

כתב עת למקרא

פּשְׁטוּת המתחדשים

בראשית נח לך לך

גיליון ראשון

י' מרחשון תשע"ט

ערש"ק פרשת לך לך

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

"וגם רבינו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום"

רשב"ם ריש פרשת וישב

תוכן עניינים

דבר חבר המערכת.....	4
הרב אליהו מאיר פייבלזון: בביאור עניין ההליכה לפני ד'	6
הרב יחיאל משה ורטהיימר: על שלשה רבדים העולם עומד – אברהם יצחק ויעקב	10
הרב יחיאל מאיר: והלא במאמר אחד יכול להיבראות?	19
הרב משה גרינהויט: סוד חטא קין ובניו, ותיקונו במעשי אברהם	29
הרב שמואל בן שלום: מעשה גן העדן – כפשוטו או בדרך משל?	39
הרב ישראל הלפרין: מה הוא הרקיע	44
מתורתם של רבותינו עורך: י.ה.	
'רודפי הפשט' לדורותיהם בפרשנות דור הפלגה [ולמי כיוונו הארכיאולוגים?]	
.....	50

נביאים וכתובים

הרב ישי הבלין: מלכות גדעון	56
----------------------------------	----

דבר חבר המערכת

כתב העת 'פשטות המתחדשים' נועד לעסוק בתורתנו שבכתב, בעקבות רבותינו, הרמב"ן, הרשב"ם וחבריהם.

אין כתב העת גודר עצמו לשיטה מסוימת או לסגנון אחד. אלא דווקא לקיבוץ גישות שונות מגמתו. עיקר עניינו בדברי תורה שיש בהם חידוש, ומיוסדים בפשוטי המקראות. ובשתי מילים: פשטות המתחדשים.

אמנם מקום יש בכתב העת גם לנוטים מעט מדרך זו לכאן ולכאן. ובלבד שכל הדברים נשלבים במסילה העולה בית א-ל.

* * *

כתב עת חדש יוצא לאור עולם, ועריסתו מונחת בין ספסלי בית המדרש.

מתבונן כתב העת סביבו ומאזין בהשתאות לקולות הלומדים. זה עתה נולד וקשה עוד לעמוד על טיבו ולזהות במדויק את קולו הייחודי. גם הוא עצמו אינו יודע עוד אילו חידושים יחדש ובאילו דרכים יצעד במשעולי המקרא.

רק יודע הוא שכאן, בבית המדרש, מקום מושבו. תהא אשר תהא נטיית ליבו, בין החכמים יבקשנה.

יהי רצון שישמיע קולו ועמו קולות חבריו, ותהא שירתו אבן נוספת בבניין התורה הקדושה.

* * *

זכינו לפרסם כבר בגיליון הראשון מאמרים מכמה תלמידי חכמים חשובים שדבריהם נשמעים בבית המדרש. נצטרפו עימם מאמרים מצעירי הלומדים, וכל אחד נתייחד בסגנונו ובסוגיות החביבות עליו.

לכבוד הוא לנו לפתוח את הגיליון הראשון במאמרו של מורי ורבי הרב אליהו מאיר פיבלזון שליט"א, ראש ישיבת פתחי עולם.

יהי רצון שיהיו הדברים ישרים ומשמחים בעיני בני בי מדרשא, רבנן ותלמידיהון.

* * *

בקשתנו לכל הקוראים, לשלוח כל דבר תגובה, הערה, שבח וביקורת, וכן הצעות והמלצות, לדואר האלקטרוני של כתב העת.

מערכת כתב העת מזמינה את בני בית המדרש לשלוח מאמרים לגיליון הבא, הן על הפרשיות הבאות, הן ענייני נ"ך כלליים, ובפרט מספר שופטים. אין המערכת מתחייבת לפרסם מאמרים שישלחו אליה. ראוי להקדים השליחה ככל האפשר, ובעזרת השם לא יתקבלו מאמרים לאחר ראש חודש כסלו. ניתן גם לברר לפני כתיבת מאמר אם יתאפשר לפרסמו.

בברכה,

ישי הבלין

עורך

הרב אליהו מאיר פייבלזון

בביאור עניין ההליכה לפני ד'

א.

ויאמר אליו אני א-ל-שד-י, התהלך לפני והיה תמים:

וכתב רש"י, "כתרגומו: 'פלח קדמי' הדבק בעבודתי". וברמב"ן הוסיף, "התהלך לפני - ללכת בדרך אשר אורה אותך, כטעם אחרי ה' אלוקיכם תלכו ואותו תיראו (דברים י"ג ה')", כי המצוה לאחוז דרכו קודם שיורנו יאמר "התהלך לפני", והבא אחרי הצוואה יאמר "אחרי ה' תלכו" והענין בשניהם ללכת אחרי השם, לירא ממנו לבדו, ולעשות מה שיצוה".

וביאור הדברים, שההליכה את ד', בין אם משתמשים בביטוי 'לפניו', בין אם 'לאחוריו', ובין אם 'איתו', ענינה שמירת מצוותיו, וכעין זה פירש הרמב"ן עה"פ 'את האלוקים התהלך נח' (לעיל ו' ט'), וכן צריך לפרש את הנאמר בחנוך.

וצריך להבין מהו החילוק בין שלוש לשונות אלו, לפני ה', אחרי ה' ואת ה'.

ונראה לבאר, כי החילוק בין הנאמר באברהם שהתהלך לפני אלוקים, לנאמר בישראל שנצטוו ללכת אחרי ד', הוא, שישראל לא נצטוו אלא לעשות מה שציווה ד', אבל אברהם נצטווה להבין מדעתו מהו רצון ד' וללכת בו.

ובביאור החילוק בין ההליכה אחרי ד' להליכה עם האלוקים (שהרי את האלוקים, פירשו עם האלוקים), נראה לומר, שעמ"י קיבלו תורה והם נדרשים לשומרה לדורות, גם אחרי מיתת משה רבינו, כאשר ציווי ד' כתוב בתורה ואיננו מגיע דבר יום ביומו, וזה נקרא ללכת אחרי ד'. אבל נח, שהיה נביא, קיבל את ציווי ד' בכל עת ועת, ולכן כתוב עליו את האלוקים התהלך נח, שפירשו, עם האלוקים. ולפי דברים אלו צריך לומר שגם חנוך היה נביא.

ב.

וראויים הדברים לאברהם אבינו, שיהא הולך לפני ד' ויעשה מדעתו את ציווי יתברך, שהרי 'לא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם, ולבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה' (לשון הרמב"ם ריש הלכות עבודה זרה).

ובמדרש רבה (בראשית צה ג) אמרו רז"ל, "ומהיכן למד אברהם את התורה? רבן שמעון, אומר נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה, ומנין שכן הוא, שנאמר (תהלים ט"ז ז') אף לילות יסרוני כליותי. רבי לוי אמר, מעצמו למד תורה".

* המאמר התפרסם בעבר בעלון "ויבינו במקרא" בראשית (אלול תשס"ו).

וזו הייתה עיקר מעלתו של אברהם, שמתוך העולם כמו שהוא מלא עוותים, וכל בני האדם הולכים אחרי הטעויות שהעולם מוביל אליהם, אחד היה אברהם שהיטיב התבוננותו בעולם והגיע ממנו אל אמונת הייחוד ואל דרכי ד' הישרות והטובות.

וזרע אברהם שנבחר על ידי הקב"ה להיות לו לבנים ועבדים, אין הקב"ה מצפה מהם להגיע מעצמם אל האמת, ולכן נתן לנו תורה שתלמדנו את דרכי האמת, ולכן נאמר בנו, אחרי ד' תלכו. ואין הכוונה שאנו צריכים לקיים את התורה רק כציווי יתברך, אלא עלינו מוטל לעמוד במידת האפשר על דרך האמת וקו הצדק שבתורה, ולהגיע בעקבות התורה לקיום התורה כאילו היא נובעת מכליותנו, מתוך הבנה והזדהות מלאה עם דרכי ד'.

הוא שאמר דוד המלך, 'אברך את ד' אשר יעצני, אף לילות יסרוני כליותי, וברש"י, "גם אני אברך את ה' אשר יעצני לבחור בחיים וללכת בדרכיו, אף לילות יסרוני כליותי, ליראה אותו ולאהבה. ורבותינו פירשוהו על אברהם אבינו שלמד תורה מאליו עד שלא נתנה תורה אף אנו צריכין לישב המקראות על סדרן". וכוונתו, שפשוטו של מקרא שדוד הגיע מתוך התורה לדרגה כזו, שליבו וכליותיו יעוררוהו לקיום התורה, וחז"ל דרשו הפסוק על אברהם אבינו ע"ה, שמתוך כליותיו לבדן הגיע למדרגה זו.

ג.

ולעתיד לבוא נאמר על ישראל:

כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם, נאם ד',
נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה, והייתי להם לאלוקים והמה יהיו לי לעם.
ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר, דעו את ד', כי כולם ידעו אותי,
למקטנם ועד גדולם, נאם ד', כי אסלח לעוונם ולחטאתם לא אזכור עוד:
(ירמיהו ל"א, ל"ב-ל"ג)

וביאור הכתובים, שלעתיד יהיו דרכי התורה טבועים בלבנו לגמרי, ונעשה אותם מתוך התעוררות טבעית של הלב והנפש, וזהו הקיום המלא והראוי של ההבטחה שד' הוא אלוקינו ואנחנו לו לעם. כי כיום, שאנו מקיימים את התורה, לפעמים, גם כעבד הממלא רצון אדונו בלי הבנה ובלי רגש פנימי, אין זה נקרא שהוא אלוקינו ואנחנו עמו בשלימות.

וכאשר נזכה ונגיע למצב שבו הלב מורה על הדרך הנכונה לגמרי, לא יהיה צורך שאדם ילמד מחברו תורה ודרכי חיים, אלא כולם ידעו את ד' מעצמם, בין קטנים ובין גדולים. וכל זה יקרה אחרי שיסלח לנו ד' על כל חטאינו, שרק החטא הוא שגורם לזה שאין הלב והנפש מוליכנו לדרך הנכונה בשלימות.

ונראה עוד, שמה שכיום הקטנים לומדים תורה מן הגדולים, יש בזה צד חסרון. שהרי כל אחד מישראל יש לו נשמה פרטית, שיש לה דרכי עבודה פרטיים ודרכי הבנה מיוחדים בתורה. ואדם הלומד מחבירו, על כרחו מתערפלת אצלו הנקודה העצמית בתורה וביראת ד', ומתבטלת במקצת כלפי הנקודה המיוחדת של חבירו. אלא שזהו הכרח גמור, שכן

הקטנים אינם יודעים את התורה כראוי, ומוכרחים הם ללמוד מן הגדולים, ולעתיד לבא, לא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו.

ד.

ויש לציין כאן שמצינו פירוש אחר בפסוק זה, והוא בדברי הרמ"א או"ח א' א' בהגה"ה, וז"ל, "שיויתי ה' לנגדי תמיד" (תהילים ט"ז ח'), הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו, והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך, כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול, הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר (ירמיהו כ"ג כ"ד), אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד (מורה נבוכים ח"ג פ' נ"ב)". ומה שנקט את הלשון, 'הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים', נראה שנתכוון לרמוז למה שנאמר באברהם התהלך לפני, ופירושו לפי"ז, שההליכה לפני ד' ענינה לזכור את הבורא בכל עת, ולהתנהג בכל מעשיו כיושב לפני מלך גדול, והרי זה ענין בפני עצמו, מלבד השמירה על מצוות ד' וחוקי התורה, וכבר יצויר אדם המקיים כראוי את כל מצוות התורה, ואינו זוכר את ד' בכל זמן.

ולפירוש זה, נראה שהתכוון אונקלוס בתרגומו, שתרגם אצל נח, "בדחלתא דד' הליך נח", וכן אצל חנוך, והכוונה שהם הלכו ביראת ד' כל ימי חייהם, בכל עת, אמנם לגבי אברהם תרגם אונקלוס את המילים התהלך לפני, פלח קדמי, וזהו פירוש אחר, וצ"ע.

והנה הפסוק 'שיויתי ד' לנגדי תמיד', נמצא בתהילים ט"ז, והמעין שם יראה שהמזמור כולו אינו עוסק ביראת ד' אלא בביטחון בד', וקצת צ"ע מדוע שינה הרמ"א ופירשו על יראת שמים.

ה.

ואופן ג' בביאור הפסוק נמצא בדברי רבינו הגר"א.

הגר"א בביאורו לשו"ע, על דברי הרמ"א, 'הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים', כתב שזהו כל מעלת הצדיקים, והיינו שבא להוסיף על דברי הרמ"א, שאין זה רק אחד הכללים במעלות הצדיקים, אלא כל מעלת הצדיקים.

ויעוין בדברי הגר"א (פירוש משלי כ"ב י"ט) וז"ל, "ועיקר נתינת התורה לישראל הוא כדי שישימו ביטחונם בד', לפי שעיקר הכל הוא הביטחון השלם, והוא כלל כל המצוות, עכ"ל. ועוד כתב (שם ל' ה'), וכן המצוות הן תרי"ג והן נכללות באחת, והיא הביטחון". ובפירושו לישעיהו (י' כ'), כתב וז"ל, "כי ביטחון הוא המעלה היותר גדולה". ובביאורו לאגדות הש"ס (אגדות דרבה בר בר חנה, ד"ה אייתי בודיא), כתב על דור חורבן בית ראשון שחטאו בג' עבירות חמורות, וז"ל, "ראשונים שהיו בהם ע"ז ג"ע ושפ"ד אלא שתלו ביטחונם בה", נמצא כי מעשיהם רע מאד, שכולם ביהרג ואל יעבור, עבירות חמורות שבתורה, וליבם היה טוב מאד, שמעלת הביטחון על כולם". ומסתבר מכל זה דשיטת רבינו הגר"א היא שכל מעלת הצדיקים היא מידת הביטחון.

והנה הגר"א הביא מקור לדברי הרמ"א ממאמר בר קפרא (ברכות ס"ג ע"א), "איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה? בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך"., וכתב רבינו יונה בביאורו למשלי (ג' ו'), וז"ל, "פי', בכל פרטי מעשיך בכל דרך ופעולה, זכרהו והשב אל לבך כי אין לך כח ויכולת בפועל ההוא, ואיננו בידך רק ביד ד', ותלה בו תקוותך וציפייתך לחסד השי"ת". וכתב שם שהיא מעלת הביטחון.

מכל זה נראה שאולי אפשר לומר שהמדובר כאן (לדעת הגר"א) על מדרגת הביטחון, וההליכה לפני ד' היא ההישענות עליו בענייני החיים. ואם כנים הדברים, יתפרש לפי זה המשך הכתוב 'והיה תמים' כדברי רש"י עה"פ (דברים י"ח י"ג), 'תמים תהיה עם ד' אלוקיך', וז"ל, "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו".

ו.

ועומק הדברים, שעיקר התורה היא היחס המתמיד להקב"ה, והוא הנקרא ידיעת ד', ועיקר ידיעתנו את ד', היא במידת הטבתו. והאמונה האמיתית במידת הטבה היא היא מידת הביטחון, כי היודע את טוב ה' בוטח בו ובכל אשר יביא עליו.

הרב יחיאל משה ורטהיימר

על שלשה רבדים העולם עומד – אברהם יצחק ויעקב

פתיחה - מה זאת אהבה

תכלית הכל היא האהבה. וכמו שאנו מברכים ערב ובוקר בברכות קריאת שמע, אהבת עולם – אהבה רבה. ועל דרך זו כתב המסילת ישרים שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו. וכל התורה והמצוות באים לתכלית זו, להורותינו את הדרך להתדבק עם ה' באהבה.

ויש לבאר מהי אהבה.

והנה יש סוג של קשר, שאחד משפיע ומרעיף טובה על זולתו, מתוך נדיבות לב רחבה ללא כל תמורה, אך זו אינה אהבה, אלא חסד.

זאת אומרת שדעתו של הנותן נתונה כולה בצרכיו של המקבל.

יש מציאות נוספת של קשר, ששניים קובעים ביניהם חוזה התקשרות הדדי, שיהיו מסייעים ומטיבים ודואגים זה לזה, שאם יפלו האחד יקים את חברו. אך אין כאן אהבה אמיתית, אלא חוזה והסכם מסחרי של קח ותן, שתמורת שראובן דואג לשמעון, אף שמעון דואג לראובן.

ובאופן זה כל אחד דואג לתמורה שהוא ישיג לאחר מכן, ובעצם דעתו נתונה לעצמו.

מה היא אפוא האהבה.

כאשר שניים חפצים בטובתו של ריעם עבור הידידות שביניהם.

דהיינו, שיש לחקור כאשר אחד מטיב לחבירו משום שהוא אוהבו, האם ניתן לומר שדעתו נתונה לזולת, שהרי הוא מטיב לאדם אחר. או שאולי יטען הטוען, וכי זה נחשב שהוא דואג לזולת, הרי מה שהוא מטיב לו זה רק משום שהוא אוהב לו, ואם כן שוב אינו דואג אלא לעצמו.

והתשובה לחקירה זו היא שכאשר ישנו מציאות אהבה אין מקום לחקור האם הוא דואג לעצמו או לחבירו, כי זאת גופא היא מציאות האהבה, שדאגת עצמו ודאגת חבירו מתאחדים כאחד, וכאילו נעשו לדבר אחד לעניין הרצון לטוב. והרצון המשותף הוא שייטב לשניהם, וגם כאשר עוסק בטובת עצמו הוא עושה זאת למען המציאות המשותפת, כי יודע שחבירו מתענג כאשר טוב לו. רמז לדבר, 'אחד' בגימטריא 'אהבה'.

וכל התורה והמצוות מכוונים למעלה רוממה זו, שהאדם יתקשר ויתאחד עם בוראו בקשר דביקות של אהבה זו.

וכאשר מבינים כל זאת, ניתן להבחין שכל התורה היא סיפור של אהבה. בחמשה חומשי תורה, עניין זה חוזר ונשנה שוב ושוב, כל פעם במדריגה נוספת, אצל האבות הדברים מופיעים בצורתם ההיולית, ובהמשך הדברים מתממשים בחלקי התורה והמצוות.

פרשיות בראשית – נח – דרך ארץ קדמה לתורה

וכך התרחש הסיפור, אלוקים ברא את השמים ואת הארץ, האדם הראשון חטא, וכבר התחיל התהליך של התרחקות האלוקים מהבריאה, וזה ההסבר לכל הקלקולים וחוסר התוחלת והעדר הנחת שישנם בעולם. לאחר מכן בסיפור של קין והבל הידרדר העולם שלב נוסף, דור המבול הביא את ההתדרדרות לשיאה, והאלוקים התרחק מעיסוק עם האדם, המבול הותיר עולם חדש, עולם לנבראים שיפתחו אותם כפי רצונם. השלב הבא היה דור הפלגה שיצר את הרקע להיווצרות העמים, מאז ואילך ישנם פילוגים ומלחמות וחוסר הבנה בין איש לרעהו, אך זה גם יצר את הגיוון ועושר הדעות שמתפתח בכל מקום.

אלוקים הניח לזמן מה את השאיפה שכולם יעשו אגודה אחת לעשות רצונו ולהודיע את שמו, וציפה לעם מן העמים שיבחר במשימה הגדולה שעבורה נברא העולם. לאחר שיושלם ייעודו של העם המיוחד הוא ישוב אל התכלית המקורית, שכל יושבי תבל יכירו וידעו במלכות שדי.

ידיעת רקע זה אינה חשובה לנו רק כדי להבין את הסיפור מתחילתו, אלא יש לכך משמעות עצומה לגבי הבנת תפקידנו, שדבר ראשון צריך להיות בן אדם.

דרך ארץ האנושי זה הרקע לאיש יהודי, ומעשי אבות הם השלב הקודם לתורה השמימית. האבות במעשיהם יצרו לנו גנום ייחודי שישנו בכל בן ישראל, שעל גביו ניתנה לנו התורה.

במהר"ל (תפארת פרק כ) הקשה מדוע לא ניתנה תורה לאבות, ותירץ שהאבות הם ההתחלה של העולם, והתורה באה רק אחר ההתחלה. זה בעצם אותה שאלה שברש"י הראשון 'לא היה צריך להתחיל אלא מהחודש הזה לכם', כלומר מה הסיפור עם חומש בראשית והאבות, אם המצוות מתחילות רק לאחר מכן. והתשובה היא שהתחילה יש להעמיד את הכלי והצורה של עם ישראל, שרשי התכונות ויסודות ההכרה. האבות הם השרשים, ואינם מציאות העם עצמו.

וזה גם הביאור במאמר 'גדולה שיחתן של עבדי אבות יותר מתורתן של בנים' (ב"ר ס, ח), כלומר שזה עצם הצורה ונחקק בשורש האישיות יותר ממצוות. העובדות והסיפורים של ספר בראשית ממחישים בפנינו את ההווי של עצם החיים, ומשרישים בקרבנו את דרך ה', יותר מהוראות המצוות של התורה.

אברהם – נדיב שהיה תחילה לגרים

אנו קוראים את הסיפור של 'מעשי אבות', ועלינו להגדיר מה הם התכונות שנראו במעשיהם, להבין בעצם 'מי אנחנו'.

הסיפור מתחלק לשלשה שלבים, שלשה דורות, שלשה אבות. אברהם יצחק ויעקב. ועלינו ללמוד מה לימדנו כל אחד מהם.

אין כוונתי להיכנס לכל הפרטים שניתן לדלות מהם את מהלך חיי כל אחד מהאבות, אולם אבחר בכמה נקודות שיש ללמוד מהם על הכלל.

תחילת בחירת ה' באברם מבוארת בתורה בתחילת הפרשה (יב, א-ב) – 'ויאמר ה' אל אברם לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך; ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה'.

בפסוקים אלו מבטיח לו הקב"ה להשפיע עליו רוב ברכה וכל טוב, אך אין הכתוב מציין כאן על מה ולמה זכה אברהם לכל זאת. וכן בהמשך בכל הפרשיות עד ברית מילה, עדיין לא נתפרשה שום תביעה מאת ה' לאברהם לעבדו, וכן לא נתבאר שיש מטרה שיהיה זרעו עם עבדי ה', אלא רק הטבה ושפע וברכה בלי שום תנאי ודרישה מאתו. אלא אברהם מעצמו עסק במעשים טובים וה' גמל עמו רוב טובה וברכו בכל הברכות.

אפילו ב'ברית בין הבתרים', אין כל תביעת עבודה מאברם, אלא ה' כורת עמו ברית להנחילו את הארץ.

טעם הדבר מפורש בפסוק – "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (יח, יט). כלומר שהיה נוהג בשלימות בהנהגה הראויה בארץ, ובעבור זאת ה' מברכו בכל הברכות.

ומפורש שם שהנהגות אלו הם הטעם שעבורם בחר בו ה' לעשותו לגוי גדול – 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' (שם).

ואם כי פסוקים אלו כתובים בפרשת וירא, לאחר שכבר נכרתה ברית המילה, אמנם מוכח מהפסוק 'היו יהיה לגוי גדול' 'ונברכו', שהדברים כאן מתייחסים להבטחות הראשונות של תחילת פרשת לך לך, 'ואעשך לגוי גדול' 'ונברכו בך כל משפחות האדמה'. הרי שכאן בא לתת טעם על אותם ההבטחות הקדומות, וגילתה תורה שהם עבור הנהגת הצדקה והמשפט של אברהם.

וזה הטעם לכך שאנו מוצאים בחז"ל שאברהם אבינו נקרא 'נדיב', (סוכה מט, ב וש"נ) 'בת נדיב בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב שנאמר נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם, אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב, אלא אלהי אברהם שהיה תחילה לגרים'.

כלומר הוא ראשון לגרים ועבד את ה' מתוך התנדבות, ובזה שונה מיתר האבות שעבדו מתוך מחויבות לברית.

זהו השלב הראשון בקשר הקב"ה ועם ישראל, ה' מעניק חסד ללא תמורה, ואברהם עובדו בהתנדבות וללא התחייבות.

יצחק – ואת בריתי אקים את יצחק

השלב השני בברית ה' עם האבות, היה ברית מילה. לעומת ברכות לך לך וברית בין הבתרים שניתנו ללא דרישה וללא תמורה, אלא אברהם עבד את ה' ועשה צדקה ומשפט מתוך נדיבות לב, ואף ה' השפיע עליו טובה וברכה ללא תנאי. ברית המילה היא כבר ברית של מחויבות הדדית.

'ברית' משמעותה יצירת התחייבות בקשר, ברית הדדית, בן הברית מתחייב ומקבל על עצמו עול מצוות, ותמורת זאת זוכה להבטחה של שפע ברכה וארץ טובה ומבורכת.

ברית המילה פותחת בפסוק (שם יז, א). 'התהלך לפני והיה תמים'. כלומר שנדרש ממנו כתנאי מקדים להיות עבד מסור ונאמן לה'. ותמורת זאת מבוטח לו - 'אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים וגו', והפרתי אותך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו וגו' ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורייך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים' (להלן יז, ד-ח).

כלומר שאף שאברהם בלאו הכי עבד את ה' מתוך נדיבות ורצון עצמי, וכמו כן היתה נתונה להם ברכת שפע מצד מידת החסד, עדיף לישראל לכרות את קשר החיבור בדרך ברית והתחייבות הדדית, ובכך להעמיד את הקשר על יסוד איתן אשר לא ימוט, ויזכו לכל הטובה בדין ולא בחסד. ולכן באה ברית המילה, אחר שכבר הובטחה לו הארץ בברית בין הבתרים, כי באופן זה הוא זוכה לכך ששפע הטובה בא לו בזכות ובמשפט ולא רק בחסד, וזה מתבטא באופי הטובה, אך בעיקר בעצם הדבר שהוא ניזון בתוקף הזכות ולא בחסד.

ואמנם הברית כבר נכרתה עם אברהם אבינו, אך עיקר בחינה זו שייכת ליצחק שהוא נולד לתוך הברית הזאת כמו שכתוב 'ואת בריתי אקים את יצחק', שכל עיקר היותו וכל מציאות הוולדו וקיומו הוא רק כתנאי הברית, שכיון שאברהם כורת את הברית לו ולזרעו, לכן נולד לו יצחק, וכלשון הברכה 'אשר קידש ידיד מבטן', כלומר שהוא התקדש מעצם היותו לתפקיד הגדול להיות בן הברית לה', ועצם קיומו מותנה בשמירת הברית מצד משפחת אברהם.

יעקב – אין זה כי אם בית אלוקים

מאחר שאברהם כבר עבד את ה' מרצונו, ויצחק כבר נולד לתוך הברית, מה הוסיף מעתה יעקב אבינו.

מידת יעקב אבינו ע"ה, היא למעלה מברית, כי יחס הברית של בחינת יצחק האמורה היא בחינת 'קח ותן', וזה כאמור האופי של משפט ודין, שהוא חייב בעבודה לפניו, והקב"ה מתחייב לתת לו נחלה ולהיות לו לאלוקים. אבל מידת יעקב הוא 'אהבה' מתוך התאחדות ודביקות, זהו השלב השלישי, יעקב ביקש והיה ה' לי לאלוקים, וקבע את מקום משכבו לבית אלוקים. כי יעקב בחר לו י-ה, בחיר שבאבות.

כלומר שה' בא לשכון במקומו, והקשר מתהדק עד לרמה של דביקות והתאחדות וכביכול התמזגות שבה היטשטשו ההבדלים בין ההתחייבות וההשקעה מצדו, לבין התמורה והטובה שהוא זוכה לה, כי שני הצדדים נעשים בעלי עניין משותף בכל מערכת הידידות, ורצונם עז ששני חלקי המערכת יפעלו ויתרמו את חלקם לטובת ההתאחדות. ואופי עבודתו הוא שכבר קובע בית לה' בארץ, והיינו שמנהל את חייו הארציים מתוך שה' נמצא בקרבו.

ויש לכך משמעות שאנו זוכים לידידות ודביקות והשגחה מיוחדת כלומר שעוד מוסיף אהבה אין קץ ויחס מיוחד למעלה מהמחוייב בברית, והזכיה בארץ ממוזגת מחסד ומשפט,

כי מחמת שהם מאוחדים עמו זוכים בארץ. וגם עבודת עם ישראל מצד בחינה זו היא להתקדש בקדושת ה', ועשיית הטוב והישר בעיניו.

שלשה תקופות בחיי אברהם

ויש לומר עוד שבאברהם עצמו היו ג' תקופות בבחינת אברהם יצחק יעקב, תחילה היה בחינתו העצמית בחינת צדקה ומשפט, תקופת ברית בין הבתרים, שהיה שלימות בחינת הצדקה ומשפט.

ואחר כך היה תקופת ברית מילה שיהיה תמים בעבודת ה', וזה היה ביצחק בשלימות שנולד עבור הברית, ואברהם פתח השורש שיקבל את הארץ בזכות הברית.

ולאחר מכן היה תקופת העקידה שהוא לאחר שלימותו למעלה מעלה, בבחינת דביקות אינסופית אשר התקיים בעיקר ביעקב, ונתברך אברהם בברכה מיוחדת של ברך אברך וארבה את זרעך וירש את שער אויביו שהוא בחינת ההשגחה המיוחדת, ולא נזכר כאן הארץ, כי זה למעלה מהזכיה בארץ, שמנצח את אויביו, ועניין ריבוי הזרע התקיים ביעקב.

שלושת האבות – שלשה גוונים של עבודת ה'

קיים מבט נוסף על שלושת אבות, מבחינת אופי עבודתם, וכיצד הם מביאים את האור האלוקי אל הארץ. כל אחד מהאבות סלל בזה דרך משלו, וכל אחד מהם הוסיף נדבך על עבודת קודמו. וגם דרכים אלו מבוססים ביסודם על צורת הקשר עם ה' היחודית לכל אחד אשר נתבארה לעיל.

במובן זה מעשי אבות הם בעצם הופעה וגלגול ראשוני של עקרונות מצוות התורה, שבשלב זה מופיעים בצורה גולמית, בטרם יתממשו לפרטיהם.

אברהם – דרך ה' לעשות צדקה ומשפט

אופי הנהגתו של אברהם המבוארת בזאת, היא עשיית 'צדקה ומשפט', כי זו העבודה הנובעת מעצם ההכרה בהנהגת ה' בעולם, הזדהות וזרימה עם הטוב השופע בעולם, להיטיב לטובים ולעשות משפט לעשוקים.

וזו צורה אחת להביא את דבר ה' בבריאה, להחדיר הנהגה של יושר וצדק בין הנבראים, ובמיוחד כל אחד בעצמו, בתודעתו ובמעשיו, עשיית צדקה ומשפט משמעותה להיות חיים טבעיים מתוך השקפה של נוכחות מנהיג בבירה, ועל כן שומה על האדם להיות מחוייב לכלל, להגביל את האנוכיות העצמית שלו ולהתחשב בזולת. ובכך נמצא קול ה' בעולם, כדבר הנביא (ירמיה ט) 'בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאם ה'.

ועל כן היה שכרו מידה כנגד מידה, שברכו ה' להיות המוצלח והמבורך ביותר בין כל משפחות האדמה. כלומר שבכל הברכות הללו אין נכלל הנהגה ניסית על-טבעית, אלא בסדרי העולם הארציים עצמם, יזכה לחלק טוב מיוחד ולהצלחה גדולה מיוחדת, כנגד מה שהוא נוהג בפיסגת השלימות כפי הראוי להתנהג בארץ, בדרכי צדקה ומשפט.

ואמרו בגמרא (סוכה מט, ב) – 'ואמר רבי אלעזר כל העושה צדקה ומשפט כאילו מילא כל העולם כולו חסד, שנאמר אוהב צדקה ומשפט, חסד ה' מלאה הארץ'.

כלומר שהנוהג בצדקה ומשפט, מעורר חסד שלם של רצון עליון להשפיע חסד כראוי. ממאמר זה אני למד שמידת החסד המיוחסת לאברהם כאמור 'תתן אמת ליעקב חסד לאברהם' מתאימה עשיית צדקה ומשפט, שמשמעותה לנהוג כשורה בהתאם למתבקש ובהתאם להנהגת ה' בעולם. ועבור זאת ה' משפיע ה' 'חסד' להיטיב עמו. וכמו שכתוב (דברים ז, יב) 'ושמר ה' אלוקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך'.

יצחק – עולה תמימה

בחינת עבודת יצחק אבינו, אשר הכתוב כינהו "פחד יצחק", התמסרות גמורה אל ה', ולכן נקראת מידתו 'גבורה', כיון שהוא עסק בעבודתו כמחוייב ונתבע בדבר עבור הברית, וזה נובע מצורת התחברותו עם הקב"ה, שנולד מלכתחילה עבור הברית, וכל מציאות היא כבן ברית עם ה'.

ושיאה בא לידי ביטוי כאשר נעקד ומסר את חייו כליל כעולה לה'. והרבה מהנהגותיו מוגדרים בחז"ל כהנהגת עולה תמימה, שנאסרה עליו היציאה לחו"ל, ונאסרה עליו שפחה.

וזו היא צורה נוספת של הבאת קול ה' אל הבריאה, כאשר משרתים אותו ומכבדים אותו בקרבנות ובעבודה. כלומר שהאדם פונה אל ה' ומנסה להשיג אותו, שואף להתנתק מחוויית קיומו האנושי, ועורג לקלוט את חוויית האלוקות כפי שהיא בעצמה.

וכנגד זה גם עיקר הבטחת ארץ ישראל היתה ביצחק, והיה אסור לו לצאת מהארץ, ורק הוא זרע בה וראה ברכה מרובה, כי ניתנה לו, סימן לבניו.

וזה מביא גם מאפיין יחודי נוסף של יצחק, כשם שעבודתו היא בבחינת חוב ותביעה עליו, מאידך יש לו זכות ותביעה על הארץ ועל הקשר עם ה' בדין ובמשפט. ולכן הוא מופיע כבעל קרקע הזורע ופועל עצמאית, והקב"ה נותן ברכה במעשי ידיו. לעומת אברהם שכל עשרו ניתן לו בלי כל עשייה, אלא ה' נתן לו על ידי פרעה. ואפילו במלחמת המלכים שפעל מצד חובתו להציל את קרובו, מכיון שהנכסים באו לו על ידי פעולתו לא אבה בהם.

וזה גם עניין סיפור ה'בארות', שאצל אברהם היו תחת חסותו של אבימלך ובהסכמתו, הרי יצחק כל עוד שהפלשתים תבעו את המים, עזב את הבאר וקרא לה על שם המריבה, אלא התרחק וחפר עד שלא רבו עליה, והיה הוא הבעלים העצמאי על הבאר. ורק לאחר מכן באו אבימלך ומרעהו להיכנע ולכרות ברית.

יעקב – עלה בית אל ושב שם

אופי עבודתו של יעקב, הוא לשבת בבית ה', ביתו הוא בית ה', חז"ל דרשו שיגע בתורה בבית שם ועבר, וחיו הטבעיים מוארים ומונהגים על פי התורה. דווקא משום היכנסו לסיבוכים ולמשא ומתן עם רמאים והתמודדות עם צבועים הוא חייב להכריע במאזני האמת את כל הפרטים ולקבוע את דרכו. הוא נוהג במידת עם עיקש תתפתל, אך שומר על עצמו מלסטות מקו המידה, מתווכח עם לבן ויוצא זך ונקי.

זהו גוון שלישי של הבאת אור ה' אל הבריאה, קדושה, מצד אחד אלו הנהגות גבוהות מטבע האדם, אבל אין זה עריגה אל השגות מנותקות ממציות האדם, אלא זו הגבהת האדם וטבעו החי אלא מציאות יותר מרוממת.

יתכן שסבלו של יעקב מבטא את חעדר השלימות של מדריגת הדביקות, שלא תגיע אל פיסגתה אלא בעת התיקון השלם.

שלשת בחינות האבות במשמעותם לעניין הבטחון בה'

בביאור הגר"א (משלי כה, טו) מבואר שהיה הבדל בין מידת יעקב למידת אברהם אבינו, שאצל יעקב אבינו מצינו שהיה ירא שמא יגרום החטא, אולם אברהם אבינו מכיון שבטח על ה' במידת החסד לא היה מתיירא שמא יגרום החטא כי חסד ה' הוא לעולם אף אם יחטא.

ובסידור הגר"א בתפלת ברכת אבות בפירוש המילים "מלך עוזר ומושיע ומגן", כתב יותר מזה, שאברהם אבינו בטח בה' בתכלית הבטחון שמסר עצמו בכמה סכנות, בעבור כבוד שמו יתברך לכן באה לו במחזה אנכי מגן לך, להושיעך מכל הסכנות שלא ישלטו בך מאומה, וזהו שכרך הרבה מאד על גודל הבטחון שלו. ולכן מסיים ברוך אתה ה' מגן אברהם, ולא אמר עוזר או מושיע, רק מגן בעבור רוב בטחונו בו יתברך.

כלומר שיש הבדלים בעבודת הבטחון בין האבות, ונראה שזה בבחינת יש בזה מה שאין בזה. ובכל אחד מהאופנים יש חיבור להקב"ה מזווית מיוחדת.

והבטחון של אברהם אבינו היה על ידי השלכה גמורה על ה', מתוך השראה עליונה שה' יעשה עמו הכל. והוא בחינת מעלת "ההפקדה" ו"ההשלכה" הנזכרת בחוה"ל ובספר המספיק [עיי"ש] שהסתפק שאפשר שהוא כבר למעלה ממדריגות הבטחון, ובנובהרדוק נקרא מדריגת ההפקרות (למעליותא)

ומידת יעקב היתה לקחת על עצמו העול, ועם זאת לייחס הכל להקב"ה, כי אף שה' עושה הכל אבל רצונו שהאדם יעשה ויטול העול. כי זה אופן נוסף של דירה בתחתונים שגם כשהאדם עושה ובכל זאת הוא מבין שהכל עושה ה'. והוא כנגד בחינת 'עוזר'.

והנה הרבה פעמים הבטחון מסוג של אאע"ה גורם שאין צורך לעשות כלום, וסומכים על ה', אך לפעמים דווקא הבטחון השופע גורם ליזום פעולה ולעשות מעשה, כלומר שמצד הטבע הבריאה הנטייה היא לפעול, ורק עול האחריות והפחד מונע, וכשיש בטחון זה משחרר את האדם לפעול כטבעיות נפשו ללא חשש.

וזה מה שכתב הגר"א שמרוב בטחון מכניס עצמו לסכנה וזה בחינת 'מגן'. ובא לידי ביטוי במלחמת המלכים שכאשר שמע אברהם שנשבה אחיו לא חשש משום דבר אלא פעל מתוך רגשות הלב שמצווים להילחם מול המלכים הכופרים וכדי להציל את בן אחיו, וסמך על ה' שהכל יהיה בסדר, וגם אם לא הוא מוכן למסור את נפשו, כי ה' מנהיג את הכל, ומה שנגזר זה מה שיהיה, ואפשר לנהוג בטבעיות ולא לחשוש כל כך הרבה. [וזה גם היה שורש הוויכוח בין יעקב ושמעון ולוי במעשה שכם ויבואר במקומו]

ואף על בנים לא התפלל אברהם, רק בעת שהבטיחו ה' ברית בין הבתרים תמה איך ניתן לתת לו שכר טוב כאשר הוא ערירי, ולא היה כתפילה אלא קושיא בסוגיא. ואילו יעקב מחמת החשש לפעמים נמנע מלעשות. ומצד שני כאשר בא עשיו היה חושש שמא יגרום החטא והתקין עצמו לשלשה דברים.

והנה אאע"ה היתה עבודתו בהשראה עליונה והשליך עצמו לגמרי על ה', ואופי עבודתו היה מתוך נדיבות לב ורוחב השקפה בהירה בהכרת ה' שהוא בעל הבירה והאדון שעל ידי כך המשיך ניסים נפלאים למעלה מדרך הטבע.

הרי לעומת זה בחינת עבודתו של יצחק אבינו היתה באופי של התבטלות והתמסרות, שלרגל קדושת ה' מה שיקרה הוא מקבל ללא ערעור. וזה דומה לעבודת אברהם, רק שבאברהם היה לזה אופי של וודאות שבוודאי יבוא הטוב, ואצל יצחק לא היה כלל מחשבה על זה, כי קדושת ה' היא כובשת את כל המחשבה ולא איכפת לי כלל מה אני רוצה.

ויש בכל אחד מהאופנים מעלה, כי האמונה שבוודאי יהיה טוב מבטא את תוקף הגילוי שכינה שאני מצפה. ומצד שני יש מעלה בהתמקדות בכבוד ה' שבכלל לא משנה אם יהיה טוב או לא. וכמו שאמרו בספרי בכל נפשך כנגד יצחק שנעקד על גבי המזבח.

ונראה שדווקא מתוך השקפה זו עסק יצחק בענייני העולם וזרע בשדה, כי הרי כך ברא ה' את סדר העולם, ואין לאדם כל שאיפה עצמית שיבטל זאת. בניגוד לאאע"ה שמתוך ההשקפה שיש מנהיג לבירה ציפה לניסים וזכה להם. אצל יצחק אבינו ההתבטלות גורמת להניח את הדברים במהלך הרגיל בדרך העולם.

ומה שמשותף לאברהם ויצחק שהיו בהשקפה השראתית של הנהגת השי"ת וכנגד זה גם לברכת ה' בשפע רב.

יעקב לעומת זאת בא לתקן את סדר החיים מתוך השקפה יותר טבעית היורדת למציאות החיים של רוב הבריות, והגיע הרבה למצבים של חרדה ויראה, ומצינו בחז"ל שהפליאו את מעלת בטחונו של יעקב אבינו בצאתו לחרן כדאיתא בב"ר ריש פרשת ויצא, שאמר יעקב בלכתו לחרן "מאין יבוא עזרי", אמר, אליעזר כשהלך ליקח רבקה מה כתיב ביה "ויקח העבד עשרה גמלים" וגו', ואני לא נזם אחד ולא צמיד אחד וכו', חזר ואמר מה אנא מוביד סברי מן בריי אלא "עזרי מעם ה'".

במדרש תנחומא (מקץ ה) אמרו – 'זה שאמר הכתוב אשרי שאל יעקב בעזרו, לא נאמר אל אברהם או שאל יצחק אלא שאל יעקב את מוצא שלא נצב הקב"ה אלא על יעקב שנא' והנה ה' נצב עליו ויאמר'.

הכתב סופר בפרשת מקץ מבאר את המדרש שעבודת יעקב התייחדה בכך שלא הסתמך על הנס כאבותיו אברהם ויצחק, אלא חשש שמא יגרום החטא, ועשה פעולות השתדלות נחוצות, אך למרות זאת בטח בה'. ועל כן אנו למדים את מידת הבטחון דווקא מיעקב שבטח בה' גם כאשר יש מקום לירוא ולפחד.

ויש בזה מה שאין בזה, כלומר שגם כאשר אין השראה עליונה שהאדם מרגיש כנתון על כפיו של ה' ואינו דואג כלל, יש אופן של בטחון שגם מה שהאדם דואג ולוקח אחריות ופועל

בראשית מליון ט

כדרכו של עולם, גם בזה הוא חי עם הידיעה שה' עוזר לו, וגם אם הוא מפחד הוא מרגיע את עצמו בידיעה שה' יציל אותו.

היבט נוסף אנו מוצאים בחייו שהיו מלאי צרות וייסורים, ובכל זאת לא התלונן אלא הודה על הכל. וכפי שאמרו בספרי (פרשת ואתחנן פסקא ז) 'בכל לבבך כאברהם וכו' בכל נפשך כיצחק וכו' ובכל מאדך הוי מודה לו כיעקב כענין שנאמר שם לב קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לב' מחנות'.

הרב יחיאל מאיר

והלא במאמר אחד יכול להיבראות?

בבואנו לעסוק בפרשת בריאת העולם, יש לדעת שמעשה בראשית הוא העניין העמוק והנסתר ביותר בתורה, עד שאמרו אין דורשים במעשה בראשית בשניים, ולכאורה לא היינו ראויים לעסוק בו, אך מ"מ ניתנה לנו התורה כולה על מנת לעסוק בה ולהבינה, ובפרט שפרשה זו היא מיסודי אמונתנו, והי"ת יעזרנו על דבר כבוד שמו, להבין פרשה זו ככל האפשר, ובדלותנו אף אין אנו צריכים לומר כהרמב"ן שאין בדברינו אף כטיפה מן הים ממשמעויות הפרשה.

הקדמות

וקודם שנחל לעסוק בגופם של דברים, יש להקדים כמה דברים.

א. אחד הוא אלהינו, והוא עד שלא נברא העולם והוא משנברא העולם, כאמור 'אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוה', ומאחר שאין מציאות חוץ ממנו, לא תתכן סיבה לבריאת העולם חוץ ממנו עצמו, חוץ מלגלות ולממש בעולם הזה את עצמו, רצונו, חכמתו, כבודו, מידותיו, [וכולא חד]. וכן הוא אומר 'כל פועל ה' למענהו' ואומר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו', ואומר 'אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם', וכן שנו חכמים בלשון המשנה בברייתא סוף אבות 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו'.

ב. ואין בריאת העולם אמצעי לעניין אחר שעל ידיו תתקיים ותושלם התכלית, אלא מציאות העולם בעצמה בשלימותה וכצביונה שנבראה, בה עצמה מתגלים דרכי ה' וטובו, היא עצמה מביעה עניינים אלו, מכל הברואים והיצורים וטבעיהם, וכל זה חכמה נפלאה הנקראת 'מעשה בראשית', וזה הוא גילוי כבוד ה' בעולם, איך שכל פרט מהברואים מגלה ומאיר ענין אחר משוב ה' ודרכיו, והבריאה כולה היא גילוי כבוד ה' בשלמות. וכמ"ש רבינו הרמב"ם במו"נ (א, לח) "וראית את אחורי, כלומר שתשיג את אשר הלך בעקבותי, התדמה אלי, ונבע בהכרח מרצוני, כלומר את בריותי כולם". וכן הוא אומר על כל מעשה בראשית 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד', והיינו שהיא טובה ומתאימה למציאות ה'.

ואמרו במגילה י: על יום השמיני של חנוכת המשכן, שהיה שמחה לקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ, ומבואר שעצם בריאת העולם היא שמחה גדולה של השראת השכינה, עד ששמחת ה' במשכן נתלית בו, כקטן הנתלה בגדול. והיינו שכל התורה הנתונה במרכז משכן העדות, עניינה לכיון דרכי האדם בעולמו של הקב"ה, אך אם העולם עצמו היה חסר תוכן זה, אף לא היה מקום לתוכן זה בתורה. והבן.

ג. ודאי לא באה פרשה זו של סדר בריאת העולם בששת ימים בכדי ללמדנו שיעור במדעי הטבע, והפירוט שבפרשה יותר מאשר 'ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', אינו בכדי להודיע שה' ברא את העולם, ולא בכדי שנדע באיזה צורה נברא העולם מבחינה פיזית, אלא ללמדנו תוכן מסויים על צורת העולם, על צורתו העקרונית של העולם.

ד. ותכנים אלו של כבוד ה' וטובו שבעולם נמצאים תוך מעשה בראשית, וסדר מעשה בראשית הוא הסדר שתכנים הללו עומדים בעולם. אמנם אין עמידתם דווקא בעולם המציאותי כפי שהוא נראה בעיני המחקר המדעי, אלא כפי שהבריאה נראית ומשתקפת לאדם בצורה הפשוטה והטבעית, כפי שנראה קודם שהחל האדם לבקש לעצמו חשבונות רבים. וזה משום שהבריאה מדברת לאדם דרך הנפש בתחושותיה והרגשותיה הפשוטים והטבעיים. וצורה זו הפשוטה הנתפסת לנפש האדם היא המכילה תוכה את אור ה' ודרכי טובו שניתנו בעולם¹, ובצורה זו ננסה ללמוד את פרשת הבריאה.

לפשר סדר הבריאה

כאשר אנו באים להתבונן בפרשת הבריאה, יש לנו להתבונן בכמה דברים יסודיים בהבנת צורת הבריאה המתוארת בפרשה זו.

א. להבין סדרם של ימים, מפני מה קדם האור לשמים ואלו למאורות והמאורות לבעלי החיים. וישנם שני אפשרויות לפרש את סדר הימים, או שנבראו ע"פ הסדר הצריך לעולם, אמנם בזה צ"ב מפני מה נברא האור ביום ראשון, כאשר אינו נצרך עד שיבואו חיים לעולם. ואפשר לבאר שנבראו הדברים בסדר הוצאת החיים, וכביכול היו אלו חיים הפורצים מן העולם בדבר ה', ומתחילים מן הקלוש אל הנכבד עד שביום השישי כבר יכול לצאת האדם, אמנם בזה צ"ב הן ביום הראשון והן ביום הרביעי שלכאו' אינם מכלל סדרי הוצאת החיים מהארץ.

ב. מפני מה נברא העולם בתחילה כתוהו ובוהו, ורק אח"כ יצר ממנו ה' את השמים והארץ וכל צבאם, ומפני מה לא ברא בתחילה אור ואח"כ שמים ואח"כ ים, וכו', ואם תאמר שברא החומרים תחילה ואח"כ עשה מהם את הבריאה כולה, והרי האור אינו מכלל החומרים שנבראו בפסוק א, במצב ה'תוהו ובוהו', ועוד שא"כ למה לא בראם מסודרים הארץ במקום

¹ וראה לדבר מבריאת השמים, שכפי המתואר בפסוק יש רקיע המחזיק מעליו מים שהובדלו מהים, וברקיע זה נמצאים השמש והירח, וכיום שכבר עלו שמים וירדו ואף על מאור הירח נתייצבו, הכל יודעים שאין כלל 'רקיע' [היינו רקיע מוצק כלשהו, שהרי רקיע הוא מלשון ריקועי פחים כמ"ש הראשונים] כפשוטו, וודאי שאין מעליו מים, אמנם המקרא מתאר את סדר בריאת העולם כפי שהוא נראה בעיני האנשים בצורה טבעית שרואים שירד גשם מהשמים, ועין השמים כעין הים, א"כ ודאי הסברא נותנת שיש ים מעל הרקיע, וכן דעת ר' יהושע בתענית ט: שהעולם כולו מים עליונים הוא שותה. וברא ה' את העולם שייראה כפי הצורה העקרונית שהוא צריך להיראות לגלות את גדלו ואת כבודו, ואף סדר הבריאה נכתב על דרך זה. וודאי שמה שכתוב שהעלה את המים לרקיע אי"ז שקרים אלא נכון ע"ד סוד או דרש, וגם נכון במידת מה בעננים אף שאינם עומדים ע"י 'רקיע', וכן הוא ע"פ ההסתכלות הפשוטה על העולם, וכאמור לא באה פרשת מעשה בראשית ללמדנו מחקר וטבע. וע"ע מש"כ בזה בהקדמה לחיים ודעת.

אחד, והמים במקום אחר, ותיאור המצב הראשוני אינו כשל בריאת חומרים, אלא של בריאת מצב מקולקל ונפסד, וזה יש להבין מפני מה התחיל העולם בצורה זו.

ג. וכן יש לשאול מאידך, מפני מה לא ברא את העולם כולו בבת אחת, ולשם מה הבריאה המדורגת הזאת [והיינו שיש לשאול לשני הכיוונים, למה ברא בהדרגה ולא ביום אחד, ואם זה בהדרגה למה לא לגמרי בהדרגה, ולשם מה הפסיחה על שני המגמות, מחד לברוא הכל ביום אחד, ומאידך לברוא בו' ימים].

והנה על השאלה האחרונה כבר עמדו חז"ל במשנת אבות (ה,א)

בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד היה יכול להיבראות, אלא להיפרע מן הרשעים, שהן מאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים, שהן מקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות.

אלא שבהבנה פשוטה דברי חז"ל סתומים וצריכים ביאור, מה לי בשכרם של צדיקים אם נברא במאמר אחד או בעשרה, וכי אם נברא העולם במאמר אחד שכר המקיימו נמוך, והלא אם היה נברא במאמר אחד, היה זה מאמר ששווה לכוחם של י' מאמרות, ואם כל מאמר מוסיף שכר למה נברא רק בי' מאמרות, ובאמת מיותר להסביר את חוסר הפרש שבדבריהם.

אמנם לכשנעמיק ונעמוד על דבריהם, נראה שביארו לנו בזה חז"ל את עומק המשמעות של מעשה בראשית, ויש בדבריהם פתח לכל פרשה זו. ולשם זה נתחיל שוב בלימוד פרשת הבריאה מתחילתה.

והארץ הייתה תוהו ובוהו

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם - משמעות הדברים, שבתחילה כאשר ברא ה' את השמים והארץ, בראם באופן שכביכול יהיה כאן ניסיון לצורה ועמידה שלמה של השמים והארץ, אך כפי שיצאו מאיתו ומבריאתו, לא הצליחו לעמוד ולהתקיים, וחרבו ונפלו. ועל כן הם מתוארים כ'תוהו ובוהו', ואם לא היו אלא חומרים חומרים בפנ"ע, לא היה נקרא זה תוהו ובוהו, אלא יש כאן מים בפנ"ע ועפר בפנ"ע ורוח בפנ"ע, ומהתיאור משתמע שיש כאן עירוב גדול של דברים שמנסים לפרץ הלאה, ולממש ולהביא עצמם לכדי צורה, אך זו כושלת ונופלת, ויש כאן שברי ותחילת התהוות שאין בהם כדי קיום, וסופו של דבר הרי לנו ארץ, ומעליה 'תהום' מים שקטים לאחר שוך הסערה, ו'רוח אלהים' מרחפת על פני המים, מבקשת להחיות משהו, מבקשת להתמזג בארץ ובמים ולהחיותם, אך ללא הצלחה, המים כבשו את העולם כולו, וחונקים את הכל, ואין ל'רוח' אלא לרחף מעל המים, להמתין לשעת הכושר.

וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם - משמעות הכתוב שה'חשך' הוא קלקול בבריאה ראשונית ובוסרית זו, הוא היעדר של משהו מתבקש, שהיה צריך להיות ואיננו². ואמנם, אם שלושת היסודות

² וכן נראה גם מדברי ירמיהו (ד,כג) שדבריו מקבילים לפרשתנו 'רֵאִיתִי אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה תֹהוּ וָבֹהוּ וְאֵל הַשָּׁמַיִם וְאֵין אֹרֶם', היינו, היה מתבקש מהשמים שיהיה בהם אור, אור שלהם, אך איננו. – וכן משמע גם מכך שבתיקון הבריאה האור מופיע פעמיים, הרי שנכלל האור בבריאה הראשונית, אלא שהתבטל ב'תוהו

הקודמים, רוח, מים, עפר, בנטייתם כלפי מטה, נשארו למטה, שוממים, חסרי צורה. אזי לעומתם ה'אור' [ה'אש'] שפניו כלפי מעלה, וטבעו לעלות, באין לו דבר תחתון להיאחז בו, עלה ונמוג, ואיננו.

סיבת חורבן העולם

ומצינו אף בחז"ל שהיה קלקול הקודם לבריאה קודם לששת ימי המעשה, בחגיגה יא: שנינו 'כל המסתכל... ומה לפניו, ראוי לו שלא בא לעולם', והקשו ע"ז בגמ' טז. 'לפנים מה דהוה הוה?' ומפני מה אסור להתבונן בו, 'רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו בנו לי פלטירין גדולין על האשפה הלכו ובנו לו אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה', ומבואר שקדם לעולם צורה פחותה של העולם, ובבראשית רבה (ג, ט, ב) 'שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין הניין לי'.

וסיבת ה'חורבה' של עולמות אלו, מצינו בכמה מקומות וכולם באופן אחד. באגדות ב"ב עד: 'אמר רב יהודה אמר רב בשעה שביקש הקדוש ברוך הוא לבראות את העולם, אמר לו לשר של ים פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם אמר לפניו רבש"ע די שאעמוד בשלי, מיד בעט בו והרגו שנאמר בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב', ומבואר שכאשר ביקש ה' לברוא את העולם, רצה כבר ליתן מקום לארץ, ליבשה, וביקש מהים שיבלע ויכיל תוכו את כל מימות שבעולם, ויפנה מקום ליבשה, אך הים לא נאות לכך, וכביכול בטענת "ענווה" הפוכה של 'די לי שאעמוד בשלי' נשאר לכסות את כל העולם במימיו, והרגו ה' וביטל את חיותו.

וכעין זה מצינו אף בחגיגה יא: 'אמר ריש לקיש בשעה שברא הקב"ה את הים היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא ויבשו שנאמר גוער בים ויבשהו וכל הנהרות החריב', וכן מצינו שם תיאור זה אף על הארץ, 'בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו שנאמר עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערותו'.

והמתואר לנו בזה, שסיבת ה'תוהו ובוהו', הוא בהתפשטות הים והיבשה בלי חשבון אחד עם השני, בלי רצון להתמזגות יחד, עד שנהרג הים. – ובאמת כך הוא בפשטות הענין, שהרי עיקר ה'תוהו ובוהו' הוא במים המתפשטים על כל העולם, ואינם נותנים מקום לחיים לחיות. ודבר זה קורה באותו מידה ע"י התפשטות הארץ לכל צד, ועי"ז היא שווה ומישורית, והמים מציפים את כולה. ועל כן 'תוהו ובוהו' זה, אינו אלא ע"י שכל כח שהיה בבריאה ניסה לפרוץ ולשלוט על הכל, וסופו של דבר גרם לו שאף הוא התבטל, ואין בו תוכן וממשות.

ונראה שזה אף סיבת ביטול הרוח, והחשכה, ושממת השמים, שהרי כאשר המים מציפים לכל אין הרוח יכול לכונוס בהם. וכן כאשר אין מעמד על הארץ, עמודי שמים מתרופפים³,

ובוהו' שלקתה בו הבריאה כולה. ולא משמע שהיו שני בריאות בתחילה נברא העולם כולו בלי אור, והחל ה' לתקן את העולם, ואז יצר חומר אחר 'אור', שלא היה קיים כלל בבריאה הראשונית, ועל כרחנו שמכלל הבריאה הראשונית היה אף אור, אלא שהוא עלה, נעלם, והתבטל באין לו מקום להיאחז בו.

³ שהרי התפיסה הטבעית שנראים השמים, הם של יריעה רקועה המחזיקה עליה את כל מים העליונים, נוטה שמים כיריעה, ויריעה זו פרוסה ככיפה, שקצותיה עומדים על קצות הארץ, והם 'עמודי שמים', ושם 'נשקי' שמיא וארעא אהדדי', וכאשר יש מכול אזי יריעה זו נגללת 'ונגולו כספר שמים', ורוצים בנ"א לתמוך

ונופלים השמים⁴, ומים העליונים נופלים, וממילא מוצף העולם יותר, ושממונו מתגבר, וכאשר השמים נופלים, אף המאורות שמעל השמים [ע"ע לקמן] ושמחת לשמים, אין להם במה להיאחז, ופורחים ועולים, נעלמים ומתבטלים [וכדכתיב (ישעיהו לד, ד) 'וְנָגְלוּ כְסֵפֶר הַשָּׁמַיִם וְכָל צִבְאָם יְבוֹל', הרי שכאשר אין סמוכות לשמים, והרי הם נגללים כיריעת הספר, אף צבא השמים נובלים ובטלים⁵].

ובאמת יש לשאול, מפני מה היו המים והארץ כה קנאים זה לזה, ולא שיתפו פעולה יחד, מפני מה לא בראם ה' באופן של איזון ומיזוג הפועלים יחד, מפני מה רצונו לברוא את העולם, לא התממש ונפעל בחומרי הגלם שנבראו. ונראה הביאור בזה, שמחמת ריחוק העולם הזה החומרי והגשמי ממנו ית', עד שירדו הדברים להתממש כאן בעולם, לא היה בהם התוכנית האלהית לצורה השלימה של העולם, וכל אחד לא התפשט אלא כדי מימוש עצמו בלא גבול, ולא כדי מימוש הצורה העליונה הכוללת ומאזנת ומזווגת הכל, ועל כן נעשה העולם 'אשפה' של כל הכוחות הנפולים שלא הצליחו להתממש.

ארבעת כוחות הבריאה

וקודם שנבוא לבאר את סדר 'עולם התיקון', נבוא להקדים מעט במשמעותם ובתוכנם הפנימי של ארבעת כוחות הבריאה, אש, רוח, מים, עפר, בצורה היאך הם נתפסים בצורה הטבעית והפשוטה⁶.

אש – הוא הכח המאיר את העולם מלמעלה⁷, ומחממו, וממילא אף מניע בו תהליכים, וכן דרך האש תמיד לעלות למעלה. ואף מבחינה נפשית השכל והחכמה נתפסים כ'הארה', שמאירה את עיני האדם מלמעלה, הוא הנותן לו 'תפיסת עולם' ואחיזות ערכיות ומוסריות שבהם מעצב דעותיו. וכן החום הוא אשר מניע את האדם ולא נותן לו להישאר קפוא על שמריו בלא להיטיב ובלא להרע, וכידוע מזגי בנ"א לפי אזורי מגוריהם. ומסיבה זו אף הצורה הקרובה ביותר לדמות את ה', הוא באש 'כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא', 'כי הנה ה' באש יבא',

השמים בעמודיהם כדי שלא יבוא מכול לעולם, וכדאיתא בב"ר (נח לחו) על תוכנית דור הפלגה 'אמרו אחת לאלף ותרנ"ו שנה הרקיע מתמוטט בואו ונעשה סמוכות אחד מן הצפון ואחד מן הדרום, ואחד מן המערב, וזה שכאן סומכו מן המזרח'. – וכפי שהקדמנו כבר שתיאור הבריאה הוא על הצורה איך נתפס העולם לבנ"א, שזה עיקר כוונת הבריאה, ולא על הצורה איך הדברים קיימים באמת שאינה נתפסת, שזה אינו עניינו.

⁴ ועי' רמב"ן ורשב"ם שהקשו שהרי שמים לא נבראו אלא ביום השני, וכאן מבואר שבראשית ברא את ה'שמים' ואת הארץ, ועי"ש שתירצו שבתחילה נבראו שמי השמים, ואח"כ ביום שני נבראו השמים. אמנם להתבאר נראה, שמכלל התווה ובוהו אף השמים נפלו, ועתה לא היה אלא ארץ מכוסה במים.

⁵ ואמנם שם אי"ז אלא משל, שהרי לא דובר שם אלא על ארץ אדום, אך עכ"פ מתואר כאן הצורה של חשכה, שהיא ע"י התבטלות השמים ונבילת אורם, וודאי פסוק זה הוא בהשראה מהחשכה והתווה ובוהו שהיה בתחילת העולם.

⁶ ואמנם כבר נתגלה שיש הרבה יותר מד' יסודות, מ"מ הרי אין עניינו כאן ב'מדע' אלא בצורה הטבעית שהעולם נתפס, ובצורה זו אף בימינו נתפסים החומרים כמחולקים לד' אלו, הדברים המוצקים, הדברים הנוזליים, האוויר והרוח, האש והחום.

⁷ ואף היום כאשר אנו משתמשים בנורות תאורה שאינם שורפות, או מוגנות בזכוכית, עדיין הדרך לקובעם למעלה, שהצורה הראויה לאור הוא למעלה מן האדם.

'וְהָקָר בְּעֵר בָּאֵשׁ... וַיִּדְבֹּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ', 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קודש מימינו אש דת למו' 'באורך נראה אור', 'והארץ האירה מכבודו'.

רוח – הרוח באה מהשמים לארץ, ומושפעת ממידות החום בשמים, וכל מהותה ב'תזוזה' שאינה קבועה במקום אחד, אלא יוצאת מהשמים ומתקדמת והולכת לעשות מעשיה בארץ להרע או להיטיב. ועל כן צורת הרוח שהיא שלוחת ה' בעולם 'עושה מלאכיו רוחות'. ואף בצורת האדם הרוח היא החלק המקשר בין האדם לה', הן שהיא הנותנת בגוף כח להחזיק את הנשמה והחכמה האלהית, והן מבחינה נפשית התעוררות האדם לפעול מתוארת בעיקר כ'רוח', וכן מצב הנפש של האדם הנובע מלמעלה נקרא 'רוח'. – הרוח באה מלמעלה ומניעה את הכוחות התחתונים, ומעוררת בהם כח ותנועה, ונותנת להם כיוון לזוז ולהתקדם אליו.

מים – המים הם המחיים את העולם, הן בגשמים היורדים מלמעלה, הן במעינות מים חיים הזורמים ועולים מן התהום, ושניהם מפרים ומצמיחים ומחדשים פני אדמה, וממלאים אוצרות המים לשתייה ולהחיות נפש כל חי, ויש בהם אף ענין חי ורענן. ומאידך יש במים אף כח ממית כאשר הם מציפים איזורים שלמים, ויש בהם סכנת טביעה ושיטפון, ומימיהם מלוחים מחמת שהם נמצאים במקום אחד ואין להם זרימה וחיים. וטבעם של המים לרדת וליפול מלמעלה למטה [בשונה מהרוח שאינה יורדת ונופלת מטה אלא נעה ממקום למקום עד שמגיעה מטה], היות וענינם בחיים היוצאים מה' היושב בשמים להחיות את הארץ התחתונה 'כי עמך מקור חיים', או בחיים הנובעים מביתו 'יריון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם'. – ואף מבחינה נפשית המים הם המחיים את האדם, וכאשר האדם ריקן מחיים הרי הוא 'יבש' 'ועתה נפשנו יבשה אין כל', וכח החיים שבאדם הוא ב'דם' הנוזלי כמים, ואף בזה יכול האדם לקבל חיים חדשים מלמעלה הוא ממקור מים חיים מלמטה, ויכול הוא להמית את עצמו בהתבוססות ב'חיים' תחתונים חסרי מקור, זרימה, ויעד.

ארץ – הארץ והעפר הם הכוחות היציבים בעולם, עליהם אפשר ללכת ולעמוד, עליהם ובהם אפשר לבנות, בהם אפשר לדור ולהתקיים, כאשר המשמעות של כל ג' הכוחות העליונים שלמעלה היא כאשר יש לאדם יציבות על הארץ 'טובה חכמה עם נחלה ויותר לרואי השמש'. ואף האדם עצמו עיקר בריאתו 'עפר מן האדמה', ורק לאחר שיש גוף שלם אפשר להכיל בתוכו את הרוח והמים והאש – וכן מבחינה נפשית, אמנם גוף ללא נשמה הוא חסר ערך, אך ללא היציבות הקבועה של האדם והתרבות האנושית, אף ללא רוח, אור, והרגשת חיים, אין קיום לעולם.

ה'סיפור' של שני פסוקים ראשונים אלו, הוא סיפורה של רוח החיים האלוהית המבקשת להתממש אף בעולם התחתון, לממש את תכלית הבריאה 'להיות לו דירה בתחתונים', כל מרכיבי החיים הוזרמו לכאן יחדיו, על מנת להתמזג יחדיו לכדי 'חיים', להתממש יחדיו בכל רבדיהם, בבנין העולם, בבנין האדם, בבריאת נפש האדם, בעיצוב תרבות האנוש, ובהשראת שכינה בתחתונים. אך עדיין לא היו מוכנים הם למיזוג ולאיחוד, לחיים משותפים, 'והארץ הייתה תהו ובהו', החלקים הפונים למטה – הארץ והמים – נפלו, ואילו החלק הרוחני – האור – השייך למעלה, נשמת העולם, שבה מעלה אל האלהים אשר ממנו באה, והרוח,

ה'רוח הכללית' 'רוחו של משיח'⁸ נשארה באמצע, ממשיכה לנוע ולרחף, לבקש מקום להתממש בו ולהצמיד העולם למטרתו ותכליתו, ובאין לה מנוח, ובאין לה גוף לשכון ולהתממש בו. כאשר מאידך כבר נתוקה מה', ואיך תשוב אל האלהים אם לא עשתה את אשר חפץ והצליחה את אשר שלחה אליו. שב המוות והחידלון לעולם.

סדר הבריאה והתיקון

ואם בתחילה תיארנו, שהחורבן התחיל מלמטה למעלה, מהמים והארץ המתפשטים עד הסתלקות האור, התברר שאין כח בתחתונים למזג ולשלב, עתה התיקון הוא אכן להתחיל מהעליונים, ומכח השילוב והמיזוג שבעליונים, אף לתת כיוון לשילוב ומיזוג ותיקון אצל התחתונים.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אור וַיְהִי אור – עתה תחילת התיקון הוא מהשפעת האור, אור שמופנה לתיקון, ולהתמזגות, אור המופנה לתחתונים וקורא להם אליו. כאשר אור זה אינו עצם האור המחיה ומנהיג את העולם [שאינם אלא במאורות של יום רביעי], אלא אור עליון וגבוה יותר, שאין בו כדי להתערב ולהתמזג בעולם, אין בו אלא כדי נתינת כיוון לבריאה החריבה, שלא להתמקד בעצמה, שלא יתמקד כל חומר אך בהתפשטות עצמו, אלא באור ובשורש הגבוה והעליון המאיר את כולם והמחיה את כולם, המכוון את הכל אליו, תוך כדי השתלבות ומיזוג.

וכאמור אור זה אינו האור התחתון התלוי ברקיע, אלא הוא האור שממעל לרקיע [שיברא ביום השני], האור הסמוך ביותר לה', וכמו שתיאר דוד בתהלים (קד, ב) ביום הראשון 'עֲטָה אור כְּשֶׁלֶמָה', אור האופף את ה' כלבשו, והיינו שאור של יום ראשון הוא הארת ה' על העולם, 'נְהוֹרָא עִמָּה שְׂרָא' (דניאל ב, כב). וכאשר שב ה' לתקן את עולמו האיר בגובה מרומים אור בהיר בשחקים. וכמו שאמר רבי יעקב בחגיגה יב. שאור זה נגנז לצדיקים לעתיד לבוא שיושבים ונהנים מזיו השכינה, משום שאינו האור לשמש העולם, אלא אור ה' המכוון את העולם אליו.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רְקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְדִּיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם... וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרְקִיעַ שָׁמַיִם – עתה לאחר שנגלה כבוד ה' בעולם, אף המים העליונים שבו לעלות לה', החיים העליונים היונקים את כוחם ומהותם מה', שבים אליו, שבים לקבל מאורו, שבים להיות לו למעון ולמרכבה 'הַמִּקְרָה בַּמַּיִם עֲלִיּוֹתָיו הַשָּׁם עֲבִים רְכוּבו'.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הַיַּבֵּשָׁה – עתה לאחר שנצבה וגם קמה מלכות של מעלה, ושבה הרוח המרחפת למטה להתקשר לה', וכבר יש לה' בעולמו מלאכי רוח ואש עושי דברו 'עֲשֵׂה מְלָאכָיו רוּחוֹת מְשֻׁרְתָיו אֵשׁ לְהֵט', ומאידך אף הארץ כבר אינה מתמקדת בהתפשטות עצמה, אלא בהתקרבותה כלפי מעלה, עתה עולה הארץ כלפי מעלה, ואף המים אינם שמים מגמתם לשטוף את הארץ, אלא להתמזג עימה, או

⁸ ב"ר (ב, ד) 'ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח... באיזו זכות ממששת ובאה, בזכות התשובה שנמשלה כמים, שנאמר שפכי כמים לבך', ומבואר שתחילת התיקון של רוחו של משיחו הוא להשיב את המים, מים העליונים, לפני ה'.

בראשית מליון ט

אז בעזרת הרוחות עושי דברו ורעמי האש משרתיו, נסים המים אל מקומם 'מן קול רעמך יתפזזו, יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם, גבול שמת בל יעברו בל ישובו לכסות הארץ', ההרים מתקרבים כלפי מעלה, והמים שבארץ אינם שוטפים אותה, אלא מתמזגים עימה במעיינות ונחלים, ומפרים ומצמיחים אותה 'המשלח מעינים בנחלים בין הרים יהלכון', 'ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה'.

ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים... להאיר על הארץ – הנה לאחר שנעשה הרקיע, הוסתר האור שנברא ביום ראשון הנמצא עם ה', ובינתיים הארץ נחשפה והוציאה את אשר בה, אך רוח החיים שבה עדיין לא יכלה להתממש מחמת השמים המנתקים אותה מהאור, מנשמת העולם, וכן מהצד השני אף האור השמימי משתוקק להתממש בעולם, להוציא ממנו רוח חיים⁹. עתה נלקח מעט אור מעל הרקיע ונתלה ברקיע השמים 'להאיר על הארץ' [בניגוד לאור של יום ראשון שאינו מאיר על הארץ, אלא בשמים], וכחכמים בחגיגה יב. ש'הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי¹⁰.

ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף ועופף על הארץ על פני רקיע השמים... ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה... ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו – עתה לאחר שהעולם מואר, ושורש נשמת החיים כבר נמצא בו, מתחילים החיים להתפתח במאמר ה', בתחילה רק המים הקרובים יותר למעלה משריצים, ואח"כ אף העוף שיש בו דברים הדומה לדגים ויש בו הדומה לבהמות, ואח"כ אף הארץ כבר מוציאה כח החיים שבה, עד שיוצא ממנה אף כח חיים הראוי להכיל בתוכו מהחיים האלהיים, צלם ודמות אלהים. – ועתה לאחר התממשות המציאות האלהית בעולם, וכח החיים נגלה מתוך ה'תוהו ובוהו', 'ויכל אלהים מלאכתו אשר עשה' עתה באה הבריאה לתכליתה, לתכלית גילוי החיים בעולם.

ובסדר זה נתבאר שאכן צורת הבריאה היא של כח חיים הפורץ ויוצא מתוך התוהו ובוהו, עד שנעשה אדם בצלם ובדמות אלהים. אמנם אין החיים אך בתוך חומרי הגלם שבתוהו ובוהו, אלא ישנו חלק אלוהי מרכזי בחיים שנסתלק מן העולם כאשר נעשה לתוהו ובוהו,

⁹ שהרי נשמת האדם תלויה במזלות וכדאמרו ב"ק ב': 'אדם דאית ליה מזלא', והיינו כוכבים ומזלות הקבועים ברקיע, ואף שאמרו שם ד'בהמה לית לה מזלא', היינו שאין לה מזל חזק כ"כ כמו איש, אבל ודאי כל נפש מושרשת למעלה, וכמו שדרשו 'תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה' 'א"ר אלעזר נפש חיה זה רוחו של אדם הראשון', והיינו שנפש האדם החלה לצאת מן הארץ, ובתחילה הייתה זו יציאה קלושה, עד שבסופו של דבר נברא דמות אדם בצלם אלהים. ואף שמצד מקרא זה לא מצינו אלא שהנבראים ביום השישי הם מרוחו של אדה"ר, מ"מ ודאי נראה שכל החיים נפשם קשורה לאור כל שהוא הנמצא בעולם ומחיה אותו – והיינו שבצורה הטבעית נראה שכל החיים תלויים בכוכבים שהם נקודות האור שבין ה' לעולם, וממילא מסתבר שהם הממוצעים בינו לבינינו, ומזה נובע ענין ה'חוזים בכוכבים', ועמש"כ בזה בהקדמה לחיים ודעת.

¹⁰ ואף שלעיל כתבנו כמ"ד שהוא אור הגנוז לצדיקים, אלו ואלו דא"ח, שעיקר האור גנוז לצדיקים לעת"ל, ומעט ממנו ירד מתחת לרקיע להאיר על הארץ.

וחוזר אליו, והחיים היוצאים מן העולם, יוצאים מתוך הקשר בין אור זה לבין העולם, ומן המגע והיחסים שביניהם¹¹.

והלוא במאמר אחד היה יכול להיבראות

עתה נשוב לתשובת חז"ל 'כדי ליתן שכר לצדיקים שקיימו את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליפרע מן הרשעים שאיבדו את העולם שנברא בעשרה מאמרות', והיינו שאם היה העולם נברא בתחילה באופן שהוא כולו מקושר לה', ומיד היה נברא בשלימותו, לא היה בו מקום לקלקול או לתיקון, אלא הוא היה מצב אחד קבוע שאינו ניתן לשינוי, ואז לא היה לצדיקים במה להצטדק ולא לרשעים במה להרשיע, ויתירה מזו, לא היה כל משמעות לעולם זה, שכל עניינו בכך שנברא מרוחק מה' במקום שיכול להיות בו גם מציאות הופכית לה', ומתוך זה מתחיל העולם להיתקן ולעלות עד שמגיע לתיקון השלם, ואז אכן יש כאן 'דירה בתחתונים', אבל אם לא היה בו מקום להפסד, הרי זה ממש כדירתו בעליונים בין שרפי מעלה אדירי איומה.

ועל כן מלכתחילה נעשה העולם במקום כזה, שאמנם הכל נברא מה', אך יש בו הרבה קלקולים מוכנים, עד שאף בצורה הבסיסית של היסודות אין להם חיבור טבעי המביא לחיים, ולא באו לעולם יחד עם האיזון המחרם לכדי חיים, ואדרבה נלחמים הם זה בזה, וכך הוא אף בגוף האדם, ובנפש האדם, ובתרבות האנושית הכללית, ואם מתוך מקום זה ייוצרו החיים, יש בזה 'דירה בתחתונים', ואם במקום נמוך זה יהיה מין האדם משלב בתוכו את כל כוחות הבריאה כאשר הם דבוקים בה', באור הגנוז המחיה ומאיר את הכל, אזי יש כאן 'דירה בתחתונים', אז מתממשת מציאות ה' אף במקום שלא הייתה בו מתחילה.

ואף לאחר שנברא העולם בששת ימים, עדיין לא הושלמה מלאכתו 'כי בו שבת מְכַל מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת', עדיין העולם טעון תיקון ושכלול, וכל הקלקולים שנתקנו בששת הימים צריכים להיתקן אצל כל אחד ואחד ואצל כל דור ודור עד שיבוא העולם כולו לתיקונו, ליום שכולו שבת ומנוחה לחי עולמים. וכל זמן שלא בא העולם למצב זה עלול העולם לכל קלקול, וכפי שבדור המבול החזיר ה' את העולם לתוהו ובוהו, ואמנם אז כרת ה' ברית לארץ לבלתי פרץ בה פרץ, אך אי"ז אלא שלא יחריב העולם, אבל הקלקול עצמו שמבחינת תרבות העולם היא מגיעה למצב של תוהו ובוהו יכול לקרות. וכן יכול האדם לבטל את ההבדל בינו לבין בהמה וכפי שמצוי היום מאוד, ויכול אף לבטל ההבדל בינו לבין שרץ המים [וכדאמרו ב"ב עד: דגים פריצי], יכול הוא לאבד את מעלת האור, ולהחשיך את כל חייו מהאור הזורח עליו. עדיין עלול האדם לשים את כלמגמתו בהתפשטות היבשה והמים, היציבות בחיים וההנאות התחתונות, בלי לתת לרוח ולמים ולאור העליונים לפלש בו, יכול הוא לבטל את ענין היבשה ולשים עיקר עניינו בחיים התחתונים המנותקים מה', וכמצרים 'התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו האומר לי יאורי ואני עשיתני', ויכול הוא להיות כבוי נשמה לגמרי, ויכול

¹¹ המהלך הכללי של מאמר זה הוא ע"פ הספד"צ שתיאר את סיבת ה'תוהו ובוהו' ב'לא משגחין אפין באפין', שהאורות הראשונים שיצאו מה' לא שיתפו פעולה זה עם זה, וכן רוב המאמר מיוסד ומתאים לצורת האצלת העולמות ע"פ האר"י, כפי שיראה המבין. ואכמ"ל.

בראשית מליון ט

הוא להיות יבש לגמרי ללא טיפת מים וחיים לנשמתו, ויכול הוא להיות שטוף חיים והנאות עד שאין לו יבשה ויציבות בחיים ונפשו נמצאת במקום התוהו ובוהו.

ו'איסתכל באורייתא וברא עלמא', כל מצוות התורה הם לכונן את דמות האדם השלם בכל ענייני הבריאה, עד שהוא אף עולה לדרגת השבת להתקדש בקדושתו יתברך, וכל זה מחמת דרגות שיש לאדם בנפשו הבנויות מכל תיקוני הבריאה, אשר בידו לבנותם ובידו להרסם ולקלקלם, משום שהם אינם מוכרחים מעצם מציאותו, והזוכה ובונה עצמו בכל תיקוני החיים, זוכה לאור ה' המאיר בכל עשרה מאמרות עד שהוא צלם אלהים אשר באפו נשמת ה', והמשחית דרכו יכול להשחית עצמו עד שמונע מעצמו כל תיקוני האדם, עד שנפשו הרוסה מכל אורה ותיקון.

הרב משה גרינהויט

סוד חטא קין ובניו, ותיקונו במעשי אברהם

כאשר נתבונן בעומק המקרא, נראה כי חטאי אבות העולם סביב ציר אחד ההולך ומתברר עד בוא אברהם אבינו, והוא העומד כנגדו ומתקנו.

נתבונן איפוא בדברי המקרא.

ראשית, נשים לב כי סיפור קריאת שמם של קין והבל שונה מכל סיפורי קריאת השם שבמקרא. בכל המקרא נולד בן ואז נקרא בשמו¹. אבל כאן כבר בעצם הלידה נולד הילד עם שמו עליו ותלד את קין, וחווה מגיבה ומפרשת את השם הקבוע לו כבר, שנראה לפרשו **קניתי איש את ה'**. נמצא שכבר בלידה מוגדרים תפקידיהם, כמו ביצירת האדם ויתר מעשי הבריאה שנקבע להם טבע קבוע מעצם הווייתם.

הלידה

לידתם לפי סדר הכתובים הינה מחוץ לגן עדן. וכן לפי צורת הזוגיות של אדם וחווה, וככתוב **והאדם ידע את חווה אשתו. האדם** בה' הידיעה כמתייחס אל המין האנושי ולא אל איש מסוים. הוי אומר: האדם ידע את חווה כזר ולא כבעלה. זאת בניגוד חריף לדברי אדם עצמו: **לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת** בהם ביטא היכרות עמה עוד לפני שהכיר אותה.

מובן שזו תוצאה של הקללה ביציאתם מגן עדן. בה האשה הפכה לחווה, וזהותה השתנתה מאשה לאם **כי היא היתה אם כל חי**, התקשורת בין האיש לאשה - בתחום הזוגי - מתעוותת. כמבואר בקללת האשה **ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך**. כך האדם הזר 'והוא' ידע את חווה אשתו, היא שמצידה וכחלק מזהותה היא אשתו ותשוקתה אליו.

גם עצם הצורך לדעת את אשתו נובע מזרות מסוימת שלה אליו ומתכתב עם **דעת טוב ורע'**, שהיא הכרת הדבר כחיצוני.

הביטוי 'וזהר' המתייחס להריון כאירוע, מתאים לאחר 'אברהם עצבונך והרונך'².

השמות

קין - קניתי איש את ה'. הביטוי קנין מתייחס לרכוש, לעומת מקנה שעוסקת בפעולת הקנין. קניתי איש משמעו התעשרתי באיש מאת השם.

² נראה שאפילו לדעה בחז"ל (סנהדרין לח:) שקין והבל נולדו בגן עדן, היותם לאדם וחווה ככנים קורית מחוץ לגן. וזה מתאים עם כל הפרשה שממשיכה את קללות אדם.

¹ אצל אברהם 'ותלד שרה לאברהם בן...ויקרא אברהם שם בנו יצחק', אצל יצחק 'ויצא הראשון אדמוני...ויקראו שמו עשיו. ואחרי כן יצא אחיו...ויקרא שמו יעקב'. וכן הלאה.

הבל – לא נלוה לשמו פירוש, ויש ללמוד מכאן שלמרות הדרשות הרבות שאפשר לדרוש על שמו, הוא פשוט מי שהוא, אינו רכש מיוחד של אמו ואין יחס טבעי מיוחד של השם אליו.

המקצועות

ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה. ודאי כל אחד בחר במקצועו, אולם התורה מתארת לנו את מקצועותיהם כאילו ירד כאן גשם, כך המשיכה המציאות, כטבע ולא כבחירה. קצת בניגוד לויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים שמתאר את בחירתם

עובד האדמה משתקע בה ואילו רועה הצאן נודד. הרועה נמצא ביער ובמדבר והאיכר בשדה. הן הרועה והן האיכר טורחים בדבר אחר ומשרתים אותו במטרה להפיק ממנו רווחים, אולם 'עובד אדמה' כמעט במשמע של עובד לאדמה, ואילו רועה צאן מוביל את הצאן למקום ולמטרה שהוא מעוניין בה.

עבודת האדמה מתכתבת כמובן עם ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך האמור בקללת האדם, ומקבלת משם משמעות נוספת: כששואלים מי עובד את מי, הרי שאם האדמה מצמיחה קוצים ודרדרים [עוד לפני לא תוסיף תת כחה לך שנאמר לקין] הרי שהיא אינה מתמסרת לאדם ויש לראות אותו יותר כמי שעובד אותה.

אין התורה מבקרת את בחירתו של קין לעבוד את האדמה, וודאי שאין לבקר את מי שקיים את דברי השם "לעבוד את האדמה אשר לוקח משם". ויותר מכך שהמקצועות בפרשה מתוארים כעובדה ולא כבחירה. נראה שאין הבחירה של קין בעבודת האדמה חטא, אבל יש לכך משמעות.

הקרבנות

ויבא קין מפרי האדמה.. והבל הביא.. מבכורות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה. התורה לא פירשה למה לא שעה ה' למנחת קין ובמה נגרע מהבל. ומהקדמת קין להבל נראה שיוזמת הקרבנות היתה שלו, א"כ למה לא שעה ה' אל מנחתו.

וחז"ל פירשו שקין הביא מנחה מהגרועים, והסתמכותם על שני דברים: א. על לשון הכתוב בהבל מבכורות צאנו ומחלבהן המדגיש את טוב קרבנותיו. ב. על הקושי למה לא שעה ה' למנחת קין³. אלא שקשה מאד, למה באמת הביא קין מנחה מהגרועים, הרי לא היה חייב להביא קרבן, ואפילו מודל לחיקוי בהבאת קרבנות לא היה לו, ואם חס על ממונו יכל להמנע מהבאת קרבנות⁴.

³ דקדוק נוסף אפשר למצוא בלשון הכתוב בהמשך הלא אם תטיב שאת, המקביל לכתוב במלאכי א ח וכי תגשון עור לזבח אין רע וכי תגישו פסח וחלה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך, המלמד שאין נשיאות פנים וקבלה ברצון לקרבן גרוע.

⁴ אין הכרח מההדגשה אצל הבל על טוב הקרבנות, אפשר שהדגשה זו באה להשיב על ביקורת אפשרית כלפי החיקוי שבקרבנו של הבל, שלא התעורר להקריב מעצמו. וללמד שהקריב בנדיבות מהמשובחים שבצאנו.

הכלי יקר ורש"ר הירש פירשו חטאו של קין בעבודת האדמה, שכיון שהתקללה אין ראוי לעבוד את האדמה, בכך מתפרשים דברי ה' **הלא אם תטיב שאת** כמתייחסים להסבת מקצוע, ועזיבת עבודת האדמה לטובת מקצוע אחר. הרב סמט הוסיף לפרש את הפסוק **ואם לא תטיב לפתח חטאת רובץ** כמתייחס לפתח שקועת המחרישה באדמה, והשווה לכך את הכתוב בישעיה ג **ואנו ואבלו פתחיה**.

כבר הערנו לעיל על הקושי בהבנה שיש חטא בעבודת האדמה, שהרי האדם שולח מגן עדן לעבוד את האדמה. עוד קשה שאחרי הריגת הבל נאמר לקין **כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך נע ונר תהיה בארץ**, משמע שהפסקת עבודת האדמה היא עונש, ואילו לפירוש זה קין נתבע ע"י ה' לעזוב את עבודת האדמה עוד קודם בדברי ה' **אם תטיב שאת**, וא"כ עזיבת עבודת האדמה היא הגשמת הציווי.

יש להדגיש שגם אם אין חטא בעבודת האדמה, ברור שחלוקת המקצועות שבין קין להבל היא מהותית לפרשה ולא מקרית בלבד.

ובמפרשים טעמים נוספים למה לא שעה השם למנחת קין, ומהם שהביא מן האדמה שאררה השם, ואין ראוי להביא קרבן מן הארור. להלן נדרוך ונרחיב דרך זו.

וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה – כיצד שעה ה' אל מנחתו? אחז"ל שירדה אש מן השמים, וכן פירש הראב"ע. ואם כן קין דרש דרישה גדולה שתדאש מן השמים אל מנחתו. ובאמת מדוקדק בכתוב ואל קין ואל מנחתו לא שעה – הכתוב רק אחר וישע ה' אל הבל ואל מנחתו – שקין הבחין שאין השם שועה אל מנחתו רק מההבדל בינו להבל.

נראה שכאן הנקודה העקרונית בפרשה. באמת לא היה שום חטא מוקדם לקין שבגללו לא שעה השם אל מנחתו. אלא שהרצון שישעה השם למנחתו רק משום שהקריב אותה ומשום ששעה אל מנחת הבל הוא שהיה בעוכריו של קין.

אפילו אם השעייה למנחת הבל לא היתה באש, אלא בכך שנפש הבל התרוננה והרגיש שהוא לרצון לפני השם ואילו קין הרגיש שאינו לרצון לפני השם. עדיין השעייה אל מנחת הבל איננה דבר מובן מאליו, היכולת לפנות אל השם ולדבר אתו מובנת, אבל 'להכריח' את השם לשעות אל המנחה, זה ענין אחר. המלמד הרבה על המבט של קין.

קין הדורש מה' לשעות אליו בעצם מלמד על קרבנו. הבאת הקרבן לה' היא כדי להתרצות לפני ה' והשאיפה של מקריב הקרבן היא להרצות לה', וככתוב בויקרא ונרצה לו.. לרצונכם תזבחו.. כי לא לרצון יהיה לכם. הרצון הוא לעולם דבר חופשי, ודאי הרצון של ה'. גם אם אפשר להכיר את ה' ולדעת אלו דברים הוא רוצה, עדיין רצונו חופשי, ויש פעמים שהוא איננו רוצה. כאשר קין מצפה שה' ישעה אל מנחתו הוא תופס את הקרבן בצורה מכנית ומוכרחת, האדם מקריב את הקרבן וה' מקבל את הקרבן ומוכרח לפעול בהתאם. תפיסה זו שוגה פעמיים. א. כשתופסים את ה' ככפוף ומוכרח לחוקים. ב. זו מאיינת את הערך

שבהתרצות של ה', אין בה אהבה או ידידות אלא יחסים חוזיים, של תן וקח, ויתרה מזאת יחסים של צורך, בהם ה' צריך את הקרבן האנושי ולפיכך מוכן להתייחס לאדם המקריב⁵. אולם לתפיסה זו של קין יש שורש מוקדם במעשיו, וזו רק בצבצה לחוץ עם תגובתו להענות ה' למנחת הבל.

השם קילל את האדמה וקין עבד אותה. עם סיום תקופה הביא 'מפרי האדמה' מנחה, לא מפירותיו כמו הבל שהביא מבכורות צאנו, אלא מפרי האדמה. אפשר לראות במעשה של קין נסיון להביא את האדמה לפני השם כדי שתשוב מקללתה, ע"י שתרצה לפני השם. זהו בעצם נסיון של קין לפייס בין שני מקורות המחיה שלו, בין האדמה המקוללת לבין ה' המקללה.

חז"ל הוסיפו עוד לחדד את הניכור והמכניות של קין כשאמרו שהביא מן הגרועים. והכלל שהתפיסה היא שאם רק תובא האדמה לפני השם תעלה לרצון לו. ואולי גם מונחת כאן עוד נקודה, הרי הפירות המשובחים משמשים את האדם שנהנה מטעמם ואיכותם, ואילו ה' איננו משתמש בטעמם של הפירות המעולים, הרי זה מעשה סמלי בלבד, וא"כ חבל להביא מן הטובים, מוטב יהנה מהם האדם ולא יכלו במזבח. כללו של דבר, אין כאן התרצות של האדם לה' אלא התמקדות בהבאת האדמה לפני ה'.

מעשי קין בהמשך הם שחושפים את דרכו. מוֹיָחַר לְקִין מֵאֵד ויפלו פניו הננו למדים שקין כעס ולא רק נעלב, [עלבון במקרא קורה בנפילה על הפנים או בנפילת הפנים כמו אצל יהושע בעי. אבל חרון כולל טענה, כדברי השם ליונה ההיטב חרה לך על הקיקיון הזה]. הכעס כאן הוא תגובת קין החושב שמגיע לו שה' ישעה אל מנחתו, ולא רק עלבון מפני שאינו רצוי לפני ה'.

ובאמת קרבנו של קין הוא מנחה שהיא ארוחה, ומפרי האדמה שאין בו הקרבת נפש. על קרבן כזה דקדקו חז"ל את המקרא בויקרא ונפש כי תקריב קרבן מנחה באמרם שחביב קרבן העני הנותן את נפשו. אמרו שהנפש הנצרכת בכל קרבן מתקיימת בנפשו של העני, שמאכלו הוא נפשו.

ואילו אצל קין הקרבן חסר פעמיים. את הנפש הקרבן ואת נפש המקריב, המבצע פעולה מכנית של איחוד והעלאת רצון לארץ מקללתה, לעומת התרצות של האדם לפני השם. זאת אנו שומעים מן הכעס שכביכול אומר לה': נתתי לך את מה שצריך, מה עוד אתה רוצה ממני?.

⁵ לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך וקראני ביום צרה אחלצך ותכבדני. כלומר הפעל מול ה' את היחסים האמיתיים של התודה והנדר הקריאה והכבוד, ולא את היחסים שבאים למלא לה' צורך, כביכול ה' רעב.

⁵ תהלים נ מתמודד עם תפיסת מקריבים דומה התופסת את הקרבן כמכניזם שאיננו דורש מוסריות, ומתמקד בצורך של ה' בקרבנות לא על זבחיך אוזיך ועולתיך לנגדי תמיד לא אקח מכיתך פר ממקלאתיך עתידים. כי לי כל חיתו יער בהמות בהרי אלה. אם ארעב לא אמר לך. זבח

אם תטיב שאת

השם תובע מקין: **הלא אם תטיב שאת. ואם לא תטיב לפתח חטאת רובץ.** לעיל התקשינו מהו החטא של קין. נראה שכוונת ה' לחטא הקדום של אדם הראשון, הוא החטא שבגללו התקללה האדמה. ושיעור הדברים כך: אין האדמה תלויה בשאלה אם תבוא לפני ה' בקרבן שבכך תתברך ואם לא תבוא תשאר בקללתה. היא תלויה במעשי האדם. אם תטיב ימחל השם את עוון האדמה. ואם לא תטיב תשתקע אתה באדמה ובפתחיה חטאך העתיק רובץ, הוא החטא שהנך צריך לרוקן בגללו את זיעתך וחיך לתוך פתחי האדמה.

תיאור זה מתכתב עם קללת אדם הראשון המתארת את עבודת האדמה כמוות מתמשך של האדם: בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב, כך מתקיים ביום אכלך ממנו מות תמות בהפסקת החיים העצמיים ושעבודם לאדמה, כשהאדם מגיר את כח חייו, בזיעת עבודתו, אל האדמה.

מוות מתמשך זה מסתיים בקבורה באדמה ובריקבון (ר' שבת קנב:). ובקללת אדם הראשון מוגדרים כל חיי האדם כמכוונים למוות הזה, בקיום שבו האדם עובד את האדמה בגופו, ומרווה אותה בזיעת אפו⁶.

מכאן שהחטאת רובצת בפתח האדמה הוא פתח הקבר, ושואבת אליו את החיות גם במשך החיים, מפני החטא הראשון של האדם.

ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו - ביטוי זה מתייחס לקללת האשה ומתכתב אתה. אולם מה משמעו כאן? מיהו זה שמשתוקק אליך ואתה מושל בו? חז"ל קדושין ל. פירשו את הכתוב על החטאת הכתובה קודם, אולם המשמעות קשה: א. כיצד מושלים בחטא המשתוקק. אפשר להמנע ממנו אולם אין בכך ממשלה. בניגוד לממשלה על האשה. ב. קשה האנשת החטאת (חז"ל פירשו על יצר הרע וזה אינו מתיישב על לשון המקרא שמדברת על החטאת). ג. חטאת היא לשון נקבה והכתוב כופל בלשון זכר: **תשוקתו תמשל בו**.

אולם נראה שהכתוב מתייחס אל פתח הקבר⁷, (וכפרש"י על לפתח), שפתח הקבר משתוקק אל האדם. הוא הפתח שעליו נאמר לעיל **כי עפר אתה ואל עפר תשוב**. הפתח שהאדם מגיר את חיותו אליו משתוקק אליו. מהי תשוקתו? תשוקתו לזיעת האדם המוגרת אליו, ולגופו המובל בסוף לתוכו⁸. תשוקתו לאדם שנתקלל, זה שהוא עובד אדמה, כמעט עובד לאדמה. אולם האדם מושל בו, ביכלתו להשיב את האדמה מקללתה במעשיו, ובכך למשול בה ולא להיות עבד לה.

שיכול להרצות. יחס זה ממשיך במקרא בטומאת הארץ באחרי מות, ובריצוי הארץ וזכרונה בבחוקתי, ובכפרת הארץ במסעי ובשופטים.
⁸ הד לתשוקה זו שומעים אצל ישעיה ה לכן הַרְחִיבָה שְׂאוֹל נִפְשָׁה וּפְעָרָה פִּיהָ לְכָל חֶק, וראה חבוק ב ה.

⁶ זאת בשונה מקהלת יב וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה.
⁷ פתח הקבר מופיע בהמשך הפרשה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך, ובמקומות נוספים במקרא בפתחי את קברותיכם.
וההאנשה של האדמה מתחילה בפרשת גן עדן, והיא מכלל כל מעשה קין שמתייחס לאדמה כמה

ה' רומז לקין שכעת כשהוא מביא את האדמה כדי שהיא תרצה לפני ה' הרי היא מושלת בו, הוא המנסה לגרום לה להרצות. היא המטרה והוא האמצעי. ואילו ביכלתו במעשיו הטובים לעשות את עצמו למטרה ואת האדמה למושא שליטתו. 'שאת' משמעו כפול, מלבד הסליחה ונשיאת הפנים, משמעו גם ההתנשאות מן האדמה, להיות זה שמושל עליה ולא זה שחיותו נוזלת אליה. יכול האדם להתנתק מהאדמה ולהרצות לפני ה', ולא להיות עבד לה ולהביא אותה להרצות לפני ה'.

כאן התורה מתארת היפוך בין האשה לאדמה. אם מתחילה היה הקשר הזוגי עם האשה טבעי, ורק הריחוק שבחטא הביא לואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך. הרי אצל האדם והאדמה הדברים הפוכים, מן הדין האדם מושל באדמה והיא משמשת אותו כשהוא והמשמעות הכללית מנגידה לקללת האשה. האדם והאדמה יצרו מערכת יחסים שהאדמה מקיימת את האדם והאדם נותן את כחו לאדמה, ברית זו אינה ברית של קיום אלא ברית שבה בולעת האדמה את החיות של האדם. כמו ביחסי האשה עם האיש בהם האשה משתוקקת אל האיש והוא מושל בה כזר. גם ביחסי האדמה יתכן מצב כזה שהאדמה משתוקקת לבלוע את האיש והאיש מושל בה כזר. אינו מוריד את עצמו אליה אלא מעלה אותה אליו.

אם נחזור לעבודת האדמה הרי שלא היה חטא בכך שקין עבד באדמה, אולם האופן שבו קין עבד באדמה הוא שהיה בו חטא, עבודת אדמה שהינה עבדות לאדמה, בה האדמה מטרה, והיא המובאת לפני ה' במקום האדם.

ההתמודדות שה' ביקש מקין היא להטיב את דרכיו ולא את האדמה, אולם קין ממשיך ומוביל את התפיסה המכניסטית שלו לשיא.

ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. לא התפרש מדוע הרג אותו, ולכאורה מפני שקינא בהבל⁹, אולם בכתובים לעיל לא היתה שום תגובה ביחס להבל, וכל הכעס של קין הופנה לה'. וחז"ל הוסיפו כאן סכסוך נוסף בין קין להבל שאיננו קשור לפניית ה'. אולם נראה¹⁰ שהריגת הבל באה כדרך 'לאלץ' את ה' להתייחס לקין. קין בעצם אומר לה' נכון שכשיש את הבל הנך מתייחס אליו, אולם אם הבל לא יהיה תהיה מוכרח להתייחס אלי, שאל"כ לא יהיה למי להתייחס.

ונמצא קין ממשיך את התפיסה שאפשר להכריח את ה' להתייחס אליו, שוב מנתק את הרצון וההתרצות מרצונו של ה', ומחבל תחבולות כיצד להכריח את ה' להתייחס אליו לא מפני שימצא חן בעיני ה', אלא שלא תהיה לה' ברירה.

ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך?, שאלה זו מקבילה לשאלה לאדם: איפה? בשני המקומות ה' פונה אל המציאות וקורא אותה לסדר. וקין משיב לא ידעתי השומר אחי אנכי. התשובה נראית תמוהה, קשה להאמין שקין היה סבור שה' - שהוא מעונין שישעה אל מנחתו - אינו יודע היכן הבל, סביר יותר שדבריו נאמרים במעין אירוניה: 'אני יודע, הרי לא אני זה שמחבב

⁹ וכ"פ אב"ע ספורנו ודעת זקנים.

¹⁰ זו הרחבת פירוש רמב"ן ואוה"ח.

אותו אלא אתה'. מובלעת כאן תגובה עמוקה יותר: אילו אתה היית מתייחס אליו באהבה היית שומר עליו מפני.

זהו השיא של התפיסה המכניסטית של קין, בה קיימת המשוואה הבאה – הבאת לאלוקים קרבן שהוא רצה = אלוקים אוהב אותך = הוא יציל אותך מרע.

ואילו השם תובע את קין ממקומו של קין. קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה. אין זה עוזר להשתקע באדמה כאילו היא המקום של המין האנושי, החי והמת, גם ממקומך באדמה יש צעקה של דמי אחיך, החיים שמפעפעים בדם, אינם מתאימים לאדמה, היא מקומם של אנשים מתים פיזית, או של המגירים את חייהם לתוכה, אבל אינה מקומו של הדם החי. הטרי. הצועק.

קללת האדמה – המשך לקללת אדם

ועתה, האדמה שהיא לך מקום של חיים ומקור של מחיה, תהיה ארור ממנה. [מן האדמה במשמעות של ממנה ולא במשמע יותר ממנה] שוב לא יתקיים ביניכם קשר זה של החטא, בו אתה מגיר אליה חיים של אחרים, והיא מקיימת אותך. לא כן, כאשר תעבוד אותה לא תוסיף לתת לך את כוחה. לא כמקור של תזונה. ואף לא כמקום של חיים.

האלמנט היסודי של הביטחון של עובד האדמה. המקום הקבוע והיציבות נדים מתחת רגליו. קין המבין היטב את הגירוש, מלהיות במקום מסוים ולהתקיים באדמה, אם גם מקוללת, אומר להשם שהנסתר מלפניו ומגורש מפניו כבר אינו חי וכל מוצאו יהרוג אותו. דהיינו חיים של נווד בלי קיום אינם שווים דבר.

אין קין סבור- והוא גם צודק- שהשם מכוון להביא למותו בדרכים, א"כ יהרוג אותו כבר עתה. ולכן הוא מבין שיש כאן קיום אחר בלי תנאי קיום.

וישם השם לקין אות לבלתי הרוג אותו כל מוצאו

האותות שאלקים שם בארץ הם לעולם האותות המסמנים שהארץ קשורה אליו. האות שהשם שם לקין מקביל לכתוב זה יכתוב ידו לה' ולאותות שהשם שם במצרים. השם קובע שקין איננו חי בתנאי הקיום האנושיים אלא הוא איש שהשם פורש עליו את חסותו.

המתבקש מכך הוא לכוון את חייו ליצירת מוסר ודעת אלקים, כאדם שעוגן הקיום בחייו הוא החסות של ה'. אולם קין מכוון אותם להישגים אנושיים במסגרת חיים בלי מקום. המוזיקה, הנשק, והניידות עם מרעה. להולדת ילדים והעמדת מציבות חיות לאנושות. לעוצמה האנושית שאינה צריכה אפי' אדמה.

עוצמה אנושית שאינה מתקיימת מחסדו של אלקים אלא מבניית העולם, זו שאינה צריכה גשם משום שהיא משווקת את המצאותיה.

המפעל הזה של החוסן האנושי פרח ושגשג, עד שאפשר - כלכלית - לשאת שתי נשים. וחז"ל הוסיפו עוד שהנשואין הפכו לאמצעי עונג ולא לאמצעי להולדת ילדים, חוזה שוב אינה אם כל זי אלא אמצעי תענוגות לבעלה. אולם אינה חוזרת להיות אשה, שהקשר שלה עם בעלה

טבעי, אלא להיפך הופכת להיות כלי לבעלה. והוא ימשול בך מתעצם עוד, יש לאיש שתי נשים וממילא הוא הופך להיות אדון שלהם, היחסים תלויים בו עוד יותר מקודם.

אולם לעוצמה זו יש ריקבון. מאיזו שהיא סיבה הוצרך למך להתנצל בפני נשיו (שמא, העוצמה שצבר למך בנושאו שתי נשים הפכה למוקש בכורתן ברית נגדו) על עבירה כלשהיא. וטיעונו הוא 'וכי איש הרגתי או ילד שהנכם מתלוננות עלי? הלא על דברים חמורים בהרבה מחל'ה' ולא תבע אותם. אם שבעתיים יוקם ההורג את קין כיון ששם לו השם אות, ודאי שההורג את למך שבעים ושבעה יוקם.'

כך חטאו של קין מוביל את משפחתו אל הניווט המוסרי המוחלט. החסד של האות של ה' הפך לטיעון שאין שום רע שהוא קריטי, על הכל אפשר למחול, ואין בשם מה לתבוע עונש מוחלט.

בני האלהים

המשך פרשת קין היא בפרשת בני האלהים.

פס"מ שאחר שהאדם התרבה בני האלהים נהגו בחוסר מוסריות בלקיחת נשים וה' החליט להענישם. ובעת ההיא היו הנפילים בארץ. בסיפור הזה יש חלקים עמומים רבים, ונתמקד בשניים לענייננו. א. מי הם בני האלהים. ב. מפ"מ האנשים נענשים על ידם. ג. האם הנפילים הם בני האלהים או אחרים. ד. מתי נעלמו הנפילים מן הארץ. ה. מהי רעת האדם הרבה בארץ.

הענין הכללי של הפרשה הוא שההיסטוריה האנושית מתייחסת לאדם כאדם, אולם ההיסטוריה הזו כוללת נקודת מפגש עם אנשים שהתייחסו לעצמם כאלים, והיחס שלהם לעצמם כאלים לא הוביל אותם להיות טובים יותר אלא להיפך היחס הזה מיעט אפילו את דמותם האנושית, והותיר את האל בעל הכח מושחת ושפל.

צורת התנהגות זו היא כשל קין, ונראה שבני האלהים הם בניו. על קין נאמר **קניתי איש את ה'**, ונאה לראות את זרעו כבני האלהים. כ"ז שלא רבו בני שת – בני האדם התנהלו מעגלי החיים בנפרד, אולם כאשר ריבוי בני האדם אפשר להפוך את בנות האדם למוקד הנאה, בלי לפגוע באפשרות ההתרבות של בני האדם, אז בני האלהים לקחו להם נשים מכל אשר בחרו. נשים שאינן מיועדות לנישואין אלא לשעשוע בלבד.

בני האלהים בעצם ניוונו כאן גם את בני האדם, בדוגמא הזו של פריעת המוסר בשם הכח. כשהכח הפך לאמצעי לפריעת כל חוק.

ועל כך אומר הכתוב: **הנפילים היו בארץ בימים ההם**, אלו שנפלו מלהיות קנינו של אלקים אל האדמה. וגזעם המשיך להתפשט אל בני האדם, אלו לא היו בני האלהים המקוריים אלא בניהם הגיבורים, אלו שעסקו בגבורה ובהקמת שם.

וכך במקום שרוח אלקים תתקיים באדם אמר ה' **לא ידון רוחי באדם, בשגם הוא בשר**, כל הקיום האלוהי שבו הוא בבשרו, בכחו ולא ברוחו.

כיצד נתקן חטא קין

בעיקרון החטא כלה במבול, כדברי ה' בס"פ בראשית. אלא שהדבר מתפרט באנושות שאחר המבול ובפרט באברהם שבו מתוקנים כל חלקי חטאים אלו.

אחר המבול נאמר **לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו**. כאן האדמה מקבלת מעמד אוטונומי של לבא לפני ה' בעצמה שלא בשייכות לאדם אלא בשייכות לשאר החי ולריח הניחוח שבו, ולכן נתקנת קללתה. ומכאן היחס של האדם אליה משתנה, ונח נקרא **'איש האדמה'** ולא **'עובד אדמה'**. הוא איש האדמה וממילא האדמה משתוקקת אליו והוא המושל בה. זה השלב הראשון של התיקון בהפרדות האדם מהאדמה בקללה, שמאפשרת יחס אחר לה'.

אולם **השם של אנשי השם** עודנו פועל, לא בקרב היחידים בעלי העוצמה אלא בקרב האנושות כולה המתאוה ל**ונעשה לנו שם**, זו שמבקשת - כמו קין בשעתו - לעשות את הניתוק מהאדמה למקור של עוצמה. אך בניגוד לקין, לא למקור של עוצמה לאדם העליון, אלא למקור של עוצמה לאנושות.

וכלפי זה מלמד ה' דרך אחרת של הניתוק מהארץ, היא הדרך של אברהם. אצלו **לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך** הוא מקור של חיבור לשמים, לעבודת ה' ולברכת ה'.

אם עד אברהם היו שתי אפשרויות. או שהארץ תבלע את האדם ותשפיל אותו. או שהאדם ישאר במקומו וישלוט על הארץ השפלה. אברהם מלמד דרך שלישית. הוא הולך כל העת מהארץ שלו אל הארץ של ה'. ובארץ בה נראה אליו ה' הוא בונה מזבח. בונה לארץ דרך להתרומם בבנין אל ה'. והמשך הדבר בברית המילה והארץ.

חלק נוסף בעבודת אברהם הוא **לקרוא בשם ה'**, בניגוד לשם האנושי המבטא את עוצמת בני האלהים כמנותקת מה', כאן אברהם מפנה כל גילוי שהוא רואה בעולם, אל ה'¹¹. הוא קורא בשם ה' ומייחס אליו את הכל, וגם מתפלל לה'. בניגוד לקרבנות שעלולים ליפול לעסקה מסחרית מכניסטית מבית מדרשו של קין, הקריאה בשם ה' מבקשת מה' להתרצות ולרצות, ומוטמע בה שלא די בבניית מזבח והקרבת קרבן, אלא צריך לקרוא ולבקש מענה.

שרה נלקחת פעמיים בידי אלו שלוקחים נשים מכל אשר בחרו, ובשתי הפעמים ה' מלמד שעוצמה וכוח אינם עילה ללקיחת נשים בצורה שאיננה מוסרית, ושהכוח האמיתי נמצא ביד הצדק, ועתה **השב האיש כי נביא הוא ויתפלל בערך** מלמד שצריך לפייס את אברהם, אולם הכוח איננו ביד אברהם, אלא כאשר אברהם יתפייס הוא יפנה לה' וייענה. מהצד השני, הזוגיות של אברהם ושרה עומדת מול האתגר של נתינת הגר, ואברהם נותן את הבכורה ואת ההחלטה לשרה, גם את עוצמתו שלו איננו הופך לדרך להשיג נשים, מה שיש לו שתי נשים איננו משנה את יחסו לאשתו. אפשר לומר שבכל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה נתקן ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך.

מגיעה מכך שחווים את העולם כמבטא משהו נשגב, אלא שהשגב הזה מנותק ממקורו.

¹¹ זה מתחיל כבר אצל שת, אז הוחל לקרוא בשם ה', שפשוטו שהחלו לקרוא לה' בשמו ולפנות אליו. וגם ע"ד חז"ל נראה שהקריאה בשם ע"ז

בראשית מליון ט

ספר בראשית רצוף מריבות בין אחים. והמריבה המתקנת והמתקנת היא של אברהם ולוט. בה למרות שהכתוב טורח לתאר את לוט בצורה מאד שלילית אברהם נשאר אח שלו, ואיננו מנצל את האחוה לצרכיו. ולא עוד אלא שהוא נלחם על האחוה מול ארבעת המלכים¹². והתיקון השלם של הארץ הוא בציווי המילה. בה המילה והארץ ניתנים יחד. ואות הברית אשר בבשר איננה כאות קין להיות אדם נווד בחסות ה', אלא האות שבבשר מובילה לקשר לה', ועי"ז מאפשרת חיבור חדש לארץ של ה' מתוך זה שהאדם הוא איש של ה'.

ואילו אברהם שהובטח בארץ מבין שהארץ איננה המטרה, אלא האמצעי.

¹² הדברים בולטים עוד יותר לחז"ל שקין והכל רבו על הארץ, שאצלם המריבה על הארץ נגמרה בביטול האחוה, בתחרותיות ובהשומר אחי אנכי.

הרב שמואל בן שלום

מעשה גן העדן – כפשוטו או בדרך משל?

סיפור גן העדן מעורר שאלות רבות, איתן ניסו המפרשים להתמודד משחר הימים.

א. היכן נמצא גן עדן? ב. מהו אותו נהר גדול היוצא ממנו, ואיך נובעים ממנו ארבעת הנהרות? והרי לפחות שניים מאותם ארבעה מוכרים לנו, הם הפרת והחידקל, ומוצאם אינו בגן עדן כי אם בהרים שבמזרח טורקיה. ג. מהם אותם עצים פלאיים שבכוחם להעניק דעת וחיים, ומדוע איננו מכירים אותם כיום? ד. איך נחש יכול לדבר, ולפתות את האדם? ה. הביטוי 'מתהלך בגן לרוח היום' הוא לשון הגשמה, וההגשמה הזו שונה מהותית מביטויי ההגשמה הרגילים במקרא, כי כאן מתוארת פעולה שה' עושה כביכול להנאת עצמו, כאילו הוא יתברך ויתעלה מטייל בגן ונהנה מהרוח הקלה חלילה. ו. וכי אפשר להסתיר מהשכינה?

שתי שיטות עיקריות התפתחו בהבנת הסיפור. הדעה הראשונה היא המקובלת יותר אצל רוב המפרשים, והיא שהמעשה היה כפשוטו. ואת הקושיות תירצו המפרשים לפי דרכם:

על מקום גן עדן כתב הראב"ע שהוא 'תחת קו השווה שלא יוסיף היום ולא יחסר כל ימות השנה'. הרמב"ן כתב "גן עדן מצוי בעולם הזה במקום ממקומות הארץ, ושארבע נהרות יוצאים משם, ואחד מהם הסובב את א"י, כל מה שבא בכתוב בפשט סדר בראשית הכל אמת, אין מקרא מהן יוצא מידי פשוטו. ואנשי המידות יאמרו שהוא תחת קו ההשויה...ובספרי רפואות היונים וכן בספר אסף הרופא סיפרו כי אספקלינוס המקדוני ומ' חכמים עברו מעבר הודו קדמת עדן למצא קצת עלי התרופות וכו' למען תגדל תפארתם, ויברק עליהם להט החרב המתהפכת ולא נמלט מהם איש...ורבים מבני הארץ הזו בני קדם יראו מרחוק הלהט המתהפך"¹

על שאלת מוצא ארבעת הנהרות כתב הרמב"ן בפירושו שיש נהרות הולכים תחת האדמה, וא"כ הנהר הגדול יורד מתחת לארץ בצאתו מעדן ושב ובוקע בארבעה מעיינות.

ועל זהות עץ הדעת כיום כבר נתקשו חז"ל, ר' מאיר לפי גרסת הבבלי² ור' יהודה לפי גרסת המדרש³ פירשו שהוא הגפן, שמעורר באדם יצרים רעים גם כיום 'שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין'. ור' יהודה בבבלי ור' מאיר במדרש פירשו שהוא החיטה, שמעניקה תבונה לאדם גם כיום 'שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן'. ר' עזריה ור"י בר סימון בשם ר"י בן לוי⁴ פירשו שהקב"ה הסתיר את העץ מבני אדם משום כבוד המקום, שלא יזכר החטא. כך פירש גם ראב"ע כאן.

בשאלת דיבור הנחש דנו המפרשים הרבה מאד: רס"ג פירש שלא הנחש עצמו דיבר אלא השטן דיבר מפיו. וכן נאמר בפרקי דר' אליעזר "היה ס"מ השר הגדול שבשמים...לקח הכת

³ ב"ר טו, ז.

⁴ ב"ר שם.

¹ סוף תורת האדם.

² ברכות מ.

שלו וירד וראה כל הבריות שברא הקב"ה בעולמו ולא מצא חכם להרע כנחש שנא' והנחש היה ערום מכל חית השדה, והיתה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו...משל למה"ד לאדם שיש בו רוח רעה וכל הדברים שהוא מדבר, מדעתו הוא מדבר, והלא אינו עושה אלא מחמת רוח רעה שעליו. כך הנחש כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדיבר לא עשה אלא מדעתו של ס"מ⁵. אמנם על שיטה זו הקשה הראב"ע, שהרי העונש שנאמר בתורה אינו עונש לשטן, כי לא השטן הולך על גחוננו ואוכל עפר, אלא הנחש הוא זה שנענש, והנחש אינו אשם במאום כי השטן השתמש בו ככלי.

האבן עזרא עצמו פירש שהנחש היה חכם ומדבר 'והשם דעת באדם שם בו', וניטלה ממנו ערמתו כשנתקלל. על דבריו הקשה הרמב"ן, למה לא נזכרה קללת אבדן חכמת הנחש, שהיא חמורה מכל קללות שנתקלל.

בעל מדרש לקח טוב הציע דרך שמתרצת את קושית הרמב"ן: "הנחש הזה שהוא בעולם היה ערום כמו שהוא עדיין...והיה יודע בלשון האדם". כלומר, גם הנחשים בני ימינו הם ערומים מספיק כדי לפתות בני אדם, רק שאינם יודעים לדבר. לדבריו צ"ל שכוח הדיבור נלקח מהנחש כחלק מקללת 'ואיבה אשית בינך ובין האשה'.

הרד"ק תירץ שהנחש דיבר בדרך נס.

האברבנאל תירץ שהנחש לא דיבר אלא טיפס על העץ ואכל ממנו, ומכך למדה האשה שאין העץ ממית. ובדרך דומה תירצו מפרשים המובאים בראב"ע בלא שמם, שידעה האשה רמזי החיות והבהמות והבינה רמזי הנחש.

על 'מתהלך בגן לרוח היום' תירצו כבר בבראשית רבה 'שמענו שיש הילוך לקול'⁶, כביכול קול ה' התהלך בגן. כך כתבו גם הרמב"ם⁷ והראב"ע, והכוונה היא שהקול הדהד והתפשט ברחבי הגן. ור' יונה אבן ג'אנאח פירש ששמעו את קול ה', והאדם התהלך בגן. והרמב"ן פירש שהתהלכות ה' היא גילוי שכינה במקום ההוא, ובהגלות השכינה תבוא תמיד רוח סערה גדולה וחזקה, אבל בפעם הזו שמעו את גילוי השכינה מתקרבת אליהם ברוח קלה כרוח היום, כדי שלא להבעיתם.

השיטה השנייה נקראת ע"ש הרמב"ם, ובדרכו הלכו רבים אחריו, הרמב"ם מקדים וכותב "כל מה שזכר בתורה במעשה בראשית אין כולו כפשטו כפי שמדמה בו ההמון, כי אילו היה כך הדבר לא חסו עליו אנשי המדע ולא השתדלו חכמים להעלימו, ומנעו מלדבר בו ברבים...ולכן הנכון להימנע מלבארם כפי העולה בדמיון תוך ריקנות מן המדעים, ולא כמו שעושים הדרשנים והמפרשים המסכנים, שהם מדמים כי ידיעת פירוש המילים היא חכמה, וריבוי הדברים ואריכותם היא לדעתם תוספת שלמות. אבל (האמת היא ש)הבנתם בדעה נכונה אחרי ההשתלמות במדעים המוכחים וידיעת הסודות הנבואיים הרי הוא חובה...לפיכך כל חכם שזכה להבנת דבר מן הסודות הללו...מוכרח הוא לומר משהו ומנוע מלומר בפירוש אלא ברמז, והנה באו מאותם הרמזים וההערות וההנחיות הרבה בדברי

⁷ מו"נ א, כד.

⁵ פי"ג.

⁶ יט, יב.

החכמים ז"ל, ורק ליחידים מהם, אלא שהם מעורבים בדברי אחרים ובדברים אחרים. לפיכך תמצאני תמיד בסתרים הללו אזכיר את האמרה האחת שהיא יסוד הדבר, ואניח כל השאר למי שראוי להניחו לו⁸.

דעת הרמב"ם היא שסיפור גן העדן, ומעשה בראשית בכלל, הוא סוד. דעה זו היתה שיטתם של יחידים מחז"ל, והם רמזו אותה ברמזים המעורבים בדעת חכמים אחרים.

לאחר מכן⁹ מצטט הרמב"ם את רמזי החכמים, ולא אאריך בציטוט רמזיו וביאורם אלא אכתוב את תמצית פירושו ע"פ דעת המפרשים. הרמב"ם פירש שסיפור גן העדן לא התרחש כפשוטו, כאירוע היסטורי של שיחה עם נחש וכו'.

אבל אין להוציא מכאן שמעשה גן עדן לא התרחש, להפך: הוא מתרחש בתודעתו של כל אחד ואחד מאיתנו, בכל יום ויום. אדם מסמל את הצורה, וחוה את החומר, והנחש את הכוח המתעורר (התאוה), וס"מ שהיה רכוב עליו כמאמר חז"ל¹⁰ הוא הכוח המדמה (הדמיון). והתורה מתארת את התהליך המוביל את בני האדם אל החטא. התאוה והדמיון מתעוררים להשיג את חמודות העולם, וחלקו החומרי של האדם נגרר אחריהם, ואחריו נמשך גם החלק הפונה מטבעו אל המושכלות. וכיוון שנמשך האדם באלו, אבדה ממנו השגת ה', שהיא מחייבת חיים נעלים ומרוחקים מהבלי העולם.

בדרכו של הרמב"ם הלכו הרלב"ג¹¹, והספורנו, אלא שהרלב"ג פירש את כל מעשה גן עדן כמשל, והספורנו פירשו כפשוטו, רק את מעשה הנחש פירש שהנחש היה הכוח המדמה, וכוח המדמה היה חזק אצל חוה והטה אותה לאכול מן העץ.

הראב"ע, הרד"ק והרמב"ן מאחדים את שתי השיטות: הראב"ע¹² כותב 'כל מה שמצאנו כתוב הוא אמת, וכן היה, ואין בו ספק, ויש לו סוד'. הסוד קשור בתורת הסוד של הראב"ע. הרד"ק כותב ש'בכל יש נגלה ונסתר', והנסתר הוא כעין דעת הרמב"ם. הרמב"ן מאריך¹³ לבאר שבפשט הכל אמת, והכל רומז לציורים עליונים. כי גן עדן התחתון עשוי כאן בארץ בדוגמת גן עדן העליון, ומה שכאן הוא בצורת גשם מקביל להשגות שנקראות 'גן' ו'עדן', וארבעת הנהרות היוצאים כאן מן הנהר הגדול הם בתבנית ארבעה מחנות במרום המשפיעים כוחם על ארבע מלכויות בארץ.

אבל האמת היא שבעיקר מסר הפרשה, גם מפרשי הפשט אינם רחוקים מדעת הרמב"ם, כי לכו"ע נאמרה הפרשה ללמד רעיון עמוק בכל תולדות האנושות, ולא רק לספר אירוע היסטורי אלא חטא קבוע בכל מין האדם. ניקח את פירוש הרמב"ן, לפיו חטא עץ הדעת יצר את הרצון העצמי האנושי, כי לפניו היה האדם עושה רצון בוראו בטבע. א"כ, חטא עץ הדעת הוא יסוד הפסיכולוגיה האנושית בכל הדורות, ולימדה תורה שהאדם הוא שבחר להיות

⁸ מו"נ ב, כט, תרגום הרב קפאח. עיין גם מו"נ ג, כט, שם נאמר שהצאבה טעו לפרש את מעשה גן עדן כפשוטו.

⁹ ב, ל, ועיין עוד א, ב.

¹⁰ פרקי דר' אליעזר פי"ג.

¹¹ בראשית ב, ד.

¹² בראשית ג, כד.

¹³ כאן, ובדרשת תורת ה' תמימה, ובסוף תורת האדם.

לבעל בחירה. או לפי הרד"ק, חטא עץ הדעת יצר את תאוות המשגל, גם כאן זהו הסבר ביסוד התאוה האנושית בכל דור.

והסיבה לכך היא שפשט הכתוב הוא שמעשה גן עדן בא ללמד את יסוד התנהגות המין האנושי בכל פרטיו: החטא, המוות, הצורך בפרנסה, קשיי הלידה וגידול הבנים. כלומר, פשט הכתוב הוא שמעשה גן עדן נוגע בכל האנושות. לכן נאמר תמיד בפרשה האדם בה' הידיעה, כיוון שבאה תורה ללמדנו שהסיפור הזה עוסק במין האנושי, ולא באדם הפרטי.

אני רוצה לטעון עוד יותר מזה, שגם דעת הרמב"ם יוצאת ממשוטו של מקרא, כי כשנעיין בספר בראשית נראה שסגנון סיפור הדברים במעשה גן עדן שונה מכל מה שלפניו ולאחריו. כל הפרשיות נאמרו בסגנון סיפור עובדתי: כך וכך היה. רק מעשה גן עדן נאמר בסגנון אגדה ומליצה, כסגנון שאינו מצוי כלל במקרא אלא באגדות חז"ל. ונראים הדברים שבאה תורה ללמדנו שלא ניתנה פרשה זו אלא לדרשה כדרך דרושי האגדות. אם כנים הדברים, שבות כל הקושיות שהעלינו בתחילה והופכות לתירוצים: כל הפרטים המופלאים הללו ניתנו כאן ללמדנו שאין לנו לחפש כאן את ההיסטוריה שבדבר אלא את עומק הסוד. אמנם מסתמא נכון להבין שגם בפירוש הסוד, גן עדן הוא נקודת ההתחלה של האנושות.

ולבאר זה יש להתבונן בביאור מקום גן עדן. בתורה נאמר 'ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם' וא"כ ראוי לחפש את ג"ע בארצות המזרח. אבל ראוי להתבונן שבכל פרשיות בראשית מוזכרת תמיד רוח אחת ויחידה: קדם. גן עדן מקדם, מקדם לגן עדן שוכנים הכרובים, קין יושב בארץ נוד קדמת עדן, דור הפלגה נוסעים מקדם, בני שם יושבים בהר הקדם, והאזכור האחרון של קדם הוא 'ויסע לוט מקדם' (ובפועל נסע ממערב למזרח, מאוהל אברהם לכיכר הירדן). וביאור הדברים הוא שבלשון קדם רומזת התורה לראשית ההיסטוריה, כאשר היה העולם טהור ונכון עם ה', ולאורך סיפורי בראשית מתחולל תהליך התרחקות מן הקדם. בשחר ההיסטוריה שוכן גן עדן, המקום המושלם שעשה ה' לאדם להתענג בו את העידון הגדול מכל העידונים, והחטא גירש אותנו משם. והאדם יושב באדמת הבור, בתוך קושי החיים, ומשתוקק לאותו קדם ואין הוא יכול להגיע אליו, כי בדרך שוכנת להט החרב המתהפכת. וכיוון שחטא קין גורש גם מן האדמה, ושב וישב בארץ הנדודים להשתוקק לאותו קדם בלתי מושג. אז קמו בני דור הפלגה ומרדו באותו קדם, קדמונו של עולם, והלכו להקים ציוויליזציה אנושית מודרנית, ושוב קם לוט והסיע עצמו מקדמונו של עולם אל חיי ההפקר.

ועניין משכן בני שם הקדמונים בהר הקדם, יש לבארו שהם החזיקו בתרבות החכמה הקדומה והעתיקה משחר הבריאה, כי בני קדם נחשבו במקרא לסמל החכמה, הכשפים והעושר. הנביא מתאר את גודל חכמת שלמה ביחס לבני קדם 'ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם'¹⁴. וישעיהו מקונן על סטיית עם ישראל אחרי תרבויות העולם 'כי מלאו מקדם, ועוננים כפלשתים, ובילדי נכרים ישפיקו. ותמלא ארצו כסף וזהב, ואין קצה לאוצרותיו'¹⁵. גם איוב היה 'גדול מכל בני קדם'¹⁶ והוא ורעיו החכמים הם מחכמי בני קדם כפי שניתן

¹⁶ איוב א, ג.

¹⁴ מלכים א, ה, י.

¹⁵ ישעיהו ב, ו.

לראות במקומות מוצאם, שכולם נקראים ע"ש שבטים אדומיים או מבני קדם. גם בספר משלי מובאים משלי חכמה מפי למואל מלך משא¹⁷, ממלכי בני קדם (משא הוא אחד משבטי ישמעאל¹⁸ שישבו בארצות הקדם).

ובמקרא חכמה קשורה בעתיקות, כי בסיס החכמה הקדומה אינו החידוש אלא הידע העתיק המועבר במסורת מפי הזקנים. לכן לקדמונים יש מסורת חכמה עתיקה שירשו מאבות אבותיהם. וראה 'שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך'¹⁹, 'כי שאל נא לדור רישון, וכונן לחקר אבותם. כי תמול אנחנו ולא נדע, צל ימינו עלי ארץ. הלא הם יורוך יאמרו לך, ומלבם יוציאו ימים'²⁰. 'אשר חכמים יגידו, ולא כחדו מאבותם'²¹ וכן 'שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר'²², שפירושו הוא כמבואר בגמ'²³, שמסורת בני מואב היא יציבה ומבוססת כיוון שלא נקטעה בגלויות ושמדות. לכן גם בלק שולח מלאכים להררי קדם, אל בלעם המחזיק במסורת הקסם הקדומה. אבל התורה מלמדת שקדום מזה הוא הקשר בקב"ה, 'מעונה אלוהי קדם'²⁴, שראשית כל הדברים היא בו, והאדם תמיד מתבונן לאחור ומקווה לשוב אליו, מי יתננו כירחי קדם.

²¹ טו,יח.
²² ירמיהו מח,יא.
²³ מגילה יב:.
²⁴ דברים לג,כז.

¹⁷ משלי לא,א.
¹⁸ בראשית כה,יז.
¹⁹ דברים לב,ז.
²⁰ איוב ח,ח.

הרב ישראל הלפרין

מה הוא הרקיע

האם 'המים העליונים' נמצאים בתוך האטמוספירה או בחלל החיצון

א.

מעשה בראשית

מעשה בראשית עמוק ונסתר בתכלית, וי"א שהבנת הפסוקים הללו על בוריים כולה סוד עמוק, "ולא יוודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבנו מפי הגבורה, ויודעיו חייבים להסתיר אותו" [רמב"ן]. אעפ"כ, ראו ראינו, שלא נמנעו ראשונים ואחרונים בכל הדורות לעסוק בפשוטם של מקראות אלו, ואף לומר הנראה לדעתם.

הרבה מחכמי ישראל שהיו בקיאים גם בחכמות הטבע כהרמב"ם, נגשו לפרשה זו בהבנה שהתורה אמת, והמציאות המוכחת אמת, ואם תיסתר אחת מהן, ראייה היא, שההבנה באחת מהן נפסדת – או בתורה או במציאות. על כן טרחו לבאר ע"פ הבנתם הקדושה את התורה ואת המציאות. אף בדור האחרון קיימים פירושים כאלו מכמה סוגים¹.

ב.

"יהי רקיע"

אנסה להציע פירוש על בריאת הרקיע, אשר נתמך ממקומות אחרים בתורה ובכתובים, וראיתי שאכן כך פירשו רבים ממפרשי הפשט הראשונים². פירוש אשר גם אינו מעלה שום תמיהה למתיימרים להיות בקיאים במציאות ובמדע.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בֵּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לְמַיִם. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מַעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי כֵן. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שְ�נִי.

לכאורה התיאור הפשטני הוא שהארץ היתה מלאה מים, וביום השני ברא הבורא רקיע – מרקע גשמי – באמצע המים ואח"כ הרים את הרקיע למעלה והבדיל בין המים אשר מעל לרקיע למים אשר מתחת הרקיע.

וכך המים העליונים שנפרדו מהארץ יחד עם הרקיע, הם חלק מהשמים – "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמַיִם", ובחגיגה יב. מאי שמים שם מים.

יש לציין, שאין התייחסות ממה עשוי הרקיע. באיזה עובי הוא. אין גם פירוט אם הוא קשיח [כי המים יפלו אם איננו קשוח], או שהוא מחיצה מכוחות אחרים שמונע מן המים ליפול.

¹ הגר"ג, או לדוגמא, ספר 'בראשית ברא' לפרופ' נתן אביעזר.

² ראה אבן עזרא, רד"ק, ספורנו, וכן יעוין בחזקוני פסוק כ'.

אכן, לבן זמננו הניזון מהתפיסה המדעית השולטת, נדרש להעמיק יותר בביאור ה'רקיע'. [ויעוי' בספר 'בראשית ברא' לפיסיקאי פרופ' נתן אביעזר, שכתב שהפסוקים מבארים להפליא את הידע העכשווי על המים בחלל ובמערכת השמש, ועוד ידיו רב לו על זה הדרך, בפירוש המקראות על מכונם לפי המדע].

ג.

ביאור ע"פ תהילים

דוד המלך משורר בתהילים [ק"ד - 'ברכי נפשי'] "עֲטָה אֹר כְּשִׁלְמָה, נוֹטָה שָׁמַיִם כִּירִיעָה".
לפנינו לכאורה פירוש של דוד המלך ע"ה למציאות בריאת השמים.

יש כאן השוואה בין 'עוטה אור כשלמה', ל'נוטה שמים כיריעה', כפי שהכל יסכימו שהאור אינו שמלה עטויה עליו יתברך, אלא 'כמו' [- מטאפורה] שאינה מורגשת אלא רק נראית, כך גם השמים הם כיריעה ולא ממש.

ואולי נפרש, כפילות דברים - האור הנראה עטוי כשמלה הוא השמים כיריעה - הכתובה בתורה³.

דהנה כך המציאות, שהשמים כחולים. כדור הארץ עטוי שכבת אויר המפזר אור כחול (לא כמו הירח ששמי שחורים), והוא משום שכבת האטמוספירה המלאה חלקיקים, וכאשר קרני השמש עוברים דרכם, נוצר מראה זה.

וזו אם כן בריאת הרקיע-שמים, שכבת האטמוספירה אשר בה שטים חלקיקים ממינים שונים, ונראית ליושבים לארץ כעיטוי שמלת אור וכנטיית יריעת שמים כחלחלים.

ד.

ביאור המים העליונים

אמנם, אם כן, היכן המים העליונים אשר דובר בהם [שעל שמם קרוי שם-מים].

על זה ממשיך דוד המלך בפסוק הבא - "הַמִּקְרָה בַּמִּים עֲלִיּוֹתָיו הַשָּׁם עֲבִים רְכֹּבּוֹ, הַמִּהְלֵךְ עַל כְּנָפֵי רוּחַ". דהרי מקום מושבו כביכול של ה' הוא השמים כמו שמבואר בהרבה פסוקים בתנ"ך. והנה מבואר בפסוק זה שלושת השכבות של השמים, למעלה [עליותיו] - המים, מתחת [רכובו] - עבים, ולמטה [מהלך על] - כנפי רוח. [למטה מהם, נמצאים כבר הרוח עצמה והברקים - אלו הם כבר שלוחיו, כמאמר הפסוק הבא "עֲשֵׂה מְלָאכָיו רוּחוֹת, מְשַׁרְתָּיו אֲשֶׁר לֵהֲטֹ".]

וכך מציאות האטמוספירה, שמלאה היא באדים ובמים, כמות אדירה זו היא לכאורה המים העליונים, וכפי שמתאר דוד המלך ע"ה את שכבות השמים המלאים מים ועבים "הַמִּקְרָה

³ כן משמע בפרקי דר' אליעזר פ"ג: שמים מאיזה מקום נבראו? מאור לבושו של הקב"ה שהוא לבוש, לקח ממנו ופרש כשלמה, והיו מותחין והולכין עד שאמר להם: די. ועל כן נקרא שמו שדי, שאמר לשמים די ועמדו. ומנין שמאור לבושו נברא? שנאמר עֲטָה אֹר כְּשִׁלְמָה נוֹטָה שָׁמַיִם כִּירִיעָה.

בַּמִּיּוֹתָיו הַשָּׁם עָבִים רְכוּבוֹ, הַמְהִלָּךְ עַל כְּנָפֵי רוּחַ". וזה אמור על השמים, כמו שמבואר בכל התורה שמושב יקרו בשמים ממעל.

[ואין לדחות ולפרש שפסוק זה של ה'מים והעבים' הוא בריאה אחרת ונברא ביום אחר, דהרי חז"ל מוכיחים את בריאת המלאכים ביום השני מן הפסוק הבא - "עושה מלאכיו רוחות" הוא בריאת המלאכים. א"כ כל שלושת הפסוקים הם ביום השני - יום בריאת הרקיע והשמים.]

עוד עולה לכאורה מביאור זה, שהמים העליונים הם מרכיב מן השמים ולא רק נתמכים ע"י הרקיע. כך לכאורה משמע מחז"ל שפירשו 'שמים' - 'שם מים'. וכך משמע מדברי דוד המלך. אמנם יותר נראה להסביר שהרקיע הוא החוקיות ויכולת העמידה של המים באטמוספירה שנתמלאת חלקיקים, ולפרש כפשוטו שהרקיע הוא המונעם מליפול [ויותר כמו הפירוש "שא מים" שרש"י מביא (מב"ר)], וכאמור בתורה, נברא הוא ביום השני.

על פי פירוש זה אפשר יותר להבין את מטרת המים העליונים. דלפי המפרשים שמדובר במים שמתרוצצים בחלל [מחוץ לאטמוספירה] או ממעל לו, צ"ע לענ"ד מה באה התורה לגלות לנו, ומה צורך יש בזה. אך יעויין בספר "בראשית ברא" הנזכר שנוקט בדרך מדעית, ש'הבדלת' המים העליונים הוא תיאור מדויק של שלב שלם בבריאת העולם. וע"פ זה מסביר כי המים העליונים הם הכמויות האדירות של פרודות מים בחלל.

אכן פשוט לפי זה, שמטרת המים הם להשקות את הארץ. שהרי לפי פרושנו - מים אלה הם הלחות המרובה והעבים.

אכן, יבואו ויטענו, שהמים ה'עליונים' הללו לא יורדים אלא בעת חריגה בה נפתחים 'ארובות השמים', כנאמר במבול לקללה, ובמלאכי ג' לברכה - "אם-לא אֶפְתָּח לָכֶם אֶת אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם, וְהִרִיקְתִּי לָכֶם בָּרָכָה, עַד-בְּלִי-דִי".

אלא שבהמשך מזמור ברכי נפשי מבואר שהגשם גם הוא יורד מן השמים הללו - "מִשְׁקֵה הָרִים מֵעֲלִיּוֹתָיו" [השווה ל-"המקרה במים עליותיו"] וכן העבים הנ"ל הם מורידים הגשם כנאמר [תהילים קמ"ז] "הַמִּכְסֶּה שָׁמַיִם בְּעָבִים, הַמֵּכִין לָאָרֶץ מָטָר". אלא שיש זמנים נדירים וחרیגים לטוב או לרע שנפתחים ה'ארובות'.

ה.

"למטר השמים תשתה מים"

"הַמִּקְרָה בַּמִּיּוֹתָיו הַשָּׁם עָבִים רְכוּבוֹ, הַמְהִלָּךְ עַל כְּנָפֵי רוּחַ".

מוזכרים בפסוק זה, שלוש שכבות שמים: למעלה [עליותיו] - המים, מתחת [רכובו] - עבים, ולמטה [מהלך על] - כנפי רוח. [למטה מהם, נמצאים כבר הרוח עצמה והברקים - אלו הם כבר שלוחיו, כמאמר הפסוק הבא "עֲשֵׂה מְלָאכָיו רוּחוֹת, מְשַׁרְתֵּיו אֲשֶׁר לֵהֲט".]

ולכאורה קיימת סתירה בפסוקים מהיכן מגיע הגשם.

בברכי נפשי - "מִשְׁקֵה הָרִים מֵעֲלִיּוֹתָיו" מבואר שהגשם מן העליה, ולא כמו שמתואר במקומות אחרים שהגשם בא מן העבים [רכובו].

וביותר קשה, דהרי כתיב בתורה "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה", וזה לכאורה מן המים התחתונים אשר בארץ.

אכן, מפורסמת מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, בתענית ט: ⁴ תניא: רבי אליעזר אומר: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה, שנאמר ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. אמר לו רבי יהושע: והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן! אמר לו: ממתקין בעבים. רבי יהושע אומר: כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר למטר השמים תשתה מים. אלא מה אני מקיים 'ואד יעלה מן הארץ'? - מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע, ופותחין פיהן כנוד, ומקבלין מי מטר, שנאמר יזקו מטר לאדו, ומנוקבות הן ככברה, ובאות ומחשרות מים על גבי קרקע, שנאמר חשרת מים עבי שחקים.

קהלת לימדנו: "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים", אם כן, דברי חז"ל ומחלוקתם בדבר זה, לכאורה מבוססים גם על ראיות מן הכתוב וגם מסברא.

מכל מקום מבואר בדעת ר' יהושע, שהמים המשקים את הארץ הם 'מטר השמים' והעננים הם רק כלים או 'טריגר' לקבלת המטר.

1.

"מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהן כנוד, ומקבלין מי מטר"

סוגי העננים רבים הם. אמנם רוב העננים הגבוהים והבינוניים הם לא ענני הגשם המוכרים לנו.

ענני סערה מעטים הם, ובאזורינו מצוי ה'קומולוס' וה'סטרטוס' [השני מצוי פחות באזורינו] אלו הם דווקא מן העננים הנמוכים, אך יש להם אופציה להיות ענני גשם [דהיינו 'נימבוס' - 'ענן גשם' מלטינית. ומכאן החיבור 'המאיים' באזורנו - קומולו-נימבוס או בר"ת - Cb].

כל עוד הם בשכבה הנמוכה ויציבים, הם אינם ענני גשם. כדי להפוך להיות ענני גשם הם עולים ונזרקים כמה קילומטרים כלפי מעלה, מתקררים ומתעבים וכו' כמו שמבואר בספרות המקצועית [מתוך סיוזנט]:

"הקומולונימבוס - הענן המפותח ביותר והשלב המתקדם ביותר של ענן הקומולוס. ענן הקומולונימבוס - כשם שהוא, הוא ענן ערמה מפותח במיוחד הממטיר גשמי זלעפות, ברד ומייצר סופות רעמים. הענן נוצר עקב אי-יציבות חריפה בשכבות הנמוכות והבינוניות של האטמוספירה, כאשר האוויר עולה במהירות עצומה ומתעבה לכדי יצירת ענן סערה."

⁴ ובירושלמי בסוכה פרק א הלכה ה, מובא מחלוקת קצת שונה בין ר' יוחנן ור"ל. ויעויין במבואר בתוספות סוכה יב.

דהיינו שלפי ראות עיננו העב עולה ואז מוריד מלמעלה את המטר. דהיינו בשביל להוריד את המים אנו זקוקים לעבים הקומולונימבוסים [שנוצרים מהלחות האזורית - ממש כאן על הים, "אד יעלה מן הארץ"] שיעלו לגובה רב מאד ויורידו לנו גשם מן השמים. או בלשונו של רבי יהושע:

"רבי יהושע אומר: כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר למטר השמים תשתה מים. אלא מה אני מקיים 'ואד יעלה מן הארץ'? - מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע, ופותחין פיהן כנוד, ומקבלין מי מטר."

ז.

המים העליונים לשיטת ר' אליעזר

ועדיין צ"ע, עד כאן לדברי רבי יהושע, אבל לדברי ר' אליעזר שהכל מן "ואד יעלה מן הארץ", איך יפרש את המים העליונים ומדוע נפרדו. הרי כל העננים מוגדרים לשיטתו 'אדים העולים מן הארץ'.

אכן אפשר לומר שמודה ר"א, שאלו המים העליונים אבל גם המים העליונים, הם עצמם מקבלים כל הזמן וניזונים מן האד הארצי.

ויל"ע א"כ מה מחלוקתם, וכי ר' יהושע חלק בזה.

ואולי אפשר להציע, שר' אליעזר למד שהמים העליונים הם מעבר לאטמוספירה, ושאר המים שבאטמוספירה הם מהמים התחתונים, וכדברי פרופ' נתן אביעזר. לכן לא סבירא לר' אליעזר שהעולם שותים ממים עליונים, כפי שהמציאות מורה היום שאין המים שבחלל מזין את הארץ.

ומאידך, פירוש 'הרקיע והמים העליונים' שהוצע כאן - דאיירי בחלקיקי האטמוספירה והלחוויות המרובות שממלאות אותה, כווננו אך ורק אליבא דר' יהושע. שסבירא ליה שהעולם שותה ממים עליונים, ובהכרח כוונתו למים שבתוך האטמוספירה. אכן עדיין יש עוד הרבה לעיין בדברים⁵.

⁵ אחרי כתיבת הדברים העיר לי חבר מפרקי דר' אליעזר פ"ה שיש זמנים שהקב"ה משקה את העולם מהמים העליונים [יעוין באדרת אליהו עה"פ ואד יעלה מן הארץ]. ולפי דברינו שפירשנו שרבי אליעזר סובר שה'מים עליונים' הם מעל לאטמוספירה, אם כן, איך מתאפשר לפרש שמגיע משם מים להשקות את הארץ?

אכן, קשה להתייחס לזמנים מיוחדים, אמנם אף תופעה זו ידועה ולא כ"כ נדירה, עובדה היא שנכנסים לאטמוספירה גושי - מטאורי קרח ומים ענקיים. ומטאורי מים קטנים אף מצויים יותר, ויתכן שישנה כניסה תמידית של מולקולות מים. אכן אודה שיש קושי בפירוש זה.

עוד יעוין במחלוקת נוספת בין ר"א לר' יהושע המובא במדרש קהלת פ"ג כו. ובבראשית רבה יב, יא. ובפירוש יפה ענף שם. עוד בעניין זה בפרקי דר"א פ"ג ובמורה נבוכים ח"ב פכ"ו.

ח.

"והיה אם שמוע תשמע וגו' יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו"

שמן יחוש קורא המאמר, להגשמת מקום כבודו יתברך, תנוח דעתו מלשונות התורה הנאמרים בכל התנ"ך, חלקם הובאו כאן. אעפ"כ, לא יימלט מלהוסיף עיקר גדול בעומק העניין. והוא, שעילוי המים יש בו משום כבודו יתברך ודרך הנהגתו. שכל העולם צריך למים בשביל להתקיים, ומפתח גשמים לא נמסר אלא רק בידו יתברך.

וכשהבורא יתברך נותן שכר, הוא דרך מטר השמים, כמבואר בברכות בפרשת בחוקותי ובכי תבוא ובפרשת והיה אם שמוע.

וכשהבורא בא להעניש, גם העונש הוא דרך המים העליונים. בעצירת השמים. או בדרך אחרת המופיעה במבול ע"י גשמי זעף [וכן ביחזקאל ל"ח, כ"ב, "וגשם שוטף ואבני אלגביש", ובעוד מקומות].

ובעניין "הבדלת מקום ה' " יעויין בבן מלך עה"ת פרשת בראשית חלק המאמרים, מאמר ג'.

מתורתם של רבותינו

י.ה.

רודפי הפשט' לדורותיהם בפרשנות דור הפלגה

פירוש הראשונים לעומת פירושי האחרונים

[ולמי כיוונו הארכיאולוגים?]

"הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ"

א. אומרים חז"ל במדרש [רבה לח, ו] "מעשה דור המבול נתפרש, מעשה דור הפלגה לא נתפרש". ועל כן פירש רש"י ע"פ חז"ל שלוש אפשרויות מה היה חטאם: "באו בעצה אחת ואמרו: לא כל הימנו שיבור לו את העליונים. נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה. **דבר אחר:** על יחידו של עולם. **דבר אחר:** "ודברים אחדים" - אמרו: אחת לאלף ותרנ"ו שנים הרקיע מתמוטט, כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות."

ב. וכתב הרמב"ן "ורודפי הפשט אומרים שלא היה דעתם אלא שיהיו יחד מחוברים כי הגיד הכתוב דעתם "פן נפוץ", ולא סיפר עליהם ענין אחר."

כן ראה באבן עזרא, ברד"ק, בחזקוני, וברשב"ם שפירשו, שדור הפלגה חשבו אחרת מרצונו של מקום. ה' ציוה "מילאו את הארץ", שישבו ממזרח למערב, והם רצו להיות מכוונים במדינה אחת. ואע"פ שרבותינו הראשונים בעלי הפשט אמרו דבר אחד, מכל מקום, התנסחו כל אחד בסגנונו:

ברשב"ם:

לפי הפשט מה חטאו דור הפלגה. אם מפני שאמרו "וראשו בשמים", הא כתיב "ערים גדולות ובצורות בשמים". אלא לפי שציווה הקב"ה "פרו ורבו ומלאו את הארץ", והם בחרו להם מקום לשבת שם, ואמרו "פן נפוץ". לפיכך הפיצם משם בגזרתו.

באבן עזרא:

והנה הכתוב גילה חפצם וסוף דעתם לבנות עיר גדולה למושבם, ולבנות מגדל גבוה, להיות להם לאות ולשם ולתהילה, לדעת מקום העיר להולכים חוצה כרועי המקנה, גם יעמוד שמם אחריהם כל ימי המגדל. וזהו שאמר הכתוב "ונעשה לנו שם". וכו' ואל תתמה על מלת "וראשו בשמים", כי הנה כן דבר משה (דברים א', כח) "ערים גדולות ובצורות בשמים". ואלה הבונים ראו בעצתם שלא ייפרדו, והשם לא יעץ כן, והם לא ידעו. ובהמשך הוסיף ראב"ע: והשם הפיצם, והוא טוב להם, וכן אמר ומלאו את הארץ.

ברד"ק:

ונעשה לנו שם... כי אם לא כן אולי נפוץ ע"פ כל הארץ שהיוצאים ממנה ישכחו החברה וישארו שם במקום לכתם וישכנו שם זה למזרח וזה למערב זה לצפון וזה לדרום וחברתנו תתפזר ונהיה נפוצים הנה והנה... בני האדם שהולכים אחר שרירות לבם ולא יפנו למעשה האל. כי הוא רצה ביישוב הארץ ממזרח למערב, והם חושבים ליישב מקום אחד מן הארץ לבד, והם חושבים לבטל רצון האל.

בחזקוני:

ונעשה לנו שם - מבצר וחזק בעולם להיותינו שליטים על כל הבריות ונמלוך עליהם. פן נפוץ - על ידי מלחמות שיתגרו בנו הרחוקים אם לא נבנה לנו עיר ומגדל, ואם נפוץ לא יהיה לנו שם, אבל עכשיו כל יושבי העולם יודיעונו מקום המגדל כי הכל ידבר ממנו, והם בקשו לבטל מה שגזר הקב"ה: ומילאו את הארץ, לפיכך ויפץ אותם ע"פ כל הארץ בגזירתו.

ג. הצד השווה שבכל המפרשים הנ"ל, שבני האדם זממו לעשות נגד רצון ה' החפץ שתתמלא הארץ. ואכן הרשב"ם שם דגש רק על כך שרצו לשבת במקום אחד, נגד רצון ה' שציווה שימלאו הארץ.

אך בראב"ע וברד"ק וכן בחזקוני, מופיע גם המשמעות החברתית של הכינוס, של ה"נעשה לנו שם". אמנם לא מבואר די בדבריהם אם העניין החברתי של עשיית ה'שם' הוא חלק נוסף בטעות [חטא] דור הפלגה. או שהוא רק היכי תמצוי לשמור על כינוסם, דרך למנוע התפזרותם. ע"י: מגדל -] עם כל המשמעות שכתב האב"ע - לאות ולשם ולתהילה], שלטון וחברה אחת.

ד. וראה איזה פלא, כי במפרשי הפשט האחרונים, כדוגמת המלבי"ם, הרש"ר הירש ו'העמק דבר', אף שלא נטו כאן מפירוש הפשט כפי שפירשו מפרשי הפשט הראשונים לעיל. מכל מקום, שמו דגש ומשמעות נוספת לעשיית השם ולהשקפה ["דברים אחדים"] שעמדה מאחורי העיר והמגדל, ופירשו בכך את עוצמת וסכנת החטא, וביארו בכך את ההצלה האלוקית מהטרגדיה של השקפה זו, בכך שהפיצם ה' על פני כל הארץ.

וכך פירש המלבי"ם "דברים אחדים":

"ולפעמים יפורש 'עניינים' [כמו ויעשו דברים רעים, דברים טובים]. שמימי נח עד העת ההיא חיו חיי משפחה בהשקט ובטח, ולא רבו הצרכים והקניינים כ"כ, וענייניהם היו מעטים ושונים, שכ"ז נכלל במילת 'אחדים'... ויהי בנסעם מקדם - אז עלה בלב הדור החדש לעזוב דרך הקודם וחיי המשפחה, שזה נכלל במ"ש בנסעם מקדם, מן ההנהגה הקודמת... וימצאו בקעה - רצו להתישב ולכונן ממלכה גדולה ולחיות חיי המדינים ומלך בראשם מושל ממשל רב... וירד ה' - ר"ל שראה התולדה שיצמח מזה בין מענין העיר וקבוצת המדיני, שירבה חמס ושוד וגזל ורצח בין בני האדם בשיגבר הזרזון וממשלת עריצים, בין מענין המגדל..."

ויעויין היטב במלבי"ם שאינו סר מדרך דורשי הפשט, וכי מחשבתם בבניין הבניינים היתה "נגד הרצון האלוקי שרצה שבני האדם ימלאו את הארץ". אך גם אינו סר מדרך מדרש חז"ל, שבמגדל היה מחשבה אלילית, יעויי"ש ואכמ"ל.

ה. בהעמק דבר לגאון הנצי"ב מוולוז'ין ביאר בסגנון אחר, והדגיש את עניין 'אחידות' הדברים [יהיו הדברים מה שיהיו], ששמירה קפדנית על אחדות המחשבה מביאה בסוף שוד ורצח, וזה לשונו:

"ודברים אחדים – לא ביאר הכתוב הדברים אלא ברמז, כמבואר במדרשים, אבל לא פירשן הכתוב, כי אם שהיו "דברים אחדים". וללמדנו דלא משום ה"דברים" התעורר הקב"ה, כי אם בשביל שהיו "אחדים", יהיו מה שיהיו. ודבר זה אם כי לפי הנראה אין בזה שום עוון, ואדרבה חיבור עצבים ג"כ ראוי להניח, אבל מכל מקום כאן גרם לחשוב שיצא מזה דבר לתקלת הישוב, כאשר יבואר... ונעשה לנו שם – אנשים משגיחים וממונים על הדבר, ויהיו שרי צבא להעניש את העובר, דבלא זה אינו מועיל המגדל. וכל זה היה לחשש "פן נפוץ ע"פ כל הארץ". אמנם יש להבין מה חששו אם יצאו כמה לארץ אחרת? – ומובן שזה היה שייך ל"דברים אחדים" שהיה ביניהם, ובאשר אין דעות בני האדם שוות חששו שלא יצאו בני אדם מדעה זו ויהיו במחשבה אחרת, על כן היו משגיחים שלא יצא איש מישוב שלהם, ומי שסר מ"דברים אחדים" שביניהם היה משפטו לשריפה כאשר עשו לאברהם אבינו. נמצא שהיו ה"דברים אחדים" שביניהם לרועץ שהחליטו להרוג את מי שלא יחשוב כדעתם... ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות – אם יגמרו המגדל יבואו למחשבה שניה למנוע בעל כורחם את היוצאים ממחשבתם זו, וזה ע"י דבר רצח ושוד, המשחית את הישוב לגמרי, ולזה לא מועיל מה שכעת המה מתאחדים בדעה. [הרחב דבר: וזה מה שצעק ירמיה הנביא (ב, לג) "מה תיטיבי דרכך" וכו' ... שהיו בימיו אגודות והיו מתפארים שהמה באהבה ושלוש יותר מכל בני אדם. ואמר הנביא כי לא כן, שהרי "גם בכנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקיים" ולא משום איזה גניבה וכדו', אלא רק משום שלא היה (האביון) באגודתכם, נמצא באה אגודתכם לרציחה, ואין בזה שבח של שלום אלא באופן שיהיו נזהרים גם מלעשות רעה עם מי שאינו באגודתם.]"

ו. הגאון הרש"ר הירש זצוק"ל האריך אף הוא, וביאר את האליליות שטמונה ב'כח הציבור' הבלתי מוגבל, כמטרה עליונה בפני עצמה ולא כאמצעי, וכך היחיד הופך להיות עבד לציבור, לא עבד לה'. הרש"ר האריך, נביא קטעים מדבריו:

"אם הכלל (האנושות) אומר "נעשה לנו שם" הוא יכול לומר זאת כלפי שני גורמים בלבד: כלפי האל שעל גביו וכלפי היחיד הכפוף לו... ובכן הציבור התאסף בבקעה שם ביקשו ליצור יש מאין בכח אדם ובעוצם ידו. שם ראו מה כוחו של ציבור. יש לאל ידו להשתלט על הטבע אם יפעיל את כל הכוחות הגנוזים בו... אכן, הציבור הוא השלמה ליחיד. במה דברים אמורים, אם המעמד הציבורי כלפי ה' איננו שונה ממעמד היחיד... אולם כאן טמונה הסכנה. בסופו של דבר – היחיד יזכור בעצמו את מגבלותיו, לא כן הציבור. הן הציבור הוא חזק באמת, בנקל יציג עצמו כמטרה

עליונה – כאילו אין ערך ליחיד אלא בציבור, כאילו תפקיד הציבור איננו להשלים את היחיד אלא היחיד בטל בציבור.

אם ציבור אומר: נפעיל את הכוחות הגנוזים בציבור, נתאחד כדי להציג את עצמנו. **אם אין הציבור קורא "בשם השם", אלא אומר "נעשה לנו שם". אם היחיד נדרש להיות עבד לציבור, ולא לעבוד את ה'. אם הציבור מציג את עצמו כמטרה, ולא כאמצעי בלבד – כי אז יאבד כל עתידה המוסרי של האנושות... אולם רעה חולה היא, אם סבור הציבור שמטרותיו הן למעלה משיקולי המוסר. ההיפך הוא האמת... כך נבין את המילים פן נפוץ – הם חששו פן יחדלו להיות ציבור. אך מה בכך, אם תכלית הציבור היא לתמוך ביחידים! ואיך אפשר לחשוש לכך, אם הציבור רק מגשים את מטרות המוסר בדרגה נעלה יותר... שאיפת אומה "לעשות לה שם" ולהרבות את כבודה הלאומי – היא קץ לכל ייעוד מוסרי... חטא זה הוגדר יפה בפרקי דר' אליעזר פרק כד: "אם נפל אדם ומת לא היו שמים את ליבם עליו, ואם נפלה לבינה היו יושבים ובוכים. אוי לנו אימתי תעלה אחרת תחתיה".**

וראה באריכות בדרוש ראשון בדרשות הר"ן, המבאר גם הוא את הכח הגדול של קיבוץ יחידים המתאחדים למען מטרה. ומפרש את דור הפלגה על דרך כינוס לרשעים רע להם ורע לעולם. ומשום ש"אין ספק כי בעת ההיא היו כל בני העולם נוסדים על אמונות נכריות, ה' יתברך שהוא צופה ומביט למרחוק, ירד [וירד ה' וגו'] למה שימשך מקיבוץ האנשים הרעים... אם ימשך זה, לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות..." יעוי"ש.

עוד אחרונים רבים נוקטים בדרך הפשט כפירוש הראשונים, יעויין באדרת אליהו להגר"א עה"פ "ומילאו את הארץ" וכן עיין באור החיים על אתר דביאר כפשוטו דלא חטאו בע"ז, והרחיב על זה הדרך ע"פ הסוד.

ז. התורה מציינת כי הדברים קרו בארץ שנער -בבל, מה שקרוי מסופוטמיה והוא אזור עירק של ימינו. ואכן מצאו החוקרים באזור כמה מגדלים מאותה תקופה ולאחריה, מגדלים אלו מכונים באכדית 'זיגוראת' [משורש זקר – הזדקרות – להיות גבוה, בולט], אך שונה במיוחד הוא המגדל בעיר בבל, שהיה גבוה וגדול ממדים, שהתחיל להיבנות בסביבות אלפיים שנה לפני הספירה, בנייתו של המבנה הזה החלה שוב בימי נבוכדנצר הראשון, מלך בבל בזמן יציאת מצרים (המאה ה-12 לפנה"ס), על יסודות של המבנה העתיק. משום מה הופסקה הבנייה זמן מה לאחר תחילתה והושלמה רק בימי נבוכדנצר השני (מחריב בית המקדש הראשון), כ-600 שנה אחר-כך, זאת משום שהאל מורדוך ציווה את אביו של נבוכדנצר לבנות את המגדל [מתוך כתובת שנמצאה, המשווייכת לתקופתו].

לעתים קרובות הטביעו המלכים אשר בנו את הזיגורטים את טביעת המלך על החומר של אחת מהלבנים שבכניסה למבנה לפני שהתייבש. כדי להנציח את שמם, לרומם ולפאר את עצמם, וייתכן שלכך התכוון הכתוב במילים "ונעשה לנו שם".

עובדה מעניינת היא, שכאשר אלכסנדר מוקדון ניצח את הפרסים בשנת 331 לפנה"ס וקיבל לידיו את כל מסופוטמיה. נתן גם הוא הוראה לבנות מחדש את הזיגורט של בבל. אנשים

רבים השתתפו בפירוק השרידים ובפינוי ההריסות של הזיגורט הקדום. אך עם מותו של אלכסנדר מוקדון בשנת 323 לפנה"ס נגזר הרעיון לבנות את מגדל בבל מחדש, וכל שנותר מתכניתו היה הרס הזיגורט. ישנם עדויות כי יורש העצר הסלאוקי אנטיוכוס הראשון, ביקש גם הוא לבנות את הריסות המגדל, על כן ערך טכס הקרבת קרבן, כהכנה לבניין, ובעודו בטכס מעד ונפל, ובכעסו ציוה להרוס את שארית החרבות שנותרו על עמדם. אף סדאם חוסין שיפץ מבנים עתיקים באזור וטבע את שמו ושם נבוכדנצר בלבנים.

מטבע הדברים, כאשר עמדו החופרים והארכאולוגים על הדמיון שבין מגדל בבל שבמקרא ובין הזיגורטים, הם הניחו שזהו מגדל בבל המקראי. המגדל הענק המדובר היה כבר כמעט חרב, וככל שהארכאולוגים חפרו, הם הצליחו לגלות מצבור של לבנים, שאפשר ללמוד מהן מה היה שטח הבסיס של הזיגורט ותו לא. נראה שלאחר הכיבוש המוסלמי נלקחו משם רוב הלבנים כדי לבנות מהן בתים. החופרים סבורים כי המבנה הנ"ל שיסודותיו נחשפו הוא המבנה המכונה 'בית יסוד שמים וארץ', וכי זה המבנה שעליו ידוע ממקורות בבליים כגון 'אנומה אליש'.

ח. ולשאלת השאלות, מהי מטרת המגדל. לחוקרים לא ברור חד משמעית. ההיסטוריון היווני הרודוטוס (425-484 לפני הספירה) הרבה לטייל בעולם, ראה זיגורטים ותיאר אותם כמקדשים. כן ראה הוא את המגדל הגדול בבבל ותיאר בפרוטרוט: האורך והרוחב של הבסיס תשעים מטר, למבנה שבע קומות גובהו כתשעים מטר ובראשו מקדש. זה היה כנראה המבנה המרשים ביותר באזור, וקל לדמות מה חשו המאמינים שבאו למקום למראה הגודל והעוצמה של המבנה. אל הקומות הובילו גרמי מדרגות, ובדרך היו מושבים כדי לנוח. **בראש המגדל היה מקדש גדול ובו מיטה ושולחן זהב, אבל לא היו בו פסלים.**

אמנם הארכאולוגים לא מצאו מגדלים ובראשם מקדשים, [אף שמצאו מקדשים בסמיכות לא רחוקה מהמגדלים]. אך - "לא ראינו אינה ראייה", וגם אין לדעת מה היה באותו מגדל הקדום המדובר, אשר בימינו רובו ככולו נעלם, וכבר העיד היווני הנ"ל שבראשו היה מקדש.

חוקרים רבים זרקו אפשרויות רבות לתוכן המגדל וכוונת בוניו, מתוך חיפוש במיתולוגיות קדומות של האזור. אחרי ראיתי חלק מדבריהם, אעיד כי כמעט כל האפשרויות שהעלו החוקרים, הובאו בחז"ל. מעבודת אלילים, ועד מקום מפגש בין האדם לאלים אשר בשמים... הובאה אפילו פרשנות מחקרית, של 'חשש משיטפון' העלול לבא [עיין בפרקי דר' אליעזר פרק כ"ד, אמרו - אין כוחו אלא במים].

[תודה ל'המרכז לטכנולוגיה חינוכית' - מט"ח, על חומר הדברים, חלקם צוטטו כאן]

ט. מכל מקום, אם בתחילה תמהנו מדוע חז"ל נטו מפשרו של מקרא והוצרכו לפרש שכל מגמת דור הפלגה היה ע"ז או התחרות בה', - וא"כ - מעשה דור הפלגה לא נתפרש. עתה מסתבר, שלחכמינו היתה קבלה ומסורת בידם, ואף יתכן שהיה זה מפורסם וגלוי לכל העולם, שמטרה אלילית טהורה היתה ביסוד בניית המגדל. ודברי חכמינו לעולם אמת.

וליישב את מפרשי הפשט האחרונים, המבארים את השקפת דור הפלגה באופן אחר, אפ"ל, דבכל זאת דומה השקפתם מאוד להשקפה האלילית – אמנם לא על דרך האליליות הזרה, אלא על דרך "כחי ועוצם ידי", והסרת מגבלות הכח, למטרה בפני עצמה. דהיא גופא ע"ז.

[השווה לחטא אדם הראשון – אכילה מעץ הדעת ועץ החיים. וכן יל"ע בלשון המקרא כאן המזכיר את הלשון בחטא הקדמון: "הן עם אחד ושפה אחת... ועתה לא יבצר" - "הן האדם היה כאחד ממנו... ועתה פן ישלח ידו". והיינו שהיתה מגמתם לתפוס כח בלתי מוגבל ע"י ההתלכדות הטוטאלית. ומחשבת התחרות עם הא-ל כגון זו, היא המרידה האיומה בה'. כעין הרצון להידמות לא-ל ע"י אכילה מעץ הדעת ומעץ החיים. ואכמ"ל.]

נביאים וכתובים

הרב ישי הבלין

מלכות גדעון

נושא המלוכה עומד ברקע ספר שופטים לכל אורכו. לקראת סוף הספר השאלה אף עולה פעמיים לדיון מפורש¹, אך גם בחלקים הראשונים של הספר היא נוכחת באופן מורגש.

כך למשל מורגש היעדר סמכות מרכזית בפיזור של עם ישראל, בין השאר במלחמת סיסרא כאשר מעטים התייצבו למערכה, ואכן בשירת דבורה יש ביקורת גלויה על השבטים שלא סייעו במלחמה. ככל, בכל מעשי ספר שופטים בולטים האנרכיה, הפיזור וחוסר היציבות.

שאלת המלוכה איננה פשוטה, וכבר דרשו בזה מחז"ל ועד ימינו, לשבח ולגנאי. נראה שמעשה גדעון מספק הזדמנות לדיון בשאלת המלוכה מזווית נוספת.

באופן פשוט נראה שגדעון הוא הראשון שהמלוכה הוצעה לו, והוא דחה את ההצעה נחרצות. זו לכאורה הקריאה הפשוטה של הפסוקים:

ח, כב ויאמרו איש-ישראל אל-גדעון משל-בנו גם-אתה גם-בנך גם בן-בנך כי הושעתנו מיד מדין:

ח, כג ויאמר אלהם גדעון לא-אמשל אני בכם ולא-ימשל בני בכם הוי"ה ימשל בכם. אלא שקריאה כזו מביא לקשיים בהמשך הסיפור. אפרט את השאלות, ואציין עוד רמזים לכך שמשמעות הדברים אינה כפי שנראה במבט ראשון:

הקושי העיקרי הוא בסיפור שמתרחש מיד לאחר מות גדעון. אבימלך, בנו מן הפילגש אשר בשכם, מבקש לו מלוכה. כדי להשיג את תמיכת בעלי שכם, הוא פונה לאחיו ואומר:

ט, ב דברו-נא באזני כל-בעלי שכם, מה-טוב לכם, המשל בכם שבעים איש כל בני ירבעל, אם-משל בכם איש אחד. וזכרתם כי עצמכם ובשרכם אני:

טיעונו של אבימלך תמוה: הוא מבקש לשכנע כי מלכות של שבעים אחים אינה רצויה, וכי עדיף שרק אחד מהם ימלוך. טיעונו המשלים הוא כי עדיף שאותו אחד יהיה הוא. אלא שהנחת היסוד של דברי אבימלך תמוהה. מדוע ברור בעיניו, ובעיני בעלי שכם, כי לאחר מות גדעון ימלכו בניו? האם לא התבאר כי הצעת המלוכה נדחתה על ידי גדעון?

¹ "בימים ההם אין מלך בישראל וגו' " יז, ו. יח, א.

כא, כה.

ולמעשה, השאלה מתעוררת כבר ביחס לגדעון עצמו: הרי בדבריו הוא כרך יחד את שלטונו ושלטון בניו. הוא לא דוחה רק את הרעיון ששלטונו יעבור לבניו אחריו, (סממן מלכותי מובהק², אף שלא נזכרה כאן לשון מלכות³), אלא את השלטון בכלל:

ח, כג לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם:

והנה, נראה מהפסוקים הסמוכים כי גדעון כן הנהיג את ישראל עד מותו, ככתוב:

ח, לג ויהי כאשר מת גדעון וישובו בני ישראל ויזנו אחרי הבעלים וגו'

ובפשטות, כל זמן שחי גדעון, הנהיג את העם בדרך ישר, בעבודת השם, ומשמת חזרו לסורם. כלומר, גם לאחר שהכריז "לא אמשול אני בכם", משל בהם.

למעשה כך היה לכאורה המצב אצל השופטים שקדמו לו, אצל אהוד ואצל עתניאל בן קנז. משמע שעד מותם הנהיגו את העם בדרך ישרה, ומשמתו חזרו לחטוא וקמו עליהם צוררים⁴. החידוש שבהצעת בני ישראל לגדעון היה לכאורה בהורשת ההנהגה לבניו, כמנהג המלכים. מלבד זאת יש רמזים נוספים לכך שגדעון אכן הנהיג את ישראל, ואף נהג בדרך מלכות עוד יותר משופט רגיל:

ראשית, הוא קורא לבנו **אבימלך**⁵. שנית, הוא לוקח לו "נשים רבות"⁶ ואף פילגש⁷.

[למעשה כבר מלכי מדין זיהו אצל גדעון סימני מלוכה, כפי שאמרו לו:

ח, יח ויאמרו כמוך כמוהם אחד כתואר בני המלך:⁸

תום המלחמה, אלא הוא המשיך להנהיג את העם כל חייו.

⁵ ייתכן שהפסוק אף מדגיש זאת: ח, לא וישם את שמו אבימלך: אמנם יש שפירשו שאבימלך שם את שמו עצמו.

⁶ ח, ל כי נשים רבות היו לו. [אף שנראה שבא לבאר איך היו לו שבעים בנים. אמנם ראה להלן י, ד אצל יאיר הגלעדי שספר היות לו ל' בנים ולא זכר נשים רבות. ושם יש חילוק בין שבעים לשלושים].

⁷ ח, לא. העובדה שהפילגש היא משכם, רומזת אולי הקשר פוליטי לקשר זה.

⁸ רמז נוסף להנהגת מלוכה היא שכשהרג גדעון את מלכי מדין כתוב ח, כא ויקח את השהרנים אשר בצאורי גמליהם. ונשמע שלקח את תכשיטיהם שהיו סמל מלכותי. וכן לקמן ח, כו שלקח כל בגדיהם החשובים ותכשיטיהם (ואין כל זה ראייה מוכחת).

² לכאורה המלוכה שהוצעה לולא הייתה על כל ישראל, אלא על שבטי האזור שנלחמו עמו. וכן אצל אבימלך שכתוב בו ט, כב וישר אבימלך על ישראל וגו': הכוונה לישראל שבאותו אזור (סביבות שכם).

³ אמנם אצל אבימלך בנו נזכרה כבר לשון מלכות במפורש, ואף הודגשה לכאורה: ט, ו וימליכו את אבימלך למלך וגו':

⁴ אצל עתניאל בן קנז: ג, יא ותשקט הארץ ארבעים שנה וימת עתניאל-בן קנז: יב ויוספו בני ישראל לעשות הרע בעיני הוי"ה וגו': ואצל אהוד: ד, א ויוספו בני ישראל לעשות הרע בעיני ד' ואהוד מת.

וכן מפורש בריש הספר: ב, יח וכי הקים ד' להם שופטים והיה עם השופט והושיעם מיד אויביהם כל ימי השופט וגו': יט והיה במות השופט ישובו והשחיתו מאבותם ללכת אחרי אלהים אחרים וגו': כלומר, תפקידו של השופט לא הסתיים עם

גם הנהגתו של גדעון להעניש ביד קשה את הערים שלא סייעו לו במלחמתו בבני מדין, נראית כמתאימה למלך שהכול מחוייבים לסייע במלחמתו.⁹

העולה מהדברים לכאורה, שלמעשה שלט גדעון בישראל עד מותו, ואף היה ברור לכול שבניו ישלטו אחריו. ולפי זה יש להבין את דבריו אל ישראל כאמירה עקרונית-ערכית. כלומר, אף שכוונתו לקבל עליו את הנהגתם, ולהורשה לבניו, מכל מקום הדגיש להם כי לא לו המלוכה, אלא להשם יתברך. והנה, ההצעה של בני ישראל לגדעון באה כתגובה לניצחונו במלחמה. אותה מלחמה שבראשיתה אמר השם לגדעון

ז, ב פן יתפאר עלי ישראל לאמור ידי הושיעה לי.

ואכן, עם סיום המלחמה מייחס העם את הישועה לגדעון (כי הושעתנו מיד מדין). בתגובה מוכיחם גדעון ומדגיש כי המלוכה, תמורת הישועה, לא לו יאתה כי אם להשם.¹⁰

* * *

תמונת הראי של גדעון הוא אבימלך בנו, המבקש להשתרר בכל כוחו, ואף רוצח את אחיו בכספי הבעל לשם כך.¹¹ אמנם יש להבין כיצד אירע שבנו של גדעון הגיע לכזה מצב, ומה היה שורש הקלקול בזה.

והנה, מיד לאחר דברי גדעון על המלוכה, הוא פונה אל העם בבקשה על עניין האפוד:

ח, כד ויאמר אלהם גדעון אשאלה מכם שאלה ותנו לי איש נזם שללו כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם.¹²

מנזמי הזהב עשה גדעון אפוד (שהוא ככל הנראה כלי פולחני דתי).¹³

ח, כז ויעש אותו גדעון לאפוד ויצג אותו בעירו בעפרה ויזנו כל ישראל אחריו שם ויהי לגדעון ולביתו למוקש.

בפשטות נראה שהבעיה עם האפוד הייתה כבר בזמן גדעון, ולכן כתוב "לגדעון ולביתו למוקש". וכן כתוב מיד "ויזנו כל ישראל אחריו" ולא משמע רק לאחר זמן.¹⁴ ויש להבין למה עשה גדעון זה האפוד, וכן מה היה החטא והמוקש בזה.

ונראה לי, שיש לבאר עניין האפוד עם עניין המלוכה, והכול אחד.¹⁵

¹² השווה: שמות לב, ב ויאמר אלהם אהרן פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנתיכם והביאו אלי:

¹³ עיי' שופטים יז, ה במעשה מיכה.

¹⁴ ועוד, שאחרי מות גדעון חטאו ישראל הרבה יותר והלכו אחרי בעל ברית (ח, לג), ואצל אבימלך לא נזכר כלל האפוד.

¹⁵ שמא יש רמז לקשר בין המו"מ על המלוכה לבין האפוד בסמיכות הפסוקים, ושניהם פותחים באותה לשון בדיוק: ח, כג ויאמר אלהם גדעון לא אמשל אני בכם וגו'.

⁹ ח, טז-יז. זאת חידש לי ידידי הרב ישראל רנד שליט"א. והשווה לדבורה שמבקרת בשירתה את השבטים שלא נחלצו לעזרה.

¹⁰ וקיים בזה מה שנצטוונו בתורה דברים ח, יז-יח ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה: וזכרת את ד' אלקיך כי הוא הנתן לך גח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתך כיום הזה:

¹¹ העמידני בזה ידידי הרב שמואל בן שלום, וכן ראיתי בפירוש דעת מקרא.

וייתכן שהחטא הוא בזה שיצר גדעון מקום חשוב לעבודת השם, עם כלי קודש¹⁶. ובזה יצר מרכז חדש, שאינו המשכן אלא ביתו ועירו.

ובביאור טעמו של גדעון, הנה ראינו שלמעשה התקבלה הצעתם של בני ישראל ובאמת מלך עליהם גדעון, כלומר, שמשל הוא ובניו אחריו. ומנגד, גדעון הצהיר שלא ימשול לא הוא ולא בנו אלא השם. וייתכן שזו בדיוק הייתה מטרת האפוד: מכיון שגדעון בדבריו לא הניח לגיטימציה לכך שימלוך מצד שהושיע את ישראל מיד מדין ותלה המלוכה בהשי"ת, ממילא נצרך להעמיד את מלכותו על עבודת השם. וכאילו אמר גדעון לישראל "אני איני ראוי למלוך, רק השם ימלוך. אמנם הרוצה לעבוד את השם, יבוא לעירי לעפרה" כלומר, שבעצם היה בזה שימוש בעבודת השם לקיום המלוכה.

ובפשטות בגלל החטא הזה נענש שנרצחו בניו בידי בנו אבימלך, ואבימלך כשבא להשתרר ולמלוך, נעזר לשם כך בכוהני בעל ברית ובכסף מקדשו. כלומר, הוא ניצל את העבודה זרה לשם ביסוס מלכותו¹⁷.

ומה שאצל גדעון היה חטא קל, שבצניעותו לא רצה למלוך מצד גבורתו, אלא רק מכוח הקב"ה. ובזה היה צד של שימוש בעבודת השם לתועלתו, אצל בנו היה בשפלות נוראה, שדבק בבעל ברית כדי להשתרר על ישראל על ידי שרצח את אחיו שבעים חסר אחד. אמנן כבר אצל גדעון היה קלקול, שנאמר "ויזנו כל ישראל".

ואם כנים הדברים יש בזה לימוד גדול לנו, על הזהירות שצריך שלא לגדל את עצמינו באמצעות עבודת השם ולשעבדה לתועלתינו.

עוד יש ללמוד מזה, איך שסילוף קטן אצל האדם עלול להתפתח לעיוות נוראי בהמשך¹⁸.

ח, כד ויאמר אלהם גדעון אשאלה מכם שאלה וגו':

ולכאורה היה מספיק לכתוב "ויאמר" או "ויאמר אלהם". דידעין כבר מיהו ומיהם.

¹⁶ ראה אפוד גם בפסל מיכה. לקמן יז, ה.

¹⁷ וייתכן שזה הביא לעליית עבודת בעל ברית. שאבימלך קיבל ממקדש בעל ברית את הכסף שנדרש לו לשם השתלטות על המלוכה, ובזה נקשרה מלכותו בעבודה זרה זו. וממילא כשמלך התגדלה עבודתה.

¹⁸ ממורי ורבי הרב אליהו מאיר פיבלזון שליט"א.