

מאמרי הרב אורי הולצמן



סוכות ♦ וזאת הברכה ♦ בראשית

תוכן:

סוכות

- [1] והיית אך שמח
[8] *בחודש השביעי תחוגו אותו
[20] מזמורי שיר המעלות וחג הסוכות

וזאת הברכה

- [28] וזאת הברכה אשר ברך משה

בראשית

- [33] *השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם
[41] *ותוצא הארץ דשא
[47] עץ הדעת - קין והבל

מאמרים המסומנים ב* מובאים מתוך הספר 'להתהלך'

נערך על ידי הרב אליעזר רובנוביץ

להצטרפות לרשימת התפוצה של שיעורי הרב אורי הולצמן

ניתן לשלוח דוא"ל לכתובת:

shiurimholzman+subscribe@googlegroups.com

להערות:

shiurimholzman@gmail.com

עיצוב ועימוד:

ארי יארמיש 0548400711

מאמרי הרב אורי הולצמן

חג הסוכות

וְהָיִיתָ אֶף שָׂמֵחַ

כל הלכות חג הסוכות, הישיבה בסוכה ונטילת ד' מינים, אינן מופיעות בתורה אלא בפרשת אמור. זאת, בשונה ממצוות חג הפסח המוזכרות פעמים רבות, כמעט בכל מקום שמוזכר החג. בסוכות אמנם, על אף שהחג עצמו כן מוזכר במקומות רבים: בפרשיות משפטים, כי תשא, פינחס וראה, מצוות החג אינן מוזכרות אלא בפרשת אמור. הנקודה הזאת מעלה תמיהה מיוחדת דווקא בפרשת ראה. כי שם בפרשת שלשת הרגלים, התורה מאריכה בכל הלכות חג הפסח: בדיני הקרבת הקרבן, במצות אכילת מצה ואיסור חמץ, וכן התורה מפרטת שם התורה את מצות ספירת העומר וחגיגת חג השבועות, ואילו דווקא בחג הסוכות התורה מזכירה את החג מבלי לפרט אף מצוה. דבר זה אומר דרשני!

ובאמת, לכשנבחון בפרשיית חג הסוכות שבפרשת אמור, נבחין, כי חג הסוכות נכתב פעמיים כאילו מדובר בשני חגים, ומצוות החג המיוחדות אינן מופיעות אלא בחלק השני:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לָהּ. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרְיבוּ אֹשֶׁה לָהּ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֹשֶׁה לָהּ עֲצֶרֶת הוּא כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. אֱלֹה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לִהְיוֹת לָהּ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דַּבֵּר יוֹם בְּיוֹמוֹ. מִלֵּבֶד שִׁבְתָּתָהּ וּמִלֵּבֶד מִתְּנוּחֵיכֶם וּמִלֵּבֶד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלֵּבֶד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לָהּ.

אָה בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאֵת הָאָרֶץ תַּחֲגֹגוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שִׁבְתָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁבְתָּתוֹן. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עָבֹת וְעֵרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם

לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים בְּשָׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַחֲגֹגוּ אֹתוֹ. בְּסֻכּוֹת תִּשְׁבּוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת. לְמַעַן יָדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מַעְדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. (ויקרא כג)

בכל אחד מחלקי הפרשה, מופיע החג בצורה אחרת:

בפרשייה הראשונה, נקרא החג "חַג הַסֻּכּוֹת", ומופיע הוא רק בתור מקרא קודש מבלי שום מצוה מיוחדת. כל מה שנאמר הוא רק - **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֹאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ. שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אֵשֶׁה לַה' בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֵשֶׁה לַה' עֶצְרָת הוּא כָּל מְלֹאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ**; איסור מלאכה והקרבת קרבנות.

בפרשייה השנייה אמנם, מופיע חג הסוכות בתור "חַג הָאֲסִיף": **בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ תַּחֲגֹגוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים**, ורק בפרשייה הזאת מוזכרות כל המצוות המיוחדות של חג הסוכות, השמחה לפני ה' עם הד' מינים והשיבה בסוכה.

מה פשר החלוקה הזאת? ומדוע כל הלכות החג אינן מופיעות אלא באותו חלק שני של הפרשה?

עוד יש לעמוד על הפתיחה המיוחדת של החלק השני בלשון "אָף" - **אָף בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וגו'**, לשון של הסתייגות. ממה היא ההסתייגות? גם פרשיית יום הכיפורים שבפרשה, פותחת באותה לשון - **אָף בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא וגו'**, וגם שם יש להבין מה עניינה.



פרשת המועדות שבפרשת אמור פותחת עם הכותרת - **מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי**, ואז פותח הפסוק - **אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם** את סדרת המועדים. נשים לב אל הלשונות "**אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי**", ו"**אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'**". לאור זאת, הרי שאם נחפש את חתימת הפרשה, נמצא אותה בפסוקים החותמים את החלק הראשון של פרשיית חג הסוכות - **אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ וכו'.**

מה שנראה אם כן, שמבחינת סדר המועדות של פרשת אמור, כאן הוא המקום לחתום ולסיים את מצות חג הסוכות ואת סדר המועדות כולו. פסוקי החתימה כתובים בצורה כזו כמי שבאים לחתום את פרשת המועדות כולה - **אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהִקְרִיב אֵשֶׁה לַה' עֲלֶה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ. מִלֵּבד שִׁבְתָּה ה' וּמִלֵּבד**

מִתְּנוּתֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל נְדָרֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל נְדָבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה'. כל מה שנוסף להיכתב בחלק השני של הפרשה, אינו שייך לסדר המועדות של פרשת אמור.

עלינו רק להבין כעת מדוע באמת אין פרשה זו שייכת לסדר המועדות? ואם כן, מדוע היא כן נכתבה כאן סמוך לפרשת המועדות?

ובכן, כפי שמסכם הכתוב את סדר המועדות - **אַלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אוֹתָם מִקְרְאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשָּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבֶח וְנִסְכִּים דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ;** פרשת המועדות של פרשת אמור באה לסדר את מקראי הקודש לעניין הקרבת הקרבנות.

כעת נבין מיד את החלוקה היסודית שבין שני חלקי הפרשה; כי בחלק הראשון לא נאמר אלא שהחג הזה הוא מקרא קודש לעניין הקרבת קרבנות - **תִּקְרְבוּ אִשָּׁה לַה', וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה'.** זה באמת שייך לסדר המועדות כשאר החגים שמקריבים בהם קרבנות: כך נאמר בחג הפסח שמקריבים את קרבן הפסח, וכן את שאר קרבנות החג - **וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה' שְׁבַעַת יָמִים.** וכך נאמר בחג השבועות - **וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה',** וכן - **וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שְׁבַעַת כֶּבֶשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפָר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילָם שְׁנָיִם וכו'.** וכך נאמר בראש השנה וביום הכיפורים - **וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה'.** בחלק השני של פרשיית חג הסוכות אמנם, אין מוזכר בו שום קרבן, אלא רק מצות נטילת ד' מינים וישיבה בסוכה. החלק הזה אינו משתייך לסדר המועדות של פרשת אמור.

ובאמת, לכשנתבונן בחלק השני של הפרשה, נראה כביכול, שהקטע הזה נלקח מתוך סדר הרגלים של פרשת ראה. שם, מתחילת הפרשה אנו מוצאים שוב ושוב את מצות השמחה לפני ה': **וְאָכַלְתֶּם שֵׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מַשְׁלַח יְדְכֶם אֹתָם וּבְתֵיכֶם (דברים יב, ז), וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֹתָם וּבְנֵיכֶם וּבְנִיתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאִמְהַתֵיכֶם וְהַלְוֵי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵיכֶם (שם, יב), וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל מַשְׁלַח יְדְךָ (שם, יח).** וכן בהמשך הפרשה במצות מעשר שני נאמר - **וְאָכַלְתָּ שֵׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וּשְׂמַחְתָּ אֹתָהּ וּבֵיתָהּ (שם יד, כו).** וכן בשלשת הרגלים המופיעים בסוף הפרשה, נאמר בחג השבועות - **וּשְׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ (שם טז, יא),** ואילו בחג הסוכות ישנה הדגשה יתירה על החגיגה והשמחה:

חַג הַסֻּכֹּת תַעֲשֶׂה לָּהּ שְׁבַעַת יָמִים בְּאַסְפָּה מִגְרָנָה וּמִיִּקְבָּה. וּשְׂמַחְתָּ בַחֲגֹהָ אֹתָהּ וּבְגִתָּהּ וּבְבִתָּהּ וּבְאִמְתָּהּ וְהַלְוֵי וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֱלֻמִּנָּה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיהָ. שְׁבַעַת יָמִים תַּחֲגֹג לָהּ אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' כִּי יִבְרַכָּהּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאוֹתֶיהָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ וְהִייתָ אֶף שָׂמֵחַ.

נראה אם כן, שאף הקטע בפרשתנו הבולט בו מאוד עניין החגיגה והשמחה לפני ה', שייך במהותו לסדר הרגלים של פרשת ראה. כשם שבפרשת ראה מופיע חג הסוכות בתור חג

האסיף - בְּאַסְפָּךָ מִגְרֶנְךָ וּמִקִּבְּךָ, כך בפרשתנו פותח החלק הזה עם הכותרת - **אָךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפָּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ** וכו'. וכן המילה המרכזית, החוזרת על עצמה חמש פעמים בקטע הזה היא - **"חג"**: **תַּחֲגֹזוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים... וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שְׁבַעַת יָמִים בְּשִׁנָּה חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַחֲגֹזוּ אֹתוֹ**. וכן מופיעה כאן המצוה המיוחדת של - **וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים**. הקטע הזה אינו שייך במהותו לפרשת המועדות של פרשת אמור. חג הסוכות המופיע בו אינו מופיע באותו מהלך של שאר המועדים המוזכרים בפרשה לעניין הקרבת הקרבנות, אלא במהלך של אכילה על שולחן המקום, ישיבה בצילא דמהימנותא וחגיגה של שמחה לפני ה'.

לכן פותח הקטע הזה בלשון הסתייגות - **"אך" בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי**. המועד הזה שונה במהותו מכל מה שהוזכר לאורך הפרשה. צורת קריאת הפרשה באה בצורה כזו: כי בכל מועד ומועד יש מקרא קודש לעניין הקרבת קרבנות... **אָךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי... תַּחֲגֹזוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים... וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים**. בחג הזה אין העבודה בדרך של הקרבת הקרבנות והתבטלות לפני ה', כי אם באכילה על שולחן גבוה ושמחה לפני ה', והעמדת החיים עצמם לחיים של עבודה לפני ה'.

לכן גם מופיע כאן החג בתור חג האסיף - **בְּאַסְפָּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ תַּחֲגֹזוּ אֶת חַג ה'**, לשמוח לפני ה' עם עצם החיים! עם היבול והפרנסה שהיטיב ה' עם הברואים. כשנאמר בפסוק - **וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן** וכו', הרי שהעבודה הזאת באה בהנגדה לעבודת חג הפסח, שם נאמר - **מִשְׁכּוֹ וְקָחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח** (שמות יב, כא). כאן לעומת זאת, אין לוקחים בהמה ומקריבים אותה, אלא רק לוקחים דברים מן הצומח ועומדים לפני ה' ושומחים - **וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים**. חז"ל בגמרא באמת הקישו את עבודת הלולב והדסים לעבודת הקרבנות:

א"ר אבהו אמר ר"א כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח (סוכה דף מה,א)

גם בפרשיית יום הכיפורים ישנה לשון הסתייגות - **אָךְ בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא**, אלא ששם ההסתייגות עודנה בתוך מסגרת פרשת המועדות, ולא מחוצה לה כמו בחלק השני של פרשיית חג הסוכות. גם ביום הכיפורים עיקר החג איננו בהקרבת הקרבנות, אלא כמו שממשיך הפסוק - **יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם יְעֻנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם**. רק אח"כ מוסיף הכתוב שגם - **וְהִקְרַבְתֶּם אֶתְּהָ לַה'**. עיקר קדושת יום הכיפורים הוא בשביל מצות העינוי שבו, ולא בשביל הקרבנות הקריבים בו. אכן אמנם, התורה לא הוציאה את יום הכיפורים מתוך מסגרת הפרשה, מפני שאף מצות העינוי הינה קרבן במובן

מסוים. לא באותה צורה של קרבן בהמה בהקרבת החלב והדם, אלא בביטול עצם מציאות החיים לפני ה'. וכן אמרו חז"ל בגמרא:

רב ששת, כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי [כאשר היה יושב בתענית אחר תפילתו היה אומר כך]: רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו, ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני.

(ברכות יז,א)

גם ביום הכיפורים קריאת הפרשה באה בצורה כזו: כי בכל המועדים המקרא קודש הוא לענין הקרבת קרבנות... **אף בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא ועניתם את נפשתיכם, והקרבתם אשה לה'.** ביום הזה, בשונה משאר המועדים, העבודה היא בהקרבת עצם הנפש על ידי מצות העינוי, וגם בהקרבת אשה לה' כשאר המועדות. העבודה של חג הסוכות אמנם, נמצאת מחוץ למסגרת הפרשה, מפני שהיא באמת עבודה מסוג אחר, לא בדרך של התבטלות אלא בדרך של חיים ושמחה.



שתי פנים ישנן לחג הסוכות. מצד אחד בפרשת פינחס אנו קוראים על ריבוי גדול של קרבנות בחג המסמלים את עבודת ההתבטלות, ומצד שני החג הזה הוא זמן שמחתינו, זמן של חגיגה ושמחה לפני ה' בעצם החיים וכאשר מודגש בפרשת ראה. שתי הפנים האלה שכביכול סותרות זו את זו, כרוכות וקשורות יחד, וכפי שבארנו פעמים רבות שדווקא במקום גילה שם תהא רעדה. חג הסוכות במהותו הוא חג של שמחה גדולה כמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות לולב: **אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות הייתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"** (פ"ח מהלכות לולב ה"ב). אך דווקא במקום של ריבוי שמחה צריך להקדים אליה את מימד הרעדה, היראה. לכן, דווקא בחג הזה, ציוותה התורה להרבות בקרבנות להקדים ולהעמיד את תנועת ההתבטלות והיראה ומתוכה לגשת לקראת השמחה.¹

1 ראה מאמרנו לפרשת שמיני (תש"פ) עוז וחדוה במקומו, שכך עשה דוד בפעם השנייה שהעלה את ארון ה' לעיר דוד - ויזבח שור ומריא. וכידוע, הסיפור הזה משמש מקור לצורת השמחה הראויה לפני ה' כמו שמציין הרמב"ם שם בסוף הלכות לולב, ע"ש.

פרשת חג הסוכות שבפרשת אמור מחולקת לשני חלקים, להציג את שתי הפנים האלה של החג; בחלק הראשון מוצג החג בתור חג של קרבנות - **שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אֶשָּׁה לָהּ**, ואילו בחג השני מוצג החג בתור חג של חגיגה ושמחה לפני ה'. בענינו נראה, שעל אף שהחלק השני של הפרשה באמת משתייך לפרשת ראה, התורה העתיקה את כל הפרשה עם כל מצוותיה מספר דברים, וסידרה אותה בתוך פרשיית חג הסוכות של ספר ויקרא. והטעם לכך שוב, כדי שבמקום **גילה שם תהא רעדה**; כדי שלא תעמוד תנועת השמחה היתירה מבלי היראה הקודמת לה.

כשנאמר בפרשת ראה - **שִׁבְעַת יָמִים תַּחַג לָהּ אֱלֹקֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' כִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹקֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֶׂה יָדֶיךָ וְהֵייתָ אֶךְ שְׂמֵחַ**, התורה כביכול מפנה את הקורא לפרשת אמור, שם מבואר כיצד יש לחגוג שמחה זו במצוות החג. כשם שבפרשת אמור פותח הקטע הזה בלשון **"אך"** להעמיד את עבודת חג הסוכות שהיא שונה במהותה משאר החגים, כך בפרשת ראה נאמר על חגיגת אסיפת הגורן והיקב - **וְהֵייתָ אֶךְ שְׂמֵחַ**; כי בחלק הזה של החג השייך לספר דברים, אין בו אלא עבודה של שמחה לפני ה'. נמצא, שבאמת מעיקרא הייתה הפרשה הזאת כתובה כביכול בפרשת ראה עם כל הלכות החג כשאר הרגלים, רק שהתורה העתיקה את הפרשה משם וסידרה אותה בתוך פרשיית חג הסוכות של ספר ויקרא.

והנה אמרו בגמרא:

א"ר אלעזר, הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות. (סוכה דף נה,ב)

אומות העולם, גם במצב הכי מתוקן שלהם, לעולם לא תהיה העבודה שלהם לפני ה' אלא בדרך של עבודת הקרבנות. כך אנו מוצאים בפסוקי הנביא בספר ישעיהו:

בְּיוֹם הַהוּא יִהְיֶה מִזְבֵּחַ לַה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִצְבֵּה אֶצֶל גְּבוּלָהּ לַה'. וְהָיָה לְאוֹת וּלְעֵד לַה' צִבְאוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם כִּי יִצְעֲקוּ אֶל ה' מִפְּנֵי לִחְצִים וַיִּשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרֹב וְהִצִּילָם. וְנוֹדַע ה' לְמִצְרַיִם וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם אֶת ה' בְּיוֹם הַהוּא וַעֲבָדוּ זֶבַח וּמִנְחָה וְנִדְרֵי נֶדֶר לַה' וְשִׁלְמוּ. וְנָגַף ה' אֶת מִצְרַיִם נָגַף וַרְפוּאָה וְשָׁבוּ עַד ה' וַנִּעֲתֶר לָהֶם וַרְפָּאֵם. (ישעיה יט, יט-כב)

הנביא כאן מתאר את המצב שגם הגויים יחזרו בתשובה ויבואו לידיעת ה'. ועם זאת, העבודה שלהם היא בבניית מזבח ומצבה והקרבת זבח ומנחה ונדרים. חז"ל מגלים, שהחלק הזה של חג הסוכות בעבודת הקרבנות, הוא כנגד העבודה של אומות העולם. החלק השני אמנם בעבודת השמחה, הוא המיוחד לעם ישראל בלבד.

שלושת הרגלים, הגם שלכל רגל ורגל יש את התנועה והעבודה המיוחדת של אותו

החג, לשלשתם יחד יש תנועה אחת: המתחילה ברגל הראשון, חג הפסח, עוברת דרך חג השבועות ומגיעה לפסגתה בחג הסוכות. בחג הפסח, מצות החג היא בהקרבת קרבן בהמה וזריקת דמו על המזבח. בחג השבועות, יום הביכורים, מצות החג עולה קומה בהבאת קרבן מנחה של שתי הלחם ובעקבותן שאר הביכורים², שמצוותם בתנופה לפני ה' בלבד ואף אינם עולים על גבי המזבח. בחג הסוכות, מגיעה מצות החג אל הפסגה העליונה של לקיחת הד' מיני צומח והשמחה והנענוע בהם לפני ה'³. אכן, כבר ברגל הראשון נמצא השורש לפסגת העבודה, כי אף קרבן הפסח הינו קרבן שלמים, ועיקר מצוותו אינו אלא לאכילה, **שלא בא מתחילתו אלא לאכילה** (משנה פסחים פ"ז מ"ד).⁴

2 ראה מפרשי המשנה ביכורים פ"א מ"ג ששתי הלחם הן ביכורים לביכורים.
 3 ראה סוכה לז,ב שמצות הנענועים וצורתן יש לה מקור מתנופת שתי הלחם. וזה כדברינו שמצוות אלו קשורות זו בזו וכולן חלק מאותה תנועה.
 4 וראה מאמרנו לפרשת החודש (תשס"ח) **ועבדת את העבודה הזאת** ["להתהלך" עמ' 555], שם הרחבנו.

בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי תַחֲגוּ אֹתוֹ

חג הסוכות¹

.....

בפרשת משפטים מצוה התורה לראשונה על חגיגת שלשת הרגלים:

שְׁלֹשׁ רָגְלִים תַּחֲגֹּל לִי בַשָּׁנָה. אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנֶי רִיָּקָם. וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסֵף בִּצְאַת הַשָּׂנָה בְּאֶסְפָּךָ אֶת מַעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.
(שמות כג, יד-טז)

מלבד פרשה זו, מופיע סדר המועדות בארבעה מקומות נוספים בתורה בכל אחד מן החומשים: בפרשיות - כי תשא, אמור, פינחס וראה [בפרשת כי תשא התורה חוזרת על הנאמר בפרשת משפטים כחלק מחידוש הברית עם ישראל אחר חטא העגל², ולענייננו נתייחס לפרשיות משפטים וכי תשא כחטיבה אחת]. במסגרת המאמר, ברצוננו להתמקד בעיקר בהבדל בין העולה בספר שמות [פרשת משפטים וכי תשא] לבין העולה בספר ויקרא [פרשת אמור].



שְׁלֹשׁ רָגְלִים תַּחֲגֹּל לִי בַשָּׁנָה - עוד לפני פירוט החגים ומשמעותם, מצווה התורה ציווי כללי כי שלש פעמים בשנה צריך להיות חג. זו היא צורתה של השנה היהודית. מיד לאחר מכן מתחילה התורה בפירוט החגים, והתורה מייחדת לכך שני פסוקים - הפסוק הראשון מוקדש כולו לרגל הראשון הוא חג המצות - אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנֶי רִיָּקָם. הפסוק השני כולל בו את שני החגים האחרונים - וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסֵף בִּצְאַת הַשָּׂנָה בְּאֶסְפָּךָ אֶת מַעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה. נשים לב עוד, כי בחג המצות התורה מרחיבה ומפרטת את משך זמן החג - "שִׁבְעַת יָמִים", את מצות החג - "תֹּאכַל מִצּוֹת", וכן גם את סיבת החג - "כִּי בּוֹ יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם"³. בשני

- 1 מאמר זה משלים אל המאמר מועדי החודש השביעי. אם ישנן כפילויות בין המאמרים, הן נובעות מטבע איכת הדברים בספר זה.
- 2 על כך יש לייחד מאמר בפני עצמו.
- 3 התורה חזרה על פרטי חג המצות על אף שכבר לימדה אותנו כל זה בפרשת בא.

החגים האחרונים אין התורה מזכירה אלא את עצם קיומם של חגים אלו בזמנם, מבלי לתת שום תוספת ביאור והרחבה.

התמונה העולה בפרשה זו, כי חג המצות הוא החג העיקרי, ושני החגים האחרים נטפלים אליו. מטעם זה התורה חותמת את הפסוק הראשון של חג המצות ב-"ולא יראו פני ריקם", היא החובה לעלות לרגל עם קרבן עולה בידו. על אף שמצוה זו שייכת לכל שלשת הרגלים, בפרשת משפטים עיקר הדגש הוא על חג המצות בלבד. את אותו הדבר אנו מוצאים גם בפרשת כי תשא; כי רק לאחר שנאמר "ולא יראו פני ריקם" בחג המצות, התורה כוללת בפסוק אחד את שני החגים - **וְחַג שִׁבְעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בְּכוּרֵי קִצִּיר חֲטִיִּם וְחַג הָאֶסִּיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה** (שם לד, כב). ולעומת זאת בפרשת ראה, הפסוק "ולא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקִם" נאמר בסוף הפרשה לאחר כל שלשת הרגלים⁴. וכן בפרשה זו כל חג מקבל פרשה בפני עצמה.

בפרשת אמור, אנו נמצא תמונה אחרת לחלוטין. בפרשת אמור יש פירוט נרחב על כל דיני המועדים יותר משאר המקומות בתורה. ובעיקר, בכל הנוגע לעניין חג הסוכות, פרשת אמור היא הפרשה המרכזית בתורה; כל מצוות חג הסוכות - נטילת ד' מינים והשיבה בסוכה, אינן מופיעות במקום נוסף בתורה אלא בפרשת אמור בלבד [זאת לעומת חג הפסח, שמצוותיו והלכותיו מופיעות פעמים רבות, במקומות הרבים בהם מזכירה התורה את חג הפסח]. ואף על פי כן, הגם כי פרשת המועדות שבפרשת אמור היא הפרשה העיקרית בתורה לעניין המועדות, דווקא בעניין חג הפסח - החג החשוב של ספר שמות - בפרשה זו, התורה ממעטת מאוד בהתייחסות אליו, וכאשר נראה בסמוך.

סדר המועדות בפרשת אמור נפתח בחג הפסח:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם. בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לֵה'. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמִּצּוֹת לֵה' שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה לֵה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.

(ויקרא כג, ד-ח)

בפרשה זו יש דבר נפלא, כי מתוך כל המקומות שמזכירה התורה את חג המצות, זהו

4 הלומד את פרשת משפטים בלבד, יוכל לחשוב, כי לאחר שהביא אדם קרבן ראייה בחג המצות שוב אינו חייב להביא גם בחג השבועות ובחג הסוכות, שעליהם לא נאמר הפסוק הזה וטפלים הם לחג המצות. אכן מאחר שבפרשת ראה פסוק זה נאמר בסוף כל שלשת הרגלים, הרי למדנו כי בכל רגל חייב אדם להביא קרבן ראייה בפני עצמו. מהרב לייב מינצברג זצ"ל.

המקום היחיד בו "יציאת מצרים" אינה מוזכרת בהקשר של חג המצות. יציאת מצרים היא מרכז החג בחג המצות. ולכן, בכל מקום בו מזכירה התורה את חג המצות מוסיפה התורה להסביר גם את סיבת החג, מבלעדי זה הרי החג נטול משמעות. ואף על פי כן, בפרשת אמור אין בחג המצות איזכור ליציאת מצרים. יציאת מצרים כן מוזכרת בפרשת אמור - אבל בחג הסוכות - לַמַּעַן יִדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (שם, מג). נראה, כי התורה העבירה את עניין זכירת יציאת מצרים מחג המצות אל חג הסוכות. דבר זה אומר דרשני.

כמו כן, נוכל לראות עוד, כי ישנם הדגשים נוספים בפרשה הנעדרים דווקא מפרשיית חג המצות. הפסוק - "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם" המורה על קביעות החג במרחב המקום והזמן, מופיע ארבע פעמים [בשינויים קלים] כחתימה לפרשיות המועדות: בקרבן העומר, בחג השבועות, ביום כיפור ובחג הסוכות. את פרשיית חג המצות לא חתמה התורה בפסוק זה⁵.

משפט נוסף הנוכח בפרשת אמור הוא - "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה", המורה על נוכחותו וחשיבותו של היום: כך נאמר בקרבן העומר - וְלַחֵם וְקִלִּי וְכִרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה" עַד הִבִּיאֲכֶם אֶת קִרְבֶּן אֱלֹקֵיכֶם (שם, יד). וכן בחג השבועות - וְקִרְאתֶם "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה" מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם (שם, כא). בפרשיית יום הכיפורים משפט זה מופיע שלוש פעמים! בשלשה פסוקים בזה אחר זה - וְכָל מַלְאכָה לֹא תַעֲשׂוּ "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה" כִּי יוֹם כְּפָרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹקֵיכֶם. כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תַעֲנֶה "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה" וְנִכְרְתָה מֵעַמִּיהָ. וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מַלְאכָה "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה" וְהֶאֱבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקְרַב עַמִּיהָ (שם, כח-ל). התורה נותנת הדגשה יתירה דווקא על יום הכיפורים. ושוב, בחג המצות משפט זה נעדר [אולם בכאן, גם בחג הסוכות לא נאמר משפט זה].

המקום הראשון בו נצטוונו על מצוות חג המצות הוא בפרשת בא, בפרשת "החודש הזה לכם". כל שלשת הדברים עליהם עמדנו כי נעדרים הם בפרשת אמור מפרשיית חג המצות, אכן מופיעים הם בפרשת בא - וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי "בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה" הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם "מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה "לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם" (שמות יב, יז). כאן אנו מוצאים את ה"בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה", את איזכור יציאת מצרים, וכן את המשפט "לדורותיכם חוקת עולם". הפסוק הזה, מדגיש יותר את היעדרם של

5 יש להעיר, כי גם בפרשיית יום הזיכרון, הוא ראש השנה, אין את החתימה הזאת. אכן, מכאן יש חיזוק נוסף אל הדברים שכתבנו במאמרו הקודם מועדי החודש השביעי, כי יום הזיכרון אינו חג העומד לעצמו, כי אם הכנה לחג העומד במרכז החודש. וראה עוד להלן מה שיבואר בזה.

אלו מפרשת אמור. כל זה מוכיח את ההבחנה עליה עמדנו, כי בפרשת אמור ממעטת התורה בהתייחסות לחג המצות.

פסוק נוסף העומד במרכז הפרשה בפרשת בא, הוא הפסוק - **וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תַּחֲגֹהוּ**⁶ (שם, יד). שלש פעמים מופיעה המילה "חג" בפסוק הזה. בפרשת בא, ה"חג לה" הוא בחמשה עשר לחודש הראשון, אז חוגגים בני ישראל לה' שהוציאם ממצרים. בחג הזה בא לידי קיום מה שנאמר - **שְׁלַח אֶת עַמִּי "וַיַּחְגּוּ" לִי בַמִּדְבָּר** (שמות ה, א).

אולם, כשלומדים את פרשת אמור, הרי אנו שוב מוצאים את הפסוק הזה; לא בחג המצות, כי אם בחג הסוכות - **וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שְׁבַעַת יָמִים בְּשָׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַּחֲגֹהוּ אֹתוֹ** (ויקרא כג, מא). הפסוק הזה חוזר ממש על הפסוק שבפרשת בא, יחד עם המילה "חג" שלש פעמים. שם בחג הסוכות, ישנו פסוק נוסף המשמש כעין פתיחה - **אֶךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפֹּכֶם אֶת תְּבוּאוֹת הָאָרֶץ תַּחֲגֹהוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן שְׁבַתוֹן וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי שְׁבַתוֹן** (שם, לט). בפסוק הזה שוב מופיעה המילה "חג" שתי פעמים [סה"כ חמש פעמים בפרשה כולה⁷]. כל זה מוביל אותנו אל המסקנה, כי בספר ויקרא, העבירה התורה את המרכזיות והחשיבות מן החודש הראשון אל החודש השביעי. בספר שמות, ה"חג לה" הוא בחודש הראשון, ואילו בספר ויקרא אומרת התורה - **בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַּחֲגֹהוּ אֹתוֹ**, אותו **חג לה'** עליו למדנו בספר שמות, יש לחגוג אותו בחודש השביעי⁸. מכאן ואילך, בכל מקום שמוזכר סתם "חג" הכוונה היא לחג הסוכות. כך נאמר בספר מלכים - **וַיִּקְהְלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בִּירַח הָאֲתָנִים "בַּחֹג" הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי** (מלכים א ח, ב), וכן במשנה משתמשים חז"ל במילה "חג" ככינוי לחג הסוכות [ראה ראש השנה פ"א משנה ב, ובחג נידונין על המים].



- 6 כאן שוב מופיע "חוקת עולם לדורותיכם" בפרשת בא.
- 7 בפסוק הזה, עוד נקרא חג הסוכות "חג ה'", זאת מעבר ל"חג לה'" שנאמר בחג המצות ובפסוק האחר שבחג הסוכות.
- 8 כעת נוכל להוסיף, כי גם מה שנאמר בתחילת הפסוק בפרשת בא - **וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן**, יש לו רמז בפרשת אמור - **בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יְהִיָּה לָכֶם שְׁבַתוֹן "זִכְרוֹן תְּרוּעָה" מִקְרָא קֹדֶשׁ** (ויקרא כג, כד) - יום הזיכרון. וכן מה שנאמר בפסוק הבא בפרשת בא - **כִּי כָל אֶחָד חֲמִיץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל** (שמות יב, טו), יש לו מקבילה בפרשת אמור - **כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תֵעָנֶה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמִּיהָ** (ויקרא כג, כט).

המעבר הזה מן החודש הראשון אל החודש השביעי, כרוך וקשור אל החלוקה היסודית שבין ספר שמות לספר ויקרא:

בסוף ספר שמות אנו קוראים על עשיית המשכן והקמתו. בפרשת פקודי אומר ה' למשה - **בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ תָּקִים אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד** (שמות מ, ב). את המשכן, מקום ההתוועדות של הקב"ה עם בני ישראל, אומר ה' להקים באותו החודש. בו חוגגים את החג לה', הוא הזמן המתאים לחגוג ולשמוח את שמחת הקמת המשכן. כפי שאנו מבארים תדיר, בספר שמות תפקיד האדם הוא להתבטל לנוכח גדלות ה' ולעבוד אותו על ידי העמידה מרחוק. לאורך ספר שמות, ה' משנה את סדרי העולם ומראה כוחו וגדולתו בניסי יציאת מצרים, קריעת ים סוף ומעמד הר סיני. תפקיד בני ישראל הוא לעמוד מרחוק, לראות ולהחריש. בספר שמות, אין אנו לומדים עדיין על קשר קרוב עם ה' ועמידה לפניו. גם לאחר עשיית המשכן בסוף הספר, הרי הפסוקים החותמים את הספר מונעים את כניסת האדם לתוך המשכן - **וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעֶנָן וְכָבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן** (שמות מ, לה), המשכן עודנו מיועד לה' לבדו.

כך היה גם בתחילת ספר ויקרא, כפי שנאמר בפרשת שמיני אודות היום השמיני הוא אותו יום באחד לחודש הראשון - **וַתֵּצֵא אִשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וְיֵרָא כָּל הָעַם וִירְגוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם** (ויקרא ט, כד), אש ה' יורדת על המזבח החיצון והעם עומד ורואה מבחוץ ונופל על פניו. כעין מה שמתואר במעמד הר סיני - **וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עֹשֵׂן וִירָא הָעָם וַיִּנְעוּ וַיַּעֲמֵדוּ מֵרָחֹק** (שמות כ, יד), אם כי בכאן לא עמדו העם מרחוק, אך עדיין כל הקשר עם ה' לא היה אלא בחוץ ללא שום גישה של קירבה פנימה.

נדב ואביהו לא הסתפקו בצורה כזאת של קשר עם הקב"ה, חפצים היו בקשר של "קירבה", וכבר באותו היום נכנסו פנימה והתקרבו - **וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נָדָב וָאֶבִּיהוּא אִישׁ מִחֻמָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמֻהָ עָלֶיהָ קִטְרֶת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם. וַתֵּצֵא אִשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה'** (ויקרא י, א-ב). באחד לחודש הראשון הקירבה אל ה' מביאה מוות, על זה נאמר - **בְּקִרְבִּי אֶקְדָּשׁ וְעַל פְּנֵי כָּל הָעָם אֶכְבֵּד** (שם, ג) וכמו שנאמר בפרשת תצווה - **וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי** (שמות כט, מג).

כל ספר ויקרא מכוון להדריך את האדם פנימה אל המשכן אל קודש הקדשים. את התיקון לחטא נדב ואביהו אנו לומדים בפרשת אחרי מות - **וַיִּדְבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי ה' וַיָּמָתוּ... בְּזֹאת יָבֵא אֶהֱרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ...** (ויקרא טז, א-ג). בספר ויקרא נפתח השער ליצירת הקשר והעמידה לפני ה', דרכו נכנסים

כדי לגשת אל העבודה הנשגבה של הפיכת החיים עצמם לעבודה לפני ה', עליה אנו לומדים בספר במדבר.

בפרשת אחרי מות, לאחר פרשיות ההרחקה מן המאכלות אסורות והטומאות, אנו לומדים את הסדר המיוחד של עבודת יום הכיפורים. אך מלבד כל זאת, יש גם שינוי בתאריך; כאן לראשונה אנו לומדים על עבודת ה' בחודש השביעי:

וְהִיְתָה לָכֶם לַחֲקֵת עוֹלָם "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי" בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תַּעֲנֶנּוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְכָל מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם. כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֵר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ. שִׁבְתְּכֶם שָׁבוֹתוֹן הִיא לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֲקֵת עוֹלָם.

(שם, כט-לא)

בחודש השביעי יכול האדם לעמוד לפני ה' על ידי הטהרה והכפרה מן החטא. נשים לב, כי הפסוקים המלמדים על עבודת ה' בחודש השביעי נפתחים במילים "וְהִיְתָה לָכֶם לַחֲקֵת עוֹלָם", וחותמים במילים "חֲקֵת עוֹלָם". כאן חל המעבר מן החודש הראשון עם הדגש על חג המצות, אל החודש השביעי עם הדגש על חג הסוכות. מזה הטעם, המילים "חוקת עולם" נעדרים מפרשיית חג המצות בפרשת אמור. בספר ויקרא, החודש השביעי הוא החודש המרכזי.

מיד לאחר החידוש של פרשת אחרי מות, סדרה התורה מחדש את סדר המועדות, רק הפעם במהלך החדש עם הדגשה על מועדי החודש השביעי. נוכל כעת להבין היטב, מדוע בפרשת אמור ישנה הדגשה יתירה דווקא על יום הכיפורים, בו נאמר בשלשה פסוקים בזה אחר זה המילים "בעצם היום הזה". יום הכיפורים הוא החג של ספר ויקרא. [ניתן לומר, כי התורה העבירה את ה"בעצם היום הזה" של ראש השנה ושל חג הסוכות לתוך פרשיית יום הכיפורים, מפני שהוא החג המרכזי בספר הנוטן משמעות לשני החגים שסביבו].

עם החידוש הזה, כשבנה שלמה המלך את בית המקדש, מסופר בספר מלכים א פרק ח:

אֲזַיְקָהּ לְשִׁלְמָה אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל רְאֵשֵׁי הַמִּטּוֹת וְשִׂאֵי הָאֲבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה יְרוּשָׁלַם לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' מֵעִיר דָּוִד הִיא צִיּוֹן. וַיִּקְהְלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל "בִּיְרַח הָאֲתָנִים בְּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי"...

תחילת הפרק

וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בָּעֵת הַהִיא אֶת "הַחֹג" וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבֹא חֶמֶת עַד נָחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ "שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבַּעַה עָשָׂר

סיום הפרק

יֹאמֶר יְהוָה בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי שְׁלַח אֶת הָעָם וּבִרְכוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֵּלְכוּ לְאַהֲלֵיהֶם שְׂמִיחִים
וְטוֹבֵי לֵב עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְדָוִד עַבְדּוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ.

כפי שראינו בסוף ספר שמות, שאת שמחת הקמת המשכן יש לחגוג באותו החודש בו חוגגים את החג לה', כך גם את שמחת בניית המקדש חוגג שלמה "בחג". אלא שכאן, היה זה כבר לאחר שלמדנו אודות החידוש של ספר ויקרא, ולכן אומר הנביא "הוא החודש השביעי"⁹. באותה השנה, מכיוון שהיו להם שתי שמחות יחד - של בניין הבית ושל חג הסוכות, חגגו ישראל את החג "שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום", השמחה של בניין הבית הצטרפה לחגיגת חג הסוכות.



החודש השביעי מביא עמו את העבודה של ספר ויקרא, בחודש השביעי נכנס האדם אל הקודש פנימה. מכאן באה התורה והעתיקה את התאריכים של החודש הראשון והטילה אותם על החודש השביעי, אלא שהפעם במהלך החדש של הקירבה והעמידה לפני ה'.

במאמרים אחרים הראינו¹⁰, כיצד שלשת התאריכים שהיו מרכזיים בזמן יציאת מצרים בחודש הראשון, יש להם הקבלה בחודש השביעי: בראשון לחודש, בעשירי לחודש ובחמשה עשר בו. כך היה בזמן יציאת מצרים: פרשת החודש הזה לכם ראש חודשים (שמות יב, ב) נאמרה בראשון לחודש. התאריך השני הוא - בעשירי לחודש הזה ויקחו להם איש ששה לבית אבית ששה לבית (שם, ג). והתאריך השלישי הוא - והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים (שם, ו).

במקביל לכך, בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש (ויקרא כג, כד) - ראש השנה. אף בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם וענייתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה' (שם, כז) - יום כיפור. בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה' (שם, לד). אף בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספתכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים (שם, לו) - חג הסוכות.

שלשת החגים האלו שבחודש השביעי, מקבילים אל תהליך ההתקרבות המתואר

9 יש לדייק, כי לא נאמר "בחודש השביעי" כי אם "הוא החודש השביעי", החודש כולו הוא חודש

החג, וכאשר בארנו במאמרנו הקודם מועדי החודש השביעי.

10 ראה מאמרנו מועדי החודש השביעי.

לאורך ספר ויקרא: האחד בחודש הוא ראש השנה, מקביל לתחילת ספר ויקרא, שם עודנו עומד הספר באחד לחודש הראשון בו תפקיד האדם הוא להתבטל לפני ה', וכאשר בארנו לעיל. במאמרים אחרים¹¹ גם הראינו, כיצד בתחילת ספר ויקרא הקרבן העיקרי הוא קרבן העולה, הוא הקרבן המסמל את ההתבטלות המוחלטת וההתמסרות לה'. בסוף הספר לעומת זאת, בפרשת קדושים, הופך קרבן השלמים להיות הקרבן המרכזי, הוא הקרבן המסמל את שותפותו של האדם וקרבנו לה'.

בראש השנה עודנו עומד האדם מרחוק ומקבל עליו עול מלכות שמים, עיניו נשואות להיזכר לפני ה' ובכך להיושע¹². עם זאת, כבר בראש השנה מתחיל האדם את תהליך הכניסה אל הקודש פנימה. כך אמרו חז"ל במסכת ראש השנה (כו,א) על השופר - כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי.

העשירי לחודש הוא יום הכיפורים מקביל אל מרכז ספר ויקרא. כפי שהראינו, החידוש של ספר ויקרא נמצא בפרשת אחרי מות, והוא הציר המרכזי עליו סובב כל מהלך הספר. היום הזה, יום הכיפורים, מקביל אל היום העשירי בניסן בו נצטוו ישראל במצות - **מִשְׁכּוֹ וְקֹחוֹ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם וְשִׁחְטוּ הַפֶּסַח** (שמות יב, כא). המצוה הזאת, היא ההכנה שהייתה נדרשת מאת בני ישראל באותה התקופה לקראת החמשה עשר בחודש. חז"ל¹³ דרשו על הפסוק הזה - **משכו ידיכם מעבודה זרה**, היא הכנת הנפש הטמונה במצוה זו. היום העשירי בחודש, הוא היום בו מכין האדם את עצמו אל פסגת העבודה בחמשה עשר בחודש. ביום הכיפורים, מטהר האדם את עצמו ועומד לפני ה', בזה הוא מכין את עצמו אל פסגת העבודה בחמשה עשר לחודש, לשמוח לפני ה' בחג הסוכות.

החמשה עשר בו הוא חג הסוכות, מקביל לפרשת קדושים הבאה מיד אחר פרשת אחרי מות. בפרשת קדושים, האדם עצמו מתקדש בקדושת השכינה וכל מציאות חייו הרגילים מתקדשים להיותם חיים של עבודה לפני ה'. הקרבן העיקרי בפרשת קדושים הוא קרבן השלמים, בו עיקר המצוה הוא אכילת הבשר בירושלים לפני ה'¹⁴. בחג הסוכות נצטוו ישראל במצות - **וְשִׂמַּחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים** (ויקרא כג, מ), **וְשִׂמַּחְתָּ בַּחֲגֹךָ** (דברים טז, יד), **וְהָיִיתָ אֶךְ שִׂמַּח** (שם, טו). השמחה לפני ה' מסמלת כי הקב"ה נוכח ונמצא בתוך החיים הרגילים; האדם עובד לפרנסתו, רואה ברכה, ועמה הוא בא לשמוח לפני ה'.

11 ראה מאמרנו לפרשת קדושים (תשע"ט) **וכי תזבחו זבח שלמים לה'** לעיל עמוד 328.

12 כמו שכתוב - **וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם** (במדבר י, ט).

13 ראה מכילתא שם.

14 ראה מאמרנו לפרשת אמור (תשע"ט) **ואיש כי יקריב זבח שלמים לה'** לעיל עמוד 332.

בהסתכלות רחבה יותר, שלשת המהלכים האלה מקבילים לספרים - שמות, ויקרא ובמדבר. כפי שבארנו לעיל, ספר שמות מביא עמו את המהלך הראשון, מהלך של התבטלות ועמידה מרחוק - מקביל לראש השנה. ספר ויקרא מעמיד את האדם לפני ה' על ידי הכפרה והטהרה מן החטא - מקביל ליום כיפור. בספר במדבר קדושת השכינה פורצת את גבולות המקדש ושורה על מחנה ישראל והופכת את החיים בעצמם לחיים של עבודה לפני ה'¹⁵.

בספר במדבר עוד אנו לומדים על סוד הנבואה, כיצד ה' בא ומשרה שכינתו על האדם¹⁶. גם חג הסוכות הוא החג ממנו שואבים רוח הקודש, כפי שהביאו התוספות (סוכה ג,ב) מן הירושלמי (סוכה פ"ה ה"א). וז"ל בד"ה **חד תני שואבה**:

בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש, שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב "ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה'", ומייתי עובדא דיונה בן אמיתי שהיה מעולי גלים ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה.

ספר ויקרא, הוא הספר בו חל המעבר מן המהלך של ספר שמות לתוך המהלך של ספר ויקרא ועד המהלך של ספר במדבר. מטעם זה, תחילתו נפתח כהמשך לספר שמות, וסופו חותם בתחילת המהלך של ספר במדבר. אולם עיקר הספר ומרכזו סובב סביב פרשת אחרי מות, בעמידה לפני ה' באמצעות הטהרה וכפרה מן החטא.



חג האביב בחודש הראשון, מסמל את החגיגה על מעשי האלוקים. בתחילת השנה, עוד לא הספיק האדם לפעול ולעשות את חלקו, הבריאה כולה טרייה במעשיו של האלוקים הבורא. כך אמרו חז"ל בגמרא ברכות (מג,ב):

אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם.

גם הגאולה אותה חוגגים בחודש ניסן היא הגאולה אותה עשה ה' לבדו. בפרשת ראה נאמר - **שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה** (דברים טז, א). התיבה "לילה" שנאמרה בסוף הפסוק נראית

15 השמחה הגדולה הפורצת בחג הסוכות נלמדת דווקא מספר דברים [פרשת ראה], ויש עוד להעמיק ולהרחיב בענין זה.

16 ראה מאמרנו לפרשת בהעלותך (תשע"ט) **אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות**, עמוד 407.

מיותרת, שהרי במה מוסיפה העובדה שיציאת מצרים הייתה בלילה על שמירת חג האביב? אולם כאשר נתבונן נשים לב, כי בסיפור היציאה התורה מדגישה מאוד את היותה בלילה.

בפרשת בא מתארת התורה את מכת בכורות:

וַיְהִי בַחֲצִי הַלַּיְלָה וַה' הִכָּה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרָעָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסֵּאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֶּׁבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֶמְהָ. וַיָּקָם פְּרָעָה לַלַּיְלָה הוּא וְכָל עַבְדָּיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צָעָקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם כִּי אִין בֵּית אֲשֶׁר אִין שָׁם מָת. וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עַבְדֵּי אֶת ה' כְּדָבָרְכֶם.

(שמות יב, כט-לא)

עוד שם:

לַיֵּל שְׁמֹרִים הוּא לַה' לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַה' שְׁמֹרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם.

(שם, מב)

חמש פעמים מופיעה המילה "לילה" בפרשת יציאת מצרים.

ובכן, הלילה מסמל שוב את הזמן האלוקי הבלעדי, בעוד שהיום הוא הזמן הנותן מרחב גם לאדם. באור היום יכול האדם לפעול ולעשות ולשלוט, ואילו בלילה החשך¹⁷ האדם מוגבל ואין לו יכולת עשייה ושליטה. כשנאמר - **כִּי בַחֲדָשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָה ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה**, כוונת התורה בזה, שהייתה היציאה כולה מעשה אלוקי ללא שותפות מצד האדם¹⁸.

בפרשת בא, בסוף סיפור היציאה, חותמת התורה בפסוק - **וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיאָה ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאֹתָם** (שמות יב, נא), ה' הוא זה שפעל והוציא את ישראל ממצרים. את הדבר הזה עלינו לזכור על ידי מצות אכילת המצה וכמו שכתוב - **וּשְׁמֹרְתֶם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** (שם, יז). כפי שניתן לראות, הפסוק הזה מקביל אל הפסוק המוזכר לעיל. על העניין הזה חוגגים את חג המצות בחודש האביב.

אכן ישנו חג נוסף אותו חוגגים על יציאת מצרים, הוא חג הסוכות - **לְמַעַן יִדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** (ויקרא כג, מג). לפי הפשט נראה ברור, כי בפסוק הזה מתייחסת התורה אל הנאמר בפרשת בא ביציאת

17 כפי שהיה לאורך השנים עד לפני כמאה וחמישים שנה.

18 עוד עמנו להרחיב בעניין הזה.

מצרים - וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעְמֶסֶס סִכְתָּה (שמות יב, לז). כשלומדים את הפרשייה הזאת בפרשת בא, הרי ששם אנו מוצאים שוב פסוק דומה למה שראינו לעיל בסמוך - **וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בַעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה יֵצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** (שם, מא). אכן יש הבדל ביניהם; כי בניגוד למה שנאמר בפסוק המוזכר לעיל **"הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים"** - ה' הוא שהוציא ובני ישראל היו סבילים לחלוטין, בפסוק הזה נאמר **"יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים"** - המילה **"יצאו"** יש בה משמעות לשותפותם של ישראל עם הקב"ה כביכול בעצם היציאה לחירות.

אם בחג המצות חוגגים את מעשי ה' במכת בכורות והוצאת בני ישראל ממצרים, הרי שבחג הסוכות חוגגים את החלק בו נטלו ישראל שותפות ויצאו ממצרים בעצמם. כעת נבחין, כי כשנאמר בפסוק **"הוציא ה' את בני ישראל"**, נאמר **על "צבאותם"** - הצבאות שלהם. כמו כן גם בפסוק המוזכר במצות מצה נאמר **הוצאתי את "צבאותיכם"** - הצבאות שלכם. אולם כשנאמר בפסוק האחר **"יצאו... מארץ מצרים"**, נאמר **בו כל "צבאות ה'"**. כפי שבארנו לעיל, חג הסוכות מקביל אל המהלך של ספר במדבר. בספר במדבר, בני ישראל מסודרים בדגלים סביב המשכן ונעשים הם עצמם מרכבה לשכינה. זהו עומק המשמעות בהיות בני ישראל **"צבאות ה'"**, בהיותם נושאים את שם ה' ושותפים בהבאת נוכחותו לעולם¹⁹.

עם ההבנה הזאת, נוכל להסביר הבדל נוסף בין הכתוב בחג המצות אל הכתוב בחג הסוכות. כפי שראינו לעיל, ישנו פסוק המופיע בשני החגים: בחג המצות נאמר - **וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ, וּבְחֵג הַסּוּכוֹת נֹאמֵר - וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה' שְׁבַע יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תִחְגְּוּ אֹתוֹ. נוֹכַח לַהֲבָחִין, כי בחג המצות הפסוק חותם במילה **"תחגוהו"**, ואילו בחג הסוכות נאמר **"תחוגו אותו"**. ההבדל ביניהם דק, אכן באוזן קשבת נראה כי החילוק נעוץ בנקודה הזאת; המשמעות של **"תחגוהו"** היא, שיש מציאות של חג, ואתם מצווים לחגוג אותה. **"תחוגו אותו"** לעומת זאת, נותן יותר משקל לנוכחותו של האדם, שהוא זה שהופך את החג לחג: **"תחוגו אותו"** - תחגגו את היום הזה ותהפכו אותו לחג²⁰.**

19 עוד יש להרחיב בחידושה של חנה אם שמואל שחידשה את שם ה' צבאות, הוא אחד משבעה שמות שאינם נמחקים.

20 יש לציין כאן את מה שנחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי נרות חנוכה (שבת כא, ב): **"ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך"**. הגמרא מסבירה בדרך הראשונה את טעמם של בית שמאי כנגד הימים הנכנסים וטעמם של בית הלל כנגד הימים היוצאים. נראה לומר, כי יסוד מחלוקתם בנקודה הזאת: לפי בית שמאי החג נמצא ועומד הוא מן השמים שמונה ימים, וכל יום שעובר הרי החג מתמעט והולך.

את החילוק הזה אנו מוצאים גם בפרשת פינחס: בחג המצות נאמר - **וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה "חַג" שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת יֹאכֵל** (במדבר כח, יז), היום הזה בעצמותו הוא חג, מקודש ועומד הוא מן השמים. בחג הסוכות נאמר - **וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי... "וְחַגְתֶּם חַג לַה'" שִׁבְעַת יָמִים** (שם כט, יב), בני ישראל הם הפועלים וחוגגים את החג להיותו חג לה'.

חג הסוכות, הוא החג בו האדם שותף בבריאה, וחוגג הוא את מציאות חייו לפני ה'. החג הזה ניתן בסוף השנה - **וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךְ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה**. לאחר שעבד האדם והצליח בעמלו וראה פרי, בא הוא עם כל הצלחותיו של כל השנה לעמוד לפני ה' ולשמוח. בשונה מחג המצות בו אנו מכירים בה' שברא את העולם ויש בכוחו לשנות את סדרי העולם, הרי שבחג הסוכות אנו מכירים בה' הנוכח בתוך חיי הטבע ונותן לאדם את הכוח לעשות חיל.

אם בחג המצות אנו חוגגים את ארבע לשונות של גאולה - **והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי**, חלקו של הקב"ה בקיום הברית, הרי שבחג הסוכות אנו חוגגים את חלקו של האדם בקיום הברית **"וידעתם כי אני ה' אלוהיכם" - לְמַעַן "ידעו" דְרִיתְכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם"**.

אכן בית הלל סוברים כי את החג יוצר האדם בעצמו, ואדרבה, כל יום שעובר הרי התווסף עוד יום של חג שיצר האדם.

מאמרי הרב אורי הולצמן

חג הסוכות

מזמורי שיר המעלות וחג הסוכות

במשנה מסכת סוכה (פ"ה מ"ד) מתארים חז"ל את חגיגת שמחת בית השואבה:

חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפניו דברי שירות ותשבחות. והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלות ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהילים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה.

בספר תהלים, סידר דוד המלך ע"ה חמישה עשר מזמורים מפרק קכ ועד פרק קלד הנקראים פרקי "שיר המעלות". כנגד אותם חמישה עשר מזמורים, עשו בבית המקדש חמש עשרה מדרגות בין עזרת ישראל לעזרת נשים ובזמן שמחת בית השואבה היו הלויים עומדים עליהם בכלי השיר. רש"י במשנה מיד מדגיש, שרק בשמחת בית השואבה היו הלויים עומדים על אלו המעלות, אבל דוכן לשיר הקרבן אצל המזבח היה. ויש להעמיק ולהתבונן, בקשר שבין שמחת בית השואבה בחג הסוכות לאותם חמישה עשר מזמורים שבתהלים?

הגמרא שם במסכת סוכה (דף נג), מבררת מה הרקע לאותם חמישה עשר פרקי "שיר המעלות" שאמר דוד:¹

אמר ליה רב חסדא לההוא מדרבנן דהוי קמסדר אגדתא קמיה: אמר ליה שמיע לך הני חמש עשרה מעלות כנגד מי אמרם דוד? [האם שמעת כנגד מי אמר דוד את אלו חמשה עשר מזמורי שיר המעלות?]

1 אגדה מקבילה נמצאת בירושלמי סנהדרין (פ"ה ה"ב) בשינויים שונים.

אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן: בשעה שכרה דוד שיתין, קפא תהומא ובעי למשטפא עלמא, אמר דוד חמש עשרה מעלות והורידן. [בשעה שכרה דוד את השיתין (היסודות לבית המקדש) צף התהום ורצה לשטוף את העולם, אמר דוד את חמש עשרה המעלות והורידם מחזרה]

אי הכי חמש עשרה "מעלות"?! "יורדות" מיבעי ליה? [מכיון שהמזמורים הורידו את המים יש לקרוא להם "יורדות"?]

אמר ליה הואיל ואדכרתן מלתא הכי אתמר [הואיל והזכרתני כך היא המימרא]: בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא [צף התהום וביקש לשטוף את העולם]. אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח? [שאל דוד: האם יש מי שיודע אם מותר לכתוב שם ה' על חרס ולהשליכו לתהום כדי שינוח, או אסור משום מחיקת ה'].

ליכא דקאמר ליה מידי [אף אחד לא אמר דבר]. אמר דוד: כל דידע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו.

נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה. אמר ליה "שרי". כתב שם אחספא ושדי לתהומא, ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי. כי חזי דנחית טובא אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפי גרמידי. [כאשר כתב דוד שם ה' על חרס והשליך לתהום, ירד התהום שישא עשר אלפי אמות. כשראה שירד התהום כל כך הרבה, אמר ככל שיהיה התהום גבוה יותר יהיה העולם רטוב יותר. אמר חמש עשרה מעלות והעלה את התהום חמישה עשר אלפי אמות והעמידו על אלף אמה].

מתוך אגדה זו אנו למדים, כי סדרת מזמורים אלו יש להם קשר אל השיתין, היסודות שעליהם נבנה בית המקדש. ובמקום אחר יש עמנו להרחיב על הסוד המיוחד, שחז"ל היה פשוט להם שהיסודות של בית המקדש שייכים לדוד המלך, שהוא יסד אותם, ולא לשלמה בנו שבנה את הבית בפועל. כאשר בא דוד לכרות את השיתין, עלה התהום להציף את העולם, והדרך היחידה להוריד את המים הייתה על ידי כתיבת שם ה' על החרס והשלכתו לתהום, דבר שבהכרח יגרום למחיקתו. אחר שעשה כן דוד, ירד התהום כל כך הרבה עד שהיה צריך להעלותו חזרה, ואת זה הוא עשה באמירת חמישה עשר מזמורי "שיר המעלות" שבתהלים, עד שעמד התהום על מרחק אלף אמה מקרקע העולם. אין ספק שבאגדה זו יש הרבה סודות בכבשונם של עולם, וברצוננו כאן להתמקד בנקודה אחת.

ותחילה יש לשאול, מאיזה טעם רצה התהום לעלות ולשטוף את העולם: האם העולם היה במצב של חטא כמו דור המבול?? ובוודאי שאין הדבר כן. אכן כאן מדובר במהלך אחר

לגמרי; וכפי שאנו מבארים תדיר את המתח התמידי בין פרק א לפרק ב של בראשית: עד כמה יכול העולם להכיל את גילוי כבוד ה', הוא גם הנושא כאן בדברי חז"ל באגדה זו.

התהום כאן בסיפור, מציג את המהלך של פרק א. כבוד ה' מחייב להפוך את העולם כולו למקום אלוקי אינסופי, וכמו שמתואר בתחילת הבריאה: **וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ וְבָהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם** (בראשית א, ב). עצם בריאת העולם ועשיית המקום לנבראים, יש בכך צמצום בגילוי כבוד ה', אשר במהלך של פרק א נוכחות ה' היא סתירה לקיומו של האדם; בכדי לאפשר מציאות של נבראים נוספים צריך הקב"ה ליצור מקום שבו כביכול אורו אינו נוכח בו. כאשר בא דוד לכרות את השיתין לבית המקדש, הרי הוא רוצה לעשות בית לה' כאן בתחתונים, כפשוטו וכמשמעו! הבריאה הזאת היא ביתו ומקום גילוי כבודו, באופן שיהא שמו של הקב"ה נוכח מתוך הבריאה עצמה; לא בדרך שהיא סתירה לטבע, אלא בדרך המשתלבת בתוך הטבע ומשלימה אותו.

גם כאשר ציווה ה' את ישראל במדבר לבנות לו משכן: **וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָם** (שמות כה, ח), לא היה הציווי אלא על משכן ואוהל שהוא מסמל דירת עראי, אך לא הייתה השראת השכינה בקרב ישראל בתוך בית של קבע. דוד המלך בא עם חידוש גדול ועצום, של הקב"ה יהיה בית של קבע כאן בעולם, וכפי שאומר לו נתן הנביא באותו הלילה שביקש דוד לבנות בית לה':

וַיְהִי כִּלְיָהָ הַהוּא וַיְהִי דְבַר ה' אֶל נָתָן לֵאמֹר. לֵךְ וּאִמְרָתְ אֶל עֲבָדֵי אֱלֹהֵי דָוִד כֹּה אָמַר ה' הָאֵתָה תִּבְנֶה לִּי בַּיִת לְשִׁכְתִּי. כִּי לֹא יִשְׁכְּתִי בְּבַיִת לַמַּיִם הָעֲלִיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְאֵהְיָ מִתְהַלֵּךְ בְּאַהֲלֵי וּבְמִשְׁכָּן. בְּכָל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִדְבַּר דִּבְרַתִּי אֶת אֶחָד שְׁבָטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוִּיתִי לְרִעוּת אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר לָמָּה לֹא בָנִיתָם לִּי בַּיִת אֲרָזִים...

(שמואל ב ז, ד-ז)

בניית הבית לה', הופכת את העולם הזה למקום של דיורי קבע כביכול לשכינה. הדרישה הזאת להוריד את השכינה לארץ באופן קבוע, הייתה יוזמה מחודשת שבאה מלמטה, מצד דוד המלך, ולא מלמעלה מאת ה' כפי שאומר לו הנביא.

הרעיון הזה של דוד המלך נתקל בהתנגדות הראשונה של התהום, הוא הקול של פרק א, הטוען שהאופן היחיד שיכול שם ה' להיות נוכח בבריאה הוא רק בדרך של **תֵּהוֹ וְבָהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם**; וגם אז, יכולה רוח אלוקים רק לרחף על פני המים, אך לא להיות שוכנת וקבועה בתוך הארץ. זהו שמתארים חז"ל: **בשעה שכרה דוד שיתין, קפא תהומא**

ובעי למשטפא עלמא; לא מפני חטא מסוים, אלא מפני שרק כך יכול העולם להיות מקום לנוכחות ה' במהלך של פרק א.

דוד אמנם בא לייצג את המהלך של פרק ב בכל הסיפור של בניית בית המקדש³, את המהלך שיכול הקב"ה להיות נוכח בבריאה מתוך הבריאה עצמה ומתוך המציאות הטבעית. הבריאה איננה סתירה לנוכחות ה', אלא אדרבה, היא עצמה יכולה לשרת ולהביא את כבוד ה' כאשר היא מנוהלת על פי דרכיו. דוד בא כביכול להתווכח מול המים, ואת זה הוא רוצה לעשות באמצעות שם ה' הכתוב על גבי החרס, וכאשר יתבאר. אין מבורר לנו כל כך מהו מקומו של אחיתופל בתוך הסיפור, אכן מה שרוצה דוד לייסד על ידי מעשה זה הוא יסוד גדול בהבנת - במה נקרא ש"ש ה" נמצא בעולם.

בשמו של אדם, השם כולל שני עניינים: א. יש את עצם השם: **אברהם** או **משה** וכדו'. ב. יש את האופן שבו האדם מוכר בפי הבריות⁴, ועל דרך שאמר קהלת: **טוב שם מְשָׁמָן טוב** (קהלת ז, א). ובאותו האופן, גם שמו של הקב"ה מתגלה בעולם בשתי דרכים האלה. הדרך הראשונה היא **על ידי אותיותיו**, שהוא עצם שמו של הקב"ה, שהוא מופיע בעולם על ידי כתיבת שם ה' ואזכרתו⁵. והדרך השנייה היא **על ידי ההיכרות שלו בפי הבריות**, דהיינו על ידי שרואים את מציאותו ודרכיו בקיום הבריאה, והוא עצמו גילוי שמו ונוכחותו. שם ה' המסמל את הדרך הזו השנייה, הוא שמו של הקב"ה **"שלום"** (שבת דף יב, ב), ועצם קיום השלום בעולם הוא גילוי שמו של הקב"ה. ויש להרחיב בעניין הזה במאמר נפרד.

כשאמרה התורה: **שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו**, יש כאן הכוונה ברורה שגילוי כבוד ה' בעולם דרך השלום גובר על גילוי כבודו דרך צורת האותיות⁶. וזהו שדן אחיתופל את הקל וחומר מפרשת סוטה, היא המקור לכל מקום

3 ראה מאמרנו לפרשת חיי שרה (תש"פ) **חברון עיר האבות** כי שבט יהודה שייך למהלך של אברהם אבינו ופרק ב.

4 על הדרך הזה בארנו במגילת רות את מה שאמרנו במדרש אודות **"פלוני אלמוני"** שכך באמת היה שמו. שאין כוונת המדרש שכך קרא לו אביו בברית, אלא שאדם זה היה כל כך אדיש ומנוכר, עד שכך הייתה זהותו ושמו בקרב מכריו.

5 ראה מאמרנו לפרשת ואתחנן (תשע"ט) והיו **הדברים האלה אשר אנכי מצו היום על לבבך**, במה שנגענו שם בדמותו של רבי חנינא בן תרדיון שהיה הוגה את השם באותיותיו, ולמול דמותו של רבי עקיבא, ע"ש.

6 יש כאן דבר נפלא: כי בתוספתא מסכת מכות (פ"ד ה"ה) ר' ישמעאל אומר: **המוחק אות אחת מן השם עובר בלא תעשה שנאמר "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה"**. ואותו רבי ישמעאל במסכת דרך ארץ זוטא (פרק השלום הי"א) אומר: **אמר ר' ישמעאל: גדול הוא השלום, שמצינו שויתר הקב"ה על שמו שנכתב בקדושה שיימחה על המים, כדי להטיל שלום בין איש לאשתו**. וכן בתוספתא שבת (פ"ד ה"ד): **אמר ר' ישמעאל: מה אם להטיל שלום בין איש לאשתו אמר המקום ספר שנכתב**

לכך שעדיפה הופעת שם ה' בעולם דרך השלום משמו הכתוב על החרס. דוד כתב את שם ה' על החרס והשליך לתהום, וכשראו מי התהום את שם ה' באותיותיו הם נרתעו וחזרו לאחוריהם. במהלך של פרק א, שם ה' באותיותיו הוא השם הטהור המופיע בצורתו השמימית, והוא שפעל על מי התהום להחזירם למקומם.

אולם עדיין, אף לאחר כתיבת השם ומחיקתו על המים, ירדו המים בצורה קיצונית למעמקי התהום. החזרת מי התהום על ידי שם, בסופו של דבר אף היא שייכת למהלך של פרק א, והתוצאה היא שוב פעם אלוקית וקיצונית. העולם אינו יכול להתקיים במהלך האלוהי הטהור, וכאן בא דוד עם פרקי שיר המעלות לאזן ולקבוע את המקום המדויק שבו יעמדו המים. דוד המלך, במהלך הנועז שלו לבנות בית לה', הולך לגמרי במהלך הזה של פרק ב, ובאופן מפליא הוא מגלה כיצד יכול האדם לשלוט על מי התהום ולהעמיד אותם תחת סדרי העולם באופן שיביאו חיים וקיום, ולא מבול של חורבן ואבדון.

במאמרו לפרשת בראשית (תשע"ט) **השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם** בארנו, שבנקודה הזאת נמצא ההבדל בין המים של פרק א למים של פרק ב. כי בפרק א של בראשית, המים הם אינסופיים ומהווים סתירה לקיום הבריאה; בכדי לאפשר מציאות של עולם, צריך לסלק את המים, ולעשות הבדלה אחר הבדלה, ואז יהיה אפשר **ביבשה** לעשות מקום של חיים. אכן בפרק ב, שם אין משתמשת התורה בלשון "**מים**", אלא בלשונות של "**מטר**" ו"**נהרות**", הם המים של גן עדן הנמצאים תחת סדרי החיים המשקים ומצמיחים את הנבראים. בזמן כריית השיתין, הפך דוד את מי התהום מלהיות מים של פרק א המהווים סתירה לבריאה, להיות מים של פרק ב המשרתים ומביאים חיים לבריאה. זהו הסוד של פרקי שיר המעלות, וכנגדם עשו בבית המקדש חמש עשרה מעלות שעליהן עומדים הלויים בשיר בזמן שמחת בית השואבה.⁷



מתוך הבנה זו יש לגשת ללמוד את פרקי שיר המעלות. טרם ברור לנו המהלך החורז בין כל המזמורים האלה יחד, אולם ישנם כמה מזמורים המדברים באופן מובהק על ירושלים ובניין בית המקדש⁸. ובמאמר זה, ברצוננו להתמקד בשני מזמורים, קלא וקלב, אשר בעינינו

בקדושה ימחה על המים ספרי מינים שמטילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה שימחו הן ואזכרותיהן ועליהן אמר הכתוב הלא משנאיך ה' אשנא וגו' (תהלים קלט). וכשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה כך אין מצילין אותן לא מן המפולת ולא מן המים ולא מכל דבר המאבד אותן.

7 ובמקום אחר יש עמנו להרחיב בסוד ניסוך המים על הדרך הזו.

8 מזמורים: קכב, קכה, קכז, קלב, קלד.

כרוכים יחד וניתנו כחטיבה אחת על אף הסתירה והפרדוקס שביניהם, וכאשר יתבאר:

מזמור קלא
שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדוֹד ה' לֹא גָבַהּ לִבִּי וְלֹא רָמוּ עֵינַי וְלֹא הִלַּכְתִּי בַּגְדָלוֹת וּבַנְּפִלְאוֹת
מִמֶּנִּי. אִם לֹא שׁוֹיִתִּי וְדוֹמַמְתִּי נִפְשִׁי כְּגִמְלָה עָלַי אָמוּ כְּגִמְלָה עָלַי נִפְשִׁי. יַחַל יִשְׂרָאֵל
אֶל ה' מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם.

מזמור קלב
שִׁיר הַמַּעֲלוֹת זְכוֹר ה' לְדוֹד אֶת כָּל עֲנוֹתוֹ. אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לֵה' נָדָר לֹאֲבִיר יַעֲקֹב. אִם
אָבֹא בְּאֶהֱל בֵּיתִי אִם אֶעֱלֶה עַל עֶרְשׁ יִצְוִעַי. אִם אָתֵן שְׁנַת לַעֲיִנִי לְעַפְעָפִי תְּנוּמָה.
עַד אֲמַצֵּא מָקוֹם לֵה' מִשְׁכָּנֹת לֹאֲבִיר יַעֲקֹב. הִנֵּה שִׁמְעֲנִיָּה בְּאֶפְרָתָה מִצְאֲנֶיהָ
בְּשָׂדֵי יַעֲר. נְבוֹאָה לְמִשְׁכָּנֹתֶיהָ נִשְׁתַּחֲוֶה לַהֲדָם רִגְלֶיהָ...

בשני המזמורים האלה, מציג כל אחד מהלך הפוך מחבירו במעמדו של האדם לפני ה':
במזמור קלא בא דוד לפני ה' בענוה מוחלטת ובביטול טוטאלי של האדם לפני ה'. בשלושה
משפטים בזה אחר זה מתאר דוד את ענוותנותו: ה' לֹא גָבַהּ לִבִּי, וְלֹא רָמוּ עֵינַי, וְלֹא הִלַּכְתִּי
בַּגְדָלוֹת וּבַנְּפִלְאוֹת מִמֶּנִּי. כפי שהראינו כמה פעמים, כשיש דבר החוזר על עצמו שלוש
פעמים בזה אחר זה יש בכך הדגשה כפולה ומשולשת. רש"י על אתר מפרש, שיש כאן
הנגדה למה שעשה שלמה המלך ואפילו עם נימת ביקורת על כל גיגוני המלוכה:

לֹא גָבַהּ לִבִּי - לֹא נִהְגִּיתִי שֶׁרָרָה לֹא עֲשִׂיתִי גְדוּלוֹת תַּעֲנוּגוֹת בְּנִינִים וְנִטְיָאוֹת כַּעֲיִן
שֶׁעָשָׂה בְּנִי, הִנֵּנִי עֹלֵךְ כְּמִי שֶׁאֵין לוֹ יָדַי וְרַגְלָי כְּגֹלָם מוֹטֵל לִנְגֹדךָ.

ואז הוא מפרט: אִם לֹא שׁוֹיִתִּי וְדוֹמַמְתִּי נִפְשִׁי כְּגִמְלָה עָלַי אָמוּ כְּגִמְלָה עָלַי נִפְשִׁי, כתינוק רך
שאינו כלום מעצמו המוטל לגמרי על שדי אמו. ובאופן הזה חותם דוד את המזמור
בהקשר של כל עם ישראל: יַחַל יִשְׂרָאֵל אֶל ה' מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם.

במזמור קלב לעומתו, אנו מוצאים את ההיפך הגמור. במזמור הזה, כמעט אם ניתן לומר:
דוד המלך שם את עצמו אחראי לדאוג להקב"ה!!! אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לֵה' נָדָר לֹאֲבִיר יַעֲקֹב. אִם
אָבֹא בְּאֶהֱל בֵּיתִי אִם אֶעֱלֶה עַל עֶרְשׁ יִצְוִעַי. אִם אָתֵן שְׁנַת לַעֲיִנִי לְעַפְעָפִי תְּנוּמָה. עַד אֲמַצֵּא
מָקוֹם לֵה' מִשְׁכָּנֹת לֹאֲבִיר יַעֲקֹב. דוד המלך לוקח על עצמו את האחריות למצוא מקום של
שכינה לה' אלוהי ישראל! האם הקב"ה צריך שיחפשו לו מקום?? והלא הקב"ה הוא מקומו
של עולם, והוא הנמשל אל האמא הדואגת לכל צרכי בנה; האם שני מזמורים אלה סותרים
זה את זה?

ובכן, שני המזמורים דווקא משלימים זה את זה: אדם רגיל שייקח על עצמו את האחריות
לדאוג לכבוד המקום, הוא עז פנים וחוצפן כלפי שמיא; הקב"ה אינו צריך טובות ואין
לאדם מה להוסיף לו: אִם צִדְקָתָהּ מִה תִּתֵּן לוֹ אוֹ מִה מִיֶּדְךָ יִקַּח (איוב לה, ז). אולם דוד המלך,

שכל כולו בטל ומבוטל לפני ה' כגמול עלי אמו, הוא יכול גם לבוא בעזות דקדושה ולדאוג לכבודו של מקום. אחר שמבטל האדם את עצמו לפני ה', כעת ישנם דברים שאותם רוצה הקב"ה מאתו שדווקא הוא ידאג להם ושהוא יעשה אותם - כמו בניין בית המקדש. סוד בית המקדש הוא בחיבור השמים והארץ, בחיבור מעשי ה' עם מעשי האדם. דוד המלך משכיל ומבין, שבניין בית המקדש צריך לבוא מלמטה, ביוזמה ובשותפות מצד האדם ולא רק במעשה אלוהי טהור. אכן כפי שבארנו, רק אדם המקדים את ביטול עצמותו לפני ה' הוא זה שיכול גם לבוא במלוא העוצמה ולגלות את נוכחותו ועמידתו לפני ה', עד שהוא גם לוקח על עצמו את האחריות לדאוג לכבוד השכינה.

כמו דוד המלך, כך אומר גם נכדו הלל הזקן⁹ בשמחת בית השואבה: **תניא: אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן (סוכה דף נג,א).** הלל היה ענוותן שבענוותנים, עד שאמרו עליו חז"ל: **לעולם יהא אדם ענוותן כהלל וכו' (שבת דף ל,ב), ואף על פי כן הוא אומר על עצמו: אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן;** כל הסיפור של הדביקות בה', הקשר והשראת השכינה, הכול תלוי ב: לא בגלל שהקב"ה כאן, אלא בגלל שאני כאן. דווקא מתוך הענווה המיוחדת שלו והתבטלותו לפני ה', יכול הוא גם לתלות את סיפור השראת השכינה בקיומו ונוכחותו.

הסוד הזה, הוא סודו של חג הסוכות. גם בחג הסוכות אנו מגלים את הפרדוקס הזה, שמצד אחד נכנסים לסוכה תחת צילו של מקום ומתבטלים לפניו ממש כגמול עלי אמו; ומצד שני, חג הסוכות הוא החג על שותפות האדם בבריאה, כאשר באים עם האסיף לחוג על היצירה האנושית ושותפותו במעשי ה'. כפי שבארנו במאמר לחג הסוכות (תש"פ) **בחודש השביעי תחוגו אותו**¹⁰, אל מול חג הפסח שניתן בתחילת השנה, חג הסוכות ניתן בסוף השנה: **וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךְ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה**. בחג הפסח אנו מכירים כי ה' ברא את העולם, הוא מנהיגו הבלעדי ואף יש בכוחו לשנות את סדריו על ידי שבירת המציאות הטבעית. בחג הסוכות לעומת זאת, אנו מכירים בה' הנוכח בתוך חיי הטבע ונותן לאדם את הכוח לעשות חיל; לאחר שעבד האדם במהלך השנה והצליח בעמלו ונשא פרי, בא הוא עם כל הצלחותיו של כל השנה לעמוד לפני ה' ולשמוח.

בחג הסוכות אנו חוגגים את עצם קיומנו ויכולת עמידתנו לפני ה'. בחגיגת שמחת בית השואבה עומדים הלויים על אותם חמש עשרה המעלות, המספרות כיצד העלה דוד את מי התהום והשליט עליהם את סדרי האדם. אל מול הקול האלוהי של פרק א שרוצה להפוך

9 כך מסורת בידינו שהלל הוא מצאצאי בית דוד. אולם במדרש בראשית רבה (לג, ג) נאמר לגבי רבי יהודה הנשיא שהיה בן אחר בן מהלל הזקן, שהוא צאצא של שבט יהודה רק דרך אמו, עי"ש.

10 ראה שם בסוף המאמר.

את העולם לתוהו בוהו, בא דוד בקריאה של שלום ויצר במו ידיו את יסודות המקדש, להיות מקום של שלום בעולם, ושלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וכך היו משוררים בני ישראל כשהיו עולים לבית ה' בזמן הבאת הביכורים":

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שִׁמְחָתִי בְּאִמְרִים לִי בֵּית ה' גִּלְהָ. עֲמֻדֹת הָיוּ רַגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֶיהָ;
יְרוּשָׁלַם. יְרוּשָׁלַם הַבְנוּיָה כָּעִיר שֶׁחֲבָרָה לָהּ יַחֲדָו. שִׁשָּׁם עָלוּ שְׂבָטִים שְׂבָטֵי י-ה
עֲדוֹת לִישָׁרָאֵל לְהַדוֹת לְשֵׁם ה'. כִּי שָׁמָּה יָשָׁבוּ כְּסָאוֹת לְמוֹשֶׁפֶט כְּסָאוֹת לְבֵית דָּוִיד.
שְׁאֵלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם יִשְׁלִי אֶהְיֶיהָ. יְהִי שְׁלוֹם בְּחִילָהּ שְׁלוֹהָ בְּאַרְמְנוֹתֶיהָ. לְמַעַן
אָחִי וְרַעִי אֲדַבְּרָה גַּא שְׁלוֹם בָּהּ. לְמַעַן בֵּית ה' אֶלְקֵינוּ אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לָהּ.

(תהלים קכב)

מאמרי הרב אורי הולצמן

פרשת וזאת הברכה

וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה

פרשתנו, היא הפרשה החותמת את ספר התורה כולו. בפרשה זו אנו קוראים על הצעדים האחרונים של משה רבינו, ועל הדבר האחרון שעשה רגע לפני עלייתו להר העברים ופטירתו מן העולם - לברך את ישראל: **וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ** (דברים לג, א). המפרשים עמדו לבאר את הלשון - **"וְזֹאת הַבְּרָכָה"** באיזה הקשר נאמרה המילה **"וְזֹאת"** עם וי"ו החיבור? ונאמרו בזה כמה דרכים.

וז"ל הרשב"ם:

"וְזֹאת הַבְּרָכָה": מוסב למעלה - **"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּאָזְנֵי כָל קָהָל יִשְׂרָאֵל אֶת דְּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת עַד תָּמֹם. הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם" וגו' "וְזֹאת הַבְּרָכָה"**: אחר התוכחה של **"הָאֲזִינוּ"** חזר ובירכן לישראל בטרם יעלה אל ההר למות שם. כלומר: **זֹאת הַשִּׁירָה וְזֹאת הַבְּרָכָה**.

האבן עזרא והרמב"ן, כל אחד בסגנונו ולשונו, מקשרים את ברכת משה לברכת יעקב. האבן עזרא רק מקצר וכותב: **וְזֹאת הַבְּרָכָה - כְּבִרְכַּת יַעֲקֹב**. הרמב"ן אמנם מאריך יותר, ובתוך דבריו הוא מציין שאף אצל יעקב נאמר - **"וְזֹאת אֲשֶׁר דָּבַר לָהֶם אֲבִיהֶם וַיְבָרֶךְ אוֹתָם"** וגו' (בראשית מט, כח), כמו שכתוב כאן **"וְזֹאת הַבְּרָכָה"**. ומוסיף הרמב"ן:

ולזה הסוד נתכוונו רבותינו במדרש שאמרו בבראשית רבה (ק יג) **"וְזֹאת אֲשֶׁר דָּבַר לָהֶם אֲבִיהֶם"**: עתיד אדם כיוצא בי לברך אתכם, וממקום שפסקתי אני משם הוא מתחיל. כיון שעמד משה רבינו פתח להם ב**"וְזֹאת הַבְּרָכָה"** מאותו מקום שפסק להם אביהם. הוי **"וְזֹאת אֲשֶׁר דָּבַר לָהֶם אֲבִיהֶם"**. אמר להם, הברכות הללו אימתי מגיעות אתכם? משעה שתקבלו את התורה שכתוב בה **"וְזֹאת התורה"**

וגו', כי המלה ה"זאת" תרמוז לברכה, שהיא התורה, והיא הברית, דכתיב "זאת ברית" (בראשית יז, י) וכבר הזכרתי זה (ויקרא טז, ג).

ובאמת, ששתי הדרכים האלה שורשן נמצא בדברי חז"ל כאן בספרי:

"וזאת הברכה" - לפי שאמר להם משה לישראל דברים קשים תחילה; "מזי רעב ולחומי רשף", "מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה", "ובחורב הקצפתם", "ממרים הייתם", חזר ואמר להם דברי נחומים; "וזאת הברכה אשר ברך משה". וממנו למדו כל נביאים, שהיו אומרים להם לישראל דברים קשים תחלה וחוזרים ואומרים להם דברי נחמות...

ד"א, "וזאת הברכה" - זה מוסף על ברכה ראשונה שברכו יעקב אביו "וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם". נמצינו למדים שממקום שסיים יעקב אבינו לברך את בניו משם התחיל משה וברכן, שנ' "וזאת הברכה", הרי זה מוסף על ברכה ראשונה...¹

לפי הדרך השנייה, שברכת משה באה בתור המשך לברכת יעקב, הרי שהכתוב כאן מתכתב עם סיום ספר בראשית; כי אחר ששמענו את ברכת יעקב בסוף ספר בראשית, ישנה ציפייה של הקורה לשמוע גם את ברכת משה בסוף ספר התורה. על כן בא הכתוב וקורא - **וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְפָנָי מוֹתוֹ!** הנה היא ברכת משה!

ובאמת שצריך להבין, מה החיבור בין ברכת יעקב לברכת משה? למה זה שיעקב בירך מחייב את זה שגם משה יברך?

נקודה נוספת שיש לעמוד עליה היא, שבאופן מיוחד רק בפרשתנו נקרא משה בתואר **"אִישׁ הָאֱלֹקִים"**. חז"ל כאן במדרש שואלים ואומרים:

א"ר תנחומא: אם אלוקים למה איש, ואם איש למה אלוקים?
אלא, בשעה שהיה מושלך ליאור של מצרים איש, ובשעה שנהפך לדם אלוקים.
ד"א, בשעה שברח מלפני פרעה איש ובשעה ששיקעו אלוקים. ד"א בשעה שעלה לרקיע איש - ומהו איש? לפני המלאכים שכולן איש - ובשעה שירד מן הרקיע אלוקים, מנין? שכתוב - **וַיֵּיךְ אֱלֹהִים מִן הַשָּׁמַיִם אֵשׁ עַל יִשְׂרָאֵל** (שמות לד, ל). ד"א, בשעה שעלה לרקיע אלוקים, כשם שאין המלאכים אוכלין ושותין אף הוא לא אוכל ולא שותה, מנין? שנאמר - **וַיַּהֲרִיחַ אֱלֹהִים אֶת הָאֲרָצוֹת** (שם, כח).
ד"א, מהו איש האלוקים? א"ר אבין מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלוקים.
(דברים רבה יא, ד)

התואר הזה, מספר בעצם על השותפות האמיצה שבין האלוקים והאדם. משה רבינו, הוא האדם שהשיג את הקשר הקרוב ביותר עם הקב"ה, כפי שמעידה עליו התורה בסוף הפרשה - **וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים** (דברים לד, י), וזה התבטא בדברים שפעל בעולם בשליחות ה' - **לְכָל הָאֲתוֹת וְהַמוֹפְתִּים אֲשֶׁר שְׁלַחוּ ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָרְעֹה וּלְכָל עַבְדּוֹ וּלְכָל אֶרֶץ. וּלְכָל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכָל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל** (שם, יא-יב). מדוע אם כן, דווקא בהקשר של הברכה נקרא משה בתואר המיוחד הזה **"אִישׁ הָאֱלֹקִים"**?



במאמרנו על חמישה חומשי תורה **להתהלך לפני אלוקים באור החיים**², עמדנו לבאר את מבנה ספר התורה ואת הנושא המרכזי בספר; **מהו היחס שבין האלוקים והאדם**. שם הראינו את התהליך והמעבר מפרק א של בראשית ועד לסיום התורה. בפרק א של בראשית, האלוקים הוא היחיד בעולמו, ואילו האדם בפרק הזה אינו אלא - **"צלם אלוקים"**, נציג של אלוקים לנהל את העולם כצל המשקף את הדמות. בשלב הראשוני הזה, אין כל מפגש ומערכת יחסים בין האלוקים והאדם, אלא הכול בא רק בתנועה אחת מלמעלה כלפי מטה, מן האלוקים אל האדם ואל העולם.

בסוף התורה, מגלם משה רבינו את האדם של פרק ב של בראשית. בפרק ב, מסופר סיפור הבריאה מנקודת המבט של הבריאה בעצמה, מלמטה למעלה. האדם של פרק ב נברא יותר כמו חיה - **וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה** (בראשית ב, ז), ובכדי ששיג מעלה עליו לעשות זאת בכוחות עצמו. משה רבינו, הוא זה שהשיג בסוף התורה את המדרגה העליונה ביותר עם התואר **"איש האלוקים!"** איש, שמתוך העבודה האישית, הצמיחה שלו והדביקות באלוקים, השיג את המדרגה הנשגבה של אדם שהוא **"אחד"** עם אלוקיו.³

לאור הקדמה זו, הרי שברכת משה עומדת במקביל לברכת האלוקים של פרק א של בראשית, וכאשר נבאר. הרי כפי שבארנו והראינו פעמים רבות, שסיפור הבריאה של פרק ב עומד במקביל לסיפור הבריאה של פרק א⁴, ולכל דבר ודבר יש את הסיפור והתנועה שלו

2 מבוא לספר **להתהלך**.

3 לא **"אחד"** של פרק א - **ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד**, אלא **"אחד"** של פרק ב - **ודבק באשתו והיו לבשר אחד**. אחדות שבאה מתוך חיבור, וכמו שאנו מוצאים לאורך ספר דברים את מצות הדביקות בה'.

4 ראה מאמרנו לפרשת בראשית.

במהלך של פרק א ובמקביל אליו במהלך של פרק ב. לאור זאת, הרי שדווקא עניין הברכה, נוכח הוא מאוד בפרק א ונעדר הוא לגמרי מפרק ב.

בפרק א אנו מוצאים שלוש פעמים לשון של "וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים": אחת אצל בריאת הדגים והעופות - וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיָּמִים וְהַעֲוֹף יִרְבַּ בָּאָרֶץ (בראשית א, כב), אחת אצל בריאת האדם - וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וְרָדוּ בְּדִגְתַּי הָיָם וּבְעֹפֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הָרֶמֶשׂוֹת עַל הָאָרֶץ (שם, כח), ואחת אצל השבת - וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אוֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכָל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת. פסוק זה הוא החותם את הפרק הראשון של בראשית. בפרק ב לעומת זאת, אין מוזכרת הברכה כלל. והשאלה המתבקשת היא: היכן היא הברכה במהלך של פרק ב?

ובכן כפי שהקדמנו, את הברכה של פרק ב השלים משה רבינו בפרשתנו - וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַךְ מֹשֶׁה "אִישׁ הָאֱלֹקִים". הברכה כאן אינה כמו בפרק א בו האלוקים עצמו מברך, אלא בכאן דווקא האדם הוא זה שיש לו את הכוח האלוקי הזה להשפיע ברכה בשל היותו מגיע למדרגת "איש אלוקים".

ראוי לציין כאן את דברי חז"ל במדרש בתחילת פרשת לך לך, על מה שאומר ה' לאברהם - וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאֶבְרַכֶּה וְאֶגְדֹּלָה שְׁמִי וְהָיָה בְּרָכָה (בראשית יב, ב):

א"ר ברכיה כבר כתוב "ואברכך", מה תלמוד לומר "והיה ברכה"? אלא א"ל, עד כאן הייתי זקוק לברך את עולמי, מיכן ואילך הרי הברכות מסורות לך, למאן דחזי לך למברכא בריך. (בראשית רבה לט, יא)

אברהם אבינו, הוא הראשון שהחל במהלך הזה של פרק ב, עליו דרשו חז"ל את הפסוק בתחילת פרק ב של בראשית - אֵלֶּה תּוֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָה: אִמְרַי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֶרַח; "בהבראם" - "באברהם", בזכותו של אברהם (בראשית רבה יב, ט). במהלך הזה של אברהם, הרי הברכות מסורות לאדם, הם הצדיקים ההולכים בדרכו של אברהם. הדבר הזה בא לידי שלימות בדמותו של משה רבינו המגלם את האדם של פרק ב.

בכל חתימה וסיום הדבר, שם ראויה הברכה. כך בסוף מעשה בראשית חותם הפסוק - וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי אֶת סִפּוֹר הַבְּרִיאָה, וכך עשה משה כשסיימו לבנות את המשכן - וַיֵּרָא מֹשֶׁה אֶת כָּל הַמְּלָאכָה וְהִנֵּה עָשׂוּ אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' כֹּן עָשׂוּ וַיְבָרֶךְ אֹתָם מֹשֶׁה (שמות לט, מג), וכך עשה שלמה המלך במעמד המיוחד כשסיים לבנות את בית המקדש - וַיִּסַּב הַמֶּלֶךְ אֶת פָּנָיו וַיְבָרֶךְ אֶת כָּל קְהֵל יִשְׂרָאֵל וְכָל קְהֵל יִשְׂרָאֵל עֲמָד (מלכים א ח, יד).

במהלך של פרק א, הרי שהבריאה היא קבועה עם סדר קבוע של ששה ימים וביום השביעי סיום וברכה, וחוזר חלילה. במהלך של פרק ב אמנם אין קביעות, הכול תלוי במעשי האדם; תכף ומיד בא האדם לידי חטא, ולא הושלם סיפורו עד לדמותו של משה רבינו שהשיג את התיקון של האדם שלאחר החטא⁵. רק בסוף התורה, כשחותם משה את תפקידו בגיל מאה ועשרים - גיל המספר את סיפורו של האדם המתוקן - יכול משה "איש האלוקים" לחתום את תפקידו עם הברכה על ישראל.

זהו החיבור שבין ברכת יעקב בסוף ספר בראשית לבין ברכת משה בסוף ספר התורה כולה. שתי הברכות האלה, נמצאות בשתי נקודות של חתימה וסיום; ספר בראשית הוא הספר של פרק א, המהלך האלוהי [כאשר בארנו במאמר הנ"ל על חמישה חומשי תורה], ואילו ספר דברים הוא הספר של פרק ב, שותפותו של האדם בעולמו של האלוקים. בשתי נקודות סיום אלה, ראוייה לבוא הברכה, כל אחת בתנועה שלה ובמהלך שלה.

בסוף ספר בראשית מברך יעקב את בניו ובפרט את יוסף, בתור ברכת אב לבן. הברכה הזו מאפיינת את המהלך של פרק א, בו ההורים הם כביכול הנציגים של האלוקים ומשפיעים את הברכה על הבן מלמעלה. כך אומר יעקב ליוסף - **מֵאֵל אֲבִיךָ וְיַעֲזְרֶךָ וְאַתָּה שֵׁ-דִי וְיִבְרְכֶךָ וכו'.** ברכות משה לעומתן, יוצאות מתוך המהלך של פרק ב, המהלך בו האדם שותף לאלוקים ומכוח זה מקבל אף הוא את כוח השפעת הברכה. אם נקביל כעת את שני הפסוקים שחז"ל מקשרים זה לזה, נראה אותם חלוקים בנקודה הזאת: כי אצל יעקב נאמר - **וְזֹאת אֲשֶׁר דִּבֶּר לָהֶם אֲבִיהֶם וְיִבְרָךְ אוֹתָם, בֵּרַכָּהוּ שֶׁל אֲבִי, וְאֵילּוּ אֲצֵל מֹשֶׁה נֹאמַר - וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בִּרְךָ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, בֵּרַכָּהוּ שֶׁל אָדָם שֶׁהוּא "אֶחָד" עִם אֱלֹקִים, וְכַאֲשֶׁר בֹּאֲרֵנוּ.**

מתחילת התורה, עומדת השאלה הגדולה בעינינו - **הֵיכֵן הִיא הַבְּרָכָה שֶׁל פֶּרֶק ב? הֵיכֵן מְסוּפֵר עַל הַגַּעַת הָאָדָם לְיַד שְׁלִימוֹת וְלִידֵי הַשְּׁפַעַת הַבְּרָכָה?** הרי למדנו על ברכת האלוקים בפרק א של בראשית, ולמדנו על ברכותיו של יעקב לבניו בסוף ספר בראשית שאף הן במהלך של פרק א, אך הֵיכֵן הִיא הַבְּרָכָה בַּמְהֵלֶךְ שֶׁל פֶּרֶק ב? כעת באה התורה וחותרת את הסיפור בהצלחה, הנה!

וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בִּרְךָ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ!

5 ראה מאמרנו לפרשת נצבים וילך (תש"פ) ה' אלוקיך הוא עובר לפניך.

6 ראה הערה קודמת.

הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לֵה, וְהָאָרֶץ נָתַן לְבַנֵּי אָדָם

פרשת בראשית

.....

סיפור הבריאה בפרשתנו, פרשת בראשית, מתחלק לשני פרקים, פרק א ופרק ב. הרבה יש להרחיב בביאור החילוקים שבין הפרקים הללו. במסגרת מאמר זה ברצוננו לעמוד על נקודה אחת, שהיא נוגעת באופן כללי אל כל פרשת הבריאה. כאשר אנו מתבוננים בלשון התורה אנו מוצאים כי מטרת התאור שבפרק א שונה בתכלית ממטרתו בפרק ב:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ... וְרוּחַ אֱלֹהִים... וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים... וַיֵּרָא אֱלֹהִים...
(בראשית א, א-ד)
אֵלֶּה תּוֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם... וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה... וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה
(שם ב, ד-ה)

נקל להבחין כי בעוד שפרק א עוסק בבריאה מנקודת המבט של הקב"ה הבורא את השמים ואת הארץ, הרי שהמבט בפרק ב מופנה אל הבריאה, אל השמים והארץ - אל העולם הנברא. זוויית המבט שונה לגמרי, והיא עוסקת בתיאור מצבה של הבריאה שאך זה באה לעולם.

ביסודו של תאור הבריאה בפרק א עומד נידון יסודי: שאלת היחס בין הקב"ה ובין מקומו של האדם. הלא הקב"ה הוא אחד, מלוא כל הארץ כבודו. מציאותה של הבריאה, הנפרדת כביכול, מהווה אם כן מעין ניגוד למציאות ה', וביסודו של דבר עיקר הבריאה הוא ביצירת "מקום" וחלל פנוי ממציאות ה' כביכול ["צמצום"¹], בו יוכלו הבריאה והאדם להתקיים. תחילתו של תהליך זה מתואר בתורה כך:

וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֶּהוֹ וְבָהוּ, וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם. וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם
(בראשית א, ב)

כלומר, נקודת הפתיחה לבריאת העולם שבפרק א היא אי סדר, תוהו ובוהו. אי סדר

1 עניינים אלו נתבארו בספרי רבותינו הראשונים ובספרי המקובלים, ואין כאן המקום להאריך בהם.

בו המציאות היחידה הם המים, המתמשכים עד אין סוף². זהו טבעם של המים בכל מקום - הם מתפרצים ונוזלים בלא מעצור, ועצירת המים מהווה דוגמא משמעותית של הטלת סדר, חוק ומשפט, כמו בכתוב **אֲשֶׁר שָׁמַתִּי חוֹל גְּבוּל לַיָּם** (ירמיה ה, כב). אי הסדר הזה נותן מקום לאלוקים לבדו, אשר אין לו גבול וסוף. המים הם אם כן עניין אלוקי, מעין משל לנוכחות ה' האינסופית. המים הם כסא כבוד ה', **וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם**, המקום בו שוכנת שכינת ה'.

פעולה ראשונית בסדר הבריאה היא אם כן, סילוק המים. הגבלת מקום המים והטלת הסדר בהם מהווים תנאי יסודי ליצירת אפשרות לקיום העולם והאדם. כל עוד מתקיים המצב בו **רוח אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם**, לא תיתכן בריאת העולם, ובוודאי שאין מקום ליצירת האדם.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם, וַיְהִי מִבְדִּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם! וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ, וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מַעַל לָרָקִיעַ, וַיְהִי כֵן
(בראשית א, 1-2)

יש כאן תאור על ריבוי המים; הם הלכו ונתמשכו ללא שום גבול. ה' מבדיל בתוך המים ויוצר בכך "מים עליונים" ו"מים תחתונים"; כלומר, על מנת ליצור מקום עבור הבריאה המתהווה ה' מסלק את המים האינסופיים אל מעל לרקיע. בכך מושם גבול באינסופיות האלוקית ונוצרת היתכנות לקיום הבריאה. אולם עדיין אין די בכך:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יִקְווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד, וַתֵּרָא הַיַּבָּשָׁה. וַיְהִי כֵן! וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ, וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יָמִים
(שם, ט-10)

גם לאחר העלאת כל כמות המים האינסופית כמעט אל מעל לרקיע, עדיין נותרו מים למטה בריבוי עצום, בשיעור שעדיין אינו מאפשר יצירת חיים; אין ברירה אלא ליצור הבדלה גם למטה - בין הימים לבין היבשה, כאשר גם שם המים עדיין מהווים שני שליש מן העולם, כדברי חז"ל.

אין ספק, כי תאור זה בא לקרב אל הדעת את מציאות שכינת ה' בראשית הבריאה: המים האינסופיים שולטים בכל, תוהו ובוהו, **וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם**. כל הפעולות האלה בעניין המים מתייחסות עדיין אל המצב הראשוני בו היתה שכינת ה' על המים, כלומר, באופן אינסופי המנוגד לקיום האדם. הטלת הסדר בתוך המים

2 וכדברי רש"י בפסוק א: **שהרי המים קדמו, שהרי כתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ועדיין לא גלה המקרא בריית המים מתי היתה**. כלומר, המים הם נקודת הפתיחה לסיפור הבריאה כולו, המתחיל מנקודה זו ואילך.

וההתמודדות עימם מהווים את עיקר הבריאה: סילוק האינסופיות האלוקית יצירת מקום לקיום העולם והאדם. היבשה, מקום חיותם של האדם ושל הטבע, יוצרת מתחם מוגדר בו תיתכן הגשמת הבריאה. מקווה המים לעומת זאת, נותר מקומה של האינסופיות, של הנוכחות האלוקית. ואכן, בכמה מקומות מצאו חז"ל כי הים מעלה על הדעת את הרקיע, ואת נוכחות ה':

היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד...³



מכל האמור נמצאנו למדים, כי מן המבט האלוקי המתואר בפרק א מהווים המים ביסודם סתירה למציאות האדם; כל עוד המים שולטים בעולם לא תיתכן הבריאה כל עיקר, ורק על ידי הגבלת וצמצום המים נוצר מקום עבורה. האדם אין לו קיום אלא ביבשה: אין הוא מסוגל להעפיל אל השמים, ואף במקווי המים אין לו חיות. בכל מקום בו יבואו המים יבוא חורבן לאדם; עובדה זו מוסיפה ללוות אותנו גם בהמשך, בזמן המבול בו נשטף העולם במים [וכפי שיורחב במאמר לפרשת נח], ובזמן קריעת ים סוף בו מתו המצרים במים.

בעוד שבמים התחתונים נוצרה הבדלה בין המים לבין היבשה, בין הארץ לבין הימים, ובכך נוצר מקום לבריאת האדם, הרי שבמים העליונים נותרו המים באינסופיותם ובחוסר הסדר בו שרו מתחילה. המים העליונים נקראים אם כן "שמים", שכן הם מורכבים בעיקר מן המים הקדמוניים. לפיכך, השמים הם מקומו של ה' בלבד - **הַשָּׁמַיִם שְׁמִים לֵה', וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם** (תהלים קטו, טז).

התייחסות זו אל המים הינה עקבית לאורך כל פרק א בספר בראשית: לא הוזכרה כאן כלל השקיית הצומח במים, עובדה התופסת מקום נרחב בפרק ב. להיפך: המים מתוארים כאן כמנוגדים אל הצומח, המסוגל לפרוח רק על היבשה. גם בבריאת האדם ביום השישי האריכה התורה רק באופני אכילתו, ולא הוקדשה אף מילה אחת למים אותם הוא שותה. שכן המים, שיסודם באינסופיות האלוקית, מהווים בעיקרם ניגוד וסתירה למציאות האדם.



התייחסות זאת מנוגדת לקיום קשר בין הקב"ה והבריאה; המציאות הגשמית נתפסת כמנוגדת אל האינוסופיות האלוקית, הנשגבת, גם בריאת האדם המופיעה בפרק א מתוארת מתוך תפיסה דומה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵינוּ... וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם
(בראשית א, כו-כז)

בריאת האדם מתוארת כאן מנקודת המבט של ה' לבדו, הבורא אותו בצלמו; אף שחשיבות יתירה נודעת ל"צלם אלוקים", הרי סוף סוף האדם הינו רק "צלם" אלוקים, מעין צל בעלמא.

כדרך שכל הבריאה עד כאן נעשתה על ידי סילוק המים - כלומר, על ידי צמצום נוכחותו האינוסופית של ה', כך הוא הדבר גם בבריאת האדם: בריאתו נעשית אף היא מתוך סילוק של נוכחות ה' מן הבריאה. התורה מתארת כי הנוכחות המוחלטת היחידה הינה נוכחות ה' בלבד, וכל קיומו של האדם הינו רק בתורת צלם אלוקים, מעין שגריר של הקב"ה בתוך הבריאה. כי גם לאחר צמצום המים אין נוכחותו של ה' מסתלקת מן הבריאה לגמרי: האדם הוא שגרירו של ה' בבריאה, צלמו של אלוקים. עזיבת ה' את הבריאה לגמרי הינה דבר שבלתי יתכן: וכי ישכור ה' פועלים ולא ישב עמהם? לפיכך, האדם הוא שליחה של שכינת ה' בתוך המציאות.

ואכן, האדם הנברא בצלם אלוקים מהווה בעצם קיומו את נוכחות ה' בבריאה, ועל ידו מוסיפה תכניתו של ה' להתקיים. מכוחו של ה' הוא שורר בעולם, ומתוקף כוח זה הוא הולך וכובש בו: וַיֵּרְדוּ בְּדֶגְתַּי הַיָּם, וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבַבְּהֵמָה, וּבְכָל הָאָרֶץ, וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ.



בניגוד לתאור הבריאה מצד המבט האלוקי שבפרק א, מתארת התורה בפרק ב את המתרחש עם הבריאה שאך זה באה לעולם:

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם, בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם. וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יִהְיֶה בָאָרֶץ, וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמָח, כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ, וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת הָאָדָמָה. וְאָדָם יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאָדָמָה
(שם ב, ד-ו)

לראשונה אנו עוסקים כאן בתאורה של הבריאה מצד עצמה, מנקודת מבטה שלה. דבר זה לכשעצמו יש בו חידוש מרעיש: הלא פרק א תאר את העולם כולו מנקודת מבטו של ה', שהבריאה הגשמית מנוגדת לה. בפרק ב אנו עוזבים את נקודת המבט האלוקית,

ופונים לתאר את אותה נקודת מבט נבראת וגשמית, שאך זה הוצגה כמנוגדת למציאות האל! גם בתאור בריאת האדם חל כאן שינוי מרכזי, כאשר התאור כולו מופיע מנקודת מבטו של האדם הנברא. שוב אין האדם מתואר כאן כ"צלם" בלבד, כי אם כישות עצמאית החיה ופועלת, אף כי מתוך שיח עם הבורא.

אולם ברצוננו להדגיש בעיקר את התמורה היסודית שחלה כאן בתפקידים ומעמדם של המים; וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח, כִּי לֹא הַמָּטִיר ה' אֱלֹקִים עַל הָאָרֶץ. בעוד שבפרק א ייצגו המים את האינסופיות וזוהו עם ניגוד לבריאה המתהווה, הרי שכאן מהווים המים כוח של חיים ושל צמיחה, כאשר כל קיום הצומח תלוי ומותנה בהם! יש כאן היפוך מהותי במשמעותם של המים; אותם מים אשר בתחילת הבריאה סולקו לצדדים כדי לאפשר את קיומה של המציאות המנוגדת להם, נעשו כאן למקיימי ומחייה הבריאה.

וַיֵּטֶע ה' אֱלֹהִים גֶּן עֵדֶן מִקֶּדֶם וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר. וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נֹחֵם לְמִרְאָה וְטוֹב לְמַאֲכָל... וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הָגֶן וּמִשָּׁם יִפְרָד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רְאשִׁים...

(שם, ח-י)

גם תיאור מעשיו של האדם מלמדים על שינוי יסודי בקשר בינו לבין השמים:

וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיְנַחֲהוּ בְּגֶן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ. וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם...

(שם, טו-טז)

בעוד בפרק א שלט המונח "שמים", כאן אנו קוראים על "גן עדן". השמים הם מקומם של המים העליונים; כפי שנתבאר, שמם מעיד עליהם שהם מקום של ריחוק ונבדלות מן האדם. גן העדן לעומת זאת מתואר כמקום פורה, מאיר ומסביר פנים לאדם. בתוך גן העדן שוב מופיעים המים בתפקיד מרכזי, ופעם נוספת הם מתוארים כאן כמביאים חיים לעולם, כמקור של שפע. אולם המילה "מים" המופיעה פעמים רבות בפרק א נעדרת כאן לגמרי! במקום זאת נעשה כאן שימוש מגוון במילים "אד", "נהר", "מטר". נראה כי בכוונה תחילה אין התורה משתמשת כאן במונח הזה; המים שבפרק א טעונים במשמעות של ניגוד אל הבריאה וריחוק מן האדם, ואילו בפרק ב יש להם תפקיד שונה בתכלית, תפקיד של יצירת חיים והשקייתם.⁴

4 אין אנו באים בסוד הקבלה, אולם באמור כאן יש לפרש את מאמור חז"ל במסכת חגיגה יד, ב: תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר דבש מצאת אכל דיך פן תשבענו והקאתו. אחר קיצץ בנטיעות. רבי עקיבא יצא בשלום. רבי עקיבא מבין כי המים, המייצגים את האינסופיות האלוהית ומשכך

לכאורה, יש כאן שינוי גדול בין פרק א לפרק ב. האם המים מהווים סתירה למציאות האדם או שהם מקור חיים עבורו?!



נראה, כי התורה באה להעמיד את תהליך יצירת הקשר בין הקב"ה והאדם. ברור הוא, כי בבסיס הקשר הזה עומדת סתירה גדולה, כמעט איומה מכדי לגשר עליה; הן הקב"ה הוא קדוש! איך יתכן כל קשר ויחס בינו לבין האדם?! התורה מלמדת אותנו כי הבריאה כולה תחילתה בניגוד מהותי אל מציאות ה'. שלב אחר שלב יצר הקב"ה מקום לבריאה, תחילה על ידי הבדלת המים, לאחר מכן על ידי יצירת היבשה, ועד לבריאת האדם ביום השישי. לאורך כל התיאור הזה מודגשת בחריפות עובדת הניגוד שבין מציאות ה' למציאות האדם.

אולם בכך לא תם הדבר: הקב"ה אינו מעוניין בהנצחת הניגוד שבינו לבין האדם, כי אם ביצירת קשר עימו, קשר של שותפות ושל ברית.⁵ בסופו של התהליך אנו מוצאים כי המים לא רק שאינם מהווים סתירה למציאות האדם, אלא אדרבה; הם מחיים ומזינים אותו. תכלית הבריאה אינה התבטלות בפני ה' כי אם חיים לפניו, חיים בגן עדן אשר נטע ה' מקדם. השם "אלוקים" המשמש בפרק א מבטא כח ותקיפות, אל מולו מתבטלת הבריאה כולה. לעומת זאת השם "הויה" המשמש בפרק ב מבטא את ההרמוניה והקשר שבין ה' וברואיו.

משום כך, פרק ב אינו עוסק במים בכלל, כי אם מן הצד האחר שלהם, הצד המחיה והמאיר. לכן המונח "מים" אינו מופיע בו כלל. בכך יובן גם מדוע בפרק א עוסקת התורה בהרחבה במקומם של המים בתהליך הבריאה, כאשר הצומח מופיע רק ביום השלישי, ואילו בפרק ב נעדר הדבר מתיאור הבריאה לגמרי, והתורה פותחת מיד

הם מזוהים עם ריחוק מהאדם, אינם הגישה הנכונה כלפי שמים. הקב"ה מעוניין בקשר ובברית עם האדם, ומשכך ההגדרה הנכונה אינה "שמים" ו"מים", כי אם גן עדן. את המושג "אבני שיש טהור" יש לפרש כמכוון אל גן עדן, מקום הנביעה של נהר פישון הסובב את ארץ החווילה אשר שם הזהב, ושם הבדולח ואבן השוהם.

5 בכך יש להטעים את הפסוקים שבספר דברים: **לֹא בְשִׁמְיָם הוּא, לֵאמֹר: מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקַּחֵהָ לָנוּ, וְיִשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה! וְלֹא מֵעֵבֶר לִים הוּא, לֵאמֹר: מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקַּחֵהָ לָנוּ, וְיִשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה!** (דברים ל, יב-יג). התורה, הקשר שבין הבורא לבין בראיו, אינה בשמים שמעל לרקיע, ולא מעבר לים - מקום כינוס המים מתחת לרקיע. כי אם ביבשה: בפניו ובלבבך. כלומר, התורה שייכת לפרק ב שבפרשת בראשית, ולא לפרק א. בעניין זה יש להזכיר את ישיבת שם ועבר המופיעה בדברי חז"ל, והיא מייצגת את ה"שמים" ואת "עבר הים", זאת בניגוד לתורת האבות השייכת אל העולם הזה, אל היבשה. עניינים אלו עתידיים להתבאר במקומם אי"ה.

במציאות הצומת. לאור מה שנתבאר הרי הסיבה לכך ברורה: פרק ב עוסק בשלב שלאחר מציאות הבריאה, כאשר נוצר כבר מקום עבורה; כאשר כבר הונחה התשתית המאפשרת קשר בין ה' והמציאות, בין ה' והאדם; משום כך הוא פונה מיד לעסוק במתרחש בבריאה, באופן בו היא צומחת, ובאופן בו משפיע האדם עליה. כל המתח מול המים העומד ביסוד הבריאה אינו שייך לכאן.

המים בפרק ב מזוהים עם השפע; קדושת ה' האינסופית שוב אינה מהווה ניגוד לחיי האדם, כי אם להיפך: האדם ניזון מטל התחייה הבא אליו מאת ה' מן השמים. יש כאן ברית עמוקה, קשר חזק ואהבה גדולה בין ה' ובין בראיו. וזהו עניינה של ארץ ישראל:

וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ, אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעוֹת. לְמִטֵּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּהּ מֵיִם! אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ דִּרְשׁ אֹתָהּ. תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיהָ בָּהּ, מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה! (דברים יא, יא-יב)

התורה מתארת את מעלתה של ארץ ישראל, ומדגישה כי יש בה קירבה יתירה אל הקב"ה: **לְמִטֵּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּהּ מֵיִם!** המים, שמתחילה היו סמל לריחוק שבין הבריאה לבין הקב"ה, מהווים בארץ ישראל את הסמל לקירבה היתירה שנודעה לה מאת ה'. ארץ ישראל היא מקום גן העדן, שם חי האדם בדיבור ישיר ומתמיד עם ה', שם עיני ה' תמיד!

שני התיאורים הללו של בריאת העולם עם שתי צורות ההתייחסות האלה אל המים הקדמונים, מופיעים בצורה נפלאה בשירתו של דוד בספר תהלים:

יִסַּד אֶרֶץ עַל מְכוּנֶיהָ כַּל תִּמּוּט עוֹלָם וָעֶד: תְּהוֹם כָּלְבוּשׁ פָּסִיתוּ עַל הָרִים יַעֲמִדוּ מֵיִם: מִן גְּעֵרָתָהּ יְנוֹסֶנּוּ מִן קוֹל רַעֲמָהּ יִחַפְּזוּ: יַעֲלוּ הָרִים יִרְדּוּ בְּקָעוֹת אֶל מְקוֹם זֶה יִסִּדְתָּ לָהֶם: גְּבוּל שְׁמֹתָ כֹּל יַעֲבְרוּן כֹּל יִשׁוּבוּן לְכִסּוֹת הָאָרֶץ (תהלים קד, ה - ט)

יש כאן תיאור נוקב של התמודדות הארץ עם המים, הנמלטים מפני גערה אלוקית ומניחים מקום להתגלות היבשה, ובמקומם הם עומדים באיום תמידי לכבוש את הארץ, ורק ה"גבול" ששם להם הקב"ה הוא המטנעם מלעשות כן. תיאור זה תואם באופן מלא לדרך בה קראנו את פרק א שבפרשת בראשית. אולם הנעימה משתנה תיכף:

הַמְשַׁלַּח מַעֲיָנִים בְּנַחֲלִים בֵּין הָרִים יִהְלֹכוּ: יִשְׁקוּ כָּל חַיְתוֹ שָׂדֵי יִשְׁבְּרוּ פְּרָאִים צִמָּאִם: עֲלֵיהֶם עוֹף הַשָּׁמַיִם יִשְׁפּוֹן מִבֵּין עֲפָאִים יִתְּנוּ קוֹל: מִשְׁקָה הָרִים מַעֲלִיזוּתוֹ מִפְּרִי מַעֲשֵׂיהָ תִשָּׁבַע הָאָרֶץ (שם, י - יג)

באופן מופלא עובר המשורר לתאר לנו כיצד נהפכים המים למקור חיים, למעיין

של שפע הנובע ומזין את הארץ ומעניק לה חיוניות. זהו השלב השני, של פרק ב בבראשית, בו הופכים המים האינסופיים והמאיימים לידידי האדם והעולם, ושפע גדול הם משפיעים מאת בורא העולם!

אח"כ מגיע פרק ב משלח מעיינים וכו'



ברצוננו להקביל את האמור כאן, אל האמור בנבואת יחזקאל על מלך צור, ששם עצמו כאלוקים:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם! אָמַר לַנִּגִּיד צֹר, כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים: יַעַן גָּבַהּ לִבִּי, וַתֹּאמֶר אֶל אֲנִי! מוֹשֵׁב אֱלֹהִים יֹשְׁבֵי בֵּלֶב יָמִים! וְאַתָּה אָדָם, וְלֹא אֵל. וַתֵּתֵן לִבִּי בֵּלֶב אֱלֹהִים.

(יחזקאל כח, א-ב)

ושם עוד:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם! שָׂא קִנְיָה עַל מֶלֶךְ צֹר, וְאַמְרַתְּ לוֹ, כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים: אַתָּה חוֹתֵם תְּכָנִית, מָלֵא חֲכָמָה וְכִלְיִל יָפִי. בַּעֲדֹן גֵּן אֱלֹהִים הָיִיתָ! כָּל אֶבֶן יְקָרָה מְסֻכָּתָה! אָדָם, פְּטוּדָה, וְיִהְיֶה לָּם, תְּרִשִׁישׁ, שָׁהֵם, וְיִשְׁפָּה, סָפִיר, נִפְּהָ, וּבִרְקָתָה, וְזָהָב מְלֹאכֶת תְּפִיחָה...

(שם, יא-יג)

המעיין שם ימצא כי הנביא נושא שתי תוכחות נפרדות אל מלך צור, שדימה בליבו כי הוא כאלוקים. התוכחה הראשונה נסובה על רצונו לדמות עצמו לאלוקים היושב בלב ימים. התוכחה השנייה נסובה על רצונו לדמות את עצמו לאלוקים המהלך בגן עדן. אין כאן המקום להאריך בכל האמור שם, אולם יש להדגיש את ההקבלה הנמצאת כאן. הדמיון לאלוקים נושא שני פנים; מן התפיסה של פרק א בפרשת בראשית, מקום אלוים הוא על המים האינסופיים, כאמור **רוח אלקים מרחפת על פני המים**. מלך צור ניסה לדמות עצמו לה' על ידי שקבע ישיבתו בלבב ימים, מקום כינוס המים הגדול, המעלים על הדעת את המים העליונים אשר מעל לרקיע ואת המים הקדמונים, שם שכנה שכינת ה'. ועל כך מוכיחו הנביא בנבואתו.

התוכחה השנייה עוסקת בדמיון לאלוקים מן הבחינה של פרק ב, שם אלוים מתהלך בגן עדן לרוח היום ומבקש ליצור קשר עם האדם. גם בכך ניסה מלך צור לדמות עצמו; הוא השיים עצמו בגן עדן עם כל שלל אוצרותיו, ועל כך נסובה תוכחתו השנייה של הנביא. והדברים מאירים!

וְתוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא

הצומח בפרקי בראשית

פרשת בראשית

.....

בפרשתנו, מתחילים אנו שוב את ספר התורה בסיפור הבריאה. כפי שבארנו פעמים רבות, סיפור הבריאה מתחלק לשני פרקים; פרק א ופרק ב¹. הפרק הראשון פותח את הספר בפסוק - **בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ** - סיפור הבריאה מן המבט האלוקי. שם האלוקים מופיע בתחילת הפסוק - **בראשית ברא אלוקים**, ורק אח"כ מסופר את מה הוא ברא - **את השמים ואת הארץ**. בהקשר הזה, גם חותם הפסוק - **כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכַל מְלָאכְתּוֹ "אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת"** את הפרק הראשון.

הפרק השני נפתח בפסוק - **אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹקִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם** - סיפור הבריאה מנקודת המבט של הבריאה עצמה. בפסוק הזה, מציאות הבריאה, **השמים והארץ**, מופיעה קודם, ורק אח"כ מסופר מי עשה אותם - **ה' אלוקים**. כפי שכבר עמדו חז"ל² על החלוקה, אשר בניגוד לפרק א' בו נאמר קודם השמים ואח"כ הארץ - **בָּרָא אֱלֹקִים "אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ"**, בפרק ב' נאמר ארץ ואח"כ שמים - **בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹקִים "אֶרֶץ וְשָׁמַיִם"**. מנקודת המבט של הבריאה עצמה, הרי שהארץ קרובה יותר וקודמת לשמים.

במאמרנו לפרשת בראשית (תשע"ט) **השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם**, עמדנו בהרחבה על נושא המים התופס מקום מרכזי בפרק א'. המים האינסופיים מסמלים את מקום האלוקים, בו אין מתאפשר קיום החיים עלי אדמה. בפרק ב' לעומת זאת, אין משתמשת התורה בלשון **"מים"**, כי אם בלשון **"מטר"** ו**"נהר"**, הם

1 יש לציין, כי הפרקים המסודרים בספרים שלפנינו מחולקים לפי החלוקה הנוצרית. לפי החלוקה הנוצרית פרק ב מתחיל ב"ויכולו השמים והארץ". אולם אין זו האמת. לפי האמת, פרשיית "ויכולו" חותמת את הפרק הראשון [וכפי שאנו מראים בסמוך את סופו המסתיים בפסוק "אשר ברא אלוקים לעשות", המקביל אל הפתיחה "בראשית ברא אלוקים"], והפרק השני מתחיל ב"זאלה תולדות השמים והארץ בהבראם".

2 חגיגה יב,א.

המים המביאים את החיים לעולם, את הצמיחה והקיום. במאמר זה, ברצוננו להמשיך אל השלב הבא - נושא הצומח בסיפור הבריאה.

בשלושת הימים הראשונים, כפי שמתואר בפסוקים, היה עסק נרחב בהגבלת מקום המים; אחר שביום הראשון נאמר - **וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוָה וְבָהוּ וְחָשֹׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם**, אי סדר, תוהו ובוהו, מים המתמשכים והולכים ללא גבול, ביום השני הפריד ה' בין המים העליונים והתחתונים - **וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְדִּיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם**. גם לאחר הבדלת המים, אין די בכך; עדיין אין מתאפשרת מציאות וקיום החיים, ולכן ביום השלישי מתואר - **וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבֵּשָׁה וַיְהִי כֵן. וַיִּקְרָא אֱלֹקִים לַיַּבֵּשָׁה אֶרֶץ וּלַמָּקוֹה הַמַּיִם קָרָא יָמִים וַיֵּרָא אֱלֹקִים כִּי טוֹב**. רק לאחר הפעולה הזאת נאמר על עניין המים **"וַיֵּרָא אֱלֹקִים כִּי טוֹב"**, ביום השני עוד טרם נשלם סידור המים המאפשר קיום חיים עלי אדמה.

מיד אחר היקוות המים ויצירת היבשה, עוד ביום השלישי מתואר - **וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים תִּדְשָׁא הָאָרֶץ דְּשֵׁא עֵשֶׁב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֹהוּ אֲשֶׁר זֶרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן. וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשֵׁא עֵשֶׁב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֹהוּ וְעֵץ עֵשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זֶרְעוּ בּוֹ לְמִינֵיהוּ וַיֵּרָא אֱלֹקִים כִּי טוֹב**, זו בריאת הצומח. בריאת הצומח באה מיד אחר סילוק המים והכנסתו לגבולותיו.

בפרק א, העיסוק העיקרי הוא סביב עניין המים; התורה פותחת בעניין המים, ובתולדה מכך נובע גם עניין הצומח. בפרק ב אנו מוצאים תיאור הפוך; מיד אחר הפסוק הראשון - **אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם** וגו', פותחת התורה לספר דווקא בעניין הצומח - **וְכָל שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהִי בָאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח³ כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹקִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה⁴**. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. בפרק ב, העיסוק העיקרי הוא סביב הצומח, ורק אח"כ בהקשר הזה עוברת התורה לעסוק גם בעניין המים [המטר].

כך ניתן לראות בפסוקים הראשונים של פרק ב; מלבד הפסוק הראשון הפותח בלשון **"ואלה תולדות השמים והארץ"** המורה על ריבוי ופרייה עצמי, כל פסוק ופסוק מתחיל בדבר אחר הגדל מן האדמה: **וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ... וַיִּיצֶר ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם**

3 יש כאן כפילות בפסוק **"וְכָל שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהִי בָאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח"** להורות על הדגשה.

4 הפסוק הזה מקביל במובן מסוים אל הפסוק השני בפרק א - **והארץ הייתה תוהו ובוהו וגו'**, כלומר שאין הבריאה במתכונתה המתפקדת.

עַפְרָן מִן הָאָדָמָה... וַיֵּטֶע ה' אֱלֹקִים גֵּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם... וַיִּצְמַח ה' אֱלֹקִים מִן הָאָדָמָה כָּל עֵץ נִחְמָד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאכֹל... ומכאן ואילך יש עיסוק נרחב סביב אותו ה"גן עדן", הוא המקום הנקרא על שם הצמחייה שבו.

ה"גן עדן", הוא המקום בתוך הארץ הנבראת המסמלת את המקום האלוני. בפרק א, האלוקים שוכן ב"שמים", במקום נבדל ורחוק מן הבריא. בשמים יש ריבוי "מים" כפי המתואר בראשית הבריא בפרק א [המילה "שמים" מורכבת משתי מילים - "שם" ו"מים". המילה "שם" מורה על ריחוק וחוסר השגה, ו"מים" הם המסמלים את מקום האלוקים]. הגן עדן בפרק ב, הוא מקום בתוך הבריא בו מציאות ה' נמצאת ונוכחת בבריא עצמה. בגן עדן יש "צמחים" כמתואר בתחילת פרק ב. בשונה מן השמים, הגן עדן מיועד להיות מקום גם לאדם הנברא - וַיֵּטֶע ה' אֱלֹקִים גֵּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיִּשְׁם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יֵצֵר, יש שם עצי פרי ונהרות מים הנותנים חיים וקיום.

אם נעמיד את ה"מים" וה"צומח" זה לעומת זה, הרי שהמים מסמלים את הדבר הקיים, הנצחי והאינסופי, ואילו הצומח מסמל את הדבר הגדל, המתכלה והמתחדש שוב. מטעם זה, המים הם המונח השולט בפרק א, הוא הפרק המסמל את נוכחות האלוקים האינסופית והנצחית. הבריא של פרק א היא כביכול בריא אלוקית חד פעמית, קיימת, וכפי שמתואר - בששה ימים ברא וביום השביעי שבת. בפרק ב, הצומח הוא המונח השולט בפרק והמרכזי, פרק זה מסמל את ההתחדשות המתמדת שבבריא, נוכחות ה' השוכנת בבריא עצמה וממשיכה תמיד לברוא "יש מאין". בפרק ב, גם המים מתוארים בצורתם המתחדשת - וַיֵּאֲדָר יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהַשִּׁקָּה אֶת כָּל פְּנֵי הָאָדָמָה.



על כל בריא ובריא שברא האלוקים בפרק א נאמר "וירא אלוקים כי טוב" - בפרק א הכול טוב. בפרק ב לעומת זאת, וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹקִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבִדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, בכדי להגיע אל הטוב צריך לפעול ולעשות עוד. הטוב של פרק א קיים ועומד, ואילו בפרק ב הטוב הוא דבר המתחדש ונוצר.⁵

החטא ותיקונו שייך לפרק ב. במהלך של פרק ב, האדם הנברא מקבל עצמאות וכוח לפעול ולעשות, ויחד עם זאת בא גם הכישלון ואפשרות התיקון והצמיחה מחדש.

5 באופן דומה, ה"אחד" של פרק א' הוא מציאות קיימת "יום אחד" - שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני (רש"י ע"פ בראשית רבה), מזכיר את הפסוק ה' אלוֹקֵינוּ ה' אחד. ה"אחד" של פרק ב' הוא דבר הנוצר ומתחדש - ודבק באשתו והיו ל"בשר אחד".

האדם של פרק א טהור מחטא ואין בו אלא טוב, עליו נאמר בסוף פרק א - **וַיֵּרָא אֱלֹקִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד**, וכפי שדרשו חז"ל⁶ על הפסוק הזה **והנה טוב "מאד" - והנה טוב "אדם"**. אפילו על חלק היצר הרע שבו אמרו חז"ל⁷ - **והנה טוב "מאד" זה יצר רע**. בפרק ב לעומת זאת, האדם והבריאה מתמודדים עם הכישלון והחטא, עם העונש ועם הדרך לחזור ולתקן מתוך המציאות החדשה.

הצומח אם כן, מסמל את המהלך של פרק ב, מהלך של נפילה וכישלון וצמיחה מחדש. נבין לפי זה דבר נפלא; גם בפרק א בתיאור בריאת הצומח כבר התחיל המהלך של פרק ב [כך היא דרך המקרא, שאמנם עיקר המהלך בפרק א הוא בתיאור הבריאה מן המבט האלוקי, עם זאת, התורה מכניסה מעט מתחילת המהלך של פרק ב בתוך פרק א. וכך גם בפרק ב, עיקר הפרק עוסק במהלך השני, ויחד עם זאת יש מעט אזכור מן המהלך הראשון]. הבה נתבונן בפסוקים הבאים בתיאור בריאת הצומח:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֹשֶׂב מִזֵּרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר זֶרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן. וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֹשֶׂב מִזֵּרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ פְּרִי אֲשֶׁר זֶרְעוּ בּוֹ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.

נשים לב, כי בפסוק הראשון נאמר - **וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ וגו'** והפסוק מסיים **"וַיְהִי כֵן"**, כלומר הדבר נעשה. אם כן, מהו המתואר בפסוק השני - **וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא וגו'**, אחר שכבר ברא אלוקים את הדשא, העשבים והעצים? אכן אם נשים לב ישנו הבדל בין שני הפסוקים; בפסוק הראשון נאמר **"תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ"**, ואילו בפסוק השני נאמר **"וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ"**. וההבדל ביניהם הוא כאשר הקדמנו, בחלוקה שבין פרק א ופרק ב; הציווי **"תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ"** משמעותו, שתברא מציאות הדשא, העשבים והעצים. התיאור **"וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ"** משמעותו, פעולת הארץ שהוציאה מעצמה את הדשא, העשבים והעצים, מה שלא נאמר בשום בריאה אחרת בפרק א. בכל מקום נאמר רק **"וַיַּעַשׂ אֱלֹקִים"** או **"וַיִּבְרָא אֱלֹקִים"** וכדו', הפסוק הזה הוא היחיד בכל פרק א בו אנו מוצאים לשון כזו **"וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ"**, שהבריאה בעצמה הוציאה והניבה פרי. הצומח מביא עמו את המהלך של עשייה והתחדשות עצמית, וכאן הוא שורש ותחילת המהלך של פרק ב. בפסוק הזה גם מצאו חז"ל את החטא הראשון בבריאה:

"וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא": עברה על הציווי, שאמר לה הקב"ה "עץ פרי עושה פרי" - מה הפרי נאכל אף העץ נאכל. והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ דשא "עץ עושה

6 בראשית רבה ב, ה.

7 שם ט, ז.

פרי" - הפרי נאכל ואין העץ נאכל. לפיכך נתקללה "ארורה האדמה בעבורך".

(ילקו"ש בראשית א)

בעומק העניין, ההבדל בין "עץ פרי עושה פרי" לבין "עץ עושה פרי", נובע מן החלוקה שבין פרק א לפרק ב. בפרק א, תפקיד הבריאה כולה הוא לשקף את פעולת האלוקים כצורתה; האדם לדוגמא, בפרק א נברא ב"צלם אלוקים" ובדמותו. ה"צלם", הוא מלשון "צל", שאין לו שום ישות עצמית ואינו אלא משקף את דמות האלוקים המכווין אותו. בפרק ב, האדם נוצר מן האדמה ונעשה ל"נפש חיה", ישות עצמית בעלת חיים. כמו כן, ה"עץ" של פרק א, מכיוון שתפקידו הוא להוציא פרי צריך הוא עצמו להיות פרי, שהרי בפרק א אין בכוח הבריאה עצמה לחדש ולייצר מעצמה. בפרק ב לעומת זאת, יכול העץ עצמו להיות עץ, ובכל זאת יש בידו כוח להוציא פירות, שכך הוא המהלך בפרק ב שהבריאה עצמה מייצרת ומצמיחה יש מאין.

כפי שהארכנו לאורך המאמרים על ספר דברים, המהלך של פרק ב הנותן עצמאות לבריאה עצמה, מביא עמו גם את החידוש של תורה שבעל פה - חלק ההבנה האנושית בדבר ה'. ושוב, בפסוק הזה - "ותוצא הארץ דשא", מצאו חז"ל את הקל וחומר הראשון שעשה הנברא:

דרש רבי חנינא בר פפא: "יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו" (תהלים קד, לא), פסוק זה שר העולם אמרו. בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא "למינהו" באילנות נשאו דשאים קל וחומר בעצמן; אם רצונו של הקדוש ברוך הוא בערבוביא, למה אמר "למינהו" באילנות? ועוד קל וחומר; ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקדוש ברוך הוא "למינהו", אנו על אחת כמה וכמה! מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר - "יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו". (חולין סא)



חג הסוכות שזה עתה עברנו, מתאפיין במצוות מיוחדות הנעשות דווקא באמצעות הצמחים; הסוכה, ארבעת המינים והערבה. כפי שהרחבנו במאמרנו לחג הסוכות בחודש השביעי תחוגו אותו להלן עמוד 600, חג הסוכות הוא החג על שותפות האדם ויצירתו בבריאה. בחג הסוכות, חג האסיף, בא האדם עם כל עמלו שעמל והצליח וראה פרי לעמוד לפני ה' ולשמוח. חג הסוכות הוא החג של פרק ב. אולם בנוסף לכל המצוות האלה המפורשות בתורה [מלבד הערבה], חז"ל מלמדים אותנו על מצוה נוספת הנעשית דווקא עם המים:

מפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג, אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג
כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. (ראש השנה טז, א⁸)

כפי אשר הקדמנו, הצומח מסמל את החיבור והשותפות שיש לבריאה עצמה במעשה
ה'. בעקבות הצומח, אף המים מקבלים פנים חדשות, ואף בהם אנו מוצאים כיצד הם
נותנים את חלקם בהשפעת הגשמים ובהענקת החיים לעולם.⁹

8 וראה תענית ב.ב.
9 שיטת רבי עקיבא (ירושלמי ראש השנה פ"א ה"ג) שניסוך המים דאורייתא. ויש עמנו להרחיב
בשיטתו המיוחדת של רבי עקיבא בעניין הזה.

מאמרי הרב אורי הולצמן

פרשת בראשית

עיון בסיפור עץ הדעת וסיפור קין והבל

הסיפורים של תחילת חומש בראשית, טומנים בחובם את השורשים היסודיים ביותר של האנושות כולה ואת המחויבות הבסיסית אל הערכים בהם רוצה הקב"ה שינהג העולם; זאת בשונה מן הסיפורים שבהמשך החומש המספרים את סיפור השורשים של עם ישראל. שני הסיפורים המרכזיים על תחילת דרכה של האנושות, הם סיפור חטא עץ הדעת וסיפור קין והבל. בשני הסיפורים מדובר על חטאי האדם, אך שני החטאים שונים מאוד במהותם, ובעצם הם שני אבות לשני סוגי חטאים, וכאשר נבאר.

חטא עץ הדעת עיקרו היה באי ציות ופריקת עולו של האלוקים הבורא בעל הסמכות. כל עיקר החטא לא היה אלא מפני הציווי, אשר מבלעדי הציווי אין לאדם סיבה להימנע מלאכול מעץ הדעת. המצוה הראשונה הזו, עיקרה הוא בקבלת עול האלוקים וסמכותו ולקיים את הציווי רק מפני שכך ציווה האלוקים. כך הייתה צורת נתינת המצוה בלשון "ציווי" ומבלי לתת הסבר וטעם לדבר: **וַיֹּצֵוֶה אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הָגֵן אָכַל תֹּאכַל. וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת** (בראשית ב, טז-יז). חטאו של קין שהרג את הבל לעומתו, הינו חטא שונה בתכלית; בסיפור הזה כלל לא מסופר על ציווי מסוים אותו הפר קין, אלא החטא שלו הוא דווקא בדבר שהיה עליו לדעת ולהבין לבד שאסור להרוג את הזולת. עיקר חטאו של קין לא היה בחוסר קבלת סמכות, אלא ברמיסת ערכי המוסר והצדק הבסיסיים ביותר: **לא תרצח!**

שני מוקדים שורשיים ישנם בחובת האדם לפני האלוקים: **הסמכות והתורה**. שני לוחות

1 מה שנאמר - **כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת**, נאמר בגדר תוצאה, לא בתור סיבה לאיסור.

הברית מחולקים כדברי המפרשים לחמש וחמש; על הלוח הראשון נמצאות המצוות שתחת הכותרת: **"אנכי ה' אלוהיך!"** מצוות של קבלת סמכות: איסור עבודה זרה וקידוש שם ה', שמירת השבת - יומו של הקב"ה, וכיבוד אב ואם. כולן מצוות המביאות את האדם לידי קבלת עולו של האלוהים בעל הסמכות. על הלוח השני לעומתו, נמצאות המצוות: **"לא תרצח"** **"לא תנאף"** וכו', היא התורה בעצמה וערכי הצדק בהם רוצה הקב"ה שינהג העולם.

שני הנסיונות שעמדו בפני האנושות בתחילת הבריאה, היו בשני המוקדים האלה. איסור האכילה מעץ הדעת, בא להעמיד איתן את הציות המוחלט שיש לאדם תחת מרות האלוהים. האדם בסיפור הזה, דומה היה לשלב הילדות הצעירה בו האדם אינו בר דעה וצורת חייו הינה בשמיעה לקול ההורים והיותו מובל על פיהם. כך גם האדם בתחילת הדרך, השלב הראשון הוא להיכנע תחת מרות האלוהים הבורא ולציית לו. הפסוק מתאר - **וַיְהִי שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּם וְאֵשֶׁתוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ** (שם, כה), כמו ילד קטן שאינו יודע להתבייש בעירומו.

הנחש ברוב ערמימותו, השתמש בדיוק בנקודה הזאת כדי להכשיל אותם בחטא: **וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תָּמוּתוֹן. כִּי יָדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקָחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיתֶם כַּאֲלֹהִים יְדַעִי טוֹב וָרָע** (שם ג, ד-ה). טענת הנחש היתה, שהאלוהים רוצה אתכם משוללי דעה כדי שיוכל לשלוט בכם ולהוביל אתכם כרצונו. החטא כאן היה בדרך של פריקת עול וחתימה לעצמאות אישית תלויה באלוהים הבורא.

אך האמת היא שלא כן הם הדברים; הקב"ה רצה את המצב הזה אך ורק בתור שלב ראשוני, כדי שיוכל האדם בהמשך דרכו לפתח עצמאות אישית מתוך מקום מתוקן, אחר שכבר חונך והורגל להקדים את השמיעה בקול ה' להבנתו האישית. וכבר מובא בשם האריז"ל³ שעץ הדעת אף הוא נברא למטרת אכילה, אלא שהיה על האדם להמתין עד השבת ואז היה מותר לו לאכול ממנו. כלומר, איסור האכילה מעץ הדעת אינו אלא שלב ראשוני, ואילו בהמשך, הרצוי הוא שגם יאכל האדם מן העץ ויפתח עצמאות וחיבה אישית להבחין בעצמו בין טוב לרע. וכך אנו מוצאים גם בהנהגה עם עם ישראל, שעל דור המדבר שהיה תלתי ומובל בידי ה' בהנהגה ניסית נאמר - **וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנִים לִשְׁמָע...** (דברים כט, ג), ואילו בכניסתם לארץ שאז עוברים הם להנהגה על פי טבע, אז כן הם מקבלים את הלב והדעה לחיות בארץ ישראל בצורה עצמאית כמו שכתוב שם - **...עַד הַיּוֹם הַזֶּה.**

סיפור קין והבל, מספר על חטא שבא מתנועה הפוכה לגמרי בנפש האדם. תחילת סיפורו

2 ראה מאמרנו לפרשת כי תצא (תשע"ט) **שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן**.
3 שער הכוונות דרושי ר"ה. ומובא באור החיים (בראשית א, כט) מן המדרש בראשית רבה (פכ"א). וכן יש גם להראות בפסוקים.

של קין, נאמר בתורה - **וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'** (בראשית ד, א); קין נולד דווקא מתוך אותה **"ידיעה"** שקיבל האדם באכילת עץ הדעת.⁴ קין הוא אדם המספר סיפור של בגרות ועצמאות. הוא נקרא **"קין"** על שם - **קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'**; כלומר, שאף האדם הינו שותף ביצירה עם האלוקים. האדם בפרק הזה, כבר אינו במהלך של התבטלות והיטפלות לאלוקים כמו שהיה בתחילת הפרק הקודם, אלא הרי הוא שותף פעיל עם האלוקים בבניית העולם ויישובו. קין בחר להיות **איש אדמה**, עבודה של יצירה וצמיחה **כעין יש מאין**.

הניסיון שעמד בפניו לא היה כניסיונו של אדם הראשון שתפקידו היה לציית, אלא אדרבה, תפקידו של קין היה דווקא להשתמש בכוח שכלו ותבונתו להבין ולהבחין לבד בין טוב לרע. עליו להיות איש בוגר ולקחת אחריות, ודווקא בזה הוא כשל. מעולם לא נצטווה קין באיסור הרציחה, הדבר הזה טבוע במצפונו של האדם ועליו לדעת לבד שאסור לרצוח. ואלו הם דברי רבנו ניסים גאון בהקדמתו למסכת ברכות:

כי כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים.⁵

איסור הרציחה, הוא האב לסוג הזה של המצוות שהן בבחינת **"תורה"**, הערכים שעל פיהם ראוי העולם לנהוג, ועל כן הוא מופיע בראש הלוח השני של לוחות הברית, במקביל ל**"אנכי ה' אלוקיך"** שבלוח הראשון. עבירת הרציחה הינה רמיסת כל כללי המוסר והצדק, והיא השחתת העולם בכבודה ובעצמה. ואלו הם דברי הרמב"ם פ"ד מהל' רוצח ה"ט:

אע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים. שאלו עונות הן מעבירות שבין אדם למקום, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבריו. וכל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין שנאמר **"אדם עשוק בדם נפש"** וגו'. צא ולמד מאחאב עובד ע"ז שהרי נאמר בו **"רק לא היה כאחאב"**, וכשנסדרו עונותיו וזכיותיו לפני אלוקי הרוחות לא נמצא עון שחייבו כלליה ולא

4 ראה אבן עזרא שקין והבל נולדו אחר החטא. אך רש"י מפרש ע"פ חז"ל (בראשית רבה כבב, גמ' סנהדרין לחב) שנולדו לפני החטא. ובאמת שכמה וכמה גירסאות יש לאותה הברייתא המוזכרת בגמרא שם (סנהדרין לחב); עי' פרקי דרבי אליעזר (פ"א), אבות דרבי נתן (פ"א ה"ח), ויקרא רבה (כט, א). בכל אחד מן המקורות ישנה גירסא אחרת לסדר השעות, ולפי אבות דרבי נתן והמדרש ויקרא רבה לא נולדו קין והבל לפני החטא. ועי' בית אלוקים להמב"ט שער היסודות פכ"ח.

5 וראה ספר העיקרים מאמר ג (פ"ז) שכתב שני דרכים בעניין הזה.

היה שם דבר אחר ששקול כנגדו אלא דמי נבות שנאמר "ותצא הרוח ותעמד לפני ה'", זה רוח נבות ונאמר לו "תפתה וגם תוכל". והרי הוא הרשע לא הרג בידו אלא סיבב, קל וחומר להורג בידו.

קין, מתוך הקנאה שאחזה בו בא לידי השחתה גדולה זו של איסור הרציחה, וכשבא אליו הקב"ה בשאלה - **אֵי הֶבֶל אָחִיךָ?** תשובתו הייתה בהסרת אחריות וחשיבה בראש קטן - **וַיֹּאמֶר "לֹא יָדַעְתִּי"**, **הֲשִׁמֹּר אָחִי אֲנִי?** על אף שהוא בעצמו הרגו, התנער קין אפילו מן האחריות לשמור את אחיו ולהצילו. קין שמע בדברי ה' ששאל ממנו **"אֵי הֶבֶל אָחִיךָ?"**, את התביעה של **"לא תעמוד על דם רעך!"** היא האחריות של כל אדם על שמירת והצלת חייו של הזולת וקל וחומר שעל האח הגדול לדאוג לשלומו של אחיו הצעיר, ואף ממנה הוא בא להתנער בטענת **"לא נצטוויתי"**. אם חטאו של אדם הראשון היה בחוסר היצמדות לדבר ה' וחתיירה לעצמאות, הרי שחטאו של קין בא דווקא יחד עם היצמדות יתר לדבר ה' וחתיירה לקטנות, עד כדי כך שכל מה שלא נאמר לו במפורש אינו מחייב אותו. קין השתמש באותה הלשון **"לא ידעתי"**, כדי לסמל את היותו כמו ילד קטן חסר דעה שאינו מחוייב אלא במה שנצטווה ותו לא.

שני השורשים האלה עם שתי תנועות הנפש של האדם, חוזרים ומופיעים לאורך התנ"ך ולאורך ההיסטוריה. מצוות רבות ניתנו לישראל כדי להשריש בקרבם את השלב הראשוני הזה של הציות לקול ה' וההתבטלות אליו. וכן לחילופין, במקומות רבים אנו מוצאים כיצד מצפה הקב"ה מן האדם דווקא להראות בגרות ולקחת אחריות ולפעול מתוך הבנת התורה וערכיה.