

בעזה ש"ת

מתנות

לחקר תורת הגאונים והקדמונים
וקהילות ישראל במלכות ישמעאל

כרך א • אדר תשפ"ו

מכון
אהלי
קדם

מתנות

לחקר תורת הגאונים והקדמונים
וקהילות ישראל במלכות ישמעאל
כרך א • אדר תשפ"ו

נשיא המערכת

הרה"ג הרב שמעון חי אלוף שליט"א
רב קהילת אהבה ואחוה וקהילת אהל אברהם

חברי המערכת

הרב ישי רונן

הרב דוד יוסף

©

כל הזכויות שמורות
ירושלים 2026

יו"ל ע"י
מכון
אהל
קדם

לכל ענייני הקובץ

kovetzmetivot@gmail.com

מאמרים הערות ותגובות יתקבלו בברכה
ויתפרסמו לפי שיקול דעת העורכים

אחריות תוכן המאמרים

הינה על כותביהם בלבד

עיצוב כריכה ושערים

המעצב

איזמר נתן • 050-2643860

סדר ועימוד

ירידה כהן 058-321-6699

תמונת הכריכה הקדמית:

היכל בית הכנסת 'בן עזרא' בקהיר

במקורו בית הכנסת של קהילת "אלשאמיין" (בני ארץ ישראל) בו נמצאה הגניזה הקהירית

בתחתית העמוד:

כתר ארס-צובא

תמונת הכריכה האחורית:

אוסף קטעים וכתבי יד שנמצאו בגניזה הקהירית

כתבי היד בכריכה האחורית:

פארסת (רשימת חיבורים) של רב סעדיה גאון

אגרות בכתובת ידם הטהורה של רב האיי גאון, הרמב"ם, רבינו אברהם בן הרמב"ם

קולופון לפירוש רב האיי גאון לחגיגה בכתובת ידו הטהורה של רב אביתר גאון ארץ-ישראל

תמונות כתבי היד באדיבות ספריית האוניברסיטה בקיימברידג'

תוכן העניינים

7	דברי פתיחה וברכה ממז"ר הר"ה ג'ר' שמעון חי אלוף שליט"א
11	מבוא

♦ גנוזות ♦

31	ספר 'דיוקי המקרא' לר' יהודה אבן בלעם - פירוש ספר שמואל הרב ישי רונן
43	קטעים חדשים מספר "המספיק לעובדי השם" - בענין לימוד החכמות ובענין בינויי עם ישראל הרב דוד יוסף
69	אוריין תליתאי - השלמות לשלוש פרשיות החסרות בפירוש התורה לרבנו אברהם בן הרמב"ם הרב משה מיימון

♦ ספונות ♦

91	פרקי מבוא לספר הלכות גדולות, וההדרה של תחילת הלכות כתובות הרב ידידיה כהן
115	פרקי מבוא לתפסיר רס"ג לתורה, וההדרת הקדמותיו וחתימתו לתפסיר הרב ישי רונן ♦ הרב דוד יוסף
171	רשימת תאריכי פטירה מזמן הגאונים הרב יהודה זייבלד
175	נוסח העמידה לחול של קהילת המוסתערבים בדמשק הרב אהרן גבאי

תוכן העניינים

♦ חקר ועיון ♦

- 195 לתולדות הפולמוס בין רב סעדיה גאון לרב אהרון בר מאיר
הרב אברהם דשט
- 221 הלכה, פולמוס, ורטוריקה בכתבי רמב"ם ורבי יוסף טוב עלם
הרב הלל נובצקי
- 271 דעת הרמב"ם בענין השגחה פרטית על עם ישראל ויחסו לאוה"ע [חלק א]
הרב דודון רונן
- 299 בית הכנסת העתיק בדמויה כמקום "ההתבודדות השלמה" של חסידי מצרים
הרב יהודה זייבלד

♦ הלכה ומנהג ♦

- 327 מסורות וקבלות קדומות של בני בבל ומקורן בתורת הגאונים והקדמונים [חלק א]
הרב שמואל יואל סופר
- 381 ברכות מאוחרות לחתימת התלמוד ונוסחאות מחודשות
הרב משה ש. שבת
- 471 בירור מנהגי קשירת הציצית בתורת הגאונים, חכמי המזרח, ושאר חכמי ישראל
הקדמונים
הרב עמנואל מולקנדוב

אוריין תליתאי

השלמות לשלוש פרשיות החסרות בפירוש התורה לרבנו אברהם בן הרמב"ם

מאז שזכיתי ת"ל להוציא לאור מהדורה חדשה של פירוש החסיד רבנו אברהם בן הרמב"ם על התורה לפני כמה שנים, היתה חולפת בי מפעם לפעם הרגשת צער עד כמה חבל על דאבדין בחסרון פירושו של רבנו לתחילת ספר בראשית [דהיינו רוב פרשת בראשית, ופרשיות נח ולך ולך כולן, וכן תחילת פרשת וירא], ועז היה חפצי למצוא את האבדה ולמלא את החסר. ואמנם, החיבור כמו שהוא לפנינו נעתק כולו מכתב יד אחד, שכלל הידוע לנו הינו יחיד בעולם, ובכן כמעט שאמרתי נואש, ואמרתי בלבי שלע"ע לא נראה באופן שנמצא אי פעם את הפרשיות החסרות, ומעולם לא אשכ"ח פיקודי רבנו אברהם החסרים.

ואולם רווח והצלה פורתא העמיד הקב"ה לפירוש רבנו אברהם ממקום אחר. ביום מן הימים, אינה ה' לידי צילום כת"י שהכיל - לפי הנרשם בתיק שלו - 'פירוש על דרך הפילוסופיה' לחטיבה של פסוקים מפרשת וארא. מתוך קריאה שטחית בו התברר שמדובר בפירוש לקטני הנוהג להביא מפירושי הקדמונים לתורה על דרך הפשט, כשביניהם נמנה אחד המפרשים בשם 'ראבה"ה'. אחר קצת עיון במובאות מ'ראבה"ה" זה, נוכחתי לדעת שהוא הוא ר'בנו א'ברהם ב'ן ה'רב ה'מורה, ומתוך שעמדתי על כך היתה הדרך קרובה לאשר את מה שמצאתי לאחר מכן רשום במפורש, שלפי השערה מדובר היה בפירוש 'כליל היופי' שמחברו הוא לא אחר מר' דוד ברבי יהושע הנגיד האחרון לבית מימוני, שכן ככל שאנו יודעים כתב היד של פירוש רבנו אברהם היה שייך לר' דוד נכד נכדו, והינו המחבר היחיד, או עכ"פ אחד מן היחידים, שאנו יודעים בבירור שציטט מתוכו [ראה על כך לאחרונה לר' דוד יוסף במאמרו 'פירוש קדמון בערבית-יהודית לפרשיות מקץ-ויגש', קובץ בית אהרן וישראל רמב (כסלו-טבת תשפ"ו), עמ' כא-מו, שם פורסמו קטעים מתוך פירוש המצטט מפירושו של רבינו אברהם על התורה].

בעוד שהייתי שוקד בההדרת הקטע לפרשת וארא [נדפס אח"כ בקובץ מכילתא כרך ד, ושם בהקדמה הורחבה היריעה אודות טיבו של ספר כליל היופי עי"ש], פשפשתי עוד

יותר באוסף תצלומי כתבי היד של הספרייה הלאומית, עד שמצאתי שמלבד הקטעים על פרשת וארא נשארו עוד כמה שרידים גדולים וקטנים מחיבור כליל היופי דנן, כשגולת הכותרת הינה כתב היד על מרבית פרשת בראשית. כת"י זה, אע"פ שהוא לקוי בכמה מקומות, הנה הוא רחב ידים, ולמזלינו מצאתי בתוכו כמה ציטוטים מפירוש רבנו אברהם לפרשת בראשית מתוך החלקים שחסרים בכתה"י של הפירוש. גם מצאתי שהוא מביא קטע אבוד מספר המספיק לרבנו אברהם, שגם הוא שייך לתחילת פרשת בראשית, היכן שחסר לנו בכתה"י. כמובן שמחתי כעל כל הון במובאות קצרות אלו, ואמרתי ששומה עלינו לההדיר אותן ולהדפיסן בתור השלמה לפירוש רבנו אברהם ולמלא במעט את פגימתו.

משהתחלתי לחשוב על תכנית להשלים קצת את החסר לפרשת בראשית, שקלתי בדעתי שמא גם כדאי ללקט מתוך ספרו האחר של רבנו אברהם, ספר המספיק לעובדי השם, במקומות שהוא דן בפסוקים מספר בראשית במקומות החסרים לפנינו. ואמנמך לך אמר לבי, שמאחר ות"ל ספר המספיק מצוי ביד הלומדים, וכל חיך יטעם לו בנועם אמרוניו, לא כדאי להריק מכלי אל כלי רק כדי לסדר על סדר הפסוקים, וזיל קרי בי רב הוא. ואולם מצאתי ראיתי שמלבד המודפס בספר המספיק, נשאר גם קטע גדול מתוך הספר שהיה ספון בכתב יד עד לעת האחרונה, ובו דיון מורחב בפסוקים וענינים מפרשת נח.

מדובר בקטע אחד מתוך הפרק מספר המספיק הדין בענין מאכלות אסורות. הקטע נדפס ע"י ר' יחזקאל דוד, פעם ראשונה ב'סיני', קלב, ובפעם שניה עם קצת תיקונים, וללא המקור הערבי, ב'מוריה' תמה-תמז. לרגל מלאכתנו ראיתי שתהיה תועלת למעיינים בההדרה מלאה מחודשת בהתאם לתוכנית שאימצנו בעריכת פירוש התורה, ולכן חזרתי לערוך עוד קצת את המובאות האלו, וכן שמתי לי למטרה להתאימן לסדר הפסוקים שבפרשת נח. אראה לנכון לציין שבקטע זה יש אריכות מיוחדת שמהווה כעין הערה כללית על השתלשלות תורת הקרבנות, והיא בעלת עניין מיוחד להוגים בתורת רבנו והרמב"ם בטעם מצוות הקרבנות, שהיא כידוע אחד הדברים העומדים ברומו של עולם.

ואני בדרך נחני ה', והקרה ה' לפני איש כלבבי, ה"ה ידידי עמיתי ר' דוד יוסף מירושלים, והוא גם הוא אמר לי לקחת חבל יחד בההדרה שלמה לכל מה שיש בידינו מספר המספיק, בין בדפוס בין בכתב יד, וב"ה עובדים אנו על מפעל זה שכם אחד, תחת חסותו של מכון "עלה זית" המתנוסס לתפארה בעיה"ת לייקווד. והנה בימים אלו ממש גילה ר' דוד קטע שהיה בחזקת אבוד מספר המספיק ובו חלק מן הפרק על איסורי העריות, השופך אור חדש על כמה פסוקים וענינים מפרשת לך לך ופסוקים נוספים משאר ספר בראשית. הוא גם ניאות לספח קטע זה למאמר הנוכחי, יחד עם קטע נוסף

העומד כעת בשלבי עריכה, השייך לסוף פרשת בראשית ותחילת פרשת נח, וכך יצאו לנו כמה חטיבות חדשות לגמרי, המכילות השלמות לשלושת הפרשיות הראשונות מספר בראשית שהיו עד כה חסרות, וב"ה שמסר עולמו לשומרים, ויהב לן אוריין תליתאי!

בההדרת הקטעים נקטתי במתכונת ההדרה שבה נקטתי בפירוש התורה, כולל הוספת פסוקים לפני כל פירוש ופירוש, חלוקת קטעים ארוכים והוספת פיסוק וניקוד. וזאת יש לדעת, שהקטעים מספר כליל היופי כבר תורגמו ללה"ק בידי רבי דוד הנגיד עצמו, אבל הקטעים מספר המספיק שבפרשת נח תורגמו מעברית. תרגומו של ר' יחזקאל דוד שימש לי כבסיס, אבל עברתי עליו לאחר מכן ותיקנתי פה ושם כפי הנלעג"ד בהתאם למטרת. בקטעים אלו הדגשתי את המלים שהיו בלה"ק גם במקור. בקטעים האחרים הדגשתי רק את לשונות הפסוקים המבוארים בדברי רבנו אברהם.

מהדורה

לפרשת בראשית

(א:א) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

¹>52 ואמר ר' אברהם בנו זצ"ל בחלק הראשון מהספר השנ[ני]² מן החיבור אשר קראו ספר המספיק³ בתחלת פרקיו, כי בריאת [כל המתהווה על ידו] יתע' ברוך שמו, [וחידו]שו לו מאין אחר שלא היה, הוא יסוד התורה ועיקרה, ובו פתחה בראשית ברא וכו',⁴ ובה חתמה (דברים לג:בז) מעונה אלהי קדם וכו'.

1 המילואים דלהלן לפרשת בראשית לוקטו מתוך מפירוש כליל היופי לרבי דוד בר' יהושע הנגיד כת"י (St. Petersburg Russia Ms. EVR II A 69), כשבראש כל קטע וקטע נרשם מספר העמוד שבסריקת כתה"י שבמכון לתצלומי כתבי יד שע"י הספרייה הלאומית. כתה"י היה מטושטש וקרוע בכמה מקומות, והוצרכתי לפענח ע"פ השערה ואין שהיה נראה לי סביר.

2 השלמתי ע"פ מה שנראה סביר בהתאם לאותיות השבורות הנשואות, והעירני ידידי ר' דוד יוסף נר"ו שראיה נוספת לכך שחידוש העולם התבאר בחלק הראשון של הספר השני ניתן להביא מדברי רבנו בחלק השני של הספר השני (מהד' דנה, 207): "כל ברכה המגיעה לברואיו היא ממנו יתעלה, משום שהוא בוראם ומחדשם ומעניק להם קיום ומאציל את טובו עליהם, כפי שזה התייחס והתקיים ביסודות ובעיקרים שהצגנום לפניך בתחילת חלק זה".

3 יש במשמע שהשם העברי 'ספר המספיק' הוענק לחיבור כבר על ידי רבי אברהם עצמו, וראה מש"כ בזה במבוא לפירוש רבנו על ספר בראשית (עמוד ד, הערה י).

4 לנכון להביא מפירוש רבנו חננאל שצוטט בפירוש 'כליל היופי' לרבי דוד בר' יהושע הנגיד כת"י (St. Petersburg Russia Ms. EVR II A 69, עמ' 65 בסריקה), המדגיש אף הוא מרכזיותה של רעיון זה בסיפור הבריאה: "ואמ'ר הר'ב ר'בנו ח'ננאל ב'ן ח'ושיאל ע'ליו ה'שלום: והועלנו זה הכתוב לחזק בליבנו היסוד הכללי שכל הנהוים והמתחדשים הנראים בעולם, הוא יתע'לה מחדש כולם אחר שלא היו. וראה כיצד [לא] אמר כי לא ירד המטר, אלא כי לא המטיר יי אלהים (בראשית ב:ה), וזה לחזק האמונה בבריאת העולם כאשר הקדמנו". עוד אציין שדברים מעין אלו אודות מרכזיותה של רעיון חידוש הבריאה יש מאין מופיעים בדברי רבנו בפירושו לתורה

וענין זה היסוד אשר ראוי לצייר בדעת ותקבלנו הנפש ויתייסד בלב] האמונה בו, לידע שאין שם קדמון לא ראשית לראשיתו [ולא] סוף, אלא השם יתע' ברוך שמו, כמו שאמר ברוך שמו על ידי נביאו (ישעיהו מד:ה) **כה אמר יי' מלך ישראל וגואלו אני ראשון ואני אחרון וכו',** וכל שזולתו יתע' ממה ששייגנו חוש הראות או השמע וזולתם או שיבין בדעת מן עצם גופני או צורה עיונית או מקרה מהארץ ומה שבתוכה בהרים ובמחצבות ובצמחים ובמים ובימים ומה שבהם ממיני החיים והאבנים היקרים וזולתם ובכלל הארץ והמים והרוח והאש, וכל מה שנתרכב מהם⁶, והשמים וכוכבים משמש והירח והשאר, והמלאכים הקרובים⁷ אשר הם צבאם ומשרתיו אשר ישיגום דעות החכמים וידבק במקצתם במראה הנבואה דעות הנביאים ובכלל ובפרט, כל מצוי זולתו יתע' הוא נברא, הכל בראו והוציאו אחר שלא היה, וכוננו וציירו בלא שום חומר קדמון⁸, אבל חומרי הנמצאים וצורותיהם הוא הוציאם מהאפיסה המוחלטת בחפצו ורצונו ונפשו **אוֹתָהּ וַיַּעַשׂ** (ע"פ איוב כג:ג).

והיה זה בששה ימים, אע"פ שיש בכוחו לבראתם כהרף עין, אבל זה לחפץ אין משיג סודו אלא הוא יתע'. ושהזמן עצמו מן הנבראים¹⁰ ביאר לנו יתע' בכתבו מה שהיתה דעתנו קצרה להשיג, והוא הוצאת בראיו בחפצו ורצונו בששה ימים כמו שפירש זה בפרשת בראשית וחזקו במקומות, ומאמרו (שמות כ:י, לא:יז) **כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יי' וכו'.**

(ביח) **וַיֹּאמֶר יי' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבִדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ:**

<91> ומאמרו על האשה אשר היא הנקבה כי היא עזר יובן שאין הכוונה במציאותה לעצמה, והכוונה במציאותה לעצמו הוא הנוכח, ר"ל האדם¹¹.

ב'הערה בענין המלאכים' שכתב רבנו בסוף פרק א (וע"ש בהקבלות שצינו מדברי הרמב"ם ועוד), וקרוב הדבר שכדברים האלה היו מופיעים גם בראש הספר שנאבד, ובכן כמה נאותה היא השלמה זו כאן.

5 אין צורה אחידה בכל מגוון כתבי היד של ספר המספיק לכתיבת קיצור שם הויה, אבל הצד השווה בכולם שהם משתמשים בצורה המכילה שני יודי"ן ועוד אות האמורה לקחת מקום הו"ו להשלים גימטריה של השם. בחרנו בכאן בצורה זו שהיא הצורה ברבים מכתבי היד של ספר המספיק, והיא גם נוחה וקלה לעין הקורא.

6 כלומר כל מה שנתהווה מהרכבת ד' יסודות שהם יסוד כל היקום אשר בארץ מתחת, והם: עפר, רוח, אש, ומים. ראה עוד בזה בפירוש רבנו לפרשת בראשית (כ:א) ובהערות לשם.

7 הכוונה למעלה עשירית מעשר המעלות שבמלאכים שמנה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (כ:ז), שאלו הם המלאכים המדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה, כלשונו שם.

8 לאפוקי מדעות הפילוסופים שטענו שאי אפשר לבראו שום דבר מבלי חומר קדמון, ראה מה שהאריך הרמב"ם בדבר זה במו"נ (בי:ג).

9 הניקוד במקור.

10 השווה לדברי הרמב"ם במורה נבוכים (בי:ג).

11 ראה מש"כ בהערה לפירוש ספר שמות (יט:ג-ד).

(ב:יט) וַיֵּצֵר יי אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חֵית הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:

<93> והכונה באמרו לראות, על האדם¹², ר"ל שהוא יתע' חפמו¹³ לקרות שמות למיני החי על פי מה שיראה.

<94> מה יקרא לו - מאמרו לו, ולא אמר להם, ביאורו שיש לכל מין ומין שם יפרד בו¹⁴.

(ב:כ) וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חֵית הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֹזֶר כְּנֶגְדּוֹ:

<96> לא"ם (=למ"ד) ולאדם נוספת, ותירוצו (=וטעמו) ואדם לא מצא עזר כנגדו¹⁵.

<95> ואולי כי אדם כשראה עוף ובהמה וחית השדה כשבאו אליו ראה <איברי> חיבור הזכרים שלהם ונקבותיהם אז הבין מראייתם שיש להם חיבור, והיה תמה מאישו אשר הוא ראשית מינו כי הוא דומה בזכרות לזולתו מן החי ולא נמצא במינו דומה למין החי בנקבות¹⁶.

12 קריאה פשוטה של הפסוק יכולה היתה לתת לקורא הבנה ש'לראות' מוסב על הקב"ה, כלומר ה' רצה לראות איזה שמות יקרא האדם, אבל נתחבטו המפרשים בקריאה זו בגלל שהקב"ה יודע הכל לפני שיהיה ובודאי יודע הוא את השמות אשר יקרא האדם. בעיה זו פתרה רס"ג על ידי תרגומו בתפסיר 'להראות' במקום לראות (ובמח"כ לא עמד ר"י קאפח על הטעם הנכון בדבר, ולכן כתב במהדורתו, "ולא האדם הוא שקרא שמות, כי אם ה' הורהו שמותיהם"). הבאים אחרי רס"ג מ'אנו בפירושו, ולכן פירשו באופנים אחרים. ראב"ע בפירושו השני כאן כתב ש'לראות' היינו שהמלאכים יראו, ואילו הרד"ק פירש ש'לראות' היינו שהדורות הבאים יראו ויעמדו על חכמת אדם הראשון. דרכו של רבנו כאן היא מחודשת ופשוטה כאחת, לפיה כוונת הפסוק לומר שהקב"ה הביא את כל נפש החיה אצל האדם כדי שהאדם יראה מה יקרא לו. ומבין האחרונים עי' לר"ע ספורנו שפירש מדעתו כדברי רבנו, והיטיב אשר דיבר רד"צ הופמן בביאור שיטתו ש"במקומות רבים מצינו שם הפועל עם אות השימוש למ"ד המוסב על שם אחר מאשר נושא המשפט".

13 הניקוד במקור.

14 כוונתו רבנו להעיר על הקושי התחבירי שבפסוק, שפתח ברבים 'כל נפש חיה', וסיים ביחיד 'לראות מה יקרא לו', ובטעם הדבר מבאר רבנו שרצה הכתוב לפרש שאין שם אחד כולל לכל נפש חיה, אלא כל פרט ופרט זוכה לשם מיוחד משלו.

15 כוונתו להישמר מהשאלה הפרשנית שנתלבטו בה המפרשים כאן, איך יוצדק לומר 'ולאדם לא מצא' שמשמעו **שלאדם לא מצא האדם** עזר כנגדו, ועי' לראב"ע שכתב, "וטעם ולאדם לא מצא - לנפשו לא מצא, כי כן מנהג לשון הקודש כמו: וישלח ה' את ירבעל ואת בן ואת יפתח ואת שמואל, ורחוק הוא בעיני שישב אל השם". ויתכן שלא הוה ניחא ליה לרבנו בתירוצו של הראב"ע (והרד"ק ועוד) שכן מנהג הלשון, שכן לא מצאנו כי אם שהמדבר ידבר בעד עצמו בהזכרת שמו, אבל לא שהכתוב ידבר עליו בגוף שלישי ויזכיר שמו גם כשהוא נשוא הפעולה כמו שהוא לפנינו.

16 מפורסמים הם דברי המדרש שהביא רש"י כאן, "כשהביאן הביאן לפניו זכר ונקבה, כל מין ומין. אמר לכולם יש בן זוג ולי אין זוג", ואמנם כוונת רבנו להציע כאן שאין הפירוש כפשוטו שעמד אדם הראשון על ענין הזיווג

(ג:ה) **כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶּם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעִי טוֹב וְרָע:**

<107> והייתם כאלהים – ורובי המפרשים אמרו כאלהים כמלאכים. וזהו הנראה יותר מתרגו' אונקלוס¹⁷.

(ז:ג) **וּתְפַקְחָנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִירְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עָלֶיהָ תֵּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת:**
<111> חגורות – איזורים מכסים ממתניהם ולמטה נגזר מן בחגורות אשר במתניו וכי¹⁸ (מלכים א ב:ה).

(ו:ה-ז) **וַיֵּרָא יי כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בְּאֶרֶץ וְכָל יֵצֵר מַחֲשַׁבֶּת לְבֹו רַק רָע כָּל הַיּוֹם. וַיִּנְחָם יי כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאֶרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבֹו. וַיֹּאמֶר יי אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בְּרָאֲתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחֲמָתִי כִּי עָשִׂיתִם.**

¹⁹ ההימלכות והחרטה ו[שינוי המחשבה] נשללות ממנו יתעלה אצל כל בעל תורה וחכם בעל אמונה [אמיתית, מפני רוממותו] יתעלה והרחקתו מן ההתפעלות ומן החיסרון. וכי כל מה שבא בספר היקר²⁰, בספרי הנביאים, אשר הנגלה ממנו מורה לכאורה על כך, כמו מאמרו וינחם יי כי עשה את

אל ארתאי ואלנדם ואלא... פוא]ת
מנפיה ענה תע' ענד כל מתשרע עאלם
ד" אעתקאד ת... [ענה] תע' ותנויהה
ען אלאנפעאל ואלנקץ. ואן כל מא ורד
פי אל כתאב אלעזיז פי כתב אלנביא
ממא יוהם ט'אהרה ד'לך מת'ל קול'
וינחם יי כי עשה את האדם בארץ וגו'

מתוך שבאו לפני כל מין ומין שנים שנים איש ואשתו, רק מתוך הבחנתו באיברי ההולדה עמד על תפקידם, וכך הבין שלכל אחד ואחד יש בן זוג.

17 מזה היה משמע שגם רבנו מפרש כרובי המפרשים שהכוונה למלאכים ואף מביא סיוע להם מת"א, אבל מה נעשה ואונקלוס תרגם 'דברביא', והשוה לדברי רבנו בפר' וישלח (לג:י) שהבין מתרגום זה שהכוונה לשרים ונכבדים ולא למלאכים, מה גם שכבר הרמב"ם (מו"נ א:ב) פירש כאן להדיא על פי דברי התרגום שהכוונה לשופטים ושרים. נראה אפוא שדילג סופר כתי"י על חלק מהציטוט מדברי רבנו, ובמקור היה נאמר שבניגוד לרובי המפרשים, פירש רבנו שהכוונה לשופטים ושרים [ושמא אף הביא כן מדברי הרמב"ם], ולפירוש זה הוא שנסתייע מתרגום אונקלוס.

18 מן השרש הזה יש בפר' בא (שמות יב:יא) 'מתניכם חגורים', אלא ששם הוא שם הפעולה, וכאן שם העצם (הנגזר מן הפעולה או להיפך). יש לציין שבפר' תצוה (שמות כט:ט) ביאר רבנו ש'וחרגת אותם אבנט' עניינו קשירה, אבל לכאורה לא נחית שם לדיוקא שהכוונה לקשירת האזור או הבגד שעל המתניים.

19 קטעים אלו שסודרו על סוף פרשת בראשית ותחילת פרשת נח הינם ליקוטים מתוך 'פרק על ביטול התורה' בספר המספיק מתוך קטע כת"י שטרם פורסם הנמצא עכשיו בשלבי עריכה עבור ההדרה מחודשת של ספר המספיק במכון עלה זית. מספרו: Oxford, Ms. Heb. D. 23, והדברים המתפרסמים כאן לוקטו מתוך עמודים b1-b3 שבכתה". בהתאם למסורת המאמר הנוכחי סודרו הדברים על סדר הפסוק תוך כדי דילוג על הדברים שאינם שייכים לסדר הכתובים, עם השלמות על פי השערה במקומות שכתה"י דחה וקשה לקריאה. אמנם זאת למודעי שאין כאן ההדרה מלאה של הקטעים, ואי"ה הכל על מקומו יבא בשלום במהדורת ספר המספיק המלאה שע"י המכון.

20 במקור: 'אלכתאב אלעזיז', והוא מונח חיבה נדיר לחמשה חומשי התורה.

וקולה נחמתי כי המלכתי את שאול למלך ונחו דלך הו עלי ג'הה אל אסעארא [ב]מא אסתעיר לה תע' לשון כעס וחרון אף ושמחה ונחו דלך אסתעארה יג'ב אן תעלם הד'ה אל נכתה אלדקיקא פי אסתעמאל הד'ה אלאסתעארה פי מא אסתעמלת פיהא ונפיהא פי מא נפית פיהא לאנהא מפידה או...ודיה פי ביאן מא נחן בצדר ביאנה.

וקיל פי מא ישהר אנה רגזעו [ברא]ה ואן כאן אל באטן אנה תאבע למקצצי אל משיה אל אולי וירא [יין] כי רבה רעת האדם בארץ וינחם יי כי עשה את האדם בארץ וגו' כי נחמתי כי עשיתם והד'ה ליס בכדא ולא [נדם עלי] כילק אל עאלם ולא עלי כילק אלאנסאן ואלחיואן לאן משיה תע' ה...ה ודא[ע]ה לא תגיר פיהא בל כמא קאל אני יי לא שנית.

קויל [לוק]... כל מא סבק פי אל משיה אל אוליה תיללה ל... הפעל אד' ולא יתצור בטלאן אלפעל אד'י יהם כאנה... אלא באל נדם אלחקיקי אד'י הו מסתחיל פי חקה תע'... אל נחום קבל כילק אל וגזר או קבל כילק אלאנסאן וסאיר [אלחיואן פי] אלוגזר וברוזהם אלי אל וגזר ופק אלמנ[שה]

האדם בארץ וגו', ומאמרו נחמתי כי המלכתי את שאול למלך (שמואל א טו:יא) וכיוצא בזה – הרי הוא על דרך ההשאלה, כשם שמושאלים לו יתעלה לשונות כעס וחרון אף ושמחה וכיוצא בזה בהשאלה²¹. וצריך שתדע נקודה דקה זו בשימוש הלשון בהשאלה זו במקום שהיא משומשת בו, ושילילתה במקום שנשללה בו, לפי שהיא מועילה או [אף הכרחית] בביאור מה שאנו עוסקים בביאורו.

ונאמר [לשון ניחום] על מה שנראה שהוא חזרה, ואף על פי שבפנימיות הדבר הריהו נמשך אחר הרצון הראשון – וירא [י] כי רבה רעת האדם בארץ [וגו'], וינחם יי כי עשה את האדם בארץ וגו', כי נחמתי כי עשיתם. וזה אינו כפשוטו, ולא [התחרט] על בריאת העולם ולא על בריאת האדם והחיות, לפי שרצונו יתעלה קבוע, ואין בו שינוי, אלא כמו שאמר (מלאכי ג:ו) אני יי לא שנית.

וכל מה שקדם ברצון הראשון בהכרח היה שיצא אל ה[פועל] אז, ולא יצויר ביטול הפועל אשר [נעשה ע"פ רצונו יתעלה] אלא בחרטה גמורה, שהיא נמנעת לגביו יתעלה. [רק כבר היה קיים] הניחום קודם בריאת העולם, או קודם בריאת האדם ושאר [החיות] בעולם ויציאתם אל המציאות, בהתאם לרצון ה[אל]הי

21 הרבה התלבט רס"ג במקרא זה, ומשום מה התאמץ רס"ג מאוד להתחמק מהסבר המייחס חרטה להש"ת אף בדרך השאלה והעברה. במקום זה הוא הציע כמה אפשרויות לפרש המונח 'נחם' שבפסוק באופן שלא יקשה ממנו על העיקרון של 'לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם', וגם לבסוף כשהודה שיש פנים לפרש 'נחם' כאן במובנו הפשוט כחרטה, טען ואמר שהמובן הנכון לפי"ז הוא שגרם לבני אדם להיות מתחרטים על שנבראו. ואולם כדברי רבנו כן פירש ראב"ע, "ידוע כי לא אדם הוא להנחם, רק דברה תורה כלשון בני האדם, כי המשחית מה שעשה יראה שנחם" [כך בפירושו הראשון וכע"ז בפירושו השני], וכ"פ בעקבותיו הרד"ק והרמב"ן ור"י בכור שור, וכבר לפניו ביאר כן במדרש לקח טוב, והשוה לדברי גאון האחרונים, רבי יוסף זכריה שטון בתהלוכות האגדות שלו (פרק ה), "והמתבונן בעינים פקוחות במאמרי חז"ל לא ימצא דבר המתנגד לזה זולת מה שהשתמשו באיזה מקומות לאחוז ארחות הכתובים במליצת הלשון בדבר שהוא לרצון ית"ש או הפכו כענין שחוק ושמחה או בכיה וכעס וכמש"ה בדרך השאלה כעסוני בהבליהם נחמתי כי עשיתם נחמתי כי המלכתי את שאול, ואף שמעיד בעצמו באותו ענין כי לא אדם הוא להתנחם".

אלואלהיה ובקאדם כד'לך אלף ות'לת' מאיה וכמסין סנה פליס וד'לך פי וחקווקה אללאמר נדם וארתאי כמא יוהם ט'אהר אל לפט' לאן אלקצוד]... מפעול קד אנפעל כקולה אמחה את האדם אשר בראתי ואפסאד אלמפעול בעד אנפעאלה קד יכון ען ו... ען ראי אלאל כמא בינא.

פקד באן ד'לך אן קולה וינחם יי' כי עשה את האדם בארץ וקולה כי נחמתי כי עשיתם... ד'והו בעד כ'לק אללאנסאן ואלחיואן ודואמהם אלמדה אלתי דאמו אסתעארה ומג'או עלי' מנואל דברה תורה כלשון בני אדם.

שיתקיימו כך אלף ושלוש מאות וחמישים שנה²². אין זה באמיתת הדבר חרטה והימלכות כפי שמטעה פשט הלשון, לפי שהכוונה [בלשון זו היא רק להשחתת] פעול שכבר נפעל, כאמרו אמחה את האדם אשר בראתי, והפסד הפעול אחר היעשותו ייתכן שיהיה נובע [מרצון שכבר היה מן] המחשבה הראשונה, כפי שבארנו²³.

²⁴הרי נתבאר בזה כי אמרו וינחם יי' כי עשה את האדם בארץ, ואמרו כי נחמתי כי עשיתם, והוא לאחר בריאת האדם והחיות והתמדתם אותו הזמן שהתמידו – [הכל] השאלה והעברה, על דרך דיברה תורה כלשון בני אדם²⁵.

לפרשת נח

(ו:יג) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קָץ כָּל בָּשָׂר בָּא לְפָנַי כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מַשְׁחִיתָם אֶת הָאָרֶץ.

וואפסאד אלמפעול בעד אנפעאלה קד יכון ען ו... ען ראי אלאל כמא בינא. ותאמל דליל ד'לך מן אל נך והו קולה תע' לנא פי תעליל אל מכול קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני

²⁶והפסד הפעול אחר היעשותו, ייתכן שיהיה נובע [מרצון שכבר היה מן] המחשבה הראשונה, כפי שבארנו. והתבונן בראיה לכך מן הכתוב, והוא אמרו יתעלה לנו בטעם המבול, קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ.

22 כך לפי המקור ('אלף ות'לת' מאיה וכמסין סנה'), ואמנם לכאורה פליטת הקולמוס יש כאן, ובמקום שלוש מאות צ"ל שש מאות ('סת מאיה'), שכן לפי סדר עשרה דורות מאדם ועד נח, יוצא ששנת שש מאות שנה לחיי נח, שהיא שנת המבול, היתה בשנה 1656 לבריאת העולם.

23 כלומר הושאל המונח 'נחם' לציין השחתת פועל שכבר נעשה, מה שבדרך כלל נעשה על פי שינוי מחשבה, אע"פ שכאן באמת לא קרה שינוי מחשבה אלא כך היה תמיד במחשבה מלכתחילה.

24 בכתה"י בא קטע זה בסוף הדיון לסכם הענין אחרי שביאר הפסוקים שבתחילת פרשת נח, והעברתיו לכאן לפי מקומו בהתאם למטרתו.

25 כלשון הזה כתבו הראב"ע ואינך מפרשים הבאים בעקבותיו המובאים למעלה בהערה, ולשימושו של רבנו והרמב"ם בכלל תלמודי זה בהקשר שימוש הכתובים במונחים המורים על הגשמה וכדו', ראה פירוש רבנו לבראשית (א:כו, עמ' עו במהדורתינו) ומש"כ שם בהערה.

26 קטעים אלו מהווים המשך ישיר לקטעים שבסוף פרשת בראשית, וסודרו כאן על פסוקים אלו בהתאם למטרתנו (השורה הראשונה נכפלה כאן שוב להבנת הקשר הדברים).

משחיתם את הארץ וכאנה יקול אגיל
מא אגיל להם פי סאבק עלמי דנוה
בכירוגיהם ען אלכיר אל מקצוד
בוגזיהם.

ואד' ונח באקי עלי אל גאיה אל
אנסאניה פלא נחום פי מא יכתץ בה
ולדילך אתבע קול אלכתאב כי
נחמתי כי עשיתם בקולה ונח מצא חן
בעיני יי' ואתבע דילך בקולה אלה
תולדות נח איש צדיק תמים וגו'
ליכון...אח לעלה סלאמתה מן אל
מבול ולדילך קאל לה בעד קץ כל
בשר בא לפני עשה לך תיבת עצי גפר
ואני הנני מביא את המבול מים על
הארץ והקימותי את בריתי אתך וואד
דילך ביאנא בקולה בא אתה וכל
ביתך אל התיבה כי אתך ראיתי צדיק
לפני בדור הזה.

כאילו אמר, הגיע הזמן שקצבתי להם בידיעתי הקדומה
[מפני] התקרבותם ליציאה מן הטוב המכוון
במציאותם.²⁷

וכיון שנשאר נח על השלמות האנושית²⁸, הרי אין
ניחום במה שנוגע אליו. ולכך הסמיך הכתוב לאמרו
(פסוק ו) כי נחמתי כי עשיתם את אמרו (פסוק ז) ונח מצא
חן בעיני יי'. והסמיך לזה את אמרו (פסוק ט) אלה תולדות
נח, נח איש צדיק תמים וגו', כדי שיהיה [מובן ממנו]
טעם להצלתו מן המבול. ולכך אמר לו אחר קץ כל
בשר בא לפני עשה לך תבת עצי גפר (פסוק יד), ואני
הנני מביא את המבול מים על הארץ (פסוק יז), והקמתי
את בריתי אתך (פסוק יח), והוסיף לזה ביאור באמרו (ז:א),
בא אתה וכל ביתך אל התיבה כי אתך ראיתי צדיק
לפני בדור הזה.

(ו:יח) וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתָּךְ וּבָאתָ אֵל הַתֵּיבָה אִתָּהּ וּבְנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וְנִשְׁי בְּנֶיךָ אִתָּךְ.

ויג'ב אן יפהם קולה והקימותי את
בריתי אתך לאנה לס יתקדם לה ד'כר
ברית מעה יקאל ענה והקימותי את
בריתי אתך ואל אשארה פי ד'לך פי מא
אפהמה לאחד מעניין [אן] למג'מועהמא.
אחדהמא וא[ט']הרהמא אן יכון ד'לך
אשארה ללברית [אלתי] ד'כר בעד ד'לך
פי אל קשת פכאנה [ר]מז לה אנה ית'בת
לה ברית [ב]עד אל מבול יאמן בה הו

ויש להבין את אמרו והקמתי את בריתי אתך, לפי
שלא קדם לזה זכר ברית עמו שייאמר עליה והקמתי
את בריתי אתך. והרמז בזה, כפי שאני מבין, הוא
לאחד משני ענינים [אן] לשניהם יחד. האחד מהם,
והגלוי שבהם, שיהיה זה רמז לברית [שהו]זכרה אחר
כך בענין הקשת (בראשית ט:יג)²⁹, וכאילו [ר]מז לו שיקיים
לו ברית [א]חר המבול, שיבטח בה הוא וזרעו בעתיד

27 כלומר, כבר קבע השי"ת מראש שתכלית מציאותם של הנבראים היא להיות הולכים בדרך טוב, ושאם לא יצמדו למטרה זו עד לאלף ושש מאות וחמשים שנה, אז יביא עליהם מבול להשמידם.

28 בניגוד לאלו מן החכמים הממעטים דמותו של נח, ודורשין אותו לגנאי (ע"פ רש"י בתחילת הפרשה) ואומרים דאף נח מקטני אמנה היה (רש"י להלן ז:ז), הרי שרבונו מבין מפשטי הכתובים שנח נשאר בשיא השלימות האנושית. בהתאם לכך אין הוא רואה בשרירותו הצלה מיוחדת, אלא הישארות לפי הפשט והצדק, בגלל שלא חל כלפיו 'ניחום', כלומר תנאי שהתנה הקב"ה עם בראיו שאם לא יישארו זכאים לעת כזאת אחת דתם להמית.

29 שלא כמדרשם ז"ל המובא ברש"י שהברית היא על הפירות שלא יירקבו ולא יתעפשו ושלא ירהגוהו רשעים שבדור. וכדברי רבנו ביאר הרמב"ן מדרשפיה, "והקרב אלי שזאת הברית רמז לקשת".

ונסלה פי אל מסתאנף מן ערוץ מת'ל
מיא(?)...הד'ה מן מחו אל בשריי...

ות'אניהמא ואדקהמא אנהא אשאר
לסר [ד]קיק והו אן אל משיה אלתי
אקצ'ת אחנ'זאת אל עאלם בעד אל
עדס אקצ'ת ... [אל] אדמיין ואל חיואן
ונחוהא[ן] תפסוד[ן] אשכ'אצהס ולא תדוס
ותתבת אנואעהס ולא תפנא פכאנה תע'
יקול לה משיתי בדואס נוע אלאנסאן
ובקית אנואע אלוחיואן[ן]... ..
[בר]יתי מת'ל קולה תע' אם לא בריתי
יומס ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת
אלדי מענאה משיתי בכזלק
אלעאלם[ן]... ..למן יתאמל פשטיה
דקרא תלך אלמשיה תאבתה בואק'יה
גיר מתגירה באבקאי לך ולא אשכ'אץ
אנואע אל חיואן אל מסתאנף בין מעך פי
אל תיבה פליס פי אפסאד הולאי אל

מפני התרחשות כגון מים [שוטפים במי מבול] וממחיית
הבריות [כולם]³⁰.

והשני, והדק שבהם, הוא, שהיא (=הברית) רמז לסוד
דק, והוא שהרצון אשר חייב את חידוש העולם אחר
ההעדר, חייב [את] בני האדם ובעלי החיים וכיוצא
בהם, [שיהיו] אישיהם נפסדים ולא יתמידו, אך מיניהם
יתקיימו ולא יכלו. והרי זה כאילו יתעלה אומר לו:
רצוני בהתמדת מין האדם [וקיום] מיני החיות וקיום
המינים כולם, אשר הוא [בריתי]³¹ — כדוגמת אמרו
יתעלה (ירמיה לג:כה), אם לא בריתי יומס ולילה חקות
שמים וארץ לא שמת, אשר משמעותו: רצוני
בהתמדת קיום העולם, למי שמתבונן בפשטיה
דקרא³² — אותו הרצון הוא קבוע וקיים ובלתי משתנה,
על ידי שאשאר אותך ואת פרטי מיני החיות הנאספים

30 השלמתי ע"פ השערה בהתאם לדברי חז"ל בזבחים (זוט). ובמדרש שהבטחת השי"ת היתה שלא יביא עוד מבול
על הארץ לשחת בשר, וכן לא יביא פורענות אחרת לשחת את כל העולם כולו.

31 ביאור זה של רבנו מופלא במקורותיו ועדינותו כמו שמעיד עליו בעצמו, ובדומה לזה יש בפירוש הרלב"ג (עמ'
161 במהד' מכון מעליות): "זוה הברית אשר זכר הוא, לפי מה שאחשוב, מה שעשהו ה' יתעלה ביום השביעי לקיים
העולם בדרך שלא יצטרך עוד אל כמו זה האופן מהבריה אשר ברא בששת ימי בראשית" [ואמנם בהמשך
שם מחפש הרלב"ג מתי נכרתה ברית זו עם נח, ולדברי רבנו רצון ה' הקיים הוא הוא הברית הנזכרת].

32 כוונת רבנו בזה לאפוקי מן הפירוש המקובל, לפיו יש לקרוא את הפסוק כך: 'אם לא קיום בריתי יומס ולילה,
אזי חוקות שמים וארץ לא שמת', כמו שדרשו חז"ל במס' שבת (קלז:) לענין ברית מילה, ושם (ג:) לענין תלמוד
תורה, ובמס' מגילה (לא:) לענין מעמדות. ואומר רבנו שלמי שיתבונן בפשטיה דקרא יבין שהפירוש הנכון הוא
שמדובר בבריתו של השי"ת, דהיינו ברית של 'יום ולילה לא ישבותו' ושל 'חוקות שמים וארץ', והפסוק נמשך
עם הבא אחריו וכדרך שפירש בו הרד"ק שם: "כלומר אם לא יהיה בריתי יומס ולילה ולא שמת חקות שמים
וארץ להיות חוק עולם אם לא יהיה זה לא יהיה זרע יעקב דוד שאמאסם אבל כל זמן שתהיה קיימת בריתי
עם שמים וארץ ועם יומס ולילה תהיה בריתי עם זרע יעקב דוד". אפשר שסבר רבנו שכך הוא פשטיה דקרא
מכיון שבהקשר זה גופא נאמר לעיל מיניה שם (פסוק כ), 'כה אמר ה' אם תפרו את בריתי היום ואת בריתי הלילה
וגו', וטעמו כאשר ביאר אברבנאל: "רוצה לומר אם אפשר שתופר ותבטל ההנהגה הטבעית המסודרת מהיום
והלילה". ועכ"פ נראה שבדוקא נקט רבנו בלשון המקור 'פשטיה דקרא', ולא נקט המונח הערבי הרגיל 'ט'אהר',
והיינו שמונח 'ט'אהר' היינו הנראה לעינים, אפילו רק בראיה שטחית, ומי שיסתכל בראיה שטחית יבין מן
הכתוב שהוא מדבר על ברית שכרת השי"ת עם ברואיו, ואומר שצריך שתקיים אותה הברית יומס ולילה, ואם
לא, חוקות שמים וארץ לא שמת. וכך גם מתבאר מדברי הרמב"ם במו"נ (א:ג:) שאמר שפשטי 'ט'אהר' הכתובים
מורים שהאדם הוא תכלית הבריה כולה, וזה נמשך מן ההבנה המבארת את הכתוב שאם לא יקיימו בריתו
יומס ולילה אז תבטל קיום העולם. והשוה נמי לדברי רבנו בספר המספיק בפרק על המילה (מהד' דנה עמ' 278)
שהביא הכתוב בהקשר הרגיל, כלומר שלא כ'פשטיה דקרא' המתבאר כאן.

אשכאין אלדי אתלפהם באל מבול
נקצ'א למשינא ולוא תגירא להא לאן
אל אנואע באקיה ינשא אלוג'וד מנהא
עלי אלחאל [אלדי יקיצאתהא(?)] אל
חכמה אלא לאהיה ואלמשיה אלאוליא
ואל אשכאין ע... יפסדון אמא באלמות
אל טביעי אולא אולא כמא סלף ובמא
יסתק... .. נה... כמא באפניהם לחכמתי
פי עקובתהם פאפהם דילך לאן הו דיק
... למן יפהם דקאיק אלמעאני אל
שרעיה.

עמך בתיבה. אם כן, אין בהפסד האישים הללו שאני
משחיתם במבול משום סתירה לרצוני ו[לא] שינוי לו,
שכן המינים קיימים, והמציאות מתחדשת מהם על פי
האופן [ש]חייבה החכמה האלוהית והרצון הקדמון.
והאישים [שבכל המינים] נפסדים, בין במוות טבעי
מעט מעט כפי שהיה, ובין במה [שישיג אותם פתאום],
כגון שאכלה אותם בדיני כעונש להם³³. והבן זאת, כי
הוא ענין דק [ונכון] למי שמבין דקויות הענינים
התורניים.

(ו:כא) וְאֵתָהּ קַח לְךָ מִכָּל מֵאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְאֶסַּפְתָּ אֵלֶיהָ וְהָיָה לָךְ וּלְהֶם לְאָכְלָהּ:

³⁴ לשון התורה מורה שמזון נח ובניו ונשיהם בתיבה בזמן שהייתם בה היה הצומח, לא
בעלי חיים³⁵, וזהו אומרו יתעלה לנח ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך
והיה לך ולהם לאכלה. ולא היה אתו מבעלי החיים אלא מספר מועט לחיות זרע על פני
כל הארץ כמו שביאר הכתוב (בראשית ז:ז), לא בשביל שיהרגו בתיבה לאכילה.

(ח:כא) וַיֵּרַח יי אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר יי אֶל לְבוֹ לֹא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר
הָאָדָם כִּי יַצֵּר לִבִּי הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כָּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי:

והתקרב לפניו יתעלה בשחיטת בעל החיים ורצה קורבנו ונסלח לבני האדם מהעונש
והכחדת המין [האנושי] כמו שקרה במבול. ונשא להם יתעלה בגלל חולשתם וחוסר יכולתם

33 כלומר שבריתי, דהיינו רצוני בקיום כללות המינים, מתקיימת בזה שאני מקיים אותך ואת כל אשר אתך בתיבה, למרות שפרטי המינים מתים תמיד, בין מעט מעט בדרך הטבע כפי שהיה קודם המבול, בין במיתה פתאומית שיבא על כללות העולם כמו שיהיה עתה בתורת עונש להם במי המבול.

34 הקטעים דלהלן עד סוף הפרשה הם מתוך כת"י שבאוסף הבודלי, מספרו Opp Add Fol. 56. הקטע מכיל פרקים מתוך ספר המספיק, אחד מהם בענין אבלות, ומשנהו בענין מאכלות אסורות. פרקים אלו התפרסמו במקורם העברי ותרגומם לעברית ע"י ר' יחזקאל דוד (להלן: ר"ח דוד) בקובץ 'סיני' (גיליון קלב, תשס"ג) ושוב בקובץ 'מוריה' (שבט תשפ"א), הפעם רק התרגום העברי. לצורך עבודתי, בדקתי כתה"י מחדש ותיקנתי התרגום פה ושם, תוך כדי עדכונו והתאמתו לסגנון של 'פירוש התורה' לרבנו, ובכלל זה חילוק קטעים ארוכים לביאורים קטנים וסידורם על סדר הפסוקים. [בקשר לההדרתו של ר"ח דוד אציין כמה הערות: א. בב' הפרסומים לא ניתן המספר הנכון לכתה"י מה שמקשה על הקורא לחפש את המקור. ב. לא עשה המהדיר שימוש בקטע גניזה המקביל לחלק מהפרק על מאכלות אסורות מאוסף כי"ח בפאריס שמספרו: III B. 226. בדיקה שטחית בקטע זה הראתה שהוא כולל כמה שינויי נוסח וגם שורות שנחסרו מפני הדומות בכת"י שבאוסף הבודלי, וחבל שלא הושוו הקטעים. ג. מלבד פרסומים אלו, הפרק על אבלות פורסם גם ע"י ר"י וינסלברג בנספח לספר המספיק שבמהדורתו (הוצאת פלדהיים, תשס"ח)].

35 במקור: נבאת אלחיואן (מילולי: צמחי החי), אבל הוא ביטוי מוזר, ואני משער שיש כאן ט"ס, וצ"ל נבאת לא חיואן.

של מרביתם מהשגת השלמות מפני מגרעת החומר הבהמי אשר הורכבה בו צורתם האנושית³⁶, וזהו מאמר הכתוב וירח יי את ריח הניחוח ויאמר יי אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי³⁷.

(ט:ג-ד) **כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה פִּירֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל: אֵן בָּשָׂר בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ:**

והנה, כאשר יצא נח מן התיבה ונהיה לשורש המין [האנושי] כאילו הוא אדם שני — כי חוץ ממנו מזרע אדם מתו, ולפיכך אתה מוצא את החכמים ז"ל אומרים על האומות בני נח, לא בני אדם³⁸, ואע"פ שנח (הוא ג"כ) בן אדם — והתקרב לפניו יתעלה בשחיטת בעל החיים ורצה קרבנו ונסלח לבני האדם מהעונש והכחדת המין [האנושי] כאשר קרה במבול, ונשא להם יתעלה [...]³⁹.

אז התיר להם, כלומר לנח ובניו, אכילת בעלי החיים בכללותם כמו הצמחים — כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל, אבל אסר עליהם לאכול בשר החי אשר הוא אבר מן החי כמו שנתבאר בפירוש הקבלה (סנהדרין נז, הלכות מאכלות אסורות ה:א) למאמרו אך בשר בנפשו דמו וג'. ולא חילק להם בין השחוט ובין מה שנעדר ממנו החיים על ידי מיתתו, לשון התורה בנבלה (דברים יד:כא) לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכר לנכרי.

36 כלומר החומריות של האדם, המשותפת בינו לשאר בעלי חיים, מונעת אותו מהשגת השלימות, שהיא תכליתה של צורתו האנושית. השווה לדברי הרמב"ם בבאור מלאכת ההגיון (פרק ט, מהד' הר"י קאפח עמ' קיז): "האדם - חומר שהוא בעל חי, וצורתו הכח ההוגה, ותכליתו השגת המושכלות".

37 מזהה רבנו 'יצר לב האדם הרע מנעוריו' עם הנטייה לחומריות ובהמיות עקב מזגו החומרי של האדם. ועי' להרמב"ם שביאר במורה הנבוכים (ג:כב) כי היצר הרע, שעליו דברו חז"ל (ב"ב רט). באומרו 'הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות', ושבנענינו נאמר בפסוק דנן 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', הינו 'המסיר מדרכי האמת והמשחית בדרכי התעייה', ועי' מש"כ רבנו על החומריות כמונע להשגת השלימות במאמר על הדרשות והאגדות (פרק ב, עמ' לה במהדורתינו), ועי' לו עוד שם (פרק ג, עמ' נג במהדורתינו) באשר למאמר 'הוא שטן הוא יצר הרע', וכן במה שנתבאר שם בהערות.

38 השווה לדברי המכונה רש"י למסכת נדרים (לא. ד"ה שאיני): 'שכל העולם יצאו מנח', ובדברי רבנו יש הטעמה נוספת למה לא נקראו בני אדם [ונראה דלולי דבריו היה אפשר לומר שבדוקא קראום בני נח כדי להוציא מן הכלל את זרע אברהם כמבואר בסוגיא דנדרים שם, דאי אפשר להוציאם מכלל בני אדם, היות שבני אדם כבר נתפס בלשון תנ"ך כשם כולל לכל מין האדם].

39 כאן האריך רבנו קצת לבאר ענין הכתוב המתאר איך שנשלח ה' למין האנושי. בהתאם למטרתנו סודרו דברי רבנו על סדר הפסוק לעיל (ח:כא), ואילו אנו קיצרנו כאן לרגל מלאכתנו.

[הערה: השתלשלות תורת הקרבנות]⁴⁰

והיה היתר זה נמשך עם הקרבת נח (לעיל ח:ב), שכן הריגת בעל חי לא היה יתעלה מתיר לאכילה אלא מפני שיצאה ממנה עבודה ה' באמצעות הקרבת קרבנות לו יתעלה⁴¹ אשר סודה גדול, שאינו מן הנמנע⁴² שהוא מכלל הסודות שמבדילים אותנו מעובדי ע"ז אשר עבדו לכמה מיני בעלי חיים⁴³. שהרי נח חי עם הדור הראשון שהיו לפני המבול, מפאת גילו המופלג, והיה עד לכפירתם⁴⁴, אשר אינו מן הנמנע שכללה פולחן לבעל חיים גם כן, כמו

40 בהזדמנויות שונות לאורך פירושו לתורה, כמו גם בספר המספיק, מקדיש רבנו דיונים מורחבים בנושאים עיקריים המסתעפים מתוך הדברים שעליהם הוא דן, אף שהם חורגים מעט מן הנושא העיקרני. כזה הוא הקטע שלפנינו, בו ממקד רבנו הדיון להשתלשלות ציווי הקרבנות, נושא החשוב מאוד למעיניים במשנת הרמב"ם למחשבת הקרבנות [החל מהרמב"ן שהתמודד עם שיטת הרמב"ם בזה בתחילת פירושו לספר ויקרא], וביותר חשוב הוא הקטע דידן בהיות שרבנו לא השאיר לנו פירוש לספר ויקרא, ולמעט מכמה מאמרים מפוזרים לאורך פירושו אין בידינו הרבה בנושא זה. אי לכך, ראינו לנכון לכלול קטע זה כאן בצורת הערה מיוחדת.

41 במקור: 'וכאן פי אתבאע הדה אלבאחה לתקריב נח אן קתלא אלחיאון למ יביחה תע' ללאכל אלא למא צדר ענה אלתעבד באלתקריב לה תע'. בתרגומו של ר"ח דוד: 'ובא בעקבות ההיתר להקרבת נוח, שהרי ה' יתעלה לא התיר את אכילת בעה"ח אחר הריגתו אלא לאחר שתיאר לו את העבודה באמצעות הקרבת הקרבנות לה' יתעלה'. והנה תרגומו מתאים עם מש"כ רבנו בסוף קטע זה שרק אחרי שהקריב נח קרבנותיו התיר לו ה"ת שחיטת בעל חיים לאכילה, ואמנם לפי שיטת התרגום שבה נקטנו נראה שיחס הקרבת הקרבנות להיתר האכילה אינו רק של סיבה ומסובב, כלומר שמפני שהקריב מהן קרבנות ממילא נתרצה ה"ת להתיר בשרם לאכילה, אלא כוונת רבנו ששני העניינים הם כרוכים זב"ז, ר"ל מכיון שנח וזרעו יהיו מקריבים קרבנות מבעלי חיים, הדין נותן שיותר בשרם להם לאכילה. בטעם הדבר ראה מש"כ להלן בהערה לסוף הקטע.

42 המילים 'שאינו מן הנמנע' (במקור: 'אלדי לא ימתנע') לא תורגמו ע"י ר"ח דוד במהדורותיו, ואולי חשב שהן השתרבבו בטעות לכאן, ומקומן להלן בעוד שתי שורות. ואולם טבעי הדבר שבדבריו על יסודות, יזכיר רבנו היות ביאורו יתכן בדרך האפשר ולא יקבע מסמרים בדבר שאין גילוי ידוע.

43 דברי רבנו מזכירים את אשר כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ג:מו) שהקרבת המינים המבויתים נועדה להפריך הדעות השגויות של עובדי ע"ז שהיו עובדים למינים אלו. ואמנם יודגש שמשמעות דברי רבנו היא שענין הקרבת קרבנות באופן כללי נועד להשיג מטרה זו, ואילו הרמב"ם כתב לפני זה שם (ב:לב) שתכלית עבודת הקרבנות בכללותה היתה ויתור להמון וניצול דרכי העבודה שהשתרשו בלבבותם כדי להדריך אל דרכי העבודה האמתיים, ורק שצותה התורה להקריב מאלו המינים כדי להוציא מלבם של הטועים. נראה שזהו שגרם לו לרבנו לנקוט בנימת הסתייגות, ולומר שיתכן שזוהי אחת ממטרות הקרבנות, כלומר בנוסף לטעמו של הרמב"ם עצמו.

44 כוונתו רבנו ליישב הקושיא שהקשה הרמב"ן (ויקרא א:א) על שיטת הרמב"ם הנזכרת בהערה לפני זו, דאיך יתכן לראות תכלית במעשה הקרבת הקרבנות בהפרכת דעות שגויות של אלו שהיו עובדים למיני בעלי חיים: "והנה נח בצאתו מן התיבה עם שלשת בניו, אין בעולם כשדי או מצרי, הקריב קרבן וייטב בעיני ה'". [ואם אמנם הסב הריטב"א (ב'ספר הזכרון' על אהר) קושיא זו מעל הרמב"ם באומרו שלא אמר הרמב"ם שזו היתה תכלית הקרבת הקרבנות אלא סיבת בחירת המינים המבויתים לעבודת הקרבנות, הרי שלדברי רבנו קושיית הרמב"ן קמה וגם נצבה שהוא מייחס מטרה זו גם להקרבת הקרבנות שעל ידי נח]. ועל זה באה תשובת רבנו, שגם אם אין בעולם רק נח ובניו, הרי שהדעות הכפריניות שנח ובניו היו עדים להן, השאירו רושם בלבבותם, ונצרך אפוא להפריך דעות אלו כלפי הם עצמם.

שעבדו הכופרים שבאו אחריהם מבני נח. וכאשר התקרב נח לה' יתעלה על ידי שחיטת בעל חיים, התיר לו ולזרעו לאכול אותו גם כן.⁴⁵

ויורה על היות עובדי ע"ז עובדים לבעל חיים זה שהם נמנעים — אפילו אחר המבול אשר הותרה להם אכילת החי — מאכילת בעלי החיים המבויתים שהם המזון המרובה ביותר מבעלי החיים, וכן אי-הפסקת המייתחים — והם אלו שמלפני עבד ה' אברהם אבינו ע"ה שנתגלה מביניהם וגבר עליהם בראיות להוכיח עבודת ה' יתעלה ובהכרזה עליה⁴⁶ — לראות כמותר את אכילת הבהמות.⁴⁷

וזה מתבאר מהמעשה של יוסף עם המצרים בשני מקומות. אחד מהם, וישימו לו לבדו ולהם לבדם ולמצרים האוכלים אתו לבדם כי לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם כי תועבה היא למצרים (בראשית מג:לב). וכבר ביאר בתחילה מה הוא מאכל העבריים שהוא תועבה למצרים [באומרו] טבח טבח והכן (שם פסוק טז), ורק הלחם משותף להם⁴⁸. והמקום השני מאמרו (בראשית מו:לד), כי תועבת מצרים כל רעה צאן. ואדון הנביאים, משה עבד י', הצהיר באומרו (שמות ח:כב) כי תועבת מצרים נזבח ל'י אלהינו, ואונקלוס תירגם זאת ארי בעירא דמצראי דחלין ליה מיניה אנחנא נסבין לדבחא קדם אלהנא⁴⁹.

45 ראה מש"כ למעלה שהכוונה שמכיון שלא הותר בשר בעלי חיים לאכילה אלא אחרי הקרבת הקרבנות, חזינו שהם קשורים בז"ז, ואמנם לא ביאר לנו רבנו בדיוק איך הם קשורים בז"ז, אך נראה שיש להבין בכוונתו בערך כך: הריגת בעלי חיים לאכילה איננה ראויה לאדם באשר הוא אדם, שאין מעלתו גדולה כ"כ ממעלת הבהמה עד שתהיה לו זכות להשתלט עליהם כך. ואולם אחת מן הסיבות להיתר השתלטות כזו על בעלי החיים עד כדי שחיטתם לאכילה, היא העובדה שתוצאה אחרת חשובה יש מהשתלטות כזו והיא הקרבת הקרבנות כאמצעי לעבודת ה'. ומה שניצל נח השתלטות זו להקרבת העולות בצאתו מן התיבה, ועי"ז להתקרב יותר לה' וללהיבדל מכלל עובדי ע"ז, הראה בזה כי ראוי הוא לזכות בהשתלטות על בעלי חיים עד כדי להמית אותם לצורך מחייתו.

46 הלשון מזכירה את לשון הרמב"ם בתיאורו את אאע"ה בהל' ע"ז (א:א), "כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערור דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחורן. והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד".

47 כלומר יש להוכיח מעובדת היות העברים (אלו שחי במשך עשרת הדורות שמנח ועד אברהם) אוכלים מבשר הבהמות המבויתות — לעומת הגוים אשר בסביבותיהם שנמנעו מאכילתם — שהגוים מזרע נח הושפעו ממנה הגוים אשר לפני המבול לעבוד את הבהמות, ובכן נהגו גם הם לאכול ממינים אלו אף אחרי שהותרה אכילת בשר בהמה.

48 והלחם הנזכר בכתוב 'כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם', היינו כינוי לסעודה, כי לחם ממש דוקא היה מאכל משותף לשניהם.

49 כבר הביא רבנו שתי ההוכחות שהבטיח, וכאן מוסיף עליהן עוד אחת, אבל בניגוד לשתי הראשונות, הוכחה זו אינה כל כך חותכת, וזאת בגלל קושי פרשני העולה מפירוש רבנו. והיינו שבניגוד לשתי ההוכחות

וכאשר ייחד ה' יתעלה את עדת ישראל ורומם אותם על שאר האומות בתורה⁵⁰ כמו שאמר (שמות יט:ה) והייתם לי סגולה מכל העמים, וציווה אותם לעשות את המשכן, ושוב כאשר נעשה, ציווה אותם להקריב בו ולהתקרב אליו יתעלה בשחיטת בעל החיים לפניו לשמו יתעלה, וקבע את זה, כלומר את הקרבן, מן המובחר שבבהמות המבויתות⁵¹ — אדם כי יקריב מכם קרבן ליי מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם (ויקרא א:ב).

אחר כך פירט להם את הקרבנות וחלקיהם, ואופני ההקרבה בהם, והחטאים שמתכפרים בהקרבתם, וכיצא בזה ממה שהוא מוסבר בתחילת ספר ויקרא. אחר כך הקריב אדון הנביאים משה בעצמו בתחילה לפני אהרן כמו שציווה בסוף פרשת ואתה תצוה, וזה היה בשבעת ימי המלוואים כמו שביאר בסוף פרשת צו. אחר כך מינה את אהרן וייחד אותו בכהונה בציווי יתעלה, וקירב אותו ל[ועבודת] ההקרבה, והקריב, כלומר אהרן, כאשר צוה יי את משה, כמו שהוא מפורש בתחילת פרשת ויהי ביום השמיני.

אחרי זה⁵² נצטוו ישראל במה שיאכלו אותו מן החי ומה לא יאכלו אותו כמו שהוא מבואר בסוף הפרשה הזאת, כלומר פרשת ויהי ביום השמיני. וקבע בתחילת הדיבור,

הראשונות, בהן המונח 'תועבה' מובן כפשוטו כתיאור להרגש שהרגישו המצרים כלפי העברים בגלל מעשיהם של העברים באכילת בשר וברעיית צאן, כאן המונח מוסב על סוגי הבהמות שמהם רצו להקריב קרבנות. ואם נכון הוא שהמצרים היו עובדים לבהמות אלו, איך ניתן לקרות אותם תועבה, ונהפוך הוא. ואמנם מציין רבנו לביאורו של אונקלוס לפסוק זה, שאין הכוונה שהבהמות שהיו ישראל זובחים הן תועבת מצרים, רק פעולת הזביחה לבהמות אלו היו המצרים מתעבים, וממילא גם פסוק זה אומר כפסוקים האחרים, ואולם מכיון שאי"ז מפורש בכתוב כ"כ, לכך לא מנה רבנו פסוק זה בהדי האחרים. יש לציין שקושי זה היה נפתר בקלות גם ע"י אימוץ פירושו הראשון של רש"י לשם, שהוא גם פירושו של ר' ישועה' המובא שם בפי' הארוך לראב"ע, "משה כתב כן לגנות עבודה זרה, כי לא אמר לפרעה רק אלהי מצרים", ואולם רבנו צועד בעקבות הרמב"ם שנקט כתרגום אונקלוס במו"נ (ג:מז), וכן נקטו מרבית המפרשים, כולל גם רבנו עצמו בפירושו לבראשית (מז:לד), ועי"ש בהערות מה שכתבנו בביאור שיטתו.

50 במקור: באלתשריע, ומובנו 'בהשראת מצוות התורה', והשוה לדברי רבנו בספר המספיק (מהד' דנה, עמ' 257-258, בשינוי התרגום ע"פ המקור): "וכאשר תברך על מצוה מן המצוות 'אשר קדש'נו במצ'ותיו וצו'נו' כוון בדעתך קדושת מצוות שהיא רוממותנו בהשראת מצוות התורה, שנאמר על כללותן בתחילת השראת מצוות התורה (שמות יט:ה-ו) ועתה אם שמעו תשמעו בקולי וכו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, ונאמר בסופה (דברים כו:יח-יט) ויי האמירך היום להיות לו לעם סגולה ולשמור כל מצותיו ולתתן עליון וכו' ולהיותך עם קדוש ליי אלהיך כאשר דבר" [התרגום עודכן ע"פ המקור].

51 יש בזה הד לדברי הרמב"ם במו"נ (ג:מז), שהוסיף עוד נימוק לבחירת שלשת מינים האלו לקרבן: "מחובר אל היות אלו השלושה מינים גם כן נמצאים מאד ולא כמעשה עובדי עבודה זרה שהיו מקריבים האריות והדובים והבהמות המדבריות".

52 כוונת רבנו להדגיש שרק אחרי שביארה התורה את ציווי הקרבנות, המשיכה לבאר דיני מאכלות אסורות, וזאת בגלל שהתרת בשר לאכילה נמשכה מהקרבת קרבנות כמו שנתבאר, וכמו שעתידי רבנו לחזור ולהדגיש בסוף הקטע.

בפירוט החיות אשר יאכלו ישראל מכלל החיות, ומה שלא יאכלו מהם, וידבר יי אל משה ואל אהרן לאמר אלהם (ויקרא יא:א), מה שלא ביטא אותו במקום אחר. כי אע"פ שאמר בכמה פסוקים וידבר יי אל משה לאמר, הוסיף בדיבור הזה אחרי לאמר [תיבת] אלהם, ואין ספק שיש סוד לתוספת הזאת, שהיא אלהם – כי לא דבר רק הוא מכם⁵³ (ע"פ דברים לב:מז). ואפשר שמכלל הסוד בזה שמשא ואהרן הם הממונים על הקרבן—משה בשל הסמכות והיוקרה והידע⁵⁴, ואהרן בשל הציווי והמינוי⁵⁵ והדביקות⁵⁶—הוא ובניו חקת עולם (ע"פ ויקרא יט:טו, דברים יח:ה).

וההקרבה היא היתה הסיבה להתרת אכילת החי כמו שראוי למן הקרבת נח, כמו שביארנו, ונכמבואר] מהקדמת הציווי בהקרבה לפני דיני התורה באכילת בעלי חיים, כמו שהזכרנו⁵⁷. והבן זאת, ודע שמאחורי התובנה הזאת [יש] עניינים שיטעם אותם מי שיגלה ה' את עיניו להבין את נפלאות ספרו, ושיעזור לו במעשים שיעשה בהתאם להבנתו⁵⁸.

53 כוונת סיומת זו היא על פי מאמר חז"ל (ירושלמי שביעית א:ה ועוד): "כי לא דבר רק הוא, ואם דבר ריק - הוא מכם" [בגירסת רבנו, "ואם רק הוא - מכם רק"], וכמו שהביא הרמב"ם במו"נ (ז:ג), וכן הביאו רבנו בפירושו לבראשית (לז:טו) ולשמות (ח:ט).

54 במקור: 'באלאצאלה ואלתקדם ואלתעלים' (בתרגום ר"ח דוד: בקבלה, בהתקדמות ובהוראה).

55 כלומר שהכהנים התמנו להיות שלוחים להקריב הקרבנות, או שלוחי דרחמנא (כבכידושי כג:) או שלוחי דידן (כבנדרים לה:).

56 במקור: 'באלאמר ואלאסתכלאף ואלאצאל' (בתרגום ר"ח דוד: בציווי, בקבלת האחריות ובמעשה). והכוונה ב'דביקות' היינו שהכהנים מתדבקים בה' דרך עבודתם בבית המקדש, והם ראויים לה במיוחד. והשוה פירוש רבנו לפרשת וארא (שמות טז:יא-יב) ששם השוה שיאה של עבודת אהרן ביום הכיפורים וכניסתו לפני ולפנים לעוצמת הנבואה של מרע"ה עת בא הדיבור אליו מבין הכרובים, ובמק"א כתבתי להעיר דהלא דבר הוא שלכאורה יש לשאול מה ענין זל"ז, ומה דמות תערכו בין עבודה לנבואה. ואמנם דברי רבנו הם בהשראת לשון הרמב"ם בסוף יסוד השביעי בהקדמת פרק חלק שהדגים מעלת מרע"ה בנבואה במאמרם ז"ל בתו"כ 'אהרן בכל יבא ככל עת ואין משה בבא יבא'. הרי שכבר דימה הרמב"ם ביאת אהרן המוגבלת לביאת משה הבלתי מוגבלת. והרי הוא כמבואר שלפי תפיסת הרמב"ם לא רק שנכנס אהרן לעבודה, אלא היתה ביאתו התקשרות אלהית מעין ביאתו של משה, ויש עוד להאריך בזה ועת לקצר.

57 כלומר מאחר שהיתר אכילת בשר נמשך מענין הקרבת קרבנות, כמו שהאריך רבנו לבאר בתחילת הערה זו, טבעי הדבר שהיתה פרשה זו מסורה לאלו הממונים על הקרבנות, שהם משה ואהרן, וזאת מלבד היותם מוסרי התורה. וזהו שהדגישה התורה בתחילת פרשה זו וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אלהם. דאילו ייחד הדיבור להם מפאת היותם מוסרי התורה, היה מסתפק בלשון 'לאמר' כמו בשאר המקומות, שפירושו או 'להגיד לאחרים' (שיטת רש"י ועוד מפרשים רבים) או 'דיבור חזק' (שיטת רס"ג שתרגם בכל מקום 'תכלימא'), כמבואר בפירוש רבנו לפרשת וארא (שמות ו:י). עי"ש באורך, ואמנם כאן שהדיבר נתייחד להם גם מפני היותם הממונים על הקרבנות, נאמר 'לאמר אלהם', כלומר שהדיבור הופנה להם דוקא [ומסתבר שיש להסיק שבהקשר זה 'לאמר' מתפרש רק כפי הצד השני הנ"ל, דהיינו דיבור חזק].

58 כוונת רבנו שה' יגלה סודות תורתו למי שיש לו סייעתא דשמיא להבין דברים עמוקים, ושהוא גם מכון דרכו בסיוע מן האל להתנהג בחסידות על פי הסודות שהוא מבין מתורתו. כעין סיומת זה יש בסוף הפרק על הבטחון

לפרשת לך לך⁵⁹

(ט:ב) וַתֹּאמֶר שְׂרֵי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי יִי מִלְּדַת בָּא נָא אֶל שְׁפַחְתִּי אוֹלִי אֲבִנָּה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שְׂרֵי:

ח... ... ען אלזואג יתרך אלג'מאע באלכליה כמא יפעל אלומ]תשאבין מן אלנצאר[... [מכ]אלון] ללאמר אלטביעי ואלשרעי ג'מיעא אלדי מקדרהמא אלאה ואחד ג'ל אסמה ועצם ד'כרה קאל תע' [פי אכ'ר] מעשה בראשית פרו ורבו והי מצוה מתענה כמא בין אלנאקלין לתסטיר אלתורה להא ואברהם אבי.. אתותעט' מן אן לא ירוק נסל וקאל יי אלהים מה תתן לי ואנכי הולך עירי ושרה את'רת חצול אלנסל ...ת הגר לאברהם קאילה

[אין הכוונה בהגבלת ה]נישואין לזנוח את התשמיש לגמרי, כפי שעושים המתדמים מן הנוצרים⁶⁰, [לפי שזה מנוגד לענין הטבעי והתורני כאחד, אשר קבע אותם אל אחד⁶¹, יתהדר שמו ויתרומם זכרו. אמר יתעלה [בסוף] מעשה בראשית, פרו ורבו (בראשית א:ב), וזו מצווה מחייבת כמו שביארוה מעתיקי נוסח התורה⁶². ואברהם אבינו... [התעצב] מכך שלא קיבל צאצאים, ואמר, יי אלהים מה תתן לי ואנכי הולך עירי (בראשית טו:ב). ושרה העדיפה⁶³ את השגת הצאצאים... [ולכן נתנה] את הגר לאברהם באומרה אולי אבנה ממנה

מספר המספיק, ע"ש. ועל דבר בקשת סיוע שמימי בענינים רוחניים, שיש שראו בכך סתירה לתורת הבחירה של הרמב"ם, ראה מש"כ רבנו בתחילת פרשת ויצא (בראשית כח: כא), ומה שנתבאר שם בהערות.

59 קטע זה הוהדר מכתב יד קולומביה X893.15 M28 no. 26 ע"י עמית ר' דוד יוסף נר", ההדרה שכללה העתקת הטקסט מקטעי גניזה, תרגומם וכתובת ההערות, ואני לרגל מלאכתי עדכנתי את עבודתו רק מעט בכדי להתאים אותה למסרתי.

60 הכוונה שהנוצרים מבקשים להידמות לתורתנו וסוברים שאיסורי העריות שבתורה מלמדים שעצם הנישואין אינו רצוי לפני ה', ולכן נמנעים לגמרי מלישא אשה, וכמ"ש הרמב"ם (הל' דעות ג:א) שדרך זו היא דרך "כומרי אדום". כינוי זה "המתדמים לדתנו" על הנצרות והאסלאם נפוץ בלשון הרמב"ם ורבנו, ראה לדוגמא את לשונות הרמב"ם באיגרת תימן אודות הנצרות והאסלאם, ועוד רבות כהנה.

61 ייתכן שכוונת רבנו בזה היא נגד אמונת השילוש הנוצרית, ורומז בזה לכך שלא ייתכן שאותו האל האחד שברא בטבע האדם את הרצון להינשא, הוא שיצווה עליו כנגד זה לא להינשא כלל, ורק לפי הריבוי שמדמים בדעתם הנוצרים ייתכן שיהיה ציווי סותר כגון זה.

62 במקור: אלנאקלין לתסטיר אלתורה. המילה "תסטיר" (-שרטוט) כאן לכאורה חסרת מובן (ור' דוד הציע שאולי יש לקרוא "תפסיר", ולתרגם: מוסרי פירוש התורה, דהיינו התורה שבע"פ), ואולם נראה לי שהוא ביטוי שיגרתי על התורה הכתובה והמסורה, ור' חכמי המסורת, והכוונה שאלה שמסרו לנו את נוסח התורה, ודאי שהם ידעו לפרשה על נכון, ואם הם אומרים ש'פרו ורבו' אינו סתם ברכה וייעוד, אלא ציווי לדורות, אז יש לקבל את זה מהם בעינים עצומות (ומצינו שריבוי משתמש בלשון "תסטיר" במובן נוסח וכתובת התורה, ראה במקור העברי של פירושו לבראשית עמ' קכא במהד' ויזנברג, וכן בפירושו לשמות שם עמ' רמה, ובתשובתו ס' י). לגופו של ענין יש להעיר שדברי רבנו הם כשיטת ספר החינוך המונה כמצוה ראשונה, מצות פרו ורבו, את הנאמר בסוף מעשה בראשית (א:כח), וחזינן מכאן דלא כאלו שביארו בדעת הרמב"ם שאין הוא מונה כמצוה רק את הנאמר לנח בצאתו מן התיבה (ט:ז), ואתם פרו ורבו, ובטעם הדבר כתבו שהוא מפני שלאדה"ר לא נאמר פרו ורבו כציווי אלא כברכה (כלשון חז"ל בכתובות ה'. ב'רכה דאדם'), ועי' בזה להג"ר חיים העליר במהדורת ספר המצוות שלו (עשה ריב הערה 6).

63 במקור: את'רת (ואפשר שיש לתרגמו במובן של רצון להשאיר אחריה רושם וקיום בעולם, הערת ר"י זיילבר).

אולי אבנה ממנה וקבל ד'לך ע"ה
וישמע אברם לקול שרי לאנה לם יכן
א... מתאר כל מנהמא... אברהם
ושרה ... גאיתמא אלא אקאמה
אלנסל.

ולא קלקלת שרה מן הגר נירה ולא
חסד כמה שאן אלנסא ב... [כ]מא
שהדת בה אלתורה וכו... ותקל גברתה
בעינה ומן ד'לך תשכת ואקל בעיניה
ולים שרח ד'לך הו קצד אלפצל ואנמא
הי פאידה אנגרת כמה יקולון ז"ל
מילתא אגב אורחיה קא משמע לן.

ויצחק סאלם(?) מן עדם אלנסל
ושפע פיה ורחל ראת אן לים לזואגהם
גאיה אן לם תרוק נסלא וקאלת ליעקב
הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי. וסייד
אלנביין משה עבד יי ושלוחו אזוג
ואנסל וכפי בד'לך באלוואג

(בראשית טז:ב), וקיבל זאת ע"ה – וישמע אברם לקול
שרי (שם), כי לא היה... מטרות כל אחד מהם...
אברהם ושרה... ולא היתה מטרתם אלא להעמיד
צאצאים⁶⁴.

ושרה לא היתה מודאגת מהגר ולא נעשתה
יריבתה, ולא קינאה כפי שדרכן של הנשים [לקנא, כ]פי
שהעידה עליה התורה, והוא [שנאמר] ותקל גברתה
בעיניה (שם פסוק ד), ועל כך התלוננה, ואקל בעיניה (שם
פסוק ה)⁶⁵. וביאור זה אינו מטרת הפרק, אלא הוא
תועלת שנמשכה בדרך אגב, כפי שאומרים ז"ל,
מילתא אגב אורחיה קא משמע לן (ברכות ב.)⁶⁶.

ויצחק [מנע את עצמו] מחיסרון הצאצאים, והתפלל
על כך⁶⁷. ורחל ראתה שאין תכלית לנישואיהם אם לא
תזכה לצאצאים, ואמרה ליעקב הבה לי בנים ואם אין
מתה אנכי (בראשית לא:)⁶⁸. ואדון הנביאים משה, עבד יי

64 העיר ר"י זיילד לדברי הרמב"ם בפירושו לאבות (ה"ט) שדייק מלשון הכתוב בשילוח ישמעאל "על אודות בנו", שלא היה רע בעיני אברהם אלא שילוח ישמעאל בלבד, ולא שילוח הגר, וכ"כ רבנו בפירושו לתורה (בראשית כא:א). והיינו כפי שכותב רבנו כאן, שעיקר כוונת אברהם בנישואיו להגר היתה הולדת הילדים ולא עצם נישואי הגר. ובפירושו הרמב"ם לעשרת נסיונות אברהם אבינו (אבות ה:ג) כתב שנסינו היה שילוח הגר אחרי היבנותו ממנה, ומדבריו מבואר שהסיבה להערכת אברהם את הגר הינה רק משום שנבנה ממנה ולא משום חיבת האישות (וראה בזה בהרחבה בהערות לפירוש התורה לרבנו שם).

65 כלומר שלא התלוננה שרה לאברהם מתוך קנאה בהגר על עצם העובדה שהגר הרתה ואילו היא לא זכתה לכך, אלא רק התלוננה על כך שבעקבות שהרתה נעשתה שרה קלה בעיניה. ופירוש רבנו זה אינו כמדרש חז"ל בב"ר על פסוק זה (הובא ברש"י), שהטילה שרה עין רעה בהגר והפילה עובריה. ודרך רבנו לפרש בכ"מ כפשט המקראות, וכבר הרחבנו בביאור משנת רבנו בענין זה בהקדמות לפירושי רבנו לבראשית ושמות.

66 כלומר שביאור ענין מה שלא קינאה שרה בהגר אינו ענין הפרק, אלא שיש בו תועלת גדולה שנמשכה דרך אגב מהדיון בענין.

67 כלומר שלא השלים עם חוסר הצאצאים אלא פעל למנוע זאת בתפילה, כדכתיב בתחילת פרשת תולדות "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו".

68 נראה שרבנו מפרש את דברי רחל לשבח, שמכיוון שהתבוננה בתכלית הנישואין וראתה שהיא אינה מתקיימת בנישואיה, לכך העדיפה את המוות על פני כך. והנה בפירושו לתורה פירש רבנו שכוונת רחל היתה לומר שאילו לא יינתן לה בן תהיה אובדת בצער, ומשמע שהוא צער טבעי שאינו קשור בהכרח בהתבוננותה של רחל בתכלית הנישואין (וכ"כ הרמב"ן בפירושו שם, שדיברה כן מתוך קנאתה ורצתה להפחידו במיתתה כדרך געוגי הנשים האהובות ע"ש). ולכאורה סבירא ליה לרבנו שאם צדקת כרחל הרגישה כך, גם אם הן נבעו מתוך קנאה וצער, יש לנו

ואלתנאסל פרץ' מתעין כמה נץ
אלכתאב וסנה אנביא ישראל פצ'לא
עמן סואהם.

אמא אן יתסיב אלאנסאן מע
אלשהוה אלחיואניה ויגעל גאיתיה
מגרד אללדה פיאתי אי שכיץ
אסתחסנה...אלת טבאעה אליה פדלך
ממא בינת אלתורה אנה כאן מן ד'נוב
דור המבול קאל ויראו בני האלהים את
בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם
נשים מכל אשר בחרו לים אלמנתקד
עליהם אתכאד אלנסא ולא זואג
אלמסתחסנאת לאנה לו כאן כדלך
קאל ויראו וג' כי טובות הנה ויקחו להם
נשים וקטע בל אלמנתקד עליהם הי
אלתסיב פי אתכאד אלנסא כמה קאל
מכל אשר בחרו. ודלך ממא שרפוא

ושליחו, נישא והוליד, ודי בראיות אלו לכך שהנישואין
וההולדה הן חובה המחויבת, כפי שכתוב בתורה
ובמנהגי נביאי ישראל, וכל שכן זולתם⁶⁹.

אך אם יתנהג האדם בהפקרות עם התאוה
הבהמית, ויעשה את מטרתו ההנאה בלבד, ויבוא על
כל מי⁷⁰ שתמצא חן בעיניו וטבעיו [מושכים] אותו
אליה, הרי זהו ממה שביארה התורה שהיה מחטאי דור
המבול, נאמר ויראו בני האלהים את בנות האדם כי
טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו (בראשית
ו:ב), אין הביקורת עליהם משום עצם לקיחת הנשים או
הנישואין לנשים יפות, כי אילו היה זה כך, היה אומר
ויראו וג' כי טובות הנה ויקחו להם נשים ומפסיק, אלא
הביקורת עליהם היא משום ההפקרות בלקיחת הנשים,
כמו שאמר מכל אשר בחרו⁷¹. וזה ממה שנתרוממו

להסיק מכך שרגשות כאלו אמיתיות ונכונות הן [וראה בדומה לזה אצל פחד יעקב מעשו בפירוש רבנו
לתחילת פרשת וישלח].

69 כלומר שמכיון שראינו שאפילו הנביאים השתדלו להעמיד צאצאים, הרי כל שכן שמי שאינו נביא מחוייב בכך.
יש להעיר על דברי רבנו, שכאן כתב שהנביאים נשאו נשים משום החיוב וההכרח שבדבר מצד ציווי התורה,
ואילו בספר הרביעי מספר המספיק העוסק בדרך החסידות כתב שאכן כמה נביאים כלל לא נשאו אשה, ואף
אלו שנשאו, הרי היה זה רק בכדי שלא יחקו אותם כל עם ישראל בפרישותם ויבטל זכר עם ישראל, וז"ל (פרק
על הפרישות): "ואם נניח שאחד בעל פרישות נמנע מלישא אשה, כמו שראינו בעלי פרישות בעמנו ובשאר
אומות עושים כן, ואפילו נמצא מי שערבה לו בקשת הדעת עד כדי כך שאמר כמתנצל על הימנעותו מקיום
מצוות פריה ורביה "אני בתורה חשקתי" (יבמות סג:), ואחר זאת, אם נניח שעם ישראל בכללותו יחליט לעשות
כן כשם ששובתים הם ממלאכה בשבת ונמנעים מאכילת חמץ בחג המצות - הלא יבטל זרעם ויאבד ניר לכלל
האומה. ולי נראה כי מטעם זה נישא כל מי שנישא מנביאי ישראל, ואפילו משה עבד ה' ואדון הנביאים לקח לו
אשה כדי שלא יחקהו כלל האומה בפרישותו ויאבד להם ניר. ע"כ. ובפרק על המאבק כתב שאכן לא ראינו
שאליהו ואלישע נשאו נשים. ואפשר שכוונת רבנו כאן רק לאפוקי ממשבת הטועים שיש גנאי בנישואין, ועל
כך משיב רבנו שאילו היה בכך גנאי לא היו הנביאים נושאים נשים. ואילו בחלק הרביעי כוונתו לומר שאף שאין
בכך גנאי, ישנה מעלה לנביא כאשר הוא אינו נושא אשה, שבכך יכול להקדיש עצמו להליכה בדרכי הנבואה".
וראה מה שנתבאר בהערות לפירוש רבנו פרשת חיי שרה (בראשית כד:א) ולע"ע צ"ע עוד בזה.

70 במקור: שכיץ, שמשמעותו: פרט אחד מפרטי המין האנושי (ואין הכוונה דווקא לזכר, ופעמים שאף מצינו לשון זו בלשון
הגאונים והראשונים במובן אשה דווקא).

71 כוונת רבנו לאפוקי מן הסברה שעצם הנישואין הוא דבר מגונה שראוי להימנע ממנו (כטעות הנוצרים), שהיה
ניתן לכאורה ללמוד זאת מכך שנענשו בני דור המבול על לקיחת הנשים. ולכאורה נראה מדברי רבנו שעיקר
העונש היה בעקבות ההפקרות והליכתם אחר תאוותם בלא מעצורים, ובלא כוונה לשם פריה ורביה, וזהו
חטאם. אבל במדרש מבואר, וכן פירשו רוב המפרשים, שחטאם היה בכך שלקחו נשים מתחת בעליהן, ועונשם
היה על החמס שבדבר (וראה רמב"ן שם). אמנם ייתכן לומר שאף שלא כתב כן רבנו בפירוש, זו גם כוונתו כאן,

ישראל על ידו⁷², ונמנעו ממנו בכך שנצטוו על איסור
 עריות וחייבי לאוין וחייבי עשה⁷³.
 ישראל ומנעווא] מנה פי תשריעהם
 באסור עריות וחייבי לאוין וחייבי עשה.

שבעקבות שהתרגלו להפקרות בלקיחת הנשים ובהליכה אחרי תאוותם, הרי שלא הקפידו על איסורי עריות גם באיסורי אשת איש. ומה שכתב רבנו "אין הביקורת עליהם עצם לקיחת הנשים" כוונתו שאילו היו מצטמצמים בלקיחת הנשים בלא הפקרות, לא היו מגיעים לידי לקיחת אשת איש.

72 כלומר המצוות המרחיקות אותנו מהפקרות בעניני עריות [כמו בכל המצוות שנצטוינו בהן בתורתנו הקדושה] מרוממות אותנו ומעניקות לנו מדריגה עילאית, וזהו ענין קדושת המצות כמו שביאר רבנו בספר המספיק (מהד' דנה עמ' 258-257), וכבר הבאנו מדבריו למעלה בהערה, קחם נא משם.

73 מבואר מדבריו רבנו שעיקר איסורי העריות נועדו למנוע את ההפקרות ורוב התאוה בעניינים אלו, ולכן מצוות הנישואין היא דווקא לשם פריה ורביה. ועי' גם בלשון הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ח), שכחלק מהתנאים לכך שהנישואין הם מצוה ולא עבירה, מנה גם את התנאי שנשאה לשם פריה ורביה. ועוד כתב שם (פרק ד) כעין דברי רבנו כאן, שאיסורי הביאות האסורות הם בכדי לקבוע בנו את ההתרחקות מריבוי התאוה ולקבוע בנפשותינו את המיצוע בתאוה.