

בעזרת אל נערין בסוד קדושים רבה. אפרש בראשית רבה

פרשה א א אמון פדגוג, אמון מכוסה כו'. טוב לפרש להכי ופירש לנו המתרגם שמקום זה הוא אלכסנדריא רבתא. אי קאמר אמון מצינן לפרושה הכי אז הכי. ויותר נכון לומר דכולהו איתנהו באמון, מדנקט קרא לישנא דמשתמען כולהו ושייכי בעיניא, דאס לא כן הוה ליה למימר פדגוג או מכוסה כהדיא, דלא ליחי למטעי:

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

היך מזה דאת אמר האמונים עלי תולע. שנראה לו לפרשו המכוסים עם תולע, ולא פירשו מלשון גידול ומרבות מגזרת ישא האומן [נמדד יא, יצ], לפי שאין המלכות מענין התרבות. ועוד למסיפא דקרא חבכו אשפות, דהיינו שמבלי מכסה חבכו אשפות להחמם, משמע טפי האמונים מלשון כסות:

היך מזה דאת אמר ויהי אומן את הדסה. שפירשוהו שהיה מטמינה מאחשורוש שלא תנשא לגוי. ועוד דאשמו של מרדכי היתה, כמ"ש במגלה יג ע"ב אל

תקרי לכת [אסתר ב, ז] אלא לבית, והיינו דכתיב [שם ח] ותלקח אסתר, שלוקחה באונס. ומה שלא פירש אומן את הדסה, על שהיה מגדלה צביתו, דהיינו לקחה מרדכי לו לכת. ועוד דאס כן לערביניהו ולקדים הלוקחה לגדול, שהלוקחה היתה מיד צמות אביה ואמה ואח"כ היה הולך ואומן אותה, ונימא הכי ויהי צמות 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 דתיתי מילי נינהו, ובתחלה קאמר לענין המאורע שצביל בקשת הצמולות היה מרדכי מצינעה לפי שהיתה יפה, ואח"כ הודיענו כיצת היתה צבית מרדכי. ועוד דאין לשון אמון נופל אלא על הפדגוג המגדל התינוק עצמו, ופשיטא שלא יהיה מרדכי עצמו פדגוג, דשר וגדול היה. ועוד דאס הוא מלשון גידול, צריך לומר 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 מצעי ליה:

ואית דאמרי אמון רבתא. אצל ר' הושעיא לא ס"ל הכי, דס"ל דמאי דמתרגם אלכסנדריא רבתא, לאו משום דפירוש מלת אמון רבתא, אלא דנא אמון שם מקום הוא,



פרשה א

א רְבִי הוֹשַׁעְיָה רַבָּה פָּתַח, וְאָתְיָה אֶצְלוֹ אָמוֹן וְאָתְיָה שְׁעָשׂוּעִים יוֹם יוֹם וְגו' [משלי ח, ל]. אָמוֹן פְּדָגוֹג, אָמוֹן מְכַסֶּה, אָמוֹן מְצַנֵּעַ. וְאֵית דְּאָמַר אָמוֹן רַבָּתָא. אָמוֹן פְּדָגוֹג, הֵיךְ מָה דְּאָתְ אָמַר [במדבר יא, יב] בְּאֶשֶׁר יֵשֵׁא הָאָמֶן אֶת הַיִּנֶּקֶ. אָמוֹן מְכַסֶּה, הֵיךְ מָה דְּאָתְ אָמַר [איכה ד, ה] הָאָמֶנִים עָלַי תוֹלַע [חבכו אשפות] וְגו'. אָמוֹן מְצַנֵּעַ, הֵיךְ מָה דְּאָתְ אָמַר [אסתר ב, ז] וְיִהְיֶה אָמֶן אֶת הַדְּסָה. אָמוֹן רַבָּתָא, בְּמָא דְּתִימָא [נחום

בהן, דבשלמא רבתא לצד היינו לומר דארוכה מארך מדה. וי"ל דפדגוג היינו שהמורה היתה אצלו יתצרך, כפדגוג אצל המלך שמיסר את בנו צדו שיגדלו, כן המורה על ידה המציא הש"י הנצחיים כדמפרש בסמוך, ומינה אותה עליהם להיות מנהיג ומגדל להם. וכן פירש בעל קצ ונקי [נר] דוד אכן יחיא משלי שם, וקרוי ליה פירש הרלב"ג. אצל קשה קצת לדרכ זה דאמון הוא שם פדגוג, וא"כ היל"ל אומן. ויתכן דהכי קאמר אמון לישנא דפדגוג הוא, ומשפטו כאמון כמו כאשר היתה באמונה אתו [אסתר ב, כ], ותשאר הבי"ת כמו משחק שמן ששון [נחום מה, ח] כדפירש הראב"ע. והענין שצעת גידולה היתה אצלו יתצרך. או שיהיה אמון מענין נפעל, ופירושו שהיתה אמונה ומגדלת בחיקו יתצרך, והכוונה צוה לרמוז למעלת המורה והתחמדותה לשם יתצרך שהיא אצולה מאתו. ומ"ש מכוסה ומוציא יראה שהיתה גנוזה אצלו יתצרך אלפים שנה קודם לעולם, וכלשון זה נאמר בשבת פ' ר' עקיבא [פסח ע"ב] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה חמדה שהיא גנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנצרך העולם.

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 [נהעלותך קנז ע"א] והציאו בעל העקדה צראש שער ו', שכאשר נמצא באדם גוף ומלכות ונשמה, והטפשים לא ישיגוהו אלא במלכות, והפקחים ישיגוהו בגוף המכוסה בו, והיותר חכמים משגיחים צנשמה הנעלמת ממראה עינים שהיא העיקר. כן המורה נמצאו זה כל אלה, והגוף הן הן גופי מורה דיניה והלכותיה. והלכות הם הסיפורים שמתלכזשת בהן, כגון סיפור צנות כלפחד שממנו נלמוד סדר נחלות [נמדד כו, ו-ז], וסיפור מישאל ואלכסן שממנו נקח הלכות פסח שני [שם ט, ו-ז]. והנשמה הן הסודות העליונים אשר לצעלי הקבלה. והטפשים לא ישימו לב רק לסיפורים, והחכמים ישימו לבם לגופי המורה, ובני עליה יתבוננו בסודותיה. ועל הגוף אמר פדגוג, שהדינים הם להחנה בהם צעולם הזה בכל מה שיצטרך לפי המאורע. ועל

*(א"י י"ט ט')

למנוח

חמון

*(א"י י"ט ט')

מצינן

אמר

למסיפא

ע"ב

פירוש

הלבוש אמר מבוסה, ר"ל שהגוף הלו 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 ואהיה אצלו אמון יראה שעמו יתברך שמורים

וכמוסים גלויה ומסתריה, על דרך [דברים לב, לד] הלא הוא כמוס עמדי. ואפשר דלרבי הושעיא לא איירי אלא בחלק המעשי, ולאכא דאמרי רמו גם כן לחלק העיוני, כי בחלק זה ארוכה מארץ מדה.

אי נמי דלרבי הושעיא לא איירי אלא בתורה שבכתב, ולאכא דאמרי רמו גם כן לתורה שבעל פה, שהיא בלתי בעלת חכמית, שעל זה נאמר [קהלת יב, יב] עשות ספרים הרבה אין קץ, כדאיחא בערוצין פ' עושין פסין [כא ע"ב]:

הדרך הב' קרוב לזה, והוא שרמו אל שלשה חלקי התורה שהם משפטים ומצוות וחוקים. המשפטים הן הענינים הידועים בטעמים מוכרחים לתקון הקיצוץ, כדיני גזילות וחבולות וזולתם אשר יונחו כמותם או קרובים להם בכל נמוס. ועל חלק זה אמר פדגוג, והוא להנהיג ולהיטיר האנשים, ובזולתו איש את רעהו חיים בלעו. והמצוות הן אשר אין ענינם מוכרח לסדר הקיצוץ, אבל הן ענינים אלהיים יש בהן טעמים נסתרים, נחנם האלהים לטוב לנו בעולם הזה ובעולם הבא, אמנם בשקידת העיון יושג קצת טוב טעמים ורמוזיהם, כמצוות הציית והתפילין וכיוצא בהן, עם שאי אפשר בלתי היות להם רמוזים עמוקים מהם וגבוהים עליהם בלתי מושגים אצלנו, ועל זה אמר מבוסה, שאינם לכאורה רק אחרי הגלות אפודת מסכת ההעלם מעליהם. והחוקים הן אשר אין לשכל האנושי מבוא בהשגת דבר טעם להם, והשטן ואומות העולם משיצין עליהן כשעטנו ופרה וכלאים, ולו יתברך לבדו ידיעת סודותיהן, ועל זה אמר מוצנע. ואית דאמרי לה בלשון רבתא, שטיקס סודות התורה רחבים מני ים. או שהוסף החלק העיוני או תורה שבעל פה כדלעיל:

הדרך הג'. שרמו אל מיני השכר הגשמי והרוחני הנמשכים מהתורה והגשמי צד פנים. האחד המפורסם הנראה לאדם שהוא מתגדל ומתרצה עם התורה, שהחכמה תחיה את בעליה [קהלת יב, יב], מתגדלת, כמ"ש בחזית [א, ג] פסוק כי טובים דודיק, מה מים מגדלים את הצמחים כן דברי תורה כו', ועל זה אמר פדגוג. והשני הנסתר לאורייתא מגנא ומנלא, כדאיחא בסוטה פרק היה נוטל [כא ע"א], ואין בעל הנס מכיר צנסו [מה לא ע"א], ועל זה אמר מבוסה. והרוחני הוא השכר הנצחי לעולם שכולו ארוך הצפון לנדיקים שעין לא ראתה וזולתו יתברך [ברכות לד ע"ב], ועל זה אמר מוצנע. ואית דאמר לה אמון בלשון רבתא, על דרך [מהלים לא, כ] מה רב טובך אשר

נפנת ליראך, ואמר ואהיה אצלו אמון להגלות חועלותיה כולם לפני יתברך בלבד:

הדרך הד'. שרמו אל חשיבות התורה לפני ה', והיות כל מצוותיה דרכיו אשר הוא מתנהג בהם, כדכתיב [דברים

כח, ט] והלכת בדרכיו, ואמרו ז"ל מה הוא חנון אף אמה חנון, מה הוא רחום כו', כדאיחא בשבת פ' ר"א דמילה [קלג ע"ב]. והכי אמר לקמן פ"ח [טו] שהקב"ה מברך חתנים ומבקר חולים ומנחם אבלים.

וצירושלמי דפ"ק דראש השנה [ה"ג] אמר, מלך בשר ודם גוזר גזרה על אחרים, רוצה הוא מקיימה רוצה אינו מקיימה, אבל הקב"ה אינו כן, מה טעם, ושמו את משמרתי [ויקרא כב, ט], אינו הוא ששמרתי מצוותיה של תורה תחלה. ולזה המליץ לאחר התורה אצלו בשם פדגוג, להתנהגו על פי דרכה. ועל חשיבותה אצלו אמר היתה מבוסה ומונעת כדברים החשובים וכנ"ל. ואית דאמרי לה אמון בלשון רבתא, שהיא רבת החשיבות לפני ה':

הדרך הה'. שרמו למדות הראויות לתלמיד חכם. הא' שיהיה בעל מוסר ודרך ארץ, שאם אין דרך ארץ אין תורה [אבות פ"ג מ"ו], ועל זה אמר פדגוג, שדרכו ללמד מוסר לנער, ובמקביל זה אמר לקמן צפ' כ"ח [ו] משל למלך שמסר בנו לפדגוג והוציאו לתרבות רעה כו'. והב' שיהיה כסוי חטאה דלא סאנו שומעניה, וכמ"ש בחזית [א, ג] במקום הרמוז, מה מים מכסים ערותו של ים, כך תורה מכסה ערותן של ישראל, וענינו שהתורה מלמדתם להועיל באופן תחכמה ערוהם, ועל זה אמר מבוסה. והג' שיהיה צנוע בדרכיו, שתלמיד חכם צריך להיות צנוע ככלה, כדאיחא לקמן בשמו"ר פמ"א [ה], ועל זה אמר מוצנע. ואפשר שאמר מבוסה על שאין ראוי לקשקש עם התורה כפעמון, דמה ירך בפתח אף דברי תורה בפתח, כדאיחא צפ' אלו מגלחין [מו"ק טז ע"א]. ואמר מוצנע על סתרי תורה שראוי ליודעם להסתירם מאד, כדאיחא צפ' אין דורשין [חגיגה יג ע"א] גבי מרכבה, ועל זה ג"כ אמר רבתא, שהם עמוקים מאד.

ורבים בקשו למצוא שייכות לענינים אלו לענין פרשת בראשית, וילכו אחרי ההבל, כי לא ידעו דרך המדרש שמתנהג כשמציא 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 מימרה דהוא גלא עמיקתא דצפרקין [ח], והכא נמי מיייתי האי קרא משום דרשה דצפרקין דקאמר אני הייתי ב"י אומנתו כו' דשייך לענין הפרשה כמו שאכתוב בס"ד, ואגב דמייתי לקרא דריש הך דרשא אף על גב דלא שייך לענין הפרשה:

ואמרי
יצא

א"ס

פ

ב דבר אחר אומן. הא דלא ערבינו כולהו ואמר אומן נמי צהדי פדגוג כו' הנ"ל צמימרא הקודמת, משום דצו רוצה להאריך, וגם שעיךר כונת הפתיחה לפרשת בראשית היא הפירוש הזה, שצקה לצפון צאנפי נפשה. וגם לפי שפירוש זה יותר נאות אל ענין הכתוב,

דמדכתיב בפסוק ה' קנני וגו' באין תהומות וגו', משמע שהכוונה צוה שהיא קדמה שעל ידה נצראו כולם. אי נמי לפי שמלת אומן מצד עצמה אחי שפיר עפי מגזרת אומנות, כמו שלסיבה זו לא הוצרך להציג לו חצר ממעשה ידי אומן כמו שהציג חצר לפדגוג זה נ"ל, ולכן לא ערס עם האחרים דלא אחי שפיר כולי האי, או משום דלא מייתי לה חצר לא ערסה עם אומן שהציג להן חצר:

אומן אומן. פירוש שהתורה נקראת אומן, לפי שהש"י

ברא העולם על ידה צירוף אותיותיה, על דרך שאמר צפ' הרואה [ברכות נה ע"א] יודע היה צלאל לצרף אותיות שבהן נצרא העולם. וגם כמאמרם שאילו הייתה תורה כתובה כסדרה היינו יכולין לברוא עולמות כדאיחא בשוחר טוב [ג, ב], וזה מסגולת סדר כתיבתה שכולה שמותיו של הקב"ה. וצכלל זה מודיענו שהצריחה אללו יתברך כמעשה אלל האומן שהוא צכוונה, לא כאשר יחשצו האפיקורוסים שהדברים נפלו צמקרה, או כאשר יחשצו הפלוסופים שהעולם נמשך ממנו על דרך החיצו כהמשך האור מהשמש. אלל הכל צרא צחכמה וצחצונה ע"י התורה, כאומן המכוין צכל פרטי הצנין צכוון חדרים ופשפשין, ולא אחד צהם נפעל צצלי כונה. ודיוותר קרוב לדרך הדרש, שלחיות החכלית ראש המחשבה ועיקר המעשה, והייתה התורה חכלית העולם, כמ"ש צפרקין יד כל העולם ומלואו לא נצרא אלל צוכות התורה, לכן אמר שהתורה הייתה האומן שצה הציט לברוא העולם. וקרוב לזה כתב צעל העקידה צשער ראשון.

וא"ת היכי קאמר צרישא אומן והדר קאמר כלי אומנות שהם עניינים מתחלפים, שהאומן אלל המלאכה עצמי ופועל צידיעה, אלל הכלי מקרי ועושה צצלי דעת, כגרזן ציד החוצב צו. ועוד היכי נפקא לן מקרא כלי אומנות, הא לא ילפינן מיניה אלל אומן. ועוד דלפי המשל דמייתי נראה דזה וזה לא יצדק צתורה, אלל שהיא צמדרגת דפתר ופנקס צדקאמר צסמוך כך הייה הקב"ה מביט בתורה ובורא. ועוד קשה דמאי מייתי מנוהג צבעולם כו' דלא דמי, דצשלמא מלך צשר ודס שאין מדרכו להיות צנאי, צריך לאומן וולמו, אלל הקב"ה דיוצר הכל הוא איך יאמר עליו שעושה מלאכתו ע"י אומן. ועוד דתורה גופה מי הכינה ומי חקרה אלל הש"י, ואס כן לא דמי למשל, שהאומן אין ענינו נמשך מהמלך. ועוד קשה דצמשל אשכתן חלת, מלך ואומן ודפתראות, וצנדון דידן ליכא

אלל תרי, הש"י והתורה, וכפי מ"ש אומן אומן נראה שהתורה נמשלה כאומן. וכפי הענין יותר נראה שילדק המשלה צדפתר כנוצר, וצין כך וצין כך הרי אחד נוסף. וי"ל דדברה תורה כלשון בני אדם, וזה שכתו שמהג העולם שהמלך צונה צימו ע"י האומן, אמר שאחר שהש"י

ברא העולם ע"י התורה אלע"פ שהוא הכינה וחקרה, מתואר צסם אומן. ואלע"פ שהיה צמדרגת הפנקסאות, מתואר צסם אומן, שאחר שסיבת תואר סם האומנות צאדם הוא לצקיאותו צידיעת הפנקסאות, הנה תואר אומנות צודק צהן ראשונה, דפשיטא צכל דבר צצעצורו נמצא דבר מה צתואר מה, חויצ המלא התואר ההוא צו צראשונה, כמ"ש צעל העקידה צראש שער ע"ע. ומ"מ אחר שלפי האמת לא הייה פעולתה כאומן הפועל צעצמו כאומן אלל המלך,

אלל שהקב"ה הייה הפועל על ידה, צצחינה וז תקרא כלי אומנות שהיה כגרזן ציד החוצב צו. אלל רחוק הוא שנאמר שאומן אינו תואר לתורה, אלל שלפי שרצה להעתיק מלת אומן אל כלי אומנות, העתיקה ראשונה אל אומן ואח"כ לכלי אומנות ממדרגה למדרגה, וכמו שעשה רש"י וי"ל גבי ויתנכלו אותם [צראשית ג, יח] שאמר אותו כמו אמו עמו, כלומר אליו. וכלי אומנות הוא ענין הדפתראות צלצד, ומאי דנקט צמשל מלך ואומן, אורחא דמילתא צעלמא נקט, אלל צנדון דידן ליכא חלת, שהקב"ה הוא המלך והוא האומן.

ועל דרך דרש אפשר לומר, שצצחינת היות התורה חכמתו יתברך קראה צסם אומן, כמדבר על הש"י עצמו שהוא וחכמתו הכל אחד, וזה קרוב למ"ש חכמי החקירה שצמד השכליו יתברך את עצמו צרא העולם, וזהו ואדיה אצ"ו אומן, שצשוינן אלל מדרגתו יתברך תקרא אומן, ומ"מ לפי שהמוצן כלשון בני אדם שהחכמה זולת עצמות החכם וכפי המשל הנמשך, תארה צכלי אומנות. והאומן הנזכר צמשל הוא מוסב לש"י צצחינה אחת ולתורה צצחינה אחרת. ומצאחי להר"מ ערמאה צאגרת יסורי הצדיקים שפירש זה שאמר שהייה מביט בתורה וכו', לכונה זו שהתורה והקב"ה דבר אחד, כי הוא יתברך שמו אמת ותורתו גס כן אמת, וזה יתהפך צעצמו, ולכן אמר שהייה מביט בתורה וכו', כאילו הייה דמות דיוקנו וצלמו של עולם כמוהו יתברך:

התורה אומרת כו'. יש לדקדק מה צ"ל התורה אומרת, הא פשיטא דצברי התורה הן, כמו שנודע מתוך הפסוקים האומרים ה' קנני וגו', וכמו דצמילתיה דלעיל לא קאמר התורה אומרת. ולא עוד אלל צצפון המאמר נראה שמקפיד וחוזר לומר והתורה אמרה בראשית כו'. ולפי מה שפירשתי גבי אומן והאומנות, י"ל דהכי קאמר, אלע"ג דאומן לשון אומן, אין לומר שהתורה אומרת כך צצחינה הראשונה,

קנני

א (אג"ז צ"ל)

ובג"כ

צ"ל

צ"ל

שאנו מן הראוי שהיא תתפאר בעצמה, אבל ענין דיצורה הוא
בצחינה השנית ששמה עצמה במדרגת הכלי, ותפס אמוץ כלשון
מקור להיות ביה תרמי, וזהו שאמר בסוף והתורה אמרה,
כלומר הרי שאל זה כוונתה שבתחלתה כתוב בראשית ברא,

והוא

ואין בראשית אלא תורה, הרי שיחס
הפעולה לש"י ושמה עצמה
במדרגת הכלי. אי נמי משום
דנראה דבר זר ליחס אל התורה
שהיא מתפארת במה שנדרש אמוץ
מאומן ונראה כעלולה, לזה אמר
לעולם אימא לך שהתורה
אומרת כך, והענין כפי הצחינה

מאומן

הז' כנו, ולרואה שאינה עלולה אמר בסוף והתורה אמרה
בראשית ברא אלהים ואין ראשית אלא תורה. ולפי מ"ש
על דרך דרש י"ל דהכי קאמר, אמוץ הוא אמוץ, וזה בצחינה
הש"י, אבל כשיקח הענין בצחינה התורה שהיא המדברת, אז
נאמר בלי אומנות. וג"כ מ"ש בראשית דהיינו תורה,
שנראה שהתורה זולת אלהים זה יאמר בצחינה שהתורה היא
המדברת, אבל לפי האמת הוא יתברך ותכמתו הכל אחד:

ואין ראשית אלא תורה. פי' אין ראשית האמור כאן אלא
תורה. והיכן אשכחן דתורה איקרי ראשית, דבתיב ה'
קנני ראשית דרבו. ולא דמקרא דראשית דרכו ילפינן,
דראשית דידן היינו תורה. וכה"ג אשכחן מאמרים רבים
שמציאים פסוקים לדמיון בעלמא לא לילפותא. והוציא מלת
בראשית מפשוטה שהיא דחוקה מאד, שאם תתפרש סמוכה
למלת ברא כפירוש רש"י, קשה שז"ל שמלת ברא מקור ושהכל
נמשך אל ויאמר אלהים יהי אור, ותהיה הוי"ו נוספת. גם
מאמר והארץ היתה תוהו דחוק כמ"ש לקמן בפרקין בסי' י"ו
[ד"ה לזה] ב"ה. ואם תתפרש בלתי סמוכה אל מלת ברא כפי
הרמב"ן, מלכד שהוא מקרא קצר, קשה מה הם הדברים
המאותרים אחר שמים וארץ, שהוצרך לומר דשמים וארץ
קדמו, דפשיטא הוא כי השמים והעריות היו אחריהם שמהם
יאלו, כמו שנאמר תווא הארץ [א], ין ישראל המים וגו' [שם]
כ. ולכן פירש בראשית שם, והב"מ משמשת במקום עס:

מזהו היותו
כח ק"ש

ג ב' ב' מעשיו ב'. באגדת ר' תנחומא [א] איתיה להך ענינה
בהאי ליגנא, אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל התורה
אלא מהחודש הזה שהיא מזה ראשונה שננטו זה ישראל,
ולמה פתח בבראשית שאם יאמרו אומות העולם לסטים אתם
שכבשם ארצות ו' גוים, הם אומרים להם כל הארץ של
הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, בראונו נתנה
להם ובראונו נטלה מהם ונתנה לנו ע"כ. וזהו הלשון הבראה
רש"י ז"ל בתחלת פירוש התורה. והקשה הרמב"ן ז"ל [שם]
למה יצוק טעם להודעת הבראה 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 מירץ דכיון דמעשה בראשית סוד עמוק
ואינו מובן על צוריו מתוך המקראות, לא הו"ל לכתוב סדר

הבראה וכל הסיפורים הנמשכים מדור המבול ודור הפלגה
והולתם, ולהודעת שורש החידוש היה מספיק מ"ש ב' הדברות
[שמות כ, יא] כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ,
ותשאר הידיעה ליחידים בקבלה בתורה שבעל פה. ולזה אמר
ר' יצחק שהתחילה תורה בסיפור

בראשית ברא אלהים. ואין ראשית
אלא תורה, הוצרך לזה דאיתא אמר [משלי
ח, כב] ה' קנני ראשית דרבו.

ג [ב] רבי יהושע דסקנין פשם רבי לוי
פתח, ב' מעשיו הגיד לעמו לתת

הבראה עד אדם ואין שם כל תחת
רגליו, והכניסו לגן עדן וגרשו
בצטא, וענש דור המבול בצטאם,
ולא נמלט רק נח וצניו, וזרעם
נפזר בארצות צטא, ותפסו להם
המקומות שנודמו להם, ואם כן
מן הראוי שכשיצטאו יגרשו ויצא
תחתם גוי נדיק, וכל שכן שזרע כנען המקולל ראוי שיגרש
מהמקום הנבחר ויצא תחתם הגוי הנבחר. ונשמיע ממימרא
דילן דקאמר מזה פשם גידה הקב"ה מזה שנברא ביום א'
וביום שני, שנראה שעל הודעת פרטי סדר הבראה מקפיד
לא על הודעת כלל החידוש.

ואינו נכון, דאין כל זה נתינת טעם רק לעונש אדם ושאר
הסיפורים, אבל להודעת פרטי הבראה הקושיא
במקומה עומדת, דהא הוי מצי למימר בקצרה השי"ת ברא
שמים וארץ ויצר את האדם כו', ומשם ימשך סיפורי אדם
וחוה ותולדותיהם ומקריהם. גם הרא"ם ז"ל השיגו כן. ועוד
השיגו דממה שחתם המאמר הגיד להם את הבראשית נראה
דעל סיפור מעשה בראשית יהיה טעמא. והע"ג דבנוסחא דידן
כתיב הגיד להם את הדורות, נראה שבנוסחא המדוייקת היא
כך, שכן כתוב כלשון הרמב"ן, גם בנוסחא רש"י ז"ל נראה
שכתוב כן, שכתב ז"ל כח מעשיו הגיד לעמו, לבעבור חס להם
לישראל נחלת גוים הגיד להם מעשה בראשית. ועוד דכח
מעשיו אינו נופל יפה אלא על מעשה בראשית לא על הדורות.
וקרוב אני לומר דטעות נפל בנפרים (וה"ק) [וה"ג] הגיד
להם את הדורות, ומלת לעמו קא מפרש.

ובי"ב אפשר לידחק ולומר דאגב דצעי לפרט בריאת האדם
בציאור כדי להמשיך אחריו שאר הסיפורים לזורך ירושת
הארץ, פרט ג"כ שאר הנבראים בכל מה שאפשר לצאר בכח.
אי נמי שלהודיענו רדיית האדם בכל הנבראים, וזכר סדר כל
הנבראים לומר שמטעם יצירתו שלוט עליהם לפי שנברא
אחרון, שכל הנברא אחר תצירו שליט תצירו כדאיתא לקמן
פי"ט [ו], וה"פ דקרא, ב' מעשיו דהיינו מעשה בראשית,
הגיד לעמו כדי לתת להם נחלת גוים, ולכן הוצרך לומר
מעשה בראשית להמשיך אח"כ הסיפורים הנריכים לענין נחלת
גוים. אבל זה דוחק נפלא, דא"כ עיקר זורך הכתיבה לטענת
ישראל הוא הודעת עונש החוטאים לא פרטי הבראה, וא"כ
הכי איבעיא ליה לומר, ומה טעם פתח בבראשית להודיע
בריאת אדם ותולדותיו ומקריהם שאם יאמרו אומות העולם
כו'. וליכא לאקשו' ממ"ש בראונו נתנה לכם כו', דנראה שאין
הטענה אלא שהארץ שלו ועושה מה שרוצה, כנוטל פקדונו
מזה ומפקידו לזה בלי עון ואשמה, והכי הו"ל בנשרותם

א"כ

נחנה לכם וצרעתכם נטלה מכס כאשר עשה לקדמונים. דהא פשיטא שרזנו אינו אלא לאשר ישר הולך ואי אפשר להם להכחיש רשעתם, ועכ"ו הוצרך לומר שהארץ שלו יתצרך, שאל"כ אין טעם ללקיחת ארצם, דלא מעברין אחסנתא אפי' מצרע ציטא לזכאה [ע"י צ"צ קלג ע"ב].

ויש חומרים שלא נתנו סיבה למציאות כתיבת המידוש

בחורה אלא למה שהשם בתחלתה, שהיה ראוי להקדים המצות שהן העיקר, והיינו דקאמר ר' ינחק לא היה צריך להתחיל. ומשני דאילו לא נכתב בהתחלה היה צריך לכותבו בספר בפני עצמו, ואידי דזוטא מירכס ולא היה לנו טענה נגד האומות. ומלבד שזה הפירוש לא יתכן בלישנא דמימרא דלן דקאמר מה טעם כו', דעל מציאות גילוי מילתא קא צעי' היא נופל מאליו, דאין אס"ד 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 המידוש קא צעי, ומ"ש ר' ינחק בלשון התחלה, קושטא דמילתא קאמר:

והר"ן ז"ל כתב שמאחר שמאמין במצות אי אפשר שיאמין הקדמות כמו שהאמינו אריסטו, עד שלא יתואר הש"י ביכולת, אבל היה מדמה כן מלד שיחשוב שלא סר חפץ הש"י מהיות העולם, נמצא א"כ לא יפגוש בחורה אף אם לא נתבארה הצריאה בחורה והיו מאמינים בקדמות, וזה התירוק יש לו פנים. אמנם ע"פ מ"ש בעל העקרים במאמר א' פ"ב צ"ל שלא התחילה בהודעת הצריאה להיות המידוש עיקר לתורה, שאף שבהאמנת הקדמות על דרך שיאמינהו אריסטו תפול כל התורה, הנה בהאמנתו על דרך שאמר אפלטון והוא שהיה נמצא חומר קדום, והמידוש יש מיש, לא תפול התורה, שכבר יתואר הש"י ביכולת על הדברים. יש לי לפרש שזה טעם השאלה שלא היה צריך להודיע קדר בראשית, שהרי אין אמונת המידוש יש מאין מוכרח לקיום התורה. אבל אין יסוד דבריו מחזור אצל, דמ"מ יש צורך בהודעת המידוש לאפוקי מהאמנת אריסטו, ואע"פ שעם שאילו היה המידוש כדעת אפלטון היה קיום אל התורה, מ"מ הודיעתו שהמידוש הוא מאין, וקושטא דמילתא קאמר.

אולם הנראה לפי האמת שהקושטא מעיקרא אינה קושטא, שהרי אף שלא יודיענו המידוש הרי ענינו נודע מתוך המצות וענשן, שהכריתות והעונשים אינן טבעיים אלא בהשגחה, וכן כתב הרא"ש ז"ל. וכל שכן כשנציט אל סיפורי הפלאים היוצאים מהיקש הטבעי, שהם מכריחים חידוש הצריאה הרזונות והיכולת המוחלט, והמכחיש בהם מה יועילנו סיפור הצריאה. וא"ת א"כ מאי משני מפני אומות העולם וכו', הא בלאו הכי תשובה זו מוצאת מתוך מצות התורה, כיון שמהם נלמד המידוש, וכל שכן כיון דבהדיא כתיב כי וימים עשה ה' וגו'. י"ל דמ"מ כיון שהיא צורך לתשובה קטרוג אומות העולם, ציטרו הש"י בפיו כדי שיהיה תשובה זו ערוכה

ושמורה צפי הכל, והרי הוא כפתח פין לאלם. אי נמי י"ל שמפני אומות העולם הוצרך להאריך בסיפור הצריאה, שעם היות המידוש נודע ממקום אחר הם יכחישו את תורתנו, אבל עתה שהאריך בכמה פרטים אשר מתוכה יצינו חכמיהם כמה נכלל בחורה מחכמת הטבע ושאר

לָהֶם נִחְלָת גוֹיִם [תהלים קיא, ו], מה טעם

החכמות ומדרגת הנמצאות, ויכירו שהתורה אלהית, שאי אפשר לדעת אנושי להשיג החכמות ההן בלי

נצואה. והיא טענת עקילס לאדריאנוס, הקטן שבהם יודע היאך ברא הקב"ה את העולם מה נצרא ציוס א' ומה ברא ציוס ב', תורתן אמת כו', כדלקמן בשמו"ר פ"ל יצ"ו. וכן יראה ממ"ש בחזית [א, ב] באגדה שאכתוב בסמוך מפני מה גילה ה' לישראל מה ציוס א' מה ציוס ב', נראה שעל הודעת מדרגת הנמצאות קאמר:

מה טעם גי'ה הקב"ה כו'. משמע דלא צעי' אלא אסיפור הצריאה. אבל באגדת ר' ינחק הנ"ל על כל מה שכתוב מצרשית עד החודש הזה מערער, ומ"מ כי היכי דלא ליפלגו צ' המדרשות, ועוד דצפר' הביאני בחזית [א, ב] אמר ר' ינאי, לא הייתה התורה נצריכה להדרש אלא מהחודש, ומפני מה גילה הקב"ה לישראל מה ציוס א' ומה ציוס שני עד יום ו', בכות שאמרו [שמות יט, ט] כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. לכן י"ל דה"נ אכולהו קפיד, ורבותא נקט דאפי' 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 וצריכין לדעת למה נקט זה. והיותר נכון ומחישב במאמר ר' ינאי הנזכר הוא, דמשום דעיקר תשובה הספק הוא בהודעת הצריאה נקט ליה, ומה טעם גילה כו' הוא התחלת התשובה ונמשך אליה. וא"ת והלא כמה מוסרים ילפי מהסיפורים שזולת הצריאה, דאפי' ותמנע היתה פלגש [בראשית לו, יב] דרשו חז"ל [להלן פה, יד] ביה מילתא. והרא"ש ז"ל נדחק לומר דמ"מ עיקר התורה אינה אלא למצותיה, ומשני דכיון דירושא הארץ מכלל שכר המצות נסיד לה לצריאה בעצורה, ולפי דרכו יותר היה נכון לומר שהתשובה נצריכה לענין המצות, שלא יליזו עלינו שעברנו על הגזל והחמס לפי ענינם. והנ"ל שכל המוסרים הנם נלמדים מתוך המצות למעין צם היטב. אך קשה דאילו פתח בהחודש הזה, מהיכן היינו יודעים עיקר שורשנו וראש יחסנו שבו נבדלנו מעמי הארצות להיותנו חבל נחלתו יתצרך, שכל ההצלחה נחלת צוה, וכדאמר לקמן בפל"ט [יג] מה צורך היה לה ליחס שם ארפכשד כו'. וי"ל שכבר נכלל במצות החודש הזה וסיפור יציאת מצרים, שצדיעת שבתו במצרים ויציאתו מתוכה היה לנו כמעט נודע הכל, ומה שיקצר הכתוב צוה היה די בציצא בקבלה איש מפי איש. אך קשה שהרי היה צריך להודיע כמה ארך אפים לפניו כדתנן צפ' בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"ב]. וי"ל שכל זה היה נודע מסיפור דברי הימים, ואף על פי שכשנתינה תורה עדין לא נכתב ספר דברי הימים, מ"מ יודעים היו כל הכתובים בקבלה. וכן כתבו המוספות צפ' לא יתפור צ"ב כא ע"א דא

אולם הנראה לפי האמת שהקושטא מעיקרא אינה קושטא, שהרי אף שלא יודיענו המידוש הרי ענינו נודע מתוך המצות וענשן, שהכריתות והעונשים אינן טבעיים אלא בהשגחה, וכן כתב הרא"ש ז"ל. וכל שכן כשנציט אל סיפורי הפלאים היוצאים מהיקש הטבעי, שהם מכריחים חידוש הצריאה הרזונות והיכולת המוחלט, והמכחיש בהם מה יועילנו סיפור הצריאה. וא"ת א"כ מאי משני מפני אומות העולם וכו', הא בלאו הכי תשובה זו מוצאת מתוך מצות התורה, כיון שמהם נלמד המידוש, וכל שכן כיון דבהדיא כתיב כי וימים עשה ה' וגו'. י"ל דמ"מ כיון שהיא צורך לתשובה קטרוג אומות העולם, ציטרו הש"י בפיו כדי שיהיה תשובה זו ערוכה

× (מאי ל"א א')

מנחם

א, ב

צ"צ

[יז]

מספר

בבבבב

× (מאי ל"א א')

והוא

ק' ע"ה

נח

דמיון

והוא (ב' ע"ה)

הנח

[א' ע"ה]

גבי עונדל דיואז בפסוק [ירמיה מה, י] ארור מונע חרבו
 מדם, וצפ' מי שחזו [גיטין סח ע"א ד"ה אע"פ] בעונדל
 דאשמדאי בפסוק [משלי כ, א] לך היין הומה שכר:
 ואבתי איכא למידק דהא קודם מלות החודש יש מלות
 כתובות בתורה דהיינו מלות בני נח ומילה וגיד
 הנשה אליצא דר' יודא דקאמר דמבני יעקב נאסר, כדאיכא
 צפ' גיד הנשה [פולין 5 ע"ה]. והרא"ם ז"ל כתב דשננטו זה
 ישראל קאמר לא הכן, דאע"ג דמילה ננטווה זה אברהם
 צעדו וצעד כל ישראל, וכן גיד הנשה ננטווה צו יעקב לו
 ולישראל אליצא דר' יודא, מ"מ כיון שלא ננטו אלא ליחיד
 אינן נכללות מכלל מלותיה, דתורה וזה לנו כתיב [דברים ג, ז]
 דמשמע לכל ישראל. והוקשה לו מהא דפ' ד' מיתות
 [סנהדרין נט ע"ה] דאמר ר' יוסי בר חנינא כל מלוא שנאמרה
 לבני נח ונשנית בסני, לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית
 בסני, לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד
 הנשה ואליצא דר' יודא, דמשמע דגיד הנשה לר' יודא לא
 נשנית בסני. וכן ו' מלות דבני נח משמע שאפי' לא נשנו
 היו נחשבות מכלל מלותיה, ולא נשנו אלא כדי שיהו נוהגים
 לזה ולזה. ודחק לתרץ דפירוש נשנית דהכא בכתיבה קמייירי,
 וה"ק כל מלוא שנכתבה לבני נח דהיינו קודם צואם זהר
 סיני ותורה ונכתבה אחר צואם זהר סיני, לזה ולזה נאמר,
 וכל מלוא שנכתבה לבני נח ולא נשנית ליכתב אחר צואם זהר
 סיני בגיד הנשה אליצא דר' יהודה, אע"פ שחזרה ונאמרה
 בסני לכל ישראל, כדנפקא לן [פ"ב סוף ב"ה] מקרא [במדבר
 ג, יג] דאלה המלות לישראל נאמר ולא לבני נח.
 ובא"ב מה שאין לשון נשנית נאמר בשום מקום על הכתיבה,
 ומלבד מה דמתני' דפ' גיד הנשה דקמי פלוגתא
 דר' יהודה ורבנן לא אחיא שפיר, דקמי אמר ר' יהודה
 והלא מבני נח נאסר גיד הנשה, א"ל בסני נאמר אלא שנכתב
 במקומו, ומדקאמרי רבנן בסני נאמר משמע דלר' יהודה לא
 נזכר בסני כלל, דאי מודה ר' יהודה דאמירה מיהא נאמר
 בסני ולא פליגי אלא אם נאסר ליעקב, הכי הו"ל למתני לו לא
 נכתב יעקב אלא ליכתב במקומו. ונראה נפלאחי איך יתישב
 לו הא דפרכין בסוגיא הנז' נאמר לבני נח ולא נשנית בסני
 לישראל נאמר ולא לבני נח, אדרבה מדלא נשנית בסני לבני נח
 נאמר ולא לישראל, דכיון דאפי' לר' יהודה גיד הנשה נאמר
 בסני הכי אפשר לומר הכי, דא"כ למה נאמר בסני. וליכא
 לדחוקי ולמימר דנאמר בסני לאזוורי לבני נח, דלהכי לישחוק
 מינה, דמהי תימי לן לאפקועינהו, אי משום דאמרי עבודה זרה
 ועריות הם היינו לחיובי לישראל, כיון דאס"ד דאיכא מילתא
 דלישראל שרי ולגוי אסור. ותו דהא אפי' לר' יהודה גיד
 הנשה לא נאסר לכל בני נח אלא לבני יעקב. אלא ודאי היכא
 דאמרין דלא נשנית היינו שלא נאמר כלל. גם מ"ש רש"י שם
 גבי למ"ל למכתביה צני נח ולמשנייה צני אי אפשר להלמו
 לפירוש, ומעתה גם יסוד דבריו שאמר שמה שלא ננטו צו
 כל ישראל לא חשיב מכלל מלותיה בודאי ליתא, דא"כ מאי

פרכי בסוגיא הנז' למה ליה למכתב צני נח ולמ"ל למשני
 צני, והא אנטריך דאילו לא נשנית לא חשיבא מכלל מלותיה.
 והא דכתב הרמב"ם צפ' דמתני' דגיד הנשה, דמהא נקטינן
 כללא דלא עבדינן מלות מילה וגיד הנשה מפני שננטו מקודם
 אלא מפני שננטו צני, כדאמרין [מכות כג ע"ב] תרי"ג מלות
 נאמרו למשה מסיני, לאו למימרא דאילו לא נשנו צני לא
 חשיב מכלל מלותיה, אלא דהשתא דקא נשנו צני לא נעשם
 אלא מזד שננטו צני, דעדיף טפי. והרא"ה דלא כתב רמב"ם
 מילתיה אלא מחוך דברי רבנן דאמרי לא נאסר לבני יעקב,
 אבל לר' יהודה דקאמר שנאסר לבני יעקב, משמע דע"כ ס"ל
 דנחשב מלוא התורה וזהר צו מזד מה שזווה יעקב דלא
 נאמר בסני כלל. ומ"ש שחזרה ונאמר לכל ישראל כדנפקא לן
 מאלה המלות לא הצנתי טעמו, דאי מדכתיב אלה המלות אשר
 צוה ה' זהר סיני דמשמע שכל המלות נאמרו בסני, וכדחזינא
 בתו"כ פ' [ב"ה] זהר סיני, מלמד שכולן נאמרו בסני, לא
 אריא, דאיכא למימר דהתם בכל המלות שחידש משה איירי,
 ואשמועינן דכולהו צני קבלן לא אח"כ, וכדאמרין במשפטים
 [רש"י שמות כא, א ע"ה] מכילתא ריש משפטים] מה הראשונים
 מסיני אף אלו מסיני, ומדאמרין במכות [שם] תרי"ג מלות
 נאמרו למשה צני לא מכרעא, דההיא אחיא כרבנן, וכדבעין
 למימר אליצא דהרמב"ם דנקטה אליצא דרבנן כנ"ל.
 אבנבם לדידי לא קשה, דאע"ג דמלות דקידוש החודש יהיו
 נחשבות מכלל מלותיה, מ"מ כיון דקא נשנו צני הו
 מי פתח בהחודש, כי אין לנו אורח כתיבה שקודם החודש.
 ומגיד הנשה דלא נשנה צני לר' יהודה לא קשיא, דהא כרבנן
 אחיא דרביס יניהו, ואילו הוה פתח בהחודש הוה כתיבה כדאי
 שאר המלות, אלא השתא דאנטריך לפתוח בצראשית משום כח
 מעשיו, כתיבה אלא יעקב להודיענו טעמו. וההיא דאמר ר'
 אלעזר יעקב ננטווה על גיד הנשה כדאיכא בחזית פ' ישקני
 [א, ה], אחיא כר' יהודה, ומאי דקאמר שהיא מלוא ראשונה
 שננטו זה ישראל, לאו משום דמלות ראשונות אינן מכלל מלות
 התורה, אלא ה"ק שזו מלוא ראשונה שננטו זה ישראל ובכללן
 אינתוהו לכולהו. ומיהו קשה דאילו הוה פתח בהחודש מהיכא
 הוה ידעינן מלות צני נח. וי"ל דלית לן זה דואת התורה אשר
 שם משה לבני ישראל, אבל צני נח יזהרו במלותיהם בקבלתם
 מאבותיהם, אלא דהשתא דקא פתח בצראשית, אגב גררא
 הודיענו הכתוב כל קורותיהם. ואיפשר דהיינו דקאמר שהיא
 מלוא ראשונה שננטו זה ישראל, כלומר דליכא למיחש אלא
 לתורת ישראל לא לשל צני נח. וא"ת והא בסוגיא דד' מיתות
 הנז' מתרצים אהא דפריך למ"ל למיכתב לבני נח, ולמ"ל
 למשני צני כדר' יוסי בר חנינא כו', הרי שזורך מה שנשנו
 צני היה משום צני נח. י"ל דלאו משום דאנטריכא תורה
 לאשמועינן דיני צני נח, אלא התם משום דלא ליתו למטעי
 מחוך תורתנו, דאילו לא נשנו הוה סברי דנפטרו כיון דלא אחנו
 כדחזינא על זה, אבל אילו הוה פתח בהחודש דלא אחנו למטעי
 אע"ג דלא הוה גמירי דינייהו מחוך תורתנו, לית לן זה:

הנח

צני

צני

אומה ש' בזויות אתם. כחז הרא"ם ז"ל לאפשר לפרש דס"ל דארץ ישראל בחלקו של חס נפלה. אי נמי דס"ל שחלקו של חס נפלה, וליסטותם הוא מה שלא נתנו החלק המגיע לשאר בני שם. וז"ל דלא נרמין כל זה הפלפול למ"ש שחם יאמרו אומות העולם כו',

דידיעה זו מחלק בני שם וחם אינה אלא אחר שצאה הודעת המורה עליו, דאילו לא נכתב במורה כל זה, לא הייתה טענתם אלא מזד החוש שלקחנו מה שצידם, והם לא ידעו דבר מומן הקדוש אלא יאמרו כי זאת נחלתם מימי עולם, אבל השתא דגלי לן תורה ידעו נאמנה שלא באו נחלתם אלא בגזילה. אב"ה מה

שז"ע הוא מה נורח כחיצת בראשית להשיב לאומות העולם, דהוה סגי בהודעת הדורות, ונשיבה חס ארץ ישראל בחלק של חס נפלה, דצדין לקחנה דקנה עבד קנה נכסיו, כמו שהשיב גביעה בן קוסם לנעניי כדלקמן פ' ס"א וזו, ואי תשובה דהכא עדיפא, למה לא השיבם בן גביעה בן קוסם, ולפי מ"ש הר"ה דאע"ג דקנה עבד קנה נכסיו אין לכבוש חלקו של יפת, י"ל דמשום הכי אינטיריך למכתב מעשה בראשית, כדי להשיב אם יבואו לטעון על חלקו של יפת. וגביעה בן קוסם אה"י דהומ"ל כדכא, אלא כיון דנעניי לחודיהו באו לערער, עדיף ליה להשיב משום דהו עבדים, דלא מיציעא דממונס שלנו אלא שהם ג"כ לנו לעבדים. אלא דאין דרשת כח מעשיו הגיד לעמו כו' לא משמע שזרץ ההגדה בשביל טענת חלקו של יפת אלא בשביל הורשת הכנענים עצמם דהיינו למת להם נחלת גוים, שעל זה הוא דהוה אפשר למקריינהו לנכסיו, מיד בצואם נחלתם, אבל על חלק יפת לא יקראו לנכסיו עד שיבואו בני יפת למצוה חלקם ולא יתנו להם. ואף אם ארץ ישראל בחלקו של חס נפלה קשה דלא הו ליסטות עבירה גם חלק שאר בני שם, דכיון דנעניי לקחנה מידם, המליל מידם וזה לעצמו, כדאמרין בפ' חלק [מנהדרין ז' ע"ב] עמון ומואב טיהרו בסחון, וממון י' השבטים טיהר בסנחריב, וא"כ לישמעינן שחלקו של חס נפלה הארץ ולא היה צריך להאריך בבראשית. וי"ל דמצי סבר דחלקו של חס נפלה, והא"י דליכא גזילה מן הדין, אבל אומות העולם לא מתקריר דעתם בתשובה זו, שיאמרו דמ"מ גזילה היא שלא החזירו אצידה לבעליה. ומ"ש שאם יאמרו אומות העולם להשיב אתם כו', דמשמע על מה שכבשו מהכנענים, היינו השתא דהא לא גלי קרא דשל חס הייתה תחלה, ויחשבו הכנענים דלהם היא והוא גזילה גמורה, ומשיבם להם אפילו לדבריהם. והא"י דלדבריהם הו מנו להשיבם קנה עבד קנה נכסיו, אלא שהכתוב כתב הבראשית כדי שתהיה להם תשובה אפי' אם ידעו שחלקו של חס נפלה, כדנפקא לן מהכנעני אז בארץ [בראשית י' ו] לפרש"י, ויטענו למה לא נתנו חלק שאר בני שם. אי נמי ס"ל שחלק חס נפלה, והא"י דהומ"ל קנה עבד קנה נכסיו, אלא דאומות

והי"ק
פסוק
פסוק
הכא

[צ"ל]

העולם לא מתקריר דעמייהו צהכי, שיאמרו לא כל כמיניה דנח לשוויי לבנו עבד לאחיו, שאין ציד האב להעבד את בנו, וכמו שצפירוש כתוב במורה שה' נותן ארץ ישראל לישראל ומוריש הגוים מפניהם, ועכ"ז היו טוענים לנכסיו אחרם לולי ידעו שה' בראה שצידו ליתן וליטול צדונו, כי

גַּלְתָּ הַקְדוּשָׁה בְּרוּךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל מֶה שֶׁנִּבְרָא בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, וּמֶה שֶׁנִּבְרָא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי, מִפְּנֵי עוֹבְדֵי בּוֹכָבִים וּמַזְלוֹת, שֶׁלֹּא יִהְיוּ מוֹנִינִי אֶת יִשְׂרָאֵל, וְאוֹמְרִין לָהֶם הֲלֹא אִמָּה שֶׁל בּוֹזוּיִם אַתֶּם. וַיִּשְׂרָאֵל מְשִׁיבֵינוּ אוֹתָן וְאוֹמְרִין לָהֶם, וְאַתֶּם הֲלֹא בּוֹזוּזָה

יאמרו דלא כל כמיניה לאעצורי אחסנתא כדלעיל. וכל שכן שאין כח באב להעבד הבן. אי נמי דמ"ש [בראשית ט' ב'] עבד עבדים יהיה לאחיו, לאו עבדות ממש קאמר שיהיה גופו ונכסיו קנוים להם, אלא שיהיה כפוף להם כעס למלך, על דרך [דברים כ' יא] יהיו לך למס ועבדך. וכן משמע מדאמר לקמן

[ו'] יא' עבד לאחיו שהם עבדים לו, אלמא מין עבדותו דומיא דעבדות אחיהם לאב. והא דאמר התם [ח] מה טעם עבד יוצא בשן ועין, מהכא וירא ויגד, י"ל דהכי קאמר, לפי שע"י חטאו זה נתקלל להיות עבד, וכן הו"ל אחר כך ששעבדוהו ישראל בדרך העבדים ממש. וגביעה בן קוסם תשובה גנובה השיבם, והם נוקשו ונלכדו, ואילו חכמו לומר שאינה תשובה אז היה משיב להם כדכא. אך קשה כנענים שערערו מאי דעמייהו שערערו, דאי למורה מהימני, תשובתם בלדס כי ה' נתנה להם, וכיון דהוה בראה כדכתב בה, מצי עבד כרעותיה כדאמר הכא. ועוד דקנה עבד קנה נכסיו כדשיב גביעה. ואי לא מהימני למורה אין להם ראייה שהארץ שלהם. וי"ל דלא מהימני למורה למה שהוא נגדס, אבל למ"ש שארצם היא יצאו ראייה כיון שאנו מאמינים בה, והודאת בעל דין כק' עדים דמי. וגביעה בן פסיסא השיבם שעל כרחן לקמון בכל דבריה, שהיה שאסר הוא הפה שהחיר כמו שהוא הדין, וכן י"ל לענין הישמעאלים והמזרריים אע"פ שאין צריך, כדלכתוב התם ב"ה:

ואתם הלא בזוזה היא בידכם כו' העולם ומלואו וכו'. פירוש תרמי קאמר, חדא שהרי גם הם בוזים ולא נטלו משלהם, ומשום דמ"מ איכא למימר בחר גנבא גנוב וטעמא טעיס [בבבית ה' ע"ב], לכך אמר שנית שהעולם ומלואו, ולהכי לא זכר ר' יצחק הטענה הראשונה, וכן כתב הרא"ם ז"ל. אמנם מ"ש דמ"מ קאמר ליה הכי משום מוס שכן אל תאמר לחצריך [ב"מ נט ע"ב] אינו נראה, דהא לדידן הו מוס ולדידהו לא הו מוס כמו שנתבאר. אי נמי משום דתשובה קמייתא לא סגיא, דחינח ארץ כפתורים, שאר ארצות מאי איכא למימר, לזה אמר טענה שנית, ולהכי לא נקט ר' יצחק אלא השנית הכוללת לכולם. וקשה קצת דא"כ הו"ל ועוד העולם ומלואו וכו'. ואפשר דכולה חדא תשובה היא דהא בלא הא לא סגיא, דאעפ"י שהארץ של הקב"ה לולי שבזוה היא בידם, כיון שהם זכו מן ההפקר תחלה אף ע"פ שלא זכו, לא היה ראוי ליטול את שלהם, דלא מעצרינן אחסנתא מצרא בישא לזכאה. אלא שלא יצדק זה כי אם בארץ כפתורים, אבל אי אפשר לפרש דהכי קאמר ואתם הלא היא בזוזה בידכם, אלא מאי אית לכו

ר"ב

פסוק

פסוק
פסוק
פסוק

לוי 157
(לוי 157)
- 157

לוי

למימר כי כך רצה ה' שתקחו מידם, וא"כ לדידן נמי נימא הכי שהעולם ומלואו כו', דהא נכגון דא לדידיהו לא הוה מוס כנוצר לעיל:

אומה ש' בזוים אתם. וא"ת ומאי קושיא והלא כן דרך כל הארץ שכל אחד מתחזק להציא הכל תחת ממשלתו, והוא הוד והדר להם. י"ל דהיינו לשלוט בהם ולשומם למס עובד נלמד, כי לא יתרגו או יגרשו אלא למתחזק כנגדם, אבל המקבלים עול מלכותם יניחו כמסכתותם, אבל ישראל לא עשו כן אלא שגרשו אותם ממקומם. אי נמי דלישראל הוה פגם, שכל חיותו ועניינו על פי הדיבור ולא כדרך כל הארץ, כי לא קברה ידו יתברך מתת לנו נחלת שדה וכרם מזלתי שיקח דבר מצוליו. ואף שגרשעם גורשו מארצם, אינו מן הדין שהבן יגורש מנחלתו עם היותו רשע כנ"ל, אלא שהעולם ומלואו של הקב"ה ושלנו לקח. וכיוצא בזה אמר בתנחומא פ' מסעי [י], "אל הקב"ה לישראל יכול הייתי לבראת לכם ארץ חמדה אחרת, אלא בשביל להראות לכם כחי אני אגרש את שונאיכם מפניכם כו', פירוש שהייתי יכול לבראות לכם צו' ימי בראשית ארץ חמדה והיתה שמורה לכם, ולא תצטרכו להסיג גבול העמים, אלא שרציתי להראות גבורתי בגרש גוים עכש, אבל לבראות עכשו ארץ אחרת אי אפשר דאין כל חדש. הרי שהוקשה להם למה לא ברא להם ארץ חמדה שלא יסיגו גבול זולתם, והוצרכו לבקש תשובה, וא"כ ודאי דלסטים מיקרי לגביהו, לולי שהעולם ומלואו ש' הקדוש ברוך הוא כו'.

הלא הכפתורים כו'. דכתיב והעוים היושבים בתלרים עד עזה כפתורים היוצאים מכפתור השמידים וישבו תחתם. שהעוים מפלשמים היו, ולפי שלא היו יכולים ישראל ליקח מידם, מפני שזעזעו אבימלך שהשביע את אברהם [בראשית כג, ג] אם תשקור לי ולניני ולנכדי, סיבב הש"י שיצואו הכפתורים ויקחו מידם, כדי שיצואו אח"כ ישראל ויעלו מידם, כדאיתא בחולין פ' אלו טרפות [ס ע"ג]. ואע"ג דהאי קרא צ"ל דברים כתיב, נקט לה הכא אידי דקאמר התשובה הב' דנפק לן מבראשית. ואפשר דלהכי לא נקט רבי יצחק להך: העולם ומלואו. לישנא דקרא נקט דכתיב [מהלים כד, א] לה' הארץ ומלואה, וטובא אשכחן הכי צפרקין ובשאר דוכתי, ומ"מ איכא למידרש ביה מילתא היכא דאפשר. וכבר כתבתי לעיל שאפשר רצו בזה לשלול הברירה 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 שאמר בשחר טוב [כד, ג] יש לך אדם

דלסטים - (נחלת)

התורה

דקאמר (קראת א"י)

בשמיא

היא בידכם, הלא בפתחים היצאים מכפתור השמידים וישבו תחתם [דברים כג, ג], העולם ומלואו ש' הקדוש ברוך הוא, בשרצה נתנה לכם, ובשרצה נמלה מבם ונתנה לנו, הריא הוא דבתיב [ב' מעשיו הגיד לעמו] לתת להם נחלת גוים וגו', הגיד להם את כל הדורות.

ד [ג] בראשית ברא אלהים [א, א]. רבי תנחומא פתח, בי גדול אתה ועשה נפלאות [אתה אלהים לבדך] [תהלים פו, י]. אמר רבי תנחומא, הגוד הזה אם יהיה

להורות סדר הבריאה מי קדם למי, עד שיקשה לנו מה שנוצר לעיל, אלא שענינו לאשמעין מציאות הבריאה שהעולם ומלואו הוא * יצרו בתחלה ויכול לעשות כרצונו, והיינו דקמסיים בראשית ברא אלהים, כלומר היינו דקאמר בראשית ברא אלהים, דאחי שפיר השתא. ואפשר היה לומר דהשתא דריש בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית, כדמשמע מכת מעשיו הגיד לעמו, אלא שהעיקר חסר מן הספר:

ד ר' תנחומא ב', נראה שכונתו בזה לפי שממאמר בראשית ברא אל"ם פקרו קמא, ותשובתם נלמד דבראו אין כתיב כאן אלא ברא כדלקמן פ"ח [ח], להכי מיימי הכא בי גדול אתה דדריש ביה אמה לנדך בראת העולם, וכיון דמיימי האי קרא מיימי הכא דרשא דהגוד הזה כו', כדרך המדרש להציא תחלה כל הנדרש בפרשה המוצא, אע"פ שאין צורך לענין הפרשה, או שהכל ענין אחד כדאכתוב בסמוך. ואפשר שהכוונה לתוך הא דקשיא לן במלת בראשית וס"ל דבראשית סמוך, וכאילו קאמר בראשית הכל, ואחא למעוטי מלאכים שהשמים והארץ נבראו קודם המלאכים, ולהכי פתח בקרא דאתה ה' דבדך, לומר שכמו שמעשה הנפלאות מאתו יתברך נלמד, כן היתה בריאת שמים וארץ, דהא צ"ן ר' יוחנן וצ"ן ר' חנינא מודו דביום ראשון לא היו מלאכים, והכל ענין אחד כמו שיתבאר, והיינו דמסיימא אגדתין בראשית ברא אלהים, כלומר השתא אחי שפיר בראשית ברא אל"ם:

הגוד הזה אם יהיה בו ב'. קשיא מאי שנה דנקט נס זה מכמה נסים המפורשים בתורה, דנהי דלא משמע לפרושיה על מה שיפליא ה' בהלל דוד, כדפירש ראב"ע, דכל גוים אשר עשית יצואו גו' [מהלים פו, ט] לא משמע על נס דוד שאינו מפורסם לכל העולם, אבל למה לא יהיה ענינו בנסיחה

ש' לו ספינה אבל הפרקמטיא אינה שלו, ואם הפרקמטיא שלו הספינה אינו שלו, אבל הקב"ה לה' הארץ ומלואה, וקל להבין. ועוד אפשר לומר כי לפי שהפילוסופים לא יתקו לש"ת אלא כללות הבריאה, אבל ריבוי הדברים והפוכיהם יתקסו אל האמצעיים כמ"ש במאמר הסמוך, לזה אמר שאינו כן, אלא שהעולם בכללו ורוב רובי עניניו הממלאים אותו שלו, שצריחתם אינם אלא דברים ואין צורך לאמצעיים. ואפשר שהוא דנק למ"ש שנתנה ישראל, ור"ל שהעולם כלל ופרט לצורך ישראל, וזה שכללות העולם נמצא בשביל פרטיו הנמצאים בו שהם לצורך ישראל:

הה"ד ב' מעשיו וכו'. כבר נתבאר למעלה [ג' ד"ה כח], אמנם עיקר ענינו לפי הפסוק הוא למיקון מלת בראשית שהיא קשת הציבור כנ"ל, ויראה שרצונו לפרש בראשית כמו בראשונה, ואין הכוונה

להורות סדר הבריאה מי קדם למי, עד שיקשה לנו מה שנוצר לעיל, אלא שענינו לאשמעין מציאות הבריאה שהעולם ומלואו הוא * יצרו בתחלה ויכול לעשות כרצונו, והיינו דקמסיים בראשית ברא אלהים, כלומר היינו דקאמר בראשית ברא אלהים, דאחי שפיר השתא. ואפשר היה לומר דהשתא דריש בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית, כדמשמע מכת מעשיו הגיד לעמו, אלא שהעיקר חסר מן הספר:

ד ר' תנחומא ב', נראה שכונתו בזה לפי שממאמר בראשית ברא אל"ם פקרו קמא, ותשובתם נלמד דבראו אין כתיב כאן אלא ברא כדלקמן פ"ח [ח], להכי מיימי הכא בי גדול אתה דדריש ביה אמה לנדך בראת העולם, וכיון דמיימי האי קרא מיימי הכא דרשא דהגוד הזה כו', כדרך המדרש להציא תחלה כל הנדרש בפרשה המוצא, אע"פ שאין צורך לענין הפרשה, או שהכל ענין אחד כדאכתוב בסמוך. ואפשר שהכוונה לתוך הא דקשיא לן במלת בראשית וס"ל דבראשית סמוך, וכאילו קאמר בראשית הכל, ואחא למעוטי מלאכים שהשמים והארץ נבראו קודם המלאכים, ולהכי פתח בקרא דאתה ה' דבדך, לומר שכמו שמעשה הנפלאות מאתו יתברך נלמד, כן היתה בריאת שמים וארץ, דהא צ"ן ר' יוחנן וצ"ן ר' חנינא מודו דביום ראשון לא היו מלאכים, והכל ענין אחד כמו שיתבאר, והיינו דמסיימא אגדתין בראשית ברא אלהים, כלומר השתא אחי שפיר בראשית ברא אל"ם:

הגוד הזה אם יהיה בו ב'. קשיא מאי שנה דנקט נס זה מכמה נסים המפורשים בתורה, דנהי דלא משמע לפרושיה על מה שיפליא ה' בהלל דוד, כדפירש ראב"ע, דכל גוים אשר עשית יצואו גו' [מהלים פו, ט] לא משמע על נס דוד שאינו מפורסם לכל העולם, אבל למה לא יהיה ענינו בנסיחה

א"י

מ"א

ר"ל

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

ד"ה

למה שהש"י בלתי משתנה בשום נד, ואם הטבע ציוריו טבע קיים, ובעת הפלא יצטלהו, הוא שינוי בחקו יתברך. ואמר שבעלי דעת זה נחלקו לז' כחות, הא' הראש"ע וסיעתו האומרים שהאמצעי הוא הנביא, כמו שנראה מרוב הנסים שנמצא בהם נביא, וטענתם שפועל הפשוט צמורכב לא יעלה כפועל המורכב צמורכב, והנביא מצד הדבוק בשכלו בעולם השכל הפשוט יקבל פועל השי"ת, ומצד עצמו שהוא מורכב יפעל צהיולי המורכב, ואז אלל עיונו ודבוקתו בכל, יפעל בכל ויעשה מה שירצה צהיולי החלקי. והב' דעת רל"ג שלחשצו שכל הצורות נשפעות מהשכל הפועל אמר שג"כ הפלאים שהם צורות בנושאים ראוי שייוחסו אל מלאך שהוא השכל הפועל, כמו שנמצא בדברים מהפלאים שנוכר גם מלאך כמו בסנהריב וחנניה מישאל ועזריה ודניאל. ואמר שהנביא יהיה שם ג"כ כדי שיהיה הקיבול ההוא חלקי. והג' שהאמצעי הוא הכח השמימי, לפי שכל עניני זה המציאות נכונים אליו, וחזקו זה הדעת מקצת כתובים. אמונה דעת החכם הנזכר אחרי האריך בטענות ציטוט ג' הדעות הנזכרות, שהפלאים אינם מתיחסים אלל לש"י בלי אמצעי, ויחסו אל רז"ל צמ"ש [בהגדה של פסח] אני ולא מלאך כו'. והיתה כלל טענתו שכמו שהחק הטבעי הוא יתברך בראו, ג"כ שינוי לא יהיה אלל מידו, כמלך שהניח חוקים ומשפטים שאין צד וולתו לשונות. ועם שהוא חלק צין שם פלא לאות ומופת ונס, מ"מ כבר הודה שמה שהוא צבחינת שינוי הטבע לא יוחס אלל לו יתברך, והשיב אל הספק הקודם כי לא יחייבו שינוי בחקו יתברך, שהשינוי אינו אלל צבחינת המקבלים:

והצ"ח שם"ש ששינוי הטבע לא ייוחס אלל לש"י הוא ודאי אמונה אומן, אמנם מ"ש שאלל הפלא שהוא שינוי הטבע לא ימצא אמצעי כלל, ובענין הנס שהוא אלל הולת עם או איש, הכרח שיתמצע השכל הפועל, ובענין האות והמופת שהוא אלל הודעת הדברים הכרח שיתמצע הנביא, לא נ"ל. שהאמונה האמיתית שכולם הש"י הוא הפועל העצמי ואליו יתיחסו, אמנם התמצעות האמצעיים אינו מהמחוייב ולא מהנמנעו, שלפעמים יפליא לעשות הש"י בלי שום אמצעי, כמכת צכורות שעליה נאמר אני ולא מלאך כו', כי שם היה שידוד כל המערכות ומנועותיהם. ולפעמים ע"י מלאך, ולפעמים ע"י הגרמים, ובענין המצול שנטל צ' כוכבים מכימה והביאו כדאיחא במסכת ר"ה [יא ע"ב], וכן אמר לקמן פנ"א [ג] גבי קדוש שהכל היה מן השמים. ולפעמים ע"י נביא לצד, כתחיית המחיס דאליהו ואלישע ויחזקאל. ולפעמים ע"י צריות קטנות אפי' נפרדע ועקרב כדאיחא לקמן פנ"א [ח], והכל כפי מה שיראה נאות בעיניו יתברך לפי הענין. והתמצעותם לא יעלו התיחסותם אליו יתברך, שכולם ככלים ציד האומן, על דרך [ישעיה י טו] היתפאר הגרזן על המוצב צו. גם ההצדלים שהניח צין הפלא והנסים צו' דברים צדויים, דהא אשכחן מעשה השי"ת אלל הנס צברכת צרוך שעשה לי נס, צרוך שעשה נסים וזולתם, ושם פלא גבי מלאך כדכתיב צמנות [שופטים יג טו] ומפליא לעשות, ונאמר [יחל ג, ג] ונחתי מופתים צשמים וצארך.

כשיציאלנו מצין העמים, כפירוש הרד"ק צכמה נסים מפורשים זולת זה. וליכא למימר דאידי דקא צעי למימר צריחא המלאכים שעליהם נאמר עושה מלאכיו רוחות, וכבר יקשה לקצת איך יהיו מרות ועושים שליחותם אנה ואנה, שהרות אינו עומד במקום אחד, אלל א"כ הוא נעצר ונחפס צנוד וכדומה, לזה אמר שזה לא יפלא מהיוצר, שהרי רוחו של אדם עומד צו שלא כטבעו, דהא לא ראי זה כראי זה, דרוח צני האדם הוא גשמי, והמלאך הוא שכל פשוט, ומה שיחואר צרות ואש הוא על המצא בהם סגולתם כפי שליחותם, כענין שמוחיהם שיקרא רפאל על שם הרפואה וכדומה. וי"ל דמשום דהך שכיח תדיר ומוחש טפי מכל הנסים נקט ליה. אי נמי להודיענו שאפי' צדברים הטבעיים יש בהם נס, כשנצבונן אליהם שכל המורכבים ראוי היסודות עומדים היפך טבעם, שהאש טבעו לעלות והוא עומד מתחת לארץ צתוך האצנים, והמתכות והעפר שטבעו לרדת למטה הנו עולה צקצה הצמחים והאילנות הרמים, והרוח שטבעו להשוטט ושלל להתקבץ הוא עצור בכל המורכבים, ואין ההיקש מוצא סיבה לכל זה אלל שהוא מנפלאות תמים דעים, וכמ"ש צעל העקדה צרים שער י"ז על מי עלה שמים גו' [משלי ל, ד]. ולפי שיותר נפלא בענין זה הוא יסוד האויר, כי שאר היסודות כבר תועיל התחצולה האנושית להעמידם זמן מה צחילוף טבעם, אלל יסוד האויר אין תחצולה מספקת להעצירו צמקום פתוח אפילו רגע אחד, לזה זכר זה מזולתו.

וקרוב לי לומר שמאמר זה כפתח וסייעתא למ"ש צמקון שהצריחא אינו צסיוע המלאכים, כי מהיות הדברים יוצאים מההיקש נדע שאי אפשר להם שיהיו מאת המלאכים המושלים על הטבע אלל מאתו יתברך לצדו, כמו שהגלות היצשה לוקח למופת ראה על ההשגחה האלהית, כי בטבע היה ראוי שיצברו המים על הארץ, כמ"ש צעל העקרים צמאמר ד' פ"ח. ויראה שזהו שאמר הכתוב [מהלים כד, א] לה' הארץ ומלואה וכו', והמופת כי הוא על ימים יקדה, ואם כן עמידת הרוח צאדם עם היותו נקצים נקצים ראה על היותו עשוי צתכונה אלהי"ת צכמה וצתכונה, וכמ"ש אשר יצר את האדם צכמה וכו', וסיומה ומפליא לעשות. והיינו דמסיק בי גדול אתה ועושה נפלאות צמה, כי אתה ד' לבדך בראת העולם, שהצרים קרובים, וזה מופת לזה. והיותו נכון דמשום דכתיב התם כל גוים אשר עשית מפרש דקאמר היינו צמעשה האדם, דאל"כ לא היל"ל אלל כל הגוים, אלל דאחא למימר שע"י מה שעשיתם צנס יצואו ויצבדוך, ומהאי טעמא נמי דריש ליה צמקון צמו אתה לבדך בראת העולם, דצריחא צקרא מאן דכר שמה, אלל דקאי אגוים אשר עשית, דהיינו שנפלאות הן צמעשהם, ומפרש דהיינו צריחא העולם שהם צכלל.

וקרוב לדרך דרש, נכון שנאמר שזה המאמר הוא סובב על דרוש נפלא התפלסף צו החכם דרך אמונה בשער צ' מאמר מ"ג. והוא אם מה שהשי"ת פועל הנפלאות הוא צזולת אמצעי, או אם הוא ע"י אמצעי והש"י הוא הפועל הרחוק והאמצעי פועל קרוב. והראה פנים לכאן ולכאן, אלל הלא הא'

(ל"ב)

(י"ג) [צ"ח]

האיניא

(ל"ב) [צ"ח]

[צ"ח] [צ"ח]

למימר

[צ"ח] [צ"ח]

וג' ט'

ואיך שיהיה הנה דעות הראשונים המחייבים אתמעיים צין הש"י והפועל איך שיהיו הם בטלות, שהעושו לטבע יגש חרצו לצטל, צין שמאמר כדעת החכם הנו' שלא יתמנעו כלל בשידוד הטבע, צין לסגתמי שכבר יתמנעו ככלים ציד האומן. וצין נאמר שעל זה אמר אמר רב תנחומא כי גדול אתה ועושה נפלאות בו. והציא ראשון מופת על שאין צורך אל התמנעו הנציא, ממה שהאדם עשוי מחיילים מחיילים וכו' שאין זה אלא נס כנ"ל. ואי אפשר לומר שזה ע"י נציא, שזה נמצא מצריאת העולם ועד עכשו. ולראיה על שאין המלאכים אתמעיים סמך הא

אע"פ שהוא מצוה, כמו שהוא דרך המדרש תמיד. ועוד דאין מאמר אימתי נצראו המלאכים נקשר למ"ש הנוד הזה בו, וכן כתוב בשוחר טוב מזמור פ"ו כי גדול אתה ועושה נפלאות, אמר רב תנחום בשר ודם מקלסין אותו ומקלסין אפרכיות עמו בו, אצל הקצ"ה אין אדם נושא עמו במשאו. מדע לך שצין ר' חנינא ור' יוחנן אמרו צ"י נצראו המלאכים בו. גם ממה דאיתא במזמור כ"ד נראה כן, אלא שחפסו קרא דאיתא הוא ה' לצדך תמורת קרא דידן. וקישור המאמרים כך הוא, דראשונה דריש קרא דכי גדול אתה לענין מעשה האדם שעשוי נקצים נקצים בו, ואח"כ דריש ציה דרשא אחרימי דהיינו שהוא לצדו צרא העולם צלי סיוע אחר, שלא כדרך המלאכים שהם צריכים אל סיוע שריהם לישא במשאם, שלכן מתקלסים עמו. וסמך לצדדיו פלוגתא דר' יוחנן ור' חנינא צבריאת המלאכים, לאחויי מימרא דר' יצחק עליהו דקאמר שלא נצרא ציוס א' כלום שלא יאמר וכו', ויליף לה מדכתיב אני ה' עושה כל, דדמי לדרש דר' תנחום דאיהו נמי דריש לה מצי גדול אתה וגו'.

אבל לפי האמת יש לישא הגרסא יפה, וזה צבריאת המלאכים בו, ומ"ש מ"ך בשר ודם מתקלם תרתי מילי נינהו, דחדא מיירי צבריאה שלא נצרא ציוס א' כלום, ועל זה ידרש אתה אלי"ם לצדך דקאי אעשה כנ"ל, ואידך שהוא לצדו מתהדר לפי שהוא לצדו נושא משאם, והיינו מה שמנהגם ומנהלם תמיד, ועל זה ידרש גם כן אתה אלי"ם צבדך דקאי אישחמו ויכדו דקאמר. ומה שלא אמר הוא לצדו מתהדר על הצריאה, לפי שאין דרך הכבוד אלא למה שמטיב ומשגיח תמיד, כענין משא המלך לעם. ומ"ש בשוחר טוב מדע לך שכן וכו' לאו משום דהיינו הא, אלא דכי היכי דצבריאה הוא יחידי כן הוא צנשיאת משאם. וקישור המאמרים כך הוא, דצרישא דרש אתה אלי"ם צבדך על מעשה נפלאות, ואחר כך דורשו לענין הצריאה, ואח"כ לענין ההנהגה. ויהיה לפי זה אומרו ועושה נפלאות על הצריאה, שאע"פ שמנהג העולם בטבע הנה מציאותו נס הוא כמ"ש החוקרים. וג"כ יהיה אומרו נפלאות על ההנהגה שהיא ע"י נסים, כמ"ש [פסחים ק"ט ע"א] קשים מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף. ואמרו לקמן פ"ג [ד] ששקולה גשם כחמיית הממים, א"כ דרישא דקרא צנפלאות כפשטיה, וקייפא צבריאה או צהשגה. ומה שלא אמר דבר אחר אימתי נצראו בו לא קשה, דהא דאימתי נצראו לאו מימרא דרב תנחומא היא, אלא דרב תנחומא מייתי לה הכא משום דעל פיה יתצאר ג"כ קרא דידיה, דהיינו אתה אלי"ם לצדך, ולא הציא אותה אלא צנורתה, ולהכי נמי לא ציאר צה שעל זה הדרך יתצאר אתה אלי"ם לצדך:

ועל דרך הדרש י"ל, שלפי שקלית מהפילוסופים מסלקים השגחתו יתצרך מעניי העולם הזה השפל שיאמרו שהם

דאימתי נצראו המלאכים בו, שאחרי שהנחת הטבע לא היה על ידם לסיבה שנוכח צמון, אם כן גם צמולו אינו אלא לש"י, והיא עצמה הטענה הנ"ל, וזה אומרו מי הדיח שותף עמי בו, שהשותפות הוא הכנת הטבע על קדרו, כמ"ש שם החכם הנזכר על מ"ש [שם י ע"א] כל הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקצ"ה, וכל שכן שהגרמים שפעולתם חסירה צצלי דעת וצחירה אינם אתמעיים. ואין לומר שכנגד הגרמים אמר מ"ך בשר ודם מתקלם בו, ותהיה כוונתו לומר שלא יתקלסו מערכות השמים כמו שיתקלסו השמים צנושאם צמשא המלך למה שאין צחיריים, שהרי מאמר זה כלפי המלאכים נאמר כמ"ש צמון. אצל אפשר שרצה צזה מ"ש שעם היות שלפעמים מתמעיים המלאכים או זולתם צנפלאים, לא יחסר צצודו יתצרך צצין שאין כשרים המתקלסים עם המלך, שהמלך צריך אליהם צהכרת והם צחיריים, אצל אלו אינן אלא ככלים ציד האומן שלא יצדק עליהם הקילות. ומה נעמו דצריו שאמר צסוף המאמר לדרך זה, וזה שכדי להטעים עיקר הטענה הנזכרת על פי הכתוב אמר כי גדול אתה ועושה נפלאות צמה כי אתה אלי"ם צבדך בו, והם קרוצים לדברי החכם הנזכר שאמר שם ו"ל, וכן ראוי כי המשפיע הטבע הוא לצדו ראוי שינסם לא נמצא אחר ולא יצטרך אל אתמעיים אחר:

אימתי נצראו המלאכים בו עד דבר אחר כי גדול אתה מ"ך בשר ודם מתקלם בו. לכאורה נראה שהלשון מסורס, דצרישא צ"ל דבר אחר כי גדול אתה ועושה נפלאות, בנוהג שבעולם מ"ך בשר ודם מתקלם בו, עד הוא צבדו מתהדר בעולמו והדר אימתי נצראו המלאכים בו, וכמו שהציאו הילקוט. דהא מ"ש הוא לצדו מתקלם צעולמו הוא ממש מה שלא נצראו המלאכים ציוס א', להורות שהוא יתצרך לצדו צורא העולם, והיכי קאמר דבר אחר, והיינו דכתיב מיצעי ליה. ועוד דהא אימתי נצראו בו כדי שלא יאמרו בו, ע"כ מהאי קרא קדריש, דאל"כ למה נזכר כאן הרי אין כאן עיקר מקומו אלא לקמן פ"ג [יא] דמייתי לה. וצוחר טוב [פ"ג ד] נמי מייתי להאי קרא דאתה הוא ה' לצדך אתה עשית את השמים, ואם כן הול"ל כיצד מידריש מגו קרא

אמרי

מאמרים

א"כ

(ת"י כ"א)
(ת"י)

א"כ

צרי

צ"כ

קטנים מערכו, והנהגתם מקורה צד מערכות השמים, וזה היה דעת עובדי עבודה זרה הקדומים, וקצת אומתנו שהיו טועים אחריה שהיו נותנים כבוד וממשלה לאמנעיים, כחשכם שמהם מנעדי גבר כוננו. לצטל מחשבה זו אמר שכל מה שעושים המערכות ומניעהם ע"פ גזרתו הפרטית הם עושים, לא כדרך מלכי האדמה ששריהם נושאים ונותנים בהנהגת המדינה מבלי ידיעתו צפרטיה, וע"כ יחוייב גם כן נד קילוס להם צמה שמשלימים מה שיחזק מהנהגת המלך. וסמך לזה ענין צריאת המלאכים לומר שכן שצריאת העולם הזה הייתה ממנו יתברך בלי אמנעי, כן ענין השגחתו, שאם לשפלותו לא תשולת השגחתו זו כל שכן כי לא היה לו לצרואו. ויתכן לומר שצא לצטל דעת צעלי

הקדמות האומרים שהמשך המציאות מהסיבה הראשונה על דרך חיוז בהמשך האור מהשמש, כי לפי זה לא תהיה תפארת ה' לצדו ציולת על העולם לשנות ממנו דבר, כי בהכרח נמצאים עמו והרי מתקלקלים עמו, כגדולי המדינה עם המלך שנושאים עמו במשאו, וסמך לזה ענין צריאת המלאכים שאפילו הם אין להם שום שררה עמו יתברך:

ובתיב עושה מלאכיו רוחות. דרשינן סמוכים, דכיון דהמקרה צמים צב' הוה, ה"נ מעשה המלאכים דהיינו עושה מלאכיו רוחות דסמך ליה צבני הוה. וא"ת נימא שציוס התיסד הארץ נצראו, דהא סמך נמי ליסד ארץ דכתיב צתריה. י"ל דניחא ליה לומר צב' דנקרא דהמקרה צמים נמי כתיב כנפי רוח, ומלאכים איקרי רוחות. ולדעתיה דר' יוחנן לא נזכרה צריאת המלאכים בתורה. אי נמי נרמזה באומרו [בראשית א, ב] ורוח אלי"ם מרחפת על פני המים. ובספר מגן אבות ח"ב פ"ב כתוב שנרמזו המלאכים באומרו [שם א, ב] ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, כי המלאכים נקראו צבא השמים, כמ"ש [דברי הימים ב, יח] וכל צבא השמים עומדים מימינו ומשמאלו, והם המלאכים ודאי, כמ"ש [ישעיהו ג, כ] שרפים עומדים ממעל לו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל [א, ב] צב' ויכולו כו'. אצל ר' חנינא לא דריש סמוכים וליף מגו"ש. ואפשר דס"ל דעושה מלאכיו רוחות לאו צמלאכים קמיייר, אלא הכי קאמר השי"ת עושה לפעמים הרוחות מלאכים, על דרך שאמר לקמן [א, ב] ע"י הכל עושה הקב"ה שליחותו:

בחמישי נבראו המלאכים. זה אינו מסכים למה שהסכימו החוקרים שהנצדלים מניעי הגרמים, כי קודם היום הה' איך התנועעו בצלי המצא נצדלים צעולם. ואיפשר שבימי צראשית התנועעו במאמר ה' ואחר כך מסר תנועתם לנצדלים. ובעל מגן אבות צ"ב פ"ב מכח קושיא זו אמר שהמלאכים האלה רמז לרוחות השדים, ומה שלמדו מבשחים יעופף הוא אסמכתא. ואין ספק שלא ראה המימרא במקומה, שהרי אמר

הקדמות האומרים שהמשך המציאות מהסיבה הראשונה על דרך חיוז בהמשך האור מהשמש, כי לפי זה לא תהיה תפארת ה' לצדו ציולת על העולם לשנות ממנו דבר, כי בהכרח נמצאים עמו והרי מתקלקלים עמו, כגדולי המדינה עם המלך שנושאים עמו במשאו, וסמך לזה ענין צריאת המלאכים שאפילו הם אין להם שום שררה עמו יתברך:

ובתיב עושה מלאכיו רוחות. דרשינן סמוכים, דכיון דהמקרה צמים צב' הוה, ה"נ מעשה המלאכים דהיינו עושה מלאכיו רוחות דסמך ליה צבני הוה. וא"ת נימא שציוס התיסד הארץ נצראו, דהא סמך נמי ליסד ארץ דכתיב צתריה. י"ל דניחא ליה לומר צב' דנקרא דהמקרה צמים נמי כתיב כנפי רוח, ומלאכים איקרי רוחות. ולדעתיה דר' יוחנן לא נזכרה צריאת המלאכים בתורה. אי נמי נרמזה באומרו [בראשית א, ב] ורוח אלי"ם מרחפת על פני המים. ובספר מגן אבות ח"ב פ"ב כתוב שנרמזו המלאכים באומרו [שם א, ב] ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, כי המלאכים נקראו צבא השמים, כמ"ש [דברי הימים ב, יח] וכל צבא השמים עומדים מימינו ומשמאלו, והם המלאכים ודאי, כמ"ש [ישעיהו ג, כ] שרפים עומדים ממעל לו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל [א, ב] צב' ויכולו כו'. אצל ר' חנינא לא דריש סמוכים וליף מגו"ש. ואפשר דס"ל דעושה מלאכיו רוחות לאו צמלאכים קמיייר, אלא הכי קאמר השי"ת עושה לפעמים הרוחות מלאכים, על דרך שאמר לקמן [א, ב] ע"י הכל עושה הקב"ה שליחותו:

בחמישי נבראו המלאכים. זה אינו מסכים למה שהסכימו החוקרים שהנצדלים מניעי הגרמים, כי קודם היום הה' איך התנועעו בצלי המצא נצדלים צעולם. ואיפשר שבימי צראשית התנועעו במאמר ה' ואחר כך מסר תנועתם לנצדלים. ובעל מגן אבות צ"ב פ"ב מכח קושיא זו אמר שהמלאכים האלה רמז לרוחות השדים, ומה שלמדו מבשחים יעופף הוא אסמכתא. ואין ספק שלא ראה המימרא במקומה, שהרי אמר

הקדמות האומרים שהמשך המציאות מהסיבה הראשונה על דרך חיוז בהמשך האור מהשמש, כי לפי זה לא תהיה תפארת ה' לצדו ציולת על העולם לשנות ממנו דבר, כי בהכרח נמצאים עמו והרי מתקלקלים עמו, כגדולי המדינה עם המלך שנושאים עמו במשאו, וסמך לזה ענין צריאת המלאכים שאפילו הם אין להם שום שררה עמו יתברך:

ואינן צרי

צתק

2

העקידה בשער **כ** עליהם נאמר את השמים בפסוק א' גם מ"ש בעל דרך אמונה בשער ג' מ"א שאין לזרז אל זכירתם, שהם מהמטורף שבאומרו את השמים ואת הארץ שהוא בריאת העולם בכללו, והש"י הוא הצורר הדבר הנמשך מהצורף הוא המלאך. עם שבעיני יתכן שזה

שאמרו בפי' אין דורשין [מגיגה יד ע"א] אמר רב שמואל בר נחמני כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך, שנאמר [מלהים ל, ו] וברוח פיו כל נברא. אין כל זה נודק אליבא דר' יוחנן ור'

חנינא, דהא לפי התשובות האלה ז"ל שקדמה בריאתם ציוס א'. וי"ל דמשום כבודם העלימה התורה בריאתם, כי לא לכבוד להם להזכר שנבראו אחר שמים וארץ. אי נמי לאפוקי ממ"ד שהעליונים עיקר, כמ"ש לקמן [נא] גבי השמים נבראו תחלה, לזה העלימה וזכירת המלאכים לומר שאפי' הם אינן נחשבים להיות עיקר וכל שכן השמים. ומעתה נוכל לומר שהאדם עיקר, או שכל אחד מכיוון שבביל עצמו. ובספר מגן אבות ח"צ פ"ג השיב שלא נתבארה בתורה בריאתם, לפי שהם שללים נבדלים מחומר, והחוששים הגופיים לא ישיגו, כי לא ישיג כח גשמי כי אם נמצא גשמי, ונכון הוא:

שלא יאמרו ב'. אין להקשות שיצאם בראשון ויעלים זמן בריאתם, דמ"מ יהיה רחוק מסביר לומר צא' בראש ונעזר בהם. וכל שכן שהכתוב רוצה לרמוז לבריאתם שלא יפקפקו הטועים לומר שלא נבראו, והכרח לכתוב רמוז בריאתם ציוס: **שלא** יאמרו מביבא' היה מותח ב'. מימא היכי הוה אס"ד 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 שכל מאד ואין כבודו יתברך להתעסק בו כדעת הפילוסופים, לכן עשאו ע"י המלאכים. דהא כיון דסוף סוף ממדד באמצעיתו אינו נוהג בכבודו. ועוד קשה דלא ימנע אם המהרהרים יאמינו בעדות התורה, אם כן אפי' שיצאם מלאכים ציוס א' כיון שהעידה תורה שהש"י ברא את השמים ואת הארץ שוב ליכא הרהור, ואם יפקפקו **בעדותם**, השתא נמי יאמרו שהתורה כחשה, ולעולם ציוס א' נבראו ולסיועיהו אינטרק. וי"ל שהיו אומרים שאע"פ שלא קצרה ידו לעשותו מ"מ נשתתפו המלאכים צמלכתו להקל העומת מעליו, כמו שהאדם ישתף לזולתו צמלכתו אע"פ שהיה יכול לעשותה יחידי. ומה שאמרה תורה שהש"י ברא העולם לא קשה, דכיון שהוא עיקר אצל המלאכה והיה אפשר לעשות הכל, אלא שהוא שחפס צקצתו, הכל יקרא על שמו, ועל פיו הם עושים. ועוד דשלותו של אדם כמותו וכדכתיב [מלכים א, ו, יד] ויבן שלמה את הבית.

והיותו נכון עם שהוא קרוב לדרש, שלהיות הסכמת רוב חכמי החקירה וקצת מהתורניים שאי אפשר לבריאת רוצי הנמצאות וכל שכן ההפכים, אם לא ע"י התמצעות

קצת א"ב

האמצעיים שמהם ימשך הריצוי וההתחלפות לא מהש"י, וכדאכתוב בפרקין ס"י כ"א ב"ה. ולפי דבריהם ז"ל שקדמה בריאת המלאכים צהכרח למעשה שמים וארץ, כי יאמרו שאי אפשר הממשך מהתחלה א' פשוטה שום ריבוי וחילוף, לכך אמר שלבטל דעת זה לא נבראו המלאכים

ציוס א', להורות שהכל מאתו יתברך בלי אמצעי, וזהו שאמר **שלא** יאמרו שמיבא' מותח ב', **יראה** שהקצוות ההפכיים וריבוי הדברים היוצאים מפשיטות הנקודה אינו אלא מהמלאכים, והש"י ממדד

באמצעיתו שהוא מרכז הכל וסוף הכל, וסיבה ראשונה המשפעת ומקיימת לכולם, ולכן תיחסם בריאת העולם לו יתברך, כי בבריאתו את המלאכים ברא את הכל המושפעים

מהם, ולא היה זה חסרון וקיצור צחקו יתברך, אלא הוד **הדברה** כיון שטבע הענין מחייב כן, כי יאמרו שלא יתואר ביכולת על בריאת אחר שזה לו, או לקצץ צין ההפכים וזולתם מהנמנעות, ולזה אמר רוקע הארץ מואתי, מי אתי כתיב, דאילו הוה כתיב מאתי כבר היה אפשר לומר שהבריאה מהמלאכים, ומ"מ יחסה לעצמו כי הוא הסיבה הראשונה, אבל צמ"ש מי אתי גילה שמאיתו יתברך ממש היתה ולא ע"י אמצעי, דאי מי אתי בכת קאמר ולא צמלכתו, והיינו לומר שהכל שלו שהוא סיבת הכל כנוכח, למה ליה למכתב מי אתי, לכתוב מאתי כקריאתו. ומ"מ קרינן מאתי, דלכ"כ לא הוינא נחמי לאבדולי צין מאתי וצין מי אתי. אי נמי מאתי אינטרקין לומר שהבריאה מכחו ומאיתו לבד, ולא שמצא חומר קדום כדפירש ר"י אברבנאל. גם אפשר שלא דברו על מציאות הבריאה אלא על תנועת הגרמים, כי להוציא מלב האומרים שתנועתם ע"י הנבדלים כנ"ל, לכן לא בראם עד שכבר התנועעו תחלה בלחם, 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 **הם** ב' קטבי הגלגל. ומ"ש מי היה שותף בברייתו ש' עולם **יראה** שכמו שלא נשתתף עמו שותף צברייתו כן צהנעו:

אלא אני ה' עושה ב'. לא קאמר דהא הוא דכתיב אני ה' כדרך המדרש, לפי שאין כתוב זה צריך לראיה, דכיון דנתבאר דלכו"ע לא נבראו **כאחד** מבוחר שלא היה לו מסייע, וקרא לא לאשמעינן זה צא אלא לומר שכמו שנטה שמים לבדו כן יסדד המערכות לגאולת ישראל, כמ"ש שם [בישעיה כה] מפר אותות בדים, והכא לישנא דקרא נקט והכי קאמר, אלא הענין היה כמו שאמר הכתוב **אני ה' עושה כל (אלה)** שפירושו מי היה שותף ב'. וגם **רצ** נחומא דמייתי הך מימרא דבריאת המלאכים אקרא דאיתא אלי"ס לבדך, לאו משום דצעי לאחויי ראה מקרא, אלא ר"ל **שע"י** זה קאי קרא, דלא אינטרקין למימר שהוא לבדו אלי"ס או שהוא לבדו ברא העולם ואין אחר עמו, וגם לא צא לומר שה' לבדו עושה

יב

יב

יב

יב

יב

יב

יב

הנפלאות כדקאמר בפירוש הא', דהא מרישא דקרא נפקא. אלא לומר שהוא לבדו נברא בלי עזר המלאכים. גם מ"ש נשומר טוב מזמור כ"ד הה"ד אמה ה' לבדך כו', אימתי נבראו המלאכים כו', לא מייתי קרא לראיה אלא לנארו עם זה שאמר אימתי נבראו המלאכים:

למה כי אתה אל"ם לבדך. סיומא דמילמיה היא, כלומר אע"ג דמפיקנא לקרא לבריאת עולם, מ"מ דרשא קמייחא לא וזה ממקומה, דהא ע"כ קרא במעשה נסים איירי, דנפלאות כתיב בהדיא, ותרוייהו איתנהו בקרא. דאי לנפלאות בלחוד קאמי לא היה ז"ל אלא כי גדול אמה ועושה נפלאות לבדך אמה ימירא, ואל"ם למה לי, אלא דסיפא דקרא אמה לבריאת העולם. אף על פי שלא נזכר בפסוק זה, לא קשה דקאי אכל גויס אשר עשית דמשמע בריאה כדכתוב לעיל. וגם נרמו באומרו אתה אל"ם לבדך, שמאמר האלהות תואר לצורה עולם, כי שם האלהות ענינו היותו מחוייב המציאות והתחלה לכל. וזהו אצלי כי מי אלוה מבדעי ה' ואין צור זולתי אלהינו [מהלל ית, נב], כי

צור נאמר על ההתחלה כמ"ש הרב [מורה נבוכים] בח"א פי"ו, והכוונה שאין שם אלוה צורך בזולתו, כיון שאין התחלה לכל הנמצאים וזולתו, ומדנקטניהו בחד קרא משמע דהא בזה תליא, כי עשותו נפלאות לבדו הוא למה שהוא לבדו ברא את העולם. ואופן ההמדתם והתלותם זה בזה נתבאר לעיל על ב' הפנים. ואה"נ לדרשא ה' דדרש דבר אחר מ"ך בשר ודם מתקלם בו יתבאר ג"כ עושה נפלאות כפשוטו כדכתיבנא לעיל. או שיאמר אמה עושה נפלאות למה, שאתה לבדך מתקלם בעולמך, ולא הזכירו לביאורו, כי לא זכר מ"ש למה כי אתה אל"ם בראת כו', אלא משום דהוי מענין הפסוק דהיינו בראשית ברא אל"ם דמסיים ביה כדכתיב לעיל. ומה שלא קמך דברים אלו למ"ש ראשונה אימתי נבראו בו, כי שם הוא שדורש הכתוב על הבריאה, מפני שרונה המימרא בענינא דשייך לקרא דהיינו בראשית כדרך המדרש תמיד. ומה שלא הקדים דרשת מלך בשר ודם מתקלם וכו' לאימתי נבראו המלאכים, שכן היה ראוי כדי לסמוך האי סיומא דדריש אמה אל"ם לבדך בבריאה, כמו שהוא ג"כ המכוון במ"ש כאן מימרא דאימתי נבראו כו'. היינו משום דברים מיימי פירושי הכתוב כסדרן, ברישא הפירוש הא' שכולו מדבר בנפלאות שהוא פשוטו, ואח"כ מה שיפורש במ"ש אימתי נבראו וכו', שגם זה הפירוש מצויר אחר שקדם לכל מימרא דר' יוחנן ור' חנינא, ואח"כ הפירוש הג' שכולו מחודש

שמים לבדי וגו' מאתי [שם מר, כד], מי אתי בתיב, מי היה שתף עמי בבירתי של עולם.

דבר אחר כי גדול אמה ועושה נפלאות, בנהג שבועולם מלך בשר ודם מתקלם בבריאה, וגדולי המדינה מתקלסין עמו, שנושאין עמו במשא, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא הוא לבדו ברא את העולם, הוא לבדו מתקלם בעולם, הוא לבדו מתתדר בעולם. אמר רבי תנחומא, כי גדול אמה ועושה נפלאות, למה, כי אתה אלהים לבדך, אתה לבדך בראת את העולם.

ה [ד] בראשית ברא אלהים. עושה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה

מדר' תנחומא, ושז חוזר לפרשו כולו על השיטה ה', כדי לסיים במאי דשייך לבראשית ברא אל"ם.

ה ששה דברים קדמו. נראה דדריש מלת בראשית ב' מלות, וכאילו קאמר ברא שית, והמלה תשמש לב' משמעויות, כלומר שבראשונה ברא ו' דברים אלו מהם בריאה ממע ומעם בריאה מחשביית, ולהכי מייתי להך דרשא הכא לתרזי מלת בראשית שעמדו עליה במימרות הקודמות כנו' שם, והיה המירון שבראשית פירושו בראשונה, וכתב בראשית לרמוז לקדימת ה' דברים. ואפשר נמי דמייתין לה משום הא דר' שמואל דקאמר עלה מחשבתן ש' ישראל קדמה לב', כי לפי זה תפרש מלת בראשית שם פירוש בשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו, אלא שא"כ העיקר חסר. אמנם בהעתקת הילקוט [רמז ב' כחב], אמר ר' יודא בר שלום מקדש ומתחלה אין כתוב כאן אלא בראשית, בזכות ישראל שנקראו ראשית שנאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתו, משל למה הדבר דומה למלך שלא היה לו בן ואומר טלו מלנין וקלמין לבנו כו'. גם לקמן בספר ויקרא פ' ל"ו [ד] אמר ר' ברכיה שמים וארץ כו' שנאמר בראשית ברא אלהים וכו':

ויש מהן שעלו במחשבה, וקדמו דקאמר ללדדן נקטיה, דיש מהם שקדמו בפועל, ויש מהן שקדמו במחשבה. אי נמי דכולהו קדמו בפועל קאמר, דמחשבה דהקב"ה חשיבה מעשה:

שעלו במחשבה דהבראות. פירוש שקדם בריאת העולם חשב עליהם הש"י לברוא אותם בזמן שנבראו, אבל אין לפרש שמתחלה עלה במחשבה לבראותו קודם בריאת העולם ואחר כך לא נבראו אלא אחר בריאת העולם, דא"כ הוי שינוי מחשבה ח"ו. ועוד שמ"ש שהתשובה קדמה לא אחי כלל, דהא אי אפשר לתשובה שתמצא בפועל בטרם הריס יולדו. גם מ"ש שמחשבתן ש' ישראל קדמה לב', לא אחי שפיר להאי פירוש כפי המשל שהביא. גם מ"ש צפ' מקום שנהגו [פסחים נד ע"א] אור דידן עלה במחשבה ליבראות בערב שבת ולא איברי עד מוצאי שבת, צריך לפרשו כן. ומ"ש העקידה בשער ג' שהכוונה בכל מקום שאמרו חז"ל בתחלה עלה במחשבה כך ואח"כ עשה כך, הוא שהכל נדדים ידועים אצלו יתברך בזה, אלא שהכריע המציאות היותר נאות לפי תועלת הנמצא. עם שדבריו טובים ונכוחים ומוכרחים בכל מקום שאמרו שהמחשבה והמעשה נתחלפו במציאות המעשה, מ"מ כשאין מאמרם אלא

ימתי ד' ה'

ימתי ד' ה'

קדמו

בביתא

גם דא
בביתא

ובעצ' מגלה עמוקות כחז שהעולם הנזכר כאן הוא עולם השכל, והתורה וכסא הכבוד הם עולם השכל ועולם הגלגלים שהם קודמים אליו בטבע קדימת מציאות שהם סיבה אליו. אבל מ"ש איני יודע אם התורה קדמה לו' הוא שנסתפק אם עולם השכל היה סיבה לעולם

הגלגלים, וצפורה השכל הפועל אם הוא עלול לגלגל הלכנה כמ"ש

אריסטו. ור' אבא הכריע שעולם השכל קדם לעולם הגלגלים, והשכל הפועל להבדלו מחומר הוא עלה לגלגל הירח ולא עלול, אבל קודם לו בטבע ומעלה. ולפי שבעולם השכל ההווה הם ד', החומר והצורה והפועל והתכלית, והחשונה שבכולן הוא התכלית, והיה מין האדם תכלית העולם, לזה אמר שהאבות וישראל השלימים קדמו במחשבה. ואמר בית המקדש ומשיח, לפי שצית המקדש קיום שלימותו ע"י הש"י השוכן בו ומחמיר הצדק, ומשיח קיום המדינה, ויש אומרים אף החשונה לפי שאין צדיק בדרך, וכל זה דרך דרש.

ור' אבא לומר דרך דרש, דמשום דבהנך נראה לכאורה שנשתנה רצונו יתברך, אם התורה שכשנברא אדם הראשון לא נתן לו תורה על זה האופן אלא מזה אחרת, ולכני נח הוסיף והעמיד על ז', וכן אברהם נחוסף מילה, עד שבאו ישראל לסיני ונתן להם התורה בשלימות. גם בכסא הכבוד נראה שינוי בחקו יתברך, שכבודו מלא עולם ואח"כ יחס שכינתו בכסא הכבוד, ושם העמיקה לארץ צבת המקדש, גם שם לא נח אלא נעחק ממשכן למשכן וממקדש למקדש ולבסוף נחרב והחזירה למעלה. גם באבות וישראל נראה שינוי בחקו, שבראשונה עשה את האדם יחיד שמו עליו, ואח"כ בחר בנח, ואחר כך באבות וישראל, כל הקרב הקרב. גם במשיח יראה נד שינוי, שראשונה חפץ בהכנעת ישראל ואחר ישוב לגאולה, ואין צ"ל בחשונה, שכשחטא האדם הני רחוק מאתו יתברך ובטובו בחשונה יתקרב אליו. לכן אמר שאין אלו יתברך חידוש ידיעה או שינוי ראון, שהכל נודע אלו מבראשונה ורצונו תמיד אחת היא, והשינוי אינו אלא כפי המקבל, וקל למצין. ובצרייתא דפסחים מנו ג"כ גן עדן וגהינס, שגם הם נראין שינוי ראון, 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 חשונה לאומרים שכל מה שאמרו חז"ל עליהם שקדמו לעולם אינו קדימה ממש, כאשר תראה בהקדמת עין יעקב שכתב גבי צרייתא דפסחים הנ"ל, שאי אפשר היותה זמנית בפועל, שאם נניח שהש"י ברא העולם מהאפס המוחלט, איך נאמר שקודם לו נמצאו גן עדן וגהינס וכסא הכבוד. ועוד איך יצויר בשכל קדימת התורה והחשונה ושמו של משיח בפועל, אלא ודאי שלא רמזו אלא הסיבה התכליתית שקדמה לפני מחשבתו יתברך, והאריך למעניתו בזה. ועם היות פשר דברו כאומר שהקדימה רמז לחשיבות הדבר לבד, הוא אמת ברוב הנמנים כנ"ל, הנה

בהתחלפות המחשבה והמעשה בזמן לבד אין צ"ל אלא כדכתיבנא. והא דעלה קיימין פשיטא דלא מייחבא כדרכו, אלא ע"כ לומר לישובה כדכתיבנא. וא"ת מאי שנא הני, כל מילי נמי קדמו במחשבתו יתברך מימי קדם לבתי תכלית,

לית גביה חידוש מחשבה. ועוד

מאי קאמר מחשבתו של ישראל קדמה לכל, הא במחשבה ליכא

קדימת זמן, שכל הידיעות והמחשבות קדומות אלו יתברך ביחד בקדימה בלתי בעל תכלית. י"ל דאח"כ, אלא דהני אשתנו למעלותא, שהם דברים נחשבים ותכליות עיקריים לצרייתא העולם, ולכן יאמר בהם שקדמו במחשבה, שהתכלית תחלת המחשבה, ותורה וכסא הכבוד שהם יותר חשובים קדמו בפועל.

ואיבא למידק מה נשתנו אלה המנויים מוולתם. ובספר עין יעקב בהקדמתו כתוב עלה הלא דצרייתא דפסחים

(3) דצרייתא

דחני ו' דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן, תורה וחשונה גן עדן וגהינס וכסא הכבוד וצית המקדש ושמו של משיח כו', שישראל הם התכלית ע"י שלימותם התורית, ושאר הדברים הם עמודים לקיים התכלית הזה כו'. והאמת כי זה דרך הפשט, דקדימת דברים אלו מפני שהם עור להלכה התכליתית לישראל, אמנם על מ"ש צית המקדש וכסא הכבוד ומשיח אינו נכון לפי הכונה. אמנם הנראה שצית המקדש הוא תכלית חשוב לעור ההלכה, כי משם תורה ומצוה יוצא לעולם, גם כסא הכבוד ענינו לתכלית הנפש שמשם חוצבה, ושם מקום תחנונה בשונה מעולם הזה כשהיא מיושרת ושלמה. וענין המשיח הוא ללמד דעת את העם שבזמן ההוא תמלא הארץ דעה את ה', שזה עיקר ההלכה. וכ"כ בעל נחלת אבות [אחת פ"ה מ"ן] במשנת י' דברים נבראו צערב שבת צין השמשות, שאין הקדימה הלא קדימה זמנית כי אם קדימת סיבה שאלה היו תחלת המחשבה בצרייתא כו'. ומסכים לדרכנו בכולן רק בכסא הכבוד אף שטעה לחשוב שאין לשום אחד קדימה בזמן. ולפי דרכנו אבות נמי דנקט בדרשא דילן, פשיטא שהם עיקר גדול להלכתחננו, כי בהם אנו (מיוסדים) [מיוסדים] ממשפחות האדמה וקרוצים להדמות אליהם, וכמ"ש הכתוב [ישעיה נא, א] הציטו אל נור חוצבתם גו'. ואע"ג דאין ו' דברים אלו בלבד העוזרים אל תכלית ההלכה, שהרי כמה דברים זולתם שהם עור גדול אל ההלכה, כישיבת ארץ ישראל וסורין ורבים כהנה. י"ל דנקט הני משום דעדיפי מכולהו. והחבר בסוף מאמר ג' מספר הכוזר הציא מימרא בנוסחא זו, ו' דברים נבראו קודם העולם גן עדן תורה וצדיקים וישראל וכסא הכבוד וירושלם ומשיח, וכתב עלה דברים שאין בהם טעם לשבת. והעקדה בשער ק"א כתב על הצרייתא של פסחים הנזכרת שז' דברים אלה כיונו זה אל ו' דברים המוכרחים להלכתח האדם כו'. ורוב דבריו נכוחים וקרוצים אל הפשט ולמ"ש בספר עין יעקב, האמנם צענין קדימתם נראה שגם הוא נטה לאומר שאין בכולן זמנית, ממ"ש הכרחיותם מקדים אותה קדימה טבעית לעולם נראה דדוקא טבעית.

מה שכלל כל השננה צהאי כללא, שקר מצואר למעיין צבוגיית פ' מקום שנהגו. וגם הוא עמנו ראה צדוקו, אלא שרצה להעביר הענין דצברים רחוקים, שכתב שאין להקשות עליו ממה שהביאו צרייתא זו להקשות למ"ד דאור גהינם צערב שבת איצרי, ומירלו דאור דידה צערב שבת וחללה קודם שנצרה העולם, שנראה שצוברים שצרייתא חללה היא צרייתא פעליית כו'. וצאמת דאשחמיטיה עיקרה דמסקנא, דהא

אסיקנא חסם דחללה של גהינם קודם שנצרה העולם ואור דידה צ' בשבת, ואור דידן עלה צמחשבה להצרות צערב שבת ואיצרי צמוצאי שבת. ולפי דרכו לא היה צריך להצדיל בין חללה לאור דידה, אלא לימא דצרייתא דקאמר שנצרה גהינם קודם צרייתא העולם היינו צמחשבה, ולמעלה היה מציאותה הפעלי צ' שני. ומו הא דאקשינן צברים פ' אין בין המודר [לט ע"ג] אהא דאמר [צמחשבה ט'] [א] ואם צרייתא צ' ה', אם נצרת מוטב ואם לאו יצ'ר, והתניא ו' צברים כו' גהינם כו', מאי קפריך הא צרייתא לא איירי אלא צמחשבה, ומשה רבינו איירי לפועל. ולפי דרכו נדחק לומר דברים צלי טעם וריח. ועוד

קשה לפי דרכו היכי מיימי לגן עדן קרא דיוטע ה' שהיה נטיעה פעליית ודאי שלא נזכרה צמקום אחר. וז"ל לדרכו דהכי קאמר ויטע ה' גן עדן, ומקדם עלה כן צמחשבתו, והוא מאמר שני. ועוד הא אמר לקמן פ"ח [צ] אלפים שנה קדמה תורה לעולם, וזה אי אפשר אלא צפועל, וכמ"ש צמקום אחר [צמחשבה בראשית א] שהיתה כתובה אש שחורה על גבי לבנה, דאילו צמחשבה אין שם שיעור זמן צמחשבתו קדומה צקדמותו כדכתיבנא. גם רש"י ז"ל כתב צהך צרייתא [צפחסיס] צקדימת התורה ז"ל, והא דאמרין לעיל הכתב צערב שבת, ככתבן של לוחות, וזו היתה כתובה מתחלה צאש שחורה על גבי אש לבנה, ולפי דרכו לא היה צריך לזה. ומ"מ הרי הך דידן צטלה המחלוקת שפירש צהדיא צרייתא צקצחם, וא"כ צ"ל דהא כדאיתיה והא כדאיתיה, ולפי הך דידן תורה וכסא הכבוד צלצד לעילויין על השאר קדמו צפועל. ולפי צרייתא דפסחים גן עדן וגהינם נמי קדמו צפועל, דכיון דאיונו שבר ועונש על התורה כחורה דמו. ומ"ש הרשב"א והר"ן שהקדימה צמחשביית לא אמרו על כולן אלא על קצתן. ואפי' תימא שעל כולן אמרו, לא קשה, שמלח קדימת המחשבה צודקת צכולן, שהקודמת צפועל מכל שכן שחקדם צמחשבה. ומה שטען מצרייתא העולם מהאפס המוחלט אינה טענה, שאע"פ שקדמו דברים אלו, צרייתא העולם מאין היה שלא נצרה מצברים אלו:

התורה וכסא הכבוד נבראו. הנה הרצ המורה צה"א פ"א ציאר ענין הכסא המיוחס [ארץ ישראל] שאינו גשם, אלא שצבצור שהכסא יצבו עליו צעלי הגדולה נקרא כסא הכבוד כסא, להוראתו על עמם מי שנגלה צו. וג"כ השמים נקראו כסא להוראת עמם מצייתא צהם. ואי אפשר לפרש כסא הכבוד המוכר כאן על צית המקדש, דהא תני לה צהדיא ולא על השמים, שהרי לא קדמו לעולם שהם מכלל העולם ועיקרו.

ועוד מאי קאמר אם התורה קדמה צו', דפשיטא שהתורה קדמה לשמים, דכתיב חסם [משלי ח, כח] צהכינו שמים שם אני כו' צאמנו שחקים כו'. גם אי אפשר לפרש על תואר עצמותו כדפירש שם הרצ כי יד על כס יח [שמות י, טו], דמאי קאמר אם התורה קדמה צו', דע"כ לומר דכסא הכבוד שהוא תואר עצמותו הוא הקודם. ואפי' תימא שהתורה הנזכרת כאן ר"ל חכמתו עצמה כדפירשנו לעיל סי' צ' [ד"ה

ועל דרך], לא יכון לומר שהתורה קדמה, כי חכמתו וגדולתו ועצמותו הכל אחד, ונמצאו תמיד יחד. וגם אומרו נבראו לא יצדק. וגם מה צריך ראייה מקראי שקדמו לעולם, דפשיטא שחכמתו וגדולתו קדמו לכל. גם מ"ש צ' אין דורשין [צמחשבה יג ע"א] עביו של רקיע מהלך ח"ק כו', ולמעלה מהן חיות הקודש, ולמעלה מהן כסא הכבוד, ורגלי כסא הכבוד כנגד כולן, וכסא הכבוד כנגד כולן, ולמעלה מהן מלך רם וגשא כו' וכן מ"ש צממה דוכתי צששמות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד אי אפשר לפרש לפי דרכי הרב.

אבל הנראה צוה, דכסא הכבוד ענין נצדל ונפלא המיוחד למעלה למעלה, ונקרא צשם כסא להיותו מורה על גדולתו יצברך כדרך הרב, ואני צער ולא אדע. וא"ת מנ"ל שנצראו צפועל, אי מדכתיב ה' קניי, צישראל נמי כתיב קניית קדם, וכן כסא הכבוד מנ"ל דלא קאמר נכון כסאך מאז צמחשבה. וליכא למימר דמדכתיב קדם מפעליו מאז, דדרשינן צית קדם לאותו שכתוב צו נכון כסאך מאז, משמע ששניהם נבראו קודם לעולם, דאילו צמחשבה לא שייך לשון קדימה כלל, שכל הידיעות קדומות אצלו יצברך צצת אחת כנ"ל, דהא משמע דכשנאמר מאמר זה אכתי לא ידעין הך דרשא, אלא שהינם הענין צצעיא עד דאחא ר' אצא ופשטה. וי"ל דפשיטא דקניי ונכון צפועל משמע, ולכן כיון דמצי לאוקומיניהו צפועל מוקמינן להו, וצאינך נמי צפועל משמע אלא דכיון צוומר דחשונה וישראל קדמו צפועל דחקינן לאוקומיניהו צמחשבה. וצית המקדש דהוי חלק מהארץ לא ניחא למימר שנצרה קודם לה. והנכון דה' קניי ע"כ צפועל מיירי, מדכתיב חסם [משלי ח, כד] צאין תהומות חוללתי גו' ואהיה אצלו אמון גו'. וכל שכן למ"ש לעיל [א] שהיתה כלי אומנותו של הקצ"ה, וכיון דהא מיירי צפועל הרי הוא נכון כסאך מאז, דדמי למ"ש הכא קדם מפעליו מאז כמ"ש צמחשבה:

כסא הכבוד מנין. צצרייתא דפסחים הנ"ל יליף כסא הכבוד וצית המקדש מדכתיב [ירמיה י, יג] כסא כבוד מרום מראש מקום מקדשנו, ופרש"י ז"ל ומראש מקודם לעולם, וכן מקום מקדשנו נצרה מראשון. ונראה דעדיף ליה האי קרא, משום דמנ"ל דלא קאמר נכון כסאך מאז שנצרת העולם, וקאי אצף תכון חבל צל תמוט. וליכא למימר דליפינן מדכתיב מעולם אחא, דא"כ תהיה קדומה צקדמותו ולא נצרת חלילה, אלא ע"כ לומר שפירש מעולם אחא, שמימי קדם ה' יושב על כסאו, כלומר שהוא קדמון כפי' ראצ"ע. ואם נפרש מעולם

* (צ' - צ')

* (צ' - צ')
* (צ' - צ')

* (צ' - צ')

* (צ' - צ')

* (צ' - צ')

* (צ' - צ')

כס'
צמחשבה
קדימת

אחא כפשוטו יהיה מאמר בפני עצמו, כלומר שפסוק נכון ומחדש מאז שנברא העולם, אבל הש"י קדמון ונצחי מעולם
 הפירוש הר"י אברבנאל, אבל הך דידן לא ניחא ליה למידרש
 חרתי מחד קרא, ולדידה הכי קאמר כסא כבוד מרום מראש,
 והיינו מקום מקדשנו, דבית
 המקדש נמי כסא כבוד איקרי,
 כדכתיב [ירמיה ג, יז] יקראו לירושלם
 כסא ה'. ונפקא לה כסא הכבוד
 מנכון כסאך מאז, דכיון דבתורה
 כתיב קדם מפעליו מאז והיינו

הכ"ה (ניחא ליה)
 ופ"ק

קודם לעולם, מדכתיב ה' קני ראשית דרכו, שפירושן קודם
 לשאר דרכים כדפרש"י ו"ל, ומדכתיב באין תהומות כנ"ל מאז
 דהכא נמי קודם לעולם הוא. ואפשר דפליגי בקדימת כסא
 הכבוד, דחנא דידן משום דס"ל שקדמה בפועל כנ"ל, לא מיימי
 מכסא כבוד מרום מראשון דמקיש ליה לבית המקדש, ואם כן
 משמע דקדימתם במחשבה בלבד בבית המקדש, ואיהו מוקי
 כוליה קרא בבית המקדש. וחנא דפסחים ס"ל דלא קדמה כסא
 הכבוד אלא במחשבה, דמשמע ליה דקרא דכסא כבוד בתרוייהו
 מיירי ואקושיניהו, ולהכי מיימי ההוא קרא, ונכון כסאך נמי
 מני מפרש ליה במחשבה דלא כמאז דתורה:

*) (סמ"ח פ"א)
 ופ"ק (דע"ז ק"ק)

האבות וישראל כו'. דרך מציאותם קחשיב להו, דכרישא
 נמנאה התורה ואח"כ האבות כו', אבל צברייתא
 דפסחים הנ"ל לא חשיב להו דרך מציאותם, שהרי הקדים
 תשובה וגן עדן וגהינם לבית המקדש, דניחא לה לאסמכניהו
 אחורה דאיתניהו זה:

האבות וישראל. צרייתא דפסחים לא מניניהו משום
 דשלימותם אינו מיד ה', דהכל בידי שמים חוץ
 מיראת שמים [נברא לג ע"ב], ולכן לא יאמר שקדמו במחשבה
 לסיבה תכליתית, שאינו מהמחוייב שיהיו הם, שהרי כל הרוצה
 ליטול את השם יבוא ויטול, ולא נעלה דלת בפני גרים, דכל
 אחד יש צידו למלא את ידו, ולהיות תכלית העולם שהקצ"ה
 זופה ומצט' עד סוף כל הדורות וידוע מתחלה שהם התכלית,
 ועל זה נתיסדה התורה על שם בני ישראל כדאמרן בסמוך.
 מ"מ לא דמי לשאר הגמנים שהש"י כונן אותם להיותם תכליות
 מחוייבות. וקרא דכבורה בתאנה לא מכרע, דאפשר לתבצותם
 דוקא קמדמי להו לבכורה, ולעולם בזמניהם. וקרא דזכור עדתך
 קנית קדם מוקי ליה צרייתא מנרים, על דרך [שמות טו, טז] עד
 יעבור עם זו קנית, וסייעתיה מדסמין ליה גאלת שצט נחלתך.
 ומימרא דידן סברא דמ"מ כיון דהקצ"ה זופה הכל מתחלה
 וידוע שאלו הם התכלית, ימנו בכלל העולים במחשבה, והגרים
 מעטים הם וכללים בשם בני ישראל. אי נמי י"ל דלא אטריך
 למנותם, דכיון דתורה קדמה בפועל פשיטא שקדמו האבות
 וישראל במחשבה, שעליהם נבנית. והא דמני גן עדן, משום
 גהינם דלא נתפרש צהדיא בתורה. וא"ת אמאי לא מני הכא
 גן עדן וגהינם. י"ל דכיון דמני תורה לא אטריך, דגן עדן
 וגהינם הן שכרה וענשה, ובפי' שקדמו במחשבה. ואע"ג דמני
 אבות וישראל, היינו משום דהוא איפשר לתורה להקדים ע"י
 אחרים, אבל בלא שכר ועונש אין מקום לתורה. וקרא דכי

*) [פ"א]

ערוך מאחמול תפתה דריש ליה לצריית גהינם ציוס ב',
 כדאמרינן לקמן פ"ד [ח] יום שיש בו אחמול ולא שלשום. וקרא
 דויטע ה' גן עדן מקדם יפתח קדם לאדם הראשון כדאיתא
 לקמן פט"ו [ד]. וליכא לאקשוני דלעולם לימא דקראי דגן עדן
 וגהינם היינו לומר שקדמו לעולם,
 ואשמעינן שקדמו בפועל ממש
 כדכתיבנא דס"ל לצרייתא דפסחים.
 ד"ל דמשום דלפי זה י"ל דלא
 קאמר שקדם גהינם אלא לחללה,
 דהא אור דידה ע"כ ציוס ב' איצרי

*) (א"ק ד')

שלא נאמר בו כי טוב, להכי לא ניחא ליה שיהיה צריית חללה
 ציוס א' ואור דידה ציוס א'. ומו דסיפיה דקרא דכתיב אש
 ועצים הרבה משמע דאומרו וחלל כי הדדי איצרו. אי נמי דלא
 ס"ל שיהיה גהינם קודם בפועל, דאקדומי פורענותא לא
 מקדמינן [מגילה ה ע"א], וכיון דגהינם לא קדים גן עדן נמי
 לא קדים, דתרווייהו כרוכים זה בזה, ואי איתיה להאי איתיה
 להאי. ונכון דס"ל שע"כ צרייתא גן עדן היתה ציוס ג' מהאי
 טעמא שנכתוב לקמן פט"ו [שם ד"ה ואינין] למאן דאוקי מקדם
 לאדם הראשון, וכיון דלא קדם גן עדן לעולם, לא קדם גהינם,
 דאחים הם ולא יתפרדו כדכתיבנא. ועוד י"ל דמאי דלא מני
 להו לקדימת מחשבה, היינו משום דקראי דויטע וכי ערוך לא
 משתמע ליה בפועל, והיינו דחקינן נפשיה במסקנא דסוגיית
 דפסחים דאסיקנא חללה קודם שנברא העולם ואור דידה ציוס
 ב', ולא משני לעולם לא שנה חללה ולא שנה אור דידה, אלא
 קודם שנברא העולם עלו במחשבה ולא נבראו עד יום ב',
 וכדמשני לאור דידן בערב שבת עלה במחשבה להבראות ולא
 נברא עד מוצאי שבת, אלא דקראי דגן עדן וגהינם לא
 משתמע ליה צרייתא פעליית. האמנם דלענין הסוגיא י"ל דכל
 היכא דמני לאוקומי צרייתא פעליית טפי עדיף. ובשאר טוב
 [יב] מני ישראל וגהינם ולא הזכיר האבות וגן עדן, וי"ל דלא
 ס"ל ילפותא דענשים במדבר. אי נמי ס"ל דכלל ישראל קיימי,
 דאי אפשר לבנים בלא אבות. אי נמי ס"ל דאין אבות תכליות
 עיקריים כיון דיחידים נינהו, שהרי לא ניתנה תורה להם עד
 שהיו ס' רבוא. ולא מני גן עדן דס"ל כמ"ד מקדם קודם
 לאדם הראשון, וס"ל שאינו הכרח גן עדן וגהינם יחד, אלא
 גהינם דלריך טפי הוקדם, וכדלקמן פ"ט [יא] והנה טוב מאד
 זה גהינם כו'.

ושמו ש' משיח. אין להקשות איך כלל זה בלשון צרייתא,
 דבשם לא שייך צרייתא אלא קרייתא, כיון דצרייתא שייך
 צרייתא לא חס להוציא זה מן הכלל, שמנהג חכמים גם בתורה
 ובנביאים כן שלא יחשו להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על
 הרוב, כמו אלה בני יעקב אשר יולדו לו בפדן ארס [בראשית
 לה, טו], וכמזהו רבים כמו שהביא הרמב"ן צהשגותיו למנין
 המלות [שורש א] גבי מ"ש [מכות ג ע"א] תרי"ג מלות נאמרו
 למשה בסיני:

ושמו ש' משיח. כתוב צהקדמת עין יעקב שמה שלא אמר
 משיח, אפשר שהיה כדי להסכים דיצורו עם הפסוק.
 וזה הבל, דתחזור השאלה על הפסוק. ועוד כתב שאיפשר רמו

מ"א

מ"א

פ"ד

מ"א

שלא על מציאות משיח ממע בלנד קדמה מחשבתו יתברך, כי אם גם לזמן בלתי המלא ואין צדינו רק זכרון שמו, נפשינו נפיינו קדמה מחשבה להשיג עלינו כאלו יהיה לנו משיח, וזה אין לו טעם. ועוד כתב שאפשר כיון שלא טבעו בכל

העולם, על דרך [נראשית יב, ג] ואגדלה שמך. וזה יתכן, ומסכים עם פשט הכתוב. ובעל מגלה עמוקות כתב שאמר כן לפי שהשם מורה על הגדר והגדר על העצם, ועצמותו הוא תכלית שלימותו.

והעקדה [שער קא] ע"פ דרכו הנ"ל כתב שלכן לא אמר משיח אלא שמו, שאין הכונה מהם רק מה שורה עליו השם שהוא רועה

ומנהיג בלדק, וזהו שאמר * וזה שמו אשר יקראו לו ה' צדקנו וברך"א לפני שמש יגון שמו,

x (יחז' כ"ו)
No Bold

והכוונה שהוא שם מורה על השררה ודננות ביושר, וכל זה דרך דרש. ולי איפשר לומר דרבותא קאמר שמו, ולא 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] בטעם אשר צטון ידעתיו, ולכן שמו קדם ממע במחשבתו יתברך, והוא חיבה יתירה. והנכון מ"ש הרשב"א ז"ל שלהיות הקדימה הזאת מחשבתית לא פעלית אמר שמו, לרמוז שלא קדם המשיח עצמו אלא מחשבתו:

בענבים במדבר. סיפיה דקרא בבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם. פירוש בכורה החשבה שקודמת לשאר התאנים כן ראיתי אבותיכם, כלומר שקדמו במחשבתו קודם הצריאה לחשיבותם. ורש"י ז"ל כתב שראיתי אבותיכם הוא על דרך [אבות פ"ג מ"ט] רואה אני את דברי פלוני, כלומר עלה במחשבתו להבדלות, ונכון הוא. ואע"ג דאיפשר דקרא לאו צקדימה מיירי אלא בחשיבותא, מדכפל בכורה וצראשיתה. ועוד דבחר בענבים בכורה למ"ל, דרשינן ליה לקדימה. אמנם בעל מגלה עמוקות כתב שלפי שעדיין לא היו שלימים בפועל שעדיין לא קבלו התורה, לזה אמר בכורה בתאנה צקדינן אין הפרי שלם. ואין זה נכון, דכבורה לעילויא אימתר לא לגריעותא:

שנאמר וזכר עדתך. קצת קשה שמקדם לעולם קניית אותה במחשבה וגאלת שבת נחלתך מילתא אחרת היא. ואע"ג דפשטיה דקרא בגאולת מזרים, על דרך [שמות טו, טז] עם זו קניית, ופי' קניית קדם בשנים קדמונים, והיינו כיצירת מזרים. דמלת קדם לא תחייב קדימה לעולם, וכמוהו [דברים לג, טו] ומראש הררי קדם, מ"מ ראוי לפרש כן, דאל"כ קדם למ"ל, פשיטא דגאולת מזרים בשנים קדמוניות היתה, וקדם דכתיב החם אינטרין לומר שהרריה מקדימים לבשל הפירות, אי נמי שקדמה בריאתם לשאר הרים כדפרש"י בחומש:

קצת קשה
(אחרת)
ז"ל

דכתיב לפני שמש יגון שמו. אף על פי שלא נזכר משיח במזמור זה, ופשוטו על שלמה, שבתחלתו כתיב לשלמה, והיינו שדוד חזרו עליו דרך תפלה. הנה ענינו קרוב גם כן שעל המשיח מדבר. והנה בשוחר טוב [עצ] גם המפרשים פירשוהו צ"ה הפנים, והיותר נראה

מענין המזמור דבמשיח מדבר, שעליו יצק יפה [שם ט] וירד מים עד ים כו' לפניו יכרעו כו' וכן מלכי תרשים כו' [יג], כדלקמן פס"ח [טז], וכן יהי פסח צר [טז] דמשמע שהארץ תוצא גלוסקאות כדתיא (כ"ב) צ"ב דשבת [ל ע"ב] שהטטה תהיה מתמרה ועולה כדקל, וכן ויזלו מעיר [שם טז] דמשמע תחית המתים שיהיו מצבצבין ועולין כדאיתא בשלהי כתובות [קיא ע"ב], וכל זה לא היה ציני שלמה. ומה שאמר בתחלתו לשלמה, י"ל שקרא למשיח שלמה כמ"ס רד"ק. אבל המתרגם כתב על ידיו דשלמה אתאמר צנצנא אלהא הלכות דינך למלכא משיחא הב, ותמה עליו ה"ר אברהם גאל אחרי אומרו צקוף המזמור כלו תפלות דוד, ונדחק לתרץ על זה. ולי היה אפשר להשיב שפירוש כלו תפלות לדידיה, שאז ימלאו תפלות דוד כמ"ס הראב"ע, ולעולם דברי שלמה הן. אבל אין צורך לכל זה, דהא תיבא צפ"ר פסחים [פסחים ק"ז ע"א] היה ר' מאיר אומר כל שירות ומושבחות האמורות בספר תהלים כולן דוד אמר שנאמר כלו תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא כל אלו. וכתוב רש"י בפירוש הכתוב שזה לכלול כל הספר על שם דוד, ואף מה שאמרו בני קרח וי' זקנים על שם שהוא נקרא נעים ומירות ישראל, כן גאמר על זה. ואע"פ שהמתרגם כתב גמרין ולתיתא דדוד, לא קשה, דלר' מאיר נמי פשיטא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ותרוייהו אימתו. גם יתכן לומר שמ"ס צקוף המזמור ברוך ה' אלי"ם גו', הם דברי דוד שצפה נצואת שלמה על המשיח, ועל זה בירך אלהים וציקס שימלא כבודו את צ"ה, ועל זה אמר כלו תפלות, שבתפלה זו כגמרו תפלותיו:

דכתיב לפני שמש יגון שמו. שפירשו מלפני היום שמש יגון שמו, ר"ל נקרא שמו דהיינו יגון, שנקרא כן על שם שעתיד ליוגין ישי עפר, כדאיתא במדרש שוחר טוב. וזכר שמו בכאן לומר שטעם קדימתו לעולם מפני חשיבותו שיקין ישי עפר, ושמש שם משולח על כלל סדרי בראשית, וכמו שהורגל בצפר קהלת לומר תחת השמש, כמ"ס בעל העקדה בשער פ"ה. ואין לומר שמש ממע, דאין טעם להקדמתו קודם השמש בלנד. אך קשה דלפני שמש לא מכרע דצקדימה מיירי, דמשמעותיה צעוד השמש קיים והוא לפניו, כלומר לעולם, והוא דרך הפלגה על דרך [תהלים עב, ה] ולפני ירח דור דורים. וי"ל משום דהא כבר אמר יהי שמו לעולם לא היה צריך לפני שמש אלא לקדימה:

יגון שמו, ר"ל נקרא שמו דהיינו יגון, שנקרא כן על שם שעתיד ליוגין ישי עפר, כדאיתא במדרש שוחר טוב. וזכר שמו בכאן לומר שטעם קדימתו לעולם מפני חשיבותו שיקין ישי עפר, ושמש שם משולח על כלל סדרי בראשית, וכמו שהורגל בצפר קהלת לומר תחת השמש, כמ"ס בעל העקדה בשער פ"ה. ואין לומר שמש ממע, דאין טעם להקדמתו קודם השמש בלנד. אך קשה דלפני שמש לא מכרע דצקדימה מיירי, דמשמעותיה צעוד השמש קיים והוא לפניו, כלומר לעולם, והוא דרך הפלגה על דרך [תהלים עב, ה] ולפני ירח דור דורים. וי"ל משום דהא כבר אמר יהי שמו לעולם לא היה צריך לפני שמש אלא לקדימה:

גר"א (תין)

יגון

יגון | צויתא

(מזמור צ"ה)

א"ע הנחמה חיה בלע
א. וכן מן הנהגה

תואר

פרשת בראשית א ה [א. א]

יפה

יה

א"ע (יחזקאל) בלע
א"ע
תעיקין

עיקר התכלית. ומה שהוקשה לבעל העקדה להנחה זו מאמר
ז"ל [פסחים סח ע"ב] אם לא צריכי יומם ולילה וכו', ואומר [שבת
פח ע"ב] אם ישראל מקיימים את המורה מוטב כו', לא קשה
מיד, דלעולם ישראל היו התכלית, אבל צולת שלימות המורה
כלל חסודין. וליכא למימר דלא
קאמר חלה על מציאותה המורגש
הכחוש לפנינו להשירנו, שזה לא
היה אלא צעזעור האדם, אבל
מציאותה הרוחני גבוה מחק האדם,
כמו שהוא דעת בעל העקדה בשער
א', דהא ודאי כדאמרין שהמורה
קדמה לעולם עיקרה המציאות
הרוחני הכולל סודותיו יתברך, ועלה
קאמר מחשבתו של ישראל
קדמה לב'. ור' שמואל לא לחלוק
אלא לאוסופי אחא, דקמא לא נחית
לעיוני אלא במאי דשייך ביה קדימה
ומניח לדעת מי קדם למי, אבל
במחשבים דאין קדימתו אלא
קדימת מעלה או סיבה לא חייש,
ור' שמואל הוסיף דבמחשבים
ידעין מיהא דישאל קדמו במעלה
וסיבה. ואיפשר לומר לחלוק אחא,
דקמא ס"ל שאין ישראל קודמים
במעלה וסיבה אל המורה, שהמורה
בבחינת רוחניותה היא חסודה

מישראל כדעת העקדה, והראשון עיקר:

משל דמ"ך שהיה נשוי למטרונה כו'. קשה מאי נרכיה
דמשל זה, כי בלחוי מצי למימר מחשבתו של ישראל
קדמה, כדכתיב צו את בני ישראל כו', שאין הענין עמוק
שנריך להטעימו ע"י משל. וז"ל דמיתלם אגב אורחיה קמ"ל,
דאע"ג דאין שלימות ישראל צידו יתברך, ולכאורה יקשה איך
ישים הש"י מגמת תכליתו אליהם, כיון דאפשר שלא יקבלו
המורה ומחלתו נכונה, והרי שהנריך הקדוש צריך הוא לבא
על ישראל בצקשה ותחנה והפחדות רבות כדי שיקבלו המורה.
לזה אמר דמ"מ כיון דהש"י צופה ומצטע העמיד וידע מחלתה
שישמעו לו, אחר עשותו כל ההכנות ההם, כבר ישים אליה
תכליתו מבראשונה ולא יחטיא, אעפ"י שהם בחייריים, כמו
שהמלך הנשוי למטרונה שלא ילדה לו, אין צידו לישא אחרת
ולהעמיד בן, ועכ"ז הכין נרכי בנו לידעתו העמיד בנח
אצטגנינות. ודבר גדול השמיענו בזה, והוא היות אחת כי הש"י
ידע העמיד עם השאר איפשרות הצחירה במקומו. וקרוז לזה
מ"ש הראב"ד דהשגות צפ"ה מהלכות תשובה [ה"ה] שידעם
ה' היא כידעת האצטגנינים אף על גב דלא דמי ממש וק"ל.
ולקמן בפרקין בסימן ח' [ד"ה זה מלך] צפ"ב סי' ו' [ד"ה מחלת]
נדבר בדרוש הזה בעזרת האל:

הוללותו

אף התשובה. וקמא לא מני תשובה, דלא ס"ל דמאמר תש
אנוש עד דכא דבן למ"ש למעלה, אלא שמאמר בטרם
הרים כו' קאי אמעון אחת היית לנו, ר"ל שהקצ"ה מעונו של
עולם וקודם לו. אבל ר' אצבה דרש סמוכים, דאל"כ מה ענין
זה לזה. אי נמי דתשובה בכלל מנות
המורה אחת, ומ"מ מני לה ר'
אצבה, שהתשובה הנזכרת בתורה
הוא שיעשה האדם מעצמו, אבל
הכא איירי בתשובה שהש"י יעורר
לאדם אליה ע"י יסורים והוראות
וכדומה, והיינו ותאמר שובו בני
אדם. ובהקדמת ספר עין יעקב
כתוב שאין מקום לשאל דתשובה
בכלל תורה, דתחת תורה נאמר על
השומרה לא על החוטא, ולכן תש
דרך שנית לחוטא והיא התשובה,
ואין בזה טעם.
אבל איני יודע. לעיל הוה שייך
טפי למכתב ספק זה, אלא
שרצה לסדר ראשונה כל מאמריו
הפשוטים ולצפוף זכר המסופק:
איזה מזה קודם. קמא קשה
אמאי לא קאמר ואם
שניהם נבראו כאחד, דהא אכתי לא
ידע לדר' אצב צר כהנא. ושמה י"ל
שזה רחוק, אבל מה שיותר קרוב
אל הדעת הוא הנראה בזה אחר זה:

אם התורה קדמה. כלומר אבל על העולם במחשבה לא נע,
דלא שייך בזה קדימה ומניח, שהכל נודע אצלו יתברך
כידעה אחת פשוטה בקדימה דתחת כנ"ל. ור' שמואל בר
יצחק נמי דקאמר מחשבתו של ישראל קדמה, לאו בקדימה
ומניח איירי, ותדע דאם כן מנ"ל שמחשבתו של ישראל קדמה
לכל, אי משום דקדמה למחשבת המורה שנניח עליה לא אריא,
דמאן לימא לן דשאר מילי לא קדמו אחרת ולישראל, דליכא
למימר דכיון דמורה קדמה להם בפועל, קדמה ג"כ במחשבה,
דהא מחשבתו של ישראל גופא חוכית שקדמה במחשבה ולא
בפועל, אלא ודאי בקדימת מעלה או קדימת סיבה איירי, וכיון
דמורה פשיטא דחשיבא מכל השאר והיא נחיתה על ישראל,
נראה דלזרכס נחיתה והיא טפלה להם, עם היותה קודמת
במציאות להם בזמן, כמו שהמלגיים והקלמייים עם היותן
קודמים במציאות בזמן אל הן טפלים אליה, והוא קודם
במחשבת המלך שצטעורו צוה עליהם. ובקהלת רבתי [א. א]
בפסוק והארץ לעולם עומדת אמרו, שהמורה נבראת בשביל
ישראל. ואף על פי שלפי זה המורה למטה ממדרגת האדם
אינו רחוק, דלדיק יסוד עולם [משלי י. כה], ועם שהמורה גבוהה
גבוהה במעלה, השלמת הנפש שהיא חלק אלוה ממעל הוא

א"ע

א"ע
א"ע (א"ע)

כו
א"ע (א"ע)
א"ע

ה"ה

א"ע

ו אמר רבי בניה בוי. לפי שהוצא למעלה הדברים שקדמו לעולם שהכונה שהם תכלית עיקריים כדפי' מיימי השתא פלוגתא זו, דר' זביה מסכים עם דלעיל שהמורה קדמה והיא תכלית העולם. ולר' זרכיה משה גם כן קדם צמחצנה, **ולרצ** הונא ג' דברים שנצטורס נצרא העולם. גם לפי שיטת דרשותיהם אלו לתרזי מלת צראשית קאמו, ולפרשה שמהיה שם והצ"ת צ"ת הסיצה כדכתבין לעיל, ולא הוצרכו להזכיר קרא צראשית דעד השתא ציה סלקינן ונחמינן, ולהכי מיימי הכא הן פלוגתא שהכונה ציה לתרזי מלת צראשית, ולהכי לא מיימי הכא דעת ר' ינחק דאמר צוכות יעקב כדלקמן ספר ויקרא פ' ל"ו [ד], דההיא לא מדרשא ממלת צראשית, דלא אשכחן דיעקב נקרא ראשית. וצאה קמפלגי, דר' בניה פירוש צראשית נקראת ראשית כדר' הושעיא דלעיל [צ]. ומיימי מו' בחכמה יסד ארץ, לומר דאף על גב דמצינן לפרש צראשית שנקראו ראשית, או צראשית משה, כיון דגלי לן קרא דר' צמחצנה יסד ארץ נוח לפרש צראשית המורה. ור' זרכיה ינחא ליה לפרש בשבי' משה, דראשית ידיה מוכרת, ואמי שפיר צראשית יהיה שם אליו, דאילו למורה או לישראל, צראשית דרכו

או ראשית תצואתה מצעי ליה. ומוחלפת שיטתו של ר' זרכיה, דלקמן בספר ויקרא [ס] קאמר צוכות ישראל, וז"ל דאמוראי יניהו ואליצא דר' זרכיה. ור' הונא ס"ל בזכות ג' דברים מטעמא דאכחצו צמחצן צ"ה. וראהיה היתה מימרא זו ליכתב לעיל בתריה דר' הושעיא דקרוצה לה, אלא דצעי לאתויי תחלה מילתיהו דר' תנחומא ושאר רבואתא דקדמי להו. ועוד למחזק דברים אלו אל הקדימות הנ"ל, דלדעת אלו גם דברים אלו קדמו כדכתבנא. ועד דרך דרש נוכל לומר, דר' זביה ור' זרכיה חולקים צמה שזכרנו למעלה מממרא זו אס המורה עיקר או ישראל עיקר. ודעת רבי זביה שהמורה עיקר צמחצית רוחניותה והיותה חכמתו יתברך שצה יסד ארץ, ודעת ר' זרכיה היות האיש השלם עיקר, ודעת ר' הונא גם כן כר' זביה, אלא שדרש צוכות ג' דברים לסיצה שזכור, ומאחר שאפילו ג' דברים מהמורה יספיקו להיות תכלית העולם כל שכן כולה:

שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ. **שהצ"ת** צ"ת הסיצה, ואף על פי שפשט הכחוצ אינו אלא שצמחצנה ודעת צרא

העולם, כלומר שהוא מתוקן **וכאומרו**. גם צמחצנה פ"צ [צ] ע"א] אמרו צ' דברים נצרא העולם צמחצנה, שנאמר ה' צמחצנה יסד ארץ וכו'. וצמחצנה [ישן צראשית עון] דרשו צמחצנה יסד ארץ על צרא האדם מהעליונים והתחתונים, שלא יהיה קטרוג צין עליונים ותחתונים, מ"מ נראה לרצ לדרשו כן, כי מאי קמ"ל שצרא העולם צמחצנה ותצונה:

בזכות ג' דברים. איכא למידק אמאי לא קאמר כר' זביה שהמורה נקראת ראשית שהכל יכול החלק. ותו כיון דלא דרש ראשית לכלל המורה, היכי מצי מוכח מלת צראשית לתלת מילי. ואי ראשית כל מילי דאיקרו ראשית משמע ליה, ולרצונא קאמר ג' דברים, דלא מצעיא צראשית כל המורה כולה, אלא אפילו צראשית אחד מג' אלו שנקראו ראשית נצרא העולם, לימא נמי צוכות משה ישראל שנקראו ראשית. וז"ל דאח"כ דס"ל דכל היכא דמצינן למידרש ממשמעות ראשית דרשינן, דכיון דסתמא כתיב, כולהו משתמעין מיניה. והא דלא קאמר צוכות ישראל, משום דצרי מורה מדברי קבלה לא ילפינן [מגיגה י ע"ב]. והא דלא קאמר צוכות משה, דס"ל דראשית דורא ראשית לו לא קאמר אמשה אלא אהקצ"ה שהוא התחלתו כדפירש הרמב"ן ז"ל. ולפי מ"ש שהם חולקים אס המורה עיקר או ישראל עיקר, אמי שפיר דלא מצי מימר צוכות משה וישראל, שאין מאמר צוכות מלות וצוכות אנשים נודק כאחד, דמורה עיקר או אנשים:

אכן יש לדקדק למ"ל לומר ומה טעם בראשית ברא אצ"ם, דאין צורך להזכירו דעליה קיימינן, כמו שלא זכרוהו ר' זביה ור' זרכיה. גם הלשון צלתי מדויק שצאומרו ואין ראשית אצ"ה שולל כל שאר מילי ואפילו מעשרות וצכורים, והדר קאמר ואין ראשית אצ"ה מעשרות וכו'. וז"ל דחלה ומעשרות וצכורים דדמיין אהדי כחדא מילתא חשיב, וכיון דכתיב בכל חד מינייהו ראשית, הו"ל כאלו כתיב בחדא מילתא ראשית ג' זמני, ולהכי עדיף ליה למדרש בזכות ג' דברים, דאס כן צראשית מידרש אמילתא דאיקרי ראשית ג' זמני, ולא אמורה דלא איקריא ראשית אלא זמנא חדא, והיינו דקאמר ומה טעם בראשית וכו', כלומר האי דדרישנא הכי ולא צוכות כללות המורה, טעמא דידי משום מלת צראשית, דצמחצן סלקא טפי. והשתא אמי שפיר שאין מאמריו סותרים

הר

יג, יח

לוקי

זה את זה, דכדקאמר ואין ראשית אלא חלה הכי קאמר, חלה וכל דדמי לה דהיינו מעשרות וזכורים, ואנטריין לומר אחר כך ואין ראשית אלא מעשרות, ואין ראשית אלא בכורים, דאל"כ הו"ל חלה בלחוד קאמר, ולא מצי למימר ואין ראשית אלא חלה שגאמר ראשית עריסותיכם וגאמר ראשית דגן וגאמר ראשית זכורי אדמתך, דה"כ הוה משקר, דהוה משמע דחלת קראי מיימניהו חלה. והא דלא ערביניהו וקאמר ואין ראשית אלא חלה ומעשרות וזכורים, לאשמועינן דכל חד מיימניהו לחודיה כדאי לשיצרא העולם בזכותו, ואילו הוה ערביניהו הו"ל חלת נעין: מעשרות היך מזה דאת אמר ראשית דגן. ואף על גז דהאי קרא בתרומה גדולה איירי שאין לה שיעור מן התורה, ואפי' חטה אחת פוטרת את הכרי, מ"מ צ"ש מעשר איקרו כל תרומות: ראשית בכורי. והא דנקט זכורים נסיפא שלא כסדר המקראות, אפשר משום דאית בהו קדושה וטירחא יתירא, דאפילו כהנים ולויים חייבים בהצאתם, ונריך להביאם לעזרה על כתפיהם, ואינן נאכלין אלא בתוך ירושלים, וטעוין כלי וקריאה וקרנן ושיר ומנופה ולינה: ואיבא למידק מה מעלת מנחת אלו מזולתם שיצרא העולם. וי"ל משום דכל מה שצרא הקב"ה בעולמו לא צראו אלא לכבודו [אבות פ"ו מ"א], והרמת התרומות והמעשרות והקרבנות לכבוד שמים הוא, כמציא מנחה לאדוניו דרך כבוד אף על פי שאינו נריך לו, וכדכתיב [משלי ג, ט] כבוד את ה' מהונו, וכמ"ש העקידה בשער ז"ח שהצאת כל מנחת ראשית הוראת אדנות של אלהות, והוא אמת, לכך אמר שהש"י צרא העולם בזכות ג' אלו, והוא הדין קרבנות ודומיהם. וקרוז לזה מלחצי כחוצ שצאלה יודע אדם היותו עבד ה', שאע"פ שיעמול בזריעה וקצירה לא יאמר כחי ועוצם ידי כו', כי הכל מה', ועל כן יפריש ראשיתם כעבד לאדוניו. אי נמי י"ל משום דעל גמילות חסדים העולם עומד, כדכתיב [מהלים פט, ג] אני אמרתי עולם חסד יצנה, ואין גמילות חסדים גדול מזו להטריף לחם הכהנים הלויים העוסקים בעבודת שמים, וגם עם עזמם גומלים חסד לכפר על נפשותיהם. וקרוז אי לומר שבמימרא זו נרמזו הג' ששנינו צפ"ק דאבות (מ"א) תורה ועבודה וגמילות חסדים. ור' צניה עשה עיקר מהחלק העיוני שהוא התורה. ור' צרכיה עשה עיקר מהחלק המעשי, ולזה אמר בזכות משה עבד ה'. ור' הונא עשה עיקר מגמילות חסדים: ועל דרך הדרש י"ל, שלהיות חכלית צריאת העולם המושגת, כדי שימצא בעולם הזה מי שיכיר את צוראו, כמ"ש הרמב"ן צפ"א האזינו [דברים לג, כו], ואף על פי שאין לו יתצרך

חלה, ובזכות מעשרות, ובזכות בכורים. ומה טעם, בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא חלה, שנאמר [במדבר טו, כ] ראשית ערסתיכם. אין ראשית אלא מעשרות, היך דאת אמר [דברים יח, ד] ראשית דגן. ואין ראשית אלא בכורים, שנאמר [שמות כג, יט] ראשית בכורי אדמתך וגו'.

ז [ה] רב הונא בשם בר קפרא פתח, תאלמנה שפתי שקר וגו' [תהלים לא, יט], אתפרכו, אתחרשו, אשתתקו.

לורך לזה, כך גזרה חכמתו ממדת טובו, כדאצאר לקמן צפ"צ סי' י"א ובספר שני סי' א'. וגראה שלרמו ידיעה זו בלא בתורה מלות התרומות והמעשרות, להרים לה' תמיד ראשית הכל, לחקור בשכלנו ידיעה זו כי יש לכל הנמצאים סיבה ראשונה קיימת, לא כמו שחשבו פילוסופי יון שעניי העולם מקרים בלי סיבה קיימת. אמנם מהידוע שגריך ששתחמץ לידיעה זו ידיעה אחרת, והוא שלא היה המשך העולם על דרך החיצו מהסיבה הראשונה ושהעולם קדמותו כקדמות יתצרך כדעת אריסטו, אלא שהוא יתצרך נמצא לצדו בזמן קדמון בלתי צעל חכלית, ואחר כך המציא העולם מהאין הגמור אחר שלא היה, וכמו ידיעה זו לא תמצא בכל התרומות, שעם היות שם הראשית נאמר בזמן, 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 בזכורים סתם הראשית אמיתי בהם, שהפרי הקרב לש"י נמצא במציאות קודם לשאר פירות אילנות. וזה רמז נאות שהש"י שהוא הסיבה הראשונה נמצא במציאות קודם למסובבים ממנו. לכך אמר רבי הונא שזכות אלו נצרא העולם, שהם מורים ורומזים על היצר הסיבה הראשונה, ולכן הניח זכר הזכורים לצוק, שהוא המורה על חשלוס הידיעה שהסיבה רלוייית. ואפשר שראשית הזכר צמעשרות רמז שעם היותו יתצרך סיבה ראשונה לכל, אין לו שום היתחסות עמהם, אבל הוא נצדל וקדושתו למעלה מהי' שכלים הנצדלים הרמוזים, כמ"ש צפ"ק דסוכה [ה ע"א] וירד ה' על הר סיני [שמות יט, כ] למעלה מעשרה כו'. אלא שאין זה מחזור, לפי שמעשרות הזכורים פה אינם צמספר העשירות ממש אלא צסם צלצד כזכר לעיל, ולקמן צפ"צ סי' ב' [ד"ה צוכות] אכתוב דרך אחרת:

ז אתפרכו. מלשון כריחה, כמו נפרץ צפוכין [חולין מו ע"ב]. ודריש תאלמנה מלשון אלומות, כלומר שיכרתו ויעשו חצילות ואלומות. אבל רש"י ז"ל כתב ששמע מי שפירש דכל האוגד עומרים אינו אוגדן אלא לפרכן צגורן, וגם כשנאגדים זה על זה הם נפרכין. אבל דעתו דדריש הכי, משום דאלומים לשון ארמי פרכין, כמו גרש כרמל [ויקרא ג, ד] דמתרגמינן פרוכין רכיכין, והכל עולה לענין אחד. וצערון ערך פרך פירש ענין קשירה:

אתחרשו. מלשון חרש. ואף על פי שנושא החרשות והשמע הן האזנים לא השפמים, כיון דסתם חרש הוא שאינו מדבר ואינו שומע, כנר ילורף תואר החרשות אל השפמים על דרך ההעברה. והכוונה שלא יהיו בני שמיעה ולא

(צב ודע)

אזיל

(פא)

נא

צני דיבור, ומייתי מאו מי ישום אלים או חרש, דמשמע ליה דחרש קרוב לאלם, ומאמר אלם ומאמר חרש נמי מוסב אל הפה ונשואים עליו, והכי קאמר מי שס פה לאדם או מי ישום נעדר הפה, וזה אס שיהיה אלם או שיהיה חרש שהוא ג"כ בלתי שומע, דאל"כ

היל"ל או מי ישום און או חרש לנהוי דבר והפכו, ואס כן נפקא מיניה דכמו שישולת תואר האלמות על השמיקה, ישולת גם כן על החרשות. ואס כן מאמר תאלמנה יכלול השמיקה והחרשות כאחד. ואף על פי דליכא למימר דמאמר פקח משמש להפכו של עור וחרש, דלשון פקחות אמור צעייס כדכתיב [בראשית ג, ה] ונפקחו עיניכם, ואמור צאונים כדכתיב [ישעיה מז, כ] פקוח אזניים. ובגמרא זמנין סגיאין, חרש שנחפיק, סומא שנחפיק [גיטין כג ע"א], והכי פירשתי [למן בשמו"ר פ"ג כ"א] שאמרו פקח לראיה פקח לשמיעה. מ"מ אין נראה לבר קפרא כן, דאס כן למה נכנס מאמר פקח צין הדבקים, הול"ל או פקח או חרש או עור, אי נמי או חרש או

עור או פקח. ודברי רש"י ז"ל קרובים לדברינו. וא"ת מנ"ל למידרש אתפרכן, בשלמא אתחרשן ידרש לפי הלשון דכי היכי דמשמעוטיה יורה על השמיקה יכלול גם כן החרשות כי אחיס הם, אבל אתפרכן מנ"ל דמלת תאלמנה מידרש הכי. י"ל לפי שנשתנה תואר האלמות בפסוק זה מכל הפסוקים, שמעולם לא הוטל תואר זה אל השפמים עס שהוא ממקריהן, אלא על ענכ האדם, פתח פין לאלם [משלי לא, ח], או מי ישום אלם [שמות ד, יא], אלילים אלמים [מזקוק ג, יח] וכאלם לא יפתח פיו [מהלם לא, יח] וחולפת, שכולם מתוארים אל הענכ ולא אל השפה. וכן אין דרך הלשון לומר שפתי פלוני נתאלמו, אלא פלוני נאלם. להכי דרש ליה מלשון כרימה הזדקת יפה בשפמים, כדכתיב [מהלם יב, ד] יכרת ה' כל שפתי חלקות. ומ"מ דרשינן אתחרשן אשתתקן, דאין מקרא יואל מידי פשוט. אבל רש"י ז"ל כתב אתחרשן כלומר כל מי שמפרש תאלמנה לשון אתחרשן לא משמע, נראה דס"ל דלאו חרתי קאמר אלא או הא או הא:

אתפרכן אתחרשן היך מה דאת אמר בו. כהעמקת הילקוט [מהלם רמז משטן] כתיב אתפרכן כמד"א והנה אנחנו מאלמים וגו' אתחרשן כמד"א או מי ישום אלים, וזו היא נוסחה הגונה מנוסחתינו דערצינהו. ועוד דנסיב גמרא לאתחרשן צרישא וצמורה כתוב צרישא לאתפרכן, ועוד דהוא גופיה אקדים צריש דבריו אתפרכן לאתחרשן:

אתפרכן אתחרשן, היך מה דאת אמר [שמות ד, יא] או מי ישום אלים או חרש או פקח או עור הלא אנכי ה', ואומר [בראשית לו, ז] והנה אנחנו מאלמים אלמים בתוך השדה והנה קמה אלמתי. אשתתקן, כמשמעו הדברות על צדיק [תהלים שם], חי העולמים. עתק [שם], שהעתיק בביריותיו. בגאווה [שם], אתמהה בשביל להתנאות ולומר אני דורש במעשה בראשית. ובזו [שם], אתמהה מבזה על בבוך, דאמר רבי יוסי בר חנינא, כל המתבבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא, בבבדו של מקום על אחת במה ובמה, ומה פתיב אחריו [שם] כ] מה רב טובך אשר צפנת ליראיך,

בגאווה. כלומר שאין פירוש הכתוב שעל דברן בגאווה וכן תאלמנה, דכיון שדברו על ה' שקר אף על פי שלא יהיה דרך גאווה ראוי שתאלמנה, אלא דקרא אתמוהי קא מתמה איך יבזו על כבודו בשביל להתגאות. וצ"ת בגאווה כצ"ת ויעצוד יעקב צרחל [בראשית כט, כ], לא כצ"ת בגאווה ובגודל לבז לאמר:

בכבודו ש' מקום. כתוב צעין יעקב [חגיגה פ"ב בהכוח] אות ג] דאפשר לפרש לשון כבוד שהוא דרך כינוי קלון, או נפרש המתכבד כהיותו מדבר בדרוש שהוא כבודו של חי העולמים שלא לדבר בו, כי בודאי כבודו שלא נשאל מה היה קודם העולם כו'. ותמהני מאד מדברים אלו, שהפירוש הראשון צרור לדרכי דבי רב נמצא פעמים רבות בלשון חז"ל, והפירוש ה' אין לו שחר כלל ואינו מתישב על דברי המאמר כלל, ולא הייתי צריך לכחוש דברים אלו כי הדברים צרורים מאד, אלא לאפוקי מיניה: ומה פתיב אחריו מה רב טובך. כלומר ולא תקשה לך מה דכתיב צמריה מה רב טובך, דבשלמא לפשטיה דקרא דדוברות על דיק פירושו האומרים על דיק אין ישועתה לו באלהים ומה בנע דכתיב [עצמו] אחי שפיר דלאפוקי מיניהו סמך ואמר הלא שקר ציינים כי מה רב טוב הנפון להם, אבל להך דרשא מה ענין [פתיבות] שחר הנדיקים לכאן, לזה אמר דהכי קאמר ליראיך ואלא צבונים את מוראך. אי נמי הכי קאמר ודיינו דכתיב בתריה כו', דלפשטיה המקרא קשה היכי פתח בדיק וסיים צריאם, דהול"ל מה רב טובך אשר צפנת לנדיקים, אבל השתא אחי שפיר דנקט ליראיך היפך הראשונים הצוים את מוראך. אי נמי לפרושי ענשייהו דדוברות על דיק אחא, משום דמייתי לדרי יוסי דקאמר שאין לו חלק לעולם הבא, ואין לא אשכחן דענשיה קרא אלא צהאי עלמא דתאלמנה שפתייהו, לזה אמר דהא מדיוקא דקרא דכתיב צמריה נפקא. והאי פירושא אחי שפיר טפי לפוס לישנא דירושלמי [חגיגה פ"ב ה"א] דלא קאמר אלא מה כתיב אחריו מה רב טובך, אל יהי לו צמח רב טובך, ואגב גררא אשמועינן דענשייהו מדה כנגד מדה, שעל צותם מוראו הרב, אל יהיו צמח רב טוב הנפון ליראיס. * מהו לישנא דקאמר ליראיך ואלא צבונים את מוראך הרב אל יהיו במה רב טובך, לא נמישז אללי כהוגן, דב' גזירות הן והכי הול"ל ולא לצוים את מוראך הרב, והצוים את מוראך הרב אל יהיו צמח רב טובך. ומ"מ אין נראה שדעתו לפרש עיקר הכתוב צעין זה רק על דרך הדרש, שפשוטו מצויר צעמנו כדכתיבנא:

* יואלי

פ"ג

* יואלי (צ"ל)

* יואלי (צ"ל)

* יואלי (צ"ל)

* יואלי (צ"ל)

בנוהג שבועות וכו'. ראו היה לכתוב זה קודם למ"ש ומה כתיב אחריו כו'. כי זה ביאור הדבור המגונה שעליו נאמר בגאווה וכו', אלא משום דבעי למימר סמוך למאמר זה מ"ש אלמלא מקרא כתוב וכו', ואחר זה לא מיתוסק לומר ומה כתיב אחריו כו', אלא היה צריך לחזור ולומר ומה כתיב אחר תאלמנה כו'.

שהעולם הזה נברא מתוך תודו ובורו אינו פוגם. לפי הפשט נראה שמפרשים תוהו ובוהו על האפס המוחלט, והפגם הוא שיאמרו היה מתחלה אפס ותוהו. וכן משמע מדגרסינן צ"י אין דורשין [מגיגה טו ע"א] אהא דמתן כל המסתכל צ"י דברים ראו לו שלא בא לעולם, מה למעלה, ומה

למטה, מה לפניו, מה לאחור. בשלמא מה למעלה מה למטה מה לאחור לחי, אלא לפניו מאי דהוה הוה. ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שאמר לכל עבדיו לכו ובנו לי פלטרין גדולים על אשפה, הלכו ובנו לו, ואין ראונו של מלך שיזכרו לו שם אשפה. ונראה דמה לפניו הוא מה שהיה קודם שנברא העולם, ומה לאחור הוא מה שיהיה אחר כך כמ"ש לקמן צפרקין. וא"ת וכיון דמקרא מלא הוא וכדקאמר א"מלא מקרא כתוב כו', אם כן מה פגם הוא שידרשו צו, דלא דמי לדתן [שם יא ע"ב] אין דורשין צמעשה בראשית ומעשה מרכבה, דלכולהו פירושי אין הדברים מפורשים בתורה. י"ל דמ"מ אין המון העם מצינים הדבר מתוך הכתוב, ואין הפגם אלא מזה שפירשו, וכהנהו דנקראים ולא מתרגמין דאיתנהו צמגילה פ' הקורא עומד [כ"ה ע"א], ואף לחכמים היודעים הכתוב לא דמי כתיבתו לפרסומו צקהל עס, כי אז נותנים אל לבם יותר והוי גנאי. וכדאשכחן גבי דוד דאף על גב דחטאו מפורש בכתובים, ציקש מהקצ"ה דלא לישמעו ביה רבנן כדאיתא בסנהדרין פ' חלק [קו ע"א] גבי גס מזדים חשון עבדך [מלכים יט, יד]. אבל קשה מאי רבותא דהך דרשא למימר דברים הפשוטים מתוך הכתוב דקאמר שאמר כן צצביל להתגאות.

וגראה שלתתן זה כתב רש"י ז"ל [על המדרש כאן] אלמלא מקרא כתוב, אפי' אותו מקצת שגילה הקצ"ה אלמלא שהוא גילה אפי' שיהיה חכם ומצין מדעתו לא היה ראוי לגלותו. ואין צוה כדי שציעה, דאין צוה הצדל לודק צין רצ למעט, שאחר שכתוב שהיה מתוהו ובוהו הרי הכל אמור. גם הענין צעצמו לא מתקצר, כי מהו הפגם הזה, אדרבה כבוד אלי"ם הוא לומר כי זו כחו להמציא מנצחים מהאין הגמור, והוא יסוד התורה ועיקר גדול דמרגלא צפומיה דכל צר ישראל שהחידוש היה מהאפס המוחלט. ועוד קשה דלפי זה תוהו ובוהו אינן נבראים אלא הם תואר אל ההעדר הקודם, והא צפרקין [יג] אמר שאל פלוסופוס אחד את רבן גמליאל אלהיכם

צ"י גדול הוא כו', א"ל הכל כתוב צו צריאה כו'. גם צ"י אין דורשין [מגיגה יב ע"א] גרסינן אמר (ר') יודא אמר רצ"י דברים נבראו ציוס א', ומני תוהו ובוהו צהדייהו. עוד שם תנא תוהו זה קו ירוק, ובוהו אלו אצנים מפולמות. ועוד קשה מאי קאמר אלמלא מקרא כתוב כו' מנין

הן והארץ היתה תוהו ובוהו כו', דהא אחר שסיפר צפסוק הראשון שנבראת אמר שהיתה תוהו ובוהו. וכי מימא דהארץ היתה סיפור הקודם הוא, והכי קאמר והארץ מתחלה היתה תוהו ובוהו. אי נמי ה"ק בראשית צרוה אלי"ם כו' והארץ היתה וכו', על דרך שפרש"י ז"ל, ויהיה הכל נמשך אל הארץ היתה כו', וי"ו דוהארץ היא צלתי משמשת כפי' הראצ"ע, אם

כן מאי וחושך על פני תהום כו', שאם כן החושך והמים קדמו לצריאת הארץ ח"ו, כמו שתוהו ובוהו שהם האפס המוחלט קדמו לצריאה צודאי. ועוד קשה דהא קרא לא קאמר אלא בארץ אבל לא בשמים, והיכי קאמר מנין הן והארץ כו' דמשמע דאשמים וארץ הנוכרים צכתוב הא' קאמר.

וגראה דלתתן זה כתב רש"י ז"ל מנין, כלומר מה היה קודם לכן וסמין ליה והארץ היתה תוהו ובוהו, מיקן צוה צ' ענינים, הא' לישנא דמנין הן שמההעדר לא נהוהו הדבר, שההעדר לא נהפך למציאות. והצ"י מה שהקשינו. ולזה אמר וסמין ליה, כלומר דמסמיכות צעלמא יליף. אבל עכ"ז אין הדבר מחיש צכהוגן. ואם נאמר שהם מפרשים תוהו ובוהו על שממות הארץ צמתחלה כדפרש"י, וכמו שחרגס אונקלוס צדא ורקניא, גם זה לא יתכן, שהרי לא חודשה הארץ אחר זה, אלא שאחר שנבראת היתה שממה ולא חודש אחר כך אלא כפתוריה ופרחיה והצעלי חיים. וכל שכן שאי אפשר לומר שפרשו תוהו ובוהו כדאיתא צ"י הסמוכה שהארץ היתה תוהו ובוהו, שזה יצדק אפילו אחרי שלימות צריאתה.

ואצי ידעתי קוצר דעמי ואמתי צלצי להמנע מלדבר צענינים הללו, פן אהיה פוגם רחמנא ליצלק, אבל להכרח מלאכתו אי אפשר מצלי שאומר דבר מה, אחרי השעני צצילן גדול ומנו הרמב"ן ז"ל, אשר כתב צפירוש הפסוק צצמתחלה הצריאה צרא הש"י מהאין המוחלט יסוד דק, והוא כח מוכן לקבל הצורות ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון הנקרא ליוגיס היולי. ואמר שההיולי היה צ' מינים, הא' ההיולי לשמים וכל צבאם, והצ"י לארץ ותולדותיה, ואחר כך יצר ועשה מהם הנמצאים כולם, וזהו שאמר הכתוב בראשית צרא אלי"ם כו', צצמתחלה הוציא חומר השמים והארץ. והנה צצריאה הזאת שהיא כנקודה קטנה שאין צה ממש, נכללו כל הנבראים צשמים ובארץ. ומלת את כמו עכ"ם הדברים, ואחר כך חזר ופירש שהארץ אחר הצריאה לא היתה אלא ההיולי הנוכר. ונקרא תוהו מלשון תוהו, מפני שאם בא אדם לגזור צו שם תוהו

x (10 ע')

לקראו בשם אחר שלא לשם זה נורה שיתפש זה השם, ואחר כך הלביש הש"י בו נורה, והנורה הנלכשת בו נקראת בזה כלומר בו הוא. ואמר שצורה זו ד' יסודות, ועל זה אמר וחושך על פני כו'. ונשתייע לפירוש זה צמלות תוהו ובוהו, ממה שאמר הכתוב [ישעיה לז, יא] ונטה עליה קו תוהו ואצני בזה, שבו יתיחס מחשבת האומן צמה שיקוה לעשות, והאצנים הם נורות הצנין. וכמה קרוב לדבריו המוספתא

שזכרנו דמניא תוהו זה קו ירוק שממנו חושך יוצא לעולם, בזהו אלו הצנים המפולמות ומשוקעות בזהם שמהם מים יוצאים לעולם. יראה שקרא ההיולי קו, לסיבה הנזכרת. ותראה צמראה הירוק על דרך [ירמיה ל, י] ונהפכו כל פנים לירקון. והכוונה שמהיות כל המורכבים נגזרים ממנו ההעד כרוך בעקבם, שהחומר הזה משתוקק תמיד להמרת הצורות, שעל כן כינו אותו חכמים [ע"י השע"ג, א] אשה אהובת רע ומנאפת. וזה אומרו שמשם חושך יוצא לעולם, שהוא ההפסד הנמשך ממנו. ועל הצוהו אמרו שהוא הצנים המפולמות למה שהם נורת הצנין. ואומרו שמהם מים יוצאים [יראה] שממציאות הצורות צהיולי נמשכו כלל הנמצאות שהם מכונים צנים צמה מקומות. גם בעל דרך אמונה פירש כן בשער ג' מאמר מ"ג. אלא שאמר שסיבת קריאת ההיולי קו ירוק, להיותו ממוצע בין הפועל הגמור וההעד הגמור, וכן הקו מציאותו צמ צגש ואין לו מציאות בפועל, וכן מראה הירוק ממוצע בין המראים. וסיבת קריאת הצורה אצן שהיא האצן הראשה. ואומרו מפולמות המשוקעות, שהם משוקעות צמ צמ החומר, כדרך הצורות המוצאות מכת החומר. ואומרו שממנו יוצאות מים שמהם הם נוצעות הצורות. אמנם צמאמר ג' כתב צפ' צראשית שצקו ירוק רמזו אל הצורה, שנטייית הקו צנין היא הצורה האחרונה. ואצנים מפולמות רמזו על החומר שהאצנים הם יסודי הצנין.

ואמר שקרא את הקו ירוק מקיף העולם, לפי שההויה תהיה צהשנות כהשגות הנושא, ולפי שהממוצע בין ההפכים דורך אל ההויה, לקח מראה הירוק שהוא ממוצע בין המראים. ועוד שצממוצע יש בו חלק מכל אחד מההפכים, וההפכים והנושא הם התחלות. וקרא חומר הראשון מפולמות ר"ל נעלמות, שאי אפשר לצייר עינו, ועל כן כתב שתוהו היא הצורה ובוהו החומר, כדי להסכים עם הכתוב שאמר [ישעיה לא, יד] קו תוהו ואצני בזהו. גם ממ"ש צפרקין [יב] צשאלת הפילוסוף לרבן גמליאל נראה שפירוש תוהו ובוהו הוא כנוצר וכמו שאכתוב שם [ד"ה תוהו] צ"ה. ולא יחלוק לזה ממ"ש צמסכת ר"ה [יא ע"א] כל מעשה צראשית צציוון וצקומתן נצראו, כי לא יתייב מאמרם שמתחלת יציאתם מהאין הגמור היו צציוון וצקומתן, אלא שכאשר יצאו לפועל צצורתן היה הלצשת צציוון, שלא נתוהו האילן צתחלת נטיעה אלא אילן גדול עושה פרי וכיוצא. והשתא אחי שפיר דקאמר והארץ היתה תוהו ובוהו, שמציאות ארץ ותוהו ובוהו צדקו יחדיו. וכן [אומרו] שעל זה אמר צממרא דידן שהוא פגם לפרש זה שנוצר צתורה צמנו, לפי

שאין ראוי ליחס אליו יתצרך אלא צריאת הדברים צשלימות, לא ההויה הזאת המסורה, וזהו שאמר שזהעתיק בבריותיו, [יראה] שהעתיקן ממציאות חלוש אל מציאות חזק, ואין זה כבודו יתצרך שההיולי נמצא צמ ואין לו מעצמו נורה מהצורות, והוא היפך שלימותו יתצרך שהוא פועל לא יתערב בו כח כלל. והפלא ממ"ש המפרש על דברי הרב [מורה נבוכים] צמ"צ פכ"ו שהחומר התחתון שמהו משלג שחתם כסא הכבוד כו',

שהסיבה קרובה למה שכתבנו, וכל שכן צצחינת עולם השפל שזכירת זה פגם גדול אליו, למה שזה התחלת מפלמו וסיבת הפסדו כנוצר. ועם זה עלה כהוגן הלשון שאמר שזהעתיק צברא מתוך תוהו ובוהו, ואע"פ שלא זכר הכתוב תוהו ובוהו אלא צארץ, הנה נלמד יפה גם לשמים, שאחר שהכתוב הזה הודיענו שמ"ש צכתוב הא' את הארץ אינו אלא כללות צריאתה צהיולי הנזכר, ה"נ למ"ש את השמים, שכמו שמתל את מורה על עצם הדבר בזה כן בזה, אלא שהכתוב לא חש לפרש לנו אופן צצישת הצורה אלא צהיולי הארץ שהוא נקל להצין, מה שלא נוכל לצייר צצישת צורת צצא השמים. ואין כל כך רחוק [שמשך] פירוש זה על ממ"ש צגמרא [מגיגה יא ע"ב] מה לפנים מה לאחור כו', ויהיה מה לפנים ההיולי הקודם למציאות הדברים, ומה לאחור הוא חזרתם אליו צהפסדס. והנה אצב זה תחישב מלת צראשית, דהויה קשיא לן כדכתיבנא צאגדה הקודמת, דלעולם היא סמוכה וכאלו אמר צראשית הכל, ולא קשיא מה שהקשינו מאי קמ"ל, דפשיטא דשמים וארץ קדמו לחולדותיהם, דהשתא לא נאמר שמים וארץ על צריאתם לגמרי אלא על היוליהם. ועתה עוצא אשמועינן, שצצראשית הצריאה השלימה צרא השמים והארץ דהיינו היוליהם, ולא נצראו צשלימות משעה ראשונה. אי נמי דצראשית ר"ל עם ההיולי [הוא] ראשיתם והתחלתם צרא את השמים ואת הארץ, ואחר כך צרא צראשית זה הוא ההיולי, [כמ"ש] והארץ היתה תוהו ובוהו כנוצר. והתומך ימיני זה צפירוש, הוא מונאי צפירוש צירושלמי דאין דורשין [מגיגה פ"ב ה"א] דקאמר הכי, למלך צצנה פלטין צמקום צצין צמקום אשפות צמקום סריות, מי שהוא צא ואומר הפלטין הו צמקום צצין הוא כו' אינו פוגם, כך מי שהוא אומר צתחלה היה העולם מים צנים הרי זה פוגם כו'. ואם מה לפנים יאמר על מה שהיה קודם חידוש הצריאה, צאמת שהוא רע ומר שיאמר שאז היה העולם מים צנים ח"ו, כי המים הוא מהנצראים, וכמו שהושב אל הפילוסוף כדאיתא צפרקין [יב], אלא דבתחלה דקאמר היינו צתחלת הצריאה, ואם כן נכון לומר שהמים כינוי אל ההיולי למה שאין שומרות תמונתן ומתהפכות לכמה גווים כמזהו, וכמ"ש המפרשים צמקומות אחרים:

אלמלא מקרא כתוב. תימא היכי דריש הך דרשא אקרא דתאצמנה שפתי שקר, כי נהי דהוי גאון אמנס לא שקר מיליו, דהא קרא כתיב. ואפשר לומר דלא קאי הך דרשא ארישא דפסוקא דתאצמנה שפתי שקר הוי כפשוטו

יר צע
לחשיתין (לחור)

צמאמר (צמאמר)

צמאמר (צמאמר)

יר צע
לחשיתין (לחור)

[כ"ה ע"ג]
צמאמר (צמאמר)

צמאמר

דבור

הדבורים על זדיק עתק. וכן נראה מדברי רש"י וז"ל שכתב הדבורים על זדיק מקרא שהתחיל בו דורש והולך את כולו, ויהיה הדבורים על זדיק מילתא אחרימי וכאלו קאמר

והדבורים, ותחסר הוי"ו כשמש ירח [מנקה ג, יא] ודומיהם. אבל זה אללי דוחק גדול. ולפי מ"ש לעיל בפירוש תורה וזהו לכאורה י"ל דלא איירי בר קפרא אלא בני שיחשוב שהומר הא' הוא קדוש כקדמותו יתברך כדעת אפלטון, וזה יאמר מלך גאותו להראות עצמו מתפלסף, ונמשך לסברת האומר שאי אפשר שיתהוו דבר מלא דבר או שיפסד דבר אל לא דבר, וזה ודאי מביא על כבוד קונו, שאם כן קרה יד יכלתו מזריחת ים מאין. ומ"ש א"מלא מקרא כתוב בו, והכי קאמר ואף המשך הבריאה מההיולי הממודש לא היתה איפשר לאומרה, פן יענה השומע לומר שההיולי היה קדוש. אבל פירוש זה לא יסבילו מאמר הנוי דקאמר אלא לפנים מאי דהוה הוה. גם המשל דקאמר דמדרך שבנה פ"מין במקום הביבין אומר שאין הפוגם מה שהיה:

ח הוא גלא עמיקתא זו גהינם. אף על גב דפשטיה דקרא ודאי מדבר על מה שה' מגלה עמוקות ונסתרות לאנשים כמו שגילה לדניאל החלוס, ראה לדרשו על הנך הנגלות לפניו יתברך כדי ליסב עמיקתא ומסתרתא יפה צדמיון הלשונות שמציא. וגם דקרא משמע קצת הכי דסמין לידע מה בחשוכא דמיירי צדעת עליון. וגם אומרו הוא גלא נראה שמפסיק הענין לדבר בגלוי לש"י, דאי על מה שנגלה לאנשים היל"ל וגלא עמיקתא, שיהיה דבק ליהב חכמתא דלעיל מיניה. ועוד דלא הוה ז"ל הוא גלא בחר דקאמר יהב חכמתא וגו'. ואעפ"י שאין שייכות ויחס לענינים אלו דמפרש ואזיל לסודו של דניאל, כי שצחו של מקום היה אומרו להודות לו על מה שחננו דעה והשכל, ועל זה סידר שצחו בחכמתו וצניחו צנינים אלו שראוי לשבח ה' צהם שהם דברים נפלאים כדלכתוב בסמוך:

זו גהינם. ואקדמיה צרישא משום דעדיף מגן עדן, כדאמר לקמן בפ"ט [יא] והנה טוב מאד זה גהינם: שנאמר ויא ידע כי רפאים שם. סיפיה דקרא צעמקי שאול קרואיה, שהנכשל באשה הנזכרת שם סופו יורש גהינם, וגהינם נקרא שאול כדאיתא בפ' עושין פסין [עירובין יט ע"ה]. וכי תימא אין שאול אלא קבר, כגון כי ארד אל בני אבל שאולה [בראשית לו, לה], ופירושו שהשטוף צוימה מיתתו

כתוב אי אפשר לאמרו, בראשית ברא אלהים, מנין הו, והארץ היתה תהו ובהו.

ח [ו] רבי יהודה בר סימון פתח, הוא גלא עמיקתא ומסתרתא [דניאל ב, כב]. הוא גלא עמיקתא, זו גהינם, שנאמר [משלי ט, יח] ולא ידע כי רפאים שם [בעמקי שאול קראיה], ואומר [ישעיה ל, לג] העמיק הרחב [מדרתה וגו' נשמת וגו' ביה]. ומסתרתא, זו גן עדן, שנאמר [שם ד, ו] למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ואומר [תהלים לא, כא] תסתירים בסתר פניך.

דבר אחר, הוא גלא עמיקתא ומסתרתא, אלו מעשיהם של רשעים, שנאמר

קרוכה, על דרך [משלי ו, לג] נוףא אשה חסר לב כו', וכן ונהמת באחריתך כו' [שם ה, יא], תא שמע מדכתיב העמיק הרחיב בו, דהתם ע"כ גהינם איירי, דרשיה דקרא כי ערוך מאתמול תפתה והיינו גהינם כדלקמן פ"ד [ט]:

למחסה ולמסתור. לעיל מהאי קרא כתיב וצרה ה' על מכון הר ציון גו', דדרשינן ליה צ"צ פרק הספינה [ע"ה יא] לו' חופות שעמיד הקצ"ה לעשות ללדיקים צגן עדן. וכי תימא לא איירי אלא צהר ציון ממס, תא שמע תסתירים בסתר פניך, דהתם בטוב הצפון ללדיקים איירי, דכתיב [תהלים לא, כ] מה רב טובך אשר כפנת ליריאתך. ואפשר שאמר צ' פסוקים על גהינם, לפי שגהינם מצ' פנים הא' של שלג והא' של אש. ועל הא' אומר שאול, על דרך [איוב כד, יט] יגזלו מימי שלג שאול חטאו. ועל הצ' אומר העמיק הרחיב מדרתה. אי נמי לפי ששיעור העונש בגהינם על צ' פנים, הא' הזמני לרוב הרשעים שמשפטם בו י"צ חודש [עדין פ"ג מ"ח], ועל זה אומר שאול צתם, והצ' הנצחי לכופרים ודומיהם, ועל זה אומר העמיק הרחיב מדרתה נשמתה כנחל גפרית בוערה בה, על דרך [שם טו, כד] כי תולעתם לא תמות כו'. אי נמי לפי שמקומות גהינם צ', א' צעולם הזה למטה והצ' למעלה, כמו שכתוב צעור הגמול [להרמב"ן] וצמגן אצות [במ"ד] וגן עדן גם כן צ' פנים, הא' אשר לאדם מיד צמיחתו, והוא בחלק העולם הזה כדי להפריד כל כחות הגופניות מהנפש. והצ' הרוחני לגמרי שעדין תצא אחרי הנקוות מכח הגוף, כמו שהארץ הרמב"ן ז"ל צה [שם]. על הא' אומר למחסה ולמסתור, שאין זה נמנע שיהיה צהר ציון או צמקום שזה לו. ועל הצ' אומר תסתירים בסתר פניך שהוא הרוחני לגמרי, שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה:

אלו מעשיהם של רשעים. תיאר מעשה הרשעים בתארים רבים, לפי שהמעשים המגונים יעשו צממה ממיני ההסתור וההעלם, אבל המעשים הנכונים צרורים כאור. אי נמי לפי שהיושר אינו אלא צנקודה אחת ותכלית אחת, והיציאה ממנו על פנים רבים, שעל כן לא יוחן הרשע צעיני רעהו, כמ"ש החכם הביאו בעל העקדה צעור י"ב, לכן תיאר מעשי הצדיקים בתואר אחד ומעשי הרשעים צג', לפי שהמספר המשולש מורה על הריבוי, כמ"ש ז"ל [כתובות ע"ה יא] ימים רבים, ימים שנים, רבים שלשה. ואפשר לומר שלהיות העדר הראיה אפשרית מג' סיבות, הא' למרחק המקום אשר צין הנראה והרואה, וכל שכן

יחזק
[א] [ב] [ג] [ד] [ה] [ו] [ז] [ח] [ט] [י] [יא] [יב] [יג] [יד] [טו] [טז] [יז] [יח] [יט] [כ]

א"ל

זהומו צמקוס עמוק או גבוה שקו ההצטה בלתי נכחי. והב' להחכמות הנראה בדבר אחר. והג' להעדר האמצעי שהמקום חושך ולא אור, לזה אמר שעם היות מעשה הרשעים מסתתרים בשלשמן כנוכח, כולן נגלים לפניו יתברך, והוא הפלגת המליצה לומר שהכל נפוי לפניו יתברך.

ומיהו קשה אמאי לא ערבינוהו ואמר הוא גלגל עמיקתא ומסתרתא ומה בחשוכא. ועוד אמאי שני בדבוריה, דבראשונה נקט לשון גלוי, והדר נקט לישנא ידיעה. ושמה לפי שהסבה היותר גדולה אל העדר הראיה הוא החושך, לכן חלקה ונקט בה ידיעה דהוי טפי מגלוי:

ידע מה בחשוכא. קשה אמאי דברשא קמייתא לא קפד למדרש חשוכא ונהורא. וי"ל דכיון דעמיקתא ומסתרתא הוא גהינס וגן עדן, פשיטא ליה דהיינו חשוכא ונהורא, והכתוב כפל הענין במלות שונות, או דסיפא גלי ארישא דעמיקתא ומסתרתא היינו חשוכא

והב' להעדר האמצעי שהמקום חושך ולא אור, לזה אמר שעם היות מעשה הרשעים מסתתרים בשלשמן כנוכח, כולן נגלים לפניו יתברך, והוא הפלגת המליצה לומר שהכל נפוי לפניו יתברך.

[ישעיה כב, טו] הוי הפעמים מה' [לסתור עצמה]. ומסתרתא, אלו מעשיהם של רשעים, שנאמר [שם כב, טו] לסתור עצמה. ידע מה בחשוכא [דניאל ב, כב], אלו מעשיהם של רשעים, שנאמר [ישעיה כב, טו] והיה במחשך מעשיהם. ונהורא עמה שרא [דניאל שם], אלו מעשיהם של צדיקים, דבתיב [משלי ד, יח] וארח צדיקים כאור נה, ואומר [תהלים צו, יא] אור ידע לצדיק וגו'.

אמר רבי אבא סרונגיא, ונהורא עמה שרא, זה מלך המשיח, שנאמר

[ישעיה ס, ב] כי הנה החושך יכסה ארץ. ולא הוצרך להזכירו מכיון דהזכיר קומי אורי כו' דבתריה כתיב. אי נמי שכלפי מה שהודיעו הש"י ענין החלום שפחדונו על המלכיות העתידות, כנגד מלכיות אומות העולם הנו' אמר מעשיהן ש"ר רשעים, וכלפי מלך המשיח שיגלה אחריהם,

כדכתיב [דניאל ג, מד] וציומיהון די מלכיא חינון אמר גו' ונהורא עמיה שרא. והיינו דנקט ג' לישני במעשיהם של רשעים, כנגד ג' מלכיות הצאות אחרי מלכות נבוכד נצר שנחגלו לו:

ואיבא למידק בכללא דהך מימרא, מאי חידושא דהוא גלגל עניינס אלו, הא פשיטא דהכל נפוי לפניו. ובשלמא לגבי גן עדן וגהינס י"ל דהא קמ"ל שקדמו במחשבה קודם צריאת העולם, כנוכח [לעיל ה] גבי ו' דברים שקדמו לעולם, וה"ל מצינן למימר במלך המשיח אף על פי שאין צורך למאי דכתיבנא ציה. וי"ל דללו לגופיה אחא אלא למידק מיניה דהוא לבדו ידע להנך ולא אחר, וכדאמר בלשע הוא קדוש [מלכים ב, ד, ט] ואין משרתו קדוש כדאיתא צפ"ק דברכות [י' ע"ב], והכי אמרינן בפרק ד' נדרים [נדרים לז ע"ב] והוא כהן לאל עליון [בראשית יד, יח] הוא כהן ואין זרעו כהן, דפשיטא שאין מי שידע באמת מי יזכה לגן עדן ומי ירש גהינס ומי צדיק ומי רשע, וכל שכן זמן צאת משיח אלא הוא יתברך. והשתא אין אנו צריכין לתת שייכות לזכירת מלך המשיח הכא כדכתיבנא לעיל דמילי דמיטמרן אזיל וחשיב. ביהוה קשה דאמאי לא חשיב כל ז' דברים המכוסים מצני אדם דאיתנהו לקמן בפס"ה [י]. והיותר נכון שלהיות פני הראות אל הדבר אשר כתב רל"ג צפ' [בראשית יח, כא] ארדה נא ואראה, שהש"י בלתי יודע צפונות האנושיות קודם לאתם לפועל, ממה שיקשה אל הדעת אחר שהקצ"ה שונא את הרשעים, כיון שידע מתחלה מה שעתיד להיות מהם למה בראם, לזה אמר דלעולם הקצ"ה יודע מתחלה מעשיהם של רשעים ושל צדיקים, אלא שהמכוון וההנלה אליו הם הצדיקים, ולזה אמר ונהורא עמיה שרא, והכרח החלוקה חייבה צריאת הרשעים, דאל"כ אי אפשר לצריאת הצדיקים. ולקמן במאמר ר' אבהו אמר רבי חייה בר אבא שצ"ב ב' [י] במאמר, ור' ברכיה שצ"ב [ד] אחרין יותר בענין זה צ"ה. ולפ"ז צ"ל שמאמר ר' אבא בלתי דבק לשל ר' יהודה בר סימון.

שבת וראה הא דאיתא בסדר עולם [פ"ג] הוא גלגל עמיקתא זה עמק המרכבה, ומסתרתא זה מעשה בראשית, ידע מה בחשוכא זה פורענותם של רשעים בגהינס, ונהורא עמיה שרא זו מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, שנאמר [ירמיה א, ה] בטרם אלרך בצטן ידעתין, יכול בעתו, תלמוד לומר [בראשית

ונהורא, דהיינו גן עדן וגהינס, וכדאמר לקמן צריש ספר במדבר [א, א] לפי שהן חשוכים הקצ"ה מורידן לשאול שהוא חשוכא. ידע מה בחשוכא אלו מעשיהם של רשעים, לפי שהם נעשים צמקוס חושך והסתור, ומעשי הצדיקים צוררים כאור כנוכח. אי נמי לפי שהרשעים הולכים במחשכי חבל, שהעולם הזה דומה ללילה, והצדיקים אין כל מעשיהם אלא להשגת עולם הבא שהוא האור הנצחי:

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

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

זה מלך המשיח. שמיוס שנחרב בית המקדש נולד ויושב אלל הקצ"ה שמור ומזומן, כדאיתא בירושלמי דברכות פ' היה קורא [פ"ג ד"ד] ובאיתא רבתי [א, נא]. וא"ת מה ענין לזכירת המשיח גבי ידע מה בחשוכא. י"ל דהכי קאמר, משום דידע מה בחשוכא דהיינו מעשי הרשעים כדדריש לעיל, להכי נהורא עמיה שרא, שמעכצו אללו ואינו שולחו אללנו, אמר דאע"ג דאינשי רשיעי, הקצ"ה ישמור הצטמתו לקץ הימין, כדאמרינן צפ' חלק [סנהדרין נח ע"א] וכו' אחישנה לא וכו' בעתה. ועוד י"ל דהשתא לא דריש ידע מה בחשוכא כדלעיל, אלא דקאי באומות העולם עכו"ם שיהיו שריים בחושך, כדכתיב

אמר גו' (נאמר)

אמר -

ג' ציור
חג
* (סמ"ח פ' ?)

[לפני מאמר (ו) ה']

[א, נ']

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, נדיקי דור דור, מנין שנותיהם ומנין ימיהם ומשכן שעותיהם ומשכן פסיעותיהם.

וכן הוא אומר [איוז יד, טז] כי אתה

לעדי תספור, ואומר [הלים קלט, יז]

מה יקרו רעיק אל, ואומר [ש"ג ו, יט]

זאת תורת האדם, ואומר [ש"ג ו, יט]

אספרם מחול ירבון.

וצריך לתת טעם להתיחסות

מדעים אלו לשי"ת, ואין

כאן מקום לומר דלדיוקא אחא כדכתיבנא לעיל, דהא מדקאמר

יכול בעתו כו' נראה דלגופיה אנטריק, ואומרה שהשירנו ככל

אשר הורנו הרב המורה בח"ג פ"ב לשכך כל תלונת המסלקים

ידעתו יתברך מפרטי זה המציאות בטענותיהם הרפות כמ"ש,

שאחרי התבאר במופת שהש"י עצמותו וידעתו הכל דבר אחד,

א"כ כמו שעצמותו נעלם ממנו כן יחייב שיהיה ידעתו עד

שאר דמיון כלל בין ידעתו וידעתו. וכמו שעם בלתי השיגו

אמתת עצמו, ידעו שמציאותו שלימה בלי שום חסרון ושינוי

והפעולות, כן עם הסכילנו אמתת ידעתו נדע שלא יתחדש

אלו מדע ולא יתרצה ולא יגיע לתכלית, ולא יעלם ממנו דבר

מן הנמצאות, ולא תבטל ידיעתו אותם טבע אפשרותם. ואמר

שהדברים אשר בהן נבדל מדעו ממדעו וקצר שכלנו להשכיל

אין יתכנו הן ה'. וגם בעל דרך אמונה זכרן בשער הנזכר.

הא' היות מדעי אחד פשוט ולא יתרצה עם השיגו ידיעות

רבות מתחלפות במין. ודב' התלותה בזה שלא נמצא קודם

הנמצא, מה שאי אפשר בידיעת האנושית שמהות הידיעה הוא

לקיחת המשיג תורת המושג. ודג' הקפתה בזה שאין לו תכלית,

מה שאי אפשר בחק הידיעה האנושית, שהידיעה תקיף ומגביל

הדברים בעצמותם ומקריהם, ומה שאין לו תכלית נמנע

ההגבלה אלא אם יהיה מזד שיחוף הטבע, כמו שאישי האדם

עם היותם לבלתי תכלית נודעים מזד שתופס בטבע האנושות,

אבל ידיעת הש"י מקפת כולם כלליים ופרטים. הד' בלתי

השמותו 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. הד' ידיעתו יתברך כל

המעשים האנושיים העתידים ידיעה אמיתית בבלתי דא ספק

ומתחלפי המין, ומעט מהרצה אשר השיגו חכמינו הקדמונים

היו משתבחים שאין לו שיעור וקצבה, וכמ"ש בחזית [א, ג]

בפסוק לריח שמניך, ר' אליעזר אומר אם יהיו כל הימים דיו

ואגמים קולמסים ושמים וארץ מגלות וכל בני אדם לבלתי אין

מספיקים לכחוב תורה שלמדתי.

וכל זה באמת גוזמא אם לא

שיפורש על עניני הקודות אשר לא

יכילם ספר. ובכלל מעשה בראשית

הוא התלותם בזה שעדיין לא

נמצא, שכל עניני בראשית הם

מתחדשים אחרי העדרם מיום ליום,

ובכלל זה שאין שינוי בידיעתו בהתחדשות הידועים. ולבאר זה

אמר יבוא בעתו כו', לומר שידעתו נודקת בהעדר קודם

באמת להיות בלי השתנות בו, שכן הראה לאדם הראשון כל

הדורות העתידים קודם הנמצא. ועל הב' אמר זה פורענותם

ש"ר רשעים כו', שאף על פי שהוא נופה ומביט מקדמות מי

ינדיק ומי ירשיע, ומי ירש עולם הבא ומי יפול בבאר שחת,

הדין דין אמת שכל אחד ראוי למשפטו, שידעתו יתברך לא

הכריחה מציאותם.

ובבואו כן קרוב לבאר עניני מימרה דידן בענין הלז, אם שנאמר

שבין הדרשא הא' שאמר זה גן עדן וזה גדינם, והדרשא

הב' שאמר אלו מעשיהם וכו' הכל ענין אחד, שהכוונה

בשניהם שהש"י יודע כל העמידות במעשה האדם עם היות

דינם דין אמת, שאינו מכריח בידיעתו, ומשמעות דורשים בלבד

איכא בינייהו אם מאמר הכחוב יורה על המעשה או על

הגמול. ואם שנאמר שהדרשא הראשונה בלבד דברה בענין זה,

אבל בדרשא הב' נרמזו שאר הסגולות שבידיעת מעשי הרשעים

והנדיקים העתידים איתנהו לארבעתם, דוק ותשכח. ואפשר

שלהיות היסוד שעליו סמכו המכחישים סילוק ידיעתו יתברך

מדברת בני האדם, הוא רוע הסיודור הנמצא בעולם מזדיק

ורע לו רשע וטוב לו. ואחרי המיסק להם פינה זו בקשו לסלק

גוונה בהמון טענותיהם, שלולי טענה זו לא היו הורסים בדבר

זה, כמ"ש הרב בפ"ו מהחלק הנזכר, לזה הקדים לומר

עמיקתא וזן עדן כו', שעיקר תשובת זה הספק לר"ל הוא

שהש"י משפיע טובה לרשעים בעולם הזה לשלם להם מיעוט

מעשיהם הטובים לטורדם לגהינם, ולנדיקים בהיפך, כדאיתא

בפ"ק דקדושין [לט ע"ב] כל שזכותיו מרובין מעונותיו מרעין

לו, וכל שעונותיו מרובין מזכותיו מטיבין לו כו'. וכן אמר

בפ"ק דתעניות [יא ע"א] אל אמונה [דברים לג, ד] כשם שמשלם

שכר לנדיק גמור כך משלם לרשע גמור שכר מזוה קלה שעשה

בעולם הזה וכו'. ואחר שהתיר הספק ביאר הנרצה, והוא

שהש"י יודע במעשה הרשעים והנדיקים. ויהיה א"כ הכחוב

הזה רומז לב' הענינים יחד, ואינו רחוק:

ב מתחלת ברייתו ש"ר עולם. פרש"י ז"ל עמיקתא ומסתרתא

שהיו בתחלת ברייתו של עולם שלא נפתרו גילה אותם

אחרי כן, כמ"ש את השמים ולא פירש ע"כ. ואין לשון המאמר

משמע כן, אלא שהגילוי היה מתחלת ברייתו של עולם, ויגיד

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

לנו

(י"ה)

עליו רעו והוא ליטנא דר' יצחק דבסמון. לכן נראה לפרש
דהכי קאמר, שמזמן תחלת הבריאה ג'א עמיקתא ומסתרתא,
אלא דלא הוה אלא גילוי מילתא בעלמא ברמז כלמי מוזן אלא
למעמיקי העיון, אבל לא פירש הדברים בצרור, ודיבן פירשם
להלן. וכיוצא בזה איתא לקמן

בשמו"ר פט"ו [בן הרבה מעשים
כתב משה סתומים עמד דוד
ופירשם כו', שפירשו שמה שנגלה
במורה שלא בפירוש, פירשו דוד,
כמו שאכתוב ב"ה שם. ואם תאמר
מה ענין זה אלל הודאת דניאל, ולא
דמי להנך דלעיל? להנהו שבה

(ה')

וקילום להקדוש ברוך הוא שידוע העמוקות, אבל השתא דרשינן
גלא עמיקתא על מה שמגלה לוולתו, כמו וגלא ריח [דניאל ג,
כט]. ובשלמא לפרש"י דגלא עמיקתא נאמר על פירוש הדברים,
איכא למימר דקאמר הכי כלפי מה שנגלה לו עומק החלום
ופתרונו, אבל לפירושא דידן שלא נאמר אלל על גילוי הדברים
ברמז ובסתם מה ענין זה לכאן. ו"ל דקאמר הכי כלפי החלום,
כי צו נגלה לנבוכד נצר בדרך רמז כל מה שנפתר אליו אחר
כך בצרור:

הוא ג'א עמיקתא. תימא היאך יתישב סוף הפסוק להך
דרשא, כי מה ענין זה לזה. ועוד דגלא רואה לומר מגלה
לאחרים וידע הוא על היותו יודע. ושם י"ל דס"ל דמילתא
באנפי נפשה היא ולהכי לא מדכר ספא דפסקא הכא:
בראשית ברא אלהים את השמים ואל פירש כיצד היה
בריאתם:

הגוזה בדוק שמים. שהם מתחילים וכדוריים ומקיפים את
הארץ מכל זדדיה כאהל. וא"ת שאין מאמר זה
הנוטה כדוק מורה על שהם מקיפים הארץ מכל זדדיה אלל
מלמעלה כאהל, כמו שמטעם זה פירש ראב"ע הכתוב שאינו
מדבר באופנים. אינה קושיא, שרוב מאמרי חז"ל מורים שכן
דעתם בכוונת הגלגלים כמ"ש לקמן בפ"ג סימן ו'. ואפשר
ר"ל בזה מ"ש בפ' אין דורשין [מגיגה יב ע"ב] וילון אינו משמש
כלום אלל נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום תמיד
מעשה בראשית, שנאמר הנוטה כדוק שמים, ופרש"י ו"ל אלמא
יש שמים שאינם משמשים אלל תשמים יריעה פרושה. אלל
דא"כ לא נמצא מפרש כל השמים אלל לא' בלבד:

(ג' ו' אלו)

בי דש"ג יאמר דהוי ארץ. ביומא פ' הוציאו לו [נד ע"ב] ר'
אליעזר אומר עולם מאמצעיתו נברא, שנאמר צנקה עפר
למוצק ורגבים ידובקו. רבי יהושע אומר מן הדדדים נברא,
שנאמר כי לשלג יאמר הוה ארץ וגשם מטר וגשם מטרות
עוזו. ר' יצחק אומר אבן ירה הקב"ה בים וממנה נברא העולם,
שנאמר [איז לה, ו] או מי ירה אבן פנתה. ר' יודא אומר מציון
נברא, שנאמר [מהלים ג, ב] מציון מכלל יופי אלי"ם הופיע.
ופרש"י ו"ל צנקה עפר למוצק, מוצק אחד היה לו שממש
נדבקו הרגבים כל סביביו. מן הדדדים נברא, ד' מוצקות היו
לו ונמתח והלך מכל זד עד שנדבק באמצעיתו. כי לשלג יאמר

תעשה ארץ, ומהיכן גשם מטר וגשם מטרות, מד' זדדים
הורידו לו גשמים להעשות ארץ עד כאן. ולפ"ו נראה לכאורה
דמימרא דידן מייתי תרי קראי לפי' הבריאה דסמון אהדדי.
והיה אפשר לומר דלא פסיקא ליה מילתא אי כר' אליעזר אי
כר' יהושע, ולהכי מייתי לתרווייהו

לומר דממה נפשך הבריאה
מפורשת בחד מהני קראי, אבל
מכיון דאשכחן דר' אליעזר גופיה
קא דריש לקרא דכי לשלג יאמר
צענין הבריאה, כמ"ש בפרקיו [פרקי
דר"א] בפ"ג והארץ מאיזה מקום
נבראת, משלג שמתח כסא הכבוד

לקח וזרק [על המים], שנאמר כי לשלג יאמר הוה ארץ. ו"ל
דאפשר דהני תרי קראי מיירו צענין הבריאה על זד דלא סמרי
אהדדי, וזה דקרא דצנקה עפר איירי באיכות הבריאה שהיתה
מאמצעיתא ולא מן הדדדים, וקרא דכי לשלג יאמר איירי
במהות הבריאה שהיתה מהשלג, ואם כן מצינו למימר דמימרא
דידן תרתי קאמר צעני תרי קראי, איכות הבריאה ומהותה.
וציבור דברים אלו ר"ל היות בריאת הארץ מהשלג, אף על
פי שנתקשה צו הרב [מורה נבוכים] ו"ל בפי' פכ"ו, הנה אף
שנקח הדברים כפשטן, כבר כתב הרמב"ן ו"ל בפ' בראשית
[א, ח] ו"ל, ואל יקשה עליך מאמר ר' אליעזר הגדול שאמר
שמים מהיכן נבראו, מאור לבוש של הקב"ה, כי צבור שירנו
החכמים עוד לעלות החומר הראשון עד תכלית ולעשותו דק
מן הדקים, לא ירנו שהשמים שהם גוף מתנועע בעל חומר
ונורה הם הנבראים מהאין, אבל אור הלבוש הוא הנברא
הראשון ממנו יצא חומר השמש צענין ונתן לארץ חומר אחר
ואינו כדקות הראשון, והוא שלג שמתח כסא הכבוד שכתב
הכבוד נברא, וממנו היה השלג שמתחיו, וממנו נעשה חומר
הארץ, והנה הוא שלישי צענין בבריאה עכ"ד.

ויעצ"ד אפי' בלא טעם זה נראה שאין קושיא, כי לא יתייבז
דברי ר' אליעזר היותו מאמין המנע בריאת הארץ
והשמים מהאין, אלל שהוא מאמין שכבר היה אפשר שמהיה
בריאתם מן האין, אבל כשהוא ע"ס הארץ הציין מתוך הכתובים
שמעשה שהיה לא כך היה, צא ללמדנו אמתת הענין וסדרו
דרך שאלה ותשובה, לא שהשאלה מחוייבת צעמא. וכיוצא בזה
בלשון חז"ל רבים, כאומרים מנין שהקדוש ברוך הוא מניח
תפלין, דכתיב כו' [צרכות ו ע"א], מנין אתה אומר שלקח המצרים
כו' [מכילתא בשלח ויהי ו], שהשאלה צעמא לימה, כי לא באנו
לכלל הודעה זו אלל מתוך הכתובים שהוא מציא לראיה,
ואלמלא הם לא ידענו כלום ולא היתה שאלה כלל, אלל שהצנח
הלשון כך הוא, מנין יצא לך דבר חידוש זה, מדכתיב כך וכך,
ולשון השאלה נמשך אל התשובה. וכן בכאן זה פירוש, השמים
מאיזה מקום נבראו, יצא לך מהכתוב שמאור לבוש וכו'. אמנם
אם נסבול היות הדברים שלא כפשטן אין לורך לכל זה, כי
כבר פירשוהו האחרונים צענין נאות מסכים אל האמת, והוא
שאמר כן על היות כל עיני עולם הזה נמשכים מההיולי, ואמר

מצינו

י"ח (גמ' ד')
- יין גמ'
דניאל

א"י הארץ

פירוש

שהוא תחת כסא הכבוד שהם השמים. ואף על פי שלא פירש טעם יפה אל הקראו בשם שלג, נ"ל שהטעם למה שהוא מוכן לקבל כל הזרות כמו שהלכן מקבל כל הגוונים. אמנם מה הועילנו בלימוד זה, לזה כתב ה"ר ר' שם טוב המפרש שהוא נתינת טעם אל היות עניני עולם הזה הווים ונפסדים, כי זה להיות התחלתם בלתי התחלת הנצחיות שהוא ההיולי הרחוק מהסיבה הא' במדרגה ומקום שהוא תחת השמים. ולא הונח לי, כי למה יחייב זה ההפסק, שהרי עם היות התחלתם מההיולי, הנה השפעתם מהשכל הפועל המשפיע בדברים אלו, ואם כן היה ראוי להיותם נחיים כמו שהעלוינים נחיים למה שהם נשפעים משאר השכלים, כמו שיראה שהוא דעת ר' אליעזר בתחלת זה המאמר, כמ"ס בפרקין [כא] גבי השמים נבראו תחלה ב"ה. ועוד דמ"מ הדרא קושיא לדוכתא שעל ההיולי גם כן נשאל כיון שהתחלתו מאתו יתברך, למה לא יהיה הנמשך ממנו נחמי בכל הדברים. ואם נשיב שעם היותו מאתו יתברך הוא נסיבה רחוקה, אינו מספיק, דכיון שהתחלתו נחית מה לי היותו נסיבה רחוקה או קרובה, ועכ"פ נריך שתשיב כן רצה הש"י שעניני עולם הזה יהיו הוים ונפסדים.

והז"ל שהוא נתינת טעם אל השתנות עניני עולם הזה מזורה לזורה, משא"כ בחומר עולם הגלגלים שלא יתהפך הגלגל לכוכב והכוכב לגלגל. ואעפ"י שגם זה הוא מזד הרצון האלהי, נריך לדעת אי זו היא הסיבה שהטביע צם הש"י להיותם משתנים ומתחלפים תמיד, כי לא יתכן שהתחלפותם התמידי הוא בגזירה חדשה בהם תמיד. ולזה נתן טעם שהוא להיותם נמשכים מההיולי שחת השמים, וזה לא להיותו סיבה רחוקה אלא שעם היות ההיולי מאתו יתברך אין לו מציאות בפועל אלא בכת, והשכל הפועל הוא המשפיע עליו נורת הד' יסודות ומוציאו לפועל בלעד. אמנם התמוזות ד' יסודות אלו והשתנותם והתחלפותם נמשך מסיבות הגלגל, ונמצא שההיולי הזה והזרות כולם תחת כסא הכבוד כלומר תחת ממשלתו, שתנועת הגלגל מושלת על ההמוזה וההתחלפות, כמ"ס הרב ז"ל במדע [יסודי המורה פ"א ה"ה]. והרי סיבת השינוי והתחלפות תמיד קיים, אמנם הזרות וההמוזים משתנים מהגלגל הסובב תמיד. וזה הענין ביארוהו משלם בראש פ"ג משמו"ר כמ"ס שם [ד"ה הארץ] ב"ה. ויתכן שפסוק בנקת עפר ג"כ לכוונה זו הביאו, לפי שיש לדחות שפסוק כי לשלג יאמר אינו מדבר אלא בתועלת השלג בדרך כדאיתא בפ"ק דמעניות [ספ] לכן הביא בנקת עפר שגם הוא מורה על בריאת הארץ מההיולי, כמ"ס לקמן בריש פ"ג משמו"ר ב"ה. והנה עם זה יאל לנו תירוצ למלת בראשית, על הדרך שכתבנו לעיל במימרא דבר קפרא. גם יתכן לומר על דרך דרש, שמ"ס ר' אליעזר ברייתא הנו' עולם מאמצעיתו נברא כיון על ההיולי הנזכר, וזה כשנפרש

הברייתא דמר אמר חדא. ומר אמר חדא ולא פליגי, כי הם דברו ד' הסיבות המפורסמות. ועל החומריית אמר ר' אליעזר מאמצעיתו נברא, יראה מההיולי שהוא הסיבה החומרית. וכינוהו באמצעיות לב' סיבות, הא' להיותו משותף לכל הזרות וזוהי לכל השולמות והרי הוא אמצעי ביניהם ונעתק מזה אל זה. והב' שכן גדוהו הפלוסופים היותו אמצעי בין ההעדר והפועל ישיגהו הכח לקבל הזרות זו אחר זו. ועל הסיבה הזריית אמר ר' יהושע מן הנדדים, כי נדדיו ד' נורות הידועות עפר מים אור אש, וסמכו כי לשלג יאמר כו' שזורה על חילוף ההיות. ועל הפועל הוא היוצר יתברך אמר ר' ינחק אכן ירה צ"ס, הורה בזה היותו סיבה פועלת בנחירה, כמו שדקדק בעל העקידה בשער ב' ממ"ס ר' אליעזר לקח וזרק. וגם הורה בזה היותו נדל תכלית ההבדל ממדרגת העולם, כמו שהדבר הזרוק מתרחק מהזורק. ועל הסיבה התכליתית אמר ר' יהודה מציון נברא, שתכלית הכל התורה והעבודה האלהית אשר בציון, כי מציון תלא תורה, והיא יופיו והדרו של עולם:

עומה אור בשלמה. וכדאמר לקמן בפ"ג [ז] מלמד שנחטטק הקצ"ה כשלמה והצדיק זו הדרו כו', ושם נברא מה שרמזו בזה ב"ה. אבל אין לפרש שהפירוש הוא מ"ס בשמו"ר פט"ו [כנ] שמאחר שנברא אור ברא שמים שנאמר עוטה אור כשלמה והדר נוטה שמים כיריעה, דאם כן הול"ל את השמים ואת הארץ ויאמר אלי"ם יהי אור ולא פירש. והא דלא קאמר לה הכא, משום דהכא לא איירי אלא באיכות הבריאה ומהותה לא בקדימה ואחור. וא"ת אמאי אצטרך לאתויי הנוטה כדוק שמים, דבהאי קרא הוה סגי לתרווייהו. וי"ל דכל כמה דמצי לאתויי קרא דנציאים טפי עדיף. אי נמי משום דהתם כתיב אהל ומורה על הכדוריות טפי. ועל דרך הדרש י"ל שלפי שאין סברא שריצוי הנמצאות ע"י השכלים, לכן העלים סוף הפסוק, כדי שלא נטעה לומר שהשמים מאור לבוש, כמו שלמד ר' אליעזר מעוטה אור כשלמה וגו', כמ"ס במקום הרמז:

י ר' יצחק פתח ראש דברך אמת. משום דקשיא ליה מאי ראש דברך אמת, שכל דברו אמת ראשו וסופו. והכי גרסינן בפ"ק דקדושין [לא ע"א] דרש רבא דכתיב ראש דברך אמת, ראש דברך ולא סוף דברך כו'. אלא ששם חירך הקושיא באופן אחר. ועוד דהאי קרא לא רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה. לכן אמר דהכי קאמר בראש דברך דהיינו בראשית ברא אצ"ם הודעתנו האמת דהיינו וד' אצ"ם אמת, כלומר האמת היות ה' הוא אלהים ואין זולתו, והכוונה שאע"פ שלכאורה נראה היות פתחון פה לאפיקורסין מהאי קרא דקאמר ברא אלי"ם ולא קאמר אל או אלוה, מ"מ דברו יתברך דהאי קרא דהוי תחלת ברייתו של עולם הנה הוא אמת ויציב בתשבותו בלדו, וכדמסיק דבראשית בראו אין בתיב באן כו'. והכי אמרינן לקמן בפ"ח [ח] שאלו וכו' חזרו ושאלו

עצ

והז"ל

פ"ג ה"ו

[פ"ג א:]

× (פ"ג ב)

והכתיב בראשית ברא אל"ם כו'. ובהכי מיתרנא מלת בראשית,
 להכי לא קאמר מתחלה או מקדם, לרמוז דבראשית הדיבור
 ראוי לדבר אמת ומאי ניהו ברא אל"ם. ואפשר דדעתיה דר'
 יצחק לתרווי הא דלא קאמר תחלה אל"ם ברא בראשית, שהיה
 ראוי להקדים תחלה אל"ם, דהא
 ודאי קשה לר' יודן ושמעון בן עזאי
 כדלקמן בפרקין [טז]. ותרווייה דר'
 יצחק דהקדים מלת ברא למלת
 אל"ם, לפי **עכבר נתקן** המעוות
 אשר יחשוב האפיקורס ממלת
 אל"ם, מדלא כתוב בראו כדי
 שיהיה תחלת דיבורו אמת. ואיך
 שיהיה הנה האמת הנזכר בכלן הוא
 היות הש"י אחד ואין זולתו, ומה
 נמשך לעולם ב"ז מושפט צדקך
 שב"ז גזירה בו', 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 צ"ל
 לפי אמונתנו הישרה, והדברים
 ארוכים אין כאן מקומן. לכן אחרי

השתרש צדינו השורש **האמיני** שה' אחד, מעתה כל אחד יצדיק עליו את הדין צבוא עליו רעה ויקצלהנ בצאמונה הזאת ולא יעבור עליו רוח אפיקורסות ח"ו. ואפשר שמה שהוקשה לר' יצחק בצראשית צרא אלי"ם, הוא מ"ם שם אלי"ם, דהול"ל צרא ה' שהוא מדת רחמים שבהם נצרא העולם כדכתיב [מהלים פט, א] אמרתי עולם חסד יבנה וכדאיחא לקמן פי"ב [טו]. ולזה אמר שרצה להזכיר בתחלת דברו מדת הדין לפי שהיא מדת האמת והישר, ולהכי מייתי וד' אל"ם אבות, להורות שהאמת הוא שיהיה ה' אלי"ם שהוא מדת הדין, וכמ"ס כל מקום שנאמר וד' הוא וצית דינו כדאיחא לקמן בפנ"א [א], וזה להשריש צדינו שורש האמונה כדי שנלדיק תמיד את הדין ולא נטעה לומר ב' רשויות. ומ"ס **ויאמר** אל"ם אין כתיב באן ב' מילתא אחריתי היא, כלומר להכי נקט הכא אלי"ם משום דהכא הודיענו דליכא ב' רשויות, ומזה חוייב להצדיק את הדין כנוכח, והראשון עיקר:

וידבר אלי"ם כו'. גבי עשרת הדברות [שמות ה, א] כתיב וידבר
אלי"ם את כל הדברים האלה. וא"ת אמאי דבר הא
קרא ללא אשכחן בשום דוכתא שפקרו מתוכו. י"ל דמשום דבי
הדברות נמצא האחדות טפי בדכתיב אנכי ולא יהיה לך, להבי
נקט ליה. אי נמי נקט קרא דדיבור, משום דמקרא [שהל"ם ה,
א] לאל אלי"ם ה' דבר פקרו האפיקורוסים, כדאימא בירושלמי
דברכות פרק ה' ה' ה' [פ"ט ה"א] לומר דכשם דהך דיבורא
יחידאה ה' נמי יחידאה. ועל דרך דרש י"ל, שלפי שעיקר

קט, קס]. אָמַר רַבִּי יִצְחָק, מִתְחַלֵּת בְּרִיתוֹ
שֶׁל עֲזָרָה רֵאשׁ דְּבָרָה אֵמֶת. בְּרֵאשִׁית
בָּרָא אֱלֹהִים, וְה' אֱלֹהִים אֵמֶת [וַיִּמְיָה י'
י]. וְלִעֲזָרָה כָּל מִשְׁפַּט צְדָקָה, שֶׁכָּל גִּזְרָה
וְגִזְרָה שְׂאֵתָה גִזְרָה עַל בְּרִיתֶיהָ הֵן
מַצְדִּיקִין עֲלֵיהֶם אֶת חֲדָיו וּמַקְבְּלִין אוֹתוֹ
בְּאֵמוּנָה, וְאֵין כָּל בְּרִית יְכוּלָה לֵאמֹר שְׁתֵּי
רִשְׁיֹת בָּרָאוּ הָעוֹלָם. וַיִּבְרְאוּ אֱלֹהִים אֵין
בְּתִיב כָּאן, אֱלֹה אֵין וַיִּבְרַח אֱלֹהִים. וַיֵּאמְרוּ
אֱלֹהִים אֵין בְּתִיב כָּאן, אֱלֹה אֵין וַיֵּאמְרוּ
אֱלֹהִים. בְּרֵאשִׁית בָּרָאוּ אֱלֹהִים אֵין בְּתִיב
כָּאן, אֱלֹה בָרָא אֱלֹהִים.

יא [ח] רבי יהושע בן לוי בשם רבי
לוי אמר, זה שהוא בונה צריך שששה

טעגט האומרים צשניות הוא לשעצם שאי אפשר יציאת הרעות והטוב מאחד כדכתיבנא בסמוך, לכן הציא דיבור שאזל י הדברות, שאע"פ שיש צהם יעוד רע פוקד עון אצות וכו' [שמות כ, ה], ולא ינקא וכו' [ו], ויעוד טוב ועושה חסד כו' [ז], למען יאריכון כו' [ח], כולם נתנו מרועה אחד, ולכן הציא ויאמר אלי"ם שכתוב אזל הצריאה, לומר שעם שהצריאה היא דברים מתחלפים, כולה יחידו של עולם עשאה:

אין כתיב באן. דרך המדרש
למפוס לשון זה אע"ג דלאו
בקרא דענינא איירי, והכי פירושו
אין כמו כפסוק זה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נִקְטָה לִּי, מִשּׁוּם
דְּבַמְעָשָׁה זְרָאשִׁית כְּתִיב
כִּמְהָ זִמְנִי וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. וְעוֹד
מִשּׁוּם קָרָא [א], כו] דַּוְּאִמֶּר אֱלֹהִים
נַעֲשֶׂה אָדָם, דְּהֵאֵם פִּקְרוּ
הַאֲפִיקוּרוּסִים כְּלָקֶמֶן [ג], ח]:

בראו אלים אין כתיב כאן.
בפ"ק למגילה [ט ע"א]
אמר שאחד מהדברים ששינו לתלמי
המלך אלי"ם צרא בראשית, ופרש"י

ו"ל שלא יאמר בראשית שם הוא ובי' ראיות הן הא' בראשית
השני. ולפי' יקשה דל"כ אע"ג דבראו אין כתיב כאן, יש פתחון
פה לומר בי' ראיות. וי"ל דר' יצחק לא קפיד אלא למלת אלי"ם
שממנה יחשבו לאמת בי' ראיות מדלא קאמר אל ואלוה. אבל
לכא לא קפדינן, דהא אין הכרח לומר כן, ואדברה הפירוש
ההוא זר מאד ולא אחי עם מאמר את השמים, אם לא שיאמר
שהוא כאילו כתיב ואת השמים ותחסר הו"ו, או עם השמים
כמו הבאים מזרימה את יעקב בשמות א, א. וכל זה רחוק מאד,
וכל שכן שיפרש ששמים וארץ אלוהות הן שזר מאד כמ"ש לקמן
סי' י"ט, אבל הזקנים הוצרכו לתקן זה ללחמי היות שום פתחון
פה ללחמי המלך, כי מי יוכל לדון עם שחקין ממנו. אבל לדעתי
קיימת שינוי אלי"ם בראשית מטעם אחר אזכרנו בזממא
דשמעון בן עזאי דבפרקין [טו]. ועל דרך דרש י"ל, שרמו בזה
אל המופת אשר נתנו החוקרים לאמות האחדות, שאמרו שם
היו שנים לא ימלט מהיות האחד גובר על חבירו או שיהיו שוים,
ואם האחד גדול מהב' הנה הגובר הוא האלוה, ואם שניהם
שוים אי אפשר שיפעלו דבר שהא' יחלוק על הב' בשוה, כי
כשפועל הטוב יראה לפעול טוב, הנה הפועל הרע ימחה צידו.
ועוד מופת בי' שכל העולם כאיש אחד, ולכן הכרח שיהיה מניעו
אחד, וכמ"ש דרך אמונה במאמר ג' שער ו', ולזה אמר בראש
אין בתיב באן בו, כלומר שענין הבריאה אי אפשר שחששה
על ידי שנים אלא מיחיד ולא זולת:

יא זה שהוא בונה. סתם בנין של אבנים:

172

ד'תשנ"ד

12 N/24

ועצבים. לקירוי ולדלתות וחלונות. ואע"פ שאם עשיר הוא יכול להקרות נאצנים, והדלתות מבדול ושאר מחכות, כדרך המגדלים והצנינים החזקים, נחר רוצה חלוקין: ואינו צריך לקנים. שהעניים הם צקנים, כמו שעושים אנשי הכפרים, לא העשירים:

שנאמר וקנה המדה בידו. מייתי קרא לסמך שדרך להשמש צקנים למדה, ואע"פ שיכולים לעשות המדה מעץ או מתכת, וכיון דכל בונה צריך למדה, נקטינן שצריך לקנים. אבל רש"י ו"ל כתב שהרי גבריאל עשיר הוא והוצרך לקנה המדה. ואע"פ שגבריאל לא היה עסוק בצנין אלא במדידה, וא"כ אין ללמוד משם שהבונה צריך לקנים. י"ל דרש"י הכי קאמר, שהרי גבריאל עשיר הוא והיה יכול לעשות המדה מדבר אחר, עכ"ל עשה מקנה, וא"כ הבונה שצריך מדידה צריך לקנים. ומ"מ אין דבריו נראים, דהא לא

סייך עניות ועשירות לגבי מלאך. לכן הנכון כדכתיבנא דאינו אלא לסמך:

בך התורה קדמה. כלומר שהתורה סיבת כל חלקי העולם שעל ידה נעשה הכל, כדאמר לעיל בסי' ב' שהיה הקב"ה מציט בתורה וצורה העולם. וכן כתב רש"י ו"ל, וכשנא הקב"ה לצרוא את עולמו בצאתו דברים, היה מציט בתורה וצורה אותן בחכמה, וכנגדן כתב שלמה ו' קדימות ע"כ. וכל זה אסמכתא בעלמא כלומר שכמו ש' חלקים קדומים לצנין כך נרמזו בתורה ו' קדימות. וגם בזה נתישבה מלת בראשית דדריש לה צ' מלות כאילו כתיב בראשית, על דרך הני"ל בסי' ה'. והיה מלת בראשית משמשת לבי משמעיות, כאילו קאמר בראשית בראשית, שעם התורה שנקראת ראשית בראשית ו' הדברים הכוללים צנין העולם, או שבראשית הצריכה בראשית, כלומר הקדים התורה שהיא במקום ו' קדימות. ואפשר שלהיות מיני הקדימות ה' כדאכתוב בסי' כ"א וד"ה ועל דרך, וכולן נדקו בקדימת התורה לעולם וקדימתה במעלה, אם מנד מציאותה ואם מנד תועלתה, לכן רמז אל קדימת התורה צ' קדימות: קדם ומאז בו. אבל ראשית דרכו לא חשיב, דלגופיה אנטריך לאשמעינן שהתורה קדמה לעולם:

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

בפרשת ה' קנני. כלומר כל הני ו' קדימות הנזכרים כתובות בפרשת ה' קנני. וי"ל מאי קמ"ל דיל קרי. ושם דהכי קאמר כיון דכלהו כתיבי בחד דוכתא יש לדרוש דכל חד רומז לענין אחר, דאי לומר דתורה קדמה, למ"ל לכפול מאמרים אלו בחד דוכתא. אי נמי דכיון דכתיבי צ' ה' קנני,

דהא מה' קנני ידעינן שהתורה קדמה, דראשית דרכו לגופיה אינטריך כדכתיבנא, אייתרו להו כללו לדרשא:

יב צייר גדול הוא אלהים. כלומר האמת שהוא צייר גדול שהוא בורא צריחות רבות וצורותיהם מחולפות, אבל אינו יכול להמציא החומרים מן האין,

אלא שמיצא סמומים וצייר עמהם, כדרך האומן הצייר שמצייר ציורים נאים כדרכו בסממנים הנמצאים, אבל אין בו יכולת להמציא הסממנים. וזו היא דעת אפלטון שמאמין בחידוש מחומר קדום. והסממנים הם תודו ובדו בו, דמדלל כתיב בזה צריחה אלא והארץ היתה תוהו ובוהו כו', משמע דהכי קאמר והארץ כבר היתה תוהו ובוהו וגו' שכל אלו היו קודמים, והש"י ברא מהם ברימות. וא"ת מינה בארץ, בשמים מאי איכא למימר דהא לא אשכחן בזה

סמנים. י"ל שדעת הפלוסוף דכיון דצריחת הארץ שהיא יותר קלה לא היתה אלא בקדימת סממנים, כל שכן לצריחת השמים, אלא שלא הזכירה התורה סממי השמים, לפי שאין נקל אללנו ציור צריחת שמים בהיולס, כמו שהוא נקל אללנו לצייר צריחת הארץ, וכדכתיבנא לעיל [ו' ד"ה שהעולם] במימרא דבר קפרא:

תודו בו. הרי מכאן שמוהו ובוהו יפרשוהו חו"ל על ההיולי והלשנת הורה צו, על דרך שכתבתי לעיל [ו] במימרא דבר קפרא, והיה דעת הפלוסוף שהיולי וכללות צורותיו קדמו תמיד, ולא היה חידוש הבריאה זולת הרכבת הצורות והמוגז הנמוגז לעשות מיני הנמצאות הרבות. גם בעל דרך אמונה כתב בשער ג' מאמר ג' שכאן אמרו תוהו ובוהו על החומר והצורה. גם בעל מגלה עמוקות כתב כאן קרוב לדברי, אלא שאמר שהיולי עצמו נקרא תוהו ובוהו, מזה מזד העדרו מהצורות, ובוהו מזד כחיותו אליהן. ונראה דאגב דאיירי לעיל בענין ההיולי כדכתיבנא נקט להך שאלתא הכא, והקדים מאמר רבי יצחק ור' יהושע בן לוי שעיקר מאמרים לישב מלת בראשית כדכתיבנא בזה. וגם אפשר דמייתי הך שאלתא לתרועי נמי מלת בראשית, כלומר שעם ההיולי שנקרא ראשית נברא העולם, כלומר ששניהם נבראו העולם וההיולי כמו שהודיע רבן גמליאל לפלוסוף. אי נמי כדי שלא יעשה שום אדם בקדמות החומר ממלת בראשית, שיפרש שע"י ראשית וחומר קדום נברא העולם, לכן הביא ויכוח זה לצטל סברא זו, ומעתה פירוש בראשית יהיה בראשונה, או כפירוש הנ"ל:

ויושך ורוח בו. וזכר ה' יסודות שהן ד' צורות ההיולי, אש ורוח ומים ועפר, ועל דרך שכתב הרמב"ן ו"ל בפירוש הכתוב, ולכן לקחם בסדר זה ולא בסדר הנזכרים בכתוב, שכן טבע מציאותם שהאש מקיף על האויר והאויר על המים והמים

סמנים

x צל

על הארץ, כל אחד כפי קלות מנצו. וסיבת הקרא האש, חושך, כיארו הרמב"ן ו"ל שם לפי שהאש היסודית משוכה ששם לא כן היתה מאירה כלילה. גם הרב המורה כתב שהחושך הנאמר בכתוב זה הוא יסוד האש, ונראה מזה הנאמר שדברו אמר, שאילו הוא

חושך כפשוטו על העדר האור, איך חשבו הפלוסוף בתוך הסממנים, והלא מההעדר לא יתהוה דבר. ואין לומר שאמר סממנים על ג' ההתחלות שהן החומר והנורה וההעדר, כמו שגדל לו בעל מגלה עמוקות שאמר חושך על ההעדר, שא"כ מים ורוח ותהומות מה ענינם, אם הזכיר נורת האור והמים והעפר למה לא יזכיר גם כן נורת האש:

בז"הם בתיב ברו בריאה. ומה שלא הזכיר במעשה בראשית בזה בריאה, לפי שכתוב והארץ היתה תוהו ובוהו הוא ביאור בריאת הארץ שהזכיר ראשונה, שבתחלה ברא ההיולי שלה ואח"כ נתן בה הנורות והשלים ענינה כדכתיבנא לעיל בסימן ז' ו"ד"ה ואין, ולסמוס פי הפלוסוף הוצרך להכריח מהכתובים שנאמר בזה בריאה:

שנאמר עושה שלום ובורא רע. כתב רש"י ו"ל ואין רע אלא תוהו ובוהו שאין דורש לעולם. אמנם לפי מה שכתבתי בפירוש תוהו ובוהו, הדבר ברור שעושה שלום נאמר על נתינת הנורה והשלמת הנמצאים, ובורא רע על החומר שהוא סיבת הרעות מצד ההעדר הדבק בו. וכמה מסכים לזה מ"ש במדרש הנעלם [מ"א רס"ג ע"א] ברא תוהו ושם מקומו ברע, ברא בוהו ושם מקומו בשלום. ומ"ש בצורה לשון עשייה שהוא מעשה גמור ומתוקן. וא"ת א"כ הו"ל להקדים בורא רע לעושה שלום שהחומר קודם במציאות לנורה, וכמו שהוקדם תוהו לבוהו בכתוב. ונראה שלסיבה זו פירש דרך אמונה תוהו על הנורה ובוהו על החומר. וי"ל דהכא דאיירי בסדר הבריאה אקדים תוהו לבוהו כפי מציאותם, אבל הם דלא איירי אלא במציאה דקצ"ה נקט השבז ברישא. ומאי דלא מפרש שלום ורע שלום ומלחמה כפשטיה, דא"כ מלחמה מיבעי ליה שיהיה דבר והפכו, דרע קדם לא משמע מלחמה. ומיהא טעמא לא משמע לפרש רע על החולי שבגוף שהוא היפך השלום כפי ראב"ע. ועוד ללשון עשיה ובריאה אינו נופל בעצמות השלום והמלחמה והחולי אלא בנושאים, ומזה הטעם הביא ראיה לחושך זה שהוא יסוד האש כדפי' מיוצר ובורא חושך, דאי בסתם חושך שהוא העדר האור לא שייך ביה בריאה דממילא קאי. ומ"ש רד"ק [ישעיה מה, ז] בשם אביו דחושך זה היא הארץ שגורמת החושך כשתשקע החמה תחתיה, דחוק טפי, דלא אשכחן דארץ איקרי חושך בשום מקום. ועוד למה לא כתב ארץ בהדיא. ואם הכוונה על הצאת החושך ואפקיה בהאי לישנא, לימא ומציא חושך ולא נאטרך לפרש על הארץ המסבבת החושך. וא"ת מה ענין זכר יסוד האש אל יוצר אור, וי"ל דקאמר שברא אור צפועל וכן חושך צפועל, רוצה לומר

דבר ממשיי חשך דהיינו יסוד האש. אי נמי לפי שהאור מתולדת אש אמר שעשה נפלאות שיצר אור, וגם כן עשה חושך בנושא שהיה ראוי להיות אור. אך קשה שהרי בצרכת המאורות תקנו יוצר אור ובורא חושך, משמע דבורא וחושך הנוהגים בינם וכלילה דהיינו העדר

האור מיירי, על דרך [בתפלת ערבים] גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור. ושמה הם נמי ליסוד האש כיונו, שכללד החושך אשר כלילה מהעדר האור, יש ג"כ חושך מיסוד האש עצמו. אי נמי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, והכתוב ודאי לא יפיל בריאה אלא בדבר ממשיי, אבל חכמים תפסו לשון

הכתוב אפי' בהעדר האור. וא"ת למה לא זכר שם בריאת שאר היסודות. וי"ל דלא מדבר אלא הענינים ההפכיים כחומר ונורה ואור וחושך שזה הפכי לזה צענין גדול, אבל שאר היסודות אע"פ שזה הפכי לזה באיכות, אין ההיפוך ענין נפלא כאלו, וכוונת הכתוב להזכיר ההפכים לומר שעכ"ל הוא יוצר הכל, ואין צ' התחלות לפעולות. ההפכים כדברי הטועים, והיינו אני ה' עושה כל [ישעיה מה, כד] כדפירש רבי סעדיה. אך קשה דהו"ל לאקדומי עושה שלום ג' ליוצר אור ג', שבתחלה ראוי להזכיר כלל החומר והנורה ואח"כ נורת היסוד. וי"ל משום פתח דברך יאיר הקדים האור. והנכון שכוונת הכתוב על גאולת ישראל שיתן שלום ואור לישראל ורע וחושך לאומות העולם מכחישי השם כפי' ר"י אברבנאל, ונקט הני מילי דאיקרו שלום ורע כו', לרמוז שכמו שברא דברים אלו כן יעשה ה' לישראל ואומות העולם מכחישי השם, ולהכי אקדים מה שמתלת הגאולה הוא האור, והשלום הוא אחר שיחם על אדמתם: והמים צ"ה שהוא צוה גבראו. ואע"ג דהתם במים שמעל השמים מיירי, כיון דמתחלה קודם שהבדיל הרקיע ביניהם מים העליונים ותחתונים היו לאחדים, כיון דאשכחן בריאה בעליונים ע"כ גם התחתונים נבראו. ועוד לכיון דמים הנזכרים בבריאת בראשית הן העליונים והתחתונים שעדיין לא נבדלו, אין מקום לומר שהמים לא נבראו מדלל כתיב זה בריאה, דהא ע"כ מים העליונים נבראו:

רוח בי הנה יוצר הרים. קשה קצת אמאי נסיבת גמרא דרוח בחר תלמוד דמים, שלא כסדר שהתחיל שהקדים רוח למים. ושמה משום דרואה זו דרוח אינה פשוטה כל כך לבאר ממנה שה' ברא הרוח כמו שהיא ברואה המים, שהרי בבורא רוח יש להתעקש קצת לומר שאין ה' בורא הרוח אלא אחר והוא נברא ועומד מנצח, וכדגרסין צפ' כסוי הדם [חולין פו ע"א] א"ל ההוא מינאה לרבי מי שצר הרים לא ברא רוח, שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, א"ל שמיא שפיל לקיפיה דקרא דכתיב ה' בראות שמו, לכן הקדים הרוח למים שאין זה הרהור כלל, וקרה לו שזה הפלוסוף לא הרהר גם בראיית הרוח, שידע סיפיה דקרא:

תלמוד
א (מ"ב ע"ב)

(ויצא זרע)
א (מ"ב ע"ב)
(דנין צפ"ה)

א (מ"ב ע"ב)

ה' אור

ה' אור

א [ל"ז]

תלמוד (צ"ה)

באין תהומות חולותי. אלמא דההוה נצרא, שהרי התורה נמנעת קודם להם, וא"כ הו"ל כאלו כתיב זהו נצראה. ועוד דלישנא דקרא משמע דהכי קאמר, קודם תהומות חוללותי, ונראה שמחייב להם הנצירה, כי לא נחלפו התהומות והתורה אלא בקדימה ואחור, אבל כולם נצראו:

יג למה נברא העולם בב'. אחר שנתישנה מלת נצראה לפי המדרשים הנ"ל, נעתק עמה הדיבור לדקדק באות התחלת סיפור הנצירה. והכי קאמר למה התחיל סיפור הנצירה בב', שהיה ראוי להתחיל באל"ף שהיא ראשונה של אותיות, ועוד שהיא מורה על

האחדות. וגם הענין כפשוטו שע"י אות הנצ"מ נצרא העולם כדמשמע בירושלמי [מגילה ב"ב ה"א], ופליגא אהא דלקמן בפ"ב **ס"ט** זה"א נצרא:

מה ב"ת זה פתום ב'. דכתיב זה שצדינו הוא הכתב שנכתבה בו תורה בתחלה, שזה הכתב האשורי הוא הכתב המקודש, ולכן נתן טעם להתחלתה בצ"ת מטעם נורתה. ואע"ג דאפילו מנאי זהך מילתא כדאיתא בסנהדרין פ' כה"ג [כג ע"א] תניא ר' יוסי אומר למה נקרא שמה אשורית, שעלה עמה מאשור. רבי אומר ככתב זה נתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להם לרועץ, כיון שחזרו בהם החזירה להם וכו'. ר' אלעזר המודעי אומר כתב זה לא נשתנה כל עיקר וכו'. ולפי דעת ר' יוסי אחר מר עוקבא שם [כא ע"ב] בתחלה נתנה תורה לישראל ככתב עברי ולשון הקודש, חזרה ונתנה להם דימי עזרא ככתב אשורי ולשון ארמי, בררו להם כתב אשורי ולשון הקודש והניחו להדיקות כתב עברי. מאן הדיוטות, כותאי. ומאי כתב עברי, אמר ר' חסדא כתב ליונאה. הרי דלדעת ח"ק ומר עוקבא משמע שכתב שנכתבה בו תורה אינה ככתב שלנו, ולפי זה אין מקום לטעם של ר' לוי הכא. ואע"ג דלפי מה שפרש"י כתב ליונאה, אותיות גדולות ענין אותן שכותבים צמודות, לא קשה. דאין בין כתב עברי לכתב אשורי אלא שינוי קצת בצרכיות ורובע, לא שינוי כתב לגמרי. מ"מ פירוש רש"י בזה לא נחא דא"כ לא הוי שינוי כל כך, ומאי זה דמקשינן התם ולר' שמעון בן אלעזר דאמר כתב זה לא נשתנה כל עיקר, מאי ולא כהלין כתבא למיקרי **הא** דמשמע דלר' יוסי דס"ל שנשתנה הכתב ניחא, ואם אין השינוי אלא כפרש"י, לר' יוסי נמי תיקשי מאי ולא כהלין כו'. וכבר השיג הרמ"ה [בד רמה שם] על רש"י בזה דמשום שינוי גדולות לא חשיבא כתיבה באנפי נפשה, ופירש הוא דליונאה שם הכתב הוא והוא כתב צפני ענמו, וכך דעת הכ"מ ממה שהוקשה לו לר' יוסי מה זה שאמר מ"ס וסמ"ך שכלותה ננס היו עומדים, אלמא דס"ל דשינוי ממש הוי, וא"כ יאא לנו דלדעת ר"י כתב ראשון לא היה כשלנו כלל. מ"מ כבר כתב הריטב"א ו"ל [מגילה ב ע"ב ד"ה ורבי] שם"ש בתחלה נתנה תורה לישראל

ככתב עברי, היינו כתיבת ספר תורה שכל איש ישראל היה כותב לעצמו, אבל הלוחות וס"ת שצארו לנצרי הכל נכתבו ככתב אשורי, שבתקונם וזיונם נרמזים סודות נפלאים, ומחלוקת התנאים במנהג כותבי ספר תורה לעצמם. וזאת הסברה היא סברה מעליא בלי ספק כמ"ש בעל

הנה יוצר הרים וברא רוח [עמוס ד, יג]. תהומות, באין תהומות חולותי [משלי ח, כד].

יג [י] רבי יונה בשם רבי לוי אמר, למה נברא העולם בב', אלמא מה ב' זה פתום מכל צדדיו ופתות מלפניו, כך ככתב עברי, רואה לומר ס"ת שכתב

משה ונתן לישראל כדכתיב [דברים לא, כו] לקוח את ספר התורה, כי מלך עליו הלשון ההוא והכתב כתבו בלשון עברי, שלא ישמשו בלשון הקודש וככתב הקודש, ודימי עזרא נכתב בלשון שנקרא אשורי, על שם שהוא מאושר, או שעלה עמהם מאשור, אבל הלשון הזה והכתב הזה הוא הכתב שבו נתנו הלוחות והתורה בסיני ע"כ. וגם לפי זה אחי"א הא דידן ככולי עלמא.

אבל האמת היא דאפילו ככתב הלוחות מיירי ר' יוסי, כדפירשתי בצאורי [יפה מראה] לאגדות הירושלמי בפ"ק דמגלה ס' ח', ולפ"ז לא מיתוקמא הא דידן כר' יוסי, ומ"מ לא קשה כלל, דהא ודאי קושטא דמילתא לאו כר' יוסי, שאע"פ שבעל העקרים במאמר ג' פ"ז החזיק בדעת ר' יוסי באומרו שהוא דעת רבים לגבי יחיד, ושהאמוראים דעתם כמותו. ועוד הציא רביה ממ"ס הרמב"ן ו"ל בסוף פירושו לתורה, כי כשעלה לארץ ישראל מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום לננת המן ומטה אהרן, והיה כתוב סביבו כתב שלא ידעו לקרותו, עד שהראו אותו לכוהנים, לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכוהנים, וקראו הכתב ההוא והיה **כתב** בו שקל השקלים. כבר סתר בעל עין יעקב במקום הרמזו כל ראייתו מהגמ' בדברים ברורים דאדרבה דעת ר' יוסי הוא דעת היחיד, וכתב דודאי סברה ר' יוסי דחזיה אס יסבור שהיה שינוי בכתב התורה. גם בעל מגיד משנה הנזכר תפס שיטה זו ודחה ראיית בעל העיקרים מהמטבע הנו', שאולי היה עברי ההוא כתב קדום אל בני עבר שידעוהו ישראל ונשאר לכוהנים ואחזו זה. ומלבד זה אין ראייה אצלי מהמטבע, דמאן לימא לן שמתבע זה מימות ישראל הוא ולא המלכה מאחרוני הכוהנים. גם הרמ"ה פסק כר' אליעזר המודעי דכולהו הני תנאי תלמידי ניינה לגביה, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. גם הרמב"ם ו"ל כתב צפ"י המשנה במסכת ידים [פ"ז מ"ה] כי הכתב אשר נכתב בו אמתנו הוא כתב אשורי, והוא הכתב אשר בו כתב הש"י התורה. ומעתה אחי מימריה זו דר' לוי כהילכתא. כך אין דף רשות בו. כלומר כך ראוי שתסבסם פיה מלשאל

מה דמעלה מה דמטה:

ד"ה (מנחם) - ודאין כ"ן תמו אדאין תנוג דאין יאך

אמא

אדאין תנוג דאין יאך

כא

אדאין תנוג דאין יאך

אדאין תנוג דאין יאך

PR

כתיב (נצרה)

אמא

מה למעלה מה למטה. בחגיגה בריש פ"ב [יא ע"ב] תנן כל המסתכל בד' דברים ראוי לו שלא בא לעולם, מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, מה לאחור. ופרש"י ז"ל מה למעלה מרקיע שעל ראשי החיות. ומה למטה מהן, הרי אמר [דברים ג, כז] ומתחת זרועות עולם, ואם שאל מי סובלן לא חס על כבוד קונו. ועל מה לפניו מה לאחור פירש שם מה לפניו חוץ למחיצת הרקיע למזרח, ומה לאחור במערב. וזהו דין [במדרש] פירש ז"ל מה

יחזיק (צ"ב)
והוא נש דמיון
פ"ב

לפנים קודם שנברא העולם, מה לאחור לאחר שיחזור העולם לחוה וזוהו היכן שכנו של מקום. עוד אמר מה לפניו לעבר מזרח מן שליט שם, מה לאחור מערב למערב. גם החס' כתבו בפי' הנזכר דמה לפניו מה לאחור מתפרש בהני תרי גווני כל אחד לפי מקומו כמו שהביאו שם. ובעל העקרים כתב בח"ב פ"י^ו 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 שמתל חוץ נאמר בהעברה. ולפי שקשה הניור היות המשך קודם בריאת העולם בלי קודם ומתאחר ושיכלה העולם לדבר שאינו לא ריקות ולא מילוי, לכך אמר אין שואלים מה למעלה כו', כי מה למעלה מה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם, ומה לפניו ומה לאחור ירמוז על המשך שקודם העולם ואחר העדרו. וכזה ממש כתב בעל דרך אמונה בתחלת שער ג' מתאמר מ"ג, אלא שטעמו לפי שכל שאלות אלו דמיוניות ולא ידבק במה שחוץ לעולם לשון חוץ, וכן לא ישאלו מה לפניו מה לאחור, שהן שאלות וזמניות מה היה קודם העולם ואחר העדרו, כיון שהזמן מכלל הנבראים ולא ימצא בו קודם ואחור, ולכן אין לומר מה לפניו מה לאחור. ובתחלת מאמר א' פירש שהכוונה שאין מצוא לשכל האנושי לחס סביבה למה השמים באותו הכמות, לשיאמרו שזה נשפע בחיוב מהסביבה הראשונה, שאם כן יתנו יחס בין הסיבה והמסובב ח"ו, אלא שראוי לדעת שאילו היו נבראים לפי יכלתו יתברך, היו בלתי בעל תכלית, ותכמתו יתברך חייבה כמותם במדה הידועה אצלו. שהיא הנאותה להם, עם היותו מוסכל אצלנו. ובעל עולת שבת פירש דמה למעלה מה למטה על סידור הגלגלים מאי טעמא זה למעלה וזה למטה ומה לפניו מה לאחור, למה נתיחדה תנועה זו מנמורה למערב וזו צהיפך. והנה מלבד שכל זה רחוק מהפשט, הנה מ"ש בפנים ואחור אי אפשר ליישב לפי מ"ש בגמ' [חגיגה טו ע"א] משל למלך שאמר לעבדיו בכו לי פלטין על האשפה וכו'. ואני הנה פירשתי פנים אחרות בפנים ואחור לעיל בס' ז' [ד"ה ואני], ואפשר לישבו כפי המשל, ואם הוא רחוק:

אין אמר
א (אם צ"ב יט)
[אין ית]

נחמ
מאמר ג'
א (א' צ)

א' י
א (א' צ)
א' ג

א' ג
א' ג
א' ג

הדין לאחור והוא הדין לנפון ודרוס. וכל שכן לפי הפירוש הד' דפנים ואחור הוא קודם העולם ואחוריו, דכיון דלפנים אסור כל שכן לאחור, דטפי איכא טעמא לאיסורא דאחור מלפנים, מדמקשינן בגמ' [חגיגה טו ע"א] בשלמא מה לאחור לחי, אלא לפניו מאי דהוה הוה:

אין לך רשות לומר, מה למטה, מה למעלה, מה לפניו, מה לאחור, אלא מיום שנברא העולם ולתפא. פר קפרא בגמרא דידן צ"ב אין דורשין [יא ע"ב] גבי ולא נמנעה בראשית בשנים, גרסינן מנא הני מילי, דתנו רבנן כי שאל נא לימים ראשונים,

א' ג

יחיד שואל ואין שנים שואלין. יכול ישאל קודם שנברא העולם, תלמוד לומר למן היום אשר ברא אלי"ם אדם על הארץ. יכול לא ישאל אדם מו' ימי בראשית, תלמוד לומר לימים ראשונים אשר היו לפניו. יכול ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, תלמוד לומר ולמקצה השמים ועד קצה השמים, מלמקצה השמים ועד קצה הארץ אמה שואל, ואי אמה שואל מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור. והשאל דנפקא לן מלמקצה השמים ועד קצה השמים, למן היום אשר ברא אלי"ם אדם על הארץ למה לי, כדרי' אלעזר דאמר ר' אלעזר אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע היה, שנאמר למן היום אשר ברא אדם על הארץ. ופרש"י מנא הני מילי דאין שנים שואלין במעשי בראשית. יכול ישאל אדם מה היה קודם שנברא העולם. יכול לא ידרוש ולא ישאל בו' ימי בראשית, דהא למן בריית אדם הוא דהיב רשותא והוא בערב שבת נברא, תלמוד לומר לימים ראשונים מיום ראשון. והשאל דנפקא לן מן ולמקצה השמים דאסור לשאול מה שיש חוץ למחיצות, ממילא נפקא לן דאסור לשאול בקודם שנברא, דהיא היא מה שהיה קודם בדרייתו הוא עכשו חוץ למחיצות, הילכך למן היום אשר ברא אלהים אדם למה לי, למעוטי מינייה קודם שנברא העולם. על הארץ ולמקצה השמים על הארץ היה ומגיע לשמים ע"כ.

א' ג
א' ג
א' ג

והב"ל 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, וע"כ לא אסר אלא יחיד דהיינו עם רבו, כיון דמ"ש יחיד שואל ולא שנים ע"כ היינו יחיד לרב דהו"ל ב', ולא ב' שואלים דהיינו ב' תלמידים לרב דהו"ל ג', כדמפרש בריש פ' הנו' ולא במעשי מרכבה בשנים. דהא ודאי ליחא, דהא תנן [שם] כל המסתכל בד' דברים ראוי לו שלא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפניו ומה לאחור, ומסתכל אפי' יחיד לבין עצמו משמע, ואם כן הא דתני הכא ואין אמה 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 אפי' יחיד לבין עצמו. ועוד דהא מה למעלה מה למטה דמתניתין מפרש בגמ' דהיינו מה שהיה קודם לעולם כנ"ל, וא"כ צ"ל דברייתא אפי' יחיד לבין עצמו אסרה בקודם שנברא העולם. ופשיטא שדברי ר' לוי

א' ג
א' ג
א' ג

לעיל דקאמר כך אין לך רשות כו', היינו אפי' ביחיד, ומה שהחיר מיום שנברא העולם ואילך נמי היינו ביחיד דוקא, אלא דהא לא קאמר לה צהדיא, דהא מתניתין היא אין דורשין צמעשי בראשית צב', ולא היתה כונתו אלא להודיענו דהתחלת התורה צבי"ת, לרמוז למה שאין רשות לדבר בקודם שנברא העולם כלל. ולפ"ז היה נראה לפרש דברי צר קפרא נמי על זה הדרך, ולא צא למדש אלא דהא גופה דר' לוי נפקא לן מקרא דכי שאל נא כו', ומ"ש למן היום אשר ברא, רוחה לומר למן היום שנבראו צרייות בעולם דהיינו מיום ראשון לצריאה, ודריש לקרא צב צרייתא דלעיל ממנ, וכל דבריו אינם אלא ביחיד. ולא אינטריך לומר צפירוש דדוקא

כח

ביחיד דורש למן היום שנבראו, שאין כונתו אלא לומר דהא דר' לוי דאין לדרוש בקודם שנברא העולם וצמה למעלה וכו' נפקא מקרא.

אמנם צירושלמי דהאי פרקא [פ"ב ה"א] ר' יונה בשם ר' צא כתיב כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך, יכול קודם למעשה בראשית, תלמוד לומר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ. יכול משעי ואילך, תלמוד לומר ראשונים, אחר שריצה הכתוב מיעט, הרי אנו למדין משעי מה שעי מיוחד שהוא מו' ימי בראשית, אף אמה לא תהא מציא אלא אח שהוא כיוצא בשעי. יכול לידע מה למעלה מן השמים ומה למטה מן התהום, תלמוד לומר ולמקצה השמים ועד קצה השמים, אלא עד שלא נברא העולם את דורש ולכן מסכים, משנברא העולם את דורש וקולך הולך מסוף העולם ועד סופו. חיי צר קפרא ולמן היום, עד כאן. והפירוש צמה שאמר אלא עד שלא נברא העולם וכו', הוא דמ"ש שאין לדרוש צמה שקודם מעשה בראשית, היינו דוקא לדרוש צריים, אלא שציו לצין עצמו ידרוש ולצו יסכים, ומשנברא העולם ידרוש צריים וצפרהסיא. וטעמו משום דס"ל דשאלה דקרא לאו יחיד שואל צברייתא דלעיל, אלא שאלת פרהסיא, ולפי זה לא אסרה תורה אלא שאלת פרהסיא, אבל דרשת הלכ לית לן צה, ולפי זה אף צמה למעלה מה למטה יכול לדרוש צב, וכל זה היפך מה שעלה צדינו מגמרא דילן. ומ"ש צר קפרא ולמן היום, יראה דפליג למ"ש ר' צא מה שעי מיוחד כו', ואיהו ס"ל דדוקא למן היום אשר ברא אלהים אדם דהיינו מו' ואילך שרי אבל מקמי הכי אסור. אבל צהצנת דברי צר קפרא אלו אפשר לומר אחד מצ' פנים, או שהוא מודה למ"ש ר' צא דצב שרי אפי' קודם הצריאה, וצמ"ש דאחר הצריאה שרי צפרהסיא, פליג ואמר דדוקא למן יום צריאת אדם שרי צפרהסיא, אבל כל דמקמי הכי צב שרי וצפרהסיא אסור. או נאמר דלא אחא צר קפרא אלא לחלוק על שדן ר' צא מה ו' מיוחד וכו', דאיהו ס"ל דדוקא למן יום צריאת אדם משני קרא שאלה. וצפירוש

אמת (נאמר)

השאלה יסבור צר קפרא בגמרא דילן דהיינו יחיד שואל, ואינו מודה בדרך ר' צא צענין השאלה דהוי צפרהסיא, ולפי' יהיה דעת צר קפרא דאפי' ביחיד ליכא למידרש אלא מיום צריאת אדם, ומקמי הכי כלל כלל לא. וצפירוש הא דקמן דאמר בר קפרא דמן היום שנבראו וכו', ו"ל דלמן היום שנבראו אנשים קאמר. או דהכי גרסינן דמן היום שנברא והוא אדם שנאמר דמן היום אשר ברא אלהים אדם. ולפי הדרך הא' שאמר דס"ל דצב הכל שרי, יהיה מאמרו חולק על מ"ש ר' לוי כך אין לך רשות וכו', דאיהו לא ס"ל אלא כדמשמע ליה מכי שאל נא כו', דהיינו שלמן היום אמה דורש ומוקר והיינו צפרהסיא, אבל לפניס מכאן אין דורשים צפרהסיא אבל צב דורשין, ודלא כר' לוי דאמר דליכא רשות כלל. ולפי הפירוש הב' יהיה מאמרו חולק, שרצי לוי לא אסר אלא קודם הצריאה, אבל אחר הצריאה לדידיה ביחיד מיהא שפיר דמי, ולצר קפרא אפילו ביחיד ליכא שריותא אלא מצריאת אדם ואילך. וזהו נראה הדרך הנכון, וצפרהסיא לא מיירי הכא כלל, וכוליה קרא ביחיד מיירי, דאילו צשנים וצפרהסיא ליכא שריותא צמעשי בראשית צב' כלל אפי' שלא יהיה קודם צריאת אדם ומה למעלה מה למטה כו'. אלא דלפי זה קרא הא דאמר צסמוך דרש ר' יהודה בן פוי במעשה בראשית בהדיה דבר קפרא, ודומק לאוקומיה צמעשי בראשית שאחר צריאת אדם. והפירוש הא' יותר נראה כדכתיבנא צפירוש הירושלמי:

בי שא"ל נא. אע"ג דודאי עיקר כונת הכתוב שישאל לכל הנבראים מהעולם ועד העולם אם נודעה חיצה יחירה לכל אומה ולשון כישראל, וכדמסיים צה הנהיה כדצר הגדול הזה וגו', מ"מ מדאייתר לישנא דקרא, דהוה סגי דלימא כי שאל נא לימי העולם הנהיה כדצר הגדול הזה, וקאמר כל האי לישנא, כיון נמי לשאלת מעשה בראשית: ואי אתה דורש דפנים מבאן. דהיינו קודם שנברא אדם כדפי', ומה שיהיה אחר העולם אחי צמכל שכן מקודם שנברא העולם, כדכתיב לעיל. וצמקצה השמים ועד קצה השמים אתה דורש וחוקר ואי אתה חוקר דפנים מבאן, פירוש חוק למחילת הרקיע למזרח והוא הדין לשאר הרוחות והוא הדין למעלה ולמטה מהשמים, דכולהו חוק מלמקצה השמים ועד קצה השמים הוו, ואיידי דקאמר צרישא לפניס מכאן, נקט נמי הכא לישנא דלפנים מכאן, אבל האי כפירושו והאי כפירושו, וליכא למימר דלפנים מכאן דסיפא היינו קודם הצריאה, דהא צב נפקא לן למן היום וגו': בהדיה דבר קפרא. פרש"י כלומר עם* קפרא היה דורש צמעשי בראשית זה צענינו וזה צענינו. הזקיקו לומר זה צענינו וכו', דאילו שניהם צחד ודאי אסיר לצר קפרא

[אמר] - אפי' יכא מאמר אפי' יכא צב יכא דר קפרא וע'

לאמר
אפי' יכא

אפי' יכא
אפי' יכא

אפי' יכא

אפי' יכא

קפרא

אפי' יכא
אפי' יכא

אפי' יכא
אפי' יכא

אפי' יכא
אפי' יכא

אפי' יכא

אחזה, המינוק מניח ידו על האזכרה ואינו נוזק, שלהיות אוחיות המורה שמוטיו של הקצ"ה ויש להם רוחניות והרגש, היה להן להקפיד:

ולא בראת עולמוך ביו"ד. ואע"ג דמורה קדמה אלפים שנה לעולם כדליתא לקמן פ"ח

[ב], ומאז היטה הצי"ת בראש, לא היטה האל"ף מושעת אלא בשביל הנריאה, שלהיות הצי"ת בראש המורה, והעולם נברא ע"י המורה, נמצאת הצי"ת עיקר אצל הנריאה:

העולם ומלואו. כבר כתבתי לעיל כי ג' טעם לשון העולם ומלואו. ויש אומרים שהאל"ף

היטה מספקת אם העולם נברא בזכות המורה, ואז יקשה מאד

דח"ל לאקדומי לאל"ף שהיא מחלת האותיות, או בזכות משה,

ולא יקשה כל כך למה לא פתח באל"ף. והשיב ה' שהעולם

ומלואו דהיינו נדיקים הממלאים העולם, גם הם לא נבראו אלא

בזכות התורה, וכל שכן העולם שלא נברא בזכות משה אלא בזכות

המורה, ועכ"ז לא תקשי לה. ומה יענה בכל מקום שיאמרו עולם ומלואו:

למחר אני בא ליתן תורה. שמתחלת קריאת המגר פייסה הקצ"ה בכך, וכל עמיד נקרא בלשון חז"ל מחר. אבל

הוא לא היה מייצג דעתא והיתה קורא חגר כל כ"ו דורות, עד שבה יום שמתה. ויש אומרים דהיינו טעמא דלא איפייסא,

משום דלא קאמר למחר ישראל מקבלין המורה, אלא אני בא ליתן, ועדיין אפשר שלא יקבלוה ישראל ולא תזכה למעלה,

והקצ"ה לא קאמר הכי אע"פ שידע בעמיד, דא"כ היה הדבר הכרחי שיתקיים דברו ולא היה להם שגר צנחיתם. אי נמי

הכי קאמר, שהיא קראה חגר על הזמן שקדמה הצי"ת בראש, ופייסה הקצ"ה. ומ"ש כ"ו דורות, קושטא דמילתא קאמר

הזמן שזדק בו תרעומתה לפי האמת היה כ"ו דורות, לא שהיא ידעה שהזמן היה כ"ו דורות. אבל אין מקום לפרש דעל

כ"ו דורות קרא חגר מיד כשנברא העולם ומיד פייסו הקצ"ה, דמנא הוה ידע ש"ו דורות בלבד יעברו עד מתן תורה אי

לאו דהקצ"ה הגיד לו, ואי הוה ידע צמה פייסו הקצ"ה הא עכ"ז היה קורא חגר. אך קשה שאם תרעומת האל"ף לפי

שהצי"ת בראש המורה נכתיבה ולכן היא עיקר צנחיתא, הרי האל"ף ג"כ נכתיבה בראש י' הדורות, והו"ל לדעת שבה

יפתח ה' בסיני כיון שכתובה במחלת י' הדורות, ולמה קרא חגר. ואם עכ"ז קרא חגר מה חידש ה' לפייסה. וליכא למימר

שתרעומת האל"ף שנברא העולם ע"י הצי"ת ממש, ולא מטעם נכתיבה בראש, ולא ידעה שה' יפתח בסיני באל"ף אע"פ

שכתובה, שאין הכתיבה מעלה ומוריד, דהא לא נברא העולם אלא צה"א כדלקמן פי"ב [ב]. אלא ודאי על כתיבתה בראש קרא חגר כדפי'. וי"ל דאה"נ ידיעה שה' יפתח צה בסיני, אבל עכ"ז קרא חגר דלא היה זה חשוב אצלה כל כך מעלה כמעלת הצי"ת שכתובה בראש, שזה

נראה שהיא עיקר צנחיתא. והשיב לה הש"י שכל העולם לא נברא אלא בשביל המורה, ואם לא יקבלוה ישראל יחזיר העולם לתוהו ובוהו,

וא"כ קדימתה בסיני עדיף מקדימת הצי"ת צנחיתא העולם:

ואיני פותח אלא כך. והיה זה כדי לפייסה שלהיות ראש

האותיות התחיל צה דיבורו הנכבד, והא פליגא דלקמן ספר ה' פ' ב' סי' ל"ד כדלכתוב שם. ועל דרך

דרש נראה לומר, שהתחלת הדיבור ההוא באל"ף היה מאורך הדיבור, לפי שהתחלת דבריו הוא הודעת

מציאות השי"ת, התחיל באל"ף להודיע שהוא אחד אחדות גמורה, שאם לא כן אינו מחוייב המציאות, ומזה יחייב שלא יהיה להם אלהים

אחרים, ומינה שאינו גוף או כח בגוף, שא"כ אינו מחוייב המציאות שהרי אינו א', שכל גשם

מקבל חלוקה ומורכב מחומר וזורה וזריך אל קדימת אחר יחברם כמ"ש החוקרים. ולכונה זו אפשר לפרש מ"ש באיכה

רבתי בפיתחת דר' יוחנן [נד] צאה אל"ף להעיד בישראל ששברו על המורה, א"ל אברהם אל"ף את ראש לכל אוחיות

ובאת להעיד בישראל ציוס נרחס, זכרי יום שנגלה הקצ"ה על הר סיני ופתח כך אנכי ה' אלהיך, וכדכתיבנא ציבורי ייפה

ענין שם:

למה נקרא שמו א"ף. אידי דליירי לעיל דדרשת אות הצי"ת, מייתי הא דר' אושעיא דמנפ"ך דליירו

בדרשת האותיות.

שהוא מסכים מא"ף. שהקצ"ה הסכים מחלה במחשבתו שלא ליתן המורה עד אלף דור, ולכן נקראת אל"ף האות

שבו פתח צנחית המורה ושהוא ראשון לאותיות. ומהו שנתנה לכ"ו דורות וטעם הסכמתו מתחלה, אכתוב לקמן בפ' כ"ח

סי' ד' [ד"ה מוגן] צ"ה.

פ"ו מנפ"ך. כפל אותיות מ"ס פתוחה מ"ס סתומה נ"ן כפופה. ומפ' הבונה [שם קד ע"א] משמע דמנפ"ך

שאמרו הנזופים היינו הפתוחות וכפופות, מדאמרינן פתוח ועשאו סתום עלויי קא מעלי ליה, דאמר ר' חסדא מ"ס

וסמ"ך שצלותו בנס היו עומדים, אלא סתום ועשאו פתוח גרועי גרעיה, דאמר ר' ירמיה מנפ"ך נופים אמרו. ומפ"ק

דמגילה [ב ע"ב] משמע דמנפ"ך הן הסתומות והפשוטות,

[ב]

* (צ"ה נא"ף)

שם

הוא (צ"ה)

א"ה (א)

פ"ו (צ"ה)

הנה נאמר
הנה נאמר
הנה נאמר
הנה נאמר
הנה נאמר

הלכה דמושה מסיני. פירוש שלא חידשו מעצמם אלא כך
היו מקובלים הלכה למשה מסיני. ור' ירמיה אמר
מה שהתקינו הצופים שמעצמם תקנום ולא מקבלה. וזגמ'
שנח [ס] הקשה אדר' ירמיה ומסביר והכחיש אלה המלות,
שאין נביא ראשי למדש דבר מעתה. ועוד האמר רב חסדא
מ"ס וסמ"ך שכלוחות בנס היו עומדים, ותירצו שכחם וחזרו
ויסודו. וכחצ בספר הישר לר"מ [ס] דלופים הללו היו אחר
ששרף אמון את החורה, ונכון הוא, דאל"כ לא מסביר שישכח
דבר כזה. ונראה דאין צורך למירוצא דשכחם לדברי ר' סימון,
דכיון דהלכה למשה גמירי לה הרי אינם מחדשים דבר אחר
כך, גם מדבר חסדא לא ק"ל דאפשר דפליג עליה, אי נמי
דמנפ"ך בפסוחות איירי כדמוכח צ"פ הנונה, וגמרא לא אקשי
אלא לדר' ירמיה דמשמע שלא קבלו הלכה למשה מסיני.
ואע"ג דזגמ' לא כחב צמילתיה דר' ירמיה מה שהתקינו
הצופים אלא נופים אמרום, מ"מ לישנא דצופים אמרום
במיוחד משמע בלא קבלה מסיני כל היכא דלא אימרו צה הלכה
למשה מסיני, ולהכי לא מצי לתרומי דר' ירמיה הלכה למשה
מסיני קאמר. ומאי דאיתרין הכא למימר לישנא דמוה
שהתקינו הצופים, היינו כדי לשנות מלישנא דר' יהודה בר
סימון דקאמר נופים אמרום שצנדרו. ועוד דודאי גמרא ידיע
ליה פלוגתא דר' יהודה בר סימון ור' ירמיה, דר' ירמיה

צופים אמרום הלכה למשה מסיני. רבי
ירמיה בשם רבי חיא בר אבא אמר, מה
שחתקינו הצופים. מעשה היה ביום
סגירה, ולא נכנסו חכמים לבית חוצה,
והיו שם תינוקות ואמרו בואו ונעשה
בית חוצה, אמרו מה טעם בתיב מ"ם
מ"ם, נו"ן נו"ן, צד"י צד"י, פ"א פ"א,
כ"ף כ"ף. אלא מפאמר למאמר, ומנאמן

לחלוץ עליו אחא, והא דלא מיימי גמרא דברי ר' יהודה בר סימון, משום דלא צעי גמרא לאחויי החס אלא מיני דר' ירמיה ואיחימא ר' חייא בר אבא, אבל ליכא למימר דלר' בר סימון נמי ז"ל שכתוב, דא"כ מאי הלכה למשה מסיני, וכי יעלה על הדעת שנמסר בקבלה ליסד מה שכתב. ועוד מה זורק לשימסר זה בקבלה, פשיטא שכל היודע דבר שנכתב יחזור ויקיימו. ועוד דא"כ ר' יהודה בר סימון ור' ירמיה צמאי פליגי, דלא מסתבר דבהא מילתא זוטרתא קא מפלגי. ולאומר שיאמר דאפילו למ"ד הלכה למשה מסיני יקשה מאלה המצוות כו', כיון דבתחלת נתינת התורה לא נהג מנצפ"ך. אשיצוה דהא לר' יוסי ס"ל שכתב זה שצידנו משונה מהכתב הראשון, ואפי' כתב הלוחות, כדכתיבנא לעיל סי' י"ג [ד"ה מה צ"ע], והיכי מצי סבר הכי והכתב אלה המצוות וגו', אלא דע"כ לומר שאני החס שלא נחמדה מזה זו ע"י עזרא, שהרי מתחלה נאמר* אח משנה התורה כתב הראוי להשתנות כדכתב הריטב"א בחידושיו [נגילה ב ע"ב], ובעל העיקרים צמאמר ג' פי"ט בשם החוס, וכן מגלה לא חשיבא חידוש נביאים לפי שמצאו לה סמך מן התורה כדאמרינן בפ"ק דמגלה [פס], וכן נאמר לנדון דידן דלמ"ד צופים אמרוס הלכה למשה מסיני לא קשיא מידי, דאין הנביא

והיו שם תינוקות וכו'. קשה דצ"ה הוזהר גרסינן אמרי
 ליה רבנן לר' יהושע בן לוי אחו דרדקי לצי מדרשא
 ואמרי מילי דאפי' צימי יהושע בן נון לא איתמר כווייהו,
 אלף בית אלף בינה, ומפרש ואזיל כל האלפא ביתא, גם
 בטעם מנפ"ך אמר טעמא אחרינא, מאמר סחוס מאמר
 פחות, נאמן כפוף נאמן פשוט וכו'. ודוחק לומר דרדקי
 דהכא סטראי נינהו, דמי אתרמי מילתא שנמלא צב'
 זמנים תינוקות חכמים דורשי רשומות וצבי מדרשא. ושם
 דתרוייהו איתנהו דהנך דרדקי אמרו לדהכא ולדהס.
 ומיהו קשה אמאי מייתי הכא חדא מילתא והתם חדא
 מילתא אחרימי, ולא נזכרו כל דצריהם במקום אחד. ואע"ג
 דאמרי ליה רבנן לר' יהושע בן לוי משמע דצימיהם אירע
 הדבר וליתנהו הנך דהכא דהוו תנאי, ור' יהושע בן לוי
 אמורא הוה. כבר כתבו המוספות שם שהגמרא חולק עם
 מדרשו בזה:

מה טעם כתוב מ"ם מ"ם. כלומר למה נכפלו אותיות אלו
 טפי מהאחרות, אלא שרומזות לכפל הענינים דהיינו צ'
 מאמרות וצ"ח נאמנים וכו'. ומפרש לכו דהתם במאמר ש"ף
 הקב"ה לש"ף משה וכו', כי להיות ה' אותיות אלה לודקות
 צהקצ"ה נותן התורה וצמשה המקצלה, נכפלו בתורה לרמז
 לנו שהיתה ממאמר למאמר וכו' :

123

*) (10) 1000

$$(\ddot{\eta} \ddot{\zeta} \ddot{\eta})^+$$
$$(-5 \ 43)$$
$$(R, R) \times$$
$$(\vec{r}_{12} \cdot \vec{\nabla}) \times$$

ממאמר של הקב"ה וכו'. וזה צמורה שבעל פה שנתנה הלכה למשה מסיני והוא יגידנה לישראל, ולא נתמנע מאמר מלאך ושרף בין מאמר הקב"ה לשל משה. וכן מכפול של הקב"ה וכו', אלא שזה צמורה שנתכבז שהלוחות מעשה אלהים המה ומסרם מידו ליד משה ולא נתמנע מלאך ביניהם, וגם לא נתנסה' ברכיע שיעלם משה משם, אלא מסרם מיד ליד כדכתיב [שמות לא, יח] ויתן אל משה ככלותו. והכי אמרינן לקמן בשמו"ר פ' כ"ח [א] הלוחות היו ו' טפחים, והיה משה תופס טפפחיים והקב"ה בטפפחיים וטפפחיים צאמנע וכו', וכל זה מיצה יתירה שנודעת למשה ולישראל:

מנאמן לנאמן מהקב"ה וכו'. שכמו שהקב"ה נאמן בדיבורו, שמחק המלכות שהמלך לא יסקר בדיבורו ולא יחזור בו כדת מדי ופרס [אסתר ח, ח] כן משה היה נאמן בית להיות ליר נאמן

(באמ"ל וכו')

ולא יסקר, וכמ"ש לקמן בשמו"ר פ' מ"ז [ט] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רשע"ע אתה נותן רשות למשה שיכתוב מה שהוא מבקש וכו', אמר להם נאמן הוא, ושם נפרש ענינו ב"ה, ולכן נתנה תורה מהקב"ה למשה. אי נמי קראו נאמן, לפי שהיה נאמן בית, שנתעלה משאר הנביאים צדיעת סודות החכמה, שחמשים שערי בינה כולן נמסרו למשה חוץ מאחד, כדאיחא צפ' אין בין המודר [מרים לה ע"א], וכן אמר בספרי [וועט בעלותך יב, ז] בכל יחסי נאמן הוא, שהראה לו מה למעלה מה למטה וכו'. ולהכי לא מיימי קרא [דברים י, ט] דהאל הנאמן שומר הצרית והחסד, דהתם צנאמנות אהבה קמיימי שלא יקפח שבר הראוי, אבל הכא צנאמנות דיבור עסקינן:

שנאמר בבב"א ביתי נאמן הוא. לנאמן [צדיק] מיימי מקראי, שהדבר קשה שיכונה הקב"ה ומשה בשמות אחדים, ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו:

מפיו של הקב"ה לפיו של משה. כדכתיב [נמדר יב, ח] פה אל פה אדבר בו, וזה עזמו ממאמר למאמר דקאמר. ומשום דענין זה נודק צמ"ס וצפ"א כפל לתרווייהו, והוא הדין דהוי מצי למימר פנים אל פנים דהיינו הא, אלא דפה עדיף שכן שם האות. ואפשר דמפה אל פה רמז למ"ש לקמן בשמו"ר פ' מ"א [א] משל למי שצא צנו מצית הספר ונתן לו חתיכה שצחוק פיו וכו', והכונה על גילוי סודותיו הכמוסים לו, כמ"ש שם [ד"ה למה] ב"ה:

ועל דרך הדרש דרכתי בכללות דרשא זו בו דרכים. הדרך הא'. שלהיות מה שהאדם ימנע מהיות לו עסק עם אחר, ואף כי יציאו ההכרת, ישים ביניהם אמצעי, אפשר לה' סיבות. הא' לתקרון האיש ההוא שלא יצין דבריו כראוי ואפשר יטעה בהצנחם, וכל שכן אם ידבר בלשון עמוק

(אמ"ל באמ"ל)

וחכמה ולא יפיקו רצונו, וכמו שהמליצים מתמנעים בין המדברים, שלשונם מתחלף בה שיוצנו דבריהם לעשות את אשר יחפצו צם כראוי. הב' למשדת הזולת פן לא יהיה נאמן בענינו וישנה מדעתו, כמו שהעוסקים צמשא ומתן ממנעים אחרים ביניהם לקיים חנאיהם, דקהדי

לשקרי עבדי [קדושין סה ע"ב]. הג' ג"כ למשד הזולת, וכל שכן אי סאנו שומעניה שזה הצדיק לא יראה להסתכל בפניו ולדבר עמו, אעפ"י שלא יפחד משיראה בו כי רוח טהרתו לא תניחנו אל שיסוה לו בדבור, וכרעש לקיש דכל דמשמע צהדיה יהי ליה עיסקא בלא סהדי כדאיחא צפ"ק דיומא [ט ע"ב]. הד' לשפלות הזולת, שאין כבודו של זה להמתיק סודו אלא לדומה לו, על דרך [תהלים נה, יד] ואתה אנוש כערכי וגו' אשר יחדיו נמתיק סוד, כמו שהמלכים לא יתעסקו בצרכי ההמון כי אם בצאמנות השרים והסגנים. הה' אם הזולת נצוה בענינו, נמאס לדבר עמו, וכהיה דר' פלימו שלא היה יכול לסבול השטן כשנדמה לו כעני מפני מיאוס ענינו, כדאיחא בשלחי דקדושין [פא ע"א], וכל שכן מלחת לו דבר מיד ליד שיחגאל צמגעו, וכמו שהיו חכמי הגמרא נוהרים ממגע עמי הארץ שסחמון טמאים. ועל זה אמר שלא נמצאת סיבה מאלו אל שחמנע נתינת התורה מהקב"ה למשה צלי 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 אל פה. וכנגד הה' אמר מיד ליד ממש כנוכר.

הדרך הב'. שלהיות מה שיסתיר האדם סודו מוולתו 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 בלצד מגונה אללו, על דרך [כתובות ח ע"ב] הכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה וכו'. הד' לפחדו פן יקשקש בו כפעמון, וכדי ציון. הה' ליראתו פן יודע הדבר וע"י זה יתחו אחרים צידו ותופר עצמו. וכולם זכרם בעל העקידה בשער ע"י לכן הודיענו בזה שמה שגילה הש"ת סודותיו למשה, הוא בלתי היות שם סיבה מהסיבות האלו. וכנגד הא' אמר מצדיק לצדיק. וכנגד הב' מפה אל פה, שאדברה הדברים קדושים ומצוים ולכן הודיעם למשה. וכנגד הג' אמר ממאמר למאמר, שאפי' מצד עצמם אין בהם גנאי אבל הם טהורים אמרי נועם. וכנגד הד' אמר מנאמן, שהוא נאמן רוח מכסה הראוי לכסות. וכנגד הה' אמר

הדרך הב'. שלהיות מה שיסתיר האדם סודו מוולתו 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 בלצד מגונה אללו, על דרך [כתובות ח ע"ב] הכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה וכו'. הד' לפחדו פן יקשקש בו כפעמון, וכדי ציון. הה' ליראתו פן יודע הדבר וע"י זה יתחו אחרים צידו ותופר עצמו. וכולם זכרם בעל העקידה בשער ע"י לכן הודיענו בזה שמה שגילה הש"ת סודותיו למשה, הוא בלתי היות שם סיבה מהסיבות האלו. וכנגד הא' אמר מצדיק לצדיק. וכנגד הב' מפה אל פה, שאדברה הדברים קדושים ומצוים ולכן הודיעם למשה. וכנגד הג' אמר ממאמר למאמר, שאפי' מצד עצמם אין בהם גנאי אבל הם טהורים אמרי נועם. וכנגד הד' אמר מנאמן, שהוא נאמן רוח מכסה הראוי לכסות. וכנגד הה' אמר

צ"ח
יבג
נמצא
דמיון

נמצא
(נמצא)

88

מבך לבך, לדרכה הודעה זו היתה לעשות מעשהו על ידו, שכמו שידו יתברך עשתה מה שרצה ע"י התורה, כן תהיה יד משה פועלת ומוציאה מחשבתו יתברך לפועל:

הדרך הג' שרמזו אל ההצדלים אשר בהן נחלתה נבואת משה רבינו מכל הנביאים. אינעית אימא על דרך שמנאן הרב ז"ל בפ"ו מיקודי התורה [ה"ו] והס' ד'. הא' שכולם מתנבאים בחלום או במראה והוא בהקצ' הב' שכולם נבואתם ע"י מלאך ע"י חידות ומשלים, והוא מפ' הקצ"ה ממס' הג' שכולם היו מזדעזעים בעת נבואתם, והוא כאשר ידבר איש אל רעהו. הד' שכולם היו זריכים להכין עצמם, והוא היה מוכן תמיד ומנבא בכל עת שהיה רוצה. ועל הא' אמר מבך לבך, שהלקיחה ציד נמנעת אלא בהקצ'. ועל הב' אמר מפה לפה, שכן נלמד מדכתיב [במדבר יב, ט] פה אל פה אדבר זו. וכנגד הג' אמר במאמר למאמר שהיו מדברים איש אל רעהו. ועל הד' אמר שהיה מוכן תמיד בנאמנותו וצדקתו. ואינעית אימא על דרך שמנאן בעל העקידה אלל לא כן עבדי משה [שם ו] שלקח האחד מהנזכרים לסוג, וממנה נמשכו ארבעה הצדלים. הא' ראיית כל הדברים חדר בחדר כנאמן בית, ועל זה אמר מנאמן למאמן. והב' שכל הנביאים היו כמתחללים במראה, שאין הידיעה גמורה שאין שם שמיעת קול, אצל משה רבינו היה מסתכל באספקלריא המאירה ושומע הדברים בכל הזוהר, ועל זה אמר פה אף פה אדבר זו. והג' שכל הנביאים אפילו אותו המעט המושג להם לא היה אלא בדברי משל וחידיה, ומשה היה שומע הדבר בפירוש, ועל זה אמר במאמר למאמר, וכמ"ס ז"ל [ספרי מטות א] שכל הנביאים נתנבאו בכה, והוא בזה הדבר, שסגנון הדברים שהיה אומר לישראל הם עצמם הנשמעים לו מהש"ת. והד' היותו מוכן תמיד ועל זה אמר מצדיק לצדיק כנו'.

הדרך הד'. שלחיות שקצת מהמתנבאים אפשר שעם היות דבריהם צעניי תיקון המדינות והשלמת הנפש, אינם נביאים, אלא שדבריהם דברי נבואה לקוחים מוולתם, כחנניה בן עוזר ואחאב ודקיה חצירו. והראיה המופתית על בחינת האיש אם הוא נביא או גנב הוא, מבחינת דרכיו והרחקת התענוגים ונביאי האמת, כמ"ס הרב [מורה נבוכים] בח"ב פ"ט, בהיותו קולע אל שער מניח דת הישמעאלים שהוא מפורסם בשיטוף הזימה, שודאי דבריו גנובים מתורתו הקדושה. לכן רמזו בזה שהיה משה רבינו ע"ה מקבל התורה מידו יתברך ממש ולא גנובה, יגיד עליו כושר מעשיו, ולכן המליצו העינין באומרו מבך לבך וכו', וזה שהכשרון או הפכו יהיה אם נמחשבה ואם נדיבור ואם נמעשה. וכנגד המעשה אמר מבך לבך, שכמו שהש"ת נקי כפים וחסיד בכל מעשיו ומעשה ידיו אמת ומשפט, כן היה משה רבינו ע"ה. ועל הדיבור אמר במאמר למאמר, שכמו שאמרות ה' אמרות טהורות כן היו מאמריו. ועל המחשבה אמר מנאמן למאמן, כי נכון לבו נאמן ושלם. ולא לעצמו בלבד היה שלם בכל דרכיו, כי גם להנדיק את הרבים, ועל זה אמר מצדיק לצדיק, כי צדקת ה' עשה וגו'. ולפי שתיקור הראיה בעוונת התענוגים הוא עזיבת המשגל

כמ"ס הרב שם, לכך אמר מפה לפה, שבמאמר פה אל פה נרמז פרישתו מן האשה, כדאימא בספרי [בהעלותך פי' קג] פה אל פה אמרתי לו שיפרוש מן האשה, ופירש:

הדרך הד'. שרמזו שלימות הנותן והמקבל, רמזו שהיה משה שלם בזה עניינם הנמצאים בש"י שע"י כן זכה הוא לשנתן התורה על ידו יותר מוולתו. וזה שהמנהיג צריך אל ה' שלימות, כמו שכולן איננהו במנהיג הראשון יתברך בשלימות בלתי בעל תכלית. הא' האותות המאמתים להוכיח העם ולקרנן באמרי טעם כדי שיהיו נשמעים אליו, על דרך אומרים לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת כדאימא בפ' הנזקין [בטות מו ע"א]. וכן נמצא תמיד לש"י בקריאת החוטאים לתשובה, ועל זה נאמר [שיר השירים ה, טו] חכו ממתיקים, כמו שדרשו בחזית [ב, יג] הב' להחנהג עם העם בחדק וברחמים שלא לרדות בו בפרך, ולפקח בזורך כל אחד ואחד לפי הראוי לחקו, וכמו שזבח הש"י עושה משפט גר יתום וגו' [דברים י, יח]. הג' שהיה נאה דורש ונאה מקיים, שממנו יראו וכן יעשו. ועוד שאם אינו לדיק לא יחוש להנדיק את הדין, וכבר שובת הש"ת בכל המדות הטובות, וכמו שאמרו ז"ל אחרי ה' חלכו [דברים יג, ה] מה הוא חנון וכו' כדאימא בסוטה [יד ע"א], ובחילוף יתחלל שם שמים על ידו שממנו ילמדו לשקר, מלבד שאין דבריו נשמעים שיאמרו לו טול קורה מצין עיניך, כמשו"ל [ב"ב טו ע"ב] על ימי שפוט השופטים [רות א, א]. הד' שיהיה פיו פתוחה תמיד להכריז האמת והנזקק ולא ילאה מעשות כן תמיד, כמו שהיה עושה אברהם אבינו ע"ה. וזה מבואר בש"ת שהוא קורא הדורות תמיד ע"י נביאיו השכם ושלום. הה' שלילת חמדת הקניינים, להיות נוער כפיו מחמוך בשוחד [ישעיה לג, טו] ולא יעות הדין, והיקש אל זה שאר הדברים המעוותים את הדין, וכבר שובת הש"ת בזה במ"ס [דברים י, יח] אשר לא ישא פנים וגו'. ובאמת כולן נדקו יחדיו במשה. ועל הא' אמר במאמר למאמר, שמאמריו היו תמיד לפייסן ולקרנן, וכמו שנמצא בזיכורו עם קרח ועדתו. ועל הב' אמר מנאמן למאמן, כי היה רועה נאמן לפקח בעסקיהם לתת לכל אחד חקו, וכמ"ס בפירוש לקמן בשמו"ר פ' ב' [ב]. ועל הג' אמר מצדיק לצדיק, ועל הד' אמר מפה לפה, שהש"ת שם הדברים בפיו כדי שיגידם ויערכם תמיד כמבואר ממוכחותיו. ועל הה' אמר מבך לבך, שכמו שהש"ת נקי כפים נוער כפיו מחמוך בשוחד, כן היה משה רבינו ע"ה, וכמ"ס [במדבר טו, טו] לא חמור אחד מהם נשאתי:

הדרך הו'. היות תורת ה' תמימה לבלתי המנא חסרון לא ברב ולא בתלמיד, ולפי שחסרון הלימוד איפשר לחסרון המלמד או התלמיד באחד מה' פנים. הא' לחסרון הרגל הרב בלשונו אשר לא ידע לבטא בשפתיו דעתו כהוגן ויבא השומע לטעות בדבריו, על דרך [אבות פ"א מ"א] חכמים הזהרו בדבריכם. או לחסרון התלמיד בבקיות הלשון, שיטערך הרב להעמידו על הדבר בלעגי שפה ובלשון אחרת כרצונו, ועל כן יפול השיבוש בדבריו, על זה אמר במאמר למאמר, כי אמרות ה' אמרות טהורות, וכמו כן מאמר משה רבינו ע"ה תמים.

x א"ה

x (שם) x רמז

x א"ה

פ"ט

והב' לכליות המלמד שלא ירצה לגלות סתרי חכמתו, להסתיר זה שלא ימצא אחר בקי בה, כדרך האומנים לסתור ענה מתלמידיהם. או חסרון התלמיד שאינו נאמן לגלות לו סתרי חכמה, כמ"ס צפ' אין דורשין [חגיגה יג ע"א] אין מוסרים סתרי תורה אלא לחכם חרשים וכו'. וכן אמר במדרש קהלת [א, ז] בפסוק כל הנחלים גבי ירב חכמתה לחכימין [דניאל ג, כא], שאין ה' חונן דעת אלא לנאמנים, ועל זה אמר מנאמן צנאמן, שהש"ת נאמן שאין אצלו כילות להסתיר דבר, אלא מלמד בנאמנות גמורה, וכן משה רבינו נאמן. והג' להיות נטיה לנפש הרב צענין שהוא אשר לזה ישנו הדבר ויטו הדין, וכענין הדנין למאן דסאנו או דמרחמו [כמוסות קה ע"ג], ועל זה אמר מצדיק צדיק, שהרב והתלמידים נדיקים 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 טו, כג] לב חכם ישכיל מיהו יכונה הדעת צפה, כי זה כל האדם חי מדבר, שהדיבור מורה על השכל, על זה אמר מפה לפה. והה' לסיבת הטורח, שהרב לעצלותו יעשה מלאכתו רמיה, או התלמיד לעצלותו לא ישמש כל זרכו ותהיה האמת נעדרת ממנו, ועל זה אמר מבף לבף, כי הכף כלי המעשה, והכוונה כי כפו יתצרך פרוסה לעשות, וכן יגיע כפו של משה להשתדל בכל זרכו כנודע מהתבודדותו, וא"כ אין חסרון במקובל למשה רבינו לא מפאת הנותן ולא מפאת המקבל, אל שיצטרך שתנוסח התורה כדברי המנגדים, וכאמרם צפ' כל המנחות [מנחות ג ע"ב] יבא טוב ויקבל טוב מטוב וכו', כדפירשתי צח"א מספר יפה עינים צפ' שמיני:

ויש אומרים ר' אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא היו. והא דמשמע לקמן צריש פמ"ב שלא למד ר' אליעזר תורה עד שגדל ע"י שהיה חורש ונשצרה פרמו, היינו שלא עסק בה עד שנעשה גדול, כדכתבו התוס' צפ' הצונה [שנת קד ע"א ד"ה אמרו]:

מז לזה נאה לקראות אצוה. משום דקשיא ליה להיל"ל אלהים ברא בראשית, וזה אחד מהדברים ששינו לתלמי המלך הנוכרים צפ"ק דמגילה [ט ע"ב] והטעם כתב רש"י ז"ל שלא יאמר בראשית שם הוא וכו' רשויות הן האחד ברא את השני. ואינו נראה, שמלמד מה שלא היה טעם למקרא לפי זה הפירוש, כדכתיבנא לעיל י' ד"ה צראן צפתיחה דר' יצחק, הענין צעמנו אי אפשר לפי שורשי החכמה, שהרי אין מחק האלהות אלא שיהיה מחוייב המציאות קודם לכל נברא, וא"כ לא יפחד

פסוק (צפ"ק)

מתלמי המלך שיגמגם לומר צ' רשויות הן צהיות הא' נברא מהב', כי חכם גדול היה. ולי אפשר לומר שצורך השינוי, משום שאילו היו מעתיקים מלת בראשית סמוכה למלת ברא כפרש"י ז"ל צפר, א"כ יש לצעל דין לחלוק ולומר שאין הכל נמשך אל ויאמר אלהים יהי אור כדרך

רש"י, אלא שיהיה נמשך אל והארץ היתה תוהו וצוהו, ווי"ו והארץ אינה משמשת כדפירש הראב"ע, ועל יסוד זה יאמר דהכי קאמר, בראשית תחלת בריאת שמים וארץ הארץ היתה תוהו וגו', עם שלדרך הראב"ע פירוש כונת הכתוב באופן בלתי מחייב הקדמות ואין כאן מקומו. ומה שהיה ממאן תלמי בפירוש רש"י, לפי שלדרך רש"י קשה להיל"ל והיות הארץ תוהו וצוהו. אי נמי כשהארץ היתה לדרך הראש"ם שזכיר צריש פ"ג צ"ה. אצל מדקאמר והארץ היתה משמע

שהוא הודעת עיני וסיוס הגזירה, ומציא להאמנת הקדמות, ואף שהיו מעתיקים מלת בראשית בלתי סמוכה למלת ברא, עדיין היה פתחון פה לומר שהמים קדמו, מכיון דכתיב והארץ היתה תוהו וגו' ועדיין לא הזכיר בריאתם, וכדרך שאמר לעיל [צ] אלהים ציר הוא אלא שמצא סמינים ששיעורו וכו'. והיה מפרש בבראשית ברא לא צא לומר סדר הבריאה, אלא שפירשו בתחלה כשברא שמים וארץ כבר היתה הארץ תוהו. ולכן כדי שלא לתת פתחון פה לתלמי המלך שנו ליה אלי"ם ברא בראשית, דהשתא ודאי להורות סדר הבריאה צא לומר שהאלהים ברא בתחלה את השמים וגו', שאם פירשו כשברא אין מלת אלהים נופלת יפה בתחלה, וכיון דלהורות שהארץ והשמים קדמו, ע"כ לומר דקרא דוהארץ היתה תוהו וצוהו הכי קאמר, הנה הארץ הנוכרת בתחלת בריאתה היתה תוהו וצוהו וגו', שהארץ הנוכר ראשונה כוללת כל היסודות ארצות, ועל דרך שפירש הרמב"ן ז"ל. גם מלמד זה הדבר קשה שמהיה מלת אלהים מאותרת, כי הראוי להקדים השי"ת בראש הדברים וכדכתיבנא לעיל בסמינן י'. ומשני דלהכי לא קפיד לכל זה, לפי שאינו רוצה להקרא אלוה דהיינו צורא עולם, עד שיקדים הודעת הבריאה, שלא כדרך מלך בשר ודם שמתקלם במדינה ועדין לא בנה לה פריבטאות וכו':

לזה נאה לקראות אצוה. קשה האי לישנא דמשמע לזה נאה להקרא אלוה ולא לאלהים אחרים, וא"כ הי"ל להזכיר מעיני פתימות אלהים אחרים, ולא ממנהג מלך בשר ודם שאינו מעיניו, וכדרך הכתוב שאמר [מהלים קטו, ג] ואלהינו צמים כל אשר חפץ עשה עוציהם כסף וזהב. ועוד דאם כן נראה ח"ו שאין יתרונו על אלהים אחרים רק צמה שאינו מתקלם עד שיפעל, ואינו כן, כי הצל המה בין קודם קילוסם בין אח"כ. מיהו לזה אפשר לומר דהכי קאמר, זה יקרא אלוה

תוצאה

* (צ"ה צ"ב) (צ"ה)

צ"ח
צ"ח/א

שמראה פעולתו קודם, לא כאחרים שנקראים אלהים חמיד זלי קדימת פעולה שאין בהם פעולה כלל, ונמצא שחמיד נקראים אלהים קודם הפעולה, לא שאחרי קילוסם יש להם פעולה. ושמה דלא אחא לומר שזה ראוי להקרא אלוה אלא שראוי לשבח עונותיו, וכד' שמעון בן עזאי דבסמוך, ולישנא קלילא הוא וכאילו קאמר זה אלהים אלהינו הוא שראוי לספר בשבח עונותיו. והורה גדול עונותיו דאפילו מלך צדק ודס הפחות מתקלם בה לחקוה בטובו, וכל שכן אם ידור נדר להטיב בה, אעפ"י שאפשר שימות ולא יעלה בידו, כל שכן השי"ת שהיה יכול להחלקם, כיון שחשד דבד' די לא איתי די ימחא בידה (דניאל ד, לב), ועכ"ז לא נתקלם עד שהוויא הענין לפועל. והנכון דהכי קאמר דזה ראוי לקראות אלוה צלמת שיוצר הכל הוא, ולא כמתהללים צלילים שלא יועילו כלל, ולרבותא נקט מנהג המלכים לומר שאפילו שהיה לו להחלקם מקודם כיון דסיפק בידו לעשות, כדרך המלכים

שמתקלמים מקודם, משום דבד' מלך שלטון כעשוי ועומד דמי, וכדאמרין בריש ב"ב [ג ע"ג] גבי הורדוס שסתר צית המקדש, דאע"ג דאין סותרים צית המקדש עד שיצנו אחר, מלך שאני, ולכן היה ראוי שיקדם אלהים בתחלה, כי לו יאה שיקרא אלהים בתחלה בתורה, אעפ"י שבמציאות העולם אי אפשר שיקרא אלהים אלא אחר שברא עכ"ז דבר אחר נמצא בו שאלהותו אינו אלא צהוראת מעשהו לפועל, וא"כ כל שכן וק"ו שמי שאין בו כח לעשות פעולה אפי' אחר שיקרא אלהים, להחזל דמה:

מלך בשר ודם מתקלם במדינה וכו'. שצני המדינה מקלסים אותו אף על פי שעדיין לא הטיב עמם אלא לתקומת שייטיב, וכל שכן אם כבר נדר להם שייטיב צמדינה ויצנה להם דימוסיות וכו', שהוא מתקלם אעפ"י שלא קיים דבריו צפועל, וכדאמר לקמן בספר ויקרא ריש פכ"ו, אמרות ה' אמרות טהורות [מחליט יב, ו], מלך צדק ודס נכנס למדינה כל צני המדינה מקלסין אותו. ברם להקב"ה בתחלה פער ולבסוף נתקלם, שאינו מתקלם בעולמו אלא אחרי שכבר צראם והקדים טובו עמם, על דרך [איוז מה, ג] מי הקדימני ואשלם. ולרמוז זה הקדים צראשית צרא לאל"ס, שראשונה פעל צפועל ואחר כך נתקלם ונקרא אל"ס צפי צריחיו:

בתחלה מזכיר שמו ואח"כ קטיומא שצו וכו'. נראה דלא גרסין ליה דהיינו דברי בן עזאי ממש, והכי אמר צשומר טוב [ית, כה] בן עזאי אומר וענותך תרצני, צדק ודס

שבועולם מלך בשר ודם מתקלם במדינה, ועדין לא בנה לה דימוסיות, ועדין לא בנה לה פריבטאות, בתחלה מזכיר שמו ולבסוף קטיומא שצו. ברם יחידו של עולם, בתחלה פער ולבסוף נתקלם. שמעון בן עזאי אומר, וענתך תרצני [שמואל ב כב, לו], בשר ודם מזכיר שמו ואחר כך שבחו, פלן אנוסמולי, פלן פראמאמא. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא משברא צרכי עולמו אחר כך מזכיר שמו, בראשית ברא, ואחר כך אלהים.

יז [יג] אמר רבי שמעון בן יוחאי, מנין שלא יאמר אדם לה' עולך, לה'

מזכיר שמו ואח"כ קטיומא שלו וכו', ואי ר' יודן נמי קאמר לה מה הוסיף בן עזאי. ועוד דאין ענין לזה אלא דברי רבי יודן, שחלחל דבריו וסופס אינם אלא צקילוס ופעולה, לא צענין הזכרת השם קודם הקילוס או אחר. ומנאמי צערוך ד"ה אנוסמולן שכתב דלית ספרים דגרסי צר' שמעון מזכיר שמו ולבסוף קטיומא שלו, ואית דגרסי מזכיר שמו ואחר כך שצחו. ומהי אני אומר שהמעתיק ראה צ' הנוסחאות וטעה לחשוב שהם צ' דברים, והכנים צא' דברי רבי יודן והצ' כתב צר' שמעון. ולפי מ"ס צסמוך דמ"ס דזה נאח לקראות אלוה על שצח הענוה דיצר, אפשר לידחק ולומר דר' יודן עונותיו ימצרך מצד צ' דברים, הא' שאינו מתקלם קודם הפעולה, והב' שאינו מזכיר שמו עד אחר שצחו, ותרצניו אימתוה צברא אל"ס, שהצריאה היא הפעולה והיא שצחו. ור' שמעון פליג ואמר שלא יחואר צזה צענוה אלא מצד הקדימו שצחו לשמו, לא להקדימו הפעולה לקילוס, כי זה אינו מענין גאוה וענוה:

וענותך תרצני. כלומר לאו טעמא דאקדים צרא לאל"ס משום טעמיה דר' יודן דלריך שנפעול קודם הקילוס, דזה יצדק צצצר ודס שהוא ספק עושה ספק אינו עושה, אכל השי"ת שדיצורו ומעשהו אחד למה לא יתקלם קודם שיפעל, אכל היינו טעמא משום ענוה צצצד, שלא להזכיר שמו קודם שצחו:

וענותך תרצני. ומה היא עונותו, שבשר ודם מזכיר שמו ואח"כ שבחו, וזה חוטר גאוה להקדים השם תחלה. ועוד שנראה צזה ששמו עיקר והשצח טפל אליו, שצצחו נמשך לו מצד עצמותו, אבצ' הקב"ה אינו כן.

יז אמר רשב"י וכו'. נכחצה צריחא זו לכאן לתרצני הא דאקדים צרא ואח"כ אלהים, לומר דהיינו טעמא שאין ראוי להקדים שמו ימצרך בתחלה, כדאזהר לן קרא גבי קרצנות, משום דטעמיה דר' יודן לא ניחא כנ"ל, וטעמיה דר' שמעון נמי לא אליס, דליכא כל כך ענוה וגאוה צהקדמת השצח לשם או השם לשצח. וקרא דענותך תרצני מייצעי ליה לכמה מילי דמדרשי צשומר טוב. ור' שמעון ור' יודן לא אמרי כי האי טעמא, דשאני התם דהוא גבי דיצורא דאינשי צריך להקפיד צכך, אכל צכחיתת התורה לא הו"ל להקפיד מטעם זה:

מנין שלא יאמר דה' עוזה בוי. פי' משום דשמה אחר שיזכיר את ה' ימלך ולא יקדיש, ונמצא שהוויא שם שמים לצטלה, כדאמרין צפ"ק דנדרים [י ע"ב] והא דקאמר הכא ומה אם מי שעתיך להקדיש, הכי קאמר מי שדעמו

צרך

הא' (צא')

א' (צא')

צרא (צא')

א' (צא')

א' (צא')

א' (צא')

להקדיש. ועולה ומנחה ושלמים לאו דוקא, דהוא הדין חטאת ותודה וכל מילי דקרבן, ובתו"כ ויקרא מדנה ב, בן אמר חטאת נמי. ובפ"ק דנדרים נזכר תודה. והא דלא נקט לכולהו, דתנא לאו כי רובלא חשיב ואזיל. ואע"ג דקרא דקרבן לה' בקרבנות

מדנה איירי, ילפינן לכולהו במה מלינו, דחד טעמא שייך בכולהו. וא"ת בחטאת ואשם ודומיהם שהם חובה להביאם מאי טעמא לא יאמר לה' ברישא. י"ל דאיכא למיחש שמא ימלך להניח בהמה זו ולהביא אחרת:

תלמוד לומר קרבן לה'. ואע"ג דבהדיא כתיב צ' ויקרא [א, יד] 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 אשלישתן, דקרבן לה' מפרש ואזיל מן הנזק

כו' בקרבן עולה, והדר מפרש קרבן מנחה והדר שלמים, להכי סגי ליה בקרא דקרבן לה' לקצר בלשונו. ותודה אע"פ שלא נזכרה בפרשה זו לא מייחתי לה מדכתיב צ' אמור [שם כב, כט] וכי תזבחו וזבחה תודה לה', דמהתם לא אריא, דבזביחה איירי, לא בעת דיבור ההקדשה. ומכל הנוכח צ' פתחם ליכא לאחויי, דהתם בקרבנות ליבור הקבועים לזמניהם איירי דלא מתקדשי במאמר, שמדמי הלשכה הם צאים [שקלים פ"ד מ"א]:

תלמוד לומר קרבן לה'. קשה דצ"ב כהן משום [ויקרא ד, ג] כתיב לה' חטאת, ובפ' אמור [שם כב, יח] נמי כתיב אשר יקריבו לה' עולה. 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 תו"כ, לא קפיד אחר כך בכולהו, דמהשתא לא אחיא למעוטי. וכל זה דומק: לא יחול שם שמות דהקריב. כלומר לא יחול כדי להקריב אלא על הקרבן, והכי לישנא דתו"כ ושם אמרה תורה לא יחא מוזכר שם שמות אלא על הקרבן:

המחברים והמגדלים. קשה למ"ל ק"ו לזה, דהא כל אלו מפורשים בתורה וענשם נזכרם. ועוד קשה היכי יליף מק"ו שימחו מן העולם, שאע"פ שאמת הוא לא אחי מהכא, דאין באומרו לה' עולה אלא איסורא ולא עונש זה, ודיו לבא מן הדין להיות כדון. וליכא למימר דלא יליף ק"ו אלא לאיסורא, והואיל והזכירם קללם משום ושם רשעים ירקב [משלי י, ו]. להלן מט, א, שא"כ הכי הול"ל המחברים והמגדלים שימחו מן העולם על אחת כמה וכמה. ועוד דא"כ תחסר הגזרה מדבריו. ולישנא דתו"כ אחי שפיר דקאמר על אחת כמה וכמה שאין מוזכרים שם שמות לבטלה. ואע"פ שכבר נאמר [שמות ב, ו] לא תשא את שם

אלהי"ך לשוא, פשטיה ליחיה אלא בשבועת שוא: יח רבנין אמרין. אקרא קאי דכתיב את השמים ואת הארץ, דקשיא להו דשמים וארץ מיבעי ליה, דהא אכתי לא הוו שמות ולא נזכרו מקדמת דנא שירמזו אליהם צה"ל הידיעה

ברקיע ומאורות. וא"ת ומאי קושיא הא קרא שפיר קאמר דמודיע לנו שאלו השמים והארץ הנמצאים, השי"ת בראם, וכדבעין למימר גבי ויברא ה' את המנינים ואת כל נפש החיה [בראשית א, כא] שלא קדמה זכירתם לפסוק זה. והכי משמע פשטיה דרוח אלי"ם מרחפת על פני המים, דאכתי לא נזכרו מים בהדיא. ולא דמי ליהי אור ויהי רקיע ויהי מאורות, דהתם דבוריה דקצ"ה כשגזר אומר שיצראו הוא, אבל הכא אינו אלא הודעה לנו. וי"ל דכיון דבראשית נמי חד מעשר מאמרות מייחשיב כדאיחא במגילה

צ' הקורא עומד [כא ע"ב], הו"ל כאילו הוא דבוריה דקצ"ה בעת הבריאה. ומשני דלהכי כתב השמים והארץ, כי כן אמר להם הקצ"ה כשגזר אומר שיצראו, שאמר יצראו השמים והארץ שעלו במחשבתו ממש, ולא יהיה נעשה שניו במחשבתו הקדומה. ובמאורות ורקיע וזולתם לא אצטרך לומר צה"ל הידיעה, שכולהו תולדות שמות וארץ יניהו, וכיון דגילה בשמים ובארץ שיהיו העולים במחשבה, די. ועוד דלא ז"ל הכי אלא בשמים ובארץ דדמו לבנין, שזבנין דרך לשנות שאם עולה בידו כו'. ור' אליעזר משני דלא אחא אלא לרמוז בריאת השמים והארץ החדשים, דאילו לענין המחשבה אצטרך כי אין זו שינוי. דהוא מרחיב ועולה כו'. פירוש שתמיד נמצא הבנין משונה במעשהו ממה שחשב בתחלה, שאם הבנין עולה בידו כהוגן מרחיב ועולה יותר ממדת יסודותיו, ואם לאו מיצר והולך ונמצא שהרחיב מ"ממדה, ובשינוי מחשבתו מיצר מ"ממדה פחות ממה שחשב למטה. ולפי זה נראה דבריאת שמות וארץ לא היתה באפס זמן רצוף שלא נצראו כל השמים ברגע אחד, וכן הארץ, אלא שכאשר ברא השי"ת את השמים החילו להצראות, והיתה בריאתם נמשכת והולכת עד השיעור שגזרה חכמתו יתברך, וכן הארץ. וכן אמר בחגיגה פ' אין דורשין [יב ע"א] שהיה העולם נמתח והולך עד שגער צו הקצ"ה, שנאמר [איוב כו, יא] עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו. ודלא כדמשמע מהא דלקמן סי' כ"א דאמר שמות וארץ כאלפס וכסויה נצראו כדאכתוב התם צ"ה [ד"ה לא נצראו], דא"כ מאי קמ"ל, פשיטא שבריאת שמות וארץ היתה כפי מחשבתו, כיון שאחרי המחשבה נצראו בשלימות ברגע אחד, וא"כ הכונה לומר שלא ילאו בפועל בחילוף מחשבתו אלא כמו

שגר ואינו דומה לענין הבנין שאמר. וליכא למימר שהכונה במימרא דילן לומר שבריאת השמים לא היתה רחבה ולא צרה

יפה
אין קריא
דא"כ (במש"א)
דא"כ י"ג

תלמוד

צ"ב
[א] חטאת
[א] חטאת

[א] חטאת

(צ"ב)
(צ"ב)
(צ"ב)

צ"ב

אין (צ"ב)

י"ג

אין

צ"ב

המערביות שיצאו ושיקרו לעמיד הן כבר מסודרות מו' ימי בראשית.

הה"ד כי כאשר השמים וגו' החדשים. מאין כל חדש תחת השמש [קבלה א, ט] לא מייתי, דאפשר דהתם היינו

בעולם הזה דהיינו תחת זה השמש,

אבל לעולם אימא לך שיחדשו

שמים ושמש אחרים. וה"נ משמע

דהאי קרא לא איירי אלא בעולם

הזה דהיינו תחת זה השמש, אבל

לעמיד אפי' בשמים וארץ אלו יהיו

חדשות, מדאמר בפ' הרוח [נדרות

נט ע"א] בשעה שביקש הקב"ה

להביא מבול לעולם, נטל ב' כוכבים

מכימה וכו', וכדאפרש לקמן

בשמו"ר פ' ט"ו סימן כ"א ד"ה

אלא ב"ה. או"ם מהא דאמר לקמן

בשמו"ר פ' ט"ו [שם] וכי יש

לעמיד לבוא חדשות, והכתיב [קבלה

שם] מה שהיה הוא שיהיה, משמע

דאין כל חדש אפילו לעמיד משמע

לכו כדאכתוב שם ב"ה, וא"כ

אגדות חלוקות הן. וא"כ נשיב דאגדה דידן ס"ל דיש חדשות

לעמיד. או דאפי' דס"ל דאין חדשות לעמיד לא מייתי מאין

כל חדש, דאיכא למדחי דהתם לאו לעמיד מיירי. אי נמי

דעדיפא ליה מקרא דשמים החדשים גופיה. והנכון לכיון

דאפילו למ"ד אין כל חדש היינו דוקא חידוש גמור שלא היה

דוגמתו בעולם הזה, וכמו שהשיב רבן גמליאל לתלמיד שלגלג

עליו בא וארץ דוגמתן בעולם הזה כדאיתא בפ' ב' דשבת ג]

ע"ב, אלמא בדבר שיש דוגמתו אע"פ שזה יותר זר לא מיקרי

חדשה. והיינו דמשני צהריא דמוצאין אהנו עשרה דברים

שהקב"ה עמיד לחדש וכו' בשמו"ר פט"ו כדאפרש התם ב"ה.

ולהכי קמ"ל דכיון דהשתא איכא שמים אע"פ שחש"כ יצא

שמים אחרים, לא מכליל באין כל חדש, ולהכי אינטריך לאתויי

מהכא, ולפי האמת צריא שמים חדשים דהו צריא גמורה

אע"פ שיש דוגמתן הו חידוש לגמרי. ושזר ראיתי את הרב

צח"ב פכ"ט שכתב צגנון המאמר יעמדו לא נאמר אלא

עומדים, וכח ג"כ שהביא ראיה מאין כל חדש תחת השמש.

נראה שנוסחה אחרת נודמנה לרב:

והארץ חדשה אין בתיב באן. וא"ת מאי קושיא הא כיון

דנזכרו לעיל כתיב ויבא ערב ויבא קולך להבי נקט להו צה"א

הידיעה, כלומר הידועים מזכירתם למעלה. י"ל דלהכי צהארץ

חדשה הו סגי, דהו"א הארץ והשמים קאי אשמים וארץ

הנ"ל, אבל מדקפיד למכתב ה"א צדשה נמי למילתא אחריתי

אתא, והיינו דלא דייק לומר וארץ חדשה אין כתיב כאן,

דמשמע דה"א דהארץ לא קשיא ליה כלל:

והארץ חדשה אין בתיב באן. לא ידעתי למה *דייק

מהשמים החדשים, מדלא קאמר השמים חדשים.

וסבור אני דלוג סופר יש כאן:

מהראוי למרכז הארץ שהיא צמדגת יסוד להם, וכדאמר
בפרקין [כא] משווא צורא את התחתונים צורא את העליונים,
ואתי כתיב הלל דקאמר הארץ נצרכת מחלה, דהא מינה בשמים
דאנטריך לומר השמים שעלו במחשבה, אבל בארץ מאי איכא
למימר:

כבר הם בראים מו' ימי

בראשית. פירוש שמאז

נצרכו והיו כמוסים אללו יתבצר עד

זמן שיראם בעולם, וכי הנני צורא

ואשר אני עושה לישנא קלילא הוא,

וה"ק הנני מביא לעולם השמים

החדשים, ונסיו לה בלשון צריא,

דלגבי דידן הו"ל כצריא חדשה.

אבל אין לפרש כבר הן צוראין,

שעלו במחשבה להצרכות מאז,

דא"כ מאי מו' ימי בראשית, הא

אין לקדימת מחשבתו יתבצר קצת

זמן, וא"כ קרא דכי הנני צורא נמי

הו"ל השמים החדשים, כקרא

דכאשר השמים החדשים. י"ל דא"כ

הוה אמינא דליכא שמים וארץ

אחרתי אלא הני דאיתנהו השתא בעולם, וקראם חדשים על

שנתחדשו כבר מו' ימי בראשית, וכונת הכתובים לומר שהשי"ת

יפס ויתקנם כראוי כמו שהוא יתבצר חדש מקודם, אי נמי

על שהשי"ת מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. אבל השתא

דכתיב חדשים וכתיב החדשים ז"ל דקאמר חדשים מהשתא,

והיינו לגבי דידן, וקאמר החדשים על שהם חדשים וברואים

מו' ימי בראשית. ועוד י"ל דאי לאו קרא דשמים חדשים לא

הוה נחית איניש לדיוקי ה"א החדשים, דהו"א דלישנא דקרא

משמע הכי, וכדאשכחן צגמרא כמה חנאים דלא דייקי הכי

אפילו צמורה, כגון דברים הדברים לא דריש [צרות יג ע"א]

וכדומה. אבל השתא דדייק קרא ליה הכא חדשים והכא

החדשים, ע"כ לדרשא אתא. וא"ת ולמה הוצרך לצרוא אותם

צו' ימי בראשית ולא המתין לצוראם צעת זרכם, י"ל משום

דאז היה העולם אין מוחלט, ולכן כשהוציא זה העולם יש מאין,

עשה ג"כ צרגע ההוא את אלו יש מאין, ואילו היו נצרכים

אח"כ היה נראה שצריאם יש מיש, כי חדש מפני ישן מוציא:

ועל דרך הדרש י"ל, שרמזו אל בלתי היות חידוש השמים

והארץ העמיד חידוש ממש, וכמ"ס חכמי החקירה

שהשמים נחתיים, כמ"ס הרב [מורה נבוכים] בחלק ב' פ' כ"ו,

אבל ענין חידושם הוא רמז אל הצלחת ישראל אז בחלית

ההצלחה מה שלא ישוער עכשיו. ויאמר על דרך ההפלה

שנתחדש להם העולם כענין חידוש הלבנה, ועל דרך שאמר

לקמן בפ"ל [ט] ה' ראו עולם חדש. והרב צח"ב פ' כ"ט כתב

שאין מאמר זה סותר למ"ש הוא שלא ישמנה שום דבר מטבעו,

שאפשר שהוא רוצה שהענינים ההם היעודים הטבע המהיב

אותם אז מו' ימי בראשית הוא נצרך, ופירשו המפרשים ש"ל

שלא יתחדש בשמים איזה תואר או שינוי, אלא שהסביות

ו"א (צ"ל)

ואמר

ה"א (צ"ל)

צ"א = ו"א (צ"ל)

* [צ"א]

צ"א (צ"ל)

ואם ריק הוא מבם. דאל"כ מאי מכס, דמי איכא למימר מכס הוא דאינו ריק הא בעצמו הוא ריק. ואע"ג דלפי מ"ש בספרי [האוי"ט פ"י שו"ן] אין לך דבר צחורה שאס מדרשנו אין זו מתן שכר לא קשה מידי, שעל מתן השכר שיגיע להם מיירי ולא על הצנת סודותיה. אין

נראה לר' ישמעאל לדרוש כן, דדבר ריק הוא לא משמע למתן שכר, אלא להצנת סודותיה ועניניה, וה"נ משמע מדכתיב [דברים לב, טו] שימו לבצבס, שנראה שישימו לב לעיין בעומקה:

ואם ריק הוא מבם. ומלת מכס לא קאי אלא דבר ריק הוא, אלא אריק הוא, דריק הוא משמש לכאן ולכאן, וכאילו קאמר לא דבר ריק הוא, ריק הוא מכס, וכדאמרין בפ"ק דקדושין [לג ע"ב] גבי תקוס והדרת ויקרא יט, לנ, ובכמה דוכתי אשכחן כה"ג. וקרא נמי דייק מדלא כתיב כי מכס לא דבר ריק הוא, והכי קאמר כי לא דבר ריק הוא כשתיגעו בו ותבינו עניניו, ואם ריק היא היינו מכס,

כלומר מסיבתכם שאינכם יגיעים בו. והדר מפרש רישא דפסוקא דהיינו כי לא דבר ריק הוא כמ"ש כי היא חייכם, שפירושו וכשאתם יגיעים בו, דאי לא הוה כתיב כי היא חייכם, הו"ל דה"ק כי לא דבר ריק הוא לפי האמת, אבל רק הוא מכס שאי אפשר לכם להשיג סודותיו:

לרבות חמה וצבנה וכו'. לאו דוקא הנך, כדלכתוב לקמן פ"ב ס' ג' [ד"ה וליכא] ז"ה:

לרבות חמה וצבנה וכו'. שכל צבא השמים נבראו בזה עם השמים שמהם נבראו, וכן צאצא, וכל אחד יכל לפועל דבר יום ביומו, וכמ"ש חו"ל משל לזורע זרעים בגנה צבת אחת, וכל אחד יוצא בזמנו כדאיתא במדרש [להלן יג, ג]. ועל זה הדרך פירש הריבוי הזה בעל דרך אמונה במאמר ג' ש"ג. ואחי כר' אליעזר דאמר כל מה שיש בשמים ברייתו מן השמים וכל מה שיש בצאצא ברייתו מן הצאצא, כדאיתא לקמן פ"ב [יא]. ולר' יהושע ור' הונא דפליגי עליה לקמן ז"ל דס"ל דכתיב את, דלא נימא דהשמים והארץ אלוהות הן כדאמר ר' עקיבא. אי נמי דאת לא דרשינן. ולפי מ"ש הרב המורה בח"ב פ"ל שהבריאה היתה באפס זמן וכל הדברים נבראו ברגע הראשון, אין אנו צריכין למה שכתבתי אלא הדבר כפשוטו, שציוס הא' שנבראו שמים וארץ נבראו ג"כ חמה ולבנה וכו' בריאה פעלית ממש. אלא שבדברי הרב בזה אינו נראה כדלכתוב לקמן בפ"ג ס' ז' [ד"ה ולקן] ובפ"ב ס' ג' [ד"ה ויכלן] ז"ה. ומה גם דבכל מקום אין הנא מריבוי א' שזה אל המפורש בכתוב. ומ"מ למ"ד התם שכל הדברים נבראו בראשון אעפ"י שאינו כדעת

רק הוא מבם [דברים לב, טו], ואם רק, הוא מבם, למה שאין אתם יודעין לדרש בפשעה שאי אתם יודעין בו, כי הוא חייכם [שם], אימתי הוא חייכם, בפשעה שאיתם יודעין בו. אלא את השמים, לרבות חמה ולבנה ומזלות, ואת הארץ, לרבות אילנות ודשאין ונן ערן.

כ רבי תנחום משום רב הונא אומר, ובצאלאל בן אוּרִי בן חור למשה יהודה עשה [את כל אשר צוה ה' את משה] [שמות לח, כב], את אשר צוה אתו משה לא נאמר, אלא את כל אשר צוה ה' את משה, אפילו דברים שלא שמע

הרב כדלכתוב התם בע"ה, י"ל ריבוי זה שצא לרבות שהשמים נבראו עם תולדותיהן ביום א', אעפ"י שלא היה ברגע ראשון. וכן היא דעת רש"י גבי יהי מאורות [בראשית א, יד], ולא יחייב זה לומר דאיכא דפליג אהך דרשא כדלכתוב התם ז"ה:

כ ר' תנחום בשם ר' הונא וכו'. אידי דאיתי כי לא דבר ריק בתורה בשעה שיוצאים בה, מייתי כל הני לסיוע שע"י טוב העיין והגיעה מסכימים לדעתו יתברך אעפ"י שלא נתפרש להם. וכן הא דבי ד' יהודה בבס"ך אפי' בדבר שאתה כסיל בהן, פ"י ש' יתמוך יד היגע לעיין שיגלה לו מה שהיה ראשונה מוסכם ממנו. גם צירושלמי דפ"ק דפיהא [ה"א] מייתי כל הני גבי כל דבר שב"ד נותנים נפשו עליו סוף הוא מתקיים. ועוד אמר שם ר' יוחנן בשם ר' בנייה כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע לא הסיר דבר [יהושע יא, טו], מכל אשר צוה אותו משה אין כתוב כאן אלא אשר צוה

ה' משה, אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו במה שנאמר למשה בסיני. ולא ידעתי למה לא נזכר זה במדרש דידן. או שמא מדרשנו לא ס"ל ההיא דרשא, דמהתם לא אריא, דכיון דהזכיר בראש הכתוב מצות ה' את משה, תלה גם כן בסוף הכתוב מעשה יהושע כמצות ה' את משה:

אפי"ו דברים שלא שמע מפי משה. לא שמה כחד דבר ממה שנאמר לו, שהרי כל מה שנזכרו על מלאכת המשכן כדי שיאמר אותו לצלאל היה, ולא יתכן לומר שנשתכחו ממנו דברים. דאע"ג דאמר בוצחים פ' צמח [קא ע"א] גבי וישמע משה ויטע צעניו [ויקרא י, כ], הודה ולא צוה לומר לא שמעתי אלא שמעתי ושכחתי. שאני התם שע"י שבעם נחעלמה ממנו הלכה, וכן היה לו בג' דוכתי דלקמן ספר ג' פ"ג [א]. ולא דמי להא דיהושע הנזכר, דהתם אפשר בהלכות וסודות שנאמרו למשה לעצמו ולא היה צריך להגידם. אבל היינו הא דגרסינן בצרכות פ' הרואה [נה ע"א] אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן צלאל על שם חכמתו נקרא, בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן, אמר לו, משה רבינו מנהגו של עולם אדם צונה בית ואח"כ מכניס לתוכו כלים, ואחרי אומר לי עשה כלים וארון ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם, שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים, אמר לו, צלאל שמא צלל אל היית וידעת. אי נמי כי הא דאמר לקמן ספר ז' פ"ג [א] כי משה רבינו הקדים המאמר, וצלאל בזה חכמתו במלאכתו ראה

אוס (צ"ל)

[א] *
נח
(אין גימטריא)

פ"ג יב
(אין גימטריא)
אין גימטריא
אין גימטריא

ה'

דברים כהותן, והסכים למאמר הש"י, אעפ"י שידע משה מה
 הוא הקודם צענין, ראה להקדים המאוחר לסיבה שאכתוב לקמן
 ספר ב' ד"ה [ויקרא] צ"ה. ולגבי יהושע י"ל כדכתיבנא. אי נמי
 שהסכמתו למ"ש למשה היינו דברים שנצטווה משה לעצמו
 צמלחמותיו, מלכד הדברים שנצטווה
 לו ליהושע למלחמת ל"א מלכים,
 דהיינו לא תחיה כל נשמה [דברים
 כ, טז] וכיוצא:

תורת אמת. ה"ג תורת אמת
 היתה בפיהו אלו דברים
 ששמע מפי רבו. ועולה לא
 נמצא בשפתיו אלו דברים שלא
 שמע מפי רבו. והכי איתא
 בירושלמי [פאה פ"א ה"א], ויתורא
 דקרא קדריש. ועוד דפשיטא דחיוז
 האמת עדיף משלילת השקר, וא"כ
 מכיון דקאמר תורת אמת מאי
 רצוניה דעולה לא נמצא צפסתיו.
 ולכן פירש תורת אמת על
 הנשמע, דלשון תורה משמע מה
 שהורו לו רבותיו, ועולה לא נמצא
 בשפתיו על מה שמלא והשיג
 מדעתו. וזהכי אחי שפיר דנקט
 הכא חיוצא והכא שלילה, שעל

המקובל מהרצ חייז האמות דפשיטא ליה שהוא אמת, אבל על
 הנמצא מדעתו לא קאמר אמת מחוייב, שהאדם מקופק תמיד
 צמה שיחדש מעצמו, אבל עכ"ז לא נמצא צו עולה, כי לא
 נמצא קושיא לסתור אותו ונמצא הדבר שקול:

רבי דוסאי אמר מן ההוריה בוי. ר' דוסאי ור' אבהו ור'
 לוי תלמייהו כרצנו ס"ל, דבי ד' יהיה בכפ"ך בדברים
 שאתה כסיד בהן ונשמר רג"ך מלכד קמפלגי, דר' דוסאי
 אמר מן ההוריה, שה' ישמרנו לכל יטעה בהוראה ויהיה נלכד
 ונתפס בדבריו, לאין לכד גדול מזה. ור' אבהו אמר מן
 העבירה, שלא יטעה ויעבור בשוגג, כמי שמכוין לבשר טלה
 ועלה בידו חזיר, שהעבירה נקרא לכד, כדכתיב [משלי ה, כג]
 עונותיו ילכדונו את הרשע. אי נמי שהשי"ת ישמור רגליו שלא
 תנא עבירה לידו פן יתקפנו יצרו, על דרך [שמואל א, ג, ט]
 רגלי חסידיו ישמור, וכדאיתא ציומא פ' הממונה [לח ע"ב],
 והוא אינו יודע איך הסירו ה' מדקד העבירה. ובירושלמי [פאה
 שס] גרסינן רבין צמקוס רבי אבהו, [דוחק] לומר דרבין
 סטראי נינהו. ור' לוי אמר מן המזיקין, שזה לר"ך נטירותא
 טפי שלא יזיקוהו, שאין צד האדם להשמר מהם כלל. ולפי זה
 דברים שאתה כסיד בהם דנפקא לן מכסלך, לאו צהסכלת
 הדעת מיירי, אלא צחקרון הראות, שאין צד האדם יכולת
 לראות המזיקין להשמר מהם אעפ"י שהם רבים ממנו ועומדים
 עלינו, כדאיתא צפ"ק דברכות [ו ע"א]. ואע"ג דבכפ"ך כייל
 כל מילי שהאדם כסיל צהן, ינא מלכד מן הכלל ללמד על

צכסלך שפירושו הדברים המוסכלים למר כדאית ליה ולמר
 כדאית ליה. ועל דרך דרש אפשר לומר, שלחיות הנזק איפשר
 צג' דברים כוללים, אס צדעת וסכל, דדעת חסרת מה קנית
 [מחמוא ויקרא א], ואס צנפש, ואס צנוף. וכנגד הא' אמר רבי

דוסאי מן ההוריה. וכנגד הנפשי
 אמר ר' אבהו מן העבירה
 שנפגמת הנפש. וכנגד הג' רבי לוי
 אמר מן המזיקין:

אם נתת מכיסך צדקה וכו'. דלא
 ניחא ליה למדרש צכסלך
 כרצנו, דלא אחי שפיר כי ה' יהיה
 צכסלך, שהרי אין יד ה' הויה
 צכסלות אלא דברים שהוא כסיל
 צהן לשמרו מהכסילות, ונות שיתמר
 מכסלך. ועוד דושמר רגלך מלכד
 מקרא יתירא הוא דהיינו הך, אף
 על פי שכבר תירצנוהו לעיל. ואיכו
 דריש בכפ"ך צ' מלות, וכאילו
 קאמר צכס לך, ופירוש צכס אשר
 לך. וכן פתרון הכתוב, כי ד' יהיה
 מזכר ומצותו תהיה נעשית בכיפך
 שחתן צדקה לשמו ממנה, ולא שיתן
 צדקה משל אחרים והוא לא יתן,
 וגם לא יביא גזל בעולה, ואז ישמר

רג"ך מלכד שחנל מהארנויות וכל עולי המלכות, שנתינת
 הצדקה מלאת מהם, שמראש השנה נגזר על האדם כל מה
 שיחסר מממונו, ואס יוציאנו צדקה ינלל מהמלכות, וכעודא
 דרשב"י דאיתא לקמן בספר ויקרא פל"ד [ויצ]. ואע"ג דודאי
 לכולי עלמא אין מקרא יוצא מידי פשוט, דכסלך מצטנך
 ומקומך, כגון הלא יראתך כסלתך [איז ד, ו], אשר יקוט כסלו
 [שס ח, יד], מ"מ מדלא קאמר מצטנך צהדיא, כל היכא דאיכא
 למדרשיה נמי מלשון כסילות או כיס דרשינן לה. ועוד דאי
 לשון הצטנה [תקוה] לחוד, לא מיתקן לישנא, שלא יכון לומר
 כן אלא בעור וסמך כאילו תאמר כי ה' יהיה צעורתך, אבל
 צהצטנה ראוי לומר כי צה' תהיה מצטנך, על דרך להיות צה'
 מצטנך [משלי כב, יט], אשר שם ה' מצטנו [מהלים מ, ה] וחולתס:

כא השמים נבראו תחילה. לכל האומר שלא נבראו שמים
 וארץ כאחד, יש לדקדק למה נבראו שניהם צמאמר אחד
 דהיינו צראשית דמחשיב מאמר מעשרה מאמרות, ולא נברא
 כל אחד צמאמר צפני עצמו כשאר הנצרכים. וליכא למימר
 דמשום דצריאחס היתה מן האין סגי להו צמאמר אחד, אבל
 שאר מילי צצריאחס היתה מן היס' אצטריך לכל חד מאמר
 צאנפי נפשיה, שכל מאמר הוא גוזר לדבר אחד שיוציא את
 שלו, שזה גזירה למיס וזה לרקייע וכיוצא. דהא אין זה מעלה
 ומוריד להו, צהדיא חנן [אבות פ"א מ"א] צעשרה מאמרות נברא
 העולם, ומה תלמוד לומר והלא צמאמר אחד יכול להצבראות
 וכו'. ואס הטעם כדי שלא להוסיף על עשרה מאמרות שהם

רגליו

והנה (א) (ב) (ג)

(ד) (ה) (ו)

(ז) (ח) (ט)

(י) (יא) (יב) (יג) (יד) (טו) (טז) (יז) (יח) (יט) (כ)

(כא) (כב) (כג) (כד) (כה) (כו) (כז) (כח) (כט) (ל)

צ"ה (א) (ב) (ג)

(ד) (ה) (ו)

צ"ה (א) (ב) (ג) (ד) (ה) (ו) (ז) (ח) (ט) (י) (יא) (יב) (יג) (יד) (טו) (טז) (יז) (יח) (יט) (כ)

וקאמר (א) (ב) (ג) (ד) (ה) (ו) (ז) (ח) (ט) (י) (יא) (יב) (יג) (יד) (טו) (טז) (יז) (יח) (יט) (כ)

וצמקין (א) (ב) (ג) (ד) (ה) (ו) (ז) (ח) (ט) (י) (יא) (יב) (יג) (יד) (טו) (טז) (יז) (יח) (יט) (כ)

ברירי ילפי בית שמאי וצית הלל, הוטרבו להביא טעמים אלו, דהנהו קראי לא מכרעי, דהא איכא קראי דמקדמי שמים ואיכא דמקדמי ארץ צהדיא. אבל טעמים אלו נראה דאלימי לכל חד, שכל אחד יש לו תשובה נחת בטעמיה דאידיך דכתיבנא.

וא"ת כיון שהש"י היה יוכל לעשות ככל אופן שירצה, תקשי לבית שמאי ולבית הלל למה לא צרא הש"י שמים וארץ כאחד כדעת רשב"י, הקצור קצרה ידו מעשות זאת, והלא גדולה מזו חנן [אבות פ"ה מ"א] ב' מאמרות נצרא העולם, והלא במאמר אחד היה יכול להצראות. והיותר קשה מ"ש ר' יוחנן לצריאה שמים קדמו כו', כי מה המעשה הזה, כי למה לא הקדים השי"ת הארץ או השמים בצ' המעשים. הא לא קשיא, דאיכא למימר שנהג הקצ"ה מנהג דרך ארץ במלאכתו, שנעשה כחרש עינים לבית שמאי או כננאי לבית הלל, כיון דשמים וארץ דמו להא ולהא, ולר' יוחנן כדי לנאח ידי ב' המנהגים בצ' מיני המלאכות, לכן כשצראן מהאין ועשאן כמין פקעיות של שמי כדאיכא בגמ', הקדים השמים, ועל אותה מדה צרא שיעור הארץ כמעשה הכסא, וכשצא אחר כך למחנן ולקבען במצבן, הקדים הארץ כדרך הבנין:

ועל דרך הדרש נראה לומר שהמה דצרו על דרוש עמוק נתחבטו בו חכמי המחקר, והוא צענין מעשה בראשית, וזה שאחרי היות הסיבה הא' יתצרך פשוט בתכלית הפשיטות והאחדות הגמורה עד שהאחד יאמר עליו ועל זולתו בשיתוף גמור, ושום צוה כל החוקרים עם אמונתו השלימה, כי זה ממה שצאו עליו המופתים הגמורים. וקרוי אללי שעל זה אמר צפ"ק דברכות י"ג ע"ב כל המאריך באלה מאריכין לו ימיו ושנותיו, שהכונה שלא יספק בכונת היסוד שלילת השניות, ומי שיחדרה האדם מזולתו כאחדות היסוד הפשוט, או כאחדות הקו או הנקודה, אבל צריך לכיון זו אחדות גמורה מכל ד' שיצחן כמ"ש המורה נח"א פנ"א, ולא יפול שם האחד על זולתו באמתות כלל, כמ"ש בספר העקרים במאמר כ' פ"א. הנה א"כ יקשה מאד על הדעת המשך מאחו יתצרך ריבוי הנמצאות וחלופיהן והמשך החומר מאחו, אחר שמהפשוט לא ימשך אלא פשוט לא מורכב ולא חמרי. והיו דעות החוקרים בתשובה זה על ג' פנים.

הא' שמיציאות הריבוי וההתחלפות הוא מאד החומרים, כמו שהאש באיכות אחת יקפיד המלח ויתך השעוה, כי הוא פועל בכל אחד כפי הכנתו. והוא דעת אפלטון החושב שאין פעולות הש"י יש מאין אלא מחומר קדום כמבואר בהפלת ההפלה [לפן רשד], ויאמר שהש"י פעל כל דבר כפי הכנת חמרו עם שפעולתו פשוטה. ויראה שע"פ דעתו הוא מ"ש הרב נח"א פנ"ג והמשל בו האש תחין קצת הדברים כו', כי לפי אמונת החידוש המוחלט לא ידק זה כמ"ש שם הר"ר שם טוב המפרש כו'. ואין לומר שדעת הרב ח"ו בקדמות החומר, שהרי הוא התגלל מזה במקומות רבים. ועוד שצמיציאות הריבוי מאחו יתצרך רוח אחרת עמו כמו שיצא. ולכן נראה שלא אמרה אלא לדעת אפלטון לא לפי האמת, והמשך דבריו למה שהתחיל בראש הפ' אשר הביא המאמינים כו', כלומר

שהאומרים צמארים לא חייבם ההכרח, שהרי היה להם מקום לברוח לדרך אפלטון לענין ריבוי הפעולות מצלי שיחוצו לו תארים, שהוא דעת כוזב לדברי הכל.

והדעת הב' הוא דעת י' סינא שהריבוי נמשך מהאמצעיים שהנמצאים מושפעים זה מזה, ואמר שמהש"י הושפע שכל אחד פשוט בלבד, ולהיות שכבר ישוער ד' ריבוי בשכל ההוא והוא היותו משכיל את עצמו ואת זולתו שהם ב' מיני השכלות, לכן יושפע ממנו שכל אחד פשוט ונפש הגלגל ראשון וגרמנו, כי מהשכלתו את עצמו יושפע ממנו שכל אחד פשוט, ומהשכילו את עצמו אשר בו ב' דברים, הא' 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 וגרמנו, וכן נמשך ההשתלשלות עד השכל הי' הנקרא אללם שכל הפועל שלא נמשך ממנו אלא העולם הזה השפל לא שכל פשוט. וזה הדעת יאמינהו על דרך החיוב כפי דעת אריסטו. אמנם הרב ו"ל הכה על קדקדו צח"צ פכ"צ והחזיק בו על דרך החידוש והראו, וכן האמינו בעל העקרים במאמר ב' פנ"א, הצד השוה שבהם שאין אל ריבוי הנמצאות אם לא בדרך ההשתלשלות זה מזה, ובקדימת השכלים הנבדלים לכל נמצא הראוי לו.

והדעת הג' דעת י' רש"ד, כי מהש"י עם היותו אחד ימשכו ממנו פעולות רבות מתחלפות, שהקדמה האומרת שמהפועל הא' לא ימשכו דברים רבים, אינה אלא צפועל הפרטי הנגלה, אבל צפועל הכולל יתצרך שהוא פועל צדיעה לא תדק, שהפועל צדיעה יפעל דברים רבים. וכן היא הגזירה הג' שכתב הרב צח"צ פכ"ב, ואמר בן רש"ד שכל הדברים סודרו מאחו יתצרך סידור ראשון בדרך גזירה ורצון גמור, אמנם כולם לתכלית אחת שהוא קיום המציאות, שעם היות בו ריבוי דברים ושינוי וחילוף צפוטיו, כולו נקשר קצתו בקצתו וכולו עולה לתכלית אחת, כמו שהנפש המדברת עם היותה אחת יש בה חילוף פעולות שכולן תכליתן אחד והוא קיום האדם. וכבר זכר הרב דרך זה, עם דליה לא ס"ל, נח"א פנ"ג במשל הכה הדברי שהציא. ומ"ש שם החכם ר' שם טוב המפרש שהכח הדברי עם היותו אחד יש בנפשו קנינים ומלאכות רבות, אין זו קשיא, שהרי מ"מ הכה הדברי פשוט הוא, וכמו שימשכו ממנו פעולות רבות יהיה כמו שהיה בן יהיה צה"י. וגם מ"ש שהוצאת המלאכות הוא בכלים מתחלפים אינה טענה, שאין החילוף נמשך מהכלים אלא שהם סיוע להוציא מה שכתב לפועל, וא"כ מ"מ נמצא שכתב הדברי יכולת הריבוי והחילוף. אמנם הש"י שאינו צריך אל כלים הנה ודאי יפעל ההפך בצרכו חמיד צהיות תכלית כל הדברים אחד, וכמו שנראה ממ"ש לקמן בשמור"ר פכ"ו [ב] בשר ודם מכה באיזמל כו' כמ"ש שם צ"ה. ולדרך זה אינה צורך לקדימת השכלים למציאות ריבוי הנמצאים הגשמיים, כי אין המשכתם מה' על דרך ההשפעה והחיוב שהש"י השפיע בהם שפע שימשכו מהם

ע"א (י) ופ"א

נצינו (י) ופ"א

צ"ד (י) ופ"א

פ"ב

שינוי (י) ופ"א

פ"ג (י) ופ"א

י"א (י) ופ"א
י"ב (י) ופ"א
י"ג (י) ופ"א
י"ד (י) ופ"א

כמו שהיה לדרך הרב ז"ל. אבל ענינם הוא על דרך הגזירה שהש"י נזה אל ההתחלות שיצאו אל הגלגלים על תנועותיהם.

ואע"פ שנאמר שהשכלים תחלה לגלגלים ומהם יצאו, זה יאמר לפי טבע הענין, שכן נראה שאחר שהשכלים מניעים את הגלגלים נראה שהם התחלתם, אמנם אין זה על דרך ההשפעה אלא על דרך גזירה, כי כן גזר השם שיצאו מהם הגלגלים, וכבר היה אפשר שמבלי קדימת השכלים יצאו הש"י הגלגלים ואחר יצאו השכלים להניעם. ודעת זה נראה יותר נאה ומתקבל בעיני כל חורגי, שהוא צווי על הרצון מוחלט והמשך כל הדברים בדרך גזירה מאתו יתברך בלי צורך השפעה וחיוז מזה אל זה, אף כי לפי זה צריך להורות באחדות תכלית כל העולם והקשר קצתו בקצתו, כי בזולת זה לא יתכן, שאי אפשר שיהיו התכליות רבים. גם זה אמר ויניב וכמ"ש הרב בח"א פ"ב. ואע"פ שלא היו דבריו רק כדבור הקיטון וכל אשר בו אמר הוא ג"כ בכל הג' עולמות ששלשתן נקשרים זה בזה, ואעפ"י שלא יהיה הקשר דיוק ממש, כי אין מזה הצד הקשר לנבדל עם החומרי, מ"מ כולו נקשר עד הסיצה וההכנה שמה לזה, ונמצא א"כ כל סידור העולם לאחדות אחת.

ואולם אין לנו צריכים להקדמה זאת אלא לדעת הפילוסופים שלא יכוונו תכלית א' מהנמצאות מוולתם. אמנם לפי האמת הנראה בעיני רוב מאמיני חכמינו ז"ל, והוא שהאדם עם היותו מהתחתונים הנה הוא יקר וחשוב יותר מכל הנבראים שבעולם, יש דרך ישר בו נעמיד דעת ו' רשד הנו' מבלי שנצטרך לומר שהתכלית אחת, מפני שלללות הסיודור א' להקשר קצתו בקצתו, והוא שנפש האדם תכלית הצריחה והוא תכלית מיוחד, ושאר כל הנמצאים נמצאו לצרכו. עם שיש דעות אחרות חולקות לזה כמו שאבאר לקמן בפ"ב [א] בזה דכל מה שיש בשמים צרייתו מן השמים כו', וא"כ נוכל לומר שאעפ"י שלא יהיה העולם נקשר קצתו בקצתו ולא יהיה כללות סידורם אחד, נדק דעת ו' רשד, שכיון שכולם לתכלית אדם והש"י יכול על צריחת הרבים המתחלפים אין קושיא, שכולן לתכליתו ולצורך קיומו, גם הרעות צריכות להישרתו להרשיע רשע, וזה יתשרו האנשים אל השלימות. והמשל אם האדם יטע עץ פרי, ויצנה סביבו חומה מוקפת גדר של קושים, ויעשה אצלו כנור של מים וכיוצא, אין זה ריבוי כוונות, שכולן לתכלית האילן ושמיירתו.

אמנם אין כל הדעות הנזכרות איפשר ההצדק בחק החורה האלהית, ואז"ל דעת אריסטו ציטוד החיוב, כי בזה תפול החורה בכללה כדודע כי אף דעת אפלטון לא יקרא כופר בכללות החורה, מ"מ לא יתכן לשום מאמין, כי אמונתו היא החידוש המוחלט, ואין ליחס דעת זה לשום חכם מחכמי קדמינו אף שיהיו דבריו קובלים אותו כמ"ש הרב בח"ב פכ"ו. אולם אשר יאמר ויתכן בחק החורה הן הג' הדעות האחרות, אם דעת ו' קינא אף על דרך החידוש כדעת הרב, ונאמר שהש"י כרצונו נתן שפע באלו השכלים שיושפעו מהם אלו הנמצאות בדרך השפעה, ואם דעת ו' רשד שצד השי"ת לעשות הכל בגזרת מאמר. וזה מב' פנים, או שכולם תכלית

אחת להם שהוא סדור המציאות הנקשר או שכולו לתכלית האדם. והנה בדעת הא' מלאנו ראינו רבים ממאמרי חז"ל מראים לו פנים, וכבר קיימו על עצמנו צעל העקדה בשער ב' וסמכוהו בנמה מאמרים, ובפרט המאמר ההוא אשר לר' אליעזר [פרקי דר"א פ"ג] האומר שמים מתיכן נצראו, מאור לבשו, שאור לבשו הוא ענין השכלים שמהשפעתם נמצא הריבוי. וכן פירש החכם ר' שם טוב המפרש בח"ב פכ"ו. ועם שדבריהם בסוף המאמר שאמר והארץ מאיזה מקום נצראת כו' לא ישרו בעיני כדכתיבנא לעיל בפתיחתא דר' יהודה בר סימון [ט ד"ה כן], ככלן נדקו דבריהם. אמנם דעת ו' רשד על ב' הפנים הנו' יראה שהוא דעת ר' יוחנן ור' חנינא במה שנתלקו לעיל [ד] אימתי נצראו המלאכים כדכתיבנא התם. ואח"כ אומר דדעת בית שמאי כדעת הרב, לפי שאין נראה להם שיהיו התחתונים עיקר כדעת הג'. וגם אין נ"ל דעת הב', שאחר שהפרטים מתחלפים מנ"ל שכל סדורו אחד נקשר קצתו בקצתו, שאף אם נודה זה בכל הגשמים, שבתוך הכדור אינו נראה בהקשר הנבדלים עם החומרים. ועוד שאפי' יהיה התכלית אחת כיון שהפרטים מתחלפים לא יתכן מציאותם מהשפוט, ולכן אמר שהשמים נבראו תחלה, שכן הוא לפי דרך הרב שאי אפשר למציאות הארץ אלא אחר השמים, שהשמים מושפעים מהשכלים הקודמים, והארץ מושפעת מהשכל העשירי המאוחר, ולכן הציאו משל לדבריהם ממשעה הכסא לכלול ב' דברים, הא' שאין מציאות לארץ אם לא בקדימת השמים כנו', 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 והעופשים, ולפחות מקבלים מותרי השפע כנו' לקמן במאמר שפ"ב הנו'. ומקרא מסייעם דקאמר השמים כסאי, שייחס עיקר הישיבה לשמים והארץ לטפל ונמשכת אליהם.

ובית הד"ד לא ס"ל כן, שלפי האמת אין זה אלא צחינות לא ענינים אמיתיים, כמ"ש צעל העקרים במאמר ב' פ"ד בשם אבוחמד. גם שהקושיות שהקשה הרב לדעת החיוב, הנה הנס ג"כ לדרכו כמ"ש החכם ר' שם טוב המפרש. ועוד שצטוב העיון יראה שאי אפשר המשך דבר מדבר על דרך ההשפעה, אם לא שיהיה דמיון בין המשפיע והמושפע כמו שהוא האור מהשמש, כמ"ש צעל דרך אמונה במאמר א' פ"א. וא"כ נראה שאין מקום לומר שהשכלים הנבדלים הושפעו חמרי הגלגלים והארץ בדרך השפעה, אע"פ שנאמר שהש"י בראו נתן בהם שפע שישפיעם. אלא ע"כ לומר שהש"י במאמרו בראש בלי המשכס מהשכלים, והחזיקו בית הלל כדעת הג' שהארץ תכלית הצריחה בעבור האדם שבה. ואמרו הארץ נבראת תחלה והשאר נבראו אח"כ לצרכה, והציאו לדבריהם משל מבין הפלטין שהתחתונים יסוד לעליונים, ואין מציאות לעליון בזולת התחתונים, כן אין מציאות לשמים אלא במציאות הארץ שצבורה נבראו ולצרכה על כד היותר טוב, עם שהיה אפשר לה בלחם, כמו שהעליה נבנית על הבית על כד היותר טוב

[ה] גזירה

[ה] מוחלט

[ה] מוחלט

[ה] מתחלפים

*

ס' אריות

צנצנון

ס' אריות

[ה] מוחלט

(ג' אריות אריות)

* ד' ד' אריות

אריות

א' א' אריות

אע"פ שהיה לה מציאות בלתי, ולכן קדמה בריאת הארץ שהיא העיקר וסיבת הכלי.

ור' יוחנן בשם חכמים דאמר דבריאה שמים קדמו וכו', ס"ל שהמחשבות תכלית הכל כצית הלל, ושצריחם אינה

על דרך ההשפעה אלא על דרך גזירת המאמר, ומ"מ ס"ל שמיציאותם בקדימת השכלים שהש"י צוה להתחלות על הגלגלים כדעת ר' רשד כנ"ל, כי כן נראה טבע הענין, ולזה אמר דבריאה שמים קדמו, שכן הוא הסדר לפי זה, שהתחלות העליונות קדמו להתחלת הארץ, אבל דשכח דהארץ קדמה, לפי שהיא קודמת במעלה ובסיבה, שהיא התכלית למציאות האחרים עם היותה

מאוחרת במעשה, שכן דרך התכלית צרוב הפעמים להיות קודם במחשבה ומאוחר בפועל, כמו שנוטעת האילן קודם לפרי שהוא התכלית. וע"פ דרכם נתישבו כל הכתובים, דהנך איירו לענין בריאה והנך לענין שכלול.

אולם דעת רשב"י הוא כן רשד ממש, וזה שאחר שגודה שפעולתו יתבצר על כל הרכון והגזירה, הנה אין קושיא מעיקרא, שבהיות התכלית אחת אין חשש להתחלפות הפעולות, ואין צ"ל שהארץ תכלית העולם ואחד קודם לחצירו, אבל נאמר ששניהם נבראו באחד אחר שכללות הסידור אחד שכולו נקשר קצתו בקצתו, והוא שאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדיו, כלומר כיון שצריחם בדרך קריאה וגזירה ולא על כל החיוב, יעמדו יחד וצמחם אחד יכול להצטרות, שכל סדורו אחד באצפס ובכוויה, שאין צורך לקדימת הא' על הב' ולא הא' נמצא לתכלית הב', אבל ענין שניהם אחד והוא סידור שמירת מה שצוחס. ושוב מנאמי לה"ר שם טוב המפרש בפע"צ ח"א מהמורה שכתב ג"כ שדעת רשב"י להורות הקשר העולם קצתו בקצתו, אבל לא שם לבו לדעת צית שמאי וצית הלל וצמחי קמפלגי, ולא אל המחקר שכתבתי. ולקמן בפ"צ ס' ד' [ד"ה שגמרי] אכתוב דרך א' הל"י במחלוקת צית שמאי וצית הלל ורשב"י בעזרת ה'.

בך ביום עשות כו'. כלומר לכך אמר ביום עשות ארץ ושמים והקדים ארץ לשמים, וצית שמאי מסמייעי (את) השמים ואת הארץ כדמציא בגמ', ולא אצטרף הכא למכתביה דעליה דקרא קיימיין. ופשיטא שאין להקשות ולומר דמאי אולמיה דהאי קרא לצית הלל ומאי אולמיה דאידך קרא לצית שמאי, דצית שמאי פשיטא דאזיל צתר רובא, דצרוצא דקראי שמים צרישא, כמ"ש ר' אלעזר צ"ר שמעון צמון צכל מקום מקדים שמים וכו'. ועוד דכיון דמתחלה הקדים שמים חפס לשון ראשון עיקר. ועוד דמיתורא דאת קאי יליף לה, כדאמרינן צפ' אין דורשין [מגינה יב ע"ג] ואת הארץ להקדים שמים לארץ, ומיוס עשות אלי"ס ארץ ושמים לא דייק דלא כחצי ציה את. ולצית

שמאי משמע לדיוקי טפי מציוס עשות, לישנא דעשיה מורה טפי על אמתת המעשה. ועוד דסמך עשיה לארץ, וכמ"ש התוס' צפ' אין דורשין [שם ד"ה ואת] דמאי טעמא ילפי מהכא צית הלל אע"ג דלא כחצי את. ועוד דחפסי לשון אחרון דקרא עיקר. אי נמי דס"ל דאלה מולדות

השמים ראשית הפרשה כדאיתא במדרש אצביר [פלקוט רמז יז], ואת דכתיב התם לא קשה להו, דמנו דרשי ליה שפיר לרבות חמה ולבנה וכו' כדאמרינן לעיל צסי' הנו. וכל שכן דכל זה אין צורך, דפשיטא שעיקר טעמא מכת סברתם הנו"ל דמר חזי ליה לדמויי אכסא ומר חזי ליה לדמויי לצנין, ומ"מ קמהדרי למשכח קראי דליסייעיהו צקדימת שמים וארץ להחזיק עוד סברתם.

וזה דומה למ"ש צפ"ק דע"א [ז ע"ג] ר' אליעזר אומר ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל, שנאמר [מלהים קב, א] תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' יספוך שיחו, ואין שיחה אלא תפלה כו', ור' יהושע אמר יתפלל ואח"כ ישאל צרכיו, שנאמר [שם קמב, ג] אשפוך לפניו שיחי וכו'. ואמרינן בגמ' מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי צמאי קמפלגי, צדר' שמלאי כו'.

אך קשה דקשו קראי אהדדי, דאי צצית שמאי אמאי איכא דמקדמי לארץ, ואי צצית הלל אמאי איכא דמקדמי לשמים. ובגמ' פריכין לה, ומשני אמר ר' לקיש כשצראן צרא שמים ואח"כ ארץ, וכשנטון נטה ארץ ואח"כ שמים. וע"כ לומר דריש לקיש לאו לתרוצי צצית שמאי ולצית הלל קאמר, אלא צצרא דנפשיה קאמר כדי לישב הכתובים, דליכא למימר דצית שמאי איירי בצריאה וצית הלל לנטיה, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהא דאמר צמון ר' יוחנן צצס חכמים אס לצריאה שמים קדמי היא כדריש לקיש, ומסדר הצריחא נראה דהא דר' יוחנן פליגי לנוכרים תחלה. ועוד דצצהדיא קאמר רשב"י תמיה אני היאך נחלקו צ"ש וצ"ה וכו'. גס מהצריחא הנו"ל דאמר להם צ"ש לצ"ה לדצריכס כו', ומדאמרינן צמון ממקום שהמקרא מסייע צצית שמאי משס צצית הלל מסלקין אותו, ע"כ לומר דפליגי. וליכא למימר נמי דריש לקיש מצי אחי צצית הלל, דלא נחלקו צ"ש וצ"ה אלא צנטיה, אבל בצריאה צצית הלל נמי מודה דשמים קדמו, ונצראו דקאמר לאו דוקא, דהא ע"כ צצית שמאי בצריאה ממש קמייירי, דהא קרא דאת השמים ואת הארץ דמיניה מייחי סעעיה צצחלת הצריאה מייירי. וליכא למימר נמי דריש לקיש מצי אחי צצית שמאי, דלא נחלקו צצית שמאי וצצית הלל אלא בצריאה, אבל צנטיה צצית שמאי מודה נמי דארץ קדמה, דא"כ מאי קאמר צצית הלל לצצית שמאי לדצריכס אדם צונה צצית וכו', כי אין משל זה צודק אלא צנטיה שהונח כל אחד צהקמת מצבו, והלא צזה צצית שמאי מודה. אלא ודאי דריש לקיש צצרא דנפשיה קאמר לא צצית שמאי ולא צצית הלל. אבל צצית שמאי

הא

ה

והנ"ל

צ"ה

[ח] וצ"ה
צ"ה וצ"ה
א

וצית הלל לא מפלגי בין צריאה לנטיה, לציית שמאי השמים קדמו בצריאה ונטיה, ולציית הלל הארץ קדמה בצריאה ונטיה. אי נמי דלינהו ס"ל שצריאה ונטיה בכל חד כחמת היתה וי"ל לציית הלל הקדים שמים בכל הכתובים משום חשיבותם, כי ה' בשמים הכין כסאו, וכיון דגלי לן בחד קרא לאקדומי ארץ לשמים, סגי לן למילף שהארץ נבראה מחלה. ולציית שמאי הקדים הארץ לפעמים, לגלוי דארץ חשיבה קמי קב"ה טפי, דעיקר שכינה בתחתונים כדאיחא לקמן צפי"ט [יג]. אי נמי מפני שעשה נציונו של הקב"ה מחלה כדאמרין לקמן בסוף פ"ב, וברוב הכתובים הקדים השמים כסדר צריאתם.

וקרוב לדרך דרש י"ל, שקדימת השמים ברוב הכתובים לציית הלל הוא לקדימתם צ' ענינים, הא' שמיאיותו יתברך ניכר צאמנעותו יותר מע"י התחתונים, שידעת המלא מחוייב המציאות חלקת מתנועתם, כי כל מתנועע יש לו מניע, ובפרט מתנועת גלגל חמה, וכמ"ש בעל דרך אמונה במאמר א' ש"א אלל מ"ש בתנחומא [אחרי ט] משעה שהשמש זורח וכו'. וכן כתב העקידה בשער א' בנעילתו, על מ"ש [יומא כ ע"ב] אלמלא קול גלגל חמה נשמע קול המונה של רומי כו'. והב' שגדולת מעלת פעולותיו נראית יותר בנפעלים העליונים שמיאיותם וך ונקי לאין ערך מהתחתונים, ומעלת האומן חוכר כפי מעלת הפעולה. ועל צ' אלו נאמר [תהלים יט, ב] השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע, והיינו דכתיב [ישעיה סו, א] השמים כסאי, שבעבור זה נתיחדה ישיבתו שם כי שם ביתו, רצוני פרסום מעלתו, וזהו שם כסא שענינו הוראת ההתנשאות, כמ"ש הרב [מורה נבוכים] בפ"א ח"א, וזהו שאמר הכתוב [תהלים קה, יט] ה' בשמים הכין כסאו, כלומר התנשאותו עם היות מלכותו בכל משלה. ולדעת צ' שמאי קדימת הארץ בקצת הכתובים הוא ג"כ להדגיש צ' הבחינות הנזכרות ג"כ בארץ, אם הא' שפעמים יפורסם מציאותו יתברך ביותר אמונה ע"י שוכני ארץ, כשישודד הטבע והמערכת אלל הנס הנעשה ע"י הצדיקים, כי יודע לכל המלא רס על רמים רב ושליט על כולם, וכבר האריך בזה העקידה בשער ל"ח בטעם ויכוח יהושע עם השמש. וג"כ מזד הפעולה הנה חוכר יותר מעלת פעולתו יתברך בנבראים השפלים בציניה אחת, שמזד אחד חוכר מעלת האומן מזד פועלו לורה בחומר גרוע שמכל שכן שיפעל בחומר טוב, כמ"ש בעל העקרים בפ"א מאמר צ'. ומ"מ להיות מציאותו יתברך ניכר בתמידות ע"י העליונים, והפעולות בעצמן יותר חשובות מזורף אל שהשמים קדמו בצריאה, לכן רבו כמו רבו הכתובים המקדימים לשמים: לפנים הארץ יסדת. פי' סיעיה ממלת לפנים דפירושו הכי הוא, בתחלה יסדת הארץ ואח"כ עשית השמים, דליכא למימר דלפנים שמים וארץ קאי והכי קאמר, מלפנים נראת

הארץ והשמים, דא"כ מאי אחא לאשמעינן זיל קרי, דנהי דהארץ יסדת ומעשה ידיך שמים קאמר ליה לומר שצחו יתברך שהוא בראו, לכן המה יאכדו והוא יעמוד, אבל לפנים למ"ל. ואע"ג דאין ענין לקדימת ארץ לשמים אלל שצחו יתברך, י"ל דכיון דהזכיר צריאת שמים וארץ מזכיר סדר צריאתם, משום קושטא דמילתא בללל א"כ, משום דקא ציי למימר המה יאכדו גו', ופשיטא שהארץ קרובה אל ההפסד, אלל השמים נראה היותם נאמנים, לזה אמר שהרי יש מעלה לארץ על השמים שנבראת מחלה, וכיון דהארץ מאזד אין להפלא מאצדת השמים, או שכיון שהארץ קדמה נראה שהיא עיקר הצריאה, וא"כ אם היא תפסד שמים ישארו: ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי. דהיינו צראשית

צרא אלי"ם שעיקר סיעתם מיניה דאיירי בתחלת הצריאה, וכל שכן אי מאת יתירא מייתי לה כנ"ל. וללישנא דספר ויקרא וכו', ואגדת שמואל [ה, א] דקאמר כל מקום שהמקרא מסייע, צ"ל דהכי קאמר, בכל המקומות שנחלקו בית שמאי וצית הלל והמקרא מסייע לציית שמאי, משם צית הלל מסלקים אותו, כמו שהוא בענין זה: והארץ היתה כבר היתה. דמדהוה סגי ליה כשיאמר והארץ תוהו ובוהו, וקאמר היתה, משמע דהכי קאמר והארץ הלזו כבר היתה נבראת קודם לשמים הנו': ולשכבול הארץ קדמה. לכאורה נראה דשכלול היינו הוצאת תולדותיהן שזהו גמר מלאכתן, ובהוצאת התולדות הארץ קדמה, דביום ג' כתיב תדשא הארץ, ואילו מאורות שהן תולדות השמים לא היו עד יום ד'. אבל יותר נראה דהיינו דכריש לקיש דאמר כשצרא צרא שמים ואח"כ ארץ כו' דכתיבין לה לעיל. ופרש"י כשצראן ועשאן פקעיות וכו', והוא מ"ש שם כשצרא הקב"ה העולם היה מרחיב והולך כצ' פקעיות של שתי וכו'. ויראה שענין הפקעיות הוא צריאת ההיולי לשמים ולאח"כ בתחלה שזכרתי לעיל צבי' ו' [ד"ה ואני], והשכלול הוא גמר מלאכת העולם מההיולים ההם, שמתחלה התחיל לפעול צהיולי הארץ ושוב פעל צהיולי השמים, וזו היא נטיית דקאמר. ולא יקשה צעניך מ"ש יהי רקיע ביום שני, והראות היבשה ביום ג', דלא קאמר דכל שכלול הארץ קדם לשל שמים, אלל שבתחלת שכלולם קדמה הארץ, כמ"ש הרמב"ן בפ' בראשית [ה, א] שציוס הא' הלצם להיולי הארץ נורת ד' היסודות, וביום צ' דכתיב רקיע פירש שהחומר ההוא שצראו בתחלה מאין אמר שיהיה רקיע מתוח כאהל. ואין לשאול למה בצריאה הקדים השמים ובשכלול הקדים הארץ, כי עמקו דרכי ה' ומי ידעם. אף כי לפי הסצרא יש לומר שבהוצאת מציאותם מן האין הקדים החשוב, אמנם בגמר מלאכה שע"י זה הארץ כיסוד והשמים כעליה, הקדים היסוד כדרך הבונים:

קטנים (יפה) חק

י"א

נאות (יפה)

י"א

אמא (יפה) א"ל/א

א"ל/א (יפה)

א"ל/א (יפה)

א"ל/א

לא נבראו אלא באלפס ובסויה. שניהם נבראו בזמן אחד, ולא קדם זה לזה אלא כאלפס וכסויה היוקים בדפוס כאחד בעת עשייתן, ואחר עשייתן נחמין במגרה, כמ"ס הראב"ד פ"ב דעדות משנת ה'.

ודע דמסקנא דמילתא כרשב"י, כדגרסין בפרקי רבי אליעזר פ"ח ששרתה שכינה ביניהם והסכימו אלו עם אלו שניהם נבראו בשעה אחת וברגע אחד. והנה דעת הרב [מורה נבוכים] פ"ב פ"ל שהנריאה היתה באלפס זמן שכל הנבראים נבראו ברגע אחד, ונעזר מהא דרשב"י, ואחריו נמשך רלב"ג בפרשת בראשית. והן אמר דמה שאמר בפרקי ר"א בשעה אחת וברגע אחד חסיד חסיד הרבה לפירוש. וכן נראה ממ"ס בשוחר טוב מזמור נ' [א] שניהם נבראו וכו', בשר ודם נר נורה ומתחיל בראשו וגו' ברגליו וכו', אבל הקב"ה כשהוא נר [נר] את האדם בבת אחת. אלא שדעת הרב

זו נראה רחוקה מכמה דברי חז"ל כדכתיבנא לעיל בסי' י"ח [ד"ה הוה], ואכתוב לקמן פ' ג' סימן ב' [ד"ה ויבנו] ופרק י"ב סימן ג' [ד"ה ויבנו], ולכן יש לדחות דלעולם בהמשך זמן נבראו, ומ"ס כאחד נבראו ר"ל שנבראו רגע שהתחיל בריאת השמים והתחיל בריאת הארץ, ושניהם היו נמתחים והולכים כל אחד לפי התיחסותו של זה עם זה ונשלמה בריאתם ברגע אחד. ומ"ס שזר האדם בבת אחת, ר"ל שאינו כלייר שמתחיל בחלק אחד ממנו, אלא מתחיל בכל חלקיו, שהטיפה הזרעית כשה' מזיירה נותן בה כל האברים ביחד, אלא שהם קטנים ומזומנמים בה כגולם ונמתחין והולכים מעט מעט, וכן כשנברא השמים והארץ בתחלה ברגע הראשון ברא כל חלקיהם בזה שהוציא מן האין, אלא שהיו כמין פקעיות ושזו היו נמתחים והולכים כמ"ס בפרק ב' דחגיגה [יב ע"א]. מיהו מהא דאמר לקמן סוף פ"ב [יד ד"ה תמיה] מתשבה ביום ובלילה ומעשה עם דמדומי חמה, משמע דדעת רשב"י כפירוש הרב כדאכתוב שם ב"ה:

שנאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדו. לציט שמאי וצ"ח הלל הא תרינו בגמרא [חגיגה סז] דלא משתלפי [אהדדי] אמנם ראב"ע [בראשית א, א] ערער על ראי' זו ואמר שפירוש הכתוב אינו כן, כי איך יאמר אליהם לאשר אינם ואיך יקרא לחויהו, רק פירושו אני בראשית, ובעת שאקראם יעמדו יחדיו לפני שניהם כעבדים לעשות רצוני. ואינה טענה, כי אף בלא מאמר אליהם יקשה איך תפול קריאה בנעדר, ומצינו [ישעיה מא, ד] קורא הדורות מראש. אלא דנ"ל שהוא לשון מאמר על ז' ההעברה, והכוונה היות גזירתו מתקיימת כאילו

גזר לנמלאים כבר לעשות מאמר, וכמוהו יהי אור ויהי רקיע שהכל כינוי על המעשה, וכמ"ס הוא עזמו:

שנאמר קורא אני אליהם וגו'. נראה דקרא שמים וארץ כדיבור אחד שזה אינו נמנע בחקו יחצרך, כדאמרינן במכילתא פ' השירה פ' ח' שהקב"ה

אומר שני דברים כדיבור אחד מה שאי אפשר לבשר ודם, שנאמר [מלכים ב, יב] אחת דבר אלהים וגו', והכי אמר בוכור ושמור [ד"ה ח' ע"א] וכמה מילי. אבל לפי מ"ס בחגיגה פ' ב' [יב ע"ב] מכדי בשמים התחיל ברישא מאי שנא דקא חסיד מעשה ארץ, מנא דבי רבי ישמעאל משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו השכימו לפתחי, השכים ומלא נשים ואנשים, למי משבת, למי שאין דרכו להשכים והשכים. ופרש"י הכא נמי דקרא לשמים תחלה [ה"ל] ארץ אין דרכו להשלים. ועוד שכל מעשה ארץ מתוהים ומעשה שמים במהירות, וזו השכימה עמו שנבראו כאחת, לכך התחיל לספר מעשה תחלה. הנה

איכא למימר שהש"ת קרא ראשונה לשמים ומכל מקום נזכרה הארץ באופן שעמדו יחד. אבל פירוש זה אינו נראה, דלא יתכן שה' קרא לשמים תחלה ונמתכה בריאתם עד שקרא הארץ, דודאי חקף לקריאתם נבראו, וכדאמר לקמן פ' ג' סימן ב', בדבר ה', וכבר שמים נעשו, אלא ודאי שנאחת קראם, ושבת הארץ הוא שלפי טבעה לא היה לה להשכים חקף שמעשה במתינות, וכמו שאמר גם כן בלשון הנזכר, [קרא] דקורא אני אליהם נמי משמע שקרא שניהם כאחד. ואם תאמר אמאי אקדים שמים ברישא בפרשת בראשית, דאי הוה מקדים החם נמי הארץ הוה אמינא שנבראת תחלה ולא נבראו כאחת:

אם בדעת אבא למה פעמים וכו'. קשה דאדרבה לרשב"י אחי שפיר, דזמנין אקדים לזה וזמנין לזה כי היכי דלא נידוק מקדימיתם כדכתיבנא לעיל. וכפי הלשון הכתוב בירושלמי דחגיגה ובאגדת שמואל היה אפשר לומר דלסיועיה קאמי כדכתיבנא החם בצאורי. אבל לישנא דהכא ולקמן בספר ויקרא ליכא לפרש אלא דלאקשווי קאמי. וי"ל דהכי פירוש, אם כדעת אבא דידך דקרא למימר דנבראו כאחד אחת, לא הוה ליה לאקדומי פעמים לזה ופעמים לזה, אלא היה לו לתפוס תמיד דרך אחד להקדים תמיד ארץ או שמים, דהא לא חסין למטעי לומר דמשום קדימה נזכרו כן, דהא מיחד שמעינן דנבראו כאחד, ואנא אמינא דהא דאקדים להאי משום דאי אפשר למכתבינהו [באחד] אבל השתא דפעמים מוקדים לזה ופעמים לזה לא בא אלא דלמד ששניהם שקולים, כי היכי דבעי מימר בצחות ושאר הנזכרים, ולגלויי אחת דידך פירושן שקולים כאחת, שלא נטעה לפרש שנבראו כאחד. ואם תאמר

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ח' פ' ח' ע"א

ונימא דלעולם יחד כרש"י, ומה שפעמים מקדים זה ופעמים זה הוא לאשמועינן ששניהם שקולים ותרוייהו איתניהו. י"ל דאי פירושא דחד כרש"י תו לא הוה צריך לאשמועינן ששקולים כאחד, דפשיטא שכיון ששניהם נבראו כאחד ששניהם ממדרגה אחת, ופשיטא דליכא למימר דכי

היכי דלא נפרש יחד ששניהם שקולים ולא שנבראו כאחד, להכי פעמים הקדים כו', דמהתם שמעינן שהם שקולים, ומהשתא מוקמינן יחד צבריאה, דפשיטא

דיחד צבריאה משמע ודאי, ולא הוה מוקמינן ליה בשקול. וא"ת כיון דממה שפעמים מקדים זה ופעמים זה שמעינן ששקולים יחד למ"ל. הא לא קשיא, דכל היכי דמצי קרא לפרושי ענינא מפרש ליה, והענין מפורש מאד במלת יחד טפי מנפקדימה ואיחור:

אלא מלמד ששניהם שקולים. אין צורך לומר דפליג אהא דאמרינן לקמן פ"ט [יג] עיקר שכינה בתחתונים, דהיינו שהש"י חפץ באנשים השלימים יותר מהמלאכים, אבל לעולם אימא לך דמלאכת מעשה שמים וארץ חביבין לפניו יתברך בשוה מצד עצמם:

בב"ל מקום הוא מקדים אברהם וכו'. משום דקאמר שמה שפעמים מקדים השמים ופעמים הארץ, היינו לפי ששקולים, ויש לבעל דין להשיב דא"כ היה ראוי שיהיו הכתובים המקדימים לארץ רבים כמו מקדימי השמים, ואין לא אשכחן שהקדים הארץ בתורה אלא בקרא דביום עשות וגו', להכי מייתי ראיה מכל הני שבמה שנשתנה סדרם במקום אחד הספיק לגלויי שוים, והיינו דקאמר בסוף בב"ל מקדים שמים וכו', כלומר באלה כן זה. ואע"ג דלא הוה צריך לאתויי כל הני ראיה למילתיה, דבחד מינייהו הוה סגי, מייתי לכולהו, שכן דרך המדרשות כשמוכיר ענין אחד להביא כל דמיי ליה, ודלקמן פ"ה [י] דמייתי בכמה דוכתי שהחזיק מועט את המרובה, וכן בכמה דוכתי. ואם תאמר אמאי לא תני נמי קדימת הכשדים ועזים דתנן לה בדה"א דתורים, ואם בתנאי דשלהי כריתות [בב"ב] י"ל דכיון דמייתי חד ענינא דקרצן סגי ליה. וזי שיחפון לנפש צריכות לכולם יוכל לומר דכולהו צריכי, משום דליכא למימר שאין מהאבות ראיה, דמה שקדם תמיד וזכירת אברהם ויחזק, משום דסדר תולדותם חשיב להו. ומ"ש וזכרתי את בריתי יעקב וכו' היינו לומר שמעשה אחד בלבד כדאי, כדאיחא בתו"כ [במקומי ג, ז] ולקמן בספר ויקרא [רצה לו, ה], להכי מייתי במושה ואהרן. ומשום דה"ל איכא למימר דמה שהקדים תמיד משה לאהרן הוה משום חשיבותו, ומ"ש הוא אהרן ומושה, 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 זו משם עד שחזר ואמר הוא משה ואהרן שהוא הגדול לפי האמת, להכי מייתי ביהושע ובב"ב. ומשום דה"ל איכא למימר דלעולם אקדים ליהושע דחשיב טפי, ושאיני לגבי השכנת

הארץ להכי אקדימה לכלב לפי שלכב נטל חלקו בארץ קודם ליהושע, שהרי אחר שלקח כל איש ישראל חלקו נתנו ליהושע חלקו על פי ה', להכי מייתי מתורים ובני יונה. ומשום דה"ל י"ל דלעולם מזה מן המונח בתורים, ושאיני התם דכיון דאקיל רחמנא דבחד סגי ולא צעי

תרין, לא קפיד נמי שהיה בן יונה או תור, להכי מייתי מאב ואם: וע"ז דרך דרש י"ל, שלפי שהקדימות מחמשה מינים, אם צומן כזון לצחור, ואם צטבע

והוא אשר מציאותו ינטרף אל מציאות האחר, ומציאות האחר בלתי צריך אליו, והוא ענין כל כלל עם המיוחד, כמו החיות עם הדיבור, והנמיחה עם החיות. המשל בזה הצומח קודם לחי צטבע, שאי אפשר למציאות החיות שהוא המיוחד והמאורח בלי נמיחה, אבל אפשר למציאות הנמיחה שהוא הכולל והקודם בלי נפש חיונית, ולכן מציאות החיות שהוא המאורח מחייב מציאות הכולל הקודם שהוא הנמיחה, אבל מציאות הנמיחה לא יחייב מציאות החיות. ובהעלות הדבר הוא צהיפך, שהעדר הקודם יחייב העדר המיוחד, והעדר המיוחד לא יחייב העדר הקודם. ואם נמעלה כחכם לסכל ויקר לנקלה. ואם נמערכה והוא המכוון בסדר לפניו כאילו חאמר שחלק מה מדרך מה ומשטת מה הוא קודם לחלק אחר כפי ההתחלה המונחת. וכן ראובן שהוא יושב שני למלך קודם לשמעון שהוא שלישי לו אעפ"י שיהיה שמעון זקן ותשוב מראובן. ואם בעילה והוא צ' 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 פ' ז"ו [ה] כשם שקדמו כאן כך קדמו בכל מקום וכו'. ובספר ד' פ"ב [ו] לעולם יהודה בתחלה וכו' כדאכתוב שם צ"ה. ולכן יחשב שקדימת שמים לארץ ברוב הכתובים הוא לקדימתם בקצת מקדימות אלה על הארץ. לכן אמר שזו אינה ראיה, שאמר שחזר והקדים ארץ לשמים במקום אחד, הורה לנו שכולם שקולים ואין קדימה לזה על זה בשום אחד מאלו. וראיה לזה שהרי אברהם היה קודם ליחזק ויחזק ליעקב קדימה טבעית, שאין אפשר למציאות הבן בולת מציאות האב, ואפשר למציאות האב בלי מציאות הבנים, ועכ"ז במקום אחד הוא אומר וזכרתי וכו' מלמד ששלישתן שקולים, ואם כן אין קדימת קצתם ברוב הכתובים ראיה לקדימה הטבעית מזה הלב. והרי משה היה קודם לאהרן כעילה, שעם ששניהם היו לאחדים, בשלימות יציאת מצרים משה היה לאהרן עילה והוא המניע והמנהיג ועכ"ז וכו'. והרי תורים שקודמים לצומן לבני יונה, שכשרות התורים גדולה ובני יונה בקטנות כדתן בפ"ק דחולין [כז ע"א], ועכ"ז במאמר הא' ובן יונה או תור כו'. והרי יהושע קודם לכלב נמעלה כי זה היה נביא ולא זה, ועכ"ז כו'. והרי האב קודם לאם בסדר, שהיותר קרוב לה, שהוא השותף עמהם בילד [גדה לא ע"א], הוא האב, כי ממנו יזרע שהוא עיקר ההולדה, ועכ"ז וכו', ואם כן נמצא שאין

א"י

כא"ה

* [א"ה]

כ"ה א"ה

דא"ה
[דא"ה][דא"ה]
[דא"ה]

