשית, ואם רצה המדרש להזכיר שיש בזה דעות חלוקות, א"כ הו"ל לאתויי נמי דעת הברייתא במס' פסחים (דף נד.) דחשיב נמי גן עדן וגיהנם. ועוד קשה דהא להלן כתב היפ"ת (ד"ה האבות וישראל) דהא דלא מני הכא גן עדן וגיהנם היינו משום דכיון דמני תורה לא איצטריך, דגן עדן וגיהנם הן שכרה וענשה, ופשיטא שקדמו במחשבה עיי"ש, ולפי"ז נמצא דלמעשה איכא ח' דברים שקדמו לעולם, וא"כ למה נרמז רק ברא "שית". - ולולי דברי היפ"ת היה נראה לפרש כוונת המדרש באופן אחר, והיינו דמלבד מה דקשה לן במלת בראשית שעמדו עליה במימרות הקודמות, בעי לתרוצי נמי למה התחיל התורה באות ב' (וכדמקשה להלן סימן י"ג), וגם למה אות ב' דבראשית היא גדולה, ולזה אמר שזה רמז לב' דברים שקדמו לעולם בפועל דהיינו התורה וכסא הכבוד כדמפרש ואזיל, ודריש מלת "בראשית" כאילו אמר "ב' ראשית", כלומר ב' דברים הם ראשית לכל, דהיינו התורה וכסא הכבוד. [ואפשר שנרמז ג"כ באומרו ברא שית, כי התורה והכסא עם ב' התיבות בגימטריא שית].

⁹¹ כלומר דמלת "ראשית" היא שם דבר ורומז על ישראל, ובי"ת דבראשית היא בי"ת הסיבה.

⁹² שהרי לא הזכיר רבי שמואל ראשית בדבריו, (כך פירש הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כשהעתיק דברי היפ"ת כאן).

⁹³ לא נבראו אלא בזכות ישראל.

שהתשובה קדמה לא אתי כלל, דהא אי אפשר לתשובה שתמצא בפועל בטרם הרים יולדו, גם מה שאמר שמחשבתו של ישראל קדמה לכל לא אתי שפיר להאי פירוש כפי המשל שהביא. גם מה שאמרו בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נד.) אור דידן עלה במחשבה ליבראות בערב שבת ולא איברי עד מוצאי שבת, צריך לפרשו כן. ומה שכתב העקידה בשער ג' שהכוונה בכל מקום שאמרו חז"ל "בתחילה עלה במחשבה כך ואחר כך עשה כך" הוא שהכל צדדים ידועים אצלו יתברך בשוה, אלא שהכריע המציאות היותר נאות לפי תועלת הנמצא (עכ"ל), עם שדבריו טובים ונכוחים ומוכרחים בכל מקום שאמרו שהמחשבה והמעשה נתחלפו במציאות המעשה, מכל מקום כשאין מאמרם אלא בהתחלפות המחשבה והמעשה בזמן לבד, אין צריך לומר אלא כדכתיבנא, והא דעלה קיימין פשיטא דלא מייתבא כדרכו, אלא על כרחך לומר לישובה כדכתיבנא. ואם תאמר מאי שנא הני, כל מילי נמי קדמו במחשבתו יתברך מימי קדם לבלתי תכלית, דלית גביה חידוש מחשבה, ועוד מאי קאמר מחשבתו של ישראל קדמה לכל, הא במחשבה ליכא קדימת זמן, שכל הידיעות והמחשבות קדומות אצלו יתברך ביחד בקדימה בלתי בעל תכלית. יש לומר דאין הכי נמי, אלא דהני אשתנו למעליותא שהם דברים נחשבים ותכליות עיקריים לבריאת העולם, ולכן יאמר בהם שקדמו במחשבה, שהתכלית תחילת המחשבה, ותורה וכסא הכבוד שהם יותר חשובים קדמו בפועל.^{עב} (כתב הג"ר אליהו בעל

^{עב} עיין בנזר הקודש כאן (ד"ה שעלו במחשבה לבראם) שהקשה דלפי פירוש היפ"ת מאי עלו במחשבה דקאמר, טפי הול"ל שהעולם נברא בשבילם וממילא ידעין שהם תכלית העולם, שכל תכלית הוא תחילת המחשבה, וגם מכל הני קראי דמייתי משמע בהו ענין קדימה ממש ולא קדימת תכלית לבד. - ואשר על כן פירש הוא ז"ל באופן אחר, וזה לשונו: ולכן נראה לי לפרש על דרך מה שכתבתי לקמן פרשה י"ב (סימן י"ד) ובריש פרשה י"ז (סימן א') על שם הזוהר (חלק א' דף טז): דהא דלא כתיב בתחילת הבריאה מאמר בפירוש אלא נאמר סתם בראשית ברא אלהים, היינו לפי שבאמת מתחילת הבריאה לא היה מאמר אלא פעל במחשבה, שגם מחשבתו יתברך עושה רושם פעולה, אלא דבמשחבה שהוא רוחני נברא רק יסוד דק רוחני שכלול בו הכל בכח ולא בפועל הנקרא היולי, וגמר המעשה היה בדיבור וכו', וממילא כהאי גוונא נמי יתפרש במימרא דילן דקאמר ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו והם התורה וכסא הכבוד, פירוש שנבראו ממש בפועל, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, כלומר שנבראו במחשבה בכח היולי שהוא שורש רק דוחני ולא בפועל, והן האבות וישראל, כלומר שורש נשמתם כבר נברא בכח קודם לבריאת העולם. וראיה ברורה לדבר מהא דאמרין לקמן פרשה ח' (סימן ו' [ז']) שהקב"ה נמלך בנפשותן של צדיקים בבריאת עולם, אלמא שקדמו ממש לעולם, והיינו בכח ולא בפועל כדפרישית וכו', ומכל מקום גם דברי היפ"ת אמת שכל אלו הם התכליות העיקריים לבריאת העולם, דהא בהא תליא, שלכך נבראו בכח קודם בריאת העולם בהיותם תכלית העיקריים לבריאת העולם, ולכן ג"כ נמלך ה' בנפשותן של צדיקים שקדמו לעולם בבריאת העולם, כי צדיק יסוד עולם בזכותו וכו', ולכן תני בברייתא דפסחים סתם ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם, דמשמע בריאה ממש, והיינו לפי שעכ"פ נבראו בכח, אלא דמכל מקום לא דמי כל הני ז' לגמרי, דיש מהן שקדמו בפועל ממש כמו תורה וכסא הכבוד כדקאמר הכא, וכן גן עדן כדמייתי התם ויטע גם בעדן מקדם דמשמע בפועל, וכן כיוצא בו גיהנם היה בפועל כדמוכח התם בסוגיא וכו', וכבר האריך מזה ביפ"ת עיי"ש, אלא שנדחק לפרש דבמקצתן כמו תשובה ובית המקדש ומשיח לא היה בריאה כלל כי אם עלו במחשבה לבד מצד התכלית, ולישנא דנבראו לא משמע הכי, אבל לשיטתנו ניחא דנקט בכולהו לשון בריאה בהיות בהם עכ"פ בריאה במקצת בכח, וקצתם נבראו אף בפועל, עכ"ל (בקיצור קצת). - והנה שורש הדברים נמצא ג"כ בפירוש האב"א (אור השכל) כאן (ד"ה ששה דברים קדמו לעולם וכו') שכתב וזה לשונו: וענין עליית המחשבה אינו כעליית מחשבתנו, שאף אם נצייר דבר בשכלנו לא ישאר רשום והיה כלא היה, אבל הבורא יתברך לא מחשבותיו מחשבותינו ולא דרכיו דרכינו, כי בעלות הדבר במחשבה לפניו יקנה מציאות דק וזך ורוחני מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע עכ"ל.

ואמנם בעיקר דבריו יש להעיר, דאיך אפשר להעמיס כן בלשון המדרש דקאמר ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, דהא מלת "להבראות" משמע לעתיד, כלומר שעלו במחשבה להבראות לעתיד, ולפי פירושו הרי נבראו עכשיו במחשבה זו, וא"כ מאי "להבראות" דקאמר, הול"ל יש מהן שנבראו במחשבה ודו"ק. - ומה שהקשה דלפירוש היפ"ת טפי הול"ל שהעולם נברא בשבילם וממילא ידעין שהם תכלית העולם וכו', לאו קושיא היא, דנהי דהנך דברים הם תכליות עיקריים לבריאת העולם, אבל מכל מקום אינם תכלית העולם ממש, דעיקר התכלית הם ישראל שבשבילם נברא העולם, ושאר הדברים תכליתן היא שיהיו לעזר להצלחת ישראל וכדמפרש ואזיל, וא"כ לא הוה מצי למימר דשבילם נברא העולם, דהא ליתא, כי לא נברא העולם אלא בשביל ישראל, אלא דלפי שהנך דברים הם לעזר לישראל להגיע אל שלימותן, לכן עלו ג"כ במחשבה להבראות כי בלעדם לא יהיה אפשר לישראל להגיע אל תכליתן, ולפיכך נחשבו גם הם כתכליות עיקריים לבריאת העולם, והבן.

ומה שהביא הנזר הקודש ראיה לדבריו מהא דאמרין לקמן פרשה ח' דהקב"ה נמלך בנפשותן של צדיקים בבריאת העולם, אלמא שקדמו ממש לעולם וכו', יש לומר שזו דעת רבי יהושע דסכנין בשם רבי שמואל דקאמר הכי התם, וילף לה מדכתיב (דברי הימים א' ד' כ"ג) המה היוצרים וגו' עם המלך במלאכתו ישבו שמה, עיי"ש ביפ"ת (ד"ה הה"ד המה היוצרים וכו'), אבל אפשר דאגדתין לא ס"ל כן, והא דכתיב "נעשה" אדם וגו' ס"ל כאידך מאן דאומרים שם דבמלאכי השרת נמלך או בלבו נמלך עיי"ש. [וכיוצא בזה כתב היפ"ת שם בסימן א' (ד"ה זו רוחו של אדם הראשון) דרבי אלעזר דדריש אחר וקדם צרתני (תהלים קל"ט ה') אחר למעשה יום הראשון וקדם למעשה יום

שם ז"ל בכת"י וזה לשונו: ותמה אני על ברייתא דפסחים דקאמרה שהתשובה נבראת קודם לעולם, כי מי חטא קודם שנברא העולם עד שהוצרך לברוא תשובה בפועל, וכן בית המקדש תמוה יותר. גם צריך ליתן טעם דלשם חשיב גן עדן וגיהנם, ואבות וישראל לא חשיב, ובמדרש הזה לא חשיב גן עדן וגיהנם וחשיב אבות וישראל. ועוד קשה לי קושיא חזקה והיא תרתי מגו חדא, שלמה לא חשיב שנשמותיהן של צדיקים קדמו לעולם כדאיתא לקמן בפרשה ח' דבר אחר המה היוצרים.. וא"כ היה לחשוב נשמותיהן של צדיקים שהיו בפועל קודם לעולם. עוד קושיא דעביד גריעותא לאבות שאמרו שעלה במחשבה לבראותן, והרי קדמו נשמותיהן בפועל. ואפשר שזה יש לתרץ שאלו עלו במחשבה לבראות כדי שמהם יצא זרע ישראל, הגם דאינך נמי ודאי המחשבה ש.. נולדו כמו שאמרו עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, מכל מקום האבות יש להם.. חשיבות בפני עצמן לפי שיצאו מהם כל צבאות ה', ולכן הזכירם הפסוק והמדרש בפני עצמן. מכל מקום קשה לי.. נשמותיהם של צדיקים. והנה הקושיות מהשינויים של הברייתא דפסחים וכאן תירץ הרב בעל יפ"ת דבפסחים לא.. ופשיטא שקדמו במחשבה, ואע"ג דמני אבות וישראל, היינו משום דאפשר לתורה להתקיים על ידי אחרים, אבל בלא שכר ועונש אין מקום לתורה. וקרא דכי ערוך מאתמול תפתה דריש ליה לברייתא גהינם ביום ב' כדאמרינן לקמן פרשה ד' יום שיש בו אתמול ולא שלשום, וקרא דויטע ה' גן בעדן מקדם יפתר קודם לאדם הראשון כדאיתא לקמן פרשה ט"ו, והאריך .. מילי.. הקושיות ל.. ותמה אני על החכם שלא הרגיש.. נברא.. התשובה, והוא כתב על המדרש דהכא דאי אפשר לתשובה שתמצא בפועל בטרם הרים יולדו.. שעלו במחשבה להוציא זה מן הכלל).

ואיכא למידק מה נשתנו אלה המנויים מזולתם. ובספר עין יעקב בהקדמתו (כתוב) [כתב] עלה [ד]ההיא (ד)ברייתא דפסחים (שם) דתני ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגהינם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח וכו', שישראל הם התכלית על ידי שלימותם התורית, ושאר הדברים הם עמודים לקיים התכלית הזה וכו' (עכ"ד).³⁷ והאמת כי זה דרך הפשט, דקדימת דברים אלו מפני שהם עזר להצלחה התכליתית לישראל, אמנם

האחרון, פליג אמאן דאמר שהנשמות קדמו לכל עיי"ש. - ולהעיר דבשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (סימן רפ"ד - הובא ביפ"ת שם) כתב דהא דדרשינן עם המלך במלאכתו ישבו וגו' עם הקב"ה וכו', זה היה במאמר ראשון ביום ראשון עיי"ש, ולפי"ז לא נבראו הנשמות קודם בריאת העולם אלא ביום ראשון, אלא דלכאורה לא משמע כן מהא דקאמר שנמלך הקב"ה בנפשות של צדיקים, דאם נמלך עמהם על כרחך שנבראו קודם לכן ודו"ק].

³⁷ זה לשון בעל עין יעקב (בקיצור קצת): ופירוש הברייתא דז' דברים קדמו לעולם קדימה מחשביית, כי כאשר עלה במחשבתו תחילה לברוא זה העולם השפל היה תכליתו האמתי לברוא מן העליונים ומן התחתונים אדם משכיל במחשבה ועיון עבד ה' שיהיה לו דמיון מה עם מלאכי מעלה וכו', ומי בכל העכו"ם והלשונות ראויים לזה זולת עם ישראל זרע אברהם יצחק ויעקב, וזהו שאמרו רז"ל מחשבתן של ישראל קדמה לכל, ולהגעת שלימותם רצה הקב"ה לזכות את ישראל בתורה ובמצותיה כי על ידי הלימוד והעיון בהם יוכלו להיות כמלאכי השרת, וזה מסכים עם מאמרים רבים המזכירים שהעולם נברא בשביל ישראל ובשביל התורה, א"כ אחר שקדם לנו שמחשבתן של ישראל קדמה לכל, הסיבה התכליתית לשיתקיימו עם ישראל ויהיו כמלאכים היא שתהיה להם התורה בכלל להאיר להם את הדרך ילכו בה, והתכלית האחרון הזה לא יהיה קיום לעולם זולתי באמצעות ששה דברים אחרים שהם כמו עמודים מעמידים התכלית הזה. הראשון הוא התשובה להיות קרוב לנמנע שתתקיים התורה זולתה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (קהלת ז' כ'), לתקן זה עלה במחשבתו יתעלה לברוא תשובה תיכף לבריאת התורה וכו'. עוד יש שני עמודים מעמידים ומקיימים התכלית הראשון הנזכר, הלא המה גן עדן וגיהנם, להיות תענוג גדול מעולה לנפשות הצדיקים יושבין ועטורותיהן בראשיהם בגן עדן בעת צאתם והפרדם מחברת הגוף טרם עלותם לישיבה של מעלה, וגם נפשות הרשעים מן ההכרח להם עמידה בגיהנם זמן מה כפי רשעם להתלבן מחטאתם אשר חטאו בנפשותם בעולם הזה וכו'. עוד יתחייבו ב' דברים אחרים להגעת התכלית המשובח האמור שהוא שלימות עם ישראל באמצעות התורה, והם שיהא מקום מיוחד בארץ לכל הבא למלאות ידו ולעבוד את ה' בקרבן או בתפלה לבד, ומעלת המקום ההוא תביא שלימות לעובד וכו'. וכיון שרצה הקב"ה לזכות את ישראל ובעבור זה בחר במקום מיוחד לעבודתו בארץ והוא בית המקדש, יתחייב מזה שנאמר שהקב"ה קבע כסא כבודו בשמים למעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה, כמו שאמר הנביא ע"ה (ישעיה ס"ו א') השמים כסאי והארץ הדום רגלי, כי זאת הוראה על השגחתו יתברך בעולם השפל דוגמת מלך גדול היושב על כסא המלוכה לשפוט בצדק כל מלכותו, ולזה אמרו שכסא הכבוד ובית המקדש היו במחשבתו הקדומה יתברך לבריאת העולם, להיות הצורך גדול מהן אל עם ישראל שמחשבתן קדמה לכל. ובעבור שלא האריכו ימי המקדש שנחרב בעונינו פעמיים, הביא הצורך קדימה אחרת במחשבתו יתברך והיא ביאת המשיח, והוא יחזיר בנין בית המקדש לקדמותו ויהיה קיים מתמיד לעד, עכ"ל.

על מה שאמר [ב]בית המקדש וכסא הכבוד ומשיח אינו נכון לפי הכוונה. אמנם הנראה שבית המקדש הוא תכלית חשוב לעזר ההצלחה, כי משם תורה ומצוה יוצא לעולם, גם כסא הכבוד ענינו לתכלית הנפש, שמשם חוצבה ושם מקום תחנונה בשובה מעולם הזה כשהיא מיושרת ושלמה,^{טז} וענין המשיח הוא ללמד דעת את העם שבזמן ההוא תמלא הארץ דעה את ה' (עפ"י ישעיה י"א ט"ו) שזה עיקר ההצלחה. וכן כתב בעל נחלת אבות במשנת י' דברים נבראו בערב שבת בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו), שאין הקדימה ההיא קדימה זמנית כי אם קדימת סיבה, שאלה היו תחילת המחשבה בבריאתו וכו' (עכ"ל), ומסכים לדרכנו בכולן רק בכסא הכבוד,^{טז} אף שטעה לחשוב שאין לשום אחד קדימה בזמן. ולפי דרכנו אבות נמי דנקט בדרשא דילן פשיטא שהם עיקר גדול להצלחתנו, כי בהם אנו (מיוסדים) [מיוחדים] ממשפחות האדמה וקרובים להדמות אליהם, וכמו שאמר הכתוב (ישעיה נ"א א') הביטו אל צור חוצבתם וגו'. ואע"ג דאין ו' דברים אלו בלבד העוזרים אל תכלית ההצלחה, שהרי כמה דברים זולתם שהם עזר גדול אל ההצלחה, כישיבת ארץ ישראל ויסורין ורבים כהנה, יש לומר דנקט הני משום דעדיפי מכולהו.

והחבר בסוף מאמר ג' מספר הכוזר (סימן ל"ו) הביא מימרא בנוסחא זו, ז' דברים נבראו קודם העולם, גן עדן תורה וצדיקים וישראל וכסא הכבוד וירושלם ומשיח, וכתב עלה דברים שאין בהם טעם לשבח.^{טז} והעקידה בשער ק"א כתב על הברייתא של פסחים הנזכרת, שז' דברים אלה כיוונו בה אל ז' דברים המוכרחים להצלחת האדם וכו',^{טז} ורוב דבריו נכוחים וקרובים אל הפשט ולמה שכתב בספר עין יעקב, האמנם בענין קדימתם נראה שגם הוא נטה לאומר שאין בכולן זמנית, ממה שכתב הכרחיותם מקדים (אותה) [אותם] קדימה טבעית לעולם, נראה דדוקא טבעית.

ובעל מגלה עמוקות^{טז} כתב שהעולם הנזכר כאן הוא עולם השפל, והתורה וכסא הכבוד הם עולם השכל ועולם הגלגלים שהם קודמים אליו בטבע קדימת מציאות, שהם סיבה אליו, אבל מה שאמר איני יודע אם התורה קדמה וכו' הוא שנסתפק אם עולם השכל היה סיבה לעולם הגלגלים, ובפרט^{טז} השכל הפועל אם הוא עלול לגלגל הלבנה כמו שחשב אריסטו, ורבי אבא הכריע שעולם השכל קדם לעולם הגלגלים, והשכל הפועל להבדלו מחומר הוא עילה לגלגל הירח ולא עלול, אבל קודם לו בטבע ומעלה. ולפי שבעולם השפל ההווים הם ד', החומר והצורה והפועל והתכלית, והחשובה שבכולן היא התכלית, והיה מין האדם תכלית העולם,

^{טז} וכדאייתא במס' שבת (דף קנב:) דנשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד.

^{טז} הלשון כאן קצר קצת, ונראה שכוונתו לומר דבעל נחלת אבות מסכים לדרכנו בכולן, ורק בכסא הכבוד פירש באופן אחר, דזה לשון בעל נחלת אבות שם: והוא ג"כ אומרם ששבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, שאין הקדימה ההיא קדימה זמנית כי אם קדימת סיבה, שאלה היו תחילת המחשבה בבריאתו, אם התורה שבני אדם יוחדו לעבודתו וידעתו, ואם התשובה שמי שפשע ישוב אל ה' וירחמהו, ואם גן עדן וגהינם שהם גמול הזכות והעונש, ואם כסא הכבוד שהוא המנהיג הדברים אשר בכאן לקבל שלימותם, ואם בית המקדש שם יצוה ה' את הברכה וממנו יצא אור לעולם, ואם שמו של משיח שבימיו תמלא הארץ דעה את ה' ויגיע כללות העולם אל תכליתו כמו שזכרתי, והיה דעתם שכל זה עלה במחשבה קודם הבריאה, עכ"ל. [כך נראה לי בכוונת היפ"ת כאן, - ואמנם ראוי לעורר דבדפוס ראשון כאן לא כתיב בהדיא תיבות "בכסא הכבוד", רק נכתב בראשי תיבות כזה: "ומסכים לדרכנו בכולן רק בכ"ה", ויתכן שזה ראשי תיבות "בכוונת הענין", ולפי"ז יהיה כוונת היפ"ת לומר דבעל נחלת אבות מסכים לדרכנו בכולן רק בכוונת הענין, אבל טעה לחשוב שאין לשום אחד מהן קדימה בזמן, - אבל טפי נראה שזה ראשי תיבות "בכסא הכבוד" וכמו שהדפסנו בפנים, וכוונתו כנ"ל דבכסא הכבוד פירש בעל נחלת אבות באופן אחר, - וכן מיסתבר לפי שאין דרך היפ"ת להשתמש בראשי תיבות "בכ"ה" כשרוצה לומר "בכוונת הענין", ובפרט כאן דיש מקום לטעות דקאי על כסא הכבוד כיון דביה איירינן הכא, אלא ודאי שכוונתו באמת לכסא הכבוד וכמו שכתבנו].

^{טז} זה לשונו שם: וכאשר היתה כוונת החכמה בבריאת העולם התורה שהיא גוף החכמה, ונושאה הם הצדיקים, וביניהם כסא הכבוד, והצדיקים באמת לא יהיו כי אם מהסגולה והם בעלי דת האמתית, ואין ראוי להם כי אם הסגולה מהמקומות והיא ירושלים, ולא יחברם כי אם החשוב שבברואים והוא המשיח, ואחריתם אל גן עדן, היה בדין שיושמו אלה ברואים בכח קודם העולם, עכ"ל.

^{טז} זה לשון בעל העקידה שם: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וגו', כי הכרחיותם אל מציאות האדם והצלחתו מקדים אותם קדימה טבעית לבריאת עולם, כענין שאמרנו שקדמה תורה לבריאת העולם וכו'.

^{טז} פירוש על התורה (בכת"י) מהחכם ר' שלמה ב"ר חנוך אלקוסטאנטין ז"ל.

^{טז} במגלה עמוקות: "ובפרט".

לזה אמר שהאבות וישראל השלמים קדמו במחשבה. ואמר בית המקדש ומשיח לפי שבית המקדש קיום שלמותם על ידי השי"ת השוכן בו ומתמיד הצדק, ומשיח קיום המדינה, ויש אומרים אף התשובה לפי שאין צדיק בארץ (קהלת ז' כ'). וכל זה דרך דרש.

ולי אפשר לומר דרך דרש, דמשום דבהנך נראה לכאורה שנשתנה רצונו יתברך, אם התורה שכשברא אדם הראשון לא נתן לו תורה על זה האופן, אלא מצוה אחת, ולבני נח הוסיף והעמידן על ז', ו[ל]אברהם ניתוסף מילה, עד שבאו ישראל לסיני ונתן להם התורה בשלימות. גם בכסא הכבוד נראה שינוי בחקו יתברך, שכבודו מלא עולם ואחר כך יחס שכינתו בכסא הכבוד, ושוב העתיקה לארץ בבית המקדש, גם שם לא נח אלא נעתק ממשכן למשכן וממקדש למקדש, ולבסוף נחרב והחזירה למעלה. גם באבות וישראל נראה שינוי בחקו, שבראשונה עשה את האדם ויחד שמו עליו, ואחר כך בחר בנח, ואחר כך באבות וישראל, כל הקרב הקרב. גם במשיח יראה צד שינוי, שראשונה חפץ בהכנעת ישראל ואחר ישוב לגאלם. ואין צריך לומר בתשובה, שכשחטא האדם הנו רחוק מאתו יתברך, ובשובו בתשובה יתקרב אליו. לכן אמר שאין אצלו יתברך חידוש ידיעה או שינוי רצון, שהכל נודע אצלו מבראשונה, ורצונו תמיד אחת היא, והשינוי אינו אלא כפי המקבל, וקל למבין. ובברייתא דפסחים מנו גם כן גן עדן וגהינם, שגם הם נראין שינוי רצון, שפעם ירצה להזיק ופעם להטיב. ולפי זה לא יקשה עלינו מה שהקשינו לעיל מהיות כל הדברים גם כן קודמים במחשבתו, שהאמת כן, אלא שאלו בלבד הוצרך להשמיענו לפי שבהם מקום ההמעדה:

התורה וכסא הכבוד נבראו. מכאן תשובה לאומר שכל מה שאמרו חז"ל עליהם שקדמו לעולם אינו קדימה ממש, כאשר תראה בהקדמת עין יעקב שכתב גבי ברייתא דפסחים הנ"ל שאי אפשר היותה זמנית בפועל, שאם נניח שהשי"ת ברא העולם מהאפס המוחלט, איך נאמר שקודם לו נמצאו גן עדן וגהינם וכסא הכבוד, ועוד איך יצויר בשכל קדימת התורה והתשובה ושמו של משיח בפועל, אלא ודאי שלא רמזו אלא הסיבה התכליתית שקדמה לפני מחשבתו יתברך, והאריך למעניתו בזה. ועם היות פשר דברו באומרו שהקדימה רמז לחשיבות הדבר לבד הוא אמת ברוב הנמנים כנזכר לעיל (בדיבור הקודם), הנה מה שכלל כל השבעה בהאי כללא שקר מבואר למעיין בסוגיית פרק מקום שנהגו, וגם הוא עצמו ראה בדוחקו, אלא שרצה להעביר הענין בדברים רחוקים, שכתב שאין להקשות עליו ממה שהביאו ברייתא זו להקשות למאן דאמר דאור גהינם בערב שבת איברי, ותירצו דאור דידה בערב שבת וחללה קודם שנברא העולם, שנראה שסוברים שברייתא חללה היא בריאה פעלית וכו', ובאמת דאשתמיטיה עיקרא דמסקנא, דהא אסיקנא התם דחללה של גיהנם קודם שנברא העולם, ואור דידה בב' בשבת, ואור דידן עלה במחשבה להבראות בערב שבת ואיברי במוצאי שבת, ולפי דרכו לא היה צריך להבדיל בין חללה לאור דידה, אלא לימא דברייתא דקאמר שנברא גהינם קודם בריאת העולם היינו במחשבה, ולמעלתה היה מציאותה הפעלית בשני. ותו הא דאקשינן בנדרים פרק אין בין המודר (דף לט:): אהא דאמר (במדבר ט"ז ל') ואם בריאה יברא ה', אם נבראת מוטב ואם לאו יברא, והתניא ז' דברים וכו' גהינם וכו', מאי קפריך, הא ברייתא לא איירי אלא במחשבה, ומשה רבינו ע"ה איירי לפועל, ולפי דרכו נדחק לומר דברים בלי טעם וריח. ועוד קשה לפי דרכו, היכי מייתי לגן עדן קרא דויטע ה' (להלן ב' ח') שהיא נטיעה פעלית ודאי, שלא נזכרה במקום אחר, וצריך לומר לדרכו דהכי קאמר, ויטע ה' גן בעדן ומקדם עלה כן במחשבתו, והוא מאמר שני. ועוד הא אמר לקמן פרשה ח' (סימן ב') אלפים שנה קדמה תורה לעולם, וזה אי אפשר אלא בפועל, וכמו שאמרו במקום אחר (תנחומא פרשה זו סימן א') שהיתה כתובה אש שחורה על גבי לבנה, דאילו במחשבה אין שם שיעור זמן, שמחשבתו קדומה כקדמותו כדכתיבנא. גם רש"י ז"ל כתב בהך ברייתא (פסחים שם ד"ה ראשית דרכו) בקדימת התורה זה לשונו, והא דאמרינן לעיל הכתב בערב שבת בכתבו של לוחות, וזו היתה כתובה מתחילה באש שחורה על גבי אש לבנה (עכ"ל), ולפי דרכו לא היה צריך לזה.

ומכל מקום הרי הך דידן בטלה המחלוקת, שפירש בהדיא בריאה בקצתם, ואם כן צריך לומר דהא כדאיתיה והא כדאיתיה, ולפי הך דידן תורה וכסא הכבוד בלבד לעילויין על השאר קדמו בפועל, ולפי ברייתא דפסחים גן עדן וגהינם נמי קדמו בפועל, דכיון דאינון שכר ועונש על התורה כתורה דמו. ומה שכתבו הרשב"א (הובא בעין יעקב הנ"ל) והר"ן (בנדרים שם ד"ה שבעה) שהקדימה מחשביית, לא אמרו על כולן אלא על קצתן, ואפילו תימא שעל כולן אמרו לא קשיא, שמלת קדימת המחשבה צודקת בכולן, שהקודמת בפועל מכל שכן שתקדם במחשבה. ומה שטען מבריאת העולם מהאפס המוחלט אינה טענה, שאעפ"י שקדמו דברים אלו, בריאת העולם מאין היה, שלא נברא מדברים אלו:

התורה וכסא הכבוד נבראו. הנה הרב המורה בחלק א' פרק (א') [ט'] ביאר ענין הכסא המיוחד (לא"י) [להשי"ת] שאינו גשם, אלא שבעבור שהכסא ישבו עליו בעלי הגדולה נקרא בית המקדש "כסא" להוראתו על ע[ו]צם מי שנגלה בו, וגם כן השמים נקראו כסא להוראת ע[ו]צם ממציאם בהם (עכ"ד).⁹ ואי אפשר לפרש כסא הכבוד הנזכר כאן על בית המקדש דהא תני לה בהדיא, ולא על השמים שהרי לא קדמו לעולם, שהם מכלל העולם ועיקרו, ועוד מאי קאמר אם התורה קדמה וכו', דפשיטא שהתורה קדמה לשמים, דכתיב התם (משלי ח' כ"ז-כ"ח) בהכינו שמים שם אני וגוי' באמצע שחקים וגוי'. גם אי אפשר לפרש על תואר עצמותו כדפירש שם הרב כי יד על כס י' (שמות י"ז ט"ז), דמאי קאמר אם התורה קדמה וכו', דעל כרחך לומר דכסא הכבוד שהוא תואר עצמותו הוא הקודם. ואפילו תימא שהתורה הנזכר כאן רצה לומר חכמתו עצמה כדפירשנו לעיל סימן ב' (ד"ה אמון אומן, בדרך הדרש), לא יכון לומר שהתורה קדמה, כי חכמתו וגדולתו ועצמותו הכל אחד ונמצאו תמיד יחד, וגם אומרו "נבראו" לא יצדק, וגם מה צריך ראיה מקראי שקדמו לעולם, דפשיטא שחכמתו וגדולתו קדמו לכל. גם מה שאמרו בפרק אין דורשין (חגיגה דף יג.) עביו של רקיע מהלך ת"ק וכו' ולמעלה מהן חיות הקודש, ולמעלה מהן כסא הכבוד, ורגלי כסא הכבוד כנגד כולן, וכסא הכבוד כנגד כולן, ולמעלה מהן מלך רם ונשא וכו', וכן מה שאמרו בכמה דוכתי (שבת דף קנב: דברים רבה פרשה י' סימן ו' [ד']) שנשמות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, אי אפשר לפרש לפי דרכי הרב. אבל הנראה בזה, דכסא הכבוד ענין נבדל ונפלא המיוחד למעלה למעלה, ונקרא בשם כסא להיותו מורה על גדולתו יתברך כדרך הרב, ואני בער ולא אדע.

ואם תאמר מנא ליה שנבראו בפועל, אי מדכתיב ה' קנני, בישראל נמי כתיב קנית קדם, וכן כסא הכבוד מנא ליה דלא קאמר נכון כסאך מאז במחשבה,¹⁰ וליכא למימר דמדכתיב¹¹ קדם מפעליו מאז, דדרשינן ביה קדם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז, משמע ששניהם נבראו קודם לעולם, דאילו במחשבה לא שייך לשון קדימה כלל, שכל הידיעות קדומות אצלו יתברך בבת אחת כנזכר לעיל (ד"ה שעלו במחשבה להבראות), דהא משמע דכשנאמר מאמר זה אכתי לא

⁹ זה לשונו שם: ובעבור שהכסא אמנם ישבו עליו בעלי הגדולה והעוצם כמלכים, והיה הכסא דבר נמצא מורה על גדולת הראוי לו ומעלתו ועוצם ענינו, נקרא המקדש כסא, להוראתו על עוצם מי שנגלה בו והשכין אורו וכבודו עליו, אמר כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, ומפני זה הענין נקראו השמים כסא להוראתם אצל מי שידעם ויתבונן בהם על עוצם ממציאם ומניעם ומנהיג העולם השפל בהשפעה טובה וכו' עכ"ל.

¹⁰ בנזר הקודש כאן (ד"ה התורה וכסא הכבוד נבראו) כתב משום דתיבת "נכון" הוא לשון תיקון ושכלול כתר גומו (תרגום יונתן שם), ולא שייך תיקון ושכלול אלא בהיותו כבר נגמר בפועל עכ"ל. - והנה אין דבריו מוכרחים, כי מצינו תיבת "נכון" שהיא מלשון הכנה וזימון, כמו (בראשית מ"א ל"ב) כי נכון הדבר מעם האלהים וגוי', ופירש"י נכון, מזומן, וכן (שמות י"ט י"א) היו נכונים ליום השלישי, תרגם אונקלוס ויהו זמינין ליומא תליתאה, וכן (שם ל"ד ב') והיה נכון לבקר, תרגם אונקלוס והוי זמין לצפרא, וכיוצא בזה הרבה, והנה ענין הכנה וזימון שייך קודם שנגמר הדבר בפועל, וכמו גבי חלומי של פרעה דקאמר כי נכון הדבר מעם האלהים וגוי' שפירשו מזומן, והתם ודאי מיירי במחשבה, דהא בשעת החלום אכתי לא התחיל קיום הפתרון, וא"כ הכא נמי בפסוק נכון כסאך מאז יתכן לפרשו מלשון זימון, ושוב אין הכרח שנברא בפועל. [ואין הכי נמי דלקושטא דמילתא שפיר תרגם יונתן שם "מתקן" כורסין מן לקדמין וכו', והיינו משום דבאמת קיי"ל שנברא בפועל קודם שנברא העולם, אבל מלישנא דנכון לחוד ליכא ראיה].

¹¹ בסיפא דקרא דה' קנני ראשית דרכו.

ידעינן הך דרשא, אלא שהניח הענין בבעיא עד דאתא רבי אבא ופשטה.³⁰ ויש לומר דפשטיה דקנני ונכון בפועל משמע, ולכן כיון דמצי לאוקומינהו בפועל מוקמינן להו. ובאינך נמי בפועל משמע, אלא דכיון [דאי אפשר] לומר דתשובה וישראל קדמו בפועל דחקינן לאוקומינהו במחשבה, ובית המקדש דהוי חלק מהארץ לא ניחא למימר שנברא קודם לה. והנכון דה' קנני על כרחך בפועל מיירי מדכתיב התם (משלי שם כ"ד) באין תהומות חוללתי וגו', ואהיה אצלו אמון וגו' (שם פסוק ל), וכל שכן למה שאמר לעיל (סימן ב') שהיתה כלי אומנותו של הקב"ה, וכיון דהא מיירי בפועל, הוא הדין נכון כסאך מאז דדמי למה שנאמר הכא קדם מפעליו מאז כמו שאכתוב בסמוך:

כסא הכבוד מנין. בברייתא דפסחים הנ"ל (דף נד.) יליף כסא הכבוד ובית המקדש מדכתיב (ירמיה י"ז י"ב) כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, ופירש"י ז"ל (ד"ה מרום מראשון) מראשון מקודם לעולם, וכן מקום מקדשנו נברא מראשון (עכ"ל). ונראה דעדיף ליה האי קרא משום דמנא לן דלא קאמר נכון כסאך מאז שבראת העולם, וקאי אאף תכון תבל בל תמוט (תהלים שם א'), וליכא למימר דילפינן מדכתיב מעולם אתה, דאם כן תהיה קדומה כקדמותו ולא נבראת חלילה, אלא על כרחך לומר שפירוש "מעולם אתה" שמימי קדם ה' יושב על כסאו, כלומר שהוא קדמון כפירוש ראב"ע (שם ד"ה נכון), ואם נפרש "מעולם אתה" כפשוטו יהיה מאמר בפני עצמו, כלומר שכסאו נכון ומחודש מאז שברא העולם, אבל השי"ת קדמון ונצחי מעולם כפירוש הרי"ח.³¹ אבל הך דידן לא ניחא ליה למידרש תרתי מחד קרא, ולדיד[נ]ה הכי קאמר, כסא כבוד מרום מראשון והיינו מקום מקדשנו, דבית המקדש נמי כסא כבוד איקרי כדכתיב (ירמיה ג' י"ז) יקראו לירושלם כסא ה', ונפקא לה כסא הכבוד מנכון כסאך מאז, דכיון דבתורה כתיב קדם מפעליו מאז, והיינו קודם לעולם מדכתיב ה' קנני ראשית דרכו,

³⁰ בספר חדושי ר"ח כאן (אות ג') כתב וזה לשונו: ולי נראה שבהפסוקים המורים על קדמות התורה והכסא, בכל אחד מהם נמצא שתי תיבות המורות קדמות, אחת מורה קדמות המחשבה והשניה קדמות המעשה, דבתורה כתיב ה' קנני "ראשית" דרכו קדם מפעליו "מאז", ובכסא הכבוד כתיב נכון כסאך "מאז מעולם" אתה, ותיבות מאז ומעולם נמשך למעלה ולמטה, מה שאין כן בארבעה פסוקים המראים על קדמות הארבעה אחרים שאין בכל אחד רק תיבה אחת שמשמעה קדמות, ומרמז רק על המחשבה ולא על המעשה, עכ"ל. - ונראה להוסיף נופך על דבריו, דהנה לפי מאי דמסיק רבי אבא בר כהנא ד"קדם מפעליו מאז" פירושו קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז, א"כ לא איצטריך לקדמות השניה דגבי תורה להורות על קדמות המעשה, דבלאו הכי מוכח שנברא ג"כ במעשה מדקאמר שהיא קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז דהיינו כסא הכבוד, וא"כ ממילא מוכח שנברא התורה ג"כ בפועל קודם לבריאת העולם, אלא דמכל מקום איצטריך להך קדמות השניה דהיינו "קדם מפעליו מאז" להורות על זה גופא שהיא קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז.

ואמנם באמת גבי קרא דתורה איכא ג' תיבות המורים על קדמות, חדא ה' קנני "ראשית" דרכו, והשנית "קדם" מפעליו, והשלישית "מאז", כי תיבות "מאז" לכאורה מיותר, דהוה סגי לומר "קדם מפעליו", ומדכתיב ג"כ "מאז" הרי יש לנו ג' תיבות המורים על קדמות, [ואיברא דלהלן בסימן י"א אמרינן דבפרשת ה' קנני וגו' איכא שש קדימות, ולא מני התם "ראשית" עיי"ש, אבל עכ"פ בהך קרא גופא איכא ג' קדימות], ובכן יש לומר דמהא גופא יש ללמוד דהתורה קדמה לכסא הכבוד מדאשכחן ביה ג' תיבות המורים על קדמות. - ויתכן דזה עצמו נכלל בדרשת רבי אבא בר כהנא דקאמר קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז, והיינו משום דתיבת "מאז" מיותר, ולזה אמר דאתא לאשמעינן שנברא קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז, ואין הכי נמי דהוה מצי למילף למילתיה מדכתיב בהאי קרא ג' לשונות של קדמות, אשר זה מורה על קדימה טפי וכנ"ל, אלא דלרווחא דמילתא הוסיף דבתיבת "מאז" עצמו (שהיא יתירה) רמז הכתוב על כסא הכבוד דכתיב ביה נכון כסאך "מאז", והבן.

ועפ"י? יתיישב מה דקשה לכאורה על דרשת רבי אבא בר כהנא, דבפשטות משמע דמפרש כוליה קרא ד"קדם מפעליו מאז" שפירושו דהתורה קדמה לכסא הכבוד שכתוב בו נכון כסאך מאז, ולפי"ז תיבת "מפעליו" קאי על כסא הכבוד, וקשה דא"כ למה אמר "מפעליו" לשון רבים, דבשלמא לפי פשוטו של מקרא דתיבת "מפעליו" קאי על כללות בריאת העולם ניחא, אבל לפי מאי דמוקי ליה על כסא הכבוד קשה למה נקט לשון רבים, [שוב ראייתי בפירוש הג"ר אליהו בעל שם ז"ל על המדרש (בכת"י) שהקשה כן ונשאר בקושיא]. - אך לפי הנ"ל אתי שפיר, דרבי אבא בר כהנא לא דריש אלא יתורא דתיבת "מאז", אבל תיבת "מפעליו" באמת קאי על כללות העולם כפשוטו, ושיעור הכתוב כאילו כתיב קדם מפעליו "ומאז", (ותחסר הוי"ו כדאשכחן בכמה דוכתי), והאמנם דעיקר דרשתו נתבסס מכא ג' לשונות של קדמות שנזכר בהאי קרא, אלא דניחא ליה לפרש דמלת "מאז" עצמו שהיא יתירה רומז על כסא הכבוד שכתוב בו "מאז" וכאמור.

³¹ הוא הג"ר יוסף חיון ז"ל שחיבר פירוש לספר תהלים, וזה לשונו בפסוק נכון כסאך מאז וגו': יאמר מאז שמלך כסאו נכון, ירצה כי אז כשמלך חידש והכין כסאו וברא אותו ממנו, מעולם אתה אל, אינו כשאר המלכים שמציאותם מחודש כמו שכסאם מחודש, אבל הוא יתברך כסאו מחודש והוא קדמון ונצחי, וזהו מעולם אתה, עכ"ל.

שפירושו קודם לשאר דרכים כדפירש"י ז"ל (פסחים שם ד"ה ראשית), ומדכתיב באין תהומות כנזכר לעיל (בדיבור הקודם), מאז דהכא נמי קודם לעולם הוא.^פ ואפשר דפליגי בקדימת כסא הכבוד, דתנא דידן משום דסבירא ליה שקדמה בפועל כנ"ל, לא מייתי מכסא כבוד מרום מראשון דמקיש ליה לבית המקדש, ואם כן משמע דקדימתה במחשבה בלבד בבית המקדש, ואיהו מוקי כוליה קרא בבית המקדש, ותנא דפסחים סבירא ליה דלא קדמה כסא הכבוד אלא במחשבה, דמשמע ליה דקרא דכסא כבוד בתרווייהו מיירי ואקושינהו, ולהכי מייתי ההוא קרא, ונכון כסאך נמי מצי מפרש ליה במחשבה, דלא כמאז דתורה:

האבות וישראל וכו'. דרך מציאותם קחשיב להו, דברישא נמצאת התורה ואחר כך האבות וכו', אבל בברייתא דפסחים הנ"ל לא חשיב להו דרך מציאותם, שהרי הקדים תשובה וגן עדן וגהינם לבית המקדש,^פ דניחא לה לאסמכינהו אתורה דאיתנהו בה:^פ

האבות וישראל. ברייתא דפסחים (שם) לא מנינהו משום דשלימותם אינו מיד ה', דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות דף לג:), ולכן לא יאמר שקדמו במחשבה לסיבה תכליתית, שאינו מהמחוייב שיהיו הם, שהרי כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ולא ננעלה דלת בפני גרים, דכל אחד יש בידו למלא את ידו ולהיות תכלית העולם, [ואף] שהקב"ה צופה ומביט עד סוף כל הדורות, ויודע מתחילה שהם התכלית, ועל זה נתיסדה התורה על שם בני ישראל כדאמרן בסמוך, מכל מקום לא דמי לשאר הנמנים שהשי"ת כונן אותם להיותם תכליות מחוייבות. וקרא דכבכורה בתאנה (הושע ט"ו) לא מכרע, דאפשר לחביבותא דוקא קמדמי להו לבכורה, ולעולם בזמניהם. וקרא דזכור עדתך קנית קדם (תהלים ע"ד ב') מוקי ליה ביציאת מצרים, על דרך (שמות ט"ו ט"ז) עד יעבור עם זו קנית, וסייעתיה מדסמיך ליה (תהלים שם) גאלת שבט נחלתך. ומימרא דידן סבר(א)^פ דמכל מקום כיון דהקב"ה צופה הכל מתחילה ויודע שאלו הם התכלית, ימנו בכלל העולים במחשבה, והגרים מעטים הם ונכללים בשם בני ישראל. אי נמי יש לומר דלא איצטריך למנותם,^פ דכיון דתורה קדמה בפועל פשיטא שקדמו האבות וישראל במחשבה, שעליהם נבנית. והא דמני גן עדן, משום גהינם דלא נתפרש בהדיא בתורה. ואם תאמר אמאי לא מני הכא גן עדן וגהינם. יש לומר דכיון דמני תורה לא איצטריך, דגן עדן וגהינם הן שכרה וענשה (וכפי') [ופשיטא] שקדמו במחשבה, ואע"ג דמני אבות וישראל, היינו משום דהוה איפשר לתורה להתקיים על ידי אחרים, אבל בלא שכר ועונש אין מקום לתורה. וקרא דכי ערוך מאתמול תפתה (ישעיה ל' ל"ג) דריש ליה לברייתא גהינם ביום ב', כדאמרינן לקמן פרשה ד' (סימן ח' נו"ו) יום שיש בו אתמול ולא שלשום, וקרא דויטע ה' גן בעדן מקדם (להלן ב' ח') יפתר קודם לאדם הראשון כדאיתא לקמן פרשה ט"ו (סימן ד' ג'). וליכא לאקשווי דלעולם לימא דקראי דגן עדן וגהינם היינו לומר שקדמו לעולם, ואשמעינן שקדמו

^פ והנה כל זה לא איצטריך אלא טרם דמייתי דרשת רבי אבא בר כהנא, אבל בתר דמייתי לה תו לא צריכין לזה, דכיון דדריש קדם מפעליו מאז קודם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז, א"כ על כרחך ד"מאז" דכסא הכבוד מיירי קודם בריאת העולם, דאי משעת בריאת העולם קאמר א"כ מאי אתא לאשמעינן דהתורה קדמה לכסא הכבוד, מאי אולמיה דכסא הכבוד דייקא, אלא על כרחך דמיירי קודם בריאת העולם, וגם מוכח דתרווייהו נבראו בפועל ממש, דאילו במחשבה לא שייך לשון קדימה כלל כמו שכתב הי"ת בדיבור הקודם, והבן.

^פ לפום ריהטא אינו מובן מה ראייה מייתי דלא חשיב להו דרך מציאותם מדהקדים תשובה וגן עדן וגהינם לבית המקדש, וכפי הנראה היינו משום דס"ל דגן עדן וגהינם שייכי לעתיד לבא, וא"כ מציאותן אחר בית המקדש, - אבל לכאורה הא ליתא, דהא בגמרא שם יליף גן עדן מדכתיב (להלן ב' ח') ויטע ה' אלהים גן בעדן וגו', הרי מבואר דמציאותו של גן עדן היה קודם לבית המקדש, דהא אדם הראשון היה בגן עדן עד שגורש משם, וכדכתיב בהאי קרא וישם שם את האדם אשר יצר, וגם גהינם לכאורה מציאותו קודם לבית המקדש, דהא גם הרשעים שהיו קודם לבנין בית המקדש נידונו בה, וצריך עיון.

^פ גם כאן לא נתחוויר לן כוונתו, דאם רצה לומר דתשובה וגן עדן וגהינם איתנהו בתורה, כלומר שנזכרו בתורה, הרי בית המקדש ג"כ נזכר בתורה. ואם כוונתו לומר דאסמכינהו אתורה משום דגן עדן וגהינם הם שכרה וענשה של תורה, וכמו שכתב בדיבור הסמוך, הא טעם זה לא יצדק גבי תשובה, וגם לשון "דאיתנהו בה" אינו עולה יפה כל כך ודו"ק.

^פ תוקן עפ"י דפוס שני (פראג תמ"ט).

^פ זה תירוץ ב' על הברייתא דפסחים דלא מני האבות וישראל.

^פ דמיניה יליף בברייתא דפסחים דגיהם קדמה לעולם.

בפועל ממש כדכתיבנא (לעיל ד"ה התורה וכסא הכבוד נבראו [הא']) דסבירא ליה לברייתא דפסחים, דיש לומר דמשום דלפי זה צריך לומר דלא קאמר שקדם גהינם אלא אחללה, דהא אור דידה על כרחך ביום ב' איברי שלא נאמר בו כי טוב, להכי לא ניחא ליה שיהיה בריאת חללה ביום אחד ואור דידה ביום אחר, ותו דסיפיה דקרא דכתיב (ישעיה שם) אש ועצים הרבה, משמע דאורה וחללה] כי הדדי איברו. אי נמי דלא סבירא ליה שיהיה גהינם קודם בפועל, דאקדומי פורענותא לא מקדמינן (עיין מגילה דף ה.), וכיון דגהינם לא קדים גן עדן נמי לא קדים, דתרווייהו כרוכים זה בזה, ואי איתיה להאי איתיה להאי. ו[ה]נכון דסבירא ליה שעל כרחך בריאת גן עדן היתה ביום ג' מהטעם שנכתוב לקמן בפרשה ט"ו (שם ד"ה ואינו אלא קודם לאדם הראשון [הא']) למאן דאוקי מקדם לאדם הראשון, וכיון דלא קדם גן עדן לעולם, לא קדם גהינם, דאחים הם ולא יתפרדו כדכתיבנא. ועוד יש לומר דמאי דלא מני להו לקדימת מחשבה, היינו משום דקראי דויטע וכי ערוך לא משתמע אלא בפועל, והיינו דדחקינן נפשין במסקנא דסוגיא דפסחים דאסיקנא חללה קודם שנברא העולם ואור דידה ביום ב', ולא משני לעולם לא שנא חללה ולא שנא אור דידה, אלא קודם שנברא העולם עלו במחשבה ולא נבראו עד יום ב', וכדמשני (שם) לאור דידן בערב שבת עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד מוצאי שבת, אלא דקראי דגן עדן וגהינם לא משתמע אלא בריאה פעלית. האמנם דלענין הסוגיא יש לומר דכל היכא דמצי לאוקומי בריאה פעלית טפי עדיף. ובשוחר טוב (מזמור צ"ג) מני ישראל וגיהנם ולא הזכיר האבות וגן עדן, ויש לומר דלא סבירא ליה ילפותא דכענבים במדבר. אי נמי סבירא ליה דבכלל ישראל קיימי, דאי אפשר לבנים בלא אבות. אי נמי סבירא ליה דאין אבות תכליות עיקריים כיון דיחידים נינהו, שהרי לא ניתנה תורה להם עד שהיו ס' רבוא.^א ולא מני גן עדן דסבירא ליה כמאן דאמר מקדם קודם לאדם הראשון, וסבירא ליה שאינו הכרח גן עדן וגהינם יחד, אלא גהינם דצריך טפי הוקדם, וכדלקמן פרשה ט' (סימן י"א [ט']) והנה טוב מאד זה גהינם וכו':^ב

ושמו של משיח. אין להקשות איך כלל זה בלשון בריאה, דבשם לא שייך בריאה אלא קריאה,^א כיון דברובא שייך בריאה לא חש להוציא זה מן הכלל, שמנהג חכמים גם בתורה ובנביאים כן שלא יחוש להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על הרוב, כמו (להלן ל"ה כ"ו) אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם,^ב וכמוהו רבים, כמו שהביא הרמב"ן בהשגותיו למנין המצות (שורש הראשון) גבי מה שאמרו (מכות דף כג.): תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני:^ג

^א עיין במדרשינו להלן פרשה ע' (סימן ח' [ט']) דאמרינן שם שאילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד לא היו מקבלים את התורה, וכתב שם הי"פ"ת (ד"ה שאילו היו ישראל חסרים וכו') וזה לשונו: הענין בעצמו נודע, כי לכן לא ניתנה התורה לאבות כי לכבוד נתינת התורה כולה על האופן שהוא הוצרך היות שם ס' רבוא, אשר בזה נכללו כל הפרצופות והדעות האפשריות כנודע במקומו, עכ"ל.

^ב ואף דדרשינן שם "טוב מאד" אתרווייהו, דקאמר הנה טוב מאד זו גן עדן, והנה טוב מאד זו גיהנם, ומיתורא דוי"ו מרבינן גיהנם כמבואר שם בי"פ"ת סימן ה' (ד"ה והנה טוב מות [הא']) עיי"ש, אך מכל מקום גהינם צריך טפי לקיום התורה, וכמו שכתב שם הי"פ"ת (בסימן י"א ד"ה וכי גהינם טוב מאד אתמהא) שעל ידה יזהרו האנשים מאד לשמור יותר מעל ידי גן עדן, שיותר הם אשר יעשו מיראת העונש, עכ"ד עיי"ש. [ולפי גירסת הילקוט (רמז ט"ז) דדרשינן גהינם מיתורא ד"מאד" אתי שפיר טפי, וכמו שכתב שם הי"פ"ת בסימן ה' (בדיבור הנ"ל) דאי מיתורא דמאד דרשינן לכל הני דדריש התם צריך לומר דהדבר שנדרש עדיף מהראשון, אבל אי מיתורא דוי"ו דרשינן להו אז תואר "טוב מאד" יצדק בין בראשון בין בנרבה, ואפשר ששניהם שווים או זה טוב מזה או בהיפך עיי"ש].

^ג בכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כתב: ולי נראה לתרץ על דרך שאמרו תורה נבראת קודם לבריאת העולם בפועל, והוא שהיתה כתובה לפניו במרום באש שחורה על גבי אש לבנה, כן האותיות של שם המשיח היה כתוב לפניו במרום, וכן אותיות תשובה היו כתובים לפניו במרום, וכולם באש שחורה על גבי אש לבנה, א"כ שפיר שייך למימר בהו נבראו קודם שנברא העולם, עכ"ל. - ועיין בסמוך הערה...

^ד עיי"ש בראב"ע שכתב: עשתי עשר נולדו לו שם, כי בנימין נולד בארץ כנען, והכתוב כתב על הרוב עכ"ל.

^ה זה לשון הרמב"ן שם (בקיצור): אפילו לפי הנוסחאות שכתוב בהן "נאמרו למשה בסיני", אינו דבר רחוק ונפלא להביא בכללן מיעוט מצות מדבריהם וכו', כי מנהג החכמים בתלמוד וגם בתורה ובנביאים כן שלא יחוש להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על הרוב, כענין שכתוב אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם וכו', וכן כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה שבעים (להלן מ"ו כ"ז), והנה אפרים ומנשה לא באו ליעקב מצרימה, גם יוסף שם היה, וכן אלה בני עדה (להלן ל"ו י"ב) ועמלק אינה בנה וכו', ובדברי חכמים רבות בתלמוד, והנה שתי פרשיות בתורה ובהן מצות רבות ולא

ושמו של משיח. כתוב בהקדמת עין יעקב שמה שלא אמר משיח איפשר (שהיה) [שהיה] כדי להסכים דיבורו עם הפסוק (עכ"ד).^{טז} וזה הבל, דתחזור השאלה על הפסוק. ועוד כתב שאיפשר רמז שלא על מציאות משיח ממש בלבד קדמה מחשבתו יתברך, כי אם גם לזמן בלתי המצאו ואין בידנו רק זכרון שמו בצפייתנו צפינו, קדמה מחשבתו להשגית עלינו כאילו יהיה לנו משיח (עכ"ד).^{טז} וזה אין לו טעם. ועוד כתב שאפשר כיוון [לומר] שיצא טבעו בכל העולם,^{טז} על דרך (להלן י"ב ב') ואגדלה שמך (עכ"ד),^{טז} וזה יתכן ומסכים עם פשט הכתוב.^ק ובעל מגלה עמוקות^{קא} כתב שאמר כן לפי שהשם מורה על הגדר, והגדר על העצם, ועצמותו הוא תכלית שלימותו.^{קב} והעקידה (שער ק"א) על פי דרכו הנזכר לעיל (ד"ה שעלו במחשבה להבראות) כתב שלכן לא אמר משיח אלא שמו, שאין הכוונה מהם רק מה שיורה עליו השם שהוא רועה ומנהיג בצדק, וזהו שאמר (ירמיה כ"ג ו') וזה שמו אשר יקראו לו ה' צדקנו, וכן הוא אומר לפני שמש ינון שמו, והכוונה שהוא שם מורה על השררה ואדנות ביושר (עכ"ל), וכל זה דרך דרש.

ולי איפשר לומר ד[ל]רבותא קאמר שמו, דלא נימא שהיה במחשבתו יתברך שיהיה משיח לישראל מי שיזכה להיות כפי השעה, אלא שהשגחתו יתברך היתה קודמת באיש פרטי הרמוז, על דרך (ירמיה א' ה') בטרם אצרך בבטן ידעתך, ולכן שמו קדם ממש במחשבתו יתברך והוא חיבה יתירה. והנכון מה שכתב הרשב"א ז"ל (הובא בעין יעקב שם) שלהיות הקדימה הזאת

נאמרו למשה בסיני, אלא לאהרן נאמרו ולא בסיני וכו', ולא חשש להוציאם מן החשבון הזה, ומצות רבות לא נאמרו בסיני אלא בשעת מעשה כגון דין מקושש ובנות צלפחד ולא חששו לכך וכו', עכ"ל עיי"ש.

^{טז} דכתיב יהי "שמו" לעולם לפני שמש ינון "שמו".

^{טז} זה לשון בעל עין יעקב שם: ואחשוב פירוש אחר אמיתי מסכים לזמנינו, והוא לרמז כי לא בלבד קדמה מחשבתו יתעלה במציאות משיח כשיתחדש, אלא גם קודם הויתו כמו בדורותינו ובדורות הקודמים, כי כולנו מצפים ביאתו, וזאת האמונה היא שעמדה לאבותינו ולנו לתשועת נפשנו, כמאמרם ז"ל (שבת דף לא.) צפית לישועה, בעבור זה אמר שמו של משיח, לרמז כי גם בימים האלה שאין לנו רק הזכרת שמו והאמונה בו, הקב"ה משגיח עלינו כאילו יהיה לנו בית המקדש ומשיח, עכ"ל.

^{נא} בעין יעקב שם הוסיף: וכל גוים יעבדוהו. [ולא ידעתי למה הוצרך להוסיף זה, וטפי הול"ל וכל גוים יאשרוהו, וכדסיים שם קרא "ויתברכו בו כל גוים יאשרוהו", אך אפשר שבאמת נתכוון לסיפא דקרא, וס"ל דמלת "יאשרוהו" הוא מלשון אישור וקיום, כלומר שיאשרו ויקיימו עליהם את מלכותו, וממילא יעבדוהו, - ומיהו אין זה פשוטו של מקרא, אלא כמו שפירש הרד"ק שם יאשרוהו, יאמרו עליו אשריו עכ"ל].

^{טז} נראה להוסיף ולהמתיק פירוש זה, דלכאורה יקשה למה דוקא גבי משיח אמר "שמו" של משיח שפירושו שיצא טבעו בכל העולם, והא גם האבות נתפרסם שמם בכל העולם, ובפרט אברהם דמפורש ביה ואגדלה שמך, וגם ישראל שהם אחד מהדברים דקחשיב כאן הרי הם מפורסמים בכל העולם כנודע. - אך יש לומר עפ"י מה דאיתא בשו"ט מזמור צ"ג דמשיח נקרא "ינון" על שם שעתיד לינון ישני עפר, ועיין ביפ"ת להלן (ד"ה דכתיב לפני שמש ינון שמו [הב']) שכתב דלכך זכר שמו בכאן לומר שטעם קדימתו לעולם מפני חשיבותו שיקיץ ישני עפר עכ"ד, ולהנ"ל יש לומר דהכוונה בזה דכיון שעתיד לינון ישני עפר וכל הדורות יקומו בתחיית המתים, נמצא שיתפרסם שמו יותר מכל הצדיקים וכל הנביאים שעמדו לישראל, כי שאר הנביאים ואפילו משה רבינו ע"ה הרי הדורות שלפניו לא ידעוהו ולא הכירו אותו, ואף כשיראו אותו לעתיד בזמן תחיית המתים, אבל מכל מקום לא ראו נפלאותיו בעיניהם, רק ישמעו אז מה שעשה לישראל בשעתו, ואמנם מלך המשיח הרי יראו אותו כל הדורות יחדיו כשיעמדו בתחיית המתים, ונמצא שיתפרסם שמו טפי מכל אדם שהיה בעולם מיום הוסדה הארץ, ולכך נקט כאן "שמו" של משיח, כי שמו יתפרסם טפי מכל הבריות, וזה עצמו נרמז בשמו "ינון" שפירושו שעתיד לינון ישני עפר, כי זה יהיה סיבה שיתפרסם שמו טפי מכל אדם שהיה בעולם, והבן.

^ק דקאמר יהי שמו לעולם וגו', ויהיה פירושו ששמו יתפרסם לכל העולם, ולפי"ז אין פירוש "לעולם" לעולם ועד, אלא הכוונה לכל העולם. - אך לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי כתב היפ"ת בסמוך (ד"ה דכתיב לפני שמש ינון שמו [הב']) דהא דדריש "לפני" שמש ינון שמו מלשון קדימה, דהיינו ששמו נברא קודם לבריאת השמש (דהיינו קודם בריאת העולם), ולא כמשמעותיה בעוד השמש קיים והוא לפניו כלומר לעולם, היינו משום דכבר אמר יהי שמו לעולם, וא"כ לא היה צריך לומר לפני שמש אלא לענין קדימה עיי"ש, - ומעתה אי מפרשינן יהי שמו "לעולם" דהכוונה שיתפרסם שמו בכל העולם, א"כ תו מנליה לדרוש "לפני" שמש וגו' לענין קדימה. אך יש לומר דכיון דמפרשינן יהי שמו לעולם שיתפרסם שמו בכל העולם, א"כ על כרחך מיירי לעתיד לבא, וא"כ ממילא נשמע שזה יהיה לעולם ועד, וא"כ תו לא איצטריך לפני שמש וגו' להורות כל זמן שהשמש קיים, ולכך שפיר מוקמינן ליה לענין קדימה. או יש לומר דמלת "לעולם" נדרש בתרי אנפי, דהיינו שיתפרסם שמו לכל העולם, וגם שיהיה לעולם ועד, והא בהא תליא וכו"ל, והבן.

^{קא} פירוש על התורה (בכת"י) מהחכם רבי שלמה ב"ר חנוך אלקוסטאנטין ז"ל.

^{קב} זה לשון בעל מגלה עמוקות: וכבר ידעת שהשמות מורים על הגדרים, והגדרים על העצמים, ועצם המשיח שיגלה במהרה בימינו הוא סיבת ישועתינו ותכלית שלימותינו, עכ"ל.

מחשביית לא פעליית אמר שמו, לרמוז שלא קדם המשיח עצמו אלא מחשבתו [יתברך בהבאתו] (עכ"ל): קי

כענבים במדבר. סיפיה דקרא "כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם", פירוש כבכורה החשובה שקודמת לשאר התאנים, כן ראיתי אבותיכם, כלומר שקדמו במחשבת קודם הבריה לחשיבותם. ורש"י ז"ל (במדרישו כאן ד"ה האבות עלו במחשבה להבראות) כתב שראיתי אבותיכם הוא על דרך רואה אני את דברי פלוני (עיין כתובות דף קח: אבות פרק ב' מ"ט), כלומר עלה (במחשבתו) [במחשבתו] להבראות (עכ"ל), ונכון הוא. ואע"ג דאיפשר דקרא לאו בקדימה מיירי אלא בחביבותא, מדכפל כבכורה ובראשיתה, ועוד דבתר כענבים כבכורה למה לי, דרשינן ליה לקדימה. אמנם בעל מגלה עמוקות כתב שלפי שעדיין לא היו שלמים בפועל שעדיין לא קבלו התורה, לזה אמר כבכורה בתאנה שעדיין אין הפרי שלם (עכ"ל).^{קי} ואין זה נכון, דכבכורה לעילויא איתמר לא לגריעותא:

שנאמר זכור עדתך קניית קדם. שמקדם לעולם קניית אותה במחשבה, וגאלת שבט נחלתך מילתא אחרייתא היא. ואע"ג דפשטיה דקרא בגאולת מצרים, על דרך (שמות ט"ו ט"ז) עם זו קניית, ופירוש "קניית קדם" בשנים קדמונים והיינו ביציאת מצרים, דמלת קדם לא תחייב קדימה לעולם, וכמוהו (דברים ל"ג ט"ו) ומראש הררי קדם, מכל מקום ראוי לפרש כן, דאם לא כן קדם למה לי, פשיטא דגאולת מצרים בשנים קדמוניות היתה, וקדם דכתיב התם איצטריך לומר שהרריה מקדימים לבשל הפירות, אי נמי שקדמה בריאתם לשאר הרים כדפירש"י בחומש (שם ד"ה ומראש):

^{קי} בענף יוסף כאן הביא מה שכתב בספר המעריך (אות שי"ן ערך שם) כי שמו של משיח זהו נשמתו, כמו ותקראנה לו השכנות שם (רות ד' י"ז), שם עולם אתן לו (ישעיה נ"ו ה'), והוא שמו של משיח הנזכר במדרשים עכ"ל. - וכן כתב בספר לחם לפי הטף (מערכת ש' אות מ"ג) ביתר ביאור, וזה לשונו: שמו של אדם הוא נשמתו, כן מתבאר מדברי התוספתא בזוה"ק ריש פ' נח (דף נט:): דאיתמר התם וזה לשונו, למה נח נח תרי זימני, אלא כל צדיק וצדיק די בעלמא אית ליה תרין רוחין, רוחא חד בעלמא דין ורוחא חד בעלמא דאתי, והכי תשכח בכולהו צדיקי, משה משה, יעקב יעקב, אברהם אברהם וכו', בר מיצחק דלא כתיב ביה כמה דכתיב בהו, בגין דיצחק בשעתא דאתקרב על גבי מדבחא נפקת נשמתיה דעלמא דהות ביה בהאי עלמא, וכיון דאיתמר ביה באברהם ברוך מחיה המתים תבת ביה נשמתיה דעלמא דאתי וכו' עכ"ל. מבואר מזה דשמו של אדם הוא רומז על נשמתו ויסודה למעלה ומקום אחיזה הטובה היא אם רעה, דאי לא הכי מה ענין כפלות שמו פעמים לשתי נשמות ופעם אחת לנשמה אחת, וברור. ועיין להרב חיד"א ז"ל בספר פני דוד פ' ויקרא אות ז' ופ' מטות אות ח', ובהשמטות מדבר קדמות מערכת צ' אות א' שהביא הקדמה זו בשם הרמ"ע ז"ל, ואשתמיטתיה כי מדברי התוספתא הללו לקוחה זאת ההקדמה. ובזה יתיישב מאמרם ז"ל בפרק ד' דפסחים ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הם תורה ותשובה וכו' ושמו של משיח, וכן בבראשית רבה פרשה א' איתמר האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות, והעיר היפ"ת ז"ל שם דבשם לא שייך בריאה אלא קריאה בלבד, ונדחק לתרץ עיי"ש, ולפי האמור נחא שפיר, דשמו של משיח רצה לומר נשמתו שנבראת או שעלתה במחשבה להבראות קודם בריאת העולם, וכמו שדרשו שם בבראשית רבה פרשה ב' סימן ד' ופרשה ח' סימן א' ובזוה"ק ויחי דף ר"מ ע"א ורוח אלהים מרחפת על פני המים, זה רוחו של משיח ע"כ, הרי שנשמתו נבראת או עלתה במחשבה להבראות מקודם כאמור, עכ"ל.

אך לכאורה יש להקשות על פירוש זה, דא"כ למה דוקא גבי משיח אמר "שמו" של משיח דהיינו נשמתו, והלא גם האבות וישראל שקדמו לעולם על כרחך מיירי מנשמתם, ולא אמר בהו "שמים" של האבות או "שמים" של ישראל. - ואמנם כאשר נצרך פירוש זה לתירוץ הראשון שכתב בעל עין יעקב הנ"ל יעלה כהוגן, כי בעל עין יעקב תירץ דהמדרש אמר "שמו" של משיח כדי להסכים דיבורו עם הפסוק דכתיב יהי שמו לעולם וגו', אך היפ"ת דחה תירוץ זה דא"כ תחזור השאלה על הפסוק, ואמנם לפי הנ"ל יש לומר דהפסוק נקט "שמו" לפי שרומז על הנשמה, ולכן גם המדרש נקט "שמו" כדי להסכים דיבורו עם הפסוק, והבן. [ואיברא דברישא דקרא דקאמר יהי שמו לעולם דוחק לפרש דקאי על הנשמה וכמבואר, אמנם בסיפא דקאמר לפני שמש ינון שמו, בזה שפיר יצדק לומר דקאי על הנשמה, והיינו שנשמתו כבר נבראה קודם לבריאת העולם. - ומיהו דוחק קצת לומר דשמו בתרא יתחלף פירושו משמו קמא כיון דבחד קרא כתיבי ודו"ק].

^{קי} זה לשון בעל מגלה עמוקות: ומה שאמרו כבכורה בתאנה בראשיתה, ר"ל כי כמו שהבכורה בראשיתה הוא פרי בלתי שלם בישולו, כי לפי שבא כולו ממנו, וכך היו האבות באמת שלימים אלא שקדמו שהכרח להיות התחלת האומה הנבחרת, ולפי שהתורה לא ניתנה עדיין ולא עמדו על הר סיני בפועל, על כן אמרו שהיו כבכורה בתאנה בראשיתה, ועל כן אמרו ז"ל שהאבות עלו במחשבה, כי כבר ידעת כי תחילת המחשבה סוף המעשה, ומה שאמר אלו ישראל רצונו שהם היו תכלית האחרון והאבות הראשונים, וכמו כן מפני שהאבות היה ישראל בהם בכח לפי שהם היו התחלתם, עכ"ל.

דכתיב לפני שמש ינון שמו. אף על פי שלא נזכר משיח במזמור זה, ופשוטו על שלמה, שבתחילתו כתיב (תהלים שם א') לשלמה, והיינו שדוד חיברו עליו דרך תפלה, הנה ענינו קרוב גם כן שעל המשיח מדבר. והנה בשוחר טוב (מזמור ע"ב)^{ק"ה} גם המפרשים (ראב"ע ורד"ק שם) פירשוהו ב' הפנים, והיותר נראה מענין המזמור דבמשיח מדבר, שעליו יצדק יפה וירד מים עד ים וכו' לפניו יכרעו וכו' (שם ח"ט), וכן מלכי תרשיש וכו' (שם י') כדלקמן פרשה ע"ח (סימן י"ז [י"ב]),^{ק"ו} וכן יהי פסת בר (שם ט"ז) דמשמע שהארץ תוציא גלוסקאות כדתניא בפרק (כ"ב) [ב'] דשבת (דף ל:) שהחטה תהיה מתמר ועולה כדקל, וכן ויציצו מעיר (שם) דמשמע תחיית המתים שיהיו מבצבצין ועולין כדאיתא בשלהי כתובות (דף ק"א:), וכל זה לא היה בימי שלמה, ומה שאמר בתחילתו לשלמה, יש לומר שקרא למשיח שלמה כמו שכתב רד"ק. אבל המתרגם (תרגום יונתן) כתב על ידיו דשלמה אתאמר בנבואה אלהא הלכות דינך למלכא משיחא הב,^{ק"ז} ותמה עליו הרי"ח^{ק"ח} אחרי אומרו בסוף המזמור (שם פסוק כ') כלו תפלות דוד, ונדחק לתרץ על זה. ולי היה אפשר להשיב שפירוש כלו תפלות לדידיה^{ק"י} שאז ימלאו תפלות דוד כמו שפירש הראב"ע, ולעולם דברי שלמה הן. אבל אין צורך לכל זה, דהא תניא בפרק ערבי פסחים (פסחים דף ק"ז.) היה רבי מאיר אומר כל שירות ותושבחות האמורות בספר תהלים כולן דוד אמרן שנאמר כלו תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא כל אלו, וכתב רש"י בפירוש הכתוב (ד"ה כלו) שזה לכלול כל הספר על שם דוד, ואף מה שאמרו בני קרח וי' זקנים, על שם שהוא נקרא (שמואל ב' כ"ג א') נעים זמירות ישראל (עכ"ל), וכן נאמר על זה. ואעפ"י שהמתרגם כתב גמרין צלותיא דדוד, לא קשה, דלרבי מאיר נמי פשיטא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ותרווייהו איתנהו. גם יתכן לומר שמה שאמר בסוף המזמור (תהלים שם י"ח) ברוך ה' אלהים וגו' הם דברי דוד, שצפה נבואת שלמה על המשיח, ועל זה בירך אלהים וביקש שימלא כבודו את כל הארץ, ועל זה אמר כלו תפלות, שבתפלה זו נגמרו תפלותיו:

דכתיב לפני שמש ינון שמו. שפירושו מלפני היות שמש ינון שמו, רצה לומר נקרא שמו דהיינו ינון, שנקרא כן על שם שעתיד ליונין^{ק"א} ישני עפר כדאמר במדרש שוחר טוב (מזמור צ"ג). וזכר שמו בכאן לומר שטעם קדימתו לעולם מפני חשיבותו שיקיץ ישני עפר,^{ק"ב} ושמש שם משולח על כלל סדרי בראשית, וכמו שהורגל בספר קהלת לומר תחת השמש, כמו שכתב בעל העקידה בשער פ"ה. ואין לומר שמש ממש, דאין טעם להקדמתו קודם השמש בלבד. אך קשה דלפני שמש לא מכרע דבקדימה מיירי, דמשמעותיה בעוד השמש קיים והוא לפניו כלומר לעולם, והוא דרך הפלגה, על דרך (תהלים שם ה') ולפני ירח דור דורים. ויש לומר משום דהא כבר אמר יהי שמו לעולם לא היה צריך לפני שמש אלא לקדימה:

^{ק"ה} זה לשון השוח"ט שם: על שלמה אמר (תהלים שם) משפטיך למלך תן, משפט אינו אומר אלא משפטיך, אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע תן משפטיך למלך, כשם שאתה דן בלא עדים ובלא התראה, כך יהא שלמה דן בלא עדים ובלא התראה וכו', דבר אחר משפטיך למלך תן, זה מלך המשיח שנאמר (ישעיה י"א א') ויצא חוטר מגזע ישי וגו', - ועיין עוד שם במזמור קי"ט על הפסוק (תהלים קי"ט ל"ג) הורני ה' דרך חקיך, ג' בני אדם שאלו חכמה מהקב"ה, דוד ושלמה מלך המשיח, דוד אמר הורני ה' דרך חקיך, שלמה אמר (דברי הימים ב' א' י') חכמה ומדע תן לי וגו', מלך המשיח שנאמר לשלמה אלהים משפטיך למלך תן וגו'.

^{ק"ו} דאמרינן שם דכל אותן הדורות שנתן אבינו יעקב לעשו עתידין אומות העולם להחזירן למלך המשיח לעתיד לבא, מאי טעמיה, מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו, יביאו אין כתיב כאן אלא ישיבו וכו'.

^{ק"ז} ולפי"ז אומרו "לשלמה" הוא כמו (תהלים קל"ח א') לדוד אודך בכל לבי, ורצה לומר שהמזמור הזה חיברו שלמה בנבואה על מלך המשיח (לשון הרי"ח שם).

^{ק"ח} הוא הג"ר יוסף חיון ז"ל בפירושו לספר תהלים שם.

^{ק"ט} זה לשון הרי"ח: לפי שדוד הוליד שלמה, הנה יחשב מזמור זה כאילו אמרו דוד עכ"ל.

^{ק"י} היינו לדעת התרגום.

^{ק"א} כך היא הגירסא בשוח"ט דפוס ראשון (קושטא שנת רע"ב, וכן בדפוס ויניציאה שנת ש"ו), ובדפוסים שלנו: "לינון".

^{ק"ב} יש להעיר קצת, דלעיל כתב היפ"ת (ד"ה שעלו במחשבה להבראות) דענין המשיח הוא ללמד דעת את העם, שבזמן ההוא תמלא הארץ דעה את ה', שזה עיקר ההצלחה עכ"ל, וכאן כתב דטעם קדימתו הוא מפני חשיבותו שיקיץ ישני עפר. - ומיהו יש לומר דהא והא איתא. [ועיין לעיל הערה.. מה שכתבנו בזה].

אף התשובה. וקמא לא מני תשובה דלא סבירא ליה דמאמר תשב אנוש עד דכא דבק למה שאמר למעלה, אלא שמאמר בטרם הרים וכו' קאי אמעון אתה היית לנו (תהלים שם א'), רצה לומר שהקב"ה מעונו של עולם וקודם לו, אבל רבי (אבהו) [אהבה] דריש סמוכים, דאם לא כן מה ענין זה לזה. אי נמי דתשובה בכלל מצות התורה איתא, ומכל מקום מני לה רבי אהבה, שהתשובה הנזכרת בתורה הוא שיעשה האדם מעצמו, אבל הכא איירי בתשובה שהשי"ת יעורר לאדם אליה על ידי יסורים והוראות וכדומה, ק"י והיינו ותאמר שובו בני אדם. ק"י ובהקדמת ספר עין יעקב כתוב שאין מקום לשאול דתשובה בכלל תורה, דסתם תורה נאמר על השומרה לא על החוטא, ולכן חשב דרך שנית לחוטא והיא התשובה (עכ"ד), ק"י ואין בזה טעם: (הנה יש לתרץ עוד קושיא זו עפ"י מה שכתב בייטב פנים (מאמר שוב אשיב אוה ד') לתרץ מה שהקשה המהר"ם א"ש בספר כתנות אור פ' נצבים האיך מועיל תשובה, והלא קי"ל (פסחים דף עג:) נראה ונדחה אינו חוזר ונראה, וכן האדם היה נראה תחילה, וכשחטא נדחה מקדושתו, ואיך יהיה חוזר ונראה בתשובה, ובשלמא לרב דסבר (יומא דף סד.) בעלי חיים אינן נידחין שפיר, אבל לרבי יוחנן דסבר (שם) בעלי חיים נידחין מאי איכא למימר. ותירץ בייטב פנים עפ"י מה דאיתא בגמרא (זבחים דף יב.) כל שבאותו יום לא הוי דיחוי, וידוע (סנהדרין דף צז.) שיומו של הקב"ה אלף שנה, ולכך מהני תשובה דהו"ל באותו יום, ואין להקשות מקרבנות הקרבים להקב"ה ואמרינן בהו דיחוי, דהא לא קשיא, דהתורה ניתנה לנו בבחינת זמנים ומועדים, וכל דיני שבתות וימים טובים נופלים תחת הזמן דידן, ולכן בקרבן קי"ל דלאחר יום שלנו הרי הוא נדחה, אבל תשובה שקדמה לעולם והוא למעלה מן הזמן, תו הוי הכל באותו יום, עכ"ד עיי"ש. - ולפי"ז מתורץ שפיר קושיא הנ"ל למה נמנה תשובה בפני עצמו, והלא היא בכלל תרי"ג מצות שבתורה, אך לפי הנ"ל ניחא, דאילו שקדמה תשובה לעולם לא היה מהני תשובה כלל, דאף שגוף התורה קדמה לעולם, אבל מכל מקום כיון שניתנה לנו הרי היא נופלת תחת הזמן דידן, וככל דיני התורה שנופלים תחת הזמן דידן, וממילא לא היה מועיל תשובה וכו"ל, ולכך הוצרך הקב"ה להקדים תשובה לעולם כדי שתשאר בבחינת למעלה מן הזמן, ועל ידי זה שפיר תועיל תשובה. - ותנא קמא דלא מני לה יש לומר דס"ל כרב דבעלי חיים אינן נידחין, וא"כ לא היה צריך להקדים תשובה לבריאת העולם. או יש לומר דס"ל כמו שתירץ בספר עיר דוד (אות ת"ח) לקושיא הנ"ל דדין דיחוי שייך דוקא בבהמה משום דסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הן עומדים, ולכן שייך בה דין דיחוי, אבל האדם אף שעומד למיתה מכל מקום יחזור ויחיה בתחיית המתים, ובעלי חיים כאלו כולי עלמא מודי דאינן נדחים לעולם עכ"ד, ולפי"ז לא היה צריך להקדים תשובה לבריאת העולם, דבלאו הכי שפיר מהני תשובה אף לפי הזמן דידן. - ועוד יש לומר עפ"י מה שכתב בספר סמיכת חכמים (דף כח:). במחלוקת שנויה, דכתיב תשב אנוש עד דכא, דכ"א נוטריקון ד'ם כ'פירה א'שת איש, והיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, חד אמר עד

ק"י יש להעיר דהא גם התשובה הנזכרת בתורה איירי באופן שהשי"ת יעורר אליה על ידי צרות ויסורים, וכדכתיב (דברים ד' ל') בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו, וכן כתיב (שם ל' א'-ב') והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה וגו' והשבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלהיך שמה ושבת עד ה' אלהיך וגו', הרי משמע דאיירי בתשובה שעושין מתוך צרה ושיעבוד מלכיות, - ועיין בספר צרור המור שם שפירש מאי דכתיב בתריה (שם פסוק ח') ואתה תשוב ושמעת וגו', דלפי שלמעלה אמר ושבת עד ה' אלהיך, ולפי שאותה תשובה לא היתה תשובה גמורה לפי שהיתה מתוך צרה, לזה אמר כשתכיר מעלת התשובה אתה תשוב מעצמך ועשית את כל מצותיו עכ"ד עיי"ש, ועכ"פ מבואר מזה דהתורה איירי בב' אופני התשובה ודו"ק.

ק"י נראה שכוונתו על דרך שפירש"י בתהלים שם וזה לשונו: תשב אנוש עד דכא, מביא אתה יסורין על האדם עד שאתה מחזירו להיות תשוב כח וקרוב למות, ותאמר לו ביסורין שובו בני אדם מדרככם הרעים עכ"ל. וכעין זה פירש שם הרד"ק בשם אביו וזה לשונו: תייסרנו ביסורים על עונותינו, ותאמר שובו בני אדם, שישובו בני אדם בתשובה, ועל ידי היסורין אומר להם כי הם השלוחים עכ"ל.

ק"י זה לשון בעל עין יעקב שם: ואין להקשות על דברי אלה ממה שהנחתי למעלה כי תורה קדמה לעולם הכוונה במאמר זה תורה ומצות, והתשובה היא אחת מתרי"ג מצות, כי אין מקום בכאן כלל לזאת הקושיא, כי פירוש לשון "התורה" על הסתם נאמר על איש ישר חפץ לשמוע בקול התורה, ולא על החוטא הפורש ממנה, בעבור זה ראה הקב"ה להעלות במחשבתו הקדומה בבריאת העולם שני דרכים, דרך ישר אחד לשמוע בקול התורה, ודרך אחרת לחוטא אשר נפרש ונפרד ממנה שיהא לו תקנה בתשובה הגונה, עכ"ל.

ולא עד בכלל, ועל אלו השלשה עבירות לא מחני תשובה, וחד אמר עד ועד בכלל, ואכל מילי מהני תשובה אף על אלו הג' עבירות, ופלוגתא זו תליא בפלוגתא אחרת, דלפי דעת הגמרא תשובה נבראת קודם שנברא העולם שהיא אחד מז' דברים שנבראו קודם שנברא העולם, ולדעת כמה מדרשים תשובה נבראת ביום ראשון לבריאה, ונרמז בקרא ורוח אלהים מרחפת על פני המים, בזכות תשובה שנמשלה למים (להלן פרשה ב' סימן ה' ד'), ואי אמרינן תשובה נבראת קודם העולם אז התשובה מהני על כל העבירות שבעולם אף על אלו השלשה, דאין שייך להגביל שום ענין לומר דעל רבר זה מהני ועל דבר זה לא מהני כיון דלא היה שום דבר בעולם אז, ואין לתפוס שום מקום וגבול, ובריה בפני עצמה היתה התשובה על כל מה שברא, אבל אי תשובה נברא ביום הראשון שאז הכל נברא, כדדרשינן (להלן סימן..). את השמים ואת הארץ לרבות תולדותיהן, ובזו שייך להגביל ולומר על דבר זה מהני ועל דבר זה לא מהני, עכ"ד עיי"ש. - והנה לפי דבריו יתבאר ג"כ הפלוגתא במדרש דידן, דלדעת תנא קמא לא קדמה תשובה לעולם וממילא לא מהני תשובה על ג' עבירות הנ"ל, ולדעת רבי אהבה ברבי זעירא קדמה תשובה לעולם וממילא מהני גם לג' עבירות הנ"ל. - ואמנם כשאני לעצמי היה נראה לומר דלכולי עלמא מהני תשובה אף על ג' עבירות הנ"ל, וכן מוכרח לכאורה, דהא מצינו דקין עשה תשובה על הריגת הבל, וכמבואר להלן בפרשה.. שאמר לאדם הראשון עשיתי תשובה ונתפשרתי עיי"ש, וגם על גילוי עריות מצינו דדוד עשה תשובה על חטא בת שבע ונתכפר לו, וכדאיתא במס' עבודה זרה (דף ה.). שהקים עולה של תשובה עיי"ש, וגם על חטא עבודה זרה מבואר בכמה מקומות דמהני תשובה, וכדאשכחן במס' סנהדרין (דף קב.). גבי ירבעם בן נבט שאמר לו הקב"ה חזור בך וכו'. - אשר על כן היה נראה לומר דודאי לכולי עלמא מהני תשובה אף על ג' עבירות הנ"ל, ואף דכתיב תשב אנוש עד דכ"א, ואיכא למאן דאמר עד ולא עד בכלל, אבל יש לומר דשאני גבי תשובה שקדמה לבריאת העולם לא שייך זה, והיינו לפי מה שכתב בדרשות חוות יאיר (דרוש אור יקר) דדבר זה אי עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל תליא בפלוגתא אי אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם או לא דברה, והיינו לפי המבואר בחו"מ סימן מ"ג (סעיף כ"ז) דבלשון בני אדם עד ולא עד בכלל עיי"ש, ומעתה אי אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם א"כ עד ולא עד בכלל ולא מהני תשובה על ג' עבירות הנ"ל, אבל אי אמרינן לא דברה תורה כלשון בני אדם אז אמרינן עד ועד בכלל עכ"ד, וכן כתב בספר עזרא (דרוש ד' לתשובה). - ולפי"ז יש לומר דכיון דתשובה קדמה לעולם, הרי על אותו זמן לא שייך לומר דברה תורה כלשון בני אדם, דהא עדיין לא היה אדם כלל.. ואף דהתורה כבר היתה כתובה אלפים שנה קודם לבריאת העולם, אבל עיין בספר צוארי שלל להחיד"א בהפטרות פרשה זו שכתב וזה לשונו.. ואפשר לומר דידוע דבעון העגל נתלבשה התורה בסיפורים אלו, אבל זאת התורה עצמה היא צירופי שמות הקודש ורזין עילאין, ואינם נקראים כמו התיבות האלו שנחלקו לתיבות אחרות והם סיפורים, רק האותיות אשר תבאנה הם סודות עמוקים עליונים למעלה וצירופי שמות הקודש, ולעתיד לבא נזכה ללמוד התורה מפיו ית' כמו שאמר הכתוב (ישעיה נ"ד י"ג) וכל בניך למודי ה', ותהיה התורה צירופי שמות הקודש ורזי דרזין, ויהיו אותיות אלו עצמן, רק דבמקום סיפורים יהיו שמות הקודש ורמזים נפלאים, וזה סוד מה שאמרו רז"ל (קהלת רבה פרשה י"א ז') שזאת התורה היא הבל לפני תורתו של משיח, הכוונה שסדר תיבות אלו הם סיפורים והיא הבל לפני תורתו של משיח, שאז אותיות אלו יהיו נקראים בדרך צירופי שמות הקודש, כי אז נלמוד התורה מפיו כביכול שלא על ידי סרסור, עכ"ד עיי"ש. - ולפי"ז יש לומר דהתורה שקדמה לעולם לא היתה כתובה כלשון בני אדם, ורק אחר שניתנה למעלה ונתלבשה בסיפורים, אז נאמרה כלשון בני אדם).

אבל איני יודע. לעיל הוה שייך טפי למכתב ספק זה, אלא שרצה לסדר ראשונה כל מאמריו הפשוטים, ולבסוף זכר המסופק:

איזה מהם קודם. קצת קשה אמאי לא קאמר ואם שניהם נבראו כאחד, דהא אכתי לא ידע לדרכי אבא בר כהנא. ושמא יש לומר שזה רחוק, אבל מה שיותר קרוב אל הדעת הוא הבראם בזה אחר זה :

אם התורה קדמה וכו'. אבל על העולים במחשבה לא בעי, דלא שייך בהו קדימה זמנית, שהכל נודע אצלו יתברך בידיעה אחת פשוטה בקדימה בלתי בעל תכלית כנזכר לעיל (נ"ה שעלו במחשבה להבראות), ורבי שמואל בר יצחק נמי דקאמר מחשבתן של ישראל קדמה, לאו בקדימה זמנית איירי, ותדע דאם כן מנא ליה שמחשבתן של ישראל קדמה לכל, אי משום דקדמה למחשבת התורה שנבנית עליה, לא איריא, דמאן לימא לן דשאר מילי לא קדמו (אתורה) [לתורה] ולישראל, דליכא למימר דכיון דתורה קדמה להם בפועל קדמה גם כן במחשבה, דהא מחשבתן של ישראל גופא תוכיח שקדמה במחשבה ולא בפועל, אלא ודאי בקדימת מעלה או קדימת סיבה איירי, וכיון דתורה פשיטא דחשיבא מכל השאר והיא נתיסדה על ישראל, נראה דלצרכם נתיסדה והיא טפלה להם, עם היותה קודמת במציאות להם בזמן, כמו שהמלנייס והקלמים עם היותן קודמים במציאות בזמן אל הבן, הן טפלים אליו והוא קודם במחשבת המלך, שבעבורו צוה עליהם. ובקהלת רבתי (פרשה א') בפסוק והארץ לעולם עומדת (קהלת א' ד', סימן ד') אמרו שהתורה נבראת בשביל ישראל. ואף על פי שלפי זה התורה למטה ממדריגת האדם, אינו רחוק, דצדיק יסוד עולם (משלי י' כ"ה), ועם שהתורה גבוהה גבוהה במעלה, השלמת הנפש שהיא חלק אלוה ממעל הוא עיקר התכלית. ומה שהוקשה לבעל העקידה (שער א') להנחה זו מאמרם ז"ל (פסחים דף סח:) אם לא בריתי יומם ולילה וגו' (ירמיה ל"ג כ"ה), קט"ז ואומרו (עבודה זרה דף ג.) אם ישראל מקיימים את התורה מוטב וכו', ק"י לא קשה מידי, דלעולם ישראל היו התכלית, אבל בזולת שלמות התורה כלא חשיבין. וליכא למימר דלא קאמר אלא על מציאותה המורגש הכתוב לפנינו להישירנו, שזה לא היה אלא בעבור האדם, אבל מציאותה הרוחני גבוה מחק האדם, כמו שהוא דעת בעל העקידה בשער א', דהא ודאי כדאמרינן שהתורה קדמה לעולם עיקרה המציאות הרוחני הכולל סודותיו יתברך, ועלה קאמר מחשבתן של ישראל קדמה לכל, ורבי שמואל לאו לחלוק אלא לאוסופי אתא, דקמא לא נחית לעיוני אלא במאי דשייך ביה קדימה זמנית לדעת מי קדם למי, אבל במחשבים קי"ח דאין קדימתן אלא קדימת מעלה או סיבה לא חייש, ורבי שמואל הוסיף דבמחשבים ידעין מיהת דישראל קדמי במעלה וסיבה. ואיפשר לומר דלחלוק אתא, דקמא סבירא ליה שאין ישראל קודמים במעלה וסיבה אל התורה, שהתורה בבחינת רוחניותה היא חשובה מישראל כדעת העקידה, והראשון עיקר :

משל למלך שהיה נשוי למטרונה וכו'. קשה מאי צרכיה דמשל זה, כי בלתו הוה מצי למימר מחשבתן של ישראל קדמה כדכתיב צו את בני ישראל וכו', שאין הענין עמוק שצריך להטעימו על ידי משל. ויש לומר דמילתא אגב אורחיה קא משמע לן, דאע"ג דאין שלמות ישראל בידו יתברך, ולכאורה יקשה איך ישים השי"ת מגמת תכליתו אליהם כיון דאפשר שלא יקבלו התורה ותוחלתו נכזבה, והרי שהוצרך הקב"ה לבא על ישראל בבקשה ותחינה והפחדות רבות כדי שיקבלו התורה, לזה אמר דמכל מקום כיון דהשי"ת צופה ומביט העתיד, ויודע מתחילה שישמעו לו אחר עשותו כל ההכנות ההם, כבר ישים אליה תכליתו מבראשונה ולא יחטיא, אעפ"י שהם בחיריים, כמו שהמלך הנשוי למטרונה שלא ילדה לו אין בידו לישא אחרת ולהעמיד בן, ק"ט ועם כל זה הכין צרכי בנו לידיעתו העתיד בכח אצטגנינות. ודבר גדול השמיענו בזה, והוא היות אמת כי השי"ת יודע העתיד עם הישאר איפשרות הבחירה במקומו, וקרוב לזה מה שכתב הראב"ד בהשגותיו בפרק ה' מהלכות תשובה (הלכה ה') שידיעת ה' היא כידיעת

קט"ז דאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי.

ק"י הרי משמע מזה דעיקר התכלית היא התורה.

ק"ח אותן שעלו במחשבה.

ק"ט צריך עיון דמהיכא תיתי לא יוכל המלך לישא אחרת ולהעמיד בן.

האצטגני[נ]ים, אף על גב דלא דמי ממש וק"ל. ולקמן בפרקין בסימן ח' (ד"ה שבתי וראה) [ו]בפרשה ב' סימן ז' (ד"ה מתחלת ברייתו של עולם וכו') נדבר בדרוש הזה בעזרת האל:

ו' אמר רבי בניה העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה שנאמר (משלי ג' י"ט) ה' בחכמה יסד ארץ וגו', רבי ברכיה אמר בזכות משה שנאמר (דברים ל"ג כ"א) וירא ראשית לו, רבי הונא בשם רבי מתנה אמר בזכות ג' דברים נברא העולם, בזכות חלה ובזכות מעשרות ובזכות בכורים, ומה טעם בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא חלה שנאמר (במדבר ט"ו כ') ראשית עריסותיכם, ואין ראשית אלא מעשרות היך דאת אמר (דברים י"ח ד') ראשית דגנך, ואין ראשית אלא בכורים שנאמר (שמות כ"ג י"ט) ראשית בכורי אדמתך וגו':

ו. **אמר רבי בניה וכו'.** לפי שהביא למעלה (סימן ה') הדברים שקדמו לעולם, שהכוונה שהם תכליות עיקריים כדפירשתי (שם ד"ה שעלו במחשבה להבראות), מייתי השתא פלוגתא זו, דרבי בניה מסכים עם דלעיל שהתורה קדמה והיא תכלית העולם, ולרבי ברכיה משה גם כן קדם במחשבה, ולרבי הונא ג' דברים שבעבורם נברא העולם. גם לפי שיטת דרשותיהם אלו לתרוצי מלת בראשית קאתו, ולפרשה שתהיה שם^{קכ} והבי"ת בי"ת הסיבה כדכתבין לעיל (שם ד"ה ששה דברים קדמו), ולא הוצרכו להזכיר קרא דבראשית דעד השתא ביה סלקין ונחתין, ולהכי מייתי הכא הך פלוגתא שהכוונה בזה לתרוצי מלת בראשית, ולהכי לא מייתי הכא דעת רבי יהושע דאמר בזכות יעקב כדלקמן ספר ויקרא פרשה ל"ו (סימן ז'), דההיא לא מידרשא ממלת בראשית, דלא אשכחן דיעקב נקרא ראשית. ובהא קמפלגי, דלרבי בניה פירושו בשביל התורה שנקראת ראשית^{קכא} כדרבי הושעיא דלעיל (סימן ב'),^{קכב} ומייתי מה' בחכמה יסד ארץ, לומר דאף על גב דמצינן לפרש בשביל ישראל שנקראו ראשית (ירמיה ב' ג'), או בשביל משה, כיון דגלי לן קרא דה' בחכמה יסד ארץ נוח לפרש בשביל התורה. ולרבי ברכיה נחא ליה לפרש בשביל משה דראשית ידיה מוכרת, ואתי שפיר דבראשית יהיה שם אליו, דאילו לתורה או לישראל בראשית "דרכו" או ראשית "תבואתה" מיבעי ליה. ומוחלפת שיטתו של רבי ברכיה, דלקמן בספר ויקרא (שם) קאמר בזכות ישראל, וצריך לומר דאמוראי ניהו ואלביא דרבי ברכיה. ורבי הונא סבירא ליה בזכות ג' דברים מטעמא דאכתוב בסמוך בעזרת האל. וראויה היתה מימרא זו ליכתב לעיל בתריה דרבי הושעיא, דקרובה לה,^{קכג} אלא דבעי לאתויי תחילה מילתייהו דרבי תנחומא ושאר רבואתא דקדמי להו, ועוד לסמוך דברים אלו אל הקדימות הנ"ל, דלדעת אלו גם דברים אלו קדמו כדכתיבנא.

ועל דרך דרש נוכל לומר דרבי בניה ורבי ברכיה חולקים במה שזכרנו למעלה ממימרא זו (סימן ה' ד"ה אם התורה קדמה וכו') אם התורה עיקר או ישראל עיקר, ודעת רבי בניה שהתורה עיקר בבחינת רוחניותה והיותה חכמתו יתברך שבה יסד ארץ, ודעת רבי ברכיה היות האיש השלם עיקר, ודעת רבי הונא גם כן כרבי בניה, אלא שדרש בזכות ג' דברים לסיבה שזכור (להלן ד"ה בזכות ג' דברים), ומאחר שאפילו ג' דברים מהתורה יספיקו להיות תכלית העולם, כל שכן כולה:

^{קכ} כלומר דמלת "ראשית" היא שם דבר, והב' דבראשית היא ב' הסיבה, ולא שמלת "בראשית" פירושו בראשונה.

^{קכא} דכתיב (משלי ח' כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו.

^{קכב} אין כוונתו לומר דרבי בניה ס"ל כרבי הושעיא דלעיל, דהא רבי הושעיא לא פירש בראשית "בשביל" התורה שנקראת ראשית נברא העולם, אלא פירש "דעל ידי" התורה נברא העולם, כי היא היתה כלי אומנתו של הקב"ה, ולדידיה מלת בראשית פירושו "עם" ראשית כמו שכתב שם היפ"ת (ד"ה ואין ראשית אלא תורה), אלא כוונתו לומר דרבי בניה ס"ל כרבי הושעיא בהא דמוקי מלת "בראשית" על התורה שנקראת ראשית, משא"כ רבי ברכיה ורבי הונא מוקי לה על משה או על ג' דברים הנזכרים. [וכן כתב בנזר הקודש כאן (ד"ה אמר רבי בניה העולם ומלואו וכו') עיי"ש].

^{קכג} כי שניהם דרשו מלת "בראשית" על התורה, אלא דלרבי הושעיא הבי"ת של "בראשית" פירושו "עם" התורה שנקראת ראשית נברא העולם, ולרבי בניה הבי"ת של "בראשית" פירושו "בשביל" התורה שנקראת ראשית וכו', וכמו שכתבנו בהערה הקודמת.

שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ. שהביי"ת בי"ת הסיבה. ואף על פי שפשט הכתוב אינו אלא שבחכמה ודעת ברא העולם, כלומר שהוא מתוקן ונאות, גם בחגיגה פרק ב' (דף יב.) אמרו בב' דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ וכו', ובתנחומא^{קכד} דרשו בחכמה יסד ארץ על שברא האדם מהעליונים והתחתונים שלא יהיה קטרוג בין עליונים ותחתונים, מכל מקום נראה לרבי בניה לדרשו כן, כי מאי קא משמע לן שברא העולם בחכמה ותבונה :

בזכות ג' דברים. איכא למידק אמאי לא קאמר כרבי בניה שהתורה נקראת ראשית, שהכל יכלול החלק. ותו כיון דלא דריש ראשית לכלל התורה, היכי מצי מוכח מלת בראשית לתלת מילי, ואי ראשית כל מילי דאיקרו ראשית משמע ליה, ולרבותא קאמר ג' דברים, דלא מיבעיא בשביל כל התורה כולה אלא אפילו בשביל כל אחד מג' אלו שנקראו ראשית נברא העולם, לימא נמי בזכות משה וישראל שנקראו ראשית. ויש לומר דאין הכי נמי דסבירא ליה דכל היכא דמצית למידרש ממשמעות ראשית דרשינן, דכיון דסתמא כתיב כולוהו משתמען מיניה, והא דלא קאמר בזכות ישראל, משום דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן (חגיגה דף י : ועוד),^{קכה} והא דלא קאמר בזכות משה, דסבירא ליה דראשית ד"וירא ראשית לו" לא קאמר אמשה, אלא אהקב"ה שהוא התחלתו כדפירש הרמב"ן ז"ל.^{קכו} ולפי מה שכתבתי (לעיל ד"ה אמר רבי

^{קכד} הובא בילקוט על משלי רמז תתקל"ה, ומקורו בתנחומא ישן (מהדורת באבער) פרשה זו סימן ט"ו.

^{קכה} יש להעיר מהא דמבואר במס' בבא קמא (דף ב:) דגילוי מילתא בעלמא ילפינן מדברי קבלה ודו"ק..

^{קכו} לא ידענא לאיזה רמב"ן נתכוון, כי בגוף הכתוב בפ' וזאת הברכה לא פירש הרמב"ן כלום, ואם כוונתו למה שכתב הרמב"ן בריש פרשה זו שהביא מדרשינו וכתב וזה לשונו: וכוונתם זו שמלת בראשית תרמוז כי בעשר ספירות נברא העולם, ורמז לספירה הנקראת חכמה שבה יסוד כל, כענין שנאמר (משלי ג' י"ט) ה' בחכמה יסד ארץ, היא התרומה והיא קודש, אין לה שיעור למיעוט התבוננות הנבראים בה, וכאשר ימנה אדם עשר מדות ויפריש אחת מעשר רמז לעשר ספירות יתבוננו החכמים בעשירית וידברו בה, והחלה מצוה יחידה בעיסה תרמוז לזה, וישראל שנקראו ראשית היא כנסת ישראל המשולה בשיר השירים לכלה וכו', וכן וירא ראשית לו דמשה, יסברו כי משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה (יבמות דף מט:) וראה ראשית לו, ולכן זכה לתורה, הכל כוונה אחת להם עכ"ל, - הנה דברי הרמב"ן הללו הם על דרך הקבלה, ואמנם כפי הנראה מדבריו מפרש "וירא ראשית לו" דמשה ראה באספקלריא המאירה וזכה לספירת חכמה שהיא יסוד הכל, ולפי"ז מלת "ראשית" לא קאי על משה אלא על ספירת חכמה שנקראת ראשית, [ועיין בפירוש הריקאנטי ריש פרשה זו שכתב וזה לשונו: דברים הרבה מצאו שנקראו ראשית, כי חכמת שלמה גם היא נקראת ראשית מטעם היותה ראשית לעולם הנפרדים כאשר נרמז בענין החלה והמעשרות והביכורים, גם מה שאמרו בזכות משה רמזו כי אספקלריא המאירה ראשית לחמשה ספירות אחרונות, אמנם עיקר הכוונה הנה כי ראשית רומזת לחכמת אלהים אשר בה נברא העולם שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ עכ"ל, וכתב שם הלבוש באבן יקרה (ד"ה דברים הרבה מצאו וכו') וזה לשונו: כלומר האמת הוא כן כי הרבה דברים נקראו ראשית, אמנם עיקר הכוונה הנה לראשית העליון כי הוא משפיע לכולם עכ"ל. - ועיין ג"כ בספר "ביאור לפירוש הרמב"ן" מהג"ר מאיר אבוסאולוה ז"ל (מתלמידי הרשב"א ז"ל) שכתב וזה לשונו: ומה שכתב הרב ז"ל וירא ראשית לו, הרי הוא כאילו אמר וירא ראשית הוא, אלא שאחז לשון המקרא, ויש מי שסובר שמלת "לו" חוזר על אספקלריא המאירה, כלומר שראה ונסתכל והביט בראשית עד הראשית ההוא של אספקלריא המאירה עכ"ל], אבל אין זה במשמעות לשון היפ"ת כאן שכתב דקאי "אהקב"ה שהוא התחלתו", ואפשר שהבין מדברי הרמב"ן שמפרש מלת "ראשית" דקאי על הקב"ה שהוא התחלת הכל, (ואולי יש כאן קיצור לשון בדברי היפ"ת). - ומיהו בכל אופן קשה דהרי הרמב"ן פירש כן אליבא דרבי ברכיה דדריש בראשית בזכות משה, ואיך לקח היפ"ת דבריו וסיבבם אליבא דרבי הונא לומר דמטעם זה לא ס"ל לדרוש כרבי ברכיה משום דס"ל דוירא ראשית לו לא קאי על משה אלא על הקב"ה וכו', והא אדרבה הרמב"ן כתב כן אליבא דרבי ברכיה, - ואף אם נדחוק לומר דרבי הונא ס"ל דכיון דמלת "ראשית" לא קאי על משה אלא על הקב"ה (או על ספירת חכמה), תו ליכא למידרש בראשית בזכות משה דהא למעשה לא נקרא משה "ראשית", אבל הא ליתא, דהרי הא מקום שפיר מצינן למידרש בראשית בזכות משה, דכיון שזכה משה להשגת "ראשית" א"כ שפיר מצינן למידרש בראשית בזכות משה שזכה להשגת ראשית. [ודוק בלשון רבי ברכיה דלא קאמר בזכות משה "שנקרא" ראשית, אלא בזכות משה שנאמר וירא ראשית לו, והבן].

ולהעיר דבנזר הקודש כאן (ד"ה אמר רבי בניה העולם ומלואו וכו', בסוף הדיבור) כתב וזה לשונו: ורב הונא ס"ל דליכא ראייה מהתם, דמפרש לה כדתני בספרי (פ' וזאת הברכה פסקא שני"ג) הוא בא בראש תחילה והוא יבא בראש לעולם הבא וכו', אי נמי כדפירש הרמב"ן שם דראשית לא קאי אמשה אלא אהקב"ה שהוא התחלתו עכ"ל. - והנה מלשונו שכתב כדפירש הרמב"ן "שם" משמע שכוונתו לפ' וזאת הברכה, אבל הא ליתא, כי לא כתב שם הרמב"ן כלום וכו"ל, - ונראה ברור שדבריו לקוחים מדברי היפ"ת כאן, אבל לא דק בלשונו, כי היפ"ת לא כתב שכך פירש הרמב"ן "שם", אלא כתב סתם "כדפירש הרמב"ן ז"ל". [ולפלא על בעל נזר הקודש שהסתמך על היפ"ת בזה מבלי שיעיין בשורש הדברים].

ואמנם בעיקר דברי היפ"ת כאן יש לתמוה קצת, דלכאורה הוה מצי למימר בפשיטות דהטעם דלא דריש רבי הונא בראשית בזכות משה היינו משום דס"ל דפסוק "וירא ראשית לו" לא קאי כלל על משה, אלא כמו שפירש"י שם

בניה וכו', בדרך הדרש) שהם חולקים אם התורה עיקר או ישראל עיקר, אתי שפיר דלא מצי מימר בזכות משה וישראל, שאין מאמר בזכות מצות וזכות אנשים צודק כאחד, דתורה עיקר או אנשים.

אכן יש לדקדק למה לו לומר "ומה טעם בראשית ברא אלהים", דאין צורך להזכירו דעליה קיימין, כמו שלא זכרוהו רבי בניה ורבי ברכיה. גם הלשון בלתי מדויק, שבאומרו ואין ראשית אלא חלה שולל כל שאר מילי ואפילו מעשרות ובכורים, והדר קאמר ואין ראשית אלא מעשרות וכו'. ויש לומר דחלה ומעשרות ובכורים דדמיין אהדדי כחדא מילתא חשיבי, וכיון דכתיב בכל חד מינייהו ראשית הוה ליה כאילו כתיב בחדא מילתא ראשית ג' זימני, ולהכי עדיף ליה למידרש בזכות ג' דברים, דאם כן בראשית מידריש אמילתא דאיכרי ראשית ג' זימני, ולא אתורה דלא איקריא ראשית אלא זימנא חדא, והיינו דקאמר ומה טעם בראשית וכו', כלומר האי דדרישנא הכי ולא בזכות כללות התורה, טעמא דידי משום מלת בראשית דבהכין סלקא טפי. והשתא אתי שפיר שאין מאמריו סותרים זה את זה, דכדקאמר ואין ראשית אלא חלה הכי קאמר, חלה וכל דדמי לה דהיינו מעשרות ובכורים, ואיצטריך לומר אחר כך ואין ראשית אלא מעשרות ואין ראשית אלא בכורים, דאם לא כן הוה אמינא דחלה בלחוד קאמר, ולא מצי למימר ואין ראשית אלא חלה שנאמר ראשית עריסותיכם ונאמר ראשית דגנך ונאמר ראשית בכורי אדמתך, דאם כן הוה משקר, דהוה משמע דתלת קראי מייתינהו אחלה. והא דלא ערבינהו וקאמר ואין ראשית אלא חלה ומעשרות ובכורים, לאשמועינן דכל חד מינייהו לחודיה כדאי לשיברא העולם בזכותו, ואילו הוה ערבינהו הוה אמינא דתלת בעינן :

מעשרות היך מה דאת אמר ראשית דגנך. ואף על גב דהאי קרא בתרומה גדולה איירי שאין לה שיעור מן התורה, ואפילו חטה אחת פוטרת את הכרי (קידושין דף נח: ועוד), מכל מקום בשם מעשר איקרו כל תרומות :

ראשית בכורי. והא דנקט בכורים בסיפא שלא כסדר המקראות, אפשר משום דאית בהו קדושה וטירחא יתירא, דאפילו כהנים ולויים חייבים בהבאתם,^{קכז} וצריך להביאם לעזרה על כתפיהם, ואינן נאכלין אלא בתוך ירושלים, וטעוניהן כלי וקריאה וקרבתן ושיר ותנופה ולינה.

ואיכא למידק מה מעלת מצות אלו מזולתם שיברא העולם. ויש לומר משום דכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו (אבות פ"ו מ"ב), והרמת התרומות והמעשרות והקרבתות לכבוד שמים הוא, כמביא מנחה לאדוניו דרך כבוד אף על פי שאינו צריך לו, וכדכתיב (משלי ג' ט') כבד את ה' מהונך, וכמו שכתב העקידה בשער צ"ח שהבאת כל מנחת ראשית הוראת אדנות של אלהותו, והוא אמת, לכן אמר שהשי"ת ברא העולם בזכות ג' אלו, והוא הדין קרבנות ודומיהם. וקרוב לזה מצאתי כתוב שבאלה יודע אדם היותו עבד ה', שאעפ"י שיעמול בזריעה וקצירה לא יאמר כחי ועצם ידי וכו', כי הכל מה', ועל כן יפריש ראשיתם כעבד לאדונו. אי נמי יש לומר משום דעל גמילות חסדים העולם עומד כדכתיב (תהלים פ"ט ג') (אני) [כי] אמרתי עולם חסד יבנה, ואין גמילות חסדים גדול מזה להטריף לחם הכהנים הלויים העוסקים בעבודת שמים, וגם עם עצמם גומלים חסד לכפר על נפשותיהם. וקרוב אני לומר שבמימרא זו נרמזו הג' ששנינו בפרק קמא דאבות (משנה ב') תורה ועבודה וגמילות חסדים, ורבי בניה עשר עיקר מהחלק העיוני שהוא התורה, ורבי ברכיה עשה עיקר מהחלק המעשי, ולזה אמר בזכות משה עבד ה', ורבי הונא עשה עיקר מגמילות חסדים.

ועל דרך הדרש יש לומר, שלהיות תכלית בריאת העולם המושגת כדי שימצא בעולם הזה מי שיכיר את בוראו, כמו שכתב הרמב"ן בפרשת האזינו (דברים ל"ב כ"ו ד"ה אשבתה), ואף על פי

דקאי על שבת ג' שנטלו ארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כיבוש הארץ עיי"ש, ולפי"ז מלת "ראשית" לא קאי כלל על משה אלא על ראשית כיבוש הארץ ודו"ק.

^{קכז} ואף דכהנים ולויים חייבים נמי להפריש חלה ותרומה ומעשר, אבל שאני ביכורים שחייבים להביאם לעזרה ודו"ק.

שאינן לו יתברך צורך לזה, כך גזרה חכמתו ממדת טובו, כדאבאר לקמן בפרשה י"ב סימן י"א (ד"ה כל מה שיש בשמים וכו', על דרך הדרש), ובספר שני (סי') [פרשה] א' (סימן כ"ה ד"ה ורבנן אמרי וכו'). ונראה שלרמז ידיעה זו באו בתורה מצות התרומות והמעשרות להרים לה' תמיד ראשית הכל, לחקוק בשכלנו ידיעה זו כי יש לכל הנמצאים סיבה ראשונה קיימת, לא כמו שחשבו פילוסופי יון שעניני העולם מקרים בלי סיבה קיימת. אמנם מהידוע שצריך שתשתתף לידיעה זו ידיעה אחרת, והוא שלא היה המשך העולם על דרך החיוב מהסיבה הראשונה, ושהעולם קדמותו כקדמות יתברך כדעת ארסטו, אלא שהוא יתברך נמצא לבדו בזמן קדמון בלתי בעל תכלית, ואחר כך המציא העולם מהאין הגמור אחר שלא היה, וכמו ידיעה זו לא תמצא בכל התרומות, שעם היות שם הראשית נאמר בכולן, אין הראשיות ההוא אמיתי אלא הנחי, לפי שחלק הראשיות הנתרם מכלל העיסה והדגן לא נמצא במציאות קודם אל הכלל, ומה שנאמר בהם ראשית הוא שקודם האכילה ירימו חלק זה ראשונה, אבל נמצאת ודאי בבכורים סתם^{קכח} הראשית אמיתי בהם, שהפרי הקרב להשי"ת נמצא במציאות קודם לשאר פירות אילנו, וזה רמז נאות שהשי"ת שהוא הסיבה הראשונה נמצא במציאות קודם למסובבים ממנו, לכן אמר רבי הונא שבזכות אלו נברא העולם, שהם מורים ורומזים על היכר הסיבה הראשונה, ולכן הניח זכר הבכורים לבסוף, שהוא המורה על תשלום הידיעה שהסיבה רצונית. ואיפשר שראשית הנזכר במעשרות רמז שעם היותו יתברך סיבה ראשונה לכל, אין לו שום התיחסות עמהם, אבל הוא נבדל וקדושתו למעלה מהי שכלים הנבדלים הרמוזים^{קכט} כמו שאמרו בפרק קמא דסוכה (דף ה.) וירד ה' על הר סיני (שמות י"ט כ') למעלה מעשרה וכו'. אלא שאין זה מחזור, לפי שמעשרות הנזכרת פה אינם במספר העשירות ממש אלא בשם בלבד כנזכר לעיל (ד"ה מעשרות). ולקמן בפרשה י"ב סימן ב' (ד"ה בזכות השבטים, בדרך הדרש) אכתוב דרך אחר:

ז' רבי הונא בשם בר קפרא פתח (תהלים ל"א י"ט) תאלמנה שפתי שקר וגו', אתפרכין אתחרשן אשתתקן, אתפרכין אתחרשן היך מה דאת אמר (שמות ד' י"א) או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור הלא אנכי ה', ואומר (בראשית ל"ז ז') והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה והנה קמה אלומתי, אשתתקן כמשמעו, הדוברות על צדיק חי העולמים, עתק שהעתיק כבריותיו, בגאווה אתמהה בשביל להתגאות ולומר אני דורש במעשה בראשית, ובוז אתמהה מבזה על כבודי, דאמר רבי יוסי בר חנינא כל המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא, בכבודו של מקום על אחת כמה וכמה, ומה כתיב אחריו (תהלים ל"א כ') מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ליראיך ולא לבוזים את מוראך [הרב] אל יהיו כמה רב טובך, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין במקום הביבים ובמקום האשפה ובמקום הסריות, כל מי שהוא בא לומר פלטין זו בנויה במקום הביבים ובמקום האשפה ובמקום הסריות אינו פוגם, כך כל מי שהוא בא לומר העולם הזה נברא מתוך תוהו ובוהו אינו פוגם אתמהה, רבי הונא בשם בר קפרא אמר אילולי שהדבר כתוב אי אפשר לאמרו, בראשית ברא אלהים, מגין הן והארץ היתה תהו ובהו:

ז. **אתפרכין**. מלשון כריתתה, כמו נפרך בצפורן (חולין דף מו:). ודריש תאלמנה מלשון אלומות, כלומר שיכרתו ויעשו חבילות ואלומות. אבל רש"י ז"ל (במדרשינו כאן ד"ה אתפרכין) כתב ששמע מי שפירש דכל האוגד עומרים אינו אוגדן אלא לפרכין בגורן, וגם כשנאגדים זה על זה הם נפרכין, אבל דעתו דדריש הכי משום דאלומים [ב]לשון ארמי פרכין, כמו (ויקרא ב' י"ד) גרש כרמל דמתרגמינן פרוכין רכיכין (עכ"ל), והכל עולה לענין אחד. ובערוך ערך פרך (הג') פירש ענין קשירה:

אתחרשן. מלשון חרש, ואף על פי שנושא החרשות והשמע הן האזנים לא השפתיים, כיון דסתם חרש הוא שאינו מדבר ואינו שומע (תרומות פ"א מ"ב), כבר יצורף תואר החרשות אל

^{קכח} אולי צריך לומר: "ששם".

^{קכט} ולכך מורה המעשר שהוא אחד מעשר, לרמז על ענין זה.

השפתים על דרך ההעברה, והכוונה שלא יהיו בני שמיעה ולא בני דיבור. ומייתי מאו מי ישום אלם או חרש, דמשמע ליה דחרש קרוב לאלם, ומאמר אלם ומאמר חרש נמי מוסב אל הפה ונשואים עליו, והכי קאמר מי שם פה לאדם או מי ישום נעדר הפה, וזה אם שיהיה אלם או שיהיה חרש שהוא גם כן בלתי שומע, דאם לא כן היה לו לומר או מי ישום אוזן או חרש דליהוי דבר והפכו, ואם כן נפקא מיניה דכמו שישולח תואר האלמות על השתיקה, ישולח גם כן על החרשות, ואם כן מאמר תאלמנה יכלול השתיקה והחרשות כאחד. ואף על פי דאיכא למימר דמאמר פקח משמש להפכו של עִוֵּר וחרש, דלשון פקחות אמור בעינים כדכתיב (להלן ג' ה') ונפקחו עיניכם, ואמור באזנים כדכתיב (ישעיה מ"ב כ') פקוח אזנים, ובגמרא זימנין סגיאיין חרש שנתפקח סומא שנתפקח (יבמות דף קיג. גיטין דף כג. ועוד), והכי פירשו לקמן בשמות רבה פרשה ג' (סימן כ"א [ט"ו]) שאמרו פקח לראיה פקח לשמיעה, מכל מקום אין נראה לבר קפרא [לפרש] קל כן, דאם כן למה נכנס מאמר פקח בין הדבקים, היה לו למימר או פקח או חרש או עור, אי נמי או חרש או עור או פקח, קלא ודברי רש"י ז"ל (במדרשנו כאן) קרובים לדברינו. קלב ואם תאמר מנא ליה למידרש אתפרכן, בשלמא אתחרשן ידרש לפי הלשון, דכי היכי דמשמעותיה יורה על השתיקה יכלול גם כן החרשות כי אחים הם, אבל אתפרכן מנא ליה דמלת תאלמנה מידרש הכי. יש לומר לפי שנשתנה תואר האלמות בפסוק זה מכל הפסוקים, שמעולם לא הוטל תואר זה אל השפתים עם שהוא ממקריהן, אלא על עצם האדם, פתח פין לאלם (משלי ל"א ח'), או מי ישום אלם, אלילים אלמים (חבקוק ב' י"ח), וכאלם לא יפתח פיו (תהלים ל"ח י"ד), וזולתם, שכולם מתוארים אל העצם ולא אל השפה, וכן אין דרך הלשון לומר שפתי פלוני נתאלמו, אלא פלוני נאלם, להכי דריש ליה מלשון כריתה הצודקת יפה בשפתים, כדכתיב (שם י"ב ד') יכרת ה' כל שפתי חלקות, ומכל מקום דרשינן אתחרשן אשתתקן דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. אבל רש"י ז"ל (במדרשנו כאן) כתב אתחרשן, כלומר כל מי שמפרש תאלמנה לשון אתחרשן לא משתבש (עכ"ל), נראה דסבירא ליה דלאו תרתי קאמר, אלא או הא או הא: קלב

קל תוקן עפ"י יפה מראה על הירושלמי מס' חגיגה פרק ב' סימן י' (ד"ה יתחרשן כמה דאת אמר וכו').

קלא יש להעיר דבחזקוני וברא"ם שם בפ' שמות כתבו להיפך, והיינו דלכך הטיל הכתוב פקח בין חרש לעור לפי שהוא נופל על שניהם, כמד"א (ישעיה מ"ב ז') לפקוח עינים עורות, פקוח אזנים ולא ישמע, ולכן בא פקח בין חרש ועור להיות משרת לשניהם עכ"ד, וכן כתב היפ"ת שם בשמות רבה (ד"ה ופקח לראיה ופקח לשמיעה) עיי"ש, ודוחק לומר דבר קפרא והמדרש בשמות רבה פליגי בסברות הפוכות מן הקצה אל הקצה. - ואמנם בנזר הקודש כאן (ד"ה תאלמנה שפתי שקר וכו') כתב דלא פליגי אלא תרווייהו איתנהו, וזה לשונו: דמדלא קאמר נמי או מי ישום אוזן או חרש להיות ג"כ דבר והפוכו כלפי החרש שימת האוזן, אלא ודאי חרש הוא ג"כ הפוכו של מי שם פה, והכי קאמר מי שם פה לאדם או מי ישום נעדר כח הפה, וזה מב' פנים, או אלם בטבעו שאין לו כח הדיבור, או חרש כלומר שהוא אלם מחמת חרשות, כי אם אינו שומע לא למד לדבר, [ו]אע"ג דכתיב בתריה או פקח או עור, ומפרש לקמן ספר ב' פרשה ג' פקח לראיה פקח לשמיעה, כלומר דפקח מוסב ג"כ על או חרש, מכל מקום לפי"ז לא הול"ל מאמר פקח בין הדבקים, דהול"ל או פקח או חרש או עור, אי נמי או חרש או עור או פקח, אלא צריך לומר שהוא מוסב ג"כ על מי שם פה, ומכל מקום בהא לחודא נמי לא סגי, דנהי דבכלל חרש הוא מניעת הדיבור, מכל מקום אמאי לא קאמר הפוכו של בחינת השמיעה עצמה, אלא צריך לומר שזה הוא בכלל אומרו או פקח, ומעתה אין צריך לומר דההיא דהכא פליגא אדלקמן ספר ב' פרשה ג' כמו שכתב היפ"ת, אלא תרווייהו (נינהו) [איתנהו], שנכתב [חרש] באמצע להיות נדרש לכאן ולכאן, על מי שם פה ועל פקח, עכ"ל.

והנה דבריו נכונים ומסתברים, אך הם דלא כהבנת החזקוני והרא"ם הנ"ל, דלפי דבריהם הטעם שהטיל הכתוב פקח באמצע הוא כדי שיהיה משרת לשניהם, הא לאו הכי לא הוה אמרינן דפקח קאי נמי אחרש, ואילו לדברי הנזר הקודש הוה אמרינן כן אף אי לא הוה נכתב פקח באמצע, (וכמו שכתב היפ"ת כאן בטעמיה דבר קפרא), ומדהקדים חרש תחילה שמע מינה דקאי על מי שם פה, אלא דמכל מקום אמרינן נמי דחרש קאי על פקח דכתיב בתריה מדלא קאמר הפוכו של בחינת השמיעה עצמה דהיינו אוזן, והבן.

קלב זה לשון רש"י (ד"ה אתחרשן כמה דתימא או מי ישום אלם): כלומר כל מי שמפרש תאלמנה לשון אתחרשן לא משתבש, שתאלמנה משמע לשון חרש דכתיב או מי ישום אלם, מי גרם לאלם שלא ידבר, חרשותו גרמה לו, שאילו היה שומע היה מדבר, כדתנן חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר עכ"ל.

קלב ביפה מראה שם (ד"ה יתפרכן) הוסיף וזה לשונו: ובקונטרס אחד מצאתי כתוב כי הדורש במה שהעלים השי"ת לדקותם לשוכני בתי חומר יענש במדתו, אבל לא יענש לגמרי מתחילה לבטל ממנו הדיבור, אבל יתחרש ולא ישמע, ואז יהיו דבריו מועטים, שלא יהיה נשאל שאיננו שומע, ואם בזאת לא יוסר, יתקשרו שפתי ותאחז לשונו שיהיו דבריו מבולבלים, וזהו יתפרכן כפירוש הערוך, ואם לא ישוב ישתתק לגמרי, עכ"ל. - והנה פירוש זה יצדק לפי גירסת

אתפרכן אתחרשן היך מה דאת אמר וכו'. בהעתקת הילקוט (תהלים רמז תשט"ו) כתיב אתפרכן כמה דאת אמר והנה אנחנו מאלמים וגו', אתחרשן כמה דאת אמר או מי ישום אלם, וזו היא נוסחה הגונה מנוסחתינו דערבינהו, ועוד דנסיב גמרא לאתחרשן ברישא, ובתורה כתוב ברישא דאתפרכן, קלד ועוד דהוא גופיה אקדים בראש דבריו אתפרכן לאתחרשן:

בגאווה. כלומר שאין פירוש הכתוב שעל דברן בגאווה ובזו תאלמנה, דכיון שדיברו על ה' שקר אף על פי שלא יהיה דרך גאווה ראוי שתאלמנה, אלא דקרא אתמוהי קא מתמה איך יבזו על כבודו בשביל להתגאות, ובי"ת בגאווה כבי"ת ויעבוד יעקב ברחל (בראשית כ"ט כ'), לא כבי"ת בגאווה ובגודל לבב לאמר (ישעיה ט' ח'):

בכבודו של מקום. כתוב בעין יעקב (ירושלמי מס' חגיגה פרק ב' סימן ג' ד"ה ואינו) דאיפשר לפרש לשון כבוד שהוא בדרך כינוי קלון, או נפרש המתכבד בהיותו מדבר בדרוש שהוא כבודו של חי העולמים שלא לדבר בו, כי בודאי כבודו [הוא] שלא נשאל מה היה קודם העולם וכו' (עכ"ל). קלה ותמהני מאד מדברים אלו, שהפירוש הראשון ברור לדרכי דבי רב, נמצא פעמים רבות בלשון חז"ל, והפירוש הב' אין לו שחר כלל, ואינו מתיישב על דברי המאמר כלל, ולא הייתי צריך לכתוב דברים אלו כי הדברים ברורים מאד, אלא לאפוקי מיניה:

ומה כתיב אחריו מה רב טובך. כלומר ולא תקשה לך מה דכתיב בתריה מה רב טובך, דבשלמא לפשטיה דקרא דדוברות על צדיק פירושו האומרים על צדיק אין ישועתה לו באלהים ומה בצע כי יעבדנו, אתי שפיר דלאפוקי מינייהו סמך ואמר הלא שקר בימינם כי מה רב טוב הצפון להם, אבל להך דרשא מה ענין לסמיכות שכר הצדיקים לכאן, לזה אמר דהכי קאמר, ליראיך ולא לבוזים את מוראך. אי נמי הכי קאמר, והיינו דכתיב בתריה וכו', דלפשטיה המקרא קשה היכי פתח בצדיק וסיים ביראים, דהיה לו לומר מה רב טובך אשר צפנת "לצדיקים" או "לו", קלי אבל השתא אתי שפיר דנקט ליראיך היפך הראשונים הבוזים את מוראך. אי נמי לפרושי ענשייהו דדוברות על צדיק אתא, משום דמייתי לדרכי יוסי דקאמר שאין לו חלק לעולם הבא, ואנן לא אשכחן דענשיה קרא אלא בהאי עלמא דתאלמנה שפתייהו, לזה אמר דהא מדיוקא דקרא דכתיב בתריה נפקא. קלי והאי פירושא אתי שפיר טפי לפום לישנא דירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א) דלא קאמר אלא מה כתיב אחריו מה רב טובך, אל יהי לו במה קלח רב טובך, ואגב גררא אשמועינן דענשינהו מדה כנגד מדה, שעל בזותם מוראו הרב אל יהיו במה רב טוב הצפון ליראים מוראו הרב. קלט מיהו לישנא דקאמר "ליראיך ולא לבוזים את מוראך הרב אל יהיו במה רב טובך" לא נתיישב אצלי כהוגן, דב' גזירות הן, והכי הוה ליה למימר ולא לבוזים את מוראך הרב, והבוזים את מוראך הרב אל יהיו במה רב טובך. ומכל מקום אין נראה שדעתו לפרש עיקר הכתוב בענין זה רק על דרך הדרש, שפשוטו מבואר בעצמו כדכתיבנא:

הירושלמי שם דנקט תחילה יתחרשן ואח"כ יתפרכן ישתתקן, אבל לפי גירסת המדרש כאן דנקט תחילה אתפרכן לא יצדק פירוש זה, ונראה דמשום הכי לא הביא כאן היפ"ת פירוש הלז.

קלד היינו שהפסוק של אתפרכן מוקדם בקרא.

קלה וכן פירש האב"א (אור השכל) כאן וזה לשונו: פירוש "בכבודו של מקום" הוא על דרך סגי נהור, כי כבודם בקלון יומר (עפ"י הושע ד' ז'). או אפשר במה שהוא כבודו להיות נעלם עכ"ל.

קלי תיבות "או לו" נשמטו במהדורא שלישית (פירדא תנ"ב).

קלי ביפה מראה שם (ד"ה מה כתיב בתריה מה רב טובך) הוסיף: ורש"י כתב בבראשית רבה (ד"ה הדוברות על צדיק עתק) זה לשונו, מהו ענשו, שכתוב אחריו מה רב טובך, וסמך ליה תסתירם בסתר פניך, וכן פתרון חיבור המקראות, אותו מה רב טובך אשר צפנת ליראיך תסתירהו בסתר פניך מרוכסי איש, מאותם המתחברים לדרוש במעשה בראשית [בגאווה ובזו], ומהכא דריש אל יהי לו במה רב טובך [עכ"ל]. ואין דבריו נוחין לי, דהא תסתירם בסתר פניך לא משמע עיכוב הטוב, אלא השפעתו והסתרת האנשים בסתר גן עדן, וכדאמר בבראשית רבה סמוך לזה (להלן סימן ח') ומסתרתא זה גן עדן שנאמר תסתירם בסתר פניך. ועוד דתסתירם לשון רבים לא מצי קאי אלא איראים הנזכר, לא אשפתי שקר, דלא שייך לישנא דהסתרה אלא באנשים, לא בשפתים עכ"ל.

קלח לפנינו בירושלמי הגירסא "כמה" רב טובך.

קלט תיבות "מוראו הרב" נשמטו במהדורא שלישית (פירדא תנ"ב).

בנוהג שבעולם וכו'. ראוי היה לכתוב זה קודם למה שאמר ומה כתיב אחריו וכו', כי זה ביאור הדיבור המגונה שעליו נאמר בגאווה ובוז, אלא משום דבעי למימר סמוך למאמר זה מה שאמר אלמלא מקרא כתוב וכו', ואחר זה לא מיתוקם לומר ומה כתיב אחריו וכו', אלא היה צריך לחזור ולומר מה כתיב אחר תאלמנה וכו'.

שהעולם הזה נברא מתוך תהו ובהו אינו פוגם. לפי הפשט נראה שמפרשים תהו ובהו על האפס המוחלט, והפגם הוא שיאמרו [ש]היה מתחילה אפס ותהו. וכן משמע מדגרסינן בפרק אין דורשין (חגיגה דף טז.) אהא דתנן כל המסתכל בד' דברים ראוי לו שלא בא לעולם, מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור, בשלמא מה למעלה מה למטה מה לאחור לחיי, אלא לפניו מאי דהוה הוה, רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו למה הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לכל עבדיו לכו ובנו לי פלטרין גדולים על אשפה, הלכו ובנו לו, ואין רצונו של מלך שיזכרו לו שם אשפה. ונראה דמה לפניו הוא מה שהיה קודם שנברא העולם, ומה לאחור הוא מה שיהיה אחר כך כמ"ש^{קמ} לקמן בפרקין (סימן י"ג). ואם תאמר וכיון דמקרא מלא הוא וכדקאמר אלמלא מקרא כתוב וכו', אם כן מה פגם הוא שידרשו בו, דלא דמי לדתנן (שם דף יא:) אין דורשין במעשה בראשית ומעשה מרכבה, דלכולהו פירושי אין הדברים מפורשים בתורה. יש לומר דמכל מקום אין המון העם מבינים הדבר מתוך הכתוב, ואין הפגם אלא מזה שפירשו, וכהנהו דנקראים ולא מתרגמין דאיתנהו במגילה פרק הקורא עומד (דף כה.), ואף לחכמים היודעים הכתוב לא דמי כתיבתו לפרסומו בקהל עם, כי אז נותנים אל לבם יותר והוי גנאי, וכדאשכחן גבי דוד דאף על גב דחטאו מפורש בכתובים ביקש מהקב"ה דלא לישתעו ביה רבנן, כדאיתא בסנהדרין פרק חלק (דף קז.) גבי גם מזדים חשוד עבדך (תהלים י"ט י"ד).

אבל קשה מאי רבותא דהך דרשא למימר דברים הפשוטים מתוך הכתוב, דקאמר שאמר כן בשביל להתגאות. ונראה שלתרץ זה כתב רש"י (במדרשינו כאן ד"ה בר קפרא אמר וכו') זה לשונו, אלמלא מקרא כתוב, אפילו אותו מקצת שגילה הקב"ה, אלמלא שהוא גילה אפילו שיהיה חכם ומבין מדעתו לא היה רשאי לגלותו (עכ"ל). ואין בזה כדי שביעה, דאין בזה הבדל צודק בין רב למעט, שאחר שכתוב שהיה מתהו ובהו הרי הכל אמור. גם הענין בעצמו לא מיסתבר, כי מהו הפגם הזה, אדרבה כבוד אלהים הוא לומר כי זו כחו להמציא מצואים מהאין הגמור, והוא יסוד התורה ועיקר גדול דמרגלא בפומיה דכל בר ישראל שהחידוש היה מהאפס המוחלט. ועוד קשה דלפי זה תהו ובהו אינן נבראים אלא הם תואר אל ההעדר הקודם, והא בפרקין (להלן סימן י"ב) אמר שאל פלוסופוס אחד את רבן גמליאל אלהיכם צייר גדול הוא וכו', אמר לו הכל כתוב בו בריאה וכו', גם בפרק אין דורשין (חגיגה דף יב.) גרסינן אמר רב יהודה אמר רב י' דברים נבראו ביום ראשון, ומני תהו ובהו בהדיהו, עוד שם תנא תהו זה קו ירוק, ובהו אלו אבנים מפולמות. ועוד קשה מאי קאמר אלמלא מקרא כתוב וכו' מנין הן והארץ היתה תהו ובהו (כו'), דהא אחר שסיפר בפסוק הראשון שנבראת אמר שהיתה תהו ובהו, וכי תימא ד"ן[הארץ היתה] סיפור הקודם הוא, והכי קאמר והארץ מתחילה היתה תהו ובהו, אי נמי הכי קאמר בראשית ברוא אלהים וכו' והארץ היתה וכו' על דרך שפירש"י ז"ל (בחומש ד"ה בראשית), ויהיה הכל נמשך אל [ו]הארץ היתה וכו', ווי"ו דוהארץ היא בלתי משמשת כפירוש הראב"ע (ד"ה והארץ), אם כן מאי וחשך על פני תהום וכו', שאם כן החשך והמים קדמו לבריאת הארץ ח"ו, כמו שתהו ובהו שהם האפס המוחלט קדמו לבריאה בודאי. ועוד קשה דהא קרא לא קאמר אלא בארץ אבל לא בשמים, והיכי קאמר מנין "הן" והארץ וכו', דמשמע דאשמים וארץ הנזכרים בכתוב הראשון קאמר. ונראה דלתרץ זה כתב רש"י ז"ל^{קמא} מנין, כלומר מה היה קודם לכן, וסמיק ליה והארץ היתה תהו ובהו (עכ"ד), תיקן בזה ב' ענינים, הא' לישנא דמנין הן, שמההעדר לא נתהוה הדבר, שההעדר לא נהפך למציאות, והב' מה שהקשינו,

^{קמ} נראה שזה ראשי תיבות "כמו שאכתוב", וכוונתו למה שכתב להלן בסימן י"ג ד"ה מה למעלה מה למטה עיי"ש.

^{קמא} לא נמצא ברש"י שלפנינו, [ובכת"י המיוחס לרש"י כתוב: מה הן, מאי זה מקום ברא את הארץ, ממקום תהו ובהו כדכתיב והארץ היתה תהו ובהו עכ"ל. - וכעין זה פירש במתנות כהונה כאן].

ולזה אמר וסמין ליה, כלומר דמסמיכות בעלמא יליף, אבל עם כל זה אין הדבר מתיישב כהוגן. ואם נאמר שהם מפרשים תהו ובהו על שממות הארץ בתחילתה כדפירש"י (בחומש ד"ה תהו וחבהו), וכמו שתרגם אונקלוס צדיא ורקניא, גם זה לא יתכן, שהרי לא חודשה הארץ אחר זה, אלא שאחר שנבראת היתה שממה, ולא חודש אחר כך אלא כפתוריה ופרחיה והבעלי חיים. וכל שכן שאי אפשר לומר שיפרשו תהו ובהו כדאיתא בפרשה הסמוכה (פרשה ב' סימן ב') שהארץ היתה תוהא ובוהא, שזה יצדק אפילו אחרי שלימות בריאתה.

ואני ידעתי קוצר דעתי, ואמרתי בלבי להמנע מלדבר בענינים הללו פן אהיה פוגם רחמנא ליצלן, אבל להכרח מלאכתי אי אפשר מבלי שאומר דבר מה, אחרי השעני באילן גדול ומנו הרמב"ן ז"ל אשר כתב בפירוש הפסוק שבתחילת הבריאה ברא השי"ת מהאין המוחלט יסוד דק, והוא כח מוכן לקבל הצורות ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון הנקרא ליונים "היולי", ואמר שההיולי היה ב' מינים, הא' ההיולי לשמים וכל צבאם, והב' לארץ ותולדותיה, ואחר כך יצר ועשה מהם הנמצאים כולם, וזהו שאמר הכתוב בראשית ברא אלהים וכו', שבתחילה הוציא חומר השמים והארץ, והנה בבריאה הזאת שהיא כנקודה קטנה שאין בה ממש נכללו כל הנבראים בשמים ובארץ, ומלת "את" כמו עצם הדברים, ואחר כך חזר ופירש שהארץ אחר הבריאה לא היתה אלא ההיולי הנזכר, ונקרא תהו מלשון תוהא מפני שאם בא אדם לגזור בו שם תוהא לקראו בשם אחר, שלא לבש בה צורה שיתפש בה השם, ואחר כך הלביש השי"ת בו צורה, והצורה הנלבשת בו נקראת בהו, כלומר בו הוא, ואמר שבצורה זו ד' יסודות, ועל זה אמר וחשך על פני וכו'. ונסתייע לפירוש זה במלות תהו ובהו ממה שאמר הכתוב (ישעיה ל"ד י"א) ונטה עליה קו תוהו ואבני בוהו, שבו יתיחס^{קמב} מחשבת האומן במה שיקוה לעשות, והאבנים הם צורות הבנין (עכ"ד). וכמה קרוב לדבריו התוספתא (במס' חגיגה) שזכרנו, דתניא תהו זה קו ירוק שממנו חשך יוצא לעולם, בהו אלו אבנים המפולמות ומשוקעות בתהום שמהם מים יוצאים לעולם, יראה שקראו ההיולי "קו" לסיבה הנזכרת, ותראה כמראה הירוק על דרך (ירמיה ל' ו') ונהפכו כל פנים לירקון, והכוונה שמהיות כל המורכבים נגזרים ממנו, ההעדר כרוך בעקבם, שהחומר הזה משתוקק תמיד להמרת הצורות, שעל כן כינו אותו חכמים^{קמג} אשה אהובת רע ומנאפת (הושע ג' א'), וזהו אומרו שמשם חשך יוצא לעולם, שהוא ההפסד הנמשך ממנו, ועל הבהו אמרו שהוא אבנים המפולמות למה שהם צורת הבנין^{קמד}, ואומרו שמהם מים יוצאות ירצה שממציאות הצורות בהיולי נמשכו כלל הנמצאות שהם מכונים במים בכמה מקומות.

גם בעל דרך אמונה פירש כן בשער ג' ממאמר ג', אלא שאמר שסיבת קריאת ההיולי "קו ירוק" להיותו ממוצע בין הפועל הגמור וההעדר הגמור, וכן הקו מציאותו בכח בגשם ואין לו מציאות בפועל, וכן מראה הירוק ממוצע בין המראים, וסיבת קריאת הצורה "אבן" שהיא האבן הראשה, ואומרו מפולמות המשוקעות, שהם משוקעות בכח החומר^{קמה} כדרך הצורות המוצאות מכח החומר, ואומרו שממנו יוצאות מים, שמהתהום נובעות הצורות (עכ"ד). אמנם (במ"ג) [הרלב"ג] כתב בפ' בראשית שבקו ירוק רמזו אל הצורה, שנטיית הקו בבנין היא הצורה האחרונה, ואבנים מפולמות רמזו אל החומר, שהאבנים הם יסודי הבנין, ואמר שקרא את הקו ירוק מקיף העולם, לפי שההויה תהיה בהשתנות כהשתנות הנושא, ולפי שהממוצע בין

^{קמב} לפנינו ברמב"ן: אשר בו "יתחם" האומן מחשבת בנינו ומה שיקוה לעשות.

^{קמג} עיין רבינו בחיי (להלן ג' כ"א) שכתב וזה לשונו: וכן שלמה המשיל החומר לאשה, הוא שאמר (משלי ב' ט"ו) להצילך מאשה זרה וגו', לפי שהאשה מקבלת הפעולה, וכן החומר מקבל הצורות ונושא התמונות וכו' עכ"ל. - ועיין גם בספר נתיבות עולם להמהר"ל (בהקדמה) שכתב וזה לשונו: האשה הזרה הוא החומר נקרא אשה כמו שביארנו בכל מקום, וקרא החומר הרע אשה זרה כי החומר הרע מסיתו אל מעשה זר, עכ"ל.

^{קמד} עיין בפירוש האברבנאל ריש פרשה זו שכתב וזה לשונו: תהו זה קו ירוק שמקיף את העולם שממנו יוצא חשך, וזה אי אפשר לפרשו על הצורה כי אם על החומר שממנו יוצא החשך והחסרון והרע כולו, והאבנים המפולמות לפי שהם עיקר הבנין המשילן לצורה שהיא מעצמת את הדבר עכ"ל.

^{קמה} בדרך אמונה שם הוסיף: "ולזה הם משוקעות בתהום".

ההפכים דורך אל ההויה, לקח מראה הירוק שהוא ממוצע בין המראים, ועוד שבממוצע יש בו חלק מכל אחד מההפכים, וההפכים והנושא הם התחלות, וקרא חומר הראשון מפולמות רצה לומר נעלמות, שאי אפשר לצייר ענינו, ועל כן כתב שתהו היא הצורה ובהו החומר, כדי להסכים עם הכתוב שאמר קו תהו ואבני בהו (עכ"ד). גם ממה שאמרו בפרקין (להלן סימן י"ב) בשאלת הפילוסוף לרבן גמליאל נראה שפירוש תהו ובהו הוא כנזכר, וכמו שאכתוב שם (ד"ה תהו וכו') בעזרת האל. ולא יחלוק לזה מה שאמרו במסכת ראש השנה (דף יא.) כל מעשה בראשית בצביון ובקומתן נבראו, כי לא יחייב מאמרם שמתחילת יציאתם מהאין הגמור היו בצביון ובקומתן, אלא שכאשר יצאו לפועל בצורתן היה הלבשת צורתם בצביונם, שלא נתהוה האילן בתחילת נטיעה אלא אילן גדול עושה פרי וכיוצא. והשתא אתי שפיר דקאמר והארץ היתה תהו ובהו, שמציאות ארץ ותהו ובהו צדקו יחדיו.

ובכן אומר שעל זה אמר במימרא דידן שהוא פגם לפרש זה שנזכר בתורה ברמז, לפי שאין ראוי ליחס אליו יתברך אלא בריאת הדברים בשלימות, לא ההויה הזאת החסרה, וזהו שאמר שהעתיק בבריותיו, ירצה שהעתיקם ממציות חלוש אל מציאות חזק, קמ"ו ואין זה כבודו יתברך, שההיולי נמצא בכח ואין לו מעצמו צורה מהצורות, והוא היפך שלימותו יתברך שהוא פועל לא יתערב בו כח כלל. והפלא ממה שכתב המפרש (החכם ר' שם טוב) על דברי הרב (מורה נבוכים) בחלק ב' פרק כ"ו שהחומר התחתון שָׁמְהוּ משלג שתחת כסא הכבוד וכו', שהסיבה קרובה למה שכתבנו, וכל שכן בבחינת עולם השפל שזכירת זה פגם גדול אליו למה שזה התחלת מפלתו וסיבת הפסדו כנזכר. ועם זה עלה כהוגן הלשון שאמר שהעולם נברא מתוך תהו ובהו, ואף על פי שלא זכר הכתוב תהו ובהו אלא בארץ, הנה נלמד יפה גם לשמים, שאחר שהכתוב הזה הודיענו שמה שאמר בכתוב הראשון "את הארץ" אינו אלא כללות בריאתה בהיולי הנזכר, הכי נמי למה שאמר "את השמים", שכמו שמלת "את" תורה על עצם הדבר בזה, כן בזה, אלא שהכתוב לא חש לפרש לנו אופן לבישת הצורה אלא בהיולי הארץ שהוא ניקל להבין, מה שלא נוכל לצייר בלבישת צורת צבא השמים. ואין כל כך רחוק שנמשיך פירוש זה על מה שאמרו בגמרא (חגיגה דף יא.) מה לפנים מה לאחור וכו', ויהיה מה לפנים ההיולי הקודם למציאות הדברים, ומה לאחור הוא חזרתם אליו בהפסדם.

והנה אגב זה תתיישב מלת "בראשית" דהוה קשה לן כדכתיבנא באגדה הקודמת (סימן ב' ד"ה ואין ראשית אלא תורה), קמ"ז דלעולם היא סמוכה וכאילו אמר בראשית הכל, ולא קשה מה שהקשינו מאי קא משמע לן דפשיטא דשמים וארץ קדמו לתולדותיהם, דהשתא לא נאמר שמים וארץ על בריאתם לגמרי אלא על היוליהם, ועתה טובא אשמועינן שבבראשית הבריאה השלימה ברא השמים והארץ דהיינו היוליהם, ולא נבראו בשלימות משעה ראשונה. אי נמי ד"בראשית" רצה לומר עם ההיולי שהוא ראשיתם והתחלתם ברא את השמים ואת הארץ, ואחר כך ביאר שראשית זה הוא ההיולי במה שאמר והארץ היתה תהו ובהו כנזכר.

קמ"ו ועפ"י? מדויק לשון המדרש דקאמר שהעתיק "בבריותיו" ולא "מבריותיו", [עיין בפירוש מהר"ז"ו הקצר שהגיה בלשון המדרש דצריך לומר "מבריותיו", וכן הוא בירושלמי דחגיגה פרק ב' (ה"א) ובילקוט על תהלים (רמז תשט"ו), וכן הגיה בעץ יוסף כאן], אבל לפי פירוש היפ"ת אתי שפיר גירסא דהכא, דלפי פירושו מלת "בריותיו" לא קאי על בני אדם, אלא קאי על כללות הבריאה שהעתיקם ממציות חלוש אל מציאות חזק, ועל זה יצדק שפיר אומרו "בבריותיו", והבן. - וגם מלת "שהעתיק" אתי שפיר טפי לפי"ז שהיא לשון העתקה ממש, משא"כ לפי פירוש המהר"ז"ו ושאר מפרשים שהיא מלשון כיסוי והעלמה, וברש"י פירש שהיא לשון סילוק כמו (להלן י"ב ח') ויעתק דמתרגמינן וסלק, והכוונה שהעלים וסילק מבריותיו עיי"ש, וכן פירש במתנות כהונה שהסיר והסתיר מהם, אבל לפי פירוש היפ"ת אתי שפיר טפי לשון "שהעתיק". - ולהעיר דבספר אות אמת הגיה בלשון המדרש דצריך לומר "דברים" שהעתיק מבריותיו, וכן משמע שהיה גירסת רש"י, וכן הגיה במתנות כהונה, וכן הוא בנזר הקודש עיי"ש, וטעמא דידהו משום דבזולת מלת "דברים" לא יעלה כהוגן לשון המדרש כמבואר למעין, ואמנם לפי פירוש היפ"ת אתי שפיר ואין צריך להגיה, [ואדרבה לא יצדק פירושו בהוספת מלת "דברים" כמבואר למעין].

קמ"ז זה לשון היפ"ת שם: שאם תתפרש [מלת בראשית] סמוכה למלת ברא כפירש"י, קשה שצריך לומר שמלת ברא מקור, ושהכל נמשך אל ויאמר אלהים יהי אור, ותהיה הוי"ו נוספת, גם מאמר והארץ היתה תהו דחוק, כמו שכתבנו לקמן בפרקין בסימן י"ו בעזרת האל, ואם תתפרש בלתי סמוכה אל מלת ברא כפירוש הרמב"ן, מלבד שהוא מקרא קצר, קשה מה הם הדברים המאוחרים אחר שמים וארץ שהוצרך לומר דשמים וארץ קדמו, דפשיטא הוא כי הצמחים והבריות היו אחריהם שמהם יצאו, כמו שנאמר (שם פסוק י"ב) תוצא הארץ, ישרצו המים וגו' (שם פסוק כ').

והתומך ימיני זה בפירושי^{קמח} הוא מוצאי בפירוש בירושלמי דאין דורשין (חגיגה פרק ב' ה"א) דקאמר הכי, למלך שבנה פלטין במקום ביבין במקום אשפות במקום סריות, מי שהוא בא ואומר הפלטין הזו מקום ביבין הוא וכו' אינו פוגם, כך מי שהוא אומר בתחילה היה העולם מים במים הרי זה פוגם וכו', ואם "מה לפני" יאמר על מה שהיה קודם חידוש הבריאה, באמת שהוא רע ומר שיאמר שאז היה העולם מים במים ח"ו, כי המים הוא מהנבראים, וכמו שהושב אל הפילוסוף כדאיתא בפרקין (להלן סימן י"ב), אלא ד"בתחילה" דקאמר היינו בתחילת הבריאה^{קמט} ואם כן נכון לומר שהמים כינוי אל ההיולי למה שאין שומרות תמונתן ומתהפכות לכמה גוונים כמוהו, וכמו שכתבו המפרשים^{קי} במקומות אחרים :

^{קמח} אולי נתחלפו כאן התיבות, וצריך לומר : והתומך ימיני בפירושי זה וכו'.

^{קמט} כדברים האלה כתב ג"כ ביפה מראה שם (סימן י"ג ד"ה בתחלה היה עולם מים במים), ולמען שלימות הענין נעתיק את דבריו, וזה לשונו שם : קשה מאי בתחילה, אי קודם בריאת העולם לא דמי למשל, שהאומר הפלטין הזו במקום ביבין הוא אינו משקר אלא שפוגם בהזכירו מה שהיה, אבל הכא משקר, כי העולם מחודש מאין מוחלט ולא קדם אליו דבר כלל. ואי בתחילת הבריאה קאמר שהיה העולם מים במים קודם הבדלת המים כדכתיב (בראשית א' ב') ורוח אלהים מרחפת על פני המים, לא דמי לפלטין שהביבין קדמו לה, דמים אלו לא נמצאו אלא כשנברא העולם, ועוד מאי פגם הוי כיון דמקרא מפורש הוא. ובבראשית רבה פרשה א' הביאו משל על הא דאמר תאלמנה שפתי שקר על הדורש במעשה בראשית, ומסיים בה כך כל מי שהוא בא לומר העולם הזה נברא בתוך תהו ובהו אינו פוגם, ולכאורה יראה דעל ההעדר המוחלט הקודם להיות העולם קאמר, כסתם תהו ובהו, והוא דומה למשל שהביבין קדמו לפלטין, אבל זה אי אפשר, דאם כן מה שאמר כאן בתחילה היה העולם מים יהיה קודם חידוש הבריאה, וזה אי אפשר, שהבריאה מהאפס המוחלט כדכתיבנא. גם שם לא יכון הפירוש הזה, דמאי קאמר שאומר כן להתגאות שדורש במעשה בראשית, כי מאי רבותיה באומרו דברים הפשוטים מתוך הכתוב שמתגאה בזה, ועוד מהו הפגם שהוא פוגם בכבוד ה', דאדרבה כבוד אלהים הוא, כי זו כחו להמציא מצואים מהאין המוחלט והוא יסוד התורה, ומרגלא בפומיה דכל מאמין בתורתנו שהחידוש היה מהאפס המוחלט. ועוד דבפרקין בבלי (דף יב.) איתא ' דברים נבראו ביום ראשון תהו ובהו וכו', תהו זה קו ירוק, בהו אלו אבנים מפולמות, משמע דאין תהו ובהו שמות ההעדר אלא דברים נבראו, וכן אמר בבראשית רבה פרשה א' (להלן סימן י"ב) דכתיב בהו בריאה. ולכן נראה כמו שכתב הרמב"ן בפירוש התורה דתהו הוא החומר הראשון הנקרא ליונים היולי, והצורה הנלבשת בו נקרא בהו, ועל זה השורש פירשתי ההיא דפרקין בבלי וההיא דבראשית רבה שאמר שכתוב בהו בריאה, ומה שאמר שהאומר שהעולם נברא מתוך תהו ובהו פוגם במה שמפרש מה שנזכר בתורה ברמז, לפי שאין ראוי ליחס אליו יתברך אלא בריאת הדברים בשלימות, לא ההויה הזאת החסרה, דאין זה כבודו יתברך, שההיולי נמצא בכח ואין לו מעצמו צורה מהצורות, והוא היפך שלימותו יתברך שהוא פועל לא יתערב בו כח כלל. והפלא ממה שכתבו המפרשים על דברי הרב בחלק ב' פרק כ"ו שהחומר התחתון שמהו משלג שתחת כסא הכבוד וכו', שהסיבה קרובה למה שכתבנו, וכל שכן בבחינת עולם השפל שזכירת זה פגם גדול אליו למה שזה תחילת מפלתו וסיבת הפסדו, שדרך ההיולי לפשוט צורה וללבוש צורה תמיד, ושם הארכתיו. וכן מה שאמר כאן בתחילה היה העולם מים במים הוא ההיולי, וכנוהו אל המים לפי שאין שומרות תמונתן ומקבלות כל הגוונים כמו שכתבו המפרשים במקומות אחרים. ומה שאמר "בתחילה" היינו בתחילת הבריאה קודם שנשלמה שום בריאה, רק כשנברא ההיולי, וכן לשון רבי יהודה בן פזי דקאמר בריש פרקין (ירושלמי שם) בתחילה היה העולם מים במים, דהיינו בתחילת הבריאה, לא מקודם הבריאה ח"ו, ומים במים נמי דהתם פירשתינו שם על ההיולי, ולפי שההיולי הזה קדם לשלימות המעשים הנבראים דמהו לביבין שקדמו לבנין הפלטין, לפי ששלימות הנבראים הפעילים הם דומין לבנין הפלטין, כי בריאת החומר הראשון לפי שהיתה חסרה שלא היה אלא דבר ממוצע בין הכח והפועל אינו במדרגת בנין הפלטין אלא במדרגת הביבין הקודמין לו. ולא יקשה בעיניך דרשת רבי יהודה בן פזי מכיון דהכא קאמר שהוא פגם, כי מאמר זה על דעת האומר שאין לדרוש במעשה בראשית אלא מיום שנברא אדם, אבל דעת רבי יהודה בן פזי דמיום ראשון לבריאה שרי לדרוש כדכתיבנא לעיל בסימן י"א (יפה מראה שם ד"ה הכי גרסינן אתיא דרבי יהודה בר פזי כהדא דרבי בא), עכ"ל.

ועיין בחא"ג מהרש"א במס' חגיגה (דף טז.) ד"ה שאמר לעבדיו בנו לי פלטרין וכו') שהביא דברי היפה מראה הנ"ל, וכתב וזה לשונו : ולשון "בתחילה" דקאמר שם, וכן לשונו של תלמודנו, לא משמע כן, אלא נראה דקושטא דהכי קאמר דאין לחשוב מה היה לפני קודם שנברא עולם הזה גם קודם ההיולי, אלא שלא היה לפני כלום בעולם, והקב"ה מאין המוחלט בראו, ומייתי משל שלא להזכיר שם אשפה שהיה שם קודם שבנה הפלטרין, אלא כאילו בנאו במקום פנוי, כך הקב"ה אין רצונו להזכיר שהיה לפני שום בריאה אחרת, שזה פוגם כבודו שהיה שינוי רצון לפניו ולא היה חפץ באותה בריאה וברא עולם הזה, דוגמת המלך בשר ודם שלא היה חפץ באשפה ובנה פלטין, אלא שיש לחשוב להזכיר שבנה במקום פנוי, וגם שאין המשל דומה ממש, דהתם פוגם בדבר אמת שהיה שם אשפה, והכא פוגם בדבר שקר שהרי הקב"ה ברא העולם מאין המוחלט, מכל מקום מייתי ליה במכל שכן דאין רצונו של מלך בשר ודם לפגום כבודו אפילו בדבר אמת וכל שכן בדבר שקר, ומעיקרא דפריך לפנינו מאי דהוה הוה, רצה לומר גם שהוא שקר מה בכך, דלא אסיק אדעתיה דהוה ביה שום פגם בכבוד המקום עד דמייתי ליה משל ממלך בשר ודם וכו', עכ"ל. [ועיין בסמוך הערה.. מה שכתבנו בזה].

^{קי} עיין בספר הכוזרי (מאמר חמישי) שכתב וזה לשונו : וכבר חשבו קצת אנשים כי המים הנזכרים בתחילת מעשה בראשית כינוי להיולי הזאת, וכי "רוח אלהים מרחפת על פני המים" אמנם הוא חפץ האלהים ורצונו הנעשים בכל חלקי ההיולי, עכ"ל.

אלמלא מקרא כתוב. תימא היכי דריש הך דרשא אקרא דתאלמנה שפתי שקר, כי נהי דהוי גאווה, אמנם לא שקר מיליו דהא קרא כתיב. ואפשר לומר דלא קאי הך דרשה ארישא דפסוקא, דתאלמנה שפתי שקר הוי כפשוטו בדובר שקרים, אבל הך אסיפא דפסוקא מידריש, דהיינו הדבורות על צדיק עתק, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל (במדרשנו כאן) שכתב הדבורות על צדיק, [ה]מקרא שהתחיל בו דורש והולך את כולו (עכ"ד), ויהיה הדבורות על צדיק מילתא אחריתי, וכאילו קאמר "והדבורות", ותחסר הוי"ו כשמש ירח (חבקוק ג' י"א) ודומיהם, אבל זה אצלי דוחק גדול. ולפי מה שכתבתי לעיל (בדיבור הקודם) בפירוש תהו ובהו לכאורה יש לומר דלא איירי בר קפרא אלא במי שיחשוב שהחומר הראשון הוא קדום כקדמותו יתברך כדעת אפלטון, וזה יאמר מצד גאותו להראות עצמו מתפלסף, ונמשך לסברת האומר שאי אפשר שיתנהו דבר מלא דבר או שיפסד דבר אל לא דבר, וזה ודאי מבזה על כבוד קונו, שאם כן קצרה יד יכלתו מבריאת יש מאין.^{קנא} ומה שאמר אלמלא מקרא כתוב וכו' קנב (ו) הכי קאמר, ואף המשך הבריאה מההיולי המחודש לא היתה איפשר לאומרה פן יטעה השומע לומר שההיולי היה קדום. אבל פירוש זה לא יסבלהו מאמר הנזכר (חגיגה דף טז.) דקאמר אלא לפנים מאי דהוה הוה, קנב גם המשל דקאמר למלך שבנה פלטין במקום הביבין אומר שאין הפוגם משקר בדבריו אלא מגלה מה שהיה :

ח רבי יהודה בר סימון פתח (דניאל ב' כ"ב) הוא גלי עמיקתא ומסתריתא, הוא גלי עמיקתא זו גיהנם שנאמר (משלי ט' י"ח) ולא ידע כי רפאים שם, ואומר (ישעיה ל' ל"ג) העמיק הרחיב, ומסתריתא זו גן עדן שנאמר (שם ד' ו') [ו]למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ואומר (תהלים ל"א כ"א) תסתירם בסתר פניך. דבר אחר הוא גלי עמיקתא ומסתריתא אלו מעשיהם של רשעים שנאמר (ישעיה כ"ט ט"ו) הוי המעמיקים מה', ומסתריתא אלו מעשיהם של רשעים שנאמר (שם) לסתיר עצה, ידע מה בחשוכא אלו מעשיהם של רשעים שנאמר (שם) והיה במחשך מעשיהם, ונהורא עמיה שרא אלו מעשיהם של צדיקים דכתיב (משלי ד' י"ח) ואורח צדיקים כאור נוגה, ואומר (תהלים צ"ז י"א) אור זרוע לצדיק וגו', אמר רבי אבא סרונגיא ונהורא עמיה שרא זה מלך המשיח שנאמר (ישעיה ס' א') קומי אורי וגו' :

^{קנא} ולפי"ז קאי הדרש גם ארישא דקרא תאלמנה שפתי שקר, כי זהו שקר גמור לומר שהחומר הראשון (דהיינו ההיולי) הוא קדום כקדמותו יתברך.

^{קנב} כוונתו לתרץ מה דקשה על פירוש זה, דא"כ מאי קאמר אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו וכו', והא סברא המשובשת הלז דהחומר הראשון הוא קדום כקדמותו יתברך פשיטא שאין לו שום יסוד במקרא ח"ו, ואיך שייך לומר על זה דאלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו, ועל זה תירץ דהכוונה דאף המשך הבריאה מההיולי המחודש לא היתה אפשר לאומרה אלמלא מקרא שכתוב וכו'.

^{קנב} דאי "מה לפנים" קאי על החומר הראשון דהיינו כח ההיולי, ואומר שהוא קדום כקדמותו יתברך, א"כ מאי מקשה אלא לפנים מאי דהוה הוה, והא זהו כפירה גמורה לומר כן. - וגם הלשון "מאי דהוה הוה" משמע דמייירי מהאפס המוחלט שקודם בריאת העולם, (וכנראה דלזה נתכוון המהרש"א במס' חגיגה שם [העתקנו דבריו לעיל בהערה..] שכתב דלשון תלמודנו לא משמע כפירוש היפ"ת), - אך אי משום הא לא איריא, דשפיר מצינן למימר דמייירי בהיולי הראשון שנברא בשעת בריאת העולם, והטעם דאין ראוי לדרוש בו הוא כמו שביאר היפ"ת בדיבור הקודם לפי שההיולי נמצא בכח ואין לו מעצמו צורה מהצורות, ואין ראוי ליחס אליו יתברך אלא בריאת הדברים בשלימות, לא ההויה הזאת החסרה, והא דמקשה בגמרא מאי דהוה הוה, היינו משום דמעיקרא לא אסיק אדעתן שיש בזה פגם, [ויהיה כוונת הקושיא "מאי דהוה הוה", כלומר דבאמת כך הוה שבתחילה נברא ההיולי הראשון, וא"כ מה פגם וחסרון איכא בזה], ועל זה מיייתי המשל למלך בשר ודם שבנה פלטין במקום הביבין וכו', וכמו שביאר היפ"ת דהוה פגם לייחס אליו בריאה חסרה, [וגם שמא יטעה השומע לומר שההיולי היה קדום כקדמותו יתברך]. - ומה שכתב היפ"ת כאן דפירוש זה לא יסבלהו מאמר הנזכר בחגיגה, היינו לפי מה שפירש כאן אליבא דבר קפרא דמייירי במי שיחשוב באמת שההיולי הראשון הוא קדום כקדמותו יתברך, ומוקים בזה קרא דתאלמנה שפתי שקר, זה ודאי אי אפשר להעמיס בגמרא דחגיגה הנ"ל, דא"כ מאי מקשה מאי דהוה הוה, והא זהו שקר וכפירה גמורה לומר כן וכנ"ל, וגם המשל דקאמר למלך שבנה פלטין במקום הביבין וכו' לא יצדק, דהרי התם אין הפוגם משקר בדבריו אלא מגלה מה שהיה, משא"כ הכא הוה שקר, - אבל לולי דמפרשינן בזה קרא דתאלמנה שפתי שקר שפיר הוה מצינן לפרש כן בגמרא דחגיגה וכנ"ל, והבן. [ומיהו לא מיסתבר לומר דגמרא דחגיגה הנ"ל ודברי בר קפרא הם מאמרים חלוקים, והיינו דהגמרא מייירי בדרישת ההיולי לבד מבלי שיאמר שהוא קדום כקדמותו יתברך, ובר קפרא מייירי במי שחושב שהוא קדום כקדמותו, דמדיייתי הכא משל זה עצמו דמיייתי בגמרא דחגיגה במלך בשר ודם שבונה פלטין במקום הביבין וכו', משמע דתרווייהו בחד ענין מישתעי, והבן].

ח. הוא גלא עמיקתא זו גהינס. אף על גב דפשטיה דקרא ודאי מדבר על מה שה' מגלה עמוקות ונסתרות לאנשים, כמו שגילה לדניאל החלום, ראה לדרשו על הנך הנגלות לפניו יתברך כדי ליישב עמיקתא ומסתרתא יפה בדמיון הלשוניות שמביא, וגם דקרא משמע קצת הכי, דסמיק ל"ידע מה בחשוכא" דמיירי בדעת עליון, וגם אומרו "הוא" גלא נראה שמפסיק הענין לדבר בגלוי להשי"ת, דאי על מה שנגלה לאנשים היה לו לומר "וגלא" עמיקתא, שיהיה דבק ליהב חכמתא דלעיל מיניה (דניאל שם כ"א), ועוד דלא הוה צריך לומר הוא גלא בתר דקאמר יהב חכמתא וגו'. ואף על פי שאין שייכות ויחס לענינים אלו דמפרש ואזיל לסודו של דניאל, כי שבחו של מקום היה אומר להודות לו על מה שחננו דעה והשכל, ועל זה סידר שבחו בחכמתו ובינתו בענינים אלו שראוי לשבח ה' בהם שהם דברים נפלאים כדאכתוב בסמוך (להלן ד"ה ואיכא למידק וכו', ובהמשך שם):

זו גהינס. ואקדמיה ברישא משום דעדיף מגן עדן, כדאמר לקמן בפרשה ט' (סימן י"א [ט']) והנה טוב מאד (להלן א' ל"א) זה גהינס: קינ

שנאמר ולא ידע כי רפאים שם. סיפיה דקרא בעמקי שאול קרואיה, שהנכשל באשה הנזכרת שם סופו יורש גהינס, וגהינס נקרא שאול כדאיתא בפרק עושין פסין (עירובין דף יט.). וכי תימא^{קנ} אין שאול אלא קבר, כגון (בראשית ל"ז ל"ה) כי ארד אל בני אבל שאולה, ופירושו שהשטוף בזימה מיתתו קרובה, על דרך (משלי ו' ל"ב) נואף אשה חסר לב וכו', וכן (שם ה' י"א) ונהמת באחריתך וכו', תא שמע מדכתיב העמיק הרחיב וכו', דהתם על כרחך בגהינס איירי, דרישיה דקרא כי ערוך מאתמול תפתה, והיינו גהינס כדלקמן פרשה ד' (סימן ח' נ'):

למחסה ולמסתור. לעיל מהאי קרא כתיב (ישעיה שם ה') וברא ה' על [כל] מכון הר ציון וגו', דדרשינן ליה בבבא בתרא פרק הספינה (דף עה.) לז' חופות שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים בגן עדן. וכי תימא לא איירי אלא בהר ציון ממש, תא שמע תסתירם בסתר פניך, דהתם בטוב הצפון לצדיקים איירי דכתיב (תהלים שם כ') מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. ואפשר שאמר ב' פסוקים על גהינס לפי שגהינס מב' פנים, האחד של שלג והאחד של אש, ועל הא' אמר שאול, על דרך (איוב כ"ד י"ט) יגזלו מימי שלג שאול חטאו, ועל הב' אמר העמיק הרחיב מדורתה. אי נמי לפי ששיעור העונש בגהינס על ב' פנים, הא' הזמני לרוב הרשעים שמשפטם בו י"ב חודש (עדות פ"ב מ"י), ועל זה אמר שאול בסתם, והב' הנצחי לכופרים ודומיהם, ועל זה אמר העמיק הרחיב מדורתה נשמתה כנחל גפרית בוערה בה, על דרך (ישעיה ס"ו כ"ד) כי תולעתם לא תמות^{קנ} וכו'. אי נמי לפי שמקומות גהינס ב', א' בעולם הזה למטה והב' למעלה, כמו שכתוב בשער הגמול (להרמב"ן) ובמגן אבות (בח"ד) [חלק ב' פרק ד']. וגן עדן גם כן בב' פנים, האחד אשר לאדם מיד במיתתו, והוא בחלק העולם הזה כדי להפריד כל כחות הגופניות מהנפש, והב' הרוחני לגמרי שעדין תבא אחרי הנקותם מכח הגוף, כמו שהאריך הרמב"ן ז"ל בזה (בשער הגמול), על הא' אמר למחסה ולמסתור, שאין זה נמנע שיהיה בהר ציון או במקום שוה לו, ועל הב' אמר תסתירם בסתר פניך שהוא הרוחני לגמרי, שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה (ברכות דף יז.):

אלו מעשיהם של רשעים. תיאר מעשה הרשעים בתוארים רבים, קינ לפי שהמעשים המגונים יעשו בכמה ממיני ההסתור וההעלם, אבל המעשים הנכונים ברורים כאור. אי נמי לפי שהיושר אינו אלא בנקודה אחת ותכלית אחד, והיציאה ממנו על פנים רבים, שעל כן לא יוחן הרשע בעיני רעהו כמו שאמר החכם הביאו בעל העקידה בשער י"ב, לכן תיאר מעשי הצדיקים

קינ עיין לעיל הערה...

קנה כוונתו לבאר למה הוצרך המדרש להביא אידך קרא העמיק הרחיב, ולזה אמר דלא סגי בקרא קמא משום דיש לדחות דמלת "שאול" קאי על קבר ולא על גיהנם, ולהכי מיייתי אידך קרא העמיק הרחיב דעל כרחך מיירי בגיהנם כדמפרש ואזיל. - אך קשה דא"כ למה הביא המדרש כלל קרא קמא, לא הו"ל לאתווי רק קרא דהעמיק הרחיב לבד.

קינ וסיפיה "ואשם לא תכבה", ופירש"י דקאי אגיהנם עיי"ש.

קינ דעמיקתא ומסתרתא וחשוכא כולם נדרשו על מעשיהם של רשעים.

בתואר אחד ומעשי הרשעים בג', לפי שהמספר המשולש מורה על הריבוי, כמו שאמרו ז"ל (כתובות דף עה:): ימים רבים, ימים שנים רבים שלשה. ואפשר לומר שלהיות העדר הראיה אפשרית מג' סיבות, הא' למרחק המקום אשר בין הנראה והרואה, וכל שכן בהיותו במקום עמוק או גבוה שקו ההבטה בלתי נוכחיי, והב' להתכסות הנראה בדבר אחר, והג' להעדר האמצעי שהמקום חשך ולא אור, לזה אמר שעם היות מעשה הרשעים מסתתרים בשלשתן כנזכר, כולן נגלים לפניו יתברך, והוא הפלגת המליצה לומר שהכל צפוי לפניו יתברך. ומיהו קשה אמאי לא ערבינהו ואמר הוא גלא עמיקתא ומסתרתא ומה בחשוכא, ועוד אמאי שני בדיבוריה, דבראשונות נקט לשון גילוי, והדר נקט לישנא ידיעה. ושמא לפי שהסיבה היותר גדולה אל העדר הראיה הוא החשך, לכן חלקה ונקט בה ידיעה דהוי טפי מגילוי:

ידע מה בחשוכא. קשה אמאי בדרשא קמייתא לא קפיד למידרש חשוכא ונהורא. ויש לומר דכיון דעמיקתא ומסתרתא הוא גהינם וגן עדן, פשיטא ליה דהיינו חשוכא ונהורא, והכתוב כפל הענין במלות שונות, או דסיפא גלי ארישא דעמיקתא ומסתרתא היינו חשוכא ונהורא דהיינו גן עדן וגהינם, וכדאמר לקמן בריש ספר במדבר (פרשה א' סימן א') לפי שהן חשוכים הקב"ה מורידן לשאול שהוא חשוכה:

ידע מה בחשוכא אלו מעשיהם של רשעים. לפי שהם נעשים במקום חשך והסתר, ומעשי הצדיקים ברורים כאור כנזכר (לעיל ד"ה אלו מעשיהם של רשעים). אי נמי לפי שהרשעים הולכים במחשכי תבל, שהעולם הזה דומה ללילה (פסחים דף ב:), והצדיקים אין כל מעשיהם אלא להשגת עולם הבא שהוא האור הנצחי:

ונהורא עמיה שרא אלו הצדיקים. שהם החביבים בעיניו יתברך והמיוחדים אליו. וכן כשיתפרש על גן עדן יחדו אליו יתברך, שהוא המכוון לו יתברך מצד עצמו שהוא טוב ומטיב, לא כן גהינם שאינו מכוון מצד עצמו אלא לצורך הישרת האנשים, שאינו כאיש המתנקם מאויבו להניח עצבו ורגזו:

דכתיב ואורח צדיקים כאור נוגה. וכי תימא לעולם לא מיקרו אור ממש אלא שדומין כאור, קני' ועוד דזכות רבים שאני, תא שמע אור זרוע לצדיק:

זה מלך המשיח. שמיום שנחרב בית המקדש נולד, ויושב אצל הקב"ה שמור ומזומן, כדאיתא בירושלמי דברכות פרק היה קורא (פ"ב ה"ד) ובאיכה רבתי (פרשה א' סימן מ"ג [נ"א]). ואם תאמר מה ענין לזכירת המשיח גבי ידע מה בחשוכא. יש לומר דהכי קאמר, משום דידע מה בחשוכא דהיינו מעשי הרשעים כדדריש לעיל, להכי נהורא עמיה שרא, שמעכו אצלו ואינו שולחו אצלנו. (אמ"י) [אי נמי] דאע"ג דאינשי רשיעי, הקב"ה ישמור הבטחתו לקץ הימין, כדאמרין בפרק חלק (סנהדרין דף צח.) זכו אחישנה לא זכו בעתה. ועוד יש לומר דהשתא לא דריש ידע מה בחשוכא כדלעיל, אלא דקאי אאומות העולם עכו"ם שיהיו שרויים בחשך כדכתיב (ישעיה ס"ב) כי הנה החשך יכסה ארץ, ולא הוצרך להזכירו מכיון דהזכיר קומי אורי וכו', דבתריה כתיב. אי נמי שכלפי מה שהודיעו השי"ת קני' ענין החלום שפתרונו על המלכיות העתידות, כנגד מלכיות אומות העולם הנזכרים אמר מעשיהן של רשעים, וכלפי מלך המשיח שיגלה אחריהם כדכתיב (דניאל ב' מ"ד) וביומיהון די מלכיא אינון וגו', אמר ונהורא עמיה שרא. והיינו דנקט ג' לישני במעשיהם של רשעים, כנגד ג' מלכיות הבאות אחרי מלכות נבוכדנצר שנתגלו לו:

ואיכא למידק בכללא דהך מימרא, מאי חידושא דהוא גלא ענינים אלו, הא פשיטא דהכל צפוי לפניו, ובשלמא לגבי גן עדן וגהינם יש לומר דהא קא משמע לן שקדמו במחשבה קודם בריאת העולם, כנזכר גבי ו' דברים שקדמו לעולם (לעיל סימן ה'), והכי נמי מצינן למימר במלך המשיח,

^{קנ"ח} צריך עיון קצת, דמאי גריעותא איכא בזה בנוגע לדרשת הכתוב, דאף אי נימא דמעשיהם של צדיקים לא מיקרו אור ממש אלא שדומין כאור, מכל מקום מדוע לא נוכל לפרש "נהורא עמיה שריה" דקאי על מעשיהם של צדיקים שדומין כאור ודו"ק.
^{קנ"ט} לדניאל.

אף על פי שאין צורך למאי דכתיבנא ביה.^{קס} ויש לומר דלאו לגופיה אתא אלא למידק מינה דהוא לבדו ידע להנך ולא אחר, וכדאמר באלישע (מלכים ב' ד' ט') הוא קדוש ואין משרתו קדוש כדאיתא בפרק קמא דברכות (דף י:), והכי אמרינן בפרק ד' נדרים (נדרים דף לב:) והוא כהן לאל עליון (להלן י"ד י"ח) הוא כהן ואין זרעו כהן, דפשיטא שאין מי שידע באמת מי יזכה לגן עדן ומי ירש גהינם ומי צדיק ומי רשע, וכל שכן זמן ביאת משיח, אלא הוא יתברך. והשתא אין אנו צריכין לתת שייכות לזכירת מלך המשיח הכא כדכתיבנא לעיל, דמילי דמיטמרין^{קסא} אזיל וחשיב. מיהו קשה דאמאי לא חשיב כל ז' דברים המכוסים מבני אדם דאיתנהו לקמן בפרשה ס"ה (סימן ז' י"ב)). והיותו נכון שלהיות פני הראות אל הדבר אשר כתב רלב"ג בפסוק (בראשית י"ח כ"א) ארדה נא ואראה, שהשי"ת בלתי יודע בפעולות האנושיות קודם צאתם לפועל, ממה שיקשה אל הדעת אחר שהקב"ה שונא את הרשעים, כיון שידע מתחילה מה שעתיד להיות מהם למה בראם, לזה אמר דלעולם הקב"ה יודע מתחילה מעשיהם של רשעים ושל צדיקים, אלא שהמכוון והנרצה אליו הם הצדיקים, ולזה אמר ונהורא עמיה שרא, והכרח החלוקה חייבה בריאת הרשעים, דאם לא כן אי אפשר לבריאת הצדיקים, ולקמן במאמר רבי אבהו אמר רבי חייא בר אבא שבפרשה ב' (סימן ז' ה''), [ו]במאמר (ו)רבי ברכיה שבפרשה ח' (סימן ד') אאריך יותר בענין זה בעזרת האל. ולפי זה צריך לומר שמאמר רבי אבא בלתי דבוק לשל רבי יהודה בר סימון.

שבתי וראה הא דאיתא בסדר עולם (סוף פרק ל') הוא גלא עמיקתא זה ע[נ]מק המרכבה, ומסתרתא זה מעשה בראשית, ידע מה בחשוכא זה פורענותם של רשעים בגהינם, ונהורא עמיה שרא זו מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא שנאמר (ירמיה א' ה') בטרם אצרך בבטן ידעתוך,^{קסב} יכול בעתו, תלמוד לומר (להלן ה' א') זה ספר תולדות אדם, מלמד שהראהו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ושופטיו, דור דור וחכמיו, גבורי דור ודור, דור ודור ודורשיו, רשעי דור דור, צדיקי דור דור, מנין שנותיהם ומנין ימיהם וחשבון שעותיהם וחשבון פסיעותיהם, וכן הוא אומר (איוב י"ד ט"ז) כי עתה צעדי תספור, ואומר (תהלים קל"ט י"ז) מה יקרו רעידך אל, ואומר (שמואל ב' ז' י"ט) זאת תורת האדם, ואומר (תהלים שם י"ח) אספרם מחול ירבון. וצריך לתת טעם להתייחסות מדעים אלו להשי"ת, ואין כאן מקום לומר דלדיוקא אתא כדכתיבנא לעיל, דהא מדקאמר יכול בעתו וכו' נראה דלגופיה איצטריך. ואומרה שהישירנו ככל אשר הורנו הרב המורה בחלק ג' פרק כ' לשכך כל תלונת המסלקים ידיעתו יתברך מפרטי זה המציאות בטענותיהם הרפות (כמ"ש) [במה שכתב] שאחרי התבאר במופת שהשי"ת עצמותו וידיעתו הכל דבר אחד, אם כן כמו שעצמותו נעלם ממנו כן יתחייב שתהיה ידיעתו, עד שאין דמיון כלל בין ידיעתו וידיעתו, וכמו שעם בלתי השיגנו אמיתת עצמו ידענו שמציאותו שלימה בלי שום חסרון ושינוי והפעלות, כן עם הסכילנו אמיתת ידיעתו נדע שלא יתחדש אצלו מדע, ולא יתרבה ולא יגיע לתכלית, ולא יעלם ממנו דבר מן הנמצאות, ולא תבטל ידיעתו אותם טבע אפשרותם.^{קסג} ואמר שהדברים אשר בהן נבדל מדעו ממדעו וקצר שכלנו להשכיל איך יתכנו, הן חמשה, וגם בעל דרך אמונה זכרן בשער הנזכר (מאמר א' שער ב'), (..)לפנינו לא נזכר לעיל בעל

^{קס} כוונתו בזה, דלפי מה שפירש בסמוך בטעם זכירת משיח כאן אין צורך לומר דאתא לאשמעינן שקדם לעולם, אלא דמכל מקום מצינן למימר הכי. - אבל יש להעיר דאם זהו כוונת המדרש כאן, א"כ הו"ל להסמיכו למימרא דלעיל סימן ה', ולמה הפסיק ביניהם בדרשת תאלמנה שפתי שקר וכו' ודו"ק.

^{קסא} דברים שאינם ידועים לבני אדם אלא להקב"ה לבד.

^{קסב} כך היא הגירסא בילקוט על דניאל (רמז תתר"ס) בשם סדר עולם, אבל בסדר עולם שלנו הגירסא: דבר אחר יהב חכמתא לחכימין (דניאל ב' כ"א), זה יהושע בן נון שנאמר (דברים ל"ד ט') ויהושע בן נון מלא רוח חכמה, ומנדעא ליודעי בינה (שם), זה ירמיהו שנאמר בטרם אצרך בבטן ידעתוך וגו', יכול בעתו תלמוד לומר זה ספר תולדות אדם וכו'.

^{קסג} זה לשון הרמב"ם שם (בסוף הפרק): וכלל הענין אשר אומר אותו בקצרה, כי כמו שלא נשיג אמיתת עצמו, ועם כל זה ידענו שמציאותו שלימה מכל מציאות ולא יתערב עמה לא חסרון ולא שינוי ולא הפעלות כלל, כן עם היותנו בלתי יודעים אמיתת ידיעתו מפני שהיא עצמו, נדע שהוא לא ישיג פעם ויסכול פעם אחרת, רצוני לומר שלא יתחדש לו מדע כלל, ולא יתרבה, ולא יגיע מדעו לתכלית, ולא יעלם ממנו דבר מן הנמצאות כולם, ולא תבטל ידיעתו אותם טבעיהם, אבל האפשר נשאר עם טבע האפשרות עכ"ל.

דרך אמונה, אך כפי הנראה שבמהדורא קמא הזכירו היפ"ת לעיל בתוך דבריו, והשמיטו אח"כ מפני הוצאות הדפוס, (עייין בהקדמת הספר)). הא' היות מדעו אחד פשוט, ולא יתרבה עם השיגו ידיעות רבות מתחלפות במין. והב' התלותה במה שלא נמצא קודם המצאו, מה שאי אפשר בידיעה האנושית שמהות הידיעה הוא לקיחת המשיג צורת המושג. והג' הקפתה במה שאין לו תכלית, מה שאי אפשר בחק הידיעה האנושית שהידיעה תקיף ותגביל הדברים בעצמיותם ומקריהם, ומה שאין לו תכלית נמנע ההגבלה אלא אם יהיה מצד שיתוף הטבע, כמו שאישי האדם עם היותם לבלתי תכלית נודעים מצד שיתופם בטבע האנושות, אבל ידיעת השי"ת מקפת כולם כלליים ופרטים. הד' בלתי השתנותו בשינוי המדעים, שהוא יתברך ידע העבר וההווה והעתיד בידיעה אחת, מה שאי אפשר בידיעה האנושית, שידיעת הדבר קודם מציאותו מתחלפת לידיעתה אחר מציאותה, כמו שטבעה מתחלפת מהעדר למציאות. הה' ידיעתו יתברך כל המעשים האנושיים העתידים ידיעה אמיתית בבלתי צד ספק ואפשרות הכזבה, עם היותה בלתי מכרחת לאנשים, אבל מנחת חפשיות הבחירה וטבע האפשרות ביד האדם.

וכל זה נתבאר בקיצור דברים במה שפירש פסוק זה על אשר לו יתברך נתכנו ידיעות אלה ואין לנו מבוא בהן, וכללן בג' החלוקות, כי במעשה מרכבה ובמעשה בראשית באמת יכלול הידיעה בדברים הרבים המתחלפים, וההקפה במה שאין לו תכלית, אם מעשה מרכבה דהיינו משנת ספר היכלות וברייתא דרבי ישמעאל, שידיעת הסודות שבה הן רבים בלתי בעל תכלית, ואם מעשה בראשית דהיינו ספר יצירה שהאשיים בלתי בעלי תכלית ומתחלפי המין, ומעט מהרבה אשר השיגו חכמינו הקדמונים היו משתבחים שאין לו שיעור וקצבה, וכמו שאמרו בחזית (שה"ש רבה פרשה א') בפסוק לריח שמנך (שה"ש א' ג', סימן א') רבי אליעזר אומר אם יהיו כל הימים דיו ואגמים קולמוסים ושמים וארץ מגילות וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב תורה שלמדתי, וכל זה באמת גוזמא אם לא שיפורש על עניני הסודות אשר לא יכילם ספר. ובכלל מעשה בראשית הוא התלותם במה שעדיין לא נמצא, שכל עניני בראשית הם מתחדשים אחרי העדרם מיום ליום, ובכלל זה שאין שינוי בידיעתו בהתחדשות הידועים. ולבאר זה אמר יכול בעתו וכו', לומר שידיעתו צודקת בהעדר קודם צאתו להויה בלי השתנות בו, שכן הראה לאדם הראשון כל הדורות העתידים קודם המצאם. ועל הה' אמר זה פורענותם של רשעים וכו', שאף על פי שהוא צופה ומביט מקדמות מי יצדיק ומי ירשע, ומי ירש עולם הבא ומי יפול בבאר שחת, הדין דין אמת שכל אחד ראוי למשפטו, שידיעתו יתברך לא הכריחה מציאותם.

וכמו כן קרוב לבאר עניני מימרא דידן בענין הלז, אם שנאמר שבין הדרשא הראשונה שאמר זה גן עדן וזה גהינם, והדרשא הב' שאמר אלו מעשיהם וכו' הכל ענין אחד, שהכוונה בשניהם שהשי"ת יודע כל העתידות במעשה האדם עם היות דינם דין אמת, שאינו מכריח בידיעתו, ומשמעות דורשים בלבד איכא בינייהו, אם מאמר הכתוב יורה על המעשה או על הגמול. ואם שנאמר שהדרשה הראשונה בלבד דיברה בענין זה, אבל בדרשא הב' נרמזו שאר הסגולות, שבידיעת מעשי הרשעים והצדיקים העתידים איתנהו לארבעתם, דוק ותשכח.

ואפשר שלהיות היסוד שעליו סמכו המכחישים סילוק ידיעתו יתברך מדברת בני האדם, הוא רוע הסיודור הנמצא בעולם מצדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואחרי התיסד להם פנה זו בקשו לסלק גנותה בהמון טענותיהם, שלולי טענה זו לא היו הורסים בדבר זה כמו שכתב הרב (מורה נבוכים) בפרק י"ו מהחלק הנזכר, לזה הקדים לומר עמיקתא זו (ג"ע) [גהינם] וכו', שעיקר תשובת זה הספק לרז"ל הוא שהשי"ת משפיע טובה לרשעים בעולם הזה לשלם להם מיעוט מעשיהם הטובים לטורדם לגהינם, ולצדיקים בהיפך, כדאיתא בפרק קמא דקידושין (דף לט:). כל שזכיותו מרובין מעונותיו מריעין לו, וכל שעונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו וכו', וכן אמר בפרק קמא דתעניות (דף יא.) אל אמונה (דברים ל"ב ד'), כשם שמשלם שכר לצדיק גמור, כך משלם לרשע גמור שכר מצוה קלה שעשה בעולם הזה וכו'. ואחר שהתיר הספק ביאר הנרצה,

והוא שהשי"ת יודע במעשה הרשעים והצדיקים, ויהיה אם כן הכתוב הזה רומז לב' הענינים יחד, ואינו רחוק:

ט בפסיקתא אמר רבי יהודה בר סימון מתחלת ברייתו של עולם הוא גלא עמיקתא ומסתרנא, בראשית ברא אלהים [את השמים] וגו' ולא פירש, והיכן פירש להלן (ישעיה מ' כ"ב) הנוטה כדוק שמים, ואת הארץ ולא פירש, והיכן פירש להלן (איוב ל"ז ו') כי לשלג יאמר הוא ארץ, בצקת עפר למוצק וגו' (שם ל"ח ל"ח), ויאמר אלהים יהי אור ולא פירש, והיכן פירש (תהלים ק"ד ב') עוטה אור כשלמה:

ט. מתחלת ברייתו של עולם. פירש"י ז"ל (במדרשנו כאן) עמיקתא ומסתרנא שהיו בתחילת ברייתו של עולם שלא נתפרשו, גילה אותן אחרי כן, כמו שמפרש את השמים ולא פירש ע"כ. ואין לשון המאמר משמע כן, אלא שהגילוי היה מתחילת ברייתו של עולם, ויגיד עליו רעו והוא לישנא דרבי יצחק דבסמוך (סימן י'),^{קסד} לכן נראה לפרש דהכי קאמר, שמזמן תחילת הבריאה גלא עמיקתא ומסתרנא, אלא דלא הוה אלא גילוי מילתא בעלמא ברמז, בלתי מובן אלא למעמיקי העיון, אבל לא פירש הדברים בבירור, והיכן פירשם להלן.^{קסה} וכיוצא בזה איתא לקמן בשמות רבה פרשה ט"ו (סימן כ"ב) הרבה מעשים כתב משה סתומים, עמד דוד ופירשם וכו', שפירשו שמה שנגלה בתורה שלא בפירוש פירשו דוד, כמו שאכתוב בעזרת האל שם (ד"ה

^{קסד} דקאמר מתחילת ברייתו של עולם ראש דברך אמת וכו', והתם על כרחך הכוונה כפשוטו דמתחילת ברייתו של עולם הוה כן.

^{קסה} עיין בפירוש מהרז"ו (הקצר) כאן שפירש ג"כ על דרך שפירש היפ"ת דהוא גלא עמיקתא וגו' מיירי בתחילת הבריאה, ואמנם לפי דבריו נרמז בכתוב עצמו דמתחילה לא הוה אלא גילוי מילתא בעלמא ולבסוף נתגלה טפי, וזה לשונו: דורש מה שאמר הוא גלא עמיקתא ומסתרנא בכפל לשון, ופירושו גלא עמיקתא שמגלה דבר סתום ועמוק במה שאמר בראשית ברא, ואעפ"כ ומסתרנא, עדיין לא ביאר איך ברא, וגם זה המסתרנא אעפ"י שלא גילה כאן גילה במקום אחר, רק במקום זה הוא מסתרנא, שמה שאמר הוא גלא מוכיח גם על מה שאמר מסתרנא, שהמסתרנא ג"כ גילה עפ"י מדה י"ז, עכ"ל. [ועיין בנזר הקודש כאן (ד"ה מתחלת ברייתו של עולם וכו') שכתב ג"כ בתוך דבריו דהמדרש כאן דורש כפל הלשון "עמיקתא ומסתרנא", דעמיקתא אמר כלפי גילוי הסוד במעשה שמים וארץ, ומסתרנא אמר כלפי גילוי הסוד במעשה האור שהוא אור הגנוז, והיינו מסתרנא כלומר אור שהוא גנוז ונסתר עכ"ד עי"ש. - ולשיטתו לא הוה מצי לפרש כפירוש המהרז"ו הנ"ל, כי הוא נקט כפירש"י דהוא גלא עמיקתא קאי על מה שגילה אח"כ לעבדיו הנביאים, וא"כ לא שייך לפרש כפל עמיקתא ומסתרנא כפירוש המהרז"ו הנ"ל, והבן].

והנה עפ"י יתיישב מה דקשה לכאורה מה הזקיקו לרבי יהודה בר סימון להוציא קרא מפשוטו דהוא גלא עמיקתא קאי על מה שמגלה ה' עמוקות ונסתרות לאנשים כמו שגילה החלום לדניאל, ולא שייך כאן מה שכתב היפ"ת לעיל ריש סימן ח' (ד"ה הוא גלא עמיקתא זו גהינם) גבי הא דמוקים קרא בגיהנם וגו' עדן וזה לשונו: ואע"ג דפשטיה דקרא ודאי מדבר על מה שה' מגלה עמוקות ונסתרות לאנשים כמו שגילה לדניאל החלום, ראה לדרשו על הנך הנגלות לפניו יתברך כדי ליישב עמיקתא ומסתרנא יפה בדמיון הלשונוות שמביא, וגם דקרא משמע קצת הכי, דסמיך לידע מה בחשוכא דמיירי בדעת עליון, וגם אומרו "הוא" גלא נראה שמפסיק הענין לדבר בגלוי להשי"ת, דאי על מה שנגלה לאנשים היה לו לומר "וגלא" עמיקתא שיהיה דבק ליהב חכמתא דלעיל מיניה, ועוד דלא הוה צריך לומר הוא גלא בתר דקאמר יהב חכמתא וגו' עכ"ל, - והנה כל זה לא שייך כאן בדרשא דידן, דבשלמא התם מייתי קראי לגיהנם וגו' עדן שמתיישב יפה בלשון עמיקתא ומסתרנא, אבל הכא דמוקי לה במעשה בראשית לא מייתי שום קרא בדמיון לשון עמיקתא ומסתרנא. וגם טעם השני שכתב משום דסמיך לידע מה בחשוכא דמיירי בדעת עליון, וגם אומרו "הוא" גלא נראה שמפסיק הענין לדבר בגלוי להשי"ת וכו', זה לא שייך כאן, דהא השתא מפרש "הוא גלא" שמגלה לאחרים, - ולא נשאר רק מה שכתב לבסוף דלא הוה צריך לומר הוא גלא עמיקתא בתר דקאמר יהב חכמתא וגו', אבל טעם זה לבד לא יספיק כל כך, דהא אמר שם ג"כ ומנדעא ליודעי בינה, וא"כ על זה נמי תיקשי למה הוצרך לומר כן בתר דקאמר יהב חכמתא לחכימין, אך באמת כל הנך דברים שמזכיר שם הם דברים שונים לא ראי זה כראי זה, אלא שקרובים קצת בענינם, ובכן יקשה מה הזקיקו לרבי יהודה בר סימון להוציא קרא מפשטיה. - אך לפי הנ"ל אתי שפיר, משום דקשה ליה כפל הלשון "עמיקתא ומסתרנא" דלכאורה היינו הך, ולכך מוקי ליה בגילוי מעשה בראשית, ועל דרך שפירש המהרז"ו הנ"ל, (או כמו שפירש בעל נזר הקודש דעמיקתא קאי על בריאת שמים וארץ, ומסתרנא על בריאת האור).

אך לכאורה אין זה מספיק, דהא בדניאל ג"כ היו ב' ענינים, חדא עצם החלום שנתגלה לו אחר שנעלם מנבוכדנצר, והשנית פתרון החלום, וא"כ יש לומר דאהא קאמר כפל "עמיקתא ומסתרנא", חדא על עצם החלום והשנית על פתרונו. - ושמא יש לומר משום דלשון "עמיקתא" יצדק טפי על פתרון החלום שהיא ענין עמוק, ו"מסתרנא" יצדק טפי על גוף החלום שהיה נעלם ונסתר ונתגלה לדניאל ברוח הקודש, וא"כ הול"ל איפכא הוא גלא מסתרנא ועמיקתא, דהא גילוי עצם החלום היה קודם להפתרון, ולכך דריש ליה במעשה בראשית, דבזה אתי שפיר הא דהקדים הוא גלא עמיקתא, דהכוונה שגילה עומק מעשה בראשית, אבל מכל מקום נשאר בגדר מסתרנא וכמו שפירש המהרז"ו, (ולפי פירוש בעל נזר הקודש הנ"ל אתי שפיר טפי וכמבואר בדבריו).

אנו מוצאין ממעשה בראשית). ואם תאמר מה ענין זה אצל הודאת דניאל, ולא דמי להנך דלעיל (סימן ח'), דהנהו שבח וקילוס להקב"ה שיודע העמוקות, אבל השתא דרשינן גלא עמיקתא על מה שמגלה לזולתו כמו (דניאל ב' כ"ט) וגלא רזיא, ובשלמא לפירש"י דגלא עמיקתא נאמר על פירוש הדברים, איכא למימר דקאמר הכי כלפי מה שנגלה לו עומק החלום ופתרונו, קס"י אבל לפירושא דידן שלא נאמר אלא על גילוי הדברים ברמז ובסתם, קס"ז מה ענין זה לכאן. יש לומר דקאמר הכי כלפי החלום, כי בו נגלה לנבוכדנצר בדרך רמז כל מה שנפתר אליו אחר כך בבירור:

הוא גלא עמיקתא. תימה היאך יתיישב סוף הפסוק להך דרשא, כי מה ענין זה לזה. ועוד דגלא רוצה לומר מגלה לאחרים, וידע הוא על היותו יודע. ושמא יש לומר דסבירא ליה דמילתא באנפי נפשה היא, ולהכי לא מדכר סיפא דפסוקא הכא:

בראשית ברא אלהים את השמים ולא פירש. כיצד היה בריאתם: קס"ח

הנוטה כדוק שמים. שהם מתוחים וכדוריים ומקיפים את הארץ מכל צדדיה כאהל. ואם תאמר שאין מאמר זה דהנוטה כדוק מורה על שהם מקיפים הארץ מכל צדדיה, אלא מלמעלה כאהל, כמו שמטעם זה פירש ראב"ע (בישעיה שם) הכתוב שאינו מדבר באופנים, אינה קושיא, שרוב מאמרי חז"ל מורים שכן דעתם בתכונת הגלגלים, כמו שאכתוב לקמן בפרשה ב' סימן ו' (ד"ה ולא היה בין מים העליונים וכו'). ואיפשר רצו בזה מה שאמרו בפרק אין דורשין (חגיגה דף יב:): וילון אינו משמש כלום, אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית שנאמר הנוטה כדוק שמים, ופירש"י ז"ל (ד"ה כדוק) אלמא יש שמים שאינם משמשים אלא תשמיש יריעה פרושה (עכ"ל), אלא דאם כן לא נמצא מפרש כל השמים אלא לאחד בלבד:

כי לשלג יאמר הוי ארץ. ביומא פרק הוציאו לו (דף נד:): רבי אליעזר אומר עולם מאמצעיתו נברא שנאמר בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו, רבי יהושע אומר מן הצדדים נברא שנאמר כי לשלג יאמר הוי ארץ וגשם מטר וגשם מטרות עוזו, רבי יצחק אמר אבן ירה הקב"ה בים וממנה נברא העולם שנאמר (איוב ל"ח ו') או מי ירה אבן פנתה, רבי יהודה אומר קס"ט מציון נברא שנאמר (תהלים נ' ב') מציון מכלל יופי אלהים הופיע. ופירש"י ז"ל בצקת עפר למוצק, מוצק אחד היה לו שמשם נדבקו הרגבים כל סביביו. מן הצדדים נברא, ד' מוצקות היו לו ונמתח והלך מכל צד עד שנדבק באמצעיתו. כי לשלג יאמר תעשה ארץ, ומהיכן, גשם מטר וגשם מטרות, מד' צדדים הורידו לו גשמים להעשות ארץ, עד כאן. ולפי זה נראה לכאורה דמימרא דידן מייתי תרי קראי לפירוש הבריאה דסתרן אהדדי. ק"ע והיה איפשר לומר דלא פסיקא ליה מילתא אי כרבי אליעזר אי כרבי יהושע, ולהכי מייתי לתרווייהו לומר דממה נפשך הבריאה מפורשת בחד מהני קראי, אבל מכיון דאשכחן דרבי אליעזר גופיה קא דריש לקרא דכי לשלג יאמר בענין הבריאה, כמו שאמר בפרקיו (פרקי דרבי אליעזר) בפרק ג' והארץ מאיזה מקום נבראת, משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק ק"ע שנאמר כי לשלג יאמר הוי ארץ, צריך לומר דאפשר דהני תרי קראי מיירו בענין הבריאה על צד דלא סתרי אהדדי, וזה דמקרא דבצקת עפר איירי באיכות הבריאה שהיתה מאמצעיתה ולא מן הצדדים, וקרא דכי לשלג יאמר איירי

קס"י בדפוס ראשון כאן: עמק החלום "ושברו".

קס"ז אולי צריך לומר "ובסתום".

קס"ח כתב כן לאפוקי דלא תימא דהא דקאמר "ולא פירש" היינו שלא פירש אי שמים נברא תחילה או אור נברא תחילה, וכמו שאמרו בשמות רבה פרשה ט"ו סימן כ"ב, עיין ביפ"ת להלן בסוף הסימן (ד"ה עוטה אור כשלמה).

קס"ט כך היא הגירסא בילקוט על איוב (רמז תתקכ"ג), אבל בגמרא דיומא (וכן בעין יעקב שם) הגירסא "וחכמים אומרים".

ק"ע דמפסוק "בצקת עפר למוצק" ילפינן דעולם מאמצעיתו נברא, ומפסוק "כי לשלג יאמר" ילפינן דמן הצדדים נברא.

ק"ע לפנינו בפרקי דרבי אליעזר יש תוספת דברים, וזה לשונו: משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק על המים ונקפאו המים ונעשה עפר הארץ שנאמר כי לשלג יאמר הוי ארץ. - ויתכן דהיפ"ת כאן נמשך אחר לשון הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פרק כ"ו) שהביא בסמוך, דהרמב"ם שם העתיק לשון הפרקי דרבי אליעזר בהשמטת סיום הנ"ל עיי"ש.

במהות הבריאה שהיתה מהשלג, ואם כן מצינן למימר דמימרא דידן תרתי קאמר בהני תרי קראי, איכות הבריאה ומהותה.

וביאור דברים אלו, רצוני היות בריאת הארץ מהשלג, אף על פי שנתקשה בו הרב ז"ל (מורה נבוכים) בחלק ב' פרק כ"ו, הנה אף שנקח הדברים כפשטן כבר כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בראשית (א' ח') זה לשונו, ואל יקשה עליך מאמר רבי אליעזר הגדול שאמר (פרקי דרבי אליעזר שם) שמים מהיכן נבראו מאור לבושו של הקב"ה, כי בעבור שירצו החכמים עוד לעלות^{קעב} החומר הראשון עד תכלית ולעשותו דק מן הדקים, לא יראו שהשמים שהם גוף מתנועע בעל חומר וצורה הם הנבראים מהאין, אבל אור הלבוש הוא הנברא הראשון, [ו]ממנו יצא חומר השמש^{קעג} בשמים, ונתן לארץ חומר אחר ואיננו כדקות הראשון, והוא שלג שתחת כסא הכבוד, שכסא הכבוד נברא וממנו היה השלג שתחתיו, וממנו נעשה חומר הארץ, והנה הוא שלישי בבריאה, עד כאן דבריו. ולענ"ד אפילו בלא טעם זה נראה שאין קושיא, כי לא יחייבו דברי רבי אליעזר היותו מאמין המנע בריאת הארץ והשמים מהאין, אלא שהוא מאמין שכבר היה אפשר שתהיה בריאתם מן האין, אבל כשהוא ע"ה^{קעד} הבין מתוך הכתובים שמעשה שהיה לא כך היה, בא ללמדנו אמיתת הענין וסדרו דרך שאלה ותשובה, לא שהשאלה מחוייבת בעצמה, וכיוצא בזה בלשון חז"ל רבים, כאומרים (ברכות דף ו.) מנין שהקב"ה מניח תפילין דכתיב וכו', מנין אתה אומר שלקו המצרים וכו' (מכילתא פ' בשלח פרשה ו'), שהשאלה בעצמה ליתה, כי לא באנו לכלל הודעה זו אלא מתוך הכתובים שהוא מביא לראיה, ואלמלא הם לא ידענו כלום ולא היתה שאלה כלל, אלא שהבנת הלשון כך הוא, מנין יצא לך דבר חידוש זה, מדכתיב כך וכך, ולשון השאלה נמשך אל התשובה. וכן בכאן זה פירושו, השמים מאיזה מקום נבראו, יצא לך מהכתוב שמאור לבושו וכו'. אמנם אם נסבול היות הדברים שלא כפשטן אין צורך לכל זה, כי כבר פירשוהו האחרונים בענין נאות מסכים אל האמת, והוא שאמר כן על היות כל עניני עולם הזה נמשכים מההיולי, ואמר שהוא תחת כסא הכבוד שהם השמים. ואף על פי שלא פירשו טעם יפה אל הקראו בשם שלג, נראה לי שהטעם למה שהוא מוכן לקבל כל הצורות, כמו שהלבן מקבל כל הגווניו.

אמנם מה הועילנו בלימוד זה, לזה כתב החכם ר' שם טוב המפרש (במורה נבוכים שם) שהוא נתינת טעם אל היות עניני עולם הזה הווים ונפסדים, כי זה להיות התחלתם בלתי התחלת הנצחיות שהוא ההיולי הרחוק מהסיבה הראשונה במדריגה ומקום שהיא תחת השמים (עכ"ד). ולא הונח לי, כי למה יחייב זה ההפסד, שהרי עם היות התחלתם מההיולי, הנה השפעתם מהשכל הפועל המשפיע בדברים אלו, ואם כן היה ראוי להיותם נצחיים כמו שהעליונים נצחיים למה שהם נשפעים משאר השכלים, כמו שיראה שהוא דעת רבי אליעזר בתחילת זה המאמר, כמו שאכתוב בפרקין (סימן כ"א ד"ה משל למלך שעשה לו כסא, בדרך הדרש) גבי השמים נבראו תחילה בעזרת האל. ועוד דמכל מקום הדרא קושיא לדוכתא, שעל ההיולי גם כן נשאל כיון שהתחלתו מאתו יתברך למה לא יהיה הנמשך ממנו נצחי בכל הדברים, ואם נשיב שעם היותו מאתו יתברך הוא בסיבה רחוקה, אינו מספיק, דכיון שהתחלתו נצחית מה לי היותו בסיבה רחוקה או קרובה, ועל כל פנים צריך שתשיב [ש]כן רצה השי"ת שעניני עולם הזה יהיו הווים ונפסדים.

^{קעב} לפנינו ברמב"ן: "להעלות".

^{קעג} לפנינו ברמב"ן: "הממש".

^{קעד} זה ראשי תיבות "עליו השלום". [ואף שאין דרכו של היפ"ת לכתוב "עליו השלום" על תנא או אמורא (וכדנהיג עלמא), אבל נראה שכאן נמשך אחר לשון בעל העקידה (שער ב') שדחה ג"כ מה שתמה הרמב"ם ז"ל במורה נבוכים שם על מאמר רבי אליעזר הנ"ל דמשמע דס"ל שלא נברא העולם יש מאין, ועל זה כתב בעל העקידה וזה לשונו: אמנם במה שאמרנו יתברך שלא נראה כמאמר ההוא לשבח ועילוי, וזה כי אחר שנתברר לו ע"ה אור הלבוש איך נברא על דרך העיטוף וכו', והוא נתינת מציאות השכלים הנבדלים על דרך הרצון, אחר שלא היו כמו שהונח, למד דעת את העם איך הבהיק את העולם כולו באור ההוא, והוא ההשפע מהם עולם הגלגלים וכו' עכ"ל].

והנראה לי שהוא נתינת טעם אל השתנות עניני עולם הזה מצורה לצורה, מה שאין כן בחומר עולם הגלגלים שלא יתהפך הגלגל לכוכב והכוכב לגלגל, ואעפ"י שגם זה הוא מצד הרצון האלהי, צריך לדעת אי זו היא הסיבה שהטביע בם השי"ת להיותם משתנים ומתחלפים תמיד, כי לא יתכן שהתחלפותם התמידי הוא בגזירה חדשה בהם תמיד, ולזה נתן טעם שהוא להיותם נמשכים מההיולי שתחת השמים, וזה לא להיותו סיבה רחוקה, אלא שעם היות ההיולי מאתו יתברך אין לו מציאות בפועל אלא בכח, והשכל הפועל הוא המשפיע עליו צורת הד' יסודות ומוציאו לפועל בלבד, אמנם התמזגות ד' יסודות אלו והשתנותם והתחלפותם נמשך מסיבוב הגלגל, ונמצא שההיולי הזה וצורותיו כולם תחת כסא הכבוד, כלומר תחת ממשלתו, שתנועת הגלגל מושלת על ההמזגה וההתחלפות כמו שכתב הרב ז"ל במדע (ה' יסודי התורה פרק ד' הלכה ו'), והרי סיבת השינוי והתחלפות מבוארת עם היות התחלת ההיולי וצורותיו נצחיות, שההיולי תמיד קיים, אמנם הצורות והנמזגים משתנים מהגלגל הסובב תמיד, וזה הענין ביארוהו משלם בראש פרשה י"ג משמות רבה (סימן א') כמו שאכתוב שם (ד"ה הארץ היאך נבראת תחלה) בעזרת האל. ויתכן שפסוק בצקת עפר גם כן לכוונה זו הביאו, לפי שיש לדחות שפסוק כי לשלג יאמר אינו מדבר אלא בתועלת השלג בארץ כדאיתא בפרק קמא דתעניות (דף ג:), לכן הביא בצקת עפר שגם הוא מורה על בריאת הארץ מההיולי, כמו שאכתוב לקמן בריש פרשה י"ג משמות רבה (שם) בעזרת האל. והנה עם זה יצא לנו תירוץ למלת בראשית על הדרך שכתבנו לעיל (סימן ז' ד"ה והנה אגב זה) במימרא דבר קפרא.

גם יתכן לומר על דרך דרש, שמה שאמר רבי אליעזר בברייתא הנזכרת עולם מאמצעיתו נברא, כיוון על ההיולי הנזכר, וזה כשנפרש הברייתא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי הם דיברו בד' הסיבות המפורסמות, ועל החמרית אמר רבי אליעזר מאמצעיתו נברא, ירצה מההיולי שהוא הסיבה החמרית, וכינהו באמצעיות לב' סיבות, האחד להיותו משותף לכל הצורות וזוכה לכל השולחנות, והרי הוא אמצעי ביניהם ונעתק מזו אל זו, והב' שכן גדרוהו הפלוסופים היותו אמצעי בין ההעדר והפועל ישיגוהו הכח לקבל הצורות זו אחר זו. ועל הסיבה הצוריית אמר רבי יהושע מן הצדדים, כי צדדיו ד' צורות הידועות עפר מים אויר אש, וסמכו כי לשלג יאמר וכו' שיורה על חילוף ההויות. ועל הפועל הוא היוצר יתברך אמר רבי יצחק אבן ירה בים, הורה בזה היותו סיבה פועלת בבחירה, כמו שדקדק בעל העקידה בשער ב' ממה שאמר רבי אליעזר לקח וזרק, וגם הורה בזה היותו נבדל תכלית ההבדל ממדריגת העולם, כמו שהדבר הזרוק מתרחק מהזורק. ועל הסיבה התכליתית אמר רבי יהודה מציון נברא, שתכלית הכל התורה והעבודה האלהית אשר בציון, כי מציון תצא תורה (ישעיה ב' ג') והיא יופיו והדרו של עולם:

עוטה אור כשלמה. וכדאמר לקמן בפרשה ג' (סימן ד') מלמד שנתעטף הקב"ה כשלמה והבהיק זיו הדרו וכו', ושם (ד"ה מלמד שנתעטף בה הקב"ה) נבאר מה שרמזו בזה בעזרת האל. אבל אין לפרש שהפירוש הוא מה שאמרו בשמות רבה פרשה ט"ו (סימן כ"ב) שמאחר שנברא אור ברא שמים שנאמר עוטה אור כשלמה והדר נוטה שמים כיריעה, דאם כן היה לו לומר "את השמים ואת הארץ ויאמר אלהים יהי אור ולא פירש". והא דלא קאמר לה הכא, משום דהכא לא איירי אלא באיכות הבריאה ומהותה, לא בקדימה ואיחור. ואם תאמר אמאי איצטריך לאתווי הנוטה כדוק שמים, דבהאי קרא הוה סגי לתרווייהו.^{קע} ויש לומר דכל כמה דמצי לאתווי קרא דנביאים טפי עדיף. אי נמי משום דהתם כתיב אהל^{קע} ומורה על הכדוריות טפי.^{קע} ועל דרך הדרש יש לומר, שלפי שאין סברתו שריבוי הנמצאות על ידי השכלים, לכן העלים סוף הפסוק כדי שלא נטעה לומר שהשמים מאור לבושו כמו שלמד רבי אליעזר (פרקי

^{קע} דהא כתיב עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה.

^{קע} דכתיב הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת.

^{קע} וכמו שפירש היפ"ת לעיל (ד"ה הנוטה כדוק שמים) שהשמים מתוחים וכדוריים ומקיפים את הארץ מכל צדדיה כאהל, משא"כ נוטה שמים "כיריעה" אינו מורה כל כך על כדוריית.

דרבי אליעזר שם) מעוטה אור כשלמה וגו', כמו שאכתוב.. במקום הרמז: (**נראה שכוונתו למה שציין לעיל בדיבור הקודם למה שכתב להלן סימן כ"א (ד"ה משל למלך שעשה לו כסא, בדרך הדרש) בשם בעל עקידה (שער ב') שביאר דעת רבי אליעזר שאמר שמים מהיכן נבראו מאור לבושו, שאור לבושו הוא ענין השכלים שמהשפעתם נמצא הריבוי עכ"ד עיי"ש - שמות רבה שם ד"ה שנאמר עוטה אור כשלמה).**)

י רבי יצחק פתח (תהלים קי"ט ק"ס) ראש דברך אמת וגו', אמר רבי יצחק מתחלת ברייתו של עולם ראש דברך אמת, בראשית ברא אלהים, (ירמיה י"י) וה' אלהים אמת, ולעולם כל משפט צדק, שכל גזרה וגזרה שאתה גוזר על בריותיך הן מצדיקין עליהם את הדין ומקבלין אותו באמונה, ואין כל בריה יכולה לומר שתי רשויות בראו העולם, וידברו אלהים אין כתיב כאן אלא וידבר אלהים, ויאמרו אלהים אין כתיב כאן אלא ויאמר אלהים, בראשית בראו אלהים אין כתיב כאן אלא ברא אלהים:

י. רבי יצחק פתח ראש דברך אמת. משום דקשיא ליה מאי ראש דברך אמת, שכל דברו אמת ראשו וסופו, והכי גרסינן בפרק קמא דקידושין (דף לא.) דרש (רבה) [רבא] מאי דכתיב ראש דברך אמת, ראש דברך ולא סוף דברך וכו', אלא ששם תירץ הקושיא באופן אחר, ועוד דהאי קרא לא רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה, לכן אמר דהכי קאמר, בראש דברך דהיינו בראשית ברא אלהים הודעתנו האמת, דהיינו וה' אלהים אמת, כלומר האמת היות ה' הוא אלהים ואין זולתו. והכוונה שאעפ"י שלכאורה נראה היות פתחון פה לאפיקורוסין מהאי קרא דקאמר ברא "אלהים" ולא קאמר "אל" או "אלוה", מכל מקום דברו יתברך בהאי קרא דהוי תחילת ברייתו של עולם, הנה הוא אמת ויציב בתשובתו בצדו, וכדמסיק דבראשית בראו אין כתיב כאן וכו', והכי אמרינן לקמן בפרשה ח' (סימן ח' ט"ו) שאלו וכו' חזרו ושאלו והכתיב בראשית ברא אלהים וכו'. ובהכי מיתרצא מלת בראשית, דלהכי לא קאמר מתחילה או מקדם, לרמז דבראשית הדיבור ראוי לדבר אמת, ומאי ניהו ברא אלהים. ואפשר דדעתיה דרבי יצחק לתרוצי הא דלא קאמר תחילה אלהים ברא בראשית, שהיה ראוי להקדים תחילה אלהים, דהא ודאי קשה לרבי יודן ושמעון בן עזאי כדלקמן בפרקין (סימן י"ו), ותירוציה דרבי יצחק דהקדים מלת ברא למלת אלהים לפי שבברא תיקן המעוות אשר יחשוב האפיקורוס ממלת אלהים מדלא כתוב "בראו", כדי שיהיה תחילת דיבורו אמת. ואיך שיהיה הנה האמת הנזכר בכאן הוא היות השי"ת אחד ואין זולתו, ומזה נמשך לעולם כל משפט צדק שכל גזירה וכו', לפי שהיה דעת האפיקורוסים שהתחלות ב', הא' פועל הטובות והב' פועל הרעות, שלא ציירו המשך הפעולות ההפכיות מהתחלה אחת פשוטה, וכבר נתבטל דעת זה לפני נאמני הפילוסופים בטענותיהם, ואין צריך לומר לפי אמונתנו הישרה, והדברים ארוכים אין כאן מקומן, לכן אחרי השתרש בידינו השורש האמיתית שה' אחד, מעתה כל אחד יצדיק עליו את הדין בבוא עליו רעה ויקבלנה באמונה הזאת, ולא יעבור עליו רוח אפיקורסות ח"ו.

ואפשר שמה שהוקשה לרבי יצחק בבראשית ברא אלהים הוא מה שאמר שם "אלהים", דהיה לו לומר ברא ה"ה" שהוא מדת רחמים שבהם נברא העולם כדכתיב (תהלים פ"ט ג') אמרתי עולם חסד יבנה, וכדאיתא לקמן פרשה י"ב (סימן ט"ו), ולזה אמר שרצה להזכיר בתחילת דברו מדת הדין לפי שהיא מדת האמת והיושר, ולהכי מייתי וה' אלהים אמת, להורות שהאמת הוא שיהיה ה' אלהים שהוא מדת הדין, וכמו שאמרו כל מקום שנאמר וה' הוא ובית דינו, כדאיתא לקמן בפרשה נ"א (סימן ג' ב'), וזה להשריש בידינו שורש האמונה כדי שנצדיק תמיד את הדין, ולא נטעה לומר ב' רשויות. ומה שאמר ויאמר[ן] אלהים אין כתיב כאן וכו' מילתא אחריתי היא, כלומר להכי נקט הכא אלהים משום דהכא הודיענו דליכא ב' רשויות, ומזה חוייב להצדיק את הדין כנזכר, והראשון עיקר:

וידבר אלהים וכו'. גבי עשרת הדברות כתיב (שמות כ' א') וידבר אלהים את כל הדברים האלה. ואם תאמר אמאי דכר האי קרא דלא אשכחן בשום דוכתא שפקרו מתוכו. יש לומר דמשום דבעשרת הדברות נתבאר האחדות טפי, כדכתיב אנכי ולא יהיה לך, להכי נקט ליה. אי נמי

נקט קרא דדיבור משום דמקרא דאל אלהים ה' דיבר (תהלים נ' א') פקרו האפיקורסים כדאיתא בירושלמי דברכות פרק הרואה (פרק ט' ה"א), [להכי נקט ליה] לומר דכשם דהך דיבורא יחידאה התם נמי יחידאה. ועל דרך דרש יש לומר שלפי שצריך טענת האומרים בשניות הוא לחשבם שאי אפשר יציאת הרעות והטוב מאחד כדכתיבנא בסמוך (בדיבור הקודם), לכן הביא דיבור שאצל עשרת הדברות, שאעפ"י שיש בהם יעוד רע (שמות כ' ה') פוקד עון אבות וכו', ולא ינקה וכו' (שם ז'), ויעוד טוב (שם ו') ועושה חסד וכו', למען יאריכון וכו' (שם י"ב), כולם ניתנו מרועה אחד, ולכן הביא ויאמר אלהים שכתוב אצל הבריאה, לומר שעם שהבריאה היא דברים מתחלפים, כולה יחידו של עולם עשאה :

אין כתיב כאן. דרך המדרש לתפוס לשון זה אע"ג דלאו בקרא דענינא איירי, והכי פירושו אין כתוב בפסוק זה :

ויאמר אלהים. נקט ליה משום דבמעשה בראשית כתיב כמה זימני ויאמר אלהים. ועוד משום קרא דויאמר אלהים נעשה אדם (להלן א' כ"ו) דהתם פקרו האפיקורסים כדלקמן (פרשה ח' סימן ח' [ט'] :

בראו אלהים אין כתיב כאן. בפרק קמא דמגילה (דף ט.) אמר שאחד מהדברים ששינו לתלמי המלך אלהים ברא בראשית, ופירש"י ז"ל (ד"ה אלהים ברא בראשית) שלא יאמר בראשית שם הוא ובי' רשויות הן, הראשון ברא את השני (עכ"ל). ולפי זה יקשה דאם כן אע"ג דבראו אין כתיב כאן יש פתחון פה לומר בי' רשויות. ויש לומר דרבי יצחק לא קפיד אלא למלת אלהים, שממנה יחשבו לאמת בי' רשויות מדלא קאמר אל ואלוה, אבל להא לא קפדינן, דהא אין הכרח לומר כן, ואדרבה הפירוש ההוא זר מאד, ולא אתי עם מאמר את השמים, אם לא שיאמר שהוא כאילו כתיב "ואת" השמים ותחסר הוי"ו, קע"ח או "עם" השמים כמו (שמות א' א') הבאים מצרימה את יעקב, וכל זה רחוק מאד, וכל שכן שיפרש ששמים וארץ אלוהות הן, שזר מאד כמו שאכתוב לקמן סימן י"ט (ד"ה היינו אומרים אלוהות הן), אבל הזקנים הוצרכו לתקן זה לבלתי היות שום פתחון פה לתלמי המלך, כי מי יוכל לדון עם שתקיף ממנו. אבל לדעתי סיבת שינוי אלהים ברא בראשית מטעם אחר, אזכרנו במימרא דשמעון בן עזאי דבפרקין (סימן י"ו ד"ה לזה נאה לקראות אלוה [הא']). ועל דרך דרש יש לומר שרמז בזה אל המופת אשר נתנו החוקרים לאמות האחדות, שאמרו שאם היו שנים לא ימלט מהיות האחד גובר על חבירו או שיהיו שוים, ואם האחד גדול מהבי' הנה הגובר הוא האלוה, ואם שניהם שוים אי אפשר שיפעלו דבר, שהאחד יחלוק על הבי' בשוה, כי כשפועל הטוב ירצה לפעול טוב, הנה הפועל הרע ימחה בידו. ועוד מופת בי', שכל העולם כאיש אחד, ולכן הכרח שיהיה מניעו אחד, וכמו שכתב [בעל] דרך אמונה.. במאמר ג' שער ו', ולזה אמר בראו אין כתיב כאן וכו', כלומר שענין הבריאה אי אפשר שתעשה על ידי שנים אלא מיחיד ולא זולת :

יא רבי יהושע בן לוי בשם רבי לוי אמר זה שהוא בונה צריך ששה דברים, מים ועפר ועצים ואבנים וקנים וברזל, ואם תאמר עשיר הוא ואינו צריך לקנים, הרי הוא צריך לקנה המדה שנאמר (יחזקאל מ' ג') ופתיל פשתים בידו וקנה המדה, כך התורה קדמה אותן שש קדימות, קדם ומאז ומעולם ומראש ומקדמי תרין בפרשה ה' קנני :

יא. זה שהוא בונה. סתם בנין של אבנים :

^{קע"ח} עיין בפירוש זה ינחמנו על המכילתא (פ' בא (פרשה י"ד) שכתב דלאו קושיא היא, שכן דרך המקרא לכתוב כך, כמו (להלן ו' י') את שם את חס ואת יפת, ולא כתיב "ואת" חס, וכן (שם פסוק ט"ז) תחתיים שניים ושלישים, ולא כתיב "ושניים", וכן הרבה, באופן שאין רחוק לומר שהיה מפרש בראשית אלהים הראשון ברא לאלהים ולשמים ולארץ עכ"ל. - ומיהו יש לחלק דבשלמא אי הוה כתיב בראשית ברא "את" אלהים, אז הוה אתי שפיר לומר "את" השמים ואת הארץ, וכדרך הכתוב בכמה מקומות וכו"ל, אבל השתא דכתיב "בראשית ברא אלהים" בלי "את", א"כ אי הוה מפרשינן דכוונת הכתוב לומר בראשית ברא את אלהים, א"כ הול"ל אח"כ "ואת" השמים וגו' כי היכי דלא נטעה דכוונת הכתוב כפשטיה (וכפי האמת) דאלהים ברא את השמים וגו', והבן.

ועצים. לקירוי ולדלתות וחלונות. ואעפ"י שאם עשיר הוא יכול להקרות באבנים, והדלתות מברזל ושאר מתכות, כדרך המגדלים והבנינים החזקים, בתר רובא אזלינן :

ואינו צריך לקנים. שהעניים הם [בונים]^{קט} בקנים כמו שעושים אנשי הכפרים, לא העשירים :

שנאמר וקנה המדה בידו. מייתי קרא לסמך שדרך להשתמש בקנים למדה, אעפ"י שיכולים לעשות המדה מעץ או מתכת, וכיון דכל בונה צריך למדה נקטינן שצריך לקנים. אבל רש"י ז"ל כתב^{קפ} שהרי גבריאל עשיר הוא והוצרך לקנה המדה. ואעפ"י שגבריאל לא היה עסוק בבנין אלא במדידה, ואם כן אין ללמוד משם שהבונה צריך לקנים, יש לומר דרש"י הכי קאמר, שהרי גבריאל עשיר הוא והיה יכול לעשות המדה מדבר אחר, עם כל זה עשאה מקנה, ואם כן הבונה שצריך מדידה צריך לקנים. ומכל מקום אין דבריו נראים, דהא לא שייך עניות ועשירות לגבי מלאך, לכך הנכון כדכתיבנא דאינו אלא לסמך :

כך התורה קדמה. כלומר שהתורה סיבת כל חלקי העולם, שעל ידה נעשה הכל, כדאמר לעיל בסימן ב' שהיה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם, וכן כתב רש"י ז"ל^{קפא} וכשבא הקב"ה לברוא את עולמו באותן דברים, היה מביט בתורה ובורא אותן בחכמתה, וכנגדן כתב שלמה ו' קדימות ע"כ. וכל זה אסמכתא בעלמא, כלומר שכמו שו' חלקים קדומים לבנין, כך נרמזו בתורה ו' קדימות. וגם בזה נתישבה מלת "בראשית", דדריש לה בב' מלות כאילו כתיב "ברא שית" על דרך הנזכר לעיל בסימן ה' (ד"ה ששה דברים קדמו), ותהיה מלת בראשית משמשת לב' משמעויות, כאילו קאמר בראשית ברא שית, שעם התורה שנקראת ראשית ברא ו' הדברים הכוללים בנין העולם, או שבראשית הבריאה ברא שית, כלומר הקדים התורה שהיא במקום ו' קדימות. ואפשר שלהיות מיני הקדימות ה' כדאכתוב בסימן כ"א (ד"ה בכל מקום הוא מקדים אברהם וכו', בדרך הדרש), וכולן צדקו בקדימת התורה לעולם וקדימתה במעלה, אם מצד מציאותה ואם מצד תועלתה, לכן רמז אל קדימת התורה בו' קדימות :^{קפב}

קדם ומאז וכו'. אבל ראשית דרכו לא חשיב, דלגופיה איצטריך לאשמועינן שהתורה קדמה לעולם :

מקדמי תרין. דמדלא כתיב מקדם שמע מינה רבים, ומיעוט רבים שנים :

בפרשת ה' קנני. כלומר כל הני ו' קדימות הנזכרים כתובות בפרשת ה' קנני. ויש לדקדק מאי קא משמע לן דזיל קרי. ושמא דהכי קאמר, כיון דכולהו כתיבי בחד דוכתא, יש לדרוש דכל חד רומז לענין אחר, דאי לומר דתורה קדמה למה ליה לכפול מאמרים אלו בחד דוכתא. אי נמי דכיון דכתיבי בפרשת ה' קנני, דהא מה' קנני ידעינן שהתורה קדמה, דראשית דרכו לגופיה איצטריך כדכתיבנא (לעיל ד"ה קדם ומאז וכו'), אייתרו להו כולהו לדרשא :

יב פלוסוף אחד שאל את רבן גמליאל, אמר ליה צייר גדול הוא אלהיכם, אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו, תהו ובהו וחשך ורוח ומים ותהומות, אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא, כולהם כתיב בהן בריאה, תהו ובהו ושנאמר (ישעיה מ"ה ד') עושה שלום ובורא רע, חושך (שם) יוצר אור וגו', מים (תהלים קמ"ח ד') הללוהו שמי השמים והמים, למה שצוה ונבראו (שם שם ה'), רוח (עמוס ד' י"ג) כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, תהומות (משלי ח' כ"ד) באין תהומות חוללתי :

יב. צייר גודל הוא אלהיכם וכו'. כלומר האמת שהוא צייר גדול שהוא בורא בריאות רבות וצורותיהם מחולפות, אבל אינו יכול להמציא החמרים מן האין, אלא שמצא סממנים וצייר

^{קט} תוקן עפ"י עץ יוסף כאן (ד"ה ואינו צריך לקנים).

^{קפ} לא נמצא בפירש"י שלפנינו.

^{קפא} לא נמצא בפירש"י שלפנינו.

^{קפב} צריך עיון דהא לא מני שם רק ה' קדימות, וא"כ למה נרמזו כאן שש קדימות, ואין לומר דחד איצטריך לגופיה לומר שהתורה קדמה לעולם, דהא לזה כתיב "ראשית", ובלעדה יש עוד שש קדימות כמבואר ביפ"ת בסמוך, ועוד דהא אחד מן הקדימות דמנה שם הוא קדימה בזמן, וא"כ לא איצטריך קרא יתירה לזה.

עמהם, כדרך האומן הצייר שמצייר ציורים נאים כרצונו בסממנים הנמצאים, אבל אין בו יכולת להמציא הסממנים, וזו היא דעת אפלטון שמאמין בחידוש מחומר קדום, והסממנים הם תהו ובהו וכו', דמדלא כתיב בהו בריאה אלא והארץ היתה תהו ובהו וכו', משמע דהכי קאמר, והארץ כבר היתה תהו ובהו וגו', שכל אלו היו קודמים והשי"ת ברא מהם בריותיו. ואם תאמר תינח בארץ, בשמים מאי איכא למימר, דהא לא אשכחן בהו סממנים. יש לומר שדעת הפלוסוף דכיון דבריות הארץ שהיא יותר קלה לא היתה אלא בקדימת סממנים, כל שכן לבריות השמים, אלא שלא הזכירה התורה סממנים השמים לפי שאין ניקל אצלנו ציור בריאת שמים בהיולס כמו שהוא ניקל אצלנו לצייר בבריות הארץ, וכדכתיבנא לעיל (סימן ז') במימרא דבר קפרא (ד"ה שהעולם הזה נברא מתוך תהו ובהו אינו פוגם):

תהו וכו'. הרי מכאן שתהו ובהו יפרשוהו חז"ל על ההיולי והלבשת הצורה בו, על דרך שכתבתי לעיל במימרא דבר קפרא (שם), והיה דעת הפלוסוף שההיולי וכללות צורותיו קדמו תמיד, ולא היה חידוש הבריה זולת הרכבת הצורות והמזגת הנמזגים לעשות מיני הנמצאות הרבות. גם בעל דרך אמונה כתב בשער ג' מאמר ג' שכאן אמרו תהו ובהו על החומר והצורה, גם בעל מגלה עמוקות^{קפג} כתב כאן קרוב לדברינו, אלא שאמר שההיולי עצמו נקרא תהו ובהו, תהו מצד העדרו מהצורות, ובהו מצד כחניותו אליהן. ונראה דאגב דאיירי לעיל בענין ההיולי כדכתיבנא, נקט להך שאלתא הכא, והקדים מאמר רבי יצחק ורבי יהושע בן לוי שעיקר מאמרם לשוב מלת בראשית כדכתיבנא בהו. וגם אפשר דמייתי הך שאלתא לתרוצי נמי מלת בראשית, כלומר שעם ההיולי שנקרא ראשית נברא העולם, כלומר ששניהם נבראו, העולם וההיולי,^{קפד} כמו שהודיע רבן גמליאל לפלוסוף. אי נמי כדי שלא יטעה שום אדם בקדמות החומר ממלת בראשית, שיפרש שעל ידי ראשית וחומר קדום נברא העולם, לכן הביא ויכוח זה לבטל סברא זו, ומעתה פירוש בראשית יהיה בראשונה או כפירושים הנזכרים לעיל:

וחשך ורוח וכו'. זכר הד' יסודות שהן ד' צורות ההיולי, אש ורוח ומים ועפר, ועל דרך שכתב הרמב"ן ז"ל בפירוש הכתוב (א' א'), ולכן לקחם בסדר זה ולא בסדר הנזכרים בכתוב, שכן טבע מציאותם, שהאש מקיף על האויר, והאויר על המים, והמים על הארץ, כל אחד כפי קלות מצבו. וסיבת הקרא האש "חשך" ביארו הרמב"ן ז"ל שם לפי שהאש היסודית חשוכה, שאם לא כן היתה מאירה בלילה. גם הרב המורה (חלק ב' פרק ל') כתב שהחשך הנאמר בכתוב זה הוא יסוד האש, ונראה מזה המאמר שדברו אמת, שאילו הוא חשך כפשוטו על העדר האור, איך חשבו הפלוסוף בתוך הסממנים, והלא מההעדר לא יתהוה דבר. ואין לומר שאמר סממנים על ג' ההתחלות שהן החומר והצורה וההעדר, כמו שצידד לו בעל מגלה עמוקות שאמר חשך על ההעדר, שאם כן מים ורוח ותהומות מה ענינם, אם הזכיר צורת האויר והמים והעפר, למה לא יזכיר גם כן צורת האש:

כולהם כתיב בהו בריאה. ומה שלא הזכיר במעשה בראשית בהו בריאה, לפי שכתוב "והארץ היתה תהו ובהו" הוא ביאור בריאת הארץ שהזכיר ראשונה, שבתחילה ברא ההיולי שלה, ואחר כך נתן בה הצורות והשלים ענינא כדכתיבנא לעיל בסימן ז' (שם), ולסתום פי הפלוסוף הוצרך להכריח מהכתובים שנאמר בהו בריאה:

שנאמר עושה שלום ובורא רע. כתב רש"י ז"ל^{קפה} ואין רע אלא תהו ובהו שאין דורש לעולם (עכ"ד). אמנם לפי מה שכתבתי (לעיל ד"ה תהו וכו') בפירוש "תהו ובהו" הדבר ברור שעושה שלום

^{קפג} פי' על התורה (בכת"י) מהחכם רבי שלמה ב"ר חנוך אלקוסטאנטין ז"ל.

^{קפד} לפום ריהטא צריך עיון איך משתמע ממלת "בראשית" דשניהם נבראו על ידו יתברך, והא אדרבה ממלת "בראשית" לכאורה משמע להיפך, והיינו שעל ידי ההיולי שנקרא ראשית ברא אלהים את השמים וגו', (דהבי"ת של בראשית יתפרש "עם" ראשית), וכמו שכתב הי"ת תיכף בסמוך. - אך נראה דמה שכתב כאן הי"ת "שעם" ההיולי וכו' נברא העולם, אין כוונתו לומר "על ידי" ההיולי נברא העולם, אלא מלת "שעם" רצה לומר יחד עמו (וכמשמעות סתם מלת "עם" הכתוב בתורה, כמו האף תספה צדיק עם רשע, עם בני עם יצחק, ושכבתי עם אבותי, וכהנה רבות), ושיעור הכתוב כך הוא, "בראשית" עם ההיולי שנקרא ראשית, כלומר יחד עמו, ברא אלהים את השמים וגו', והבן.

^{קפה} לא נמצא בפירוש"י שלפנינו.

נאמר על נתינת הצורה והשלמת הנמצאים, ובורא רע על החומר שהוא סיבת הרעות מצד ההעדר הדבק בו.^{קפ} וכמה מסכים לזה מה שאמרו במדרש הנעלם (זוהר ח"א בהשמטות דף רסג.) ברא תהו וְשֵׁם מקומו ברע, ברא בהו וְשֵׁם מקומו בשלום. ומה שאמר בצורה לשון עשייה שהוא מעשה גמור ומתוקן. ואם תאמר אם כן היה לו להקדים בורא רע לעושה שלום, שהחומר קודם במציאות לצורה, וכמו שהוקדם תהו לבהו בכתוב, ונראה שלסיבה זו פירש [בעל] דרך אמונה (שם) תהו על הצורה ובהו על החומר. ויש לומר דהכא דאיירי בסדר הבריאה אקדים תהו לבהו כפי מציאותם, אבל התם דלא איירי אלא בשבחיה דקוב"ה נקט החשוב ברישא. ומאי דלא מפרש שלום ורע שלום ומלחמה כפשטיה,^{קפז} דאם כן "מלחמה" מיבעי ליה שיהיה דבר והפכו, דרע סתם לא משמע מלחמה. ומהאי טעמא לא משמע לפרש רע על החולי שבגוף שהוא היפך השלום כפירוש ראב"ע (ישעיה שם). ועוד דלשון עשייה ובריאה אינו נופל בעצמות השלום והמלחמה והחולי אלא בנושאים, ומזה הטעם הביא ראייה לחשך זה שהוא יסוד האש כדפירשתי (לעיל ד"ה וחשך ורוח וכו') מיוצר [אור] ובורא חשך, דאי בסתם חשך שהוא העדר האורה לא שייך ביה בריאה דממילא קאי. ומה שכתב רד"ק (שם) בשם אביו דחשך זה היא הארץ שגורמת החשך כשתשקע החמה תחתיה, דחוק טפי, דלא אשכחן דארץ איקרי חשך בשום מקום, ועוד למה לא כתב ארץ בהדיא, ואם הכוונה על הבאת החשך ואפקיה בהאי לישנא, לימא ומביא חשך, ולא נצטרך לפרש על הארץ המסבבת החשך. ואם תאמר מה ענין זכר יסוד האש אצל יוצר אור. ויש לומר דקאמר שברא אור בפועל וכן חשך בפועל, רוצה לומר דבר ממשיי חשוד דהיינו יסוד האש. אי נמי לפי שהאור מתולדת אש אמר שעשה נפלאות שיצר אור וגם כן עשה חשך בנושא שהיה ראוי להיות אור. אך קשה שהרי בברכת המאורות תקנו יוצר אור ובורא חשך, משמע דבאור וחשך הנוהגים ביום ובלילה דהיינו העדר האור מיירי, על דרך (תפלת ערבית) גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. ושמה התם נמי ליסוד האש כיוונו, שמלבד החשך אשר בלילה מהעדר האור, יש גם כן חשך מיסוד האש עצמו. אי נמי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, והכתוב ודאי לא יפיל בריאה אלא בדבר ממשיי, אבל חכמים תפסו לשון הכתוב אפילו בהעדר האור.

ואם תאמר למה לא זכר שם בריאת שאר היסודות. ויש לומר דלא מדכר אלא הענינים ההפכיים כחומר וצורה ואור וחשך, שזה הפכי לזה בענין גדול, אבל שאר היסודות אעפ"י שזה הפכי לזה באיכות, אין ההיפוך ענין נפלא כאלו, וכוונת הכתוב להזכיר ההפכים לומר שעם כל זה הוא יוצר הכל ואין ב' התחלות לפעולות ההפכים כדברי הטועים, והיינו אני ה' עושה כל (ישעיה שם) כדפירש רבינו סעדיה (הובא ברד"ק שם). אך קשה דהוה ליה לאקדומי עושה שלום וגו' ליוצר אור וגו', שבתחילה ראוי להזכיר כלל החומר והצורה, ואח"כ צורת היסוד. ויש לומר משום פתח דבריך יאיר (תהלים קי"ט ק"ל) הקדים האור. והנכון שכוונת הכתוב על גאולת ישראל, שיתן שלום ואור לישראל ורע וחשך לאומות העולם מכחישי ה', כפירוש רבי יצחק אברבנאל (ישעיה שם), ונקט הני מילי דאיכרו שלום ורע וכו' לרמז שכמו שברא דברים אלו כן יעשה ה' לישראל ואומות העולם מכחישי ה', ולהכי אקדים מה שתחילת הגאולה הוא האור, והשלום הוא אחר שיניחם על אדמתם:

^{קפ} לפום ריהטא נראה בכוונתו, דלפי שהחומר נעדר מכל צורה ועדיין לא נשלם, לפיכך מכונה בשם "רע", היפך הטוב שנאמר על תיקון והשלמת היצירה, וכדכתיב אחר כל בריאה במעשה בראשית וירא אלהים כי "טוב", וכמו שפירש"י (להלן א' ז') דלכך לא נאמר כי טוב ביום שני לפי שלא נגמר מלאכת המים עד יום ג', ודבר שלא נגמר אינו במילואו וטובו עכ"ל, [וכעין זה פירש באשד הנחלים עיי"ש]. ועיין בעץ יוסף כאן (ד"ה שנאמר עושה שלום ובורא רע) שפירש בשם היפ"ת וזה לשונו: ואין רע אלא תהו ובהו שהם רע המוחלט העדר הישות עכ"ל, וזה כעין דברינו הנ"ל. אך קצת קשה להעמיס כן בלשון היפ"ת שכתב שהוא "סיבת" הרעות מצד ההעדר הדבק בו ודו"ק. - ואמנם טפי נראה שכוונת היפ"ת על דרך שכתב לעיל סימן ז' (ד"ה שהעולם הזה נברא מתוך תהו ובהו אינו פוגם) לבאר מאמרו ז"ל במס' חגיגה (דף יב.) תהו זה קו ירוק שממנו חשך יוצא לעולם וכו', דהכוונה בזה שלהיות כל המורכבים נגזרים מן ההיולי, ההעדר כרוך בעקבם, שהחומר הזה משתוקק תמיד להמרת הצורות וכו', וזהו אומרו שמשם חשך יוצא לעולם, שהוא ההפסד הנמשך ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש, - וזהו שכתב כאן דהחומר הוא סיבת הרעות מצד ההעדר הדבק בו ודו"ק.

^{קפז} וכמו שפירשו הראב"ע והרד"ק שם.

והמים למה שהוא צוה ונבראו. ואע"ג דהתם במים שמעל השמים מיירי, כיון דמתחילה קודם שהבדיל הרקיע ביניהם מים העליונים ותחתונים היו לאחדים, כיון דאשכחן בריאה בעליונים על כרחך גם התחתונים נבראו. ועוד דכיון דמים הנזכרים בבריאת בראשית הן העליונים והתחתונים שעדיין לא נבדלו, אין מקום לומר שהמים לא נבראו מדלא כתיב בהו בריאה, דהא על כרחך מים העליונים נבראו:

רוח כי הנה יוצר הרים. קצת קשה אמאי נסיבת גמרא דרוח בתר תלמוד דמים, שלא כסדר שהתחיל שהקדים רוח למים. ושמא משום דראיה זו דרוח אינה פשוטה כל כך לבאר ממנה שה' ברא הרוח כמו שהיא ראיית המים, שהרי בבורא רוח יש להתעקש קצת לומר שאין ה' בורא הרוח אלא אחר, והוא נברא ועומד מצאו, וכדגרסינן בפרק כיסוי הדם (חולין דף פז.) אמר ליה ההוא מינאה לרבי מי ש[נ]צר הרים לא ברא רוח שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, אמר ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב ה' צבאות שמו, לכן הקדים הראיה למים שאין בה הרהור כלל, וקרה לו שזה הפלוסוף לא הרהר גם בראיית הרוח שידע סיפיה דקרא: קפח

באין תהומות חוללתי. אלמא דתהום נברא, שהרי התורה נמצאת קודם להם, ואם כן הוה ליה כאילו כתיב בהו בריאה. ועוד דלישנא דקרא משמע דהכי קאמר, קודם תהומות חוללתי,

קפח יש להקשות דהרי מה שאמר המין מי שיצר הרים לא ברא רוח, היינו בשביל שינוי הלשונות, וכמו שפירש"י במס' סנהדרין (דף לט.) דשם הובא ג"כ שאלה זו, ופירש"י (ד"ה מי שברא הרים לא ברא רוח) שזה נקרא יוצר וזה נקרא בורא, ושני שמות הם עכ"ל, וא"כ קשה דהכי נמי הוה מצי הפלוסוף לומר בקרא דיוצר אור ובורא חשך וגו' דמדנקט ב' לשונות שני שמות הם, וכן עושה שלום ובורא רע, מדנקט ב' לשונות שני שמות הם, וא"כ מדוע לא חשש רבן גמליאל לזה. ואיברא דגם התם כתיב בסיפא אני ה' עושה כל אלה, אבל מכל מקום אחר שראה רבן גמליאל דהפלוסוף לא הרהר בזה, והיינו מסתמא לפי שידע סיפא דקרא, א"כ למה חשש גבי ראית הרוח שיהרהר בזה עד שהקדים ראית המים. ואין לומר משום דהתם כתיב בתרווייהו לשון "בורא" דהיינו בורא חשך ובורא רע, וא"כ בהכרח דתרווייהו מבורא אחד הם, אבל מכל מקום כיון דמתחילה כתיב "יוצר" אור, ובקרא כתיב להדיא ויאמר אלהים יהי אור, א"כ יאמר הפלוסוף דהחשך והרע (דהיינו תהו ובהו) על כרחך נבראו על ידי בורא אחר מדנקט בהו לישנא אחרינא. - ובפשטות יש לומר משום דהתם בקרא דיוצר אור וגו' סמיך ליה תיכף אני ה' עושה כל אלה, וא"כ אין לחשוש שיהרהר בזה, (וכדחזינן דהמין לא הקשה מהך קרא כלל), משא"כ בקרא דיוצר הרים וגו' יש אריכות לשון בהאי קרא, דבתר דכתיב כי הנה יוצר הרים ובראו רוח, כתיב ומגיד לאדם מה שיחזק עושה שחר עיפה ודורך על במתי ארץ, ולבסוף אמר ה' אלהי צבאות שמו, ולכך היה מקום להמין לטעות בזה. ואפשר דהיינו דייק רבי בתשובתו "שפיל לסיפיה דקרא", והיינו לפי שהמין לא הרגיש בזה מעצמו. אבל זה דוחק קצת.

וטפי נראה לומר עפ"י מה שכתב המהרש"א במס' חולין שם (וכן במס' סנהדרין שם) דהצדוקי הזה נטה להאמין בשניות, ואמר מי שברא הרוחני לא ברא הגשמי שהם ההרים, ולכך שינה הלשון ברא בדבר רוחני ויצר בדבר גשמי, והיה תשובת רבי לו שוטה שפיל לסיפיה דקרא, כי תשובתך בצדו ה' צבאות שמו, כי ה' שהוא שמו המיוחד הוא ה' של שני הצבאות שהם הגשמי והרוחני עכ"ל. - ולפי"ז אתי שפיר, כי שאלת המין לא היה מצד שינוי הלשון בלבד, כי גם הוא ידע דיש לומר שהם שמות נרדפים, אלא דלפי שהיה נוטה להאמין בשניות היה סבר לחלק בין דבר גשמי לרוחני וכנ"ל, ואמנם גבי קרא דיוצר אור ובורא חשך דשניהם רוחניים, וכן עושה שלום ובורא רע דשניהם רוחניים, על זה לא שאל כלל, ובכן ניחא מדרש דידן מדוע לא חשש רבן גמליאל גבי קרא דיוצר אור ובורא חשך וגו'. אך לכאורה יש להקשות על המהרש"א, דא"כ מהך קרא גופא הו"ל להמין לידע דיוצר ובורא חד הוא, דהא חזינן בקרא דיוצר אור ובורא חשך דנקט ב' לשונות אף דשניהם דברים רוחניים. ומיהו יש לומר דהמין לא היה בקי בהאי קרא, ורבי שלא השיבו כן היינו משום דבלאו הכי דחה אותו שפיל לסיפיה דקרא וכו' ודו"ק.

אך בעיקר דברי היפ"ת כאן יש להעיר, דהרי הכא ברבן גמליאל עסקינן, ובגמרא דסנהדרין שם מבואר דרבן גמליאל הוא שנשאל שאלה הלז, והוא השיב על זה תשובה אחרת, דהכי איתא שם, אמר ליה כופר לרבן גמליאל מי שברא הרים לא ברא רוח שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, אמר לו אלא מעתה גבי אדם דכתיב ויברא וייצר הכי נמי מי שברא זה לא ברא זה וכו' עיי"ש, ולכאורה יש להקשות מדוע לא השיב רבן גמליאל להווא כופר כמו שהשיב רבי לההיא מינא במס' חולין, ובפשטות נראה דעדיפא מינה השיב, דאף אם יתעקש הכופר לומר דסיפא דקרא ה' צבאות שמו לא קאי על הרישא, אלא מילתא באנפי נפשיה הוא דקאמר שה' צבאות שמו, מכל מקום יש לדחות דבריו מצד בריאת האדם דכתיב ביה ויברא וייצר, ומעתה הדרא קושית היפ"ת כאן לדוכתיה, מדוע לא מייתי רבן גמליאל תחילה ראית הרוח, ואי משום דחשש שהפלוסוף יהרהר ויאמר דב' רשויות הן, א"כ מדוע לא חשש נמי בקרא דיוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע. - והיה אפשר לומר כנ"ל משום דהתם כתיב להדיא אני ה' עושה כל אלה, וא"כ בזה ודאי לא יהרהר לומר שהם ב' רשויות, משא"כ בקרא דיוצר הרים וגו' יש להתעקש דסיפיה ה' צבאות שמו לא קאי על הרישא וכנ"ל, ולכך נטר ליה לבסוף. אבל אין זה מספיק, דכיון דבקרא דיוצר אור וגו' נמי כתיב ב' שמות יוצר ובורא ועל כרחך חד הוא מדסיים אני ה' עושה כל אלה, א"כ שוב לא מצי להרהר בקרא דיוצר הרים ובורא רוח שהם ב' רשויות ודו"ק. [ובכל אופן יש להעיר על היפ"ת שלא הביא גמרא דסנהדרין הנ"ל דמיירי ברבן גמליאל גופיה, ואיהו לא השיב להכופר שפיל לסיפיה דקרא ודו"ק].

ונראה שמחייב להם הבריאה, כי לא נתחלפו התהומות והתורה אלא בקדימה ואיחור, אבל כולם נבראו :

יג. רבי יונה בשם רבי לוי אמר למה נברא העולם בב', אלא מה ב' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלפניו, כך אין לך רשות לומר מה למטה מה למעלה מה לפניו מה לאחור, אלא מיום שנברא העולם ולהבא, בר קפרא אמר (דברים ד' ל"ב) כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום שנבראו אתה דורש, ואי אתה דורש לפניו מכאן, (שם) ולמקצה השמים ועד קצה השמים אתה דורש וחוקר, ואי אתה חוקר לפניו מכאן, דרש רבי יהודה בן פזי במעשה בראשית בהדיה דבר קפרא :

יג. למה נברא העולם בב'. אחר שנתישבה מלת בראשית לפי המדרשים הנזכרים לעיל, נעתק עתה הדיבור לדקדק באות התחלת סיפור הבריאה, והכי קאמר למה התחיל סיפור הבריאה בב', שהיה ראוי להתחיל באל"ף שהיא ראשונה של אותיות, ועוד שהיא מורה על האחדות. וגם הענין כפשוטו שעל ידי אות הבי"ת נברא העולם כדמשמע בירושלמי (חגיגה פרק ב' ה"א), קפ"ט ופליגא אהא דלקמן בפרשה י"ב סימן ט' בה"א בראם :קכ

קפ"ט זה לשון הירושלמי שם: רבי יונה בשם רבי לוי בב"ת נברא העולם, מה ב"ת סתום מכל צדדיו ופתוח מצד אחד, כך אין לך רשות לדרוש מה למעלה ומה למטה וכו', רבי אבהו בשם רבי יוחנן בשתי אותיות נבראו שתי עולמות העולם הזה והעולם הבא, אחד בה"א ואחד ביו"ד, מה טעמא (ישעיה כ"ו ד') כי ביה ה' צור עולמים, ואין אנו יודעין איזה נברא בה"א ואיזה מהם נברא ביו"ד, אלא מן מה דכתיב (בראשית ב' ד') אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, בה"א בראם, הוי העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד. וכתב שם ביפה מראה (סימן י"ב ד"ה בב"ת נברא העולם) וזה לשונו: לאו למימר שהתחיל סיפור הבריאה בב"ת, דמדאמר בסמוך רבי אבהו בשתי אותיות נבראו שתי עולמות וכו', משמע דרבי יונה נמי בבריאה ממש מיירי ופליג אדברי אבהו, ומשמע ליה דכי היכי דתחילת סיפור הבריאה בב"ת, הכי נמי [ה] בריאה עצמה, דלא היה לו לשנות אות תחילת הסיפור מאות הבריאה עכ"ל.

והנה מה שכתב היפ"ת כאן דפירוש "למה נברא העולם בב"ת" הכי קאמר למה התחיל סיפור הבריאה בב', היינו משום דאם כוונת רבי לוי כפשוטו למה נברא העולם בב"ת, א"כ יקשה דמתחילה הו"ל להודיענו שנברא העולם בב', ואח"כ היה לו לפרש למה נברא בב', אבל אומרו "למה נברא העולם בב"ת" משמע דפשיטא ליה שנברא העולם בב"ת אלא דמקשה למה הוה כן, ועל זה יקשה מנליה כלל שנברא העולם בב"ת עד שמקשה למה נברא בב"ת, אלא ודאי הכי קאמר למה התחיל סיפור הבריאה בב', ואמנם בירושלמי שם הגירסא "רבי יונה בשם רבי לוי בב"ת נברא העולם", ולפי"ז מילתא דפסיקתא קאמר שנברא העולם בב"ת, ומכל מקום כיון דתרווייהו רבי יונה בשם רבי לוי קאמר להו, משמע דחדא מילתא היא והא בהא תליא, והיינו דכיון שהתחיל סיפור הבריאה בב' משמע ליה דהבריאה עצמה נמי היתה בב', דלא היה לו לשנות אות תחילת הסיפור מאות הבריאה, והבן. [ועיין בנזר הקודש כאן (ד"ה למה נברא העולם בב')] שפירש כעין זה באופן אחר קצת, וזה לשונו: דקשה ליה אמאי לא כתיב "אלהים ברא בראשית", ולא ס"ל שינויא דלקמן סימן ט"ז, אלא ס"ל דלכך כתיב בראשית ברא אלהים כדי להתחיל סיפור הבריאה בב' להורות שגם העולם נברא בב', ועל זה בא לפרש כאן הטעם למה נברא העולם בב' עכ"ל.

והנה בפסיקתא רבתי (פרשה כ"א) איתא נמי להך מימרא דרבי יונה בשם רבי לוי בב"ת נברא העולם וכו', ובפירוש גן אליקים שם (אות י') הביא דברי היפה מראה הנ"ל שפירש דהכוונה כפשוטו שעל ידי אות הבי"ת נברא העולם, ושכן פירש ביפ"ת כאן, וכתב בעל גן אליקים דאישתמיטתיה להיפ"ת לשון התנחומא פרשה זו (סימן ה') דגרסינן שם בזה הלשון: בראשית ברא וכו', למה פתח בברייתו של עולם בב"ת ולא באל"ף, והלא אל"ף ראש לכל האותיות, אלא וכו' עיי"ש, הרי מבואר שפירוש "למה נברא העולם בב"ת" היינו למה התחיל סיפור הבריאה בב"ת, אבל עיקר הבריאה היתה בה"א כדלקמן ולא פליגי כלל, עכ"ל. - והנה אין דבריו מוכרחים כלל, דהא בתנחומא שם קאמר הטעם לפי שהאל"ף לשון ארור וב' לשון ברוך וכו', וזה כדעת מדרשינו להלן (סימן י"ד), ושם פירש היפ"ת ג"כ דמיירי במה שהתחיל הבריאה באות בי"ת כמבואר שם בדבריו (ד"ה שהוא לשון ברכה), אבל רבי יונה בשם רבי לוי שפיר מצי קאי על גוף בריאת העולם שנברא בב"ת. ומיהו בלאו הכי לא קשה, דגם רבי יונה על כרחך מיירי נמי במה שהתחיל סיפור הבריאה בב"ת, דמהא גופא יליף שנברא העולם בב"ת, וכמו שכתב ביפה מראה שם דמשמע ליה דכי היכי דתחילת סיפור הבריאה בב"ת, הכי נמי הבריאה עצמה, דלא היה לו לשנות אות תחילת הסיפור מאות הבריאה, (או כמו שכתב בנזר הקודש הנ"ל דס"ל דלכך התחיל סיפור הבריאה בב' להורות שגם העולם נברא בב'), וא"כ לא קשה מלשון התנחומא הנ"ל דקאמר למה פתח בברייתו של עולם בב"ת וכו', דאין הכי נמי דגם רבי יונה מיירי מזה, וכמו שבאמת פירש כאן היפ"ת בתחילת דבריו, ואדרבה מהא גופא יליף דהעולם נברא בב"ת ממש וכמו שנתבאר, - ועוד דמהמשך לשון התנחומא גופא ממש דמיירי נמי בבריאת העולם ממש, דהא סיים שם אמר הקב"ה אברא את העולם בלשון ברוך, ומה כשנברא בלשון ברוך בני אדם מכעיסין ליוצרים, בלשון ארור על אחת כמה וכמה, ועוד למה נבראת בב"ת ללמד לבריות שהן שני עולמות וכו' עכ"ל, הרי מבואר מלשון התנחומא דקאי נמי על בריאת העולם ממש, דהרי קאמר "אברא את העולם" בלשון ברוך, וכן אמר אח"כ "ועוד למה נבראת בב"ת", הרי משמע דקאי על הבריאה עצמה, ולפי הנ"ל יובן שפיר לשון התנחומא, והיינו משום דהא בהא תליא, וכסברת היפ"ת הנ"ל דכי היכי דתחילת סיפור הבריאה בב"ת הכי נמי הבריאה עצמה, ולכך נקט התנחומא ב' הענינים כהדדי. [ועיין ג"כ בתנא דבי אליהו (פרק ל"א) דאיתא שם בזה הלשון: ומה נשתנה הבי"ת מכל הכ"ב אותיות שבה ברא הקב"ה את

מה ביי"ת זה סתום וכו'. דכתב זה שבידינו הוא הכתב שנכתבה בו תורה בתחילה, שזה הכתב האשורי הוא הכתב המקודש, ולכן נתן טעם להתחלתה בביי"ת מטעם צורתה. ואע"ג דאיפליגו תנאי בהך מילתא, כדאיתא בסנהדרין פרק כהן גדול (דף כב.) תניא רבי יוסי אומר למה נקרא שמה אשורית שעלה עמהם מאשור, רבי אומר בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להם לרועץ, כיון שחזרו בהם החזירה להם וכו', רבי אלעזר המודעי אומר כתב זה לא נשתנה כל עיקר וכו', ולפי דעת רבי יוסי אמר מר עוקבא שם (דף כא:) בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורי ולשון ארמי, בררו להם כתב אשורי ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמי, מאן הדיוטות כותאי, ומאי כתב עברי, אמר רב חסדא כתב ליבונאה. הרי דלדעת תנא קמא ומר עוקבא משמע שכתב שניתנה בו תורה אינה בכתב שלנו, ולפי זה אין מקום לטעם של רבי לוי הכא. ואע"ג דלפי מה שפירש"י (שם) כתב ליבונאה, אותיות גדולות כעין אותן שכותבין במזוזות (עכ"ל), לא קשה, דאין בין כתב עברי לכתב אשורי אלא שינוי קצת באריכות ורבוץ, לא שינוי כתב לגמרי, מכל מקום פירוש רש"י בזה לא נחא, דאם כן לא הוי שינוי כל כך, ומאי זה דמקשינן התם (דף כב.) ולרבי שמעון בן אלעזר דאמר כתב זה לא נשתנה כל עיקר מאי ולא כהלן כתבא למיקרי (דניאל ה' ח'), (הא) דמשמע דלרבי יוסי דסבירא ליה שנשתנה הכתב נחא,

עולמו שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והלא אין ראוי לומר אלא אלהים ברא ראשית, ומה תלמוד לומר בראשית ברא אלהים, אלא צא ולמד מתינוק זה שהיום פותחים ואומרים לו אל"ף ביי"ת ולמחר אומרים לו ביי"ת אל"ף, וממי אתה למד, אלא למד מן הברכות והקללות האמורות במשנה תורה, לכן התורה נאמרה בתחילה בביי"ת אל"ף אל"ף שנאמר בראשית ברא אלהים את, ועוד טעם אחר לכך התורה נאמרת תחילה בב' שהוא לשון ברכה, ולא נאמרה באל"ף תחילה שהוא לשון קללה של ארור עכ"ל. הנה גם כאן נקט ב' הענינים בהדד, דקאמר מה נשתנה הביי"ת מכל הכ"ב אותיות "שבה ברא הקב"ה את עולמו", דמשמע דקאי על הבריאה עצמה, ומייתי לה מקרא בראשית ברא אלהים וגו', ומקשה והלא אין ראוי לומר אלא אלהים ברא בראשית וכו', הרי מיירי מכתבת התורה, וכן אמר לבסוף לכן התורה "נאמרה בתחילה" בביי"ת וכו', ואמנם לפי הנ"ל אתי שפיר משום דתרווייהו הא בהא תליא וכאמור].

והנה מלבד כל זה דברי היפ"ת מוכרחים קצת, דהא בירושלמי שם משמע דרבי יונה מיירי בבריאת העולם ממש, וכמו שכתב ביפה מראה שם דמדקאמר שם בסמוך רבי אבהו בשתי אותיות נבראו ב' עולמות וכו' משמע דרבי יונה נמי בבריאה ממש מיירי ופליג אדרבי אבהו, וכן כתב שם בתחילת סימן י"ג (ד"ה בשתי אותיות) דמשום דקאמר לעיל בביי"ת נברא העולם וכו' מייתי הא דפליג עליה עכ"ל. - והנה קיצר קצת ולא ביאר כל צרכו, דלכאורה מנליה דרבי יונה נמי בבריאה מיירי ופליג אדרבי אבהו, דילמא רבי יונה נמי מודה לרבי אבהו דבה"א נברא העולם, ואיהו לא מיירי אלא במה שהתחיל סיפור הבריאה בביי"ת, - אך כוונתו פשוט, דהא בירושלמי שם היא בפרק אין דורשין דמיירי בהא דאין דורשין מה למעלה ומה למטה וכו', ולא מייתי שם דברי רבי יונה אלא בשביל דרשתו דקאמר שהעולם נברא בביי"ת לומר מה ביי"ת סתום מכל צדדיו וכו' כך אין לך רשות לדרוש מה למעלה וכו', וא"כ קשה מה ענין להביא שם אח"כ מימרא דרבי אבהו דבשתי אותיות נבראו ב' עולמות וכו', והא אין לזה שייכות לענינא דהתם כלל, ולזה כתב ביפה מראה דמשום דקאמר לעיל בביי"ת נברא העולם מייתי הא דפליג עליה, ולפי"ז בשלמא אי רבי יונה מיירי בבריאת העולם ממש אתי שפיר הא דמייתי אח"כ רבי אבהו דפליג עליה, אבל אי נימא דרבי יונה לא מיירי אלא מהא דהתחיל סיפור הבריאה בביי"ת ולא מיירי כלל בבריאה עצמה, א"כ מה ענין לאתווי התם אח"כ מימרא דרבי אבהו, והא אין לזה שייכות עם דברי רבי יונה כלל, דהא רבי יונה מיירי מענין כתיבת האות ביי"ת בתחילת התורה, ורבי אבהו מיירי בבריאת העולם עצמה, ומה ענין זה לזה, אלא ודאי דרבי יונה נמי מיירי בבריאת העולם ממש, ולזה שפיר מייתי אח"כ מימרא דרבי אבהו דפליג עליה, והבן.

^ק בנזר הקודש כאן (בדיבור הנ"ל) הקשה דהא רבי לוי גופיה אמר לקמן פרשה י"ב (סימן ב') שנברא העולם בה"א, ועיי"ש שכתב דתרווייהו איתנהו, דבתחילה כשעלה במחשבה לברוא העולם אשר אז היתה הבריאה בכח ההיולי, אז נברא בביי"ת, ואח"כ בגמרא הבריאה כשנברא העולם בפועל נברא בה"א, עכ"ד עיי"ש באריכות. - ואם כי דבריו נעימים המה בטעם ובסברא, אבל מכל מקום יקשה קצת דלפי"ז לא הו"ל לרבי לוי לסתום אלא לפרש, כי לפום ריהטא יש סתירה גלויה בדבריו, וכל כי האי הו"ל לפרש ודו"ק.

ועיין בספר נחמד למראה כאן שהקשה ג"כ קושיא זו, דאי על בריאת העולם ממש קאמר קשיא דרבי לוי אדרבי לוי, דלקמן בפרשה י"ב אמר רבי פנחס בשם רבי לוי בה"א בראם, וכתב דדוחק לומר דתרי תנאי אליבא דרבי לוי, אלא דהכא מיירי על התחלת סיפור הבריאה, דבהכי איירי כולא ענינא, ולהלן על פסוק אלה תולדות השמים והארץ בהבראם מפרש באיזה אות נברא העולם עכ"ל. - ברם לדעת היפ"ת בהכרח לומר דתרי תנאי הם אליבא דרבי לוי, ואין זה דוחק כל כך, דכהאי גוונא אשכחן טובא בכמה דוכתי, והיפ"ת עצמו השתמש בתירוץ זה בכמה מקומות. אלא דיש להפליא קצת על היפ"ת שציין להמדרש דלקמן בפרשה י"ב סימן ט', ולא הביא כלל מה דאיתא שם בסימן ב' בשם רבי לוי גופיה, ועכ"פ היה לו לעורר על זה, - וגם לקמן בפרשה י"ב סימן ט' כתב היפ"ת (בד"ה בה"א בראם) דמדרש דהתם פליג אדרבי לוי דהכא דקאמר שנברא העולם בביי"ת עיי"ש, ואילו בסימן ב' שם במאמר רבי פנחס בשם רבי לוי דקאמר נמי בה"א בראם לא העיר בזה כלל, וזה פלא קצת איך לא הרגיש בזה.

ואם אין השינוי אלא כפירש"י, לרבי יוסי נמי תיקשה מאי ולא כהלן וכו'. וכבר השיג הרמ"ה (ביד רמ"ה שם ד"ה כתב) על רש"י בזה דמשום שינוי גדולות לא חשיבא כתיבה באנפי נפשה, ופירש הוא דליבונאה שם הכתב הוא, והוא כתב בפני עצמו (עכ"ד), וכך דעת הכ"מ^{קצא} ממה שהוקשה לו לרבי יוסי מה זה שאמר[ו] (מגילה דף ב:) מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, אלמא דסבירא ליה דשינוי ממש הוי. ואם כן יצא לנו דלדעת רבי יוסי כתב ראשון לא היה כשלנו כלל, מכל מקום כבר כתב הריטב"א ז"ל (מגילה שם) שמה שאמרו בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי, היינו בכתבת ספר תורה שכל איש ישראל היה כותב לעצמו, אבל הלוחות וספר תורה שבארון לדברי הכל נכתבו בכתב אשורי, שבתיקונם וזיונם נרמזים סודות נפלאים, ומחלוקת התנאים במנהג כותבי ספר תורה לעצמם (עכ"ד).^{קצב} וזאת הסברא היא סברא מעליא בלי ספק, כמו שכתב בעל עין יעקב בפרק קמא דמגילה (שם) גבי מנצפ"ך צופים אמרו וכו', ולפי"ז אתי שפיר מימרא דרבי לוי דהכא אפילו לרבי יוסי.

ובמאמר אחד שחיבר החכם רבי יוסף חיון קראו מגיד משנה,^{קצג} כתב שראה כתוב^{קצד} בשם הר"ם ז"ל^{קצה} וזה לשונו, מה שאמרו תורה שניתנה להם לישראל בכתב עברי, רוצה לומר ספר

^{קצא} לא ידענו אל מי כוונתו, ואולי צריך לומר "הר"מ" והכוונה להר"מ אלאשקר ז"ל, כי בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סימן ע"ד) הקשה קושיא זו וזה לשונו: מיהו אי קשיא הא ודאי קשיא, למאן דאמר בכתב עברי ניתנה תורה היכי קאמר רב חסדא בפרק הבונה מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, ועל כרחין דלא נמצא זה אלא בכתב אשורי, אבל בכתב עברי אינם כך, ואפילו בשאר האותיות של אותו כתב אין בהן אות שדומה לאלו כלל עכ"ל, [ועיי"ש שסיים: ואע"פ שקושיא זו קושיא ישנה היא, נראה לי בתירוץ דרב חסדא אליבא דמאן דאמר באשורי ניתנה תורה, ואיהו נמי נראה דהכי סבירא ליה עכ"ל]. - אך לכאורה אי אפשר לומר שנתכוון כאן הי"ת להר"מ אלאשקר, דהא בסמוך מסיק הי"ת דלית הלכתא כרבי יוסי, והביא כמה רבונות דסבירא להו כן, ולא הביא מה שכתב מהר"ם אלאשקר שם באותה תשובה וזה לשונו: ולענין פסק הלכה אם ניתנה תורה באשורי או בעברי, כתב רב שרירא גאון ורבינו האיי גאון ז"ל בתשובה זה לשונם, והלכתא כרבי שכתב זה ניתן על ידי משה, אלא שאין הלכתא כמותו כי נשתנה כתב התורה מישראל, אלא הלכתא כרבי אלעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי דהוא רב לכל אלו וכולן כתלמידי תלמידיו, והרי רבן גמליאל הוא אומר בכמה מקומות עדיין צריכין אנו למודעי, ועוד כי ראיות שלו ברורות הן וכו' עכ"ל. - והנה גוף הקושיא שהזכיר הי"ת כאן הקשה ג"כ הריטב"א במס' מגילה שם, ועיין גם בשו"ת הרדב"ז (חלק ג' סימן תמ"ב), ובחידושי הר"ן על מס' סנהדרין שם.

^{קצב} זה לשון הריטב"א שם: אבל ודאי אין ספק שזה הכתב הנקרא אשורית הוא כתב הקודש שבלוחות, ועל שם כך נקרא קודש, וכן לשון הקודש, ומעולם לא נראה הכתב ההוא אלא בלוחות, אבל לשון הקודש כבר נודע לאבות ובני ישראל קודם מתן תורה, ובו ה' מדבר עם נביאיו וקדושי, ואעפ"כ מתוך תומת וקדושת הכתב ההוא באותן הימים לא היו כותבין אותו אפילו בספרים שכותב המלך או כל אחד ואחד לעצמו, אלא היו כותבין אותו בכתב עברי, וזהו שכשנגזר הארון שכתבם לאותיות מנצפ"ך, וכשגלו לאשור וידעו בני אשור כתב זה נטלוהו להם, או שהיה אצלם קודם לכן שנודע להם מספרי הקודש מלבד כתב שלהם, או שהיה להם וחמדו אותו, ובני ישראל הורגלו בו עמהם משם ואילך, וזהו שעלה מאשור, ובימי עזרא ניתן להם לכתוב ספרי תורה ושאר כתובים עכ"ל. - והלשון שהעתיק כאן הי"ת הוא מלשון בעל עין יעקב בהביאו דברי הריטב"א הנ"ל.

^{קצג} המאמר הלז היא תשובה לשאלה שנשאל מהג"ר רבי יצחק אברבנאל ז"ל בענין ספר דברים (שנקרא משנה תורה) אם היא כשאר החומשים שניתנו מאת ה' מן השמים, או אם משה חיברו מעצמו כמבאר מה שהבין מהכוונה האלהית בביאור המצות, - ונדפס לראשונה בשנת תשנ"ג בנספחים לספר "ר' יוסף בן אברהם חיון" (נספח ז'), ואח"כ בירחון "מוריה" שנה ל"ה (שנת תשע"ז) גליון א' (עמוד מ"ט-ס'), אבל שם לא נמצא מה שהביא הי"ת כאן בשמו, ואולם נמצא במאמר אחר שכתב הג"ר יוסף חיון ז"ל בענין כתב עברי, ונדפס ג"כ בספר הנ"ל (נספח ח'), וכפי הנראה היו ב' מאמרים אלו מצורפים יחד בקונטרס אחד אשר בראשו היה כתוב "מגיד משנה", (וכן מבואר בספר הנ"ל שב' המאמרים נעתקו מכת"י אחד עיי"ש), - ואין רחוק לומר שהשם "מגיד משנה" קאי אתרווייהו, כי המאמר הב' מיוסד על הגמרא הנ"ל בסנהדרין אי ניתנה תורה בכתב עברי או כתב אשורי, ובגמרא שם מיייתי קרא (זכריה ט' י"ב) שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום "מגיד משנה" אשיב לך, ומינה יליף רבי דבכתב אשורי ניתנה תורה לישראל עיי"ש, ובכן יתכן שקרא לב' המאמרים בשם "מגיד משנה", כי שם זה מתאים לתרווייהו.

^{קצד} כך כתב בדרשות על התורה להג"ר יהושע אבן שועיב ז"ל פ' שלח (דף ס"ה טור ב' בדפוס קראקא של"ג) עיי"ש.

^{קצה} לא ידענו אל מי כוונתו. - ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תמ"ב) שכתב כעין דברים הללו, וזה לשונו: לכן אני אומר וכו' כי לפי דעת רבי יוסי והנמשכים אחריו שאמרו בכתב עברי ניתנה התורה, מודים הם שהלוחות הראשונים היו כתובים בכתב אשורית בצירוף ורמזיהם עקומות וכפופות, כי מעשה הלוחות והמכתב הראשון והלשון היה קודש קדשים, וכשירד משה מן ההר והלוחות בידו וירא את העגל ומחולות פרחו האותיות מרוב קדושתן וחזרו למקום אצילותן וכו', אח"כ כתב את הלוחות השניות בלשון שהיו הם מכירין שהוא כתב עברי שאין בו קדושה וכו', ומשה רבינו ע"ה היה מכיר את הכתב הזה שראה אותו בלוחות וידוע סודותיו וצורותיו, ומסר אותו ליחיד סגולה על פה, אבל הלוחות וספר תורה הנתון בארון ותפילין ומזוזות הכל היה בכתב עברי וכו', אח"כ בימי עזרא בזמן בית שני דבנו

תורה שכתב משה ונתן לישראל כדכתיב (דברים ל"א כ"ו) לקוח את ספר התורה, כי מצד עילוי הלשון ההוא והכתב כתבו בלשון עברי שלא ישתמשו בלשון הקודש ובכתב הקודש, ובימי עזרא נכתב בלשון שנקרא אשורי על שם שהוא מאושר או שעלה עמהם מאשור, אבל הלשון הזה והכתב הזה הוא הכתב שבו ניתנו הלוחות והתורה בסיני ע"כ. וגם לפי זה אתיא הא דידן ככולי עלמא.

אבל האמת היא דאפילו בכתב הלוחות מיירי רבי יוסי, כדפירשתי בביאורי (יפה מראה) לאגדות הירושלמי בפרק קמא דמגילה סימן ח' קצ"ו (ד"ה ניתן כתב ולשון על ידו [הב']), ולפי זה לא מיתוקמא הא דידן כרבי יוסי. קצ"ו ומכל מקום לא קשה כלל, דהא ודאי קושטא דמילתא לאו כרבי יוסי, שאעפ"י שבעל העקרים במאמר ג' פרק י"ו החזיק בדעת רבי יוסי באומרו שהוא דעת רבים לגבי יחיד, ושהאמוראים דעתם כמותו, ועוד הביא ראיה ממה שכתב הרמב"ן ז"ל בסוף פירושו לתורה קצ"ח כי כשעלה לארץ ישראל מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום צנצנת המן ומטה אהרן, והיה כתוב סביבו כתב שלא ידעו לקרותו, עד שהראו אותו לכותיים לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכותיים, וקראו הכתב ההוא והיה כתוב בו שקל השקלים (עכ"ד), כבר סתר בעל עין יעקב במקום הרמוז כל (ראיתו) [ראיותיו] קצ"ט מהגמרא בדברים ברורים דאדרבה דעת רבי יוסי הוא דעת היחיד, וכתב דודאי סברת רבי יוסי דחוויה

רחמי איצרא דעבודה זרה וקטלוא, אז היו ראויים לכתב הקודש אשורי המורה על סוד יחודו יתברך, וניתנה להם בכתב אשורי על ידי עזרא שהיה ראוי שתנתן תורה על ידו וכו', עכ"ל.

קצ"א כך היא בדפוסים הראשונים של יפה מראה, אבל בדפוס ברלין (שנת תפ"ה) הוא בסימן ז'.

קצ"ב בנזר הקודש כאן (ד"ה מה ב' זה סתום וכו') כתב דהא ליתא, דהא רבי לוי גופא קאמר בירושלמי פרק קמא דמגילה (הלכה ט') שנקרא אשורית לפי שעלה עמהם מאשור, וא"כ תקשה רבי לוי אדרבי לוי. ועיי"ש שתיירץ עפ"י מה שכתב היפ"ת גופא ביפה מראה שם (ד"ה ניתן כתב ולשון על ידו [הב']) בסוף הדיבור) דהא דאמרין שעלה עמהם מאשור אינו שישראל למדו הכתב מאמונת העולם בני אשור, שהרי בכתב הזה המקודש יש בכל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות וסודות התורה, ואיך היה נמסר ביד עכו"ם, אלא הכי קאמר שנתחדש להם באשור זה בבל על ידי המלאך בימי בלשצר, ולא הכיר בו שום אדם לקרותו, ובהיות כתב הזה מאת ה' מן השמים יש בכל קוץ וקוץ ממנו תילי תילים של הלכות, ואין קושיא מה שלא ניתנה הלוחות בכתב זה המקודש, כי זה נשמר לעזרא להתגדר בו שישתנה הכתב על ידו מאחר שהיה ראוי שתינתן התורה על ידו עכ"ד, וא"כ צריך לומר דמקמי עזרא היו כל אלו התילי תילים של הלכות וסודות מסורים למשה בקבלה בעל פה, ואחר שנתגלה הכתב על ידי עזרא ניתנו לדרוש מתוך הכתב, וממילא בכלל זה גם הוא דרש זה של צורת הבי"ת שבתחילת התורה, שזה נתגלה אח"כ בכתב הניתן מן השמים על ידי עזרא, כי כך התורה כתובה גם למעלה, ומקודם ידעו זה בקבלה, עכ"ל.

ולענ"ד אין צריכין לזה, דמה שהקשה מהא דקאמר שם רבי לוי שנקרא אשורית לפי שעלה עמהם מאשור, אין מזה ראיה דרבי לוי גופיה ס"ל כרבי יוסי שניתנה תורה בכתב עברי, אלא דאליבא דרבי יוסי קאמר למילתיה, אבל אין הכרח לומר דאיהו גופיה נמי ס"ל כוותיה, תדע דהא בירושלמי שם בסמוך אמר רבי לוי מאן דאמר לרעץ (פירוש כתב עברי) ניתנה התורה עי"ן מעשה נסים, מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה נסים, הרי מוכח מזה דרבי לוי לא קאמר שיטתא דידה, אלא פרושי קמפרש אליבא דתנאי דפליגי בהך מילתא, וא"כ שפיר כתב היפ"ת כאן דדרשת רבי לוי דהכא לא מיתוקמא כרבי יוסי, אך מכל מקום אתיא אליבא דהילכתא כיון דאנן קי"ל שניתנה תורה בכתב אשורית.

ומלבד זה, הנה לפי מה שכתב היפ"ת בדיבור הקודם דרבי לוי דהכא פליג אהא דאמרין לקמן פרשה י"ב בה"א בראם, א"כ בלאו הכי נצטרך לומר דתרי תנאי אליבא דרבי לוי, דהא שם בסימן ב' קאמר רבי פנחס בשם רבי לוי בה"א בראם, [ואיברא דבנזר הקודש כאן (ד"ה למה נקרא העולם בב')] כתב דלא פליגי עיי"ש, אבל היפ"ת לא ס"ל הכי כמפורש בדבריו], וא"כ יש לומר דהא דמבואר בירושלמי הנ"ל דרבי לוי ס"ל כרבי יוסי דבכתב עברי ניתנה תורה, זהו אליבא דרבי פנחס בשם רבי לוי, ולכך ס"ל לקמן בפרשה י"ב דבה"א בראם, דבאות ה"א ליכא נפק"מ בין כתב עברי או כתב אשורי, דדבר זה אינו תלוי בצורת האות אלא במה שאינו תופס את הלשון עיי"ש, ומימרא דהכא הוא אליבא דרבי יונה בשם רבי לוי, ואיהו לית ליה כירושלמי הנ"ל דרבי לוי ס"ל כרבי יוסי. - אבל כאמור אין אנו צריכין לזה, דבלאו הכי אין הכרח מירושלמי הנ"ל דרבי לוי גופיה ס"ל כרבי יוסי וכמו שנתבאר. [ומיהו יש להעיר קצת מלשון היפה מראה שם (סוף סימן ז' ד"ה שעלה בידם מאשור) שכתב אהא דקאמר רבי לוי למה נקרא שמו אשורי על שם שעלה בידם מאשור, וזה לשונו: סבירא ליה שנשתנה הכתב בימי דניאל מכתב עברי שניתנה בו תורה לכתב אשורי, ונכתבה תורה אשורית בימי עזרא, וזו דעת רבי יוסי כדלקמיה עכ"ל, הרי משמע מזה דנקט שכן הוא דעת רבי לוי ממש. אבל אי משום הא לא איריא, דיש לומר דשיגרא דלישנא נקט, וכוונתו לומר דטעם זה דקאמר רבי לוי אתיא אליבא דרבי יוסי, וכן משמע קצת מהא דסיים שם וזה לשונו: ובסנהדרין פרק כהן גדול תני הכי בדרבי יוסי דבסמוך עכ"ל דו"ק].

קצ"ג באגרת ששלח מארץ ישראל, נדפס בדפוסים הראשונים של פירוש הרמב"ן עה"ת.

קצ"ד תוקן עפ"י יפה מראה על הירושלמי מס' חגיגה פרק ב' סימן י"ב (ד"ה מה בי"ת סתום [הב']).

אם יסבור שהיה שינוי בכתב התורה. גם בעל מגיד משנה הנזכר תפס שיטה זו, ודחה ראית בעל העקרים מהמטבע הנזכר, שאולי היה עברי ההוא כתב קדום (אל) [של] בני עבר שידעוהו ישראל ונשאר לכותיים ואחזו בה (עכ"ל). ומלבד זה אין ראיה אצלי מהמטבע, דמאן לימא לן שמטבע זה מימות ישראל הוא, ולא המצאה מאחרוני הכותיים. גם הרמ"ה פסק כרבי אלעזר המודעי דכולהו הני תנאי תלמידי ניהו לגביה, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. גם הרמב"ם ז"ל כתב בפירוש המשנה במסכת ידים (פרק ד' מ"ה) כי הכתב אשר נכתב בו אנחנו הוא כתב אשורי, והוא הכתב אשר בו כתב השי"ת התורה (עכ"ל). ומעתה אתי מימרא זו דרבי לוי כהילכתא:

כך אין לך רשות וכו'. כלומר כך ראוי שתסתום פיך מלשאול מה למעלה מה למטה:

מה למעלה מה למטה. בחגיגה בריש פרק ב' (דף יא:) תנן כל המסתכל בד' דברים רתוי לו שלא בא לעולם, מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, ופירש"י ז"ל (שם) מה למעלה, מרקיע שעל ראשי החיות, ומה למטה, מהן, הרי"א אמר (דברים ל"ג כ"ז) ומתחת זרועות עולם, ואם שאל מי סובלן לא חס על כבוד קונו (עכ"ל). ועל מה לפניו מה לאחור פירש שם מה לפניו, חוץ למחיצת הרקיע למזרח, ומה לאחור, במערב"ב (עכ"ל), ובהא דידן פירש"י זה לשונו, מה לפניו, קודם שנברא העולם, מה לאחור, לאחר שיחזור העולם לתהו ובהו היכן שכנו של מקום. ענין אחר, מה לפניו לעבר מזרח מי שליט שם, מה לאחור מעבר למערב (עכ"ל). גם התוס' כתבו בפרק הנזכר (שם ד"ה יכול) דמה לפניו מה לאחור מתפרש בהני תרי גווני כל אחד לפי מקומו, כמו שהביאו שם.⁷⁷

ובעל העקרים כתב (בח"ב פי"ו) [במאמר ב' פרק י"ח] שלהיות המשך הזמן שקדם אל הגלגל בלתי נספר ומשוער, הנה מה שיאמר עליו קודם ומתאחר הוא בהעברה ובהקל מן הלשון, כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא מילוי ולא ריקות, ואם יש שם חוץ בהכרח יש שם ריקות או מילוי, אלא שמלת חוץ נאמר בהעברה, ולפי שקשה היות המשך קודם בריאת העולם בלי קודם ומתאחר, ושיכלה העולם לדבר שאינו לא ריקות ולא מילוי, לכן אמרו אין שואלים מה למעלה וכו', כי מה למעלה [ו]מה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם, ומה לפניו ומה לאחור ירמוז על המשך שקודם העולם ואחר העדרו (עכ"ל). וכזה ממש כתב בעל דרך אמונה בתחילת שער ג'. ממאמר ג', אלא שטעמו לפי שכל שאלות אלו דמיוניות, ולא יצדק במה שחוץ לעולם לשון חוץ, וכן לא ישאלו מה לפניו מה לאחור שהן שאלות זמניות מה היה קודם העולם ואחר העדרו, כיון שהזמן מכלל הנבראים ולא ימצא בו קודם ואחור, ולכן אין לומר מה לפניו מה לאחור.⁷⁸ ובתחילת מאמר א' (שער א') פירש שהכוונה שאין מבוא לשכל האנושי לתת סיבה למה השמים באותו הכמות לשיאמרו שזה נשפע בחיוב מהסיבה הראשונה, שאם

⁷⁷ תוקן עפ"י הנדפס בספר "ר' יוסף בן אברהם חיון" (נספח ח'), - ראה לעיל הערה..

⁷⁸ מכאן עד סוף הדיבור "לא חס על כבוד קונו" נמצא ברש"י שם דף טז. ד"ה ומה למטה.

⁷⁹ לפניו ברש"י: "למערב".

⁸⁰ כוונתו לפירש"י על מדרשינו, אבל לא נמצא בפירש"י הנדפס, ואולם מצאנו כן בכת"י אחד המיוחס לרש"י.

⁸¹ זה לשון התוס' שם: משמע הכא דלפנים ולאחור הוי מה שיש אחורי הכיפה מזרח ומערב והוא הדין צפון ודרום, [א.ה. כוונתם בזה, משום דבגמרא שם מיייתי לה מקרא ולמקצה השמים ועד קצה השמים, ודריש מלמקצה השמים ועד קצה השמים אתה שואל ואין אתה שואל מה למטה מה לפניו מה לאחור, הרי מבואר דמה לפניו ומה לאחור היינו מה שיש אחורי הכיפה דהיינו חוץ למחיצות השמים], ואילו לקמן (דף טז.) בפירוש משמע מה שהיה קודם שנברא העולם ומה שיהיה לאחר כך, דקאמר בשלמא מה למעלה מה למטה ומה לאחור שפיר, אלא לפניו אמאי מה דהוה הוה, רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי משל למלך שבנה פלטרין על גבי אשפה וכו', והכי תניא בתוספתא (חגיגה פרק ב') מה שהיה ומה שעתיד להיות. וי"ל דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי עכ"ל. - וכן כתבו התוס' במס' מגילה (דף כה:) ד"ה מה) וזה לשונם: מה לפניו מה לאחור, פי' מה בסוף גבולי העולם למזרח ולמערב, אי נמי מה היה קודם ששת ימי בראשית ומה יהיה אחר שיכלה העולם עכ"ל.

⁸² ביפה מראה שם (ד"ה מה למעלה מה למטה) הוסיף: ולא נתן הטעם לקושי הציור כדברי בעל העקרים.

כן יתנו יחס בין הסיבה והמסובב ח"ו, אלא שראוי לדעת שאילו היו נבראים לפי יכולתו יתברך היו בלתי בעלי תכלית, וחכמתו יתברך חייבה כמותם במדה הידועה אצלו שהיא הנאותה להם, עם היותו מוסכל אצלנו (עכ"ד).

ובעל עולת שבת (פרשת צו) פירש דמה למעלה מה למטה⁷¹ על סידור הגלגלים מה טעם זה למעלה וזה למטה, ומה לפניו מה לאחור למה נתיחדה תנועה זו ממזרח למערב וזו בהיפך⁷² (עכ"ל). והנה מלבד שכל זה רחוק מהפשט, הנה מה שפירש בפנים ואחור אי אפשר ליישב לפי מה שאמרו בגמרא (שם דף טז). משל למלך שאמר לעבדיו בנו לי פלטין על האשפה וכו'. ואני הנה פירשתי פירוש אחר בפנים ואחור לעיל בסימן ז' (ד"ה ובכן אומר),⁷³ ואפשר ליישבו כפי המשל ואם הוא רחוק:

אלא מיום שנברא העולם. דמדפתח בבי"ת שפתוחה לפניו, ולא בסמ"ך שסתומה מכל צדדיה, נראה שיש לדרוש מיום שנברא העולם ולהבא ואפילו בתוך ימי בראשית. וליכא למימר שיש רשות לומר מה לאחור, דכיון דלפנים אסור הוא הדין לאחור והוא הדין לצפון ודרום, וכל שכן לפי הפירוש הב' דפנים ואחור הוא קודם העולם ואחריו, דכיון דלפנים אסור כל שכן לאחור, דטפי איכא טעמא לאיסורא דאחור מלפנים, מדמקשינן בגמרא (שם) בשלמא מה לאחור לחיי אלא לפניו מאי דהוה הוה: (**ע"י בנזר הקודש כאן.. ובספר קורא מראש (ארש רבה אות כ"ד [ובכת"י המיוחס לרש"י איתא בזה הלשון: ..לומר דרוש לפניך בעולם הזה, ולא למעלה ולא לפניו ולא לאחור שאין זה לפניך, ומה לאחור נשמע מפתחת ב' שלפניו, ומעלה ומטה ופנים ואחור נשמעין משלש רוחותיה של ב' הסתומים מעלה ומטה ופנים עכ"ל]**)).

בר קפרא אמר כי שאל נא וכו'. בגמרא דידן בפרק אין דורשין (שם דף יא:) גבי ולא במעשה בראשית בשנים, גרסינן מנא הני מילי, דתנו רבנן כי שאל נא לימים ראשונים, יחיד שואל ואין שנים שואלין, יכול ישאל קודם שנברא העולם, תלמוד לומר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, יכול לא ישאל אדם מששת ימי בראשית, תלמוד לומר לימים ראשונים אשר היו לפניך, יכול ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, תלמוד לומר ולמקצה השמים ועד קצה השמים, מלמקצה השמים ועד קצה השמים אתה שואל, ואי אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, והשתא דנפקא לן מלמקצה השמים ועד קצה השמים, למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ למה לי, כדרבי אלעזר דאמר רבי אלעזר אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע היה שנאמר למן היום אשר ברא אדם על הארץ. ופירש"י מנא הני מילי, דאין שנים שואלין במעשה בראשית. יכול ישאל אדם, מה היה קודם שנברא העולם. יכול לא ידרוש ולא ישאל בו ימי בראשית, דהא למן בריית אדם הוא דיהיב רשותא והוא בערב שבת נברא. תלמוד לומר לימים ראשונים, מיום ראשון. והשתא דנפקא לן מן ומלקצה השמים, דאסור לשאול מה שיש חוץ למחיצות, ממילא נפקא לן דאסור לשאול בקודם שנברא דהיא היא, מה שהיה קודם לברייתו הוא עכשיו חוץ למחיצתו, הילכך למן היום אשר ברא אלהים אדם למה לי למעוטי מיניה קודם שנברא העולם. על הארץ ולמקצה השמים, על הארץ היה ומגיע לשמים ע"כ.

והכלל העולה מסוגיא זו, דקודם שנברא העולם אין שואלין כלל, אבל לאחר שנברא העולם אפילו ביום ראשון שואלין, ודוקא יחיד לרב אבל לא שנים, דליכא למימר דבקודם שנברא העולם נמי יש לשאול אדם לבין עצמו, ועד כאן לא אסר אלא יחיד דהיינו עם רבו, כיון דמה שאמרו יחיד שואל ולא שנים על כרחך היינו יחיד לרבו דהו"ל ב', ולא ב' שואלים דהיינו ב'.

⁷¹ שאם הסיבה בלתי בעל תכלית יהיה המסובב אם כן בלתי בעל תכלית, והוא שקר, ובהיפך כי המסובב בעל תכלית תהיה הסיבה א"כ בעל תכלית, ואז לא יחוס השכל החוקר על כבוד קונה השמים, וראוי א"כ שלא בא לעולם מי שלא חס על כבוד קונה שמים וארץ. - לשון בעל דרך אמונה שם.

⁷² ביפה מראה שם כתב: "ששאלת" מה למעלה מה למטה וכו', "ושאלת" מה לפניו מה לאחור וכו'.

⁷³ ביפה מראה שם הוסיף: והכוונה שראוי ליחס זה אל רצון רוצה, לא לכוונה טבעית.

⁷⁴ דמה לפניו היינו ההיולי הקודם למציאות הדברים, ומה לאחור הוא חזרתם אליו בהפסדם.

תלמידים לרב דהו"ל ג', כדמפרש בריש פרק הנזכר ולא (במ"מ) [במעשה בראשית] בשנים, י' דהא ודאי ליתא, דהא תנן (שם) כל המסתכל בד' דברים רתוי לו שלא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפניו ומה לאחור, ומסתכל אפילו יחיד לבין עצמו משמע, ואם כן הא דתני הכא ואין אתה שואל מה למעלה וכו' היינו אפילו לבין עצמו, ולא הוצרך לפרשו דלא שני ליה יחיד שואל לרב או לעצמו, דכיון דליכא ב' שואלין דין אחד להם, ואם כן רישא נמי דאסר קודם שנברא העולם היינו אפילו יחיד לבין עצמו. ועוד דהא מה (למעלה מה למטה) [לפנים ומה לאחור] דמתניתין מפרש בגמרא (שם דף טז.) דהיינו מה שהיה קודם לעולם כנזכר לעיל (ד"ה מה למעלה מה למטה), ואם כן צריך לומר דברייתא אפילו יחיד לבין עצמו אסרה בקודם שנברא העולם. ופשיטא שדברי רבי לוי דלעיל דקאמר כך אין לך רשות וכו' היינו אפילו ביחיד, ומה שהתיר מיום שנברא העולם ואילך נמי היינו ביחיד דוקא, אלא דהא לא קאמר לה בהדיא דהא מתניתין היא אין דורשין במעשה בראשית בב', ולא היתה כוונתו אלא להודיענו דהתחלת התורה בבי"ת לרמוז למה שאין רשות לדבר בקודם שנברא העולם כלל. ולפי זה היה נראה לפרש דברי בר קפרא נמי על זה הדרך, ולא בא לחדש אלא דהא גופה דרבי לוי נפקא לן מקרא דכי שאל נא וכו', י"א ומה שאמר למן היום אשר ברא, רוצה לומר למן היום שנבראו בריות בעולם דהיינו מיום ראשון לבריאה, ודריש לקרא כהך ברייתא דלעיל ממש, וכל דבריו אינם אלא ביחיד, ולא איצטריך לומר בפירוש דדוקא ביחיד דורש למן היום שנבראו, שאין כוונתו אלא לומר דהא דרבי לוי דאין לדרוש בקודם שנברא העולם ובמה למעלה וכו' נפקא מקרא.

אמנם בירושלמי דהאי פרקא (פרק ב' ה"א) רבי יונה בשם רבי בא כתיב כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך, יכול קודם למעשה בראשית, תלמוד לומר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, יכול מששי ואילך, תלמוד לומר ראשונים, אחר שריבה הכתוב מיעט, הרי אנו למדין מששי, מה ששי מיוחד שהוא מששת ימי בראשית, אף אתה לא תהא מביא אלא את שהוא כיוצא בששי, יכול לידע מה למעלה מן השמים ומה למטה מן התהום, תלמוד לומר ולמקצה השמים ועד קצה השמים, אלא עד שלא נברא העולם את דורש ולבך מסכים, משנברא העולם את דורש וקולך הולך מסוף העולם ועד סוף, תני בר קפרא ולמן היום, עד כאן. והפירוש במה שאמר אלא עד שלא נברא העולם וכו' הוא דמה שאמר שאין לדרוש במה שקודם מעשה בראשית היינו דוקא לדרוש ברבים, אלא שבינו לבין עצמו ידרוש ולבו יסכים, ומשנברא העולם ידרוש ברבים ובפרהסיא, וטעמו משום דסבירא ליה דשאלה דקרא לאו יחיד שואל כברייתא דלעיל אלא שאלת פרהסיא, ולפי זה לא אסרה תורה אלא בשאלת פרהסיא, אבל דרשת הלב לית לן בה, ולפי זה אף במה למעלה מה למטה יכול לדרוש בלב, וכל זה היפך מה שעלה בידנו מגמרא דילן. י"ב

י' דהכוונה בזה שהרב לא ידרוש במעשה בראשית לב' תלמידים, - דבגמרא שם פריך אמרת ברישא ולא במרכבה ביחיד, והדר אמרת אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, ומשני הכי קאמר, אין דורשין בעריות לשלשה, ולא במעשה בראשית לשנים, ולא במרכבה ליחיד, - הרי מבואר דהא דתנן במתניתין אין דורשין במעשה בראשית "בשנים" היינו לב' תלמידים, וא"כ הא דאמרין בברייתא הנ"ל יחיד שואל וכו' מייירי ביחיד ששואל לרב, וא"כ הוה מצינן למימר דעד כאן לא אסר קודם שנברא העולם אלא לשאול לרב, אבל בינו לבין עצמו שרי.

י"א וכן משמע מלשון הפסיקתא רבתי (פרשה כ"א), דשם הגירסא: בר קפרא שמע לה מן הדא, כי שאל נא לימים הראשונים וכו'. - וכן כתב בפירוש מהרז"ו כאן (ד"ה בר קפרא אמר כי שאל נא) עיי"ש.

י"ב להבהרת הענין נעתיק כאן מה שכתב ביפה מראה שם (סימן י"א ד"ה אלא עד שלא נברא העולם) וזה לשונו: לשון זה דבק למה שאמר לא תהא מביא לי אלא כיוצא בששי, למעוטי קודם שנברא העולם, וקאמר דדוקא כיוצא בששי הוא דשרי לשאול, אבל עד שלא נברא העולם לא, וקא משמע לן רבי בא דלאו לגמרי נאסר בקודם שנברא העולם רק מלשאול ולדרוש ברבים, אבל ביחיד שרי לדרוש דהיינו בינו לבין עצמו ולבו מסכים, מה שאין כן משנברא העולם דאפילו ברבים ובפרהסיא דרשינן, ופליג אברייתא דתני בבבלי, דלפי אותה הברייתא קודם שנברא העולם אין שואלין כלל, אבל לאחר שנברא העולם בימי הבריאה אפילו מיום ראשון שואלין, ודוקא יחיד לרב אבל לא שנים כמבואר למענין שם. וטעמא דההיא ברייתא משום דכי שאל נא משמע לה ביחיד, כדתני התם כי שאל נא יחיד שואל ואין שנים שואלין, אבל רבי בא סבירא ליה דשאל דקרא שאלת פרהסיא, ולפי זה לא אסרה תורה אלא בפרהסיא אבל דרשת הלב לית לן בה, ולפי זה אף במה למעלה מה למטה יכול לדרוש בלב. ואין קושיא היכי שרי קודם הבריאה בלב,

ומה שאמר בר קפרא ולמן היום יראה דפליג למה שאמר רבי בא מה ששי מיוחד וכו', ואיהו סבירא ליה דדוקא למן היום אשר ברא אלהים אדם דהיינו מו' ואילך שרי, אבל מקמי הכי אסור.^{ר"י} אבל בהבנת דברי בר קפרא אלו אפשר לומר אחד מב' פנים, או שהוא מודה למה שאמר רבי בא דבלב שרי אפילו קודם הבריאה, ובמה שאמר דאחר הבריאה שרי בפרהסיא פליג ואמר דדוקא למן יום בריאת אדם שרי בפרהסיא, אבל כל דמקמי הכי בלב שרי ובפרהסיא אסור.^{ר"י} או נאמר דלא אתא בר קפרא אלא לחלוק על מה שדן רבי בא מה ששי מיוחד וכו', דאיהו סבירא ליה דדוקא למן יום בריאת אדם (משני) [משרי]^{ר"י} קרא שאלה, ובפירוש השאלה יסבור בר קפרא כגמרא דילן דהיינו יחיד שואל, ואינו מודה בדרך רבי בא בענין השאלה דהוי בפרהסיא, ולפי"ז יהיה דעת בר קפרא דאפילו ביחיד ליכא למידרש אלא מיום בריאת אדם, ומקמי הכי כלל [נ]כלל לא.^{ר"י} ובפירוש הא דקמן דאמר בר קפרא למן היום "שנבראו" וכו', צריך לומר דלמן היום שנבראו אנשים קאמר, או דהכי גרסינן למן היום "שנברא", והוא אדם שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם.

ולפי הדרך הראשון שאמר[נו] דסבירא ליה דבלב הכל שרי, יהיה מאמרו חולק על מה שאמר רבי לוי כך אין לך רשות וכו', דאיהו לא סבירא ליה אלא כדמשמע ליה מכי שאל נא וכו', דהיינו שלמן היום אתה דורש וחוקר והיינו בפרהסיא, אבל לפנינו מכאן אין דורשים בפרהסיא אבל בלב דורשים,^{ר"י} ודלא כרבי לוי דאמר דליכא רשות כלל. ולפי הפירוש הב' יהיה מאמרו חולק, שרבי לוי לא אסר אלא קודם הבריאה, אבל אחר הבריאה לדידיה ביחיד מיהא שפיר דמי, ולבר קפרא אפילו ביחיד ליכא שריותא אלא מבריאת אדם ואילך. וזהו נראה הדרך הנכון, ובפרהסיא לא מיירי הכא כלל, וכוליה קרא ביחיד מיירי, דאילו בשנים ובפרהסיא ליכא שריותא במעשה בראשית בב' כלל אפילו שלא יהיה קודם בריאת אדם ומה למעלה מה למטה וכו'. אלא דלפי זה (קרא) [קשה] הא דאמר בסמוך דרש רבי יהודה בן פזי

דילמא כי שאל נא דהיינו בפרהסיא אתא לאשמעינן דמשנברא העולם אפילו בפרהסיא שואלין, ומכל מקום קודם הבריאה אפילו בלב אסור, דכיון דלא ממעטינן קודם הבריאה אלא מכי שאל, לא ממעטינן ליה אלא בפרהסיא דומיא דכי שאל. גם אפשר דקשיא ליה מכיון דכתיב ולמקצה השמים ועד קצה השמים, למן היום וגו' למה לי, ולא סבירא ליה דאתא לכדדבי אלעזר כדלעיל, אלא סבירא ליה דלמעוטי קודם הבריאה נמי אתא, וכיון דהוה תרי מיעוטי מרבינן, דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, וריבה ליחיד בלב קודם הבריאה. ואם תאמר דמתניתין דתנן בפרקין ולא במעשה בראשית בשנים, במאי מוקי לה רבי בא, אי בתר הבריאה אפילו בפרהסיא שרי, ואי מקמי בריאה היכי מיקרי מעשה בראשית, דאז לא הוה מעשה בעולם. ועוד דהתנן התם כל המסתכל בד' דברים רתוי שלא בא לעולם, מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, ומה לפניו מה שיקודם הבריאה כדמשמע בפרקין בבלי (דף טז.), והמסתכל אפילו ביחיד משמע. ואפילו תימא דרבי בא מפרש מה לפניו מה למזרח, מה לאחור מעבר למערב, כדמשמע נמי התם כדכתבו התוס' שם (דף יא: ד"ה יכול), מכל מקום לא מיתוקם, דכיון דאסור להסתכל במה שחוץ למחיצות, אסור גם כן במה שקודם הבריאה אי טעמא דמתניתין משום פגם, דהיינו הך וקשה הימנה, ואי טעמא דמתניתין משום קרא דכי שאל, הרי שוים הם בכתוב, ואיסורו של זה על כרחך כזה. ועוד דלפי דברי רבי בא מה למעלה מה למטה נמי שרי ליחיד בלב כדכתיבנא, והיכי תנן כל המסתכל בד' דברים מה למעלה וכו'. יש לומר דאין הכי נמי דמתניתין דתנן ולא במעשה בראשית בשנים אחר הבריאה מיירי ופליגא עליה, ואיהו סבירא ליה דלית הלכתא כמתניתין דאליבא דרבי עקיבא היא, ואיהו סבירא ליה כרבי ישמעאל דפליג עליה וכדפסיק בריש פרקין (ירושלמי שם), וסבירא ליה לרבי בא דלית הלכתא נמי כותיה במה שאמר כל המסתכל וכו', עכ"ל.

^{ר"י} ולדידיה הא דכתיב כי שאל נא "לימים ראשונים" וגו', כתב ביפה מראה שם (ד"ה אחר שריבה הכתוב) דאיהו דריש לקרא בכלל ופרט, דלימים ראשונים כלל, ולמן היום אשר ברא אלהים אדם פרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט, וסבירא ליה דאי לאו כללא הוה ילפינן כל ימי הבריאה מששי, דלא הוה מיסתבר לחלק ביניהם כיון דכולהו מימי הבריאה הוו, עכ"ד עיי"ש.

^{ר"י} ביפה מראה שם (ד"ה תני בר קפרא ולמן היום) הוסיף: ולפי זה פליג אמתניתין בבבא דכל המסתכל בד' דברים וכו', וסבירא ליה כוותיה בבבא דאין דורשין במעשה בראשית בשנים, עכ"ל.
^{ר"י} תוקן עפ"י יפה מראה שם.

^{ר"י} ביפה מראה שם הוסיף: ולפי זה מצי אתי כמתניתין, ומוקי לה במעשה בראשית דבתר בריאת אדם, ר"ל לדרוש בכתובים המדברים בעניני הבריאה הכתובים אחר בריאת אדם. אי נמי לדרוש במעשה בראשית דאדם ואשתו, עכ"ל.
^{ר"י} ואפילו במה שהיה קודם שנברא העולם.

במעשה בראשית בהדיה דבר קפרא, ודוחק לאוקומיה במעשה בראשית שאחר בריאת אדם. והפירוש הראשון יותר נראה כדכתיב[נא] בפירוש הירושלמי: ר"ח

כי שאל נא. אע"ג דודאי עיקר כוונת הכתוב שישאל לכל הנבראים מהעולם ועד העולם אם נודעה חיבה יתירה לכל אומה ולשון כישראל, וכדמסיים בה הנהיה כדבר הגדול הזה וגו', מכל מקום מדאייתר לישנא דקרא, דהוה סגי דלימא כי שאל נא לימי העולם הנהיה כדבר הגדול הזה, וקאמר כל האי לישנא, כיוון נמי לשאלת מעשה בראשית: ר"ט

ואי אתה דורש לפנים מכאן. דהיינו קודם שנברא אדם כדפירשתי (לעיל ד"ה בר קפרא אמר כי שאל נא וכו'), ומה שיהיה אחר העולם אתי במכל שכן מקודם שנברא העולם כדכתיב[נא] לעיל (ד"ה אלא מיום שנברא העולם). ולמקצה השמים ועד קצה השמים אתה דורש וחוקר ואי אתה חוקר לפנים מכאן, פירוש חוץ למחיצת הרקיע למזרח והוא הדין לשאר הרוחות, והוא הדין למעלה ולמטה מהשמים, דכולהו חוץ מלמקצה השמים ועד קצה השמים הו, ואידי דקאמר ברישא לפנים מכאן, נקט נמי הכא לישנא דלפנים מכאן, אבל האי כפירוש והאי כפירוש. וליכא למימר דלפנים מכאן דסיפא היינו קודם הבריאה, דהא כבר נפקא לן למן היום וגו' :

בהדיה דבר קפרא. פירש"י (במדרשנו להלן ד"ה למה בבי"ת שהם שני עולמות) כלומר עם [בר] קפרא היה דורש במעשה בראשית, זה בענינו וזה בענינו (עכ"ל). הזקיקו לומר זה בענינו וכו', דאילו שניהם ביחד ודאי אסיר לבר קפרא כדכתיבנא לעיל (ד"ה בר קפרא אמר כי שאל נא וכו') לכל הפירושים. ר"כ ואי אפשר לפרש "בהדיה דבר קפרא" שדרשא זו שבסמוך (סימן י"ד) דאמר למה נברא העולם בבי"ת היתה בהדי בר קפרא, ששניהם הסכימו בענין זה, דהא ודאי בדוּתא, דהך דרשא לאו במעשה בראשית היא, דלא אסיר לן למידרש בטעמי הכתובים שבפרשת בראשית ודאי, אלא ברמזי סתרי הבריאה הרמוזים בהם כעניני ספר יצירה, ומה שאמר דרש רבי יהודה בן פזי לא קאי אהא דקאמר למה נברא העולם בבי"ת, אלא הוא דבק עם מה שאמר למעלה דמבריאת העולם ואילך דרשינן, דהוה עובדא ודרש רבי יהודה בן פזי בהדי דבר

ר"ח זה לשונו ביפה מראה שם: והדרך הראשון יותר נראה, כיון דלא פליג ארבי בא בפירוש שאל נא משמע דבפרהסיא מוקי לה כרבי (אבא, ועוד דבבראשית רבה פרשה א' איתא דרש רבי יהודה בן פזי במעשה בראשית בהדיה דבר קפרא, ודוחק לאוקומיה במעשה בראשית דבתר בריאת אדם, אלמא אפילו קודם בריאת אדם שרי לבר קפרא, וזה איפשר ביחיד מיהת לפירושא קמא. ולא יקשה בעיניך מה שאמר בהדיה דבר קפרא, שכבר פירש"י שם זה בענינו וזה בענינו, עכ"ל.

ר"ט עיין בפירוש מהר"ז"ו כאן (ד"ה דרש רבי יהודה בן פזי וכו') שביאר טעם הדרשא באופן אחר, וזה לשונו: ופירוש של דרשה זו ואיך יצא לחז"ל מן הכתוב שפשוט הכתוב שמדבר בגדולות וגבורות שעשה להם במתן תורה וכו', אלא שהוקשה לחז"ל שמאחר שכן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ לא היה אז עם ולשון בעולם, ואיך שייך לומר שישאל אותם אם שמע קול אלהים, ועוד שאמר שאל נא "לימים ראשונים", ואיך יתכן שישאל לימים, על כן דרשו עפ"י מדה כ' אם אינו ענין לשאלת מתן תורה מהם שלא יתכן, תנהו על דבר ששייך לימים ראשונים, ומה שאמר "לימים" ראשונים פירושו לצורך ובעבור ימים ראשונים, מה שהיה ומה שנברא בהם, עכ"ל.

ר"כ הנה בירושלמי שם גרסינן: איתא דרבי יהודה בן פזי "כהדא" דבר קפרא, אבל במדרשים שלנו הגירסא "בהדיה" דבר קפרא, ויש שתקנו לשון המדרש כאן כגירסת הירושלמי [עיין בחידושי הרד"ל (אות ט"ז) ובפירוש מהר"ז"ו], - ואולם ביפה מראה שם (ד"ה ה"ג) כתב דהכי גרסינן שם, איתא דרבי יהודה בר פזי כהדא דרבי בא, ופירוש דהא דדרש בתחילה היה העולם מים במים כדלעיל ריש פרקין (ירושלמי שם ה"א) איתא כרבי בא, דאי לבר קפרא היכי דרש במעשה בראשית במאי דהוה קודם בריאת אדם, ודרש בפרהסיא משמע, עכ"ל.

ר"כ יש להעיר דמלשון רש"י שלפנינו לא משמע שנתכוון לזה, דהרי קאי על מה דאיתא בסמוך (סימן י"ד) למה נברא העולם בבי"ת להודיען שהן שני עולמים, ועל זה פירש"י כלומר עם בר קפרא היה דורש במעשה בראשית, זה בענינו וזה בענין אחר כדמפרש והולך עכ"ל, ומדכתב "כדמפרש והולך" משמע דקאי על הדרשות דלהלן סימן י"ד, ומה שאמר "זה בענינו וזה בענין אחר" כוונתו דרבי יהודה בן פזי ובר קפרא תרומיהו היו דורשים ב' דבראשית כאחד מב' דרשות דלהלן סימן י"ד, (ולפי"ז צריך לומר דהא דקאמר דרש רבי יהודה בן פזי "במעשה" בראשית לאו דוקא, אלא הכוונה דדרש מה דפתח מעשה בראשית בבי"ת), וכן מפורש להדיא בפירש"י כאן (וחסר בפירש"י שנדפס במדרש רבה דפוס ווילנא, אבל נמצא בספר אור השכל אשר שם נדפס לראשונה פירש"י על המדרש, אלא שגם שם חסר תחילת הדיבור, ומצאנוה בכת"י המיוחס לרש"י) וזה לשונו: דרש רבי יהודה בן פזי במעשה בראשית בהדיה דבר קפרא דאמר מה שנברא העולם בב' לא למדרש מה למעלה ומה למטה, כי אם לדרשא אחרינא נדרשת ב', ורבי יהודה בן פזי כמו כן הוא אומר שאין ב' נדרשת מה למעלה ומה למטה כי אם למדרש שהם ב' עולמים עכ"ל. - הרי מבואר נגלה דלא ס"ל לרש"י כמו שפירש היפ"ת כאן, וכפי הנראה היה לו להיפ"ת נוסחא אחרת בפירש"י.

קפרא במעשה בראשית, ומה שאמר למה נברא העולם בבי"ת מילתא באנפי נפשה היא, ודברי המדרש הן:

יד למה נברא העולם בב' להודיעך שהן שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. דבר אחר ולמה בב' שהוא לשון ברכה, ולמה לא באל"ף שהוא לשון ארירה. דבר אחר למה לא באל"ף שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסין לומר היאך העולם יכול לעמוד שהוא נברא בלשון ארירה, אלא אמר הקב"ה הרי אני בורא אותו בלשון ברכה והלואי יעמוד. דבר אחר למה בב', אלא מה ב' זה יש לו שני עוקצין אחד מלמעלה ואחד מלמטה מאחוריו אומרים לב' מי בראך והוא מראה בעוקצו מלמעלה ואמר זה שלמעלה בראני ומה שמו והוא מראה להן בעוקצו של אחוריו ואומר ה' שמו, אמר רבי אלעזר בר חנינא בשם רבי אחא עשרים וששה דורות היתה האל"ף קורא תגר לפני כסאו של הקב"ה, אמרה לפניו רבונו של עולם אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך בי, אמר לה הקב"ה העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה שנאמר (משלי ג' י"ט) ה' בחכמה יסד ארץ וגו', למחר אני בא ליתן תורה בסיני ואיני פותח תחלה אלא כך שנאמר (שמות כ' ב') אנכי ה' אלהיך, רבי הושעיא אומר למה נקרא שמו אל"ף שהוא מסכים מאלף שנאמר (תהלים ק"ה ח') דבר צוה לאלף דור:

יד. להודיעך שהם ב' עולמים. לא קאמר כדרכי יונה (לעיל סימן י"ג), משום דלהא לא איצטריך, דהא מקראי ברירי ילפינן לה כדקאמר בר קפרא (שם), אבל עולם הבא לא נכתב בהדיא באורייתא, ועוד דההוא טעמא לאו מהבנת ענין הבי"ת קאתי אלא מצורת כתיבתה, וגם לא אתי אליבא דמר שנשתנה הכתב כדכתיבנא לעיל (שם ד"ה מה בי"ת זה סתום וכו'). ורבי יונה לא אמר כוותיה, כיון דבבריאת עולם הזה עסקין ניחא ליה דלשמעין ענינא לענין בריאה זו ולא לעולם הבא, ובלשון ברכה לא אמר כי קושייה דנסבור בסמוך (ד"ה בלשון ברכה), ועוד ניחא ליה למימר דאשמעין חידושה ולימוד, ולא שהוא משום לשון ברכה:

שהוא בלשון ברכה. ויש להתחיל בשבח משום פתח דברך יאיר (תהלים קי"ט ק"ל) כדאמרין בריש פסחים (דף ג.), ר"ב ועוד כדי שיהיה סימן טוב לעולם:

בלשון ברכה. הראב"ע (בהקדמת פירושו עה"ת בדרך הרביעית) טען נגד זה, שהרי מצינו בי"ת בלשון קללה, בוקק^ר הארץ (ישעיה כ"ד א'), ואשיתהו בתה^רכד (שם ה' ו'), ובתקון^ר (זרים) [בחרבותם] (יחזקאל ט"ז מ'), וכהנה רבות. ויש לומר דלא קפדינן אלא אלישנא דברכה וקללה דכילי בהו כל הטובות והרעות שהם סוגים כוללים, אבל לענינים פרטיים לא קפדינן: ר"כ

^{ר"ב} נגמרא שם אמרינן דפתח באור לארבעה עשר וכו' משום דלישנא מעליא נקט, וכתב שם הר"ן (ד"ה לישנא מעליא נקט) דלאו למימרא דלילי הוי לשון מגונה, דהא בכמה דוכתי תנינן ליליא ולא קפדי תנאי, אלא דמדרבי יהושע בן לוי שמעינן שצריך לחזור אחר לשון נקיה, ומשום הכי נקט תנא לישנא דאור בריש מילתיה כדכתיב פתח דברך יאיר עכ"ל. וכן כתב הר"ז"ה שם, וכן הוא במאירי ובמהר"ם חלאווה שם.

^{ר"ב} מלשון ריקות (רש"י שם).

^{ר"ב} לשון שממה וריקנות (רש"י שם).

^{ר"ב} ובתרגום שם ויבזעוניך, ופירושו מענין בקיעה (מצודות ציון שם).

^{ר"ב} יש להעיר מהא דאיתא בתנא דבי אליהו (סוף פרק ל"א) וזה לשונו: לכך התורה נאמרת תחילה בב' שהוא לשון ברכה, ולא נאמרה באל"ף בתחילה שהוא לשון קללה של ארור, ואם תאמר הלא כתיב בבי"ת (איכה א' ב') בכה תבכה, הא נאמר באל"ף (שם פסוק א') איכה ישבה בדד, וקללה של ארור עכ"ל. הרי מבואר דחז"ל עצמם בתנא דבי אליהו הקשו כעין קושיית הראב"ע, ולא חילקו בין סוגים כוללים לענינים פרטיים, [ובכן נדחה ג"כ מה שתירץ בעץ יוסף כאן (ד"ה שהוא לשון ברכה) דלא קפדינן אלא על מה שנמצא בתורה, לא בנביאים וכתובים עכ"ל, דהא בתנא דבי אליהו מקשה הלא כתיב בבי"ת בכה תבכה שהיא פסוק באיכה, ומשני הא נאמר איכה ישבה בדד, הרי מבואר דס"ל שאין חילוק בין תורה לנביאים וכתובים].

ומה שתירץ בתנא דבי אליהו "הא נאמר באל"ף איכה ישבה בדד וקללה של ארור", כפי הנראה הכוונה בזה דגבי אל"ף לא מצינו רק ענינים רעים, משא"כ בבי"ת מצינו ג"כ לשון ברכה, וכן פירש בספר מענה אליהו שם (אות ל"א) וזה לשונו: שהבי"ת מורה על לשון ברכה, והאל"ף אין בו רק קללה ארור ואיכה עכ"ל. וכעין זה פירש בזיקוקין דנורא שם (אות קע"ב) וזה לשונו: פירוש כי באל"ף תמצא שני קללות, חדא שפתח בה איכה, ואידך שהיא לשון ארירה וקללה, משא"כ הבי"ת אעפ"י שפתח בבי"ת בכה תבכה, מכל מקום היא ג"כ לשון ברכה, וכדאי לשון הברכה להגביר

ולמה לא באל"ף. דאע"ג דבי"ת לשון ברכה, לולי שהאל"ף לשון ארירה לא היתה נדחית, דהיא עדיפא מהטעמים הנזכרים לעיל (סימן י"ג ד"ה למה נברא העולם בב'), וכו' ולולי שהבי"ת לשון ברכה, אע"ג דאל"ף לשון ארירה לא הוה פתח באות הבי"ת אלא באות אחרת, לפי שהבי"ת נותנת פתחון פה לאומרים בשניות. אי נמי אע"ג דאל"ף לשון ארירה לא היתה נדחית לולי שהבי"ת לשון ברכה דאיכא תרתי לטיבותא :

דבר אחר למה לא באל"ף. דבשלמא מה שאמר בבי"ת משום לשון ברכה שפיר, דכיון דאל"ף נדחית יפה הוא לפתוח בברכה, אבל טעמא דיהיב אל דחיית האל"ף לא סגי, כי למה תדחה ממקומה בשביל היותה לשון ארירה, כי מה היזק בזה, דמשום סימנא בעלמא לא תדחה, ולשון מגונה נמי לא הוה לגמרי, דלא דמי לדאור לארבעה עשר (פסחים דף ב.), דאילו הוה אמר ליל י"ד איכא גנאי שמזכיר לילה בהדיא, (ולדהק) [ולחכי קאמר] כדי שלא יהיה פתחון פה לאפיקורוסים האומרים אין ישועתה לנפש באלהים, כי אין להשי"ת חפץ בעולם הזה וליכא השארות, שהרי בראו בלשון ארירה, דהשתא הוה נפיק מינה חורבא. והשתא אין צריך לומר שנברא בבי"ת משום פתח דבריד יאיר, אלא שהוא להורות שאמר הקב"ה הריני בורא אותו בלשון ברכה והלואי יעמוד, כלומר מי יתן שיעמוד, כי כן רצוני שיזכו בני העולם לקיימו ולהעמידו בברכה :

דבר אחר למה בבי"ת. דבשלמא דחיית האל"ף מהטעמים הנזכרים שפיר, אבל עם כל זה לא הוה ליה לפתוח בבי"ת, אע"ג דהויא שניה לה והיא לשון ברכה, לפי שיש בה פתחון פה כנזכר לעיל (ד"ה ולמה לא באל"ף), ולחכי קאמר שגם הבי"ת רומזת אל יחוד ה', שעוקצו של מעלה אומר זה בראני, ועוקצו של אחריו אומר ה' שמו, שהוא מהוה ההויות [ו]אין"י זולתו, שהעוקץ מורה אל האל"ף שהיא תמיד לפני הבי"ת, והאל"ף רומזת שאדוני שמו והוא יחידו של עולם: רכט

עשרים וששה דורות וכו'. משנברא העולם עד מתן תורה כ"ו דורות, י' דורות מאדם ועד נח, וי' מנח ועד אברהם, וששה מאברהם עד משה, יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה :

היתה האל"ף קורא תגר. אעפ"י שהאותיות לאו בני קריאת תגר נינהו, אפשר כי כל זה נאמר על דרך משל, והכוונה שהקב"ה עשה הכל כאשר יאות, וחז"ל ממתיקים הענין בהזכירם אותו בדרך ויכוח. ועל זה הדרך הוא אמרם שעלתה יו"ד שבשרי ונשתטחה לפני הקב"ה וכו', וכן

על לשון קללה, כי מדה טובה מרובה ממדת פורעניות עכ"ל, ועיי"ש מה שפירש עוד בזה. - ועיין בידי משה כאן שפירש דקושיית הראב"ע הנ"ל הוא עצמו קושיית המדרש כאן ולמה לא באל"ף, דלפי שמצינו באות בי"ת גם כן לשון קללה כמו בוקק הארץ וכו', א"כ הדרא קושיא לדוכתיה מאי אולמא הבי"ת מן האל"ף, ולזה תירץ לפי שהוא לשון ארירה, פירוש שאין בו אלא לשון קללה, משא"כ בי"ת על כל פנים יש בו לשון ברכה גם כן, וסיים דאח"כ מצא הגירסא במדרש שוח"ט וזה לשונו, ולמה לא באל"ף שאינו אלא לשון ארירה עכ"ל, (ואולם במדרש שוח"ט שלפנינו לא נמצא גירסא כזו). - ומיהו יש להעיר דהא מצינו כמה דברים טובים שמתחילים באל"ף, כגון אור, אמת, אהבה, אושר, וא"כ מאי אולמיה דבי"ת מאל"ף, [שוב ראיתי בפירוש אשד הנחלים כאן שהעיר בזה, אבל לא תירץ כלום].

והנה בפירוש מהרז"ו כאן (ד"ה למה נברא העולם בב') הביא התנא דבי אליהו הנ"ל, ופירש דעיקר הקפידא אצל בריאת העולם שיהיה נברא בלא שום נטיה והכרעה לצד הקללה והרעה וכו', גם אין הקפידא רק בתיבת ארור שהתחיל בו הקללה לנחש (להלן ג' י"ד), וזו הקללה הראשונה בתורה, ולא על שאר לשונות של צרות, שכל הצרות באות על ידי ארור, ולא הארור על ידי צרות, וכן הבכי ג"כ על ידי ארור, ולא ארור על ידי בכי עכ"ל. - והנה לפי פירושו לא יתיישב יפה הא דקאמר בתנא דבי אליהו "הא נאמר באל"ף איכה ישבה בדד וקללה של ארור", דלפי פירושו צריך לומר דהכוונה דגם הצרה של איכה ישבה בדד בא על ידי ארור, ולא משמע כן מלשון התנא דבי אליהו ודו"ק. [ועיין בתורה שלמה פרשה זו (אות ז') שביאר תירוץ התנא דבי אליהו באופן אחר, וזה לשונו: ונראה הביאור כיון דהתחלה של איכה הוא באל"ף לשון קללה, שוב אין ראיה מה שהאותיות שלאחריה הם ג"כ בלשון קללה עכ"ל. - ולא ידעתי איך יפרנס סיום דברי התנא דבי"ת דמסיים "וקללה של ארור", דלפי פירושו מה ענין זה לכאן ודו"ק].

רכז ^{היה} שהיא ראשונה של אותיות, ועוד שהיא מורה על האחדות (לשון היפ"ת שם).

רכח ^{היה} תוקן עפ"י יפה מראה על הירושלמי (חגיגה פרק ב' סימן י"ב ד"ה אומרין לבי"ת מי בראד).

רכט ^{היה} בירושלמי שם הגירסא: "ואומר ה' שמו אדון שמו", וכתב שם ביפה מראה (בדיבור הנ"ל) וזה לשונו: ואמר אדון שמו, שהאל"ף שלפניה תורה גם כן שהוא אדון, וענין האדנות היותו שליט בעולם לשנות כל הדברים כרצונו, שלא כדעת האומר שאף על פי שהוא יתברך סיבה ראשונה לכל אין השגחתו משוטטת בעולם לעשות כרצונו, וכמו שכתב הרשב"א ז"ל במה שאמר בפרק קמא דברכות (דף ז'): למען אברהם שקראך אדון, עכ"ל.

יו"ד שבירבה (דברים י"ז י"ז), כדאיתא לקמן בספר ויקרא פרשה י"ט (סימן ב'), ומזה המין תמצא מאמרים רבים ודעהו. וחכמי האמת אומרים שהטעם לפי שאין אותיות תורתנו הקדושה כאותיות הנכריות, כי חיות הנה בחיות^{רל} ורוחניות שבאדם, ר"ל וזה טעם מה שאמרו בחזית (שיר השירים רבה פרשה ב') בפסוק ודגלו עלי אהבה (שה"ש ב' ד', סימן ב') התינוק מניח ידו על האזכרה ואינו ניזוק, שלהיות אותיות התורה שמותיו של הקב"ה (וזה חלק ב' דף פז.) ויש להם רוחניות והרגש, היה להן להקפיד: רלב

ולא בראת עולמך (ביו"ד) [בי]. ואע"ג דתורה קדמה אלפים שנה לעולם כדאיתא לקמן פרשה ח' (סימן ב'), ומאז היתה הבי"ת בראש, לא היתה האל"ף חוששת אלא בשביל הבריאה, שלהיות הבי"ת בראש התורה והעולם נברא על ידי התורה (לעיל סימן ב'), נמצאת הבי"ת עיקר אצל הבריאה: (..לא ידענא למה הוצרך היפ"ת לדחוק בזה, ולמה לא פירש כפשוטו דקריאת התגר היתה על מה שנברא העולם בבי"ת, ולא על מה שפתח התורה באות בי"ת, וכדמשמע נמי מהלשון שאמרה "ולא בראת עולמך בי", דמשמע דקאי על עצם בריאת העולם, ולפי"ז לא קשה מידי, דנהי דהתורה קדמה לעולם אלפים שנה ומאז היתה הבי"ת בראש, אבל מזה לא חששה האל"ף, כי היתה סבורה דלמעשה יברא העולם באות אל"ף, ואי משום שפתח התורה באות בי"ת, אפשר דלזה לא חששה לפי שהיתה סבורה שאין הכתיבה מעלה ומוריד, [וכסברא זו כתב היפ"ת עצמו בסמוך (ד"ה למחר אני בא ליתן תורה) עיי"ש], ועוד דעד שלא נברא העולם אפשר שלא ידעה האל"ף כלל שעתיד הקב"ה לברוא העולם, דמאן יימר שהיתה יודעת זה.. אבל כשהגיע זמן בריאת העולם וראתה שלמעשה נברא העולם בבי"ת, אז קראה תגר. - ולפום ריהטא היה נראה משום דבתחילת הסימן כאן קאמר למה נברא העולם בב' להודיעך שהן שני עולמים, ואף דפשטות הלשון "למה נברא העולם בבי"ת" משמע דקאי על בריאת העולם ממש, אבל מהא דתירץ להודיעך שהן שני עולמים משמע דקאי על פתיחת התורה באות ב', דאי על הבריאה עצמה מנליה לומר שנברא עולם הבא ג"כ באות ב', דלא שייך בזה מה שכתב היפ"ת בפירושו יפה מראה על הירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א סימן י"ב ד"ה בבי"ת נברא העולם), הבאנו דבריו לעיל בריש סימן י"ג (הערה..) דכי היכי דתחילת סיפור הבריאה בבי"ת הכי נמי הבריאה עצמה, דלא היה לו לשנות אות תחילת הסיפור מאות הבריאה עכ"ל, דזה תינח גבי עולם הזה כיון דסיפור הבריאה כאן הוא מעולם הזה, אבל גבי עולם הבא מהיכי תיתי לומר שנברא ג"כ באות בי"ת, אלא על כרחך דהא דקאמר למה נברא העולם בב' הכוונה על מה שפתח התורה באות ב', ולכך הוצרך היפ"ת לפרש מה שפירש. - אך אין זה מספיק, דאכתי יש לומר שנברא עולם הזה בבי"ת ממש כדי להודיע שיש ב' עולמים, ועוד דהא לדבר אחר דקאמר למה בב' שהוא לשון ברכה וכו' שפיר מצינן למימר דהכוונה שנברא בב' ממש, ואיברא דהיפ"ת כתב לעיל (ד"ה שהוא לשון ברכה) דטעם התחלתה בלשון ברכה הוא משום פתח דברך יאיר, ולפי"ז על כרחך

רל נראה דצריך לומר: "כחיות".

רלא כיוצא בזה כתב היפ"ת להלן פרשה מ"ז סימן א' (ד"ה היה טס ופורח), ובשמות רבה פרשה ו' סימן א' (ד"ה עלה אות יו"ד של ירבה) עיי"ש, וכן כתב ביפה קול על שה"ש רבה פרשה ה' (פסוק ראשו כתם פז [שה"ש ה' י"א] סימן ג' ד"ה עלה וקטרג), ושם סיים ואם קבלה היא נקבל. - ועיין בנזר הקודש כאן (ד"ה היה האל"ף קורא תגר) שכתב ג"כ דהאותיות למעלה רוחניות וחיות הנה בדעת ובינה והשכל, וכתב שכן מפורש בזהר, אך לא ציין מקומו, ועיין בשל"ה (תולדות אדם, בית אחרון).

רלב הנה בספר פתח האהל מהג"ר אברהם ב"ר יהודה ליב ז"ל מפרעמישלא (ערך אותיות) הביא דברי היפ"ת כאן, ובמקום "זה טעם מה שאמרו בחזית", העתיק "זה סותר מה שאמרו בחזית", ובסוף דבריו כתב "ואם" האותיות שמותיו של הקב"ה "אם כן" היה להם להקפיד בנגיעתם, והבין שכוונת היפ"ת לומר דהנחה זו של חכמי האמת סותר מה שאמרו בחזית דהתינוק מניח ידו על האזכרה ואינו ניזוק, דאי נימא דהאותיות הם רוחניות א"כ היה להן להקפיד, ומסיק דלדעת המדרש חזית אין שום רוחניות שייך גבי אותיות עיי"ש. - אבל במחילת כבודו שגה בזה, דכוונת היפ"ת היא להיפך ממש, דאדרבה מה שאמרו בחזית מסייע לדברי חכמי האמת, דזהו הרבנות במה שאמר הכתוב ודגלו עלי אהבה, דלהיות שהאותיות יש להם רוחניות והרגש היה להן להקפיד, אך אעפ"כ אין התינוק ניזוק לפי שאהבה מקלקלת את השורה, והיינו דקאמר ודגלו עלי אהבה. [ואחשבה שסיבת הטעות נבע מזה לפי שבדפוס ראשון כאן נדפס בראשי תיבות "וז"ט", וכפי הנראה נדמה לבעל פתח האהל שכתוב "וז"ס", וחשב שזה ראשי תיבות "זה סותר"].

מיירי במה שמתחיל התורה באות בי"ת, וגם הא דקאמר בתריה דבר אחר למה לא באל"ף שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסין לומר היאך העולם יכול לעמוד שהוא נברא בלשון ארירה וכו', לכאורה צריך לומר דמיירי במה שהתחיל התורה באות בי"ת, דאי על מה שנברא העולם בבי"ת, מנא להו לאפיקורסין דבר זה עד שיטענו ויאמרו היאך יכול העולם לעמוד שנברא בלשון ארירה וכו', אלא על כרחך דמיירי במה שהתחיל התורה באות בי"ת שזה גלוי לכל, אבל אי משום הא לא איריא, דהא כבר נתבאר לעיל בסימן י"ג (עיי"ש בהערה..) דתרווייהו איתנהו והא בהא תליא, דכל עיקרא דהאי מילתא שהעולם נברא בבי"ת נלמד מהא דפתח התורה באות בי"ת, וא"כ שפיר יש לומר דכל המדרש כאן מיירי נמי מהא דנברא העולם באות בי"ת ממש, וכפשטות לשון המדרש דקאמר למה "נברא העולם" בבי"ת, וכן מדקאמר שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסין לומר היאך העולם יכול לעמוד "שהוא נברא" בלשון ארירה, וכן מהא דקאמר הקב"ה הרי אני "בורא אותו" בלשון ברכה והלואי יעמוד, וכן בקריאת התגר של אות אל"ף שאמרה אני ראשון של אותיות ולא "בראת עולמך" בי, הרי מכל זה משמע דמיירי בבריאת העולם ממש שנברא בבי"ת, ולמה לן לדחוק ולומר דלא מיירי אלא במה שהתחיל התורה באות בי"ת שזה נגד משמעות הלשון, ובכן לא יקשה למה לא קראה האל"ף תגר באלפים שנה שקדמה תורה לעולם, דנהי דאנן ילפינן שנברא העולם בבי"ת מדפתח התורה באות בי"ת, אבל מכל מקום עד שלא נברא העולם בפועל היה אפשר לומר שאין הכתיבה מעלה ומוריד וכו"ל, ורק אחר שנברא בפועל בבי"ת אז קראה האל"ף תגר. - ואיברא דבסמוך (ד"ה למחר אני בא ליתן תורה) כתב היפ"ת דתרעומת האל"ף לא היתה אלא על כתיבת הבי"ת בתחילת התורה, דליכא למימר שתרעומתה היתה על מה שנברא העולם על ידי הבי"ת ממש, דהא לא נברא העולם אלא בה"א כדלקמן פרשה י"ב עיי"ש, - הנה מלבד שאין זה מוכרח, דהא אשכחן לעיל סימן י"ג דס"ל לרבי יונה בשם רבי לוי דהעולם נברא בבי"ת, וכמו שכתב שם היפ"ת גופיה (עיין בסמוך הערה..), אף גם זאת, דאכתי הא גופא קשיא למה לא התרעמה האל"ף ג"כ על עצם בריאת העולם שלא נברא על ידה, (ותרעומת זו שייך בין אי נימא שנברא העולם בבי"ת או בה"א). - ולפום ריהטא היה אפשר לומר משום דאי נימא דתרעומת האל"ף היתה על עצם הבריאה שלא נברא על ידה, א"כ תקשה איך נתפייסה במה שיפתח הקב"ה בסיני באנכי, והא אין הדברים דומין, דהכא מיירי בבריאת העולם ממש והתם ליכא אלא כתיבה, ולכך הוזקק היפ"ת לומר דתרעומתה היתה על הכתיבה דייקא, דבזה שפיר הוה דומה בדומה, - אבל הא ליתא, דא"כ הו"ל להיפ"ת להזכיר טענה זו בדבריו להלן, ומדלא כתב כן משמע דאין קפיידא בדבר, דשפיר נתפייס גם על מה שנברא העולם בבי"ת במה שיפתח בה הקב"ה בסיני כיון שזה ג"כ מעלה וחשיבות יתירה, [או על דרך שכתב היפ"ת להלן (בסוף הדיבור שם) דכיון שכל העולם לא נברא אלא בשביל התורה, ואם לא יקבלוה ישראל יחזיר העולם לתהו ובהו, א"כ קדימתה בסיני עדיפא מקדימת הבי"ת בבריאת העולם עכ"ל, והנה סברא זו שייך ג"כ אי נימא שהתרעמה האל"ף על מה שנברא העולם בבי"ת, דכיון דכל בריאת העולם תלוי בקבלת התורה א"כ קדימתה בסיני עדיפא ממה שנברא העולם בבי"ת], - והדבר מוכרח לכאורה, דהא אי נימא דהפיוס לא שייך אלא בענין הכתיבה דהוה דומה בדומה, א"כ תקשה דסוף סוף איך נתפייסה האל"ף במה שיפתח בה הקב"ה בסיני, דזה תינח לענין הכתיבה, אבל אכתי יש לה לקרוא תגר על עצם בריאת העולם למה לא נברא על ידה שהיא ראשון של אותיות, אלא על כרחך דגם בזה שייך פיוס הנ"ל וכאמור. - סוף דבר לא ידעתי מה הזקיקו להיפ"ת ליכנס לתג"ר הזה ולפרש דקריאת התגר היתה דוקא על הכתיבה ולא על עצם בריאת העולם. - ואמנם היות גברא רבה אמר למילתא אין מזניחין אותו, אמינא לאחוז בדרכו ולפרש המדרש עפ"י מהלך הלז דקריאת התגר היתה על הכתיבה דוקא, דהיינו על מה שלא התחיל סיפור הבריאה באות אל"ף, ויתיישב בזה עוד כמה דקדוקים שראוי להעיר עליהן, וזה יצא ראשונה, דהנה לכאורה לא נתבאר כאן במדרש שום תשובה לאות האל"ף מדוע באמת לא התחיל בה סיפור הבריאה, ואף שפייסה הקב"ה במה שעתיד לפתוח בסיני באנכי, אבל מכל מקום אין בזה תשובה על עצם שאלתה מדוע לא פתח בה בתחילת התורה

אף שהיא ראשון לאותיות, ואי משום טעם הנזכר לעיל לפי שהיא לשון ארירה, א"כ היה לו להקב"ה להשיב לה כן. [ועיין בספר צמח דוד (הספרדי) פרשה זו שכתב דמאמר זו של קריאת התגר קשור עם מה שאמר קודם לכן מה בי"ת יש לה ב' עוקצין וכו', דלטעמים הקודמים להודיע שהן ב' עולמים או שהוא לשון ברכה וכו', אין לאל"ף לקרוא תגר למה לא ברא בה העולם, לפי שהיה נראה שלא ברא אלא עולם אחד או מפני שהוא לשון ארירה, אבל לפי הטעם דמראה בעוקצו לומר שהשי"ת רמוז באל"ף היא קורא תגר למה בראת בבי"ת שמראה אותי בעוקץ, היה לך לברוא בעצמי עכ"ל. ומיהו אכתי לא מתיישב בזה קושיא הנ"ל, דסוף סוף מה תשובה השיב לה הקב"ה על גוף טענתה. - ובפירוש מהרז"ו הקצר (ד"ה בזכות התורה) כתב דכיון דבזכות התורה נברא העולם א"כ נתינת התורה עיקר וחשוב יותר מבריאת העולם, ונמצא שהאל"ף מתוקן לדבר יותר גדול מאשר זכה הב' עכ"ד, וכעין זה כתב היפ"ת בסמוך (סוף ד"ה למחר אני בא ליתן תורה) דקדימתה בסיני עדיפה מקדימת הבי"ת בבריאת העולם עיי"ש, אבל מכל מקום אין בזה די השב על גוף שאלתה למה לא נברא בה העולם, דנהי דקדימתה בסיני עדיפה, אבל מכל מקום לא ניתן לה תשובה על גוף שאלתה מדוע לא נברא בה העולם]. ובנזר הקודש כאן (ד"ה למחר אני בא ליתן תורה בסיני) הקשה עוד מדוע בבריאת העולם הוגרע כח האל"ף, ובמתן תורה נתעלה כחה לעלות בראש, דמאי שנא. [ועיין בסמוך הערה.. מה שהבאנו בשם ספר כנפי יונה על שה"ש רבה מה שפירש בכוונת המדרש, ולפי דבריו יתיישבו היטב ב' קושיות הללו, עיי"ש ותבין. - וזולת דרכינו דבסמוך יש לומר עוד לתרץ ב' קושיות הללו, עפ"י מה שאמר רבי בניה לעיל בסימן ו' דהעולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ וגו', ודריש בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית נברא העולם, ובי"ת דבראשית בי"ת הסיבה עיי"ש, ולפי"ז היה צורך להתחיל התורה בבראשית כדי להורות על זה דבזכות התורה נברא העולם, דאף דילפינן לה מקרא דמשלי ה' בחכמה יסד ארץ, אבל ליכא מידי דכתובי בכתיבי דלא רמיזי באורייתא (תענית דף ט.ו.), ולכך הוצרך לרמז זאת גם בתורה עצמה, ולכך התחיל התורה במלת בראשית כדי לדרוש בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית נברא העולם וכנ"ל, והיינו דקאמר הקב"ה לאות אל"ף העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ, ולכך התחיל התורה באות בי"ת דהיינו בראשית כדי להורות על זה, ואמנם למחר אני בא ליתן תורה בסיני ואיני פותח תחילה אלא כך, וזה יהיה פיוס לאות אל"ף, ובכן מיושבים ב' הקושיות הנ"ל, כי בדברי הקב"ה נרמז ג"כ תשובה לאות אל"ף למה פתח התורה בבראשית, והבן]. עוד יש לדקדק בלשון המדרש דקאמר למחר אני בא ליתן תורה "בסיני", למה הוצרך להדגיש שיהיה בסיני. ויתורץ ג"כ מה שדקדק היפ"ת בסמוך (ד"ה למחר אני בא ליתן תורה) למה לא קאמר "למחר ישראל מקבלין התורה", [ומה שתירץ היפ"ת דא"כ היה הדבר הכרחי שיתקיים דברו ולא היה להם שכר בבחירתם, זה תינח לפי מה שכתב היפ"ת בדיבור הקודם בשם חכמי האמת דהדברים כפשוטן שהאות אל"ף ממש היתה קורא תגר, כי אותיות התורה הם חיות ורוחניות וכו', דלפי"ז נמצא שהיו כאן דין ודברים ממש, ולכך לא היה אפשר להקב"ה לומר "למחר ישראל מקבלין התורה", דאז יתבטל הבחירה, והיינו לפי שדיבורו של הקב"ה מכריח (עיין בסמוך הערה..), אבל לפי מה שכתב היפ"ת שם (בדיבור הנ"ל) דכל זה נאמר על דרך משל, והכוונה שהקב"ה עשה הכל כאשר יאות, וחז"ל ממתיקים הענין בהזכירם אותו בדרך ויכוח וכו', א"כ ליתא לתירוץ הנ"ל, דהא למעשה לא היה כאן דיבור כלל, וא"כ שפיר הוה מצי למימר למחר ישראל מקבלין התורה]. ועוד יש לדקדק למה אמר בלשון שלילה "ואיני פותח תחילה אלא כך", הול"ל "ואני פותח תחילה כך". - אך כל אלה באחת יבוארו, והיינו לפי מהלך היפ"ת דקריאת התגר היתה למה לא התחיל התורה באות אל"ף, ונאמר שכוונתה היתה שיתחיל התורה "אלהים ברא בראשית" ולא "בראשית ברא אלהים", [וכמו שבאמת העתיקו הזקנים לפני תלמי המלך כדאיתא במס' מגילה (דף ט.ו.) עיי"ש, - ועיין באמרי יושר להלן סימן י"ז (ד"ה ורשב"י אמר) שפירש ג"כ דזו היתה תרעומת האל"ף שהיה לו להתחיל אלהים ברא בראשית עיי"ש], והנה הטעם שלא התחיל "אלהים ברא בראשית" מבואר במדרשינו להלן

(סימן ט"ז) שמעון בן עזאי אומר (תהלים י"ח ל"ו) וענותך תרבני, בשר ודם מזכיר שמו ואח"כ שבחו, פלן אגוסטולי פלן פראטאטא, אבל הקב"ה אינו כן, אלא משברא צורכי עולמו אחר כך מזכיר שמו, בראשית ברא ואחר כך אלהים, וכתב שם היפ"ת (ד"ה וענותך תרבני) דבשר ודם מזכיר שמו ואחר כך שבחו, וזה חוטר גאווה להקדים השם תחילה, ועוד שנראה בזה ששמו עיקר והשבח טפל אליו, ששבחו נמשך לו מצד עצמותו, אבל הקב"ה אינו כן עכ"ל, ומפורש יותר בתנחומא פ' כי תשא (סימן ט"ו) וזה לשונו: בן עזאי אומר בא וראה ענותנותו של הקב"ה, מלך בשר ודם שגר פרודיגמאות במדינה ואומר פלוני קומוס פלוני איפרכוס פלוני הגמון, משמזכיר שמו מזכיר שבחו, והקב"ה משמזכיר שבחו אחר כך מזכיר שמו, בראשית ברא אלהים, יש עניו גדול מזה עכ"ל. - והנה לכאורה יש להקשות דא"כ למה במתן תורה הזכיר הקב"ה שמו תחילה ואח"כ שבחו, דקאמר אנכי ה' אלהיך ואח"כ אשר הוצאתיך וגו', אך יש לומר דהתם בלאו הכי נרמז מעלת הענוה, וכדאיתא במס' סוטה (דף ה.) אמר רב יוסף לעולם ילמד אדם מדעת קונו שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני, ופירש"י שילמוד מהקב"ה לאהוב את הנמיכות עיי"ש, נמצא דבשעת מתן תורה נתגלה לעין כל דהקב"ה אוהב את הנמיכות, משא"כ בתחילת בריאת העולם עדיין לא נודע זה, ולכך רצה הקב"ה להראות ענותנותו יתברך במה שפתח בבראשית ברא ואח"כ הזכיר שמו, והענין בזה יש לומר עפ"י מה שאמרו חז"ל במס' תענית (דף ז.) דאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה, וכן אמרו במס' סוטה (דף כא:) אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו שנאמר (איוב כ"ח י"ב) והחכמה מאין תמצא, ופירש"י דחכמה זו תורה, מאין תמצא, מן העשוי כאין עיי"ש, ובכן כיון דהעולם לא נברא אלא בזכות התורה, ואין התורה מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה, לכך הוצרך הקב"ה כביכול להתלבש במדת ענוה בשעת בריאת העולם בשביל קיום העולם, דהא אין התורה מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה, ולכך נתלבש הקב"ה כביכול בענוה להורות דאילולי זה לא היה אפשר לעולם להתקיים, ואמנם בשעת מתן תורה כיון דבלאו הכי נרמז שם מעלת הענוה במה שניתנה בסיני דוקא וכו"ל, א"כ לא היה קפידא במה שהזכיר שמו תחילה באומרו אנכי ה' אלהיך וגו' ואח"כ הזכיר שבחו אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו', דבלאו הכי ידעין שהקב"ה אוהב את הנמיכות במה שנגלה בסיני דוקא, ובכן היה אפשר להתחיל באנכי כדי לפייס האות אל"ף. - ובכן יש לומר דזהו שרמז הקב"ה בתשובתו לאות אל"ף באומרו העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה, וילפינן לה מדכתיב ה' בחכמה יסד ארץ, דקאי על התורה, [ועיין ביפ"ת לעיל סימן ו' (ד"ה שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ) דאעפ"י שפשט הכתוב אינו אלא שבחכמה ודעת ברא העולם, כלומר שהוא מתוקן ונאות, מכל מקום דרשינן דקאי על התורה, כי מאי קא משמע לן שברא העולם בחכמה ותבונה עכ"ד], וא"כ הכי נמי קרא דוהחכמה מאין תמצא קאי על התורה, ולזה המשיך ואמר למחר אני בא ליתן תורה בסיני דייקא, והיינו ללמד מדת ענוה וכו"ל, ומהאי טעמא נמי לא פתח התורה אלהים ברא בראשית, אך מכל מקום פייסה הקב"ה ואמר ואיני פותח תחילה אלא בך.. ולפי"ז מדויק היטב לשון המדרש דקאמר בלשון שלילה "ואיני פותח תחילה אלא בך", והיינו משום דבאמת היה ראוי שלא להתחיל באנכי ה' אלהיך כדי שלא יזכיר שמו תחילה וכו"ל, אלא שעשה כן כדי לפייס את האל"ף, ולכך אמר "ואיני פותח תחילה אלא בך", והבן. [אז יש לומר הכוונה בזה, כי עשרת הדברות מתחילין באות א' ומסיימין באות ד' (לרעד), והם אותיות א"ך שרומז לענוה, כי אך לשון מיעוט הוא, והיינו דקאמר איני פותח תחילה אלא בך, כדי שיהיה מזה צירוף א"ך שרומז לענוה]. - שוב ראיתי בספר בחירת אברהם כאן שהביא בשם הג"ר בצלאל ז"ל מו"ץ בוויילנא שפירש כוונת המדרש לעיל דמקשה ולמה לא באל"ף וכו' עפ"י מה דאיתא בילקוט (רמז י"ז) על הפסוק (להלן ב' ד') אלה תולדות השמים והארץ, זה ראשה של תורה, ולמה פתח בבראשית מפני גסי הרוח, שלא יקרא כהן בבראשית ויאמר אני התחלתי התורה עיי"ש, וזהו שאמר ולמה לא באל"ף, פירוש שהיה ראוי להתחיל התורה באלה תולדות השמים וגו', ומתוך שהוא לשון ארירה, די שם למסורת ויקרא אלה שהוא לשון ארירה, ולכן פתח בבראשית שהוא בבי"ת לשון ברכה עכ"ד. - ולפי"ז יש לומר דזה היתה ג"כ

קריאת התגר של אות אל"ף שהיה ראוי להתחיל התורה באלה תולדות השמים וגו', והתשובה לזה הוא כדי להורות על ענוה, והיינו שלא יתגאה הכהן לומר אני התחלתי התורה וכנ"ל, ולזה אמר הקב"ה העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה, ואין התורה מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה, ולכך הוצרך להתחיל בבראשית, אבל מכל מקום פרע הקב"ה לאות אל"ף במה שיפתח בה בסיני אנכי ה' אלהיך. (ואמנם לפי"ז לא יתורץ יתר הדקדוקים שדקדקנו לעיל, אבל לדרכינו הנ"ל יתורץ הכל בטוב טעם ודעת וכמו שנתבאר)).

העולם ומלואו. כבר כתבתי לעיל סימן ג' (ד"ה העולם ומלואו) טעם לשון העולם ומלואו.^{רלב} ויש אומרים שהאל"ף היתה מספקת אם העולם נברא בזכות התורה, ואז יקשה מאד דהו"ל לאקדומי לאל"ף שהיא תחילת האותיות, או בזכות משה, ולא יקשה כל כך למה לא פתח באל"ף. והשיב ה' שהעולם ומלואו דהיינו צדיקים הממלאים העולם, גם הם לא נבראו אלא בזכות התורה, וכל שכן העולם שלא נברא בזכות משה אלא בזכות התורה, ועם כל זה לא תיקשי לה (עכ"ד). ומה יענה בכל מקום שיאמרו עולם ומלואו :

למחר אני בא ליתן תורה. [פירוש]^{רלד} שמתחילת קריאת התגר פייסה הקב"ה בכך, וכל עתיד נקרא בלשון חז"ל "מחר",^{רלה} אבל היא לא הוה מייטבא דעתא והיתה קורא תגר כל כ"ו

^{רלה} דלישנא דקרא נקט דכתיב (תהלים כ"ד א') לה' הארץ ומלואה.

^{רלד} תוקן עפ"י יפה קול על שה"ש רבה שם סימן ד' ד"ה ולא בראת בי העולם.

^{רלה} לאו דוקא בלשון חז"ל, כי בתורה ג"כ מצינו (שמות י"ג י"ד) והיה כי ישאלך בנך "מחר" לאמר וגו', ופירש"י יש מחר שהוא לאחר זמן, וכן כתב ביפה קול על שה"ש רבה (שם) דלמחר דקאמר פירוש לעתיד, על דרך כי ישאלך בנך מחר עכ"ל. - ועיין בנזר הקודש כאן (ד"ה היה האל"ף קורא תגר) שהוסיף וזה לשונו: ונקט סתם "מחר" לפי שלא היה זמן קצוב לדבר, כי הדבר היה תלוי בהכשר הדורות, שהיה ראוי ליתן אף לאדם הראשון אם עמד בצדקו כדלקמן פרשה כ"ד (סימן ה'), ובאשר לא היה זמן קצוב לדבר לא נתפייסה האל"ף, כי מי יודע עד כמה תכבד העבודה, או שמא לא יבאו הדורות כלל לידי תיקון קבלת התורה בהיות בני אדם בחיירים, כדאמרינן (ברכות דף לג:): הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ולזה התרעמה כל הכ"ו דורות עד שהגיע עת פקידתה במתן תורה, וכעין זה ביפ"ת עכ"ל. - והנה לפי דבריו יתורץ בפשיטות מה שדקדק היפ"ת בסמוך למה לא אמר הקב"ה בהדיא למחר ישראל מקבלין התורה, והיינו משום דהיה ראוי שתנתן התורה אף לאדם הראשון אילו עמד בצדקו. ואין להקשות דהרי קאמר למחר אני בא ליתן תורה "בסיני", דיתכן דגם אילו נתן התורה לאדם הראשון היה נותנה בסיני שהיא מקום הפקר, וכדאיתא במכילתא פ' יתרו (פרשת בחודש פרשה ה') שניתנה תורה במדבר במקום הפקר לומר כל הרוצה לקבל יבא ויקבל, ועוד אמרו שם בשלשה דברים ניתנה תורה במדבר ובאש ובמים, מה אלו חנם לכל באי העולם אף אלו חנם לכל באי העולם.

אך אי קשיא הא קשיא, דהרי דרשו חז"ל במס' שבת (דף פח.) מאי דכתיב (להלן א' ל"א) ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימים ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו, ופירש"י (ד"ה מלמד) דהששי משמע הששי המיוחד במקום אחר וכו' והוא ששי בסיון שניתנה בו תורה עכ"ל, הרי מבואר שהיה זמן קצוב לנתינת התורה דהיינו בו' בסיון, - ואין לומר דגם אילו היה נותנה לאדם הראשון היה נותנה בו' סיון וממילא היה מתקיים התנאי, דהא על כרחך צריך לומר דהתנאי היה על אותו ו' סיון אחר שיצאו ישראל ממצרים, דאם לא כן מאי קאמר אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימים ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו, והא אכתי יוכל התנאי להתקיים בו' סיון בדור אחר, אלא על כרחך דהתנאי היה על אותה שנה דוקא, [ואיברא דרש"י בחומש שם (ד"ה יום הששי) כתב עוד פירוש דה"א של הששי רומז על חמשה חומשי תורה, וכן מפורש בתנחומא פרשה זו (סימן א'), ולפי"ז לא היה התנאי על ששי בסיון דוקא, אבל מכל מקום בהכרח לומר דהתנאי היתה על אותו דור שיצאו ממצרים וכנ"ל], - והא דאמרינן להלן פרשה כ"ד ראוי היה אדם הראשון שתנתן תורה על ידו, הא אמרינן שם שחזר הקב"ה ואמר ומה עכשיו שש מצות נתתי לו ולא היה יכול לעמוד בהן, והיאך אני נותן לו תרי"ג מצות וכו', וכתב שם היפ"ת (ד"ה חזר הקב"ה וכו') לא שנתחדשה לו ידיעה ונשתנה מחשבתו, כי מתחילה ידע הכל, אלא כל זה על דרך העברה, כלומר כך היה ראוי לולי זה עכ"ל, (ובנזר הקודש שם הביא דבריו והסכים עמו עיי"ש), נמצא לפי"ז דמתחילה היה זמן קצוב לנתינת התורה לישראל בו' סיון. - ומיהו יש לומר דתנאי הנ"ל שהתנה הקב"ה היה בגמר מעשה בראשית, דהרי נדרש מפסוק ויהי ערב ויהי בקר יום הששי שנאמר בסוף מעשה בראשית, וקריאת התגר של אות אל"ף מסתמא היה תיכף ביום ראשון כשנברא העולם, ולכך אמר לה הקב"ה "למחר" אני בא ליתן תורה וכו', כי באותו זמן עדיין לא היה לזה זמן קצוב, דהא יתכן שיעמוד אדם הראשון בצדקו ויתן לו התורה, כי הבחירה בידו ואין ידיעת הקב"ה מכריח הבחירה, ואמנם בסוף יום ו' אחר שכבר חטא אדם הראשון, אז התנה הקב"ה עם מעשה בראשית שקיומם תלוי בו' סיון שיקבלו ישראל את התורה, ולכך נרמז בפסוק יום הששי דייקא דמייירי בגמר יום ו' אחר שכבר חטא אדם הראשון. - אבל אכתי זה דוחק קצת, דכיון דהקב"ה ידע מעיקרא שיחטא אדם הראשון ולא יתן לו התורה, א"כ למה השיב לאות אל"ף בלשון "למחר" דישתמע מיניה שאין לה זמן קצוב, עד שזה גרם שלא נתפייסה כל הכ"ו דורות באשר לא היה זמן קצוב לדבר, טפי הול"ל כפי האמת שעתיד ליתן תורה בסיני לכ"ו דורות, (ונהי דגם בזה לא נתפייסה כי שמא לא יקבלוה ישראל וכמו שכתב היפ"ת כאן, אבל מכל מקום לא היה צריך להוסיף וליתן לה פתחון פה מצד שאין לה זמן קצוב ודו"ק).

דורות, עד שבא יום שמחתה. ויש אומרים דהיינו טעמא דלא איפייסא משום דלא קאמר למחר ישראל מקבלין התורה, אלא אני בא ליתן, ועדיין אפשר שלא יקבלוה ישראל ולא תזכה למעלתה, ר"ל והקב"ה לא קאמר הכי אעפ"י שידוע בעתיד, דאם כן היה הדבר הכרחי שיתקיים דברו, ולא היה להם שכר בבחירתם. ר"ל אי נמי הכי קאמר, שהיא קראה תגר על הזמן שקדמה הבי"ת בראש"ט ופייסה הקב"ה, ומה שאמר כ"ו דורות קושטא דמילתא קאמר, הזמן שצדק בו תרעומתה לפי האמת היה כ"ו דורות, לא שהיא ידעה שהזמן היה כ"ו דורות.

והיה נראה לפרש עפ"י דרכו של הנזר הקודש באופן אחר קצת, דהנה בסמוך אמר רבי הושעיא למה נקרא שמו אל"ף שהוא מסכים מאלף שנאמר דבר צוה לאלף דור, ופירש היפ"ת (להלן ד"ה שהוא מסכים מאלף) שהקב"ה הסכים תחילה במחשבתו שלא ליתן התורה עד אלף דור, ולכך נקראת אל"ף האות שבו פתח בנתינת התורה וכו', ומה שניתנה לכ"ו דורות וטעם הסכמתו מתחילה אכתוב לקמן בפרשה כ"ח סימן ד' עכ"ל, - והנה שם בפרשה כ"ח מבואר דאלף דור עלו במחשבה להבראות, ותתקע"ד דורות מהם נימוחו, והקשה שם היפ"ת (ד"ה מזגו של מלך רעה) דמעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר, וכי לא ראה הקב"ה מתחילה כי אי אפשר לעולם להתקיים בלא תורה, ותיירץ וזה לשונו: אלא שהענין הוא שהדורות הללו היו באים מטבע הדורות כאוצרות שכבר היו עומדים מעצמם, וראתה חכמתו יתברך שלפי המשך הדורות יבאו אלף דור קודם שיבא דורו של משה, ולזה גזר שלא לתת התורה בכל הדורות הרעים ההם שלא היו כדאים, עד דור האלף ההגון, ואחר כך העביר במבול, וכן אמרו בשוחר טוב מזמור ק"ה ששאר הדורות נמוחו במבול, רוצה לומר שבדור המבול כשגזר למחות הדור ההוא, גזר גם כן מחייה על תתקע"ד דורות אלו שלא יצאו לעולם כיון שאינם הגונים, ונמצא שבא משה בדור כ"ו וניתנה לו התורה, אבל אילו לא העביר התתקע"ד דורות היה בא משה לאלף דור, כי נח אבי שם היה מוליד בן אחר, ואותו הבן בן אחר, וכן על זה הדרך עד שיוולד שם לתתקפ"ה דורות, ונמצא משה נולד לאלף דור, אבל עכשיו שהעביר הדורות האמצעיים ונולד מיד שם לי"א דורות, נמצא נולד משה לכ"ו דורות, עכ"ד עיי"ש. - הרי מבואר מזה דמעיקרא היתה הסכמתו יתברך שלא ליתן התורה עד אלף דור, אלא שאח"כ בשעת המבול נמחו תתקע"ד דורות ונגזר עליהם שלא יבאו לעולם, ובכך ניתנה התורה לכ"ו דורות, ולפי"ז לא הוה מצי הקב"ה לומר להאל"ף שעתיד ליתן התורה לכ"ו דורות, דהא מתחילה היתה הסכמתו שלא ליתן התורה עד אלף דור, וכמו שביאר היפ"ת שהדורות הללו היו באים מטבע הדורות כאוצרות שכבר היו עומדים מעצמם, וראתה חכמתו יתברך שלפי המשך הדורות יבאו אלף דור קודם שיבא דורו של משה, וכיון שהאל"ף קראה תגר תיכף אחר בריאת העולם לא הוה מצי למימר שיתן התורה לכ"ו דורות, דהא באותו זמן עדיין לא נגזר על התתקע"ד דורות שלא יבאו לעולם, דזה היה אח"כ כשגזר כלייה על דור המבול וכו"ל, ומאי דא"ל לא הוה מצי למימר שיתן התורה לאלף דור, דהא למעשה ניתנה לכ"ו דורות, והקב"ה יודע אחרית דבר מראשיתו, ולא יתכן שיאמר דבר שלא יתקיים לפי האמת, ולכך אמר "למחר" אני בא ליתן תורה וכו' ולא נתן לה זמן קצוב, כי מתחילה באמת היתה הסכמתו ליתן התורה לאלף דור, אלא דלמעשה ניתנה לכ"ו דורות וכו"ל, ומהאי טעמא לא נתפייסה האל"ף כיון שלא ניתן לה זמן קצוב. [ולפי"ז צריך לומר דהאל"ף לא ידעה שהטעם שנקראת אל"ף הוא לפי שהסכים הקב"ה מתחילה ליתן התורה לאלף דור, - ובלאו הכי על כרחך צריך לומר כן גם לפי פשטות המדרש כאן וכמבואר].

ולפי דברינו יובן היטב הא דמיייתי כאן המדרש מימרא דרבי הושעיא, וביפ"ת (להלן ד"ה למה נקרא שמו אל"ף) נדחק בזה וכתב דאידי דאיירי לעיל בדרשת אות הבי"ת מיייתי הא דרבי הושעיא ודמנצפ"ך (להלן סימן ט"ו) דאיירו בדרשות האותיות עכ"ל, ולפי הנ"ל שפיר שייך מימרא דרבי הושעיא לדלעיל מיניה וכמו שנתבאר. [והא דמיייתי אח"כ דרשת מנצפ"ך, עיין בספר בציר אביעזר שכתב דמזה מביא ראיה להא דאמר רבי הושעיא דאות אל"ף רומז על מספר אלף, דמנצפ"ך צופים אמרום והם באין בסוף הא"ב, ואות ת' הוא ד' מאות, וך' הוא ה' מאות, וס' הוא ו' מאות, ון' הוא ז' מאות, וף' הוא ח' מאות, וץ' הוא ט' מאות, ובזה נשלם הא"ב, ואח"כ חוזר לא', שאל"ף במילואו הוא מספר אלף עכ"ד. וכן כתב בספר התירוש (אות ז') עיי"ש].

ר"ל יש להעיר קצת, דהא אם לא יקבלו ישראל את התורה הרי יחזור העולם לתהו ובהו, וכדאיתא במס' שבת (דף פח.). דתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין וכו', וא"כ תו מאי איכפת לה לאות אל"ף שלא נברא העולם על ידה, והא בכהאי גוונא שלא יקבלו ישראל את התורה בלאו הכי יחזור העולם לתהו ובהו, ואי עיקר תרעומתה היתה על הנך כ"ו דורות עד זמן מתן תורה, א"כ שוב איך נתפייסה במאי דפתח הקב"ה באנכי. - אך יש לומר דאין הכי נמי אם יקבלו ישראל את התורה תתפייס שפיר במה שיפתח הקב"ה באנכי, אבל לו יצויר שלא יקבלו ישראל את התורה שוב חזרה וניעור תרעומתה על הנך כ"ו דורות שנתקיים העולם ולא נברא על ידה, והבן.

ר"ל ועל דרך שכתב האלשיך הק' (פ' בהעלותך) על מה שאמרו חז"ל (נדה דף טז:): ואילו צדיק ורשע לא קאמר וכו', דיש הפרש בין מחשבה לדיבור, כי הבחירה אפשרית נגד המחשבה ולא נגד הדיבור, וכן כתב בפירושו על איכה (ג' ל"ז) עיי"ש.

ר"ל עיין מה שכתבנו לעיל (הערה..) דלכאורה זה תלוי בב' הפירושים שכתב היפ"ת לעיל (ד"ה היתה האל"ף קורא תגר) בענין קריאת התגר, אי הוה על דרך משל או שהיה דין ודברים ממש עיי"ש.

ר"ל והזמן הלז לפי האמת היה כ"ו דורות, אבל אין הכוונה שקראה תגר במשך כל הכ"ו דורות הללו, אלא תיכף אחר שקראה תגר בתחילה פייסה הקב"ה ותו לא קראה תגר כלל, ומה שאמר כ"ו דורות היתה האל"ף קורא תגר וכו', הכוונה שהזמן שצדק בה תרעומתה לפי האמת היה כ"ו דורות, וכדמפרש ואזיל. [ואולם יש להעיר מלשון הפסיקתא רבתי (פרשה כ"א) דשם הגירסא "כל" אותם עשרים וששה דורות היה אל"ף קורא תגר וכו', ומלשון זה משמע להדיא שקראה תגר בכל אותן כ"ו דורות, ולפי"ז צריך לומר כפירוש הראשון של היפ"ת כאן].

ר"ל ביפה קול שם כתב: "שהזמן", וזה נכון טפי לפי סיגנון הלשון.

אבל אין מקום לפרש דעל כ"ו דורות קרא[ה] תגר מיד כשנברא העולם, ומיד (פייסו) [פייסה] הקב"ה, דמנא הוה ידע[ה] שכו"ו דורות בלבד יעברו עד מתן תורה אי לאו דהקב"ה הגיד (לו) [לה], ואי הוה ידע[ה] רמא במה (פייסו) [פייסה] הקב"ה, הא עם כל זה הית[ה] קורא תגר. רמב אך קשה שאם תרעומת האל"ף לפי שהביי"ת בראש התורה בכתיבתה, ולכן היא עיקר בבריאה, הרי האל"ף גם כן בכתיבתה רמב בראש עשרת הדברות, והיה לה לדעת שבה יפתח ה' בסיני כיון שכתובה בתחילת עשרת הדברות, ולמה קרא[ה] תגר, ואם עם כל זה קרא[ה] תגר, מה חידש ה' לפייסה. וליכא למימר שתערומת האל"ף שנברא העולם על ידי הביי"ת ממש, ולא מטעם כתיבתה בראש, ולא ידעה שה' יפתח בסיני באל"ף אעפ"י שכתובה, שאין הכתיבה מעלה ומוריד, (לפום ריהטא צריך עיון בכוונתו, דהא לפי מהלך זה מפרשין דתרעומת האל"ף היתה על מה שנברא העולם בביי"ת ממש, והקב"ה פייסה במה שיפתח בה בסיני, אך היא לא ידעה מזה מעיקרא, וזהו שכתב היפ"ת "ולא ידעה שה' יפתח בסיני באל"ף אעפ"י שכתובה", כלומר שהאל"ף לא ידעה כלל שה' יפתח בה בסיני אעפ"י שכך כתובה בעשרת הדברות, (כי זהו עיקר המכוון בדבריו כאן ליישב מה שהקשה למה קראה האל"ף תגר, דאחר שכתובה בתחילת עשרת הדברות היה לה לדעת שבה יפתח ה' בסיני, אבל לפי מהלך זה הוה נקטנין דבאמת לא ידעה כלל שהיא כתובה בתחילת עשרת הדברות), אבל מה שסיים כאן "שאין הכתיבה מעלה ומוריד" אין לו מובן לפי שטחיות דבריו, דהא אדרבה הקב"ה פייסה במה שיפתח בה בסיני, וא"כ שפיר מעלה ומוריד. - ומריש הוה אמינא דהנך תיבות "שאין הכתיבה מעלה ומוריד" נדפסו כאן בטעות, ומקומן לעיל אחר שכתב "ולא מטעם כתיבתה בראש", ולפי"ז מובן היטב המשך הדברים, דוק ותבין, אך כיון דביפה קול

רמא היה מקום לפרש כן לפי מה שאמר רבי הושעיא בסמוך למה נקרא שמו אל"ף שהוא מסכים מאלף שנאמר דבר צוה לאלף דור, והיינו כדאמרינן להלן פרשה כ"ח (סימן ד') דאלף דור עלו במחשבה להבראות ותתקע"ד דורות מהם נימוחו, ומבואר ברש"י במס' שבת (דף פח:) דהנך תתקע"ד היו עתידין להבראות באלפים שנה שקדמה תורה לעולם, אלא שראה הקב"ה שאין העולם מתקיים בלא תורה כל כך והעבירן ולא בראן ונתנה לכ"ו דורות עיי"ש, (וזה דלא כמו שפירש היפ"ת בענין תתקע"ד דורות הללו, עיין לעיל סוף הערה...), ולפי"ז אי נימא דהאל"ף ידעה שהיא נקראת אל"ף לפי שהוא מסכים לאלף דור, א"כ כאשר הגיע זמן בריאת העולם וראתה שהעביר הקב"ה הנך תתקע"ד דורות ולא בראן, ממילא ידעה שנשאר כ"ו דורות עד זמן מתן תורה.

רמב הנה בפירוש כנפי יונה על שה"ש רבה שם (ד"ה בזכות התורה) כתב וזה לשונו: כוונתם כיון שהתורה היא הסיבה התכליתית לבריאת העולם, לכן התחילה התורה (דהיינו עשרת הדברות) באל"ף והבריאה בביי"ת, להורות כי התורה יש לה קדימה וראשית על הבריאה כמו הסיבה בערך המשובב, ועל דרך הכתוב (משלי ח' כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו שמוסב על התורה עכ"ל. - והנה לפי דבריו מה שהשיב הקב"ה להאל"ף למחר אני בא ליתן תורה בסיני ואיני פותח תחילה אלא בד' וכו' לא הוה בגדר פיוס, אלא היא תשובה על גוף תרעומתה שהתרעמה אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך ב', ועל זה השיב לה הקב"ה דהטעם שהתחיל הבריאה באות ב' היא להורות שהיא במדרגה ב' כלפי התורה שהיא במדרגה א', וא"כ אין מקום לתרעומתה, כי בהכרח להתחיל הבריאה באות ב' להורות על הנ"ל, - והנה לפי"ז לכאורה היה מקום לפרש כפירוש הלז שכתב היפ"ת כאן, והיינו דמתחילה קראה האל"ף תגר על כ"ו דורות, והיינו לפי שידעה דלכ"ו דורות יתן הקב"ה התורה ויפתח באל"ף, אך עם כל זה קראה תגר לפי שלא ידעה הטעם למה התחיל הבריאה בב', ועל זה התרעמה למה לא התחיל בה שהיא ראשון לאותיות, ולזה השיב לה הקב"ה שהעולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה וכו', ונמצא שהיא הסיבה התכליתית ולכך יפתח בה באל"ף, ומטעם זה עצמו התחיל הבריאה בב' להורות שהיא במדרגה ב' וכו'. - אבל הא ליתא, דכיון שמתחילה לא ידעה הטעם שהתחיל הבריאה באות ב' להורות שהיא במדרגה הב', א"כ למה קראה תגר דוקא על כ"ו דורות, והא תרעומתה שייך לעולם, אלא על כרחך שהיא לא ידעה שיעבור כ"ו דורות עד מתן תורה, ומה שאמר המדרש כ"ו דורות היתה האל"ף קורא תגר וכו' קושטא דמילתא קאמר שהזמן שצדק בו תרעומתה היה על כ"ו דורות וכמו שפירש היפ"ת.

והאמנם דלפי פירוש בעל כנפי יונה הנ"ל יתורץ מה שהקשה היפ"ת בסמוך שאם תרעומת האל"ף לפי שהביי"ת בראש התורה, הרי האל"ף ג"כ בראש עשרת הדברות, והיה לה לדעת שבה יפתח ה' בסיני כיון שכתובה בתחילת עשרת הדברות, ולמה קראה תגר, ואם עם כל זה קראה תגר, מה חידש ה' לפייסה, - ולפי הנ"ל לא קשה, דאין הכי נמי שידעה שה' יפתח בה בסיני, אך עם כל זה קראה תגר למה לא פתח בה ג"כ בבריאה, ועל זה השיב לה הקב"ה דאדרבה הטעם שהתחיל הבריאה בב' היא להורות שהיא במדרגה ב' וכו', וממילא אין מקום לתרעומתה, והבן. - ואולם מרהיטת לשון המדרש לא משמע כדבריו, אלא דהוה בגדר פיוס, וכן מבואר להדיא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא י"ב) דאיתא שם בזה הלשון: רבי אחא אמר עשרים וששה דורות היה אל"ף קורא תגר לפני הקב"ה לומר שאני ראשון של אותיות ולא בראת בי את העולם וכו', אמר לו הקב"ה "חייך שאני פורע לך", תורה נבראת לפני עד שלא יברא העולם שני אלפים שנה, וכשאבוא ליתן תורה לישראל אני פותח אלא באל"ף וכו', הרי מבואר להדיא דהוה בגדר פיוס דו"ק.

רמב ביפה קול שם: "בכתיבה".

שם נדפס ג"כ כדהכא, לא מיסתבר שנפל הטעות בב' המקומות, [עם שגם זה אינו רחוק כפי שנוכחתי לדעת בכמה מקומות]. - אך אחר העיון היטב ראיתי שאין זה המכוון בדבריו, אלא שבמושכל ראשון לא ירדתי לעומק כוונתו, ונתעוררתי לזה אחר שראיתי ביפה קול שם שהוסיף תיבה אחת בדבריו הנ"ל, וזה לשונו: ולא ידעה שה' יפתח בסיני באל"ף אעפ"י שכתובה "בראש", ולפום ריהטא תיבת "בראש" אינו מובן, דהא בפשטות כוונתו לומר דאעפ"י שכתובה עשרת הדברות בתורה מכל מקום לא ידעה האל"ף מזה, וא"כ מה ענין הדגשת תיבת "בראש", אך האמת יורה דרכו, שאין כוונת היפ"ת לומר דהאל"ף לא ידעה כלל שעשרת הדברות מתחילין באל"ף, דודאי ידעה מזה, וכשם שידעה הא דכתיב בראשית בתחילת התורה, דמאי שנא, אלא שלא ידעה שעתיד הקב"ה לומר כן במאמר פיו במעמד הר סיני, וזהו שדייק היפ"ת בקושיטתו "והיה לה לדעת שבה יפתח ה' בסיני כיון שכתובה בתחילת עשרת הדברות", כלומר שהיה לה לדעת שהקב"ה יפתח בה "בדיבורו" כיון שכתובה בתחילת עשרת הדברות, ולזה כתב היפ"ת דליכא למימר וכו', כלומר דלפי מהלך זה הוה מפרשינן דתרעומתה היתה על בריאת העולם שנברא בבי"ת ממש, ולא מטעם כתיבתה בראש, ואז מפרשינן שלא ידעה שה' יפתח בה אעפ"י שכתובה בראש, אלא היתה סבורה שאין הכתיבה מעלה ומוריד, ולכך מתחילה היתה קורא תגר, לזה פייסה הקב"ה שעתיד לפתוח בה ממש, כך נראה ברור בכוונתו. אלא דיש להעיר קצת דמהיכא תיתי לומר שלא ידעה מעיקרא שעתיד הקב"ה לפתוח בה ממש בדיבורו, והא בהדיא כתיב (שמות כ' א') וידבר אלהים את כל הדברים האלה וגו', ודוחק לחלק בין גוף עשרת הדברות לשאר פסוקי התורה ודו"ק]]. דהא לא נברא העולם אלא בה"א כדלקמן פרשה י"ב (סימן ב' וט"ו [י]), אלא ודאי על כתיבתה בראש קרא[ה] תגר כדפירשתי. ויש לומר דאין הכי נמי דידעה שה' יפתח בה בסיני, אבל עם כל זה קרא[ה] תגר, דלא היה זה חשוב אצלה כל כך מעלה כמעלת הבי"ת שכתובה בראש, שזה נראה שהיא עיקר בבריאה. והשיב לה השי"ת שכל העולם לא נברא אלא בשביל התורה, ואם לא יקבלוה ישראל יחזיר העולם לתהו ובהו, ואם כן קדימתה בסיני עדיפא מקדימת הבי"ת בבריאת העולם: רמ"ה

רמ"ה צריך עיון, דהא רבי יונה בשם רבי לוי ס"ל לעיל בסימן י"ג דהעולם נברא בבי"ת ממש, וכמו שכתב היפ"ת שם (ד"ה למה נברא העולם בב'), וא"כ אפשר דרבי אחא דהכא נמי ס"ל כן, - ואף אם תמצוי לומר כמו שכתבנו לעיל בהערה.. דמשמע ליה להיפ"ת דמירי כאן רק במה שפתח התורה באות ב' ולא בעצם בריאת העולם עיי"ש, אבל מכל מקום אין זה מוכרח מכח המדרש דלקמן פרשה י"ב, דאכתי מצינן למימר דס"ל כרבי יונה בשם רבי לוי שנברא בבי"ת ממש ודו"ק. [ועיין בנזר הקודש כאן (ד"ה היה האל"ף קורא תגר) שהעיר בזה על היפ"ת, וכתב וזה לשונו: והא דאמרינן בה' בראש כבר נתבאר בסימן הקודם, וביפ"ת נדחק פה ללא צורך עכ"ל, וכוונתו למה שפירש הוא בסימן הקודם (ד"ה למה נברא העולם בב') דאין סתירה בין המדרשים אלא תרומתהו איתנהו שנברא בבי"ת ובה"א עיי"ש באריכות, - ומיהו אפילו לשיטת היפ"ת שם דפליגי, קשה ג"כ כנ"ל דמה הזקיקו לומר דמדרש דידן ס"ל כמדרש דלקמן פרשה י"ב שנברא העולם בה"א].

רמ"ה הנה כל זה הוא לפירוש הב' של היפ"ת כאן דקריאת התגר לא היתה אלא בתחילה, ותיכף כשהשיב לה הקב"ה תשובה זו נתפייסה, אבל לפירוש הראשון של היפ"ת דקריאת התגר היתה במשך כל הכ"ו דורות, ולא הוה מייבא דעתה עד שבא יום שמחתה דהיינו במתן תורה, לפי"ז נמצא דאדרבה כיון שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתהו ובהו, מטעם זה גופא לא נתפייסה במשך כל הכ"ו שנים, וכמו שביארנו לעיל בהערה.. עיי"ש, והבן. [ודע שתירוץ זה של היפ"ת לא קאי רק על הקושיא הנ"ל שהקשה למה קראה האל"ף תגר דהיה לה לדעת שבה יפתח ה' בסיני כיון שכתובה בתחילת עשרת הדברות, דעל זה שייך תירוץ הלז דלא היה זה חשוב אצלה כל כך מעלה כמעלת הבי"ת שכתובה בראש, אבל מה שכתב היפ"ת קודם לכן דאין מקום לפרש דעל כ"ו דורות קראה תגר מיד כשנברא העולם ומיד פייסה הקב"ה וכו', דאי הוה ידעה במה פייסה הקב"ה הא עם כל זה קראה תגר, - עדיין הדברים במקומם עומד, דאין לומר שידעה מתחילה דלכ"ו דורות יתן הקב"ה את התורה, ועם כל זה קראה תגר לפי שלא היה חשוב אצלה מה שיפתח בה בסיני כמעלת הבי"ת שכתובה בתחילת הבריאה, ועל זה השיב לה הקב"ה דכיון שכל העולם לא נברא אלא בשביל התורה א"כ קדימתה בסיני עדיפא מקדימת הבי"ת בבריאת העולם, דהא ליתא, דכיון שלא ידעה מתחילה תשובת הקב"ה דקדימתה בסיני עדיפא, א"כ למה קראה תגר דוקא על כ"ו דורות הללו, והא תרעומתה שייך לעולם, (וכמו שכתבנו לעיל בהערה.. דאין מקום לפרש כן גם לפי פירושו של בעל כנפי יונה בשה"ש רבה עיי"ש), אלא על כרחך שלא ידעה מתחילה שתנתן התורה לכ"ו דורות, והמדרש דקאמר כ"ו דורות היתה האל"ף קורא תגר וכו' קושטא דמילתא קאמר, וכמו שפירש היפ"ת לעיל, והבן].

ואיני פותח אלא בד. והיה זה כדי לפייסה, שלהיותה ראש האותיות התחיל בה דיבורו הנכבד. והא פליגא אדלקמן ספר ה' פרשה ב' סימן ל"ד כדאכתוב שם.^{רמ"ו} ועל דרך דרש נראה לומר שהתחלת הדיבור ההוא באל"ף היה מצורך הדיבור, [ש]לפירמ"ו שהתחלת דבריו הוא הודעת מציאות השי"ת, התחיל באל"ף להודיע שהוא אחד אחדות גמורה, שאם לא כן אינו מחוייב המציאות, ומזה יחוייב שלא יהיה להם אלהים אחרים, ומינה שאינו גוף או כח בגוף, שאם כן אינו מחוייב המציאות שהרי אינו אחד, שכל גשם מקבל חלוקה ומורכב מחומר וצורה, וצריך אל קדימת אחר יחברם כמו שאמרו החוקרים. ולכוונה זו אפשר לפרש מה שאמרו באיכה רבתי בפתיחתא דרבי יוחנן (פתיחתא כ"ה [כ"ד]) באה אל"ף להעיד בישראל שעברו על התורה, אמר לה אברהם אל"ף את ראש לכל אותיות ובאת להעיד בישראל ביום צרתם, זכרי יום שנגלה הקב"ה על הר סיני ופתח בד' אנכי ה' אלהיך, וכדכתובנא בביאורי שם (יפה ענף ד"ה מי מעיד בהם בישראל):^{רמ"ח}

למה נקרא שמו אל"ף. איידי דאיידי לעיל בדרשת אות הבי"ת, מייתי הא דרבי אושעיא ודמנצפ"ך (להלן סימן ט"ו) דאייירו בדרשת האותיות:^{רמ"ט}

שהוא מסכים מאלף. שהקב"ה הסכים תחילה במחשבתו שלא ליתן התורה עד אלף דור, ולכן נקראת אל"ף האות שבו פתח בנתינת התורה ושהוא ראשון לאותיות. ומה(ו) שניתנה לכ"ו

^{רמ"ו} זה לשון המדרש שם: מהיכן זכו ישראל לקרות שמע, אמר רבי פנחס בר חמא ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע, כיצד את מוצא לא פתח הקב"ה בסיני תחילה אלא בדבר זה, אמר להן שמע ישראל אנכי ה' אלהיך וכו'. וכתב שם היפ"ת (ד"ה את מוצא) וזה לשונו: לפי שממה שנאמר בתורה נראה שלא פתח אלא באנכי, קאמר דוק ותשכח שלא פתח אלא בשמע ישראל. ולא מצאתי מהי דייק לה, [ושמא] דדרך המדבר לומר תחילה שמע. והא פליגא אדלעיל ספר ב' פרשה מ"ג (סימן ו' [ה']) שמשא הליץ כלום אמרת אנכי ה' אלהיך אלא לי, ולמה שאמר בפתיחתא דרבי יוחנן באיכה רבתי (פתיחתא כ"ה [כ"ד]) שפתח באל"ף, וכן לעיל ספר א' בפרשה א', עכ"ל. - והנה עפ"י זה היה נראה לבאר דקדוק לשון המדרש כאן דקאמר בלשון שלילה למחר אני בא ליתן תורה בסיני "ואיני פותח תחילה אלא בד", דלכאורה הוה סגי למימר "ואני פותח תחילה בד", אך לפי הנ"ל יש לומר שבא לאפוקי שלא יפתח בתיבות "שמע ישראל" כדרך המדבר לומר תחילה שמע, ולזה אמר "ואיני פותח תחילה אלא בד", והבן.

והאמנם לולי דברי היפ"ת היה אפשר לומר דלא פליגי הנך מדרשים, דאף אי נימא שפתח הקב"ה בשמע ישראל, אבל מכל מקום גוף עשרת הדברות מתחילין באנכי, ומה שאמר הקב"ה תחילה "שמע ישראל" אינו אלא בתור הקדמה, וכמו שכתב שם היפ"ת דרך המדבר לומר תחילה שמע, ומיסתבר ג"כ דאף לדעת רבי פנחס בר חמא לא היה כתוב בהלוחות תיבות "שמע ישראל", רק היה מתחיל באנכי ה' אלהיך וגו'. [ומיהו הך מדרש דשמות רבה הנ"ל ודאי פליג על רבי פנחס בר חמא, דאי נימא שפתח בשמע ישראל לא שייך כלל טענת משה כלום אמרת אנכי ה' אלהיך אלא לי, וזה פשוט]. - והנה גם לפי דברינו יתכן לבאר לשון המדרש כאן דנקט לשון שלילה, והיינו משום דבאמת אמר הקב"ה תחילה "שמע ישראל", אבל מכל מקום גוף עשרת הדברות מתחילין באנכי וכו"ל, ולזה אמר "ואיני פותח תחילה אלא בד", כלומר אף שעתיד אני לומר "שמע ישראל" מכל מקום עיקר ההתחלה לא תהיה אלא בד' דהיינו באנכי. ובה יובן ג"כ לשון המדרש בשה"ש רבה, דשם הגירסא "למחר אני נגלה ונותן התורה לישראל ואני נותןך בראשון של דברות וכך אפתח תחילה", דלכאורה אומרו "ואני נותןך בראשון של דברות" היא מיותר, דהיה סגי לומר "וכך אפתח תחילה", אבל לפי הנ"ל יש לומר משום דבאמת פתח הקב"ה בתיבות "שמע ישראל", אך אין זה מגוף עשרת הדברות וכו"ל, ולזה אמר ואני נותןך "בראשון של דברות" דייקא, והבן. [ואולי יש לומר דמהאי טעמא גופא לא נכתב שם בתורה "שמע ישראל" בהדיא, דאילו כן לא הוה מייחבא דעתה של אל"ף, כי היתה סבורה שזהו תחילת הדברות, ולכן השמיט הכתוב תיבות "שמע ישראל", והבן].

^{רמ"ז} תוקן עפ"י יפה קול שם ד"ה ואיני פותח אלא בד.

^{רמ"ח} זה לשון היפ"ת שם (בקיצור): ויראה דודאי מאמר זה אינו אלא דרך מליצה לבאר לנו כל חלקי לימוד הזכות אשר ימצאו לישראל עם המצא בהם הרשעיות הנודעות וכו', וזה שחטאת ישראל היתה בב' מינים, האחד בעיון והוא ביטול תלמוד תורה וכו', והב' במעשה וכו', ועל הא' אמר שבאה כללות התורה להעיד ולהליץ בעדם שאף אם יתבטלו זמן מה מעסוק בה, עדיין הם צדיקים גמורים לגבי כל האומות שלא רצו מינה ולא מקצתה וכו', ועל הב' אמר שבאו האותיות להעיד, והוא דרך מליצה על עברם על כל חלקי התורה אשר יוכלו באותיות מאל"ף ועד תי"ו, והליץ בעדם שחטאם ניתן למחילה שלא עשו אלא מרוב תאוה ויצה"ר, ולא נגעו בפנות התורה שהכופר בהן אין לו מחילה וכו', ולפי שרשי העיקרים ג' כמו שכתב בעל העקרים במאמר א' פרק י', והם מציאות ה' ותורה מן השמים ושכר ועונש וכו', כנגד הא' אמר זכרי יום שפתח בד' וכו', שהוא קבלת ישראל אמונת מציאות ה' וכו', והאל"ף ראש זה הדיבור, שעיקר האמונה בהיותו מחוייב המציאות הוא שנאמינוהו אחד אחדות גמורה ואינו גוף וכו', עכ"ל.

^{רמ"ט} עיין מה שכתבנו לעיל בהערה...

דורות וטעם הסכמתו מתחילה, אכתוב לקמן בפרשה כ"ח סימן ד' (ד"ה מזגו של מלך רעה) בעזרת האל: רי

טו אמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי מנצפ"ך צופים אמרום הלכה למשה מסיני, רבי ירמיה בשם רבי חייא בר אבא אמר מה שהתקינו הצופים מעשה היה ביום סגריר ולא נכנסו חכמים לבית הועד, והיו שם תינוקות ואמרו באו ונעשה בית הועד, אמרו מה טעם כתיב מ"ם מ"ם נ"ן נ"ן צד"י צד"י פ"א פ"א כ"ף כ"ף, אלא ממאמר למאמר ומנאמן לנאמן ומצדיק לצדיק ומפה לפה מכף לכף, ממאמר למאמר ממאמר של הקב"ה למאמר של משה, מנאמן לנאמן מהקב"ה שנקרא אל מלך נאמן למשה שנקרא נאמן דכתיב (במדבר י"ב ז) בכל ביתי נאמן הוא, מצדיק לצדיק מהקב"ה שנקרא צדיק דכתיב (תהלים קמ"ה י"ז) צדיק ה' בכל דרכיו למשה שנקרא צדיק דכתיב (דברים ל"ג כ"א) צדקת ה' עשה, מפה לפה מפיו של הקב"ה לפיו של משה, מכף לכף מכף ידו של הקב"ה לכף ידו של משה, וסיימו אותן ועמדו חכמים גדולים בישראל, ויש אומרים רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא היו, וקראו עליהן (משלי כ' י"א) גם במעלליו יתנכר נער וגו', באנכי דרבי מאיר וכו':

טו. מנצפ"ך. כפל אותיות, מ"ם פתוחה מ"ם סתומה, נ"ן פשוטה נ"ן כפופה. ומפרק הבונה (שבת דף קד.) משמע דמנצפ"ך שאמרו הצופים היינו הפתוחות וכפופות, מדאמרין פתוח ועשאו סתום עלויי קא מעלי ליה, דאמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, אלא סתום ועשאו פתוח גרועי גרעיה, דאמר רבי ירמיה מנצפ"ך צופים אמרום. ומפרק קמא דמגילה (דף ב:) משמע דמנצפ"ך הן הסתומות והפשוטות, דמקשים עליה דרבי ירמיה מדרב חסדא, ותיירץ רש"י ז"ל (שבת שם ד"ה עלויי) שכן דרך הגמרא שהמקשה מהפך הסברא כדי שיקשה, ובמקום אחר מהפך לפי הקושיא, ואי הוה בעי לתרוצי בפרק קמא דמגילה כי איתמר דרבי ירמיה בסתומים הוה מצי, אלא תירוצא מעליא שני ליה הכא והתם (עכ"ל), ולפי זה לא אתבאר לר"א מאי ניהו מנצפ"ך. אבל התוס' (שם ד"ה גרועי) תירצו דבפרק הבונה נקטינן דבפתוחות איירי ודאי מדרב חסדא, ומאי דמקשינן במגילה מדרב חסדא הכי קאמר, לרבי ירמיה קשה שאין נביא רשאי לחדש וכו', ואי בסתומות איירי קשה נמי דרב חסדא (עכ"ד), וקרוב לזה תירץ הרשב"א ז"ל (שם ד"ה אלא), ר"ב ולפי זה נקטינן דמנצפ"ך היינו פתוחות, והכי אתי שפיר טפי למימרא דידן כמו שאכתוב בסמוך (ד"ה הלכה למשה מסיני): רנ

רנ עיין לעיל הערה.. שהעתקנו דבריו.

רנא ביפה מראה על הירושלמי מס' מגילה (פרק א' סימן י' ד"ה מנצפ"ך) כתב: ולפי"ז לא "אתברר" לן.

רנב זה לשון הרשב"א שם: ויש לפרש דהתם על דרך דממה נפשך קא מקשה, כלומר אי מנצפ"ך סתומות ניהו קשיא דלאו צופים אמרום שבלוחות היו דאמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדות, ואי פשוטות קשיא מהא שאין נביא רשאי לחדש דבר, עכ"ל. - ובמס' מגילה שם כתב הרשב"א (ד"ה ועוד) בשם רבינו תם ז"ל דלא גרסינן התם ועוד האמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, דאילו מהא משמע דמנצפ"ך היינו סתומות, ובפרק הבונה בשבת אמרינן איפכא וכו', אלא התם הוא דגרסינן ליה, אבל הכא לא שייכא ההיא קושיא. ובתוספות אמרו דגרסינן ליה, ומשום דמספקא ליה לתלמודא אי בפתוחות מיירי וכדרב חסדא או לא, והכא הכי קא פריך והא כתיב אלה המצות וכו', והילכך בין דמיירי בסתומות בין דמיירי בפתוחות קשיא, ולכשתמצא לומר בסתומות כל שכן דקשיא מדרב חסדא דאמר מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. וסיים הרשב"א דאף רבינו תם ז"ל חזר ואמר שאין למוחקו מטעם זה, דאילו מקושיא דרב חסדא הוה מצי לתרץ דמנצפ"ך היינו בפתוחות, אלא דקושיא דאלה המצות לא מיתרצא, ומשום דמספקא ליה הא דרבי ירמיה אי בפתוחות או בסתומות אקשי מינה בפרק הבונה ואוקי לה בפתוחות, וכי מטי הכא מוקי לה בסתומות לאקשווי עלה מדרב חסדא עכ"ל. - ואולם בריטב"א שם (ד"ה והא) כתב דרבינו תם ז"ל היה אומר מתוך קושיא זו דלא גרסינן הכא והא אמר רב חסדא, אלא דמנצפ"ך בפתוחות היה שמיע ליה מעיקרא כדאיתא בפרק הבונה עכ"ל.

רנב עיין בנזר הקדוש כאן (ד"ה מנצפ"ך צופים אמרום) שדחה דברי היפ"ת, וכתב דסוגיא דמגילה ס"ל לדוחק לאוקמי בפתוחות, דלא יתכן למימר שהוסיפו הראשונות על השניות, וכן בלאו הכי נמי פריך שפיר התם מקרא דאלה המצות, וניחא ליה לשנויי הכל ברוחא דשכחום וחזרו ויסדום, וסוגיא דהבונה נמי ניחא, דהתם פריך שפיר טפי דרך ממה נפשך, וכן [הוא] (ב)כוונת רש"י ותוס' ז"ל אלא שנפל טעות בדבריהם דוק ותשכח, ומזה נדחה דברי היפ"ת כאן עכ"ל. - ובמחילת כבודו דבריו תמוהין, דמה שכתב דסוגיא דמגילה ס"ל לדוחק לאוקמי בפתוחות משום דלא יתכן למימר שהוסיפו הראשונות על השניות, אינו מובן כלל, דמאן יימר דהפתוחות הן הראשונות והסתומות הן השניות, והא על

זה אנו דנין, דאי נימא דרבי ירמיה מיירי בפתוחות א"כ נקטינן דמעיקרא לא הוה אלא מ"ם אחת דהיינו סתומה, וזו היתה המ"ם שהיה כתוב בכל התורה כולה, ואח"כ הוסיפו הצופים מ"ם פתוחה באמצע התיבה, ולפי"ז הסתומות היו הראשונות והפתוחות השניות, [והא דתנן במס' סופרים (פרק ב' הי"א) והובא בירושלמי מס' מגילה (פרק א' ה"ט) כל האותיות הכפולות באל"ף ב"ת כותב את הראשונים בתחילת התיבה ובאמצע התיבה והאחרונים בסוף, לאו למימרא דהפתוחות היו ראשונים דהיינו בתחילה והסתומות באו באחרונה, אלא דאחר שתקנו הצופים אותיות מנצפ"ך הכפולות ותקנו הפתוחות באמצע התיבה והסתומות בסוף, ואנו רגילים בסדר זה, לכך קראו חז"ל הפתוחות "ראשונים" והסתומות "אחרונים", והיינו לפי שכך נסדרו אצלנו אותיות מנצפ"ך בסדר א"ב דהפתוחות נמנו בראשונה והסתומות לבסוף, וזה פשוט]. - ומה שכתב דסוגיא דהבונה נמי ניחא דהתם פריך דרך ממה נפשך, גם זה אינו מובן, דמאי ממה נפשך איכא התם, אדרבה בסוגיא דמגילה פריך בדרך ממה נפשך וכמבואר בדברי התוס' והרשב"א הנ"ל.

ואיברא דמה שכתב היפ"ת כאן דלפי תירוץ התוס' נקטינן דמנצפ"ך היינו פתוחות, זה לא יצדק לפי מה שסיימו התוס' במס' מגילה (ד"ה ועוד) דמתוך הסוגיא דמגילה ושבת מוכח תרוייהו, ורבי ירמיה דקאמר מנצפ"ך צופים אמרום אפתוחות ואסתומות קאי וכדמסיק הש"ס עיי"ש, אך היפ"ת כאן העתיק דברי התוס' במס' שבת, ומדבריהם שם משמע דלפי האמת נקטינן דרבי ירמיה בפתוחות איירי עיי"ש, וכן הוא לדעת רבינו תם שכתב דלא גרסינן במגילה ועוד האמר רב חסדא וכו', [והיינו לפי דעת הריטב"א שלא חזר בו רבינו תם, עיין בהערה הקודמת]. - והא דמסיק הש"ס אלא שכחום וחזרו ויסדום, אין הכרח לומר דהכוונה ששכחו הי באמצע תיבה והי בסוף תיבה וכדקאמר שם בגמרא קודם לכן, (וכמו שכתב בנזר הקודש כאן עיי"ש), אלא הכוונה ששכחו גוף אותיות מנצפ"ך הכפולות, וכן משמע מלישנא דגמרא דקאמר "אלא" שכחום וכו', דמשמע דהדר ביה מתירוצא קמא, [וכן כתב הפני יהושע במס' מגילה שם (דף ג. עיי"ש)], וגם מלת "שכחום" משמע טפי דקאי על גוף האותיות, ולא שנשכח מהם הי באמצע והי בסוף, כי הכינוי של "שכחום" על כרחך קאי על גוף האותיות. - וכן צריך לומר לפי מה שפירש רבינו תם בספר הישר (הובא בדברינו להלן הערה..). דצופים הללו הם רבי אליעזר ורבי יהושע שחזרו ויסדום כשהיו קטנים והיו דורשים ממאמר למאמר וכו', (וכן כתב בחידושי הרמב"ן על מס' שבת שם), ואי נימא דגוף אותיות מנצפ"ך לא נשכחו, רק שנשכח מהם הי באמצע והי בסוף, ודבר זה לבד חזרו הצופים ויסדום, קשה דהא אין שום רמז בדרשתם ממאמר למאמר וכו' לענין הי באמצע והי בסוף, דהא לא באו רק ליתן טעם לכפילות האותיות ותו לא, ואין שום רמז בדבריהם בנוגע הי באמצע והי בסוף, אלא על כרחך דגוף האותיות נשכחו, והתינוקות הללו חזרו ויסדום כשדרשו ממאמר למאמר וכו', ומה שאמרו מה טעם כתיב מ"ם וכו', לא שהיה נודע להם מתחילה דכתיב מ"ם וכו' [וכמו שפירש בפני משה על הירושלמי שם (ד"ה מאן אינון אילין צופין) עיי"ש], אלא דבזה עצמו גילו מה שהיה כתוב בתורה מלפנים אותיות מנצפ"ך כפולות, והיינו שנצנצה בהם רוח הקודש שכן היו אותיות אלו מעיקרא, ובחדא מחתא הוסיפו ג"כ ליתן טעם לדבר ודרשו ממאמר למאמר וכו', והבן.

ודע דרש"י לא ס"ל כפירוש רבינו תם דצופים הללו הם רבי אליעזר ורבי יהושע, שכן במס' מגילה שם פירש"י (ד"ה צופים אמרום) נביאי הדורות עכ"ל, וכן נקט היפ"ת בסמוך. - והנה ממדרשינו כאן אין הכרח לומר דהצופים הם אלו התינוקות שדרשו ממאמר למאמר וכו', דיש לומר דהא דקאמר מעשה היה ביום סגריר וכו' אינו מקושר לדברי רבי ירמיה דקאמר מה שהתקינו הצופים, (ודלא כמו שפירש המהרז"ו כאן ד"ה מנצפ"ך צופים אמרום עיי"ש, כי אין דבריו מוכרחים כמבואר למעין), ואולם מלשון הירושלמי במס' מגילה שם לכאורה מוכח כפירוש רבינו תם, דגרסינן התם מאן אינון אילין צופין, מעשה ביום סגריר וכו', הרי משמע להדיא דהנך צופים הם אלו התינוקות. ואמנם ביפה מראה שם (ד"ה מה שהתקינו לך הצופים) פירש דהא דקאמר "מאן אינון אילין צופים" פירושו דמנצפ"ך קאמר, דרצה לומר מאנה הם אלו האותיות מן הצופים עכ"ל, ולפי"ז אין כוונת הירושלמי לשאול "מאן" אינון אילין צופים, כלומר מי הם אלו הצופים (וכמו שפירש המהרז"ו כאן), אלא הכוונה לדרוש תיבת מנצפ"ך נוטריקון "מאן" אינון, ועל זה אמר "אילין צופים", ולפי"ז הא דקאמר אח"כ מעשה ביום סגריר וכו' אינו מקושר לדלעיל מינה.

ובזה היה נראה לבאר מה שכתב רבינו תם (הובא בתוס' שם במס' מגילה ד"ה ועוד) דמשום לשון נופל על הלשון נקרא מנצפ"ך בלשון צופיך, ולא ציין שכן מבואר בירושלמי הנ"ל, (וכמו שכתב ביפה מראה שם שכבר קדמוהו רבנן, עיין בסמוך הערה..), והיינו לפי שרבינו תם הבין ככוונת הירושלמי דשאל "מאן אינון אילין צופים", ולא שבאו לדרוש נוטריקון "מאן" אינון אילין צופים, ולכך כתב מדעתו דמנצפ"ך הוא מלשון צופיך. - אך לכאורה אין זה מספיק, דבלאו הכי על כרחך כוונת הירושלמי שם לומר דמנצפ"ך הוא מלשון צופים, דהא מקשה שם מהו מנצפ"ך, ועל כרחך כוונת הקושיא היא למה נקט להו בסדר מנצפ"ך ולא כמנצפ"ך כסדר כתיבתן, דאם לא כן מאי מקשה מהו מנצפ"ך, (וכן פירש הגר"ח קניבסקי שליט"א בביאורו על הירושלמי שם, וכן פירש המהרז"ו כאן), ועל זה משני מה שהתקינו לך הצופים, והיינו דהוה כאילו אמר "מן צפך" (כך פירש הגר"ח ק"ש), או כמו שפירש המהרז"ו כאן דהמ' דמנצפ"ך מורה על תיבת "מה", והנ' על תיבת "התקינו", וצפ"ך על צופים, או כמו שפירש היפ"ת דדריש מנצפ"ך נוטריקון מאן צפך, ועכ"פ בכל אופן כוונת הירושלמי לומר דמנצפ"ך הוא מלשון צופיך. - אשר על כן נראה דרבינו תם נמי סמך על הירושלמי הנ"ל אם שלא הזכירו. - ומיהו מדברי היפ"ת משמע דלא ס"ל דשאלת "מהו מנצפ"ך" היינו למה נקט להו בסדר מנצפ"ך, ושעל זה משני רבי ירמיה מה שהתקינו לך הצופים, והיינו דמנצפ"ך הוא מלשון צופיך, דאילו כן למה כתב דנראה שכבר קדמוהו רבנן לרבינו תם במה שאמרו מאן אינון אילין צופים וכו', והא בלאו הכי נמי על כרחך כוונת הירושלמי לומר דמנצפ"ך הוא מלשון צופים וכו"ל, אך נראה ברור דהיפ"ת סבר דשאלת "מהו מנצפ"ך" קאי על גוף אותיות מנצפ"ך, כלומר מה ענין אותיות אלו הכפולות ומהיכן ומאימתי נתקנו, ועל זה אמר רבי ירמיה מה שהתקינו לך הצופים, ובא לחלוק על רבי מתיא בן חרש שם שאמר שהן הלכה למשה מסיני, וכמו שביאר ביפה מראה שם (וגם במדרשינו בסמוך), ורק אח"כ כשאמר "מאן אינון אילין צופים" בזה בא לדרוש נוטריקון דמנצפ"ך הוא מלשון צופים, כך נראה לי ברור בהבנת דברי היפ"ת, ותו לא מידי.

צופים אמרו. הנביאים שנקראו צופים כדכתיב (שמואל א' א' א') צופים מהר אפרים, קול צופיך (ישעיה נ"ב ח') (חדשות) [חדשום],^{רנ} דמתחילה לא היה אלא מ"ס אחת ונו"ן אחת. ובספר הישר לרבינו תס"ה כתוב דמשום [ד]צופים^{רנ} אמרו נקרא מנצפך מלשון צופיך. ויפה כתב, דאם לא כן כמנפ"ץ מיבעי ליה כסדרן באלפא ביתא.^{רנ} ואם תאמר בסמוך לגבי תינוקות מאי איכא למימר. יש לומר דאידי דהכא איירי במנצפ"ך סידר בעל המדרש דברי התינוקות בסדר מנצפ"ך, אבל התינוקות כשאמרו דבריהם בסדר האלפא ביתא אמרו:

הלכה למשה מסיני. פירוש שלא חידשו מעצמם אלא כך היו מקובלים הלכה למשה מסיני,^{רנ} ורבי ירמיה אמר מה שהתקינו הצופים, שמעצמם תקנום ולא מקבלה. ובגמרא (מגילה שם) הקשו אדריי ירמיה ותסברא והכתיב (ויקרא כ"ז ל"ד) אלה המצות, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ועוד האמר רב חסדא מ"ס וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, ותירצו שכחום וחזרו ויסדום. וכתב בספר הישר לרבינו תם (חלק החידושים סימן ת"ט)^{רנ} דצופים הללו היו אחר ששרף אמון את התורה (סנהדרין דף קג:), ונכון הוא, דאם לא כן לא מיסתבר שישכח דבר כזה.^{רס} ונראה דאין צורך לתירוצא דשכחום לדברי רבי סימון, דכיון דהלכה למשה גמירי

^{רנ} תוקן עפ"י דפוס שני (פראג תמ"ט), - וביפה מראה שם (ד"ה מה שהתקינו לך הצופים) ליתא לתיבה זו.

^{רנ} הובא בתוס' במס' מגילה שם (ד"ה ועוד), וליתא בספר הישר שלפנינו.

^{רנ} תוקן עפ"י יפה מראה שם.

^{רנ} וכן כתבו התוס' במס' שבת שם (ד"ה גרועי) וזה לשונם: והא דנקט מנצפך ולא נקט להו כסדר אלפא ביתא, משום דמנצפך משמע מן צופים עכ"ל. - וביפה מראה שם הוסיף: ונראה דכבר קדמוהו רבנן, דהיינו דאמר הכא [בירושלמי שם] "מאן אינון אילין צופים", דפירושו דמנצפך קאמר, דרצה לומר מאנה הם אלו האותיות מן הצופים, ולמאן דאמר הלכה למשה מסיני נמי אתיא, דגם לדידיה צופים אמרו עכ"ל. - וכן כתב הריטב"א במס' מגילה שם (ד"ה הא) וזה לשונו: הא דאמרינן מנצפ"ך צופים אמרו, לפי סדר האותיות הוה ליה למימר כמנפ"ץ, אלא משום דמשמע צופים אמרו, וכאילו בעי לומר מן צופיך, וכך הוא בירושלמי עכ"ל.

^{רנ} כלומר שכך היו מקובלים הלכה למשה מסיני שיתחדשו אלו האותיות על ידם, וכן כתב ביפה מראה שם (ד"ה הלכה למשה מסיני) וזה לשונו: שאף על פי שלא כתבם בתורה ובלוחות, מסר בקבלה לחדשם בזמן מה, ונראה דהיינו בהתחלת דור הנביאים כשנמסרה להם הקבלה מהזקנים, כי הנביאים הוא שהודיעו הלכה זו כדגרסינן בבראשית רבה צופים אמרו הלכה למשה מסיני, עכ"ל.

^{רנ} הובא בתוס' במס' מגילה שם. - ובדפוס ראשון של ספר הישר הוא בסימן של"ב.

^{רס} זה לשון רבינו תם בספר הישר: וקשיא לן הא דאמרינן במסכתא דשמעתא שכחום חזרו ויסדום, והיאך שכחום, הלא ספר תורה שעשה משה מונח בארון דכתיב (דברים ל"א כ"ו) לקוח את ספר התורה הזאת וכו', עד שבא אמון ושרף את התורה, ושם היה מנצפ"ך כתוב המקובל מהר סיני, היאך יתכן לומר שכחום, אלא תני בתלמוד ירושלמי (מגילה שם) דצופים הללו רבי אליעזר ורבי יהושע הן הן חזרו ויסדום כשהיו קטנים והיו דורשים כן מאמר למאמר וכו', ובבראשית רבה מצא רבי דר' אליעזר ור' יהושע אמרו מנצפ"ך עכ"ל.

והנה ביפה מראה שם (ד"ה מה שהתקינו הצופים) לא הונח לו בתירוצו של רבינו תם, וזה לשונו שם: וכתב רבינו תם בספר הישר דצופים הללו היו אחר ששרף אמון את התורה, והוזקק לזה מפני שקשה מאד היאך נשכחו האותיות הכתובות בתורה. וכל זה אינו שוה לי, כי אף ששרף אמון את התורה, לא שרף כל הספרים שביד כמה רבבות אלפי ישראל, ואפילו יאמן ששרף כל הספרים, היתכן שלא נשארו ביד ישראל תפילין ומזוזות, והלא בתפילין איתנהו לכל מנצפ"ך, וגם במזוזות ימצאון רובן, ואפילו יונח שבטל כל התורה מישראל, הלא כל ימי מלכותו לא היו רק ב' שנים, ומיד בא בנו אשר החזיק בלימוד התורה ויראת ה', ואיך יתכן שבתוך ב' שנים נשכחו האותיות האלו מישראל שהוצרכו הצופים לחדשם. ועוד הרי באבני האפוד שחקוקים בהן שמות האבות והשבטים איתנהו לרוב אותיות מנצפ"ך והיאך נשכחו כולן. והריטב"א (מגילה שם) כתב שעל ידי שלא היו ישראל משתמשים אלא בכתב עברי, שהלוחות בלבד היו בכתב אשורי לדעת רבי יוסי דאמר (סנהדרין דף כא:) בכתב עברי ניתנה התורה, לכן משנגזר הארון נשכחו אותיות מנצפ"ך. ואין זה מעלה ארוכה לקושיא זו, שכבר הוכחתי לעיל בראיות גמורות שלא צדק בפירושו, אלא דלמאן דאמר בכתב עברי ניתנה התורה אפילו הלוחות היו בכתב עברי, ולא נתחדש כתב אשורי בעולם אלא על ידי המלאך במעשה בלשצר, וא"כ אם נשכחו אותיות מנצפ"ך למאן דאמר בכתב עברי ניתנה תורה צריך לומר שאחרי [ש]נתחדש כתב אשורי בימי דניאל באי [זה] זמן אחריו נשכחו. ועוד שכבר הוכחתי שם שהאומר מ"ס וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים אינו על דעת האומר בכתב עברי ניתנה תורה, והגמרא שהביא דברי האומר מ"ס וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים ס"ל כמאן דאמר בכתב אשורי ניתנה התורה, וא"כ על יסוד זה צריך שיהיה מה שתירצו על מנצפ"ך שכחום וחזרו ויסדום. ואפילו על פי דרכו לא יתכן תירוצו, שהרי כשנשתכח כתב אשורי מישראל מפני שלא היו משתמשים בו אלא בכתב עברי, לא מנצפ"ך בלבד נשתכח אלא כל האותיות נמי, דאי לא נשתכח רק מנצפ"ך אמאי לא כהלין כתב למקרי (דניאל ה' ח'), והלא מנא מנא תתקל ופרסין (שם פסוק כ"ה) היה אפשר ליקרא אפילו לא ידעו מנצפ"ך, אלא על כרחך לומר שכל הכתב נשתכח לגמרי, וכשהמלאך כתב מנא מנא דניאל ובית דינו חידשו לישראל כל מכתב אשורי לגמרי, וא"כ זה שחזרו הצופים ויסדו מנצפ"ך אימת הוה, אי קודם דניאל הכל נשתכח, ואם אחר דניאל הדרא קושיא לדוכתה אחרי [ש]נתפשט הכתב על ידי דניאל ועזרא שכתבו בו כל הספרים איך נשכח מנצפ"ך. ואין

לה הרי אינם מחדשים דבר אחר כך.^{רסא} גם מדרב חסדא לא קשה ליה דאפשר דפליג עליה, אי נמי דמנצפ"ך בפתוחות איירי כדמוכח בפרק הבונה, וגמרא לא אקשי אלא לדברי ירמיה דמשמע שלא קבלו הלכה למשה מסיני. ואע"ג דבגמרא לא כתיב במילתיה דרבי ירמיה מה שהתקינו הצופים אלא צופים אמרו, מכל מקום לישנא דצופים אמרום בלחוד משמע בלא קבלה מסיני כל היכא דלא איתמר בה הלכה למשה מסיני, ולהכי לא מצי לתרוצי דרבי ירמיה הלכה למשה מסיני קאמר. ומאי דאיצטרך הכא למימר לישנא דמה שהתקינו הצופים, היינו כדי לשנות מלישנא (דר"י בר) [דרבי] סימון דקאמר צופים אמרום שבצדו,^{רסב} ועוד דודאי גמרא ידיע ליה פלוגתא (דר"י בר) [דרבי] סימון ורבי ירמיה, דרבי ירמיה לחלוק עליו אתא. והא דלא מיייתי גמרא דברי (ריב"ס) [רבי סימון] משום דלא בעי גמרא לאתויי התם אלא מילי דרבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא. אבל ליכא למימר (דלריב"ס) [דלרבי סימון] נמי צריך לומר שכחום, דאם כן מאי הלכה למשה מסיני, וכי יעלה על הדעת שנמסר בקבלה ליסד מה

מקום לומר שבאותן הימים שהיו משתמשין בכתב עברי מתחילה לא נשכח אלא מנצפ"ך, והצופים חזרו ויסדום, ושוב נשתכח כל כתב אשורי לגמרי עד שבא המלאך וחידשו, שאחר שלא היו משתמשים בו אז ושוב היה להם לשכוח הכל, לאי [זה] צורך יסדו להם הצופים מנצפ"ך, ועוד מה לנו למה שיסדו אז הצופים מנצפ"ך מכיון דהשתא אין אנו משתמשין במנצפ"ך מחמת אותו היסוד אלא מצד מה שלמדנו אחר כך הכל מדניאל ועזרא. ומהאי טעמא נמי אין לתרץ דהא דצופים חזרו ויסדום אתיא אליבא דרבי דאמר לעיל כשחטאו נהפך להם לרועץ, ולומר שבימים ההם נשכח מנצפ"ך, כי אז כל אותיות התורה נשכחו. ואם נאמר שעל ידי טירדת הגלות נשכח מנצפ"ך בגלות בבל עד שבאו הצופים האחרונים שבאנשי כנסת הגדולה וחזרו ויסדום, קשה כי כמה גדולים עמדו להם כגון דניאל חנניה מישאל ועזריה והחרש והמסגר, והרביצו תורה הרבה עד שאמרו בפסחים פרק האשה (דף פז:): אלהים הבין דרכה (איוב כ"ח כ"ג) שהגלה ה' את ישראל לבבל שיאכלו תמרים ויעסקו בתורה, ואם תורה שבעל פה לא נשכחה ונתקיימה בידם לגמרי עד שמסרו לאנשי כנסת הגדולה, איך יתכן שנשתכחו האותיות המפורסמות לתינוקות של בית רבן. ועוד קשה שאם נשתכחו היאך הוחזרו על ידי הצופים, והלא בפרק ב' דתמורה (דף טו:): אמרו שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם לא בשמים היא (דברים ל' י"ב), אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ונראה לומר מדרך סברה שכשגלו ישראל בבבל ומדי בקשו מהם להעתיק להם התורה בעל כרחם כאשר עשה תלמי המלך בזמנו (מגילה דף טו.), וכדי שלא תהיה התורה בקדושתה בידם הסכימו חכמי ישראל להשמיט מהעתקתם האותיות הכפולות מאחר שאיפשר למבטא כל הדברים במין האחד מהאותיות הכפולות, וגם המון הסופרים היו כותבין ספרי ישראל המשתמשים בהם תמיד על זה הדרך, כדי שאם יבא אחד מהאומות ויבקש שיתנו לו אחד מספריהם לא יהיה אלא על זה האופן, וגם מפני שהיו רבים מהאומות מבזים ושורפים ספרי תורתנו כמו שעשה אפוסטמוס (תענית דף כו:), וגם ישראל לא היו יכולין לשמור ספריהם בקדושה כראוי להיותם בין הנכרים, ולכן היו כותבים ספריהם על זה האופן כדי שיהיו פסולים ולא תהיה בהם קדושה גמורה, ולסיבה זו גם כן היו ההמון כותבין תפיליהן ומזוזותיהם על זה האופן בחשבם שיוצאים בהם ידי חובתם אחר שההכרח היה מביאם לזה, ויהי כי ארכו הימים ורוב המון הסופרים לא היו משתמשין במנצפ"ך נשכח זכרם מהמון ישראל, רק יחידי סגולה כגון החרש והמסגר היו משתמשין במנצפ"ך, וכותבים להם ספרים תפילין ומזוזות בקדושתם כמשפטם, ולא היו מפרסמין אותן להמון, ואף כי היו רואין אותן לא היו חוששין להם אחר שגדלו בלימודם בלא מנצפ"ך, וחשבו שאין אותיות כפולות אלו (הן) לעיכובא, וכשבאו לפקידת בית שני והתנבאו חגי זכריה ומלאכי ונתפרסמה נבואתם בכל ישראל, אז פרסמו בישראל חיוב כתיבת מנצפ"ך, ואלו הם הצופים שאמרו מנצפ"ך, ומאז התחיל עזרא וכל הסופרים לכתוב ספרי תורה וזולתם במנצפ"ך כאשר היו בימים הראשונים בשבת ישראל על אדמתם, עכ"ל.

^{רסא} עיין בשו"ת חות יאיר (סימן קצ"ב אות ס"ו) שהביא דברי היפ"ת כאן, וכתב וזה לשונו: נראה דגם כן סבירא ליה במוחלט שבהלכה למשה מסיני לא שייך שכחה עכ"ל. - ולא ידעתי איך הוציא כן מדברי היפ"ת, והא לא נתכוון היפ"ת לומר דמה שהיא הלכה למשה מסיני לא שייך ביה שכחה, אלא כוונתו לומר דאליבא דרבי סימון דס"ל דמה שאמרו הצופים הוה הלכה למשה מסיני א"כ אין צורך לתירוצא דגמרא דשכחום וחזרו ויסדום, דלפי"ז לא קשה כלל קושית הגמרא מהא דאין נביא רשאי לחדש וכו' דהא אינם מחדשים דבר, אלא כך נמסר להם בקבלה הלכה למשה מסיני שהם יתקנו אותיות מנצפ"ך, - ובכן יפלא איך שפט החות יאיר מדברי היפ"ת דס"ל דלא שייך שכחה בהלכה למשה מסיני, והא לא נגע ולא פגע לדבריו כלל.

^{רסב} ואף דבירושלמי שם נמי קאמר רבי ירמיה "מה שהתקינו לך הצופים", אף דבדברי רבי מתיא בן חרש שם דקאמר מנצפ"ך הלכה למשה מסיני לא הזכיר "צופים אמרום", אך מכל מקום הוצרך רבי ירמיה לומר "מה שהתקינו לך הצופים" כדי לשנות מלישנא דרבי סימון דהכא דאמר צופים אמרום הלכה למשה מסיני, - כך כתב ביפה מראה שם. והנה לפום ריהטא אין דבריו מובנים, דא"כ גם בגמרא דמגילה הו"ל לרבי ירמיה לומר כן כדי לשנות מלישנא דרבי סימון דהכא. אך יש לומר דשאני התם בירושלמי כיון דמיייתי תחילה דברי רבי מתיא בן חרש דקאמר הלכה למשה מסיני, ולדידיה נמי צופים אמרום כמו שכתב ביפה מראה שם, וס"ל לרבי מתיא כרבי סימון דהכא, לכך הוצרך רבי ירמיה לומר "מה שהתקינו הצופים" כדי לאפוקי מדבריהם, משא"כ בגמרא דמגילה דלא מיייתי כלל בר פלוגתיה דרבי ירמיה סגי ליה למימר צופים אמרום ודו"ק.

[ששכח] [שישכח],^{רסג} ועוד מה צורך לשימסר זה בקבלה, פשיטא שכל היודע דבר שנשכח יחזור ויקיימנו,^{רסד} ועוד דאם כן (ריב"ס) [רבי סימון] ורבי ירמיה במאי פליגי, דלא מסתבר דבהא מילתא זוטרתא קא מיפלגי. ולאומר שיאמר דאפילו למאן דאמר הלכה למשה מסיני יקשה מאלה המצוות וכו' כיון דבתחילת נתינת התורה לא נהג מנצפ"ך, אשיבהו דהא לרבי יוסי סבירא ליה (סנהדרין דף כא:) שכתב זה שבידינו משונה מהכתב הראשון, ואפילו כתב הלוחות כדכתיב[נא] לעיל סימן י"ג (ד"ה מה ב"ת זה סתום וכו'), והיכי מצי סבר הכי והכתיב אלה המצוות וגו', אלא דעל כרחך לומר שאני התם שלא נתחדשה מצוה זו על ידי עזרא שהרי מתחילה נאמר (דברים י"ז י"ח) את משנה התורה, כתב הראוי להשתנות, כדכתב הריטב"א בחידושו (מגילה שם ד"ה ותסברא) ובעל העקרים במאמר ג' פרק י"ט בשם התוס', וכן מגילה לא חשיבא חידוש נביאים לפי שמצאו לה סמך מן התורה כדאמרין בפרק קמא דמגילה (דף ז.), וכן נאמר לנידון דידן דלמאן דאמר צופים אמרום הלכה למשה מסיני לא קשה מידי, דאין הנביא מחדש דבר אלא מסיני נאמר:^{רסה}

והיו שם תינוקות וכו'. קשה דבפרק הבונה (שבת שם) גרסינן אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי אתו דרדקי לבי מדרשא ואמרי מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו, אל"ף ב"ת אלף בינה, ומפרש ואזיל כל האלפא ביתא, גם בטעם מנצפ"ך אמר טעמא אחרינא, מאמר סתום מאמר פתוח, נאמן כפוף נאמן פשוט וכו'. ודוחק לומר דדרדקי דהכא סטראי נינהו, דמי איתרמי מילתא שנמצאו בב' זמנים תינוקות חכמים דורשי רשומות ובבי

^{רסז} **תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה הלכה למשה מסיני).**

^{רסז} הנה בשו"ת חות יאיר שם בהמשך דבריו הביא דברי הי"פ"ת כאן, וכתב וזה לשונו: ואני תמה מאד דטפי הוה ליה להקשות לפי דעתו שלא נשכח מה עשו צופים, ועוד קשה הרי בגמרא שם מדקדק צופים ולא משה, ואיך יחברם במדרש צופים אמרו הלכה למשה מסיני. לכן נראה לפענ"ד דודאי בגמרא דאמר צופים אמרו ולא זכר אצלו דבר שפיר דייק צופים ולא משה והא כתיב [אלה המצוות] וכו', עד דמסיק שכחם וחזרו ויסדום, ובמדרש הנ"ל אמר כמסקנא דש"ס, והכי קאמר, צופים אמרו ולא שחדשוהו רק מה שכבר היה זה הלכה למשה מסיני רק שנשתכח, ורבי ירמיה דבמדרש בטר הכי לא בא לחלוק, ואע"ג דהול"ל "אמר רבי ירמיה" ולא "רבי ירמיה אמר", אין זה ראייה לומר דחולק, כמו שכתב התוס' יו"ט בפרק ג' דביכורים משנה ו' דמצינו רבים כאלה, עכ"ל. - וכן כתב בספרו מר קשישא (ערך הלכה למשה מסיני אות ס"ט) וזה לשונו: מנצפ"ך צופים אמרום הלכה למשה מסיני, כך ס"ל לרבי סימון בשם ריב"ל עיין בראשית רבה פרשה א', וכתב ביפ"ת דלדידיה אין צריך לומר שכחם וחזרו ויסדום אחר שהוא קבלת הלכה למשה מסיני, והוסיף דאי אפשר לומר שיהיה הלכה למשה מסיני, וכי סלקא דעתך שנמסר בקבלה ליסד מה שנשכח, ועוד מה צורך להלכה למשה מסיני לחזור וליסד מה שנשכח. ולא השגיח מה שצריך עיון אם הוא הלכה למשה מסיני ולא נשכח מה עשו צופים, ועוד דגמרא מדקדק צופים ולא משה, ואיך יתכן צופים אמרום הלכה למשה מסיני. ויש לומר דמאחר דלא נזכר בגמרא גביה הלכה למשה מסיני שפיר דייק צופים ולא משה, ובמדרש הכי פירוש, שהיא הלכה למשה מסיני ונשכח וחזרו צופים וחדשו כמו שאמרו בש"ס לרבי ירמיה, דשם לא נזכר ענין התינוקות, גם אין כאן פלוגתא כלל כמו שעלה על דעת הי"פ"ת, עכ"ל. - והנה גם בנזר הקודש כאן (ד"ה הלכה למשה מסיני) דחה פירוש הי"פ"ת, אבל מטעמים אחרים, (ואולם אין טענותיו חזקות לדחות פירוש הי"פ"ת כמבואר למענין, ובפרט מה שדחה דברי הי"פ"ת כאן שכתב דרבי סימון מייירי בפתוחות כדמוכח בפרק הבונה, וכתב בנזר הקודש דהא ליתא משום דלא יתכן שהוסיפו הראשונות אלא השניות וכו', כבר כתבנו לעיל בהערה.. דאין לדבריו יסוד כלל עיי"ש), ומסיק ג"כ דרבי סימון ורבי ירמיה לא פליגי וכפירוש החות יאיר הנ"ל עיי"ש. - ואולם מה שתמה החות יאיר על הי"פ"ת דאם הוא הלכה למשה מסיני ולא נשכח א"כ מה עשו צופים, ועוד דבגמרא דקדקו צופים ולא משה, ואיך חיברם רבי סימון צופים אמרום הלכה למשה מסיני, אחר המחילה רבה מהדרת גאונו טעה בהבנת דברי הי"פ"ת כאן, כי הוא הבין שנתכוון הי"פ"ת לומר דמה שאמר רבי סימון מנצפ"ך צופים אמרום הלכה למשה מסיני, היינו דאותיות מנצפ"ך גופייהו הם הלכה למשה מסיני והיו נוהגים מזמן מתן תורה ואילך, ולכן הוקשה לו דלדעת הי"פ"ת דרבי סימון לית ליה דשכחם א"כ מה עשו הצופים, אבל לפי האמת אין זה כוונת הי"פ"ת כלל, אלא כוונתו לומר דלרבי סימון זה עצמו הוה הלכה למשה מסיני שהצופים יחדשו לעתיד אותיות מנצפ"ך, ועד אז לא היה נוהג אותיות מנצפ"ך כלל, וכמו שכתב להדיא ביפה מראה על מס' מגילה (העתקנו לשונו לעיל הערה..), - וסיבת הטעות הוא יען שהי"פ"ת כאן לא ביאר דבריו להדיא כמו שביארו ביפה מראה שם, והחות יאיר לא הביא רק דברי הי"פ"ת כאן, ולכך נתקשה בדבריו ולא ירד לסוף דעתו. - ובאמת גם בדברי הי"פ"ת כאן בסמוך מוכח שנתכוון לזה, שכתב "ולאומר שיאמר דאפילו למאן דאמר הלכה למשה מסיני יקשה מאלה המצוות וכו' כיון דבתחילת נתינת התורה לא נהג מנצפ"ך", הרי מבואר להדיא דס"ל דלדעת רבי סימון לא נהג מנצפ"ך כלל בתחילת נתינת התורה. - ובכן כל דברי הי"פ"ת כאן ברורים ומזוקקים ואין בהם עקש ונפתל כלל.

^{רסח} **כוונתו דמסיני נאמר שיחדשו הצופים אותיות מנצפ"ך.**

מדרשא.^{רס} ושמה דתרווייהו איתנהו, דהנך דרדקי אמרו לדהכא ולדהתם. ומיהו קשה אמאי מייתי הכא חדא מילתא והתם חדא מילתא אחריתי, ולא נזכרו כל דבריהם במקום אחד. ואע"ג דאמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי משמע דבימיהם אירע הדבר,^{רס} וליתנהו הנך דהכא דהו תנאי, ורבי יהושע בן לוי אמורא הוה, כבר כתבו התוספות שם (ד"ה א"ל) שהגמרא חולק עם מדרשנו בזה:^{רסח}

מה טעם כתוב מ"ם מ"ם. כלומר למה נכפלו אותיות אלו טפי מהאחרות, אלא שרומזות לכפל הענינים דהיינו ב' מאמרות (ובית) [וב']^{רסט} נאמנים וכו', ומפרש להו דהתם^{רע} ממאמר של הקב"ה לשל משה וכו', כי להיות ה' אותיות אלה צודקות בהקב"ה נותן התורה ובמשה המקבל, נכפלו בתורה לרמוז לנו שהיתה ממאמר למאמר וכו':

ממאמר של הקב"ה וכו'. וזה בתורה שבעל פה שניתנה הלכה למשה מסיני והוא יגידנה לישראל,^{רעא} ולא נתמצע מאמר מלאך ושרף בין מאמר הקב"ה לשל משה. וכן מכפול של הקב"ה וכו', אלא שזה בתורה שבכתב, שהלוחות מעשה אלהים המה (שמות ל"ב ט"ז) ומסרם מידו ליד משה ולא נתמצע מלאך ביניהם, וגם לא נתנם ה' ברקיע שיטלם משה משם, אלא מסרם מיד ליד כדכתיב (שם ל"א י"ח) ויתן אל משה ככלותו, והכי אמרינן לקמן בשמות רבה פרשה כ"ח (סימן א') הלוחות היו ו' טפחים, והיה משה תופס בטפחיים והקב"ה בטפחיים וטפחיים באמצע וכו', וכל זה חיבה יתירה שנודעת למשה ולישראל:

נאמן לנאמן מהקב"ה וכו'. שכמו שהקב"ה נאמן בדיבורו, שמחק המלכות שהמלך לא ישקר בדיבורו ולא יחזור בו, כדת מדי ופרס (דניאל ו' ט'), כן משה היה נאמן בית להיות ציר נאמן ולא ישקר, וכמו שאמרו לקמן בשמות רבה פרשה (כ"ז) [מ"ז] (סימן ט"ו ט"ז) אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע אתה נותן רשות למשה שיכתוב מה שהוא מבקש וכו', אמר להם נאמן הוא, ושם (ד"ה התחילו מלאכי השרת אומרים) נפרש ענינו בעזרת האל, ולכן ניתנה תורה מהקב"ה למשה. אי נמי קראו נאמן לפי שהיה נאמן בית, שנתעלה משאר הנביאים בידיעת סודות החכמה, שחמשים שערי בינה כולן נמסרו למשה חוץ מאחד כדאיתא בפרק אין בין המודר (נדרים דף לח.), וכן אמר בספרי^{רעב} בכל ביתי נאמן הוא, שהראה לו מה למעלה מה למטה וכו'.

^{רס} ביפה מראה שם (ד"ה ונכנסו התינוקות וכו') תירץ וזה לשונו: ושמה הכא דעסיק במנצפ"ך מייתי האי טעמא דהוא עיקרי, והתם דעיקר מילתא למידרש כל האלפא ביתא ואגב אורחיה מייתי טעם מנצפ"ך, מייתי טעמא כל דהוא בעלמא עכ"ל.

^{רס} יש להעיר קצת על לשון היפ"ת כאן שכתב ד"משמע" דבימיהם אירע הדבר, והא מפורש שם בגמרא שאמרו לרבי יהושע בן לוי אתו דרדקי "האידנא" לבי מדרשא וכו' (וכן הוא הגירסא בעין יעקב שם), - ואכן ביפה מראה שם לא כתב כלישנא דהכא, אלא נקט בפשיטות דמקאמר אתו דרדקי "האידנא" על כרחך שזה היה בימיהם, (עיי' בהערה הבא שהעתקנו לשונו שם).

^{רסח} היינו שחולקים באיזה זמן אירע הדבר, אבל מכל מקום יתכן שאלו התינוקות (יהיו מי שיהיו) אמרו לדהכא ולדהתם. - וכן כתב ביפה מראה שם, אלא דשם סידר הדברים באופן אחר, וזה לשונו: ואם נאמר דתינוקות דהכא הם הנזכרים שם ואמרו טעמא דהכא ודהתם, קשה דהכא קאמר דרבי אלעזר ורבי יהושע מיניהון, והתם קאמר אמרו ליה לרבי יהושע בן לוי אתו דרדקי האידנא, ורבי אלעזר ורבי יהושע שהיו תנאים לא היו בימי רבי יהושע בן לוי דהוה אמורא. והתוספות כתבו שם דגמרא זו חולקת עם הבבלי בזה, וא"כ דעת התוספות דתינוקות דהתם ודהכא אחת הם, והתלמודים חולקים במציאותם אם היו רבי אלעזר ורבי יהושע או אחרים שהיו בימי רבי יהושע בן לוי. מיהו קשה אמאי הכא מייתי חד טעמא במנצפ"ך, והתם מייתי טעמא אחרנא לחוד, כיון דאינהו אמרי לתרווייהו, ושמה הכא דעסיק במנצפ"ך מייתי האי טעמא דהוא עיקרי וכו', עכ"ל.

^{רסט} תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה מה טעם כתוב מ"ם מ"ם).

^{רע} ביפה מראה שם כתב: "דאינהו".

^{רעא} ביפה מראה שם (ד"ה ממאמר של הקב"ה וכו') הוסיף: או חוזר ושונה אותה בפיו כתלמיד החוזר על שמועתו לפני רבו עכ"ל.

^{רעב} לא נמצא בספרי שלפנינו, אבל כן איתא בילקוט פ' בהעלותך (רמז תשל"ט) בשם מדרש אספה, וזה לשונו: לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, הראיתו מה למעלה מה למטה מה לפניכם מה לאחור, מה שהיה ומה עתיד להיות עכ"ל. - וכעין זה איתא בספרי זוטא פ' בהעלותך וזה לשונו: בכל ביתי נאמן הוא, כל מה שבמעלה ובמטה גליתי לו, כל מה שבים וכל מה שבחרבה.

ולחכי לא מייתי קרא דהאל הנאמן שומר הברית והחסד (דברים ז' ט'), דהתם בנאמנות אהבה קמיירי שלא יקפח שכר הראוי, אבל הכא בנאמנות דיבור עסקינן:

שנאמר בכל ביתי נאמן הוא. לנאמן וצדיק מייתי מקראי, שהדבר קשה שיכונה הקב"ה ומשה בשמות אחדים, ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו:

מפיו של הקב"ה לפיו של משה. כדכתיב (במדבר י"ב ח') פה אל פה אדבר בו, וזה עצמו ממאמר למאמר דקאמר, ומשום דענין זה צודק במ"ס ובפ"א כפל לתרווייהו. והוא הדין דהוה מצי למימר פנים אל פנים דהיינו הא, אלא דפה עדיף שכן שם האות.^{רע} ואפשר דמפה אל פה רמז למה שאמרו לקמן בשמות רבה פרשה מ"א (סימן ד' ג') משל למי שבא בנו מבית הספר ונתן לו חתיכה שבתוך פיו וכו', והכוונה על גילוי סודותיו הכמוסים לו כמו שאכתוב שם (ד"ה למה הדבר דומה) בעזרת האל:

ועל דרך הדרש דרכתי בכללות דרשא זו בו' דרכים.

הדרך הא', שלהיות מה שהאדם ימנע מהיות לו עסק עם אחר, ואף כי יביאנו ההכרח ישים ביניהם אמצעי, אפשר לה' סיבות, הא' לחסרון האיש ההוא שלא יבין דבריו כראוי ואפשר יטעה בהבנתם, וכל שכן אם ידבר בלשון עמוק וחכמה ולא יפיקו רצונו, וכמו שהמליצים מתמצעים בין המדברים שלשונם מתחלף (בה) [כדי] ^{רע} שיובנו דבריהם לעשות את אשר יחפצו בס' כראוי.^{רע} הב' לחשדת הזולת פן לא יהיה נאמן בעיניו וישנה מדעתו, כמו שהעוסקים במשא ומתן ממצעים אחרים ביניהם לקיים תנאיהם, דסהדי לשקרי עבידי (קידושין דף סה:). הג' גם כן לחשד הזולת, וכל שכן אי סאנו שומעניה שזה הצדיק לא ירצה להסתכל בפניו ולדבר עמו, אעפ"י שלא יפחד משירמה בו, כי רוח טהרתו לא תניחנו אל שיטתו לו בדיבור, וכריש לקיש דכל דמישתעי בהדיה יהבי ליה עיסקא בלא סהדי כדאיתא בפרק קמא דיומא (דף ט:). הד' לשפלות הזולת, שאין כבודו של זה להמתיק סודו אלא לדומה לו, על דרך (תהלים נ"ה י"ד-ט"ו) ואתה אנוש כערכי וגו' אשר יחדיו נמתיק סוד, כמו שהמלכים לא יתעסקו בצרכי ההמון כי אם באמצעות השרים והסגנים. הה' אם הזולת נבזה בעיניו נמאס לדבר עמו, וכההיא דרבי פלימו שלא היה יכול לסבול השטן כשנדמה לו כעני מפני מיאוס עניניו כדאיתא בשלהי דקידושין (דף פא:), וכל שכן מלתת לו דבר מיד ליד שיתגאל במגעו, וכמו שהיו חכמי הגמרא נזהרים ממגע עמי הארץ שסתמן טמאים. ועל זה אמרו שלא נמצאת סיבה מאלו אל שתמנע נתינת התורה מהקב"ה למשה בלי אמצעי, וכנגד הא' אמר ממאמר למאמר, שהיה מוכן לקבל מאמרו יתברך לאומרו לישראל כראוי. וכנגד הב' אמר מנאמן לנאמן. וכנגד הג' אמר מצדיק לצדיק. וכנגד הד' אמר מפה אל פה, שלא היה שפל בעיני ה' מליחד אליו הדיבור מפה לפה. וכנגד הה' אמר מיד ליד ממש כנזכר.

הדרך הב', שלהיות מה שישתיר האדם סודו מזולתו אעפ"י שירצה זולתו לעמוד בסודו לה' סיבות, הא' מפני שאינו אנוש כערכו כנ"ל. הב' לפי שהדבר ההוא מגונה או אסור וראוי להסתיר. הג' שהדבר מטבעו ראוי להסתיר אעפ"י שאין בו איסור וגנות מצד עצמו, כי הפרסום בלבד מגונה אצלו, על דרך (שבת דף לג.) הכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה וכו'. הד' לפחדו פן יקשקש בו כפעמון וכדי בזיון. הה' ליראתו פן יודע הדבר ועל ידי זה ימחו אחרים בידו ותופר עצתו, וכולם זכרם בעל העקידה בשער ע"ט. לכן הודיענו בזה שמה שגילה השי"ת סודותיו

^{רע} ובהכי מתיישב ג"כ למה לא כפל אות האל"ף לדרוש נוטריקון אומר לאומר, עיין בפירוש מהרז"ו כאן (ד"ה ממאמר למאמר) מה שכתב בזה, וכן בחידושי רי"ח (אות י'), ולפי דברי היפ"ת אתי שפיר בפשיטות, והיינו משום דכל הני דדריש כאן באותיות מנצפ"ך, הנה הדרשא נרמז בשם האות גופא, דלא מיבעיא באותיות צדי"ק פ"ה כ"ף, הרי הדרשא נרמז במשמעות שם האות גופא, ואף במ"ס ונו"ן שלא נרמז בהם הדרשא במשמעות שם האות, אבל עכ"פ הם קרובים לדורשם על דרך נוטריקון כיון דבאות מ"ס ונו"ן יש רוב האותיות של "מאמר" ו"נאמן", משא"כ באות אל"ף אין שום רמז לתיתב "אומר" בשם האות גופא, והבן.

^{רע} תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה וע"ד הדרש).

^{רע} ביפה מראה שם הוסיף: ולכן היו המתורגמנים מוכרחים לפרש ולהשמיע לעם דברי הרב הסתומות.

למשה הוא לבלתי היות שם סיבה מהסיבות האלו, וכנגד הא' אמר מצדיק לצדיק, וכנגד הב' מפה אל פה, שאדרבה הדברים קדושים ומצווים ולכן הודיעם למשה. וכנגד הג' אמר ממאמר למאמר, שאפילו מצד עצמם אין בהם גנאי אבל הם טהורים אמרי נועם. וכנגד הד' אמר מנאמן, שהוא נאמן רוח מכסה הראוי לכסות. וכנגד הה' אמר מכף לכף, דאדרבה הודעה זו היתה לעשות מעשהו על ידו, שכמו שידו יתברך עשתה מה שרצה על ידי התורה, כן תהיה יד משה פועלת ומוציאה מחשבתו יתברך לפועל.

הדרך הג', שרמזו אל ההבדלים אשר בהן נתעלתה נבואת משה רבינו ע"ה מכל הנביאים, איבעית אימא על דרך שמנאן הרב ז"ל (הרמב"ם) בפרק ז' מיסודי התורה (הלכה ו') והם ד', האחד שכולם מתנבאים בחלום או במראה והוא בהקיץ. הב' שכולם נבואתם על ידי מלאך על ידי חידות ומשלים, והוא מפי הקב"ה ממש. הג' שכולם היו מזדעזעים בעת נבואתם, והוא כאשר ידבר איש אל רעהו. הד' שכולם היו צריכים להכין עצמם, והוא היה מוכן תמיד ומנבא בכל עת שהיה רוצה. ועל הא' אמר מכף לכף, שהלקיחה ביד נמנעת אלא בהקיץ. ועל הב' אמר מפה לפה, שכן נלמד מדכתיב פה אל פה אדבר בו. וכנגד הג' אמר ממאמר למאמר, שהיו מדברים איש אל רעהו. ועל הד' אמר שהיה מוכן תמיד בנאמנותו ובצדקותו. ואיבעית אימא על דרך שמנאן בעל העקידה (שער ע"ו) אצל לא כן עבדי משה (במדבר י"ב ז'), שלקח הראשון מהנזכרים לסוג, וממנה נמשכו ארבעה הבדלים, הא' ראיית כל הדברים חדר בחדר כנאמן בית, ועל זה אמר מנאמן לנאמן. והב' שכל הנביאים היו כמסתכלים במראה שאין הידיעה גמורה שאין שם שמיעת קול, אבל משה רבינו ע"ה היה מסתכל באספקלריא המאירה ושומע הדברים בכל הצורך, ועל זה אמר פה אל פה אדבר בו. והג' שכל הנביאים אפילו אותו המעט המושג להם לא היה אלא בדברי משל וחידה, ומשה היה שומע הדבר בפירוש, ועל זה אמר ממאמר למאמר, וכמו שאמרו ז"ל (ספרי פ' מטות פסקא קנ"ג) שכל הנביאים נתנבאו בכה והוא בזה הדבר, שסגנון הדברים שהיה אומר לישראל הם עצמם הנשמעים לו מהשי"ת. והד' היותו מוכן תמיד, ועל זה אמר מצדיק לצדיק כנזכר:

הדרך הד', שלהיות שקצת מהמתנבאים אפשר שעם היות דבריהם בעניני תיקון המדינות והשלמת הנפש, אינם נביאים, אלא שדבריהם דברי נבואה לקוחים מזולתם, כחנניה בן עזור ואחאב וצדקיה חבירו, והראיה המופתית על בחינת האיש אם הוא נביא או גנב הוא מבחינת דרכיו והרחקת התענוגים כנביאי האמת, כמו שכתב הרב (מורה נבוכים) בחלק ב' פרק מ', בהיותו קולע אל שער מניח דת הישמעאלים שהוא מפורסם בשטוף הזמה שודאי דבריו גנובים מתורתנו הקדושה, לכן רמזו בזה שהיה משה רבינו ע"ה מקבל התורה מידו יתברך ממש ולא גנובה, יגיד עליו כושר מעשיו, ולכן המליצו הענין באומרו מכף לכף וכו', וזה שהכשרון או הפכו יהיה אם במחשבה ואם בדיבור ואם במעשה, וכנגד המעשה אמר מכף לכף, שכמו שהשי"ת נקי כפים וחסידי בכל מעשיו (תהלים קמ"ה י"ז) ומעשה ידיו אמת ומשפט (שם קי"א ז'), כן היה משה רבינו ע"ה. ועל הדיבור אמר ממאמר למאמר, שכמו שאמרו ה' אמרות טהורות (שם יב, ז) כן היו מאמריו. ועל המחשבה אמר מנאמן לנאמן, כי נכון לבו נאמן ושלם. ולא לעצמו בלבד היה שלם בכל דרכיו, כי גם להצדיק את הרבים, ועל זה אמר מצדיק לצדיק, כי צדקת ה' עשה וגו'. ולפי שעיקר הראיה בעזיבת התענוגים הוא עזיבת המשגל כמו שכתב הרב שם, לכן אמר מפה לפה, שבמאמר פה אל פה נרמז פרישתו מן האשה, כדאיתא בספרי (פ' בעלות פסקא ק"ג) פה אל פה אמרתי לו שיפרוש מן האשה ופירש:

הדרך הה', שרמזו שלמות הנותן והמקבל, רצוני שהיה משה שלם בה' ענינים הנמצאים בהשי"ת שעל ידי כן זכה הוא לשתתף התורה על ידו יותר מזולתו, וזה שהמנהיג צריך אל ה' שלמיות, כמו שכולן איתנהו במנהיג הראשון יתברך בשלמות בלתי בעל תכלית, הא' האותות המאמתים להוכיח העם ולקרבן באמרי נועם כדי שיהיו נשמעים אליו, על דרך אומרם לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת כדאיתא בפרק (הנזקין) (סוטה דף מז. סנהדרין דף קז.), וכן נמצא תמיד להשי"ת בקריאת החוטאים לתשובה, ועל זה נאמר (שיר השירים ה' ט"ז) חכו ממתקים

כמו שדרשו בחזית (שה"ש רבה פרשה ו' סימן א'). הב' להתנהג עם העם בחסד וברחמים שלא לרדות בו בפרך, ולפקח בצורך כל אחד ואחד לפי הראוי לחקו, וכמו ששובח השי"ת (דברים י"ח) עושה משפט גר יתום וגו'. הג' שיהיה נאה דורש ונאה מקיים, שממנו יראו וכן יעשו, ועוד שאם אינו צדיק לא יחוש להצדיק את הדין, וכבר שובח השי"ת בכל המדות הטובות, וכמו שאמרו ז"ל אחרי ה' [אלהיכם] תלכו (שם י"ג ה') מה הוא חנון וכו' כדאיתא בסוטה (דף יד.), ובחילוף יתחלל שם שמים על ידו שממנו ילמדו לשקר, מלבד שאין דבריו נשמעים שיאמרו לו טול קורה מבין עיניך, כמו שאמרו ז"ל (בבא בתרא דף טו:) על ימי שפוט השופטים (רות א' א'). הד' שתהיה פיו פתוחה תמיד להכריז האמת והצדק, ולא ילאה מעשות כן תמיד, כמו שהיה עושה אברהם אבינו ע"ה, וזה מבואר בהשי"ת שהוא קורא הדורות תמיד על ידי נביאיו השכם ושלוח. הה' שלילת חמדת הקניינים להיות נוער כפיו מתמוך בשוחד (ישעיה ל"ג ט"ו) ולא יעות הדין, והקש אל זה שאר הדברים המעוותים את הדין, וכבר שובח השי"ת בזה כמו שנאמר (דברים שם י"ז) אשר לא ישא פנים וגו'. ובאמת כולן צדקו יחדיו במשה, ועל הא' אמר ממאמר למאמר, שמאמריו היו תמיד לפייס ולקרבן, וכמו שנמצא בויכוחו עם קרח ועדתו. ועל הב' אמר מנאמן לנאמן, כי היה רועה נאמן לפקח בעסקיהם לתת לכל אחד חקו, וכמו שאמרו בפירוש לקמן בשמות רבה פרשה ב' (סימן ב').^{רע} ועל הג' אמר מצדיק לצדיק. ועל הד' אמר מפה לפה, שהשי"ת שם הדברים בפיו כדי שיגידם ויערכם תמיד כמבואר מתוכחותיו. ועל הה' אמר מכף לכף, שכמו שהשי"ת נקי כפים נוער כפיו מתמוך בשוחד, כן היה משה רבינו ע"ה, וכמו שאמר (במדבר ט"ז ט"ו) לא חמור אחד מהם נשאתי:

הדרך הו', היות תורת ה' תמימה לבלתי המצא חסרון לא ברב ולא בתלמיד, ולפי שחסרון הלימוד אפשר לחסרון המלמד או התלמיד באחד מה' פנים, הא' לחסרון הרגל הרב בלשונו אשר לא ידע לבטא בשפתו דעתו כהוגן, ויבא השומע לטעות בדבריו, על דרך (אבות פ"א מ"א) חכמים הזהירו בדבריהם, או לחסרון התלמיד בבקיאות הלשון, שיצטרך הרב להעמידו על הדבר בלעגי שפה ובלשון אחרת כרצונו,^{רע} ועל כן יפול השיבוש בדבריו, [ו]על זה אמר ממאמר למאמר, כי אמרות ה' אמרות טהורות, וכמו כן מאמר משה רבינו ע"ה תמים. והב' לכליות המלמד שלא ירצה לגלות סתרי חכמתו להתפאר בה שלא ימצא אחר בקי בה, כדרך האומנים לסתיר עצה מתלמידיהם, או חסרון התלמיד שאינו נאמן לגלות לו סתרי חכמה, כמו שאמרו בפרק אין דורשין (חגיגה דף יג.) אין מוסרים סתרי תורה אלא לחכם חרשים וכו', וכן אמר במדרש קהלת (פרשה א') בפסוק כל הנהלים (קהלת א' ז', סימן ה') גבי יהב חכמתא לחכימין (דניאל ב' כ"א) שאין ה' חונן דעת אלא לנאמנים, ועל זה אמר מנאמן לנאמן, שהשי"ת נאמן שאין אצלו כילות להסתיר דבר אלא מלמד בנאמנות גמורה, וכן משה רבינו ע"ה נאמן. והג' להיות נטיה לנפש הרב בענין ההוא, אשר לזה ישנו הדבר ויטו הדין, וכענין הדנין למאן דסאנו או דמרחמו (כתובות דף קה:), ועל זה אמר מצדיק לצדיק, שהרב והתלמידים^{רע} צדיקים ואין להם נטיה להפך הדבר. והד' לחסרון דעת הרב שאינו יודע כהוגן, או לחסרון דעת התלמיד שלא יוכל הרב להעמיק עמו בלימודו, ועל זה אמר מפה לפה, והכוונה בזה שהחכמה האלהית גם דעת משה רבינו ע"ה נקי ובר לפי אפשרותו, ולפי שהדיבור שליח השכל כאומרו (משלי ט"ז כ"ג) לב חכם ישכיל פיהו, יכונה הדעת בפה, כי זה כל האדם חי מדבר, שהדיבור מורה על השכל, [ו]על זה אמר מפה לפה. והה' לסיבת הטורח, שהרב לעצלותו יעשה מלאכתו רמיה, או התלמיד לעצלותו לא ישמש כל צרכו ותהיה האמת נעדרת ממנו, ועל זה אמר מכף לכף, כי הכף כלי המעשה, והכוונה כי כפו יתברך פרוסה לעשות, וכן יגיע כפו של משה להשתדל בכל

^{רע} זה לשון המדרש שם: אמרו רבותינו כשהיה משה רבינו ע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסות, כיון שהגיע לחסות נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו אמר אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עיף אתה, הרכיבו על כתיפו והיה מהלך, אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי (שמות ג' א') ומשה היה רועה.

^{רע} ביפה מראה שם כתב: "כלשונו".

^{רע} תוקן עפ"י יפה מראה שם.

צרכו כנודע מהתבודדותו, ואם כן אין חסרון במקובל למשה רבינו לא מפאת הנותן ולא מפאת המקבל אל שיצטרך שתנוסח התורה כדברי המנגדים, וכאמרם בפרק כל המנחות (מנחות דף נג:) יבא טוב ויקבל טוב מטוב וכו', כדפירשתיו בחלק א' מספר יפה עינים בפרשת שמיני:

ויש אומרים רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא היו. והא דמשמע לקמן בריש פרשה מ"ב (סימן א') שלא למד רבי אליעזר תורה עד שגדל על ידי שהיה חורש ונשברה פרתו, היינו שלא עסק בה עד שנעשה גדול, כדכתבו התוספות בפרק הבונה (שבת דף קד. ד"ה א"ל):

י' רבי יודן בשם עקילוס אמר לזה נאה לקראו אלוה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מתקלס במדינה ועדיין לא בנה לה דמוסיות ועדיין לא בנה לה פריבטאות, בתחלה מזכיר שמו ולבסוף קטיזמה שלו, ברם יחידו של עולם בתחלה פעל ולבסוף נתקלס. שמעון בן עזאי אומר (תהלים י"ח ל"ו) וענותך תרבני, בשר ודם מזכיר שמו ואחר כך שבחו, פלן אגוסטולי פלן פראטאטא, אבל הקב"ה אינו כן, אלא משברא צורכי עולמו אחר כך מזכיר שמו, בראשית ברא ואחר כך אלהים:

יו. לזה נאה לקראות אלוה. משום דקשה ליה דהיה לו לומר אלהים ברא בראשית, וזה אחד מהדברים ששינו לתלמי המלך הנזכרים בפרק קמא דמגילה (דף ט.ו), והטעם כתב רש"י ז"ל (שם ד"ה אלהים ברא בראשית) שלא יאמר בראשית שם הוא וב' רשויות הן, הראשון ברא את השני (עכ"ל). ואינו נראה, שמלבד מה שלא היה טעם למקרא לפי זה הפירוש כדכתיבנא לעיל (סימן י') בפתיחה דרבי יצחק (ד"ה בראו אלהים אין כתיב כאן), רע"ט הענין בעצמו אי אפשר לפי שרשי החכמה, שהרי אין מחק האלהות אלא שיהיה מחוייב המציאות קודם לכל נברא, ואם כן לא יפחד מתלמי המלך שיגמגם לומר ב' רשויות הן בהיות האחד נברא מהב', כי חכם גדול היה.^{רפ} ולי אפשר לומר שצורך השינוי משום שאילו היו מעתיקים מלת בראשית סמוכה למלת ברא כפירש"י ז"ל בפרשה (א' א' ד"ה בראשית), אם כן יש לבעל דין לחלוק ולומר שאין הכל נמשך אל ויאמר אלהים יהי אור כדרך רש"י,^{רפא} אלא שיהיה נמשך אל והארץ היתה תהו ובהו, ווי"ו "והארץ" אינה משמשת כדפירש הראב"ע (שם פסוק ב' ד"ה ובהו),^{רפב} ועל יסוד זה יאמר דהכי קאמר, בראשית תחילת בריאת שמים וארץ הארץ היתה תהו וגו', עם שלדרך הראב"ע פירש כוונת הכתוב באופן בלתי מחייב הקדמות,^{רפג} ואין כאן מקומו. ומה שהיה ממאן תלמי בפירוש רש"י, לפי שלדרך רש"י קשה דהיה לו לומר והיות הארץ תהו ובהו, אי נמי כשהארץ היתה

^{רעט} זה לשון היפ"ת שם: הפירוש ההוא זר מאד, ולא אתי עם מאמר את השמים, אם לא שיאמר שהוא כאילו כתיב "ואת" השמים ותחסר ווי"ו, או "עם" השמים כמו (שמות א' א') הבאים מצרימה את יעקב, וכל זה רחוק מאד.

^{רפ} בפירוש זה ינחמנו על המכילתא (פ' בא פרשה י"ד) תמה על היפ"ת בזה, וזה לשונו: תמינהי מחכם כמוהו, וכי לא נודע שעובדי עבודה זרה כולם יודעים שהם נבראים מזולתם, והרי המצריים בעצמן שהיה זה התלמי מלך עליהם היו עובדים לשה והיו יודעים שהשה נברא מזולתו, ואף אם היתה כוונתם למזל טלה שברקיע כמו שהאריכו מזה המפרשים, מכל מקום היו יודעים שאף המזלות הם נבראים שחכמים גדולים היו כמו שכתב הוא בעצמו, וכן כל עובדי עבודה זרה שהיו עובדים לכלב ולשאר נבראים, ואף המאמינים בשילוש עד היום מודים שהוא נברא מזולתו ומכנים אותו בשם בן והראשון בשם אב, וא"כ אין רחוק לומר שהיו מאמינים שהראשון ברא לשני, וקרוב לומר שהיו מאמינים בזה בחשבם שאין זה כבוד המקום ברוך הוא שישגיח בעצמו על הנבראים, ולכך ברא אלהים אחר שמסר לו מפתחת הממשלה ושעל ידו יושפע לנבראים, וכבר ביטל הנביא טעותם באומרו (ישעיה מ"ב ח') אני הי הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן וגו' עכ"ל.

והנה ביפה מראה על הירושלמי מס' מגילה (פרק א' סימן י"א [ובדפוס ברלין סימן ט'] ד"ה אלהים ברא בראשית) הביא ג"כ מה שהקשו התוס' שם (ד"ה אלהים) על פירש"י שהרי בראשית אינו שם כלל אלא בתחילה, ועוד שכתבו לו בלשון יונית בתחילה. ותירצו שהיונים היו יודעים שלעולם יש להזכיר הבורא בתחילה, ואם כן אילו כתבו בראשית קודם היה אומר דשתי רשויות הן, והתיבה הראשונה היא בורא אחד, ואלהים הוא השני, משום הכי הפכו לו עכ"ל. - וכתב ביפה מראה דגם זה הפירוש דחוק, דכיון דכתבו בתחילה בלשון יונית, איך יטעה לומר דהוי בורא אחד.

^{רפא} שפירש דהכי קאמר, בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך וגו' ויאמר אלהים יהי אור.

^{רפב} זה לשון הראב"ע: ואל תתמה על וי"ו והארץ, כי פירושו כפ"א רפה בלשון ישמעאל, וכמוהו (להלן ב' ו') ואיד יעלה מן הארץ.

^{רפג} ביפה מראה שם הוסיף: אלא שבתחילת בריאתם כשיצאו לפועל היתה בהו. [וזה לשון הראב"ע: והטעם כי בראשית בריאת הרקיע והיבשה לא היה בארץ יישוב כי היתה מכוסה במים].

לדרך הרא"ם שנזכיר בריש פרשה ג' (סימן א' ד"ה רבי יהודה אומר האורה נבראת תחילה) בעזרת האל, אבל מדקאמר והארץ היתה משמע שהוא הודעת ענין וסיום הגזירה, ומביא להאמנת הקדמות. ואף שהיו מעתיקים מלת בראשית בלתי סמוכה למלת ברא, רפ"ד עדיין היה [לו] רפ"ה פתחון פה לומר שהמים קדמו מכיון דכתיב והארץ היתה תהו וגו' ועדיין לא הזכיר בריאתם, וכדרך שאמר לעיל (סימן י"ב) אלהיכם צייר הוא אלא שמצא סמנים שסייעוהו וכו', והיה מפרש דבראשית ברא לא בא לומר סדר הבריאה, אלא שפירושו בתחילה כשברא שמים וארץ כבר היתה הארץ תהו, ולכן כדי שלא לתת פתחון פה לתלמי המלך שני ליה אלהים ברא בראשית, דהשתא ודאי להורות סדר הבריאה בא לומר שהאלהים ברא בתחילה את השמים וגו', שאם פירושו כשברא, אין מלת אלהים נופלת רפ"ה יפה בתחילה, וכיון דלהורות שהארץ והשמים קדמו [בא] רפ"ה על כרחך לומר דקרא דוהארץ היתה תהו ובהו הכי קאמר, הנה הארץ הנזכרת בתחילת בריאתה רפ"ה היתה תהו ובהו וגו', שהארץ הנזכרת ראשונה כוללת כל היסודות ארבעתן, ועל דרך שפירש הרמב"ן ז"ל. גם מלבד זה הדבר קשה שתהיה מלת אלהים מאוחרת, כי הראוי להקדים השי"ת בראש הדברים וכדכתיבנא לעיל בסימן י' (ד"ה רבי יצחק פתח ראש דברך אמת). ומשני דלהכי לא קפיד לכל זה לפי שאינו רוצה להקרא אלוה דהיינו בורא עולם עד שיקדים הודעת הבריאה, שלא כדרך מלך בשר ודם שמתקלס במדינה ועדיין לא בנה לה פריבטאות וכו' :

לזה נאה לקראות אלוה. קשה האי לישנא דמשמע לזה נאה להקרא אלוה ולא לאלהים אחרים, ואם כן היה לו להזכיר מעניני פחיתות אלהים אחרים, ולא ממנהג מלך בשר ודם שאינו מענינו, וכדרך הכתוב שאמר (תהלים קט"ו ג' ד') ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה עצביהם כסף וזהב. ועוד דאם כן נראה ח"ו שאין יתרונו על אלהים אחרים רק במה שאינו מתקלס עד שיפעל, ואינו כן, כי הבל המה בין קודם קילוסם בין אחר כך. מיהו לזה אפשר לומר דהכי קאמר, זה יקרא אלוה שמראה פעולתו קודם, לא כאחרים שנקראים אלהים תמיד בלי קדימת פעולה, שאין בהם פעולה כלל, ונמצא שתמיד נקראים אלהים קודם הפעולה, לא שאחרי קילוסם יש להם פעולה. ושמה דלא אתא לומר שזה ראוי להקרא אלוה, אלא שראוי לשבחו בענותנותו, וכדרכי שמעון בן עזאי דבסמוך, ולישנא קלילא הוא, וכאילו קאמר זה אלהים אלהינו הוא שראוי לספר בשבחו וענותנותו, והורה גודל ענותנותו דאפילו מלך בשר ודם הפחות מתקלס בה לתקותה בטובו, וכל שכן אם ידור נדר להטיב בה, אעפ"י שאפשר שימות ולא יעלה בידו, כל שכן השי"ת שהיה יכול להתקלס כיון שחשב בדבר, די לא איתי די ימחא בידיה (דניאל ד' ל"ב), ועם כל זה לא נתקלס עד שהוציא הענין לפועל. והנכון דהכי קאמר, לזה ראוי לקראות אלוה באמת שיוצר הכל הוא, ולא כמתהללים באיללים שלא יועילו כלל, ולרבנותא נקט מנהג המלכים לומר שאפילו שהיה לו להתקלס מקודם כיון דסיפק בידו לעשות, כדרך המלכים שמתקלסים מקודם משום דדבר מלך שלטון (קהלת ח' ד') כעשוי ועומד דמי, וכדאמרינן בריש בבא בתרא (דף ג:) גבי הורדוס שסתר בית המקדש, דאע"ג דאין סותרים בית הכנסת עד שיבנו אחר, מלך שאני, ולכן היה ראוי שיקדם אלהים בתחילה, כי לו יאה שיקרא אלהים בתחילה בתורה, אעפ"י שבמציאות העולם אי אפשר שיקרא אלהים אלא אחר שבראם, עם כל זה דבר אחר נמצא בו שאלהותו אינו אלא בהוראת מעשהו לפועל, ואם כן כל שכן וקל וחומר שמי שאין בו כח לעשות פעולה אפילו אחר שיקרא אלהים דלהבל דמה :

מלך בשר ודם מתקלס במדינה וכו'. שבני המדינה מקלסים אותו אף על פי שעדיין לא הטיב עמם אלא לתקותם שייטיב, וכל שכן אם כבר נדר להם שייטיב במדינה ויבנה להם

רפ"ד והיינו שהיו מעתיקים לו "בראשונה" ברא אלהים וגו', או "בתחילה" ברא אלהים וגו'.

רפ"ה תוקן עפ"י יפה מראה שם.

רפ"ו ביפה מראה שם: "מתישבת".

רפ"ז תוקן עפ"י יפה מראה שם.

רפ"ח ביפה מראה שם הוסיף: כשיצאה לפועל.

דימוסיות וכו', שהוא מתקלס אעפ"י שלא קיים דבריו בפועל, וכדאמרין לקמן בספר ויקרא ריש פרשה כ"ו (סימן א') אמרות ה' אמרות טהורות (תהלים י"ב ז'), מלך בשר ודם נכנס למדינה כל בני המדינה מקלסין אותו, רפ"ט [אב] הקב"ה בתחילה פעל ולבסוף נתקלס, שאינו מתקלס בעולמו אלא אחרי שכבר בראם והקדים טובו עמהם, על דרך (איוב מ"א ג') מי הקדימני ואשלם, ולרמז זה הקדים בראשית ברא לאלהים, שראשונה פעל בפועל ואחר כך נתקלס ונקרא אלהים בפי בריותיו :

בתחלה מזכיר שמו ואחר כך קטיזמא שלו וכו'. נראה דלא גרסינן ליה, דהיינו דברי בן עזאי ממש, והכי אמר בשוחר טוב (מזמור י"ח) בן עזאי אומר וענותך תרבני, בשר ודם מזכיר שמו ואחר כך קטיזמא שלו וכו', ואי רבי יודן נמי קאמר לה מה הוסיף בן עזאי. ועוד דאין ענין לזה אצל דברי רבי יודן, שתחילת דבריו וסופם אינו אלא בקילוס ופעולה, לא בענין הזכרת השם קודם הקילוס או אחר. ומצאתי בערוך (ערך אגוסטלא וערך קטיזמא) שכתב דאית ספרים דגרסי ברבי שמעון מזכיר שמו ולבסוף קטיזמא שלו, ואית דגרסי מזכיר שמו ואחר כך שבחו (עכ"ד), ומזה אני אומר שהמעתיק ראה ב' הנוסחאות וטעה לחשוב שהם ב' דברים, והכניס האחד בדברי רבי יודן והב' כתב ברבי שמעון. ולפי מה שכתבתי בסמוך (ד"ה לזה נאה לקראות אלוה [נהב]) דמה שאמר לזה נאה לקראות אלוה על שבח הענוה דיבר, אפשר לידחק ולומר דרבי יודן שיבח ענותנותו יתברך מצד ב' דברים, האחד שאינו מתקלס קודם הפעולה, והב' שאינו מזכיר שמו עד אחר שבחו, ותרואהו איתנהו בברא אלהים, שהבריאה היא הפעולה והיא שבחו. ורבי שמעון פליג ואמר שלא יתואר בזה בענוה אלא מצד הקדימו שבחו לשמו, לא להקדימו הפעולה לקילוס, כי זה אינו מענין גאוה וענוה :

וענותך תרבני. כלומר לאו טעמא דאקדים ברא לאלהים משום טעמיה דרבי יודן דצריך שנפעול קודם הקילוס, דזה יצדק בבשר ודם שהוא ספק עושה ספק אינו עושה, אבל השי"ת שדיבורו ומעשהו אחד למה לא יתקלס קודם שיפעל, אבל היינו טעמא משום ענוה בלבד שלא להזכיר שמו קודם שבחו :

וענותך תרבני. ומה היא ענותנותו, שבשר ודם מזכיר שמו ואחר כך שבחו, וזה חוטר גאוה^{רפ} להקדים השם תחילה, ועוד שנראה בזה ששמו עיקר והשבח טפל אליו, ששבחו נמשך לו מצד עצמותו, אבל הקב"ה אינו כן :

יז אמר רבי שמעון בן יוחאי מנין שלא יאמר אדם לה' עולה, לה' מנחה, לה' שלמים, אלא עולה לה', מנחה לה', שלמים לה', תלמוד לומר (ויקרא א' ב') קרבן לה', והרי דברים קל וחומר, ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב, המחרפים והמגדפים והעובדים עבודת כוכבים על אחת כמה וכמה שימחו מן העולם :

יז. אמר רבי שמעון בן יוחאי וכו'. נכתבה ברייתא זו לכאן לתרוצי הא דאקדים ברא (באן שייך ההערה שנכתב באן אחר הקטע) ואחר כך אלהים, לומר דהיינו טעמא שאין ראוי להקדים שמו יתברך בתחילה כדאזהר לן קרא גבי קרבנות, משום דטעמיה דרבי יודן (לעיל סימן י"ו) לא ניחא כנזכר לעיל (שם ד"ה וענותך תרבני [הא']), וטעמיה דרבי שמעון נמי לא אליה, דליכא כל כך ענוה וגאוה בהקדמת השבח לשם או השם לשבח, וקרא דענותך תרבני מיבעי ליה לכמה מילי דמדרשי בשוחר טוב (מזמור י"ח). ורבי שמעון ורבי יודן לא אמר[ו] כי האי טעמא, דשאני התם דהוא גבי דיבורא דאינשי צריך להקפיד בכך, אבל בכתבת התורה לא

^{רפ} ועבר לו קילוס, אמר להם למחר אני בונה לכם דימוסיות ומרחצאות, למחר אני מכניס לכם אמה של מים, ישן לו ולא עמד היכן הוא והיכן אמרותיו וכו'.

^{רז} עפ"י משלי י"ד ג'.

רצא ומדרש דידן יש לומר דס"ל דנהי דבכתיבת התורה לא היה לו להקפיד מטעם זה, דהא לא שייך הכא הטעם דאזהר קרא גבי קרבנות שלא להקדים שם ה' שמא ימלך ולא יקדיש, אבל מכל מקום בא הכתוב ללמדנו בזה שאין ראוי להקדים שמו יתברך בתחילה כדי שלא יבא ח"ו להזכיר שם שמים לבטלה. - ומה שכתב היפ"ת "אבל בכתיבת התורה לא היה לו להקפיד מטעם זה", נראה שאין כוונתו לומר דמשום דמייירי הכא בכתיבה לחוד ולא מדיבורא דאינשי א"כ לא היה לו להקפיד על זה, דפשיטא דחשש הנ"ל שלא יזכיר שם שמים לבטלה לא שייך רק גבי דיבורא דאינשי, אלא כוונתו לומר דאף דהכא נמי שייך דיבורא דאינשי, דהא אנו קרינן בתורה ואומרים פסוק בראשית ברא וגו', מכל מקום לא היה לו להקפיד מטעם זה כיון דלא שייך הכא חששא דשמא ימלך, והבן. [ואולם עיין במהרש"א במס' מגילה (דף ט.)] גבי הא דשינו הזקנים לתלמי המלך וכתבו לו אלהים ברא בראשית, שהביא בשם ספר פענח רזי שהביא בשם ספר לקח טוב שנתן טעם לענין כדאמרינן שלא יאמר האדם לה' קרבן אלא קרבן לה' דשמא יתחרט בתוך דיבורו ולא יסיים ונמצא שהוציא שם שמים לבטלה, הכי נמי הכא אם היה אומר אלהים ברא והיה פוסק, ולכך התחיל בראשית עכ"ל. - והנה מדבריו משמע דחששא הנ"ל דשמא ימלך שייך נמי גבי בראשית ברא אלהים, והיינו דחיישינן שמא יתחיל אדם לקרות בתורה ויאמר אלהים ברא ויפסוק ולא יגמור הפסוק, ואולם בפענח רזא שלפנינו לא נמצא דבר זה, ואכן במדרש לקח טוב פרשה זו נזכר ענין זה, אבל לא נזכר שם טעם הנ"ל דחיישינן שמא יפסוק, אלא קאמר שאין דרך המקרא להתחיל שם הנכבד קודם הזכרת המעשה, ומייתי עלה הא דתני רבי שמעון בן יוחאי מנין שלא יאמר אדם לה' עולה וכו', וסיים ולכך הזכיר בתחילת התורה השם אחר ב' תיבות עיי"ש].

ויש לומר עוד בטעם פלוגתייהו, דהנה בשל"ה (מס' פסחים מצה עשירה אות א') כתב טעם אחר למה לא יאמר אדם לה' עולה, והיינו משום דחיישינן דילמא אמר לה' וטרם אומרו עולה ימות, כי אין אדם בטוח רגע כמימריה, ועיי"ש שכתב דבזה יתיישב מה שהקשה היפ"ת בדיבור הסמוך דבחטאת ואשם שהם חובה מאי טעמא לא יאמר לה' ברישיה, והא בזה לא שייך חששא דשמא ימלך, אך חששא הנ"ל דשמא ימות שייך בכולהו עיי"ש. - ועיין בספר קורא מראש כאן (ארש רבה אות ל"ג) שביאר בזה סיום דברי המדרש כאן דקאמר והרי דברים קל וחומר, ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב, המחרפים והמגדפים וכו' על אחת כמה וכמה שימחו מן העולם, והקשו המפרשים מנא ליה לעונש זה שימחו מן העולם, וביאר בספר הנ"ל וזה לשונו: ולענ"ד לפרש כפשוטו דהנה מה שאמרו חז"ל שלא יאמרו לה' קרבן איכא תרי טעמי, חדא שמא יחזור מהנדר ויהיה הזכרת שם שמים לבטלה, והשני אמרו ג"כ דחיישינן שמא ימות אחר שיזכיר השם ולא יזכיר הקרבן ויהיה ג"כ הוצאת שם שמים לבטלה, וכענין ששמעתי בשם הרב הגאון החסיד מוה' שמעלקא זללה"ה אב"ד דק"ק ניקלשפורג על דברי המדרש כי תדור נדר לה' (דברים כ"ג כ"ב), הה"ד ימינו כצל עובר, ופשוטו של דבר דקאי על לא תאחר לשלמו (שם), אבל הוא ז"ל פירש עפ"י הנ"ל דלכך צריך לומר קרבן לה' ולא לה' קרבן משום שמא ימות אחר הזכרת השם, וזהו שאמר כי תדור תחילה הנדר ואח"כ לה', ואמר המדרש על זה הטעם הה"ד ימינו וכו' ודפח"ח ושי"י, [א.ה. וכן פירש בספר קדושת לוי פ' מטות על הפסוק (במדבר ל' ג') איש כי ידור נדר לה' עיי"ש, וכן כתב החיד"א בספר נחל קדומים ריש פ' מטות עיי"ש]. נמצא מבואר דחוששין שמא ימות, וא"כ יש לומר דזהו שאמר ומה אם מי שעתיד להקדיש והרי יש לו מחשבה לעשות מצוה ולהקדיש, דהשתא קיימינן שלא יחזור מהנדר, וא"כ הרי הוא עוסק במחשבת מצוה וראוי לומר שומר מצוה לא ידע דבר רע (קהלת ח' ה'), ועם כל זה אנו חוששין שמא ימות, קל וחומר לאותן שמזכירין שם שמים לחירוף וגידוף שראוי שימחו מן העולם, עכ"ל.

ולפי"ז יש לומר דבהא פליגי מדרש דידן עם רבי יודן ושמעון בן עזאי, דמדרש דידן ס"ל כטעם השל"ה דחיישינן שמא ימות, וטעם זה שייך ג"כ גבי קרא דבראשית ברא אלהים, דאי הוה כתיב אלהים ברא בראשית יש לחוש שמא יתחיל אדם לקרות בתורה ויאמר "אלהים", ובטרם אומרו "ברא" ימות ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה. ורבי יודן ושמעון בן עזאי סבירא להו דהחשש היא שמא ימלך ולא יקדיש, וזה לא שייך גבי קריאת התורה, ולכך לא סבירא להו דמהאי טעמא התחיל התורה בבראשית.

ואגב, עיין בספר ויקרא יצחק (מהג"ר יצחק עטייה ז"ל) פ' ויקרא שכתב לבאר מאמר רבי שמעון מנין שלא יאמר אדם לה' עולה וכו', אמאי נקט בלישניה "אדם" ולא איש, וביאר עפ"י טעם הנ"ל דהא דאסור לומר לה' עולה דחיישינן שמא לא יספיק לומר מלת עולה ותצא רוחו ישוב לאדמתו ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה, וכתב בספר הנ"ל דאפשר לחלק ולומר דהיינו דוקא בשאר בני אדם דעלמא, מהן רבים עתה עמי הארץ דאפשר שימחוטו מיתה פתאומית על רוב פשעיהם, אבל מי שהוא מחסידי עליון וידע איניש בנפשיה כי צדיק גמור הוא (ברכות דף ס:), אז לא היו בסוג זה, דפשיטא שלא ימיתו ה' במיתה חטופה ח"ו, והשכל מחייב להאי חילוקא. ובזה פירש שני כתובים הבאים כאחד שאמר המשורר (תהלים קט"ז י"ד-ט"ו) נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו, יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, דצריך ביאור מהו מלת "לה" דקאמר, דפשיטא דהמשלם נדרי לה' הוא דמשלם, גם מהו לשון נגדה נא לכל עמו, דמאי איכפת לן אם היא בפני עמו או לא, ואדרבה עדיף טפי אם ישלם הנדרים במתן בסתר בינו לבין עצמו, ולפי פשוטו יש לומר דמייירי בנדרים שנדר בפני הציבור, להכי משלם לפניהם משום והייתם נקים (במדבר ל"ב כ"ב), אבל אכתי יש לדקדק אמאי אמר לשון נגדה, הול"ל בפני עמו וישנה דרך קצרה, גם מה קשר ושייכות יש למאי דסמיך ליה יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, דמה ענין חסידים ומיתתם להכא. ועפ"י האמור יובן שפיר, והא גופא קמ"ל דוד המלך ע"ה באומרו נדרי לה' אשלם, ולא אמר נדרי אשלם לה', ור"ל שיכול אני לומר קודם מלת לה', ומובטחני בקוני שאלה נדרי ולא אמות כי אחיה, וזהו נגדה נא לכל עמו, היינו שלא כדן שאר בני אדם והם עמא דארעא, עמו דייקא, וטעמא משום דיקר בעיני ה' המותה לחסידיו, ואינו ממיתם ח"ו במיתה פתאומית כשאר עמי הארץ, וא"כ ליכא בהו האי חששא, וגם לגבי דידה ידע בנפשיה והעיד על עצמו (תהלים פ"ו ב') כי חסיד אני, להכי יכול לנדור כהאי גוונא שיאמר קודם לה', דמשנת חסידים שנו כאן וכאמור. והנה איתא במס' בבא בתרא (דף קסד:) אמר רב עמרם אמר רב ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום וכו', וכתב המהרש"א בחא"ג דמה שאמר אין

(..הנה פשוט שכוונת היפ"ת לומר דהמדרש בא לתרץ למה הקדים "בראשית ברא" ואח"כ "אלהים", והא דנקט היפ"ת מלת "ברא" לבד לאו דוקא, אלא כוונתו לתיבות "בראשית ברא", וכן כתב בנזר הקודש כאן (ד"ה אמר רשב"י מנין שלא יאמר אדם וכו') דרבי שמעון בן יוחאי בא לפרש טעם אחר על קדימת בראשית ברא לאלהים, וכן כתב בידי משה (ד"ה והרי דברים קל וחומר וכו') שלא נכתב אלהים קודם בראשית לפי שאין ראוי להזכיר השם קודם המעשה כמו בעולה ושלמים עיי"ש, - ואמנם בספר דברי שלום (שרעבי) בליקוטים על סדר הפרשיות (בראשית אות ב') אחר שהביא דברי היפ"ת והידי משה, כתב וזה לשונו: וקשה דא"כ למה נכתב אחר ב' תיבות, ליכתוב אחר מלה אחת דהיינו בראשית אלהים ברא, כמו בקרבנות שצריך לומר קרבן לה' אחר מלה אחת, ולהרב יפ"ת ז"ל נמי קשה דבא לתרץ הא דהקדים ברא לאלהים, דמשמע דאם הקדים אלהים לברא לא הוה צריך לתרוצי, והא אפילו הקדים אלהים לברא צריך לתרוצי דלמה הקדים בראשית לאלהים, והוא הטעם כמו הקרבנות, ואם נאמר דלאו דוקא נקט ברא, ורצה לומר דלמה הקדים בראשית ברא לאלהים, א"כ קשה לי מה שהקשיתי להרב ידי משה. ונראה לע"ד דכוונת המדרש כך הוא, דרבי שמעון בן יוחאי הוכיח מקרבן לה' שצריך להזכיר שמו יתברך אחר מלה אחת, ואזהרתיה מהכא דכתב בראשית ברא אלהים, ולא כתיב בראשית אלהים ברא, רצה לומר דהתורה מזהרת בראשית, רצה לומר ראשית דברך כשאתה בא להזכיר את השם הנכבד, לא תאמר אלהים ברא אלא ברא אלהים אחר מלה אחת כמו קרבן לה', וזה הוא כוונת הרב יפ"ת ז"ל דבא לתרץ דמה שלא הקדים אלהים לברא הוא דהתורה בא להזהיר שלא יזכיר שם השם כי אם אחר תיבה אחת וכמו שכתבתי, עכ"ל. - ולא ידעתי איך רצה להעמיס כן בכוונת היפ"ת, דפשוט שכוונת היפ"ת לומר דמדרש דידן בעי לתרוצי הא דאקדים "בראשית ברא" ואח"כ

"אדם" ניצול מהן, היינו העומד בשם אדם הדיוט ואינו מדמה עצמו למלאך, אבל האיש הזוכה ומדמה עצמו במעשיו למלאך ה' יוכל להנצל מג' עבירות אלו עיי"ש, ונראה מדברי המהרש"א דבמקום שנאמר "אדם" מורה על אדם הדיוט ולא באיש הזוכה. אמור מעתה דהיינו דקאמר רבי שמעון מנין שלא יאמר "אדם" לה' עולה, רצה לומר מי שהוא אדם הדיוט ולא איתמחי גברא בחסידות, מנין שלא יאמר קודם לה' ואח"כ עולה, תלמוד לומר קרבן לה', דדייק ואמר הכתוב "אדם" כי יקריב צריך לומר קודם קרבן והדר לימא לה', והטעם דחיישינן שמא לא יזכה לסיים הענין והוי כמזכיר שם שמים לבטלה, ומזה אדם דן קל וחומר ומה מי שעתידי להקדיש ובא לעשות מצוה אמרה תורה שלא יזכיר שם שמים תחילה דחיישינן שמא ימות, על אחת כמה וכמה במילי דעלמא שיזהר ביתר שאת שלא יזכיר שם שמים לבטלה, והיינו שלא יאמר בכל עניינו מלת לה' קודם דשמא לא יזכה להשלים ויגרום הזכרת שם שמים לבטלה, עכ"ל. [ועיין בספר חלקם בחיים להג"ר חיים פאלאגי ז"ל (דרוש כ"ט להספד ד"ה והנה זכרוננו) שהביא ששמע לפרש כן בימי חורפו, ועיי"ש מה שכתב לפרש באופן אחר קצת].

והנה עפ"י דבריו יש לנעוץ סוף התורה לתחילתה, דמסיים לעיני כל ישראל, ומתחיל בראשית ברא אלהים, דלפי מה שנתבאר במדרשינו כאן הטעם שהתחיל התורה בראשית ברא אלהים ולא אלהים ברא בראשית, היינו משום דאין להזכיר שם שמים תחילה, ולפי האמור הטעם בזה משום דחיישינן שמא ימות, אמנם זהו דוקא בסתם אדם שאינו מוחזק בחסידות, אבל מי שמוחזק בחסידות לא שייך ביה חששא דשמא ימות וכו", אך כיון דהתורה ניתנה לכל אדם אף למי שאינו מוחזק בחסידות, לכך הוצרך להתחיל בראשית ברא אלהים, והיינו דקאמר "לעיני כל ישראל - בראשית ברא אלהים", כלומר כיון דהתורה ניתנה לעיני כל ישראל והכל קורין בה, לכך הוצרך להתחיל בראשית ברא אלהים, והבן.

ויש לומר עוד עפ"י מה דאיתא במס' עבודה זרה (דף ה.) דאי לא חטאו ישראל בעגל לא הווי מייתי, ואתיא כרבי יוסי שאמר לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן שנאמר (תהלים פ"ב ו') אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם, חבלתם מעשיכם אכן כאדם תמותון עיי"ש, וכן היא דעת רבי נחמיה בשמות רבה פרשה ל"ב (סימן א') דדריש מאי דכתיב (שמות ל"ב ט"ז) חרות על הלוחות, חירות ממלאך המות, דבשעה שאמרו ישראל (שם כ"ד ז') כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע, אמר הקב"ה אדם הראשון צויתיו מצוה אחת כדי שיקיימנה והשויתיו למלאכי השרת וכו', אלו שהן עושין ומקיימין תרי"ג מצוות וכו' אינו דין שיהיו הן חיינן וקיימין לעולם וכו'. - ועיי"ש ביפ"ת (ד"ה בשעה שאמרו ישראל כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע) שהקשה דאחר שמאז נגזר הדבר א"כ למה תלה הענין בלוחות דכתיב חירות על הלוחות, ויש לומר שסיבת הדבר היה מה שצדקו יחדיו ואמרו נעשה ונשמע, ואז נגזר החירות, והלוחות היו ככלי חפץ לקיים זה, כמו שנמצאו סגולות במרגליות לדחות ההיזקים, ונתן להם ה' הלוחות שמסוגלתם להדיח מהם מלאך המות עכ"ל. - ונמצא לפי"ז דאילו ישראל בעגל ולא נשתברו הלוחות, אז לא היה שייך כלל חשש הנ"ל דשמא ימות דהא היה חירות ממלאך המות, וממילא לא היה צריך להתחיל בראשית ברא אלהים, ולפי"ז יובן שפיר סמיכות סוף התורה לתחילתה, דמסיים ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, ופירש"י שם (ד"ה לעיני כל ישראל) דזה קאי על שבירת הלוחות ששברם לעיניהם כדכתיב (דברים ט' י"ז) ואשברם לעיניכם, והסכימה דעת הקב"ה לדעתו וכו', וכיון שנשתברו הלוחות הרי חזרה גזירת המיתה למקומה, ולכן הוצרך להתחיל בראשית ברא אלהים, ולא אלהים ברא בראשית.

אלהים, וכמו שכתב לעיל סימן ט"ז (ד"ה לזה נאה לקראות אלוה [הא']) בטעמא דרבי יודן ושמעון בן עזאי שכוונתם לתרץ למה לא כתיב אלהים ברא בראשית וכמו ששינו הזקנים לתלמי המלך, וגם מדרש דידן אתא לתרוצי האי קושיא, וכמבואר כאן בהמשך דברי היפ"ת שנתן טעם למה לא ניחא למדרשינו טעמא דרבי יודן ושמעון בן עזאי, וכן להיפך למה לא ניחא להו למימר כטעמא דהכא, הרי מבואר דכולהו אתא לתרוצי הא דלא קאמר אלהים ברא בראשית, ופשיטא דמה שכתב היפ"ת "הא דאקדים ברא ואחר כך אלהים" כוונתו לומר למה הקדים "בראשית ברא" ואח"כ אלהים, וכמו שנטה בעל דברי שלום לומר דלאו דוקא נקט "ברא", (ובלאו הכי יפלא דקארי ליה מאי קארי ליה, דפשיטא שלא נתכוון היפ"ת לומר דהמדרש לא בא רק לתרץ הא דהקדים תיבת "ברא" לאלהים, דא"כ לא תירץ המדרש כלום ואין כאן אפילו התחלת תירוץ, דאי משום דילפינן מקרבנות דאין להקדים לה' לקרבן, הרי לא תירץ כלום למה הקדים תיבת ברא לאלהים, דכיון שהתחיל בתיבת בראשית אין כאן בית מיחוש, ואכתי יקשה דהול"ל בראשית אלהים ברא, אלא ברור שכוונת היפ"ת לומר דהמדרש אתא לתרוצי למה הקדים "בראשית ברא" לאלהים, ועיקר כוונת הקושיא דהול"ל אלהים ברא בראשית כמו ששינו לתלמי המלך, או כמו שכתב היפ"ת לעיל בסימן ט"ז דמהראוי להקדים השי"ת בראש הדברים עיי"ש). וגם מהא דסיים היפ"ת כאן דרבי שמעון ורבי יודן לא אמרו כי האי טעמא משום דשאני התם דהוא גבי דיבורא דאינשי אבל בכתיבת התורה לא היה לו להקפיד מטעם זה, הרי מבואר דבגוף כתיבת התורה איירינן הכא, והיינו דמדרשינו ס"ל דגם בכתיבת התורה הקפיד שלא להתחיל בתיבת אלהים, ואינהו סברי דבכתיבת התורה אין להפקיד מטעם זה (עיין בהערה הבא...), אבל אם כוונת היפ"ת לומר בדעת מדרשינו כפירוש בעל דברי שלום הנ"ל דהכתוב גופיה בא להזהיר דבראשית דיבורך תאמר ברא אלהים ולא אלהים ברא, א"כ מאי קאמר דאינהו סברי דבכתיבת התורה לא היה לו להקפיד מטעם זה, - ובגוף קושיתו שהקשה למה נכתב אלהים אחר ב' תיבות, ליכתוב אחר מלה אחת דהיינו "בראשית אלהים ברא" כמו בקרבנות שצריך לומר קרבן לה' אחר מלה אחת, לענ"ד לא קשה כלל, דהקושיא לא היה אלא שהיה ראוי להתחיל "אלהים ברא בראשית" כמו ששינו לתלמי המלך, ובזה לא היה סגי לומר "בראשית אלהים ברא", דלא מיבעיא לפירש"י במס' מגילה דתלמי היה אומר ב' רשויות וכו', א"כ גם אי הוה כתיב בראשית אלהים ברא הוה מצי לומר כן.. וגם לפי מה שפירש היפ"ת שם (ד"ה..). שהיה טועה בקדמות, גם בכהאי גוונא היה יכול לטעות בזה, וא"כ אחר דבלאו הכי צריך להקדים מלת בראשית משום דאין מתחילין באלהים, א"כ ודאי טפי עדיף לכתוב בראשית ברא אלהים..).

מנין שלא יאמר לה' עולה וכו'. פירוש משום דשמא אחר שיזכיר את ה' ימלך ולא יקדיש ונמצא שהוציא שם שמים לבטלה, כדאמרינן בפרק קמא דנדרים (דף י:).^{רצב} והא דקאמר הכא ומה אם מי שעתיד להקדיש, הכי קאמר, מי שדעתו להקדיש.^{רצג} ועולה ומנחה ושלמים לאו דוקא, דהוא הדין חטאת ותודה וכל מילי דקרבן, ובתורת כהנים^{רצד} אמר חטאת נמי, ובפרק קמא דנדרים (דף י:). נזכר תודה. והא דלא נקט לכולהו, דתנא לאו כי רוכלא חשיב ואזיל. ואע"ג דקרא דקרבן לה' בקרבנות נדבה איירי, ילפינן לכולהו במה מצינו, דחד טעמא שייך

^{רצב} טעם זה דשמא ימלך ולא יקדיש אינו מפורש בגמרא שם, אלא אמרינן שם טעמא מאי תקינו רבנן כינויין לקרבן, דלא לימא קרבן, ופריך ולימא קרבן, דילמא אמר קרבן לה', ולימא קרבן לה', דילמא אמר לה' ולא אמר קרבן וקא מפיק שם שמים לבטלה. ופירש שם הרא"ש (ד"ה לשון שבדו להם חכמים) דפעמים יקדים ה' לקרבן ונמלך מלגמור דבריו ולידור, ונמצא שהזכיר שם שמים לבטלה עכ"ל.

^{רצג} עיין להלן הערה...

^{רצד} ליתא בתורת כהנים שלפנינו, אבל כן הוא בילקוט (רמז תל"ה) בשם תורת כהנים.

בכולהו. ואם תאמר בחטאת ואשם ודומיהם שהם חובה להביאם מאי טעמא לא יאמר לה' ברישא.^{רצ"ה} יש לומר דאיכא למיחש שמא ימלך להניח בהמה זו ולהביא אחרת:

תלמוד לומר קרבן לה'. ואע"ג דבהדיא כתיב בפרשת ויקרא (א' י"ד) עולה קרבנו לה', ובכמה דוכתא נמי אשכחן עולה לה', והתם נמי כתיב בהדיא מנחה לה' (שם ב' א') ושלמים לה' (שם ג' ו'), כיון דקרבן לה' קאי אשלשתן, דקרבן לה' מפרש ואזיל מן הבקר וכו' בקרבן עולה, והדר מפרש קרבן מנחה והדר שלמים, להכי סגי ליה בקרא דקרבן לה' לקצר בלשונו. ותודה אעפ"י שלא נזכרה בפרשה זו לא מייתי לה מדכתיב בפרשת אמור (שם כ"ב כ"ט) וכי תזבחו זבח תודה לה', דמהתם לא איריא, דבזביחה איירי, לא בעת דיבור ההקדשה. ומכל הנזכרים בפרשת פנחס ליכא לאתווי, דהתם בקרבנות ציבור הקבועים לזמניהם איירי דלא מתקדשי במאמר, שמדמי הלשכה הם באים (שקלים פרק ד' מ"א):

תלמוד לומר קרבן לה'. קשה דבפר כהן משיח כתיב (שם ד' ג') לה' [לחטאת, ובפרשת אמור נמי כתיב (שם כ"ב י"ח) אשר יקריבו לה' [לעולה. ושמא דשאני היכא דכתיב בלמ"ד, דהתם לאו בלישנא דמקדיש איירי, ולישנא דקרא הוא, שאין דרך המקדיש לומר אלא הרי עלי עולה או הרי זו עולה ומנחה. אי נמי דכיון דהא גלי לן קרא אזהרה זו בריש תורת כהנים לא קפיד אחר כך בכולהו, דמהשתא לא (אתי למעוטי) [אתי למיטעני], וכל זה דוחק:

לא יחול שם שמים להקריב. כלומר לא יחול כדי להקריב אלא על הקרבן. והכי לישנא דתורת כהנים (פ' ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ב' סימן ד') אמרה תורה לא יהא מזכיר שם שמים אלא על הקרבן:

המחרפים והמגדפים. קשה למה ליה קל וחומר לזה, דהא כל אלו מפורשים בתורה וענשם בצדם. ועוד קשה היכי יליף מקל וחומר שימחו מן העולם, שאעפ"י שאמת הוא, לא אתי מהכא, דאין באומר לה' עולה אלא איסורא ולא עונש זה, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון. וליכא למימר דלא יליף קל וחומר אלא לאיסורא, והואיל והזכירם קללם משום ושם רשעים ירקב (משלי י' ז'), שאם כן הכי הוי ליה למימר המחרפים והמגדפים שימחו מן העולם על אחת כמה וכמה, ועוד דאם כן תחסר הגזירה מדבריו. ולישנא דתורת כהנים (שם) אתי שפיר, דקאמר על אחת כמה וכמה שאין מזכירים שם שמים לבטלה.^{רצ"ה} ואעפ"י שכבר נאמר (שמות כ' ז') לא תשא את שם [ה'] אלהיך לשוא,^{רצ"ה} פשטיה ליתיה אלא בשבועת שוא:

^{רצ"ה} עיין לעיל הערה.. שהבאנו בשם השל"ה דהטעם הוא דחיישינן שמא ימות, וטעם זה שייך אף בקרבנות שהם חובה. - ועיין בספר פתח עינים להחיד"א במס' יומא (דף לט.). מה שכתב בזה, וכן בספרו נחל קדומים פרשה זו (אות ה') עיי"ש. [ובמתנות כהונה כאן (ד"ה יחיל) כתב דחיישינן שמא יתחרט בתוך כדי דיבור "או ישתתק" ונמצא שהוציא שם שמים לבטלה].

^{רצ"ה} ובמס' נדרים שם גרסינן: ומה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן אמרה תורה קרבן לה', לבטלה על אחת כמה וכמה. - והנה לפום ריהטא צריך עיון מה ענין קל וחומר לכאן, דכל היכא דדנין קל וחומר היינו דבזולת הקל וחומר לא הוה ידעינן דבר הנלמד, אבל כאן לא שייך זה, דהא כל עיקר הטעם דאסור לומר לה' קרבן היינו משום דחיישינן שמא ימלך ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה, וא"כ בהכרח דהאיסור להזכיר שם שמים לבטלה קדים להך דינא דאסור לומר לה' קרבן (והיינו מדכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא), וא"כ מה ענין קל וחומר לכאן, והא זה עצמו היא סיבת האיסור.

שוב ראיתי בנזר הקודש כאן (ד"ה אמר רשב"י וכו') שהקשה כן בקוצר מילין, וזה לשונו: ואי טעמא דחיישינן שמא ימלך ולא יקדיש ויוציא שם שמים לבטלה, לא שייך ביה לשון קל וחומר, דהיינו הך עכ"ל. וכוונתו כנ"ל דלא שייך כאן קל וחומר כיון דזה עצמו היא סיבת האיסור לומר לה' קרבן. ועיי"ש שהעלה דטעם האיסור אינו משום דחיישינן שמא ימלך, אלא כדאיתא בזוהר (פ' יתרו דף פז:): דאין להזכיר שם שמים על דבר ריקן אלא אחר איזה דיבור תחילה, ולכן אפילו הזכרת שם שמים על דבר מצוה אינו ראוי להיות תחילה קודם שום דיבור, כיון דעכ"פ באותו רגע תוך כדי דיבור מתעורר קדושת השם על דבר ריקן, עכ"ל עיי"ש באריכות.

והנה בשו"ת דברי יואל (חלק יו"ד סימן פ"ה אות ו') האריך להקשות עליו מכמה צדדים עיי"ש, ובתוך דבריו (שם ד"ה ואני תמה, בסוף הדיבור) כתב וזה לשונו: והקושיא שהקשה מאי קל וחומר איכא במוציא שם שמים לבטלה, נתיישב היטב בדברי היפ"ת מה שפירש מה שאמר ומה מי שהוא עתיד להקדיש, דאף דלפי החשש שמא ימלך לא יקדיש אח"כ, מכל מקום אמר שעתיד להקדיש יען שבעת שהזכיר את השם היה דעתו כן שעתיד להקדיש, ונמצא שהזכיר את השם אדעתא דהקדישא, והיה הסברא שבכהאי גוונא אינו עובר, ואעפ"י כ' אסרה התוה"ק, וא"כ הוי שפיר קל וחומר לשאר מוציא שם שמים לבטלה שאינו כלל אדעתא דהקדישא, ולא קשה מידי עכ"ל. - והנה מה

יח רבנן אמרין בשר ודם בונה בנין, בשעה שהבנין עולה בידו הוא מרחיב ועולה, ואם לאו מרחיב מלמטה ומיצר מלמעלה, אבל הקב"ה אינו כן, אלא את השמים שמים שעלו במחשבה, ואת הארץ, ארץ שעלתה במחשבה. רב הונא בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמר אפילו אותן שכתוב בהן (ישעיה ס"ה י"ז) כי הנני בורא שמים חדשים, כבר הן ברואין מששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב (שם ס"ו כ"ב) כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה, הארץ חדשה אין כתיב כאן אלא החדשה:

יח. רבנן אמרין. אקרא קאי דכתיב את השמים ואת הארץ, דקשה להו דשמים וארץ מיבעי ליה, דהא אכתי לא הוו שמים ולא נזכרו מקדמת דנא שירמוז אליהם בה"א הידיעה כרקיע

שכתב דהקל וחומר נתיישב היטב בדברי היפ"ת מה שפירש מה שאמר ומה מי שהוא עתיד להקדיש וכו', כוונתו למה שכתב היפ"ת לעיל (ד"ה מנין שלא יאמר לה' עולה וכו') דהא דקאמר הכא ומה אם מי שעתיד להקדיש, הכי קאמר מי שדעתו להקדיש עכ"ל, וכוונת היפ"ת בזה לומר דאף דלפי החשש דשמא ימלך לא יקדיש אח"כ, מכל מקום אמר "שעתיד להקדיש" יען שבעת שהזכיר את השם היה דעתו כן שעתיד להקדיש, ולפי"ז אתי שפיר הקל וחומר, דמה זה שהזכיר את השם אדעתא דהקדישא אפילו הכי אסרה תורה לומר כן מחשש שמא ימלך ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה, קל וחומר לשאר מוציא שם שמים לבטלה שאינו כלל אדעתא דהקדישא. - וכיוצא בזה כתב בספר קרבן אהרן על התורת כהנים שם, דהתם נמי גרסינן כדהכא "ומה אם מי שהוא עתיד להתקדש", וכתב בקרבן אהרן דבגמרא גרסינן ומה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן אמרה תורה קרבן לה', לבטלה על אחת כמה וכמה, וכתב דגירסא זו מתיישבת ונכונה, שירצה ומה זה שבשעה שאמר לה' לא נתכוון להוציא שם שמים לבטלה אלא לומר קרבן, אלא שאח"כ נמלך, חששה תורה עליו ואמרה שלא יאמר לה' קרבן, המוציא בכוונה לבטלה על אחת כמה וכמה, אבל גירסת התורת כהנים קשה, דאיך יאמר מי שהוא עתיד להתקדש אחר שכל יראתינו הוא שמא לא יתקדש, וכתב דבדוחק נוכל לפרש שירצה מי שהוא מזכירו עפ"י דעת שהוא עתיד להתקדש עכ"ל. ולזה ג"כ נתכוון היפ"ת במה שכתב דהכי קאמר מי שדעתו להקדיש, והוא מבואר. - ומיהו בכל זאת עדיין לא נתיישב בזה קושית הנזר הקודש הנ"ל, דנהי דודאי חמיר טפי מי שמזכיר שם שמים לבטלה לגמרי, אבל מכל מקום לא יצדק בכאן לשון קל וחומר, דכיון דהטעם שאסרה תורה לומר לה' קרבן הוא משום דחיישינן שמא ימלך ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה, א"כ לא שייך לומר על זה קל וחומר דאסור להזכיר שם שמים לבטלה, דהא זה עצמו הוא הטעם דאסור לומר לה' קרבן משום דחיישינן שמא יזכיר שם שמים לבטלה, וזהו שדייק הנזר הקודש וכתב "לא שייך ביה לשון קל וחומר דהיינו הך". (ובשלמא אי הוה אמרינן דבכהאי גוונא שהזכיר את השם אדעתא דהקדישא והדר נמלך ולא קידש לא נחשב ממש כמזכיר שם שמים לבטלה, והא דאסרה תורה לומר לה' קרבן היינו משום דאם ימלך יהיה מיחזי כמזכיר שם שמים לבטלה, אז שפיר הוה שייך לישנא דקל וחומר כלפי מי שמזכיר שם שמים לבטלה לגמרי, אבל כיון דנקטינן דבכהאי גוונא שנמלך נחשב ממש כמזכיר שם שמים לבטלה, וכמפורש בגמרא דנדרים שם דאם אמר לה' ולא אמר קרבן קא מפיק שם שמים לבטלה, א"כ לא שייך ביה לישנא דקל וחומר דהיינו הך).

והיה נראה לומר דהאי קל וחומר לאו לענין גוף איסור הזכרת שם שמים לבטלה קאמר לה, אלא לאשמעין חומר הענין עד כמה צריכין לזהר בזה שלא להזכיר שם שמים לבטלה, ועל זה אמר ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב, והיינו משום דחיישינן שמא ימלך ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה, אף שאין זה אלא חששא רחוקה דהא מייירי במי שדעתו להקדיש, ואפילו הכי אסרה תורה לומר כן מחשש שמא יבא להזכיר שם שמים לבטלה, על אחת כמה וכמה שאין מזכירים שם שמים לבטלה, כלומר על אחת כמה וכמה שצריכין לזהר מאד שלא להזכיר שם שמים לבטלה. - ואפשר דלכך דקדק לומר ומה אם מי "שהוא עתיד להקדיש", ולא אמר "שדעתו להקדיש", שכוונתו בזה לומר דאף דההוא חששא דשמא ימלך הוה חששא רחוקה, דהא מייירי במי שכבר גמר בלבו להקדישו לקרבן, ומהיכי תיתי נחשוש שימלך בתוך כדי דיבור, מכל מקום מחמת גודל הזהירות שצריכין לזהר בהזכרת השם חיישינן לזה, והיינו דקאמר ומה אם מי "שהוא עתיד להקדיש", כלומר שהדבר כמעט ברור שעתיד להקדיש כיון שכבר גמר כן בלבו, אפילו הכי אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב וכו', והבן. - ובזה מיושב ג"כ מה שדקדק היפ"ת בסמוך דהא כבר נאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, אבל לפי הנ"ל ניחא, דלא דריש קל וחומר לענין גוף האיסור, רק בנוגע חומר הזהירות שצריכין לזהר בזה. [ומיהו קצת קשה להעמיס כן בלשון התורת כהנים דקאמר "על אחת כמה וכמה שאין מזכירים שם שמים לבטלה", דמשמע דמייירי מגוף האיסור. וכן קשה להעמיס כן בלשון הגמרא בנדרים דקאמר ומה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן אמרה תורה קרבן לה', לבטלה על אחת כמה וכמה ודו"ק].

ושמא יש לומר עוד, דהנהא דקאמר רבי שמעון בן יוחאי דאין לומר לה' קרבן אלא קרבן לה', היינו אף כשמזכיר את השם בכינויו, דפשיטא דבהקדשת הקרבן אין להזכיר שם הוי"ה להדיא, דרק במקדש היו אומרים את השם ככתבו (סוטה דף לח.), ועל זה אמר והרי דברים קל וחומר, ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב, והיינו אפילו שמזכיר את השם בכינויו, על אחת כמה וכמה שאין מזכירים שם שמים לבטלה, היינו שם המפורש ממש, ואין הכי נמי דגם זולת הקל וחומר ידעינן זה, אמנם כלפי מה שאמר דאפילו בכינויו חיישינן שמא יזכיר השם לבטלה, וחזינן מזה גודל הפגם בהזכרת שם שמים לבטלה אף בכינויו, כל שכן בשם המפורש עצמו ודאי שהפגם גדול מאד אם מזכירו לבטלה. [ומיהו זה דוחק, דכל כי האי הוי"ל לפרש, ומדנקט בב' החלוקות "שם שמים" סתם, משמע דתרווייהו בחד ענין איירי. ועוד דלשון הקל וחומר דגרסינן בנדרים ודאי אינו סובל פירוש זה כמבואר למעין].

^{רצ} וילפינן מיניה במס' תמורה (דף ד.) אזהרה למוציא שם שמים לבטלה.

ומאורות. ואם תאמר ומאי קושיא, הא קרא שפיר קאמר דמודיע לנו שאלו השמים והארץ הנמצאים השי"ת בראם, וכדבעין למימר גבי ויברא ה' את התנינים ואת כל נפש החיה ולהלן א' כ"א) שלא קדמה זכירתם לפסוק זה, והכי משמע פשטיה דרוח אלהים מרחפת על פני המים, דאכתי לא נזכרו מים בהדיא, ולא דמי ליהי אור ויהי רקיע ויהי מאורות, דהתם דיבוריה דקוב"ה כשגזר אומר שיבראו הוא, אבל הכא אינו אלא הודעה לנו. ויש לומר דכיון דבראשית נמי חד מעשר מאמרות מיחשיב כדאיתא במגילה בפרק הקורא עומד (דף כא:), הוה ליה כאילו הוא דיבוריה דקוב"ה בעת הבריא. ^{רצח} ומשני דלהכי כתב השמים והארץ, כי כן אמר להם הקב"ה כשגזר אומר שיבראו, שאמר יבראו השמים והארץ שעלו במחשבתי ממש, ולא יהיה במעשיהם שינוי במחשבתו ^{רצט} הקדומה. ובמאורות ורקיע וזולתם לא איצטריך לומר בה"א הידיעה, שכולהו תולדות שמים וארץ נינהו, וכיון דגילה בשמים ובארץ שיהיו העולים במחשבה די. ועוד דלא צריכא למימר הכי אלא בשמים ובארץ דדמו לבנין, שבבנין דרך לשנות, שאם עולה בידו וכו'. ורבי אליעזר משני דלא אתא אלא לרמוז בריאת השמים והארץ החדשים, דאילו לענין המחשבה לא איצטריך כי אין בו שינוי: ^ש

^{רצח} יש להעיר ממה שכתב היפ"ת להלן בפרשה י"ז סימן א' (ד"ה בראשית [הא']) דהא דאמרינן בראשית נמי מאמר הוא, לאו למימרא דמלת בראשית חשיבא מאמר, אלא כלומר שזה שנזכר בפסוק בראשית דהיינו בריאת שמים וארץ נחשב מאמר אחד, שגם הם במאמרות נבראו כדכתיב (תהלים ל"ג ו') בדבר ה' שמים נעשו, ואל זה כיוון רש"י ז"ל במה שפירש במגילה (שם) בראשית נמי, דמשמע בשמים ובארץ דכתיב בדבר ה' שמים נעשו וגו', מאמר הוא, אף הן במאמר נבראו, עכ"ל. - ולפי"ז לכאורה לא שייך לומר דפסוק דבראשית נחשב כאילו הוא דיבוריה דקוב"ה, דנהי דשמים וארץ נבראו ג"כ במאמר, אבל מכל מקום גוף הכתוב כאן אינו אלא הודעה שנבראו בדיבורו ודו"ק.

^{רצט} נראה דצריך לומר: "ממחשבתו".

^ש כפי הנראה כוונתו לומר דרבי אליעזר לא ניחא ליה לפרש כרבנן דלכך כתיב "השמים" בה' הידיעה להורות דכך גזר הקב"ה בשעה שבראם שיבראו כמחשבתו הקדומה, דלהא לא איצטריך כי אין בו שינוי, כלומר דלא שייך שיהיה שינוי במעשה הבריא בפועל ממה שעלתה במחשבתו, דהא בשעה שגזר ואמר שיבראו שמים וארץ על כרחך הם נבראים כפי שעולה אז במחשבתו יתברך, דאיך שייך שיבראו באופן אחר, [ואי לאשמעינן דבשעת הדיבור כשאמר הקב"ה שיבראו שמים וארץ לא היה שינוי אצלו יתברך ממחשבתו הקדומה, הא נמי פשיטא, דהא לא שייך שינוי רצון גבי הקב"ה כנודע]. - ולא דמי להא דאיתא להלן פרשה ה' (סימן ט') גבי בריאת הדשאים דהארץ שינתה מציווי הקב"ה, שהקב"ה אמר (להלן פסוק י"א) תדשא הארץ דשא וגו' עץ פרי עושה פרי למינו, מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ דשא וגו' ועץ עושה פרי, הפרי נאכל והעץ אינו נאכל, דשאני התם דהציווי היתה להארץ שתוציא דשאים ופירות, ובזה שייך מציאות שתשנה הארץ מן הציווי, כי זה היה אחר שכבר נבראה הארץ, אבל גבי תחילת בריאת שמים וארץ כשהם נבראים עפ"י דיבורו יתברך, איך שייך שיהיו נבראים באופן מתחלף מדיבורו. - אך לפי"ז צריך ביאור דעת רבנן, ובשלמא אי הוה אמרינן דהכתוב כאן לא מיירי מדיבורו יתברך, אלא שמודיע לנו שהשמים והארץ נבראו כפי שעלתה במחשבתו יתברך בלי שינוי, הוה מצינן למימר דהא גופא קמ"ל קרא דלא שייך שינוי רצון גבי הקב"ה, אבל לפי מה שפירש היפ"ת דמיירי כאן מדיבורו יתברך, והיינו שכשגזר ה' שיבראו אמר שיבראו השמים והארץ שעלו במחשבתו ממש ולא יהיה במעשיהם שינוי, קשה איך שייך שיהיה במעשיהם שינוי.

ושמא יש לומר עפ"י מה שכתב היפ"ת בדיבור הסמוך דלדעת מדרשנו לא נבראו כל השמים ברגע אחד וכן הארץ, אלא שכאשר ברא השי"ת את השמים התחילו להבראות, והיתה בריאתם נמשכת והולכת עד השיעור שגזרה חכמתו יתברך, וכן הארץ, ודלא כדמשמע להלן סימן כ"א דאמר שמים וארץ כאלפס וכסויה נבראו, דמשמע ששניהם נבראו בשעה אחת וברגע אחד, דאם כן מאי קא משמע לן, פשיטא שבריאת שמים וארץ היתה כפי מחשבתו, כיון שאחרי המחשבה נבראו בשלימות ברגע אחד עי"ש. - ולפי"ז יש לומר דבהא גופא פליגי רבנן ורבי אליעזר, דרבנן סברי דשמים וארץ נבראו בהמשך זמן, ולכך הוצרך הקב"ה לגזור עליהם שלא יהיה שינוי במעשיהם ממחשבתו הקדומה, [כי באופן זה שנבראו בהמשך זמן היה מציאות שישנו במעשיהם, וכמו ששינתה הארץ בהוצאת הפירות], ורבי אליעזר ס"ל שנבראו באפס זמן, וא"כ לא איצטריך קרא לזה, דפשיטא שנבראו כפי מחשבתו. (ומיהו מלשון היפ"ת לא משמע דנחית לפרש כן כמבואר למעייין).

והנה בנזר הקודש כאן (ד"ה בשר ודם בונה בנין וכו') כתב בביאור המדרש וזה לשונו: דקשה ליה דאת שמים וארץ מביעא ליה, מאי השמים והארץ, דהא אכתי לא הוו מקדמת דנא לרמוז עליהם בה' הידוע, לכן אמר את השמים שעלו כבר במחשבה, שכך נבראו בלא שינוי, וכן יש לומר בכל אינך דכתיב בהו ה' הידוע, כמו המים והתנינים ואת כל נפש החיה, ולא דמי ליהי אור ויהי רקיע ויהי מאורות, דהתם דיבוריה דהקב"ה כשגזר אומר שיבראו, אבל הכא שאינו אלא הודעה לנו שייך בהו ה' הידוע, ומכל מקום ממילא שמעינן נמי הא במאורות וברקיע וזולתם כיון דכולם מתולדות שמים וארץ והם בכלל בריאת שמים וארץ, כמאן דאמר בסמוך (סימן י"ט) את לרבות תולדותיהן, עכ"ל. - והנה במושכל ראשון יש לטעות שכוונתו לפרש כעין דברי היפ"ת כאן, כי לשונו קרוב מאד ללשון היפ"ת, אבל כד מעיינת בדבריו תראה שפירושו שונה בתכלית מפירוש היפ"ת מן הקצה אל הקצה, דהנה היפ"ת הקשה דמאי קשה להו לרבנן אהא דכתיב השמים והארץ בה' הידוע, והא קרא שפיר קאמר דמודיע לנו שאלו השמים והארץ הנמצאים

השי"ת בראם, וכדבעינן למימר גבי ויברא אלהים את התנינים ואת כל נפש החיה, וכוונתו בזה דשפיר קאמר "השמים" בה' הידוע שמודיע לנו שאלו השמים והארץ הנמצאים והידועים לנו השי"ת בראם, ועל זה תירץ היפ"ת דכיון דבראשית נמי מאמר הוא א"כ נחשב כדיבורו של הקב"ה, והיינו דהוה כאילו כתיב בראשית אמר אלהים יהי שמים וארץ, וא"כ לא היה ראוי לומר "השמים" וכמו שלא אמר גבי יהי רקיע ויהי מאורות, ועל זה משני דכשאמר הקב"ה שיבראו שמים וארץ גזר עליהם שיהיו אותן השמים והארץ כמו שעלתה במחשבתו תחילה. והנה כל זה לא שייך רק גבי שמים וארץ, אבל גבי המים והתנינים דקאמר נמי בה' הידוע אין לנו הוכחה לדרוש כן, דהתם הוה הודעת התורה ושפיר שייך בהו ה' הידוע כפי פשוטו, והיינו שמודיע לנו דאלו המים והתנינים הנמצאים וידועים לנו הקב"ה בראם. - ואמנם לדעת בעל נזר הקודש מפרשין כן גם גבי המים והתנינים, כלומר שהם אלו המים והתנינים שעלו כבר במחשבה ונבראו בלא שינוי, וכפי הנראה לא הוה קשה ליה כלל קושיית היפ"ת דמאי קשה להו בתיבת "השמים" והא שפיר שייך לכתוב בה' הידוע כיון שהם נמצאים וידועים לנו, דאכתי יקשה למה הוצרך הכתוב לכתוב כן, והא הוה סגי למיכתב בלי ה' הידוע, ועל זה משני דהכוונה לומר את השמים שעלו כבר במחשבה, ולפי"ז אין צריך לומר כפירוש היפ"ת דנחשב כדיבורו של הקב"ה, אלא דהוה הודעה לנו שכך נבראו "השמים" כמו שעלו במחשבה, ולפי"ז גבי המים והתנינים נמי צריך לפרש כן, דאם לא כן יקשה למה כתיב בהו ה' הידוע. [שוב ראיתי בספר קורא מראש (ארש רבה אות ל"ד) שכתב דקושיית המדרש היא למה כתיב השמים והארץ בה"א הידיעה, והלא זה קאי בתחילת הבריאה ואז לא היו ידועים עכ"ל. ובספר תפארת ציון כאן כתב דהקושיא היא וכי יש שמים וארץ אחרים דצריך לרמז על אלו בה"א הידיעה עכ"ל. - ולפי פירושם ג"כ צריך לומר דכהאי גוונא מפרשין גבי המים והתנינים, דאם לא כן יקשה למה כתיב גבייהו ה"א הידיעה]. - אך יש להקשות דתינח גבי תנינים וכל נפש החיה שהכתוב מודיע לנו גוף בריאתם, בזה שפיר שייך לומר דקאמר בה' הידוע לומר שנבראו כמו שעלו במחשבה בלי שינוי, אבל גבי המים לכאורה לא שייך לומר כן, דהא לא נזכר שם עצם בריאתם, אלא דהכתוב אומר ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ולא שייך בזה לומר דלכך כתיב "המים" בה' הידוע לומר שהם אותן המים שעלו במחשבה ודו"ק.

והנה עוד חילוק יש בין פירוש היפ"ת לפירוש הנזר הקודש, כי לדעת הנזר הקודש לא בא רב הונא בשם רבי אליעזר בנו של ריה"ג לחלוק על רבנן, אלא שמוסיף דכהאי גוונא נמי דרשין גבי השמים החדשים דכתיב בה' הידוע לומר שאין לפניו חידוש רצון אלא שכבר הם ברואים מששת ימי בראשית, ולא דהכתוב כאן בראשית ברא אלהים את השמים וגו' קאי עליהו, עיי"ש בהמשך דבריו, - והוזקק לזה דאי נימא דרבי אליעזר חולק על רבנן וס"ל דהא דכתיב כאן "השמים" בה' הידוע לפי שרומז על השמים החדשים, א"כ גבי המים והתנינים מאי איכא למימר, [וכן צריך לומר לפי מה שפירשו בספר קורא מראש וספר תפארת ציון הנ"ל בכוונת קושיית המדרש כאן, ואולם בספר תפארת ציון כתב (בד"ה ר' הונא וכו') שכוונתו ג"כ לתרץ קושיא הנ"ל, ואמר שהכתוב רמז בזה דגם השמים החדשים והארץ החדשה ברא הקב"ה אז עכ"ל, ולא ידעתי איך יתורץ לפי"ז הא דכתיב ה' הידוע גבי המים והתנינים ודו"ק], משא"כ לדעת היפ"ת הם חולקים וכמפורש כאן בדבריו, וכן באמת משמע מלשון המדרש דקאמר רב הונא בשם רבי אליעזר בנו של ריה"ג אמר וכו', וכללא אית לן דהיכא דכתיב "אמר" לבסוף לחלוק אתא, דאם לא כן הול"ל אמר רב הונא וכו'.

ואמנם על פירוש היפ"ת קשה קצת דאיך מפרש רבי אליעזר דאת השמים רומז על השמים החדשים, דאיך נרמז זה באומרו "השמים" בה' הידוע, ובשלמא לרבנן דמפרשי השמים שעלו במחשבה כבר, בזה שפיר יצדק לומר "השמים" בה' הידוע משום דקאי על מחשבתו הקדומה, ופירוש "השמים" אותן שמים שעלו במחשבה כבר, אבל לרבי אליעזר דקאי על השמים החדשים, איך נרמז זה באומרו "השמים" בה' הידוע, דאין לפרש דרצה לומר השמים הידועים, דהא אדרבה אינם ידועים לנו כלל, כי הם כמוסים עד לעתיד לבא כמבואר ביפ"ת להלן (ד"ה כבר הם ברואים מששת ימי בראשית), ואי משום דלגבי הקב"ה הם ידועים, אכתי איך נרמז בקרא דקאי על השמים החדשים דוקא, והלא גם השמים דהשתא היו ידועים אצלו יתברך מאז, ומאי שנא השמים החדשים שיצדק עליהם טפי לומר "השמים" בה' הידוע, - ובשלמא בקרא דהשמים החדשים שפיר שייך לומר דקאמר בה' הידוע לומר שכבר נבראו מששת ימי בראשית, דבזה יצדק לומר "החדשים" בה' הידוע לפי שהם נבראים מכבר, אבל גבי פסוק דבראשית דמיירי בשעת בריאת העולם, במה יצדק אומרו "השמים" בה' הידוע טפי על השמים החדשים מהשמים דהשתא שנבראו ג"כ באותו זמן. - ועוד דאי קרא דבראשית ברא אלהים את השמים וגו' קאי על השמים והארץ החדשים, א"כ איך אמרו חז"ל (אבות פרק ה' מ"א) בעשרה מאמרות נברא העולם וכו', ובראשית נמי מאמר הוא, דכיון דהך קרא קאי על השמים החדשים דלעתיד, א"כ לית לן מאמר לבריאת שמים וארץ דהשתא, והמשנה שאומרת בעשרה מאמרות נברא העולם וכו' ודאי קאי על העולם דהשתא, וכדמסיק והלא במאמר אחד יכול להבראות אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות וכו'. - ומיהו לזה יש לומר דכיון דגלי קרא דהשמים החדשים נבראו במאמר, א"כ הוא הדין השמים דהשתא ג"כ נבראו במאמר. או אפשר דאין הכי נמי דפסוק דקרא ודאי מיירי בשמים וארץ דהשתא, אלא דמה' יתירה דרשין דקאי נמי על השמים החדשים, ואינו אלא רמז בעלמא ודו"ק.

והנה יש להעיר מלשון הילקוט על ישעיה (רמז תקל"ב) דאיתא שם בזה הלשון: רבי יהודה בשם רבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי שמים חדשים וארץ חדשה אין כתיב כאן, אלא השמים החדשים והארץ החדשה, אפילו שמים וארץ העתידים להבראות כבר הם ברואים מששת ימי בראשית, דהא הוא דכתיב בראשית ברא אלהים את השמים, שמים שעלו במחשבה, ואת הארץ, שעלתה במחשבה עכ"ל. - והנה מלשון זה משמע דרבי אליעזר ג"כ מפרש "השמים" שעלו במחשבה, וכמו שפירשו רבנן במדרשנו כאן, וזה דלא כמו שפירש הנזר הקודש דרבי אליעזר לא דריש לה בקרא דבראשית, וזה סיעתא לפירוש היפ"ת דרבי אליעזר נמי דריש לה אקרא דבראשית. אלא דאכתי יקשה כנ"ל איך נרמז באומרו "השמים" דקאי על השמים החדשים, ועוד דאיך קאמר שעלו במחשבה, והא קאמר שכבר הם ברואים מששת ימי בראשית, וא"כ נבראו בפועל ממש, ומה ענין מחשבה לכאן. [ואיברא דלפירוש הנזר הקודש הוה אתי שפיר קצת, דאיהו פירש דהא דקאמר "שהם ברואים מששת ימי בראשית" היינו בהיול שלהם בכח המחשבה ולא בפועל, וגמר בריאתם יהיה לעתיד, ועל זה אמר כי הנני בורא שמים חדשים, ולכן אמר שם "שמים" בלא ה', והא דכתיב השמים החדשים בה' הידוע היינו מצד היולי שלהם בכח עכ"ל. ולפי"ז לכאורה הוה מצינן למימר דהוה כוונת

הוא מרחיב ועולה וכו'. פירוש שתמיד נמצא הבנין משונה במעשהו ממה שחשב בתחילה, שאם הבנין עולה בידו כהוגן מרחיב ועולה יותר ממדת יסודותיו, ואם לאו מיצר והולך ונמצא שהרחיב מלמטה, ובשינוי מחשבתו מיצר מלמעלה פחות ממה ששם מדת רחבו למטה. ולפי זה נראה דבריאית שמים וארץ לא היתה באפס זמן,^{שא} רצוני שלא נבראו כל השמים ברגע אחד וכן הארץ, אלא שכאשר ברא השי"ת את השמים התחילו להבראות, והיתה בריאתם נמשכת והולכת עד השיעור שגזרה חכמתו יתברך, וכן הארץ, וכן אמרו בחגיגה פרק אין דורשין (דף יב.) שהיה העולם נמתח והולך עד שגער בו הקב"ה שנאמר (איוב כ"ו י"א) עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו, ודלא כדמשמע מהא דלקמן סימן כ"א דאמר שמים וארץ כאלפס וכסויה נבראו כדאכתוב התם (ד"ה לא נבראו אלא כאלפס וכסויה) בעזרת האל, דאם כן מאי קא משמע לן, פשיטא שבריאית שמים וארץ היתה כפי מחשבתו, כיון שאחרי המחשבה נבראו בשלימות ברגע אחד, ואם כן הכוונה לומר שלא יצאו בפועל בחילוף מחשבתו אלא כמו שגזר, ואינו דומה לענין הבנין שאמר. וליכא למימר שהכוונה במימרא דילן לומר שבריאית השמים לא היתה רחבה ולא צרה מהראוי למרכז הארץ שהיא במדריגת יסוד להם, וכדאמר בפרקין (להלן סימן כ"א) משהוא בורא את התחתונים בורא את העליונים, ואתי כבית הלל דקאמר (שם) הארץ נבראת תחילה, דהא תינח בשמים דאיצטריך לומר השמים שעלו במחשבה, אבל בארץ מאי איכא למימר :

כבר הם ברואים מששת ימי בראשית. פירוש שמאז נבראו והיו כמוסים אצלו יתברך עד זמן שיראם בעולם, וכי הנני בורא^{שב} ואשר אני עושה, לישנא קלילא הוא, והכי קאמר הנני מביא לעולם השמים החדשים, ונסיב לה בלשון בריאה דלגבי דידן הו"ל כבריאה חדשה. אבל אין לפרש "כבר הן ברואין" שעלו במחשבה להבראות מאז, דאם כן מאי מששת ימי בראשית, הא אין לקדימת מחשבתו יתברך קצבת זמן. ואם תאמר קרא דכי הנני בורא נמי הוה ליה למימר השמים החדשים כקרא דכאשר השמים החדשים. יש לומר דאם כן הוה אמינא דליכא שמים וארץ אחריני אלא הני דאיתנהי השתא בעולם, וקראם חדשים על שנתחדשו כבר מששת ימי בראשית, וכוונת הכתובים לומר שהשי"ת ייפס ויתקנם כראוי כמו שהוא יתברך חידשם מקודם, אי נמי על שהשי"ת מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, אבל השתא דכתיב חדשים וכתוב החדשים, צריך לומר דקאמר חדשים מהשתא והיינו לגבי דידן, וקאמר החדשים על שהם חדשים וברואים מששת ימי בראשית. ועוד יש לומר דאי לאו קרא דשמים חדשים לא הוה נחית איניש לדיוקי ה"א החדשים, דהוה אמינא דלישנא דקרא מישתעי הכי, וכדאשכחן בגמרא כמה תנאים דלא דייקי הכי אפילו בתורה,^{שג} כגון דברים הדברים לא דריש (ברכות דף יג.) וכדומה, אבל השתא דדייק קרא לומר הכא חדשים והכא החדשים, על כרחך לדרשא אתא. ואם תאמר ולמה הוצרך לברוא אותם בששת ימי בראשית ולא המתין לבוראם בעת צרכם. יש לומר משום דאז היה העולם אֶין מוחלט, ולכן כשהוציא זה העולם יש מאין עשה גם

הילקוט דקאמר הה"ד בראשית ברא אלהים את השמים, שמים שעלו במחשבה וכו', והיינו היולי שלהם שנברא בכח המחשבה. - אבל הא ליתא, דתינח גבי קרא דישעיה שנאמר בזמנו שייך לומר דקאמר השמים החדשים בה' הידוע לומר שכבר נבראו בששת ימי בראשית בכח, דעל זה יצדק לומר דקאמר בה' הידוע לומר שכבר נבראו מתחילה, אבל בקרא דבראשית שנאמר בשעת הבריאה ממש, לא יצדק לומר דקאמר "השמים" בה' הידוע לומר שכבר נבראו מתחילה, דזה אין לו שחר, ומטעם זה באמת לא פירש כן הנזר הקודש בקרא דבראשית כמבואר בדבריו עיי"ש]. - ועיין בפירוש מהרז"ו כאן (ד"ה הארץ חדשה אין כתיב כאן) שהביא ילקוט הלז, וכתב וזה לשונו: ומסיים בילקוט ישעיה פסוק זה הה"ד בראשית ברא אלהים את השמים, שמים שעלו במחשבה וכו' וכמ"ש בדברי רבנו, כי אעפ"י שכתוב בישעיה ס"ה כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה, משמע שעתיד לברוא ולא ברא, אנו למדים עפ"י מדה י"ז שכתוב שם בישעיה ס"ו השמים החדשים והארץ החדשה, אותם שכבר נבראו ומרומזים בתורה כאן במה שכתב את השמים ואת הארץ וכו"ל עכ"ל. - ולא מצאתי קורת רוח בדבריו, דאכתי אֶין נרמזו בכתוב כאן, ובפרט הא דקאמר שמים שעלו במחשבה, שעל זה לא פירש המהרז"ו כלום ודו"ק.

^{שא} כדעת הרמב"ם במורה נבוכים חלק ב' פרק ל'.

^{שב} דמשמע שבורא עכשיו, וכן אשר אני עושה, דמשמע עכשיו אני עושה.

^{שג} וכל שכן בדברי קבלה.

כן ברגע ההוא את אלו יש מאין, ואילו היו נבראים אחר כך היה נראה שבריאיתם יש מיש, כי חדש מפני ישן תוציא.

ועל דרך הדרש יש לומר שרמזו אל בלתי היות חידוש השמים והארץ העתיד חידוש ממש, וכמו שכתבו חכמי החקירה שהשמים נצחיים, כמו שכתב הרב (מורה נבוכים) בחלק ב' פרק כ"ז, אבל ענין חידושם הוא רמז אל הצלחת ישראל אז בתכלית ההצלחה, מה שלא ישוער עכשיו, ויאמר על דרך ההפלגה שנתחדש להם העולם, כענין חידוש הלבנה, ועל דרך שאמרו לקמן בפרשה ל' (סימן ח') ה' ראו עולם חדש. והרב בחלק ב' פרק כ"ט כתב שאין מאמר זה סותר למה שכתב הוא שלא ישתנה שום דבר מטבעו, שאפשר שהוא רוצה שהענינים ההם היעודים הטבע המחייב אותם אז מששת ימי בראשית הוא נברא, ופירשו המפרשים (אפודי ושם טוב) שרצה לומר שלא יתחדש בשמים איזה תואר או שינוי, אלא שהסיבות המערכיות שיבאו ושיקרו לעתיד הן כבר מסודרות מששת ימי בראשית:

הה"ד כי כאשר השמים (וגו') החדשים [וגו']. מאין כל חדש תחת השמש (קהלת א' ט') לא מייתי, דאפשר דהתם היינו בעולם הזה דהיינו תחת זה השמש, אבל לעולם אימא לך שיתחדשו שמים ושמש אחרים, והכי נמי משמע דהאי קרא לא איירי אלא בעולם הזה דהיינו תחת זה השמש, אבל לעתיד אפילו בשמים וארץ אלו יהיו חדשות, מדאמרין בפרק הרואה (ברכות דף נט.) בשעה שביקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל ב' כוכבים מכימה וכו', וכדאפרש לקמן בשמות רבה פרשת ט"ו סימן כ"א (ד"ה אלא מוצאין אנו י' דברים) בעזרת האל. אולם מהא דאמר לקמן בשמות רבה פרשה ט"ו (שם) וכי יש לעתיד לבוא חדשות והכתוב (קהלת שם) מה שהיה הוא שיהיה, משמע דאין כל חדש אפילו לעתיד משמע להו, כדאכתוב שם בעזרת האל, ואם כן אגדות חלוקות הן, ואם כן נשיב דאגדה דידן סבירא ליה דיש חדשות לעתיד, או דאפילו דסבירא ליה דאין חדשות לעתיד לא מייתי מאין כל חדש, דאיכא למידחי דהתם לאו לעתיד מיירי, אי נמי דעדיפא ליה מקרא דשמים החדשים גופיה. והנכון דכיון דאפילו למאן דאמר אין כל חדש, היינו דוקא חידוש גמור שלא היה דוגמתו בעולם הזה, וכמו שהשיב רבן גמליאל לתלמיד שלגלג עליו בא ואראך דוגמתן בעולם הזה כדאיתא בפרק ב' דשבת (דף ל:), אלמא בדבר שיש דוגמתו אעפ"י שזה יותר זר לא מיקרי חדשה, והיינו דמשני בההיא דמוצאין אנחנו עשרה דברים שהקב"ה עתיד לחדש וכו' בשמות רבה פרשה ט"ו כדאפרש התם בעזרת האל, ולהכי הוה מצי למימר דכיון דהשתא איכא שמים, אעפ"י שאחר כך יברא שמים אחרים לא מכליל באין כל חדש, ולהכי איצטריך לאתויי מהכא, ולפי האמת בריאת שמים חדשים דהוה בריאה גמורה אעפ"י שיש דוגמתן הוה חידוש לגמרי. ושוב ראיתי את הרב בחלק ב' פרק כ"ט שכתב בסגנון המאמר "יעמדו לא נאמר אלא עומדין", וכתב גם כן שהביא ראיה מאין כל חדש תחת השמש, נראה שנוסחה אחרת נזדמנה לרב:

והארץ חדשה אין כתיב כאן. ואם תאמר מאי קושיא, הא כיון דנזכרו לעיל בכי הנני בורא להכי נקט להו בה"א הידיעה, כלומר הידועים מזכירתם למעלה. יש לומר דלהכי בהארץ חדשה הוה סגי, דה"א הארץ והשמים קאי אשמים וארץ הנזכרים לעיל, אבל מדקפיד למיכתב ה"א בחדשה נמי, למילתא אחריתי אתא, והיינו דלא דייק לומר וארץ חדשה אין כתיב כאן, דמשמע דה"א דהארץ לא קשיא ליה כלל:

והארץ חדשה אין כתיב כאן. לא ידעתי למה [לא] דייק מהשמים החדשים מדלא קאמר השמים חדשים. וסבור אני דילוג סופר יש כאן: ש"ד

^{ש"ד} כפי הנראה כוונתו לומר דלפי האמת דייק המדרש מתרומתו, הן מהשמים החדשים והן מהארץ החדשה, אלא דדילוג סופר יש כאן, והיינו שהסופר דילג ולא העתיק רק סיום המדרש דדייק לה מהארץ החדשה, אבל באמת דייקין לה נמי מרישא, וכך צריך לגרוס במדרשינו. - וכן הגיה בעל עץ יוסף בלשון המדרש כאן עפ"י דברי הי"פ"ת הלז, וציין שכן הוא ג"כ בילקוט כאן (רמז ג') ובילקוט על ישעיה (רמז תקי"ב) על פסוק זה. וכן כתב בחידושי הרד"ל כאן (אות כ"ט) ובחידושי הרש"ש (אות י"ב) עיי"ש. [ומלשון רש"י במדרשינו כאן משמע דגריס רישא דקרא לחוד, וכן הוא גירסת הילקוט כאן וזה לשונו: "כי כאשר שמים חדשים אין כתיב כאן אלא החדשים", (ודלא כמו שהעתיק

יט רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא אמר לו בשביל ששמש את נחום איש גם זו עשרים ושנים שנה, אכין ורקין מיעוטין אתין וגמין רבויין, הדין את דכתיב הכא מה הוא, אמר לו אלו נאמר בראשית ברא אלהים שמים וארץ היינו אומרים השמים והארץ אלהות הן, אמר לו (דברים ל"ב מ"ז) כי לא דבר רק הוא מכם, ואם רק הוא מכם, למה שאין אתם יודעים לדרוש בשעה שאי אתם יגיעין בו, (שם) כי הוא חייכם, אימתי היא חייכם בשעה שאתם יגיעין בו, אלא את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות, ואת הארץ לרבות אילנות ודשאין וגן עדן:

יט. רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא וכו'. אע"ג דמימרא דלעיל (סימן י"ח) ענינה בה"א דהשמים והארץ, והך מימרא ענינה במלת את, הקדימה מסדר המדרש לדלעיל לפי שיותר קשה (האל"ף) [ה"א] יתירא בדבר שלא נזכר עדיין, אבל יתורא דאת לא קשה כולי האי, שדרך הדיבור תמיד להטיל מלת את בין הפועל והפעול:

איש גם זו. היה נקרא כן שכל רעה הבאה עליו היה מקבלה בשמחה ואומר גם זו לטובה, כדאיתא בפרק סדר תעניות (תענית דף כא.) בכמה עובדי:

אכין ורקין מיעוטין. שנחום איש גם זו היה דורש כל אכין ורקין למיעוטין ואתין וגמין לרבויין, הדין את דכתיב הכא מה הוא דורש בו:

אתין וגמין רבויין. דאם לא כן למאי צריכי, ומשני דהכא איצטריך דלא נימא דשמים וארץ אלהות הן, ולא לרבויי אתא. ויש לדעת מאיזו הוראה תהיה מלת "את" מרבה, שאעפ"י שמטעם היתור אמרינן דלרבויי אתא, צריך שיהיה רמז אל הריבוי במלה, דלא דמי למלת גם שענינה ודאי תוספת וריבוי שמרבה גם את הנעלם. והרמב"ן ז"ל כתב בפרשת בראשית (א' א') שמה שדרשו חז"ל לעולם מלת את לרבות שהיא נגזרת מן אתא בקר (ישעיה כ"א י"ב), והרא"ם ז"ל (להלן פסוק י"ד) כתב עליו שאין זה צודק על הכינויים אותו ואותך ואותי, ולכן פירש הוא ז"ל שמלת את מורה על עצם הדבר, וכאשר תבא עם הפעול או עם הפועל המורים על עצם הדבר תתפרש בהכרח לעצם אחר זולתו. והאמת שפירושו הוא הנכון בעיני, כי מיתור המלה מרבינן עצם אחר זולת המפורש בכתוב, וכדבעינן למימר במלת גם דמיתורא אמרינן שריבה ג"כ מילתא אחריתי, לא שיפורש מלת את לשון ריבוי. האמנם כי מה שהקשה עליו מהכינויים אינה קושיא, דהא הרמב"ן גופיה כתב שמלת את מורה על עצם הדבר, ואם כן פשיטא דלא קאמר שנגזרת מן אתא בקר אלא במלת את שהיא מיותר, דמשום הכי הוא דדרשינן לה מלשון ריבוי, אבל בכינויים לא בעית למימר הכי. ולי אפשר דרמז את לריבוי משום דכשהיא מיותרת תתפרש כמו עם, על דרך (להלן ו' י"ג) הנני משחיתם את הארץ, ואז תרבה ענין אחר עם המפורש, ודמיה למלת גם שענינה תוספת זה עם זה, וכן יראה מהא דלקמן פרשה כ"ב סימן ד' כדאכתוב שם (ד"ה האי את דכתיב הכא מהו) בעזרת האל:

הדין את דכתיב הכא מה הוא. ואם תאמר ואת ה' אלהיך תירא (דברים ו' י"ג) מאי איכא למידרש ביה, הא תניא בפרק כל שעה (פסחים דף כב:) ובבבא קמא פרק שור שנגח (דף מא:) דרבי עקיבא דרש את לרבות תלמידי חכמים:

היינו אומרים אלהות הן. לא ראיתי כהנה דברים זרים, דלא ימלט משהיה אז פירוש הכתוב כן, בראשית ברא האלהים ואלהים הם שמים וארץ, או שהיה פירוש[ן] בראשית ברא אלהים (אלהים) אלהות אחרים דאינון שמים וארץ, ואין זה וזה מתנישב, דלפירוש הראשון בראו מיבעי ליה, וכדאמר לעיל בסימן י' בראו אין כתיב כאן וכו', ועוד דאם כן תחסר זכירת (הנביא) [הנברא] מהכתוב, שלא נזכר מה הוא שנברא, וקושיא זו איתא נמי לשיטת הגמרא (חגיגה דף יב.) דקאמר שהייתי אומר שמים וארץ שמותיו של הקב"ה הם. ואם כפירוש הבי

בפירוש מהרז"ו כאן), ואולם בילקוט על ישעיה דייק לה מתרומיהו, וזה לשונו: "שמים חדשים וארץ חדשה אין כתיב כאן, אלא השמים החדשים והארץ החדשה". - ולפלא קצת על היפ"ת דנהירין ליה שבילי דכולהו מדרשא, שלא הרגיש בזה ולא ציין לגירסת הילקוט כלל.

קשה דהשתא נמי דכתיב את נימא הכי. ואין לי בזה פה להשיב אי לאו דנימא קרוב למה שפירש רש"י ז"ל בהא דשינו לתלמי המלך אלהים ברא בראשית (מגילה דף ט.)^ש וזכרתיו לעיל בסימן י' (ד"ה בראו אלהים אין כתיב כאן), וזה דהוה אפשר לומר דבראשית שם הוא, וקרא הכי קאמר בראשית ברא את אלהים, ואלהים הם ב' דהיינו שמים וארץ למימרא דידן, אי נמי אלהים זה שמותיו שמים וארץ לשיטת הגמרא, אבל השתא דכתיב את השמים נבדלו שמים וארץ מאלהים, שאלהים הוא פועל ואלו הם פעולים. ומכל מקום לא הונח לי מהי תיתי לן לשבושי נפשין בהאי פירושא דדחיק ורחיק ואתי מרחוק, דאיצטריך את לאפוקי מיניה. ועוד היכי איפשר לומר שהם אלוהות כיון שהם נבראים, שמענין האלוהות הוא היותו בורא לא נברא, כדכתיבנא לעיל במימרא הרמוזה.^ש והיותר קשה מי פתי יסור הנה ולא יראה הכתוב הסמוך דכתיב והארץ היתה תהו ובהו, וכל הפרשה וכל התורה המלאה משמים וארץ, אשר אין מקום שיפורשו שהם אלוהות או שמותיו של הקב"ה. ושמא יש לומר דמשום דקשיא לן כיון דפתח בשמים ברישא אמאי קמפרש מילי דארץ תחילה, דהכי אמר בגמרא (חגיגה דף יב:) מיכדי שמים מתחיל ברישא מאי שנא דקחשיב מעשה ארץ, לכן היינו דוחקים לומר דשמים וארץ דרישא אלוהות הן, ושמים וארץ המתפרשים אחר כך הן כפשוטן, ותרי גווני שמים וארץ, [ו]אעפ"י שאין מחק האלוה ליהויה נברא, לאו כולי עלמא חכמה גמירי. אי נמי יש לומר דלאו משום דאיכא למיטעי בהא הוא דאיצטריך למיכתב את, אלא משום תיקון הכתוב בעצמו, דכיון דאילו נקטינן האי קרא לחודיה היה אפשר לפרש דבריו בענין רע, אעפ"י שאינו צודק בשאר הכתובים, ראוי לתורה לדקדק במלותיה שיהיו דבריה נכונים בעצמם, וכל שכן בתחילת התורה ובענין רע כזה:^ש

^ש זה לשון רש"י שם (ד"ה אלהים): שלא יאמר בראשית שם הוא ושתי רשויות הן, וראשון ברא את השני.

^ש בסימן י' שם ציין למה שכתב בסימן י"ו (ד"ה לזה נאה לקראות אלוה) וזה לשונו: שהרי אין מחק האלוהות אלא שיהיה מחוייב המציאות קודם לכל נברא.

^ש בנזר הקודש כאן (ד"ה היינו אומרים אלוהות הם וכו') ביאר המדרש באופן אחר, וזה לשונו: דמדלא כתיב אלהים ברא בראשית אלא בראשית ברא אלהים, היו טועים לומר דמלת ברא מוסב על אלהים שנברא אלו השמים וארץ כדלקמן, ומה שלא נזכר שם הבורא הראשון היינו לפי שהסיבה הראשונה האין סוף אין לו שם וכינוי כלל לתוקף העלם רוחניותו כנודע, וממילא הכי קאמר, בראשית ברא הסיבה הראשונה לאלהים, ומפרש ואזיל כי האלהים הוא שמים וארץ, והיינו כמו שאמרו בגמרא (חגיגה שם) שהיו טועים לומר שהם שמותיו, וזה הוא כדעת המינים הטועים האומרים שאין הסיבה הראשונה משגיח בהנהגת העולם השפל לשפלותו, אלא השמים והארץ הן הם עצם אלוהות דהיינו צבאיהם ומניעיהם, ועל ידם נגמר כל פרטי תולדותיהם, ולא נברא על ידי הסיבה הראשונה אלא הכלל, אבל השתא דכתיב "את" השמים נעשה הפסק בין אלהים לשמים וארץ, להורות שאלהים הוא הפועל הבורא והמה פעולים נבראים. ואי אפשר לומר דמכל מקום בראשית ברא הסיבה הראשונה לאלהים וגם השמים והארץ, דא"כ ואת השמים והארץ מיבעיא ליה, אלא ודאי הא ליתא, ובכן סרה תלונות היפ"ת עיי"ש, עכ"ל.

והנה יש להעיר על פירוש, דלפי דבריו נצטרך לומר דאילו כתיב "את" היו טועים לומר דבראשית ברא פירושו מי שברא, דהיינו הסיבה הראשונה, והא דלא נזכר שמו היינו לפי שאין לו שם וכינוי כלל לתוקף העלם רוחניותו, ולפי"ז נצטרך לומר דהוה מקרא קצר, דהא למעשה לא נזכר בכתוב מי הוא הבורא, ואיברא דכהאי גונא אשכחן בכמה דוכתי, וכמו שפירש"י בפ' מקץ על הפסוק (להלן מ"א י"ג) אותי השיב על כני, הרי זה מקרא קצר, ולא פירש מי השיב לפי שאין צריך לפרש מי השיב, מי שבידו להשיב והוא פרעה, וכן דרך כל מקראות קצרים על מי שעליו לעשות הם סותמים את הדבר עכ"ל, וכן פירש"י בפ' ויחי על הפסוק (להלן מ"ח א') ויאמר ליוסף הנה אביך חולה וגו', ויאמר ליוסף, אחד מן המגידים והרי זה מקרא קצר עכ"ל, וכן פירש בפסוק שלאחריו ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך וגו', ויגד המגיד ליעקב ולא פירש מי, והרבה מקראות קצרי לשון עכ"ל, אך לכאורה שאני התם בפסוק אותי השיב על כני וגו' דאין צריך לפרש כיון דידוע שהכוונה על מי שבידו להשיב דהיינו פרעה, וגבי אידך קראי דפ' ויחי שפירש אחד מן המגידים, הנה בזה אין נפק"מ לידע מי היה המגיד, דיהיה מי שיהיה, משא"כ הכא גבי בראשית ברא וגו' לא שייך לומר שדיבר בלשון קצרה והכוונה על מי שבידו לברוא, דהא לא ידעין כלל מי הוא זה, ואי משום דלא שייך להזכיר שמו כיון שאין לו שם וכינוי, א"כ טפי הול"ל בראשית "נברא" אלהים וגו', דלמה יסתום ויאמר "ברא" אחר דבלאו הכי אי אפשר להזכיר שמו, ועוד דהשתא דכתיב "ברא" הרי יש מקום ג"כ לפרש איפכא (וכמו שהוא לפי האמת) דבראשית ברא אלהים היינו שאלהים הוא הבורא, אבל אם כוונת הכתוב לומר דאלהים הוא הנברא א"כ טפי הול"ל בראשית "נברא" אלהים וגו' ודו"ק.

ומה שכתב הנזר הקודש בסוף דבריו דאי אפשר לומר דמכל מקום בראשית ברא הסיבה הראשונה לאלהים וגם השמים והארץ, דא"כ "ואת" השמים והארץ מיבעיא ליה, יש להשיב דאכתי מצינן למימר דהך "את" פירושו "עם", ויהיה פירוש דבראשית ברא הסיבה הראשונה לאלהים עם השמים והארץ, וכמו שכתב היפ"ת לעיל (סימן י' ד"ה בראו אלהים אין כתיב כאן) דכך היה מפרש תלמי המלך אילמלי כתבו לו בראשית ברא אלהים ודו"ק.

היינו אומרים אלהות הן. והשתא דכתיב "את" לא איפשר כדכתיבנא (בדיבור הקודם). ואם תאמר את הארץ למה לי, הא הקשו כן בגמרא (שם), ותירצו להקדים שמים לארץ, רצה לומר שבתחילה נבראו השמים, וכתבו התוספות (ד"ה ואת הארץ) דאיצטריך את דאם לא כן הוה אמינא דכאחת נבראו אלא שאי אפשר לכותבם כאחת (עכ"ד). ולפי זה צריך לומר דרבי עקיבא כבית שמאי דבפרקין (להלן סימן כ"א) סבירא ליה, ש"ח ורבי עקיבא אליבא (דב"ש) [דבית הלל] ש"ט ורבי שמעון בן יוחאי (שם) ש"י את לא דרשי: ש"א

ש"ח דס"ל שמים נבראו תחילה. - והנה לפי"ז היה נראה לומר דמהאי טעמא לא הוה ניחא ליה לרבי ישמעאל תירוצו של רבי עקיבא, דהנה במדרש כאן לא נתבאר למה לא קיבל תירוצו, [ולפלא קצת על היפ"ת שדרכו תמיד לבאר מדוע מר לא ס"ל כמר, וכאן לא כתב מאומה], ובנזר הקודש (ד"ה היינו אומרים אלהות הם וכו') כתב משום דקשה ליה קושית הגמרא הנ"ל ואת הארץ למה לי, והא דמשני התם להקדים שמים לארץ ס"ל לדוחק, וניחא ליה למידרש הני תרתי את בחדא גוונא לרבות תולדותיהן עכ"ל, - ולהנ"ל יש להוסיף משום דתירוצו הגמרא לא אתיא אלא לדעת בית שמאי דס"ל שמים נבראו תחילה, ואפשר דרבי ישמעאל ס"ל כבית הלל דארץ נבראת תחילה, או כרבי שמעון בן יוחאי דשניהם נבראו כאחד, ולפי"ז לא שייך תירוצו הגמרא הנ"ל, ולכך לא קיבל תירוצו של רבי עקיבא. [ומה שלא כתב כן בעל נזר הקודש, היינו משום דאיהו ס"ל להלן בסימן כ"א (ד"ה לבריא שמים קדמו וכו') דבית שמאי ובית הלל לא פליגי אלא בנטיה, אבל בבריא גס בית הלל מודו דשמים נבראו תחילה, וממילא הא דמסיק בגמרא ואת הארץ להקדים שמים לארץ אתי שפיר נמי כבית הלל עכ"ד עיי"ש, ולפי"ז ליתא לדברינו הנ"ל, ולכך הוצרך לומר דרבי ישמעאל ס"ל דתירוצו הגמרא הוא דוחק, וגם משום דניחא ליה למידרש הני תרתי את בחדא גוונא, אבל לשיטת היפ"ת שפיר מצינן למימר כנ"ל דהטעם שלא קיבל דבריו הוא משום דתירוצו הגמרא אתיא רק אליבא דבית שמאי].

ומיהו לקושטא דמילתא נראה טפי דהטעם שלא קיבל רבי ישמעאל תירוצו של רבי עקיבא הוא משום דגוף התירוצו לא נתחוויר לו והיה נראה בעיניו לדוחק גדול, וכמו שבאמת הקשה עליו היפ"ת בדיבור הקודם מכמה צדדים, ונדחק מאד בביאור הדברים, ובכן יש לומר דמהאי טעמא לא קיבל רבי ישמעאל תירוצו של רבי עקיבא. - וכן מיסתבר, דאי משום קושית הגמרא לחוד, לא היה ראוי לו לדחות דברי רבי עקיבא בתוקף ולומר עליו כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא מכס וכו', אלא הו"ל להקשות לו קושיא הנ"ל ולשמוע מה בפיו, אלא משום דגוף תירוצו היה נראה לו דוחק גדול מאד עד שלא מצא לו מקום כלל, ולכך דחה תירוצו בתוקף. [ואולם בעל נזר הקודש נמשך לשיטתו דס"ל שאין שום דוחק בתירוצו של רבי עקיבא וכמבואר בדבריו, ולכך כתב דמכל מקום רבי ישמעאל לא ניחא ליה בהאי שינויא מכס קושית הגמרא הנ"ל דואת הארץ למה לי].

והנה בספר באר מים כאן כתב דהטעם דלא ניחא ליה לרבי ישמעאל האי שינויא הוא משום דלא מיסתבר ליה שהתורה יכתוב תיבה יתירה רק כדי שלא יטעו הטועים, וראיה לזה מלקמן פרשה ח' (סימן ז' ח') דקאמר שם רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה שנאמר (להלן א' כ"ו) ויאמר אלהים נעשה אדם וגו', אמר לפניו רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה למינים אתמהא, אמר לו הקב"ה כתוב והרוצה לטעות יטעה וכו' עיי"ש, הרי מפורש דלא איכפת לן לתקן בשביל הטועים, והתורה לא רצתה לשנות אפילו תיבה אחת בשבילם כדי שלא יטעו, אלא כל הרוצה לטעות יטעה, והיאך נאמר שבשביל שלא יטעו הטועים כתוב בתורה תיבת יתירה, ועל כן לא ניחא ליה לרבי ישמעאל הדרש הזה, עכ"ד.

ואולם יש להשיב על דבריו, דשאני התם שרצה הקב"ה ללמד דרך ארץ שימלך הגדול בקטן, וכדמסיק שנמלך הקב"ה במלאכי השרת, ואי משום דיש מקום לטעות בב' רשויות, הרי תשובתו בצדו, דבתריה כתיב ויברא אלהים את האדם בצלמו וגו', ולא כתיב ויבראו, וכדקאמר שם אח"כ (שם סימן ח' ט') דבכל מקום שאתה מוצא פתחון פה למינים אתה מוצא תשובתה בצדה עיי"ש, ומה שהשיב הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, כתב שם היפ"ת (ד"ה אתה נותן פתחון פה לאפיקורוסין) דהכוונה בזה לפי שלא יטעה אלא מי שירצה לטעות, דהיינו המינים שמבקשים דרכי ההפקר ומטעים עצמם כדי לקיים סברתם הרעה עם היותם רואים הכתובים רחוקים מדעתם, אבל סתם אדם לא יטעה בזה דהא בתריה כתיב ויברא ולא ויבראו, אלא לפי שיקשה דמכל מקום למה לו לכתוב "נעשה" כלל אחר שיש בו צד פתחון פה, לזה אמר שהיא כדי ללמד דרך ארץ שימלך הגדול בקטן, עכ"ד עיי"ש, - ולפי"ז אין הדברים דומין כלל, דשאני התם דאיכא טעמא לכתוב "נעשה" כדי ללמד דרך ארץ, ואי משום דיש לטעות בב' רשויות, הרי לפי האמת אין מקום לטעות כלל כיון דבתריה כתיב "ויברא" בלשון יחיד, ורק מי שרוצה לטעות יטעה בזה, ועל זה לא חשש הקב"ה כיון דבעי ללמד דרך ארץ וכו"ל, משא"כ הכא גבי בראשית ברא אלהים וגו' דיש לטעות דשמים וארץ אלהות הן, שפיר ראוי לכתוב "את" כדי לאפוקי מן הטעות, ולא דמי לההיא דהתם שלא יטעה רק מי שרוצה לטעות, דהכא אי לאו "את" יהיה מקום לטעות לכל אדם, ועוד דהתם איכא טעמא כדי ללמד דרך ארץ, אבל הכא לא שייך זה, (דאין כאן סיבה שלא לכתוב "את" בשביל איזה תועלת ולימוד), וא"כ ודאי עדיף לכתוב "את" כדי שלא יהיה מקום לטעות, והבן.

ועפ"י"ז יש ליישב מה שדקדק היפ"ת שם (ד"ה היה כותב מעשה כל יום) אהא דקאמר בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום וכו', דלמה הוצרך להזכיר כתיבת מעשה כל יום, לא היה לו לומר אלא כשבא לכתוב נעשה אדם אמר לפניו רבון העולמים מה אתה נותן פתחון פה למינים וכו'. ועיי"ש שתיירץ דמכתיבת מעשה שאר הימים נתעורר אל הספק הזה, דאילו הוה כתיב בכולהו נעשה לא הוה קשה ליה, דיש לומר דברה תורה כלשון בני אדם, שלפעמים האדם המדבר עם עצמו יאמר נעשה בלשון רבים, אבל השתא דבכל המעשים לא קאמר הכי, אלא יהי אור, יהי רקיע וגו', והכא כתב נעשה, משמע שששתני בריאה זו שהוצרך בה לסיוע אחרים. אי נמי משום דבקצת ממעשי שאר הימים נמי יראה לכאורה פתחון פה לאפיקורוסים, וכדקאמר שם בסמוך (סימן ח') גבי בראשית ברא אלהים, דאלהים משמע לשון רבים עיי"ש, לזה אמר דלא נתקשה משה שם דפשיטא שתשובתו בצדו, אבל הכא קשה

ואם ריק הוא מכס. דאס לא כן מאי "מכס", דמי איכא למימר מכס הוא דאינו ריק הא בעצמו הוא ריק. ואע"ג דלפי מה שאמרו בספרי (פ' האזינו פסקא שלי"ו) אין לך דבר בתורה שאם תדרשנו אין בו מתן שכר לא קשה מיד, ש"ב שעל מתן השכר שיגיע להם מיירי, ולא על הבנת סודותיה, אין נראה לרבי ישמעאל לדרוש כן, דדבר ריק הוא לא משמע למתן שכרה אלא להבנת סודותיה וענינה, והכי נמי משמע מדכתיב (דברים שם מ"ו) שימו לבבכם, שנראה ששימו לב לעיין בעומקה:

ואם ריק הוא מכס. ומלת "מכס" לא קאי א"לא דבר ריק הוא", אלא א"ריק הוא", ד"ריק הוא" משמש לכאן ולכאן, וכאילו קאמר לא דבר ריק הוא, ריק הוא מכס, וכדאמרין בפרק קמא דקידושין (דף לב:) גבי תקום והדרת (ויקרא י"ט ל"ב), ובכמה דוכתא אשכחן כהאי גונא, וקרא נמי דייק מדלא כתיב כי מכס לא דבר ריק הוא, והכי קאמר כי לא דבר ריק הוא כשתיגעו בו ותבינו ענינו, ואם ריק היא היינו מכס, כלומר מסיבתכם שאינכם יגעים בו, והדר מפרש רישא דפסוקא דהיינו כי לא דבר ריק הוא כמ"ש ש"ב כי היא חייכם, שפירושו וכשאתם יגעים בו, ש"ד דאי לא הוה כתיב כי היא חייכם הוה אמינא דהכי קאמר, כי לא דבר ריק הוא לפי האמת, אבל ריק הוא מכס שאי אפשר לכם להשיג סודותיו: ש"ט

טפי והוצרך לשאול מהקב"ה עכ"ל. - ולפי הנ"ל יש לומר עוד (היפך מתירוף ה' הנ"ל), דאפשר דההיא מדרש דלהלן ס"ל כרבי עקיבא דהכא דהטעם דכתיב "את" השמים וגו' היא כדי שלא יטעו לומר דשמים וארץ אלהות הן, ולכך אחר שראה משה בכתובת יום ראשון שצוה לו הקב"ה לכתוב "את" יתירה כדי שלא ליתן פתחון פה למינים, לכך כשהגיע לנעשה אדם שאל למה אתה נותן פתחון פה למינים וכו'. - ואפשר דמשום הכי הוסיף שם לומר "אתמהא", והיינו משום דשאלתו לא הוה סתם שאלה למה אתה נותן פתחון פה למינים, אלא היא תמיה דאתא מכח קל וחומר, דהרי בכתובת יום ראשון טרח וכתב "את" יתירה כדי שלא ליתן פתחון פה למינים, והכא גבי נעשה אדם שינה לכתוב "נעשה" לשון רבים אשר זה גורם ליתן פתחון פה למינים, וזה מן ההיפך להיפך, ולכן סיים דבריו בלשון "אתמהא", והבן.

ש"ט דס"ל ארץ נבראת תחילה.

ש"י דס"ל דשמים וארץ נבראו יחדיו כאלפס וכסויה.

ש"א יש להעיר מהא דמבואר במס' בכורות (דף ו:) דרבי שמעון דריש אתים עיי"ש, - ואיברא דעל רבי שמעון גופיה לא קשה, דאיהו מצי סבר כתירוצו של רבי ישמעאל כאן דאת השמים ואת הארץ לרבות תולדותיהן, אבל על רבי עקיבא קשה דלדידה צריך לומר דרבי שמעון לא דריש את, והא ליתא. - אך באמת לא קשה, דהא רבי שמעון היה אחר רבי עקיבא שהרי היה תלמידו, וא"כ יתכן דרבי עקיבא לא ידע הא דדריש רבי שמעון את בגמרא דבכורות הנ"ל ודו"ק.

ש"ב דלפי"ז שפיר אמר "מכס", דהכוונה שאין בתורה דבר ריק מכס לענין מתן שכר.

ש"ג כך כתיב בדפוסים הראשונים, וכן היא ביפה מראה על הירושלמי מס' פאה (פרק א' סימן ב' ד"ה ואם רק הוא מכס [הב']) עיי"ש, אבל לפי סיגנון הלשון והענין נראה דצריך לומר "במ"ש", והוא ראשי תיבות "במה שאמר", דוק ותבין.

ש"ד בנזר הקודש כאן (ד"ה ואם ריק הוא מכס וכו') כתב וזה לשונו: וכל זה דחוק, ולי נראה דאין צריך לסרס המקרא, אלא קאי אהא דכתיב לעיל מיניה ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים וגו', ופירש"י צריך אדם שיהיו עיניו ולבו ואזניו מכוונים לדברי תורה, כלומר שיטריח עצמו הרבה בעומק העיון, ואהא כתיב בתריה כי לא דבר ריק הוא מכס, כלומר כשתיגעו בה לא דבר ריק הוא מכס לכוון הדברים, כדאמרין (מגילה דף ו:) יגעתי ולא מצאתי אל תאמן, ואז היא חייכם דלפוס צערא אגרא, ומכלל הן אתה שומע לאו שבלא יגיעה יהיה ריק מכס, ולכך דקדק לומר "מכס" להורות שדברי תורה מצד עצמו לעולם אינו ריק ואם ריק הוא מכס, וכשתיגעו אז לא דבר ריק הוא אף מכס, ואז היא חייכם כאמור עכ"ל. - ובמחילת כבודו אין דבריו מחוורין, דנהי שכלל פירושו נכון מצד עצמו, והיינו דכיון דמכלל הן אתה שומע לאו ממילא ידעין דבלא יגיעה יהיה ריק מכס, אבל קשה להעמיס כן בלשון רבי ישמעאל דקאמר "ואם ריק הוא מכס, למה שאין אתם יודעין לדרוש בשעה שאי אתם יגיעין בו", דלשון זה מורה בעליל שכוונתו לפרש סיפא דקרא "ריק הוא מכס" דאם ריק הוא הוה מכס כלומר מסיבתכם, דאי כפירוש הנזר הקודש דמכלל הן אתה שומע לאו, א"כ לא היה צריך לומר אלא "כי לא דבר ריק הוא מכס כשאתם יגיעין בו, וכשאין אתם יגיעין בו הוא ריק מכס", - ומה שכתב בנזר הקודש "ולכך דקדק לומר מכס להורות שדברי תורה מצד עצמו אינו ריק ואם ריק הוא מכס" אינו מובן, דלפי"ז שוב על כרחך צריך לומר דמלת "מכס" פירושו מסיבתכם, דבזולת זה אין לו מובן כלל במשמעות הכתוב, וא"כ על כרחך צריך לומר דתיבות "ריק הוא" משמש לכאן ולכאן כפירוש היפ"ת. - ומהתימה על בעל נזר הקודש דארכבה אתרי רכשי, דמצד אחד כתב דאומרו כי לא דבר ריק הוא "מכס" פירושו אף מכס, והיינו כשתיגעו בה, ומצד אחד כתב דהכתוב דקדק לומר "מכס" להורות דאם ריק הוא מכס, והא לפי"ז על כרחך מלת "מכס" פירושו מסיבתכם, ושוב על כרחך צריך לומר דתיבות "ריק הוא" משמש לכאן ולכאן וכאמור. [וגם מה שפירש הנזר הקודש דאומרו "כי היא חייכם" היינו דלפוס צערא אגרא, לא משמע כן מלשון המדרש דקאמר אימתי היא חייכם בשעה שאתם יגיעין בו, דמשמע דרצה לומר שהתורה עצמה היא חייכם בשעה שאתם יגיעין בה ומשיגים ענינה, ולא ידעתי למה הוצרך להוסיף דלפוס צערא אגרא ודו"ק].

לרבות חמה ולבנה וכו'. לאו דוקא הנך, כדאכתוב לקמן פרשה י"ב סימן ג' (ד"ה ויכלו השמים והארץ בזמן וכו') בעזרת האל:

לרבות חמה ולבנה וכו'. שכל צבא השמים נבראו בכח עם השמים שמהם נבראו, וכן בארץ, וכל אחד יצא לפועל דבר יום ביומו, וכמו שאמרו חז"ל משל לזורע זרעים בגנה בבת אחת וכל אחד יוצא בזמנו כדאיתא במדרש.^{שט} ועל זה הדרך פירש הריבוי הזה בעל דרך אמונה במאמר ג' שער ג',^{שי} ואתי כרבי אליעזר דאמר כל מה שיש בשמים ברייתו מן השמים, וכל מה שיש בארץ ברייתו מן הארץ, כדאיתא לקמן פרשה י"ב (סימן י"א), ולרבי יהושע ורבי הונא דפליגי עליה לקמן (שם),^{שי} צריך לומר דסבירא להו דכתיב את דלא נימא דהשמים והארץ אלוהות הן כדאמר רבי עקיבא, אי נמי דאת לא דרשי. ולפי מה שכתב הרב המורה בחלק ב' פרק ל' שהבריאה היתה באפס זמן וכל הדברים נבראו ברגע הראשון, אין אנו צריכין למה שכתבתי, אלא הדבר כפשוטו שביום הראשון שנבראו שמים וארץ נבראו גם כן חמה ולבנה וכו' בריאה פעילית ממש, אלא שדברי הרב בזה אינן נראין כדאכתוב לקמן בפרשה ג' סימן ב' (ד"ה לא בעמל

אלא דלכאורה הא גופא קשיא, למה הוצרך רבי ישמעאל לומר דתיבות "ריק הוא" משמש לכאן ולכאן, ולמה לא פירש כפשוטו (דהיינו כפירוש הנזר הקודש) דהדבר נלמד מכלל הן אתה שומע לאו. - אך נראה משום דקשה ליה דמלת "מכם" משמע מיעוטא (עיין חולין דף ה.), ומאי מיעוטא שייך כאן, ולזה כיוון היפ"ת בדיבור הקודם שכתב דאם לא כן מאי מכם, דמי איכא למימר מכם הוא דאינו ריק הא בעצמו הוא ריק עכ"ל. ואין לומר שפירשו "אף מכם" (וכמו שפירש הנזר הקודש), דא"כ הו"ל לקרא לומר אף מכם, אבל מלת "מכם" סתם משמע מיעוטא. ועוד דאכתי היא מיותר, דהיה סגי לומר כי לא דבר ריק הוא, וממילא הוה ידעינן דהכוונה כי לא דבר ריק הוא מכם, דאילו כלפי התורה עצמה פשיטא שאינו דבר ריק, אלא על כרחך דכוונת הכתוב לומר ואם ריק הוא מכם כלומר מסיבתכם, וממילא על כרחך צריך לומר דתיבות "ריק הוא" משמש לכאן ולכאן.

ומיהו אכתי קשה על הכתוב גופיה למה הוצרך להוסיף מלת "מכם", והא גם זולת זה הוה ידעינן דאם אין יגיעים בתורה אין משיגים אותה, והיינו משום דמכלל הן אתה שומע לאו. - אך יש לומר דאי לאו "מכם" הוה אמינא דיתכן לפעמים להשיג התורה אף בלי יגיעה, והא דקאמר שימו לבבכם וגו' כי לא דבר ריק הוא, היינו לומר שאם מיגיעים בתורה ודאי משיגים אותה, וכדאמר רבי יצחק במס' מגילה אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן, יגעתי ומצאתי תאמן, (ואפשר דמהכא הוא דיליף למילתיה), אבל אכתי לא הוה ידעינן אידך חלוקה דקאמר התם "לא יגעתי ומצאתי אל תאמן", דהוה אמינא דלפעמים שייך להשיג התורה אף בלא יגיעה, והא דקאמר שימו לבבכם וגו' לא בא לשלול דבזולת יגיעה אי אפשר להשיגה, אלא שהכתוב מבטיח דאם מיגיעים בתורה ודאי משיגים אותה, אבל לא הוה מצינן למידק מינה דבלי יגיעה אי אפשר להשיגה כלל, ולזה הוסיף הכתוב מלת "מכם" לומר ואם ריק הוא מכם, דהיינו מסיבתכם שאין אתם יגיעים בה, והא גופא אתא לאשמעינן דאם "לא מצאתי" (דהיינו אם ריק הוא) על כרחך "לא יגעתי" (והיינו מכם מסיבתכם), וממילא נשמע דאם יאמר לך אדם לא יגעתי ומצאתי אל תאמן, דאי לא אתא קרא אלא לאשמעינן דעל ידי יגיעה ודאי תמצא, א"כ "מכם" למה לי, אלא על כרחך אתא לאשמעינן דבזולת יגיעה ודאי לא תמצא. - והיינו דקאמר רבי ישמעאל ואם ריק הוא מכם, למה שאין אתם יודעין לדרוש בשעה שאי אתם יגיעין בו, דעל כרחך מלת "מכם" אתא לאשמעינן דכשאין אתם יגיעים בו ודאי יהיה ריק וכנ"ל, והבן.

^{שט} צריך עיון איך הוה מצינן לפרש כן, והא מדכתיב לעיל מיניה שימו לבבכם וגו' משמע דרצה לומר שישומו לב לעיון בעומקה, וכמו שכתב היפ"ת בדיבור הקודם, וא"כ איך הוה מצינן לפרש כי לא דבר ריק הוא לפי האמת, אבל ריק הוא מכם שאי אפשר לכם להשיג סודותיו, דא"כ מאי קאמר שימו לבבכם וגו', והא אי אפשר להם להשיג סודותיו, ואי נימא דאומרו שימו לבבכם לא קאי על הבנת סודותיה, אלא על נגלות התורה וקיום מצותיה, וכדמשמע קצת מפשטיה דקרא דקאמר שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצום את בניכם לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, א"כ מה נתינת טעם הוא כי לא דבר ריק הוא וגו', ובשלמא לפי מה שפירש"י שם (ד"ה כי לא דבר ריק הוא מכם) לא לחנם אתם יגיעים בה כי הרבה שכר תלוי בה, שפיר הוה נתינת טעם, אבל לפי מאי דמוקי לה רבי ישמעאל על הבנת סודותיה וענינה, א"כ אי אפשר לפרש כי לא דבר ריק הוא לפי האמת, אבל ריק הוא מכם שאי אפשר לכם להשיג סודותיו, דא"כ מה נתינת טעם הוא כי לא דבר ריק הוא וגו', ועל כרחך שפירשו כי לא דבר ריק הוא כשתגיעו בו וכו', וא"כ תו למה לי "כי היא חייכם" לאפוקי מפירוש הנ"ל ודו"ק.

^{שט} לפום ריהטא נראה שכוונתו להמדרש דלהלן פרשה י"ב סימן ג' [ד'], והיא דעת רבי נחמיה שם דקאמר כמלקטי תאנים הן, כל אחד ואחד הופיע בזמנו עיי"ש, והלשון דנקט היפ"ת משל לזורע זרעים וכו' נראה שנלקח מלשון הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פרק ל') שכתב דחז"ל המשילו זה לזורע שזרע זרעים משתנים בארץ בבת אחת, וצמח קצתם אחר יום, וקצתם אחר שני ימים, וקצתם אחר שלשה, והזריעה כולה היתה בשעה אחת עכ"ל, ולכאורה כוונת הרמב"ם לדברי רבי נחמיה הנ"ל, אבל מדברי היפ"ת בפרשה י"ב שם (ד"ה ויכלו השמים והארץ בזמן וכו') משמע שהיא מאמר אחר קרוב לדברי רבי נחמיה, עיי"ש היטב.

^{שז} זה לשון בעל דרך אמונה שם: ולזה דרשו רז"ל ואמרו את השמים לרבות תולדותיהן, ואת הארץ לרבות תולדותיהן, כאילו ירצו לרבות כלל ההיות תחתונות ועליונות, (ואם) [ואחר] כן בא לפרט ההיות החלקיות ואיך נעשו דבר מדבר, אמנם ההויה הכוללת שהיא השמים והארץ כולם לא סיפר בהם איך ומה בראם, אבל כי היו מלא דבר, עכ"ל.

^{שי} דרבי יהושע ס"ל הכל מן השמים נבראו, ורבי הונא ס"ל הכל מן הארץ נבראו.

ולא ביגיעה) ובפרשה י"ב סימן ג' (ד"ה ויכלו השמים והארץ בזמן וכו') בעזרת האל, ומה גם דבכל מקום אין הבא מריבוי אחד שוה אל המפורש בכתוב. ומכל מקום למאן דאמר התם (פרשה י"ב סימן ג') שכל הדברים נבראו בראשון, אעפ"י שאינו כדעת הרב כדאכתוב התם (בדיבור הנ"ל) בעזרת האל, יש לומר ריבוי זה שבא לרבות שהשמים נבראו עם תולדותיהן ביום ראשון אעפ"י שלא היה ברגע ראשון, וכן היא דעת רש"י גבי יהי מאורות (להלן א' י"ד), ולא יחייב זה לומר דאיכא דפליג אהך דרשא כדאכתוב התם בעזרת האל:

כ רבי תנחום משום רב הונא אמר (שמות ל"ח כ"ב) ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את אשר צוה אותו משה לא נאמר. אלא את כל אשר צוה ה' את משה. אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני. רבי חונייא בשם רבי אמר (מלאכי ב' ו') תורת אמת היתה בפייהו, אלו דברים ששמע מפי רבו. ורבנן אמרי (משלי ג' כ"ו) כי ה' יהיה בכסלך, אפילו דברים שאתה כסיל בהן, ושמר רגלך מלכד (שם), רבי דוסאי אמר מן ההוריה, רבי אבהו אמר מן העבירה, רבי לוי אמר מן המזיקין, אמר רבי אבדימוס אם נתת מכיסך צדקה הקב"ה משמרך מן הפיסין ומן הזמיונות מן הגולגולאות ומן הארנונות:

כ. רבי תנחום בשם רבי הונא וכו'. איידי דאייתי (לעיל סימן י"ט) כי לא דבר ריק בתורה בשעה שיגיעים בה, מייתי כל הני לסיוע שעל ידי טוב העיון והיגיעה מסכימים לדעתו יתברך אעפ"י שלא נתפרש להם. ש"ט וכן הא דכי ה' יהיה בכסלך אפילו בדבר שאתה כסיל בהן, פירושו שה' יתמוך יד היגע לעיין שיגלה לו מה שהיה ראשונה מוסכל ממנו. גם בירושלמי דפרק קמא דפאה (הלכה א') מייתי כל הני גבי כל דבר שבית דין נותנים נפשם עליו סוף הוא מתקיים. ש"כ ועוד אמר שם רבי יוחנן בשם רבי בנייה (יהושע י"א ט"ו) כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע לא (חסר) [הסיר] דבר מכל אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן, אלא אשר צוה ה' [את] משה, אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו כמה שנאמר למשה בסיני. ולא ידעתי למה לא נזכר זה במדרש דידן, (או) [ו]שמא מדרשנו לא

יש להעיר דהרי הא דמייתי מבצלאל שאפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני, מבואר ביפ"ת בדיבור הסמוך דהיינו מה שהבין מדעתו לעשות הארון תחילה כדאיתא במס' ברכות (דף נה.). והרי בגמרא שם לא משמע שזה היה מצד יגיעתו, אלא שבחכמתו הבין כן, וכדאמרינן שם בצלאל על שם חכמתו נקרא וכו', ומה שזכה לחכמה מבואר בשמות רבה פרשה מ"ח (סימן ה' ד') שזה היה בזכות מרים עי"ש, ועוד אמרו שם (סימן ו') על הפסוק (שמות ל"א ג') ואמלא אותו רוח אלהים וגו', כל החכמה הזו מנין מן הקב"ה וכו', אמר רבי חנינא הה"ד (איוב ל"ב ח') אכן רוח היא באנוש, וכל הבינה שהיתה בבצלאל משל שדי היא, הוי ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה, שהיה חכם בתורה, ובתבונה שהיה מבין בהלכה, ובדעת שהיה מלא דעת בתלמוד ע"כ, וכתב שם היפ"ת (ד"ה בשלשה דברים הללו נברא העולם) דאשמעינן בזה שכל חכמת בצלאל היתה מהקב"ה לבד, וזה שהחכמה פעמים תמשך עיקרה משורש בית אב, וכמו שאמרו בפרק הפועלים (בבא מציעא דף פה.) גבי לא ימוש מפיד ומפי זרעך (ישעיה נ"ט כ"א) דכל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם שוב אין התורה פוסקת מזרעו לעולם, ולפעמים מהכנת האדם בטוב מזגו ביצירתו, או השתדלותו ויגיעו כאמרם (מגילה דף ו') יגעת ולא מצאת אל תאמין, ועם שצריך סייעתא דשמיא, עם כל זה קדימת ההכנה דבר גדול, כאומרו (שמות ל"א ו') ובלב כל חכם לב נתתי חכמה, ואמרו ז"ל (ברכות דף נה.) דאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, ולכן אמר ואמלא אותו רוח אלהים, שפירושו כל מילוי חכמתו מהרצון האלהי לבד, כי רוח לשון מושאל ג"כ על הרצון, וזהו שאמר כל החכמה הזו מנין מן הקב"ה, לאפוקי שלא היתה מהכנת שרשו שהוא ממטה יהודה כי הוא גבר באחיו, ורבי חנינא פירש עוד דאתא לאפוקי שלא היתה החכמה בבצלאל מפני קדימת הכנתו אליה מעצמו, וזה אומרו אכן רוח היא באנוש וכו', ואומרו בחכמה ובתבונה לפי זה, שה' השפיע בבצלאל חכמת העיון ג"כ מסגולת התעסקו במלאכת המשכן, וכנגד ג' מעלות החלק העיוני אמר בחכמה שהיה חכם בתורה וכו', שכנגד המעלה הא' שהיא עשות ההקשים מההקדמות המקובלות אמר שהוא חכם בתורה אשר ממנה קבלת כל ההקדמות האמתיות, וכנגד המעלה הב' שהיא החקירה בהקדמות וביאורן במופת אמר בתבונה שהיה מבין בהלכה, וכנגד המעלה הג' שהיא השגת הכלל אמר ובדעת בתלמוד, שהתלמוד כולל מקרא ומשנה וכו' עכ"ל. - ועכ"פ מבואר מכל זה שחכמתו של בצלאל לא הגיע אליו מצד יגיעתו כלל, אלא הכל בא לו מהקב"ה לבד, (ומה שזכה ג"כ לחכמת העיון בתורה היה מסגולת התעסקו במלאכת המשכן), וא"כ איך מייתי מיניה סייעתא להא דאמר בסימן הקודם כי לא דבר ריק בתורה בשעה שיגיעים בה ודו"ק.

ש"ע ביפה מראה (סוף סימן א' ד"ה ללמדך) שכתב וזה לשונו: שפירושו שבית דין שנותנים נפשם ויגיעים בדברי תורה מתקיים בידם כנתינתו בסיני, שה' מסייע בידם להסכים למה שנאמר בסיני אף על פי שלא קבלוהו מרבים, כמו בית דין של אושא שהסכימו לכוון להלכה שהיתה ביד הראשונים עכ"ל.

סבירא ליה ההיא דרשא, דמהתם לא איריא, דכיון דהזכיר בראש הכתוב מצות ה' את משה, תלה גם כן בסוף הכתוב מעשה יהושע כמצות שכא ה' את משה:

אפילו דברים שלא שמע מפי משה. לא שמשה כיחד [ממנו] שכב דבר ממה שנאמר לו, שהרי כל מה שנצטווה על מלאכת המשכן כדי שיאמר אותו לבצלאל היה, ולא יתכן לומר שנשתכחו ממנו דברים, דאע"ג דאמר בזבחים פרק (ב') [י"ב] (דף קא:) גבי וישמע משה וייטב בעיניו (ויקרא י" כ), הודה ולא בוש לומר לא שמעתי אלא שמעתי ושכחתי, שאני התם שעל ידי שכעס נתעלמה ממנו הלכה, וכן היה לו בגי' דוכתי כדלקמן ספר גי' פרשה י"ג (סימן א'), ולא דמי להא דיהושע הנזכר (בדיבור הקודם), דהתם אפשר בהלכות וסודות שנאמרו למשה לעצמו ולא היה צריך להגידם, אבל היינו הא דגרסינן בברכות פרק הרואה (דף נה.) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא, בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן, אמר לו, בצלאל עשה לי משכן אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר לי עשה כלים וארון ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם, שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים, אמר לו, בצלאל שמא בצל אל היית וידעת. אי נמי כי הא דאמר לקמן ספר ב' פרשה נ' (סימן ב') כי משה רבינו ע"ה הקדים המאוחר, ובצלאל בכח חכמתו במלאכתו ראה דברים כהוייתן והסכים למאמר השי"ת, אעפ"י שידע משה מה הוא הקודם בענין, ראה להקדים המאוחר לסיבה שאכתוב לקמן ספר ב' (שם ד"ה הארון ואחר כך המשכן) בעזרת האל. שכג

שכא בדפוס שני (פראג תמ"ט) כתיב: "במצות", וזה יצדק טפי לפי סיגנון הלשון, ואולם בדפוס ראשון כתיב "כמצות" (וכן היא במהדורת פירדא תנ"ב), והמעין יבחר.

שכב תוקן עפ"י יפה מראה שם סימן ב' (ד"ה אפילו דברים שלא שמע).

שכג יש להעיר קצת, דהא במדרש כאן קאמר "אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני", ואי קאי על קדימת המשכן להארון, לכאורה לא יצדק על זה לומר "דברים שלא שמע מפי רבו", דהא באמת שמע מפי משה להקדים את הארון, אלא שהוא הבין בחכמתו שראוי להקדים המשכן כמו שבאמת צוה הקב"ה למשה, וא"כ עדיפא מינה הול"ל דאף שהפך משה ושינה מצוויו ה', מכל מקום הסכימה דעתו של בצלאל למה שנאמר למשה בסיני, אבל אומרו "דברים שלא שמע מפי רבו" משמע שלא שמע מפי משה כלום. - ומיהו יש לומר דמכל מקום כיון דמשה לא אמר לבצלאל לעשות המשכן תחילה כמו שצוהו ה', שפיר יצדק לומר על זה "דברים שלא שמע מפי רבו" ודו"ק.

והנה בנזר הקודש כאן (ד"ה רבי תנחום וכו') הביא דברי היפ"ת, וכתב דעוד יש לומר עפ"י מה דמסיק שם במס' ברכות יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ, כתיב הכא (שמות ל"ה ל"א) וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ותבונה ובדעת, וכתב התם (משלי ג' י"ט) ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וגו', וכן הוא לקמן ספר ב' פרשה מ"ח (סימן ו' [ד']) בגי' דברים הללו נברא העולם שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ וגו', ובגי' דברים הללו נעשה המשכן שנאמר (שמות ל"א ג') ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ותבונה ודעת וגו', ורצה לומר שהמשכן נבנה בציור בנין העולם, והיה מכוון במעשה המשכן וכליו צירופי שמות ואותיות שנברא בהם שמים וארץ, ומדכתיב ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה וגו' משמע שידע סוד הכוונה במעשה משכן וכליו בסיוע רוח הקודש ולא שמע הדבר מפי משה, והיינו דמסיק לקמן ספר ב' פרשה מ"ח (שם) כל החכמה הזו מנין מהקב"ה שנאמר ואמלא אותו רוח אלהים וגו', כלומר שלא שמע הדבר מפי משה אלא עפ"י סיוע רוח הקודש השיג הדברים מעצמו, ועל זה אמר כאן אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני, עכ"ל. - והנה לפי פירושו יצדק שפיר הא דקאמר "אפילו דברים שלא שמע מפי רבו", כי דבר זה באמת לא שמע בצלאל מפי משה כלל.

ואולם גם על פירושו יש להעיר, דהרי קאמר שהסכימה דעתו "למה שנאמר למשה בסיני", ולא מצינו שנאמר למשה בסיני ענין הנ"ל לעשות המשכן בציור בנין העולם ולכוון בו צירופי שמות ואותיות, ונהי דודאי השיג משה ג"כ סוד הענין הלז, אבל מכל מקום לא מצינו שבא אליו ציווי מהקב"ה על זה, וא"כ איך שייך לומר על זה שהסכימה דעתו של בצלאל "למה שנאמר למשה בסיני", ואף אם תמצא לומר דמסתמא נאמר כן למשה בסיני אף שלא נתפרש בכתוב להדיא, אבל מכל מקום מאן יימר שהיה כן, ומנליה להמדרש לומר כמילתא דפסיקתא שהסכימה דעתו של בצלאל "למה שנאמר למשה בסיני", ולא עוד אלא דדייק כן מדלא כתיב "את אשר צוה אותו משה" אלא "את כל אשר צוה ה' את משה", והיכן מצינו שנצטוו משה על זה, ואם באמת נצטוו משה על זה, א"כ קשה למה לא צוה גם הוא לבצלאל לעשות כן. - ועוד דהא ב' ענינים הם, האחד היא הציווי לעשות המשכן באופן הנ"ל לכוון בו צירופי שמות ואותיות, והשנית היא השגת הדברים דהיינו החכמה והידיעה לכוון סוד צירופי השמות, והנה גוף הציווי ודאי אמר משה לבצלאל לעשות המשכן באופן הנ"ל לכוון בו צירופי שמות, דבזולת זה מהיכן היה לו לבצלאל לדעת שצריך לעשות כן, ואי משום דלא נתפרש כן בכתוב להדיא, הרי גם אצל ציווי הקב"ה למשה לא נתפרש כן בכתוב להדיא, ואולם השגת הדברים איך לכוון סוד צירופי השמות, על זה לא היה צריך משה ללמד את בצלאל דהרי הקב"ה אמר לו בהדיא ראה קראתי בשם בצלאל וגו' ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה וגו', הרי גילה לו שבצלאל יהיה ביכלתו לכוון סוד צירופי השמות, וא"כ שוב מאי דייק המדרש כאן מהא דלא כתיב "את אשר צוה אותו משה", דאי לענין גוף

ולגבי יהושע יש לומר כדכתיבנא, אי נמי שהסכמתו למה שנאמר למשה היינו בדברים שנצטוו משה לעצמו במלחמותיו, מלבד הדברים שנצטווה לן[מר]שכד ליהושע למלחמת ל"א מלכים, דהיינו לא תחיה כל נשמה (דברים כ' ט"ז) וכיוצא:

הציווי לבנות המשכן באופן הנ"ל, הרי מיסתבר שבאמת צוה לו משה על זה וכן"ל, ואי לענין השגת ידיעת סוד הכוונה בצירופי השמות, הרי על זה לא שייך ציווי, אלא היא ענין לימוד וחכמה, ודבר זה לא הוצרך משה ללמדו דהרי אמר לו הקב"ה בפירוש ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה וגו' ודו"ק.

וכשאני לעצמי היה נראה לפרש כוונת המדרש באופן אחר, והוא עפ"י מה דאיתא במדבר רבה פרשה ט"ו (סימן י') רבי לוי בר רבי אומר וכו' כשאמר הקב"ה למשה (שמות כ"ה ל"א) ועשית מנורת זהב טהור, אמר לו כיצד נעשה אותה, אמר לו מקשה תיעשה המנורה, ואעפ"כ נתקשה משה וירד ושכח מעשיה, עלה ואמר רבוני כיצד נעשה אותה, אמר לו מקשה תיעשה המנורה, ואעפ"כ נתקשה משה וירד ושכח, עלה ואמר רבוני שכחתי אותה, הראה לו למשה, ועוד נתקשה בה, אמר לו וראה ועשה, עד שנטל מנורה של אש והראה לו עשייתה, ואעפ"כ נתקשה על משה, אמר לו הקב"ה לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה, ואמר לבצלאל מיד עשאה, התחיל תמה ואמר אני כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשיתי לעשותה, ואת שלא ראית עשית מדעתך, בצלאל בצל אל היית עומד כשהראה לי הקב"ה עשייתה ע"כ, וכן היא בתנחומא פ' בהעלותך (סימן ו') בשינוי קצת עיי"ש. - ולפי"ז יש לומר דעל זה כיוון המדרש כאן באומרו אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני, דהא משה על כרחך לא מסר לבצלאל אופן עשיית המנורה כפי מה שהראה לו הקב"ה בסיני, שהרי נתקשה בה ושכח אופן עשייתה עד שלבסוף אמר לו הקב"ה לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה ומיד עשאה, ואי נימא דלבסוף באמת לא שכח משה אופן עשייתה ומסרה לבצלאל כפי מה שהראה לו הקב"ה בסיני, א"כ למה תמה על בצלאל שידע איך לעשותה, אלא על כרחך דבצלאל השיג בחכמתו אופן עשייתה אף שלא שמע מפי משה, וכדמסיק שאמר לו משה בצל אל היית עומד כשהראה לי הקב"ה עשייתה, ובכן יש לומר דעל זה אמר המדרש כאן "אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני", ויתיישב היטב לשון המדרש בלי שום גמגום כלל.

ואיברא דהרא"ם בפ' תרומה על הפסוק הנ"ל ועשית מנורת זהב וגו', הביא מדרש הנ"ל וכתב דהא דקאמר שעשאה בצלאל היינו שהטיל הככר באש ונעשית מאליה, וכתב דבזה יתיישב סתירת המאמרים בענין עשיית המנורה, דרש"י פירש שם שאמר הקב"ה למשה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, ומקורו בתנחומא פ' בהעלותך (סימן ג'), ובתנחומא שם סיים דלכך כתיב (במדבר ח' ד') כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה, כן עשה משה אין אומר כאן, אלא כן עשה סתם, מי עשה הקב"ה, אבל במנחות פרק הקומץ רבה (דף כט.) אמרו תנא דבי רבי ישמעאל שלשה דברים היו קשים למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן מנורה וראש חודש ושרצים, ותניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר ארון של אש ושלחן של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים וראה משה ועשה כמותם וכו', ונראה שהן אגדות חלוקות. ומסיק הרא"ם אבל מצאתי בתנחומא אגדה אחרת שבה תתישבנה שתי אגדות הללו ולא תהיינה חולקות זו לזו, והוא מדרש הנ"ל דרבי לוי בר רבי דקאמר שנתקשה משה במעשה המנורה עד שאמר לו הקב"ה לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה וכו', וסיים הרא"ם וזה לשונו: הרי לך שמתחילה נתקשה בה משה והראה אותה לו באצבע במטבע של אש כפי האגדה שבפרק הקומץ רבה, אלא שכשחזר עוד ונתקשה בה אחר שהראה אותה לו באצבע במטבע של אש, אז אמר לו הקב"ה לך אל בצלאל והוא יעשה אותה, וכשהלך משה אצל בצלאל מיד עשאה, ואי אפשר זה אלא בשנטל הככר והשליכו לאור והוציאו ונעשית המנורה כולה מאליה כפתוריה ופריה גביעה וקניה כפי האגדה האחרת, דאם לא כן איך ידע בצלאל לעשותה, וכן נראה ג"כ ממה שאמרו באגדה הראשונה של תנחומא (סימן ג' הנ"ל) שנתקשה בה עד שהראה לו הקב"ה באצבע וכו', כיון שנתקשה בה אמר לו טול ככר וכו'. אך קשה שאם זה כפי האגדה שבתנחומא איך היה משה תמה ואמר כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשיתי בעשייתה, ואתה שלא ראית אותה עשית אותה מדעתך וכו', והלא באגדה האחרת אמרו שכיון שנתקשה משה אמר לו הקב"ה טול ככר זה והשליכהו לאור והוציאו והיא נעשת מעצמה, שפירושו טול ככר זהב והוליכהו לבצלאל וישליכהו לאור ויוציאהו, והמנורה נעשה מעצמה כדכתיב ויעש את המנורה זהב טהור מקשה עשה את המנורה וכו', וא"כ איך היה משה תמה ואומר שמא לשם היית כשהראה לי הקב"ה עשייתה. ושמא יש לומר שמאמר "והיא נעשית מעצמה" הוא מה שאמר הקב"ה בלבו, אבל למשה לא גילה לו הסוד, אלא סתם אמר לו טול ככר זהב והוליכהו לבצלאל שישליכהו לאור ושם תעשה, וחשב משה שבצלאל יעשה אותה מדעתו, ולפיכך היה תמה עליו, עכ"ל.

והנה הגם שיש לפקפק קצת על מה שכתב דהא דקאמר גבי בצלאל "מיד עשאה" אי אפשר זה אלא בשנטל הככר והשליכו לאור וכו' דאם לא כן איך ידע בצלאל לעשותה וכו', דהא יש לומר דאדרבה היינו רבותיה דבצלאל שהסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני, וכדקאמר המדרש כאן, אך מכל מקום בלאו הכי משמע דרבי לוי בר רבי אינו חולק על התנחומא הנ"ל בסימן ג' דקאמר שהמנורה נעשית מאליה, דהא בתחילת דבריו הקדים רבי לוי מנורה טהורה ירדה מן השמים, ואח"כ המשיך במה שנתקשה משה במעשה המנורה פעמים ושלש, ולבסוף מסיק ולפיכך כשחבר ביהמ"ק נגזזה המנורה וכו' עיי"ש, ואי נימא דבצלאל עשאה מעצמו א"כ למה נגזזה, וגם מה ענין הקדמתו דמנורה טהורה ירדה מן השמים, אלא על כרחך כדברי הרא"ם דמה שאמר גבי בצלאל "מיד עשאה" היינו שהטיל הככר לאש ונעשית מאליה. - ומיהו גם לפי פירושו נמי אתי שפיר מדרשינו כאן, דהא על כרחך צריך לומר שלא גילה הקב"ה למשה סוד זה שתהא נעשית מאליה, וכמו שכתב הרא"ם דאם לא כן למה תמה משה על בצלאל, ונמצא עכ"פ דבצלאל השיג מעצמו סוד זה שתהא נעשית מאליה אף שלא שמע מפי משה, ובכן שפיר קאמר המדרש כאן אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני, והבן.

שכד תוקן עפ"י יפה מראה שם.

תורת אמת. הכי גרסינן תורת אמת היתה בפיהו אלו דברים ששמע מפי רבו, ועולה לא נמצא בשפתיו אלו דברים שלא שמע מפי רבו, והכי איתא בירושלמי (פאה שם), ויתורא דקרא קדריש, ועוד דפשיטא דחיוב האמת עדיף משלילת השקר, ואם כן מכיון דקאמר תורת אמת מאי רבותיה דעולה לא נמצא בשפתיו, ולכן פירש תורת אמת על הנשמע, דלשון תורה משמע מה שהורו לו רבותיו, ועולה לא נמצא בשפתיו על מה שמצא והשיג מדעתו. ובהכי אתי שפיר דנקט הכא חיובא והכא שלילה, שעל המקובל מהרב חייב האמות דפשיטא ליה שהוא אמת, אבל על הנמצא מדעתו לא קאמר אמת מחוייב, שהאדם מסופק תמיד במה שיחדש מעצמו, אבל עם כל זה לא נמצא בו עולה, כי לא נמצא קושיא לסתור אותו, ונמצא הדבר שקול:

רבי דוסאי אמר מן ההוריה וכו'. רבי דוסאי ורבי אבהו ורבי לוי תלתייהון כרבנן סבירא להו דכי ה' יהיה בכסלך בדברים שאתה כסיל בהן, וב[ו]שמר רגלך מלכד קמיפלגי, דרבי דוסאי אמר מן ההוריה, שה' ישמרנו לבל יטעה בהוראה ויהיה נלכד ונתפס בדבריו, דאין לכד גדול מזה. ורבי אבהו אמר מן העבירה, שלא יטעה ויעבור בשוגג, כמי שמכוין לבשר טלה ועלה בידו חזיר, שהעבירה נקרא לכד כדכתיב (משלי ה' כ"ב) עונותיו ילכדונו את הרשע. אי נמי שהשי"ת ישמור רגליו שלא תבא עבירה לידו פן יתקפנו יצרו, על דרך (שמואל א' ב' ט') רגלי חסידיו ישמור, וכדאיתא ביומא פרק הממונה (דף לח:), והוא אינו יודע איך הסירו ה' מדרך העבירה. ובירושלמי (פאה שם) גרסינן רבנן במקום רבי אבהו, ודוחק(ל) לומר דרבנן סטראי נינהו. ורבי לוי אמר מן המזיקין, שזה צריך נטירותא טפי שלא יזיקוהו, שאין ביד האדם להשמר מהם כלל, ולפי זה דברים שאתה כסיל בהם דנפקא לן מכסלך, לאו בהסכלת הדעת מיירי אלא בחסרון הראות, שאין ביד האדם יכולת לראות המזיקין להשמר מהם, אעפ"י שהם רבים ממנו ועומדים עלינו כדאיתא בפרק קמא דברכות (דף ו'). ואע"ג דבכסלך כייל כל מילי שהאדם כסיל בהן, יצא מלכד מן הכלל ללמד על בכסלך שפירושו הדברים המוסכלים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

ועל דרך דרש אפשר לומר שלהיות הנזק איפשר בג' דברים כוללים, אם בדעת ושכל, דדעת חסרת מה קניית (ויקרא רבה פרשה א' סימן ו'), ואם בנפש, ואם בגוף, וכנגד הא' אמר רבי דוסאי מן ההוריה, וכנגד הנפשיי אמר רבי אבהו מן העבירה שנפגמת שכי' הנפש, וכנגד הגי'שכי' אמר רבי לוישכי' מן המזיקין:

אם נתת מכיסך צדקה וכו'. דלא ניחא ליה למידרש בכסלך כרבנן, דלא אתי שפיר כי ה' יהיה בכסלך, שהרי אין יד ה' הויה בכסלות אלא בדברים שהוא כסיל בהן לשמרו מהכסילות, ונוח שיאמר מכסלך, שכי' ועוד דושמר רגלך מלכד מקרא יתירא הוא דהיינו הך, אף על פי שכבר תירצנוהו לעיל (בדיבור הקודם). ואיהו דריש בכסלך ב' מלות, וכאילו קאמר "בכיס לך", ופירושו בכיס אשר לך, וכן פתרון הכתוב, כי ה' יהיה נזכרשכי' ומצותו תהיה נעשית בכיסך שתתן צדקה לשמו ממנה, ולא שיתן צדקה משל אחרים והוא לא יתן, וגם לא יביא גזל בעולה, ואזש' ושמר רגלך מלכד, שתנצל מהארנוניות וכל עולי המלכות, שנתנית הצדקה מצלת מהם,

^{שכה} ביפה מראה שם (ד"ה מן ההוריה): "שפוגמת".

^{שכו} ביפה מראה שם: וכנגד "הגופנית".

^{שכז} בדפוסים הראשונים של היפ"ת נדפס כאן: "רבי לוי אמר", והיה אפשר לומר שנתכוון ללשון המדרש כאן, אבל מדכתב קודם לכן וכנגד הנפשיי "אמר רבי אבהו" ולא "רבי אבהו אמר" כלשון המדרש, לא מיסתבר שנתכוון כאן לכתוב "רבי לוי אמר", ובלאו הכי אין זה סיגנון לשון היפ"ת בשום מקום, והאמת יורה דרכו שזה טעות הדפוס וצריך לומר "אמר רבי לוי" כאשר העתקנו בפנים.

^{שכח} כוונתו דהיה ראוי לומר כי ה' ישמרך מכסלך, דודאי לא שייך לומר כי ה' יהיה מכסלך.

^{שכט} כלומר אם ה' יהיה נזכר וכו', - ולפי"ז מלת "כי" דכתיב בהך קרא "כי ה' יהיה בכסלך" מתפרש מלשון "אם", (וכלישנא דרבי אבדימוס "אם" נתת מכיסך צדקה וכו'), ולא כפשטא דקרא שהיא נתינת טעם וקאי אמקרא שלפניו (משלי שם כ"ה) אל תירא מפחד פתאום וגו'.

^{של} בנזר הקודש כאן (ד"ה אם נתת מכיסך צדקה) כשהעתיק לשון היפ"ת כתב: "אז" ושמר רגלך מלכד וכו', וכן היא בעץ יוסף כאן (ד"ה אם נתת מכיסך), וזה נכון טפי לפי סיגנון הלשון כמבואר למעין.

שמראש השנה נגזר על האדם כל מה שיחסר מממונו (בבא בתרא דף י.), ואם יוציאנו בצדקה ינצל מהמלכות, שלא וכעובדא דרבי שמעון בן יוחאי דאיתא לקמן בספר ויקרא פרשה ל"ד (סימן י"ב). ואע"ג דודאי לכולי עלמא אין מקרא יוצא מידי פשוטו, דכסלך [היינו] ש"ב מבטחך ותקותך, כגון (איוב ד' ו') הלא יראתך כסלתך, אשר יקוט כסלו (שם ח' י"ד), מכל מקום מדלא קאמר מבטחך בהדיא, כל היכא דאיכא למידרשיה נמי מלשון כסילות או כיס דרשינן לה. ועוד דאי לשון הבטחה (לתקוה) [ותקוה] לחוד לא מיתקן לישנא, שלא יכון לומר כן אלא בעזר וסמך, כאילו תאמר כי ה' יהיה בעזרתך, אבל בהבטחה ראוי לומר כי בה' תהיה מבטחך, על דרך (משלי כ"ב י"ט) להיות בה' מבטחך, אשר שם ה' מבטחו (תהלים מ' ה') ש"ל וזולתם :

כא בית שמאי ובית הלל, בית שמאי אומרים השמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ, ובית הלל אומרים הארץ נבראת תחלה ואחר כך השמים, אלו מביאין טעם לדבריהם ואלו מביאין טעם לדבריהם, על דעתיהן דבית שמאי דאינון אמרין השמים נבראו תחלה ואחר כך הארץ, משל למלך שעשה לו כסא, ומשעשאו עשה איפיפורין שלו, כך אמר הקב"ה (ישעיה ס"ו א') השמים כסאי והארץ הדום רגלי וגו'. ועל דעתיהן דבית הלל דאינון אמרין הארץ נבראת תחלה ואחר כך השמים, משל למלך שבנה פלטיין, משבנה את התחתונים אחר כך בנה את העליונים, כך (להלן ב' ד') ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. אמר רבי יהודה בר אילעי אף דין קרא מסייע לבית הלל (תהלים ק"ב כ"ו) לפנים הארץ יסדת, ואחר כך (שם) ומעשה ידיך שמים. אמר רבי חנין ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי משם בית הלל מסלקין אותו, והארץ היתה כבר היתה. רבי יוחנן בשם חכמים אמר לבריאה שמים קדמו, ולשכלול הארץ קדמה, אמר רבי תנחומא אנא אמרי טעמא, לבריאה השמים קדמו שנאמר בראשית ברא אלהים, ולשכלול הארץ קדמה שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. אמר רבי שמעון בן יוחאי תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם בית שמאי ובית הלל על בריית שמים וארץ, אלא שאני אומר שניהם לא נבראו אלא כאלפס וכסויה שנאמר (ישעיה מ"ח י"ג) קורא אני אליהם יעמדו יחדו, אמר רבי ב"ר שמעון אם כדעת אבא למה פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, אלא מלמד ששניהן שקולין זה כזה. בכל מקום הוא מקדים אברהם ליצחק ויעקב, ובמקום אחד הוא אומר (ויקרא כ"ו מ"ב) וזכרתי את בריתי יעקב וגו', מלמד ששלשתן שקולין זה כזה. בכל מקום הוא מקדים משה לאהרן, ובמקום אחד הוא אומר (שמות ר' כ"ו) הוא אהרן ומשה, מלמד ששניהן שקולין זה כזה. בכל מקום הוא מקדים תורין לבני יונה, ובמקום אחד הוא אומר (ויקרא י"ב ו') ובן יונה או תור לחטאת, מגיד ששניהם שקולין זה כזה. בכל מקום הוא מקדים כיבוד אב לאם, ובמקום אחד הוא אומר (שם י"ט ג') איש אמו ואביו תיראו, מגיד ששניהן שקולין זה כזה, אבל אמרו חכמים האב קודם לאם מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו. בכל

בגמרא שם מיייתי עובדא בבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי דחזא להו ריב"ז בחילמא דבעו למיחסר שבע מאה דינרי ושקל מינייהו לצדקה עיי"ש, - והיא כעין עובדא דרבי שמעון בן יוחאי דמיייתי כאן היפ"ת מויקרא רבה פרשה ל"ד עיי"ש.

ש"ל תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה אם נתת מכיסך), אלא דשם כתב "דכסלך היינו לשון בטחון". [ובגזר הקודש כאן (ד"ה אם נתת מכיסך צדקה) כשהעתיק דברי היפ"ת כתב: "דכסלך פירושו מבטחך ותקותך"].

ש"ל לפום ריהטא קשה דזה ראייה לסתור, דהא לא כתיב התם אשר שם "בה" מבטחו, אלא אשר שם ה' מבטחו. - אך לא קשה מידי, דשאני התם דלא כתיב "במבטחו" אלא "מבטחו", והכוונה שה' הוא מבטחו דהיינו שבוטח בו, והוא כאילו כתיב אשר שם "בה" מבטחו, וחסר הבי"ת של "בה", וכדאשכחן בכמה מקומות שחסר בי"ת השימוש, [עייין בפירוש הראב"ע על הפסוק (תהלים ג' ח') כי הכית את כל אויבי לחי, שפירושו "בלחי" וחסר בי"ת השימוש, וכן (שמות כ' י"א) כי ששת ימים עשה ה', הנמצא בית ה' (מלכים ב' י"ב י"א), ועוד כמה דוכתי], אבל הכא דכתיב כי ה' יהיה "בכסלך" אי אפשר לפרש כן, - ואין הכי נמי דאי הוה כתיב כי ה' יהיה "כסלך" הוה אתי שפיר, דאז הוה מפרשינן כאילו כתיב כי "בה" יהיה כסלך וחסר בי"ת השימוש, אבל השתא דכתיב "בכסלך" אי אפשר לפרש כן. [ויש להסתייע לזה מהא דכתיב (תהלים ע"ח ז') ושימו באלהים כסלם, ולא כתיב ושימו אלהים בכסלם. - ועייין בספר בתי כהונה כאן (ד"ה כי הוא חייכם) שכתב ג"כ דדייקו ז"ל דהול"ל כי ה' יהיה כסלך, כענין הכתוב (ירמיה י"ז ז') והיה ה' מבטחו, וממה שאמר "בכסלך" דרשו ז"ל מה שדרשו, עכ"ל].

מקום הוא מקדים בריאת שמים לארץ, ובמקום אחד הוא אומר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, מגיד ששניהם שקולין זה כזה:

כא. השמים נבראו תחילה. לכל האומרים^{שלד} שלא נבראו שמים וארץ כאחד, יש לדקדק למה נבראו שניהם במאמר אחד דהיינו בראשית דמחשיב מאמר מעשרה מאמרות (ראש השנה דף לב.), ולא נברא כל אחד במאמר בפני עצמו כשאר הנבראים.^{שלה} וליכא למימר דמשום דבריאתם היתה מן האין סגי להו במאמר אחד, אבל שאר מילי שבריאתם היתה מן היש איצטריך לכל חד מאמר באפני נפשיה, שכל מאמר הוא גוזר לדבר אחד שיוציא את שלו, שזה גזירה למים וזה לרקיע וכיוצא, דהא אין זה מעלה ומוריד לזה, [דהא]^{שלו} בהדיא תנן (אבות פרק ה' מ"א) בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להבראות וכו',^{שלו} ואם הטעם כדי שלא להוסיף על עשרה מאמרות שהם כנגד י' הדברות^{שלה} וכנגד י'

^{שלד} בדפוס ראשון כאן כתיב "האומר", ותוקן עפ"י יפה מראה על הירושלמי מס' חגיגה פרק ב' סימן י"ד (ד"ה שמים נבראו תחלה [הא']), וכן הוא ביפה נוף על מדרש שמואל פרשה ה' סימן א' (ד"ה הארץ נבראת תחלה).

^{שלה} הנה לכאורה יש לתרץ בפשיטות, דאף לבית שמאי ובית הלל שלא נבראו שמים וארץ כאחד, אבל מכל מקום מודים הם שנבראו שניהם בזמן אחד ובהמשך אחת, אלא דפליגי איזה מהם התחיל להתהוות תחילה, דמר סבר שהשמים נבראו תחילה ואח"כ הארץ ומר סבר איפכא, אבל לדברי הכל שניהם נבראו בהמשך אחת זה אחר זה, ולכך שפיר נבראו במאמר אחד, כי בעצם נבראו שניהם בבריאה אחת ולא היה הפסק ביניהם, - וכן מבואר במהרש"א במס' חגיגה (דף יב. ד"ה בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה כו') דעיי"ש שהקשה וזה לשונו: ויש תימה בדבר הזה, כיון שבמאמר אחד נבראו שמים וארץ איך נופל בהם תחילה להיות האחד מוקדם לחבירו עכ"ל, וכוונתו בזה, משום דלפום ריהטא משמע דבית שמאי ובית הלל סוברים דשמים וארץ נבראו זה אחר זה בב' בריאות נפרדות, ועל זה הקשה דהא קיי"ל דבמאמר אחד נבראו שניהם, וא"כ איך נופל בהם תחילה להיות האחד מוקדם לחבירו, - ומסיק המהרש"א וזה לשונו: ויראה דודאי במאמר אחד נבראו כולם, אמנם פלוגתייהו באיזהו מהיסודות התחיל להרחיב וליילך המציאות של עולם, כמו שאמרו חז"ל שם אמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות וכו' עד שגער בהן הקב"ה וכו', והמשל בזה דבכל הדברים יש ספק בבריאתם אם נאמר שהפנימי אשר בתוכה הוא העיקר ונברא תחילה, ואח"כ נתגדלו והלכו עליו קליפות החיצונות והם אינם אלא שומרים לפנימי, או שנאמר היפך זה, כי החיצונות הם גדילות ונבראו תחילה ובזולתו יפסד גם הפנימיים כי הוא שומר עליהם, ואח"כ בתוכו יתגדלו הפנימיים, ואם נאמר שקולים הם ויבאו שניהם וכאחד התחיל מציאותם בקטנותם והיו גדילים והולכים, ולזה לדעת בית שמאי שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים וגו' כי הגרמיות השמימיות המקיפים את העולם אשר בסיבובם יתנועעו כל המציאות הם העיקר, וממנו התחיל המציאות להרחיב ולהלך מלמעלה למטה עד לארץ שהוא האמצעי בתוך היסודות הפשוטות וכו', ודעת בית הלל היפך זה וכו', כי הארץ הוא המרכז אשר עליו יסובבו כולם והוא העיקר, כי הם אינם אלא כשומרים ומשמשים אליה, ועל כן בה התחיל המציאות והיה הולך ומרחיב עד מציאות השמים הגלגלים וכו', ודעת החכמים הכריע ביניהם כי כאחת התחיל המציאות מלמעלה מן השמים ומלמטה מן הארץ וכו', כמתחיל בב' ידיו בשני קצוות לעשות מלאכתו וכו' עכ"ל. - וכעין זה כתב בספר תהלה לדוד מהחכם רבי דוד ליאון ז"ל (חלק ב' פרק ט"ו) וזה לשונו: יש לראות אם המקיף והמרכז שהם השמים והארץ נבראו יחד [או] אם קדם זה לזה וכו', ותמצא שחכמי ישראל נחלקו בזה הדרוש, אמרו שמים נבראו תחילה דכתיב את השמים ואת הארץ דברי בית שמאי, בית הלל אומרים ארץ נבראת תחילה שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, וחכמים אומרים כאחד נבראו וכו', וכבר פירשנו שכל החכמים כולם הסכימו שהשמים והארץ נבראו יחד במציאותם השלם, ולא נמצאו שמים בפועל ואחר [כך] הארץ או בהיפך, אבל נתחלפו באיזה חלק מהם התחילה ההויה, בית שמאי סוברים מהשמים להיותם יותר עצמיים, ובית הלל סוברים מהארץ להיותו דמות היסוד, וחכמים סוברים שהשמים והארץ התחילו להתהוות בעתה אחת, וכן נמצאו בפועל בעת אחת עכ"ל, - והנה היפ"ת ראה את דבריו שהרי ביפה מראה על הירושלמי מס' חגיגה שם (ד"ה משעשאו עשה אפופרין שלו) הביא מה שכתב החכם הנ"ל בהמשך דבריו שם לבאר מחלוקת בית שמאי ובית הלל, (העתקנו דבריו להלן הערה...), ולפי"ז לכאורה ליתא לקושיית היפ"ת כאן, דכיון דלדברי הכל נבראו שמים וארץ בבריאה אחת נמשכת, לכן שפיר נבראו במאמר אחד, ולא דמי לשאר הנבראים שכל אחד מהם הוה בריאה בפני עצמו ודו"ק.

^{שלו} ותוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

^{שלד} הרי מוכח מזה דכל הנבראים היו יכולים להבראות במאמר אחד, וא"כ אי אפשר לומר שהוצרך מאמר בפני עצמו לכל הדברים שנבראו מן היש, אלא על כרחך שרצה הקב"ה להרבות מאמרים כדי להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם וכו', וא"כ שוב יקשה דהיה ראוי להיות ג"כ ב' מאמרים נפרדים לשמים ולארץ.

^{שלח} כן מבואר בפסיקתא רבתי (פרשה כ"א), אלא דשם קאמר להיפך דעשרת הדברות נאמרו כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ומזה משמע דהטעם שאמר הקב"ה במתן תורה עשרת הדברות דוקא הוא כדי שיהיו מכוונים כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ואולם בזהר פ' ויקרא (דף יא:) משמע קצת להיפך, והיינו דמתחילה נברא העולם בעשרה מאמרות כדי שיהיו מכוונים כנגד עשרת הדברות, דאמרינן שם עשרה מאמרות במעשה בראשית ועשרה מאמרות במתן תורה, במאי קא מיירי בגין דעלמא לא אתברי אלא בגין אורייתא, וכל זמנא דישאל מתעסקי באורייתא עלמא מתקיימא וכו' עיי"ש, ואיברא דב' המאמרים עולין בקנה אחד, דהיינו שעשרה מאמרות ועשרת הדברות מכוונים זה כנגד זה, אבל מכל מקום יש קצת חילוק ביניהם לגבי מי נתלה במי, ודברי היפ"ת כאן יצדקו טפי

ספירות לדעת חכמי האמת, שלט או כנגד העצם וט' המקרים לנמשכים לחכמת המחקר, שמ וכיוצא מאלה הרמזים, יותר טוב היה ליחד מאמר אחד לשמים ומאמר אחד לארץ שהם יותר כוללים במציאות, ויברא ב' משאר הנבראים במאמר אחד. ויש לומר לפי שבריאיתם בתחילה בריאה חסרה, שלא נבראו אלא היוליהם כדכתיב[נא] לעיל סימן ז' (ד"ה ואני ידעתי), וגם כן בפרק ב' דחגיגה (דף יב.) אמרו שתחילה [נבראו] שמה ב' פקעיות, שמה לכן לא החשיבם ליחד להם ב' מאמרות. ועוד יש לומר דכיון דמכל מקום שניהם יעמדו יחד והיו לאחדים (כדאמ' [כדאכתוב] שמה בסמוך, לכן נבראו במאמר אחד: שמה

השמים נבראו תחלה. ואם תאמר מאי נפקא מינה אם קדם זה או זה, מאי דהוה הוה. יש לומר דנפקא מינה למיסבר קראי, כדאמרין בפרק קמא דיומא (דף ה:) גבי בגדי אהרן דבעי כיצד הלבישן, ולמאן דאמר שמה שמים קדמו, כל קראי דמקדמי שמים כמשמען, ובעינן לומר טעמא במקדימי ארץ לשמים, ולמאן דאמר ארץ קדמה הוי איפכא:

משל למלך שעשה לו כסא. שבתחילה עושה הכסא ואחר כך עושה השרפרף לרגליו. והיה נראה דהיינו טעמא שלהיות השרפרף לצורך הכסא וטפל לו, אין ראוי להקדימו לכסא, דדמי למאן דלית ליה ביתא ותרעא לביתא עביד (שבת דף לא:). אבל רש"י (חגיגה דף יב. ד"ה שרפרף) פירש כסא עשוי תחילה, ולפי גובה הכסא מתקן השרפרף (עכ"ל). וקשה למה להו להביא

לפי דברי הזהר כמבואר למעין, (ולפי"ז מדוקדק לשונו שכתב "שהם כנגד י' הדברות וכנגד י' הספירות לדעת חכמי האמת", דאומרו "לדעת חכמי האמת" קאי אתרווייהו, ולא כתב שהם כנגד י' הדברות "או" כנגד י' הספירות לדעת חכמי האמת, והבן. - ולהעיר דביפה נוף שם לא הזכיר כלל ענין עשרת הדברות, רק כתב "שהם כנגד י' ספירות לדעת המקובלים").

שלט עיין בספר עבודת הקודש (להג"ר מאיר גבאי ז"ל) חלק א' פרק ח'.

שמ עיין בעקידת יצחק שער ג'.

שמה תוקן עפ"י יפה מראה שם.

שמב זה לשון הגמרא שם: אמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקב"ה והעמידו וכו'.

שמג תוקן עפ"י יפה מראה שם, [וביפה נוף שם כתב: "כמ"ש בסמוך", וזה ראשי תיבות "כמו שאכתוב" בסמוך], וכוונתו למה שכתב להלן (ד"ה שנאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדו) דלבית שמאי ובית הלל הא דכתיב (ישעיה מ"ח י"ג) קורא אני אליהם יעמדו יחדו, היינו דלא משתלפי מהדדי וכדאיתא במס' חגיגה שם, - וכוונת היפ"ת כאן לומר דאף דלא סבירא להו כרבי שמעון בן יוחאי דהא דכתיב "יעמדו יחדו" היינו שנבראו יחד כאלפס וכסויה, אבל מכל מקום מיהת שניהם עומדים יחדו ולא משתלפי מהדדי, ולכן שפיר נבראו במאמר אחד.

שמד הנה ביפה מראה שם הוסיף: "או מפני ששקולים זה כזה כדלקמן, לכן נבראו במאמר אחד", וכוונתו למה שאמר רבי אלעזר ב"ר שמעון לקמן דפעמים שהוא מקדים ארץ לשמים ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, אלא מלמד ששניהם שקולים זה כזה, ולפי"ז יש לומר דמהאי טעמא נבראו במאמר אחד כיון דשקולים זה כזה. - אך לכאורה הא ליתא, דהא הכא אליבא דבית שמאי ובית הלל קיימין, ולדידהו ליכא למימר דסבירא להו דשמים וארץ שקולים זה כזה, דא"כ אזדא להו ראייתם דמייתי כל חד לשיטתו מדהקדים קרא שמים לארץ או איפכא, - ולא מיבעיא לפי מה שכתב היפ"ת להלן (ד"ה אם כדעת אבא למה פעמים וכו') וכן ביפה מראה שם (ד"ה אם כדעת הו שאמר אבא פעמים וכו') דלפי גירסת הירושלמי שם בא רבי אלעזר ב"ר שמעון לסיועה לאביו דקאמר דשניהם נבראו כאחד, א"כ על כרחך דבית שמאי ובית הלל לא סבירא להו דשניהם שקולים זה כזה, דהא הם לא סבירא להו כרבי שמעון בן יוחאי דשניהם נבראו כאחד, אלא אפילו לפי גירסת מדרשנו להלן דמשמע דרבי אלעזר ב"ר שמעון לאקשווי קאתי, ולא ס"ל כאביו דהא דכתיב יעמדו יחדו פירושו שנבראו כאחד, אלא פירושו ששקולים כאחת, (עיין היטב ביפ"ת להלן בדיבור הנ"ל), לפי"ז נמי צריך לומר דבית שמאי ובית הלל לא סבירא להו כרבי אלעזר ב"ר שמעון דפעמים מקדים לזה ופעמים לזה להורות דשניהם שקולים זה כזה, דאי סבירא להו כן איך מייתי כל אחד מהם ראייה לשיטתו מדהקדים קרא שמים לארץ או איפכא, והא אי נימא דהטעם דפעמים מקדים לזה ופעמים לזה היא להורות דשניהם שקולים זה כזה, א"כ תו ליכא למידק מינייהו דשמים נבראו תחילה או איפכא, - וכן מוכח מדברי היפ"ת להלן (ד"ה כן ביום עשות וכו') שהקשה לבית שמאי אמאי איכא קראי דמקדמי לארץ, ולבית הלל אמאי איכא דמקדמי לשמים, והאריך לתרץ קושיא זו בכמה אנפי עיי"ש, ואי נימא דבית שמאי ובית הלל נמי סבירא להו דשקולים הם, א"כ הוה מצי לתרץ בפשיטות דלכך איכא קראי דמקדמי לארץ ואיכא קראי דמקדמי לשמים כדי להורות דשקולים הם, אלא על כרחך דאליבא דבית שמאי ובית הלל אי אפשר לומר כן, דא"כ אזדא להו ראייתם דמייתי כל חד לשיטתו מדהקדים קרא שמים לארץ או ארץ לשמים, וזה ברור לכאורה. [ואפשר דמהאי טעמא לא תירץ כן היפ"ת בפירושו כאן, והיינו משום דלבית שמאי ובית הלל על כרחך אי אפשר לומר כן וכאמור, - ואפשר שחזר בו ממה שכתב ביפה מראה שם].

שמה ביפה מראה שם (ד"ה שמים נבראו תחלה [הב']) כתב: "דלמאן דאמר", וכן הוא ביפה נוף שם (ד"ה משבנה), וזה נכון טפי לפי סיגנון הלשון כמבואר למעין.

טעמיהם ממשלים כיון דכל חד מקרא קא יליף, והאי מקרא דאקדים שמים ואידך מהאי דאקדים ארץ, כמו שאכתוב בעזרת האל בסמוך (ד"ה כד ביום עשות וכו'). ועוד קשה מה טעם בטעמים הללו, וכי יוצר הכל יתברך הוא כפועל בשר ודם שצריך לעשות מלאכתו כדרך כל הארץ, שהרי יוכל להקדים השרפרף, שמדת הכסא ידועה לו בטרם יצרנה, וכן יוכל לבנות העליונים בראשונה שהוא תולה ארץ על בלימה (איוב כ"ו ז'), ואדרבה כן יאות לו לפי נפלאותיו, וכדאמר לקמן בשמות רבה פרשה כ"ה (סימן ו') אין כמוך באלהים ה' (תהלים פ"ו ח'), בשר ודם כשהוא בונה פלטין משהוא בונה את התחתונים אחר כך הוא בונה את העליונים, אבל הקב"ה אינו כן אלא משברא העליונים ברא את התחתונים, או לברוא שניהם כאחד כדאמר לקמן בסוף פרשה י"ב (סימן י"ב) מלך בשר ודם בונה וכו', אבל הקב"ה ברא את העליונים ואת התחתונים בריה אחת. ועוד קשה דב' הטעמים צדקו יחדיו, ומה (ישוב) [ישיב] שמו כל אחד לאידך. וליכא למימר דלא טעמא(נ) שמו למילתייהו קא מייתו, דאינהו מקראי ברירי ילפי, אלא הכי קאמר וטעמא מאי עבד קוב"ה הכי, דבית שמאי אומרים שנהג כעושה כסא ושרפרף, ובית הלל אומרים שנהג כבונה פלטין, אעפ"י שלא היה מוכרח לעשות כן, דהא מדתניא אמרו להם בית הלל לבית שמאי לדבריהם אדם בונה עליה ואחר כך בונה בית שנאמר (עמוס ט' ו') הבונה בשמים מעלותיו, אמרו להם בית שמאי לבית הלל לדבריהם אדם בונה שרפרף ואחר כך כסא שנאמר השמים כסאי וכו' כדאיתא בגמרא (חגיגה שס), משמע דכל חד מוכח מילתיה מטעמיה.

ויש לומר דהיינו טעמייהו, דלבית שמאי כיון דקרא קרי להו כסא והדום משמע שנהג בהם כדרך אומנותם, ולבית הלל כיון דקרי להו קרא יסוד ועליה משמע שנהג בהם כמעשה אומנותם, דאם לא כן לא יצדקו שמות אלה בהם בהחלט, לא משום דהוה מוכרח לעשותם כן. ובית הלל לא חיישי לטעמא דבית שמאי דהא איפשר לאומן בשר ודם להקדים שרפרף לכסא אעפ"י שאין כן דרכן של בני אדם, ואם כן אין שם הכסא וההדום מכריח שתקדם מלאכת השמים, מה שאין כן הבנאי שאי אפשר לו לבנות העליונים בראשונה. ובית שמאי לא חיישי לקרא דהבונה בשמים דהא מצדיה תבריה, דאי משום דאיקרו במעלות ויסוד צריך לומר דארץ קדמה, הוה ליה להאי קרא לאקדומי ארץ ברישא, אלא דקרא אתא לומר שהשי"ת בנה ראשונה עליותיו ואחר כך התחתונים להודיענו כחו שלא כדרך בשר ודם, והוא הדין בכל מקום דקרי לארץ יסוד. וגבי אף ידי יסדה ארץ (ישעיה מ"ח י"ג) אקדים ארץ שמו משום דההוא קרא אתא לבית שמאי ולבית הלל לומר דלא משתלפי מהדדי כדאכתוב לקמן (ד"ה שנאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדו), והארץ שהוא כמרכז בתוך העגולה היה ראוי לנטות לאחד מהצדדין, וה' קבעה במקומה כאומרו (תהלים ק"ד ה') יסד ארץ על מכוניה, להכי אקדמה הכא, וההיא דשמות רבה אתיא כבית שמאי. ורבי שמעון בן יוחאי לא חייש להני טעמי, דסבירא ליה דלא יחייב קריאת שמם כסא או בנין שהיתה מלאכתן כדרכן, או דלהכי קריינהו כסא ובנין להודיע כחו שאעפ"י שדומין לכסא ולבנין לא עשאם כן אלא ביחד, כי כן יאות אליו כדכתיבנא, וההיא דלקמן פרשה י"ב אתיא כרבי שמעון בן יוחאי.

והיותר נכון דאע"ג שכחו יתברך לעשות הכל שלא כדרך בשר ודם, סבירא להו שאין לנו לומר מדעתנו שפעולתו בדרך הפלא רק במה שנמצא מפורש בכתוב, והילכך ס"ל לבית שמאי דכיון דלא נתפרש שעשאן דרך פלא ואשכחן שקראן כסא והדום, מסתמא אמרינן דעשאן [כ]דרך שמו האומנים במלאכתן, ולבית הלל ס"ל דכיון דאשכחן דאיקרו בנין מסתמא כדרך הבנאי עשאם. ובית הלל לא חיישי לטעמא דבית שמאי, דכיון דכסא זימנין שתתאחר להדום כדכתיבנא, ובבנין אי איפשר להקדים העליונים, ניחא למימר דמסתמא התחתונים קדמו דבהא מיתוקמי

שמו תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה משעשאו עשה אפופרין שלו), וכן הוא ביפה נוף שם (ד"ה משבנה וכו').

שמו תוקן עפ"י יפה נוף שם.

שמו דבתריה כתיב וימיני טפחה שמים.

שמו תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

תרי קראי. ובית שמאי לא דייקי מהבונה בשמים דמצדיה תבריה כדכתיבנא. ורבי שמעון בן יוחאי סבירא ליה דקרא בהדיא פירש ששניהם איברו כאחד כמו שנאמר יעמדו יחד[ו], ואם כן שפיר אמרינן דדרך פלא היה שלא כדרך בשר ודם. וההיא דלקמן פרשה י"ב היינו משום דאתי כרבי שמעון בן יוחאי דאית ליה קרא ברירא, וגם קרא דבהבראם (להלן ב' ד') דייק לה כמו שאכתוב שם (ד"ה מלך בשר ודם). וההיא דשמות רבה היא כבית שמאי, דבתר דסבר דשמים קדמו מטעמי דקאמר הכא, ממילא חזינן מפעלות^ש אל שהקדים העליונים. ואע"ג דמקראי ברירי ילפי בית שמאי ובית הלל, הוצרכו להביא טעמים אלו דהנהו קראי לא מכרעי, דהא איכא קראי דמקדמי שמים ואיכא דמקדמי ארץ בהדיא, אבל טעמים אלו נראה דאלימי לכל חד, שכל אחד יש לו תשובה נצחת בטעמיה דאידך כדכתיבנא.

ואם תאמר כיון שהשי"ת היה יכול לעשות בכל אופן שירצה, תקשה לבית שמאי ולבית הלל למה לא ברא השי"ת שמים וארץ כאחד כדעת רבי שמעון בן יוחאי, הקצור קצרה ידו מעשות זאת, והלא גדולה מזו נתן (אבות פרק ה' מ"א) בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד היה יכול להבראות. והיותר קשה מה שאמר רבי יוחנן לבריא שמים קדמו וכו', כי מה המעשה הזה, כי למה לא הקדים השי"ת הארץ או השמים בב' המעשים.^{שנא} הא לא קשיא, דאיכא למימר שנהג הקב"ה מנהג דרך ארץ במלאכתו, שנעשה כחרש עצים לבית שמאי או כבנאי לבית הלל, כיון דשמים וארץ דמו להא ולהא. ולרבי יוחנן כדי לצאת ידי ב' המנהגים בב' מיני המלאכות, לכן כשבראן מהאין ועשאן כמין פקעיות של שתי כדאיתא בגמרא (חגיגה שם) הקדים השמים, ועל אותה מדה ברא שיעור הארץ כמעשה הכסא, וכשבא אחר כך למתחן ולקבען במצבן הקדים הארץ כדרך הבנין.^{שנב}

ועל דרך הדרש נראה לומר שהמה דיברו על דרוש עמוק נתחבטו בו חכמי המחקר, והוא בענין מעשה בראשית, וזה שאחרי היות הסיבה הראשונה יתברך פשוט בתכלית הפשיטות והאחדות הגמורה, עד שהאחד יאמר עליו ועל זולתו בשיתוף גמור, ושיום בזה כל החוקרים עם אמונתנו השלימה, כי זה ממה שבאו עליו המופתים הגמורים, וקרוב אצלי שעל זה אמרו בפרק קמא דברכות (דף יג:): כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, שהכוונה שלא יספ[ו]קשני^{שנ} בכוונת היחוד שלילת השניות, (ומי) [ומה]^{שנד} שיחדהו האדם מזולתו כאחדות היסוד הפשוט או כאחדות הקו או הנקודה, אבל צריך לכונן בו אחדות גמורה מכל צד שיבחן, כמו שכתב המורה

^ש ביפה מראה שם: "מפלאות", וכן הוא ביפה נוף שם.

^{שנא} ביפה מראה שם כתב: "כי למה לא הוה הענין בבריא ושכלול", וביפה נוף שם כתב: "כי למה לא הקדים השמים או הארץ לבריא ושכלול".

^{שנב} ביפה מראה שם הוסיף: ודע שרבי יצחק אברבנאל בספרו נחלת אבות בברייתא דחמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו (אבות פרק ו' מ"א) כתב שטעם בריאת שמים וארץ כאחד שכן מתחייב לפי טבע הדברים, שהארץ היא מרכז והשמים הן הקו המקיף, ולא יצוייר בעגול הקו מקיף בלא מרכז, ולא מרכז בלי קו מקיף (עכ"ד), אבל לא נתן טעם לבית שמאי ובית הלל. והנה דבריו לקוחים מבעל מגן אבות שכתבם בחלק ב' פרק ב' ביותר ביאור, והוסיף לומר שגם בית שמאי ובית הלל אינם חולקים בזה, אבל דבריהם לפי הנראה מפשוטי הדברים, והכוונה בדברי בית הלל אינה אלא בבחינת השגת החכמה בהם, כי סדר הלימוד הוא בבריאת הארץ תחילה והוא קודם בזמן, כמי שבונה בית ואח"כ עלייה על גביו, והכוונה בדברי בית שמאי כנגד מעלת ההשגה, שאעפ"י שחכמת הטבע שהיא בבריאת הארץ היא קודמת בזמן, הנה חכמת האלהות המיוחדת לבריאת השמים היא קודמת במעלה, כמו שהכסא המיוחד לשיבה חשוב מהשרפרף המיוחד אל הנחת הרגלים (עכ"ד). ועם שמה שפירש בטעם רבי שמעון בן יוחאי הוא צח, הנה אומרו שבית שמאי ובית הלל אינן חולקים עליו אבל כל אחד מדבר בבחינה אחת, שקר מבואר כדכתיבנא לעיל. אמנם בעל מגלה עמוקות נמשך ג"כ לכוונה זו, אלא שאמר דבית שמאי ובית הלל חולקים, וזה כי לבלתי יודענו אם העילה קדמה לעלול או לאו, [ו]אם הנקודה קדמה לעגולה או בהיפך, לזה נחלקו, ורבי שמעון בן יוחאי הודה שאעפ"י שהעילה קודמת קדימת מעלה וסיבה, זהו בשכל, (אם) [אבל] במציאות אי אפשר להמצא אלא יחדיו, וכן העגולה והמרכז. ונדחק לומר שטעמי בית שמאי ובית הלל אינן אלא דרך דרש לשומעים, שמלאכת המופת לא נשלמה בזמניהם (עכ"ד), וזה אינו נראה כלל. ואולם בעל עולת שבת בפ' בראשית כתב דטעם בית שמאי ובית הלל מצד היות הארץ כמרכז והשמים כמקיף, ומצד טעמים אחרים, ויחס אותם למשליהם שהביאו מהכסא והפלטין, ונתן ג"כ טעם לרבי שמעון בן יוחאי ורבי יוחנן כפשרתו תראנו משם, עכ"ל.

^{שנג} תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

^{שנד} תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

בחלק א' פרק נ"א, שנה ולא יפול שם האחד על זולתו באמתות כלל כמו שכתב בספר העקרים במאמר ב' פרק י', שני הנה אם כן יקשה מאד על הדעת המשך מאתו יתברך ריבוי הנמצאות וחילופיהן והמשך החומר מאתו, אחר שמהפשוט לא ימשך אלא פשוט, לא מורכב ולא חמרי.

והיו דעות החוקרים בתשובת זה על ג' פנים, האחד שמציאות הריבוי וההתחלפות הוא מצד החמרים, כמו שהאש באיכות אחד יקפיד המלח ויטיח השעוה, כי הוא פועל בכל אחד כפי הכנתו, וזהו דעת אפלטון החושב שאין פעולות השי"ת יש מאין אלא מחומר קדום כמבואר בהפלת ההפלה (לבן רשד), ויאמר שהשי"ת פעל כל דבר כפי הכנת חומר עמו שפעולתו פשוטה. ויראה שעל פי דעתו הוא מה שאמר הרב בחלק א' פרק נ"ג והמשל בו האש תטיח קצת הדברים וכו' (עכ"ל), כי לפי אמונת החידוש המוחלט לא יצדק זה, כמו שכתב שם הר"ר שם טוב המפרש וכו'. שני ואין לומר שדעת הרב ח"ו בקדמות החומר, שהרי הוא התנצל מזה במקומות רבים, ועוד שבמציאות הריבוי מאתו יתברך רוח אחרת עמו כמו שיבא, ולכך נראה שלא אמרה אלא לדעת אפלטון לא לפי האמת, והמשך דבריו למה שהתחיל בראש הפרק אשר הביא המאמינים וכו', כלומר שהאומרים בתוארים לא חייבם ההכרח, שהרי היה להם מקום לברוח לדרך אפלטון לענין ריבוי הפעולות מבלי שיחייבו לו תוארים שהוא דעת כוזב לדברי הכל.

והדעת הב' הוא דעת נ' סינא שהריבוי נמשך מהאמצעיים, שהנמצאים מושפעים זה מזה, ואמר שמהשי"ת הושפע שכל אחד פשוט בלבד, ולהיות שכבר ישוער צד ריבוי בשכל ההוא, והוא היותו משכיל את עצמו ואת (זולתו) [עילתו] שנה שהם ב' מיני השכלות, לכן יושפע ממנו שכל אחד פשוט ונפש הגלגל [ה]ראשון וגרמו, כי מהשכלתו את עילתו הפשוטה יושפע ממנו שכל אחד פשוט, ומהשכילו את עצמו אשר בו ב' דברים, האחד היותו פשוט והב' היותו אפשרי המציאות, יושפע ממנו הגרם ונפשו, כי מהשכלת עצמו היותו שכל פשוט שהוא מושכל חשוב יושפע נפש הגלגל, ומהשכילו אפשריותו שהוא מושכל פחות יושפע ממנו חומר הגלגל, ומהשכל השני יושפע שכל פשוט שלישי ונפש הגלגל שני וגרמו, וכן נמשך ההשתלשלות עד השכל העשירי הנקרא אצלם שכל הפועל שלא נמשך ממנו אלא העולם הזה השפל לא שכל פשוט, וזה הדעת יאמינהו על דרך החיוב כפי דעת אריסטו. אמנם הרב ז"ל הכה על קדקדו בחלק ב' פרק כ"ב, והחזיק בו על דרך החידוש והרצון, וכן האמינו בעל העקרים במאמר ב' פרק י"א. הצד השווה שבהם שאין אל ריבוי הנמצאות [מציאות] שנט אם לא בדרך ההשתלשלות זה מזה, ובקדימת השכלים הנבדלים לכל נמצא הראוי לו.

והדעת הג' דעת נ' רשד כי מהשי"ת עם היותו אחד ימשכו ממנו פעולות רבות מתחלפות, שההקדמה האומרת שמהפועל האחד לא ימשכו דברים רבים אינה אלא בפועל הפרטי הנגלה, אבל בפועל הכולל יתברך שהוא פועל בידיעה לא תצדק, שהפועל בידיעה יפעול דברים רבים, וכן היא הגזירה הג' שכתב הרב בחלק ב' פרק כ"ב, ואמר בן רשד שכל הדברים סודרו מאתו יתברך סידור ראשון בדרך גזירה ורצון גמור, אמנם כולם לתכלית אחד שהוא קיום המציאות, שעם היות בו ריבוי דברים ושינוי וחילוף בפרטיו, כולו נקשר קצתו בקצתו וכולו

שנה זה לשונו שם: ואין אחדות כלל אלא בהאמין עצם אחד פשוט, אין הרכבה בו ולא ריבוי ענינים, אבל ענין אחד, מאיזה צד שתביט בו ובאיזו בחינה שתבחנהו תמצאהו אחד, לא יחלק לשני ענינים בשום פנים ולא בשום סיבה, ולא ימצא בו ריבוי לא חוץ לשכל ולא בשכל, כמו שיבוא עליו המופת בזה המאמר, עכ"ל.

שני זה לשון בעל העקרים שם: וזהו שנתבאר בתורה בפירוש (דברים ו' ד') שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כלומר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו רצוני לומר ממציא כל הנמצאים, והוא המופת הראשון שכתבנו, יתחייב שיש מחוייב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה בזה, כמו שאמר הכתוב (ישעיה מ' כ"ה) ואל מי תדמיוני ואשוה, כי כולם הם עלולים זולתו, כן מצד עצמו הוא אחד ואין שני דומה לו ואין זולתו מחוייב המציאות וכו'.

שד"כ ביפה מראה שם ליתא לתיבת "וכו'", וביפה נוף שם הוסיף: כי ה' שפעל הכל ולא נמצא מקבל מזולתו, איך יפעל פעולות מתחלפות וכו' עכ"ל, - והיא מלשון החכם ר' שם טוב המפרש שם.

שח"ט תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

שט"ט תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

עולה לתכלית אחד, כמו שהנפש המדברת עם היותה אחת יש בה חילוף פעולות שכולן תכליתן אחד והוא קיום האדם. וכבר זכר הרב דרך זה עם דליה לא סבירא ליה בחלק א' פרק נ"ג במשל הכח הדברי שהביא. ומה שאמר שם החכם רבי שם טוב המפרש שהכח הדברי עם היותו אחד יש בנפשו קנינים ומלאכות רבות, אין זו קושיא, שהרי מכל מקום הכח הדברי פשוט הוא, וכמו שימשכו ממנו פעולות רבות יהיה כמו ש[נ]היה, ש"ס כן יהיה בהשי"ת. וגם מה שאמר שהוצאת המלאכות הוא בכלים מתחלפים אינה טענה, שאין החילוף נמשך מהכלים אלא שהם סיוע להוציא מה שבכח לפועל, ואם כן מכל מקום נמצא שבכח הדברי יכולת הריבוי והחילוף, אמנם השי"ת שאינו צריך אל כלים הנה ודאי יפעל ההיפך ברצונו תמיד בהיות תכלית כל הדברים אחד, וכמו שנראה ממה שאמרו לקמן בשמות רבה פרשה כ"ו (סימן ב') בשר ודם מכה באיזמל וכו', כמו שאכתוב שם^{שס} בעזרת האל. ולדרך זה אין צורך לקדימת השכלים למציאות ריבוי הנמצאים הגשמיים, כי אין המשכתם מהם על דרך ההשפעה והחיוב שהשי"ת השפיע בהם שפע שימשכו מהם כמו שהיה לדרך הרב ז"ל, אבל ענינם הוא על דרך הגזירה, שהשי"ת צוה אל ההתחלות שיצוו אל הגלגלים על תנועותיהם, ואעפ"י שנאמר שהשכלים [ה]תחלה לגלגלים ומהם יצאו, זה יאמר לפי טבע הענין שכך נראה, שאחר שהשכלים מניעים את הגלגלים נראה שהם התחלתם, אמנם אין זה על דרך ההשפעה אלא על דרך גזירה, כי כן גזר ה' שיצאו מהם הגלגלים, וכבר היה אפשר שמבלי קדימת השכלים יבא השי"ת הגלגלים ואחר [כך]^{שסב} יבא השכלים להניעם. ודעת זה נראה יותר נאה ומתקבל בעיני כל תורני, שהוא בנוי על הרצון [ה]מוחלט, והמשך כל הדברים בדרך גזירה מאתו יתברך בלי צורך השפעה וחיוב מזה אל זה, אף כי לפי זה צריך להודות באחדות תכלית כל העולם והקשר קצתו בקצתו, כי בזולת זה לא יתכן, שאי אפשר שיהיו התכליות רבים, גם זה אמת ויציב, וכמו שכתב הרב בחלק א' פרק ע"ב, ואעפ"י שלא היו דבריו רק בכדור הקיצון וכל אשר בו, אמת הוא גם כן בכל הג' עולמות, ששלשתן נקשרים זה בזה, ואף על פי שלא יהיה הקשר דבוק ממש, כי אין מזה הצד הקשר לנבדל עם החמרי, מכל מקום כולו נקשר על דרך הסיבה וההכנה שמזה לזה, ונמצא אם כן כל סידור העולם לאחדות אחד.

ואולם אין אנו צריכים להקדמה זאת אלא לדעת הפילוסופים שלא יכוונו תכלית אחד מהנמצאות מזולתם, אמנם לפי האמת הנראה בעיני רוב מאמיני חכמינו זצ"ל, והוא שהאדם עם היותו מהתחתונים הנה הוא יקר וחשוב יותר מכל הנבראים שבעולם, יש דרך ישר בו נעמיד דעת ה' רשד הנזכר מבלי שנצטרך לומר שהתכלית אחד מפני שכללות הסידור אחד להקשר קצתו בקצתו, והוא שנפש האדם תכלית הבריאה והוא תכלית מיוחד, ושאר כל הנמצאים נמצאו לצרכו, עם שיש דעות אחרות חולקות לזה כמו שאבאר לקמן בפרשה י"ב (סימן י"א ד"ה כל מה שיש בשמים וכו' [הא'], בדרך הדרש) בהא דכל מה שיש בשמים ברייתו מן השמים וכו', ואם כן נוכל לומר שאעפ"י שלא יהיה העולם נקשר קצתו בקצתו ולא יהיה כללות סידורם אחד, צדק דעת ה' רשד, שכיון שכולם לתכלית אדם והשי"ת יכול על בריאת הרבים והמתחלפים, אין קושיא, שכולן לתכליתו ולצורך קיומו, גם הרעות צריכות להישרתו להרשיע רשע, ובזה יתשרו האנשים אל השלימות, והמשל [בזה]^{שסג} אם האדם יטע עץ פרי ויבנה סביבו חומה מוקפת גדר של קוצים ויעשה אצלו צנור של מים וכיוצא, אין זה ריבוי כוונות, שכולן לתכלית האילן ושמירתו. אמנם אין כל הדעות הנזכרות איפשר[ין] ההצדק בחק התורה האלהית, ואין צריך לומר דעת אריסטו ביסוד החיוב, כי בזה תפול התורה בכללה

^{שס} תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

^{שסא} לא מצאתי שם מדובר בזה, ואמנם בשמות רבה פרשה נ' (סימן ג' ד"ה כך ישראל חטאו) כתב היפ"ת בתוך דבריו שהיות ה' מרפא במה שמכה הוא הראות כחו הגדול ושאינו שינוי פעולותיו כפי הכנת הכלים אלא כפי רצונו בכל מקום עכ"ל.

^{שסב} תוקן עפ"י יפה מראה שם.

^{שסג} תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

כנודע, כי אף דעת אפלטון [ש]לא יקרא כופר בכללות התורה,^{שסד} מכל מקום לא יתכן לשום מאמין, כי אמונתנו היא החידוש המוחלט, ואין ליחס דעת זה לשום חכם מחכמי קדומינו אף שיהיו דבריו סובלות אותו כמו שכתב הרב בחלק ב' פרק כ"ו, אולם אשר יאמר ויתכן בחק התורה הן הג' הדעות האחרות, אם דעת ה' סינא אך על דרך החידוש כדעת הרב, ונאמר שהשי"ת ברצונו נתן שפע באלו השכלים שיושפעו מהם אלו הנמצאות בדרך השפעה, ואם דעת ה' רשד שביד השי"ת לעשות הכל בגזירת מאמר, וזה מב' פנים, או שכולם תכלית אחד להם שהוא סידור המציאות הנקשר, או שכולו לתכלית האדם. והנה כדעת הראשון מצאנו ראינו רבים ממאמרי חז"ל מראים לו פנים, וכבר קיימו על עצמו בעל העקידה בשער ב' וסמכהו בכמה מאמרים, ובפרט המאמר ההוא אשר לרבי אליעזר (פרקי רבי אליעזר פרק ג') האומר שמים מהיכן נבראו מאור לבוש, שאור לבוש הוא ענין השכלים שמהשפעתם נמצא הריבוי, וכן פירשו החכם רבי שם טוב המפרש בחלק ב' פרק כ"ו, ועם שדבריהם בסוף המאמר שאמר והארץ מאיזה מקום נבראת וכו' לא ישרו בעיני כדכתיבנא לעיל (סימן ט') בפתיחתא דרבי יהודה בר סימון (ד"ה כי לשלג יאמר הוי ארץ), בכאן צדקו דבריהם. אמנם דעת ה' רשד על ב' הפנים הנזכרות יראה שהוא דעת רבי יוחנן ורבי חנינא במה שנחלקו לעיל (סימן ד') אימתי נבראו המלאכים כדכתיבנא התם (ד"ה שלא יאמרו מיכאל היה מותח וכו').

ואחר זה אומר דדעת בית שמאי כדעת הרב, לפי שאין נראה להם שיהיו התחתונים עיקר כדעת הג', וגם אין נראה להם הדעת הב', שאחר שהפרטים מתחלפים מנא לן שכל סידורו אחד נקשר קצתו בקצתו, שאף אם נודה זה בכל הגשמים שבתוך הכדור, אינו נראה בהקשר הנבדלים עם החמרים, ועוד שאפילו יהיה התכלית אחד, כיון שהפרטים מתחלפים לא יתכן מציאותם מהפשוט, ולכן אמרו שהשמים נבראו תחילה, שכן הוא לפי דרך הרב, שאי אפשר למציאות הארץ אלא אחר השמים, שהשמים מושפעים מהשכלים הקודמים והארץ מושפעת מהשכל העשירי המאוחר, ולכן הביאו משל לדבריהם ממעשה הכסא לכלול ב' דברים, האחד שאין מציאות לארץ אם לא בקדימת השמים כנזכר, כמו שאין מציאות לשרפרף בלי קדימת הכסא מהטעם הנ"ל, והב' שכמו שהכסא עיקר והשרפרף טפל לו לצרכו, כן העליונים עיקר והתחתונים נמשכים אליהם לצרכם להיות מרכז או מקבל המותרות והעפושים, ולפחות מקבלים מותרת השפע כנזכר לקמן במאמר שבפרשה י"ב הנזכר, ומקרא מסייעם דקאמר השמים כסאי, שייחס עיקר הישיבה לשמים, והארץ לטפל ונמשכת אליהם. ובית הלל לא ס"ל כן, שלפי האמת אין זה אלא בחינות לא ענינים אמתיים, כמו שכתב בעל העקרים במאמר ב' פרק י"ד בשם אבוחמד, גם שהקושיות שהקשה הרב לדעת החיוב הנה הנם גם כן לדרכו כמו שכתב החכם רבי שם טוב המפרש, ועוד שבטוב העיון יראה שאי אפשר המשך דבר מדבר על דרך ההשפעה אם לא שיהיה דמיון בין המשפיע והמושפע כמו שהוא האור מהשמש, כמו שכתב בעל דרך אמונה במאמר א' שער א', שס"ה ואם כן נראה שאין מקום לומר שמהשכלים הנבדלים הושפעו חומרי הגלגלים והארץ בדרך השפעה, אעפ"י שנאמר שהשי"ת ברצונו נתן בהם שפע שישפיעום, אלא על כרחך לומר שהשי"ת במאמרו בראם בלי המשכס מהשכלים, והחזיקו בית הלל כדעת הג' שהארץ תכלית הבריאה בעבור האדם שבה, ואמרו הארץ נבראת תחילה והשאר נבראו אחר כך לצרכה, והביאו לדבריהם משל מבנין הפלטין שהתחתונים יסוד לעליונים, ואין מציאות לעליון בזולת התחתון, כן אין מציאות לשמים אלא במציאות הארץ שבעבורה נבראו ולצרכה על צד היותר טוב, עם שהיה אפשר לה בלתם, כמו שהעליה נבנית על הבית על צד היותר טוב אעפ"י שהיה לה מציאות בלתה, ולכן קדמה בריאת הארץ שהיא העיקר וסיבת הכל. ורבי יוחנן בשם חכמים דאמר לבריאה שמים קדמו וכו', סבירא ליה

^{שסד} ביפה מראה שם כתב: אלא אפילו דעת אפלטון שאין נפילת עיקר התורה בו, כמו שכתב בעל העקרים במאמר א' פרק י"ב. (וכעין זה כתב ביפה נוף שם).

^{שסה} זה לשון בעל דרך אמונה שם: כי הדבר המחוייב מעצמות דבר מה, הכרח שיתייחס ויתדמה באיזה ערך אל הסיבה אשר ממנו חוייב, כי אם תתחייב האורה על צד החיוב מעצם השמש, הנה לו התדמות מה והתיחסות עם עצם השמש, עכ"ל.

שהתחתונים תכלית הכל כבית הלל, ושבריאיתם אינה על דרך ההשפעה אלא על דרך גזירת המאמר, ומכל מקום ס"ל שמציאותם בקדימת השכלים, שהשי"ת צוה להתחלות על הגלגלים כדעת י' רשד כנזכר לעיל כי כן נראה טבע הענין, ולזה אמר לבריאיה שמים קדמו, שכן הוא הסדר לפי זה, שהתחלות העליונות קדמו להתחלת הארץ, אבל לשכלול הארץ קדמה לפי שהיא קודמת במעלה ובסיבה, שהיא התכלית למציאות האחרים עם היותה מאוחרת במעשה, שכן דרך התכלית ברוב הפעמים להיות קודם במחשבה ומאוחר בפועל, כמו שנטיעת האילן קודם לפרי שהוא התכלית, ועל פי דרכם נתיישבו כל הכתובים, דהנך איירו לענין בריאה והנך לענין שכלול. אולם דעת רבי שמעון בו יוחאי הוא כבן רשד ממש, וזה שאחר שנודה שפעולתו יתברך על צד הרצון והגזירה, הנה אין קושיא מעיקרא, שבהיות התכלית אחד אין חשש להתחלפות הפעולות, ואין צריך לומר שהארץ תכלית העולם ואחד קודם לחבירו, אבל נאמר ששניהם נבראו כאחד אחר שכללות הסידור אחד שכולו נקשר קצתו בקצתו, וזהו שאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדיו, כלומר כיון שבריאיתם בדרך קריאה וגזירה ולא על צד החיוב, יעמדו יחד, ובמאמר אחד יכול להבראות שכל סידורו אחד, כאלפס וכסויה שאין צורך לקדימת האחד על הב', ולא האחד נמצא לתכלית הב', אבל ענין שניהם אחד והוא סידור שמירת מה שבתוכם. ושוב מצאתי להחכם רבי שם טוב המפרש בפרק ע"ב חלק א' מהמורה שכתב גם כן שדעת רבי שמעון בן יוחאי להורות הקשר העולם קצתו בקצתו, אבל לא שת לבו לדעת בית שמאי ובית הלל ובמאי קמיפלגי, ולא אל המחקר שכתבתי.¹⁰⁰ ולקמן בפרשה י"ב סימן ד' (ד"ה שנאמר אנכי עשיתי ארץ וגו') אכתוב דרך אחר הלציי במחלוקת בית שמאי ובית הלל ורבי שמעון בן יוחאי בעזרת האל:

כך ביום עשות וכו'. כלומר לכן אמר ביום עשות ארץ ושמים והקדים ארץ לשמים. ובית שמאי מסתייעי [מ]את¹⁰¹ השמים ואת הארץ כדתינא בגמרא (חגיגה דף יב.), ולא איצטריך הכא למכתביה דעליה דקרא קיימינן. ופשיטא שאין להקשות ולומר דמאי אולמיה דהאי קרא לבית הלל, ומאי אולמיה דאידיך קרא לבית שמאי, דבית שמאי פשיטא דאזיל בתר רובא, דברובא דקראי שמים ברישא, כמו שאמר רבי אלעזר בן רבי שמעון בסמוך בכל מקום מקדים שמים וכו', ועוד דכיון דמתחילה הקדים שמים תפס לשון ראשון עיקר, ועוד דמיתורא דאת קאי יליף לה כדאמרינן בפרק אין דורשין (שם דף יב.): ואת הארץ להקדים שמים לארץ, ומיום עשות אלהים ארץ ושמים לא דייק דלא כתיב ביה את. (ולב"ש) [ולבית הלל]¹⁰² משמע לדיוקי טפי מביום עשות, דלישנא דעשיה מורה טפי על אמתת המעשה, ועוד דסמיך עשיה לארץ, וכמו שכתבו התוס' בפרק אין דורשין (שם ד"ה ואת הארץ) דמהאי טעמא ילפי מהכא בית הלל אע"ג דלא כתיב את, ועוד דתפסי לשון אחרון דקרא עיקר. אי נמי דסבירא להו דאלה תולדות השמים ראשית הפרשה כדאיתא במדרש אבכיר (הובא בילקוט רמז י"ז), ואת דכתיב התם¹⁰³ לא קשה להו, דמצו דרשי ליה שפיר לרבות חמה ולבנה וכו' כדאמר לעיל בסימן (הנז') [י"ט]. וכל שכן דכל זה אין צורך, דפשיטא שעיקר טעמם מכח סברתם הנ"ל, דמר חזי ליה לדמויי (אכסא) [לכסא]¹⁰⁴ ומר חזי ליה לדמויי לבנין, ומכל מקום קמהדרי למשכח קראי דליסייעינהו בקדימת שמים וארץ להחזיק עוד סברתם, וזה דומה למה שאמרו בפרק קמא דעבודה זרה (דף ז:) רבי אליעזר אומר ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל שנאמר (תהלים ק"ב א')

¹⁰⁰ ביפה מראה שם הוסיף: ובעל תהלה לדוד בחלק ב' פרק ט"ו כתב שיש מפרשים שבהכרח צריך להיות יחס בין המקיף והמרכז, ואמרו בית שמאי שהשמים נבראו תחילה, ר"ל שבעצם כיוון הפועל האלהי לעשות השמים בכמות ואיכות היותר נאות שאיפשר כפי טבעם, והארץ שהיא המרכז נמשכת לטבע המקיף, ובית הלל סוברים בהיפך, וחכמים אמרו שאין ראוי לחשוב שיש בבריאה דבר שימשך לאחר מבלתי שיהיה (פונה) [כוונה] לפועל בעצם הדבר ההוא, אמנם השמים והארץ נבראו בכמות ואיכות הראוי לטבע כל אחד ואחד מהם, כי הוא יתברך הפועל והמכוין שיהיה כל אחד מכוון לעצמו. וזה הפירוש קרוב לדרכנו, עכ"ל.

¹⁰¹ תוקן עפ"י יפה נוף שם (ד"ה ביום עשות וכו').

¹⁰² תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה טעמון דבית שמאי בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ).

¹⁰³ בפסוק בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ.

¹⁰⁴ תוקן עפ"י יפה מראה שם.

תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו, ואין שיחה אלא תפלה וכו', ורבי יהושע אומר יתפלל ואחר כך ישאל צרכיו שנאמר (שם קמ"ב ג') אשפוך לפניו שיחי וכו', ואמרין בגמרא מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי במאי קמיפלגי, בדרכי שמלאי וכו'.

אך קשה דקשו קראי אהדדי, דאי כבית שמאי אמאי איכא דמקדמי לארץ, ואי כבית הלל אמאי איכא דמקדמי לשמים, ש"ע ובגמרא (חגיגה שם) פרכין לה, ומשני אמר ריש לקיש כשבראן ברא שמים ואח"כ ארץ, וכשנטן נטה ארץ ואח"כ שמים, ועל כרחך לומר דריש לקיש לאו לתרוצי לבית שמאי ולבית הלל קאמר, אלא סברא דנפשיה קאמר כדי ליישב הכתובים, דליכא למימר דבית שמאי איירי בבריאה ובית הלל (לנטיה) [בנטיה], ש"ע ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהא דאמר בסמוך רבי יוחנן בשם חכמים אם לבריאה שמים קדמי היא כדריש לקיש, ומסדר הברייתא נראה דהא דרבי יוחנן פליגא לנזכרים תחילה, ועוד דבהדיא קאמר רבי שמעון בן יוחאי תמיה אני היאך נחלקו בית שמאי ובית הלל וכו', גם מהברייתא הנ"ל (חגיגה שם) דאמר[ן] להם בית שמאי לבית הלל לדבריהם וכו', ומדאמרין בסמוך ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי משם בית הלל מסלקין אותו, על כרחך לומר דפליגי. וליכא למימר נמי דריש לקיש מצי אתי כבית הלל, דלא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בנטיה, אבל בבריאה בית הלל נמי מודה דשמים קדמו, ונבראו דקאמר לאו דוקא, דהא על כרחך בית שמאי בבריאה ממש קמיירי, דהא קרא דאת השמים ואת הארץ דמיניה מייתי סייעתיה בתחילת הבריאה מיירי. וליכא למימר נמי דריש לקיש מצי אתי כבית שמאי, דלא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בבריאה, אבל בנטיה בית שמאי מודה נמי דארץ קדמה, דאם כן מאי קאמרי בית הלל לבית שמאי לדבריהם אדם בונה בית וכו', כי אין משל זה צודק אלא בנטיה שהונח כל אחד בהקמת מצבו, והלא בזה בית שמאי מודה, אלא ודאי דריש לקיש סברא דנפשיה קאמר לא כבית שמאי ולא כבית הלל, ש"ע אבל בית שמאי ובית הלל לא מפלגי בין

ש"ע ביפה נוף שם הוסיף: ובשלמא לרבי שמעון בן יוחאי ניחא, דכיון דשניהם נבראו כאחד ואי אפשר לכתובים להזכירם כאחד, לכן פעם מקדים לשמים ופעם מקדים לארץ כי היכי דלא נידוק לא מהאי ולא מהאי עכ"ל. - ועיין להלן (ד"ה אם כדעת אבא למה פעמים וכו') ובהערה...

ש"ע תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

ש"ע עיין במהרש"א במס' חגיגה שם (ד"ה בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה וכו') שהביא דברי הי"פ"ת כאן (מפירושו יפה מראה על הירושלמי שם), וכתב וזה לשונו: ובעל יפה מראה כתב דריש לקיש סברא דנפשיה קאמר ולא לתרוצי אליבא דבית שמאי ובית הלל, ולדבריהם כתב שם תירוצים אחרים על רמיות המקראות עיי"ש, ואין זה מסוגית התלמוד, דהא סתמא דתלמודא קאמר קשו קראי אהדדי ולא ריש לקיש, ומשמע דלבית שמאי ולבית הלל על פלוגתיהו פריד, ועוד דאין זה מדרך התלמוד כיון שכל אחד מהתנאים יש לו תירוץ על רמיות המקראות והוא פשוט שהרי [לא] הוזכר בגמרא, מה לו לריש לקיש להקשות קושיא זו ולתרוצה בענין אחר. - ולכן פירש המהרש"א דהא דמקשה קשו קראי אהדדי היינו אליבא דבית שמאי, דלבית הלל קרא דביום עשות וגו' דייק דהעשיה נמשך אל ארץ ושמים, ומדהקדים בכאן ארץ לשמים על כרחך ארץ נבראת תחילה, אבל קרא דבראשית ברא אלהים את השמים וגו' לא דייק, דהבריאה שנאמרה שם נמשך אל האור, ולא בא לומר כאן סדר הבריאה לשמים וארץ כמו שפירש"י, אלא שברוב הכתובים הקדים השמים לארץ הוא לב' ענינים, כי מציאותו ית"ש ניכר באמצעותם יותר מעל ידי התחתונים, כי מתנועתם נודע מניע ראשון שכל מתנועע יש לו מניע ויכלה הדבר אל מניע ראשון, והב' שגדולת מעלות פעולותיו ית"ש נראות יותר מהעליונות כמו שנאמר (תהלים ח' ד') כי אראה שמיד וגו', ובאגדת ירושלמי איתא דלא קשה לבית הלל קרא דבראשית ברא וגו', אמר רבי חנינא ממקום שבית שמאי מביאים טעם לדבריהם בית הלל מסלקים, מה טעמון דבית שמאי בראשית ברא וגו', משם בית הלל מסלקים לון והארץ היתה כבר היתה ע"כ, אבל בית שמאי דדייק ליה קרא דבראשית ברא וגו' שהשמים נבראו תחילה, ויפרש מלת בראשית כמו בראשונה ולהורות סדר הבריאה, כמו שהביא רש"י דעת המפרשים, א"כ מה יעשה לקרא דביום עשות וגו', ומשני ריש לקיש כשנברא ברא השמים תחילה כמו שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים וגו', אבל כשנטה נטה ארץ תחילה וכו'. ומה שכתב בעל יפה מראה דריש לקיש על כרחך לבית שמאי לא אתי דלא נחלקו אלא בבריאה אבל בנטיה מודו בית שמאי דארץ קדמה, דא"כ מאי קאמר בית הלל לבית שמאי לדבריהם אדם בונה בית וכו', והלא אין זה משל צודק אלא בנטיה שבונה כל אחד בהקמת מצבו, והלא בזה מודו בית שמאי לבית הלל וכו' עכ"ל, הוכחה זו אינה אלא לפי מה שהוא הבין לשון נטיה שהיא הקמת מצבו, אבל מהנראה כי הקמת המצב היתה בכלל הבריאה, והנטיה היא גמר עשיה ותיקונה, כי מלאכת הארץ נגמרה ביום הג' שנאמר ביום הג' ותראה היבשה וגו' ויאמר אלהים תדשא הארץ וגו', וגמר מלאכת השמים היה ביום הד' שנאמר בו יהי מאורות ברקיע השמים וגו', ולכך בענין העשיה הזכיר הארץ תחילה שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים וגו', ובעל יפה מראה האריך במאמר הזה אך בדרכות רחוקים מפשוטו עיי"ש, ואני לא באתי רק בדברים הקרובים לפשוטו עכ"ל.

בריאה לנטיה, דלבית שמאי השמים קדמו בבריאה ונטיה, ולבית הלל הארץ קדמה בבריאה ובנטיה, אי נמי דאינהו סבירא להו שבריאה ונטיה בכל חד כאחת היתה. ^{שע} ויש לומר דלבית הלל הקדים שמים בכל הכתובים משום חשיבותם, כי ה' בשמים הכין כסאו (תהלים ק"ג י"ט), וכיון דגלי לן בחד קרא לאקדומי ארץ לשמים סגי לן למילף שהארץ נבראת תחילה. ולבית שמאי הקדים הארץ לפעמים לגלויי דארץ חשיבא קמי קוב"ה טפי, דעיקר שכינה בתחתונים [היתה] ^{שעה} כדאיתא לקמן בפרשה י"ט (סימן י"ג [ז']). אי נמי מפני שעשתה צביונו של הקב"ה תחילה כדאמרין לקמן בסוף פרשה י"ב (סימן י"ו), וברוב הכתובים הקדים השמים כסדר בריאתם.

וקרוב לדרך דרש יש לומר שקדימת השמים ברוב הכתובים לבית הלל הוא לקדימתם בבי' ענינים, האחד שמציאותו יתברך ניכר באמצעותם יותר מעל ידי התחתונים, שידעת המצא מחוייב המציאות תלקח מתנועתם, כי כל מתנועע יש לו מניע, ^{שע} ובפרט מתנועת גלגל חמה, וכמו שכתב בעל דרך אמונה במאמר א' שער א' אצל מה שאמרו בתנחומא (פ' אחרי סימן ט') משעה שהשמש זורח וכו', ^{שע} וכן כתב [בעל] העקידה בשער א' בנעילתו על מה שאמרו (וימא דף

והנה בנזר הקודש כאן (ד"ה לבריאה שמים קדמו וכו') כתב דגם פירוש המהרש"א הוא דוחק, דלפי דבריו סתמא דסוגיא התם אליבא דבית שמאי ולא כבית הלל דהלכתא כוותיהו, ולכן פירש הוא ז"ל דריש לקיש אמילתא דבית הלל קאי, דאינהו מודה דלבריאה שמים קדמו כדכתיב בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, ולא פליגי אלא בנטיה ושכלול כדכתיב ביום "עשות" ה' אלהים וגו', והא דמייתי בית שמאי קרא דבראשית ברא אלהים, לא באו לסתור בזה דברי בית הלל, אלא אליבא דנפשיהו קאמרי הכי, דכיון דאשכחן קדימת שמים לארץ בבריאה, מסתמא הוא הדין בנטיה, דלא מיסתבר לחלק בינייהו, ובית הלל מחלק בינייהו וכדאמר ריש לקיש, ובהא מילתא גופא פליגי, והילכך באגדתין לא מייתי האי קרא דבראשית בהדיא לבית שמאי משום דודאי אינו ראה גמורה וכדפרישית, וממילא הא דמסיק התם בפרק ב' דחגיגה ואת הארץ להקדים שמים לארץ אתי שפיר נמי כבית הלל דהלכתא כוותיה, והיינו בבריאה דמודה ביה בית הלל, עכ"ל.

וכן כתב בעיון יעקב על מס' חגיגה שם דריש לקיש בא לומר דהא דפליגי בית שמאי ובית הלל היינו לענין נטיה, דבית שמאי סברי דגם בנטיה היו שמים תחילה, ובית הלל סברי דנטה הארץ תחילה, והוסיף דכן מוכח מקושית בית הלל לבית שמאי (בעיון יעקב שם נדפס בטעות "ב"ש לב"ה") מהא דכתיב ואגודתו על ארץ יסדה, דהיינו גמר הנטיה על הארץ, וריש לקיש מתרץ הפסוקים אליבא דבית הלל דהלכתא כוותיהו, וסיים דבזה מיושב קושיות היפה מראה והמהרש"א. - והנה לא ביאר איך מיושב בזה קושית היפ"ת הנ"ל דעל כרחך בית שמאי בבריאה ממש קמיירי, דהא קרא דאת השמים ואת הארץ דמיניה מייתי סייעתיה בתחילת הבריאה מיירי, ואמנם בנזר הקודש הנ"ל תירץ שפיר לקושיא זו, דהא דמייתי בית שמאי קרא דבראשית ברא אלהים וגו' לא באו בזה לסתור דברי בית הלל, אלא אליבא דנפשיהו קאמרי הכי, דכיון דאשכחן קדימת שמים לארץ בבריאה, מסתמא הוא הדין בנטיה. - אך לכאורה דבריו תמוהין, דהא להדיא קאמר רבי חנין במדרשינו כאן (וכן בירושלמי במס' חגיגה שם) דממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי משם בית הלל מסלקין אותו, והארץ היתה כבר היתה, ואי נימא דבית הלל מודו לבית שמאי דבבריאה שמים קדמו, א"כ למה הוצרכו לסלק ראיית בית שמאי מקרא דבראשית וגו', והא אינהו נמי מודו דבבריאה שמים קדמו, ועוד מדקאמר שהם מסלקים ראייתם מדכתיב והארץ היתה כבר היתה, הרי מפורש דס"ל לבית הלל דגם בבריאה הארץ קדמה. - אך לאו קושיא היא, כי הנזר הקודש לא כתב כן רק אליבא דרבי יוחנן (וכן אליבא דריש לקיש בגמרא דחגיגה הנ"ל), אבל אליבא דרבי חנין באמת פליגי בית שמאי ובית הלל גם בבריאה, ולכן אמר דבית הלל מסלקין ראיית בית שמאי מדכתיב והארץ היתה שפירושו כבר היתה, אבל אליבא דרבי יוחנן לא אמרין כן. [שוב ראיתי שכן כתב ג"כ בספר קורא מראש (בחלק ירים ראש אות ט') דרבי יוחנן בא לומר דבבריאה כולי עלמא לא פליגי דשמים קדמו, ולא פליגי אלא בשכלול, ובא לומר דאין צריכין לומר כרבי חנין דבית הלל מסלקין ראיית בית שמאי מהא דכתיב והארץ היתה כבר היתה, אלא דבית הלל מודים דבבריאה שמים קדמו, וממילא לא קשה עלייהו מקרא דבראשית וגו', עכ"ד עיי"ש].

^{שע} ביפה נוף שם ביאר הענין יותר, וזה לשונו: אי נמי דאינהו ס"ל דבריאה ונטיה הכל היה כאחד, שבריאית שמים ונטיותם היה בהויה אחת וכן הארץ, ולא שבראשונה נהיה בריאה ואח"כ נטיה עכ"ל. - ועוד כתב שם: ואל יקשה בענין דא"כ ריש לקיש דלא כמאן, שבעניני דרשא ואגדה אשכחן כמה זימני לאמורא דקאמר מילתא דלא כשום תנא, וכל שכן דהא רבי יוחנן בשם חכמים קאי כוותיה, ואעפ"י שלא נזכר בגמרא, אינו רחוק שיהיה ריש לקיש יודע אותה, ואליבא דידיה קאמר למילתיה עכ"ל. - ועוד כתב שם: ואעפ"י שאני פטור מליישב הכתובים אליבא דבית שמאי ובית הלל כיון דתלמודא לא חש להו, מכל מקום איישבם על ידי הדחק וכו' עכ"ל.

^{שעה} תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

^{שע} ביפה מראה שם הוסיף: ויכלה הדבר אל מניע ראשון בלתי מתנועע.

^{שע} זה לשון התנחומא שם: משעה שהשמש זורח עד שעה שהוא שוקע אין קילוסו של הקב"ה פוסק מפיו וכו', וביאר בספר דרך אמונה שם דהכוונה בזה כי כל חלקי המציאות מכירים אותו יתברך מהתנועה השמימית, וכמו שאמרו בבבא בתרא (דף טז:): מרגלית היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו וכל חולה שהיה רואה אותה מיד מתרפא, וכשמת תלאה הקב"ה בגלגל חמה, שרצונם שהיה בצוארו וגורנו של אברהם ע"ה דיבור מורגל ונאות להכיר מציאות

כ:) אלמלא קול גלגל חמה נשמע קול המונה של רומי וכו'. והבי' שגדולת מעלת פעולותיו נראית יותר בנפעלים העליונים שמציאותם זך ונקי לאין ערך מהתחתונים, ומעלת האומן תוכר כפי מעלת הפעולה. ועל ב' אלו נאמר (תהלים י"ט ב') השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, והיינו דכתיב (ישעיה ס"ו א') השמים כסאי, שבעבור זה נתיחדה ישיבתו שם כי שם ביתו, רצוני פרסום מעלתו, וזהו שם כסא שענינו הוראת ההתנשאות כמו שכתב הרב (מורה נבוכים) בפרק א' חלק א', וזהו שאמר הכתוב (תהלים ק"ג י"ט) ה' בשמים הכין כסאו, כלומר התנשאותו, עם היות מלכותו בכל משלה (שם). ולדעת בית שמאי קדימת הארץ בקצת הכתובים הוא ג"כ (להדוצ') [להמצא] שפ"ב ב' הבחינות הנזכרות גם כן בארץ, אם האחד שפעמים יפורסם מציאותו יתברך ביותר אמות על ידי שוכני ארץ כשישודד הטבע והמערכה אצל הנס הנעשה על ידי הצדיקים, כי יִנָּדע לכל המצא רם על רמים רב ושליט על כולם, וכבר האריך בזה [בעל] העקידה בשער ל"ח בטעם ויכוח יהושע עם השמש. וגם כן מצד הפעולה הנה תוכר יותר מעלת פעולתו יתברך בנבראים השפלים בבחינה אחת, שמצד אחד תוכר מעלת האומן מצד פועלו צורה [נאותה] שפ"ט בחומר גרוע שמכל שכן שיפעל בחומר טוב, כמו שכתב בעל העקרים בפרק א' מאמר ב', ומכל מקום להיות מציאותו יתברך ניכר בתמידות על ידי העליונים, והפעולות בעצמן יותר חשובות, מצורף אל שהשמים קדמו בבריאה, לכן רבו כמו רבו הכתובים המקדימים לשמים:

לפנים הארץ יסדת. פירוש סיועיה ממלת לפנים, דפירושו הכי הוא, בתחילה יסדת הארץ ואחר כך עשית השמים, דליכא למימר דלפנים [א]שמים וארץ קאי, והכי קאמר מלפנים בראת הארץ והשמים, דאם כן מאי אתא לאשמעינן זיל קרי, דנהי דהארץ יסדת ומעשה ידיך שמים קאמר ליה לומר שבחו יתברך שהוא (בראו) [בראם ו]לכן שפ"ה המה יאבדו והוא יעמוד, אבל לפנים למה לי. שפ"א ואע"ג דאין ענין לקדימת ארץ לשמים אצל שבחו יתברך, יש לומר דכיון דהזכיר בריאת שמים וארץ מזכיר סדר בריאתם משום קושטא דמילתא בלבד. אי נמי משום דקא בעי למימר המה יאבדו וגו', ופשיטא שהארץ קרובה אל ההפסד, אבל השמים נראה היותם נצחיים, לזה אמר שהרי יש מעלה לארץ על השמים שנבראת תחילה, וכיון דהארץ תאבד אין להפלא מאבידת השמים, או שכיון שהארץ קדמה נראה שהיא עיקר הבריאה, ואם כן אם היא תפסד שמים [למה] שפ"ב ישארו:

ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי. דהיינו בראשית ברא אלהים, שעיקר סייעתם מיניה דאיירי בתחילת הבריאה, וכל שכן אי מאת יתירא מייתי לה כנזכר לעיל (ד"ה כך ביום עשות וכו'). וללישנא דספר ויקרא (פרשה ל"ו סימן א') ואגדת שמואל (פרשה ה' סימן א') דקאמר "כל מקום שהמקרא מסייע", צריך לומר דהכי קאמר, בכל המקומות שנחלקו בית שמאי ובית הלל והמקרא מסייע לבית שמאי, משם בית הלל מסלקים אותו, כמו שהוא בענין זה:

והארץ היתה כבר היתה. דמדהוה סגי ליה כשיאמר והארץ תהו ובהו, וקאמר "היתה", משמע דהכי קאמר, והארץ הלזו כבר היתה נבראת קודם לשמים הנזכר:

השי"ת, ואמרם מרגלית יהיה נגזר מן מרגלא בפומיה, ואותו הדיבור המורגל והנעלה כמרגלית בין האבנים היקרות, כל חולה שהיה רואה אותה, והוא חולה הנפש, כשהיה רואה ומבין אותו הדיבור מיד היה מתרפא, וכשמת אברהם אבינו תלאה הקב"ה בגלגל חמה, כי הוא הנאות להכיר יכולת הבורא יתברך בתנועתו, עכ"ל. - וכן פירש במאמר ג' שער ב', ושם הוסיף: וכשמת אברהם המיישיר תלאה הקב"ה בגלגל חמה, כי מהמתנועע יגלה מציאות המניע, עכ"ל.

שע"ח תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

שע"ט תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

שפ" תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה לפנים הארץ יסדת).

שפ"א ביפה מראה שם הוסיף: ומה שלא פירש לפנים לכל הבריות נבראו שמים וארץ כדתרגם המתרגם, לפי שלא נזכרו שאר בריות שיחזור להם מלת לפנים. ומה שלא פירש שה' קדמון לפנים למעשה שמים וארץ כפירוש המפרשים, דמאי קמשמע לן, ועוד דמלת לפנים נראה דבקה לארץ דסמיך לה. אמנם בית שמאי ודאי מצי אמר כאחד מהפירושים הנזכרים, עכ"ל.

שפ"ב תוקן עפ"י יפה מראה שם.

ולשכלול הארץ קדמה. לכאורה נראה דשכלול היינו הוצאת תולדותיהן, שזהו גמר מלאכתן, ובהוצאה התולדות הארץ קדמה, דביום ג' כתיב תדשא הארץ, ואילו מאורות שהן תולדות השמים לא היו עד יום ד'. אבל יותר נראה דהיינו כדריש לקיש דאמר (חגיגה דף יב.) כשברא ברא שמים ואחר כך ארץ וכו', כדכתבין לה לעיל (ד"ה כד ביום עשות וכו'), ופירש"י כשבראן ועשאן פקעיות וכו' (עכ"ל), והוא מה שאמרו שם כשברא הקב"ה העולם היה מרחיב והולך כב' פקעיות של שתי וכו'. ויראה שענין הפקעיות הוא בריאת ההיולי לשמים ולארץ בתחילה שזכרתי לעיל בסימן ז' (ד"ה ואני ידעתי), והשכלול הוא גמר מלאכת העולם מההיולים ההם, שמתחילה התחיל לפעול בהיולי הארץ ושוב פעל בהיולי השמים, וזו היא נטיית דקאמר. ולא יקשה בענין מה שאמר יהי רקיע ביום שני והראות היבשה ביום ג', דלא קאמר דכל שכלול הארץ קדם לשל שמים, אלא שבתחילת שכלול קדמה הארץ, כמו שכתב הרמב"ן בפסוק בראשית שביום הראשון הלביש להיולי הארץ צורת ד' היסודות, וביום ב' דכתב [יהי] שפ"י רקיע פירש (הרמב"ן) שהחומר ההוא שבראו בתחילה מאין אמר שיהיה רקיע מתוח כאהל (עכ"ל). ואין לשאול למה בבריאת הקדים השמים ובשכלול הקדים הארץ, כי עמקו דרכי ה' ומי ידעם, אף כי לפי הסברא יש לומר שבהוצאת מציאותם מן האין הקדים החשוב, אמנם בגמר מלאכתם שעל ידי זה הארץ כיסוד והשמים כעליה, הקדים היסוד כדרך הבונים:

לא נבראו אלא כאלפס וכסויה. ששניהם נבראו בזמן אחד ולא קדם זה לזה, אלא כאלפס וכסויה היצוקים בדפוס כאחד בעת עשייתן, ואחר עשייתן נחתכין במגרה, כמו שכתב הראב"ד בפרק ב' דעדיות משנת ה'. ודע דמסקנא דמילתא כרבי שמעון בן יוחאי, כדגרסינן בפרקי רבי אליעזר פרק י"ח ששרתה שכינה ביניהם והסכימו אלו עם אלו ששניהם נבראו בשעה אחת וברגע אחד.

והנה דעת הרב (מורה נבוכים) בחלק ב' פרק ל' שהבריאה היתה באפס זמן, שכל הנבראים נבראו ברגע אחד, ונעזר מהא דרבי שמעון בן יוחאי, ואחריו נמשך רלב"ג בפרשת בראשית. והן אמת דמה שאמר (בפמ"א) [בפרקי רבי אליעזר] שפ"י בשעה אחת וברגע אחד תסייע שפ"ה הרבה לפירוש, וכן נראה ממה שאמרו בשוחר טוב מזמור נ' שניהם ביחד נבראו וכו', בשר ודם צר צורה ומתחיל בראשו וגומר ברגליו וכו', אבל הקב"ה כשהוא צר את האדם [צר אותו] שפ"י בבת אחת. אלא שדעת הרב זו נראה רחוקה מכמה דברי חז"ל כדכתיבנא לעיל בסימן י"ח (ד"ה הוא מרחיב ועולה וכו'), ואכתוב לקמן פרשה ג' סימן ב' (ד"ה לא בעמל ולא ביגיעה) ופרשה י"ב סימן ג' (ד"ה ויכלו השמים והארץ בזמן וכו'), ולכן יש לדחות דלעולם בהמשך זמן נבראו, ומה שאמר כאחת נבראו רצה לומר שבאותו רגע שהתחיל בריאת השמים התחיל בריאת הארץ, ושניהם היו נמתחים והולכים כל אחד לפי התיחסותו של זה עם זה, ונשלמה בריאתם ברגע אחד. ומה שאמרו שצר האדם בבת אחת, רוצה לומר שאינו כצייר שמתחיל בחלק אחד ממנו, אלא מתחיל בכל חלקיו, שהטיפה הזרעית כשה' מציירה נותן בה כל האברים ביחד, אלא שהם קטנים ומצומצמים בה כגולם ונמתחין והולכים מעט מעט, וכן כשברא השמים והארץ בתחילה ברגע הראשונה ברא כל חלקיהם במה שהוציא מן האין, אלא שהיו כמין פקעיות, ושוב היו נמתחים והולכים כמו שאמרו בפרק ב' דחגיגה (דף יב.). מיהו מהא דאמר לקמן סוף (פ"ב) [פרשה י"ב] (סימן י"ד) מחשבה ביום ובלילה ומעשה עם דמדומי חמה, משמע דדעת רבי שמעון בן יוחאי כפירוש הרב כדאכתוב שם (ד"ה תמיה אני) בעזרת האל:

שנאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדו. [ולבית שמאי ובית הלל הא תריצו בגמרא (חגיגה שם) דלא משתלפי (אהדדי) [מהדדי]. אמנם ראב"ע (בראשית א' א') ערער על ראייה זו, ואמר שפירוש

שפ"י תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה לברייה שמים קדמו וכו'), ויפה נוף שם (ד"ה ולשכלול הארץ קדמה).

שפ"ד תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם (ד"ה לא נבראו אלא כאלפס וכסויה).

שפ"ה ביפה מראה וביפה נוף שם: "מסייע".

שפ"ו תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם, וכן הוא לשון המדרש בשוח"ט שם.

הכתוב אינו כן, כי איך יאמר "אליהם" לאשר אינם, ואיך יקרא לתוהו, שפי רק פירושו אני בראתים, ובעת שאקראם יעמדו יחדיו לפני שניהם כעבדים לעשות רצוני (עכ"ל). ואינה טענה, כי אף בלא מאמר אליהם יקשה איך תפול קריאה בנעדר, ומצינו (ישעיה מ"א ד') קורא הדורות מראש, אלא דצריך לומר שהוא לשון נאמר על צד ההעברה, והכוונה היות גזירתו מתקיימת כאילו גזר לנמצאים כבר לעשות מאמרו, וכמוהו יהי אור ויהי רקיע, שהכל כינוי על המעשה, וכמו שכתב הוא עצמו (בפסוק יהי אור):

שנאמר קורא אני אליהם וגו'. נראה דקרא שמים וארץ בדיבור אחד, שזה אינו נמנע בחקו יתברך, כדאמר במכילתא פרשת השירה פרשה ח' שהקב"ה אומר שני דברים בדיבור אחד מה שאי אפשר לבשר ודם שנאמר (תהלים ס"ב י"ב) אחת דיבר אלהים וגו', והכי אמר (שם פ' יתרו פרשת בחודש פרשה ז') בזכור ושמור וכמה מילי. שפ"ח אבל לפי מה שאמרו בחגיגה פרק ב' (דף יב:): מכדי בשמים אתחיל ברישא מאי שנא דקא חשיב מעשה ארץ, תנא דבי רבי ישמעאל משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו השכימו לפתחי, השכים ומצא נשים ואנשים, למי משבח, למי שאין דרכו להשכים והשכים, ופירש"י (ד"ה למי) הכא נמי דקרא לשמים תחילה (היל"ל) [הוה ליה] שפ"ט ארץ אין דרכו (להשלים) [להשכים], ש"ז ועוד שכל מעשה ארץ מתונים ומעשה שמים במהירות, וזו השכימה עמו שנבראו כאחת, לכך התחיל לספר מעשיה תחילה (עכ"ל), הנה איכא למימר שצ"א שהשי"ת קרא ראשונה לשמים, ומכל מקום נזדרזה הארץ באופן שעמדו יחד. אבל פירוש זה אינו נראה, דלא יתכן שה' קרא השמים תחילה ונתעכבה בריאתם עד שקרא הארץ, דודאי תיכף לקריאתם נבראו, וכדאמר לקמן בפרשה ג' סימן ב' בדבר ה' וכבר שמים נעשו (תהלים ל"ג ו'), שצ"ב אלא ודאי שכאחת קראם, ושבח הארץ הוא שלפי טבעה לא היה לה להשכים תיכף שמעשיה במתינות, וכמו שאמר גם כן בלשון הנזכר, וקרא דקורא אני אליהם נמי משמע שקרא שניהם כאחד. ואם תאמר^א אמאי אקדים שמים ברישא (בפרשת) [בפסוק] בראשית, [יש לומר]^ג דאי הוה מקדים התם נמי הארץ הוה אמינא שנבראת תחילה ולא נבראו כאחת:

אם כדעת אבא למה פעמים וכו'. קשה דאדרבה לרבי שמעון בן יוחאי אתי שפיר, דזימנן אקדים לזה וזימנן לזה כי היכי דלא נידוק מקדימתם כדכתיבנא לעיל,^ד וכפי הלשון הכתוב

^{שפ"ז} כוונתו בזה, דאיך שייך לומר קודם בריאתם שהקב"ה קרא אליהם, והא עדיין לא נבראו ואיך שייך לקרוא לתוהו.

^{שפ"ח} מחלילה מות יומת (שמות ל"א י"ד) וביום השבת שני כבשים (במדבר כ"ח ט') שניהם בדיבור אחד נאמרו, ערות אשת אחיך (ויקרא י"ח ט"ז) ויבמה יבא עליה (דברים כ"ה ה') שניהם נאמרו בדיבור אחד, לא תלבש שעטנז (שם כ"ב י"א) וגדילים תעשה לך (שם י"ב) שניהם נאמרו בדיבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן שנאמר אחת דבר אלהים שנים זו שמעתי.

^{שפ"ט} תוקן עפ"י יפה מראה שם (ד"ה מה טעמא אף ידי וגו' [הב']), ויפה נוף שם (ד"ה קורא אני אליהם וגו'), וכן הוא ברש"י בחגיגה שם.

^{שצ} תוקן כנ"ל.

^{שצא} ביפה מראה וביפה נוף שם כתב: הנה "אם כן" איכא למימר.

^{שצב} ביפה נוף שם הוסיף: ואין טעם לומר תוך כדי דיבור בדיבור דמי.

^א ביפה מראה שם: "שביחד קראם".

^ב ביפה מראה שם הוסיף: "אם כן", [וכוונתו בזה משום דקושיא זו נמשך ממה שפירש קודם לכן דהקב"ה קרא לשניהם כאחת, ודלא כפירש"י שם בחגיגה, - עיין בסמוך הערה..].

^ג תוקן עפ"י יפה מראה ויפה נוף שם.

^ד לא נמצא כן בדברי היפ"ת לעיל, [ואין לומר שכוונתו למה שכתב בסמוך (בסוף דיבור הקודם) דלכך הקדים שמים ברישא בפסוק בראשית דאי הוה מקדים התם נמי הארץ הוה אמינא שהארץ נבראת תחילה ולא נבראו כאחת, דאין זה ענין לכאן, דהתם מיירי בנוגע הא דהקדים שמים תחילה בפסוק בראשית, ותיכף בתריה הקדים מעשה ארץ באומרו והארץ היתה תהו וגו', וקאי שם על קושיא הגמרא בחגיגה מכדי בשמים אתחיל ברישא מאי שנא דקחשיב מעשה ארץ תחילה, דהקושיא היא מאי טעמא מפרש מילי דארץ ברישא עיי"ש, ועל זה תירץ שם רבי ישמעאל משל למלך שאמר לעבדיו השכימו לפתחי וכו' למי משבח למי שאין דרכו להשכים והשכים, והכי נמי הארץ השכימה תיכף אף שזה נגד טבעה, ולכך התחיל במעשה ארץ תחילה, ועל זה כתב שם היפ"ת דלפי מה שפירש דהקב"ה קרא לשניהם כאחד א"כ קשה אמאי הקדים שמים ברישא בפסוק בראשית, דכיון דבעי להזכיר מעשה ארץ תחילה כדי להגיד שבחה שהשכימה תיכף אף שמעשיה במתינות, א"כ הו"ל להקדימה נמי בפסוק בראשית, ובשלמא לפירש"י

בירושלמי דחגיגה (פרק ב' ה"א) ובאגדת שמואל (פרשה ה' סימן א')⁷ היה אפשר לומר דלסיועיה קאתי כדכתיבנא התם בבאורי, אבל לישנא דהכא ודלקמן בספר ויקרא (פרשה ל"ו סימן א')⁸ ליכא לפרש אלא דלאקשווי קאתי.⁹ ויש לומר דהכי פירושו, אם כדעת אבא דיחד[ו] דקרא למימר דנבראו כאחד, לא הוה ליה לאקדומי פעמים לזה ופעמים לזה, אלא היה לו לתפוס תמיד דרך אחד להקדים תמיד ארץ או שמים, דהא לא אתינן למיטעי לומר דמשום קדימה נזכרו כן, דהא מיחד[ו] שמעינן דנבראו כאחד, ואנא אמינא דהא דאקדים להאי משום דאי אפשר למכתבינהו כאחד, אבל השתא דפעמים מקדים לזה ופעמים לזה, לא בא אלא ללמד ששניהם שקולים, כי היכי דבעי [ל]מימר באבות ושאר הנזכרים,¹⁰ ולגלויי אתא דיחד[ו] פירושו ששקולים כאחד, שלא נטעה לפרש שנבראו כאחד. ואם תאמר ונימא דלעולם יחד[ו] כרבי שמעון בן יוחאי, ומה שפעמים מקדים זה ופעמים זה הוא לאשמועינן ששניהם שקולים ותרוייהו איתנהו. יש לומר דאי פירושא דיחד[ו] כרבי שמעון בן יוחאי תו לא הוה צריך לאשמועינן ששקולים כאחד, דפשיטא שכיון ששניהם נבראו כאחד ששניהם ממדריגה אחת. ופשיטא דליכא למימר דכי היכי דלא נפרש יחד[ו] ששניהם שקולים ולא שנבראו כאחד להכי פעמים הקדים וכו', דמהתם שמעינן שהם שקולים ומהשתא מוקמינן יחד[ו] בבריאה,

שם דהקב"ה קרא לשמים תחילה אתי שפיר, אבל לפי מה שפירש היפ"ת דשניהם נקראו כאחד א"כ קשה דכשם שהקדים מעשה ארץ באומרו והארץ היתה תהו, הו"ל נמי להקדים ארץ בפסוק בראשית, ועל זה תירץ היפ"ת דאי הוה מקדים התם נמי הארץ הוה אמינא שהארץ נבראת תחילה ולא נבראו כאחת, - אבל אין לזה ענין עם מה שכתב כאן דפעמים מקדים שמים לארץ ופעמים מקדים ארץ לשמים כי היכי דלא נידוק מקדימתם, דזה קאי על כללות הזכרת שמים וארץ בכל המקומות, דפעמים מקדים שמים ופעמים ארץ, וכגון הא דמקדים ארץ בפסוק ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. - ומלבד זה לא משמע שנתכוון היפ"ת לדבריו בסוף סימן הקודם, דאילו כן הו"ל כדכתיבנא "בסמוך", וכדרכו לכתוב בכיוצא בזה, - ואמנם ביפה נוף שם (ד"ה ביום עשות וכו') הזכיר ענין זה בתוך דבריו לעיל כשהקשה אליבא דבית שמאי ובית הלל דקשו קראי אהדדי, שהוסיף שם: ובשלמא לרבי שמעון בן יוחאי ניחא, דכיון דשניהם נבראו כאחד ואי אפשר לכתובים להזכירם כאחד, לכן פעם מקדים לשמים ופעם מקדים לארץ כי היכי דלא נידוק לא מהאי ולא מהאי עכ"ל, [והעתקנו דבריו לעיל בהערה...]. - ובכן יתכן מאד שגם כאן כתב כן היפ"ת כדיבור הנ"ל אלא שבטעות נשמט מן הדפוס.

⁷ דלא גרסינן שם "למה" פעמים שהוא מקדים וכו', אלא "אם כדעת שאמר אבא פעמים שהוא מקדים שמים לארץ ופעמים שהוא מקדים ארץ לשמים".

⁸ ביפה מראה שם (ד"ה אם כדעת הזו שאמר אבא פעמים וכו'), וביפה נוף שם (ד"ה אם כדעת שאמר אבא וכו'), - וזה לשונו שם (בב' המקומות): והכי קאמר, אם כדעת אבא אתי שפיר דפעמים מקדים ארץ ופעמים שמים, דמכאן ראייה ששניהם שקולים, ולכן נבראו כאחד לפי ששקולים הם עכ"ל.

⁹ לפנינו בויקרא רבה שם הגירסא: "אם כדעת שאמר אבא בכל מקום הוא מקדים שמים לארץ ובמקום אחד הוא אומר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, אלא מלמד ששניהם שקולים וכו'", ולא גרסינן שם "למה" כדהכא, ובכן לא ידענא אמאי ליכא לפרש התם דלסיועיה קאתי, (וכן באמת פירש שם בעל מתנות כהונה, וכן בעץ יוסף עיי"ש), - ולהעיר דבדפוס ראשון של ויקרא רבה (קושטא שנת רע"ב) וכן בדפוס ויניציאה (שנת ש"ה) הגירסא: "אם כדעת אבא שאמר בכל מקום הוא מקדים שמים לארץ וכו'", וכן הוא במדרש שנדפס עם פירוש היפ"ת שם, אבל נראה ברור שזה טעות הדפוס ונתחלפו התיבות, וצריך לומר "אם כדעת שאמר אבא" (וכמו שתקנו בכל הדפוסים האחרים). - ואפשר דמדגרסינן שם "בכל מקום" הוא מקדים שמים לארץ וכו' (ולא "פעמים" שהוא מקדים וכו') משמע דהוה קושיא דו"ק.

¹⁰ ביפה מראה וביפה נוף שם הוסיף: ורש"י בבראשית רבה (ד"ה אמר רבי אלעזר וכו') בלשון ראשון כתב וזה לשונו, אם כדעת אבא היה לו למקרא בכל מקום שמזכירן יחד להזכירן כשם שמזכירן באותו מקרא שאומר קורא אני אליהם וגו', אלא מדאשכחן שפעמים מקדים ארץ לשמים ופעמים שמים לארץ, אין הכוונה אלא להודיענו ששניהם שוין ע"כ. פירוש לפירושו, דהו"ל להזכירן תמיד ארץ והדר שמים כמו שמזכירן במקרא זה. ואיני רואה בזה טעם, שהרי לא הקדים הכתוב בכאן ארץ לשמים מפני שכשבראם יחד הקדים במאמרו ארץ לשמים, כי השי"ת גזר אומר בשניהם כאחד כדכתיבנא בסמוך, ולא הקדים הארץ בכאן אלא מפני שאי אפשר לכתוב שניהם כאחד, וחד מינייהו אקדים, ואם כן יותר טוב שפעמים יקדים זה ופעמים זה כי היכי דלא תידוק מקדימתם, וכל שכן לפי דרכו ז"ל שזכרתי בסמוך (בדיבור הקודם) דסבירא ליה שעם שנבראו יחד השמים והארץ, השמים נקראו תחילה, שלא יכון שיקדים לארץ תמיד. ואין לומר שלכבוד הארץ שאין דרכה להשכים והשכימה היה לו להקדימה תמיד, דאם כן מנא הוה ידעינן שקרא (לארץ) [לשמים] תחילה, וכל שכן דאם כן יחשב שהארץ קדמה בבריאתה ולא נבראו כאחד כדכתיבנא, עכ"ל.

¹¹ עיין בנחמד למראה כאן (ד"ה אם כדעת אבא) שפירש ג"כ כמו שפירש היפ"ת כאן, וכתב וזה לשונו: אבל עכשיו שמקדים פעם זה ופעם זה, להורות בא ששניהם שקולים כאחד ולא שנבראו יחדיו, כמו שמצינו שפעמים מקדים האבות זה לזה להורות ששקולים זה כזה ולא נבראו כאחד, הכי נמי גבי שמים וארץ וכו' עכ"ל. - ויתכן דגם היפ"ת נתכוון לזה במה שכתב "כי היכי דבעי למימר באבות ושאר הנזכרים", דשם לא שייך לומר שנבראו כאחד.

דפשטיה דיחד[ו] בבריאה משמע ודאי, ולא הוה מוקמינן ליה בשקול. ואם תאמר כיון דממה שפעמים מקדים זה ופעמים זה שמעינן ששקולים, יחד[ו] למה לי. הא לא קשיא, דכל היכא דמצי קרא לפרושי ענינא מפרש ליה, והענין מפורש מאד במלת יחד[ו] טפי מבקדימה ואיחור:

אלא מלמד ששניהם שקולים. אין צורך לומר דפליג אהא דאמרינן לקמן פרשה י"ט (סימן י"ג [זי]) עיקר שכינה בתחתונים, דהיינו שהשי"ת חפץ באנשים השלמים יותר מהמלאכים, אבל לעולם אימא לך דמלאכת מעשה שמים וארץ חביבין לפניו יתברך בשוה מצד עצמם:

בכל מקום הוא מקדים אברהם וכו'. משום דקאמר שמה שפעמים מקדים השמים ופעמים הארץ היינו לפי ששקולים, ויש לבעל דין להשיב דאם כן היה ראוי שיהיו הכתובים המקדימים לארץ רבים כמו מקדימי השמים, ואנן לא אשכחן שהקדים הארץ בתורה אלא בקרא דביום עשות וגו', להכי מייתי ראייה מכל הני שבמה שנשתנה סדרם במקום אחד הספיק לגלויי שוויים, והיינו דקאמר בסוף בכל מקדים שמים וכו', כלומר כאלה כן זה. ואע"ג דלא הוה צריך לאתויי כל הני ראייה למילתיה, דבחד מינייהו הוה סגי, מייתי לכולהו שכן דרך המדרשות כשמזכיר ענין אחד להביא כל דדמי ליה, וכדלקמן פרשה ה' (סימן ו' [זי]) דמייתי בכמה דוכתי שהחזיק מועט את המרובה, וכן בכמה דוכתי. ואם תאמר אמאי לא תני נמי קדימת הכבשים ועזים דתנן לה בהדי הא דתורים [וכיבוד אב] ואם במתניתין דשלהי כריתות (דף כח.). יש לומר דכיון דמייתי חד ענינא דקרבן סגי ליה. ומי שיחפץ לבקש צריכות לכולם יוכל לומר דכולהו צריכי, משום דאיכא למימר שאין מהאבות ראייה, דמה שקדם תמיד זכירת אברהם ויצחק משום דסדר תולדותם חשיב להו, ומה שאמר וזכרתי את בריתי יעקב וכו' היינו לומר שמעשה אחד בלבד כדאי, כדאיתא בתורת כהנים (פ' בחקותי פרק ח') ולקמן בספר ויקרא (פרשה ל"ו סימן ד' [הי]), להכי מייתי ממשא ואהרן. ומשום דהכא נמי איכא למימר דמה שהקדים תמיד משה לאהרן הוא משום חשיבותו, ומה שאמר הוא אהרן ומשה משום דהתם בסדר תולדות קמיירי, אי נמי משום דהתם איירי בענין פרעה, ושם אהרן היה עיקר כמו שאמר (שמות ז' א') ואהרן אחיך יהיה נביאך, והראיה כי לא זז משם עד שחזר ואמר הוא משה ואהרן שהוא הגדול לפי האמת, (להם) [להכי]^א מייתי מיהושע וכלב. ומשום דהכא נמי איכא למימר דלעולם אקדים ליהושע דחשיב טפי, ושאני לגבי השכנת הארץ דלהכי אקדמיה לכלב לפי שכלב נטל חלקו בארץ קודם ליהושע, שהרי אחר שלקח כל איש ישראל חלקו נתנו ליהושע חלקו על פי ה',^ב להכי מייתי מתורים ובני יונה. ומשום דהכא נמי יש לומר דלעולם מצוה מן המובחר בתורים, ושאני התם דכיון דאקיל רחמנא דבחד סגי ולא בעי תרין, לא קפיד נמי שהיה בן יונה או תור, להכי מייתי מאב ואם.

ועל דרך דרש יש לומר שלפי שהקדימות מחמשה מינים, אם בזמן כזקן לבחור. ואם בטבע, והוא אשר מציאותו יצטרך אל מציאות האחר, ומציאות האחר בלתי צריך אליו, והוא ענין כל כלל עם המיוחד, כמו החיות עם הדיבור והצמיחה עם החיות, המשל בזה הצומח קודם לחי בטבע, שאי אפשר למציאות החיות שהוא המיוחד והמאוחר בלי צמיחה, אבל אפשר למציאות הצמיחה שהוא הכולל והקודם בלי נפש חיונית, ולכן מציאות החיות שהוא המאוחר מחייב מציאות הכולל הקודם שהוא הצמיחה, אבל מציאות הצמיחה לא יחייב מציאות החיות, ובהעלות^ג הדבר הוא בהיפך, שהעדר הקודם יחייב העדר המיוחד, והעדר המיוחד לא יחייב העדר הקודם. ואם במעלה, כחכם לסכל ויקר לנקלה. ואם במערכה, והוא המכוון בסדר

^א ביפה מראה וביפה נוף שם הוסיף בזה דברים, וזה לשונו: ופשיטא דליכא למימר דכי היכי דלא נפרש יחד[ו] ששניהם שקולים אבל לא נבראו כאחת להכי פעמים הקדים וכו', דמהתם שמעינן שהם שקולים ומהשתא מוקמינן ליחד[ו] בבריאה, דהא אכתי לא מגלי, דהשתא נמי מצינן לאוקומי הכל לשקול וכדקאמר רבי אלעזר ב"ר שמעון, וכל שכן דפשטיה דיעמדו יחד[ו] מסתמא בבריאה משמע ודאי עכ"ל.

^א בדפוס שני (פראג תמ"ט) תקנו: "לכן", אבל טפי נראה שרצה לומר "להכי" וכמו שכתב בשאר החלוקות כאן.

^ב כדכתיב (יהושע י"ט מ"ט-נ') ויכלו לנחל את הארץ לגבולותיה ויתנו בני ישראל נחלה ליהושע בן נון בתוכם, על פי ה' נתנו לו את העיר אשר שאל את תמנת סרח בהר אפרים וגו'.

^ג אולי צריך לומר: "ובהעדר".

לפניו, כאילו תאמר שחלק מה מדרך מה ומשטח מה הוא קודם לחלק אחר כפי ההתחלה המונחת, וכן ראובן שהוא יושב שני למלך קודם לשמעון שהוא שלישי⁹ לו, אעפ"י שיהיה שמעון זקן וחשוב מראובן. ואם בעילה, והוא ב' דברים הנמצאים יחד ולא נמצא זה בלא זה והאחד עילה לשני, כשמש והאור ששניהם ימצאו יחד ואי אפשר למציאות זה בלא זה, אבל השמש עילה והאור עלול ממנו. וכנגד ה' קדימות אלו אמרו לקמן פרשה צ"ז (סימן ז' [ה']) כשם שקדמו כאן כך קדמו בכל מקום וכו',¹⁰ ובספר ד' פרשה ב' (סימן ט' [י']) לעולם יהודה בתחילה וכו' כדאכתוב שם (ד"ה לחניית דגלים) בעזרת האל. ולכן יחשב שקדימת שמים לארץ ברוב הכתובים הוא לקדימתם בקצת מקדימות אלה על הארץ, לכן אמר שזו אינה ראייה, שאחר שחזר והקדים ארץ לשמים במקום אחד, הורה לנו שכולם שקולים ואין קדימה לזה על זה בשום אחד מאלו, וראייה לזה שהרי אברהם היה קודם ליצחק ויצחק ליעקב קדימה טבעית, שאין אפשר למציאות הבן בזולת מציאות האב, ואפשר למציאות האב בלי מציאות הבנים, ועם כל זה [ב]מקום אחד הוא אומר וזכרתי וכו' מלמד ששלשתן שקולים, ואם כן אין קדימת קצתם ברוב הכתובים ראייה לקדימה הטבעית מזה הצד. והרי משה היה קודם לאהרן כעילה,¹¹ שעם ששניהם היו לאחדים (בשלימות) [בשליחות] יציאת מצרים, משה היה לאהרן עילה והוא המניע והמצוה, ועם כל זה וכו'. והרי תורים שקודמים לזמן לבני יונה, שכשרות התורים בגדולה ובני יונה בקטנות כדתנן בפרק קמא דחולין (דף כב.), ועם כל זה (במאמ' הא') [במקום אחד הוא אומר] ובן יונה או תור וכו'. והרי יהושע קודם לכלב במעלה, כי זה היה נביא ולא זה, ועם כל זה וכו', והרי האב קודם לאם בסדר, שהיותר קרוב לה' שהוא השותף עמהם בילד (נדה דף לא.) הוא האב, כי ממנו הזרע שהוא עיקר ההולדה, ועם כל זה וכו'. ואם כן נתבאר שאין לאחד על אחד קדימה בשום צד מאלו לפניו יתברך, וכן נאמר בשמים ובארץ שהם שקולים:

וזכרתי את בריתי וכו' מלמד ששלשתן שקולים. שחביבותם לפני השי"ת שקולה, והיינו בצדקות וחסידות, כי אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד (שבת דף לא:), אבל בידיעה ונבואה פשיטא שכל אחד גדול מאביו, וכמו שבתנחומא פרשת מקץ (סימן ה') דימו לאברהם לשדה הנחרש, וליצחק לנזרע, וליעקב לעומד בקמה,¹² גם לקמן פרשה ע"ו (סימן א') קראו ליעקב בחור שבאבות. ואע"ג דנראה שאברהם גדול מהם בזכות לפי שהוא המתחיל והמקדים לא יושג, אפשר שהם הוסיפו בצדקות ומעשים טובים יותר מאברהם, ובהעריך ב' הבחינות זו כנגד זו היו שקולים וכו'. אי נמי דזכות אברהם לעולם גדול מהם, כדמשמע מהא דאמרינן לקמן פרשה י"ד סימן ו' לקורה שופעת וכו', כמו שאכתוב שם (ד"ה ולמה קורא אותו גדול) בעזרת האל,¹³ ומכל מקום כיון שהם גדולים ממנו בהשגה וחכמה, כולם שקולים לפני ה' בחביבות. וכן צריך לומר גבי משה ואהרן, דהא פשיטא שמשה גדול יתר מאד בנבואה ועלה ורבו,¹⁴ ובהדיא נאמר לו (במדבר י"ב ו-ז') אם יהיה נביאכם וכו' לא כן עבדי משה וכו'.¹⁵ ואל

⁹ עיי"ש ביפ"ת ד"ה קדמו בתולדות.

¹⁰ נראה דצריך לומר: "בעילה".

¹¹ זה לשון התנחומא שם: כך אברהם עדר שנאמר (להלן י"ג י"ז) קום התהלך בארץ, יצחק זרע שנאמר (להלן כ"ו י"ב) וזרע יצחק, לא עמד המלך עליה עד שבא יעקב שהיה כרי של תבואה שנאמר (ירמיה ב' ג') קודש ישראל לה' ראשית תבואתו וכו'.

¹² וכן משמע מהא דאיתא בשמות רבה פרשה א' (סימן מ"ב [ל"ו]) על הפסוק (שמות י"ב כ"ב) והגעתם אל המשקוף וגו', כשם שהמשקוף גבוה כך היה [אברהם] גדול שבאבות, ואל שתי המזוזות, בזכות יצחק ויעקב וכו'. - ועיי"ש ביפ"ת (ד"ה גדול שבאבות) שכתב דהא דקרי לעיל בספר א' פרשה ע"ו ליעקב בחור שבאבות, יש לומר שלפי שהיתה השגתו ונבואתו יותר גדולה על ידי הכנת הראשונים ותוספתו, הוי בחור שבאבות, אבל אברהם גדול לענין זכות שהיה הראשון והמקדים לא יושג, עכ"ל.

¹³ הלשון כאן מוגזמ, ולפום ריהטא היה נראה שרצה לומר "וְעָלָה וְרָבָה", והיינו שנבואתו של משה עלה ורבה על של אהרן. אבל אין הדעת מתקררת בזה. - ואולם ביפה נוף שם (ד"ה וזכרתי את בריתי וכו') כתב: "דהא פשיטא דמשה גדול יתר מאד בנבואה ומעלה, וְרָבָה הִיָּה", ונראה ברור שגם כאן נתכוון היפ"ת לזה, אלא שהמדפיסים שגו בהעתקתם.

תשיבני ממה שהיה משה עניו מאד (שם פסוק ג'),² שהרי גם אהרן שובח ברדיפת שלום יותר ממנו,^{3א} וכן אפשר נמצא בו דבר חסידות אחר יותר ממשה, וכשנעריכם זה אצל זה יהיו שקולים בצדקות. וזה שאמרו בחזית (שה"ש רבה פרשה ד') בפסוק שני שדיך (שה"ש ד' ה', סימן א') למלך שהיו לו שתי מרגליות טובות ונתן בכף מאזנים, לא זו גדולה מזו ולא זו גדולה מזו, כך הם משה ואהרן שוים, וכדאכתוב התם (ביפה קול) בעזרת האל.^{3ב} והכי נמי צריך לומר גבי יהושע וכלב, דהא פשיטא שיהושע מלך^{3ב} ונביא, מה שאין כן כלב:

ובמקום אחד אומר הוא אהרן ומשה וכו'. שמעתי אומרים שהוראת השואתם הוא [כי]^{3ב} בענין ההוצאה שיחשב משה גדול שהוא המביא הדברים מהאלהים, על כן הקדים אהרן למשה באומרו הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו וכו', ובענין הדיבור לפני פרעה הוא^{3ב} שיחשב אהרן גדול, לכן הקדים למשה כמו שאמר הם המדברים וכו' הוא משה ואהרן, להורות ששניהם שקולים לכל דבר. והענין צח מאד לפשט הכתוב, אבל אין צורך לזה לענין הברייתא:

בכל מקום הוא מקדים ליהושע וכו'. אע"ג דקרא דאקדים לבן יונה כתוב בתורה קודם לקרא דאקדים לכלב, נקט הכא ענין יהושע וכלב תחילה כדי לסמכו לאבות [ו]למשה ואהרן דדמו אהדדי, דכולהו בשבח אנשים רשומים שעברו, ולסמוך ענין התורים ובני יונה לכיבוד אם ואב דתרווייהו בענין מצוה.^{3ב} ועוד דשיווי יהושע וכלב דמי לשל האבות ומשה ואהרן אעפ"י דלא הוי לגמרי כדכתיבנא (לעיל ד"ה וזכרתי את בריתי וכו') מלמד ששלשתן שקולים):^{3ב}

¹ וא"כ על כרחך צריך לומר דהא דקאמר ששניהם שקולים היינו לענין צדקות וחסידות, ולכך חביבותם לפני ה' שקולה.

² וא"כ גם בצדקות היה משה גדול מאהרן.

^{3א} וכדתנן (אבות פרק א' מ"ב) הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו'.

^{3ב} זה לשון המדרש שם: מה השדים הללו אין אחד מהם גדול מחבירו, כך היו משה ואהרן, הה"ד הוא משה ואהרן, וכתוב הוא אהרן ומשה, לא משה גדול מאהרן ולא אהרן גדול ממשה בתורה, רבי אבא אמר למלך שהיו לו שתי מרגליות טובות ונתן בכף מאזנים, לא זו גדולה מזו ולא זו גדולה מזו, כך הם משה ואהרן שוים. - וכתב שם ביפה קול (ד"ה ולא אהרן גדול ממשה בתורה) נראה דמשום דבדאי משה גדול מאהרן בנבואה, כי לא קם כמשה (דברים ל"ד י'), והוא רבו של אהרן, ואהרן גדול ממשה במעשים שהיה עושה שלום ורודף שלום טפי, כמו שאמרו ז"ל (פרקי רבי אליעזר פרק י"ז) שלזה בכו אותו כל בית ישראל, להכי קאמר דהכא בתורה קאמר, פירוש בידיעת התורה בלבד, דכיון שכל מה שלמד משה לימדו לאהרן כדלעיל נמצא אהרן שוה לו בידיעה זו. ורבי אבא תירץ שהוא כב' מרגליות, שעם היות זו מסוגלת מזו בדבר אחד וזו מסוגלת מזו בדבר אחד, כשיעריכם בכף מאזנים שכלי יהיו שקולים, שסוגלת זו על זו תעמוד כנגד סגולת האחרות על שכנגדה, וכן להיות משה גדול מאהרן בתורה ונבואה, ואהרן גדול ממשה במעשים, נמצאו שקולים זה כנגד זה, וכדכתיבנא בההיא דבראשית רבה סוף פרשה א', עכ"ל.

^{3ב} כן מבואר במס' יומא (דף עג:) גבי הא דתנן אין שואלין באורים ותומים אלא למלך, מנא הני מילי, אמר רבי אבהו דאמר קרא (במדבר כ"ז כ"א) ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים וגו', הוא זה מלך וכו', ופירש"י (ד"ה הוא זה מלך) דהא ביהושע משתעי קרא עכ"ל, הרי מבואר שהיה מלך, וכן מפורש ברמב"ם פרק א' מהלכות מלכים (ה"ג) שכתב דאין מעמידין מלך בתחילה אלא עפ"י בית דין של שבעים זקנים ועפ"י נביא כיהושע שמינהו משה רבינו וכו', הרי מבואר שהיה מלך, וכן כתב הרשב"ם במס' בבא בתרא דף עה. (ד"ה אוי לה לאותה בושא) עיי"ש. - ועיין עוד להלן פרשה צ"ח (סימן כ"א) דאמרין שם על הפסוק (דברי הימים א' ה' י') ובימי שאול עשו מלחמה עם ההגריאים וגו', אמר רבי יהושע בר נחמיה בימי שאול זה יהושע, ולמה הוא קורא אותו שאול שהיתה המלכות שאולה בידו.

^{3ב} תוקן עפ"י יפה נוף שם (ד"ה ובמקום אחד הוא אומר הוא אהרן וכו').

^{3ב} ביפה נוף שם ליתא לתביבת "הוא", וזה נכון טפי לפי סיגנון הלשון כמבואר למעין.

^{3ב} והא דהקדים תורים ובני יונה לכיבוד אב ואם, אע"ג דכיבוד אב ואם כתיב ברישא בעשרת הדברות, וענין תורים ובני יונה כתיב בוויקרא, כתב הג"ר אליהו בעל שם ז"ל (בכת"י) דנראה דבעל המדרש עשה זה לכבוד בני ישראל דאמתילו לתורים ובני יונה כנודע (ברכות דף נג: ועוד) עכ"ל. - וזה דוחק קצת, דמה ענין כבוד בני ישראל לכאן. וטפי נראה לומר משום דתורים ובני יונה נזכרו ג"כ בספר בראשית (להלן ט"ו ט') גבי אברהם אבינו ע"ה שהקריב תור וגוזל, (וגוזל הוא בן יונה כמו שפירש"י שם), ולכן הקדים תורים ובני יונה לכיבוד אב ואם.

^{3ב} כוונתו בזה, משום דהשיווי של האבות ומשה ואהרן, וכן יהושע וכלב, אינו רק לענין הצדקות כשנעריכם זה כנגד זה, וכמו שביאר היפ"ת שם, אבל מצד עצם מעלתם ודאי אינם שקולים, דפשיטא דמשה גדול מאהרן וכן יהושע גדול מכלב, ונמצא דלא הוי השיווי לגמרי, משא"כ גבי תורים ובני יונה, וכן גבי אב ואם, הם שקולים לגמרי, ולכך הסמיק יהושע וכלב להאבות ומשה ואהרן משום דדמי אהדדי בענין השוואתם ושיקולם, והבן.

בכל מקום הוא מקדים כיבוד אב. בתורה, דהיינו כבוד את אביך ואת אמך (שמות כ' י"ב), וכן מכה אביו ואמו (שם כ"א ט"ו), ומקלל אביו ואמו (שם פסוק י"ז), ארור מקלה אביו ואמו (דברים כ"ז ט"ז), דכולהו משום כבוד. וכן מאי דקאמר ובמקום אחד הוא אומר ביום עשות ה' אלהים בתורה קמייירי, דאילו בנביאים וכתובים איכא טובא:

מגיד ששניהם שקולים. שמצות כיבוד שניהם שוה על הבן, כי שניהם שותפים ביצירת גופו, שזה נותן (אדום) [אודם] שבו וזה לובן שבו (נדה דף לא.), ואם נזדמנה לו מצות שניהם כאחד יקדים איזה שירצה, אבל אמרו חכמים (כריתות דף כח.) שנוח להקדים לאב שהוא ואמו חייבים בכבודו, אבל אם נתגרשה פשיטא שחזר הדין לאמתו ויקדים למי שירצה.^כ והא דגרסינן בפרק קמא דקידושין (דף לא.) שאל בן אלמנה אחת את רבי אליעזר וכו', אמר לו נתגרשה מאי, אמר ליה הטל להם מים בספל וקעקע להם כתרנגולים, הכוונה שכבוד שניהם שוים ומי שירצה יקדים, ומה שהשיבו על זה הדרך לפי שהוא שאל כמי שהיה רוצה לעשות מעשה, ואינו כן שבן אלמנה היה, לכן השיבו בדרך שחוק כדפירש"י ז"ל (שם ד"ה הטל). ולדעת הר"ר ירוחם (נתיב א' חלק ד') שכתב שאין לו להקדים לאחד אלא ישום המים בינתיים, קשה דהא תינח כששאלת שניהם אחת, אבל אם אביו אומר השקני מים ואמו אומרת הבא לי גוזלות מאי איכא למימר. והא דתניא התם (דף ל:) רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים, לפיכך הקדים הכתוב כיבוד אב לכיבוד אם, וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, לפיכך הקדים הכתוב מוראת אם למוראת אב, לא פליג אהא דלקמן^{כט} ששניהם שקולים, דהא תנן לה בשלהי כריתות (שם) ולא פליג רבי עלה, (..וכן מפורש במכילתא פ' יתרו (פרשת בחודש פרשה ח') דשם איתא ג"כ להך מימרא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאדם מכבד אמו יותר מאביו לפי שהיא משדלתו בדברים וכו', ומסיק או כל הקודם במקרא קודם במעשה, תלמוד לומר איש אמו ואביו תיראו, מגיד ששניהם שקולים זה כזה. - ועיין בב"ח יו"ד סימן ר"מ שכתב: ולא ביארו היאך הוא מלמדנו ששניהם שוים בין לכבוד בין למורא, ודילמא בכבוד האב קודם ובמורא האם קודמת כדמשמע קרא, אמנם בסמ"ג (עשין קי"ב-ק"ג) מבואר זה שכתב וזה לשונו, ובענין הכבוד הקדים האב לפי שלבו נוטה יותר לכבוד אמו, ובמורא הקדים האם לפי שלבו ירא יותר מגערת אביו, ללמדך ששניהם שוין בין במורא בין בכבוד עכ"ל, ועיין בספר יד שאול שם מה שכתב בזה. ובכת"י הג"ר אליהו בעל שם ז"ל כתב וזה לשונו: והלשון אינו מדוקדק מפני שהיל"ל בכל מקום בכיבוד הוא מקדים אב לאם אבל במורא הוא מקדים אם לאב, ועוד קשה שזה הענין יש לו טעם כמו שאמרו רז"ל והביאו רש"י פ' קדושים בכיבוד הקדים אב לאם לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו וכו' ובמורא הקדים אם לאב לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, וא"כ איך אמר מפני ששקולים הם, הרי כל אחד תשובתו בצדו דקאמר לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר, דמשמע דאי לאו האי טעמא לא היה מקדימו, וכן במורא. ויש לומר דהכי קאמר, דמדהקדים בכיבוד משום גלוי לפניו וכן במורא משום גלוי לפניו, ואי לאו האיך טעמי לא היה מקדים בשום אחד הן כיבוד או מורא אחד מהם, אלמא דשקולים הן עכ"ל. - והנה דבריו צריכין תבלין, דעכ"פ אי לאו הך טעמא בהכרח להקדים אחד מהם..). אבל כוונת רבי שבא הכתוב לומר שלא יחמיר אדם בכבוד אמו על אביו ולא יחמיר במוראת אביו על אמו, אלא לעולם יהיו שקולים, ורבי לא אתא אלא לתת טעם לשבח אל הכתובים דנקט קרא (ד)קדימת אב גבי כיבוד וקדימת אם גבי מורא, והכי הוא לישנא דהרמב"ם בפרק ו' מהלכות ממרים (הלכה ב') הקדים אב לאם לכבוד והקדים אם לאב למורא, ללמד ששניהם שוין בין למורא בין לכבוד (עכ"ל):

^כ וכן נפסק בשלחן ערוך יו"ד סימן ר"מ סעיף י"ד.

^{כט} נראה דצריך לומר "דקמן", וכוונתו על המדרש שלפנינו, - ומיהו אפשר שכוונתו על הגמרא שם לקמן במס' קידושין בשאלת בן אלמנה אחת וכו' דמסקינן שם דכבוד שניהם שוים.