

ספר
אמת ליעקב

♦ עיונים במקרא על התורה ♦

בעזרת השם יתברך

ספר אמת ליעקב

♦ עיונים במקרא על התורה ♦

חידושי תורה שנאספו ונערכו לדפוס
מתוך כתי"ק ומפי השמועה

מאת
רבינו הגדול שר התורה
מרן הגאון רבי יעקב קמנצקי זצוק"ל
ר"מ תורה ודעת

נערך ונסדר לדפוס על ידי נכדו
דניאל יהודה בלאאמו"ר מרדכי ז"ל גוישטט

מהדורה חדשה עם הרבה הוספות

תשפ"ו



כל הזכויות שמורות

Copyright 2026

כתובת המערכת:

Rabbi Doniel Neustadt

49 Goldcrest Drive

Lakewood, NJ 08701

rabbidneustadt@gmail.com

הפצה ראשית:

בארץ: "הפצת הספר" 538-2676 (03)

באר"ב: "עם הספר" - בנימין לעווין 718-377-0047

imhaseferlevitz@gmail.com



מכון עלה זית

עריכת ספרים מרישא עד גמירא

publish@alehzayis.com | 732.513.3466

FAX: 732.865.7002 | 732.387.7841

בשער הספר

בעזרת השי"ת ולאחר עבודה מאומצת וארוכה שמחים אנו להגיש לפני קהל הלומדים מהדורה חדשה של הספר הנפלא "אמת ליעקב – עיונים במקרא על התורה", מהדורת "זכרון אברהם" על שמו ועל זכרו של מו"ח הר"ר אברהם קמנצקי זצ"ל, בן זקונו החביב של רבינו. כבר עברו ארבעים שנה מאז שיצא ספר זה לאור עולם במהדורותיו הראשונות, ומאז זכינו שנתקבל הספר ברחבי עולם התורה בהערצה גדולה, והוא נחשב כאחד מהספרים החשובים והעיקריים ביותר מבין פרשני התורה בדורות האחרונים, עד שכמעט בכל בית מדרש ובכל בית של בני תורה ספר זה קובע מקומו בכותל המזרח של ארון הספרים ונלמד בקביעות ובעיון, ורבים נהנים מאורו.

המהדורה שלפנינו היא המהדורה הרביעית מספר זה, שמתחלה יצאה לאור במתכונת מצומצמת בשנת תשמ"ד בחיי רבינו, ואח"כ בשנת תשמ"ו מיד לאחר הסתלקותו של רבינו. בשנת תשנ"א יצאה לאור המהדורה השלישית המורחבת שכללה הרבה הוספות ותיקונים, ומאז חזר הספר ונדפס בעשרות אלפי עותקים ונפוץ לכל העולם. עכשיו זכינו להמהדורה הרביעית של ספר זה, שכולל בתוכו עוד הרבה הוספות חשובות, קצתן מכת"ק רבינו ורובן ממה שזכינו ללקוט במשך השנים מחידושי תורתו שנאמרו ע"י רבינו ברבים ונקלטו או נכתבו ע"י תלמידיו ושומעי לקחו.

חשוב מאד לשוב ולהזכיר את קהל הלומדים שספר זה מתחלת הוויתו לא נכתב ע"י רבינו בתורת חיבור המיועד לדפוס. ולמרות שחלק ניכר של הספר מיוסד על כת"י של רבינו במה שכתב במחברותיו השונים במשך הרבה שנים בכל מקצועות התורה, אבל הדברים נכתבו בקיצור נמרץ ולא נערכו ולא הוגהו ע"י רבינו בתור ספר המוכן להדפסה. רבינו גם כתב מהדורות שונות בכתביו, ולפעמים הדברים משלימים זה את זה ולפעמים הם סותרים זה את זה, ורבים המקומות בהם קשה לעמוד על כוונת רבינו הסופית. גם דרך כתיבתו של רבינו לוקה בחסירות ויתירות, והרבה פעמים הדברים מקוטעים עד שבלי הגהה ועריכה הם מחוסרי הבנה. במהדורה השלישית שיצאה לאור בשנת תשנ"א הוכרחנו בהרבה מקומות להגיה ולתקן ולהוסיף בדברי רבינו בכדי שהדברים יובנו לקורא. במהדורה זו דקדקנו יותר ויותר להעתיק דברי רבינו כפי שנכתבו בכת"י [אפילו במקום שהם קשה הבנה], ורוב ההגהות וההסברים הכנסנו לתוך ההערות מתחת לדף.

למותר לציין שכל הדברים שנתוספו מפי השמועה, שהוא חלק גדול של ספר זה, הם תרגום מדברי רבינו באידיש שנערכו ונעבדו בשעת ההדפסה, או שהם נכתבו בשעתם ע"י המעתיקים ועכשיו עובדו מחדש ושובצו בספר לקראת ההדפסה. ברור, איפוא, שבכל מקום שצויין בהערות שמקור הדברים הוא מפי השמועה [או שמקור הדברים הוא השלמה מפי השמועה ממה שבא בקצרה בכת"י] שאז סגנון הדברים ודקדוק הלשון אינו של רבינו אלא של הכותב או של העורך.

בכדי להקל על המעיין, הרחבנו במהדורה זו במדה ניכרת את חלק ההערות והצינונים על דברי רבינו שנדפסו בתחתית הדף. עבודה זו כוללת: העתקת דברי הפסוק או הגמרא שציין רבינו אליהם בקצרה או ברמז; השוואות לדברי רבינו במקומות אחרים בספריו או העתקת סגנון שונה מדבריו ממה שנדפס בפנים; ציונים לדברי הראשונים וגדולי האחרונים השייכים לדברי רבינו והמקילים בהבנת דבריו. כאמור לעיל, בהרבה מקומות הוספנו הבהרה או ביאור לדברי רבינו הנראים כחתומים או כחסרים. כן הרחבנו את הדיבור במקומות בהם מבאר רבינו עניני דקדוק וטעמי המקרא, שהם ענינים שאינן מפורסמים אצל רוב העולם, אבל רבינו בדוקא רצה שענינים אלו יכללו בספר זה כדי שיתעוררו הלומדים להקדיש לזה חלק מזמנם. אין בית מדרש בלא חידוש, ולפעמים השתתפנו במה שיש לחדש ולהוסיף לאור דברי רבינו, וכתבנו את הדברים בקצרה.



רבים הם אלו שבמשך השנים עזרו והשתתפו בהכנת הדברים לדפוס, העירו הערות חשובות וסייעו רבות בפענוח הדברים הסתומים שבכתבי רבינו. ראוי להכיר ולתודה מיוחדת נכד רבינו, הג"ר יוסף קמנצקי שליט"א, מירושלים, שלאחר עמל גדול של הרבה שנים זכה להוציא לאור את ה"אמת ליעקב" על נביאים וכתובים בשני כרכים מלאים וגדושים, ובמהדורה זו השתדלנו לשלב חלק ניכר מהדברים שנדפסו שם עם מה שכבר נדפס באמת ליעקב על התורה, בכדי שדברי רבינו שלפעמים עניינם במקום אחד יתעשרו ממקום אחר. כמו"כ אסירי תודה אנחנו לנכד רבינו הג"ר יצחק נובל, שליט"א, שהנציח מחידושי רבינו בספריו אמרי יצחק, ומשם העתקנו הדברים למהדורה זו. תודתנו נתונה לכמה מתלמידי רבינו, ובפרט הג"ר דוד פאם שליט"א והר"ר שלום יעקב גאטעסמאן שליט"א שמסרו לנו את כתביהם ממה ששמעו מפי רבינו בתקופות שונות.

במשך השנים נתקבלו ע"י העורך מכתבים לאין ספור עם מאות רבות של הערות ותיקונים והוספות על דברי רבינו, זה בונה וזה סותר כדרכה של תורה, ואסירי תודה אנו לכל אלו שהקדישו מזמנם לשיפור הספר ולהוצאתו לאור עולם בצורתו הנוכחית והסופית. לצערנו, אי אפשר לפורטם כי רבים הם, אבל ראויים להוקרה ולברכה מיוחדת הני תרי ת"ח חשובים מלונדון, הר"ר נחמיה שינפלד נ"ו, מח"ס דעת עזרא, ואתו עמו הר"ר משה דוד שפיטצער נ"ו, שקבעו חברותא מיוחדת ללימוד הספר בכל שבוע, והעירו הערות חשובות על כל חלקי הספר, מרישא עד גמירא. כמו בשאר ספרי רבינו, זכינו לסיועו של הג"ר יעקב בערקאוויטש שליט"א, מלייקוואוד, שהועיל לעבור על כל הספר כיד ד' הטובה עליו. תשוח"ח לו.

בצאתי מן השער אודה להשי"ת שנתן חלקי מיושבי ביהמ"ד וזיכני להוציא לאור עולם את כתבי רבינו על התורה, על כל הש"ס, ועל ד' חלקי שולחן ערוך. זכינו ששפתי רבינו יהיו דובבות בקבר, ואף שעברו קרוב לארבעים שנה מזמן שנלב"ע, דברי תורת רבינו עדיין מהדרים בהיכלי התורה די בכל אתר ואתר. זכות מזכי הרבים יעמוד לי ולרעייתי היקרה מנב"ת מרת עטיל שתחיה העומדת לימיני במסירות נפלאה שנזכה לרוב נחת דקדושה מצאצאינו וצאצאי צאצאינו, ושלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו עד עולם, אכ"ר.

דניאל יהודה בלא"א מרדכי ז"ל נוישטט
ליקוואוד, אלול תשפ"ד

תוכן ענינים מפורט

הקב"ה מתפאר בתקנות שלמה כד
שני סוגים של 'אמת' כה
דורות הראשונים לא הוצרכו לגזירות חז"ל כו
בדעת ר"י שאמר 'אני אקרא ולא אטה' כו
תכלית מצות שחיטה הוצאת הדם כז
שכירת המפרקת בשעת שחיטה כח
איסור אינה זבוחה לבהמה שלא נשחטה כח
איסור דם ונבילה נובע מדין אבהמה"ח כט
'גוי ששבת חייב מיתה' אינו כולל ג"ת כט
ב"נ אינו מצווה להאמין בבריאת יש מאין ל
הדגים הותרו אף שלא היו בגזרת איבוד ל
אדה"ר התחיל למנות סדר השנים מר"ה לא
בריאית הים נחשבת כבריאה בפ"ע לא
מעשה בראשית לדעתן ולצבינון נבראו לב
תוספת שבת היא משום שקשה לצמצם לב
מנוחה ענין חיובי - בטלה ענין שלילי לג
באם עבד אנוש ע"ז בחיי אדה"ר לג
חציו לד' וחציו לכם או כולו לד' לד
שורש המועדים הרוחניים הוא בגשמיות לד
באם משגיחין בב"ק נגד סברת החכמים לה
באם הארץ או השמים נבראו תחלה לה
באם הנשמה קשורה או נפרדת מהגוף לה
'הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם' לו
ירידת גשמים תלויה בכח התפלה לו
מקומו המדויק של ג"ע התחתון נעלם לז
מיקומם של ארבע הנהרות שיצאו מעדן לח
תיבות המשמשות בלשון זכר ולשון נקבה לט
איך ידע אדה"ר לכנות שמות כל הבע"ח מ
בטעם איסור עריות אצל בני אדם מא
האשה והנחש לא הזכירו שם ד' מא
חזה לא הבחינה שאדה"ר הוסיף על הציווי מב
איסור אכילת פרי עץ הדעת לדורות מב
שורש הטעות של אדה"ר וחזה מג

דברים אחרים

'השמר לך ושמור נפשך' קאי אשכחת התורה א
להזהר ממכשול שיש בו סכנת נפשות א
כל המשכח דבר א' מתלמודו או ממשנתו א
המקור לכתובת חידושי תורה א

מבוא ללימוד המקרא

באם 'מקרא' כולל נביאים וכתובים ג
באם נביאים וכתובים ניתנו למשה מסיני ג
נו"כ לגבי חומש הם כבדיעות למשניות ד
הפוך בה והפוך בה דכולה בה ד
בתושב"כ מקיים מצות קריאה בלי הבנה ה
שמו"ת ובמחלוקת הפוסקים בסדר אמירתו ו
הנפקותא בין נביאים לכתובים ו

בראשית

ט ט
בביאור הסימן בראשי העמוד ב"ה שמ"ו ט
'בראשית ברא אלקים' הקדמה למעשה בראשית י
הלבנה בעלת צורה רוחנית או גשמית יא
פסקי הרמב"ם בתחלת הלכות יסוה"ת יב
סיפורי האבות הם חלק מתושב"כ יג
בריאית האור קדמה לבריאת הלילה יד
בשיעורי התנאים בזמן משיכיר טו
הרקיע בתוך המים היה באמצע המים טו
ים התיכון הוא חלק מים אוקיינוס טז
ביאור הקרא 'והיו לאתת גו' ושנים' יז
בדעת ראב"ע שצה"כ הוא שעה ושליש יח
האם העופות חלוקין במינן יט
לפיכך נברא האדם יחידי כ
ההבדל בין גזענות ו'אתה בחרתנו' כ
בענין בריאת הפרד והכווי כא
בדברי רמב"ן שהחיות כולם יטרופו כב
בבריאת האדם לא כתוב 'כי טוב' כב
כל הבריות כלולות בבריאת האדם כג

הצלת נח 'בראשון באחד לחדש'..... סט
 דיני פסול קרבנות בב"נ..... ע
 'גוי ששבת חייב מיתה'..... עא
 לאחר המבול הטבע קבוע בלי שישתנה..... עא
 ב"נ אינו מצווה להאמין ב'יש מאין'..... עב
 איסור רציחה משום מיעוט הדמות..... עג
 ההיתר לאכול בשר לאחר המבול..... עד
 עד המבול אכלו הבע"ח רק ירק..... עה
 הקשת מודיע לבני האדם מדרגתם..... עו
 ההבדל בין גזענות ו'אתה בחרתנו'..... עז
 'אשמנו מכל עם' הוא משום אתה בחרתנו..... עח
 סדר תולדות בני נח ומי נחשב הבכור..... עח
 בני חת לא נחשבו כאומה מיוחדת..... פ
 פירוש 'אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול'... פא, פב
 בדור ההפלה נתפלגו שרי אוה"ע..... פד
 בסדר הדורות לא נזכרו הראשונים ללידה..... פה
 ביאור בלשון ואפרכשד חי גו' ושלח חי..... פו

לך לך..... פז
 תלמידי אאע"ה ייצרו חדשות באלקות..... פז
 החתימה באברהם מפני שכולן כלולים בו..... פח
 חטא אאע"ה לרדת למצרים מפני הרעב..... פט
 המצרים אנשים שחורים אחיהם של כושים..... צ
 אאע"ה קיבל מתנות מפרעה אבל לא מסדום..... צא
 כאשר חשש אאע"ה מהשפעת לוט נפרד ממנו..... צב
 פרידת אאע"ה מלוט לא היתה השתמטות..... צג
 גודל מעלת סדום קודם ההפיכה..... צג
 אצל כל אדם יש פרד"ס..... צג
 לוט בחר בסדום משום פנימיותו..... צד
 לוט נסע למערבו של אברם..... צד
 'אברהם העברי' בעבר שני מכל העולם..... צו
 הנהגת האבות ע"פ השכל הישר..... צז
 אאע"ה היה אחראי ללוט משום מיתת הרן..... צז
 הנהגת הישרות מחייב גם את ב"נ..... צח
 קאניבלים אסור ע"פ השכל הישר..... צח
 'עד דן' הכוונה לע"ז ששמה 'דן'..... צט
 לדעת דן פסל מיכה היה מחוץ לא"י..... צט
 'הוציא לחם ויין' - רמז על המנחות..... ק
 האם 'מעשר' נתחדש ע"י אברהם או יצחק..... קא

לולא החטא היתה הפרנסה באה ע"י הנחש..... מג
 בניקוד וטעמים של ברכת גבורות בשמו"ע..... מה
 מוריד הגשם בסגול ומוריד הטל בקמץ..... מו
 בביאור 'שור שקרנותיו קודמין לפרסותיו'..... מו
 הבל היה עבד אדמה קודם שנהיה רעה צאן..... מז
 אדה"ר הכחיש חטאו ואילו קין הודה..... מח
 בני קין לא נשארו אבל השפעתם ניכרת..... מט
 'נעמה' ע"ש מלאכתה מלשון נעים זמירות..... מט
 בסדר הדורות לא נזכרו הראשונים ללידה.....
 מט, נה, נו
 שת נולד בלי תאומה כי היה תחת הבל..... נ
 המין האנושי נקרא ע"ש אנוש..... נא
 כוונת וילד 'בדמותו כצלמו'..... נג
 אריכות ימיהם של הדורות הקודמים..... נג
 עד אברהם לא היתה זקנה..... נג
 אדה"ר היה אמור לחיות אלף שנה..... נד
 הדורות הקודמים מתו משום חטא עה"ד.... נד, נה
 תוכחה היא הטבה לחבירו..... נה
 'ובנות יולדו להם' היינו בלי התאום שלהם..... נו
 האם נח ניצול בעבור בניו או להיפך..... נז
 נח לא השפיע על בני דורו רק על ב"ב..... נח

נח..... ס
 דרישת נח לגנאי ולא לשבח..... נח, ס
 'כל בשר' הכוונה לאבר התשמיש..... ס
 דור המבול נידון כאנשי עיה"נ..... סא
 קדימה בב"נ להצלת אנשים על נשים..... סב
 נח נצטוו להביא את הטהורות..... סג
 בטהורות כתוב 'איש ואשתו'..... סג
 האם לקח נח ב' ב' או ז' ז' מהטמאים..... סד
 הפרשת הקרבנות שינתה מדה"ד לרחמים..... סד
 נח מקטני אמנה אף שבנה את התיבה..... סה
 המבול התחיל ביום כי היום קודם ללילה... סו, עג
 הרשע אינו חוזר אפילו כשרואה העונש..... סו
 האם הדגים נזקקו לשאינן מינן..... סו
 'חיה' כולל כל המינים..... סז
 נח המתין ז"י לאחר שליחת היונה..... סח
 היונה נשלחה בתור שליחות ודלא כעורב..... סח
 הזית הוא מהאילנות היותר גבוהים..... סט

דברים אחרים*

אמרו רבותינו ז"ל במסכת ברכות [דף ל"ב ע"ב] מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר א' ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום כו' א"ל ריקא והלא כתיב בתורתכם רק השמר לך ושמר נפשך מאד וגו'. ועיי"ש בחידושי אגדות להמהרש"א שהעיר בזה"ל האי קרא בשכחת התורה קמיידי כו' ובפ"ג דאבות שנינו כל השוכח דבר אחד ממשנתו כו' כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמר נפשך מאד וגו' עכ"ל. אבל באמת מצינו ברמב"ם [פי"א מרוצה הל"ד] שכתב וז"ל וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמר נפשך וכו' עיי"ש, הרי בהדיא שהרמב"ם הביא הך קרא לענין סכנת נפשות. וכן בשו"ע חו"מ סי' תכ"ז ס"ח שהעתיק המחבר לשון הרמב"ם ציין הגר"א בביאורו לפ"ה דברכות, והיינו סוגיין, הרי שאותו שר כיון לאמיתו של פסוק. ומה שהקשה המהרש"א מהמשנה באבות אין אני רואה שום סתירה לזה, שהרי שם איתא לשון מתחייב בנפשו, והפירוש הוא שאם ימות פשע הוא בעצמו בנפשו וע"ז מביא הך קרא, וא"כ באמת הוא שהזהירנו התורה שלא ישכח שום דבר מדברי התורה שאם ישכח הרי הוא מסוכן וא"כ מוכח שהוא מצווה שלא יסכן את עצמו.

והנה מלבד מההיא משנה באבות מצינו עוד מאמרם במנחות [דף צ"ט ע"ב] אר"ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו שנאמר השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח כו' יכול אפילו מחמת אונסו ת"ל ופן יסורו מלבבך כו' ר' דוסתאי ב"י אמר יכל אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל רק, ועיי"ש. ועיי"ן בתוס' ד"ה יכול אפילו מחמת אונסו שכתבו משנה היא במסכת אבות עכ"ל. ויש לדקדק אמאי ציינו אסוף דברי ר"ל דמשנה היא במסכת אבות הא תחלת דברי ר"ל נמי משנה היא שם. והיה אפשר לומר דהתם לא הוזכר שעובר בלאו, אבל באמת נראה לי שדבריהם מדויקים מאד, ובאמת אין תחלת דברי ר"ל נמצאים כלל במשנה באבות, דלשון המשנה הוא כל המשכח דבר א' ממשנתו, והיינו דוקא אם שכח ממשנתו הוא דמתחייב אנפשו, אבל מתלמודו אפשר לומר דאף שחידש איזה דין מתוך השקלא וטריא לא איכפת לן אם שכחו שהרי יחדש שוב אותו החידוש אלא שנשכח ממנו באותה שעה ולפיכך לא יעבור בלאו, ולזה קמ"ל ר"ל דאפילו בתלמוד נמי עובר. ויצא לפ"ז שבתורה שבכתב שכתובה ועומדת אינו עובר אם שכח איזה דבר, ויהיה מזה מקור למה שאומרים בשם הגר"ח מוואלאזין [נדפס בכתר ראש אות ס"ז] דכעת שגם התורה שבע"פ נכתבה, אין כאן אזהרת השמר לך פן תשכח, ולפמשי"כ מכאן הוא יסוד לחידוש זה. אלא שעכ"פ נשארה אזהרה זו שעליו לא לשכוח מחידושי שחידש בתורה, ולכן אם הוא סובר שהם אמיתיים עליו לכותבם, ודו"ק.

ומטעם זה התעוררתי לעת זקנתי שכדאי וראוי להוציא לאור עולם כמה מן הדברים שבעז"ה נתחדשו לי במשך הזמן, דכיון שהיו חידושי מפוזרים ומפורדים בין המון כתבי בלא שום תועלת

* דברי פתיחה שכתב רבינו לקראת המהדורה הראשונה של ספר זה בשנת תשמ"ד.

אמרתי שע"י סידור הכתבים והדפסתם בספר ישארו הדברים חקוקים לזכרון עולם ואולי יהיה מזה איזה סיוע ללומדי התורה ולעוסקים בה. ובקשתי מאת נכדי - חתן בני הרב אברהם שי' - הרב ר' דניאל יהודה נוישטט שי' שיואל להתעסק בסידור הדברים והכנתם לדפוס. מטעמים שעמדי החלטתי שמגיע זכות הבכורה לתורה שבכתב ועוד חזון למועד. ב"ה נוכחתי שאכן השכיל לסדר את הדברים באופן מצוין, ויתברך עם משפחתו ממקור הברכות ואזכה לראותו ברום המעלה ובהצלחה אמיתית בתורה, והוא עם רעיתו מרת עטיל תחיה וצאצאיהם כולם יעמדו על הברכה. ואני עיינתי בדברים וראיתי שאכן הם ראויים להעלותם על שולחן מלכים - מאן מלכי רבנן - ויהא רעווא שיתקבלו הדברים בעולם בני התורה.

תודתי נתונה להאברך היקר הר"ר זאב גוטליב שי' מלייקוואוד על העבודה הנאה שעשה במלאכת הדפוס ועל מסירותו המרובה לראות שאכן דבר מושלם ומתוקן יצא לאור עולם. ברכות ד' יחולו על ראשו.

ואציב בזה ציון לנפש חיה הלא היא כבוד אשתי הרבנית איטא עטיל בת הרב הצדיק ר' דוב צבי העלער זצ"ל משגיח דסלאבאדקא שנפטרה ביום ח' תמוז תשי"ד שבאהבת התורה שיקדה בה מסרה את נפשה כדי שאוכל לישב וללמוד במנוחת הנפש וכל עמלי בתורה שלה הוא.

ובסיום דברי אפרוש כפי אל השי"ת בתפלה שעוד יאריך ימי ושנותי בבריאות הגוף והנפש ועוד יזכני להגות ולעמול בעסק התורה הקדושה. וביחד עם אשתי הרבנית חנה שתחיה לאוי"ט העומדת לימיני במסירות ושומרת את בריאותי הרוחנית והגופנית נזכה לרוות נחת מכל יוצאי חלצינו ולקבל מהרה פני משיחנו גואלנו צדק אכי"ר.

יעקב קמנצקי

מבוא ללימוד המקרא

א. טור יו"ד סי' רמ"ה וז"ל וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה ואינו חייב ללמדו בשכר משנה ותלמוד וכו'. וכתב הב"ח וז"ל משמע דוקא משנה ותלמוד אינו חייב כו' אבל תורה שבכתב חייב אפילו נביאים וכתובים והיינו דכתבו הרמב"ם ורבינו עד שיקרא תורה שבכתב כולה דלא איצטרך למימר כולה דמהיכי תיתי לומר דאינו חייב בכולה אלא בא לומר דאף נו"כ חייב כו' דהכל נקרא בשם מקרא ותורה שבכתב וכו', ועיי"ש דמסיק דרש"י שפירש הא דאמרינן מקרא זו תורה היינו ולא נביאים וכתובים הוא יחיד בדבר זה.

והנה מש"כ דכן הוא דעת הרא"ש מדסתם והעתיק לשון הגמרא בלא פירש"י, ברמזים כתב בהדיא וז"ל ואינו חייב ללמדו אלא תורה ולא נביאים וכתובים ומשנה והלכות עכ"ל, הרי בהדיא דהרא"ש פסק כרש"י, וידוע דהרמזים אלו סידר הטור וא"כ גם דעת הטור כרש"י ואע"פ שכתב כלשון הרמב"ם תורה שבכתב כולה, וכיון שכן גם מלשון הרמב"ם א"א לדייק מה שדייק הב"ח, וגם ממה שהעתיק הב"י פירש"י ולא העיר כהב"ח דהראשונים כולם ס"ל דלא כפירש"י, ואפ"ה כתב [בשו"ע ס"ו] כלשון הרמב"ם והטור עד שיקרא תורה שבכתב כולה ואינו חייב כו' משנה וגמרא, הרי דלא ס"ל להמחבר דיוקא דהב"ח, וע"כ משום שראה דהטור ס"ל בודאי כרש"י ואפ"ה כתב כלשון הרמב"ם תורה שבכתב כולה ולפיכך גם הוא העתיק לשונו, ודו"ק.

הן אמת שהט"ז והש"ך הבינו מלשון המחבר כמו שהבין הב"ח בלשון הטור, אבל תורה היא וללמוד אני צריך והאמת יורה דרכו, ועיי"ש בש"ך [סק"ה] שכתב ליישב מה שנוהגין העולם שלא ללמד את בניהם נו"כ שסמכו על ר"ת שכתב דמשו"ה אין חייבין לשלש את שנותיו דסמכין אהא דאמרינן דתלמוד בבלי בלול במקרא ומשנה, ועיי"ש. אבל לפענ"ד דין זה לא דמי להא דישלש את שנותיו, דהתם אם ילמוד שליש המקרא אותן הפרשיות בכל יום כבר יצא החיוב, ואע"פ שבמשך כל ימי חייו לא זכה ללמוד כמה פרשיות שבתורה או בנביאים וכתובים לא איכפת לן, כיון שהשליש את שנותיו הרי קיים הלכה זו, משא"כ בדין זה להשכיר מלמד לבנו עד שילמוד התורה כולה, א"כ זה ודאי דאין כל התורה שבכתב בלולה בתלמוד בבלי, וא"כ איך יצא על ידי תלמוד בבלי, ודו"ק.

ב. ויש להביא ראיה דמקרא קרי לתורה בלבד ולא לנביאים וכתובים, מהא דאמרינן בפ"ק דברכות [דף ה' ע"א] לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים וכו', הרי דכאן ודאי דבתורה לחוד קמיידי, ואפ"ה קרי לה בגמרא מקרא. הן אמת דמצינו דגם נביאים וכתובים נכללו בשם מקרא, כדאשכחן [קידושין דף ל' ע"א] גבי לעולם ישליש אדם שנותיו שליש במקרא וכו', דהתם כתבו הפוסקים דגם נו"כ בכלל מקרא הם. ובודאי שמוכרחין אנו לפרש כן, דאל"כ אימתי יתעסק בנו"כ, והאמרינן דגם הם נתנו למשה בסיני, אבל היכא דמוכח דכוונתם דוקא לחומש כמו בגמרא זו, וכן התם בקידושין דאמרינן מקרא זו תורה, שפיר אמרינן דהוא חומש בלבד וכדפירש"י בד"ה זה מקרא שמצוה לקרות בתורה, ועיי"ש, ואע"ג

דמצות קה"ת היא תקנת עזרא וכמו שהקשו התוס' בברכות שם [דף י"ג ע"א ד"ה בלה"ק] מ"מ אפשר דרש"י לשיטתיה שכתב בפ"ב דמגילה [דף י"ז ע"ב ד"ה בכל לשון] הכי, ועיי"ש בתוס' [ד"ה כל התורה]. גם כאן י"ל כפשוטו, דכאן ביאר לנו אמאי קרו לתורה מקרא יותר מנביאים וכתובים, לזה ביאר דלפיכך קרו בעלי הגמרא לספרי החומש מקרא משום שישנה מצוה לקרות בתורה משום תקנת עזרא, ודו"ק.

ג. אבל באמת נ"ל בדברי רש"י אלו ביאור אחר לגמרי, הן ברש"י בברכות וגם ברש"י במגילה שהבאתי, אחר שנבאר הגמרא שהבאתי דפ"ק בברכות א"ר לוי בר חמא ארשב"ל מאי דכתיב ואתנה כו' מלמד שכולם נתנו למשה מסיני, עיי"ש. ולכאורה תמוה הוא שאיך יתכן שנתנו למשה נביאים וכתובים, אתמהא. וביותר קשה, הא אמרו חז"ל במסכת נדרים [דף כ"ב ע"ב] אלמלי לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע מפני שערכה של א"י היא, ואילו כאן נאמר שכל הנביאים והכתובים כבר ניתנו בהר סיני, לפני אותו חטא.

והנראה, דהנה מצינו בפ"ק דתענית [דף ט' ע"א] אשכחיה רבי יוחנן לינוקיה דר"ל דיתיב וקאמר אולת אדם תסלף דרכו ועל ד' יזעף לבו יתיב ר"י וקא מתמה אמר מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא וכו'. ופירש"י בד"ה ולא רמזה משה באורייתא שהחומש הוא יסוד נ"כ ובכולן יש סמך למצוא מן התורה עכ"ל. ביאור הדברים הוא, כמו שמצינו בס"פ מציאת האשה [כתובות דף ס"ט ע"ב] באילפא דאמר איכא דאתי דאמר לי מילתא דבי ר"ח ור' אושעיא ולא פשטינא ליה ממתניתין וכו', הרי חזינן דרבינו הקדוש כלל כל דיני הברייטא בנוסחא דמתניתין, והוא, כלומר אילפא, היה יכול לדייק כן מלשונות המשנה, כמו כן כל דברי הנביאים כללם התורה בתורת משה, זה מה שגילה לנו רבי יוחנן, וזהו מה שאמר רשב"ל דמרע"ה קיבל מסיני גם נ"כ, והיינו דאמרין בפ"ק דמגילה [דף י"ד ע"א] דרק נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, וכל אלו אפשר למצוא להם גם מבלעדי נבואתם מתוך דברי תורת משה, אלא דדברי נ"כ הם כמו ברייתות לעומת משניות ה"נ הם לעומת תורת משה.

דמדברי רבי יוחנן אלו למדים אנו היחס האמיתי שבין התורה לנביאים וכתובים. אין דבר שאינו רמוז בתורה, הפוך בה והפוך בה דכולה בה. אין שום מצב שאינו כתוב בה, שום שאלה שאינה נפתרת בה. כשאירע נס פורים בקשה אסתר מן הסנהדרין כתבוני לדורות, והם הסכימו לכך רק לאחר שמצאו לה סמך מן התורה [מגילה דף ז' ע"א]. גם את כל השתלשלות המאורעות חושפת הגמרא [חולין דף קל"ט ע"ב] מן התורה, אסתר מן התורה מנין, מרדכי מן התורה מנין, המן מן התורה מנין. כשלמדנו דין מספר יחזקאל שואלת הגמרא [סנהדרין דף כ"ב ע"ב] עד דלא בא יחזקאל מי אמרה, הכל חייב להיות רמוז בתורה גופה. ולכן בסוף ספרי הנבואה, חזר הנביא וקרא [מלאכי ג' פכ"ב] זכרו תורת משה עבדי, כי כל התורה, כל ההנהגות, כל התשובות לכל השאלות, כולם רמוזים בתורה, ויש רק לחפשם. לו זכו ישראל ולא היו חוטאים בעגל, לו זכו והיו נותרים במדרגתם

ע"א] אמר רב עמרם אפשר איתא להא דר' יוחנן ולא תניא לה במתניתין נפק דק ואשכח וכו'.

ב. קטע זה נוסף מפי השמועה. וע"ע אמת ליעקב [הקדמה למגילת אסתר] מש"כ עוד על ענין כתבוני לדורות.

א. וכמש"כ רבינו נסים גאון [הקדמה למסכת ברכות] וז"ל כי כל מה ששנה ר"ח ור"ה בתוספתא רמזו רבינו הקדוש במשנה אבל הוצרכו אלו בתוספתא בעבור הדורות הבאות עד שיבינו להם הדרך ויזכירום על האורח במעט טורח אבל כל העיקרים מצויין במשנה, עכ"ל. וע"ע ע"ז [דף ס"ה]

הראשונה בה נעקר מהם היצר הרע ובטלה זוהמתם, היו חושפים בעצמם את כל ההוראות מחמשת חומשי התורה, עכשיו שחטאו הוצרכו לפירוש יותר בספרי הנבואה. אבל עלינו לזכור ולדעת שספרי הנבואה, כל עיקרם בהסברת והארת התורה שבכתב. הקשר ביניהם אמיץ ובל ינותק.²

ד. והנה ביארתי במקום אחר³ מה שארז"ל [סנהדרין דף פ"ט ע"א] דאין שני נביאים מתנבאין בסגנון אחד הוא משום דהנביא היה מקבל צורת הנבואה והדברים היה מוציא הנביא מלבו, וכיון דדעותיהן אינן שוות בע"כ שכל אחד יביע נבואתו בלשון משונה מחבירו, משא"כ בתורת משה שמושה מסר הדברים ממש כמו שנאמרו לו כדאמרינן בפ"ק דב"ב [דף ט"ו ע"א] הקב"ה אומר ומשה כותב.

ויוצא לנו נפקותא גדולה בין תורה לנביאים וכתובים, דתורה התיבות כמות שהן תורה הן אפילו אם אינו יודע מאי קאמר⁴, משא"כ נו"כ שהלשון הוא הבעת מחשבת הנביא, א"כ ע"כ כשהלה מבין מה שהוא אומר אזי הוא מקיים מצות ת"ת⁵. והיינו ביאור דברי רש"י הנ"ל, דלפיכך קרי ליה לחומש מקרא משום דבקריאתה בלבד הוא מקיים מצות ת"ת, משא"כ בנו"כ דבהו רק על ידי הלמוד הוא מקיים מצות ת"ת⁶.

ואפשר לבאר בזה הא דדנינן בגמרא ברכות [דף י"ג ע"א] אי כל התורה כולה בלה"ק נאמרה או בכל לשון, דפירש"י שניתנה לקרות בתורה, דהקשו התוס' דהיא רק תקנת עזרא. אבל לפמש"כ כוונת רש"י היא דניתנה לקרות לקיים מצות ת"ת רק על ידי קריאה אע"ג דאינו יודע הפירוש, והיינו דאם נאמר שניתנה תורה בשבעים לשון הרי כולם הם תורה אע"פ שאינו יודע הפירוש ומקיים המצוה ע"י קריאה בלבד, משא"כ אם ניתנה בלה"ק א"כ אם קורא בלשון אחרת אינו מקיים המצוה בקריאה בעלמא אא"כ ידע פירוש הדברים, ודו"ק⁷.

שבע"פ אבל לא בתשוב"כ, אבל לא נזכר שם חילוק בין חומש לנ"ך, ועיי"ש, ולפי דעת רבינו נו"כ דינן כמשניות שאין בהם מצות קריאה בלי הבנה [חוץ מאמירת תהלים שיתכן שביקש דהמעה"ע ע"ז שיהיו קורין בהן ונוטלין שזכר כנגעים ואהלות [כדאיתא במדרש שו"ט א', ועיין נפשה"ח ש"ד פ"ב] שיש בקריאת תהלים ענין סגולי, עיין באמת ליעקב על נ"ך ח"א עמוד כ"ה הערה 51 מש"כ על ענין זה].

ח. במק"א ביאר רבינו קטע זה בזה"ל: והיינו דזה ודאי הוא שכל דבור ודבור היה מתחלק לע' לשון, אלא שאנו דנין אם נתחלק בתור פירוש וכיון שכן אם אינו מבין אין זו תורה שהרי אף שכן יצא מפי הקב"ה אבל רק בתור פירוש נאמר ולפיכך צריך להבין פירוש הדברים, או אף שלכתיבה לא ניתן האמור רק בלה"ק אבל לקיים מצות קריאה בתורה שבכתב מקיים באיזה לשון שיקרא ואע"פ שאינו מבין מה שהוא אומר, שהרי הוא אומר הדברים כמו שיצאו מפי הגבורה. ועיין בפ"ב מק"ש הל"י בלשון הראב"ד בהשגות אם שאר הלשונות הם רק פירושה של לה"ק הן, ודו"ק היטב שכאן נחלקו אם נאמרה התורה בכל לשון או בלה"ק, עכ"ל.

ג. ובזה יש ליישב מש"כ הרמב"ם [פ"ב ממגילה ה"ח] שכל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר וכו', והראב"ד השיג עליו וז"ל דבר הדיוטות הוא זה כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד וכו', אבל לפמש"כ כוונת הרמב"ם הוא שכל מה שלומדים עתה משאר ספרים לעת"ל יצליחו ללמוד מתוך החומש - מדברי רבינו.

ד. להלן ריש פרשת מטות [ל' פ"ב], ועיי"ש שמיישב כמה דברים לפי יסוד זה. ועיין בהערות שם שהובא שכ"כ עוד אחרונים ויש שנחלקו ע"ז, עיי"ש.

ה. ובפרט למש"כ הרמב"ן בהקדמה לחומש שכל התורה כולה שמונתיו של הקב"ה, וממילא מובן שהקריאה בחומש גם בלי הבנה מצוה היא - מדברי רבינו.

ו. בלשון אחר: בנו"כ רק התוכן תורה הוא ודוקא כשיודע פירוש הדברים, עכ"ל.

ז. עיין מג"א [או"ח סי' נ' סק"ב] שכתב וז"ל אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין דאל"כ אינו נחשב ללימוד כו' אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד לכן צריכים ללמוד הפירוש עכ"ל. ובשו"ע הרב [הלכות ת"ת אות י"ב] דייק מדבריו שהיינו דוקא בתורה

ה. וכיון דאתינן להכי נבין ענין של שנים מקרא ואחד תרגום, דלכאורה מהיכן בא לנו להצריך שהמקרא יעבור ב' פעמים ואמאי לא תסגי שיקרא ויתרגם^ט. אבל לפ"מ שבארתי יש כאן [שני] מצוות, הא' היא מצוה קריאה בעלמא [אע"ג דלא ידע מאי קאמר], ואח"כ מצות הלימוד של הפרשה, ולפיכך צריך מתחלה לעבור על הפרשה בקריאה, ואח"כ שוב צריך הוא ללמוד את הפרשה ע"י שיתרגם אותה, ולפיכך צריך לאומרה ולתרגם אותה וה"ז שנים מקרא ואחד תרגום^י.

גם לפ"ז יצא לנו דין מחודש למעשה, שיצטרך לעבור על פרשה א' במקרא ובפעם הב' יתרגם כל פסוק ופסוק שכן היו נוהגין בבית הכנסת לתרגם כל פסוק ופסוק וכמש"כ תר"י בפ"ק דברכות [דף ו' ע"ב בד"ה בין פסוק לפסוק]. וזכר למש"כ ממש"כ במתני' דמגילה [דף כ"ה ע"א] נקרא ולא מתרגם, והיינו דנשא המקרא בלא תרגום, והיינו בלא פירוש וביאור, הרי דמקיימין מצות קה"ת אף שאין מבינין פירוש המקראות, ודו"ק. ועיין מגילה [דף ד' ע"א] דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה.

ולפ"ז אפשר למצוא פשרה בין הדעות שנחלקו בסדר של שנים מקרא ואחד תרגום, הביאם המג"א [סי' רפ"ה סק"א], דהרש"ל וכן השל"ה כתבו שיקרא כל פרשה, אבל הל"ח כתב דיקרא כל פסוק ב' פעמים והתרגום עליו. ולפמש"כ יש לפשר ביניהם, דבפעם הראשונה יקרא הפרשה כולה, כלומר מפתוחה עד הפתוחה או הסתומה שלאחריה, ואח"כ יתחיל שוב לקרות כל פסוק ופסוק ותרגומו עמו, וכמש"כ המג"א שם שכן היו נוהגין בזמן שהיו מתרגמין, ועיי"ש.

ו. אלא דאם נפרש דגם הרמב"ם ס"ל דרך חומשי התורה מחויב ללמדו, עלינו לבאר מש"כ תורה שבכתב 'כולה' שמזה דקדקו הפוסקים שכוונתו לנו"כ. והנראה, דהיה עולה בדעתנו דכיון דאם לא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, וא"כ היינו יכולים לפרש הא דאמרינן אביו מלמדו מקרא היינו עד שיגדיל, אבל משיגדיל כבר נפטר האב, קמ"ל דכל זמן שלא גמר כל חמשת החומשים לא נפטר עד שיגמור אותן, ודו"ק^{יא}.

ז. ועתה עלינו לבאר הנפקותא בין נביאים לכתובים. והנה במגילה [דף כ"ז ע"א] תניא מניחין תורה ע"ג חומשין כו' ע"ג נביאים וכתובים אבל לא נביאים וכתובים ע"ג חומשים וכו', משמע דנו"כ קדושתן שוה, ועיי"ש. ובש"ע אור"ח [סי' קנ"ג ס"ב במג"א סק"ב] דן בזה וביאר דתלי בדעות ראשונים, ועיי"ש. והנה מפשט לשון הגמרא מגילה [דף ג' ע"א] מאן אינהו כו' חגי זכריה ומלאכי אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מיניה אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאים ואיהו לאו נביא הוא וכו', עיי"ש, משמע דאף שדניאל שלא כתב ספרו היינו משום שהיה בחוצה לארץ אבל היה יכול לכתוב כתובים מ"מ לא היה נביא, משמע דנביאי עדיפי. אבל באמת לפי מה שביאר רש"י שם עדיפות דנביא הוא מפני שהם נשתלחו להתנבאות לישראל, אבל עדיפות דספר נבואה על ספר מספרי הכתובים אין לנו הוכחה, ואפשר דשניהם שוין כדמשמע מהברייטא שהבאתי לעיל^{יב}.

יב. עיין ריטב"א [ר"ה דף ל"ב ע"ב] שכתב וז"ל ור"י בעל התוס' כתב דודאי נו"כ שוין בקדושתן שהרי כשהקפידו בספרי הקדש במסכת מגילה בסדר הנחתן לא הפרישו בין נו"כ אלא שאמרום ביחד וכו', ועיי"ש. ואמנם יש ראשונים שנחלקו ע"ז וס"ל שקדושת נביאים גדולה מקדושת כתובים, עיין בהקדמת הרד"ק והמאירי לספר תהלים, וכן היא שיטת המו"נ [ח"ב פמ"ה] ורבינו בחיי [ויקרא ח' פ"ח], עיי"ש.

ט. עיין בהג"מ [פי"ג מתפלה אות ת'] ובא"ר [סי' רפ"ה סק"ב] מש"כ ביישוב קושיא זו.

י. בע"פ הוסיף רבינו שבפעם הראשונה שקורא את המקרא קוראים את הדברים כפי שעת כתיבתן מפי ד', ואילו בפעם השניה קוראים פסוק ומתרגמים כי זה כבר לימוד של תורת משה, עכ"ד.

יא. ענין זה נתבאר להלן בפרשת ואתחנן [ד' פ"ט; ו' פ"ז], ועיי"ש.

אבל מה שצריך להגדיר מאיזה טעם קבעו ספר זה לבין הנביאים וזה לסדרן של כתובים. ואין לומר דתלי במי שכתבן, שהרי שמואל כתב ספרו וספר שופטים ורות [ב"ב דף י"ד ע"ב], ופירש"י שכולם קדמו לו ועמד וכתב ספרן ומה שעלתה לישראל בימיהם וכן רות שהיתה בימי שפוט השופטים עכ"ל, וא"כ אמאי סדרו שופטים בין הנביאים ורות בין הכתובים, וכן ירמיה שכתב ספרו וספר מלכים וקינוות, אמאי ספר מלכים בסדרן של נביאים ומגילת קינוות בין הכתובים הנה.

והנראה, דכמו שהנבואה שנשתלחה להם לישראל על ידי הנביא בשם נבואה תקרא, כמו כן הנהגת ד' עם האומה הישראלית כשנכתבה ע"י נביא שהוא נתן הערכתו על הנהגת הש"י ג"כ בשם נבואה תקרא, שהרי מכיון שהוצרכה לדורות א"כ ה"ז כשליחות אל ישראל, משא"כ אם הנביא כתב מגילה בדבר יחיד ונכתבה ברוה"ק [דזה תנאי מוקדם לכל הספרים שמטמאין את הידים] ה"ז ספר לימודי והוא נכלל בין כתבי הקודש אבל אינם אלא כתובים^{טו}, דהא אפילו למ"ד [מגילה דף ז' ע"א] דקהלת אינה אלא חכמתו של שלמה אפ"ה הכניסוה בין הכתובים, שאף שהיא רק חכמתו של שלמה ואינה רוח הקודש מ"מ חכמת אלקים היא, ומכ"ש לפ"מ דקי"ל דברוה"ק נאמרה, ודו"ק.

טו. בסגנון אחר מפי השמועה: צ"ל לפי רש"י, שכמו שיש נבואה שנשתלחה לעם ישראל, כך יש סיפור הנוגע לכלל ישראל, וזה גם חלק משליחות הנביא, לפיכך סיפור כמו פסל מיכה, ופלגש בגבעה, הנה הם מעשים הנוגעים לכלל ישראל וממילא נכתבו בספר שופטים שהוא חלק מספרי הנביאים ובו הסיפורים של השופטים שהיו המנהיגים של כלל ישראל, משא"כ הסיפור של רות שאינו נוגע אלא למשפחה אחת בישראל ואיננו סיפור ששייך לכלל כו' ואף שיש בסופו היחוס של דוד המלך, היינו לומר שהנהגה לכתב סיפור של אלימלך רות ובעז כדי שתדעו היחוס של דוד המלך, אבל לא כתוב שם כיצד הגיע דוד למלכות כי ספר רות הנהו בכתובים, ולא בנביאים. אכן הסיפור כיצד דוד הגיע למלכות כתוב בספר שמואל כי הוא מספרי הנביאים [נדפס בהקדמת אמת ליעקב רות, עיי"ש עוד. וע"ע בדברי רבינו בהקדמת אמת ליעקב איכה].

יג. דברי רבינו מפורשים באבודרהם [תפלת ר"ה] וז"ל וא"ת למה אינו אומר בפסוקי הכתובים וע"י עבדיך הקדושים כמו שאומר בפסוקי הנביאים וע"י עבדיך הנביאים וי"ל מפני שפסוקי הנביאים נאמרו בשליחות הנביאים לאמרם לישראל לפיכך אמר בהם וע"י עבדיך הנביאים אבל של כתובים לא נאמרו בשליחות אלא שנאמרו ברוה"ק לפיכך אמר בהם ובדברי קדשן, עכ"ל. וע"ע הקדמת המאירי לתהלים שכתב וז"ל העיקר לדעתי שכל נביא שלא נשתלח לעם אם להתרותו על מעשיו הרעים להדריכו במעשה היושר או לצוותו בעסק מלחמות אע"פ שהוא נביא לא כתבו דבריו בכלל נביאים וכו', ועיי"ש.

יד. **בסגנון אחר:** ובאמת צריך להסביר החילוק בין נביאים לכתובים, דהראשונים הוא מה שנאמר לנביא לדבר אל בני האומה, והכתובים הם מה שנמסר להכתב וכל הרוצה לקרוא בהם יקיים מצות ת"ת מפני שהם דברי אלקים חיים, וצריך עיון בזה, עכ"ל.

ספר בראשית

פרשת בראשית

בראשית ברא אלקים (א, א).

נכללו ביחד, וכן בברכותיו של משה נבלע שמעון בתוך ברכת יהודה ולא זכה להתברך בפ"ע, וכל השבטים שלאחריהם כל אחד יש לו פרשה סתומה מלבד בנימין שיש לו פתוחה אבל לא ניכר סופן של הברכות, וצ"ע בזה]. ושי"ן של שמר לך [שמות ל"ד פ"א], ולפי דעתי זוהי כמו פרשה, דאל"כ איך מפסיקין כאן בימי התעניות, דבאמת מקשה המג"א [אור"ח סי' רפ"ב] איך מפסיקין בב' וה' בהרבה מקומות באמצע הפרשה דמצינו גם לענין זה דכל פסקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן גבי מפני מה לא קבעו פרשת בלעם בק"ש [ברכות דף י"ב ע"ב] דמוכח שאין מפסיקין באמצע הפרשה, ותירץ דכיון דבשבת מסיימין עד הפרשה משו"ה לא קפדינן, אבל איך מפסיקין אנו

במסורה ב' רבתי כו' והוא צריך להיות בראש העמוד וסי' ב"ה שמ"ו עכ"ל. והנה באות שי"ן ומ"ם ישנם חילוקי דעות מה הם*. והנה לפי דעתי הבי"ת בודאי הא אי אפשר שלא יהיה בראש העמוד שהרי הוא תחלת הספר. גם הה"א של הבאים אחריהם נכתב בראש השיטה מפני צורת השירה, וכן הוא"ו של ואעידה במ [דברים ל"א פכ"ח] גם כן מפאת צורת שירת האזינו, ועיין רמב"ם [פ"ז מס"ת הל"ן]². ונשאר לנו רק יו"ד של יהודה [אתה יודוך] ששם פרשה פתוחה, אבל כאן היתה שפרשה זו צריכה להיות בראש העמוד שכפי הנראה זוהי הפסקה מיוחדת³. ובדרך אגב יש להעיר שכל בני לאה זכו כל אחד לפרשה פתוחה מיוחדת מלבד שמעון ולוי שהם בפסוק אחד ושניהם

[יו"ד סי' ע"ז], עיי"ש.

ג. רבינו לא ביאר כאן כוונתו היטב, וכנראה ר"ל שמכיון שיש כאן פרשה פתוחה וכמו שיש אצל כל בני לאה, א"כ בהכרח הוצרכנו להניח מקום פתוח קודם ברכת יהודה, ומכיון שברכת שמעון ולוי נגמרת קרוב לסוף העמוד, הוצרכנו לדלג עד ראש העמוד הבא בכדי להשאיר פרשה פתוחה, וכן יש להבין דבריו להלן לגבי שמר לך ומה טובו.

ד. פירושו של רבינו בדברי המג"א הוא כפי פירושו של בעל ערה"ש [אור"ח סי' רפ"ב סק"ג], ולא כמו שפירש בלבושי שרד שם, ולפי פירושו שם לק"מ הערת רבינו.

א. עיין במנחת שי שהעתיק מרבינו בחיי וז"ל משפט ס"ת להיות ששה בריש דפיין והסימן הוא ב"ה שמ"ו, ואילו הם ב'ראשית, י"הודה אתה יודוך, ה'באים אחריהם, ש'מור ושמעת, מ'וצא שפתיך, ו'אעידה במ עכ"ל. ועיין בש"ך ובחידושי רעק"א [יו"ד סי' רע"ג ס"ו] חילוקי דעות הפוסקים בענין השי"ן והמ"ם. וכנראה כוונת רבינו בדיבור זה הוא להראות מדוע נסתבב שדוקא ששה אלו יהיו בראש העמוד.

ב. וז"ל נהגו הסופרים קבלה איש מפי איש שבראש השיטין למעלה משירת הים מתחילין בתיבת הבאים, וכן בראש השיטין למעלה משירת האזינו מתחילין מתיבת ואעידה עיי"ש. וכיון רבינו בזה לדברי הנוב"ק

בפסוק שמר לך, ולא ידעתי מי קבע כל חילוקי הקוראים.¹ והמ"ם הוא מה טובו [במדבר כ"ד פ"ה], יתכן שזוהי פרשה מיוחדת בפרשת בלעם, או מוצא שפתיך תשמור ועשית [דברים כ"ג פכ"ד].

בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ (א, א).

גם יתכן לפי דעת הרמב"ן² שפסוק ראשון הנהו רק בתור הקדמה לכל מעשי בראשית, והיינו שכל מעשי שמים לא הוזכרו לגמרי כמו יצירת המלאכים ומכ"ש שרפי מעלה וכדומה, וכדי שלא נדמה ח"ו שהם לקחו איזה חלק ביצירת המציאות³, הקדים ואמר שמתחלה הוציא יש מאין המוחלט [מה שנקרא בשם בריאה] ב' חמרים חומר השמים דהיינו חמרו של

בתעניות, ובזה אין לנו שום יישוב⁴. אלא דלפ"ז אין נכון מה שציינו שם [פ"י] ששי, שהרי לפ"ז הרי זה פסוק אחד סמוך לפרשה⁵. ובאמת במהרי"ל שציין חילוקי הקוראים בשבת חול המועד קבע הגברא

לפי חקי וכללי הטעמים היה לנו להטעים פסוק ראשון שבתורה בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ⁶. ואולי שרצה לרמז שהבריאה היתה בשביל⁷, ונמצא שבראשית ברא אלקים הוא משפט שלם, וא"כ אפשר שיהיה אתנח אחר שלש תיבות אלו. ואולי בא לרמז כי גם הראשית בעצמו ברא, והיינו כדעת חכמי ישראל⁸ כי גם הזמן מחודש הוא⁹.

תכ"ג] ובספורנו כאן.

יא. עיין אדרת אליהו להגר"א כאן שכתב וז"ל בראשית ב' הוא ב' הזמני, כמו ביום, מפני שהזמן עצמו נברא, ע"כ. וע"ע באהל יעקב להמגיד מדובנא שכתב וז"ל דע כי מוסכם מפי חכמינו ז"ל אשר הזמן עצמו הוא נברא ומחודש כי הבורא יתברך הוא למעלה מן הזמן ומן המקום כו' כי בלעדי הזמן לא יצויר ראשית ואחרית כו' ואם כן תשאלך נפשך איכה מרומו בריאת הזמן אמנם כהיום תמצאון אותו מבוואר במאמר הראשון בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ כו' רק בחידוש הזמן ובריאתו נתהווה הראשית ובאותו הראשית ברא את השמים ואת הארץ וכו' עיי"ש. וכ"כ בפירוש שיח יצחק על סידור הגר"א בביאור ענין ברוך עשה בראשית שבברכת ברוך שאמר, עיי"ש.

יב. שכתב [פ"ח] וז"ל כי השמים הנזכרים בפסוק הראשון הם השמים העליונים אינם מכלל הגלגלים אבל הם למעלה מן המרכבה כו' ולא ספר הכתוב בבריאתם דבר כאשר לא הזכיר המלאכים וחיות המרכבה וכל דבר נפרד שאינו בעל גוף רק הזכיר בשמים שהם נבראים כלומר שקדמותם אפס עכ"ל.

יג. מיוסד על דברי הרמב"ן [סוף פ"א] בשם חז"ל וז"ל ואם תבקש בריאה למלאכים שאינם גוף לא נתפרש זה בתורה ודרשו בהם שנבראו ביום שני שלא תאמר שסייעו בבריאת העולם עכ"ל.

ה. ובהכרח צ"ל כמש"כ מתחלה שכאן מתחילה פרשה חדשה וממילא אפשר להפסיק כאן בימי התעניות.

ו. והרי אסור להפסיק לעולה תוך ג' פסוקים של הפרשה [אוי"ח סי' קל"ח ס"א].

ז. עיין במעשה רב [אות קל"ב] שכתב וז"ל ואין מסיימין בפרשיות הנרשמים בחומש כי אם במקום שהיא פתוחה או סתומה או במקום שנראה יותר הפסק ענין עכ"ל. שוב הראוני ספר תקון יששכר [מגדולי רבני צפת בתקופת הב"ן] שהביא שם "קונדריס ישן הפסקות הקריאות כו' שהם הפסקות עזרא הסופר ע"ה שהיה הוא עצמו פוסק קריאות העולים" [ויש שם הרבה שינויים מההפסקות הנהוגות אצלנו] ושם כתב שההפסק לחמישי הוא בויקוד ארצה וישתחו [פ"ט שם].

ח. פירוש, כי אצלנו תיבת אלקים מוטעמת באתנחתא, אבל לפי הכללים מטעמים באתנחתא רק כאשר נגמר איזה משפט או ענין שלם בפסוק, אבל כאן הלא בתיבות בראשית ברא אלקים עדיין לא נגמר משפט או ענין שלם, כי הפסוק בא ללמדנו שבראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, וא"כ היינו צריכים להטעים אלקים בזקף קטן שהוא מפסיק יותר קטן מאתנחתא.

ט. כלומר, כמש"כ רש"י שאין המקרא הזה אומר אלא דרשני כו' בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקרא ראשית תבואתה עכ"ל.

י. וכמש"כ במו"נ [ח"ב פ"ל] ובשו"ת הרשב"א [ח"א סי'

הראשון יש לנו משפט שלם ושייך להטעימו באתנח.

ודברי רמב"ן אלה הם שעמדו לי בשעה שראיתי בעיני איך שבני אדם יורדים מעל המטוס ע"י סולם על גלגל הלבנה, וחשבתי בלבי מה יענה כעת הרמב"ם ז"ל שכתב שהלבנה היא בעלת צורה רוחנית, והרהרתי בלבי שכעת נצחה הקבלה את הפיליסופיא^ט, ונחמתי את עצמי בדברי הרמב"ן הנ"ל^פ.

כמו המלאכים וכו'. וכ"כ במו"נ [ח"ב פ"ה] וז"ל אמנם שהגלגלים חיים משכילים ר"ל משיגים זה אמת נכון ג"כ מצד התורה ושאינם גשמיים מתים כאש וכארץ כמי שחשבו הסכלים אבל הם כמו שאמרו הפילוסופים בעלי חיים עובדים את אדונייהם ישבחוהו ויהללוהו שבח גדול ומהללים עצומים אמר השמים מספרים כבוד קל וכו', עיי"ש עוד.

יח. כלומר, שהרמב"ן היה מבעלי הקבלה, והיינו שהיתה לו מסורת בענין זה, אבל הרמב"ם ושאר פילוסופים שלא היתה להם מסורת בדברים אלו המציאו וכתבו שהגלגלים הם בעלי דעה ואינן מן ד' היסודות – דברי רבינו מפי השמועה.

יט. יסוד דברי רבינו מפורשים במהר"ל [גבורות ד', הקדמה שניה, דף טו] וז"ל הנה בארו ז"ל במדרש מפני שהשמש בעלת חומר כו' ומפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך והשמש והירח בכלל ג"כ, וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו ולכן היה מושל יהושע על השמש והירח, ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים שכל דבר זה הבאי כו' כלל הדבר שיש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש גשמית שהיא עצם גשמי וכו', עיי"ש עוד. ועוד כפל ושילש המהר"ל את דעתו בזה בדרך חיים [אבות פ"א מט"ז] ובנתיבות עולם [נתיב השלום פ"ב ד"ה ובפרק חלק]. כ. דברי רבינו שהרמב"ן חולק על הרמב"ם בזה מתאימים היטב עם שיטת הרמב"ן [בתחלת דרשת תורת ד' תמימה] בפירוש הפסוק השמים מספרים כבוד קל, שאין הכוונה [כדעת הרמב"ם] שהשמים עצמם מספרים כבוד קל משום שהם משבחים ומפארים ליצורם כמו המלאכים, אלא כוונת הפסוק היא "שמכיון שתנועת השמים היא תמידית ונצחית, וכל מתנועע צריך למניע, יורו השמים על כבוד קל, כלומר שיש אלוה בכל כח

הרוחניות וחמרו של הארץ דהיינו הגשמיות", והספור מתחיל מוהארץ היתה אז תהו ובהו. ועיי"ש^ט דמסיק שבמזמור קמ"ח דכתיב הללו את ד' מן השמים עד כל צבאיו, ומשמש וירח מתחיל כבר מן הארץ, וכן שמי השמים הכל שייך לבריאת הארץ, כי במעשה בראשית לא הוזכרו שום דבר ממעשה שמים רק להודיענו שבדבור ראשון המציא הקב"ה יש מאין שני חמרים רוחני וגשמי ועיי"ש^ט. ולפ"ז כבר בחצי הפסוק

יד. וז"ל הרמב"ן ואין אצלנו בלה"ק בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא כו' אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד אין בו ממש אבל הוא כח ממציא מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל והוא החומר הראשון נקרא לינונים היולי כו' ודע כי השמים וכל אשר בהם חומר אחד והארץ וכל אשר בה חומר אחד והקב"ה ברא אלו שניהם מאין ושניהם לבדם נבראים והכל נעשים מהם והחומר הזה שקראו היולי נקרא בלשון הקודש תהו, עכ"ל הרמב"ן. וכ"כ הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש וז"ל ופירוש ים היולי תהו – הוספת רבינו.

טו. שכתב וז"ל ומאמר זה יתפשט לכדורי הגלגלים שבהם תחתונים ועליונים נקראים שמי השמים כדכתיב הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים, אבל השמים הנזכרים בראשון ששם כסאו של הקב"ה דכתיב השמים כסאי הם הנזכרים בתחלת זה המזמור, הללו את ד' מן השמים הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו עכ"ל.

טז. ולפי"ד גם מה שנאמר להלן [פ"ה] ויקרא אלקים לרקיע שמים, וכן [ב' פ"א] ויכולו השמים והארץ, וכן [ב' פ"ד] ביום עשות ד' אלקים ארץ ושמים, הכל נכלל בהארץ, דהיינו שנעשו מחומר ארץ, לבד ממש"כ אודות מתן תורה [דברים ב' פ"ה] אתה הראת לדעת כי ד' הוא האלקים אין עוד מלבדו גו' והשבת אל לבבך כי ד' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, שאז נפתחו כל הרקיעים עד שראו שגם בשמים של מעלה הרוחניים אין עוד מלבדו – הוספת רבינו מפי השמועה.

יז. שכתב [פ"ג מסיח"ת ה"ט] וז"ל כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה העולם כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליצורם

וא"כ בודאי לא נכתבו עניינים אלו אלא נמסרו בעל פה מפה לאוזן, וא"כ איך כתבן הרמב"ם בחיבורו ופירסמם לכל, ובפרט שהרמב"ם עצמו [בפ"ד הל"ן] הביא הדין הזה שאין דורשין בדברים האלו ברכים וכו', וא"כ מדוע כתבן בספרו^א.

ובע"ב צ"ל שמה שמסר לנו הרמב"ם בפרקים אלו אין זה לא מעשה מרכבה ולא מעשה בראשית, אלא כתב כל ד' פרקים אלה מדעתו הרחבה מתוך ידיעות בחכמות חיצוניות, כלומר שלא מחכמת התורה^ב, אלא הרי זה פיליסופיא בעלמא^ג ונאמר שכבר השיג עליו הגר"א ביו"ד סי' קע"ט סק"ג שהפיליסופיא הטתו ברוב לקחה ועיי"ש, והרמב"ם כתב פרקים אלו רק בתור הקדמה לספר יד החזקה^ד, ועיקר

אבל כפי שאנחנו מתייחסים לדברי הראשונים שסוברים אנו בגדר של אלו ואלו דברי אלקים חיים, א"כ אע"פ שבמקום זה אין הלכה כמותו אבל שיהיו דבריו דברי טעות לא יכולתי להשלים, ואם טעה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה מדוע לא יטעה בהלכות שבת וכדומה.

והנראה בזה, דהנה לכאורה יש לתמוה על כל העניינים שכתב הרמב"ם בארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה, הא כתב הרמב"ם בסוף הלכות אלו [פ"ד הל"ג] וז"ל ועניני ארבעה פרקים אלו כו' הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס וכו', ובחגיגה [דף י"א ע"ב] איתא אין דורשין במעשה בראשית כו' ולא במרכבה ביחיד אא"כ היה חכם ומבין בדעתו וכו',

בכל מקום 'אמרו הגאונים' וכדומה. והוסיף רבינו שהיה לו חבר שסידר את האור שמח לדפוס, והחבר הנ"ל אמר ראיה זו להאוש"ש, ורמ"ש ענה ואמר ודאי הוא תורה, ושאלו המסדר אמאי לא כתב מקורות לזה בספרו, וענה שכבר קדמו רבינו המלבי"ם [בספרו עלה לתרופה] ואחריו אין להוסיף, עכת"ד. אבל עיין מש"כ המלבי"ם עצמו בספר ארצות החיים סי' ד' [ארץ יהודה אות ד].

כד. נראה ככוונת רבינו, דהנה עיקר מטרת הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה [קודם שמתחיל לבאר את המצוה המעשית הראשונה של קידוש ד'] הוא לבאר את חמש המצוות שבלב שמנה במנין המצוות בתחילת ההלכות, והיינו ידיעת ד' יחודו והיראה ממנו והאהבה אליו, ולכן בפ"א הוא מבאר את מציאות ד' ואת יחודו, ובפ"ב הל"א הוא מתחיל לבאר את מצוות אהבת ויראת ד', אלא שמיד הוקשה לרמב"ם היאך משיגים אהבת ויראת ד' הלא אין לו תמונה ואין לו גוף [כמו שביאר בפ"א] וא"א להכירו ואין נבוא ליראה ממנו ולאזהבו, ואף שהתשובה לזה לכאורה היא שלכן גילו לנו הנביאים וחו"ל המושג של מעשה בראשית ומעשה מרכבה שמתוך זה באים להכיר סודות ופלאי הבריאה ובאים עי"ז לידי הבנה בגדלות הבורא, אבל מכיון שאין דורשין ברכים במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, א"כ לא היה יכול הרמב"ם לכתוב דברים אלו עלי ספר בכדי שנבוא על ידם ליראת ואהבת ד', ולכן התחכם הרמב"ם וצייר לנו מדעתו הרחבה את פלאי הבריאה לפי השקפת הפילוסופים

מנהיג אותם בכחו ובאלותו, הרי להדיא שהרמב"ן חולק על דעת הרמב"ם בזה, וזה לשיטתו בפירוש התורה כאן כפמש"כ רבינו.

כא. רבינו ציין כאן למש"כ להלן בפרשת אמור [כ"ג פכ"ד] לגבי הוש"ר שכאשר רצו להעלים מההמון לא כתבו הדברים בפירוש, וא"כ מדוע כאן אנו מוצאים הנהגה הפוכה.

כב. בעיקר דברי רבינו כבר הקדימו הגר"צ הכהן [נספח הזכרונות דף יב] שכתב וז"ל הרמב"ם שפירש ענין מעשה בראשית הוא חכמת טבעי הנבראים מצא בו מבוא תועלת לעבודת הש"י לאהבתו ויראתו ואמנם אם היה זה אמת אצלו אינו אמת לרוב המתעסקים בחכמות אלו ולא היה ראוי לו לקבוע ידיעת עניינים כאלה בהלכות יסודי התורה שלו כלל דברים שאינם צריכים למאמיני התורה לידיעתם וכל שכן שהרבה מדבריו אינם אמת כפי דעת חכמיהם היום והכלל מה לדברי חכמי אומות העולם עם דברי התורה שמן השמים לעשות דבריהם יסודות לתורה וכל מה שאסף שם הם מדברי חכמי אומות העולם וראויה להם שכל חכמתם בחכמה השייכת בעולם הזה וידיעת נבראי העולם הזה מצד טבעם שהוא כידיעת כל מיני אומניות שאין בזה שייכות לתורה וכו'. כג. בשיחה פרטית הסביר רבינו כוונתו "שעל פי ידיעותיו בפיליסופיא למד כן בחז"ל". גם אמר בשיחה זו שדברי הרמב"ם בפ"ד מדעות בענין המאכלים ובריאות הגוף בודאי לקוחים מחז"ל, והראיה שלא אמר הרמב"ם כדרכו

טעויות בהלכות אלו לטעויות בהלכות שבת וכדומה, ודו"ק.

הספר מתחיל מפרק ה' כל בית ישראל מצווין על קידוש השם וכו', ואין לדמות

בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ (א, א).

אלול כי בא' בתשרי נברא אדם הראשון עיי"ש. ואולי דגם הבעה"ט כוונתו לבריאת האדם, אלא דמכנה בריאת העולם היינו בריאת האדם^{כו}.

בעל הטורים ד"ה בראשית אותיות א' בתשרי נברא העולם עכ"ל. והתוס' פ"ק דר"ה [דף ח' ע"א ד"ה לתקופת] כתבו דלמ"ד בתשרי נברא העולם היינו בכ"ה

בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ^{כז} (א, א).

הלימודים שלומדים ממעשה האבות שנאמר עליהם שהם סימן לבנים, וכן יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים [רש"י להלן כ"ד פמ"ב], איך היה אפשר להשמיט את כל זה מן התורה. ונראה שכמו שמצינו שהרבה יסודות ועיקרים של התורה מבוארים ומפורשים בחלק של התורה שהוא בע"פ, כגון תחיית המתים^{כח} ועוד, כמו כן מקשה רבי יצחק שהתורה שבכתב היתה צריכה להתחיל בהחודש הזה לכם, וכל מעשה האבות היה יכול להיות בתושבע"פ^{כט}, ולא היה נגרע מערכם כלום כי אין הבדל בין

פירש"י וז"ל אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמיו לתת להם נחלת גוים שאם יאמרו אוה"ע לישראל 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 עכ"ל. ויש לתמוה על מש"כ רבי יצחק שלא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם, מה עם כל

כו. מפי השמועה. ועיין השלמת הדברים בענין זה להלן [י"ד פ"ד; כ' פ"א].

כז. ר"ל, שהגמרא בסנהדרין [דף צ' ע"ב ודף צ"א ע"ב] טורחת להביא דרשות ומקורות מפסוקי התנ"ך להוכיח שתח"מ היא מן התורה, אבל זה משום שענין תח"מ היה קבלה בידם בתורה שבע"פ, ולכן טרחו למצוא לזה מקור מפסוקי התורה. ועיין מש"כ רש"י [דף צ' ע"א] וז"ל האומר אין תח"מ מה"מ שכוfer במדרשים דדרשינן בגמרא לקמן מנין לתח"מ מה"מ אלא דלא רמיזא באורייתא כופר הוא וכו'. וכעין זה כתב בחוה"ל [שער הכטחון פ"ד] שגמול עולם הבא מפורש בתורה שבע"פ ולא בתורה שבכתב.

כח. ולדוגמא כמו שכל סיפור חיי ימי אברהם עד שלא נגלה אליו הקב"ה בפרשת לך לך [שביט הע"ז אצל תרח, השלכתו לכבשן האש ע"י נמרוד, ועוד הרבה] לא נכתבו בתושב"כ כלל אבל ידועים ונאמנים לנו רק מהקבלה

ואנשי המדע שבזמנו [וכמו שכבר כתב ר"א בן הרמב"ם במאמרו על האגדות שאביו סמך על אנשי המדע בזמנו לגבי מציאות הטבע], שגם העיון מתוך השקפה זו יכול להביא את האדם להתפעל מהפלא הגדול של הבריאה ולהגיע לידי המטרה של אהבת ויראת ד'. וזהו מש"כ הרמב"ם בפ"א הל"ב [וחזר ושנה בפ"ד הלי"ב] וז"ל והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כו' ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם כו' שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם עכ"ל, והבן.

כח. הכוונה היא כמש"כ רבינו להלן [א' פכ"ה; א' ל"א] שבריאת האדם היא הגמר לבריאת העולם. וע"ע בתקוני זהר [תיקונא ל"ה].

להם נחלת גוים, וכן מכל הסיפורים בחומש בראשית אנו למדים מה צריכה להיות הנהגת האדם ע"פ היושר והדרך ארץ, וע"ז נתבעים אפילו הגוים, כמו אנשי סדום ואבימלך, ולכן הוא בתושב"כ.

תושב"כ ותושבע"פ, אלא שלגויים יש גישה רק לתושב"כ ולא לתושבע"פ נכמבואר בתנחומא וירא אות ה'; כי תשא אות ל"ד, ולכן צריך להיות כתוב בתושב"כ כיצד א"י שייכת לנו, וזהו כח מעשיו הגיד לעמו לתת

וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל אלקים בין האור ובין החשך^{ט (א, ד)}.

דא"כ היה יום קצר קודם היום הראשון, אבל לפי דעת הגאונים^א דבין השמשות מתחיל תיכף משקעה החמה מעינינו, ואח"כ אחר ג' רבעי מיל שעדיין האור [של היום הקודם] גדול כבר מתחיל יום האחר, א"כ כשהתחיל יום האחד עדיין היתה אורה, וע"כ שאז היה המאמר של יהי אור, ושקעו תיכף, כלומר, כשנברא [האור] היה במצב של שקיעת החמה אחר ג' רבעי מיל, והרי מאותו הזמן מתחיל היום [הבא], ואין כאן שום הוספת יום, ודו"ק.

והנה הרשב"ם^ב כתב וז"ל ויהי ערב ויהי בקר אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב, שהעריב יום ראשון ושיקע האור, ויהיה בקר, בוקרו של לילה, שעלה עמוד השחר, הרי הושלם יום א' מן ה' ימים שאמר הקב"ה בעשרת הדברות וכו', עכ"ל. והיינו שהוא מפרש תיבת 'ויהי' בלשון 'עס איז גיווארען' ולא בלשון 'עס איז געווען', ור"ל שאה"נ שהיום היה לפני הלילה, שכשברא הקב"ה את האור היה יום ואח"כ נעשה ערב, וכשנעשה בקר מיד נגמר

כתב הרמב"ן וז"ל ואמרו קצת המפרשים כי האור הזה נברא לפניו של הקב"ה כלומר במערב ושקעו מיד כדי מדת לילה ואחרי כן האיר כמדת יום וזה טעם ויהי ערב ויהי בקר שקדם היה לילה ואח"כ יום ושניהם אחרי הויית האור. ואיננו נכון כלל כי יוסיפו על ששת ימי בראשית יום קצר עכ"ל. הרי שנחלקו הראשונים, שהיה קשה להם סדר הכתובים, דהא לפי פשוטי הכתובים בששת ימי בראשית היתה בריאת האור הבריאה הראשונה, אבל אח"כ כתוב ויהי ערב ויהי בקר, הרי שקדם הערב לבקר, וע"ז תירצו קצת מפרשים [כחורין] שהיה הויית אור ומיד אחרי זה נשקע האור ונהיה לילה ואח"כ היה בקר וכמאמר הכתוב ויהי ערב ויהי בקר, ואילו הרמב"ן סובר שזה אי אפשר דא"כ היה יום נוסף על ששת ימי בראשית, ולכן פירש באופן אחר, ועיי"ש.

והנראה לבאר את מחלוקתם, דהרמב"ן קאי לשיטתו^ל דסובר כשיטת ר"ת דהיום [החדש] מתחיל רק לאחר שכלה כל האור של היום שעבר, וא"כ שפיר הקשה

של התושבע"פ, וכמו"כ היה יכול להיות אצל כל מעשה האבות. בהזדמנות אחרת הוסיף רבינו שלפעמים ישנן יסודות בתורה שאף לא מפורשות בתורה שבע"פ הנגלית והם מתגלים לנו רק ע"י תורת הנסתר, וציין לדבריו להלן בפרשת אמור [כ"ג פס"ד] אודות הגילוי בזוה"ק של עבודת הוש"ר, ועיי"ש. כט. נעבד ונערך מתוך הכת"י עם הוספות מפי השמועה. ל. בספר תורת האדם ענין אבילות ישנה [נ"ה ובכאן

הביא הענין וכו'.

לא. עיין ביאור הלכה או"ח [ס"ו רס"א] שביאר שיטתם באריכות.

לב. קטע זה של פירוש הרשב"ם אינו נמצא בהרבה חומשים, אבל נדפס בספר פירוש התורה לרשב"ם [מהדורת רוזין, ברסלויא תרמ"ב] ובעוד מקומות, וכבר צווח הרשב"ע על פירוש זה באגרת השבת. ועיין מש"כ באמת ליעקב יחזקאל [מ' פ"א] באריכות.

ויהיה מכאן ראייה גדולה למה שייסדתי בדברינו להלן בפרשת בא [י"ב פ"א] דעד מתן תורה היו מונים את סדר הימים מהיום ועד הלילה, כלומר שהיום היה קודם ללילה, דכיון שאדם הראשון נברא ביום א"כ התחיל למנות את סדר הזמנים משעה שנברא, וכן היו נוהגים עד מתן תורה שאז באה הקבלה ולימדה לנו פשט אחר בסדר בראשית, דבאמת בראשית נמי מאמר הוא [אבות פ"ה מ"א וברע"ב], וכמו שמתרץ הרמב"ן בעצמו, ודו"ק^ל.

יום אחד מששת ימי בראשית. והנה יש לנו לעיין, הא הרשב"ם הוא תלמידו של רש"י, ובאמת ליעקב ברכות [דף ב' ע"ב] הוכחתי שדעת רש"י היא כדעת הגאונים דבין השמשות מתחיל תיכף מששקעה החמה מעינינו, וא"כ הרשב"ם היה יכול לתרץ הקושיא כדעת קצת המפרשים הנ"ל, ומדוע לא פירש כן. ואף שהרשב"ם בא לפרש פשוטו של מקרא, אבל מכל מקום אי אפשר לפרש פשט המקרא בדבר שבמציאות אינו כן.

ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה (א, ה).

כדי שיהא רחוק מחבירו ד"א ומכירו, הוא בעי מימר מן דמר בין זאב לכלב בין חמור לערוד כמן דמר בין תכלת לכרתן, ומן דמר כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ד"א ומכירו כמן דמר בין תכלת ללבן עכ"ל^ל, והגר"א בשנות אליהו העתיק דברי הירושלמי אלו. אמנם מדברי הבעל הטורים נראה שהוא לא מפרש הכי, ודו"ק.

כתב בעל הטורים ה' פעמים אור כתוב בפרשה כו' וכנגדן ה' סימנים באור לענין ק"ש כדאיתא בפ"ק דברכות [דף ט' ע"ב] משיכיר בין תכלת ללבן בין זאב לכלב בין תכלת לכרתי בין חמור לערוד ושיכיר חבירו ברחוק ד' אמות עכ"ל. אמנם עיין בירושלמי [פ"ק דברכות הל"ב] שכתב וז"ל אית תניי תני בין זאב לכלב בין חמור לערוד ואית תניי תני

ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים (א, ו).

כמו שיש לפרש ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים ששם אין הכוונה לאמצע המים, דהתם לפי שהלכו בים שייך לומר תוך, אבל הכא הרי לא היה הרקיע בתוך המים עצמם ולא שייך לומר בתוך המים ועל כרחך צריך

פירש"י ד"ה בתוך המים באמצע המים שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ עכ"ל. עיין בגור אריה שפירש שזה היה ברור לרש"י שאי אפשר לפרש בתוך המים

תחלת הלילה ערב בעבור שיתערבו בו הצורות ותחלת היום בקר שיבקר אדם בינותם, עכ"ל. לד. והיינו שסובר הירושלמי דהשיעור של בין זאב לכלב ובין חמור לערוד ובין תכלת לכרתי הוא זמן אחד, והשיעור של רחוק מחבירו ד"א ומכירו ובין תכלת ללבן הוא שיעור אחד. ועיין באמת ליעקב ברכות [דף ט' ע"ב, ד"ה משנה מאימתין] מה שהקשה על דברי הירושלמי אלו.

לג. בסגנון אחר: ואמרתי לתרץ את הרשב"ם שדבר זה שהיום הולך אחר הלילה נתחדש במתן תורה, אבל עד אז היה הולך הלילה אחר היום, וכוונת הרשב"ם היא רק לפירוש הפסוקים כפי שהיתה הבנתם עד זמן מת"ת, אולם לאחר מת"ת באמת הפשט בפסוק משתנה לכמו שפירש הרמב"ן [פיה] לפי הראב"ע וז"ל ויהי ערב ויהי בקר יום אחד היה ערב והיה בקר של יום אחד, ויקרא

לפרש לשון תוך ר"ל באמצע המים וכמו שפירש רש"י, עכת"ד. וכתב ע"ז בספר לבוש האורה וז"ל ואני אומר שאינו מוכרח, דהא גבי בני ישראל הלכו בתוך הים על כרחך שאין ר"ל שהלכו בתוך המים שנגעו בהם המים כאדם ההולך בתוך הנהר כו' שהרי כתיב והמים להם חומה וגו' והם הלכו ביבשה אלא שבתוך ר"ל שהלכו בין חומות המים והמים היו להם כמחיצות בכל צדדיהם כו' א"כ ה"נ נימא שהיה הרקיע

בתוך המים ויש הפרש בין אור הרקיע ובין המים והמים תלויים באור אבל אינם באמצע ממש כו' ומנ"ל לרש"י לפרש שהיו באמצע וכו' עכ"ל. ולפענ"ד בעל גור אריה שפיר הבין, דהים הא אינו המים שבים אלא הגומא שבתוכה מתכנסים המים, כמו הים שעשה שלמה [מלכים א' ז' פכ"ג], וכדכתיב [ישעיה י"א פ"ט] כמים לים מכסים, הא אין זה אלא הבור הגדול^ל, ולפיכך שפיר יש לו תוך, ודו"ק.

ויעש אלקים את הרקיע גו' ויהי בן (א, ז).

ופירש"י ומפני מה לא נאמר כי טוב ביום שני לפי שלא היה נגמר מלאכת המים כו' ובשלישי שנגמרה מלאכת המים והתחיל וגמר מלאכה אחרת כפל בו כי טוב

ב' פעמים וכו'. במליצה הרבנית: יום שהוכפל בו 'כי טוב', מפני שביום [ששין] ג"כ הוכפל 'טוב', אבל 'כי טוב' אינו רק ביום שלישי^ל.

ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי בן (א, ט).

פירש"י שטוחין היו על פני כל הארץ והקוים באוקינוס הוא הים הגדול שבכל הימים עכ"ל. והנה להלן [פ"י] כתוב ויקרא אלקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, ופירש"י והלא ים אחד הוא אלא אינו דומה טעם דג העולה מן הים בעכו לטעם דג העולה מן הים באספמיא עכ"ל. ולכאורה הא עכו ואספמיא הרי הן בים הגדול הן, כלומר בים הסמוך לא"י, ואנו דנין בדבר האוקינוס כשהקשו והלא ים אחד

הוא. ונראה מזה דכל הימים שמחוברים לאוקינוס בכלל אוקינוס הם.

והנה באו"ח [סי' רכ"ח ס"א] פסק המחבר וז"ל ועל הים הגדול והוא הים שעוברים בו לא"י ולמצרים אומר בא"י אמ"ה עושה הים הגדול עכ"ל. ועיי"ש במג"א [סק"א] שהביא מהאחרונים שחולקים על המחבר וס"ל דדוקא על ים אוקינוס שהוא הים הגדול שבכל הימים שמקיף את כל העולם עליו קבעו ברכה

לה. ונבין לפי זה כמה מקראות: חול הים [בראשית ל"ב פ"ב]; אפקי ים [ש"ב כ"ב פ"ט]; קרקע הים [עמוס ט' פ"ג]. וע"ע ברשב"ם ב"ב נ"ד ע"ד ע"ב ד"ה אל תקרין שלא כתב כן, אבל כדברי רבינו מפורש ברמב"ן להלן [פ"י], עיי"ש. וע"ע מש"כ רבינו להלן [ב' פ"א].

לו. כנראה כוונת רבינו להעיר על המאמר השגור בפי העולם לסימן ברכה [וכן הוא ברש"י הכא בביאור הפסוק] שיום שלישי הוא יום שנכפל בו כי טוב, דמדוע לא

אומרים יום שנכפל בו טוב, וע"ז מיישב דתיבת טוב באמת נכפלת גם בששי, אבל כי טוב נכפל רק בשלישי, ולפ"ז כי טוב הוא מעולה מטוב, שכי טוב כוונתו רק טוב ואין בזה שום רע, ואילו טוב יכול לכלול גם את הרע ביחד עם הטוב. [אמנם עיין רב"ח להלן [פ"א] שכתב והנה הם שלש מעלות, כי טוב, והנה טוב מאד, וטוב כו' טוב הוא מעלה גדולה מכלן ואין הטוב האמיתי אלא הקב"ה וכו', עיי"ש].

מדברי רש"י שאצלנו מוכח שאין כאן שום טעות, והיינו דגם הב"י מודה דהפירוש של ים הגדול הוא ים אוקינוס, אלא דס"ל דים א"י נמי חלק מאוקינוס הוא, ולא בא לאפוקי רק ים המלח או הים הכספי מפני שאין להם שום קשר עם האוקינוס, ודו"ק בזה.

בפני עצמו מפני גדלו אבל על ים שעוברין בו לא"י לא נקרא לענין זה ים הגדול ומברכין עליו כמו על שאר ימים. עיי"ש. ועיין בד"ח על הרא"ש [ברכות פ"ט ס"ג] שהביא תשובת הרא"ש בענין זה שהעתיק הב"י שם, אלא שהוא שלח בה יד והגיה שם וכתב שט"ס יש כאן, ועיי"ש^ל. אמנם

ויאמר אלקים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים (א, יד).

דאדרבה הרי היה קשה לרש"י הא הלבנה משמשת בלילה ומה זה שכתב ולימים, ולכן פירש דלא קאי על יום המאיר אלא על זמנו של יום, ולפיכך פירש שהוא יום שלם, והיינו ששס"ה כמו אלו הוו שנה, ודו"ק כי נכון הוא.

פירש"י ד"ה ולימים שמוש החמה חצי יום ושמוש הלבנה חציו הרי יום שלם עכ"ל. עיין בשפתי חכמים שכתב לפרש מש"כ רש"י יום שלם ר"ל יום שלם שלו דהיינו י"ב שעות עכ"ל, ולא הבנתי דבריו,

ויאמר אלקים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים (א, יד).

פירש דקאי על מנין שנות העולם של ישראל, אבל הרמב"ן פירש דקאי על הטבע^ל, ולפיכך פירש [הרמב"ן] למועדים דלא כרש"י, ומשום דקאי אתרווייהו והרי המועדים אינם תלויים אלא בלבנה, [ולפיכך] פירש דקאי אטבע השנה זרע וקציר וכדומה^ט. אבל המזרחי תיקן קושיא זו ופירש משום דמולד הלבנה בא מחבור שני המאורות, והוצרך מפני [כן] לידחק במש"כ

כתב הרמב"ן [ד"ה ושנים] וז"ל שישלימו מהלכם ויוסיפו שנית לשוב בדרך אשר הלכו בה ושנת החמה בשס"ה יום ושנת הלבנה בשלשים יום עכ"ל. הנה פירש לשון שנה שהוא שונה שוב מהלכו, ודו"ק, ועיין היטב ברש"י ד"ה ושנים וכו' והוא שס"ה ימים ורביע יום וחוזרים ומתחילים פעם שנייה לסבב בגלגל כמהלכן הראשון עכ"ל, משמע דכיון אף הוא כהרמב"ן, אלא שהוא

סובר דכל אחד מהענינים הנזכרים בפסוק, לאתת למועדים לימים ולשנים, קאי בין על החמה ובין על הלבנה, וא"כ לא היה יכול לפרש דלמועדים קאי על מועדי ישראל, דהא המועדים אינם תלויים אלא בלבנה, ולכן הוצרך לפרש דקאי על מועדי השנה, אבל רש"י דפירש לשנים דקאי על מנין שנות העולם של ישראל, והיינו שפירש לשנים דקאי רק על השמש, א"כ לדידיה יכול הוא לפרש למועדים דקאי רק על הלבנה. [אלא דמש"כ רבינו שהמועדים אינם תלויים אלא בלבנה, צ"ע מחג הפסח דבעינן חדש האביב נמי].

לז. ובאמת ליעקב ברכות [דף נ"ד ע"א] הוכיח רבינו שא"א להגיה כמש"כ הד"ח, עיי"ש היטב. וע"ע באמת ליעקב שבת [דף ס"ה ע"ב]. לח. כוונת רבינו לדייק מהרמב"ן שפירש 'שנת הלבנה שלשים יום' ולא פירש שנ"ד ימים וכמו שפירש הרד"ק, ובהכרח שקאי על הטבע ולא על מנין השנים. ט. היינו דרש"י מפרש למועדים דקאי על מועדי ישראל, אבל הרמב"ן פירש דקאי על מועדי השנה והיינו זרע וקציר וכו', והיינו משום שאולי לשיטתייהו, דהרמב"ן

וגם עדיין קשה האי ולימים, וזה צריך ביאור בין לרש"י ובין לרמב"ן.

שנים ואין הלבנה פועלת בזה, ולפיכך פירש דחיבור הלבנה בכל מזל זוהי שנה, ודו"ק^פ.

ויעש אלקים את שני המארת הגדלים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים (א, מז).

נבראו שני המאורות שוין, ונמצא שהודיענו הפסוק שהיו כאן שני בריאות, ולפיכך הפסיקה באתנחתא. עוד י"ל שרמז לנו דרשת חז"ל שהביא רש"י ע"י שמיעט את הלבנה הרבה צבאיה להפיס דעתה^{מב}, ודו"ק.

לפי כללי הטעמת הטעמים הו"ל להטעים פסוק זה ויעש אלקים את שני המארת הגדלים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים^{מב}. ואולי נרמז כאן שמתחלה

ולמשל ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החשך וירא אלקים כי טוב (א, יח).

הוא הכוכבים, הם שקובעים את הלילה, ומספר הכוכבים הם שלשה, והזמן שבינתיים עדיין ישנו אור השמש מפני שיראה אור בעבים בין בבוקר ובין בערב^{מג}.

אלא מה שקבע^מ שעה ושליש שעה בשעור שנעלם השמש שעדיין הוא [אור], לא מצאתי לפוסקים שתפסו שיעור כזה, שהרי בגמרא [פסחים דף צ"ג ע"ב] נחלקו אם השיעור הוא ד' מילין או ה' מילין, ובשעור מיל ישנן ג' שיטות אם הוא י"ח או כ"ב

עיין אבן עזרא [וה"ל יום התורה משעת צאת השמש עד בואה, והלילה מעת ראות הכוכבים, וצדקו דברי האומרים ע"פ שלשה עדים. ודע כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה שיראה כמו אור בעבים וכן הבוקר אור קודם זריחת השמש ובצאת אור השמש ביום ואור הלבנה בלילה יבדילו בין האור ובין החשך עכ"ל]. והנה לפי פסוק הטעמים חציו השני של הפסוק מתחלק באופן זה, כי השמש הוא הקובע את היום וזהו יום התורה, והלבנה והכוכבים, וכמובן שהעיקר

הירח הוצרך להוסיף את הכוכבים למשול בלילה, ולכן לא הפסיק באתנחתא בין המאור הקטן ובין הכוכבים. ויש להוסיף שביותר מובן זה ע"פ מדרש חז"ל [הובא בחוס' הרא"ש עה"ת] שהכוכבים נבראו מחלקי הירח שנמעטה ולכן הם נקראים כוכבים משום שנבראו מכיבוי הלבנה, עיי"ש.

מג. כנראה כוונת רבינו לבאר שלפי מה שתיבת ולהבדיל מוטעמת בזקף קטן, בהכרח שלהבדיל לא קאי על ההבדל בין אור לחושך [שבסוף הפסוק], אלא על הבדלה בין יום ולילה [בתחלת הפסוק], כי השמש יוצאת ביום והלבנה בלילה, וכן פירש בטור על התורה בדעת ראב"ע, ודלא כדעת הרמב"ן, עיי"ש ובחזקוני. מד. וכ"כ ראב"ע להלן בפרשת בא [י"ב פ"ו] ובפירושו לקהלת [י"ב פ"ב] עיי"ש.

מ. כלומר, דעמש"כ רש"י דלמועדים קאי על מועדי ישראל כתב המזרחי וז"ל שהוא מחבור שני המאורות ולכן תלה המועדים בשניהם עכ"ל, הרי שהוא מפרש דלמועדים קאי אשניהם גם בשיטת רש"י, ולפ"ז הוצרך לידחק ולפרש ולשנים לדעת רש"י דחיבור הלבנה בכל מזל זוהי שנה, וכן פירש בשפת"ח, אבל לפמש"כ בדעת רש"י לא ס"ל שצריך לפרש כל ענין על שניהם, אלא דמועדים קאי על הלבנה, ולשנים קאי על החמה. מא. דהרי ההפסק הגדול ביותר בפסוק זה הוא לאחר תיבות לממשלת הלילה ושם היה צריך להיות האתנחתא, ולפי הטעמים ההפסק הכי גדול הוא על תיבות המארת הגדלים, וזה לכאורה אינו משפט האומר לנו ענין שלם. מב. כלומר, שתיבות ואת הכוכבים שייכות לתיבות המאור הקטן לממשלת הלילה, דמכיון שמיעט את

הפוסקים, וס"ל דסתם כוכבים שכתוב ואנחנו עושים במלאכה גו' מעלות השחר עד צאת הכוכבים היינו ב' כוכבים, אלא שהראשון נראה גם ביום ולפיכך לא מנו אותו^מ.

וחצי או כ"ד דקות^מ, אבל איך שנחשוב אין שום חשבון לשעה ושליש, וצ"ע בזה. וצ"ל שזהו רק זמן אסטרונומי לא זמן הלכתי^מ.

גם מש"כ על פי שלשה עדים, כלומר שצריך שלשה כוכבים, בזה לא תפסו כן

ויברא אלקים את התנינים הגדלים (א, כא).

השמיענו, הכי אפשר בלא דגש^מ, וצריך עיון.

עיין מנחת שי שכתב וזה לשונו הגדלים דגש בגימ"ל, עכ"ל. ולא ידעתי מה

ואת כל עוף כנף למינהו (א, כא).

עופות חלוקין במינן זה מזה ואין ללמוד אלו מאלו עכ"ל, ולפי התרגום צע"ק^מ.

גם בעיקר לשון של הרא"ש שכתב להתיר שאר בהמה חיה ועוף תמוה, דהא אנן בעופות קמיידי, וכי תעלה על דעתך דנתיר בהמה שאין לה המסס ובית הכוסות משום דעופות אין להם אברים אלו. ואולי שעלה בדעתו ליתן טעם לאלו המתירין^י ניטלה המרה בכל המינים הנזכרים, ודו"ק^א.

תרגם יונתן וז"ל וית כל עוף דטייס בגדפין לזנוהי זני דכין וזני דלא דכין עכ"ל. לכאורה יוצא מדבריו דרך שני מיני עופות ישנן, הא' עופות טהורין וא' עופות טמאים. והנה עיין ברא"ש [חולין פ"ג ס"א] שכתב וז"ל יש עופות שאין להן מרה כו' ומ"מ אין להתיר בשביל זה שאר בהמה חיה ועוף שאין להם מרה כו' שאני התם דכל מין בהמות אחד הוא ואפילו זו בהמה דקה וזו בהמה גסה כו' אבל

מעת ביאת השמש ואפילו לא נראין הכוכבים, וכ"כ בפירושו לקהלת [א' פ"ג] וז"ל כי השמש לבדו יוליד הזמן כי היום תלוי בשמש מעת זרחו ועד בואו והלילה היא מעת בוא השמש עד זרחו יראו הכוכבים או הלבנה או לא יראו עכ"ל, וכבר עמד ע"ז בספר מנחת כהן [מבוא השמש מאמר ראשון פ"ה אות ג'], עיי"ש.

מח. כי הכלל הפשוט הוא שהאות הבאה לאחר ה"א הידיעה היא מודגשת, עיין בדברי רבינו להלן [ח' פ"ב]. ועיין מש"כ לקמן [ד' פכ"ו] ובהערות שם. מט. ועיי"ש במעיי"ט [אות ח'] שמקור דברי הרא"ש שעופות חלוקין במינן הוא כמו שדקדק הכתוב לכתוב בהם למינו למינהו, עיי"ש.

ג. היינו הראבי"ה שהביא בהג"א על הרא"ש שם, והרא"ש עצמו הביא דעתו בתשובותיו [כלל כ' סכ"ז] וכתב שאין לסמוך על זה כלל, עיי"ש.

נא. וע"ע אמת ליעקב חולין [דף מ"ב ע"א ד"ה רא"ש] שהאריך עוד בדברי הרא"ש.

מה. עיין או"ח [ס' תנ"ט ס"ב] בביה"ל ד"ה הוי. מו. עיין ביאור הגר"א [או"ח ס' רס"א סק"א] שכתב וז"ל ובוה מתורץ שלא תוכחש מ"ש הרמב"ם וא"ע [ראב"ע] ששיעור נשף הוא כ' מעלות שעה ושליש ולפי דעת הגמרא הוא שעה ומחצה וגם שם דברי הגמרא מוכחש בחוש שלפ"ז לא יהיה לילה ד' חדשים במדינתנו אבל שיעור הרמב"ם וא"ע על קו השווה ודברי הגמרא על אופקם, עכ"ל.

מז. הכוונה, דבשבת [דף ל"ה ע"ב] איתא כוכב אחד יום שנים בה"ש שלשה לילה, אבל בירושלמי ריש ברכות הקשה ע"ז שנים ספק והכתיב עד צה"כ אלא מיעוט כוכבים שנים קדמאי לא מתחשב. ופירש בפנ"מ וז"ל הכוכב הראשון שהוא ודאי יום לא קחשיב ליה ועד צה"כ דקאמר אשנים האחרונים הוא דקאי עכ"ל. ובאמת אפשר שגם כוונת הראב"ע היא כן, כלומר דעד שרואים שלשה כוכבים הוא ספק יום ספק לילה. אלא שדברי ראב"ע תמוהים מיניה וביה, שהרי משמע מתחילת דבריו שהלילה מתחיל

ויברך אתם אלקים לאמר פרו ורבו (א, כב).

מיני סוסים או חמורים, כשאמר הקב"ה תוצא הארץ נפש חיה למינה הוציאה הארץ שבמצרים סוסים מצריים ובבלגיה סוסים בלגיים, ולפיכך באותו המין [ישנן] מינים שונים ואף שאינם כלאים זה עם זה, מ"מ כל אחד יש לו אב מיוחד, וא"כ גם באדם היה לו לברוא 'אדמים' שונים שכל מדינה תתנהג מאותם אנשים שנבראו כאן^{נב} [וראיתי בפ"ד מסנהדרין בתפא"י שכתב כן, עיי"ש במ"ה^{נא}], ובוזה תירצו שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך^{נב}.

^{נב} והנה בדורנו באמת כן אמרו הגרמנים 'אבא גדול מאביך', אלא שהם אומרים שגם ישראל טוענים שהם הגזע המשובח ביותר ומביאים ראיה ממה שאנחנו אומרים בתפלתנו אתה בחרתנו מכל העמים וכו'. אבל התשובה אצלנו היא שודאי כולנו בני אדם הראשון אנחנו, אלא שהאבות השתלמו כל כך עד קרוב לזה שהננו כמין אחר לגמרי שכל שאין בו ג' סימנים הללו אינו ראוי לידבק באומה זו [יבמות דף ע"ט ע"א], ולכן באמת כל מי שרוצה לקבל על עצמו את המצוות יכול להסתפח אל עם ישראל, כי אנחנו לא טוענים שגזענו משובח יותר וכאילו אנחנו מיוחדים בטבע, כי אילו כך היינו סוברים לא היינו מקבלים גרים מכל אומות העולם, אלא שאנו סוברים שאנחנו נבחרנו מכל האומות משום שאנו בני אברהם

כתב הרמב"ן וז"ל גזר בהם הברכה ואמר בהם שיפרו וירבו כו' אבל לא נאמר כן בשלישי שהנבראים בכל בעלי הנפש היו שנים בלבד זכר ונקבה למיניהם כענין באדם והוצרכו לברכה שירבו מאד אבל בצמחים צמחו על פני כל האדמה רבים מאד כאשר הם היום עכ"ל. מש"כ כענין^{נב} באדם ולא כתב כמו האדם, דבאמת מה שאיתא במשנה סנהדרין [דף ל"ז ע"א] לפיכך נברא האדם יחידי וכו', הנה לכאורה שאלת המשנה מדוע נברא אדם בלא נקבה, כלומר מפני מה לא נבראת חוה תיכף [עם אדה"ר] כמו בכל בעלי חיים, אבל א"כ לא יתכן הטעם השני של המשנה שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך, שהרי אב אחד יהיה על כל פנים לכל העולם כולו^{נב}. ובאמת גם הטעם הראשון של המשנה שהאדם נברא יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ג"כ קשה לפ"ז, שהרי אלמלא הנקבות לא היו דורות ועולם מלא מתפתחין ממנו^{נב}. וא"כ על כרחך צ"ל ששאלת התנא היתה מדוע לא נבראו אנשים הרבה, והיינו שלא היה לו לברוא רק זוג אחד של זכר ונקבה, וא"כ אם נאמר כמש"כ הרמב"ן שגם אצל הבעלי חיים לא נברא רק זוג אחד של זכר ונקבה, א"כ מדוע קשה למשנה מפני מה נברא האדם יחידי [הלא גם כל בע"ח נבראו יחידים]. אע"כ צ"ל דבכל בעלי חיים יצאו בפעם אחד כמה

נקבות כמ"ש חית הארץ למינה, משא"כ אדם נברא רק זכר אחד ויקח אחת מצלעותיו ועשאה נקיבה עכ"ל. נז. אף שרבינו לא סיים דבריו, אבל כוונתו ליישב בזה את לשון הרמב"ן כענין באדם ולא כמו באדם, והיינו שאף שגם אצל בע"ח נבראו רק זכר ונקבה כמו באדם, אבל שלא כמו באדם אצל בע"ח נבראו בכל מקום ומקום זכר ונקבה המיוחדים למקום הזה, ולכן אין זה כמו אלא כענין.

נח. קטע זה עובד מתוך הכת"י ומפי השמועה וע"ע להלן בפרשת נח [ט' פכ"ה] שנתבאר בהרחבה.

נב. ועיין ברבינו בחיי שהעתיק 'כדמיון' האדם. נג. בסגנון אחר: שהרי אפילו היתה נבראת הנקבה עם האדם ג"כ לא היה יכול לומר אבא גדול מאביך. נד. אמנם עיין בח"א למהרש"א שפירש כן את הס"ד של התנא ויישב את הערות רבינו, אבל בתחילת דבריו שם הביא בשם בעל י"מ [=יפה מראה] שהבין את המשנה כמש"כ רבינו להלן, ועיי"ש.

נה. בסגנון אחר: וכן היו יכולים להברא אדם כושי זכר ונקבה וכן אדם ארמי זכר ונקבה וכן רומני זכר ונקבה. נו. וז"ל ור"ל כל הברואים נבראו הרבה זכרים והרבה

ומתדבק בו, ולכן כל הרוצה להצטרף ולקבל עליו עול תורה ומצוות יכול לעשות כן.

יצחק ויעקב שנתעלו על ידי קיום המצוות לידי מדרגה שבו האדם מתקשר אל בוראו

ויברך אתם אלקים גו' פרו ורבו גו' והעוף ירב בארץ (א, כב).

לכל איש ואיש כפי כחו וכפי מלאכתו כיצד בני אדם הבריאים הרכים והענוגים שאין להן מלאכה שמכשלת כחן אלא אוכלין ושותין ויושבין בבתיהן עונתן בכל לילה עכ"ל. ובגמרא תענית [דף י"א ע"א] אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, ועיי"ש^ט.

עיינ בעל הטורים וז"ל ולא אמר יפרה וירבה שלא אמר כן אלא באדם ובדגים שמזונותיהם מצויין ופנויין לפרות ולרבות אבל העופות וכן בהמה וחיה אין מזונותיהם מצויין להם עכ"ל. זכר לדבר הוא מש"כ הרמב"ם [פי"ד מאישות הל"א] וז"ל עונה האמורה בתורה

תוצא הארץ נפש חיה למינה (א, כד).

בריה כזו. ולפי המסקנא^{סא} עלו במחשבה ונתפתחו על ידי אדם הראשון.

הנה בפסחים [דף נ"ד ע"א] איתא עשרה דברים נבראו בע"ש בין השמשות כו' ר' נחמיה אומר אף האור והפרד. ופירש"י ד"ה והפרד וז"ל אין כל חדש תחת השמש ופרד ראשון נברא מן הארץ ולא בא מן הכלאים עכ"ל. משמע מדבריו דזה ודאי דפרדות שלנו באים מכלאים, אבל מכיון שאין כל חדש תחת השמש על כרחך דבעל חי כזה נברא ע"י הקב"ה מן הארץ כמו שאר בעלי חיים שכתוב בהם תוצא הארץ נפש חיה למינה. אלא שזה ודאי שהפרד לא נברא בכלל כל בעלי חיים, שאלמלי כן היה מוליד ג"כ כמו סוסים וחמורים^ס, אלא שנברא בריה מיוחדת כדי שאם ירכיבו סוס וחמור תצא

הרמב"ן בחידושו לפרשת אמור [ויקרא י"ט פי"ט], עיי"ש שהעלה שכל הבא מכלאים אינו מוליד, וכ"כ הספורנו כאן [פכ"ב].

סא. הכוונה למסקנת הגמרא בפסחים [שם] נתן הקב"ה דעה באדם הראשון כו' והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהם פרד, ועיי"ש.

סב. פירוש, דלמ"ד זה לא בא הכוי מכלאי בהמה וחיה כלל אלא מין בפני עצמו הוא וא"כ לא שייך כלל לנידון דידן.

סג. להלן בפרשת קדושים [י"ט פי"ט] ובאמת ליעקב חולין [דף ע"ט ע"א].

נט. ממה שצירף רבינו גמרא זו לדברי בעה"ט משמע שמצדד שמלבד משמעות הסוגיא שם ופירש"י שהטעם שאין לשמש בשני רעבון הוא מטעם השתתפות בצער הציבור, גם יש להוסיף טעם אחר מחמת שאז הפרנסה אינה מצויה ובני אדם אינם פנויים, או משום שאין להוליד צאצאים בזמן שאינו יכול לפרנסם. ומדוקדק לפ"ז מה שבגמרא שם אמר ר"ל 'בשני רעבון' ולא אמר 'בזמן' שישאל שרויין בצער' כלשון הברייתא להלן שם.

ס. והרי פרדים אינן מולדין וכדאיתא בקידושין [דף י"ז ע"א] דפרדים אינן בכלל פו"ר, עיי"ש, וכ"כ

כתב דלוקה עם הרכיב עם מין אמו, הרי דיש חילוק. ואפשר דבפרד דאפשר לבדוק בסימני אונים וזנב וקול אפשר לעמוד מי היא אמו משא"כ כוי, וצ"ע.

לכוי^{טו}. ולכאורה מוכח קצת מדסתם הרמב"ם [פ"ט מכלאים הל"ה] וכתב והכוי כלאים עם החיה ועם הבהמה ואין לוקין עליו מפני שהוא ספק, ובהל"ו גבי פרד

בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה (א, כד).

אומר ורק לסימנא בעלמא נקט לשון זה, אבל כוונתו לומר שאלו קורא הכתוב בשם חיות הארץ, ודו"ק.

ואפשר דכוונתו להסביר לנו לפי מה דקיי"ל [חולין דף ע"א ע"א] דחיה היא בכלל בהמה, וכבר פירש שבהמה היא בין הישובי ובין המדברי, הרי דחיה [שהיא אצלנו היא בשם חיה שהיא המדברית] א"כ מה זו חית הארץ, לפיכך הוצרך לפרש דהיינו חיות הטרף. ולפ"ז צע"ק אם גם חיות הטרף בכלל בהמה^{טז}, וכמדומה לי שאפשר להביא ראיה מן הש"ס שאפילו אלו ג"כ בכלל בהמה נינהו^{טז}, וצ"ע רב בזה^{טז}.

רמב"ן ד"ה בהמה הם המינים האוכלים עשב בין ישובי בין מדברי: וחיתו ארץ אוכלי הבשר יקראו חיות וכלם יטרופו עכ"ל. הנה לקמן [ט' פ"ח] כתב הרמב"ן וז"ל וסוד הענין כי בעת היצירה נתן לאדם את כל עשב זורע זרע כו' ונתן לחיה את כל ירק עשב לאכלה ואמר הכתוב ויהי כן כי הוא טבעם ומנהגם ועתה כאשר אמר באדם שישחוט הבע"ח והושם בטבע או במנהג שיהיו בע"ח זה לזה לאכלה וכו', הרי שעד אחר המבול לא היו [הבהמות] טורפים ולא היו אוכלים בשר. וצריך לומר דהרמב"ן אוכלי הבשר בזמננו

ויעש אלקים את חית הארץ גו' וירא אלקים כי טוב (א, כה).

(א) י"ל ע"פ מש"כ הרמב"ן לעיל [פ"ד] וז"ל וכאשר אמר בכל מעשה יום ויום וירא אלקים כי טוב ובששי כאשר נשלם הכל וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד כן אמר ביום הראשון בהיות האור וירא אלקים כי טוב שרצה בקיומו לעד,

ולחלן [פכ"ז] בבריאת האדם כתוב ויברא אלקים את האדם וגו' אבל לא סיים הכתוב כי טוב, וצריך לבאר מדוע, וכי גרע בריאת האדם משאר הבהמות והחיות שנאמר בהם כי טוב. ואפשר ליישב הערה זו בכמה אופנים^{טז}:

דכתיב ומגרשיהם יהיו לכל בהמתם גו' ולכל חיותם וגו' מאי חיותם אילימא חיה והלא חיה בכלל בהמה היא וכו', ואי נימא שחיות הטרף אינן בכלל בהמה א"כ אפשר דקאי על חיות הטרף.

סז. ועיין בהעמק דבר מה שהקשה על דברי רמב"ן אלו, ולפמש"כ רבינו מיושבת קושייתו.

סח. דברי רבינו כאן נתקבצו מכמה מקומות בכת"י שנכתבו בתקופות שונות.

סד. שפרד נעשה מין חדש לגמרי, אבל כוי הוא או עז גמור או צבי גמור אלא שאנו מסופקין אם הוא חיה או בהמה, ועיי"ש.

סה. ובאמת דין דחיה בכלל בהמה ילפינן בגמרא שם מדכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים גו' איל צבי ויחמור וגו' הא כיצד חיה בכלל בהמה עיי"ש, וחיות כאלו אינם ממיין הטורפות, וא"כ אפשר שחיות הטרף אינם בכלל בהמה.

סו. אולי הכוונה להא דאיתא בנדרים [דף פ"א ע"א]

ביצירת הבהמות והחיות. ויובן לפ"ז פסוק דידן, דלכאורה הא בפכ"ד נאמר ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן, ומה חסר כאן שחזר שוב ואמר ויעש אלקים את חית הארץ וגו', ורש"י הרגיש בזה ועיי"ש^ב. אבל לפמש"כ כאן הודיע הכתוב שכבר נגמרה כל הבריאה כולה ואין לה צורה ותוכן, ואז ויאמר אלקים נעשה אדם, ועשה בריאה חדשה ודבר עמהם וברכם וצוה מה שיאכלו הם ומה שיאכלו לשאר הנבראים, ולפיכך סיים הכתוב^ב שאף זה החידוש של בריאת האדם היה ג"כ באותו היום [כלומר באותו יום שנבראו בו הבהמות והחיות].

(ה) עוד י"ל, והוא הקרוב אלי, כי האדם שהוא נשמת הבריאה כולה וכלולים בו כל הבריות כולן, ולפיכך מה שאמר אח"כ [פלא] וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד זה קאי על עשיית האדם, והיא מחשבה עמוקה^ט, והבן. וזהו ביאור במש"כ במ"ר [פ"ט אות י"ב] הוא מאד הוא אדם, הינון אותיות דדין הינון אותיות דדין הה"ד וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד זה אדם כו' אלא שהיא תובעת דקיון של בריות שנאמר

והוסיף בכאן את האור שאילו אמר סתם וירא אלקים כי טוב היה חוזר על בריאת שמים והארץ ולא גזר בהן עדיין הקיום כי לא עמדו ככה עכ"ל. מבואר מדבריו כי לשון כי טוב נופל רק על מה שקיומו לעד, ולכן באדם שהוא בעל בחירה א"כ בריאתו בלבד אינו ערובה להמשך קיומו לעד, שהרי עליו מוטל לקיים את עצמו ובידו גם להחריב את קיומו, ולכן לא נכתב אחר בריאתו כי טוב^ט. ואפשר דלפיכך נחלקו ב"ש וב"ה [עירובין דף י"ג ע"ב] אם נוח לו לאדם שנברא^ז.

(ב) עוד י"ל, דכיון דבשעת בריאתו נברא האדם בלא אשה, ולהלן [ב' פ"ח] כתוב לא טוב היות האדם לבדו, א"כ אי אפשר שיכתב בשעת בריאתו כי טוב^{טא}.

(ג) עוד אפשר לומר דלפיכך לא נאמר כי טוב מפני שהאדם לא נברא בשלימותו אלא צריך להשתלם אח"כ בימי חייו.

(ד) ובאמת נראה, דלפי הרמב"ן [לעיל פ"א ופ"ח] שמפרש דכל הנאמר בפרשיות אלו הן סיפורי בריאת האדם, כי בריאת שמים וארץ נאמרה רק בפסוק ראשון רק להודיע שאין השמים קדמונים אבל לא ספר כלום אודות בריאתם, נמצא לפי דבריו דכאן נגמרו כל מעשי בראשית

שאינו לו אשה שרוי בלא כו' טובה וכו'. עב. כוונתו דרש"י כתב [פכ"ה ד"ה ויעש] תקנם בצביונם בתיקונן ובקומתן עכ"ל, ופירשו הרא"ם והגור"א והשפ"ח שהוקשה לרש"י מה השמיענו הכתוב כשכפל סיפור היצירה של הבהמות והחיות, וע"ז יישב רש"י שהשמיענו החידוש שעשאם בצביונם וכו'. עג. כנראה הכוונה לפלא וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וגו'. עד. וכ"כ רמב"ן [פלא] בשם יש מפרשים וז"ל כי מפני מעלת האדם הוסיף בשבח היצירה בו כי הוא טוב מאד, עכ"ל.

סט. במק"א כתב רבינו בסגנון שונה במקצת: ואפשר מפני שהוא בעל בחירה ושמא יבחר ברע איך יאמר עליו כי טוב הוא עכ"ל. ע. כנראה הכוונה להסביר את השיטה הסוברת שנוח לו שלא נברא, דאיך אפשר לומר כן והלווא חזינן שהשי"ת החליט לברוא את האדם [ועיין בנחלת יעקב לבעל התיבות בפרשת בראשית מש"כ על קושיא זו], וע"ז מיישב דכיון ששינתה התורה ולא כתבה כי טוב על בריאה זו אף שנכתב כן על שאר מעשה בראשית א"כ שפיר י"ל שמוטב היה שלא נברא. עא. וכפי מאמרם ז"ל ביבמות [דף ס"ב ע"ב] כל אדם

מלאכתה בששי ומהו גמר מלאכתה אדם שנאמר אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי, ודו"ק^ט.

אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי עכ"ל. וזהו אמרם להלן במ"ר [פ"ב אות ה'] הארץ בג' ותוצא הארץ עיקר ברייתה כו' ונגמרה

ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (א, כו).

שאמר נעשה אדם בצלמנו, היינו מכיון שאמר נעשה ולא אמר אעשה אמר שפיר בצלמנו, ואף שהכוונה היתה לומר בצלמכם, אבל כלל את עצמו כביכול בהם, ודו"ק.

ובפכ"ז כתוב ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו. ועיין אונקלוס שפירש צלם אלקים צלם אלהין, והיינו צלם המלאכים, וא"כ אפשר לומר דמה

ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (א, כו).

והנראה דבאמת כל דיני דרבנן של סייג צריכים ביאור מדוע הוסיפו חכמינו על התורה, ואם התורה לא חששה להזהיר את האדם על הסייגים איך באו חז"ל והוסיפו על זה, ולמה לא חששו שעל ידי ההוספה לא יבואו לידי גרעון. גם צריך טעם למה שאמרה התורה לא תסור בכל מיני איסורי דרבנן עד שנעשה לדאורייתא, ולמה לא אסרתם התורה עצמה, ולמה המתין הקב"ה עד שיבואו החכמים ויאסרו. גם צריך טעם איך עשו הדורות שקודם התקנה, דאם דעת התורה לאסור זה איך נכשלו בזה דורות הראשונים.

ואחרי שנקדים מאמר חז"ל בב"ר [פ"ח אות ה'] א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא הה"ד חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים ואמת אומר אל

עירובין [דף כ"א ע"ב] א"ש בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצתה בת קול ואמרה בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר עכ"ל. והנה יש לבאר מדוע הביאו חז"ל פסוקים אלו על תקנות שלמה של עירובין ונט"י, דהא באמת בפ"ק דברכות [דף ד' ע"א] הביאו פסוקים אלו לגבי דוד המלך שהיה מפיבשת מבייש את פניו בהלכה, ולכן כשזכה דוד ויצא ממנו כלאב שהיה מבייש את פני מפיבשת בהלכה שפיר שייך לומר על זה ואשיבה חורפי דבר, אבל מה שייך ענין זה לכאן שהבת קול משבחת את תקנות שלמה, מי ומי המה המחרפים עד שהקב"ה מתפאר בחכמתו של שלמה כנגדם. וחפשי ומצאתי בחידושי אגדות מהרש"א בפ"ק דשבת [דף י"ד ע"א] שהביאו שם מאמר זה ושאל זאת ועיי"ש, אבל לא הבנתי איך שהוא מפרש המאמר של פסוק זה של ואשיבה חורפי דבר.

ועיין מש"כ הרמב"ן לקמן [ו' פ"ג] בד"ה והנני משחיתם את הארץ, ועיי"ש, עכ"ל רבינו. וע"ע להלן [א' פל"א] שהוכיח רבינו שבריאת העולם נגמרה ע"י יצירת האדם.

עה. במק"א הוסיף רבינו בזה"ל ואולי כי מש"כ אח"כ וירא גו' כל אשר עשה והנה טוב מאד קאי אאדם אלא שהוא באמת כולל כל הבריאה כולה שכן ארו"ל [קהלת רבה פ"ז] ראה שלא תחטא ותקלקל את עולמי,

שהאדם הוא מלא שקרים, מפני שכשם שפרצופיהם אינן שוין כך אין דעותיהם שוות, וא"כ בהכרח הוא מלא שקרים שהרי אין דעה אמיתית אלא אחת ונמצא דשאר הדעות הן הן דעות כוזבות, וגם השלום אמר דהאדם הוא כולו קטטה, שהרי מכיון שהן בני דעות מחולקות על כרחך אין כאן השלום השלם. מה עשה הקב"ה באותה שעה השליך האמת ארצה, כלומר אז חידש הקב"ה חידוש גדול בענין האמת, שהאמת הנה יחסית ולא החלטית, ותהיה אמת 'ארצית' ו'ארצית שמימית', ונמצא שמאז יוכל האדם להיות אמיתי לפי מדרגתו והשגתו.¹⁰

והנה אם נחדור קצת לתוך התקנות של עירובין ונטילת ידים נראה שאף שנמצא כאן סייג אבל נמצא כאן גם מעין גרעון בתורה, דהיינו אם נחוש למשל בזה שבהיות שהידים עסקניות א"כ יש לחוש שמא נגעו בטומאה [ולכן גזרו על סתם ידים שהם שני לטומאה], והרי יש כאן הרחקה מטומאה, אבל אם אתה חושש שמא נגע בטומאה הא אין לו טהרה ע"י נטילת ידים בלבד, והרי הא צריך לטבול כל גופו בשביל נגיעת הטומאה, והרי יש כאן מעין גרעון בתורה. וכן בעירובין [והיינו עירובי חצירות], דאם הוא גזר שלא להוציא מבית לחצר מפני שהוא מעין [טלטול] מרה"י לרה"ר, וא"כ איך יהני העירוב, וכי תעלה על דעתך שיועיל עירוב זה לערב ברשות

יברא שכולו שקרים צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד ותשלך אמת ארצה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה [פירש"י חותמו של הקב"ה אמת] תעלה אמת מן הארץ הה"ד אמת מארץ תצמח עכ"ל המדרש.

והנה בביאור ענין נטל אמת והשליכו לארץ פירש בעל יפה תואר [וכן פירש רש"י] שהכוונה הוא שכעס הקב"ה על האמת בגלל שהוא מעכב את בריאת האדם והעבירו מלפניו. אבל לפ"ז הוקשה לו אמאי לא השליך שלום הא גם הוא היה מעכב, ותירץ דמכיון דהשליך את האמת שוב נשאר שלום חד לגבי תרי ובטל ברוב, ועיי"ש. אבל לפ"ז תקשי למה באמת לא השליך את השלום והיה נשאר האמת ואז לא היו מקשים המלאכים מדוע אתה מבזה את תכסיס אלטיכסייה שלך¹¹. עוד קשה, דאם באמת טענת האמת נכונה היא א"כ מדוע לא השגיח הקב"ה על תביעותיו ומדוע לא גילה לו המקום את הטעם האמיתי שבשבילו באמת דחה טענותיו. גם יש לבאר מליצת תעלה אמת מן הארץ, אם לאחר שנברא אדה"ר כבר לא חש המקום לדברי האמת א"כ היה אפשר להעלותו.

ולפיכך נ"ל לבאר דברי המדרש באופן פשוט, דהאמת הפשוטה אמרה

האנושי אע"פ שהיא נוגדת את האמת ההחלטית כבר ייסד הר"ן בדרשותיו בכמה דוכתי, עיין דרוש ג' [עמוד מ"ד] ודרוש ד' [עמוד ק"א] ודרוש י"א [עמוד קצ"ח]. ובהקדמה לספר קצוה"ח ביאר המחבר את המדרש שלפנינו לפי יסוד זה, ורבינו כיון לדבריו בכמה נקודות, עיי"ש. וע"ע מ"ש רבינו על ענין זה להלן בפרשת אמור [כ"א פ"ב].

עו. עיין בידי משה שעל גליון המדרש שיישב הערה זו וז"ל דכיון שהשליך אמת יהיה מותר לשנות מפני דרכי שלום ונוסף כח לשלום ובוה יפה כחה ולא קיטרגה עכ"ל. וע"ע בחידושי הגר"א [אמרי נועם] ברכות [דף ס"ד ע"ב] שכתב שהשלום אינו למטה כמש"כ עושה שלום במרומיו עכ"ל. עז. עיקר היסוד שישנה מדרגת אמת כפי הכרעת השכל

דביום כיפור לא אסרו לקרות לאור הנר שמפני קדושת היום לא ישכח^פ.

נמצינו למדים שלפי ערך ירידת הדורות הוצרכו לסייגים, אלא שאח"כ הוצרכו לתקן תקנות על הסייגים שנתחדשו לפי גדרי השכל, וזה נעשה לתורה, ונמצא שהאמת ירדה לארץ ועולה משם השמימה, ומכיון שכן אין מקום למחלוקת, שכל דעה כשהיא לעצמה תורה היא, ונמצא שע"י השלכת האמת לארץ בטלה גם טענת השלום, וזוהי מחלוקת שהיא לש"ש כמחלוקת שמאי והלל שע"ז אמרו בפ"ק דיבמות [דף י"ד ע"ב] שנהגו חיבה וריעות זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו עיי"ש, והיינו שכל אחד הכיר והעריך דעת השני באשר כל אחד ואחד מבקש את האמת והרי זה אלו ואלו דברי אלקים חיים.

ובזה נבין את דברי הגמרא בעירובין שיצתה ב"ק ואמרה ואשיבה חורפי דבר, דהיינו אחר שתיקן שלמה עירובין ונט"י הרי נתגלה לנו שהאדם יש לו בכחו לחדש גם ענינים חדשים בתורה^{פא} מלבד סייגים

הרבים^{פב}. ועל כרחק שמסרה התורה הכח לחכמים לעשות סייגים וגם לברוא דינים חדשים על תקנותיהם, והיינו שהתורה היא דעת המקום ההחלטית, ורק אחר שירד האדם ממדרגתו לא הספיקה בעדו התורה הפשוטה כמו שהיא [והוצרכו חכמינו לגזור גזירות ולתקן תקנות]^{פג}.

וננקומ נא למשל איסור כתיבה בשבת שאסרה תורה, והוא אחד מל"ט מלאכות, אבל מקח וממכר לא אסרה תורה, דזה מותר בשבת מפני שאין זו מלאכה יצירית, אבל אח"כ, כלומר אחר שנתקטנו הדורות וראו חכמים שבאם יתירו למכור יבואו גם לכתוב, כי הדורות הראשונים לא הסיחו דעתם מקדושת השבת אפילו שעה אחת ואיך יתכן שיבואו לכתוב בשביל שיהיו עסוקים במקח וממכר. וכן למשל גזרו חז"ל שאין קוראין לאור הנר שמא יטה, והרי מצינו [שבת דף י"ב ע"ב] שר' ישמעאל אמר אני אקרא ולא אטה, והיינו שלא נחלק חס ושלום על דברי חכמים, אלא שהיה בטוח בעצמו שהוא לא יסיח דעתו אפילו רגע אחד מקדושת שבת, וכדק"ל [או"ח סי' ער"ה ס"ח]

ורשה"ר לכרמלית, ויאכלו בלי נטילה וישאו שניות, קודם שבא שלמה המלך ע"ה, ואחריו יחמירו עליהם בכל אלה, וכן התקנות שנתקנו אחר כך הן רבות מספור עד שכמעט נראה שנשתנית התורה ח"ו ממה שהיתה קודם ברוב הגזרות והגדרים המעורבים בכלל דיניה, ונאמר כי לא מטובות הדורות האחרונים בא להם תוספת התורה בקבלם על עצמם גדרים וסייגים מה שלא קבלו הראשונים, כי צפרנס טובה מכרסם של אחרונים, ולא הוצרכו לעשות גדר וסייג כדי שלא יגעו בגוף איסור התורה, כי הם היו זהירים בה ולא יגעו בה גם כי יהיו קרובים אליה בלי שום גדר וסייג, ומשה ויהושע לא גזרו שום דבר כ"א שתקנו תקנות וכו', ועיי"ש.

פ. ועיין בדברי רבינו להלן בפרשת אמור ויקרא כ"ג פכ"ד שביאר לפ"ז עוד דברים תמוהים.

פא. עיין בח"א מהרש"א מגילה [דף י"ד ע"א] שהקשה באמת איך תיקן שלמה עירובין ונט"י הלא אין נביא רשאי לחדש דבר. וע"ע בהגהות הרש"ש שם.

עח. קושיא זו היא קושית החבר למלך הכוזרי [מאמר ג' אות נ"א] וז"ל אבל נשאר לי לשאול אותך בעירוב והוא קלות במצות השבת איך יתיר מה שאסרו הבורא בתחבולה ההיא הנקולה והפחותה, וע"ז משיבו החבר וז"ל ח"ו שישכימו כו' על מה שיתיר קשר מקשרי התורה אך הם מזרזים ואומרים עשו סיג לתורה ומן הסיגות שסיגו שאסרו ההוצאה וההכנסה מרשות היחיד לרשות הרבים ובהפך מה שלא אסרה התורה ואחר כך גלגלו בסיג ההוא גלגול להרוחה וכו', ודברי רבינו מיוסדים על דבריו.

עט. יש להשוות דברי רבינו למש"כ בספר בית אלקים להמב"ט [שער היסודות פל"ח] וז"ל וכן לענין התוספת והן התקנות והגדרים וכל מה שאנו נוהגים בעניני המצות בזמנים אלו ראוי לדעת אם היו נוהגים כן בכל הדורות ולמה תקנו בדור אחד מה שלא תקנו בדורות העוברים כי היה די לנו במה שאסרה התורה, האם הדורות האחרונים טובים מהראשונים שיטלטלו מרשה"י

שהם בעלי דעות מחולקות יחיו עם אמת ושלוש כי ישנה רק אמת החלטית אחת, ומעתה נסתמים ונפרכים טענותיהם.

ויתיישב בזה מה שהקשו התוס' מדוע לא מנה גם שניות דגם זה תיקן שלמה עיי"ש, דלפי מה שביארתי עיקר שמחת הקב"ה היתה שתיקן ההיתר של עירוב ושמשפיק הנטילה של הידים בלבד לטהרה, אבל לא מה שגזר טומאה על הידים או שגזר איסור הוצאה מן הבתים לחצר דאינם אלא גזירות בלבד ובוזה עדיין לא נתקן תיקון האמת והשלוש, וכיון שכן בשניות הא אינן אלא גזירה בלבד ולא שייך לחושבן, ודו"ק היטב²⁶.

והרחקות, שאלו אינם אלא הרחקה ויראת שמים בלבד, אבל כשתיקן עירובין והראה שעירוב מועיל להתיר את ההוצאה מבית לחצר, הרי הוכיח שיש לו לאדם כח דהיתרא, והיינו שאז הוכיח שיש לו לאדם כח לחדש ולהוסיף בתורה ולהיות חלק ממנה, והיינו שהאמת שזה שם התורה כדאמרין בפ"ק דע"ז נ"ד ד' ע"ב] דתורה מיקרי אמת היא לא רק בשמים אלא גם צומחת ונובעת מן הארץ, אז יצתה ב"ק ואמרה חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר, כלומר כי מעתה יסתמו טענות האמת והשלוש שחרפו כביכול מעשה ד' שברא את האדם בעולם מחמת שאי אפשר שבני אדם

הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע (א, כט).

א) דעת הרמב"ן היא שהטעם למצות השחיטה הוא משום איסור הדם, כלומר מכיון דנאסר לנו הדם באכילה לכן ציוותה התורה להרוג את הבהמה על ידי אופן השחיטה, כי באופן זה יוצא רוב הדם שבגוף הבהמה, ומכל שכן אם הוא שוחט את הורידין שכן הוא הדרך בשחיטה מן הצואר. וכן היא משמעות הרמב"ן בפרשת ראה [דברים י"ב פכ"ב] וז"ל על כן אמר שיזבח הבקר והצאן ולא יאכל הבשר עם הדם בנחירה וכו', ומשמע דנחירה אינה מוציאה את הדם מן הבשר, והוא כמש"כ.

והנה רש"י בחולין נ"ד כ"ז ע"א ד"ה דלא לישווייה גיטרא] כתב וז"ל שלא יחתוך כל המפרקת לשנים וכו'. והנה בדעת רש"י נחלקו הראב"ה ור"מ בהג"א, דראב"ה

כתב הרמב"ן וז"ל אך הבשר לא הורשו בו עד בני נח כדעת רבותינו והוא פשוטו של מקרא והיה זה מפני שבעלי נפש התנועה יש להם קצת מעלה בנפשם נדמו בו לבעלי הנפש המשכלת כו' וכאשר חטאו והשחית כל בשר את דרכו על הארץ ונגזר שימותו במבול ובעבור נח הציל מהם לקיום המין נתן להם הרשות לשחוט ולאכול כי קיומם בעבורו ועם כל זה לא נתן להם הרשות בנפש ואסר להם אבר מן החי והוסיף לנו במצוות לאסור כל דם מפני שהוא מעמד לנפש כדכתיב כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא וגו' כי התיר הגוף בחי שאינו מדבר אחר המיתה לא הנפש עצמה וזה טעם השחיטה ומה שאמרו צער בעלי חיים דאורייתא וזו ברכתנו שמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה עכ"ל הרמב"ן.

הלב אבל הכא אין הדבר תלוי בחכמה אלא להחמיר ולעשות סייג לתורה עכ"ל, ולפמש"כ רבינו מובן היטב.

פב. ועיין בת"י יבמות נ"ד כ"א ע"א] שהקשו קושיא זו, ותירצו וז"ל דלא חשיב אלא דבר התלוי בחכמה ובסברת

כוונת התורה במצות השחיטה, וזהו מה שהביא הרשב"א בתה"א דשבירת המפרקת גורמת שיבלע הדם באיברים ולכן אם יחתוך המפרקת בשעת שחיטה הרי מבטל הוא תכליתה של השחיטה, אבל אם שבר מפרקתה אחר השחיטה הרי מצד דיני שחיטה כבר נתכשרה אלא שהבליע דם באברים ולזה תיהני מליחה. וגם פסקי הרמ"א, שבהלכות שחיטה פסק לאסור חתיכת המפרקת ובהלכות דם פסק שמהני מליחה, מובנים שפיר לפ"ז.

ועיין באשכול שחלק על דעת האוסרין והקשה מהא דשובר מפרקתה של בהמה, ועיי"ש שכתב לחלק דהאוסר לא אסר אלא כששחט המפרקת בלא שהייה בין הסימנים למפרקת, ועיי"ש. ולכאורה מאי שנא, ודוחק לומר דאם שהה מהניא מליחה משום דלא בלע הרבה דם. אבל לפמש"כ שפיר ניחא, דבלא שהה הוא חלק מהשחיטה, ומכיון שזה פועל הפך תכלית השחיטה נפסלה, משא"כ כששהה הרי הפסיק וכבר נתכשרה הבהמה, ודו"ק היטב^פ.

(ב) עוד למדנו מדברי הרמב"ן ממש"כ אחר שביאר את טעם השחיטה וזו ברכתנו שמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה עכ"ל, ומבואר דלית ליה לרמב"ן מש"כ התוס' [ביצה דף כ"ה ע"א ד"ה בחזקת וכו'] דישנו איסור אינה זבוחה בבהמה שלא נשחטה^פ, אלא סובר כדעת רש"י דאין זו מצוה ואפ"ה מברכין אשר קדשנו במצותיו, מפני שבכדי להוציא מדידי איסור נבלה אמרה תורה שצריך דוקא שחיטה, ומשום הטעם שביאר לעיל, והיינו ששחיטה היא אופן הריגת הבהמה

מפרש דאם יחתוך המפרקת יאסר, והר"מ מפרש דכוונת רש"י היא דאינו מחויב לחתוך גם המפרקת וסגי בחתיכת הסימנים לחוד, ועיי"ש בתוד"ה ותו דמשמע נמי דמפרשי הכי. ועיין ברמ"א יו"ד [סכ"ד ס"ה] שפסק כדעת האוסרין, דז"ל השו"ע היה שוחט וחתך כל המפרקת כשרה. והגיה הרמ"א והמנהג להטריף אפילו לא חתך אלא רוב המפרקת ואין לשנות כי יש מרבוותא סוברין כן עכ"ל. אבל הט"ז שם חלק עליו והוכיח מכמה דוכתי שחתיכת המפרקת לא תאסור את הבהמה בדיעבד. ובסוף דבריו שם העתיק את דברי הרשב"א בתה"א שכתב בזה"ל אבל לא ישבור המפרקת שאילו שבר המפרקת קודם שתצא נפשה מבליע דם באיברים ואסור כדאמרינן פרק כל הבשר השובר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה מבליע דם באיברים עכ"ל הרשב"א, והט"ז תמה ע"ז מדברי הרשב"א עצמו בחידושו שכתב שאם שבר מפרקת הבהמה קודם שתצא נפשה שאסורה לאכול חי אבל על ידי מליחה מותר, ולדברי הרשב"א בתה"א הרי אין כאן שחיטה ואסור אפילו ע"י מליחה, ומה"ט פסק שלא כרמ"א בדין זה והתיר בהמה ששחט וחתך מפרקתה בשחיטה, ועיי"ש ובנה"כ.

אמנם לפי מה שלמדנו מדברי הרמב"ן אצלנו שתכלית השחיטה הוא להוציא את הדם מהבהמה נבין היטב את שיטת רש"י והרשב"א, דהתורה גילתה לנו על ידי הילפותא של חטהו, דהיינו נקהו מדמו^פ, דכוונת השחיטה שתהא בסימנים היא כדי שינקה את החי מדמו, וזוהי עיקר

ליעקב חולין [דף כ"ז ע"א] ויו"ד [סי' כ"ד ס"ה], קחנו משם. פה. עיין להלן פרשת כי תבוא [דברים כ"ו פ"ג] ששם ביאר רבינו גדר ברכת השחיטה לפי שיטת התוס'.

פג. היינו לל"א ברש"י [שם ד"ה חטהו] הוציא את דמו ונקוהו עכ"ל.

פד. דברי רבינו שבאו כאן בקצרה נתבארו היטב באמת