פניני
תורה שלמה
מתורתו של הגאון הרב מנחם מנדל כשר, זכר צדיק וקדוש לברכה

פרשת נח • ו' מרחשון תשפ"ז • גליון ב

א] למה נקרא נח צדיק? — מן החסד שבתיבה לאשלו של אברהם

"אלה תולדות נח נח איש צדיק — למה נקרא שמו צדיק? הואיל וזן את בריותיו של הקב"ה נעשה כבוראו, כענין שנאמר: כי צדיק ה' צדקות אהב." (תנחומא [בובר], נח, סימן ד)
תורה שלמה, בראשית ו, אות קכ"ט

מדרש מופלא זה נותן פירוש אחר לגמרי לתואר שבו פותחת הפרשה — "נח איש צדיק". צדקותו של נח אינה מתוארת כאן רק בכך שלא נמשך אחר אנשי דורו, אלא במה שעשה בתוך התיבה: שנה שלימה היה עסוק לזון ולפרנס את בריותיו של הקב"ה. עד כדי כך אומרים חז"ל: "נעשה כבוראו". וכשם שהקב"ה זן ומפרנס את בריותיו, כך מי שמקבל אחריות על חייהם ומזונותיהם נעשה דומה לו במידה זו. רבינו מציין שבמדרש הגדול הלשון היא שנח "זן את בריותיו וכלכלם בצדקה", ובמדרש אגדה: "לפי שעשה צדקה עם הבריות, שהיה מאכילם כל זמן שהיו בתיבה, נקרא צדיק". נמצא ש"צדיק" כאן אינו רק תואר על מדרגתו של נח — אלא תיאור של חיים שלמים של נתינה ודאגה לכל בריה. והדברים מקבלים המשך נפלא בפרק ח. על הפסוק "למשפחותיהם יצאו מן התיבה" מביאה הגמרא את שאלתו של אליעזר עבד אברהם לשם בן נח:

"אמר רב חנא בר ביזנא: אמר ליה אליעזר (עבד אברהם) **לשם** (בן נח) **רבא, כתיב: למשפחותיהם יצאו מן התיבה, אתון היכן הויתון? אמר ליה: צער גדול היה לנו בתיבה; בריה שדרכה להאכילה ביום — האכלנוה ביום, שדרכה להאכילה בלילה — האכלנוה בלילה..."**
(סנהדרין קח ע"ב)
תורה שלמה, בראשית ח, אות ע"ד

לכאורה שאלת הגמרא תמוהה: "אתון היכן הויתון?" — היכן הייתם? הרי פשוט שהיו בתיבה, ואף התשובה אינה משיבה היכן היו אלא מתארת את הצער והטרחה העצומה שבהאכלת בעלי החיים. וכאן עושה רבינו מהלך אופייני מאד לדרכו. הוא אינו

מהי תורה שלמה?

סדרת "תורה שלמה" היא מפעל חייו הגדול של רבנו, הגאון הגדול הרב מנחם מנדל כשר זצוק"ל (1895–1983). הכרך הראשון הופיע בירושלים בשנת תרפ"ז (1927), ובמשך למעלה מחמישים שנה המשיך רבנו לבנות את המפעל; בחייו הופיעו ל"ח כרכים, והסדרה נמשכה גם לאחר פטירתו. מגמת הספר היתה לחבר מחדש את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה. על כל פסוק, תיבה ואף אות שבתורה, אסף רבנו בשיטתיות את מאמרי חז"ל השייכים אליהם מכל רחבי הבבלי והירושלמי, מדרשי ההלכה והאגדה, התרגומים, הזוהר וספרות חז"ל שבדפוס ובכתבי־יד — גם כאשר המאמר אינו מופיע כלל על אותו פסוק במקומו, אלא מפוזר במקום אחר בש"ס או במדרש. לצד אוצר המקורות הוסיף רבנו מראי מקומות, חילופי נוסחאות, דברי הראשונים והאחרונים, בירורי הלכה ואגדה, קבלה, לשון, היסטוריה ומציאות, וכן הערות, קושיות וחידושים משלו. כך נעשית תורה שלמה לבית־מדרש עצום שבו פסוק אחד יכול להיפגש עם סוגיא בש"ס, מדרש נידח, כתב־יד, ראשונים ואחרונים — ומתוך כולם להתבאר מחדש. אלא, שמחמת עושרו והיקפו העצום של החיבור, הרבה מפניניו עלולים להישאר נסתרות בתוך אלפי המקורות וההערות. מטרת "פניני תורה שלמה" היא לבחור בכל פרשה מספר מצומצם של קטעים מיוחדים, לקצר את המשא־ומתן הטכני ולהציג את עיקרי הדברים בלשון רצופה ובהירה, תוך שמירת לשונו של רבנו ומראי המקומות. בכך אנו מבקשים לפתוח צוהר אל מפעלו הגדול — ולהרגיש מעט מן העומק והעושר שנוצרים כאשר תורה שבכתב ותורה שבעל פה נקראות שוב כתורה אחת שלמה.

עלון זה נלקט ונערך בס"ד על ידי אליהו רפול, נכד לנכדת רבנו. לשאלות, הערות או להצטרפות לרשימת התפוצה השבועית, ניתן לפנות בדוא"ל:
EliyahuRaful@gmail.com

מסתפק בדוחק בפשט הגמרא, אלא משווה נוסחאות ומצרף מקור מדרשי שלם, ומתוכו מתברר מה היתה באמת השאלה. רבינו כותב: "ול"נ לפרש עפ"מ דמבואר במדרש תהלים פל"ז", ומעיר שבדפוסים ישנים ובכתבי־יד נמצאת הגירסה "היכי" ולא "היכן" — "וזה נכון". כלומר: לא איפה הייתם, אלא איך יצאתם? כיצד זכיתם לצאת מן התיבה? את הפירוש השלם הוא מוצא במדרש תהלים על הפסוק "אל תתחר במרעים, אל תקנא בעושי עולה". המדרש מלמד שלא כל קנאה פסולה: "ובמה תקנא? ביראת ה' כל היום"; יש קנאה המביאה את האדם לראות מעלה טובה אצל אחר ולרצות לקנותה לעצמו. וכך אירע לאברהם:

"ואימתי קנא? כשאמר למלכי צדק: כיצד יצאת מן התיבה? אמר לו: בצדקה שהיינו עושים... אמר לו: וכי מה צדקה היה לכם לעשות, וכי עניים היו שם?... אמר לו: על החיה והבהמה והעוף; לא היינו ישנים כל הלילה אלא היינו נותנין לפני זה ולפני זה... אותה שעה אמר אברהם: מה אלו... שעשו צדקה עם בהמה חיה ועוף... יצאו, ואני אם אעשה עם בני אדם... על אחת כמה וכמה. מיד: ויטע אשל — אכילה, שתיה, לויה."
(מדרש תהלים [בובר], מזמור לז, א)

זהו החיבור היפה שרבינו מגלה בין המקורות. בגמרא השואל הוא אליעזר עבד אברהם והשיחה היא עם שם; במדרש תהלים אברהם עצמו שואל את מלכי־צדק. רבינו אינו מטשטש את ההבדל, אלא משתמש בנוסח המלא של המדרש כדי לגלות את משמעותה של השאלה הקצרה שבגמרא: "כיצד יצאתם" — באיזו זכות יצאתם? והתשובה היא אותה נקודה שבה פתחה הפרשה: הזכות היתה הצדקה שעשו עם הבריות שבתיבה. ונמצא כאן מהלך נפלא מתחילת פרשת נח ועד אברהם אבינו: נח נקרא צדיק מפני שזן את בריותיו של הקב"ה; שם מספר לאברהם שאותה צדקה היתה זכות ההצלה מן התיבה; ואברהם מקנא בקנאה טובה ולומד מכאן את הכנסת האורחים שלו. אם על בהמה, חיה ועוף יש שֵם של צדקה, אומר אברהם, קל וחומר על חסד עם בני אדם. כך נעשית התיבה — מקום סגור של הצלת העולם הישן — לבית־המדרש שממנו לומד אברהם כיצד לבנות את העולם החדש: "ויטע אשל בבאר שבע".

[ב] כיצד נכנסו כל בעלי החיים לתיבה? — האם היה צורך בנס?

"תעשה — אף היא היתה מסייעת את עצמה." (בראשית רבה לא, יא)
תורה שלמה, בראשית ו, אות ק"צ

כיצד יכלה תיבת נח, במידות המפורשות בתורה, להכיל את כל בעלי החיים שבעולם ואת מזונותיהם למשך כל זמן המבול? הרמב"ן כותב שאין אפשרות להסביר זאת בדרך הטבע בלבד, ובהכרח היה כאן נס של **מועט המחזיק את המרובה**; ואף על פי כן ציווה הקב"ה לעשות תיבה גדולה, כדי למעט בנס ככל האפשר. **(רמב"ן, בראשית ו, יט)** אולם רבינו מביא כאן חידוש מעניין מאוד מדברי **הרד"ל בפירושו לפרקי דרבי אליעזר, פרק כג**. פרקי דרבי אליעזר מונה מספר מוגבל יחסית של מיני בעלי החיים שהיו בתיבה, והרד"ל מציע שאין הכרח שמספר המינים שהיה בימי נח היה זהה לריבוי העצום שאנו רואים לפנינו כיום. ייתכן שבאותו זמן היו **עיקרי המינים** בלבד, ולאחר מכן נתחלקו ונשתנו במשך הדורות בהתאם למקומם ולתנאי חייהם: **"ואח"כ לפי משכנם בארצותם ומאכלם ומקריהם נפרדו ונשתנו למינים הרבה." (רד"ל, פירוש לפרקי דרבי אליעזר, פרק כג)** לפי דרך זו, אין צורך לומר שבתיבה היו כל הצורות והזנים הרבים המוכרים לנו היום. לתיבה נכנסו עיקרי המינים שהיו אז, ועם הזמן — **"לפי משכנם בארצותם ומאכלם ומקריהם"** — נתפרטו מהם מינים רבים. עצם האפשרות שמספר המינים לא היה קבוע מראש כפי שהוא לפנינו, אלא **שבעלי החיים נשתנו ונתחלקו למינים רבים בעקבות מקום מחייתם, מזונם ושאר מקריהם**, היא חידוש מפתיע מאוד בתוך פירוש מסורתי לפרשת התיבה. בהמשך מביא רבינו דיון נוסף הנוגע לאותה קושיה:

"מכאן אתה למד... מיני עופות בארץ... ומיני שקצים בארץ... וכן ביציע התחתונה וכן ביציע השניה וכן במעלה שלישית."
(פרקי דרבי אליעזר, פרק כג)
תורה שלמה, בראשית ו, אות קצ"ב

בתוך הדיון הובא פירוש בדברי האבן עזרא כאילו נח בנה **יותר מתיבה אחת**, ובכך היה מקום לכל בעלי החיים. הדבר נתלה בלשונו: **"ויש אומרים כי רבים היו, והכתוב אחז בדרך קצרה." (אבן עזרא, בראשית ו, טז)** אלא שרבינו מעיר שאין זו כוונת האבן עזרא. לדבריו, ה"רבים" אינם **תיבות רבות**, אלא ריבוי התאים והמדורים שבתוך התיבה עצמה.

[ג] היכן נחה התיבה? — מאררט אל מקום המזבח

"ותנח התיבה בחדש השביעי... על הרי אררט — על טורי קרדוניא."
(בראשית רבה לג, ג)
תורה שלמה, בראשית ח, אות כ"א

היכן הם **"הרי אררט"** שעליהם נחה התיבה? רבינו מרכז בביאור כמה מסורות עתיקות. בבראשית רבה נאמר **"טורי קרדוניא"**; בתרגום המיוחס ליונתן מופיעים **"טורי דקרדון"**, קרדניא וארמניא; רבינו מציין שגם לפי תרגום השבעים מדובר ב־**אררט שבארמניא**, ומביא מיוסיפוס שהתיבה נחה **"על הר של הקורדיים"**, ומוסיף: **"והיא ארץ קורדוסטאן"**. אין הכרח שכל

השמות הללו חולקים זה על זה בזיהוי המקום; אפשר שהם שמות שונים שניתנו בתקופות ובשפות שונות לאותו מרחב הררי, או לחבלים סמוכים שבתוכו. אולם בסוף ההערה מביא רבינו מסורת אחרת ומפתיעה לגמרי:

"ובמדרש כת"י אור האפלה: אותו הרי אררט — זו ארץ ישראל..."
(מדרש אור האפלה, כת"י)

החיבור, המוכר כיום בשם *'מאור האפלה'* — בשמו הערבי **נור אלצ'לאם** — הוא פירוש תימני לתורה מאת **רבי נתנאל בן ישעיה**, מחכמי תימן במאה הי"ד, שנכתב בשנת ה'פ"ט (1329). החיבור משלב פירוש, דרשות ומסורות קדומות, וחלקו נכתב בערבית־יהודית. המהדורה העברית של הרב יוסף קאפח נדפסה בירושלים רק בתשי"ז (1957); רבינו, לעומת זאת, מצטט כאן במפורש **"מדרש כת"י אור האפלה"**, מתוך חומר שהיה לפניו עוד קודם להדפסת המהדורה. יש לשים לב גם לאופן שבו רבינו מביא את הדברים. בגוף **תורה שבעל פה** הוא מעמיד את בראשית רבה — **"טורי קרדוניא"** — ואילו את *אור האפלה* הוא משאיר רק בתוך הביאור. מסתבר שיש כאן זהירות נכונה: *אור האפלה* אכן משמר מסורות מדרשיות עתיקות שאינן מצויות בידינו ממקורות אחרים, אבל הוא גם חיבורו של רבי נתנאל עצמו, ואין לומר על כל משפט שבו שהוא בהכרח מאמר חז"ל. ואכן, רבינו עצמו מסיים את הקטע הזה ב־**"וצ"ע"**. עצם העובדה שהחיבור היה עדיין בכתב־יד והוא נכנס אל תוך *תורה שלמה* מלמדת על העושר העצום של החומר שהיה לפניו; ואפשר שמכאן ראיה שרבינו עצמו קרא את החיבור במקורו הערבי־יהודי. על כל פנים, המסורת הזאת מקבלת משמעות חדשה כמה פסוקים אחר כך. כשנח יוצא מן התיבה נאמר: **"ויבן נח מזבח לה'... ויעל עולות במזבח." (בראשית ח, כ)** על כך מביא רבינו:

"רבי אליעזר בן יעקב אומר: על מזבח הגדול שבירושלים, ששם הקריב אדם הראשון."
(בראשית רבה לד, ט)
תורה שלמה, בראשית ח, אות פ'

ובאות פ"ד מביא רבינו את לשון **מדרש הגדול**, שנח **"עמד ובנה מזבח, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל"**. מסורת זו היא היסוד המפורסם שפסק גם הרמב"ם: **"ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא." (רמב"ם, הלכות בית הבחירה ב, ב)** לפי רוב המקורות שרבינו מביא, אם כן, התיבה נחה באררט או בקרדוניא, ולאחר שיצא ממנה הגיע נח לארץ ישראל ובנה את מזבחו במקום המקדש. ואכן **האבן עזרא** כאן לפי פשוטו של מקרא כותב בפירוש שהתיבה נחה בהרי אררט ושם בנה נח את המזבח, בעוד מסורת חז"ל ממקמת את המזבח בירושלים — וממילא צריך להבין שנח עבר ממקום נחיתתו אל ארץ ישראל. אבל לפי המסורת המיוחדת שהביא רבינו מ*אור האפלה*, ש"הרי אררט — זו ארץ ישראל", הדברים מתחברים בפשטות אחרת: **נח לא היה צריך להגיע ממקום נחיתתו אל מקום המזבח — התיבה עצמה נחה בארץ ישראל**, ומשם יצא נח ובנה את המזבח הקדום שעל הר המוריה. (**אמר הכותב:** יש כאן אולי משמעות עמוקה יותר לשאלה היכן נחה התיבה. נח איננו רק אדם שניצל מן העולם הישן; ממנו מתחילה מחדש כל האנושות. מקום יציאתו מן התיבה הוא אפוא, במובן מסוים, **נקודת ההתחלה והמרכז של העולם שלאחר המבול**. לפי המסורת המקובלת יותר, נקודת ההתחלה הזאת נמצאת בהרי אררט ומשם מתפזרת האנושות. אבל לפי *האור האפלה*, התיבה נחה דווקא **בארץ ישראל**, לפי דרך זו, העולם שלאחר המבול מתחיל מחדש מן המקום שבו הקריב אדם הראשון, קין והבל, נח ואחר כך אברהם — **מקום המזבח הוא גם מקום ראשיתו המחודשת של העולם.)**

[ד] גוי ששבת — האם נאסרה המנוחה, או עשיית "שבת"?

"אמר ריש לקיש: נכרי ששבת חייב מיתה, שנאמר: ויום וליל לא ישבותו... אמר רבינא: אפילו שני בשבת."
(סנהדרין נח ע"ב)
תורה שלמה, בראשית ח, אות קי"ד

הגמרא קובעת שבן נח ששבת חייב מיתה, ורבינא מוסיף: "אפילו שני בשבת". אלא שכאן נחלקו הראשונים מה בדיוק אסרה הגמרא. **רש"י** מפרש שאין הכוונה דווקא כשקובע לעצמו שבת לשם דת, אלא אפילו מנוחה בעלמא: **"לא תימא שביתה דקאמר ריש לקיש לשום חובה קאמר... אלא מנוחה בעלמא קאמר להו שלא יבטלו, ואפילו יום שאינו בר שביתה."** (רש"י, סנהדרין נח ע"ב, ד"ה שני בשבת) לשיטת רש"י, עצם השביתה ממלאכה אסורה לבן נח; לכן נקטה הגמרא אפילו יום שני, והוא הדין שלישי ורביעי. לעומת זאת, **הרמב"ם** נותן לדין משמעות שונה לגמרי: **"עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאו לעצמו כמו שבת — חייב מיתה... כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן."** (רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות י, ט) לדעת הרמב"ם, אין האיסור בעצם זה שהגוי נח ממלאכה. האיסור הוא כשהוא עושה לעצמו יום מסוים "כמו שבת", כלומר קובע לעצמו מצוה או מסגרת דתית שלא נצטווה עליה. רבינו מביא גם את פירוש הרמ"ה, שלפי אחת הגירסאות בגמרא גם הסלקא דעתך היתה שהאיסור הוא בשביתה לשם חובה — כגון "אלו **הערביים ששובתים ביום ו'** לשם ע"ז" — וגם כשמכוון בשבת עצמה לשם שמים אף שלא נצטווה. נמצא שהשאלה נוגעת ממש

גם ליום שישי של המוסלמים וליום ראשון של הנוצרים: האם עצם המנוחה אסורה, או דווקא הפיכת היום ליום שבתון דתי. וכאן מוצא רבינו במדרש ראיה יפה לשיטת הרמב"ם. על הפסוק "ראו כי ה' נתן לכם השבת" דורש שמות רבה:

"ומהו נתן לכם? לכם ניתנה ולא לעובדי כוכבים. מכאן אמרו: אם יבואו מבני נח וישמרו את השבת, לא דיים שאין מקבלים שכר אלא שחייבים מיתה... וכן הוא אומר: ביני ובין בני ישראל... משל למלך יושב ומטרונה יושבת כנגדו, העובר ביניהם חייב מיתה."

(שמות רבה כה, יא)

תורה שלמה, בראשית ח, אות קט"ו

רבינו מעיר שלשון המדרש אינה נשמעת כאילו נאסרה על בן נח כל מנוחה ממלאכה. כל הטעם הוא שהשבת היא אות מיוחדת "ביני ובין בני ישראל", והגוי ששומר אותה דומה לזר הנכנס בין המלך למטרונה. מכאן הוא כותב שיש ראיה לשיטת הרמב"ם: האיסור שייך למעשה של שמירת שבת, ולא לעצם העובדה שאדם לא עבד יום אחד. אבל רבינו אינו עוצר שם. אדרבה, הוא שם לב שהמדרש עשוי להיות מצומצם אף יותר מן הרמב"ם. הרמב"ם ע"פ הגמרא הנ"ל אוסר גם אם גוי קובע לעצמו יום אחר מימות החול "כמו שבת"; ואילו ממשל המלך והמטרונה משמע לכאורה שעיקר הבעיה היא דווקא כשהגוי נכנס אל השבת עצמה של ישראל. שהרי אם הוא עושה ביום אחר שבת לעצמו, קשה לומר עליו שהוא "עובר ביניהם". רבינו מעיר אפוא שמלשון המדרשים ניתן לשמוע שדין גוי ששבת נאמר דווקא בשבת של ישראל, ולא בהכרח בכל יום מנוחה דתי שהוא קובע לעצמו. זה אינו מוכרח למעשה, אבל זו אפשרות שרבינו מגלה בתוך לשון המדרש. והחידוש הגדול עוד יותר בא מדברים רבה. שם מובאת תחילה אותה שיטה:

"עובד כוכבים ששמר את השבת עד שלא קבל עליו את המילה חייב מיתה... כך השבת הזו בין ישראל ובין הקב"ה... לפיכך כל עובד כוכבים שבא ומכניס עצמו ביניהם... חייב מיתה. רבנן אמרי אמר משה לפני הקב"ה: רבש"ע, לפי שלא נצטוו גוים על השבת, תאמר אם הם עושים אותה אתה נושא להם פנים? אמר לו הקב"ה... אפילו הם עושים כל מצוות שבתורה אני מפילן בפניכם."

(דברים רבה א, כא)

ורבינו מעיר הערה נועזת מאד: "ומשמע מלשון זה דרבנן פליגי על ת"ק בעיקר הדין." כלומר, ייתכן שרבנן אינם רק נותנים טעם אחר לדין, אלא חולקים על עצם ההנחה ששביתת הגוי אסורה. לפי קריאה זו יש בתוך המדרש דעה שלפיה גוי יכול לשבות — אלא שאין שביתתו נותנת לו את המעלה והקירבה המיוחדת של שבת ישראל. אין כאן פסיקה למעשה, ורבינו עצמו מציג זאת כמשמעות אפשרית של לשון המדרש; אבל עצם העובדה שהוא מבחין באפשרות של שיטה מדרשית שלפיה אין איסור כלל היא חידוש מרתק.

[ה] המאבד עצמו לדעת — מקור שנעלם, והיוצאים מן הכלל

"ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש — להביא את החונק עצמו. יכול כשאול? תלמוד לומר: אך. יכול כחנניה מישאל ועזריה? תלמוד לומר: אך."

(בראשית רבה לד, יג)

תורה שלמה, בראשית ט, אות ל"א

הפסוק **"ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"** הוא מקור איסור איבוד עצמו לדעת. רש"י מפרש: **"את דמכם אדרוש מהשופך דם עצמו"**, ו"לנפשותיכם" בא לרבות אף מי שממית את עצמו בלא שפיכות דמים. **(רש"י, בראשית ט, ה; בבא קמא צא ע"ב)**. אלא שבתוך הביאור מגלה רבינו מקור מפתיע לביטוי מפורסם הרבה יותר. מתוך כתב־יד של **מדרש אור האפלה** הוא מביא: **"את דמכם לנפשותיכם אדרוש — זה ההורג עצמו ואין לו חלק לעולם הבא." (מדרש אור האפלה, כת"י, מובא בתורה שלמה כאן)** ועל כך כותב רבינו בהתרגשות: **"ולפנינו מקור הדברים להמאמר המפורסם: המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב"**. אכן, בספרי האחרונים כבר העירו שהלשון הרווחת הזאת אינה נמצאת כך במשנה או בגמרא. הוא מעיר שכבר חיפשו את מקורו של מאמר זה ולא מצאוהו. ובניגוד למ"ש האור האפילה לגבי מיקום אררט, כאן רבינו ראה בקטע שבאור *האפלה* מקור קדום שנשתמר בכתב־יד, ואף משער: **"ובודאי היה לפניו כן באיזה מדרש חז"ל"**. רעיון חריף מאוד מביא רבינו מן **החזקוני**. החזקוני כותב על "לנפשותיכם": **"כתב רש"י: אף החונק עצמו... תשובה לאומרים אין גיהנם ואין גן עדן." (חזקוני, בראשית ט, ה)** כלומר, עצם לשון **"אדרוש"** טעונה משמעות: אדם שהרג את עצמו כבר איננו בעולם הזה, ובכל זאת אומר הקב"ה **"אדרוש"** את דמו. אם יש דרישה לאחר שכבר מת, הרי שהחשבון אינו מסתיים במיתה. משום כך כבר מצינו באבן עזרא שהיו שלמדו מן הפסוק עצמו רמז לחיי העולם הבא: **"ואחרים אמרו מפסוק ואך את דמכם לנפשותיכם". (אבן עזרא, דברים לב, לט)**. אלא שרבינו אינו משאיר את הדברים ככלל מוחלט. בראשית רבה עצמו מוציא מן הכלל את **שאול המלך**, שהפיל עצמו על חרבו כאשר חשש מן הפלשתים, וכן את **חנניה מישאל ועזריה**, שמסרו עצמם לכבשן האש. ומה בדיוק מלמד ה"אך" הזה? כאן נחלקו הראשונים באופן חריף. **בדעת זקנים מבעלי התוספות** מובאת דעה שלפיה בשעת השמד, כאשר אדם חושש שלא יוכל לעמוד בייסורים ובניסיון, יש מקום למסור עצמו למיתה ואף להרוג עצמו; וכך פירשו גם את מעשה שאול, שחשש מן הייסורים וההתעללות. מכאן אף הביאו בתקופות הגזירות ראיה לאותם יהודים שמסרו את עצמם ואת

ילדיהם למיתה כדי שלא יעבירום על דתם. **(דעת זקנים מבעלי התוספות, בראשית ט, ה; ועי' שו"ע יו"ד קנז)**. אבל באותו מקור עצמו מובאת שיטה הפוכה: **"ויש שאוסרין"**. לפי דרך זו, חנניה מישאל ועזריה מלמדים רק שמותר לאדם **להניח לאחרים להורגו** על קידוש השם, אבל אין היתר לשלוח יד בעצמו; ואף את מעשה שאול פירשו שיש אומרים "שלא ברשות חכמים עשה". נמצא שהמדרש עצמו, במילים ספורות — **"ייכול כשאול... יכול כחנניה מישאל ועזריה"** — נעשה מוקד למחלוקת גדולה: האם ישנם מצבים קיצוניים שבהם מותר לאדם להמית את עצמו, או שרק מסירת עצמו ביד אחרים הותרה, בעוד הפעולה בידיו נשארת אסורה.

[ו] העולם שניתן מחדש — לחיות בזכרון המבול

"כל מקום שהוא אומר 'היה' — ראה ג' עולמות. כתיב בנח 'תמים היה': ראה את העולם בישובו עד שלא בא המבול, וראה אותו חרב, וראה אותו בתיקונו אחר כך." (תנחומא ישן, וישב ח)

תורה שלמה, בראשית ו, הערה קל"ה

נח היה אדם שראה לא רק חורבן, אלא **עולם שניתן מחדש**. נח זכר עולם שהיה — ואיננו; ובמו עיניו ראה את האנושות מתחילה שוב. אלא שהמבול איננו אמור להישאר רק בזכרונו של נח. בהמשך הפרשה מביא רבינו חידוש מופלא מפרקי דרבי אליעזר: **זכרון הברית שנכרתה לאחר המבול אמור להיכנס אל חיי כל יהודי, בכל יום.**

ומה עשה הקב"ה פשט יד ימינו ונשבע לו שלא להביא המבול עוד על הארץ שנאמר (ישעיהו נ"ד:ט') כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי וגו', ונתן קשת לאות ברית שבועה בינו לבין הארץ, שנא' את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית, **והתקינו חכמים שיהיו מזכירין שבועת נח בכל יום, שנאמר (דברים י"א:כ"א) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה. (פרקי דרבי אליעזר, פרק כג)**

תורה שלמה, בראשית ט, אות פ"ה

ועל המילים **"למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה"** מעיר רבינו שאין הכוונה רק לעצם אריכות הימים, אלא לסוף הפסוק: **"הכוונה לסיפא דקרא: 'כימי השמים על הארץ' — והיינו מפני שבועה זו שנשבע, כדכתיב 'עוד כל ימי הארץ... לא ישבותו'."** כלומר, כשאנו קוראים קריאת שמע **"למען ירבו ימיכם וימי בניכם... כימי השמים על הארץ"**, יש לפי מדרש זה גם זכר לשבועת נח: עצם העובדה שיש עתיד לארץ, שיש מקום שבו יחיו בנינו אחרינו, ושסדר העולם עתיד להימשך — קשורה אל הברית שלאחר המבול. המבול איננו אפוא רק סיפור קדום על עולם שנחרב; **חיינו בעולם הקיים הם חיים בתוך ההבטחה שבאה בעקבותיו.**

גם **הקשת** נועדה, לפי המקורות שרבינו מביא, לא רק להיות סימן כלפי מעלה אלא לעורר **אותנו** לזכור. **הספר חסידים** שואל על לשון הכתוב: ונראתה הקשת בענן וראיתיה לזכור ברית עולם, ומה צורך לראייה כדי לזכור והלא אין שכחה לפני כסא כבודו כו' אם בעבור שלא יהא נשכח עניין המבול, נכתב בתורה ולא יהא שכוח מישראל, ואם תאמר בעבור האומות שאין להם תורה גם הם אינם מאמינים על התורה ואינם מאמינים שהיה המבול כו'... **אלא וראיתיה לזכור כדי שהצדיקים יזכרו ויברכו ברוך זוכר הברית כו' ונראתה הקשת וזכרתי ידעו העולם שאני זוכר, אבל הקב"ה אינו צריך כי אין שכחה לפניו אלא עושה שבני אדם יאמרו הוא זוכר** (ספר חסידים, כת"י, סי' תתשל"ד; בתורה שלמה, בראשית ט, אות צ"ב)

הקשת אפוא אינה באה להזכיר להקב"ה את הברית; היא באה **להכניס את הברית לתודעת האדם**. האדם רואה את הקשת, מברך **"זוכר הברית"**, ווזכר שהעולם שהוא חי בו איננו דבר מובן מאליו. עולם שלם כבר הגיע לנקודת חורבן, והקב"ה כרת ברית עם העולם המחודש שלא ישוב עוד מבול לכלות כל בשר. אבל זכרון המבול אינו רק מקור לבטחון ולתקוה; הוא גם תביעה. כאשר התורה מגיעה לדור הפלגה, בביאור לתורה שלמה בראשית יא ב מביא רבינו את לשון התנחומא: **"דור הפלגה לא למדו מדורות הראשונות." (תנחומא, נח יח)** ובבראשית רבה נאמר ביתר חריפות: **"לא הוה להון למילף מן קמאי, אתמהא... דור המבול מדור אנוש, דור הפלגה מדור המבול." (בראשית רבה לח, א)** כלומר: **איך ייתכן שלא למדו?** דור הפלגה חי אחרי המבול. הסיפור היה אמור להיות חלק מזכרונם. הם ידעו מה אירע לעולם שקדם להם — ואף על פי כן חזרו ובנו עולם שאינו לומד ממה שקדם לו. עצם אי־הלימוד מן החורבן נעשה חלק מן הביקורת עליהם.

[ז] כשהצדיק עצמו נעשה "אות הברית" — רשב"י והקשת

"ויאמר אלהים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם... לדרת עולם. א"ר יודן: 'לדרת' כתיב — פרט לשני דורות, לדורו של חזקיהו ולדורו של אנשי כנסת הגדולה. ר' חזקיה מוציא דורן של אנשי כנסת הגדולה ומביא דורו של רשב"י." (בראשית רבה לה, ב)

תורה שלמה, בראשית ט, אות ע"ה

חז"ל דורשים את הכתיב החסר **"לדרת"**: היו דורות שלא הוצרכו כלל לאות הקשת, מפני שעמדו בהם צדיקים גמורים. רש"י מפרש: **"שלא הוצרך להראות הקשת בימיהם, שצדיקים גמורים היו"**. רבינו אוסף בזה מסורות נוספות: דורו של חזקיהו, אנשי כנסת הגדולה, דורו של רשב"י, ואף ר' יהושע בן לוי — דורות שבהם לא נראתה הקשת, מפני שלא היו זקוקים לאות שתגן על העולם. ומתוך היסוד הזה מאיר רבינו מאמר סתום מאוד בפסיקתא דרב כהנא:

"ר' יהודא בן גיורי, ור' יצחק ורבנן הלכו לשמוע פרשת נסכים מר' שמעון בן יוחאי, וכשהיו שם ג' ימים אמרין: צריכין אנו למיסב רשותא. על קמא ודרש 'את קשתי נתתי בענן', אמר ר' שמעון בן יוחאי: 'הא סימנא דעלמא'. על תניינא ודרש 'ונראתה הקשת בענן', אמר ר' שמעון בן יוחאי: 'הא סימנא דעלמא'."
(פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח)
תורה שלמה, בראשית ט, אות פ"ד

כפי שהמאמר נדפס, הוא כמעט אינו מובן. בעת הפרידה מרשב"י דורשים שניים מן הבאים לפניו פסוק מן הקשת, ורשב"י כביכול מגיב: **"הא סימנא דעלמא" — זהו סימנו של העולם.** מה בא לומר בזה? ומה הקשר בין דרשת הקשת לפרידה מרשב"י? רבינו כותב: **"והנה המאמר כמו שלפנינו אין לו באור, מאי בעי רשב"י בהא דאמר 'הא סימנא דעלמא'."** המהרש"ב הציע שחסרה לפנינו דרשה שלמה. אבל רבינו מבחין בדבר קטן שהופך את כל המאמר: **"אבל באמת נראה דרק טעות קל יש כאן, והוא הנקודה שהציגו אחר תיבת 'בענן', וכן הראשי תיבות מהמאמר ארי"ש."** כלומר, **הנקודה אינה צריכה לעמוד אחרי המילים "את קשתי נתתי בענן"**, כאילו בזה נסתיימה הדרשה ורשב"י מתחיל עכשיו לדבר. וכן הראשי־תיבות **ארי"ש** אינם צריכים להתפרש **"אמר רבי שמעון"**. אלא כך צריך לקרוא את הדברים: אותו תלמיד דרש את כל הפסוק — **"את קשתי נתתי בענן והיתה לאות"** — ועל כך אמר **על רשב"י עצמו: "שרשב"י הוא סימנא דעלמא."** לא רשב"י אומר על הקשת **"זה סימנו של העולם"**; **התלמיד אומר על רשב"י שהוא עצמו סימנו של העולם**. ובלשון רבינו: **"והבאור הוא כן... שרשב"י הוא סימנא דעלמא עפ"מ דמבואר לעיל מאמר ע"ה, דבדורו של רשב"י לא נראתה הקשת, וע"ז הוא דקאמר דרשב"י הוא סימנא ואות דעלמא."**

זה מהלך נפלא: הקשת היא **"אות הברית"**, הסימן שהעולם נשמר מן המבול. אבל בדורו של רשב"י לא היה צורך בקשת — מפני שהצדיק עצמו נעשה כביכול **האות** המעיד שהעולם ראוי להתקיים. ורבינו מביא ראיה חזקה לקריאתו **ממדרש הגדול**, שבו הדברים כבר נאמרים בפירוש: **"את קשתי נתתי בענן — זה ר' שמעון בן יוחאי, דהוא סימני דעלמא."** מה שרבינו שחזר מתוך הנקודה וראשי־התיבות שבפסיקתא, נמצא כאן מפורש: **"זה רבי שמעון בן יוחאי"**. וביתר ביאור מביא רבינו את לשון הזוהר:

"את קשתי נתתי בענן... מכאן סימנא לחסידא זכאה דלא אתגלייא האי קשת ביומוי, ולא אצטריך עלמא ביומוי להאי אות. ומאן איהו? ההוא דבעא רחמי על עלמא ואתחזי לאגנא עלוי, כגון רשב"י, דלא אצטריך עלמא ביומוי להאי אות, דהא הוא אות סימנא בעלמא הוה, דלא הוה גזרה דאתגזר על עלמא לעילא דלא מבטל לה."
(זוהר, ויקרא טו ע"א)

כלומר: סימנו של **"חסידא זכאה"** הוא שאין הקשת נראית בימיו, מפני שהעולם אינו זקוק לאותו אות. ומי הוא? צדיק המתפלל על העולם וראוי להגן עליו — **"כגון רשב"י"**; עליו אומר הזוהר: **"דהא הוא אות סימנא בעלמא הוה"**. וכאן מתברר עד כמה מדויקת קריאתו של רבינו. מאמר שהיה נראה כמעט חסר פשר נעשה ברור על ידי **הזזת נקודה אחת ופתיחת ראשי־תיבות אחרת**; ומדרש הגדול והזוהר מאשרים את הקריאה כמעט מילה במילה. אבל מעבר לבירור הנוסח, יוצא מכאן רעיון גדול: הקב"ה נתן בעולם **אות** — הקשת — כדי להעיד שהברית עומדת והעולם נשמר. ויש דורות שבהם אין צורך באות שבשמים, מפני שיש בהם אדם שחייו עצמם נעשו **"סימנא ואות דעלמא"**.

[ח] הקשת — אות ברית שנבראה כבר ששת ימי בראשית

"נתתי — ששת ימי בראשית, לפי שאין כל חדש תחת השמש."
(בראשית רבה, מובא ברד"ק; תורה שלמה, בראשית ט, אות פ"א)

האם הקשת נבראה רק לאחר המבול, כאשר אמר הקב"ה לנח **"את קשתי נתתי בענן"**, או שמא היתה כבר חלק מסדרי הבריאה, ורק אז ניתנה לה משמעות חדשה של **אות ברית**? רבינו מביא מאמר שמצא הרד"ק בשם בראשית רבה, אף שלפנינו במדרש אינו מצוי: **"נתתי — ששת ימי בראשית, לפי שאין כל חדש תחת השמש."** הדיוק הוא בלשון **"נתתי"**: לא נאמר שהקב"ה *יצר עכשיו* את הקשת, אלא שהקשת כבר נתונה בעולם. ואכן, במשנה באבות נמנית הקשת בין הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, וכן מובא בפסחים. רבינו חננאל מפרש שם: **"וקשת, דכתיב 'את קשתי נתתי בענן'." (אבות ה, ו; פסחים נד ע"א; רבינו חננאל שם)** וכן כותב ר' יהודה ברצלוני בפירושו לספר יצירה: **"ומפני שיש מי שטועה ואומר קשת בימי נח נבראת — ולא היא, כי בערב שבת בין השמשות נבראת... והאי דקאמר 'את קשתי נתתי בענן' — נתתי כבר קאמר; 'והיתה לאות ברית' — מכאן ואילך."** כלומר, **הקשת עצמה קדומה; תפקידה כאות הברית מתחיל לאחר המבול.** גם במדרש הגדול מביא רבינו נוסח דומה. המדרש שואל כיצד שייך לדבר על בריאת הקשת אם נאמר **"אין כל חדש תחת השמש"**, ומשיב שהדברים כבר **"עלו במחשבה ששת ימי בראשית"**, והקב"ה ציווה על כוחות הבריאה **"שיהיו בעתם"**. מכאן מגיע רבינו אל דברי הרד"ק בשם רב סעדיה גאון, שמפרש את העניין בדרך טבעית ממש: **"הקשת שנתתי בטבע בענן יהיה לכם לאות, כי לעולם כשיכלה הגשם תראה הקשת... אבל בימי המבול לא נראתה הקשת, כי לא נכלה הגשם כל ארבעים יום וארבעים לילה."** לפי זה, אין צורך לומר שבימי נח אירע לראשונה פלא פיזיקלי חדש. הקשת היתה מאז ומעולם חלק מן הטבע, אלא שלאחר המבול קבע אותה הקב"ה להיות

אות: בכל פעם שתופיע לאחר הגשם, היא תזכיר את ההבטחה שלא יהיה עוד מבול לשחת את הארץ.

והרמב"ן כותב את הדברים בצורה מפורשת עוד יותר. הוא מביא את ההסבר הטבעי של היווצרות הקשת: **"ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים, שמלהט השמש באויר הלח יתהוה הקשת בתולדה, כי בכלי המים לפני השמש יראה כמראה הקשת... ולכן נפרש הכתוב 'אשר נתתי' — מיום הבריאה." (רמב"ן, בראשית ט, יב–יג)** זו נקודה יפה במיוחד: **עצם ההסבר הטבעי של הקשת אינו עומד בניגוד למדרש — אלא משתלב בו.** אם הקשת היא תופעה הנובעת מסדרי האור והלחות, ממילא מובן מדוע היא שייכת ל"מששת ימי בראשית". אין צורך לבחור בין "טבע" לבין "אות ברית". התופעה יכולה להיות טבעית לגמרי מצד אופן היווצרותה, ובאותה שעה לקבל מאת הקב"ה משמעות חדשה של ברית. רבינו מביא גם את דעת ה**אבן עזרא,** החולק וכותב: **"והנה נתתי עתה קשת בענן"** כלומר, לפי האבן עזרא יש מקום להבין שהקשת ניתנה אז לראשונה. נמצא שיש כאן מחלוקת אמיתית בין הראשונים. אבל הקו של הרד"ק, רב סעדיה והרמב"ן מתאים יפה למסורת שהביא רבינו מן המדרש: **הקשת איננה חידוש שלאחר המבול; היא חלק מן הבריאה עצמה, ורק תפקידה כאות מתחיל אז.**

וזה אולי עיקר היופי של הקטע: לא פעם אנו מדמיינים ש"נס" או "אות" חייבים להיות שבירה של הטבע. כאן יוצאת תמונה אחרת. הקב"ה יכול לקחת דבר המצוי ממילא בתוך חוקי הבריאה — אור, לחות, ענן וקשת — ולתת לו משמעות של ברית. **המדע מסביר כיצד הקשת נוצרת; התורה מלמדת מה היא אומרת.**

[ט] שבעים אומות — מי הם בני נח ולאן נתפזרו?

"בני יפת גומר ומגוג ומדי ויון ותובל ומשך ותירס." (בראשית י, ב) "גומר — גרממיא; מגוג — גותייא; מדי — כשמעה; יון — אוומוס; תובל — תייניה; משך — מוסייא; תירס — רבי סימון אמר פרס, ורבנן אמרי תרקא." (ירושלמי מגילה פ"א ה"ט)
תורה שלמה, בראשית י, אות ג

בכמה הערות קצרות רבינו פותח כאן לפנינו סוגיא שלמה שלא רגילים לעמוד עליה בלימוד הפרשה: בירור יוחסי האומות שבתורה, מי הם העמים הנזכרים, לאילו ארצות נתפזרו, מה היחס בין אומה, משפחה, מדינה, לשון וכתב, וכיצד משתנות בזה הגירסאות בין חז"ל, התרגומים והראשונים. מה שנראה תחילה כרשימת שמות יבשה של בני נח נעשה מתוך כך לפרשה שלמה בתולדות האומות שבתורה. חז"ל והתרגומים ראו בשמות הללו של פרק י מפתח לחלוקת האנושות שלאחר המבול, וניסו לזהות **איזו אומה ואיזו ארץ עומדת מאחורי כל שם.** מה דאיתא בירושלמי צוטט לעיל, ובבבלי נמצאת מסורת אחרת:

"גומר — זו גרממיא; מגוג — זו קנדיא; מדי — זו מקדוניא; יון — כמשמעו; תובל — זו בית אונייקי; משך — זו מוסיא; תירס — פליגי בה רבי סימאי ורבנן... תני רבי יוסף: תירס זו פרס." (יומא י ע"א)

רבינו מצרף גם את בראשית רבה ואת תרגום רב יוסף לדברי הימים, ומעיר: **"ויש בענינים אלו הרבה גרסאות שונות"**. אפילו בזיהוי אחד, כגון מגוג, הוא מציין *שבדקדוקי סופרים* נמצאות שבע גירסאות שונות. לכן רבינו מראה שאין לפנינו טבלה אחת פשוטה שבה כל שם מקראי מתאים בוודאות למדינה אחת. למי שרוצה לברר את הדברים בפרטות מפנה רבינו לשורה של ספרים שעסקו בזיהוי בני נח: **יוסיפון; פירוש האברבנאל לפרשת נח; תבואות הארץ, חלק ב פרק ה; ערוך השלם בערכי השמות; הגהות מהרש"ב לפסיקתא זוטרתי; וקסת הסופר על התורה.** כל אחד מן המחברים ניסה לברר לפי דרכו **"על איזה מדינות כוונו"** שמות התורה. רבינו אינו מסתפק בכל המקורות הידועים שעסקו בזיהוי האומות, אלא מוסיף מקור רחוק ונדיר במיוחד: **"ויש להעיר מגירסא חדשה שנמצא ב'עקטאן דמר יעקב' פ"א, שלא זכרוה כל המחברים הנ"ל: גומר זה גומר, מגוג זה שיטים, מדי זה מדי, יון זה מקדוניא, תבל זה טובר, משך זה מושכי, תירס זה תראסיה."** "עקטאן דמר יעקב" הוא חיבור אגדי קטן ונדיר, העוסק בין השאר בעשר הגלויות ובמסורות על גיור **הכוזרים**; פירוש שמו הוא בקירוב **"תלאותיו של מר יעקב"**. זהותו המדויקת של אותו מר יעקב אינה ברורה. החיבור נשתמר בכתב־יד, ואליקים כרמולי הוציאו לאור מכתב־יד שבפריז במאה הי"ט; לאחר מכן נדפס גם בתוך *אוצר מדרשים*. ודווקא כאן רואים עד כמה רחבה היתה רשת המקורות של רבינו. אחרי הבבלי והירושלמי, בראשית רבה, התרגומים, יוסיפון, האברבנאל, *תבואות הארץ* ושאר הספרים שעסקו בזיהוי בני נח — הוא עדיין מחפש ומוצא **אגדה צדדית וכמעט נשכחת**, ובה נוסח שלא נזכר אצל כל אותם מחברים: **"שלא זכרוה כל המחברים הנ"ל"**. לא מפני שכל זיהוי שם מוכרח להיות נכון, אלא כי **אצל רבינו אין כמעט מקור שהוא "רחוק מדי" אם יש בו אור נוסף על פסוק בתורה.**

אלא שגם עצם החשבון של **"שבעים אומות"** אינו פשוט. במקום אחר מביא רבינו:

"ויהיו בני נח היוצאים מן התבה שם וחם ויפת, זהו שאמר הכתוב יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. ויהיו בני נח יפת ובניו ט"ו, חם ובניו ל"ב, שם ובניו כ"ז, ומאלה נפצה כל הארץ, ע"ד היו, ולא נחלק העולם אלא לשבעים, יצב גבולות עמים, יעקב ובניו בירידתו למצרים שבעים היו, אמור מעתה שם וארפכשד, ושלח, ועבר, צדיקים היו ולא נכללו עם האומות."
(מדרש מ"ט מדות)
תורה שלמה, בראשית ט, אות ק"ד

לפי חשבון זה מופיעים בפרשה שבעים וארבעה, אלא שארבעה מהם — **שם, ארפכשד, שלח ועבר** — אינם בכלל שבעים האומות. רבינו מביא לעומת זאת נוסחאות אחרות: הוא מביא בשם 'מאור עינים', שבכתב־יד של פסיקתא דרב כהנא נמנו ליפת י"ד , לחם ל', לשם כ"ו ובסך הכל שבעים; בספר יוחסין נמנו **ע"ב משפחות**; והאברבנאל מנה **ע"ג**. נמצא שגם כאן צריך לברר מה בדיוק מונים: בני אדם, משפחות, אומות או החלקים שאליהם נחלק העולם. ובדיוק כאן מוסיף רבינו הערה חשובה. בילקוט ראובני הובא בשם **"מדרש"** מאמר "אומרים שם שנח ראה בעיניו י"ד אלפים, וארבע מאות אנשים, כולם מיוצאי חלציו"; אלא שרבינו מעיר שמקורו למעשה ב*שלשלת הקבלה*, ומזהיר: **"וכידוע אין כל דבריו לקוחים ממדרשים, כי אסף בחיבורו מספרים שונים אף דלאו דסמכא, וכן מה ששמע ממקורות שאין להם שום יסוד."** ממילא, כשמנסים לשחזר את מסורות הקדמונים על בני נח, לא די בכך שמקור מאוחר מציג דבר בשם "מדרש"; צריך לברר מאין הגיע ומה משקלו. ובהמשך הפרק פותח רבינו לפנינו תמונה רחבה עוד יותר:

אלה משפחת בני נח לתלדתם בגויהם, כל **המדינות** שחלקו בני נח לבניהם מאה וארבעה, כל **אייהם** תשעה וששים, כל **הלשונות** שנים ושבעים, כל **הכתבים** ששה עשר, **ליפת** מדינות ארבעה וארבעים, איים שלוש ושלשים, לשונות שנים ועשרים, כתבים חמשה ואלה הן, יבוסי, ורחומי, וקפרקי, יוני, ומדי. **לחם** מדינות ארבע ושלשים, איים שלוש ושלשים, לשונות ארבע ועשרים, כתבים חמשה ואלו הן פרסי, אגגי, אפירקי, וצרדי, ופקפילי. **לשם** מדינות ששה ועשרים, איים שלש ושלשים. לשונות ששה ועשרים, כתבים ששה ואלו הן, מצרי, הלבני, אשורי, עברי, כשדי, וגוטאזכי, **שם נטל כתב אחד יתר על אחיו והוא העברי שדיבר בו הקב"ה על הר סיני** (מדרש הגדול נח).

(תורה שלמה, בראשית י, אות ס"ד)

ועל מקורו של מאמר זה כותב רבינו: **"לא ידוע מקורו, ובודאי היה זאת לפניו במדרש חז"ל."** ומוסיף רבינו ש"מכאן מבואר **דעברית הוא לשון הקודש ולא אשורית** לא כמ"ש בפסקי תוס' מגילה פ"א סי' כ"ג כי אשורית להי"ק ולא עברית, ומה שקורין ללשון הקודש עברית משום אברהם שסיפר לשון עברי והוא לשון הקודש ונמסר לאשור שיצא מדור הפלגה."

לעילוי נשמת רבנו הגדול

הגאון רבי מנחם מנדל ב"ר יצחק פרץ כשר זצוק"ל

בעל ה"תורה שלמה" — נלב"ע כ"ז במרחשון תשמ"ד

לוקט, נערך ונתבאר בידי אליהו רפול, נכד לנכדת רבנו — ניו יורק

להערות ובירורים: EliyahuRaful@gmail.com