



כתב עת למקרא

גיליון תשיעי

בראשית, מועדי תשרי ♦ שנה ב' ♦ תשרי תש"פ

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לעת עתה הגיליון הינו דיגיטלי בלבד

לקבלת כתב העת באופן קבוע למייל, יש לשלוח 'צרף אותי' לכתובת הנ"ל

**כתב העת מקבל מודעות לפרסום
בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים**

תוכן עניינים

דבר מערכת – הרב שמואל בן שלום.....4

שער ראשון : מועדים

ראש השנה במקרא – הרב יצחק מאיר יעב"ץ.....6

בענין מצות התרועה וענין יומו של ראש השנה – הרב מרדכי אלתר.....9

אך בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר – הרב ישעיה לוי.....21

שער שני : ספר בראשית

שלוש הערות על תרגום אונקלוס לפרשת בראשית – הרב ישעיה לוי.....26

פרשת בראשית – הקדמה לתורה כולה – הרב משה פראגה.....30

אדם הראשון קודם החטא – האם היה ראוי להוליד – הרב ישראל מאיר בריסקמן.....37

נספח: מקורות מדברי חז"ל והראשונים שקודם חטא עין הדעת לא היו יכולים להוליד בנים.....50

מלחמת המלכים – מלחמת הצדקה והמשפט – הרב יהודה אקער.....57

יעקב ועשיו – הרב יעקב לויפר.....63

שער שלישי: הערות והארות \ לעיונא – הערות ותמיהות

הערות והארות: הרב ישעיה לוי \ הרב ישראל מאיר בריסקמן \ הרב

אברהם לופיאנסקי \ הרב צבי ישי דמן \ הרב אברהם מנחם הורוויץ \ הרב חיים מצגר \ הרב רפאל

ספייער \ הרב שמואל בן שלום \ הרב ישראל הלפרין.....75

לעיונא – הערות ותמיהות הרב חיים מצגר \ הרב אריה קופרמן.....90

מכתבים למערכת

פשט הברייתא במסכת מכות \ תגובה למאמר על גבולות הארץ – הרב מרדכי פטרפרוינד.....96

עוד על הגבול הצפוני של ארץ כנען \ תשובה לר"מ פטרפרוינד – הרב מרדכי הלפרין.....99

תגובה למאמר 'הפתיחה והחתימה של מגילת איכה' \ הרב חיים סבתו – הרב בני דה לה פואנטה...101

תגובה לרב יצחק רצקר \ איש כל הישר בעיניו – הרב נתן לויץ.....103

הוספה קטנה ל'הר הרמוני' / גיליון ח [מדור הערות והארות] – הרב אברהם מנחם הורוויץ.....104

דבר מערכת

בחסדי שמיים זכינו לפתוח סבב חדש של לימוד התורה מבראשית, וכתב העת צועד אל שנתו השנייה.

ספר בראשית כשמו כן הוא, ספר הראשית. בספר זה מספרת התורה איך התכוננו כל סדרי עולם. איך נבראו שמיים וארץ, אדם ואשה, חיים ומוות וצער הקיום. איך נוצרו העמים, ואיך נבחר מהם אברהם, ונבדלו צאצאיו זה מזה ונקבעו היחסים ביניהם, ואיך נבחר ישראל וניתנה לו ארץ ישראל. איך נתקדשו מקומות בארץ הקודש בהתגלותו של ה' לאבות, ואיך נקבעו היחסים בין שבטי ישראל.

מה נאווה לחבר ספר זה עם חגי תשרי, שגם הם חגי הראשית. ראש השנה הוא ראש מערכת תחילת השנה, אבל גם יום כיפור נקרא במקרא 'ראש השנה' (יחזקאל מ,א) וסוכות נקרא 'תקופת השנה' (שמות לד,כב). דברים אלו מתבארים לעומק בתורת הקבלה, על פיה מייצגים כל החגים פנים שונים בתהליך ראשיתה של שנה חדשה.

בגיליון זה ארבעה מדורים: **השער הראשון** עוסק במועדי תשרי, ובו מאמר על הפסוקים בתהלים העוסקים בראש השנה מאת הרב **יצחק מאיר יעבץ**, מאמר על מצוות התרועה ועניין יומו של ראש השנה מהרב **מרדכי אלתר**, ומאמר על חג הסוכות מהרב **ישעיהו לוי**. **בשער השני** מאמרים על ספר בראשית. הרב **משה פראגר** מראה כיצד פרשת בראשית היא הקדמה לתורה כולה, הרב **ישעיהו לוי** כותב סדרת הערות על דרכו של אונקלוס בפירושו לפרשת בראשית, הרב **ישראל מאיר בריסקמן** דן בשאלה האם היה אדם הראשון קודם החטא ראוי להוליד. הרב **יהודה אקער** מבאר את פשר מלחמת אברהם אבינו במלחמת המלכים, והרב **יעקב לויפער** עוסק בברכת יעקב ועשיו, ובמשמעות הברכות השניות של יצחק לזכותו של יעקב על הבכורה. **בשער השלישי** הערות והארות על סדר הפרשיות פרי עטם של ת"ח מובהקים מבתי מדרש שונים. ומדור **חדש** בעריכת הרב חיים מצגר: **לעיונא**, מדור בו תובאנה קמי רבנן שאלות בעומק פשט הפרשיות. חכמי בי מדרשא מוזמנים לשלוח את תשובותיהם לשאלות, וכן שאלות משלהם, למייל w0583247462@gmail.com. על זאת נוספו גם **מכתבים למערכת** מהרב **מרדכי פטרפרוינד**, בתגובה למאמרו של הרב **מרדכי הלפרין** על גבולות הארץ, מהרב **בנימין דה לה פואנטה** על מאמרו של הרב חיים סבתו בעניין פתיחת וחתימת מגילת איכה, ומהרב **נתן לוי** בתגובה למאמרו של הרב **יצחק רצקר** על 'איש כל הישר בעיניו'.

כתמיד, נשמח לקבל מאמרים לגיליון הבא, על פרשיות וישלח-בשלח.

יתקבלו מאמרים עד טז כסליו, מוצש"ק וישלח.

חידושים בכל גודל שהוא מתחת ל-1,000 מילה יתקבלו למדור ההערות וההארות, ומאמרים בגודל שבין 1,000 ל-2,500 מילה יתקבלו למדור המאמרים.

מייל המערכת: pshatot@gmail.com

יהי רצון שנזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

שמואל בן שלום

עורך

שער ראשון

מועדים



הרב יצחק מאיר יעבין

בית שמש

ר"מ בישיבת 'דרך חיים'

ראש השנה במקרא

סקירת המקורות

מועדי ישראל חמשה המה: שלושת הרגלים, ושני מועדים נוספים בתחילת החודש השביעי. על שלושת הרגלים יחד נצטוונו כבר בפרשת הברית שנאמרה למשה בארבעים יום הראשונים שלאחר מעמד הר סיני (שמות כג יד-יח), ושוב בפרשת מתן לוחות שניים (שם לד יח-כח). גם במשנה תורה חוזר משה על מצוות שלושת הרגלים ועל המצוה הכוללת אותם – העליה לרגל. ואולם מועדי החודש השביעי נעדרים מפרשיות אלה, והם נאמרו לראשונה בתורת כהנים, בפרשת אמור, ברשימה הכוללת את השבת ואת חמשת מועדי השנה. פעם נוספת נכללו מועדים אלה ברשימת קרבנות המוספים, לאחר פרשת התמיד, יחד עם מוסף של שבת, של ראש חודש ושל הרגלים.

יום הכיפורים נאמר כבר קודם לכן בפרשת עבודת אהרן בקודש הקדשים 'בכל עת', שבסיומה נאמר שסדר זה נוהג לדורות אחת בשנה, ביום הכיפורים. נמצא שהמועד המכונה במשנה 'ראש השנה', מופיע, כאמור פעמיים בלבד בתורה, פחות מכל מועד אחר.

בנוסף, כל המועדים עניינם מבואר היטב בתורה: חג המצות מציין את אביב התבואה, ובמקביל את יציאת מצרים; חג השבועות הוא חג הקציר, וברמז (בחודש השלישי) מציין גם את מעמד עשרת הדברות, וכך קבעו חכמים בתפילה; חג הסוכות ונטילת ארבעת המינים מציינים את האסיף, והסוכה מזכירה גם את המסע במדבר; צום העשור מפורש בתורה שהוא יום כפרת העוונות, ומשום כך מתענים בו ונטהרים מן החטא. ואילו האחד לחודש השביעי, אחד הוא גם בהיותו סתום ומכוסה. לא התפרשו במקרא עניינו וטעמו. מצוותו בשתי הופעותיו היא התרועה:

”בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ” (ויקרא כג כד),
 ”וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֹאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה
 יִהְיֶה לָכֶם” (במדבר כט א)

אך תרועה זו מה עניינה? ומה יום מיומיים שיש להריע בו? אם אנו מורגלים במחשבה שזוהי תחילת השנה, ואף זהו כינויו של יום כבר בפי חז"ל, הרי במקרא הוא לעולם האחד לחודש השביעי, שהרי מניין החודשים מתחיל מפסח.

מה שלא התפרש בתורה, פירש אסף במזמורו 'למנצח על הגיתית':

"הֲרִנְנוּ לַאלֹהִים עֲוֹנָנוּ הֲרִיעוּ לַאלֹהֵי יַעֲקֹב. שָׂאוּ זִמְרָה וְתָנוּ תָף כְּנֹר נְעִים עִם נֶכֶל. תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לַיּוֹם חֲגִנּוּ. כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֹא-לֹהֵי יַעֲקֹב" (תהלים פא ב-ה)

מקרא קודש אחד ויחיד יש לנו ב'חודש' (המונח 'החודש' בסתם מתייחס במקרא לראש חודש), וכאן הוא מכונה לראשונה 'חג', בעוד שבתורה תואר זה שמור לשלוש הרגלים לבדם. תקיעת השופר מופיעה כאן לאחר רננה, תרועה, זמרה, תוף, כינור נעים ונבל, הוי אומר, שופר של נגינת חג. ואמנם בעוד התורה מזכירה בפירוש רק 'תרועה' – קול שבור, התראה מפני סכנה, כעין אזעקת חירום בימינו – עולה ויורדת, אסף מדבר על תקיעת שופר – קול פשוט, דרמטי-טקסי ולחילופין קול מרגיע, כעין צפירה טקסית או צפירת ארגעה שבתום שעת החירום – צפירה ישרה. אולם גם בפרקנו הנימוק הוא חוק ומשפט, מושגים שלכאורה אינם מזמנים שמחה ונגינה, אלא שניתן לפרש אולי שלא זה הנימוק, אלא שמעשה תקיעת השופר הוא חוק ומשפט – כלומר, מצוות התורה.

בקץ גלות בבל, ציינו עולי הגולה יום זה פעמיים, אחת בחידוש עבודת הקרבנות בימי זרובבל ויהושע הכהן הגדול (עזרא גא-ג), ושוב וביתר שאת בימי עזרא ונחמיה בקריאת התורה שהביאה לבכיה, ובהרגעת העם ושילוחם לאכול בחדוות ה' ושמחה גדולה (נחמיה ז עב-ח יב).

מהותו של ראש השנה

אם כן, בתורה לא התפרש עניינו של יום ומצוותו, ובכתובים התפרש לחג ושמחה, אך גם לחוק ותשובה, ועדיין לא עמדנו על טיבו ומה חודש בחודשים?

החודש השביעי כסיום שנה מופיע בתורה בהתייחס לאסוף: "וְחָג הָאָסֵף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה" (שמות כג טז). השנה החקלאית מסתיימת עם אסוף היבול בחודש השביעי, ופסוק זה הוא המקור הראשון לכך שאכן זהו ראשה של שנה גם בעיני התורה. למרות שראש השנה הישראלית הוא ניסן: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שם יב ב). הוי אומר: בניסן נהיינו לעם ובו מתחיל מנייננו, ועדיין השנה החקלאית מתחילה ומסתיימת עם חג האסוף, בחודש השביעי למנייננו. יתכן אפוא שהיות המועד הזה קרוב לסוף שנת התבואה, והאמור בתהלים בפשטות שזהו יום המשפט, דבר אחד הם, שכן בערב השנה החקלאית נקבעת לבאי עולם מנת התבואה הקצובה להם לאותה שנה. לפי זה יתבאר הפסוק בתהלים "כי חוק לישראל הוא" כמו "כי חק לַכֹּהֲנִים מֵאֵת פִּרְעָה וְאָכְלוּ אֶת חֶקֶם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פִּרְעָה" (בראשית מז כב) – "הַטְּרִיפְנִי לַחֵם חֶקִי" (משלי ל ח). החוק הוא מנת המזון הקצובה לעבדי המלך ולאזרחים. חוק לישראל מאת מלכם, ועל כן הם מריעים לפניו.

חג לאומי או אוניברסלי

מעגל שלוש הרגלים עוקב במקביל אחר השנה החקלאית מחד, ואחר השנה הישראלית מאידך: באביב יצאנו ממצרים, בקציר עמדנו למרגלות הר סיני, ובאסוף אנו מציינים את המסע במדבר. בציר החקלאי, שלוש הרגלים הם בחצי השני של השנה, שכן הַזֵּרְעִים בְּדִמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ. חציה הראשון של השנה עובר על החקלאי בדמע, בדאגה ובתפילה, ואין הוא חוגג עד

שיראה את תבואתו בקמותיה. ואילו בציר הישראלי המועדים הם בחצי הראשון של השנה, מהיציאה לחירות ועד לעומק הנדודים במדבר, ועד מחילת חטא העגל ושובם לחסות בצל ענני הכבוד. כך מתלכדים שני הצירים והיו לאחד.

מועדי ראש החודש השביעי מנותקים מכפלות זו. יום הכיפורים הוא מועד ישראלי בלבד. זהו יום של עבודת ה', טהרה וכפרה, ובמקדש הוא יום של שיא, ביאת הכהן הגדול, ממלא מקומו של אהרן, אל מבית לפרוכת לפני ולפנים. ראש השנה מאידך הוא מועד אוניברסלי בלבד. מבחינת תוכנו אין לו דבר מיוחד עם האומה הישראלית, לא אירע בו דבר לעמנו ואיננו מציינים בו עניין לאומי כלשהו. אם מהווה הוא תחילתה של שנה, הרי זו, כאמור, השנה החקלאית בלבד, שכל באי עולם שווים בה, ואף המשפט שמקובלנו שנוהג בו, כל באי עולם עוברים לפניו בבני מרון, ולא רק אנו - עמו וצאן מרעיתו.

וכך מועד זה הוא היחיד שאין בית המקדש בא בו כמעט לידי ביטוי, מעבר להקרבת קרבן המוסף כבכל שבת ומועד. אמנם במשנה התייחד שופר של בית המקדש, שמלווים אותו בחצוצרות בתחילת התקיעה, אך אין מצוות היום אלא בשופר. יתר הרגלים אינם דומים כלל במקדש ובמדינה. רגל ללא עליה לרגל, הרי חסר הוא את עיקר שמו. יום הכיפורים עיקרו בעבודת הכהן הגדול המכפר על ישראל. אך האם ראש השנה במקדש היה הומה אדם יותר משבת בשבתו?

דומה שדווקא העובדה שמועד זה הוא היחיד שאין במהותו זיקה ישירה לישראל, מבטאת את אהבת ה' לעמו ביתר שאת. אב הפונה אל בנו ביום הולדתו של הבן וחוגג עמו, הרי זה ביטוי להיותו בנו ככל הבנים, שכן ביום ההולדת של אחיו, יחגוג האב עם הבן ההוא. אך כאשר ביום הולדתו של האב חוגג הוא עם בן אחד, ברור כי בנו חביבו אשר אהב הוא זה. למרות שאין ביום זה יחוד לבן זה על האחרים, אין האב פונה אלא אליו.

בחגגנו את יציאת מצרים, את ענני הכבוד ואת כפרת עווננו, חוסים אנו בצלו של אבינו מלכנו אשר טוב גמלנו. ואולם בציינו לפניו את יום הרת עולם, את 'זה היום תחילת מעשיך', בו יאמר על המדינות מה תהא עליהן, בו כל בני אדם עוברים לפניו בבני מרון, הרי יום זה בא ומכריז: "כֹּה אָמַר ה' בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל". כל האומות יוקצב להן חוק, ויהיה זה שלא בנוכחותן. ברחבי העולם עוסקים בני האדם ביום ראש השנה בענייני החולין כיום יום, ואינם יודעים ואינם מרגישים כי גם לא ידע האדם את עתו פְּדָגִים שְׁנֵאָחִזִים בְּמִצְוֹתָה רָעָה וְכַפָּרִים הָאֲחֻזֹּת בְּפָח. ורק בדיננו - בנים למקום, אין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, ו"אף על גב דלא טעין איהו טענינן ליה אנן". על כן אנו באים לפניו בתרועה של חג, שיש בה גם תרועת זכרון, להזכיר ברית אבות, למען לא תהיה ביום זה מזכרת עוון לפניו, להריע לפני המלך ה' אשר בחר בנו, ונתן לנו חוק ומשפט לזכות בהם. על כן אמר אסף שתקיעת השופר באה מתוך רינה וזמרה, תוף, כינור ונבל, שכן אף שיום חוק ומשפט הוא, הזמרה היא על שבחר בנו ולימד אותנו לעמוד לפניו במשפט ולזכות בו לחוק טוב.

הרב מרדכי אלתר

ירושלים

בענין מצות התרועה וענין יומו של ראש השנה¹

הקדמה

מועד ראש השנה רב בו הנעלם על הנגלה. ואלו דברי הרמב"ן [דרשה לר"ה]:

'וזהנה צוה הכתוב שנעשה יום טוב ומקרא קודש ביום הזה ולא פירש למה ועל מה, ובשאר כל המועדים מפרש טעם המועד כל אחד ואחד במועדו, כמו שאמר בחג המצות את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים, וכו' אבל בכאן לא פירש כלום ואמר סתם שנעשה ביום זה שבתון וזכרון תרועה, ואמר עוד יום תרועה יהיה לכם, ולא באר הענין כלל'.

וכיון שהגדרה היחידה [מלבד שבתון שזוהי הגדרה כללית לכו"כ ימים ומועדים], היא 'זכרון תרועה' ו'יום תרועה', אנו למדים שעיקר ענינו של היום הוא התרועה שמריעים בו, ויש להבין מה ענינה של תרועה זו.

וענין תרועה נמצא בתורה באריכות בפרשת בהעלותך בפרשת החצוצרות:

וידבר ה' אל משה לאמר: עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אתם והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות: ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד: ואם באחת יתקעו ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל: ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החנים קדמה: ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החנים תימנה תרועה יתקעו למסעיהם: ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו: ובגני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות והיו לכם לחקת עולם לדרתיכם:

וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בחצוצרת ונזפרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם:

וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם: (במדבר י, א - י')

ויש להבין מהות התקיעה והתרועה, והמכנה המשותף (אם ישנו) למקומות שבהם נצטוינו על התרועה - במועדים, בעת מלחמה ובמיוחד ביום תרועה.

¹ נערך בחופזה ע"י יה"ל מתוך הכתבים. ועדיין אינו שלם.

הערות על תוכן המאמר: מ. אלתר 0527639257 mor052763@gmail.com

במהות מועד ראש השנה, נאמרו ד' עניינים בתורה ובדברי רבותינו:

- א. בפרשת פנחס נאמר 'יום תרועה'.
- ב. בפרשת אמור נאמר 'שבתון זכרון תרועה', וכך תקנו רז"ל מסדרי התפילות בסדר התפילה שקראו ליום, יום הזכרון, ומבואר שזהו גם עיקר גדרו של יום.
- ג. בתושבע"פ נמסר לנו שיום זה הוא יום הדין, כדאיתא במסכת ראש השנה (פ"א מ"ב) "בארבעה פרקים העולם נידון... **בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון** שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". וכך כתב הרמב"ן בדרשה לראש השנה וז"ל: 'אבל מפני שקראו הכתוב יום זכרון, ומפני שהוא בחדש של יום הכיפורים בראש החדש, **ירמוז שבו יהיה דין לפני הקב"ה, כי הם ידין עמים, בראש השנה יזכיר יצוריו וישב לכסא שופט צדק**, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו ויכפר על השבים. כי הזכרון יאמר אותו הכתובים על הדין בנשפטים כמו 'כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו' (יחזקאל יח כב), "כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה" (שם כד) וכו'. ובהמשך פירש שגם ענין התרועה והזכרון שהוזכרו בתורה שענינם דין, וז"ל, "אלא תרועה היא מדת הדין ולכך אמר 'תרועה יתקעו למסעיהם' ואומר עליה 'קומה ה' ויפוצו אויבך וינסו משנאיך מפניך". ובסוף דבריו מסכם הרמב"ן "עכשיו פירשנו זכרון שהוא יום דין, וכן תקנו חכמים בתפילה **'את יום הזכרון הזה'**, כלומר **את יום הדין הזה**". וכן כתב ברבינו בחיי בגדרו של היום ובפירוש זכרון שקאי על דין, וכן כתב החינוך (מצוה שיא) בענין המצוה שהוא יום דין עיי"ש.
- ד. גדר נוסף מצינו בענינו של יום שהוא יום ההמלכה, כך משמע מסדר התפילה שתקנו רז"ל מסדרי התפילה, בו מזכירים "מלך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ וכו', וחותרים מלך על כל הארץ" וכו'.² וכך כתבו להדיא הרבה ראשונים ואחרונים שהתרועה באה להמלכה "תרועת מלך בו", "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".³ וכן בסדר התפילה תקנו לומר מלכויות זכרונות ושופרות ומבואר בגמ' שבכל מקום שיש זכרונות יש מלכויות עמהם.
- ו. נמצא שיש לנו ארבעה ענינים: תרועה, זכרון, דין, המלכה. ויש להבין השייכות ביניהם שודאי לא נצטרפו לפונדק אחד כמה ענינים שונים במקרה.
- ז. ונאמרו בזה כמה מהלכים: דרך אחת,³ שורש הכל הוא יום ההמלכה. כיון ש'זה היום תחילת מעשיך'⁴ זכרון ליום ראשון' לכך ה' מחדש את מלכותו כלומר את העולם בכללותו, ומכאן משתלשל ענין הדין שכיון שה' מחדש מלכותו יש דין על כל אחד היאך הוא מצטרף אל

² ואע"פ שכל זה מוזכר גם ביו"כ, ובכל עשיית חותמים המלך הקדוש והמלך המשפט, יתכן שזהו המשך של ראש השנה [רש"י בברכות כתב בטעם הזכרת המלכות בעשיית (יב: ד"ה המלך הקדוש) 'לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם' אמנם בדבריו משמע שהמלכות היא מחמת הדין].

³ המתבאר כאן הוא על דרך דברי הרמח"ל במאמר החכמה ובקיצור הכוונות.

⁴ וצ"ע שאם זהו יסוד היום מצד שהוא חידוש העולם דהיום תחילת מעשיך א"כ מה נימא למ"ד דבניסן נברא העולם שהוא תימה לומר שחולק על עיקר ענינו של יום.

המלכות. וזהו מגינוני המלכות שמלך במשפט יעמיד ארץ, ולכך אנו מריעים לפניו שהתרועה היא תרועת מלכות כפי שפירשו הרבה ראשונים ואחרונים, ועל ידי ההמלכה אנו נזכרים לטובה. אמנם יש להעיר לכאן על פירוש זה, מדוע לא נזכר בתורה כלל בפירוש מענין יום ההמלכה, וכן מדוע נבחר הראשון לחודש תשרי ליום ההמלכה. בשלמא למ"ד שהעולם נברא בא' בתשרי יש להבין, אך למ"ד שנברא בא' בניסן מדוע נבחר א' בתשרי [אכן יש לומר בזה כיון שהוא תחילת סדר השנה הטבעית של זרע וקציר קר וחם קיץ וחורף, מתחדשת הבריאה ולכך מתחדשת מלכות ה' שהקב"ה מחדש את עולמו].

אופן אחר, שורש היום הוא יום הדין כפי שכתבו הרמב"ן ועוד, ומצד הדין יש המלכה וכדברי רש"י [שהוזכרו לעיל] שבימים אלו מראה מלכותו לשפוט את העולם. וענין השופר הוא המלכה שעל ידי שאנו ממליכים אנו נזכרים לטובה וזוכים בדין, או שהשופר הוא להזכיר את חרדת הדין ולעורר אותנו לתשובה ועל ידי התשובה נעורר רחמים לזכור בדין. אמנם גם על כך יש לשאול מדוע לא נזכר בפירוש בתורה ענין היום כ'יום דין' אם זהו עיקר היום, כמו"כ מה נעשה למ"ד אדם נידון בכל יום, וכי נחלק בעיקר ענינו של היום.

עוד יש לשאול בעיקר ענינו של יום. אופי התרועה לא נתבאר לן אם הוא קול שמחה (כפי שמצינו בהרבה מקומות) ולפי"ז כאן לכאורה הוא קול שמחה של המלכת ה', או דלמא קול המעורר חרדה כחרדת הדין⁵, או קול צעקה ותפילה⁶.

ענין תרועה בכללות

טרם נדון בתרועת ר"ה בפרטות ובשייכותה לזכרון, נבאר ענין התרועה בכללות.

אכן התרועה בכלליותה צריכה ביאור, מה היא מבטאת: לכאורה מצינו בה סתירות - פעמים מבטאת קול שמחה ופעמים קול בכי ופעמים רעדה. - האם קיים מכנה משותף לכלל התרועות או שיש סוגים חלוקים של תרועה שאין שייכות ביניהם.

ונראה שבדרך כלל התרועה מבטאת עליונות [או התגברות], וכגון "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג, ו), שהביאור הוא שהעם חרד מתרועת האויבים הבאים עליהם. כן מצינו בדברי הימים "והנה עמנו בראש האלהים וכהננו וחצצרות התרועה להריע עליכם בני ישראל אל תלחמו עם ה' אלהי אבותיכם כי לא תצליחו" (דה"ב, יג, יב) - משמע שהתרועה ענינה העליונות וזהו 'להריע עליכם', כלומר התרועה מבטאת את ההתגברות עליכם, ולכך קול השופר מעורר חרדה כיון שיש כאן התגברות ועליונות.

ויש שני צדדים למטבע, המנצחים מריעים לבטא עליונותם, והעם שעליהם מריעים נחרדים. כך גם מצינו ביריחו שהריעו והחומה נפלה. וכן בפסוק - ויקמו אנשי ישראל ויהודה וירעו ויירדפו את הפלשתים (ש"א יז נב). ומכאן מגיע המושג תרועת קרב ותרועת מלחמה שהיא תרועת העם הבא להילחם שמתחזק ומחזק את עצמו בקול תרועה כלומר קול התגברות ועליונות על

⁵ כפי שכתב הרמב"ן.

⁶ וכפי שכתב רש"י בר"ה (כו:) 'הלכך, בראש השנה דלתפלה, ולהזכיר עקידת יצחק בא - בעיני כפופין'.

העם שבאים לכובשו ולנצחו. ולכך תרועה היא ברוב המקומות קול שמחה, בשעת ניצחון או במצב כללי עליון.

ומכל אלו ועוד מבואר שזוהי קריאת המנצחים והמתגברים בקרב. כמו כן מצינו במקומות רבים את ענין התרועה בקשר להמלכה ויובא להלן, וגם בזה הביאור שמריעים לביטוי עליונותו של המלך שהרי אין עליונות כעליונות המלך, ולכך אין מתאים יותר מתרועה לבטא את כבוד המלכות ועליונות המלך. ומזמור מז בתהלים שנוהגים אנו לאומרו קודם תקיעת שופר ובמסכת סופרים מבואר שזהו שיר של יום ראש השנה, כולו מדבר על עליונות ה' ועל גבורתו בכלל וגבורתו להכניע את הגויים תחת ישראל, ואף התרועה מבוארת בעניין זה: **כָּל הָעַמִּים תִּקְעוּ כַּף הָרִיעוּ לֵאלֹהִים בְּקוֹל רִנָּה: כִּי ה' עֲלִיּוֹן נוֹרָא מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל כָּל הָאָרֶץ: יִדְבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וְלֵאמִים תַּחַת רַגְלֵינוּ: יִבְחַר לָנוּ אֶת נַחֲלָתָנוּ אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר אָהָב סֵלָה: עָלָה אֱלֹהִים בַּתְּרוּעָה ה' בְּקוֹל שׁוֹפָר:** מבואר שהתרועה שייכת לעליונות ה', וה' כביכול מתעלה על ידי השופר.

הטעם שהתרועה מבטאת עליונות והתגברות נראה משום שהיא קול חזק וגבוה, וקול חזק מבטא עליונות, וקול השופר קול חזק מתעלה ומתגבר על שאר הקולות והוא הקול שנשמע⁷, וגם השבר שבקול מבטא שבירה שכאשר מופיע דבר עליון הרי הוא שובר את כל שאר הדברים, ובפרט מבטא התגברות כלומר שדבר אחד מתגבר על דבר אחר ושוברו. [ובמקו"א נתבאר כיצד גם התרועות האחרות כגון תרועת השבר והבכי שייכות לענין הזה⁸].

ענין מצות התרועה – שלושה ענינים בתרועה זו

אחר שהתבאר לנו בס"ד ענין התרועה בכללות, עלינו לבאר ענין תרועת ראש השנה, וענין הזכרון שמתלווה אליו, ושאר מצוות התרועה שמצינו, והזכרון המתלווה אליהם. [והשתלבות ד' הענינים שמצינו בר"ה: תרועה, זכרון, דין, המלכה].

ונראה שהתרועה יש בה ג' ענינים שהם בעצם דבר אחד:

א. מצוות התרועה ענינה שישראל מבטאים את עליונות ה' עליהם כלומר שהם מריעים לפניו שהוא הוא העליון עליהם. ומה שמצינו הרבה בחז"ל שהכניסו בתוך סדר מצות התרועה את ענין המלכויות, ובכמה מן הראשונים מבואר שענין התרועה בראש השנה הוא לכבוד מלכות וכתקיעת המלכים, נראה שהענין הוא שאין עליונות כעליונות המלך. וכאשר מדברים על עם

⁷ וכך מצינו במעמד הנורא מעמד הר סיני קול שופר חזק מאד, ואמרו חז"ל שכל העולם היה בדממה שכאשר קול ה' מתגבר הוא משתיק את כל העולם.

⁸ ובקצרה שתרועת השבר היא גם ביטוי של אדם שקרה לו אסון שמנסה להרים קולו כדי להתגבר על האסון שלו, שיש ב' אופנים שהאדם מבטא את עליונותו והתגברותו ומחזק את מציאותו או כאשר מנצח וכובש ונעשה עליון, או להיפך כאשר מציאותו נשברת אז מרים את קולו בבכי כדי לבטא את הצער והכאב על מציאות עליונה שנשלל ממנה המציאות, כלומר שגם הבכי מבטא את עליונות המציאות. ודוק בזה. ועכ"פ תרועה לפני משהו תמיד מצינו כביטוי לעליונותו כגון תרועה לפני המלך בהמלכת המלכים. ומה שנאמר היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו וכן קול שופר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה הוא פשוט שכיון שמגיע קול שופר חזק מצד האויבים או להבדיל מצד נוראות ועליונות קדושת ה' נאחזים העם חרדה.

ה' שמבטאים את עליונות ה' בתרועה המשמעות הקרובה ביותר היא ביטוי עליונות מלכות ה' שאנו עמו והוא מלכינו העומד בראשנו ומעלינו. [ולהלן נוכיח זאת עוד בס"ד שזהו ענין תרועת ר"ה].

ב. בקשת ישראל שתתגלה עליונות ה' בכלל ועליונותו עליהם בפרט, **מלוך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך וכו'** ותתגלה עליונותו עליהם בפרט, **ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה**, ונזכר לפניו לטובה שהוא אלוקינו ואנו עם קרובו. וכן נראה מפרשת חצוצרות ועיין הערה⁹.

ג. ענין נוסף יש בתרועה והוא **ההיות לפני ה'**¹⁰, שכיון שענין התרועה בעם ה' מבטא את עליונות ומלכות ה' עליהם, סדר זה נתבע היכן שהם עומדים לפניו. כך הסדר גם במלכותא דארעא כאשר העם עומד **נוכח מלכו ולפניו**, עליהם לבטא את צורת היחס ביניהם: שמחד, היחס הראשוני למלך אינו יחס של שיחת רעים והשתעשעות, ומאידך, ההתעלמות גם בלתי אפשרית. ולכן כאשר העם עומד נוכח מלכם עליהם לבטא במעשיהם או בדיבורם את היחס למלך באופן שמבטא את הצורה הנכונה של היחס ביניהם, **ולכן הסדר הוא שכאשר עומדים לפני המלך מריעים** [ובמלכותא דארעא מריעים לפני המלך בחצוצרות].

יחס זה שייך דוקא ובעיקר כאשר עומדים **לפניו**, שכך הדרך כאשר המלך מופיע ומתגלה - **נתבעת ומתחייבת ההכרזה על עליונות כבודו ומלכותו**. ועוד, דוקא כאשר העם עומד לפני מלכו ההרעה שלהם לכבוד מלכותו מבטאת את העליונות של המלך על עמו והתרועה מתיחסת לקשר ביניהם¹¹.

עוד סיבה שהתרועה ענינה דוקא בעמידה לפניו, שהתרועה היא סוג של דיבור, אלא שאינו דיבור רגיל אלא דיבור של קול פשוט ודיבור שייך רק כאשר נמצאים לפניו.

ונמצא שיש כאן ג' דברים שהם אחד, ביטוי עליונות וכבוד מלכות ה', תפילה לה' שיגלה את עליונותו עלינו, ועמידה לפניו, והם אחד כיון שכאשר העם עומד לפני ה' מריע לפניו בתרועה לכבוד עליונותו ומלכותו עליהם.

⁹ וכך נראה הן מפרשת החצוצרות במלחמה שודאי יש כאן תפילה וזעקה לה' שיגלה את עליונותו עלינו ויזכור אותנו לטובה כעמו וממליכו. וכן מהתרועה למסע את המחנות, שבשעת המסע אמר משה "קומה ה' ויפוצו איביך וינסו משנאיך מפניך", ונראה דהתפילה מלווה את התרועה ומפרשת שבתרועה יש תפילה להתגלות עליונות ה' על ישראל והכנעת האויבים. וכן נראה מסדר תפילת הזכרונות שאנו מתפללים שה' יזכור אותנו לטובה ונראה שתפילת זכרונות היא גם פירוש למעשה התרועה [כמו"כ נראה מסדר תפילת יעלה ויבוא שנאמרת במועדים ובמקו"א התבאר בארוכה בס"ד שיסודה מפרשת החצוצרות, שהרי מזכירים תפילה זו ביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ושם מתפללים יעלה ויבוא זכרוננו ופקדוננו וזכרון אבותינו וכו']. וכך מפורש ברש"י (ר"ה כו ע"ב) דשופר של ראש השנה לתפילה הוא בא, - על המ"ד דשופר של ר"ה כפוף הוא, - 'כמה דכייף איניש, בתפלתו, פניו כבושין לארץ, טפי עדיף, משום והיו עיני ולבי שם, הלכך, בראש השנה דלתפלה, ולהזכיר עקידת יצחק בא בעין כפופין'. וכן בהמשך דבריו על מ"ד דבעין פשוט, 'כמה דפשיט טפי עדיף, משום נשא לבבנו אל כפים - (איכה ג), הלכך, בראש השנה - בפשוטין, דלתפלה הוא'. והעירוני [הרה"ג ישראל משה דובין שליט"א] שכך מבואר מסיום ברכת שופרות שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים ומבואר שהשופר לתפילה ולעורר רחמים הוא בא, וכן מסיום מסכת ראש השנה שדימו חז"ל את השופר של ראש השנה לידיו של משה שמשעבדין את לבם של ישראל לאביהם שבשמים.

¹⁰ ראה שיוכח להלן.
¹¹ אע"פ ששייך גם לצוות על הרעה לכבוד מלכותו גם כאשר אין המלך נמצא, ודאי הזמן היותר מתאים לתרועה לכבוד המלך הוא בדוקא כאשר המלך מופיע.

ולכך מצינו שבכל מקום שיש נוכחות ה' יש עמה תרועה, שכשמלך מופיע לפני עמו עליהם להתייחס לנוכחותו של המלך, וההתייחסות היא באופן של הדר מלכות ועל ידי העמדת המלך בראשם.

אף בזמן מתן תורה - ההתגלות ההיסטורית הגדולה, נאמר - "וְקָל שֹׁפָר חָזַק מְאֹד וַיַּחֲרֹד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמִחְנֶה" (שמות יט, טז). אמנם לא היה זה קול שופר שתקעו בו ישראל, אלא "מִן הַשָּׁמַיִם הַשְּׁמִיעָה אֶת קוֹל לְיִסְרָאֵל" (דברים ד, לו), אלא כביכול הקול שופר הוא מצד ה' והוא מבטא את עליונותו ונוראות מלכותו. ולהאמור הטעם משום ששם היתה הופעת ה' באופן הנשגב ביותר, לכך התגלות זו מחייבת קול שופר חזק מאד.

וכך מצינו בזמן המסעות, "ותקעתם תרועה", והמסעות כמפורש בכתובים בהרבה מקומות היו על פי ה', "עַל פִּי ה' יִחַנו וְעַל פִּי ה' יִסְעוּ" (במדבר ט, כ), והיה זה על ידי גילוי ענן כבוד ה', כפי שנאמר, "וּבְהֶעֱלֹת הָעָנָן מֵעַל הַמִּשְׁכָּן יִסְעוּ" (שמות מ, לו), ואם כן גם במסע יש כאן הופעת ה', וכך מצינו בפרשת בהעלותך, "וַיְהִי בְּנִסְעֵ הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וַיִּפְּצוּ אֹיְבֵיךָ וַיִּנָּסוּ מִשְׁנֵאֵיךָ מִפְּנֶיךָ" (במדבר י, לה). כלומר המסע הוא מסע כאשר ה' כביכול עומד בראש עם ישראל, והעם מתייחס לכך על ידי תרועה שענינה יחס העם למלכו שמעמידים אותו בראשם.

וישנם שני אופנים לתרועת המלכה לפני ה'

א. נוכחות ה' כאשר ה' מתגלה ונוכח, וכמו כן במקומו ובביתו ששם הוא מקום השראת שכינתו התמידית גם שם יש להריע.

ב. כאשר באים לבוא לפני ה' להתקרב אליו ורוצים את נוכחותו של ה' מריעים לה' שעצם הפניה וההתקרבות לה' והבקשה שה' יופיע היא על ידי התרועה שאם אנו חפצים שה' יופיע עלינו אנו מריעים לו ומתייחסים אליו בצורה הראויה להתייחס אליו כאשר הוא עומד בראשנו מתוך תפילה ובקשה שה' יענה לקריאתנו ויעמוד בראשנו, וזהו התרועה שמצינו בשעת מלחמה כי תבאו מלחמה בארצכם על הצרר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם. וכן מצינו בדברי הימים (דה"ב יג יד). ויפנו יהודה והנה להם המלחמה פנים ואחור ויצעקו לה' והכהנים מחצצרים בחצצרות¹².

כלומר הן כאשר ה' מופיע על ישראל, והן כשישראל באים לפני ה' שמבקשים ורוצים שיעמדו בראשם, בשניהם צריכים לבוא לפניו בתרועה, שזו צורת מלך ועם.

ולאור כל האמור מתבאר שיסוד המועד של ראש השנה שצוה ה' שיום זה יהא מיוחד לעבודת התרועה, שמצות התרועה היא מצוה שנוהגת בזמנים שונים [כמבואר בפרשת החצוצרות],

¹² את עיקר האופן השני שמעתי ממו"ר הגר"מ מינצברג שליט"א שאמר כך: שבנוכחות ה' יש תרועה, ובזמן מלחמה כאשר רוצים ישראל שה' יופיע עליהם מתייחסים לנוכחותו על ידי תרועה ובה מרצים לה' שיופיע עליהם, בזה שמתייחסים אליו כביכול כנוכח עליהם.

ואפשר גם לומר זאת בנוסח אחר קצת, דענין התרועה בעת צרה היא פניה לעליון עלינו שכיון שישראל בעת צרה צועקים בקריאתם לעליון עליהם לאלוהיהם שהוא העליון שיגלה עליונותו עליהם ויתגבר על אויביהם, וגם לפי נוסח זה התרועה היא פניה לעליונותו של ה' עלינו והיא נעשית על ידי התרועה שבה אנו מבטאים שהוא עליון עלינו.

אכן יש יום שהוא מיוחד בפרט לעבודה ומצוה זו, והוא היום הראשון לחודש השביעי, וכאמור על ידי עבודת התרועה נזכרים לפני ה' [ויבואר עוד ענין הזכרון להלן, כמו"כ עדיין יש להבין מדוע התייחד דוקא יום זה של הראשון לחודש השביעי לעבודה זו¹³ וע"ע להלן חלק ב].

מקורות נוספים לביאור גדר התרועה

התבאר לנו שענין התרועה של ראש השנה ושל כלל פרשת החצוצרות הוא אופן של עם לפני מלכו ואלוהיו והתרועה היא לכבוד אלהותו ומלכותו שהוא העליון עלינו והיא צורה של עמידה לפניו דייקא.

והנה מלבד מה שנראה שזהו ענינה של התרועה, הן משום שלא מצינו תרועה לפני מישוהו בתנ"ך אלא בתרועה לפני מלך ועליון [ושאר התרועות שמצינו במשמעויות אחרות אינם תרועה לפני מישוהו], והן משום פסוקים רבים המדברים בענין התרועה לפני ה' שמשמעם שענין התרועה כפי שביארנו, וכן מצד עצם צורת המצוה שנראה מאד שזהו ענינה כעין מלכותא דארעא שמריעים לפני המלך.

עוד יש להביא בזה כמה מקורות:

א. מה שאמרו בגמרא על הפסוק ונזכרתם לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם, שמכאן למדו שבכל מקום שיש זכרונות יש מלכויות עמהם¹⁴. וזהו פשוטו של מקרא שהזכרון נובע מכך שה' הוא אלוקינו, ומכאן משמע שמענינה של התרועה הוא התיחסות למלכותו ולכך מתעורר הנהגת אלקותו ומלכותו עלינו לזכרנו.

ב. בפרשת בלעם נאמר, "ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו" (במדבר כג כא), והאב"ע ספורנו ורבינו בחיי כתבו שהפסוק מדבר על התרועה המלוה את מסע המחנות, ולפי דבריהם מצינו מקרא אחד מפורש על אחת ממצוות החצוצרות שהיא תרועת מלך, כלומר תרועה לכבוד מלכותו, וא"כ מסתבר שיצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו של מצוות התרועה שזה ענינם. ושור"ר בספרי שם שכתב שקאי על תרועת ראש השנה וז"ל הספרי 'אני ה' אלהיכם למה נאמר לפי שהוא אומר דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה אבל מלכות לא שמענו ת"ל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, זה שופר ומלכות, ר' נתן אומר אינו צריך שהרי כבר נאמר ותקעתם בחצוצרות הרי שופר והיו לכם לזכרון זה זכרון אני ה' אלהיכם זה מלכות'. ולפי המ"ד הראשון בספרי מבואר בפסוק זה דתרועת מלך בו שתרועת ראש השנה היא תרועת מלכות.

¹³ וכפי שהקשה הרמב"ן הובאו דבריו לעיל, 'ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל'.

¹⁴ וז"ל הגמרא בראש השנה (לב). 'רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן'.

ג. הובא לעיל שיש לבאר ונמצא כן כבר בדברי הרמב"ן, שאמירת משה בשעת נסיעת הארון, "קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך", היא היתה יחד עם התרועה למסע את המחנות, ומכאן גם מקור לכך שענין התרועה הוא לכבוד ועליונות ה', שמסתבר שהאמירה היא מעין התרועה וענין האמירה הוא קומה ה', כלומר אמירה של עליונות ה' והתגברות כבודו על כל האויבים, כפי שהתבאר בענינה של התרועה שהיא גבורה ועליונות.

ד. הובא לעיל הפסוק בדברי הימים, "והנה עמנו בראש האלהים וכהנינו וחצצרות התרועה להריע עליכם בני ישראל אל תלחמו עם ה' אלהי אבותיכם כי לא תצליחו" ומבואר שצורת העמידה במלחמה שה' עומד בראש, ומשמע שחצוצרות התרועה שייכים לענין זה, וזהו כאמור שהתרועה היא לכבוד ה' העומד בראש.

ענין יום הזכרון

מעתה יפתח לנו פתח בס"ד להבין ענינו של יום הזכרון, שכאמור בתורה נאמר פעם אחת 'יום תרועה', ופעם אחרת 'זכרון תרועה' וחז"ל קראוהו בתפילה 'יום הזכרון'. וקשר הענין ברור ע"פ האמור בפרשת בהעלותך דהתרועה מעוררת את הזכרון לפני ה'¹⁵.

אמנם הא גופא טעם והסבר בעי, מה השייכות בין התרועה לזכרון, ואמנם מצינו בדברי רבותינו קשר זה שהתרועה מעוררת זכרון, וכגון מה שאמרו בגמ' (שבת קלא:), 'מתקיעת שופר דראש השנה ליכא למיגמר שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים'. ואכתי צ"ב כיצד התרועה מעוררת זכרון¹⁶.

אכן להאמור יש לבאר את הדברים, דכיון דענין התרועה הוא ההתייחסות למציאות ה' והנוכחות לפני ה', לכך נזכרים לפני ה'. דענין הזכרון הוא עמידת הדבר לפניו, וכמשל האדם הזוכר את חברו היינו שציורו חי לפניו. ויש דברים שהם שכוחים אע"פ שהם קיימים בעצם בזכרוננו הכללי של האדם, מ"מ אינם עומדים כעת חיים לפני האדם, והזכרון הוא להחיות את הדבר שיעמוד לפניו חי. וכך כביכול בזכרון שה' זוכר היינו שעומדים לפניו וזוכרים, וענין הזכרון כאן הוא זכרון לטובה שעצם הדבר שעומדים לפניו הוא מעורר זכרון וכיון שעומדים לפניו באופן הנכון כעמו וממליכיו ומריעים לעליונותו ומלכותו, לכך מעורר זכרון לטובה.

¹⁵ כאמור: "וְכִי תֵבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הָעָר הָעָר אֶתְכֶם וְהִרְעַתֶּם בַּחֲצֹצֹת וּנְזַפְרֶתֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְכֶם: וְכִיוֹם שִׁמַּחְתֶּם וּבְמִוְעֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חֲדָשְׁכֶם וְתִקְעֶתֶם בַּחֲצֹצֹת עַל עַלְתֵיכֶם וְעַל זָבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:" וכפי שכתב הרמב"ן בפרשת אמור שהובא לעיל.

¹⁶ ונאמרו בזה כמה דרכים בדברי הראשונים והאחרונים, א. האבע"ז בפירוש הראשון [בפרשת החצוצרות] כתב כיון שעשו רצון ה' ותקעו בחצוצרות כפי שצוה נזכרים לטובה, ב. האבע"ז בפירוש השני כתב שהתרועה מזכירה לצעוק אל ה' וכיון שיצעקו ויתפללו אל ה' יזכרו לפניו לטובה וינצחו במלחמה ג. הבכור שור כתב שהתקיעה בחצוצרות מזכירה את הקרבנות שגם בהם תוקעים בחצוצרות ובזכות הקרבנות יזכרו לטובה. ד. במאור האפלה והכתב והקבלה כתבו שע"י התקיעה יחזרו בתשובה לפי שהתקיעה מרעידה ומחרידה לב האנשים ובזכות התשובה יזכרו לטובה וכעין זה כתבו הרמב"ם תענית פ"א ה"ב. ועיין מ"ש בפנים לפי הדרך שהתבארה במאמר זה בס"ד.

והאמת היא שבאופן כללי זכרון של ה' הוא זכרון לטובה כיון שיסוד השפע הוא מהארת פניו כנאמר 'בְּאוֹר פְּנֵי מֶלֶךְ חַיִּים', 'הָאֵר פָּנָיָהּ וְנִשְׁעָה', ויסוד מיעוט השפע הוא הסתר הפנים כמו שנאמר: "וְחָרָה אָפִי בּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וְעֹזְבֵתִים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לְאֹכַל וּמִצָּאָהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל פִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה: וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (דברים לא, יז) וכמבואר בעוד מקומות רבים ולמשל בראשית הבריאה אמר קין, "הֲנִי גֵרֶשֶׁת אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵי אֶסְתִּיר וְהָיִיתִי נֶעַ וְנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה כָּל מִצְאֵי יְהִרְגֵנִי" (בראשית ד, יד).

אכן יש לפעמים שהזכרון הוא זכרון לרעה כמו מנחת קנאות מזכרת עוון, וכן "וְנִתַּתִּי פָנַי בְּאִישׁ הַהוּא" (יחזקאל יד, ח), וכיו"ב אבל על דרך כלל יסוד השפע והארה כאשר האדם נזכר לפני ה', ויסוד הרעה כאשר הוא שכוח מלפני ה'.

וכיון שזהו ענין התרועה לעורר זכרוננו לטובה לפניו, לכך נקרא היום בלשון רבותינו מתקני סדר התפילות והברכות יום הזכרון. וכפי שכתב המהר"ל שהחג שביום הזה הוא משום הזכרון לטובה שנזכרים ישראל¹⁷.

מעור מקומות בתורה שמצינו זכרון לפני ה' מתבאר שהוא על ידי עמידתנו לפניו:

כך מצינו באבני האפוד בפרשת תצוה, וְשִׁמְתָּ אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל כְּתֹפֶת הָאֶפֶד אֲבָנֵי זָכָרֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִשְׂאָה אֶהְרֹן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי ה' עַל שְׁתֵּי כְתָפָיו לְזָכָרֹן: (שמות כח, יב) וְנִשְׂאָה אֶהְרֹן אֶת שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבָבוֹ בְּבָאוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ לְזָכָרֹן לִפְנֵי ה' תָּמִיד: (שם יב)

וכן מצינו בפ' כי תשא בנתינת כסף הכפורים: "וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכֹּפָרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזָכָרֹן לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם" (שמות ל, טז)

וכן בפרשת מטות בנתינת אנשי המלחמה את הזהב ששללו במלחמה לכפר על נפשותיהם לפני ה': "וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת הַזָּהָב מֵאֵת שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמָּאוֹת וַיָּבִיאוּ אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְזָכְרוֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי ה'" (במדבר לא, נד)

ובכל המקומות האלו ענין הזכרון בהעמדת הדבר בפועל לפני ה', כגון אבני האפוד שנשא אהרן את שמותם לפני ה' לזכרון, ויותר מזה נאמר שם וְנִשְׂאָה אֶהְרֹן אֶת שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבָבוֹ בְּבָאוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ לְזָכָרֹן לִפְנֵי ה' תָּמִיד: כלומר הדרך להזכר לפני ה', היא להיות בפועל לפני ה' וכיון שאבני הזכרון הם נמצאות על כתפי אהרן בבואו אל הקודש לפני ה', ושמות בני ישראל חקוקים על האבנים, על ידי זה עם ישראל עומד להיזכר לפני ה'.

וזהו גם ענין כסף הכפורים שעומד לזכרון לפני ה' שהרי כסף הכפורים הוא באהל מועד מקום השכינה. וכן הזהב שהביאו במלחמת מדין הביאו אותו לאהל מועד שיעמוד שם לזכרון שיעלה

¹⁷ וכן ידוע מה שאמרו שהשם שה' נותן לחג הוא על שם עבודת ישראל וישראל נותנים לחג שם לפי גילוי חסד ה' שבחג, וכענין חג המצות שנקרא בתורה ובלשון חז"ל בכל מקום פסח, על אשר פסח ה'. וכן בתרועה נקרא יום תרועה על שם עבודת ישראל ובפי חז"ל מתקני סדר התפילות יום הזכרון, היינו על שם שזכרנו לטובה.

זכרונם לפנינו לטובה שהרי הוא במקום השראת שכינתו. וכן נאמר בזכריה, וְהָעֶטְרָת תִּהְיֶה לְחֶלֶם וּלְטוֹבָיָה וְלִידְעָיָה וּלְחָן בֶּן צִפְנְיָה לְזִכְרוֹן בְּהִיכַל ה' (ו, יד)

כל מקום שנאמר בו זכרון ביחס לה' היינו העמדת הדבר לפני ה' ובהיכל ה' ובוזה עומד לזכרון לפני ה', ולפי זה נמי יום הזכרון וענין התרועה הוא בעצם עמידת ישראל לפני ה' [ועיין בהערה¹⁸ שגם בכל מקום שמצינו ציווי על ישראל לעשות דברים לזכרון הוא על ידי שהדבר עומד לפניהם].

ובזה יאיר לנו אור חדש ונפלא בדברי הגמרא (ראש השנה כו.) על השופר דשופר של פרה אינו כשר, ומבואר בגמ' הטעם דאין קטיגור נעשה סנגור דמזכיר את חטא העגל, ואף שקפידא זו היא רק בפנים שלכך דוקא כה"ג ביוה"כ כאשר נכנס לקדש הקדשים אינו נכנס בבגדי זהב שמזכיר את חטא העגל, ועל זה מתרצת הגמ', 'כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי'.

יום הדין

ונמסר לנו בתורה שבע"פ שיום זה דראש השנה הוא יום הדין שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, כאמור מראשית השנה עד אחרית השנה. ויש להבין מה שייכותו של יום הדין שנמסר בתורה שבע"פ ליום תרועה ויום הזכרון שנאמר בפירוש בכתוב.

וי"ל בס"ד בכמה דרכים.

ראשית יש לומר דכיון שיום זה מיוחד לתרועה ולזכרון, מכך אנו למדים וסימן הוא, שביום הזה יש צורך גדול להיזכר לפנינו לטובה, והיינו משום שהוא יום הדין דמראשית השנה נאמר מה יהא בסופה. וזה היום שבו ה' זוכר את כל המפעל וכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, ולכך ברוב רחמיו נתן לנו ה' את האפשרות להיזכר לפנינו לטובה על ידי קיום מצות התרועה, אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון.

ועוד יש לומר שכיון שיום זה מיוחד לנושא של זכרוננו לפני ה' לכך נזכרים כולם, והדין נובע מחמת הזכרון, וכפי שמצינו במנחת סוטה שהיא מנחת מזכרת עון, והפירוש בזה שכיון שהיא מזכרת לפני ה' על ידי מנחתה אם היא חוטאת הרי המנחה מזכרת עון¹⁹, ולכך ביום שמיוחד לנושא של זכרון שה' זוכר את כל המפעל, מי שעומד בצורה הנכונה הרי נזכר לטובה, ומי שאינו עומד בצורה נכונה הרי נעשה מכך מזכרת עון.

¹⁸ וכן במקומות שנאמר לעשות מעשים וכיו"ב לזכרון של האדם, וזוהי הכונה להעמיד את הדבר נוכח האדם שלא ישכח ממנו, ולמשל מה שנאמר על תפילין, והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך. נצטוו האדם להניח הפרשיות לזכרון בין עיניו כדי שהדבר לא יהא שכוח ממנו אלא יעמוד לפניו למען תהיה תורת ה' בפיו. וכן בפרשת קרח ויקח אלעזר הכהן את מחתות הנחשת אשר הקריבו השרפים וירקעום צפוי למזבח: זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה' ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו:

¹⁹ כך שמעתי לבאר, ופשוט הוא. ופירשו חז"ל שאם אינה חוטאת הרי הא נשכרת ויש לפרש שאז הוא מזכיר זכרונה לטובה, ואם לא ילדה הרי היא נפקדת, [וכן מצינו שבעת הזכרון נפקדו אמותינו בראש השנה].

[ויש להוסיף עוד אולי שכשם שיום הכיפורים הוא היום בו ה' כביכול מזדמן אלינו לקבל תשובתינו ומזמן אותנו אליו להתכפר לפניו. ולכך כמוש"כ הרמב"ם יש חיוב ביום זה לחזור בתשובה ולהתוודות ומי שאינו חוזר בתשובה זוהי תביעה גדולה עליו שהרי זהו היום המזומן לכך. כך יום ראש השנה שהוא היום בו ה' מזדמן אלינו שנזכר לפניו לטובה, ומצוונו לפעול פעולה להזכר לפניו, זה עצמו גורם דין דהרי זהו היום שבו ה' רוצה לזכור אותנו לטובה, ואם ח"ו לא עושים כן עדיין נזכרים אבל לא באופן הרצוי והטוב].

צורת עבודת התרועה ועבודת ר"ה למעשה

לאור האמור נמצא שהעבודה למעשה לכאורה היא, העמידה לפניו לחזור להיות עומדים לפני ה' בקבלת מלכותו בתרועה לפניו, להיות בבחינת יודעי תרועה שבאור פניך יהלכון. ולהאמור יש כמה וכמה אופנים וצורות שיתכנו בעבודת התרועה, ונזכיר כמה:

א. כפי הצורה היותר רווחת של תרועה כהמלכה להמליך את השי"ת לבטא שהוא העליון עלינו ומלכינו ועומד בראשנו.

ב. דגש חשוב נוסף הוא ההרגשה שמעמד התרועה הוא לפני ה' - שעל ידי התרועה אנו נמצאים לפני ה', וזה גם מעורר לתשובה שכיון שנמצא לפני ה' צריך לעמוד באופן הראוי לפני ה', שכאשר עומדים לפניו רצוננו להיזכר לטובה לפניו, וגם בכל פירוש של תרועה שנאמר יש משמעות הרבה יותר גדולה לידיעה שכל זה נעשה לפני ה', ולמשל כאשר הכונה בתרועה היא לכבוד מלכות אינו דומה תרועת לכבוד המלך בעלמא לתרועה לכבוד המלך כאשר המלך נמצא ומריעים לפניו.

ג. אפשר לכוון בתרועה מה שמצינו בהרבה מקומות שהם תרועות של שמחה לפני ה' - שמחה בה' אלו קינו.

ד. וכן יתכן לכוון בתרועה על דרך 'כי תבאו מלחמה בארצכם' שמריעים לעליונותו של המלך שהוא עומד בראשנו והוא יושיענו.

ה. וכן אפשר לכוון לתפילה וזעקה לפני ה' שגם זהו הוא ממשמעות התורה שמריעים לעליון עלינו שיושיענו ויאזין לתרועתנו ברחמים [ועיין לשון רש"י ר"ה כו ע"ב הלכך, בראש השנה לתפלה, ולהזכיר עקידת יצחק בא, בעיני כפופין]. וזה או באופן שיושיענו וידוננו ברחמים ביום הדין, או כזעקה של תשובה ותפילה וישמע תשובתנו.

ועי"ז נזכה בעז"ה להיזכר לפניו לטובה. ולהיות מבני היכלו העומדים לפניו ומבני מלכותו ונושע בתשועת עולמים.

ענין זכירת הברית

עסק גדול מצינו בתפילות היום מענין זכירת הברית ובפרט בתפילת זכרונות, בסיום ברכה זכרונות חותמים בא"י זוכר הברית, וכן בסדר התפילות מזכירים את הברית, כמו"כ מזכירים רבות בתפילה את הענין של זכירת זכות אבות וברית אבות, ואמרו חז"ל דהטעם שתוקעים בשופר של איל הוא כדי לזכור עקידת יצחק. והנה כאמור הזכרון הוא עיצומו של יום שעל זה

הוקבע החג על הזכרון לטובה כמוש"כ המהר"ל, וכמו שתקנו חז"ל מסדרי התפילות יום הזכרון, אמנם עדיין יש להבין במה נתייחד בדוקא ענין זכירת הברית.

ונראה בביאור הענין, דעיקר ענין הברית שה' יהא לנו לאלוקים ואנו נהיה לעם, כאמור אצל אברהם "וַהֲקַמְתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ" (בראשית יז, ז) ועוד פסוקים מענין זה בברית שכרת ה' עם האבות.

ונציין עוד מקום אחד בפרשת יתרו בהקדמה למתן תורה, "וַעֲתָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֶגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכֶּת כְּהִנָּם וְגוֹי קָדוֹשׁ אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות יט, ה-ו).

ונמצא שזהו התוכן הכללי של הברית - שמצד ה' הוא יהא לנו לאלוקים ואנו מצדנו נהיה לו לעם ממליכיו שומעים בקולו וכו'. ובזה מובן שזהו הענין המבוקש זכירת הברית היינו זכירת היחס המיוחד של ה' אלינו כעמו שהוא אלוקינו, ולכך זוכר אותנו לטובה, דכיון שה' הוא אלוקינו הוא מושיענו.

אמנם יש בדבר עומק נוסף, דענין ברית כפי שביארו הוא קשר של קיימא בל ינתק, קשר עמוק של ברית. וכאשר רוצים לעורר את זכירת הברית על האדם לעורר והעמיק בקרבנו את הנקודה הפנימית של הברית ובשייכותו לברית, ועי"ז יזכר לטובה שתתעורר האהבה כנגדו. וזהו מענין התרועה (כמו שהאריכו בספרים) הצעקה הפנימית ללא אומר ודברים המבטאת את קבלת מלכותו עלינו מעומק לבנו והתעוררות הלב לקבלת מלכותו בכל לב ונפש מעצם פנימיות הנפש, ועי"ז מתעורר כנגד הצד השני של הברית, "כִּי ה' שִׁפְטָנוּ ה' מַחְקְקָנוּ ה' מִלְכָּנוּ הוּא יוֹשִׁיעֵנו" (ישעיה לג, כב)

עוד עומק יש בזה ע"פ האמור דכיון דיום זה מיוחד הוא לזכרון וזהו מסגולת היום שנזכר לפניו, הרי אנו רוצים להיזכר לפניו באופן המעולה ביותר, והצורה המעולה ביותר להיזכר לפני ה' היא בצורה של בני הברית, שאם מצד מעשינו הרי אנו יודעים מיעוט מעשינו ואם מצד זכויות אחרות שלנו מי יצדק לפניך, אבל הזכרון של בני ברית הוא הזכרון הטוב ביותר שאנו יכולים להיזכר לפניו ולכך אנו מזכירים את הברית שהרי בקשתנו זכרנו בזכרון טוב לפניך והזכרון הטוב ביותר הוא זכרון הברית שזהו השורש שלנו וזהו חזקנו ותקפנו הברית אשר לא תמוט, וכאשר אנו מבקשים להזכר לטובה מבקשים לזכור באופן המעולה ביותר שנזכר לפניו שאנו בני ברית על ידי ברית האבות להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

אך בחמשה עשר

סוכה על גבי סוכה

אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. מלבד שבת ה' ומלבד מתנותיכם ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבתיכם אשר תתנו לה'. אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספקכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה חקת עולם לדוריכם בחדש השביעי תחגו אתו. בשפת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בשפת. למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם (ויקרא כג, לט-מג).

נודע הקושי שאחר שצוינו למעלה לעשות "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסכות שבעת ימים לה'" (שם, לד) ולסופם "ביום השמיני מקרא קדש" (לו), וכבר הוזכרו קרבנותיהם, ואחר הסיכום "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו" (לו), שב הכתוב לצוות על חגיגת שמונה הימים, עם לקיחת ארבעה המינים ושיבה בסוכה משך שבעה.

בדרך דומה נכפל הציווי אודות חג הסוכות בפרשת המועדים שבספר דברים. נאמר תחילה,

"חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספק מרגנך ומיקבך. ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" (דברים טז, יג-יד).

"ושמחת וגו'" הוא סיום מתבקש לעניין חג הסוכות, מקביל אל האמור למעלה לסיום ענייני חג המצות וחג השבועות המצומדים משני קצות "שבעות חקות קציר" (ירמיה ה, כד), "ושמחת לפני ה' אלהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך וגו'" (דברים טז, יא). אלא שאחר חובת השמחה ושימוח אחרים בחג הסוכות חוזר הכתוב ומצווה שנית,

"שבעת ימים תחג לה' אלהיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכה ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אך שמח" (שם, טז).

חג כפול

מסתבר שלחג הסוכות מהות כפולה. הוא מיוחד לאסיף, אחד משלשה הפרקים העיקריים במחזור החקלאי השנתי, כמו שחג המצות מיוחד לאביב הדגן וחג השבועות מיוחד לקציר. אבל הוא עומד לעצמו גם לשמחה והודיה על הטובה השופעת עלינו כל השנה, על "כִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ". ואין שמחה זו ראויה יותר מאשר "בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ" שהוא תשלום כל המעשים ותגבורת כל הברכות.

"חג הסוכות" בהופעתו הראשונה בפרשות 'אמור' ו'ראה' הוא אפוא רגל שלישי מצטרף אל חגי המצות והשבועות. ואילו "חג ה' שְׁבַעַת יָמִים", הנעדר שם ייחודי ושכל הגדרתו הוא "שְׁבַעַת יָמִים" אשר "תִּחַג לָהּ אֱלֹהֶיךָ", הוא השמחה הנוספת הכללית המתקיימת בו זמנית עם מועד חג הסוכות. לפיכך הבדילום המקראות.

אם תמצי לומר, חג הסוכות סוגר את סדר הרגלים הפותח בחג המצות, אבל גם את סדר מועדי החודש השביעי. אחר היראה והדין והכפרה "אֶחָת בִּשְׁנָה" (ויקרא טז, לד) תבוא אהבה ושמחה "שְׁבַעַת יָמִים בִּשְׁנָה", אלו ואלו בעבור כל השנה. וכמו שהרענו "תְּרוּעַת מֶלֶךְ" בשופרות (במדבר כג, כא) מִפְּחַד "הַצֵּר הַצָּרֹר אֶתְכֶם" (במדבר י, ט), משטיננו ה"יורד ומתעה ועולה ומרגיז" (בבא בתרא טז, א), כן נריע ונהלל למלכנו "בְּיוֹם שְׁמֹחֲתְכֶם" (במדבר שם, י). לפיכך "חג הסוכות" מתוארך בפשטות "בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה", שכן הוא מועד לעצמו כחג המצות "בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ [הראשון] הַזֶּה" (ויקרא כג, ו), בעוד "חג ה' שְׁבַעַת יָמִים" חל "אֶךָ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי", לשרשרו אל "יוֹם הַכִּפּוּרִים" הבא "אֶךָ בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה", (שם, כז), ואשר אף הוא משורשר אל "שְׁבַתוֹן זָכְרוֹן תְּרוּעָה" "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ" (כד). "אֶךָ" משמע 'אכן' או 'אמנם' (כמו 'אֶךָ עֲצָמִי וּבְשָׁרִי אָתָּה' בבראשית כט, יד; "אֶךָ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הוּא" במלכים א כב, לב; ועוד), כי אחר המשפט צפויה סליחה אחוזה בעקבו, ושמחה בעקבות שניהם.

ובפרשת המוספים בספר במדבר, תחת אשר שאר המועדים נקראים שם בשמותיהם או מתוארים במיוחד להם – "יוֹם הַשְּׁבֹת" (כח, ט); "רֵאשִׁי חֹדְשֵׁיכֶם" (שם, יא); "פֶּסַח לָהּ"; "חג שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת יֶאֱכַל"; "יוֹם הַבִּכּוּרִים" (כו); "יוֹם תְּרוּעָה" (כט, א); "מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם" (שם, ז) – בא האחרון למועדי תשרי בתיאור הסתמי "חג לָהּ שְׁבַעַת יָמִים" (יב). כי כאמור מלבד היותו אחד הרגלים בפרקו המסוים, הוא גם שבוע לעצמו חטוב מן הזמן מקודש לָהּ הדורש אותנו תמיד "מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים יא, יב). לפיכך יצא חלקית מכלל אותם "מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" שתוכנם וקרבנם הוא "דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". ולפיכך נקרא "חג" סתם בלשון הכתוב (מלכים א ח, סה; יחזקאל מה, כה; נחמיה ח, יד; ועוד) ובלשון חכמינו (כגון במשנה ראש השנה טז, א).

השניות של חג הסוכות רמוזה אף באזכורו הקצר בספר שמות כ"חג הָאָסֵף בְּצֵאת הַשָּׁנָה" (שמות כג, טז) "וְחַג הָאָסִיף תְּקִיפַת הַשָּׁנָה" (שם לד, כב), לומר שהוא בא אמנם על האסיף במסוים אבל גם כחותם גלגל השנה כולו. ומי יודע אם לא משום כך מוספו של סוכות כפול, שבשאר מועדים ובראשי חדשים מקריבים "כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה שְׁבַעָה תָּמִימִם" (במדבר כח, יא, ועוד), ואילו בכל יום

מימי הסוכות "כְּבָשִׁים בְּנֵי שָׁנָה אֲרֻבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם". אבל היום השמיני אינו בכלל "חג הסוכות שבִּעֵת יָמִים לָהּ" או "חג ה' שְׁבַעַת יָמִים", אלא עצרת ומנעול לאיזה חג שקדמו, ועצירה אחת עולה לכאן ולכאן. לכן כבשיו שבעה בלבד.

לקיחת ארבעה המינים לשמחת שבעה הימים

לקיחת המינים "בְּיוֹם הָרֵאשׁוֹן" שייכת אל חג "שְׁבַעַת יָמִים" ולא לרגל עונת האסיף, ולכן היא מופיעה רק בהצעה החוזרת של חיוּבֵי "חֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי". שהרי אף אחד מן המינים אינו פרי מן הנאספים יחד. שלשה מהם כלל אינם פירות אלא פארות. ואפילו הפרי היחיד שביניהם הוא דווקא זה "שדר באילנו משנה לשנה" (סוכה לה, א). אף הוא כעין ענף או זכר לו, "שטעם עצו ופריו שווה (שם), והכתוב כינהו "פְּרִי עֵץ הָדָר" (ויקרא פרק כג, מ). הלכיהה אינה שייכת אפוא לעת מעתות השנה, אלא היא שמחה כללית בה' ובארץ הטובה אשר נתן לנו, פריחתה ופוריותה ויפעת נופיה.

טעם כפול לישיבת סוכה

"חג הסוכות" נקרא כך בלי הנמקה בויקרא כג, לד, עוד בטרם נפנה הכתוב לצוות על הישיבה בסוכות, להלן שם, מב. (אצל "חג המצות" בא הנימוק, "שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ", רצוף מיד לקריאת השם, בויקרא שם, ו, ובלאו הכי כבר קדם הציווי לאכול מצות, בשמות פרקים יב-יג.) בפשטות "חג האסיף" הוא גם "חג הסוכות" משום סוכות הכרם המוקמות בשעת הקטיף והאסיף, מחסה לשומרים את היבול מגניבה (ראה ישעיה א, ח). "חג הסוכות תַּעֲשֶׂה לָּךְ שְׁבַעַת יָמִים בְּאֶסְפֶּךָ מִגִּרְנֶךָ וּמִקִּבֶּךָ", בסוכה עשויה מ"פסולת גורן ויקב" (סוכה יב, א), להתעכב אחר האסיף במקום גידולו לשמוח ולהיזכר בברכת ה'. זו היא ישיבת סוכה של חג האסיף.

אבל "חג ה' שְׁבַעַת יָמִים" אינו זקוק לאסיף, ולו נועדות סוכות אחרות, בהן יֵשְׁבוּ "כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל", אפילו האמידים שאין דרכם ללקט בידי עצמם את תנובות שדותיהם, כל שכן להשתכר ללקט או לשמור את של אחרים. ומטעם שיכול להיות תקף כל ימות השנה, "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". מִצְאָנוּ הַקֵּב "בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתַהוֹ יֵלֵל יִשְׁמָן, יִסְבְּבֵנָהוּ יְבוֹנְנֵהוּ יִצְרְנֵהוּ פְּאִישׁוֹן עֵינָו" (דברים לב, י), והוא יתברך זוכר לנו "חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֲהַבַת כְּלוּלְתֶּיךָ לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה" (ירמיה ב, ב). אולם משהרכיבנו "עַל בְּמִתִּי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי" (דברים לב, יג), "בְּשִׁבְתָּנוּ עַל סִיר הַבָּשָׂר" (שמות טז, ג) ב"בְּתִים מְלֵאִים כָּל טוֹב" (דברים ו, יא), עלולים היינו לשכוח חס ושלום "אֶת ה' אֲשֶׁר הוֹצִיאָךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים" (שם, יב; השווה נחמיה ט, כה). לכן גם היום כבימים ההם "אֲחֲרֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם תֵּלַכוּ" (דברים יג, ה), "לִכְהָ דוֹדֵי נִצָּא הַשָּׂדֶה נְלִינָה בַּכְּפָרִים" (שיר השירים ז, יב; הוראתה היסודית של המילה "כְּפָרִים" היא 'כִּסּוּיִים', ונראה שהיא שימשה בראשונה למבנים ארעיים שמחוץ לעיר "כְּסָכָה בְּכָרִם" של ישעיה א, ח).

תשלומי חג הסוכות

"וַיַּעַשׂ יִרְבְּעָם חָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ כַּחַג אֲשֶׁר בִּיהוּדָה... בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר בָּדָא מְלִבּוֹ" (מלכים א יב, לב-לג). חגי המצות והשבועות לא ניתנו להיעתק מזמניהם אפילו בפקודת מלך מרשיע, כי מי יחגוג את האביב שלא באביב או את הקציר שלא בקציר. אבל חג "שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה" יתכן כל שבוע מהשנה, אם רק יפשע השליט לקבוע אותו שלא כדת הבוחר בדוד.

ובספר חשמונאים ב' (פרק י), בתרגום מן היוונית בתיווך האנגלית: "ויחוגו שמונה ימים בשמחה (היינו ימי חג החנוכה הראשון מ-כ"ה בכסליו ואילך) מעין חג הסוכות, בזכרם כי מקודם (בשנות הרדיפה והמלחמה) עבר עליהם חג הסוכות בהרים ובמערות כחיות השדה. לכן הם לקחו עתה ענפי עץ עבות וערבי נחל וכפות תמרים להודות למי שהצליח בידם לטהר את מכונו." אף שמקודם ביטלו לאונסס גם את חגי המצות והשבועות, לאלה לא היו תשלומים משעבר זמנם. אבל סמכו בַּעֲנִיָּים לעשות תמורה על כל פנים ל"חג ה' שִׁבְעַת יָמִים".

שער שני

ספר בראשית



שלוש הערות על תרגום אונקלוס לפרשת בראשית

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצֶלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם (בראשית א, כז).

אונקלוס: וברא ה' ית אדם בצלמיה בצלם אלהים ברא יתיה דכר ונקבא ברא יתהון.

פה ובכל מקום שמורה "הָאָדָם" על האיש הקדמון, כלומר מכאן ועד בראשית ד, א, מתרגם אונקלוס 'אדם' כשמו, בניגוד למקומות שנקראו האנושות "הָאָדָם", מבראשת ו, א, ואילך, שבהם הוא מתרגם 'אנשא' בארמית. אף תרגומו של "נַעֲשֶׂה אָדָם" (שם א, כו), בלא ה"ה הידיעה, הוא 'נעביד אנשא'.

נאמר, "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאָם וַיִּבְרָךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם" (בראשית ה, ב). מפרשים רבים מזמן המדרש ואילך הניחו שה"אָדָם" נקרא בשמו מפני שנוצר "מִן הָאָדָמָה" (בראשית ב, ז). אך הגזרון הזה אינו מפורש בכתוב, ואמנם גם את "כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם" צר "ה' אלוקים מן האדמה" (שם ב, יט), ואפילו את העצים הצמיח "ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה" (שם ט).

שמה 'אָדָם' משמעו 'עצב' (וקרוב לו באותיות מתחלפות), צורת משנה כמעט של 'דמות'. לצורות כינויים שונים תלויים בדרך עשייתם: 'פסל' פוסלים; 'מסכה' נוסכים ממתכת יצוקה; ו'צורה' צרים, כלומר דוחקים ומצירים 'אָדָמָה', טיט היוצרים, עד שיקבל תבנית מבוקשת. כך 'עצב' מעצבים, לשון 'טפח עצב' כוץ ומכונס, ו'עצם' מעצימים כ"עֲצֵם עֵינָיו" (ישעיה לג, טו), אף הם מטיט. כמוהם, 'אדם' או 'דמות' מאדמים, מלשון "וַיִּדֹם אֱהֲרֹן" (ויקרא י, ג), נתקמץ וסגר פיו כעין 'צום'. יכולנו לשער שיותר מש'אָדָם' קרוא על שם 'אָדָמָה', 'אָדָמָה' קרואה על שם 'אדם' או דמות. שכן הוראתה היסודית של 'אָדָמָה' היא טיט היוצרים ולא סתם עפר, ומשם נפצה משמעה על פני כל הארץ. והנה נקראו כל חמשת ערי הכיכר על שם מלאכת הטיט והקדרות שרווחה בהן: 'סֹדֶם' כמו "עֲמֶק הַשְּׂדִיִּים" (בראשית יד, ג); 'עֲמֹרָה' מן "בְּאֶרֶת בְּאֶרֶת חֲמֹר", בחילוף חית ב-עי"ן; 'צְבוֹיִם', לשון 'צב' שהיא סגירה ודחיקה, עם הסופית 'ים' השכיחה בשמות מקומות (ירושלים, אפרים, מצרים); 'צֶעֱר' כמו מצער ודחק; ו'אָדָמָה' – היא הטיט.

ונאמר, "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצֶלְמוֹנוֹ כְּדִמוֹתֵנוּ" (שם א, כו). יש לדקדק איך כבר קראו "אָדָם" משעלה במחשבה, הרי ייאמר להלן, "וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם", משנבראו. ועוד, אם "אָדָם" הוא מעיקרו שם המין, מהו "אָדָם בְּצֶלְמוֹנוֹ כְּדִמוֹתֵנוּ", וכי יש אדם שאינו בצלמו ובדמותו? הלא אלה התכונות המגדירות את האדם והמזקיקות לו שם לעצמו. לסבר האוזן, האם ניתן להיאמר, 'נעשה פיל בעל חדק ארוך ושנהבים ורגליים עמודיות וגוף מסורבל'? אלא, משמע הכתוב הוא 'נַעֲשֶׂה צוּרָה בְּצֶלְמוֹנוֹ כְּדִמוֹתֵנוּ'. לכן מיודע "הָאָדָם" בסמוך, "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצֶלְמוֹ" (שם כז), לומר שאת אותה צורה שחשב לעשות אכן ברא בצלמו. ולבסוף

"וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם", דמות, והחיל את השם על המין כולו, "כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (ט, ו) וכל איש מן המין הוא דמות.

כך ייושב גם הייתור לכאורה של "מִן הָאָדָמָה", בכתוב, "וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָ מִן הָאָדָמָה" (ב, ז). הוראת "עֶפְרָ מִן הָאָדָמָה" היא עפר מסוג טיט היוצרים, הראוי ליצור ממנו צורה. כאן הוצרך הכתוב להזכיר "עֶפְרָ", שלא בכתוב, "וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וגו'" (שם, יט), להטעים את שייאמר למטה, "כִּי עֶפְרָ אֶתָּה וְאֶל עֶפְרָ תָשׁוּב" (ג, יט). ושם, אף שכבר נאמר באותו פסוק, "עַד שׁוֹבֶכָה אֶל הָאָדָמָה", הוכרח לחזור ולהדגיש שישוב "אֶל עֶפְרָ". שכן ל"אָדָמָה" שתי הוראות, אחת מצומצמת, של טיט יוצרים, ושנייה רחבה, של שטח הארץ, ואילו סתם רגבי ארץ וחולות תלושים לא ייקראו אלא "עֶפְרָ". יעבוד האדם את האדמה הארורה בעיצבון ובזיעת אפו, ולסופו 'ישוב' (יחזור) אליה להיקבר בתוכה, וגופו יירקב ו'ישוב' (ייהפך) פירורי עפר.

ובאיכה ד, ז, "זָכוּ נְזִירֵי מִשְׁלֵג, צָחוּ מִחֶלֶב; אָדָמוּ עֵצִים מִפְּנִינִים, סִפִּיר גִּזְרֵתָם". נתקשו המפרשים כיצד "אָדָמוּ עֵצִים מִפְּנִינִים", הלא עצם אינה אדומה (ובלאו הכי אין מום מכוער כעצם מגולה, אלא שלכן פירש רש"י על אתר ובשמות כד, י, ש"עֵצִים" היא מראה), והפנינים המוכרות לנו אינן אדומות. ובראש הפסוק כבר השתבחו "נְזִירֵי" בלובן ולא באדמימות, וגם תחילת הפסוק שאחריו, "חֲשֹׁךְ מִשְׁחֹר תִּתְּאָרָם" (איכה ד, ח), מנגידה אל לובן ולא אל אדמימות. (אמנם נאמר בשיר השירים ה, י, "דוֹדֵי צָח וְאָדָם", אך שם בהמשך תואר הדוד בגווני שונים לאבריו השונים, ואולי הוא צח היכן שראוי וגם אדום היכן שראוי. ואילו באיכה משמע ש"זָכוּ נְזִירֵי מִשְׁלֵג" כל כולם, ועם זאת "אָדָמוּ עֵצִים" כל כולם.) אך שמא "אָדָמוּ" אינו מתאר גוון אלא משמעו 'עוצבו', כלומר נבנו מעצמות חטובות מפנינים, כעניין "סִפִּיר גִּזְרֵתָם".

"הָאָדָם" הוא אפוא 'הדמות'. כך הוא נקרא כל עוד היה יחיד במינו, והשם היה פרטי לו, עד שנולדו אחרים וחדל היידוע, אז הוחל להיקרא בשם 'אָדָם' סתם (ראה בראשית ד, כה). אונקלוס ביקש לתרגם את "הָאָדָם" כשם האיש, ולא יכול לתרגם 'אנשא', אשר לא היה שמו מעולם ושאין לו משמע של 'דמות' בארמית. מאידך גם לא יכול להעתיק "הָאָדָם" בכתבו, כמנהגו בשאר שמות, כי כבר נשתנה השם ואין קורא לאדם הקדמון "הָאָדָם". לפיכך נאלץ לתרגם "אָדָם", כשמו היום וקרוב לשמו בעבר, ועם משמעות זהה. את דוגמתו לקח אונקלוס מן הכתוב עצמו, לפיו קרא אלוקים "אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָה", אף שלמעשה מיום היבראו ועד לידת בניו ("וְהָאָדָם יָדַע אֶת חֲוָה אִשְׁתּוֹ", בראשית ד, א) לא נקרא אלא "הָאָדָם". אבל היינו "אָדָם" היינו "הָאָדָם", ובבואו לקבוע את שמו נוקט הכתוב בצורת השם המוכרת לנו ולדורות עולם.



וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָ מִן הָאָדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפּוֹ נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה (בראשית ב, ז).

אונקלוס: וברא ה' אלהים ית אדם עפרא מן ארעא ונפח באפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא.

מגמת התרגום היא למצוא את מותר האדם, הקרוא כאן "נֶפֶשׁ חַיָּה", מן הבהמה, אשר אף היא קרואה למעלה "נֶפֶשׁ חַיָּה" (א, כד). לכן תירגם שם "נפשא חיתא" וכאן "רוח ממללא". אך היסוד

לתרגום הוא בהתחלפות השכיחה של אות ו' עם יו"ד, כבהופעות הצמודות של צורות השם "מְחִיטָאֵל וּמְחִיטָאֵל" (ד, יח). נאמר להלן, "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה", ב-ו"ו, "כִּי הוּא הָיְתָה אִם כָּל חַי" (ג, כ), כאילו נקראה 'חַוָּה' ב-יו"ד (ראה רש"י וראב"ע על אתר). כאן, מאידך, "נֶפֶשׁ חַוָּה" היא 'נֶפֶשׁ חַוָּה'. את המילה 'חווה' פירש אונקלוס - מדברת, מלשון "יום ליום יביע אִמֶּר וְלִילָה לְלִילָה יִחַוָּה דָּעַת" (תהלים יט, ג), וכל היגד במקרא הוא חיווי בתרגום.

יוער שלאונקלוס "נֶפֶשׁ חַוָּה" אינו למעשה תואר לאדם אלא לנשמת החיים שהופחה באפיו, כאילו נאמר 'בָּאָדָם'. הנשמה מאת ה' נהייתה באדם רוח מדברת. לכן כתב 'והות' בלשון נקבה, מוסבת על "נִשְׁמָת" ולא על "הָאָדָם"; ולכן כתב "באדם" ב-בי"ת. וביתר ביאור במיוחד ליונתן: "וְהִנֵּה נִשְׁמָתָא בְּגוּפָא דָּאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא לְאַנְהָרוֹת עֵינֵינִי וּלְמַצְתוֹת אוֹדְנִי".



וְשֵׁם אָחִיו יוֹבֵל הוּא הָיָה אָבִי כָּל תַּפְשׁ כְּנֹזֶר וְעוֹגֵב (בראשית ד, כא).

אונקלוס: ושום אחוהי יובל הוא הוה רבהון דכל דמנן (דמנגן) על פום נבלא ידעי זמר כנרא ואבובא.

במקרא כאן שני כלים, "כְּנֹזֶר וְעוֹגֵב", אבל אונקלוס הוסיף שלישי, "נבלא", ואף נתן לו מפעילים משלו, "דמנן" או "דמנגן" בתלוי בנוסחאות שונות, נוספים על "ידעי זמר" המשותפים ל"כנרא ואבובא". בעל 'נתינה לגר' משער שלפנינו שיבוש של הרכבת שתי נוסחאות, האחד "ידעי זמר כנרא ואבובא", ושני שהיה במקורו 'דמנגן על פום נבלא ואבובא', כאשר "נבלא" הוא תרגום של כְּנֹזֶר. אך סברתו אינה נתמכת בכתבי יד ידועים, והיא רחוקה מפני שתרגומו של כְּנֹזֶר אינו 'נבלא' אלא 'כנרא' ביחיד או 'כנרין' בריבוי, כבאונקלוס להלן לא, כז, וביונתן בכל מקום. ואכן רגיל הכתוב למנות "נֶבֶל וְכְנֹזֶר" כל אחד לעצמו, כשני כלים שונים (בשמואל א' ה, ועוד, וכן במשנה ערכין יג, ב; ראה בהמשך). ועוד, כינור הוא כלי מיתרים, ואם הוא "כְּנֹזֶר" הוא 'נבלא' מהו אפוא "פום נבלא", הרי אין לו פה או פיה.

נראה בעליל ש"נבלא", היינו נֶבֶל, הושחל כאן לדרוש את שמו של "יוֹבֵל", בעל הנבל, בדרוש קרוב אל כוונת הכתוב הפשוטה. "נֶבֶל" אחיו "הָיָה אָבִי יֵשׁב אֶהֱל" (ד, כ), מיטלטל ונודד, "וּמִקְנָה" לו **להוביל** עמו. או שנקרא על שם צאנו, כמו בוקר משום בקרו, כי "בערביא קורין לאימרא יובלא" (ירושלמי ברכות ט, א; ובבבלי ראש השנה כו, א, העיד רבי עקיבא שבערביא אֵיל היה נקרא יובלא). בדומה, "הֶבֶל" היה "רֵעָה צֶאֱן" (ד, ב). "תוֹבֵל קֵין" היה "לִטֵּשׁ", שוחק ומשייף ומשפּשֵׁף, כלומר מבלה, לשון "לא בָּלוּ שְׁלֹמֹתֵיכֶם מֵעֲלִיכֶם וְנִעְלָה לֹא בָלְתָה מֵעַל רִגְלָהּ" (דברים כט, ד).

אין ספק ש"דמנן (דמנגן) על פום נבלא" הם "הַפְּרָטִים עַל פִּי הַנֶּבֶל", בעמוס ו, ה, ואכן חופף הביטוי באונקלוס אות באות עם תרגום יונתן שם. המפרשים לעמוס התחבטו מאי משמע "הַפְּרָטִים" ומאי משמע "עַל פִּי הַנֶּבֶל". רש"י וראב"ע הבינו שמדובר במשוררים פיוטים בפה, והם "פְּרָטִים", חותכים וקוצבים ליחידות ('בפרוטרוט'), את צלעות השיר "עַל פִּי" הנעימה המנוגנת בנבל. מעין זה הציע רד"ק בפירושו הראשון. עוד מפרש רד"ק שהמנגנים "פְּרָטִים"

במיתרים, מרטיטים כל מיתר לבדו להפיק את התו המיוחד לו, "על פי" הניגון הראוי להתנגן בנבל. אף אחד מן הפירושים אינו מתאים ללשון התרגום.

והנה פירושו השני של רד"ק מושתת על דעתו שנבל הוא כלי מיתרים. אבל רש"י מפרש בערכין יג, ב, ד"ה דנפיש ש"נבל עשוי כמפוח של נפחים ומוציא קול על ידי רוח", תיאור המזכיר חמת חלילים, שגופו נאד נפוח גמיש, כמו "נִבֵּל יֵין" (שמואל א י, ג); השווה רבנו גרשום לערכין שם. ובפירושו לתהלים לג, ב, על "בְּנִבֵּל עֲשׂוֹר וַמְרוּ לוֹ", מביא ראב"ע: "אמר רבי משה, נבל שיש בו עשרה נקבים", והוא אפוא כלי נשיפה או רוח. כנראה יש בו עשרה נקבים לנגן בו בעשר אצבעות.

(ראב"ע כשלעצמו נוקט שהוראת "בְּנִבֵּל עֲשׂוֹר" היא 'בְּנִבֵּל וּבְעֲשׂוֹר', "כי 'נִבֵּל' כלי בפני עצמו גם כן 'עֲשׂוֹר'... והעד שהם שניים, 'עֲלֵי עֲשׂוֹר וְעֲלֵי נִבֵּל'" בתהלים צב, ד. אם "נִבֵּל עֲשׂוֹר" הוא חמת חלילים, אולי בעל חליל אחד, יש לדחות שהמנגן מפעיל את כל אחד משני מרכיבי הכלי: לוחץ "עֲלֵי נִבֵּל", שם מונח למפוח בייחוד, בעוד אצבעותיו מרחפות "עֲלֵי עֲשׂוֹר", שם מונח לקנה המנוקב בייחוד. ולרש"י בתהלים שם "עֲשׂוֹר" המובחן מן "נִבֵּל" הוא "כינור של עשרה נימין", שינגנו בו לעולם הבא כמו שאמר רבי יהודה בערכין שם. ואמנם מזמור צב, "מִזְמוֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת", הוא לפי תמיד ז, ד, "מִזְמוֹר שִׁיר לַעֲתִיד לְבֹא לַיּוֹם שְׂכּוּלוֹ שְׁבַת מְנוּחָה לַחַיִּי הָעוֹלָמִים". שמא רש"י אינו יכול לפרש ש"עֲשׂוֹר" הוא הקנה המחובר ל"נִבֵּל" כי לפירושו "נִבֵּל עֲשׂוֹר" של תהלים לג, ב, הוא "של עשר מיני נעימה", צלילים או תווים, לא עשרה נקבים, ולפיכך לא יונח השם "עֲשׂוֹר" אלא על מרכיבי הנבל יחד אשר כולם משתתפים בהפקת הנעימה).

מעתה, "פום נבלא" שבתרגום, "פִּי הַנִּבֵּל" שבפסוק, הוא כל נקב ונקב לבדו. "פֶּרְטִים", מייחדים אצבע בודדת, כאדם המונה באצבעותיו, לכל אחד מפיות הנבל. יש לבכר אפוא את הנוסח "דמנן", המופיע גם בהוצאה המדעית של התרגום לעמוס בעריכת אלכסנדר שפרבר, ושהוא תרגום מילולי של "הַפֶּרְטִים", כלומר מונים. זיופה של הגירסה "דמנגן" מוכח מתוכה, כמו שהעיר לי רבי יעקב לויפר, מפני ש"הַפֶּרְטִים" הם רבים ו"דמנגן" הוא יחיד, והיה צריך לומר 'דמנגנין'. מסתבר ש"דמנן" הוגה על ידי מעתיק שחשבו לטעות.

נשוב נא אל הפסוק בבראשית. אפשר שאונקלוס הבין ש"תִּפְשׁ" אינו הולם "כְּנוֹר". תפִּישָׁה מורה על אחיזה בכח, לרוב "בִּפְף" (יחזקאל כא, טז), של חפץ המאיים להישמט מחמת שמכים או חותרים בו, כמו "וּתְפֹשׁ מִגָּל בָּעֵת קִצְרָה" (ירמיה נ, טז) או "תִּפְשִׁי מְשׁוֹט מִלְּחִים" (יחזקאל כז, כט) או "לִתְפֹשׁ בְּחֶרֶב" (שם ל, כא), ובהשאלה "תִּפְשִׁי הַתּוֹרָה" (ירמיה ב, ח) שהיא נוחה לאבד בזכוכית (חגיגה טו, א). ומשם תפִּישָׁת שבוֹי (יהושע ח, כג) או חוטא להמיתו (דברים כא, יט) או אנוסה (שם כב, כח) חרף התנגדותם האלימה, או תפִּישָׁה במובן של כיבוש מלחמה (שם כ, יט). ואילו "כְּנוֹר" הוא כלי תמים שמספיקה לו אחיזה רכה. ועוד, "תִּפְשׁ" הוא תיאור סתמי למדי לנעשה עם "כְּנוֹר", ויכול להיאמר על כל נלקח ביד. אלא, תפִּישָׁה היא שם הפעולה של נגינה בְּנִבֵּל עֲשׂוֹר, מפני שהמנגן לופת את הקנה בשתי כפותיו להניח את עשר אצבעותיו על עשרה הנקבים. שיעור הכתוב הוא אפוא: "אֲבִי כָל תִּפְשׁ", רבו של כל פורט על נקבי נבל ("כל דמנן על פום נבלא"), "כְּנוֹר וְעוֹגֵב", וגם של המנגנים בכינור או עוגב ("ידעי זמר כנרא ואבובא").

פרשת בראשית – הקדמה לתורה כולה

פרשה זו זוקקת ביאור מכמה פנים.

- א. ספר התורה כולו, החל מבראשית פרק יא ועד סוף ספר דברים, הוא סיפור התהוות הקשר בין הקב"ה לעם ישראל. לכאורה, פרשת הבריאה אינה נצרכת לסיפור זה¹. היה די בכמה פסוקים קצרים, שהקב"ה ברא את העולם. לצורך מה התורה מאריכה מתי, איך ובאיזה סדר, נברא כל פרט. צורת החלוקה לימים צריכה ביאור. ראשית, מדוע לא נבראו כולם ביום אחד. שנית, לפי מה נחלקו לימים שונים. ואם היתה החלוקה כדי להבדיל בין בריאות שונות מהותית זו מזו, מדוע נבראו בהמה ואדם באותו יום ויבשה וצמחים באותו יום. בעוד שהיה ניתן לפצל אותם לימים נפרדים.
- ג. סדר הקדימה של פרטי הבריאה דורש הסבר מדוע למשל, דגים ועופות קדמו בבריאתם לבהמות והאור קדם לרקיע. לפי מה הוקדמה בריאת כל פרט. נראה, שאם התורה פותחת במעשה בראשית, זה משום, שלפני שהקב"ה מלמד תורה ומצוות לעמו, מוכרח הוא ללמד את תהליך הבריאה ואופן ההתהוות, חייב להיות קשר הדוק בין 'הקדמה' זו לשאר התוכן שבספר התורה. כל קורא, בכל דור, בבואו לקרוא בספר התורה, את המצוות והחוקים של אלוקי ישראל, מוכרח הוא להתחיל בסיפורו של העולם וצורת בריאתו.
- נושאים פילוסופיים רבים נידונו בפרשה זו, אך כעת די לנו לעסוק בבירור פשוטי המקראות ולנסות להפיק את מירב התועלת מפרשה זו.
- ננסה לעסוק בפרשה, מתוך תפיסה אנושית פשוטה, הרי התורה מיועדת לבני האדם - עם ישראל.

פרשת הבריאה מחולקת לכמה חלקים:

- א. הקדמה (פסוק ראשון)
- ב. תיאור מצבו של העולם ואלוקים, קודם הבריאה.

¹ וכשאלה המובאת במדרש "מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון ומה שנברא ביום השני?" (ב"ר א, ב, עיין גם במקבילות וברש"י כאן) - עורך [שמואל בן שלום]

ג. בריאת האור, הרקיע, היבשה, הצומח ובעלי החיים.

ד. בריאת האדם.

"בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ"

ההדגשה בפסוק זה איננה על כך שהקב"ה ברא את העולם, אם אכן התורה היתה רוצה לומר זאת, היה מתאים יותר לכתוב 'את השמים ואת הארץ ברא אלוהים'.

אמנם מוזכר בפסוק שהקב"ה הוא הבורא אך לא זוהי האמירה אותה בא לומר.

הסיבה לכך היא כנראה שזו הנחת יסוד, שאין צורך לתורה לעסוק בה, ויותר מכך, אותו קורא שאין ברור לו שהקב"ה ברא את העולם לא יועיל לו שהתורה תכתוב את זה, כי הרי כל הסמכות של התורה היא מכח היותה דבר הבורא.

ממבט ראשון, הפסוק בא לומר שבהתחלה, לפני זמן רב, העולם נברא, (ע"י אלוקים כמובן) אך אם נעיין, בסיום של הפסוק, 'את השמים ואת הארץ' נמצא כאן דגש מיוחד א. שהיה אפשר להסתפק ב'את העולם' או 'את הכל' יש כאן פירוט יתר במקום שלכאורה מתאים לכתוב בכלליות. ב. יש כאן הצבעה על שמים ועל ארץ, את השמים ואת הארץ.

נתאר אדם שעומד מול מבנה שלא ידוע לו האם הוא יצירה של הטבע או שהוא מעשה ידי אדם. ובא אחר שיודע שפועל בנה אותו, האם מתאים שיגיד לו שהפועל בנה 'את הקירות ואת התקרה' או הפועל 'בנה את כל המבנה'.

יש שרצו לבאר, שהקב"ה ברא תחילה את התווה ובוהו וחושך שמתואר בפסוק ב'. ולזה הכוונה בראשית ברא ה' את השמים והארץ - הגולמיים, והארץ היתה בשלב זה, תווה וכו' ויש לתמוה, אם אכן התורה עוסקת בבריאת חומרי הגלם, מדוע בריאתם מופיעה קודם המאמר של אלוקים, היה נכון יותר לתאר את בריאתם אחר מאמרו. (ויאמר אלוקים יבראו שמים וארץ) נראה, שפסוק זה מהווה מעין כותרת, וכאשר נתבונן בפרשה כולה, הפסוק יובהר היטב.

"והארץ היתה תווה ובוהו וחושך על פני תהום ורוח אלוהים מרחפת על פני המים"

הפרשה איננה עוסקת ישירות בבריאת הארץ עצמה או המים שממלאים אותה, אלא מזכירה שהם נבראו ע"י ה' ועוברת מייד לתיאור מצבם הבראשיתי.

הסיבה לכך היא שהתורה פונה לעם ישראל, כלומר היא מדברת לאדם ולתפיסת המציאות שלו. האדם אינו יכול לתפוס בתודעתו את מושג האין, עולם ש'איננו'. האדם יכול לתפוס בתודעתו רק את השלב שמייד אחרי הבריאה - העולם במצב הבראשיתי שלו, עולם מלא מים וחושך.

התורה פונה לאדם שמביט באופק שמולו, ורואה מגוון עצום של פרטים, שמש זורחת, אדמה פורייה, בעלי חיים ממינים שונים נעים להנאתם, בריאה מושלמת, קסומה ומלאת חיות, בפסוק זה, חודרת התורה לתודעה של אותו אדם ומתארת לו איך היתה נראית הבריאה בלי כל החיות האלוקית שבה, איך העולם היה ללא מה שהוא רואה לנגד עיניו, אין בעלי חיים או צמחייה, אין אפילו יבשה, המרחב כולו מלא מים, חושך. תווה.

זה בולט ביותר במילים 'וחושך על פני תהום' תהום, זהו בור עמוק שלא ניתן לראות את קרקעיתו מחמת עומקו, כאילו כל הקרקעית של הארץ נמצאת בעומק רב, עד שאי אפשר לתפוס אותה, בהמשך הפסוק נראה שהכל מלא מים '...על פני המים'.

אין התייחסות למצב השמים בשלב הזה, איך השמים היו לפני מאמר ה', מכיון שההפרדה בין שמים לארץ היא רק ביום השני, אז בעצם יש רק יחידה אחת שנקראת ארץ והיא מתוארת ללא חיות.

אין כאן תיאור של 'אין עולם' אלא תיאור של עולם מת, נטול כל חיות ויופי. נבאר בהמשך שאין כאן מטרה לספר איך אין הופך ליש, אלא איך העולם המת מקבל חיות ואלוקיות.

"ורוח אלוהים מרחפת על פני המים"

התורה ממשיכה בתיאור התווה מצידו של קודשא בריך הוא .

התורה רואה לנכון לתאר לנו, בני האדם, את הבחינה בה התגלה קודשא בריך הוא ללא העולם כבחינת רוח, משמעותה היא שכאשר לא היה לקודשא בריך הוא מקום להפיח בו את חיותו אזי הוא מושג בבחינת רוח שהיא חסרת ביטוי גשמי .

ואותה בחינת רוח מרחפת על פני המים, אין לה מדרך כף רגל, היא באויר, מעל המים, אין אפשרות של מנוחה ועצירה.

כביכול, כאשר אין עולם אין לקוב"ה את ביטוי במציאות, העולם שהוא דרך ביטוי וגילוי של 'אלוקים חיים', איננו.²

בסיום מעשה הבריאה, כאשר קודשא בריך הוא רואה את התמונה המושלמת, הוא שובת. בחינת שביתה היא ההנגדה הקיצונית לבחינת רוח מרחפת, אצלנו נפישה היא תחושת שלמות ורוגע, שביתה היא בבית, במקום הנוח והמוכר. כביכול נתגלתה בחינת שביתה בשלמות בריאת העולם.

כמובן שהתורה מדגישה כאן כמה שקודשא בריך הוא רוצה בעולם וחפץ בברואים, עד כדי שמצטיירת תמונה של חוסר מקום והעדר מנוחה כביכול, כאשר אין בעולם חיות.

הבריאה:

כך, כאשר העולם במצב של מוות מוחלט, כאשר מים ממלאים את כל המרחב אין אפשרות של פעילות, קיום וחיות.

"ויאמר אלוהים יהי אור ויהי אור".

האור הוא ניצנוץ החיות הבסיסי ביותר האור מאפשר קיום, האור מסמל פעילות ותנועה. כשיש מקום מואר, יש היתכנות לעשייה.

החושך לעומת זאת, דוחה כל אפשרות לעשייה, הוא אינו מאפשר ראות.

- עורך [שמואל בן שלום]

² בקבלה מושג זה הוא עצבות התפארת כאשר אין פניה מאירים למלכות.

החושך הוא מוות.

היום הראשון עוסק בהתגלות הראשונית ביותר של אלוקים בבריאה, בהמשך הדברים נראה שהאור בלבדו גם כשאין כל בריאה אחרת הוא 'טוב'.

"ויעש אלוהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן".

אם עד עתה הבריאה היא מקשה אחת, אין למעלה או למטה אין שמים או ארץ הכל מקשה אחת של מים.

עתה, יש כבר חלוקה ברורה יש חלק המהווה גג של העולם וישנו חלק המשמש רצפה של העולם כמובן הכל עוד מים, אין אפשרות דריכה.

הרקיע תפקידו להחזיק את המים שמעליו באופן שלא ירדו יש כאן יצירה מעוררת התפעלות, כח אחיזה חי מתמשך ותמידי.

יש כאן חיות נוספת, הנכחה אלוקית, השמים אינם נופלים הם מוחזקים באופן רציף.

בנוסף נוצר מרחב. מרחבי קיום ריקים, בלי מים, אוויר צח פנוי להכלת תנועה וחיות.

היום השני מייצר חייך בין החלק התחתון לחלק העליון ויוצר שטח אווירי מרוקן.

נדברך נוסף ומשמעותי מאד בהתגלות ה' בעולם.

"ויאמר אלוהים יקוו המים... ותראה היבשה... ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי".

היום השלישי מביא עימו קומה נוספת שמהווה גם קפיצת מדרגה.

היבשה היא אפשרות מוצקה למדרך כף רגל, מה שמים לעולם לא יוכלו לתת.

ולא זו בלבד אלא ביבשה יש חיות שיכולה ליצור בכוחות עצמיים מגוון רב של צמחייה פירות ודשאים, המשמשים גם כהזנה של בעלי החיים אבל גם כיצורים עצמאיים, בצמח שייך ריקבון, יש בו מושג של חיים ומוות, של פריחה וקמילה.

יום השלישי מפיח חיות אלוקית בארץ. יש כבר יכולת באדמה לייצר צמיחה משל עצמה, אולי לכן הוכפל בו 'וירא אלוהים כי טוב' יש כאן תוספת משמעותית מאוד ביצירת חיים מוחשיים.

כאן אנו שבים לקושיה שהעלינו בתחילת המאמר, למה לא ראוי לתת לצמחים יום נפרד, היות שיש כאן דרגת חיות גבוהה בהרבה.

יתכן שהיבשה לבד אינה מספיק מבטאת אלוקות וחיים, ללא כח החיים שבה, להצמיח.

אכן, אין בה כל חיות היא חפץ דומם, מת.

לכן אין יום מיוחד ליבשה אלא רק בתוספת עם הצומח.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲוֹרוֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם...וְהָיוּ לְאוֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנִים...וַיִּתֵּן אוֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִיר עַל הָאָרֶץ."

יום רביעי מפיח חיות בעיקר בשמים, הוא מייצר מנגנון תנועה של מאורות יש תזוזה תמידית באופק, כל רגע ורגע משתנה המיקום של השמש והירח.

בנוסף, מתאפשר ע"י המאורות לקבל מונחים של זמן, יום, חודש ושנה, התנועה הזו מאפשרת קיום בארץ, יכולת של תפיסת זמן וסדר מוסיפה לאיכות החיים על הארץ.

האור אמנם כבר נוצר ביום הראשון, אך מדובר באור קבוע, לא משתנה, ביום הרביעי יש כבר מאורות, מגוון סגנונות של תאורה המשתנים בכל רגע ורגע, השמש בכל רגע נותנת זווית מחודשת של אור, אך עדיין לא מדובר בתנועה רצונית אלא מחזורית.

יש לנו כבר עולם מוכן, מואר, פנוי ממים, מוצק ויבש, צמחייה בארץ, ומאורות בשמים.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרְצוּ הַמִּים שְׂרֵץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם"

יום חמישי בונה אפיק חדש של קיום אם עד עתה הצומח היה המשמעותי ביותר, עכשיו נבנית קומה של חיים עם יכולת תנועה ממשית, עם דם וגידים, עם כוחות טבע מורכבים יותר.

חיים ותנועה במים נותנים מימד של קיום, למוות של המים.

העופות תפקידם לעופף על פני רקיע השמים ולתת באוויר נופך של חיות ותנועה.

עדיין יצורים אלו אינם בעלי אופי ואישיות אלא להקות של עופות או דגים שרק מחיים את האוויר והמים.

"וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חֵית הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ..."

במבט ראשון אפשר לחשוב שהאדם והבהמה שקולים במעמדם, היות שגם האדם וגם הבהמה נבראו ביום השישי.

דבר זה מתמיה מאד, איך יעלה על הדעת לבוראם ביום אחד? הלא האדם הוא נזר הבריאה. עוד יש להבין, מדוע בכל הברואים נאמר כעובדה מוגמרת 'יהי אור, יהי רקיע, יקוו המים, תדשא הארץ, יהי מאורות, ישרצו המים, תוצא הארץ'

באדם, לעומת זאת כתוב 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם' ולא יהי אדם.

ובחז"ל הוסיפו לבאר (מדרש רבה, ח, ג) 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם', במי נמלך? ר' יהושע בשם ר' לוי אמר במלאכת השמים והארץ... ר' שמואל ב"נ אמר במעשה כל יום ויום... ר' אמי אמר בלבו נמלך.

מבואר שהיתה כאן התייעצות של הקב"ה, האם אכן ראוי וכדאי לברוא אדם.

ויותר מכך, הספק הוא גדול עד כדי כך שהקב"ה מעוניין לשמוע כאן עוד דעה כביכול.

התורה נותנת לנו משמעות של אי וודאות בנוגע ליצירת האדם.

וזה מעורר תמיהה, בני האדם רגילים להסתכל על העולם, הצמחים ובעלי החיים כאילו הם כאן רק כדי לשרת אותם, הלא האדם הוא מרכז הבריאה. והנה, יש צד אפשרי לעצור כאן, לא לברוא אדם כלל. להסתפק בשור וחמור שיאכלו עשב ויהנו מהשמש ?!

כמובן שהעולם שאנו מכירים הוא אחר ההחלטה הגורלית לברוא אדם אך התורה רואה לנכון ליידע אותנו בני האדם שהיה אפשר באופן עקרוני, גם אחרת.

עוד יש בחז"ל, (שם, ח, א) **אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת ואם לאו אומרים לו זבוב קדמך, יתוש קדמך שלשול זה קדמך.**

חז"ל מצביעים על מימד שהזבוב והיתוש חשובים מהאדם, ונראה שיש כאן הסבר מדוע נבראו לפניו. ז"א שהקדימה בסדר הבריאה היא מצביעה על חשיבות, בעלי החיים הנחותים האלו נבראו לפניו, האדם נברא אחרון.

הברואים כולם, כל אחד לפי סגנונו, הם ביטוי של שפיעת החיים של קודשא בריך הוא האור, הרקיע, היבשה, הצמחים ובעלי החיים, יש עולם מוחשי שבו מגולם כח החיים של קודשא בריך הוא, היצורים שנבראו עד האדם אין להם אפשרות לפעול פעולה הפוכה, הם מתוכננים בצורה בטוחה.

ביצירת האדם יש סיכון, מכיוון שאדם הוא בעל כוח בחירה, וממילא אינו בהכרח מעוניין לשרת את המטרה של הקב"ה בבריאה. לכן ברגע שנברא האדם ניתן מקום לרע להיאחז.

המטרה של קודשא בריך הוא בבריאת העולם, היא לגלות בו את הבחינות שאחרי בחינת רוח **מרחפת**, ליצור עולם חי שמצליח לבטא את רוחו במציאות, ולהשפיע חיות בעולם.

האדם הוא אמנם פסגת החיות שניתנת להיות עלי אדמות מכיוון שהוא יצור מושלם עם דעת, הוא הרמה הגבוהה ביותר של חיות ונבדלות.

אך לפסגה זו יש מחיר, המחיר הוא דווקא היותו בעל דעת עצמאית. עצמאות זו יש בכוחה למעט את נוכחות האלוקים בעולם.

האדם, בשונה מכל הברואים, בוחר לו את מסלול חייו, הוא מנווט האם יהיה רוצח אכזר, או אדם ישר מיטיב והגון.

יש לו את היכולת להדוף את שפיעת החיות האלוקית ולהכניס במקומה מוות ורוע.

בעל חי, הכי מפותח שיהיה, אין לו יכולת לקבוע מה יעשה בחייו.

כדי שאדם אכן יגלם חיות ואלוקות, נדרשת הבחירה שלו, והקב"ה צמצם שכינתו ונתן לאדם את הבחירה החופשית, כמ"ש האריז"ל.

בבריאת האדם קודשא בריך הוא עוזב כביכול את המושכות, צמצם שכינתו, 'נעשה אדם' ולא 'יהי אדם' יש כאן התלבטות קשה מאד כביכול, האם לברוא את האדם.

האדם לא נברא ביום מיוחד, הוא עוד לא בהכרח שירת את המטרה שלשמה הוא נועד, בריאתו עדיין מוטלת בספק עד התיקון השלם (אין זה ספק של חסרון ידיעה כמובן, אלא עצם המציאות מסופקת).

כאשר יהיה אדם שאכן ינהל את מסלול חייו בהגינות יושר וקדושה, הוא אכן פסגת האלוקות והחיות שיש. הוא באמת שייך ליום השביעי ליום נפרד וגבוה מבעלי החיים.
[תלמיד חכם בחינת שבת...]

אך כרגע, אין עדיין באדם קומה נוספת אלא להיפך, יש בו צד פחיתות ביחס לבהמה וחיה שבכל מצב, יש בהם מימד של חיות ואלוקות, אין להם אפשרות לקלקל.

זו ההתלבטות בבריאת האדם, וכמובן שהתורה פונה לעם ישראל כדי שידע את המוטל עליו, איך באמת להיות חי בצורה שהוא אכן יגלם את החיים.

זה ההתחלה וההקדמה לכל התורה שאדם נדרש להיות ממושמע לכח החיים האלוקי שבו ובזה עוסק ספר התורה, באיזה אופן יכול האדם לבחור בחיים, בצורה הטובה ביותר.

האדם הוא תכלית הבריאה אם אכן הוא משרת את מטרת ה' בעולם. אך באותה מידה שפל הבריאה אם הוא מתכחש לחיות שבו והופך אותה למוות ואז אומרים לו 'יתוש קדמך'.

אמרו חז"ל: (שבת קיט:) "כל המתפלל ערב שבת ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית".

ויכולו זהו תיאור ההשלמה של מעשה הבריאה.

אדם עומד בערב שבת ומבין שהבריאה אכן הושלמה, הוא עשה את החלק שלו במעשה בראשית, הוא מבין את מכלול הבריאה ומפנים שנדרשת ממנו עבודה בשביל שאכן מעשה הבריאה יושלם, הוא בעצם שותף לבריאה בכך שהוא מגשים את רצונו של קוב"ה בתכליתו, שהאדם יחיה את הבריאה מרצונו החופשי.

אדם שמוביל את מסלול חייו בקדושה ויושר הוא אכן שותף במעשה בראשית, הוא מעצים את הנוכחות של הקב"ה בבריאה.

ועכשיו נחזור לכותרת של הפרשה.

'בראשית ברא אלוהים, את השמים ואת הארץ'

שאלנו בתחילת הדברים מדוע לא 'את הכל' או 'את העולם', ונראה לבאר, שזה בא למעט את האדם, האדם עדיין לא נברא בשלמות, רק השמים והארץ וכל צבאם, האדם הוא הנברא היחיד שאינו כלול בשמים וארץ, הוא יחידה נפרדת מהעולם.

לכן יש פירוט מדויק ברא את השמים ואת הארץ עם כל צבאם אך האדם, בריאתו עדיין לא הושלמה. זה תלוי בו, האם יחליט לקבל את שפיעת החיים האלוקית.

זה תוכן הברית בין קודשא בריך הוא לעם ישראל, הם אחראים לברוא את האדם, להשפיע את שפיעת החיים העוצמתית ביותר, ובפרט הזה, קודשא בריך הוא חפץ בהם.

אי אפשר להתחיל את ספר הברית ללא ההקדמה ההכרחית של מעשה הבריאה.

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אֲשֶׁתוֹ חוּהַ כִּי הִיא הִיְתָה אִם כָּל חַי אָדָם הָרָאשׁוֹן קוֹדֶם הַחַטָּא – הָאִם הִיא רְאוּי לְהוֹלִיד

ענף א

מחלוקת רש"י והגר"א אם לאחר החטא נשתנה שם האשה

שיטת רש"י שקריאת שם חוה היתה קודם החטא

(א) בפרשת בראשית נאמר "ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי" (ג, כ), וכתב רש"י וז"ל: "ויקרא האדם [שם אשתו חוה]" - חזר הכתוב לענינו הראשון "ויקרא האדם שמות", (לעיל ב, כ), ולא הפסיק אלא ללמדך שעל ידי קריאת שמות נזדווגה לו חוה, כמו שכתוב (שם) "[ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה] ולאדם לא מצא עזר כנגדו", לפיכך "ויפל [ה' אלקים] תרדמה" (שם, כא), ועל ידי שכתב (שם, כה) "ויהיו שניהם ערומים", סמך לו פרשת הנחש, להודיעך שמתוך שראה ערותה וראה אותם עסוקים בתשמיש, נתאוה לה ובא עליהם במחשבה ובמרמה. עכ"ל.

והמבואר שרש"י נקט שקריאת שם חוה היתה קודם החטא, ובה נסתיימה פרשת קריאת השמות, והיינו דכתיב לעיל (ב, כ) "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו", ומאחר שלא מצא בהם עזר כנגדו, הביא לו הקב"ה אשה, כדכתיב (שם, כא - כב) "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה, ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם", ומיד קרא האדם גם לה שם, וכדכתיב הכא "ויקרא האדם שם אשתו חוה" וגו'.

ולכן היה קשה לרש"י למה הפסיק הכתוב באמצע פרשת קריאת השמות, לכתוב פרשת חטא עץ הדעת קודם קריאת שם חוה. (וע' גור אריה). וע"ז הוצרך רש"י לפרש כנ"ל, שעל ידי שכתב (שם, כה) "ויהיו שניהם ערומים", סמך לו פרשת הנחש, להודיעך וכו'.

שיטת הגר"א שקודם החטא נקראה 'אשה' ורק לאחר החטא נקראה 'חוה'

(ב) אבל הגר"א באדרת אליהו שם כתב וז"ל: "ויקרא האדם [שם אשתו חוה]" - שם הראשון קראה אשה, "[ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה] כי מאיש לוקחה זאת", (ב, כג), וכו', ואחר החטא וכו' קרא אותה בשם אחר - 'חוה', וכו'. עכ"ל.

הרי שנקט כפשטות סדר המקראות, שרק לאחר החטא קרא לה בשם "חוה", אבל קודם החטא קראה בשם "אשה", וכדכתיב "ויאמר האדם וכו' לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת".

אשר לפ"ז נמצא שאמנם פרשת קריאת השמות נסתיימה בקריאת השם לאשתו, ורק שהשם שקרא לה הוא "אשה", כנזכר בסמוך לקריאת השמות לבע"ח, ולפ"ז תתיישב קושית רש"י, כי נמצא שכל המקראות נכתבו בסדרן, שאחר שנסתיימה כל קריאת השמות ובכלל זה שם האשה, אזי אירעה פרשת החטא, ולאחר החטא שינה את שמה לחוה.

ורק שלפי דרכו של הגר"א הא גופא קשיא, למה לאחר החטא שינה את שמה ל"חוה".¹

אדם הראשון קרא שמות המינים ולא שמות הפרטים

ג) ונראה להביא ראיה לשיטת הגר"א, דהנה לפי רש"י נמצא שהשם חוה הוא מכלל פרשת קריאת שאר השמות, ורק שנכתב לאחר פרשת החטא מהטעם שפירש רש"י, וא"כ יש להעיר על זה, שלכאורה השם חוה אינו דומה לשמות כל הבע"ח שקרא להם אדה"ר, שכולם אינם אלא שמות המינים, ולא שמות הפרטים, שהרי מעולם לא מצינו ענין שמות פרטיים אצל בע"ח, וא"כ מה שנאמר (ב, כ) "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה" וגו', ודאי בשמות המינים הכתוב מדבר.

וכן מפורש במדרש בראשית רבה (יז, ד) שאמרו שם, העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל, ע"כ, והרי כל אלו הם שמות המינים לעולם. (כלומר שנקרא שור זה בשם 'שור' כדי לתאר אותו על שם מינו).

ונמצא שבקריאת שאר השמות לא ניתנו אלא שמות המינים, ולא שמות האישים הפרטיים,² וא"כ צ"ע מה ענין שם חוה אצל קריאת שמות המינים, והרי השם חוה, אינו אלא שם פרטי לאשה זו, דהא שאר נשים שהיו אח"כ בעולם, לא נקראו כולן בשם זה.

¹ והגר"א שם פירש בזה וז"ל: "ויקרא האדם [שם אשתו חוה כי הוא היתה אם כל חין] - שם הראשון קראה אשה, כי מאיש לוקחה זאת", להיות לו לעזר במושכלות (לו) ושניהם שוין, לכן נקראו שניהם בשם אחד, איש ואשה. ואחר החטא אין תשוקתה למושכלות, כ"א לאישה, לתאוות, כמבואר רוצה אשה בקב ותפלות (סוטה כ, א'), ונשאר העזר רק לבנים לקיום המין, לכן קרא אותה בשם אחר - 'חוה', "כי היא היתה" - אחר החטא - רק "אם כל חי", והוא קיום המין. עכ"ל. ואי"ה לקמן יתבאר ע"פ דרכו באופן אחר.

² אך יש להעיר ממה שמבואר במדרש שם שגם שם אדנו"ת שנקרא בו הקב"ה הריהו מכלל השמות שקרא אדה"ר באותו המעמד, שכן אמרו שם, ואני מה שמי, א"ל לך נאה להקראות אדנו"ת שאתה אדון לכל בריותיך, א"ר אחא (ישעיה מב) "אני ה' הוא שמי", הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, ע"כ. והרי שם אדנו"ת הוא שם פרטי ולא שם המין. וי"ל שאמנם גם זה אינו שם פרטי, אלא תואר, ורק שם הוי"ה הוא שם פרטי, וכמש"כ הרשב"ם בשמות ג, טו וז"ל: "ויאמר עוד אלהים למשה" - לא נאה שיקראו אותי בשמי בכל דבריהם, כשם שאין קורים המלכים בשמם, אלא ה' אלהי אבותיכם וגו' שהוא לשון אדנות ומלכות, כשם שאומרים למלכים 'יחי המלך', 'המלך צוני דבר'. "זה שמי לעולם" - "אהיה" האמור בפסוק ראשון, "זה זכרי" - ה' האמור בפסוק שני, שהוא לשון מלכות. ובענין הזה מזכירים את המלכים ולא בשמם. עכ"ל. וכוונת הרשב"ם לקריאתו בשם אדנו"ת, שהוא לשון אדנות ומלכות, עי"ש, ואילו שם "אהיה" בדברי הרשב"ם הוא כענין שם הוי"ה, [שהוא שם עצם ושם פרטי], וכמבואר ברשב"ם בהמשך דבריו שם בא"ת ב"ש, עי"ש ובחזקוני שם, ולפ"ז דברי הרשב"ם מכוונים עם הגמ' בפסחים ג, א עי"ש. (וע' ביאור הגר"א לשו"ע או"ח סי' ה).

גם שם האדם הוא שם המין

(ד) והנה היה מקום ליישב, רשאני שמות בעלי חיים, שאין להבחין בהם אלא בין המינים, ולא בין הפרטים, (שהרי לעולם לא מצינו שמות הפרטים בבע"ח), ולכן ניתנו שמות רק למיניהם. משא"כ לענין בני אדם ששייך בהם הבחנה בין אישי המין, [וכענין מה ששנו בתוספתא ברכות פ"ו ה"ה: הרואה אוכלוסין אומר ברוך חכם הרוים, שאין פרצופותיהן דומין זה לזה ואין דעתם דומה זו לזו³], הרי נקראו שמות גם לאישים הפרטיים, ולכן ניתן לחוה שם פרטי.

אך לכאורה זה אינו, שהרי מצינו שגם לגבי בני אדם לא קרא אדה"ר אלא את שם המין, שכן מוכח משם 'אדם' עצמו, שמבואר במדרש שגם הוא מכלל קריאת כל השמות שקרא האדם, שכן אמרו שם, ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להקרא אדם, שנבראתי מן האדמה, ע"כ, והרי גם 'אדם' הוא שם המין, וכדכתיב לקמן (ו, א) "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם", וכן נאמר (שם, ה) "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ", וכהנה רבות, שהמבואר שזהו שם המין לדורותיו, ולא שמו הפרטי של האדם הראשון.

ואף כשנאמר שם זה במסוים כלפי אדה"ר, וכגון כאן "ויקרא האדם שם אשתו חוה", וכן לעיל (ב, כג) "ויאמר האדם", (וכן ברוב הפרשה), הרי אי"ז שמו הפרטי אלא שם תואר שענינו הוא לתאר אותו בתואר 'אדם' על שם מינו⁴, וכאילו נאמר "ויאמר האדם הזה", וכענין מה שמצינו (במדבר כב, ל) "ותאמר האתון", שגם שם נאמר השם 'אתון' כלפי אתון זו, ומ"מ אינו אלא שם תואר הבא לתאר אותה בתואר 'אתון' על שם מינה, וכאילו נאמר "ותאמר האתון הזו".

וכן מוכח ממה שנכתב שם "ויאמר האדם" בה"א הידיעה, (וכן ברוב הפרשה), והרי לעולם לא מצינו ה"א הידיעה אצל שמות הפרטים, כגון 'החוה', 'הקין' או 'ההבל', וכיו"ב, ועל כרחך שהוא שם תואר שאדה"ר מתואר בו על שם מינו, וכמשנ"ת, ולכן הוא נכתב בה"א הידיעה, כי לעולם שם תואר נכתב בה"א הידיעה, כגון 'ויאמר החכם', 'שמשון הגבור', וכיו"ב.

וכמש"כ בשיטה אחרת לראב"ע לעיל (א, כז) וז"ל: **וטעם "האדם"**, (בה"א), כו', כי (ר"ל אף כי) **אין משפט הלשון להכניס ה"א הדעת על שם אדם** (ר"ל על שמות בני אדם)⁵, עכ"ל, עד כאן קושית האבן עזרא, ועיין בתירוץ שם, ותירוץ מבואר יותר בדבריו בפירושו לשמות ג, טו, וז"ל: שם העצם (ר"ל כגון שם פרטי של אדם) לא יהיה מבואר בה"א הדעת (ר"ל לעולם לא יהא נכתב בה"א הידיעה) כאשר יבואר שם התואר, (ר"ל ודלא כמו שמצינו בשם תואר, וכגון מי

ועוד י"ל, שלגבי ה' שהוא אחד יחיד ומיוחד, אין להבחין בין שם המין לשם הפרט, שהרי אין עוד מלבדו, ואין הוא פרט מן המין ח"ו, ואף אינו כמו המין כולו, וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' יסודי התורה ה"ז) וז"ל: אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין, שהוא כולל אחדים הרבה, וכו', אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם. וכו'. עכ"ל.

³ ע' מהר"ץ חיות ברכות נח, ב שכתב שבתוספתא הנ"ל ובירושלמי משמע דהיינו בין אוכלוסי ישראל ובין אוכלוסי עכו"ם, וכן מפורש במדרש, ודלא כהבבלי שם.

⁴ ובפרט לענין אדה"ר שבשעת בריאתו היה הוא כל מין האדם.

⁵ ובהמשך דבריו שם: אין טענה ממלת "המנשה" (דברים ג, יג), כי הה"א תחת יו"ד היחס, (ר"ל כאילו כתוב 'מנשי', כמו שנאמר שם לעיל פסוק יב "נתתי לראובני ולגדי"), ואיננו שם פרט. כו'. עכ"ל.

שמתואר על שם מינו, או על שם תכונתו, שדרך הלשון לכתבו בה"א הידיעה), כי מן 'חכם' יאמר 'החכם' (קהלת ב, יד). והנה לא יאמר 'האברהם', 'היצחק'. וכו'.⁶ ו'האדם', הוא שם תואר ויש לו סוד, כי הוא שם המין, וכו'. עכ"ל.⁷

וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, דמה ענין שם חוה, שהיא ודאי שם פרטי, אצל קריאת שאר השמות, ובכללן קריאת שם אדם, שכולם אינם אלא שמות המינים.

ודוקא השם "אשה", הוי שפיר דומיא דשאר השמות שקרא אדה"ר, כי הוא שם המין כמותם, שהרי כל הנשים בעולם נקראו כן, וכן מוכח ממה שנכתב בפרשה "האשה" בה"א הידיעה בכל מקום שהכתוב מדבר באשה מסוימת זו,⁸ והיינו משום שהוא שם תואר הבא לתאר אותה בתואר אשה על שם מינה, (וכאילו נאמר "האשה הזו"), ושם תואר דרכו להיכתב בה"א הידיעה, וכנ"ל.

ומזה ראייה לשיטת הגר"א, שהשם שקרא אדה"ר לאשתו במעמד קריאת כל השמות, היה "אשה" ולא "חוה", ודלא כרש"י.

שם 'אדם' מלבד היותו שם המין הוא גם שמו הפרטי של אדה"ר

ה) אך באמת לא קשיא מידי על שיטת רש"י, כי מוכח בפרשה שגם שם 'אדם' הוא שם האיש הפרטי, כמו השם 'חוה', כלומר שמלבד היותו שם המין, שפעמים שאדה"ר מתואר בו על שם מינו, [כלומר ע"ש שהוא פרט מפרטי מין האדם], וכמו שהוכחנו לעיל, הריהו גם שמו הפרטי של אדה"ר.⁹ (ורק שנקרא כן שמו הפרטי של אדם הראשון מפני שממנו עתיד לצאת כל מין

⁶ ובהמשך דבריו שם: ואין טענה במלת "אמר הקהלת" (שם יב, ח), כי אינו שם העצם, רק שם תואר לחכמה שנקהלת בו, וכו'. עכ"ל.

⁷ וכע"ז תירץ האבן עזרא בקצרה בפירושו הנדפס בחומשים (לקמן ב, ח) וז"ל: וה"א האדם וכו', בעבור שהוא שם נחשב מהאדמה, והוא יהיה שם עצם ושם תואר. עכ"ל. ר"ל ששם 'אדם' לפעמים נזכר בתורת שם עצם, דהיינו שם פרטי של אדה"ר, ואז לעולם לא יכתב בה"א הידיעה, וכשהוא נכתב בה"א הידיעה, אינו אלא שם תואר, כלומר שם המתאר את מין האדם.

⁸ מלבד בכתוב הנ"ל "לזאת יקרא אשה" וגו', כי שם ע"פ חוקי הלשון אין צריך ה"א הידיעה אע"פ שהוא שם תואר הבא לתאר אותה ע"ש מינה, הואיל ועיקר המשפט הוא השם, [וכדאמרי אינשי "לזה יקרא גבור", ע"ש גבורתו, וא"צ לומר 'הגבור' בה"א הידיעה], וכמו שמצינו במדרש הנ"ל לענין קריאת שמות בע"ח, שאמרו שם, העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל, ע"כ, ולא זה השור, זה החמור וכו'.

וכל שכן לפי הספורנו שם שפירש שאין הכתוב מדבר שם במסוים כלפי אשה זו [לתאר אותה על שם מינה], אלא הוא שם המין כולו, וז"ל: "לזאת" - לכל נקבת האדם לעתיד, "יקרא אשה", עכ"ל, ושם המין עצמו אינו שם תואר אלא שם עצם, שאין צריך בו ה"א הידיעה.

⁹ ובזה יש לבאר מש"כ תוס' ביבמות סא, א וז"ל: [אתם קרוים אדם] ואין העובדי כוכבים קרוים אדם, תימא דבריש מס' ע"ז (ג, א ושם) ופ' ד' מיתות (סנהדרין דף נט, א ושם) דרשינן דעכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וגו' כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, כו', ור"ת מפרש דיש חילוק בין אדם להאדם, דעובדי כוכבים בכלל האדם ניהו, והא דקאמר כהנים לויים וישראלים לא נאמר, ה"ק, אדם לא נאמר, דהוי משמע כהנים לויים וישראלים, אלא האדם, וכל הני קראי דמייתי כתיב אדם דלא פריך מקראי דכתיב האדם. עכ"ל. כלומר שמה שאמרו בגמ' שם שרק ישראל קרוין אדם, ולא עכו"ם, אי"ז אלא לענין שם "אדם" ולא לענין "האדם" בה"א הידיעה, והדבר צ"ב.

האדם, וכמש"כ הרמב"ן ה, א וז"ל: וטעם "ויקרא את שמם אדם", מפני ששם 'אדם' כלל לכל המין האנושי, הזכיר כי האלהים קרא הזוג הראשון בשם זה, מפני שכולם בהם בכח, ועליהם הוא אומר "זה ספר תולדות אדם". עכ"ל).

דהנה נאמר לקמן (ד, כה) "וידע אדם עוד את אשתו", [וכן לקמן (ה, ג) "ויחי אדם שלשים ומאת שנה" וגו'], ואילו היה הכתוב מדבר בשם תואר שהוא מתואר בו על שם מינו, (וכאילו נאמר "וידע אדם הזה"), הרי לפי חוקי הלשון היה לו לכתוב "וידע האדם" בה"א הידיעה, אלא על כרחק שהוא גם שמו הפרטי, ולכן במקום שהוא נזכר בתורת שמו הפרטי, הוא נכתב בלא ה"א הידיעה.¹⁰

וכן משמע בכל המקומות בתנ"ך שכתוב "בני אדם", דר"ל בניו של אדם הראשון, [שנקרא כן שמו הפרטי], וכמש"כ תוס' ביבמות (סא, א ד"ה ואין) וז"ל: והא דכתיב והארץ נתן לבני אדם, כו', היינו בני אדם הראשון. עכ"ל.

[ונמצא שיש ג' מיני שמות 'אדם' בפרשה זו, א' שם עצם לכלל המין האנושי, וכגון לקמן (ו, ה) "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ", ב' שם תואר לאדה"ר, שהוא מתואר בו ע"ש מינו (כלומר ע"ש שהוא נכלל במין האנושי), וכגון כאן "ויקרא האדם שם אשתו חוה", ג' שם עצם פרטי לאדה"ר, שנקרא בו מפני שממנו עתיד לצאת כל מין האדם, וכגון לקמן (ד, כה) "וידע אדם עוד את אשתו".]

ולפ"ז י"ל שמה שמבואר במדרש הנ"ל שגם שם 'אדם' הוא מכלל קריאת כל השמות שקרא האדם, היינו בתורת שמו הפרטי של אדה"ר.

ולפ"ז תתיישב שיטת רש"י, דשוב י"ל כמו שנתבאר לעיל, שלעולם לענין בני אדם ששייך בהם הבחנה בין אישי המין, הרי נקראו שמות גם לאישים הפרטיים, ולכן ניתן לאדם ולחוה שם פרטי, ודוקא בע"ח שאין להבחין בהם אלא בין המינים, לכן ניתנו שמות רק למיניהם.

השם 'אשה' הוא שם המין בלבד ולא שם פרטי של חוה

(ו) ולפי מה שנתבאר ביישוב שיטת רש"י, נמצא שאף יש בזה סמך לשיטתו, שהכתוב "לזאת יקרא אשה" אינו מכלל קריאת השמות שקרא אדה"ר באותו מעמד, ודלא כהגר"א, שהרי דוקא השם 'אשה', שהוא שם המין בלבד [או שם תואר לאשה זו ע"ש מינה], אינו דומיא דשם 'אדם' שקרא אדה"ר במעמד קריאת השמות, שזה היה בתורת שמו הפרטי, וכנ"ל.

¹⁰ ולפי כל משנת י"ל ד"ה האדם" הוא שם המין, וכמש"נ לעיל, והרי גם הגויים סו"ס הם בכלל המין כי הם בני אדה"ר, ולכן שייך בהם שם "האדם", אבל מ"מ אינם בכלל שם "אדם", כי הוא מורה על מי שהוא אדם מצד עצמו, ולא רק מצד היותו מכלל המין, וכמו אדה"ר שנקרא שמו הפרטי "אדם".
ומה שנאמר לקמן (יא, ה) "אשר בנו בני האדם", ופירש רש"י בני אדם הראשון, עכ"ל, ולפ"ז משמע שנאמר שם בתורת שמו הפרטי של אדה"ר, י"ל דהתם ה"א הידיעה עיקרה באה על הבנים, ור"ל הבנים של אדם, ורק שאי אפשר לכתוב "הבני אדם", כי בדרך כלל אין דרך הלשון לכתוב מילה נסמכת בה"א הידיעה, ולכן נכתב "בני האדם" במקום "הבני אדם".

דהנה אין לומר שבאמת גם שם 'אשה' ניתן לאשה זו בתורת שם פרטי, מלבד היותו שם המין, (ורק שנקרא כן שמה הפרטי מפני שעתיד לצאת ממנה כל מין האשה, וכמש"כ הרמב"ן הנ"ל לענין שם 'אדם'), שהרי זה אינו, דהנה כבר הובא לעיל שבכל מקום בפרשה שהכתוב מדבר באשה מסוימת זו, נכתב "האשה" בה"א הידיעה,¹¹ דוק ותשכח, [וזה אף במקום שהיה ראוי לכתוב את שמה הפרטי, כגון לעיל (ג, יג) "ותאמר האשה הנחש השיאני ואוכל"], והיינו משום שהוא שם תואר הבא לתאר אותה בתואר אשה על שם מינה, (וכאילו נאמר "האשה הזו"), ושם תואר דרכו להיכתב בה"א הידיעה, וכמשנ"ת לעיל, וא"כ נראה שאינו שם פרטי כלל.

[ודוקא לענין שם 'אדם', הרי מצינו לפעמים שהכתוב בא לתאר את אדה"ר בשם זה ונכתב בלא ה"א הידיעה, וכמו שהובא לעיל, ועל כרחק ש'אדם' הוא גם שמו הפרטי של אדם הראשון, ולכן באופן שנזכר בתורת שמו הפרטי, לא נכתב בה"א הידיעה, כי לעולם לא מצינו ה"א הידיעה אצל שמות הפרטים, וכנ"ל].

וכן נקט הספורנו עה"כ הנ"ל "לזאת יקרא אשה", [שפירש בו הגר"א הנ"ל שהוא מכלל קריאת השמות שקרא אדה"ר באותו מעמד], כתב וז"ל הספורנו: "לזאת" - לכל נקבת האדם לעתיד, "יקרא אשה". עכ"ל. הרי לדבריו אף כשניתן לה השם 'אשה', לא היה זה בתורת שמה הפרטי, אלא בתורת שם המין. (וגדולה מזו מבואר בספורנו, שהכתוב מדבר שם בשם המין כולו, ואף לא בשם תואר לאשה זו ע"ש מינה, וכ"ש שאי"ז שמה הפרטי).

שם 'אדם' קודם החטא היה רק שם המין ולאחר החטא נעשה גם שמו הפרטי של אדם הראשון

(ז) ונראה ליישב בזה לדרכו של הגר"א, שאמנם קודם החטא גם השם 'אדם' היה רק שם המין, דומיא דהשם 'אשה', דהנה בכל הפרשה שקודם החטא, בכל מקום שהכתוב מדבר במסוים באדה"ר, נכתב "האדם" בה"א הידיעה,¹² דוק ותשכח,¹³ וזה אף במקום שהיה ראוי לכתוב את שמו הפרטי של אדם הראשון, כגון לעיל (ב, כג) "ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי" וגו'.

¹¹ מלבד בכתוב הנ"ל "לזאת יקרא אשה" וגו', ומשם אין ראיה, כמו שנתבאר בהערה לעיל, עי"ש.
¹² משא"כ בכתוב לעיל א, כו "נעשה אדם" די"ל דהתם הכתוב מדבר בשם המין כולו, [שהוא שם עצם], ולא במסוים באדה"ר שמתואר ע"ש מינו, ולכן א"צ ה"א הידיעה כמו בשם תואר.

ואף אם נאמר שגם שם הכתוב מדבר במסוים באדה"ר, [שרק הוא היה מעשה ידיו של הקב"ה (כלשון הרמב"ן לקמן ה, ד), ולכן עליו נאמר "נעשה אדם"], מ"מ שם א"צ ה"א הידיעה לפי חוקי הלשון, אף אם הוא שם תואר הבא לתאר אותו ע"ש מינו, הואיל ועיקר המשפט הוא השם, [וכדאמרי אינשי "לזה יקרא גבור", ע"ש גבורתו, וא"צ לומר 'הגבור' בה"א הידיעה], וכמשנ"ת בהערה לעיל לענין הכתוב "לזאת יקרא אשה", עי"ש.

¹³ מלבד במקום אחד, והוא הכתוב לעיל ב, כ "ולאדם לא מצא עזר כנגדו", (שהלמ"ד מנוקדת בשוא, ולא בקמץ, שאילו היה כתוב "ולאדם", בלמ"ד קמוצה, היה זה כמו ה"א הידיעה), אשר שם פירש הרמב"ן ז"ל: והנכון בעיני, כי לא היה החפץ לפניו יתברך לקחת צלעו ממנו עד שידע אדם שאין בנבראים עזר לו, ושיתאוה שיהיה לו עזר כמותם. ומפני זה היה צריך לקחת ממנו אחת מצלעותיו. וזה טעם "ולאדם לא מצא עזר כנגדו", כלומר "ולשם האדם" לא מצא עזר שיהיה ראוי כנגדו ותקרא בשמו שיוליד ממנו. ואין צורך בכאן לדברי המפרשים (ראב"ע בפסוק כ, והרד"ק) שאמרו כי יבא בכאן שם במקום הכנוי, ולו לא מצא עזר כנגדו, כדרך נשי למך (להלן ד כג), ואת יפתח ואת שמואל (ש"א יב יא). עכ"ל.

ורק לאחר פרשת החטא מצינו פעמים שכתוב "אדם" בלא ה"א הידיעה אף כשדיבר הכתוב במסוים לענין אדה"ר עצמו, כגון לקמן (ה, ג) דכתיב "ויחי אדם שלשים ומאת שנה". הלא דבר הוא.

ומזה נראה ששמו של אדם הראשון קודם החטא לא היה שמו הפרטי כלל, אלא רק שם המין. ולפ"ז נמצא שאמנם קודם חטא אדה"ר לא היו בעולם שמות פרטיים כלל, אלא רק שמות המינים, ולכן אף שם האדם קודם החטא היה רק שם המין, וה"ה שם האשה, ורק לאחר החטא נתחדש ענין שמות פרטיים, ובאופן ששם המין 'אדם', נעשה גם שמו הפרטי של אדם הראשון, על שום שממנו בא כל מין האדם, וכעין מש"כ הרמב"ן הנ"ל, ואילו השם 'אשה' נשאר רק שם מין הנשים, ורק שניתן לאשה הראשונה שם פרטי בפני עצמו, והוא השם 'חוה', כי היא היתה אם כל חי. (וכן השמות הפרטיים קין והבל ניתנו רק לאחר החטא, וכאשר יתבאר להלן שנולדו לאחר החטא).

אלא דא"כ הא גופא קשיא, למה רק אחר החטא נתחדש ענין שמות פרטיים. (וזה מלבד מה שהקשינו לעיל לפי הגר"א למה לאחר החטא שינה את שמה מ'אשה' ל'חוה').

כח ההולדה נתחדש רק לאחר החטא ולכן נשתנה שם האשה לדעת הגר"א

(ח) והנראה לחדש בזה, שקודם החטא לא היה האדם יכול להוליד בנים כלל, ורק מכח חטא עץ הדעת (ועונשו) נתחדשה תכונה זו באדם, שכן מבואר בזוהר פרשת נח (דף ס, ב - סא, א) וכן משמע בגמ' ביצה ה, א - ה, ב וכן משמעות ההו"א בגמ' עבודה זרה ה, א, יעו"ש. (ובנספח שבסוף המאמר, הובאו המקורות בהרחבה).

אשר לפ"ז יתיישב מה שהקשינו לעיל לפי דרכו של הגר"א, [שסבר שנקראה 'חוה' רק לאחר החטא, כסדר המקראות, וקודם החטא נקראה 'אשה'], למה לאחר החטא (ועונשו) נשתנה שם האשה מ'אשה' ל'חוה'. ולפי מה שנתבאר יתיישב היטב, שהוא מפני שרק אחר החטא נעשתה "אם כל חי" [שהוא טעם קריאת שמה חוה כמפורש בכתוב], שהרי קודם החטא לא יכלו להוליד.

ולפ"ז יש לפרש שמה שנקראה 'אשה' קודם החטא, היינו משום שאז לא היה תכלית האשה אלא לשם אישות ונישואין, [ולא לשם בנים], וכדכתיב לעיל (ב, כ - כב) "ולאדם לא מצא עזר

[וכונתו ליישב בזה מה שהעיר הראב"ע שם וז"ל: וטעם "ולאדם לא מצא" - ולנפשו לא מצא, (כלומר שהאדם לא מצא עזר לעצמו), כי כן מנהג לשון הקדש, כמו וישלח ד' את ירבעל ואת בן ואת יפתח ואת שמואל (ש"א יב, יא). ורחוק הוא בעיני שישוב אל השם. (ר"ל שה' לא מצא לאדם עזר כנגדו). עכ"ל].
וא"כ לפי פירוש הרמב"ן, יתבאר גם למה לא נכתב כאן 'האדם' בה"א הידיעה, [אף אם אינו אלא שם תואר למין כולו ולא שם פרטי כלל], כי אין הכתוב מדבר כאן באדם שהוא נושא התואר, אלא בשם התואר עצמו, וכאשר ידובר בשם עצמו, א"צ ה"א הידיעה. והבן.

כנגדו, ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם וגו', ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם".

וזהו שנאמר שם (ב, כג - כד) "ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת, על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש הרמב"ן וז"ל: והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם, ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, (על כן -) ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאלו הן עמם לבשר אחד. וכן כי אחינו בשרנו הוא (להלן לז, כז), אל כל שאר בשרו (ויקרא יח, ו). הקרובים במשפחה יקראו "שאר בשר". והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם. עכ"ל.

הרי מבואר בכתוב שענין קריאת שם אשה מישך שייך לענין דבקות האישות והנישואין.

ואילו לאחר החטא שנתחדש ענין ההולדה, הרי מאז תכלית האשה הוא גם לשם בנים, ולכן אז נאמר "ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי".¹⁴

ולפ"ז נמצא שאמנם כל הפרשה מענין קריאת שמות, וכמש"כ רש"י הנ"ל, ומה שנכנס ענין עץ הדעת בין קריאת שמות הבע"ח והשם "אשה", לבין קריאת השם "חוה", [מלבד שכן היה סדר המאורעות לפי הגר"א], הרי"ז מפני שזוהי הקדמה וביאור לשינוי שמה, לפי שע"י מעשה עץ הדעת נהיתה אם כל חי, ולכן מאז נקראה חוה.¹⁵

¹⁴ ולפ"ז נמצא שחילוק השמות 'אשה' ו'חוה', הוא כעין חילוק השמות 'עדה' ו'צלה' שמצינו לקמן (ד, יט) דכתיב "ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה", ופירש רש"י: שתי נשים - (ב"ר) כך היה דרכן של דור המבול, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, זו שהיא לתשמיש משקה כוס של עקרון כדי שתעקר, ומקושטת ככלה ומאכילה מעדנים, וחברתה נזופה ואכלה כאלמנה וזהו שפירש (איוב כד, כא) "רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב" כמו שמפורש באגדת חלק, עדה - היא של פריה ורביה ועל שם שמונה עליו ומוסרת מאצלו, עדה תרגום של סורה, צלה - היא של תשמיש על שם שיושבת תמיד בצלו. דברי אגדה הם בבראשית רבה. עכ"ל.

¹⁵ אח"כ מצאתי כע"ז בספר גביעי גביע הכסף, (להג"ר בנימין ריבלין תלמיד הגר"א) בטעם מה שנשתנה שם האשה אחר החטא, דהנה איתא במדרש ב"ר יט, ה, ר' שמלאי אמר בישוב הדעת באת עליו, אמרה ליה, מה אתה סבור שאני מתה וחוה אחרת נבראת לך, (קהלת א) "אין כל חדש תחת השמש", או שמא אני מתה ואת יושב לך הטליס, (ישעיה מה) "לא תוהו בראה לשבת יצרה", ע"כ.

וצ"ב בטענת חוה, דא"כ סו"ס מה ירויח אדה"ר אם ישמע לה לעבור על האיסור ויאכל, וימות גם הוא. וכתב בזה הגר"ר שם וז"ל: דטענת חוה שאדה"ר שהוא רוחני עד שבקשו מלאכי השרת לומר לפניו שירה, לא יוכל להוליד מחוה לאחר שאכלה מעץ הדעת ונתגשמה, דהוי זיווג מין בשאינו מינו, ורק לאחר שיאכל ויתגשם גם הוא, יוכלו להוליד, ונמצא שע"י חטא אדה"ר, שחוה פיתתהו לו, שוב יכלו להוליד, ומעתה נקרא שמה חוה, כי היא היתה אם כל חי ע"ש שהיא גרמה לתולדות. עכ"ל.

אלא שלדבריו נמצא שרק לאחר חטא האשה היו מנועים מלהוליד, עד שחטא גם אדה"ר, ודלא כמשנ"ת ע"פ הגר"א. אמנם בעיקר טעם קריאת שם חוה לאחר חטא אדה"ר, ביאר כעין מה שנתבאר לעיל, שהוא מפני שנעשית אם כל חי ע"י מה שהחטיאה את אדה"ר.

ענין שמות הפרטים שבמין לא שייך אלא לאחר שנתחדש כח הולדה

(ט) ולפ"ז גם יתיישב מה שהקשינו לעיל לפי דרכו של הגר"א, למה רק אחר החטא נתחדש ענין שמות פרטיים. (וכגון מה שקודם החטא קרא רק **שם המין** - "אשה", ואחר החטא קרא לה **שם פרטי** - "חוה").

אשר לפמשנ"ת י"ל דהנה רק לאחר החטא נתחדש ענין הולדה, שעל ידו המין כולל הרבה פרטים וצריך להבדיל ביניהם בשם פרטי לכל אחד ואחד, משא"כ קודם החטא כל המין כולו היה פרט אחד בלבד, וממילא שם המין ושם הפרט היינו הך.¹⁶

ענף ב

טעם הענין שמכח חטא עץ הדעת נתחדשה תכונת הולדת בנים

קודם החטא שהיה האדם חי לעולם לא היה צורך בכח ההולדה לקיום המין

(י) ובטעם מה שלדעה זו נתחדש באדם כח הולדת בנים רק ע"י חטא עץ הדעת, י"ל בפשטות עפ"מ שפירש האבן עזרא עה"כ "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין" וגו', וז"ל: כאשר ראה שלא יחיה בגופו בעצמו לעולם הוצרך הוא להחיות המין, עכ"ל.

אשר לפ"ז י"ל שלכן רק לאחר החטא שנגזרה מיתה על האדם, ועל ידה נתחדש הצורך בהולדת בנים לקיום המין, אזי חידש בהם הקב"ה כח ההולדה.

ענין התאווה הגורם לכח ההולדה של האיש נתחדש ע"י האכילה מעץ הדעת

(יא) אך נראה להטעים בזה עוד, שמה שנתחדשה בהם תכונת הולדת בנים רק לאחר החטא, היה זה **מכח עצם האכילה מעץ הדעת**, ולא ענין נפרד שנתחדש בהם אז רק משום הצורך לקיום המין שנתהווה ע"י החטא כדברי האבן עזרא הנ"ל.

¹⁶ ובזה יש ליישב גם מה שהעיר הספורנו כאן וז"ל: "כי היא היתה אם כל חי" - אע"פ שזה יקרה גם לשאר הנשים, מכל מקום היא לבדה בזה השם, כי היא היתה ראשונה לכולן. עכ"ל. וכונתו להעיר שהרי גם שאר הנשים שבעתיד היו אמהות, ולא רק חוה. (ובפשטות י"ל בזה שרק היא היתה אם כל חי, כי לא קדם לה שום דור, משא"כ הנשים הבאות אחריה שלא היו אמהות של דורות הקודמים להן).
וכן מה שהעיר האור החיים כאן וז"ל: למה יתיחסו אליה החיים ולא יתייחסו אל האדם, כי גם הוא היה אב כל חי. עכ"ל.

אשר י"ל בזה, שהלשון "אם כל חי" מתפרש גם במשמעות "סיבת כל חי", וכענין אב ותולדה שבש"ס, וכמש"כ בספר גביעי גביע הכסף, (להג"ר בנימין ריבלין תלמיד הגר"א, הו"ד בהערה לעיל) וז"ל: ומעתה נקרא שמה חוה, כי היא היתה אם כל חי ע"ש שהיא גרמה לתולדות, עכ"ל, (ע"ש שביאר הענין לפי דרכו, שאחר שחטאה האשה ועדיין לא החטיאה את האיש, לא יכלו להוליד זמ"ז), ולפי דרכנו הרי ודאי כן הוא, כי רק על ידי חטא עץ הדעת נתחדש בעולם ענין הולדה, והיא גרמה לזה, כי היא אכלה ראשונה וע"ז נתחדש בה כח ההולדה, וגם היא אשר נתנה לאישה עמה ויאכל, ונמצא שגם כח ההולדה שלו נתחדש בסיבתה, וזוהי כונת הכתוב שהיא היתה סיבת כל חי.

די"ל בזה שבאמת כל עיקר ענין תשמיש לא היה שייך קודם החטא, ולא נתחדש אלא מכח אכילת עץ הדעת, ובזה יוטעם היטב למה הוא נקרא "ידיעה", וכדכתיב "והאדם ידע את חוה אשתו", שי"ל שהוא על שם עץ הדעת שמכוחו הוא בא, וכעין מה שכתב הראב"ע (ג, ו) וז"ל: וכאשר אכל אדם מעץ הדעת, ידע את אשתו, וזאת ה"ידיעה" - כינוי למשגל, ובעבור עץ הדעת נקרא כן. עכ"ל.

והטעם בזה, כי עץ הדעת חידש בהם ענין התאוה, וכמש"כ האבן עזרא שם וז"ל: עץ הדעת, והוא יוליד תאות המשגל, וע"כ כסו האדם ואשתו ערוותם. וכו'. ובעבור עץ הדעת נקרא כן. גם הנער כאשר ידע הטוב והרע אז יחל לתאות המשגל. עכ"ל.

והרי בלא תאוה כלל לא תתכן ביאה, [וממילא גם לא תתכן הולדה], וכמו שאמרו בגמ' יבמות נג, ב והאמר רבא אין אונס לערוה, לפי שאין קישוי אלא לדעת, ע"כ, וביאר הרמב"ן שם וז"ל: שאלמלא דעתו עליה לא היה אפשר לו לבעול,¹⁷ שאין קישוי אלא לדעת. עכ"ל.¹⁸

ולפמש"נ נראה להטעים לשון הגמ' הנ"ל שאין קישוי אלא לדעת, כי עצם ענין הקישוי נתחדש מכח הדעת שבאה לאדם ע"י האכילה מעץ הדעת.

ונמצא שכח ההולדה של האיש נתחדש ע"י האכילה מעץ הדעת.¹⁹

¹⁷ אמנם הראב"ע עצמו סבר שאף שהתאוה נתחדשה מכח האכילה מעץ הדעת, מ"מ היו יכולים להוליד גם קודם לכן, ורק שלא היה בזה צורך לקיום המין, כי היו חיים בעצמם לעולם, וכמבואר בדבריו להלן ד, א, הובא לעיל, ע"ש.

¹⁸ ועד"ז פירש בעל בני יששכר מה שאמרו בגמ' יבמות סג, ב תניא רבי אליעזר אומר כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים, וכו', בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר ואתם פרו ורבו. אמרו לו לכן עזאי יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים. אמר להן בן עזאי ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים. ע"כ.

שכתב על זה בספרו אגרא דכלה (דף ר, ב) וז"ל: "היו נכונים כו' אל תגשו אל אשה" וכו'. הנה אמר בן עזאי בהוכיח אותו החכמים למה אינו עוסק בפריה ורביה, אמר "ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה". הנה לכאורה מהו התירוץ לבטל מצות עשה דאורייתא. אבל הוא תירוץ אמיתי, דהנה אם יוכיחו את הסריס למה אינו עוסק, הלא אין בידו עון כי מה יעשה, כן הוא האדם אשר דבוק בקונו על ידי התורה, הנה מתבטל ממנו הכח אנשים ואי אפשר לו לעסוק. זה שאמר בן עזאי "מה אעשה", זה דבר שאי אפשר אצלי, שכל כך הרגלתי את עצמי בתשוקת התורה, עד שבטל ממני הרגש האנושי בחוש המישוש וכו'. עכ"ל.

וכ"כ בספרו דרך פקודך (מצוה א, ז) וז"ל: ואם דבוק בתורה כל ימיו כבן עזאי ואין יצרו מתגבר עליו ולא נשא, אין בידו עוון. ונ"ל דוקא אם דבוק בתורה כבן עזאי עד שע"י תשוקתו בתורה אי אפשר לו להפריד את עצמו לחמם את גופו וכח המוליד, וכן הוא הלשון שאמר בן עזאי מה אעשה ונפשי חשקה בתורה, רצונו לומר אי אפשר לי בשום אופן לקיים המצוה כי מחמת תשוקת התורה אין לי תשוקה לתאות כח המוליד וכו'. עכ"ל.

ונמצא שאין כונת בן עזאי לומר שלפי מעלתו, תלמוד תורה שלו דוחה פריה ורביה, אלא כונתו שמאחר שכל חשקו ותאותו הוא בתורה בלבד, ממילא לא נשארה אצלו שום תאות נשים, ועל כן היה אצלו ממש מן הנמנעות שיעסוק בפריה ורביה, ואונס רחמנא פטריה.

¹⁹ ועוד י"ל [בטעם מה שע"י חטא עץ הדעת נתחדשה בהם הולדת בנים], ע"פ מה שכתב המהר"ל בספר תפארת ישראל פמ"ז בביאור סברת ההו"א בגמ' בע"ז הנ"ל שבטלה הולדת בנים מסיני עד חטא העגל, וז"ל: ולפיכך קאמר ריש לקיש בואו ונחזיק טובה לאבותינו, שאם לא חטאו הם אנו לא באנו לעולם. והיה סבור הגמרא מפני שכל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שינוי, והשינוי הוא בדבר שהוא חסר, שהשלם כשביל שלמותו הוא מקיים ואינו בעל שינוי. וכאשר קיבלו התורה אז היו שלמים מכל וכל, והיו רחוקים מן השינוי כמו שאמרנו. עכ"ל.

אשר לפ"ז י"ל שה"ה אדה"ר קודם החטא, שלמותו שללה ההולדה, וע"י החטא נעשה חסר, ונתאפשר בו השינוי והולדה.

ענין דם נידה הגורם לכח ההולדה של האשה נתחדש ע"י עונש חטא עץ הדעת

(יב) ועוד י"ל בזה, שגם כח ההולדה של האשה נתחדש ע"י חטא עץ הדעת, והיינו לא מכח עצם האכילה מעץ הדעת, וכמו שנתבאר לעיל, אלא מכח הקללה שנתקללה האשה בעבור החטא. (כלומר שגם לאחר החטא, כל זמן שלא נתקללה עדיין לא היתה יכולה להוליד).

דהנה כל עיקר מציאות הלידה היא מכח דם נידות של האשה, וכמו שאמרו בגמ' כתובות י, ב ותנא משום רבי מאיר כל אשה שדמיה מרובין בניה מרובים, ע"כ, וכ"מ בנדה לא, ב ואמר רבי יצחק אמר רבי אמי אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה, שנאמר הן בעון חוללתי [פירש"י: על ידי דם נדה שהוא סימן להריון, כדקיימא לן כל אשה שדמיה מרובין בניה מרובין, והוא מביאו לידי עון, וקדייק רבי יצחק בעון שסמוך לעון נדות שהוא מוזהר לפרוש הימנה], ורבי יוחנן אמר סמוך לטבילה, שנאמר ובחטא יחמתני אמי. [פירש"י: ובחטא - לשון טבילה וטהרה כדמפרש, והכי קאמר על ידי דם נדות שהוא מביא לידי עון, חוללתי, שהוא גרם לי שנבראתי, וכשנתחטאת אמי ממנו יחמתני].

וכמש"כ הרמב"ן בויקרא יב, ב ע"פ דברי חז"ל וז"ל: ובמשמעותו אמרו (נדה לא, א) "אשה כי תזריע", אשה מזרעת תחילה יולדת זכר. ואין כוונתם שיעשה הולד מזרע האשה, כי האשה אע"פ שיש לה ביצים כביצי זכר, או שלא יעשה בהן זרע כלל, או שאין הזרע ההוא נקפא ולא עושה דבר בעובר, אבל אמרם "מזרעת" - על דם הרחם שיתאסף בשעת גמר ביאה באם ומתאחז בזרע הזכר, כי לדעתם הולד נוצר מדם הנקבה ומלובן האיש, ולשניהם יקראו זרע. וכך אמרו (שם) שלשה שותפין יש בו באדם, איש מזריע בו לובן שממנו גידים ועצמות ולובן שבעין, אשה מזרעת אודם שממנו עור ובשר ודם ושער ושחור שבעין. וגם דעת הרופאים ביצירה כך היא. עכ"ל.

והרי כל עצמו של דם נדה לא בא לעולם אלא ע"י חטא עץ הדעת, וכמו שאמרו בגמ' עירובין ק, ב עשר קללות נתקללה חוה, דכתיב אל האשה אמר הרבה ארבה, אלו שני טפי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים, ע"כ.

ונמצא שרק ע"י קללת האשה על חטא עץ הדעת, נתאפשרה בה ההולדה, וכן מבואר בבעל הטורים ג, טז, שכתב וז"ל: "הרבה ארבה" - ב' במסורת, הכא "הרבה ארבה עצבונך", ואידך "הרבה ארבה את זרעך", פירוש "עצבונך" זהו דם נדות, רמז למה שאמרו רז"ל כל אשה שדמיה מרובין בניה מרובים. עכ"ל.²⁰

²⁰ והנה לפ"ז הוא קצת תימה, שנמצא שהקללה סיבכה גם ברכה.

אך כבר מצינו כפי"ז בגמ' יומא דף עה, א לענין הקללה על חטא עץ הדעת, שכן אמרו שם, תניא, אמר רבי יוסי בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, מקניט את חברו - יורד עמו לחייו. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, קלל את הנחש - עולה לגג מזונותיו עמו, יורד למטה - מזונותיו עמו. קלל את כנען - אוכל מה שרבו אוכל, ושותה מה שרבו שותה. קלל את האשה - הכל רצין אחריה, קלל את האדמה - הכל ניזון הימנה. ע"כ.

ענף ג

קללת האשה והנחש בענין ההריון

האשה והנחש נענשו על חטא עץ הדעת בענין ההריון

(יג) ולפי מה שנתבאר תתישב עוד הערה בפרשה זו, דהנה בסיבת חטא עץ הדעת נתקללה האשה בענין ההריון והלידה, כמפורש בכתוב "הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים", וצ"ב במה היה עונש זה מדה כנגד מדה על חטאה.

וכעי"ז יש להעיר לענין הנחש, דהנה בגמ' בכורות ח, א דרשו חז"ל שגם הנחש נענש על חטא זה בענין ההריון, וכמו שאמרו שם, נחש לשבע שנים, (פירוש: זמן עיבורו), ולאותו רשע לא מצינו חבר, וכו'. מנא הני מילי, [פירש"י: דנחש עיבורו שבע שנים], אמר רב יהודה אמר רב, ומטו בה משום דר' יהושע בן חנניא שנאמר (בראשית ג) ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, אם מבהמה נתקללה מחיה לא כל שכן, אלא לומר לך כשם שנתקללה הבהמה מחיה אחד לשבעה, ומאי ניהו - חמור מחתול, כך נתקלל הוא מבהמה אחת לשבעה, דהוה ליה שב שני. ע"כ.

וא"כ מצינו שהן האשה והן הנחש נענשו על חטא עץ הדעת בענין ההריון, הלא דבר הוא.

האשה נענשת על חטא עץ הדעת בהפלת העובר

(יד) וכעי"ז יש להעיר עוד, דהנה איתא בגמ' מועד קטן יח, א והתניא שלשה דברים נאמרו בצפרנים, הקוברן צדיק, שורפן חסיד, זורקן רשע, טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל. ע"כ.

ובביאור הגמ', כתב האליהו רבה (או"ח סי' רס) בשם ספר תולעת יעקב (להמקובל הקדמון בעל עבודת הקודש) שהטעם שציפרנים יש בהן סכנה לאשה, הוא מפני שהאשה נענשת ע"י הציפרנים על שהחטיאה את האדם בעץ הדעת, כי קודם החטא היה האדם מכוסה כל גופו בלבוש נכבד של ציפרנים, [וכמו שהביא רש"י בראשית ג, כא עה"כ "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם", וז"ל: "כתנות עור", יש דברי אגדה אומרים חלקים²¹ כצפורן היו,

ואמנם שגם לולי מה שנתבאר שקללת דם נדה גרמה עצם כח ההולדה, הרי בלא"ה מצינו ברכה שנסתבבה ע"י קללה זו עצמה, והיינו אליבא דר' מאיר בנדה ט, א שדם נעכר ונעשה חלב, (והיינו דם נדה, כמבואר שם שעל כן היא מסולקת דמים כל זמן היניקה), הרי שכל יניקת הולד מחלב אמו, אינו אלא מכח מציאות דם נדה שנתקללה בה על חטא עץ הדעת.

ובאמת שענין זה של דם נעכר ונעשה חלב, יש בו קצת סמך למה שנתבאר שקודם החטא לא היו יכולים להוליד, דאל"כ נמצא שקודם החטא לא היתה האשה יכולה להניק את בניה, אבל לפמשנ"ת יוטעם היטב שדוקא לאחר החטא ועונשו שנתחדש ענין ההולדה, הרי אז נתחדש גם ענין היניקה לצורך הולדות.

²¹ וביאר בשפתי חכמים: "חלקים" - לשון חלוק, ר"ל כתונת כעין צפורן מדובקים לעורן, ע"כ.

מדובקים על עורן. עכ"ל.²²], ומחמת החטא נסתלק ממנו לבוש זה, ולא נשתייר אלא בראשי אצבעותיו. עכ"ד האליהו רבה.

אשר לפ"ז צ"ב למה האשה נענשת על חטא עץ הדעת דוקא בהפלת עובריה.

העונש בענין ההריון הוא מידה כנגד מידה על שחטאו כדי שיתחדש בהם כח ההולדה

טו) אשר לפי מה שנתבאר שקודם החטא לא היה האדם יכול להוליד כלל, ורק מכח חטא עץ הדעת נתחדשה תכונה זו באדם, בזה יוטעם היטב למה נענשה האשה דוקא בצער הריון ולידה, די"ל שהוא במידה כנגד מידה, על שרצתה להוליד בנים, וכמו שנתבאר לעיל (ע"פ המדרש והחזקוני) במה שנאמר "ויאמר הנחש אל האשה וגו' כי ביום אכלכם ממנו וגו' והייתם כאלקים" ופירש"י: יוצרי עולמות, עכ"ל, **שנתכוין בזה הנחש לפתותה בזה שתוכל להוליד ע"י עץ הדעת**, כי יצירת הולד כיצירת העולם, והרי היה רצונה זה נגד רצון ה' בתחילת בריאת האדם, ולכן נענשה שלא תלד אלא בצער.

שו"ר כע"ז בבכור שור לקמן (ד, טז) שכתב וז"ל: אל האשה אמר, כמה גרמת לך רעות, עד השתא לא היית צריכה לילד, שהרי לא הייתם ראויים למות, אבל מעתה צריכה את לילד, שהרי מתים אתם, אם לא תולידו הרי העולם כלה [עד] שתמותו, ולפיכך הרבה ארבה הרונך והוא עצבונך כי בעצב תלדי בנים, כי כמה צערים בבנים, צער ההריון וצער הלידה וצער הגידול. עכ"ל. (אלא שהוא כתב כן רק מצד שע"י החטא נתחדש צורך ההולדה, ולא עצם כח ההולדה). ולכן גם הנחש נענש בצער ההריון, וכמבואר בגמ' בכורות ח, א הנ"ל, וזה מפני שפיתה את האשה לחטוא כדי שתוכל להוליד, וכמשנ"ת לעיל.²³

עונש הפלת העוברים ענינו מניעת הלידה מן האשה על שחטאה כדי שתוכל להוליד

טז) ולפי כל מה שנתבאר לעיל, יבואר גם דינא דגמרא במו"ק יח, א הנ"ל שלא לזרוק ציפרנים שמא תעבור עליהן אשה עובריה ותפיל, והובא באליהו רבה הנ"ל שהטעם בזה הוא שהאשה

²² וכ"מ בת"י שם: ועבד ה' אלקים לאדם ולאנתתה לבושין וכו' חלף טופריהון דאשתלחו ואלבשינון. ע"כ. [נורק שהת"י נקט שהכתוב הזה מדבר אחר החטא, שהלבישם הקב"ה בלבושים אחרים, במקום לבוש הצפרנים שהיה קודם החטא, ורש"י פירש לשיטתו שהפסוק הזה מדבר קודם החטא, כמבואר ברש"י לעיל ג, א ובשפתי חכמים שם].
וכ"ה בזוהר ויקהל דף רח, ב שמבואר שם שאותם מלבושי הצפורן היו מגינים על האדם מכל רע, וז"ל: בגין דהא כד חב אדם אתעדי מניה ההוא לבושא יקרא דאתלבש ביה בקדמיתא כד אעיל ליה בגנתא דעדן, ולבתר דחב אלביש ליה בלבושא אחרא, לבושא קדמאה דאתלבש ביה אדם בגנתא דעדן איהו הוה (מאינון מלבושין) מאינון רתיכין דאקרון אחוריים ואינון לבושין דאקרון לבושי טופרא, וכד הוה בגנתא דעדן כל אינון רתיכין וכל אינון משריין קדישין כלהו סחרין ליה לאדם ואתנטייר מכלא ולא הוה יכיל מלה בישא לאתקרבא בהדיה, כיון דחב ואתעדו מניה אינון לבושין (ס"א) ואתלבש בלבושין דחול ממלין כו') דחיל ממלין בישין ורוחין בישין ואסתלקו מניה אינון משריין קדישין ולא אשתארו ביה אלא אינון ראשי טופרי דאצבעאן וכו'. ע"כ.

וביאר בזה בעץ חיים שער לא פ"ב וז"ל: אמנם הצפרנים הם מלבוש טהור וזך וכו' ולכן מבחינה זו היו הלבושים של אדה"ר בהיותו בג"ע הארץ, לשמרו מן החיצונים, ובהתפשט מהם נשאר ערום וירא ונתחבא מפני החיצונים והמזיקין. עכ"ל.
²³ ובזה יתבאר עוד מה שנענש הנחש בענין זרע האשה שיבוא לעולם מחמת עצתו, וכדכתיב "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש" וגו'.

נענשת ע"י הציפורנים על שהחטיאה את האדם בעץ הדעת, והערנו בזה לעיל שלפ"ז צ"ב למה האשה נענשת על חטא עץ הדעת דוקא בהפלת עוברה.

אשר לפי מה שנתבאר יוטעם היטב, שכיון שחטאה האשה כדי שתוכל ללדת [וכמשנ"ת שזה היה ענין פיתוי הנחש] וגרמה הסרת לבוש הציפורן מן האדם, וכנ"ל, לכן האשה נענשת ע"י הציפורנים במידה כנגד מידה, באופן שעל ידם נמנע ממנה ללדת.

אבל דברי תורה פריץ ורביץ כנטיעה שדרכה לפרות ולרבות. (חגיגה ד, ב ורש"י שם).



נספח

מקורות מדברי חז"ל והראשונים

שקודם חטא עץ הדעת לא היו יכולים להוליד בנים

בגמ' עבודה זרה מצינו הו"א שאדה"ר קודם החטא לא היה בר הולדה

(א) בעיקר החידוש שנתבאר שקודם החטא לא היה האדם בר הולדה, הנה אמרו בגמ' עבודה זרה (ה, א) אמר ר"ל בואו ונחזיק טובה לאבותינו, [פירש"י: עושי העגל], שאלמלא הן לא חטאו, אנו לא באנו לעולם, [פירש"י: שהיו כמלאכים ולא הולידו בנים], שנאמר (תהלים פב) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם", חבלתם מעשיכם - "אכן כאדם תמותון" וגו'. למימרא דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב (בראשית ט) "ואתם פרו ורבו", עד סיני. בסיני נמי כתיב (דברים ה) "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם", (ומשמע דשייך ענין אישות גם אחר מעמד הר סיני ואף קודם חטא העגל), לשמחת עונה. [פירש"י: שעד עתה נאסר להן, "אל תגשו אל אשה", עכ"ל, ר"ל עצם שמחת עונה, בלא הולדת בנים]. והכתיב (דברים ה) "למען ייטב להם ולבניהם" וגו', לאותן העומדים על הר סיני. [פירש"י: לאותם בנים שהיו כבר בעמידתם בסיני]. והאמר ר"ל, מאי דכתיב (בראשית ה) "זה ספר תולדות אדם" וגו', ע"כ.²⁴

²⁴ והמשך הגמ' שם, וכי ספר היה לו לאדם הראשון, מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו, כיון שהגיע לדורו של ר"ע, שמח בתורתו ונתעצב במיתתו, אמר (תהלים קלט) "ולי מה יקרו רעיון אל" [וגו'], וא"ר יוסי אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, [פירש"י: אוצר יש ושמו גוף ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד ונתנם לשם], שנאמר (ישעיהו נז) "[כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף] כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי", [פירש"י: כי לא לעולם אריב לאחר זמן הגאולה ולא לנצח אקצוף מלאול, כי רוח אשר לפני - נשמות שבגוף, "יעטוף" - הוא המאחר, כמו "העטופים ללבן" (בראשית ל), ונשמות שאני עשיתי]. ע"כ.

שמכח זה דחתה הגמ' הו"א שמשעת מעמד הר סיני עד שחטאו בעגל, בטל מהם ענין הולדת בנים.

והמבואר שתחילה סברה הגמ' שמשעת מעמד הר סיני עד שחטאו בעגל, בטל מהם ענין הולדת בנים, כי היו כמלאכים שאינם מולידים בנים.

והנה מתוך הסוגיא משמע, שלפי סברא זו, ה"ה אדם הראשון קודם החטא לא היה בו ענין הולדת בנים,²⁵ שהרי ענין ביטול ההולדה קודם העגל, דרשוהו בגמ' שם מהכתוב "אני אמרתי אלהים אתם" וגו', ומה שאיבדו מעלה זו בשעה שחבלו מעשיהם בחטא העגל, דרשוהו שם מסיפא דהאי קרא, דכתיב "אכן כאדם תמותון" וגו', שפירושו כאדם הראשון אחר החטא, וכמו שפירש רש"י על הפסוק הזה בתהילים (פב, ז) וז"ל: "אכן כאדם תמותון" - אכן כאדם הראשון תמותון, אחרי שחבלתם מעשיכם כמותו. עכ"ל. ומזה משמע שביטול הולדת בנים קודם העגל, הוא משום לתא דמעלת אדה"ר קודם החטא, שחזרו אליה ישראל בסיני קודם חטא העגל, ואיבדוהו בחטא העגל.

[וכמו למסקנת הסוגיא שם, שהשינוי היה במה שלא יהא מלאך המות שולט בהן קודם העגל וחזר לשלוט בהן לאחר העגל,²⁶ וגם זה דרשוהו שם מהכתוב "אכן כאדם תמותון", שהכונה בזה היא למה שנאמר באדם הראשון "כי ביום אכלך ממנו מות תמות"²⁷].

ונמצא דלמאי דס"ד בגמ' שם, אדם הראשון קודם החטא לא היה בו ענין הולדת בנים.²⁸

²⁵ וכן מבואר להדיא בגמ' שבת דף קמה, ב - קמו, א שמעלת ישראל מסיני עד חטא העגל, היתה כאדה"ר קודם החטא, שכן אמרו שם, מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין, שלא עמדו על הר סיני, שבשעה שבא נחש על חוה [פירש"י: כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עליה, דכתיב (בראשית ג) הנחש השיאני - לשון נשואין], הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתן. ע"כ.

²⁶ שכן אמרו שם, לא תימא אנו לא באנו לעולם, אלא כמי שלא באנו לעולם. [פירש"י: לפי שהן חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובין כלום]. למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מייטי וכו', מיתיבי (דברים ה) "מי יתן והיה לבכם זה להם", לבטל מהם מלאך המות אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה, הא לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא תהא אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר (דברים ה) "למען ייטב להם ולבניהם עד עולם", הוא דאמר כי האי תנא דתניא, רבי יוסי אומר לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן, שנאמר (תהלים פב) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם", חבלתם מעשיכם, "אכן כאדם תמותון". ע"כ.

²⁷ וכן מצינו במדרש שמות רבה לב, א שמאותו הכתוב עצמו הנדרש בגמ' בע"ז שם לענין ביטול ענין הולדת בנים קודם העגל, דרשו במדרש שמעלת ישראל קודם העגל, כמעלת אדה"ר קודם החטא. [והמבואר מזה שביטול הולדת בנים קודם העגל, גם הוא משום לתא דמעלת אדה"ר קודם החטא, שחזרו אליה ישראל בסיני קודם העגל].

שכן אמרו במדרש שם, בשעה שאמרו ישראל "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", אמר הקב"ה, אדם הראשון צויתיו מצוה אחת כדי שיקיימנה והשויתיו למלאכי השרת, שנא' (בראשית ג) "הן האדם היה כאחד ממנו", אלו שהן עושין ומקיימין תר"ג מצות, חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים, אינו דין שיהיו הן חייין וקיימין לעולם, וכה"א (במדבר כא) "וממתנה נחליאל", שנחלו מהקב"ה שיהיו חיים וקיימין לעולם, כיון שאמרו "אלה אלהיך ישראל" בא מות עליהן, אמר הקב"ה, בשיטתו של אדם הראשון הלכתם, שלא עמד בבנינו ג' שעות, ובתשע שעות נקנסה עליו מיתה, "אני אמרתי אלהים אתם", והלכתם אחר מדותיו של אדה"ר, "אכן כאדם תמותון". ע"כ.

²⁸ אך יש להעיר, דהנה אמרו בגמ' בע"ז שם, למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב (בראשית ט) "ואתם פרו ורבו", (ומשני -), עד סיני. ע"כ.

ומזה לכאורה יש להוכיח שסברה הגמ' אף בהו"א, שאדה"ר אף קודם החטא היה בו ענין הולדה, ממה שהביאה הגמ' פסוק זה, שנכתב בתורה קודם חטא עץ הדעת, בתורת ראייה לכך שיש הולדה, ולא תירצה אלא שהכתוב הזה נאמר עד סיני. ואם ראייה היא זו, א"כ אי"ז ראייה בשיטת הגמ' בע"ז בלבד, אלא גם ראייה בפשוטו של מקרא, מעצם סדר המקראות, וכמש"נ, כי ודאי לא היה נאמר "ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ" וגו', אילו לא היה בהם ענין הולדה. אך יש לדחות, דאף שהפסוק הזה נכתב קודם החטא, מ"מ לא אירע אלא לאחר החטא, שרק אז בירכם הקב"ה בפריה ורביה, וכמש"כ החזקוני ז"ל: יש מפרשים, לאחר שסרחו ונקנסה עליהם מיתה, נאמר להם "פרו ורבו", לפי שהוצרכו לפריה ורביה, (וכונת החזקוני למה שכתב האבן עזרא עה"כ "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין" וגו', וז"ל: כאשר ראה שלא יחיה בגופו בעצמו לעולם, הוצרך הוא להחיות המין. עכ"ל), מדקאמר "ומלאו את הארץ", דאם קודם שסרחו נאמר עליהם, היה לו לכתוב "ומלאו את הגן", שהרי דירתם היתה שם קודם שסרחו, (ר"ל על דרך שנאמר לעיל שם לענין הדגים "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים"), אלא על ידי שפריה ורביה דוגמת יצירה היא, נכתבה כאן עם היצירה. עכ"ל.

ויש להוסיף על דבריו, שהרי כל הכתוב הזה נאמר בפרשה ראשונה של בריאת האדם, שכלל לא נזכר בה חטא עץ הדעת, אלא נכתב מיד לאחריו מעשה היום השביעי, ורק לאחר"כ בפרשה שניה שנכתבה בה בריאת האדם, נזכר חטא עץ הדעת, ונמצא שאף מצד סדר המקראות כפשוטן, אין ראייה שברכת פריה ורביה היתה קודם החטא.

ולפ"ז שוב י"ל גם בשיטת הגמ' בע"ז שם, שלפי ההו"א שם אמנם גם באדה"ר קודם החטא לא היה ענין הולדה.

אמנם בזוהר פרשת בלק דף קפט, א הובאה הראיה מהכתוב "פרו ורבו", גם לענין הולדה אצל אדה"ר קודם החטא, שכן אמרו שם, פתח ההוא ינוקא ואמר (בראשית א) ויברא אלהים את האדם בצלמו וגו', וכתיב ויאמר להם אלהים פרו ורבו, וכי אי לאו דאמא

שיטת הזוהר שאדה"ר קודם החטא לא היה בר הולדה

(ב) שוב ראיתי שמה שמבואר בהו"א דגמ' ע"ז הנ"ל, כן מפורש בזוהר (נח דף ס, ב - סא, א) אף לפי האמת (לדעת ר' חזקיה שם), שהן בני ישראל קודם חטא העגל, והן אדם הראשון קודם חטא עץ הדעת, לא היו יכולים להוליד בנים.

שכן אמרו שם, אילו אפיק אדם תולדות מגנתא דעדן, לא ישתצון לדרי דרין ולא אתחשך נהורא דסיהרא לעלמין, וכלהו הוו קיימין לעלמין, ואפילו מלאכי עלאי לא קיימי קמייהו בנהורא וזיוא וחכמתא, כמה דאת אמר "בצלם אלקים ברא אותנו". אבל כיון דגרים חטאה ונפק איהו מגנתא דעדן ועבד תולדות לבר, לא אתקיימו בעלמא ולא הוי כדקא חזי. אמר ר' חזקיה, ה"ך יכלין למעבד תולדות תמן, (כלומר לא יתכן שהיה אדם הראשון יכול להוליד בנים בגן עדן), דהא אלמלא לא אתמשיך עליה יצר הרע וחטא, אתקיים איהו בעלמא בלחודו, ולא יעביד תולדות, (כלומר שהרי אילו לא היה נמשך עליו יצר הרע ולא היה חוטא, היה נשאר הוא בעולם לבדו, ולא היה מוליד בנים), כגוונא דא אלמלא דחבו ישראל בעגלא ואמשיכו עלייהו יצר הרע, לא עבדו תולדות לעלמין ולא ייתון דרין אחרנין לעלמא. (כלומר בדומה לזה, אילו לא חטאו ישראל בעגל, והמשיכו על עצמם יצר הרע, לא היו מולידים בנים לעולם ולא היו באים דורות אחרים לעולם). ע"כ.²⁹

ונמצא שניידון זה שנוי הוא במחלוקת רז"ל, בין ר' חזקיה ובר פלוגתיה בזוהר, (ובין ר' חזקיה בזוהר ומסקנת הגמ' בע"ז הנ"ל), ודעת ר' חזקיה שהן ישראל קודם העגל, והן אדה"ר קודם החטא, לא היו יכולין להוליד בנים.³⁰

בגמ' ביצה משמע שאדה"ר קודם החטא לא היה בר הולדה

(ג) ונראה שניידון זה שנוי גם במחלוקת הסוגיות בש"ס, שכן בגמ' ביצה (ה, א - ה, ב) משמע שסברה הסוגיא שם כדעת ר' חזקיה בזוהר וכהו"א דסוגיא דע"ז.

דהנה כן אמרו בגמ' ביצה שם, וכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, [פירש"י: דכל דבר הנאסר במנין, צריך מנין אחר להתירו, ואפילו אירע דבר שאתה יכול להורות בו היתר ולומר אין תקנת מנין הראשון עומדת וכו', אפילו הכי אסור עד שיתירוהו בפירוש בקבוץ חכמים], אמר רב יוסף, מנא אמינא לה, דכתיב (דברים ה) לך אמר להם שובו לכם לאהליכם, ואומר (שמות יט) במשך היובל המה יעלו בהר. וכו'. מאי ואומר, [פירש"י: כלומר כיצד אנו למדין מן המקרא הראשון, ולמה נאמרו שנים], הכי קאמר, מכדי כתיב (שמות יט) היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, לך אמר להם שובו לכם לאהליכם, למה לי, [פירש"י: כך למד מן הראשון, מכדי כתיב "היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה", וממילא אישתרו בתשמיש לאחר שלשה ימים שקבלו את התורה, למה ליה למהדר ולמיתן להו רשות לשוב לאהליהם, דהיינו תשמיש], שמע מינה, כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. [פירש"י: הואיל וקודשא בריך הוא אסר, בעי למשרייה הוא גופיה בהדיא, והוא הדין לכל דבר שבמנין]. וכי תימא למצות עונה הוא דאתא, [פירש"י: כלומר וקרא ד"במשך היובל" דיליף תנא מיניה, להכי הדר ביה ויליף מהתם, דהכי קאמר לך, וכי תימא דהאי "שובו לכם" לאו למשרי תשמיש,

נחש על חוה לא יעביד (נח סא א) תולדין לעלמא, או אי לא תאבו ישראל בעובדא דעגלא לא יעבדון תולדין, אלא ודאי אי לא ייתי נחש על חוה, תולדין יעביד אדם מיד ודאי, דהא גזרה אתגזר מיד דאתברי דכתיב פרו ורבו ומלאו את הארץ, וכו'. ע"כ. אך מ"מ בשיטת ההו"א בגמ' בע"ז, עדיין יש מקום לומר שבאדה"ר קודם החטא לא היה ענין הולדה, וליישב הפסוק "פרו ורבו" ע"פ החזקוני הנ"ל, שנאמר לאחר החטא.

²⁹ ובהמשך הזוהר שם, אמר ליה (בר פלוגתיה דר' חזקיה), אלמלא לא חטא אדם לא עביד תולדות כגוונא דא, מסטרא דיצה"ר, אבל עביד תולדות מסטרא דרוחא קדישא, דהשתא לא עביד תולדות אלא מסטרא דיצה"ר, ובגין דכל תולדות דבני נשא כללו מסטרא דיצר הרע, בגין כך לית לון קיום ואי אפשר לון לאתקיימא, דסטרא אחרא אתערב בהו (ז"ח ל"ג ואפשר לון בסטרא אחרא), אבל אלמלא לא חטא אדם ולא אתתרך מגנתא דעדן, הוה עביד תולדות מסטרא דרוח קודשא, דקדישין כמלאכי עלאין, קיימין לדרי דרין כגוונא דלעילא, כיון דחטא ואוליד בנין לבר מגנתא דעדן ולא זכה לאפקא לון מגנתא, לא אתקיימו אפילו לאשתרשא בעלמא דא, עד דאתא נח דאיהו צדיק, ועאל בתיבה ומן תיבה נפקו כל דרין דעלמא ומתמן אתבדרו לכל ארבע רוחי עלמא. ע"כ.

³⁰ והרמב"ן בראשית ב, יח נקט מסברא שהאדם מתחילת ברייתו נברא להוליד, וכבר פלוגתיה דר' חזקיה בזוהר, וז"ל: "לא טוב היות האדם לבדו", אינו נראה שנברא האדם להיות יחיד בעולם ולא יוליד, שכל הנבראים זכר ונקבה מכל בשר נבראו להקים זרע, וגם העשב והעץ זרעם בהם. אבל יתכן לומר כי היה כדברי האומר (ברכות סא, א) דו פרצופים נבראו, ונעשו שיהיו בהם טבע מביא באיברי ההולדה מן הזכר לנקבה כח מוליד, או תאמר זרע, כפי המחלוקת הידוע בעיבור. והיה הפרצוף השני עזר לראשון בתולדתו. עכ"ל.

דהא ממילא משתרי, אלא לצוותן לשוב במצות המלך על כרחן, שלא לגרוע עונת נשותיהן]. תא שמע (שמות יט) במשך היובל המה יעלו בהר. ע"כ.

והמבואר בגמ', שיש מקום לומר שהכתוב "שובו לכם לאהליכם", איצטריך למצות עונה.

והנה המהרש"א שם נקט שכונת הגמ' דאיצטריך למצות פריה ורביה, וכמו שסברה הגמ' בסנהדרין נט, ב למידרש מהאי קרא, שפריה ורביה היא מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני. עכ"ד.

אולם בקרני ראם השיג עליו דלא משמע כן בלשון הגמ' בביצה שם שנקטו לשון "מצות עונה". ורק שאין לומר שהוצרכו לציווי על עצם מצות עונה, [שהרי מאחר שהותר להם האיסור ד"אל תגשו אל אשה", לפי ההו"א שם שדבר שבמנין אין צריך מנין אחר להתירו, שוב ממילא הם מצווים ועומדים במצות עונה³¹], אלא י"ל שנוספה להם עונה מיוחדת מיד לאחר מעמד הר סיני, כלומר שאף אותם שלא הגיע זמן עונתם אז, נתחייבו בעונה באותו היום, ואפילו הטיילין שבלא"ה עונתן בכל יום (כדתנן בכתובות סא, ב), מ"מ נתחייבו בעונה מיד בשובם מההר. עכת"ד הקרני ראם.

ודבריו תמוהים, דמה טעם לעונה מיוחדת לאחר מעמד הר סיני.

ועכ"פ בדעת רש"י לא נראה כן, שפירש שם: שלא יגרעו עונת נשותיהם, עכ"ל, דמשמע דמיירי בעונה שהיו חייבים בה בלא"ה, ונצטוו שאותה לא יגרעו, אך לא נצטוו שיוסיפו עונה מיוחדת.

ואשר על כן י"ל בזה, דהנה בגמ' בע"ז הנ"ל בהו"א שבטלה מציאות הולדת בנים אחר מתן תורה, הרי אמרו בגמ' שם שלפ"ז מאי דכתיב "שובו לכם לאהליכם", היינו לשמחת עונה. והמבואר מזה דשייך ענין עונה אף לולא שהיה בעולם ענין פריה ורביה כלל.³²

ולפ"ז י"ל שכן היא גם כונת הגמ' בביצה שם, שהכתוב "שובו לכם" וגו', איצטריך למצות עונה בלא פריה ורביה, ומה שהיה קשה להקרני ראם שאין לומר שהוצרכו לציווי על עצם מצות עונה, [שהרי מאחר שהותר להם תשמיש, שוב ממילא הם מצווים ועומדים במצות עונה], י"ל דקמ"ל קרא ד"שובו לכם" שלא יגרעו עונת נשותיהם, כי אף שכבר מהם בטל לגמרי ענין הולדה, עדיין הם מצווים במצות עונה.³³

ולפ"ז נמצא ששיטת סוגיא דביצה, היא כהו"א דסוגיא דע"ז, וכו' חזקיה בזה, שלאחר מתן תורה בטל מהם ענין הולדה עד שחטאו בעגל, ומסתמא הוא מפני שחזרו למעלת אדה"ר קודם החטא, וכמש"נ לעיל, וא"כ ה"ה באדה"ר קודם החטא, וכמפורש בזהוהר הנ"ל.³⁴

³¹ אמנם יעויין רבנו חננאל פסחים עב, ב שמבואר בדבריו שעיקר מצות עשה של עונה ילפין מהאי קרא דשובו לכם לאהליכם, ולפ"ז לק"מ.

אך עדיין צ"ע לדעת הרמב"ם שלא מנה כלל מצות עשה של עונה, אלא רק לאו (ספהמ"צ ל"ת רסב והלכות אישות פי"ד ה"ז), וכן צ"ע לדעת הסמ"ק (מצוה רפה) ואוהל מועד (דרך יא, ב), והחרדים (כ, ח) שהוא בעשה מקרא דושמח את אשתו אשר לקח (דברים כד, ה). [והגר"י פערלא על הרס"ג (מצוה עב) כתב שהוא מקרא דכמשפט הבנות יעשה לה (שמות כא, ט)].

³² ונראה שלכן נקרא "שמחת עונה", כלומר עצם השמחה שבעונה, בלא תכלית של פו"ר, וכמו שמצינו גם בגמ' פסחים עב, ב ענין "שמחת עונה" שאדם משמח בה את אשתו אף בדליכא פריה ורביה, שכן אמרו שם, ורבי יוחנן אמר אשתו נדה, בעל (בשוגג) חייב, יבמתו נדה בעל פטור, וכו', ורבי יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה, אשתו נמי קא עביד מצוה, [פירש רש"י: מצות פריה ורביה], באשתו מעוברת. והא איכא שמחת עונה, שלא בשעת עונתה. והאמר רבא חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה, [פירש"י: אפילו שלא בשעת עונתה אם רואה שמתאווה לו], וכו'. ע"כ.

³³ אמנם יש להעיר דהנה על מה שאמרו בגמ' בע"ז שם דהכתוב "שובו לכם" וגו' איצטריך לשמחת עונה, פירש רש"י שם שהכונה שהוצרכו לזה כדי להתיר האיסור ד"אל תגשו", ע"כ, והרי זה אמרו בגמ' שם להו"א שלא היה יכולים להוליד קודם העגל, וא"כ לפמ"ש"נ היה יכול רש"י לפרש שהוצרכו לזה כדי שלא יסברו שבטלה מצות עונה מאחר שבטל מהם לגמרי ענין הולדה, וכמו שביארנו בדברי רש"י בביצה.

אך י"ל שסו"ס בגמ' בע"ז א"צ לזה, כי ניתן לפרש בפשיטות, שנצרך הכתוב להתיר את האיסור, וכילפוטא קמא בגמ' בביצה, ורק בגמ' בביצה, לענין ילפוטא בתרא, דמיירי שם לפי הסברה שדבר שבמנין אין צריך מנין אחר להתירו, דממילא נמצא שכבר הותר מאליו האיסור ד"אל תגשו", לכן הוצרך רש"י לפרש דהיינו כדי לצוותם שלא יגרעו העונה, וכמש"נ דקמ"ל דמצות עונה נוהגת אף אם בטל לגמרי ענין פריה ורביה.

³⁴ אמנם קצת דוחק הוא לפרש כן הסוגיא בביצה, מאחר שלא נזכר שם כלום מענין זה שלא היו מולידים, ויל"ע בזה עוד.

מחלוקת הסוגיות והמדרשים אם אדה"ר הוליד בפועל קודם החטא

(ד) אלא שבגמ' סנהדרין לח, ב מבואר שאדה"ר הוליד בפועל קודם החטא, [וממילא מוכח שאדה"ר יכל להוליד גם קודם החטא, וכמסקנת הגמ' בע"ז, ודלא כר' חזקיה בזהר ומשמעות הסוגיא דביצה (לפמש"נ שכדעת ר' חזקיה היא)], דכך אמרו שם, אמר רבי יוחנן בר חנינא שתיים עשרה שעות הוי היום, שעה ראשונה - הוצבר עפרו, וכו', שביעית - נזדווגה לו חוה, שמינית - עלו למטה שנים וירדו ארבעה, תשיעית - נצטווה שלא לאכול מן האילן, עשירית - סרח, אחת עשרה - נידון, שתיים עשרה - נטרד והלך לו. ע"כ.

אך בספר בן יהוידע רצה להגיה הגמ' בסנהדרין שם, באופן שההולדה היתה אחר החטא, יעוי"ש.

אמנם בעירובין יח, ב אמרו מיתבי, היה רבי מאיר אומר אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלשים שנה, ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה, ע"כ, ואיתא במדרש במדבר רבה (יד, יב) שכשחזר לאשתו הוליד את שת, כמאמרם שלשים ומאה משקלה, כנגד מאה ושלשים שנה שפירש מן האשה ולבסוף הוליד לשת וכו'. ע"כ. ומשמע שקין והבל נולדו קודם שפירש מאשתו, דהיינו קודם החטא.

(וכן מפורש ברש"י בראשית ד, א וז"ל: והאדם ידע - כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה, שאם כתב "ידע אדם", נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים).

אך כבר מצינו בזה מדרשות חלוקות, דכן אמרו בפרקי דר' אליעזר פכ"א: **בבעילה בא אליה רוכב נחש ועיברה את קין ואחר כך בא אליה אדם ועברה את הבל** שנאמר "והאדם ידע את חוה אשתו", מה ידע, ידע שהיתה מעוברת וכו'. ע"כ. וכ"ה בזהר פרשת פקודי (דף רלא, א), ולבתר דחב אדם ואתתא ואתא נחש על חוה ואטיל בה זוהמא אולידת חוה לקין. ע"כ.³⁵ **ומבואר שלא הוליד אדה"ר אלא אחר החטא.**

וכן מבואר במדרש בראשית רבה (כב, ב) ד"א "והאדם ידע [את חוה אשתו ותלד את קין]", ידע מאיזו שלוח נשלה, ידע מה עבדת ליה חוה. ע"כ.³⁶

לפי פשוטו של מקרא לא הוליד אדה"ר בפועל אלא לאחר החטא

(ה) ועכ"פ פשוטו של מקרא הוא שלא הוליד אדם הראשון אלא לאחר החטא, שכן היא משמעות סדר המקראות, שלא נזכרה ההולדה אלא לאחר החטא, ודעת הרמב"ן במדבר טז, א שאף שאמרו חז"ל (בספרי בהעלותך סד, ובגמ' פסחים ו, ב) שאין מוקדם ומאוחר בתורה, מ"מ כל התורה כסדר, זולתי במקום אשר יפרש הכתוב ההקדמה והאיחור, וגם שם לצורך ענין ולטעם נכון, עכ"ד הרמב"ן.

ובאמת שלא רק הולדה נזכרה רק לאחר החטא, אלא גם עצם ידיעת האדם את אשתו לא נכתבה אלא לאחר פרשת החטא, ומשמע שלא ידע אותה קודם החטא, וכן מבואר באבן עזרא ג, ו וז"ל: וכאשר אכל אדם מעץ הדעת, ידע את אשתו, וזאת ה"ידיעה" - כינוי למשגל, ובעבור עץ הדעת נקרא כן. עכ"ל. והטעם בזה ביאר האבן עזרא עה"כ "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין" וגו', וז"ל: כאשר ראה שלא יחיה בגופו בעצמו לעולם הוצרך הוא להחיות המין. עכ"ל. וכ"כ רבנו בחיי וז"ל: אחר שראה שנטרד מגן עדן בחטאו, ונקנסה עליו מיתה ולא יחיה לעולם, הוצרך להזדווג עם חוה לקיום המין, להשאיר אדם אחריו. עכ"ל.

"והייתם כאלקים" פירושו שיתחדש בהם כח הולדה

(ו) סוף דבר, דעת ר' חזקיה בזהר הנ"ל מפורשת שקודם החטא לא היה האדם יכול להוליד כלל, ורק מבח אכילת עץ הדעת באה תכונה זו לאדם, וכן משמעות ההו"א בסוגיא דע"ז הנ"ל, וכן יש לפרש בשיטת הסוגיא דביצה הנ"ל.

³⁵ וע"ע זהר חדש שה"ש ו, ב שביארו שם עוד איך זה מתיישב עם הכתוב ד, א והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין. ומה שהביא רש"י ג, א וז"ל: למדך מאיזו עילה קפץ הנחש עליהם, ראה אותם ערומים ועוסקים בתשמיש לעין כל ונתאוה לה, עכ"ל, אין זה ראייה שיכלו להוליד קודם החטא, דאפשר שהיה רק לשמחת עונה, וכענין שאמרו בגמ' ע"ז ה, א הנ"ל.

ונראה סמך לענין זה, דהנה נאמר לעיל (ג, ד - ה) "ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון, כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים" וגו', והרמב"ן (ב, ט) הביא ממדרש חז"ל שהנחש דיבר אמת בזה, וז"ל: בעבור שאמר "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ואם תאמר כי חש לה, הנה "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", (להלן ג, כב). וכבר אמרו (פירקא דרבינו הקדוש, בבא דשלשה, טז) שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם, ואלו הן, נחש, ומרגלים, ודואג האדומי הבארותי. עכ"ל.

ובביאור דברי הנחש כתב רש"י ע"פ המדרש וז"ל: "והייתם כאלקים" יוצרי עולמות. עכ"ל.

והנה פריה ורביה הוא מענין יצירה, וכמש"כ החזקוני לעיל א, כח וז"ל: אלא על ידי שפריה ורביה דוגמת יצירה היא, נכתבה כאן עם היצירה. עכ"ל.

וגם מבואר במדרש תנחומא פקודי סי' ג, שהאדם נקרא "עולם קטן", ויצירת הולד כיצירת העולם, שכך אמרו שם, ד"א כתיב ה' בחכמה יסד ארץ וגו' (משלי ג), ואומר ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה (שמות לא), ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם, וכנגד יצירת האדם שהוא עולם קטן, כיצד, כשברא הקב"ה את עולמו כילוד אשה בראו, מה ילוד אשה מתחיל בטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעה צדדין, כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן שתיה תחלה וממנה הושתת העולם וכו', ויצירת הולד כיצירת העולם כנגד יצירת הולד במעי אמו, וכו'. עכ"ל.

הרי שהולדת בני אדם היא מענין יצירת עולמות, שהיא הסגולה שקנו ע"י חטא עץ הדעת כמשנ"ת לעיל, ולפ"ז נמצא שזה גופא היה ענין פיתוי הנחש לחוה, שע"י האכילה מעץ הדעת תוכל להוליד בנים.

וזהו שאמרה חוה בהולידה את קין הילד הראשון בעולם: "קניתי איש את ה'" (ד, א), ופירש רש"י: כמו "עם ה'", כשברא אותי ואת אישי, הוא לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו. עכ"ל. והוא כענין הלשון נאמר על הקב"ה לקמן יד, יט: "קונה שמים וארץ", ופירש רש"י שם: כמו (תהלים קלד, ג) "עושה שמים וארץ", על ידי עשייתן קנאן להיות שלו. עכ"ל.³⁷

ונמצא ש"קניתי איש את ה'", פירושו עשיתי איש עם ה', ובזה נתקיים בהם "והייתם כאלקים" - יוצרי עולמות, כי יצירת הולד כיצירת העולם, וכנ"ל.

טומאת לידה יסודה בחטא עץ הדעת

ז ועוד סמך לזה, דהנה בריש פרשת תזריע נאמר (ויקרא יב, ב) "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא", וברש"י שם: ואפילו נפתח הקבר בלא דם. עכ"ל. הרי שהיולדת טמאה היא מחמת עצם הלידה.³⁸

וכתב הכלי יקר שם וז"ל: וזה טעם טומאת שבעה ליולדת, כי כל זה נמשך לה מן החטא הקדום, כו', וטעם לטומאת שבועים לאשה עצמה בלידת נקבה, דין הוא שתהיה לאשה טומאת פי שנים כנגד שתי נקבות, כי כל נקבה בפני עצמה נמשך לה טומאת שבעה מן חטא הקדום על כל נקבות שבעולם, על כן מן הראוי שתטמא י"ד ימים, שבעה של עצמה, [ו]עוד שבעה של בתה כי הוסיפה בעולם טומאה על טומאתה. עכ"ל.³⁹

³⁷ ונתבאר דבריו ברמב"ן שם וז"ל: "קונה שמים וארץ", כתב רש"י "קונה" - כמו עושה, על ידי עשייתו קנאן להיות לו. ואלה שני פנים הם. ואולי כן הדבר שיבא לשון קנין בענין העשיה, וכן כי אתה קנית כליותי (תהלים קלט יג), שיכפול תסוכני בבטן אמי, וכן הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך (דברים לב ו). כי הלשון יאמר "קנין" בעשייה. וההפך, אשר עשו בחרן (לעיל יב ה), קנו. ומאשר לאבינו עשה (להלן לא א). עכ"ל.

³⁸ ואף כשנפתח הקבר עם דם, מ"מ הרי מבואר בפרשה שם שהיולדת אסורה באכילת קדש ובביאת מקדש למשך זמן ארוך יותר מזמן טומאת נדה, והזמן משתנה לפי לידת זכר או נקבה, ונמצא שעצם הלידה וסוג הלידה הם סיבת דינה. ובפרט לר' ישמעאל בנדה ל, א דס"ל דזכר ונקבה זמן גמר יצירתם בעיבור כזמן איסור היולדת בקדשים, שעפ"ז ביארו הראשונים בויקרא שם טעם חילוק זמניה, שכן כתב הראב"ע שם יב, ה וז"ל: "ואם נקבה תלד וטמאה שבועים כנדתה", כי השם גזר על הזכר כמספר הזכר אשר תשלם צורתו בבטן והנקבה כפלים. וזה דבר ברור ומנוסה. עכ"ל. וברמב"ן שם יב, ד: וטעם הכפל בנקבה, או כדברי רבי אברהם על דעת ר' ישמעאל שאמר שהזכר נגמר לארבעים ואחד יום והנקבה לשמונים ואחד. עכ"ל.

³⁹ וסמך לדבריו ממה שמבואר בכתוב שם שזמן וסדר טומאת היולדת הוא כטומאת הנדה, וכדכתיב שם "וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא", ופירש רש"י וז"ל: כסדר כל טומאה האמורה בנדה מטמאה בטומאת לידה, עכ"ל, והרי לענין נדה מבואר בגמ' עירובין ק, ב שעצם ראיית הדם בא לה מחמת קללתה על חטאה בעץ הדעת, וכמו שאמרו שם עשר קללות נתקללה חוה, דכתיב

וכע"ז כתב מהר"ח ויטאל בספרו עץ הדעת טוב (פרשת תזריע) וז"ל: והודיע כי אילו הוולד היה מזרע האב לבדו, לא תפיל בו טומאה, אבל אפילו בולד הזכר אי אפשר אלא בהזרעת האשה ג"כ, **אשר בא עליה נחש והטיל בה זוהמא ומשם נמשך לה טומאת לידה וכו'**, וז"ש "אשה כי תזריע" אפילו כאשר "וילדה זכר", לכן "וטמאה". ולכן לא הוצרך להזכיר ענין הזרעתה באם נקבה תלד, כי פשוט הוא. וכנגד ז' מצות שנצטוו אדם וחיה והיא היתה גרמא לעבור עליהם לכן "וטמאה ז' ימים". וז"ש "כימי נדת" וכו', כי מאז הטיל בה זוהמא, פרסה נדה, ומאז נמשכה טומאתה בעת לידתה וכו', וז"ש שנית "תטמא", כי ב' טומאות יש בלדתה, הא' כי גם אז תפרוס נדה כמשו"ל אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, ועוד כי בעת הלידה תחזור לבוא בה זוהמת הנחש כמ"ש לפתח חטאת רובץ, וזה עצמו סוד היצה"ר הנכנס באדם אז. עכ"ל מהר"ח.⁴⁰

ולפי מה שנתבאר יש להטעים הדבר היטב, שהרי כל עצמו של ענין הלידה לא בא לעולם אלא ע"י חטא עץ הדעת שחטאה האשה, וכמש"נ,⁴⁰ ולכן באה לה טומאה ע"י הלידה, מכח טומאת אותו החטא.⁴¹

אל האשה אמר הרבה ארבה, אלו שני טפי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים, ע"כ, וגם דין טומאת נדה יסודו בחטאה בעץ הדעת, וכמבואר בירושלמי שבת פ"ב ה"ו שאמרו שם אדם הראשון דמו של עולם, דכתיב ואיד יעלה מן הארץ, וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות נדה לאשה, ע"כ. (וכן איתא בתיקוני זוהר תקונא שיתסר לא, א, ע"ש, ובעו"מ). ומזה נראה, שגם טומאת לידה שהיא כטומאת נדה, הריהי משום לתא דחטא עץ הדעת.

⁴⁰ ולפ"ז יש לפרש גם ענין קרבן היולדת, דז"ל שצריכה כפרה על עצם מה שהביאה את ההולדה לעולם ע"י חטא עץ הדעת. שו"ר שכבר מבואר בכלי יקר שם (יב, ח) שקרבן יולדת הוא כפרה על חטא עץ הדעת, שכ"כ שם עה"כ "והקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה ממקור דמיה", וז"ל: כפרה זו היא על עון הקדום של חוה וכו', וראיה ממה שנאמר "וטהרה ממקור דמיה" - מן אותו מקור נפתח לחטאת ולנידה, כי הוא גרם לה כל זה, והיינו עון חוה כאמור, גם לשון "דמיה" כולל העון, מלשון "דמיהם במ". (שם כ, כז). עכ"ל.

וכ"כ מהר"ח ויטאל בספרו עץ הדעת טוב (שם) וז"ל: וכיון שכל אלו הטומאות נמשכו בה מחמת חטא חוה וכל נשמות הנקבות התלויות בה, לכן צריכה כפרה בעת הלידה לכפר חטא הנ"ל, אשר ע"י נרחקו ונתגרשו מגן עדן אשר שם מדור השכינה, ולכן תביא קרבן לקרבה אל השי"ת כבתחילה. וכו'. והנה הקרבן שלה כולו רמז אל מה שבארנו, כי כל הטומאה הזו אינה טומאה מקרית כשאר הטומאות כנגיעות שרץ ומת וכיוצא, אשר ע"כ אין חייבין קרבן רק טבילה וטהרה בלבד, אבל טומאת היולדת נמשכה על חטא עץ הדעת שחטאה חוה כנ"ל, ולכן נתחייבה בקרבן כשאר החטאות. וכו'.

ובזה נתבאר טעם קרבן היולדת ע"ד הסוד זולת טעם רשב"י במדרש מפני שכשכורעת לילד נשבעה שלא תזקק, ואם אינו אלא מפני זה בלבד ה"ל לה להביא קרבן עולה ויורד הכתוב בשבועת ביטוי בפ' ויקרא, לא עולה ולא חטאת, ומכש"כ להביא שניהן עולה וחטאת. וכו'. אבל הענין כי הנה הטומאה נמשכה לה עתה מחמת חטא אדם וחיה, וע"י הקרבן הזה וכפר עליה הכהן כבתחלה ענין חטא אדם וחיה, ובהתכפר החטא ההוא שהוא סיבה אל דם היולדת וטומאתה כנ"ל, יסתלק המסובב וטהרה מטומאתה. וכו'. עכ"ל מהר"ח.⁴¹ (ע"ש שהאריך בזה עוד בביאור כל הענין).

ולפמשנ"ת יוטעם היטב, שהרי כל עצמו של ענין הלידה לא בא לעולם אלא ע"י חטא האשה בעץ הדעת, ולכן היולדת טעונה כפרה על חטא זה.

ואף שאמרו בגמ' נדרים ד, ב והרי חטאת יולדת, דלא אתיא לכפרה, ע"כ, הרי מאידך גיסא אמרו בגמ' נדה לא, ב שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי מפני מה אמרה תורה יולדת מביאה קרבן, אמר להן, בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן. ע"כ. והרי דאתיא לכפרה. ורק שאינו כשאר חטאות שנתחייב המביאן כפרה מן הדין, וכמבואר בגמ' כריתות כו, א אף לרשב"י גופיה, שכן אמרו שם, ולר' שמעון בן יוחי דאמר יולדת חטאת היא, מאי איכא למימר, יולדת כי קא מייתי קרבן, לאישתרוי באכילת קדשים הוא ולא לכפרה מתיא. ע"כ.

וכבר עמד בזה הרשב"א בנדרים שם וכתב וז"ל: וכן נמי חטאת היולדת אפילו לרשב"י דאמר בנדה בשלהי המפלת (לא, ב) דבשעה שכורעת ללדת קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה לפיכך אמרה תורה תביא קרבן, אפ"ה לא חשבינן ליה הכא דבא לכפרה, לפי שזה אינו אלא בשמא אמרה כן, ובין אמרה בין לא אמרה היא מביאה, ואינו נתפס בנדר ואפ"ה עובר בכל תאחר, כו', ודברי אגדה הם ואין משיבין מהם. עכ"ל. ובר"ן שם ד, א כתב וז"ל: ואפילו לר' שמעון דאמר בפרק המפלת דיולדת חטאת היא דבשעה שכורעת ויולדת קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, עיקר קרבנה אינו בא על חטא, שהרי אפילו יודעת בעצמה שלא הרהרה בדבר כלום מביאה קרבן. עכ"ל.

⁴¹ כשם שגם טומאת נדה י"ל שיוסדה בכך שכל עצמו של דם נדה לא בא לעולם אלא ע"י חטא עץ הדעת, וכמבואר בגמ' עירובין הנ"ל (בהערה), שהחטא גרם ראיית הדם.

מלחמתו של אברהם אבינו במלחמת המלכים

בפרשת לך לך (בראשית פרק יד) מספרת התורה באריכות גדולה על מלחמת ארבעת המלכים בחמשת המלכים, שבה נשבה לוט בן אחי אברהם ונחלץ אברהם אבינו לחלצו מן השבי. והנה לכאורה מפורש בתורה כי התערבותו של אברהם במלחמה זו לא היתה אלא למען הצלת לוט בן אחיו, כמו שנאמר (יב-יד): 'וַיִּקְחוּ אֶת לוֹט וְאֶת רֵכְשׁוֹ בֶּן אָחִי אַבְרָם וַיִּלְכּוּ... וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיִּרָק אֶת חֲנִיקָיו וַיֵּלֶידִי בֵיתוֹ וגו'". ומשמע כי אילולא דבר זה לא היה אברהם מתערב ומתעבר על ריב לא לו. וזהו לכאורה כל עיקר מטרת הסיפור בתורה על מאורעות מלחמה גדולה זו, לתאר את מסירות נפשו של אברהם אבינו להילחם עם ארבעת המלכים הגדולים, כדי לחלץ את לוט בן אחיו מן השבי¹.

אמנם עיון מדוקדק בתיאור המלחמה בתורה ובלשונות הכתובים, מעורר תמיהות רבות אם אכן זאת היתה מטרתו היחידה של אברהם אבינו בהתערבותו במלחמה זו.

א. מה פשר האריכות היתירה של תיאור כל מהלך המלחמה בפירוט רב תוך פירוט שמות המלכים פעמיים, וכן תיאור מסע הכיבושים של ארבעת המלכים בדרכם להילחם בסדום, שהיכו עוד ששה עמים לפני שנלחמו במלכי סדום. הרי לצורך הענין העיקרי בסיפור זה של שביית לוט והצלתו על ידי אברהם, אין לכאורה כל צורך להאריך בכל הפרטים הללו.

ב. לאחר שובו של אברהם מן המלחמה מסופר בהרחבה על תגובת מלך סדום והצעתו להעניק את כל הרכוש לאברהם, ואילו אודות לוט לא מסופר כלום על תגובתו ותודתו, ושוב אינו מוזכר כלל לאחר הצלתו. והוא תמוה אם כל מטרת הסיפור בתורה על המלחמה אינה אלא בגין הצלת לוט.

¹ וכך מבואר בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג פרק נ): "דע כי כל ספור שתמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה, אם לאמת דעת שהוא פינה מפנות התורה, או לתקון מעשה מן המעשים, עד שלא יהיה בין בני אדם עול וחמס... וכן ספור מלחמת תשעת המלכים, להודיע המופת בנצוח אברהם באנשים מתי מספר ואין מלך עליהם, ארבעה מלכים גדולים, ועוד הודיענו איך חם לבבו על קרובו בעבור שגדל על אמונתו, ומסר נפשו לסכנת המלחמה כדי להצילו. והודיענו גם כן בהסתפקותו ושובע נפשו והיותו בז לממון ומתפאר בטוב המדות, והוא אמרו אם מחוט ועד שרוך נעל".

וכן כתב הרד"ק (בראשית יד א): "ונכתב זה הספור בתורה להודיע יושר לבב אברם עם האל ובוטח בו בכל לב, כי במעט אנשים רדף אחר ארבעה מלכים, ולהודיע כי ראוי לאדם למסור עצמו למקום סכנה להציל קרובו כמו שעשה אברהם אבינו".

והחפץ חיים בפתיחה לספרו אהבת חסד כתב: "וגם בפרשת לך לך שסיפרה התורה מלחמת ארבעת המלכים, ואיך שטרח אברהם בכל כוחו וגם הוליך עמו שאר אנשים לזה והם ענר אשכול וממרא, והכל כדי להציל את לוט ורכושו מן הצרה". וכתב שם בהגה: "ונ"ל לפי מה שידוע שהאבות קבלו כל התורה שבכתב ושבעל פה, כוונת אברהם היה כדי לקיים בזה מה שכתוב לא תעמוד על דם רעיק". ועיין עוד שם.

ג. מעשה ההצלה של אברהם מתואר בפסוק טז: 'וַיֵּשֶׁב אֶת כָּל הָרֶכֶשׁ וְגַם אֶת לוֹט אָחִיו וּרְכָשׁוֹ הָשִׁיב וְגַם אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הָעָם'. ואם כל סיבת כניסת אברהם למערכה זו לא היתה אלא הצלת לוט, תמוהה מאוד לשון הכתוב 'וגם את לוט אחיו ורכושו השיב'. וכמו כן סדר הדברים בפסוק זה תמוה מאוד, למה פתח הכתוב בהצלת הרכוש והקדימו לפני הצלת חיי הנפשות ואף לפני הצלת לוט עצמו, ולמה הקדים הכתוב את הנשים לפני העם.

ד. בפסוק יא נאמר: 'וַיִּקְחוּ אֶת כָּל רֶכֶשׁ סְדָם וְעַמְרָה וְאֶת כָּל אֲכָלָם וַיֵּלְכוּ'. ויש לעיין בעצם הדגשת ענין זה של לקיחת רכושם של סדום ועמורה, שהרי שבו גם את הנשים ואת העם כפי שנאמר להלן, ולמה אם כן התורה מספרת כאן רק על הרכוש ומתעלמת משרי הנפשות. וכן צריך ביאור מהי הכוונה במה שהוסיף הכתוב לומר שלקחו גם את כל אכלם.

ה. גם בפסוק שלאחריו 'וַיִּקְחוּ אֶת לוֹט וְאֶת רְכָשׁוֹ בֶּן אָחִיו אַבְרָם וַיֵּלְכוּ' מודגש ביותר ענין הרכוש, והדבר צריך ביאור. וכן לשון הכתוב צריך ביאור רב, שהרי לפי משפט הלשון היה נכון לומר 'ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו'.

ו. בשני פסוקים אלו מסיים הכתוב בתיבת 'וַיֵּלְכוּ', וצריך ביאור טובא מה בא הכתוב ללמדנו בזה.

ז. כן צריך לבאר ענין סירובו של אברהם ליטול מאומה מן הרכוש ששחרר במלחמה, ועצם שייכות ענין זה לסיפור המלחמה. וידועה תמיהת האחרונים למה מפרעה מלך מצרים ומאבימלך הסכים אברהם לקבל מתנות, ולא חשש שיאמרו 'אני העשרתי את אברהם'.

מהותה של מלחמת המלכים וסיבתה

כדי לבאר את כל זה, צריך ראשית דבר להבין את מהותה וסיבתה של מלחמת עולם זו - מלחמת ארבעת המלכים בחמשת המלכים. מה טיבם של המלכים הללו וממלכתם, ובעיקר מה היתה מטרתם במלחמה זו.

דהנה שמותם של ארבעת המלכים ומקומות ממלכתם המפורשים בתורה הם: "אַמְרָפֶּל מֶלֶךְ שֹׁנַעַר, אֲרִיֹוֹךְ מֶלֶךְ אֶלְסָר, כְּדָרְלַעְמֶר מֶלֶךְ עֵילָם, וְתִדְעֶל מֶלֶךְ גּוֹיִם". ושמות אלו מלמדים כי מדובר בארבע ממלכות עצומות, אימפריות גדולות ששלטו על שטחים נרחבים ואוכלוסיות גדולות. [שכן שנער זו בבל ועילם זו מדי, וכן אמרפל הוא נמרוד, שעליו נאמר (בראשית י ח-י): 'הוא החל להיות גיבור בארץ... ותהי ראשית ממלכתו בבל... בארץ שנער']. ומבואר שהיתה זו ברית של מלכי המעצמות החזקות בעולם ששכנו הרחק מצפונה של ארץ ישראל.

לעומתם חמשת המלכים שנגדם נלחמו, הם: "בְּרַע מֶלֶךְ סְדָם, בְּרִשַׁע מֶלֶךְ עַמְרָה, שְׁנָאֵב מֶלֶךְ אֲדָמָה, וְשִׁמְאָבֶר מֶלֶךְ צְבוּיִים, וּמֶלֶךְ בָּלַע הָיָא צֶעֶר". מקומות אלו וגודל שטחם מוכרים לנו היטב, ומדובר בשטחים קטנים שיכולים להכיל אוכלוסיה קטנה בלבד. היו אלו מלכים קטנים ששלטו על ערים ומחוזות קטנים בדרומה של ארץ ישראל, ובעת ההיא נקראו גם מושלים קטנים מעין אלו 'מלכים'.

מה ראו ארבעת מלכי המעצמות להיטפל אל חמשה מלכים קטנים אלו, שלא היה להם גבול משותף איתם, וממלכתם לא היתה שוות ערך כלל ובוודאי לא יכלו לקרוא תיגר על ממלכתם? התשובה לכך היא, אדמתם הפוריה באותם הימים של ככר הירדן ועמק השידים, כמו שנאמר (בראשית יג'): 'וַיֵּרָא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָהּ... כָּגֵן ה' פֶּאֶרֶץ מִצְרַיִם'. ועל שם שהיו שם הרבה שדות משובחות לפיכך נקרא אותו מקום 'עמק השידים', כמו שפירש רש"י. וכן נאמר ביחזקאל (טז מט) על סדום ובנותיה: 'שָׁבַעַת לָחֶם וְשָׁלֹת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וּלְבָנוֹתֶיהָ'².

ועל כן חמדו ארבעת מלכי המעצמות את תנובת שדותם של חמשת המלכים, והחליטו להשתלט ממרחקים על עמק השידים ולשעבד את חמשת המלכים שמלכו שם. וכך עבדו שתיים עשרה שנה לארבעת המלכים הגדולים בראשות כדרלעומר, והעלו להם מס מכל פרי עמלם. וכאשר מרדו בהם מלכי סדום, בא כדרלעומר והמלכים אשר אתו להילחם עמהם כדי להכניעם ולהחזיר את שליטתם ואת מרותם עליהם.

נמצא איפוא, כי עילת מלחמתם בחמשת המלכים ושליטתם בעמק השידים, לא היתה טענת בעלות על שטחם או בגין סכסוך גבולות וכיוצא בזה. אלא כל עילתם לא היתה כי אם עצם גבורתם וחוזקם ויכולתם לשלוט על החלשים מהם, ומשום שכך עלה ברצונם לשעבד אותם ולהשתלט על קניינם ורכושם.

עוולות מלחמתם של ארבעת המלכים

ונראה שזהו שהדגישה התורה בלשונות הכתובים בפרשה זו, את מהותם האכזרית ודרכם הרעם של ארבעת המלכים, שלא היתה להם כל עילה וסיבה אמיתית למלחמה זו, אלא שבגודל רשעותם היה נדמה להם שעצם גבורתם ויכולתם להשתלט על החלשים מהם, מקנות להם את הזכות לשלול את רכושם ולחמוס אותם. ולפיכך בכיבושם את סדום נאמר 'וַיִּקְחוּ אֶת כָּל רֶכֶשׁ סֹדֶם וְעַמָּהָ וְאֶת כָּל אֲכָלָם וְיָלְכוּ', כשהכתוב מדגיש ביותר את לקיחת הרכוש, ואף לא מזכיר את שביית הנפשות, כי בכך מודגש עיקר עוולתם של ארבעת המלכים העריצים, שניצלו את גבורתם כדי להשתלט בכוח הזרוע על רכושם של החלשים מהם. וזהו שהוסיף הכתוב לומר שלקחו גם את כל אכלם, שמורה על גודל רשעותם ואכזריותם כי איבדו כל צלם אנושיות וגזלו מהם גם את פת לחמם שעבדו עליהם בזיעת אפם.

והואיל ועיקר עוולתם היה בניצול כוחם וגבורתם כדי להשתלט על רכושם של החלשים שלא כדין, לפיכך נאמר בסיפור שביית לוט: 'וַיִּקְחוּ אֶת לוֹט וְאֶת רֶכֶשׁוֹ בֶּן אָחִי אַבְרָם וְיָלְכוּ', כשהכתוב מקדים את התיבות 'ואת רכושו', למרות שלפי משפט הלשון היה נכון לומר 'ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו', כדי להדגיש בכך ביותר את העוולה של לקיחת רכושו ולהשוותה לעוולה של שביית לוט עצמו.

² וכך איתא במדרש (ילקוט שמעוני אמור רמז תרנג): "מהו עמק סכות (תהלים ס ח), זו סוכתה של סדום שהיתה מסוככת בשבעה אילנות שהן מסוככות זו על גב זו, גפן תאנה ורמון ופרסק ושקדים ואגוז ותמרים על גביהם".

ובשני הפסוקים הללו מסיים הכתוב בתיבת 'וילכו', להדגיש בכך את גודל אכזריותם של ארבעת המלכים במעשי החמס והביזה, שלא באו לכבוש את הממלכות הללו כדי להישאר לשלוט עליהם ולהנהיג אותם, אלא לשלול את רכושם ונכסיהם ולהסתלק.

וכדי ללמדנו על מהותם ודרכם הרעה של ארבעת המלכים, מתאר הכתוב את דרך מסעם בדרכם להילחם בסדום, שהיכו את הרפאים והזוזים והאימים, ואחר כך את החורי בשעיר, ואז חזרו ועלו צפונה והיכו את העמלקי והאמורי לפני שנלחמו במלכי סדום. שכל זה מלמד כי היה זה אצלם שיטה והנהגה כדרך חיים, להכות את כל הנקרים בדרכם, ולנצל את גבורתם כדי להכניע תחתם את החלשים מהם ולחמוס אותם.

להציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוזלו

ובזה נראה כי באמת עיקר מטרתו של אברהם אבינו במלחמתו בארבעת המלכים היתה להציל את העשוקים מיד עושקיהם, ולהשיב את הגזילה אשר גזלו בעוולה ורשעות גדולה. ואמנם אילולא נשבה לוט במלחמה זו, הרי שעל אף העוולות הנוראות שעשו ארבעת המלכים, לא היה אברהם נזקק להתערב במלחמה לא לו, והיה מסתפק בתוכחות ומחאות גדולות על העוול של ארבעת המלכים ועיוות הצדק של מלחמתם. אך משנזקק להתערב במלחמה זו כדי להציל את לוט בן אחיו, שוב ראה את עיקר מטרתו להילחם את מלחמת הצדק - להציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוזלו, ולהכריז בכך בפני כל באי עולם כי יש צדק ומשפט בעולם, ואילו הצלת לוט נהפכה למטרה המשנית.

ולכן נאמר במעשה ההצלה של אברהם: 'וַיָּשָׁב אֶת כָּל הָרֶכֶשׁ וְגַם אֶת לוֹט אָחִיו וְרֶכְשׁוֹ הָשִׁיב וְגַם אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הָעָם'. כשתחילה נאמר 'וישב את כל הרכוש', כדי ללמדנו שהמטרה העיקרית היתה השבת הרכוש שנגזל ונשדד בידי העריצים, ורק אחר כך נאמר על הצלת לוט שהיתה המטרה המשנית 'וגם את לוט אחיו ורכושו השיב'. כי אכן עיקר מטרתו של אברהם במלחמתו היתה לעשות משפט וצדק ולהשיב את הגזילה אשר נגזל. ומשום כך גם הקדים הכתוב את הנשים לפני העם, כדי להורות בכך על מטרתו של אברהם בהצלתם, להגן על החלשים והנרדפים. ואמנם אף שאנשי סדום כשלעצמם היו רעים וחטאים לה' מאוד, אך בענין מלחמה זו היה הצדק איתם והם היו הנרדפים והעשוקים.

ובזה יבואר שפיר סיבת סירובו של אברהם ליטול מאומה מן הרכוש ששחרר במלחמה, ותתיישב תמיהת האחרונים למה מפרעה מלך מצרים ומאבימלך הסכים אברהם לקבל מתנות. כי בסירובו לקבל שום חלק מרכושם של מלכי סדום ועמורה, גילה בכך שכל מטרתו במלחמתו עם ארבעת המלכים היתה לקנא את קנאת הצדק והמשפט כדי להשיב את הרכוש הנגזל לבעליו ולהציל עשוקים מיד עושקם, ולכן לא רצה לקבל מאומה מן הרכוש על אף שזכה בהם כדין שלל מלחמה.

כמו כן יבואר לפי זה מה שנקטו כאן מלכי וצדק ואברהם את הכינוי להקב"ה בלשון 'קונה שמים וארץ', כמו שנאמר בברכת מלכי צדק לאברהם: 'בְּרוּךְ אֲבָרָם לֹא-ל עֲלִיּוֹן קִנָּה שָׁמַיִם וָאָרֶץ', וכן

אמר אברהם אל מלך סדום: 'הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל ה' אֱ-לֹהֵי קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ'. והדבר אומר דרשני, שכן בכל התנ"ך לא מצינו כינוי זה רק בפרשה זו. ולפי האמור הדבר מבואר, כי במלחמתו זו עם ארבעת המלכים הכריז אברהם בפני כל באי עולם כי ה' הוא קונה שמים וארץ ולכן יש צדק ומשפט בעולם, וחלילה להתעלם ולהשלים עם עוולה גדולה זו לנצל כוח וגבורה כדי להשתלט על החלש ולחמוס את רכושו.

קידוש שם ה' בעולם במלחמה זו

איתא במדרש (בראשית רבה מגב): "וירק את חניכיו, ר' יהודה אומר הן הוריקו פנים כנגד אברהם, אמרו ה' מלכים לא יכלו לעמוד בהם ואנו יכולים לעמוד בהם. רבי נחמיה אמר אברהם הוריק פנים כנגדן, אמר אצא ואפול על קידוש שמו של מקום". ומבואר שהיתה זו מלחמה על קידוש שמו יתברך בעולם, בהכרזת דרכו ית' בעשיית צדקה ומשפט.

ואכן במעשה הצלתו של אברהם נתקדש שמו יתברך בעולם, וכל באי עולם הכירו בגדולתו של אברהם וצדקותו. כמו שדרשו במדרש (בראשית רבה מגו) על הפסוק 'וַיֵּצֵא מֶלֶךְ סֹדֶם לִקְרָאתוֹ... אֶל עֶמְקֵי שְׁוֵה הוּא עֶמְקֵי הַמֶּלֶךְ': "אל עמק שוה, רבי ברכיה ורבי חנינא בשם רבי שמואל בר נחמן, ששם השוו כל עובדי כוכבים וקצצו ארזים ועשו בימה גדולה והושיבו אותו בתוכו למעלה והיו מקלסין לפניו ואומרים לו שמענו אדוני וגו', אמרו לו מלך את עלינו, נשיא את עלינו, אלוה את עלינו. אמר להם אל יחסר העולם מלכו ואל יחסר אלוהו". ולפי האמור מבואר מאוד מה ראו להמליך עליהם את אברהם בעקבות מלחמה זו דוקא, כי במלחמתו זו השתית אברהם את דרך ההנהגה הראויה בין האומות על אדני הצדק והמשפט, ובגין כך המליכו אותו כל האומות למלך עליהם.

ובגמרא בבא בתרא (צא.) איתא: "אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם עמדו כל גדולי אומות העולם בשורה ואמרו, אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברינטא". והיינו שהנהיג את העולם על ידי הכרזתו בפני כל באי העולם על דרכי הצדק והמשפט, ובפרסום דרך ה' לעשות צדקה ומשפט (ועיין מהרש"א שם).

וכך אמר הקב"ה על אברהם אבינו ע"ה: 'כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט' (בראשית יח ט). ומפורש בזה שעיקר ידיעת ה' את אברהם היה משום חינוך בניו וביתו אחריו לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. ובגמרא מכות (כד.) איתא: "הולך צדקות - זה אברהם אבינו, דכתיב כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'".

וירק את חניכיו - שהוריקן בתורה

והנה בגמרא נדרים (לב.) איתא: "וירק את חניכיו ילידי ביתו - רב אמר שהוריקן בתורה". ופירש המפרש שם: "שלימדם תורה, כאדם שמריק מכלי זה לתוך כלי זה כך הוא לימדן תורה". ותמהו האחרונים מה מקום לדברי תורה בעת ההכנות למלחמה, וכי זו היא השעה הראויה ללמדם תורה. ועיין בהעמק דבר מה שכתב בזה.

אכן לפי האמור יתבאר להפליא שכוונת דבריהם שהוריקן בדברי תורה, היינו שלימדם וזירזם בדברי תורה על ערכי הצדק והמשפט, וכי ה' הוא א-ל עליון קונה שמים בארץ ויש צדק ומשפט בעולם, ובכך זירזם לצאת למלחמה כנגד העריצים עושי העוולה, להציל את העשוקים מיד עושקם ולשלם לעושי רע כרעתם.

ובמדרש (בראשית רבה מג ב) איתא: "רבי לוי אמר בפרשת שוטרין הוריקן, היך מד"א (דברים כ) מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו". ולפמשנ"ת מבואר שפיר שלפי שהיתה זו מלחמה על דרכי ה' בעשיית צדק ומשפט בעולם, לפיכך נכון ומתאים היה לומר להם פרשה זו בטרם צאתם למלחמה.

שכר הרבה מאוד

גודל פעלו של אברהם במלחמה זו מבואר בהתגלות הקב"ה אל אברהם לאחר המלחמה, כמו שנאמר (טו א): 'אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְּבַר ה' אֶל אַבְרָם בְּמַחְזָה לֵאמֹר אֵל תִּירָא אַבְרָם אָנֹכִי מִגֵּן לִךְ שְׂכָרְךָ הָרַבָּה מְאֹד'. ואמרו במדרש (בראשית רבה מד ד): "ר' לוי אמר לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, תאמר אותן אוכלסין שהרגתי שהיה בהם צדיק אחד וירא שמים אחד, משל לאחד שהיה עובר לפני פרדסו של מלך ראה חבילה של קוצים וירד ונטלה. והציץ המלך וראה אותו התחיל מטמן מפניו, אמר לו מפני מה אתה מטמן, כמה פועלים הייתי צריך שיקושו אותה, עכשיו שקששת אותה בא וטול שכר. כך אמר הקב"ה לאברהם, אותן אוכלסין שהרגת קוצים כסוחים היו, הדא הוא דכתיב (ישעיה לג יב) והיו עמים משרפות סיד קוצים כסוחים".

כמו כן מבואר בחז"ל שבעקבות מלחמתו זו כרת הקב"ה את הברית עם אברהם בברית בין הבתרים, ובמעמד זה הובטח לו זרע ונתינת הארץ לזרעו. כמו שאמרו במדרש (בראשית רבה מב ד): "אמר רבי אלעזר בר אבינא, אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח. תדע שכן, שהרי בימי אברהם על ידי שנתגרו המלכיות אלו באלו באה הגאולה לאברהם".

צדק יקראהו לרגלו

בהפטרת פרשת לך לך קוראים בישעיה 'לָמָּה תֹאמַר יַעֲקֹב', לפי שנאמר שם (מא ב): 'מִי הָעִיר מִמְּזִרְחַ צֶדֶק יִקְרָאֶהוּ לְרַגְלוֹ יִתֵּן לִפְנֵי גוֹיִם וּמַלְכִּים יִרְדּוּ יִתֵּן כַּעֲפָר חֲרָבוֹ כְּקֶשׁ נִדְף קִשְׁתּוֹ'. ודרשוהו חז"ל בכמה מקומות על אברהם אבינו ומלחמתו בארבעת המלכים. וכך הוא פירוש הפסוק לפי דרשה זו: מי העיר להביא מארם שבמזרח את אברהם, שהיה קורא בשם הצדק בכל מקום שהיה הולך, ומי הכניע ונתן לפניו את ארבעת המלכים שנלחם נגדם את מלחמת הצדק, ונתנם בידו שיפלו בחרבו חללים רבים כעפר, וכקש נידף נפלו מקשתו.

ובמדרש בראשית רבה (לך לך פרשה מג ג) פירשו את הנאמר 'צדק יקראהו לרגלו': "אמר רבי ראובן, צדקה היתה צווחת ואומרת אם אין אברהם אין מי שיעשה אותי, הדא הוא דכתיב יתן לפניו גוים ומלכים ירד".

יעקב ועשיו

בפרשיות תולדות ויצא פורסת בפנינו התורה את מאבק האיתנים בין שני האחים, יעקב ועשיו. כדרכם של דברי תורה - רב המכוסה על הגלוי. אך מבין בתרי השיטין אנו למדים עד כמה גורלי היה המאבק, ומי היו אלו שסייעו לכך - אף שלא בידיעתם - שיעקב אבינו יִקְבֶּעַ כאבי עם ישראל ושממנו יצאו י"ב השבטים, דבר שמתחלה לא היה פשוט כלל ועיקר.

בדומה למגילת אסתר, שם התרחשו במשך שנים מאורעות לא־קשורים לכאורה זה לזה, ולבסוף התגלה שמסבב הסיבות שזר נימה בנימה כדי להצמיח ישועתן של ישראל. כך כתובים בפרשות דנן מאורעות הרחוקים זה מזה מרחק רב - שנארגו לבסוף ליריעה אחת הכוללת בתוכה את הורתו ולידתו של עם ה'.

נפתח בשאלה המפורסמת שאין מי שלא שָׁאַלָהּ; איך יכול יצחק לטעות בעשיו ולרצות לתת לו את הברכות? ומדוע רבקה - שכן ידעה את האמת - לא יכלה לומר זאת ליצחק והיתה צריכה להערים עליו ולהסתכן בקללתו, כאמור בדברי יעקב: "אולי יִמְשְׁנִי אָבִי וְהִיטִי בְּעֵינָיו כְּמַתְעַתֵּעַ וְהִבֵּאתִי עָלַי קֶלֶלָה וְלֹא בִרְכָה" (כו, יב).

שאלה זו אולי לא תטרוד את אוהב הפשט, שכן אם נעזוב לרגע את הנחת היסוד שלנו, לפיה עשיו הוא דמות שלילית (הנחה שמקורה בדברי חז"ל), ונתבונן רק בפשוטי המקראות, דמותו של עשיו המשורטטת בספר בראשית אינה נראית שלילית על פניה, נהפוך הוא: עשיו רָמָה קשות על ידי אמו ואחיו, וכפי שנראה להלן כל המעורבים בענין הבינו שלקחת הברכות קובעת לדורות. עם כל זאת, למרות כעסו הגדול עד־כדי רצון להרוג את אחיו, הרי שבמפגש הראשון לאחר זמן הוא התפייס וסלח לו. גם בשעת כעסו עדיין נזהר עשיו שלא להרוג את אחיו בחיי אביו. לא ברור מן הכתובים אם עשיו ידע שרבקה השתתפה ברמאות, אבל לא יהיה רחוק להניח שכן [מי הכין את המעדנים?], ועדיין לא עשה כלום כנגדה. בנוסף לכל זה, עשיו בצערו הגדול צועק "וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פְּעָמִים, אֶת בְּכֹרְתִי לָקַח", כלומר: הוא ראה גם את הסיפור הראשון כניצול של חולשתו וקניית הבכורה בעד נזיד עדשים. אבל בסופו של דבר הוא לא עשה ליעקב על כך דבר.

אפשר אפוא להניח מצד פשוטו של מקרא, שאין קושי גדול כל כך בהעדפת יצחק את עשו. הוא היה הבכור והתורה מספרת שאביו אהבו, מדוע להעדיף את הצעיר שלא כדין?

מה שכן קשה הוא מדוע היה ברור לכל הצדדים שאין ליצחק בתרמילו שתי ברכות. רק בן אחד יכול לקבל ברכה, ואפילו כשעשיו מתמרמר "הֲלֹא אֶצְלַתְּ לִי בִרְכָה" (כו, לו), "הַבִּרְכָּה אַחַת הִיא לְךָ אָבִי" (לח) עונה לו יצחק שאחיו לקח את ברכתו.

נשאיר לרגע את השאלה הזאת תלויה באויר, ונעבור לסוף פרשת תולדות, שם כותבת התורה בדברים האלה:

וַיֵּרָא עֲשׂוֹ כִּי בָרַךְ יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיְשַׁלַּח אֹתוֹ פָּדְנָה אֶרֶם לְקַחַת לֹא מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ וַיֵּצֵא עָלָיו לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן: וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל אָבִיו וְאֵל אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פָּדְנָה אֶרֶם: וַיֵּרָא עֲשׂוֹ כִּי רָעוֹת בָּנוֹת כְּנָעַן בָּעֵינֵי יִצְחָק אָבִיו: וַיֵּלֶךְ עֲשׂוֹ אֶל יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת מַחְלַת בֵּת יִשְׁמָעֵאל בִּן אֲבִרְהָם אָחוֹת נָבִיּוֹת עַל נָשָׁיו לֹא לְאִשָּׁה: (בראשית כח, ו-ט)

שלשה דברים מבוארים כאן: (א) עשיו ראה שיצחק בירך את יעקב ושלח אותו לשאת אשה מפדן ארם, ובברכו אותו ציוה עליו שלא יקח אשה מבנות כנען. (ב) עשיו אף ראה שיעקב שמע בקול אביו ואמו והלך לפדן ארם. (ג) הוא הסיק מכך שבנות כנען רעות בעיני יצחק ועל כן הלך ולקח את מחלת בת ישמעאל בנוסף לנשים הכנעניות שהיו לו.

בולטות כאן שתי שאלות: האחת, מדוע מדגישה התורה שעשיו ראה שיעקב שמע בקול אביו ואמו? ואם לא היה יעקב שומע בקול אביו ואמו לא היה עשיו לוקח את מחלת בת ישמעאל? ועוד, והוא העיקר: מה היתה כוונתו של עשיו במעשהו זה? הרי הכתוב מדגיש שלקח את מחלת 'על נשיו' ולא גירשן, ומה תועלת היא זו לכפר על כך שהוא נשוי לבנות כנען הרעות בעיני אביו. וכי היה סבור שבכך יתרצה לו יצחק?

ברכת אברהם

רשב"ם¹ פותח לנו שערי אורה:

וירא עשו כי ברך יצחק את יעקב - בברכות אחרונות² הללו נתן לו את ארץ כנען שניתנה לאברהם וגם אמר לו לקחת אשה ממשפחתו וגם ציוהו שלא לקחת מבנות כנען. חשב עשו בלבו: "מה שנשאתי מבנות כנען גזל ממני ברכת אברהם", ולקח את בת ישמעאל ממשפחת אברהם, חשב בלבו: "שמא מעתה אזכה לנחלת אברהם".

והנה, לכאורה דברי הרשב"ם תמוהים, שהרי מה שגזל מעשיו את הברכות היה מעשה התרמית של יעקב, כמפורש בכתובים. וגם עשיו עצמו ידע זאת שהרי הוא צועק על כך חמס. אם כן, מה פשר דברי רשב"ם שעשיו סבר כי נישואיו לבנות כנען הם שהפסידו לו את הברכות? אלא שרשב"ם מדגיש 'בברכות אחרונות' - הדגשה רבת משמעות, שנעמוד עליה מיד, אלא שקודם כל נקדים רקע קצר; עשיו ידע, כפי שידעו זאת אברהם, יצחק ורבקה, שאברהם נבחר להיות אבי האומה אשר חפץ בה ה', דבר המכונה בתורה 'ברכת אברהם'. בבחירה זו נכללה ירושת הארץ הנבחרת בה יחיה עם ה'. מי שִׁבְחָר להיות יורשו של אברהם יזכה בארץ ישראל, ומזרעו יצמח העם הנבחר. הדבר מפורש בברכות וההבטחות שהבטיח ה' ובירך את אברהם פעמים רבות.

¹ פירושו לבראשית כח, ו.

² בלשון רשב"ם שבחזקוני: "אמר עשו, בברכות אחרונות וכו'".

יצחק ירש את הברכה מאברהם, ואמור היה להורישה לאחר מבניו. המועמד הראשון היה צריך להיות עשיו, כי הוא הבכור. וכפי שכותבים במפורש רמב"ן ורשב"ם³. מובן אפוא מדוע לא יכלה רבקה לומר ליצחק את האמת, משום שהוא לא היה מקבל ממנה – ועל פי דין. מהיכתי תיתי לתת לצעיר לפני הבכור?⁴

לפי חז"ל אברהם ידע זאת וחשש מכך, ולפיכך הוא עצמו לא בירך את יצחק קודם מותו. כפי שכותב רש"י על הפסוק "וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בֶּן־ו" (בראשית כה, יא) – "... אף על פי שמסר הקדוש ברוך הוא את הברכות לאברהם, נתיירא לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו. אמר: יבא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו, ובא הקדוש ברוך הוא וברכו". הוי אומר: אף אברהם אבינו לא רצה להכריע למי הברכות, מי יהיה אבי העם, הזרע שבו תתקיים הברית שכרת ה' עם אברהם.

עתה נתבונן באירוע המרכזי שבפרשת תולדות: יצחק רצה לברך את עשיו, ויעקב נטל את ברכתו כפי שמסופר בפרשה. אך אם נשים לב לתוכן הדברים של אותה ברכה, נראה שלא הוזכר שם כלל ענין ברכת אברהם ולא ירושת ארץ כנען, רק ברכות של שלטון וטוב הארץ:

וַיִּתֵּן לָהּ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנִּי הָאָרֶץ וְרֵב דָּגָן וְתִירֹשׁ: יַעֲבֹדֶה עַמִּים וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהּ לְאֻמִּים
הַזֶּה גִּבּוֹר לְאַחִיהָ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהּ בְּנֵי אִמָּהּ אֲרָרֶיהָ אָרוּר וּמִבְרָכֶיהָ בְּרוּךְ: (בראשית כז, כח-כט)

הוי אומר: בכל הנוגע לאותה 'ברכת אברהם' הכרותה לו מבין הבתרים, אותה זכות להיות העם הנבחר, החתום בברית המילה ויורש הארץ, עדיין לא נקבעו מסמרות. המקראות אינם אומרים לנו אם יצחק עשה זאת בכוונה, או שסיבה היתה מאת ה' שענין זה לא יוכרע בברכה הזאת – שצל של רמאות מאפיל עליה – אלא יצחק יתן אותה ליעקב מדעתו בהמשך, ולפיכך משמים נתנו בליבו של יצחק לומר רק מה שאמר. ומכיון שהמקראות סותמים, אין איתנו יודע עד מה.

עשיו הצטער צער רב על הברכות שניטלו ממנו, משום שמנעמי העולם הזה ושלטונו על אחיו היו חשובים לו. אך עדיין לא הפסיד כלל את האפשרות להיות אבי העם הנבחר. מלבד זאת, הוא ידע שיעקב לקח את הברכות במרמה ויצחק לא נתנם לו מדעתו. כך שאת 'ברכת אברהם' היה סבור שיוריש יצחק לו, ולא ליעקב. אך בסוף הפרשה נפל דבר מפתיע; כשיצחק שולח את יעקב לפדן הוא אומר לו (כח ג-ד): "וְאֵל-ל שֶׁ-דֵּי יִבְרַךְ אֶתְּךָ וַיִּפְרֶךְ וַיִּרְבֶּךָ וְהָיִיתָ לְקַהֲל עַמִּים, וַיִּתֵּן לָּךְ אֶת בְּרִכַּת אַבְרָהָם לָּךְ וּלְזֶרְעֶךָ אֶתְּךָ לְרִשְׁתָּהּ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיף אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם!"

כאן ועכשיו נותן יצחק ליעקב – מדעתו וביוזמתו – את ברכת אברהם וירושת הארץ. הוי אומר, הוא יהיה אבי עם ישראל. וכך אומר זאת הרמב"ם⁵:

המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר "אֶתְּךָ וּזְרַעֲךָ אֲחֲרֶיךָ", יצא זרעו של ישמעאל שנאמר "כִּי בִּיצְחָק יִקְרָא לָּךְ זֶרַע", ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב "וַיִּתֵּן לָּךְ אֶת בְּרִכַּת

³ פירושיהם לבראשית כז, ד.

⁴ יעויין ברמב"ן שם, מה שביאר בזה.

⁵ הלכות מלכים י, ז.

אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחוייבין במילה.

דבר זה הכה את עשיו בתדהמה; הכיצד זה הולך יצחק ונותן ליעקב מדעתו את ברכת אברהם! אף אנו נעמוד על כך בהמשך; אם סבר יצחק לעשות את עשיו ל'בעל הברית לאלקים' כלשון הרמב"ן, מדוע חזר בו מכוונתו?

עשיו חיפש את הסיבה לכך ומצא אותה לדעתו; אברהם כידוע הקפיד מאוד והשביע את אליעזר בשבועת האלה שלא יקח ליצחק אשה מכנען, אף שלא כתוב בתורה שאברהם נצטווה על כך. מהי הסיבה להקפדה הגדולה? טעמים רבים יש, בנגלה ובנסתר, ונתפוס שלושה מהם; כנען נארר על ידי נח הוא וזרעו, ואיך יהיה העם הנבחר מזרע הארורים? ועוד זאת, הכנענים היו מקולקלים מאוד במעשיהם והארץ הקיאתם כעדות התורה בסוף פרשת העריות: "ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם, ואמר לכם אתם תירשו את אדמתם" (ויקרא כ, כג-ד). אם עם ישראל עצמו יהיה מזרע הכנעני, הרי יתערבו בהם וילמדו ממעשיהם, כמוזהר בתורה (דברים ז, ג-ד): "ולא תתחתן בם ... כי יסיר את בנה מאחרי", וואז לא יהיו בני ישראל - חלילה - ראויים לארץ ישראל [לדעת חז"ל הקלקול במעשים כבר התחיל בימיו של עשיו, כפי שכותב רש"י (לו, ב) 'והודיעך הכתוב שכולן בני ממזרות היו'⁶]. היאך תבוא אפוא משפחה של פסולים ותוריש את הכנעני מפניה ותירש את ארץ ישראל? טעם שלישי מפורש ברשב"ם על אתר: 'לרשתך את ארץ מגורייך - מאחר שלא תקח אשה מבנות כנען שהיו עבדים' (כח, ד). הוי אומר, העבד אינו יכול לזכות בארץ כנען [אולי לפי שמה שקנה עבד קנה רבו ויזכו בארץ בני שם ויפת שכנען היה עבד למו].

הוי אומר, מי שהוא מזרע הכנעני אינו יכול להוליד את העם הנבחר ולא לזכות בנחלת הארץ, שני הדברים הכלולים ב'ברכת אברהם'.

כיון שבא יצחק והזהיר את יעקב שוב שלא לקחת אשה מבנות הכנעני, הבין עשיו שזו הסיבה שאינו יכול לזכות בברכת אברהם, שהרי עם הנולד מבנות כנען איננו יכול להיות עם ישראל ואיננו יכול לזכות בנחלת הארץ⁷.

ובאמת לא טעה עשיו בזה, והמקראות עצמם מורים לנו כן באצבע. לפני פרשת נטילת הברכות מקדימה התורה שני פסוקים: "וַיְהִי עֲשׂוֹ בֶן אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת יְהוּדִית בַּת בְּאֵרִי הַחִתִּי וְאֶת בְּשֵׁמֶת בַּת אֵילָן הַחִתִּי: וַתְּהִינָן מֵרֶת רוּחַ לַיִצְחָק וּלְרִבְקָה:" (בראשית כו, לד-לה). המעיין שם יראה כי מיקום שני פסוקים אלו תמוה מאוד; בתחילת הפרשה⁸ סופרו בהרחבה תולדותיהם של יעקב ועשיו, ולאחר מכן⁹ עובר הכתוב לענין אחר לגמרי: הרעב שהיה בארץ, ירידת יצחק לגרר, ענין 'אחותי היא', המריבות על בארות המים ופיוס יצחק ואבימלך. יעקב ועשיו אינם

⁶ ועיין עוד בדבריו שם פסוקים ה, יב, כד.

⁷ הדברים כמעט מפורשים ב'משך חכמה' (לעיל כד, ג), יעויין שם.

⁸ בראשית כה, יט-לד.

⁹ בפרק כו.

מופיעים בתמונה כלל, ואז – בסוף הפרק – מופיעים לפתע שני הפסוקים המספרים שעשוי נשא את בנות כנען. לכאורה מן הדין היה לכותבם לפני כן בתחילת הפרשה, כשהכתוב הולך ופורט עניניהם של יעקב ועשו. יעויין רמב"ן ורשב"ם ועוד שעמדו על כך.

אולם להמבואר – מוסברים הדברים היטב. שני הפסוקים האלו הם הקדמה לפרשת הברכות. כאן מגלה לנו הכתוב את הסיבה בשלה נמנע מעשיו לזכות בברכות אף שהוא הבכור, כי מי שנשא בנות כנען, כיצד יוכל זרעו לרשת את הארץ? בפרשת וישלח שב המקרא ומדגיש: "עָשׂוּ לָקַח אֶת נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן" (בראשית לו, ב), כי בפרק זה מבואר שעשוי ויתר על ירושתו בארץ ישראל ובחר לו את הר שער, והרי הטעם לזה – עשו לקח את נשיו מבנות כנען¹⁰.

מקרה זה הוא דוגמא כיצד חלוקת הפרקים יכולה להטעות אותנו¹¹; שני הפסוקים האלו שבסוף פרק כו היו צריכים להיות תחילתו של פרק כז, ובאמת המסורה מבדילה שני פסוקים אלו משלפניהם ואחריהם בהפסק פרשה. שכן הפסוקים האלו הם הקדמה בפני עצמה, שתבאר לנו בהמשך מדוע נושל עשוי מהברכות, דבר שיתפרשבסוף הפרשה כשיסופר על נישואי עשוי ומחלת בת ישמעאל.

כעת מבואר מדוע לא חשש עשו לגרש את בנות כנען. שהרי אברהם אבינו היה נשוי לשרה והוליד ממנה את יצחק שנבחר להיות זרע אברהם, וזולת זאת נשא את הגר המצרית מזרע חם והוליד ממנה ישמעאל. ויתכן שאף לקח אשה כנענית ממש, לפי פשט הכתוב ולשיטת הסוברים שקטורה אינה הגר, וכמו שכתב הרמב"ן¹²: 'והנה אברהם לקח לו אשה מבנות כנען, ואם תאמר שהיתה מצרית או מארץ פלשתים, הנה לא שלח אל ארצו ואל מולדתו כאשר עשה בבנו, כי איננו שומר רק זרע יצחק, כי עליו נכרת הברית'.

סבר עשוי אפוא שגם הוא יכול לעשות כן. ישאיר את נשיו מבנות כנען, וזרעו מהן לא יהיה העם הנבחר, כמו בני הפילגשים אשר לאברהם. וממחלת בת ישמעאל הוא יקים את העם הנבחר [שכן אפילו אם היתה מזרע מצרים, אבל לא היתה מבנות כנען], ומכיון שוכך יוכל לזכות בנחלת אברהם, כי העם והארץ קשורים יחדיו קשר בל ינתק. וזהו מה שכותב רשב"ם, מילה במילה: "חשב עשו בלבו מה שנשאתי מבנות כנען גזל ממני ברכת אברהם, ולקח את בת ישמעאל ממשפחת אברהם, חשב בלבו שמא מעתה אזכה לנחלת אברהם".

ושוב מבינים אנו היטב מדוע הזכירה התורה שעשו נוכח לראות שיעקב קיים את מצוות אביו ואמו והלך פדנה ארם. לפי שאם לא היה יעקב שומע בקולם ולוקח אף הוא מבנות כנען, אין לעשו ממה לחשוש. שהרי ברור הוא שמזרעו של יצחק יקום עם ישראל, ומהי עדיפותו של יעקב על עשו אם שניהם נשואים לבנות כנען? אבל משראה שהלך יעקב לפדן ארם לשאת לו

¹⁰ ולמעשה רשב"ם מפרש כאן באופן דומה מאוד, או ממש זהה.

¹¹ חלוקת הפרקים בחומש כידוע אינה ממקור ישראל, אלא כנראה של הארכיבישוף סטפן לנגטון מקנטרברי שחי במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, וערך את החלוקה לפרקים בשנת ד' אלפים תתקס"ה (1205). יש המייחסים אותה לקרדינל הספרדי הוגו די סט קארו, כארבעים שנה מאוחר יותר.

¹² פירוש לבראשית כה, ו.

משם אשה, הבין עשו שהוא עומד להפסיד את ברכת אברהם באופן מוחלט ועל כן מיהר ולקח את מחלת בת ישמעאל.

הגדולה לגדול והקטנה לקטן

בחלק הראשון הראינו כיצד בתחילה היה תלוי הדבר ועומד מי מהאחים – יעקב ועשיו – יירש את ברכת אברהם ויהיה אביו של העם הנבחר, ולבסוף הוכרע הדבר ונחתם בברכת יצחק השניה שבסוף הפרשה, "וַיִּתֵּן לָהּ אֶת בְּרִכַּת אֲבִרְהָם לָהּ וּלְיִצְחָק אֶתָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיף..." (בראשית כח, ד). עתה נעבור לחלק השני, שאמנם אינו מפורש במקראות אלא בדברי חז"ל, אבל ניתן לומר שלא רק מצד הדרש – אלא גם מצד הפשט דברי חז"ל ממשיכים כאן את רוח המקראות, המתארים כאן מהלך שלם של העברת כל 'נכסי' עשו ליעקב. מהלך שתחילתו במכירת הבכורה וסופו בהסתלקות עשיו להר שעיר, כשהוא מוותר במודע ובהסכמה על חלקו בארץ.

אף שמתוך הכתובים נראה שהליכת יעקב לפדן ארם נסתבבה בגלל הפחד מעשיו שלא יהרגנו, וכאילו מקרה הוא שנתגלגל הדבר ונשא יעקב את רחל ולאח. הרי שבאים חז"ל ומסירים טפח מעל הלוט, ומגלים לנו שלא זו בלבד שלא היה כאן מקרה, אלא אף הבריות היו יודעים מכך הרבה קודם. רש"י כותב בפרשת ויצא¹³: "ועיני לאה רכות - שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו, ובוכה, שהיו הכל אומרים: שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטן". מקורו של רש"י במסכת בבא בתרא¹⁴. ולא זו בלבד אלא שבמדרש תנחומא הישן¹⁵ מבואר שרבקה ולבן עצמם חתמו תנאים שהגדולה תינשא לגדול והקטנה לקטן: "כיון שילדה רבקה עשו ויעקב, נולדו ללבן שתי בנות לאה ורחל, שלחו אגרות אלו לאלו והתנו ביניהן כדי שיטול עשו את לאה, ויעקב - רחל. והיתה לאה שואלת במעשה עשו והיתה שומעת שמעשיו רעים, והיתה בוכה בכל שעה לומר: כך עלה גורלי לרשע הזה". וראה גם במדרש רבה¹⁶ הכותב כנ"ל, ומדגיש שבגלל התפילה זכתה לאה לעלות בגורל יעקב.

נמצאנו למדים מדברים אלו חידוש גדול: למעשה התכנון 'המקורי' של יצחק ורבקה – אם אפשר לקרוא לו כך – היה שלעם ישראל יהיו שני אבות, עשו ויעקב, ושתי אמהות ממשפחת אברהם, לאה ורחל, אם אחת לכל אחד מהאבות. אלא שחלקו של עשיו התחיל להיפרם קמעא ראשית, בוותרו על הבכורה – דבר שאמנם לא היה אמור למנוע ממנו חלק בארץ ובעם ישראל, לפחות 'חלק פשוט', אבל המעשה השני שכבר הציב מעליו סימני שאלה היה לקיחת נשות כנען.

¹³ פירושו לבראשית כט, יז.

¹⁴ קכג, א.

¹⁵ ויצא יב.

¹⁶ בראשית רבה ע, טז.

מדברי מדרש תנחומא הישן הנ"ל עולה שלמעשה הסיבה שבחר יעקב ברחל ולא בלאה אינה כפי שנראה מפשרוטי המקראות שהוא אהב אותה¹⁷, אלא משום שפחד מעשו, ולולא זה היה לוקח את לאה מלכתחילה.¹⁸ וזה לשונו שם בשלמות:

כיון שילדה רבקה עשו ויעקב, נולדו ללבן שתי בנות, לאה ורחל, שלחו אגרות אלו לאלו והתנו ביניהן כדי שיטול עשו את לאה ויעקב רחל. והיתה לאה שואלת במעשה עשו והיתה שומעת שמעשיו רעים, והיתה בוכה בכל שעה לומר כך עלה גורלי לרשע הזה. ומתוך כך נעשו עיניה רכות, שנאמר ועיני לאה רכות. ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה, למה? שנאמר 'שמועה טובה תדשן עצם' (משלי טו, ל). לא עשה אלא 'וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל וגו' לו לאשה' (בראשית כח, ט), אמר יעקב: בשביל הברכות היה מבקש להרגני, וכשאטול את לאה אשתו, מי יודע אם יניח למחלת בת ישמעאל, ויבא עלי ויאמר לי: לא דיך שלקחת בכורתי וברכתי, אלא עוד נטלת ארוסתי? לפיכך אמר ללבן אעבדך שבע שנים ברחל וגו', אילולי כן יש אדם שנוטל אשה ומניח את הגדולה ונוטל את הקטנה? אלא ללמדך שהיתה לאה יושבת לשמו של עשו.

והדברים מבהילים. בתחילה היה הסדר אמור להיות שעשו ישא את לאה ויבנה את רוב מניינו ובניינו של עם ישראל, אילולא שהבקיעה לאה רקיעים בתחנוניה כדברי המדרש דלעיל. כלומר - תפילת לאה היא הסיבה למעשה התמוה של עשו, שכשרצה לקיים את רצון יצחק אביו לא הלך לעשות את הדבר המתבקש, שהוא לקחת את לאה לאשה, אלא נשא את מחלת בת ישמעאל. ולכאורה לזה מתכוון ה'תנחומא ישן' כשהוא כותב 'לא עשה'¹⁹ אלא וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל.

לאחר מכן רצה עשו את רחל

אמנם לאחר מכן נתעורר עשו ורצה לקחת את רחל לאשה. רש"י כותב²⁰: "ויזכר אלהים את רחל - זכר לה שמסרה סימניה לאחותה, ושהיתה מצירה שלא תעלה בגורלו של עשו שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים. ואף עשו הרשע כך עלה בלבו כששמע שאין לה בנים. הוא שייסד הפייט (הקליר בפיוט לשחרית אדר"ה): הָאֲדָמוֹן כָּבֵט שְׁלֹא חָלָה, צָבָה לְקַחְתָּהּ לוֹ וְנִתְבַּהֲלָה. "וכן²¹: "אסף אלוהים את חרפתי - שהייתי לחרפה שאני עקרה, והיו אומרים עלי שאעלה לחלקו של עשו הרשע". מסתבר לבאר לפי דרכנו שעשו סבר שאם נתהפך הגלגל ויעקב קנה את הבכורה וזכה בלאה, הרי שלפחות הוא עשו יהיה במקומו של יעקב ויקבל את

¹⁷ ובאמת ההסבר הזה נראה יותר על דרך הדרש, אבל מכל מקום לענייננו חשובה כאן הנקודה שהמדרש מדגיש: לאה היתה אמורה לעלות לחלקו של עשו ולכאורה לבנות יחד עמו את רוב מנין ובנין של השבטים.

¹⁸ ראה גם בחזקוני (כח, יט).

¹⁹ אפשר שהנוסח כאן לקה, אבל נראה שזו המשמעות.

²⁰ פירושו לבראשית ל, כב.

²¹ פירושו לבראשית ל, כג.

רחל. כלומר, לא 'חלק בכורה' אלא 'חלק פשוט', ואפשר שאף ראה סייעתא בזה שאין לרחל בנים מיעקב, משום שהיא מיועדת לו ובניה ממנו יהיו.

מכירת הבכורה - תחילת היפוך הגלגל

לא קשה לראות מה גרם להתהפכות כל הסדר, המאורע הראשון הוא מכירת הבכורה. כיון שמכר עשו את בכורתו - מכר עמה מבלי דעת גם את ברכת אברהם וגם את לאה, ובמעשה זה טמן את הזרע הראשון לנישולו מכל חלקו בהקמת עם ישראל. זה היה הזרע שנזרע, ופירותיו נבטו אחר כך בתהליכים נוספים.

השלב השני היה נטילת הברכות שנבעה ממכירת הבכורה, ואז נתגלה הדבר ליצחק, כפי שמביא רש"י²² מתנחומא ישן: "למה חרד יצחק? אמר שמא עוון יש בי שברכתי הקטן לפני הגדול, ושניתי סדר היחס. התחיל עשו מצעק "וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פַּעַמִּים", אמר לו אביו: מה עשה לך? אמר לו: "אֶת בְּכֹרְתִי לָקַח", אמר: בכך הייתי מצר וחרד שמא עברתי על שורת הדין, עכשיו לבכור ברכתי, "גַּם בְּרוּךְ יְהוָה!". ובילקוט מעם לועז הוסיף נופך, שלכן כתוב 'ויעקבני זה פעמיים' כדי לרמז שעשו הצביע על כך שעם 'זה', כלומר: עם צלחת התבשיל, הצליח יעקב להוציא ממנו גם את הבכורה וגם את הברכה. וראה כעין זה במדרש רבה²³. כנראה קלט עשו רק כעת את שעולל לעצמו במכירת הבכורה. כלשונו של בעל 'מדרש שכל טוב'²⁴: "היה צועק על הבכורה וקרוב להיות על הברכה".

והברכות הראשונות שבמהלכן הבין יצחק שהבכורה ליעקב - הביאו לברכות השניות שבהם קיבל יעקב מדעת שלימה את ברכת אברהם ואת נחלת הארץ. והלך יעקב לפדן ארם לשאת לו אשה, ועדיין לא היה בדעתו ליקח אלא את רחל, מיראתו את עשיו, אך לא ידע יעקב שלמעשה כבר נפלה לאה לחלקו.

במתק שפתים מבואר הענין בספרו של המגיד מדובנא 'משלי יעקב' לפרשת ויצא, יעויין שם, ותוספת חשובה הוא מביא:

"ומעתה מה נמרצו דברי המדרש הקדום (בראשית רבה ע, יט) לפי שכל הלילה הוא צֹוֹחַ לה רחל והיא עֹנֶיָא ליה, בצפרא - והנה היא לאה, אמר לה: רַמְיָתָא בת רַמְאָה כו', אמרה ליה: כו', לא כך צווח לך אביך "מִי אֶתָּה בְּנִי" ואת ענית ליה "אֲנֹכִי עֹשֶׂה בְּכֹרֶךָ"?! והוא מטעם היותך קם על שם אחיך בקחתך הבכורה ממנו, ואם כן גם לאה נבררת לך. וזהו שאמרה: אית סופר דלית ליה תלמידים? כלומר: ממך למדתי זאת²⁵".

כוונת המגיד מדובנא בקטע האחרון היא לדברי המדרש שיעקב אמר ללאה שהיא רמאית, וענתה לו שגם היא רימה את אביו באמרו לו אנכי עשו בכורך. ומעתה מקבלים הדברים עומק

²² פירושו לבראשית כז, לו.

²³ בראשית רבה סז, ב.

²⁴ על בראשית כז, לד.

²⁵ וראה גם בתנחומא ישן כאן, סימן יא.

חדש, לאה לא ענתה לו סתם שגם הוא נתפס במעשה רמאות, אלא שאותו מעשה שהתיר לו לומר ליצחק שהוא הבכור משום שקנה את חלק הבכורה מֵעֶשׂוֹ - מעשה זה גופא הקנה לו את לאה להיות אשתו²⁶.

נמצא סדר הדברים כך: את הבכורה לקח יעקב מעשו מיוזמתו ומדעת עצמו. את הברכות לא רצה לקחת, ורבקה הכריחתו לזה. ואת לאה לא ידע אפילו שהוא לוקח, אלא לבן הארמי הוא זה שנבחר להיות שליח ההשגחה, לסבב את נישואי לאה ליעקב אבינו, ובוזה להעביר אליו את כל בנין עם ישראל.

כפי שאמרנו בפתיחת חלק ב', כל הדברים האלו אינם מפורשים להדיא במקרא, אבל הם נאמנים ל'רוח הדברים' שעולה מבין השיטין. יתכן שהתורה עצמה גם רומזת לנו על כך בהקבלה הסימטרית המושלמת שיש בין מעשה הברכות ומעשה הרמאות של לבן: בסיפור הברכות יוזמת אמם של הבנים את החלפת הבן הגדול בבן הקטן, וכנגד זה יוזם לבן - אבי הבנות - את החלפת הגדולה בקטנה. החלפת הבנים בנויה על כהות עיניו של יצחק שאינו יכול לראות, והחלפת לאה ברחל נעשית בחשכת הלילה, כשאין יעקב יכול לראות. יתכן שגם בדברי לבן "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה", יש רמז נסתר ליעקב: במקומכם נהוג לעקוב את הבכור ולגנוב ממנו את הבכורה, אבל לא כך אצלנו.

יתכן שהסימטריה הזאת מלמדת גם על איזה מימד של 'מידה כנגד מידה', אפשרות המתאששת גם על ידי הקבלה סימטרית נוספת: בני יעקב רימו את אביהם כשהטעוהו לחשוב על יוסף כי "חֵיהָ רָעָה אֶכְלָתָהּ" (בראשית לז, ל), וכיצד רימוהו? על ידי כתונת יוסף שטבלוה בדם גדי עיזים. הוי אומר: בבגדים ובגדיי עיזים [בגדי עשו החמודות] רימה יעקב את אביו יצחק, ובבגדים וגדי עיזים רימוהו בניו.

לאחר שזכה יעקב בברכות

בתחילה לא השלים עשיו עם לקיחת הברכות, ככתוב בתורה: "יִקְרְבוּ יָמֵי אָבִי וְאֶהְרֹגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי" (בראשית כז, מא). לא היה מדובר כאן בנקמה גרידא, אלא בפתרון כל הבעיה מבחינת עשיו. אם יהרג יעקב, יזכה עשיו בהכרח בברכה, שהרי כבר נכרתה ברית לאברהם 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. ובמדרש²⁷ מבוארת הכוונה היטב: "אמר רבי לוי: אוי להם לרשעים שהם מתעסקין בעצות על ישראל, וכל אחד ואחד אומר עצתי יפה מעצתך. עשו אמר: שוטה היה קין שהרג את אחיו בחיי אביו ולא היה יודע שאביו פרה ורבה, אני איני עושה כן, אלא 'יִקְרְבוּ יָמֵי אָבִי'. פרעה אמר: שוטה היה עשו, שאמר יקרבו ימי אבי ולא היה יודע שאחיו פרה ורבה בחיי אביו".

²⁶ ראה גם ב'עבודת ישראל' למגיד מקוֹז'ניץ, ויצא, ד"ה ויהי בבקר.
²⁷ ויקרא רבה כז יא.

כלומר, עשו למד - לדעתו - מהטעות של קין [שלפי המדרש גם הוא לא נתכוון בהריגת הבל לנקמה בלבד אלא שממנו יושנת העולם]. אמר עשיו לעצמו שקין טעה בכך שלא חשב שאדם יכול ללדת בנים נוספים, ולכן תכנן לחכות עד שיצחק ימות ואז יהרוג את יעקב. ופרעה הבין שגם עשיו לא 'סתם את הפרצות' בתוכניתו, שכן עוד קודם שמת יצחק נולדו ליעקב כל בניו.

חז"ל מוסיפים ומבארים לנו שהיו לעשו תוכניות מרחיקות לכת. רש"י כאן מעיר על כך רק ברמז: 'יקרבו ימי אבל אבי - כמשמעו, שלא אצער את אבא. ומדרש אגדה לכמה פנים יש'. אך בפירושו ליחזקאל [על הפסוק: "יַעֲזֹב אֶת אֶמְרָה אֶת שְׁנֵי הַגּוֹיִם וְאֶת שְׁתֵּי הָאָרְצוֹת לִי תִהְיֶינָה וִירִשְׁנֶיהָ"²⁸] כותב רש"י: "ומדרש אגדה, ר' תנחומא דורשו כלפי שהלך עשו אל ישמעאל להתחתן בו, להשיאו שיעורר על יצחק על ירושת אברהם, ויהרוג ישמעאל את יצחק, ואהיה אני גואל הדם ואהרוג את ישמעאל. וזהו יקרבו ימי אבל אבי - ואירש אני את יצחק ואת ישמעאל". כלומר, עשו לא תכנן רק להרוג את יעקב, אלא לסבב מיתה ליצחק על ידי ישמעאל ואחר כך להרוג אותו כגואל הדם ולזכות גם בנחלתו [שהרי גם ישמעאל התברך מאת ה' שיהיה לגוי גדול ושנים עשר נשיאים יוליד]²⁹.

רק לאחר שפגש עשיו את יעקב בחוזרו מפרץ ארם ונוכח שלא יוכל לו - אז ויתר עשיו סופית על תכניתו, ועזב את ארץ כנען בידעו שלא תהיה לו לנחלה. וכך כותב רש"י בפרשת וישלח³⁰: "וַיִּקַּח עֶשָׂו אֶת נָשָׁיו וְאֶת בָּנָיו וְאֶת בְּנֹתָיו וְאֶת כָּל נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ וְאֶת מִקְנֵהוּ וְאֶת כָּל בְּהֶמְתּוֹ וְאֶת כָּל קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אָחִיו: "ומדרש אגדה: מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כִּי גֵר יִהְיֶה וְרָעָה' (טו, יג), המוטל על זרעו של יצחק. אמר: אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר". אז ורק אז ויתר עשיו סופית על רצונו להיות זרע אברהם, עם ברכ' ה'.

לסיכום: מהאמור עולה כי לאה ורחל היו אמורות משעת לידתן להיות אמהותיו של עם ישראל, רבקה אף חתמה תנאים על כך עם לבן, והבריות היו יודעים מכך. עשיו שהיה בכור - היה אמור להיות אביו של עיקר העם, ואולי אף של כולו, ובדין היה סבור יצחק לתת לו את הברכות. אך מכירת הבכורה פתחה סדר של תהליכים שנישלו מֵעֶשָׂו בזה אחר זה את כל חלקו בירושת אבותיו, ויעקב נהיה אבינו.

חלק ה'פשוט' של עשו במערת המכפלה

נסיים במכירה הנוספת והפחות מפורסמת של עשיו. והיא חלקו במערת המכפלה. כדאיתא בסוטה³¹:

²⁸ יחזקאל לה, י.

²⁹ וראה גם במדרש רבה סז, ח, באופן קצת שונה.

³⁰ פירושו לבראשית לו, ו.

³¹ יג, א.

כיוון שהגיעו למערת המכפלה, אתא עשו קא מעכב, אמר להן: מַמְרָא קרית הארבע הוא חֲבֵרוֹן - ואמר רבי יצחק: קרית ארבע - ארבע זוגות היו: אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה, איהו [יעקב] קברה ללאה בדידיה, והאי דְפָּיִישׁ דידי הוא! אמרו ליה: וְפָנְתָה. אמר להו: נהי דְזַבְנִי בְּכֻוְתָא, פְּשִׁיטוּתָא מי זַבְנִי? אמרו ליה: אין, "בְּקֻבְרֵי אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי" (נ, ה), ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אין כירה אלא לשון מכירה, שכן בכרכי הים קורין למכירה כירה.

מדברי הגמרא עולה, שבמערה היו שמונה מקומות, ובשני המקומות שנותרו לאחר קבורת אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה - היו אמורים יעקב ועשו להתחלק אפילו בלא שעשו יהיה בכור, אלא בתור 'חלק פשוט'. אך יעקב קנה מעשו את החלק הזה לאחר שבא מבית לבן. וכך כותב רש"י על הפסוק "בְּקֻבְרֵי אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי" (בראשית נ, ה): "ועוד מדרשו, לשון כרי - דגור. שנטל יעקב כל כסף וזהב שהביא מבית לבן ועשה אותו כרי, ואמר לעשו: טול זה בשביל חלקך במערה".

השריד האחרון לקנייניו של עשו - זכותו להקבר עם אבותיו - נמכר אף הוא על ידו, ובזה ניער את עצמו סופית מכל אחיזה בארץ ישראל.

שער שלישי

- הערות והארות (על סדר הפסוקים)
- לעיונא: הערות ותמיהות

הערות והארות

בראשית

- "וַיִּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִיֶּה לָכֶם" (ויקרא כג, כא). 'וַיִּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ (מושא); מִקְרָא קֹדֶשׁ (נושא) יְהִיֶּה לָכֶם'.
- "לָכֵן אֶתָּה וְכָל עֲדֹתְךָ הַנֹּעְדִים עַל ה'" (במדבר טז, יא). 'הַנֹּעְדִים (תאור של "עֲדֹתְךָ") נֹעְדִים (נשוא) עַל ה'.
- "הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר" (במדבר יט, יב). 'הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי (כאמור להלן שם, יט), [ואם כך יעשה אזי] ביום השביעי יטהר'.

לולי דמסתפינא כמדומה תימצאנה הכפלות כאלה גם כאשר הניקוד משתנה בין שני השימושים. כגון "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה', מִלֵּא הָעֵמֶר מִמֶּנּוּ לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם" (שמות טז, לב), אשר משמעו, 'מִלֵּא מִלֵּא הָעֵמֶר', כמו שקיים משה את הציווי באמרו "אֵל אֶהְרֹן קַח צִנְצָנֶת אֶחָת וְתֵן שָׁמָּה מִלֵּא הָעֵמֶר מִן וְגו'" (שם, לג).

ובבראשית כט, ב-ג: "וַיֹּרָא וְהָיָה בָּאֵר בִּשְׂדֵה וְהָיָה שֵׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ כִּי מִן הַבָּאֵר הַהוּא יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים, וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבָּאֵר. וְנֹאסְפוּ שָׁמָּה כָּל הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאֵר וְגו'". כבר העיר רש"י ש"יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים" משמע "משקים הרועים את העדרים, והמקרא דבר בלשון קצרה". כן להלן צריך לומר ש"וְנֹאסְפוּ שָׁמָּה כָּל הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת הָאֶבֶן" משמע 'וְגָלְלוּ הָרועים אֶת הָאֶבֶן', בדרך קצרה. אך שמא נדרוש את "הָעֲדָרִים" האחרונים כאילו הם "עֲדָרִים" (פתח בלתי חטוף ודל"ת דגושה) במשקל בעלי המלאכה, מגדלי או מובילי עדרי צאן, כלומר רועים. ובשופטים ה, טז, "לִשְׁמֹעַ שְׂרָקוֹת עֲדָרִים", צפצוף חלילי 'עֲדָרִים' היינו רועים. לפיכך ישתמע "כִּי מִן

וְרוּחַ אֱלֹהִים מִרְחַפֶּת עַל פְּנֵי הַמַּיִם (בראשית א, ב).

רש"י: וְרוּחַ אֱלֹהִים מִרְחַפֶּת - כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים ברוח פיו של הקדוש ברוך הוא ובמאמרו, כיונה המרחפת על הקן. אקוביטי"ר בלע"ז.

הדמוי ל"יונה המרחפת על הקן" לקוח מדברים לב, יא, אלא שרש"י בחר להמשיך את הכסא בעוף הטהור. "מִרְחַפֶּת" היא לרש"י פועל יוצא, כמו 'מרחיפה'. מאמר הקב"ה מרחיף את כסא כבודו. התיבה "אֱלֹהִים" משמשת פה בתחביר שימוש כפול, סומך לנושא "רוח" וגם מושא, כאילו נכתב "אֱלֹהִים" פעמיים: 'וְרוּחַ אֱלֹהִים (מאמרו) [את] אֱלֹהִים (על כסא כבודו כביכול) מִרְחַפֶּת'.

פרשנות על יסוד הכפלת תפקידה של תיבה אחת מצויה אצל רש"י. כגון "וַיִּקַּח קָרַח" - לקח את עצמו וכו' (רש"י לבמדבר טז, א), כאילו נכתב 'וַיִּקַּח קָרַח [את] קָרַח'. או "שָׁחַת לוֹ לֹא" - חבילו להון ולא ליה" (רש"י לדברים לב, ה), כאילו נכתב: 'שָׁחַת לוֹ (לישראל), לוֹ (לקב"ה) לֹא'. (אשר לאותיות בודדות ראה רש"י להוריות ד, א, ד"ה אמר עולא; וראה 'המקרא והמסורה' לרבי ראובן מרגליות, עמודים סה - ע).

ואמנם במקומות רבים נראה בעליל, גם בלי הצבעתו של רש"י, איך מנצל הכתוב תיבה או ניב כאילו הוכפל. כגון:

- "שָׁפַךְ דָּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְּצֹלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט, ו), כאומר, 'כִּי בְּצֹלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם', כך שערוכה כאן תקבולת בין "הָאָדָם" שהוא סומך את "דָּם" וגם נוקם את "דָּם" ובין "אֱלֹהִים" שהוא סומך את "צֹלֶם" וגם עושה "בְּצֹלֶם".

"וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל עֲבָאָם: וַיִּכְלּ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה" (בראשית ב, א-ב).

וצ"ב מהו הכפל 'ויכולו' 'ויכל', דמה נתווסף בפסוק של 'ויכל' שלא כלול ב'ויכולו'. ועי' במפרשים. ונראה לומר, דהפסוק של ויכולו מדבר על כילוי כל הבריאה מלבד יצירת האדם, דהאדם אינו כלול לא בצבא השמים ולא בצבא הארץ, והפסוק של 'ויכל' מתייחס לכילוי יצירת האדם. רק שיש לעיין במה נשתנה האדם משאר הבריאה שמצריך הוא אזכור נוסף לכילוי מלאכתו.

ונראה לומר, דהנה ברש"י על הפסוק "ויברא אלוקים את האדם בצלמו", מבואר דשונה בריאת האדם משאר בריאות, דכל הבריאה נבראה במאמר, והאדם נברא בידים, שנאמר ותשת עלי כפכה וכו' עיי"ש. ולפי"ז יש לומר דלכך הוצרך אזכור נוסף לכילוי מלאכת בריאת האדם, דשונה מלאכתו ממלאכת שאר הבריאה.

ולפי זה יש לבאר חילוק הלשון בין 'ויכולו' שמשמעו שכלה מעצמו לבין 'ויכל אלוקים', דכל הבריאה כולה שנבראה במאמר שייך בה לשון ויכולו שכאי' נגמר מעצמו, משא"כ בבריאת האדם שהוא מעשה ידיו של הקב"ה נאמר בו לשון 'ויכל אלוקים' דהוא הוא העושה והמסיים, וכמו שמצינו במקרא פירוט בכל סדר פעולות ביצירת האדם.

ובזה יש לבאר מדוע בתחילת הפסוק של 'ויכל' כתוב 'ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', ובהמשך כתוב וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו, ד'ויכל' מתייחס רק למעשה יצירת האדם, ולכך נכתב מלאכתו לבד שמשמעו מלאכה אחת, משא"כ וישבות מתייחס באופן כללי הן לבריאה שמוזכרת בפסוק של 'ויכולו' והן לבריאת האדם הנזכרת ב'ויכל', וזהו כל המלאכה.

הרב אברהם לופיאנסקי
ירושלים

הבאר ההוא יִשְׁקוּ הָעֵדְרִים", 'יִשְׁקוּ הָעֵדְרִים [את] הָעֵדְרִים'.

הרב ישעיה לוי
ירושלים

* * *

"וַאֲיִבָּהּ אִשִּׁית בִּינָהּ וּבִין הָאִשָּׁה וּבִין זָרְעָהּ וּבִין זָרְעָהּ הוּא יְשׁוּפָהּ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עֵקֶב" (בראשית א, טו)

צ"ב מהו התוספת 'בין זרעך ובין זרעה', הלא בקללה לאדם הראשון 'בזעת אפריך וכו' לא כתוב שזה נוהג גם בזרעו, ובכל זאת מבואר בחז"ל שקללה זו שייכת בכל המין האנושי, עי' גמ' פסחים דף קי"ז. וכן בקללה שקוללה חוה 'הרבה ארבה עצבונך' לא כתוב שזה נוהג בזרעה, ובכל זאת קללה זו נוהגת בכל המין הנשי, וכמו שדרשו חז"ל בסוף מסכת עירובין את לשון הפסוק 'הרבה ארבה' שקוללה גם בדם בתולים, וזה הרי כבר לא היה שייך אצל חוה עצמה. ובפשטות היה אפשר לומר דהתורה השמיעה לנו בקללת הנחש שזה נוהג לזרעו ומינה אנו למדים לאדם וחוה.

ובדרך אחרת יש לומר, שכיון שעל פי פשט המקרא לא שייך לכתוב 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', שהרי אם שפים את ראשו של הנחש הרי הוא מת ואינו יכול לשוף את העקב, לכך הוצרך הכתוב לומר 'בין זרעך ובין זרעה', שהקיום של קללה זו מתקיים בנחש ובזרעו. משא"כ הקללה של 'בזעת אפריך' ו'הרבה ארבה עצבונך' יכול על פי פשוטו להתקיים גם באדם וחוה עצמם.¹

ובזה מובן למה רש"י על התורה לא הביא את דרשת חז"ל בעירובין שדרשו מהרבה ארבה שנתקללה בדם בתולים, כיון שרש"י מפרש את המספיק לפי פשוטו, ולפי פשוטו די שנתקללה חוה עצמה.

הרב אברהם לופיאנסקי²
ירושלים

* * *

נח "זֶה יְנַחֲמֵנוּ מִסַּעֲשֵׁנוּ וּמִעֲצָבוֹן יִדְּנֵנוּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֲבָרָה ה'" (בראשית ה, כט).
- עורך [יה"ל]
² להערות: ishlupiansky@gmail.com

¹ לגבי קללת 'בזעת אפריך', האדמה היא שנתקללה - "אֲחֻרָהּ הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךְ" והיינו לדורות. וכן הכתוב לקמן בדורו של

זרע זרע" וגו', שכתב וז"ל: אילו היתה ברכה אחת, שאמר "ויברך אותם" - הברכה של פריה ורביה שמזכיר והולך, היה אומר "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו" כמו שאמר בדגים, אבל לפי שחזר לומר "ויאמר אלקים", יש לפרש כי הברכה הזאת היא בפני עצמה, וברכת פריה ורביה ברכה אחרת, והזכיר השם יתברך עם כל אחת ואחת, להורות כי שתי ברכות הן, ברכה ראשונה היא **שברך הכח הממיר אשר בגוף האדם⁴ כדי שיהיה האדם חי לעולם בגוף ובנפש, ושיהיה מאכלו ומזונו מבורך, ממלא החסרון החולף על גופו בכל יום, עד שלא תגיע אליו לא חולשה ולא זקנה**. וכן הזכירו חכמי הרופאים בספריהם כי האדם בעוה"ז צריך הוא להשיב אל גופו ולהדביק בו דבר שהיה מלחלח אותו ומרטיבו ושיחזיר בו הלחות שאבדה ממנו בב' סבות, האחת בסבת החום הטבעי שיש בגופו מבפנים, והשנית בסבת האויר המקיף אותו מבחוץ המיבש רטיבותו ולחותו, ואותו המזון שהוא אוכל ומדביקו בו צריך שיהיה מענין הלחות שנחסר מכל אבר ואבר⁵, אלא שהחליפין הנעשין בגופו מן

"אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעֵבֹרְךָ בְּעֵצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְקוֹץ וְדֹרֶדֶר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: בְּזַעַת אִפְיָךְ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֶךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ" וגו' (בראשית ג, יז - יט)

(א) הקשה הגר"א באדרת אליהו, דהנה האזהרה קודם החטא היתה אזהרת מיתה, כדכתיב: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", וא"כ צ"ע למה לענין העונש נזכר בעיקר ענין קללת האדמה, ורק בדרך אגב נזכרה המיתה בכתוב "עד שובך אל האדמה" וגו'. (ואף בכתוב הזה משמע לכאורה שאין הכונה לגזור עליו עונש מיתה, אלא רק לומר שכל ימיו עד מותו יאכל לחם בזעת אפיו, כמו ברישא דקרא דכתיב: "בעצבון תאכלנה כל ימי חיך").

ועוד צ"ע דאם הכונה כאן לעונש מיתה, למה עירבו הכתוב יחד עם קללת האדמה.³

(ב) והנראה בזה בהקדם דברי רבנו בחיי עה"כ לעיל א, כח: "ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו וגו' ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב

וכע"ז כתב הספורנו עה"כ בבראשית מז, ט: "מעט ורעים היו ימי שני חיי", וז"ל: כי הימים אשר במ יהיה האדם בצרה לא ייקראו "ימי שני חיים", עכ"ל, ועי"ש עוד בהרחבת דבריו בפירוש הפסוקים שם לפ"ז.

ונראה סמך לזה מגמ' כתובות סא, א הוא אומר להניק והיא אומרת שלא להניק מהו וכו', ופשיטא ליה מהא, עולה עמו ואינה יורדת עמו, וכו', ר' אלעזר אמר מהכא, כי היא היתה אם כל חי, לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה, ע"כ, דהמבואר שחיי צער אינם חיים.

ועוד סמך לזה מירושלמי ברכות פ"ב ה"ז הדא דתימר ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר כהדא דשמואל בר אבא עלו בו חטטין, אתון שילון לר' יסא מהו דיסחי, אמר לו דלא יסחי מיית הוא, אין בעי אפילו בתשעה באב, אין בעי אפילו ביום הכפורים. ע"כ. ופירש הרש"ס: מיית הוא - כלומר מצטער הוא. עכ"ל. ובחדדים שם: ופירוש מיית - מלשון צער, כמו "ואם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א) וכן אדם מדבר בלשון לעז על הצער לשון מיתה. עכ"ל.

⁴ כלומר הכח הממיר והמחליף את המאכל להיות כתכונת הלחות הנחסרת מגוף האדם, ולהשלים בזה חסרונו, וכמו שיבאר להלן.

⁵ כע"ז כתב הרמב"ם בפיה"מ יומא פרק ח משנה ג וז"ל: ודע שהזכרים מבין שלש עשרה שנה שלמות והנקבות מבין שנים עשרה שנה שלמות חייבם בתענית מדאורייתא אם הביאו, לפי שהנקבות יכולות לסבול את הצום יותר מן

³ והרמב"ן ב, יז כתב וז"ל: ויתכן שפירות גן עדן נבלעים באיברים כמין ומקיימים את אוכליהם, וכאשר גזר עליו ואכלת את עשב השדה, ובזעת אפיו יאכל לחם האדמה, היה זה סבה להפסד, כי עפר הוא, ועפר יאכל, ואל עפר ישוב.

וכבר עמד על ההערות הנ"ל הרד"ק ביחזקאל פרק יח פסוק ו ויישב באופן אחר, וז"ל: וכן מה שאמר לאדם הראשון "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", המיתה הזאת כוללת כל הקללות שנגזרו על אדם בעון אכילת הפרי והוא מה שאמר לו "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה" וגומר "וקוץ ודורדר תצמיח לך" וגו' "בזעת אפך" וגו', והנה כלל בלשון המיתה כל אלה הקללות וכן אמר "החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך" והברכה והקללה היא דרך כלל במקום הברכות והקללות, הנה קרא הברכות - "החיים", וקרא הקללות - "המות". והטעם, כי החיים עם ההצלחה והטוב הם החיים, ועם הרע הם המיתה, כמו שאמר על המצליח במעשיו ואמרם כה לחי, והמנוגע בגופו נקרא מת, כמו שאמר "אל נא תהי כמת", וכן העניי חשוב כמת, ובאמרו "הנפש החוטאת היא תמות" אמר על הנפש שהיא בעלת התאוה והיא החוטאת עם הגוף וכן אמר "נפש כי תחטא", וכן היא מקבלת העונש עם הגוף, הרעב והחולי והשבי וכל זה והדומה לו יקרא מיתה, כי מי שחיו רעים חשוב כמת וכמה מן הנביאים בחייהם שאלו מיתתם כמו שמצינו באיוב. עכ"ל.

דהנה האדמה נתקללה בשתי קללות: הקללה האחת - שלא תוסיף תת כוחה בלתי עבודה, וממילא יוכרח האדם מעתה לעמול בעבודת האדמה, וזה יתחמם גופו, ותחסר ממנו לחות יותר מאשר קודם החטא, כי תצא מגופו ע"י הזיעה הבאה מכח העמל, וזהו שנאמר: "ארורה האדמה בעבורך, בעצבון (תרגם אונקלוס: בעמל⁶) תאכלנה כל ימי חיך וגו' בזעת אפך תאכל לחם". (כלומר בלחות היוצאת מן הגוף בדמות זיעה, ע"י החום הבא מן היגיעה).

והקללה השנית - שהיבול הצומח מן האדמה יהיה גרוע, וענין גריעותו יש לבאר שהוא באופן שתסתלק ממנו הברכה שהיתה בו קודם החטא, ושוב לא יהיה בו כדי להחזיר בגוף האדם את כל הלחות שאבדה ממנו, כי כבר לא יהא המאכל דומה לדבר הנחסר מכל צד, אלא יהיה בו שמרים ופסולת ויפחות מצורת כל אבר מעט, וזהו שנאמר: "וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה".

וע"י שתי קללות האדמה הללו, ממילא המים שבגוף האדם יהיו הלך וחסור עד יבושת המים מגופו, וזה יהיה סיבה לחולי ותשישות כח וכחישות בשר בימי הזקנה, וסופו שימות בדרך הטבע, וזהו שנאמר: "בזעת אפך וגו' עד שובך אל האדמה", שלשון "עד שובך" הוא כעין לשון הכתוב בדברים כ, כ: "ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך מלחמה עד רדתה", ש"רדתה" היא תולדה של המצור⁷, וה"נ מיתת האדם [דהיינו שובו אל האדמה] היא תולדת קללת האדמה.

הרב ישראל מאיר בריסקמן
לייקווד

* * *

המאכל ומן המשתה, אינן ממלאין את כל החסרון הזה ואינן דומין לדבר הנחסר מכל צד (כלומר מכל בחינה), אבל יש בהן שמרים ופסולת ופוחתין מצורת האבר מעט, וזהו סיבת החולי ותשישות הכח וכחישות הבשר בימי הזקנה, כי אילו היה המזון ממלא כל החיסרון והיה אדם יכול להשיבו אל גופו כענין הלחות והרטיבות החולפת ממנו במידתה ובצורתה לא פחות ולא יותר, לא היה בא לעולם לידי חולשה ולידי זקנה ולא היה מת לעולם, ועל ברכה זו אמר "ויברך אותם אלקים", ברכם בברכת אלקים, כלומר שיהיו בה קיימים נצחיים כאלקים, כענין שכתוב "אני אמרתי אלהים אתם". וכן כתב החכם בעל ספר המגלה, כי זאת הברכה היא שניתנה לאדם הראשון שיהיה מאכלו מפרי האדמה ומתנובתה ממלא אותו חסרון החולף על גופו מכל צד במדתו ובצורתו, ובכן היה ראוי שיחיה לעולם כי נתן לו כח הממיר בגבורתו. וזהו שכתוב "הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע", התבואה המחוברת לקרקע שהיא מאכל בני אדם, יקראנה הכתוב "עשב זרע זרע", כו', ומפני זה הזכיר בכאן "זרע זרע", כאדם שהוא זרע זרע כדי שיקנה זרע אחר כיוצא בו, ובא לומר שהקב"ה נתן במזונו הכח הממיר על שלמותו ויהיה מחליף ומחדש בגופו מה שנחסר ממנו כיוצא בו ובצורתו ובמידתו, וברכה זו היא שהיתה במזונו של אדם הראשון קודם שחטא. עכ"ל רבנו בחיי.

והמבואר בדבריו, שהאופן שבו עשה הקב"ה שיחיה האדם לעולם קודם החטא, היה ע"י שנתברכה התבואה שהאדם אוכל, להיות משלימה את כל הלחות הנחסרת מגופו בכל יום ע"י החום, ולכן לא היה בא לעולם לידי חולשה ולידי זקנה ולא היה מת לעולם.

ג) ולפ"ז י"ל שאמנם עיקר עונש אדה"ר היה שנקנסה עליו מיתה, אלא שזה נעשה באמצעות קללת האדמה.

הזכרים, כי מזג הזכרים יותר חם והנפרש מגופם יותר. עכ"ל.
כלומר שמידת הצורך במזון, תלויה היא במידת חום הגוף, שהוא הגורם הפרשת הלחות מן הגוף.

⁶ וכע"ז ברש"י קהלת י, ט שפירש שהוא לשון יגיעה.
⁷ וכע"ז בדברים א, מד: "ויכתו אתכם בשעיר עד חרמה", שפירש שם הראב"ע בפירוש ב', ש"חרמה" הוא שם הפועל, ולא שם מקום, כלומר ויכתו עד כדי שהחרימוכם.

נמצא, כי מאמר ה' נע ונד תהיה בארץ אינה קללה, כי אם סיכום מצב הנובע מן הקללה.

על כך טען קין, כי אם במקום מגוריו הקבוע עד עתה השקיע במבנה מתאים האמור להגן עליו מפני חיות טורפות, הרי עם הצורך לנדוד גובר הצורך בהגנה.

בשל כך הובטח כי לא ייהרג, והפוגע בו יוקם שבעתיים (ע"פ כמה ראשונים).

על אף הקללה האמורה, ניצל קין מגורל הנדידה על ידי שידע את אשתו והוליד את בנו חנוך, אשר עליו לא חלה קללת לא תוסף תת כוחה לך. וכאשר הוא זרע - הביא מתנובת שדהו אף לאביו להתפרנס.

מצב זה הוביל לבניית העיר, אשר לעומת הכפר בו כל תושב מתגורר בתוך שדהו ומתפרנס מיבולה, תושביו מתפרנסים מיושבי הכפרים המביאים את תוצרתם החקלאית אליהם עבור תמורה. כך קין לא ראה צורך בהמשך מגוריו בשדה, וביסס את תהליך הסתמכות אנשים על חקלאים הניזונים מתוצרתם ומותירים אף לאחרים על ידי בניית העיר, אותו קרא על שם בנו חנוך המהווה שותף חשוב בתהליך זה.

על פי האמור, התיישבות קין בעיר בעוד בנו מפרנסו לא מהווה עקיפת הקללה האלוקית, מאחר ומעולם לא נתקלל בנדידה כי אם בכך שלא יראה ברכה בעמלו, כאשר הנדידה איננה אלא תיאור הפעולה בה עליו לנקוט באופן טבעי מחמת כן.

הרב צבי ישי דמן
ירושלים

קללת קין

"וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמִי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה: וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּעַתָּה אֶת־פִּיהָ לְקַחַת אֶת־דְּמִי אָחִיךָ מִיָּדְךָ: כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תֹסֵף תִּתֵּן־כֹּחָהּ לָךְ נָע וְנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר קֵין אֶל־ה' גָּדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשָׂא: הֵן גִּרְשִׁית אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתֵּר וְהָיִיתִי נָע וְנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה כָל־מֵצֵאִי יִהְיֶה־גִנִּי: וַיֹּאמֶר לוֹ ה' לָכֵן כָּל־הָרֹג קֵין שְׁבַע־נֶפְשִׁים יָקָם וַיֵּשֶׁם ה' לְקֵין אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל־מֵצֵאוֹ: וַיֵּצֵא קֵין מִלְּפָנֵי ה' וַיֵּשֶׁב בָּאָרֶץ־נֹד קִדְמַת־עֵדֶן: וַיֵּדַע קֵין אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתֵּהָרֵם וַתֵּלֶד אֶת־חֲנוֹךְ וַיְהִי בִנָּה עִיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוֹךְ" (בראשית ד, י - יז)

פסוקים אלו מתפרשים במדרשי חז"ל ועל ידי הראשונים, ברצוני להציע מהלך נוסף המקשר את המקראות על פי פשוטם.

נראה, כי ה' מקלל את קין על אודות המעשה הנפשע אותו ביצע, עם רצח אחיו הבל. ארור הוא מן האדמה, ושוב לא יראה פירות בעמל עיבודו. אף אם יחרוש ויזרע, לא יוכל ליהנות מן התבואה מאחר ואין האדמה רשאית לתת מכוחה לו.

כתוצאה מכך, על מנת להתקיים יצטרך לנוע באופן מתמיד ללקט ממקומות אחרים מזון ומחיה, וכמנהג חיות השדה הניזונים ביערות העד מפירות הגדלים בר ללא עבודת האדמה, אך בשל כך אינם יכולים להתיישב במקום קבוע, כי עם תום מלאי המזון נאלצים הם לנדוד למקום אחר.

נח

"וַיְהִי נֹחַ בֶּן חָמֶשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד נֹחַ אֶת שֵׁם אֶת חָם וְאֶת יָפֶת" (בראשית ה, לב)

יש לעיין מדוע בכל תשעת האנשים המוזכרים קודם כתוב 'ויחי', וכאן כתוב 'ויהי'. עוד צ"ב מהו הכפילות בשמו של נח 'ויהי נח וכו' ויולד נח וכו'.

ונראה לומר, דשונה תיאור שנות חייו של נח משאר האנשים שקדמו, דשאר האנשים שקדמו

שימלטם אם יבא מבול, [ר"ל ולפיכך] הכניס בברית **שלא יהיה עוד מבול**, וכו'. עכ"ל).

(ב) והנה כך אמרו בגמ' שבועות שם (לגירסת הספרים שלנו), אמר רבי אלעזר "לאו" - שבועה, וכו', דכתיב **ולא** יהיה עוד המים למבול, וכתיב כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי, וכו'. אמר רבא והוא דאמר "לאו לאו" תרי זימני, וכו', דכתיב ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד [מבול] לשחת הארץ, וכתיב, ולא יהיה עוד¹ המים למבול, וכו'. ע"כ.

ובאמת הא גופא קשיא, למה הוצרכה הגמ' בשבועות הנ"ל להוציא השבועה מכפל הפסוקים, ר"ל בצירוף הלאו שבפסוק "ולא יהיה עוד המים" וגו' דלקמן, ולא הוציאה השבועה מכפל הלאוין שבפסוק הראשון גופו, **"ולא יכרת וגו' ולא יהיה עוד מבול"** וגו', ואם אמנם נמנה גם הלאו שבפסוק דלקמן, א"כ ניבעי לאו תלת זימני לשבועה, ולא רק תרי זימני.

וכבר הקשה כן הרא"ש שם (פ"ד סי' כז) וז"ל: וראיתי בגמרות תרי קראי אחריני, דלא יכרת כל בשר עוד ממי המבול, ולא יהיה עוד המים למבול, (וכגירסת הספרים שלנו), ואין נראה לי וכו' כגירסת הספרים וכו', תדע, דתלתא לאוי כתיבי, לא יכרת, ולא יהיה, ולא יהיה, ואם כן ליבעי ג', וכו'. עכ"ל. (ועי"ש בגירסת הרא"ש בגמ').

(ג) עוד יש להעיר על שינוי לשון הכתוב מרישא לסיפא דקרא.

דהנה ברישא דקרא נכתב "המבול" בה"א הידיעה, "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול", ואילו בסיפא דקרא נכתב "מבול" בלא ה"א הידיעה, "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ".

(ד) והנראה בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ן לעיל (ה, ד) וז"ל: וכאשר בא המבול על הארץ נתקלקל עליהם האויר והלכו ימותם הלוך וחסור, כי עד המבול היו ימייהם באורך ההוא, ויש מהם שחיו יותר מאדם, ושם שנולד קודם המבול חיה שש מאות, הועיל לו החוזק שנולד בו, והזיק לו האויר שנתקלקל. ובניו

ונראה להוסיף, דמצד סיפור דברים בעלמא על חייו של נח אין מקומו כאן, דהא לקמן על הפסוק והיו ימיו וכו' פירש רש"י שלידת שם חם ויפת היה אחר הגזירה של 'לא ידון רוחי באדם' האמורה בפסוקים שאח"כ, ומה שנכתב כאן אין מוקדם ומאוחר בתורה. וא"כ כל ענין הקדמת סיפור זה הוא רק בשביל להורות ולהראות על החילוק בין גילאי הדורות של לפניו לבין גילו של נח, וכמו שהביא רש"י בשם רבי יודן, ולכך כתיב לשון 'ויהי', דהוא סיפור דברים בעלמא בלא קשר רצוף למה שקרה קודם.

ובזה מבואר מה רש"י הוצרך להביא דברי רבי יודן, דלכאנ' תמוה וכי מטרתו של רש"י לתת הסברים למה נח ילד בגיל מאוחר, והלא דרכו של רש"י לפרש רק את פשוטו של מקרא, ולפי הנ"ל אתי שפיר, דזהו להסביר את השינוי במקרא בין 'ויהי' ל'ויחי'.

הרב אברהם לופיאנסקי ירושלים

* * *

"ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" (בראשית ט, יא)

(א) הקשה האור החיים וז"ל: והקימותי וגו' ולא יכרת כל בשר וגו', צריך לדעת למה הוצרך לכפול, לומר לא יכרת וגו', ולא יהיה וגו', ואם לקיים הדבר בשבועה, הלא מצינו כי רבותינו ז"ל (שבועות לו, א) לא הוציאו הדבר אלא מפסוק זה **ופסוק שלאחריו, שאמר ולא יהי עוד המים וגו'**, (ר"ל דהא דבעינן לאו לאו תרי זימני לשבועה, לא הוציאו הדבר מכפל הלאוין באותו הפסוק **"ולא יכרת וכו' ולא יהיה עוד מבול"** וגו', אלא מכפל שני הפסוקים, ר"ל פסוק זה כולו, והפסוק לקמן שם, טו **"ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר"**), וכו', הראת לדעת כי כפל "ולא יכרת" **"ולא יהיה"** האמור בפסוק זה, הוצרך לגופו. עכ"ל.

(ועי"ש מה שתירץ, וכבר עמד בזה האבן עזרא וז"ל: והנה הברית שלא יכרת גוף במימי מבול, ויתכן

¹ ע"פ הגהת הב"ח שם.

שייך כלל לשבועה דמיירי בה הגמ', ולכן אין למנותו בכלל הלאוין הנצרכים לשבועה.

ו) ובזה גם יתיישב למה נכתב ברישא דקרא "המבול" בה"א הידיעה, ובסיפא דקרא "מבול" בלא ה"א הידיעה, כי ברישא דקרא הכתוב מדבר במבול הזה הידוע, שלא ימותו עוד מחמתו, ואילו בסיפא דקרא אין הכתוב מדבר במבול הידוע, אלא במבול אחר שלא היה ולא יהיה.

ומה שנאמר בקרא דלקמן "המים למבול" בה"א הידיעה, אף שאין הכתוב מדבר שם במבול הידוע שכבר היה, שאני התם שלא נאמר "המבול" בה"א הידיעה, אלא רק "המים", והיינו המים הידועים שנמצאים תמיד, שהבטיחם הקב"ה שהמים הללו לא יהיו עוד למבול בעתיד, והיינו דכתיב "ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר".

הרב ישראל מאיר בריסקמן לייקווד

* * *

**בְּנֵי יִפֶּת גִּמְרָ וּמִגֹּג וּמִדֵּי וַיֵּן וְתָבֵל וּמִשָּׁךְ וְתִירָס.
(בראשית י, ב)**

בנבואת יחזקאל נאמר (יחזקאל לח, ב) "בן אדם שים פניך אל גוג ארץ המגוג נשיא ראש משך ותובל והנבא עליו". והרד"ק, מצודות והמלבי"ם פירשו, כי 'נשיא ראש' זה כפל המלה בשמות נרדפים. וגוג היה הנשיא והראש גם להאמות הנקראים משך ותובל. וכ"נ דעת התרגום שכתב, רב ריש משך ותובל.

אמנם, פי' מחודש מצאתי בפי' רבי אליעזר מבלגנצי, שכתב בזה"ל, נשיא כל ראש משך ותובל אחיו, עכ"ל. הרי מבואר, שלמד דאין מלת 'ראש' כפילת מלת 'נשיא', אלא נמשך למטה, והוא עוד אח מלבד משך ותובל³. וכפי הנראה, לדעתו 'ראש'

הנולדים אחר המבול נתקצרו ימותם, ושבּו לארבע מאות, עכ"ל.

אשר לפ"ז י"ל שאמנם מה שנאמר "ולא יכרת וכו' ולא יהיה" בפסוק זה, אי"ז כפל לשון, אלא שני ענינים שונים הם, די"ל דברישא דקרא הכתוב מדבר בקלקול האויר שע"י המבול, שכשם שגרם לקיצור ימי האדם לדורות, כן היה בכוחו גם להביא עליהם חולי ולהמיתם מיד², וע"ז באה ההבטחה "ולא יכרת כל בשר עוד ממִי המבול", ר"ל שלא ימותו עוד מכח מי המבול שכבר היה, כלומר מחמת קלקול האויר שמכוחו. (ולשון "עוד" ר"ל שמי המבול הזה לא ימיתו עוד, נוסף על מה שכבר המיתו בשעה שירד על הארץ).

ואח"כ הוסיף להבטיחם בסיפא דקרא "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ", ר"ל שלא יהיה עוד מבול אחר בעתיד.

ה) ובזה גם תתיישב קושית הרא"ש בשבועות הנ"ל, דתלתא לאוי כתיבי, לא יכרת, ולא יהיה, ולא יהיה, ואם כן ליבעי לאו ג' זימני לשבועה.

אשר לפי מה שנתבאר לא קשיא מידי, שהרי המקור לשבועת המבול מפורש בגמ' שם מן הכתוב בישעיה (נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ", והרי הכתוב מדבר שם להדיא בשבועה שלא יהיה עוד מבול על הארץ, ועל זה אמנם מצינו רק תרי לאוי בפרשה, דהיינו סיפא דקרא הנ"ל דכתיב "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" וקרא דלקמן דכתיב "ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר".

משא"כ רישא דקרא דכתיב "ולא יכרת כל בשר עוד ממִי המבול", אינו מענינא דשבועת המבול כלל, כי אין ענין הכתוב שם לומר שלא יהיה עוד מבול על הארץ, אלא שלא ימותו עוד מכח מי המבול שכבר היה, וכמשנ"ת, ונמצא שהלאו ד"לא יכרת" אינו

² בערבה מתו, הוסיף לאמר וימח, שנמחו הגופות ויהיו למים, כענין ומחה אל מי המרים (במדבר ה, כג), כי היו המים רותחין כדברי רבותינו. עכ"ל.

³ ובאמת, כן נראה גם מפיסוק הטעמים של 'נשיא' ו'ראש', ודו"ק.

² ועוד שהרי היה כל העולם מלא גויות של כל בני האדם ובעלי החיים שמתו במבול, ואין קובר, ומן הסתם היתה סכנת מגפה מחמת זה, וא"כ י"ל הוצרכו להבטחה שלא ימותו מחמת זה, שגם זה מכלל נזקי המבול הוא. אמנם הרמב"ן (ז, כג) כתב: "וימח את כל היקום אשר על פני האדמה" - אחר שאמר ויגוע כל בשר ואמר מכל אשר

התחרות עם ה' כגון זו, היא מרידה בה'. והיא כעין הרצון להידמות לה' ע"י אכילה מעץ הדעת ומעץ החיים.

[ועיין פשטות המתחדשים גיליון א' מדור בתורתם של רבותינו - 'רודפי הפשט' לדורותיהם בפרשנות דור הפלגה, ולמי כיוונו הארכיאולוגים].

ישראל הלפרין
עורך

* * *

"אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׁפְתֵי רַעְהוּ" (בראשית יד, ז)

ופירש רש"י זה שואל לבינה וזה מביא טיט וזה עומד עליו ופוצע את מוחו. יש לעיין מה הביא את רש"י לומר שזה צורת בלבול שפתם. ונראה דהנה קודם לכן כתיב "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רַעְהוּ הֲבָה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרָפָה וְתֵהִי לָהֶם הַלְבָּנָה לְאֹכֶל וְהַחֲמֹר הִיָּה לָהֶם לְחֶמֶר", ולכאן צ"ב מהו האריכות של 'ותהי להם וכו'. ונראה לומר דה'ותהי להם' הוא תיאור לשפה המדוברת אצלם, שבשפתם של האיש לרעהו היה שלבנה הוא אבן והחמר הוא חומר, ושפה זו בלבד להם ה', שותהי להם הלבנה לחומר והחומר ללבנה.

הרב אברהם לופיאנסקי
ירושלים

* * *

"וַיַּעֲזוּ אֹתָם מֵאוֹר כְּשִׁדִּים" (יא, לא)

בימינו מפורסם תמונה של מבנה ענקי אשר מיקומו אמור להיות באור כשדים⁵. יש מכחישים זאת וטוענים, כי אם שנכון הדבר שמצאו ממצאים המראים שמקום ההוא היה נקרא 'אור', אבל 'אור' לחוד ו'אור כשדים' לחוד. והארכיאולוגים מתווכחים בזה הרבה⁶.

⁶ ועי' רמב"ן [בראשית י"א כ"ח]. ועי' ס' 'תבואת הארץ' [עמ' שי"א].

היינו 'תירס' שבתורה. והרבה פעמים מצינו שנתחלפו אופן כתיבת השמות בספרי התנ"ך.

אברהם מנחם הורוויץ⁴
ניו יורק

* * *

"שִׁפְהָ אַחַת וּדְבָרִים אַחָדִים" (בראשית יא, א)

עי' בראשונים שפירשו ש'שפה אחת' היינו לשון הקודש. ובביאור תיבות 'דברים אחדים' נאמרו כמה פירושים בראשונים, עי' בדבריהם. ונראה לומר, דזה בא לומר דהשפה אחת שהוא לשון הקודש הוא דברים אחדים, שלשון הקודש נתייחד בכך שכולו בנוי על שרשים ושורש אחד מפרה הרבה תיבות, וכמו שהביא רש"י בפ"ב פס' כ"ג על הפסוק "לֹאֵת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקָחָה זֹאת", שלה"ק הוא לשון נופל על לשון. ונראה לדקדק דבר זה מהמשך הענין שכתוב "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רַעְהוּ הֲבָה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרָפָה וְתֵהִי לָהֶם הַלְבָּנָה לְאֹכֶל וְהַחֲמֹר הִיָּה לָהֶם לְחֶמֶר", שכל פסוק זה מראה על הענין של לשון נופל על לשון.

הרב אברהם לופיאנסקי
ירושלים

* * *

"וַיֹּאמֶר ה' הֵן עִם אֶחָד וְשִׁפְהָ אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֹלֶם לַעֲשׂוֹת וְעֵתָהּ לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת" (בראשית יא, ו)

השווה לחטא אדם הראשון - אכילה מעץ הדעת ועץ החיים. ולשון המקרא כאן המזכירה את הלשון בחטא הקדמון: "הן עם אחד ושפה אחת... ועתה לא יבצר" - "הן האדם היה כאחד ממנו... ועתה פן ישלח ידו". והיינו שהייתה מגמתם לתפוס כח בלתי מוגבל ע"י ההתלכדות הטוטאלית. ומחשבת

⁴ ליקוטים מספר לב מנחם העומד להופיע בקרוב בעזהשי"ת.
⁵ ראה: יהודה לנדי, 'אלה דברי ימי ירמיהו', [עמ' 97].

סימן ב' מעבר קטן, הרי מי נתלה במי, הוי אומר קטן בגדול.

אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק

והנה, יש לי להביא כדמות ראייה, שאכן אין בנין ההוא באור כשדים. בגמ' ב"ב [צ"א א'], "אמר רב חסדא עיברא זעירא דכותא זהו אור כשדים". וע"ש רבינו גרשום "עיברא זעירא, אותו מעבר קטן". אם נכון שהמבנה הענקי הוא באור כשדים, למה נתנו

לך לך

בְּעֹבֹר הַזִּכִּיר שְׁמִי וַיִּקְרָא לְמַצְבֶּתָּ עַל שְׁמוֹ וַיִּקְרָא לָהּ יֵד אֲבִשָׁלוֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

הרי לנו, כי היה מנהג קדום לבנות בנין עוד בחיי האדם¹. וביותר למי שלא זכה להעמיד אחריו בן, עשו מצבה לזכרון שמו. ושמה זהו גם פירוש "נפש שבנאו לשם חי".

ולפי"ז יתכן, שגם אברהם ושרה עשו מצבה כזו, הנקרא 'נפש', כאות זכרון עליהם, בעבור שהלכו ערירים, והעמידו אותה בעיר מולדתם חרן, כי שם חיו בני משפחתם וכל מכיריהם. וכאשר ציוה להם ה' שיעתיקו מקום מגורם, נטלו את הכל, כל רכושם, ואף את ה'נפש' אשר עשו בחרן לקחו עמהם².

האמנם, נפש"י בשאלתי, ממה שנא' בהמשך הסדרה (יד, כא) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ סֹדֶם אֶל אַבְרָם תֵּן לִי הַנֶּפֶשׁ וְהַרְכָּשׁ קָח לָךְ. אף שאין כאן סתירה מפורשת לכל הנ"ל, מ"מ מאחר שמצינו במקום אחר נפש ורכוש נזכרים יחד ושם נפש היינו בני אדם, שוב מסתבר לומר כן גם אצלנו.

אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק

* * *

"וַיֹּאמֶר אֶל שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יִפֹּת מִרְאָה אֹתִי" (בראשית יב, יא)
(א) יש להעיר, שעל שרה אמר אברהם רק 'יפת

"וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן" (בראשית יב, ח)

רש"י ואבן עזרא כתבו, שע"פ פשוטו של מקרא ביאור 'הנפש אשר עשו בחרן' היינו עבדים ושפחות שקנו בחרן. ומצאנו לקנייה שנאמר בלשון עשייה ע"ש.

ובאמת, מצאנו בלשון משנה 'נפש', והכוונה למצבה שעל קבר המת. 'נפש אטומה' (אהלות פ"ז מ"א) 'בונים נפש על קברו' (שקלים פ"ב מ"ה) 'אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם' (ירושלמי שקלים א, א), 'גשרים ונפשות' (עירובין נג.). ועיין בתוס' עירובין (שם ד"ה וגשרים נפשות) הביא מפ"י הערוך ד'נפש' היינו 'ציון'. ע"ש.

ולפעמים היו בונים אותה עוד בחיי האדם כפי ששינו בברייתא (סנהדרין מח). ת"ש נפש שבנאו לשם חי מותר בהנאה הוסיף בו דימוס אחד לשם מת אסור בהנאה. וע"ש ברש"י שפי' בנין שעל הקבר שבנאו לשם חי לכשימות יקבר בו.

ובעירובין (נג:) אמרו שלפעמים הנפש הוא בנין לשם שומר בית הקברות. ועיין צפנת פענח ע"מ שמחות (פי"ג) שכתב אהא דקבר שעשאו לשם חי, היינו לשם השומר, וכהא דעירובין. דאל"כ היה נאסר למ"ד הזמנה מילתא הוא. וכבר מצאתי לראשונים שפירשו כך.

והנה, עיין שמואל (ב, יח, יח) וַאֲבִשָׁלוֹם לָקַח וַיִּצָּב לוֹ בְּחַיָּיו אֶת מַצְבֶּתָּ אֲשֶׁר בְּעֶמְקֵי הַמֶּלֶךְ כִּי אָמַר אֵין לִי בֵן

² ואע"פ שכבר נתברך "ואעשך לגוי גדול", חשש שמא יגרום החטא, כפי שמצינו שאמר אחר כך [בראשית ט"ו ב'] "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי".

¹ וכן יורה מה שנאמר בתהילים [מ"ט י"ב] קרבם בתימו לעולם, משכנתם לדר ודר, קראו בשמותם עלי אדמות. וע"ש אבן עזרא וז"ל, קרבם, יש אומרים כי הוא הפוך, קברם, והוא הבית הנקרא בית עולמו [קהלת י"ב ה']. וטעם קראו בשמות[ם], שבנו בנינים על קברם, עכ"ל.

השחורים בטבעם, וכמו שפירש רש"י כאן וז"ל: ופשוטו של מקרא, הנה נא הגיע השעה שיש לדאוג על יפך, ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה. עכ"ל.³

ולפ"ז נמצא שפירוש רש"י עולה מתוך עצם לשון הכתוב, שממה שנקט אברהם כאן דוקא ענין יופי הצבע, משמע שכונתו לומר שעכשיו אנו באים בין אנשים שחורים, שלא הורגלו באשה יפת הצבע.

הרב ישראל מאיר בריסקמן ליקווד

* * *

וְשִׁמְתִי אֶת זֶרְעִי כְּעֶפֶר הָאָרֶץ וְכו' (בראשית יג, טז)
על לשונות שונות של ריבוי ישראל, גוי גדול, עפר הארץ, חול הים, וכוכבי השמים

כבר הובטח שיהיה לגוי גדול "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל" (יב, א), והתקיים כשהיו ישראל במצרים. וכן כתוב לקמן "כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֶשְׁמְךָ שָׁם" (מו, ג). וכך כתוב בדברים "וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוֹם וָרֹב" (דברים כו, ה). אלא שהבטחה זו 'גוי גדול' משותפת גם לישמעאל - "וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל" (יז, כ).

אבל 'כְּעֶפֶר הָאָרֶץ' הנאמר כאן, זו הבטחה מיוחדת שתתקיים ביורשי הארץ.

ולקמן הובטח שיהיה ככוכבי השמים - "הִבֵּט נָא הַשָּׁמַיִם וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אֲם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זֶרְעֶךָ" (טו, ה). וכעפר הארץ זה נחשב יותר, אלא שסדר יש כאן: שגוי גדול כבר התקיים במצרים, וככוכבי השמים התקיים ביציאת מצרים, כמו שכתוב בריש דברים "וְהִנֵּכֶם הַיּוֹם כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב" (דברים א, י), ושם עוד "וְעַתָּה שְׁמֹךְ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב" (דברים י, כב).

מראה' ולא 'יפת תואר', ואילו רחל, העיד עליה הכתוב שהיו בה שני עניני היופי הללו, כדכתיב לקמן כט, יז: "ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה".

וא"כ צ"ע שהרי בגמרא מצינו ששרה היתה יפה מרחל, וכמבואר במגילה טו, א שאמרו שם, תנו רבנן ארבע נשים יפיפיות היו בעולם, שרה, רחל, ואביגיל ואסתר, ע"כ, הרי ששרה נמנית בכללן, ולא רחל.

ב) והנראה בזה, דהנה שני שמות הללו מורים על שני עניני יופי חלוקים, וההבדל ביניהם הוא ש'תואר' ענינו הדפוס והצורה, וכמו שכתב רש"י לקמן שם: "תואר" - הוא צורת הפרצוף, לשון (ישעיה מד, יג) "יתארהו בשרד", קונפ"ס בלע"ז [מחוגה]. עכ"ל. וכע"ז כתב הרשב"ם: "יפת תואר" - כמו "במחוגה יתארהו". דפוס החוטם והמצח והפה והלחיים. עכ"ל.

משא"כ 'מראה' - הוא הצבע, וכמו שכתב רש"י שם: "מראה" - הוא זיו קלסתר. עכ"ל. וכע"ז ברשב"ם: "יפת מראה" - לבן ואדמדמ. עכ"ל. וכע"ז בספורנו: "ויפת מראה" - בצבע העור, שהיה צח ואדום, כי אמנם הצבע הוא מושג לחוש הראות. עכ"ל.

ג) אשר לפ"ז י"ל שאמנם גם שרה היו בה ב' עניני יופי הללו, ומה שלא הזכיר כאן אברהם אלא ענין יופי המראה, דהיינו יופי הצבע וזיו קלסתר, וכנ"ל, היינו משום שרק זה הוא מענינה של הפרשה, שהרי לא בא אברהם כאן לשבח יופיה בעלמא, אלא רק לפרש פחדו מן המצרים, שכן הוא המשך הכתוב: "ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו", והרי כל עיקר סיבת פחדו היה משום יופי צבעה ולא משום יופי צורתה, כי דוקא יופי הצבע לא היה מצוי בין המצרים

נותן אני אותך בתיבה ונועל בפניך שמתירא אני על עצמי והיה כי יראו אותך המצרים. ע"כ.
הרי מבואר שהיופי שדיבר בו הכתוב כאן הוא זיו קלסתר, שהיה מאיר כחמה זורחת, ולא יופי צורת הפרצוף, שלא שייך בו משל זה של חמה זורחת.

³ והאירני הרה"ג ר' יעקב יהודה דאוויד שליט"א, שכן משמע במדרש תנחומא (סימן ה) שאמרו שם, כיון שהגיע לפילי של מצרים ועמדו על היאור, ראה אברהם אבינו בבואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת, מכאן שנו חכמים שכל הנשים בפני שרה כקוף בפני אדם, אמר לה הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, וכו', אמר לה מצרים שטופים בזנות דכתיב אשר בשר חמורים בשרם (יחזקאל כג), אלא

בענין המלחמה, וכחול שבריוויו שעוצר את מי הים הגועשים עליו, [ועי' תלמוד פרק ראשון דב"ב (דף ח ע"א), "אספרם מחול ירבון וכו' ומה חול שמועט מגין על הים מעשיהם של צדיקים שהם מרובים לא כל שכן שמגינים עליהם"], ובענין זה באו שם גם הכוכבים שהם צבא השמים. וזה הבטחה שחודשה בעקדה כנגד גבורתו של אברהם שעקד את בנו, שיהיה צבאו מרובה וינצחו במלחמות. ולכן הזכיר יעקב דוקא הבטחה זו בעומדו מול עשו, "וְאֵתָה אֲמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשָׁמַתִּי אֶת זֶרַעְךָ כְּחֹל הַיָּם" וכו' (לב, יג). [וזה אחרי שאמר, כי במקלי וכו' ועתה הייתי לשני מחנות. והארכתי במק"א]. והוזכר בשמואל (ב, יז, יא) "הָאֵסֹף יֶאֱסֹף עָלֶיךָ כָּל יִשְׂרָאֵל וְכוּ' כְּחֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב וּפְנִיָּה הַלְכִים בְּקֶרֶב". ובמלכים (א, סוף פרק ה) "יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים כְּחֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב אֲכָלִים וְשָׂתִים וְשִׁמְחִים, וְשָׁלְמָה הָיָה מוֹשֵׁל בְּכָל הַמְּמַלְכוֹת וכו'". [ועי' ישעיהו (י, כב) "כִּי אִם יִהְיֶה עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל כְּחֹל וְכוּ' שׁוֹטֵף צָדָקָה"].

הרב רפאל ספייער
נווה יעקב

שזה הנושא בפרשה שם (בראשית טו) כששאל אברהם מי יירש את הארץ כיון שאין לו זרע, ואמר לו ה' שיהיו ככוכבי השמים שיירשו את הארץ. [והיינו שישים ריבוא לבד מטף, ועי' גם דברי הימים (א, כז, כג) "וְלֹא נָשָׂא דָוִיד מִסְפָּרָם לְמִבְּנֵי עֲשָׂרִים שָׁנָה וּלְמִטָּה כִּי אָמַר ה' לְהַרְבוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם"]. וכך בכל מקום שמוזכר ההבטחה שיהיו ככוכבים עם הביאה לארץ, היא [- הבטחה ככוכבים] מוזכרת לפני הביאה לארץ, כגון "וְתִדְבֹּר אֱלֹהִים אֲרֻבָּה אֶת זֶרַעְכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲמַרְתִּי אֲתֵן לְזֶרְעְכֶם וְנָחֳלוּ לְעֹלָם" (שמות לב, יג).

וההבטחה שיהיו 'כעפר הארץ' היא בארץ, כמו כאן שמוזכר אחר הבטחתה וכן בשאר מקומות. ומוזכר קיומה בדברי הימים (ב, א, ט) "כִּי אֵתָה הִמְלַכְתָּנִי עַל עַם רַב כְּעֶפֶר הָאָרֶץ". והיא מהבטחת הארץ שתראה ותפרה אותם כעפר.

וההבטחה המוזכרת בענין העקידה "וְהַרְבֵּה אֲרֻבָּה אֶת זֶרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכְחֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם וְיִרְשׁ זֶרַעְךָ אֶת שְׁעַר אֲבִינִי" (כב, יז), ענין אחר הוא, וכחמשך הפסוק, שבדרך כלל מוזכר ריבוי כחול

וירא

* * *

"אֲרֻדָּה נָא וְאֶרְאֶה הַכְּעֻקָּתָה הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה וְאִם לֹא אֲדַעָה" (בראשית יח, כא)

א) פירש רש"י: ואם עומדים במרדם, "כלה" - אני עושה בהם. "ואם לא" - יעמדו במרדן, "אדעה" - מה אעשה להפרע מהן ביסורין ולא אכלה אותן. וכיוצא בו מצינו במקום אחר (שמות לג, ה) ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך, ולפיכך יש הפסק נקודת פסיק בין "עשו" ל"כלה", כדי להפריד תיבה מחברתה. עכ"ל.

"מַעַט מַיִם" (בראשית יח, ד)

הרבה מפרשים נתקשו למה קמץ אברהם במים. אבל לאמתו של דבר נראה, כי מדרך ארץ הוא לומר לאדם, הנה בקלות יש לכם לסעוד אצלי, קחו רק מעט מים וכבר יהיו רגליכם רחוצים מוכן לסעודה, וק"ל.

וע"ד דרש יל"פ, כי טעם רחצו רגליכם כי הם משתחווים לעפר שברגליהם. ועבודה זרה שפחסה נכרי אפי' מעט כבר נתבטל שם ע"ז ממנו. וע"כ אמר מעט מים כי זה די לבטל שם ע"ז ממנו¹.

אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק

¹ אבל אחי וראש הג"ר נפתלי צבי שליט"א נסתפק בזה, כי שמא כל גרגיר עפר היו ע"ז בפני עצמו וצריך ביטול נפרד לכל גרגיר וגרגיר.

מה אעשה לך", שגם שם ר"ל שכביכול עדיין אינו יודע, ורק אח"כ יידע, לפי מה שפירש האבן עזרא שם וז"ל: כאדם שיאמר לעבדו שחטא לו, אחר שאראה שנחמת על חטאך, אז אדע מה אעשה לך. עכ"ל. וכע"ז מצינו בבמדבר (כב, יט) "ועתה שבו נא בזה גם אתם הלילה ואדעה מה יוסף ה' דבר עמי", דר"ל שעדיין אינו יודע, ורק אח"כ ידע.

הרב ישראל מאיר בריסקמן
לייקווד

* * *

"וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁפָּעֵתִי נָאִם ה' כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת פְּנֵי אֶת יְחִידִי..."
(בראשית כב, טז וכו').

ההבטחות שכאן מתייחסות בעיקר לריבוי הצאצאים והצלחתם, שכן הניסיון היה בהכרתת הזרע, והשכר מעין הניסיון. הבטחת הארץ לא הוזכרה כאן בפירוש, אם כי בהמשך החומש נראה שהבטחה זו נרמזה כאן (לקמן כד טז, תחילת פרק כו).

הרב חיים מצגר
ירושלים

חיי שרה

נקרא איש. וכאשר סיפר ללבן ובתיאל, עבד אברהם אנכי, כבר ידוע עבודתו, שוב נקרא עבד.

והנה פעמיים יש יוצא מכלל זה, התלכי עם האיש, והרי כבר ידעו שהוא עבד. אבל הם רצו להתנכר אליו, כי העיקר שרצו להכיר יותר את אליעזר. ולכן דברו עליו כעל איש זר. ועוד נאמר, ותלכנה אחרי האיש, אבל גם זה ניחא, כי הנערות לא ידעו מאומה, וק"ל.

אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק

* * *

והיינו כי "כלה" הוא לשון גמר, (כמו "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו" וגו'), ולכן פירש רש"י שכונת הכתוב שיעשה בהם כלה, כלומר שיגמור ויכלה אותם בכליון גמור עד תומם, (וכע"ז פירשו הרשב"ם והאבן עזרא), ולפ"ז הוא כענין הכתוב בירמיה (ה, יח) "וגם בימים ההמה נאם ה' לא אעשה אתכם כלה", שפירש הרד"ק: "לא אעשה אתכם כלה" - כי אתן בלב האויב להשאיר לכם פליטה. עכ"ל.

ב) ונראה לפרש עוד באופן אחר, שאמנם "כלה" הוא לשון גמר, אך כונת הכתוב בזה לומר שאם כצעתה הבאה אלי עשו, כלה, ר"ל א"כ נגמר דינם ונגמר הדבר מעמי להופכם, וכמו שמצינו בשמואל (א' כ, לג) "וידע יהונתן כי כלה היא מעם אביו להמית את דוד", ופירש הרד"ק: כי כלה - כלומר נגמר הדבר בלב אבי להמית את דוד. עכ"ל. וכע"ז מצינו באסתר (ז, ז) "כי ראה כי כלתה אליו הרעה מאת המלך", ופירש האבן עזרא: "כי כלתה" - כמו "כי כלה היא" (שמואל שם). עכ"ל.

ולפ"ז יש לפרש המשך הכתוב, "ואם לא, אדעה", כלומר שאם אראה שלא עשו כצעתה, א"כ עדיין לא נגמר הדין להופכם, אלא אתיישב בדינם ואז אדע מה לעשות עמם, וכעין מה שמצינו בכתוב שהביא רש"י הנ"ל "ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה

יְאִבְרָהִם זָקֵן וְגו' (בראשית כד, א)

בפרשת אליעזר ורבקה, נאמר לפעמים עבד ולפעמים איש, ויש לתת טעם מתי נאמר עבד ומתי איש. וזה היחל.

מתחילה נתפרש שאמר אברהם אל עבדו. ותו ממשיך התורה לספר מה קרה להעבד הזה, אשר הקורא בתורה יודע כי הוא עבד אברהם. אבל ברגע שהעבד מגיע בין אנשים שאינם מכירים אותו, תו נקרא איש, כי לא ניכר על חזותו שהוא עבד. ולכן מאז שנאמר משתאה, וזה מראית פניו כלפי הזולת,

וַיִּרְשׁ זֶרַעַךְ אֶת שְׁעַר אֵיבָיו" (בראשית כב, טז - יז), שכן מי הם האויבים שיש לרשת את שעריהם אם לא שבעת עממי כנען.

כך הבין אף רבינו מנחם בן שלמה בספרו 'שכל טוב' הכותב: "וירש זרעך את שער אויביו - בני כנען", ועמש"כ לקמן תחילת פרק כו.

אברהם הבין שהשבעה על ניצוח האויבים הינה חיזוק להבטחת הארץ שהובטחה לו קודם לכן, ולפיכך כופל: "אשר דיבר לי ואשר נשבע לי לאמור לזרעך אתן את הארץ הזאת".

הרב חיים מצגר
ירושלים

ה' אֱלֹקֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לִקְחָנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלֶדְתִּי וְאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזֶרַעְךָ אֶתְּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכּוֹ לִפְנֵיךָ וְלִקְחָתָהּ אֶשָּׁה לְבָנִי מִשָּׁם: (בראשית כד ז).

מצוטטות כאן שתי נבואות, נבואת דיבור ונבואת שבועה.

נבואת הדיבור הינה הנבואה שנאמרה באלון מורה בתיבות זהות לאלו המצוטטות כאן: "לְזֶרַעְךָ אֶתְּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית יב ז).

ומהי נבואת השבועה?

נראה כי כוונת אברהם לשבועת העקידה שהובטח בה בלשון שבועה: "וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נָאִם ה'..."

תולדות

על שַׁפַּת הַיָּם וַיִּרְשׁ זֶרַעַךְ אֶת שְׁעַר אֵיבָיו: (יח) וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרַעְךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקֻלִּי: (בראשית כב).

"וְהִרְבֵּיתִי אֶת זֶרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם" כנגד "כִּי בָרַךְ אֲבִרְכֶךָ וְהִרְבָּה אַרְבָּה אֶת זֶרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוּל אֲשֶׁר עַל שַׁפַּת הַיָּם", "וְנָתַתִּי לְזֶרַעְךָ אֶת כָּל הָאֶרֶץ הָאֲרָצָה הָאֵל" כנגד "וַיִּרְשׁ זֶרַעַךְ אֶת שְׁעַר אֵיבָיו", "וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרַעְךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ" כנגד התיבות הזהות שנאמרו לאברהם בעקידה, "עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבִרְכֶם בְּקֻלִּי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמַרְתִּי מִצּוֹתַי חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי" כפירוט והרחבה לנאמר "עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקֻלִּי".

הקבלת ההבטחות "וְנָתַתִּי לְזֶרַעְךָ אֶת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל" - "וַיִּרְשׁ זֶרַעַךְ אֶת שְׁעַר אֵיבָיו" מבוססת על ההנחה ש'שער אויביו' מתייחס לעממי כנען. ראה מה שכתבנו בנידון לעיל כד ז, וכאן נוספת ראייה לאמור שם.

הרב חיים מצגר
ירושלים

(ב) וַיֵּרָא אֵלָיו ה' וַיֹּאמֶר אֵל תֵּרַד מִצְרָיִמָּה שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ: (ג) גֹּדֵר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאַחֲרֶיהָ עֹמֵד וְאַבְרָכֶךָ כִּי לֶךְ וְלִזְרַעְךָ אֶתְּן אֶת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל וְהִקְמַתִּי אֶת הַשְּׁבַעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ: (ד) וְהִרְבֵּיתִי אֶת זֶרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְנָתַתִּי לְזֶרַעְךָ אֶת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרַעְךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ: (ה) עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבִרְכֶם בְּקֻלִּי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמַרְתִּי מִצּוֹתַי חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי: (בראשית כו, ב-ה)

אחת ההבטחות נראית ככפולה: התיבות 'ונתתי לזרעך את כל הארצות האל' נראות כחזרה על התיבות 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'.

מה פשר הכפילות?

נראה כי התיבות החותמות את פסוק ג' והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך' אינן עומדות לעצמן אלא משמשות כפתיחה לפסוקים ד ה. פסוקים אלו אכן נראים כציטוט ישיר משבועת העקידה:

(טז) וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נָאִם ה'... (יז) כִּי בָרַךְ אֲבִרְכֶךָ וְהִרְבָּה אַרְבָּה אֶת זֶרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוּל אֲשֶׁר

* * *

לו, כי כבר היה זקן מאוד, ונאמר "וישחו כל בנות השיר", ואמרו ע"ז חז"ל (שבת קנב.) שאפי' קול שרים ושרות דומות עליו כשוחה, וכמאמרו של ברזילי הגלעדי, 'אם אשמע עוד בקול שרים ושרות'.¹ ומה שאמר ברזילי הגלעדי גם 'אם יטעם' כבר אמרו שם בגמ' ששקרא הוה. וע"כ ביקש יצחק מטעמים.²

אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק

"וַעֲשֵׂה לִי מִטַּעֲמִים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי" (בראשית כו, ד)

כתב רבי אברהם בן הרמב"ם ז"ל בספרו המספיק לעובדי ה', וז"ל, ותמצית הענין וקצורו הם, כי בקשתו של יצחק למטעמים בעת ההיא, היתה פרי צורך מזג מיוחד שלא נזכר בתורה, אך ברור הוא ומבואר, ובקשתו זו של יצחק למטעמים היא כבקשת אלישע ע"ה שביקש מאת המנגן וכו', עכ"ל. והנה, אם כן הדבר, למה ביקש מטעמים ולא למנגן כדרכם של הנביאים. ויש לומר, כי לא היה מועיל

ויצא

כי נכסוף נכספת לבית אביך. אבל עוד יש לי טענה אחרת, על גניבת התרפים, וראה מה ביני לביניך, שהנה אני חולק כבוד לאלקיק, [שהרי אני שומע בקולו שהזהירני מדבר עמך מטוב ועד רע, אף שיש לא ידי לעשות עמכם רע], ואילו אתה אינך חולק כבוד לאלהי, אלא אתה נוהג בו מנהג בזיון וגונב אותו. (ואולי לזה כונת הרשב"ם).

[ולבן לשיטתו בזה שהשוה אלהיו לאלקי אברהם, כדכתיב לקמן (שם, נא - נג) "ויאמר לבן ליעקב וגו', אלקי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו", וכתב הבכור שור שם וז"ל: עפרא בפומיה, ששיתף יכול עם שאינו יכול].

ג) ועוד נראה לבאר בזה, ע"פ מש"כ הרמב"ן לעיל (שם, כד) עה"כ "ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע", וז"ל: ופשוטו, השמר לך פן תדבר עמו לעשות לו טובה אם ישוב עמך מדרכו, או פן תפחידנו לעשות לו רעה אם לא יבא עמך, כי אני צויתיו לשוב אל ארצו. עכ"ל.

והמבואר בדבריו, שכל עיקר אזהרת ה' ללבן לא היתה אלא שלא ישתדל להשיב את יעקב לביתו (של לבן), אלא יניחנו ללכת לארצו.

יֵשׁ לְאֵל יְדֵי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וְאֱלֹהֵי אֲבִיכֶם אָמַשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הַשְּׁמֵר לָךְ מִדְּבַר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע (בראשית לא, כט)

א) הנה פסוק זה נאמר אחר טענת לבן על בריחת יעקב עם בני ביתו [שם, כו - כח: "מה עשית ותגנוב את לבבי ותנהג את בנותי כשבויות חרב וגו' ולא נטשתי לנשק לבני ולבנותי" וגו'], וקודם טענתו על גניבת אלהיו, [שם, ל: "ועתה הלוך הלכת כי נכסוף נכספתה לבית אביך למה גנבת את אלהי"].

וצ"ע למה הכניס ענין זה באמצע טענותיו, והרי לכאורה היה לו לסיים כל טענותיו תחילה, ואח"כ לומר שבידו לעשות עמהם רע ורק שהקב"ה הזהירו על כך.

ב) והנראה בזה, ע"פ מש"כ הרשב"ם ז"ל: "ואלהי אביכם וגו' [אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע]" - ואני חולק לו כבוד. עכ"ל.

אשר לפ"ז י"ל שזוהי הקדמה לטענתו האחרונה (שם, ל) "ועתה הלוך הלכת כי נכסוף נכספתה לבית אביך למה גנבת את אלהי", שיש לפרש שכך אמר לבן ליעקב, הנה לענין טענתי הקודמת, על בריחתך עם בני ביתך, הרי אמנם יש מקום ללמד עליך זכות,

² ואגב, צ"ע למה הוכיחו בגמ' ששקרא הוה מאמתא דבי רבי, ולא ממקרא מלא, מטעמים אשר אהב. ושם כי היה מקום לדחות שהיה לו חוש הטועם מעולה משאר בני אדם, שהרי בין כך אמרו בגמ' דסימא אינו מרגיש בטעם המאכלים, והרי יצחק כבר כבדו עיניו מראות.

¹ ויש להעיר ממה דא' בגמ' [מו"ק ט' ב'] דאמרי אינשי בת שיתין כבת שית לקל טבלא רהטא, ע"ש רש"י. וצ"ל דשאני אשה מאיש לענ"ז, וכבר אמרו שזקנות רצויים יותר מזקנים, סבא בביתא פחא בביתא סבתא בביתא סימא בביתא.

ואמנם כן מבואר בפרשה, שלבן לא השתדל להשיב לביתו את יעקב ובני ביתו, ורק את התרפים השתדל הרבה למוצאם ולהשיבם אליו, כדכתיב לקמן (שם, לג - לד) "ויבוא לבן באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהות ולא מצא ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל, וגו', וימשש לבן את כל האהל ולא מצא".

**הרב ישראל מאיר בריסקמן
לייקווד**

ולפ"ז יש לפרש שכך אמר לבן ליעקב, הנה לענין טענתי הקודמת, על בריחתך עם בני ביתך, הרי אלקי אביכם הזהירני שלא להשתדל להשיבכם לביתי, ולכן על טענה זו אני מוותר ומלמד עליך זכות שנכסוף נכספת לבית אביך. אבל עוד יש לי טענה אחרת, על גניבת התרפים, ועל ענין זה לא הוזהרתי כלל שלא לתבוע שישיבו לי את הגניבה, ולכן על זה אני מוותר.

חגים

פסוק פסוק כמו בימינו, שכן המבנה שלהם מתאים לזה).

אז חוזר המקריב לספר על הישועה שנעשתה לו (קרח), ותוך כדי כך מתקדם עם קרבנו לעבר שערי העזרה. הוא מסיים פתחו לי שערי צדק אבא בם אוֹדָה יְהוָה וגומר עד אנא ה'. הכוהנים עונים לו בְּרוּךְ הָאֱלֹהִים ה' בְּרַכְנוֹכֶם מִבֵּית ה', ואומרים זה לזה אֲסִרוּ חַג (הקרבן) בְּעֵבְתֵּיכֶם עַד קְרָנוֹת הַמִּזְבֵּחַ. המקריב מסיים ואומר אֱלֹהֵי אֲתָהּ וְאוֹדָהְךָ אֱלֹהֵי אֲרוֹמְמֶךָ. הודו לה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ.

הרב שמואל בן שלום

עורך

* * *

לשמחת תורה:

מימינו (אשדת) אֵשׁ דָּת לָמוֹ. (דברים לג, ב)

אשדת כתיב. ויל"פ שהוא מלשון (דברים ג, יז) "אשדת הפסגה". והיינו משפך מים ממקום גבוה למקום נמוך. ע"ש בתרגום. וכמו שנא' (במדבר כא, טו) "ואשד הנחלים". גם כאן הכוונה כביכול התורה היתה כמשפך מים מהקב"ה אשר מעונו בשמים למעלה לישראל הדרים למטה על הארץ. כענין שנא' (לב, ב) "יערף כמטר לקחי". ועיין בתהילים (סח ט-י) "ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני וגו', גשם נדבות תניף אלהים" וגו'.

**אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק**

הערה על ההלל

לכאורה נראה שמזמורי ההלל היו סדר תפילת הבוקר הקבוע במקדש ראשון, והם מחולקים לשני סוגים: מזמורי הכוהנים, שנאמרים בלשון רבים ונושאם הכלל. ומזמורים שאמר מקריב הקרבן, שנאמרים בלשון יחיד ונושאם הפרט.

וכך הוא סדרן: 'הללו עבדי השם' (קיג) הוא המזמור הראשון הנאמר מייד עם הזריחה. הוא פותח בקריאת הממונה לכהנים (הכהנים הם עבדי ה' כמו שמוכח בתהלים קלד) להלל את שם ה', והם עונים ואומרים יְהִי שֵׁם ה' מְבָרָךְ מִעַתָּה וְעַד עוֹלָם. וממשיכים מול השמש הזורחת ואומרים מְמֹרָח שֶׁשֶׁשׁ עַד מְבֹאֵר מְהֵלֵל שֵׁם ה' וגומר.

משם עוברים ל'בצאת ישראל ממצרים' (קיד) כדרך המקרא לעבור מהתגלות ה' בבריאה אל התגלותו בהיסטוריה. ומסיימים (קטו) בגנות עבודת האלילים ובשבח עבודת ה', כפתיחה לעבודת הקרבנות. הם מסיימים את דבריהם בברכה לצדיקים, לכוהנים ולעם (שהתאספו בינתיים להקריב את קרבנותיהם).

אז ניגש המקריב עם קרבנו ופותח את תפילתו (קטז). הוא מתחיל בתיאור הצרה שעברה עליו, בתפילתו לה', בנדר שנדר להקריב לו, ובישועתו. ואז מספר על קרבן התודה שהביא להודות ולהלל לשם ה'. בתגובה עונים כל העם הִלְלוּ אֶת ה' כָּל גּוֹיִם... כִּי גָבַר עָלֵינוּ חֲסִדוֹ (קיז). וממשיכים בפסוקי הודיה בשם הכהנים, הצדיקים והעם (אולי נאמרו

לעיונא: הערות ותמיהות*

פרשת בראשית

וגו', ובאלה לא אמר שיבואו אליו אלא שהוא יקח אותם, כי הבאים להנצל ולחיות להם זרע באים מאליהם, אבל הבאים להקריב עולות לא גזר שיבואו מעצמם להשחט, אבל לקחם נח, כי הצוואה של שבעה שבעה היתה כדי שיוכל נח להקריב מהן קרבן.

ודבריו תמוהים ביותר לענ"ד, שהרי הציווי על לקיחת הבהמות הטהורות נאמר לנח שבעה ימים בלבד קודם המבול כפי שמוכח מהמשך דברי הקב"ה שם (בפסוק ד), וכיצד יתכן שנח הצליח לצוד "שבעה שבעה" מכל מיני החיות והבהמות הטהורות שעל פני כדור הארץ במשך זמן מועט שכזה? וביותר קשה, שהרי הקב"ה ציווה אותו שם גם על לקיחת העופות הטהורים, ולפי דברי הרמב"ן הסברה נותנת שגם הם לא באו מעצמם אלא הוא היה צריך לצוד אותם בעצמו, וברור הדבר שזה היה קשה ומסובך הרבה יותר מלצוד את החיות והבהמות, וכיצד יתכן שגם אותם הוא הספיק לצוד במשך שבוע אחד בלבד? וגם אם נניח שהוא הצליח לעשות זאת בדרך נס עדיין קשה מאוד מדוע הקב"ה לא אמר לו את הציווי הזה זמן רב קודם לכן, ואז הוא היה יכול לעשות את כל זה ללא צורך בניסים? וצ"ע.

הרב אריה קופרמן

"וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִיא הָיְתָה אִם כָּל חַי" (בראשית ג כ)

מדוע חוה נקראה על שם הולדת הצאצאים 'אם כל חי', ואילו אדם נקרא על שם מוצאו מהאדמה 'אדם'?

* * *

"וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֶּן עֵדֶן... וַיִּגְרֶשׂ אֶת הָאָדָם..." (בראשית ג, כד)

מה פשר הכפילות, הלא גירושין הם שילוחים, ולא גורש האדם אלא פעם אחת?

הרב חיים מצגר

* * *

"וּמִכָּל חַי הַחַי מִכָּל בֶּשֶׂר שְׁנַיִם מִכָּל תְּבִיאָה אֶל הַתֵּבָה לְחַיִּית אִתָּךְ זָכָר וּנְקֵבָה יְחִיד, מִהֶעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ מִכָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ שְׁנַיִם מִכָּל יִבְאוּ אֵלֶיךָ לְחַיִּיוֹת" (ו, יט-כ)

כתב הרמב"ן: "הודיעו כי מעצמם יבאו לפניו שנים שנים, ולא יצטרך הוא לצוד אותם בהרים ובאיים, והוא יביאם בתיבה אחרי כן... אחרי כן צוהו שיקח מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה (להלן ז, א-ב): "וַיֹּאמֶר ה' לְנֹחַ בֹּא אִתָּךְ וְכָל בְּיֹתְךָ אֶל הַתֵּבָה... מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח לָךְ שְׁבָעָה שְׁבָעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ"

* תשובות לשאלות הנ"ל והערות לגיליון הבא (ווישלח - בשלח) ניתן לשלוח לכתובת: w0583247462@gmail.com

פרשת נח

מדוע יש הפסק פרשה בין בראשית לנח
באמצע עניין דור המבול?

* * *

"וַיֵּלֶךְ תּוֹלְדֵת בְּנֵי נֹחַ שֵׁם חָם וַיִּפֹּת וַיֵּלְדוּ לָהֶם
בָּנִים אַחֵר הַמִּבּוֹל" (בראשית י א)

רוב האומות כתובות בשם פרטי בלשון
יחיד [גומר ומגוג וכו'], בני מצרים כתובים
בלשון רבים [לודים ענמים וכו'] וכן שנים
מבני יון [כתים ודודנים], ואילו רוב בני כנען
כתובים כשם אומה [היבוסי האמורי וכו'].
במה נשתנו אלו מאלו?

הרב חיים מצגר

* * *

חטא דור המבול וגזר דינם כתוב שלוש
פעמים:

[א]. "וַיְהִי כִּי הָחַל הָאָדָם לָרֹב... וַיֵּרְאוּ בְנֵי
הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם... וַיֹּאמֶר ה' לֹא יֵדוּן
רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם..." (בראשית ו, א-ג)

[ב]. "וַיֵּרָא ה' כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ...
וַיִּנָּחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ... וַיֹּאמֶר ה'
אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם" (שם, ה-ז)

[ג]. "וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹקִים... וַיֵּרָא
אֱלֹקִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה... וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים
לְנֹחַ קֵץ כָּל בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי" (שם יא-יג)

מה פשר השילוש?

פרשת לך לך

לצאנו לרעות בשדות אחרים? וצ"ע.

הרב אריה קופרמן

* * *

"וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמֹךְ אַבְרָם וְהָיָה שְׁמֹךְ
אַבְרָהָם כִּי אַבְרָהָם הָיָה נִתְתִּיף" (בראשית יז ה)
"וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים אֶל אַבְרָהָם שְׂרִי אִשְׁתְּךָ לֹא
תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שְׂרִי כִּי שְׂרָה שְׁמָהּ" (שם טז)

באברהם 'ולא יקרא עוד' ואילו בשרה 'לא
תקרא', באברהם 'והיה שמך אברהם'
[עתיד] ואילו בשרה 'כי שרה שמה' [הווה].

מה מלמדנו?

הרב חיים מצגר

"וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׂכָם עַד אֵלֶּיךָ
מוֹרָה וְהַפְּנַעְנִי אֲזִי בָּאָרֶץ" (יב, ז)

כתב הרד"ק: "ומה שאמר 'אז בארץ', להודיע
מעשה האל ורצונו לאוהביו, כי אברם היה
עובר בארץ עם מקנה רב מאד, והיו רועים
במרעה הארץ בכל מקום שהיה עובר שם,
ובעלי מקומות המרעה לא היו אומרים לו
דבר, וזה היה דבר גדול ומעשה נס מאת האל,
והכיר אברם בזה כי היה מקיים לו האל מה
שייעדו האל בברכה".

ודבריו מרפסין איגרי - וכי אברהם לא
הקפיד על הגזל? וכיצד אם כן הוא הניח

פרשת וירא

**"וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אָמַרְתִּי רַק אֵין יִרְאֵת אֱלֹהִים
בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגוּנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי" (כ, יא)**

יש לתמוה טובא על חששו זה של אברהם – שהרי כעת הוא כבר לא אותו אלמוני שהגיע למצרים לפני שלושים שנה נטול כל כוח ומעמד, אלא הוא הגיבור הגדול שניצח את ארבעת המלכים הגדולים, ואין שום ספק בכך ששמו ותהילתו של אברהם התפרסמו בכל האזור, וכפי שכותב רש"י לעיל (יד, יז), שבעקבות נצחונו הגדול של אברהם 'הושוו... כל האומות והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלהים ולקצין', והרמב"ן להלן בפרשת תולדות (כו, כט) כותב שזו הסיבה לכך שאבימלך ביקש לזנות עמו ברית – 'שהיה אברהם גדול מאד ורב כח, שהיו בביתו שלש מאות איש שולף חרב ולו בעלי ברית רבים, והוא גם בן חיל אשר לבו כלב האריה ורדף ארבעה מלכים גבורים מאד ונצחם, וכאשר ראו הצלחתו כי היא מאת האלהים פחד ממנו מלך פלשתים פן יכבוש ממנו מלכותו, ונקל זאת ממלחמת ארבעת המלכים... ולכן בא עמו בברית', ואם אבימלך 'פחד ממנו' אזי על אחת כמה וכמה שכל שאר אנשי גרר פחדו ממנו, ואם כן ברור הדבר שאף אחד בגרר לא היה מעז לגעת בו או באשתו לרעה, ומדוע אם כן שוב הוא 'הביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו' כאשר לכאורה אין כל סיבה לחשש שכזה? וצ"ע.

הרב אריה קופרמן

* * *

"וְהָאֱלֹקִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם" (בראשית כב א)
מדוע ציווי ההקרבה נאמר בנבואה גמורה ואילו מניעת ההקרבה נאמרה על ידי מלאך?

הרב חיים מצגר

**"וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אֶרְצָה הַנֶּגֶב וַיָּשָׁב בֵּין קִדְשׁ
וּבֵין שׁוּר וַיָּגֵר בְּגֵרָר" (כ, א)**

כתב רש"י: "כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם. דבר אחר, להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו". ומקורו בבראשית-רבה על אתר (נב, ג-ד).

יש לתמוה, מדוע נסע אברהם לארץ פלשתים דווקא והעמיד שוב את שרה בסכנה לולא שהצילם שוב הקב"ה בדרך נס, ומה מנע ממנו לשוב לאחד המקומות ששהה בהם בעבר ובהם לא נשקפה להם שום סכנה מפני איזה מלך עריץ? ובשלמא כאשר הוא ירד למצרים לא הייתה לו ברירה אחרת – שהרי בכל ארץ כנען היה רעב, אולם כעת מה הכריח אותו ללכת לארץ פלשתים דווקא?

והרד"ק כתב ש'אולי נסע משם לארץ פלשתים כדי לשכון בכל הארץ אשר נתן לו האל פעם בזה ופעם בזה כדי שיחזיק בכולה, כי ארץ פלשתים בכלל הארץ שנתן לו האל', אולם עדיין יש לעיין טובא האם היה מותר לאברהם לסכן את שרה לשם כך, ושמא כוונת הרד"ק היא שאברהם קיים בזה את מצות ה' "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" ושלוחי מצוה אינם ניזוקים, אולם אם כן קשה מדוע הוא ראה צורך לשקר ולומר על אשתו "אחותי היא", ואי נימא שהוא חשש שמא יגרום החטא כפי שמבאר הרד"ק לעיל (יב, יב), אם כן הדרא קושיא לדוכתא כיצד הוא הרשה לעצמו לסכן את שרה לשם כך? וצ"ע.

* * *

פרשת חיי שרה

"וַיִּסְפֹּר הָעֶבֶד לְיִצְחָק אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר עָשָׂה, וַיְבָאָה יִצְחָק הָאֵהָלָה שָׂרָה אִמּוֹ" וגו'
(כד, סז-סז)

יש לתמוה מדוע אברהם איננו מוזכר כאן כלל - והרי הוא זה ששלח את אליעזר למצוא אישה ליצחק? ותן דעתך לכך שיצחק ככל הנראה כלל לא היה מעורב בשליחותו של אליעזר שהרי הוא כלל לא מוזכר לעיל, והרי זה פלא שכאשר השליחות מסתיימת על הצד היותר טוב דווקא יצחק הוא זה שמוזכר ואילו אברהם נעלם מן התמונה לחלוטין? ואמנם יצחק פגש את אליעזר ורבקה בדרכם ומובן מדוע העבד סיפר לו "את כל הדברים אשר עשה", אולם עדיין יש להתפלא על כך שאברהם אינו מוזכר כאן כלל, ולכל הפחות היה הכתוב יכול לומר 'ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ואל אברהם אביו' וכיוצא בזה? וצ"ע.

הרב אריה קופרמן

מדוע יש רק הפסק 'סתומה' בין לידת רבקה לפטירת שרה ובין פטירת שרה לשליחות אליעזר?

הרב חיים מצגר

* * *

"וַתֹּאמֶר אֶל הָעֶבֶד מִי הָאִישׁ הַלֵּזָה הַהִלָּךְ בְּשָׂדֶה לְקִרְאָתָנוּ וַיֹּאמֶר הָעֶבֶד הוּא אֲדֹנִי" וגו'
(כד, סה)

הנה, לאורך כל הפרשה אליעזר מכנה את אברהם "אדוני" ואת יצחק "בן אדוני", ואם כן יש לתמוה מדוע כאן הוא מכנה את יצחק "אדוני"? והיה מקום לומר שהדבר נבע מכך שאברהם כתב 'שטר מתנה' ליצחק על "כל אשר לו" כלשון רש"י לעיל (פסוק לו), וממילא הוא נעשה אדונו של אליעזר, אולם לפי זה קשה מדוע רק כעת אליעזר מתייחס ליצחק כאדוני ולא קודם לכן - שהרי אברהם כתב את שטר המתנה ליצחק עוד קודם יציאתו של אליעזר לחרן? וצ"ע.

* * *

פרשת תולדות

"וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיִּצְוֶהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן, קוּם לֶךְ פָּדְנָה אֶרֶם בֵּיתָה בְּתוּאֵל אָבִי אִמּוֹ וְקַח לָךְ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לְבֶן אָחִי אִמּוֹ" (כח, א-ב)

יש לדקדק מפני מה אמר יצחק ליעקב "קום לך... ביתה בתואל אבי אמך" - והרי חז"ל מגלים לנו שבתואל מת כבר לפני שנים רבות כאשר אליעזר הגיע לשם כפי שכותב רש"י לעיל (כד, נה), ומדוע אם כן הזכירו יצחק? ובאמת רבקה בדבריה ליעקב (לעיל

יש לפנינו שיחה בין יצחק לעשיו, שכך הן פתיחות הדיבורים:

"וַיֹּאמֶר לְאָבִיו", "וַיֹּאמֶר לוֹ יִצְחָק אָבִיו",
 "וַיַּחֲרֵד יִצְחָק... וַיֹּאמֶר", "בְּשִׁמְעֵי עֵשָׂו... וַיֹּאמֶר לְאָבִיו", "וַיֹּאמֶר [יצחק]", "וַיֹּאמֶר [עשיו]",
 "וַיֹּאמֶר [שוב עשיו]", "וַיַּעַן יִצְחָק וַיֹּאמֶר לְעֵשָׂו", "וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל אָבִיו", "וַיַּעַן יִצְחָק אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו".

מה משמעות שינויי הפתיחות?

הרב חיים מצגר

שהיה בתואל אדם פחות מעלה ולא ירצה לבן שייחסו אותו האנשים רק לאבי אביו, ואם כן תמוה עוד יותר מפני מה יצחק כן הזכירו כאן, וצ"ע.

הרב אריה קופרמן

כו, מב-מג) כלל לא הזכירה אותו אלא רק את לבן, ובפרשת ויצא אנו רואים שגם יעקב לא הזכיר אותו בדבריו אל הרועים - שהרי הוא שאל אותם "הידעתם את לבן בן נחור", ובטעמו של דבר כתב הרמב"ן שם ש'יתכן

פרשת ויצא

לא, יז-כא)

מה פשר תיאור הבריחה הכפול, הלא יעקב ברח רק פעם אחת?!

הרב חיים מצגר

"וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיֵּשָׂא אֶת בְּנָיו וְאֶת נָשָׁיו עַל הַגְּמָלִים, וַיָּנֻחַ אֶת כָּל מִקְנֵהוּ... וְלֶבֶן הָלַךְ... וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת לֵב לֶבֶן הָאֲרָמִי... וַיִּבְרַח הוּא וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֹר אֶת הַנָּהָר" (בראשית

מכתבים למערכת

פשט הברייתא במסכת מכות

תגובה למאמר על גבולות הארץ \ הרב מרדכי הלפרין \ גיליון ח

ראיתי את המאמר החשוב בענין גבולות הארץ הנדפס בגיליון האחרון של פשטות המתחדשים¹, והיתה לי תועלת גדולה מהדברים, וייש"כ ורוב תודות.

"ושלשת" – מרחק בקו אווירי או בקו הליכה?

רציתי רק להעיר על מה שכתבתם שם בפרק רביעי בענין גבולות הארץ על פי הברייתא במסכת מכות, שמהדין של ושלשת את גבול ארצך אפשר ללמוד שגבול הצפון הוא כ 160 ק"מ צפונית לשכם וגבול הדרום הוא 80 ק"מ דרומה מחברון.

ומיהו אחר בקשת המחילה, לענ"ד זה אינו, כיון שאם באמת המרחק שבין ערי המקלט שצריך להיות שווה מצד ה"ושלשת" הוא המרחק המוחלט שבין הערים, והיינו מה שמכונה המרחק בקו אוירי, לכאורה יהיו כמה תמיהות מהסוגיות, ואכתבן בקצרה.

"ושלשת" – השוואת מרחקים רק בקו צפון/דרום או גם מזרח/מערב?

(א) איתא בתוספתא (מכות פ"ב ה"ב) "נפלה אחת מהן בונים אותה במקומה ומנין שאף במקום אחר ת"ל שש ערים באותו השבט ומנין אף בשבט אחר ת"ל תהיינה שיהיו מכוונות וקולטות כראשונות". ולכאורה צ"ב איך אפשר לעשות את העיר מקלט החדשה במקום אחר ואפילו בשבט אחר, והרי כשיעשו כך נמצא דשוב לא יהיה המרחק שוה בין הערים ולא יתקיים הושלשת. ודוחק גדול לומר שכוונת התוספתא היא שכשיבנו את עיר המקלט במקום חדש יצטרכו לשנות את מקומן של כל הערים כך שיתקיים ה"ושלשת" מחדש. [ולא מסתבר כלל שה"ושלשת" קאי רק על המרחק מצפון לדרום אך למזרח ולמערב אין צורך להשוות, ושלכן אפשר לבחור מקום אחר על אותו הקו ממזרח למערב, ובפשטות זה אינו, דעיקר הושלשת הוא כדי שיהיה מרחק שוה בין כל המקומות, וזה בין מצפון לדרום ובין ממזרח למערב].

(ב) בגמ' במכות (י.) איתא, "ערים הללו אין עושין אותן טירין קטנים ולא כרכין גדולים אלא עיירות בינוניות, ואין מושיבין אותן אלא במקום מים ואם אין שם מים מביאין להם מים ואין מושיבין אותן אלא במקום שווקים ואין מושיבין אותן אלא במקום אוכלוסין וכו'".

¹ פשטות המתחדשים, גיליון 8, אב תשע"ט, עמ' 16-36.

והדברים צ"ב מה שייך לומר דינים היכן לקבוע את מקומן של ערי המקלט, והרי המקום צריך להיות בדיוק היכן שיתקיים הושלשת לפי חשבון הגבולות והשילוש של ארץ ישראל. ואין לומר שכוונת הברייתא היא רק שבמקום שמתקיים הושלשת, ששם מקומה הקבוע של עיר המקלט, לשם צריך להביא מים ושווקים ואוכלוסין וכו', זה אינו, דלשון הברייתא היא שאין מושיבין אותן אלא במקום וכו', ומבואר דהווי דינים היכן להושיב את הערים.

הבדל בין מרחק חברון/שכם לבין המרחק שכם/קדש

(ג) בספר משנת יוסף (שביעית פ"ו מ"א) כתב הגר"י ליברמן שליט"א שהמרחק בין חברון לשכם הוא 78 ק"מ, ומשכם לקדש נפתלי 100 ק"מ. ולכאורה א"כ קשה מאד איך התקיים הושלשת, והרי המרחק אינו שווה. וביאר המשנת יוסף דבושלשת לא נאמר שהמרחק יהיה מדויק אלא סגי ששוה בקירוב, ע"כ. ומיהו לכאורה הדברים דחוקים מאד, דמהיכי תיתי להוציא את הדין של ושלשת מידי פשוטו ולומר שהשילוש אינו צריך להיות מדויק. ולשון הרמב"ם (פ"ח מרוצח ה"ז) היא "וכן מושחין בין כל עיר ועיר מערי מקלט בתחילת הפרשתן עד שיהיו משולשות בשוה". והראב"ד שם כתב "וכן משוין". ולכאורה זה פלא לומר דסגי שיהיו שוות בקירוב. וביותר צ"ע דההפרש בין המרחקים הנ"ל הוא גדול מאד, עכ"פ ביחס למרחקים עצמם, ותמוה טובא לומר שמתקיים בזה הושלשת.

מדובר במרחק קו הליכה ולא בקו אווירי

ועכצ"ל שהדין של ושלשת לא נאמר על המרחק המוחלט שבין הערים, אלא על המרחק לפי אורך הדרכים שביניהן. דפעמים שהדרך עוברת בקו ישר, ופעמים שהיא מתעקמת ומתעקלת מחמת הרים וגבעות ועמקים וגאיות וערים וישובים אחרים שנמצאים בדרך. וכשמושחים ומשווים את המרחק שבין הערים ובין הגבולות, מודדים לפי משך הדרך, ולא לפי המרחק בקו אווירי לולי המכשולים.

ומסתבר מאד שכך צריך למדוד, שהרי טעם המדידה הוא למען מנוסת הרוצח, שיהיה במרחק שווה מכל המקומות, ולכן אין טעם למדוד לפי הקו האווירי שבין הערים אלא לפי משך הדרך שיהיה על הרוצח ללכת עד שיגיע לעיר המקלט. ועוד שלא מסתבר שהתורה תצריך לעשות חישובים ומדידות מסובכים שלא מתחשבים במציאות, ושיצטרכו לנכות את ההרים ולהגביה את העמקים. והפשטות היא שהמדידה נעשית לפי אורך הדרך המובילה ממקום למקום. [ומה שהדרך עלולה להשתנות במשך הזמן, אין בכך שום חסרון, דהושלשת נאמר רק בשעת הפרשת העיר וקביעתה לעיר מקלט, וכמו שאין לחוש אם במשך הזמן העיר גדילה ומתרחבת כך שהמרחק שבין הערים כבר לא יהיה שוה, כך אין לחוש אם במשך הזמן אורך הדרך ישתנה].

ונראה שיסוד הדברים נמצא כבר בערוך לנר (מכות ט: ד"ה דרכים), דהמצוה של תכין לך הדרך ושלשת היא להשוות את מרחק הדרכים שבין הערים.

יישוב כל התמיהות

ולפי יסוד זה מיושבות כל התמיהות הנ"ל. דהא דאיתא בתוספתא דאם נפלה עיר אחת מערי המקלט אפשר לעשות את העיר החדשה במקום אחר ואפילו בשבט אחר, היינו משום דאף כשהעיר החדשה היא במקום אחר שפיר יכול הושלשת להתקיים על ידי שיבחרו מקום שהדרך אליו שוה לשאר הדרכים שבין המקומות. וא"ש נמי מש"כ בברייתא שצריך לקבוע את ערי המקלט במקום שיש שם מים ושווקין ואוכלוסין, והיינו משום שאפשר לבחור בין כמה מקומות שהדרך לשם שוה. [ואפשר גם לבחור מקום שהדרך אליו רחוקה קצת יותר, וכעת יסללו לשם את הדרך מחדש כך שתהיה קצרה יותר, וכגון שיקדרו בהרים].

וא"ש נמי מה שכתב המשנת יוסף שהמרחק שבין חברון לשכם אינו שוה למרחק שבין שכם לקדש, דלעולם צריך שהשילוש יהיה מדויק ולא סגי בקירוב, אלא שלמרות שהמרחק המוחלט בקו אוירי אינו שוה, מ"מ עשו שהדרך שבין אותן הערים תהיה שוה, וכמש"נ, ובכך התקיים הושלשת.

[ואפשר שלפי דברינו יש ליישב ענין נוסף, דמבואר בגמ' במכות שם דשלושת ערי המקלט שבארץ ישראל ושלושת ערי המקלט שבעבר הירדן היו מכוונות זו כנגד זו כמין שתי שורות שבכרם. והנה יש שכתבו שהדין של ושלשת נאמר גם על ערי המקלט שבעבר הירדן. ולכאורה צ"ע איך יכולים ב' הדינים הללו להתקיים יחד, והרי הגבולות בארץ ישראל ובעבר הירדן לא היו שווים ולא הסתיימו בשוה זה כנגד זה. ועי' בשיח יצחק במכות שם מש"כ בזה, ואכתי צ"ע. ולפמשנ"ת השתא אפשר קצת ליישב את הדברים, והיינו שהושלשת התקיים לפי אורך הדרך, ודו"ק].

אין ראייה למקום המדויק של הגבול הצפוני, אך יש ראייה ל"גישה המקומית"

ומדאיתנין להכי נמצא שאי אפשר להוכיח את מקום הגבול של ארץ ישראל לפי המדידה של ושלשת, דלמרות שידוע לנו המרחק האוירי שבין חברון לשכם, מ"מ נתון זה לא מעלה ולא מוריד, דהושלשת הוא רק על אורך הדרך, ורק זה היה צריך להיות שוה ולא המרחק המוחלט שבין המקומות. ולכן גם אם המרחק שבין חברון לשכם הוא 78 ק"מ, מ"מ יתכן שהדרך נמשכה למרחק גדול בהרבה, ואי אפשר להוכיח מאורך הדרך את מקום הגבול המדויק.

אמנם נראה שעדיין יש ראייה מכאן דלא כהשיטות שהפליגו את הגבול רחוק מאד לדרום או לצפון, דלא מסתבר כלל שהפרש בין אורך הדרך למרחק המוחלט יהיה כה גדול.

ואשמח לשמוע את דעתו הגדולה של כת"ר על דברי.

הרב מרדכי הלפרין

ירושלים

עוד על הגבול הצפוני של ארץ כנען

תשובה לרב מרדכי פטרפרוינד

קו אווירי או קו הליכה?

א. חישוב המרחקים מהדרום לצפון ע"פ "ושלשת" אכן צריך להימדד על פני הקרקע כבדיני עירובין – כלומר: מדידת קו הליכה – והם דברי הרמב"ם (רוצח ח,ז) "מושחין" וכו'. וכך היה הדבר פשוט גם לי, בין היתר מפני שלא היתה בעבר דרך למדידת מרחקים בקו אווירי.

אלא שאין דרך פשוטה לחשב את כל קווי ההליכה הנדרשים. מאידך תמיד קיים קשר מקורב בין הקו האווירי לקו ההליכה.

לכן, מאחר וקיים קשר ישיר בין המרחק בקו אווירי לבין המרחק בקו הליכה, אף שהיחס בין שני המרחקים אינו קבוע, ניתן להשתמש במרחק בקו אווירי כאינדיקציה מקורבת למרחק בקו ההליכה.

יתר על כן, כפי שכתב הרב פטרפרוינד, אין ויכוח על כך שברייתא ד"שלשת" מתאימה יותר ל"גישה המקומית", כמבואר במאמר.

בגלל העובדה שמדובר באינדיקציה מקורבת, הצעתי שקו הרוחב של גבול הצפון יהיה במרווח שבין נהר הליטאני שמדרום לצידון, לנהר האוולי שמצפון לה (פרק חמישי, זיהוי "הנהר" ו"אמנה", עמ' 26). התיאור המפורט של הגבול בסוף פרק שישי – סיכום הגבול הצפוני (עמ' 32), נועד אך ורק להציג אפשרות סבירה של הגבול ע"פ הגישה המקומית, בניגוד לחלק מתומכי הגישה המרחיבה, הטוענים שאין אפשרות סבירה להצגת הגבול הצפוני לפי הגישה המקומית.

דרישת "ושלשת" – רק לגבי ציר דרום/צפון

ב. דרישת "ושלשת" לא רק לגבי ציר צפון-דרום כמפורש בברייתא ובתוספתא אלא גם לצירי הרוחב -- מזרח מערב -- לענ"ד איננה מסתברת. לא מבחינה טכנית ולא מבחינת נוסח דברי חז"ל בתוספתא ובברייתא, כמובא בפרק הרביעי במאמר, עמ' 24.

זיהוי קדש בצפון

ג. לגבי זיהוי קדש. הזהוי במשנת יוסף, איננו וודאי כלל. ראה:

[D7%A7%D7%93%D7%A9_%D7%A0%D7%A4%D7%AA%D7%9C%D7%99](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A7%D7%93%D7%A9_%D7%A0%D7%A4%D7%AA%D7%9C%D7%99)

ובן:

[D7%AA%D7%9C_%D7%A7%D7%93%D7%A9%D7%AA%D7%9C](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A7%D7%93%D7%A9%D7%AA%D7%9C)

כך שקשה להקשות מזיהוי שאיננו וודאי, במיוחד כשיש זיהויים אלטרנטיבים.

יתר על כן: מאחר ומדידת המרחק הנדרשת ע"י "ושלשת" נעשית, כאמור, לפי מרחק קו-הליכה ולא לפי קו-אווירי, אם כן, היחס בין מרחק קו-הליכה למרחק קו-אווירי בין חברון לשכם, הוא גדול יותר מאשר בין שכם לקדש. ניתן להראות זאת במפה טופוגרפית באופן ברור. כי בין שכם לחברון הדרך הררית מאוד. ומכיוון שהדרך לעיר המקלט צריכה להיות ישרה ונוחה (רמב"ם, רוצח, ח, ה), אין ברירה אלא להאריך את התוואי כך שיעקוף הרים וגיאיות. (בימי יהושע לא היה ניתן להקים גשר על כל גיא ומנהרה דרך כל הר, מחברון עד שכם).

אם המרחק בקו אווירי בין שכם לקדש, **אמור להיות גדול משמעותית** מהמרחק האווירי בין שכם לחברון, עיר המקלט קדש יכולה להיות מזוהה אפילו עם תל קדיס, כארבעה ק"מ מערבית לצומת ישע, כמובא במשנת יוסף.

הרב בני דה לה פואנטה

מודיעין

תגובה למאמר 'הפתיחה והחתימה של מגילת איכה' \ הרב חיים סבתו \ גיליון ח

בגיליון ח' הובאו דבריו של הרב חיים סבתו נר"ו¹, שהציע שכך יש לקרוא כך את הפסוק האחרון של מגילת איכה:

כִּי אִם מָאָס מְאַסְתָּנוּ? [לא כִּי, אלא] קִצְפָּת עָלֵינוּ עַד מְאֹד!

לדבריו, כוונת הפסוק לומר שה' לא מאס בנו, כפי שנאמר "לא מְאַסְתִּים וְלֹא גְעַלְתִּים לְכָלֵּתָם"², אלא רק קצף עלינו.

אמנם, מצאנו בדבריו בדברי המדרש³:

"כִּי אִם מָאָס מְאַסְתָּנוּ קִצְפָּת עָלֵינוּ עַד מְאֹד", אמר רבי שמעון בן לקיש אם מאיסה היא לית סבר, ואם קציפה היא אית סבר, דכל מאן דכעיס סופיה לאיתרציא.

התורה תמימה מביא את דבריו של רבינו יונה המבארים את דברי המדרש⁴:

שכך רצונו לומר, וכי מאוס מאסתנו [והלא] קצפת עלינו, כלומר לא היתה השנאה כ"כ [טבעית] שלא תשוב אלינו ותמאס אותנו כמו הדבר המאוס שאין אדם רוצה בו כלל, אלא קצפת עלינו ומי שקוצף חוזר ומתרצה.

כלומר, לא מאס מאסתנו, אלא קצפת עלינו. בדברי הרב סבתו.

ועם זאת, יש קושי בפירוש זה.

הפסוק בנוי בצורה די ברורה משתי צלעות מקבילות:

כִּי אִם מָאָס מְאַסְתָּנוּ / [כי אם] קִצְפָּת עָלֵינוּ עַד מְאֹד:

זאת בדומה לפסוקים רבים בפרק ה', כדוגמת

זְכַר ה' מִה הָיָה לָנוּ / הַבֵּיט [הַבִּיטָה] וּרְאֵה אֶת חַרְפֵּתָנוּ:

¹ פשטות המתחדשים, גיליון 8, אב תשע"ט, עמ' 101.

² ויקרא כו, מד.

³ איכה רבה (וילנא) פרשה ה.

⁴ תורה תמימה הערות, איכה פרק ה, הערה מד.

הציפיה היא שגם הפירוש של שתי הצלעות יהיה זהה או לפחות דומה.

נראה אפשרויות נוספות לפירוש הפסוק.

רש"י מפרש:

כי אם מאוס מאסתנו – בשביל שחטאנו לא היה לך להרבות קצף עד מאד כאשר קצפת.

כלומר, רש"י הבין את המילים "כי אם" בתור "גם אם": גם אם מאסתנו, הרי שקצפת עלינו עד מאד.

גם פירוש זה אינו מסביר את שתי הצלעות הפסוק באופן זהה.

בפירוש 'דעת מקרא' הציע שהמילים "כי אם" מובנם "אכן", ואז יש להבין את הפסוק כך: אכן מאס מאסתנו, אכן קצפת עלינו עד מאד. לפי פירוש זה שתי הצלעות אכן מקבילות וזהות.

אפשר להציע פירוש נוסף לפסוק.

בתהלים אומר דוד המלך:

הוֹרֵנִי ה' דְּרָכֶךָ וְנִחַנִּי בְּאֶרֶחַ מִישׁוֹר לְמַעַן שׁוֹדְרִי: אֵל תִּתְּנֵנִי בְּנֶפֶשׁ צָרִי כִּי קָמוּ בִּי עֲדֵי שָׂקָר וַיִּפֹּחַ חֶמְסִי: לֹא־לֹא הָאֱמָנָתִי לְרֹאוֹת בְּטוֹב ה' בְּאֶרֶץ חַיִּים: (תהלים כז, יא-יג)

הראשונים מסבירים את פסוק יג כמתחבר לפסוק יב: "לֹא־לֹא הָאֱמָנָתִי לְרֹאוֹת בְּטוֹב ה' ", הרי שהייתי נתון "בְּנֶפֶשׁ צָרִי".

הרב אלחנן סמט בביאורו לפרק מציע את הפירוש הבא⁵:

"אכן מאמין אני כי אראה בטוב ה' עוד בארץ החיים, שלולי כן... וכאן אין המשורר משלים את דבריו, כמו חושש הוא לומר בפירוש כמה רע היה אז מצבו."

כלומר, הפסוק למעשה נקטע, כפי שקורה לפעמים לאדם שנושא נאום נרגש.

באופן דומה ניתן לפרש גם את הפסוק האחרון של איכה:

"לִמָּה לְנִצֵּחַ תִּשְׂכַּחַנּוּ תַעֲזֹבֵנּוּ לְאַרְץ יָמִים, הִשְׁיִבֵנוּ ה' אֱלֹהֶיךָ וְנִשׁוּבָה תִּדְרֹשׁ יְמִינוּ בְּקֶדֶם", כי אם אכן תשכחנו, ולא תשיב אותנו, "כי אם מאס מאסתנו, [כי אם] קצפת עלינו עד מאד:"

...

'וכאן אין המשורר משלים את דבריו, כמו חושש הוא לומר בפירוש כמה רע היה אז מצבו'.

⁵ עיונים במזמורי תהלים, עמ' 76.

תגובה לרב יצחק רצקר \ איש כל הישר בעיניו \ גיליון ח

בהערה זו אבקש להציע לפני מבקשי הפשט אפשרות ביאור פשטי לפסוקים בפרשת ראה, העוסקים באיסור ההקרבה בבמות. אלו הם הכתובים:

לֹא תַעֲשֶׂוּן כָּכָל אֲשֶׁר אֲנַחֲנוּ עֹשִׂים פֶּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו: כִּי לֹא בָאתֶם עַד עֵתָה אֶל הַמִּנוּחָה וְאֶל הַנִּחְלָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ: וְעַבְדְּתֶם אֶת הַיָּדוֹן וְיִשְׁבַּתֶּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִנְחִיל אֶתְכֶם וְהָנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וְיִשְׁבַּתֶּם בְּטָח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שֶׁם שְׁמָה תִּבְיָאוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעֲשֵׂי־לְבָבְכֶם וְתִרְמַת יָדְכֶם וְכָל מִבְּחַר נְדָרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה': (דברים יב, ח - יא)

בגיליון הקודם פרש הרב יצחק רצקר שליט"א באריכות ובבהירות את סדרת הקשיים העולה מפסוקים אלו ומדרשות חז"ל עליהם¹. אציג פה בכל זאת את אחד הקשיים המרכזיים: את המילים "איש כל הישר בעיניו" מבאר רש"י כך: "וזהו איש כל הישר בעיניו, נדרים ונדבות שאתם מתנדבים על ידי שישר בעיניכם להביאם, ולא ע"י חובה, אותם תקריבו בבמה".

כל מעיין שם לב בוודאי לקשיים הלשוניים שביאור זה מעלה: ראשית, קשה מאד לקרוא לנדרים ונדבות, שהם ישרים בעיני ה' אך אינם חובה, "הישר בעיניו". זהו אולי רמז אך ודאי לא פשט. שנית, הפסוק כותב "לא תעשו... איש כל הישר בעיניו", ולפי רש"י צריך לקרוא "לא תעשו... אלא איש כל הישר בעיניו". שלישית, לפירוש רש"י כלל לא כתוב איפה לא לעשות את הישר בעיניו, אלא אם נתייחס למילים אלו כאילו נכתבו פעמיים, ובמשמעות מתחלפת, ונקרא "לא תעשו... איש כל הישר בעיניו (=הקרבה בבמה) אלא איש כל הישר בעיניו (=נדרים ונדבות)".

זכינו בגיליון 'פשטות' האחרון לביאור עמוק וארוך על דרש מקראות אלו, מאת הרב רצקר שיחי'. אבל בפשט נשאר מקום להתגדר. יש להניח שבני ישראל סברו, כי העובדה שבמדבר הקריבו במשכן בלבד היא משום היותם בחוץ לארץ, אך בארץ הקדושה יותר להקריב בכל מקום. בא משה רבינו להסביר להם כי לא כך יהיה - וכך יתבאר הפסוק: לא תעשו ככל אשר אנחנו עושים פה היום - דהיינו, את כל הקרבנות שאנו מקריבים פה במשכן - איש כל הישר בעיניו, אל תקריבו את כל הקרבנות בכל מקום שתמצאו. אמנם לא נאמר לא תעשו 'את' אשר וכו' אלא לא תעשו 'ככול' אשר אנחנו עושים. מה שנותן להבין שלא את כל מה שעושים במשכן אסור לעשות בכל מקום. ומיד אחר מוסיפה התורה ואומרת: כי לא באתם עד עתה אל

¹ פשטות המתחדשים, גיליון 8, אב תשע"ט, עמ' 36.

המנוחה, אבל כשתבואו אליה - רק אל המקום אשר יבחר ה' תביאו קרבנות, כולל מבחר נדריכם ותרומת ידכם שגם הם יאסרו אז להקרבה בבמות. כך לענ"ד מתבאר המקרא כפשטו בלי שום עיקום, ובהתאם לעובדה שבספר ויקרא נאסרו בני ישראל בבמות במדבר.

הרב רצקר העלה במרומו אפשרות שבזמן שהות בני ישראל בעבר הירדן, בארץ סיחון ועוג, כבר הותרו הבמות. לכאורה זו אפשרות שמסבירה את הפרשה טוב יותר, אך יש להוכיח לא כן. כמה פסוקים מאוחר יותר כתוב:

"כִּי יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ ... וְאָמַרְתָּ אֲכַלָּה בָשָׂר ... בְּכָל אֶרֶץ נִפְשֶׁךָ תֹאכַל בָּשָׂר:" (דברים יב, כ)

הביטוי "כי ירחיב" מוזכר בדרך כלל בהקשר של העתיד הרחוק. מדוע הוא מופיע כאן? ככל הנראה כדי לומר את הנקודה הזו בדיוק: אם חשבו בני ישראל שבשר תאוה היה אסור רק במדבר וכעת, בארץ סיחון ועוג שלא כל העם צמוד למשכן אלא סובב בערי עבר הירדן, הוא מותר - בא הפסוק להפקיע ולומר שרק כשתכנסו לארץ, והמרחק בינכם ובין המשכן יהיה מרחק גדול באמת, אז תותרו בו.

ומעתה, אם בשר תאוה אסור בעבר הירדן, במות על אחת כמה וכמה שאסורות.

ונברך: תחזקנה ידי כל אחינו המחוננים דרישת הפשט באשר הם שם, ובפרט מייסדי גיליון נכבד זה.

* * *

הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

הוספה להר חרמון / גיליון ח [מדור הערות והארות] *

קראתי את התגובה מאת הרב חיים אשר ברמן שיחי' ונאמרו בהשכל ודעת.

רציתי רק להוסיף עוד סמך לדברי - כי 'חרמון' פירושה הר מון, הר של שלג, ולפי"ז 'מן' נתפרש ל'שלג':

בתהלים (סח, טו) "בְּפָרֶשׁ שְׁדֵי מַלְכִים בָּהּ תִּשְׁלַג בְּצִלְמוֹן", וכתב האבן עזרא כי 'צלמון' הוא הר ידוע יש עליה תמיד שלג. ולפי זה שם ההר הוא צל מון, כי השוכן שם בצל שלג יתלונן.

* פשטות המתחדשים, גיליון 8, אב תשע"ט עמ' 87.